

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع
مدرسة الدكتوراه



الموضوع :

رمزية الممارسات الدينية ودلالاتها في المجال العمراني للأضرحة الجزائرية - تحليل أنثروبولوجي لأضرحة مدينة الأغواط نموذجاً -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع التنظيم

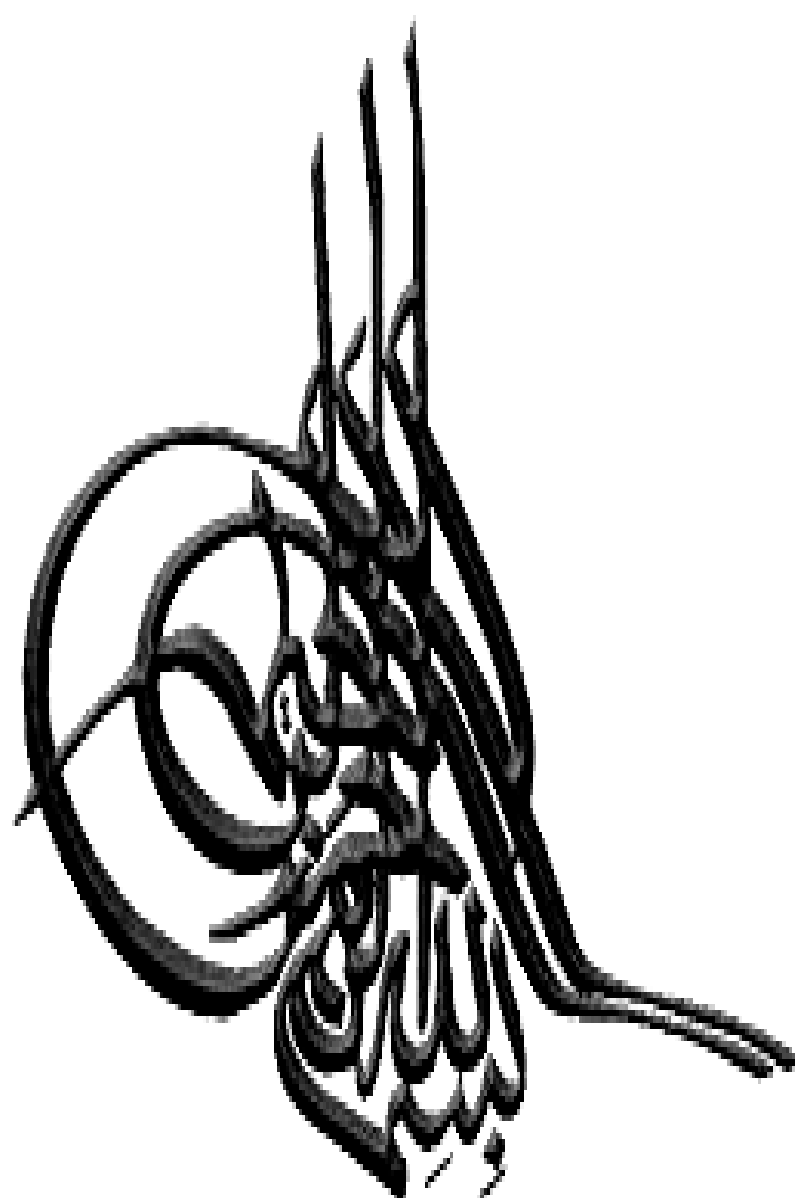
تحت إشراف أ. د :
أحمد رميثة

من إعداد الطالبة :
أم الخير شتاتحة

أعضاء لجنة المناقشة :

أ/د :	رئيسا
أ/د :	مشرفا
أ/د :	مناقشا
أ/د :	مناقشا
أ/د :	مناقشا
أ/د :	مناقشا

السنة الجامعية: 2016 - 2017





شكر وعرفان

اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضا ...

الحمد والشكر لله حمدا كثيرا طيبا بلينا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه

الذي أمدنا بالصبر والثبات لإتمام هذا العمل المتواضع ...

أخلص عبارات الشكر وأصدق كلمات العرفان تتوجه بها إلى أستاذنا المشرف :

البروفيسور رمينة أحمد على توجيهاته القيمة ونصائحه الثمينة ...

الشكر موصول كذلك إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد ...

شتاتحة أم الخير

إهداء

إلى روح والدي الطاهرة ...

رحمه الله وادخله فسيح جنانه ...

إلى والدي حفظهما الله ورعاها ...

إلى جميع أفراد عائلتي ...

أهدي ثمرة جهدي ...

شتاتحة أم الخير

■ ملخص باللغة العربية:

هذه الدراسة عبارة عن محاولة لتشخيص ومن ثم تحليل ظاهرة من بين الظواهر الدينية التي كانت ولا تزال حاضرة في مجتمعاتنا اليوم، حول رمزية الممارسات الدينية ودلالاتها في المجال العمراني للأضرحة الجزائرية - أضرحة مدينة الاغواط نموذجاً-، بهدف الوقوف على دلالاتها من وجهة نظر سوسيو انثروبولوجية، مفترضين في ذلك أن المراسم السنوية الممارسة لها دلالة تجديد الروابط الاجتماعية وإعادة تشكيل المفكك اجتماعياً، كما أن الخطاب الرمزي القصصي له دلالة تجديد الفهم الرمزي الغير ممنهج النابع من الحس المشترك اليومي والمدرّك كموروث شعبي، إلى جانب أن السلوكيات الطقسية الممارسة لها دلالة إعادة إنتاج الجماعة الممارسة وتركيبها، مع نسبية ذلك طبعاً لنسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها.

■ ملخص باللغة الفرنسية:

Cette étude est une tentative de diagnostiquer et analyser un des phénomènes religieux qui existait dans notre société et qui est encore présente aujourd'hui, autour du symbolisme des pratiques religieuses et leur signification dans la zone urbaine des sanctuaires algériens - tombes de la ville de Laghouat-. Le but de l'étude est de se tenir sur la signification d'un point de vue socio anthropologique. En supposant que la pratique de la cérémonie annuelle signifie le renouvellement des liens sociaux et la restructuration de ce qui est socialement dissocié. aussi, Le discours de la fiction symbolique a une signification dans le renouvellement de la compréhension symbolique non systématique découlant du sens commun du quotidien et perçu comme héritage culturel populaire. En outre, ces comportements rituels ont une connotation de la reproduction et l'assemblage du groupe, avec la relativité des sciences humaines.

■ ملخص باللغة الانجليزية:

This study is an attempt to diagnose and analyze one of the religious phenomena that existed in our society and which is still present today, around the symbolism of religious practices and their meaning in the urban area of the Algerian sanctuaries - tombs of the town of Laghouat -. The purpose of the study is to focus on meaning from a socio-anthropological point of view. Assuming that the practice of the annual ceremony means the renewal of social links and the restructuring of what is socially dissociated. Also, the discourse of symbolic fiction has significance in the renewal of non-systematic symbolic understanding arising from the common sense of everyday's life and perceived as a popular cultural heritage. Moreover, these ritual behaviors have a connotation of the reproduction and assembly of the group, with the relativity of the human sciences.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
شكر وعرافان	
إهداء	
فهرس المحتويات	
فهرس الأشكال	
مقدمة..... أ - ج	
القسم الأول: مقاربات مفاهيمية ونظرية للدراسة	
الفصل الأول: الاقتراب المنهجي للدراسة	
■ تمهيد الفصل..... ص 06	
■ بناء الإشكالية..... ص 07	
■ الفروض..... ص 12	
■ تحديد المفاهيم (بناء نموذج التحليل)..... ص 13	
■ أسباب اختيار الموضوع..... ص 36	
■ أهداف الدراسة..... ص 36	
■ أهمية الدراسة..... ص 37	
■ صعوبات الدراسة..... ص 37	
■ الدراسات السابقة..... ص 38	
■ المنهج المستخدم..... ص 52	
■ أدوات الدراسة..... ص 54	
■ مجتمع البحث..... ص 56	

■ الخرائط الاثنوغرافية ص 57

الفصل الثاني: النظريات المفسرة للدين

■ تمهيد الفصل ص 60

■ النظرية الروحية (الحيوية) وتايلور ص 61

■ النظرية الطبيعية وماكس مولير ص 65

■ نظرية فريدريك نيتشه ص 70

■ نظرية هنري برغسون ص 71

■ نظرية رينان ص 80

■ النظرية الطوطمية ص 81

■ نظرية لوروا ص 96

الفصل الثالث: قراءات في سوسيولوجيا الدين

■ تمهيد الفصل ص 101

■ أليكسي دي توكفيل **Tocqueville** وخصائص الدين في المجتمعات الديمقراطية... ص 102

■ ملائمة وحدود التحليل الماركسي للدين ووجهة نظر فريدريك انجلز... ص 106

■ الدين والمجتمع في تحليلات إميل دوركايم **Emile Durkheim** ص 113

■ استمرارية ومرونة الدين لدى جورج زيمل **Simmel** وعلم اجتماع التقوى ص 126

■ الأصل الديني للحدثة الغربية في تحليلات فيبر وعلم اجتماع الجاذبية الشعبية ص 134

■ موريس هالبواش **Maurice halbwachs** الدين والذاكرة ص 143

■ غابريال لوبرا **Gabriel Le Breas** وعلم اجتماع الكاثوليكية ص 154

■ روجيه باستيد **Roger Bastid** والأنثروبولوجيا الدينية ص 164

■ هنري ديروش **Henri Desroche** وسوسيولوجيا الأمل ص 165

■ كليفوردي جيرتز **Clifford Geertz** والنظرية الجيرتزنية حول الدين ص 172

القسم الثاني: مونوغرافيا أضرحة مدينة الأغواط ودلالاته الرمزية

الفصل الرابع: رمزية المجال العمراني للأضرحة

- تمهيد الفصل ص 181
- الاعتقاد في الأولياء عبر مختلف الديانات ص 182
- الأولياء الصالحون وسلطة تفويضهم الرمزية ص 196
- الرمزية في الممارسات الدينية ص 203
- الطقوس و الشعائر من حيث الممارسة ص 211
- المقدس، التضحية وفعالية الطقسي ص 220

الفصل الخامس: أضرحة مدينة الأغواط ودلالاتها

- تمهيد الفصل ص 236
- مرفولوجيا مجال الدراسة ص 237
- أضرحة مدينة الأغواط ص 237
- مقامات أولياء مدينة الأغواط ص 255
- عرض وتحليل لبعض نماذج من الحالات المدروسة ص 256
- عرض وتحليل الممارسات الدينية ودلالاتها في المجال العمراني لأضرحة الأغواط .. ص 263
- الممارسات اليومية ودلالاتها ص 263
- الممارسات الموسمية ودلالاتها ص 270
- الممارسات الظرفية ودلالاتها ص 287
- الاستنتاج العام ص 293
- خاتمة ص 307
- قائمة المراجع ص 309

ملاحق الدراسة

مقدمة

إن المفاهيم التي تزهر في العالم السوسيولوجي تكون مستقاة من توجهات نظرية قد لا يمكن تحقيق التأليف والتناغم فيما بينها، لأن النظريات السوسيولوجية ليست مستمدة من رؤية منعزلة ومنغلقة على نفسها، إنها تتقاطع ويتشابك بعضها مع بعض بعدد كبير من الوسائل، هي مواقف ووجهات نظر متعددة تتناول واقعا موضوعيا بشكل مستقل، ويستحيل أن يملك المرء القدرة على النفاذ إلى حقيقته نتيجة تعقيداتها، فنحن نختار دائما ما نهتم به من وجهة نظر معينة، كما أن وجهات النظر هذه التي نبنى عليها نظرياتنا تقع داخل العالم المجتمعي نفسه الذي ندرسه.¹

فكيف السبيل إلى ذلك؟، ليس في مقدورنا سوى الاقتراب منهجيا من وجهات النظر تلك التي تمس الموضوع الذي نبحث فيه بدرجة أو بأخرى قصد إعطائه صبغة علمية أكثر بما يتناسب مع مقتضيات الدراسات البحثية.

لذا كان لابد علينا أن نشير في البداية إلى ما عرفه علم الاجتماع كعلم قائم بذاته منذ بداياته الأولى، من اهتمام واضح بدراسة ومعالجة مواضيع من شأنها أن تحافظ على توازن واستقرار النسق الأكبر، ومن بين تلك المواضيع كان موضوع الدين من أولى اهتمامات مؤسسي هذا العلم، بيد أن أهم انتقال عرفه المختصون في هذا المجال هو الانتقال من دراسة الدين إلى دراسة الدين ضمن حقل ما يعرف بسوسيولوجيا الدين.

لنصل إلى أن مجتمعاتنا شهدت على غرار المجتمعات الأخرى ظواهر دينية متعددة بتعدد اعتقاد الأفراد فيها، عبر مراحل زمنية بعيدة، لأن كل معتقد ديني، أي كانت ملامحه، يعد ظاهرة قابلة للدراسة تستحق البحث والتشخيص من وجهات نظر مختلفة.

من هذا المنطلق حاولنا البحث عن ملمح من ملامح هذه الظواهر الدينية لما يعرف بالممارسات الدينية مع تحديدنا للمجال العمراني التي تقام فيه تلك الممارسات ألا وهو الأضرحة، بهدف البحث عن دلالاتها وتحليلها تحليلًا سوسيولوجيًا لخصوصية الظاهرة.

¹ - جون سكوت، علم الاجتماع - المفاهيم الأساسية -، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 27.

حيث يشهد هذا الفضاء ممارسات دينية مختلفة سواء كانت يومية أو موسمية أو ظرفية تحمل ضمنا أو ظاهريا رموز ومعاني تكاد تكون متفق عليها ضمن المخيال الشعبي للأفراد والمتوارث عبر الأجيال، الأمر الذي دفعنا إلى التساؤل عن تلك الرمزية المصاحبة للممارسات الدينية وعن دلالاتها، بالاستناد طبعا على منهج وأدوات علمية تتناسب مع طبيعة الموضوع.

ولمعالجة هذه الظاهرة قسمنا دراستنا هذه إلى قسمين رئيسيين، القسم الأول خصصناه لعرض معظم المقاربات المفاهيمية والنظرية بغرض الإحاطة قدر الإمكان بالأدبيات والدراسات التي تمكنا من الوصول إليها، والتي تناولت بشكل أو بآخر الموضوع قيد البحث، بحيث يتضمن هذا القسم ثلاث فصول، فصل أول يطرح الاقتراب المنهجي للدراسة والذي يضم بدوره اشكالية وفروض البحث، بناء نموذج التحليل وتحديد للمفاهيم، أسباب اختيار الموضوع، أهدافه وأهميته، عرض لبعض الدراسات السابقة التي تناولت أو اقتربت من موضوعنا سواء نظريا أو منهجيا، وكذا تطرقنا في هذا الفصل إلى المنهج والأدوات المستعملة التي فرضتها علينا طبيعة الدراسة، إلى جانب التعريف بمجتمع بالبحث وعرض للخرائط الاثنوغرافية لمجالة.

لنتناول في الفصل الثاني النظريات المفسرة للدين، كالنظرية الروحية لتايلور، النظرية الطبيعية لماكس مولير، أيضا نظرية فريدريك نيتشه، نظرية هنري بريكسون، رينان، النظرية الطوطمية، نظرية لوروا، في حين خصصنا الفصل الثالث لقراءات في سوسيولوجيا الدين بغرض عرض أعمال الرواد الكلاسيكيين والمعاصرين والتي قربتنا أكثر لكيفية تناول الظاهرة الدينية من منظور علم الاجتماع، أين عرضنا بشكل مختصر أعمال كل من أليكسي دي توكفيل، التحليل الماركسي ووجهة نظر انجلز، إيميل دوركايم، جورج زيمل، ماكس فيبر، موريس هالبواش، جابريل لوبرا، إلى جانب وجهة نظر روجيه باستيد وكذا كليفورد غيرتز وهنري ديروش.

لنصل إلى القسم الثاني والذي نعرض من خلاله المجال العمراني لأضرحة مدينة الاغواط ودلالاتها الرمزية، بغرض تشخيص واقع الظاهرة ومن ثم تحليلها من وجهة نظر سوسيو أنثروبولوجية، أين قسمنا هذا القسم بدوره إلى فصلين فصل رابع خصصناه لرمزية المجال العمراني للأضرحة والذي حاولنا ضمنه البحث في سبب الاعتقاد

في الأولياء عبر مختلف الديانات، ومن ثم الإشارة للأولياء الصالحين وسلطة تفويضهم الرمزية، إلى جانب عرض للرمزية في الممارسات الدينية، الطقوس والشعائر من حيث الممارسة، وكذا المقدس، التضحية وفعالية الطقسي، كتراث نظري للظاهرة.

ومن ثم نصل إلى التراث النظري للمجال العمراني في الفصل الموالي والمعنون بأضرحة مدينة الأغواط ودلالاتها كفصل خامس، أين تناولنا مرفولوجيا مجال الدراسة، وعرض لأضرحة المدينة ومقامات أوليائها، ومن ثم عرض وتحليل لبعض نماذج من الحالات المدروسة، يليها عرض وتحليل الممارسات الدينية ودلالاتها في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط، مع محاولة إعطاء دلالة لكل ممارسة، والتي قسمناها إلى ممارسات يومية، ممارسات موسمية، ممارسات ظرفية، لنخلص إلى استنتاج عام، ومن ثم خاتمة للبحث إلى جانب عرض لقائمة المراجع المعتمدة وكذا بعض الملحقات التي توضح صور للمجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط.

القسم الأول

مقاربات مفاهيمية ونظرية للدراسة

الفصل الأول

الاقتراب المنهجي للدراسة

■ تمهيد الفصل:

سنحاول ضمن هذا الفصل الاقتراب منهجيا من موضوع الدراسة، من خلال طرح لإشكالية بحثنا وكذا تحديد للفروض المقترحة، ومن ثم بناء نموذج التحليل وتحديد للمفاهيم الإجرائية التي من شأنها أن تقرب المعنى بشكل أوضح، يليه مباشرة عرض لأهم الأسباب التي دفعتنا لاختيار الموضوع وكذا لمحة مختصرة عن الهدف الذي نصبو إليه من خلالها، إلى جانب أهمية الموضوع، مع ذكر لبعض الدراسات السابقة التي استندنا عليها لما لهذه الأخيرة هي كذلك من أهمية تكتسيها في إنارة طريق الباحث من خبرات وأدبيات سابقة تمس موضوعنا بدرجة أو بأخرى، وصولا إلى المنهج والأدوات المستعملة التي تلاءم طبيعة الموضوع وكذا تحديد لمجتمع البحث، مع توضيح للخرائط الاثنوغرافية بشكل أدق، هذا ما سيتم عرضه ضمن النقاط الموالية:

■ بناء الإشكالية:

حظي النظام الديني باهتمام العديد من العلماء وأصحاب النظريات والمناهج الذين تباينت تفسيراتهم فيما يتعلق بالنظم والشعائر والممارسات الدينية في ضوء مشاركة وتفاعل المجتمع، فقد كان ولا زال موضوع الدين عامة محور اهتمام الباحثين والدارسين في علم الاجتماع بمختلف فروعها، كون بداية ظهور هذا العلم ارتبط بدراسة الدين وعلاقته بالمجتمع نتيجة تحول العالم ككل من نظام إقطاعي إلى نظام رأسمالي، لكن من الملاحظ أن دراسة الدين في التراث السوسيولوجي لم تحظ بمكانة ثابتة بين فروع علم الاجتماع، فقد نظر إلى الدين تحت تأثير الوضعية على أنه لاهوت واعتبر أمر من الأمور المعيارية، ليعتقد البعض بأنه لا يمكن دراسته أو وصفه أو تحليله، بيد أن الاهتمام بدراسته عرف تطورا ملحوظا بعد ازدياد القلق في المجتمع الصناعي الذي نجم عنه التفكك الاجتماعي والفوضى التي عمت المجتمع آنذاك، ليتساءل الكثيرون عن علاقة هذا الوضع في المجتمع ودور الدين فيه سعيا للإشارة إلى بروز المجتمع المعاصر.

فبعد الحرب العالمية الثانية شهدت الدراسات السوسيولوجية اهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية والأديان، ليظهر في السنوات الأخيرة ميدان جديد له طريقة جديدة في دراسة الظاهرة الدينية، مشكلا بذلك حقل دراسات خاص هو ما يسمى علم الاجتماع الديني أو سوسيولوجيا الدين، علما أن هذا الحقل ليس مجالا يتكلم عن الدين الإسلامي أو المسيحي أو البوذي أو اليهودي أو البدائي أو غيره، بل عن كل الظواهر الدينية، في ثباتها وتغيراتها النابعة من هذه الأديان كمادة علمية للباحث في علم الاجتماع الديني كي يحللها أو يستخدمها في المقارنة دون أية محاولة لعنونها حسب الدين المستمدة منه، وإلا أصبح علم الاجتماع ضربا من اللاهوت.

هذا وبعد أهم تطور حصل في هذا المجال كان الانتقال من دراسات الدين إلى دراسة التدين، وعند الحديث عن التدين لا شك أننا نكون أمام ممارسات دينية معقدة ومتشابكة في فضاءات مختلفة، تحمل رموزا ودلالات أكثر تعقيدا وتشابكا، فالتدين بالنسبة لنا كباحثين يتمثل بالضرورة في كل المعتقدات والطقوس

والممارسات، وكل ما يعتقد الناس أنه ديني ويتعاملون معه على هذا الأساس، ذلك أنه ليس من مهام السوسيولوجيا كعلم اجتماعي الخوض فيما هو إلهي وما هو ليس كذلك، بل الهدف هو وصف وتحليل تلك الممارسات ومحاولة تحديد دلالاتها ومعانيها والوظائف التي تؤديها وسط مجتمع ما.

وكما يرى الدكتور يوسف شلحت في كتابه "نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني" أن كل مبدأ أو اعتقاد ديني يفسر بالحوادث أو الوقائع المجتمعية، أي أن الظواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية، لا خارجها، ولا فوقها، مما يؤسس لمنطق السببية الاجتماعية، حيث توضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي، فتعرف به، لا بسواه.

إننا أمام ظواهر متداخلة، متعايشة، متصارعة، وان علم الاجتماع يدرس ما يحدث، وقد يتوقع بمنطق السببية الاجتماعية، ما هو ممكن الحدوث، لكنه لا يدعي التنبؤ الذي يدخل في باب الإيديولوجيات الطوباوية، ولا يعني العلماء العلميين/العلميين إلا بوصفه ظاهرة أخرى من ظواهر الخيال الاجتماعي بتوظيفه الديني أو السياسي.

وقد أوضحت بعض الدراسات أن الاهتمام بدراسة النسق الديني تتطلب التعرف على طبيعة تلك القوى ومعرفة تحديد موقف الإنسان منها وعلاقته بها، وكذلك التعرف على نسق المعتقدات التي تكمن وراء تلك القوى، مع ضرورة الاهتمام بدراسة طبيعة العلاقات التي تقوم بين جماعة المتدينين ومدى صور التمسك بتعاليمهم الروحية وتطبيق تلك المبادئ على نظم حياتهم اليومية وكيفية تسيير نظمهم وشعائرهم الدينية، فضلا عن الاهتمام بالنظام الثقافي والتراثي، مع إعطاء أهمية للرموز ومحاولة تفسيرها للوقوف على طبيعة النظم المحركة للنظام البشري داخل المجتمعات الإنسانية.¹

¹ - فاروق احمد مصطفى، محمد عباس ابراهيم، صناعة الولي-دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية-، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ط 1، 2004، ص. ص 59، 60.

فكل ما يثار حول الاعتقادات الشعبية الدينية، إنما هو عبارة عن أنماط سلوك اجتماعي لفئات اجتماعية متعددة داخل البناء الاجتماعي تمكن من إعطاء تصورات وأبعاد تاريخية وثقافية عن نسق الأفكار والاعتقادات لديهم، ومدى فهمهم وتصورهم للعالم المحيط بهم، اعتقادات وجوانب إيمانية وطقوس وفولكلوريات ذات تداخل شعبي في الرؤى والممارسات هي في حاجة ماسة لتحليلات مختلف التخصصات تحلل وتدقق وتدرس هذا المستوى من مستويات الاعتقاد الديني الشعبي، فالتدين الشعبي هو نتاج الثقافة، ونتاج عمل وفعل الإنسان كمخلوق ثقافي، فعن طريقه يستطيع الإنسان أن يتكيف مع نفسه ومع جماعته، ومع بيئته التي يعيش بداخلها.

ليشير الباحث المصري المعاصر **علي فهمي** في هذا الصدد بأنه يجوز لنا أن نقرر أن السمات العامة المشتركة هي من محمل ناتج عن ضياع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، فالقهر السلطوي من ناحية والتمايز الطبقي الصارخ من ناحية ثانية، قد أفرز وكرّس على مدى التاريخ الاجتماعي لدى غالبية المسلمين نحو القدريّة والسلبية، وكل هذه السمات الثقافية المتجذرة وجدت طريقها إلى الظاهرة الدينية وطبعتها بطابعها، ومن ثم تحوّل الدين النصّي تدريجياً إلى دين شعبي، أو بمعنى أدقّ إلى فهم شعبي للدين النصّ وإلى ممارسة شعبية للأحكام الدينية النصّية، يضاف إلى ذلك أن صفاء الدين أياً كان هذا الدين إنما محلّه النصوص المقدسة، أما الطقوس والممارسات فإنّها تتغير باستمرار، مبتعدة بذلك عن النصوص المقدسة بطريقة أو بأخرى، فالدين الشعبي وجد لإشباع الاحتياجات الاجتماعية غير المحققة أهدافها في الواقع الاجتماعي، دين غير رسمي أو ظاهرة جماعية موجهة نحو المقدس وما فوق الطبيعي، فقد تمت صياغته في ارتباطاته بالموروثات الثقافية بغض النظر عما إذا كانت تلك الموروثات الثقافية العقائدية دينية أم سحرية، وما يرتبط بها من طقوس وممارسات وشعائر عبارة عن دراسة للتصورات الشعبية للدين وما يصاحبه من معتقدات وممارسات يؤمن بها أعضاء المجتمع.

ما يهمنا في هذه الدراسة ليس مردّ هذه الممارسات الدينية إلى النص العقائدي أم لا، بل محاولة إعطاء دلالة رمزية لهذه الممارسات وتبيان أثرها في البناء الاجتماعي وتركيبته، مع الأخذ بعين الاعتبار كما يقول **كليفورد غيرتز**: "أن النظر في الأبعاد الرمزية للعمل الاجتماعي - الفن، الدين، العقيدة، العلم، القانون، الأخلاق، الذوق العام- لا يعني صرف الانتباه عن العضلات الوجودية في الحياة والالتفات إلى نوع من المجال الفردوسي المثالي لأشكال متحررة من العواطف، بل هو الغوص في خضم هذه العضلات، لأن المهمة الأساسية للأنثروبولوجيا التأويلية ليست في الرد على أسئلتنا الأعمق، بل هي في تزويدنا بإجابات يفهمها الآخرون.¹

إننا بصدد الحديث عن إحدى الظواهر التي نرى أنها لا تزال حاضرة وبقوة في أوساط مجتمعاتنا بما تحمله من معاني ورموز ذات دلالات مختلفة، هي ممارسات دينية تمارس في المجال العمراني للأضرحة والتي تتضح أو تنعكس من خلال السلوكيات والممارسات الطقسية من قبل فاعليها، فكما يقول Emile Dermengheim من المستحيل وضع دراسة سوسيولوجية حول الجماعة الحضرية والقروية أو القبلية، دون التعرض للأولياء، ودون التعمق في دراسة خرافاتها وشعائرها.

وبالعودة إلى ماضي الظاهرة من حيث الدراسة والتحليل لما لها من أهمية وإن اختلفت وجهات النظر حولها، نلاحظ أنها متناولة من قبل العديد من الأبحاث والدراسات، إذ يعتبر الأنثروبولوجيون أول من اعترف بأهمية هذه الطقوس والعادات والتقاليد باعتبارها تصورات دينية ذات دلالة وعلاقة بالواقع، حيث يرون أن للطقوس التي تمارس داخل وفي محيط الأضرحة دلالة رمزية سيميولوجية بالنسبة لدارس الظاهرة، لكنها بالنسبة للممارس ذات دلالة واقعية وتنتج عنها آثار واقعية، لأن الممارس يعتقد في وجود قوى غيبية حاضرة وفاعلة في عناصر الطبيعة، وبأن الولي المدفون في ذلك الضريح ما زال حيا وحاضرا كقوة مؤثرة في حياة الناس، فهم يظلون في نظرهم أحياء في أضرحتهم يواصلون التدخل لصالح قاصديهم من الناس.

¹ - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات - مقالات مختارة، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص. 127. 128.

مع الإشارة إلى أن الدراسات الانثروبولوجية الغربية الخاصة بالأولياء، قد ارتبطت في أغلبها بالفترة الاستعمارية التي قدمت قراءة خاصة بها، والحقيقة أن المسألة الاستعمارية تكمن في أن فرنسا على سبيل المثال قدمت دراسة اثنوغرافية وليست انثروبولوجية، إذ أن معظم المقاربات الاستعمارية وبالرغم من الادعاء بالنباهة العلمية والموضوعية في البحث فقد ارتبطت بالجانب الانطباعي الذي ظل مسيطرا على معظم الكتابات في هذا المجال، من خلال تلقيهم لها بالثقافة الشرقية كما يقولون.¹

تساؤلات كثيرة تثار داخل وفي محيط هذا الفضاء، ومن الصعب علينا أن ندرس ظاهرة من هذه الظواهر المفعمة بالدينامية وسرعة التغيير، إلا أننا قد نسعى إلى محاولة تشخيصها وإعطائها دلالة من وجهة نظر اختصاصنا بالدرجة الأولى، هذا ما سنحاول القيام به من خلال هذا العمل المتواضع آخذين بعين الاعتبار ما أمكن ذلك التحلي بدرجة من الموضوعية والتعامل بمرونة مع حيثيات البحث نسبيا لنسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها .

¹ - بن عمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي - الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجاً-، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الانثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، 2011 - 2012، ص 13.

- ومنه فالتساؤل العام لإشكالية بحثنا هو كالتالي:

- ما هي الدلالة الرمزية لمختلف الممارسات الدينية في مجال أضرحة مدينة الأغواط ؟

- لتتفرع عنه التساؤلات الجزئية التالية:

(1) ما هي الدلالة الرمزية للمراسم السنوية الممارسة في مجال أضرحة مدينة الأغواط؟.

(2) ما هو مدلول الخطاب الرمزي القصصي في مجال أضرحة مدينة الأغواط؟.

(3) هل للسلوكيات الطقسية الممارسة في مجال أضرحة مدينة الأغواط دلالة رمزية ؟

■ الفروض:

(1) المراسم السنوية الممارسة في مجال أضرحة مدينة الأغواط لها دلالة تجديد الروابط الاجتماعية وإعادة

تشكيل المفكك اجتماعيا.

(2) الخطاب الرمزي القصصي في مجال أضرحة مدينة الأغواط له دلالة تجديد الفهم الرمزي الغير ممنهج

النابع من الحس المشترك اليومي والمدرك كموروث شعبي.

(3) السلوكيات الطقسية الممارسة في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط لها دلالة إعادة إنتاج

الجماعة الممارسة وتركيبها.

■ تحديد المفاهيم: (بناء نموذج التحليل)

- مفهوم الولي: مصطلح عربي يستعمل بين مسلمي إفريقيا وصفا للرجل المقدس الذي يعتقد أن له قوة خارقة يستطيع بها شفاء المرضى، وانه يضيف البركة، ويزور المسلمون الأفارقة قبور الأولياء للتبرك والصلاة فيها، كما أنهم يعتقدون بوجود سبع طبقات متفاوتة الدرجات من الأولياء، وأن عددهم دائما أربعة آلاف ولي، فكلما توفي ولي رفع الله احد الأتقياء إلى درجة الولي ليحل محله.¹

ويعرف الولي انه: "من تولى الله أمره بالخصوصية مع مشاهدة أفعال الحق سبحانه وصفاته، وقد يجهد الولي شيئا من أحكام الشريعة المطلوبة في حقه، ولا يعرفها إلا بالتعلم والسؤال، ولا تفاض من غير تعلم غلا على النادر من العارفين، ولا يحاط بمعرفة أحكام الشريعة وجميع العلوم التي يحتاج إليها الناس إلا الفرد الجامع لأنه هو الحامل للشريعة في كل عصر ولو كان أميا لم تسبق له قراءة."²

هذا ونجد في النص الامازيغي وعلى لسان محاورين متميزين كلمة ولي، وهي مصطلح عربي تقليدي يعني القديس بمفهوم مزدوج وهو "قريب من الله" و"وصي"، ثم مصطلح "أمرابط" وهو ترجمة كلمة "مرابط" في اللغة الامازيغية، والذي يستخدم عادة في المغرب العربي للدلالة على رجل يتمتع بهبة ربانية على الأصح حيا وليس ميتا، وفي السياق القروي أو القبلي يتمثل إلى حد كبير مع ما يسميه بيتر براون Peter Brown في التاريخ القديم "السيد"، أي شفيح دنيوي وسمائي في آن واحد، ونلاحظ أنها كلمة تكونت على نفس الجذر اللغوي الذي يستخدم للدلالة فقط على اسم مجرد هو ترربطا Tirrubda المعادلة للقداسة ولا يستخدمون إطلاقا ولاية أو ولي.³

¹ - شاكرو مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، -انجليزي عربي-، جامعة الكويت، ط1، 1981، ص10.

² - ابن حدي، قاموس المصطلحات الصوفي - دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات اهل الصفاء من كلام خاتم الاولياء-، دار قباء، القاهرة، (ب.ط)، 2000، ص96.

³ - فاني كولونا، آيات الصمود القوابت و المتغيرات الدينية في الجزائر المعاصرة، تر: لطيف فرج، دار العالم الثالث، مصر، (ب.ط)، 2003، ص177.

فالأولياء هم أقطاب يحف بهم تبجيل أتباعهم من الأتقياء المؤمنين في شمال افريقيا.¹

كما يعرف كونه المقدس المتجذر في الثقافة العربية الإسلامية العالمة والشعبية، بمعناه العام المتماهي مع القدسي تارة والمتخيل تارة أخرى، والمستقل المحض ثالثة، يطرح بحدة إشكالية ما هو ديني بمعناه الإسلامي، وما هو أسطوري موهم، إنها ثنائية تكاد تحطم الحدود فيما بينها خاصة في المجتمع الجزائري الذي يُعرف بكثرة أوليائه، نظرا لتوافد وتغلغل الحركات الصوفية فيه، والتي كانت خاضعة إلى تنظيمات أدت إلى إنتاج مخيال ديني صوفي مميّز، تناول الولي في شتى جوانب الحياة المختلفة، والخيوط الماسك في كل هذا، تلك الحكايات الشعبية التي تتناول كرامات الأولياء وأفعالهم الخارقة، وقدرتهم الفائقة.²

هذا وغالبا ما يكون الولي الصالح المقرب إلى الله "من مشايخ الصوفية أو معلمي القرآن، أو بعض الدعاة من الزهاد المتنقلين وما شابه ذلك".³

وقد جاء مصطلح الولي من الفعل العربي "ولي" بكسر اللام وفتح الياء بمعنى قرب، وولي بمعنى حكم وأيضا حماية شخص ما، وكلمة والي في الاستخدام العام تعني الحامي والرفيق والصديق والمحسن والمبتدع، كما يقصد بها خاصة في اللغة التركية الأقارب المقربون، وفي المجال الديني تعني الشخص التقي أو الصالح بمعنى اقرب ما يكون لمعنى القديس saint الذي يستخدمه الأوروبيون.⁴

والولي عند المتصوفة: كما جاء في الرسالة القشيرية له معنيان، الأول أن يكون فعليا أي هو الذي يتولى الحق حفظه وحراسته، فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى رعايته على التوالي ويدسم توفيقه على الطاعات، والثاني أن يكون فعليا مبالغة من الفاعل كالعليم، والقدير فيكون معناه من يتولى عبادة الله وطاعته فطاعته تجري على التوالي من غير أن يتخللها معصية فيكون وليا بمعنى توالي فضل الله عليه، وكلا المعنيين يجب تحقيقه

¹ - هوبير ديشان، الديانات في افريقيا السوداء، تر: أحمد صادق حمدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1769، 2011، ص 145.

² - بن معمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص 7.

³ - كيلفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة، تر: أبو بكر أحمد، دار المنتخب العربي، بيروت، (ب.ط)، 1993، ص 39.

⁴ - فاروق احمد مصطفى، مرجع سبق ذكره، ص 36.

حتى يكون الولي وليا بالقيام بحقوق الله على استسقاء والاستيفاء ويتحقق حفظ الله تعالى له في السراء والضراء.¹

- **التعريف الإجرائي لمفهوم الولي:** هو الشخص الذي يعرف انه من عباد الله الصالحين، يتميز عادة بصفات خارقة، هي ما يطلق عليها مصطلح الكرامة، تلك الكرامات الخاصة التي ميزته أثناء حياته، وتجعله يحظى بكثير من التقدير والاحترام على ممر الأجيال، يفترض أن يعلم أمور دينه ويعمل بها، يشيد على قبره بعد موته ضريحا له إن كان مدفون به، أو مقام إذا كان أقام في منطقة ما ولو لفترة زمنية قصيرة كتذكّار من محبيه وأتباعه له.

- **مفهوم الكرامة:** الكرامة ظهور أمر خارق للعادة على يد الولي مقرون بالطاعة والعرفان بلا دعوى نبوة، وتكون للدلالة على صدقه وفضله أو لقوة صاحبها أو غيره.²

أيضا عرفها **حسن الشرقاوي** في "معجم الألفاظ" بأنها: "حرق للعادة على غير المؤلف الطبيعي، تدخل في باب المعجز، كطي المكان أي الانتقال من مكان لآخر يبعد عن مئات الأميال في خطوة والمشي على الماء، وكلام البهائم، وظهور الشيء في غير موضعه أو وقته كالإتيان بفاكهة الصيف في فصل الشتاء، وكذا تحويل المعدن الخسيس إلى معدن ثمين كالرصا ص إلى ذهب.

كما يعرفها **عبد المنعم الحفني** من كتاب "المعجم الصوفي" بأن: "الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء، وظهور الكرامات على يد الأولياء جائز عقلا وصدقا، طالما أن ذلك معلق بقدرة الله تعالى، فالأنبياء مأمورون بإظهار معجزاتهم وأما الولي يجب عليه ستر كراماته وإخفائها، والكرامات للأولياء ما هي إلا تأديبا لهم في نفوسهم وتهديبا لها"³

¹ - راضية وعلي، "المرأة الجزائرية وزيارة الأضرحة" - دراسة سوسيو انثروبولوجية لمنطقة شرشال -، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة سعد دحلب-البليدة، السنة الجامعية 2007-2008. ص.ص 34.

² - عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرق، دمشق، ط1، 2006، ص 192.

³ - راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص 51.

وهي نوع من البركة -ثمرة معنوية غيبية- ترتبط ببعض الأشياء، وفي حالة انتقالها لشخص أو شيء ما فإنها تكتسب قوة ملموسة تستخدم ايجابيا في كثير من الأغراض النافعة، وما من شك أن جزءا من تفكير الإنسان غيبي، يحكم زيادته أو نقصانه، مما يتلقاه الفرد خلال تنشئته الاجتماعية من تراثه الثقافي وكذلك الأفكار التي سيطرت على مجتمعه سواء كانت منبعثة منه أو دخيلة عليه أثر تعرضه للاتصال الثقافي بالشعوب المختلفة، وأكد ذلك احتواء مجال المعتقدات الشعبية لما يعرف بالأفكار أو المواقف الأساسية التي تنشأ آليا بسبب الوحدة النفسية للبشر إلى جانب اختلاف المجتمعات في التصور لهذه الكائنات والأساليب والمناهج المستخدمة للتعامل معها.¹

والمعتذرون من الصوفية، وإن اعترفوا أن الكرامة والمعجزة متماثلتان في الجوهر، إلا أنهم وجدوا متاعب في التمييز بين خصائص كل منهما، وقد أعلنوا فوق ذلك أن الأولياء شهود الأنبياء وأن جميع كراماتهم مثل "قطرة من ظرف امتلأ عسلا" وأن هذه الكرامات مستمدة في الحقيقة منه، إذ يقول **القشيري**: "إن ظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله" ويغلب أن تلقى في حياة الصدر الأول أقوالا تحط من قدر الخوارق، بل ترى في الخوارق شيئا تافها قليل الأهمية، أما **أبو يزيد البسطامي** فيقول: "كان في بدايتي، يريني الحق الآيات والكرامات، فلا ألتفت إليها فلما رأيته كذلك جعل لي معرفته سبيلا"، ولا يقول الولي المسلم، إنه أتى بالكرامة من عنده، ولكنه يقول: "إني قد منحت كرامة، أو ظهرت على يدي كرامة" وقد يكون مدركا أتم الإدراك حين تظهر الكرامة على يده، كما يذهب إلى ذلك البعض، ولكن أكثر الصوفية يرون أن هذا الظهور لا يقع في الصحو بل في السكر، حين يكون الولي أصالة في القبض الرابانية، فشخصيته حينئذ في غيبوبة، ومن يعارضه يعارض القدرة الرابانية تنطق بلسانه، وتبتش بقبضته، ويروي **جلال الدين** عن أبي يزيد البسطامي الولي الفارسي المشهور أنه كثيرا ما قال في جذبته إنه هو الله وحين يرجع إلى نفسه، ويعلم ما نطق به لسانه من ألفاظ الكفر، يأمر مريديه أن ينخسوه بمداهم إن هو عاد إلى ارتكاب ذلك الإثم، فهو كالسلاح ذو الحدين، رجلا أصابه مس من الجن، أما د. **عامر النجار** فيعرف الكرامة بأنها: "هي كل أمر خرق لما تعود عليه البشرية

¹ - منال عبد المنعم جاد الله، **الاتصال الثقافي** - دراسة انتروبولوجية في مصر و المغرب -، منشأ المعارف، الإسكندرية، (ب.ط)، (ب.س)، ص112.

يجدوه مقبولا عقلا ومطابقا لقوانين ونظم الطبيعة والحياة، غير أن هذا الأمر الخارق لا يقترن بدعوى ولا إيجاء لها ولا سحر دجال وإنما يخص الله أوليائه العارفين بها.¹

ويقصد بالكرامات عامة تلك الأفعال الخارجة عن المؤلف التي تنسب إلى بعض الأفراد في حياتهم، وقد تنسب إليهم أيضا بعد مماتهم، وتتبع هذه الحكايات في مراحل الموت المختلفة سنجد أنها تتردد بقوة في الحالات التي تحتاج الجماعة الشعبية فيها إلى مبررات مقنعة، سواء لتداري بها خللا يناقض ما تعرضت عليه، أو لتدعم منظومة المعتقدات المتوارثة، أو لتمنع تصادم الوقائع الفعلية مع هذه المعتقدات، فمفردة الكرامة في المفهوم الشعبي تعني معجزة مصغرة تحدث للتدليل على امتلاك صاحبها قدرات غير طبيعية، والاعتقاد السائد أن الخالق يسبغ من كرمه على ذلك الفرد فيختصه ببعض الأفعال المنبئة والمبشرة بمصيره في العالم الآخر كنوع من التكريم له، ويتسق هذا التصور مع معتقدات الجماعة الشعبية التي ترى أن كل ما يتصل بالمتوفى سواء أحواله الجسدية أو حالات الطقس وسهولة أو صعوبة انجاز مراحل تشييعه لمثواه الأخير، هي بمثابة رسائل تنبؤية بمصيره، وهو اعتقاد يتماشى مع ما تعتقده معظم المجتمعات الإنسانية بأن معرفة الموتى تفوق معرفة الأحياء.²

ومن أنواع الكرامات:³

- كرامة الهداية والتوفيق في حياته وأعماله كأعظم كرامة يهبها الله لمخلوق من المخلوقات، حيث قال **القشيري**: "اعلم أن من أجمل الكرامات التي تكون للأولياء، دوام التوفيق للطاعة والعصمة عن المعاصي والمخالفات"، ولقد اختلف الفقهاء والباحثين في تحديد أنواع الكرامات، فهناك من يقسمها إلى نوعين **حسية** و**معنوية** وأما الآخرون فيضيفون إلى هذين النوعين نوع ثالث وهو **كرامة الصديقين**، ومن بينهم **ابن العربي** في كتابه "الفتوحات الإسلامية".

¹ - راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص. 53.52.

² - فارس خضر، **ميراث الأسى** - تصورات الموت في الوعي الشعبي -، (ب.د)، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س)، ص. 195. 196.

³ - راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص. 55.54.

- الكرامة الحسية: هي كرامة العامة مثل الكلام على الخاطر، والمشي على الماء وطي الأرض والاطلاع على الأخبار، والاحتجاب عن الإبصار وإجابة الدعوى في الحال.

- الكرامة المعنوية: هي كرامات خاصة لا يعرفها إلا الخواص من عباد الله وهي كرامة العمل بشريعة القرآن والتمسك بها.

- كرامة الصديقين: وهي خمسة، أولها دوام الذكر والطاعات بشرط الاستقامة، والثانية الزهد في الدنيا بإيثار القلة، والثالثة تحديد اليقين مع المعارضات، والرابعة وجود الوحشة مع الأهل المضرة، والخامسة ما يظهر على الأبدان من طي الأرض والمشي على الماء وهذه الكرامات تظهر على من استقام في ظاهره وإن كانت هيئة النفس في باطنه.

فهي رمز الأولياء حيث أجمع أهل العلم والمعرفة أن الأولياء هم أولوا كرامات وهم الأقدار على خرق النظام المألوف، لأنهم يمتلكون التقوى والإخلاص والتفاني في الامتثال لأوامر الله عز وجل، ما يؤهلهم لامتلاك جزء من أنوار النبوة، فلا جرم أن الولاية درجة إلهية يخص بها الله عز وجل من أحب من خلقه، هذه المرتبة العرفانية تؤهل الولي للإتيان بأشباه المعجزات، فنزعم في أعرافنا وعاداتنا اليومية أن أهل النوايا الخالصة هم "الأولياء" لهم كرامات تخدم العقيدة، وقد ساد في العرف أن الرمز هو من أسباب تحقق الخوارق وخاصة إذا صدر من أصحاب الكرامات وقد قصدوا به إلى خدمة الدين، فمنهم الذين يرون المعتقدات، هذا وكتب المناقب حافلة بأخبار الأولياء الذين ينكر عليهم الفقهاء والعلماء كراماتهم، بل إن الصوفية أنفسهم حاولوا وضع ضوابط تحد من هيمنة الخيال الصوفي، حتى لا تختلط الكرامة بالمعجزة والسحر.¹

- **التعريف الإجرائي لمفهوم الكرامة:** الكرامة ما يميز الولي من صفات خارقة للعادة تصل إلى حد الخيال، سواء أثناء حياته، أو بعد مماته يتوارثها الأجيال عن طريق القصص الشعبي، قد تتمثل في طاقة روحانية غير عادية أو أفعال بطولية أو ما شابه، إذ كل ولي إلا ويميزه عن غيره من الأولياء كرامة معينة تكسبه مكانة واحتراما داخل المجتمع الذي ينتمي إليه.

¹ - جعفر ابن الحاج السلمي، الأسطورة المغربية - دراسة نقدية في المفهوم والجنس -، مطبعة الخليج العربي، المغرب، (ب.ط)، 2003، ص 65.

- **مفهوم التصوف:** اختلف العلماء في التعريف اللغوي للتصوف، فمنهم من اعتبرها كلمة يونانية الأصل كالبيروني الذي قال أن: "هذا اللفظ إنما هو تعريف لكلمة "سوف" اليونانية التي تعني الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمو بأسمائهم"، ويعرف كونه: "حالات فردية، واجتهادات شخصية في طريق الوصول إلى الله تعالى، أو الاتصال به بالعشق أو الفناء أو ادعاء الاتحاد به"،¹ كما يعد التصوف "امتثال الأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن، من حيث يرضى لا من حيث ترضى".²

أما الذي ظهر في القرن الثالث الهجري، فقد كان في حركة محدودة بسبب اتهام الدولة العباسية المتصوفة بالزندقة، وبالعودة إلى تاريخ ظهوره يعد الجاحظ أول من أورد اسم التصوف في كتابه البيان والتبيين في القرن الثالث الهجري ومن أكثر أنصار التصوف الزهاد، هذا وقد اصطنع الصوفية مبدأ التقية الذين استقوه من مبادئ الشيعة، إذ يقول المؤرخ المحقق أحمد صبحي في كتابه "البحث في مصادر التاريخ الديني": "أن أول من استعمل التقية "الجنيد"، وأول من كتب في مناقب الصوفية "السلمي" في كتاب "طبقات الصوفية"، و"بجعة الأسرار ولوائح الأنوار في حكايات الصالحين"، ثم كتاب "حلية الأولياء" ثم مع "القشيري" تقرر التصوف كمبدأ في القرن الخامس، وظهر أعلام التصوف وسيطروا على الحياة الدينية العقلية، وأشهر صوفية القرن الخامس "الغزالي"، وقد عرف أولئك الصوفية بالمعتدلين أو السنيين.³

هذا ويرى ابن خلدون أن علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخف الدنيا وزينتها، والزهد فيها يقبل عليه الجمهور من لذة مال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية

¹ - محمد علي الجندي، نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1991، ص89.

² - إيمان حمدي، مرجع سبق ذكره، ص50.

³ - عبد الكريم دهينة، الأضرحة وشرك الاعتقاد، دار النور المحمدي، (ب.ب)، ط1، 1993، ص93.

والتصوف، وقد قال القشيري رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفاء، أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي، وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه، والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف، فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة.¹

في حين يرى الدكتور عبد الغني مغربي أن البعض يعتقد أن التصوف مشتق من كلمة الصوف، وذلك لان المتتمين لهذه الطريقة كانوا يرتدون لباسا مصنوعا من الصوف يدعى الخرقة، ولكن هذا التعريف لا يروق للمتصوفين الذين يفضلون الأخذ بتفسير العالم المتصوف القشيري الذي عاش في القرن 11م والذي يقول أن أصل كلمة التصوف يعود إلى الجذر من صاف الصفاء، فبذلك معنى كلمة التصوف هي "صفاء الروح"، مهما يكن من أمر فان الصوفية قد أثرت بشكل كبير على تاريخ العالم العربي الإسلامي سواء كان ذلك على الصعيد السياسي أو الفلسفي.²

فمن التعريفات التي ترامت في القواميس والمخزون المعرفي كما ورد في الرسالة القشيرية "التصوف ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء"، وفي طبقات الصوفية يقول ابن الحسن النوري "ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق لأنه لو كان رسما لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله".³

¹ - محمد محمد تامر، مقدمة ابن خلدون - للعلامة عبد الرحمن بن خلدون -، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005، ص 863.

² - Abdelghani Magherbi, **Le Monde Musulman De La Naissance a La renaissance**, imprimerie du partie, Alger, 1977 p 69 .

³ - عيد الدرويش، مرجع سبق ذكره، ص. ص 145. 146.

عموما من ابرز خصائصه:¹

- أن الأفعال التي تقع على الصوفي لا يعلمها أحد إلا الله وأن يكون مع ربه على نحو لا يعلمه أحد إلا الله وحده.

- "التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب"، (أبو محمد الجريري)

- "التصوف ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء" (سمنون).

- "ليس التصوف برسوم ولا علوم؟ و لكنها أخلاق" (النووي) أي أنه إن كانت هناك قاعدة سلوكية لشخص فهي نتاج لمجهوده العتيق، و إن كان هناك علم فهو نتاج تعلمه، أما الصوفية فعلى خلاف ذلك، إنها نهج موافق لقول الرسول "تخلقوا بأخلاق الله" وأخلاق الله لن يوصل إليها بأسباب من القواعد، و لا بأسباب من العلم.

- "التصوف، الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني" (الجريري).

- "التصوف، أن يملك الحق عنك و يحبك به" (الجنيد).

- "التصوف حال تضحل فيها معالم الإنسانية" (أبو يعقوب المزابلي).

- "الصوفي يكون مع الواردات لا مع الأوراد" (أبو الحسن السيرواني).

- "التصوف ضبط حواسك ، ومراعاة أنفاسك" (أبو بكر الشبلي).

التعريف الإجرائي لمفهوم التصوف: يبدوا من خلال التعاريف السابقة انه لا يوجد تعريف محدد حول المفهوم، لكن المقصود هنا من خلال هذه الدراسة التصوف هو ما يميز قلة من أفراد المجتمع ممن كرسوا حياتهم في مساجد الزوايا خدمة لله ورسوله، وعن كيفية تسربه إلى الأوساط الشعبية بمفاهيم خارجة عن النصّ وعلاقته الوثيقة بالاولياء الصالحين.

¹ - ر. أ. نيكلسون، الصوفية في الإسلام، تر: نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 2002، ص. 35. 36.

- مفهوم الرمز: خضع مفهوم "الرمز" لتعريفات متضاربة ليس فقط بين العلوم المختلفة بل داخل العلم الواحد مثل الأنثروبولوجيا، وعلى سبيل المثال تستخدم كلمة "إشارة" Symbole بنفس معنى كلمة رمز Symbole عند الباحثين مثل "شوتز" Schutz بينما البعض الآخر يضع تمييزا بينهما، أما "شارلز بيرس" Peirce فيحدد الرمز على أنه أحد أنواع الإشارة، مما قد يفسر اهتمام الأنثروبولوجيين بوضع تصنيفات كثيرة حول الرموز التي بدورها تزيد المشكلة تعقيدا، ليميز العلماء بين المعاني الحرفية والرمزية، فالمعنى الحرفي للجملة ليس هو المعنى المقصود فهمه، والمعنى الحرفي لكلمات معينة يمكن أن يفهم إذا قام الفرد بفك شفرة المعنى المباشر والمقصود، بمعنى هناك معنى عميقا مستترا ومعنى ظاهريا سطحيا.

هذا ويكثر الإثنولوجيون من استخدام الصفة "رمزي" أكثر من استخدامهم مفهوم "رمزية"، إذ تتضمن الصفة رمزي في الأنثروبولوجيا مفهومين الأول معنى محدودا والثاني معنى واسعا، حيث تستخدم في مفهومها المحدود أي المخصص لوصف الأعمال الثقافية التي تتميز بقيمة تعبيرية كالأساطير والشعائر والمعتقدات، وهي تظهر كإعادة تنظيم للتجربة المحسوسة وسط منظومة دلالية (ليفى ستراوس)، ولكن هذه الإنشاءات الجماعية لا تحتكر الوظيفة الرمزية، فالاقتصاد والقربا يتضمنان معنى دلاليا بمقدار الدين والفن في المفهوم الواسع، لذلك تعود صفة "رمزي" Symbolique إذن إلى ذلك التطور التدريجي لتكوين حالة الثقافة التي تعني إضفاء معنى على الحياة، يختار كل مجتمع معان معينة، فيصنف ويجمع ويقارب ويرتب الأمور الحقيقية وفقا لطريقة خاصة التي تعتبر في الوقت نفسه إطار المفهومية التي يعطيها لذاته وعاملا للتواصل بين أفرادها.¹

وقد استخدم الوصف الرمزي في مجال الأساطير والطقوس والأضحية والصلاة، ويقوم كتاب مارسيل موس الشهير Essai sur le don في تصور للرمزية الاجتماعية، حيث نجده يشدد على المؤثرات الاجتماعية للوظيفة الرمزية، كما شدد دوركايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" على تصور معين للرمزية مماثل لتصور موس فهو يفسر المعتقدات والعبادات والطقوس الاستحرامية تفسيرا رمزيا، لا تفسيرا حرفيا، ويرى أن

¹ - بوغديري كمال، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التيجانية نموذجا - دراسة أنثروبولوجية بمنطقة بسكرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، جامعة سطيف 2، 2014-2015، ص 27.

الأقدمين لا يكرمون النباتات والحيوانات، وإنما يكرمون المجتمع ذلك الشيء الذي يجسده الحيوان والنبات، وإذا وضعنا جانبا المعنى الذي يعطيه دوركايم للمجتمع فإننا مع ذلك نراه يُشدد كذلك على أن المجتمع من أصل رمزي (جوهر الرمز)، وأن الحياة الاجتماعية هي أساس النشاط الإنساني العقلاني، وحتى تتجانس صورتنا المجتمع والحياة العقلية فيه لابد من التفريق بين الرمزي والخيالي، ومن هذا المنطلق نجد أن الرمز يحمل معنى أو رسالة معينة للذين يشتركون في نفس المعتقدات، فالفعل الرمزي يحمل معنى معيناً غير مرتبط بمجرد الأداء الحركي، لذلك شدد علماء الأنثروبولوجيا على ضرورة دراسة الثقافة كنسق كلي من المعاني والرموز إذ يرى دفيد شنايدر Schneider David أن الأنساق الرمزية لا يصح أن تقسم إلى شذرات ترتبط كل منها بجانب من جوانب التنظيم الاجتماعي وإنما يتعين دراستها ككيانات كلية، ومهما كان الأمر بالنسبة للأنثروبولوجي برأي Jarvie فإن المشكلة الرئيسية التي تواجهه تكمن في دراسة وفحص "صيغ الرموز" ومحاولة فهم نسق الأفكار التي تعبر عنها¹.

في المقابل **كورت لوين** يرى أن: "الرمز هو دائما نتاج المتطلبات العضوية - النفسية ضمن محيط مادي واجتماعي"².

فالرمزية هي رابع مراحل تطور أعمال الفكر، (بعد مرحلة المنعكس البسيط، مرحلة المنعكس الشرطي، ومرحلة استعمال الأدوات لتحقيق غايات معينة مع الأخذ بعين الاعتبار تراكمية المراحل الأربع)، حيث يتحدد السلوك عن طريق الاستجابة لمعان غير داخلية في طبيعة عناصر العملية وإنما ترمز إليها استنسايبا، ويلاحظ في تطور هذه المراحل ازدياد مقدار أثر الرمزية في كل مرحلة عن سابقتها، حيث يأخذ الشيء أو الحدث معنى غير معناه المباشر وإن كان مرتبطا به، وبهذه العملية يستطيع الكائن استبصار أشياء غير مباشرة يربطها بإشارات غير منظورة مباشرة، ما يعزز قدرته على استجلاب المنافع ودرء المضار.³

¹ - بوغديري كمال، مرجع سبق ذكره، ص. 27. 28.

² - بن لباد الغالي، الزوايا في الغرب الجزائري التيجانية والعلوية والقادرية - دراسة أنثروبولوجية-، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، جامعة ابو بكر بلقايد، تلمسان، 2008-2009، ص 10.

³ - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات - مقالات مختارة-، مرجع سبق ذكره، ص. 11. 12.

هذا ويتحدث دوركايم عن الرمز التوقعي بقوله: "لم تكن الرموز هي الأشياء المقدسة وحدها، إنما كانت توجد موجودات حقيقية تشارك في القداسة وكان لها أيضا مكان هام في الطقوس الدينية ولها علاقات على أقوى تكون العلاقة بالطوطم، وتلك الموجودات هي النوع الطوطمي وأفراد العشيرة".¹

أما الرمزية في التجربة الدينية: فيبدوا ظاهرا أن الفكرة الدينية في إطارها المعنوي التجريدي تحتاج لاستكمال وجودها بالتجسد في صورة معينة من السلوك والواجبات، ورسوم محددة من التقديس والشعائر، يجدد من خلالها المتدين عهده بعقيدته التي هي دائما عرضة للنسيان من جراء المشاغل الحيوية الدنيوية.²

التعريف الإجرائي لمفهوم الرمز: نقصد بالرمز في هذه الدراسة ما يقوم به الأفراد في الفضاء العمراني للضريح من ممارسات طقسية تكاد تكون مشتركة بينهم، إلى جانب كل ما يوجد داخل هذا الفضاء من أشكال هندسية، زخارف وألوان ومستلزمات للتبرك، حتى أقوالهم وسلوكياتهم وحركاتهم هي بالنسبة لنا رموز لها دلالات معينة سواء بوعي منهم أو بغير ذلك.

- مفهوم الوعي والوعي الجمعي: الوعي هو أعلى أشكال انعكاس الواقع الموضوعي، وهو كامن في الإنسان وحده، هو الحمل الكلي للعمليات العقلية التي تشترك إيجابيا في فهم الإنسان للعالم الموضوعي ولوجوده الشخصي، يرجع أصله إلى العمل وإلى نشاط الناس الإنتاجي الاجتماعي، ويرتبط ارتباطا وثيقا بظهور اللغة، فالوعي نتاج للتطور الاجتماعي ولا يوجد خارج المجتمع، فوعي الإنسان لا يعكس العالم الموضوعي فحسب، وإنما يخلقه.³

¹ - بن لباد الغالي، مرجع سبق ذكره، ص 117.

² - سيف الدين هببة، الظاهرة الدينية (الدين والتدين) من منظور الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المركز الجامعي، غرداية، العدد 3، 2008، ص. ص 3، 4.

³ - م. روزنتال، ي. يودين، الموسوعة الفلسفية - وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين-، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981، ص. ص 586، 587.

والوعي مفهوم مشترك بين الفلسفة وعلم النفس ويشير عادة إلى معرفة النفس لذاتها وبذاتها التي تتم من خلال معرفتها واتصالها بموضوع خارجي، كما يفيد المفهوم معنى الخبرات والتجارب التي تحصل لفرد ما في فترة ما، إذ يربطه هنري برغسون بالذاكرة في سياق علاقة تجعل الماضي ممتدا في الحاضر.¹

كما يعرف الوعي الاجتماعي، بأنه محصلة تفاعل الأشخاص في إطار واقع اجتماعي معين وانصهار مدركاتهم وتصوراتهم وأحاسيسهم الذاتية أو الموضوعية، في صيغة حقائق معرفية وقناعات إيمانية وتصورات ومسلمات، وميول ومشاعر واتجاهات وأنماط سلوك جماعية تعكس معطيات ذلك الواقع الاجتماعي الكائن، بما يشتمل عليه من أبعاد ومتغيرات نسقية، وهو يكتسب ويتغير في إطار علاقته التأثيرية التبادلية بهذا الواقع.²

ليمضي في هذا الصدد اميل دوركايم قائلاً أن: "شافيل يبين أن معاملة الوعي الجماعي conscience collective كشيء يملك صفات ليست هي صفات الوعي الفردي ذاتها لا ينطوي على أي شيء متافيزيقي، الوعي الجماعي هو مجرد مركّب، عناصره العقول الفردية".³

- التعريف الإجرائي لمفهوم الوعي الجماعي: هو منظومة عامة من الأفكار والنظريات للطبقات حول مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة، ويمثل فهماً كلياً لها وهذا الفهم الكلي يُعد الشكل الأرقى والأعلى للوعي الاجتماعي، وبالتالي يشكل الوعي الجماعي مجموع أفكار وتصورات ومعتقدات وخبرات واتجاهات وممارسات مشتركة بين الأفراد في بيئة معينة.

¹ - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص 9.

² - شائم الحمزاني، "علاقة الواقع الاجتماعي بالوعي الديني لدى مسلمي ألبانيا"، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1998، من موقع Socio-st، 18/05/2011، 19:13 h.

³ - انتوني جيدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر -، تر: أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (ب.ط)، (ب.س)، ص 171.

- مفهوم الأضرحة: الضريح : "هو شق في وسط القبر، واللحد في الجانب، وقيل الضريح هو القبر كله".¹

كما يعرف كذلك بأنه بناء يشيد خصيصا ليضم جثمان ميت، والمصطلح مأخوذ من اسم موسولس (ملك كاريا في آسيا الصغرى، الذي شيدت له أرملته حوالي 350 ضريحا بالغ الضخامة والروعة)، وتشيد الأضرحة للموتى وللملوك والرؤساء ورجال الدين منهم بخاصة كظاهرة منتشرة بين الشعوب البدائية والمتحضرة الغابرة منها والمعاصرة.²

يدل الضريح على أنه هو القبر، لأن الأصل فيه هو الدفن، وقد أطلقت تسمية الضريح على بناء مشيد على القبر تعلوه قبة، والقبة هي بناء شاهق على شكل مخروطي أو نصف كروي يقام على الضريح، وذلك من باب إطلاق تسمية الجزء على الكل سمي الضريح ضريحا، فهو يجمع بين القبر والبناء المشيد من فوقه، ويأخذ الضريح منزلته الدينية والاجتماعية من أهمية الإنسان المدفون في قبره، فتسمية الضريح أطلقت على الفضاء والتراكيب الموضوعة على القبور.³

أما المقام فهو قبر الولي بعد تعلية بنائه وإحاطته بكسوة خضراء مزركشة بالآيات القرآنية، والمقام لغويا- هو موضع القدمين، وقد اتسع استخدام المفردة لتدل على الضريح كله، ولعل استخدام كلمة المقام بهذه الكيفية يشي بوجود صفة محذوفة، ولكنها تفهم ضمنا، كأن يكون المقصود هو المقام العالي أو المقدس أو المبجل... الخ.⁴

- التعريف الإجرائي لمفهوم الضريح: هو ما يشيد على قبر ولي صالح سواء كان مدفون به أم أقام فيه سابقا خلال رحلاته، هندسي الشكل، يعلوه غالبا قبة، ما يميز جدرانها غالبا اللون الأبيض والأخضر.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، تر: خلد رشيد القاضي، ج 8، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2008، ص 39.

² - فارس خضر، مرجع سبق ذكره، ص.ص 221. 222.

³ - سراج جيلالي، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية - ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجاً-، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الانثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2014- 2015، ص 67.

⁴ - شاكر مصطفى سليم، مرجع سبق ذكره، ص.ص 91.90.

- مفهوم التبرك الاستمدادي: البركة مصطلح عربي يستعمل في الانثروبولوجيا، ويعني قوة خفية مقدسة يمكن أن يضيفها شخص على آخر، والبركة من هذه الناحية تقرب في معناها من مفهوم المانا، وتعتقد بعض الشعوب الإسلامية أن لآل النبي والأئمة والأولياء والسلطين والحكام مثل هذه القوة، ويمكن لذلك بالتضرع إليهم والتقرب منهم أن تنتقل البركة إلى المتضرعين والمتقربين، كما تدل البركة على قداسة صاحبها، ولكنها تدل أيضا على قوة تنبعث من جسم القديس وتستقر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه من بعد موته.¹

والتبرك الاستمدادي يعبر عن هذا الضرب من التبرك بالاستمداد من أرواح الصالحين ويعتقدون أنهم أحياء في قبورهم يتصرفون في العالم ويقضون حاجات قاصديهم، ويستدل مستدلهم بما ورد في حياة الأرواح، ومن مظاهره تقبيل الجدران والتمسح بالحيطان وكل ما يضاف إلى ذلك المكان.²

-التعريف الإجرائي لمفهوم التبرك الاستمدادي: هو ما يلاحظ دائما لدى غالبية زوار الأضرحة من الأفراد الذين يمارسون طقوسا ما، بغرض التبرك، معتقدين في ذلك أنهم يستمدون من روح الولي بركته في كل ما يخصه من مستلزمات متبقية داخل وفي محيط ضريحه.

- مفهوم الطقس والمقدس: الطقس rite كلمة مشتقة من اللاتينية ritus تعني عادات وتقاليده مجتمع معين كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي.³

ويعرفه J.GAZENEUV بأنه: "سلوك يتكرر تبعا لقواعد ثابتة بحيث لا نرى أن انجازها يؤدي إلى ذات فائدة، إذ أن فاعليتها هي من نسق خارج الإطار التجريبي على الأقل".⁴

¹ - يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفرائي، بيروت، ط1، 2003، ص55.

² - مبارك بن محمد الملي، رسالة الشرك و مظاهره، دار البعث، الجزائر، ط3، 1982، ص227.

³ - نفس المرجع، ص34.

⁴ - Jean.Gazeneuv, **Sociologie de rite**, Revue L'Homme et la société , PUF, paris, 1971, p.16.17.

وتعرف الطقوس بأنها: "أساطير تتحرك، لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس، فهي تسبقه وتضمن بقاءه، والقيام بأي عمل هو تحديد لتجربته الأولى".¹

والطقوس مجموعة إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحيانا فردية، وما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكنيك وهمي لمجابهة الملغز الكوني وللتألف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التآلفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقس والسحر.²

كما يعد: "وسيلة في التعبير من اجل الانخراط في عالم خارج الإطار التجريبي".³

والطقس إذا اتبعنا عالم اللسانيات إميل بنفنيست فإن الأصل الاشتقاقي لكلمة طقس rite يأتي من ritus التي تعني نظاما موصوفا، وهذا المصطلح مرتبط بالصيغ الإغريقية كـ Artus الذي يعني وصفة ararisko نسق ووفق، arthmos الذي يستدعي العلاقة والاتصال، ومع الجذر اللغوي ar الذي تحول عن الهندو-أوروبية الفيدية (rta-arta)، فإن الأصل الاشتقاقي للكلمة يدفع التحليل نحو النظام الكوني ونظام العلاقات بين الآلهة والبشر ونظام البشر فيما بينهم، والقراءات الدلالية للمصطلح عديدة سواء ما تعلق بالاحتفال المصطلح الذي يعني أعلى الطقوس المدنية التبجيلية، وبالتالي ذي الأصل الديني، وفي اللغة الفرنسية احتفال، احتفالي وطقسي تطابق في الحقل الديني، والجدير بالملاحظة انه بالنسبة لعالم الفولكلور الكبير أرنولد فان كينب فإن احتفال وطقس كان لهما بالفعل المعنى نفسه بما أنه استبدل في نسخته الشخصية من كتابه "طقوس العبور" الكلمة الأولى بالكلمة الثانية، وغالبا توصف الطقوس من طرف الأهالي كـ "مهمة" أو "عمل"، كما يلاحظ ذلك ريمون فيرت، ومن جانبها تنتمي كلمة "احتفال" للسجل الديني بالقدر نفسه كما تنتمي للديني.

¹ - نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1988، ص35.

² - فارس خضر، مرجع سبق ذكره، ص221.

³ - Maurice Leenhardt, la religion des peuples archaïques actuels in histoire générale des religions, T.I.Quillait, paris, 1948, p117.

أما فيما يخص كلمة طقوسية *ritualisme* فإنها تحيل إلى المظهر المبالغ فيه للسلوك، وللإفراط الاحتفالي عندما نصبح احتفاليين، وعند المختصين في تاريخ الديانات وخصوصا المختصين في التاريخ الروماني فإن الطقس لا يكون بالتأكيد إلا طقوسية، إطارا شكليا فارغا من المعنى بالنسبة للفاعلين، (هذه المنطقة المنفرة حيث تسود رتابة الكلمات والإشارات المقلوبة *stéréotypés* التي تكون مناقضة لما يصنع)، إن طقسا بهذا المعنى مناقض لانخراط فردي، إنه نوع من مخدر للشعب اضطر مؤسسو الديانات الكبرى لاستخدامه من أجل كسب أنصار جدد، والطقس بشكل من الأشكال هو ضحية نجاحه لأن صلابته الشكل جعلته يفقد كل دلالاته.¹

والطقس أو الشعيرة *Ritual* : نمط سلوكي ذو طابع رسمي ينخرط فيه أعضاء المجتمع بصفة منظمة، ويمثل الدين واحدا من السياقات الرئيسية التي تمارس فيها الشعائر، ولكن مجال ممارسة الشعائر قد يتسع الى ما هو ابعد بكثير من نطاق الدين ذاته، ولدى أغلب الجماعات نوع أو آخر من الممارسات الشعائرية.²

فالشعائر هي تعبير رمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط، حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوة الطبيعية أو ما فوق الطبيعة.³

أما "المقدس في صورته الأولية البسيطة يشكل طاقة خطيرة، خفية على الفهم، عصية على الترويض، شديدة الفاعلية، لذا كانت المشكلة التي تواجهه من قرر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لمصلحته مع اتقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام السيطرة عليها إلى هذا الحد".⁴

¹ - مارتين سيغالان، الطقوس والطقوسيات المعاصرة من ذاكرة الانتروبولوجيا الى الممارسة - (دوركايم، موس، دوغلاس، سنتليفر) - تر: ميلود حكيم، مجلة الابداع والعلوم الانسانية، العدد 46، 2000، ص - ص 49-51.

² - أنتوني جيدتر، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مؤسسة ترجمان، عمان، ط 4، 2005، ص 754.

³ - سيف الدين هببة، مرجع سبق ذكره، ص 6.

⁴ - روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2010، ص 40.

كما " أن المقدس يثير في نفس المؤمن نظير ما تثيره النار في نفس الطفل من مشاعر، فالخوف من الاحتراق هو نفسه والرغبة في الإضرار هي نفسها، وكذلك الاضطراب أمام الشيء المحرم والاعتقاد بأن امتلاكه يجلب القوة والجاء، في حين أن الفشل يعني بالجراح ويورد الرد".¹

- التعريف الإجرائي لمفهوم الطقس والمقدس: الطقس هو كل ما يقوم به الأفراد أثناء زيارتهم لمكان مقدس، من أفعال وممارسات تكاد تكون متفق عليها سواء متوارثة أو متواجدة في المخيال الشعبي، فهو إذن ما يميز المجتمعات عن غيرها من عادات وتقاليد وممارسات وسلوكيات يعبر عنها عن طريق الاحتفالات للتعبير عن استمرار الحدث التاريخي وتحديدته في مكان مقدس، مع الإشارة إلى صفة قداسة المجتمع هو الذي أعطاه إياها عن غيره من الأماكن أو الأشخاص أو الأشياء والتي يعمل على تجديدها من خلال تلك الطقوس الممارسة.

- مفهوم الهيمنة الرمزية: هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعوا لها، بل ويمارسونها، والسلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في شكل Illacuntionary force وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببيئة المجال التي تؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، إن ما يعطي للكلمات، وكلمات السر قوته وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها، وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج أو تولده، هي سلطة تابعة، بشكل من أشكال السلطات الأخرى تخضع للتحويل وأعني للتجاهل والقلب والتبرير، ولا يكون في مقدورها أن تتفادى الاختيار الضيق الذي يجعلنا نتبنى إما نموذج الطاقة، فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب أو النموذج السيبرنطقي الذي يجعل منها علاقات تواصل، شريطة وصف قوانين التحويل التي تتحكم في قلب مختلف أنواع الرأسمال وردها إلى رأسمال رمزي، وعلى الخصوص في عملية الإخفاء والقلب التي تحقق تحولا جوهريا لعلاقات القوة والتغلب، عاملة على تجاهل ما

¹ - روجيه كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 58.

تنطوي عليه من عنف، وعلى الاعتراف به في نفس الوقت، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة.¹

هذا ويعد " اثر الهيمنة الرمزية لا يمارس في المنطق الخالص للضمائر العارفة بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي والتقييم والفعل".²

فكما أشار **طواليبي**، أن كفاءة هذا المعالج الروحي تكمن في كون هيمنة سلطته الكارزمية على الأرواح والجن، والبركة الإلهية التي بدونها يبقى العلاج مستحيلاً".³

وللمزيد من التوضيح لا بأس من الإشارة لمفهوم الكاريزما من حيث التعريف، من الوجهة اللغوية هي لفظة إنجليزية مشتقة من التعبير اليوناني Karismata الذي يعني الهبة أو العطية Gift.⁴

فالكاريزما كذلك "مصطلح اجتماعي وسياسي يطلق على الصفات الإيجابية الملهمة التي يتمتع بها القائد، وتعني سحر شخصيته وقابليتها الخارقة على الحكم والقيادة".⁵

كما تعرف بأنها: "السلطة التي تركز على القدرة الشخصية، أو البطولية، أو القدسية، أو الطبيعة المثالية المتفردة بشخص معين، وما يقدمه من مثل وقيم ومعايير، تجعل له مكانة خاصة بين الجماهير".⁶

أما البعض الآخر فيرى: أنها "نموذج للقيادة يقوم على الخصائص البطولية أو المقدسة لشخصية القائد أكثر مما يعتمد على الوضع الرسمي سواء كان موروثاً أو مكتسباً، والقائد الكاريزمي أو الملهم قد يكون في قمة

¹ - بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 3، 2007، ص- ص48- 56.

² - بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قغفرائي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 66.

³ - نور الدين طواليبي، إشكالية المقدس، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1988، ص 43.

⁴ - عبد الحليم الزيات، في سوسيولوجيا بناء السلطة (الطبقة-القوة-الصفوة) - دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (ب.ط)، 2003، ص 319.

⁵ - إحسان محمد الحسن، النظريات الكلاسيكية الاجتماعية المتقدمة، دار وائل، عمان، ط1، 2005، ص 288.

⁶ - محمد علي محمد، علم الاجتماع التنظيم -مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1994، ص 542.

السلطة أو خارج نطاقها أي لا يكون له وضع رسمي في أي تسلسل رئاسي ولكنه يحض بقبول غامر لدى الجمهور".¹

ليعتبرها فيبر نوع السلطة الكاريزماتية تقوم على أساس الاعتقاد في القدرات الخارقة والمهارات التي يتمتع بها صاحب السلطة، كملجأ وملاذ لل مضطهدين أو المهتدين بالألم، والإنسان المحروم، كون هذه الفئة في حاجة دائمة إلى نبي أو مخلص.²

- **التعريف الإجرائي لمفهوم الهيمنة الرمزية:** سلطة رمزية تهيمن رمزياً على مستوى وعي الأفراد، تدفعهم إلى الخضوع لسلطتها بطريقة غير مباشرة يمارسها الفاعل، سواء كان الفاعل فرداً أو جماعة أو منظومة رمزية، لها أهدافها ووسائلها الخاصة بها.

- **مفهوم المعتقد:** يعد "حكم أو رأي أو اتجاه يتعلق بالواقع الاجتماعي، حيث يعتنقه الفرد باعتباره صحيحاً، يعتمد على الملاحظة الامبريقية والمنطق، وكذلك على التقاليد والإيمان، يشكل البناء الأساسي لتصور الفرد للعالم (البناء المعرفي) كما يشكل الإطار الذي يفهم به محتوى وأبعاد مدركاته الذاتية".³

كما هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني، ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسة، لأن المعتقد هو الذي يعطي الخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها، والمعتقد شأن جمعي لأكثر من سبب فأولاً، من غير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، بما يستدعي ذلك من سلوك وأفعال سوف تتضارب حتماً مع ما يبادر به الآخرون، وثانياً أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلا اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه.⁴

¹ - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الإدارية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984، ص 90.

² - Max Weber, Bendix, Reinhard, An Intellectval Portrait, University of California, Berkeley, press 1977, p.p 85.86.

³ - مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، (ب.د)، القاهرة، (ب.ط)، 2008، ص 58.

⁴ - فراس السواح، دين الإنسان-بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2002، ص-ص 47. 48.

كما يعرف المعتقد على أنه هو الذي: "يرسم صور ذهنية واضحة وقوية التأثير للعوامل القدسية".¹

ومن شروط الاعتقاد أن من يعتقد أمرا يعتقد صدقه، وتكون له على ذلك بينات مستمدة، إما من الأشياء التي خبرها مثل شهادة الحس، أو من أمور مسلم بها، أو من أمور نقلت إليه بطريق التواتر، أو ظفر بعلم لها مناسبة، ويتم بناء الاعتقاد على هذه البينات بالتوصل بقواعد استنتاجية مختلفة مثل (قاعدة التعميم) التي تنتقل بالمعتقد مما شاهده من الأشياء إلى إجراء صفاته فيما لم يشاهده منها أو لا يمكن له مشاهدتها، وليست (قاعدة القياس) إلا حالة خاصة من (قاعدة التعميم)، ومن هذه القواعد أيضا (قاعدة الخبر) التي تجعل المعتقد يصدق بما أخبره به غيره، لأنه عوده الصدق ولعدم قيام مانع لتصديقه.²

- مفهوم الأسطورة: تعرف الأسطورة بكونها قصة مقدسة أو دينية يتعلق محتواها بأصول أو بخلق الظواهر الطبيعية، أو فوق الطبيعية، أو الثقافية، ويختلف المعنى الانثروبولوجي للكلمة عن معنى مفارقة الحقيقة، أو الاختلاق، وقد درست الأساطير باعتبارها مصادر جزئية للتاريخ الشفهي وكمفاتيح للكشف عن القيم المجتمعية المهيمنة، وباعتبارها "ميثاقا اجتماعيا"، فقد درسها ليفي ستراوس للتعرف على البنى العامة فيها.³

وقد عرفها روني ويلاك في نموذجها الحقيقي أنها: "القسم الناطق من الشعائر والطقوس البدائية، وبمعناها الواسع أية قصة مجهولة المؤلف، تتحدث عن المنشار والمصير ويفسرهما المجتمع ظواهر الكون والإنسان في صورة تربوية".⁴

هذا وقد عبر مرسيا الياد عن الأسطورة في كتابه "مفهوم الأسطورة" بـ "أن الأسطورة تحكي قصة مقدسة، وتروي حدث جرى في الزمن الأول، زمن البدايات الخرافي، وتعبير آخر تحكي الأسطورة كيف أن واقعة جاءت إلى الوجود، بفضل مؤثرات كائنات فوق طبيعة، وإن كانت الواقعة كلية (الكون)...".⁵

¹ - سراج جيلالي، مرجع سبق ذكره، ص 94.

² - طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، (ب.ب)، ط 2، 1997، ص.ص 74.73.

³ - جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، تر: محمد الجوهري وآخرون، المجلد 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2007، ص 150.

⁴ - بن عمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص 113.

⁵ - Mircea Eliade, Aspects du mythe, cot, Falio-Essais Gallimard , 1988. P. P 16.17.

ويرى ليفي ستراوس أنه: "ليس ثمة من داع جدي لفصل الحكايات عن الأساطير، رغم أن هناك عددا كبيرا من المجتمعات التي تلاحظ فرق ذاتيا بين النوعين، كرواية الأساطير في ساعات معينة أو خلال فصل دون غيره، في حين أنه من الممكن أن تحكى الحكايات في أي وقت من الأوقات نظرا لطبيعتها الدنيوية".¹

فالأسطورة هي مجموعة تخيلات وتصورات عن الآلهة والدنيا، وعن علاقات الفرد بالمجتمع والطبيعة وما وراء الطبيعة، عبر عنها الإنسان بلغة شعرية، يمدّها خيال قوي واثب، يجمع بأصحابه وينتقل بهم من القريب إلى البعيد، ومن الواقع إلى ما لا حقيقة له فتتجسم الحوادث ثم تتضخم حتى لا يكاد يعرف لها أصل أو يدرك لها تأويل، وما هي في الأصل إلا تعبير شعري عن حوادث بائدة كان لها تأثير عظيم في مخيلة الإنسان.²

والأسطورة عند الماركسيين فاعلية نظرية شمولية لإنسان العهد القديم، وهي على اتصال دائم ومباشر بمستوى تقدم العمل وأدواته، ومستوى تنظيم العمل والإنتاج الاجتماعي، وبحدود السيطرة النظرية والعملية على العالم والمعاش، فإن كانت الاحتفالات والتقنيات السحرية لدى الإنسان القديم، وسيلة لاكتساب وترويض قوى الطبيعة، كتكنيك وهمي بدل التكنيك الحقيقي، فإن التعبير الأسطوري هو التفسير النظري لعلاقة الإنسان القديم بالعالم وموقفه منه، فكل من (التكنيك الوهمي) السحر وصورته النظرية تلك، يعكس واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف، والحاجة الأولية، وقد عبر عن نفسه بأشكال متعددة واقعية وغير واقعية في الأسطورة التي اكتسبت الشكل الأولي لوعي الإنسان البدائي، أي الشكل المتمتع بالحد الأدنى من الوعيية.³

أما الأسطورة الجزائرية فتعرف بأنها " القصة التي تروى في شكل واقعي أو خيالي يصدقه الراوي أو لا يصدقه من أجل التأسيس لعقيدة أو عادة أو طقس أو كلها معا، أو من أجل تبرير ضروب من السلوك والقيم وتفسير أصول الشعوب والجماعات والمؤسسات أو الظواهر الاجتماعية والطبيعية تفسيراً لا ينتمي إلى التفسير

¹ - كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج 2، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983، ص 118 .

² - يوسف شلحت ، مرجع سبق ذكره، ص 26.

³ - شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي - الأسطورة. الدين. الايدولوجيا. العلم-، دار الكنوز الادبية، بيروت، ط1، 1998، ص.ص 122. 123 .

التاريخي أو العلمي كما نفهمه اليوم، على أن تكون متواجدة في منطقة أو أكثر من مناطق القطر الجزائري"، وتكمن أهميتها في أنها تتسرب لمخيلنا الاجتماعي الحالي، فتأثر فينا وتتحكم في شعورنا الرمزي بكيفية أكيدة ولكنها غير معروفة بدقة، بل لا تزال غامضة الاقتراب والميكانيزمات، والايحاءات.¹

– **التعريف الإجرائي لمفهوم الأسطورة:** يقصد بالأسطورة ما يروى لنا من قصص وروايات أو أحداث تاريخية عادة ما تكون حول أشخاص أو جماعات أو مجتمعات بأكملها، تميزها البطولة، الغرابة، الخيال، وغير العادية، تتناقل عبر الأجيال لتصبح مع مرور الوقت متفق عليها ضمن المجتمع الذي اعترف بوجودها.

¹ – عبد الرحمان بوزيدة وآخرون، قاموس الاساطير الجزائرية، المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، منشورات CRASC، وهران، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر، 2005، ص 14.

■ أسباب اختيار الموضوع:

- ما يحدث داخل وفي محيط الأضرحة من ممارسات دينية بحاجة الى فك رموزها.
- معاشتنا لواقع مجتمعاتنا.
- ملاحظتنا اليومية لتوجهات الأفراد نحو الأضرحة وما يمارسونه ترك فينا أكثر من انشغال والعديد من التساؤلات حول هذه الظاهرة.
- الرغبة في معرفة الدلالات الحالية للظاهرة ومدى تأثيرها على الفرد والمجتمع.
- حب الإطلاع بشكل معمق ودقيق حول الدراسات السوسيو انثروبولوجية.
- قلة تناول الظاهرة من الناحية السوسيولوجية.
- السر الكامن وراء استمرارية تلك الممارسات الدينية من وجهة نظر سوسيولوجية.

■ أهداف الدراسة:

- محاولة التحقق من صحة ما افترضناه.
- محاولة فهم جزء مما يحدث في مجتمعاتنا من معتقدات وممارسات دينية.
- محاولة معرفة الخصائص المشتركة بين الممارسين وصيغ التأثير والتأثر.
- محاولة تسليط الضوء على المواضيع السوسيو انثروبولوجية لإثارة تساؤلات أعمق وغايات أبعد مستقبلا.
- المساهمة ولو بقدر ضئيل في إثراء أدبيات المعرفة السوسيولوجية للأديان.
- وضع خريطة اثنوغرافية زمكانية لأولياء المنطقة.
- التركيز على دراسة الظروف المجتمعية والثقافية والتطور الزمني والأحداث البنائية التي لعبت دورا هاما في وجود الأولياء من حيث وراثته العهد أو لما يعرف بالتلمذة.
- دراسة الممارسات والطقوس المجتمعية التي تؤدي من اجل تمجيد الولي وصناعته اجتماعيا مع دراسة أهم الخصائص والسمات التي تميز هؤلاء الممارسين من مريدين أو من أبناء المنطقة من الزائرين.

■ أهمية الدراسة:

- ما يميز حياة الأولياء الصالحين من كرامات وممارسات تستحق الطرح والتشخيص.
- ممارسة الظاهرة قيد الدراسة من قبل شريحة كبيرة من أفراد مجتمعنا مما يتطلب محاولة تفسيرها.
- اعتبار مؤسسة الضريح كنسق فرعي ضمن النسق الكلي يحتاج للبحث والعناية.
- الدور الوظيفي مجتمعيًا وثقافيًا الذي يمكن أن يقوم به الولي في حياته أو بعد مماته وما يحظى به من قبول أبناء مجتمعه.
- الرؤية المجتمعية للولي وفقًا للبنية الذهنية التي تشكلت عبر مراحل تاريخية معينة.
- استمرار الظاهرة رغم أزليتها.
- ما تعرفه الزوايا والطرق وأضرحة الأولياء من حظ وافر بالدراسة والتحليل في العديد من التخصصات رغم اختلاف وجهات النظر حولها.
- عودة الصوفية وبقوة في الآونة الأخيرة خصوصًا في الملتقيات الجامعية والمراكز والمخابر وطرح العديد من الانشغالات من قبل الباحثين والأساتذة.
- سرد الروايات والحكايات ذات الطابع الديني حول الأولياء والصالحين لمختلف الأجيال.
- الأساطير المتناقلة لاسيما من له صفة القداسة (زيارة القبور، التبرك بالأولياء، أعمال السحر ... الخ
- الزمن المقدس كأحد أيام الأسبوع وأيام الأعياد الدينية وما له من اثر في نفوس الممارسين.

■ صعوبات الدراسة:

- من الصعب على أي باحث أن لا يتأثر بتفاعلات وتقلبات الظاهرة محل الدراسة وتعقيداتها بسبب تغير المبحوث باستمرار، ولتعقد ونسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها.
- التوفيق بين الدراسة والعمل في البحث ليس بالأمر الهين تحقيقه لأن كلاهما يكتسي من الأهمية ما يستدعي الالتزام والانضباط والمسؤولية.

■ الدراسات السابقة:

– الدراسة الأولى: ادموند دوتي

– Edmond Doutté, (1867–1926), *Notes sur l'islâm magribin : les Marabouts*, extrait de l'histoire des Religion, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1900 (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France).

– **طبيعة الدراسة:** يعتبر ادموند دوتي من أوائل الباحثين الكولونيين الذين اهتموا بدراسة المجتمع المغربي، مركزا على دراسة المعتقدات والممارسات الدينية، اذ يعد كتابه "السحر والدين بإفريقيا الشمالية" احد اكبر المؤلفات التي وضعت حول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي خلال الفترة الكولونالية، وتتكون اطروحة دوتي من فكرتين أساسيتين اثنتين، تتعلق الأولى بعملية (أسلمة) المعتقدات الوثنية القديمة، وترتبط الثانية بالتوحيد المفرط للإسلام وضرورة ظهور الوسطاء، بحيث يرى دوتي أن سكان الشمال الإفريقي اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من اجل المحافظة علي معتقداتهم الأصلية، وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية، ذلك أن الإسلام بالرغم من قدرته الكبيرة علي التأثير والتسوية لم يكن بوسعه القضاء كلياً علي جميع الطقوس الوثنية القديمة، وبالتالي فقد تمت أسلمتها، وإذا كانت هذه الطقوس الطبيعية والزراعية قد فقدت الشيء الكثير من أشكالها الأصلية بفعل عملية الأسلمة، إلا أنها لم تنقرض وحافظت على استمرارها في الوجود، مرجعا وجود هذه البقايا إلى قدرة الطقوس بشكل عام على الاستمرارية، قائلا أنه: "عندما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدقات الأحفورية للرخويات الغابرة التي تساعدنا علي تحديد الفترات الجيولوجية، فاستمرارية الطقس إذن هي سبب وجود هذه البقايا المتناثرة هنا وهناك".¹

¹ – Edmond Doutté, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, Maisonneuve, Geuthner, paris, 1984, p15.

من جهة أخرى يرى دوتي أن نشوء عبادة الأولياء في المغرب يعود أيضا إلى التوحيد المفرط للإسلام، قائلا: أنه "ليس هناك دين يباعد بين الإنسان والله لأن ذلك يؤدي حتما إلى نتائج عكسية".¹

مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة وضعها داخل الإطار المعرفي للفترة التي أُنجزت أثناءها، وهي الفترة التي كانت تهيمن فيها نظريات المدرسة السوسيولوجية الفرنسية والمدرسة التطورية البريطانية، وتطبيقها على مجتمعات الشمال الإفريقي التي اعتبرها مجتمعات بدائية لا تختلف معتقداتها وممارساتها الدينية ومثيلاتها الدينية عند الشعوب البدائية الأخرى، قائلا: "أن البدائي يعتقد دائما أن ميولاته ورغباته هي قوى قادرة على التجسد، تكتسب في بعض ظروف الخاصة قدرة فعالة بشكل خارق، إنها مانا المتوحشين "النفس" عند المسلمين".²

- **الاستنتاجات:** كانت دراسة دوتي بمثابة تطبيق لمجموعة من المقولات النظرية السائدة على جميع الظواهر الدينية والاجتماعية التي صادفته دون إعطاء الأدلة على ذلك، ما جعل مؤلفه السابق الذكر يعد بمثابة المحاولة العلمية الأولى من نوعها لفهم الظواهر الثقافية والدينية في بلدان المغرب العربي على ضوء النظريات العلمية السائدة في ذلك الوقت، والواقع أن دوتي نفسه وهو الجامعي والاثنوغرافي الواسع المعرفة لم يكن مرتاحا ارتياحا كاملا لإجرائية هذا التطبيق المتعسف، ولم يكن مطمئنا للخلاصات التي توصلت إليها دراساته، إذ يقول بهذا الصدد: "ربما سينتقدنا القارئ لكوننا ادجنا في بعض الأحيان بشكل مصطنع هذه الوقائع في إطار السوسيولوجيا المعاصرة أو لأننا اقترحنا تفسيراً غير مقنع للظواهر المدروسة".³

ليرجع دوتي سبب نشوء وانتشار عبادة الأولياء إلى التوحيد الإسلامي الحاد والمفرط، قائلا: أن ما "دفع بالشعب إلى البحث عن وسائل أخفها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة، بينما هي في الواقع عبادة الإنسان

¹ - Edmond Douuté, Magie et Religion en Afrique du Nord, p598.

² - op cite.

³ -op cite.

Anthropolatrie، فالرسول نفسه لم يسلم من هذه العبادة علي الرغم من تحريم الإسلام لها بشكل واضح وصريح.¹

- **جوانب الاستفادة:** لا شك أن هذه الدراسة تعد مرجع أساسي بالنسبة للباحثين في هذا المجال خصوصا مغاريا لأنها كانت موضوعية بالدرجة الأولى كون الباحث لا يدرسه مجتمعه الاصلي، مع الإشارة إلى انه هو نفسه لم يكن مطمئنا للاستخلاصات التي توصل اليها.

أيضا استفدنا من خلال هذه الدراسة بالنظر من منظوره أثناء تحليلنا للواقع المدروس أنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار لما نسبت هاته المعتقدات للدين رغم وثنتها قبل مجيء الاسلام، ولما يتم دائما اصفاء الصبغة الدينية عليها؟، ما أردنا الوصول اليه أننا إستفدنا من توظيف عمق التحليل من وجهة نظر السوسيولوجيا المعاصرة الذي طرحه دوتي خلال هذه الدراسة مما قد يعزز فرضياتنا المدروسة أكثر.

- الدراسة الثانية: دراسة ايميل درمنغام

-Emile Dermengheim, Le culte des saints dans l'islam maghrébin, paris, Ed Gallimard, ed 1,1954.

- **طبيعة الدراسة:** دراسة إثنوغرافية، طرح من خلالها ايميل درمنغام دراسة أكاديمية منشورة معنونة بـ "شعائر القديسين في الإسلام المغاربي"، يدور موضوعها حول شعائر القديسين أو الأولياء بالمغرب العربي، بحكم إقامة الباحث لسنوات عديدة وملاحظاته المباشرة للمجتمع المغاربي عموما والجزائري خصوصا، اذ تتناول بالوصف والتصنيف الدقيقين كافة المعتقدات والممارسات التي تزخر بها الحياة الدينية لهذه المجتمعات، مع التركيز على ظاهرة الأولياء وأضرحتهم المقدسة، مميزا بين نوعين من الأولياء (الجدّيون الذين يشكلون موضوع علم المقدسات، والصلحاء الشعبيون ذوو الصبغة الفلكلورية)، وتتكون أطروحته من مسألتين رئيسيتين:

¹ - Edmond Douuté, Notes sur l'islâm magribin : les Marabouts, extrait de l'histoire des Religion, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1900, p 3. (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France).

- الأولى تتعلق بتجسيّدات وتمظهرات المقدس: حيث يعتبر العلاقة بين المقدس والمكان المقدس احد المفاتيح الأساسية المؤدية إلى فهم مختلف أشكال تمظهرات هذا المقدس وتجسّداته، فالمطلق في نظره لا يمكنه أن يوجد في هذا العالم دون شهادة أو علامة بالمفهوم السميائي للكلمة قائلا أن: "الإسلام عقلن المقدس وأعطاه الله كمصدر وحيد، فأصبحت القداسة بذلك من نصيب السماء، أما العالم الأرضي الدنيوي فقد رفعت عنه القداسة وألحق به الدنس، وبالتالي فإن الأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء، فالتقوى لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس، ولم تكن لتحمل فكرة العيش في عالم تسوده الفوضى، لذلك آمنت بفكرة وجود خزانة للقداسة السماوية، ومن هنا وجود بعض الأماكن التي تحمل نفحات قدسية كالأضرحة وبعض الأحجار والأشجار".¹

- الثانية تتعلق باستمرارية المقدس: أي أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقبة تاريخية مختلفة، إلا أن هذه الاستمرارية تنطوي بشكل ضمني وخفي إلى حد ما على مقولة البقايا، إذ يمكن لبعض هذه الأشكال الدينية أن تستمر في الوجود حتى بعد انقضاء مرحلتها التاريخية، فالكهوف والأشجار المقدسة والينابيع المائية وبعض الأضرحة في المغرب يؤمها المسلمون واليهود على حد سواء، وقد كانت هذه الأماكن معابد وثنية قديمة تحولت إلى أماكن يقدسها اليهود ابان انتشار ديانتهم، ثم أصبحت أضرحة لأولياء مسلمين بعد دخول الإسلام، فاستمرارية المقدس بالنسبة لدرمنغام هي بالأساس "نظرية مريحة للعقل ومثيرة للروح، فبدل أن نرى فيها كما هو الحال في الغالب عدوى بمفهومها المرضي، أو بقايا غير ذات جدوى، أو انحرافات الارطودوكسيات أصلية، ينبغي أن نتبين فيها استمرارية لتقليد أساسي عبر الأشكال المتعاقبة، بمعنى شهادة على حاجة وضرة واحدة ورؤية واحدة".²

¹ - Emile Dermengheim, Le culte des saints dans l'islam maghrébin, Ed Gallimard, paris, ed 1,1954, p11.

² - op cite, p-p 34 - 37.

- **الهدف من الدراسة:** حاول الباحث فهم شعائر القديسين أو الأولياء، وذلك من خلال ربطها بالتصورات والمعتقدات التي تنتجها والشخصيات المقدسة وما يحاط بها من كرامات لتحمل هي وكل ما يحيط بها صفة القداسة، وكذا التعرف على أهم الشخصيات التي تحمل صفة الولي باعتبار البعض منها شخصيات تاريخية وأخرى فلكلورية، ووصف الأضرحة وما يقام حولها من شعائر منها الاسترضائية، الأضحوية، التذليلية المتزامنة مع ظروف شخصية ومناسبات اجتماعية محددة، مع وصف لبعض الزيارات الفردية ومضمونها وكذلك الجماعية وما يقام في محيط الأضرحة من احتفالات جماعية، منها الركب والحج، في القرى والتجمعات في جبال القبائل والهضاب العليا، مع إبراز أهم خصائص الدور القديم للمكان المقدس والدور الاجتماعي والروحي لشعائر القديسين في الإسلام وأهم العقبات التي تقف وراء استمرارية هذا النوع من الممارسات الدينية.

- **المنهجية والأدوات المعتمدة:** استخدم الباحث المنهج الاثنوگرافي لوصف ما يحيط بأضرحة القديسين من شعائر وطقوس مختلفة، واستعان بأدوات ضرورية منها الملاحظة بنوعيتها المباشرة وغير المباشرة قصد معاينة مختلف الممارسات المرتبطة بالشخص والمكان المقدس في مختلف أنحاء البلاد الجزائرية.

- **العينة:** تمثلت عينة هذه الدراسة في نماذج من المجتمعات المحلية من أنحاء الجزائر (سكان جبال القبائل في الشمال سكان واحات الصحراء، الغرب وهران وتلمسان).

- **النتائج المتوصل إليها:** توصلت دراسة درمنغام إلى النتائج التالية التي يمكن اختصارها في النقاط الموالية:

➤ أن انتشار أضرحة الأولياء موجود في كل جغرافيا الجزائر وأن الأمر ليس مرتبط بفئة الرجال فقط لأن هناك نساء أيضا يحملن لقب "لالة".

➤ وجود نوع من التراتبية الدينية للأولياء لاعتبارات دينية وقرابية، منها (الولي، الصالح الصديق...).

➤ الشخص الذي يحمل صفة القداسة يحاط ببناء عليه قبة وكل ما يرتبط به أو يستمد منه يكتسب "صفة القداسة" سواء أكان نباتا أو حيوانا أو جمادا، (قطعة القماش، الحجر الشموع، العطور البخور الحناء

الملح، الماء، الأشجار، الحطب)، وبالتالي نكون أمام فضاءات مقدسة كثيرة تعكس انتشار الأضرحة في كل جغرافيا الجزائر منها "بويزة" ولي في منطقة جبال القبائل "سيدي بومدين" ولي منطقة تلمسان، "سيدي أحمد بن يوسف" "سيدي عبد الرحمن"... الخ.

➤ هناك طقوس كثيرة ومتنوعة تقيمها المجتمعات المحلية في الجزائر على اختلاف جغرافيتها من الجبال إلى الهضاب العليا إلى الصحراء والواحات وفي مناسبات مختلفة وفي أوقات متفرقة من السنة، وهناك التي لا ترتبط بزمان معين وهي التي تسمى "الزيارة"، وتكون عادة مقترنة بشعائر فردية منها حمل قطعة القماش، الحجارة، الشموع العطور، الحناء، الملح، الأشجار، الحطب المقدس، التراب والطواف حول الضريح، وأخرى تتم في إطار جماعي وتأخذ شكل طقوس الطهارة، والاسترضاء، وفي مناسبات تقدم الأضاحي وتسمى الوعدة أو الزردة، أو النشرة، ولكل منها خصوصياتها، ومنها شعائر "سيدي معمر" زواج الربيع في منطقة ورقلة، وطكوكة البنات عند "سيدي بلخير الشطي"، الركب نحو "سيدي عبد القادر"، وفي جنان "سيدي مبارك" رقص الأطفال عند "سيدي عبد الرحمن"، و"لاله منصورة" ومنها الحج إلى "لاله ميمونة"، وشعائر الطواف والصراخ الشعائري، الطعام المشترك، في واحة قمار الأضحية الاسترضائية التطهيرية، النشرة، الحضرة في ضاحية سيدي بنور، الحج القروي الزواج، مواسم النساء، أشكال اللعب، الصراع، الموسيقى، الرقص، الركب عند بني فرح السود في الجزائر ووليهم الملقب بـ "سيدي بلال"، حيث تقام له شعائر منها رقصات الامتلاك أو الرق والعبودية وهناك احتفالات الخريف في وهران، وبأن هذه الشعائر والطقوس تتم في إطار تنظيم ديني يسمى الطرق الصوفية وكلها تظهر أشكال مختلفة من التقاف بين ما هو من منطقة الشرق الجزائري أو غربها.

➤ أن الضريح الذي يحوي الولي الصالح ظاهرة ثقافية دينية منتشرة في كل جغرافيا الجزائر دون استثناء وما يفسر الانتشار والاستمرارية دون أدنى شك وبوضوح الأدوار الاجتماعية للضريح ومنها الحراسة والرعاية وتحقيق السلم بين المتخاصمين والأعداء والعدالة والتوازن والتضامن الاجتماعي وحق اللجوء للفارين والفقراء والمساكين، العلاج من مرض، النجاح في أداء مهمة ما... الخ.

- **جوانب الاستفادة:** يعتبر مؤلف Emile Dermengheim من الأبحاث البالغة الأهمية التي درست المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمعات المغاربية والجزائرية تحديداً، والتي تميزت بقدر كبير من الحياد والموضوعية، إذ لا غنى للباحث عنها في مجال سوسيولوجيا الدين حين يتناول الظاهرة الدينية بالبحث والتشخيص، والتي أفادتنا بالدرجة الأولى من خلال طرح لاشكالية تقسيم الاولياء بين رسمين وشعبيين ذوو صبغة فلكلورية، ولكيفية معالجته لموضوع استمرارية هاته المقدسات التي تعامل معها كتعبيرات ثقافية متميزة.

أما ما أفادنا منهجيا فهو الوصف الدقيق لكل زاوية، وللسلوكيات أو للأشياء التي وان بدت بسيطة في فضاء هاته الممارسات الطقسية، إلا انه ركز على طرح تسميات دقيقة لها والتفريق بين ما هو يومي وما هو سنوي وما هو شعبي وما هو مقدس، وتبيان في نهاية الدراسة للأدوار الاجتماعية التي يلعبها الأولياء وأتباعهم من بعدهم مما يجعل استمرارية الاعتقاد فيهم حاضرة.

- **الدراسة الثالثة :** مؤلف ل محمد أكلي حديبي، أودريس الزاوية العامرة -مقاربة سوسيو أنثروبولوجية لمكان مقدس في منطقة القبائل- تر: عبد القادر بوزيدة، زرياب، الجزائر، 2007.

- **طبيعة الدراسة:** هذه الدراسة عبارة عن دراسة وصفية لمؤسسة اجتماعية يطلق عليها تسمية "ودريس"، وهي الزاوية التي تأسست من حول ضريح الولي "ودريس"، وتحمل اسمه، وتوجد في عرش "إلوان اومالو"، يوجد موقع هذه الزاوية في آخر سلسلة جبال جرجرة، وهو ما يجعلها تطل على وادي الصومام، وتشكل بذلك منفذا بين طريقي السلسلة الجبلية.

حاول الباحث انطلاقا من علاقة معيشة ضمن حقل ثقافي ديني ممثلا في قرية قبائلية ان يعرض ثقافة التنشئة الاجتماعية في المستوى القاعدي، أي مستوى الأسرة، اين عاين خلال زهابه للمرة الأولى إلى ودريس ممارسات متنوعة وكثيفة، ممارسات تشمل الدنيوي والمقدس، وتشمل الذكر والاغاني الدنيوية والجديب والرقص والزياره، وتقديس ضريح الولي وكل ما يحيط به حتى النشاط التجاري بما في ذلك التراباندو، والمشاركون في هذه

الممارسات هم في الوقت نفسه متباينون ومتنوعون، ويوجد بينهم فاعلون متدينون وغير متدينين، أفرادا وجماعات ذكورا واناثا ومن كل الأعمار، هذه البانوراما اذهلتهم، وهو ذهول دفعه إلى التساؤل حوله دون أن يعرف من أين يبدأ البحث عن الجواب، فقد بدا له أن كل شيء غامضا مشوشا زئبقيا وغير خاضع للمنطق.

هذا وقد قسم الباحث دراسته إلى أربعة أقسام، أين تناول في القسم الأول احتفالات في فضاء عامر، تطرق فيه للزيارات العادية وكذا لطقس الزيارة ويوم الاحتفال "آس - ن - تعشورت" محط قداسة الولي ودريس، ليتناول في القسم الثاني الزاوية ومؤسسها الولي سيدي احمد ودريس من خلال المصادر المكتوبة والشفهية، ثم تعرض في القسم الثالث لمحيط زاوية ودريس الاجتماعي والقبلي ("آث ايلولن"، "آث يمال" تمورث-ن- ودريس، "آث عيسي")، قائمة الأذكار التي تترتل في " ودريس" وذكر سيدي عبد الله أو بنور، الزاوية، مواردها ودورها في التنظيم الاقتصادي، ليختتم الباحث دراسته بقسم رابع حول الزاوية مركز العالم متطرقا للطلاب كوضع اجتماعي محل خلاف، صورة العلاج، الفوضى تغذي النظام.

- الإشكالية المطروحة: بعد أن لاحظ الباحث تميز زاوية ودريس بوظائف متعددة وحضور دائم لمجموعات متنافسة، تساءل عن كيف ولماذا هذا الوضع، ألا يعود يقول السبب الأساسي إلى غياب التمرکز الوراثةي للشرعية في مجموعة سلالية معينة؟، وهل أن زاوية ودريس عرفت دائما هذه المرونة عندما كانت الوضعية تتطلب مواجهة التحولات الطارئة على المجتمع؟ ما هو الدور والوظائف التي تؤديها اليوم في المجتمع؟ أخيرا، ما هو المكان الذي تحتله حاليا في الحقل الديني الجزائري الذي يتميز خاصة ببروز النزعة الاسلاموية في السنوات الأخيرة؟.

- الفرضية: إن غياب التمرکز الوراثةي للشرعية في مجموعة سلالية يسمح بحضور دائم لمجموعات متنافسة، تلك التي تعلن انتسابها إلى الولي الأسطوري ودريس، إنها مجموعات تتقاسم تصورا ثقافيا مشتركا بصدد الزاوية باعتبارها مؤسسة " ملأى" يسميها أتباعها " ثيمعمرت" ويرتبطون بها من طريق علاقتهم التاريخية والرمزية بالولي، وكذا مساهمتهم المادية في الانفاق على الزاوية، سواء في الماضي أو الحاضر، في الزاوية تنمي كل مجموعة تصورا خاصا بها يحدد طبيعة ممارستها.

وهكذا فان المشاركين في المواسم والمجموعات المتخصصة إلى هذا الحد أو ذاك يساهمون في إنتاج ثقافي وفير ديني ودنيوي، ليشمل هذا الإنتاج ممارسات صوفية وعلاجية واحتفالية، وتنوع هذه الممارسات بحسب تنوع الاحتياجات الكلاسيكية و/أو الراهنة، الفردية و/أو الجماعية للفئات الاجتماعية المختلفة ، وهي تسمح للمجتمع بتجاوز الضغوط والتناقضات الخاصة من أجل تحقيق شيء من التماسك.

- منهجية البحث والتقنيات المعتمدة: اعتمد الباحث في دراسته على مقارنة نوعية أكثر منها كمية، لان موضوع الدراسة متفلة يصعب الإمساك به، والفاعلون يتجددون باستمرار لأن التكميم يمكن أن يؤثر في الباحث ويعطل البحث، لذا استند الباحث على مقارنة من الداخل متموقعا داخل المؤسسة محاولا كلما سنحت الفرصة له أن يستثمر في فضاءات الزاوية المختلفة وان يقترب إلى أقصى حد ممكن من الفاعلين المختلفين، ليعيش مع الطلبة في الزاوية ويقاسمهم انشغالاتهم اليومية طيلة فترة التحقيق، لتبين المعاينة الماطرة باعتبارها الطريقة والتقنية الأكثر فائدة وإثمارا ومناسبة للموضوع.

لقد كان الباحث ملاحظا وفاعلا مشاركا في الوقت نفسه مع تكرر الملاحظة وتدوين ردود الفعل التي أثارها الممارسات المختلفة في كل مرة، إلى جانب العودة للتاريخ كلما تطلبت الحاجة التي يفرضها تفسير وتأويل واقعة راهنة ما من خلال المصادر المكتوبة وقراءتها قراءة نقدية، إلى جانب اللجوء في كثير من الأحيان إلى الذاكرة الجمعية والمصادر الشفهية ، لذا كان الاستجواب يسبق بإعداد دليل للمقابلة يضمن أهدافا محددة.

- استخلاص الدراسة أو نتائجها:

- ✓ إبراز التعقيد السوسيولوجي والتاريخي لواقع الزاوية.
- ✓ إبراز مختلف وجوه هذا الواقع وإلقاء الضوء على الطريقة التي يتحلى بها الإيمان بالأولياء في منطقة القبائل في نهاية القرن 20.
- ✓ التركيز على التصور الذي أنتجه المجتمع نفسه حول مؤسسة من مؤسساته.

- ✓ تشكل العناصر المكونة للزاوية شبكة تحليل وكلا منسجما، حيث تتراكب العناصر المختلفة وتندرج ضمن منطق تفكير محدد.
- ✓ إن الاصطفاء للولاية باعتباره ظاهرة سوسيولوجية هو نتاج عملية طويلة تفترض توفر مجموعة من الخصائص والقيم التي يحصلها الولي أو تسبغ عليه، وهي ثمرة عمل اجتماعي.
- ✓ إن تخلي الولي عن العالم الدنيوي وتكريس نفسه يمنحه خاصية المزية مما يسمح له من تجاوز منطق المجموعة لينتج خطابا خاصا به، كما يمنحه ذلك التخلي المكانة والشرعية اللازمة التي تضمن احترام حكمه وتنفيذه.
- ✓ أيضا وضعه كأجنبي يسمح له بقول الحقيقة التي يعجز غيره قولها .
- ✓ الانسحاب المؤقت للولي من الحياة الاجتماعية في رباط أو تخلويت (خلوة) أهم المحطات للارتقاء إلى مرتبة الولاية.
- ✓ يحتل الولي ودريس موقعا خاصا في الولاية، ليس له خلف معترف به اجتماعيا، إلا أن وضعه الخاص الذي يحتله سمح له بأن يقيم علاقة رمزية قوية مع العديد من المجموعات الاجتماعية الموجودة ضمن قبائل مختلفة.
- ✓ البركة حاضرة دوما لان أسماء الله والرسول والأولياء تذكر دائما، كما أن الجن والأرواح حاضرة باستمرار.
- ✓ تتواصل المجموعات المختلفة التي أقامت في الماضي علاقات متميزة مع الولي علاقاتها الرمزية حتى يومنا هذا، يعبر عن هذه الديمومة بواسطة ممارسات طقوسية تلاحظ خلال الزيارة السنوية، هذه الممارسات منها ما هو قريب من الروح الصوفية ومنها من يميلون لتحويل الزاوية إلى فضاء تعبير وتنفيس وتميل ممارساتهم إلى الدنيوي منها إلى المقدس.
- ✓ تقوم ذاكرة المجموعة أغلب الأحيان بعملية انتقاء الذكريات التي تحتاجها، وتناسي كل ما يمكن أن ينكر الوضعية والممارسات والمصالح الحالية للمجموعة.

✓ أن المكان الذي تحتله الممارسات الدينية والثقافية المختلفة في زاوية ودريس عي عنوان تدينية متنوعة ديناميكية تلبي على المستوى الثقافي حاجات مختلف المجموعات الاجتماعية المختلفة وتعبر عن اهتمامات راهنة.

- **جوانب الاستفادة:** استفدنا كثيرا من هذه الدراسة من حيث التناول الوصفي التحليلي الأكثر من رائع خصوصا فيما يتعلق بعمق الطرح والتساؤل، مما اكسبنا طريقة أخرى إلى جانب الأدبيات السابقة الذكر في الوصف والتحليل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نقول أنه بالرغم من أن الفضاء المتناول في هذه الدراسة مختلف عن الفضاء الذي نحن بصدد تشخيصه إلا أن هناك تشابه نوعا ما في الممارسات الطقسية خصوصا تلك المتعلقة بالاحتفالات السنوية المقامة في فضاء الأضرحة والزوايا، لذا كانت هذه الدراسة غنية بالنسبة لنا من ناحية طريقة عرض التراث النظري وتصنيفه بشكل ترابطي من خصوصا التصنيف الكرونولوجي للممارسات الدينية، أيضا اختصاص الباحث في المجال الانثروبولوجي ساعدنا للوصول إلى الأدبيات التي من شأنها أن تفيض دراستنا من ناحية التراث الانثروبولوجي النظري.

- **الدراسة الرابعة:** بن عمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي - الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجاً -، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الانثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، 2011 - 2012.

- **طبيعة الدراسة:** يتناول موضوع هذا البحث بصفة عامة كيف أن المخيال الشعبي قد عمل على صناعة أولياء منطقة الغرب الجزائري المنتمين إلى الطريقة القادرية، وكيف يؤثر هذا المخيال على سلوك الأفراد وعلى العلاقات الاجتماعية عبر خلق طرق للحفاظ على بقاءه واستمراره داخل النصوص والمدونات الشفوية والممارسات والطقوس الشعبية، حيث تطرق الباحث للولي القادري كما يتصوره المخيال الشعبي، وذلك من خلال حصر بعض الأولياء واستعراض نماذج عنهم في الغرب الجزائري.

والنقطة المركزية في هذه الدراسة تركز على كيفية ظهور هؤلاء الأولياء؟، وكيف تم ترسيخ وجودهم في المجتمعات المحلية؟، وما أصاب هذا الحضور من تغيير في التراث والثقافة الشعبية الخاصة بالأولياء؟.

هذا وقد قسم الدراسة إلى أربعة فصول، فصل أول خصصه للإطار النظري لمفهوم المخيال، الفصل الثاني تناول فيه الطريقة القادرية من حيث النشأة والتحول، ليتعرض في الفصل الثالث لمضمون الأسطورة والكرامة أو الثنائيات الأنثروبو دينية، في حين عرض في الفصل الرابع تحليلات الولي في الأجناس الخطابية الشعبية.

- الهدف من الدراسة: يهدف البحث إلى دراسة تمثلات حضور الولي القادري عند عامة الشعب في منطقة الغرب الجزائري، وذلك لمعرفة التغيرات التي حدثت بهؤلاء الأولياء، وبالتالي معرفة الطريقة التي يعمل بها المخيال الشعبي في إعادة صناعة الأولياء القدماء، إلى جانب رصد التراث الشعبي بجميع أشكاله، والذي يؤكد على استمرار الاعتقاد في الأولياء.

كما يهدف الباحث أيضا إلى تحديد أوجه التغيير في عناصر الثقافة الشعبية المرتبطة بهؤلاء الأولياء، ويهدف أيضا إلى معرفة سبب ازدياد مكانة وحضور الولي بعد الممات، إذ تصبح في نظر المجتمع أكثر احتراما وتقديرا، فترسم لهم صورة في ذهنية العقل الجمعي، تعمل على المحافظة على مكانتهم، والإعلاء من شأنهم بين الأجيال المتعاقبة من خلال مجموعة من الطقوس والممارسات المقننة والمرسومة والتي تتسع فيها دائرة المشاركة الشعبية بذات القدر الذي يحتله ذاك الولي في قلوب وأذهان الآخرين من الأحياء.

- المنهج والتقنيات المعتمدة: يرى الباحث بما أن موضوع البحث يرتبط بالأنا المتصوفة فإنه يكون بذلك إزاء دراسة مناهج وليس منهج واحد لأن الأنا المتصوفة تدرس وفق مناهج التحليل النفسي والأناسة الأنثروبولوجية، كما يذهب إلى ذلك علي زيعور، وبما انه يمكن من معالجة الكرامات ومعطيات المخيلة الشعبية على أساس أنها نتاج اجتماعي مرتبط بظواهر المجتمع وبالتالي يكون المنهج السوسيولوجي حسبه هو الأقرب لمعالجة مثل هذه القضايا، كما استعان الباحث في عمله البحثي على جملة من تقنيات وأدوات البحث منها:

المقابلات الفردية والتركيز عليها للكشف عن تفاصيل حياة الأولياء ودورهم في المجتمعات المدروسة من خلال أعضاء المجتمعات المحلية التي تؤيد دور الأولياء ووجودهم حتى بعد وفاتهم.

إلى جانب الإخباريون أين استعان الباحث بمجموعة كبيرة من الإخباريين من كبار السن في المجتمعات المحلية لأنهم قدموا المعلومات الهامة مع تفسيرهم لبعض الظواهر التي أصبحت مجرد رموز، وساعدت الملاحظة بالمشاركة والتقارب مع الإخباريين وأعضاء هذه الجماعات المحلية حصوله على المعلومات اللازمة عنهم، إلى جانب دراسة الحالة كأداة.

- النتائج المتوصل إليها: توصل الباحث في ضوء دراسته الميدانية إلى أن اختلاف الأولياء من حيث المكانة الاجتماعية، يرتبط بما حققوه من كرامات يرويها الأتباع والمريدون عن وليهم أو شيخهم، كما أنها تعد عاملا مهما في تقديس ذلك الولي وأن مجرد إهمال احتفال بالولي يعين في الواقع إهمال استرجاع الولي وعدم التزود بكراماته وذكره، مما يؤدي إلى إنهاء تأثير الولي وإنهاء وظيفته لدى مريديه وأتباعه، كون ارتباط الأولياء في ذهن أتباعهم بحكايات شعبية كثيرة، تناولت كراماتهم وأفعالهم الخارقة، وقدراتهم الفائقة، فضلا عن كيفية ظهورهم داخل مجتمعنا المحلي وذلك من خلال السير والمناقب التي تؤرخ لهم.

دون الباحث كذلك أن الولي يلعب دورا هاما في النظام العقائدي لكثير من الناس، أين تنتقل الجماعات المختلفة من مكان إلى آخر لتشارك في الاحتفالات بالولي وللحصول على البركة، ولا يقتصر الاحتفال على الرجال بل يصطحب الرجال النساء والأطفال ليكتسبوا البركة أيضا في سبيل التعمّد على زيارة الولي وتقديسه، فالمخيل الشعبي الجزائري اليوم يزداد تدهورا خاصة وأن ظاهرة الأولياء أصبح لها رواج كبير بفعل عودة الحياة إلى أغلب الطرق الصوفية بما فيها الطريقة القادرية، التي لقيت تشجيعا من طرف السلطة خدمة لأغراض سياسية، فالطريقة القادرية في أساسها الأول تقوم على الكتاب والسنة إذ كانت تمثل منهاجا تربويا حاول أن يعيد للدين حيويته ووظيفته الأولى التي كان عليها الصحابة رضوان الله عليهم، شأنها في ذلك كشأن المنهاج

الذي خطه أبو حامد الغزالي الذي عاصر الشيخ عبد القادر الجيلاني، لكن المخيال الشعبي لأتباع الطريقة القادرية هو الذي قدم الطريقة على هذا الشكل الذي نجده اليوم، فحضور الطريقة القادرية في المخيال الشعبي الجزائري يمكن أن تكون بداية التعاليم الإسلامية الصحيحة بعد تنقية وتصحيح كل ما علق بالمخيال الشعبي الجزائري من انحرافات محمّلة بأشكال من البدع والخرافات التي أصبحت تكبل انطلاقه نحو بناء حضاري إسلامي متماسك، وقائم على دعامين؛ القرآن والسنة، والروح والعقل، لأن التصوف الطريقي في الجزائر في نظر الباحث لا يزال يشكل عائقا أمام تشكيل رؤية موحدة نحو إسلام سنيّ اجتهادي يواكب الحياة المعاصرة بإمكانه تشكيل يوافق أو يشابه إجماعا تخضع له مختلف التيارات والاتجاهات خاصة فيما يتعلق بمواقفها من التراث والدين.

- جوانب الاستفادة: بالرغم من أن مجال الدراسة غير مجال بحثنا إلا أنها كانت مادة غنية جدا لنا بكل ما يتعلق بالموروث الثقافي في المخيال الشعبي حول الأولياء في القطر الجزائري خصوصا الرمزي منها وهو ما يثيرنا للبحث عن دلالاته السوسولوجية بالاستناد طبعا إلى مقاربات نظرية ومفاهيمية، هذا وقد لفت انتباهنا رؤية الباحث التحليلية التي أعطتنا وجهة نظر أخرى كي نحيط بالموضوع من مختلف جوانبه القابلة للبحث إلا وهي طريقة طرحه ومقارنته بين أصول الطريقة القادرية في بداية تأسيسها وبين تواجدها حاليا والذي يعيدها إلى أن المخيال الشعبي لأتباع الطريقة القادرية هو الذي قدم الطريقة على هذا الشكل الذي نجده اليوم.

وبالتالي طريقة عرض التراث النظري الخاص بالأولياء كما هو في المخيال الشعبي، أفادنا كثيرا لتكوين رصيد فكري يمكننا من تحديد وجهة نظرنا التي نسعى إلى طرحها.

■ المنهج المستخدم:

تنقسم مناهج البحث في علم الاجتماع إلى نوعين رئيسيين، كمية وكيفية، وتستخدم المناهج الكمية في إنتاج بيانات عددية أو إحصائية، أي يرتبط مفهوم هذا المنهج بالكم أو الوصف ومدى قابلية الظواهر محل الدراسة للقياس، بينما تستخدم المناهج الكيفية بصفة أساسية في إنتاج بيانات حول الخبرات والمعاني الشخصية للفاعلين الاجتماعيين، وتعتمد هذه المناهج في العادة على لغة الفاعل الاجتماعي أو على ملاحظة سلوك الفاعل، إذ يقع المنهج الكيفي Qualitative Méthode عموماً في إطار المنهج التحليلي The Anal tical Méthode المتسم بالعمومية والشمولية، على اعتبار أنه يمكننا القول بوجود تحليل كيفي وآخر كمي أو مقارن، وبالتالي مصطلح البحوث الكيفية مصطلح شامل يحتوي على أنماط مختلفة من البحوث في علم الاجتماع منها البحوث الاثنوغرافية، ودراسة الحالة، والبحوث الميدانية، والبحوث الطبيعية (التي تجري في مجال طبيعي)، وبحوث الملاحظة بالمشاركة، وتختلف هذه البحوث عن بعضها البعض في أسسها الفلسفية والتحليلية، إلا أن بينها جميعاً عدداً من المظاهر المشتركة تضعها في تصنيف واحد مقارنة بالبحوث الكمية.¹

هذا وينصب الاهتمام هنا أكثر على حصر معنى الأقوال التي تم جمعها أو السلوكيات التي تمت ملاحظتها، لهذا يتم التركيز أكثر على دراسة الحالة أو دراسة عدد قليل من الأفراد.²

كما يسمح لنا هذا المنهج بدراسة السلوك الإنساني المرتبط بالسياق الذي يحدث فيه، كون الواقع الاجتماعي لا يمكن خفضه إلى مجموعة من المتغيرات بنفس الأسلوب الذي يحدث في الواقع الطبيعي.

هذا وقد استدنا في هذه الدراسة على **المنهج الانثروبولوجي** فلكي يقوم الباحث بتحليل الظاهرة وتفسير السلوكيات والممارسات، والعلاقة بين مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية، لا بد له أن يقوم بتجربتها وأن

¹ - Robert Bogdan, Sari Knopp Biklen, **Qualitative Research for Education: An Introduction to Theories and Methods**, Allyn and Bacon, Boston, 5th Edition, p 38.

² - موريس أنجرس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية - تدريبات عملية** - تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصة، الجزائر، ط2، 2004، ص.ص 100. 101.

يتعايش مع الظاهرة كما هي فلا شك أن المنهج الانثروبولوجي القائم على الملاحظة بالمشاركة والمقابلة يلهم الباحث القدرة على مساءلة العناصر الثقافية والاجتماعية واستنطاق حاضرها وماضيها وما أفرزته من بُنا مادية ومعنوية وسلوكية.¹

لقد كان الاتجاه الكمي من أبرز الخصائص المميزة للدراسات السوسيولوجية، مقارنة بالاتجاه الكيفي في البحوث والدراسات الأنثروبولوجية، غير أن استقراء الدراسات "السوسيولوجية"، و"الأنثروبولوجية الاجتماعية-الثقافية" الحقلية المعاصرة يبرز لنا تغير في وضع تلك المقومات التي استندت إليها تلك الشائبة، فعلى الرغم من أن علم الاجتماع قد عني بالأنماط المجتمعية "المتحضرة" خاصة ما تعلق بمشكلات الأسرة والاضطرابات الاجتماعية المصاحبة للجريمة والعنف، وملابساتها الاقتصادية والسياسية، ومشكلات التنظيم وغيرها، فهناك دراسات سوسيولوجية معاصرة اهتمت بالأنماط المجتمعية الريفية والبدوية، وبالمقابل بقدر ما اهتم الباحثون الأنثروبولوجيون بمشكلات المجتمعات التقليدية والبدوية، فقد وجهوا اهتمامهم نحو دراسة مشكلات التحضر والهجرة، والصراع العرقي، والانحراف والتنشئة الاجتماعية، ومشكلات التنمية، إضافة إلى ما تعلق بأسماء الأماكن، أسماء الأعلام، أسماء المواقع.

مما يبرز أن هناك ضرورة للمزاوجة بين الطرق السوسيولوجية وما اشتملته من إحصاءات واستبيانات، ووثائق، مع طرق البحث الأنثروبولوجي كالملاحظة بالمشاركة، والمعيشة، والاعتماد على الإخباريين، وغيرها من طرق البحث الانثروبولوجي، لدراسة المشكلات الاجتماعية، والموضوعات البحثية التي ظهرت في وقتنا المعاصر، وفيما يتعلق بطرق البحث، واتجاهات التحليل فقد أحرزت الأنثروبولوجيا تقدما كبيرا في استخدام الطرق المقننة، كما أفادت الدراسات السوسيولوجية كثيرا من المزاوجة بين تلك الأساليب الفكرية، وطرق الملاحظة بالمشاركة، وغيرها من طرق البحث الأنثروبولوجي، لما يعرف بالمنهج السوسيولوجي من أجل تفادي أوجه النقد التي تتعرض لها كل من الطريقة الكمية والطريقة الكيفية، الأمر الذي استوجب الجمع بين المنهجين، المنهج السوسيولوجي من خلال التركيز على مجتمع الدراسة واختيار العينة الملائمة والممثلة لحجم

¹ - سعيدي محمد، الأنثروبولوجيا مفهومها وفروعها اتجاهاتها، دار الخلدونية، الجزائر، (ب.ط)، 2113، ص 32.

المجتمع المدروس، أما المنهج الأنثروبولوجي فالأهميته في محاولة فهم ثقافة المجتمع ودراسة كل مظاهر الحياة، فمن أساسيات هذا المنهج أن يقيم الباحث في المجتمع المدروس لفترة كافية، ودراسة العلاقات الاجتماعية وما بها من قيم، لذلك فالأخذ بالمنهج السوسيولوجي عند دراسة موضوعات ثقافية واجتماعية مرتبط بجملة التطورات الحاصلة، فالواقع أن الحياة الاجتماعية في وقتنا الحاضر قد تأثرت بالتكنولوجيات الحديثة خاصة وسائل الإعلام والاتصال بكل أنواعها، وما تحمله من ثقافات وقيم تختلف مع الثقافة الأصلية المحلية، في إطار ما يسمى بالعولمة، الأمر الذي أدى إلى بروز ظواهر، واكتشاف مجالات لم يكن بالمقدور الوصول إلى فهمها دون دراستها عن قرب أو معاشتها، ومعلوم أن المنهج السوسيولوجي بأسسه وخصائصه المذكورة سابقا، سيساعد الباحث على رصد حالة أي عنصر في الدراسة سواء أكان وضعاً مادياً، أو خصائص فيزيقية، أو جوانب نفسية معنوية للفرد أو الجماعة، إضافة إلى الكشف عن أنماط التفاعل المختلفة بين الأفراد كالتعاون، أو التنافس والصراع.¹

■ أدوات الدراسة:

– **الملاحظة بالمشاركة:** تعرف الملاحظة بالمشاركة بأنها "تلك الملاحظة التي يقوم فيها الباحث بمشاركة واعية منظمة حسبما تسمح الظروف في نشاطات الحياة الاجتماعية وفي اهتمامات الجماعات بهدف الحصول على بيانات تتعلق بالسلوك الاجتماعي وذلك عن طريق اتصال مباشر يجريه الباحث من خلال موافق اجتماعية محددة".²

كما تعرف بأنها الأداة التي تمد الباحث بالاستبصارات اللازمة لتصميم الاستمارات والاختبارات، ولاختيار المعلومات الحقلية اللازمة لتقييم الشواهد التي جمعت بالوسائل الأخرى المتخصصة، فالدراسة الحقلية تتطلب

¹ – رحاب مختار، مناهج وتقنيات البحث الأنثروبولوجي في موضوع أسماء الأعلام L'anthroponymie، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة المسيلة، العدد 19 ديسمبر 2014، ص 93.

² – عمار بوحوش، محمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1999، ص.ص 86. 87.

أكثر من مجرد التواجد Bieng There والمراقبة السلبية لما عليه الناس، ذلك أن الباحث يحتاج إلى التحري عن كثير مما يظهر له في أول ملاحظة، دون أن نهمل ما يمدده الإطار النظري من تساؤلات وموضوعات بحيث أن الباحث عندما يشاهد واقعة يحاول أن يكتشف علاقتها بهذا الإطار المرجعي¹.

وفي هذا النوع يشترك فيها الباحث مع المجموعة المطلوب ملاحظتها فيما يقومون به من أعمال وأنشطة دون أن يدرك أفراد المجموعة ذلك لفترة مؤقتة، وهي فترة الملاحظة، ويعتبر الباحث بالنسبة للمجموعة واحدا منهم يمارس معهم أنشطتهم دون أن يكتشفه أي واحد منهم أو يفصح هو عن شخصيته ليظل سلوك المجموعة تلقائيا بعيدا عن التصنع، وليس من الضروري أن تكون عملية التخفي مطلبا أساسيا لهذا النوع من الملاحظة، فقط يفصح الباحث عن شخصيته، ويكشف عن غرضه من الملاحظة، وبمرور الوقت يألفه أفراد المجموعة ويصبح وجوده أمرا طبيعيا.²

- جوانب الاستفادة: استعنا بهذه التقنية لما يتطلبه موضوع الدراسة من جهة، ولما لها من مميزات من جهة ثانية، كون أن ما يقوم به زوار أضرحة مدينة الأغواط من ممارسات وسلوكيات مختلفة لا يمكن استجوابه أو ما شابه، بل نستطيع الوصول إليه فقط عند ملاحظته بشكل مباشر وأثناء المشاركة فيه، دون أن نهمل أن ما لها من ميزة عدم خوفهم أو عدم تصرفهم بحرية في حالة شعورهم بأنهم مراقبون ولكي يمارسوا ما اعتادوا القيام به بشكل تلقائي، مما سمح لنا بالوقوف على الظاهرة محل الدراسة كما هي.

■ **الإخباريون:** المخبر الأساسي شخص يعرف الوسط الذي تجري فيه الملاحظة ويمارس عليه بعض التأثير، إن الاتصالات بالمجموعة ستكون ناجحة أحسن عندما نتحصل على ثقة المخبرين الأساسيين، إن هؤلاء الأشخاص هم بكيفية أو بأخرى الأشخاص المستمع إليهم في المجموعة، إنهم الأشخاص الذين يتخذ منهم بقية الأعضاء مرجعا لهم، فشرح البحث سيتم اذن بصفة خاصة مع هؤلاء بهدف الحصول على موافقتهم واهتمامهم بالعمل، لا بد إذا من اكتشافهم، فالعلاقة الجيدة بهذه العناصر الأساسية تسهل إجراء عمل

¹ - عبد الله عبد الغني غانم، قراءات و تطبيقات في طرق البحث الانثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ط1، 2004، ص105.

² - فاطمة عوض صابر، ميرفت علي خفاجة، أسس ومبادئ البحث العلمي، مكتبة ومطبعة الاشعاع الفنية، الاسكندرية، ط1، 2002، ص144.

الملاحظة، كما أنها تمنع باقي أعضاء المجموعة من التصرف بطريقة مخالفة لما ألفوه، ذلك لأنه تم تقديم لهم ضمانات من طرف هذه العناصر.¹

— هذا وقد تمثل مخبرونا في هذه الدراسة في الاشخاص الذين يعرفون الوسط، ونقصد بهم أحباب وأتباع ومقدمي والقائمين على شؤون الضريح :

- ضريح سيدي حكوم: امرأة تداوم الوسط من أحباب الولي .
- مقام سيدي عبد القادر : رجل يعيش بالقرب من المقام من أحباب الولي.
- ضريح سيدي الحاج عيسى: مقدم وهو من أحفاد الولي.
- أما بقية الأضرحة والمقامات فقد أغلقت منذ زمن سواء في الأحياء أو التي وسط مقابر كما هو موضح في العنصر الأخير من هذا الفصل (الخرائط الاثنوغرافية).

▪ مجتمع البحث:

مبحثونا في هذه الدراسة تمثلوا في الأفراد الزائرين الذين التقينا بهم في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط سواء من سكان الولاية أو من خارجها من مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية، مع عرض نماذج عن تلك الحالات، وعندما نقول التقينا بهم صدفة فنحن نتحدث عن نمط منهجي يعرف بالعينه العرضية Accidental Sample أو عينه الصدفة التي لا تمثل المجتمع الأصلي تمثيلا صحيحا، وإنما تمثل العينه نفسها فقط، كما أن نتيجة هذه العينات لا تعكس الواقع للمجتمع الأصلي وإنما تعطي فكرة عن مجموع الأفراد الذين أخذ منهم الباحث المعلومات المتجمعة لديه.²

هذا ويتم اللجوء إلى هذا الصنف من العينه عندما لا يتوفر للباحث أي اختيار لسحب عينه إلا القيام بالتحقق على العناصر التي "تقع في يده"، حيث يلعب هنا عامل الحظ بالمعنى العامي دور هام في الحصول

¹ - موريس أنجرس، مرجع سبق ذكره، ص 338.

² - عمار بوحوش، مرجع سبق ذكره، ص 66.

على هذا النوع من العينة، أين يقوم الباحث باختيار مثلا أشخاص مارين في طريق معين أو داخلين إلى محل معين ليحقق معهم.¹

عموما سنوضح مجتمع بحثنا بشكل أدق في العنصر الموالي:

■ **الخرائط الاثنوغرافية:** من خلال هذا العنصر سنقوم بتوزيع الأولياء من حيث المواقع الجغرافية والمراحل التاريخية للتعريف بأولياء المنطقة وأضرحتهم.

■ **أضرحة ومقامات مدينة الاغواط:**

■ **الأضرحة:**

- مقبرة سيدي يانس بشارع سيدي يانس:

1- **ضريح سيدي يانس.**

2- **ضريح سيدي أحمد بوسبسي.**

- حي الغربية:

3- **ضريح سيدي الشيخ المبروك بن عزوز.**

- حي الشطيط الغربي:

4- **ضريح سيدي عبد الرحمن الفقيقي المغربي وأفراد من عائلته.**

5- **ضريح سيدي البداوي**

- مسجد حي الشطيط

6- **سيدي الحج بن الدين**

¹ - سعيد سبعون، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصة، الجزائر، ط2، 2012، ص 147.

- ربوة باب الرابط وسط المدينة.

7- ضريح سيدي الحاج عيسى عيسى.

- جرعاية واد مزي بجي برج السنوسي

8- ضريح سيدي حكوم السائحي.

■ المقامات:

- قرب برج موران :

9- مقام سيدي عبد القادر الجيلاني .

- مقبرة حي المقام:

10- مقام لأحد أحفاد سيدي أحمد التجاني .

-حي الأحلاف (زقاق الحجاج) ابن باديس حاليا.

11- ضريح سيدي رقيق.

الفصل الثاني

النظريات المفسرة للدين

■ تمهيد الفصل:

لا شك أن النظريات في هذا المجال كثيرة، ولا يمكن حصرها في نقاط محددة، كما لا يخفي أن العالم الاجتماعي لا يستطيع أن يسلم بالوحي والرسل في نظرياته لسبيين، ألا وهما على الحد الذي ذهب اليه الدكتور يوسف شلحت في أن هذا الحل يوحي به الكسل إلينا ونستطيع ان نفسر به كل ما في الكون بدون أن نتقدم قيد شعرة في معرفة أسرار وقوانينه، ولأن بعض الديانات تخلو من الوحي والرسل كديانة الطوتم مثلاً، لذا لابد من تفسير علمي ومنطقي مبني على الآثار التي بين أيدينا، ولا يتم لنا ذلك إلا إذا استوفت النظرية الشروط التالية:

✓ أن تفسر كيف نشأت فكرة النفس في الإنسان.

✓ أن تفسر كيف انتقل الإنسان إلى التسليم بوجود الأرواح.

✓ أن تفسر كيف انتقل الإنسان من الإيمان بالأرواح إلى الإيمان بالطبيعة والتدين بها.

فما هي الأسباب التي دعت الإنسان إلى التدين؟، هذا ما سنحاول مناقشته ضمن النقاط الموالية:

■ النظرية الروحية (الحيوية) وتايلور:

يرتكز الاتجاه الروحي على عبادة الارواح، فقد اهتدى الانسان منذ القدم الى فكرة الروح التي تجمع بين النوم واليقظة، كما اعتقد الافراد ان ما يرونه من احلام انما يمثل حقيقة عالم واقعي شأن العالم الذي يعيشون فيه، فحين يحلم الانسان انه قد اصابه مكروه في حلمه يعتقد تماما حدوث هذا المكروه، وانتهى الافراد الى اعتقاد فحواه ان الانسان مكون من كائنين هما الجسد والروح، وان الروح ما هي الى مادة اثرية لها تاثير خارق، ونسب اليها كل ما يصيبه من نجاح او توفيق او ينزل به من كوارث ونكبات، ولذلك اصبح لزاما عليه ان يرضيها ويتقرب اليها ويضعها في منزلة التقديس وعن هذه الافكار انبثقت عبادة الارواح، ارواح الموتى، ارواح الشيوخ، ارواح الحيوانات والنباتات وارواح المكان وما الى ذلك من العبادات التي ترتكز على الاعتقاد في وجودها.¹

وأول ظهور للاتجاه الروحي في شكل نظرية كان على يد الانجليزي تايلور ضمن كتابه "الحضارة البدائية"، وملخص ما ذهب اليه بهذا الصدد ان اقدم ديانة عرفها الانسان هي الاعتقاد في الارواح وعبادتها، ويقرر ان الاعتقاد في النفس الانسانية كان بمثابة الفكرة الرئيسية التي يقوم عليها الدين البدائي، ليتساءل كيف اصبحت النفس الانسانية موضوع عبادة؟، وكيف تحولت النفس الى روح؟، ففي نظر تايلور نشأت الفكرة من اعتقاد الناس الاول في الحياة المزدوجة التي يحياها في يقظته من جهة، وفي نومه من جهة اخرى، فقد تصور الرجل البدائي الحياتين على اعتبار انهما حقيقتان واقعتان، بمعنى ان ما يراه في نومه يعبر تعبيرا يقينا عن حياة حقيقية لها مقومات الحياة التي يحياها اثناء اليقظة، فحين يرى في نومه انه سافر او قاتل... الخ، فهو يعتقد انه فعل ذلك يقينا، انتهى البدائي بعد ذلك الى القول بان الانسان مكون من كائنين، احدهما الجسد، وهو الكائن الموجود في المكان الذي نام فيه، وله صفات عادية من حيث الاستقرار وعدم الانتقال، والكائن الثاني كائن اخر له قدرة في ظل ظروف معينة على الانتقال من مكان الى مكان، وهو الروح وهذا لكون الروح اثرية

¹ - مديحة محمد سيد ابراهيم، علم الاجتماع الديني، (ب.د)، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س)، ص 53. 54.

لطيفة، شفافة تستطيع ان تخترق الحواجز وان تنفذ في اجزاء الجسم ، والروح في نظر كثير من المجتمعات لها القدرة على الاضرار وانزال النكبات بالناس من عالمها الخفي، وهذه النفس رغم قدرتها المادية لا يمكن ان نلمسها او نحسها، ومع ذلك لا يمكن - كما يقول تايلور - ان نعتبرها عند هذا الحد روحا، ذلك انها ما زالت محكومة بالجسد، ومرتبطة به، وهي ما دامت كذلك فهي ليست اهلا لأن تعبد وتقدس، فصفة القداسة - حسبما يرى تايلور - لا تضيفي على الروح الا بعد ان تتحرر من الجسد، فعند هذه المرحلة يبدأ الانسان في تقديس الروح وهو لا يستطيع ان يتصل بها حينئذ الا بمراعاة طقوس خاصة، وتزداد هذه الارواح شيئا فشيئا الى ان يتكون عالم من الارواح حول عالمنا الحي، وتبقى لكل روح ميولاتها الخاصة، كما تحاول كل روح ان تشارك في حياة اصحابها سلبا او ايجابا تبعا لمشاعرهم ازاءهم، واعتقد البدائي كذلك ان جميع ما يصيب الانسان من نجاح وتوفيق او آلام ومصائب، انما يرجع اساسا الى تلك الارواح والى العالم الروحي، وقد زاد اعتقاد الانسان بهذه الارواح وهيمن على تصوره شعور قوي بانها مالكة المرض والشفاء، وبذلك اصبح لزاما عليه ان يتملقها بالصلوات والقرايين والاضاحي ليستجلب رضاها ويتجنب أذاها، وبهذا يفسر تايلور انتقال فكرة النفس الانسانية من الصورة التي تكون عليها في الجسم الانساني الى ان تصبح روحا ضمن عالم الارواح المقدس، وبما ان الموت هو الذي حوّل تلك النفس الى روح مقدسة، فإن اول عبادة انسانية في تصور تايلور انما اتجهت الى عبادة الموتى اي عبادة نفوس الاسلاف، وكانت الطقوس الاولى طقوسا للموت، والقرايين الاولى قرايين غذائية لاشباع حاجات الموتى، والمذابح التي تقدم عليها هذه القرايين هي القبور واللحود.¹

أما بخصوص الشق الثاني من هذه النظرية والمتعلق بالاجابة على كيفية انتقال الانسان الى عبادة ارواح الكواكب والعناصر الطبيعية فلهم في تفسيرها مذهبان :

- تايلور مؤسس النظرية يرى ان العقلية البدائية فيها من سذاجة الطفولة ما يقصر بها عن التمييز بين الجماد والحيوان ويجعلها تعامل كلا منهما معاملة الكائنات الحية كما يداعب الطفل دميته ويناجيها كأن فيها روحا.

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي - دراسة في علم الاجتماع الديني -، مؤسسة الاسراء، قسنطينة، ط1، 1991، ص 44.

- اما هيربرت سبنسر فإنه يرفض هذا التفسير بحجة انه لا ينطبق على نفسية الطفل ولا على نفسية الحيوان فضلا عن العقلية البدائية، ويرجح ان عبادة الطبيعيات ليست نتيجة إلتباس عقلي كما زعم تايلور بل وليدة التباس لغوي في اسماء الاسلاف المقدسين، ذلك ان هؤلاء الاسلاف كانوا يسمون احيانا باسماء مواد طبيعة، لينتقل التقديس من أصحاب تلك الاسماء الى الاشياء المسماة بتلك الاسماء نفسها، خلطا بين الاسم المنقول لمجرد التمييز والاسم الدال على اصل معناه.¹

لقد حاول تايلور أن يظهر لنا ما كانت عليه عقلية الإنسان في البرهات الأولى للبشرية، فإذا بها سريعة التأثر، قوية الإحساس، واسعة الخيال، شأنا شأن الأولاد في كل ما يقع تحت حواسهم، وعلى أساس هذا المنطق شيد صرح نظريته في الديانات، هذا ويظهر لنا أن مخيلة الأقدمين متأثرة جدا بالأحلام، كيف لا والنائم يعهد نفسه مستلقيا تحت خيمة أو في ظل شجرة يعرفها، وعلى حين فجأة يرى نفسه منتقلا في أماكن قد لا تكون وطأها قدماءه، أو متجولا في أنحاء قبيلته رهط من قومه، أو في قتال عنيف يشرف فيه على التلف، وإذا به يستيقظ فيرى نفسه حيث كان، أليس من المعقول أن يذهب إلى القول بوجود نفس فيه تفارق الجسم في حالة النوم وتنتقل إلى حيث تشاء؟، ولكن كيف هي هذه النفس وكيف هيئتها؟، لاشك في أنهم يتصورونها على الشكل الذي ظهرت لهم عليه في الحلم أو في الرؤيا، فهي مكونة من جسم كجسمهم ولكنه أدق وألطف، وإذا كانت الأحلام دعتهم إلى القول بوجود النفس، فروايتهم الأموات في النوم تدعهم إلى الاعتقاد أن النفس بعد الموت لا تضمحل بل تصبح روحا، وتظهر أحيانا للأحياء، ولما كان منطق المتوحش كمنطق الأولاد، فلا عجب إذا نظر إلى الأشياء نظره إلى نفسه، فجعل لكل منها نفسا، وغدا الكون لديه مملوءا بعدد لا يحصى من الأرواح، فبث في الشجرة روحا، وفي الهواء روحا -وهذا ما دعا إلى نعت هذه النظرية بالروحية- وأخذ يخافها ويخشى شرها ويكرمها ليبعد أذاها عنه، ومن هنا تولدت في ذهنه صورة الآلهة، وما هي في البدء سوى أرواح خلفتها مخيلته ووضعتها في مصاف القوى الطبيعية، فلا يكاد يقرأ كتابا عن نشأة الديانات إلا نرى فيه انتقادا لهذه النظرية، غير أننا مدينون إلى دوركايم بأحسن انتقاد ظهر حتى الآن، إذ بين بدقة مدهشة

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 45 . 46.

جميع مواطن الضعف والخطأ في الأقوال السابقة، كما لا تترك الأحلام على الغالب في أنفسنا سوى آثار مبهمة لا تلبث أن تزول، فإذا كان هذا شأنها عندنا فكيف به عند المتوحش؟، ألا نرى كيف أن الأولاد لا يذكرون شيئاً من أحلامهم إلى في بعض الحالات النادرة؟، أما الراشد فيكون أشد تأثراً بها، وكلما تقدم المرء في الحياة كان أكثر عرضة لهذه المؤثرات، وإذا سلمنا بأن المتوحش يعيش في عالمين مختلفين، عالم النور والعمل، وعالم الظلمة والأحلام، فلا شك في أن الأول أكثر أهمية عنده من الثاني، زد على ذلك أن هناك أحلاماً لا يفسرها اعتقاد الإنسان أنه مكون من نفس وجسد، فكيف يعلل الأحلام التي ترجع به إلى سن الحداثة، أو التي تنتقل فيها النائم ورفقائه إلى أماكن نائية؟، إنه يستطيع عند يقظته أن يسأل الذين كانوا معه عن صحة ما رأى فيتحقق عندئذ كذب مخيلته هذا، وأننا لا نرى سبباً يدعو المتوحش إلى تفسير الأحلام، لأنه من طبيعته كثير الكسل، كون أن وهب الأحلام تحمل المتوحش على القول بوجود النفس، غير أن هذه القوة الكامنة فيه هي غير الروح، لأن النظرية التي نحن بصدددها تزعم أن النفس لا تنتقل إلى مصاف الأرواح إلا بعد انفصالها التام عن الجسد، ولكن أية قوة في الموت ليتم على يده هذا الانتقال؟، ونحن نرى أن الموت لا يورث النفس جوهرها جديداً، اللهم إلا بعض الحرية في التنقل، فكيف نفسر إذا هذه الأعجوبة لاسيما وأن المعتقدات الشائعة في هذه القبائل تذهب إلى أن النفس تطعن في السن وتشيع كلما تقدم المرء في العمر، وقد تموت إذا بلع من الحياة غايتها، فلا نرى كيف انتقل الموتى إلى مصاف الآلهة، ولا يخفى أن تقديس الأموات لا يرتقي إلى زمن بعيد، وأن الشعب لا يقدس منهم إلا الذين امتازوا بفضائل رفعتهم عن مستوى الناس، فكيف الخروج من هذا المأزق؟، وإذا كان إيمان المتوحش بوجود نفس فيه قد حمله على الإيمان بالأرواح والآلهة، فلا بد له أن يرى في هذه القوى الطبيعية نفساً كنفسه على هيئتها وصورتها، إلا أن مقر النفس في الجسد، أما الأرواح والآلهة فهي مستقلة تماماً عن الأشياء، وقد تزور أحياناً الغابات والجبال والمياه دون أن تكون مضطرة إلى الإقامة فيها، فالنفس تأخذ في الرؤيا وفي المنام شكل بشر، أما الآلهة فقد تصورها الأقدمون على هيئة حيوانات، ولم تأخذ شكلاً بشرياً إلا بعد أن أتت برهة طويلة على الإنسانية.¹

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص-ص 92-95.

لنصل إلى أن هذه النظرية إن صحت، فلا بد لنا من التسليم بأن الاعتقادات الدينية خرافات وتصورات لا تمت إلى الحقيقة بصلة، فلا يبقى عندئذ أثر لما ندعوه علم الديانات، لأن العلم يشيد دعائمه على الحوادث الطبيعية التي لها وجود حقيقي لا على الوهم والخيال، هذا وقد دعا تايلور إلى القول بهذه النظرية اعتقاده أن منطق المتوحش لا يختلف في شيء عن منطق رجل اليوم، وهو إليه بمثابة عقل الولد إلى عقل الراشد، إلى أن ليفي برول انتقد هذا الزعم في كتابه "الوظائف الفكرية في المجتمعات الأولية" وأظهر كيف تختلف طريقة المتوحش تفكيره وتصوراته عن الطريقة المنطقية، ودعا الأولى طريقة سابقة للمنطق، لا تهتم بالمناقضات ولا تعرف قانونا لها سوى قانون المشاركة.

■ النظرية الطبيعية وماكس مولير:

يرى اصحاب الاتجاه الطبيعي ان الدين ما هو الى محاولة اولى من جانب العقل الانساني لتفسير الظواهر الطبيعية، وقد هداه الى ذلك تأمله في النظام الطبيعي وما ينطوي عليه من نسق بالغ في الاعجاز والاعجاب، فنسب ذلك الى قوة مستقلة عن البشر تحرك هذا النظام وتسيره، وان ناموس الحياة يخضع الى منظم اعلى جعلت الانسان يشعر بالرهبة والخوف من هذه القوة العليا التي تسير هذا الكون وتتصرف في مصائره، ومن ثم فلا بد من العمل على ارضاء هذه القوة العليا بتقديم الهدايا والقرايين والقيام حيالها بالطقوس والعبادات والشعائر المقدسة، فكان نشأة الدين تتركز على اعتبارات نفسية ومشاعر ذاتية وان الشعور الديني في حقيقته ما هو الا اللغة التي تترجم وتجسد هذه المشاعر والأحاسيس.¹

فالدين من وجهة نظر هذا الاتجاه محاولة أولى قام بها العقل الإنساني لتفسير الظواهر الطبيعية، ولا سيما تلك التي تبعث في النفس العجب والدهشة، أو الخوف والرهبة، فالنظرية الطبيعية تضم اتجاهين اثنين، اتجاه يعتمد في تفسير نشأة الدين على الطبيعة المستقرة التي تبعث في النفس العجب والدهشة، واتجاه آخر يعتمد في تفسير هذه النشأة على الطبيعة الشاذة التي تبعث بدورها في النفس الخوف والرهبة، وفيما يلي شرح مختصر لهاتين الطبيعتين:

¹ - مديحة محمد سيد إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 53.

- الطبيعة المستقرة: يعتبر ماكس مولر من أشهر زعماء هذا الاتجاه، وقد فصل آراءه بهذا الخصوص ضمن دراسته التي أطلق عليها عنوان: "علم الأساطير المقارنة"، وهو يرى أن العامل الأساسي في إثارة الفكرة الدينية هو التأمل والنظر في مشاهد الطبيعة، التأمل الذي يجعل الإنسان يشعر بمزيد من الدهشة والعجب، فيخلص من التفكير إلى أنه محاط بقوى مستقلة عن إرادة البشر يخضع أفراد المجتمع لتأثيرها، ولا قدرة لهم على تعديل نظامها، مستندا في ذلك (مولر) إلى المبدأ القائل أنه لا يوجد شيء في العقل ما لم يكن موجودا في التجربة من قبل، فمن تطبيق هذا المبدأ على الدين قرر أنه لا يحقق شيء في عقيدة الإنسان ما لم يكن قد أتى من قبل عن طريق حواسه، فالدين يقوم على التجربة والملاحظة والمشاهدة، كما قام بتطبيق المنهج اللغوي المقارن- مستفيدا من تخصصه في علم اللغة أو الفيلولوجي- على نصوص الكتب المقدسة في الديانة البراهمية (الفيدا)، حيث وجد أن أسماء الآلهة التي تضمنتها هذه الكتب تعبر في الواقع عن قوى طبيعية، ويضرب مثلا ذلك باسم اله يدعى (آجني- AGNI) وهو أحد آلهة الهند الرئيسيين، وهو لفظ مقدس يستخدم للدلالة على النار وبتتبع الأصل اللغوي لهذا اللفظ تبين أنه موجود في كثير من فروع اللغات المعروفة باسم (اللغات الهند والاروروية) ففي اللغة اللاتينية وجد بلفظ (آجني- AGNIS) وفي اللغة اللتوانية (أوجني- UGNIS)، ليستخلص مولر من ذلك أن هذا اللفظ كان بدائيا، وكان لفظا عاما في تلك اللغة قبل أن تنفصل وتختلف، وبما أن اللفظ المقدس في تلك اللغات البدائية الأولى يرمز إلى عنصر طبيعي، فإن مولر يستنتج من هذا أن الديانة الأولى التي عرفها الإنسان ديانة طبيعية تتجه إلى عبادة الطبيعة في قواها وعناصرها، كما أن هناك اعتبارات نفسية قامت عليها هذه النظرية مؤداها أن الظواهر الطبيعية المستقرة التي تحيط بالإنسان وتثير فيه مختلف المشاعر والأحاسيس كافية لأن تثير فيه الفكرة الدينية، وقد ربط كذلك الفكرة الدينية بفكرة اللامتناهي، فكل شيء في الطبيعة يرمز إلى قوة لا متناهية، ويثير في نفوسنا الإحساس بهذه القوة وعن هذا الإحساس نشأ الدين، فالدين حسب هذا التصور هو اللغة التي يعبر بها الإنسان عن هذا الإحساس الغامض الذي بداخله عن طريق الحس والقلب، وهو يرى أن الشعور الديني في بدايته يعترف بوجود عدة آلهة، إلا أنه سرعان ما يبدأ بالتوجه نحو اله واحد، وهو الإله الذي يصبح في نظر الإنسان أقوى الآلهة جميعا، وفيه وحدة تتركز جميع صفاتهم.¹

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص 38.

– الطبيعة الشاذة: يرى العالم الانجليزي (جيفونس – GEVONS) أن النظر في مشاهد الطبيعة كان على الجملة هو منشأ العقيدة الالهية، ولكنه يقرر في كتابه: "المدخل الى تاريخ الديانات" ان الظواهر العادية، كالتى قال بها مولر لا تكفي في ايقاظ هذه الفكرة ولانها تكرر عرضها على الحواس، تألفها النفس ولا تبقى في حاجة الى تفسيرها، اما الحوادث الارضية المفاجئة والعوارض السماوية النادرة التي يضطرب بها النظام العادي، كالبرق والرعد والعواصف والصواعق والخسوف والطوفان والزلازل... الخ، فان تأثيرها على المشاعر كتأثير دق الجرس في تنبيه الغافل والايقاظ، ذلك انه قد ارتكز في الغرائز البشرية – والحيوانية ايضا – استحالة ان يحدث شيء من لا شيء، حتى ان الطيور والدواب لتفزع عند سماع صوت مزعج، وتلتفت الى وجهة الصوت شعورا بان له فاعلا، فكان من الطبيعي ان هذه الحوادث الفجائية الرهيبة تزعج من يشدها، وتحفزه الى السؤال عن مصدرها، وبما انه لا يرى لها سببا ظاهرا، فانه يضطر ان ينسبها عقليا الى سبب خفي ذي قوة هائلة، اذ لا مخرج للعقل من هذه القسمة الثنائية – على ان (جيفونس) لا يرى مانعا من ان يكون التأمل في الحوادث العادية والسنن الكونية المستقرة باعثا ايضا لهذا الشعور، ولكنه يرى ان ذلك لا يكون الا بنظرة ثانية عند هدوء البال ونضج الفكر وانزياح اسباب السهو والغفلة، وعلى هذا يكون شعور الرهبة والخشية اسبق اثرا في التدين من شعور الاعجاب، لكن قد يكون أداة فعالة في صناعة الاديان التي غلب عليها الطابع الارضي، اما الاديان السماوية فإن دور التأمل فيها لا يعدو تعزيز الايمان بمصدرها والتشبث بتعاليمها، وهذا من اهم ما نأخذه على هذه النظرية انها تضع الاديان جميعا في صعيد واحد وتجري عليها احكاما واحدة دون مراعاة للاختلافات الكبيرة الموجودة بينها والتي تمس المصدر والعقائد والعبادات والمعاملات وكل المجالات، ومما ساعد على الوقوع في هذا الخلط الانطلاق في دراسة نشأة الدين من نظرة فلسفية يونانية قديمة تقوم على الفصل بين الخالق والخلق مستندة في ذلك الى دقة القوانين التي تحكم مسار الفلك وحركة المخلوقات، فهي كفيلة – حسب زعمهم – بتعويض التدخل الالهي في شؤون الكون، كما ان المنهج الذي استخدمه انصار النظرية الطبيعية كان هو الاخر من الاسباب الاساسية التي عمقت خطأ هذه النظرية وانحرفاها.¹

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 39 - 41.

هنا اعتمد موللر مثلاً في تفسيره على عدة عوامل كانت هي الأساس في كل ما توصل اليه من استنتاجات وآراء، يقول جون لوك ان التجربة الحسية هي التي تخط مختلف الخبرات على صفحة العقل البيضاء: " فلا يوجد شيء في العقل ما لم يكن سبق ان وقع في الخبرة الحسية للانسان "، ومما هو معروف ان معالجة الحقائق التاريخية من خلال القوالب اللفظية الجاهزة والمقولات الفلسفية ليس بالمنهج العلمي الذي تتراح اليه العقول السليمة، فالحقيقة التاريخية شيء منفصل عن المنطق العقلي ودراسة التاريخ الانساني بالاسلوب المنطقي جريمة في حق التاريخ، فالتاريخ أحداث وقعت ووقائع مضت سواء انسجمت مع المنطق ام لم تنسجم، وليس لأحد الحق في ان يلوي اعناق الحقائق التاريخية ليحشرها داخل فم المنطقة العقلية، فالمنطق مسألة عقلية محضة تخضع لمقدمات فلسفية وتحكم بترتيبات منهجية، اما التاريخ فيحوي خليطاً عجيباً من الاحداث الفوضوية، والمعجزات الكونية والممارسات البشرية والوقائع الشاذة، وكل هذا مما لا يقع تحت طائلة المنطق.

هذه النظرية استندت على العامل النفسي والمتمثل في شعور الانسان بالرهبة والدهشة والعجز ازاء مختلف الظواهر الطبيعية التي تحيط به، وقد قدم ساباتييه نقداً وجيهاً لهذا الرأي مؤداه: " ان شعور الرهبة والخوف من القوى العلوية لا يكفي وحده لتفسير الفكرة الدينية، ولا بد لها من شعور آخر يوازيه ويلطف من حدته، ذلك ان الخوف اذا استأثر بالنفس سحق الارادة وشل الحركة وولد اليأس، فلا بد لتحقيق الشعور الديني من مقاومة الخوف والرهبة بما يعادلها من الأمل والرجاء اللذين يبعثان على الدعاء والتضرع، هذه هي حقيقة التدين " ¹.

أما العامل الثالث والآخر الذي قامت عليه هذه النظرية فهو العامل اللغوي، حيث قارن موللر بين اسماء الالهة في اللغات الهندو اوروبية او ما يعرف باللغة السنسكريتية، وخرج من هذه المقارنة بأن اشتراك هذه اللغات ذات الأصل الواحد في اسماء الالهة وارتباط دلالات هذه الالفاظ بعناصر الطبيعة دليل على ان الديانة الاولى للاديان ديانة طبيعية، وهي نتيجة كما ترى مبينة على أساس ان اللغة السنسكريتية هي اقدم لغة عرفها الانسان، وهو زعم لا يقوم عليه دليل والمسألة فيها خلاف كبير، ومن غير المقبول علمياً ان تبني نتيجة يقينية

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص 42.

على مقدمات ظنية ومعلومات خلافية، فقد اثبت كثير من الباحثين ان للبراهمة الهنود آلهة تحمل اسماء لالة لها بعناصر الطبيعة مما ينفي هذا الاساس إلهام الذي استندت اليه هذه النظرية .¹

— مناقشة: يرى مولير ان الأسرار تحيط بالإنسان من كل جانب وتكتنفه الغوامض من كل حسب، أسرار وغوامض تحمله على التسليم بوجود عالم غير العالم المنظور، وعالم اللاهائية، "فحواسنا تدلنا على ما له نهاية، ولكن ما بعد النهاية ووراءها، وما فوق النهاية وتحتها، وحتى في الداخل النهاية، نرى أبدا اللاهائية، مائلة لنا، تضغط على حواسنا، ومع ذلك فإننا لا نستطيع فهمها ولا الإحاطة بها، إن ما ندعوه نهاية في الزمن والقضاء هو ستار نلقيه على اللاهائية، وما هي إلا موضوع بحث كل دين، وقبل الفيتشية، وقبل تعدد الآلهة، وقبل جميع الأديان، كانت الناس تعبد اللاهائية، ولما كانت الحواس هي التي أرشدتنا إليها وأشعرتنا بوجودها، فما من شك في أن الديانة نتيجة رقي الحواس ودقتها، كما هي الحالة في العقل نفسه"، وقد يعترض بعضهم ويقول: "إننا لا نرى أثرا للفظ اللاهائية في المجتمعات المتأخرة فكيف تدين بها؟"، ليرد مولير بقوله: "إن دامو كريت ما كان يعرف من أسماء الألوان سوى الأسود والأبيض والأحمر والأصفر، أذلك معناه أن الأقدمين كانوا لا يرون زرقة السماء؟، إن السماء كانت زرقاء كما هي عليه اليوم، غير أنهم لم يجدوا اللفظ المعبر عن إحساساتهم، وهذه هي حالة الانسان في أول الأمر، فقط شعر بشيء لا يستطيع التعبير عنه تماما، واخذه وجلّ دفعه إلى تكريم هذا المجهول، وحاول من ثم أن يوجد أسماء له، فأخذ يدعوه بأصوات متقلقلة وهو لا يعرف غايته سبيلا.

لقد كانت هذه المحاولة أولى الخطوات في طريق الديانة، ولقد عبدت الناس اللاهائية في كل العوامل الطبيعية الدالة عليها، فعبدتها في الشمس تارة وفي البرق أخرى، وفي الأنهر ثلاثة، ولم تعبدتها في جميعها جملة، غير أن الإنسان — وهو في بادئ أمره — لم يحسن التعبير عن مرامه، فإلتبست على الأذهان حقيقة الإله المعبود، وتوهم الخلف أن العوامل الطبيعية نفسها هي الآلهة، وما هي في الأصل إلى رموز اللاهائية، فعبدوا هذه الأشياء ودانوا بها فكان تعدد الآلهة، لتذهب هذه النظرية كالسابقة إلى أن الدين أساسه في مخيلة الإنسان وهواجس نفسه وليس له وجود حقيقي، فلا يبقى معها أثر لعلم الديانات كما قلنا آنفا، هذا وقد حملت وهب العوامل

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 42. 43.

الطبيعية الكبرى الإنسان في زمن من الأزمان على القول باللانهاية فهذا يدل على أنها أولى الديانات، ولو كلف الباحث نفسه بعض ما في وسعها، لرأى أن هذه القوى لم تدخل في عداد الآلهة إلا بعد أن أتت على الإنسانية برهات طويلة عبت خلالها آلهة كثيرة غيرها استمدتها من عالم الحيوان والنبات، وما كانت هذه الكائنات قوية ولا هائلة بل حقيرة وضعيفة بحيث يراها الإنسان دون منزلة وقوة، فمنها الأرنب والقط والسلحفاة وأمثالها من الحيوانات الصغيرة، لنصل إلى أن من اطلع على ما أتاه علماء العمران في درسه من الشعوب المتأخرة، وقرأ أبحاث علماء النفس عن تطور العقل عند الأطفال، يتضح له أن اللانهاية من الأمور التي تعجز العقلية الفطرية عن السمو إليها، فالأولي يعتقد أن الأرض محدودة بحدود قبيلته، والطفل يتوهم أن الكون صغير ينتهي عند الأفق، حيث يبدو للنظر تلاصق الأرض والسماء، وعلى الجملة إن فكرة اللانهاية فكرة حديثة ابتدعتها العلوم العقلية.¹

■ نظرية فريدريك نيتشه:

كانت رؤيته في الديانات لما قد يقرب من النظريتين السابقتين، ولاسيما الثانية منهما، بزعمه أن وسواس المرء وتعطشه إلى السعادة هما العاملان اللذان أوجد الدين، قال في كتابه: "هكذا تكلم زرادشت... ألقى زرادشت يوماً بأوهامه إلى ما وراء الناس كما يفعل جميع الذين سحرهم العالم الآخر واستولى على حواسهم، فظهر لنا أن العالم عمل إله معذب تساوره الهموم، ورأيت أن الكون حلم إله، واختراعه وما سوء شبه بخارات ملونة أمام أعين إله مكدر، أما الخير والشر، أما السرور والكدر، أما أنا وأنت، فلم أر فيها سوى بخارات أمام أعين الخالق، ولقد أراد الخالق أن يحول الأنظار عنه فخلق العالم، إن من يتألم يشعر بلذة عظيمة، وبفرح يسكر صاحبه، إذا استطاع أن يحول أنظار الناس عن آلامه وجعلهم يتركونه وشأنه، ولقد ظهر لي العالم يوماً على حقيقته فإذا به فرح مسكر ونسيان حال يشعر بهما خالق العالم غير الكامل، ولكن وأسفاه يا أخوتي إن هذا الإله الذي خلقته هو إله صنعتها يد الإنسان وجنونه، كما هي عليه جميع الآلهة، عذاب وعجز، هما الأمران اللذان خلقا ما وراء الكون، يشد أزرها جنون المرء بالسعادة وهو جنون لا يعرفه إلا أكثر الناس تألماً، إن تعباً

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 96. 97.

يحمل الإنسان على الرغبة في الوصول إلى الحد الأقصى بوثة واحدة كثيرا ما تجر الموت وراءها، لهو دليل ساطع على عجز صاحبه، إذ يجعل منه رجلا ضعيف الإرادة، لا يقدر عواقب الأمور، هذا التعب هو الذي خلق الآلهة وكل ما وراء الكون، ولقد علمتني نفسي عزة جديدة وأنا أعلمها اليوم الناس (لا تحبؤوا رؤوسكم في رمال الأشياء المقدسة، بل احملوها عاليا فهي رؤوس أرضية أوجدت معنى الأرض، هم المرضى والضعفاء الذين احتقروا الجسد والأرض، وأوجدوا الأشياء المقدسة وتكلموا عن نقط الدم المنقذة، غير أنهم قد أخذوا عن الجسد والأرض هذه السموم الحلوة والمظلمة معا، إنني أعرف جيدا الذين يشبهون الإله، أنهم يريدون أن يعتقد الناس أقوالهم وأن يكون الشك خطيئة، ولكن أولى بكم يا إخوتي أن تسمعوا صوت الجسد النقه، فهو صوت أكثر شرفا وطهارة، إن الجسد الصحيح يتكلم كلاما أشرف وأطهر، إن الجسد التام المربع من الرأس إلى أخمص القدم يتكلم عن معنى الأرض".¹

■ نظرية هنري برغسون :

تتميز نظرية الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون- HBERGSON عما سواها من النظريات الغربية الأخرى، في أنها تتميز بين نوعين من الديانات، ديانة استاتيكية أو مغلقة RELION STATIQUE، وديانة دينامية أو نامية RELGION DYNAMIQUE، يرى أن مصدر الديانة المغلقة هو الغريزة التي تثار تحت ضغط الضرورة الاجتماعية، وبيان ذلك "... انه لما كان نظام المجتمع وتماسكه يتطلب من الفرد انخلاءه عن بعض رغباته وتضحيته بجانب من حريته، وتحمله أعباء تقتضيها مصلحة غيره، ولا يعود عليه منها نفع مباشر، و كان ليس من الهين أن يتقبل المرء عن طيب خاطر، كل هذه التضحيات، وكل هذا الحرمان، إذ كانت الغريزة الاجتماعية عنده اضعف من أن تحمله على نسيان مصلحته في سبيل خدمة المجموع، وان تجعل مثله كمثله النملة أو النحلة حين تذهل عن نفسها في خدمة النمل والنحل..."².

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره ، ص-ص 97-99.

² - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره ، ص 54.

وكان استعماله ذكائه العادي في حساب مصلحته يدعو بالعكس إلى الأثرة وإلى التضحية بمصلحة الآخرين في سبيل إصلاح شأن نفسه، كان لابد من قوة أخرى تحفظ التوازن، وتؤاخي بين مصالح الفرد والجماعة، تلك القوة قد أعدتها الفطرة الإنسانية في النفوس حين أشربتها الفكرة الدينية، وذلك أنها صورت أمامها المحظورات الاجتماعية بصورة مخيفة تجعل من المخاطرة انتهاكها، وما زالت تبالغ في هذا التصوير حتى خيلت للنفس أن هذه المحظورات يقوم على حمايتها حارس معنوي، مضيفاً أن صورة هذا الحارس، وإن لم تكن وليدة التفكير المنطقي، بل من عمل المخيلة التي يسميها (بالمملكة المبدعة للعناصر الخرافية)، فإنها ليست من قبيل تخيل الفنانين، وأصحاب الأساطير، فإن _ أثار هؤلاء لا تعدو أن تكون نوعاً من الترف الذي يمكن الاستغناء عنه، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقها الحاجة الاجتماعية، فإنها وإن تكن وهماً إلا أنه وهم تفرضه الحياة، ومن أجله وجدت هذه المملكة الرمزية في طبيعة الإنسان، فإذا ما انتقلنا إلى ميدان الأعمال اليومية، وجدنا فيه كذلك فراغاً نفسياً عميقاً، لا يملؤه إلا العقيدة الإلهية، فالصائد حين يسدد سهمه إلى فريسته، والمريض في تناوله الدواء وتطلعه إلى الشفاء، وكل ذي حاجة ينتظرها وهو لا يدري ما قدر له من النجاح أو الإخفاق، كل أولئك لو استلهموا عقولهم، وقاسوا أعمالهم بقدر نتائجها المحققة أو الغالبة، لقعدوا عن السعي ولوقف بذلك دولا ب الحياة، غير أن دفعه الحياة حركة تأبى الوقوف والجمود، فكان لابد لها من ثقل تضعه في الكفة الأخرى من الميزان النفسي لترجح به جانب العمل، رغم كل تفكير وحساب، وما ذلك إلا الأمل تبعته، والاعتماد على الحظ المحتمل تقدره، ولا تزال بهذا الحدث والتشجيع حتى تصور أمام النفس إرادة خفية يركن القلب إليها ويعتمد عليها.¹

وحسب ما يرى برغسون، فإن الديانات المغلقة تنطوي على أمور غير معقولة، في داخلها السحر، وتخالطها الأساطير والخرافات، وما ذلك إلا بفعل تلك المملكة التي تمكن الإنسان من أن يتصور موجودات خيالية ينسب إليها صفات عديدة، فقد يتصورها في بادئ الأمر أرواحاً ثم تستحيل بعد ذلك إلى "قوى إلهية"، وللمملكة الخرافية حسب برغسون فضل على قدر كبير من الأهمية في حياة الجماعة الإنسانية، فهي التي

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 55. 56.

تبعث على الاعتقاد بأن القوى الإلهية أو الأرواح تباشر مهمة الرقابة الاجتماعية، وبالتالي فهي تعمل على تأكيد السطوة الجماعية على حساب الذاتية الفردية، وفي المقابل فهي تشبع فكرة الخلود في النفس الإنسانية، وفي الوقت نفسه تعمل على إنشاء الطقوس الإلزامية، كالصلاة، والأضاحي، والأعياد، إرضاء للقوى الإلهية الغيبية، التي سبق لتلك الملكة أن صورتها على أنها خارقة للطبيعة، وقاهرة للبشرية، لكن من الصعب في هذا النوع من الأديان، التفريق بين الطقوس الدينية، والطقوس السحرية، فهما ظاهرتان تصدران عن مصدر واحد، وتشتركان في غاية واحدة، وهي إقناع الأفراد بضرورة الخضوع لرأى الجماعة وسطوتها تحقيقاً للتكامل والتماسك الاجتماعيين.

أما النوع الثاني، أو الديانة الدينامية أو النامية، فإن مصدرها حسبما يراه برغسون هو (الحدس) وهي ملكة فوق مستوى العقل، تبلغ اسمى درجاتها عند الصفوة المختارة من أهل التجربة الصوفية السامية، التي تنزع نحو العمل لصالح الإنسانية، وتجعل مثلها الأعلى، الكمال والمحبة، ودليل ذلك عند هذا الباحث، أن الديانة ليست وليدة الضغط الاجتماعي أو الضرورة الاجتماعية، كالديانة المغلقة وإنما هي نتيجة نزعة سامية، واستجابة صادقة لنداء مذهب عقائدي إبداعي، فالدين النامي هو دين القديسين الذين تجيش في نفوسهم عاطفة المطابقة بين النشاط الإنساني والمبدأ الحيوي، والمطابقة هذه لا تتأتى إلا بالتححرر من العوائق المادية، وعدم التقيد بالأمور الطبيعية، أو التهالك على المظاهر الدنيوية مما يجعل قلوبهم تتفتح لإلهام إلهي يستحوذ على جوهر وجودهم ويشيع في جوانحهم الطمأنينة والسكينة فيصبحون مصدر إشعاع لهذه الانفعالات الجياشة بحب الإنسانية على إطلاقها، وهو الطريق الذي تنتقل بواسطته الديانة المفتوحة إلى روادها ومعتنقيها، فالديانات النامية لا تنتشر عن طريق القوانين الصارمة والضرورات الاجتماعية القاهرة.¹

هذا وقد أطلق هنري برغسون على كل من السحر والمانا والتابو والأنيميزم والطوطمية والأرواح الدين السكوني، واستند في تسميته هذه على كون الدين السكوني أو الاستاتيكي يحمل الفرد على التشبث بالحياة

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 57.56.

رغم إدراكه العقلي بحقيقة الموت، وهو يحدث نمواً في الشخصية ودوافع الذات البشرية ويربط الإنسان بالمجتمع فهو دين وجد لإتقاء الاخطار التي يتعرض لها العقل.¹

ومما تجدر الإشارة إليه أن يرغسون كان أكثر دقة من كثير من الباحثين الغربيين الذين حاولوا تفسير نشأة الدين، من خلال فصله بين أنواع الديانات، بغض النظر عن مدى إصابته أو خطئه بعد ذلك، فمعظم الباحثين الغربيين لم يعيروا أدنى اهتمام للاختلافات الجوهرية الموجودة بين الأديان، ودرسوها على أنها شيئاً واحداً، متجاهلين بذلك حقيقة وجودها، فظهروا وكأنهم يدرسون موضوعاً صار إلى عدم منذ قرون، إلا أن سلوك هذا المنهج لا يعني انعدام الخطأ في هذه النظرية، فالغريزة الاجتماعية لدى يرغسون هي الدافع إلى اختراع الدين، وأن الملكة الخرافية هي مصدره، وأن نشأة الطقوس الدينية كانت وسيلة لاسترضاء القوى الغيبية القاهرة، التي كانت أساساً من رسم المخيلة الإنسانية، وفي هذه التصورات كثير من الثغرات التي يمكن أن تنفذ منها سهام النقد، فلو كان التجمع الإنساني كائناً حياً يعي ويدرك، إلا أنه ضعيف لا يملك إزاء أفرادهِ حولاً ولا قوة، فمن المعقول أن يلجأ إلى تصوير قوى غيبية قاهرة تقف وراء هذا العالم، كي يتمكن بذلك من الهيمنة على عقول أفرادهِ، وبالتالي إلزامهم على التماسك والتعاقد، إبقاء على سلامة بنائه من التصدع والتفكك، لأن الملكة التي يتحدث عنها يرغسون يظهر وكأنها تعمل لصالح جهة أخرى غير الفرد الذي يملكها، وبما أن المجتمع لم يكن في يوم ما كائناً مدركاً، فلصالح من إذن تعمل هذه الملكة؟، وهل يعقل أن يخادع الفرد ذاته؟، ثم إذا كانت الملكة الخرافية التي تحدث عنها يرغسون ملكة غريزية كما يقول، فلماذا جاءت الأديان مختلفة ولم تأت متشابهة؟، فالغريزة تتحرك بوحى من برمجة سابقة وبالتالي تترجم دائماً في أشكال واحدة متطابقة، أو متقاربة، ففي أسوأ الأحوال، مهما اختلفت الجهات أو الأفراد الذين تصدر عنهم هذه الممارسات الغريزية، وقياساً على ذلك، فإن الصواب هو أن تكون الأديان الصادرة عن هذه الملكة متطابقة شكلاً ومضموناً، دون أن يترك فيها اختلاف الزمان والمكان أدنى أثر، فتوفر هذه الغريزة في الإنسان لا يعني بالضرورة تماثلها لدى جميع البشر، ويكفي حدها الأدنى لإثارة شعور القداسة في النفس الإنسانية، وهو الشعور الذي يولد في النهاية

¹ - هنري يرغسون، منبع الاخلاق والدين، تر: سامي الدروبي، عبد الله الدائم، مكتبة نهضة مصر، ط1، 1945، ص 200.

معاني الدين في التجمع البشري، فإذا كانت الملكة الغريزية هي مصدر الدين ولم تكن بالضرورة متشابهة، أو متماثلة لدى جميع الناس في كل زمان ومكان، فكيف تسنى لأصحاب هذه الملكات أن يجتمعوا على دين واحد؟، ومن هو أو من هم الذين استطاعوا تمرير خرافاتهم على الآخرين؟، وكيف رضي الآخرون بهذا؟، وأين ذهبوا بمنتجات ملكاتهم؟، هل ضحوا بها؟، وحتى لو أن ذلك حدث كيف استطاعوا أن ينسجموا مع تصورات عقائدية هم على يقين كامل بأنها من إنتاج غيرهم، وأنها لا تتفق بحال مع تصوراتهم؟، ثم من أين، وكيف جاء الإجماع على طقوس معينة في كل قبيلة أو مجتمع يدين واحد؟، فإن قيل من التشابه الغريزة بين بني البشر فلماذا تختلف هذه الطقوس من دين إلى آخر، وإن قيل من التشابه الغريزي بين أبناء القبيلة الواحدة أو الجنس الواحد أو المجتمع الواحد، فلماذا تختلف في القبيلة التي تدين بدينين مختلفين.¹

ومما يلاحظ في الشق الأول من هذه النظرية، أن نشأة الدين على الصورة التي يقول بها برغسون كان سيؤدي حتما إلى صراع دموي بين أفراد كل تجمع إنساني، صراع يثيره التمسك أو التعصب للتصورات التي تفرزها ملكات الأفراد في مجال الاعتقاد، وهو صراع وجود أو لا وجود، إذ لا أحد يجامل فيما تمليه ملكته في مجال العقيدة، حتى وإن كان في المجاملة صالح التجمع الإنساني بأسرة و التاريخ مثقل بالصراعات العقائدية، وشاهد موثوق عليها، أما بخصوص الديانة الدينامية أو النامية، فإن مصدرها عند برغسون هو الحدس، والحدس هو الآخر ملكة، إلا أنه ملكة تختلف عن الملكة الخرافية في الديانات المغلقة، فإن كانت الملكات الخرافية تتحرك بفعل غريزي لتحقيق غرض غريزي كذلك، فإن الملكات الحدسية تنبعث بفضل الصفاء الروحي الذي يرتفع بصاحبه إلى أعلى درجات النقاء، فوق أدناس الدنيا وأوحالها، إذن يفهم أن الحدس الذي يعني المعرفة المباشرة دون الحاجة إلى مقدمات يعتبر من اعقد الأسرار التي لم يفسرها العلم بعد، والسؤال الذي يقفز إلى الذهن هنا، هو كيف نجوز لأنفسنا تفسير الأشياء المجهولة، بالأسرار المفلوكة، كما فعل برغسون، وما هي التسمية الأخرى بهذا الفعل في النهاية، أهى التفسير أو التدجيل، فالتأمل في الديانة الدينامية عند برغسون يجد بأنه يعتبر لها بأصل الهى، فإستلهام التعاليم والمبادئ الدينية لا يكون من فراغ، بل من الله، وهو يعترف

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 56-59.

بذلك، إلا أنه ينكر الوحي، و يقول بالحدس، والقول بالحدس في هذا المقام، يحمل في طياته تعظيماً للإنسان، فالحدس هو شيفرة اتصال الإنسان مع الله في عزله، لكن رغم سعة خيال برغسون، إلا أنه فيما يبدو كان يعالج موضوع الديانات الدينامية، وهو يضع على عينيّه نظارات أفلاطونية، فالله موجود، إلا أنه لا صلة له بهذا الوجود، فهو خلق الكون و تخلّى عنه، هكذا تقول الفلسفة الأفلاطونية، ويظهر كذلك تأثره الكبير بالعقيدة اليهودية التي بنيت منذ القدم على مقولة العجز الإلهي، واليهودية - كما هو معروف - هي الديانة التي انتمى إليها هذا الباحث معظم سنين حياته.¹

هذا وقد ذهب برغسون إلى أن إذا جعلنا غريزة الإنسان لا خياله وأوهامه، أساس الديانة وأثبتنا أن الاعتقادات الدينية على كونها أوهاما لا تمت إلى الحقيقة بصلة، وهي ضرورية لصيانة حياة المجتمع، غدت انتقادات دوركايم ضعيفة واهية، فقد جعل الديانة مسيرة بنوع من الغريزة - غريزة مضمرة كما يقول، وهي ما تبقى من الغريزة حول العقل بعد الانتقال إلى الإنسانية - وذلك لحفظ كيان المجتمع، ليتساءل في الفصل الثاني من كتابه "ينبوعي الأخلاق والدين" كيف سلمت كائنات عاقلة بمعتقدات باطلة مستحيلة وجعلت عليها مدار حياتها؟، ولكي يتم له الجواب عن هذا السؤال ينبه إلى أمرين، أولاً إلى أن اللغة فقيرة لا تحسن بها التعبير عما تخالجنّا، وأنها من وضع المجتمع، تفصح عن أمور يشاركنا فيها جميع أفرادها لا عن غايات "الكائن الفردي" الخاص بنا وحدنا، ثانياً إلى أن هذا الضعف اللغوي يجعلنا نسند التصورات الدينية إلى عمل الخيال، كما نعزو إليه أيضاً الاكتشافات والاختيارات، مع أن كلا الأمرين من نوع ما، وما الأول إلى وليد الوهم ونتيجة الوظيفة الأسطورية (fabulatrice fonction) التي عنها صدرت القصص والميتولوجيا، ولقد أوجدت الطبيعة الوظيفة الأسطورية في الإنسان لتحول دون بعض أخطار العقل، وذلك لأن العقل لا يخضع فقط للواقع بل يخضع أيضاً لما يشبه الواقع لأوهام وتصورات تثيرها فيه الوظيفة الأسطورية فتجعلها في مصاف الأمور الراهنة، ولم يتم النجاح للقوة المبدعة إلا بظهور الجنس البشري بذكائه وخياله، غير أن نجاحها لم يكن كاملاً لأن الإنسان نفسه غير كامل ولا يبلغ هذا الجنس أبعد مداه، إلا بمساعي الصوفيين واجتهادهم الفردي على أن

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 56-61.

اتصال الصوفيين بينوع القوة المبدعة لا يتم بصورة تدريجية، أي بالانتقال من الديانة المغلقة إلى غيرها أكثر رقياً، بل يبلغ أوجه دفعة واحدة، فالتصوف كما يقول برغسون "وثيقة خارج الطبيعة" يقوم بها الإنسان إذا نزع عنه الثوب الاجتماعي واستسلم إلى الشعور الداخلي إلى حدسه، فيكون التصوف أساس الديانة أو ينبوعها الثاني على اللغة البرغسونية، وما الديانة التي نتبعها إلا تجدد للعناصر المشتعلة الحية التي وضعها المتصوف في صميم الإنسانية.¹

عموماً لا بد أن نراعي الوجهة الاجتماعية خاصة، غير أن أهمية النظرية البرغسونية تضطرننا إلى أن نضع البحث على المستوى الميتافيزيقي أيضاً، يقول برغسون إن الديانة المغلقة مجموعة تصورات وأوهام أوجدتها فينا الوظيفة الأسطورية وغايتها من ذلك حفظ الجنس البشري، فإذا كانت الوظيفة الأسطورية غريزة عليها أن تعمل عمل الغريزة، أي أن تكون نتائجها واحدة عند جميع أفراد الجنس، كما هي الحالة عند الأنواع الحيوانية غير أن المظاهر الدينية كثيراً ما تختلف من جماعة إلى أخرى، مع أنها وليدة غريزة واحدة، فالمعتقدات عند البيغما هي غير المعتقدات عند سكان أستراليا الأصليين، وقد يقال إن الوظيفة الأسطورية غريزة مضمرة فلا يطلب منها أن تعمل عمل الغريزة، لأنها لا تؤثر رأساً في الإنسان ولكن تعمل بواسطة العقل، فعلينا أن نعلم نسبة العمل بين الغريزة المضمرة والعقل في تكوين المعتقدات الدينية وهذا ما سكن عنه برغسون في كتابه، كما علينا أن نلاحظ أن الديانة المغلقة تماشي بشكل عجيب حاجات المجتمع فهي ترتقي بارتقائه وتتأخر بتأخره، أليس هذا من الأدلة على أن الديانة خاضعة للمحيط الاجتماعي، وإذا ذهبنا إلى أن الوظيفة الأسطورية تأتي بالتصورات الدينية على حسب احتياجات المجتمع، لأن غايتها حفظ الجنس فتخرج عندئذ على أن تكون غريزة بالمعنى المصطلح عليه، وتدخل في عداد الوظائف الفكرية وهذا ما يرمي إليه برغسون، إذ يرى أن للمعرفة طريقتين: العقل والغريزة وأن الثانية أفضلهما في ما يخص الأمور الحيوية، لأنها توصلنا إلى معرفة تامة غير نسبية، أما الأولى فتعطينا من الحياة صوراً متقطعة نصب عينها، لأن العقل يبحث في غير الحي في الجوامد، وهذا ما لا

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 99 . 100.

يسلم به الاختصاصيون اليوم، إذ أثبتوا أن الحياة الشعورية توصل إلى نتائج أفضل وأغنى من الحياة اللاشعورية، وأن للعلم الحديث من الأقوال في الغريزة ما يضعف من شأن النظرية البرغسونية.¹

ولنذهب أننا سلمنا بصحة آراء برغسون في الوظيفة الأسطورية، ألا تكون رؤى المتصوفين تصورات وأوهاما أوجدتها فيهم نفس الوظيفة، لتحول أيضا دون بعض أخطار العقل في أنانية الوطنية؟، أجل إن برغسون ينكر هذا القول، وعنده أن التصوف يجعل الفرد على صلة المتصوفين بما وراء الطبيعة، وإذا كان لديه برهان عملي، وهو تضافر الشهادات على صحة هذا القول، فإن أفراد الديانة المغلقة يؤكدون بدورهم صحة أقوالهم واعتقاداتهم، ومع ذلك فبرغسون يعزوها جميعا إلى الوظيفة الأسطورية.

وجملة القول أن التصوف قد لا يكون إلا عملا دفاعيا تقول به الطبيعة لتحول دون نتائج وطنية ولتحمل الناس على حب الإنسانية!، ولا شك أن المتصوف يمنح الإنسانية أزاهير باسقة ومواعيد خلافة، هي نتيجة سمو أفكاره ونزاهة مقاصده ولا يستطيع الناقد إلا أن يقر بعظمتها، غير أنها بعيدة جدا عن عالم الحقائق وقد نشعر بتعطش القلب إلى هذه الينابيع، غير أن الاتصال بها لا يركز على أساس عملي ومنطقي، وقد لا يكون لهذه العوالم وجود إلا في مخيلة المتصوف، وإذا سلمنا مع برغسون بأن جميع الخلائق الحية مدينة بحياتها إلى هذه القوة المبدعة، فترانا نتساءل في حيرة عن الأسباب التي تقعدها اليوم عن العمل، وبما أن هذا التيار يعمل بوثبات متتابعة في أجزاء المادة، فمن المرجح أن يقوم بوثة جديدة ليمنح الحياة خلائق جديدة، بل إن نظرية برغسون نفسها تحملنا على أن نذهب إلى أبعد من ذلك فـ"الإنسانية، كما يقول آله لصنع الآلهة" والإنسان لم يخلق إلا ليبادل المبدع محبته، غير أن البشرية اليوم قد أصمت الأذن عن الاستماع إلى نداء المحبة، فلا بد للتيار المبدع من أن يقوم بوثة جديدة ليمنح الحياة خلائق تكون أشد اتصالا بالعزة الإلهية وحرية بمحبته، على أن الانتقال من المغلق إلى المفتوح يمكن تأويله بغير ما ذهب إليه برغسون، والأوضاع الاجتماعية المائلة أمامنا تظهر لنا بجلاء أن التطور الديني يتبع في معظم أحواله التطور الاجتماعي ونحن لا ننكر أثر العمل الفردي في الرقي الاجتماعي، ولكن ألا نرى أن الفردية نفسها هي من ثمار هذا الرقي؟، هل يستطيع الفرد في المجتمعات الأولية

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص - ص 100-102.

أن يخرج على التقاليد، ويأخذها بالانتقاد ويرسم لنفسه طريقاً جديدة في الوصول إلى فهم أسرار الكون والوجود؟، لنأخذ الفرد المثقف منا وقد عرف الشيء الكثير من حرية التفكير وشعر بأهمية الشخصية الفردية التي يتحلى بها، إن الفرد المتعلم منا مهما أوتي من قوة العزم وتوقد الذهن يأخذ بادئ بدء في اتباع الأصول المصطلح عليها في مجتمعه، وقد يثور على التقاليد المتبعة وانتقادها لأن عبقريته الفذة جعلته يشعر بأن القيم الروحية التي يسلم المعاصرون بسموها والعادات التي مازالوا يسيرون على غرارها، لم تعد تتماشى والأوضاع الجديدة ولكن ألا نرى على أنه في ذلك تابع للرقى الاجتماعي؟، فلولا التناقض الحاصل بين القديم والحديث لما كان من حاجة إلى تسديد سهام النقد إلى ما لم يعد صالحاً منها ولم يبق وافياً بالمراد.¹

إن المصطلح الاجتماعي لا يأتي بشيء جديد، بل يسبق أبناء جيله إلى الأعراب عن المقتضيات الجديدة التي يسببها انقلاب الأوضاع الاجتماعية، وفي التاريخ أمثلة تدل على صحة هذا الرأي، فهذا سقراط لم يكتب له الخلود إلا لأنه شعر بعقم القيم الروحية القديمة، وعبر وأحسن التعبير عما تتمخض به الانقلابات الاجتماعية في عصره، يقول لنا نيتشه في كلام له عن أبي الفلاسفة: "إن سقراط قوة إرادة خارقة موجهة إلى الإصلاح الاجتماعي، غير أن المذهب السقراطي كان أقدم من سقراط نفسه، كان الإغريق في مرض لاستسلامهم إلى وحشية الغرائز، وما كان فضل سقراط سوى في معرفة الداء الذي كان يفت في ساعد الناشئة فتقدم إليها بالدواء، تقدم إليها بالعقل ليحل مكان الغريزة، لم يكن سقراط ولا مرضاه أحراراً في التجائم إلى العقل، ولكنهم اضطروا مرغمين إليه، فقد كانوا في خطر ولم يكن لهم سوى الاختيار بين اللجوء إلى العقل أو الذهاب إلى القمر، وإذا كان الرقي الفردي مرتبطاً بالرقى الاجتماعي، فمن البديهي أن يكون التصوف وهو أرقى درجات الفردية على اعتقاد برغسون مظهرها من أسس المظاهر التي يؤدي إليها التقدم الاجتماعي، والواقع أن الصوفية تزداد سمواً كلما ازداد المجتمع المنتسبة إليه ارتقاء، زد على ذلك أن الجماعات المتأخرة تكاد لا تفقه معنى التصوف، وعليه فإن انتقال مجتمع ما من المرحلة المغلقة إلى المرحلة المفتوحة لا يتم بين عشية وضحاها تحت تأثير النبوغ الفردي، وإن ذلك إلا نتيجة رقي اجتماعي بطيء يكاد لا يشعر الأفراد به، إنما نرى أن

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص 103.

الديانة تتماشى بشكل عجيب مع الأوضاع الجديدة التي يتخذها المجتمع في انتقاله من وهط ضئيل العدد، إلى أمة ذات كيان تضم الألوف من المواطنين؟، فالأسرة اليونانية مثلاً كانت تعبد إلهها الخاص مع عبادتها آلهة بلدتها، دون أن تأبه لسواها أو تهتم بها إلا أنها كانت تعيش في دائرة ضيقة قلما تعدت أسوار مدينتها، غير أن الاحتكاك الطويل المتواصل بين الأمم على أثر حروب أو تجارة أدى إلى كسر الإطار الضيق الذي كان يحصر الديانة القومية، فأصبحت العقول أبعد مدى في تفكيرها واتسعت لقبول لديانات الدولية دون الاهتمام بموطن نشأتها ولكن على الرغم من هذا التطور القوي ظلت الديانة محدودة بمحيط الدولة أو الدول التي تتمسك بشعائرها، وخضعت للشروط الخاصة التي يخلقها كل محيط اجتماعي و أن كل تغير يطرأ على المجتمع يلبس الدين حلة جديدة.¹

■ نظرية رينان:

الغريزة المضمرة غير كافية لتفسير نشأة الديانة، فهل نستطيع يا ترى أن نرجعها إلى الغريزة الظاهرة إلى الغريزة الحقيقية كما ذهب إليه أرنست رينان؟، يعتقد هذا المؤلف أن الديانة من الأمور الطبيعية في الإنسان تدفعه إليها الغريزة كما تدفع العصفور إلى عمل العش، دون سابق معرفة، فالإنسان على حين فجأة شعر بأمور تنقصه وفراغ يملأ قلبه فصاح متعجباً: "ما أغرب مصير الإنسان! أتراني حقاً في الوجود؟، ما هو العالم وما هذه الشمس؟، أتراها تنقذ إلى خبايا قلبي؟، يا أبتاه إني أراك وراء الغيوم"، هي هنية تملصت نفسه خلالها من قيودها الأرضية وسعت إلى مبدعها ثم جذبتها الأرض إليها من جديد، غير أن هذه اللحظة كانت كافية لتغيير حياة هذا الكائن الأناني وجعله يشعر بضرورة الخضوع والعبادة، ودفعه إلى طأطأة الرأس والخشوع.

إن ما ذكره رينان في هذه القطعة الشعرية يعبر عن عاطفة هي أشبه شيء بإحساس اللاهتية عند مولير غير أننا لا نجد أثراً لهما عند المتوحش ويناقضان جداً كل ما نعرفه عن نفسية الشعوب المنحطة ولا تكون هذه الإحساسات سوى عند فريق من المتصوفين في الأمم الراقية، زد على ذلك أننا إذا عزونا الديانة إلى غريزة في

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص- 104 - 107 .

الإنسان لا تتقدم قيد شعرة في أبحاثنا، لأن الغريزة من الأمور التي يجهل العلماء حقيقة أمرها، وأيضا فالغريزة من الأمور البيولوجية، فكيف يتم الانتقال من المادة إلى الروح؟، أنفسر سرا غامضا سر لا يقل عنه غموضا؟، فإذا امتنع علينا إيجاد غريزة دينية لها مظاهرها وخصائصها هل بوسعنا أن نقول بأن الديانة ليست ثمرة غريزة خاصة بل تنشأ عن طريق الغريزة التناسلية؟، هذا ما قالت به المدرسة الفرويدية.¹

■ النظرية الطوطمية:

التوتم اسم مأخوذ من لغة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، لم يتفق بعد على ضبطه ولا تحديد معناه، فهو في المشهور totem ولكن يكتب أيضا TOTAM أو TOODAIM أو DODAIM أو ODODAIM، ويفسر تارة بمعنى موطن العشيرة ومستقرها، وتارة بمعنى العلامة أو الشعار، هذا وقد ظهر مصطلح توتم TOTEM لأول مرة في تاريخ الانثروبولوجيا الاجتماعية على يد الكاتب الهندي لونج LONG ضمن كتابة المنشور في لندن سنة 1791، ثم كتب فريزر عن التوتمية كدين، و كنظام اجتماعي، وقد اكتشف بالدوين سبنسر وجيلين خلال أبحاثهما التي قاما بها في وسط استراليا عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عقيدة وعملا، وقام مبشر ألماني يدعى كارل سترولو بنشر بعض المشاهدات والملاحظات عن تلك القبائل، وقد جاء دور دوركايم مبنيا علي هذه الجهود وغيرها، ومكملا لها في أن واحد، مقتصرًا في أبحاثه على دراسة الدين البدائي للمجتمعات الاسترالية، وهو ما عرف بالتوتمية.²

فالتوتم هو اسم أو رمز، أو شعار العشيرة الذي يعبر عن شخصيتها ويميزها عن غيرها، والاسم الذي تحمله العشيرة، هو اسم لنوع معين من النبات أو الحيوان، أو الجماد، نوع تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات، هذا النوع هو التوتم، وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها، كما أن لكل عشيرة توتمها الخاص، وهناك "توتم الاتحاد" الذي هو رمز تندرج تحته مختلف العشائر في ذلك المجتمع، وهو العلم الذي يحملونه معهم

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 108.107.

² - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص 62.

في القتال ويدافعون عنه ويضعون على رؤوسهم بعضاً من أجزائه أو أعضائه، ويرتبط الفرد البدائي بتوتمة الخاص بعلائق وثيقة تجعله يعتقد انه يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية، فإن كان توتمه هو النسر، فهو يعتقد انه يتميز بقوة الإبصار كالنسر، ويعتقد كذلك انه حامية، فلا يقتله، ولا يذبحه ولا يتناول لحمه، والفارق بين التواتم الفردية، والتوتم الجمعي، إن هذا الأخير وراثي، أما تواتم الأفراد فاختيارية، وهناك التوتم "الجنسي" الخاص بمجتمعات الرجال، ومجتمعات النساء كل على حدة، فهو كما يراه دوركايم ليس رمزا لفرد أو حيوان في ذاته، كالسلحفاة أو التمساح، وإنما هو معنى كلي يرمز إلى النوع في عمومته وهو يرى أن التوتم رمز إلى قوة غيبية دينية اسمى وأعلى من التوتم في حد ذاته، يطلق عليه اسم (الموجود التوتمي)، والتوتم الرمز ما هو إلا صورة مرئية لهذا الموجود الاسمي، وللموجود التوتمي أشكالاً متعددة، وصورا مختلفة أهمها وأقواها هي MANA، والمانا كما يصفها كودرنجتون قوة مختلفة تماماً عن جميع القوى المادية، ولها القدرة على تقمص كل الأشكال، وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة لما يسميه دوركايم بالموجود التوتمي، فإن ألمانا هي الصورة العقلية الداخلية لهذا الموجود، وهي أساس الدين التوتمي.¹

لنصل إلى أن الطوطم ليس اسماً فحسب بل هو رمز للعشيرة شأنه في ذلك شأن الرموز والاشارات والاعلام التي تتخذها المجتمعات الحاضرة شعاراً، بل يذهب بعض العلماء الى أن أصل كلمة طوطم مأخوذة من موطن الجماعة، وحين اتصل السكان الاصليون في امريكا بالاوروبيون وارتبطوا معهم بمعاهدات كانوا يلجؤون الى الطوطم ليختتم به تلك المعاهدات، حيث كان الطوطم يرسم او ينقش على اي شيء ذي قيمة اجتماعية كأن ينقش على الاسلحة، الجدران، الأكواخ، الجسم في صورة وشم، فهناك قائل كانت تنظم شعرها على شكل طوطمها، واخرى تحمل معها طوطمها الى المعارك الحربية، هذا ولم يقتصر الطوطم على الاشياء الخارجية فقط بل انه يرسم على الاجسام ، فكثيراً ما يحدث في اعيادهم الدينية أن يتشبهوا بصورة الطوطم

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 63، 64.

أو يحملوا أعضاء من النوع الذي ينتمي اليه الطوطم، كما يرسم الطوطم على الموتى في كثير من الاحيان كعنصر اساسي في طقوس الموت.¹

- عند إميل دور كايم: كانت الطوطمية تهتم قبل كل شيء بتقسيم الأحداث والأشياء إلى فئتين مختلفتين الواحدة محرمة والأخرى محللة فقد اعتقد دوركايم أنها مذهب ديني وأنها أقدم ديانة عرفت حتى الآن، بل إنه لا توجد ديانة أقدم منها، لأننا لا نستطيع إيجاد حل لها إلا إذا أخذنا أساسا لأبحاثنا العشيرة ونظامها الاجتماعي، وأيضا لأن الرابطة التي تضم أفراد القبيلة بعضهم إلى بعض مصدرها الطوطم لا وحدة الدم والسكن، وإذا بحثنا عن أنواع الطواطم رأينا أن طوطم العشيرة أقدمها وذلك لأن الجماعات الصغيرة من الناس أول ما تكون مشتركة في عواطفها ومعتقداتها وطرق معيشتها حتى إذا ارتقت وانقسمت الأعمال الصناعية والتجارية بين أعضائها ظهرت النزاعات الفردية، ولكن ما الذي تعبد به العشيرة أمر الطوطم أم القوة الكامنة فيه؟، هنا يعتقد دوركايم أن الكون في نظر الأولين مسير بمجموعات من القوى يتصورونها على أشكال حيوانية أو نباتية أو جمادية، وأن المتوحش لا يعبد هذا الحيوان أو تلك الشجرة أو ذاك الشيء ولكن القوة الموجودة في هذه الكائنات وما الطوطم إلا شكل مادي تخلقه المخيلة، ولباس ترتديه هذه القوة في تقريبها إلى الأذهان، ويدعو المتوحش هذه القوة تارة (واكان) وطورا (أورتندا) على حسب القبائل ولكن إن تعددت الأسماء فالمسمى واحد.²

لقد حمله على هذا الاعتقاد سبب اجتماعي ونفسي معا، فمن المعلوم أن الفرد في هذه القبائل يعمل سريعا بما توحى إليه نزعات نفسه ورغباتها دون أن يكون للإرادة والعقل سلطان عليه، وإذا أمعنا في درس الأحوال الاجتماعية التي تعيش فيها أمثال هذه القبائل لرأينا أن الأعياد تتناول قسما كبيرا من حياتها وأنها تقضي أياما بل أسابيع بكاملها في رقص وهرج ينتج عنهما نوع من القوة الكهربائية تجعل المحتفلين في حالة لا توصف من التحمس، قال دوركايم واصفا هذه الحفلات: "إنك لا ترى إلا حركات عنيفة ولا تسمع سوى أصوات منكورة

¹ - عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان ، جدة، ط2، 1990، ص 51.

² - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص.ص 128. 129 .

لا تختلف عن عواء الذئاب، وضجيج يصم الآذان يزيد في هول حالة المتوحش النفسية ولما كان الجميع لا يستطيع التعبير عن عاطفة يشعر بها جميع أفرادها إلا إذا اتبع شيئاً من النظام في الحركات والمشى، فقد خرجت الأصوات منظمة وأتت الحركات عفواً على شيء من الترتيب، فكان الغناء وكان الرقص"، فكيف تكون حالة المرء بعد تجارب كهذه لا سيما إذا توالى الأعياد؟، أترأه يشك بعد ذلك لحظة في أنه يوجد كونان مختلفان لا وجه للشبه بينهما، الأول حيث يقضي حياته اليومية في هدوء وسكون يشبه حياة القبور، والثاني حيث يشعر بقوى هائلة تحمله في طياتها وتجعله في نشوة وحماسة تبلغان به حد الجنون؟، إذ لا يشعر الفرد بقوة ضغط الاجتماع في الأعياد والحفلات فحسب ولكن أيضاً في حياته الهادئة في حياته اليومية، فللرأي العام قوة تضغط على شعور الأفراد وتجعلهم يعتقدون وجود قوات خلقية خارجة عنهم لها تأثير في أعمالهم، فالأوسترالي لا يخضع لهذه القوات خوفاً منها فقط ولكن لأنه يرى في نفسه ما يدفعه إلى القيام بهذه الأعمال عفواً فهو يشعر بأنه يخضع لوصية ويقوم بواجب، فيحيل إليه أن الكون مملوء يقوى تأمرنا وتغيثنا تتحكم بنا وتحسن إلينا في نفس الوقت، وليست هذه القوى سوى الشعور الخلقي وهو شعور لم يستطع الناس تمييزه من المجتمع إلا بالرموز الدينية، وعليه فإن أصحاب المذهب الطوطمي لا يعبدون الطوطم ولكن القوة الكامنة فيه وهي قوة خلقتها الحياة الاجتماعية، لكن ما الذي حمل المتوحش على أن يتصور هذه القوى على أشكال الطوطم؟، ذلك أن الطوطم هو بمثابة علم للقبيلة، فيه تعرف وإليه تنتسب، وبما أنه عنصر اجتماعي ثابت في وجه الأيام فقد تبادر إلى ذهن الأولين أن القوى المسيطرة عليهم والتي تدفع الناس إلى التعاون والعمل يداً واحدة مصدرها الطوطم.¹

فالنظام التوتمي كما يراه دوركايم، نظام عرفته الشعوب القديمة، المصرية والإثيوبية، والعربية، واليونانية، والرومانية، والغالية، كما أنه لا يزال منتشرًا في القبائل غير المتحضرة في أمريكا، وأستراليا، وهذه الأخيرة فيما يعتقد دوركايم هي أخصب مكان لدراسة هذه الظاهرة، حيث أن سكانها أقل تطوراً، وأقرب إلى الطبيعة الأولى، فهو لذلك استمد منها الوقائع التي بني عليها نظريته، وقبل ذلك فإن دوركايم يذهب إلى أن "فكرة"

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص - ص 129 - 131 .

الإلهية ليست عنصرا مميزا للحياة الدينية، فهناك أديان الحادية، كالبودية والجانية، وهو يرى أن كل الظواهر الدينية تنقسم إلى قسمين أساسيين، هما العقائد والطقوس، والعقائد هي الأساس الذي يحكم نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيميز من خلالها بين المقدس، وغير المقدس، وهذا التقسيم هو الصفة المميزة للفكر الديني مهما بلغت درجة سداخته أو تعقده، فالعقائد الدينية هي أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات، أما الطقوس فهي نماذج الأفعال، وأشكال السلوك، التي على الإنسان أن يمارسها إزاء تلك الأشياء المقدسة، والتوتمية في نظر دوركايم هي أقدم الأديان على الإطلاق، كما أن كل فرد العشيرة يعتبر نفسه مقدسا، لأنه كما يعتقد يشارك في طبيعة النوع التوتمي الذي يحمل اسمه، فالاسم عند الرجل "البدائي" ليس كلمة فحسب، وإنما هو جزء جوهري من طبيعة الكائن الذي يطلق عليه، فكل فرد من أفراد العشيرة يعتبر الحيوان الذي يشير إليه التوتم من طبيعته، وهو من طبيعة الحيوان نفسه، ومعنى هذا أن القبائل التوتمية حاولت أن تقيم علاقة بين الإنسان والحيوان وقد اختلفت أساطير القبائل "البدائية" في ذلك اختلافا كبيرا، فهناك قبائل كانت تعتقد أن أسلافها الأوائل كانوا يستطيعون التحول إلى حيوانات، ويفهم من هذا أن الإنسان في نظرهم أسبق في الوجود من غيره من الكائنات، بينما ذهبت الجماعات الاسترالية إلى أن الإنسانية الأولى نشأت عن حيوانات غريبة انحدر منها الإنسان، في حين أن القبائل التوتمية في أمريكا الشمالية ترى أنه تعاقب على التوتم الحيواني سلسلة من التغيرات الطبيعية.¹

ففي نظره هذه التصورات العقائدية، وما يتخللها من طقوس تعبدية، تعد أول ديانة إنسانية، وإن هذه الديانة المسماة ب (التوتمية) ما هي حقيقة الأمر إلا عبادة المجتمع لنفسه، ولما كان الاسم مشتركا بين الحيوان وبين الجد الأعلى وبين أفراد العشيرة، وكانت الصلة بين هذه المعاني الثلاثة في نظرها صلة تجانس تام، ترجعها إلى جوهر واحد، شمل التعظيم ثلاثتها، لكن الحظ الأكبر من التعظيم يدخرونه لهذا الاسم المشترك، أو لتلك الصورة الجامعة، وهي الرسم أو الوشم، حتى إنهم نسب إلى هذه الصورة (التوتمية) خصائص عجيبة، إلا أن هذا التعظيم في العادة لا يصل إلى درجة العبادة، ولا يوحى بفكرة التدين والتقديس، ولذلك يقضون جل

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 64، 65.

أوقاتهم في حياة فاترة، كل يسعى لقوته، منعزلاً، وليس لهم مظهر من مظاهر التدين في هذه الأحوال العادية، سوى التورع عن بعض المحظورات، ويأخذ التدين حقيقته ومظهره التام عندهم في مواسم خاصة، تقام فيها الحفلات المرحية الصاخبة، التي يطلقون فيها العنان لحركاتهم العنيفة، وصيحاتهم المنكرة، على إيقاع الطبول، ولحن المزامير، وقد ركزوا السارية التي تحمل علم العشيرة (أو توتمها) في سره الحفل، فينتهي بهم هذا الحماس الصاحب إلى الدهول والهذيان، بل يقضي بهم إلى انتهاك سياج المحرمات التي يحترمونها أشد الاحترام في العادة، وربما نسبوا هذا التطور العجيب إلى حضور سر الأجداد فيهم عن طريق هذا الرمز، وعبادتهم للروح التي يرمز إليها، ظنا منهم أنها هي التي احدث فيهم هذا التحول الروحي الغريب، وهنا يأتي دور دوركايم ليكشف الغشاوة عن أعين هؤلاء البدائيين وينبهمهم إلى ما حدث من تحول شعورهم عن منبعه وهدفه الحقيقيين، وأنهم إذا كانوا يتوجهون بعبادتهم إلى مصدر هذا الأثر الجديد، فليعلموا انه ليس هو النصب، ولا ما يرمز إليه النصب، وإنما هو هذا الاجتماع الثائر نفسه، فان من طبيعة هذه الاجتماعات أن تنسلخ النفوس فيها عن شخصياتها الفردية و تنصهر كلها في شخصية واحدة هي شخصية الجماعة، وهكذا يكون الاجتماع هو مبدأ التدين وغايته وتكون الجماعة تعبد نفسها من حيث لا تشعر.¹

لكن ما الذي دعا المجتمع إلى اتخاذ علم يضم شمل أبنائه؟، ولماذا اتخذ العلم من نوع دون آخر؟، أما اتخاذ المجتمع الطوطم كعلم له فهذه المسألة نفسية كثيرا ما نراها أمام أعيننا فمتى جمعت الناس وحدة التفكير ووحدة المعيشة، فهم محمولون طبعا على عمل تصاوير ونقوش على أجسامهم تذكرهم بهذه الوحدة ولقد ذكر الكاتب الاجتماعي لامبروزو مثلا من هذا القبيل وهي حكاية عشرون طالبا قضوا حياتهم المدرسية معا، وحينما انتهت دروسهم وآن وقت الافتراق نقشوا على أجسامهم علامات تذكرهم أبدا بالسنين المدرسية، وأما اختيار الطوطم من نوع دون آخر فعلى الأرجح أن كل مجتمع اتخذ لنفسه كعلامة تفرقه عن سواء الحيوان أو النبات أو الجماد الذي يكثر وجوده في ضواحيه، ليفسر لنا كيف نشأت في أذهان الناس فكرة وجود النفس، فالمتوحش يشعر بقوة فيه مستقلة عنه وعن إرادته تأمره وتسب له القوانين وتحاسبه على كل عمل يأتي

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 66، 67.

به إن خيرا وأن شرا، وليست هذه القوة إلا جزءا من القوة الطوطمية المسيطرة على كل المجتمع ولقد رمزت المنطقية الأولية بالنفس إلى هذه القوة المالكة شعور الفرد، ورأت فيها كائنا حيا لا يموت لأنها جزء من القوة الاجتماعية الخالدة بخلود المجتمع، وإذا كان لكل عشيرة طوطم تحترمه وتعبد فلا بد لها إذا ما تألفت آحاد القبيلة من طوطم واحد أعظم وأكبر من جميع الطواطم، يضم شمل جميع العشائر تحت حمايته ومن هنا نشأت فكرة وجود إله يحمي القبيلة وما هو في الأصل إلا طوطم مسيطر على سائر الطواطم خلقت وحدة القبيلة، وعلى الحملة فإن دوركايم يضع نصب عينية الفكرة القائلة بأن الديانة ليست وليدة الأوهام والخيال ولكن لها وجودها في عالم الحقيقة، وما هو سوى رموز يعبر بها الإنسان عن حقيقة راهنة والكشف عما يختبئ هذه الرموز فيبحث عن الطوطمية لاعتقاده أنها أقدم الديانات، ويذهب إلى أن الطوطم رمز للقوة الاجتماعية وأن الأقدمين بتقديسهم الطوطم يقدسون المجتمع مصدر كل دين، وما النفس في عرفه إلا رمز للكائن الاجتماعي، وما الإله إلا المجتمع نفسه بعد أن اتسع واتحدت أجزاؤه.

ليعزو إميل دوركايم نشأة الديانة إلى الحياة الاجتماعية، فالأفراد بتآلفهم يعيشون حياة كلها حماسة ونشاط ينبعث منها شكل تيار كهربائي يتوهمون أنه صنع الإله، مع أنه ليس من الإله في شيء ولكنه وليد الحياة الاجتماعية، إلا أن هذا لا يكفي وحده لإيجاد هذا التيار، وإلا لكان علينا أن نجد عند بعض الحيوانات ما نراه عند الإنسان لأن منها التي تعيش ضمن جماعات، وهذا يدلنا على أن تجمع الأفراد لا يكفي لانبعاث الحياة الدينية، وإنما السبب الأساسي هو في تركيب الجسم وتكوين الجهاز العصبي تمدها قوة الاجتماع، ولكن أهذه الطبيعة هي من صنع المجتمع؟، أترى الذكاء هو أيضا من صنع المجتمع؟، لاشك أن الحياة الاجتماعية قد عملت كثيرا على توسيع نطاق هذه الطبيعة وهذا الذكاء؟، غير أننا لا نستطيع أن نبرهن على أنها العامل الوحيد على إيجادها.¹

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص - ص 131 - 135.

- مناقشة: بعدما تقدم من عرض لأهم المقدمات التي استندت إليها النظرية التوتمية من وجهة نظر دوركايمية، وكذلك أهم النتائج والمقولات التي انتهت إليها، يأتي مجال النقد فيها، فما من باحث طرق هذا الموضوع، إلا واشبع هذه النظرية نقداً وتفنيداً، ولعل من أشهر هؤلاء الأب شميدت SHM IDT، الذي لم يعتمد في نقده على دراسات غيره من العلماء، وإنما ارتحل بنفسه إلى موطن التوتمية، واعتمد على معلومات واسعة في تاريخ الأديان، وحلل كتاب دوركايم الخاص بالإشكال الأولى للحياة الدينية، ونقده، وانتهى إلى أن المذهب التوتمي لا ينهض أمام مقررات الانثروبولوجيين، فعلى ضوء بحوث هؤلاء العلماء، لا يمكن لأحد أن يقول بأن المجتمعات المختلفة تمثل الإنسانية في طفولتها المبكرة، وبالتالي فليس هناك ما يبرر بأن التوتمية هي أقدم ديانة عرفت البشرية، أو أنها مصدر الأديان المعروفة في المجتمعات المتأخرة، وكل ما يمكن أن يقال في هذا المجال - حسبما يرى شميدت - أن التوتمية نظام اجتماعي، عرفته بعض المجتمعات في فترة من فترات حياتها.

ليؤكد باستيد أن التوتم ليس إلا موضعاً للاحترام العائلي الذي يشبه احترام الابن لأبيه، والشواهد تؤكد لا دينية التوتمية، ويقرر في النهاية أن صلتها بالدين منعدمة، وأنها لا تعدو كونها نظاماً قبلياً، وخطأ آخر وقع فيه دوركايم، وهو انطلاقه من أن قبائل استراليا الوسطى، هي أقدم الأجناس البشرية في حين أن تاريخ الأجناس اثبت أخيراً أن هناك صوراً أخرى للأجناس البشرية، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى، كما ثبت أن قبائل (الارنتا - ARUNTA)، التي كانت أساس الدراسة التي أجراها دوركايم لم تكن هي أقدم جماعة إنسانية كما كان يتصور، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الاسترالية، حيث تأكد بالدليل أن قبائل استراليا الجنوبية الشرقية، هي أقدم قبائل استراليا على الإطلاق، أما القبائل الوسطى، وخاصة "الارنتا" فهي أحدثها وأكثرها تقدماً، وتبين أن التوتمية لا وجود لها في القبائل الجنوبية الشرقية، بل وجد أن هذه القبائل تعتقد باله أوحده، له صفات الإله العظيم، وهي عندهم عقيدة واضحة محددة، ومستقلة تماماً عن الصورة التوتمية، ومن هنا تتهدم وجهة النظر الدوركايمية عن الصورة الأولية للحياة الدينية.¹

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 67 - 69.

أيضا أقر في هذا المجال روبرتسون سميث robertson smith أن للنظام الطوطمي نظائر واشباه وبقايا في الديانات السامية حين قارن بين الطقوس الطوطمية وطقوس هذه الديانات في كتابه "الديانات السامية"، ليعيد مراجعة نتائجه والحقائق التي قام بتحليلها في كتابه "القربة والزواج عند عرب الجاهلية"، أين أثبت أن العرب واليهود كانوا بالديانة الطوطمية، مبرهنا على ذلك بوجود أسماء قبائل عربية مأخوذة من المملكة الحيوانية او النباتية او من الظواهر الطبيعية او الجمادات، غير ان العناصر الطوطمية لا توجد عند العرب وعند الساميين.¹

أما ليفي استراوس LEEVL STRAUSS فقد ذهب إلى أن ملازمة التوتمية للدين، وارتباطها به هو الذي اضفى عليها صفاته، فالتوتمية ليست من الدين، بدليل انها انفصلت تماما عن الاديان المتحضرة خشية ان تقوم هذه الاديان باحتوائها، ولعل أعجب ما في الأمر إن دوركايم نفسه يعترف بان هناك عددا من القبائل الاسترالية تؤمن باله واحد، و تعتقد انه كائن أزلي ابدى تسير الشمس والقمر والنجوم بأمره، وأنه هو الذي يثير البرق، ويرسل الصواعق، وهو الذي خلق الحيوان والنبات، وصنع الإنسان من الطين ونفخ فيه الروح، وهو الذي علم الإنسان البيان، والهمة الصناعات، وشرع له العبادات، وهو الذي يقضي في الناس بعد الموت فيميز بين المحسن و المسيء، ثم إن دوركايم يؤكد في رده على تايلور أن العقائد ليست مقتبسة عن الأوربيين كما ظن هذا الأخير، بل هي قديمة في هذه القبائل، ومتأصلة فيها قبل إن تنكشف " للمبشرين " الأوربيين وهم يعبرون عن هذه العقائد بعبادات حقيقية، ترفع فيها الأيدي إلى السماء بالدعاء.

هنا يعترف دوركايم بوجود هذه الحقيقة ويدافع عنها في وجه منتقديها ويجتهد في تأكيد وجودها، إلا انه عند استنباط نظريته في الإلهية، يضرب الذكر صفحا عن هذه الصورة الدينية الحقيقية، ثم بعمد إلى ضرب من اللهو الخليع تأتية بعض القبائل - التي ثبت أنها احدث عهدا من القبائل الموحدة - في حفلات تضم كل شيء إلا الدين والعبادة، ويترخص فيها بارتكاب أعمال تنافي قواعد الأخلاق المقررة والمتبعة عندهم بانتظام،

¹ - عبد الله الخرجي، مرجع سبق ذكره، ص 49.

بعمد إلى هذه الحفلات الماجنة، فيرسم لنا منها لوحة بارزة يعرضها علينا قائلاً: إذا أردتم معنى الدين فما هنا منبعه ومظهره، بل انه يؤكد " انه لا تكاد تلمس الظاهرة الدينية فيما سواه " وكأنه يقول للناس بعبارة أخرى إن كل حمة جنونية يثيرها مجتمع صاحب، وكل سورة إباحية تنطلق فيها الوجدانيات من عقالها بعدوى المحاكاة، أيا كان هدفها وباعثها، فهي نوع من الدين ولو كان سيل الشهوات الجاحمة يحترف كل ضابط من ضوابط العقول ويقتحم كل معقل من معاقل الآداب المحترمة في الشعب نفسه.¹

عموماً يمكن تلخيص بعضاً من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها صاحب النظرية، الكثيرة العديدة، في النقاط الثلاث التالية:²

- إن دوركايم لم ينزل إلى ميدان الدراسة، ولم يتصل بأصحاب العقائد التوقية بصورة مباشرة، وإنما استند فيما توصل إليه إلى أقوال " المبشرين " وكتابات الرحالة، وملاحظات بعض الهواة، وهي معلومات كثيراً ما تتناقض من باحث، ومن رحالة إلى آخر، ومثال على ذلك، أن مان MAN درس جزر الاندمان دراسة ميدانية، وألف في ذلك كتاباً سنة 1882، ثم قام راد كلف برمان البريطاني باعادة دراسة نفس الجزر، بعد أن عاش عليها مدة عامين، وكانت حصيلة ذلك كتابه " سكان الاندمان " الذي فند فيه معظم ما جاء في كتابه السابق.

- ان دوركايم اقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوقية، دون أن يقارنها بمختلف الأشكال التوقية المنتشرة في بعض بقاع المعمورة، على الرغم من إن المنهج المقارن هو حجر الزاوية في علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية، فلماذا هذا الاقتصار على التوقية الاسترالية وحدها.

- ان دوركايم لم يميز بين ما هو ديني، وما هو اجتماعي ولم يضع خطاً فاصلاً بين العنصر الفردي في الدين والعنصر الجماعي، حيث أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهري، قبل أن يكون شعوراً جماعياً، ومن المؤسف كما يقول روجيه باستيد إن دوركايم وإتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع، قد اغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفردية في الدين ومرد ذلك إلى كون هذه المدرسة تنكر الظاهرة الفردية أصلاً .

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص. 69. 70.

² - نفس المرجع، ص- 70 - 72.

- **عند هيربرت سبنسر:** يعتقد سبنسر أن الطوطم ليس في الأصل سوى لقب أو كنية لأحد الأفراد، كان امتاز بصفات حملت القبيلة على أن تطلق عليه أسماء بعض الحيوانات تشبيها وتحببا على حد قولك فلان أسد أو نعجة، وورث الأبناء هذا اللقب من آبائهم وتوارثوه، ثم توالى الأيام وتعاقبت الأجيال وازمحل أثر الخيال والتشبيه من هذه التسمية، ونسي الناس عمل القبائل وتوهموا أنه يوجد نسب حقيقي بينهم وبين طوطمهم فجعلوا منه جدهم الأعلى وأكرموا واحترموه، ثم انقلب التكريم تقديسا، والاحترام عبادة، فأصبحت الطوطمية ديانة، قال سبنسر في كتابه "أصول العمران": "يظهر لي أن أصل القول بالطوطمية خطأ في تفسير الألقاب والكنى، أي أن المتوحشين كانوا يسمون أنفسهم بأسماء بعض الحيوانات أو غيرها من الكائنات الطبيعية على سبيل التلقب، ثم تشابهت هذه الأسماء على أبنائهم فظنوا تلك الحيوانات آبائهم حقيقة فعبدها وقدموها"، ليذهب نفس المذهب جون لوبوك Lubbock في بحث له عن الطوطمية قائلا: "إذا أردنا أن نعرف كيف قدس الإنسان الحيوان علينا أن نعلم أن الأقدمين كانوا كثيرا ما يتخذون لأنفسهم أسماء حيوانات ككنى لهم فيطلقها أولادهم أو أصحابهم على الأسرة أو القبيلة بكاملها، فإذا اتخذ واحد منهم لنفسه لقب أسد، عرفت أسرته بآل أسد وقبيلته ببني أسد وهذا ما يجعل للحيوان بعض الإجلال عندهم ولا يلبث الإجلال أن يصبح ديانة"، ولكن هناك عقبة تقف في وجه هذه النظرية وذلك أن الطوطم في أستراليا لقب لرهط من الناس لا لفرد منهم، ولا يخفى أن الأولين لم يكونوا يقيمون وزنا للنسب في عهد الأمومة الوحشي بل كان الحسب هو المعمول عليه عندهم، أي أن الأولاد كانوا يرثون أسماء أمهاتهم لا أسماء آبائهم كما هي الحالة اليوم، فكيف يتم انتقال الكنية من الأب إلى الأولاد.¹

- **عند جيمس فريزر:** ذكر فريزر ثلاث نظريات في الطوطمية انتقل تباعا من الواحدة إلى الأخرى على أثر اكتشافات أتى بها الباحثون عن أحوال الأمم المتوحشة، حيث يرى فريزر أن الأخطار التي تهدد حياة المتوحش في كل آونة دفعته إلى البحث عن ملجأ أمين يخبئ فيه نفسه ويمنع عنها شر أعدائه فيكون الطوطم والحالة هذه المكان الذي تلتجئ إليه النفس كي تتوارى عن أنظار الناس ومتى سلم المتوحش نفسه إلى طوطمه عدا الطوطم

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 121. 122.

مقدس لديه يحل ويدافع عنه، لأن كل أذية تلحق بالطوتم تتجاوز أصدائها في النفس الملتجئة إليه ولما كان المتوحش يجهل الحيوان الخاص الذي اختبأت فيه نفسه فلا بد له من أن يتجنب أذية الجنس عامة فإذا كانت النفس في بعض الفيلة غدت جميع أفراد هذا النوع محترمة لديه، إلا أن فرازر لم يبق على هذا الرأي لاسيما بعد الاكتشافات التي توصل إليها العالمان "بالدوين سبنسر" و"جيلين" سنة 1891 في دراستهما أحوال قبائل أستراليا الوسطى بين القبائل المتوحشة في أستراليا الوسطى قبيلة الأروناتا هي ذات اعتقادات غريبة ونظام اجتماعي خاص حملت هذين العالمين على الاعتقاد أنها أكثر القبائل إيغالا في الوحشية و بعض ميزاتهما:¹

✓ إن نظام الأروناتا لا يختلف في شيء عن نظام العشيرة أي أن القبيلة تنفرق إلى عدة عشائر لكل منهما طوطمها إلا أن الطوتم لا ينتقل إلى الأبناء عن طريق الوراثة ولكن لكل فرد طوطمه الخاص، يستدل عليه عند الولادة .

✓ إن العشائر الطوطمية غير مقيدة بأحكام الزواج الخارجي، أي أن الزواج في نفس القبيلة مسموح به.
✓ لهذه العشائر وظيفة اجتماعية خاصة لا نجدها في غيرها من القبائل وتقوم بإحياء حفلة خاصة تدعى حفلة الأنتيشويما (intichuima) تشترك فيها القبيلة بأسرها، وغايتها إكثار نسل الطوتم بالوسائل السحرية.

✓ لقبيلة الأروناتا عقيدة غريبة في الحيل والبحث فأفرادها يعتقدون أن أرواح الأموات تقيم في بعض المناطق من بلادهم تنتظر عودتها إلى الحياة حتى إذا مرت امرأة في إحدى تلك النواحي دخلت فيها روح فتحيل بها ومتى وضعت الولد دلت على مكان حبلها كما توحى إليها مخيلتها فستدل منه على طوطم الوليد.
✓ تتناقل على ألسنة الأفراد خرافات مفادها أن أجدادهم كانوا يأكلون طوطمهم ويتغذون به.

هذا ما دعا فريزر إلى الاعتقاد أن نظام الأروناتا أكثر الأنظمة الطوطمية قدما، ولا شك في أن قوما جهلوا الصلة التي تربط النكاح بالحبل، ولم يعرفوا أن الولد نتيجة العلاقات الجنسية بين المرأة والرجل لهم أوغل الناس في الوحشية، وفي ضوء حفلة الأنتيشويما أتنا، فرأى فريزر بنظريته الجديدة في الطوطمية أن الناس في الأجيال

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 123.122.

الأولى للإنسانية كانت تؤلف شبه شركة، غايتها الإنتاج والاستهلاك، فكان على كل عشيرة أن توجد بكثرة نوعا واحدا من الأطعمة تقدمه لسائر القبيلة، وبما أنها لا تستطيع أكل طوطمها إلا في بعض الأحوال الاستثنائية فقد أخذت على عاتقها مهما إيجاد هذا النوع من الطعام للقبيلة بأسرها، وتأخذ هي طعامها من طواطم العشائر، لتتناقض نظريته كل المناقضة نظريته السابقة ففي الأولى نرى المتوحشين يدافعون جهد طاقاتهم عن طوطمهم ويمنعون عنه كيد الأعداء لأن كل أذية تلحق به قد تؤدي إلى هلاك النفس الملتجئة إليه ونراهم في الثانية يقدمون طوطمهم إلى سائل القبيلة، لكن هناك عقبة لم يستطع فريزر تذليلها، فإذا كان أجداد قبيلة الأورنتا يأكلون طوطمهم فما الذي دعا الأحفاد إلى مقاطعة ما اعتادوه من المأكول وحضهم على ترك أكل طوطمهم ليقدموه طعاما لسائر القبيلة؟، وأيضا فإن هذه النظرية لا تفسر الطوطمية ولا نشأة الأرواح لأنها تستدل على طوطم الولد من طوطم الميت، هذه الصعوبات دعت فريزر إلى تغيير وجهة تفكيره وإيجاد تفسير جديد للطوطمية فأتى بنظريته الثالثة، في أن قبيلة الأورنتا لا ترى صلة بين العلاقات الجنسية والحب، وأن المرأة حينما تشعر بالجنين في أحشائها يتبادر إلى ذهنها أن روحا غادرت دار الأموات ودخلت فيها فتدل على مكان إقامة تلك الروح ليتم للقبيلة معرفة طوطم الولد، ولا جرم أن فريزر لا يستطيع الاستناد إلى هذا الاعتقاد ليفسر الطوطمية، ولكن إذا رجعنا خطوة في تاريخ الإنسانية وافترضنا أن المرأة في بادئ الأمر كانت تعتقد أن الحيوان أو النبات أو الحجر أو الشيء الذي كانت تفكر فيه حين شعرت بأنها حبلى قد دخل هو نفسه في أحشائها ليأخذ بعدئذ شكل بشر، فالطوطم يكون دخل في المرأة وأصبح جنينا ومن المنطق أن يمتنع الناس عن قتله أو أكله لأنهما من أصل واحد، وإذا رأينا المتوحش يأكل طوطمه في بعض الحفلات الهامة فما ذلك إلا ليقوي الصلة التي تربطه به ويستمد شيئا من قوته، ولكن هذه النظرية لا توضح لنا الأسباب التي دعت إلى الزواج الخارجي وأدت بالمتوحش إلى مقاطعة نساء عشيرته ليتزوج في عشيرة أخرى وقد انتقد دوركييم هذه النظرية الثالثة وأظهر مواطن ضعفها في مجلته المعروفة "السنة الاجتماعية"، ومن أهم ما جاء فيها أن قبيلة الأورنتا ليست أشد القبائل تأخرا بل أكثرها تقدما في مضمار الحضارة وال عمران فهي تأكل طوطمها ويتزوج رجالها في نفس قبيلتهم خلافا للأنظمة التي تسير عليها سائل القبائل، فهي تمثل عصر الطوطمية الذهبية.¹

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 123. 124.

أيضا في نفس السياق فريزر سنة 1887 في كتابه عن التوتمية، وكتابه عن أصل التوتمية، جمع في تلك الكتابات كمية هائلة من المعلومات والتفصيلات الجزئية عن الظاهر التوتمية، سعيًا منه للكشف عن أصل هذه الظاهرة، وجعلها موضعا للاختبار طوال حياته العملية، وهو كان قد خلص من دراسته المبكرة إلى أن التوتمية ظاهر نصفها ديني ونصفها الآخر اجتماعي، إلا أنه بعد أن عكف على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية انتهى في آخر حياته، إلى أن التوتمية ظاهرة (لا دينية)، وأنها ذات أصول سحرية، مما جعله يذهب إلى القول بان السحر سابق على الدين، ومرحلة ممهدة له.¹

- **عند فرويد:** تعد نظرية غربية في الطوطمية أوردها في كتابه "الطوطم والطابو"، أين يأخذ فرويد أساسا لأبحاثه الغريزة الجنسية وتأثيرها في حالات الولد النفسية، ويزعم أن الولد متأثرا بها منذ السنين الأولى لحياته، ومن أشهر مظاهرها أن الفتاة تحب أباه أكثر من أمها وتحسد عليه، وأن الغلام يحب أمه ويكره أباه لأنه يرى فيه خصما له، والولد وإن يكن لا يفقه ما يريد غير أن الغريزة الجنسية قد بدأت عملها فيه وأخذت تلقي إليه أوامرها من الطبقات الغامضة للشعور، إلا أن الكراهية التي تسببها منازعة الابن لأبيه لا تبلغ أبدا أشدها لأنها تجدد في وجهها عقبات شديدة تخلقها المحبة الوالدية، يتحول ليصبح موضوع كره وإعجاب معا وأكثر ما يكون هذا الشيء حيوانا كالكلب أو الحصان أو الديك أو الفأر وقد يكون غير ذلك، ويعزو فرويد إلى هذا الحادث النفسي سبب خوف الأولاد من الحيوانات، وعلى أساس هذه الآراء في الغريزة الجنسية حاول فرويد إيجاد حل للطوطمية فرأى أن الطوطم يكنى به عن الوالد، وقد تحولت عاطفة الحسد والكره إليه، ويدعم فرويد نظريته هذه بآراء داروين في حياة الإنسان الأول، فقد درس هذا العالم حياة القردة الراقية، وذهب إلى أن الإنسان في بادئ أمره قد عاش كالقرد في شر ذمة بسيطة يترأس كل واحدة منها ذكر قوي حסود ينتقل وحده بالإناث، ويمنع الذكور من أولاده عن نكاحهن حتى إذا اشتدت سواعدهم وضاقوا به ذرعا قاموا ينازعونه ويتنازعون فيها بينهم وتكون الغلبة لأقواهم، فيستقل دونهم بالنساء ويترد خصومه من الحظيرة، ليوافق فرويد داروين على هذا الري ويفسر الطوطمية ونشأة الديانات بأنها: "قويت سواعد لأبناء وضاق صدورهم بجوار أبيهم واستقلاله

¹ - حسن علي مصطفى حمدان، مرجع سبق ذكره، ص 68.

دونهم بالنساء، فتألبوا عليه يوما وقتلوه وشربوا دمه وأكلوا لحمه ليستمدوا شيئا من قوته، غير أنهم بعد أن قاموا بهذه الجريمة وشفوا غليلهم من هذا المستبد حدث لهم ما يحدق عقب كل عمل سوء، فقد ظهرت لهم جريمتهم بأشنع أشكالها وندموا على ما فات وأنكروا على أنفسهم فعلتهم وحرموا على الاقتراب من نساء أبيهم تنفيذا لأوامر الميت، وعكفوا عن الطوطم وهو الشيء الذي تحولت إليه عاطفة الحسد والإعجاب في حياة والدهم فأكرموا وامتنعوا عن قتله وأكله إلا في بعض الحفلات الدينية يعيدون فيها ذكر هذا الانتصار ويأكلون طوطمهم ليدخلوا في أجسامهم شيئا من القوة الكامنة فيه، ولكنهم يفعلون ذلك وهم يتأسفون ويستغفرون.¹

وعليه فهو يرى أن جريمة الأولاد التي دعت إلى تحريم الزواج في نفس العشيرة والامتناع عن قتل الطوطم، ولما ظهرت لهم شناعة جريمتهم تعاهدوا فيما بينهم على صيانة حياتهم، وحرّم الواحد منهم على نفسه قتل أخيه، ومضى وقت وإذا بهذا التحريم يصبح عاما يشمل الناس كافة ويأخذ شكل الوصية المعروفة (لا تقتل)، وإذا ألقينا نظرة ناقد على جميع الديانات التي جاءت بعد الطوطمية ورأينا أنها مبنية على الشعور بجرم فظيع قام به الناس وعلى عاطفتي أسف وندم، وما الخطيئة الأصلية إلا نتيجة إساءة قام بها الأولاد نحو الإله الأب، وتطورت الطوطمية وأخذ الدين أشكالا أخرى فأصبح الأب إلها ونسبت الناس جريمتها فلم تعد ترى صلة بين الطوطم والأب، وغدت الذبيحة قربانا تقدمه الأمم إلى العزة الإلهية، غير أن من الخطأ الفادح أن نظن أن شعور الناس بالجرم لتطاؤلهم على إرادة أبيهم، قد درست معالمه في الديانات الحديثة فما تقديس العزوبة إلا الامتناع عن المرأة لأنها كانت سبب ثورة الأبناء على والدهم وما الذبيحة (المناولة) سوى حفلة دينية يأكل فيها الناس جسد طوطمهم، هذه هي باختصار نظرية فرويد في الطوطمية والتي لا تخلو من الغرابة في بعض نواحيها، فرويد نفسه يقول في مقدمة كتابه يقول: "إنني اعتقد أنني أوجدت حلا يكاد يكون نهائيا لمسألة الطابو، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالطوطمية، والواجب يقضي علي بأن أقول إن الحل الذي ارتأيته ليس سوى حل تسمح به العلوم النفسية في حالتها الحاضرة"، وبالتالي:

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص ص 124 - 126.

✓ لنسلم مع فرويد بحصول جريمة في فجر الإنسانية فما الذي دعا الإنسان إلى تخليد ذكرها، ولماذا ظلت الألسنة تتناقلها من جيل إلى جيل؟، فكثير من الأولاد يثورون على آبائهم ويقتلونهم في حدة غضبهم، ولكن أحفادهم لا يأبهون لهذه الجريمة ولا تلبث الأجيال التالية أن تنسى هذه الفعلة الشنعاء.

✓ في المسألة قولان: إما أن نفترض في الأصل وجود رهط واحد وإما جملة من أرهاط، ففي القول الأول يكون ابتداء الإنسانية وانتقالها من الحيوانية قد تم في هذا الرهط الوحيد، غير أن فرويد يذكر لنا أن الأولاد قد أخذهم الضمير بتوبيخه وشعروا بفداحة عملهم، وهذا دليل على وجود شعور خلقي عندهم، مما يبرهن على أن الإنسانية سابقة لهذا الرهط، وفي القول الثاني يكون قد أتى زمن على ظهور الإنسانية فتشعبت فروعها وكثرت أرهاطها، فإذا صحة نظرية فرويد يجب أن تحدث الجريمة في آن واحد في جميع الأرهاط، وإذا تخلف رهط واحد عن الفتك أبيه، كانت سلالة بريئة من الخطيئة الأصلية ولا يتم الفتك جملة إلا بعد تواطؤ بين جميع أفراد البشرية يومئذ، مما يستحيل وقوعه وهذا ما دعا "كروبر" إلى القول: "إن نظرية فرويد ليست سوى تاريخ في قالب قصصي".¹

■ نظرية لوروا :

يزعم لوروا أن الأسرة أقدم المجتمعات الإنسانية بل إنها أساس كل مجتمع، وينتقد النظرية التطورية، فينكر أن يكون الإنسان قد ابتدأ حياته على مثال الحيوانات الكبرى، يعيش متنقلا في رهط مؤلف من عدة نساء وذكر حسود، ومن أدلته على وجود الأسرة عند الأولين محبة الابن والدته محبة تفوق حد الوصف، وغالى في أهمية الأسرة عندهم فجعلها موضع اهتمام الفرد الذي يغلل قلقا لا يهدأ له روح حتى يتم له إنشاؤها أو العيش في ظلالها، وهي تتألق على الغالب من رجل وامرأة عند النغريل وقد تعدد الزوجات في غيرها من القبائل السود، أما تعدد الأزواج فغير معروف عندهم، ولا يزال نظام الأمومة متبعا في هذه القبائل وذلك رغبة في التأكد من صحة نسب رؤسائها لأن الابن قد يكون من غير أبيه الشرعي في نظام الأبوة، ولا تزال هذه

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص - ص 126 - 128 .

القبائل على الزواج الخارجي، معتقدا أن حاجة الفرد إلى الأعوان هي الداعية إلى هذه المادة فالواحد منهم أبدا في حل وارتحال، ومن البديهي أن يسعى في توسيع مدى علاقاته بجيرانه طمعا بالضيافة وحسن التعامل وكثرة الأصحاب وشدة العصبية، حتى إذا وجد في حالة حرب كان له من يشد أزره وينتصر له، ولذا فقد منع الزواج في نفس العشيرة رغبة في مساعدة الأصهار وعشائهم، و بأن المتوحش في نظره يرمي إلى هدف آخر وهو حفظ الأخلاق وسلامة الأسرة، والحاجة إلى الأعوان هي التي أدت إلى الطوطمية، فصعوبة المعيشة في تلك المناطق النائية وشدة الحرارة فيها تدعوان رب البيت إلى التعاقد مع الحيوانات لكي يأمن شرها ويفوز بحمايتها، ولذا نراه يتقرب إلى كبير القطيع ويخطب وده لاعتقاده أنه متى فاز بصدافته هانت عليه السيطرة على القطيع بأسره، ثم توارث الأبناء من أبيهم هذا التعاقد وانتقلت هذه المادة عن طريق المشاهدة من عالم الحيوان إلى عالم النبات والجماد فأصبحت نظاما اجتماعيا عاما، وغدت العشيرة والفرد معها تتكئ بأسماء الحيوانات تمييزا لها من سائر العشائر والأفراد وأكثر ما تكون هذه الكنى أسماء حيوانات عرفت بقوتها ورشاقتها وحيلتها وجمالها.¹

إلا أن الإنسان في اتفاه مع الحيوان يرمي إلى ما فرق الحيوان إلى الروح الموجودة فيه إلى عالم الأرواح، هنا يقول لوروا: "...إن الإنسان يرمي خاصة إلى الأسرة الحيوانية وقد شق أزرها وجود روح فيها تمدها بالمساعدة وتعطف عليها، وقد تكون هذه الروح روح الحيوان نفسه أو روح أجداده، فما الاتفاق مع الحيوان إلا اتفاق مع العالم غير المنظور بواسطة مخلوق منظور"، وعليه فالطوطمية لم توجد للوجدان الديني الخلقي ولا الاعتقاد بالأرواح ولا تقديم الذبائح بل تفترض وجود جميع هذه الأمور قبلها وما هي بالديانة ولا شبه الديانة ولكن "تعاقد سحري اجتماعي".²

وصولا الى الاستخلاصات التالية:

✓ لا توجد أدلة قوية تثبت لنا أن ابتداء حياة الإنسان كانت في أسرة تضم شمله والأنثروبولوجيا والنظرية التطورية تقولان بعكس ذلك، وأما محبة الابن لأمه فبرهان على أن الغريزة واحدة في شتى المجتمعات.

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص- ص 135 - 137.

² - نفس المرجع، ص 137.

- ✓ إذا دلت الأمومة على الرغبة في التأكد من صحة النسب فذلك برهان ضد المؤلف لا له، إذ يدل على أن حسن الأخلاق وسلامة الأسرة معه، أمر يرتاب به وفي هذه الحالة كيف تم الانتقال من الأمومة إلى الأبوة؟.
- ✓ إن الزواج الخارجي يمنع زواج فردين من نفس الطوعم، ولكن لا يمنع الأب من تزوج بناته في النسبة إلى الأم ولا الابن من تزوج أمه في الشعبة الأب فأين سلامة الأسرة إذا؟.
- ✓ إذا صحت النظرية لوروا في التكني بأسماء الحيوانات لكانت الطواطم من الحيوانات الكبيرة والقوية كالفيل والنمر والأسد والحصان، غير أن الطواطم أكثر ما تكون من الحيوانات الحغيرة والضعيفة، ونحن لا نرى قوة وجمالا وخفة ورشاقة في السلحفاة والضفدعة والحردون والحلزون.
- ✓ يقول لوروا إن المتوحش يرمي في اتفائه مع الحيوان إلى العالم غير المنظور وليته كان أظهر لنا علاقة الحيوان بهذا العالم وأسباب اعتقاد الإنسان وجود قوة أو روح في الحيوان تسهل العلاقة بالأموات والآلهة.
- ✓ وأخيرا إن قبائل البنطر والنغريل مرتقية جدا بالنسبة إلى قبائل أوستراليا فهي تسمح للرجل الأبيض بتصويرها وتصوير أسرار ديانتها - كبعض النقوش والجماجم - وهذا ما لا تسمح به قبائل أخرى.¹

هذا وقد أوضحت المدرسة الفرنسية الاجتماعية بعد تحليل ودراسة النظام الطوطمي الى انه اقدم مظهر ديني، فقد ربط الافراد في هذه المجتمعات انفسهم برمز مقدس اسمه الطوطم Totem وهو عبارة عن نوع من الحيوان أو النبات أو جزء من حيوان أو نبات أو موضوع طبيعي أو ظاهرة أو رمز لكل ذلك واتخاذ شعارا لهم فلا يلمسوه بسوء بل يقومون حياله بطائفة من الطقوس والشعائر صونا لقدسيته وكبر خطره، وكانوا يعتقدون انهم يشاركون في طبيعته وان مصائرهم مرتبطة بمصير هذا الكائن المقدس، فإذا لحقه اذى انعكس هذا الاذى على الجماعة الطوطمية بأكملها، وهذه الافكار تفسر لنا اهمية الطقوس المعقدة التي كانوا يقومون بها حيال طوطمهم، وكانت هذه الطواطم على درجات متفاوتة في القدسية اهمها خطرا وقيمة طوطم العشيرة وطوطم المكان ثم طوطم الفرد، ومما هو جدير بالذكر ان الطوطمية قد شغلت

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 137. 138.

اهتمام الكثير من الباحثين في الانثروبولوجيا الاجتماعية Anthropology Social فقد حاول كل من فريزر Frazer وسبنسر Spencer وريفرز Rivers ان يقدموا تفسيرات تاريخية لاصل هذه المعتقدات البدائية ولكنها كانت جميعا مجرد تخمينات وتأملات، وقد حاول كثير من علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية أمثال راد كليف براون R.Brown أن يحول الاهتمام عن تعريف وماهية الطوطمية الى مغزى واهمية هذا الارتباط العقلي الكائنات الطبيعية وبين الجماعات الانسانية بالنسبة لبناء المجتمع، أما ليفي ستراوس Strauss فقد كانت مشكلة الطوطمية في نظره عبارة عن مشكلة بناء الفكر البشري ويرى اننا في الطوطمية نواجه نسقا فكريا يفرق بين الجماعات الانسانية، بل يشير روبرتسون سميث Smith الى ان الطوطمية ترتبط بالتضحية والاعياد الجمعية.¹

¹ - مديحة محمد سيد ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص- 54 - 56.

الفصل الثالث

قراءات في سوسيولوجيا الدين

■ تمهيد الفصل:

كان لابد علينا بناءً على ما تملّيه علينا طبيعة الدراسة العودة الى اعمال الرواد الكلاسيكيين والمعاصرين من زاوية تحليلاتهم للوضع الديني، ولعلى دراسة اعمال الاوائل منهم معروفة لدى العديد من المهتمين، مقارنة بأعمال على سبيل المثال لا الحصر **توكفيل** Tocqueville وتأملاته التي مست العلاقة بين الدين والحرية والديمقراطية بشكل مباشر، وتساؤلاته حول تنظيم وإدارة النشاط الديني في المجال العام، إضافة الى تحليلات **جابريل لوبرا** Lebras Gabriel و**هنري ديروش** Desroche Henri فقد قام كل منهما بإنشاء علم اجتماع الأديان الفرنسي أو الفرانكفوني غير المعروف رغم دورهما التاريخي في هذا المجال.

عموما سنحاول التطرق في هذا الفصل الى اهم الاعمال التي تناولت بالدراسة والتحليل الظاهرة الدينية، كل حسب المكان والزمان الذي عاصره، رغبة منا في اسقاط وجهات النظر تلك على دراستنا الحالية.

■ أليكسي دي توكفيل Alescis de Tocqueville (1805-1859) وخصائص الدين في المجتمعات الديمقراطية:

ليس من المعتاد احتساب دي توكفيل بين علماء اجتماع الأديان، كذلك لم يكن من المؤلفين لمدة طويلة احتسابه من بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين، لكن يذكر روبرت نيسبييه Robert Nisbet في كتابه "التقاليد السوسيولوجية" The Sociological Tradition (1966)، وكذلك ريمون آرون Raymond Aron في كتابه "مراحل الفكر السوسيولوجي" Les etapes de la pensée sociologique (1967) أن توكفيل ينتمي بدون شك إلى الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع، فالأول يعتبر توكفيل يشكل بجانب ماركس ومن منظور مختلف تماما أحد المفكرين الأكثر تأثيرا في الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر، أما الثاني فينظر إليه كأحد المحللين الكبار للمجتمع الحديث، ذلك المجتمع الذي درس انبثاقه وتطورات له ليس من جانب التحولات الاقتصادية، إنما عبر التحولات السياسية التي مر بها مجيء الديمقراطية وكل النتائج التي تربت على ذلك.¹

لذا فإن توكفيل يستحق أن يذكر من بين "كلاسيكيي" علم اجتماع الأديان مع أنه لم ينتج عملا محمدا مخصصا للدين إلا أنه في كتابه في الديمقراطية في أمريكا (1835 و 1840) يراقب توكفيل الحياة الاجتماعية والسياسة الأمريكية بنظر ثاقب، فيلاحظ دور الدين المهم في تشكيل هذه الديمقراطية وتطويرها، مما يؤول به إلى بلورة بضعة ملاحظات حول العلاقات بين الديمقراطية والدين التي تفتح آفاقا كثيرة تكون أحيانا حالية إلى درجة دينية كبيرة في المجتمع الأمريكي، ما يتعارض والقول بأن انبثاق المجتمع العصري الديمقراطي يؤدي إلى تراجع الدين، وكأن الاندفاع الديني ملزم بالفتور كلما انتشر تطور "الأنوار" والحرية" مما يشكل انقلابا كاملا على النظرة الماركسية التي عرفت بالدين على أنه سيطرة سياسية اجتماعية وارتهان للجماهير، كما أنه انقلاب أيضا بالنسبة إلى التعارض الكلاسيكي بين العصرية والدين، علما أن توكفيل أصر على دور الدين في بلورة المثال الديمقراطي عند مؤسسي الولايات المتحدة "الطهرين".²

¹ - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 47 .

² - جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2001، ص.ص 21، 22 .

بمعنى ان توكفيل كغيره من الرواد الكلاسيكين قد أدمج تحليل الدين في بحثه عن المجتمع الحديث دون تجنب التفكير في مستقبل الظواهر الدينية في مجمل التحولات الكبرى، فهو ابعد من ان يفكر في اعتبار الدين عنصرا ثقلت اهميته الاجتماعية كلما تقدم تمدن المجتمع، بل اكد على العكس من ذلك استمرارية الدين ، كما درس بعض أنماط إعادة تشكيله في المجتمعات الديمقراطية، فحقق عمل توكفيل كان الولايات المتحدة الامريكية البلد الحديث الذي مثل بالفعل مشكلة دائمة أمام منظري الدينيوية في تمييز الحداثة وتقهقر الظواهر الدينية، لقد رأى توكفيل بشكل دقيق المدى الاجتماعي الهائل لحرية الفحص والاختبار، للشك المنهجي وتعميم انتشار العقل، مدركا ضرورة إعادة النظر في مسألة السلطة ووضعها موضع تساؤل، وكذا واقع أن كل شيء يمكن ان يخضع لاختبار وتفحص العقل الفردي، وانه يمكن ان نتوقع: " ان الشعوب الديمقراطية لا تؤمن بسهولة بالرسائل الإلهية، وبأنها تسخر في سرور من الأنبياء الجدد وتريد أن تجدد في حدود الانسانية وليس خارجها الحكم الرئيسي لمعتقداتها"، لكنه لا يستنتج من انتشار وتعميم الشك المنهجي نهاية الدين، على العكس من ذلك تماما من الضروري ان يشترك البشر في بعض المعتقدات الاساسية وان يتفقوا على بعض الافكار الرئيسية، بل من الضروري ايضا أن يكون لديهم معتقدات دوغمائية (مذهبية عقائدية)، بمعنى آراء " يتلقونها بثقة دون أن يخضعوها للنقاش"، إن الذي يرسمه توكفيل نوع من الدين المدنس غير مجبر ولا مقيد على المستوى الدوغمائي بالنسبة للأفراد، لكنه لا يتيح لهم أن يعيشوا بشكل جماعي دون أن يمتد إلى المساس بحريتهم، كنوع من التفكك واللامركزية التي تتيح لأفراد المجتمع الديمقراطي استبعاد القداسة عن كل شيء، في الوقت نفسه الذي يؤمنون فيه بوجود الكرامة والعظمة الضرورية للنظام الديمقراطي ذاته، لأن الدين يسمح: " بإحياء معنى المستقبل لدى البشر " ¹.

ففي الولايات المتحدة لم تتميز فقط بحيوية دينية أكيدة بل ترافقت فيها "روح الدين" مع "روح الحرية"، فقد بدا الدين كأنه مساهمة في الديمقراطية المعاصرة أكثر مما هو عقبة في طريقها، وتميز هذا المجتمع المعاصر بالفردية وبتساوي الظروف الاجتماعية مما جعله معرضا لتفكك تماسكه، فوجد التحامه في أساس ديني مشترك

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 60 - 63 .

ينمي لدى كل فرد "الروح العامة" من خلال تعليمه الانضباط المعنوي، ويرى توكفيل أنه إذا كان الدين يعلم المسؤولية الاجتماعية ويعوض عن الفردية فهو ضروري اجتماعيا، "فلكي يتواجد المجتمع وبشكل أخص كي يزدهر المجتمع، ينبغي أن تظل أفكار المواطنين مجتمعة دائما ومرتبطة ببعضها عبر بضعة أفكار رئيسية ذلك لم يتحقق ما لم ينهل كل منهم أفكاره من المصدر نفسه أحيانا وما لم يتقبل تلقي عدد من المعتقدات الجاهزة"، فإذا كان الإنسان عاجزا عن التخلي عن "الإيمان العقائدي" فالأكثر إثارة للرغبة بينها هو حسب توكفيل الإيمان العقائدي في ما يختص بالدين: "...للإنسان إذا مصلحة مشتركة في تكوين أفكار ثابتة حول الله والروح وواجباتهم العامة تجاه الخالق وتجاه بعضهم البعض، لأن الشك في هذه النقاط الأولية قد يضع أعمالهم كلها في يد الصدفة ويحكم عليهم إلى حد ما بالفوضى والعجز..."، ويذهب توكفيل إلى حد القول: "...إنني أشك في أن يقدر الإنسان أبدا احتمال استقلال ديني وحرية سياسية كاملة في آن واحد وكم أنني أظن أنه إذا لم يكن مؤمنا فينبغي عليه أن يخدم وإذا كان حرا فينبغي أن يؤمن...".¹

وبالتالي توكفيل قد عارض في وقت مبكر رؤية علماء اجتماع الأديان في أوروبا الذين افترضوا في أعوام الستينات من القرن 19 أنه كلما كان هناك مزيد من الحداثة كلما قل وجود الدين، من ناحية أخرى يسبق توكفيل من خلال ملاحظاته عن الحياة الدينية للأمريكين تحليلات علماء الاجتماع مقدما رأيه القائل: "بأن الحياة الدينية أبعد من أن تختفي، لكن الظواهر الدينية في ظل الحداثة تتحول أشكالها، وإن الحداثة لم تتحل بظواهر دينية أقل، بل تتميز بظواهر دينية مختلفة".²

فأفكاره قديمة كما أنه يعبر عن قناعات لا تتمتع بصراحة العرض العلمي غير أنه بمجرد رؤية الدين على أنه "أول المؤسسات السياسية في الولايات المتحدة"، يطرح توكفيل المشكلة الأساسية وهي البعد الديني للسياسة ويكشف التأثيرات المضادة لنظام الحزب الواحد التي قد يتمتع بها الدين، كما أنه يمهّد الطريق أمام الأبحاث حول "الديانة المدنية"، ويستبق في الإجابة أولئك الذين يربطون بين العصرية وتراجع الدين، من خلال مراقبة

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص. 22. 23.

² - دانيال هيرقيه ليجيه، مرجع سبق ذكره، ص. 65.

مجتمع تتوافق فيه العصرية والدين، أما من وجهة نظر مختلفة ومن بدايات مغايرة، وانطلاقاً من نقطة أخرى سوف يشدد دوركايم أيضاً على فائدة الدين اجتماعياً وعلى دوره كأداة تكامل مركزي.¹

هنا ينبغي على الدين برأي توكفيل أن يكون مساعداً للحرية لا مناقضاً لها كما هو الحال في أوروبا، ففي أمريكا كان الدين رفيق درب للحرية، فإذا كانت الحرية تخوّل المرء أن يفعل ما يريد، فإن الدين يحافظ على الرابطة الأخلاقية، ويمنع الفرد من أن يتجرأ على القيام بأي شيء، فالدين يخدم الحرية بمكافحته لأعراض الديمقراطية المؤسفة والكامنة في روح المواطن وقلبه، ألا وهي الفردانية، وهكذا يمكن القول أن الديمقراطية إنما هي حركة دائمة، وتحريك دائم للعالم السياسي، أما الدين فهو ثبات العالم الأخلاقي واستقراره.²

وصولاً إلى أن توكفيل دون أن يهتم بشكل أكثر قرباً بالمعتقدات والممارسات الدينية قد أعاد بالفعل رسم صورة مستقبل ممكن للظواهر الدينية في ظل الديمقراطية، - مرجع يعطي معنى دون أن يفرض معايير -، "أي إله لا يتدخل مباشرة في الشؤون السياسية للبشر، عالم تخيلي يسمح أن يترك مجال السلطة حراً، وبالتالي يحيا في الديمقراطية بالفعل، اخلاق تغذي الفضائل المدنية ومعنى التكافل والتضامن"، ولأن تأملاته حول الحالة الأمريكية تجعلنا نخرج على الفور من أسر الصورة الكلاسيكية التي تعارض الدين مع الديمقراطية بفتح توكفيل طرقاً للتفكير في الظواهر الدينية في زمن يسقط فيه تقديس ما هو سياسي ويعاد فيه اضفاء الديمقراطية على ما هو ديني.³

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص. 23. 24.

² - Jean-Luc Chabot Chabot, **Histoire de la pensée politique**, PUG, 2e Ed, paris, 2006, P 106.

³ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص 74.

■ ملائمة وحدود التحليل الماركسي (1818-1883) للدين ووجهة نظر فريدريك انجلز (1820-1895):

عالج كل من ماركس وانجلز موضوع الدين كحالة اغتراب تعتم وتحجب إدراك وفهم العالم الاجتماعي، وكعامل لإضفاء الشرعية على الهيمنة يتخلله ويتقاطع معه صراع الطبقات ضمن منظور فلسفي وسياسي يستخلص النهاية المستقبلية للظواهر الدينية، تلك التي سيتم إخلالها بالمادية الجدلية التي تعتبر بمثابة بديل علمي وتقدمي للرؤى الدينية للإنسان عن العالم، وكان الخطاب الماركسي حول الدين لا يتكوّن في الواقع فقط من تحليل سوسيولوجي لظاهرة الدين، بل من نقد فلسفي وسياسي للدين كذلك، فهو وريث لفلسفة التنوير ولمنهج لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach (1804-1872) الذي قدم موجزا انثروبولوجيا للدين في كتابه "جوهر المسيحية" L'essence du Christianisme 1841، محللا ضمنه الاغتراب الديني بوصفه اسقاطا وهميا من قبل الانسان لوجوده كإنسان وللوجود الالهي، فهو يرى الدين اداة تستخدم من قبل الطبقة المسيطرة من اجل اضفاء الشرعية على سلطتها ومن اجل منع اي تمرد من جانب المسيطر عليهم.¹

هذا ما أكدته ماركس في ان فيورباخ بين ان الناس في الديانة يشاركون بالنيابة في عالم خيالي غير واقعي من الانسجام والجمال والرضا، بينما يغيشون في عالم فعلي يومي من الالم والشقاء، والدولة مثل ذلك شكل مغترب من النشاط السياسي يجسد حقوقا عمومية زائلة مثل زوال عالم الديانة المثالي، معترفا ان انتقاد الدين هو مقدمة كل انتقاد وأن إزالة الدين بوصفه سعادة الناس الوهمية هو مطلب سعادتهم الواقعية، فمطلب هجر الأوهام عن ظرفهم الواقعي هو مطلب لهجر ظرف يتطلب اوهاما ، وانتقاد الدين هو اذن اصلا انتقاد نهر الدموع التي تمثل الديانة هالة لها، مع الاشارة الى ان كل أقوال ماركس من خلال كتاباته عن إزالة Aufhebung الديانة والدولة والاغتراب أو الراسمالية بمجموعها يجب فهمها في ضوء المعاني الثلاثية الموافقة

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص 16 .

لفعل aufhebung (أزال، احتفظ، نهض)، وبهذه الصورة تتضمن ازالة الديانة لا امحائها بأي معنى مبسط، لكن تعاليتها الديالكتيكي (الجدلي).¹

فحين قام ماركس بشرح نقده لفلسفة القانون عند "هيجل" سنة (1844) حول نقد الدين قد كان أمرا مفروغا منه حسب رأيه مركزا على تحليل ونقد ليس الدين انما على المجتمع الذي ينتج الوهم الديني ويحتفظ به، كما جاء في قوله: "... فيما يتعلق بألمانيا، ان الانسان هو الذي ينتج الدين وليس الدين هو الذي ينتج الانسان، الانسان هو عالم الانسان، الدولة، المجتمع، هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجها الدين كوعي معكوس للعالم، لأنهما في حد ذاتهما عبارة عن عالم معكوس..."، كما يرى أن الدين هو: "... النظرية العامة لهذا العالم، انه موسوعته الكلية، منطقة في صورة شعبية، نخوته الروحانية، انه عقابه الاخلاقي، اطارؤه الاحتفالي، انه عزائه وتبريره الكوني، ان الغاء الدين باعتباره سعادة وهمية للشعب هو الشرط الذي يشكل سعادته الفعلية، الدين هو المطالبة بأن يتخلى الشعب عن الاوهام الخاصة بوضعه، ذلك يعني المطالبة بأن يتخلى عن وضع يحتاج الى الأوهام، إن نقد السماء يتحول الى نقد الارض، ونقد الدين يتحول الى نقد القانون، نقد الشيولوجي يتحول الى نقد السياسة..."²، ملخصا افكاره عن الدين في عبارته الشهيرة: "... أن الدين هو انين الكائن المضطهد، وقلب العالم عديم الرحمة، وحس الظروف القاسية، انه افيون الشعب...".³

هنا يبدو ان تحليل ماركس للدين هو تحليل أساسي وثانوي في الوقت نفسه كونه يمثل نقطة الانطلاق في تحليل نقدي للوضع الانساني وللمجتمع ، وتحليل ثانوي لان التحليل في جانب كبير قد تم بالفعل في تعبيره بأنه: " يجب الذهاب الى تحليل هذا المجتمع الذي ينتج الاغتراب الديني، اغتراب يشكل منظومة ونسق الاغتراب بجميع اشكاله (اغتراب، استغلال، تبعية...)، لقد خلق للإنسان خارجه قوة لا يعرفها مثل قوته الخاصة ثم استعبده"، ليفهم من هذا لماذا لا يعتبر الدين في النصوص الماركسية كواقع في ذاته sui generis، يتمتع بمنطقه الخاص، انما يعتبر كواقع ناتج عن الظروف الاجتماعية المحددة، ووجهة النظر هذه لم تمنع ماركس

¹ - انتوني جيندرز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر-، مرجع سبق ذكره، ص- ص 34- 39 .

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 18. 19 .

³ - محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الاسلامي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2009، ص 112.

وانجلز من الاعتراف بأن الدين ليس فقط تعبيرا على البؤس الواقعي انما هو ايضا احتجاج ضد هذا الواقع البائس، لقولهما: "اذا كان الدين شيئا وهميا، فان هذا ليس بوهم، انه يقابل وضعاً حقيقياً من تمزق الانسان الذي لا يمكن التغلب عليه الا اذا امكن القضاء على الاغتراب"، كما يؤكد ماركس في كتابه "رأس المال" 1867 على ان: "الصورة الدينية عن العالم الواقعي لا يمكن ان تختفي الا عندما تقدم ظروف العمل والحياة العملية للإنسان علاقات شفافة وعقلانية مع اقرانه ومع الطبيعة"، ذلك يعني تحرير الحياة الاجتماعية من "هذا الضباب الروحاني الذي يحجب عنها الرؤية"، دون ان نهمّل انه بتأكيد على ان: "الانسان هو الذي صنع الدين وليس الدين هو الذي صنع الانسان"، يعلن بهذا ماركس مبدأ ستأخذ به العلوم الاجتماعية وإن كان من منظر مختلف في معالجتها للظواهر الدينية تمثيلات الألوهية، اشكال وطرق التقاليد والطقوس، وأساليب الحياة وأشكال التجمعات المرتبطة بالعوالم الدينية التي تعتبر هنا ظواهر انسانية يتم دراسة منشئها وتطورها وتأثيرها. ¹

أما فريدريك إنجلز (1820 – 1895) فقد ذهب أبعد من ماركس في تحليل الظاهرة الدينية مقترحاً تفسيراً شاملاً لتطور الدين، ففي البداية تبرز في المجتمعات السابقة للتقسيم الطبقي ما يسميه إنجلز "الديانات الطبيعية"، "عبادة الأصنام لدى الزوج أو ديانة الآريين البدائية" التي نشأت من دون غش الكهنة، وانبثقت حسب قول هنري ديروش Henri Desrochs من "الجهل أمام الطبيعة أكثر مما هي من الكبت في المجتمع"، ومحاولة البحث عن أسباب اقتصادية لهذه الديانات الطبيعية غير مجدية لأن التصورات المغلوطة عن الطبيعة كانت على العكس مصدر التطور الاقتصادي الضعيف في هذه المجتمعات، فينبغي أيضاً تحليل ظروف انبثاقه الاجتماعية التاريخية وتفسير أسباب نجاحه إلى هذا الحد، هذا ما يحاول تحقيقه فيما يختص بالمسيحية عبر إدخال انبثاق ما يمثل له "الديانة الشاملة الأولى" في سياق التفكك الاقتصادي والاجتماعي السياسي العميق، اين "صدم إنجلز بانتشار المسيحية بين الطبقات الشعبية مما دفع به إلى إنشاء توازن بين المسيحية الأولية والاشتراكية فتبدو الأولى وكأنها "اشتراكية" معدلة لتلاءم تلك الحقبة، أي "اشتراكية" مثلت حركة مضطهدين

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص.ص 19، 20.

وحملت رسالة خلاص وتعرضت للقمع شأنها شأن الاشتراكية في الفترة الصناعية، فالمسيحية والاشتراكية من وجهة نظره هي قوة الأيديولوجيات على الصعيد الاجتماعي وعندما تدفع الضمائر تصبح قوى "جماعية"، إضافة إلى تقديم الانحياز تحليلًا للنزاعات الدينية في القرن 16 من حيث الطبقات، فميز بين "الحزب الكاثوليكي أو الرجعي والحزب اللوثري البرجوازي الإصلاحي و الحزب الثوري" (يمثل الأخير توماس مونز وجماهير العامة والمزارعين)، إذ يلفت الانتباه من خلال تحليل كهذا إلى الأبعاد الاجتماعية السياسية التي تؤكد النزاعات الدينية، لكنه لا يستطيع في الوقت نفسه أن يقلصها إلى نزاعات طبقية تظهر تحت قناع الدين، وكأن الأنظمة الدينية لا تستطيع أن تتمتع بمنطق خاص بها، وعلى خطى انجلز اهتم كارل كوتسكي 1854-1938 بجذور المسيحية وبيضة أحداث دينية في القرون الوسطى وحقبة الإصلاح فرأى فيها حركات شيوعية أولى ترتدي "ثوبا" أو "غلافا" دينيا.¹

- **مناقشة:** مما قد يوضح أن ماركس وانجلز لم يعطيا قدرا كافيا من الاهتمام للأبعاد الاحتجاجية والمعارضة للدين، حتى لو كانا قد أشارا إلى ذلك في تحليلاتهما التاريخية ضمينا شخصا بشكل خاطئ نهاية الدين مدفوعين في ذلك بقناعتهم الفلسفية على الحد الذي ذهب نحوه ميشيل برتراند Michèle Bertrand حين كتب أنه: "قد أخطأ ماركس وانجلز بصدد التطور اللاحق للمسيحية، لقد كانا يجهلان - ويجب الاعتراف بأن مسيحية القرن التاسع عشر قد جعلت هذا الخطأ ممكنا- قدرتها على حمل آمال المضطهدين والفقراء... الخ، فقد قلل ماركس وانجلز من قدرة المسيحية على إعادة التفسير في عالم قام بتغييرها"، مضيفا أن: "... نهاية الشعور الديني والعلاقة الدينية بالعالم هو امر اكثر اشكالية، كما انه بالقدر الذي لا تعتبر فيه كل أسس المشاعر الدينية ذات اصل اجتماعي، فان افتراض استمرارية حضور الدين لم تستبعد...".²

هذا ومن وجهة نظر العلوم الاجتماعية لتقييم مثل هذا النقد السياسي للدين يمكن الرجوع الى الوقائع، اي الى المواقف والتصرفات الفعلية للكنائس وللمسيحيين تجاه المشاكل الاجتماعية ، وبشكل خاص اتجاه

¹ - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره، ص- ص 16- 18 .

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص. 38 . 39.

المسألة العمالية في القرن التاسع عشر، بمعنى ان دراسة التأثيرات السياسية/الاجتماعية للمذاهب المسيحية تاريخيا وعمليا وليس الهدف ان تستنتج المسيحية تعريفا عاما للتأثيرات السياسية / الاجتماعية التي لم يكن في امكانها الا ان تحملها، تلك التأثيرات لدين ما سواء تعلق الامر بالمسيحية او الاسلام أو أي ديانة أخرى ليست ثابتة ونهائية الى الابد ، كما أن نفس التقاليد الدينية يمكن لها وفقا للظروف الزمنية والسياقات المختلفة ان تضفي المشروعية أيضا على التمرد والاحتجاج، أي ان النقد السياسي لماركس هو نقد وحيد الجانب بدرجة كبيرة حيث يتمحور على نقد فلسفي يرى في الدين اغترابا للانسان كما يتغذى من وضع تاريخي يؤكد في جزء كبير منه صحته عمليا، الأمر الذي وضحته بشكل جيد اعمال اميل بولا Emile Poulat أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تعارض البرجوازية الليبرالية في نفس الوقت الذي كانت توجه النقد فيه ليس فقط للاشتركية بل للرأسمالية كذلك.¹

وحسب هنري لوفيفر Henri Lefebvre المرء يجد نفحة من علم الاجتماع في الماركسية مما يشكل (مهما كانت حدوده) مساهمة مهمة في علم اجتماع الأديان، فغالبا ما تفوق حصة نقد الدين سياسيا وفلسفيا حصة تحليل الدين على أنه حدث اجتماعي، ويبرز رد واحد ممكن على النقد السياسي للدين الذي يشير إلى الأخير على أنه "أفيون الشعب" وهو كامن في التحليل التاريخي - الاجتماعي لتأثيرات الدين السياسية، غير أن هذا التحليل يبين وبشكل خاص في فترة حياة ماركس، أن الدين لعب دور ضمان للسلطات الموجودة، وأن العظات والخطابات الدينية وغيرها قد حثت العمال على الاقتناع بمصيرهم، وكان التواطؤ جليا بين السلطات الدينية المسيطرة والطبقة البرجوازية في المجتمع الصناعي، لكن التركيز على وظيفة المسيحية التصريحية جعل ماركس يقلل من قدر وظيفتها الاعتراضية وقدرتها على لعب دور قوة اعتراض في وجه السلطات الموجودة آنذاك، مع ذلك فقد اعترف ماركس بالبعد الاعتراضي للدين من خلال الإعلان أن: " الضيق الديني يشكل من جهة تعبيرا عن الضيق الحقيقي ومن جهة أخرى اعتراضا عليه"، غير أنه اعتبر الدين: " سعادة الشعب

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 23. 24 .

الوهية" مما منعه من أخذ هذا الاعتراض بجدية من حيث أنه قد يساهم في ظروف معينة في توفير "السعادة الحقيقية" للشعب.¹

وصولا الى ان ما يحتفظ من التحليل الماركسي التالي:

1 - المرجعية المنهجية بالنظر الى الاهتمام الثابت بتوضيح تفاعل مراحل زمنية مختلفة من مراحل المجتمع ، اي الاهتمام بالشمولية والكلية التي تدعوا الى اعادة بناء كل حدث اجتماعي، خاصة كل ما يتعلق بعالم التعبيرات والافكار في كل ما يحيط بأبعاد كل ما هو اجتماعي (اقتصاد، سياسة، نزاعات... الخ).

2 - المرجعية الموضوعية تتمثل في الاهمية التي اضافها على الوسط، المكانة والوسط الاجتماعي (الطبقات الاجتماعية)، هاته المرجعية التي تذكرنا بـ بيار بورديو Bourdieu Pierre : " اذا كانت حقيقة العالم الاجتماعي هي مسألة صراعات "، فإنه يمكن القول ايضا ان حقيقة كل دين هي مسألة صراع، بما انه من الصحيح ان كل تعبير ديني باعتبار أنه تقليد حي حمله رجال ونساء متوطدون اجتماعيا لا يكف عن ان يعاد تعريفه بطريقة تصارعية ضمن ظروف وسياقات اجتماعية/ ثقافية متغيرة.

3 - المرجعية السياسية مع الاهمية التي أضيفت على نظم الهيمنة ومشروعية السلطة مرجعية تجعلنا نكتشف بشكل متناقض أهمية الوساطات الرمزية ذاتها على العمل الاجتماعي.²

تلك المرجعيات التي تطرح ثلاث إشكاليات مهمة في الأبحاث: إشكالية الإنكار، وإشكالية استخدام الدين كوسيلة سياسية، وإشكالية الطبقات الاجتماعية، فعلى الرغم من نقاط ضعف المقاربة الماركسية إلا أنها تشكل مساهمة مهمة في علم اجتماع الأديان، اذ يخترق التعارض الطبقي العوالم الدينية ويحمل كل تقليد ديني أوجها مختلفة، سوف تتم المحافظة على الأولوية التي منحها ماركس للتفكير من منطلق علم الاجتماع الكلي، أي أن أي مجموعة دينية مهما كانت أقلية ولا امتثالية تندرج في الاقتصاد العام للعلاقات الاجتماعية التي تميز مجتمعا ما، كون أن الماركسية نظرية جامعة قد اتخذ أتباعها توجهات عدة في ما يختص بعلم اجتماع الأديان

¹ - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره ، ص-ص 13- 15 .

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره ، ص 39 .

بمساهمة أنتونيو غرامشي (1891-1937) Antonio Gramsci الذي يعد من دون منازع أكثر المنظرين الماركسيين الذين اهتموا بالمسألة الدينية، ففي مواجهة الوضع الإيطالي حيث فرضت الكاثوليكية سيطرتها على الشعب (وخاصة المزارعين) لم يستطع غرامشي توفير تحليل أكثر تعمقا للظاهرة الدينية وتحديدًا للكاثوليكية، فقد بدا له ذلك ضروريا خاصة لأنه أعطى أهمية كبرى للسلطة الفكرية ولدور الأيديولوجية كرد فعل على الاقتصادية، وذلك في تحليله للمجتمع الرأسمالي، فهو لا يكتفي بدراسة الوظيفية الاجتماعية التي شهدتها الكنيسة الكاثوليكية في حقبات مختلفة، بل يحلل أيضا الكنيسة على أنها جهاز الدولة الأيديولوجي والبنية الداخلية في الكتلة الدينية والعلاقات بين رجال الدين والعامّة والتيارات المختلفة التي تخترق الكاثوليكية، لقد صدم غرامشي لمتانة الجهاز الأيدولوجي الذي شكلته الكنيسة الكاثوليكية لدورها في إطار العلاقة بين المثقفين والجماهير، غير أنه يرى أن الفترة الحالية تشهد تهديدا للكاثوليكية في وظيفة الإحاطة بالجماهير توجهه إليها الماركسية بحد ذاتها، فالماركسية تمثل بالنسبة إلى غرامشي "إصلاحا فكريا ومعنويا" حقيقيا يتأتى من الإصلاحات الدينية وبتعديدها، ويصل غرامشي إلى حد اقتراح تبني أساليب الدعاية والإحاطة التي اتبعتها الكنيسة الكاثوليكية واستخدامها لجذب الجماهير إلى الماركسية، لتؤكد ميشال برتران Bertrand Michéle في فرنسا أن مؤسسي الماركسية أخطأوا في توقع نهاية الدين الوشيكة.¹

عموما لاشك ان ماركس قد اسهم بطريقة غير مباشرة في اثارة الاهتمام بمكانة الدين في المجتمع، اذ يرى ان الانتقال نحو المجتمع المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية، صراعات مصالح الجماعات والطبقات الاقتصادية، ولم يكن اهتمامه بالدين في كل المجتمعات، ولكن اهتمامه الاساسي كان بالدور الذي يلعبه الدين في المجتمعات ذات الطبقات الواضحة وكيف يسهم في اخماد او نمو الوعي الطبقي بين افراد الطبقة المستغلة، والحق ان انجلز هو الذي حاول ان يبين العلاقة المحددة بين الظواهر الدينية والتقسيمات الطبقيّة في مجتمعات معينة.²

¹ - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره، ص- 18- 20 .

² - محمد أحمد بيومي، مرجع سبق ذكره، ص. 112. 113.

■ الدين والمجتمع في تحليلات إميل دوركايم (Emile Durkheim 1858-1917):

يعتبر الدين مسألة رئيسية في التأملات الخاصة بطبيعة العلاقة الاجتماعية وأوضاع التماسك الاجتماعي التي تشكل الخط الرئيسي في كتابات دوركايم منذ كتاباته الأولى إلى الحد الذي أثار رد فعل لدى بعض من مساعديه والعاملين معه وصل إلى درجة الانفعال والسخط، فقد وجد دوركايم في الدين الشكل الأول لهذه الروح المشتركة التي تسبب تماسك كل المجتمع، ذلك أن المجتمع ليس محصلة مجموع الأفراد الذين يحتلون مكانا معيناً في ظل ظروف مادية معينة، المجتمع هو قبل كل شيء مجموعة من الأفكار، المعتقدات، المشاعر من كل نوع والتي تحقق بواسطة الأفراد، وفي المحل الأول من هذه الأفكار توجد فكرة الأخلاق المثالية التي هي السبب الرئيسي لوجود المجتمع، فدراسة الدين هي دراسة ظروف تكوين هذه الأخلاق المثالية، ذلك يعني أيضاً وبشكل لا ينفصل طرح التساؤل المتعلق بمستقبل المجتمع عندما تكف هذه الحقيقة الأخلاقية عن التعبير عن نفسها تحت شكل ديني كما هو الحال في المجتمع الحديث، إذ يجب اكتشاف هذه القوى الأخلاقية التي لم يتعلم البشر حتى الآن أن يعبروا عنها إلا تحت شكل صور دينية، صور يجب تخليصها من رموزها، وعرضها في عقلانياتها المجردة، دراسة الدين تعني إذن الرجوع إلى منابع العلاقة الاجتماعية حتى يمكن التفكير بشكل أفضل في إمكانية إعادة بناء هذه العلاقة في مجتمع تعلمن (تحول إلى العمانية).¹

هذا وقد علق دوركايم على أهمية الدين في المجتمع، ويعترف بأنه المصدر الأصلي لكل الأفكار اللاحقة الأخلاقية والفلسفية والعلمية والشرعية أو القضائية، إذ يلخص في كتابه "تقسيم العمل" الأطروحة بأن أي معتقد يشكل جزءاً من الوعي الجماعي *Conscience Collective* يميل إلى اتخاذ طابع ديني، ليعترف بأهمية الدين المحتملة بالنسبة لتأثير الوعي الجماعي في المجتمع يوازيه الوعي بأن تبدلات عميقة جداً قد طرأت مع بروز النوع الحديث من المجتمع، إن أهمية الدين المتراجعة في المجتمعات الحديثة نتيجة ضرورية لتناقص أهمية التضامن الميكانيكي، فالأهمية التي نعزوها من علم الاجتماع الديني لا تعني على الأقل أن على الدين أن يلعب

¹ - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 202، 203.

في مجتمعات اليوم الحاضر الدور ذاته الذي كان يلعبه في الازمة الاخرى، يمكن بمعنى ما ان تكون النتيجة المعاكسة أقرب الى الصحة.¹

ليعرض في كتابه "الاشكال الاولى للحياة الدينية" جوهر الظاهرة الدينية مكتشفا ان: "الدين هو شيء اجتماعي بدرجة كبيرة"، بل ويعتقد أن "الدين أكثر بدائية من كافة الظواهر الاجتماعية، ومنه خرجت تحولات متعاقبة كافة مظاهر الانشطة الجماعية كالقانون والاخلاق والفن والاشكال الساسية، وحتى القرابة ربما كانت رباطا دينيا من حيث الجوهر".²

ولعل المقال المنشور سنة 1899 يعتبر نقطة انطلاق للدخول في قلب تطور تفكيره بهذا الخصوص وفقا للضرورة المنهجية التي صيغت في كتابه "قواعد المنهج السوسيولوجي" كأول خطوة على علم الاجتماع أن يخطوها في ضرورة تعريف الأشياء التي يعالجها، ليقترح هذا النص وضع تعريف للدين، الاقتراح لم يكن يعني قول ما هو الدين من حيث هو دين، إنما الرجوع إلى مجموعة من الظواهر التي من الضروري أن يتم اخذها في الاعتبار مع لأنها تتسم بصفات مشتركة، هذا التعريف الأولي لم يكن هدفه بالتأكيد التعبير عن جوهر الشيء المحدد، إنه لا يستطيع إلا تحديد دائرة الوقائع التي يستمد إليها البحث، والإشارة إلى ماهية الرموز التي يمكن أن نتعرف بها عليه، والتي يتميز بها عن الرموز التي يمكن أن نتعرف بها عليه والتي ينتمي بها عن الرموز التي يمكن أن تختلط معها، هكذا يبدأ عرضه بنقد تعريفات الدين التي تركز على المفهوم الفوق طبيعي (surnaturel)، أو على التصنيف الإلهامي ملاحظا أن عددا من الأديان لا تخضع بأي حال لهذه المرجعية، ملاحظا بهذا الصدد الاستقلال بين فكرة الله والتميز الذي يوجد في جميع الأديان بين الأشياء الدنيوية والأشياء المقدسة، لكن تعريف المقدس يجيء هنا بمعنى شكلي جدا، كما أنه لا يمت إلا بشيء قليل مع ذلك التعريف الذي سيفرض نفسه بعد ذلك، في الواقع إن تعريف المقدس يدخل في علاقة دائرية مع تعريف الدين الذي يسعى دوركايم جاهدا إلى تحديده، الأشياء المقدسة هي تلك التي قام المجتمع نفسه بإعدادها بينما

¹ - انتوني جیدنز، الراسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر -، مرجع سبق ذكره، ص. 250.251.

² - فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع - من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، ط 1، 2010، ص 58.

الاشياء الدنيوية هي تلك التي شكلها كل واحد منا بواسطة معطيات مشاعره وخبرته، التعارض الذي يوجد بين الواحد والآخر، تعارض يختلط فيه ذلك الذي يتعلق بما هو روحي مع ذلك الذي يخص ما هو دنيوي، او ذلك المتعلق بما هو فردي مع ما هو اجتماعي لا يسمح بحالته هذه أن يعرف الخصوصية الدينية للظواهر موضوع البحث، من ناحية أخرى يستبعد دوركايم بوضوح فكرة تعريف الظواهر الدينية بدءا من الممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، بعبارة أخرى بدءا من العقيدة أو المذهب، ذلك أن هذه العملية ليست شيئا آخر غير إحلال كلمة (دين) بكلمة أخرى (مقدس)، الذي يتيح بناء على ذلك معرفة الظواهر الدينية بوصفها مجموعة ظواهر غير قابلة للاختزال إلى أي شيء آخر، الخط الفاصل المتمثل في تعريف سنة 1899 هو ذلك الخط الخاص بوجود معتقدات إجبارية، لا يمكن وضعها موضع شك، تلك التي تلهم أولئك الذين يعتنقونها شعورا بالاحترام المطلق، هذه المعتقدات قد صيغت على شكل أساطير وعقائد ويعبر عنها من خلال طقوس وشعائر عملية، يتبقى إذن أن يفسر الدين سوسولوجيا، بعيدا عن هذا التعريف الوصفي لكل تنظيم ديني، ذلك الشعور الكامن في أساسه، بتعبير آخر يجب الأخذ في الحسبان أصله الاجتماعي، من أين يأتي هذا الاحترام الذي يهيمن على المؤمنين والذي يلزمهم بعدم الشك فيما يؤمنون به؟، عند هذا الحد، يرسم دوركايم برنامجا للبحث يشير بوضوح إلى الأصل الاجتماعي لمفهوم المقدس، لكنه لا يقول كذلك شيئا على الإطلاق عن طبيعة ومضمون هذا المقدس القوى التي ينحني أمامها المؤمن، يكتب دوركايم أنها ليست مجرد طاقات فزيائية مثل تلك التي خلعت على الحواس والخيال، إنها عبارة عن قوى اجتماعية، إنها النتاج المباشر للمشاعر، فما هي الاسباب الاجتماعية التي أيقظتها والتي حتمت أن تعبر عن نفسها تحت هذا الشكل أو ذاك، نحو أي غايات اجتماعية يستجيب التنظيم الذي يولد بهذا الشكل.¹

لنصل إلى أن دوركايم يعتبر الدين عبارة عن نظام مركب من الأساطير، العقائد الشعائر والطقوس، من أجل فهم الكل، يجب تفكيك هذا المجموع، المميز للظواهر الأولية التي تنتج عنها كل الأديان، هذه هي الوسيلة الوحيدة، على وجه الخصوص حتى يمكن معالجة حالة العناصر الدينية التي لا تتعلق بأي دين محدد

¹ -دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص- ص 204- 206 .

كبقايا آثار أديان انقرضت ومخلفات أو ممارسات فولكلورية، من هذه المقدمات المنهجية المطروحة، تبين أن الظواهر الدينية تنظم في فئتين رئيسيتين المعتقدات والشعائر أو العادات، أما المعتقدات فهي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة، القوة والفضية التي تخلع عليها تاريخها، علاقتها مع بعضها ومع الأشياء الدنيوية، العادات أو الشعائر، التي تعتم مع بعضها على المعتقدات هي عبارة عن قواعد للعمل تصف وتحدد كيف يجب على الإنسان أن يتصرف مع الأشياء المقدسة، التمييز بين ما هو مقدس وبين ما هو دنيوي هو إذن في قلب كل دين، كل المعتقدات الدينية المعروفة سواء كانت معتقدات بسيطة أم مركبة دين كل المعتقدات الدينية المعروفة، سواء كانت معتقدات بسيطة أم مركبة تظهر صفة مشتركة أنها تفترض تصنيفا للأشياء الحقيقية أو المثالية، تمثل البشر في طبقتين في نوعين متضادين يحددان اجتماعيا بواسطة تعبيرين متميزين تعبر عن ترجمتها بشكل جيد كلمتي دنيوي ومقدس.¹

فالديانة كما اعرب عن ذلك دوركايم في بدايات كتاباته اين خصص جزءا كبيرا من مقالاته عن المفكرين من الالمان لتحليل كتاب "علم الاخلاق" Ethik الذي ألفه وندت Wundt في ان الديانات البدائية تضم نوعين من الظواهر المترابطة، مجموعة التاملات الميتافيزيقية حول طبيعة الاشياء ونظامها من جهة، وقواعد السلوك والانضباط الاخلاقي من جهة اخرى، كما انها مصدر قوي للغيرية، فالعقائد الدينية والممارسات الدينية تؤدي الى كبح الانانية، والى جعل الانسان يميل الى التضحية وعدم المبالاة بالمصلحة الشخصية، فالعواطف الدينية تربط الانسان بشيء غير ذاته وتجعله يعتمد على قوى سامية ترمز له الى المثل الاعلى.²

السؤال الذي يطرح اذن هو السؤال الخاص بأصل الدين وأصل المقدس، بعد أن استبعد التفسيرات فوق التجريبية *supra expérimentales* التي تنفى مشروع علم الاديان ذاته الذي يقول بأن الدين لا يعبر عن أي شيء يوجد في الطبيعة بعد ذلك يأخذ دوركايم موقفا متحفظا من التفسيرات المختلفة المقدمة من قبل الباحثين، التفسير الأحيائي *animiste* الذي يجعل من الدين حلما ممنهجا ومعاشا أساسا لعقيدة الموتى التي

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 213-215.

² - انتوني جیدنز، الراسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر -، مرجع سبق ذكره، ص . ص 177. 178.

امتدت بعد ذلك إلى كل شيء في الطبيعة، لقد كان ذلك هو هدفه الأول، هذا المنظور، الذي احتفظ به تايلور وسبنسر، كان من عيوبه الرئيسية اختزال الدين إلى مجموعة من التعبيرات الوهمية التخيلية إلى نسيج من الأوهام دون أي أساس موضوعي، يأخذ دوركايم بجدية كبيرة الحدث أو الظاهرة الدينية، لذا لم يقبل دوركايم بمثل هذا الاختزال للدين.¹

هذا ومن المفيد الإشارة إلى أي درجة يتعد منهج دوركايم عن المنهج الخاص بالعقلانية الوضعية الاختزالية، تلك التي لا تحدد هدفا آخر للعلم غير إنهاء الأوهام الدينية، فلكي نفهم الظاهرة الدينية وفقا لمنهج دوركايم، يجب الاعتراف بثبات واستمرارية حقيقة الظواهر التي تساهم في تشكيل التقاليد والحياة الاجتماعية، الظواهر التي تشرك الافراد والجماعات الانسانية بعمق، وتمدهم باتجاهات وطرق للعمل، والاعتراف بالاستمرارية الأساسية التي توجد بين المعتقدات الدينية للمجتمعات التقليدية وبين المعتقدات الجمعية التي تدفعنا نحن البشر المعاصرين إلى الحياة، هكذا يسجل دوركايم في الصفحات الاولى من كتابه الاشكال الأولية، أنه لتحقيق هذا الكشف، يجب على الباحث أن يكون قادرا على أن يضع نفسه في مواجهة الدين بنفس الحالة العقلية للمؤمن، في حالة مفهومية لا علاقة لها بحالة الانتماء لكنها تسمح بالدخول في عملية فهم الخبرة المعاشة للمتممين، فذلك الذي يرفض هذه الحالة الفكرية يشبه الأعمى الذي يتحدث عن الألوان، لن يستطيع أن يخرج من ذلك بتفسير عقلائي للدين بل سيكون لا دينيا بشكل عميق، وبالتالي إن النهج الذي سار عليه دوركايم لتحديث حقيقة الدين هذه يتمثل في أن يضع الدين في وضع يظهر فيه بالشكل الأكثر أولية والأكثر بساطة بهدف إدراك هذه العلاقة الخاصة بالحقيقة التي يكمن فيها اصل الانفصال الجذري بين الديني والمقدس، في حالتها النقية، فالمجتمع هو الذي يدفع إلى وحدة الوعي المتولد عن الشعور بالاعتماد المشترك، المجتمع نفسه هو الذي يتولى الأفراد تشريفه وتكريمه عندما يحتفلون بألهتهم، لدى المجتمع كل ما هو ضروري ليعت في النفوس عبر الفعل الوحيد الذي يمارسه عليها مشاعر الألوهية، ذلك ان المجتمع بالنسبة لأفراده هو بمثابة الإله بالنسبة للمؤمنين في الواقع، المجتمع أيضا يحتفظ داخلنا بشعور الاعتماد الأبدي، إنه يطلب منا أن

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص.ص 215.216.

نتخلص من مصالحنا، ان نكون خدامه ويرغمنا على كل أنواع الموجودات، الممنوعات، والتضحيات، التي يدونها تصبح الحياة الاجتماعية مستحيلة، كذلك إن العمل الاجتماعي لا يتوقف عند طلبه منا التضحيات أن يبطل بذل الجهود ويفرض المحرمات، إن المجتمع يتغلغل وينتظم داخلنا إنه يصبح جزءاً لا يتجزأ من وجودنا وهذا في حد ذاته يعظم ويرفع من وجودنا يدفع هذا الاتحاد في الوعي عندما يبلغ درجة كافية من التركيز المشترك، ويثبت في أشياء وكائنات يفترض أن تكون حاملة للقوة المولدة للشعور الجماعي، بناء على ذلك يتم الاعتراف بهذه القوى بأنها قوى مقدسة، إن الشعور بالقداسة هو شعور نابع من ذاته sui generis غير قابل للاختزال إلى شيء آخر كما أنه يستمد خصوصيته من الحقيقة التي يخاطبها بعيداً عن الأشياء التي هي تعبيرات رمزية.¹

لنصل إلى ان المعتقدات الدينية تصنف حسب دوركائم كل الأشياء الواقعية وغير الواقعية التي يؤمن بها الناس إلى فئتين رئيسيتين هما الأشياء المقدسة والأشياء غير المقدسة، وتنسحب هذه السمة على كافة ألوان الفكر التي تحمل طابعاً دينياً، كالمعتقدات والأساطير الخرافية، والمبادئ الدوغماتيقية، والأساطير، وكافة الانساق الفكرية التي تتجسد فيها وتعبر من خلالها عن طبيعة الأشياء المقدسة، والفضائل والقوى التي تنتمي إليها، وعلاقة كل منها بالآخرى، وبالأشياء غير المقدسة عامة.²

لكن كيف تنبثق إذن بشكل محدد هذه المشاعر الجمعية التي يكونها الإنسان وتجعله يتسامى ويرتفع ليتجاوز نفسه، وتسمح له بأن يتقبل الحدود والقيود المادية والأخلاقية المرتبطة بالحياة الاجتماعية وتقلل من طاقته الخاصة؟، مقترحاً وصفاً حياً للغاية للأعياد التي تقيمها جماعة الواراكونجا warramunga على شرف شعبان الولونجا wollunga وذلك بدءاً من معطيات قدمها كل من سبنسر وجيلين spencer et gillen، تقطع هذه الأعياد المعروفة باسم كوروبوري corrobboori بشكل دوري رتابة ايقاع الحياة اليومية للسكان الأصليين، مكرسة للبحث عن الضرورات المعيشية المادية للجماعة التي تستحوذ على جهد مجموعات كل منها

¹ - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص- 217-222.

² - عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره، ص. 101. 102.

منفصل عن الآخر، الحياة المعاشة لهذا المجتمع الاسترالي، تتأرجح بالتالي وبشكل متبادل بين حالتين متباينتين حالة كثافة جماعية ضعيفة، يكون فيها النشاط هو الغالب وتتميز العلاقات الاجتماعية فيها بالوهن والشحوب ثم حالة من الكثافة العاطفية الخارجية، حالة الأعياد تكون فيها العواطف المتأججة من التهور والقوة والاندفاع بحيث لا تسمح لأي شيء أن يوقف الصخب، تقارب الأجساد، الرقصات المهتاجة حول النيران التي تشق الظلمات، كل ذلك قد تجمع ليحدث في النفوس تأثيرات مضطربة شديدة الإثارة، وصفها دوركايم بعبارات العاطفة والانتشاء، هذه العاطفة العميقة، ذات المخزون السخي من الطاقة التي تتغذى منها كل الحياة الاجتماعية، إنها قوة خارقة للعادة، قوة تثير الحمية حتى درجة الهيجان والسعار، الإثارة الفائقة الانتشاء السيكولوجي ذو العلاقة الوثيقة بالهذيان .. الخ، ففي كل مجتمع توجد بداية هذه الخبرة الكثيفة لما هو مقدس، خبرة أولية وجماعية بشكل أساسي تمارس على الوعي هذا التأثير المولد للطاقة، التي يخلق المجتمع نفسه من خلالها طابعا صورته بطريقة لا تمحى في الوعي الجمعي، لا يمكن التعرف على الانسان الذي يبلغ هذه الدرجة من الانتشاء بعد ذلك، يشعر الفرد هنا بأنه مهن عليه مقاد بنوع من القوة الخارجية التي تجعله يفكر ويعمل بشكل مختلف عن الاوقات العادية، يكون لديه بطبيعة الحال انطباع بأنه لم يعد هو نفسه، تلك الخبرة التي تتكرر في دورات منتظمة، يدرك الانسان أنه يوجد بالفعل عالين غير متجانسين ولا توجد مقارنة بينهما العالم الأول هو ذلك الذي يعيش فيه حياته اليومية برتابة، كون وظيفة الممارسات الدينية والمعتقدات التي تضيف الضرورة الاجتماعية عليها عقلنة لاهوتية هي الاحياء المنتظم والتخليد الدائم للعاطفة النابعة من الأعماق، فالأعياد الدينية بهذا المعنى هي الرئة التي يتنفس بها المجتمع، لكن القول بإعادة الإحياء والتجديد لا يعني القول بالتكرار الخالص والبسيط للخبرة العاطفية الأصلية.¹

مما قد يفسر الدور البارز الذي تلعبه الشعائر الدينية في جميع الأديان وعلى مدى العصور ، ذلك أن المجتمع لا يمكن ان يخلق في نفس الانسان الفرد تأثيرا معيناً الا من خلال فعل ملموس، ومن خلال اجتماع الافراد – الذين يتكون منهم هذا المجتمع – وممارستهم الشعائر مجتمعين ، وهذا الفعل الجماعي هو الذي يخلق

¹ - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 224- 228 .

لدى افراد الجماعة الوعي بذاتهم، وهو الذي يدعم الكيان الجماعي الواحد في نفوس أولئك الافراد، وبان الشعائر الدينية تمثل بالدرجة الاولى نوعا من التعاون الفعال ذي الآثار الايجابية، بل ان الافكار والمشاعر الجماعية لا يمكن ان تقوم لها قائمة او يتم تواصلها الا من خلال حركات ظاهرية يؤديها الافراد، وهي حركات تمثل تلك الافكار والمشاعر وتعبّر عنها .¹

هنا تبدو محاولة أوجست كونت لأن يخلق دينا وضعيا، بدءا من الذكريات التاريخية القديمة التي تم إحيائها بشكل مصطنع، كانت لا جدوى لها، ذلك أن الحركة يجب ان تبدأ من الحياة المنبثقة من هذه الأعماق، فهي القادرة على توليد عقيدة حية، كما كان الحال بالنسبة للثورة الفرنسية تحديدا، لم يستطع دوركايم أن يعتقد في أن هذه الحالة ومن التوتر المبهم يمكن ان تستمر إلى الأبد، ليأتي يوم يكتب دوركايم في الصفحات الأخيرة من كتاب "الأشكال الأولية" تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد أبطالا يحملون أفكار جديدة، وستولد صيغ جديدة تنطلق لتستعمل لفترة من الزمن كمرشد للإنسانية، وما أن تعاش هذه الفترة سيبرهن البشر تلقائيا على الحاجة إلى إحيائها من وقت إلى آخر بأعمال الفكر، أي بأن يحفظوا فيها الذكرى عن طريق إقامة الأعياد التي تحيي في هذه الصيغ الثمار بشكل منتظم في المجتمعات الحديثة حيث يحل الفكر العلمي ويطرد الفكر الديني التقليدي.²

ففي نهاية حياته (أوجيست كونت) كتب بكل عناية عن وظيفة المجتمع الموجه فهو يرى: " أن إقامة نوع من الدين مع حب "الانسانية" التي تعتبر كانها " الكائن الاعلى " ، وهو يحاول ان يجمع في هذا الدين كل العبادات الموجودة باختيار مؤسسيها، ورجالها العظام، وعلى ذلك يتكون المجتمع من هيئة كنيسة ومن سلطة عالية دينية وعلمية سياسية، ويتحتم على هؤلاء جميعا ان يعملوا من اجل مصير الانسانية ".³

¹ - عبد الله الخرجي، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 95. 96.

² - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 232. 233.

³ - جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، تر: غنيم عبدون، الدار القومية، القاهرة، ب.ط، ص 75.

- مناقشة: لا شك في أن هذا الافتراض الدوركامي كانت له أهمية كبرى في تطور سوسيولوجيا الحداثة الدينية، التي تشكل في المجتمعات الدنيوية المقابل الوظيفي للدين والذي بغيابه تصبح الرابطة الاجتماعية مهددة بالتحلل في المجتمعات التي فقدت فيها الأديان التقليدية بدرجة كبيرة قدرتها على تنظيم الحياة الاجتماعية كما فقدت أهليتها على تقديم رموز للشعور المشترك بين الأفراد، لتصبح السياسة الفن، الحياة، الجنسية، الطلب، الرياضة، والعلم نفسه كلها مهياة لانبثاق وظهور هذه الأديان البديلة.

هنا يتحدث الانجلوسكسون عن Surrogate religions التي تسمح بالانتماء إلى رموز ومعان مشتركة، وفي صنع المجتمع في هذا الجهد الخاص برصد العالم شديد التركيب الخاص بالمعتقدات المعاصرة وبتشديد علاقتها مع الدين نجد أن المفهوم الدوركامي عن المقدس قد تمت تعبئته بقدر كبير، منذ نهاية سنوات 1970 هناك كتابات واسعة تعالج تحديد وعودة وانحرافات أو تحولات المقدس وذلك من وجهات نظر ورؤى مختلفة، هذا المرجع فقد وجوده إلى حد كبير داخل الاشكالية الدوركامية بواسطة ضم كل عالم الرموز والمعاني التي ينتجها المجتمع الحديث، ففي حده الأقصى يعتبر مقدسا كل ما له علاقة أيا كانت مع الغموض في هذا المجتمع، أو مع البحث عن معنى، أو التضرع إلى ما هو متعال، أو مع إضفاء الصفة المطلقة على قيم معينة، إن ما يربط هذا التراكم المركب غير المتخصص هو أنه يحتل الفضاء المحرر بواسطة الأديان المؤسسية، إذ تم القبول بأن يحمل هذه الاجابات الدينية كانت تشكل العالم المقدس للمجتمعات التقليدية، فمن الممكن أن يعين كنظام للمقدسات في المجتمعات الصناعية، المقدس الحديث، مقدس منتشر، أو لا شكلي، هذا الفهم الواسع لمفهوم المقدس يضعف ويقلل من المنظور الدروكاهامي بتفريغه من خصوصيته ، أي تحديث منطق إنتاج المقدس عبر عملية الانتاج الذاتي للمجتمع¹.

لكن مرسيا إلياد mircea eliaade يصل من جانب آخر إلى ان جعل يمتزج على مستوى المعاني والرموز مع كل معارضة تتعلق بالدلالة أيا كان مضمونها، إذا كان من الممكن الاحتفاظ بمفهوم دوركامي عن المقدس، فذلك يتم إذن بشرط ان يتم الكف عن مطالبته بتمييز كل واقع ديني، وأن يتم استعماله فقط كنوع حامل

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص 233. 234.

لبنية بشكل خاص، بنية لن يتم قياس صلاحيتها الامبيريقية إلا في وقت لاحق، ملاحظا (إسامبير) أن التعريف الأولى للدين كما قدمه دوكايم كان يتعلق بما يوقظ ويبعث الشعور، الا يجد الدين الذي يعرف بالمعتقدات الإجبارية عرضا له بشكل أفضل في دوغمائية الجمع الديني الأول للفاتيكان أكثر مما يجده لدى الناس الذين لا نرى جيدا ما ذا يعني هذا الإجبار لديهم؟، بعد ذلك وبشكل أكثر وضوحا نرى الاعتبارات الخاصة بالقوة اللاهوتية للدين على النموذج الكاثوليكي (la suicide) ثم على الازمة الاخلاقية الناتجة عن فقد الكاثوليكية لهيمنتها (التربية الاخلاقية) وضرورة إحلال شيء ما محل ذلك الذي يشكل الصفة المقدسة لأساس الاخلاق حول تعريف الظاهرة الأخلاقية، لتقود هذه الملاحظات ف.اسامبير إلى ان يتساءل بدل هذا الاندفاع إذا ما كان التعارض بين المقدس وبين الدنيوي لا يشكل تبديلا للتعارض المسيحي على وجه الخصوص بين ما هو دنيوي وبين ما هو روحي، ذلك العارض الذي ينتمي بشكل خاص، في الوقت الذي كتب فيه دوركايم ذلك، إلى التعارض السائد بين المجال العلماني والمجال العقائدي الديني بالطريقة نفسها فإن هذا التعريف مشكوك فيه من وجهة النظر الانتولوجية ethnologiquement douteuse ذلك إن التعريف الخاص بالمانا mana لا يمكن أن يكون إلا أسلوبا وطريقة لتحويل العفو ونقد تعريف المقدس نقطته النهائية في تحديث علم اجتماع الكاثوليكية الضمني هذا الذي يتخلل النظرية الدوركايمية والذي لم يتردد إسامبير في مقارنته بنظرية كونت.¹

مع ضرورة عدم إساءة فهم دوركايم حين عادل بين المجتمع و المقدس، فهو لا يدعي ان الدين يخلق المجتمع، فهذا التفسير الخاطى هو الذي يدعم الفكرة بأنه يتبنى موقفا مثاليا في الاشكال البدائية، مما يقترح هو على عكس ذلك في أن الدين تعبير عن خلق النفس Self-Creation ، عن النمو الذاتي للمجتمع البشري، وهذا ليس بنظرية مثالية بل يتوافق مع المبدأ المنهجي الذي يقضي بتفسير الحقائق الاجتماعية على اساس حقائق اجتماعية اخرى، ليحاول ان يثبت بصورة ملموسة كيف تخلق الرمزية الدينية وكيف يعاد خلقها في قواعد وانظمة الطقوس الدينية، معطيا مثالا عن ما تمر به المجتمعات الاسترالية عبر دورات متناوبة تعيش في احداها كل جماعة قرابية عيشة مستقلة، وتصرف كل فعاليتها في اغراض اقتصادية، وفي دورة اخرى منها يجتمع

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 237.239.

أفراد العشائر أو الأخوات Phratries فترة معينة يمكن ان تكون قصيرة تمتد بضعة ايام أو قد تدوم عدة أشهر، وهذا الطور الاخير فرصة للاحتفالات العامة التي تملك في العادة طابعا انفعاليا شديدا جدا، فيها يشعر الناس بحسب دوركائيم أن قوة أقوى منهم تسيطر عليهم وتنجم عن حماسة المناسبة الجماعية، يحمل الفرد الى عالم يبدو له مختلفا تماما عن عالم النشاط اليومي الانتفاعي الذي يخصص له جل حياته، نرى هنا إذن فكرة المقدس في وضع النشوء Statu Nascendi يولد الوعي الالهي من هذه الحميرة الجماعية، ويولد كذلك مفهوم انفصاله عن العالم الدنيوي اليومي وتفوقه عليه.¹

هذا وقد اعتبرت المقاربة الدوركائيمية محدودة لأنها تستند على تحليل مجتمع يتطابق فيه التجمع الاجتماعي (الجماعة) والتجمع الديني (الديانة الطوطمية) تماما، بل أنهما يندجان الواحد في الآخر في هذه الحال لا يمكن التمييز بين المجتمع الديني والمجتمع المدني، غير أن Joachim Wach (1898-1955) بين أن تمييز التجمعات الطبيعية والاجتماعية عن التجمعات الدينية يشكل إحدى الخصائص الجديرة بالاعتبار، إن الإشكالية الدوركائيمية تدعوا إذا إلى التفكير بما تتمتع به المجتمعات من ميل إلى القبول تحت "قبة مقدسة" القبة المقدسة لبيتر برغر Berger Peter كما لو كان ضروريا أن يدرج النظام الاجتماعي المحتمل في مدار المقدس، أما R. N. Bellah فيعتبر أن دوركائيم نفسه كان "كاهنا كبيرا وتيولوجيا في مجال الديانة المدنية في الجمهورية الثالثة".²

هناك تناقض ضمن المقاربة الدوركائيمية الدينية فتبدو من جهة وكأنها تقلص الدين إلى بعده الاجتماعي بينما تجذب من جهة أخرى، البعد الاجتماعي إلى الدين معتبرة أن المجتمع لا يتماسك إلا من خلال تقديس الشعور الجماعي، ليرز الدوركائيمين الذين شكلوا ما سمي مدرسة علم الاجتماع الفرنسية من اهتم بالظواهر الدينية خاصة موس Marcel Mauss، هنري هوبير Henri Hubert غاستون ريشار Gaston Richard حيث قام مارسيل موس بالانضمام إلى نظرية المقدس العامة التي تبلورت في إطار المدرسة الدوركائيمية غير أنه جعلها نسبية بنفي ما يتمتع به مفهوم المقدس من بعد يتجاوز الثقافة، فمفهوم المقدس قد لا يلاءم دراسة

¹ - أنتوني جينز، الراسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركائيم وماكس فيبر، مرجع سبق ذكره ص. 262. 263.

² - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص. 29. 27.

الديانات غير السامية - وخاصة الصينية منها، ويعود موس إلى أعمال مارسيل غراني Marcel Granet التي تفهم بصعوبة من خلال التمييز المتفرع ثنائيا بين المقدس والديني وقد فضل موس عليه مفهوم قوى الطبيعة الذي بدا وكأنه أكثر شمولية، كما أنه خفف من النظرة الوراثية التي اعتمدها دور كايم فأعطى الحيز الأكبر لمقاربة متزامنة للظواهر الاجتماعية، مقترحا (موس) عندما كان مسؤولا عن فرع "علم الاجتماع الديني" في مجلة L'Année Sociologique تصنيفا للظواهر الدينية في أربعة أبواب: (التصورات، الممارسات، المنظمات الدينية، الأنظمة)، وينبغي أن يبين هذا الباب الأخير كيف تترابط التصورات والممارسات والمنظمات في إطار مجموعات دينية مميزة، ليقدم موس بشكل خاص دراسة إيحائية حول الصلاة (1909) ظلت غير مكتملة.¹

كذلك من بين الانتقادات التي وجهت إلى دوركايم والتي كانت تحتل مقدمة الانتقادات في أغلب الأحيان حقيقة أن دوركايم لم يكن له أي اتصال مباشر مع الواقع المبريقي التجريبي الذي يشكل الدعامة والسند الأساسي لعرضه، على كل حال لقد استخدم دوركايم المعارف المتوفرة في زمنه كما أن جزءا من الافتراضات التي طورها بدءا من هذه الوثائق قد فقدت ملاءمتها لسبب وحيد يتمثل في تقدم المعرفة الانثروبولوجية، هذا الانتقاد أقل مدى بالتأكيد من الانتقاد الموجه إلى غموض الطابع البدائي الذي خلعه دوركايم على هذه المعتقدات الطوطمية، إن أزمة المدخل الوظيفي والمدخل التطوري الغموض واللبس بين وجهات النظر التاريخية والمنطقية، بين البحث عن الأصول وبين اكتشاف الوظائف التي أشار إليها كلود ليفي ستراوس C. Lévi Strauss تشكل صعوبات تتخلل كل كتابات دوركايم، بشكل عام لم يصمد التحليل الدوركايمي للطوطمية كظاهرة دينية بحتة أمام نقد البنيوية التي شددت على منطق تصنيف الأنواع الطبيعية والجماعات الاجتماعية التي تتحكم في الظواهر الطوطمية، الشيء المهم هنا هو التمسك على الأقل بتفاصيل هذا التحليل أكثر من إعادة بناء الحركة التي حقق بها دوركايم إشكالية الدينامية الخاصة بالدين، الدين الذي يدرك من خلال هذه الاعتبارات التي تم تجاوزها والخاصة بالطوطمية، ليس كنظام للأفكار وللأشياء، إنما باعتباره منظومة للقوى.²

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص. 29-31.

² - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص 219.

أيضا من الجدير بالذكر أن المفهوم الدوركامي عن وجود مستويين للدين ليس هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة بأن التعبيرات الدينية معتقدات، شعائر، أشكال، الوجود الجماعي... إلخ، هي ظواهر مشتقة، لكنها كذلك ظواهر محدودة بالضرورة مشتقة من خبرة دينية تمتزج بالخبرة العاطفية تجاه المقدس، لقد عرف هذا المنظور لدى علماء اجتماع الأديان نجاحا كبيرا تحت أشكال مختلفة، يرجع التمييز بين التعبيرات والخبرة إلى joachim wach لكننا نرى إشارة إليه كذلك لدى مؤلفين آخرين، هو دين ديناميكي منفتح ودين ساكن منغلق عند هنري برجسون henri bergson دين معاش ودين في الحفظ لدى روجيه باستيد bastide roger... إلخ، ليجد هذا المفهوم كذلك لدى شيلير ماخر أو كير كيچار্দ schleiermacher kierkgaard، ليجد هذا المفهوم تطورا من جانب علم نفس الدين، بتمييز الدين من الجانب الأول عن الجانب الثاني، يستخدم وليم جيمس نفس التمييز بين الخبرة العاطفية التي هي في أساس الشعور الديني وبين تعبيرات الدين المؤسسي العبادة والتقوى الوصفات الخاصة بالتأثير على القدرات الإلهية، علم اللاهوت "الثيولوجيا" الاحتفالية التنظيم الكنسي، تلك التي تعتبر بمثابة التعبير الثانوي، في كل الأحوال تفترض هذه الرؤية أن ما هو أكثر أصالة في الظاهرة الدينية يوجد في جانب المصدر العاطفي الذي تنشق منه التظاهرات المؤسسية، بل إن ذلك يتطلب ضمنا بشكل أو آخر، أن المعتقدات والممارسات الدينية المؤسسة لم تكن على الإطلاق إلا وضع الخبرة المؤسسة الأولى تحت السيطرة والتحكم، هذا المفهوم لم يصغ بشكل مباشر لدى دوركايم الذي يشير قبل كل شيء إلى الضرورة الاجتماعية التي يتم وفقا لها وضع الصياغة الدينية للخبرة الأصيلة.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 228. 229.

■ استمرارية ومرونة الدين لدى جورج زيمل Georg Simmel (1858-1918) وعلم اجتماع التقوى:

يأخذ زيمل بشكل جاد وجود الشعور الديني، كان بعيدا تماما عن كل افتراض يرى بشكل أو آخر أن هذا الشعور الديني سيختفي أو حتى سيأفل في المستقبل، معتقدا أن "النظريات الاجتماعية لا يمكن لها أن تتجنب الاعتراف بالدور الفاعل للمشاعر الدينية (des religiösen Empfinden) في حركة المجتمعات، هذا وتعد علاقة زيمل مع الدين في الواقع علاقة أكثر تعقيدا، ذلك أنه إذا كان يرفض كل إرادة وضعية لله، وإذا كان التدين في مواجهة الدين المتبلور في مضامين عقائدية وأطر مؤسساتية، إلا أنه يبدي إعجابا بالمتصوفة كما كان يشاركهم بقدر ما لاهوتهم السلبي الذي يقول عنه أنه: "أكثر عمقا من كل مذهبية سابقة أو لاحقة"، بدون شك هذا المزيج المتمثل في الاحتفاظ بمسافة نقدية تجاه كل التعبيرات التاريخية للدين والحساسية تجاه العاطفة الدينية، هو الذي أتاح لزيمل تطوير مقارنة لفهم الوقائع الدينية، تلك المقاربة التي كانت لا إرادية ودقيقة في أساسها، إلا أنها تعترف في الوقت نفسه بمكانة وعظمة هذا الحدث واستمراريته.¹

فلا تشكل الظواهر الدينية بالنسبة لزيمل مجالا خاصا للواقع الاجتماعي يتناسب مع المجالات الأخرى، إنما هو عبارة عن صياغة لمحمل الحياة التي توجد في حقيقتها بجانب صياغات أخرى، فنية، علمية، صياغات تعبر بدورها وبطريقتها الخاصة وبلغتها الخاصة عن محمل الحياة، كما أن "الحياة الدينية تخلق العالم مرة أخرى، تعني الوجود التام والكامل في نعمة خاصة، ومع أن الدين في فكرته الخالصة النقية لا يمكن له أن يتقاطع إطلاقا مع أشكال وصور العالم المشيد وفقا لمنطق فئات أخرى، إلا أنه لا يستطيع مع أشكال وصور العالم المشيد وفقا لمنطق فئات أخرى أن يعارضها"، فالدين يتجسد في "فكرته النقية"، أي في منطق الداخلي وليس في تحقيقه التاريخي، ذلك أنه من الواضح بالنسبة لزيمل أن الصياغة الدينية للعالم تلتقي عبر الوقائع والأحداث مع صياغات أخرى وتختلط معها، لكنه اهتم بتناول الظاهرة الدينية كحقيقة متفردة مع نوع خاص (نابعة من

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 148 - 150 .

ذاتها) sui generis بنفس الطريقة التي يتناول بها صياغات أخرى للعالم مع خصوصية كل منها، فالظاهرة الدينية في جوهرها الخاص، في وجودها الخالص متحررة من كل شيء، هي حياة.¹

لكن فهم الحقيقة كما يرى زميل، يعني أيضا أن يؤخذ في الحسبان ذلك الشكل الخاص من صياغة العالم الذي يشكل ما هو ديني، صياغة يعتبرها بمثابة "فئة أولية" وهي بجانب فئات أخرى تغذي التمثيلات والمواقف المختلفة، لأن الديني يمثل فئة خاصة فإن كل شيء ممكن أن يرى من منظور ديني، كما أن كل شيء يمكن أن يرى من منظور فني، لكن إذا كان كل شيء أن يرى دينيا فإن ذلك لا يعني أن الشيء نفسه هو شيء ديني، هذا وبالرغم من الاعتراف بأن الدين هو ظاهرة متفردة في حد ذاتها، إلا أن زميل لا يعترف بمكانة أرقى أو مرتبة أعلى للدين بالنظر إلى الأشكال الأخرى، كون أن المنطق الديني بالنسبة لزميل مثله مثل المنطق العلمي يعلن في معظم الأحيان أنه يضم ويستوعب كل الصياغات الأخرى داخله، أو أنه يهيمن عليها، لكن عندما تسعى هذه الصياغات إلى تحقيق ذلك، فإن عناصر وثنية، قانونية، علمانية تتغلغل داخلها، هذه هي العناصر التي تمارس منطقا آخر غير المنطق الديني، فالدين الذي يسعى إلى أن يحتل مكان العلم لم يعد هو الدين، كذلك فإن العلم الذي يسعى إلى أن يحتل مكان الدين ليس هو العلم، يسجل زميل بطريقته الخاصة، الاختلافات الوظيفية لمجالات التمثيل والأنشطة حتى وإن لم يكن لكل منطق مجال نقى خاص به بما أن كل شكل من أشكال المنطق يتعلق بكلية الحياة، وبأن ما هو ديني ليس في حد ذاته رؤية وتطورا يعبران عن حالة تنافس مع العلم أو مع السياسة، وهو الأمر الذي ما كان عليه وما يمكن أن يكون عليه دائما، إنما المنظور الديني هو منظور ممثل لبعد آخر، حتى في المجتمعات التي تحررت ثقافيا ومؤسساتيا من السلطات الدينية، يمكن لهذا البعد دائما أن يجمع رمزيا كل الحياة عند الأفراد، كما أنه يقدم لهم خبرة الشمولية الفنية، العلمية، الجنسية، البراغمية للحياة.²

من وجهة النظر الاستمولوجية، يقرر زميل أنه بما أن: "التدين قد ظهر من قبل كمسلمة سرية في كل التفسيرات التي يراد أن تفضى عليه، يصبح من المناسب بشكل أفضل الاعتراف فورا به كصفة أولية، بالإضافة

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 155 .

² - نفس المرجع، ص.ص 156. 157 .

إلى أنها صفة غير قابلة للاختزال أو النقصان، إدراك ما هو ديني على مستوى شكلي كحالة أساسية غير قابلة للاختزال، له في كل الأحوال ميزة عدم ربط الديني بمعتقدات وشعائر محددة ومن ثم تمييز ما هو ديني، عن طريق تجريده من الأشكال الثقافية والمؤسسية التي ارتداها عبر التاريخ وتلك التي يرتديها في الوقت الحاضر، مما يسمح بتفحص وجود تدين متذبذب أو متأرجح، تدين شارد بلا هدف، يعرف كحالة جذب لا تبرهن مطلقا على حب حقيقي بالنسبة للفرد، هناك أرواح تقية لا توجه تقواها إلى أي من هذه الأشكال التي تمثل الموضوع النقي الخاص لهذه التقوى، وعليه فإن التدين هو طبيعة دينية بلا دين، على الرغم من أننا نلاحظ عملية سلب وإضعاف التنظيم الاجتماعي الديني يتميز بشكل متزايد بإضعاف للقوة الاجتماعية لمؤسسات الإيمان أكثر من كونه تعبيرا عن أزمة يعاني منها الإيمان نفسه، إلا أن التمييز القطعي الواضح بين التدين والدين يبدو صالحا حتى ولو كان تناول ومعالجة ذلك يتسم بالصعوبة، ذلك التحليل يسمح بشكل خاص أن يؤخذ في الاعتبار واقع أن كل مظاهر التدين لا تؤدي بالضرورة إلى الدين، ليس فقط لأن التدين يمكن أن يكون محملا بأنواع مختلفة من مجالات الوجود حسب ما يعتقد زميل، فهو يوجد في السياسية، في الحياة الاجتماعية، في الحياة الفنية، أو في أي حياة أخرى دون أن يعني ذلك أنه عبارة عن "دين دنيوي"، لكن أيضا لأن التدين يمكن ألا يستقر داخل مضامين، التقوى التي هي بشكل ما التدين في حالة الميوعة والسيولة - كما يشير زميل - لا يحتاج إلى بلوغ حالة التماسك وصلابة السلوك، أي الوصول إلى الدين، على الرغم من أن التدين يتمتع بإمكانية أن يضع في مواجهة عالما غيريا objectal هو الذي يقوم بتشكيله أو إنه ايقاع للنفض الداخلي، إنه حالة بلا موضوع لكن عبر مسيرته وعبر تنوع المضامين التي يقدمها للعالم يقدم موضوعات ويتعارض بالتالي مع نفسه، عالم الدين في مواجهة موضوع الدين، فإذا كان التدين حالة أولية بديهية، حالة بلا موضوع تبقى وفقا لزيل ثلاثة عناصر ربما تؤكد بشكل أكثر على صياغة دينية للعالم، داعية الانسان إلى الوجود في نعمة دينية العناصر التي تتعلق بسلوك الانسان في مواجهة الطبيعة الخارجية، في مواجهة المصير، ومواجهة العالم الانساني المحيط به، هذه العناصر تتسم بشكل ما بطابع ديني حسب ما يعتقد زميل والتي ستصبح أكثر أهمية من غيرها.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 160. 161.

هذا ويرى زميل مثل دوركايم بأنه يمكن للمجتمع أن يلهم الفرد مشاعر دينية، هذا الخشوع والخضوع الذي يعترف الانسان الورع التقى بأنه واجب يدين به إلى الله بكل ما هو عليه وكل ما يملكه، يرى فيه مصدرا لوجوده وقوته، يجعله ينتقل إلى إطار علاقة الفرد مع الجماعة، إن شعور اعتماد الفرد على المجتمع هو الذي يبدو لزميل حاسما في هذا التشابه المثير للفضول الذي يوجد في سلوك الفرد تجاه الألوهية، وسلوكه تجاه الجماعة الاجتماعية، الصلة التي تتوج من حيث الشكل بين الحياة الاجتماعية والحياة الدينية تكمن حسبه في التناقض الوجداني ذاته للكائن البشري، من واقع أن الانسان يبرهن على رغبته في الحرية بنفس قدر رغبته في الاعتماد والتبعية، إذ يرغب في أن يكون كلا وفي الوقت نفسه جزء من كل، فزيميل لا يتناول موضوع الدين في كتابه السوسيولوجيا، إلا بشكل ثانوي، لكن ومع ذلك فإن الامثلة القليلة التي يقدمها تظهر النتيجة التي يمكن استنتاجها من فحص أشكال الطابع الاجتماعي لدراسة الدين، فالحياة الدينية مثلها مثل الاعتبارات الأخرى للحياة الاجتماعية لا تنجو من التحديد الكمي للجماعة، في أن العدد البسيط للأفراد يحدد أيضا أشكال الحياة الجماعية في الدين، هكذا يشير إلى الجماعات الصغيرة في المسيحية البدائية التي تشكلت حول التجربة الذاتية للعلاقة المباشرة مع المسيح، فانتشارها وتوسعها إلى حلقات كبيرة فكك من الرابطة التي كانت تحافظ على وحدتها، تلك الرابطة التي تركز إلى حد كبير على حالة استبعادهم ومعارضتهم من جانب الحلقات الأكثر اتساعا، إن انتشار المسيحية في جميع أرجاء الدولة قد عدل تماما من طابعها السوسيولوجي بالقدر نفسه الذي عدل فيه من مضمونها السيكلوجي، لم تتمكن المسيحية بتحولها إلى دين للجموع مدعوم من الدولة أن تتحول بشكل عميق سواء في بنائها الاجتماعي، وهو ما يسمى بالعبور من الطائفة إلى الكنيسة، ولا في مضامينها العقائدية، واقع أن تتحول المسيحية إلى جماعة أكثر عددا يستتبع موضوعة (إضفاء الموضوعية) ونفى الصفة الشخصية عنها.¹

هنا يمكن القول أن تقدم سوسيولوجيا المجتمع السري التي طورها زميل مهمة لدراسة الظاهرة الطائفية، فمعظم إشاراته حول خصوصيات المجتمع السري تطبق بشكل جيدا على النمط السوسيولوجي للطائفة، ومن

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 163 - 166 .

الملاحظ عندما يدرس زميل شكلا خاصا من أشكال الحياة الاجتماعية فإن منهجه يقترب من منهج فيبر من خلال تطبيق مفهوم النموذج أو النمط المثالي عند دراسة الطائفة باعتبارها شكلا خاصا من أشكال التجمع الديني، المجتمع السري كشكل من أشكال التنشئة الاجتماعية يركز على ثقة قوية متبادلة بين الأعضاء ويولد، بحكم ضرورات السرية بعض الانفصال عن البيئة الاجتماعية المحيطة.¹

هذا ويمثل المجتمع السري شكلا من التنشئة الاجتماعية (السلوك الاجتماعي) يتلاءم بشكل خاص مع مرحلة انتقالية، سواء كانت مرحلة هبوط أو مرحلة صعود، إذ كان من المعتاد في المجال الديني الإشارة إلى أن "الطائفة" يمكن أن تصبح "كنيسة" هكذا كان مصير المسيحية ذاتها في أن الكنيسة يمكن أن تتحول وتصبح طائفة خصوصا عندما تكشف بشكل أكثر عن المنطق القائل بأن من ليس خارج الكنيسة فهو داخلها، وهنا يشير زميل إلى أن وجود الخصم هو شيء ضروري بدرجة كبيرة لتماسك جماعة ما، وهو ما يعني أيضا أن: "الانتصار الكامل لجماعة ما على أعدائها ليس دائما شيئا سعيدا بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، كما كان الأمر فيما يتعلق بالبروتستانتية التي يتمثل طابعها الأساسي بوضوح في الاحتجاج والاعتراض، أما فيما يتعلق بالكنيسة الكاثوليكية فإن وجود الحرب التي شنت عليها دعمت لا شك الشعور بالوحدة داخل صفوفها، ليستنتج زميل "... أن تدمير الرمز الخاص بجماعة يتفاعل إذن بطريقتين للحفاظ على الجماعة، تدمير حين تكون الأفعال المتبادلة لتماسك العنصر ضعيفة في حد ذاتها بالفعل، تدعيم عندما تكون هذه الأفعال قوية بدرجة كافية بحد ذاتها بحيث تستطيع إحلال الرمز القابل للفقدان بصورة ذات طابع مثالي وروحاني..."، فهو لم يغفل عند دراسته لما أسماه "تداخل الدوائر الاجتماعية"، أن يأخذ في الاعتبار الدين الذي يختلط أو الذي لا يختلط مع مصالح اجتماعية أخرى سياسية، ثقافية، اقتصادية... الخ، هنا يتناول مسألة العلاقات بين الدين/السياسة، الدين/الإثنية، باختصار كل الحالات الكثيرة التي يتداخل فيها الدين مع روابط اجتماعية أخرى ويعمل على تقويتها، وعلى إضفاء القداسة عليها، فالتمييز بين السياسي والديني مثلا يمكن أن يسهل الاتحاد السياسي، هكذا يلاحظ زميل أن الاتحاد السياسي لإنجلترا وإيرلندا سنة 1707 لم يكن ممكنا إلا على

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 169.

أساس الفصل بين الدين والسياسة: "فالميزة التي كان يتمتع بها كلا الجانبين كوّنت دولة واحدة ترتبط بالاحتفاظ بالكنيستين"، هكذا يؤكد مستشهدا بالمثل التقليدي السائد المتعلق بهذين البلدين "يمكنهم أن يحافظوا على تجانسهم فقط عبر اتفاقهم على أن يختلفوا"، لكن بالنظر إلى كل التفاعلات الممكنة بين الدين والروابط الاجتماعية، مقتصرًا على الروح الفردية ومسؤوليتها.¹

- مناقشة : الكثير من المؤلفين يشيرون اليوم عن حق إلى حداثة زيمل العالم الاجتماعي المناهض للنمذجة، هو الذي أشار إلى تناقض الحداثة ذاتها، لقد أزال زيمل في الواقع الغموض والسحر عن النهج السوسيولوجي نفسه وذلك بإظهاره نسبية فكرة المجتمع ذاتها، بشدة اهتمامه بمدى التغيرات في طريقة الحياة وطريقة الشعور بالأشياء التي دفعت إلى إضفاء الطابع النقدي على كل الأنشطة والعلاقات الاجتماعية، متحليا بكثير من نفاذ النظر بوصف وضع الانسان الحديث، إنسان ضجر، غير مبال تجاه كل الأشياء لكنه يهتم بكل شيء فردي وميال للجماعة، حركي وشارد ضال، مثل الغريب في عالم اجتماعي حيث كل المضامين تصبح نسبية عبر إضفاء الطابع الكمي عليها إنسان يحقق تنشئته الاجتماعية عبر أشكال عديدة، لكنه لا يختزل نفسه على أي منها لأنه يتصف دائما بأنه اجتماعي ولا اجتماعي في نفس الوقت، يربط زيمل عملية التفردية individuation بزيادة عدد الدوائر (المجالات) الاجتماعية التي يشترك فيها الفرد، من هذا التقرير يستخلص باتريك واتير patrick watier في دراسته عن مفهوم الفرد عند زيمل استنتاجا مثيرا للاهتمام وهو أن الفرد في المجتمع الحديث غير قابل للتعين أو التحديد بمكان ثابت، كما أن الانتماءات المتعددة أصبحت أكثر فأكثر ممكنة، وأن التنشئة الاجتماعية التي يتم اختيارها تتزايد على حساب الانتماءات التقليدية.²

كما يعنون بدقة دانييلو مارتوشيلي martuccelli danilo الفصل الذي خصصه لزيمل في كتابه سوسيولوجيا الحداثة (sociologie de la modernité) بـ: "جورج زيمل أو الحداثة كمغامرة"، معبرا فيه أن زيمل قد فهم جيدا أن الحداثة في منقطها الأساسي قد انفتحت بشكل راديكالي على اللائقين وليس على

¹ - دانيال هيرقيه ليجهيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 170 - 175 .

² - نفس المرجع، ص 180 .

مستقبل يدعمه تقدم مضمون، إن زيمل هو العالم الاجتماعي الذي يفصل أكثر من غيره التحليل السوسيولوجي عن كل فلسفة للتاريخ وعن كل ميتافيزيقا للتقدم، قاطعا صلته جذريا مع تطلعات علماء الاجتماع الذين يقولون بمعنى للتغيير الاجتماعي والذين يرغبون في إصلاح المجتمع، مستوعبا بنزعتة الإدارية بمحمل العقائد الأخروية الخاصة بالعالم الديني (العلمانية)، بما أنه قد تجاوز الشعور بخيبة الأمل في السياسة، لذا فإنه لم يهتم إلا قليلا بهذا البعد من الحياة الاجتماعية، المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان وعالمه، بين التطلعات والآمال وتحقيقها الفعلي لا يمكن أن تكون تامة وكاملة، التوتر غير قابل للاختزال، كما أن الوضع في المجتمع نفسه هو دائما وبلا انقطاع عبارة عن اتحاد وبناء وتفكك وهدم، لأن زيمل يرسم حالة فقدان الشعور الموحد للحياة للكلية المستحيلة، لذا يبدو لنا أنه ما بعد حدثي أكثر من كونه حديثا، أكثر حداثة يعني بالنسبة لنا أن الحداثة الفائقة هي حداثة بلا أو هام، حداثة زال عنها السحر، حداثة ذات صبغة راديكالية لأنها جردت سحرها من الأساطير، حداثة دفنت الشعور الموحد للحياة ولا تبحث عن إعادة إحيائه تحت أشكال¹

فمقاربة زيمل إذن تفتح آفاقا لفهم ما هو ديني سوسيولوجي بينما يبدو بشكل يتناقض ويتضاءل أكثر فأكثر إنه منافس للعلم أو لعلمنة المجتمعات على الرغم من انبعاث الأصولية وتصاعد النزعات المتعصبة، ثم بعد ذلك بتفضيل المدخل القائل بالتدين على ذلك القائل بالدين المؤسسي والعقائدي يبدو المدخل الزيملي مناسبا لحقبة زمنية، مثل الحقبة التي نعيش فيها حاليا حيث تنظم الظواهر الدينية وتدار بدرجة أقل إلى حد كبير من قبل المؤسسات التي تسعى إلى تأطير الدين ونشره ثقافيا بشكل أكثر، كما أن المجتمع يتشكل ويتفكك بلا كلل وباستمرار عبر العديد من الأفعال المتبادلة بين الأفراد، إذ تتكون الظواهر الدينية وتتفكك عبر كل أنواع الخبرات والتجارب التي توجد بشكل أو آخر ضمن شبكات العلاقات، فاهتمام زيمل إذن بأشكال التنشئة الاجتماعية ذاتها يمثل فائدة كبرى لدراسة الطريقة التي ينسج بها الرجال والنساء علاقات بالنظر إلى مضامين دينية، فإذا كان الموضوع السوسيولوجي تماما والذي نعتقد أنه يمكن أن ندرس الظواهر

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 180. 181.

الدينية بشكل خاص بدءاً منه، هو الموضوع الخاص بالصياغات الاجتماعية، أي الطريقة التي ينسج بها الأفراد علاقات مع واحد أو أكثر من الشخصيات الكاريزمية، فإن زميل الذي يتقاطع مع منظور فيبر، يصبح ذا خصوبة كشفية كبيرة في سوسيولوجيا الأديان.¹

ووفقاً لهانز جورج داهم Dahme Heinz-Gürgen كان زميل من بين كل علماء الاجتماع الكلاسيكيين أول من توقع "تزايد المغزى الدين تجاه المجتمعات المستمرة في الاختلاف والتميز معه"، هذا وقد ساهم كل من ريمون آرون Raymond Aron الذي خصص بضع صفحات في كتابه علم الاجتماع المعاصر (1935)، وكذلك جوليان فروند Julien Freund من بعده، وأخيراً كل من ريمون بودون Raymond Boudon وباتريك واتير Patrick Watier، بشكل حاسم - خصوصاً بمبادراتهم لترجمة أعمال زميل - في انتشار الفكر الاجتماعي لزيل في فرنسا، الذي شجع انحسار تأثير الماركسية وتزايد الانتقادات المضادة للوضعية في علم الاجتماع على خلفية النقاشات الدائرة حول موضوع ما بعد الحداثة، شجع ذلك على العودة القوية للفكر الاجتماعي لزيل، أيضاً بالنسبة لعلم اجتماع الأديان وعلى الرغم من تقديم وترجمة الطبعة الأولى من كتاب "الدين" Die Religion (1906) الذي قام به جان سيجي Séguy Jean سنة 1964 ونشر في أرشيفات علم اجتماع الأديان Archives de sociologie des religions، إلا أن كتاب زميل لم يحظ بكثير من الاهتمام من جانب المتخصصين في هذا المجال، كذلك فيما يتعلق بالحوارات حول إضفاء الطابع الديني على الدين، لم تحظ المقاربة الزيملية لموضوع الدين إلا بقليل من الصدى، ليس من قبيل المصادفة، وبالرغم من التساؤل الذي يدور عن "المنتجات الدينية للحداثة" (دانيال هيرقيه ليجهيه) أو عن "إعادة التكوينات ما بعد الحداثيّة للدين" (دانيال بول ويلام)، أن يتم إعادة اكتشاف مدى معاصرة كتابات زميل في سوسيولوجيا الأديان، لكن سيكون من الممكن تطوير تطبيقات مبادئ علم زميل الاجتماعي الشكلي بأكثر مما فعل هو نفسه، وذلك بدراسة الوقائع الدينية.²

■

¹ - دانيال هيرقيه ليجهيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 182. 183.

² - نفس المرجع، ص - ص 150 - 154.

■ الأصل الديني للحدث الغريبة في تحليلات ماكس فيبر Max Weber (1864 – 1920) وعلم اجتماع الجاذبية الشعبية:

عكف ماكس فيبر في دراسته على استقصاء الأديان القائمة في العالم في مجهود ثقافي موسوعي غير مسبوق، إذ تركزت دراساته على ما سماه "أديان العالم" التي ينضوي تحت أعداد هائلة من المؤمنين التي تركت آثارا حاسمة على مجريات التاريخ البشري، فقد قام فيبر بدراسات مسهبة للهندوسية، والبوذية، والطاوية، واليهودية القديمة، والمسيحية في كتابه الشهير "الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية"، ودرسته عن الإسلام التي لم تستكمل، مركزا في كتابه عن الدين على الترابط بين الدين والتغير الاجتماعي.¹

ففي البداية لا يتناول ماكس فيبر الأديان باعتبارها نظاما من المعتقدات، إنما ينظر إليها باعتبارها "أنساقا لتنظيم الحياة"، منظومات استطاعت أن توحد من حولها جموعا كبيرة من المؤمنين بشكل خاص، فالدين بالنسبة لفيبر هو: "نوع خاص من أشكال العمل الجمعي أو الطائفي" يستجوب دراسة الظروف الخاصة به والنتائج التي يفضي إليها.²

كما يعتبره "نوع خاص من التصرف في المجتمع" أي في مجتمع ينبغي دراسة ظروفه وتأثيراته، بالإضافة إلى ذلك وضع فيبر ملاحظتين مهمتين من حيث نتائجهما:

- أولا أن الأشكال الأولى من التصرف الذي تدفعه عوامل دينية أو سحرية موجهة نحو العالم الدنيوي، فينبغي إذن تحقيق الأعمال التي يوصي بها الدين أو السحر بهدف تحقيق السعادة والعمر المديد على الأرض (تثنية الاشتراع)، وذلك يشكل انقلابا مهما بالنسبة إلى الآراء النظرية المختلفة، فهي لا تبتعد بما فيه الكفاية عن الخطابات الدينية نفسها، فتمزج بالتالي المصالح الدينية مع المصالح الموجهة إلى الحياة الآخرة، ويرى فيبر أن الدين يتعلق بالحياة الدنيا حتى من خلال أي إشارة إلى نوع من أنواع الحياة الآخرة.

¹ - أنتوني جيدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر-، مرجع سبق ذكره، ص 582.

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 92.

- أما الانفصال الثاني الذي قام به فيبر فهو رفضه تعريف الدين باللامعقول من خلال قوله : "إن الأعمال التي يشكل الدين أو السحر حافزا لها هي أعمال منطقية أو منطقية نسبيا".¹

ومن هذا المنطلق أعطى فيبر اهتماما خاصا للسلوكيات العملية للأفراد والمعنى الذي يعطونه لأفعالهم، كل ذلك بغية الحصول على تحليل أفضل لمجمل النتائج الاجتماعية التي تنتج عن تصرفاتهم في علاقاتهم مع مختلف مجالات النشاط، ذلك المجال الخاص للنشاط الديني الذي يتمثل في تنظيم علاقات القوى "الفوق طبيعة Surnaturelles"، إنه يرفض بشكل خاص أن يحدد موقفا من جوهر الدين، فبالنسبة له المسألة المطروحة تتمثل في مشكلة لا "عقلانية العالم".²

أما ما يحمل أهمية خاصة لدى فيبر فيما يخص مقارنته حول الدين فهو مفهوم "تجمع القوى المقدسة (hierokratischer Verband) وأموال الخلاص (heilsguter)، أما "تجمع القوى المقدسة" فهو تجمع تمارس فيه طريقة خاصة للسيطرة على الإنسان، بالتالي فيبر يدرج نظريته في علم اجتماع الأديان في علم اجتماع السيطرة (Herrschaftsoziologie)، ويركز كثيرا على أنواع ممارسة السلطة الدينية، فطبيعة الأشياء الروحية سواء كانت أشياء دنيوية أو في الحياة الآخرة أو خارجية وحميمة لا تشكل الميزة التي تحدد مفهوم تجمع القوى المقدسة، بل إن توزيع هذه الأشياء قد يشكل أساس سيطرة روحية على الإنسان سواء كان الدين "طريقة للتصرف في المجتمع" أو شكلا من أشكال السيطرة على الإنسان، فيبر من أكثر من يركز على الميزتين الأساسيتين اللتين يتمتع بهما الدين كونه ظاهرة اجتماعية أي الرابط الاجتماعي الذي يولده ونوع السلطة الذي يسمح به، كما يتعلق خاصة بتعريف أنواع "الضم إلى طائفة دينية" (r.Vergemeinschaftung) وأنواع السلطة الدينية، لكن ينبغي الأخذ بعين الاعتبار في دراسة أنواع الضم إلى طائفة دينية، التفريق الشائع بين "الكنيسة" و"الطائفية" من أشكال وجود الدين الاجتماعي، أما "الكنيسة" فتشكل مؤسسة بيروقراطية للخلاص أبوابها مفتوحة أمام الجميع، وتتم في إطارها ممارسة السلطة التي تمنحها وظيفة الكاهن، فهي في

¹ - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 39. 40 .

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره ، ص- ص 92 - 94.

تكافل كبير مع المجتمع الذي يضمها أما "الطائفية" فتكون جمعية إرادية من مؤمنين هم على خلاف كبير إلى حد ما مع المحيط الاجتماعي، وفي قلب هذا النوع من الجمعيات تسود سلطة دينية من النوع الجاذب شعبيا، فالمرء يولد عضوا في "كنيسة" غير أنه ينضم إلى "طائفة" عبر إجراءات إرادية، ويرى فير في مقارنته أن "الكنيسة" و"الطائفة" نوعان مثاليان، أي نموذجان مبنيان للبحث لا وجود لهما بشكلهما الصافي في الحقيقة، غير أنهما قطبان مرجعيان مهمان لدراسة الحقيقة التجريبية، هنا يقوم إرنست ترولتش Ernst Troeltsch وهو تيولوجي بروتستانتي وعالم اجتماع (1865 – 1923)، بإكمال دراسة الأنواع التي بدأها صديقه فير، وسيضيف النوع "الروحاني" الذي يتميز بالتجربة الشخصية المباشرة مع الابتعاد عن أشكال المعتقدات والعبادات بشكلها الموضوعي وبتجميع رخوا يميز الروابط الشخصية العائدة إلى التقارب الروحي.¹

هذا وقد أعطى فير أهمية كبيرة جدا للاختلافات الاجتماعية للتدين وذلك بملاحظته أن هناك " بعض التباينات الخاصة فيما يمكن أن يقدمه الدين للفئات الاجتماعية المختلفة "، وذلك حسب ما تتمتع به كل فئة من هذه الفئات من مزايا أو عيوب، فالشعور بالكرامة الشخصية للفرد بالنظر الى وضعه الاجتماعي هو ما كان محل رهان لفير في كل مرة، وان كل حاجة إلى الإحساس كانت تعبيرا عن نوع من الضيق والعوز، ويكمن القمع الاقتصادي أو الاجتماعي في أصل المعتقدات الخاصة بخلاص البشر، دون أن يكون هو المصدر الوحيد لها، إلا أنه بطبيعة الحال واحد من أكثرها فعالية، ومع أن كل الأشياء متساوية، إلا أن الفئات ذات الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية الايجابية لا تعاني في حد ذاتها إذا أمكن قول ذلك من هذه الحاجة إلى الخلاص، هذه الفئة تحدد بالأحرى للدين دور إضفاء " الشرعية " على وضعها الاجتماعي الخاص وطريقتها في الحياة، لكن على أي حال يكون من الخطأ الكبير التفكير في أن الحاجة إلى الخلاص، إلى العدالة الالهية، أو أن تدين جماعة أو طائفة اجتماعية (Gemeindereligiositat) قائلا: "...ان دنيا الخلاص يمكنه بشكل جيد أن يجد أصله بين فئات متميزة اجتماعيا...".²

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص- ص 41- 43 .

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره ، ص.ص 108.109 .

هذا الاهتمام بالصلوات التي يمكن أن توجد بين فئات اجتماعية محددة وبين هذا الشكل أو ذاك من التدين أدى بتأملات فيبر إلى عدد من الاعتبارات المتعلقة بعلم الاجتماع التاريخي فيما يخص بزوغ ونشأة المسيحية التي كانت منذ البداية دينا للحرفيين، أما فيما يتعلق بالبروباغندا المسيحية وسط فئات البرجوازية الصغيرة فيحدد فيبر أنها كانت أكثر تميزا بالنظر إلى خصمها الأكثر أهمية، دين ماترا mathera إله النور وحامي الحقيقة عند الفرس، والواقع أن هذه الديانة كانت ديانة ذكورية إلى حد كبير، كما كانت تستبعد النساء من صفوفها، كما أن بعض التعبيرات الدينية كانت محبة ومفضلة إلى النساء منها أو العكس، هكذا في كل الأنحاء حيث يسود أو كان سائدا بشكل جيد التعليم المتكشف والصارم للمحاربين مع إعلائه وبعثه لمكانه، وهو ما أدى إلى إهمال وتدهور مكانتها على المستوى الديني، لكن من ناحية أخرى ولأن أديان الخلاص تفضي قيمة بشكل عام على الصفات غير العسكرية والمضادة للعسكرة والعسكريين فإن هذه الأديان ستصبح أكثر قربا من اهتمامات ومشاكل الفئات غير المحظوظة ومن النساء، فالدين العقلاني والأخلاقي حسب فيبر لا يناسب كل الفئات الاجتماعية، كما يشير إلى جاذبية الفئات الأكثر شعبية أو تلك التي تدفع نحو العمل البروليتاري إلى أشكال سحرية فولكلورية وعاطفية من التدين، فالفئات الدنيا من البروليتاريا غير المستقرة من الناحية الاقتصادية، والتي تواجه المفاهيم العقلانية صعوبات أكبر في الوصول إليها، بدون أي شك، في مثل هذه الظروف وفوق هذه الأرض يصبح تطور العناصر العاطفية لأخلاق دينية أكثر سهولة من تطور العناصر العقلانية، في كل الأحوال لا يجد التدين الأخلاقي قاعدته الأساسية الأولى وسط هذا النوع من الجماعات الاجتماعية مطلقا.¹

هذا وقد كانت إحدى مساهمات فيبر الأساسية هي إظهار وجود عدة أنواع من العقلانية وأن عقلنة الدين نفسه لعبت دورا جوهريا في انبثاق العصرية، فمن مميزات المقاربة الفيبرية التي أعادت النظر في العقيدة الثقافية، أي ما آل إليه التعارض بين الدين والعصرية مقرونة بتأثير الفكر الماركسي على علم الاجتماع العام الذي ساد في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبحجم علم الاجتماع التجريبي الكاثوليكي في علم اجتماع الأديان

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص.ص 111. 112.

الفرنسي، تفسر من دون شك الصعوبات والبطء الذي واجهه تقبل علم اجتماع الأديان الفيبري في فرنسا، وقد أدت الترجمات والتقديمات التي قام بها جوليان فروند Julien Freund ورافاييل Raphael Freddy في ستراسبورغ وأعمال جان سيغي، والمقاربة النقدية المثيرة التي وضعها بيار بيوردو Pierre Bourdieu إلى جعل علم اجتماع الأديان الفيبري في فرنسا وغيرها من البلدان مرجعا مهما لعلماء اجتماع الدين.¹

كون عقلنة العالم لا تمثل بالنسبة لفيبر تقدما بالضرورة، كما أنه لا يوجد شيء ينفر منه أكثر من خلط التحليل السوسيولوجي مع يوتوبيا اجتماعية فيما يتعلق بتحليل فك غموض العالم، ليقدم لنا ماكس فيبر أيضا سوسيولوجيا فك الغموض، أي سوسيولوجيا متحررة من ايديولوجيات التقدم، ليس فقط لأن فيبر سيصبح نسبويا أو متشائما أصيلا، لكن لأنه كان يعتقد كما اعتقد جورج زيمل أن أزمات وتنافر القيم هي في القلب من الحياة الاجتماعية، وأن التاريخ لا يخضع للتوقعات لكنه يتضمن العديد من الممكنات، ففي الملاحظة التمهيديّة التي يفتتح بها دراسته حول سوسيولوجيا الأديان والتي كتبها سنة 1920 قبل وفاته بقليل، ليحدد فيبر على الفور أحد الأسئلة المركزية لعمله هذا، حول أي تداعيات للظروف قد أدت بالغرب تحديدا والغرب وحده أن يرى بزوغ ظواهر ثقافية فوق أرضه تنخرط في إطار اتجاه للتطور اتخذ على الأقل كما نحب نحن أن نعتقد - معنى وصلاحيّة عالمية؟، في إطار العملية المتتالية لعقلنة التوجهات يحدد فيبر الخصوصية الغربية في مختلف المجالات، الاقتصاد، العلوم القانون، الفن التصميم، المعماري، هكذا يلاحظ فيبر أن الدولة بمعنى أنها المؤسسة أو الهيئة السياسية التي تتحلّى بدستور أقيم بعقلانية كما تتحلّى بإدارة تقاد من قبل موظفين متخصصين وفقا لقواعد عقلانية محددة سلفا، أي بقوانين الدولة وفقا لهذا التركيب أو البناء الضروري لتعريفها كدولة ذي الخطوط المحددة لم يعرفها إلا الغرب، على الرغم من كل الأشكال والتخطيطات التي يمكن أن نجدها في أماكن أخرى، لكن لا بد من الإشارة إلى أن ثمة تعارض أساسي يتخلل سوسيولوجيا الأديان الخاصة بماكس فيبر، تعارض يوجد بين الدين السحري والدين الأخلاقي، كون إن إضفاء القيم الأخلاقية على الدين كان واحدا من أكبر العوامل التي أدت إلى عقلنته ولأن فيبر يدرك بأن ثمة عملية واسعة لإزالة الغموض

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص.ص 40 . 41.

والسحر عن العالم (welt der entzauberung) وهي عملية ظهرت من داخل الأديان ذاتها، لذا فهو يعطى أهمية كبرى للدور الذي لعبته بعض التعبيرات الدينية في عملية عقلنة العالم، أين بحث فيبر في نهاية دراسته عن الهندوسية والبوذية التي نشرت في الجزء الثاني من desgesammelte aufsatze fur religionssoziologie تفسير لماذا لا يعفى التدين الآسيوي من أي طريق يؤدي إلى مسيرة حياة عقلانية في العالم، إلا أن فيبر يرجع سبب ذلك إلى ثقل الدور الذي يلعبه السحر في طريقة الحياة لدى الآسيويين.¹

هذه العقلنة لا تعني أننا نعرف بشكل أفضل ظروف حياتنا، على العكس كما يقول فيبر فإن الإنسان البدائي يعرف عن ظروف حياته أفضل مما يعرف الإنسان الحديث عن ظروف حياته، العقلنة هي أيضا أن توكل الأمور إلى الفنيين وإلى الخبراء في مختلف المجالات، مثلا يقول فيبر إننا نشق ونعتمد على الأداء الجيد للترماوي، دون أن يعني لك أننا نعلم آليات عمله، أكثر من ذلك من المهم الإشارة إلى أي درجة يلح فيبر على الأهمية الاجتماعية للعملية من منظور توقعه، هذه العملية تواجه حدودا معينة، ليس فقط لأن هذه العملية لا تزيل اللاعقلانية المتأصلة في العالم، بل كذلك لأنها في أسس السلطة الكاريزمية ذاتها التي تركز في قاعدتها على السحر سواء كانت سلطة سياسية أو سلطة المحاربين أو سلطة دينية، فعملية إزالة السحر ليست كاملة، كما أن العالم الحديث غير مجرد تماما من الأوهام، ولا يمكن أن يكون كذلك، وكما تظهر ذلك بشكل جيد تحليلات فيبر، فإن العالم قديما لم يكن بستانا مفتونا بالسحر فقط خاليا ومستبعدا من كل عقلانية.²

لكن إذا كان فيبر معروفا على الأخص لدراسته حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فإنه تبين كم أن مساهمته في علم اجتماع الأديان تتعدى تحليل الروابط بين آداب البروتستانتية المتمتزة وتطور نوع العقلانية الاقتصادية، انطلاقا من أن هذا العمل الأخير يقع في إطار مجموعات تحليلات طورها فيبر حول الروابط بين الاقتصاد والدين، إنها تحليلات يظهر من خلالها ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات اقتصادية، سواء كانت تلك المعتقدات الكونفوشيوسية أو الطاوية أو الهندوسية أو البوذية أو اليهودية القديمة، فبالنسبة له لا يتعلق الأمر بالقول ان البروتستانتية في أساس الرأسمالية بل بإظهار التقارب بين نوع معين من البروتستانتية هو الكالفينية

¹ - دانيال هيرقيه ليجه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 113-115.

² - نفس المرجع، ص 121.

المتزمتة التي سادت بشكل خاص في القرنين السابع عشر والثامن عشر من جهة وروح المبادرة من جهة أخرى، إن المتزمت يقتنع بأن المرء لا يتوصل إلى الخلاص من خلال مجهود إنساني، كما أنه يرفض وساطة الكهنة والكنيسة، لذلك إن المتزمت مشغول بمعرفة إذا ما أنقذ أم لا، عندئذ سيبدأ بتفسير نجاحه الديني، أي تطور مؤسسته بشكل خاص، على أنه مباركة إلهية وبرهان قاطع على أنه ينتمي إلى فئة المختارين، إن العمل المنتظم والمنهجي لزيادة الثروات بشكل دعوة إلهية "بيروف" Beruf، ولا يقتصر الأمر على جمع الثروات للتمتع بها والاسترخاء في الفخامة بل على حياة التقشف والعمل الدؤوب أيضا، ويشرح فيبر أن هذه الحالة الفكرية شجعت التراكم الرأسمالي ودفعت تطور الاقتصاد المنهجي قدما في الواقع، إن المنهجية هي المعيار الذي يميز الرأسمالية الغربية عن غيرها من الرأسماليات، فاعتبار العمل واجبا دينيا وممارسة التقشف في الحياة في المجتمع والتصرف وفق منهج مهني، هي أمور تشكل عناصر روح الشعب التي شجعت إلى جانب عوامل أخرى تطور الرأسمالية الغربية، أي أن فيبر يظهر بحزم وزن العوامل الثقافية والدينية بشكل خاص في انبثاق نوع معين من السلوك الاقتصادي من دون انكار أهمية العوامل المادية علما أنه ينفر من أي تفسير احادي السبب.¹

هذا ما أظهرته كاترين Catherine colliot théléne بشكل مقنع أن: "التعارض الكبير بين عالم الماضي الذي كانت تتحدد فيه التمثيلات وكذلك المؤسسات بواسطة الدين، وبين عالم اليوم الذي تحرر من مثال هذا الاعتماد".²

هنا يمكن القول أن نظرية الأخلاق البروتستانتية ليست مناسبة لدراسة المجتمع الأمريكي والأوروبي المعاصر، فالدراسات المبريقية حاولت أن تبين البروتستانت موجهين اقتصاديا أكثر نشاطا من الكاثوليك، وذلك بسبب الخلفيات الدينية المختلفة، هذا التبسيط الشديد للنظرية، فكما لاحظ جريلى Greeley أن: "كثير من الجهود التي حاولت جمل الغرض مطابقا قد تميزت بكونها دون المستوى العلمي المطلوب وهذه الجهود تمثل سوء فهم للبروتستانتين والكاثوليكية"، أيضا هؤلاء الذين استخدموا النظرية مستخدمين أدلة مبريقية ليفترضوا اختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت في التعليم والتنقل و المهنة... الخ، لم يصيبوا أساسا

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص- ص 46- 48.

² - دانيال هيرقيه ليجه، جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص.ص 132. 133.

في اختيار موضع النظرية عندما طبقوها على المشاكل المعاصرة، وبعضهم ذهب بعيدا عندما حاول أن يدعى أن: "الدين في ذاته يعمل على إعاقة التطور الاقتصادي في المجتمع، فلو أعطى حرية التعبير كاملة، فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلة"، فهؤلاء الذين حاولوا تطبيق النظرية على الاختلافات المعاصرة بين الجماعات الدينية، تناسوا الفرق الزمني بين أصل البروتستانت المهاجرين وأديان أجدادهم، كذلك فأهمهم أهملوا تعدد الأسباب في الانحازات الاقتصادية والتعليمية، فلم يكن في نية فيبر أن يقارن بين أنشطة الكاثوليك والبروتستانت المحدثين بالنسبة لانحازاتهم، كذلك لم يكن فيبر مهتما بقياس أو إجراء دراسة إحصائية عن الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت، فاستخدامه لإحصاءات جاء "عرضا لبيان حجته، فقد استخدم هذه البيانات باعتبارها مؤشرا للمشاكل الهامة أكثر من كونها أدلة"، فقد كان مصدر نظرية فيبر هو الوثائق التاريخية والتفسيرات السوسيولوجية، فالنظرية تعالج العلاقة بين البروتستانتية و ظهور الرأسمالية الحديثة كظاهرة تاريخية ومعظم الدراسات الوثائقية كما لاحظ واجنر H agner تفتقد الإشارة التاريخية، أي " بينما نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع المعاصرين أن يقدموا بيانات في معظمها غير متوافرة، نعتبر انه من المدهش، كقاعدة أنهم يبدون و كأنهم غير مهتمين باقتفاء الأدلة التاريخية... "، بمعنى أن الدين ليس العامل الأساسي في الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت المعاصرين، بل يجب على الباحث أن يعطي اعتبارا للعوامل الأخرى، مثل التعليم، السلالة، الاكتساب الثقافي، القيم القومية، الوضع الحضري... الخ، فعلى أية حال هذه النتائج سواء أيجابية أو سلبية لا تثبت أو ترفض نظرية فيبر، وذلك لان هناك العديد من العوامل المتعلقة بكل حالة، وهناك من أساءوا فهم هدف نظرية الأخلاق البروتستانتية ، أي كيف أن القيم الدينية الجديدة دفعت الناس في فقرات زمنية معينة لتحقيق نجاح دينوي .¹

لنصل الى أن فيبر اهتم بدراسة العلاقات المتبادلة بين الظواهر الدينية والاقتصادية والتاريخية، واهتم بقيمة التفاعل بينها وحاول الكشف عن العوامل الاجتماعية التي أدت إلى قيام النظام الرأسمالي و سيادته في المجتمعات الحديثة، وقد أوضح فيبر أن الرأسمالية باعتبارها أهم الظواهر الاقتصادية في عصره هي من نتاج الروح

¹ - محمد أحمد محمد بيومي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 164 - 165.

الدينية البروتستانتية والتي تتسم بأخلاق وقيم ومعتقدات تشجع على العمل والادخار والاستثمار فضلا عن تقديس هذه الطائفة للعمل واحترام المهن وإتقان الحرف والاهتمام بالمهنة، فقد حاول في مقالاته عن الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية تقديم الدليل على التلازم بين أشكال معينة من البروتستانتية والتقدم المنتظم نحو الرأسمالية ، كما وجد فيبر في دراساته لبعض المجتمعات كفرنسا وإنجلترا والمجر ان الروتستانتين إتباع مذهب Kalven اذا ما قورنوا بالكاثوليك نجدهم يحتلون المراكز الكبرى و يميلون إلى البقاء في المزارع و المشروعات الصغيرة والوظائف الإدارية، أما فيما يتعلق بالدراسات الدينية فقد استخدم منهجا علميا في دراسته للظاهرة الدينية مختلفا عن المناهج المعروفة، وكان اهتمامه الأساسي معرفة الاختلافات والفروق بين الأنساق الدينية المختلفة أكثر من المتشابهات بينها، فقد أجرى مقارنات عديدة بين سائر الطوائف الدينية القديمة والأديان الحديثة، فقد تناول فيبر دراسة الأنماط الأخلاقية الاقتصادية باعتبارها ناتجا دينيا فقد وقع اختياره على بعض الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلامية وغير السماوية كالكنفوشيوسية والبوذية والهندية، متناولا دراسة طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية لكل دين من هذه الديانات ثم دراسة أثار كل دين على التنظيم الاقتصادي و الحياة الاجتماعية لكل الشعوب التي تعتنق هذه الديانات و كان في كل دراساته يهتم بهدفه الرئيسي وهو الربط بين الاقتصاد والدين، ومما هو جدير بالذكر أن فيبر قد ابرز في دراساته المختلفة احترامه لأهمية الدين كقوة تكاملية في المجتمع وأهمية المعتقدات والممارسات الدينية في أحداث التغير الاجتماعي، وأهمية الدين ووظيفته ودوره في الاستقرار الاجتماعي، دون أن نهمّل أنه وكأي نظرية، تعرضت نظرية فيبر في الدين إلى كثير من الانتقادات من حيث موضوعيتها وإخضاعها للواقع، فنجد أن عالم الاجتماع الشهير تالكوت بارسونز PARSONS يشير إلى أن فيبر يعتبر فيلسوفا أكثر من كونه باحثا منهجيا في علم الاجتماع، ومن أهم الانتقادات التي وجهت لنظرية فيبر إن الدين ليس هو العامل الحاسم في الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت المعاصرين بل يجب إن يعطى الاهتمام أيضا للعوامل الأخرى مثل التعليم، والقيم القومية ، والوضع الحضري، والثقافة وغيرها من العوامل المختلفة .¹

¹ - مديحة محمد سيد ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص- 179 - 182.

■ موريس هالبواش Maurice halbwachs (1877-1945) الدين والذاكرة :

لقد أصبحت مؤلفات موريس هالبواش (1877-1945) هدفا وموضوعا لإعادة القراءة والاكتشاف من جانب علماء اجتماع الأديان منذ وقت حديث نسبيا، منذ حوالي ثلاثين عاما، حيث كان من النادر أن يعد هالبواش من بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين الذين يجب على كل مبتدئ في هذا المجال أن يقرأ له ويطلع على أفكاره منذ اللحظة الأولى لدراسته، إذ يتضمن عرض مدرسة دوركايم عادة إشارات مرجعية لأفكار هالبواش حول الذاكرة الدينية، أين خصص هنري ديروش henri desroche وروجه باستيد بشكل خاص roger bastide جانبا كبيرا في مؤلفاتهم لهذا الموضوع، ففي التفكير الرائد لهالبواش حول العروض والتحديات الاجتماعية للذاكرة نجد مكانا لها اليوم بشكل كثيف في جميع مجالات علم الاجتماع، إنها تعبر عن ثراء خاص لعلم اجتماع الأديان الذي يواجه بشكل مباشر مسألة مستقبل العادات والتقاليد في ظل الحداثة.¹

عموما موضوع الذاكرة في الواقع هي اللحمة والبنية ذاتها للهوية الجمعية والهوية الفردية، تلك الفتاة المتعبدة التي عثر عليها ضالة تائهة في إحدى الغابات بالقرب من شالون chalons سنة 1731 لم تكن تعرف من هي لأنها حرمت من ذاكرة الجماعة التي تنتمي إليها، لكنها تتمرد وتبدأ الذكريات في الانبثاق والظهور عندما تعرض عليها صور لمناطق من الاسكيمو يفترض أنها قد أتت منها، مثل هذا الحدث الجزئي لا يقدم الكثير، تم سرده في مقدمة الأطر الاجتماعية للذاكرة، سواء كان ذلك حقيقيا أو مجرد افتراض فهو يسرد بشكل مجازي الشرط المتعلق بالذاكرة، وبالتالي الوضع المتعلق بالهوية بالنسبة لجماعات اجتماعية خاضعة للهيمنة، ففي أطروحته يجعل هالبواش من حالة الاستبعاد من الذاكرة الجمعية علامة الاغتراب بالنسبة للطبقة العاملة، استبعاد ينزع عنها ذاكرتها وشرط الهوية والوحدة لجماعة إنسانية، فالمجتمع الذي ينسي ماضيه هو مجتمع يفقد هويته، مجتمع يصبح غير قادر في نفس الوقت على مواجهة مستقبله الخاص في السنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى والتي تميزت بصعود جديد للأخطار أين أصبح التهديد بالنسيان يتسم بحالة من الاحتدام الملتهب، لكن الاهتمام الأخلاقي والسياسي لواجب الذاكرة الذي يحرك هالبواش هو واجب لا ينفصل عند

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 255. 256.

ضرورة اتخاذه لموقف فكري مضاد للنزعة البسيكولوجية التي كانت متفشية في ذلك الوقت بإشارته في عبارة دوركايمية واضحة إلى أهمية الذاكرة الجمعية أنه ضد المقاربة الروحانية التي طورها برجسون الذي يعتبر أن الذاكرة تقع في الحدس أو الشعور الذي يمكن للفرد أن يمتلكه من ماض كتبه في شعوره، كون أنه بالنسبة لمفكر عقلائي كهالبواش لا تتشكل الذاكرة الفردية خارج الذاكرة الجمعية للجماعة، الظروف الاجتماعية والثقافية للحاضر تقود عملية تعبئة واستدعاء الذاكرة التعبئة الفردية تماما مثلما تقود التعبئة الجمعية، والتقارب بين الحلم والذكرى والذي يبدأ به الفصل الأول من كتاب الأطر الاجتماعية للذاكرة يوضح على الفور هذه الطبيعية الاجتماعية للذاكرة عندما نتذكر حلما ما فإننا نستدعي صورا يمكن أن تربط بينها علاقة تداع متسلسل كما أنها تخضع لمنطق داخلي خاص، لكن هذه الصور لا تخضع للمرجعيات الخاصة بالحيز المكاني لحياة اليقظة، إنها صور غير مرتبطة "بمحمل الأفكار التي تشكل مفهومنا عن العالم"، من ناحية أخرى عندما نعبئ ذكريات تأتي إلى الوعي متناثرة ومشتتة، فإننا نقوم بتنظيمها وتنسيقها تبعا لذكريات أخرى، نحن ننظمها وفقا لكل أنواع المواقف المرجعية التي حصلنا عليها من البيئة المحيطة بنا، من هنا فإن عمل الذاكرة لا ينحصر في عملية يقوم بها الوعي الفردي وحده، حتى يمكن للذاكرة أن تقوم بعملها فإن ذلك يتطلب وسطا طبيعيا واجتماعيا منظما متناسقا، نعرف في كل لحظة شكله العام واتجاهاته الكبرى عندما نقوم بعمليات تفكيك وإعادة تركيب عبر نشاط عقلائي مكثف تقوم الصور التي تحضرنا بتنظيم خبرتنا الخاصة مع خبرات وأعمال أعضاء الجماعة التي تنتمي إليها.¹

ففي أغلب الأحيان تطلق المرجعيات المشتركة داخل الجماعة وتوجه وتنشط عملنا الخاص المتعلق بالذاكرة حتى ولو كان ذا صبغة حميمة جدا، كل ذاكرة مهما كانت شخصية حتى تلك التي تتعلق بأحداث نحن فقط الذي شهدناها وحتى تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبر عنها، هي ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة من التعريفات التي يمتلكها الكثيرون غيرنا، علاقة مع أشخاص مع جماعات مع أماكن مع تواريخ مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم وأفكار، أي مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التي

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 259 - 261.

نشكلها أو التي تشكل جزء منها، هنا تتكون الأطر الجمعية للذاكرة من كل هذه العناصر التي تنشط وتنظم الذاكرة الفردية والتي تسمح بدقة متزايدة بتحديد ذلك الذي لم يكن إلا مجرد الشكل أو الإطار الفارغ لحدث قديم، مواقف مرجعية في الزمان وفي المكان، تعريفات تاريخية جغرافية، تراجم لسير شخصيات، مواقف سياسية، معطيات من الآخرة العامة وطريقة شائعة في النظر إلى الأشياء، هكذا يلح هالبواش أن الذاكرة الفردية هي وجهة نظر عن الذاكرة الجمعية، وإن وجهة النظر هذه تغير غالبا من الموقع الذي احتله وأن هذا الموقع ذاته يغير غالبا من العلاقات التي احفظ بها مع مواقع أخرى، أي أن الذكريات المشتركة التي تعتمد الواحدة منها على الأخرى تتطور هي ذاتها تبعا للاستعدادات الفردية التي يمكن لأعضاء الجماعة أن يحققوها.¹

وصولا إلى أن التحول التدريجي في فكر هالبواش من الذاكرة الجمعية للجماعات إلى الذاكرة الاجتماعية تم عرضه بشكل خاص في النصوص التي تعالج الذاكرة الدينية تحديدا نصان من بين هذه النصوص يحددان الطريق الذي اتبعه في الانتقال من هذه المقاربة الأخرى، النصوص الواردة في الفصل السادس من كتابه الأطر الاجتماعية للذاكرة والذي يحمل عنوان "الذاكرة الجمعية الدينية"، والنصوص الواردة في الكتاب الأخير سنة 1941 الوصف الأسطوري للأناجيل في الأرض المقدسة، والذي يحمل عنوانا فرعيا هو دراسة في الذاكرة الجمعية على الرغم من أن الفصل الوارد في كتاب الأطر يضع في المقدمة خصوصية الذاكرة الدينية بالنظر إلى الأنواع الأخرى من الذاكرات، فإن النصوص الواردة في كتاب الوصف الأسطوري يمد ويمنح الإشكالية الخالصة بتوحيد تعددية الذاكرات الجمعية من خلال الذاكرة العالمية الواعية، فقد عالج هالبواش كيف تتكون التقاليد الدينية؟، إذ تم التشديد على العمل الخاص بالاندماج والتوحيد الذي يحققه كل دين بدءا من المساهمات المتنوعة التي تأتي إليه من المكونات المختلفة للمجتمع، فبالنسبة لكل دين يمكن القول أنه يقوم بصورة رمزية إلى حد ما بإعادة إنتاج تاريخ نزوح واندماج الأنواع البشرية والعشائر. وكذلك الأحداث الكبرى من حروب مؤسسات اختراعات والعشائر.²

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 261 - 263.

² - نفس المرجع، ص - ص 269 - 271.

فالأحياء الدينية إذن ممكنة دائما، لا تقابل بعثا للماضي إنما تقابل واقع استلهامات جديدة في طور الظهور والإنشاق يمكنها أن تتغذى على هذه العناصر القديمة التي لم تكتب كلية بواسطة الدين الرسمي، فالجتمتع لن يذهب للبحث في أعماق ذاكرته عن بقايا أديان قديمة حتى يعيد إحياءها، لكن المجتمع يعمل عن طريق إعادة استخدام المصادر الدينية لخدمته، تلك المصادر المحفوظة في جماعات ظلت تحفظ أكثر ما كان موجودا في الماضي، أي ذلك الذي لا يزال يرتبط جزئيا ببقايا الماضي، هذه الاعتبارات حول الأحياء الممكن للعناصر الدينية والتي أصبحت مهمة من حيث المبدأ بسبب التطورات الاجتماعية والثقافية اللاحقة تمثل بشكل واضح فائدة كبرى للنقاشات الأكثر معاصرة التي تتناول حقيقة ومعنى عودة الظاهرة الدينية في المجتمعات الحديثة الأكثر إغراقا في العلمانية، هنا ترتبط خصوبة منظور هالبواش بحقيقة كونه يستبعد كل فكرة تتعلق بمجرد عودة ظهور بسيط، للعقائد القديمة بحالتها السابقة، إن إحياء الأجزاء التي لا تزال نشطة في هذه العقائد، هي دائما عملية متجددة لإعادة البناء، إعادة خلق وإبداع يعمل وفقا للمعطيات الجديدة للثقافة والمجتمع، نلاحظ في هذا الاتجاه مثلا أن الحركات المعاصرة للتقليديين الجدد عندما تدعو إلى العودة للماضي الديني الأصلي فإنها بنفس القدر الذي يدعو به المؤمنون المحدثون الذين يعلنون عن حقهم في إعادة التأويل والتفسير الاتي للحقائق الرسمية التي دافعت عنها المؤسسات الدينية.¹

كون أن إعادة الإحياء ليست إعادة انبعاث، لكنها عبارة عن إعادة خلق يركز على بقايا وآثار من الماضي، هذه البقايا حسب المفهوم القائل بذاكرة متجذرة في الجماعات المحددة والتي تمثل أيضا ذاكرة الأطر تقابل وجود جماعات مبطئة ومعوقة في المجتمع، يوجد داخلها معتقدات مهمشة لا تزال تحتفظ بصلة وثيقة نشطة أو شبه نشطة مع هذه البقايا، تظهر دراسة ظواهر الأحياء الديني المعاصر، أن هذا الشكل لا يأخذ في الاعتبار إلا جزء من الحقيقة، هكذا فإن الانتعاش الحالي للممارسات الدينية الموصوفة، بالشعبية، الحج، العقائد المحلية، ممارسات العلاج... الخ لا يقابل إلا جزءا ضئيلا من الحفاظ على هذه الممارسات داخل الجماعات الريفية التي احتفظت بتقاليدها الخاصة في ظل الحداثة، إذا كان الأمر كذلك فإن مثل هذه الجماعات لا تزال

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 271 - 272.

توجد في زمن اندماج الزراعة في الحداثة التقنية والاقتصادية المتعولة الأكثر تقدما، الفائدة التي تعود من أشكال التعبير الديني التي تعرف بالتقليدية هي بشكل عام جدا من صنع شرائح اجتماعية منخرطة كلية في الحداثة الاجتماعية والثقافية، المثقفون المتوسطون، المعلمون، العاملون في الحقل الاجتماعي، الوسطاء، الثقافيون، الفنيون، والمهندسون.. الخ، وبالتالي نفس هذه الشرائح يمكنها جميعا كذلك أن تطور بشكل جيد في اتجاه على ما يبدو معاكس تماما أشكال ذات نزوع فردي وذاتي من الحياة الدينية، أشكال ذات صلة كاملة مع الثقافة الحديثة للفرد، فمن وجهة نظر سوسولوجيا الحداثة الدينية تأخذ ملاحظات هالبواش عن تنشيط وإحياء الذاكرة الدينية كل أهميتها إذا ما أعدنا تناول التطوير المتعلق بهذا الموضوع الوارد في الفصل السادس من كتاب الاطر وذلك في إطار الإشكالية التي تم طرحها وبشكل خاص في الطبوغرافيا la topographie، تلك الإشكالية الخاصة بذاكرة ثقافية مجمعة ومركبة لتيارات من الفكر، صدى لذاكرات جماعات تحللت تدريجيا بفعل الزمن وتعادت وفقا للتحويلات والتغيرات التي شهدتها المجتمع، هذه القراءة تتأكد بحيث أن هالبواش نفسه لم يعز بقاء العناصر القديمة في التنظيم الديني لمجتمع ما إلى قوة الحفظ لدى الجماعات البدائية وحدها، هنا يقترح هالبواش في نفس الوقت تحليلا أكثر اتساعا للعلاقة الخاصة التي يحتفظ بها كل دين مع الماضي، لتقدير مسيرة أو تقدم دين ما بدقة، يقل هالبواش على البشر ان يتذكروا على الأقل بشكل عام من أين بدأوا مسيرتهم حتى عندما يقطع دين جديد صلته مع معتقدات قديمة فإنه يفعل ذلك عبر معارضة هذه المعتقدات، أي بأن يرتبط سلبيا لكن بوضوح بسند أكثر قدما أكره على الابتعاد عنه، مثلا المعتقدات الأولومبية اليونانية كانت محتاجة إلى الاحتفاظ بآثار لوجود الآلهة القديمة حتى تؤكد وجودها وذلك بغية توضيح ضرورة الانقياد والخضوع إليها، التجديد الديني لا يمكن إذن أن يكون مطلقا لأنه في التحليل الأخير يخضع دائما إلى ضرورة الاستمرارية التي هي خاصية لكل فكر ديني، إذا كان تعدد الآلهة عند هوميروس يهدف إلى أن يظل دينا ، لم يسعه إلا ان يأخذ مأخذ الجد عددا معينا من المعتقدات التي كان يأمل في أن يحل محلها.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص - ص 272 - 275.

كذلك يتساءل هالبواش من أين يأتي أن البرهان على الاستمرارية الخاصة بالدين إيجابية أو سلبية مع ذلك الذي سابقا عليه، يفرض نفسه بقوة حاسمة للغاية على كل الأديان ، ليجيب عن ذلك من خلال مرحلتين، مرحلة أولى عندما يتحول مجتمع ما و يتحول دينه في نفس الوقت، فإنه يتقدم بعض الشيء نحو المجهول، لكن ذلك لا يعني بداية مطلقة تتحول علاقات القوى داخل الجماعة وتفرض هذه التوازنات الجديدة تواؤمات وتوافقات متعددة، الدين يتغير لكن عليه حتى يحافظ على وحدة الكل الاجتماعي، أن يعمل بواسطة تكيفات متتالية، وأن يدخل معتقدات جديدة، دون أن يحطم تماما إطار المفاهيم التي نشأ فيها وتطور من خلالها حتى ذلك الحين، لينسج الدين إذن وراء الانقطاعات التي يفرضها التغيير الاجتماعي، خيط الاستمرارية الذي يتيح للمجتمع ألا ينهار تحت وقع الصدمة، فالدين لا يفعل ذلك بأن يظل متطابقا مع ذاته مع مرور الزمن، لكنه يقوم بربط ما هو جديد مع الماضي من ناحية، ومن ناحية أخرى يقوم بدمج ومزج الماضي مع المستجدات، ليحمل الدين على عاقته إذن الحاجة إلى الاستمرارية التي هي حاجة المجتمع نفسه الذي يتعرض تماسكه وتجانسه للتهديد بسبب التغيرات التي عليه ان يدخلها ويتقبلها حتى يستمر في البقاء، في نفس الوقت الذي يتطوعه إلى ماضيه ليسقط عليه المفاهيم التي بدأ في إعدادها فإنه يهتم بدمج عناصر العقائد القديمة التي يمكن للدين الجديد أن يتمثلها عليه أن يقنع أعضائه بأنهم يحملون داخلهم بالفعل، جزءا من هذه المعتقدات على الأقل، بل حتى بإقناعهم بالعثور على تلك المعتقدات التي ابتعدوا عنها منذ بعض الوقت، لكن لا يمكن له أن يحقق ذلك إلا إذا تجنب مواجهة الماضي في اللحظة التي يتطور فيها، إنه يحيط ويؤطر العناصر الجديدة التي يدفع بها إلى المقدمة في كل من الذكريات، العادات والأفكار السائدة، لكن في مرحلة ثانية إذا كان الدين بالتالي هو العامل المفضل للاستمرارية الاجتماعية، فذلك لأنه في مادته نفسها عبارة عن سرد وإحياء لذكرى نشأته وأصله، لأنه في حد ذاته تقاليد وعادات، فليس للعقيدة المسيحية مثلا هدف آخر إلا الإحياء والتفعيل المستمر لهذه الذكرى، التي تنزع من التاريخ لجعلها حقيقة، جاعلة من هذا التاريخ الماضي حاضرا ومستقبلا.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 275 - 277.

من الملاحظ هنا أن عرض هالبواش يستند بطريقة رائعة على الحالة المسيحية، لكن استدعاء البوذية التي تعتب حالة اقل وضوحا يسمح بدعم هذا العرض بقوة، على خلاف المسيحية تقتصر الرؤية التي جاءت بها البوذية على الحياة التاريخية التي جاءت بها على الأرض بمجرد أن تكون وتدخل إلى عالم النيرفانا، لا تتدخل بعد ذلك في حياة البشر أكثر من ذلك، هنا من المقبول أنه كان وسيكون هناك عدد لانهائي من بوذا، كونه ليس بإله، كما أنه يترك خلفه تعاليم أخلاقية وطرقا للممارسة، إذا لم تختزل اليهودية إلى هذه الأخلاق الأبدية وإذا أمكن لها أن تعتبر بمثابة دين فإن هذا يكون بالقدر الذي تكون فيه ذكرى، هذا التابع للسنوات التاريخية محددة جيدا وتم إغلاقها منذ زمن طويل، وأن تكون حياة بوذا قد استقرت كمرجع ثابت لكل أولئك الذين يفصحون عن انتمائهم لعقيدته الطابع الديني لإيمان ما يكمن بالتالي كلية فينوع خاص من تعبئة الذاكرة التي تقوم بعمل نوع من الذكرى المتحدرة في تاريخ محدد في الزمان والمكان للحظة المؤسسة لانبثاق حقيقة عالمية وأبدية، بعبارة أخرى حقيقة تحول سلسلة الذكريات التي تنقل من جيل إلى آخر إلى تقليد يقع خارج التاريخ، تقليد يتخذ شكل عقيدة أبدية وثابتة، إذ يتشكل الدين عندما تصبح ذكرى الظروف التاريخية التي أدت إلى خلق إيمان ما داخل جماعة من المؤمنين عبر الذاكرة التي تحملها الأجيال المؤمنة المتعاقبة أساسا لتقليد يضع الأحداث التي أدت إلى ظهوره خارج الزمن، في مثل هذه الحركة ينفصل زمن الدين، وهو زمن الخلود والتكرار الأبدي جذريا عن الأزمنة الاجتماعية والتي تأخذ في الحسبان طول أو بداية ونهاية المدة الزمنية، ففصل الحياة الدينية عن الحياة الدنيوية لا يقع إذا ما اتبعنا هالبواش حتى النهاية إلا في الفصل الجذري بين هذين النظامين لمفهوم الزمن، زمن التقليد، وزمن التاريخ، ربما ينبع هذا الفصل من التمثيلات المتعارضة التي تثيرها في الروح مشاهد الظواهر الطبيعية وتكرارها الدوري من ناحية ومن ناحية أخرى التجربة اللايقينية والمتغيرة للحياة اليومية ومصاعبها، هنا يتخذ هالبواش موقفا يتسم بشك كبير تجاه هذا الافتراض، وهي طريقة تتسم في كل النتائج التي تؤدي إليها بأنها تتناول الدين باعتباره نمطا أو طريقة للإيمان تناولا يحدث قطيعة تامة مع الطموح الذي جهد علم الاجتماع دائما إلى التخلص منه، أي الإمساك بقلب وجوهر الدين أو بالنواة الصلبة للدين، فيما وراء التنوع المضطرب والمتحول للتعبيرات الدينية في الزمان والمكان.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 277 - 279.

عموما وعلى الرغم من أن كل الأشياء تبدو نسبية وتعتمد على التوقعات والتحديات المتغيرة في الزمان، إلا أن الحقائق الدينية تقدم على أساس أنها حقائق نهائية ثابتة لا تتغير، على الذاكرة الدينية أن تكون ذاكرة جذابة حتى يمكنها أن تشيد الطابع المطلق للافتراضات التي تقدمها إلى من يؤمنون بها، تفرض هذه الذاكرة نفسها على أساس أنها الذاكرة الوحيدة المصرح بها (الذاكرة الحقيقية) وذلك بتمثلها لبقايا الذاكرات القديمة، وكذلك بمواجهة عند الاقتضاء بالاندماج مع المعتقدات الجديدة القادرة على أن تتشكل في ذاكرة جاذبة بمجرد أن تترسخ هيمنتها، تعمل هذه الذاكرة على الحفاظ على هذه الهيمنة وذلك بإعطائها شكلا ثابتا ومتصلبا أكثر فأكثر للمعتقدات والشعائر التي تنظمها وفي الوقت نفسه تستبعد كل التعبيرات الدينية التي لا تنحدر في الإطار الذي تحدده في مواجهة الخبرات الجديدة التي يمكن أن تطرح للتساؤل حالة البدهة التي يخلعها المجتمع على هذه المعتقدات وهذه الطقوس والشعائر، لتصبح الذاكرة التي تم تثبيتها ذاكرة محاصرة في وضع دفاعي، تحاصر هذه الذاكرة وتعزل متقاطعة دائما بشكل أكثر عمقا مع الذاكرات الاجتماعية الأخرى التي تتكيف باستمرار مع المعطيات الجديدة للمجتمع، هنا يزداد الشرح بشكل نهائي بين أفكار وأنماط سلوك وأفعال البشر المعاصرين وبين المضامين الدينية كلما كانت هذه المضامين المنقولة أقل تجانسا مع الواقع الحالي لفكر وحياة الجماعات التي تسعى إلى الهيمنة، وكلما ازدادت النزعة نحو الصياغة الدوجمائية تأخذ عملية التحجر والجمود المذهبي والطقوسي بالتالي دورة جمعية، فتصلب وجمود الفكر الديني يمثل الأداة والوسيلة التي يدافع بها هذا الدين عن نفسه في مواجهة التأثير أو الإصابة بذاكرات منبثقة أخرى، يجعله بشكل متزايد أكثر فأكثر أقل استعدادا لأن يأخذ في الاعتبار التطورات الثقافية والاجتماعية التي تواجهه، حتى يواجه التهديد المتزايد الذي يمثله الظهور المستمر للاحتياجات الروحية الجديدة الذي يدعم الفكر الديني طموحه المتسلط نحو احتواء كل الذاكرات الأخرى أو نحو تدميرها، وذلك على حساب تسلطية أكثر اندفاعا دائما، كون أن الذاكرة الدينية من حيث الجوهر هي ذاكرة أكثر شمولية دائما وبالتالي فهي أكثر إثارة للنزاع والصراع باستمرار.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 279. 280.

عموما أدت إشكالية تيارات الذاكرة التي طورها هالبواش في كتابه "الذاكرة الجمعية" إلى استغلاله لمنابع هذه الديناميكية الخلاقة للذاكرة الثقافية على المدى الطويل، ليقدم مرة أخرى مجال دراسة الدين إلى عرض هالبواش مواد تتمتع بميزة خاصة، حيث يلخص كتاب "طوبوغرافيا أناجيل الأرض المقدسة" بشكل نموذجي التسلسل المتتابع لعلم اجتماع الذاكرة عند هالبواش على الرغم من ذلك فإن الهدف الذي ظل يسعى إلى الوصول إليه في هذه الدراسة عن الذاكرة الجمعية يتجاوز كثيرا مجرد تناول الذاكرة الدينية، إنه يتمثل في تحديث الوظائف الدائمة للذاكرة الجمعية بدءا من مثال خاص، الذاكرة التي يجب تعميقها عبر دراسات وبحوث أخرى، إذ يشير هالبواش إلى أن الخبرة التي ندرسها ليست إلا خبرة في علم النفس الجمعي بالنسبة لنا، كما أن القوانين التي يمكن لنا أن نستخلصها من هذه التجربة سيتم تأكيدها وتحديدها بدقة بواسطة دراسات واستبيانات ميدانية من نفس النوع الذي يتم بالنسبة لظواهر ووقائع أخرى، فإذا كانت وقائع الدين هذه قد أخذت كمادة، فإن ذلك يرجع قبل أي شيء إلى أن هناك مواد تتعلق بها تسمح بالذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك في الذاكرة الاجتماعية¹

- مناقشة: امتد طريق سوسولوجيا الذاكرة عند هالبواش عبر النصوص التي تعالج الذاكرة الدينية وبشكل أكثر اتساعا عبر المراجع المتعددة الخاصة بالدين والتي أدخلها في تحليلاته لكي يقدم تجسيدا لافتراضاته الخاصة بالديناميكية الخلاقة للذاكرة الجمعية، وبشكل أوضح للعلاقة بين الذاكرة والمكان والزمان، فعبّر عن الطوبوغرافيا هالبواش يستخدم المعطيات والمادة الدينية كأمثلة تسمح بدراسة وعرض وظائف الذاكرة الجمعية بشكل فعال، بوجه خاص كل شيء يحدث من وجهة نظر هالبواش كما لو أن الذاكرة الدينية تدفع بالأشكال المختلفة للمنطق الخاص بالذاكرة الجمعية إلى حدودها القصوى بالمقابل يسمح للذاكرة كما لو أن هذه القوانين قد خضعت لرؤية مجهرية مكبرة، لكن التساؤل إذا لم تكن افتراضات هالبواش تذهب بعيدا، وإذا كان الاهتمام الخاص الذي أعطى للأحداث والظواهر الدينية باعتبارها وقائع، وإذا أردنا تدعيم ومساندة وجهة النظر هذه كما فعل ج. نامير g.namer يجب ألا تغيب عنا ملاحظة ما يفصل هالبواش عن دوكايم وعن موس واتباع

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 287. 288.

المدرسة الدوركايمة، من هنا فإن التعارض الأساسي بين ما هو مقدس وما هو دنيوي لا يحتل مكانا مركزيا عند هالبواش، لقد اختزل هذا التعارض إلى تعارض بين الأشياء التي تتعلق بالحياة الواقعية في الحاضر وبين الروح التي هي من اختصاص مجال الدين والتي لا تجد غذاءها إلا في التقاليد على وجه التحديد لأن مجال الأشياء قد اغلق أمامها، كذلك فإن الروح تستدعي على سبيل المثال عندما يتعلق الأمر بالبناء المكاني الفضائي لأطر الذاكرة، من الواضح في جميع الأحوال أن مسألة الدين ليست هي التي تهم هالبواش باعتبار الدين تمثلا جمعيا بالمعنى الدوركايمي للكلمة، لكن ما يهتم به هالبواش أساسا هو ديناميكية الاعتقاد بالايمان الديني وهي ديناميكية تمثل الذاكرة قوة دفعها ومجال نشاطها، هذا وبانحرافه في دراسة هذه المجموعة الخاصة من الذاكرة أي مجموعة الذاكرة الدينية، يضع هالبواش خصوصية الايمان الديني في نمط خاص من أنماط استدعاء وشحن الذاكرة، نمط يسمح في آن واحد بتأمين استمرارية الرسالة الدينية من خلال تعاقب الأجيال المؤمنة وكذلك التعرف على مواءمتها المطلقة التي لا تتغير في ظل ظروف اجتماعية وثقافية لا تكف عن التبدل والتغير، لتجمع الذاكرة الدينية بهذا الشكل بين نظامين للزمن، الزمن المتعلق بالتاريخ والزمن الأزلي، أين تجد الذاكرة الدينية مرجعيتها في حقبة تاريخية قديمة، لكنها تسعى جاهدة إلى الابتعاد عن هذا الزمن التاريخي مستخدمة في ذلك كل الوسائل من أجل بناء هذه الذاكرة وتحويلها إلى حقيقة أزلية مطلقة، هكذا تبدو الأشياء المتعلقة بالدين كما لو أنها موجودة خارج الزمن، إنها بمثابة نوع من الحاضر الأبدي لكن يجب البحث في الماضي دائما عن سبب وجود دين ما.¹

لكن هذه المقاربة للدين باعتباره حدثا للذاكرة يتيح لهالبواش تحديدا أن يهرب من الجدل الدائر الذي يعارض بلا نهاية التحديد الاثنومركزي للتعريفات ويرتبط بشكل مطلق بمضمون ومحتوى المعتقدات والهيمنة العقيدة للتعريفات "الوظيفية" التي تحيط كل الإنتاج الرمزي لمجتمع ما، هنا وبمجرد أن نعلم إلى أي مدى أدت المواجهات التي لا تنتهي بين هاتين المقاربتين إلى عقم التفكير السوسولوجي المتعلق بالدين لمدة طويلة، يمكن اعتبار أن "اختزالية" هالبواش تتضمن ميزات كبيرة بشرط ألا نتعامل معها بطبيعة الحال (متجاوزين في ذلك

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 294 - 298.

هالبواش نفسه) على أساس أنها الكلمة الأخيرة فيما يتعلق بموضوع الدين، إنما على أساس أنها "وجهة نظر" التي يمكن بدءاً منها ترتيب وتنظيم التنوع القائم في الأحداث الدينية التي تخضع للملاحظة العملية (دون محاولة تفرغها من كل مادتها)، وجهة النظر هذه تسمح بإثراء الفهم السوسولوجي للحقيقة الدينية بعيداً عما يقدمه كل دين عن نفسه، سواء بتقديم تعريف ذاتي مطلق انطلاقاً من مجموعة الوقائع الدوغمائية التي يسعى إلى الحفاظ على نقائها، أو بإعلانه المنفعة للتجربة الروحية التي يعد بها.

يلح هالبواش على التوتر القائم في كل الديانات الكبرى بين "الدوغمائيات" وبين "الروحانيات"، ذلك أن الواحدة كما الأخرى كل بطريقتها الخاصة تسعى إلى تقديم ما تعتبره الدين الأصلي: "الدوغمائيات تجهد في عرض الدين، والروحانيات تسعى إلى أن تحي الدين، تشدد واحدة منهما على الاعتبار اللادنيوي للعقائد، بينما تسعى الأخرى للدخول في علاقة حميمة وتوحد الفكر والمشاعر مع الكائنات الإلهية متمثلة في شخصيات، لكن هذه المواجهة مواجهة افتراضية تخيلية لأن الواحدة منها كما الأخرى لا تطور من مساراتها الدينية الخاصة المخالفة للأخرى إلا داخل تقاليد، فالذي يحافظ على تماسك المجموع في "دين" ما البناء الفكري للإيمان والتجربة العاطفية لما هو إلهي، هذه هي التي يمكن للمشروع السوسولوجي أن يعمل على تحديثها (وهو ما لا يفصح عن أي شيء، عن حقيقة الإنسان بحكم التعريف، ولا أكثر من ذلك فيما يتعلق بأصالة التجربة)، مما يدفعنا إلى افتراض أن "الدهريين" الذين يقترحون تعريفاً للدين بدءاً من مضامين خاصة للإيمان (إشارات ومرجعيات إلى قوى فوق طبيعية وإلى العالم الآخر، الخ)، و"الوظيفيين" الذين يرتبطون بالوقائع والأحداث الاجتماعية للتجربة العاطفية ذات الصلة بما هو مقدس، كلا منهما تنتج بطريقتها الخاصة شيئاً ما من المواجهة والتناطح بين "الدوغمائيات" وبين "الروحانيات"، تضيف الأولى قيمة على "الأفكار الدينية" والاندماج القياسي للعقيدة، بينما تربط الثانية بالبعد التعبيري للتجربة الدينية و"بالشعور بالمعني" لدى الفرد والجماعة التي تحيا هذه التجربة.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 292 - 298.

■ غابريال لوبرا Gabriel Le Breas (1891-1970) وعلم اجتماع الكاثوليكية :

غابرييل لوبرا ، لا يأتي وضعه بين علماء اجتماع الأديان "الكلاسيكيين" من تلقاء ذاته، إذ لا تشكل أعماله غير المعروفة كثيرا والمقروءة قليلا خارج فرنسا موضوعا لتعليقات ولا لتحليلات معمقة باستثناء الأعمال التي تتعلق بطبوغرافيته الشهيرة عن ممارسة الشعائر والفروض الدينية، فلم تحتل أعماله مكانة كبيرة داخل الحوارات الفكرية الرئيسية، كثيرة هي الأبحاث والدراسات الامبيريقية التي تهدف إلى تحديد السلوكيات سواء، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية أو الثقافية للفرنسيين، والتي تأخذ في عين الاعتبار "العامل الديني"، وتحمل بشكل مباشر أو غير مباشر بصمات التصنيفات المنهجية التي قدمها لوبرا، لكن مجرد الاهتمام بقيمة وثناء التقسيم الشهير الذي قدمه لوبرا والخاص بالمؤمنين الممارسين للشعائر الدينية فقط يمكن أن تؤدي إلى إغفال الثراء الذي تركته أفكار وتأملات لوبرا حول المؤسسات الدينية والتي تستحق أن تحظى بالاهتمام الكامل، كما يجهد غابرييل لوبرا الكاثوليكي المؤمن بإخلاص في تقييم الحالة الكاثوليكية بشكل دقيق في مجتمع لا يكف التأثير الاجتماعي للدين فيه عن التراجع، فإذا كانت أعمال لوبرا تحمل بوضوح مواضيع تكشف عن الانتماء الديني الشخصي له وهو الأمر الذي لم يحاول على الإطلاق أن يخفيه، إلا أن الفضيلة الكبرى لذلك هي وضع البحث الامبيريقى بعناية فائقة في قلب البحث الميداني وفي مركز تحليل العلاقات بين الدين والحداثة.¹

لذا لا بد ان نقرّ ان الفضل يرجع الى لوبرا في قيادة اتجاه جديد في البحوث السوسولوجية الوصفية للسلوك الديني في فرنسا، لتنتقل بعده الى مثل هذه الدراسات متعددة ومتنوعة في سائر الدول الأوروبية وفي الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كانت دراسته بمثابة نقلة جديدة تماما على مسار دراسات الاجتماع الديني في فرنسا، هذا الاتجاه قد انطلق من الاطار الاجتماعي، ليكون من آثار هذا التحول الانتقال ان امكن لأول مرة من تحليل الاديان البدائية الى تحليل المسيحية، اي الانتقال من الاشتغال بالجوانب الخرافية البعيدة فوق الطبيعية الى الاهتمام بالظواهر الواقعية الملموسة التي يعيشها الباحث وينتمي اليها ويدين بها.²

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص.305. 306.

² - عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره، ص.117. 118.

هذا وقد وضع لوبرا منذ المقالات البرمجية التي نشرت سنة 1931 في مقدمة اهتماماته ضرورة تحقيق إحصائيات وخرائط تفسيرية، أي رسم وتصميم لوحات وجداول دقيقة وشاملة تعبر عن حالة الممارسات الدينية في فرنسا المعاصرة كون أن علم الإحصاء يتيح تجميع بيانات ومعطيات ذات مصداقية في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فيما يتعلق بمجال الدين.¹

ولا بأس هنا أن نشير للتقسيمات التي وضعها لوبرا وكذلك المجموعات السكانية الثلاث التي ميز بينها:

- المجموعة الأولى هي تلك الخاصة "بالإيمثاليين الانجيليكانيين الموسمين، مجموعات العابرين، المهاجرين، أولئك الذين يتعرفون على الدين من خلال ثلاث مناسبات أو طقوس دينية هي، مراسم التعميد عند الميلاد، مراسم الزواج، ثم مراسم الدفن عند الوفاة، و بشكل عام قداس التعميد الأول للأطفال، والأفراد الذين لا يدخلون إلى الكنيسة إلا عندما تفرع الأجراس من أجلهم وتنبيه الخوزية بأنهم يحافظون على عادات و تقاليد الأسلاف".
- المجموعة الثانية هي تلك الخاصة بممارسي الشعائر الدينية و المواظبين على المشاركة في القداس والذين يتجمعون في عيد الفصح، الملتزمين بقواعد الزهد والتقشف، أولئك الذين غالبا ما يقيمون مراسم التعميد الأول للأطفال، الذين يرسلون أطفالهم إلى المدارس الخاصة بالتعليم المسيحي، الذين يتقبلون المسحة الأخيرة ويدعون أفراد عائلاتهم إليها تحسبا للحظة الموت، المراسيم الدينية الأولى التي يواظبون عليها هي، مساعدة الكبار والتجمع في عيد الفصح، وهي مراسم تعكس المغزى الأكثر دلالة ويمكن رصدها والتحكم فيها بسهولة، من الواجب تعداد من تقل أعمارهم عن 16 عاما بشكل منفصل، وكذلك إحصاء الرجال و النساء كل على حدا.
- المجموعة الثالثة والأخيرة وهي مجموعة "الأفراد الوريين أو المؤمنين بحماس وتقوى، أولئك الذين يشكلون قطاعات من جمعيات الرجال والنساء والشباب، الذين يشاركون في صلاة العنصرة، يتجمعون

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص.314. 315.

ويلتقون كل أسبوع أو كل شهر، كما أنهم يلتقون على الأقل في مناسبات الأعياد الكبيرة، أما الطوائف الدينية فيجب إحصاؤها بعيدا عن هؤلاء وبشكل مستقل".

أيضا من الممكن أن يتواجد أفراد غرباء عن الحياة الدينية داخل الدائرة الإحصائية الخاصة بالأبراشية التي تخضع لعملية التعداد، حيث يميز لوبرا هذه المجموعات (الغرباء) بالإشارة إلى طابعها المركب التي ينتمي إلى كل من:

1- الأفراد الذين لا ينتمون إلى الكنيسة إلى عن طريق المصادفة عند تعميدهم لكن في جميع الأحوال يرفضون المساعدة والمشاركة في نشاط الكنيسة.

2- المتدينين من المؤمنين بديانات أخرى.

3- الأفراد غير المندمجين في أية جماعة دينية.¹

هنا يبدو واضحا أن لوبرا أورد في بداية دراساته نوعا من التصنيف كشرط أساسي للقيام بدراسة كمية، حيث ميز بين الذين يزورون الكنيسة بمناسبة التعميد، وحفل تناول العشاء الرباني لأول مرة، والزواج، والوفاة، وكذلك بمناسبة بعض الأعياد الكبرى والذين يشاركون في العشاء الرباني بمناسبة عيد الفصح وفي صلوات الأحد، وعلى أساس هذه السمات تم جمع البيانات والاحصاءات، معتمدا في كتابه في جزئه الأول "دراسات في علم الاجتماع الديني" على خبرات ونتائج علم النفس الاجتماعي، كما حاول أن يأخذ في اعتباره البيئة الجغرافية بما تحويه من أرض وظروف طبيعية وكذلك أسلوب الحياة، ليهدف معترفا هو بنفسه أن المعايير التي اعتمد عليها سطحية بعض الشيء، وأنه يستهدف الوصول إلى بحوث ودراسات أكثر تعمقا، لا تقتصر على الممارسة الدينية وحدها، بل تتجاوز هذه الأعراض الظاهرية إلى العقيدة (الإيمان نفسه) والسلوك الأخلاقي، حتى تكون النتائج أكثر تعبيراً عن حقيقة الإنسان المؤمن، وأكثر كفاءة في قياس الأثر الديني على مختلف جوانب سلوكه وعلى دوره في الحياة الاجتماعية، إلى جانب ما يوليه من اهتمام للبعد التاريخي.²

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 315. 316.

² - عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره، ص. 118. 119.

- مناقشة: ثمة تعليقات نقدية توجه في بعض الأحيان إلى هذه الطريقة في التقسيم، ففي الواقع يجب ملاحظة أن لوبرا لم يجعل من الأفراد يتميزون بأنهم "خارج الكاثوليكية" مجموعة رابعة (تعرف سلبيا) داخل تقسيمه الالمبريقي للمؤمنين الذين يمارسون الشعائر والمراسم الدينية، لكن اهتمام لوبرا يمتد قبل أي شيء إلى المفاضلات والمقارنات القابلة للمراجعة إيجابيا للممارسة الكاثوليكية، حيث تأتي الأهمية النسبية لهذا التجمع الرابع من وجهة النظر هذه بالنظر إلى مجموع المواظبين على ممارسة الشعائر الدينية سواء بانتظام، أو بشكل موسمي أو بتشدد وحماس، عند ربط ذلك عند دائرة من دوائر الإحصاء الخاصة بمجموعة من الرعية أو بمنطقة جغرافية محددة، فإذا كانت هناك مركزية كاثوليكية، فذلك يرجع بالأحرى إلى استحالة استخدام هذا المسح لعمل تقدير لوضع الكنائس غير الكاثوليكية، هنا يشير إيميل ليونار مؤرخ البروتستانتية بالقسم الخامس التابع للعلوم الدينية إلى عدم وجود عامل ملائم للممارسة الدينية يمكن به قياس الانتماء البروتستانت، مع العلم بأن طبيعة الفردية الدينية التي تتميز بها البروتستانت " أن ينتموا في نفس الوقت إلى تجمعين مختلفين أو ألا ينتموا إلى أي تجمع على الإطلاق، ذلك أن الإيمان لا يستلزم بالضرورة وجود أشكال ومظاهر قابلة للإحصاء "، ومن الملاحظ كذلك أن المجموعة التي تمثل المرجعية هي المجموعة الخاصة بالمؤمنين الورعين التقاه، أي أولئك الذين يمارسون الشعائر الدينية بانتظام ويتبعون تعليمات الكنيسة بدقة وصرامة، والتي يشار إليها عادة كجماعة التقوى من ممارسي الشعائر (المنتظمين)، من هنا يتم القياس وفقا لمن يمارسون الشعائر بشكل أكثر أو أقل، كما أن تعريف الانتظام يشير في نفس الوقت إلى تكرارية الأعمال الإيمانية التقية التي تخلق إيقاع الحياة اليومية للأفراد، وتشير إلى الخضوع المؤسسي لأولئك الذين يؤدون هذه الشعائر، فبالنسبة للوبرا الذي ينظر إلى المؤسسة نظرة قانونية يتم تحليل الانتماء الديني من خلال اعتبارات الخضوع للقوانين الخاصة بالكنيسة قبل أي شيء آخر في تعريف الكاثوليكي بأنه رعية يخضع لمملكة الحق، لكن كيف تستكمل الرعية وتحقق الواجبات التي تحددها لها السلطة الكنسية؟، الهدف هنا هو مدى الامتثال والتقيد بالقواعد الدينية والظروف التي يتم فيها تحقيق ذلك، فسوسولوجيا الكاثوليكية هي السوسولوجيا التي يسعى لوبرا إلى مداها بقاعدة إحصائية صلبة وهي سوسولوجيا للامتثال والخضوع المؤسسي للكاثوليكية قبل أي شيء آخر.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 316-318 .

أيضا وجه له الانتقاد فيما يخص تحديده لما يشعر به "ملايين من الرعية ماتوا منذ الزمن الذي أعلن فيه ريجينون Réginon متعة القديس الدومينيكي لهذه الطائفة المتواضعة" على الرغم من أن التاريخ لا يعرف إلا الملوك، فهل نملك قدرا من الجرأة بحيث نكتب أن الملايين من هؤلاء الرعية قد عاشوا حياة روحية، وأنا نود معرفة كيف أنهم قد حرموا بشكل واضح من أن يتولوا العناية بأرواحهم؟¹.

مع ذلك يبقى هدف عالم الاجتماع هو تحديث المعطيات الخاصة بالوقائع والأحداث التي تشير إلى هذه الأزمة مستخدما في ذلك أدوات بحثه ومناهجه الخاصة، لكن طموح عالم الاجتماع يقف عند هذا الحد، فلن يكون هناك بالتالي سوء فهم بين رجال الدين من القساوسة الذين يطلبون من علماء الاجتماع تجهيز استراتيجياتهم الرعوية من أجل تحقيق كفاءة أكثر، وبين العلماء الذين يسعون إلى معالجة الظواهر الدينية كظواهر اجتماعية مثلها مثل الظواهر الاجتماعية الأخرى، لتكون هذه الصيغة التفاهمية للعلاقة بين علماء الاجتماع ورجال الكنيسة أبعد عن علاقة متفق عليها حتى داخل جماعة البحث التي ساهم جابريل لوبرا في تأسيسها.²

فكما جاء في مجلد لوبرا الأول: "...في هذه اللوحات الخالية من الظلال، تختلط التبسيطات الخطائية مع الحقائق الجافة، لا شيء يمكن أن يقنع الفكر الذي يبحث عن تعريفات دقيقة ومحددة، ما يهتم به الفكر في المحل الأول هو أنت يسخر ويتحرر من مثل هذه التبسيطات..."³.

هذا المشروع الخاص بتأسيس الجغرافيا الدينية لفرنسا على أساس صلب أثار إعجاب مارك بلوك وطموحه الكبير متمثلا في خلق تلاق "ضمن أطر التاريخ لجغرافيا طبيعية وأثرية وفي نفس الوقت جغرافيا قانونية وروحية"، لقاء يثرى بما تقدمه كل العلوم الأخرى من مساهمات مثل الطبوغرافيا "علم المساحة"، الأركيولوجيا "علم الآثار"، الاثنولوجيا "علم دراسة الإنسان"، الكرونولوجيا "دراسة تسلسل الأحداث التاريخية"، وكذلك

¹ - Le Breas Gabriel, **Etudes de Sociologie religieuse**, vol I ; sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes française, paris, PUF, 1955, p.p 362.363.

² - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 318-321.

³ - Le Breas Gabriel, op cite, p 401.

القانون وعلم الاحصاء، فقد اقترب جابريل لوبرا من حلم السلطة المدونة المسجلة فوق الخرائط - عرض إتقان كل دراسة جغرافية - من "مجموع الرموز المسجلة عبر المعتقدات في حياة الجماعات بدءا من الرموز المادية الواضحة وحتى تلك الأكثر روحانية، متأملة دورات إعمار الأرض، السلطة الكنسية، النشاط الديني، حياة الروح"، هذا المشروع الطموح لم يتحقق إلا جزئيا، لكن ثمة حركة انطلقت نتيجة هذا الطموح ستلعب دورا في تجديد تصورات ومستقبل علم اجتماع العملية الانتخابية، كما ستسمح برسم كل (التنوعات) الكاثوليكية في فرنسا بشكل أكثر دقة "إن فرنسا مقسمة في سلوكياتها بحكم الطبيعة والتاريخ إلى فرنسا الممارسة وفرنسا اللامبالية"، لكن هذه التباينات وهذه التعارضات ستكون مضطربة ومتحركة عند الحدود بين القسمين، وهي تنشط عندما ينخرط الأفراد بشكل شخصي في كل مدينة وفي كل قرية، كل واحد من هذه المراكز السكانية يحتاج إلى دراسة وفحص مفصل، والأكثر تناولا من بين هذه المراكز تلك التي تقدم الإطار الطبيعي والتحكم الاجتماعي في الحياة الدينية، كنائس الريف (الأبرشيات القروية) إنها عالم حي، شخصية قانونية كائن تاريخي في الوقت نفسه، وليس هناك من شك في أن لوبرا عندما يذكر الأبرشية الريفية، "فإنه يملك تصورا لنموذج متراكب قريب بشكل خاص من الوحدة الدينية والوحدة القروية، نموذج يقول عنه ف. ايزامير في دراسة عن تعداد الكنيسة والقرية ظل يتابعه شخصا لمدة طويلة في منطقة جوراند Guérande حيث يجسده السكان هناك بشكل خاص، إنه نظام قروي-ديني "رعوي".¹

لقد أهملت مثل هذه الدراسات لمدة طويلة بسبب صعوبة عمل الإحصائيات في المدن، لأن سكان المدن يشكلون في الواقع مجتمعا غير مستقر، غير متجانس، بلا تقاليد محلية، في الوقت الذي تشكل فيه كل من القرية والأبرشية في العالم الريفي وحدة اجتماعية وجغرافية، فالوضع المدني يلغي في نفس الوقت العلاقة الثقافية والاجتماعية بل والثيولوجية القائمة بين الجماعتين المدنية والدينية، من جانب آخر يضيف التنوع الاجتماعي للأحياء في المدن مغزى كبيرا من وجهة نظر الممارسة الدينية، إذن يجب فحص التركيب الاجتماعي للسكان في كل حي بقدر كبير من الدقة، ولا يقتصر ذلك على الطبقات الاجتماعية فقط، بل يمتد إلى

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 324-326 .

تسجيل المهنة، الجنسية، الديانة الأصلية، كما يجب الاهتمام كذلك بالحراك السكاني، بعملية الالتحام واندماج السكان، الأشكال المختلفة لتأثير المدينة وامتداد إشعاعها فيما وراء حدودها الجغرافية بالإمساك بعناصر الشخصية الخاصة بهذه الوحدات المدنية - كمؤرخ وأخصائي نفسي - يمكنه اكتشاف الأطر الجديدة تماما للممارسات الدينية، كما أن هذا الطموح الكبير يستلزم أن تكون دعوة لوبرا إلى إجراء الأبحاث والدراسات الميدانية في كل الأنحاء، دعوة إلى دراسات تسمح " بالوصول إلى الإنسان في الوسط الذي يحيى فيه " وترتبط فعليا بالواقع الميداني، حيث لم يقابل اقتراح لوبرا هذا في البداية إلا بالريبة والشك، فقد كان الرد الأول على دعوته بطيئا، بعد ذلك نشر لوبرا مقالة في مجلة " تاريخ الكنيسة في فرنسا " عرض فيه اقتراحه هذا وكانت بعنوان " ملاحظات حول الإحصاءات والتاريخ الديني "، لكن الفائدة المنتظرة من هذا المشروع أخذت في التطور بعد ذلك بدءا من عام 1945، لترتبط مبادرة لوبرا الرائدة هذه بالعديد من الجوانب، في المحل الأول ظهرت الدراسات الميدانية لرجل الدين القس " بولارد " الذي نشر عام 1947 أول (خريطة للممارسة الدينية للريف الفرنسي) في مجلة " كراسات الاكليرك الريفي "، ليعيد نشر هذه الدراسة عام 1952 بعد أربع سنوات مع مزيد من المراجعات التي أجريت على رجال الدين في أكثر من ستين أبرشية.¹

أيضا الدراسات التي تمت تحت إشراف أحد تلامذة لوبرا في أبرشية سان لوران بباريس خلال سنة 1955 تشكل حدثا تاريخيا مهما، لأنها استخلصت وللمرة الأولى النتائج المنهجية لحقيقة أن رجال الدين في المدينة لا يعرفون أفراد الرعية من المترددين على كنائسهم والذين هم في حالة حراك كبير، ليقتراح ج.بيتي J.petit على رجال الدين هؤلاء، وبسبب عدم معرفتهم الشخصية الدقيقة للمؤمنين في دوائرهم أن يجيبوا على مجموعة من الأسئلة التي تتعلق بأوضاعهم الشخصية (السن، السكن، المهنة... إلخ). وكذلك المعلومات التي تتعلق بمدى ترددهم ومشاركتهم الدينية، حيث انطلقت حركة إجراء الاستطلاعات باستخدام استمارات الاستبيان الميداني وتطورت بعد ذلك بشكل كبير ثم استكملت عبر أعمال تتعلق بالتجهيزات الدينية في المدن الكبيرة.²

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 326-328 .

² - نفس المرجع، ص-ص 323-329 .

هذا وقد تمت دراسة هذه المدن من قبل القس رجل القانون بولارد بمشاركة جان ريمي Jean Remy من جامعة لوفان Louvain أين تم تجميع وتنسيق مجمل المواد البحثية تدريجيا كما تم عرض نتائجها، لقد حقق هذا العمل الذي تم تحت إشراف كل من فرانسوا-أندريه ايزامبير وجان بول تيرينوار Jean-Paul Terronoire إنجازا هائلا تمثل في "أطلس الممارسة الدينية للكاتوليك في فرنسا" والذي ظهر عام 1980 لينتهي المشروع الذي بدأه جابريل لوبرا سنة 1931 بعد حوالي خمسين عاما من بدايته وراء كل نوع تم تحديده إقليميا تم تحديد -و هي أكثر دقة وتفصيلا- و التي تمت بدءا من مواد جمعت من قبل أساقفة الكنيسة وكذلك بواسطة مؤلفي الأطلس تجسد بدقة متزايدة وضعا تم تخطيطه بشكل عام من قبل العميد لوبرا منذ التركيبات الأولى التي قامت على المعطيات التي كانت متوافرة في ذلك الوقت.¹

وبالتالي لوبرا لم يهتم فقط بتسجيل الموقف الراهن للممارسة الدينية في توزيعها المكاني (الجغرافي)، بل يولي البعد التاريخي أهمية كبيرة، محاولا من خلاله تعميق نظرتة الأولى، ففي تتبعه التاريخي يتعرض بالتفصيل تتابع الطبقات الاجتماعية في تردها على الكنيسة بداية من الانخفاض المتزايد للممارسات الدينية عند طبقتي النبلاء والبرجوازية في القرن الثامن عشر، الى الانتقال المفاجئ المتزايد على ممارسة الشعائر الدينية عند النبلاء بعد الثورة الفرنسية، بينما انتشرت روح التشكك في أمور الدين بين أبناء البرجوازية، ثم عقب ذلك عودة كلا الطبقتين بسرعة الى الممارسات الدينية القديمة، أما بالنسبة الى الطبقات الشعبية فيلاحظ أنها قد أهملت في ممارسة تلك الشعائر تحت وطئة الرعب الذي سيطر طوال تلك الفترة، حيث كانت الكنائس تكاد تخلوا خلوا تاما من جماهير العمال في أواخر القرن التاسع عشر.²

لنصل الى أن غابريل لوبرا قد قام بعد مبادرة دوركايم وتابعيه في فرنسا بالقيام بخطوة مهمة مع تطور علم اجتماع الكاثوليكية، فقد كان يود "معرفة الشعب المسيحي الذي ينطبق عليه قانون الكنيسة"، كونه كان أستاذا في تاريخ القانون الكنيسي والمؤسسات المسيحية في كلية الحقوق بباريس، وفي فرع العلوم الدينية في

¹ - دانيال هيرقيه ليجهيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 330. 331.

² - عبد الله الخرجي، مرجع سبق ذكره، ص 120.

المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، أين نشر سنة 1931 استفتاء مؤلفا من خمس وعشرون صفحة، مطلقا فكرة إجراء بحث حول الممارسات الدينية الواقعية التي يقوم بها الشعب الفرنسي، بهدف "إجراء بحث دقيق" ووضع تفسير تاريخي لوضع الكاثوليكية في المناطق الفرنسية المختلفة"، وكان الأمر يتعلق بمعرفة "ديانة الشعب" أو "الديانة التي يعيشها الشعب" بأدق طرق ممكنة، بقياس حركات الممارسة كما تعرفها المؤسسة، وبوضع دراسة تصنيفية للممارسين حسب درجة وطرق ممارستهم، وقد لقي هذا النداء أصداء كثيرة بعد الحرب في وقت كانت الكنيسة الكاثوليكية تتساءل حول خفوت تعلق المؤمنين بها، وقد أطلقت بالفعل تحقيقات عديدة في فترتي الخمسينيات والستينيات في فرنسا وغيرهما من البلاد الأوروبية فقد التقت مبادرته مع المشاغل الرعوية الواضحة في كاثوليكية ما بعد الحرب والتفتت إلى "ديانة الشعب"، ما أدى بها إلى لفت انتباه جيل كامل من الباحثين إلى علم الاجتماع الديني وقد وسع هؤلاء الباحثون الأفاق التي رسمها عبر تدعيم استقلالية البحث بالنسبة إلى المشاغل الرعوية والرؤى الكنيسة، وتأسست سنة 1954 حول لوبرا "مجموعة علم اجتماع الأديان" في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) ليشير بوضوح الاسم المختار لهذه الحلقة العملية إلى النية على أخذ جميع الديانات بعين الاعتبار¹.

لقد كانت دراسته بمثابة نقلة جديدة تماما على مسار دراسات الاجتماع الديني في فرنسا، فاذا كان دوركايم قد انطلق في دراساته الاجتماعية الدينية من الجانب فوق الطبيعي، فقد انطلق لوبرا من الاطار الاجتماعي، وبذلك حدث نوع من الانقطاع في تراث علم الاجتماع الديني الدوركايمي، ولقد كان من آثار هذا التحول الانتقال من تحليل الأديان البدائية الى تحليل المسيحية، أي الانتقال من الاشتغال الجوانب الخرافية البعيدة فوق الطبيعية الى الاهتمام بالظواهر الواقعية الملموسة.²

هذه المقاربة تطورت في بلاد مختلفة بفعل الابتداء بدراسات عميقة للممارسات واستكشاف خصوبة هذه المقاربة، وسنذكر بشكل خاص كما سبق وأشرنا بلجيكا مع "جان ريمي ويليان فوايي" التي نشرت سنة

¹ - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره، ص.ص 63. 64.

² - عبد الله الخرجي، مرجع سبق ذكره، ص. ص 117. 118.

1973 "علم اجتماع الحركة الدينية"، تحليل الممارسة الربانية في بلجيكا"، وإيطاليا مع الأعمال السابقة التي وضعها "س. بورغالاسي S. Burgalassi "السلوك الديني لدى الإيطاليين" سنة 1968، غراسو P.G. Grasso وأ. غروميلي A. Grumelli ، أما في إسبانيا حسب شرح خوان إستروش Juan Estruch فإن البدايات كانت تتميز أيضا بعلم اجتماع مرتبط بمصالح كاثوليكية الرعوية ومتأثر بالآفاق المفتوحة التي ترجمها بولار ولوبرا، ليصدر دفع مهم آخر من جامعة "لوقان" الكاثوليكية وتمحور حول الكاهن فرنسوا هوتار François Houtart انطلاقا من مشاغل رعوية تتعلق بعالم العمال والشباب، الذي بدأ بالاهتمام بما دخل الكاثوليكية من تمدن سواء في بلجيكا أو في شيكاغو، واضعا عملا يقوم بالمقارنة على المقياس العالمي، علم الاجتماع في الكاثوليكية الأميركية، حياة المدينة والمؤسسات الدينية 1957، ومع "ج. ريمي"، أوساط المدن والمجتمع المسيحي 1968، كما قدم معه تحليلا لوضع الكاهن الاجتماعي "الإكليروس" والسلطة والتجديد في الكنيسة 1970 بعد الأعمال التي أجريت في أثناء مجمع الفاتيكان الثاني التي خصصت لدراسة الروابط بين البنى الكنيسة والحقائق الاجتماعية، أين ركز هوتار أكثر فأكثر على تحليل العلاقات بين الدين والتطور، عملا بإيجاء ماركسي ، ليمتد نشاطه إلى أميركا اللاتينية وآسيا أين أعطى دروسا تدريبية ونشر دراسات كثيرة، خاصة الدين وطرق الإنتاج قبل الرأسمالية 1970، الدين والأيدولوجية في سريلانكا 1974، كما ساهم في تدريب الكثير من باحثي العالم الثالث في علم اجتماع الأديان، و قام بعضهم سنة 1979 مثل "أوتو مادورو" Lucha de Clases Religion بإكمال الأبحاث في علم الاجتماع¹.

¹ - جان بول ويليام ، مرجع سبق ذكره، ص-ص 67-69.

■ روجيه باستيد Roger Bastid (1898-1974) والأنثروبولوجيا الدينية:

لم يقف باستيد ضمن الدراسات الأخيرة الكلاسيكية حول الديانات الإفريقية البرازيلية (كاندومبلي باهيا، طقس الناغو 1958، الديانات الإفريقية في البرازيل 1960)، عند وصف خاص لهذه العوالم الدينية المعقدة، بل استنتج من هذه الدراسات حول الحركات التأليفية واللقاءات الحضارية أفكار كثيرة عن ظواهر التشاقف، فبالنسبة إلى باستيد الذي بدأ مسيرته الفكرية بدراسة مشاكل الحياة الصوفية (1931) وعناصر علم الاجتماع الديني (1935) أن الدين هو أولا "نشاط رمزي" يتمتع بمنطق خاص به ويحمل بعدا عاطفيا، إنه نشاط رمزي لا ينبغي أن يقطع إلى شروح (شعائر، عقائد، مؤسسات....)، بل يجب أن يفهم بشكل عام وكأنه نشاط ثقافي تام يتكلم عدة لغات، على عكس الأنثروبولوجيا البنيوية التي قال بها ليفي-ستراوس Levi-Strauss، وعلى عكس جميع الحركات التقليدية الخاصة بالماركسية وبالتحليل النفسي يدافع باستيد عن الاعتراف بالدين على أنه "بنية ثقافية"، وفي دراسته حول مشكلة التغير، ركز باستيد بشكل خاص على التغيرات التي ينفرد بها الدين وعلى تحول "الآلهة" مشددا بالتالي على أن الديانات لم تكن فحسب متغيرات تعتمد على التبادلات الاقتصادية والاجتماعية، بل أنها من خلال علاقتها بهذه التبدلات طورت نشاطا تحوّليا خاصا، واقتناعا منه بأن الدين ينتقل أكثر مما يختفي، فقد اهتم باستيد أولا "بالمقدس البدائي"، وأظهر كيف روضت المجتمعات التقليدية هذا "المقدس البدائي" (تشكل حالة الانتقال أي شيء إلا تغلّتا جسديا لا إراديا)، بينما في المجتمعات الغربية إن تفكك "المقدس الأليف" أطلق "المقدس البدائي" في جميع الاتجاهات (المقدس البدائي ودراسات أخرى والابتهاج في الهاوية 1976)، ويأخذ إجلال النجوم مكان إجلال القديسين، وتحتل الميثولوجيات الجديدة التي تبثها وسائل الإعلام تلك التي أطلقتها الكنائس القديمة، فملاحظة تحولات الآلهة في البرازيل تشير إلى التبدلات الدينية الغربية، كونها تسمح مثلا بإجراء مقارنة شديدة الإيحائية بين "التركيب الإفريقي البرازيلي" و"الكسر واللصق ما بعد العصرية"، ف"التفاف" الأنثروبولوجيا كما يظهر في كتاب بالاندييه Georges Balandier يسمح بتحليل عميق لتطورات المجتمعات المعاصرة.¹

¹ - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص-ص 54-56.

■ هنري ديروش Henri Desroche (1914-1994) وسوسيولوجيا الأمل :

كان هذا العنوان الموضوع الرئيسي لأعمال علمية انضم بفضلها إلى ذلك المعرض الخاص بالصورة الذي يضم وجود مؤسسي سوسيولوجيا الأديان- القدماء منهم أو أولئك الأكثر حداثة-، إنها دورة الآمال والإحباطات التي سيطرت على إيقاع التاريخ الإنساني وتبعتها ديروش عبر اكتشافاته الأولى للعلاقة بين المسيحية، الماركسية ومجموعة المذاهب الاشتراكية الأخرى التي تجهد في التفكير وتعمل على تحقيق أفكارها فوق الأرض، إنه انبعاث الآمال والترقب الجمعي الذي يتعدى إخفاقات الزمن وخيبات الأمل عبر التاريخ، الامر الذي يغذي اهتمام ديروش الثابت باعتقاده بالمسيحية وبعقيدة الألفية، كذلك يستلهم ديروش ذلك الإحياء "للأمل الحميم" الذي لم يستسلم مطلقا، والذي يشير إلى وجوده في كل التجارب الطوباوية الكبرى، سواء كانت تجارب الجماعات الطائفية أو التجارب التعاونية، أين ينخرط ديروش نفسه في عدد من التجارب بدءا من تجربة بوموندو Boimondau وحتى تجربة الجامعة التعاونية العالمية coopérative internationale université، كما درس ديروش الكثير من هذه التجارب الطوباوية بعد تجربة "الشاكيز الأمريكيان" (جماعة الناشطين) التي كانت موضعا لكتابه الأول عن "سوسيولوجيا الأديان"، لكن ديروش كان يحلم بشخص خاص بكل التجارب الطوباوية، باحثا فيها عن ديناميكية هذا "التخمر المرتقب" الذي يعبر الزمان والمكان، محاولا تحديد تعدد أشكاله وتعبيراته والإمساك بقوته الخلاقة، وصولا إلى لحظة الإخفاقات الناتجة عن مواجهاته مع الواقع.¹

فقد حاول ديروش أن يؤسس دياليكتيكا "علم اجتماع لا ديني للدين مع علم اجتماع للظواهر اللا دينية"؟ فهل رأى في ذلك التطبيع مخاطر مسخ وإضعاف المشروع الكبير الذي ينسج معا "علم اجتماع الاعتبار أو العوامل الدينية المتضمنة في الظواهر اللا دينية"؟، أيا كانت الإجابات يمكن في جميع الأحوال التفكير أن ثمة شيئا ما ربما يكون قد لعب دورا - من انقطاع إلى آخر - في هذا المصير الخاص باليوتوبيا التي حللها ديروش خلال مدة طويلة، يوتوبيا محكوم عليها بالفشل، سواء بسبب الحدود والقيود الخارجية أو بسبب التلف

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 351 - 353.

والتآكل الداخلي، لكنها تعد دائما بإعادة الظهور تحت شكل جديد، لأنه عندما أسس هنري ديروش مركز توماس مور Thomas More عام 1969-1970 واتخذ مقرا له دير لاتوريت La Tourette الذي قام بتصميمه لو كوربوسيه Le Corbusier، كان هذا الاختيار تعبيرا عن المشروع الذي لم يتخل ديروش عنه مطلقا عبر محاولته التوفيق النقدي بين اللاهوت المسيحي وبين العلوم الإنسانية التي تهتم بدراسة الأديان، هذا المشروع الذي أعاد ديروش إطلاقه مرة أخرى ومن جديد في مكان مفتوح أمام العديد من صور التعاون الفكري حيث يمكن التنبؤ بعيدا عن كل النزعات التلفيقية التي يحيطها الشك و الغموض، بشيء من التغير الجذري في العلاقات التي تربط بين الدين وبين الثقافة في عالم تحول بشكل نهائي إلى العلمانية.¹

ففي هذا المشروع الذي استفاد كثيرا من مجموعة الأعمال الثرية للماركسية و الشيوعية في مكتبة حركة "الاقتصاد والإنسانية"، أين قابل هنري ديروش شخصيتين ستساهمان في حقيقة الأمر في توجيه رؤيته و تصوراتها بشكل مخالف لرؤية و منظور ليبريه، الشخصية الأولى زميله جيوم دونستيمير و هو مهاجر ألماني متخصص في تقاليد الحركات الفوضوية و الاشتراكية و قد انضم إلى حركة "الاقتصاد و الاشتراكية" عام 1945 كما أضاف إليها قراءات علمية و معمقة للنصوص الأصلية عند كل من ماركس و أنجلز وكاوتسكي، أما الشخصية الثانية فهي الأب شينو Le père Chenu الذي نشر له مقال أساسي في نفس العام بمجلة الحركة، الأمر الذي وضع رجل الدين مرة أخرى موضع التساؤل فكرة أن التقارب الأخلاقي ممكن بين الكاثوليكية وبين الماركسية المفرغة من بعدها الإلحادي (وهي في الأصل فكرة ليبرية)، حيث رفضا حلقة المراوغة الخادعة المتمثلة في الاندماج مع الماركسية بعد فصل وجهها المادي الأسود عن وجهها الإنساني الأبيض، ودفع باتجاه الاعتراف الفلسفي لنظرية تواجه وتتصارع من أجل قضية الخلاص الإنساني، واللاهوت المسيحي للتاريخ، إذ لم يكن الاهتمام الذي شغل ديروش وأمدته بالحماس أثناء سنوات عمله داخل حركة "الاقتصاد والإنسانية" هو "الاختيار الجيد" الواجب اتخاذه من الماركسية حتى يستطيع المسيحي أن يجد فيها الأداة العملية سيوسولوجيا، المسألة التي كانت تسيطر على اهتمام ديروش في مسألة التجاوز الديالكتيكي الممكن بين نظرة تحرير الشعب

¹ - دانيال هيرقيه ليحيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 355.

التي تضع الماركسية في المقدمة من ناحية، وبين نظرة القضاء الجذري على الاغتراب والتي تعتبر جزءاً أساسياً من الوعد بالخلاص المسيحي، وإعادة التناول الوجودي للإشكالية الماركسية مستلهما فكر هنري لوفيفر بقوة هو الذي سيشكل الأداة النظرية لهذا التركيب الأصيل الذي أظهر د. بيليتيه بشكل جيد مدى تنوع وترابط الخيوط المختلفة التي تتشابك وترابط معا لتشكيل "واقعية فلسفة توماس الاكويني Thomas d'Aquin"، مادية ماركس وانجلز، "فوضوية جماعية كروبوتكين Kropotkin"، وجودية "لوفيفر بيرديايف"، وبدرجة أقل "سارتر"، إنجيل الفقراء "بولوي Bloy"، خلال هذين العامين من البحث المستمر، تفتق فكر ديروش وتفتح عبر مصادر متعددة تحت تأثير بحثه الشخصي والتزامه النضالي، مبتعداً أكثر فأكثر عن توجهات حركة "الاقتصاد والإنسانية" إلى الدرجة التي لم يعد به مكان على صفحات المجلة التي تصدرها الحركة خلال هذه الفترة، كان ديروش يفكر كرجل دين ويتساءل عن حركة التاريخ كما يطرح السؤال المتعلق بمستقبل الكنيسة داخل أفق مجتمع جديد يرد الاعتبار فيه لفكرة إلغاء الطبقات والسلطات بدرجة لم تحدث من قبل، إنها وحدة الجماعات البدائية، هذا الكمال الاجتماعي للإنسانية الذي يتحقق عبر التاريخ له مغزى اجتماعي لا يمكن فصله عن المغزى الديني والسياسي.

ليشرح هنري ديروش في نهاية حياته أنه من خلال كتابين نشرهما فيما بعد "الماركسية والأديان عام 1962" و"علم الاجتماع الديني والمذاهب الاشتراكية سنة 1965"، إعادة نشر المعنى عبر رؤيتين مزدوجتين: الرؤية الأولى كتاريخ للأديان (الأوروبية) عبر قراءة ماركسية المنهج، والثانية تسعى على العكس إلى فك رموز مدونة ماركس (وانجلز) عبر قراءة جديدة لعلم الاجتماع الديني، هذا التقييم التراجعي لا يجعل من كتاب "معنى الماركسية" مع ذلك كتاباً في سوسيولوجيا الأديان.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص -ص 360 - 362.

- مناقشة : قاوم ديروش الفكرة القائلة بأن نزعات عدم التقيد الصارم non-conformismes وكذلك الانحرافات الدينية المدانة المنتشرة في محيط الممارسات الجماهيرية، يجب أن "تصنف وتوضع في خانة التهميش حتى يتم تصفية الحساب معها"، كما يتضح هدف ديروش بسرعة في عدم رغبته في أن يكون انجيليكانيا ورغبته في الخروج عن التقاليد المهيمنة، ليس فقط كما يحللها من منظور ديني خاص يكشف عن تناقض دين ومجتمع معين، لكن أيضا من منظور انبثاق حركة تعمل على مدى التاريخ الممتد بعيدا وتستشف تطوره بشكل مستمر، ليشدد هنري ديروش فيما بعد مرة أخرى و بقوة في تقديم كتابه "قاموس مذاهب عودة المسيح و قيام الألفية في الحقبة المسيحية" على واقع أن هذه "موسوعة البشر الذين ينتظرون"، ولا يجب بأي حال من الأحوال بالرغم من "الظواهر الغريبة وغير المألوفة أو العشوائية التي تنتشر بينهم" أن ينظر إليها على أساس أنا دليل للمعتقدات الممسوخة، ذلك أن الظاهرة الإنسانية بأكملها والظاهرة الدينية بشكل خاص لا تتقدم كما يتقدم العلم إلا من خلال هوامشها وأطرافها، فالخيال الذي تتحلى به هذه الظواهر هو تحديدا ما يمكنها من تطوير قوتها الإبداعية، فدراسة هوامش "أطراف" الانشغاقات والانحرافات الدينية تتعلق إذن بانبثاق و ظهور التدين الجمعي ذاته الذي لم يندمج ولم يذب بعد في شبك عقيدة أرثوذكسية أو ممارسات أرثوذكسية محددة مسبقا من قبل مؤسسة دينية ما، ذلك كله يكشف عن حالة "سوسولوجيا الانتظار" وهي نفسها "جزء من سوسولوجيا التخيل" أين يتحدث البشر دائما عبر التخيل ومن خلال المحن التاريخية وعبء نظم الهيمنة، ثم تحدث "معجزة الحيلة"، "الأمل هو حيلة"، هذه الجملة التي جاءت في مقدمة "سوسولوجيا الأمل" والمقتبسة من انجيلوس سيليسوس Angélus Silésius تشير إلى مشروع هنري ديروش وتحدهه كما في مذهب المتصوفة الزاهدين، يطلق البشر الذين يحلمون بعالم آخر ويشرعون أحيانا في استشفافه سهما في الهواء، لكن لا بد للسهم من السقوط مرة أخرى في مكان ما حيث يتوطد ويترسخ بشكل عجيب الوتر الذي يطلق السهم لا ينقطع ولا يرتخي يظل مشدودا ويدفع بثقل الإنسان الذي يصعد و يتقدم".¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره ، ص -ص 363- 364 .

تعطي هذه المظلة معنى لكل الأعمال المتعلقة بسوسولوجيا الأديان وللعمل الذي لا يعرف الكلل لاكتشاف معنى هذه الانشغاقات الدينية التي كرس ديروش حياته لدراستها انطلاقاً من قناعته بأن تحديث المنطق العام للانشغاقات يمر بالضرورة عبر دراسة و"تحليل عميق لحالة من حالات الانشغاقات على الأقل"، من خلال دراسته لطائفة دينية في أمريكا الشمالية تكونت في نهاية القرن الثامن عشر بواسطة آن لي Ann. Lee وهي داعية دينية واجهت تحديات متتالية داخل الحركة التي أنشأتها، لكن ما بين عامي 1770 وعام 1930 ازدهرت تجربة جماعية تعيش على الزراعة والحرف اليدوية وكانت تضم حوالي عشرين ألف منتسب، وفي عام 1973 يعيد هنري ديروش تحليل مغزى هذه التجربة ويوضح في نفس الوقت الدوافع التي كانت تكمن وراء مجمل أعماله ومسيرته الفكرية و توجهها، فأناء ملاحظته للشبيبة الأمريكية أعضاء "الطوائف" الدينية المعاصرة عندما حضروا للزيارة والحجيج لقرية صغيرة كانت شاهدة على حركة شاكيرز الهانكوك Shakers de Hancock (Ma) أين اندهش باهتمامهم بالنسخة الإنجليزية لكتابته القديمة الوحيدة عن هذا الموضوع، هنا يمكن التفكير في أن هنري ديروش كان مولعاً بعودة الاهتمام بمذهب الشاكيرز داخل حركات التجديد الروحي في نهاية أعوام التسعينات 1990، وهي الاهتمامات القادرة على إحداث تحولات لا يكفي الأفول الفولكلوري للحركة عن تقديمها في الوقت الذي يشير فيه إلى استمرارية بعيدة بين التجارب الطوباوية القديمة والتجارب الطائفية المعاصرة، لكن مسيرة ديروش ذاتها هي التي يجب أن تلفت الانتباه في أن المبشرة "آن لي" وأولئك الذين يرتبطون بها يصبحون "مقبولين" سوسولوجياً بمجرد أن نضعهم في شجرة الطوباويات الدينية التي لا يشكلون فيها على الرغم من كل ما يتسمون به من غرابة وحماس في طقوسهم وشعائهم وممارستهم وحساباتهم الخاصة بزمن الألفية إلا فرعاً صغيراً من فروع هذه الشجرة.¹

لقد ولع هنري ديروش بدراسة عمل التأهيل التاريخي للانشغاقات والحركات التبشيرية المهمشة الأخرى، ليس فقط كمجرد تعبير عن خلاص ضحايا التاريخ، أو معرضاً لصور هؤلاء الذين ولد حدسهم واستبصارهم بعد أن تم استيعابه واحتواؤه من قبل السلطة الأرثوذكسية المتزمته والإدارات والنظم المفروضة من جانب

¹ - دانيال هيرقيه ليجه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 364-366.

السلطات السياسية والدينية، بل ذهب الطموح إلى أبعد من ذلك عندما سعى إلى تحديث الديكاليكتيك المبدع الخلاق الذي يقوم بين الظواهر الدينية **النقدية** وبين الظواهر الدينية **العضوية** أي: "أديان المعارضة في مواجهة أديان السلطة أو بشكل آخر أقطاب دين متمرد بالنظر إلى أقطاب الأوليجارسية وهيمنة أفكار الأديان الرسمية ضد موجة معاكسة لسوق سوداء للثروة الرمزية في كواليس المناورات التي تسبق تسويق هذه الثروة الرمزية، عندما يتم احتكارها من قبل امبراطورية كنيسة أو دولة ما في الوقت الذي يفرض فيه وضوح الشلل والتراجع المؤسسي لرجال الدين، وكذلك تشرذم وتفرق المعتقدات نفسها على علماء اجتماع الأديان، فإن هذا الاهتمام بالظواهر الهامشية و الطرفية، الاهتمام بالمجموعات التي تشكل أقلية صغيرة جدا والظواهر الهامشية التي تشكل نوعا من الانقلاب على النظام الرمزي السائد والمهيمن، يبدو بلا شك أقل أصالة وجدّة مما كان عليه في وقت سابق عندما كانت المقاربة المؤسساتية لرجال الدين تفرض نفسها بشكل كبير، لكن يجب الإشارة هنا إلى أي حد لعبت حساسية ديروش "الظواهر الدينية الحرجة" تجاه اليوتوبيات التي تتضمنها وتحولها إلى نظام دنيوي دورا أساسيا في فتح طريق رائد في البحث في سنوات تأسيس هذا المجال الجديد، لذا فتعريف اليوتوبيا - هذه الطريقة في التضرع إلى مستقبل مختلف تماما عن الحاضر المرفوض و في أغلب الأحيان باسم ماض مجيد يمثل العصر الذهبي - يتيح في الواقع قراءة الاختفاء الحديث للدين من خلال الإلغاء الاجتماعي للدين "فقدان الهيمنة"، والنظم الدينية التي ظلت تقاس ولمدة طويلة من خلال الدراسات الامبيريقية، وفي نفس الوقت عبر اكتمال الأفكار الدينية داخل حدثا تحتويها وتضمها من خلال علمتها (إضفاء الطابع العلماني عليها)، يظهر الدين الذي يتم الاعتراف به من خلال هذه الرؤية، قدرة فعلية على "العمل الاجتماعي"، عمل يتجاوز فقدان الهيمنة الاجتماعية والثقافية للمؤسسات الدينية ذاتها والتي كانت تتجسد من خلالها هيمنتها القديمة على المجتمعات وعلى وعي الناس، فقد كان ديروش بلا أدنى شك المهندس الرئيسي لهذا الانفتاح من وجهة نظر البحث التاريخي بجانب جان سيجيه Jean Siguy الذي قاد هذا المشروع ووجهه وجهة أكثر من منهجية من الناحية النظرية وأكثر تأثيرا بالفيربية بشكل خاص (نسبة إلى ماكس فيبر)، إنه ينتسب ولو رمزيا إلى مشروعاته التوجيهية.¹

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. 369. 370.

كما استعرض ديروش كتاب "الحلمين" صدر عام 1976 أي قبل صدور كتاب "سوسولوجيا الأمل" بعام واحد سلسلة من اليوتوبيات الدنيوية تماما، مشيرا بدءا من عنوانه ذاته إلى المشروع الذي سيفجره من خلال "علم اجتماع اليوتوبيا" التصنيفات التقليدية المعتادة للظواهر ظواهر "دينية" وأخرى "غير دينية"، أين تتبع سوسولوجيا الأمل عنده خطأ دوركايميا لغاية يتمسك بديناميكية الخلق الذاتي للبعد الاجتماعي داخل الظواهر الجمعية التي تعبر الجماعات الإنسانية من خلالها عن قدرتها في التعالي والتسامي عن محددات الحياة اليومية المعتادة وذلك عن طريق الخيال (التخيل)، إذ تعبر سوسولوجيا الأمل المحدود والفواصل المعتادة لعلم الاجتماع الذي يقسم السوسولوجيا إلى سوسولوجيا دينية وسوسولوجيا للحركات الاجتماعية، مقدمة بذلك سوسولوجيا تشكل وتكوين التصورات الجمعية والسوسولوجيا السياسية، هنا تقلب سوسولوجيا ديروش بقوة وفي المحل الأول المرجعيات المعتادة لسوسولوجيا الأديان بشكل واضح، فإن مشروع إعادة بناء وحدة التظاهرات الفعالة الكامنة وراء الأمل الجمعي داخل إطار سوسولوجيا اليوتوبيا لا يعني حصرها داخل وصف وتفسير وحيد، على العكس تماما من ذلك فإن مغزى هذه الوحدة ذاته لا ينكشف ويتضح إلا بالعودة إلى التنوعات التاريخية المتعددة لهذه التعبيرات.¹

وصولا الى ان لكن الدينامية التاريخية للحركات العظمى - الثورة الإنجليزية، الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية - تنتسب إلى استمرارية المشروعات الطوباوية التي تتخلى وتتجدد وفقا للصيغة الشهيرة لإنجلز بصدد الثورة الفرنسية عن مظهرها وهيئتها الدينية، لكنها تحمل تعبيرات سياسية واضحة أكثر فأكثر، نفس الأمل البديل للمساواة الجذرية بين بني البشر، السؤال كله ينحصر في معرفة بأي طريقة "تستكمل" اليوتوبيات السياسية الثورية المشروع الميساني الديني، هل بدفعها هذا المشروع إلى الخلف نحو عالم ديني اختفى بشكل نهائي، أم باستكمال وعود المشروع الديني بتحديثه تحت شكل دنيوي؟، ليلتقي هذا الغموض على ما يبدو وبقرب شديد برفض هنري ديروش التمييز بوضوح بين مفهومين مختلفين للدين، ومع ذلك فهما متواجدان معا عند دوركايم، أحدهما يستلزم أن تربط العلوم (logies) العلمية (أنثروبولوجية، سوسولوجية، سيكولوجية)

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 371-373.

العلوم الدينية (التيولوجيات) التي قللت العقلانية الحديثة من قيمتها، أما المفهوم الآخر يفترض أن "في الدين شيئاً أزيلاً، شيئاً ما "Urgie" يتعلق بانثاق وظهور العلاقة الاجتماعية ذاتها التي تجد مصدرها وجذرها في "هذه الحياة الخاصة جدا التي تنبثق وخرج من البشر المتجمعين، فإذا لم تؤمن هذه الوظيفة بواسطة طقوس وشعائر دينية، فستؤمن، كما يقول هنري ديروش بواسطة الفن الاجتماعي "مفتاح هذا الغموض العارف الذكي من "الأديان المسيانية" إلى "الأديان الطوباوية".¹

■ كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926-2006) والنظرية الجيرتزنية حول الدين:

يعتبر كليفورد جيرتز من كبار الأنثروبولوجيين المعاصرين الذين أسهموا في تطوير دراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الانثروبولوجية سواء على مستوى النظرية او على مستوى المنهج، وقد انطلق هذا الباحث في بناء نموذج التحليلي من فكرة أساسية مفادها أن جميع الأبحاث الانثروبولوجية التي أنجزت حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها — منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى اليوم — لم تأت بجديد نظري يذكر، إذ اعتمدت فقط على الجهاز المفاهيمي الذي خلفه الرواد الكبار أمثال دوركايم وفيبر ومالونوفسكي، فالباحث المعاصر ليس بوسعه أن يعمل أكثر من توسيع وتطوير هذه المفاهيم التي تعتبر بمثابة القاعدة الأساسية والخزان المعرفي لكل مساهمة انثروبولوجية حول الدين.

وبناء على هذا المنطلق حدد غيرتز مهمته في تطوير البعد الثقافي للتحليل الديني مقتفياً في ذلك اثر فيبر ومتأثراً بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة، بكل من بارسونز وشيلر وكلوكن ووباز وسبير وبالطبع كلود ليفي ستراوس، فقد حاول هذا الباحث الأمريكي الاستفادة من قراءاته النظرية وأبحاثه الميدانية المبكرة لبناء تعريف عام للدين ينسجم على جميع الأشكال الدينية الممكنة، وقد جاء هذا التعريف على الشكل التالي: "الدين نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر

¹ -دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 376-378.

تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد".¹

ليبرز بذلك أهمية ودور الرموز الخارجية كحامل للمعاني المتناقلة والمتوارثة، على غرار الرموز الأخرى التي يوفرها علم الوراثة، حيث تندمج الشفرات في النظام العضوي الحي، ولما كانت هذه الأخيرة غير قادرة على إرشادنا في التعامل مع حالات ثقافية، يأتي دور الأنظمة الرمزية الخارجية، اين يقول أنه "لكي نستطيع تأمين المعلومات الإضافية اللازمة لنا لتمكيننا من الفعل، كنا مجبرين على الاعتماد أكثر فأكثر على المصادر الثقافية- ذخيرتنا التراكمية من الرموز ذات المعنى، فهذه الرموز إذا ليست مجرد تعبيرات أو وسائل أو مقارنات متعلقة بوجودنا البيولوجي أو النفسي أو الاجتماعي، بل هي شروط مسبقة له، فمن دون البشر ليس هناك ثقافة".²

وبالتالي يعني هذا التعريف الخماسي ذو الصيغة المعقدة أن الرموز المقدسة المرتبطة فيما بينها تعمل على إدماج (اتوس) ما - بمعنى مجموع الطبائع والدوافع القوية المنتشرة والدائمة - مع نظرة معينة إلى العالم، أي مجموعة التصورات حول النظام العام للوجود، والدين بهذا المعنى يربط الصورة الجوهرية للحقيقة بمجموعة من الأفكار المتماسكة حول الكيفية التي ينبغي على الإنسان العيش وفقها، موفقا بذلك بين الأنشطة البشرية وصورة النظام الكوني، وباعثا في الوقت نفسه صورا عن هذا النظام الكوني فوق مستوى الوجود البشري، موضحا أنه "قد أصبحت المعتقدات الدينية التي تشكل على مستوى الواقع أسلوب الناس في الحياة قابلة للادراك لأنها تمثل طرقا في الحياة تم اقتباسه من العالم الواقعي بشكل مثالي، كما ان البنية الجوهرية المفترضة للحقيقة غدت قابلة للادراك شعوريا لأنها قدمت على انها الوضعية الفعلية للقضايا التي تكيفت وحدها فقط مع هذا الأسلوب في الحياة، وهي مكنته حتما من الازدهار، وبهذه العملية المزدوجة يتم قبول واستقبال المعتقدات الميتافيزيقية وترسيخ الضوابط الأخلاقية لتصبح كل واحدة مثبتة ومدعمة للآخرى، وهذا الدعم

¹ - عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع - دراسة سوسولوجية للدين بالمغرب -، أفريقيا الشرق، المغرب، (ب.ط)، 2006، ص.ص 54. 55.

² - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات - مقالات مختارة -، مرجع سبق ذكره، ص.ص 158. 159.

المتبادل هو ما تعبر عنه الرموز الدينية وتحتفي به، وهو ما ينبغي بالضبط على كل تحليل للدين محاولة تفسيره وتوضيحه.¹

لكنه يرفض تعريف الدين كممارسة تقليدية أو عواطف تحيل إلى قضايا وعظمية أخلاقية، أو اختزاله في اعتقاد بوجود كائنات روحية كما فعل تايلور، فإنه، ولإزالة هذا اللبس، يرجع إلى مفهومه الأنثروبولوجي للثقافة، إذ بدون هذه الأنماط الثقافية المتمثلة في تدخل "الرموز التي تخص فلسفتنا ونظرتنا إلى الكون للحياة ومقاربتنا"، weltanschauung lebensanschauung، سيصبح الكون كتلة فوضوية من الميولات والعواطف غير المحددة، وبأن حقيقة هذه الفوضى التي تستدعي تدخل تلك الرموز، كون أن هناك "أحداث مشوشة مفتقرة ليس إلى التفسير فحسب، بل وإلى قابلية التفسير أيضا تهدد باقتحام مجال الإنسان على أطراف قدراته التحليلية، وعلى أطراف طاقاته على التحمل، وعلى أطراف الاستبصار الأخلاقي لديه".²

لينتقل غيرتز بعد ذلك إلى تلك الروح المتمثلة في الأمزجة والحوافز كمكون أساسي للدين، إنهما ليستا أفعالا ولا مشاعر، بل استعدادات نفسية، إذ تُعطى الحوافز معنى انطلاقا من الأهداف المرجوة كالفعل الإحساني حينما تؤطره غايات إلهية مقابل الأمزجة التي تأخذ معناها من الظروف التي تنشأ فيها كأن تكون مؤصلة في مفهوم خاص بالطبيعة الإلهية، محددة بذلك مجموع الأفكار المتناسقة للطريقة التي ينبغي أن يسلك وفقها الناس، وذلك عبر انسجام بين السلوكات ورؤى العالم، مما يبرز الأهمية البالغة للرمز من خلال قدرته على تخزين المعاني ومضاهاة الواقع بإعطاء معنى معياري لواقع مجرد، وفي قدرته الإشارية سواء إلى شيء أو حدث أو علاقة مع احتفاظه باستقلاليته عن الشيء المشير إليه، مما يحفظ له قوته المتواصلة في نقل التصورات التي هي معاني الرموز، أين يرى غيرتز أنه إن لم تعمل تلك الرموز على ربط أو دمج تلك الاستعدادات النفسية في إطار تصورات كونية فلن يتحقق البعد الديني.³

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص. 55. 56.

² - نفس المرجع، ص. 242. 243.

³ - عبد المنعم الشقيري، الأسس الثقافية للدين عند كليفورد غيرتز بين طلال أسد وماكس فيبر، مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط، (ب.ط)، 2011،

وبأن الانفلات من "قلق الفوضى" رهين باعتقاد المتدين في وجود نظام أساسي يتجاوزه، ولذلك فالمنظور الديني "يتحرك فيما وراء وقائع الحياة اليومية إلى وقائع أوسع تصححها وتكملها"، إذ تعمل الأنشطة الرمزية الدينية على تكريس المنظور الديني بإنتاجه وتكييفه بل وتحقيق قدسيته أو تحريمه، وهو أمر موكول للطقوس الدينية، ليستدل غيرتز على هذه العلاقة من خلال تأويله لطقس مسرحي يدعى "رانغدا وبارونغ"، وقد رأى بنفسه كملاحظ "كيف أن ممثلات يقمن بلعب دور رانغدا العجوز الشريرة يرمين بأنفسهن أو يركضن هائجات مسعورات".¹

هذا وتحتل الطقوس، حسب لايرتز، أهمية كبرى داخل النسق الديني، فهي التي تجسد بالأساس عملية الدمج التي تقوم بها الرموز المقدسة بين النظرة إلى الكون ونظام القيم، فالفهم الدقيق للكيفية التي يفكر بها الناس يمر بالضرورة عبر فهم سلوكياتهم وتصرفاتهم في سياق الأحداث الاجتماعية، ولذلك فإن فهم الدين – الذي يتم انطلاقاً من فهم لنظرة المؤمنين للكون – يمر بالضرورة عبر دراسة الأشكال الثقافية التي تعني حسب غيرتز "بناء وإدراك واستعمال الأشكال الرمزية"، وهذه الأشكال الرمزية هي بالأساس وقائع اجتماعية ذات طابع عمومي كالزواج وقابلة للملاحظة كالزراعة، وبما أن الباحث لا يستطيع إدراك العالم بالضبط كما يدركه المؤمنون فإنه على الأقل يستطيع دراسة الطريقة التي يستعمل بها هؤلاء المؤمنون الرموز المجسدة بمعتقداتهم، (فالانثوغرافي ليس بوسعه إدراك ما يدركه مخبروه، فما يدركه هو ليس في الواقع سوى – ولعل هذا كاف – ما يدركونه هم مع أو بواسطة أو من خلال الرموز)، ولفك معاني هذه الرموز يعتمد الباحث على (الوصف المكثف) للفعل thick description الذي يسعى من خلاله إلى رصد وجهة نظر الفاعل نفسه، وهو وصف ثاقب ودقيق يميز بين (رمشة العين القصيدة ذات المعنى والأخرى العفوية التي لا تعني شيئاً) ويتجاوز هذا الوصف المكثف ذلك الوصف الضعيف thin description المتبع عادة، والذي لا يتعدى رصد السلوك الخارجي للفاعل كما يبدو للملاحظ، وترتبط معاني هذه الرموز بشكل ضيق، بالسياقات النوعية التي تندرج فيها، إذ أن البعض منها يكون محط تركيز في سياقات اجتماعية معينة دون أخرى.²

¹ - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات – مقالات مختارة –، مرجع سبق ذكره، ص-ص 265-270.

² - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص 56.

ليخلص إلى حقيقة أهمية الطقوس الدينية في تأكيد وجود عالم حق، إذ بفضلها يتم انتشار المتفرج من العالم اليومي الاعتيادي إلى العالم الحقيقي، وما حالة الغشيان التي يصاب بها بعض الحضور إلا دليل على أنهم أصبحوا جزء من حقيقة الرموز المتضمنة في الطقوس المسرحية، لذلك لا تشكل الطقوس نماذج لما يعتقد الناس فحسب، بل هي نماذج لتحصيل الإيمان أثناء تمثيله، إنها تولد قناعة تطابق المفاهيم الدينية للواقع حيث تقوم الأنشطة الرمزية "بصهر العالم المعيش بالعالم المتخيل".¹

لكن يتفق غيرتز مع فيبر على أن الإنسان كائن عالق في شبكة من المعاني التي نسجها بنفسه، والتي تستلزم البحث عبر علم التفسير، فإنهما يختلفان في طريقة بناء تعريفاتهما، بالنظر إلى المحددات النظرية، فمن أجل الوصول إلى فهم ثابت للحقيقة الإنسانية، يركز غيرتز على الشفرات الوراثية في عالم البيولوجية، ذلك أن أساس تعلمات الحيوان ارتكازه على معلومات مشفرة في جيناته الوراثية، علما بخضوعه لمنطق المثير والاستجابة، هكذا يستند الفعل البشري من حيث التنظيم على مجموعة من "التعليمات المشفرة أو المخططات التفصيلية".²

- مناقشة: هناك من النقاد، وعلى رأسهم طلال أسد، من يرى أن تعريف غيرتز للدين تعريف طامح إلى الكونية باستناده إلى الأسس الثقافية العامة للنوع البشري، مما يشكل في نظره نقطة ضعف الخطاب الغيرتزي، إذ أسقطه في حبال خطاب المركزية الغربية بتعميمه تعريفا مرتبطا بالخصوصية الثقافية الدينية الغربية، إنه تعريف مدين بالكثير للثقافة المسيحية في لباسها الحديث، وهو تعريف اتخذ مقياسا لتحليل ديانات أخرى تخضع لعلاقات مختلفة بالمقدس والشفاعة والمجتمع المحلي، خصوصا إذا علمنا التحول الجذري الذي عرفه تاريخ المسيحية من كونها حقيقة تاريخية لطالما ساهمت في تدبير الشأن العام بقواعدها وضوابطها ومؤسساتها إلى أن غدت حديثا منزويا في دائرة المجال الخاص، وارتدت مجرد معاني رمزية مرتبطة برؤية عامة للوجود يعبر عنها بطقس أو معتقد لا غير.³

¹ - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات - مقالات مختارة - مرجع سبق ذكره، ص 266.

² - نفس المرجع، ص 160.

³ - عبد المنعم الشقيري، مرجع سبق ذكره، ص - ص 2 - 6.

بمعنى أنه من منطلق الإمكانية التاريخية في تحديد الخطاب والممارسة الدينية، واعتمادا على أطروحة عالم النفس **فيجوتسكي**، يرى أسد أن الرمز ليس شيئا أو حادثة تحمل معنى، بل الرمز هي مجموعة من العلاقات بين الأشياء والحوادث يحصل تداخل فريد فيما بينها في إطار مفاهيم، معللا ذلك بمثال تعليم اللغة والرموز لدى الأطفال كنتاج لعملية التنشئة الاجتماعية التي من مقتضياتها علاقات اجتماعية، وعليه ليست الرموز ذواتا مستقلة عما تحيل إليه، وقد يرجع بنا هذا إلى أساس التصور الأنثروبولوجي الغيرتزي للثقافة والأنماط الثقافية كمركبات من الرموز وكمصادر للمعلومات خارج حدود الجسم، بخلاف برنامج العالم الوراثي، فالأنماط الثقافية تصورات ونماذج تكون تارة من الواقع أو عنه، هدفها موازاته كنظام لا رمزي سابق عنها، وتارة تكون نموذجاً لأجل الواقع، يبدو كما لو أن هذه الأنماط الثقافية المتمثلة في الرموز شيء والحياة شيء آخر، مما حدا به إلى اعتبار أن هذا التصور لا يسعفنا في قراءة تصرفات المسيحي المؤمن وتفهم سلوكاته داخل المجتمع الحديث، مستندا في ذلك إلى نقد الفيلسوف الأخلاقي **ماكنتاير** (inty remac) للكتاب المسيحيين المعاصرين بتصرفاتهم كباقي الناس الآخرين، إلا أنهم يستعملون مصطلحات مختلفة في توصيف سلوكياتهم هذه مع إخفاء تمايزهم، كنوع من المفاصلة الشعورية للمسيحي المعتقد داخل المجتمعات الحديثة، إذ لا تمكننا الأنماط الثقافية من الإمساك بها وكأنها معان خارجة عن الظروف الاجتماعية، ولأن الأمر ليس كذلك، يرى ضرورة الرجوع إلى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، فالدليل على عناصر الدين والعبادة ينبغي أن تفهم على مستوى السلوك الاجتماعي وليس على المستوى الباطني للذوات.¹

كما يرى أن الدين ليس مجرد استعدادات نفسية تتكفل الرموز بغرسها، وإنما هو خطاب قوة ابتداء من القوانين، العقوبات والأجساد البشرية، متسائلا عن خصوصية خطاب القوة المحدد لهذه الاستعدادات النفسية المتمثلة في الأمزجة والخوافز، مستندا إلى القديس **أوغسطين** الذي قدم آراء حول الوظيفة الدينية الإبداعية للقوة، مصرا على أن "الإكراه شرط للوصول إلى الحقيقة، وأن الانضباط شرط للحفاظ عليها"، فعبّر منطق القوة والمعاملة الصارمة والمران والتربية، استنادا إلى عنصر الزمن تتحول كل تلك الإكراهات إلى استعدادات

¹ - عبد المنعم الشقيري، مرجع سبق ذكره، ص 3.

نفسية من أمزجة وحوافز، وإلى إرادة، وإلا كيف سيراهن المجلس الكنسي القديم لعام 1215 على ضرورة الاعتراف السنوي الخاص لكل مسيحي مرة كل عام بطريقة منفصلة بذنوبه، وأن يتعهد بعملية التكفير الكاملة حسب استطاعته، وإذا لم يتم ذلك سيطرّد من دخول الكنيسة، ويحرم من الدفن بالطريقة المسيحية بعد موته، ذلك ليس سوى مثال تقريبي لأشكال عمليات الانضباط التي كانت تقوم بها الكنيسة لتربية النفوس قصد إيصالها إلى استعدادات نفسية معينة من جهة، وغرس حقائق دينية لاهوتية اتّجاه الذات والوجود والآخرين من جهة أخرى، هذا ويستقي طلال أسد عناصر الاعتراض على الحقيقة الغيرتزية من تاريخ الفكر الديني الغربي، ومدى انغراس هذه الأنظمة الرمزية في تربتها التاريخية، وذلك بتعدد الخطابات الدينية المحددة حسب الميادين، إما رافضة للممارسات الوثنية أو قابلة لها، مقدما مثال عن سلسلة الكتيبات المعروفة بالأدلة التكفيرية أو الثوبة التي عن طريقها فرض الانضباط المسيحي منذ حوالي القرن الخامس إلى القرن العاشر للميلاد، كتحديد للممارسة الوثنية باعتبارها غير مسيحية، كالقسم والحنث أمام الينابيع أو الأشجار، أو أي مكان خارج الكنيسة، أو تناول الطعام لدى الآلهة المحلية وهي ذنوب تستحق العقاب، فقد ظل هم الكنيسة في القرون الوسطى مرتبطا بالسعي الحثيث لإيجاد خطاب كوني مشروع تتحدد من خلاله الفروقات بين الدين الحق والباطل، بين المقدس والدنيوي، وأن الكلمة الأخيرة كانت تعود لتعاليمها وممارساتها، وليس لاعتقاد الفرد المسيحي، لذلك ظلت الكنيسة تمارس سلطة قراءة الممارسة المسيحية لأجل الحقيقة الدينية، بمعنى أن الكوني يتحدد انطلاقا من سيرورة تُفرض من خلالها الخطابات ذات الصلاحية المشروعة التي تستطيع ادعاء التفسير الكوني، ويُعترف لها بالتجذر الديني بشكل منظم.¹

هذا ما عبر عنه كذلك أنطونيو غرامشي في أن التعريف الأنثروبولوجي للدين لدى كليفور غيرتز كان نتاج لظروف تاريخية ونظرية، إذ لا عقل فوق التاريخ ولا إنتاج نظري خارج الممارسة الإنسانية، لكن إحدى عناصر كونية هذا التعريف هو البحث عن المشترك الإنساني، وعن كونية الخطاب البيولوجي.²

¹ - عبد المنعم الشقيري، مرجع سبق ذكره، ص 4.

² - جان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص 223.

عموما ركزت مجمل الانتقادات التي وجهت إلى أبحاث جيرتز حول الدين بالأساس على التفاوت الكبير بين التنظير والتطبيق، بيد أنه لا يوجد ثمة تفاوت أو تناقض وإنما غموض يكتنف بعض مؤلفات جيرتز، ويرجع هذا الغموض إلى ثلاثة عوامل أساسية تمثلت أولا في طبيعة النموذج التحليلي المقترح (واسع)، بحيث يتميز النموذج التحليلي التأويلي لدراسة الدين بتوسيعه لمفهوم هذا الأخير، ليشمل مختلف الأشكال الثقافية داخل المجتمع المدروس، مما يوفر للباحث قدرا كبيرا من الحرية في تأويل وتفسير الرموز الدينية/الثقافية، وقد نتج عن هذا الوضع تعدد التأويلات وتضاربها واختلاف الباحثين، فالتفسير الذي قدمه جيرتز لخصوصية الحياة الدينية عند المسلمين بأندونيسيا، ومؤداه أن تصورهم للوجود تصور هندوسي اشرافي في العمق مغلف لبوس اسلامي، لم يقنع روبرت هفner Robert Hefner الذي يرى أن جيرتز لم يفهم بالمرّة طبيعة التدين عند المسلمين الأندوسيين ولا طبيعة تركيبة المجتمع الأندونيسي، ليمثل العامل الثاني في صعوبة الدين كموضوع للدراسة (موضوع حساس ومعقد)، إذ هناك خاصيتان اثنتان ظلتا ملازمتين للدراسة الانثروبولوجية والسوسيولوجية للدين وهما الحساسية والتعقيد، فالدين من وجهة نظر هذه المقاربة لا يقبع داخل قوالب جامدة ومحنطة، وإنما نمط تفكير وسلوك متغير ومتحرك يمس كافة مجالات الحياة اليومية يفعل فيها وينفعل بها، وعليه يعدو الدين بهذا المعنى الواسع والدينامي صعب الرصد والضبط والتحديد، أما ثالثا يتعلق بأسلوب جيرتز في الكتابة والتصنيف (كتابة أدبية)، والذي تميزت كتاباته بشكل عام وأبحاثه حول المعتقدات الدينية بشكل خاص بأسلوب متفرد في الكتابة والعرض والتصنيف، فهو يكتب بأسلوب أدبي غاية في التعقيد مليء بالمجازات والتشبيهات مما يضفي على نصوصه مسحة من السحر والغموض في الوقت نفسه، حتى أنه يصعب على قارئه تحديد مصدر متعة النص ومعرفة ما إذا كانت آتية من أهمية الفكرة المطروحة، أو من جمال طريقة التعبير عنها، بالإضافة إلى اشتهاار أسلوب هذا الباحث في الكتابة بكثرة فتح الاقواس وأحيانا بداخلها أقواس أخرى، كما أن طريقتة في التصنيف تبعد عن الأساليب الاكاديمية المعهودة، وقد فطن جيرتز إلى هذه المسالة وأرجعها إلى الطبيعة الارتجالية للدراسة المقارنة للدين.¹

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص - ص 61-63.

القسم الثاني

مونوغرافيا أضرحة مدينة الأغواط

ودلالاتها الرمزية

الفصل الرابع

رمزية المجال العمراني للأضرحة

■ تمهيد:

للمجال العمراني للضريح بما يحيط به من معتقدات وممارسات دينية رموز ودلالات مختلفة، سواء تعلق بالاعتقاد في الاولياء وبكراماتهم عبر مختلف الديانات وتوارثها عبر المخيال الشعبي النابع من الحس المشترك اليومي بين الاوساط، او من خلال السلوكيات والأفعال الطقسية الممارسة في فضاءه، لذا بات من الضروري علينا ضمن هذا الاطار البحثي أن نتطرق لابرز النقاط المتعلقة بتلك المعتقدات والطقوس الممارسة من قبل افراد المجتمع عبر فترات زمنية ممتدة، هذا ما سنحاول الاحاطة به ضمن النقاط الموالية:

■ الاعتقاد في الأولياء عبر مختلف الديانات:

- **في الديانات القديمة:** كان اعتقاد الناس بأن الكون وما يعيش فيه موكل أمره إلى مجمع من الكائنات الحية، هيئتهم كهية إنسان وإنما يختلفون عنه بتفوقهم جسديا وفكريا، ولا ينال منهم الموت، وبأنهم من الذين يديرون دفة العالم ويتحكمون بمصيره، هذه المخلوقات تسمى "الآلهة" فهناك آلهة مسئولة عن السماء وأخرى عن الأرض، وعن كل ما في الحياة من مرافق وما لدى الإنسان من حاجات، فقد كان الإنسان القديم يعتقد بأنه خلق من أجل خدمة الآلهة، وذلك عن طريق تقديم الطعام والشراب والمأوى لها ضمن طقوس وصلوات يقدمها في المعبد وكان يعتبر بيتا للآلهة ومركز للعبادة والصلاة وله كهانة ومنشدون وعازفون وصبيان وبغايا مقدسات استرضاء لها، وتهدئة غضبها وقد كان أول مظهر للدين عبادة أبناء القبيلة لأميهم، حيث قال **سبنسر** في هذا الصدد: "ان عبادة السلف أساس الأديان جميعا"، وجاء أيضا أن "ودا" و"سواع" و"يغوث" و"نسرا" كانوا قوما صالحين ماتوا في نفس الشهر، فجزع عليهم أقاربهم فصنعوا له تماثيل ولقبوها لهم، فكان يأتي أخاه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب القرن الأول، ثم جاء قرن ثان فعظموهم أشد تعظيما من القرن الأول، ثم جاء قرن ثالث ورابع فعبدوهم.¹

وتجدر الإشارة هنا إلى ما ذهب إليه **يوسف شلحت** حين قام بنقض هاته الفرضية التي قامت على اعتبار أن (الديانات عبادة أموات)، بدعوى أن دفن الميت لم يحدث تاريخيا إلا في مجتمعات تعتقد بوجود عالم آخر، وباستمرار الحياة هنا وهناك على إيقاعات مختلفة، فعلى حد قوله: "...ولا نذهب هنا مذهب سبنسر في رأيه أن الديانة نشأت عن احترام الأموات وعبادتهم، بل نعتقد أن عبادة الأموات متأدية عن ديانة أقدم، ولم يوضع الميت في اللحد إلا بعد أن نشأت في ذهن الإنسان تصورات عن العالم الثاني، ودليلنا على ذلك أن وضع الميت في القبر يختلف باختلاف الاعتقادات، فإذا توهمنا أن الإنسان يولد من جديد بعد موته، وضعنا الميت في

¹ - راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص 41.

القبر على هيئة الجنين في أحشاء والدته، استعدادا للولادة الثانية، وإذا سلمنا بأن بقايا الميت تحوي قوى تساعدنا على نبل رغائبنا، فلا شك في أننا نعمل على حفظها من كل تلف (التحيط)...¹

أما في المجتمع الروماني فكانت المعتقدات العامة معقدة شأن غيرها في المجتمعات الأخرى، فقد كان الأسلاف في التراث الروماني على نفس الدرجة من الأهمية والتبجيل التي كانا عليها في التراث الإفريقي، فالرجل الارستقراطي بقي يحتفظ بتمائيل وأقنعة لأسلافه، لكي ينتج منها نسخا في الظروف المناسبة، مع شعورهم بالهيبه والإجلال لأرواح الموتى.

وفي عهد الإغريق دخلت إلى مصر عبادة الأبطال حيث كان المصريين يحجون إليها ويققدسونها، فدخل الحكماء إبان العهد الإغريقي في عداد الآلهة ومن هؤلاء "أمينوس بن جابو" الذي انتشرت عبادته في طول البلاد، وأضحى قبره قبلة لمن يطلبون الشفاء من أوجاعهم بل إنها فكرة بدوية تاريخية صبغت بصبغة الإطناب والمغالاة لإظهار أهميته في جيل زال أثره من ذهن الناس والناس بالطبع يكبرون الشيء الصغير لإظهار عظمتهم، ولذلك نرى الناس يعظمون الأموات وكلما بعد عصر الأموات من الأحياء، كبرت عظمتهم وبلغوا درجة الآلهة، ومن بين الآلهة التي عبدها الإغريق "جوبيتر" إله الآلهة "جمبو" ملكة السماء، "أبو لولو" ملك الشمس والطب والموسيقى والفن، وآلهة الجمال "فينوس" والضحك والزواج، ولم يقف الإنسان بعبادته عند حدود تقديس الظواهر الطبيعية بمخاوفها ومباهجها وإنما عبد الطوطم والأسلاف والجمجمة والخاصة بالنساء كدليل على الخصوبة نظرا لقداسة المرأة في تلك المجتمعات، وكذلك الشامانية، ومن أجل بلوغ هذا الهدف يلجؤون إلى طقوس وعمليات سحرية مستخدما فيها بعض المواد المخدرة، فالبعض يرى الشامانية شكلا للعبادة الدينية الأولى التي عرفت البشرية، وأما البعض الآخر فيرى فيها علاجا نفسيا اجتماعيا للحالات التي تتميز بالاضطراب العام ونجده خاصة في المجتمعات الإفريقية، فقد تمت عبادة الأسلاف بلا ريب تاريخيا على أساس النظام الأبوي العشائري الذي وصلت إليه أكثرية شعوب أفريقيا، منذ زمن قريب في مراحل تطورها

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص 60.

* المهندس المعماري البار في عهد أمنتجب الثالث الملك زوسر، وقد ساد الاعتقاد بأنه صاحب حكمة ودراية واسعة خاصة في الطب الذي نبغ فيه.

الاجتماعي، كذلك تعتبر عبادة الأسلاف من مخلفات العشيرة الأموية والتي هي قوية مكانيا خاصة لدى الشعوب الزراعية - دليل على الخصوبة- ونظرا لظهور العائلة الشخصية فقد اتخذت عبادة الأسلاف شكلا عائليا إلى درجة يصعب فيها التفريق بينها وبين الأقرباء المقربين وهذا من خلال العلاقات والروابط والاتحادات القبلية فيما بينها وبذلك تكوين الشعوب البدائية، تطورت عبادة الأسلاف القبلية لتتخذ نمط تأليه السلف من الزعماء والملوك حيث يتم تصوير أرواح الأسلاف كمخلوقات تقوم بحماية العائلة أو العشيرة، كما اعتبر فرعون في مصر إله الشمس، واعتباره ابن اله كإله حي كان قد سيطر منذ بدئ تاريخ مصر السياسي حتى لحظة انتهائه، فقد كان الملك يقيم لنفسه أكثر الطقوس الدينية أهمية، أنشأ المعابد، استخدم تأليه الملوك الذي مارسه الطبقات باعتباره سلاحا جبارا، لإخفاء احتجاج الجماهير الشعبية المضطهدة حيث كان لكل إقليم من أقاليم المصرية معتقداته والتي تتمثل في عبادة الحيوانات أو أصنام تمثل شيء ما في الطبيعة، كما قدسوا نهر الدلتا، عبدوا ملوكهم بصفتهم تجسيدا للآلهة كعبادة لإسكندر وبعده سلالة بطليموس الذي سمي بالإله المنقذ مما تضفي لديهم قداسة الرجال العظام بعد موتهم.¹

أما اليونان القدامى فكانت لديهم عبادة الأبطال متأخرة، نتجت من انهيار عشائرية معينة ومن هنا بدأ الاهتمام بالأبطال ومن بينهم "هرقل"، وشقيقه "إيفيكيل"، ومع انحلال نظام العشيرة وتشكل الجماعات على أساس المقاطعة انتقل مركز الثقل في الديانة اليونانية إلى عبادة أضرحة الأولياء المحلية والعامية، ومن بينهما "غيرا" "اثينا"، وكان هناك العديد من الجماعات التي تقوم بعبادة حماه تحت أسماء عامة ومركبة، حيث شغلت الآلهة العظام لدى الديانة اليونانية مكانة خاصة، وذلك بتقديم القرابين لها، إذ تمثل الطقوس بالنسبة إليهم طابع الأحياء الاحتفالية الشعبية العامة.

في حين الحالة الدينية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، فكان العرب يعبدون الأولياء بزعم تقربهم إلى الله تعالى زلفا، وكانوا يطلقون على تلك القبور المقدسة الأنصاب- وهي نفسها الأضرحة في عصرنا- فكانوا يقيمون الأعياد لتلك المناصب، كما عبدوا الكواكب من الشمس والقمر واعتبروها المدبرة لهذا العالم، ومنها

¹ -راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص- ص41- 43.

تصدر الخيرات والثروات والسعادة والشرف، حيث تعتبر هذه الأخيرة الثالوث المقدس الرئيسي باعتبارها حامية العدل والقانون كما عظم السكان الموتى من البشر إلى جانب عبادة الطوطم واعتباره كإله، كذلك قدسوا الأشجار وعبدوا الجن.¹

- **في الديانة اليهودية:** هي ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم عليه السلام والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل الذي أرسل الله إليهم موسى عليه السلام مؤيداً بالتوراة ليكون لهم نبياً، وهي ديانة يبدو أنها منسوبة إلى يهود الشعب، وهذه بدورها قد اختلفت في أصلها، وقد تكون نسبة إلى يهوذا أحد أبناء يعقوب وعممت على الشعب على سبيل التغليب.²

كما تعد أحد الأديان القومية القليلة في العالم والتي مازالت مستمرة في الوجود إلى يومنا هذا، وقد كان للديانة اليهودية دورا بارزا في تاريخ أديان العالم، بسبب دخول قسم محسوس من تعاليمها في تركيبة المسيحية والإسلام، فاليهودية هي ديانة العبرانيين، لقد مجدوا في العصور الغابرة الأشجار والجبال والصخور والينابيع وكذلك الأعمدة المقدسة (أشير)، كما عبدوا العجل الذهبي، وصاغوا عبادة "يهوه" الذي يمثل لهم الصورة التي كانوا عليها فجعلوا منها إلها صارما ذا نزعة حرية، إلى جانب عبادة زوجة الإله "يهوه" الآلهة "عنات" كما عرفت إسرائيل قمة مجدها في زمن سليمان عليه السلام، إذ يعتبر بناء الهيكل لعبادة "يهوه" في أورشليم بعدما كانوا يقربون القرابين في هياكل بسيطة فوق التلال وسمي الهيكل "بيت الأبد" وضع فيه تابوت العهد كما اعتبر المركز الروحي لليهود ويستدل من أقدم أسفارهم أنهم كانوا يعتقدون بتعدد الآلهة، فيرون ثمة إلها خاصا بشعب إسرائيل، يختلف عن آلهة الشعوب الأخرى هم أولاده وأحبائه، إلا أنه يتصف بصفات البشر، فيجادل ويأمر وينهى ويتدخل في شؤون الأمة التافهة عنها والهامة، ويندم ويتذكر ويخاصم ويقهر ويعقد العقود والمواثيق ويشتد غضبه ويشفى ويصفح، وقد يراه الناس بعيونهم، وقد تطورت صفات الإله على يد الأنبياء المتعاقبين،

¹ - راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص43 .

² - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، موقع الكاشف www.alkashf.net، موقع صيد الفوائد www.said.net، ص48 .

إلى جانب ذلك نجد مجموعة من الناس ذات قدسية خاصة، أو إله وهبها صفة القداسة، وعرفت باسم "نازوين" واعتبارهم شخصيات أسطورية كولدادة "أم شمشوم" التي اعتبرت "ملاك الرب"، كذلك نجد من حيث التركيب الجيولوجي التراكمي، طبقة توحيدية تدور حول الإيمان بالإله الواحد، الذي لا جسد له ولا شبيهه، وقد وصل التوحيد في اليهودية إلى ذروته على يد الأنبياء الذين خلصوا التصور اليهودي للإله من الوثنية الحلولية، فمنذ البداية تعايشت فكرة الإله الواحد المتسامي مع الأفكار الأخرى التي يتناقض معها، ولهذا لم يكن غريباً أن يقبل العهد القديم عناصر وثنية مثل الأصنام، ومع ظهور الإلهية التلمودية الحاخامية يزداد الحلول الإلهي وتعمق القداسة في الحاخامات من خلال مفهوم الشفوية التي يتساوى فيها الوحي الإلهي والاجتهاد البشري وتجمع آراء الحاخامات في التلمود الذي يصبح أكثر قداسة من التوراة، وتزداد أهمية الشعب اليهودي كشعب مقدس ويزداد التصاق الإله بهم وتحيزه لهم، ضد أعدائهم ويصل الحلول إلى قمته في التراث القبلي بحيث لا يصبح هناك فرق بين الجوهر الإلهي والجوهر اليهودي، بل اكتسب قوة من خلال التفاعل مع الفكر الديني الإسلامي، كما هو الحال مع سعيد يوسف الفيومي وموسى بن ميمون، وكثيراً ما حاول الحاخامات أن يفسروا الطبائع البشرية للإله بأنها مجرد محاولة التبسيط ليفهمها العامة.¹

– في الديانة البوذية: هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، وقد ظهرت في الهند بعد الديانة البراهمية الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت في البداية تناهض الهندوسية وتوجه إلى العناية بالإنسان، كما أن فيها دعوة إلى التصوف والخشونة ونبد الترف والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير، ولقد غالى أتباعها في مؤسسها بوذا* حتى ألوهه، وهي تعتبر نظاماً أخلاقياً ومذهباً فكرياً مبنياً على نظريات فلسفية، تعاليمها ليست وحيّاً، إنما هي آراء وعقائد في إطار ديني، وتختلف البوذية القديمة عن البوذية الجديدة في أن

* سدهارتا جوتاما الملقب ببوذا 560 – 480 ق.م وبوذا تعني العالم ويلقب أيضاً بسكيا موني ومعناه المعتكف، وقد نشأ في بلدة على حدود نيبال، وكان أميراً فشبَّ مترفاً في النعيم وتزوج في التاسعة عشرة من عمره ولما بلغ السادسة والعشرين هجر زوجته منصرفاً إلى الزهد والتقشُّف والخشونة في المعيشة والتأمل في الكون ورياضة النفس وعزم على أن يعمل على تخليص الإنسان من آلامه التي منبعها الشهوات ثم دعا إلى تبني وجهة نظره حيث تبعه أناس كثيرون.

¹ – راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص- ص 43- 45.

الأولى صبغتها أخلاقية، في حين أن البوذية الجديدة هي تعاليم بوذا مختلطة بآراء فلسفية وقياسات عقلية عن الكون والحياة.¹

وهكذا صارت البوذية عقيدة تستطيع أن تجذب أتباعها بين شعوب العالم، فمضى بوذا ولكن تعاليمه ضلت تجذب الآلاف والملايين من الأتباع كلهم يؤمنون بحكمة الرجل الذي قال: "على الإنسان أن يتغلب على غضبه بالشفقة وأن يزيل الشر بالخير، إن النصر يولد المقت لأن المهزوم دائما في شقاء، وأن الكراهية يستحيل عليها في هذه الدنيا، أن تزول بالكراهية مثلها، وإنما تزول بكراهية الحب"، كما أن التعليم المسيحي عن الموت والقيامة، هو انعكاس للعبادات الشرقية عن الآلهة الموتى والقائمة، فعبادة الإله "مترا" تمت على أساس استعارته كنموذج، فهو نسخة من عبادة "ايسدا" التي أصبحت عبادة عالمية بفضل صبغتها الشهبونية، حيث كانت المسيحية مرغمة على إيجاد آلهة نسائية، فمن هنا برزت وظهرت عبادة والددة الرب المسيحية، وبعد انتشار المسيحية ساهمت في تقديم بعض المنافع للسكان المحليين كالعلاج، التعليم، والنضال ضد العبودية وغيره، ولكن رغم هذا فإنه كان لا اعتناق الدين المسيحي لدى الشعوب فتور ملحوظ وهذا لانتشار وتوسع الديانات الأخرى كالإسلام واليهودية، كما حدث امتزاج أشياء أخرى كثيرة في تعاليم الدين المسيحي منها عبادة عالم الأموات القديمة مع الإيمان الذي رافقها بحياة الروح بعد الموت وعبادة الإله الشخصي "GEM" القديمة وبعد ذلك تحولت إلى الإيمان المسيحي بالملائكة الحراس، وما إلى ذلك من رواسب الطقوس الطوطمية.²

فالبوذيون يعتقدون أن بوذا هو ابن الله، وهو المخلص للبشرية من مآسيها وآلامها وأنه يتحمل عنهم جميع خطاياهم، وأن تجسد بوذا قد تم بواسطة حلول روح القدس على العذراء، يصلي البوذيون لبوذا ويعتقدون أنه سيدخلهم الجنة، والصلاة عندهم تؤدي في اجتماعات يحضرها عدد كبير من الأتباع الذين يقولون أن بوذا لما

¹ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 790.

² - راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 45 - 47.

مات قد صعد إلى السماء بجسده بعد أن أكمل مهمته على الأرض، ويؤمنون برجوعه ثانية إلى الأرض ليعيد السلام والبركة إليها.¹

- مناقشة: إن ديانة الإغريق القدماء خاصة في العصر العتيق، تشبه من وجوه كثيرة ديانة الزنوج؟، إذ نجد عند سكان جزر بحر احيه هذه الرموز الدينية نفسها (الشجرة، العمود، القرون، الأفعى والكائن الخرافي الذي هو نصف آدمى ونصف حيوان، ولهذا الأخير صور ما تزال نقوشها ظاهرة على اللوحات الأثرية في فرنسا واسبانيا، الأرجح أنها كانت أقنعة تشبه أقنعة الزنوج)، هذا وقد كانت حضارة اليونان البدائية حضارة زراعية كذلك، تقديس الزراعة، وتقام لها الأعياد الجماعية وحلبات الرقص وكانوا يقدسون الأشجار والأرض التي يخلعون عليها صفة الأمومة، كما اعتقدوا بتجسد أرواح الموتى في شخصية الجماعة، وبأن بعض الأشياء كاللبن والخبز والماء هي قربانهم للالهة ترتبط بها خصائص دينية، وكانت عندهم الضحايا من الحيوان وكذلك من البشر، كما نجد عندهم الصلة بين الأفعى وبين تقديس الموتى، وشمل اعتقادهم خرافات " الحيوان الادمى" وقدسوا الحيوان الراقص (الدب في أثينا، والكركى في ديلوس) وكان من سنتهم طلاء أجسامهم باللون الأبيض وتثقيف الأطفال وتلقينهم اسرار المراهقة، واستعمال الاقنعة وانتشار الجمعيات السرية الدينية، وتقديس الحداد، والاهتمام بالتوائم، والاعتقاد بالاحلام وبالحظ، واقامة الاعياد الجماعية الموسمية، والاعتقاد في الآلهة العليا البعيدة عن المخلوقات، والتي تكاد تنحصر مهمتها في حماية الوجود، دون ان يكون لها دخل في الحوادث.²

وهناك ايضا طراً تحول على عقائد اليونان باتاع افقها السياسي، فبعد ان كانوا يعتقدون في تلك القوى الخفية التي تحمي المجتمع المحدود، واتجهوا الى تقديس العظماء في شخص ابطالهم الذين اسسوا حضارة المجتمع الاغريقي، ومع هذا فقد بقى في اليونان القديمة من تلك الديانات المحلية اثار تدل على تقديسهم لمواطن خاصة ومحارب معينة كانوا يزودون قواها بدماء الذبائح، كما بقيت عندهم عادة الكفارات للالهة الذين تحت الارض، والاهتمام بالعديدين والرموز والتماثيل، وكذلك بقيت الالهة والجان التي تعمر ارجاء الطبيعة حولهم بلا

¹ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 790 .

² - هوبير ديشان، مرجع سبق ذكره، ص 112 .

حصر ولا عدد، وأما الرمان الاثني فكانت ديانتهم قريبة جد القرب من الديانة الاغريقية، بحيث يصعب التفرقة بينهما، الذي لعبته فكرة الاسلاف، وتقاليد المجتمع القديم، ومحراب الاسرة، واعتبار الاب كإنها للأسرة، والقاضي الكاهن، كانت كلها مظاهر لديانة اجتماعية اشتراكية، غير ان فتوحات روما وتوسعاتها تحطمت ذلك التماسك الاجتماعي القديم، فتحرر الافراد واعتنقوا ديانات اجنبية، وانتشر بينهم السحر والشعوذة، وتأسست الفرق الدينية التي لا تربط اعضائها روابط عنصرية، وهكذا بدأ السير نحو ديانة عالمية، فاذا قارنا الديانات الزنحية بديانة قدماء المصريين وجدنا أوجه الشبه بينهما اوفى واوفر، فتاج فرعون كان على شكل حلزوني تحيط به افعى، وفرعون نفسه كان يعد مصدر الحياة والقوة والخصب للأجيال، وخاصة في النواحي الزراعية، ونجم الشعري اليمانية قدسه المصريون، وكان هو اساس التقويم المصري القديم، وكان يرمز لفرعون بصورة صقر كما اتخذت بعض الجهات في مصر الفيل والحداة والشمس شعارا لها، وكان اوزيريس اله الماء والنيل والزراعة، وشرع المصريون قوانين صارمة لحماية المجتمع كانت المحظورات فيها لا تحصى، وكانت مخالفتها تعتبر جرماً ضد نظام الكون.¹

هذه المقارنات وأوجه الشبه بين ديانات الزوج وبين الديانات القديمة في القارات الاخرى، وبينها وبين الخرافات السائدة الى اليوم في القارة الاروبية، بل بينها وبين الاديان العالمية مثل المذهب الكاثوليكي، اذ نجد فيه عقيدة الاله الخالق لكل شئ، والايمان بالارواح، والخطيئة الاولى للانسان، وقداس القرايين وشعائر (سر المناولة وهذه اشبه ما تكون بشعائر التثقيف والختان عند قبائل الزوج الوثنية، وقد يكون اصل ذلك التشابه من جراء تفاعل اثر متبادل من الجانبين، والجواب انه ما من شك في ذلك، اذ ان القارة الافريقية ليست ممن لا يمكن النفاذ اليها كما يعتقد البعض، فلا شك ان مصر كانت على اتصال دائم بسائر اجزاء القارة، عن طريق مجرى نهر النيل وعن طريق الصحاري التي كانت اكثر رطوبة واقل جفافاً في الماضي البعيد مما هي عليه، وما من شك في ان القوافل قد نقلت إلى بلاد الزوج بعد ذلك أصداء من معتقدات الإغريق عن خلق الكون، ولم يكن تأثير الإسلام في شمال القارة بأقل من تأثير المسيحية فيها من جنوب الساحل الغربي، واغلب الظن ما

¹ - هوبير ديشان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 112 - 114.

نقله (بيرندا عن الاعتقاد بالالهة البيضاء وشجرة الحياة في الممالك الزنجية بالقسم الأدنى للكنغو لم يكن إلا أصداء وصلتها عن السيدة العذراء وسفر التكوين، عن طريق المبشرين البرتغاليين في القرن السادس عشر، وأما عبادة الأفعى التي يزعمون في الساحل الشرقي ان روح الجد الأعلى تقمصتها وأنها خرجت منه لما تحلل جسده قد يجوز أنها من أصل في الملايو أو مدغشقر، لكن لا نستطيع ان نجزم تحديد تلك المؤثرات الخارجية، ومدى اقتباس الديانات الزنجية منها، انها اقتباسات جد سطحية، لن تغير شيئاً من الحقيقة الواقعة، وهي عمق الروح الدينية وتمكنها من النفس الوجدية، ولن تجرد هذه الديانات من خصوبة خيالها وثروة اساطيرها الشيقة، وانما كان هماً في تلك المقارنات ان نثبت اننا نجد في نواح أخرى غير افريقيا اوضاعاً دينية تشبه في تكوينها الديانات الزنجية، وان الزوج لم ينفردوا بعقائد تشذ عن عقائد الآخرين، وليسوا استثناء من القاعدة العامة، وان الانسانية في مراحل تطورها الفكري تؤلف وحدة متجانسة وانها اشد وحدة وتجانسها مما كان يظن فيها.¹

- في الدين الإسلامي: كان العرب كالأمم القديمة يعبدون ما في الطبيعة، كالشمس والنجوم وأرواحها، كما عبدوا ذكرى آبائهم إبراهيم وإسماعيل، وبنوا الأصنام في مكة بالقرب من الكعبة الشريفة وعبدوها، حيث كانت لهم ثلاث مئة وستون صنماً، يعبدون منها في كل يوم صنم طوال أيام السنة، وقيل أن قريشا وضعت هذه الأصنام حول الكعبة لتنتفع من قدوم القبائل العربية كلها في موسم الحج، فإذا وجدوا معبوداتهم حولها أولوها احترامهم وتقديسهم، ومن أهم هذه الأصنام هبل،* فلكل قبيلة صنمها واعتقاداتها، وغالبا ما كانت القبائل تتقاتل بقسوة يسخر بعضها من معتقدات البعض الآخر، رغم صلة النسب القديم بينهم، ومع ذلك استمرت عبادة الأصنام وتقديسها تأخذ مكانا بارزا في نفوس أهل شبه الجزيرة العربية وعدد الأصنام في تزايد مستمر، هكذا ظلت بلاد العرب غارقة في حروبها القبلية وخلافاتها حول مختلف معتقداتها الدينية التي اكتظت بها وكتبت بمختلف صورها على حجارة مقدسة أو تلال أو نخيل، وبمجيء الإسلام وانتشاره في العالم، والذي أتى بمعجزة القرآن الكريم على نبيه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، ذلك الكتاب المقدس الذي شغل المسلمين من الباحثين منذ أن أنزل على نبيه الكريم الأمين، فكان هداهم ومرشدهم

¹ - هوبير ديشان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 114-116.

* هو صنم على صورة إنسان محفور من العقيق الأحمر اليمني وكان مكسور اليد اليمنى، فوضعت له قريش يدا من الذهب الخالص.

وعاصم دينهم وعقيدتهم من الفتن والطغيان، فالإسلام هو دين التسليم لله، دين خضوع الإنسان وإخضاع حريته لمشئته الله تعالى، وعليه فإن تفكير الإنسان وقوله وعمله وحياته يتم تحت إمرة الله تعالى، وبالتالي يقع تحت الهيمنة المباشرة للدين، أما الأسس العلمية لهذا النظام الذي يشمل جميع مرافق الحياة، يتم تبليغه للمؤمنين بواسطة الشريعة الإسلامية التي تقوم بدورها على أحكام القرآن الكريم ومعطيات الحديث أي السنة النبوية الملزمة، حيث جعل القرآن الكريم وعي الإنسان بهذه الفطرة الخاصة بالإنسان ووعيه بما يدعم إحساسه بوجود الله سبحانه وتعالى، من قوى معرفية (سمع، بصر، أفئدة)، الأساس للتوجه إلى معرفة الله والإسلام له تعالى وحرية الإنسان هي في هذا التحرر وفي هذا التوجه إلى معرفته تعالى عن وعي، وأما عن تصورات الجماهير الشعبية الإسلامية، فهناك الكثير من المعتقدات القديمة التي تعود إلى العصور السابقة للإسلام، من عبادة للأماكن المقدسة، وللأولياء المسلمون مثيلاً للآلهة الحماة المحلية القديمة، ولكن بأسماء إسلامية، وكثيراً من الأماكن خاصة في آسيا على سبيل المثال هناك مزارات -مقابر الأولياء- هي في الواقع أمكنة للعبادة القديمة، حيث عثر الباحثين على طبقة كاملة ترسخت في الإسلام من معتقدات وطقوس تعود لأزمنة سحيقة أي منذ القدم، أين ارتبطت بعبادة آلهة الخصب الزراعية وعبادة الأسلاف السلالة العشائرية، كما تعود إلى جذور شمانية، وبالتالي أجرى الإسلام تغييراً حاداً في مظهره أمام الشعوب الإفريقية المحلية، التي حافظت على نظامها العشائري القبلي ليحقق تلاؤمه مع الشروط المحلية، فكثير ما كان السكان يستوعبون من الدين الإسلامي مجرد مظهره الخارجي وطقوسه الأكثر بساطة في الوقت الذي ضلوا فيه يحتفظون بمعتقداتهم القديمة، والتي كانت العبادة تؤدي للزعيم أو القديس المحلي أو الكاهن أو رئيس القبيلة.¹

في حين أن أصول التصوف في شمال إفريقيا، انطلقت من تصوف فردي إلى تنظيم جماعي حيث يمكن إرجاع أصوله إلى مرحلتين، الأولى كانت فترة التصوف النخبوي، أما الثانية فكانت مرحلة الانتقال إلى التنظيم الجماعي للتصوف أو الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي الطرقي، وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري في ظروف تاريخية خاصة، أين كانت هذه النخبة من المتصوفين تكون أساتذة ممتازين في علوم

¹ -راضية وعلي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 47-49.

الصوفية نشروا التصوف في المدن أولاً، وشيئاً فشيئاً، ابتداء من القرن السابع الهجري، نقل تلاميذهم التصوف إلى الأرياف، وأنشئوا زوايا للتعالم الصوفية ليفتح باب التصوف لأهل الريف والعامّة ساعدوا مراراً كثيرة على نشر الإسلام وإعادة نشره في الأرياف، وبهذا مهدوا السبيل للحركة الصوفية الكبيرة الشعبية التي انتشرت ابتداء من القرن الخامس عشر مع الطرق الدينية من الغرب إلى الشرق، لكن ولتفسير هذا التحول التاريخي الذي حدث على التصوف ليجعل منه حركة شعبية، وبغض النظر عن الظروف التاريخية الملائمة والتي ليس المقصود هنا التقليل من قيمة تأثيرها على مجرى الأمور، يبقى للتحول الفكري الذي صحب محاولات كل من الغزالي والقشيري في التوفيق، من القرن الخامس الهجري، بين الإسلام السني والتصوف، تأثيره الكبير على خروج هذا الأخير من هامشه الاجتماعي الضيق إلى فضاء أوسع، ذلك أن ما آتى به الغزالي في نهاية الأمر لم يكن فقط سمح بإرجاع التصوف إلى الشريعة، بل مكن خاصة بتسامح الدين السني الرسمي مع هذا التصوف، فسقط جدار الاضطهاد ونقص النفور والعداء وسمح هذا "التعايش السلمي"، وهذا التصالح بين المنهجين في العالم الإسلامي وفي شمال إفريقيا، خاصة بعد سقوط دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين بانتشار التصوف على نطاق واسع، هذا وإضافة إلى هذا القبول المتبادل بين المذهبين السني والصوفي وإلى ما سمح به من إزالة العراقيل أمام الحظوظ الاجتماعية لهذا الأخير، فما هي المعطيات الأخرى الخصوصية التي جعلت من حركة التصوف والزوايا أكثر أشكال النفوذ والسلطة هيمنة في المجتمعات المغربية وذلك إلى بداية القرن العشرين؟، ولما اختارت الفئات الواسعة من المجتمع الانضمام والانتماء إلى هذا النوع من الدين، في حين كان سلاطينها وفقهاؤها يعتنقون مذهباً آخر؟¹

لتظهر تفسيرات مختلفة حول انتشار التصوف بشمال إفريقيا وإن كانت نسبية في شموليتها وصحتها إلا أنه من المستحسن الوقوف عليها والتمعن فيها لأنها تجلب الانتباه إلى بعض الجوانب الخصوصية للطريقة بهذه المنطقة من العالم الإسلامي، فعندما انتشر التصوف بين الفئات الواسعة من المجتمع وخاصة المجتمع الريفي، وخرج عن الأوساط المتعلمة، أضاع جانبه الفلسفي الراقي ليصبح مجموعة من المعطيات الملموسة، يمثل "ولي الله

¹ - لطيفة الأخضر، الإسلام الطريقي - دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية -، دار سراس، تونس، (ب.ط)، 1993، ص.ص 18.19.

"محورها الأساسي، والزاوية فضاءها الأول والطقوس وسائل معانيها الدينية، ولأن هذه الطقوس جاءت خارجة وموازية للطقوس الإسلامية المعروفة، فإن هناك من يرى في عبادة الأولياء بشمال إفريقيا توصلا لبعض الاعتقادات والطقوس البربرية القديمة، إذ حاول العديد البحث على ما يثبت هذا التواصل المباشر بين الاعتقادات الصوفية والاعتقادات البربرية القديمة في شمال إفريقيا، وتمكن "غولد سيهير" من العثور على ذلك بالنسبة للشرق حيث أثبت أن زيارة ضريح سيدي أحمد البدوي بطنطا بمصر على سبيل المثال، تأخذ بالضبط مكان الزيارة التي كان يقوم بها المؤمنون إلى الآلهة "أرتيميس" بمصر القديمة، وذلك اعتمادا على الوصف الذي قدمه "هيرودوت" لهذا الحج، وأيضا على ما قدمه المسافرون المعاصرون من شهادات حول هذه الزيارة، أما الافتراض الثاني فيجعل من انتشار الظاهرة الصوفية وعبادة الأولياء ثأر المرأة لنفسها على مستوى الممارسة الدينية، حيث انكبت المرأة على عبادة الأولياء كفضاء تستمد منه سلطة دينية مضادة، أما في مستوى الزيارة أو التردد على الزوايا، فإن ذلك يصبح سهل الملاحظة، فالزاوية هي إحدى الفضاءات العامة النادرة التي بإمكان المرأة التردد عليها بدون محرمات اجتماعية، فكانت تقوم بذلك ولا زالت في أيام معينة من الأسبوع، وبالنسبة للافتراض الثالث، فهو يتعدى ظاهرة التصوف الطريقي إلى ما يهم حركة الزوايا بصفة عامة، ليوضح أن الكثير من الطقوس ومظاهر الاعتقادات الشعبية هي مرتبطة بوجود السودان في المجتمع التونسي والمغاربي بصفة عامة، هذه الفئات الثلاث هي فئات أقلية أو تعاني وضعية الأقليات، حتى وإن كانت نصف المجتمع مثل المرأة وهي جميعا بحكم وضعها فئات مهمشة بطريقة أو بأخرى، لذلك يبدو اعتناقها لدين الزوايا والطرق الذي تميز منذ بدايته باستيعابه للفئات المهمشة أمرا طبيعيا، لكن ليس لظاهرة بمفردها من هذه الظواهر أن تفسر انتشار الطريقة والزوايا بشمال إفريقيا أو غيرها، خاصة وأن هذا النوع من الاعتقادات نجده منتشرا بدرجات وأشكال مختلفة في العديد من الحضارات في تلك التي تسمى "بدائية"، أو في الأخرى التي بنيت حضارتها على أخلاقيات دينية أو على ديانات سماوية، فالاعتقاد في الأولياء نجده في الدين العبري والمسيحي، مثلما نجده في ظاهرة "ساحر القبيلة" وزعيمها الروحي عند الشعوب البدائية، ويمكن أن نجد اشتراكا بين يهود ومسلمين في زيارة نفس الولي مثلما هو الحال بالنسبة لسيدي محرز بتونس أو لسيدي يعقوب بتلمسان.¹

¹ - لطيفة الأخضر، مرجع سبق ذكره، ص - ص 19 - 21.

لنصل إلى أن الإسلام قد التقى مع بعض المظاهر الكونية للديانات الأخرى وذلك منذ ظهوره، كما أنه لم يفلت من قانون التلاؤم الحتمي مع خصوصيات الحضارات التي داخلها فلا شك أن العنصر البربري قد لعب دوره في ذلك، كما لا شك في أن الفئات المختلفة في كل مجتمع حاولت من منطلق موقعها الاجتماعي الدولي أن تتعامل بخصوصية مع الاعتقاد الديني، إلا أن هذا لا يتنافى مع البعد الكوني للظاهرة، وهو يكمن في الجانب الميتولوجي والاستيهامي والخيالي الذي يصاحب كل الديانات والاعتقادات، كما أنه لا يتنافى خاصة مع البعد التاريخي لهذه الظاهرة فالحركة الصوفية قد ظهرت كتعبير من نوع من القطيعة السياسية والفكرية مع ما هو رسمي، ولأن كل القيم المهيمنة في إطار التاريخ العربي الوسيط كانت قيما دينية، فإن هذا التعبير لم يخرج هو أيضا عن المنطق الديني، بل تطور داخله، فكانت في البداية مبادئ فلسفية تدور في إطار نخبوي ثم اتسع نطاقها والتقت بالتربة الاجتماعية في ظروف تاريخية خاصة، ثم أخذت تنتشر بصفة موازية لانتشار الإسلام في الأماكن المفتوحة بما في ذلك شمال أفريقيا.¹

فالتصوف الإسلامي الأول ظهر في شكل ما عرف بالزهد أو التعبير عن الاعتراض السياسي، أين مر التصوف الإسلامي الأول بمرحلتين أساسيتين، الأولى كانت سلوكية واتسمت بالرفض السلبي للواقع الحياتي والسياسي، والثانية كانت فكرية واتسمت ببلورة فلسفة دينية مختلفة عن الفلسفة الرسمية للدولة خلال الفترات الأولى للعهد العباسي، وقد ظهرت حركة الزهد في الإسلام في منتصف القرن الأول هجريًا، خلال أحداث الفتنة التي هزت المجتمع العربي، فكان الزهد في هذه المرحلة الأولى تعبيرًا عن احتراز وتحفظ سلبي إزاء ما يدور من صراعات، ثم تحول إلى موقف معارض صريح ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في ظل الحكم الأموي، أما إفريقيا فيبدو أن نساكها الأوائل أيضا لم يخلو زهدهم من المعاني السياسية، هذا الزهد الذي كان نوعا من التعبير عن الاعتراض السياسي كان النواة الأولى للتصوف الإيديولوجي، أي التصوف الذي سيبنى على مجموعة من الأفكار والمفاهيم المتكاملة التي ستجعل منه فلسفة مضادة للإيديولوجية الرسمية للدولة العباسيين،

¹ - لطيفة الأخضر، مرجع سبق ذكره، ص-ص 22-26.

خاصة خلال القرن الثالث الهجري، إن كان ذلك عند تبني هؤلاء رسميا للمذهب المعتزلي وما صحب ذلك من محاولات لفرضه على المجتمع بصفة تعسفية، أو عند رجوعهم بكل قوة إلى المذهب السني مع المتوكل فيما بعد.¹

ثم برز التصوف كإعتراض إيديولوجي أين تم الانتقال من الزهد إلى التصوف في الإسلام في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني (هجريا)، ثم بلغ التصوف نضجه في القرن الثالث، معنى ذلك أن هذا الفكر بدأ يتبلور بصفة موازية لاحتداد الصراع من أجل تحديد الإيديولوجية المناسبة للدولة العباسية، فما الذي كانت تطرحه الفلسفة الصوفية في هذا الإطار؟، كانت فلسفة تتمحور حول مصطلحات ومفاهيم على غاية من الخصوصية له، معانيها المضبوطة منها (المعرفة، والمجاهدة والولاية، والكرامات، والظاهر والباطن)، ثم الشريعة والحقيقة، ليتسرب التصوف إلى الأوساط الشعبية خلال القرن الرابع والخامس هجريا متخذاً أبعادا اجتماعية في إطار الفرز الذي بدأ يتبلور في ظل الدولة العباسية، ليكون أحد التعبيرات التي اتخذتها بعض الفئات الشعبية للدلالة عن عدم قبولها لواقع الحيف، وفي هذه الفترة برزت عدة تنظيمات كانت تعبيرا عن الغضب الشعبي وعن التمايز الاجتماعي.²

¹ - لطيفة الأخضر، مرجع سبق ذكره، ص - ص 10-13.

² - نفس المرجع، ص 16.

■ الأولياء الصالحون وسلطة تفويضهم الرمزية:

- الصالح أو الشيخ المفوض بطريقة رمزية: يصف ارنست كيلنر ERNEST.GELLNER الصلحاء في مؤلفه "Marbout Comment devenir" بقوله: "هؤلاء الغرباء المتراتبون المسلمون والاصطناعيون"، ويبرز صفة المسألة ضمن النص التالي: "تشكل دولة الصلحاء استثناء بسبب ثباتها، حيث لا نجد تغيرات، كما أن النظام السياسي العام لقبائل الأطلس المتوسط يسمح للصلحاء بتلافي الطغيان الشخصي والمؤقت، انه لمن الغرابة أن نفكر في هؤلاء الصلحاء يجسدون تعريف -ماكس فيبر- للدولة، لدينا دولة وإذا ما أردنا تصنيفها كذلك فسنجد الأفراد هم الذين يحتكرون العنف الشرعي، أما الحكام فلا يمكنهم ولا يقدرّون على استعمال القوة"، وبالتالي يستمد الصالح شرعية موقعه وتميزه من النموذج المثالي الإسلامي، أي من خلال الواقع السوسيوثقافي لهذا الحقل الإسلامي، لكن لماذا لم يعرف الحقل الإسلامي مصلحين وعرف صلحاء، هل فعلا يختلف الصالح عن المصلح؟¹

فعلى المستوى الاجتماعي يوضح حضور هذه الفئة خروج الإسلام من طابع المساواة النظرية والعلاقة المباشرة بالله، إلى طابع التراتب وتقنين هاته العلاقة، أما على مستوى العلاقة بالدولة فان الفقهاء والعلماء سيتحولون إلى موظفين مثلهم في ذلك مثل أي موظف بيروقراطي آخر، وهو ما يوضح بيروقراطية النظام السياسي في الواقع عكس ما يقره النموذج السياسي الإسلامي، نظريا في ظل وجود مقدر لفئة العلماء والفقهاء ضمن الحقل السياسي، فإذا كان الصالح يستقي الشرعية النظرية لحضوره من الإمكانية التي يتيحها الإسلام النظري، فان شرعيته الاجتماعية والسياسية يستقيها من الإسلام في تاريخيته أي من الواقع التاريخي والمجتمعي، ومهمته لا تنحصر في عملية البحث عن مطابقة الفعل السياسي للسلطان مع العقيدة بل مطابقة ممارسات الناس ومعتقداتهم معها، هذا الأمر بقدر ما يتطلب معرفة بالعقيدة فانه يتطلب معرفة أكثر بهذه المعتقدات والممارسات في الحياة اليومية للناس، إن عمل الصالح في هذا المجال لا يتخذ صبغة نظرية صرفة مثل

¹ - نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر، الرباط، (ب.ط)، 2007، ص 41.

العلماء ولكنه يكتسي طابعا ميدانيا يجعله على ارتباط كبير مع خصوصية وتميز المجال الذي يتجذر فيه بكل قيمه وطقوسه سواء الموروثة منها أو الحاضرة، إن الصلاح يبقى قبل كل شي ظاهرة ميدانية، إن نجاح عمل الصالح الميداني غير مرتبط بدعامة أو تدعيم سياسيين من طرف السلطان أو بتفويض رسمي من طرفه، انه نتيجة لمدى ثقة الناس في شخصه وفي معرفته وفي فعله، لذلك فالسلطة التي يكتسبها تتخذ طابعها الكاريزمائي، الذي هو من النوع الشخصي Charisme Personnel على اعتبار أن الصالح لم يفوض بطريقة رسمية أو مهنية كما لا يخضع لعملية انتخاب من طرف الجماعة، انه شخص مفوض من غير مفوض مادي أو مباشر، إن الصلاح إذن هو الشكل التاريخي المميز الذي اتخذته الاصطلاح في المجتمع المغربي، والصالح ما هو سوى الاصطلاح الذي عبرت من خلاله بنية المجتمع المغربي عن المصالح، أي عن الشخصية المفوضية بطريقة رمزية لإصلاح الخلق والمجتمع.¹

- **أسس سلطة الصالح:** نظرا لطبيعته الكاريزماتية، يتمتع الصالح بنوع من السلطة كما يمارسها على الآخرين، فهي كما يعرفها ماكس فيبر M. weber (1864-1920): "...القوة الثورية المتميزة في التاريخ...".²

انه مصدر إنتاج هذه السلطة وإعادة إنتاجها باستمرار وتتمظهر سلطة الصالح في الخطوة والتكريم اللذين يحاط بهما من طرف جماعته وحتى من طرف الجماعات أخرى، إن ما يفسر هذه السلطة المتمظهرة في شكل خطوة وتكريم هو هوية الصالح أي "ما هو عليه، ما يفعله وما يعرفه"، كما سيأتي ذكرها على التوالي:

- **ما هو عليه:** بمعنى أن الهوية العامة للصالح هوية دينية، ومن ثم فان شخصيته لا تتحدد من طبيعته كشخص عيني ولكن من خلال الوجه الثاني لذاته، فكل ما يحمله الصالح له دلالة ثانية سواء كان متعلقا بجسده أو ذهنه أو سلوكاته، وهاته الدلالة الثانية تقتزن بشخصيته نظرا لاقتراحها هي الأخرى بمجال القداسة، ويضفي هذا الاقتران على هوية الصالح كثيرا من الخاصيات اللا متجانسة، والتي يعتبر المقدس أصلا لها بل أكثر من هذا لا

¹ - نور الدين الزاهي، بركة السلطان، مرجع سبق ذكره، ص- ص 46 - 49.

² - محمد احمد بيومي، مرجع سبق ذكره، ص 173.

يسمح هذا الاقتران بتحديد ثوابت واضحة محددة لهذه الشخصية وهو ما يكرس غرابة شخصية الصالح، فحين نحاول أن ننظر إلى الصالح كذات لا نجد في آخر المطاف سوى صورة أو شكل مركب من عناصر تاريخية وميثولوجية أو فولكلورية ليس له وحدة ثابتة وواحدة، إنها صورة ترميمية مركبة من عناصر متباينة منها الذي يتمنى إلى عهد الطفولة سواء على المستوى الذهني أو الجسدي ومنها ما ينتمي إلى مرحلة الشيخوخة أو إلى مرحلة أخرى ومنها أيضا العناصر الواقعية/ التاريخية (البطولة في الجهاد مثلا) والعناصر الميثولوجية (الكرامات والخوارق)، ولكي نقرب أكثر من هذه الصورة المركبة التي تقارب شخصية الصالح من خلال أربعة جوانب:¹

- الصالح صورة أخلاقية: تركز تراجم الصالحاء على هذا الجانب في رسم صورة تعريفية للصالح، فالصالح يتميز بشكل دائم بالفضل والصلاح والدعوة المستجابة وبالزهد وصلاح النية وبالخير.
- الصالح صورة ذهنية/عقلية: يختلف رصد هاته المواصفات من ترجمة صالح إلى آخر.
- الصالح صورة جسدية: من ضمن ما يعرف به الصالح هناك المواصفات الجسدية (بمجال الغزواني) يوصف في "ممتع الاستماع" بان عليه بهاء ونورا، رجل عظيم البدن وتعلوه حمرة كأنه قطعة نور.
- الصالح صورة صوفية: في هذا المجال تقتزن ترجمة الصالح بذكر المقام الصوفي الذي يحتله، لأنه يلعب أيضا دورا كبيرا في تبرير أخلاقياته من جهة وتحقيق سلطة من جهة أخرى، فهو إما قطب أو بدل أو مجذوب أو ولي أو وتد.

ليس الصالح إذن إلا صورة مركبة من عناصر مركبة متعددة، وبما أن هذه العناصر ليست ثابتة وموحدة فان السلطة الكاريزماتية المؤسسة عليها تختلف وتتمايز بين الصالحاء كذلك، وبأن المصلحين ليس لهم نفس الكاريزم المتميز والخاص، فعند البعض نلاحظ غلبة القدرة على التكهن أو غلبة حالات الوجد، وعند البعض الآخر تطغى الخاصيات العقلية والروحية أو القلبية أو توجد لديهم قدرة هائلة على التنظيم.

¹ - نور الدين الزاهي، بركة السلطان، مرجع سبق ذكره، ص- 49 - 55.

- وفيما يتعلق بما يعرفه: انطلاقاً من أن المعرفة تعتبر منبعاً للسلطة، ومصدر من مصادر سلطة فرد أو جماعة على فرد أو جماعة أخرى، هذه الشرعية متأتية من أن معرفة كلام الله تحول الفرد إلى مالك لرأس المال رمزي وسلطة رمزية تتخذ تجسداً مادياً في المجتمع.

تلك السلطة الرمزية التي تحدث عنها "بيار بورديو" كونها سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها، "المنظومات الرمزية" الفن والدين واللغة من حيث هي بينات تعطي للعالم بنيته.¹

فالسلطة الرمزية لا تتجلى في "المنظومات الرمزية" في شكل "Illacuntionary force" وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببيئة المجال التي تؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، إن ما يعطي للكلمات، وكلمات السر قوتها وما قوتها وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج أوتولده، هي سلطة تابعة، بشكل من أشكال السلطات الأخرى تخضع للتحول وأعني للتجاهل والقلب والتبرير، ولا يكون في مقدورها أن تتفادى الاختيار الضيق الذي يجعلنا نبنى إما نموذج الطاقة فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب أو النموذج السير تطبيقي الذي يجعل منها علاقات تواصل، إلا شريطة وصف قوانين التحول التي تتحكم في قلب مختلف أنواع الرأسمال وردها إلى رأس مال رمزي، وعلى الخصوص، في عملية الإخفاء والقلب التي تحقق تحولاً جوهرياً لعلاقات القوة والتغلب، عاملة على تجاهل ما تنطوي عليه من عنف، وعلى الاعتراف به في نفس الوقت، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة.²

¹ - بيار بورديو، الرمز والسلطة، مرجع سبق ذكره، ص 48 .

² - نفس المرجع، ص 56.

إلى جانب ما تحدث عنه بيار بورديو "إنتاج المعنى" من أن مهمة علم الاجتماع والعلوم الإنسانية عموما تتمثل في: "إظهار البنيات الأشد خفاء الخاصة بمختلف الحقول الاجتماعية التي تكون العالم الاجتماعي، وكذا توضيح الآليات التي تنزع إلى ضمان إعادة إنتاج البنيات وتحويلها".¹

هذه العلاقة بين السلطة والمعرفة تخرج النموذج الإسلامي للسلطان من نموذجيته النظرية التي تتميز بالعلاقة المباشرة بين الله والإنسان إلى واقعته التي تتميز بالترايبية، حيث تتخذ هاته التراتبية المعرفية شكلها الاجتماعي المتجسد في التمييز بين الفئات الاجتماعية العامة والخاصة، وبالتالي تحضر المعرفة كمنبع للسلطة عند فئة الصلحاء بشكل متميز عن باقي الفئات الأخرى، وهذا التمايز هو الذي سجله جاك بيرك من خلال مفهوم تناضد المقدس (Etagement du sacré) الذي يخضع المجال الصوفي لترايبية مرتكزة معياريا على المعرفة، وتنتج في النهاية صنف الصالح المتعلم وغير المتعلم (المقدس المرتبط بالطبيعة)، ضمن هذا التراتب تتخذ وتستمد معرفة الصلحاء مضامينها من مجالات متعددة من مجال التقاليد والأعراف المرتبطة بتاريخ جماعاتهم ومن المجال التاريخي الإسلامي وكذا من مجال الطبيعة بجغرافيتها ومناخها وكائناتها الحية سواء الحيوانية أو النباتية، ومن مجال الأساطير والحكايات ثم من مجال التصوف، ومعرفة الصلحاء مشكلة من معرفة "استعمال أشكال العلاج وخصائص النباتات والأعشاب الأخرى ومعرفة تقلبات المناخ وعادات الحيوانات، وهاته المعرفة تمنح دفعة مادية للمحافظة على سلطتهم"، كما أن التصوف قد أضاف وزود هذه المعرفة بجهاز مفاهيمي وبتصور لطبيعة السلطان، لذلك عمل المتصوف هو الآخر على المساهمة في ترسيخ تقليد وسلطة الصلحاء أو الشيوخ، إن هذه المعرفة التي يكتسبها الصالح، أي رأسماله الرمزي، تعتبر بعدا مؤسسا لسلطه وسط الجماعة، فالرمز لم يجعل العالم (مفتوح) فحسب، وإنما أيضا ساعد الإنسان المتدين ليتوصل للشمول بفضل الرموز خرج الإنسان من وضعه الخاص نحو العام ونحو العالم، فالرموز توقظ التجربة الفردية وتنقلها لعمل روحي محجوز ميتافيزيقيا للعالم، أمام شجرة ما، رمز شجرة العالم وصورة الحياة الكونية، كان إنسان المجتمعات القبل الحديثة قادرا للوصول إلى أعلى روحانية بفهمه الرمز، نبح بالعيش عالميا، فصورة الشجرة ما زالت شائعة في عوالم متخيلة للإنسان

¹ - بيار بورديو، في علم الاجتماع الانعكاسي، تر: عبد الحليل الكور، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س)، 1997، ص 11.

المعاصر اللا متدين، إنها تشكل رمزا من حياته العميقة، من المؤسسة التي تلعب في لا شعوره والتي تهم تكامل حياته النفسية العقلية، وانطلاقا، وجوده الخاص، ولكن طالما أن رمز الشجرة لم يوقظ الشعور الكامل للإنسان يجعله مفتوحا على العالمي، لا يمكن القول بأنه أكمل وظيفته تماما، انه لم ينقذ إلا في جزء منه الإنسان من حالته الفردية، مجيزا لها دمج أزمة من العمق وإعادة التوازن النفسي المهدد مؤقتا إليها، ولكنه لم يرفعها بعد للروحانية، ولم ينجح ليكشف لها أحد تركيبات الواقع.¹

- ما يفعله: يتعلق الأمر بممارسات الصالح المتعددة، وما يوقف الانتباه في البدء هو فعل الجهاد الذي ميز الصلحاء وشكل الفعل العلمي التاريخي المؤطر لزعامتهم، وبالتالي هناك اقتران بين قيمتين لهما موقع أساسي في البنية الإسلامية ويتمثلان في الصلاح والجهاد، مما أهل الصلحاء لاكتساب سلطة على الناس وأضفى على أفعالهم طابعا كاريزماتيا، فالصالح بالإضافة إلى فعله الجهادي كانت له أفعال أخرى سواء تعلق الأمر بعلاقتهم مع الطبيعة أو علاقاته الشخصية الاجتماعية منها أو الفردية فهو يعرف أسرار الناس ويكشف عنها، كما يعالجهم ويساعدهم على حل توتراتهم الأسرية وعلى تجاوز صعوبات السفر، انه من يمشي فوق الماء ويطير في الهواء ويحمي الناس من الجھول كما يضمن لهم تماسك جماعتهم ويفصل في نزاعاتهم وينصر جماعة على أخرى، بهذه الأفعال غير المتجانسة لكن المتكاملة يؤسس الصلحاء سلطتهم ويعكسون أيضا طبيعتهم الميدانية ويوثقون تجذروهم في أوساطهم الاجتماعية سواء بالمدن أو بالأرياف، ومنه يبدو فعل الصلحاء فعلا يرتكز على أدوات مختلفة ومتباينة، فبقدر ما يحضر الفعل التاريخي والاجتماعي يحضر الفعل "الميثولوجي" وبقدر ما نجد الفعل الواقعي نجد إلى جانبه الفعل الخارق والرمزي، أما سلطة فعله فهي متأية من قدرته على التوليف والتركيب بين هذه الأفعال المتباينة فأدوات أو عناصر فعله غير متجانسة ومع ذلك يمنحها وحدة تحقق لها غايتها ضمن الإطار الذي حدده له ليفي ستراوس، أدوات مختلفة قد لا تكون كافية لتحقيق فعله، ومع ذلك فانه يحقق بها غايته نظرا لان "عالمه الاداتي مغلق وقاعدة عمله هي تدبير عمله بالأدوات الحاضرة"، أما مبدأه فهو "من الممكن دائما أن تكون الأشياء مفيدة"، فوحده الميثولوجي قادر على ممارسة هذا التركيب ووحده المتدبر قادر

¹ - مرسيا البياد، المقدس والمندس، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط1، 1988، ص153.

على إنتاج هذا الفعل المركب، إذ يقول ليفي ستراوس بهذا الصدد: "...إن الخاصية الأساسية والمميزة للفكر الميثولوجي هي التعبير عن ذاته بمساعدة جهاز أو سجل له تشكيلة مركبة وغير متجانسة، وبالرغم من انه يبقى محدودا فمن المفروض استخدامه كيف ما كانت الحالة ويجب الخضوع له نظرا لغياب أي حل أو اختيار آخر، يظهر الفكر الأسطوري مثل نوع من أنواع التدبير أو الترهيق الفكري، وهو ما يبرز لنا العلاقة بين النمطين الفكرة والأسطورة...".¹

فالتركيب والترميق فعل ناتج عن ضرورة متمثلة في عدم كفاية الوسائل والأدوات وبخصوص الصالح يتمثل في عدم كفاية الواقعي/التاريخي، لذلك كان لابد من إدماج عناصر أخرى ذات طبيعة أسطورية لتجاوز هذا النقص وتحقيق ما لم يحقق في التاريخ والواقع المجتمعي، ضمن هذا الإطار يحضر فعل الصالح باعتباره فعلا خارق يدهش العامة ويفرض عليها الانصياع له، انه يدهشها لكنه ليس غريبا عن مخزونهم الثقافي لأنه يستثمر عناصر هذه المخزونة ويعيد تركيبها حسب الحاجيات الحاضرة، بهذا الشكل يعيد الصالح ربط أفراد الجامعات ويجذورهم الثقافية، فإذا كانت الميثولوجيا تقوم بنفس الدور في مجال التجذر الاجتماعي فالأولى تحملنا إلى عمق الإحساس والثانية تأخذنا باتجاه الجماعة"، كون إحدى نتائج الفعل الطلاعي تبيان احد أوجه الصالح والتمثيل في الغرابة، فهذا الوجه تحمله وتجسده بنية أفعاله، وهو ما يجعله في رأي العامة خارجا عن إطارهم، فالفعل الخارق أو الكرامة "هي علامة على أن الصالح خارج عن إطار حقل العامة"، كما أن هاته الغرابة تحضر لكي تخدم الوجه الثاني والمتمثل في الانجذاب، أما الخاصية الثانية فهي نتيجة لفعل الصالح على اعتبار أن طبيعة فعله تحوله إلى قوة جاذبة بين أفراد المجتمع وتظهر هاته القوة في أن الصالح يصبح مركزا ومرجعا لجماعته مما يحوله إلى قوة نابذة على المستوى العمودي، فحينما ينجذب الناس إلى الصالح فانه يخلق مركزا قد يتحول إلى مؤسسة دينية (زاوية)، وبالتالي سلطة الولي الصالح تبني على المصادر الثلاثة السابقة الذكر، فهي تؤسس سلطته الكاريزماتية في صيغتها الشخصية.²

¹ - نور الدين الزاهي، بركة السلطان، مرجع سبق ذكره ، ص- ص59- 61.

² - نفس المرجع، ص- ص61- 63.

■ الرمزية في الممارسات الدينية:

يتوقف وجود الرمز في الإنسان حتى لا يسمّى الأشياء بأسمائها ويلجأ إلى الإيماءة أو الإشارة، وقد تختلف التعبيرات الرمزية من حضارة إلى أخرى، إذ يرتبط الرمز بحياة الإنسان الشخصية والاجتماعية، والعرفية، لأنه حين لا يسمّى الذي يريد يهب لكل ما حوله معان تفهم حسب واسطتها المشار بها أو التي تحمل دلالتها، ولعل انشغال الكائن منذ فجر التاريخ بمحاولة فهم المحيّر وفك اللغز هو السر الكبير في جعل هذا الرمز ظاهرة وجودية ينشغل فيها داخل قوانينها الاجتماعية وتوظيفاتها اللغوية أو الإشارية، إذ يعدّ غموض المعنى في الرمز ضرباً من عدم القدرة على فهم المحيّر، ما يجعل الإنسان بطبعه البشري ونقصه الوجودي يلاحق دوماً هذه الملغزات التي تسكن ذاته، وتصنع فيه طبيعة حبّ الاستكشاف والمعرفة.¹

فلم تعد الآفاق الرمزية وكذا الدلالات الجمعية والمضامين التخيلية مجرد استيهامات متعالية على التاريخ والمجتمع لا تنتج سوى في لحظات الضعف والعجز الواقعيين، بل أصبحت معترف بها بوصفها متخيلاً قابلاً للوصف والتحليل.²

يستفاد مما تقدم أن الترميز شكل من أشكال عدم البوح وضرب من التكتّم حتى لا نقول الأشياء في صورتها وبحقيقتها لذا نلجأ إلى تضمينهما الأسرار، ويظل الرمز يمتلك قابلية التفشي والانتشار، لأنه يشكل طاقة خفية على الفهم، عصبية على الترويض، شديدة الفاعلية تقابلها بالخوف، وفي الوقت نفسه نرغب في استخدامها، لأنها قوة مطاردة أبداً هاربة دوماً، تشكل معاني غير مألوفة، فالغموض الذي يلبس الرموز، هو شكل من تعويم المعنى بالغموض، والدفع بقوى الإنسان الذهنية إلى التفكير ومحاولة مسايرة المعطى الاجتماعي والنفساني لأفراد الجماعة البشرية، هذا ويقع الرمز في النفس في مستوى ذهني تصوري يخضع لحملة من التركيبات المعقدة التي يبنى عليها، ولعلّ أبرزها أنه مجرد من كل وسائل المادة الملموسة وخاضع للقياس العقلي، ومقياسه هو الحصول

¹ - بن عمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص103.

² - نفس المرجع، ص25.

على قيمه الجمالية المختلفة، والمتناقضة على العموم كقيمة الفال والشؤم، لأن كثير من الأساطير ليست إلا تمثيلاً للواقع، بالرمز الحلمى، أي بالرمز الثقافى، وهذا المقياس ملازم للمقياس الأدبى، ولا ينكر عاقل أن الرمز يخدم النص الأدبى بالدرجة الأولى لأن الإبداع الأدبى يعيد بناء العالم على غير الصورة الواقعية لأنه يخرق (الرمز الأدبى) اللغة، والواقع، والمثال... إلخ، لذا لعل الشرط الأساسى فى الأسطورة هو خرق معايير الواقع والمثال، وتجاوز اللغة وحتى اللغة تظهر هذا التعارض، نجد جذراً واحداً يعبر عن فكرة اليمين، فى كل الألسن، فى حين تجرى الدلالة إلى الجهة اليسرى، بكلمات متعددة ومتقبلة، تعابير ملتوية تؤدي فيها الاستعارة وقلب المعاني، (antiphrase) دوراً مهماً، لكن تتفاوت مقامات الخرق للعوائد الطبيعية المألوفة إلى خرق العوائد الفزيائية، ومن الخرق البسيط كالكلام على الخواطر عند الأولياء إلى الخرق الكبير كمشيهم على الماء، لذا لا جرم أن هذه الهالة من القداسة تصاحب الأسطورة التى صاحبت الإنسان منذ فجر الخليقة، لأنه مسكون بالخوف من المجهول من المستقبل من كل الظواهر الكونية التى تنبئ الإنسان بضعفه، ففسرها تفسيرات متنوعة ومختلفة، ليعتقد مثلاً أن صوت الرعد هو للثور الذى يحمل الأرض على أقرانه... إلخ، فكما يقول روجيه كايوا فى كتابه "الإنسان والمقدس"، انه: "... ليس المقدس صفة تملكها الأشياء فى حد ذاتها، بل هو عطية سرية، متى فاضت على الأشياء، أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة..."¹

والسرية فى الأشياء هى التى تعمل على الفكر البشرى لبحث لها عن معان يهب بها لها حياة، وتظل هذه الأسرار خالدة متوارثة من جيل إلى جيل لاحق، ومن خلال التوارث يملأ الوجود بالرموز المختلفة، منها ما يدل على الطبيعة، الاجتماع، المقدس، الدين، العادات... إلخ، فالآليات المذكورة هى نفسها آليات الرمز، إنه شيء يبدو كأنه زائد أو فائض، يعبر عن عمق، يظهر وينتج فى نفس الآن، فقد ظلت الرموز لغة المقدس المفضلة، مثلما ظلت تعبيرية المقدس محكومة بتعددية المعنى وبلعبة الحضور والغياب، وكذا القدرة على استحضار الغريب والعجيب فى واضحة النهار، فإذا كان المقدس مميزاً بغموضه وازدواجيته، فإن الرمز ظل دائماً حاملاً للغز ومعنى ما فائضين، يتطلبان الكشف والإظهار، فتعدد الدلالات والجهات التى تحيل عليها لفظة مقدس أو حدس

¹ - بن عمر بوخضرة ، مرجع سبق ذكره، ص. 103. 106.

"قدس" بشكل عام، يبرز أن المقدس الإسلامي ليس مفارقاً، بل هو متراتب وحاضر في الزمان والمكان والذوات، فيتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرئي، وبفضل الأضحية أو القران، يتحقق الانجاز العلمي لهذا الطقس، ويتحول المقدس إلى فضاء معلن، ونظام مادي ورمزي، لا يطرح المقدس إذن مشكلة تعريفه فقط، ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له، الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات في بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية.¹

عموما تشير الأسئلة الأساسية المثارة حول المقدس الذي يحمل أشكالا رمزية متنوعة إلى جعله (الرمز) موضوعا مقترنا ولصيقا بالمجتمعات والثقافات العتيقة، وإن كانت المجتمعات المتمدنة تستحضره بأشكال وألوان جديدة، لأن موضوع المقدس، الرمز، والأسطوري من المعان الأساسية التي تحمل المعنى الجوهرى في علاقة الإنسان بذاته ومحيطه، إنه تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالمجتمع، وفي هذا الشأن نجد مفهوم "الرمزية" يشتمل على مضامين عديدة عند سائر الأمم، ولا يكاد يجزم دارس أن الأصل الذي يركز عليه مفهوم "رمز" هو الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم، وكأنه ضرب من الألغاز، وبالتالي إن خلق العلامات والرموز وتأجيج العواطف والسلوكات الجماعية وانشاء التمثلات المتخيلة تضي على الصراع حول التاريخية دينامية خاصة، لكن إلى جانب ذلك لا يجب الخلط بينها وبين المتخيل الاجتماعى او النموذج الثقافى، ولأجل عدم استهلاك هذا الخلط يلح **ألان تورين** في أكثر من مناسبة على ضرورة تفادي السوسولوجى الوقوع تحت إمرة المناضل لأنه إن فعل ذلك فسيكون رجل إيديولوجيا ليس إلا.²

ومرد الأمر وغايته أن سبب محادثة الناس بالرمز لتحقيق المعجزة الإلهية على حد ما ذهب إليه إمام المفسرين الإمام **الطبري** أنه لم يكن منع الله سيدنا زكريا للكلام لآفة، ولكنه صنع محاورة النماس، وكان يقدر على ذلك، ثم استثنى الرمز، "إلا رمزا" وهو استثناء منقطع، والكلام المراد في الآية هو النطق باللسان لا الإعلام بما في النفس، والرمز في اللغة حركة تغلف ما في نفس الرامز بحركة أو حاجب أو غير ذلك، هنا يترد إلى الرمز

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2005، ص- ص 7 - 18.

² - Alain Touraine, pour la sociologie, ed Seuil, 1974, p-p 16-18.

حقيقة الأولى، إذ أن Sumbolien تعني الحرز والتقدير، وهي مؤلفة من Sum بمعنى مع و Bolie بمعنى حرز، والعنصر المشترك بين سائر الاستعمالات هو أنه يعني شيئاً ما ويشير إلى أشياء عديدة أخرى، مع عدم إغفال مستوى الدلالة، فالرمز هو أساس في الكلمة التي ترمز لمعاني أشياء حسية أولاً، ثم تجريدية متعلقة بمرتبة أعلى من مرتبة الحس، لينشق الرمز على الجاز اللغوي في إيجاء تخلّقه لتلك الصور المتداعية والقداسة المركبة في أسرار ظواهره الفنية، لأنه بشكل ما انخراف على مستويات اللغة واستعمالاتها المختلفة وخاصة في الكلام بالرمز والإشارات دون النطق وأعمال جارحة اللسان، بمعنى مختلف عن توظيفات اللغة، فإنه في عالم السلوكائية انتاج الرغبات المكبوتة والباطنية تحت الرقابة الاجتماعية والأخلاقية والنفسية، فقد اعتنى فلاسفة التحليل النفسي بالرمز وتوصلوا إلى أنه في الغالب مستمد من حقول الدراسات اللغوية، التي تؤسس له ويرتكز عليها، ففرّقوا بين الرمز والإشارة، ذلك أن الإشارة تعبير عن شيء معروف معاملة محدودة في وضوح، (الملابس الخاصة بموظفي السكك الحديدية مثلاً إشارات وليست رموز)، فالرموز أفضل طريقة للافضاء بما لا يمكن التعبير عنه، وهو معنى لا ينصب بغموض وإيجاء، بل والتناقض كذلك، أما على المستوى الأدبي، فاللغة قاصرة لا محالة عن التعبير عن عالم الإنسان بأكمله، ولما كانت اللغة غير قادرة على توصل كل شاعر أو ناقد ومبدع من خلال إنجازاته فتفصح اللغة نفسها وتصير في هذه الحال ساذجة، لأنها عزّت المعنى والدلالة، فلا يكلف القارئ نفسه عناء التفكير ولا يبذل طاقة معرفية لفهم المقصدية، فيفقد لذة المتعة والغبن المعرفي الذي تحدّثه القراءة، "لهذا تطلع الشعر الحديث إلى أمور أكثر إثاء وكثافة فاهتدى إلى الرمز الذي ينبثق من اللغة التي تتجاوز الواقع القاموسي" ¹.

فعلى حد تعبير ناصر بعماش في كتابه "النص الشعري النسوي العربي في الجزائر"، وكأن الترميز والالغاز في الشعر الحديث حالة شعورية مقصودة تُعنى بالقارئ، وترفع من قيمة الأثر الأدبي، وتجعل اللغة الأرفع دلالة من الساذجة التي لا تحيّر القارئ ولا تحرق أفنان فكره بسرّ الاكتشاف والبحث عن الهارب والمطارد في التوظيف الإبداعي، أين يلجأ المبدع إلى توظيف الرمز وكل رموز دالة على معان مختلفة يتوسل بها ليصل إلى

¹ - بن عمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص- ص 107-110.

مقصديته بأيسر السبل، والمتلقي الذي يدرك المعنى وفق الملفوظات الرمزية هو متلقي وقارئ حذق، كون "الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة... (فالرمز) نتاج الخيال اللاشعوري وأنه أول يشبه صور التراث والأساطير".¹

وبالتالي الرمز ليس هو الإشارة التي تعبر عن أشياء محددة بعينها، إنما تلك الألفاظ التي تتحول إلى أدوات لغوية، تدل على مدلولات تترك أثرا في الواقع الإنساني، كالأسطورة برموزها المختلفة) تسهم في تشكيل تجربة الشاعر على نحو مؤتلف مع مكونات النص الفني، وأيا ما يكن الأمر فإن اللغة حيث تأخذ مفرداتها دلالات مختلفة في المتون الشعرية التي كساها الشاعر بحلة من الرموز تصبح متجاوزة السهولة والسذاجة وترقى إلى الأسطورة والرمزية، مع تصنيف الرمز إلى قسمين، جعل الأول حكاية رمزية وذلك بتوظيف الرموز التاريخية، كآدم وإبليس وقايل وهابيل وأيوب وعنترة وأبي زيد الهلال، أما الثاني، فيخص الرموز الفنية التي هي كونية تتسع لسائر المقامات وتدلل في سائر الحضارات على المعيش، الذي يفيض على المخلوقات بنعمة السماء أو الجذب، بنعمة الخلود أو الاندثار، منها الماء، الجبال، المطر، الموت، البحر، الظلام... الخ، مما يظهر أن الرمز عام وخاص، الأول نجده حافلا في النصوص الشعرية التي ترنو للثورة، بينما الثاني ينحصر عند شاعر واحد، خاص باستعماله وحده لظروف خاصة به فلا يرقى لأن يعرف إلا من طرفه الرمزي في التوظيف الشعري ليشير إلى ما يود الشاعر قوله دون أن يصرح به، يغمض ولا يوضح.²

وفي هذا الصدد فإن التفكير الأسطوري يقع أسير الحدس الذي يباغته، إنه يستقر في التجربة المباشرة، حيث يبلغ الحاضر المحسوس، من العظمة جدا يتضاءل أمامه كل شيء، ولا يواجه الفكر الأسطوري بمعطياته ليقف منها موقف التأمل الحر وليفهم تركيبها وارتباطاتها.³

¹ - محمد فتوح احمد ، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1978، ص- ص 33- 36.

² - بن عمر بوخضرة ، مرجع سبق ذكره، ص. ص 110، 111.

³ - عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ، بيروت، ط 3، 1983 ، ص 27.

حيث تستند الأسطورة في جوهرها على وقائع وهمية وقد تكون واقعية استند عليها السياسيون في كتابة التاريخ، والقادة في السيطرة على العوام والخواص، والمشايخ لتنمية الأمل وتفريج الوجود للمؤمنين، وأهل علم النفس في تفسير العقد وحل عويص المسائل النفسية وما شابه ذلك، فقد كانت الأسطورة في رمزيها دلالة عميقة في معتقدات الشعوب، إذ من الأمم من كانت تقدر الأعياد وتقدم لها القرابين وتخضع للآلهة خضوعاً تاماً إلى درجة أنها كانت تقدم الجميلات عربوناً وضماناً لحفظ وسلامة البقية، وكم هي كثير القصص الأسطورية التي مجّدت التضحيات من أجل ضمان قوت القرية أو البلد لأصحابه من الثعبان العملاق، أو الطائر العجيب... إلخ، فقد انتقل هذا التقديس والتبجيل للأسطورة التي تحمل في كنفها رموزاً شتى ومتنوعة عن وعي بالمكان والزمان للأمم، وعن معتقدات راسخة وثابتة في تقديس وتبجيل الآلهة، غير أنها تعرضت (الأسطورة) في بدايتها لهجوم شرس وعنيف في زمن مبكر من تاريخها، وأشارت عبارة "أساطير الأولين" إلى معتقدات الذين سبقونا في مدوناتهم "كتبهم"، وفي عبادتهم "آلهتهم" التي كانت تمثل سر وجودهم في الأرض، فقد "كان المعبد أهم بناء في المدينة وأوسعها وأعلاها، وكانت المدينة كلها تعود في ملكيتها إلى كبير الآلهة الذي خصت به يوم خلق العال، وفقاً للاعتقاد السائد بين القادة الدينيين".¹

فهي من بين العلامات الرمزية التي لها أهمية كبيرة في حياة الإنسان منذ فجر التاريخ (الأسطورة) لأنها موروث الأمة، وموئل فكرها وهي مرتكز معرفتها المختلفة، بوصف هذه الأخيرة معبئة طاقات لا تحصى، فعلى الرغم من ظهور الأديان السماوية وعلى الرغم من ظهور العقلانية، "فالأسطورة لن تندثر، حتى في أكثر الحضارات تطوراً وعقلانية، بل استمرت تعباً وتتطور وتظهر في مظاهر مختلفة".²

كما تم توظيف الأسطورة كرمز يدل على عادات راسخة وأعمال لها معان متعارف عليها، توظف في الإبداع لتوقد معال الفن والجمال أو للتعبير عن ما يختلج النفس من آلام دفينية وكآبة عميقة أو عكس ذلك عن انتشاء النفس وابتهاج الروح، وهذا التوظيف في الإبداع الاجتماعي يجمع بين خصائص جمالية أو اقتصادية

¹ - بن عمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص- ص 111- 114.

² - جعفر بن الحاج السلمي، مرجع سبق ذكره، ص 09.

أو سياسية أو نفسية أو فلسفية أو دينية، فالرمز بشتى صنوفه وأشكاله المختلفة والمتنوعة (لغوي، ديني، اجتماعي، ثقافي، سياسي إلخ...). يمثل قوة خفية تثير فينا مبدأ التساؤل والحيرة، ونعد وننقب ونبحث عن دلالاتها، نرغب دوماً في معرفتها، نبغي التقرب منها وتملكها، أما التفكير الأسطوري فأساسه الحرس، الذي يعدّه رواد التحليل النفسي "الحاسة السادسة" أو ملهمة المعرفة" التي تقود السلوك الإنساني إلى الفضولية لمعرفة ما حيرها، فتروح باحثة عن الأشكال الغامضة، والرموز المملغة وكيفيات اكتشاف محيرها، هذا وقد أدى تطور الأسطورة إلى إعمال الفكر والبحث قُديماً عن أشكال الرموز ودلائليتها ودواعي توظيفها واستعمالها أول مرة، وما السرّ في الرمز بصفة خاصة وطبيعة الثقافة والدينية بصفة عامة، ومن هم الأجناس الذين وظفوه توظيفاً معيناً، أدى ذلك كله إلى ظهور علم الأعراف الذي تطور وأدى إلى ظهور علم الأناسة الذي يبحث في إنسانية الإنسان وطبيعة ثقافته من حيث هي شبكة من العلاقات الرمزية والفكرية.

فالببحث في العلاقات البشرية يحيل بالضرورة إلى محاولة فك الرموز وكشف أسسها الأسطورية، مستعينا بمجموعة من العلوم، تساعد بطريق مباشر أو غير مباشر أحيانا كاللسانيات وفروعها، علم النفس، علم العلاقات، وعلم الاجتماع، محاولة لإمالة اللثام عن الرموز وخاصة في تعارضها مع الواقع، ومع المفكر فيه، أي أن "أي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس/والدنيوي على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحرية يمارس نشاطاً لا تأثير له على خلاصه الأبدي"، إذ لا يختلف اثنان في أن للمقدس خاصية جوهرية ثابتة، وقد تكون عابرة لبعض الأشياء (العبادة) أو الكائنات (الملك/ الكاهن/ الأمكنة/ المسجد/ الكنيسة/ المزار/ المقبرة/ المحرقة)، أو الأزمنة (يوم الفصح/ عيد المسيح/ عيد رأس/ السنة الميلادية/..)، فليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها، بل هو عطية سرية "كما أن الطائر المحلّق في الأجواء يتوقف ليبنى عشه، والإنسان السائر يتوقف حيث يطيب له التوقف، كذلك الألوهة جعلت من الشمس مكاناً تتوقف فيه".¹

¹ - بن عمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص- ص 114 - 117.

هذا ما اثاره كاستوردياس Cornélius Castoriadis حين نقد التصور الماركسي للمجتمع، في أنه لا يمكن اختزال بنياته وصراعاته وحركيته فوقية كانت أو تحتية في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي الإنتاجي، فبقدر ما تسوده - علاقات القوة المبنية على أنماط إدارة وتوجيه المصالح الاقتصادية، تسوده وبنفس القوة علاقات المعنى، كما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية فقط بل أيضا أنماط الشرعية، ليعتبر ب. أنصار أن سؤال علاقات المعنى وكذا سؤال الشرعية المرتبطة به، قد شكل النواة الأساسية لتيار كبير وجديد داخل مجال العلوم الاجتماعية، موضوعه هو البحث في الممارسات الرمزية أما خلفيته النظرية فتكمن في الانزياح عما سطرته ورسخته الماركسية من اعتماد على مقولة " في آخر المطاف " التي تقود دائما إلى النزعة الاقتصادية في التفسير والتحليل، ويعتبر كلا من جورج بلاندي وآلان تورين وبيير بورديو من بين أعمدة هذا التيار والذين بحثوا وفكروا المجتمع عبر الكشف عن الدور الكبير الذي تلعبه الثقافة بشكل عام، والممارسات الرمزية والتحليلية بشكل خاص في بلورة وتشكيل أنماط الصراع والدينامية، داخل المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وليس فقط العتيقة، فتحليل العلاقات الاجتماعية بأدوات مفاهيمية جديدة من مثل "الرأسمال الرمزي" و"حقل الانتاج الرمزي" بكل المفاهيم الدائرة في محيطها (حظوة رمزية، مصالح رمزية، عنف رمزي، هابيتوس...) ليرز أن رهانات الصراع الاجتماعي ليست اقتصادية محضة، مثلما أن انتاجات الأفراد والفئات الاجتماعية للتمثلات والأفكار والصور وممارستهم للطقوس والشعائر لا تنم عن وعي موسوم بالضلال والخطأ والانحراف، بل إن الأمر يتعلق بإنتاجات رمزية حاضرة في صلب هاته الصراعات، بل إنها ما يثبت ان علاقات القوة غير مفصولة عن علاقات المعنى.¹

¹ - بن عمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص. 21، 22.

■ الطقوس والشعائر من حيث الممارسة:

- **القرايين:** تشمل كل ما يقدمه العبد للمعبود بغرض التقرب إليه، ومنها الأضاحي وما تشمله من الذبح وإراقة الدماء أو ما يسمى بقرايين الدم، وكذلك القرايين المحروقة وما يشمل ذلك من تقديم البخور إلى جانب قرايين الطعام والمأكولات المختلفة مثل الخبز والفواكه على شكل مآدب وتشمل أيضا القربان الذي قد يكون إلى جانب الماديات عبارة عن النفس والزوجة أو الذرية بكاملها وخاصة الأولاد، وهذا النوع الأخير رمزي أكثر منه مادي حيث أن تقديم النفس والذرية للإله يعني وضعها في خدمته وفي حمايته في نفس الوقت، هذا وارتبط تقديم القرايين في الديانات القديمة بمحاولة خلق نوع من الوساطة بين العبد والمعبود بقصد منفعة الإنسان بالدرجة الأولى وكسب رضا المعبود بالدرجة الثانية أو لشكره، وكذلك محاولة لتجنب غضبه وطلب الخيرات الوفيرة منه ومن ذلك ارتبط نوع القربان بنوع المنفعة المطلوبة من المعبود الذي تفاوت من الأضحية إلى المأكولات البسيطة، وكان في الغالب يؤخذ من ممتلكات الشخص نفسه، وهناك خلط عند عدد من الباحثين في أسماء موائد القرايين واستخداماتها إذ غالبا ما يطلقون على أغلبها اسم المذابح الإراقة ومذبح القرايين، ووصل الأمر إلى تسمية للمبخرة مذبح (INCENSE ALTER)، ومن خلال تتبع مفهوم المذبح عند اللغويين العرب نستنتج أنه ارتبط بالديانة المسيحية حيث يطلق على مكان معين في الكنيسة وهو ما يسمى بالمحراب، فالمذابح هي المحارب عن اللغويين وسميت بذلك للقرايين، وقد قورنت بمحارب المساجد، حيث ورد "أن مذبح الكنيسة كمحراب المسجد" كما ذكر عند السيوطي وفي تاج العروس الذي ذكر أنها "مقاصير في الكنائس"، ومن حيث تشابه موقع كل منهما وليس من حيث الشعائر التي تقام في كل منهما، ومن ذلك استخدم الباحثين الأجانب ذلك الاسم والمفهوم الموجود في الديانة المسيحية واستخدمت كلمة (Alter) لبيان وظيفة ذلك الجزء في الكنيسة، ثم عن استخدامه لجميع أنواع القرايين دون تخصيص، والمذبح عند الساميين ومنهم العرب كان عبارة عن حجر ضخيم أو كومة من الحجارة تعرف بالأنصاب كان يتم عليها أو بجوارها ذبح القربان أو الأضحية وإراقة دمائها تقربا للمعبود.¹

¹ - منير عبد الجليل العريفي، الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص- ص274- 278.

فالغاية من الذبيحة متغيرة وطريقة تقديمها متغيرة أيضا على حسب المراسم، أما الثابت فهو إراقة الدماء أو ما يمثل عنصر الحياة في الضحية، ونحسب أن مبدأ الذبيحة يمت بصلة قوية إلى إيمان المتأخرين بالقوى الخفية الموجودة في الدم، وهكذا أصبحت الذبيحة حفلة دينية اجتماعية وتطورت من ثم بتطور الأديان، وتعددت غاياتها بتعدد الظروف، فأصبحت مع الطوطمية مأدبة يأكل الناس فيها طوطمهم لكي يماثلوه قوة، ثم غدت مأدبة يشترك فيها الآلهة والناس في تناول الطعام، وأصبحت مع الوثنية تقدم للآلهة غايتها إشباع شهواتها من الدماء، لتصير بعدئذ عربونا يقدمه الناس للتعبير عن خوفهم من القوى السماوية وإجلالهم لها، وتطورت الذبيحة تطورا فعليا مع النصرانية فانقطع النصارى عن تقديم الضحايا.¹

ومن بين أنواع القرابين التي تشمل عدد من الأنواع التي تم تقديمها للمعبودات وهي قرابين الأضاحي، والقرابين المراقبة أو السوائل، والقرابين المحروقة، والبخور والندور، على النحو التالي:²

- قرابين الأضاحي: تأتي في مقدمة أنواع القرابين وأرفعها مكانة عند المتعبدين والمعبود على حد سواء، فمن خلالها تتم إراقة أو إسالة الدماء إرضاء للمعبود، حيث كان الاعتقاد السائد أنه يأكل منها ويشاركه المتعبد في ذلك ومن هنا جاءت فكرة تقديم المواد الغذائية المختلفة ومنها الذبائح كقرابين بعد طهوها أو حرقها.

- القرابين المحروقة: كانت قرابين الأضاحي تحرق في عدد من الديانات السابقة وتقدم على الموائد، وقد اشتهر في ذلك العبرانيون الذين كانوا يحرقون الذبائح ويسكبون دمائها في النار التي كانت لا تنطفئ وخصصت لذلك موائد قرابين معينة، ويعود سبب تقديم القرابين المحروقة إلى فكرة أن اللحم المحروق هو طعام إلهي، وأن الدخان المتصاعد ما هو إلا منة من الإله ليهيج ويمتنع به عباده، وهي فكرة مثالية تعوق التقدم المادية المتمثلة باللحم، كما أن وجود المعبود في السماء وخاصة في حالة الديانات الكوكبية قد أدى إلى الاعتقاد بتصاعد دخان الأضاحي إليه من خلال الغيوم غير أن هناك ديانات لم تحرق الأضاحي أو القرابين ومنها الديانة المصرية القديمة، وذلك إذا ما استثنينا البخور الذي كان يحرق في مباخر وموائد مصنوعة من مواد خام ثمينة مثل

¹ - يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص. 814 .

² - منير عبد الجليل العريقي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 278 - 283.

الذهب والفضة وكانت تثبت على قواعد من الحجر ولهذا لم تظهر آثار الحرق على عدد منها، وهناك أنواع متعددة من البخور غير أن أشهرها ما يسمى باللغة العربية اللبان الذكر*

- النذور: تدرج ضمن أنواع القرابين، تقدم للمعبودات في ساعة الشدة والخطر أو المرض، هي "وعد على شرط" أو ما يشبه العقد بين الطرفين يجب تنفيذه، ويتراوح من وضع الإنسان نفسه في خدمة المعبود إلى الأضاحي، ويصل إلى حلق الرأس وتقصير الشعر أو الخلو بالنفس عن العامة.

- **البعد الرمزي للنص الطقوسي:** يعد الموسم فضاء طقوسي مركب من موضوع يشكل محور الاحتفال الطقوسي وإطار اجتماعي محدد قروي أو حضري قبلي أو قومي، ثم زمكاني وأخيراً أنشطة جماعية ذات طابع طقوسي، فالموسم رغما عن أنه جزء من حقل اشتمل منه إلا أن علاقته بالحقل الطقوسي في كليته مميزة من حيث أنه يركب داخله مجموع الطقوس الأخرى، فداخل الموسم يحضر الجسد كمحور مركزي إلى جانب الأضحية وتتأطر العلاقة بينهما بآلية العنف المحاكاتي المؤسس على آلية اشتمل منه هي آلية الاستبدال الرمزي، يبدو أن الاهتمام الجديد بالبعد الرمزي من طرف انثروبولوجيين موزعين على حقول متعددة (فرويد-أوتو، بول ريكورم، الياد) وكذا بالبعد اللساني التواصل (مارسيل موس، ليفي ستراوس) بإمكانه الكشف عن الثغرات الكبرى التي أثرت بشكل سلبي على قراءة واستنطاق وتأويل معطيات الحقل الطقوسي والميثي، ضمن هذا السياق، وهذه بعض القراءات الرمزية للموسم بالشكل التالي:¹

- إن الموسم يحيل إلى دورة زمنية قدسية أكثر منها طبيعة إنتاجية فرغم حضور وتداخل الطبيعي مع الاقتصادي والاجتماعي فإن المتغيرة القدسية تبقى هي المتغيرة المسيطرة.

- زمن الموسم يحيل إلى زمن أصلي، قدسي، لذلك يتم داخل الموسم فعل التحيين وهو ما يجعل الفضاء الطقوسي للموسم متمفصلاً بشكل كبير مع البعد الميثي.

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص- 50 - 52 .

* شجرة تنمو في عدد من المناطق الساحلية الجنوبية وجزيرة سقطرى، وفي عدد من مناطق الصومال والشاطئ الهندي وإلى جانب استخدامها الديني استخدمت في تحضير عدد من الأدوية وقد أطنب المؤرخون والكتاب الكلاسيكيون في وصف البخور وذكر مصادره ومنهم هيروdot، والكاتب الروماني فرجيل (Virgil) واستاتيوس في القرن الأول الميلادي.

- إن الموسم يخضع المقدس في تظهريه الزماني والمكاني لآلية الانتهاك وهو ما يجعله على صلة كبرى بالتوترات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي القائمة.
- إن الموسم لحظة تجديدية لعلاقة الإنسان بحقل القداسة ورسم لمعالم وحدود وكذا تداخل الجماعات والفئات الاجتماعية، وهو ما يجعله جميعاً لأشكال المتخيل الجمعي وأنماط المعتقدات الكونية والمحلية.
- إن الموسم ممارسة رمزية تحيينية للعنف الأصلي بوصفه عنفاً رمزياً، مما يجعله مجالاً لتبادل أشكال متعددة للعنف الرمزي.

- الجسد كنص رمزي: يحضر الجسد الطقوسي داخل فضاء الموسم، بوصفه لحظة تحيينية للحظة قدسية ماضية، لكن هذه اللحظة التحيينية ليست فعلاً تكرارياً مجانياً أو لحظة تذكيرية فقط، بل إنها نقطة متممة لسيروية زمنية قدسية، إنها عودة مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى، لأجل ذلك يتخذ التحيين شكلاً محاكياتاً، وتتخذ المحاكاة طابعاً اختلافاً، فالجسد الطقوسي جسد محاكي، ولأنه كذلك فهو جسد تحييني وتجديدي للعلاقة بالقدسي، وبما أن فعل المحاكاة فعل عنيف في ذاته، مثلما يعتبر مصدراً للعنف الخارجي، كون الجسد الطقوسي يجسد عنفه المحاكاتي وينشره على الفضاء المحيط به، لكن هذا الفعل العنيف المؤسس لفعل المحاكاة الجسدية لا يتخذ داخل الفضاء الطقوسي طابعاً مادياً، بل أنه عنف رمزي لجسد رمزي استبدالي، فالجسد الذي يلتهم قطع الزجاج أو قطعة صبار أو ذاك الذي يفترس اللحم النيئ، وهذه كلها أفعال عنف لا يقوم بذلك كجسد يومي أو بيولوجي بل كجسد استعاري أو استبدالي لجسد مغاير يقوم بهذه الأفعال بشكل يومي، بمعنى أن العنف المتولد عن فعل المحاكاة يتأسس كفعل قدسي بما أن موطن حصوله الجسد الرمزي، فالجسد الطقوسي جسد رمزي ورمزيته تتضح أكثر حينما نتبين أن فعل المحاكاة الممارس من طرف الجسد إضافة إلى كونه فعل تحيين وعنف، أنه يحكي عبر وفي ومن خلال المحاكاة عن المسافة بين لحظة الأصل القدسية ولحظة التحيين التي يعيشها، ومن ثم فهو تكثيف لمجموع الحكايات المقدسة أو الأساطير بلغة مرسيا الياد وترميز جديد لها، وهو ما يجعل قراءة الجسد الطقوسي مخالفة نسبياً وصعبة نوعاً ما مقارنة بقراءة الأسطورة.¹

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص-ص 52 . 53 .

هذا ما ذهب اليه Ivan Almeida بان: "الجسد هو درجة الصفر في السيميوتيك وبفعل هذا التكثيف والتحويل والتميز يضعنا الجسد الطقوسي أمام وداخل زمان معقد غير متجانس لكن متعايشة مكوناته، ويتزعمنا من طمأنينة العقلنة ليرمي بنا في صلب ضياع المعنى والتفسير الأحادي"، فعملية الضياع المقترحة من طرف الجسد الطقوسي تحول كل محكياته الى مصيدة أو فخ لقراءات كثيرة من بينها تلك التي تعمل على المماثلة بين حكي الجسد المحاكاتي والمحكي الميثي أو اللساني بشكل عام أو تلك التي تنزل به درجات أدنى، أو تعتبره تشويها أو تحريفا للمحكي اللساني، أما التناقض الذي يحصل كما هو ان الجسد يهرب حيثما وجد ذاكرة كي يضيع، وهروبه هذا يوضح التناقض السالف، فالهروب يحول الجسد إلى نسيج سردي/حكاوي من دون أن يتبدد كجسد أي من دون أني تحول إلى مقولة سيمائية، داخل هذا التناقض/المأزق يتحول الجسد الى إحالة ملحة ودائمة على المحكي مثلما يتجسد كقوة ممكنة وفعالية على الحكي المتعدد، لهذا السبب يحيل الجسد الطقوسي على الخطاب ولكن ليس لأن هذا الأخير يمثله ولكن فقط لأنه يؤوله، هكذا يهدم الجسد الطقوسي التمييز الثنائي الفاصل بين الأسطوري (المحكي) والطقوسي (الحركي-الفعلي) مثلما يبدد الثنائيات التي ترسم وتعين وتراقب الحدود بين النصي (المكتوب أو المنطوق) والفعل، كما يكشف عن لاوعيتها بوصفها تحريكات صادرة عن اللغويين هذه المرة وليس عن حراس الشريعة، وأمام هذه الثنائيات يحتفظ الجسد الطقوسي لذاته بخاصية الجسد الحاكي والمحكي عبر فعل المحاكاة وهو ما يؤسسه كنص وكمرجعية في نفس الوقت. انه يشكل مركزية كلية رمزية منفتحة.¹

فإذا كان الجسد الطقوسي يحكي عبر المحاكاة، وإذا كانت السيرورة الزمنية الممتدة منذ اللحظة الأصلية هي موضوع الحكي فكيف يتجسد فعل الحكي كمحاكاة؟، كيف يحكي الجسد الطقوسي؟، هنا يمكن القول ان تلاوين الحكي تختلف باختلاف تلاوين حضرة الجسد داخل الفضاء الطقوسي والحضرة مشتقة من الحضور لكنه حضور رمزي يتخذ شكلا بينيا بين الحضور والغياب المرئي واللامرئي الواقعي والمتخيل، انه حضور محتضن لنوع من الغموض نظرا للتبادلات المكثفة والسريعة بين هذه الأطراف، هنا الجسد الطقوسي يحيلنا داخل

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 54.

حضرته على حكايته المنسوجة بفضل المتخيل الجمعي والقدسي الذي يخترقه ويشكل كيانه وكيونته، هذه الحكايات المنسوجة ليست سوى نسيج الجسد، وبما أن الأمر كذلك فإن فعل الحكيم يحتاج إلى فضاء/مكان قدسي يلفه ويضمن تواصله، لهذا السبب تستوجب الحضرة حضور دائرة منسوجة ومخطوطة بأجساد الحاضرين أو (المتفرجين) أما مبرر ضرورة الدائرة وليس شكلا هندسياً آخر فيرجع إلى عنصرين، الأول يتمثل في أنها كما يؤكد "الفيثاغوريون" أكمل وأجمل الأشكال الهندسية فهي تملك القدرة على احتضان جميع الأشكال الهندسية الأخرى، إضافة إلى أنها الإطار الهندسي اللامرئي للجسد الإنساني، أما الثاني فيتمثل في أن الدائرة تمحور جميع الأشكال الهندسية الأخرى حول مركز تجسده النقطة، إن النقطة مثلما تعبر عند الفيثاغوريين عن أصل الأشكال والأعداد فهي داخل المتخيل الديني الإسلامي أصل جميع المنطوقات اللغوية القدسية وعلى رأسها النص القرآني، فأول ما وضع الله وضع النقطة التي تقرا بها البسملة فاتحة الآيات والصور، لذلك تفترض حضرة الجسد الدائرة ومعها تفرض ضرورة احترام قدسيته، الأمر الذي يتجلى في كون الحضرة لا يمكن بتاتا أن تتم بقدمين متعلتين، إن الحضرة من حيث هي فضاء أو مكان لها حرمتها مقابل الفضاء الداخلي للدائرة يتواجد المنصتون بأعينهم لحكايات الجسد الطقوسي وتواجدهم يتشكل الخط الحدودي لدائرة الحرم، أي الفضاء القدسي المحيط بمركز دائرة الحضرة، وهو ما يسمح للفضاء الطقوسي للحضرة بأن يحول حضوره من متفرجين عاديين محايدون إلى مشكلين وفاعلين داخله. إن المتفرج يتحول إلى عتبة أو باب رمزية تعين لحظة التقاطع بين القدسي والديني.¹

إلى جانب المكان تفترض حضرة الجسد عناصر ضرورية يمكن تركيزها في عناصر أربعة متشابكة هي اللون والموسيقى والبخور والأضحية، ولكل عنصر من هذه العناصر حكايته التي يستردها بأدواته المتميزة وفي لحظة محدودة من الحاضر يركب الجسد كل الحكايات ويكتفها وينقلها إلى مستواها الجسدي، تتعدد الأشكال الإيقاعية الموسيقية المرافقة لحضرة الجسد حسب اختلاف الطرق الصوفية والمناطق التي يتواجد بها اتباعها، ثم اختلاف المناطق التي يوجد بها ضريح الشيخ المؤسس، لكن مع ذلك قد يحتضن موسم واحد عدة أشكال

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص. 54-56.

وأتماط نظرا لان الوافدين غير متجانسين قبلها واجتماعيا، ففي موسم "سيدي علي بن حمدوش" على سبيل المثال يتعايش كناوة مع جيلالة وفي موسم "الهادي بن عيسى" بمكناس تتعايش إيقاعات الطوائف المغربية مع طوائف ليبيا والجزائر، فالكيفية التي يصنع بها الجسد موسيقاه باكتفاء ذاتي صرف، الصوت لا يخرج من الفم بل من القفص الصدري وعوض أن يتبع الصوت طريق تشكله العادي باتجاه التخريج الكلامي تلتقطه اليد مباشرة من الصدر وتخرجه، والتي يظهر الجسد بها كنص موسيقي في ذاته، وذلك عبر تحويل الصوت المشكل إلى حركة إيقاعية منتظمة وموزعة بين حركتين اثنتين هما حركة وقوف ثم حركة انحناء متناوبتان بشكل منظم إلى حدود الدرجة التي يصبح فيها الجسد مبددا على المكان ككل وحركته تغطي جميع الاتجاهات ولكن ومن دون فقدان الإيقاع الداخلي الذي ينظم هذه الحركة، كما أن انخراط الجسد في الحضرة تحت ظل موسيقاه يتم بشكل تدريجي مرفوقا بفعل إغماض العينين، حيث تتم حضرة الجسد بعينين مغمضتين الأمر الذي يسمح لنا بالقول بان جسد الحضرة جسد من دون عينين، إلى جانب أن استعمال اليد كأداة رئيسية لخلق الإيقاع المنتظم داخل فضاء الحضرة استعمال لأداة رمزية تعرف امتلاء قدسيا، فاليد عضو حامي للجسد ككل، إنها حماية رمزية بما أن اليد حاملة لاسم الله ولأسمائه الحسنى وهي أيضا الحاملة للعين الحامية من كل عين عاتنة، فاليد فاتحة الجسد وعلى مساحتها يمكن قراءة كل حكاياته وفك كل أسرارها، يكفي فقط أن يوجد من يحسن القراءة كل الحروف المخطوطة والتي بإمكانها ان تشكل كلمات وأسماء، إن اليد ليست حافظة لاسم فقط بل انها كتاب وبما أنها كذلك فان طريقة صنع إيقاع الجسد الطقوسي لا تتم عبر التصفيق، بل يتم الاحتفاظ بكل يد في استقلال عن الثانية على اعتباران جمع اليدين معا إعلان عن فعل أكثر قداسة وهو إعلان العهد المقدس.¹

وإذا كانت الموسيقى بما هي حركة بالجسد وفيه تشكل عنصرا مكونا لحكايات الجسد الطقوسي، فان اللون لا يقل أهمية من حيث مفعوله وتعبيراته الجسدية-الرمزية فالجسد الطقوسي ينتقي ألوانه مثلما تملكه بعض الألوان وله عداوة طقوسية مع بعضها الآخر ولا مبالاة تجاه الألوان أخرى، فإن حضور هذه الألوان كأغطية للجسد الطقوسي سواء أكان جسد الشيخ/الضريح أو أجساد الأتباع لا يمكن فصله عن الحناء كلون

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص56.

طقوسي خصوصا وأنها ترافق الجسد الطقوسي طيلة أيام الموسم بل تمتد إلى ما بعدها، فعلى سبيل المثال في الليلة الأولى من عيد المولد توزع الحناء داخل ضريح سيدي "محمد بن عيسى" بمكناس ويقتسم الكل هذه البركة بالتساوي عبر وضع قسط منها وسط كف اليد، أما في ضريح "سيدي علي بن حمدوش" تشكل الحناء هدية ضرورية ضمن الهدايا المقدمة للاعيشة سواء داخل الضريح أو خارجه، إذ أن الحناء لون موشوم على الجسد أو كما يقول الخطيبي أنها وشم مؤقت وطابعها المؤقت هذا يمنحها تميزها عن الوشم من جهة وعن باقي الألوان من جهة أخرى، فالحناء لون من دون هوية خارج أصله كعشب لذلك تكثف الحناء جل الألوان الطقوسية فهي تحمل اللون الأخضر كلون أصلي وتميل نحو الأحمر حينما تتم معاودة نقشها على اليد ثم تنتقل نحو الأسود حينما تتم مضاعفة المعاودة وتنتهي إلى الأصفر حينما تبتدئ نقوشها في الذبول، وبفضل هذا الغنى اللوني تسمح الحناء للجسد الطقوسي بان يرتدي جميع الألوان، فحضورها في شكل أغطية وفي شكل وشم مؤقت على الجسد يؤدي كما يقول الخطيبي إلى تمويه واضطراب أدلة المنطوق الجسدي، وبارتباط مع اللون وبشكل غير منفصل عنه يحضر البخور كعشب غير منتج للون ولكن للرائحة، فالبخور وبشكل مختصر يوسع دائرة الفضاء الطقوسي ويمد جسوره على المستوى الأفقي والعمودي، أفقيا حيثما حضرت رائحة البخور فثمة جسد طقوسي سواء كان فاعلا أو منفعلا حاضرا أم غائبا، ففي جميع الحالات يشكل البخور شكلا تواصليا للجسد الطقوسي مع محيطه، البخور هو التوقيع الذي يضعه ويسجله الجسد الطقوسي على فضاءه، أما عموديا فان البخور يعتبر شكلا تواصليا مع الكائنات القدسية التي تشارك الجسد الطقوسي مجاله، وفي كثير من الحالات تقتسم معه ذاته وحالة المملوكين في هذا الخصوص معبرة، انه علامة على وضع الحدود ورسمها بينه كجسد آدمي وبين الكائنات المغايرة له الأكثر قداسة، ويعتبر البخور الأكلة المقدمة من طرف الجسد الطقوسي للأجساد القدسية المغايرة له، فإذا كانت الواجبات الاضحية هي غذاء الجسد الطقوسي المفضلة فان الرائحة عموما هي حصة الأسد غير المرئية، لهذا يستلزم البخور في الغالب الأعم حضور دم اضحوي، فإلى جانب الموسيقى واللون والبخور تحضر الأضحية بوصفها السيد والعبد أو بتعبير مجازي أوضح انها الإمبراطورة المقدسة للمشهد الطقوسي لكن إمبراطورة محكوم عليها بالإعدام.¹

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص- 57- 59.

- **الجسد كنص مجازي:** تشكل الأضحية أساس الفضاء الطقوسي وركيزته، إنها الآلية المحققة للموسم كتجمع بشري رمزي، وهي أيضا ما يمنحه شرعيته بل يمكننا توسيع حقل هذه الفكرة والقول بان الأضحية سواء في شكلها القرباني أو المستبدل الرمزي هي أساس قيام المجتمع، فلكي تكون هناك جماعة لابد من حصول نوع من الإجماع بين الأفراد وكل اجتماع يفترض أضحية قربانية أو رمزية (ضحية) كي يتم، فحضور الأضحية بقدر ما يؤسس الإجماع ينشئ أيضا الصراع والعنف المادي والرمزي على اعتبار أن كل أضحية تفترض بشكل ملازم لها سيلان الدم بوصفه فعل تطهير للأضحية القربانية من دمها الخبيث، وللجماعة من عناصرها المعارضة أو الرافضة، وبذلك تشكل الأضحية لحمة الحقل الطقوسي برتمه مثلما تشكل قناة الاستمرارية بينه وبين الحقل السياسي، فمجموع هذه العلامات المتبادلة بين الجسد الطقوسي والقرباني تفرض ضرورة التساؤل عن علة حضورها، وكذا عن أسسها ومصادرها الرمزية، مثلما أن الجواب لا يمكنه أن ينبع سوى من صلب مجال التبادلات الحاصلة، فالجسد الطقوسي يظهر بناء على ما سبق بوصفه يتأسس على مجموعة من الاستبدالات المؤسسة للجسد القرباني وهو بذلك يحضر كاستبدال للجسد القرباني، انه وجهه الأصلي الذي تحول إلى وجه مجازي له بفعل ضرورات محورة حول ضرورة قيام وتأسيس الإجماع البشري، ففي الأصل أو في العصر الذهبي كما يرى الانثروبولوجيين كانت الأضحية/الجسد القرباني سببا العنف الأصلي، على ان تبقى علاقة الجسد الطقوسي بمؤسسة السر على اعتبار أنها ستضئ بشكل مغاير الأشكال والحلل الرمزية التي يرتديها الغموض القدسي للجسد الطقوسي، هذا الغموض الذي يتمظهر في اللغة الصوفية في شكل سر وفي اللغة الطقوسية في شكل بركة وفي اللغة الانثوغرافية والانثولوجية في شكل العجيب الغريب، أما على المستوى السوسيولوجي فهو سؤال مفتوح على أشكال الإكراه والتنظيم الاجتماعي والمؤسساتي بكل ما يرافقها من أشكال التبادل الرمزي، إضافة إلى المجالات الطبية والسياسية، ولن يتم هذا التأسيس في غياب أسئلة انثروبولوجية منفصلة عن ارثها الاستعماري ومنفتحة على جميع حقول الفكر الإنساني ربما بهذه الكيفية يمكننا أن نبني علاقة صحيحة بين خطاب الجسد والخطاب التنموي.¹

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص- ص 59 - 62.

■ المقدس، التضحية وفعالية الطقسي:

ينطلق مارسيل موس من المفهوم المقدس والتضحية الذي يبدو له أنه المحرك لمعرفة الطقوس والأساطير، ليؤكد ثانية الطبيعة المجتمعية لهذه الأفعال وبأن التضحية مؤسسة، وظاهرة مجتمعية، الطقس ليس شكلا ولباسا للتضحيات الشخصية، وللزهد الأخلاقي التلقائي والعفوي، ولا يمكن أن توجد تضحية بدون مجتمع، ففي التضحيات التي وصفناها، المجتمع حاضر من البداية للنهاية، إذ هناك قلة من الطقوس الشعبية بعمق التضحية، وعندما لا يكون المجتمع هو نفسه الذي يقوم بالتضحية، يكون ممثلا في القداش بالكهنة، بحضور كثيف في الغالب وليس سلبيا على الإطلاق، ومن وجهة نظره، يعتبر مقدسا كل ما يؤهل المجتمع بالنسبة للجماعة وأفرادها، وإذا كانت الآلهة تخرج كل في أوانها من المعبد لتصبح دنيوية فإننا نرى بالمقابل أشياء بشرية لكن مجتمعية، فالوطن والملكية والعمل والفرد البشري، تدخل فيه الواحدة بعد الأخرى، وخلف أفكار الانفصال، والطهارة واللاطهارة، هناك الاحترام والحب والنفور والتوجس والمشاعر المختلفة والقوية، والمثيرة، ذات الطبيعة القابلة لأن تترجم إلى حركات وفكر، وهذا المفهوم هو أكثر تعقيدا وشمولية وواقعية مما بدا للوهلة الأولى، إنه بلا شك الفكرة-القوة force- idée، إن مفهوم التضحية يعد مركزيا في تعريف الطقس لهذا سعى "هير" و"موس" لتعريف التضحية بصرامة حتى وإن اقتصر تطبيق هذا التحليل على الوقائع الدينية، وذلك كان الهدف نفسه المتوخى من المحاولة المنظمة للرد على "روبتسون سميث" الأثنولوجي المستعرب الذي جعل مفهوم التضحية يتفرع عن شكل بدائي وبسيط بحيث إن التضحية تكون معرفة كـ "فعل ديني يغير عن طريق نذر (تقديم) ضحية، حالة الشخص الاعتباري الذي يقوم به أو بعض الأشياء التي يهتم بها، وقد استخلص أن مفهوم التضحية يمكن أن يتسع ليشمل مفاهيم الفدية rachat، الألم، الهبة le don التي يحتويها، إن الفعالية المنسوبة إلى الطقس ليس لها أي شيء مشترك مع الفعالية الخالصة للأفعال المنجزة ماديا، إنها ممثلة في النفوس كشيء فريد كلياً، للطقس خاصية تحريكها، وحتى وإن كان الأثر الناتج بالفعل حدث بسبب حركات منفذة فسيكون ثمة طقس إذا أسنده المؤمن إلى أسباب أخرى.¹

¹ - مارتين سيغالان، مرجع سبق ذكره، ص.ص 55.54.

ومن ثم وسعت الانتروبولوجية الانكليزية ماري دوغلاس الطريق التي افتتحها موس بتقريبها بين الطقس "والفعل الرمزي الفعال" معطية بذلك بعدا استكشافيا جديدا لدراسة الطقوسيات المعاصرة، وهي من الذين يهتمون بقضايا التدنيس pollution الذي يمكن اعتباره طريقة أخرى للخوض في مفاهيم المقدس والدين والطقس من مجتمع لآخر وهكذا فهي تدرس التحريمات الغذائية لليهود، وكذلك تصنيفات الأنواع الجائز أكلها أولا، وفي كل الأحوال فالأمر يتعلق بتنظيم بين ماهو طاهر وما هو غير طاهر، بالمعنى المجازي والحرفي كذلك دوغلاس تحيي تحليل دوركايم الذي أظهر كيف أن كل "أنا" مجتمعي يتمظهر عبر الدين، ثم رادكليف براون لوصله بين الطقس "المقدس" والطقس "السحري" رافضا أن يفصل بين ساحر جزر طوبريان والوطني الذي يلوح بعلمه، والكاثوليكين الذين ينقطعون عن أكل اللحوم والدسم عن الصينيين الذين يضعون الأرز على قبورهم، ولاحظت دوغلاس مع ذلك قصور التعريف المعطى لـ "الطقس" الذي ينتهي بتمثيله فقط بالحقل الديني، وهي توسيع كثيرا المفهوم عن طريق التحليل المنجز على التدنيس، إنها تلتفت على جانب تأثير الطقس في "تغيير التجربة"، لدراسة طقوسيات التدنيس، يجب محاولة فهم فكرة أن سكانا معينين يمكن أن تكون الطهارة بالنسبة لهم جزءا من كلية أكبر، وطقوس الطهارة تعطي وحدة ما لتجربتنا، وبعيدا من أن تكون ضلالات تضل المؤمنين عن الهدف المركزي للدين، فهي أفعال دينية في الجوهر، وبواسطة هذه الطقوس نكون بنيات رمزية نخرجها إلى الوجود نوفي إطار هذه البنيات نتربط ثانية عناصر متنافرة وتجاوب متنافرة يصبح لها معنى"، وبالتالي دوغلاس تمنع النظر في الإصلاح réforme في القرن 15 التي دخلت في حرب مع الطقوس الكاثوليكية التي اعتبرت شكلاية فارغة وبنية خارجة عن التجربة الانسانية، وهذا التقسيم بين الانحراط الداخلي والشكلاية الخارجية ترفضه، بما ان الإنسان حيوان مجتمعي، فإنه حيوان طقسي ألغو شكلا طقسيا ما وسيظهر من جديد في شكل آخر، وبقوة أكبر كذلك تجعل التفاعل المجتمعي كثيفا، فبدون رسائل للتعازي أو للتهاني وبدون بطاقات بريدية في المناسبات، لا تكون لصداقة صديق بعيد حقيقة مجتمعية، إذ لا توجد صداقة بدون طقوس صداقة، إن الطقوس المجتمعية تخلق حقيقة لا يمكن ان توجد بدونها، ويمكن القول بدون مبالغة إن الطقس أكثر أهمية للمجتمع من أهمية الكلمات للفكر.¹

¹ - مارتين سيغالان، مرجع سبق ذكره، ص 55.

وهكذا فإن ما يمكن أن نطلق عليه شروطا طقوسية، والتي يقصد بها مجموع القواعد التي تتحكم في شكل المظهر العمومي للسلطة ومراسيم الاحتفالات والقواعد التي تضبط الأعمال والتنظيم الرسمي للطقوس، لا تشكل إلا شرطا واحدا أكثر تجليا من بين مجموعة من الشروط التي أهمها هي تلك التي تهيئ للاعتراف أن يكون في ذات الوقت تجاهلا وإيمانا، أي التي تهيئ لتسليم سلطة تعطي الخطاب المشروع قوته وتؤمن بنفوذه إذا قصرنا الاهتمام على الشروط الصورية لفعالية الطقوس وحدها فإن ذلك سيحملنا على أن ننسى على أن الشروط الطقوسية التي ينبغي أن تتوفر لكي يعمل العامل الطقوسي عمله، وتكون الشعائر صالحة فعالة في ذات الوقت، لا تكون قط كافية ما دامت الشروط لم تجتمع بعد، فلا تحكم لغة السلطة وتأمر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهالة والذي هو مصدر لكل السلطة ولكي يتضح لنا مدى الخطأ الذي وقع ضحيته "أوستين"، وكل التحليلات الصورية الضيقة للمنظومات الرمزية، يكفي أن نشير إلى أن اللغة السلطوية ليست إلا الحد النهائي للسان المشروع، الذي يستمد سلطته من مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق (اللهجة) كما تقول النزعة العنصرية الطبقيّة، ولا من تعقيد تراكيبه الصرفية وغناه اللفظي أي من خصائص تتعلق بالخطاب ذاته، وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف به داخل الطبقات الاجتماعية.¹

فالطقس والفعل الترميزي بفعل تنظيمهما المكاني- الزماني تلعب دورا اخلاقيا في مستوى الافعال، إذ يسمح الطقس بتركيز الانتباه لأنه يمنح إطارا، انه يحفز الذاكرة ويربط الحاضر بماض ملائم، فلا يكفي إذن أن نقول إن الطقوس تساعدنا ان نحقق بكثافة أكبر التجربة التي كنا سنقوم بها على أي حال، والطقس ليس قابلا للمقارنة بالرسومات المصاحبة للتعليمات المكتوبة من أجل فتح العلب المصبرة، وإن لم يكن إلا بطاقة أو رسما تخطيطيا في أسلوب دراعي، لما كنا نعرفه من قبل، إنه سيأتي دائما بعد التجربة، فالطقوس تمنحنا الوعي بالظواهر التي كانت ستبقى مجهولة لدينا من دونها، ومن دون الطقوس فإن بعض الأشياء لا تدخل في التجربة،

¹ - بيير بورديو، الرمز والسلطة، مرجع سبق ذكره، ص.ص 60. 61.

كون الأحداث التي تقع في شكل سلاسل تكتسب معنى نتيجة كونها في علاقة مع أحداث أخرى من السلسلة نفسها، لفتح دوغلاس هكذا حقل الطقسي لتدمج فيه كل ما تسميه أفعالا رمزية، معترفة بوجود طقوس خارج الشأن الديني بفعل انفصال تجارنا "الفرق الحقيقي بيننا وبين boshiman هو أننا لا ننقل من سياق إلى آخر سلسلة نفسها من الرموز التي تصبح أكثر قوة في كل مرة، إن تجربتنا تجزيئية فبواسطة طقوسنا نخلق عوالم صغيرة عدة لا رابط بينها، وهم من خلال طقوسهم يخلقون كونا واحدا متناسقا على الصعيد الرمزي والانفصال المجتمعي هو بالفعل ميزة العالم الحديث وكل نمط طقسي يشكل "دراما مجتمعية"، فهل علينا التكلم منذ الآن عن الرموز كجزئيات للطقسي كما يفعل هذا المختص الكبير في مجتمع ndembu، شعب bantu المنحدر من روديسيا الشمالية، المسماة اليوم زامبيا؟ في هذه الجماعة، وقد اهتم تورنر بالدلالات الرمزية المستعملة في المراسيم المشفرة جدا codifies التي هي بالأحرى تكاملية لا تناقضية، فالطقسي يخلق المعنى، ينظم الفوضى، ويعطي المعنى للعربي والملتبس، ويمنح للفاعلين المجتمعين وسائل التحكم في الشر والزمن والعلاقات المجتمعية، وجوهر الطقسي هو مزج الزمان الفردي بالزمان الجماعي، والطقوس، بالإضافة إلى تعريفها بخواصها المورفولوجية، ومن خلال فعاليتها المجتمعية، تتميز أيضا بأفعال رمزية متجسدة عبر شعارات ملموسة، مادية وجسدية، وباعتبارها مجموعات مؤسسة بقوة وجائشة، يجب اعتبار الطقوس دائما كمجموعة من التصرفات الفردية أو الجماعية المشفرة نسبيا، ذات السند الجسدي (كلامي، إشاري، وضعي) ذات الطابع التكراري، وذات الشحنة الرمزية القوية للفاعلين وللشهود، هذه التصرفات مبنية على انخراط ذهني من المحتمل أن الفاعل لا يكون واعيا به في قيم متعلقة باختيارات مجتمعية يقدر أنها هامة، والفعالية المنتظرة من ذلك لا تنهض على منطق تجريبي empirique خالص، ينتهي في الأدوات التقنية لعلاقة سبب-نتيجة، ليتعرف في النهاية على الطقس في كونه ثمرة تدريب وهو يقتضي تواصل الأجيال والمجموعات العمرية أو المجتمعية، فالطقس هو لغة فعالة بمعنى أنه يؤثر في الواقعة المجتمعية، بمعنى أن نقول لكي يكون هناك طقس، يجب أن يكون هناك عدد من العمليات والحركات والكلمات والأشياء المناسبة، وأن يكون ثمة اعتقاد بنوع من التعالي.¹

¹ - مارتين سيغالان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 55 - 59.

ليقارب دوركايم بين الطقس والدين، ويقدم ألسير جيمس فريزر المعتقدات والإيمانيات السحرية للعالم كوقائع مزاعمية وعلامات شاهدة على الروح الطفولية للأهالي، ولا عقلانيتهم وفكرهم ما قبل المنطقي، لكن دوركايم على العكس من ذلك يأخذ هذه الوقائع مأخذ الجد ويسندها إلى صنف الشأن الديني، فكل الديانات من البدائية إلى المنزلة يمكن تحليلها اجتماعيا لتوضيح علاقاتها بالبنى الاجتماعية المنحدرة منها والمفسرة لتطورها، ليتضح أخذه بعين الاعتبار للطقس يندرج ضمن البرهان المتبع لإثبات أن أي دين ليس مجرد نوع من الوهم *fantaisie*، بدون قاعدة اجتماعية: "كالطقوس الأكثر بريرية أو الأكثر غرابة والأساطير العجيبة جدا تترجم حاجة إنسانية ومظهرها من الحياة الفردية أو الاجتماعية على السواء"، لكن هناك طريقا آخر يربط فيه دوركايم بين الدين والطقس، فالفكر الديني يشتمل بالفعل على عنصرين المعتقدات والطقوس، فالمعتقدات الدينية هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء الدنيوية، والطقوس هي قواعد سلوك تصف كيف يجب على الإنسان أن يسلك تجاه الأشياء المقدسة، ويؤكد وهو يلخص الطرح العام لكتاب "منذ المدخل"، وأن الطقوس هي قبل كل شيء لحظات جيشان جماعية: "فالتمثيلات الدينية هي تمثيلات جماعية تعبر عن حقائق جماعية، والطقوس هي طرق سلوك"، وبما أن التظاهرات الطقوسية سواء كانت سلبية أو إيجابية أو تكفيرية تقطع مع رتبة اليومي، ومهما كانت الأهمية القليلة التي تأخذها المراسم الدينية فهي تحرك الجماعة حيث تلتقي الجموع لتحتفل، ويتم الانتقال من اليومي الذي لا نهتم فيه إلا بذواتنا، وبالمصالح المادية إلى الزمن الجماعي الذي "تتجدد فيه الروح".¹

هذا ويؤكد فيريه أن قوى حقيقية تبرز من هذه الطقوس، التي تدفع الفرد نحو الجماعة ومن هنا وظيفتها الاجتماعية: "حيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة"، ولكنه هنا يختلف مع دوركايم الذي شدد على الوظيفة الاجتماعية للأسطورة والطقس فهو (أي فيريه) لا يوافق دوركايم على أن الرباط الاجتماعي يمتزج بالرباط الديني لأن المجتمع الإنساني يتواطأ برأي فيريه في بداية الأمر بالحاجات، "فالروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعا لها دون أن يدرك ذلك، ودورها هو التعبير

¹ - مارتين سيغالان، مرجع سبق ذكره، ص - ص 51 - 53 .

عن الروابط الموضوعية المعقودة في الوجود وتقويته"، ليتساءل فيتشر لماذا نفعل بهذا الواقع البديل اللا واقع، الذي يخلقه الخيال في الفن والأسطورة، مجيباً أنه: "من الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو، فهو بحاجة إلى أن يكون إنساناً كلياً، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحاً وعدلاً، إلى عالم يكون له معنى، وهو يثور على فكرة فئاته داخل وجوده المحدود، إنه يطمح بأن يحتوي العالم المحيط به"، ألم تكن الكلمة والصورة مماثلة للشيء، ووسيلة للسيطرة عليه؟، والطقس ألم يكن رقصة إيمائية تؤدي جماعياً يصاحبها الغناء الجماعي للأسطورة، الأغنية الشعرية المغمسة برواية الجذور التاريخية للجماعية وللكون، ولقصة الخصب والحياة والموت والخلود، مما يترك أثره الفاعل على انضواء الفرد في كنف الجماعة كأنه في بيته، ويريح تلك النفس الوجلة من ألغاز العالم، ومخاوفه، من ظلماته الداكنة، وأضوائه المبهرة؟، إنها محاولة لجعل العالم مألوفاً قريباً من قلب الإنسان وعقله عن طريق إسباغ المعقولية عليه هرباً من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره، وخوفاً من الغموض الذي يكتنف أسرارها، إنها محاولة لإعطاء معنى لعالم يتبدى وكأنه خال من كل مغزى وهدف، ليستطيع ذلك الإنسان البدائي التساكن في هذا العالم وكأنه في بيته فبعد أن يضعه في نظام محكم من الدلالات، وبعد أن يضع لكل ظاهرة من الظواهر المحيطة به، ولكل فصل من الفصول، ولكل حدث، فصلاً خاصاً في حكاية الخلق والميلاد والبعث والخصب... الخ، قضى على غريته وعزله تجاه العالم وظواهره، مسبغاً على الكون المزيد من الألفة، وعلى نفسه المزيد من الاطمئنان في الوقت نفسه الذي يضع فيه الأدوات السحرية والأسطورية لتساعده في تغيير العالم، وفي أنسته.¹

وينقل هنا دوركايم التحليل الذي ينصب على الشأن الديني البدائي إلى الشأن الديني المعاصر، أو بالأحرى الشأن الدنيوي، فالنشاطات ذات الطابع الاستثنائي المنحرفة أحياناً وذات الكثافة العظيمة، التي يتم من خلالها اختراق القواعد العادية، طقوس من آثارها تقوية مشاعر الانتماء الجماعية والتعلق أخلاقي أعلى (غيبى) يحمي الأفراد من العماء chaos والفوضى، وبذلك يستطيع دوركايم أن يخلق توازياً بين الطقوس الإيجابية للطوطمية الاسترالية والطقوس المسيحية، فالأولى تشمل على مراسم تضمن نماء الحيوان والنبات كطوطم، واحتفال نهائي،

¹ - شمس الدين الكيلاني، مرجع سبق ذكره، ص. 128. 129.

فالطقوس هي ربط الحاضر بالماضي والفرد بالجماعة، والوظيفة الحقيقية للطقس لا تكمن في التأثيرات الخاصة والمحددة التي يبدو أنه يهدف إليها، التي من خلالها تميزه عادة ولكن في الحركة الشاملة، التي وإن بقيت دائما وفي كل مكان مشابهة لنفسها، إلا أنها مع ذلك قابلة لأخذ أشكال مختلفة بحسب الظروف"، انه يثير أخيرا مشكل فعالية الطقس الذي تضطر أيضا انتربولوجيا الشأن المعاصر أن تجد له حلا، وبالنسبة إليه يوجد الجواب في المجتمعي: "الطقس ينتج حالات ذهنية جماعية تنتج عن حدث اجتماع الجماعة"، لكن ما هو مهم هو كون أفراد ما مجتمعين يحسون بالمشاعر ذاتها ويعبرون عن أنفسهم بأفعال مشتركة، هذا كله يقودنا إلى الفكرة نفسها الطقوس، قبل كل شيء هي الوسائل التي من خلالها تؤكد من جديد جماعة بشرية حضورها دوريا، ويختتم تحليله بشرح أن الحياة الجماعية عندما تصل إلى درجة معينة من الفعالية - عندما تتوفر شروط ديموغرافية ومجتمعية وثقافية - توقظ الحياة الدينية، لأنها تحدث حالة الجيشان، وتغير شروط النشاط النفسي، إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى تثبيت وتقوية المشاعر الجماعية بين فترات منتظمة".¹

ففي الطقس والمعتقد تولد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة من حالتهما الاعتيادية، ولعل الإيقاع الموسيقي والرقص الحر كانا أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحول تدريجيا إلى طقس مقنن، ويترافق تقنين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع، ويرون فيها تعبيرا عن تجاربهم الفردية الخاصة، وبذلك يتحول الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقة، ويتم ربط الطقس بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة ومع ذلك فقد يتعايش هذان النوعان من الطقوس في الثقافة الواحدة حيث يقوم الطقس الحر جنبا إلى جنب مع الطقس المنظم بسبب قصور الطقوس المنظمة عن سد حاجة نوع معين من الأفراد ذوي الحساسية الشديدة للتجربة الدينية الفردية، فإذا كانت الصلاة في المعابد وإنشاد التراتيل فيها هي النموذج الأكثر شيوعا للطقس المنظم فإن لنا في حلقات الصوفية وما يؤدي فيها من موسيقى إيقاعية ورقص وتواجد خير مثال على الطقس

¹ - مارتين سيغالان، مرجع سبق ذكره، ص 53.

الحر الذي لا يرتبط بالمعتقدات الجمعية المؤسسة، بل بالخبرة الدينية العميقة المباشرة، ومن الجدير بالذكر هنا أن هذا النوع من الطقس الحر، رغم كونه قد نشأ أصلاً عن الخبرة الدينية المباشرة، إلا أنه غالباً ما يكرر فيما بعد من أجل استعادة هذه الخبرة نفسها وإحداث أثرها في النفس بشكل إرادي، فمن خلال رقصات معينة وموسيقى إيقاعية خاصة وتكرار صيغ كلامية ذات أثر خاص في النفوس، يمكن للأفراد المستغرقين في الأداء الانتقال إلى مستويات غير اعتيادية للوعي، واستعادة الحالة الوجدية التي تحتل ساحة الشعور تلقائياً في التجربة المباشرة التي تحدث في الأصل دون استنهاض مصطنع، هذا ويرسم المعتقد صوراً ذهنية واضحة وقوية التأثير للعوالم القدسية ولكن الأفكار وحدها لا تصنع ديناً بالغاً ما بلغ من وضوحها واتساقها بل قد تشكل في أفضل أحوال اتساقها فلسفة، رغم عنايتها الكلية بالمسألة الدينية، بمثال الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، التي اشتد عودها في المشرق العربي إبان القرن الثالث الميلادي، فهذه الفلسفة قد جعلت من الإلهيات بؤرة اهتمامها، وكانت أفكارها مهيأة لأن تكون أساساً مكيماً لديانة كبرى في ذلك الوقت، ولكنها لم تحقق هذه الخطوة رغم طموحها الضمني لتحقيقها وذلك بسبب افتقارها إلى نظام طقسي.¹

فالطقس ليس فقط نظاماً من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضاً مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري، ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما البعض فرغم أن الطقس يأتي كنتائج لمعتقد معين فيعمل على خدمته إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقداتهم، فالطقس رغم قيامه على مجموعة من الإجراءات المرتبة والمنسقة مسبقاً، والتي تم القيام بها مراراً وتكراراً، إلا أنه يبدو جديداً كلما أكدت الجماعة على الأداء المشترك له، لهذه الأسباب يظهر الطقس للمراقب باعتباره أكثر عناصر الظاهرة الدينية البارزة، ويقدم نفسه كأول معيار نـفرق بواسطته الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر، لأن الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاماً من الأفكار، بل نظاماً من الأفعال والسلوكات،

¹ - فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص. 52، 53.

والمؤمن ليس إنسانا قد أضاف إلى معارفه مجموعة من الأفكار الجديدة، بل هو إنسان يسلك ويعمل بتوجيه من هذه الأفكار.¹

وفيما يخص المعتقدات الشعبية فهي تشمل كل ما يؤمن به الناس فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي وتكمن أهمية هذه المعتقدات في أنها أصلا من المعتقدات الدينية الإسلامية أو المسيحية أو غير ذلك والقوى فوق الطبيعة، والثاني القيام بالشعائر والطقوس ذات الصلة الوثيقة بهذه الكائنات، وقد اهتمت الدراسات الانثروبولوجية بتحليل الشعائر والطقوس عن اهتمامها بالمعتقد ذاته ويرجع ذلك لكون المعتقدات الدينية أقل استقرار أو ثبوتا أو أكثر وضوحا في الاختلاف أو التعبير الذاتي عن الشعائر والطقوس مما يؤدي إلى صعوبة التحليل لدى دارسي المعتقدات، وتتميز المعتقدات الشعبية ببعض الخصائص عن سائر الأنواع الشعبية الأخرى كالعادات واللغة الشعبية... الخ، وأولى هذه الخصائص أنها خبيئة في صدور الناس ويلعب فيها الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعا خاصا، وهي مع كونها من أعماق النفس الإنسانية توجد بين مختلف المستويات الثقافية والعلمية، ولكن بدرجات متفاوتة، والذي لا يستطيع أن ينكره احد مشاركة بعض المثقفين من ذوي الطبقات العالية بقية أفراد مجتمعهم في معتقداتهم الشعبية إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ويتضح هذا جليا عند تعرض الفرد المثقف لمشكلة ما أو عند رغبته في تحقيق حاجاته الأساسية فسرعان ما تنبثق هذه المعتقدات والأفكار التي كانت خبيئة في صدره ممثلة له جزءا من الحلول لمشاكله، لذلك فإن دراسة المعتقدات الشعبية تتطلب الاهتمام بالأفعال أكثر من الأقوال، وهذا ما أكدته لين بقوله: "عند الكلام عن الخرافات نواجه الآراء أكثر مما نواجه الأفعال أما عند الكلام عن المعتقدات نواجه الفكر والفعل"، كما ذكر ريموند فيرث: "أن الاعتقاد في وجود الأرواح والقوى الروحية يشمل كافة المجتمعات لما لهذه القوى من تأثير على النشاط الإنساني" وأضاف قائلا أن: "الاعتقاد في الكائنات الروحية أكثر تعقيدا من الاعتقاد في القوى الروحية فوق الطبيعة"، كون المعتقدات الشعبية بصفة خاصة هي حصيلة أجيال متعاقبة تتوارثها بما يضمن لها الاستمرار والبقاء ويؤكد دورها الفعال في إشباع رغبات معينة ووجود اتجاهات وظيفية لتلك المعتقدات التي لا يمكن للفرد

¹ - فراس السواح، مرجع سبق ذكره ، ص-53-55.

أن يتجاهل وجودها وتأثيرها، فالفرد يتلقى التراث الثقافي منذ نشأته ويتأثر به ويظل تأثيره ثابتاً في كيانه الداخلي، الأمر الذي يجعل من العسير عليه التحرر من مثل هذه التأثيرات المتوارثة، فالاعتقاد في الكائنات الروحية بين تصور البدائي والمتحضر يمثل أبسط تعريف مبدئي للدين، وقد نشأ هذا الاعتقاد في الأصل استجابة لحاجة عقلية وهي رغبة البدائي في تفسير بعض الظواهر الفسيولوجية التي يلاحظها كالحياة والموت والنوم والحلم تفسيراً علمياً، والحقيقة أن في وجود النفوس وبقاءها بعد الموت في صورة الأرواح اعتقاد راسخ عند جميع الشعوب بدائية كانت أو متحضرة، ومن هذا الاعتقاد ألف تايلور نظريته المشهورة عن Animism أي المذهب الحيوي ويقصد بها أن ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة حوله (حيوانات، نباتات، جماد) على أنها مليئة بالحياة الشخصية Personal Life، فالانيميزم هي الاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء، وفكرة البدائي عن النفس التي تظل بعد الموت وبعد فناء الجسد جعلته ينظر للجسد كصورة لمسية، ومن هذا المنطلق كانت فكرة بقاء الإنسان في صورة شبح فكرة طبيعية ثم اخذ هذا الاعتقاد يتطور إلى فكرة وجود مبدأ يشيع في الجسد كالنسمة ثم تزداد هذه النسمة روحانية حتى تنتهي إلى فكرة النفس.¹

والاعتقاد بالنفس أو الأرواح التي تؤثر في حياة الناس والحيوانات والتي تمارس تأثيراً على الأشياء والظواهر في العالم المحيط، وقد ظهرت مفاهيم الأرواحية في المجتمع البدائي، فقد كان الإنسان البدائي يتخيل أن للأشياء والنباتات والحيوانات أرواحاً، وكان السبب الرئيسي للأرواحية الروحية المستوى المنخفض للغاية لتطور القوى الإنتاجية وبالتالي القدر الضئيل من المعرفة وعجزه عن معارضة القوى الأولية للطبيعة التي كانت تبدو له غريبة وغامضة، وعند مستوى معين من التطور كان إضفاء الطابع الشخصي على القوى الطبيعية أحد الأشكال التي كان يراد بها السيطرة عليها.²

¹ - منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سبق ذكره، ص-ص 97-101.

² - م. روزنتال، ي. يودين، مرجع سبق ذكره، ص.ص 20، 21.

وفي بعض الثقافات تتعدد الأرواح بتعدد الوظائف المختلفة التي يعتقد في تأديتها مما يضمن لها البقاء والاستمرار، ففي اندونيسيا وماليزيا اعتقاد قوى في جوهر الروح Soul Substance وفي إمكانية اختراقها لجسم الإنسان والحيوان والنبات، والأكثر من ذلك يمكن بقاؤها في الأجزاء التي تنفصل عنه، وهذا المفهوم أشبه "بالمنا" التي عرفت في بولينزيا بأنها المبدأ العام للحياة وهي جوهر الأرواح التي تسري في الطبيعة، وتطور من هذا المفهوم Fetish للتعبير عن عبادة وتبجيل الأجسام والأشياء التي يعتقد الإنسان في قدرتها على منع الشر وجلب قوى الخير ولذلك يعتبرها تعاويذ، ويعتقد البدائي في وجود قوى خاصة لهذه التعاويذ كوجود أرواح متجسدة في هذه الأشياء، ومن ثم فالاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء ليس قاصرا على الإنسان البدائي بل يوجد في المجتمعات المتحضرة، وقد يكون هناك اختلاف واضح بين تصور الرجل البدائي والرجل المتحضر لهذه الكائنات الروحية إلا أن التصورين يعكسان هذا الاعتقاد الأساسي وهذا التشابه يعني أن هناك استمرار واتصال في التطور البشري، هذا ما أكدته برجسون بقوله: "أن هناك تشابه بين عقلية البدائي والمتحضر وخاصة حين يتصل الأمر بحوادث الموت أو المرض أو أي طارئ هام (أو استشهد في ذلك بخوف الجنود في الحروب من الرصاص عن القنابل التي تعتبر افتك بكثير، إلا أن ذلك مرجعه لاعتقاد الجندي في انه مستهدف هو ذاته وهذا يدل على أن تعرض الإنسان لأي نوع من المشاكل الشخصية مما يولد مشاعر الخوف والقلق والغموض تضي على فكرة مستوى عال من الانفعال يساعد على خروج ما في نفسه من معتقدات خبيثة قد لا يصدق بوجودها قبل تعرضه لهذه المشاكل، وبذلك ترتبط المعتقدات الشعبية ارتباطا وثيقا بالمراحل الحرجة في حياة الإنسان متحضرا كان أو بدائي فيما يتعلق بالأمور الغيبية أو اللجوء للعلل الغيبية عند مواجهته لمشاكل الحياة وتحقيق حاجاته الأساسية فيها وهذا يتضح في كثير من الشعائر والطقوس المصاحبة لهذه المراحل.¹

وما من شك أن جزءا من تفكير الإنسان غيبي، يحكم زيادته أو نقصانه ما يتلقاه الفرد خلال تنشئته الاجتماعية من تراثه الثقافي وكذلك الأفكار التي سيطرت على مجتمعه سواء كانت منبعثة منه أو دخيلة عليه

¹ - منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سبق ذكره ، ص - ص 100-105.

اثر تعرضه للاتصال الثقافي بالشعوب المختلفة، وأكد ذلك احتواء مجال المعتقدات الشعبية لما يعرف بالأفكار أو المواقف الأساسية التي تنشأ آليا بسبب الوحدة النفسية للبشر إلى جانب اختلاف المجتمعات في التصور لهذه الكائنات والأساليب والمناهج المستخدمة للتعامل معها.¹

للتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية لما يعرف بالدين الجمعي وتكوين المعتقد، الطقس، الأسطورة عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنزلة إلى بعضهم بعضا في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة وهذا ما يقود إلى تكوين المعتقد وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي، فهنا تتعاون عقول الجماعة بل عقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة على وضع صيغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة ولأطره الثابتة يجد الأفراد أنفسهم مضطرين، وبدافع الميكانيكية التي تربط الفرد بالجماعة إلى التماثل معه وإلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه، ومع المعتقد الذي ترسخ الآن يظهر الطقس المنظم وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي، فمن خلال القرايين والرقص والحركات الدرامية التي تؤدي وفق سيناريو ثابت، تعمل الجماعة على دمج الاستجابات الانفعالية المتفرقة في استجابة ذات طابع مؤسس عام، ترسم موقف الجماعة الخاص من القدسي الذي يستشعر حضوره الشامل في النفس وفي الطبيعة.²

ومع المعتقد أيضا تظهر الأسطورة التي تعمل على توضيح الاعتقاد وتجيده، ويمكن مقارنة العلاقة بين الدين الفردي والدين الجمعي بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، فنحن مهما عدنا بالزمن إلى الوراء، لا نستطيع أن نلمس دلائل تشير إلى وقت عاش خلاله الأفراد البشريين في عزلة بعضهم عن بعض، بل إننا نواجه الإنسان على الدوام ضمن جماعة حتى عند أسلاف "النياندرتال" من أشباه الإنسان، غير أن حقيقة اجتماعية الفرد البشري، لا تنفي حقيقته الأخرى ككائن ذي وجود مستقل، بل إن هذا الوجود الفردي المستقل هو الوحدة

¹ - منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سبق ذكره، ص 127.

² - فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص 38.

الأساسية التي يقوم عليها بناء المجتمع، وهذا ما ينطبق أيضا على الدين الفردي والدين الجمعي، لقد حكى ابن طفيل الأندلسي في كتابه "حي بن يقظان" عن كائن بشري عاش حياته في عزلة كاملة عن الأناسي منذ أن التقطته غزالة في القفر وأرضعته، وشرح لنا الخبرة الدينية لهذا الكائن، وكيف توصل إلى اعتقاد ديني معين من خلال حركته الذهنية والنفسية ودونما إيجاء من أحد، غير أننا في الواقع لا نستطيع العثور على مثل هذا الكائن في ماضي البشرية وحاضرها لنختبر عنده نشوء الحس الديني وتحول هذا الحس إلى معتقد ناضج ومع ذلك فإن هذا لا ينفي أن الدين كظاهرة اجتماعية إنما يقوم انطلاقا من ظاهرة فردية في أساسها، ويعتقد كارل غوستاف يونغ بوجود جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعيا وبين الخبرة الدينية الفردية المباشرة، وهو يرى أن للدين وظيفة نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع لأنه يقدم للأفراد جملة من الرموز الموظفة في معتقد وطقس منظمين تنظيما مكيئا، من شأنها التعريض عن الخبرة الدينية المباشرة ورد غائلتها في الأحوال الشديدة وقد شرح حالات كثير من مرضاه النفسانيين الذين واجهوا تجربة دينية ساحقة، ولكن في ظل الإصرار على رفض الخضوع لسلطان مرجع ديني، وشرح كيف رافقهم في انخياراتهم النفسية الشديدة حتى لقد بات مقتنعا بما للعقيدة والطقس من أهمية عظيمة بما هما منبعان للصحة العقلية، ففي كتابه "الدين في ضوء علم النفس" يقول: "...إذا جاءني مريض كاثوليكي، نصحت له بالاعتراف والمناولة لكي يدفع عن نفسه غائلة الخبرة المباشرة، أما إذا جاءني مريض بروتستانتي فما كانت النصيحة مفيدة له لأن العقيدة والطقوس غدت في البروتستانتية باهتة وخافتة، حتى لقد فقدت تأثيرها إلى حد كبير يضاف إلى ذلك، أن الكاهن البروتستانتي قد خضع لتدريب علمي في معاهد لاهوتية قضت على براءة الإيمان..."¹

فالطقوس اذن مجموعة إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحيانا فردية، ما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكنيك وهمي لمجابهة اللغز الكوني وللتألف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التآلفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقس والسحر، هنا يفترض تيزيني أن الأسطورة والسحر قد تطورا متوازيين مع بعضهما، ومن خلال تأثير متبادل، والجزء المتكلم من الأسطورة كان له انعكاسه ووجوده

¹ - فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص - ص 39-40.

الذهني في دماغ الإنسان، ذلك لأن الكلمة أو اللغة بشكل عام "هي الواقع المباشر للفكر"، إذن هناك عنصر تأويلي معين، يمكن الكشف عنه في أثناء بدايات تطور الأسطورة، كذلك السحر والطقس يمكن اعتبارهما ممارسة الأسطورة، لينتم فيما بعد الانقسام بين الأسطورة والطقس، وذلك عبر عملية بطيئة قامت على فصل الأسطورة عن عملية الإنتاج المباشر، بحيث اكتسبت الأسطورة استقلالية معينة تلقاء السحر والطقس، فعبّر استعمال الطقس والسحر يحاول الإنسان البدائي السيطرة على عالمه والقبض على المحيط والتألف معه، وقد كانت الشعوب البدائية تعيش عالمها الساحر منطلقة من مبدأ رئيسي مقتنعة به - كما يقول بوليوس ليس- ألا وهو مبدأ: "في البداية كانت القوة".¹

هذا وقد اعتقد كاسيير، مثل مارسيا الياد (الأسطورة والدين) أن الخوف من الموت من أوسع الغرائز الإنسانية نطاقاً وأشدها تأصلاً وعمقاً، وليس هناك عنده في هذا المجال من فرق جذري بين الفكر الأسطوري والفكر الديني، كلاهما وجداً أصلاً في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسانية أن نعين نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين، فالأسطورة منذ البدء دين بالقوة، وإذا كان كاسيير يجد في كل الفعاليات الإنسانية استقطاباً بين نزعة الثبات والتحول فهو يعتبر أن ميول الثبات تهيمن في الفكر الأسطوري على ميول التطور والتحول، إذ ليس لدى الأسطورة من وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الإنسانية، سوى رده إلى الماضي البعيد، فما كان ذا جذور في الماضي الأسطوري، ما كان هناك منذ البدء وما وجد منذ أزمنة موعلة في القدم، ثابت متأصل لا تحوم حوله ريبة، وأي تغير طفيف قد يصيب نظام الأشياء المقرر يعد كارثة من زاوية الفكر البدائي.²

أما في الحالة التي يراد بها التجديد الشامل للعالم (الطقوس وأسطورة تجديد مستوى الكون)، فيتم للإنسان الأسطوري ذلك بواسطة الطقوس التي يجريها في أثناء وداعه للسنة المنصرمة وللاستقبال للسنة الجديدة التي تجرى في نقطة تلاقي السنة المنصرمة بالسنة الجديدة تعني في العمق - كما تشير إلى ذلك مرسيا الياد-

¹ - شمس الدين الكيلاني، مرجع سبق ذكره، ص 118 .

² - نفس المرجع، ص 145 .

تكرار ولادة الكون، فالإنسان القديم يعتقد جازماً أن روايته للأساطير وممارسته للطقس تمنحانه المقدرة على إيقاف الزمن والعودة بها إلى البدء، فعلى الرغم من تنوع ثقافات البشرية القديمة فالعالم يتم تجديده سنوياً وذلك وفق نموذج أسطورة الخلق أو أسطورة الأصول التي بإمكانها أن تلعب الدور نفسه في إعادة خلق الكون ثانية، والأمر يتعلق بحقبة زمنية لها بداية ونهاية، ففي نهاية الدورة وبداية الدورة التي تليها تؤدي سلسلة من الطقوس يراد بها تجديد العالم، هذا التجديد هو إعادة عملية (الخلق) الأولية الأصولية، فبتلاوة قصة الأصل يستعاد الزمن الأسطوري ويصبح المرء معاصراً للحدث البدئي ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم، وربما لعب السيناريو (الأسطورة-الطقس العالم الجديد) دوراً عظيماً في تاريخ البشرية لأنه يضمن تجديد الكون ويمنح الإنسان، بالتالي الأمل باستعادة غبطة البدايات ففكرة كمال البدايات، كما يشير إلى ذلك الياد مارست تأثيرها في صياغة منتظمة للدورات الكونية التي تتسع باطراد للتحويل إلى سنة دهرية ألفية في النهايات، ويؤكد أن صورة (السنة-الدائرية) تظل عند الإنسان القديم محملة برمزية كونية-حياتية ثنائية المعاني، تشاؤمية وتفاؤلية في الوقت نفسه، ذلك أن انقضاء الزمان ينطوي على ابتعاد مطرد عن البدايات، ولكنه يعني بنفس الوقت أن هذا الزمن القديم قابل للاستعادة دورياً للسنة الجديدة أي أنها متبوعة ببدء جديد.¹

¹ - شمس الدين الكيلاني، مرجع سبق ذكره، ص 168.

الفصل الخامس

أضربة مدينة الأغواط ودلالاتها

■ تمهيد الفصل:

سنحاول ضمن هذا الفصل وصف المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط نموذجاً، وتشخيص الممارسات الدينية التي تقام في فضاءه، ومن ثم محاولة فك تلك الرموز المصاحبة لها، بغية إعطائها دلالة سوسيولوجية انطلاقاً من الواقع الذي لمسناه وبالاكتفاء على المقاربات النظرية التي عرضناها في الفصول السابقة، كل هذا طبعاً استناداً على مناهج وأدوات بحثية مناسبة لطبيعة الموضوع والتي كنا قد اشرنا إليها سابقاً ضمن الفصل الأول لما أسميناه بالاقتراب المنهجي للدراسة.

وفيمايلي عرض لمرفولوجيا مجال الدراسة والمتمثلة في أضرحة مدينة الأغواط ومقاماتها، عرض لنماذج من الحالات التي أمكننا الوصول إليها في فضاء الضريح، عنصر آخر كذلك حول الممارسات الدينية التي تقام في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط، مع التحليل والمناقشة طبعاً لكل عنصر بشكل نسبي لنسبية العلوم الانسانية في حد ذاتها.

■ **مرفولوجيا مجال الدراسة:** سنحاول من خلال هذا العنصر عرض ما استطعنا جمعه من تراث نظري خاص بأولياء المنطقة من خلال المصادر المكتوبة، الشفهية، وكذا الاخباريون، والتي كانت قليلة جدا فيما يخص البعض من الأولياء الصالحين ووفيرة نوعا ما للبعض الآخر منهم، ومن ثم وفي ما يلي عرض لأهم ما أمكننا الوصول اليه:

■ أضرحة مدينة الأغواط:

- مقبرة سيدي يانس بشارع سيدي يانس:

1- ضريح سيدي يانس: سيدي يانس مغربي الأصل، كان مارا بالأغواط مع الركب الفاسي، توفي في الأغواط، غالبا ما تكون زيارته في المناسبات والاحتفالات الدينية فقط¹

سيدي يانس هو أحد أفراد جيش الفاتحين الذين جاؤوا مع سيدنا عقبة بن نافع وتوفي بالأغواط، وكان له قبر معلوم غير معلم وقد أمر سيدي الحاج عيسى ببناء قبة على قبره وذلك بعد أن رأى في ليلة من الليالي خيط شعاع مذهب ينزل من السماء على قبر "سيدي يانس"، حيث ذكر الشيخ المبروك كويسى أنه وصل إلى مدينة الأغواط في فصل الشتاء ركب من المغاربة قاصدين البلاد المقدسة لتأدية فريضة الحج، فطلب سيدي الحاج عيسى من بعضهم (وهم سبعة على الأرجح وقيل كان من ضمنهم أحمد ومعمّر إخوة سيدي عبد الرحمان الفريقي) أن ينوا قبة على قبر سيدي يانس، وأنه سيضمن لهم بإذن الله الوصول قبل قافلتهم، فبقي جماعة منهم قاموا ببناء القبة، وما أن أتموا بناءها انطلقوا نحو الحجاز وقد أوصاهم أن يسيروا بالليل وأن يناموا بالنهار فوصلوا إلى البقاع المقدسة قبل القافلة بعشرين يوما، وهذه القبة لا تزال قائمة إلى اليوم بشكلها الأصلي الذي بنيت عليه وصاحبها تسمى به المقبرة بـ "جبانة سيدي يانس" رحمهم الله جميعا ونفعنا بهم.²

¹ - مقابلة مع الأستاذ بن صغير أحمد، إذاعة غرداية، بتاريخ 08 ديسمبر 2015.

² - البشير بديار، ورقة بحثية، ورقة بحثية، جامعة عمار ثليجي - الأغواط، السنة الجامعية 2016-2017.

2- ضريح سيدي أحمد بوسبسي: ولد سيدي أحمد بوسبسي بالأغواط، من عائلة شريفة تنتسب إلى سيدي محمد بن يوسف أخ أحمد بن يوسف الراشدي، وقد عاصر دخول الاستعمار وله دعوة مستجابة، وكان صالحا، ثم أصبح مجذوبا.¹

ضريحه في مقبرة سيدي يانس، عائلته تستقر بالأغواط، عادة ما تكون زيارته قليلة في أيام ومناسبات دينية محددة.²

- حي الغربية:

3- ضريح سيدي الشيخ المبروك بن عزوز: شيخ الطريقة الرحمانية ومجدها، سميت بإسمه الطريقة العزوزية، أحفاده يستقرون بالأغواط، يعرف بكرامة شعبية يتداولها أبناء المنطقة أثناء انفجار الغربية سنة 1948 إلا ضريحه الذي بقي سالما، عرف بأنه شاعر إذ لا تزال امداحه تردد الى الآن، من أشهر أبنائه سيدي لزهاري صاحب زاوية الخطيبة طريق افلو، شارك في مقاومة الزعاطشة وكان من رفقاء الشهيد سيدي موسى بن حسن الدمياطي.³

- حي الشطيط الغربي:

4- ضريح سيدي عبد الرحمن الفقيقي المغربي وأفراد من عائلته: سيدي عبد الرحمن الفقيقي مدفون مع ستة من رفقائه منهم سيدي البداوي بحجرة داخل دار بحى الشطيط الغربي، مغربي الأصل، كان قاضي المدينة، جده سيدي عبد الجليل الطيار المغربي.⁴

هو سيدي عبد الرحمان من ذرية سيدي عبد الجليل، وقد جاء من منطقة فقيق إلى الأغواط بعد رجوعه من الحج، وكان من أتباع سيدي محمد ابن الناصر الدرعي، وقد تزوج بتقرت، بامرأة من أولاد جلاب، وولدت له اسماعيل ابنه الأكبر، ثم حل بالأغواط في الثمانينات من القرن السابع عشر (تخمينا)، وأدخل الطريقة الناصرية

¹ - البشير بديار، ورقة بحثية، مرجع سبق ذكره.

² - بن صغير أحمد، مرجع سبق ذكره.

³ - نفس المرجع.

⁴ - نفس المرجع.

مع سيدي أحمد بن أبي زيان، إلى الأغواط، وترك كتابا في الفقه، وقد توفي في سنة 1865م، ودفن بمقام سيدي الناصر وبنيت عليه قبة بالشطيط بالأغواط.¹

5- ضريح سيدي البداوي: لا توجد عليه أي معلومات غير أنه يقع وسط منزل بحي الشطيط الغربي.

- مسجد حي الشطيط:

6- سيدي الحج بن الدين: هو ابن الدين بن أبي حفص، كان مقدما للطريقة الناصرية قبل دخول الاستعمار، وله رحلة ترجمت إلى الإنجليزية سنة 1828م وله أشعار يغلب عليها التصوف، ثم أصبح مقدما على الطريقة الموسوية الشاذلية، وكان حيا سنة 1868م، وهو والد العلامة الشيخ بن الدين، ودفن عند قبر سيدي الحاج عيسى القديم بالشطيط وعليه بناء، وقد أعيد بناؤه منذ سنوات قليلة.²

- الشيخ بن الدين: هو العلامة قاضي الأربع ولد بالأغواط سنة 1807، وتوفي سنة 1896، كان في عصره أعظم فقيه بالمنطقة ولعله الوحيد الذي وجدته يلقب في العقود الشرعية بالعلامة الفهامة، مما يدل على علو منزلته في العلم وكان على رأس المجلس الشرعي منذ تأسيسه، وشغل قاضيا للأربع من سنة 1876 إلى سنة 1886، ثم عين بعدها مفتي الجزائر لمدة سنتين خلفه فيها ابنه أحمد الخنوس في القضاء، وكان في بداية أمره منتسبا للطريقة القادرية ثم انتقل إلى الطريقة التجانية، وقد أسس مسجدا بالشطيط وكان يدرس فيه الفقه والتصوف وعلم الفلك، ومن تلاميذه الشاعر عبد الله بن كريو، ودفن بمسجده وأقيمت عليه مقصورة بجانب المسجد، ترك تأليف كلها مخطوطة هي "رسالة الكواكب الدرية في من سأل عن الحقيقة المحمدية"، وشرح لفصوص الحكم للشيخ محي الدين بن عربي، والإبريز المنسبك في تفضيل الآدمي على الملك "مشكاة الأنوار"، ويمكن الرجوع لكتاب مقالات في التاريخ الثقافي لمنطقة الأغواط لما كتبه وما كتبه الأستاذ طالبي عطاء الله والأستاذ ديدي الطاهر.³

¹ - البشير بديار، ورقة بحثية، مرجع سبق ذكره.

² - نفس المرجع.

³ - نفس المرجع.

- ربوة باب الرابط وسط المدينة:

7- ضريح سيدي الحاج عيسى عيسى:

- **التعريف به:** هو الولي الصالح الشريف المنيف الإدريسي الحسني سيدي الحاج عيسى بن عيسى بن إبراهيم وأمه السيدة الكريمة العفيفة محبوبة بنت سيدي الحاج أبي حفص من أولاد سيدي الشيخ أحفاد سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ويتفق الباحثون الفرنسيون الذين تعرضوا لحياته على أنه ولد سنة 1668م، ولا يدري الكاتب من أين أخذوا هذا التاريخ بيد انه وجد في مجموع مخطوط بالمسجد العتيق بخط الإمام أحمد البوزياني سنة 1300هـ/1882م مقطعة من شعر منسوب لسيدي الحاج عيسى يحدد فيه سنة ميلاده بالضبط بـ1089هـ الموافق لسنة 1678م :

عام التسعة و الثمانين عام من القرن الحدا عشر
زدت بحكم الحنين عند اما والبي ماعايش

أي بعد عشر سنوات من التاريخ الذي أورده الباحثون الفرنسيون، وأما سنة وفاته فيذكر الرواة أنه توفي قبل أسبوع من مولد القطب الرباني سيدي احمد التجاني أي في سنة 1150هـ الموافق لسنة 1737م ولا يوجد من يخالف هذا التاريخ، ودفن بمقبرة بني هلال أول الأمر ثم بعد قرن ونصف نقل إلى ربوة باب الربط أين يعلو ضريحه.¹

مع الإشارة الى أن بناء الضريح كان من قبل الولي عبد الرحمن الفقيقي مع اخويه (احمد ومعمر بنائين) الذين امرهم سيدي الحاج عيسى ببناء ضريح سيدي يانس، بعد وفاة سيدي الحاج عيسى أمر القاضي الفقيقي ببناء ضريح سيدي الحاج عيسى ضريحه السابق²

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواط 1089 هـ - 1150 هـ / 1678م - 1737م، مطبعة بن سالم، الاغواط- الجزائر، ط1، 2010، ص.ص 13. 14.

² - بن صغير أحمد، مرجع سبق ذكره.

- **نسبه:** سلسلة نسبه اعتمادا علي ما نشره حفيده عيسى بن علي وهي كآآتي: "عيسى بن عيسى بن إبراهيم بن عامر بن عمران ابن محمد بن طلحة بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن الحسن بن الحسين بن جعفر بن الناصر بن طلحة بن موسى بن أحمد بن عبد الله ابن محمد بن أحمد بن علي بن يحيى بن علي بن محمد بن القاسم بن حمود ابن علي بن عبد الله بن موسى بن أحمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن سيدنا علي كرم الله وجهه وابن سيدتنا فاطمة الزهراء ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"، وأما نسبه من جهة أمه البوبكرية نقلا عن الأستاذ أحمد تيشوش هو عيسى بن: "محبوبة بنت أبي حفص بن الشيخ عبد القادر بن محمد بن سليمان بن أبي سماعة بن أبي ليلى بن أبي يحيى بن عيسى بن معمر بن سليمان بن سعد بن عقيل بن حرمة الله بن عسكر بن زيد بن أحمد بن عيسى بن الهادي بن محمد بن عيسى بن زيدان بن يزيد بن طفيل بن المضي بن زراو بن زغوان بن صفوان بن محمد بن عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه".¹

- **أحفاده:** تزوج سيدي الحاج عيسى بـ لالا غزالة من أولاد سيدي بوزيد الأشراف، وهي من أقاربه من جهة الأم فأخوالها أيضا من أولاد سيدي الشيخ، وقد ولدت له بنتا سماها عيشوش وذكرين الأول سماه بومدين على سيدي أبي مدين الغوث التلمساني، ومنه وحده نسل أحفاده؟، وابنا آخر اسمه أحمد بن الناصر سماه على شيخه سيدي أحمد بن الناصر الدرعي ويبدو أن هذا الأخير كان مولعا بالسفر، وأما أحفاده فاشتهروا بالعلم والقضاء، وقال عبد الله حشلاف مشيدا بفضلهم "وله أولاد فضلاء أجلة، وبدور أهلة"، وكثيرا ما تسموا بأخوال جدهم من أولاد سيدي الشيخ كإبن الدين والعربي خليفة الأمير عبد القادر على منطقة الأغواط، والشيخ، وأبي حفص، وأبي بكر ومن أشهرهم العلامة قاضي الأربع الشيخ ابن الحاج ابن الدين (1897)، ووالده الحاج ابن الدين صاحب الرحلة المترجمة إلى الانجليزية والمطبوعة بأمريكا وأحفاده البشير القاضي ابن

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص.ص 15.14.

أحمد، ومحمد وأبو بكر ابن بلقاسم بن الشيخ، ويعرف أحفاد سيدي الحاج عيسى اليوم بلقب "الحاج عيسى" بالأغواط أو بلقب "عيساوي" بأفلو.¹

- نشأته: ولد سيدي الحاج عيسى بعد أربعة أيام حسب حفيده السيد عيسى بن علي، بينما يذكر بعضهم انه ولد بعد أسبوع من وفاة والده وسيدي الحاج عيسى نفسه يؤكد في البيت الثاني السابق الذكر انه ولد يتيم الأب ولهذا سمي باسم والده المتوفي عيسى وأما لقب الحاج فقد أخذه عندما حج إلى مكة كما هي العادة الجارية عند الناس، وقد اختلف الرواة في مدة نشأته بتلمسان، روى بعضهم انه نقل بعد سبعة أشهر من مولده إلى منطقة الأبيض سيدي الشيخ عند أخواله، ويذهب آخرون الى انه قضى فترة شبابه عند عائلة والده بتلمسان، وهذا الذي يبدو صحيحا حيث انه ذكر هذا في قصيدة مدحه لتلمسان قائلا:

شفتك يادار الوقر ذا اللي مره
وجنيت عليك مالقيت بحالك دار

فلا يمكن ان يتذكر مدينته وهو ابن سبعة أشهر، بل لا بد أن يكون قد قضى فترة صباه فيها على الأقل أو شبابه، وتعلم فيها القراءة والكتابة، وحفظ أجزاء من القرآن الكريم، كما لا يستبعد أن يكون رجع إليها مرارا لزيارة أقاربه من والده بعد رحيله عنها، ولما انتقل من تلمسان إلى الأبيض سيدي الشيخ عند أخواله أولاد سيدي الشيخ الذين تولوا تربيته، وتعليمه، ويذكر السيد الحاج عيسى عيسى أن خاله محمد هو الذي كان قد تولى تربيته، وكان يصاحبه أينما حل، وارتحل، ويذكر سيدي الحاج عيسى خالا آخر هو فرحات ابن أبي حفص، وهو شيخ تربية قد ورث تقدمه الطريقة الشاذلية بعد موت أخيه أو بعد موت والده مباشرة، وهو أبو حفص ابن الشيخ محمد ابن عبد القادر بمنطقة الأبيض سيدي الشيخ سنة 1660 هـ، وفي ظل هذه العائلة العربية القريشية تلقى كل ما يحتاج إليه من ثقافة دينية، وتربية صوفية، واختزن كمية هائلة من القصائد الصوفية، والمدائح الدينية التي كان لها أثر بالغ في توجيهه إلى التصوف، وإلى الشعر خاصة.²

¹ - نفس المرجع، ص 16.

² - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص.ص 17.18.

- **شيخه في الطريقة:** كان سيدي الحاج عيسى في بداية أمره على ما يبدو منتسبا إلى الطريقة الشاذلية نظرا لكون أحواله أولاد سيدي الشيخ ينتسبون إلى سيدي أبي الحسن الشاذلي، ولما دخل إلى الأغواط وجد أن الطريقة الناصرية وهي أحد فروع الشاذلية قد دخلت على يد سيدي عبد الرحمان الفريقي، وسيدي احمد بن بوزيان، وآخرين حيث ذكر ابنه ابو العباس احمد بن الناصر الدرعي في رحلته أن: "سيدي محمد بن أحمد بن يحي وسيدي محمد بن أبي زيان تلقاونا بتاجموت وهما من أصحابنا ووالدهما من أصحاب والدنا"، وقد كانوا أخذوها عن مؤسس الطريقة مباشرة، وتذكر الروايات الشفوية أن الفقيه سيدي عبد الرحمن الفريقي دفين مدينة الأغواط جدّ الفرع الكبير لعرش المغاربة كان هو المقدم الاول للطريقة الناصرية، ثم انتقلت إلى الفقيه سيدي أحمد بن أبي زيان الأغواطي، وقد ذكر صاحب الرحلة عن سيدي أحمد هذا انه احد شراح الكتاب "مساعدة الإخوان" لوالده محمد بن الناصر الدرعي وقد بلغ فيه إلى مبحث "الشيخ" ذكر له هذا في 1685، وهذه الطريقة ظلت موجودة بالأغواط، وكان آخر مقدم على هذه الطريقة احد أحفاد سيدي الحاج عيسى وهو الحاج ابن الدين بن أبي حفص بن أبي مدين بن سيدي الحاج عيسى (1867م) الذي انتسب إلى ما بعد لسيدي بن موسى حسن الدرقاوي، كان سيدي الحاج عيسى إذا تابعا للطريقة الناصرية وقد اخذ العهد عن ابن مؤسس الطريقة سيدي أبي العباس احمد بن محمد بن ناصر الدرعي أثناء الرحلة للحج سنة 1708م أو قبلها، وذكر في شعره أن سيدي الناصر نصحه بان يترك مدينة الاغواط وقد خالف نصيحته وندم قائلا:

خالفته يا ناس وضحيث بعلمي خاسر

وكان سيدي الحاج عيسى قد نشأ عند أحواله وتحصل على ثقافة لا بأس بها مكنته من التصدر للوعظ والإرشاد بمسجد بني هلال (العتيق) حسب ما سمع والدي رحمه الله (والد الكاتب) وقد ذكر لي الدكتور الكريم السيد الحاج تواتي التواتي ان شخصا من بلدية "الحويطة" يملك كتابا في الفقه ألفه سيدي الحاج عيسى، من انه كان فقيها يميزان ذلك الوقت.¹

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص. 20. 21.

- **حلوله بمدينة الاغواط:** انتقل الى مدينة الاغواط وهو شاب وأقام بها حتى وفاته سنة 1737م، ويعد ولي المدينة دون منازع، وكان قد دفن أول الامر بجبانة بني هلال (اين يوجد حفيده ابن الدين الآن بجي الشطيط)، وفي سنة 1846 رأى حاكم المدينة احمد بن سالم رؤيا امره فيها سيدي الحاج عيسى بدفنه بأعلى الربوة الغربية حتى لا يطأ قبره النصارى الفرنسيون وتكررت الرؤيا ثلاث ليال فأمر احمد بن سالم برفعه على الربوة التي هو عليها الآن، وعين شخصين لنقله من قبره احدهما اسمه " جغنون" ولما فتحوا قبره، وقد مضى على دفنه قرن وتسع سنوات، وجدوا جثته كما هي لم تتغير وكان قد فتح جغنون الكفن لينظر إلى وجهه فوجد عينيه كما هما، وبعد ان نقلوه الى الربوة الجنوبية عند باب الربط شيد على ضريحه قبة أعيد بناؤها مرارا، ويحكى انه في أول أمره لما وصل الى مدينة الاغواط دخلها قبل المغرب وعليه اثر السفر والسياحة وهو يتجول في المدينة بلباس الزهاد فلم يلتفت إليه احد وأشار إليه احد العامة بان ينزل عند رجل اسمه "شبية" من أولاد قدور وكان فقيرا وكريما وله عيال كبير فأوصله إلى منزل شبية بقصر ابن بوطه، دق الباب كما هي العادة وخرج له شبية فابتدره سيدي الحاج عيسى بالسلام وقال له (ضياف ربي)، فتهلل شبية وفرح بضيفه وأكرمه تلك الليلة بما وجد لديه، ومنذ ذلك اليوم توثقت عرى الصداقة بينهما، وفي الغد لبس لباسا عربيا تلمسانيا فاخرا، وتجول بأزقة الاغواط، وفي هذه المرة لفت أنظار المارة وازدحموا عليه ينحني يستضيفونه، وظنه بعضهم من أبناء أكابر الاترك، وكان يرد بأنه اليوم في ضيافة شخص، وبعد العصر توجه إلى قصر بن بوطه وهو ذا من عادة الرجال اذا مروا بالازقة الضيقة ان يعلنوا مرورهم برفع صوتهم بالنحنة حتى تستتر النساء وتوقف عند بيت عجوز فقيرة مع شيخها بربوة الصفاح، ففرع البيت وكالعادة قال (ضياف ربي) فادخله الشيخ فاستقبلته العجوز، واعتذرت له بانها لا تملك إلا "الدشيشة" فقال لهم "الليلة بإذن الله تولد البقرة، ونكلوا من لباه، وتموت عجوز وناكل من عشاها"، وما ان رجع من صلاة المغرب بمسجد ابن بوطه ودخل الدار، ولدت بقرة عند احد الجيران فأتاهم ب " اللبا" وماتت عجوز واتوا لهم بالطعام واللحم وباتوا في شبع وري بما أفاض الله عليهم من خير.¹

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص 21.

ويذكر الرواة أيضا انه كان شخص من أولاد زعنون الهلاليين الأغنياء وكان هو أفقرهم فأكرمهم وفرح به فرحا شديدا، ولم يكن عنده سوى الحليب، وقد عملت له زوجته المخلوقة خبزة شعير (رغدة) حسب رواية سيدي المبروك كويسى، وقد أحس سيدي الحاج عيسى بخفاوة كرمهم، وفرحهم به فدعا لصاحب الدار بالحرمة أي الجاه والمال والسطوة قائلا: "الحرمة عند الكانون لأولاد زعنون، يا لو كان هي خادم عورة، والضامن رسول الله"، وقد توالى مثل هذه القصص فأصبح صلاحه، وكراماته شاردة على ألسنة الاغواطيين، وما يذكر من هذه القصص ان "شبية" الذي استضافه اول يوم دخل فيه مدينة الاغواط أمره سيدي الحاج عيسى في يوم من الأيام أن يجمع ريش النعام وليكثر منه، ودون أن يبين له الدافع، فانصاع شبية لأمره وكان الناس يسخرون منه وهم يرونه في كل مرة حاملا ريش النعام إلى منزله وقد علموا انه من تدبير شيخه الحاج عيسى، ولم يلتفت إلى مزاحهم، وظل شهورا يفعل ما أمره به، وفي يوم من الأيام جاء بعض عمال الباى الأتراك يفتشون عن الريش لان الباى بالعاصمة يطلبه على عجل، وبكمية كبيرة ليهديه إلى الباب العالي، ولم يجدوا عند احد من أهل المدينة إلا عند "شبية" وتفاجئوا بكمية ما كانوا يتصورونها فاتفق معهم على البيع ودون أن يتناقشون في السعر أعطوه مبلغا ضخما ما كان ليحلم به، لانه اختصر عليهم الوقت والجهد والطريق وكانت هذه المهمة عاجلة سيفرح الباى بسرعة انجازها، وسيغدق عليهم كذلك، وأصبح شبية منذ ذلك اليوم في صف الأغنياء، وكذلك أولاده بعد هذه الحادثة صاروا يلقبون بأولاد ابن الريش.¹

ولكن هذا الصفاء لن يدوم طويلا، إذ من عادة سكان المدينة واغلبهم يعيشون من بساتينهم فيتركون منازلهم كل صباح، وكانوا محافظين، لأجل هذا كانوا لا يحبون الغرباء في المدينة، وكان على ما حكى للكاتب سيدي الحاج كويسى انه اذا ما غريب دخل المدينة بعد ثلاثة أيام من الضيافة (ضيافة النبي) يخير في اليوم الرابع ان كان يعرف أصله وخلقه مرضي أو كان ذا علم أو صنعه يرغب في الإقامة ويقترح عليه الزواج فان رفض يرحل من المدينة، وأما الذي لا يعرف أصله أوخلقه غير مرضي يرحل على التو في اليوم الرابع، وهذه العادة كانت من جهة لترغيب أهل العلم والصلاح وأهل الصناعات في الإقامة بالمدينة، ومن جهة أخرى للحفاظ على

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطى، مرجع سبق ذكره، ص-ص 21-23.

الاستقرار، والقيم الإسلامية، ودرء الفساد والزنا، وقد كانوا غيورين اشد ما تكون الغيرة على أعراضهم، وكما سبق أن ذكر أن جدة لأمه هو سيدي الشيخ عبد القادر ابن محمد كان قد أقام بالأغواط، ونال اكراما كبيرا وقد طلب منه سكان الاغواط منه أن يدعو لهم الله ليصرف عنهم وباء التربة (typhus)، وظلم الاتراك ويحكي انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجمعة ووعده بدفع البلاءين " التربة والترك" على ان يعطوا لأولاده كل سنة عجلا، وهذه العادة أسقطها الباشاغا الأخضر بن محاد بن الطيب سنة 1909، ويبدو أن الحاج عيسى استفاد من سمعة الجدة، إضافة إلى كونه شريفا متصرفا سائحا عليه مظهر التدين فسهل عليه أن يستثني من هذه القاعدة فلم يلزمه بالرحيل ولا بالزواج بل ان حاكم المدينة من أولاد زعنون الهلاليين قربه إليه لما سمع من كرامته ومدائح في الرسول صلى الله عليه وسلم.¹

- وساطته في النزاع : لا يخفى أن الفترة التي جاء فيها سيدي الحاج عيسى بالأغواط كانت مضطربة حيث اشتعلت نار الفتنة بين قبائل الأربع اليمنية، و قبائل بني هلال سنة 1708م إلى حد جعل شيخ الحاج عيسى الرحالة ابن الناصر الدرعي يجتنب الاقتراب من مدينة الاغواط عند عودته من الحج خوفا من التعرض للأذى، وقد التقى مع الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي أقام خمس سنوات عند قبائل الأربع ثم فر بعد قيام الفتنة بين اليمنيين والحجازيين بالمنطقة، وتذكر الروايات الشفوية أن أولاد زيد بن حرام قد كانوا يحكمون في قبائل الأربع اليمنية وكونوا جيشا وبدأوا بجربهم ضد القبائل الهلالية فأبعدوهم إلى الجهة الغربية من الاغواط، ومنطقة جبل العمور واخرجوا الزناخرة وأولاد سعيد عتبة والمخادمة والرحمان من منطقة الاغواط، ومن وادي ميزاب حيث أجبروهم على النزوح إلى الأراضي السهبية الشمالية وإلى ورقلة فاستقر الزناخرة بقصر البخاري والرحمان بجبل المشتل (السحاري) بينما أولاد سعيد عتبة والمخادمة بورقلة، ولم تنته هذه الحروب إلا بعد انكسار شوكة أولاد زيد الذين انتقلوا إلى الشرق وإلى منطقة أولاد نايل، وبقيت فقط بعض العائلات منهم دخلوا تحت ولاء بطن أولاد عيسى والحجاج، ويقال إنهم تفرقوا بسبب دعوة الولي الصالح سيدي الميهوب الحرزلي الذي قال فيهم:

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص-ص 24-26.

أولاد زيد كانوا أبطال التفحشيش
ويجوا يمولوا على كحيل الهذبه
الناس ياكلوها ماكله حشيش
والعبد يبطوه غير بلا سبة
خلاهم الشيخ حتان عادوا زيش
دمرهم وغداوا راحوا في سيبه

ويعني بالشيخ هنا سيدي عبد القادر الجيلاني وأما سيدي الحاج عيسى فقد استنكر طغيانهم ووقف في أول الأمر ضد استبدادهم فقال:

سرج الاربع تقطع ياللي ترقع
ما بقي في البالي ما يرقعوا
راح منهم ميعاد الخير اللي يجمع
على الباطل في راس عالي يجمعوا

وقال متأسفا على ما سيؤول إليه حالهم :

يا حزني كل يوم حزين وعلى الأرباع الطايقين راحوا في القبر

ويقال أن سيدي الحاج عيسى طلب من بني هلال أن يعطوه عشر بنات أبكار، وذهب بهم مع بعض المصلحين إلى زعماء الأرباع في المدينة وطلب منهم الصلح على أن يحضروا عشرة شبان ليتزوجوا بالبنات حتى تتم المصاهرة بين عائلات الفريقين، واستطاع أن يطفئ الفتنة لفترة قليلة لكن الفتنة تواصلت بعد وفاته، وتوجد وثيقة في العهد التركي على شكل معاهدة بين أولاد سيدي يحيى بريان وبين زعماء الأرباع تثبت الرواية الشفوية والوقائع التي أوردتها، حيث كلف باي الجزائر زعماء الأرباع كمولاي محمد وأخيه فرحات، وغيرهم مدة من هذه الحادثة، ليأخذوا من أولاد يحيى حق الأراضي التي استولوا عليها من الزناخرة، الذين طردوا من أراضيهم عنوة على يد الأرباع.¹

- بناء سور الاغواط: يذكر بعض الفرنسيين أن سور المدينة الذي كان قائما عند استعمارهم لمدينة الاغواط سنة 1852 قد بني بأمر من سيدي الحاج عيسى، والحقيقة أن هذا السور كان موجودا قبل حلول سيدي الحاج عيسى بل قبل ميلاده، حيث يذكر الرحالة المغربي أبو سالم احمد العياشي في سنة 1661م انه لم يسمح

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 31 - 34.

له بدخول المدينة وقد أغلقت أبواب السور خشية العدوى من الوباء، قال: "ونزلنا الاغواط قبل الظهر يوم الأحد السادس عشر من رمضان، وكان في الركب اعراب سعاة من "دمد" يتكففون الناس، فقالوا لأهل البلدان: في الركب وباء، فلم يتركوا أحدا يدخل إليهم، ووجدنا الغلاء كثيرا عندهم مقدار مدين فاسيين بريال قمحا، فلم يخرج احد منهم إلى الركب، وكانوا يدلون الزرع من فوق السور، ويأخذون الريال، ويغسلونه، ولا يتناولونه إلا بعد الغسل"، والشيء الصحيح الذي أمر سيدي الحاج عيسى بنائه هو قبة "سيدي يانس"، حيث ذكر الشيخ المبروك كويسي انه وصل إلى مدينة الاغواط في فصل الشتاء ركب من المغاربة قاصدين البلاد المقدسة لتأدية فريضة الحج، فطلب سيدي الحاج عيسى من بعضهم (وهم سبعة على الأرجح) أن يبنوا قبة على قبر احد الفاتحين من جيش "عقبة" اسمه سيدي (يانس)، ويذكر الكولونيل تريجلي ان اهل "بلدية العسافية" أيضا بعد خراب قصرهم عندما أتى السيل عليه اثر وابل من المطر، واحجار البرد، قد نصحهم سيدي الحاج عيسى بان يبنوا قصرا جديدا قربه في جهة اعلى منه، فبنوه حيث أشار عليهم، ومن يومها لم يتعرض قصرهم للخراب.¹

- القصور الخالية: لا يكاد سيدي الحاج عيسى يلقي عصا الترحال في قرية أو مدينة إلا وتعرض إما إلى قطاع الطرق أو إلى الظلم، وتذكر الروايات أول كرامة حدثت له انه لما كان عند أخواله بالابيض سيدي الشيخ، وقد فوجئوا مرة بسرقة قطعان أغنامهم فامتطى سيدي الحاج عيسى فرسا ولحق بالسارقين، ودار بهم، والنار تشتعل ورائه، فأحاطت بهم النار، ولم يجدوا مهربا إلى أن جاء أخواله، وردوا القطعان المسروقة وعاقبوا السراق ومن هذه الواقعة تنبه أخواله بعلو مقامه فأصبح محلا لاحترامهم، بل انه في مرة من المرات عند ذهاب احد أخواله للحج كلفه بان يكون خليفته حتى يرجع، وكثيرا ما تنسب لسيدي الحاج عيسى دعوات على قصور أصبحت بسبب دعوته خالية، وهو نفسه يؤكد هذا بقوله:

بيه كم من نجع خضيته غدى ذهاب مع الدوية
وبيه كم من قصر خليته غدى شقوف بنار قوية

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص. 34. 35.

وقد كان سيدي الحاج عيسى كثير التعرض للبلاء، وفي كل مرة إذا ما دخل قرية يمتحن، وقد حدث له في دمد، أنه ربط جملة عند عين الماء قرب مدخل القصر بأعلى الجبل، ودخل القصر، ولما تفقد جملة وجده قد سرق فشكا أمره لأهل القصر فلم ينصفوه، وهو ضيف في حرمتهم، والسارق منهم، فطلب منهم أن يشتركوا له في جمل فقبلوا أول الأمر، ثم تراجعوا فقال فيهم :

أولاد سي عيسى فجعوا	قلبي عليهم في وجعه
كيفاش عن جملي	في اللي عطاوني ما ننسى
أعلى جمل ردلوا فيا	ونساوا معرات الدنيا
نا ليهم تاج عنايه	بويا احمد ضاوي اللبسه
أعلى بعيري ما نصبر	واللي حقربي ما يظهر
مكسور كسره ما يجبر	عظم مهرس برصاصه
اللي خديمي ما يرجع	والي رجع في دمد قع
والله عنه ما نرجع	حتى يطيع ويستاسي

وقد غارت هذه العين، وخلا القصر بدعوته _ حسبما ذكر احد شعراء دمد الذي زاره الكاتب (القصر الخالي وعين الماء الغائرة في سنة 1998، والذي ذكر له انه لم تبق إلا امرأة منهم تسكن اليوم بدمد الجديدة، وكلهم تفرقوا في القرى المجاورة، وحكايته مع "الطرايفية" في "القصر لحر" و "لقصر لبيض" بمنطقة جبل العمور مشهورة، حيث ان الطرايفية الذين رجعوا عما كانوا يعطونه له كل سنة من هدايا، وقد حدث مرة أن بات في ليلة شديدة البرد دون أن يستضيفه احد، وكانوا استقبلوه استقبالا مزريا على غير عادتهم فدعا على الماء، فغارت العينان اللتان كانتا تزودان القصرين بالماء وأصبح القصران أطلالا، وكذلك دعوته على قصر تاويالة، بعد أن أهانوه خلا قصرها القديم، و بني آخر غير بعيد عنه.¹

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواط، مرجع سبق ذكره، ص - ص 35 - 38.

- **خدامه:** كان الفلاحين في الاغواط يعطونه بواكير الغلة من بساتينهم ليبارك لهم الله في غلاتها، ومن خدامه أيضا خارج مدينة الاغواط أولاد أم هاني (فرقة من أولاد نابل)، والأحرار، وأولاد شعيب، وعرش المخاليف الذين يسكنون في البادية الشمالية لمدينة الاغواط حيث قال فيهم:

الحمد لربي الحنين
ولاد سيدي مخلوف
وربي حن عليا
شرفا وطاعوا ليا¹

- **رحلاته:** كان سيدي الحاج عيسى في شبابه كثير التنقل في القطر الجزائري وخارجه فقد مر بوهران أثناء احتلالها على يد الاسبان وتلمسان، والغرب الجزائري، والجنوب كغرداية وتقرت، ويظهر هذا في شعره حيث كان كثيرا ما يمدح الأشخاص، أو القبائل او المدن، ومن أشهر رحلاته التي كان لها تأثير كبير في حياته رحلته إلى بيت الله الحرام حيث يذكر حفيده السيد الحاج عيسى عيسى انه حج مرتين، المرة الأولى مع خاله محمد، وفد ادخله على باي تونس في ذلك الوقت، ففي شعر الحاج عيسى ما يشير إلى هذا حيث توجد قصيدة يمدح فيها تونس وبايها يقول:

مزين تونس وأحوالها
بالنبي هناها ومناها
أنت ساير لك الاشتياق حزب الكريم
منصور ألسطوه و لعني ابن العم العظيم
وأهل الله غيار عليها وسطوة حسين
مسهود الوقت يذا سطاغ العالمين
أهل الله و أملاك يردوا من شيدوا
الله يطول دولته و الأمان يقصده
بالعدل والبهج ملكها يا الحي الحنين
ما في تونس كلام جفا ولا فعل شين
و على امة سيدي طه

وكذلك كانت له رحلات إلى المغرب الأقصى، وإلى مدينة فاس التي لا يستبعد أن يكون التقى فيها بشاعر الرسول المشهور "احمد بن يحيى الحلبي" حيث عاصره، وقد ذكره سيدي الحاج عيسى في شعره، وكثرة

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص 38.

أسفاره في اغلب مناطق الجزائر والمغرب وتونس أكسبته خبرة، واطلاعا على التراث الشعري السائد عصرئذ، وعلى الحالة السياسية للمجتمع التي كان لها صدى بارز في شعره الملحون فقد خصص قصائد غير يسيرة في تصوير الحياة الاجتماعية، والسياسية في الجزائر، وهي تتعرض لظلم الأتراك، وفساد الإدارة، وتطاحن القبائل، بل وتعدى هذا إلى سياسة الإمبراطورية التركية واعتمادها على القوة والتهور حيث قال ناصحا الأتراك بضرورة التعقل حتى لا يصاب المسلمون بجريرتهم في جورهم و بطشهم:

الترك يمشوا بنشطه
وبارودهم في الخلاطي
اتحلوا في الاسلام
لتولوا في الخلاطي

وقد تنبأ بسقوط حكمهم، واستعمار الجزائر في كثير من القصائد، التي لفتت انتباه "جون ماري" في رحلته الاستكشافية سنة 1844 إلى منطقة الاغواط وحاول أن يلتقط أشعار سيدي الحاج عيسى في التنبؤ بدخول الفرنسيين واستغلالها في التمهيد لاستعمار مدينة الاغواط بالحرب النفسية لتوهين الجهاد، وتكريس الاستعمار على انه قضاء، وقدر لا يجوز ولا يمكن دفعه¹

- **ولايته وتنبؤاته:** اشتهر سيدي الحاج عيسى بأنه ولي مستجاب الدعوة، عاش مادحا لسيد الخلق، وقد وصف بأنه "عيسى بن عيسى شاعر النبي الحاج عيسى براح الصالحين"، ويقال انه إذا وقع اجتماع للصالحين فهو البراح أي المنادي الذي عليهم، وقال القاضي عبد الله حشلاف في ترجمته "سيدي الحاج عيسى صاحب الكرامات العديدة، ولهذا السيد اليد البيضاء في الإنشاد الملحون على طريق إشارة الأولياء الكامل، تدل على علو مقامه في الولاية، ورفع درجته عند ربه فهي من باب الكشوفات الغيبية رضي الله عنه فانه من الأولياء الفخام، لا يختلف في ولايته اثنان فقد سارت بذكره الركبان، وعظمه القاصي والدان، وقبره مشهور بالاغواط معظم مزاره عليه بناء عظيم يستغاث به في الشدائد فكلامه كله حكم، يستدل به على ما يأتي من الزمان".²

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص- ص 38- 41.

² - نفس المرجع.

- مصادر شعره: لقد ترك اشعارا كثيرة توزعت عبر مختلف مناطق الوطن، حيث ان أهل العاصمة مثلا تغنوا له في الغناء الشعبي بقصيدة "سيدي محمد الحبيب" وبقصيدة "الزهرا"، وقد اشتهر أيضا بالرباعيات التي تعدت حدود الوطن، هذا وعثر الكاتب على مخطوط فيه مجموعة كبيرة من أشعاره كتبت في القرن التاسع عشر يبدو أن ناقلها نقل بعض القصائد من خط سيدي الحاج عيسى نفسه، هذه النسخة موجودة في مجموع أوله كتاب منسوخ فيه شرح عنقاء المغرب لسيدي محيي الدين بن العربي وبعده مباشرة قصائد سيدي الحاج عيسى بخط مختلف مغربي رديء إلا قصيدة واحدة في الاخير هي "بغيت نبي دحرج" بخط جيد واضح لشخص اسمه محمد بن المولود لرحماني الإبراهيمي سنة 1301هـ _ 1884 م ويذكرانه خديم العلامة الحاج محمد بن الحاج العربي خليفة الأمير عبد القادر فيمكن القول أن مالك هذا المجموع هو محمد بن الخليفة الحاج العربي بن أبي حفص بن أبي مدين بن الحاج عيسى وهذا المجموع يحوي 85 بين قصيدة وقطعة، ولو لم تقص بعض أوراقه لاقتربت من المئة، وأما ما طبع من شعره فقد نشر له في المجلة الإفريقية مقاطع لخمس قصائد في الطرديات سنة 1908 بنصها العامي ومترجمة ومشروحة بالفرنسية في المجلة الافريقية، العدد 52، ونقل القاضي التيهري طردية كاملة وهي "يا جابر القلوب" في كتابه "الكثر المكنون في الشعر الملحون".¹

- رباعياته: لا يخفى على احد أن سيدي الحاج عيسى نظم رباعيات فيها حكم وتحارب تناقلتها الرواية الشفوية ولم تقيد في كتاب مطبوع إلى مطلع القرن العشرين، حيث نقل العلامة محمد بن أبي الشنب بين سنة 1907 و 1910 في اخر كتابه "proverbes de l'Algerie et du Maghreb" عددا من الرباعيات من جهة قصر البخاري والأغواط وثنية الحد وبوسعادة و ذكر أن بعض هذه الرباعيات المقفاة منسوبة إلى سيدي الحاج عيسى دفين الأغواط وبعضها الآخر لسيدي عبد الرحمان المجدوب دفين خارج باب الفتوح بفاس، غير انه لم يعين ما هو لسيدي الحاج عيسى، وأما رباعيات سيدي المجدوب فقد أشار إلى نسبتها إليه وذكر انه نقلها من كتاب المستشرق الكونت انري دو فاستر، وأما تلميذه نور الدين عبد القادر بن إبراهيم صاحب كتاب "القول المأثور من كلام الشيخ عبد الرحمان المجدوب"، فهو حاطب ليل حيث جمع كل ما وجدته من رباعيات موزونة

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 45 - 47.

أو مكسورة جزائرية أو مغربية ونسبها كلها إلى سيدي عبد الرحمان المجدوب (979 هـ) وإن تبّه في آخر كتابه على أن القليل منها منسوب لسيدي الحاج عيسى، ويلاحظ أن أغلب ما نقله محمد بن أبي الشنب من رباعيات ولم ينسبها لأحد نقلها عنه تلميذه نور الدين عبد القادر ونسبها للمجدوب، فاهتمامه كان منصبا على شرح الرباعيات دون التحقق من صحة عزوها لأصحابها، هذا ومن الملاحظ أن لغة هذا الشيخ الصوفي هي لغة شيخ تربية ومعانيه ومصطلحاته ومصطلحات السلوك والمقامات عند الصوفية بعيدة عن أغلب الكلام الذي نسب له نور الدين عبد القادر في كتاب "القول المأثور"، كما أن سيدي الحاج عيسى كان كثير السياحة وقد زار مدن المغرب وتأثره أكيد بسيدي عبد الرحمان المجدوب الذي طبقت شهرته الأفاق وهو في سلسلة الطريقة الشاذلية أو فروعها المشهورة بعده، ولذلك يصعب في بعض الأحيان التمييز بين ما لهذا وما لذلك إلا في حالة وجود مخطوط أصلي موثوق بين ما لسيدي المجدوب أو ما لسيدي الحاج عيسى، فاللغة وحدها في بعض الرباعيات وإن كانت تكفي للتمييز بينهما أحيانا فإنها في أحيان أخرى لا تكفي لان الفارق طفيف بين اللهجة المغربية واللهجة الجزائرية في المغرب الجزائري، لذلك ليس من بد من اعتمادنا في المقام الأول على الروايات الشفوية، فلم يحض سيدي الحاج عيسى بمكانته الحقيقية في رياض الشعر الشعبي الجزائري وهو شاهد أمين للقرن الثامن عشر ورصد كثيرا من الأحداث، في عصره، والتقى بحملة من الأعلام وأطوف عبر العديد من المدن التي تفاعل معها وانفعل لها أو عليها حيث صور الجزائر العميقة، بمحاسنها ومساوئها تحت إدارة الأتراك وما يحيط بها من أطماع إسبانية وأحداث استشرافية صدقتها الوقائع بعد تنبئه بها كالأستعمار الفرنسي وسقوط الحكم التركي، ففي شعره مادة تاريخية حية تتحدث عن تفاصيل يومية لحياة الشعب الجزائري في مختلف المناطق شمالا وجنوبا شرقا وغربا بل وإلى دول الجوار المغرب، وتونس.¹

¹ - البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي، مرجع سبق ذكره، ص - ص 47 - 53.

- جرداية واد مزي بحي برج السنوسي :

8- ضريح سيدي حكوم السائحي:

سيدي حكوم السائحي من عرش اولاد السايح، جدهم سيدي احمد السائحي صاحب ضريح وزاوية بلدة عمر قرب تقرت، تستقر بعض ذريته بالاغواط، معروف بكرامة واد سيدي حكوم يمس جميع انحاء المنطقة عدا ضريحه.¹

أصله من قرية بعاج من نواحي تقرت، ينتمي إلى عرش أولاد السايح، يقال إنه درس بفاس لمدة سبع سنوات مع ابن عمه سيدي الزروق، وكان في الطريقة القادرية، وجاء إلى الأغواط حسب والد الكاتب، ودرس سيدي حكوم القرآن الكريم، وكان تقيا صالحا، وتوفي قبل سيدي الزروق فبنيت عليه قبة بقصبة بن فتوح ثم دفن معه صديقه وابن عمه سيدي الزروق. وادعى بعضهم مؤخرا أنه من أدرار، والله أعلم بحقيقة حاله.²

- حي الأحلاف (زقاق الحجاج) ابن باديس حاليا:

9- ضريح سيدي رقيق: تنبأ الولي بقدوم الكفار، ضريحه موجود في حي الأحلاف (زقاق الحجاج)، حي ابن باديس حاليا، في 1852 تعرض قبره للتخريب وداست عليه اقدام الأعداء، ثم نقل وتم تحويل جثته الى مكان آمن، وعند فتح القبر وجد أن الجثة في حالة جيدة، العينين مغمضتين في نوم عميق، ورائحة المسك تفوح من الجثة ولم تفارقه طيلة الموكب الجنائزي أثناء ترحيل الجثة الى مكان دفنه في مقبرة الصحراوي في الحمادة، شمال حي الزبارة، وبعد الدفن مباشرة اختفت رائحة المسك.³

¹ - الأستاذ بن صغير أحمد، مرجع سبق ذكره.

² - البشير بديار، ورقة بحثية، مرجع سبق ذكره.

³ - Kazi Hadj Mahmoud, Laghout – dignité et fierté pour l'éternité-, 2 eme ouvrage, 1 er Edition, imprimerie Rouighi, Laghouat, 2014, p 687.

■ مقامات أولياء مدينة الأغواط:

- قرب برج موران :

10- مقام سيدي عبد القادر الجيلاني:

سيدي عبد القادر الجيلالي مؤسس الطريقة القادرية 1896، بن أبو صلاح بكر سلال موسى الحسيني، ذو الأصل البغدادي (العراق)، يرجع لسيدي بومدين الغوثي لانتشار الطريقة القادرية في الجزائر، في 1494 عرفت الطريقة القادرية النور في ولاية الأغواط عن طريق المقدم سيدي محمد السايحي، ثم الحاج العربي موتح، والذي خلفه ابنه الطي بن الحاج العربي المولود سنة 1854 بالاغواط والمتوفي سنة 1930، بنيت قبة سيدي عبد القادر (المقام) بالاغواط سنة 1986 فوق مرتفعات في الاحلاف زقاق الحجاج.¹

سيدي عبد القادر الجيلاني صاحب المقام الذي جدد أكثر من مرة، معروف بشيخ الطريقة القادرية، بنى احبابه المقام تذكارا للشيخ، بني في أعلى رأس الجبل اعتقادا منهم انه حارس المدينة ، سابقا كان يدار من قبل الطريقة القادرية اما الآن يدار من قبل محبيه تطوعين²

- مقبرة حي المقام:

11- مقام لأحد أحفاد سيدي أحمد التجاني: اسمه احمد توفي بقمار (واد سوف) ونقل الى كوردان حوالي سنة 1893، كان يقام له في السابق في كل منطقة يقيم فيها مقام، النذر (الريجة الخضراء او الزواي حمراء اللون الشموع البخور حناء ورقية جاوي الازار).³

¹ - Kazi Hadj Mahmoud, Laghout – dignité et fierté pour l'éternité, op cit, p 692.

² - بن صغير أحمد، مرجع سبق ذكره.

³ - نفس المرجع.

■ عرض وتحليل لبعض نماذج من الحالات المدروسة: تتمثل هذه الحالات في الأشخاص الذين أمكننا الاقتراب منهم في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط، مع الإشارة إلى أننا ركزنا على المجالات العمرانية (مجتمع البحث) الأكثر إقبالا بالنسبة للممارسين، لأننا نادرا ما وجدنا مبحوثين في المجالات العمرانية الأخرى التي إكتفينا بالإشارة إليها فقط:

- في المجال العمراني لضريح سيدي حكوم: ككل يوم جمعة وأربعاء، أكثر الأيام زيارة لهذا الضريح، وبعد صلاة الظهر تقريبا توافد ما يقارب 17 عينة فردية من الزوار من رجال ونساء وأطفال (8 نساء، 6 رجال، 3 اطفال)، كان باب الضريح مقفل كون المقدم لا يأتي بصورة منتظمة كما اخبرتنا إحدى المبحوثات، وبأنه لا يوجد يوم محدد يفتح فيه بل هي نفحات روحانية على حد تعبيرها في أوقات متفرقة، لكن غالبا ما يكون بالجمعة، كونه لا يقطن في المنطقة (برج سنوسي)، لكن هناك فتحة بجانب باب الضريح دائرية الشكل مخصصة لتقديم الزيارة او ما يعرف بالقرايين من خلالها حيث كان الزوار يرمون قطع نقدية وقطع الحلوى والبخور والشموع اعتقاد منهم أنه حين يأتي المقدم يقوم بإشعالها والدعاء لهم كي تكتمل زيارتهم، وبالتالي تقضى أمورهم التي قدموا من أجلها، أيضا أثناء مكوث المبحوثين فترة من الزمن لا تقل عن نصف ساعة على الأقل يقمن بتوزيع المعروف من مأكولات اصطحبوها معهم على الحاضرين والتي تمثلت في القهوة والروينة والبسيصة كأكلات تقليدية بالمنطقة، مع رش نوع من انواع العطور شريطة انت تكون ذات لون اخضر الى جانب اشعال البخور والشمع مع الدعاء والطواف بالضريح والتمسح بجدرانها، والتكلم على شكل شكوى لما يرهقهم ويضرهم او ما يعانون منه عامة وهذا ما دفعهم للزيارة.

- الحالة الأولى: امرأة في مقتبل العمر متزوجة وأم لأكثر من طفلين، قدمت من الجزائر العاصمة لتستقر في المنطقة قرب ضريح الولي سيدي حكوم، حيث استأجرت منزلا لتكون بالقرب منه بعد أن ناداها الشيخ على حد تعبيرها كي تخدمه من خلال رؤية بمنامها.

كانت تتكرر باستمرار على ضريح الولي عندما يضيق نفسها تأتي اليه كي ترتاح كهذا اخبرتنا، كما تؤمن بقدرته، فقد روت لنا مثلاً أنها ذات يوم عندما كانت بالسيارة مع ابنها وشاهدت ضريح ولي غير معلوم لمن في مكان خال، طلبت منه التوقف لتزور هذا الضريح، لكم الابن رفض كونه لا يؤمن بنفس معتقداًها حول الأولياء، لكنها كانت مصرة ففجأة كما أخبرتنا أثناء جدها مع ولدها تعطلت السيارة اعتقاداً منها ان الولي الذي كان مدفون في ذلك الضريح غضب على الابن واستجاب لرغبة الام، لتنزل وتقوم بقراءة الفاتحة وتبرك بجدارن الضريح وتطلب ما كان في نفسها في تلك الفترة، ريثما يصلح الابن العطل، لتركب وهي تغمرها الفرحة اعتقاداً منها ان الولي رضي عنها وبأنها مقبولة عنه، وهي تروي لنا الحادثة التي وقعت معها كانت لا تكف عن اشعال الشموع والبخور ورش الريحة الخضراء والطواف بالضريح ثم المكوث بجانب بابها تشكي له همها مما تعانيه في حياتها اليومية مع علامات حزن وبكاء لم يغادر وجهها، مخبرة إيانا عن حبها الشديد للأولياء الصالحين وتعلقها بزيارة أضرحتهم ومقاماتهم، وعند تبادل اطراف الحديث معها، اخبرتنا انها تؤمن بالله وحده لا شريك له وبكتبه ورسله وتقوم بأداء فرائضها وتعاليم دينها بقدر استطاعتها، لكنها تؤمن أيضاً بوجود الاولياء الصالحين وبقدرتهم أحياء كانوا أو اموات على التخفيف عنها نفسياً عند قيامها بالزيارة.

وبعد مرور مدة من الزمن حضر أحد الأشخاص الذين تبدوا عليهم صفة المقدم من خلال لباسه الذي عادة ما يرتديه المقدمين بصحبة رجلين آخرين لنعلم بعد حين أنه مقدم لأحدى الزوايا بمنطقة آفلوا ، فبعد أن اقترب من الضريح ورفع يديه للدعاء نادى عن الحالة التي نحن بصدد وصفها واخبرها بانه قدم من أجلها بعد أن رآها في منامه تروي له بصوت خافت ما روته له الآن وبانه هو من قدم لزيارتها كي يسلمها أمانة أرسلت لها كهدية والتي كانت سعيدة بها مخبرة إيانا بشكل سري انه قدم لها مبلغ من المال هي في حاجة ماسة اليه معتقدة ان الولي الصالح هو من ارسله لها كي يعينها، ليقوم ذلك الرجل برقية رضيع او كما يعرف بالتسبب ، ليغادر فوراً بعد أن أدى ما ارسل اليه كما حدث مع المبحوثة قيد الوصف.

- في المجال العمراني لمقام سيدي عبد القادر الجيلاني: يعد يوم الجمعة أكثر الايام المقصودة للزيارة خصوصا بين صلاة الظهر وصلاة العصر، وفي يوم من أيام تلك الجمع وجدنا ما يقارب 25 امرأة و4 رجال، كانت الساحة المحيطة بالمقام مليئة بالنسوة يتبادلنا الحديث ويرددنا أغاني تصف الولي عبد القادر في مدح كراماته ووصفه، عند مدخل المقام يوجد سجادة صلاة موجهة صوب القبلة يقال انها عادة لابد للزائر من صلاة ركعتين والاستخارة قبل الزيارة، ليقابلنا مقام الولي وهو عبارة عن موضع قدم حصان الولي سيدي عبد القادر حسب الروايات المتداولة في الموروث الشعبي، محاطة بدربوز مغطى ب ازار ذو اللون الاخضر فيه عقد تحمل امنيات الزائرين على ان تحل بعد تحقيق الامنية، الزائرين يشعلون الشموع والبخور في ذلك الموضع ويتبركون به.

-الحالة الثانية: رجل يعتبر نفسه ويعتبره الزائرين من احباب الشيخ عبد القادر يلزم المقام دائما ويخدم شؤونه، روى لنا أن الشيخ عبد القادر من جولان التي تقع ما بين ايران واسرائيل وسوريا، منطقة صغيرة، عراقي ترعرع ثم درس في سوريا، يسافر من بلاد لآخر، حوالي 600 سنة (خمس قرون)، كان يتجاز قطاع الطرق باعجوبة في زمن كان الناس يخشى الترحال والتنقل من منطقة الى اخرى، وصل حتى المغرب العربي، لديه مؤلف لستة اجزاء، يروي قصص حياته ورحلاته، ويروي ان لديه مقام في البحر لان من كراماته انه كان يمشي فوق البحر، ترك مقامات في جميع انحاء الوطن كي يبقى الذكر القادري نسبة للطريقة القادرية موجود لما يعرف بانه ترك لاحبابه "اعلام فوق رؤوس الجبال" عندما طلبوا منه كيف يمكنهم التواصل معه بعد غيابه لبعد المسافات وترحاله المستمر من مكان لآخر، كانت فيما سبق تقام الوظيفة يوم الجمعة صباحا ويوم الاثنين مساء يذكر فيها رب العالمين، بني المقام نسبة للمكان (زقاق الحجاج) حوالي 400 سنة، موضع قدم الجواد واضح في بعض الولايات عكس ولاية الاغواط الذي شيد فوقها شكل مستطيل.

هذا وما لفت انتباهنا أن الزائرات تقتربن من هذا الرجل وتطلبن منه ان يرقى لهن في الماء او لأولادهن، وتروين له همومهن ليجيب الرجل ان جميع مشاكلهن ستحل بعد ان قصدن مقام الولي، لتطلبن منه أن يقتطع لهن قطعة من الازار الاخضر المعلق على مقام الضريح في شكل خيط، ثم يطلب منهن الرجل ان تتحزمن به

أو تحزم به موضع الألم للمريض إلى أن يختفي الخيط أو القطعة ستفك العقدة (ويقصد بها المشكل أو المرض الذي يعاني منه الزائر)، إلى جانب ملاحظتنا حرص الرجل على الطلب من الزائرات أن ينوي نية في شكل أمنية ويعقدنا فوراً عقدة بالآزار المعلق على مقام الضريح، ثم يطلب من الزائر أو الزائرة أن يفك عقدة قديمة قد ربطها غيره وهكذا يتم فك العقد مع ابتسامة عريضة له بأن الزيارة قد قبلت وبأن الولي باركها.

هنا يحضرنا ما ذهب إليه ديل ايكلمان لما تكلم عن قدرة المعتقدات الدينية على التكيف، في دراسته للمجتمع المغربي حول إيديولوجية الزوايا، الباطن ابلغ من الظاهر أين اعتبر معتقدات الزوايا والصلحاء في المغرب إيديولوجيا دينية ضمنية بامتياز حسب ايكلمان، إذ أن الأتباع والخدام لا يعبرون بكيفية واضحة ومنظمة عن اعتقادهم، بيد أن الدلالات المحمولة في سلوكياتهم وأقوالهم تندرج بالضرورة ضمن منطلق اجتماعي فاعل وإن كان مسكوتا عنه، ومهمة الباحث الأنثروبولوجي هي إدراك وفهم هذا المنطلق الاجتماعي الخفي وإبراز أسسه ومرتكزاته، ويقوم الاعتقاد في الزوايا حسب ايكلمان على أساس امتلاك الصلحاء شيوخ هذه الزوايا للبركة وقدرتهم على منحها لمريديهم وخدامهم واتباعهم، وتشكل البركة حسب هذا الباحث نواة هذا الاعتقاد الديني وأهم أسسه ومرتكزاته، إذ تستعمل كقوة خفية ونعمة الهية تفسر جميع الوقائع والأحداث عاديها وخارقها، فهي تعني الدهاء السياسي الخارق عند الأفراد، وتبرز الرفاه والعيش الرغيد عند بعض الناس دون غيرهم وفي مناطق معينة دون أخرى وتضفي معنى على وقوع أحداث أخرى، أنها وحتى نستعمل تعبير المؤلف نفسه، رمز يجسد هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي المغربي.¹

ويذكرنا هذا الاستنتاج بمثيله عند كليفورد جيرتز الذي جعل من البركة عقيدة قائمة بذاتها لا مجرد اعتقاد، ويرى ايكلمان أن الأولياء، مالكو البركة بامتياز، مقربون بالضرورة من الحضرة الإلهية مما يجعل منهم أحسن الوسطاء وخير الشفعاء ولذلك فإن الخدام والتابع يبحثون دائما عن كل العلامات والإشارات التي تقودهم وتدلهم على صلحائهم، وليست هذه المعتقدات كينونات افلاطونية حرة الحركة، وإنما انساق معتقدات تم تشكيلها داخل مجتمع، وارتبطت استمراريتها بسيرورة اجتماعية معينة، وقد أعطت هذه المعتقدات صيغة

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص. 65، 66.

للإسلام كانت ذات دلالة بالنسبة للقبائل وسكان المدن طيلة أربعة قرون، ولا تزال هذه الصيغة إلى اليوم ضرورية عند البعض منهم، كما أنها اديولوجية استطاعت أن تتكيف مع عدد من المواقف المتغيرة، فبالرغم من نظام الحماية عمل على التقليل من خصوصيات الصيرورة الاجتماعية التي حافظت على اديولوجية الزوايا خلال قرون - حيث ظهرت في المدن بدائل أخرى من انماط المعتقدات الإسلامية، اعطت صبغة مثالية لما يجب ان تكون عليه علاقة الإنسان بالغيب - إلا ان الاديدولوجية الاصلاحية لم تستطع ان تعوض في جميع الحالات ايديدولوجية الزوايا والصلحاء، اذ ارتبط هؤلاء الأولياء في اذهان الناس بمواقف حياتية محسوسة، فالتصور الذي تتضمنه معتقدات الصلحاء والزوايا للغيب يتميز بحضوره المباشر في المواقف الحياتية، ويزود حامله بشكل ضمني بنوع من التحكم في المجهول، في حين يظل التصور المثالي الذي يعطيه الاصلاحيون لفكرة الوحدةانية غريباً عن حسهم المشترك.¹

- الحالة الثالثة: امرأة كبيرة في السن تتكرر على زيارة المقام أيام الجمعة والاثنين والخميس، بعد أن تؤدي طقوسها المعتادة المتمثلة في القيام بصلاة ركعتين والدعاء وتوزيع المعروف الذي تجلبه في كل زيارة من حلوى وقهوة، تمكث مطولاً لساعات عند باب المقام تتأصّل الساحة المحيطة به (المقام) وتبدأ برواية أحداث وقعت مع الزوار ممن قدموا لطلب الشفاء، الزواج الانجاب، الخدمة (العمل)، الامتحانات ... الخ، وغيرها من الامور الحياتية التي يعاني منها الممارسين من المبحوثين، والتي سنعرض نماذج منها في الحالات الموالية.

- الحالة الرابعة: امرأة في الاربعينيات توفي والديها وتعيش مع أخويها المتزوجين، أخبرتها أنها تعاني الكثير من المشاكل الحياتية مع زوجات أخويها وبأنها همشت من طرف أخويها ولم تعد لها كلمة في هذا البيت، لذا كانت تتردد على مقام سيدي عبد القادر تشكي له همومها، وبعد تردها لمرات عدة، انفجرت ذات يوم بالبكاء لوصولها أعلى درجات المعاناة النفسية، لتخبرنا أن المقدم اقترب منها وسألها عن حالها فأخبرته بما يضيق بها، ليرد المقدم عليها لما لاتقصد من سيدي عبد القادر وتدعي الله أن يرزقها زوجاً صالحاً لعلك تنتهي مشاكلك، لعلى دعوتك تقبل في هذا المكان المقدس وبركة الشيخ، لتأتي المرأة في زيارتها القادمة محملة بالشموع والبخور

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص 67.

وقطعة ازار والمعروف، وتجلس بجوار موضع المقام لتمارس الطقوس المعتادة المتمثلة في اشعال الشموع والبخور وتعليق الازار رافعة يديها تدو الله ببركة سيدي عبد القادر أن يرزقها زوج صالح يعينها على تجاوز معاناتها اليومية التي تعيشها، وبعد مدة لا تقل عن أسبوعين تقول المرأة أنه تقدم لخطبتها رجل من شرق البلاد وطلب منها ان يقيما الزفاف في اقرب وقت وبانه لا داعي للتكاليف والتجهيزات، فلم تمر ثلاث اشهر حتى زفت الى هذا الرجل واصبحت في بيت زوجها، ومن ذلك الحين قطعت وعدا على نفسها باستمرار زيارة الولي كلما سمحت لها الفرصة لأنه في اعتقادها قبلت دعوتها في هذا المكان الطاهر، وبأنها تعيش الان مع زوجها اياما طيبة وبان الله عوضها خيرا عن حياتها الماضية.

- في المجال العمراني لضريح سيدي الحاج عيسى: كانت الزيارات في السابق تقريبا كل يوم، الا انه مؤخرا ما يقارب سنة ونصف أصبح الباب المؤدي للضريح مغلق عدا يوم الاثنين والخميس يخصص للزيارة، والذي قد يعود الى المقدم او القائم على شؤون الضريح الجديد، هذا ويقوم الزائرين عادة بصلاة ركعتين، وكذا اشعال الشموع والبخور، والدعاء صموتا أو جهرًا بهدوء أو بانفعال، مع اصطحاب المعروف الذي يكون عادة القهوة والبسيصة المعروف المفضل عند زيارة للولي حسب روايات احفاده واتباعه، أيضا يتم جلب الازار الاخضر وتعليقه من قبل النسوة.

- الحالة الخامسة: امرأة تسكن في دائرة من دوائر الأغواط، تمتحن التعليم، أخبرتنا أنها لا تعلم عن الولي شيئا، وفي يوم من الايام شافت في المنام الولي ومقامه واشخاص، جاءت للولاية وسألت عن مكان دفنه، وعند دخول الضريح تفاجئت بنفس المكان والضريح والاشياء وحتى بوجود نفس الاشخاص الذين رأتهم في المنام، لتروي للمرأة التي كانت هناك سابقا، أنها شافت كل شيء في المنام، لتخبرها المقدمة بأن امرها عندها، وبأن عقدة العقر ستحل وبان الولي ناداها.

لتعبر لنا المبحوثة عن دهشتها كيف علمت المرأة انها عاقر، ومن ثم قدمت لها خمار (محرمة) قالت لها سوف تحملين باذن الله وبركة الولي وفي التاسع من كل شهر تحزمي بالمحرمة لترزق المرأة بعد هذه الحادثة بسبعة

ذكور، حتى أخبرتنا أنها عندما تنسى وضع المحرمة تصعب ولادتها، ثم أخبرتنا أنها خبأت المحرمة في خزانيتها، ولم تنقطع عن زيارة الضريح حتى بعد أن توفيت المقدمة التي اهدتها المحرمة، وبعد مرور فترة حوالي مدة ستة سنوات أخبرتنا أن اخت زوجها عاقر ففكرت في إعطائها المحرمة لترى في تلك الليلة المرأة المقدمة المتوفية تخبرها أن تسترجع المحرمة وبأن لا تقدمها لغيرها، لتسرع في الصباح باستعادتها خوفا من أن تحل عليها لعنة المقدمة (القائمة على شؤون الضريح).

- الحالة السادسة: امرأة حامل رفقة والدتها زوجها التي تصطحب جميع زوجات ابنائها الحوامل رغم علو المكان حين دخول شهرهن التاسع كما أخبرتنا اعتقادا منها أن زيارة الولي يسهل عليهن عسر الولادة، لتطلب من المرأة الحامل أن تصلي ركعتين وتمسح يديها في الأزار الأخضر المعلق على قبر ضريح الولي سيدي الحاج عيسى، فحسب هذه الحالة التي اقتربنا منها، أخبرتنا أنها عادة أجدادها وبأنها أن تركتها سوف تحل لعنة الولي على أحفادها، وبالتالي هي تقوم ذلك منذ سنوات خوفا من لعنة الولي وعدم قبول الزيارة، وبالتالي عدم الظفر ببركة الولي التي قصدوه من أجلها.

وبالعودة إلى مفهوم اللعنة لا بد من الإشارة إلى ما أشارت إليه أعمال إدوارد فسترمالك وأطروحة البقايا الوثنية بأن اللعنة اعتقاد وثني قديم وبأنها تتميز (اللعنة La malédiction) عن باقي أشكال الاعتقادات الوثنية الأخرى بكونها سببا قصديا للضرر، كما أنها تعتمد على إمكانياتها الخاصة في التعبير عن متمنياتها العدوانية، وهي تتخذ في الغالب الأعم شكلا شفويا عدوانيا مباشرا، وتعتبر لعنة الآباء أخطر أشكال اللعنة وأقواها، إذ لا يعادها في مفعولها ويطلبه سوى رضاهم، وقد ساد هذا الاعتقاد عند جميع الشعوب القديمة بما فيها الشعوب الأوروبية وساهم كثيرا في تدعيم سلطة الآباء على الأبناء.¹

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص 22.

■ عرض وتحليل الممارسات الدينية ودلالاتها في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط:

ضمن هذا العنصر سنقدم وصفا دقيقا للممارسات الدينية التي تمارس في فضاء المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط وتصنيفها حسب الزمان والمكان رغم تداخلها بشكل كبير الى ممارسات يومية واخرى ظرفية وموسمية في النقاط الموالية محاولين اعطائها صبغة رمزية وتحليلها من منطلق مقاربات سوسيولوجيا الدين، وانطلاقا طبعاً من المنهجية والادوات البحثية التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة والمشار اليها في الفصل الأول من الدراسة :

■ الممارسات اليومية ودلالاتها: ونقصد بها الطقوس الممارسة في الأيام العادية او الممارسات المعتادة،

فبالرغم من أن هناك من الزائرين من يترددون بشكل مستمر في الايام المخصصة للزيارة كما لاحظنا ذلك من خلال الملاحظة بالمشاركة من تكرر الزيارة لنفس الاشخاص، الا ان هناك زوار جدد يأتون الى المكان لأول مرة ويمارسون نفس الطقوس، والتي قد تعود الى توارثها في المخيال الشعبي للفرد في مجتمعاتنا بصفة عامة، وطقوس مشتركة في قوتنا بشكل خاص لكل منطقة حسب الروايات المخزنة عن كل ولي، عموماً حاولنا تصنيفها ومن ثم اعطائها دلالة الشكل التالي:

- البسمة أمام مدخل الضريح او في الفضاء العمراني للضريح: أول ما يلاحظ من قبل الزائرين للمجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط هو التلفظ بالبسمة بمجرد دخول حيز ذلك الفضاء.

-دلالاتها الرمزية: تعود البسمة لقدسية المكان في نظرهم، اذ أن هذه الممارسة تنطوي على وظيفتين اساسيتين الاولى استعطافية تيمنية تهدف إلى طلب المعونة من القدرة الالهية، فكل عمل لم تستبقه بسمة (جهرأ أو سرا) معرض بكل تأكيد الى رفع البركة الالهية عنه، اما الوظيفة الثانية للبسمة فهي وقائية تسعى الى الاحتماء من الامور السيئة التي قد تنتج عن ارواح الجن وما شابه، وبالتالي يستعين بها الزائرون للاحتماء من هذه الكائنات اللامرئية.

هنا يشير عبد الغني منديب أن هناك ما ينسب البسملة الى وظائف أخرى في أن البسملة تميز المسلم عن النصراني والمجوسي ومن لا دين له، وبأن الهدف منها ابعاد الناس عن ارتكاب المعاصي، فعندما يتعود الناس على ذكر اسم الله في كل صغيرة وكبيرة فان هذا يبعدهم عن ارتكاب المعاصي، فهل سبق أن رأيت شخصا يذكر اسم الله في عمل حرام؟¹

- **نزع الحذاء:** ينبغي على الزائر نزع حذائه قبل دخول الضريح او القبة او مقامه كممارسة إلزامية، حتى إن كان زيارته الاولى يعلم القائم على شؤون الضريح أو غيره من الزوار.

- **دلالتة الرمزية:** هذه الممارسة إلزامية، تعود الى قداسة المكان انطلاقا من اعتبار الضريح قطب مقدس لا يقبل المدنس، بمعنى أن الحذاء يحمل النجاسة والقبة او الضريح او المقام معلم مقدس يعبر عن الطهر والصلاح بمجرد دفن الولي فيه، وهناك من الممارسين لهذا السلوك من يقابل هذا الطقس الحر بالطقس المنظم الممارس في المساجد وبالتالي لا يسمح دخولها بالأحذية كصفة إلزامية بدورها لأنها بيوت الله وأماكن طاهرة مقدسة مخصصة للصلاة عادة، فلا يجوز لاتصال العبد بربه أن يكون مدنس بما تحمله النعال من نجاسة.

وللاشارة فقط يتمثل الطقس المنظم في الشعائر الدينية التي تقام في المساجد والمعابد كالصلاة والعبادة وهو طقس مؤسس مفروض على كل فرد، أما الطقس الحر فهو طقس فردي يلجأ اليه الفرد بسبب قصور الطقس المنظم فالطقس الحر هو وليد الخبرة الدينية.²

لكن قد يكون هذا التقابل محاولة لاعطاء هاته الممارسة صبغة اسلامية، بدليل أن نزع الحذاء سلوك يمارس في اماكن مختلفة عند دخول المنزل على سبيل المثال سواء كان هذا منزل فرد مسلم او غير مسلم ينزع الحذاء لانه يحمل النجاسة.

¹ - عبد الغني منديب، مرجع سبق ذكره، ص. 123. 124.

² - فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص 52.

- **الطواف:** يقوم الزائر عادة بالطواف حول قبر الولي غالبا ما تكون سبع مرات مرددا أثناء الطواف أقوالا في شكل دعاء بصوت مرتفع أو منخفض، يكون في بعض الأحيان مصحوبا بالصراخ والبكاء.

- **دلالتة الرمزية:** هذا الطقس ليس إلزاميا، كما أن الملاحظ أن أغلب من يقومون بهذا الطقس حسب مبحوثينا ممن بهم مس أو جن أو أي من الحالات المرضية.

هذا ويقابل هذا الطقس طقس منظم في الدين الرسمي الإسلامي متمثلا في الطواف حول الكعبة الشريفة سبع أشواط كفرض من فرائض الحج، حيث يقوم الحجاج إلى بيت الله الحرام بذلك كفريضة الزامية، مما يدفعنا مرة أخرى الى القول أن الممارس دائما يعطي صبغة اسلامية لما يمارسه كي يتقبله المجتمع.

- **الدعاء أمام القبر:** هناك من الزائرين من يكتفي بالوقوف أمام قبر الولي ويرفع يده للدعاء بالترحم على الولي والدعاء له بالرحمة والمغفرة، كأبي ميت في مقبرة ما، بينما هناك من الزوار من يقوم بالطلب والرجاء من الولي بأن يقضي له حوائجه وأن يتوسط له عند المولى، جالسين مقابل قبره أو مقامه أطول مدة ممكنة لهم .

- **دلالتة الرمزية:** نذهب في هذه النقطة الى ما ذهب اليه عبد الغني منديب لما اصطلح عليه **الدعاء والطلب بين الوسطية والقدسية**، أن هناك من المبحوثين من يطلب الدعاء في فضاء الضريح اعتقادا منه ان لقدسية المكان معنى وقبول عند الله عز وجل، وهناك من يعتقد أن الولي الصالح حيا كان او ميتا يتوسط للقاصد عند الله كي يستجيب لدعائه ضنا منه ان دعاء الصالح مقبول عند الله.

- **إشعال الشموع والبخور:** يقوم زوار الضريح عادة بجلب الشموع والبخور واشعالها، وان نسوا احضارها يشعلون تلك التي يجدها في الضريح، وعادة ما يمارس هذا الطقس النسوة فقط إذ نادرا ما شاهدنا الرجال يقومون بذلك.

- **دلالتة الرمزية:** يعتبر طقس غير الزامي لكن متعارف عليه أثناء الزيارة، اعتقادا منهم أن هاته الاشياء تطرد السحر والأرواح الشريرة بل هناك من يعتبر نذر.

- **ترك قطع قماش وأشياء خاصة:** يقوم الزوار بجلب قطع قماش غالبا ما يكون ذو لون اخضر يقدمونه للمقدم ليعلقه ومن ثم يعقدون العقد وينوون ما يتمنوه في كل عقدة، وهناك من يقوم بترك أشياء خاصة في تلك المعلقات، (كما في الملحق رقم 01).

- **دلالتة الرمزية:** يعتقد الزوار أنه عند فتح العقد التي عقدها سابقا من قبل شخص آخر تحل أمورهم التي عقدها القماش من أجلها هذا حسب استجوابنا لمن لاحظنا أنهم يقومون بذلك، أما دلالة ترك أشياء خاصة هناك، فاعتقادا منهم أن السحر أو التابعة أو المرض سيتخلص منها عندما يبقىها قرب موضع دفن الولي.

- **النوم والاستلقاء داخل القبة:** من الملاحظ أن هناك من الزائرات من وجدناهن مستلقيات داخل الضريح خصوصا قرب قبر الولي لمدة طويلة إلى حد النوم العميق.

- **دلالتة الرمزية:** بعد الاقتراب منهن علمنا أن هذا الطقس في اعتقادهن يعتبر علاجي فمن خلال المكوث داخل أو بجوار الضريح يعتقد الزائر انه بذلك يتخلص من المرض وبأنه يشعر بحضور الولي وعالجه له - بكسر العين-، فكما اخبرتنا بعض الزائرات انها بعد استيقاضها، شعرت بألم في موضع المرض، لتخبرنا أخرى أنها تشعر براحة نفسية عند استلقائها بجوار الولي الصالح، وأخرى برؤيا الولي في منامها يقف أمامها، ليخبرها المقدم ان هذا من علامات الشفاء وبأنه عليهن تكرار الامر لتتم معالجتها كليا مما يعانون منه.

- **تقديم القربان للمقدم:** لاحظنا أن غالبية الزوار لا يغادرون الضريح أو القبة أو المقام دون أن يعطوا للمقدم الزيارة التي تكون عادة نقدا بمبلغ زهيد أو رمزي، مع طلب السماح لهم بمغادرة الضريح، ليرد المقدم التأكيد لهم أن الولي لن يرد زيارتهم خائبين، وكأنه يثبت بكلامه أن الولي مزال يقوم بدوره حتى بعد مماته في تحقيق الغرض الذي جاء الزائر من أجله.

- **دلالتة الرمزية:** هذا الطقس غير الزامي فلزائر حرية تقديم القربان من عدمه، وعند سؤالنا عن الغرض من تقديم الزيارة للمقدم علمنا أنها من عادات الزيارة وأنها ليست هدية للمقدم كشخص وإنما لنيل بركة الولي وكسب رضاه، كون تلك الزيارة عادة ما تجمع للقيام بوعدة الولي الموسمية.

- الصلاة داخل وخارج الفضاء العمراني للضريح: من الملاحظ أن غالبية الوافدين لزيارة أضرحة مدينة الأغواط يقومون بتأدية الصلاة.

- دلالة الرمزية: تكون بالعادة صلاة ركعتين كصلاة ركعتين عند دخول المسجد (تحية المسجد)، قد يكون ذلك لأسلمة المعتقدات الدينية كما اشرنا سابقا ضمن عنصر الدراسات السابقة في الفصل الاول ضمن دراسة ادموند دوتي، مع الاشارة الى أن الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية الأولية حول المغرب العربي أهملت معظم الطقوس والممارسات الدينية التي تكشف عن طابعها الاسلامي، فقد ظلت هذه الدراسات حتى سنوات الخمسينيات تغض الطرف عن كل مايمت إلى الإسلام بصلة لأنها كانت منهمكة في البحث عن ما هو وثني حسب فاني كولونا، وقد استمر هذا التجاهل حتى في اعمال بورديو حول الجزائر واعمال بيرك وجيرتز واخرون حول المغرب، اذ لا نجد اعمالهم اثر للصلاة الشرعية والمساجد والحج والصيام... إلخ.¹

- التبرك: يقوم الزوار بالتبرك بالاشياء الموجودة في فضاء وداخل الضريح، والتي تكون عادة بتمسح اليدين على تلك الاشياء او الاماكن مثل الازار والجدران.

- دلالة الرمزية: هذه البركة تعني لهم الثراء المادي والصحة والعافية والقناعة والحظ الوفير واكتمال وتوافر الخير العميم، فالبركة التي يسميها كليفورد جيرتز "بالكهرياء الروحية"، وهي ترمز حسب ايكلمان إلى هيمنة قوى الغيب على الامور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي، كما تدل البركة حسب يوسف شلحت على قداسة صاحبها، وعلى قوة تنبعث من جسم القديس وتستقر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه من بعد موته، ليصطلح عليه مبارك بن محمد الميلي بالتبرك الاستمدادي والمقصود به التبرك بالاستمداد من أرواح الصالحين ويعتقدون أنهم أحياء في قبورهم يتصرفون في العالم ويقضون حاجات قاصديهم، ويستدل مستدلهم بما ورد في حياة الأرواح، ومن مظاهر التبرك الاستمدادي تقبيل الجدران والتمسح بالحيطان وكل ما يضاف إلى ذلك المكان.

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص. 128. 129.

لذا يعتقد الأفراد حين يمارسون تبركاتهم أنهم يستمدون من روح الولي بركته في كل ما يخصه داخل وفي محيط الأضرحة.

هنا يتحدث إدوارد فسترمارك عن الصلاح كاسم عربي اسلامي لمفهوم وثني قديم، وبأن عبادة الأولياء وجدت عندما انتشرت في شمال إفريقيا عناصر جديدة لها تمثلت في عادات البرابرة وممارساتهم واعتقاداتهم في العرافين والكهنة، هذه المعتقدات التي تمت أسلمتها، فالبركة التي يؤولها الناس كقوة فاعلة والتي تعبر عن مفهوم القداسة والصلاح أقدم بكثير من الديانة المحمدية، ذلك أن هذه "القوة" وجدت في جميع الديانات التي عرفها الجنس البشري بأسماء متعددة ومعنى واحد، ويرى فسترمارك أن الصلاح اعتقاد قديم يقوم بالأساس على الإحساس بما هو خارق، وهذا الإحساس متغير وقابل للتضائل والتلاشي مطلقاً، والشيء نفسه يقوله عن البركة، وقد انطلق فسترمارك من هذه المعطيات لينتقد نظرية دوركايم التي تفصل ما بين العالم المقدس والعالم الدنيوي.¹

في حين ينظر إليها جاك بيرك على أنها وظيفة اجتماعية للظاهرة القدسية، وبالتالي نهاية مطاف مقولة البقايا الوثنية، حيث شدد بقوة على الوظيفة الاجتماعية للظاهرة القدسية التي تتطابق من منظوره مع المظاهر الدينية، وإن كانت تتجاوز في الغالب الإطار الديني المحض، وربط بيرك بقوة بين تقديس الأولياء والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، إذ عدد بهذا الصدد مجموعة من الوظائف التي توكلها الجماعة إلى الأولياء ضمن نسق منسجم من القيم والمعتقدات، كما ربط مجموعة من الممارسات بالحياة الزراعية التي هي في الأصل propiatoires et piaculares طقوس استعطافية وتيمنية قديمة، هدفها ترويض قوى الطبيعة من أجل الخصوبة والإثراء، وقد استمرت هذه الطقوس في الوجود بسبب وظيفتها الاجتماعية، فهي وإن غاب معناها الحقيقي بالنسبة للأفراد الذين يمارسونها، فإنها تلعب دوراً أساسياً في التحام الجماعة، وتساهم في تشكيل هويتها الثقافية، بالإضافة إلى ما تحققه من تفريغ للعنف الجماعي الذي يهدد باستمرار انسجام الجماعة وتوازنها، يقول بيرك بهذا

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص. 23.22.

الصدد: "إن الحياة الطقوسية تنحصر على الأقل فيما يخص القرية، في احتفالات دورية تدعم إيقاع الفصول وتحمي السلامة القانونية، وتحافظ على النظام الزراعي والدفء الجماعي".¹

- مناقشة: ما يلاحظ بعد هذا العرض أن غالبية الممارسات اليومية التي يمارسها الزائرون من خلال الملاحظة بالمشاركة والحديث معهم كاجراء منهجي مفتوح على كل التأويلات، أنهم يربطون تلك الممارسات الطقسية بصبغة اسلامية كما اشرنا في دلالة كل طقس، ما يدفعنا الى الاشارة الى ما عاجله ادمون دوتي لما يعرف بنسق اسلمة المعتقدات القديمة، في أن المعتقدات تتغير والطقوس تستمر، إذ يرى دوتي أن سكان الشمال الإفريقي اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من اجل المحافظة علي معتقداتهم الأصلية، وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية، ذلك أن الإسلام بالرغم من قدرته الكبيرة على التأثير والتسوية Nivellement لم يكن بوسعه القضاء كلياً على جميع الطقوس الوثنية القديمة، وبالتالي فقد تمت أسلمتها، وإذا كانت هذه الطقوس الطبيعية والزراعية قد فقدت الشيء الكثير من إشكالها الأصلية بفعل عملية الاسلمة، فإنها لم تنقرض وحافظت على استمرارها في الوجود، بيد انه لم يكن من المتيسر رصدها والكشف عنها دون خبرة وحنكة الاثنوغرافيين والسوسيولوجيين، ويرجع دوتي وجود هذه البقايا الوثنية إلى قدرة الطقوس بشكل عام على الاستمرارية، فمعظم هذه الطقوس كانت في الأصل ذات مغزى ديني ثم تحولت إلي مجرد طقوس سحرية، "فعندما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدقات الأحفورية للرخويات الغابرة التي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية، فاستمرارية الطقس إذن هي سبب وجود هذه البقايا المتناثرة هنا وهناك".²

¹ - نفس المرجع، ص.ص 48.47.

² - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص.ص 31.30.

■ **الممارسات الموسمية ودلالاتها:** مما هو ملاحظ في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط أن هناك أجواء مزدحمة على غير المعتاد أثناء فترة الأعياد الدينية - ونقصد بذلك يوم عاشوراء، المولد النبوي الشريف، عيد الفطر، عيد الأضحى، (وفق الترتيب الزمني للسنة الهجرية) - ، والتي تقام أثنائها بعض الاحتفالات البسيطة من قبل أحباب الولي كالحضرة، والناشيد الدينية في مدح الرسول صل الله عليه وسلم، وأحيانا أخرى في مدح الولي وذكر كراماته في تجمع بسيط ضمن المجال العمراني للأضرحة أو في بيت أحد أحفاد الولي، لكن الحدث الأكبر يكون في موسم الضريح لما يعرف بالوعدة التي تقام كل سنة، هذا ما سنحاول مناقشته ضمن العناصر الموالية:

هنا نذهب الى ما ذهب اليه هالبواش - كما أشرنا في فصل سابق - أن الأحياء الدينية ممكنة دائما، لا تقابل بعثا للماضي إنما تقابل واقع أن استلهامات جديدة في طور الظهور والإنثاق يمكنها أن تتغذى على هذه العناصر القديمة التي لم تكتب كلية بواسطة الدين الرسمي، فالجتماع لن يذهب للبحث في أعماق ذاكرته عن بقايا أديان قديمة حتى يعيد إحياءها، لكن المجتمع يعمل عن طريق إعادة استخدام المصادر الدينية لخدمته، تلك المصادر المحفوظة في جماعات ظلت تحفظ أكثر ما كان موجودا في الماضي، أي ذلك الذي لا يزال يرتبط جزئيا ببقايا الماضي، هذه الاعتبارات حول الأحياء الممكن للعناصر الدينية والتي أصبحت مهمة من حيث المبدأ بسبب التطورات الاجتماعية والثقافية اللاحقة تمثل بشكل واضح فائدة كبرى للنقاشات الأكثر معاصرة التي تتناول حقيقة ومعنى عودة الظاهرة الدينية في المجتمعات الحديثة الأكثر إغراقا في العلمانية، هنا ترتبط خصوصية منظور هالبواش بحقيقة كونه يستبعد كل فكرة تتعلق بمجرد عودة ظهور بسيط، للعقائد القديمة بحالتها السابقة، إن إحياء الأجزاء التي لا تزال ونشطة في هذه العقائد، هي دائما عملية متجددة لإعادة البناء، إعادة خلق وإبداع يعمل وفقا للمعطيات الجديدة للثقافة والمجتمع، نلاحظ في هذا الاتجاه مثلا أن الحركات المعاصرة للتقليديين الجدد عندما تدعو إلى العودة للماضي الديني الاصيل، فإنها بنفس القدر الذي يدعو به المؤمنون

المحدثون الذين يعلنون عن حقهم في إعادة التأويل والتفسير الاتي للحقائق الرسمية التي دافعت عنها المؤسسات الدينية.¹

ليؤكد فيريه أن قوى حقيقية تبرز من هذه الطقوس، التي تدفع الفرد نحو الجماعة، ومن هنا تأتي وظيفتها الاجتماعية: "حيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة"، وبأن "الروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعا لها دون أن يدرك ذلك، ودورها هو التعبير عن الروابط الموضوعية المعقودة في الوجود وتقويته".²

هذا وقد أشار إسامبير في أن البحث عن المقدس الحديث، يتمثل في ارجاع الظواهر الحالية لهذه الخبرة، وهي ظواهر متجددة وتعاود الظهور من جديد، بنفس القدر الذي يضعف فيه الطابع الديني قدرة المؤسسات الدينية على التحكم في هذه الخبرة وفي عقلنتها بحكم التعبئة العاطفية العميقة التي يمكن ان تعتبر فضاءات للتعبير عن ظواهر تدين جماعي تعبر عن نفسها من الآن وصاعدا خارج المؤسسات الدينية المحددة اجتماعيا هذه الصفة الحد الرئيسي لمثل هذا المنظور هو عدم حل مسألة القطيعة النهائية للعلاقة التي أنشأها دوركايم بين المشاعر النابعة من الاعماق، وبين الدين الخاصية المميزة للمجتمعات الحديثة الخارجة من الدين، تتمثل تحديدا في أن الخبرات العاطفية التي تشكل من خلالها جماعة إنسانية ما هويتها الجمعية رمزيا لم تعد تلتمس إضفاء صياغة شرعية لتقاليد أعطت لهذه الخبرات، في مجتمعات ما قبل الحداثة، ثباتها واستمراريتها الدينية، الخالصة في كل المجتمعات الحديثة، تؤدي حركة انتشار الطابع الديني إلى هروب غالبية الانشطة والخبرات الانسانية من السيطرة المنظمة للمؤسسات الدينية.³

فالتمثيلات الدينية هي "تمثيلات جماعية تعبر عن حقائق جماعية، والطقوس هي طرق سلوك، وبأن التظاهرات الطقوسية سواء كانت سلبية أو ايجابية أو تكفيرية تقطع مع رتبة اليومي، ومهما كانت الأهمية

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 271 - 272.

² - شمس الدين الكيلاني، مرجع سبق ذكره، ص 128.

³ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص. ص 240. 241.

القليلة التي تأخذها المراسم الدينية فهي تحرك الجماعة حيث تلتقي الجموع لاحتفل، ويتم الانتقال من اليومي الذي لا نهتم فيه إلا بذواتنا، وبالمصالح المادية إلى الزمن الجماعي الذي "تتجدد فيه الروح".¹

– الحالة الأولى: الحضرة في المجال العمراني لمقام سيدي عبد القادر: في يوم الجمعة من شهر ديسمبر 2016 بعد صلاة العصر كانت أصوات تسمع على بعد بعض الكيلومترات من مقام سيدي عبد القادر توحى بوجود احتفال، وعند اقترابنا من المكان كان هناك جمع كبير من الناس لم يسبق لنا مشاهدته في الايام السابقة، من نساء ورجال شبان وكبار سن، اطفال من مختلف الاعمار، كانت الحضرة اثناءها قائمة على شرف سيدي عبد القادر، اول ما لاحظناه رقص الفتيات على الدفوف التي كانت تدق في مدح الولي سيدي عبد القادر مع زغاريد وتصفيق الحاضرات من النساء في الساحة المخصصة للنساء لان الرجال واعضاء الفرقة كانوا داخل الضريح يمدحونه ويقتربون من مقامه في حركات توحى بانسجامهم مع مقام الولي، حيث كانت حركات الجسد في شكل الانحناء للأسفل والعودة بشكل متسارع يتزايد كلما على صوت الدفوف (البندير)، مع تفاعل غريب بين الجموع وكأنه طقس منظم من قبل.

كان هناك اتصال رمزي قد يعود لما نادت اليه التفاعلية الرمزية (ميد) أن البشر يعتمدون على رموز وتفاهات ومواضيع مشتركة في تفاعلهم بعضهم مع بعض، ولان البشر يعيشون في عالم زاهر بالرموز، فان جميع عمليات التفاعل بين الافراد تشتمل على تبادل الرموز، ان التفاعلية الرمزية توجه انتباهنا الى تفصيلات التفاعلات الشخصية، والطريقة التي تتم بها هذه الترتيبات لإعطاء المعنى لما يقوله ويفعله الآخرون.²

وعند الاستراحة لفترة قبل مواصلة الطبول والاغاني من طرف الرجال تواصل النسوة في المدح والزغاريد او ما يعرف بالعايدي كأقوال متداولة في المناسبات والاحتفالات المتوارثة من المخيال الشعبي، فكما يشير **موريس هالبواش** (الدين والذاكرة) في أغلب الأحيان أن المرجعيات المشتركة تطلق داخل الجماعة، وتوجه وتنشط عملنا الخاص بالذاكرة حتى ولو كان ذا صبغة حميمة جدا، كل ذاكرة مهما كانت شخصية حتى

¹ – مارتين سيغالان، مرجع سبق ذكره، ص 53 .

² – أنتوني جينز، مرجع سبق ذكره، ص. ص 77.76.

تلك التي تتعلق بأحداث نحن فقط الذي شهدناها وحتى تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبر عنها، هي ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة من التعريفات التي يمتلكها الكثيرون غيرنا، علاقة مع أشخاص، مع جماعات، مع أماكن، مع تواريخ، مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم وأفكار، أي مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التي نشكلها أو التي نشكل جزء منها، هنا تتكون الأطر الجمعية للذاكرة من كل هذه العناصر التي تنشط وتنظم الذاكرة الفردية والتي تسمح بدقة متزايدة بتحديد ذلك الذي لم يكن إلا مجرد الشكل أو الإطار الفارغ لحدث قديم، مواقف مرجعية في الزمان وفي المكان، تعريفات تاريخية جغرافية، تراجم لسير شخصيات، مواقف سياسية، معطيات من الآخرة العامة وطريقة شائعة في النظر إلى الأشياء.¹

وبعد مدة من الزمن أصبحت إحدى الرقصات تؤدي رقصات متسارعة غير واضح مسارها لما يعرف بالحال وحين حاولت بعض النسوة الاقتراب منها لايقافها كانت تدفعهن وتواصل الرقص الغير منظم ليغمى عليها بعد توقف ضربات البندير او الدفوف، ثم سارعت النسوة بعطر يعرف بالريحه الخضرة لرشها به، لتعود بعد لحظات كأن شيء لم يكن وحين الاقتراب منها بدأت بالبكاء واخبرتها انها ليست قادرة بمعنى انها مريضة ونفسيتها متعبة، لتخبرها من اقتربت معنا بانها ستشعر لاحقا بالراحة وبان زورتها ستقبل وبانها انسانة زاهدة وفيها ناس الخير وبان تخرج معروف لكي تحل مشاكلها ولما التفتنا الى هذه المرأة قالت: ايه نعم عادات جدودنا، ناس لي فيهم ناس الخير ينوض فيهم الحال كي تكون من الحاضرين انسانة ممسوسة بسحر او عين يشعرون بها ويخرجون عن حالهم لطرد تلك الارواح الشريرة، وبأنهم احيانا يرون امور غيبية متعلقة باحد الحاضرين المغبونين على حد تعبيرها، وبأنهم في تلك اللحظة يميزون الخبيث من الطيب حتى احيانا يطردونهم من القاعة او الساحة المخصصة للاحتفال.

لتواصل الرقصات والاحواء الاحتفالية لساعات من الزمن، كانت النساء اثناءها يتبادلون اطراف الحديث خصوصا عن المشاكل الزوجية فهناك من كانت تشكي من زوجها الذي طلقها بعد اربعة اولاد رزقت بهم وكانت تدعي عليه ببركة مقام سيدي عبد القادر ان يعاني مثل الذي عانته بعد ان طلقها ومس صمعتها،

¹ - دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص - ص 261-263.

لتشاركها أخرى (شابة في مقتبل العمر) الدعوة عليه وعلى خطيبها الذي تركها وتقدم لخطبة أخرى، لتقول ثالثة لهما ان شاء الله تقبل دعوتكما في هذا المكان المقدس وبان سيدي عبد القادر لا يرد ولية مظلومة فارغة اليدين، لتردا ان شاء الله من فمك لله، بينما اكتفى الرجال بتبادل بشرب القهوة والحلويات التي غالبا ما كانت تقليدية فقط اذ لم نلاحظ زائرة او زائر اصطحب معه مأكولات عصرية، واكتفوا بمقولة "ربي يتقبل الزورة ويقضي الصوالح" عند دخولهم وخروجهم من مقام سيدي عبد القادر.

هنا يحضرنا ما أشرنا اليه سابقا الى الحد الذي ذهب اليه **نور الدين الزاهي** في ان الجسد الطقوسي يحضر داخل فضاء الموسم، بوصفه لحظة تحيينية للحظة قدسية ماضية، لكن هذه اللحظة التحيينية ليست فعلا تكراريا مجانيا أو لحظة تذكيرية فقط، بل إنها نقطة متممة لسيرورة زمنية قدسية، إنها عودة مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى، لأجل ذلك يتخذ التحيين شكلا محاكاتيا، وتتخذ المحاكاة طابعا اختلافيا، فالجسد الطقوسي جسد محاكي، ولأنه كذلك فهو جسد تحييني وتحييدي للعلاقة بالقدسي، وبما أن فعل المحاكاة فعل عنيف في ذاته، مثلما يعتبر مصدرا للعنف الخارجي، كون الجسد الطقوسي يجسد عنفه المحاكاتي وينشره على الفضاء المحيط به، لكن هذا الفعل العنيف المؤسس لفعل المحاكاة الجسدية لا يتخذ داخل الفضاء الطقوسي طابعا ماديا، بل انه عنف رمزي لجسد رمزي استبدالي، فالجسد الذي يلتهم قطع الزجاج أو قطعة صبار أو ذاك الذي يفترس اللحم النيئ وهذه كلها أفعال عنف لا يقوم بذلك كجسد يومي أو بيولوجي بل كجسد استعاري أو استبدالي لجسد مغاير يقوم بهذه الأفعال بشكل يومي، بمعنى أن العنف المتولد عن فعل المحاكاة يتأسس كفعل قدسي بما أن موطن حصوله ليس الجسد الواقعي ولكن الجسد الرمزي، فالجسد الطقوسي جسد رمزي ورمزيته تتضح أكثر حينما نتبين أن فعل المحاكاة الممارس من طرف الجسد إضافة إلى كونه فعل تحيين وعنف، هو أيضا فعل حكي فهو جسد حاكي أو سارد وطريقة حكيه منبئية على المحاكاة، انه يحكي عبر وفي ومن خلال المحاكاة عن المسافة بين لحظة الأصل القدسية ولحظة التحيين التي يعيشها، ومن ثم فهو تكثيف لمجموع الحكايات المقدسة أو الأساطير بلغة **مرسيا الياد** وترميز جديد لها، وهو ما يجعل قراءة الجسد الطقوسي مخالفة

نسبياً وصعبة نوعاً ما مقارنة بقراءة الأسطورة، فالجسد الطقوسي ينقل الحكايات المقدسة من طبيعتها اللسانية إلى أصلها الجسدي محولاً إياها ومتحولاً معها إلى أدنى الدرجات السميوتيقية.¹

لتنتهي تلك الأجواء الاحتفالية بعلامات سعادة وفرح تغمر الزوار وبالدخول للمقام لتوديعه من خلال تقبيل الأزار وعقد عقد مع أمنيات وأحياناً فكها اعتقاداً منهم أنها ستفك عقدهن كما قالت أحدهن، وقطع وعود بالعودة إليه، فهناك من كان من المبحوثين من مناطق مجاورة .

ومما هو ملاحظ بعد أن تفرقت الجموع التي كانت حاضرة، بقاء بعض النسوة والتداول على مقدم المقام وطلبه للحظة على أفراد والتكلم بشكل سري معه لم نستطع سماع الحوار بينها، لكننا وقفنا بجانب النسوة وانتظرنا دورنا وحين اقتربنا من المقدم مثلهن أخبرنا هل حالنا كحال البقية؟ قلنا نعم، لنستكشف ما قد يفيد بحثنا، فأخبرنا أن هذا هو حال جميع الفتيات العازبات وبأن نحضر في المرة القادمة ماء أو بخور (يسبب) لنا فيه وستحل مشكلتنا باذن الله وبركة الشيخ عبد القادر، لنعلم بذلك أن تداولهن كان لغرض الزواج، وبأن المقدم سيساعدهن، حسب اعتقادهن، لكن الاعتقاد السائد أن بركة الشيخ ستفك عقدتهن، لتغادر تلك الفتيات وعلامات السرور بادية على وجوههن.

هنا لا بد أن نشير إلى ما أشار إليه فيتشر حين يتساءل حول لماذا نفعل بهذا الواقع البديل اللاواقع، الذي يخلقه الخيال في الفن والأسطورة مجيباً أنه: "من الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو، فهو بحاجة إلى أن يكون إنساناً كلياً، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحاً وعدلاً، إلى عالم يكون له معنى، وهو يثور على فكرة فنائه داخل وجوده المحدود، إنه يطمح بأن يحتوي العالم المحيط به"، ألم تكن الكلمة والصورة مماثلة للشيء، ووسيلة للسيطرة عليه؟، والطقس ألم يكن رقصة إيمائية تؤدي جماعياً يصاحبها الغناء الجماعي للأسطورة، الأغنية الشعرية المغمسة برواية الجذور التاريخية للجماعية وللكون، ولقصة الخصب والحياة والموت والخلود، مما يترك أثره الفاعل على انضواء الفرد في كنف الجماعة كأنه في بيته، ويريح تلك النفس الوجلة من

¹ - نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص-ص 52 . 53 .

ألغاز العالم، ومخاوفه، من ظلماته الداكنة، وأضوائه المبهرة؟، إنها محاولة لجعل العالم مألوفا قريبا من قلب الإنسان وعقله عن طريق إسباغ المعقولية عليه هربا من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره، وخوفا من الغموض الذي يكتنف أسرارته، إنها محاولة لإعطاء معنى لعالم يتبدى وكأنه خال من كل مغزى وهدف، ليستطيع ذلك الإنسان البدائي التساكن في هذا العالم وكأنه في بيته فبعد أن يضعه في نظام محكم من الدلالات، وبعد أن يضع لكل ظاهرة من الظواهر المحيطة به، ولكل فصل من الفصول، ولكل حد فصلا خاصا في حكاية الخلق والميلاد والبعث والخصب يقضي على غريته وعزله تجاه العالم وظواهره، مسبغا على الكون المزيد من الألفة، وعلى نفسه المزيد من الاطمئنان في الوقت نفسه الذي يضع فيه الأدوات السحرية والأسطورية لتساعده في تغيير العالم، وفي أنسته.¹

- الوعدة في المجال العمراني لضريح سيدي الحاج عيسى: في صبيحة يوم المولد النبوي الشريف ككل سنة اقيمت "وعدة سيدي الحاج عيسى"، أين توافدت جموع ليست بالعادة، في فئات عمرية مختلفة، مصطحبة معها اطعمة متنوعة تغلبها اكلة البسيصة والروينة والقهوة المخلطة، ليتم بعد ذلك ذبح فرد (حيوان) بعد ذكر اسم الله وبأنه صدقة على الولي الصالح، والذي قيل لنا أنه من الاموال التي تجمع على مدار السنة من خلال الزيارات الجمعة في صندوق الزيارة، رأس الفرد (حيوان) تم طهيه مع الدشيشة سميكة الحجم المعروفة بالفلاق، واللحم يوزع على الفقراء القاصدين لضريح سيدي الحاج عيسى ذلك اليوم أو بعض السكان المجاورين له، الغرض من هذا المعروف حسب المقدم دفع المصائب والبلا للعام الجديد، وكل من يتناول ذلك الطعام يشفى ان كان مريضا او له نية في قلبه تتقضى في اعتقادهم لانه مكان اشراف طاهرة ومدفون فيه انسان مقبول وصالح، المهم ان ياتي بنية خالصة.

¹ - شمس الدين الكيلاني، مرجع سبق ذكره، ص 129.

هنا يشير نور الدين زاهي، أن علاقة الانسان بالمقدس وتداخل الفئات الاجتماعية والجماعية ليس فقط لتجميع الناس ولكن أيضا لأشكال المتخيل الجمعي وأنماط المعتقدات المحلية والكونية، محالا يتقاطع بداخله الديني مع الاجتماعي والتخيلي والقدسي مع الاقتصادي والتخيلي ليمظهر الكل في اشكال تعبيرية رمزية¹

هذا وقد حضر الوعدة بعض الأشراف الذين ردودا قصائد البردة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم توحهوا فيما بعد في بيت احد احفاد الولي مساء ليكملوا احتفالهم، لكن لما تم تزامن الوعدة مع ذكرى المولد النبوي الشريف؟، هل لاعطائه صبغة دينية اكبر أم ماذا؟، ليجينا احد الأحفاد أن من بين اهداف المعروف وتزامنه مع هذا اليوم بالذات للتعريف بمولد النبي للاجيال القادمة، ومن أجل حل النزاعات غالبا.

وللاشارة يعد الاحتفال بالمولد من أهم الشعائر والمناسبات التي تناولها الباحثون الاجتماعيون والانثروبولوجيون بالدراسة، وللمولد دون شك دور في تدعيم العلاقة بين أعضاء الطرق الصوفية من خلال الاحتفال بالولي ومحاولة جذب أفراد جدد للطريقة، بالاضافة لفرصة تلاقي الاصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات لتستغل طرح كثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية للمناقشة، والمولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوي بالبناء الاجتماعي المحيط بها سواء على مستوى الحي أو القرية أو المجتمع الكبير، كما أنه على جوانب إقتصادية في بعض الاحيان، لكن بالأخص دينية وترويحية وثقافية وحتى سياسية بل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذي ربما يوجد في بعض الموالد والمناسبات، ولكن الجوانب الدينية التي تعطي المولد مبرر وجوده الاساسي وتمثل الغطاء الشرعي لكل الانشطة التي تمارس فيه، كما أنه من الملاحظ أن الجوانب الترويحية والترفيهية (الفنية) تتصل بالاحتفال بالمولد وبذلك تكتمل العناصر الرئيسية التي يمكن أن ينهض عليها أي مولد، ومظهر آخر من مظاهر الترويح يتمثل في نزول المريدين على اخوانهم في الطريق الصوفي والزائرين لهم وقضاء أيام المولد معهم ومشاركتهم في تمويل زيارتهم بما يحملون من هدايا وتبرعات وغيرها...²

¹ - نور الدين زاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 52.

² - فاروق اسماعيل، دراسة أنثروبولوجية في منطقة دار، دار النشر الجامعي، القاهرة، (ب.ط)، 1980، ص 13.

ليشير دوركهم الى أن وظيفة الممارسات الدينية والمعتقدات التي تضيفي الضرورة الاجتماعية عليها عقلنة لاهوتية هي الاحياء المنتظم والتخليد الدائم للعاطفة النابعة من الأعماق، إنها تطلق ديناميكية الحياة الجمعية ذاتها بتأمينها الاصلاح الأخلاقي للأفراد الذين يتوجهون إلى الحياة الدنيوية بمزيد من الحماية والشجاعة، الأعياد الدينية بهذا المعنى هي الرئة التي يتنفس بها المجتمع، لكن القول بإعادة الإحياء والتجديد لا يعني القول بالتكرار الخالص والبسيط للخبرة العاطفية الأصلية، هذا وتؤمن المعتقدات والشعائر علاقة وظيفية بين عالم المعاني الرمزية التي اختبرها الانسان والجماعة في تجربة الانتشاء الطابع المتعالى، وفي عالم الأشياء والأشكال في الحياة اليومية الذي توضع فيه هذه المعاني موضع التنفيذ، على المستوى الفردي كما على المستوى الجماعي، ينشأ بالتالي نوع من الدياليكتيك بين العاطفة والايمان، بين العاطفة والشعائر، يسمح بضبط الخبرة الدينية مع ايقاع الحياة اليومية.¹

مما يفسر الدور البارز الذي تلعبه الشعائر الدينية في جميع الاديان وعلى مدى العصور ، ذلك أن المجتمع لا يمكن ان يخلق في نفس الانسان الفرد تأثيرا معيناً الا من خلال فعل ملموس، ومن خلال اجتماع الافراد – الذين يتكون منهم هذا المجتمع – وممارستهم الشعائر مجتمعين، وهذا الفعل الجماعي هو الذي يخلق لدى افراد الجماعة الوعي بذاتهم، وهو الذي يدعم الكيان الجماعي الواحد في نفوس أولئك الافراد، وبان الشعائر الدينية تمثل بالدرجة الاولى نوعاً من التعاون الفعال ذي الآثار الايجابية، بل ان الافكار والمشاعر الجماعية لا يمكن ان تقوم لها قائمة او يتم تواصلها الا من خلال حركات ظاهرية يؤديها الافراد، وهي حركات تمثل تلك الافكار والمشاعر وتعبّر عنها.²

- **وكان المعروف** هو الطقس الرسمي الاكبر الذي يقام في المجال العمراني الاضرحة، هنا عندما نريد الكتابة عن مصطلح المعروف لابد أن نذهب الى ما ذهب اليه الدكتور **بوزيدة عبد الرحمن** في كتاباته نظراً للشكل المدقق والمنهجي للمصطلح، حيث يشير الى أن مصطلح المعروف يستعمل في المجتمعات المغاربية بنفس المعنى،

¹ - دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 226. 228 .

² - عبد الله الخريجي، مرجع سبق ذكره، ص.ص 95. 96.

وبالأخص في المجتمعين الجزائري والمغربي، ومن هنا فإن هذا المصطلح إجرائي وخاص في نفس الوقت، ولكن قد تظهر مصطلحات مرادفة له، وهي التسميات التي يطلقها السكان المحليين ومنها الوعدة، الزردة، الموسم، والنشرة... إلخ، وهذا ما يشير إليه عدد من الأنثروبولوجيين المهتمين بهذا الموضوع، لذلك ليس من الخطأ المنهجي استعمالها في مكان بعضها البعض، أو أن تعوض بعضها البعض، على أساس أن هناك تردد وعدم ثبات في المصطلحات، ليشير إلى أن تجليات هذا المعروف تظهر كما أكد حسن رشيق من المستوى العام إلى المستوى الخاص إلى المستوى الفردي تضمنها التراث الديني الإسلامي والموروث الشعبي والعقائد الموغلة في القدم منذ عهد النوميديين، بل إننا نلمسه *localité* في المجال المغاربي حيث يمس أبعادا مختلفة من اجتماعية واقتصادية ودينية - شرعية وحتى في القانون العرفي، هذا التقليد لم يقتصر على العنصر العربي بل هو موجود أيضا لدى العنصر البربري، خاصة في المجالات الأوسع (الجزائر والمغرب) لكن القاسم المشترك يتمثل في الجد المشترك - المؤسس الذي يعطي للاحتفال طابعه المقدس، ليؤكد في نفس السياق أن مصطلح المعروف قد ورد في القرآن والسنة النبوية، بعدة معاني وبأنه لا شك أن عبقرية السكان المحليين قد استعملتها واستوعبتها وصهرتها في السياق السابق الذكر، فمن غير المعقول أن نفصل بين التراث الديني والمتمثلات الاجتماعية التي انبثقت منه.

هذا ويوضح بوزيدة عبد الرحمن أن كل مصطلحات "الوعدة، الزردة، النشرة" تضم في المفهوم العام المعروف أو ما يسميه نور الدين طوالي الطقوس البدعية، والتي تشمل التعاريف التالية:

- **الوعدة:** تشتق كلمة وعدة في فقه اللغة العربية من كلمة "وعد" التي تعني تعهد بشئ ما أخذ على عاتقه شيئا ما"، وقد تعبر عن موعد محدد لا يخضع لأي تبديل أو تغيير، يرتبط بمناسبة ما، فلاحية أو دينية أو اجتماعية.

- **الزردة:** عبارة بربرية تستعمل في شرق البلاد وجنوبها للدلالة على نوعية الفعل في العيد الذي يلي حدثا سعيدا، ولادة، نجاح مهني، شفاء بعد طول علة، عودة من الحج... إلخ، وبما أنها دون عبارة عربية رديفة، يتم أحيانا استبدال عبارة "زردة" بعبارة وعدة للدلالة على ذات الشيء، لكن هناك فروق على المستوى الثقافي.

- **النشرة:** يشتق أصل الكلمة العربية من فعل نشر أي أشاع وأذاع تكثر ممارستها في قسنطينة، وتشكل في دورها مع الوعدة عدة نقاط مشتركة.¹

وبالتالي المعروف هو نسق من الرموز يحوي مصطلحات مجردة ويعتبر خطابا حول طبيعة المجتمع، لكن تأويل المعروف لا يقلص إلى نسق من المصطلحات أو من المعارف التي تحويها الرموز، ورد هذا المفهوم بمعارف مختلفة في العرف الشعبي تتضح أكثر في دراسة "حسن رشيق" بل إن معانيها ودلالاتها كثيرة في الدين الإسلامي "القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة"، وعلى هذا الأساس تتم المقارنة بين الجانب الاستهلاكي والجانب الرمزي التجريدي.

ليفرق بعد ذلك بين **المعنى الديني والمعنى الشعبي للمعروف** أين لاحظ نور الدين طوالي أن التقارب مستبعد بين الوعد مثلا والنذر الذي يأخذه المؤمن الصالح على عاتقه جهارا تجاه الخالق عز وجل، إعترافا بالجميل إذا تحققت أمنيته، أما إذا لم يف بنذره فتلزمه الكفارة، وبالتالي فالملاحظة العامة تفيد في أكثر من موقع، أن الممارسة الجزائية للوعدات لا تتوافق مع الحثيات الدينية، ما عدا التسمية المقتبسة التي تهدف للوصول إلى نتيجة معينة، فالإعتقاد الشعبي يعطي للعرف قيمته ومحتواه، وذلك من خلال التعمد بإلصاقه بالمناسبة الدينية كما أشار **جاءك بيرك**، ويمكن أن نضيف بأن ذلك يعني التهيا لتلقي البركة التي تنزل في تلك المناسبة وتتردد على ألسنة أصحاب الحفل أو المترددين عليه "دعاء إختتام المعروف".

وهو الأمر نفسه بالنسبة **للنشرة** حيث يلاحظ أن الأغنية المهداة للنبي عليه الصلاة والسلام هي في حد ذاتها ضمان للتمسك بالدين من حيث التكفير عن الذنوب المرتكبة، حيث يحس النساء بتناقض ممارساتهن إزاء القيم الإسلامية بما يعترينها من وثنية في الإحتفال، بحيث يلجأ الأشخاص على سبيل المثال للذهاب إلى نبع الماء والطواف حوله أين يوجد ضريح الولي الصالح في ضواحي المدينة، وهنا تظهر المطابقة مع بئر زمزم والطواف في مكة المكرمة، والإختلاف فقط يمكن في طقس الإغتسال لإزالة الأدران، ومثاله في ذلك أن

¹ - بوزيدة عبد الرحمن، ورقة بحثية، جامعة الجزائر 2، السنة الجامعية، 2014-2015.

للنشرة في قسنطينة وظيفة سحرية أساسا وعلاجية للعقم، العجز الجنسي، العين الشريرة، الربط أو التثقيف الذي يعيق الشاب أو الشابة عن الزواج، هاجس الفشل في الإمتحان... إلخ، كما أنها مناسبة لتحقيق النفوذ العائلي والافتخار به، وهي تدوم سبعة أيام وتنتهي بوليمة فاخرة.

طقس الزيادة قد يكرس مرة واحدة أو عدة مرات لأحد الأولياء، تقوم خلاله العائلات بزيارة الضريح الذي يضمه وذلك بالطواف حوله هذه الممارسة التي تنتقل بالوراثة عبر الأجيال تجدد وبصورة منتظمة وجود البركة التي يعتقد كل أعضاء الجماعة الزائرة أنها ممسك بها .

أيضا لا يستطيع الباحث في هذا المجال ان يناقش مثل هاته الدراسات دون ان يستدل باعمال إدوارد **فسترمارك**، -والتي أشرنا اليها سابقا- ففي بدايات أعماله صنف أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي الى ثلاثة محاور أساسية تمثلت في، اختلاف "الدين الشعبي" للمغاربة عن "الدين الأرطودوسكي" الفقهي، التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة، الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها، اين أفصح بشكل واضح وصريح عن رغبته في دراسة المعتقدات والممارسات الدينية كما يعيشها المغاربة في حياتهم اليومية، في مقدمة كتابه الشهير "الطقوس والمعتقدات Ritual and Belief" قائلا: "إنني أبحث من خلال هذا العمل في الدين الشعبي والسحر عند المغاربة فيما يتجاوز علاقتهما بالمعتقدات والطقوس العامة للإسلام والمذهب المالكي الذي ينتسب إليه المغاربة"، ما يهمنه هنا هو مقولة "البقايا الوثنية" التي تعد بمثابة الأطروحة الرئيسية داخل المتن الفسترماركي، ويقصد فسترمارك بهذه البقايا مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة بعضها تم احتواءه من طرف الديانة المحمدية (الإسلام)، والبعض الآخر بقي حاضرا ببساطة داخل معتقدات وطقوس المسلمين رغم الاعتراضات الشديدة للفقهاء، ويرجع فسترمارك أصل هذه البقايا إلى مصدرين أساسيين: الوثنية العربية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة عند مجيء الإسلام من جهة، ومحمل المعتقدات والممارسات الدينية التي كانت منتشرة في البلدان التي وصل إليها الإسلام فيما بعد من جهة ثانية.¹

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص - ص 18 - 22 .

مقترحا بذلك (بوزيدة عبد الرحمن) **بعض الحالات** كنماذج للمعروف في مجالات مختلفة في الأقطار المغاربية، الغرض من عرضها تقريب الدراسات السابقة لواقع مجتمعات متقاربة من حيث الاعتقاد في الأولياء والممارسات المصاحبة لذلك :¹

- دراسة المعروف لـ حسن رشيق في المغرب: من ناحية المصطلح الخاص، يشير حسن رشيق إلى أنه وجبة غذائية تقدمها عائلة المتوفي، ويستهلك قرب الأضرحة وفي هذا المعنى ليس إلا غذاء مستهلكا من طرف الأصدقاء المقربين لرب البيت، وفي أحيان أخرى يرتبط بالشعائر التي تهدف إلى إشفاء المرضى العقليين أو العصبيين أو الذين تخطفهم الجن في المجموعات المدروسة، ليرتبط المعروف بالصدقة وبالخير، كما أنه وجبة غذاء مشروطة بأضحية تقدم للمرابطين وأعضاء المتوفي في العائلة، إذن فهي واصله بين المضحين والأموات أما الطابع الديني للمعروف فتحده أمكنة الإحتفال والكائنات التي يضمها إلى شعائره، هنا **جاك بيرك** لا يذكر إلا عددا قليلا من العناصر التي يقوم بوصفها كالغذاء المستهلك، والمكان، أما **باسكون** فيعتبر المعروف كوليمة مشتركة وهي الوسيلة المباشرة للوصول إلى اللحمية التي تهدف إليها المجموعة فالوحدة القبلية تهدف إلى ربط أواصر المجموعة وليس إرضاء للأفراد، ليقسم (حسن رشيق) المعروف الى:

- المعروف الخاص: معناه أن المضحى هو رب العائلة، وليست المجموعة أن المضحى يبدأ بالضيف في الإحتفال دلالة على الكرم، إلا أن الطريقة التي تقدم بها وجبة الغذاء والإستهلاك خاصة بالمعروف لاغير، في هذا الإطار فإن قرآة الفاتحة التي يحتتم بها المعروف غير واردة.

- المعروف الخاص بالمسجد: "معروفن - تمزقيدة": تقترب كثيرا لممارسة العرفية عن الممارسة الدينية خاصة من نواحي توحيد الجمال، المتمثل في المسجد المكان المفضل بإمتياز للممارسة الدينية، فهذا الإحتفال من خلال عدة وحدات إجتماعية هو استثناء بالنسبة للمنطقة المدروسة ولا يتجاوز إطار الدوار، والشعيبة

¹ Claude Levi Strauss, **Le Totémisme aujourd'hui**, Presses Universitaires de France, Paris, p 149.

الخاصة بالقراءة الشفوية للفتحة موجودة، بالإضافة إلى المعوذتين، وبعض الأدعية بالبربرية التي يحتتم بها المعروف.

- المعروف برأس المال: وهو يتضمن ثماني مراحل:

- المرحلة التحضيرية: وهي المرحلة التي تسبق المعروف، وفيها يتم التحضير للوجبات والأضاحي، وتكليف الرجال والنساء.

- المرحلة الخاصة بذبح الأضاحي: وهنا يكون للدم وظيفة رمزية مستمدة من الطقس الديني حيث أن إشتراط قطع الأوردة هو بمثابة تلخيص من المدنس.

- المرحلة الخاصة بالأضحية: المخصصة للجن وهنا تبرز هيمنة العرف الشعبي الذي يعتمد على السحر وطرده الأرواح الشريرة.

- المرحلة الخاصة بالإشراف على مطبخ الوجبات وهنا تظهر سيادة الممارسة الأنثوية.

- المرحلة الخاصة بإعداد الطبق الأول للكسكسي، الأكلة المفضلة في المحيط المغاربي والتي تسمح بالوفرة من خلال الطهي.

- مرحلة الغذاء الجماعي: وهو ما يعطي للمجموعة الاجتماعية تبريرها ومصادقيتها.

- مرحلة البيع بالمزاد العلني: وهنا يأخذ المعروف طابع رأس المال، وذلك ببيع البقايا من الأضاحي في المزاد للأشخاص الذين يرغبون في ذلك.

- مرحلة ممارسة الشعائر المختلفة للتتويج وذلك بقراءة السور.

فالمعروف بدون رأس المال تحذف منه بعض المراحل السابقة الذكر، وهو بذلك لا يؤدي نفس الوظائف الخاصة بالمعروف برأس مال، هذا ويقدم المعروف برأس مال التواريخ الأكثر أهمية في الرزنامة الخاصة بالشعائر المحلية (يحتفي به تواريخ محددة)، فالمعروف هو وجبة غذاء تهدف إلى الإستهلاك خارج البيت الذي توجد به المواد الغذائية التي ترتبط بالأضحية، الولائم التي تستجيب لهذا التعريف تسمى "معروفا" حتى ولو أعطاه المعنيون أسماء مختلفة.

- **المعروف والمجتمع:** وظيفة المعروف الاجتماعية هي تأكيد إنسجام المجموعة التي تحييه، فالوحدة القبلية، من خلال الإستهلاك الجماعي لنفس الغذاء تسمح بتركيز أعضاء المجموعة، فهي ترمز إلى الابتعاد عن المشاعر الفردية والخاصة التي تهيم على النشاطات اليومية ومشاعر التعبئة بين العائلات، ومن هنا فإن المعروف يندمج في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تنسج بين مختلف المجموعات.

- **دراسة الزردة أو الحفل المحلي لـ عبد الوهاب الشارني:** قام الباحث بدراسة تخص الولي سيدي رابع، وسيدي عمر بن زغيد بالكاف بتونس، هنا يضيف الشارني أنه ممارسة إجتماعية تتوفر فيها كل خصائص الحفل المختلفة، كالمشاركة الجماعية، والغليان الإجتماعي وتحرر الإنسان من اليومي والعادي، كما أنها خرق للقواعد التي تنظم الحياة الاجتماعية وهي عبارة عن ثنائيات (الديني والدنيوي، الجسدي والروحي، العجيب والعادي)، أما من ناحية المفهوم الأنثروبولوجي هي ممارسة شعائرية تندرج ضمن نظام طقوسي متعدد المظاهر، لذلك فمن المخيل الشعبي والحس العام، ترتبط بالوعدة والزيارة طقسان محليان يؤديان في فناء الصلحاء والأولياء الصالحين، كحدث محلي يشد الجماعة لرمز مؤسس أو مرجع موحد، وهي تهم الوسطين القروي أو الريفي، وسكان المدن والحوضر، ويدمج الجماعة في ممارسة جماعية ذات خصوصية محلية تتجاوز المعايير الطبقية والتعليمية والسياسية، أما مفهوم الحفل الديني فقد وجد فيه "كايوا" وإلياد " استيعاديا يسترجع الماضي السحيق.

- **ممارسة الزردة:** ممارسة جماعية رقابية تهدف إلى التحكم في الجماعة عن طريق:

- الشخصية الروحية: الدموية للمؤسس، وخصالة كالتضحية ، والورع، وحب الناس والتقوى، ونجدة المظلوم .
- المكان المقدس لممارسة الحفل: ويحمل في التصور الشعبي رؤية ثنائية (مكان مقدس، ومكان دنيوي).
- زمن معين يختلف من جماعة لأخرى، أواسط الخريف، أو بدايته، إستعدادا للموسم الفلاحي، وإحتفالا بإنقضاء موسم الحصاد أو في أواخر الربيع، يعبر عن إستعداد لجني وجمع المحصول في الصيف، إذن فهو يحدد من خلال نمط الحياة الفلاحية، إذن فهو زمن إجتماعي.

- **الأضحية:** الأضحية الجماعية (الثور مثلاً) بالنسبة للعائلة، أضاحي أخرى (كباش، خروف، جدي) بالنسبة للعائلات الصغرى، يفسر ليفي ستراوس ذلك بأن: "كل تضحية تؤدي إلى تضامن طبيعي بين المضحي والله والشيء المضحي به، أو الأضحية، سواء أكان هذا الشيء حيواناً أو نباتاً أو موضوعاً حياً، إن فكرة التضحية تحمل في ذاتها بذرة الخلط مع الحيوان، ذلك الخلط الذي قد يتسع مداه إلى ما بعد الإنسان ليشمل الألوهية، إننا بالخلط بين التضحية والطوطمية مثلاً، ندفع أنفسنا لتفسير الأولى بوصفها بقايا أو ترسبات للثانية، مع العلم أن الطوطمية لا تحتضن أشياء عتيقة أو بعيدة في الزمن، بل إن صورتها ملقاة وليست متلقاة، مثلما أن مادتها ليست مستقاة من الخارج.

- **المرح الجماعي:** ممارسة الألعاب الجماعية والفردية، كالفروسية، والرمي والرقص، والغناء والإنشاد، والرقص الصوفي (الحضرة).

هذه العناصر الخمسة تتظاهر لما أسماه دوركايم بإيقاظ حالة روحية لدى المحتفلين، وتحديد علاقة الجماعة بالجدد المؤسس الذي استلهم المعنى والقوة، والمبرر من هذا النموذج تؤسسه الشخصية الروحية على حاضر الجماعة القائمة، ومن هنا إعتزازها بالزردة ووجوب ممارستها، هذه الممارسة الجماعية للحفل تهدف إلى تحديد اللحمة الجماعية وتأكيداتها إلى ممارسة رقابة الجماعة على نفسها وعلى لحمتها خوفاً من التشتت والإنذار تحت إيقاع الحياة الاجتماعية السريع.

- **الوظائف الاجتماعية:** الشيخ صالح ورع ومتدين، يفسر القرآن ويقرب فهمه للفلاحين، في عالم يجهل قراءة الكتاب وفهمه، يقوم بذلك في فضاء متميز يصبح زاوية بعد موته، وتسمح المرتبة الدينية بالصالح عن الجماعة العادية إلى مرتبة أخرى (إدراك الغيب والسيطرة على الخفي)، ولذلك فالمعروف (الزردة) هو تحديد إعراف الجماعة بهذه المكانة، وعادة يلجأ الصالح للتقاضي وحسم النزاعات الناجمة عن العلاقات بالأرض والرعي والزواج، والعمل، لكن هالة القداسة تدعمها عوامل كالنسب الشريف (مثلاً سيدي رابح يعود نسبه إلى عثمان بن عفان)، تدعم بما يقوم به من نجدة للمظلوم، وتعيين السارق، ومساعدة المغلوبين.

- **المقدس وتصنيف الزمان والمكان:** الزمن مكان متميز وغير عادي، زمن مقدس يطل فيه العمل والنشاط اليومي ليتفرغ الناس لشكل آخر من الحياة، فيترك أتباع الزاوية أعمالهم سواء كانوا في تونس أو في مدن أخرى (أطباء، محامون، معلمون) للمشاركة في الزردة للإلتقاء بالأقارب والأجداد وتحديد العهد، في القرية يترك التلاميذ المدرسة إحتفالا بالحدث، وفي الخارج يبرق المهاجرون بالرسائل والمكالمات الهاتفية مهنيين الأهل بالزردة، هنا يقول **موسيا إلياد** Eliade أن التجربة المغربية ترتبط مع ما ذكره في أن الزردة تشكل حدثا لإستعادة البداية وتذكرها وأنها زمن لا إجتماعي، أي زمن الخلق، هذه البداية ترتبط بشخصية مؤسسة وفاعلة في تحديد الجماعة (لذلك نجد في العديد من الزوايا شجرة النسب)، أما تصنيف الزمان والمكان فقد تمت الإشارة إليهما سابقا، في حين تتمثل الوظيفة الرقابية في قيام الزردة على بداية ومساحة (التي تكون موضوع صراع) أي الصراع بين القبائل والمجتمع القبلي والدولة، والقيام على هوية التي تعبر عنها الزاوية والجماعة المحلية، لتحيل الزاوية إلى مكان الجماعة وزمان بدايتها وتحيل إلى رمز مؤسس (أولاد سيدي ...).

- **تجديد اللحمة القرابية:** يلتقي خلال هذه العشيرة أفراد الجماعة الواحدة أو يجتمع أبناء هذا العرش في ممارسة موحدة، وهي في العادة جماعة قرابية بعد أن فككها الحراك الإجتماعي والعمل والهجرة والنزوح، هذه الرقابة هدفتها التحولات اللازمة عن مسار التحديث والتنمية وهي أهم عامل مهدد حيث تحول الولاء من الشيخ للدولة، والدول الوطنية إحتكرت الولاء والرقابة وفككت الجماعات القبلية والتقليدية، وخاطبت الفرد بعد أن كانت تخاطب الجماعة التقليدية (القبلية أو الدينية) التي كانت تتمتع بنفوذ روحي ورمزي يخولان لها أداء أدوار سياسية رقابية تهدد الدولة.

- **الأكل الجماعي:** للأضحية بعد أساسي من أبعاد الحفل، وهي تعبر عن إلتزام أفراد العشيرة تجاه بعضهم البعض وتجاه القبائل الأخرى، هذه الممارسة توحد الجماعة في الإعتراف والولاء للجد وللصالح، فهذه الأضحية تقدم له كمركز روحي وتحيي له شعائر دون أن يكون مؤسسا لها، وإنما إعترافا بسلطته الروحية، ليجسد الأكل المشترك وحدة الجماعة، والرمز القرابي والروحي.¹

¹ - بوزيدة عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره.

■ **الممارسات الظرفية ودلالاتها:** ترتبط الممارسات الظرفية بظروف ومواقف محددة تستدعي اللجوء إليها، تشترك-الى جانب طابعها العابر والظرفي- في خاصية اساسية وهي انها تؤدي وظيفة الترياق ضد القلق والتوتر الذي ينتاب مؤديها أو المعنيين بها، كما أن درجات وطبيعة هذا القلق تختلف باختلاف هذه الممارسات، فالطمأنينة المنشودة من ورائها تتفاوت حسب الحالات.¹

هذا وتقصد زيارة الاضرحة الظرفية عادة لقضاء الحاجات أو السياحة الدينية كممارسة دينية مترسخة في معظم مجتمعات المغرب العربي علي الرغم من الخطاب المناوئ لها، الذي يرى فيها بدعة تمس جوهر التوحيد الديني للإسلام، إذ تعد في الغالب الأعم قبورا للأولياء، والأولياء أو الصلحاء أو السادة أو الشرفاء وكلها أسماء متعددة لمعنى واحد هم من البشر، يعتقد انهم يمتلكون القدرة علي قهر الارواح الشريرة وجلب الخير لمن يرضاهم والحاق الشر بمن يسخطهم من الناس، وذلك بفضل ما لديهم من بركات، هذه البركات التي اكتسبوها بفضل تقربهم من الحضرة الالهية خلال زمن اسمه «بكري» زمن ليس له بالضرورة سياق تاريخي محدد، أصبحت لهم فيه القدرة على التوسط بين الاله والبشر لقضاء حاجات السائلين، ولم تنته هذه القدرات الخارقة هؤلاء المدركين بموتهم البيولوجي، ولم تنقطع صلتهم بهذا العالم وأناسه، فالأولياء يظلون احياء حتى بعد ان تختفي اجسادهم تحت الثري في اضرحتهم، يواصلون التدخل والتوسط عند الله لقاصديهم من الناس.

ويحرص مسيرو الاضرحة (احفاد الولي الذين يعيشون من راس ماله الرمزي) في هذا الجانب على اشاعة قدرات جدهم في انجاز المعجزات وينسبون اليه كل المنجزات التي تسير متطلبات العصر وتستجيب لرغبات الزوار، ويساهم الخدام والمريدون هم أيضا في تدعيم الرأس مال الرمزي للولي صاحب الضريح برواياتهم المتجددة حول حاجاتهم التي قضيت ورغباتهم التي حققت بفضل مزايا وبركات الولي، وتعتبر هذه الروايات حول كرمات وقدرات الولي جزءا من ادب شفوي مستمر ومتجدد يخص كل الأولياء، إذ تنسب أكثر من معجزة وكرامة لأكثر من ولي في أكثر من مكان، ولا يتناقض هذا التصور الذي يروج له ورثة الاضرحة ويتداوله الخدام

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص 149.

والمريدون مع اعتقاد الناس ان كل ما يحدث في هذه الدنيا هو حتما من صنع الارادة الإلهية، إذ لا شئ يمنع هذه الأخيرة من ان تعمل بوساطة وتدخل من احد الاولياء، فطلب وساطة الاولياء يعد شكلا من أشكال "السبب" الذي يتناقض في العمق مع "المكتوب"، وتبقى قوة النية هي المحدد الاساسي لاستجابة الطلب وقضاء الحاجة، هذه النية التي يعبر عنها الخشوع والرغبة كما تعبر عنها قيمة الهدية وحجم القران، التي تختلف باختلاف الطلب فهي تبدأ بعيدا عن الشمع او بضعة قطع نقدية او لبوس التابوت (الغطاء الاخضر) وقد تصل إلى حد التضحية براس من الغنم اوالبقر أو ما شابه.¹

عموما تمثلت الممارسات الظرفية التي لاحظناها في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط في الحالات التالية:

- طلب الشفاء من الامراض: يقصد الزوار الضريح عادة لظروف معينة تتمثل حسب مبحثنا في طلب الشفاء من الأمراض خصوصا الأمراض المتعلقة منها بالجن والارواح والمس والحسد والسحر والانجاب او عدم انجاب الذكور او غيرها، "فالممارسات الطقوسية إزاء المقدس إنما تعبر فيما وراء الانفعالات المباشرة، وانعكاسها يكون بالاحرى سيكولوجيا، هذا النمط من الطقوس يهدئ حالات القلق ويعزز الأنا ويسمح بالتصدي لضائقات الحياة بثقة تامة"²

- عرض حالة: امرأة متزوجة لمدة اربع سنوات لم ترزق بالاولاد جاءت لزيارة ضريح الولي بعد ان اخبرتها جارتها ان راتها في المنام حملت بطفل بعد زيارتها لضريح سيدي حكوم -المشار اليه سابقا- فقدمت من ولاية اخرى رغم معارضة زوجها مثل هذه المعتقدات كي تطلب عند ضريح الولي ان ترزق بالذرية الصالحة، كانت المرأة تتمسح بجدران الولي وتحديثه عن مشاكلها الزوجية وكيفية معاملة جميع افراد العائلة لها خصوصا الزوج لعدم انجابها، وكانت تتلفظ بقطع نذر له بذبح خروف عنده في حال رزقت بطفل بعد الزيارة، وبأنها تؤمن بقدرته على مساعدتها وبالقصاص التي رويت لها لنساء انجن بعد زيارتهن لأضرحة الاولياء الصالحين.

¹ - عبد الغني منديب، مرجع سبق ذكره، ص - ص 149 - 151.

² - نور الدين طوالي، مرجع سبق ذكره، ص 5

- **ربط العهود والمواثيق:** ما لاحظناه ان هناك من يقصد زيارة الضريح لظروف معينة غالبا ما تتعلق بالزواج والدراسة والتوظيف... الخ، وذلك يتم من خلال برم عهود أما قبر او مقام الولي الصالح، وفي حال تحقق ما جاءوا للزيارة من اجله يقومون بتقديم المعروف على اشكاله المتعددة حسب الطلب الذي جاءوا من اجله، لكن ما لفت انتباهنا أن مقام سيدي عبد القادر الجيلالي اشهر مكان مقدس يقصده الناس لربط العهود كما هو مدون ضمن صور ملاحق الدراسة (ملحق رقم 05)، أين يتم ربط عقد -بضم العين- في الازار الاخضر المعلق على مقام الولي، فعند السؤال عنها اخبرنا المقدم انها عهود لاناس ربطوها يقومون بفكها عند العودة بعد ان تتحقق حاجياتهم التي قدموا للزيارة من اجلها مع الوفاء بتلك العهود بتقديم القرابين التي وعدوا الولي بتقديمها له، وبأنهم لا يجرؤون على نكثها خوفا من ان تحل عليهم لعنة الولي حتى بعد مماته لاعتقادهم القوي في حتمية العقاب الذي ينزله الولي بكل شخص خرق عهدا اخذه علي نفسه في رحاب ضريحه المقدس على حد تعبير فاني كولونا.

- **عرض حالة:** طالبة جامعية تكررت زيارتها لضريح سيدي الحاج عيسى في فترة الامتحانات، لتقوم أثناء الزيارة بعد صلاة ركعتين بالدعاء والبكاء كل مرة، وعند اقترابنا منها أخبرتنا أنها تعودت ان تأتي منذ صغرها مع والدتها لتطلب بركة الولي قبل أن تجتاز أي امتحان، وبأنها ان لم تأتي للزيارة لا تنجح في ذلك الامتحان وبأنها عادة ما تقطع الوعود للولي تقدم قربانا في حال نجحها وتلتزم بوعدها وتحرص على ان تقوم بذلك في اقرب وقت قل ان تحل عليها لعنة الولي في الامتحانات المقبلة حسب اعتقادها.

- **عرض حالة أخرى:** تتمثل هذه الحالة في رواية شفوية من بين الروايات التي تكررها المرأة المشار اليها في الحالة الثالثة، بشكل مستمر خصوصا عندما ترى الفتيات العازبات حتى أنها تسأل عن ارتباطهن من عدمه، ظنا منها انهن قدمن من أجل الزواج.

تلك الرواية تتمثل في قصة شابة جاءت في يوم اثنين من ايام السنة (2014) باكية تنده ببركة مقام الولي عبد القادر - كما قالت هي - طالبة منه بأن يساعدها في حل مشكلتها التي تمثلت في إرغام أمها لها بقبول الزواج من قريب لها ورفضها للزواج من شخص آخر ترغب هي في الزواج منه، وبعد أن عجزت عن إيجاد حل مع امها التي كانت هي المسيطرة في العائلة رغم كل محاولاتها معها قصدت الولي ايماناً منها في كراماته وقدرته وقداسة مقامه، لتخبرنا المرأة التي تروي لنا الحادثة أنها تفاجت بعد مرور حوالي اسبوعين بملامح السعادة على تلك الفتاة التي جلبت معها المعروف التي نذرت به مقام الولي في حال حلت مشكلتها مخبرتا اياها ان والدتها المتسلطة غيرت رأيها ووافقت على الشاب التي ترغب هي بالارتباط به، وبأنها تحضر جهازها ومضربها واجراءات الزواج، وما لاحظناه اثناء رواياتها لتلك القصة تجاوب بعض الفتيات في أن هناك رفيقات لهن تيسرت لهن امور الزواج والارتباط بعد قصد الاولياء الصالحين والتبرك بأضرحتهم.

- السياحة الدينية: قد يكون الغرض من زيارة الاضرحة مجرد سياحة للامكنة التي تعرف بقداستها من قبل افراد المجتمع، فكما لاحظنا ان هناك من يستهويه المكان كمعلم سياحي او مكان مقدس في المنطقة والاكتفاء بالتقاط الصور والنظر لشكلها الهندسي وأحيانا السؤال عن بعض المعلومات التاريخية لصاحب القبر الولي المدفون.

فالاضرحة تشكل لهم امكنة مقدسة تحدث قطيعة داخل انسجام المكان العام، هذه القطيعة التي ترمز اليها القبة - وهي الشكل الهندسي الاكثر ذيوعا في بناء هذه المزارات - فهي بمثابة تلك الفتحة التي يمكن المرور بواسطتها من منطقة كونية الى اخرى، من الارض الى السماء، فالأماكن الارضية لا تستم قداستها الا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء موطن التقوى والفضيلة، هذه الاخيرة التي لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس وزائل تسوده الفوضى ويطبعه الانضمام، وبهذا المعنى فان الأضرحة ككل الاماكن المقدسة ليست سوى خزانات ارضية للقداسة السماوية.

وصولا الى ان المواسم تعتبر الزمن الاكثر ملائمة للظفر بهذه النفحات القدسية والحصول على بركة الولي، وقد ربط عدد من الباحثين ك فيلن و ايكلمان وفينيك ريسو وآخرون بين الحج الى مكة وزيارة الأضرحة قصد ابراز خصوصية هذه الظاهرة.

فزيارة الأضرحة في وقت مواسمها تعد نوعا من السياحة الدينية يروح فيها الزوار عن انفسهم بنوع من تنضيد النفس والروح يتجلى في مسارة الولي دفين الضريح بما يثقل صدورهم، وهو امر بعيد عن الاعتراف المسيحي، اذ لا تتعدى هذه المسارة في الغالب الاعم دعوى الولي الصالح للوقوف بجانبهم في مواجهتهم لصعوبات الحياة، وقد فقدت مجموعة من المواسم الكبرى، الكثير من طابعها الديني على حد تعبير فينيك رايسو، إذ أصبحت بمثابة محطات اصطيف للمتعة والترفيه وتظاهرات فولكلورية لاستجلاب السياح، وإذا كانت نلاحظه فينيك ريسو دقيقة وذات صدقية.¹

¹ - عبد الغني مندوب، مرجع سبق ذكره، ص.ص 156.157.

الاستنتاج العام

■ الاستنتاج العام:

ما يمكن استنتاجه من خلال دراستنا للمجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط أن دلالاتها الرمزية تعود بالدرجة الأولى إلى أن المدينة كغيرنا من المدن والشعوب التي حاولت الحفاظ على معتقداتها المتوارثة حتى مع مجيء الإسلام من خلال أسلمتها، وبأن هذا الفضاء العمراني يطرح بحدة إشكالية ما هو ديني بمعناه الإسلامي، وما هو أسطوري موهم، إنه إنتاج مخيال ديني مميّز؛ والخيط الماسك في كل هذا، تلك الحكايات الشعبية التي تتناول كرامات الأولياء وأفعالهم الخارقة، وقدرتهم الفائقة.

فمن خلال ما استطعنا جمعه من تراث نظري خاص بأولياء المنطقة من المصادر المكتوبة، الشفهية، وكذا الإخباريون، التي كانت قليلة جدا فيما يخص البعض من الأولياء الصالحين ووفرة نوعا ما للبعض الآخر منهم. ومن خلال ما لاحظناه بالمشاركة في هذا الفضاء، مع الإشارة إلى أننا ركزنا على المجالات العمرانية (بمجمع البحث) الأكثر إقبالا بالنسبة للممارسين، لأننا نادرا ما وجدنا مبحوثين في المجالات العمرانية الأخرى التي اكتفينا بالإشارة إليها فقط، توصلنا إلى الاستنتاجات التالية:

- أن المراسم السنوية الممارسة في مجال أضرحة مدينة الأغواط لها دلالة بتحديد الروابط الاجتماعية وإعادة تشكيل المفكك اجتماعيا، فمن خلال ما لاحظناه في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط، هناك أجواء مزدحمة على غير المعتاد أثناء فترة الأعياد الدينية - ونقصد بذلك يوم عاشوراء، المولد النبوي الشريف، عيد الفطر، عيد الأضحى، (وفق الترتيب الزمني للسنة الهجرية)-، والتي تقام أثنائها بعض الاحتفالات البسيطة من قبل أحباب الولي كالحضرة، والأناشيد الدينية في مدح الرسول صل الله عليه وسلم، وأحيانا أخرى في مدح الولي وذكر كراماته في تجمع بسيط ضمن المجال العمراني للأضرحة أو في بيت احد أحفاد الولي.

لكن الحدث الأكبر يكون في موسم الضريح لما يعرف بالوعدة التي تقام كل سنة، وبالعودة إلى عنصر الحضرة في المجال العمراني لمقام سيدي عبد القادر، القائمة على شرف الولي، كان أول ما لاحظناه

الجسد كنص رمزي، والذي تمثل في رقص الزائرات على الدفوف التي كانت تدق في مدح الولي سيدي عبد القادر مع زغاريد وتصفيق النساء في الساحة المخصصة لهن، أما الرجال وأعضاء الفرقة كانوا داخل الضريح يمدحونه ويقترّبون من مقامه في حركات توشي بانسجامهم مع مقام الولي، حيث كانت حركات الجسد في شكل الانحناء للأسفل والعودة بشكل متسارع يتزايد كلما على صوت الدفوف، مع تفاعل غريب بين الجموع وكأنه طقس منظم من قبل.

مما يبرر أن هناك اتصال رمزي يربط الزائرين فيما بينهم، قد يعود لما نادى إليه التفاعلية الرمزية (ميد) أن البشر يعتمدون على رموز وتفاهات ومواضع مشتركة في تفاعلهم بعضهم مع بعض، ولأن البشر يعيشون في عالم زاخر بالرموز، فإن جميع عمليات التفاعل بين الأفراد تشتمل على تبادل الرموز، إن التفاعلية الرمزية توجه انتباهنا إلى تفصيلات التفاعلات الشخصية، والطريقة التي تتم بها هذه الترتيبات لإعطاء المعنى لما يقوله ويفعله الآخرون.

وبعد مدة من الزمن أصبحت إحدى الرقصات تؤدي رقصات متسارعة غير واضح مسارها لما يعرف بالحال وحين حاولت بعض النسوة الاقتراب منها لإيقافها كانت تدفعهن وتواصل الرقص الغير منظم ليغمى عليها بعد توقف ضربات الدفوف، ثم سارعت النسوة بعطر الريحانة الخضراء لرشه بها، لتعود بعد لحظات كأن شيء لم يكن، لتخبرها من اقتربت معنا بأنها ستشعر لاحقاً بالراحة وبأن زورتها ستقبل وبأنها إنسانة زاهدة وفيها ناس الخير وبأن تخرج معروف لكي تحل مشاكلها، ما لفت انتباهنا أن الجمع تفاعل بطريقة غير عادية مع هاته الفتاة وكأنه بناء اجتماعي منظم مسبقاً ليقوم كل واحد بدوره وكأنه موكول إليه، أي وسط كل هذه الفوضى يوجد طقس منظم.

هذه الممارسات للجسد كطقس رمزي أثناء المناسبات والاحتفالات المتوارثة من المخيال الشعبي، أشار إليها **موريس هالبواش** (الدين والذاكرة)، أنه في أغلب الأحيان المرجعيات المشتركة تطلق داخل الجماعة، وتوجه وتنشط عملنا الخاص بالذاكرة حتى ولو كان ذا صبغة حميمة جداً، كل ذاكرة مهما كانت شخصية حتى

تلك التي تتعلق بأحداث نحن فقط الذين شهدناها حتى تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبر عنها، هي ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة من التعريفات التي يمتلكها الكثيرون غيرنا، علاقة مع أشخاص، مع جماعات، مع أماكن، مع تواريخ، مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم وأفكار، أي مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التي نشكلها أو التي نشكل جزء منها.

للتواصل الرقصات والأجواء الاحتفالية لساعات من الزمن، كانت النساء أثناءها يتبادلون أطراف الحديث خصوصاً عن المشاكل الزوجية، وبأن دعوتكم سوف تقبل في هذا المكان المقدس، وبأن سيدي عبد القادر لا يرد ولية مظلومة فارغة اليدين، بينما اكتفى الرجال بتبادل شرب القهوة والحلويات وتبادل أطراف الحديث.

هنا يحضرنا ما أشرنا إليه سابقاً نور الدين الزاهي في أن الجسد الطقوسي يحضر داخل فضاء الموسم، بوصفه لحظة تحيينية للحظة قدسية ماضية، لكن هذه اللحظة التحيينية ليست فعلاً تكرارياً مجانياً أو لحظة تذكيرية فقط، بل إنها نقطة متممة لسيرورة زمنية قدسية، إنها عودة مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى، لأجل ذلك يتخذ التحيين شكلاً محاكياتياً، وتتخذ المحاكاة طابعاً اختلافاً، فالجسد الطقوسي جسد محاكي، ولأنه كذلك فهو جسد تحييني وتجليدي للعلاقة بالقدسي، وبما أن فعل المحاكاة فعل عنيف في ذاته، مثلما يعتبر مصدراً للعنف الخارجي، كون الجسد الطقوسي يجسد عنفه المحاكاتي وينشره على الفضاء المحيط به، لكن هذا الفعل العنيف المؤسس لفعل المحاكاة الجسدية لا يتخذ داخل الفضاء الطقوسي طابعاً مادياً، بل إنه عنف رمزي لجسد رمزي استبدالي، فالجسد الذي يلتهم قطع الزجاج أو قطعة صبار أو ذاك الذي يفترس اللحم النيئ وهذه كلها أفعال عنف لا يقوم بذلك كجسد يومي أو بيولوجي بل كجسد استعاري أو استبدالي لجسد مغاير يقوم بهذه الأفعال بشكل يومي، بمعنى أن العنف المتولد عن فعل المحاكاة يتأسس كفعل قدسي بما أن موطن حصوله ليس الجسد الواقعي ولكن الجسد الرمزي.

فالجسد الطقوسي جسد رمزي ورمزيته تتضح أكثر حينما نتبين أن فعل المحاكاة الممارس من طرف الجسد إضافة إلى كونه فعل تحيين وعنفي، هو أيضاً فعل حكي فهو جسد حاكمي أو سارد وطريقة حكيه مبنية على

المحاكاة، انه يحكي عبر وفي ومن خلال المحاكاة عن المسافة بين لحظة الأصل القدسية ولحظة التحيين التي يعيشها، ومن ثم فهو تكثيف لمجموع الحكايات المقدسة أو الأساطير بلغة **مرسيا الياد** وترميز جديد لها، وهو ما يجعل قراءة الجسد الطقوسي مخالفة نسبيا وصعبة نوعا ما مقارنة بقراءة الأسطورة، فالجسد الطقوسي ينقل الحكايات المقدسة من طبيعتها اللسانية إلى أصلها الجسدي محولا إياها ومتحولا معها إلى أدنى الدرجات السميوتيقية .

أيضا مما هو ملاحظ أثناء قيام **الوعدة في المجال العمراني لضريح سيدي الحاج عيسى** صبيحة يوم المولد النبوي الشريف ككل سنة أقيمت "وعدة سيدي الحاج عيسى"، أين توافدت جموع ليست بالعادة، في فئات عمرية مختلفة، مصطحبة معها أطعمة متنوعة، ليتم بعد ذلك تقديم الأضحية، والتي قيل لنا أنها من الأموال التي تجمع على مدار السنة من خلال الزيارات المجمع في صندوق الزيارة، ليوزع اللحم يوزع على الفقراء القاصدين لضريح سيدي الحاج عيسى ذلك اليوم أو بعض السكان المجاورين له، الغرض من هذا المعروف حسب المقدم دفع المصائب والبلاء للعام الجديد، وكل من يتناول ذلك الطعام يشفى ان كان مريضا أو له نية في قلبه تتقضى في اعتقادهم لأنه مكان أشرف طاهرة ومدفون فيه إنسان مقبول وصالح، المهم أن يأتي بنية خالصة.

هنا يشير **نور الدين زاهي**، أن علاقة الإنسان بالقدس وتداخل الفئات الاجتماعية والجماعية ليس فقط لتجميع الناس ولكن أيضا لأشكال المتخيل الجمعي وأنماط المعتقدات المحلية والكونية، محالا يتقاطع بداخله الديني مع الاجتماعي والتخيلي والقدسي مع الاقتصادي والتخيلي ليمتظهر الكل في أشكال تعبيرية رمزية.

هذا وقد حضر **الوعدة** بعض الأشراف الذين ردوا قصائد البردة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم توجهوا فيما بعد في بيت احد أحفاد الولي مساء ليكملوا احتفالهم، هذا وقد تزامن يوم **الوعدة** مع ذكرى المولد النبوي الشريف حسب مخبرنا (احد أحفاد الولي) بهدف التعريف بمولد النبي للأجيال القادمة، ومن أجل حل النزاعات، وفرصة تلاقي الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات لتستغل طرح كثير من الموضوعات الدينية

والاجتماعية للمناقشة، كون المولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوي بالبناء الاجتماعي المحيط بها سواء على مستوى الحي أو المدينة، كما أنه على جوانب اقتصادية في بعض الأحيان، لكن بالأخص دينية وترويجية وثقافية وحتى سياسية .

لنشير هنا إلى ما ذهب إليه **دوركاييم** في أن وظيفة الممارسات الدينية والمعتقدات التي تضيفي الضرورة الاجتماعية عليها عقلنة لاهوتية هي الإحياء المنتظم والتخليد الدائم للعاطفة النابعة من الأعماق، إنها تطلق ديناميكية الحياة الجمعية ذاتها بتأمينها الإصلاح الأخلاقي للأفراد الذين يتوجهون إلى الحياة الدنيوية بمزيد من الحمية والشجاعة، فالأعياد الدينية هي الرئة التي يتنفس بها المجتمع، لكن القول بإعادة الإحياء والتجديد لا يعني القول بالتكرار الخالص والبسيط للخبرة العاطفية الأصلية، هذا وتؤمن المعتقدات والشعائر علاقة وظيفية بين عالم المعاني الرمزية التي اختبرها الإنسان والجماعة في تجربة الانتشاء الطابع المتعالى، وفي عالم الأشياء والأشكال في الحياة اليومية الذي توضع فيه هذه المعاني موضع التنفيذ، على المستوى الفردي كما على المستوى الجماعي، ينشأ بالتالي نوع من الديالكتيك بين العاطفة والإيمان، بين العاطفة والشعائر، يسمح بضبط الخبرة الدينية مع إيقاع الحياة اليومية.

مما يفسر حسبه الدور البارز الذي تلعبه الشعائر الدينية في جميع الأديان وعلى مدى العصور، ذلك أن المجتمع لا يمكن أن يخلق في نفس الإنسان الفرد تأثيراً معيناً إلا من خلال فعل ملموس، ومن خلال اجتماع الأفراد - الذين يتكون منهم هذا المجتمع - وممارستهم الشعائر مجتمعين، وهذا الفعل الجماعي هو الذي يخلق لدى أفراد الجماعة الوعي بذاتهم، وهو الذي يدعم الكيان الجماعي الواحد في نفوس أولئك الأفراد، وبان الشعائر الدينية تمثل بالدرجة الأولى نوعاً من التعاون الفعال ذي الآثار الإيجابية، بل ان الأفكار والمشاعر الجماعية لا يمكن أن تقوم لها قائمة أو يتم تواصلها إلا من خلال حركات ظاهرة يؤديها الأفراد، وهي حركات تمثل تلك الأفكار والمشاعر وتعبّر عنها.

هذا ومما هو ملاحظ أثناء الاحتفال بالموسم في المجال العمراني لأضرحة مدينة الأغواط، حدوث نوع من الترفيه الجماعي كالفروسية، والغناء والإنشاد، والرقص الصوفي (الحضرة)، لما أسماه دوركايم بإيقاظ حالة روحية لدى المحتفلين، وتحديد علاقة الجماعة بالجد المؤسس الذي استلهم المعنى والقوة، هذه الممارسة الجماعية للحفل تهدف إلى تحديد اللحمة الجماعية وتأكيدا إلى ممارسة رقابة الجماعة على نفسها، وعلى لحمتها خوفا من التشتت والانحلال تحت إيقاع الحياة الاجتماعية السريع.

أيضا من الوظائف الاجتماعية للموسم أن أولياء المنطقة كغيرهم من الأولياء الصالحين عرفوا بالورع والزهد والحرص على تعليم تعاليم الدين الإسلامي والذكر، وحل النزاعات بين العروش، هذه المرتبة الدينية تميزه عن الجماعة العادية، ولذلك فالموسم السنوي المقام هو تحديد اعتراف الجماعة بهذه المكانة، هنا يقول مرسيا إلياد Eliade أن التجربة المغربية ترتبط مع ما ذكره في أن الزردة تشكل حدثا لاستعادة البداية وتذكرها وأنها زمن لا اجتماعي، أي زمن الخلق، هذه البداية ترتبط بشخصية مؤسسة وفاعلة في تحديد الجماعة.

كذلك أثناء الموسم يتم تحديد اللحمة القرابية خصوصا العروش كما في عرش الحرازية في المجال العمراني لمقام عبد القادر الجيلاني بعد أن فككها الحراك الاجتماعي والعمل والهجرة ومشاكل الحياة اليومية، لما يسمح بعودة الهويات الأصولية، والتي يذهب الانثربولوجيون إلى حد القول أن العودة للهويات الكبرى والصغرى هي من مظاهر الحداثة، بل اعتبروها سمة من سمات العصر الثقافي.

لنصل إلى أن المواسم السنوية تقام في فضاء أضرحة مدينة الأغواط مزامنة للأعياد الدينية عن قصد، لإعطائها صبغة دينية، وخلال القيام أثنائها بوظائف متعددة اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، سياسية تتجدد الروابط الاجتماعية... الخ، كون وعدة أو موسم الولي هو رأس ماله الرمزي الذي يعمل على استمرارية الاعتقاد به.

- أيضا ما يمكننا قوله من أن الخطاب الرمزي القصصي في مجال أضرحة مدينة الاغواط له دلالة تجديد الفهم الرمزي الغير ممنهج النابع من الحس المشترك اليومي والمدرك كموروث شعبي، يعود لما استخلصناه من المجال العمراني لأضرحة المدينة، ففي **مقام سيدي عبد القادر الجيلاني في الحالة الثانية**، الرجل الذي يعتبر نفسه ويعتبره الزائرين من أحباب الشيخ عبد القادر، والذي يلزم المقام دائما ويخدم شؤونه، ليروي باستمرار روايات عن الولي وعن كراماته الخارقة حتى بعد مماته.

كذلك في **الحالة الثالثة لنفس المجال**، المرأة التي تواظب على زيارة المقام أيام الجمعة والاثنين والخميس، والتي تكرر دائما أنها من أحباب الشيخ، بعد أن تؤدي طقوسها المعتادة، تمكث مطولا لساعات عند باب المقام تتأسس الساحة المحيطة به (المقام) وتبدأ برواية أحداث وقعت مع الزوار ممن قدموا لطلب الشفاء، الزواج الإنجاب، الخدمة (العمل)، الامتحانات... الخ، وغيرها من الأمور الحياتية التي يعاني منها الممارسين من المبحوثين.

أيضا **الحالة** التي عرضناها في عنصر الممارسات الظرفية للمجال العمراني لأضرحة مدينة الاغواط، والمتمثلة في المرأة التي لم ترزق بالأولاد والتي جاءت لزيارة ضريح الولي بعد أن أخبرتها جارتها أنها رأتها في المنام حملت بطفل بعد زيارتها **لضريح سيدي حكوم** فقدمت من ولاية أخرى رغم معارضة زوجها مثل هذه المعتقدات كي تطلب عند ضريح الولي أن ترزق بالذرية الصالحة، وكانت تتلفظ بقطع نذر له بذبح خروف عنده في حال رزقت بطفل بعد الزيارة، وبأنها تؤمن بقدرته على مساعدتها وبالقصص التي رويت لها لنساء أنجن بعد زيارتهن لأضرحة الأولياء الصالحين.

أيضا **الرواية شفوية** من بين الروايات التي تكررها المرأة المشار إليها في **الحالة الثالثة**، بشكل مستمر خصوصا عندما ترى الفتيات العازبات حتى أنها تسأل عن ارتباطهن من عدمه، ظنا منها أنهن قدمن من أجل الزواج، تلك الرواية التي تمثلت في قصة شابة جاءت في يوم اثنين من أيام سنة 2014 باكية تنده ببركة مقام الولي عبد القادر طالبة منه بأن يساعدها في حل مشكلتها التي تمثلت في إرغام أمها لها بقبول الزواج من قريب

لها ورفضها للزواج من شخص آخر ترغب هي في الزواج منه، وبعد أن عجزت عن إيجاد حل مع أمها التي كانت هي المسيطرة في العائلة رغم كل محاولاتها معها قصدت الولي إيماناً منها في كراماته وقدرته وقداسته مقامه، لتخبرنا المرأة التي تروي لنا الحادثة أنها تفاحات بعد مرور حوالي أسبوعين بملامح السعادة على تلك الفتاة التي جلبت معها المعروف التي نذرت به مقام الولي في حال حلت مشكلتها، مخبرتنا إياها أن والدتها غيرت رأيها ووافقت على الشاب التي ترغب هي بالارتباط به، وما لاحظناه أثناء رواياتها لتلك القصة تجاوب بعض الفتيات في أن هناك رفيقات لهن تيسرت لهن أمور الزواج والارتباط بعد قصد الأولياء الصالحين والتبرك بأضرحتهم.

هنا نستدل بما تكلم عنه **دليل ايكلمان** عن قدرة المعتقدات الدينية على التكيف، في دراسته للمجتمع المغربي حول إيديولوجية الزوايا، الباطن ابلغ من الظاهر، أين اعتبر معتقدات الزوايا والصلحاء في المغرب إيديولوجية دينية ضمنية بامتياز، إذ أن الأتباع والخدام لا يعبرون بكيفية واضحة ومنظمة عن اعتقادهم، بيد أن الدلالات المحمولة في سلوكياتهم وأقوالهم تندرج بالضرورة ضمن منطلق اجتماعي فاعل وإن كان مسكوتاً عنه، فحسبه (ايكلمان) أن الخدام والتابع يبحثون دائماً عن كل العلامات والإشارات التي تقودهم وتدلهم على صلحائهم، وليست هذه المعتقدات كينونات افلاطونية حرة الحركة، وإنما انساق معتقدات تم تشكيلها داخل مجتمع، وارتبطت استمراريتها بضرورة اجتماعية معينة.

هذا ما ذهب إليه **عبد الغني منديب** من أن مسيرو الأضرحة يحرصون على إشاعة قدرات الولي في انجاز المعجزات وينسبون إليه كل المنجزات التي تسير متطلبات العصر وتستجيب لرغبات الزوار، ويساهم الخدام والمريدون هم أيضاً في تدعيم الرأسمال الرمزي للولي صاحب الضريح برواياتهم المتجددة حول حاجاتهم التي قضيت ورغباتهم التي حققت بفضل مزايا وبركات الولي، وتعتبر هذه الروايات حول كرامات وقدرات الولي جزءاً من أدب شفوي مستمر ومتجدد يخص كل الأولياء، إذ تنسب أكثر من معجزة وكرامة لأكثر من ولي في أكثر من مكان، ولا يتناقض هذا التصور الذي يروج له ورثة الأضرحة ويتداوله الخدام والمريدون مع اعتقاد الناس أن

كل ما يحدث في هذه الدنيا هو حتما من صنع الإرادة الإلهية، إذ لا شيء يمنع هذه الأخيرة من أن تعمل بوساطة وتدخل من احد الأولياء، فطلب وساطة الأولياء يعد شكلا من أشكال "السبب" الذي يتناقض في العمق مع "المكتوب"، وتبقى قوة النية هي المحدد الأساسي لاستجابة الطلب وقضاء الحاجة.

- مما يدفعنا للقول أن الأفراد الفاعلون في هذا الفضاء هم الذين يعملون على تجديد المتوارث شعبيا من خلال الروايات الشفوية حول الولي والزائرين.

- أما فيما يخص افتراضنا أن السلوكيات الطقسية الممارسة في المجال العمراني لأضرحة مدينة الاغواط لها دلالة إعادة إنتاج الجماعة الممارسة وتركيبها، يرجع إلى ما لاحظناه خلال الطقوس الممارسة في جميع المجالات العمرانية لأضرحة مدينة الاغواط - مع وجود تفاوت لذلك يعود كما اشرنا سابقا إلى أن بعض الأضرحة تحظى بالزيارات الدائمة والبعض الآخر منها يكاد يكون التوجه نحوه في مناسبات دينية فقط وأوقات قليلة جدا تعود حسب اعتقادنا إلى نسبة الحدث الديني في فضائها- ، لاحظنا أن الزائرين سواء من يترددون بشكل مستمر في الأيام المخصصة للزيارة، أو الزوار الجدد الذين يأتون إلى المكان لأول مرة، يعملون على تكرار نفس السلوكيات الطقسية تقريبا كي يحافظوا على وجودهم كجماعة، بل حتى وتركيبها وتوسيعها من خلال استقطاب فاعلين جدد-والتي قد تعود إلى توارثها في المخيال الشعبي للفرد في مجتمعاتنا بصفة عامة، وطقوس مشتركة في قطرنا بشكل خاص لما يميز كل منطقة حسب الروايات المخزنة عن كل ولي- خصوصا بعد أن تمت أسلمتها كي تحافظ على بقائها في مجتمع مسلم، أو ربطها بمساعدتهم على حل مشاكلهم اليومية.

هذا ما وجدناه في المجال العمراني لأضرحة مدينة الاغواط، فالتلفظ بالبسملة بمجرد دخول حيز ذلك الفضاء يعود لقدسية المكان في نظرهم، والتي يشير إليها عبد الغني منديب من أن هناك ما ينسب البسملة إلى وظائف أخرى في أن البسملة تميز المسلم عن النصراني والمجوسي ومن لا دين له، وبأن الهدف منها إبعاد الناس عن ارتكاب المعاصي، فعندما يتعود الناس على ذكر اسم الله في كل صغيرة وكبيرة فان هذا يبعدهم عن ارتكاب المعاصي، فهل سبق أن رأيت شخصا يذكر اسم الله في عمل حرام؟.

كما أن نزع الزائر لحذائه قبل دخول الضريح كممارسة إلزامية، حتى إن كان زيارته الأولى يعلم القائم على شؤون الضريح أو غيره من الزوار، تعود إلى قداسة المكان انطلاقاً من اعتبار الضريح قطب مقدس لا يقبل المدنس، بمعنى أن الحذاء يحمل النجاسة والقبة أو الضريح أو المقام معلم مقدس يعبر عن الطهر والصلاح بمجرد دفن الولي فيه، وهناك من الممارسين لهذا السلوك من يقابل هذا الطقس الحر بالطقس المنظم الممارس في المساجد وبالتالي لا يسمح دخولها بالأحذية كصفة إلزامية بدورها لأنها بيوت الله وأماكن طاهرة مقدسة مخصصة للصلاة عادة، فلا يجوز لاتصال العبد بربه أن يكون مدنس بما تحمله النعال من نجاسة، نفس الشيء ينطبق على الطواف حول قبر الولي والذي غالباً ما تكون سبع مرات مردداً أثناء الطواف أقوالاً في شكل دعاء بصوت مرتفع أو منخفض، يكون في بعض الأحيان مصحوباً بالصراخ والبكاء، مع الإشارة إلى أن هذا الطقس ليس إلزامياً، كما أن الملاحظ أن أغلب من يقومون بهذا الطقس حسب مبحوثينا ممن بهم مس أو جن أو أي من الحالات المرضية، ليقابله طقس منظم في الدين الرسمي الإسلامي متمثلاً في الطواف حول الكعبة الشريفة سبع أشواط كفرض من فرائض الحج، حيث يقوم الحجاج إلى بيت الله الحرام بذلك كفريضة إلزامية، مما يدفعنا مرة أخرى إلى القول أن الممارس دائماً يعطي صبغة إسلامية لما يمارسه كي يتقبله المجتمع.

أيضاً الدعاء أمام القبر حيث أن هناك من الزوار من يقوم بالطلب والرجاء من الولي بأن يقضي له حوائجه وأن يتوسط له عند المولى، جالسين مقابل قبره أو مقامه أطول مدة ممكنة لهم، نذهب في هذه النقطة إلى ما ذهب إليه عبد الغني منديب لما اصطلح عليه الدعاء والطلب بين الوسطية والقدسية، أن هناك من المبحوثين من يطلب الدعاء في فضاء الضريح اعتقاداً منه أن لقدسية المكان معنى وقبول عند الله عز وجل، وهناك من يعتقد أن الولي الصالح حياً كان أو ميتاً يتوسط للقاصد عند الله كي يستجيب لدعائه ضناً منه أن دعاء الصالح مقبول عند الله، أيضاً من الملاحظ أن غالبية الوافدين لزيارة أضرحة مدينة الاغواط يقومون بتأدية الصلاة داخل وخارج الفضاء العمراني للضريح، والتي تكون بالعادة صلاة ركعتين كصلاة ركعتين عند دخول المسجد (تحية المسجد).

هذا إلى جانب ما يقوم به الزوار عادة من إشعال الشموع والبخور حتى إن نسوا إحضارها يشعلون تلك التي يجدونها في الضريح، وعادة ما يمارس هذا الطقس النسوة فقط إذ نادرا ما شاهدنا الرجال يقومون بذلك، كون الأمر الذي يعتبر طقس غير إلزامي لكن متعارف عليه أثناء الزيارة، اعتقادا منهم أن هاته الأشياء تطرد السحر والأرواح الشريرة بل هناك من يعتبر نذر، مع ترك قطع قماش وأشياء خاصة والتي غالبا ما يكون ذو لون اخضر يقدمونه للمقدم ليلعبه ومن ثم يعقدون العقد وينوون ما يتمنوه في كل عقدة، وهناك من يقوم بترك أشياء خاصة في تلك المعلقات، اعتقادا منهم أنه عند فتح العقد التي عقدوها سابقا من قبل شخص آخر تحل أمورهم التي عقدوا القماش من أجلها هذا حسب استجوابنا لمن لاحظنا أنهم يقومون بذلك، أما دلالة ترك أشياء خاصة هناك، فاعتقادا منهم أن السحر أو التابعة أو المرض سيتخلص منها عندما يقيها قرب موضع دفن الولي، هذا ومن الملاحظ أن هناك من الزائرات من اعتدن النوم والاستلقاء داخل القبة أو الضريح خصوصا قرب قبر الولي لمدة طويلة إلى حد النوم العميق، ففي اعتقادهن يعتبر علاجي فمن خلال المكوث داخل أو بجوار الضريح يعتقد الزائر انه بذلك يتخلص من المرض وبأنه يشعر بحضور الولي وعالجه له - بكسر العين-، فالممارسات الطقوسية كما يقول نور الدين طوالي إزاء المقدس إنما تعبر فيما وراء الانفعالات المباشرة، وانعكاسها يكون بالأحرى سيكولوجيا، هذا النمط من الطقوس يهدئ حالات القلق ويعزز الأنا ويسمح بالتصدي لضائقات الحياة بثقة تامة.

إلى جانب تقديم القرىان للمقدم لدى غالبية الزوار، فلا يغادرون الضريح أو القبة دون أن يعطوا للمقدم الزيارة التي تكون عادة نقدا بمبلغ زهيد أو رمزي، مع طلب السماح لهم بمغادرة الضريح، ليرد المقدم التأكيد لهم أن الولي لن يرد زيارتهم خائبين، وكأنه يثبت بكلامه أن الولي مزال يقوم بدوره حتى بعد مماته في تحقيق الغرض الذي جاء الزائر من أجله، فبالرغم عدم إلزامية هذا الطقس إلا أن الغرض من تقديم الزيارة ليست هدية للمقدم كشخص وإنما لنيل بركة الولي وكسب رضاه حسب اعتقادهم، كون تلك الزيارة عادة ما تجمع للقيام بوعدة الولي الموسمية.

أيضا يقوم الزوار بالتبرك بالأشياء الموجودة في فضاء وداخل الضريح، والتي تكون عادة بتمسح اليدين على تلك الأشياء أو الأماكن مثل الإزار والجدران، اعتقادا منهم هذه البركة تعني لهم الشراء المادي والصحة والعافية والقناعة والحظ الوفير واكتمال وتوافر الخير العميم، فالبركة التي يسميها **كليفوردي جيرتر** "بالكهرياء الروحية"، وهي ترمز حسب **ايكلمان** إلى هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي، و تدل حسب **يوسف شلحت** على قداسة صاحبها، وعلى قوة تنبعث من جسم القديس وتستقر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه من بعد موته، ليصطلح عليه **مبارك بن محمد الميلي** بالتبرك الاستمدادي والمقصود به التبرك بالاستمداد من أرواح الصالحين ويعتقدون أنهم أحياء في قبورهم يتصرفون في العالم ويقضون حاجات قاصديهم، ويستدل مستدلهم بما ورد في حياة الأرواح، ومن مظاهره تقبيل الجدران والتمسح بالحيطان وكل ما يضاف إلى ذلك المكان، لذا يعتقد الأفراد حين يمارسون تبركاتهم أنهم يستمدون من روح الولي بركته في كل ما يخصه داخل وفي محيط الأضرحة.

هذا ما عالج **ادمون دوتي** لما يعرف بنسق اسلمة المعتقدات القديمة، في أن المعتقدات تتغير والطقوس تستمر، إذ يرى دوتي أن سكان الشمال الإفريقي اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على معتقداتهم الأصلية، وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية، ذلك أن الإسلام بالرغم من قدرته الكبيرة على التأثير والتسوية **Nivellement** لم يكن بوسعه القضاء كليا على جميع الطقوس الوثنية القديمة، وبالتالي فقد تمت أسلمتها، وإذا كانت هذه الطقوس الطبيعية والزراعية قد فقدت الشيء الكثير من إشكالها الأصلية بفعل عملية الاسلمة، فإنها لم تنقرض وحافظت على استمرارها في الوجود، بيد أنه لم يكن من المتيسر رصدها والكشف عنها دون خبرة وحنكة الاثنوغرافيين والسوسيولوجيين، ويرجع دوتي وجود هذه البقايا الوثنية إلى قدرة الطقوس بشكل عام على الاستمرارية، فمعظم هذه الطقوس كانت في الأصل ذات مغزى ديني ثم تحولت إلى مجرد طقوس سحرية، "فعندما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدقات الأحفورية للرخويات الغابرة

التي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية، فاستمرارية الطقس إذن هي سبب وجود هذه البقايا المتناثرة هنا وهناك.

أيضا ما استخلصناه في المجال العمراني لمقام سيدي عبد القادر الجيلاني، في الحالة الثانية، الرجل الذي يعتبر نفسه ويعتبره الزائرين من أحباب الشيخ عبد القادر، والذي يلزم المقام دائما ويخدم شؤونه،- المشار اليه سابقا- حيث لاحظنا حرص الرجل على الطلب من الزائر أن ينوي نية في شكل أمنية ويعقد عقدة بالإزار المعلق على مقام الضريح، ثم يطلب من الزائر أو الزائرة أن يفك عقدة قديمة قد ربطها غيره وهكذا يتم فك العقد مع ابتسامة عريضة له بأن الزيارة قد قبلت وبأن الولي باركها.

مما يدفعنا إلى القول أن أسلمة الممارسات الطقسية وربطها بالحياة المعيشة للمجتمع الاغواطي وحرص القائمين على شؤون الضريح والأفراد الممارسين على استمراريتهما هو ما يسمح بإعادة إنتاج هذه الجماعة الممارسة.

خاتمة

■ خاتمة:

لا شك أن الباحث في مجال الظواهر الدينية من منظور علم الاجتماع يجد صعوبة في التعامل معها، خصوصاً في مجتمعات تجعل المقدس فوق الدرس والتحليل، كوننا أمام ظواهر متداخلة، متعايشة، إلا أن مجال سوسيولوجيا الدين سمح لنا بذلك خصوصاً بعد التطور الذي عرفه هذا الميدان، والمتمثل في الانتقال من دراسة الدين إلى دراسة التدين.

هذا وتعد مدينة الأغواط على غرار مدن مجتمعا الجزائري ممن تزخر بموروث ثقافي عميق فيما يخص فضاء الأضرحة ومقامات الأولياء الصالحين، هذه الثقافة لا تزال حاضرة في المخيال الشعبي للأفراد، والتي تتجسد من خلال ممارسات دينية متعددة بتعدد الاعتقاد فيها، تحمل في طياتها دلالات رمزية متجذرة، ففي المجتمع الاغواطي ومن خلال هذه الدراسة تبدو رمزية تلك الدلالات واضحة أثناء المواسم السنوية التي تقام في فضاء أضرحة المدينة، وكذا من خلال الخطاب القصصي المقدس الذي يروى في هذا المجال العمراني وتحديدده للفهم الرمزي الغير ممنهج المتداول في حيز الضريح، إلى جانب ما للرمزية المحيطة بمختلف السلوكيات الطقسية الممارسة في هذا الفضاء من دلالات عميقة، وكأنها طقوس منظمة مسبقا.

غير أن الاهتمام بدراسة النسق الديني يتطلب الإحاطة بطبيعة تلك الرمزية المحركة للنظام البشري داخل المجتمعات الإنسانية؟، وتحديد موقف الفاعلين من ذلك؟، ومدى تأثيرها على نظم حياتهم اليومية وكيفية تيسير نظمهم وشعائهم الدينية؟، فضلا عن الاهتمام بالنظام الثقافي المتوارث؟، وعن علاقة الواقع بالنص؟.

لنصل إلى أن دراسة الظاهرة الدينية تبقى دراسة نسبية لنسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها، كما أنها دراسة تتصف بالتعقيد تخضع شأنها في ذلك شأن كافة فروع المعرفة للتطور والتجدد وفق منطق جدلي.

قائمة المراجع

■ قائمة المراجع:

■ باللغة العربية:

■ الكتب:

- (1) القرآن الكريم.
- (2) أنتوني جیدنز، الراسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة - تحليل كتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر، تر: أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (ب.ط)، (ب.س).
- (3) أنتوني جیدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مؤسسة ترجمان، عمان، ط4، 2005.
- (4) البشير بديار، ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي 1089 هـ - 1150 هـ / 1678م - 1737م، مطبعة بن سالم، الاغواط - الجزائر، ط1، 2010.
- (5) إحسان محمد الحسن، النظريات الكلاسيكية الاجتماعية المتقدمة، دار وائل، عمان، ط1، 2005.
- (6) بيار بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007.
- (7) بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قغفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
- (8) بيار بورديو، في علم الاجتماع الانعكاسي، تر: عبد الجليل الكور، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س)، 1997.
- (9) جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2001.
- (10) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، تر: غنيم عبدون، الدار القومية، القاهرة، (ب.ط)، (ب.س).
- (11) جون سكوت، علم الاجتماع - المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2009.

- 12) جعفر ابن الحاج السلمي، الأسطورة المغربية -دراسة نقدية في المفهوم والجنس-، مطبعة الخليج العربي، المغرب، (ب.ط)، 2003.
- 13) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، تر: محمد الجوهري وآخرون، المجلد 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2007.
- 14) حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي- دراسة في علم الاجتماع الديني-، مؤسسة الاسراء، قسنطينة، ط1، 1991، ص 44.
- 15) دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
- 16) ر. أ. نيكلسون، الصوفية في الإسلام، تر: نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 2002.
- 17) روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، تر: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.
- 18) سعيد محمد، الأنثروبولوجيا مفهومها وفروعها اتجاهاتها، دار الخلدونية، الجزائر، 2113 .
- 19) سعيد سبعون، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصة، الجزائر، ط2، 2012.
- 20) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي -الأسطورة.الدين.الايدولوجيا. العلم، دار الكنوز الادبية، بيروت، ط1، 1998.
- 21) طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، (ب.ب)، ط 2، 1997.
- 22) عبد الكريم دهينة، الأضرحة وشرك الاعتقاد، دار النور المحمدي، (ب.ب)، ط 1، 1993.
- 23) عبد الحليم الزيات، في سوسيولوجيا بناء السلطة (الطبقة-القوة-الصفوة)- دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (ب.ط)، 2003.

- 24) عبد الله عبد الغني غانم، قراءات و تطبيقات في طرق البحث الانثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ط1، 2004.
- 25) عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الاديان، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2006.
- 26) عمار يوحوش، محمد محمود الذنيبات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1999.
- 27) عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان ، جدة، ط2، 1990.
- 28) عبد الغني منديب، الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب-، أفريقيا الشرق، المغرب، (ب.ط)، 2006.
- 29) عبد المنعم الشقيري، الأسس الثقافية للدين عند كليفورد غيرتز بين طلال أسد وما كس فيبر، مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط، (ب.ط)، 2011.
- 30) عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ، بيروت، ط 3، 1983.
- 31) فراس السواح، دين الإنسان- بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2002.
- 32) فاروق احمد مصطفى، محمد عباس ابراهيم، صناعة الولي- دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية-، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ط 1، 2004.
- 33) فاروق اسماعيل، دراسة أنثروبولوجية في منطقة دار، دار النشر الجامعي، القاهرة، (ب.ط)، 1980.
- 34) فاطمة عوض صابر، ميرفت علي خفاجة، أسس ومبادئ البحث العلمي، مكتبة ومطبعة الاشعاع الفنية، الاسكندرية، ط1، 2002.
- 35) فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع - من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات، تر: إيلاس حسن، دار الفرقد، دمشق ، ط 1، 2010.

- 36) فارس خضر، ميراث الأسى - تصورات الموت في الوعي الشعبي-، (ب.د)، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س).
- 37) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات - مقالات مختارة، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
- 38) كيلفورد غيرتز، الاسلام من وجهة نظر علم الأناسة، تر: أبو بكر أحمد، دار المنتخب العربي، بيروت، (ب.ط)، 1993.
- 39) كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج 2، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983.
- 40) لطيفة الأخضر، الإسلام الطريقي - دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية -، دار سراس، تونس، (ب.ط)، 1993.
- 41) منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي - دراسة انتروبولوجية في مصر و المغرب -، منشأ المعارف، الإسكندرية، (ب.ط)، (ب.س). فاني كولونا، آيات الصمود الثوابت و المتغيرات الدينية في الجزائر المعاصرة، تر: لطيف فرج، دار العالم الثالث، مصر، (ب.ط)، 2003.
- 42) محمد علي الجندي، نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1991.
- 43) محمد محمد تامر، مقدمة ابن خلدون - للعلامة عبد الرحمن بن خلدون -، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005.
- 44) م. روزنتال، ي. يودين، الموسوعة الفلسفية - وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين-، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981.
- 45) مبارك بن محمد المليي، رسالة الشرك و مظاهره، دار البعث، الجزائر، ط3، 1982.

- 46) مارتين سيغالان، الطقوس والطقوسيات المعاصرة من ذاكرة الانتروبولوجيا الى الممارسة- (دوركايم، موس، دوغلاس، ستليفير) - تر: ميلود حكيم، مجلة الابداع والعلوم الانسانية، العدد 46، 2000.
- 47) محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الاسلامي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 2009.
- 48) محمد علي محمد، علم الاجتماع التنظيم -مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1994.
- 49) مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، (ب.د)، القاهرة، (ب.ط)، 2008.
- 50) موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية - تدريبات عملية - تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة، الجزائر، ط2، 2004.
- 51) محمد فتوح احمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1978.
- 52) منير عبد الجليل العريقي، الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.
- 53) مرسيا الياد، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط1، 1988.
- 54) مديحة محمد سيد ابراهيم، علم الاجتماع الديني، (ب.د)، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س).
- 55) نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1988.
- 56) نور الدين طوالبي، إشكالية المقدس، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1988.
- 57) نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال ، المغرب، ط 1، 2005.
- 58) نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفا تر وجهة نظر، الرباط، (ب.ط)، 2007.

- 59) هوبير ديشان، الديانات في افريقيا السوداء، تر: أحمد صادق حمدي ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1769، 2011.
- 60) هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009.
- 61) هنري يرغسون، منبع الاخلاق والدين، تر: سامي الدروبي، عبد الله الدائم، مكتبة نهضة مصر، ط1، 1945.
- 62) يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفراي، بيروت، ط1، 2003.
- المعاجم والقواميس:
- 63) ابن منظور، لسان العرب، تر: خلد رشيد القاضي، ج 8، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2008.
- 64) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الإدارية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984.
- 65) ايمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات اهل الصفاء من كلام خاتم الاولياء-، دار قباء، القاهرة، (ب.ط)، 2000.
- 66) شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، -انجليزي عربي-، جامعة الكويت، ط1، 1981.
- 67) عبد الرحمان بوزيدة وآخرون، قاموس الاساطير الجزائرية، المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، منشورات CRASC، وهران، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر، 2005.

■ الأطروحات والرسائل الجامعية:

- 68) بن عمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي - الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجاً-، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الانثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، 2011 - 2012.
- 69) بن لباد الغالي، الزوايا في الغرب الجزائري التيجانية والعلوية والقادرية - دراسة أنثروبولوجية- أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الانثروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2008-2009.
- 70) بوغديري كمال، الطرق الصوفية في الجزائر الطريقة التيجانية نموذجاً- دراسة أنثروبولوجية بمنطقة بسكرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، جامعة سطيف2، 2014-2015.
- 71) راضية وعلي، "المرأة الجزائرية وزيارة الأضرحة" -دراسة سوسيو انثروبولوجية لمنطقة شرشال-، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة سعد دحلب-البليدة، السنة الجامعية 2007-2008.
- 72) سراج جيلالي، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية - ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجاً، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الانثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2014-2015.

■ المقالات:

- 73) رحاب مختار، مناهج وتقنيات البحث الانثروبولوجي في موضوع أسماء الأعلام، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة المسيلة، العدد 19 ديسمبر 2014.
- 74) سيف الدين هيبة، الظاهرة الدينية (الدين والتدين) من منظور الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المركز الجامعي، غرداية، العدد 3، 2008.

■ مواقع الانترنت:

- 75) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، موقع الكاشف www.alkashf.net، موقع صيد الفوائد www.saaaid.net.
- 76) شائم الحمزاني، "علاقة الواقع الاجتماعي بالوعي الديني لدى مسلمي ألبانيا"، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1998، من موقع Socio-st، 19:13 h، 18/05/2011.

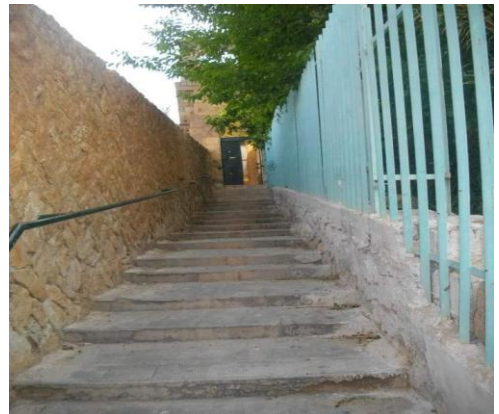
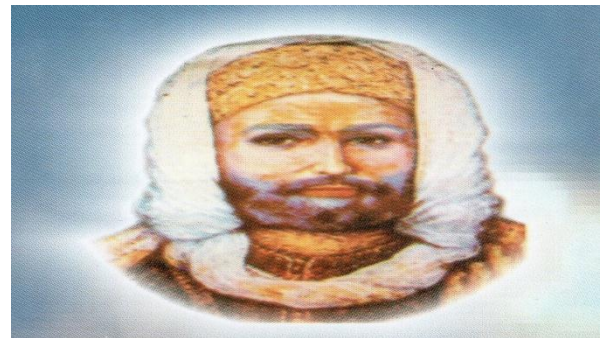
■ باللغة الأجنبية الأجنبية:

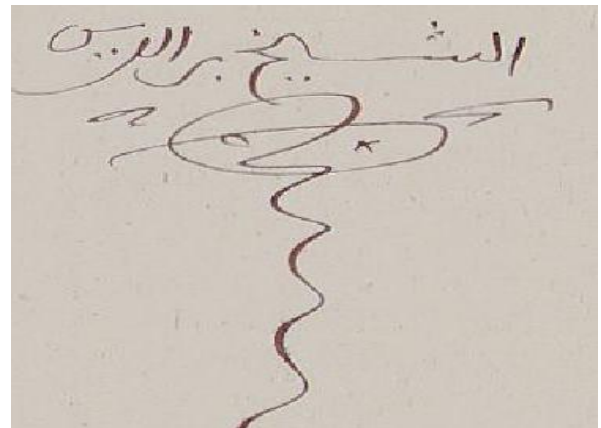
- 77) Abdelghani Magherbi, Le Monde Musulman De La Naissance a La renaissance, imprimerie du partie, Alger, 1977.
- 78) Alain Touraine, pour la sociologie, ed Seuil, 1974.
- 79) Claude Levi Strauss, Le Totémisme aujurd'hui, Presses Universitaires de France, Paris.
- 80) Edmond Douuté, Magie et Religion en Afrique du Nord, Maisonneuve, Geuthner, paris, 1984.
- 81) Edmond Douuté, Notes sur l'islâm magribin : les Marabouts, extrait de l'histoire des Religion, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1900.

- 82) Emile Dermengheim, **Le culte des saints dans l'islam maghrébin**, Ed Gallimard, paris, ed 1,1954.
- 83) Jean.Gazeneuv, **Sociologie de rite** ,Revue L'Homme et la société , PUF, paris, 1971.
- 84) Jean-Luc Chabot Chabot, Histoire de la pensée politique, PUG, 2e Ed,paris, 2006.
- 85) Kazi Hadj Mahmoud, **Laghout – dignité et fierté pour léternité–**, 2^{eme} ouvrage,1^{er} Edition, imprimerie Rouighi, Laghout, 2014.
- 86) Kazi Hadj Mahmoud, **Laghout E Ses merveilles à travers les temps–**, 3^{eme} ouvrage,1^{er} Edition, imprimerie Rouighi, Laghout, 2017.
- 87) Le Breas Gabriel, **Etudes de Sociologie religieuse**, vol I ; sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes fransaise, paris, PUF,1955.
- 88) Maurice Leenhardt, **la religion des peuples archaïques actuels in histoire générale des religions**, T.I.Quillait, paris, 1948.
- 89) Max Weber, Bendix, Reinhard, **An Intellectval Portrait**, University of California, Berkeley, press 1977.
- 90) Mircea Eliade, **Aspects du mythe**, cot, Falio–Essais Gallimard , 1988.
- 91) Robert Bogdan, Sari Knopp Biklen, **Qualitative Research for Education: An Introduction to Theories and Methods**, Allyn and Bacon, Boston,5th Edition.

ملاحق الدراسة

وضعية ضريح الولي الصالح سيدي الحاج
عيسى أثناء محاولة افتتاح المستعمرين لمدينة
الأغواط من 02 إلى 04 ديسمبر 1852.





Sceau et griffe du cadi sidi cheikh ben Eddine Hadj Aïssa
Publié le 6 mars 2015 par LAGHOUATI

CHANTS SUR LA CHASSE AU FAUCON ATTRIBUÉS A SID EL HADJ AÏSSA CHÉRIEF DE LAGHOUAT

- الحمد لله وحده
- 1 نَحْنُ مَهْمَرِي وَتَمَاقِي مَانَا
وَالْيَوْمَ يَوْمَ تَعْبَةٍ يَا بُو كَلْدَم
 - 2 صَبَحُوا مَرَا كَزِي بِسَبُوتَةِ نِيَانَا
يَتَخَازَرُوا بِرَوَانِي بِصَدُورِ نَجْم
 - 3 رِيحَتِ يَوْمَ يَوْمِي وَفَلَتِ أَخَانَانَا
وَأَمِييتَ غَيْرَ وَاقِدِ رَايِي مَذْمُوم
 - 4 أَيَا تَرَى الْزُخْرُفَ الْخَاطِرَ صَحْوَانَا
فَجِيبُوا عَلَيَّ غَيْرَهَا بِصَدُورِ مَحْتَم
 - 5 طَلَيْتَ مِنْ قَوَارَةِ الْآخِرَى مَرِيَانَا
وَرَفَاقَتِي يَحْيَا حَاكِمَ الدَّمْدَم
 - 6 سَاعَةَ وَتَجِيْبُوهَا عَلَيَّ سَكَرَانَا
جِي شَرِيهَا تَنَازَعُ كَانَتْ جِي النُّوم
 - 7 مِنْ هَمْ سِيدَهَا مَسْكِينَتِ حَيَوَانَانَا
مَا عِنْدَهَا خَبَرُ جِي ذَاكِ الْعَاكِمِ رُوم

Publié dans DIWAN SIDI EL HADJ AÏSSA

SIDI EL HADJ AÏSSA AL AGHOUATI a partagé un lien. 9 octobre 2013 <https://www.facebook.com/>



SIDI AL HADJ AISSA ET LE FAISCEAU LUMINEUX PAR YOUSSEF LAGHOUATI

Publié dans YOUSSEF LAGHOUATI AMEUR MERZOUG

SIDI EL HADJ AISSA AL AGHOUATI a partagé un lien.

10 août 2013 <https://www.facebook.com/>



نسب سيدي الحاج عيسى

<https://www.facebook.com/sidielhadjaissa.net/posts/786948144701779>

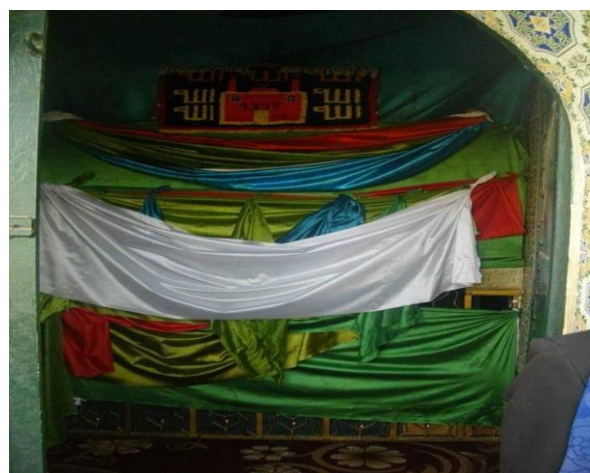
SIDI EL HADJ AISSA AL AGHOUATI a partagé un lien.

2 octobre 2014

- ملحق رقم (02) : يعرض صورة لضريح سيدي المبروك:



- ملحق رقم (03) : يعرض صور لضريح سيدي عبد القادر الجيلاني :



- ملحق رقم (04) : يعرض صور لضريح سيدي حكوم :

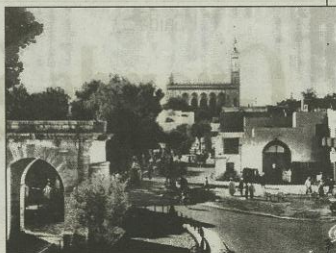


Histoire de Laghouat

Laghouat, El-Aghouat ou El-Arouat, selon les transcriptions latines utilisées à différentes époques de l'histoire de notre ville, est une appellation poétique qui tire son origine de la nature et de la configuration même de la région. Elle signifie tout à la fois : " maisons entourées de jardins ", " Oued ", " Oasis " ...

Gravures rupestres et tumulus attestent d'une vie préhistorique qui s'était répandue sur presque l'ensemble de la Wilaya. Toutefois la date à laquelle fut fondée la ville de Laghouat demeure encore imprécise. On sait seulement qu'elle constituait un des points extrêmes de l'ancienne Gétulie et que les Maghraouas, tribu berbère, fuyant la tyrannie et les exactions, y trouvèrent refuge. Située à proximité de l'Oued MZI, l'Oued MSAAD et l'Oued KHEIR, qui antérieurement la traversait de part en part après s'être détaché de l'Oued MZI, Laghouat était une oasis convoitée qui s'étendait sur près de trois km.

Au cinquième siècle de l'hégire, (dixième siècle), des



portions de la grande tribu des Béné-Hillal y élurent définitivement domicile et lui donnèrent le nom de Laghouat (pluriel de Ghaout).

Primitivement, et jusqu'à une date assez récente, Laghouat se trouvait formé par un agrégat de Ksours : Boumendala, Nedjal, Sidi Minoun, Benbouda. Par la suite, un rempart entourant l'oasis des quatre cotés fut exhaussé pour se prémunir contre les razzias et les attaques menées par d'autres tribus. El-Ayachi, historien et grand voyageur maghrébin, mentionne dans sa " Rihla " l'existence de ce rempart en 1663.

Quelques dates importantes de l'histoire de Laghouat

- 1368 : Le Sultan Abou Hammou, de la dynastie Abd-El-Quadite, chassé par le sultan Mérinide de Fez, rallia ses partisans à Laghouat avant de se retirer dans le M'Zab.
- 1698 : Le marabout Sidi Hadj Aissa (mort en 1737), patron de la ville, s'établit à Laghouat.
- 1708 : Le sultan du Maroc Moulay Abdelmalek, établit son camp à l'Ouest de la " cité rebelle " et lui imposa un tribut qu'elle refusa tout le temps de payer.
- 1727 : Laghouat passe sous la domination turque.
- 1741 : Le Bey du Titteri, à la tête d'une imposante armée, assiège la ville. Défait, il reprit la route de Médéa.
- 1785 : Le Bey d'Oran sur l'ordre du Dey d'Alger, mena une expédition punitive contre Laghouat qui refusait toujours de payer l'impôt annuel de 700 réaux.
- 1786 : Nouvelle tentative menée, une fois de plus, par le Bey d'Oran. Il décida de réduire en premier, mais sans succès, le Ksar de Ain Madhi fortifié par le marabout Sidi Ahmed Tidjani. Le siège dura deux mois.
- 1787 : Le successeur du Bey d'Oran tenta à son tour de prendre le Ksar de Ain Madhi. Il ne fut pas plus heureux que son prédécesseur. En signe de représailles, il détruisit entièrement le Ksar de Tadjmout (fondé en 1666 par les Ouled Youssef).
- 1815 : Mort du Cheikh Sidi Ahmed Tidjani, fondateur de l'Ordre tidjani.
- 1829 : Le Cheikh Moussa Ibn Hassan El- Misri, né en Egypte, à Damiette, en 1787, s'établit à Laghouat et fonde l'Ordre Chadhilite.
- 1831 : Le Cheikh Moussa Ibn Hassan El Misri proclame la guerre sainte contre l'occupant français, lève une armée et entame une résistance armée qui ne devait prendre fin qu'avec sa mort, en 1848, lors de la fameuse bataille des " Zaïchhas ", sous l'étendard du Cheikh Bouziane, un autre juriste éminent de Laghouat.
- 1852 : Une armée forte de 6000 hommes et sous le commandement de trois généraux -Pélissier-Yussuf et Bouscarel- assiège la ville de Laghouat. La bataille s'engage le 21 novembre; le 4 décembre de la même année, Laghouat est prise d'assaut. L'extermination systématique de l'ensemble de sa population est alors ordonnée ; plus des deux tiers périrent ainsi. La ville ainsi que le reste de sa population sont sauvés de justesse par un contre-ordre.
- Le célèbre Benaceur Benchokra est alors de toutes les batailles. En 1875, il gagne la Syrie, âgé de plus de 70 ans, pour y vivre ses derniers jours.
- 1917 : Mort du " pôle mystique " le Cheikh Bachir Belhadj, de la confrérie quadirite.
- 1921 : Mort du grand poète et alchimiste le cadi Abdallah Ben Kerrou.



Takhi Abdallah Ben Kerrou

1922 : Fondation à Laghouat, sur l'initiative du Cheikh Zahiri, des notables et des lettrés de la ville, de la première école privée en Algérie.

1924 : Le Khedivi déchu d'Egypte, Abbas HANAFI II, visite Laghouat.

Les mouvements nationalistes s'implantent à Laghouat. L'histoire retiendra des noms prestigieux : Kaddour Far, un des membres fondateurs de l'étoile nord-africaine, Mohammed ben Ahmida Bensalem, un des pères du nationalisme algérien, Sayah Lamri, artiste de renom tombé au champ d'honneur en 1958, Habib Chokra, instituteur, Ahmed Taouti, universitaire, Atallah Mehtout et bien d'autres encore.

De grandes personnalités politiques algériennes diront plus tard : " C'est à Laghouat que nous avons appris le sens du mot Patrie ".

1927 : Le Cheikh Moubarek El Mili s'établit à Laghouat pour y donner son enseignement. Une première promotion d'étudiants rejoint l'université d'El Zéitouna, à Tunis.

Ahmed Chatta, Hadj Aissa Aboubakr et autres figures emblématiques de Laghouat

- 1946 : Le Bey de Tunis, Moncef, est placé en résidence surveillée à Laghouat.
- 1955 : Deux mois après le 1er novembre 1954, Laghouat s'engage dans la lutte armée. La liste de ses martyrs ne cesse alors de s'allonger.
- 1957 : Le ministre français J. Soustelle, accueilli froidement par les Laghouatis, décide de transférer à Ouargla le chef lieu de la préfecture des Oasis.
- 1974 : A l'issue du découpage administratif de cette même année, Laghouat réintègre son statut de chef lieu de wilaya.

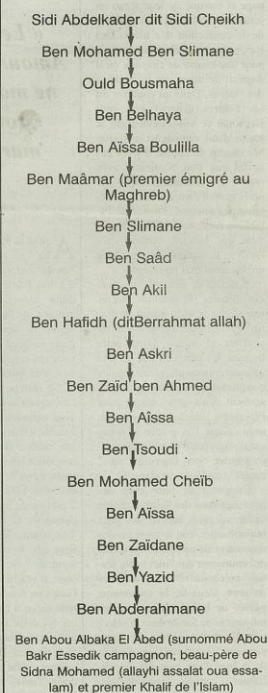


Arbre généalogique

L'arbre essentiel, la racine humaine fondamentale... Tout le monde en parle en nos contrées... Par orgueil de soi, par déni aux autres, mais généralement en fierté de tous. La généalogie en nos contrées est un sport quotidien. Mais qui en connaît vraiment les détails? Voici pour l'exemple, un essai sur les Oulad Sidi Cheikh.

Sidi-Cheikh

Né en 951 de l'hégire (1544 J.C) fils de Mohamed Ould Slimane et de Es-Sitta Chérifa Bent Sidi Ali Ould Saïd



Contribution du professeur
Abdelkader Ouadahi

Sidi el hadj Aïssa

Nous comptons livrer dans cette rubrique, à chaque parution, un récit biographique au sujet d'une personnalité religieuse fortement respectée dans la région. Par qui commencer ? Nous nous sommes fiés pour cela à une inspiration pas tout à fait mystique et qui est en vérité une semi improvisation. Ahl Allah, ces saints patrons vénérés dans la région nous pardonneront d'avoir présenté les choses ainsi, eux qui ont dévoué leur vie à la religieux musulmane et à la patrie algérienne.

(Suite et fin)

Sidi El Hadj Aïssa, ayant la divine ambition de faire des prosélytes, alla d'abord à Oran se recueillir et s'instruire parmi les maîtres les plus célèbres pour leur sainteté et leur savoir. Il décida ensuite de convertir les populations sahariennes, descendit vers le sud, séjourna quelque temps parmi les Harar et s'établit, en 1698, à Ben Bouta.

Il s'appliqua à rendre meilleurs les habitants de ce ksar, et, pour qu'il n'eussent plus rien à craindre de l'envahissement des nomades, il fit entourer Ben-Bouta de murs épais. L'influence de Sidi El Hadj Aïssa ne tarda pas à s'étendre hors de cette enceinte, et c'est lui que les gens de Bou Mendala, de Medjal, de Sidi Mimoun vinrent religieusement consulter.

Sidi El Hadj Aïssa se contenta simplement de leur montrer l'exemple de Ben-Bouta. Les villages ennemis n'avaient

Saint Patron de Laghouat

qu'à oublier leurs querelles intestines et qu'à se rapprocher les uns des autres pour opposer un front commun aux pillards.

Mais quel nom donner à la ville nouvelle englobant entre ses murs de défense tous les anciens ksour ? Or Ghaouth, désigne une maison entourée de jardins. Ainsi s'élevaient toutes celles de Ben Bouta, de Bou-Mendala, de Medjal, de Sidi-Mimoun. Au pluriel de Ghaouth fut ajouté l'article El. El-Aghouat, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, la réunion de maisons entourées de jardins, étaient fondés, grâce à Sidi El Hadj Aïssa. Ceci se passait vers 1700.

Laghouat, dérivation d'El Aghouat, étaient sous la protection de son marabout, il put vaincre ainsi toutes les difficultés de sa récente création.

Mais la nouvelle ville était inquiète à cause des menées parfois sanglantes de l'oasis voisine, El Assafia, jalouse de son extension. Les habitants des anciens villages eurent donc encore une fois recours à Sidi El Hadj Aïssa, à qui ils demandèrent, contre la promesse d'un don d'argent, de les débarrasser de leurs dangereux rivaux. Le marabout accepta cette offre et, en une immédiate et ardente prière, implora Dieu de venir à son aide et de lui prêter sa foudre.

L'air était tranquille et le ciel était pur. Tout à coup se déclencha un violent orage ; les vents, les grêles, les tourmentes de sable entrèrent en action, et ce fut la démolition des maisons, la disparition des troupeaux, la mort d'un grand nombre d'habitants. El-Assafia était complètement ruinée.

Mais l'humanité est ainsi faite que les choses les plus contradictoires surgissent si inopinément qu'elles deviennent inexplicables. Laghouat devait une nouvelle et plus grande puissance à son marabout, il aurait dû se montrer reconnaissant ; l'ingratitude s'empara de son cœur, il renia l'accord préalablement établi et refusa de remettre à Sidi El Hadj Aïssa l'argent promis.

Le marabout, frustré de son gain, entra dans une impitoyable colère, car ainsi que nous l'avons fait remarquer pour Sidi En-Naceur, les saints musulmans se rattachent à la terre par les faiblesses humaines, étant parfois sujets aux mêmes défauts que leurs semblables.

Sidi El Hadj Aïssa, oubliant son caractère sacré, se laissa aller, comme un autre homme, aux pires injures.

"Sachez, ô Beni-Laghouat ! que le tort que vous avez voulu me faire retomber sur vous de tout son poids, car vous avez brisé par votre odieuse cupidité et votre ingratitude le lien qui me rattachait à

vous. Par Dieu ! vous me faites regretter tout le bien que je vous ai fait et j'en suis arrivé à désirer pour vous le malheur qu'à votre sollicitation, à vos prières, j'ai fait tomber sur des gens qui certainement valaient mieux que vous !"

Il poursuivit encore : "J'avais résolu de mourir au milieu de vous, mais Dieu me préserve, après ma mort, du contact de vos cadavres ! Je vous abandonnerai noyé dans la frange de votre avarice et de votre mauvaise foi. A ces malédictions, il ajouta la plus sinistre des prédictions :

"Le tourbillon de la puissance et de la volonté céleste m'a rendu victorieux. Le malheur et la destruction viennent de fondre sur nos ennemis... les murs s'écroulent, battus par le canon ; la ville en feu ressemble à une fournaise, les cadavres restent la proie des vautours..."

La malédiction de Dieu a atteint le plus beau des ksour. Les habitants sont dépouillés de leurs biens... J'y vois arriver des troupes innombrables et ces troupes ne sont point musulmanes..."

Mais les menaçantes paroles n'intimidèrent pas les gens de Laghouat, qui continuèrent à ne pas réaliser les promesses qu'ils ont faites à leur marabout.

Or, les habitants d'El Assafia apprennent les regrets, à leur rencontre, de Sidi El Hadj Aïssa et pensent que le moment est favorable pour entrer en grâce auprès de celui qui, par les éléments du ciel, fit détruire leur village. Ils viennent le trouver et le supplient d'accepter de leur part l'argent que les habitants de Laghouat lui ont promis.

Sidi El Hadj Aïssa, heureux de cette compensation, conseille à ses généreux donateurs de reconstruire leur ksar et aussi "de ne jamais manquer aux égards que vous devez aux envoyés de Dieu".

El Assafia est ainsi rebâtie non loin de son ancien emplacement, en 1706, et, depuis, El-Assafia vit en paix.

Sidi El Hadj Aïssa, alors âgé de trente-huit ans, quitte Laghouat pour des lieux moins ingrats, mais le souvenir de la ville qu'il a fondée n'a pas disparu de son cœur. Laghouat est sa création, il n'en a eu, pendant des années, à cause de sa foi et du respect qu'il imposait à tous, que la direction spirituelle, mais que ses fidèles observaient dans tous les actes de leur vie et dans le gouvernement même de leurs intérêts. Vers la fin de son existence, Sidi El Hadj Aïssa en a l'invincible nostalgie et, dans son regret, il oublie toutes les rigueurs de ses malédictions, il donne lui-même le plus complet démenti à toutes ses malédictions en retournant à Laghouat où il est reçu avec la même fer-

veur qu'au printemps de sa vie. Il y meurt en 1737, à l'âge de soixante-neuf ans.

Il avait dit autrefois qu'il demandait à Dieu de préserver sa dépouille mortelle du contact des cadavres de Laghouat, c'était seulement dans un jour de colère dont les saints comme lui n'étaient malheureusement pas exempts, mais son amour pour sa chère ville faisait qu'il y était enseveli comme il avait si souvent souhaité. Les habitants de Laghouat n'étaient-ils pas redevenus très fiers de leur vieux marabout ? La mort de ce dernier consacrait à jamais ce mystique orgueil.

Sidi El Hadj Aïssa fut enseveli sur un mamelon qui domine Laghouat, et sa koubba devint, dès cette heure, l'objet d'une constante vénération. Comme au temps le meilleur de sa fervente et belle existence, Sidi El Hadj Aïssa, mort, continua à accorder ses ferveurs à ses fidèles ; des miracles s'opèrent au lieu même où il fut enseveli.

Sa koubba demeure encore sacrée au cœur de tous les musulmans de notre Sud algérien. Sidi El Hadj Aïssa peut dormir en paix dans sa tombe ; sa ville lui survit, toujours fidèle à son souvenir, et le soir où les étoiles s'allument comme de pieuses veilles, tandis que la brise se fait plus tendre et souffle avec amour sur tous les arbres, il semble que la chanson de tous les palmiers de l'oasis soit l'hymne qui, montant de la terre aux cieux, célèbre le grand homme et la gloire immortelle de Sidi El Hadj Aïssa, envoyé de Dieu parmi tous les vivants et fondateur de ville pour abriter la pauvre humanité.

L'Echo de Tiaret

Recherche des correspondants dans l'ensemble des communes des wilayas de Tiaret, Tissemsilt, Saïda, El Bayadh, Laghouat, Naâma et Ghardaïa.

Appelez au :
071 50 06 01 ou
070 41 33 61