

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 02 «أبو القاسم سعد الله»

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

تخصص: علم الاجتماع الديني

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع الديني تحت عنوان:

الحقل الديني في منطقة القبائل

مقاربة سوسيو- أنثروبولوجية لأشكال الممارسة الدينية في المنطقة

الزوايا المرابطية نموذجاً

تحت إشراف:

أ.د رشيد بوسعادة

إعداد الطالب:

نقروش حميد

2017 – 2016

«إن أهداف التفكير التي أنشأها الباحث في العلوم الاجتماعية من أجل فهم الواقع الاجتماعي، يجب أن تستند إلى أهداف فكرية مبنية على أساس الحس المشترك للأشخاص الذين يعيشون يومياً في العالم الاجتماعي. وهذه الطريقة، فإن منشآت العلوم الاجتماعية هي: _ إن جاز التعبير _ الإنشاءات التي يقوم بها الفاعلون على الساحة الاجتماعية، والتي يجب على الباحث أن يراقب من خلالها السلوك ويشرحها وفقاً للقواعد الإجرائية لعلمه».

ألفرد شوتز، الباحث واليومى، فينومونولوجية العلوم الاجتماعية.

«Les objets de pensée construits par le chercheur en sciences sociales, afin de saisir la réalité sociale, doivent être fondés sur des objets de pensée construits par le sens commun des hommes vivant quotidiennement dans le monde social. De la sorte, les constructions des sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions faites par les acteurs sur la scène sociale, dont le chercheur doit observer le comportement et l'expliquer selon des règles procédurales de sa science ».

Alfred Schutz,

le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales,

méridiens –klincksieck, Paris, 1994 ,P79.

قال الله تعالى:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
﴿٦٣﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ
هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾

القرآن الكريم، سورة يونس، الآيات: 62 – 64

كلمة شكر وتقدير

ليذهب شكرنا الجزيل أول ما يذهب، إلى المولى عزوجل الذي منّ علينا بالصبر والمثابرة والاجتهاد، فالحمد لله على نعمته العلم والمعرفة،

ثم إلى أستاذنا المشرف، الذي بدون متابعته المستمرة وتوجيهاته القيمة وآرائه النيرة وملاحظاته النافعة، لم يكن ممكنا لهذا العمل المتواضع أن يكون، إلى الأستاذ الدكتور: رشيد بو سعادة.

مع وافر الاحترام والإجلال والتقدير، متمنين على الله أن يسبغ عليه حل الصحة والعافية، وأن يديم وجوده وينفع به أجيال الطلبة القادمين، كما نفع به أجيال الطلبة المتخرجين.

كما نتوجه بالشكر إلى مسؤولي ورؤساء الزوايا، الذين زدونا بالكثير من المعلومات الخاصة بمؤسساتهم، وخصوصاً سي عبد الحميد والشيخ الحوسين من جمعة سحاريج، الشيخ المختار من تيفريث ناث الحاج، الشيخ مصطفى من زاوية الشرفاء نبهلول، سي الموهوب من زاوية تيفريث ناث أومالك، لونيس محالة من زاوية سيدي منصور، رئيس الجمعية الدينية لزاوية سيدي علي أوموسى.

الشكر موصول إلى كل من مدني بيد العون، وساهم في إتمام هذا العمل المتواضع، وأخص بالذكر الأستاذة: خ. طاوس والزميل والأخ والصدیق: د. محمد بن حلیمة.

حمید

إهداء

إلى الذين قال فيهما المولى عز وجل، في سورة الإسراء: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)".

إلى أبي وأمي أطال الله من عمرهما .

إلى عائلتي من الصغير إلى الكبير ، إلى روحا أخي وأختي: نور الدين وحياة، اللذان لم يكنا لهما أن يشاركان فرحتي، مرحهما الله واسكنهما فسيح جنانه.

إلى سكان قررتي تندلست،

اهدي لكم ثمرة جهدي مع حياتي الخالصة.

جميعاً

فهرس المحتويات

19 مقدمة

الباب الأول: الإطار المنهجي للدراسة. الفصل الأول: تحديد وبناء موضوع البحث.

26 تمهيد

26 01_ أسباب اختيار الموضوع

27 02_ أهداف الدراسة

28 03_ إشكالية الدراسة

31 04_ فرضيات الدراسة

33 05_ تحديد المفاهيم والمصطلحات

33 • الحقل الديني

34 • الممارسة الدينية

35 • الظاهرة الدينية

36 • المؤسسة الدينية

37 • القبائل

38 • المخيال الديني والاجتماعي

39 • المقاربة السوسيو- أنثروبولوجية

40 • التدين الشعبي

41 06_ المقاربة النظرية للدراسة

48 خلاصة الفصل

الفصل الثاني:

تحديد الأسس المنهجية للدراسة.

50 تمهيد

50 01_ الدراسة الاستطلاعية

53 02_ المناهج المتبعة

53 أ_ تعريف المنهج

54	ب _ أهمية المنهج
	ج _ المناهج المتبعة
54	
58	03 _ التقنيات المستعملة
58	أ _ تعريف التقنيات
59	ب _ الملاحظة
60	ج _ شبكة الملاحظة
60	د _ المقابلة
62	04 _ العينة وتكوين مجتمع الدراسة
65	05 _ صعوبات الدراسة
66	أ _ من الجانب النظري
66	ب _ من الجانب الميداني
67	خلاصة الفصل

الفصل الثالث:

الدراسات السابقة وتقييمها.

69	تمهيد
69	01 _ الدراسات المحلية (جزائرية)
70	أ _ الدراسة المرجعية
70	• دراسة سي أعمار السعيد بوليفة
71	• دراسة مولود معمري
72	• دراسة محند أكلي حديبي
73	• دراسة محند خليل
74	• دراسة أحمد ساحي
75	• دراسة كمال شعشوعة
77	• دراسة علي مراد
78	ب _ المقالات والأطروحات
78	• دراسة أحمد نادير
79	• دراسة محمد إبراهيم صالح

82	• دراسة محمد إبراهيم صالح
83	02_ الدراسات باللغة الأجنبية
83	• دراسة العقيد هانوتو ولوتورنو
84	• دراسة خافيير كوبولاني واوكتاف ديبون
85	• دراسة إرنست كاريت
86	• دراسة لويس رينه
87	• دراسة إدموند دوتي
88	• دراسة هنري جونفوا
89	• دراسة النقيب إدوارد دونوفو
91	03_ تقييم الدراسات السابقة
92	خلاصة الفصل

الباب الثاني: الإطار النظري للدراسة.

الفصل الرابع: الدين بين

علم الاجتماع والأنثروبولوجية.

95	تمهيد
95	01_ تعريفات الدين
95	أ_ تعريف الدين في اللغة العربية
96	ب_ تعريف الدين في اللغات اللاتينية
97	02_ الدلالة الاصطلاحية لمصطلح الدين
97	أ_ الدلالة الفكرية (إسلامياً)
97	ب_ الدلالة لفلسفية
98	ج_ الدلالة النفسية
98	د_ الدلالة الأنثروبولوجية
98	هـ_ الدلالة السوسولوجية
99	03_ مكونات الدين
100	04_ مفهوم التدين

101	05_ أبعاد التدين
101	أ_ الاعتقاد الديني
103	ب_ التجربة الدينية
105	ج_ الممارسة الدينية
106	د_ الطقوس الدينية ووظائفها الاجتماعية
106	• الطقوس الدينية
106	• وظائف الطقوس
108	06_ المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية للدين
108	أ_ تناول السوسيولوجي للدين
108	• الاتجاه الدوركايمي
110	• الاتجاه الفيبيري
110	ب_ تناول الأنثروبولوجي للدين
111	ج_ لمحة عن الدراسات الأنثروبولوجية للدين
114	د_ المقاربة الأنثروبولوجية للدين
115	خلاصة الفصل

الفصل الخامس:

الحياة الدينية في منطقة القبائل.

118	تمهيد
118	01_ موقع بلاد القبائل
119	02_ مدلول كلمة القبائل
120	03_ البنية الاجتماعية والسياسية لمنطقة القبائل
121	• الأسرة
122	• ثاخروث
122	• أذروم
122	• ثاجمعث
124	• العرش
126	• القرية

127	04 _ الحياة الدينية في منطقة القبائل
128	05 _ الحركة الإصلاحية في منطقة القبائل
135	خلاصة الفصل

الفصل السادس: تكوين الشخصية

المرابطة وانتشارها بالجزائر

137	تمهيد
137	01 _ الارتقاء إلى مرتبة مرابط
140	02 _ مراحل تكوين الشخصية المرابطية
144	03 _ مخطط تكوين مرابط شمال إفريقيا
145	04 _ درجات المرابطة
148	05 _ ظهور وانتشار المرابطين في الجزائر
149	06 _ مناطق تواجد المرابطين في الجزائر
150	• منطقة قسنطينة
150	• منطقة الجزائر الصحراوية
150	• المنطقة الوهرانية
150	• منطقة القبائل
151	• المنطقة الممتدة من طرف التل والساحل
151	07 _ ظهور المرابطون في منطقة القبائل
153	خلاصة الفصل

الفصل السابع:

المرابطون في منطقة القبائل

156	تمهيد
156	01 _ أصل مرابطي منطقة القبائل
156	أ _ المرابطون من أصل أندلسي
158	ب _ المرابطون من الساقية الحمراء
158	ج _ المرابطون من أصل عربي
160	د _ المرابطون من أصل بربري

162	02_ المرابطون والفئات الاجتماعية
162	أ_ الآكلان
162	ب_ القبائل
162	ج_ المرابطون
163	03_ ركائز السلطة الدينية المرابطية
163	أ_ العلم
164	ب_ النسب
165	ج_ البركة
167	04_ أدوار المرابط في منطقة القبائل
167	أ_ الدور الديني
168	ب_ الدور الاجتماعي
169	• المرابط إمام القرية
169	• المرابط وكيل المسجد
169	• المرابط ودور العدل والتصالح
171	ج_ المرابط والتعليم الرسمي
171	د_ المرابط والتنظيم الاقتصادي
172	05_ مآثر المرابطون في منطقة القبائل
174	06_ الزواج الداخلي للمرابطين
176	خلاصة الفصل

الفصل الثامن:

الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل

«تاريخ ومفاهيم»

178	تمهيد
178	01_ الرباط
180	02_ المرابط
184	03_ الظاهرة المرابطية
186	04_ الشرفاء

189	05_ الشريفة والمرابطة
192	06_ المرابط والفيق
194	خلاصة الفصل

الفصل التاسع: التصوف والممارسة الصوفية في منطقة القبائل.

196	تمهيد
196	01_ مفهوم التصوف والصوفية
198	02_ مقارنة سوسيو- تاريخية للتصوف في الجزائر
	أ_ عوامل ظهور التصوف
	199
200	ب_ مراحل مرّبها التصوف
200	ج_ أدوار أداها التصوف
201	03_ الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية
205	04_ أنواع الطرق الصوفية
205	أ_ النوع الخلواتي
206	ب_ النوع غير الخلواتي
206	05_ المرابطة والصوفية في منطقة القبائل
209	06_ الطريقة الرحمانية في منطقة القبائل
209	أ_ تعريف الطريقة الرحمانية ومؤسسها
211	ب_ انتشار الطريقة الرحمانية
212	ج_ مآثر الطريقة الرحمانية
214	خلاصة الفصل

الفصل العاشر: المؤسسات الدينية في منطقة القبائل. «الولي والضريح»

217	تمهيد
219	01_ معنى الولاية والولي
221	02_ صفات الولي

222	03 _ علاقة الولاية بالمرابطة
223	04 _ الأولياء الصالحون في المجتمعات المغاربية
226	05 _ زيارة الأضرحة والأماكن المقدسة
228	• الحراس (أعسسن)
229	• الجن
232	06 _ نموذج لتقديس الأولياء الصالحون
232	• الشيخ محند أولحسين
232	أ _ نشأته
233	ب _ طفولته
234	ج _ استقراره
235	د _ ممتلكاته
236	خلاصة الفصل

الفصل الحادي عشر:
الزوايا مؤسسات باسم مرابط
«شخصية ميتة».

239	تمهيد
240	01 _ تعريف الزوايا
241	02 _ نشأة الزوايا، تطورها وانتشارها
241	أ _ نشأة الزوايا وتطورها
242	ب _ انتشار الزوايا ومراكز تواجدها
243	03 _ أنواع الزوايا
244	أ _ زوايا المشايخ
245	ب _ زوايا المرابطين
246	ج _ زوايا الطلبة
246	04 _ كفايات التحاق الطلبة بالزوايا
246	أ _ الإجراءات والشروط
247	ب _ النظام الداخلي للزوايا

248	ج _ مجلس المحاكمة
248	د _ نظام الاجتماع
248	هـ _ المحافظة على الوقف
249	05 _ الزوايا في منطقة القبائل
250	06 _ دور الزوايا في منطقة القبائل
250	أ _ الدور التعليمي
251	ب _ الدور الديني
252	ج _ الدور الثقافي
252	د _ الدور الاجتماعي
253	07 _ تأثير الزوايا في منطقة القبائل
254	08 _ نموذج لزواية مرابطة في منطقة القبائل
257	خلاصة الفصل

الباب الثالث: الإطار الميداني للدراسة.

الفصل الثاني عشر:

التعريف بمجتمع الدراسة.

261	تمهيد
261	01 _ زاوية «ثيفريث ناث الحاج»
262	أ _ موقع الزاوية
262	ب _ نبذة تاريخية عن الزاوية
263	ج _ بطاقة تقنية حول الزاوية
265	02 _ زاوية الشيخ «أمقران ناث زلال»
265	أ _ موقع القرية
265	ب _ نبذة تاريخية عن الزاوية
267	ج _ بطاقة تقنية للزاوية
268	03 _ زاوية «سيدي سحنون السهريجي»
268	أ _ موقع القرية

268	ب _ نبذة تاريخية عن الزاوية
269	ج _ أحفاد سيدي سحنون السهريجي
270	د _ هيئة التدريس في الزاوية
271	04 _ زاوية «سيدي منصور الجنادي»
272	أ _ التعريف بسيدي منصور
274	ب _ التسيير الذاتي للزاوية
276	ج _ وضعية الزاوية أثناء الثورة
276	د _ الزاوية بعد الاستقلال
277	05 _ زاوية «سيدي أحمد أومالك»
277	أ _ «سيدي مالك، نسب ومقام
278	ب _ مؤسس الزاوية
279	ج _ نشاط الزاوية وتوسيعها
280	د _ شيوخ الزاوية
281	06 _ زاوية «سيدي على أوموسى»
281	أ _ تأسيس الزاوية
281	ب _ موقع الزاوية وتسميتها
283	07 _ زاوية الشرفاء «نهلول بن عاصم»
283	أ _ مؤسس زاوية شرفاء نهلول
284	ب _ عائلة سيدي نهلول
285	ج _ زاوية شرفاء نهلول
286	د _ المراحل التاريخية لتطور الزاوية
287	خلاصة الفصل

الفصل الثالث عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الأولى.

289	تمهيد
289	أولاً: استعراض بيانات الفرضية الأولى
290	01 _ أسباب تراجع دور الزوايا

292	02 _ نظام تسيير الزوايا
293	03 _ التنسيقية كنظام عصري لتسيير الزوايا
293	أ _ تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو
295	ب _ أهداف التنسيقية
297	ج _ قائمة زوايا ولاية تيزي وزو للتعليم القرآني
298	04 _ مكانة الزوايا في الأوساط المحلية
299	05 _ استراتيجيات الحفاظ على كينونة الزوايا في المنطقة
302	ثانياً: تحليل بيانات الفرضية الأولى
303	ثالثاً: استنتاج معطيات الفرضية الأولى
306	خلاصة الفصل

الفصل الرابع عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثانية.

308	تمهيد
308	أولاً: أشكال الممارسة الدينية في الزوايا المرابطية
309	01 _ الاحتفال بيوم عاشوراء
312	02 _ الزردة
315	03 _ الوزيعه «ثيمشرط»
317	04 _ التبيتة
320	05 _ الموسم (Mussam)
323	06 _ «لعشور» المقدم إلى الزاوية
324	ثانياً: استعراض بيانات الفرضية الثانية
326	ثالثاً: تحليل بيانات الفرضية الثانية
328	رابعاً: الاستنتاج الجزئي للفرضية الثانية
330	خلاصة الفصل

الفصل الخامس عشر: استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثالثة.

332	تمهيد
332	أولاً: استعراض بيانات الفرضية الثالثة
339	ثانياً: تحليل بيانات الفرضية الثالثة
342	ثالثاً: استخلاص نتائج الفرضية الثالثة
346	رابعاً: الاستخلاص الجزئي لنتائج الفرضيات
350	خامساً: الاستنتاج العام
354	خاتمة
358	قائمة المصادر والمراجع
	الملاحق.

مقدمة

مقدمة:

يحتل الدين مكانة عامة في ثقافة كل جماعة اجتماعية، حيث يشكل أداة تسمح للأفراد بتقديم تفسيرات وتأويلات عن العالم. فكل حضارة أو جماعة اجتماعية تحتوي على نظام ديني متكون من قواعد ورموز ومعتقدات، وانطلاقاً من تعدد أشكال الممارسات الاجتماعية للدين يجعل هذا النظام.

فقرائنا المتعلقة بالفعل الديني ودراستنا الاستكشافية للميدان، سمحت لنا باستخلاص أن الرابط الاجتماعي تابع للرابط الديني، وهذا الرابط لا يمكن له أن يتحرك خارج أو باستقلالية عن تأثير هذا المحرك الذي يغذي القطاعات الأخرى؛ الاقتصادية، الثقافية والسياسية. فهذا ما يجعل دراسة المكانة التي يحتلها الدين في حياة الجماعات الاجتماعية والأفراد أكثر من مهمة، خاصة فهم الرهانات الموجودة داخل كل مجتمع. إنَّ كل هذا يدل على أن الدين من بين العناصر الرئيسية التي تسيطر وتنظم المجتمعات، هذه الأخيرة بدورها تمارس تأثيراً على سلوكيات الأفراد، طريقة تفكيرهم، تعبيرهم، تحليلهم، تصرفهم وردة فعلهم بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

تعتبر الظاهرة الدينية كظاهرة إنسانية عن وضع الإنسان في العالم من خلال مجموع الظواهر النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية وحتى الفنية، فهذا ما يجعلها مركبة كونها تشمل على عدة أبعاد في الحياة الإنسانية. وترتبط الظاهرة الدينية ارتباطاً جذرياً بالمعنى، بل هي بالأحرى ظلت تشكل معنى للحياة الإنسانية في غالب فترات تاريخ النوع الإنساني، وما زالت تلعب هذا الدور الحيوي للغالب من الجنس البشري ففي هذا النطاق يعتبر المنظر الفرنسي بيير بورديو الدين كنظام رمزي بإمكانه القيام بوظيفة التجميع (association) أو التفكيك (dissociation). أما في تسيير الحقل الديني يعتبر بورديو أن الوضعيات في البنية تؤثر في توزيع رأس مال السلطة الدينية الخاصة بالحقل كما أن مختلف الهيئات الدينية، الأفراد أو المؤسسات يمكن لها أن تلتزم في المنافسة لاحتكار تسيير خيارات الإنقاذ والممارسة الشرعية للسلطة الدينية، وبالتالي القدرة على تغيير التصورات وممارسات اللاتكين وإدخالها ضمن «هايتوس ديني» كمبدأ مولد لكل الأفكار، الإدراك والأفعال المتطابقة مع معايير التصور الديني للعالم الطبيعي أو ما وراء الطبيعي.

إن الحديث عن البعد الشعبي للإسلام يؤدي بنا إلى التحدث عن المرابطة كخاصية من خصائص الإسلام في المغرب العربي، أو الإسلام في شمال إفريقيا، خاصة وأن الفعل الديني الإسلامي قد مورس في الجزائر من طرف فئتين من الأفراد متميزتين: المرابطون من جهة، ورؤساء الطرق من جهة أخرى. وهذا ما يجعل الظاهرة الدينية المرابطة إحدى الإشكاليات التي نجهل عنها الكثير، ذلك أنها تعود إلى الماضي البعيد، وتأخذ أبعاداً عديدة بمرور الوقت. فالمرابطة لم ينظر إليها كإنتاج تاريخي وكذاكرة لتراكم ثقافي اجتماعي لأنها ليست غريبة عن مقومات الشخصية الجزائرية.

إن تحليل ودراسة الظاهرة المرابطة في كل أبعادها ليس بالأمر السهل، كونها وليدة عوامل متباينة وتشمل ممارسات وتصورات وخصوصيات عديدة، حيث يصعب على الباحث فهمها إن لم

يحدد الإطار الزمني (التاريخي) والمكاني (الجغرافي) لها. وللوقوف على كل أبعاد الظاهرة، حاولنا قدر المستطاع الاستثمار في كل ما نملك من معطيات سواء الكتب، خاصة التاريخية منها، أو ما يتعلق بالثقافة الشفوية. فالمرابطة كظاهرة لم تتمحور فقط في مجرد ممارسات وسلوكات، بل تعدته إلى نوع من التصور والتفكير، مما أكسبها خاصية الظاهرة، وكونها تجمع بين جانبي الديني والاجتماعي، فهذا ما ألبسها طابعاً سوسيودينياً، بالإضافة إلى طابعها التاريخي الذي تتميز به كونها متجذرة في التاريخ.

يتمحور إطار دراستنا في المؤسسات الدينية المرابطة في منطقة القبائل، كمنطقة عرفت كل أشكال الإسلام في المغرب العربي، كموطن للزوايا والأولياء الصالحين والطرق الدينية. فقد أشار مختلف علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع إلى دورها الاجتماعي، الديني والسياسي. فالدراسة تهتم بأشكال وأنماط الممارسة الدينية في منطقة القبائل، منطقة استطاعت أن تثير المهتمين والدارسين في مختلف التخصصات، لأنها تزخر بمؤسسات دينية عديدة، كما عرفت أنها من بين أهم معاقل الطرائق الصوفية في المغرب الكبير، فلا توجد بقعة لا يوجد فيها زاوية أو تعلوها قبة، ولا توجد قرية لا تعلوها مثذنة.

تجدر الإشارة إلى اختلاف المؤسسات الدينية وتعددتها في منطقة القبائل، بين الكتابيب والمساجد والزوايا «ثمعمرين» باللغة المحلية، كما توجد فيها معاهد لتكوين الأئمة. إنها معطيات تجعلنا نشيد بثناء الممارسة الدينية وتعدد أشكالها في الحقل الديني القبائلي والمجتمع القبائلي ككل. ذلك المجتمع المبني على تنظيم اجتماعي تقليدي قائم على مؤسسة «تاجمعت» ودور العائلة في ترسيخ أو إعادة إنتاج الجماعة بصفة عامة. والحديث عن الزوايا في منطقة القبائل يدفعنا إلى الاهتمام بتلك الخصوصية الاجتماعية والدينية لهذه المؤسسات الدينية، كون أغلبها زوايا مرابطة، أي زوايا مرتبطة بولي صالح أو جد لديه نوع من القداسة، حيث أنها في الكثير من الأحيان ما تحمل اسمه. فظاهرة الزوايا المرابطة وأضرحة الأولياء الصالحين منتشرة بكثرة في منطقة القبائل، وكلها تدخل في المخيال الاجتماعي والديني للمنطقة.

إن اهتمامنا بهذه المؤسسات كان وراءه ملاحظة مفادها أن هناك تراجع لدور الزوايا المرابطة والزوايا الأخرى، حيث أنها لم تعد تسدي نفس الخدمة الاجتماعية كما كانت تقوم به من قبل. فالزاوية أصبح نشاطها محدود بما أنها لم تعد تستقطب ذلك العدد الهائل من الأتباع، ولم تعد تلك المؤسسة التي بإمكانها أن تكون وتفرض نفسها، خاصة مع تطور التعليم والتكوين. وهي الملاحظة التي قدمها العديد من المفكرين من أمثال: «علي مراد»، الذي اعتبر أن المرابطة قوة دينية سيطرت على المجتمع الجزائري، لكنها أصبحت تعاني العزلة أو الانعزال، وهي الوضعية التي حاول إظهارها من خلال الإشارة إلى مختلف أشكال ومظاهر المرابطة والمؤسسات الاجتماعية والثقافية والدينية التي تشرف عليها، بالإضافة إلى تنظيماتها ومذاهبها.

فأمام هذه الانشغالات المعرفية، حاولنا أن نقف على حقيقة المكانة والأدوار الحالية للزوايا المرابطية في منطقة القبائل، وذلك من خلال التركيز على مختلف الاستراتيجيات التي تتبناها هذه المؤسسات من أجل الحفاظ على بقائها واستمرارها في الحقل الديني القبائلي. ومن أجل ذلك قسمنا دراستنا إلى ثلاث أبواب، عملنا بمنهجية البحث العلمي الذي ينقسم إلى ثلاثة مراحل: التفكير، البناء واستخلاص النتائج، وهو ما سوف نقدمه باختصار في النقاط التالية:

01_ الباب الأول: الإطار المنهجي للدراسة. فقد شمل على ثلاثة فصول هي:

- الفصل الأول: تحديد وبناء موضوع الدراسة، حيث ضمّ ست نقاط: أسباب اختيار الموضوع، الهدف من الدراسة، إشكالية الدراسة وفرضياتها، تحديد المفاهيم والمصطلحات وأخيراً المقاربة النظرية للدراسة.

- الفصل الثاني: تحديد الأسس المنهجية للدراسة، حيث شمل على خمس نقاط، بداية من الدراسة الاستطلاعية، المناهج والتقنيات التي تم الاعتماد عليها، وعينة مجتمع الدراسة، لنختم مثل كل الدراسات الأكاديمية بالصعوبات التي عرقلت أو أعاققت السير العادي للدراسة نظرياً وميدانياً.

- الفصل الثالث: الدراسات السابقة وتقييمها، حيث أن الأهمية البالغة التي تكتسبها الدراسات السابقة فقد خصصنا لها فصلاً بحد ذاته، فكان الهدف الأساس من هذا الفصل هو استعراض الدراسات الأكاديمية التي تطرقت إلى الحقل الديني في منطقة القبائل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وهي الدراسات التي حملت عدة أشكال: مقالات في مجالات علمية، رسائل جامعية، وكذا في مراجع مهمة ومتنوعة قسمتها إلى قسمين، دراسات محلية ودراسات أجنبية لنختم الفصل بعملية تقييمها وكيفية الاستفادة منها.

02_ الباب الثاني: الإطار النظري للدراسة. لقد أخذت مناً فصول الجانب النظري وقت كبير،

كون تحديده يعتبر بمثابة بحث في حد ذاته، فالتعامل في نفس الوقت مع معطيات تاريخية وأنثروبولوجية وسوسيولوجية ليس بالأمر الهين. فقد شمل هذا الباب على ثمانية فصول نذكرها باختصار في النقاط التالية:

- الفصل الرابع: الدين بين علم الاجتماع والأنثروبولوجية، حيث ضمّ ست نقاط، فبعد تقديم تعريفات الدين، قدمنا الدلالة الاصطلاحية للدين، ثم مكونات الدين لنعرج على مفهوم التدين وأبعاده لنختم الفصل بتقديم عرض مختصر حول المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية للدين.

- الفصل الخامس: الحياة الدينية في منطقة القبائل، حيث شمل الفصل على خمس نقاط، بدأت بتحديد موقع بلاد القبائل، ثم مدلول كلمة القبائل وبعدها البنية الاجتماعية والسياسية للمنطقة لنصل إلى الحياة الدينية في هذه المنطقة لنصل في الأخير إلى الحركة الإصلاحية التي عرفتها منطقة القبائل.

- الفصل السادس: تكوين الشخصية المرابطية وانتشارها بالجزائر، حيث ضمّ سبع نقاط، بدأت بكيفية يتم الارتقاء إلى مرتبة مرابط، ثم مراحل تكوين الشخصية المرابطية، مخطط تكوين

مرابط شمال إفريقيا، درجات المرابطة، ظهور وانتشار المرابطين في الجزائر، مناطق تواجد المرابطين في الجزائر. وأخيراً ظهور المرابطون في منطقة القبائل.

• الفصل السابع: المرابطون في منطقة القبائل، حيث شمل على ست نقاط، انطلاقاً من الحديث عن أصل مرابطي منطقة القبائل، المرابطون والفئات الاجتماعية ثم ركائز السلطة الدينية المرابطية لنصل إلى أدوار المرابط في منطقة القبائل ومآثرهم لنصل في الأخير إلى الزواج الداخلي للمرابطين.

• الفصل الثامن: الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل «تاريخ ومفاهيم»، حيث يعتبر من أهم الفصول النظرية لارتباطه المباشر مع موضوع الدراسة، فقد ضمّ ست نقاط، حيث بدأنا بتقديم تعاريف وتحديد لمفاهيم الرباط، المرابط، الظاهرة المرابطية والشرفاء، لنصل إلى تحديد الفرق والعلاقة ما بين الشريفة والمرابطية وكذلك ما بين المرابط والفقير.

• الفصل التاسع: التصوف والممارسة الصوفية في منطقة القبائل، وهو فصل مهم لارتباطه بالحقل الديني للمنطقة والمؤسسات التي نريد دراستها، حيث شمل على ست نقاط، بدأت بالحديث عن مفهوم التصوف والصوفية، والقيام بمقاربة سوسيو- تاريخية للتصوف في الجزائر مع الحديث على الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية ثم التطرق إلى أنواع الطرق الصوفية لنصل إلى تحديد العلاقة ما بين المرابطية والصوفية في المنطقة لنختم الفصل بالحديث عن نموذج لهذه الطرائق، وهي الطريقة المشهورة والمعروفة في المنطقة: «الطريقة الرحمانية».

• الفصل العاشر: المؤسسات الدينية في منطقة القبائل، «الولي والضحج»، فقد شمل على ست نقاط، انطلاقاً بتحديد معنى الولاية والولي، ثم صفات الولي والعلاقة بين الولاية والمرابطة لنصل إلى الحديث عن الأولياء الصالحون في المجتمعات المغاربية والممارسة الدينية فيها، خاصة فيما تعلق بزيارة الأضرحة والأماكن المقدسة لنتهي بتقديم نموذج للممارسة الدينية وتقديس الأولياء الصالحون.

• الفصل الحادي عشر: الزوايا مؤسسات باسم مرابط «شخصية ميتة»، وهو فصل تحدثنا فيه عن مؤسسة الزاوية وأهميتها في الحقل الديني في منطقة القبائل، حديث تطرقنا إلى تعريف الزوايا وكيف نشأت وتطورت وانتشرت، ثم عرجنا على أنواع الزوايا الموجودة بالمنطقة وكيفيات التحاق الطلبة بها، لنركز على الزوايا المعروفة أو المشهورة في منطقة القبائل ودورها وتأثيرها لنخلص إلى تقديم أنموذج تمثيلي للزوايا بالمنطقة.

03 _ الباب الثالث: الإطار الميداني للدراسة. لقد شمل هذا الباب بدوره على أربعة فصول

نقدمها كغيرها باختصار في النقاط التالية:

• الفصل الثاني عشر: التعريف بمجتمع الدراسة، وقد ضمّ تعريف أو تقديم المؤسسات الخاصة بالدراسة، وهو العمل الذي حاولنا أن نحسنه من خلال تقديم بورتريهات وصور ومعلومات عن الزوايا المعنية بالدراسة، خاصة وأن معظمها لا تملك أرشيف يساعد على نقل المعطيات أو تحليل المعلومات.

• الفصل الثالث عشر: استعراض وتحليل بيانات الفرضية الأولى، وشمل على ثلاث نقاط أساسية، فبعد استعراض بيانات الفرضية الأولى، تحليل بياناتها وأخيرا استنتاج معطيات الفرضية الأولى.

• الفصل الرابع عشر: استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثانية، حيث أدرجنا فيه أربع نقاط مهمة، بدءا بالحديث عن أشكال الممارسات الدينية في الزوايا المرابطية، والذي قادنا إلى استعراض بيانات الفرضية الثانية، لنقوم بعد ذلك بتحليلها ونستنتج في الأخير الفرضية الثانية.

• الفصل الخامس عشر: استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثالثة، حيث ضم خمس نقاط، الثلاث الأولى تخص الفرضية الثالثة، وهي: استعراض البيانات تحليلها ثم استخلاص واستنتاج النتائج. أما النقطة الرابعة والأخيرة فتخص الاستخلاص الجزئي لنتائج الفرضيات الثلاثة ثم الاستنتاج العام لهذه الدراسة.

أما خاتمة الدراسة فقد حاولنا أن نبرز فيها أهم الملاحظات التي يمكن استخلاصها أثناء المغامرة في هذا النوع من الدراسات، لنقدم قائمة بمجموعة المراجع المستعملة في هذه الدراسة، لنضع في الأخير بعض الملاحق لتوضيح بعض الأمور الغامضة في الدراسة.

الباب الأول:

الإطار المنهجي للدراسة

الفصل الأول: تحديد وبناء موضوع الدراسة

تمهيد.

01 _ أسباب اختيار الموضوع.

02 _ أهداف الدراسة.

03 _ إشكالية الدراسة.

04 _ فرضيات الدراسة.

05 _ تحديد المفاهيم والمصطلحات.

06 _ المقاربة النظرية للدراسة.

خلاصة الفصل.

الفصل الأول:

تحديد وبناء موضوع البحث.

تمهيد:

نتعرض في بداية هذه الدراسة إلى الإطار العام لها، وذلك من الناحية المنهجية، حيث يعتبر هذا الفصل هو المحدد الأساس والضروري الذي يمكن الباحث من معرفة الطريق المنير الذي يوصله إلى تحقيق النتائج، وبالتالي عدم الضياع في الحقل المعرفي. فنحن نسعى من خلال هذا الفصل الأول إلى إحاطة مثلى ببناء موضوع الدراسة، من خلال التطرق إلى أسباب اختيار الموضوع وأهداف هذه الدراسة وأهميتها كموضوع جدير بالدراسة والتنقيب، وهذا قبل المرور إلى تحديد إشكالية البحث، والفروض المقترحة، وتحديد المفاهيم والمصطلحات، وذلك من أجل وضع الدراسة تحت المجهر. وأخيراً المقاربة النظرية المتعلقة بالنظريات الملائمة لموضوع دراستنا.

من هذا المنطلق فقد ضم الفصل الأول ست نقاط أساسية، وهي: أسباب اختيار الموضوع، أهداف الدراسة، إشكالية الدراسة، فرضيات الدراسة. تحديد المفاهيم والمصطلحات، المقاربة النظرية للدراسة، وهم ما سوف نتطرق إليه بنوع من التفصيل في هذا السياق.

01 _ أسباب اختيار الموضوع:

ما من موضوع يختاره الباحث إلا وراءه أسباب ذاتية خاصة بشخصية الباحث وانتماءه إلى واقع اجتماعي معين ، حيث أن في هذا الصدد يقول رايت ميلز "استخدام التجربة المكتسبة من الحياة في خدمة العمل الفكري"¹، وأسباب أخرى موضوعية متعلقة بموضوع الدراسة وطبيعتها، والمقصود هنا، انه مجرد طرح سؤال "لماذا أدرس هذا الموضوع بالذات؟ للإحاطة بالأسباب الموضوعية.

ويمكن أن نلخص كلاهما في ما يلي:

- يبقى موضوع الظاهرة الدينية، المؤسسات الدينية بمختلف أشكالها والحقل الديني بصفة عامة في منطقة القبائل، يثير اهتمام المفكرين والأكاديميين، سواء المحليين منهم أو الأجانب، وهذا نظرا لخصوصياته وتعدد تشكيلاته، هذا ما يجعله أرضية خصبة للدراسات العلمية.
- أما سبب التركيز على القبائل، فهذا راجع إلى كونها منطقة معروفة بثقافتها التقليدية وخصوصيات حضارية موروثية من الأديان، خاصة الإسلام الذي جعل منها فضاء خصبا لممارسات وسلوكات ثقافية ودينية، أشار إلى أهميتها علماء الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا، وكون أيضا أن المنطقة كانت مصدرا لتحول اجتماعي وثقافي سريع، كان القرن العشرين حاسماً في تاريخ القبائل، رغم أنها من جهة أخرى قد حافظت على ثقافة يسيطر عليها الأدب الشفوي وقانون الشرف كنظام ممزوج بين الأسطورة والطقوس، الذي يعطي معناً لبعض السلوكات..

¹ Charles Wright MILLS, *l'imagination sociologique*, traduit par Pierre Clinquant, la découverte poche, France, 2007, P : 05.

• إن اختيارنا لمنطقة القبائل كميدان بحثنا وكمصدر اهتمامنا، لم يكون وراءه تمجيد لتاريخ المنطقة، بل لسبب واحد وهو تعدد أشكال الممارسة الدينية في المنطقة، كما تعتبر من بين معاقل أسياذ الدين في الجزائر، بالإضافة إلى الجانب الكمي هناك ما هو كفي، وتفسره تنوع الممارسات والشخصيات الدينية وتعددت أدوارهم وتراكمت مآثرهم، كأن الإسلام في منطقة القبائل عبارة عن مجموعة من الأفكار، خلقتها نخبة اجتماعية وصدقها الجماهير الشعبية، بحيث استطاعت النخبة الدينية أن تفرض سلطتها وتستغل الطبقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أن الرموز الدينية هي وسائل واعية للوصول إلى أهداف محددة.

• لم يكن مسعانا هنا مجرد سرد للوقائع ووصف للأحداث، فقد حاولنا قدر المستطاع أن يكون طرحنا أكثر منه منهجي، فالظاهرة الدينية في منطقة القبائل قد أخذت عدة أبعاد، وتستلزم حتى تدخل عدة تخصصات بداية بالأثنولوجيا، الأنثروبولوجيا و السوسولوجيا، وبالتالي حاولنا أن نجتمع بين كل التخصصات المتاحة .

يبقى هذا العرض محاولة بسيطة للوقوف على أشكال الممارسة الدينية في منطقة القبائل، أو الإجابة على السؤال التالي: كيف مورس ويمارس الفعل الديني في المنطقة؟ ونعتقد أن الدراسة في موضوع الحقل الديني والظاهرة الدينية، يستلزم القيام بدراسة ميدانية مدققة ومعقدة بالاستعانة بتقنيات الاقتراب إلى الميدان، لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات، وتقديمنا هذا ما هو إلا بهدف التعريف بالشخصيات الفكرية التي تطرقت إلى الموضوع، سواء عبر دراسات أكاديمية أو ميول خاصة، في حين يعتبر العمل كشيء إطلالة هدفها المساهمة في الحفاظ على التراث الثقافي بشقيه المادي وغير المادي، الذي تزخر به الجزائر عامة ومنطقة القبائل على وجه الخصوص.

02 _ أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- التعريف ببعض الزوايا المشهورة في منطقة القبائل، من خلال تقديم بورتريهات شاملة لهذه المؤسسات الدينية وكل ما يتعلق بها، بداية بالموقع، مؤسس الزاوية، تاريخ التأسيس، عدد الطلبة، الموارد والمرافق، الأهداف والمشاريع التي تسعى إلى تحقيقها والمشاكل التي تعترضها.
- الوقوف على حقيقة تراجع دور الزوايا، خاصة المرابطية منها في منطقة القبائل، كمؤسسات ساهمت فيما سبق في بلورة الفعل الديني في المنطقة على وجه الخصوص والجزائر عامة، من خلال التحدث أو التطرق إلى كل أشكال أو أنواع المؤسسات الدينية المتمثلة في الزوايا المرابطية المنتشرة بكثرة في كل المنطقة، ومحاولة فهم أسباب تراجع أدوارها وانعزالها في الحقل الديني القبائلي كون أدوارها تضاءلت لسبب أو لآخر.

- استجلاء الغموض والحساسيات حول أنماط التدين الشعبي وتأطيره ضمن الحقل الاجتماعي الذي تمارس فيه الظاهرة، أي النظر إلى التدين كفعل ممتد في التاريخ، وممارسة يقوم بها فاعلون اجتماعيون محملون بخبرات متباينة، والآليات التي تحكم سيرورة هذا النمط في إطار علاقته بالبنى السوسيو- ثقافية للمجتمع.
- تؤسس هذه الدراسة لفهم جديد يحاول الكشف عن العلاقة بين التصورات الدينية والتغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات التقليدية التي مستها صدمة الحداثة منذ منتصف القرن التاسع عشر ميلادي قصد الكشف عن سيرورة التحديث التي مرت بها هذه المجتمعات وآفاق التحول من خلال إبراز مسار تطور علاقة هذه المجتمعات بالظواهر التي تدخل في إطار المقدس.
- كما تسعى هذه الدراسة إلى جمع الكتابات التي تناولت الظاهرة الدينية بمختلف أشكالها وتجلياتها في منطقة القبائل، من خلال استعراض الكتاب والمفكرين المحليين أو الأجانب الذين ذاع صيتهم في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا.
- نسعى إلى إظهار وظيفة ودور المؤسسات الدينية في مواجهة مختلف التحديات، بداية بحملات التنصير في العهد الاستعماري إلى التحديات الإيديولوجية بعد الاستقلال، خاصة أن هذه الظروف قد تركت أثراً على الذهنيات والعقليات.
- نسعى إلى الاستثمار في أدوات الدراسة وطرقها، لعلمين متقاربين، علم الاجتماع من جهة والأنثروبولوجيا من جهة أخرى من خلال الطرح السوسيو - أنثروبولوجي للوقوف على مكانة المؤسسات الدينية المتمثلة أساساً في الزوايا في المخيال الديني والاجتماعي لمنطقة القبائل .

03 _ إشكالية الدراسة:

يحاول عالم الاجتماع في دراسته للظواهر الدينية معرفة دور الدين بالنسبة لحياة الناس في المجتمع والوظائف التي يؤديها، وكيف يؤثر على حياتهم؟ وما هو التنظيم، وطبيعته بالنسبة للمؤسسة الدينية المرتبطة به؟، وما هي طبيعة علاقة التأثر والتأثير بين الظاهرة والمؤسسة الدينية والظواهر والمؤسسات الأخرى؟، أي معرفة تأثير أنساق الاعتقاد على السلوك الاجتماعي¹.

لكن الأمر الذي يطرح العديد من التساؤلات، هو كيفية التعامل والتطرق إلى الظاهرة الدينية خاصة من الناحية العلمية، فهنا عمل إبيستيمولوجي يفرض نفسه، بداية بضرورة الفصل بين الدين والتدين، ثم التعامل مع الدين من خلال أشكاله المتعددة، وفي هذا السياق يقول محمد أركون بأنه "ينبغي على المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية، لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ليس إلا

¹ محمد أحمد البيومي، علم الاجتماع الديني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1979، ص64.

أحد تجلياتها، وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافيا وتاريخيا في البلورة الجارية حاليا للحدثة"¹.

يتفق علماء الأنثروبولوجيا على وجود خصوصيات في الجوانب الاجتماعية والثقافية والفكرية والأخلاقية هي التي تميز المجتمعات عن بعضها البعض، فما يميز المجتمع الجزائري من خصوصيات، خاصة المتعلقة بالمؤسسات الدينية، وعلى رأسها الزوايا والطرق الدينية، والتي تعتبر المركز الذي تدور حوله كل النشاطات السياسية، الاجتماعية، الثقافية والدينية على مدار قرون من الزمن. فقد بدأت المؤسسات الدينية تظهر في الجزائر، وكل بلدان المغرب الأخرى منذ القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) عندما وصل إليها الإسلام على أيدي الفاتحين المسلمين الأوائل، وكان المسجد هو النواة الأولى لهذه المؤسسات، ثم ظهرت بالتدرج مؤسسات أخرى شاركتها في رسالته وخففت عنه بعض الأعباء، وهي: المدارس العلمية والكتاتيب القرآنية، والزوايا والمعمرات². والزوايا عبارة عن مجمعات من البيوت والمنازل مختلفة الأشكال والأحجام، تشتمل على بيوت للصلاة كمساجد، وغرف لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم العلوم العربية الإسلامية، وأخرى لسكنى الطلبة، وطهي الطعام وتخزين المواد الغذائية والعلف وإيواء الحيوانات التي تستغل في أعمال الزاوية³.

فما يسجل على هذه الزوايا أنها مؤسسة أصلا للتعليم الديني أو لتحفيظ القرآن الكريم والتابعة للصوفية، كانت مدارس للتربية والتعليم، وتمهئة النشء للمعاهد الإسلامية العالية، حيث يتخرج منها علماء وأئمة ينتشرون في المدن والقرى والأرياف معلمين وهداة ومرشدين روحيين⁴، حيث تنتشر هذه الزوايا والمدارس. فعن انتشار الزوايا في منطقة القبائل، كتب بن ساهي يقول: "فهؤلاء الرواد ثبتوا الريالة وتخلوا عن الأبراج العاجية، فتعلموا (لغة القبائل) ودرسوا بها، وبها شرحوا مختلف المعارف من الفرائض والعبادات والبيوع والمواريث وحتى الحساب"⁵.

وهكذا لم يمض نصف قرن حتى شهدت جبال ووهاد القبائل شبكة من قلاع المعرفة والدين والزهد، قائمة على الورع والتقوى والمستوى (الجماهيري) على يد أمثال سيدي يحيى العيدلي، سيدي يحيى بن معمر وتلاميذهما: «يحيى بن عبد الله الشريف» و«يدير بن صالح» و«أحمد بن مالك» و«محمد بن الحاج» و«عمر بن الحاج»، وهم يعودون كلهم إلى القرنين الثامن والتاسع الهجري. ولهم جميعا

¹ محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000، ص05.

² يحيى بوعزيز، "أوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرنين 19 و20"، مجلة الثقافة، العدد 63، السنة 11، جوان 1981، ص23.

³ نفس المرجع، ص24.

⁴ عبد العزيز شهبى، الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2007، ص46.

⁵ أحمد ساهي، أعلام من الزوايا إيقاواون، ط1، طباعة الثورة الإفريقية، الجزائر، (د.ت)، ص31.

مؤسسات (زوايا ومعاهد) مفتوحة أمام طالب العلم وطالبي الرزق أو الشفاء (غذاء الروح والجسد). وهي بهذا جامعة بين مهام المدرسة والجامع والمستشفى، ومرفق الإيواء والإطعام لذوي الفاقة (عيال الله). يعتبر الكثير من الباحثين أن هذه المكانة أهلت (زواوة)، التي تتوفر على الشروط المادية والمعنوية، والأطر النظامية والأمنية، الحصانة لاستقبال أعظم علماء الجزائر والمغرب وتونس _ طلبة أو مدرسين _ من أمثال: محمد الهواري وعبد الرحمان الثعالبي في منتصف القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر، وأحمد بن يوسف الراشدي مؤسس زاوية لدى (بني منجلات) بعد مقام دام ثماني سنوات، وهو من أوائل شموع القرن السادس عشر، وصاحب المقامات مع خير الدين بربروس، كما خلف ذرية في القبائل من زواج بها¹.

من بين أهم هذه المعاهد في الفترة الحديثة (عهد الإمارة) هي زاوية يحي العيادي، الشرفاء بهلول، زاوية علي بن موسى، زاوية أحمد السعدي بهلولي، زاوية عبد الرحمن اليلولي، زاوية سيدي الموفق وسيدي موسى تينبذار وغيرها في محيط واسع كبني ايراثن وبني جناد وبني يعلى وبني وغلبيس وقشطولة ويسوراغ وبني بترون وبني منقلات وبني فراوسن (الجمعة نساريج) ومشدالة دلس وغيرها... كقلعة ابن اعراب في شرعيوة والسكلاوي في نفس الربوع².

لقد لعبت الزوايا المرابطية عموماً في منطقة القبائل دوراً كبيراً في التعليم والتكوين وتحفيظ القرآن، وكان لها دور كبير في حماية العقيدة الإسلامية من حملات المبشرين التنصيرية الكثيرة على الجزائر ومنطقة القبائل أيام الاحتلال، وساهمت في المقاومة التحريرية، ويكفي القول أن الاستعمار الفرنسي لجأ إلى حرق العديد من الزوايا المناهضة للوجود الفرنسي في الجزائر، بل تم حتى حرق مخطوطاتها، مثل ما حدث لزاوية سيدي بلوى، زاوية سيد إدريس، زاوية الشيخ أمقران. فقد كانت هذه المخطوطات تمثل الهوية الدينية أو مرجعية هذه المؤسسات.

إن الإطار الذي تدور حوله هذه الدراسة هو واقع المؤسسات الدينية في الحقل الديني القبائلي، في ظل التحديات التي تعرفها المجتمعات الناجمة على وجه الخصوص من إرهابات العولمة، وكون أن الوسط القبائلي يتميز بخصوصيات ثقافية واجتماعية، كما أن لا يمكن أن نجعل من منطقة القبائل حالة استثنائية، كونها تعتبر من معاقل الزوايا والطرقية، وكذا من أهم بُؤر الممارسات الدينية للإسلام الشعبي التي يمكن أن نلخصها في الوعدة، الوزيجة أو ثيمشرط، التوية، الحضرة، الجذب الصوفي... الخ، وكلها ممارسات لا تخرج عن نطاق الجماعة الاجتماعية التي تتبناها من خلال المؤسسة الدينية التي تنظمها كالزوايا المرابطية التي تعرف انتشاراً كبيراً في المنطقة³.

لكن التحولات التي ظهرت في المجتمع الحديث أين احتل التعليم الحديث مكانة أرقى في الحياة العامة، خاصة مع توارى وتخلف التعليم في هذه المؤسسات الدينية كالزوايا المرابطية، مما أدى إلى

¹ أحمد ساحي، مرجع سبق ذكره، ص 32.

² نفس المرجع، ص 32.

³ Eugene DAUMAS, *la Kabylie traditions ancestrales*. Éditions lumières libres, sans date, P : 75.

ظهور إشكالات جديدة بخصوص المكانة الاجتماعية للمؤسسة الدينية التقليدية، جعلها تحتل منزلة أدنى وتواجه تحديات جديدة.

بالإضافة إلى تراجع دور المؤسسات الدينية التقليدية المرابطية، فقد خلفت الحداثة أيضا تراجع مكانة المرابط بحد ذاته كشخصية دينية ورعية في التشكيلة الاجتماعية والدينية لمنطقة القبائل، أو ما سمي بالانعزال الاجتماعي للمرابطية¹، فمن هنا طرحت العديد من الإشكاليات في الكثير من الكتابات، حيث تمحورت كلها حول واقع الظاهرة في ظل التغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري بصفة عامة، وتعيشها منطقة القبائل بصفة خاصة، ويتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان بمقدور الطبقة المرابطية من خلال مؤسسة الزاوية التكيف مع الأوقات الحديثة أو المعاصرة، وأن تجد من جديد الخدمات الروحية والدينيوية التي كان يسديها للمجتمع.

إن الهدف الذي تسعى الزاوية المرابطية إلى تحقيقه كمؤسسة اجتماعية ودينية، يكمن دورها أساسا في الحفاظ على قيم وتقاليد الفئة المرابطية، وكذا تأمين تنشئة اجتماعية ودينية لأفراد هذه الفئة عن طريق إعادة إنتاج قيمها بأساليب مختلفة. وهنا تتمحور إشكالية دراستنا التي نحصرها في الأسئلة التالية:

- ما هي المكانة التي تحتلها الزوايا المرابطية حاليا في الحقل الديني القبائلي؟
- ما هي وظائف الزوايا المرابطية وأدوارها في الحقل الديني للمنطقة؟
- ما هي التحديات التي تواجهها الزوايا المرابطية في ظل التغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري عموما والقبائلي خصوصا؟

04 _ فرضيات الدراسة:

الفرضية الأولى:

لا تزال الزاوية المرابطية تحتل مكانة هامة في الحقل الديني القبائلي، كونها الفضاء الرئيسي لإعادة إنتاج القيم الدينية المرابطية للجماعة التي تمثلها. هذا ما يجعلها تتجذر في الذاكرة الاجتماعية والمخيل الاجتماعي والديني للمنطقة.

الفرضية الثانية:

لا ينحصر دور الزوايا المرابطية في التكوين والتلقين وتعليم الطلبة، بل تعتبر فضاءات لأنشطة وممارسات دينية تتراوح بين الاحتفالات الطقسية والشعائرية المناسبة أو غير المناسبة، التي تأخذ غالباً منحى التدين غير الرسمي أو الشعبي (الإسلام الشعبي).

¹ وهي العبارة التي استعملها علي مراد في كتابه: "الإصلاحية الإسلامية في الجزائر 1925-1940 محاولة في التاريخ الديني والاجتماعي".

الفرضية الثالثة:

تسعى الزوايا المرابطية عبر مختلف أشكال هذه الممارسات الدينية إلى أبعاد مختلفة، يمكن تلخيصها في ما يلي:

- بعد ديني: ويتمثل في الحفاظ على ديناميكية الفعل الديني المرابطي في المنطقة وبذلك الحفاظ على بقاء المؤسسة الدينية المرابطية في الحقل الديني.
- بعد إثني: ويتمثل في الحفاظ على كينونة الجماعة المرابطية والحفاظ على تواجدهم في المنطقة ككل.

- بعد اجتماعي: ويتمثل في سعيها إلى إعادة إنتاج القيم المرابطية في المنطقة.

كما تسعى الزاوية إلى إعادة إنتاج الرابطة الاجتماعي بين المؤسسة والقرية.

شرح الفرضيات:

الفرضية الأولى:

لا تزال الزاوية المرابطية تحتل مكانة هامة في الحقل الديني القبائلي، كونها الفضاء الرئيسي الذي تستثمر فيه العائلة المرابطية خاصة لإعادة إنتاج القيم الدينية المرابطية للجماعة التي تمثلها، ما يجعلها تتجذر في الذاكرة الجماعية والمخيال الاجتماعي والديني للمنطقة.

الفرضية الثانية:

لا ينحصر دور الزوايا المرابطية في التكوين والتلقين وتعليم الطلبة، بل تعتبر فضاءات تستثمر فيها الجماعة المرابطية في عدة رؤوس أموال، تتمثل أساسا في مجموعة من الأنشطة والممارسات الدينية التي تتراوح بين الاحتفالات الطقسية والشعائرية المناسبة أو غير المناسبة، والتي تأخذ في الغالب منحى التدين غير الرسمي أو الشعبي (الإسلام الشعبي).

الفرضية الثالثة:

يمكن تلخيص أبعاد الممارسة الدينية التي تعرفها الزوايا المرابطية في منطقة القبائل في النقاط التالية:

بعد ديني: ويتمثل في الحفاظ على ديناميكية الفعل الديني المرابطي في المنطقة، وبذلك الحفاظ على بقاء واستمرار المؤسسة الدينية المرابطية في الحقل الديني.
بعد اثني: ويتمثل في الحفاظ على كينونة الجماعة المرابطية والحفاظ على تواجدهم في المنطقة ككل.

بعد اجتماعي: ويتمثل في سعيها إلى إعادة إنتاج القيم المرابطية والحفاظ على ركائز سلطتهم في المنطقة والقائمة على الثلاثية التالية: العلم، النسب والبركة.

ومن أجل ذلك، تعمل الزاوية المرابطية على إنتاج الرابط الديني والاجتماعي مع أهل القرية التي توجد فيها والمحيط الخارجي المتمثل في الزوار الوافدين إليها، أين تستثمر في مجموعة من رؤوس أموال رمزية في غالبيتها، كالنسب الشريف، القرابة، البركة، والعلم وغيرها...

05 _ تحديد المفاهيم والمصطلحات:

• الحقل الديني:

يعتبر المنظر الفرنسي بيار بورديو من بين مؤسسي هذا المفهوم، والنظرية العامة للحقول التي وضعها بورديو، تقدم وصفا للفضاء الاجتماعي في إبعاده المتعددة، وكذلك تبعا للفرض التعسفي لوجهة نظر وحيدة، اقتصادية، أو سياسية مثلا، والتي تفرض رؤية، تحرف موضوعها أو تسعى إلى أخفاء العنف الرمزي الذي تكبده إياها.

وهكذا، يرسم العمل الاجتماعي طبولوجيا اجتماعية، ومقطعا أفقيا للعالم الاجتماعي الذي يأخذ معناه إلا في ضوء بعده العمودي والتاريخي (تاريخ كل حقل، والمواقع التي تؤسسه). هذه الطبولوجيا تكشف التمايز القوي للفضاء الاجتماعي الحديث، انه اندماج عوالم صغرى مستقلة، حيث تعتمد الفكرة الرئيسية لبورديو «Bourdieu»، على مفهوم الحقل أو المجال الديني¹، الذي يتضمن التصورات التالية: يتكون الدين من مجموعة من الفضائل الرمزية التي تتعلق بدائرة المقدس. وحول هذه الفضائل تقوم بعض الجماعات المتخصصة في هذا الحقل بالعمل على تقديم المفاهيم وإعادة نشرها².

وفي هذا الحقل، تسمح السلطة بوجود طبقة تعتمد على السلطة المعرفية، وتقوم بتقديم وتعريف ما يجب الاعتقاد عليه: وسيكون نتيجة ذلك وجود اختلاف دائم في التوجه بين الفاعلين وغير الفاعلين في مجال المقدس (العلمانيين)، حيث يعتبر العلمانيون أول المستقبلين لعملية فرض مظاهر شعائرية وعقلية تسمح من جانب بضمان شرعية داخلية للحقل الديني، ومن جانب آخر تمتد الفرد بنظام توافق الدلالات وفقا للحالة وشرح وسيلة إنقاذ روحه و"كيفية" النجاح في الحياة. وتحمل المفاضلة الذاتية للحقل الديني في طياتها صراعا مستتراً يظهر عندما يحاول مجموعة من الفاعلين (على سبيل المثال)، في الحقل تعريف الرمز الرئيسي بطريقة مغايرة للسلطة المتخصصة في المقدس، والتي ترسب مع مرور الزمن في حقل الدين.

نقصد في دراستنا هذه بالحقل الديني، ذلك الفضاء الذي يضم أنساقا مختلفة تتصارع من أجل البقاء والاستمرارية، وتوافق بنية الحقول "حالة صلة عنف بين الفاعلين أو المؤسسات المتورطة

¹ ستيفان شوفالييه وكريستيات شوفيري، معجم بورديو، ترجمة الزهراء إبراهيم، على مولا للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2013، ص151.

² Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *la sociologie des religions*, Cert, Paris ,1994, P : 61.

في الصراع" من أجل الموقع المسيطر في الحقل: يتعلق الأمر بملكية احتكار السيطرة بوصفها تمنح سلطة بواسطة العنف الشرعي الخاص بالحقل¹.

والحقل الديني في منطقة القبائل، يشكل حالة استثناء، كونه يتميز بخصوصيات عديدة، من حيث الأشكال المتعددة للممارسات الدينية، تعدد المؤسسات الدينية المنتجة لهذه الممارسات، وكذا تعدد الفاعلين الدينيين، الذين ينشطون في إطار ما يسمى بالتدين الرسمي أو الشعبي. كل هذه المعطيات توحى أن الحقل الديني في منطقة القبائل يستحق الاهتمام.

• الممارسة الدينية:

الممارسة Praxis، حيث ينطوي هذا المفهوم على معنى المداومة وكثرة الاشتغال بالشيء، وهو في استخدامه اللاتيني practice من أصل يوناني «براكتيكوس»، ويعدّ واحداً من المفاهيم التي شاع استخدامها في الفكر الفلسفي من ذلك الحين، وقد استخدمت للدلالة على النشاط المستمر الذي توضع من خلاله مبادئ العلوم موضع التطبيق، ومنه قولهم: ممارسة الطب، وممارسة الغناء، وممارسة السياسة. كما تستخدم للدراسة على المداومة في النشاطات العقلية، كأن يقال ممارسة التفكير، وممارسة التأمل، وغيرها، ولكنها بصورة عامة أكثر مرادفة للنشاط العملي Activité Pratique، ومنها جاء تعبير ممارسة Praxis المشتق من اليونانية أيضاً، ويراد منه أن يكون مقابلاً للعلم النظري والتأمل².

نستطيع القول بان المنظور السوسيوثقافي: "Paradigme Socioculturel" هو الذي يدرس هذه الممارسات، التي تتمثل في مجموعة من المعتقدات والتصورات أو التعليمات والقيم التي تتضمن تصورات من حول المعرفة وحول العلاقات بين الفرد والمجتمع في الممارسة، إضافة إلى معنى عام وأهميته تكمن في كونه يحدد الفضاء الممكن لجماعة بشرية، كما يحدد ممارستها الاجتماعية والثقافية³.

أ _ الممارسة نعت:

مارس الشيء مارسا وممارسة: عالجه وزاوله، يقال: مارس الأمور والأعمال، تمرس بالشيء: احتك به وتدرّب عليه⁴.

¹ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, Op-cit, P : 62.

² <https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/الممارسة> : 1 هيئة الموسوعة العربية، المجلد التاسع عشر، سوريا. تصفحته يوم 20 أبريل 2017، على الساعة 11.

³ عبد الرحيم آيت دوم، مصطلحات علوم التربية، عربي، فرنسي _ انجليزي، ص 87.

⁴ مجموعة من الباحثين، المعجم الوسيط، الجزء الأول والثاني، ص 470.

ب _ الممارسة اسم مؤنث:

تدل الممارسة على أحكام السلوك الفردي والجماعي وعلى نسق الواجبات والحقوق بكلمة على العلاقات الأخلاقية بين البشر، كما تدل على الأداء العادي لنشاط معين، عملية التقيد بهذه أو تلك من قواعد العمل، "الممارسة اليومية للنشاط"، الممارسة أو التطبيق لتعاليم أخلاقية مقبولة عموماً¹.

ج _ أما من الممارسة في الحقل الأدبي:

هي القوامة الفعال، ما قوامه الفعل، ما يتعلق بالأعمال، ما يتناسب الفعل، فالممارسة قوامها نشاط فارق لمجمل الأحكام أو القوانين التي تكون فناً أو علماً².

د _ الممارسة في معجم "لاروس" الفرنسي:

فهي طريقة تحقيق شيء ما وأدائه (ضدها: النظرية والمبدأ). نقول يتميز بحس تطبيقي في البيداغوجيا، أي له تجربة في هذا المجال. هناك فرق كبير بين النظري والتطبيقي. الممارسة تنمي القدرة على القيام بردة فعل في نفس السياق (الممارسة) يمكن أن يكون له معنى ديني³.

والممارسة الدينية التي تأخذ منحنا أخر بالتعبير عنها بالممارسة الاجتماعية للدين، ونقصد بها تلك السلوكات التي ينتجها الفاعل الديني أو الفرد داخل فضاء ديني، سواء أن تمثل هذا الأخير في مؤسسات دينية أو فضاءات أخرى غير دينية، فكثيراً ما تكون هذه الأخيرة بؤرة أو مصدر للممارسات وسلوكات، تتجلى في مجموعة من الطقوس والشعائر تشرع ما يسمى بالتدين الشعبي (الإسلام الشعبي). والزوايا المرابطية المنتشرة بكثرة في منطقة القبائل، تعتبر من الفضاءات الملائمة لإنتاج معايير وممارسات دينية تساهم بطريقة أو بأخرى في الحفاظ أو في بلورة الفعل الديني في المنطقة.

• الظاهرة الدينية:

من المعقول جداً أننا لا يمكن أن نحدد مفهوم الظاهرة الاجتماعية بدون تحديد مفهوم الدين والتدين، وهما المفهومين اللذان سوف نخصص لهما فصلاً نظرياً بأكمله، لذا سوف نكتفي بتحديد مفهوم الظاهرة الدينية، بالإشارة إلى مقارنة سوسيولوجية للدين، دون أن نغفل عن الجوانب الأخرى. واهتمامنا هنا بالظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية وثقافية، فمن المعروف أن الدين مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالديناميكية النفسية للأفراد، بحاجتهم العاطفية وحوافزهم... لكن هذا لا يجب أن ينسينا بعداً آخر للدين لا يقل أهمية عن البعد الأول، حتى ولو لم يشعر بها إلا القليل من الناس يعني الوعي به كمحدد اجتماعي وثقافي.

¹ موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، H.Q.، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ص 147.

² خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي فرنسي انجليزي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص: 147.

³ Larousse, Dictionnaire de la langue française. Lexis , P : 1478.

• المؤسسة الدينية:

يتجسد المظهر الاجتماعي للدين في شكل مؤسسات مختلفة ومتعددة ومتنوعة الأدوار والوظائف والأهداف وبعبارة أخرى فالوجود الاجتماعي للدين يكون في شكل مؤسسة.. وقد عرفت المجتمعات ظاهرة المؤسسة الدينية مع ظهور المجتمعات الزراعية، حيث ظهرت بشكلها البسيط أي عبارة عن كهوف وبيوت وأكواخ كأماكن للعبادة، ثم تطورت وأخذت أشكالاً وأنواعاً متعددة ومعقدة تمثلت في المعابد والمساجد والكنائس والأحزاب الدينية... الخ¹.

المؤسسة الدينية: هي هيئة اجتماعية تسعى لتحقيق أهداف محددة، بحيث لها محددات واضحة وكذلك بناء وظيفي واضح ومقصود، وهي متعددة الأشكال والألوان.

في حين نجد Houl. F. T يعرف المؤسسة الدينية: "بأنها عبارة عن منظمة رسمية ذات السمة الدائمة والمستمرة كوزارة الأوقاف أو المساجد أو أماكن العبادة الأخرى التابعة أو الخاصة بالأديان البدائية والفلسفية والسماوية"².

أن المؤسسات الدينية هي ظاهرة تاريخية واجتماعية ارتبطت بالأديان والعقائد كافة. ففي علم الاجتماع مثلاً، فالمؤسسة الدينية تعني: «نسق من المعايير والأدوار الإجمالية المنظمة التي تواجه الحاجة الدائمة إلى الإجابة على الأسئلة النهائية المتصلة بهدف الحياة وبمعنى الموت». وهي تختلف عن المؤسسة السياسية (Institution Politique) والتي تعني: «المؤسسة الاجتماعية أو مركب المعايير الاجتماعية والأدوار التي تعمل على تدعيم النظام الاجتماعي وممارسة القوة من أجل ضمان الامتثال لنسق الدولة القائم»³.

تختلف أشكال المؤسسات الدينية وتركيبها باختلاف مجموعة الوظائف التي تقوم بها والتي تتشابه وتتداخل فيما بينها وبدرجات متفاوتة، ولكن تبقى المؤسسة الدينية في شكلها وفي مضمونها تتمثل في كل مسار وظيفي، يستمد أو يعتمد في مقوماته على النظام الديني السائد في المجتمع. ومن بين أنواع وأشكال المؤسسات الدينية نجد المسجد والزوايا والجمعيات الخيرية ذات الطابع الديني والأحزاب الدينية، فالهدف الأساسي الذي تسعى إليه هذه المؤسسات هو نشر الثقافة الدينية وتنمية الوعي الديني وبث روح التعاون والتضامن بين أفراد المجتمع، وبعبارة أخرى للمؤسسة الدينية بعد روعي أكثر منه مادي.

ما يميز هذه المؤسسات الدينية أيضاً أنها ذات طبيعة اجتماعية خاصة، حيث تتخذ لنفسها مجموعة أو نسقا من العادات والأعراف والتقاليد والتحريمات بالإضافة إلى الطقوس ومستويات السلوك والتنظيم والأدوار وغيرها من أنماط السلوك التي ينصب اهتمامها ويبرر وجودها على كل ما هو مقدس،

¹ سهيلة لغرس، "المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال"، الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العدد 02، الجزائر، جوان 2012، ص45.

² مديحة محمد سيد إبراهيم، علم الاجتماع الديني. القاهرة، (د.ت)، ص212.

³ فاروق مداسي، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني للطباعة والنشر، الجزائر، 2003، ص226.

وفي الأخير تتداخل المؤسسة الدينية مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى وهذا نلمسه خاصة لدى المجتمعات العربية الإسلامية عامة والجزائر خاصة حيث تحتل هذه المؤسسات مكانة مركزية ومحورية داخل المجتمع الجزائري وذلك انطلاقا من تسييرها وتحكمها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية.

وتعتبر منطقة القبائل، من المناطق التي تعرف عدجا كبيرا من المساجد وتنتشر فيها الزوايا والأضرحة والقباب بمختلف أشكالها، وهي كلها سواء تمثل مؤسسات رسمية (التدين الرسمي) ومؤسسات غير رسمية (التدين الشعبي)، فلا توجد قرية في هذه المنطقة لا تعلوها مئذنة مسجد، كما لا توجد ربوة لا تعلوها قبة. ومن المؤسسات الدينية المعروفة في منطقة القبائل: الزوايا بأشكالها (المرابطة، المشايخ، المعاهد)، والتي كثيرا ما تتلخص في كلمة تيمعمرث¹ باللغة المحلية.

• القبائل:

نعني بكلمة القبائل جمع قبيلة، ومن اللغة العربية قبيلة معناها يقابل المقابل. والقبيلة هي التسمية التي استعملها الأوروبيون في القرن 18 للإشادة بهؤلاء الجليلين الأشداء (montagnards)، الذين يحملون أسماء مختلفة حسب القبائل التي ينتمون إليها². في حين أن العرب استعملوا كلمة (زواوة)، إعادة صياغة لاغوا (aghawa)، في الجمع نقول اغواون، (ighawawen) وهي اسم لكنفدرالية قوية قديمة كانت تضم ثمانية قبائل مقسمة على كنفدراليتين³.

فالقبائل هم سكان منطقة القبائل الذين ينحدرون من الأمازيغ^(*)، وهم ينطقون القبائلية، إنهم حضر عرفوا بحجهم وارتباطهم بالأرض، إنهم مزارعون بالدرجة الأولى، يمتازون بتمسكهم بعادات وتقاليد الأجداد وبولائهم للعائلة، ويظهر ذلك من خلال النظام الاجتماعي السائد عندهم، إنه النظام التقليدي. فقد كتب ابن خلدون عن البربر يقول: "لقد كان البربر دائما شعبا قويا، مهيبا، وباسلا، كثير العدد، إنه شعب حقيقي مثله مثل باقي شعوب العالم: الفرس، الإغريق والرومان"⁴. ويرى جوليس

¹ تيمعمرث من الفعل عمر، ويعني المكان العامر، وكثيرا ما اعتبرت الزوايا في منطقة القبائل بالأماكن العامرة كونها لا تخلو من الحركية والنشاط.

² Martial REMOND, *la Kabylie*, édition baconier, Alger, 1937, P : 146.

³ الكنفدراليتين هما اث بترون وتضم: (اث يني، آث بودرار، آث بوعكاش، آث واسيف) وآث منقلات وتضم: (آث منقلات، آيت بويوسف، آث وقبيل، آث عطاف).

^(*) الأمازيغ، معناه اللغوي الرجال الأحرار، مفردا الأمازيغي، يقال أنهم السكان الأصليون لشمال إفريقيا، يطلق عليهم البربر.

⁴ Abderahmane IBNKHALDOUN, *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de L'Afrique Septentrionale*, Traduction De William Mac Guckin Destane, Volume I, Edition Berti, Alger, 2001, P : 194.

ميسترو: نعطي عادة تسمية القبائل أو البربر، على كل أهالي إفريقيا الشمالية، الذين ليسوا من العرب، فالقبائلي هو الذي يسكن في الجبل"¹.

يصف شارل فارين في كتابه "عبر القبائل"، في هذه البقعة الجبلية، المقسمة الى قسمين: جرجرة تمتد من بجاية الى واد يسر، يعيش شعب ليس بعربي، ليس عن طريق الأعراف ولا الخصوصيات ولا حتى القيم، شعب له خاصية أصلية، انه القبائلي، الذي عرف كيف يحافظ على استقلاله منذ قرون، بدون أن يتأثر بالحضارات التي عايشها ... فقط الديانة الإسلامية التي تمكنت من الولوج في المجتمع القبائلي عن طريق المرابطين².

وإدراجنا لمصطلح القبائل، هو بهدف تحديد الإطار المكاني لدراستنا، وهو منطقة القبائل كمنطقة تعددت فيها الأفعال الدينية، كما عرفت ميلاد طرق وأخويات دينية، أخذت كل منها أبعاد مختلفة. وهذا راجع إلى كونها منطقة معروفة بثقافتها التقليدية وخصوصياتها الحضارية الموروثة عن الأديان، خاصة الإسلام الذي جعل منها فضاء خصبا لممارسات وسلوكات ثقافية ودينية أشار إلى أهميتها علماء الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا. وكون أيضا أن المنطقة كانت مصدرا لتحول اجتماعي وثقافي سريع، كان القرن العشرين حاسما في تاريخ القبائل، رغم أنها من جهة أخرى قد حافظت على ثقافة يسيطر عليها الأدب الشفوي وقانون الشرف كنظام ممزوج بين الأسطورة والطقوس، الذي يعطي معنأ لبعض السلوكات الدينية.

• المخيال الديني والاجتماعي:

من الناحية اللغوية، هناك دلالات عديدة للجذر اللغوي للكلمة المستحدثة "المخيال"، في معجم لسان العرب، وتشير أغلبها إلى كلمة "خيل" وفي أصلها ومشتقاتها من دلالات على الظن والوهم والتوقع والكذب والتصورات الكاذبة أو غير الحقيقية وما يقترن بها من عدم اليقين³. ويمكن تلخيص معاني ووظائف المخيال فيما يلي⁴:

يمنح المخيال للذات البشرية إمكانية نمذجة المواضيع بكيفية مغايرة لطبائعها الحقيقية، ويرتبط بطاقة جموحة ولا حد لها، كما أنه منفتح على الأعماق الدفينة للإنسان. فقد أصبح المخيال في العالم المعاصر يلعب دورا كبيرا في تغذية الوعي الفردي والجماعي، كما أضحي يساهم بشكل فعال في تحريك التاريخ شأنه شأن باقي العوامل الأخرى، كالعامل الاقتصادي مثلاً. وقد مكنت الدراسات المعاصرة المتعلقة بالمخيال، من إعادة الاعتبار للمناحي الأسطورية والرمزية التي تلعب الأنظمة الدينية دورا في الحفاظ عليها.

¹Jules MAISTRE, *Mœurs et Coutumes Kabyles*, Imprimerie de la Manufactures De La Charte, Montpellier, 1905, P : 01.

²Farine CHARLES, *A Travers La Kabylie*, Edition Ducroco Librairie Editeur, Paris, 1865, P : 138.

³الميلودي شلغوم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، ط1، مطبعة فضلة، المغرب، 1995، ص288.

⁴محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، مكتبة الفكر الجديد، دار الإيمان، المغرب، 2017، ص24.

يحتل مفهوم المخيال أهمية مركزية عند المفكر الجزائري محمد أركون، الذي يستخدمه كرد فعل على التطرف المادي الماركسوي في دراسة التاريخ، فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ، بل أن العامل الرمزي يلعب دوره في هذه الحركة، وبخاصة في المجتمعات القروسطية¹. إن كلمة مخيال (imaginaire) وهي كلمة مشتقة من خيال imagination، وإن كانت تنتمي إلى نفس الجذر اللغوي، فالمخيال يتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، ويمكن استغلاله سياسيا أو إيديولوجيا في اللحظات التاريخية العصبية². فالمخيال هنا "عبارة عن شبكة من التصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لا واع وكنوع من رد فعل وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي"³. ويقول محمد أركون إن "المخيال هو عبارة عن بنية أنثروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات، مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخية والمشروطية الزمكانية"⁴.

ونقصد في بحثنا بالمخيال الديني والاجتماعي، بذلك الإرث الرمزي والاجتماعي لجماعة اجتماعية عبر التاريخ، ولا نقصد به الوهم أو الخيال أو حتى الظن والتصورات الكاذبة، فالأنظمة الاجتماعية والدينية التي كثيرا ما تنتج ممارسات وسلوكات تغذيها المعايير الاجتماعية والضوابط الدينية في فضاءات محددة وفي حقبة تاريخية معينة، يتم استحضارها في غالب الأحيان لإعطاء شرعية للممارسات أنية، فتأخذ نحو مماثلا للذاكرة الاجتماعية التي تقوي وتدعم وجود الجماعة. ويمكن إسقاط المفهوم حول مكانة الزوايا المرابطة في المخيال الاجتماعي والديني لمنطقة القبائل.

• المقاربة السوسيو - أنثروبولوجية:

من المعروف الآن بين المنشغلين بالعلوم الاجتماعية كما هو معروف في تصنيف الدراسات النظرية والميدانية في هذا المجال، أن هناك مبحثين متميزين في دراسة المجتمع، يعرف الأول بعلم الاجتماع، بينما يعرف الثاني بالأنثروبولوجيا الاجتماعية بفروعها المتعددة. والمقاربة السوسيو - أنثروبولوجية، هي مقارنة مبنية على تركيبين لعلمين مستقلين، علم الاجتماع أو السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا التي تعني علم الإنسان، وهذا المجال ليس للتعريف بالعلمين، ولكن لإظهار التقارب القائم بينهما في الموضوع وطرق الدراسة، واتجاهات التحليل في الدراسات السوسيولوجية والدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية كمبحثين تقليديين متميزين في دراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية.

لذا سميت العلم الذي يعني بدراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية التي تربط بين الجماعة الاجتماعية المنظمة المتميزة في هذا المجتمع، مصطلح الدراسة السوسيو - أنثروبولوجية أو دراسة المجتمع⁵. وعلى الرغم من المبررات التي تساق لتفسير هذه الثنائية القائمة في علوم معينة بدراسة

¹ محمد الشبة، مرجع سبق ذكره، ص 29.

² نفس المرجع، ص 29.

³ هاشم صالح، ورد في كتاب محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، دار الساقي، ط1، بيروت، 1993، ص 12.

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 243.

⁵ محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيو-أنثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات، الكويت، (د.ت)، ص 138.

موضوع واحد هو بناء المجتمع في جوانبه المتنوعة، فإن الحاجة ملحة إلى إعادة تقييم ما يعرف بالنظرية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وبخاصة فيما يتعلق باتجاهات التحليل الذي يؤدي أو يقودنا إلى المزج بين المبحثين للحصول على تركيبة واحدة¹.

لعل ما نسعى إليه في دراستنا هذه، هو الاستثمار في المفاهيم النظرية لعلم الاجتماع، وكذا الأساليب وطرق البحث الأنثروبولوجي الميداني، خاصة وأنا سنركز على معطيات ميدانية تتجلى خصوصا في القيم الدينية، الممارسات، الشعائر والطقوس التي تقودنا إلى تقييم التجربة الدينية لجماعة اجتماعية أو لفاعلون اجتماعيون في فضاء معين يسمي بالحقل الديني.

• التدين الشعبي:

التدين سلوك طبيعي وإنساني، يشكل جانبا مهما من الروابط الاجتماعية بين البشر، ويعد في مجمله وبكل أنماطه المتباينة ظاهرة تاريخية اجتماعية تعبر في جوهرها عن التجلي العملي والنسبي لعلاقة الإنسان الوجدانية والروحية بالله وبالعالم الغيب، وتشكل هذه العلاقات مكونا مهما من مكونات الوعي الاجتماعي والكوني للإنسان. والتدين بهذا المعنى وعي وممارسة فردية واجتماعية ومؤسسية، وهو صيغة اجتماعية بالأساس، لأنه انبثاق عن واقع اجتماعي موضوعي، وهو محدد بأبعاد هذا الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي في سياقاتها التاريخية². فهو بهذا المعنى أيضا، يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الواقع، ويقوم فيه بتأدية أدوار ووظائف محددة ومتباينة تلي حاجات متباينة أيضا داخل الواقع الاجتماعي.

وفي ضوء هذه المعايير يمكن أن نميز بين ثلاثة أنماط أو مستويات للتدين، تفرض أنماطا سلوكية ومواقف اجتماعية وسياسية بعينها مواكبة لها، كما تفرض منظومات جزائية تتناسب ومصالح جماعات اجتماعية واسعة داخل المجتمع³:

- التدين الرسمي المؤسسي: هو تدين الدولة، التدين السياسي الرسمي.
- التدين السياسي المعارض: ويمكن أن نميز فيه نوعين من التدين السياسي المعارض:
 - تدين نصي مؤسسي معارض وهو تدين فريق من فقهاء ورجال الدين الرسميين داخل المؤسسة الدينية الرسمية، إلا أنهم على خلاف مع أطروحات هذه المؤسسة بالرغم من انتمائهم العضوي لها.
 - تدين سياسي معارض جهادي وانفصالي، وهو تدين يكتسب طابعا سياسيا يجعل من النص الديني وتأويله إطارا إيديولوجيا.

¹ محمد عبده محجوب، مرجع سبق ذكره، ص 139.

² عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحظر في مصر، آليات المصالحة والقبول والرضا والتحايل، ط 1، مركز المحروسة للنشر والخدمات والمعلومات، القاهرة، 2006، ص 29.

³ عبد الله شلبي، مرجع سبق ذكره، ص 32.

• **التدين الشعبي:** حيث يهدف إلى تسجيل الهروب من مواجهة الواقع الاجتماعي شديد القسوة والعداء للأفراد، واقع يحمل كل أنواع الحرمان والتفاوت والظلم الاجتماعي، والاستبداد والقهر السياسي¹، حيث يعد هذا التدين محصلة لتكيف تاريخي بنائي متبادل، بين الرسالة الدينية بما تحتويه من عقائد وعبادات ومعاملات وطقوس من جهة، والهياكل والأبنية الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى.

لقد كانت محصلة هذا التكيف جملة من الظواهر الاجتماعية البشرية المتغيرة من مكان لآخر، ومن زمان لآخر، وهي في مجموعها ليست من الدين الإلهي بشيء سواه، كانت موافقة لثوابت هذا الدين أو مخالفة له. ويكون في هذا النمط من التدين بصدد أخذ الدين كما يعاش وكما يمارسه الناس في حياتهم اليومية كما يتعارفون عليه خلال هذه الممارسات من رؤى وتصورات وأعراف وتقاليد ألحقها بالدين وهي ليست منه. إنه تدين يصدر عن الظروف الحياتية التي يوجد فيه الأفراد والمجتمع. تعتبر الزاوية المرابطية مؤسسة دينية في الحقل الديني القبائلي مصدرا رئيسيا للأشكال التدين الشعبي، بكل ما تحتويه من اعتقادات وإيمانات، وفولكلور وطقوس، تتداخل فيها الشعبيات والممارسات التاريخية مع خبرات الحياة اليومية، مع تعاليم كبار السن وحكمة الشيوخ مع الأمثال الشعبية في مزج فريد لأقوال لا تزال. هذه المكونات بعيدة عن الرصد والتأويل السوسولوجي حتى فولكلوريتها بلا أنثروبولوجية رصينة.

06 _ المقاربة النظرية للدراسة:

يحدد الباحث مدخله في الدراسة، فيحدد ما إذا كانت دراسة وصفية أم تحليلية، وهنا يجب أن يستعين الباحث بنظرية معينة، التي ستشكل إطاره المرجعي في عملية التفسير، وبالتأكيد فإن الإحاطة بالنظرية يعتبر أحد ركائز التفسير الصحيح، وهي هامة وأساسية لا بد من توافرها². إن تناول المواضيع القديمة أو المتجذرة في التاريخ، والتي عرفت تحولات وتغيرات عبر مختلف العصور، أين تشعبت وأخذت أبعادا مختلفة، يصعب تحديد إطارها النظري ما لم يحدد الموضوع بدقة، أي الوقوف مثلا على زاوية من زوايا الموضوع، أو التطرق إلى بعد معين من الأبعاد التي أخذتها الظاهرة أثناء تحولها.

هذا هو حال الظاهرة الدينية المرابطية وعبر المؤسسات الدينية المرابطية، كونها وليدة نظامين اجتماعيين (الإسلام كدين والنظام اجتماعي تقليدي)، فتناول مثل هذه الظاهرة يتطلب الغوص في أعماق التاريخ لفهم جذورها، ومواكبة تحولات الممارسات والطقوس والتقاليد قصد فهم معانيها الحالية. ومن أجل الوقوف على جانب من جوانب الظاهرة الدينية المرابطية، ومن أجل أيضا إضفاء

¹ عبد الله شلبي، مرجع سبق ذكره، ص36.

² عبد الله عبد الغاني غانم، قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي، ط1، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2004، ص100.

على دراستنا صبغة سوسيولوجية خالصة، ارتأينا أن نركز اهتمامنا على الزاوية المرابطة كمؤسسة اجتماعية، يتمحور دورها خصوصا في ضمان تنشئة اجتماعية صارمة لأفرادها عبر أساليب مختلفة، كالحفاظ على القيم الاجتماعية والعمل على ضمان ديناميكيتها، أو ما يسمى بإعادة إنتاج هذه القيم الدينية في فضاء خاص يسميه السوسيولوجيون بـ«الحقل الديني».

يتناول علم الاجتماع النقدي _ كموضوع ذي امتياز _ المعرفة العلمية بالإجراءات التي لا تحصل رؤيتها جيدا، والتي تجعل إدامة النظام الاجتماعي ممكنة، إنه من بين الأسئلة الأساس، بشأن العالم الاجتماعي، سؤال معرفة لماذا وكيف يدوم هذا العالم ويستمر هذا الكائن، وكيف يخلد النظام الاجتماعي، أعني مجموع علاقات النظام الذي تكونه. فمفهوم «إعادة الإنتاج» ليس وليد السوسيولوجيا، وإنما تداول قبل ذلك في العلوم الطبيعية، لكننا نركز اهتمامنا أكثر للمعنى السوسيولوجي، وبدقة أكبر على تصور السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو (1930_2002) لما يسميه هو بإعادة الإنتاج الاجتماعي¹.

يستمد المنظر الفرنسي بيير بورديو مفهوم إعادة الإنتاج من كارل ماركس، بكيفية تحفظ له المنطق العلائقي، وتشير إعادة الإنتاج إلى مجموع إجراءات "تاريخية"، هي في الوقت نفسه مستقلة ومتقاطعة، بحيث تندمج بواسطتها داخل السياقات الأكثر تنوعا، حيث نستطيع تلخيص الأطروحة التي تنبني عليها هذه المقاربة في جملة واحدة: إنه من الممكن التحقق من الإجراءات التي ليست معقولة بشكل تام إلا إذا أعدنا علاقاتها المتبادلة، غير أن إجراءات مثل هذه تنزع دائما أن تكون منتجة².

فنموذج إعادة الإنتاج الذي يفهمه بورديو، يضع ببساطة مواقع نسق ما في صلة مع منافع واستراتيجيات الفاعلين الذين يشغلونها، وترتبط بهذه المواقع وسائل مؤسسية وغايات تم إقرارها بوظيفة مجموع البنية وجعلها رتيبة: فصيح الوجود هذه، وصيح الفعل تتقوى وتنزع إلى الدوام حين تضع علاقاتها المتبادلة نسقا. يقول بورديو في هذا الصدد: "إنها ميل للحفاظ على دينامية داخلية في الكائن، محفورة في الآن ذاته داخل البنيات الموضوعية وفي البنيات الذاتية، وفي استعدادات الفاعلين، ثم إنها على الدوام مصونة ومدعومة بأفعال تشييد البنيات التي تتوقف مبدئيا على الموقع الذي يشغله أولئك الذين ينجزون هذه الأفعال"³.

يعتقد بورديو أن نظام التعليم يلعب دورا هاما في عملية إعادة الإنتاج داخل المجتمعات المعاصرة، لذا وضع نظرية النظام التعليمي، أين سعى فيها إلى إظهار ما يلي:

¹ إعادة الإنتاج أصول نظرية في التعليم، وهو عنوان لكتاب ضخم نشر سنة 1970 لبيير بورديو.

² ستيفان شوفالبييه وكريستيان شوفيري، مرجع سبق ذكره، ص 47.

³ Pierre BOURDIEU, «stratégie de reproduction et modes de domination», actes de la recherche en sciences sociales, année 1994, volume 105, N° 01, P : 03.

- تجديد النظام الاجتماعي، وهذا بقيادة الأطفال الأعضاء في الطبقة الضاغطة للحصول على أحسن الشهادات المدرسية، والتي تسمح لهم بالترجع على وضعيات اجتماعية ضاغطة.

- إعطاء الشرعية لهذا التصنيف المدرسي للأفراد، وهذا بإخفاء أصله الاجتماعي وجعل منه بالعكس، نتيجة للقدرات الفطرية للأفراد (الموهبة الإيديولوجية).

فالنظام التعليمي عند بورديو يمارس سلطة العنف الرمزي، الذي يساهم في إعطاء شرعية لعلاقة القوة لأصل التدرج الاجتماعي، لأن النظام التربوي ينقل معارف تكون قريبة على الموجودين ضمن الطبقة الضاغطة أو المسيطرة، يملكون رأسمال ثقافي، يسمح لهم بالتكيف بكل سهولة مع المتطلبات المدرسية، ويحققون بذلك النجاح في الأخير¹، وكمقاربة إلى مصطلح إعادة الإنتاج الاجتماعي، فالمبدأ هو المدرسة كوسيلة لإعادة الإنتاج الاجتماعي في خدمة الطبقات المسيطرة. فحسب بورديو فإن الأفراد أو جماعات من الأفراد يبحثون على الحفاظ أو تحسين وضعياتهم الاجتماعية.

مثال 1: في المجتمعات التقليدية، إن إستراتيجية الأمومية تسمح بضمان إعادة الإنتاج الاجتماعي.

مثال 2: في مجتمعاتنا الحالية، أن الشهادة هي بمثابة جواز عبور، أكثر من ضروري للحصول على وظيفة. وعمل بورديو الاجتماعي سيطر عليه تحليل آليات إعادة إنتاج التسلسلات الاجتماعية، وفي معارضة التحليلات الماركسية، انتقد بورديو الأسبقية المعطاة للعوامل الاقتصادية، وأكد أن قدرة الفاعلين الاجتماعيين لفرض - وبشكل نشيط - منتجاتهم الثقافية وأنظمتهم الرمزية، حيث يلعبان دوراً أساسياً في إعادة إنتاج البنى الاجتماعية المهيمنة، وهو ما دعاه بورديو عنفاً رمزياً (القدرة لضمان استبعاد النظام الاجتماعي لاستمرارية شرعية البنى الاجتماعية)².

كما أن بورديو طوّر نظرية الفعل، حول مفهوم الهابيتوس *Habitus*، الذي مارس تأثيراً كبيراً في العلوم الاجتماعية، هذه النظرية تريد أن تقول بأن القوة الاجتماعية تُطور الإستراتيجيات التي تتكيف وحاجات الفضاءات الاجتماعية التي يعيشون فيها. لقد سبق أن استعمل هذا المفهوم الفيلسوف الإغريقي أرسطو بمعنى التعود، فيما استعمله إميل دوركايم *Durkheim*، ليبين الطبيعة الثابتة والمنسجمة لأنماط تكيف الأفراد في المجتمعات الجد ثابتة، مثل المجتمعات التقليدية في إفريقيا والمحيط الهادي، وفي المدارس التقليدية. كما استعمله مارسال موص *Marcel MAUSS* بمعنى الاستعدادات النفسية المهيأة اجتماعياً.

يعني هذا المفهوم في سوسيولوجية بورديو "مجموعة الأذواق والملكات (الاستعدادات) المكتسبة من طرف الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية. فالهابيتوس ليس فقط بنسق الأفضليات، ولكن

¹ Pierre BOURDIEU, *la noblesse d'état grandes écoles et esprit de corps*, Ed de minuit, France, 1963, P : 17.

² Marc MONTOUSSI et Gilles RENOARD, *100 fiches pour comprendre la sociologie*, 03 Edition, édition Bréal, Paris, 2006, P : 62.

كنسق معمم للممارسات. ولكل فرد سلوك منسجم رغم أذواقه التي تبدوله طبيعياً، لكنه نتاج تجاربه الاجتماعية¹. وبعبارة أخرى فالهابيتوس "هو نسق الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل، التي يكتسبها الفاعل الاجتماعي من خلال وجوده في حقل اجتماعي بالفضاء الاجتماعي حيث يعيش"².

ويترجم هذا المصطلح في العربية بلفظ التطبيع. ويلعب هذا المفهوم دوراً مركزياً في عمل بورديو النظري، إلى جانب مفهوم الحقل والعنف الرمزي. فالفاعل الاجتماعي يكتسب بشكل غير واعي مجموعة من الاستعدادات من خلال انغماسه في محيطه الاجتماعي تمكنه من أن يكيف عمله مع ضرورات المعيش اليومي. فمثلاً: يطور الفلاح عادات ذهنية وسلوكية معينة يطبقها على كل المشاكل التي يواجهها في وسطه.

يختلف الهابيتوس باختلاف الحقول التي هو طرف فيها K وباختلاف المواقع الذي يحتلها الفاعل الاجتماعي في مجاله الخاص، حيث يرى بورديو أن ممارسات الفاعلين les agents مقبولة ببنيات الحقل الاجتماعي من جهة، والاستعدادات المهيأة للأفراد قبلها من جهة أخرى، وحسب هذه القاعدة فإنّ الهابيتوس زائد الحقل يعطي لنا الممارسة، وقد عرف بورديو هذا المفهوم في العديد من المرات، لكن التعريف الأكثر تناسقاً هو الذي نجده في كتابه المعنون بالمعنى العملي أو التطبيقي le sens pratique، حيث يعرفه بأنه: "نسق من الاستعدادات الدائمة والمتناقلة، بني مبنية مهيأة مسبقاً للعمل كبنى بنائية، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة للممارسات والتمثلات التي يمكن أن تكيف موضوعاً لهدفها دون افتراض الوجهة الشعورية للغايات، والتحكم السريع في العمليات الضرورية لتحقيقها، فهي منظمة ومنتظمة موضوعياً دون أن تكون في شيء من نتاج طاعة القواعد، كون كل هذا مجوقاً جماعياً دون أن يكون من فعل تنظيمي لقائد جوق"³.

نلاحظ في هذا التعريف عنصرين أساسيين: فالعنصر الأول يتمثل في سيرورة إدخال الأفعال والإلزامات التي يمارسها الأفراد في الحالات المختلفة بطريقة شعورية، فإجابات الفرد لحالات معينة هي موجودة نوعاً ما في الذاكرة، أي مبرمجة مسبقاً. وهناك سجية éthos أو هابيتوس الفئة، فأفراد نفس الفئة الاجتماعية مثلاً عندما يوضعون في نفس الحالة، وفي نفس شروط الوجود فإنّ ردود أفعالهم تكون مماثلة. أما العنصر الثاني يتمثل في الشكل البنائي، فتجارب الأفراد الماضية المستوعبة شعورياً أو غير شعورياً، تمثل دليل يوجه الأفراد في الحالات اللاحقة، فالهابيتوس هنا يظهر على شكل برنامج logiciel يرتب السلوك والهيئات والأفكار للحالات الجديدة غير المنتظرة مبدئياً، فلا وجود لجيل عفوي للأذواق الفنية أو الحساسيات السياسية أو التوزيع الجغرافي لسلوك الحياة، فالهابيتوس كشبكة القراءة لكنه سياق مفروض من قبل الرقابة الاجتماعية⁴.

¹ Marc MONTOUSSI et Gilles RENOARD, **Op-cit**, P ; 62.

² Ibid, P : 63.

³ Pierre BOURDIEU, **le sens pratique**, édition minuit, Paris, 1980, P : 89.

⁴ Ibid, P : 90.

يرى بورديو أن وظيفة الهابيتوس هي الإجابة على التناقض الأساسي الذي تكشفه تحليل الممارسات الاجتماعية، فاستمرار الممارسات يظهر عائقان يجب تجاوزهما، وهما: الموضوعية والذاتية، وتوصل من خلال ذلك إلى المؤسسة التعليمية التي لها وظيفة إنتاج أفراد يملكون نسقا من المخططات اللاواعية التي تمثل ثقافتهم أو هابيتوسهم، بمعنى تحويل ميراثهم الجماعي إلى لاوعي فردي ومشارك. وفي المجتمع دون مدرسة، فوظيفة ترسيخ الهابيتوس مضمونة بالأشكال البدائية للترتيب والمشكلة من الخرافات والطقوس.

إن الهابيتوس هو قدرة توليد ممارسات جديدة، إنه يعمل كقواعد لغوية مولدة لسلوكات الأفراد التي تولد بدورها الأفكار والإدراك والأفعال الخاصة بثقافة ما. فنظرية الهابيتوس هي محاولة إدخال الفاعلين الاجتماعيين المقصيين من طرف البنائين. فالفعل حسب بورديو ليس التنفيذ والطاعة البسيطة لقاعدة ما، فالفاعلون الاجتماعيون في المجتمعات القديمة أو الحديثة ليسوا مضبوطين كالساعات، أي حسب القوانين الميكانيكية. فقد استعمل مفاهيم كاللعب والإستراتيجية لبيان مناورات الفاعلين.

الفاعلون مزخرون برؤوس الأموال: فالأفراد ليسوا متماثلين ويتميزون؛ أولا: باكتسابهم الشامل لرؤوس الأموال، في حين أن اكتسابهم هذا ليس صدفة، فالذين ينتمون إلى الطبقة الضاغطة يكونون أكثر اكتسابا، في حين العكس بالنسبة إلى أعضاء الطبقات الشعبية. كما يتميز الأفراد فيما بعد في بنية هذا الرأسمال.

يميز بورديو أربعة أنواع رئيسية لرؤوس الأموال. هي:

01 _ الرأسمال الاقتصادي: مهتم بالربح والمدخول.

02 _ الرأسمال الثقافي: يمكن أن يأخذ ثلاثة أشكال الخاصة بالهابيتوس، الخاصة بالخبرات الثقافية التي يملكها الفاعل، وأخيرا الشهادات التي تعاقب رسميا المستوى الثقافي. ويستعمل بورديو هذا المفهوم لتفسير اللامساواة الاجتماعية أمام المدرسة.

03 _ الرأسمال الاجتماعي: ويشمل على مجموعة من الشبكات الاجتماعية التي تنشئ من خلال العلاقات الاجتماعية المختلفة للأفراد، مثل: تبادل الهدايا والزيارات والالتقاء في النوادي والجمعيات... الخ.

04 _ الرأسمال الرمزي المماثل للرفاهية الاجتماعية، حيث يمكن أن يرسم بتسمية شهادة أو لقب وبهدف إعطاء شرعية لهذا الاكتساب، وتراكم الرؤوس الأموال الأخرى خاصة الرأسمال الاقتصادي.

يرى بورديو بأن الفاعلون يتعارضون أو يتصارعون في الحقول. كما أن المجتمع هو فضاء من الحقول، عكس دوركايم الذي يعتبر المجتمع بمثابة الكل، فيصير بورديو على تقسيم المجموعات الاجتماعية، ويعتقد أن الفضاء الاجتماعي موزعا إلى عدة أشكال للحقول (المدرسي، السياسي، الديني والثقافي... إلخ)، ورؤوس الأموال المكتسبة من كل جماعة اجتماعية مع بعضها غير متساوية، ويشكلون

مكتسبات les atouts للتموقع داخل الحقل، لكن هذه المكتسبات الضرورية تنوع حسب وظيفة الحقول. يجب التأكيد على أن لكل حقل من الحقول قواعد اللعب الخاصة به، ولديه كذلك خصوصيات النجاح، والمؤهلات المكتسبة للنجاح في المدرسة ليست مماثلة للمفروضة في مجال الموضة والسياسية أو حتى في الرياضة.

يمثل بورديو الحقل الاجتماعي بالسوق أين تتبادل الخبرات الشخصية، وهو الحقل الثقافي أو العرض (الفرجة والمعارض... إلخ)، يلاقي طلب تابع للرأسمال الثقافي لكل واحد العرض والطلب، يحدد ممارسات ثقافية تعكس اكتساب الرأسمال الثقافي للفاعلين. فالحقول هي فضاءات للسيطرة والصراعات، لأن كل حقل من هذه الحقول هي مكان لمواجهة بين الفاعلين (الطبقات الاجتماعية). أما عن رهان هذا الصراع فهو مضاعف.

إن اعتماد مفهوم الحقل في التحليل السوسيولوجي عند بورديو هو بمثابة تقنية إجرائية دقيقة وأساسية للتفكير بصيغة العلاقات، أي التفكير على نحو علاقي وجدلي، بدل التفكير بالطريقة البنوية الجاهزة وضيقة الأفق كما كانت سائدة ومهيمنة في بداية انشغال بورديو بموضوع السلطة الرمزية (عصر انفجار الفكر البنوي في أوروبا)، لهذا كانت أبحاثه المعرفية والعلمية عامة عبارة عن محاولة منه لتصحيح مسار فكري وفلسفي اقتنع به، ومارسه بنقد وهدم للفكر السائد وتأسيس للفكر الفعال والبدلي.

يتشكل الحقل حسب بورديو، من جملة علاقات موضوعية قائمة بين مجموعة من الأوضاع التي تحدد في وجودها بمحتلمها، وهؤلاء المحتملون لتلك الأوضاع إما أن يكونوا فاعلين أو مؤسسات، حسب موقعهم الحالي أو المحتمل في بنية توزيع مختلف أنواع السلطة (الرأسمال) التي يتطلب امتلاكها بلوغ الأرباح الخاصة، وهي شرط أساس ومهم لتحقيق لعب متوازي بين القوى الفاعلة في الحقل، وفي الآن ذاته بواسطة علاقتهم الموضوعية بالأوضاع الأخرى (سيطرة، تبعية، تطابق.. إلخ).

كما يرتبط مفهوم الحقل بمفهوم الرأسمال ارتباطا وثيقا، من خلال التأكيد على أبعاده الثقافية والاقتصادية، كقوة لها سلطة فعالة رمزية للقدرة على السيطرة على فضاء اللعب في الحقل المعني، والذي من الطبيعي أن يشهد بدوره حركية داخلية مهمة واشتغالا ديناميا محكما سيؤدي فيما بعد إلى نشوء نزاعات تراكم وتختمر لتنفجر في المرحلة الموالية على شكل صراعات بين هذه القوى الفاعلة داخل حقل اللعب (سواء كان لعبا طبيعيا أو سياسيا، أو اجتماعيا أو فكريا أو دينيا أو ثقافيا أو حضاريا... إلخ)، وذلك بهدف الدفاع عن المكتسبات السابقة للقوى المتصارعة والاحتفاظ عليها قدر الإمكان، أو تحويل تشكل تلك القوى لصياغة خريطة جديدة تتناسب ووضع اللعب الجديد. ولكي تتضح ملامح دلالة مفهوم الحقل كما يتصوره بورديو، ويعمل به في تحاليله الاجتماعية، يمكننا تقديم مثال عن حقل السلطة، وهو المثال الذي كثيرا ما يستشهد به في كتاباته النظرية تقريبا لهذا المفهوم.

فما المقصود بحقل السلطة عند بورديو وما هي مميزاته؟

- إنه حقل قوى محددة في بنيته بحالة علاقة القوة بين أشكال من السلطة أو أنواع مختلفة من الرأسمال.
- هو حقل صراعات من أجل السلطة والسيطرة والهيمنة بين مالكي سلطات متباينة.
- إنه فضاء للعب، يتواجه فيه فاعلون ومؤسسات، يشتركون في امتلاك كم معين من الرأسمال الخاص (ثقافي، اقتصادي...)، والغاية من تلك المواجهة هي تحقيق الرغبة في احتلال أوضاع مهيمنة في حقولهم الخاصة والعمل على تحريرها (الحقل الاقتصادي، وحقل الإدارة العليا للدولة، الحقل الأكاديمي، الحقل الفكري). كما تهدف تلك المواجهة، إلى الاحتفاظ بعلاقة القوة تلك أو محاولة تحويلها.
- الهدف من صراع القوى السابق هو فرض مبدأ السيطرة (سيطرة المسيطر)، الذي يمكن أن يصل في أية لحظة إلى حالة من التوازن، ليتمكن بالتالي من اقتسام السلطة فيما بينه وبين المتنازع الآخر، أي تقسيم عمل السيطرة.
- هو أيضا صراع ونزاع من أجل فرض مبدأ الشرعنة (المشروعية)، أي إضفاء المشروعية والمصادقية على وضعية السيطرة المنفذة، إلى جانب الحفاظ على نمط إعادة الإنتاج المشروع لأسس السيطرة المحققة.

ونشير الآن إلى أهم أنواع المواجهات والصراعات والأشكال التي يمكن أن تتخذها:

- مواجهات واقعية (حروب القصر).
 - مواجهات مسلحة (بين السلطات الزمنية والسلطات الروحية).
 - مواجهات رمزية (صراعات فكرية).
- إن تناول المواضيع القديمة أو المتجذرة في التاريخ، والتي عرفت تحولات وتغيرات عبر العصور، أين تشعبت وأخذت أبعادا مختلفة يصعب تحديد إطارها النظري ما لم يحدد الموضوع بدقة، أي الوقوف على زاوية من زوايا الموضوع أو التطرق إلى بُعد معين من الأبعاد التي أخذتها الظاهرة أثناء تحولها. وهو حال الظاهرة الدينية المرابطية وعبر المؤسسات الدينية المرابطية، كونها وليدة نظامين اجتماعيين (الإسلام كدين والنظام الاجتماعي التقليدي)، فتناول هذه الظاهرة يتطلب الغوص في أعماق التاريخ لفهم جذورها ومواكبة تحولات الممارسات والطقوس والتقاليد قصد فهم معانيها الحالية.

ومن أجل الوقوف على جانب من جوانب الظاهرة الدينية المرابطية، ومن أجل إضفاء صبغة سوسيولوجية خالصة على هذه الدراسة، ارتأينا أن نركز اهتمامنا على الزاوية المرابطية كمؤسسة دينية واجتماعية، يتمحور دورها خصوصا في الحفاظ على القيم المرابطية في منطقة القبائل، وهذا عن طريق عدة ميكانيزمات تستثمر فيها العائلة المرابطية بالخصوص والتي تتخذ الزاوية كفضاء منتج

ومحافظ على ركائز السلطة لهذه الجماعة الاجتماعية التي تهدف في الأخير إلى الحفاظ على كينونة الجماعة المرابطية، والحفاظ على ديناميكية الفعل الديني في الحقل الديني القبائلي.

خلاصة الفصل:

من خلال ما تم تقديمه في هذا الفصل، الذي سعينا فيه إلى تحديد بناء الموضوع، عن طريق مجموعة من النقاط التي تلخص بدورها مجموعة من المراحل التي يستند عليها البحث العلمي، وهي العناصر التي لعبت دورا كبيرا في إثراء هذا الإطار المنهجي للدراسة.

فمن الواضح أن هذه النقاط ساعدتنا في بناء موضوع بحثنا، خاصة فيما يخص بناء الإشكالية وصياغة الفروض العلمية، وكذا تحديد المفاهيم الإجرائية التي سمحت لنا بدورها بالغوص في الجانب التجريدي والوقوف على المقاربة النظرية التي تتلائم مع دراستنا وفق ما تمليه أسس منهجية البحث العلمي في هذا المجال، أي العلوم الاجتماعية. على العموم، يعتبر هذا الجزء من الدراسة بمثابة الركيزة الأساسية أولب البحث، وهذا لما تحتويه من مراحل مهمة في بناء الدراسة.

الفصل الثاني: تحديد الأسس المنهجية للدراسة

تمهيد.

01 _ الدراسة الاستطلاعية.

02 _ المناهج المتبعة.

03 _ التقنيات المستعملة.

04 _ العينة وتكوين مجتمع الدراسة.

05 _ صعوبات الدراسة.

خلاصة الفصل.

الفصل الثاني: تحديد الأسس المنهجية للدراسة

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل أن نحدد الأسس المنهجية للدراسة، وهو الفصل الذي يمثل قلب الدراسة، كونه يسلط الضوء نقطة مهمة ألا وهي أن الباحث لا خيار لديه في مجال الإجراءات والأسس المنهجية أو استخدام منهج دون الآخر أو تقنية دون الأخرى، فالمعياران المحددان لهذا الاختيار هما: طبيعة موضوع الدراسة وطبيعة مجتمع البحث، فهما اللذان يفرضان نوعية المناهج والتقنيات، وحتى عينة الدراسة.

لذا شمل هذا الفصل على الدراسة الاستطلاعية التي تسبق أي دراسة، والتي يضع من خلالها الباحث أقدامه لأول مرة في الميدان قصد اكتشافه ووضع بذلك ترسانة منهجية تتلائم مع حيثيات الموضوع، من خلال تبني مجموعة من المناهج وتقنيات جمع المعطيات التي بدورها تجيب لمطالبات الدراسة.

ولميدان الدراسة وخصوصياته أيضاً، سخرنا عنصر يتمثل في بناء عينة الدراسة، التي تدخل في كيفية تعامل الباحث مع مفردات مجتمع البحث، والوقوف على النوع الاحتمالي أو غير الاحتمالي لا يتوقف عند إرادة الباحث واختياره الشخصي، بل تفرضه طبيعة الموضوع وكذا طبيعة مجتمع البحث، لنتهي في الأخير إلى استعراض بعض العراقيل التي صادفتنا طيلة انجاز هذا العمل، رغم أننا ندرك جيداً أنه لا سبيل لعمل متقن بدون التغلب على المتاعب والصعوبات.

01 _ الدراسة الاستطلاعية:

تعرف الدراسة الاستطلاعية (La Pré-enquête) عموماً في منهجية البحث العلمي، بالخطوة الأولى التي يخطوها الباحث إلى ميدان بحثه، قصد اكتشافه والوقوف على خصوصياته، وتعتبر من المراحل المهمة في تحديد الإطار الميداني للدراسة. فهي تهدف إلى "استطلاع الظروف المحيطة بالظاهرة التي يرغب الباحث في دراستها والتعرف على أهم الفروض التي يمكن وضعها وإخضاعها للبحث العلمي صياغة دقيقة تيسر التعمق في بحثها في مرحلة لاحقة"¹، إذ يعتبرها كل الباحثين والمهتمين بالدراسات الميدانية خطوة مهمة يلجأ إليها الباحث، لأنها تساعد في التعرف على الميدان الذي سيجري فيه الدراسة أو البحث، ومختلف الإمكانيات المتوفرة التي تجعل من الباحث يدخل في صلب الموضوع، بالإضافة إلى كونها تدع الباحث يسأل أو يستشير أهل الخبرة والتجربة الذين يوجهونه إلى الطريق الصحيح.

¹ مروان عبد المجيد إبراهيم، أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية، ط1، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000، ص38.

أهم ميزة تتميز بها الدراسة الاستطلاعية أنها قصيرة المدة وليس ثابتة، يستطيع أن يأخذ منها الباحث الطريق الصحيح للقيام بدراسة ميدانية. فالكثير من الباحثين يرون أن هذه الأخيرة _ الدراسة الاستطلاعية _ تهدف إلى:

• التعرف على الظاهرة المدروسة، أي جمع المعطيات والمعلومات التي تتصل بها مباشرة من خلال المصادر والمراجع، أي ما يسمى الجانب النظري، أو ميدانياً من خلال الاتصال المباشر مع مجتمع الدراسة.

• استطلاع الظروف التي يجري فيها البحث، والتعرف على الصعوبات التي تقف أمام الدراسة الميدانية، أي معرفة الظروف المادية والميدانية التي يجب أن يوفرها الباحث أو يخضعها للتحقيق العلمي من خلال استنباط كيفية استخراج المعطيات والبيانات من الجانب الميداني.

• الدراسة الاستطلاعية هي التي تجبر الباحث على صياغة إشكالية الدراسة صياغة دقيقة حتى يتمكن من القيام بالدراسة والتعمق فيها.

كما تهدف الدراسة الاستطلاعية إلى التعرف على مدى صلاحية المنهج والأدوات المستعملة في الدراسة، للإجابة على التساؤلات وتحقيق الأهداف، وذلك من خلال تحديد صدق الأدوات، كما تهدف من جانب آخر إلى التعرف والوقوف على الصعوبات التي يمكن أن تعترض سبيل الباحث في جمع المعلومات المطلوبة، وتعترض المبحوث أثناء البحث. فالباحث يقوم بالدراسة الاستطلاعية حول الدراسات، عندما "لا تتوافر لديه معلومات أو بيانات، ويجهل الباحث الكثير من جوانبها وأبعادها، وهي تهدف إلى الكشف عن حلقات غامضة أو مفقودة في تسلسل التفكير الإنساني مما يساعد على التحليل والربط والتفسير العلمي فيضيف إلى المعرفة الإنسانية ركائز جديدة"¹.

في هذا الإطار يلجأ الباحث إلى عدة مراحل، بداية بجمع الوثائق التي تسمح بالتحضير لأسئلة الاستبيان أو المقابلة، ثم إجراء مقابلات معمقة حول موضوع الدراسة ثم التفكير وتحليل المعلومات المتحصل عليها². فالتعامل مع مجتمع الدراسة من الأمور الصعبة بالنسبة للباحث كونه معياراً محدداً لا يستهان به في اختيار المناهج التي تخدم الدراسة وتقنيات جمع المعطيات الملائمة لها، كما تسمح أيضاً باختيار أمثل للعينة، وهي كلها مزايا أو مميزات الدراسة الاستطلاعية.

لقد مرت دراستنا الاستطلاعية بعدة مراحل، بداية بانتقالنا إلى مديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تيزي وزو، حيث تم استقبالنا من طرف مسؤول الوقف، هذا الأخير وضع تحت تصرفنا عدة وثائق ومخطوطات تشمل عدد الزوايا ومختلف تصنيفاتها، منشآتها ونشاطها، كما تم

¹ مروان عبد المجيد إبراهيم: مرجع سبق ذكره، ص38.

² Nicole BERTHIER, *les techniques d'enquête en sciences sociales, méthodes et exercices corrigés*, 4ième édition, Armand colin ,Paris, 2010, P.P : 50-51.

توجهنا إلى تنسيقية الزوايا¹ بذات الولاية، أين تم استقبالنا وتوجيهنا من طرف رئيس التنسيقية. فمن خلال هذه المرحلة حاولنا أن نستثمر في الوثائق التي سخرت لنا من طرف المديرية والتنسيقية. أهم نقطة توقفنا عندها هي: عدد الزوايا التي هي في حالة نشاط والذي يبلغ ثمانية عشر (18) زاوية (**أنظر الوثيقة في الملاحق**). فمن هنا بدأت المرحلة الثانية للبحث الاستطلاعي، وهي بناء مجتمع البحث وعيئة الدراسة حسب الانشغال المعرفي الذي حددناه في الإشكالية وفرضيات الدراسة التي تنصب على مكانة الزوايا المرابطية في الحقل الديني القبائلي، لذا فمجتمع الدراسة لابد أن يضم الزوايا المرابطية فقط، وهذا ما تم بالفعل. لقد عرجنا على اختيار بعض منها حسب معايير سوف نعود إليها لاحقاً، وبدأنا بالاتصال بالمسؤولين عنها وربط معهم مواعيد قصد إجراء معهم مقابلات وطرح عليهم انشغالاتنا المعرفية.

لقد زرنا معظم الزوايا، وهو ما سمح لنا بأخذ فكرة عن كل منها، وذلك حسب خصوصيات كل واحدة. فهناك الزوايا التي تحولت إلى معاهد لتعليم القرآن (حالة زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي)، وهناك معمرات لا تملك ضريح ولي صالح (حالة زاوية ثلامقران بجمعة سحارج بمقلع)، هذا ما جعلنا نستثنيهما. فمن خلال هذه المرحلة تمكنا من تحديد خصوصيات مجتمع الدراسة، بمعنى الاقتصار على الزوايا المرابطية التي تملك أضرحة كفضاءات لمجموعة من النشاطات والممارسات والطقوس الدينية، كالزيارة، الحضرة، الوعدة وغيرها...

ويمكن أن نلخص نتائج هذا البحث الاستطلاعي في النقاط التالية:

- تمكنا من تحديد موضوع البحث بدقة، من خلال ضبط الإشكالية وفرضيات الدراسة.
- تمكنا أيضاً من تحديد مجتمع البحث، الذي يتمثل في الزوايا المرابطية التي تملك ضريح ولي صالح، أين يحمل _ في الغالب _ اسم الزوايا.
- تحديد عينة الدراسة والفاعلين المؤهلين للاستجواب، أي رؤساء الزوايا أو المسؤولين عنها بالإضافة إلى أعضاء اللجان والوافدين إلى الزوايا (مثل: الزوار)، بعض سكان القرى التي توجد بها الزوايا.
- تمكنا من الفصل في المنهج المتبع؛ المنهج الكيفي، الوصفي التحليلي والتاريخي، وكذلك التقنيات الملائمة لجمع المعطيات؛ تقنية المقابلة والملاحظة بدون مشاركة.

الإطار المكاني لدراستنا هو: الزوايا المرابطية في منطقة القبائل بولاية تيزي وزو تحديداً، بينما الإطار الزمني فقد بلغ ثلاثة أشهر؛ في الفترة الممتدة بين نوفمبر 2014 إلى جانفي 2015، وتلخصت في الانتقال بين مديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تيزي وزو، تنسيقية الزوايا بنفس الولاية ومختلف الزوايا المعنية بالدراسة.

¹ سنقوم بتعريف هذه التنسيقية في الجانب أو الإطار الميداني، كونها شكل من أشكال التنظيم العصري للزوايا.

02 _ المناهج المتبعة:

أ _ تعريف المنهج:

في مختلف العصور، ووفق كل الدراسات والأبحاث فالعلم "مقترن بتقديم المناهج... فنحن لا نستطيع أن نفكر في بحث حقيقة ما إذا كنا سنبحثها بدون منهج، لأن الدراسات والأبحاث بدون منهج تمنع العقل من الوصول إلى الحقيقة"¹، وهو ما يجعل لكل بحث منهج خاص يجب أن يتبع من أجل ترتيب الأفكار وعرض النتائج، حيث تختلف المناهج باختلاف مواضيع الدراسة والإشكاليات المطروحة. كما يعتبر المنهج "مجموعة من القواعد والإجراءات والأساليب التي تجعل العقل يصل إلى معرفة حقة بجميع الأشياء التي يستطيع الوصول إليها بدون أن يبذل مجهودات غير نافعة. وقد يبني الإنسان وابتكر قبل أن يفكر في الأسس والمناهج التي صمم عليها هذا البناء أو الابتكار وعندما تنجح محاولاته يبدأ البعض ملاحظة واكتشاف الأسس التي أدت إلى نجاح هذه الأعمال ثم تستخدم هذه الأسس المكتشفة فيما بعد لتصميم وبناء أفضل"².

في كثير من الأحيان، يكون اكتساب هذه المعرفة من ميدان الدراسة، فلعل "ظاهرة أو مشكلة بعض الخصائص التي تفرض على الباحث منهجاً معيناً لدراستها، ويمكن للباحث أن يستخدم عدة مناهج وطرق متكاملة تعينه في تحقيق هدفه العلمي"³، لأن العمل على تحقيق الأهداف المسطرة هي التي تفرض على الباحث منهج معين وتقنيات تتماشى مع إشكالية الدراسة، ذلك أن اختيار المنهج يخضع لمجموعة من الأسئلة أو التساؤلات وهي: "ما علاقة المنهج المستخدم بالمشكلة والأهداف والفروض؟ مدى مساعدة المنهج المستخدم في التوصل إلى بيانات يوثق بصحتها؟ مدى مساعدة المنهج المستخدم على التحقق من صحة البيانات؟ مدى مساعدة المنهج المستخدم في الإجابة على التساؤلات؟"⁴. فاختبار الفرضيات يركز على طرق ومناهج البحث، فهي بالغة الأهمية، حيث يكالِب أهل الاختصاص باستخدام المناهج التي أثبتت نجاحها في المجال العلمي.⁵

فالمنهج إذن، هو الطريقة التي يتعين على الباحث أن يلتزمها في بحثه، حيث يتقيد بإتباع مجموعة من القواعد العامة التي تهيم على سير البحث، ويسترشد بها الباحث في سبيل الوصول إلى الحلول الملائمة لمشكلة⁶ التي تم بناءها في بداية الدراسة، لأن المنهج في الدراسات السوسولوجية هو

¹ مروان إبراهيم: مرجع سبق ذكره، ص: 60.

² نفس المرجع، ص: 60.

³ عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1979، ص255.

⁴ محمد منير حجاب، مرجع سبق ذكره، ص112.

⁵ أمين محمد سلام المناسبة، قواعد البحث العلمي ومناهجه ومصادر الدراسات الإسلامية، مؤسسة رام للتكنولوجيات والكمبيوتر، مؤتة، الأردن، 1995، ص49.

⁶ عبد الفتاح خضر، أزمة البحث في العالم العربي، ط3، سلسلة دراسات تصدر عن مكتب صلاح الحجيلان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992، ص17.

الطريق الذي يؤدي "إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"¹، وهو كذلك استعمال المعلومات استعمالاً صحيحاً في أسلوب علمي سليم، يتمثل في أسلوب العرض، والمناقشة الهادئة، والتزام بالموضوعية التامة، وتأييد القضايا المعروضة بالأمثلة والشواهد المقنعة، دون إجحاف أو تردد². كما أن الباحث ينطلق في الأساس من الوعي بموضوع البحث أو الدراسة من خلال الوعي بفلسفته وبالخطوات التي تتبع من أجل اكتماله وتبيان كل عناصره.

ب _ أهمية المنهج:

تظهر أهمية المنهج في الدراسات والبحوث العلمية المختلفة، من خلال الاهتمام الذي يوليه الباحثون والدارسون لمختلف الخصائص التي تميز العلوم والفنون، وكذلك رسم المناهج المناسبة لتلك الخصائص التي تتعلق بنوع وطبيعة العلم أو الفن، هذه المناهج هي التي تؤسس لأخذ الطريق المناسب الذي يتلاءم مع موضوع البحث المختار.

إن هذا الأمر هو الذي أدى إلى زيادة عدد البحوث المقدمة في مختلف العلوم، فقد أصبح "عددها يزداد يوماً بعد يوم في فنون مختلفة، كمنهج البحث في العقيدة، ومنهج البحث في الأصول، ومنهج البحث الأدبي، ومنهج البحث الاجتماعي ... إلى غير ذلك من المناهج في الحقول المختلفة من حقول المعرفة"³، أي أن المناهج بصفة عامة تلتقي في كونها تعمل على كشف الحقيقة، أو ما يسمى بمنهج الاختراع، لأن هذه المناهج تعمل على تعديل أو البرهنة على المفاهيم السائدة⁴.

ج _ المناهج المتبعة:

إن الموضوع هو الذي يفرض علينا انتهاز طريقة أو طرق معينة، لهذا نجد من بداية البحث إلى نهايته انتهجنا منهجاً متعدد الأطراف لفهم الظاهرة والتدقيق فيها. ذلك أن طبيعة الموضوع وكيفية التطرق إليه جعلنا نسلك طرقاً متنوعة، وهذا قصد الوقوف والإلمام بكل العناصر المكونة للظاهرة الدينية المرابطة، والذي يدل على صعوبة الموضوع وتشابك عناصره من جهة، ثم الرغبة الملحة في الوصول إلى الحقائق الموضوعية بعيداً عن التصورات الذاتية أو التلوين الشخصي من جهة أخرى، وهي بطبيعة الحال غاية يصعب تحقيقها في العلوم الاجتماعية نتيجة لتأثر عملية البحث والدراسة بالعوامل الذاتية.

¹ عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، ط1، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، اللجنة الدائمة للمناهج والكتب، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1992، ص50.

² عبد العزيز الربيع، البحث العلمي، حقيقته، ومصادره، ومادته، ومناهجه، وكتابته، وطابعته، ومناقشته، ط2، ج1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2000، ص173.

³ نفس المرجع، ص176.

⁴ سعد الدين السيد صالح، البحث العلمي ومناهجه النظرية (رؤية إسلامية)، ط3، مكتبة الصحابة، جدة، المملكة العربية السعودية، 1993، ص10.

وبما أن الجانب النظري يعد امتداداً أو تدعيماً للجانب الميداني، ومن خلال مقولة مرسل موص "ظاهرة اجتماعية شاملة"، حاولنا الانغماس في الظاهرة بوصفها والوقوف على أبعادها وأصلها عن طريق دراسة تاريخية لبعض الوثائق التاريخية القديمة. لذلك لجأنا إلى المنهج التاريخي الذي "يستخدم في دراسة الظواهر والأحداث والمواقف التي مضى عليها زمن قصير أو طويل، فهو مرتبط بدراسة الماضي وأحداثه، حيث يحاول الباحث فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل من خلال دراسته للأحداث الماضية والتغيرات التي مرت عليه، فالمنهج التاريخي يدرس الظواهر القديمة من خلال الرجوع إلى أصلها، وذلك عن طريق الوصف والتسجيل والتحليل والتفسير لهذه التطورات استناداً إلى المنهج العلمي في البحث الذي يربط النتائج بالأسباب¹.

ليس الهدف من دراسة هذا المنهج هو فهم الماضي فقط، ولكن للوقوف على أحداث الماضي للاستفادة في فهم الحاضر والتخطيط للمستقبل حتى يتمكن الفرد من تطوير حياته وأساليبها². فيعرفه جردنر بأنه "عملية منظمة وموضوعية لاكتشاف الأدلة وتحديدها وتقييمها والربط بينها من أجل إثبات حقائق معينة والخروج منها إلى استنتاجات تتصل بأحداث جرت في الماضي، إنه عمل يتم بروح التقصي الناقد لإعادة البناء وصمم ليحقق عرضاً صادقاً أميناً لعصر مضى"³. ولا يمكن دراسة ظاهرة في ديناميكيتها ما لم نعرف أصلها وتاريخها، حيث يستحيل التحكم في الموضوع وفهمه، إلا إذا درسنا ماضي الظاهرة وتاريخها والذي من خلاله يتسنى لنا معرفة حاضرها والتنبؤ بمستقبلها.

ولدراسة المؤسسات المرابطية، لابد من دراسة المرابطية كفعل، كحركة وظاهرة، وهذا يستلزم دراسة عبادة المرابطين طويلاً، وهذا بالغوص في غموض ما قبل التاريخ ومتابعة الفكر الديني البربري إلى الوقت المعاصر، مع البحث في تفاصيل الشعائر الحالية، المعنى السابق للعبادات وتوضيح تحولاتها. وانطلاقاً من غموض وتشعب الفعل الديني في منطقة القبائل الذي يتراوح بين الفعل الرسمي وغير الرسمي، وهو ما أشار إليه الكتاب الفرنسيين الذي أبدوا اهتماماً بالغاً بالخصوصيات الاجتماعية والدينية لمنطقة القبائل، وهذا عن طريق العديد من الدراسات الاستكشافية التي قاموا بها لأغراض عسكرية في معظمها إلى حد الاستخلاص حسب مارسيل سميان⁴ بأن الفعل الديني قد تمت ممارسته في المنطقة من طرف فئتين من الأشخاص: المرابطون من جهة، وأسياد الطرق أو الأخويات من جهة أخرى.

إنها الطريقة المثلى التي تجعلنا نصل إلى تحقيق أهداف الدراسة والإجابة على التساؤلات الإشكالية، ذلك أن استعمال المنهج الاستكشافي الذي يدخل ضمن المناهج الكيفية، حيث يعرف بأنه

¹ خير الدين عويس، دليل البحث العلمي، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1997، ص82.

² نفس المرجع، ص 82.

³ نفس المرجع، ص 82.

⁴ Marcel SIMIANE, *les confréries islamiques en Algérie (Rahmaniya-Tydjaniia)*, typographie Adolphe Jourdin, Alger, 1910 ,P :15.

"يسعى إلى اكتشاف الظواهر غير المعروفة أو الأقل معرفة"¹. كما أن قلة المراجع المحلية التي تناولت موضوع الحقل الديني بصفة عامة، ارتأينا أن نبحت ونستكشف عن أهم المراجع لننكب على الدراسات والمراجع الغربية، خاصة الفرنسية منها كحل بديل، فقد جعلتنا نكتشف حقائق لا تحصى، وفي غاية الأهمية على المجتمع القبائلي بصفة خاصة. كما أن الغموض الذي يكتنف بعض السلوكيات والممارسات وحتى الرموز الدينية في المنطقة جعلنا نبذل مجهودات كبيرة قصد إيجاد تفسيرات عقلانية ومنطقية، سواء من الناحية السوسولوجية أو الأنثروبولوجية لكل ما يحدث في المجال أو الحقل الديني في منطقة القبائل، لذا فالمنهج الاستكشافي أفادنا كثيرا في الوقوف على حقيقة بعض النشاطات والغموض الذي كان يكتنف الحقل الديني في المنطقة.

ومن أجل الوقوف على تفاصيل هذه الطقوس والممارسات وأبعادهما المختلفة، وفهم سيرورة الظاهرة عامة، لجأنا إلى الوصف الدقيق، فالمنهج الوصفي في مثل هذه الحالات أكثر من ضروري، لأنه يستخدم "في دراسة الأوضاع الراهنة للظواهر من حيث خصائصها، أشكالها، علاقاتها، والعوامل المؤثرة في ذلك، وهذا يعني أن المنهج الوصفي يهتم بدراسة حاضر الظواهر والأحداث بعكس المنهج التاريخي الذي يدرس الماضي، مع ملاحظة أن المنهج الوصفي يشمل في كثير من الأحيان على عمليات تنبؤ لمستقبل الظواهر والأحداث التي يدرسها"². فقد ارتبط ويرتبط هذا المنهج بالدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ نشأته وظهوره، حيث يقوم "على رصد ومتابعة دقيقة لظاهرة أو حدث معين بطريقة كمية أو نوعية في فترة زمنية معينة أو عدة فترات، من أجل التعرف على الظاهرة أو الحدث من حيث المحتوى والمضمون، والوصول إلى نتائج وتعميمات تساعد في فهم الواقع وتفسيره"³. فهو لا يتوقف عند حد الوصف، بل يتعدى ذلك إلى التحليل وسبر أغوار البيانات والمعلومات والمعطيات لاستخلاص نتائج جديدة تساهم في تراكم المعرفة الإنسانية.

إن المنهج الوصفي يقوم بوصف وتفسير ما هو كائن، حيث نجد أن البحوث الوصفية تهتم بالظروف والعلاقات القائمة والمعتقدات ووجهات النظر والقيم والاتجاهات عند الناس، كما تهتم في بعض الأحيان بدراسة العلاقة بين ما هو كائن وبين بعض الأحداث السابقة، حيث تكون قد أثرت أو تحكمت في هذه الأحداث والظروف القائمة، فالبحوث الوصفية تحدد الطريقة التي توجد بها الأشياء⁴. إننا لم نكتف فقط بالوصف من أجل الوصف، بل من أجل التحليل، لأن المنهج الوصفي: "أسلوب من أساليب التحليل المركز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد

¹ Gilles LAPORTE, *initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, IPMSH, Cégep du vieux Montréal, 2003, P : 34.

² ربحي مصطفى عليان، عثمان محمد غنيم: *مناهج وأساليب البحث العلمي، النظرية والتطبيق*، ط1، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000، ص42.

³ نفس المرجع، ص43.

⁴ خير الدين عويس، *مرجع سبق ذكره*، ص82.

أو فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية ثم تفسيرها بطريقة موضوعية بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة¹. فالمنهج الوصفي يرتبط أساساً بظهور حركة المسح الاجتماعي والمنهج المونوغرافي وظهور الدراسات الخاصة بالأنثروبولوجيا². كما أن الهدف من إتباع هذا المنهج هو كذلك جمع المعلومات الدقيقة عن جماعة أو مجتمع أو ظاهرة، وصياغة عدد من التعميمات أو النتائج التي بإمكانها أن تكون أساساً نظرياً، بالإضافة إلى وضع مجموعة من التوصيات والقضايا العلمية التي من الممكن بدورها أن تكون إرشاداً للسياسة الاجتماعية³.

وبحكم أننا نبحث عن الزوايا المرابطية والممارسات التي يعرفها هذا النوع من المؤسسات الدينية، عمدنا على وصف الممارسات (الطقوس والشعائر) التي تحدث في هذا الفضاء، سواء في مناسبات محددة كالأعياد، أو أيام أخرى كالزيارات غير المناسباتية. كما عمدنا إلى وصف هذه الأبنية التقليدية التي رمت في معظمها لتلبس حلة جديدة لتواكب العصرنة. فالزوايا المرابطية من هذه الناحية أصبحت لوحات فنية تبدو من بعيد كمراكز ومعاهد وحتى كجامعات.

لقد أدى تعاملنا مع العديد من الزوايا المرابطية أن نستخلص العديد من المفارقات والخصوصيات، خاصة وأن كل واحدة تختلف عن الأخرى في نقاط مميزة، رغم أن معظمها منخرطة أو تحت لواء الطريقة الرحمانية الخلواتية المشهورة في منطقة القبائل، إلى جانب شح المعلومات وحتى ندرتها في بعض الأحيان حول بعض الزوايا التي وجدنا صعوبات في تقديمها، هذا كله جعلنا نلجأ إلى عمل مونوغرافي قصد تقديم المؤسسة بأكبر وفاء ممكن، فالمونوغرافيا (La Monographie) "نوع إثنولوجي يسعى إلى تحليل أكثر وفاء وكاملاً ممكننا لجماعة إنسانية، مؤسسة أو ظاهرة اجتماعية خاصة (استغلال فلاحي، تمركز البدو الرحل، جماعة ريفية، قبيلة، ورشة، حي حضري، حفلة قروية... إلخ"⁴.

وتتميز المونوغرافيا في نفس الوقت كمنهج خاص للبحث، وكذا كشكل خاص لتقديم أو عرض نتائج البحث، كونها قائمة على المقاربة الاستقرائية، وتفضل الملاحظة المباشرة، وتمدد الأفعال، ويقال أن الصياغة المونوغرافية قد تطورت في سياقات مختلفة، كرد فعل ضد التيارات التأويلية (Spéculatives) كالتطورية، والانتشارية (Diffusionnisme)، والتي كانت تهيمن على تخصص الإثنولوجيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁵.

¹ رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي، أساسياته النظرية وممارسته العلمية، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000، ص194.

² محمد علي محمد، مقدمة في البحث الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص164.

³ جمال معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية والبحث الاجتماعي، مطبعة بن مرابط، الجزائر، 2009، ص119.

⁴ Pierre BONTE et Michel LAZARD et autres, **Dictionnaire d'ethnologie et de l'anthropologie**, 1^{ère} édition, Quadrige, PUF, Paris, 2000, P : 484.

⁵ Ibid, P : 484.

ولقد حرصنا في دراستنا هذه على استعمال المقاربة المونوغرافية، وذلك من خلال حرصنا الكبير ورغبتنا على تقديم صورة كاملة وشاملة لهذه الزوايا، بداية بتحديد الموقع الجغرافي لها، تاريخ نشأتها، تطورها عبر التاريخ، إنجازاتها، انتكاساتها، عدد الطلبة فيها، نوعية التعليم فيها، برامج التعليم المعتمدة، أدوارها في المجتمع، الممارسات الدينية والاجتماعية التي تعرفها وهيكلها وغيرها من الأمور. فكل هذه النقاط حاولنا أن نستثمر فيها، خاصة وأننا استعنا بالمصورة لتقديم عرضاً بأكثر وفاء ممكن.

بصفة عامة، لم يكن مسعانا في هذه الدراسة التحليل أو القياس الإحصائي أو حتى التعامل بالبيانات الإحصائية والنسب المئوية فيما يسمى بالتحليل أو المنهجية الكمية، بل كان هدفنا عكس ذلك، أي التحليل الكيفي وفق منهجية كيفية، والتي تعرف بأسس ومقاربات ومناهج وتقنيات مباشرة لمعنى الظواهر الإنسانية والاجتماعية بدون المرور بالقياس والتكميم.

03 _ التقنيات المستعملة:

أ _ تعريف التقنيات:

تعرف التقنيات بأنها مختلف الوسائل التي تمكن الباحث من الحصول على البيانات من مجتمع البحث وتصنيفها وجدولتها، ويتوقف اختيار الأداة اللازمة لجمع البيانات على عدة عوامل، فبعض أدوات البحث تصلح في بعض المواقف والبحوث، بينما قد لا تكون مناسبة في غيرها¹، فهي حسب الأنصاري: "الأدوات، والإجراءات العملية، التي تستعمل في تنفيذ المنهجية، من بدايات البحث حتى نهايته ... فهي إذن عملية (تحقيق مناط)، أي تنزيل (الضوابط) والقواعد النظرية على الميدان العملي، لبناء البحث ولوازم ذلك"².

وقد يشمل البحث على عدة أدوات تتناسب مع طبيعة الدراسة، وتتفق مع المناهج المستخدمة "فاستخدام أكثر من وسيلة واحدة لتجميع البيانات قد يكون أمراً مرغوباً فيه، وذلك للتقليل من التحيز والحصول على معلومات كافية، مع ضرورة تدريب الباحث على كيفية استخدام هذه الوسائل، والتعرف على مدى ثباتها وصحتها وموضوعيتها"³. ولكي يصل الباحث إلى مرحلة اختبار الفروض

¹ محمد شفيق، البحث العلمي - الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1998، ص112.

² فريد الأنصاري، أبعاديات البحث في العلوم الشرعية، محاولة في التأصيل المنهجي، ط1، سلسلة الحوار 27، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص172.

³ أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، ط9، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996، ص.ص334-335.

وتحقيقها، لا بد أن يمر بمرحلة اختيار وتحديد وسيلة أو تقنيات جمع البيانات لأنها في الأساس "مرتبطة" بمقاربة مفضلة بالنسبة للباحث، وليست مرتبطة بموضوع البحث فقط¹.

إن التقنيات ترتبط أساساً بطبيعة الموضوع المدروس والإشكالية المطروحة، وأي دراسة وبحث ومهما كان نوعها تسير في ترابط بين هذه الثلاثية: موضوع البحث، الإشكالية أو المقاربة النظرية، ثم التقنيات المستعملة لجمع المعلومات وتحليلها، حيث تسمح هذه الثلاثية في التعمق المستمر والتدقيق في الحقائق المتوصل إليها شيئاً فشيئاً. ومن هذا المنطلق فلكي يصل الباحث إلى مرحلة اختبار الفروض وتحققها. وكون موضوعنا متجذر في التاريخ، حيث أنه يجمع بين تخصصين الأنثروبولوجيا من جهة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى، استعنا بأكثر من تقنية بداية بالملاحظة، وإجراء مقابلات كثيرة مع المبحوثين، استعمال المسجلة لتسجيل البيانات، استعمال الصور الفوتوغرافية، وصف الأماكن، جمع الطقوس، ومحاورة حتى كبار السن والعارفين بتقاليد وأعراف الفاعلين في المؤسسة الدينية المرابطة.

ب _ الملاحظة:

تعتبر الملاحظة إحدى الإستراتيجيات البحثية الرئيسية، التي تهدف إلى التوصل إلى معرفة عميقة لمجال ما من مجالات الدراسة. ونظراً لطبيعة موضوعنا اعتمدنا على الملاحظة بدون مشاركة، هذه الأخيرة التي تعرف كأسلوب بحثي يلاحظ فيه الباحث مفردات بحثه دون أن يشارك بفعالية في الموقف موضوع البحث².

أما عن كيفية الاستعانة بهذه الكيفية في بحثنا، فقد لجأنا إليها من خلال الوقوف على عدة نقاط تم ملاحظتها، سواء أثناء الدراسة الاستطلاعية أو التحقيق الميداني، كملاحظة موقع وبنى الزوايا، محتوى ومختلف الهياكل الموجودة في هذه المؤسسات (المسجد، الضريح، قاعات التدريس... الخ)، كما حضرنا بعض المناسبات التي تحتفل بها الزوايا كالمولد النبوي الشريف وعاشوراء، ووقفنا على مختلف النشاطات والاحتفالات والطقوس التي تتخلل هذه المناسبات، كزيارة ضريح الولي الصالح المدفون غالباً في قلب الزاوية، والممارسات التي ترافق هذه النشاطات كحلقات الذكر والجذب والحضرة... الخ،

لقد ساعدتنا الملاحظة غي تشخيص أكثر لأسرار ارتباط الزوار والوافدين، أهل القرية بهذه الفئة من الزوايا لمرابطة وفهم أبعاد كل ما يتعلق بها، واكتفينا بالملاحظة من بعيد كون الدخول في وسط هؤلاء الأفراد صعب علينا، ومن أجل ذلك قمنا بإعداد شبكة الملاحظة.

¹ Pierre MONGEAU, *Réaliser son Mémoire ou sa Thèse*, Presses de l'Université du Québec, CANADA, 2008, P : 37.

² جمال إسماعيل الطحاوي، *مدخل إلى البحث الاجتماعي*، دار التيسير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998، ص 102.

ج - شبكة الملاحظة:

تتمثل في أسئلة تمت صياغتها وفق الدراسة الاستطلاعية والبحث النظري، وذلك بهدف تنظيم العمل الميداني بطريقة تسمح لنا بجمع كل الملاحظات المتعلقة بالموضوع بمختلف أبعاده. فتقنية شبكة الملاحظة تستعمل من أجل تصنيف وتكييف السلوكيات الملحوظة بطريقة مباشرة، ولأجل ذلك استعنا بالصنف المفتوح، أي شبكة الملاحظة المفتوحة، التي تكون فيها السلوكيات أو الممارسات المراد ملاحظتها غير محدد منذ البداية، وقمنا بتسجيل النقاط أو المعطيات للملاحظة.

د - المقابلة:

إن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين المحدثين، يوجهون اهتماما كبيرا لتساند الجوانب المختلفة والنظم الاجتماعية والمجتمع موضوع الدراسة، فلا يمكن لدراسة اجتماعية لظاهرة ما أن تكون متكاملة بدون بحث علاقة هذه الظاهرة بالبناء الاجتماعي الكلي، كما أن لفهم الحياة الاجتماعية لجماعة ما لا بد من معرفة بيئتهم، تاريخهم وطبيعة العلاقات التي تربطهم بأناس آخرين¹.

فالمقابلة استبيانات شفوية يقوم من خلالها الباحث بجمع معلومات وبيانات شفوية، وهي أداة مهمة للحصول على معلومات من خلال مصدرها المباشر² وهي الوسيلة التي يلتقي فيها الباحث والمبحوث وجها لوجه ويتبادلا الحوار والتفاعل اللفظي يحصل فيها الباحث على البيانات والمعلومات التي يريدها عن طريق إلقاء عدد من الأسئلة يجيب عليها المبحوث مباشرة³. كما تتجلى أهميتها كأداة أساسية، عندما ينصب موضوع الدراسة على بحث أحداث، أو وقائع ماضية، أي وقعت في الزمن الماضي، أو تلك التي يتوقع حدوثها مستقبلا، وأية ظواهر أو وقائع لا تخضع للملاحظة.

ولقد استعنا في دراستنا هذه بما يسمى بالمقابلة غير المقننة أو المفتوحة، أين يسأل الباحث أسئلة كثيرة مفتوحة على أمل أنه أثناء هذه المقابلة يمكنه أن يتوسع في تفهم الاستجابات الغامضة، وعادة ما تكون الأسئلة عامة. ويتميز هذا النوع من المقابلات بالمرونة وحرية التعبير سواء للباحث أو المبحوث، فهي تتيح الفرصة بالتعمق في الحصول على المعلومات وتوجيه المقابلة طبقا لردود المبحوث وتفاعله معها، كما تتيح للمبحوث حرية التعبير عن نفسه دون قيود⁴. واستعنا بتقنية المقابلة للحصول على المعلومات التي تخدم الفرضيات الثلاثة: المكانة الحالية للزاوية المرابطية، الأنشطة والممارسات التي تنظم فيها، ومصير هذه الزوايا في ظل التغيرات التي يعرفها المجتمع القبائلي.

¹ عبد الله عبد الغني غانم، قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي، ط1، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، مصر، 2004، ص 117.

² محمد علي البدوي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (د.ت)، ص 295.

³ محمد عوض العائدي، إعداد وكتابة البحوث والرسائل الجامعية، مع دراسة عن مناهج البحث، مركز الكتاب للنشر شمس المعارف، لبنان، 1996، ص 151.

⁴ نفس المرجع، ص 152.

تجدر الإشارة أن المقابلات وجهت إلى عدة فاعلين حسب تسلسل الفرضيات، بداية بالفاعلين في المؤسسة الدينية (الشيخ، الإمام، المسير، رئيس اللجنة، أحد أعضائها، الطلبة)، الوافدون على هذه المؤسسة (الزوار، الفضوليون وغيرهم) ثم بعض من أهل القرية الذين يمثلون المحيط الخارجي للزاوية. فمن المعلوم أن المقابلة لا تتحدث عن نفسها، لذا ومن أجل بلوغ نتائج البحث لا بد من القيام بعملية ضرورية، وهي تحليل الخطاب، أي انتقاء أو اختيار واستخراج البيانات القابلة لمواجهة الفرضيات مع الواقع (الأحداث). فهذا التحليل يقام على كل مقابلات البحث المأخوذة كوحدات المقارنة، وبدقة أكثر على الهيكل (le corpus)، معناه أن كل الخطابات التي تم إنتاجها من الباحثين والمبجوثين يتم إعادة صياغتها بطريقة حرفية¹.

أما في التحليل فقد اعتمدنا على تحليل البيانات التي تحتويها خطابات المقابلات تحليلا موضوعيا، أو ما يسمى (analyse thématique) التي تعتبر من بين أنواع تحليل المحتوى إلى جانب: تحليل المقابلة بالمقابلة (analyse de l'entretien par l'entretien)، ثم يأتي النوع الخاص بالتحليل الذي يرتبط المقابلة بالنظرية. فالتحليل الموضوعي يعتمد على تقسيم عرضي لهيكل المقابلة، أين تكون وحدة التقسيم هو العنوان الذي يمثل جزء من الخطاب، وكل عنوان يحدد بشبكة تحليل إمبريقية، ونمط التحليل يكون مستقر من مقابلة إلى أخرى².

وجاء دليل مقابلة يحتوى على عدد معين من الأسئلة على النحو التالي:

- قدم نفسك؟ وما هي وظيفتك في الزاوية؟.
- ما هي علاقتك بالزاوية؟.
- متى تأسست الزاوية؟ ومن هو مؤسسها؟.
- ما هو نظام تسيير الزاوية؟.
- ما هي مصادر التموين بالنسبة للزاوية؟.
- ما علاقة الزاوية بالضريح؟.
- ما العلاقة بين الزاوية والقرية والضريح؟.
- ما هي العلاقة بين الزاوية وأفراد القرية؟.
- هل تشارك الزاوية في أشغال القرية؟.
- هل تشارك القرية في أشغال الزاوية؟.
- ما هي مهام الزاوية في الماضي؟.
- ما هي مهامها اليوم؟.
- هل تنحصر وظيفة الزاوية في التعليم والتكوين والتلقين فقط؟.

¹ Alain BLANCHET et Anne GOTMAN, **Enquêtes et ses méthodes, l'entretien**, 2^{eme} édition, Armand Colin, Paris, 2007, P : 89.

² Ibid, P : 92.

- هل تستقبل الزاوية الزوار؟ وما هي مختلف الفئات تستقطبها الزاوية؟ ما هي أهم انشغالاتهم؟.
- ما هي المناسبات التي تحتفل بها الزاوية؟.
- ما هي الاحتفالات والممارسات الدينية الأخرى التي تقام في الزاوية؟.
- هل الممارسات الدينية المقامة في الزاوية موجهة إلى تقديس الولي الصالح أم إلى أشياء أخرى؟.
- هل تحسون أنكم قمتم بواجبك اتجاه الزاوية وجدها المؤسس؟.
- ألا ترون أن دور الزوايا تراجع، ووظائفها بدأت بالزوال؟.
- كيف تفسرون هذا التراجع؟.
- ما هي الصعوبات التي تعترض الزوايا في يومنا هذا؟ وما هي الحلول التي وضعتها لاستعادة المكانة الحقيقية للزاوية؟.

إننا لم نكتف فقط بهذين التقنيتين، فقد استعملنا المسجلة أثناء محاوره المبحوثين، كما استعملنا المصورة لتصوير الأماكن التي تخدم البحث¹.

04 _ العينة وتكوين مجتمع الدراسة:

قبل الحديث عن عينة البحث، أو كيف يتم اختيارها، وهل تمثل مجتمع البحث أم لا؟ لا بد من الحديث عن مجتمع الدراسة، وتحديد المجتمع الذي ستتناوله الدراسة، يعني القيام بالحصر الشامل "للمجتمع أو عينة مختارة منه، ويعتمد قرارنا هذا على طبيعة المجتمع نفسه، وهل يمكن تحديد جميع مفرداته والوصول إليها، أم أن ذلك متعذر ومستحيل"². فمجتمع الدراسة أو البحث يعني "جميع الأفراد أو الأحداث أو الأشياء التي يكونون موضوع مشكلة البحث"³، وبالتالي فالعينة "جزء من المجتمع الأصلي يحتوي على بعض العناصر التي تم اختيارها منه بطريقة معينة وذلك بقصد دراسة خصائص المجتمع الأصلي"⁴، حيث يكون اختيار العينة مبني على وجود عدد كافٍ من عناصر المجتمع، ويتمكن الباحث من خلال دراسة العينة وفهم خصائصها تعميم هذه الخصائص على جميع عناصر مجتمع البحث أو الدراسة.

¹ وهي الصور التي وضعناها سواء في التعريف بميادين البحث أو في التحليل، كما استعنا بها في إثراء الملاحق.

² أحمد بدر، مرجع سبق ذكره، ص 333.

³ عبد الفتاح حافظ الصيرفي، البحث العلمي، الدليل التطبيقي للباحثين، ط1، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، الأردن، 2002، ص 185.

⁴ عبد الفتاح حافظ الصيرفي، مرجع سبق ذكره، ص 186.

ويعود التركيز على العينة، كون معظم الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية يعتبرون "العينات كمصدر بشري يمكن أن تعمم نتائجها على مجتمع بأسره، مهتمين في ذلك باستخدام العينات في العلوم الطبيعية، ومتعذرين بصعوبة المسح الشامل"¹. وهي عبارة عن شريحة من المجتمع الأصلي يقوم الباحث بجمع البيانات والمعلومات عنها وتحليلها ويراعي عند اختيارها أن تحمل خصائص وصفات هذا المجتمع وتمثله بشكل كامل ودقيق، حيث سيتوقف على هذا الاختيار كل النتائج التي يتوصل إليها الباحث وبقدر تمثيل العينة للمجتمع تكون نتائجها سليمة وصادقة بالنسبة له².

إن الباحث الاجتماعي غير مخير في انتقاء نوع عينة دراسته، إنما العامل الفعال في ذلك هو طبيعة مجتمع الأصل وليس رغبته في اختيار عينة معينة، أو سهولة تطبيق نوع معين من العينات، فوجود قائمة أسماء جميع أفراد مجتمع الأصل أو وجود خريطة منطقة البحث يسهل استخدام أحد أنواع العينات الاحتمالية، وغياب قائمة الأسماء أو خريطة منطقة البحث يعسر الأمر عليه فيذهب إلى استخدام إحدى العينات غير الاحتمالية .

من خلال عملية استطلاعية لميدان بحثنا، اكتشفنا أنه يمتاز بخصوصيات اجتماعية وثقافية، هذا ما جعلنا نقف أمام استفهامات عديدة، خاصة لما يتعلق الأمر بكيفية تصنيف واختيار الزوايا، وبذلك الفصل في مسألة تحديد العينة الممثلة لمجتمع البحث، وبعد ملاحظات دقيقة تبين لنا وجود العديد من الخصوصيات التي تميز أساسا نشاط الزاوية أو عدم نشاطها، وحسب الإحصائيات التي تحصلنا عليها من طرف مديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تيزي وزو، فإن هناك ثمانية عشر (18) زاوية في حالة نشاط على مستوى الولاية، هذا ما جعلنا نقرر في البداية أن نمسح كل هذه الزوايا النشطة، لكن بعد اتصالنا بالميدان جعلنا نقف أمام حقيقة أخرى، وهي وجود زوايا تحولت إلى معاهد؛ حالة زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي. وبعض الزوايا لتعليم القرآن فقط، مثل: تيمعمرين. ووجود زوايا لا تمتلك أضرحة، وهو ما يجعل من فرضية إقامة نشاطات خارجة عن نطاق التعليم والتلقين منعدمة، مثل: زاوية ثلا مقران جمعة سحارج.

لقد انحصرت دراستنا في منطقة القبائل الكبرى بالضبط في ولاية تيزي وزو، وبدأت رحلتنا البحثية في الاتصال بمديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تيزي وزو، أين أجرينا حوارات مع المسؤول عن الأوقاف، هذا الأخير أخبرنا من خلال الوثائق التي قدمها إلينا، كما أجرينا عدة مقابلات مع رئيس تنسيقية الزوايا لنفس الولاية المذكورة، حيث شملت دراستنا الميدانية ثمانية عشر زاوية، وقصدنا كل زاوية على حدا.

فعينة بحثنا تشمل الزوايا المرابطية التي تملك أضرحة، وتبلغ ستة عشر (16) زاوية، والتي اخترنا منها سبع (07) زوايا، نظرا لاعتبارات شخصية، من جهة كونها مشهورة في كامل أرجاء الولاية وحتى الوطن، ومن جهة أخرى كونها تستوفي المعايير التي وضعناها سابقاً والمتمثلة في:

¹ عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 208.

² عبد الله عبد الغاني غانم، مرجع سبق ذكره، ص 170.

- ضرورة احتواء الزاوية على ضريح ولي صالح تحمل اسمه في غالب الأحيان.
- معيار التداول على رئاسة الزاوية من طرف الأسرة المنحدرة أساسا من الجد الأول المؤسس للزاوية.

من أجل ذلك شملت دراستنا على عينة من الزوايا المرابطية التي تم الوقوف عليها من خلال دراستنا الميدانية هذغ، والتي نقدمها على النحو التالي:

1. زاوية الشيخ أمقران آيت زلال ببلدية صوامع، دائرة مقلع.
2. زاوية سيدي سحنون بجمعة سحارج، دائرة مقلع.
3. زاوية الشرفاء بهلول بن عاصم بقرية الشرفاء، عزازقة.
4. زاوية سيدي منصور بثيميزارت ناث جناد، فريجة.
5. زاوية ثيفريث بناث اومالك، إيجر.
6. زاوية ثيفريث ناث الحاج ببلدية أقرو، أزفون.
7. زاوية سيدي علي أو موسى بسوق الاثنين، معاتقة.

أما كيفية اختيارنا، فكانت بطريقة مقصودة، وهو نوع غير احتمالي، يتم فيها اختيار عينة الدراسة بشكل غير عشوائي، وبحيث يتم مقدما استثناء عناصر الدراسة من الظهور في العينة لأسباب معينة، منها عدم توافر المعلومات المطلوبة للدراسة لدى تلك العناصر، أو لاستحالة الوصول لها، أو لارتفاع تكلفة الحصول على المعلومات المطلوبة، فيما إذا تم اختيار العينة بشكل عشوائي، بالإضافة إلى كبر حجم مفردات مجتمع الدراسة¹.

في العينات غير الاحتمالية لا يمكن تحديد نسبة احتمال ظهور كل عنصر من عناصر المجتمع الأصل في العينة بشكل مسبق، في حين يكون عكس ذلك في العينات الاحتمالية، حيث يعطي لعناصر مجتمع الدراسة الأصلي حرية الاختيار في المشاركة في الدراسة، ولا يكون هناك تحديد مسبق لمن سيدخل ضمن العينة، بل يتم الاختيار بناء على أول مجموعة يقابلها الباحث وتوافق على المشاركة في الدراسة، حيث يختار منها مفردات العينة المطلوبة، ولكن بشروط محددة، تضمن تمثيلا معقولا لمجتمع البحث².

إن ما يتميز هذا النوع من العينات، هو سهولة اختيار عينة الدراسة، وانخفاض التكلفة والوقت والجهد المبذول من الباحث، كما يتميز بسرعة الوصول لأفراد الدراسة والحصول على النتائج³. أما

¹ محمد عيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتطبيقات، ط2، دار وائل للنشر، الأردن، 1999، ص87.

² نفس المرجع، ص94.

³ نفس المرجع، ص95.

النوع الذي استعنا به في دراستنا، فهو العينة القصدية أو المقصودة أو حتى الهدفية، وهي من العينات التي يتم انتقاء أفرادها بشكل مقصود من قبل الباحث، نظرا لتوافر بعض الخصائص في أولئك دون غيرهم، ولكون تلك الخصائص هي من الأمور الهامة بالنسبة للدراسة. كما يتم اللجوء لهذا النوع من العينات في حالة توافر البيانات اللازمة للدراسة لدى فئة محددة من مجتمع البحث الأصلي¹.

أما عن كيفية استعمال هذا النوع من العينات في دراستنا، فقد بدأ باختيارنا المقصود للزوايا التي تدخل ضمن المخطط الميداني للدراسة، فضمن ثمانية عشر زاوية عامرة _ حسب إحصائيات مديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تيزي وزو_ وقع اختيارنا على سبع زوايا، وهذا للعديد من الأسباب التي يمكن أن نختصرها في النقاط التالية:

- الزوايا السبع مؤسسات دينية عامرة ونشطة.
- هذه الزوايا مشهورة في المنطقة، وحتى على المستوى الوطني.
- الزوايا المختارة غير مكلفة من حيث التنقل.

كما أننا قمنا باستجواب كل المبحوثين؛ من رؤساء الزوايا أو أمنائها العاميين الفاعلين في الزوايا، الزوار، وأهل القرى بطريقة مقصودة، وهذا عن طريق تحديد مواعيد مسبقة معهم. لذا فعينة دراستنا عينة متشعبة فرضتها طبيعة الموضوع وإشكاليته. وهذا ما جعلنا نتعامل مع عدة فئات اجتماعية تضم كل الفاعلين الذي لهم علاقة بالزاوية من قريب أو من بعيد بداية برؤساء الزوايا أو الأمناء العاميين، شيوخ الزوايا، المعلمين والأساتذة، الخدام، وكذا الزوار وسكان القرى أين تقع أو توجد هذه المؤسسات.

تراوحت المدة التي استغرقها الدراسة الميدانية لأكثر من ثلاث سنوات، بين 2015 إلى بداية 2018، وهذا الوقت الطويل تفسره أو تحكمت فيه تعدد المناسبات الموسمية التي تجرى فيها الأنشطة والممارسات الأخرى، فتضييع مثلا حضور مناسبة معينة يستلزم انتظار السنة المقبلة من أجل حضورها.

05 _ صعوبات الدراسة:

أو ما يسمى بالعوائق والعراقيل التي تقف أمام السير الحسن والعادي للبحث العلمي أو الدراسة، إذ أن الدراسات والبحوث في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية لا تخلوا من عوارض تعترض طريق الباحث لا يحسب لها الباحث أي حساب، يسميها فريد الأنصاري العوائق العلمية، يقول عنها بأنها "عبارة عن حواجز تقف دون الوصول إلى حقيقة، أو حقائق ما، في موضوع علمي معين. إنها

¹ نفس المرجع، ص 96.

مشكلات معرفية جزئية تعرقل الفهم للقضية، أو لمجموعة من القضايا العلمية، إما لأمر يتعلق بذات الدارس أو بالموضوع المدروس¹.

من هذا المنطلق، فلا يخلو أي بحث علمي من الصعوبات والعراقيل سواء أثناء التحضير للبحث، أو خلال الشروع فيه فتحدي الباحث لاجتياز هذه العوائق يظهر مدى كفاءته ومدى تحكمه في موضوعه. كما أن هذا الاجتياز لا يحدث إلا بتسلح الباحث بعزيمة وإرادة كبيرتين قصد الوصول إلى الحقيقة العلمية.

ومن بين العراقيل التي واجهتها في الجانبين، النظري والميداني نذكر كل واحدة لوحدها في السياق التالي:

أ _ من الجانب النظري:

• قلة المراجع إن لم نقل ندرتها، خاصة التي تناولت الظاهرة الدينية في منطقة القبائل، فماعداء الكتابات الغربية، خاصة الفرنسية منها التي تعود إلى زمن بعيد وجاءت معظم تناولاتها فارغة من الموضوعية، كونها اقتصرت على الوصف لأغراض شخصية استكشافية والسرمد المباشر، هذا ما جعلنا نحترس أثناء العودة إليها.

• غياب بعض الوثائق، ونقص هنا المخطوطات. وإن وجدت صعب الحصول عليها خاصة المتعلقة بهذه المؤسسات الدينية، فقد لاحظنا تحفظ أهل الزوايا لتزويدنا بهذه الوثائق لأسباب أو أخرى، وهي الوثائق التي رأيناها سوف تفيد كثيرا وتثري الدراسة بطريقة أفضل لو تحصلنا عليها.

• الترجمة التي نالت حصة كبيرة من وقتنا، وهذا راجع إلى النقص الفادح للكتابات العربية التي تناولت الظاهرة. فبالإضافة إلى كون الترجمة عملية مضمّنة وصعبة في الكثير من الأحيان، فإن إعادة قراءتها من طرف بعض الأساتذة المشكورين أخذ منا الكثير من الوقت.

ب _ من الجانب الميداني:

• لقد كلفتنا الاتصالات والزيارات المتعددة للزوايا قصد الملاحظة والمعينة ومقابلة شيوخها ومقدمها ومريديها الكثير من المجهودات، فلم يكن بالأمر سهلا، لذا فقد كلفتنا الاتصالات والتدخلات والزيارات وقتا طويلا ومجهودات كبيرة من أجل الوصول إلى الهدف المشهود.

• عزوف بعض المبحوثين عن الإجابة على العديد من الأسئلة، خاصة ما تعلق بالتسيير والنظام الداخلي للزاوية، وترددهم في قبول إجراء المقابلات، هذا ما جعلنا نستهلك وقت طويل لإقناعهم وإيجاد حلول بديلة في بعض الأحيان.

¹ فريد الأنصاري، مرجع سبق ذكره، ص 184.

خلاصة الفصل:

يعتبر تحديد الإطار المنهجي للدراسة من المراحل المهمة والعويصة بالنسبة للباحث، كونها مرحلة تتطلب الكثير من الجهد الفكري والبحث المستمر، أين يكون الباحث مدعو إلى الاستثمار في كل المعطيات النظرية التي تكون بحوزته.

ولعل المهمة الصعبة للباحث هي مرحلة افتكاك الموضوع، كما يسميه ريمون كييفي في كتابه "دليل البحث في العلوم الاجتماعية"¹، ثم بناء الموضوع على قواعد نظرية سليمة. وهو الهدف الذي سعينا من أجله في هذا الباب المنهجي الذي قسم إلى فصلين، والذي سمح لنا بوضع الأسس المنهجية للدراسة من خلال مجموعة من المناهج الذي رأينا بأنها الملائمة لدراستنا (المنهج التاريخي، الوصفي، الاستكشافي، المونوغرافي)، وهي كلها مناهج كيفية تهدف إلى تقديم صورة أكثر وفاء لموضوع الدراسة بعيدا عن لغة الأرقام ومبادئ القياس الكمي وتقنيات جمع المعطيات الملائمة بدورها لخصوصية البحث (الملاحظة والمقابلة) التي تعتبر بدورها بمثابة تقنيات كيفية تتناسب مع الدراسات الحقلية للوسولوجيا والأنثروبولوجيا، والتي اخترناها وفق القاعدة التي تقول أن طبيعة الموضوع وطبيعة مجتمع البحث هما المعياران الأساسيان لاختيار المناهج والتقنيات لأي بحث أو دراسة.

¹ Raymond QUIVY et Luc VAN, **Campenhoudt, le manuel de recherche en sciences sociales**, 03^{eme} édition, édition Dunod, Paris, 2006, P : 18.

الفصل الثالث:

الدراسات السابقة وتقييمها

تمهيد.

01 _ الدراسات المحلية (جزائرية).

02 _ الدراسات الأجنبية (غربية).

03 _ تقييم الدراسات السابقة.

خلاصة الفصل.

الفصل الثالث:

الدراسات السابقة وتقييمها.

تمهيد:

مهما يكن، فأى بحث علمي يسعى إلى تحقيق معرفة حول موضوع معين أو ظاهرة معينة، فلا بد أن يعتمد في تحليله على قاعدة نظرية أو معرفة معينة سابقة له، لاسيما إذا عرفنا أن عملية البحث هي عملية تراكم معرفي مستمرة، أي أن الطرح العلمي يسموا دائما إلى إيجاد الأرضية أو القاعدة المعرفية اللازمة في عملية عرض مسألة أو إشكالية البحث وفروضه¹، وهذا ما يفسر سعيينا نحن، والذي نعتقد أنه من الضروريات المنهجية الاهتمام بالدراسات السابقة حول الظاهرة التي نود تحليلها ودراستها.

إن تناول الظاهرة الدينية بمختلف أشكالها وأبعادها يفرض علينا الغوص في أعماق التاريخ، وهذا لتشخيص الفكر الديني البربري فيما مضى، وفي الوقت المعاصر، وهذا بالتطرق إلى أعمال قيّمة لشخصيات أوروبية²، وحتى أعمال بعض الجزائريين أمثال: مولود فرعون، بوليفة السعيد، واري مالك وحديبي محند أكلي.

وقد قمنا في هذا الجزء بإدراج بعض أهم الدراسات السابقة التي تناولت الظاهرة الدينية بصفة عامة في منطقة القبائل، وهي دراسات توصلت إلى نتائج وخلصات وتحليلات بقيت مستعملة إلى وقتنا الحاضر، بل أصبحت مراجع أساسية من بين المراجع التاريخية وبقراءة نقدية جديدة. ثم قدمنا نوع من التقييم لهذه الدراسات وكيف استفدنا منها لإثراء عناصر هذه الدراسة.

01 _ الدراسات المحلية (جزائرية):

من أجل الاستثمار في كل المعارف والبحوث التي تناولت الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل بصفة عامة، وهو المسعى الذي عملنا بجد إلى تحقيقه، من خلال عملية جمع المعلومات التي تساعدنا في بناء وحصر الموضوع، وكذا فهم دقيق لكل ما يحيط بالظاهرة الدينية بمختلف خصوصياتها وتنوعاتها في الحقل الديني القبائلي.

لم تكن هناك دراسات محلية محددة، لذا ارتأينا إلى الجمع والاستثمار في كل الدراسات التي تمثلت في بعض الأطروحات الجامعية التي تم مناقشتها في تخصصات مختلفة، وكذا مجموعة من المقالات العلمية المنشورة في المجالات العلمية المحكمة، وكذا بعض المراجع والكتب التي تناولت موضوع الدراسة، لذلك حاولت تصنيفها على الشكل التالي:

¹ محمد إسماعيل قباري، *مناهج البحث في علم الاجتماع، مواقف واتجاهات معاصرة،* منشأة المعارف بالإسكندرية، 1982، ص12.

² من بين هذه الدراسات نذكر: (ادموند دوتي، إميل مسكراي، أندري، درمنغابم، دييون، دوماس، جاك بيرك، اوغستان بيرك، هانوتو ولوترونو).

أ _ الدراسات المرجعية:

• دراسة سي أحمد السعيد بوليفة:

تدخل دراسة السعيد بوليفة ضمن الدراسات السابقة، كونها تعتبر من بين الدراسات الأولى من طرف جزائري التي تناولت المرابطين ووجودهم في منطقة القبائل. إذ تطرق من خلال كتابه «Djurdjura à travers L'histoire» إلى الدور السياسي والتنظيمي للمرابطين، مركزا خاصة على دورهم الفعال في استقلال القبائل في المرحلة التي تعود إلى القرن السادس عشر. لكن لماذا الاستقلال؟ لأن تلك الفترة تميزت باللا استقرار والحروب الداخلية، وكانت تحت السلطة الأوطوقراطية للأتراك والأسياذ الإقطاعيين (أسياذ كوكو).

لقد تطرق المؤلف في كتابه إلى العناصر التالية:

• ظهور التأثير المرابطي في منطقة القبائل، دورهم الديني والاجتماعي الذي يتمثل في إرساء السلم والوثام، العدالة والقانون، احترام الحريات الفردية والجماعية، وهي الشعارات التي رفعتها المرابطية.

• أما عن سبب قدومها إلى المنطقة، فقد كان باستغاثة القبائل المقهورة المظلومة من طرف الأوطوقراطية الإقطاعية للأتراك. فالمؤلف ربط الوجود المرابطي في منطقة القبائل إلى حاجة هؤلاء السكان للسلم والأمن، اللذان افتقدوهما في الحروب، فالخوف من فقدان الحرية والديمقراطية، وهي الشعارات والسمات التي يعشقها البرابرة والتي كانت وراء الاستنجد بخدمة المرابطية من أجل محاربة وإبعاد الأوتوقراطية بالقاضي كوكو¹.

• لقد اعتبر (بوليفة) هذا التدخل بمثابة حدث سياسي مهم، لأنه تدخل لإعادة الروح التي تتطلب تنظيم جديد للمجتمع، هذا ما جعلها تحدث شبه ثورة في المنطقة ويفسر دور المرابطية في إعادة التنظيم الاجتماعي.

لقد اكتشفنا عدة حقائق من خلال هذه الدراسة، لكن رغم أهميتها كمرجع، إلا أن التعامل معها يفرض نوع من الاحتراس والحذر، كونها جاءت على شكل سرد تاريخي مباشر كثيرا ما كان يخرج فيه الكاتب عن موضوعه وموضوعيته.

¹ Saïd BOULIFA, *Le Djurdjura à travers l'histoire, depuis l'antiquité jusqu'en 1830, organisation et indépendance des zouaoua (grande kabylie)*, J. Bringau, Alger, 1925, P : 132.

• دراسة مولود معمري¹:

سخر (مولود معمري) كتابه الموسوم بـ «يناييس الشيخ محند، Cheikh mohand a dit»، للحدِيث عن نموذج من تقديس الأولياء الصالحين في منطقة القبائل وهو الشيخ محند أولحوسين (1838-1901)، كشخصية مرابطية وورعية. فنحن نحاول تسليط الضوء على ظاهرة تقديس الأولياء المسلمين الحية والمنتعشة في منطقة القبائل أين تنتشر اعتقادات تقديس الأولياء السابقين، خاصة مع الكم الكبير للأماكن المقدسة الموجودة فيها منذ زمن بعيد، والأمثلة كثيرة في هذه المنطقة التي نجد فيها أعدادا كبيرة من المعابد والأضرحة التي تعلوها قبب في غالب الأحيان².

حسب الأسطورة فإن أربعة قديسين مشهورين كانوا وراء إدخال الإسلام إلى القبائل، جاؤوا من الساقية الحمراء جنوب المغرب، التقوا وتمركزوا في (تيزي بيرث) في جرجرة، وهي ليس بعيدة عن قمة لالة خديجة، أقاموا هناك لبعض الوقت في كهف اتخذ كمكان للتعبد، وأصبح مكانا للزيارة فيما بعد. ثم تفرقوا، فسيدي منصور ذهب ليستقر في الشمال بتميزار آث جناد، أما الثلاثة الباقون بقوا قرب الجبال الكبيرة سيدي عبد الرحمن اليلولي عند إولن أومالو، سيدي أحمد أودريس، وسيدي أحمد أومالك في مدخل جرجرة³.

ومن الأولياء المشهورين في منطقة القبائل نجد الشيخ محند أولحوسين الولي الأكبر لآث يحي الذي عاش في القرن التاسع عشر، وكان وجهها شعبيا للإسلام القبائلي وشاعرا كبيرا، عرف بكاريزميه وانتمائه إلى الطريقة الرحمانية. فكل كل منطقة القبائل تنتشر فيها مثل هذه الأماكن التي اتخذها الأولياء كمعابد وأضرحة لتصبح فيما بعد مسرحا للزيارات في مناسبات دينية وعائلية تأخذ شكل الزيارات الجماعية.

لقد اهتم مولود معمري كثيرا بمسيرة الشيخ محند، وهذا ما جعله يتبع كل مراحل حياته من طفولته غير العادية؛ كونه كثير الترحال والتجوال، إلى استقراره في شبابه والتحاقه بصف المرابطين المحترمين. فركز الكاتب حتى على ممتلكاته وأعماله التي شرعت من سلطته كولي محلي. يرى (مولود معمري) أن عظمة الشيخ محند أولحوسين تتجلى في استيعابه لقيم الإسلام الداعية إلى التعبد وتقوى الله، وإلى الإكثار من الأعمال الصالحة بتكريس قيم الإيثار والإحسان والتعاون، وكذا لجم الأثرة التي تقف حجرة عثرة أمام إعداد "زاد الميعاد" في الدنيا الفانية للأخرة الباقية⁴.

لقد استطاع الشيخ محند أن يستوعب جوهر الإسلام ومقاصد الشريعة بفضل احتكاكه بالأولياء الصالحين، ومجالسته للعلماء في الحصول على الحكمة. كما ساعده امتلاكه لخاصية اللسان

¹ Mouloud MAAMRI, **Cheikh Mohand a dit –innas-yes ccikh Muhand**, copyright, Alger, 1990.

² Dujardin LA COSTE, **Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie**, la découverte, Paris, 2005, P : 110.

³ Ibid, P : 111.

⁴ محمد أرزقي فراد، **إطلالة على منطقة القبائل**، دار الأمل للنشر والطباعة، الجزائر، 2006، ص111.

الأمازيغي في توصيل قيم الإسلام إلى الناس فحقق نجاحا ثنائيا تمثل في خدمة الإسلام من جهة، وإثراء اللغة الأمازيغية من جهة أخرى بما تركه من تراث لغوي وأدبي شفوي في أشكال عديدة، كالشعر والنثر خاصة الحكم والأمثال، وتناقلت الأجيال هذا التراث مشافهة في سياق الحديث على قاعدة (يناياس الشيخ محند ذقاواليس- قال الشيخ محند). وقد دأب أفراد المجتمع القبائلي على زيارته بقريته ثقة ناث يحي من أجل حكمة أو سعيًا لتفريج كربة، أو طلبًا للشفاء أو لهذه الغايات مجتمعة¹.

• دراسة محند أكلي حديبي:

والدراسة عبارة عن كتاب بعنوان:

«wedris une totale plénitude

approche socio - anthropologique d'un lieu saint en Kabylie».

وأصل الدراسة أو الكتاب رسالة قدمت لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا، والهدف من تحليل هذا الموضوع هو الرغبة في الاستثمار في العلاقة التي تربط الجماعات بالماضي معناه مع الذاكرة الجماعية، من أجل إعطائها شرعية في الحاضر. فقد اختار ذاحب هذه الدراسة زاوية سيدي أحمد بن إدريس كونها زاوية مرابطية، وحيث تميز عن باقي الزوايا بتعدد وظائفها والحضور الدائم للجماعة فيها، لذا عمل على وصف الممارسات المختلفة التي لاحظها، لكن بتحليل المنطق الذي يسمح بالحفاظ على مختلف هذه الممارسات حتى التي تبدو أكثر تعارضاً².

إلى جانب الإشكالية المنهجية، طرحت الدراسة العديد من التساؤلات أهمها:

- هل حافظت زاوية ودريس على الروح الجماعية لما يتعلق الأمر بمواجهة التغيير الاجتماعي؟.
- ما هي المكانة التي تحتلها حالياً في الحقل الديني الجزائري؟.
- ما هي الأدوار والوظائف التي تضمنها إلى يومنا هذا في هذا المجتمع؟

وانطلاقاً من هذه التساؤلات صاغ هذه الفرضية:

إن غياب المركزية الوراثية للشرعية داخل الجماعة الشريفة سمح بوجود دائم للجماعات المعارضة، هذا ما يهدد الولي الأسطوري ودريس.

توصل الباحث من خلال دراسته الوصفية التحليلية إلى تعقد الواقع التاريخي والسوسيولوجي لمؤسسة الزاوية، ففي الجانب التحليلي فضل تصور إعادة إنتاج المجتمع لنفسه انطلاقاً من إحدى مؤسساته، وانطلاقاً من هذا التصور الثقافي تمكن من بناء نموذج تفسيري لوضع مقارنة شاملة

¹ محمد ارزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص188.

² Mohand Akli HADIBI, **Wedris une totale plénitude approche socio anthropologique d'un lieu saint en Kabylie**, préface du professeur: Mustapha Heddab, Edition Ziryab, Alger, 2002, P : 83.

وداخلية، والنموذج التفسيري الذي اقترحه مستمد انطلاقاً من مفهوم "ثمعرث" وكيانها السوسولوجي القائم على الطريقة التي تنتهجها مختلف العناصر المشكلة للزاوية للحفاظ على مكانتهم. توصل إلى أن الولي الصالح سيدي أحمد بن إدريس يحتل مكانة خاصة في الحقل التقديسي لمنطقة القبائل، هذه المكانة سمحت له أن يربط علاقة رمزية مع عدة جماعات اجتماعية أخرى. لقد توصل في آخر المطاف إلى أن زاوية ودريس، ومنذ تأسيسها قد تكيفت مع التغيرات التي عرفها ومازال يعرفها المجتمع خاصة لما يتعلق الأمر بحركات الإصلاح الديني، فتنظيمها ونمط تسييرها مكّنها من الحفاظ على طبيعتها وتعدد وظائفها، ونجاعة بنيتها وقدرتها على التكيف تظهر في طريقتين؛ الأولى: تتمثل في سعيها إلى إدماج كل ما يؤثر سلباً على ديناميتها. والثانية: في سعيها إلى تبنيها موقف المقاومة والصراع، وهو الشيء الملحوظ لما يتعلق الأمر في مواجهة حركات الإصلاح.

أمام كل هذه الدراسات، فإنّ تناول الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل في وقتنا الراهن يتطلب إطلالة جديدة لظاهرة لعبت دوراً واحتلت مكانة فيما مضى، كما أن دراستها كفعل أو كحركة أو ظاهرة. كما يرى ادmond دوتي¹، يتطلب الغوص في ما قبل التاريخ وهذا لمتابعة الفكر الديني البربري إلى الوقت المعاصر والبحث في نواحي تفاصيل الشعائر الحالية.

• دراسة محند خليل²:

وهي دراسة أو مقارنة سوسولوجية تحت عنوان: «القبائل أو السلف المضحى به، La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié»، حيث حاول أن يفسر تعقد العلاقات الاجتماعية في هذا المجتمع القبائلي، الذي يمر بأزمة هوية. ومن أجل إحاطة مثلى بالموضوع ركز الباحث اهتمامه على مفهوم النظام الأبوي والتنظيم الاجتماعي، السياسي والاقتصادي في المنطقة. فمن العدالة التقليدية إلى المطلب الثقافي مروراً بالأدوار الموكلة للمرأة وأهمية المعتقدات المحلية. فلم يكتف بهذا، بل حلل أيضاً الأفعال والمؤسسات التي حصرت المجتمع القبائلي في خانة المجتمعات التقليدية.

لقد سمحت له هذه المقاربة بفهم معنى بعض الطقوس المحلية والتعمق في التغير الاجتماعي، سواء في المنطقة أو الجماعة المهاجرة. ففي الوقت الذي تعدد فيه الاستفهام والتساؤلات حول مصير هذه الجماعة الاثنولوجية. فقد حان الوقت لوضع النقط على الحروف، حسب تعبير صاحب الدراسة.

سوف نحاول أن نقدم فيما يلي أهم النقاط التي تطرق إليها الباحث في هذه الدراسة:

- المعتقدات: الإسلام، المقدسين ومحقق المعجزات.
- بنية النظام الأبوي.

¹ Edmond DOUTTE, «Note sur l'islam maghrébin», *Revue de l'histoire des religions*, Ernest le roux, Paris, 1900, P :115.

² Mohand KHELLIL, *la Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, édition l'harmattan, Paris, 1984.

- القرية، الأرض والقانون.
- جماعة أو اجتماع الرجال.
- العدالة التقليدية.
- أحادي الزواج والتضحية.
- المرأة المعاقبة.
- نحو مكانة المرأة.
- ثلاث لغات: ثراء وخطر.
- المطلب الثقافي: السلفية والبربرية.

• دراسة أحمد ساحي¹:

تعتبر من الدراسات قيمة ومهمة من الناحية التاريخية، تضاف إلى دراسة قام بها أبو يعلى الزواوي، تحت عنوان: تاريخ الزواوة²، فالأستاذ أحمد ساحي من خلال «أعلام من زواوة إقاواون»، وهو عنوان الدراسة، حاول أن يسلط الضوء على خمس شخصيات رئيسية في تراث زواوة، منها من يرجع لعصر ابن خلدون ومنها من يعود للقرن السابع عشر، عهد إمارة كوكو.

لقد كانت الدراسة بمثابة سند تاريخي لا يستهان به، كون الباحث لم يتوان في الاستثمار في عدة معطيات تاريخية وشفوية في كل ما يتعلق بالزواوة، ومن أجل تحديد جغرافية سكان الزواوة وأماكن انتشارهم، قدم الباحث خريطة تظهر مناشئهم وانتشارهم، ليعرج على الشخصيات الرئيسية في تاريخ وتراث زواوة، بداية باحمد بن إدريس (سيدي إدريس) الذي يمثل تيارا علميا ودينيا، عرف بنزوحه من بجاية إلى ايلولو او مالو، مركزا على ما يمثله هذا الشيخ والولي الصالح في التراث الزواوي واليلولي، محاولا في ما بعد ربطه بالشخصيات الدينية الأخرى والتي ذكرها على النحو التالي:

- أبي السعيد محمد السعيد بن علي شريف
- الشيخ المرابط منصور الجنادي المنيعي
- أبو القاسم بن براهيم خليفة سيدي علي او طالب بكوكو
- أبو زيد عبد الرحمان اليلولي .

بالإضافة إلى احمد بن إدريس، الذي سخر له الباحث جزءا كبيرا من دراسته، بداية بالروابط الأسرية التي تجمعها بالشخصيات المذكورة سالفا، أحمد بن إدريس بين ايلولة وبجاية، بن إدريس وابن

¹ أحمد ساحي ، مرجع سبق ذكره.

² اسمه الحقيقي ونسبه: السعيد بن محمد الشريف بن العربي بن يحيى بن الحاج من آيت سيدي محمد الحاج من آيت سيدي محمد الحاج بزواوة، الشهير بأبي يعلى الزواوي نسبة إلى الزواوة.

خلدون في بجاية، بن إدريس وحوادث بجاية وتونس، أحمد بن إدريس في ايلولة، ظاهرة الزوايا في القبائل، وفي الأخير زاوية ابن إدريس بين الخطاب الشعبي والرسمي، كانت هذه أهم العناصر التي تطرق لها الباحث في دراسته.

• **دراسة كمال شعوعت:**

وهي دراسة سوسولوجية بعنوان:

L'islam kabyle, religion, état et société en Algérie,
suivi de l'Epître (Rissala) d'Ibnou Zakri

لقد شملت على دراسة الدين والتاريخ لمنطقة القبائل من القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا، انطلاقا من مرجع أصلي وهي رسالة ابن زكري¹، التي كتبت في 1903 من طرف إمام المسجد الكبير بالجزائر العاصمة.

لقد تكون ابن زكري في زاوية كرجل دين في خدمة السلطة الاستعمارية، ويعتبر من بين المفكرين الدينيين ما قبل الإصلاحيين، عرف بانشغاله الدائم لتقديم حلول تطبيقية ولمموسة لوضعية اجتماعية ودينية كانت في أزمة. هذه الرسالة التي تعتبر أكثر مهمة، وذلك لأنها وضعت تحت المجهر الوضعية السياسية والدينية لمنطقة القبائل في القرن التاسع عشر من جهة، ولأنها كتبت من قبل مسلم ليس عربي من جهة أخرى.

لقد عرف فكر ابن زكري بعاملين رئيسيين، هما:

- انهيار المجتمع القبائلي خاصة من ناحية الأعراف، التقاليد ومؤسساته.
 - عدم قدرة النخبة المحلية على إيجاد الحلول، خاصة وأن البعض منهم لا يحققون الإجماع.
- وهذه الرسالة موجهة إلى نوعين من الجمهور، بهدف تحقيق التصالح: الإدارة الاستعمارية والجمهور القبائلي، واعتبرت كمرجع لا للتصالح، التكيف، الاتفاق والإصلاح، معنى ذلك أن الرد على هذه الوضعية المحزنة كانت من قبل كاتب معروف بانتمائه الإثني للقبائل، ما يسمى بـ(زواوي)، رسالة تهدف إلى إصلاح المجتمع القبائلي بتقديم إجابات ملموسة دون تهيمش الإطار الاستعماري الفرنسي.
- فأمام هذه الرسالة والتحليل الذي قدمه الكاتب، يبدو أننا بعيدين عن التماثلات التقليدية للإسلام القبائلي، الذي سقط في مزاد الإسلام اللائكي في نهاية القرن التاسع عشر، أو في إسلام تجهيلي تطغى عليه الخرافات والاعتقادات السلبية، فهي تظهر أن هناك أسياد دينيين معروفين بفكرهم الديني في منطقة القبائل، قبائل العلوم الدينية، والرسائل التي وظفها الكاتب في مرجعه فتحت القوس لعدة مناهج وتخصصات: التاريخ، علم الاجتماع والبيوغرافيا، أنها قبائل أخرى، بعيدة عن الصور السلبية والرسوم التافهة، أين كان الإسلام في مركز الواقعة الاجتماعية، هذا التقديم يخالف الجداول التقليدية

¹ هو محمد سعيد ابن احمد، ابن محمد، ابن زكري، الزواوي، الجنادي، مفتي جامع سيدي رمضان بالقصبة الجزائر العاصمة.

للمجتمع القبائلي المشكل من قديسين مرابطين وأموسناون (العارفين باللغة المحلية) الذين يحتكرون الفكر الديني والمعروفين بسلطتهم السحرية.

لقد أعطت الرسالة مكانة مهمة للزاوية في المجتمع القبائلي (ما بين خمسة وثلاثين وأربعين زاوية في القرن السادس عشر)، مكانة سياسية، اجتماعية ودينية في نفس الوقت، أكثر أهمية من تاجمعت التي تعتبر المؤسسة القروية الوحيدة المعترف بها في منطقة القبائل، فالزاوية وصفت بمكة القبائل¹.

أما عن محتوى الدراسة، فقد ضمت ثلاثة أقسام، نحاول تقديمها في السياق التالي: في مقدمة كبيرة أشار الكاتب إلى مسيرته الجامعية والفكرية، مع منظر لإنتاج العلوم الاجتماعية في حقل الدراسات البربرية من قبل كتاب جزائريون وباحثون أجانب، وتساءل عن المناهج السوسيولوجية التي كونته، محاولاً أن يسترجع نصائح المنظر الفرنسي بيير بورديو (faire la sociologie de la sociologie qu'on pratique)، ولعل أهم ما يلاحظ في هذا الكتاب هو المسافة الباردة بين الباحث وموضوع بحثه.

سخر القسم الأول لتاريخ ومنشئ الزوايا في منطقة القبائل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مدعماً هذه المقاربة التاريخية والسوسيولوجية انطلاقاً من نسق بيبيوغرافي لشيوخ القبائل وتأثيرهم على الزوايا حتى قبل مقاومة 1871. إنها مسيرة حياة خالية من كل جانب أسطوري وخيالي عرف به القديسين المرابطين، وشخصيات موقرة ومحترمة مثل: سيدي عبد الرحمن، الشيخ محمد بن علا، سيدي على أوموسى، حيث نوه في نفس الوقت أن المشهد الديني للقرن الثامن عشر عرف بوجود أسياد دينيين معروفين كمتخصصين في الفقه _ أي القانون الإسلامي والنحو _ فهم أشخاص يقدمون امتيازاتهم للطرق الدينية الخلواتية والرحمانية. كما أن الباحث أظهر التعارض الموجود في القبائل العليا الجبلية، أين تبدو الزاوية شبه غائبة، والقبائل السفلى التي تعتبر كمشتلة للأماكن المقدسة والأضرحة.

لقد خصص الكاتب القسم الثاني لتقديم ابن زكري كشاهد لفترة مضطربة، وكحامل لمشروع الإصلاح في ما يتعلق بالزوايا القبائلية. وخصص القسم الثالث لتقديم قراءة سوسيو _ سياسية للإصلاح في سنوات الثلاثينيات إلى فترة الإسلام الراديكالي في سنوات التسعينات.

في الخلاصة يمكن أن نقول أن الكتاب قد أُلّف بلغة سهلة وبسيطة، خالية من الصياغات التكليفية رغم أنه أسلوب موجه إلى الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين على وجه الخصوص، فليس من السهل أن نصل بهذه السهولة في اللغة إلى عمق الفكر والقيام بعمليات إنتاجية في العلوم الاجتماعية. فالكاتب تمكن من الفوز بهذا الرهان الصعب؛ عبارات موجهة، قراءة مشوقة، فرضيات

¹ Kamel CHACHOUA, *l'islam kabyle. Religion, état et société en Algérie, suivi de l'épître (risala) d'ibnou zakri (Alger, 1903)*, mufti de la grande mosquée d'Alger, Maisonneuve & Larousse, Alger, 2001, P : 318.

منهية، تمكن في مناهج العلوم الاجتماعية، فتكوينه الثنائي في علم الاجتماع، وتمكنه من اللغة العربية أعطى للقارئ فضل التقرب ولمس أدوات ووسائل عمله (خاصة ترجمة الرسالة التي كانت رائعة).

• دراسة علي مراد:

وهي الدراسة التي جاءت تحت عنوان:

Le réformisme Musulman en Algérie 1925 – 1640,

Essai d'histoire religieuse et sociale.

تحدث فيها صاحبها عن الحركة المرابطية كقوة دينية سيطرت في الجزائر، كما تحدث عن مختلف مظاهرها، مؤسساتها الاجتماعية والثقافية والدينية وتنظيماتها ومذاهبها. أما السبب الذي جعله يتناول الظاهرة في تلك الفترة، فلأنها الفترة التي عرفت ميلاد حركة جديدة؛ وهي الحركة الإصلاحية، فقد تناول بذلك نقطة حساسة، وهي أن سيطرة المرابطية في الجزائر كانت ستزول بظهور الحركة الإصلاحية، ومن أجل ذلك أشار إلى الصراع الموجود بين الحركتين، وهو الصراع الذي حاول أن يسلط عليه الضوء بتناول عدة عناصر استعملها بتحديد الموقع الجغرافي للمرابطيين في الجزائر بعد نهاية الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918)، أين بدأت فيه المؤشرات الإصلاحية الأولى بالظهور تحت قيادة عبد الحميد بن باديس، وقد وضع المعالم الكبرى لوجود المرابطية في الجزائر في تلك الفترة، حيث نفهم من خلاله أن لا وجود لأي نقطة في القطر الوطني لا توجد فيها المرابطية.

فمن خلال عنصر الدعم (السند) الاجتماعي للمرابطية، تحدث صاحب الدراسة عن أساس المرابطية الجزائرية على أنه هش نسبيا رغم امتدادها، هذا ما يشكل ضعفها، والسبب يرجع إلى الضغوطات والتهديدات الخارجية هي التي جعلها تفقد بعض الامتيازات والفضائل. فقد لعبت الهجرة أو ما يسمى سياسة التفرغ التي عرفتها الأرياف الجزائرية إلى فرنسا والمراكز الحضرية الكبرى دورا كبيرا في ذلك. كما أنه حاول الإجابة على سؤال: كيف يمارس المرابطيين تأثيرهم في الجزائر عن طريق تحليل المؤسسات المرابطية، ولإعراضها على الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية للسكان المسلمين الجزائريين. فقد توصل إلى أن ضعف المرابطية، والذي ربطه بفشل الزوايا في تأدية أدوارها، والتجاوزات التي مورست على الزوايا جعلتها منافية حتى مع الأساليب التقليدية ودعوة مؤسسها.

وضعف المرابطية في الجزائر جعلها تنعزل اجتماعيا جراء نقص الإمكانيات، هذا ما سمح للحركة الإصلاحية بالنمو، وأصبح الإشعاع الثقافي للزوايا يحتجب شيئا فشيئا، تحت تأثير المدارس ومراكز التعليم التي وضعها المصلحون والروح المعاصرة التي دخلت بيوت المرابطيين الأكثر انغلاقا، كما ضغطت الحضارة الغربية على أبواب الزوايا¹. فانعزال المرابطية في موقعها بعيدا عن المعالم المعاصرة

¹ Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie 1925 – 1940, essai d'histoire religieuse et sociale*, Maison des Sciences de l'Homme, Recherches Méditerranéennes, La Haye, Paris, 1967, P : 62.

الكبرى للحركية (الديناميكية) والتبادلات الاجتماعية جعلتها تضعف أمام المثقفين ذوي التكوين الفرنسي، ومن طرف الرسائل العربية ذات الميولات الإصلاحية. لقد كشفت لنا الدراسة على عدة حقائق كنا نجهلها، لكن قراءة صاحب الدراسة كانت قاسية نوعاً ما على المرابطينية، حيث جعل منها طرف صراع مع الحركة الإصلاحية في حين أن لها نفس البعد، والإشارة إلى المرابطينية كونها فقدت بريقها على يد الإصلاحية متناسياً تماماً دورها المتمثل في مقاومة كل أشكال الطمس الثقافي الذي تعرض لها شعوب شمال إفريقيا. كما أنه تنبأ بزوال المرابطينية بعد الحرب العالمية الأولى وحلول محلها الحركة الإصلاحية، لكن مجيد شريفي أكد على استمرار المرابطينية والمرابطون لا يزالون يحتلون مكانة منفردة وخاصة في النسيج الثقافي والديني والاجتماعي لمنطقة المغرب العربي عموماً، والجزائر على وجه الخصوص.

ب _ المقالات والأطروحات:

• دراسة أحمد نادير:

ودراسة عبارة عن مقال بعنوان¹:

Le Maraboutisme, superstition ou Révolution?

تطرق فيها إلى الظاهرة المرابطينية كحركة اجتماعية شاسعة، و بعد أن كانت مهملة فيما قبل أثارت أهمية في وقتنا الراهن، ولعبت الظاهرة أدواراً عديدة، حيث تميزت بتنظيمها السياسي والاجتماعي، وباقتصادها شبه المغلق وفعلها الثقافي، وتسببت في أسلمة وتعريب السكان البربر، وخلق نظام من القيم التي تخفف من الخصومات والفروق الجهوية.

أما فيما يخص تموقع الظاهرة، فإن صاحب الدراسة لم يخالف علي مراد، وأشار بدوره أنها موجودة في كل القطر الوطني لكن التوزيع يختلف حسب الكثافة السكانية من منطقة إلى أخرى. كما أشار إلى الصعوبات التي واجهتها الحركة في مسعاها ولخصها في مشكلتين:

• عدم إمكانية الاتصال مع السكان بلغتهم، خاصة في المراكز الصحراوية والمرتفعات الجبلية التي تعتبر الملجأ التقليدي للغة البربرية.

• الفوضى واللامن اللذان سادا هذين المنطقتين جراء احتكاك إيديولوجيتين؛ واحدة مستوردة، والأخرى مشكلة من نظام القيم للبلد المستقبل.

لقد كانت دراسة احمد نادير ذات تناول منهجي موضوعي مقارنة بدراسة علي مراد، التي طغت عليها الذاتية، لكن تبقى مساهمته عبارة عن مخطط نظري في خدمة الإطار العام للدراسات الأكثر تعمقا، وهذا ما أشار إليه بنفسه.

¹ Ahmed NADIR, «Le Maraboutisme, superstition ou Révolution?», Méthodes d'approches du monde Rural, OPU, Alger, 1984.

• دراسة محمد إبراهيم صالح¹:

والدراسة عبارة عن مقال في مجلة علمية محكمة، مجلة إنسانيات، تحت عنوان: «الديني في محك التماثلات الهوياتية: منطقة القبائل والشيخ محند نموذجين»، ففي بداية المقال حاول الباحث أن يتطرق بشكل سريع إلى الخطوط العريضة الخاصة بمقاربة الممارسات والتماثلات المتعلقة بالدين، مؤكداً أن لدراسة هذا الأخير من وجهة نظر أنثروبولوجية عبر التعبيرات الاجتماعية التي يمكن الإحاطة بها أساساً من خلال الممارسات الاجتماعية للأفراد من أجل التعبير عن إيمانهم. وهذه الممارسات ليست بممارسات ثابتة أو مستقرة، بل هي خاضعة للسياقات التي تدعم هذا النمط من التعبير.

تأخذ القراءة الأنثروبولوجية للممارسات الاجتماعية للدين بما في ذلك الإسلام، بعين الاعتبار تاريخانية المعطى الديني، ليس فقط من حيث بعده السياسي الوحيد، ولكن أيضاً بوصفه يشارك في صناعة تاريخ المجتمعات والثقافات التي ينتشر فيها. وعليه فإن الممارسات الاجتماعية للدين هي عرضة للتغيرات. فالمقاربة الأنثروبولوجية للدين ليست مقارنة معيارية تبحث عن التماثلات أو التطابقات بين المعطى المعياري الدوغمائي للدين والحقائق الإمبريقية، وإنما هي ممارسة تتجه بشكل أساسي نحو ما يسمح الميدان والملاحظة برصده عبر مختلف الدعائم والوسائط المنهجية.

ولأجل ذلك يطرح صاحب الدراسة الكثير من الأسئلة تمحورت خصوصاً في السؤال الإشكالي العام التالي: كيف يمكن للأفراد أثناء الملاحظة الإقبال على ممارسات ما حتى يبدو إيمانهم صادقاً انطلاقاً مما هم عليه في مختلف الأوقات وفي سياقات مختلفة؟. كيف يمكن للهوية الثقافية للأفراد التي تمّ بناؤها تاريخياً وعصفت بها ربح التغيير أن تدعم إنتاج الممارسات الدينية والتماثلات حول الدين والتي من شأنها التجدد كلياً أو جزئياً؟.

لقد أشار الباحث إلى ملاحظة غاية في الأهمية مفادها أن الحقل الديني الجزائري المعاصر قد عرف وجود ممارسات كانت مجهولة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ظهرت مع حركة الإصلاح في غضون القرن العشرين، في حين انتشرت ممارسات أخرى بشكل أوسع في صفوف الجماهير أواخر القرن العشرين. فلم تؤدي هذه الممارسات إلى ليس إنتاج ديني أو إصلاح يدعي مخالفة تعاليم القرآن، بل بالعكس هناك حركات متكررة للتأكيد على الولاء، لهذا الأخير وهي تشكل لبّ الحركات الدينية المعاصرة في الجزائر.

مع هذا، فإن ما يدعم هذه الحركات في الواقع هو شيء مختلف تماماً، لأن فهم الممارسات الجديدة لا يتعلق بطرح السؤال المعياري الذي يكمن في معرفة من هو الأكثر ولاءً لإيمانه ولصفاء مرجعه، بقدر ما يتعلق بالتساؤل حول المعنى الذي تمثله الحركات الدينية حول الدين بوجه عام. فما يدعم هذه المقاربة التحليل المقترح في هذا المقال، كون أن "دين المعتقد المحلي" الذي تحدث عنه

¹ محمد إبراهيم صالح، «الديني في محك التماثلات الهوياتية: منطقة القبائل والشيخ محند نموذجين»، مجلة إنسانيات، العدد 42، الجزائر، 2011.

الباحث في هذه التماثلات يبيّن بشكل واضح كيف أن الأفراد من خلال تأكيد هويّتهم يصنعون تماثلاً حول الدين. ومن جهة أخرى، وفي منطقة مثل منطقة القبائل تدخل على المستوى التاريخي شخصيات دينية من أمثال الشيخ محند أولحسين في تناغم مع هذه التماثلات وتدعمها.

في العنصر الأول حول التماثلات والممارسات الاجتماعية للدين بمنطقة القبائل فسر الباحث تطور التمثّل الحالي حول الدين في الحركة الهوياتية الأمازيغية منذ فترة تأسيسها سنة 1980، فالثقافة الأمازيغية حين ذاك اعتبرت مستقلة ذاتيا أو تفصلها مسافة معينة عن تلك الثقافة التي يحملها الإسلام وتيار الأسلمة اللذان يعتبران عاملان من العوامل المتسببة في حلّ أو تذويب اللغة المحلية. وتجدر الإشارة أيضا أن المقاربات الإثنوغرافية في القرن التاسع عشر هي التي استخدمت بشكل أساسي كأداة لدراسة الدين في المجتمع القبائلي فتمخّضت الوضعية التي منحت له سواء في التماثلات الفكرية أو على صعيد أشكال التعبير الاحتجاجي عن طريق باراديغم مجتمع لا يلعب الدين فيه دورا، لا في صناعة المعايير والقيم، ولا في طرق تنظيم السكان المحليين.

يمكن تعريف الفاعلين الدينيين ومن بينهم المرابطين بشكل أساسي كوسطاء. لقد تحقّضت "الجمهريات" القبائلية أو البربرية لماسكوري (Masqueray) بكيفية معينة على ممثلي الإسهام الخارجي المتواجد على بعد مسافة، وقد أضاف الفولكلوريون في بداية القرن العشرين لمسة لتلك المسافة من خلال الزيادة في إظهار الممارسات السحرية وإحياء العقائد الدينية القديمة التي تعتبر المعقل الديني الحقيقي للبربر الذين اعتنقوا الإسلام بشكل سطحي.

مما لا ريب فيه أنّ تقديس الأولياء الذي يعود الأصل فيه إلى ملاحظة الطقوس الوحدانية في المجتمع المحلي قد نعى هذه المقاربات. وفي الوقت ذاته، وطيلة القرن التاسع عشر وصفت المقاومات التي حرّكتها وقادتها الطريقة الرحمانية أو شخصيات دينية أخرى بالمقاومات التعصبية للتفريق بينها وبين المعتقد المحلي الأكثر تجريدا على المستوى العقائدي، والأكثر ابتعادا عن المرجعيات العالمية. في الواقع يتوافق هذا الإجراء مع صناعة قوقعة عمياء ذات سيرورات حية تمتلك دينا جديدا وتصنع رموزا دينية تمّ تعديلها وفقا للثقافة القبائلية المحلية¹. في هذه التماثلات يعدّ كلّ من "المعتقد المحلي"، وما يشار إليه بـ "التعصب الديني" في كل الأحوال، وجهان لواقع مؤخّر بالمقارنة مع الثقافة المهيمنة التي تتجه نحو أفولها، غير أن التعصّب يعتبر الأكثر خطرا، كونه يعدّ عامل تعبئة من الناحية السياسية.

حسب هذه الدراسة، فإن المقاربات الإثنوغرافية في القرن التاسع عشر هي التي كان لها الأثر في تجسيد النموذج التفسيري قبل أن يتمّ خلال سنوات الثمانيات اكتشاف النظرية الانقسامية التي قدمت مفتاح استخدم بعيدا عن الحقل العلمي. لقد أصبح الشيخ محند أولحسين أصبح دليلا على العلاقة الموجودة بين الدين والمجتمع بعيدا عن الصبغة "الشرقية" أو العالمية وذلك في أعقاب الدراسة

¹ Mouloud MAAMERI, *Poésies kabyles anciennes*, Paris, Maspero, 1980, P : 24 .

التي خصه بها مولود معمري. وباختصار فقد أصبح مثالا حيًا عمّا يمكن أن يعتبر دين الأمازيغ (أمازيغ منطقة القبائل تحديدًا).

مع صدور كتاب مولود معمري تمّ الانتقال من مستوى التمثيل إلى مستوى المعرفة؛ حيث يعترف صاحب الدراسة بفضل هذا المؤلف في فتح المجال للتحليل الديني في منطقة القبائل. فحتى عند القيام بقراءة نقدية للمقاربة التي يتبناها معمري إزاء هذه الشخصية القبائلية الدينية القوية، فإنه يبقى إسهامه له أهمية بالغة بالنسبة لتلك الفترة، خاصة من خلال تلك الأفكار التي يعرضها في مقدمة القصائد الشعرية القبائلية القديمة. إن هذه المعطيات جعلت من صالحى يهتم بسيرة ومسيرة الشيخ محند أولحسين من آيت سيدي أحمد، حيث تعتبر _ بالنسبة للكثيرين _ مسيرة شخصية دينية فريدة من نوعها في الحقل الديني والاجتماعي القبائلي عاشت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد بدأ الشيخ أولى خطواته و نعى موهبته في أحضان الطريقة الرحمانية، كما تمكن من التفرد وفرض سلطته الدينية التي طالت منطقة القبائل برمتها بعد مواجهته للتنظيم الهرمي لهذه الجماعة والدخول في مناقشة مع ممثلها في منطقة جرجرة، حيث يعتبر من القلائل إن لم نقل الشخصية الدينية الوحيدة المعترف بها، والتي تحظى باحترام خارج الحدود القبائلية، ذلك أن مواقفه الدينية في غضون أزمة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تحديدا حوالي سنوات 1870، تكشف عن نزعة براغماتية أثارت استياء الكثير من معاصريه.

ففي الوقت الذي تجنّدت فيه كل الشبكات وكل المقدمين الرحمانيين انطلاقا من أبريل 1871 للقيام بإحدى الانتفاضات الفلاحية في القرن التاسع عشر ضد الاحتلال الفرنسي، تماطل الشيخ محند عن الإقدام على ذلك وحثّ أتباعه والأهالي الذين كانوا تحت إمرته بعدم المشاركة في ما كان يبدو له حربا غير متعادلة و ذات عواقب وخيمة على الأهالي. فقد كان منطلقه الخاص هو أن القضاء الذي كتبه الله للغزو الاستعماري لم يحن وقته بعد، وفي كل الأحوال عندما يزيد الظلم عن حدّه ويصعب احتمالته فإن الفرنسيين سيغادرون لا محالة، ولكن الخلاف لم يتوقف عند هذا الحدّ، فالحرية التي تعامل بها الشيخ مع قواعد الانخراط في جماعته وبالرغم من الكاريزما التي لا ينازعه فيها أحد جعلت منه شخصية مثيرة للجدل في أوساط مقدّمي الرحمانية الذين نددوا بهذه الاستقلالية.

وفي الأخير خلص الباحث إلى الاستنتاج التالي:

• لا يعدّ هذا النوع من الانزياح صادرا عن مولود معمري، وإنما عن الاستنباطات المستخلصة من كتاباته، والتي ليست هي من وجهة نظر الباحث، أفضل الشبكات للوصول إلى الحقائق الدينية القبائلية. فملاحظة الممارسات الدينية المحلية منذ عشرية من الزمن هي ملاحظة عرضية لمقاربة دينية أخرى.

• إن إعادة التأهيل الحقيقي للمؤسسات الدينية المحلية والأولياء المحليين لجماعة الرحمانية يدل على عملية بحث عن مرجعيات دينية داخلية، كما يشهد على إعادة إدماج للدين في مقاربة الهوية.

• يبقى على الباحثين مساءلة هذا الواقع بجديّة من أجل سبر أغواره ودلالاته. ومع هذا، تبقى فرضية دين المعتقد المحلي فرضية هشّة في طبعة سنوات التسعينيات والثمانينيات إذا ما انفصلت عن سيرورة تملك الإسلام وقدرة هذا الأخير على إدماج الوقائع المحلية التي تصادفه في توسعه التاريخي وقدرة المجتمع المحلي على تنمية ديناميات تهدف انطلاقاً من هذه الأماكن الثقافية والفكرية إلى تأويل معطى ديني جديد وترجمته إلى ممارسات اجتماعية للدين الداخلي.

• دراسة محمد إبراهيم صالح:

وهي الدراسة التي جاءت تحت عنوان:

Société et religion en Kabylie 1850 – 2000.

Thèse de doctorat d'État ès lettres et sciences humaines, (835 pages, bibliographie, index bibliographique), présentée et soutenue à l'université Paris-III-Sorbonne nouvelle, sous la direction du professeur Daniel Rivet.

والدراسة عبارة عن أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية، تمت مناقشتها في جامعة باريس 03 (السربون الجديدة) تحت إشراف الأستاذ: Daniel Rivet، حيث تمحورت الدراسة حول سؤالين جوهرين؛ العلاقة بين المجتمع والدين من جهة، والسياسة والمجتمع من جهة أخرى.

فالمسعى الأول هو إعادة بناء أرضية إمبيريقية تسمح بتحليل طبيعة العلاقات مع الدين والسياسة في ظروف عرفت مجموعة من التغيرات سببتها مرحلة الاستعمار وما قبل الاستقلال، وهذا العمل بمثابة امتداد لبحث أنجز في سنوات السبعينات لنيل شهادة الدرجة الثالثة، أين تم تسليط الضوء على مجموعة من الأفعال الخاصة بالتنظيم الديني في منطقة القبائل انطلاقاً من دراسة طريقة أو فرقة دينية، ويقصد الطريقة الرحمانية. فمن الناحية السطحية، تتمركز الدراسة على مصادر أرشفيه ومعطيات دينية ملمحة إلى طبيعة التغيرات الدينية والسياسية في النصف الأول للقرن العشرين. كما سعى الباحث أن يخرج من البراديغم الذي طغى على البحث حول الدين في الجزائر، والذي جعل من ممارسات وسلوكات الطرق الدينية أشياء مشبوهة.

لقد تحدث الباحث عن الإصلاح الديني في منطقة القبائل، حيث سجل التأثير الضعيف الذي يرجع إلى مختلف المقاومات التي عرفت المنطقة، بينما في سنوات الثمانينات، وبفضل الملاحظات في الميدان، أحس الباحث بضرورة البحث عن طرق جديدة، وفي ميادين أخرى للحصول على معطيات

جديدة من اجل التحليل بطريقة أكثر دقة، خاصة وان المرحلة عرفت بانتقال أفكار الإصلاح الديني. في حين عرفت سنوات التسعينات صعود الحركة الاسلامية، وهو ما خلف اضطراب واصطدام، خاصة مع الغموض الذي اكتنف تقييم النصوص المتعلقة بالحركة، هذا ما أعطى للبحث منحنا آخرا وشكل تنبها قويا لضرورة القيام بالعديد من دراسات وعزز التفكير حول المسائل الدينية.

02 _ الدراسات باللفت الأجنبية:

وهي الدراسات التي يمكن تصنيفها في خانة الدراسات الكولونيالية أو العسكرية الاستكشافية، كون معظمها قد ألفت من طرف عساكر إبان الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر، ومعظمها تراوحت في فترة ما بين قبل وبعد مقاومة المقراني والشيخ الحداد (1871)، ونذكر بعضها، وربما نستثني البعض الأخر لاعتبارات منهجية ومعرفية.

• دراسة العقيد هانوتو ولوتورنو:

والدراسة عبارة عن كتاب صدر سنة 1893، تحت عنوان: القبائل والعادات القبائلية، La Kabylie et les coutumes kabyles. فقد خصصا الجزء الأول للحديث عن التنظيم السياسي والإداري مع تسليط الضوء على تحليل الوقائع الاجتماعية من خلال الوصف الدقيق للأعراف والتقاليد والعادات الشعبية لمنطقة القبائل التي يسمونها في دراستهما منطقة قبائل جرجرة. وخصصا جزءا هاما للمرابطين وأصل الظاهرة المرابطية، من الصفحة 83 إلى الصفحة 94، أين تم عرض أهم سمات هذه الفئة وأدوارها في جميع المجالات، سواء الدينية أو الاجتماعية أو السياسية والاقتصادية وحتى التنظيمية، وكذا مكانتهم في المنطقة وعلاقتهم بالفئات الاجتماعية الأخرى.

تعتبر الدراسة مرجعاً تاريخياً مهماً، لكن يجب التحذير من خلفيات التحليل المقدم، لأن الأول رجل قانون (محامي) مهتم بتدوين القانون العرفي الذي تسيروا وفقه منطقة القبائل، أما الرجل الثاني فهو عسكري برتبة عقيد مهتم بإرسال التقارير الوصفية للسلطات الفرنسية. كما أن دراستهما تصنف ضمن المشاريع الدراسية الكبرى للمشروع الفرنسي، خاصة إذا علمنا بالفترة التي أنجزت فيها الدراسة، أي قبل انتفاضة المقراني والحداد في المنطقة (1868-1871). كما أن أحمد نادير¹ قد أشار إلى إهمال هذين المؤلفين لكثير من الحقائق المتعلقة بالمرابطية، في حين أعطوا الأولوية للجانب البهي بنقلهم لقراءات وكتابات تظهر المعجزات المسندة للمرابطين.

¹ Ahmed NADIR, Op-cit, P : 194.

• دراسة خافيير كوبولاني واوكتاف دييون:

Les Confréries religieuses musulmane,

Typographie et Lithographie Adolphe Jourdan.

وهي الدراسة جاءت في كتاب فاق 600 صفحة قسم إلى ثلاثة عشر فصلا، حيث تعتبر من الدراسات المهمة جدا من الناحية المعرفية بسبب تطرقها إلى مختلف جوانب الظاهرة الطرقية، أو ما يسمى بالطرائق الدينية في بلاد المغرب الإسلامي. كما يعتبر هذا الكتاب _ الذي صدر سنة 1897_ دراسة وافية (منوغرافية)، بدأت بعرض تاريخي للأزمة السابقة للإسلام.

إن الأخويات الدينية الإسلامية _ وهي ترجمة لعنوان الكتاب _، مرتبطة ارتباطا عميقا بتأسيس وتطور الإسلام، وهو ما يجعل الإحاطة بهذه الدراسة أكثر من ضروري من خلال السعي إلى توضيح كل الوقائع المرتبطة بها (الأخويات)، والتي مازال البعض منها _ بالرغم من قدمها _ تمارس تأثيرها في الوسط الإسلامي حتى اليوم¹. فبعد ظهور الشرفاء المسبوقين بمعطيات تاريخية عن العمل الديني للمرابطين والموحدين، يتكلم المؤلفان مطولا عن عمل المرابطين الذين كان كل واحد منهم يعرض قدراته ويفتن الجماهير ويمائل العقائد الشعبية لمقتضيات العمل، يؤسس الرباط، ثم يحوله إلى زاوية، يمارس قوته الخاصة، بالمعجزات، يقدم أحجبه (amulettes) وطلسماته (talismans) العجيبة، يتمتع بصلاحيات واسعة تمكنه من خلق القبيلة المرابطية (tribu maraboutique).

وسنحاول عرض محتوى كل فصل في السياق التالي:

القسم الأول، حاول وضع القارئ من خلال نظرة إستشرافية أولية في صلب الموضوع حيث خصصت للحديث عن حالة العرب والبلدان العربية قبل مجيء الرسول ﷺ، ثم عرج في الفصل الثاني على الصوفية، ظهورها وأصلها، المدرسة الصوفية ومبادئها، بينما نجد في الفصل الثالث الحديث عن تنظيم الطرائق: الزوايا، الوكيل، النقيب، الشاوش والطلبة، بينما عرج في الفصل الرابع على إحصاء الطرق الدينية، بينما تحدث في الفصل الخامس على النظام المالي، المداخيل المختلفة والمصروفات، وكرس الفصل السادس للحديث عن الدور السياسي للطرقية الدينية، بينما تطرق في الفصل السابع إلى خلاصة الفصول السابقة.

أما في الفصل الثامن، فتحدث فيه عن الطريقة الأم: الطريقة والأصول: القادرية، وفي الفصل التاسع: المدرسة الخلواتية والطريقة الأم للخلواتية، بينما خصص الفصل العاشر للمدرسة الشاذلية، الطريقة الأم للشاذلية والطرائق المستمدة منها، في حين جاء في الفصل الحادي عشر الحديث عن الطريقة الأم للنقشبندية والطرق المستمدة منها. أما الفصل الثاني عشر فلخص السهروردية

¹ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, **Les confréries religieuses musulmanes**, typographie et lithographie Adolphe Jourdan, imprimeur – libraire – éditeur 4, place du gouvernement, Alger, 1897, P :01.

والمدرسة الصوفية للسهروودية، أصولها ومبادئها، وانتهى في الفصل الثالث عشر إلى دراسة المدرسة القادرية والطرائق المستمدة منها كالسنوسية والمغناوية.

لقد حاولنا أن نستفيد من محتوى هذه الدراسة القيمة من خلال الاستفادة من غزارة المعلومات، وأن نستثمر في المفاهيم الصوفية، خاصة في الفصل الثاني الذي قدم فيه الكاتب نظرة موسعة للظاهرة الصوفية في المغرب الكبير، وذلك من خلال أصل التسمية ومختلف استدلالاتها وأصلها الجغرافي: تطوراتها ومبادئها... الخ، وهو الفصل الذي ساعدنا في إثراء الفصل المخصص للممارسة الصوفية في الجزائر. فقد وجدنا ضالتنا في الفصل التاسع المخصص للحديث عن الخلواتية كمدرسة انتماء، وكمنبع للكثير من الطرائق الصوفية، فاستفدنا كثيرا من خلال الاطلاع على الخلواتية الأم، أصلها ومبادئها الرئيسية، تطوراتها، وميادنها الجغرافية، خاصة وأنها منبع الكثير من الطرائق الإسلامية التي يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال: التيجانية، الحفناوية، القادرية، الشاذلية والرحمانية. هذه الأخيرة أولينا لها أهمية كبيرة كونها تعرف شهرة كبيرة في منطقة القبائل التي تعتبر معقلا من معاقل الطريقة الرحمانية في الجزائر.

• دراسة إرنست كاريت¹:

هذه الدراسة كذلك عبارة عن كتاب ضخمة تحت عنوان: *la Kabylie proprement dite*، بمعنى «القبائل الفعلية»، حيث خصصت الدراسة لمعرفة الأهمية الكبيرة لهذه المنطقة، ومن أجل السيطرة عليها عسكرياً وسياسياً.

لقد تناولت الدراسة علاقة السلطة الاجتماعية بالدين، حيث لاحظ الكاتب أن العلاقة تكتسي أهمية بالغة في فهم النظام السياسي للمجتمع في هذه المنطقة، فهي - أي العلاقة - التي تربط بين السلطة السياسية والسلطة الدينية موجودة في حالات خاصة بالقرى والقبائل المتعلقة بالمرابطين، أما خارج هذه التشكيلات المرابطية، فإنه لا وجود لأدلة تقنع بخضوع السلطة السياسية للسلطة الدينية، أي أن الاستقرابية الدينية لا تمارس تأثيراً واضحاً إلا في القبائل المرابطية أين يكون رجل الدين هو الممثل الحقيقي للسلطة السياسية.

إن ما لاحظناه على أفكار هذه الدراسة هو وجود أفكار أخرى معاكسة ومتناقضة تماماً مع تلك المقدمة حول غياب تأثير الفكرة والروح الدينية في المجتمع القبائلي، ويبدو لنا واضحاً في عرض بعض الأقوال والكتابات التي تعرضت من خلالها إلى تأثير الأفكار الروحية والدينية على المجتمع القبائلي. فنجد الكاتب يصرح في إحدى النصوص بالعبارات التالية: "إن النظرة التقديسية تثير كثيراً حماس القبائل، بحيث إذا طلب منهم أي مرابط بإلقاء أنفسهم في النار أو في البحر فإنهم يقبلون، وحتى في

¹ Ernest CARETTE, *Exploration scientifique de l'Algérie: études sur la Kabylie proprement dite*, ED:Imprimerie Nationale, Paris, 1987 – 1884.

بداية الموسم الفلاحي، فإنهم لا يبدوون أعمالهم إلا إذا تمت الإشارة والتسريح من قبل أسلاف سيدي منصور^(*)، وذلك خوفا من اللعنة وسخط السماء على منازلهم¹.

أوضحت الدراسة كذلك أن الارستقراطية الدينية أثناء وجودها أمام ارستقراطية اللائكية، فإن الأولى هي التي تتغلب في كثير من الأحيان كون الأخيرة لا تمثل بديلا للسلطة الدينية المدعمة من طرف الأسر المرابطية التي تباشرت تأثيرا واضحا على السلطة السياسية والاجتماعية للمجتمع القبائلي، ويذهب كاريت بعيدا في هذه النقطة عندما يقدم أفكارا أخرى حول التأثير المعاكس الملاحظ في الفعل والممارسة التنظيمية للمجتمع القبائلي.

• دراسة لويس رينه²:

Marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie

جاءت الدراسة في كتاب يحتوي على أكثر من 500 صفحة، مقسمة على اثنان وثلاثون فصلاً، كل في غاية من الأهمية. صدر الكتاب سنة 1884³، أين ذكر الكاتب الفرضية المحتملة التي عبر عنها بعض المؤلفين الذين يرون في أصل كلمة "تصوف" تعود إلى أهل "الصوف" أو أهل الصوفية. كما ذكر الكاتب فرضية أخرى ترى أن أصل كلمة "تصوف" يعود إلى الكلمة البربرية الأحادية الجانب (أفا)، والتي تعني النور.

لقد سخر جزء كبير في هذه الدراسة للحديث عن الرباط والمرابطة والمرابطون بداية من اشتقاق الكلمة إلى مختلف أبعاد هذا المفهوم، مع بعض المقارنات مع المصطلحات الأخرى كالصوفية، حيث نجد تاريخ ظهورهم وتطورهم عبر التاريخ من خلال تقديم أمثلة عن المرابطون في منطقة القبائل⁴. فصاحب الدراسة لويس رينه، وبالرغم من النسق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي ألف فيه الكتاب؛ ونعني به النسق الاستعماري، يبقى كتابا أساسيا انطلقا من المعلومات والأخبار الكثيرة جدا عن الطرق الصوفية والأخويات.

ما يعاب على الدراسة أن صاحبها لم يذكر المصادر التي استمد منها كل هذه المعلومات، لهذا لا يمكن أن نعرف إذا كانت هذه المعلومات مرتبطة بأخبار شفوية أو بالكتب العربية أو بالتقارير الإدارية التي كان يلجأ إليها المؤلفون الاستعماريون في كتاباتهم.

(*) سيدي منصور من أشهر الأولياء الصالحين في منطقة القبائل، يملك زاوية في نواحي تيميزارت آيت جناد (فريحة).

¹ Ernest CARETTE, *Op-cit*, P : 478.

² صاحب هذه الدراسة _ لويس رينه _ من الضباط الفرنسيين، فهو رئيس كتبية المشاة، إلى جانب أنه من إطارات لإدارة المركزية لشؤون الأهالي (indigènes) في الحكومة العامة، وكذلك نائب رئيس الجمعية التاريخية الجزائرية.

³ Louis RINN, *Marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, libraire-éditeur, 1884.

⁴ Ibid, P : 25.

• دراسة إدموند دوتي:

وهي دراسة تحت عنوان: «المرابطون أو الصلحاء، مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر». فصاحب الدراسة (إدموند دوتي) يعتبر من بين المتخصصين في دراسات حول القبائل والزوايا والمعتقدات السحرية والدينية، مما يجعل منه أحد أعمدة الاثنوغرافية الفرنسية، خاصة من خلال هذا الكتاب¹.

إن ما يثير الاهتمام في هذه الدراسة هو الإحساس بأن الكاتب رحالة يعرض الحقائق كما تبرز له، يصفها، يحللها، يقارن بينها وبين فضاءات متباينة (الجزائر_ تونس_ المغرب). فصاحب الدراسة له ميزتان؛ دوتي الرحالة ودوتي العالم المنتشر بالأفكار المهيمنة على الإثنوغرافيا المقارنة لعصره، بالإضافة إلى معرفته الواسعة بالمصادر العربية القديمة التي وضعها نصب عينيه، معلقا، محللا، ومقارنا، بل ومصححا، وفي أحيان كثيرة، مبرزاً لوجهة نظره واجتهاده الخاص. هكذا نجد البكري وابن خلدون وغيرهم كممثلين للمدونة التاريخية الكلاسيكية جنبا إلى جنب مع مؤرخين ورحالة كبار أجنب من أمثال موراليس، لا كروا، دوفوكو، شرينر، هاريس، ترومليت، فون مالتزان، وهذا دون الحديث عن الروايات الشفوية المرتبطة بأولياء وصلحاء كثيرون، كان دوتي يستدل بهم للتحقيق في أصول المقدس والأضرحة وانتشارها وزيارتها في المغرب وشمال إفريقيا.

يبدو إدموند دوتي واعيا بحدود عمله وبما تفرضه المقاربة الأنثروبولوجية من مقارنات، بالإضافة إلى المصادر الشفوية من خلال الأمثلة المأخوذة من المغرب تحديدا ركيزة أساسية للدراسة مع إيمان واعتراف أخير يظل بموجبه هذا البحث مجرد محاولة لا تدعي الشمولية، وهو اعتراف يربط بين مقدمة الكتاب وبين خاتمته التي يدعو فيها إدموند دوتي إلى أن ظاهرة زيارة الأولياء والتبرك بالصلحاء ورسوخها في شمال إفريقيا عموما، والمغرب بالخصوص ما يزال موضوعا بكرا يحتاج إلى إعادة قراءة واستئناف جديد. فنقطة الانطلاق عند دوتي عبارة عن فكرة أساسية مفادها أن غياب الوسيط بين الله وبين المؤمن كان أهم باعث على ظهور التبرك بالأولياء والصلحاء. ذلك أن الناس الذين اعتنقوا الإسلام عن إيمان لم يستطيعوا الفكك عن أهمية الوسيط في التقرب إلى الله زلفى، ولربما كانت سببا في تعزيز مفهوم الشفاعة والتعلق به ما دام وساطة يمثلها النبي بين الناس وبين الله.

يتعرض دوتي في هذا الكتاب إلى إشكالية الصلحاء أو المرابطون، محاولا الإحاطة بدورهم الديني والسياسي والثقافي، متتبعا لجذورهم وامتداداتهم في العديد من الممارسات الراهنة، وهو يجعل عمله هذا أساسيا في الوقوف عند أحد أهم الملامح التي تكوّن فيها ومن خلالها المتخيل الجمعي المغربي، أي الدين والتصوف خاصة². فظاهرة الأولياء والتبرك تتجاوز كونها مجرد طقس إلى كونها ظاهرة مجتمعية تستحق أن تُدرس بمنهجية جديدة قادرة على اكتشاف البنيات العميقة _ الدينية في الغالب _ التي

¹ Edmond DOUTTE, *les marabouts, notes sur l'islam maghrébin en 19 siècle*, éditions Ernest Leroux, Paris, 1900.

² Ibid, P : 07.

صنعت أهم الأحداث السياسية، بل وفسحت المجال لقيام دول على أساس ديني محض؛ المرابطون على سبيل المثال¹.

لقد كان لزاما على دوتي أن يتحدث عن موقع الصلحاء في الإسلام المغربي بصفة عامة، من خلال إبراز أهم الخصائص ليدل على توزيعهم الجغرافي، متتبعا في الوقت نفسه دلالة كلمة "المربوط" و"الرباط" وكيف استقرت دلالة كلمة marabout في الممارسة اليومية من خلال طقوس الزيارات والتبرك. فقد تتبع دوتي التأثير المحلي الكبير الذي كان للصلحاء في حياة الناس، ثم توقف عند المدلول السياسي للكلمة من خلال بحث أصولها وعلاقتها بدولة المرابطين وحركتهم الإصلاحية، كما بحث في مدلول كلمات "مولاي" و"لفقيه" و"لألا" و"ذاذا" و"الشريف" وعلاقتها بالصلاح، وتحدث عن علامات الصلاح وخصائصه، وعرض قبائل الصلحاء وسادتها مميّزا بين صلحاء المدن وصلحاء القرى، ثم عرج على سيدي عبد السلام بن مشيش كأحد أكبر الصلحاء الذين عرفهم تاريخ المغرب، ثم عن الصلحاء المُرُورين أو المدّعين للنسب الشريف، والصلحاء الذين وقفوا إلى جانب المستعمر وطالبوه بالتدخل وآخرون ادعوا صحابة الرسول ﷺ.

لقد سعى دوتي للتمييز بين أنواع الصلحاء، حيث ذكر الذين ولدوا صلحاء بالفطرة، وذكر الصلحاء بالأعمال، والمعروفين بالزهد والتقشف، وكذلك الذين اشتهروا بكونهم صلحاء حُمّاق، بينما رُوي عن بعضهم تعاطيهم لأنواع شتى من الفسق والفجور كالزنا والخمر وزواج آخريين بالمسيحيات.

• دراسة هنري جونغوا:

والدراسة تحت عنوان: «La légende d'un saint, Cheikh Mohand oulhocine»²، حيث يعتبر صاحب الدراسة من المهتمين بالتراث الديني لمنطقة القبائل، والكتابة على وجه الخصوص حول الشخصيات الدينية المؤثرة في الأوساط المحلية. فقد سبق وأن قام بعدة دراسات في هذا السياق. ومن خلال هذه الدراسة التي قام بها باللغتين الفرنسية والأمازيغية، حاول الكاتب أن يظهر جوانب كثيرة من حياة هذا الولي الأسطوري الذي يحظى بشعبية واحترام في الأوساط المحلية في ذلك الوقت وإلى يومنا هذا، كما حاول أن يظهر أسباب تعلق القبائل والمناطق المجاورة لها بهذا القديس، ولعل الشيء الإيجابي الذي تخللته الدراسة هو إدراج الكاتب لأشعار الشيخ محند، كتراث شفوي لا يستهان به، وهذا من خلال المحادثات التي يقوم بها الشيخ في تدخلاته سواء لفض النزاعات، أو في

¹ Edmond DOUTTÉ, **Op-cit**, P : 30.

² Henri GENEVOIS, «**la légende d'un saint, cheikh Mohand ou lhoucine**», contribution à l'étude de la vue religieuse (islam populaire) **suite** d'anecdote concernant la vie et l'action d'un personnage Venere, **FDB**, N° 96, fort national, 1967.

الحالات العادية¹. فمن أبرز ما تذكره الدراسة حول الشيخ محند أو الحسين هو فصاحة لسانه وحكمته التي تضاف إلى القيم الأخرى التي تميزها في حياته.

على العموم، يمكن أن نلخص محتوى الدراسة في النقاط التالية:

- ميلاد وسنوات التكوين.
- الأتباع والتلاميذ.
- منزل الشيخ.
- ضيوف الشيخ.
- المصلح والمرشد.

• دراسة النقيب إدوارد دونوفو:

ظهرت دراسة دونوفو سنة 1845، حيث أدهشت الإدارة الاستعمارية، ويتجلى ذلك من خلال إصرار المؤلف وإلحاحه على إظهار أهمية ودور الطوائف الدينية المسلمة في التصدي للغزو الفرنسي. كما تظهر الدراسة طبيعة جهل السلطات الاستعمارية بواقع المجتمع الجزائري. وهو من هذا المنظور يعتبر "تجلي" لهذه السلطات.

مباشرة يضع المؤلف القارئ في صلب الموضوع: "هناك مهمة جديدة بدأت في الجزائر، إن الحرب التي أخذت في التصاعد تظهر لنا على أنها ذات خاصية مختلفة عن خاصيات الحروب التي سبقها قبل 1842 و 1937، أين حارب الأمير عبد القادر بنية تكوين وطنية عربية وإنشاء سلطة ذات سيادة. فتكشف الدراسة عن تغير أفكار العدو والحرب، حيث أخذت طابعا دينيا من خلال وصف حالة واعتراف الأمير عبد القادر بضعفه وعدم قدرته على طرد المسيحيين من أرض الإسلام، حيث يؤكد دونوفو أن تنازل الأمير للسلطات الاستعمارية هو اعتراف لها بحق حكم وإدارة السكان المسلمين، فهي سلطة دنيوية لم يعد ينازع فيها، لكن الأمر يخص المشاعر والقناعات التي لا يريد أن يتركها تحت تأثير السلطة المسيحية، "فبالنسبة إليه، العربي والفرنسي لم يعودا في المواجهة، بل المعتقدات الإسلامية والمسيحية هي التي تشغل عقله، لقد انتهت وذهبت الحرب الوطنية. أما الحرب الحقيقية فهي تكبر وتنمو"².

¹ قد فتحت هذه الدراسات حول الشيخ محند أفاقا كثيرة لمختلف الدراسات، وزاد الاهتمام بهذه الشخصية المرابطية كموضوع للدراسة في مجالات عديدة، نذكر دراسة مولود معمري، سالم شاكور، فريدة آيت فروخ، حمزة بن عيسى... الخ.

² Edward De NEVEU, **Khouans : les Ordres religieux chez les musulmans**, Edition Ernest le roux, Paris, 1856, P : 15.

والسؤال المطروح: هل دونوفو هو الذي كشف للسلطة الاستعمارية مظهر من مظاهر النضال الذي لم تكن تدركه بعد، أم أن الأمير عبد القادر هو الذي فهم جيدا الفوائد التي كان من الممكن أن يجنمها من التركيبات الدينية التي كانت موجودة في تلك المرحلة التاريخية، في الوقت الذي كانت تفلت من بين يديه وسائل المقاومة الأخرى ونعني بها الحرب؟¹.

لقد أكد كذلك على دور الزوايا التي كانت تقوم بوظيفة المسجد والمدرسة والملجأ وأماكن الاجتماع والمكتبة والمستشفى ومصالحة الإشهار وتبادل الأخبار، في نفس الوقت فهي الأماكن التي يكتب فيها التاريخ المعاصر.² كما أنه يؤكد أن كل هذه الأنشطة أصبحت ممكنة بفضل قوة هذه المنظمات، وأكد على أن الجزائر مقسمة بالتقريب إلى دوائر دينية: خونيات، أسقفيات، وكذلك الزوايا التي اعتبرها مثل المدارس الأكاديمية الموجودة في فرنسا.³

استطاع النقيب دونوفو أن يقدم الكثير من الإجابات التي كانت تبحث عنها الحكومات الاستعمارية. فالزوايا والطوائف الدينية التي درسها مطولا كانت متميزة عن بعضها البعض، لكن الأولى (الزوايا) كانت بالنسبة للثانية (الطوائف الدينية) بمثابة الإبدال (Relais) ونقطة الارتكاز والقواعد المحلية المندمجة اجتماعيا في إطار منظمة بعيدة المنال وصعبة الإدراك. إنها الوجه الواقعي والفعال من الناحية الإنسانية لنظام كان من الممكن أن يظهر مجردا، فالزوايا والطوائف الدينية تضمن لهذا النظام الصدى الشعبي الضروري، فهي لا تتجاهل بعض العبادات والمزارات للحضور الأنثوي الذي هو بمثابة السند الفعال بوجه خاص.

قد نلجأ إلى استحضار بعض الدراسات على سبيل التذكير، وهي الدراسات التي أفادتنا بطريقة أو بأخرى في انجاز هذا العمل، والتي نذكرها في السياق التالي:

• دراسة شارل أندري جوليان (Chareles Andres Julien): تاريخ إفريقيا الشمالية (Histoire de l'Afrique du Nord).

• دراسة جوزاف ديسبارن (Joseph Desparanent): العادات، المؤسسات واعتقادات الأهالي في الجزائر (Coutumes, institutions, Croyances des Indigènes de l'Algérie).

• دراسة أرنست لاير (Ernest Layer): الطريقة الدينية الإسلامية والمرابطية (Confréries religieuses musulmanes et marabouts, leurs états et leurs influences en Algérie, notes sur le panislamisme et la géographie équatoriale).

• دراسة جيوكوباتي (giacobatti): الطريقة الرحمانية، القواعد والتعاليق، (La confrérie du Rahmánya, règles et commentaires).

¹ Edward De NEVEU, Op-cit, P : 16.

² Ibid, P: 16.

³ Ibid, P: 16.

- دراسة ريمون جاموس (Raymond Jamous): الشرف والبركة. (honneur et baraka.,)
(les sructures sociales traditionnelles dans le rif).
- دراسة ميستر جول (maistre Jules): الأعراف والعادات القبائلية. (Moeurs et)
(Coutumes kabyles).
- دراسة ايميل ماسكوراي (Emille Masqueray): تكوين المدن عند سكان القبائل، المزاب
والشاوية (Formation des Cites chez les populations sedentaires de l'Algérie : kabyles)
(du djurdjura, chaouia de l'aouras, beni mezab).
- دراسة ريمون مارسيال (Remond Maretial): جرجرة، أرض تناقض، (Djurdjura, terre)
(contraste).
- دراسة جان كلود أندري (Jeanes Claude Andre): مساهمة في دراسة الطرق الإسلامية
(Contrubution a l'étude des confréries musulmanes).
- دراسة جاك كاري (Jacques Carret): المرابطة والأخويات الدينية في الجزائر (Le)
(Maraboutisme et les Confréries religieuses musulmanes en Algérie).

03 _ تقييم الدراسات السابقة:

من خلال ما تم تقديمه من الدراسات المحلية التي تناولت الظاهرة الدينية في الحقل الديني القبائلي جعلتنا نقف على حقيقة ندره المادة العلمية المحددة في الموضوع المذكور، فمعظم الدراسات والأبحاث التي اطلعنا عليها _ أدرجناها أو لم ندرجها _ لم تخرج عن نطاق الوصف والسرد التاريخي، خاصة بعض الكتب التي تميزت في وصف الشخصيات الدينية (كالمرابطون وأسياد الطرق)، والفضاءات الدينية (الزوايا والكتاتيب). مع التسجيل أن الرؤية التحليلية النابعة من التخصص لاحظناها بامتياز في المقالات المحكمة وبعض الأطروحات، ورسائل الماجستير التي لم نوردها في هذا الفصل.

إن الدراسات السابقة تظهر مدى الركود الذي يعرفه الحقل المعرفي في إنتاج دراسات حول الحقل الديني في منطقة القبائل، فغياب الإسهامات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية في الآونة الأخيرة طرح العديد من التساؤلات، وهو المسعى الذي نعمل على تحقيقه من خلال دراستها هذه.

أما الدراسات الاستكشافية الأجنبية، ويرجع ظهور هذا النوع من الدراسات إلى طبيعة الفترة التاريخية التي صادفتها والتي تتعلق بعملية تدعيم الحملة الاستعمارية وإنجاحها بكل الوسائل والإمكانيات، فالحملات الفرنسية الأولى على الجزائر كانت بحاجة ماسة إلى المعلومات والمعطيات الهامة حول طبيعة السطح الطبيعي، وكذا حول القيم والعادات الاجتماعية.

وأهم ما يمكن أن نقف أمامه من خلال تعرضنا لهذه الدراسات، هو أن الدراسات العسكرية تعتبر دراسات ظرفية تستجيب للحاجات المعرفية والعملية للإدارة الاستعمارية، أي أن ظهورها مرتبط

بظهور المشاكل المهددة لمشارعهم، وبمجرد زوال هذا الخطر تتوقف الانشغالات. كما يمكن كذلك تحديد وتعريف هذه الدراسات بواسطة ربطها بالأهداف والوظائف المعرفية والإيديولوجية التي أنجزت من أجلها، فهي بحوث تهدف أساسا إلى تشخيص بعض الحقائق الاجتماعية، لا من أجل معرفتها معرفة موضوعية، لكنه من أجل تحطيمها أو توجيهها أو تكييفها مع طبيعة الأهداف المسطرة من قبل الإدارة الاستعمارية

فالدراسات الأجنبية دراسات موجهة إلى هذه الأخيرة مباشرة وفي خدمتها وخدمة مصلحتها، وليس إلى مؤسسات علمية، لأن غرضها ليس غرضا علميا بقدر ما هو غرض عملي يسعى إلى توفير الطاقة المعرفية الضرورية لإنجاح العمليات والمشاريع الاستعمارية.

خلاصة الفصل:

تبقى الدراسات السابقة مرحلة لا يستهان بها في بناء موضوع الدراسة، وإثراءه من الجانب النظري خاصة. ولعل ما يثير الاهتمام من خلال ما تم تقديمه من الدراسات، هو تفوق الدراسات الأجنبية على المحلية من الناحية الكمية، من خلال تناولهما للحقل الديني الجزائري عامة، والقبائلي على وجه الخصوص. يمكن أن يفسر هذا التفاوت باختلاف السياقات التي أنتجت فيها هذه الدراسات، خاصة الأجنبية التي سعت في مجملها إلى اكتشاف بيئة المنطقة (القبائل) قصد بسط سيطرتها عليها. بصفة عامة، لقد ساعدتنا هذه الدراسات كثيرا، حيث قدمت لنا العديد من التفاصيل التاريخية والمعرفية، سواء ما تعلق منها بدراسة تطور الممارسة الدينية وتعدد أشكالها في المنطقة، أو ما تعلق بخصوصيات وبناء المؤسسات الدينية عبر أشكالها المتعددة، وبالتالي فإن هذه الدراسات اعتبرت دعما تاريخيا وإبيستيمولوجيا كبيرا ساعدنا في الوقوف على عدة نقاط، وتحليل بعض الجوانب والقضايا التي تناولناها في الميدان من خلال تعرضنا لمؤسسات الزوايا لأنها _ ببساطة _ قريبة من محتوى وأهداف دراستنا.

الباب الثاني:

الإطار النظري للدراسة.

الفصل الرابع: الدين بين علم الاجتماع والأنثروبولوجية.

تمهيد.

01 _ تعريفات الدين.

02 _ الدلالة الاصطلاحية للدين.

03 _ مكونات الدين.

04 _ مفهوم التدين.

05 _ أبعاد التدين.

06 _ المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية للدين.

خلاصة الفصل.

الفصل الرابع: الدين بين علم الاجتماع والأنثروبولوجية.

تمهيد:

لا شك أن الظاهرة الدينية ظاهرة إنسانية، حيث تعبر عن وضع الإنسان في العالم، وهي مجموع الظواهر النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والقانونية والفنية والفلسفية، هي ظاهرة مركبة من عدة أبعاد في الحياة الإنسانية.

إن الإطار الموجه لهذه الدراسة هو إطار سوسيولوجي وأنثروبولوجي في نفس الوقت، أي أن الدراسة تستخدم النظريات والمفاهيم السوسيولوجية والأنثروبولوجية لتحليل مكونات الظاهرة الدينية أو الحقل الديني، لذا سنحاول في هذا الفصل أن نستثمر في نقاط نظرية بحتة، بداية من تحديد مفهوم الدين الذي سخرنا له حيزاً كبيراً، سواء من الناحية الاصطلاحية أو ناحية التخصص، باللغتين العربية واللاتينية، ثم نرجع على مكونات الدين (المعتقد، الطقس والأسطورة)، مفهوم التدين وأبعاده المختلفة كالاعتقاد الديني، التجربة الدينية، المقدس، الممارسة الدينية.

بينما نجد في العنصر الذي يشير إلى تناول السوسيولوجي والأنثروبولوجي لإشكالية للدين، من خلال استعراض تاريخ علم الاجتماع الديني واهتماماته المعرفية، وكذا تاريخ واهتمامات الأنثروبولوجية الدينية.

إن الهدف من إدراج هذه العناصر هو محاولة حصر الموضوع في المقاربتين السوسيولوجية والأنثروبولوجية، خاصة وأن هناك نقص في الدراسات التي تتبنى هذين المقاربتين العلميتين في نفس الوقت، على الأقل في مجالها الأكاديمي.

01 _ تعريظات الدين:

أ _ تعريف الدين في اللغة العربية:

الدين بكسر الدال المهملة له معاني واستعمالات كثيرة في اللغة العربية، نقدم أهمها باختصار

شديد:

- الجزاء والمكافأة والحساب؛ "تقول: دنته بفعله ديناً أي جزيته، ويوم الدين يوم الجزاء، والدين الحساب ومنه قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾¹.
- العادة والشأن والحال، حيث يكون الدين هو "العادة والشأن، تقول العرب: ذلك ديني وديدي، أي عادتي"². فمفهوم من يرى أن العادة يقال لها دين كون "النفوس إذا اعتادت شيئاً مرت معه وانقادت له"³.

¹ سورة الفاتحة، الآية 4.

² محمد الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط6، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ص16.

³ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج11، دار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص901.

- الذل والانقياد والطاعة والعبادة والخضوع، يقول العلامة ابن منظور: "والدين الطاعة، وقد دنته ودنت له، أي أطعته. والدين لله من هذا، إنما هو طاعته والتعبد له"¹.
- السياسة والملك؛ يقول ابن منظور: "ودنته أدينه ديناً: سسته، ودنته: ملكته، ودينته أي ملكته، ودينته القوم؛ وليته سياستهم. والدين: السلطان"². وفي القاموس المحيط: القهر، والغلبة، والاستعلاء، والسلطان، والملك، والحكم"³.
- العقيدة والعبادة في ظل الإسلام؛ يقول الفيروز آبادي: "والدين اسم لجميع ما يتعبد الله عز وجل به، والملة، والورع والمعصية"⁴. كما يقول ابن عاشور: "ودين الله هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾"⁵، وإضافته إلى الله لتشريفه على الأديان"⁶.

وخلاصة القول في هذه المعاني اللغوية، كما يقول الأستاذ عبد الله دراز: "إن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول، كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكما وإلزاماً"⁷.

ب _ تعريف الدين في اللغات اللاتينية:

نجد في اللغات اللاتينية أن الحد «Religion» جاء من الفعل اللاتيني «Religare»، بمعنى ربط ووثق. وكذلك من الاسم اللاتيني «Religio» بمعنى الكمال والانضباط لإتمام الواجبات⁸. فالدين في اللغة الفرنسية «Religion» يدل على مجموع العقائد والممارسات التي تربط ميادين الفعل الإنساني بالقدرات الإلهية (مشاعر، عقائد، مذهب)، ووضعية أشخاص مرتبطين بقواعد تضعها الكنيسة، الوعي والعلم بالدين.

فمن خلال مقارنة المدلول العربي لكلمة «الدين» بدلالاتها في اللغات اللاتينية، نجد أن هناك نوعاً من التوافق حول معنى الرباط الذي يربط المؤمنين فيما بينهم وبما يؤمنون به.

¹ العلامة ابن منظور، لسان العرب، ج03، باب الدال، دار الحديث (طباعة نشر، توزيع)، القاهرة، 2002، ص.ص465-468.

² نفس المرجع، ص467.

³ محمد الفيروز آبادي، مرجع سبق ذكره، ص18.

⁴ نفس المرجع، ص18.

⁵ سورة آل عمران، من الآية 19.

⁶ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سبق ذكره، ص912.

⁷ نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ط01، ج02، دار الشروق للنشر والتوزيع، السعودية، 1981، ص19.

⁸ نفس المرجع، ص22.

02 _ الدلالة الاصطلاحية لمصطلح الدين:

إذا حاولنا تعريف الدين من جانبه الاصطلاحي، نجد دلالاته متنوعة حسب الحقول المعرفية التي نؤطر فيها هذا المصطلح، مما يعقد إشكالية تعريف «الدين»، ومن ثم حدود ارتباطه بمفاهيم أخرى؛ مثل: المقدس والتدين.

أ _ الدلالة الفكرية (إسلامياً):

يعرف الجرجاني الدين بقوله: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما عند الرسول ﷺ. والدين والملة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، إن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً ومن حيث أنها تجمع تسمية ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها يسمى مذهباً"¹. واعتبر ابن عاشور أن "الدين في حقيقته في الأصل الجزاء، ثم صار حقيقة عرفية يطلق على مجموع عقائد وأعمال يلقتها رسول من عند الله ويعد العاملين بها بالنعيم والمعرضين بالعقاب، ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما وضعه بعض زعماء الناس من تلقاء نفسه، فتلتزمه طائفة من الناس، وسمي الدين ديناً لأنه يتقرب من متبعه الجزاء عاجلاً أم آجلاً"².

ب _ الدلالة الفلسفية:

يرى فيورباخ «Feuerbach» أن الدين هو الشعور بالتبعية الذي يكون فيه الإنسان مدركاً تقريباً بأنه لا يوجد ولا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه³. ويميز هنري برجسون «H. Bergson» بين الدين الديناميكي والدين الستاتيكي، وما يهيم هنا ما سماه: الدين الستاتيكي أو الثابت، وهو ما يجعل - حسبه - الإنسان يرتبط بالحياة وبالتالي ارتباط الفرد بالمجتمع⁴. إن هذا التعريف يذهب إلى إقامة هذا النوع من الدين على أساس المجتمع المغلق الذي يسيطر بعقائده وطقوسه على أفرادها، أي ما يسميه الدين القومي⁵، لكن لا يمكن التعويل على هذه الآراء الفلسفية، وذلك لأنها غالباً ما تعكس وجهة نظر شخصية نابعة من النظام الفلسفي لصاحبها، لذا لا بد من دراسة شاملة للظاهرة الدينية⁶.

¹ محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1983، ص.ص 92-93.

² محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سبق ذكره، ص ص 60-61.

³ لودفيج أندريا فيورباخ، أصل الدين، ط1، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991، ص 61.

⁴ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1^{ème} édition, P.U.F, Paris, 1932, P : 56.

⁵ Ibid, P : 176.

⁶ فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، 2002، ص 19.

ج _ الدلالة النفسية:

يرى سيغموند فرويد «S.Freud» أن الأفكار الدينية تنبع من ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق، ولذلك سماها توهمات¹. في حين يعرف إريك فروم «Eric FROMM» بأن الدين "مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة"².

د _ الدلالة الأنثروبولوجية:

نجد في الحقل الأنثروبولوجي اتجاهين في تعريف الدين؛ اتجاه يقوم على فكرة أن الدين هو (ما فوق الطبيعي)، ونجد فيه تعريف هربرت سبنسر (Herbert Spencer)، الذي يعرف الدين بأنه "الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم"³. بينما يرى ماكس موللر (Max Mueller) بأن "الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توك إلى اللانهائي"⁴. أما الاتجاه الثاني فيقوم على فكرة الألوهية، حيث نجد م. رافيل (M. Revaille) يعرف الدين بأنه: "اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس الاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون، وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة"⁵. في حين أن ف. شلرماخر (F. Schleiermacher) يقول أن "الدين هو شعور باللانهائي واختبار له"⁶، لكن هذين التعريفين يحصران الألوهية في فكرة ضيقة، وهو ما جعل إدوارد تايلور (E. Taylor) يعتبر أن الدين في عمومها "الإيمان بكائنات روحية"⁷. أما إ. ساير (E. Sapir) فتوجه توجها وظيفيا، إذ عرف الدين بأنه "مجهود متواتر للإنسان لإمطاة اللثام أو للكشف عن المشكلات والأخطار التي تواجهه في حياته اليومية، إنه طريق الأمن الروحي"⁸.

ه _ الدلالة السوسولوجية:

يعتبر الدين مسألة رئيسية في التأملات الخاصة بطبيعة العلاقة الاجتماعية وأوضاع التماسك الاجتماعي التي تشكل الخط الرئيس في كتابات إميل دوركايم (Emile Durkheim). فقد صاغ هذا التعريف للدين: "الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة مميزة ونهاية، بحيث تؤلف هذه المنظومة وحدة دينية متصلة بكل من يؤمنون بها"⁹.

¹ سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ط05، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2014، ص61.

² إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، (د.ت). ص11.

³ فرانس السواح، مرجع سبق ذكره، ص19.

⁴ نفس المرجع، ص19.

⁵ نفس المرجع، ص16.

⁶ نفس المرجع، ص16.

⁷ دانيال هيريفه ليجيه وجان بول ويلام، سوسولوجيا الدين، ط01، ترجمة: درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، ص215.

⁸ Edward SAPIR, *Anthropologie Culture et personnalité*, Tome 01, Ed Minuit, Paris 1967, P :106.

⁹ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, 4^{ème} édition, PUF, Paris, France, 1968, P : 51.

وأما خليل أحمد فقد اعتبر الدين بأنه ذلك "التنظيم الذي يدبر الأمور القدسية"¹، وعليه يمكن اعتبار الدين كواقعة اجتماعية، أي كنسق منظم لسلوكات وتمثلات الأفراد داخل المجتمع، يتضمن بعدان أساسيان؛ الأول: بهم المعتقدات، وضمنها القيم والتمثلات، والثاني: الشعائر، وضمنها الممارسات والمواقف.

أما الدين بالنسبة لعالم اجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber)، فيرى بأنه "نوع خاص من أشكال العمل الجماعي أو الطائفي، يستوجب دراسة الظروف الخاصة به والنتائج التي يفضي إليها"²، فهو يتناول الأديان باعتبارها نظاما من المعتقدات وينظر إليها باعتبارها (أنساق لتنظيم الحياة)، ومنظومات استطاعت أن توحد من حولها جموعا كبيرة من المؤمنين بشكل خاص. فعلى الرغم من تعدد التعاريف التي حاولت مقارنة الدين، إلا أنها - كلها - تعتبر الدين في نهاية المطاف من أهم الأنساق الثقافية، والتي تضع الإنسان بين دائرتين متعارضتين؛ دائرة المقدس ودائرة غير المقدس، وعليه للوصول إلى خصائص التدين، ينبغي فهم مكونات الدين.

03 _ مكونات الدين:

يتكون الدين في كل مكان وزمان من مكونات أساسية أربعة، تكون أساس الدين، هي: (المعتقدات، الأساطير، الطقوس والأخويات)، وهناك المكونات تكون أساس التدين، حيث ترتبط بالتمظهر التاريخي والاجتماعي والنفسي للدين، وهي: (الأخلاق والشرائع، السير المقدسة، الجماعة، الروحانية والأسرار)، وهي تقابل وتناظر المكونات الأساسية وتوازنها اجتماعيا وثقافيا³.
يجمع الجدول التالي كل المكونات الخاصة بالدين الرسمي منها، والتي أصبحت تخص المؤسسة الرسمية، وهي المكونات الأساسية والثانوية التي تخص المجال المجتمعي والشعبي للدين⁴.

نوعه	المكونات الأساسية		المكونات الثانوية
	تعريف موجز	المكون	تعريف موجز
المعتقد	الجانب الفكري، ويشمل الأفكار الدينية.	الأخلاق والشرائع	العرف العام والمكتوب.
الأسطورة	حكاية إله، حكاية مقدسة.	السير المقدسة	قصص الأنبياء والأولياء.
الطقس	الجانب العملي من الدين، الشعيرة.	الجماعة	الجماعة والمذاهب الطرائق.
الأخويات	كل ما يتعلق بالموت، وما بعد الموت.	الباطنية	الباطنية والتصوف والأسرار.

¹ خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، ط2، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص11.

² دانيال هيريفه ليجيه وجان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص92.

³ خزعل الماجدي، علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،

الرياض، 2016، ص32.

⁴ نفس المرجع، ص32.

نعالج في هذا الفصل مسألتى تعريف وقياس تلك المفاهيم المحورية: مثل المقدس والدين والتدين. وتحدد مهمتنا برسم الخطوط الكبرى ذات الصلة، سواء بالتعريفات أو الإجراءات لتحويل مفاهيم مجردة إلى مؤشرات تجريبية، وذلك دون إفراط في النقاشات النظرية والمنهجية التي قد تجعل هذا النص مغرقاً في التخصص وجافياً للأهداف التعليمية التي تزمع بلوغها. ونفضل مشايعة تعريف التدين ضمن خيار منهجي مبسط، لذا يستلزم شرح بعض المسائل ذات الصلة¹.

04 _ مفهوم التدين:

قدم غلوك منذ سنوات تعريفاً للتدين، غير أن العديد من المسائل باتت قابلة للنقاش، وأخرى ما عادت مقنعة أبداً مقارنة بما كان شائعاً عند الدارسين إبان ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ممن حاولوا ترجمة التحديد المفاهيمي لغلوك في أنماط تحليل تجريبية، ذات طابع اجتماعي وديني مختلفة عما يسود في أمريكا أو البلدان الأُسكندنافية. ورغم التأمّلات النقدية التي أتاحها الأبحاث التجريبية لا يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح غلوك.

ويميز الباحث خمسة مستويات، أو خمسة عوامل، تسمح بتحديد التدين، وهي²:

– الاعتقاد.

– الممارسة الشعائرية.

– المعرفة.

– التجربة.

– الانتماء.

وتفترض الأوجه الخمسة المذكورة رؤية مضبوطة للدين، فهو نظام متكامل لتنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري، ودون رغبة للخوض في التفاصيل التحليلية لهذه الحاجات في الوقت الحالي، حيث يمكن القول أن الدين يمثل إستراتيجية معرفية وشكلاً من الإفصاح عن سلوكيات طقوسية، وضرباً منظماً من العقائد. فهو بالتالي تأويل محوري يلبي حاجة لاكتشاف العالم المفارق واختباره، وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسياسية وما شابه ذلك. فلئن كان الدين نظاماً شاملاً من الإدلاء بالإجابات عن مختلف المحفزات والإستراتيجيات الخاصة بعيش الأفراد وحياتهم الجماعات، فإنه يلتحم على هذا الأساس بالأشكال الواقعية القابلة للاختبار التجريبي التي يعبر الفاعلون، الأفراد والجماعات بفضلها عن مختلف أبعاد التدين³.

¹ سابينو أكوافيفا وانزو باتشي، علم الاجتماع الديني، الإشكاليات والسياقات، ط1، ترجمة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص69.

² نفس المرجع، ص70.

³ نفس المرجع، ص71.

وقد بين عالم الاجتماع فوكوياما، الذي أعاد النظر في تعرف غلوك، كيف أن الانتماء الديني في الواقع ليس طرفا مكونا للتدين. ويتعلق الأمر بحسب رؤيته بأثر أكثر منه بمظهر بنيوي، في حين أنه يبقى _ حسب الكاتب _ بعد التجربة الدينية والدين كنظام معرفي أساسيين. فحسب غلوك، يشي الوجه المعرفي بأن الشخص المتدين ينضوي تحت نظام محدد من العقائد يمكن أن يتأسس وليس دائما بالضرورة، ومن جانب آخر، على معارف عقدية أو نصوص تحوز قداسة. إنه يمكن أن يتجلى كل ذلك، بحسب الأوضاع التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها الأفراد وتربوا عليها داخل مركب من الممارسات الدينية التي يلزم بها التنظيم الديني¹.

05 _ أبعاد التدين:

أ _ الاعتقاد الديني:

يقصد عادة بالاعتقاد الديني مجموع التصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة. ويمكن القول أن الاعتقاد الديني هو أساسا علاقة، اعتقاد في شيء، يتضمن خضوعا وعجزا واعترافا بمحدودية بين الكائن البشري وكائن اشد قوة مفعما نورا وصدقا، وعلى ضوء هذا الإقرار يصوغ الأفراد أنظمتهم المعرفية².

كما يستدعي الاعتقاد الديني بصفته علاقة، نوعا من الحاجة المعرفية التي تجد إشباعها فقط في نظام من المعارف، تجري صياغته عبر التاريخ، ويقترح من مختلف الأديان، فضلا عن هذه التوصيفات «العمودية»، يمكن للاعتقاد الديني أن يشير أيضا إلى جملة من العقائد أو الحقائق الإيمانية التي تقبل بمثابة مكونات ضرورية للانتماء إلى مبدأ علوي، سواء أن كان مدركا في هيئة مشخصة أو مفارقة، كقوة جارفة أو قدرة جبارة، أو كنظام ووحدة للمخلوق، أو كسبيل خلاص من رهن الشقاء الذي يتحكم بمصير العالم الأرضي. وفي هذه الحالة يصبح لمصطلح الاعتقاد الديني مدلولاً عينيا يتلون بحسب الديانات التاريخية.

إن الاعتقاد _ ضمن خط عام _ هو نوع من الإدراك المستقل والمتميز عن المعرفة المبنية على أساس عقلائي، وعلى الوضوح التجريبي. وبهذا المعنى يمكن القول أن الاعتقادات هي صياغات صيغت عبر الكلام، يبدي نحوها الفرد أو المجموعة رضا تاما، ذهنيا وشعوريا، حيث تعد في كافة الحالات صادقة وجليّة، وفي منأى عن التشكيك³. فمنذ اللحظة التي يدفع فيها الاعتقاد باتجاه التجربة الدينية يدرك كيف يتوجه الفرد عادة إلى تأسيس أصالته تحت ضربين⁴:

¹ سابينو أكوافيفا وانزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 71.

² نفس المرجع، ص 79.

³ نفس المرجع، ص 80.

⁴ Jean Pierre DECHONCHY, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, édition Mouton ,Paris, 1980, P : 85.

- عبارة نفسية: عقلنته وجعله جزءا حيويا من الفعل اليومي.
- عبارة اجتماعية: الانضمام والولاء إلى مؤسسة قارة تضمن عبر الزمان والمكان تواصلًا وحضورًا معبرًا عنه.

- عموماً يمكن أن نلخص المراد من لفظ الاعتقاد الديني عبر أربعة أوجه مهمة، وهي:
- أن الاعتقاد أشد صلابة من الممارسة الدينية ومن معنى الانتماء الديني. إذ يمكن للأفراد أن يستمروا في إيمانهم حتى وإن بدت على سلوكياتهم الظاهرة انحرافات معينة أو شهدوا هجراً للممارسات الدينية التي تفرضها المؤسسة أو الجماعة.
 - ثمة اختلاف بين النظام التراتبي لمحتويات الاعتقادات الدينية الذي ترسيه وتصادق عليه المنظمة الدينية، وتراتبية الاعتقادات التي يبنمها المؤمن بمفرده.
 - إن أثار الأنظمة المعرفية الأسطورية أو الدينية يمكن العثور عليها أيضاً لدى الأفراد الذين يصرحون بأنهم لا يؤمنون، أو يبدوون بشكل فعلي جحودهم.
 - في النهاية، يتعذر في الأبحاث التجريبية التمييز في مواقف الاعتقاد بين ما يجري عيشه بصفة شخصية من جانب الأفراد، وبين ما يتم إنتاجه جراء سياقات احتضان اجتماعي وأوضاع نفسية¹.
- عموماً يأتي الاعتقاد الديني كما وصفه العديد من الدارسين على علاقة مع الغايات القصوى للوجود، وبعبارة إنسانية يستدعي الاعتقاد الديني:
- جملة من الحاجات البنيوية لدى الكائن البشري.
 - جملة من تدابير الإشباع لهذه الحاجات الكامنة التي تستعمل من حين لآخر من قبل الأفراد أو الجماعات لتشكيل أنظمة ثقافية شاملة، أو أنساق من القيم الشائعة اجتماعياً.
 - سياقات احتضان اجتماعي ترعاها مؤسسات (كالكنائس والنخل والجماعات الدينية والعائلات والمدارس... الخ)، حيث تكون قادرة على نقل مضامين الاعتقاد الديني وتحويلها إلى عوائد عقلية وممارسات اجتماعية ومواقف أخلاقية.
- جدول يلخص العلامات المباشرة وغير المباشرة للاعتقاد الديني.

العلامات غير المباشرة	العلامات المباشرة
- الاعتقاد في كائن أعلى.	- إيمان بالعلاقة الرابطة بين وجود الشر ووجود الشيطان.
- الاعتقاد بأن العالم خلقه كائن أعلى	- الغنى والفرعطينان من الرب.
- الإيمان بكتاب مقدس.	- اهتمام بالمعاني التالية:
- الإيمان بالآخرة.	- وجود الله وما يحدث بعد الممات.
- الإيمان بأن الشر والموت هما ثمرة خطايا جوهرية.	- أن للحياة هدفاً.
- الإيمان بأنبياء مخلصين أو بمؤسسي أديان.	- أن للكون مصدراً.

¹ سابينو أكوافيفا وانزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 83.

ب _ التجربة الدينية:

يدفعنا مفهوم المقدس إلى تحديد المراد عموماً بالتجربة الدينية، فهذا المصطلح عادة ما يقف على نقيض الأطروحة لثنائية من المفاهيم ضم في الجانب الأخر المدنس. فالجذر اللغوي لكلمة مقدس في اللاتينية يعود إلى مفرد (Sacer)، كما يرد المعنى في تلك اللغة مزدوجاً، ما هو حكر على الآلهة، وفي الوقت نفسه ما يثير الرهبة¹، وبالتالي يصبح مصطلح (Sacrificio) المنحدر من تلك الكلمة التي عادة ما نترجمه بالقربان والأضحية والذبيحة، فهو يتضمن معنيين؛ إنه في الوقت نفسه إضفاء للقداسة، كما أنه الهلاك والموت.

بهذا المعنى يتقابل المقدس (Sacer) مع المدنس (Profanus) مع ما يبقى خارج الحرم القدسي (Fanum)، وبالتالي يستدعي المقدس فصلاً يقوم به البشر لإسداء الشكر إلى الآلهة، وهذا في الأصل استثناء أولي يضيفه دوركايم على المصطلح. كما يتوارى خلف هذا المدلول، مدلول أخريشي بفكرة المقدر الهائلة المدركة في قالب غريب ومرعب، فمن يستطيع ولوج تلك التجربة يبدو كمن يملك القوة المميزة، فالمقدس _ بهذا المعنى أيضاً _ يشير إلى كائن تم الإصغاء إليه أو إدراكه كمصدر أول للحياة، وللقوة الحيوية الأصلية².

إن مصطلح (Sacerdote) في اللغة الإيطالية يشير في معناه إلى الكاهن، وهو من يتولى ذبح الحيوان (الأضحية)³، وهو ما حاولا هوبرت ومارسل موص فعله⁴، فهما تلميذا دوركايم اللذان أرادا تفسير هذه ازدواجية بشكل مقنع، فقد ذهب الكاتبان إلى أن (الأضحية) هي عنصر أساسي داخل العديد من الديانات التاريخية بواسطة يعانق البشر عالم الإلهوية، وذلك بفضل التوسط الذي يضمه (الكاهن) عبر الممارسات الطقسية. فالكاتبان يذهبان كذلك إلى أن تحويل الحيوان الأضحية إلى كائن مقدس جدير بالآلهة، وهو ما يتطلب التضحية به من خلال فصله عن عالم الأحياء.

يمكن أن تحضر تجربة المقدس في عدة أوجه، وبمواقف عملية تبلغ مستوى إدخال تحويل على المقدس ذاته. وبعبارة مغايرة، بحسب الشكل الذي نعني به المغاير الكلي، كإله خالق أو كمبدأ مماثل في الطبيعة وفي الكون تتوالد مختلف الأشكال والهيئات لمراقبة القوة المقدسة المثارة، وذلك عبر الاتصال بها أو الإحساس بالتملك لها.

يمكن تصنيف مختلف الهيئات بحسب الأوجه التالية:

- المقدس كفيض: الوحدة الكونية، بما في ذلك انتفاء وجود اختلاف بين البشري والطبيعي والألوهي؛ دين الخلاص الكوني.

¹ سابينو أكرافيفا وانزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 88.

² نفس المرجع، ص 92.

³ نفس المرجع، ص 89.

⁴ Henri HUBERT et Marcel MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Minuit édition, Paris, 1968, P : 43.

فالتماهي مع قوة الفيض والقناعة بإمكانية تحول الفرد إلى «شرارة» إلهية أو إمكانية تسخير ألوهي لأغراض بشرية أو مدنسة؛ وعي سحري قداسي. كما يمكن أن يكون اتجاه للتمازج الصوفي، فتكون نتيجته هجران هذا العالم أو حيازة مواقف أو ممارسات نسكية تهدف إلى تخليص الجسد والعقل من المعاناة؛ دين الانبعاث.

• المقدس كمعطى متعال: حيث يدرك البشري والطبيعي كعالمين متميزين عن الألوهية، لكن غير منفصلين عنها، فمهما يدركان كمخلوقين أو فائضين، وتمثل الألوهية أو القوة المقدسة الأفق الأعلى للنظام القائم.

لقد وفقت بعض الأبحاث والدراسات في تسليط الضوء على شكل محدد من التجربة الدينية، إنها التجربة الصوفية، فلا يمكن اختزال كل التجارب الدينية في النوع الصوفي، لأنه طريقة سامية، في حين أن التجربة الدينية العميقة، المثيرة شعوريا، هي الأكثر انتشارا من الصوفية. ففي كل الحالات تبدو التجربة الدينية في أعين الدارسين تجربة ثرية نموذجية، إنها تجربة عميقة تملأ الوعي الفردي، حيث يمكن أن تفكك إلى عناصر قابلة في مجملها إلى الترجمة ضمن مؤشرات:

- قناعة ذاتية بحضور قوة خارقة.
- مشاعر التملك والانجذاب والامتلاء من جانب تلك القوة.
- سلوك مسلك جديد في الحياة، سواء على المستوى الفردي، أو الجماعي، منذ اللحظة التي يحدث فيها ذلك اللقاء.
- تقلص المشاعر النفسية السلبية، مثل: الضيق والجزع والتوتر... الخ.

وماله صلة بالنقطة الأخيرة خصوصا، أن المسألة لا تزال قيد البحث، وفعلا فعلاقة الترابط بين حضور التجربة الدينية وتقلص الضيق أو الجزع، هو في الحقيقة ليس حكرا على الدين، فالدين حين يعاش بطريقة ذاتية، وبشكل عميق، يمكن أن يحد من مستويات الجزع¹.
المؤشرات المباشرة وغير المباشرة للتجربة الدينية:

المؤشرات غير المباشرة	المؤشرات المباشرة
- أحاسيس وتجارب مماثلة ضمن سياقات أخرى.	- تجربة ذاتية لقوة خارقة:
- تجارب دائرة الغرام (العشق) الكلف الجنسي... الخ.	أ - تولد مشاعر الإحساس بالأمان والزهو، أو عكس ذلك، الاحساس بالخشية، الغرابة والوهن.
- تجارب المتعالي والأسر في الطبيعة وفي عالم الفن.	ب - تقود إلى تغييرات في الحياة العاطفية، الأخلاقية وفي السلوكيات اليومية.
	- توجه مستجد للقيم.
	- إحساس بالغبطة، والأمان الداخلي.

¹ سابينو أكوافيفا وانزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 93.

ج _ الممارسة الدينية:

يمكن أن نقول أن الممارسة هي تفعيل من قبل الممارس للشعائر وفق جملة من التعاليم الدينية التي تفرضها المؤسسة من أجل أن يكون الولاء إلى المعتقد بائنا وعمليا. وتتلخص العناصر التي تدخل ضمن تلك الخلاصة في النقاط التالية:

- وجود سلطة دينية مكلفة بضبط الانسجام بين المواقف العقديّة والسلوكيات الطقسية.
- وجود مجموعة من الطقوس يجري تكرارها دوريا، مع الاحتفاء بها في أماكن مقدسة محددة.
- ثنائية بين من يتولى تسيير فضاءات الممارسة الدينية وبين من له دور المشاركة في أداء تلك الطقوس، وهو ما لا يعني دائما فصلا أو تعارضا.

ويدرك على ضوء العناصر الثلاثة المذكورة، السلطة، الطقوس والجهاز الكهنوتي كيف تشكل الممارسة الدينية مؤشرا جيدا على الانتماء، فما هي التنوعات التي غالبا ما تحضر على المستوى العملي التجريبي لتحديد الأبعاد التي ينبغي قياسها؟.

إننا سنضبط هذه التنوعات المذكورة في السؤال في العناصر التالية¹:

- المشاركة في الطقوس وفي خدمات الجماعة التي تقدر السلطة الدينية أنها رسمية ومفروضة، إذ يمكن الحديث عن القداس بالنسبة للكاثوليك، خدمات يوم الأحد بالنسبة إلى كافة الكنائس البروتستانتية، صلاة الجمعة في المساجد بالنسبة للمسلمين، طقوس السبت بالنسبة لليهود.
- المشاركة في أداء طقوس عملية، حيث يمكن إتمامها فقط ضمن أشكال محددة وفي فضاءات عمومية معلومة، إذ نجد _ على سبيل المثال _ العديد من الطقوس في اليهودية تجري في أوساط عائلية.
- المشاركة الخفية والطوعية والمتمثلة في الأنشطة الموكولة إلى مبادرات الأفراد، مثل: ترديد الأدعية، ترتيل بعض المقاطع المأثورة، والتأمل في النصوص المقدسة أو الممارسات النسكية الخاصة وما شابه ذلك.

يبدو التمييز بين الممارسة المرئية والممارسة الخفية مهما للغاية منذ اللحظة التي تظهر فيها الثانية أكثر عمقا، أكثر انتظاما من الأولى². فبحسب مختلف السياقات الدينية، يمكن الحصول على تنوعات في الممارسات الطقوسية، لكن بالتأكيد على بقاء بعض العناصر ثابتة، وبالخصوص اثنتان؛ فعلى مستوى أول، يختبر الأفراد في الممارسة درجة الإلزام الجماعي التي يفرضها الظرف الاجتماعي الديني على مستوى واسع، وعلى مستوى ثان، يمكن أن نعبر إلى جانب وظيفته الأساسية والجوهرية المتمثلة في إظهار نوع من التجربة والاعتقاد الديني، وغيرها من الوظائف السياسية والثقافية.

¹ سابينو أكوافيفا وانزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 98.

² نفس المرجع، ص 99.

د _ الطقوس الدينية ووظائفها الاجتماعية:

• الطقوس الدينية:

تظهر تعبيرية الدين في الصور والرموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي لتظهر بألوان متعددة داخل الفعل الطقوسي، والبحث عن الجانب الاجتماعي في الطقس الديني بوصفه المجال الذي يتحول فيه المقدس إلى معيش، ويتساءل في هذا الصدد إميل دوركايم في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، كيف وُجد الطقس؟ على ماذا يحتوي؟ وخصوصاً إلى ماذا يرمي؟. كما يندهش كيف جاءت الفكرة وارتبطت وتشبثت بها الناس، وينتهي إلى فكرة أننا كي نتمكن من رؤية شيء آخر في الطقس غير الوهم والجنون، أي كي نتمكن من الإيمان بفعالية الطقس علينا أن نعي ونفهم جيداً قدرة هذا الأخير على إعادة خلق دوري لكائن أخلاقي نحس جميعاً بالتبعية إليه، كما يحس بالتبعية نحونا، هذا الكائن هو المجتمع¹. فالممارسات "الطقوسية تقوي الروابط التي تصل المؤمن بالخالق وفي نفس الوقت تقوي الروابط بين الفرد والمجتمع"²، والمسألة هنا ليست ممارسة ضغط فيزيقي على القوى العمياء الخيالية، لكن من أجل الوصول إلى العقول لإنعاشها وتقنينها .

إن المحافظة على الرباط الاجتماعي تكون المنبع والهدف في نفس الوقت للطقوسية، لأن جميع الأديان _ خاصة التوحيدية منها _ تعمل على تكريس دور الطقوس في حياة الأفراد والجماعات، ولا ترى حياة المؤمنين إلا في تلاحم وانسجام³. فالطقوس التي تمارسها الجماعة لها أهمية كبيرة في المحافظة على توازن الحياة بكل مكوناتها، وفي إدماج الأفراد ضمن الجماعات باعتبارها "قواعد السلوك التي تحدد كيفية تعامل الإنسان مع الأشياء المقدسة، وكذلك مع أمثاله"⁴.

• وظائف الطقوس:

زيادة على المظاهر الخارجية للطقوس والتي يمكن ملاحظتها مثل عملية التكرار والحفاظ على القواعد نفسها، فمن المهم جداً إيجاد وظائفها والإلمام بمعانيها، وذلك بالرجوع إلى المناخ الذي يؤدي فيه الطقس والطريقة التي يعيش بها الفاعلون الحدث، وبمعنى أحرعلة الباحث العودة إلى مجموعة المواقف والأحاسيس والتمثيلات التي يعبر عنها الطقس ويعمل على تنظيمها.

من المعروف أن الطقوس تسعى إلى تحقيق العناية الإلهية على الأرض والخصوبة، لكن أكثر من ذلك يحدده ميزوناف (Maisonneuve) في ثلاث وظائف رئيسية ليست مستقلة عن بعضها البعض،

¹ Emile DURKHEIM, *Op-cit*, P : 96.

² Ibid, P : 97.

³ كريمة بن عامر، "الطقس الديني والضبط الاجتماعي"، *المواقف*، مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، عدد خاص بفعاليات المنتدى الدولي الأول حول: الظاهرة الدينية، قراءات جديدة من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي، عدد أفريل 2008، معسكر، الجزائر، ص164.

⁴ Jean MAISONNEUVE, *les conduites rituelles*, que sais je, PUF, Paris, France, 1988, P : 97.

بل مرتبطة ومتداخلة فيما بينها، وهذا يكون لدى الأفراد والجماعات وعي بها، حيث تبقى لا شعورية لدى البعض الآخر.

• وظيفة التحكم في كل ما يتسم بعدم الثبات والمحاولة الدائمة للحيازة على الثقة اللازمة ضد القلق الوجودي الذي لا تخلو منه حياة الإنسان. إذ تعبر الممارسات الطقسية أحسن تعبير عن كل تلك التساؤلات التي يطرحها الإنسان إزاء العالم وإزاء وجوده كجسد في العالم، وكروح وفكر يتخبط أحيانا في صراع مريم مع متطلبات الجسد. فطرق التحكم في هذه الطقوس تقوم في الأغلب على الرموز مثلا في تقديس الأماكن والفترات الزمنية، أو مراحل الحياة بفضل الاحتفالات، مثلا بأعياد رأس السنة وطقوس العبور والزواج.

• وظيفة التوسط الإلهي أو مع قوى خفية أخرى، حيث يعود الإنسان دائما إلى العمليات الرمزية التي تكون عبارة عن حركات معينة وكلمات أو جمل ذات دلالات خاصة لا يفهمها ولا يؤمن بها إلا المعنيون بالأمر، وهكذا تكون الصلوات والابتهالات والتضرعات والصوم.

• وظيفة التواصل والضبط الاجتماعي، فالطقس ضابط اجتماعي، حيث تأخذ وظيفة التواصل والضبط الاجتماعي طابعا خاصا ضمن وظائف الطقس الديني، لأنها أقل الوظائف تجليا وظهورا، إذ يشعر بها ويعيها القليل من الناس.

كل مجتمع وكل مجموعة إنسانية تسعى أو تعمل على الحفاظ على وحدتها، وبالتالي وجودها، فالإحساس بالانتماء إلى الجماعة هو ما يكمن الإنسان من الشعور بالقوة والأمان والاطمئنان من خلال القرب من أناس آخرين يتقاسم معهم أحاسيس الانتماء الذي يسمى بالهوية الاجتماعية. فالممارسة الطقسية ضرورية للحفاظ على المعتقدات التي تؤسس لوجود الجماعة وتحافظ على تلاحمها. إن كل تلك التجمعات والاحتفالات وتبادل الهدايا والتحيات وغيرها تخلق جوا يجعل من الممكن والممتع العيش معا، كما تعيد تكريس الرابط الاجتماعي في كل مرة، بحكم أن الطقس يتكرر باستمرار.

كما تعيد الطقوس إحياء القيم والمبادئ التي تعتبر المكبح الأخلاقي في أعين أعضاء الجماعة، وفي هذا يقول ميزوناف (Maisonneuve): "إنه عن طريق كل الأدوار تظهر الطقوسية على طرفي الطبيعة والثقافة، وتقف بين الحسي والروحي، فهي تحقق الضبط الاجتماعي والأخلاقي، ولكن كذلك إشباع الرغبات. فالكل يعترف بإنسانية وعالمية الطقس كتعبير ديني ثقافي"¹.

¹ Jean MAISONNEUVE, *Op-cit*, P.P : 13-14.

06 _ المقاربة السوسولوجية والأنثروبولوجية للدين:

أبدي علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا اهتماما لافتا بالدين منذ ظهوره، فقد توقف كبار منظري العلمين طويلا متأملين نشأة ومعنى الدين ووظائفه داخل المجتمع، حيث خصص جيمس فرايزر، إدوارد تايلور، كليفورد جيبيرتز وروجي باستيد في الأنثروبولوجيا، و أوغست كونت، ماكس فيبر، إميل دوركايم ومارسال موص في السوسولوجيا أعمالا بأكملها أو أجزاء من مؤلفاتهم لموضوع الدين، وعالجوا مسألة المقدس والسحر والطقوس، وكذلك دور الدين في المجتمع البشري، كما حللوا الأشكال الأساسية للتنظيم الديني بعيون متيقظة، وذلك بغرض فهم العلاقة التي توجد بين النظام الاجتماعي والاقتصادي ومجموع القيم، وبين الرموز والمؤسسات، وبين معين المعاني وآليات الوفاق الاجتماعي. وتوج هذا التقارب بظهور تخصصين مستقلين يهتمان بالظاهرة الدينية، إنهما علم الاجتماع الديني والانثروبولوجية الدينية اللذان انكبا على دراسة كل ما يتعلق بالدين والتدين ومختلف أشكالهما، مثل: المؤسسة الدينية، الممارسة الدينية، علاقة الدين بالمجتمع، والصلة بين الكون القدسي والتدين¹.

أ _ التناول السوسولوجي للدين:

لقد لعبت المدرسة السوسولوجية في الفكر الغربي الدور الأبرز في دراسة الظاهرة الدينية، فقد وضع روادها أعمالا أثرت علم اجتماع الأديان بنظريات جديدة، وأظهرت جوانب عديدة من التساؤلات التي برهنت على خصوبتها وقدرتها على الاكتشاف². فتناول رواد علم الاجتماع الديني الغربيون الظاهرة الدينية باعتبارها قوانين وأنساق تنظم الاجتماع، وتعطي تصورات لفهم العالم وعقلنته لإضفاء الموضوعية على معطياته وتناقضاته، وهو الشيء الذي أوجد علم الاجتماع الديني في الغرب من خلال عملية الصدام والمواجهة مع الدين بشكل لا يمكن تجنبه³. كما ساهم الحضور الحداثي لدى فلسفة علم الاجتماع الديني في الغرب في تعميق هذا الصدام، وبالتالي إثراء وغنى الساحة الفكرية بنظريات تزعم صياغتها علماء كبار مثل: ماكس فيبر، جورج زيمل، موريس هالفاوش، هنري ديروش، وإميل دوركايم.

• الاتجاه الدوركايمي:

ولعل أبرز هؤلاء الرواد الذين اشتهروا بنظرياتهم في دراسة الظاهرة الدينية، هو الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (1858-1917)، الذي انتقد نقدا شديدا التعريف الذي قدمه فريزر رائد المدرسة فوق الطبيعية في دراسة الأديان. فيرى دوركايم أن أمثال هذا التعريف _ تعريف

¹ سابينو أكوافيفا وانزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 09.

² دنيال هريفيه ليجيه وجان بول ويليام، مرجع سبق ذكره، ص 08.

³ نفس المرجع، ص 10.

فريزر _ تلقى قبولاً في الغرب بسبب مطابقته من حيث الأساس لمفهوم الدين المسيحي، ولكنه لا ينطبق على أديان عدة واسعة الانتشار لا تدور معتقداتها حول أرواح أو آلهة من أي نوع¹.

انطلاقاً من هذا النقد، يرى دوركايم أن أي تعريف للدين يجب أن ينطبق على كل الديانات، من الديانات الأكثر بدائية إلى الأكثر تطوراً أو تعقيداً، ويكون ذلك في تصوره بالبحث عن المشترك بين الديانات المعروفة جميعاً، إذ يسقط من حسابه كل الخصوصيات الفردية التي تهم كل دين لوحده. فالدين لا يمكن تعريفه انطلاقاً من علاقة الإنسان بهذه الكائنات، وبدلاً من التأكيد على مفهوم الألوهية ومفهوم الكائنات الروحية، يجد دوركايم أن كل المعتقدات الدينية بسيط منها والمركب تشتمل على خاصية مشتركة، فهي تفرض تقسيماً لكل الأشياء، المنظور منها والغيبى، ويضعها في زميرتين: زمرة المقدس وزمرة الدنيوي، وهو يرى أن هذا التقسيم يتكون من عالمين: يحتوي الواحد منهما على كل ما هو مقدس وما هو دنيوي، حيث تكون هي السمة الأساسية المميزة للفكر الديني.

إن كل التماثلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها أو علاقتها بالأشياء الدنيوية. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا تعتبر البوذية ديناً رغم استبعادها للآلهة من معتقداتها، فهي عوضاً عن الإيمان بالله تتمركز حوله المعتقدات والطقوس، فإنها _ البوذية _ تؤمن بالحقائق البيئية الأربع وما يتفرع عنها من ممارسات (أديان أخلاقية). كما يؤكد دوركايم على الطابع المجتمعي للدين، فالمعتقد الديني الحقيقي هو على الدوام معتقد بجماعة معينة من الناس يقتصر عليها ويميزها عن غيرها من الجماعات. وبناءً على ذلك، يضع دوركايم التعريف التالي: "الدين هو نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة، يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة؛ تدعى الكنيسة"².

هذا ما يبني عليه دوركايم تعريفه للدين، خصوصاً في استبعاده لكل فكرة تتصل بالإله الخالق اللانهائي، نافياً ذلك عن أديان الشرق خلوها من تقديس المتعالي، الرأي الذي لم يلق القبول من طرف الباحثين، وفي هذا يقول عبد الله دراز: "إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان، هي أنه ليس هناك جماعة إنسانية، بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره في تحليل ظواهر الكون وأحداثه، دون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً حقاً أو باطلاً يقينا أو ظناً، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل التي تصير إليه الكائنات بعد تحولها"³. فأديان الشرق، كالكونفوشيوسية والبوذية والجينية في حقيقتها ليست كما زعم دوركايم، أديان أخلاقية لاهوتية، بل هذه الأديان الثلاثة المذكورة كحجة لم تخل من البعد الاعتقادي المذكور.

¹ فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص 25.

² Emile DURKHEIM, Op-cit, P : 55.

³ نبيل السمالوطي، مرجع سبق ذكره، ص 41.

• الاتجاه الفيبري:

على خلاف المدرسة الدوركايمية المرتبطة بتعريف أوضاع ومعايير الواقع الديني، يبني ماكس فيبر (1864 - 1920) فكره في علم الاجتماع الأديان على الارتباط بالمنظمة الاجتماعية، حيث يزدهر الدين محل الدراسة وقيم العلاقة بين الدين والسياسة والاقتصاد¹. ويرى فيبر في كتابه «الأخلاق البروستانتية وروح الرأسمالية (1920)» أن المذهب الكالفيني المتعلق بالقدرة والإحسان يمكن أن يؤدي إلى خلق عملية معارضة للروحانية لدى المؤمنين، جاعلا من العمل واجبا، ومن النجاح إشارة إلى الاختيار، ومن الإثابة رفض فضيلة، ويتلازم البحث عن الربح مع جهد لعدم التمتع بالثروة، بل وضع الأرباح في مشروع، وهو ما من شأنه أن يؤدي إلى ميلاد عقلية عقلانية تتعلق بالرجل الرأسمالي الحديث.

تبين أيضا محاولاته النقدية مثل: علم اجتماع الأديان والفصل الخامس من كتابه الاقتصاد والمجتمع أن المصالح الدينية تختلف وفقا لوضع المؤمن. ففي الحالة التي يكون المؤمن في موقف المهيم، فإنه يبحث في الدين عن شرعية النظام المطبق، وعن مذهب الخلاص أيضا. وفي الحالة التي يكون فيها المؤمن في وضع المهيم عليه، فإنه يبحث عن مبرر شرعي للنظام المفروض ومنطق للخلاص أو لموقف تسيطر عليه فكرة البحث عن الجزاء مقابل المعاناة. وتتوجه الجماهير المحرومة سواء نحو السحر أو دين الخلاص من خلال مخلص².

ويظهر ميلاد دين جديد، كما في عمليات التغيير الاجتماعي، شخصية قائد يتمتع بكاريزمية، وهي شخصية النبي الذي يمتلك موهبة غير عادية (المسيح، محمد ﷺ)، وشخصية «عالم ديني زاهد وراهب وصوفي ودرويش»، والذي يشعر بالتكليف بمهمة دينية، ويعتبر بمنزلة إشعاع بفضل سلطاته الخارقة التي نطلق عليها: الكاريزمية. ونظرا لرتابة الكاريزمية في تكوين كنيسة تتحكم في اعتماد الخلاص الديني، وفي سيطرة عرف يستند إلى الشخصية المجددة، يلاحظ أيضا أنه كلما تمركزت سلطة سياسية يتم الانتقال من الفكر الداعي لتعدد الآلهة إلى مجمع للآلهة منظم وهرمي، ثم إلى فكرة الإله العالمي.

لقد حرص فيبر على ألا يرجع الدين فقط إلى وضع سياسي أو اقتصادي، بل حرص على عدم التأكيد أن المحرك الأساسي للعمل الإنساني ليس الأفكار النظرية بقدر ما هو المصلحة المادية والأخلاقية، حيث تناول في تحليلاته ستة نظم دينية. فما تزال ديانات: الهندوسية، والبوذية، الكونفوشيوسية، اليهودية، المسيحية، والإسلام تسيطر على الرغم من الانتقادات الموجه إليها.

ب _ تناول الأنثروبولوجي للدين:

بدأت الدراسات الأنثروبولوجية للدين مع رجال أمثال تايلور وجيمس فريزر. فقد استغل الأنثروبولوجيون الأوائل ما كان متوفرا من دراسات وأرشيف، وقاموا بتفكير منهجي وعلمي حول

¹ Claude RIVIERE, *Socio-anthropologie des religions*, CURSUS, Armand Colin, Paris, 1997,

P : 43.

² Ibid, P: 44.

الملاحظات التي جمعها في الغالب رحالة ورجال سياسة وأدباء عن المجتمعات التقليدية، أو ما كان يعرف آنذاك بالمجتمعات البدائية، فكانت اهتماماتهم الأولى تركز على محاولة فهم أشكال الزواج والسلطة داخل الأسرة إلى جانب فهم ومعرفة السحر¹.

لقد تأثرت البحوث الأولى للأنثروبولوجية عموماً، والأنثروبولوجية الدينية خصوصاً بالنظرية التطورية، فكانت معظم الدراسات التي تمت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مؤسسة على المنهج التطوري الذي أسسه داروين، فكل من فرايزر وتيلور وسبنسر و لانج ومارت، كانوا يعيشون في القرن العشرين ومن رجاله، وكلهم أخذ النظرية التطورية كأهم أساس منهجي للبحث والدراسة².

ج _ لمحة عن الدراسات الأنثروبولوجية للدين:

ظهر في أواخر القرن التاسع عشر (إدوارد تيلور)، وكان من أنصار نظرية التطور، حيث كان يرى أن الحضارات أو السلالات البشرية تمرّ بمراحل متتالية من التطور؛ وهي: الوحشية وتلمها الهمجية، وأخيراً المرحلة المدنية أو الحضارية³. لقد فسّر تيلور تعدد الطقوس الدينية التي تأخذ في التبلور والتمايز في مراحل متقدمة من التطور البشري بعد أن يصل التنظيم الاجتماعي إلى مرحلة تكون فيها الطباقية وفرز أفراد المجتمع في شكل مراتب اجتماعية وسياسية، مما يدفع إلى ظهور المؤسسات الاجتماعية في شكل متقدّم يمكن من تحويل الطقوس الدينية التي هي في الأساس نتاج اجتماعي يعكس التفاعلات والعلاقات الاجتماعية للبشر، ويأخذ أشكالاً متعددة مثل: علاقة المسود بالسيد، أو أشكالاً مختلفة للزبونية⁴. فالدعاء أو الرجاء أو التوسل شكل من الأشكال الاجتماعية دافعها الخوف من العقاب والأمل في الثواب.

كما كرس (فريدريك ماكس مولر) جهوده البحثية في دراسته للميثولوجيا والفلكلور من أجل بناء نظرية لتطور الجنس البشري، حيث يرى أن الدين هو الاعتقاد بوجود الروح أو النفس، وهي تسمى بالنظرية الروحانية، إذ تقوم على مبدئين؛ الأول: هو الاعتقاد بأن أرواح الأفراد لا تتلاشى بموتهم وإنما تنفصل عن أجسادهم وتبقى على قيد الحياة. أما المبدأ الآخر: فإنه يتعلق بوجود أرواح علوية يؤلّهمها البشر، ومن هذه المنطلقات بنى تصوراً ميسراً على أساسه ما يمكن وصفه بالدين في المجتمعات البشرية البسيطة⁵.

لقد دفعته نظريته إلى الحديث عن أمرين مرتبطين بالجسد هما: الروح والخيال. فالروح تمنح الجسد الحياة والقدرة على الشعور والإحساس والتفكير والحركة، وهي عندما تفارق الجسد في حالة

¹ محمد عبد محجوب، مرجع سبق ذكره، ص 324.

² نفس المرجع، ص 324.

³ محمود الجوهري، علياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، (د. دار نشر)، القاهرة، 2007، ص 51.

⁴ نفس المرجع، ص 52.

⁵ فراس السوّاح، مرجع سبق ذكره، ص 23.

الموت أو النوم أو الغيبوبة، فإنها تبقى _ مع عدم إدراكنا ذلك _ في نظر الإنسان الأولي ذات وجود مادي، ممّا يجعل الإنسان الأول يتصوّر أن للروح حياة خاصة مستقلة بذاتها، وهي التي تزوره في أحلامه، وهي المولّد الأساس للرؤى المشكّلة للظاهرة الدينية¹.

بعد العديد من مراحل التطور شهدت المجتمعات البشرية ظهور أماكن العبادة والتقدّيس، ومعها ظهر مفهوم القرّبان الذي تحوّل مع الوقت إلى رمز للتعبير عن الولاء والتبعية والامتنان والشكر، وفي هذه المرحلة من التطور بدأ ظهور السلطة السياسية والطبقية التي تداخلت مع ما هو ديني. فتايلور يشير إلى كيفية تطور الفكر الديني، وكيف وصل لأن يكون عاكساً لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وإنما مفسراً وشارحاً لعلاقات البشر بعضهم ببعض من خلال علاقة السلطة والمصالح. فهذه المرحلة تعدّ بداية الانتقال من مرحلة تعدّد الآلهة إلى مرحلة التوحيد، والتي ربما تؤكد على ضرورة تكريس علاقات السلطة في قوى اجتماعية سياسية محورية².

يُرجع تايلور تضعف العقائد الدينية مع مرور الوقت وضعف مؤسساتها إلى طبيعة الدين المحافظة، حيث لم يعدّ القائمون على الشأن الديني بمقدورهم اللحاق بمستجدات العصر والتكيف معها بالسرعة الكافية أو المناسبة، حيث يصبحون غير قادرين على تلبية الحاجات العاطفية أو الذهنية للناس، مما يقتضي تفسيرات جديدة بناء على المرحلة التطورية التي يعيشها الناس. فقد عرفت أستراليا من خلال ما جرى فيها من دراسات دينية في أشكالها البسيطة والأولية، وهي التي مدّت الفكر الأنثروبولوجي والسوسيولوجي بمفهوم الطوطمية الذي أدى دوراً محورياً في تلك الدراسات خلال عقود من الزمن.

ولعلّ ما تناوله دوركايم في كتابه المعنون: الأشكال الأولية للحياة الدينية أكبر الأثر على الدراسات الحديثة للدين، وأنّ مفهوم الطوطمية قد خلق موجة معقّدة دعائية من الجدل والنقاش، وربما أدى إلى مزيد في ضبابية المفهوم وصعوبة فهم المنهجية حتى عقود ماضية قليلة عند (ليفي شتراوس) وغيره، وهي مرحلة عنوانها أن الدين والتصورات الدينية عبارة عن نتاج تمثيل للمجتمع نفسه في شكل آلهة ومفاهيم مثالية، ولقد أثر مفهوم الطوطمية أنثروبولوجيا في تفسيره، وفي تطوير نظريات عديدة عن النسق القرّابي والتنظيم الاجتماعي.. فقد استخدم مفهوم الطوطمية لتفسير العديد من الظواهر الاجتماعية والنفسية ليس فقط في المجتمعات الأولية، وإنما أيضاً في تفسير الكثير من الظواهر النفسية في العالم الحديث³.

وفي هذا السياق، يبرز تأثير الأنثروبولوجي البريطاني (جيمس فريز) (1854-1941)، وصاحب «الغصن الذهبي» (1890)، والذي من خلال جمعه وتبويبه للأساطير في العالم كان له عظيم التأثير

¹ فراس السوّاح، مرجع سبق ذكره، ص24.

² نفس المرجع، ص56.

³ عبد الله عبد الرحمن بنّيم، كلود ليفي ستروس، قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، ط1، إصدارات بيت المعارف، بيروت، 1998، ص60.

على أفكار المشتغلين في الدراسات الأنثروبولوجية والفلكلورية، وصديقه وزميله (ويليام رابرتسون سميث) الذي كان رائداً مهماً في دراسته حول الطوطمية في سياق دراساته عن الجزيرة العربية: الدين، وكذلك دراساته عن الزواج والأسرة فيها، ويعدّ كتابه من أهم الدراسات العميقة، وكان - ولا يزال - لدراسته حالة الساميين (العرب) الأثر الكبير في دراسة الدين من الناحية الأنثروبولوجية بعيداً عن التفسيرات اللاهوتية التقليدية. وفي دراساته أبرز الاهتمام بالشعائر والقرابين والطوتم (طوتم القبيلة) كإشارة جامعة للقرابة وظهور إله العشيرة مع الزراعة أو الرعي¹.

لقد قادت دراسات (سميث وفريزر) إلى الانتقال من التشكلات الاجتماعية إلى تشكل الأساطير المشكلة لتفسيرات أوسع وأعمق لخلق الكون ومصدر الحياة، وذلك انطلاقاً من التطور المعرفي والعلمي الذي توصل إليه البشر. ثم جاء من بعد ذلك تحوّل مهم آخر من الأساطير الكونية إلى إعادة النظر والتقييم لتطورات المفاهيم عن المجتمع، وتشكل العقل الجمعي أو الضمير الكلي بعيداً عما كانت تفسّره الأمم الأولى أو البدائية وعمها بنفسها وبمجتمعاتها، أي أن الدراسات بدأت تنتقل وتتحول من السعي لفهم وتفسير كيف كان البدائي يفسر عالمه إلى التأسيس لوعي وفكر يعمل على تفسير ما تحوّل إليه فكر ووعي الإنسان بما يقوم به من خلال الدين، فهو يخلق عالمه الديني من خلال تمركزه واهتمامه بذاته ليصل إلى نظريات تقول بأن الدين نتاج لتصورات ومفاهيم اجتماعية ثقافية وليس نتاج فكر فوق بشري.

في المراحل المتقدمة من محاولات تفسير الدين كانت التحولات من الطوطمية إلى علم النفس وبعدها علم الاجتماع، بداية على يد (فرويد) في كتابة الطوطمية والتابو، ثم التحول إلى علم الاجتماع من خلال النقاشات التي كان فارسها (دوركايم) وغيره من السوسيولوجيون، والدراسات النقدية التي قام بها (فرويد) (1856-1939) لليهودية وفيورباخ (1804-1872) للمسيحية². لقد تمكنت الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية لتلك المجتمعات من تطوير مناهج ونظريات علمية منهجية دقيقة عوضاً عن الاعتماد على ملاحظات من رحالة ومستكشفين، وهذا ما أدى إلى بروز رؤية جديدة أكثر عمقاً واتساقاً وتواصلت مع المجتمعات والثقافات المدروسة، فأصبحت الدراسات أكثر تحديداً وتخصيصاً على مجتمع محدد أو ثقافة محددة.

لم تتوقف هذه الدراسات الميدانية للإجابة عن أسئلة البدايات والأصول أو التعميمات الكونية العامة، وإنما أصبحت أكثر تحديداً ودقة، وتداخلت الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمفهوم الدين أو الحياة الدينية، كما أنه لم تتوقف هذه الدراسات - في العقود المتأخرة - على دراسة المجتمعات والثقافات القديمة، وإنما أخذت في دراسة الظاهرة الدينية في سياق أوسع، بما في ذلك دراستها في إطار المجتمعات الحديثة أو القائمة، بل وحتى مع تطبيق هذه الدراسات على الأديان العالمية

¹ محمد بنتيجة، نظرية التقريب بين الأديان، رؤية إسلامية نحو فهم الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،

2015، ص38.

² Claude RIVIERE, Op-cit, P : 39.

الكبرى في العالم من إسلام ومسيحية وهندوسية وبوذية ونحو ذلك¹. فالحديث عن مدى تأثير كل من (جيرتس وجيلنر) وتلاميذهما في دراسة دور وأثر الدين في حياة المجتمع المسلم، يقودنا للحديث عن الدراسات التي قام بها (جيرتس). فقد قام بالعديد من الدراسات الميدانية والنظرية عن المجتمعات المسلمة وخصوصاً في كل من أندونيسيا والمغرب، حيث درس في أندونيسيا مثلاً في كتابه «دين جاوة» ما يُعرف بالباطنية الجاوية وأثر العادات وبالذات ذات الأصول الهندوسية في بلورة صورة من إسلام تليقي مرَّب يُشكِّل مفهوم الإسلام في أندونيسيا وتحديداً في جزيرة جاوة².

د _ المقاربة الأنثروبولوجية للدين:

تتميز المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية بالشمولية (Holisme)، أي مقارنة الظاهرة الدينية ضمن السياق الذي تتحرك فيه باعتبار أنها مرتبطة بممارسات أخرى، فالأنثروبولوجي عند دراسته للظاهرة الدينية مطالب بالتعرف على الكيفيات التي ينتج بها الدين الصراعات والحلول على حد سواء. ومن جهة ثانية تتميز المقاربة الأنثروبولوجية بتحليل الدين كبنية مؤلفة من عدة عناصر تتفاعل فيما بينها، وكوظيفة، أي محاولة فهم الوظيفة التي يمارسها الدين في المجتمع.

كتقييم عام، يمكن القول أن الأنثروبولوجية وبشكل أفضل من علم الاجتماع، قد حافظت على الاهتمام بالدين كأهم جزء من حياة الإنسان. فأنثروبولوجيا الأديان تسعى إلى فهم الدين، أو فهم المجال الديني من زوايا مختلفة، حيث يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

- يكمن موضوع الدين _ في جانب من جوانبه _ في إبراز القوى، مثل قوة (الإله والعبيريات وقوة الطبيعة والتمائم، والسلف والشياطين). ومن جانب آخر في الأوساط المقدسة، حيث تختبئ القوى مثل: الحجر، الشجر والمياه والحيوانات... الخ.
- يعتبر الإنسان المقدس محل اهتمام الدين بكل تأكيد، على سبيل المثال: الملك، الكاهن، الصديق، والساحر، ويهتم أيضاً بمجتمع العبادات: العشيرة، الكنيسة، الطائفة والجماعة الدينية، وكذلك بالعناصر الروحانية في الإنسان: النفس، القرناء، والأرواح... الخ.
- يهدف استخدام تعبيرات الخبرة الدينية إلى مقاصد نظرية: العقيدة، الأساطير، والمذاهب. وعملية: العبادات، الشعائر، الأعياد والأعمال السحرية. وكذلك ثقافية تتمثل في الغالب في المتغير طبقاً للمجالات والأشكال الاقتصادية الحاكمة: دين المحارب، التاجر والمزارع. في حين نجد التاريخية بما أن هناك تغييرات تحدث في الحياة البدائية عبر العصور.

- من المناسب الإصرار على الجوانب الخيالية والعاطفية، حيث يرى (كليفورد جيرتز) (Cliford Geertz) أن الدين "نظام من الرموز، يعمل بطريقة توقظ في الإنسان دوافع، وحالات قوة عميقة

¹ Claude RIVIERE, **Op-cit**, P : 40.

² Geertz CLIFFORD, **Observer l'islam, changement religieux au Maroc et en Indonésie**, traduit de l'anglais par Jean Baptiste Grasset, éditions la découverte, texte à l'appui /islam et société, Paris, France, 1992, P : 08.

ومستمرة، يصاغ من خلالها مفاهيم ذات طابع عام عن الوجود، حيث يعطي لهذه المفاهيم ظاهراً واقعياً لكي تبدو هذه الدوافع والأحوال مستندة فقط إلى الواقع"¹.

خلاصة الفصل:

من المعلوم لدى أهل الاختصاص أن الإرهاصات الأولى للمقاربة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للمعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها، قد ظهرت في سياق النظرية التطورية. وقد قطعت هذه المقاربة أشواطاً طويلة مخلقة وراءها أجهزة مفاهيمية صكها الرواد الكبار، أمثال دوركهايم وفيبر وماالنوفسكي ولفي ستروس وكلفورد جيرتز ومرسيا إلياد، بالإضافة إلى مساهمات كل من فرويد وماركس اللتين ظلتا محط جدل، وأحياناً محط نفور وإعراض من لدن عدد كبير من الباحثين. وعلى الرغم من أن أعمال كل من دوركهايم وفيبر بما أرسته من أطر نظرية وطرائق منهجية لازالت حاضرة بقوة أكثر من غيرها داخل الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الراهنة.

إن الدراسات الأنثروبولوجية الأولى حول ديانات المجتمعات غير الغربية - التي كانت تنعت بالبدائية - عندما بدأت في الظهور داخل سياق الثقافة الغربية، اعتبرت بمثابة دراسة للخرافة التي لا تمت بصلة لدين وأخلاق هذه الحضارة الغربية. ويعد هذا الاعتبار بالذات بمثابة جواز المرور الذي سمح لها بالتعاطي مع جميع أنواع المواضيع الدقيقة والحساسة دون تحيز أو تعسف، إذ أمكن لمجموعة من الدراسات الغربية تناول عدد كبير من القضايا المهمة كالميولات الجنسية داخل الطقوس الطوطمية عند الأستراليين الأصليين، أو وظائف عبادة الأسلاف عند الأفارقة أو الخصائص العلمية للفكر السحري عند الماليزيين وغيرها، كل ذلك في جو من الحرية والقبول التامين، حيث كان من السهل جدا التساؤل حول تاريخية الأسطورة عند البولنيزيين مثلاً، بيد أن طرح هذا السؤال ذاته مع ربطه بالمسيحية كان أمراً حافلاً بالأخطار، إذ أدت دراسة أحد رواد أنثروبولوجيا الأديان حول الممارسات الدينية للساميين القدامى إلى طرده من عمله بتهمة الهرطقة والإلحاد².

وإذا كانت أعمال عدد كبير من الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين البارزين، أمثال: تايلور ودوركهايم وراذكليف براون ومالونيفسكي، قد استطاعت أن تتلافى ردود الفعل الراضية من لدن الأوساط الأكاديمية المحافظة، فإن ذلك يعود بالأساس لاستعمال هذه الدراسات للمنهج المقارن. هذا المنهج الذي لم يجنبها فقط السقوط في مطبات إثارة الحساسيات وإيقاظ المشاعر، وإنما أتاح لها مقارنة أهم وأعمق الأبعاد الروحية لدى الإنسان، وذلك بقدر كبير من التجرد والصرامة العلميين. كما ستساهم هذه الدراسات الأنثروبولوجية عن المجتمعات غير الغربية في تغيير وإثراء أدوات وآفاق البحث حول المجتمعات الغربية ذاتها.

¹ Clifford GEERTZ: «Religion: Anthropological study», In international encyclopedia of the social sciences.1968, vol 10, P: 398.

² Clifford GEERTZ: Op-cit, P:401.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نسلط الضوء على التناول الثنائي للدين، من خلال المقاربة السوسيو أنثروبولوجية للظاهرة الدينية عبر مختلف أشكالها وأبعادها، ولم نهتم بالرؤى الايجابية أو السلبية للدين، وهي نقطة لم تكن من اهتماماتنا، كما أننا لم نشر إلى كل الإسهامات في الميدان، لكن حاولنا نضع تحت المجهر أهمها، سواء من المدرسة السوسولوجية أو الأنثروبولوجية، رغبة منا في الاستثمار في التناولين من الناحيتين المنهجية و النظرية، خاصة في بناء الإطار المفاهيماتي لدراستنا التي تبيننا فيها نظرية الحقل الديني للمنظر الفرنسي بيار بورديو.

الفصل الخامس:

الحياة الدينية في منطقة القبائل.

تمهيد.

01 _ موقع بلاد القبائل.

02 _ مدلول كلمة القبائل.

03 _ البنية الاجتماعية والسياسية لمنطقة القبائل.

04 _ الحياة الدينية في منطقة القبائل.

05 _ الحركة الإصلاحية في منطقة القبائل.

خلاصة الفصل.

الفصل الخامس: الحياة الدينية في منطقة القبائل.

تمهيد:

منطقة القبائل كانت دائما مفترق طرق لا يستهان به في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، فبنيتها الاجتماعية، عاداتها وتقاليدها الثرية، تضاريسها الجغرافية، أنظمتها السياسية والإدارية، جعلت منها تثير اهتمام الدارسين في مجالات عديدة، فانكب عليها الرحالة والمؤرخون الفرنسيون، كما اهتم بها الضباط الاستشراقيون الذين أبدعوا في مجالات تنوعت ما بين الأنثروبولوجيا الاستعمارية والدراسات الإثنولوجية الحديثة، وكان نصيب الكتاب المحليون مقبولا إلى حد ما، بداية بالسادة: عمر بوليفة، مولود فرعون، مولود معمري، محند خليل وسالم شاكور، سليمان واري تسعديت ياسين وغيرهم كثير.

سنحاول في هذا الفصل أن نضع منطقة القبائل تحت المجهر، من خلال إطلالة سريعة بموقع وتاريخ المنطقة وخصوصياتها التاريخية والثقافية، ومحاولة التعرف على بنائها الاجتماعي التقليدي المميز، ثم أنظمتها وتشكيلاتها السياسية والإدارية، مروراً بالحياة الدينية في المنطقة وصولاً في النهاية إلى معرفة مكونات الحركة الإصلاحية في المنطقة، وهي مجموعة من العناصر التي سوف نتناولها بنوع من التفصيل في هذا الفصل.

01 _ موقع بلاد القبائل:

بلاد القبائل موطن الزواوة، وهي منطقة جغرافية متنوعة من حيث التضاريس والمناخ، تتخلل أراضيها سلاسل جبلية شاهقة يصل ارتفاعها إلى 2308 متر، وهو ارتفاع قمة (لالا خديجة)، ويزيد معدل ارتفاع عدة جهات منها عن الألف متر عن سطح البحر، وهو ما جعلها بلاداً منيعة قوية التحصين، صعبة المسالك، لم يتوغل إليها الاستعمار، وبالأخص في أعاليها، بحيث استعصت منافذها على الغزاة عبر التاريخ، حيث تنفي الدراسات والآثار أي تواجد للاستعمار فيما وراء جمعة السهاريج منذ عهد الوندال¹.

كما وصف عبد الرحمن ابن خلدون موطن زواوة، حيث قال بأنهم أناس "استوطنوا جبالاً شاهقة ووعرة، تدعّر منها الأبصار ويضل في خمرها السالك، وجعلهم ما بين بجراية ودلس"². فأغلب تضاريس المنطقة كما وصفها ابن خلدون جبلية ووعرة، فجبال جرجرة تمتد على سلاسل طويلة

¹ Saïd BOULIFA, Op-cit, P : 96.

² عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط1، دار الفكر للطباعة للنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص262.

وشاهقة، وهي تقسم المنطقة إلى قسمين؛ قسم ساحلي مواز للبحر، وآخر داخلي. كما يتخلل هذه السلسلة من الجبال سهول فقيرة؛ فهي عبارة عن أحواض داخلية ضيقة أهمها: حوض الصومام وحوض سيباعو.

تتمركز بلاد القبائل في منطقة إستراتيجية على طريق القوافل التجارية والمبادلات العلمية والثقافية بين الشرق والغرب، وبين الساحل والهضاب العليا، وتمتد عمقا لتشمل عدة جهات من القطر نواحي بومرداس والبويرة وبرج بوعريج وسطيف، فضلا عن تيزي وزو وبجاية، لتكون بذلك إقليما جغرافيا متميزا تطبعه خصوصيات تاريخية وثقافية واجتماعية غنية ومتنوعة¹.

02 _ مدلول كلمة القبائل:

عرفت منطقة القبائل عدة تسميات قبل ظهور هذا الاسم: القبائل، فقد حلت هذه التسمية محل: الأمازيغ البربر، حيث يعتبر مصطلح الأمازيغ أو البربر مقابل لتسمية السكان الأصليين للمغرب. فقد شمل عدة فروع أشهرها: كتامة، صنهاجة، مصمودة ونفوسة، إذ تنتسب إلى هذه الفروع بطون كثيرة منها: زواوة؛ وهم الذين تمركزوا في مرتفعات جرجرة وضواحيها، فهم بطن من بطون كتامة². فاسم «زواوة»، أو «إقاواون»، هو اسم الجد الأول لهذا البطن، فقد ذكره ابن خلدون ولم يوله الأهمية التي أولها لبطون بربرية أخرى في كتاب العبر³.

والقبائل جمع قبيلة، والقبيلة في اللغة العربية تعني "الجماعة من الناس تنسب إلى أب أو جد واحد"⁴. فقد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾⁵، إذ يوحي الاسم الوارد بصيغة التأنيث، وهو قبيلة إلى عدة دلالات تجتمع كلها في معاني النصر والتكفل، وقد تتعداها إلى معاني الحمية والعصبية.

يقابل كلمة «قبيلة» في اللغة اللاتينية كلمة (Tribu)، بينما تعتبر مفردة (Kabylie) ترجمة حرفية أو اقتباس من اللغة العربية، وهو الاسم الذي تشتهر به المنطقة، حيث شاع تداوله بهذا الأصل العربي، أو الاقتباس العربي حتى في الدول الغربية بما فيها فرنسا.

¹ محمد مايون، زاوية سيدي عبد الرحمن اللولوي ودورها التعليمي وتراثها الفقهي وأثرهما في منطقة القبائل، رسالة الماجستير في أصول الفقه، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، الجزائر العاصمة، 2001-2002، ص21.

² عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص262.

³ نفس المرجع، ص262.

⁴ العلامة ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص541.

⁵ سورة الحجرات، من الآية 13.

إذا كان ابن خلدون يستعمل كثيرا كلمة «البربر»، فإنه يقصد الاسم الجامع للجنس، بينما يقصد بزواوة ذلك البطن من كتامة، وليس المنطقة الجغرافية التي استوطنوها، وتبعه في ذلك معظم مؤرخي الفترة؛ مثل: الإدريسي في (نزهة المشتاق)¹، بينما اختار (العقيد هانوتو) الكلمة العربية «القبائل»، وأسى بذلك كتابه المشهور: (La Kabylie et les coutumes Kabyles)، وهو من الكتب أو المؤلفات المهمة المعروفة بمحاولة دراسة العادات القبائلية من خلال التنظيم الإداري والاجتماعي.

كما فضل بعض المعاصرين استعمال مصطلح «زواوة» باعتباره أكثر دلالة على المنطقة التي استوطن فيها هؤلاء، ومنهم الشيخ أبو يعلى الزواوي، صاحب كتاب «تاريخ الزواوة»، حيث أنه كثيرا ما تجاوز التاريخ المحلي إلى ما يسمى القومية المحلية². لقد اختار كلمة «زواوة» لهذا الاعتبار، حيث يذكر بان التأريخ لمنطقة القبائل قبل القرن التاسع عشر (19)، كان باعتماد مصطلح «زواوة»، قبل اشتهار كلمة القبائل في الفترة الاستعمارية وما بعدها، وهو ما أشار إليه كذلك الباحث في التاريخ أحمد ساجي، من خلال تعريفه لزواوة وبيان موطنهم، إذ يشير إلى أن كلمة «زواوة» جاءت كتعريب لكلمة «إقاواون»، وبأنها تطلق على سكان كامل بلاد القبائل³.

ومن أشهر قبائل هذه المنطقة، كما ذكر ابن خلدون في عهده: بنو يجر، بنو منقلات، بنو بترون، بنوماني، بنو غردان، بنويتسوراغ، بنو يوسف، بنو عيسي، بني بوشعايب، بنو صدقة، بنوغبرين، بنو غشطولة. ومواطن زواوة بنواحي بجراية ما بين كتامة وصنهاجة، وأوطنوا منها جبالا شاهقة متورعة، تدعر منها الأبصار، ويظل في خمرها السالك مثل: بني غبرين بجبل زيري، وفيه شعراء من شجر الزان، يشهد بها لهذا العهد. ومثل: بني فراوسن وبني يرائن. وجبلهم ما بين بجراية وتدلس وهو أعصم معاقلمهم وأمنع حصونهم، فلهم به الاعتزاز على الدول والخيار عليها في إعطاء المغرم، مع أن كلهم لهذا العهد قد امتنع لمساهمه واعتز على السلطان في أبناء طاعته وقانون مزاجه⁴.

¹ محمد بن محمد الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985، ص217.

² محمد مايمون، مرجع سبق ذكره، ص23.

³ أحمد ساجي، مرجع سبق ذكره، ص09.

⁴ نفس المرجع، ص262.

03 _ البنية الاجتماعية والسياسية لمنطقة القبائل:

إن التركيبة السياسية لمنطقة القبائل تتكون أساساً من مجموعة من القبائل التي تتمتع باستقلالية قانونية عن غيرها، بحيث تكون هذه الوحدات الاجتماعية تنظيمات سياسية تحكم نفسها كسائر المناطق والدول المختلفة.

وغالباً ما تتجمع هذه القبائل والعروش المنعزلة عن بعضها البعض لتشكل وحدات اجتماعية وتنظيمية تتحالف من أجل تحقيق مصالح سياسية ودفاعية، وهذا خاصة في مرحلة ظهور الصفوف، أين تتوحد مجموعة من القبائل والقرى في نفس التركيبة الاجتماعية والسياسية للدفاع عن أهداف ومصالح مشتركة، أي أن الالتحاق بنفس الصف يعني الانتماء إلى نفس الخط، ونفس المصالح والأهداف، حيث يتم ترجمة هذه المصالح من خلال تحالفات تقليدية أو حديثة، وكذلك من خلال علاقات الجوار والنسب، وأيضاً عن طريق العلاقات التجارية.

فكل هذه العوامل تجعل من الصف تشكيلة اجتماعية وسياسية تتجه إليها القرى والعروش من أجل الدفاع عن مصالحها وأهدافها المشتركة لكون هذه الدوافع لا يمكن الوصول إليها بمعزل عن التشكيلات القروية الأخرى. فيمكن إرجاع سبب ظهور تشكيلة الصف إلى عدة عوامل مختلفة، دفاعية عسكرية وتاريخية ميزت ظهور التحالفات الكبرى في القبائل والعروش، خاصة أثناء حدوث الحروب والنزاعات¹.

يمكن أن نلخص المستويات التنظيمية والاجتماعية للقرية القبائلية، أو منطقة القبائل في سياق النقاط التالية:

• الأسرة:

تتمتع السلطة العائلية بسلطة اجتماعية وتقليدية عريقة ومحترمة في المجتمع القروي القبائلي، بحيث أنها تعتبر بمثابة مؤسسة اجتماعية التي تجسد البنية الرئيسية للمجتمع، وهي بذلك الوحدة الأولى المشكلة للعنصر السكاني لخلية «أخام»².

يشكل مفهوم «أخام» القاعدة الأساسية للمجتمع القبائلي، كونه يظهر بمثابة وحدة أساسية وقاعدية في تنظيم وتسيير القرية بأكملها، وحتى الممارسات الطقسية التي تعرفها القرى مرتبطة

¹ محند أكلي فراحي، التنظيم الاجتماعي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 1995 - 1996، ص106،

² أخام باللغة المحلية، يعني الدار أو المنزل، وهنا تعبير عن وجود خلية الأسرة تحت سقف مشترك، أي جد مشترك.

بتشكيلة المنزل أو «أخام» يقول محند خليل¹. كما تتكون الأسرة القبائلية، مثل الأسر الأخرى من الوالدين والأبناء، بحيث أن الرجل هو العنصر الأساس الذي يلعب دور الحاكم والمسير والمموم لكل الحاجات والمتطلبات المتعلقة بالأسرة، وهذا ما يجعل سلطة الرجال، والأب بوجه خاص تكون بمثابة سلطة اجتماعية شرعية ومقبولة من طرف كل أفراد الأسرة، بل تحظى بكل التقدير والاحترام من طرف الجميع، وهذا ما ينعكس حتى في تشكيل الوحدات الاجتماعية الأخرى، خارج بنية هذه الأسرة.

• **ثاخروبث²:**

أو الخروبة باللغة العربية، وهي وحدة اجتماعية تتكون من مجموعة العلاقات النسبية التي توحد جماعة معينة من الأسر التي تتفاعل وتتماسك فيما بينها بواسطة النسب والانتماء إلى اسم عائلة رمزية معينة، بالإضافة إلى ذلك هناك تشكيلات أخرى من «ثاخروبث» تشكلت على أساس علاقات الجوار التقليدية التي تعبر عن وجود هذه الوحدة في جهة معينة، وفي مكان سكني معين داخل القرية، وهذا ما يفسر وجود تشكيلات من «ثاخروبث» تمزج بين العنصر المرابطي والعنصر القبائلي، وذلك رغم غياب علاقات النسب والزواج بين العائلات المرابطية والقبائلية.

لهذا السبب نجد وحدة «ثاخروبث» في بعض الأحيان تعبر على وجود علاقات أخرى غير علاقات النسب والزواج، بل إنها تعبر عن تماسك بنية اجتماعية مجسدة للتماسك الموجود على المستوى القروي، وهي بذلك جزء لا يتجزأ من البناء العام للقرية القبائلية.

• **أذروم³:**

في الجمع نقول «أذروم»، تقوم هذه التشكيلة على تجمع وتفاعل مجموعة من «ثخربا» لتشكل وحدة اجتماعية رمزية تعبر على وجود تشكيلة مميزة، وذلك بواسطة مشاركة «أذروم» في عملية تسيير وإدارة شؤون القرية، وذلك من خلال ممثلها في نظام مجلس «ثاجمعت»، وبالتالي فليس اجتماع عادي يؤدي إلى تشكيل «أذروم»، بل هناك مقياس اجتماعي وتقليدي يحدد صنف ونسب التشكيلات المكونة له، أي يرمز إلى علاقات تاريخية وعرفية لمجموعة من وحدات «ثخربا» التي تدخل في نظام يجمع فيما بينهما في إطار شكلية «أذروم» التي تشارك هذه الوحدات في التمثيل والقيادة ضمن نظام «ثاجمعت».

¹ Mohand KHELILI, Op-cit, P : 49.

² في الجمع نقول: «ثخربا»، باللغة المحلية.

³ يعبر على «أذروم» بالمعنى البسيط، مجموعة من العائلات التي تحمل نفس اللقب أو تتمركز تحت سلطة جد مشترك الذي كثيرا ما يحمل «أذروم» اسمه، مثل: آث أحنو أو لجودي، آث سعيد ... الخ، والأمثلة كثيرة في منطقة القبائل.

• **ثاجمعت:**

تعتبر ظاهرة «ثاجمعت» في بلاد القبائل مؤسسة اجتماعية تمارس سلطة اجتماعية على مختلف التشكيلات الاجتماعية التي تتكون منها¹، ففي وصفه لهذه التشكيلة، يقول ألان ما هي: «ثاجمعت، أو اجتماع القرية التي يطلق عليها في أيامنا لجنة القرية، تتكون من رئيس (الأمين)، الذي يخلفه أو يليه الوكيل (كخليف للأمين) وكذا (الطامن) كممثل لمجموعة من العائلات حسب عددها في القرية»²، فهي «اجتماع كامل، كل رجال القرية لهم أماكنهم، والكل مفروض عليه حضور النقاش والحوار تحت وطأة الغرامة»³. فالكثير من الدراسات والأبحاث التي أقيمت حول المنطقة تذكر أن السلطة التنظيمية لمجلس «ثاجمعت» تركز على مجموعة من الممثلين يتم اختيارهم بطريقة تقليدية خاصة، حيث يتم اختيار مجموعة من الممثلين عن كل تشكيلة من «أدرما». بحيث أن مجلس «ثاجمعت» يعكس سلطة اجتماعية لجميع التشكيلات الفرعية التي يتكون منها، وذلك عن طريق إدماج مجموعة من الممثلين بين الرجال والشيوخ والعقلاء الذين يتمتعون بشخصية محترمة، وبمكانة في السلم الاجتماعي للقرية. يجتمع رجال القرية بانتظام في اجتماعات دورية ومستمرة، وذلك في إطار ما يسمى «ثاجمعت» التي تعني في الأصل الاجتماع، اجتماع حربي، سياسي، قانوني وإداري يسمح لمجتمع القرية من تفسير وتطبيق القانون العرفي، وكذلك إلقاء بعض القواعد المفصلة والموجهة للجميع أفراداً، أسراً وجماعة⁴. كما تود الكثير من الاعتبارات الاجتماعية المختلفة التي تكون بمثابة مقاييس اجتماعية وأخلاقية لتحديد الممثلين في مجلس «ثاجمعت»، منها الاعتبارات الدينية التي تقوم على تفضيل الرجال الملتزمين دينياً.

تجدر الإشارة إلى وجود اعتبارات أخرى تقوم على تفضيل بعض الأسر والأنساب العريقة، أي اختيار ممثلي هذه الأصول من أجل الاستجابة إلى التصنيف الاجتماعي والثقافي للمجتمع القروي القبائلي، وذلك لكون العقلاء _ العقال باللغة المحلية _؛ وهم أشخاص يتميزون بنوع من الحكمة والرزانة يتم اختيارهم لتمثيل سلطة «ثاجمعت»، حيث في الغالب ما يعكسون في نفس الوقت الوعي الاجتماعي للأفراد والجماعات، وهو ما يمكنهم من القيام بنشاطهم التنظيمي والقيادي بسهولة كبيرة. فهذا الأمر هذه السلطة تعتبر نتيجة منطقية لتقبل المجتمع لهذه السلطة، بحيث أن لشخصية الفرد

¹ ونقصد هنا بالتشكيلات الأخرى «ثاخروبت»، وكذلك «أدروم»

² Alain MAHE, *Histoire de la grande Kabylie 19-20 siècle, anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, édition Bouchene, France, 2001, P : 80.

³ Ibid, P : 80.

⁴ Mohand KHELIL, *Op-cit*, P : 63.

الممثل دور كبير في فرض الرقابة والضبط الاجتماعي على جميع أفراد القرية دون مراعاة لسن هذا العاقل أو الحكيم أو الممثل المنتسب إلى هيئة «ثاجمعت».

بالنسبة لنسبة التمثيل في هذه الهيئة، فهي تختلف من قرية لأخرى، وذلك باختلاف عدد سكان القرية واختلاف الحاجات والظروف الاجتماعية المكونة للتركيبية البشرية والقيمية للقرية، وهي المقياس الرئيسي في تحديد نسبة المشاركة والتمثيل، وهذا ما يجعل عدد الممثلين يختلف حسب اختلاف المناطق والقرى القبائلية. فغالباً ما نجد الحصة التمثيلية لعقلاء «ثاجمعت» تقوم أولاً؛ على اختيار «لامين»، ويكون في أغلب الأحيان رجل كبير في السن، ذو تجربة كبيرة في الحياة، ويتمتع كذلك بسمعة طيبة في القرية وخارجها¹.

يكون «لامين» على رأس مجلس «ثاجمعت»، وهو بذلك إنسان يمتاز بالذكاء وحسن التصرف والتدبير في مختلف الأمور، وخاصة تلك الشؤون المتعلقة بالخلافات وفك النزاعات الناتجة بين الأفراد أو الجماعات. فمباشرة بعد تعيينه يتم اختيار مجموعة من الممثلين على رأس كل «أذروم»، وذلك حسب التركيبية البشرية، بحيث أن عدد «أخربا» هو الذي يحدد عدد الممثلين في تشكيلة «أذروم»، إضافة إلى هذا يتم اختيار ممثل واحد لكل «ثخروبت» وتعيين نائب ينوب عن «أطامن»²، خاصة في أوقات عن اجتماعات «ثاجماعت»³.

يسمى الشخص الذي يمثل «أذروم» باللغة المحلية «أمقران»، أي الرجل الكبير والعاقل والرزين، كما يعبر الاسم عن شخصية حكيمة لها تجربة معتبرة في تسيير الأمور الحياتية ونظرة عن المجتمع احتياجات أفراد المجتمع⁴. وهكذا يتبين لنا أن بنية النظام الاجتماعي للقرية القبائلية يكتسي صبغة نوعية تتناسب مع خصوصيات البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع القروي.

• العرش:

ينفرد العرش في منطقة القبائل ببعض الخصوصيات الاجتماعية والثقافية التي جعلت من وحدتها تركيبية اجتماعية وسياسية مميزة. فبنية العرش القبائلي تتألف من مجموعة من القرى المشكلة

¹ Mohand KHELIL, Op-cit, P : 63.

² «أطامن»، ونعني بها في تراث المنطقة الشخص الذي يضمن، يضمن «ثاخروبت» ويقوم بتمثيلها في اجتماعات مجلس «ثاجمعت».

³ Ibid, P : 63.

⁴ Adolphe HANOTEAU, Arstide LETOURNOUX, La kabylie et les coutumes kabyles, V 01. 2^{eme} Edition bouchene, Paris, 2003, P : 09.

لنظام «تاجمعث» في إطار نظام عرشي يوحد عدد كبير من القرى، إذ يصل عدد القرى المكونة للعرش أكثر من خمسين (50) قرية في بعض الأحيان¹.

إن ما يبيّن قوة التركيبة البشرية التي يتميز بها العرش كمستوى عالٍ، وأوسع من الشكل التنظيمي القروي، ويمكن تحديد البنية الاجتماعية والسياسية للعرش في المجتمع القروي القبائلي، وذلك بأنها تلك الدائرة التي تتألف من مجموعة من القرى والعشائر المختلفة في الأصل العائلي، لكنها مشتركة في النسب والقرابة القبلية والتقليدية، أي أن حدود العرش تتسع لتشمل كل الوحدات والتشكيلات القروية التي تنتسب إلى «صف» واحد، وهذا «الصف» يعود إلى تاريخ قديم، أين كانت مجمل القرى والعشائر المكونة لهذا العرش في خط واحد لغرض الدفاع عن أراضيها ومصالحها ضد العدوان الأجنبي.

هناك العديد من الدراسات من تحدد بأن العرش عبارة عن فدرالية سياسية توجد بين مجموعة من التشكيلات القروية، وذلك ما ذهب إليه كل من هانوتو ولوتورنو²، كما أن هناك الكثير من الدراسات التاريخية تبين أهمية «الصف»، وأهمية العرش في البنية الاجتماعية لمنطقة القبائل، حيث أنها ترجع تكوين وحدة العرش إلى عوامل دفاعية وتاريخية أدت إلى خلق مجموعة من الخطوط الدفاعية، وكذلك إلى تكوين مجموعة من الصفوف لغرض الدفاع والحماية من الغزوات الأجنبية المتكررة على منطقة القبائل منذ قرون خلت³. حيث أن تصنيف النصوص القانونية المستعملة في منطقة القبائل كان على أساس تمييز بين العروش، فكل عرش يشمل على مجموعة من الخصوصيات التي تميز بدورها جسم القوانين وبعض محتوياتها. فذلك ما يبين أنه حتى ما بين العروش توجد بعض الفوارق والتمايزات، وهذا ما نفهمه من خلال تمييز بعض القوانين الاجتماعية المتعلقة ببعض العادات والتقاليد التي مازلت تحافظ على بعض الفوارق، خاصة فيما يتعلق بالتصرفات والسلوكات المتعلقة بعلاقات الزواج في منطقة القبائل.

فالعرش عبارة عن وحدة اجتماعية يمتاز بحرمته وشخصيته الرمزية والمعنوية من خلال الحفاظ على «العناية» التي تعني وجود عقد رمزي يحمي الأفراد والجماعات المنتمية إلى نفس العرش،

¹ عرش آيت جناد (عرش تيميزار حاليا)، وهو من بين أهم وأكبر العروش في منطقة القبائل، إذ أن أكبر ما يميزه هو تركزه في مساحة كبيرة جدا في المنطقة.

² Adolphe HANOTEAU, Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 04.

³ Emille MASQUERAY, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie:

Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb, Éd. Fanny Colonna, Aix-en-Provence, Edisud, 1886-1983, P.P 95-106.

كما يحيي الأجانب والمسافرين الذين يتواجدون تحت ظله. فالعرش له ممتلكات ومصالح جماعية، كوجود أراضي المشمل، أو مناطق مشتركة بين مجموعة من القرى المكونة لنفس العرش، هذا ما يجعل من هذا الأخير يعكس شعورا اجتماعيا يعبر عن روح الانتماء المشترك إلى نفس القيم والعادات المميزة للشخصية الثقافية للعرش. لذلك نلاحظ أنه يوجد إجماع آخر يمثل العرش على أساس أنه وحدة اجتماعية مميزة لمجموعة من التقاليد والعلاقات الاجتماعية التي تشترك فيها مختلف وحدات العرش، وبالتالي تعيد ممارستها في إطار هذه الوحدة.

• القرية:

«نادرث»، وهو مفهوم القرية باللغة المحلية، إذ تعتبر مجالا حيويا للبناء والتنظيم الاجتماعيين في منطقة القبائل برزت فيها التشكيلة التنظيمية المتمثلة للخلية الأساسية للمجتمع¹. والقرية كذلك هي الوحدة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية لمساحة محددة تضم السكان، الحدائق، الحقول والغابات. فالقرية "تشكل نفوذ وتأثير معتبر على الأفراد الذين تملى عليهم قوانين مدنية دقيقة، ولكن أيضاً عدد معتبر من الواجبات، فالكل معني بالاندماج في هذه البنية، أو الذهاب للعيش خارجها"². كما تعتبر الأسرة الممتدة النموذج التقليدي الذي يقوم عليه البناء والتنظيم الاجتماعيين في منطقة القبائل، وهو ما يجعل هذه الوحدة مصدرا أساسيا لكل العلاقات والتفاعلات الاجتماعية السائدة؛ الاقتصاد، الأخلاق، العرف، السحر... الخ³. فقد تميز المجتمع القروي القبائلي بوجود بعض القيم والأفكار المحددة للشخصيات والزعامات الدينية، حيث أن هذه الزعامات مكنت المجتمع القروي من اكتساب شرعية اجتماعية أخرى قوية ساعدت على ضبط المجتمع في إطار مجموعة من القيم والقوانين الاجتماعية التي ما تزال آثارها إلى يومنا هذا في المجتمع المحلي. فالعامل الديني يلقي دعماً كبيراً من طرف الأسرة المرابطية في المنطقة، وهو كذلك ما يجعل التشكيلة التنظيمية والاجتماعية للقرية تأخذ طابعا أخلاقيا ودينيا من خلال مظاهر الممارسات والطقوس المستمرة إلى يومنا هذا. يعتبر كل من (هانوتو ولوتورنو)، أن الوحدة السياسية والإدارية في منطقة القبائل هي القرية «نادرث»، فهي الجسم الذي يملك حياته الخاصة، استقلاليتها، يعين رؤساءه، يضع ويغير قوانينه، يدير شؤونه بنفسه، فمجموع قريتين أو أكثر تربطها نوع من العلاقات القرابة وهو ما يشكل العرش. ثم

¹ Raymond BASGANA et Ali SAYAD, *l'habitat traditionnel, et structures familiales en kabylie*, Alger, 1973, P : 132.

² Mohand KHELIL, *Op-cit*, P : 63.

³ Pierre BOURDIEU, *la sociologie de l'Algérie*, que sais je? PUF, France, 1970, P : 12.

أن اتحاد مجموعة من العروش يشكل القبيلة، أو التي تسمى الكنفدرالية، إنها نوع من التنظيم الاجتماعي الذي لا يوجد كثيراً، إذ من النادر ما نجد قيام أو حدوث اتحاد ما بين قبيلتين، وإن حدث ذلك، فإنه يرجع لوجود العديد من الأسباب، أهمها: الدفاع عن العدوان الخارجي بطريقة مشتركة. فإتساع رقعة الفيدراليات أو القبائل ينتج عنه انهيار العلاقات والروابط الاجتماعية التي تعرف بها المنطقة. بينما صد العدوان الخارجي، أو الحرب من بإمكانها أن تستقطب كل الناس في روح واحدة¹.

تنقسم القرية إلى أجزاء تسمى: «أذروم»، «تعريفت»²، و«ثاخروبث». فكل خروبة أو «ثاخروبث» تتكون من عدد معين من العائلات من نفس الأصل، موحدة بروابط القرابة. وفي بعض الأحيان تضم «ثاخروبث» حصرياً أعضاء لعائلة واحدة، فإن القبائل يستعملون هذه الكلمة من أجل الإشارة إلى العائلة أو القطاع الإداري الذي ينتمون إليه. في حين ينتهي التقسيم الإداري عند الخروبة، وعند القبائل يمكن اعتبار العائلة بوحدة اجتماعية أساسية، وذلك ليس لأن الفرد يعيش منعزلاً عن أقاربه، وبمصالح متفرقة أو مختلفة تجعل منه استثناء، لكن يبقى مرتبطاً بأبويه بعلاقات تضامنية ضيقة تجعله يشكل جسم موحد معهم.

إن العائلة في منطقة القبائل، هي العنصر الأول للرابطة العامة، فهي تضم الأب، الأم والأبناء بزيجاتهم، أولادهم الأطفال الصغار، الأعمام والعمات، الأخوال والخالات، أبناء الأخت وأبناء الأخ، كل هؤلاء يعيشون في ظل حياة اجتماعية مشتركة. كما أن القرية هي الزاوية الأولى للمجتمع القبائلي، تحيط بها كل العناصر التي تشكلها، فهنا تنمو وتعيش، وهنا فقط يمكننا أن ندرسها في محتواها ومجملها وتفصيلها³. فمعرفة القرية، هو معرفة المجتمع بأكمله دون إهمال العناصر الأخرى، مثل: القبيلة أو الكنفدرالية، فهي عناصر ثانوية بالمقارنة مع أهمية التي تحظى بها العناصر الأساسية التي تكوّن المجتمع القبائلي.

04 _ الحياة الدينية في منطقة القبائل:

كانت منطقة القبائل وما تزال مركز إشعاع علمي ومعرفي، ومنبعاً ثرياً للعلوم الإسلامية، حيث يرجع ذلك إلى ازدهار الحضارة بشمال إفريقيا عموماً وفي منطقة القبائل خصوصاً على أيدي المسلمين الأوائل، أمثال: الشيخ عبد الرحمن اليلولي؛ صاحب الزاوية المشهورة في المنطقة قديماً، والشيخ أحمد

¹ Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 05.

² «تعريفت» من الفعل عرف، أي بمعنى الدخول في علاقة اجتماعية، حيث يمكن أن نعرف «تعريفت» باجتماع أشخاص المعرفة.

³ Ibid, P : 06.

ومالك، ثم سيدي منصور صاحب الزاوية المعروفة بناحية «آث جناد جرجرة»¹. فتذكر الدراسات والأبحاث التي أقيمت حول المنطقة، أن سيدي منصور قد نزل بهذه الأرض (المنطقة) خلال القرن الخامس عشر (15) ميلادي، وكان طرفا بارزا في دخول أهلها في الإسلام، كما أسدى إليهم العديد من الخدمات الجليلة كترسيخ كلام الله وسنة رسوله في النفوس وانتقالها إلى الناس جيلا بعد جيل، رغم ما يحيط بهم من عسروضيق في المعيشة وانقطاعهم عن مواطن العمران.

وقد كان اهتمامهم كبيرا من خلال إقامة الشعائر الدينية والحفاظ على العقيدة الإسلامية، فللدفاع عن الدين الإسلامي شيّدوا المساجد والأضرحة والزوايا، ولخدمة الشريعة وطرق تعليمها فقد منحوا أو خصصوا الأوقاف (الحبوس) لبناء المدارس والزوايا والكتاتيب التي كانت تعتبر مؤسسات دينية لتعليم القرآن وتحفيظه وتفسيره. فتخرج على أيديهم طلبة كثيرون من سكان منطقة جرجرة وغيرها من المناطق المجاورة طلبا للعلم. وإلى هؤلاء جميعا يرجع الفضل في إعلاء شأن الإسلام في المنطقة وحفظه في ربوعها. فبفضلهم عرفت المنطقة الحياة الدينية والثقافية الخصبة. كما كانت المنطقة من خلال سيدي منصور وغيره من الأعلام والصالحين على الدوام الحصن الحصين للثقافة الإسلامية في الجزائر². لقد عرفت المنطقة خلال القرن السابع عشر ميلادي استقرارا اجتماعيا وإداريا ملاحظ سجلته مختلف الدراسات والأبحاث، خاصة التاريخية منها.

05 _ الحركة الإصلاحية في منطقة القبائل:

تعتبر الحركة الإصلاحية الإسلامية من أشد الحركات تأثيرا على الوضعية الدينية في الجزائر في بداية العشرية الثانية للقرن العشرين (20)، حيث تمتد جذورها إلى المشرق ومصر، ويعتبر كل من جمال الدين الأفغاني، محمد عبده ورشيد رضا من بين روادها الأساسيين الذين بدؤوا النضال لأفكارها في سنوات ثمانينيات القرن العشرين³. كما تعتبر حركة العلماء الإصلاحيين ما بين (1930 - 1940) الحركة الوحيدة التي تمتلك الشرعية الدينية وحق الدفاع والإصلاح الخاص باللغة العربية. إن هذه الشرعية هي التي تجعل الحركة _ أو جعلتها _ طرفا فاعلا في النزاع القائم مع الإخوانيات والمرابطون. فمن أجل منافستهم ينتهجون خطابا يهدف إلى إقصائهم، وخاصة عن طريق عمل أو فعل بيداغوجي عصري في شكله و طبيعته⁴. وهي الميزة الطاغية على حركة الإصلاح وعلاقتها بالمرابطين

¹ Said BOULIFA, *Op-cit*, P : 12.

² Alain MAHE, *Op-cit*, P : 346.

³ Ibid, P : 347.

⁴ Ali MERAD, *Op-cit*, P : 50.

والإخوانيات حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين. فقد تميز هذا القرن بما سمي في الكثير من أدبيات الدارسين والباحثين للحركات الاجتماعية بقرن «طلب العلم النافع» لعلماء الإصلاح، خاصة في الوسط الحضري

ومن أجل الوقوف على وضعية منطقة القبائل، يجدر بنا أن لا نتحمل الجدل والنقاش الذي أثاره «البشير الإبراهيمي»، خاصة فيما يخص القضية البربرية. فقد ظهرت الحركة الإصلاحية في منطقة القبائل في جو مشحون ميزته العلاقة المتوترة بين رجال الدين _ أهل الزوايا والمريدين _، وعمامة المسلمين في المنطقة من جهة، وبين رجال الكنيسة من الآباء البيض وراهباتهم من جهة أخرى. فالصف الأول يقوده أو يحتضنه عموم الشعب الجزائري، بينما يقود الصف الثاني وتحميه السلطة الاستعمارية.

لا بد أن نشير إلى أن روح الإصلاح متأصلة في المنطقة، حيث ترجع إلى دور المهاجرين الجزائريين في المشرق، لاسيما في بلاد الشام. فالعلماء الذين كانوا ينشطون لصالح النهضة العربية الإسلامية في الشام كان كثير منهم من أصول جزائرية مهاجرة، وفهم من يرجع إلى منطقة القبائل، وكان من بينهم علماء الزوايا، وبعض الموظفين لدى السلطة الفرنسية في المنطقة لهم روابط عائلية مكنهم من القيام بالكثير من الزيارات والحفاظ على الصلة والقرباة من خلال العديد من المراسلات¹. يمكننا أن نذكر على سبيل المثال _ في هذا السياق _ «الشيخ طاهر الجزائري السمعوني» ووالده «الشيخ صالح» وابن أخيه «الضابط سليم الجزائري»، وبعض العلماء المهاجرين من «دلس» و«بجاية» و«بني يني» و«الأربعاء» و«ناث ايراث»، و«مشدالة» و«بني ورثيلان».

لقد كانت بين بعض هؤلاء المهاجرين والعلماء من أمثال: «السعيد بن زكري» و«أبي يعلى الزواوي» مراسلات ومذكرات. ولما شرع «الشيخ عبد الحميد ابن باديس» في حركته التعليمية والإعلامية تعاون مع رجال العلم في المنطقة، وفهم بعض رجال الطريقة «الرحمانية»، وكان من تلاميذه البارزين «الشيخ الفضيل الورثلاني»، «سعيد صالح» و«الربيع بوشامة». كما عادت من المشرق العربي شخصيات علمية مؤثرة أمثال: «الشيخ أرزقي الشرفاوي» و«الشيخ المولود الحافظي» اللذين درسا في الأزهر الشريف، وكلاهما ترك بصماته في تاريخ المنطقة، أضف إليهما كل من الشيوخ: «الهادي الزروقي»، «يعي حمودي» و«علي أو لخيار»².

¹ مفران إيسلي، الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل 1920-1945، ط 02، دار الأمل للنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2012، ص 08.

² نفس المرجع، ص 09.

تجدد الإشارة إلى أنه قبل التطرق إلى الوضعية في منطقة القبائل، فإنه من الضروري أن نقدم بعض الاعتبارات السوسيوولوجية حول مفهوم أو معنى النخبة الدينية في تلك الفترة. ففي المقام الأول، إن أغلب المواجهات في الحقل الديني كانت تهدف إلى الغزو والسيطرة على تسيير خيرات الإنقاذ، سواء في كامل الجزائر، أين يشغل المتخصصون وظائف دينية، أو في المناطق الريفية التي كان أغلبهم من أصل مرابطي¹. كما أن تحديد وضعية الحركة الإصلاحية في منطقة القبائل يتطلب دراسة سوسيو-تاريخية للكثير من المعطيات المتوفرة، فقد قدمنا حالة من الانحدار (Décléricalisation) كانت قد عرفتها المجتمعات القروية، هذه الحالة، أو هذه الظاهرة ليست فقط نتيجة مسارتحول التأطير الديني في المنطقة، وإنما يعود إلى عدة موجات خاصة بهجرة علماء الدين في المنطقة إلى البلدان الإسلامية الأخرى²، لكن رغم فرار الكثير من الجماعات أو هجرتها عن منطقة القبائل واستقرارها في مناطق ودول عربية خاصة - أخرى، فإن الكثير من المصادر، والعديد من الدراسات تثبت وتؤكد وجود العديد من حركات الهجرة المعاكسة - العودة إلى الديار - قامت بها جماعات ومجموعات رجعت واستقرت من جديد في منطقة القبائل.

فالكثير من رجال الدين ظهروا من جديد في بداية القرن العشرين في الجزائر من أجل نشر الفكر الإصلاحية، وأول ما كتب حول الفكر الإصلاحي كان مؤلف من رجالات الدين جزائري الأصل، بل وينتهي إلى منطقة القبائل³. فسبب ظهور الحركة الإصلاحية في منطقة القبائل خلال عشرينات القرن العشرين يعود أساسا إلى المقاومة الشعبية لسياسة الاستعمار والمبشرين. فقد ساعد على نشأة هذه الحركة في المنطقة الجهود التعليمية لأبناء المنطقة أمثال: «الشيخ أحمد زروق» الذي اهتم بالتدريس في بجاية، وبظهوره تكونت نواة اشتهرت بالإصلاح الديني والتربوي، و«الشيخ السعيد بن زكري» الذي ألف كتابا في الإصلاح، حيث يعتبر «ابن زكري» بكتابه هذا أول من وضع الأفكار الأساسية للإصلاح الديني والاجتماعي في المنطقة في بداية القرن العشرين⁴.

¹ Alain MAHE, *Op-cit*, P : 346.

² في بداية 1889، وبنداء من مرابط من أعالي السيباعو، الشيخ المهدي، عدة عائلات قبائلية، اتجهت إلى دمشق، كما أن هناك نزوح مهم في 1870 و 1871، حيث أن بعض العائلات الدينية ثبت ضلوعها في ثورة 1871، قد تحصلت على حق الهجرة إلى سوريا. المصدر: ألان ماهي، ص 357.

³ المؤلف أو الكاتب، هو: محمد السعيد الزواوي، المكنى بابن زكري، والكتاب تحت عنوان: «أوضح الدلائل ووجوب إصلاح الزوايا في بلاد القبائل، الجزائر، سنة 1904.

⁴ مفران إيسلي، مرجع سبق ذكره، ص 237.

لابد أن ننوه بالصراع الذي ظهر بين المصلحين والطرق الصوفية المنحرفة، ولعل سبب هذا الصراع حدث بعد الدعوة الجديدة إلى الإصلاح، وبعد الهجوم على أساليهم العقيمة وفهمهم الناقص للإسلام، ذلك أن المصلحين كانوا يؤمنون بالتطور، أو بمعنى آخر فإن التغيير أصبح مبدأ من مبادئ الفكر الإصلاحي، في حين أن التغيير في المجتمع لدى خصومهم يعد ثورة وانقلاباً رأساً على عقب. وبطبيعة الحال هذا يضر بالمجتمع أكثر مما ينفعه، بالإضافة إلى أن الحركة الإصلاحية كانت تعتمد على الكتاب (النص القرآني) والسنة النبوية في فهم الدين، لأن الاعتماد على غيرهما من النصوص الأخرى أدى إلى البلبلة وخلق الشك والاضطراب، بل أدى إلى تمزق المسلمين وظهور طوائف ونحل أضرت بوحدة وتناسل المجتمع الإسلامي¹.

يعتبر كتاب «أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا في منطقة القبائل»، الذي ألفه: «الشيخ ابن زكري محمد سعيد» من بين أهم المراجع التي تناولت تاريخ المنطقة في مطلع القرن العشرين. فهو كتاب يتكون من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، يتكون في المجموع من مائة وسبعة وعشرون (127) صفحة، حيث لم يراع المؤلف توزيع الفصول، حيث نسجل أن العنوان مقتبس من الفصل الثالث الذي يشكل الموضوع الرئيس للكتاب. كما يتضح أن غاية تأليف الكتاب أكبر بكثير من أن تحصر في الغاية الإصلاحية التربوية فقط، فهناك غاية سياسية واضحة تهدف إلى إحكام قبضة الدولة الفرنسية على هذه الزوايا التي سبق لها أن قادت ثورة (1971) التي دعت إليها وألبت أفراد المجتمع للانضمام إليها، فقد قوضت مضاجع الفرنسيين، وأثارت الرعب والذعر في أوساط المستوطنين قبل أن يتمكن الاستعمار الفرنسي من السيطرة على الوضع.

فالمؤلف كان موظفاً في الإدارة الفرنسية، ولم يجد أي صعوبة في الترقية المهنية حتى بلغ مداها بتعيينه في منصب مفتي الجزائر، هذا ما يجعلنا نقول أن الغاية من إصلاح الزوايا في بلاد القبائل هو تعبير أو دعوة لسكان المنطقة من أجل مهادنة الدولة الفرنسية والجنوح إلى مسالمتها، وهذا ما نجده مثلاً: في الصفحة العاشرة (10)، حيث يقول: "أشد البواعث وأقواها على وضع هذه الرسالة... كشف الغطاء عن أبصارهم وإزالة الرين عن قلوبهم حتى يعاينوا ما لفرنسا عليهم من المزايا والمكازم معاينة تستلزم ارتسام ذلك في مرآة عقولهم"².

¹ نفس المرجع، ص 239.

² محمد سعيد بن زكري، أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل، مطبعة فونتانة، الجزائر، 1903، ص 10.

تذكر العديد من الدراسات متعددة التخصصات بأن نية الاستعمار الفرنسي كانت تهدف إلى احتواء الزوايا واستغلالها وحتى اختراقها، ويظهر ذلك من خلال اللغة التي استعملها الكاتب في هذا الكتاب، إنه يقول: "إن القبائل وان كثرت أفرادهم، واختلفت عوائدهم، وتباينت في الأغراض مشاربهم، قد اجمعوا من حيث العقائد والدين، واتفقوا بالطبع على الخضوع والانقياد للمرابطين عموماً وللأهل الزوايا والمقدمين من مشايخ الطريقة خصوصاً، وعلى تعظيم معابدهم والحرص على عمارتها وهي الزوايا المذكورة، لأنها قبلتهم التي لن يتحولوا عنها، إنهم يرجعون دائماً في مهمات شؤونهم إليها، وهم مشتركون فيها اشتراكاً لا يمكن معه التمييز وهي كثيرة..."

فهذا الاتفاق في الدين والانقياد للمرابطين طبيعة قديمة في كل أمة توفر حظها من التوحش وبلغت إلى الدرجة القصوى في التعصب، فلا يهتدون إلا لنبي باهر المعجزات أو ولي ظاهر الكرامات¹. فالتوحش لقوة سببه الجهل إلى درجة أصبح فيها أفراد المجتمع رقيق لحرية المتصوفين المنتسبين إلى الله، وبالتالي هم جهلة يمكن انقيادهم بسبب كل مدع، حتى ولو كان ادعاه بهتان عظيم².

لقد أعطت السلطة الاستعمارية لمختلف أنواع الزوايا في تلك الفترة مكانة مرموقة في المجتمع، فزيادة على مهمة التعليم، كان رجال الدين يشرفون إشرافاً كلياً على الحياة الاجتماعية، وذلك من خلال إصلاح ذات البين بين المتخاصمين على أسس الشريعة الإسلامية، ومحاربة مظاهر التغريب والفرنسة إلى درجة رفض التعليم الفرنسي، والدعوة إلى التمسك بالشخصية الإسلامية، ورغم نقائص وسلبيات الزوايا التي لا تنكر، فقد استطاعت أن تحافظ على توازن المجتمع وتماسكه، وهو الأمر الذي كان يعد خطراً على السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر³.

لقد ربط المؤلف إصلاح الزوايا ومصالحة فرنسا، فيقول في أحد فقرات الكتاب: "ولا شك أن القبائل لاسيما المرابطون إذ عاينوا إصلاح تلك الزوايا وشاهدوا حسن ترتيبها، بتجديد نظامها طبق ما يقتضيه حال دينهم وعوائدهم المستحسنة، أقروا على أنفسهم واعترفوا بما للجمهورية الفرنسية من الحقوق والمزايا، وصدقوا خبر المخبر لهم بأن رجالها أولى السياسة ما يريدون بهم إلا الإصلاح، فيلزمون أنفسهم بطاعتها ويميلون نحوها كل الميل ويشكرونها بكل لسان على نعمة عامة وإصلاح جامع، فتحصل الألفة بين الفريقين على وجه أكمل"⁴.

¹ محمد سعيد بن زكري، مرجع سبق ذكره، ص 11.

² نفس المرجع، ص 11.

³ محمد أرزقي فراد، أزفون تاريخ وثقافة، ط 01، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2003، ص 76.

⁴ نفس المرجع، ص 15.

فالغاية السياسية من إصلاح الزوايا يكمن في تحييدها حتى لا تتكرر ثورات المجتمع الجزائري ضد الاستعمار، مثل ما حدث سنة (1971). فقد قادها رجال الدين. وقد وصفها ابن زكري بأرذل الأوصاف، إذ اعتبرها فتنة شنيعة وجريمة قذرة قام بها أسافل أسلافنا، فيقول: "وهي القضية الفظيعة والفتنة الشنيعة الصادرة عن أسافل أسلافكم، سنة إحدى وسبعين وثمانمائة وألف، ألا أنها جريمة قذرة يجف القلم صونا للسانه من لوث كتابتها، ويعرق جبين الكاتب المفكر حياء من معراتها، لأنها خدعة من خادع ومكر من ماكر"¹.

كما يمكن إجمال الاقتراحات التربوية التي جاءت في الكتاب وتلخيصها في النقاط التالية:

- تخصيص دفاتر دخول وخروج الطلبة.
- تخصيص دفاتر للمالية (المداخيل والمصاريف).
- إدخال الكتب المدرسية إلى الزاوية كوسيلة تربوية من وسائل التعليم.
- إصلاح البرامج بإدراج مادة التاريخ، حيث يحظى فيها تاريخ الدولة الفرنسية بعناية خاصة.
- إخضاع تعيين المدرسين لرقابة الإدارة الفرنسية على أن تحتفظ هذه الأخيرة بملفاتهم (الاسم، اللقب، العنوان والسيرة).
- ترك أجرة المدرس (الشيخ) على عاداتها القديمة، أي تؤخذ من الوقف (من أرزاق الزاوية) مع دفع بعضها ثمنًا، وبعضها عينا. وتكون نفقته اليومية (الأكل والشراب) على عاتق الزاوية.
- تحديد مجال الدراسة بمدّة زمنية معلومة لتشجيع النجاعة.
- الفصل بين طلبة العلم وبين الإخوان المريدين الذين يقصدون الزاوية للعبادة فقط.

لقد تناول المؤلف وبإسهاب موضوع زاوية عبد الرحمن اللولي، التي أعجب بها كثيرا، والتي تعلم فيها. فراح يصف كل صغيرة وكبيرة عنها². ورغم أن بعض الدراسات تنظر بأنه أخفق في تقديم واقتراح سياسة إصلاحية للزوايا في منطقة القبائل، فإنه تمكن من تقديم مادة تاريخية عبر حديثه ووصفه للحياة الاجتماعية بالمنطقة. ففي هذا الإطار، تحدث عن مشكلة المرأة القبائلية المتشعبة،

¹ محمد أرزقي فراد، أرفون... مرجع سبق ذكره، ص 19.

² نفس المرجع، ص 79.

حيث ذكر حرمانه من الميراث منذ صدور فتوى في هذا الشأن خلال منتصف القرن الثامن عشر، وهي الصور التي أبدع في تقديمها ابن زكري في تقديمها، خاصة في الصفحة رقم مائة¹.

أما فيما يخص المميزات التي ذكرها الكاتب في خصال سكان منطقة القبائل، وهو ما أسماه «تنبيهات» فقد لخصها في سبع خصال أو مزايا نذكرها في هذا السياق:

- الزوايا في المنطقة تقوم بعدة مهام، أهمها: نشر التعليم العربي وتربية المجتمع.
- كثرة المساجد التي تقام بها الصلوات الخمس وكذا صلاة الجمعة.
- المواظبة على أداء صلاة الصبح وقراءة القرآن وعقد جلسات الذكر.
- إكرام ابن سبيل (الغريب)، إذ تعد ضيافته من باب فرض الكفاية لا يسقط عن الجماعة إلا إذا قام به أحد.
- اهتمام السكان بالعمران، فبيوتهم مبنية بالحجارة ذات سقوف مرفوعة توفر الاستقرار لأهلها، وهو ما أدى إلى ظهور حرف وصناعات عديدة لديهم.
- اهتمام السكان بغرس الأشجار المثمرة، وفي مقدمتها التين والزيتون والعنب.
- التحلي بالشجاعة والإقدام على الدفاع عن الكرامة والشرف، لذلك فإنهم يملكون ثقافة البندقية التي لا يخلو منزل منها، رغم رقة أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية.

تعتبر مجمل الدراسات التي أقيمت، أو حاولت قراءة كتاب «ابن زكري» أنه كتاب وضع لتمكين الاستعمار الفرنسي من إحكام قبضته على الزوايا بمنطقة القبائل، وبالتالي حمل أفراد المجتمع على مهادنتها. وبصرف النظر عن هذه المهمة السياسية التي لم تلق إقبالا لدى الأهالي، فإن الكتاب قدم مادة تاريخية ثرية عن دور الزوايا البارز في منطقة القبائل خلال القرن العشرين، والمتمثل في نشر التعليم العربي الإسلامي، ونشر الفضيلة وتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس الشريعة الإسلامية ورفع راية الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي، علما أن ثورة (1871) قد انطلقت من الزوايا، وبقيادة رجال الدين.

لقد تفتنت الإدارة الاستعمارية وقت مبكر إلى دور هذه المؤسسات الدينية في تنظيم الحياة الاجتماعية للأهالي، وهو الأمر الذي جعلها تلجأ إلى تحطيمها والقضاء على أدوارها المختلفة، وذلك من خلال الاستيلاء على مواردها المادية والمالية، ومنع تدريس الكثير من المواد التعليمية التي تزرع الروح

¹ محمد أرزقي فراد، أرفون... مرجع سبق ذكره، ص82.

الوطنية وتنتشر أفكار الجهاد في أوساط الطلبة بصفة خاصة. وفي مقابل هذا التضيق والحصار أنشئت المدارس الفرنسية.

خلاصة الفصل:

لقد قدمت معظم الدراسات التي تناولت تاريخ منطقة القبائل معلومات قيمة لا بد من الاستثمار فيها من أجل التعمق في فهم خصوصيات هذه المنطقة المتميزة، من الناحية التاريخية أو الاجتماعية أو السياسية. فقد اعتبر التنظيم السياسي والإداري للشعب القبائلي في مقدمة وصدارة النظم الديمقراطية، كما يعد من أبسط الأنظمة التي يمكن للمرء تصورها، فلم يحدث فيما مضى أن استطاع أي نظام عبر التاريخ إقامة نسق إداري متكامل وفعال، بحيث قنن عدد الموظفين وخفض بالتالي من المصاريف الإدارية، فهي حقيقة قائمة في جبال القبائل.

إن المجتمع القبائلي، مجتمع قائم على أسس مرتبطة بروح التضامن والترابط على مختلف مستوياتها، كالتكتل التضامني الذي يمتد ليشمل المصلحة البسيطة للحياة الشخصية للأفراد في نطاق العائلة، القرية وحتى القبيلة. كما تستحق الأنظمة القبائلية أكثر من عنوان، وهو ما يستوجب كل العناية والتدقيق، لاسيما أن بعضا منها تبدو على جانب من الفطرية وعدم الكمال.

على غرار الأنظمة الإنسانية الأخرى، فإن لها منافع وفوائد للشعوب والمجتمعات، فحافظت تلك الأنظمة للفرد القبائلي على حريته واستقلاله حتى الآن، وأصبح يعرف حدود حقوقه وواجباته تجاه أفراد مجتمعه، وعلى دراية من أمره متكيفا مع بيئته بوسائل بسيطة بالرغم من صعوبة المكونات الطبيعية وتضاريس المنطقة الصعبة.

كما أن لا أحد يشك في أصالة المنطقة من الناحية الدينية والإصلاحية، ولا ينكر مجهود معظم الزوايا والمساجد والنوادي الثقافية والتربوية في ميدان الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي، وذلك رغم سياسية التنصير والإدماج.

الفصل السادس: تكوين الشخصية المرابطية وانتشارها بالجزائر

تمهيد.

01 _ الارتقاء إلى مرتبة مرابط.

02 _ مراحل تكوين الشخصية المرابطية.

03 _ مخطط تكوين مرابط شمال إفريقيا.

04 _ درجات المرابطة .

05 _ ظهور وانتشار المرابطين في الجزائر.

06 _ مناطق تواجد المرابطين في الجزائر.

07 _ ظهور المرابطون في منطقة القبائل.

خلاصة الفصل.

الفصل السادس: تكوين الشخصية

المرابطة وانتشارها بالجزائر

تمهيد:

يتحدث هذا الفصل على عدة عناصر، من العنصر الذي بدأنا به وخصصناه لتكوين الشخصية المرابطة، وهي إجابة للسؤال الذي عادة ما يطرح في هذا الموضوع: هل المرابطة صفة فطرية أم مكتسبة؟ أو هل نولد مرابطون أم نصبح كذلك؟.

وللإجابة على هذا السؤال حاولنا أن نستثمر في كل ما كتب عن هذه النقطة، وفي المعلومات التي تحصلنا عليها رغم قلتها، والتي تذهب معظمها إلى الاحتمال الثاني، أي أنها مكتسبة، رغم أن ذلك يحتاج إلى تأكيد، فقد أدرجناه من خلال عدة عناصر التي تشير إلى كيفية الارتقاء إلى مرتبة المرابط أولاً؟، ثم ما هي أهم المراحل التي يجب المرور منها؟ وأخيراً مختلف درجات المرابطة.

ومن أجل التقرب إلى تاريخ ووجود المرابطة في الجزائر، سعينا إلى إدراج عنصر مهم في ظهور وانتشار المرابطون في الجزائر، رغم أننا لم نتحصل على معطيات كافية، لكننا حاولنا أن نستفيد مما كتب رغم ندرته، قصد وضع المعالم الكبرى لتاريخ الظاهرة في شمال إفريقيا عامة، والجزائر على وجه الخصوص، وهذا بالإشارة إلى مناطق تواجد المرابطين في الجزائر، أين لاحظنا تواجد كثيف في بعض المناطق وغياب كلي في مناطق أخرى، وتواجد في شكل مختلف في بعض المناطق، هذا ما جعلنا نقف أمام استفهامات متعددة تجتمع في محاولة الإجابة عن سر هذا اللاتوازن في التوزيع، وهو من الدوافع التي جعلتنا نحاول تحليل الشخصية المرابطة والوقوف أمام الإشكالات التي تطرحها، على وجه الخصوص _ طبعاً _ في الجزائر.

01 _ الارتقاء إلى مرتبة مرابط :

لقد حاول «إدموند دوتي» أن يقدم تفسيراً للسؤال التالي: كيف نصبح مرابطاً؟. وأكد على أن صفة المرابط صفة مستقلة عن كل القضايا العرقية والطبقية، ولا تكفي المعرفة والعلم للحصول على هذا اللقب، خاصة ونحن نعلم أن أغلبية المرابطين من أفراد المجتمع الأمي¹. فلقب المرابط يكتسي عدة صفات: العلم والمعرفة، الأعمال الحسنة، الممارسات الروحية، العدل، وحتى البلاهة والغباء، كل هذه

¹ Edmond DOUTTE, Op-cit, P : 72.

الصفات تقود إلى المرابطة، وبمجرد أن تكتسب يصبح هذا اللقب وراثي، أين يضمن لخليفة المرابط العديد من الامتيازات التي من النادر أن يتركها أتباعه بأن تضيع¹.

تجدر الإشارة أن العديد من الدراسات التي أقيمت على المجتمع القبائلي، تذكر بوجود المرابطين من الولادة، وهم من صفة الشرفاء، الذين يوضعون في الصف الأول لأنه منحدرين من نسل الرسول ﷺ، لذا نجد أن الأماكن التي يسكنها الأشراف في منطقة القبائل تسمى بالمرابطين. فهم الذين تمكنوا - أي المرابطين - من تشكيل طبقة حقيقية تعيش وسط القبائل دون أن تختلط بهم. كما نسجل أن هذه الصفة لا يتم توريثها للعنصر النسوي.

إلى جانب الولادة، المعرفة، الأفعال الحسنة، الإحسان، استقامة السلوك التي تمنح لمكتسبها صفة المرابطة، لكن هذا بعد موته، لأن في الحياة لقب المرابط تمنح فقط للمنحدرين من نسل الرسول ﷺ، ويمتلك البركة التي تظهر على أساس أن لها فضيلة في الغفران الإلهي، عن طريق بعض الإشارات كالجنون، تحقيق المعجزات والإعجاب الشديد. فأول ما يجب أن يتحلى به الأشخاص المؤهلون للحصول على لقب (المرابط) هو التقوى. وكان على كل واحد منهم أن يحفظ القرآن عن ظهر القلب، أن يتعلم تفسيره جيدا، أن يعرف سيرة الرسول (ص) وأحاديثه، وأن يتحكم في أصول الدين والفقه، باختصار كان عليه أن يكون ضليعا، أو مطلعاً على الدين الإسلامي، وبفضل هذه المعارف الدينية وبعض التجارب الشخصية يكتسب الأتقياء قدرة على حل مشاكل الناس بحكمة، حتى أصبح الطلبة يسعون إلى التلمذ على أيديهم أو على يد أحدهم على الأقل.

أشار «مالك شبل» بأن الأتقياء المغاربة يستمدون من "معرفتهم من تطبيق دقيق لعلم الدين، إنهم عارفون بأصول الدين ويتحكمون جيدا في القرآن والحديث، زد إلى ذلك أنهم يستغلون التجارب التي مروا بها، وهي مجموعة معتبرة أحيانا في التعبير عن أفكارهم، إنها شخصيات ذات هبة ونفوذ، تأثير وسحر، ومعرفتهم هي العلاقة التي يستغلونها مع المؤمنين (خاصة الطبقة الشعبية من المجتمع)، بقدر ما هي الارتفاع، السمو والنبل الخاصين بها"². ففي هذا الصدد فإن المرابطون هم غالبا "صوفيون يتحكمون في الأشياء الخفية ويطمحون إلى الالتحام الإنشائي مع الخالق، في نفس الوقت يعلمون فيها الدين المقدس الطاهر لرعيته، فقد أصبح دورهم أساسيا فيما يتعلق بالتربية الدينية، بالمساعدة

¹Edmond DOUTTE, *Op-cit*, P : 72.

² Malek CHEBEL, *l'imaginaire arabo-musulman sociologie d'aujourd'hui*, 1^{eme} édition, PUF, Paris, 1993, P : 63.

الإنسانية، بالتضامن وأحياناً فيما يتعلق بالاستشارة القانونية والمالية، حيث يتم استشارتهم قبل الشروع في تجارة ما من أجل تقدير تنبؤات محصول ما أو من أجل اتخاذ قرار حول زواج ما... هكذا تجد انشغالات الجماعة حلولا وتزول العوائق فيصبح الأفق صافيا مبشرا بالخير"¹.

يعتبر الشخص التقى الذي يحقق انتصارات في ميادين مختلفة، كأن يتمكن من صد الغزوات عن قبيلته أو حل الخلافات داخلها وما بين القبائل، أو كأن يتمكن من معالجة مريض، خاصة إذا كان المرض مستعصيا _ يعتبر _ شخصا صاحب قداسة أو مرابط، حيث يقول عنه المحيطون به بأن الله قد خصه بقوة روحية خارقة تعرف بما يسمى «البركة»، فتبدأ القبائل المجاورة ثم البعيدة فالأبعد بالتوافد عليه والقيام بزيارته للتبرك به والانتظار منه أن يكون سببا في تحقيق أمانهم المختلفة، مثل: وفرة المحصول، شفاء مريض، زواج العانس، إنجاب امرأة رغم عقمها ... إلخ.

إن الأشخاص الذين أضفى عليهم المحيطون بهم خاصية القداسة، والذين اعترفت بهم القبائل أصبحوا يكونون في الإسلام _ حقيقة _ إلى جانب الأشراف كطبقة نبيلة إقطاعية، وقد اهتمت هذه الطبقة بتشكيل سلالة والحرص على منحها لقب سلالة النبي ﷺ، مما يسمح لها بالدخول في الإطار الأرستقراطي للإسلام بدون مناقشة، حيث يمتاز النبلاء والأولياء بموهبة إلهية تعرف بالبركة التي يتوارثها الأجيال أباً عن جد، وقد يرثها عن الشخص المقدس أحياناً شخص صالح من محيطه يكون أحق بها من عائلته².

ففي الغالب، ما تعطي «البركة» نزع من الشرعية للمكانة والسلطة التي يتمتع بها بعض الأشخاص الشرفاء، كما تبرر تدخلاتهم لحل الصراعات داخل القبائل أو فيما بينها. وتجدر الإشارة إلى وجود بعض الصفات التي يجب أن يتميز بها صاحب البركة عن غيره من الفاعلين الاجتماعيين، فهذه الصفات هي التي تؤهله دون غيره، مثل: النسب الشريف، التقوى والمعرفة الواسعة بأمر الدين، فصاحة اللسان وقوة الإقناع، وغيرها من المميزات التي تجمع كل الدراسات التي أقيمت على المنطقة في توافرها في صاحب «البركة».

يدخل بذلك المرابط بعد موته في «درجة التسليم التلقيني»، والذي يتحد مع عامل وراثية البركة من أجل أن يهب شخص بعينه، كما يمكن أن يمنح عائلة بعينها القوة وتأثير الروحاني أو الروحي. وهو ما يجعل الفاعلون الاجتماعيون من استغلال هذه القوة استغلالاً اجتماعياً، أو ما يسمى

¹ Malek CHEBEL, *l'imaginaire... Op-cit*, P : 63.

² Jeane Pierre ANDRE, *Contribution A L'étude Des Confréries Religieuses Musulmanes*, Edition la maison des livres, Alger, 1956, P : 40.

بالأوليفارشيا¹، حيث تبحث هذه العائلات عن رابطات تلقينية أو وراثية² تضمن لهم الاستمرارية؛ الاستمرارية.

بهذه الطريقة ارتقى المرابطون إلى مرتبة الأشراف والنبلاء، وتحولت زواياهم من معابد انعزل فيها بعض المتصوفون لعبادة الله إلى مؤسسات دينية غير رسمية موازية للمؤسسات الدينية الرسمية من مساجد ومدارس قرآنية، حيث يتم فيها تنظيم الحياة الاجتماعية دينياً، اقتصادياً وسياسياً، وبفضل هذه المميزات وهذه الروابط تتجسد كل الأدوار التي يقومون بها في الحقل الديني لمنطقة القبائل.

02 _ مراحل تكوين الشخصية المرابطية:

عموما هكذا تعلم المرابط، فبعد حصوله أو استسلامه للكلمة المثلى، وبعد إحساسه بالدخول في الإنقاذ الإلهي _ البركة حسب تعبير الأهالي في المنطقة _ فالمرابط مستعد للذهاب بأسماله البسيطة وعصى السفريين يديه، يذهب لينشر في طريقه الإيمان الذي أوصاه به الخالق بأن يظهره للعالم. فهو _ أي المرابط _ يسير بذلك أيام، شهور وأعوام، وأخيرا يختار الاعتكاف في مكان ما أكثر توحشا وأقل معايشة في المنطقة التي تبدو بأنه تناسب حياته كرجل قديس. فيستقر في خلوته سواء في مغارة أو كهف من الصخور ليتفرغ للصلاة والممارسات الأكثر قسوة للوجود التزهدي، وبالتالي رؤية مطالب الحياة التي يستطيع أن يتمكن منها. على العموم، فالخالق _ حسب الاتقاد المرابطي _ يتكفل بكل هذا، أين ينتدب لهذه الخدمة سواء ملائكة بأيدي ممتلئة أو حيوان مهما يكن³.

لقد أشار «أبو القاسم سعد الله» إلى سلوك المرابطين وصفاتهم، فأهم ما كان يميز سلوك المرابطين في نظرة المعاصرين لهم هو الخلوة والشيخوخة والكرامة، فكل مرابط سواء أن كان حقيقة أو إدعاء كان يختفي مدة عن أنظار الناس قبل الإعلان عن دعوته، وقد جرت العادة أن هذه الخلوة تكون في البراري والبوادي والأماكن المنعزلة، حيث لا يراه الناس إلا لماماً. وقد تكون هذه الخلوة مجرد حفرة في جبل أو سقيفة في خلاء أو خيمة⁴.

¹ الأوليفارشيا: وتعني حكم الأقلية (العائلة) مع ميلها مع مرور الوقت إلى الاستغلال.

² Jacques BERQUE, *L'intérieur du Maghreb 15-19 siècles*, édition Gallimard, Paris, France, 1978. P : 54.

³ Pierre MAURATI, «Le Maraboutisme Ou La Naissance D'une Famille Ethnique Dans La Region De Tebessa », *Revue Africaine*, N 371, Alger, 1937, P : 48.

⁴ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1500)، ط 01، ج 01، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ص 488.

إنه من البديهي أن عزلة أو خلوة الولي لا تبقى مجهولة لمدة طويلة، فلا يتأخر الشباب الذين يمارسون الرعي في اكتشاف أمره وإيجاده، ولا يبقى حينئذ من الأسرار بداية بالتحفظ والحيطة من أجل التصالح مع هذا الزاهد، فتحترم نواياه في الوحدة والعزلة، لكن الفضول ينتهي بهم إلى الإعلان عنه من خلال التشهير به وإعلام أفراد المجتمع القبائلي به وبمكان خلوته، فيلتفون حول هذه الخلوة بنوع من الحشمة والحياء، ويحاولون الاقتراب منه ومن مسكنه الحجري تحت تأثير حالة من النسك التي تبدو من خلالها مدى نورانية الرجل وارتباطه بالسماء، أو - حسب التعبير المحلي - فالمرابط من أهل السماء.

إن روحانية المرابط التي يتحدث عنها الفضوليين بنوع من الإعجاب تنطلق من كون أفراد المجتمع يتحدثون عن رجل لا يرونه يقوم بوظائفه البيولوجية؛ إنه رجل لا ينام أبداً، لا يأكل، لا يشرب ولا يلبي حاجياته المختلفة... إن الفاعلون الاجتماعيون، أو أفراد المجتمع القبائلي يتساءلون عن سر هذا الرجل، ثم إنهم يتنبؤون لهذا الناسك (المرابط) بأنه رجل من رجالات الإله، لذلك فهم يرون قوة إيمانه من خلال قوة حضوره الروحي أو المعنوي، وهو ما يقوي شيئاً فشيئاً رغبة الأهالي في قيام أو ربط علاقات مع ما يسمى الولي الصالح، كما أنه سرعان ما يتم التعرف على نسبه وربطه بالأنساب السامية.

أضف إلى كل هذه المميزات الروحية أو المعنوية التي تؤخذ في الحسبان للاعتراف بالمرابط وقوة علاقته بالإله، فإنه لهذا الولي - المرابط - العديد من المميزات الملموسة، كعمليات النصح التي يسديها إلى أفراد المجتمع بلغة فصيحة تعبر عن بلاغة اللسان، يضاف إليه غرابة الوجود، ثم التي تتهرأ أهالي التنبؤ ببعض الظواهر الفيزيقية التي تتحقق بدقة، ثم توجيهه أو نصحه لهم في بعض الأساليب الفلاحية أو الخاصة بتربية الحيوانات أو التي تضاعف المحاصيل والقطيع، فكل هذه الأشياء وفي كلمة تضع هؤلاء الفضوليين ذوي الأرواح البسيطة في يد المرابط. وبمرور الوقت، فإن العزلة سرعان ما تتلاشى، انطلاقاً من قبول الهدايا التي تصل المرابط بكثرة، أين يتظاهر دائماً بأمنية الفقر ويرفض كل هؤلاء الحضور الذي يلبي الكثير من حاجياته التي تؤدي في الغالب إلى إضعاف الخلوة وينتهي الأمر بزعتها أو القضاء عليها.

إن الميدان الأول لحياة الولي - المرابط - سرعان ما يتم تجاوزه، فالجليد قد ذاب بينه وبين معجبيه، فكل يوم يسرعون لسماع دروسه ونصائحه، وهو حضور في غالبية الأحيان بدون فهم لتلك الأفعال والأقوال التي ترتقي بالمنسبة لهم على درجة المعجزات الحقيقية. فالرجال والنساء يأتونه ويطلبون شفاعته، لأنهم يعتقدون في قربه إلى الخالق وراسخ في أذهانهم العلاقة الوطيدة معه، لذلك

فالرجال يطلبون منه العلاج والأدوية وتقديم الطلاسم التي تحمهم من العين الشريرة، والنساء يطلبن بالخصوبة أو (القدرة على الإنجاب) لكي لا يكنَّ مصدر احتقار عند أزواجهن، والأمهات يحملن أبناءهن المرضى لعلاجهم بمجرد لمسة من يد كريمة أو نظرة من عين قوية قادرة.

كذلك يساهم المرابط _ حسب اعتقاد أهالي المنطقة _ في حمايتهم من الجفاف والأوبئة والجراد والطاعون وكل الأمراض التي تفتك بالمحاصيل والحيوانات، إنها مسائل تعبر عن حقيقة انشغالاتهم وشغل تفكيرهم وتجعلهم يزورونه حتى يقدم لهم النصائح القيمة والتوجيهات الحكيمة. فالمرابط "صاحب كرامات ومكاشفات وأحوال، وأنه يرى ما لا يراه الآخرون ويطلعون على ما لا يطلعون عليه من الأسرار والبواطن، وقد قال عنهم الورثاني في هذا الصدد: أن المرابطين يكتبون في اللوح المخطوط وقد سبق أن حذر موسى بن عيسى المازوني من الاعتراض عليهم حتى بالقلب، لأنهم كما قال: «جواسيس القلوب»¹.

عند دخول المرابط في الميدان الثالث لبرنامجهم، فإن سمعته تجتاز كل حدود المنطقة وتتسارع إليه حتى المناطق المجاورة لاستشارته، للسمع إليه وتقديره، شباب يطمحون أن يصبحوا مرابطين يقيمون بالقرب من خلوته، سواء تحت خيم قاسية أو تحت أكواخ أو منازل من الطين والأغصان، وهنا نحضر لميلاد ظاهرة جديدة أين يتضاعف الجانب الديني عن الجانب السوسولوجي والعرفي. في الواقع أن هؤلاء السكان الذين يزدادون كل يوم، يكونون قد انتهوا إلى تشكيل دوار، دشرة، رجال ونساء وأطفال يستمعون بتمعن لصديق الإله، وفي بعض الأحيان يطلب الجماعة أو مجلس القدماء أو يقترحون على الولي بناء أو تنشئة زاوية له، وبعد حديث طويل ينتهي به إلى ترك خلوته والاقتناع بضرورة تجديد المكان في هذه الناحية، بشرط أن تكون مضيضة ومعترفة، ولما ينتهي البناء يترك المرابط خلوته، وعن طريق بعض المعجزات الجديدة ينتهي ببسط سمعته، ولما يشتهر أمره يعلن شيخوخته (كونه شيخ طريقة)، ويتخذ من الزاوية مكاناً يستقبل فيه المريدين، حيث تشتهر بسرعة، وتصبح وجهة حقيقية للمفكرين والطلبة الذين يأتون لتوضيح بعض النقاط المستمدة من المذهب والقانون. فالمرابط بهذه التغيرات الاجتماعية والدينية يصبح صاحب الفضل في غنى وازدهار المنطقة، ولما يحس الولي بالكبر يقرر الزواج، وبالتالي كل العائلات والآباء يتمنون التقرب منه من خلال المصاهرة، كونها فضيلة تسمح لهم بوراثة ميزة التقديس، لذا تجدهم يتزاحمون إلى منحه أجمل فتاة من فتياتهم وأحسنها سمعة وشرفاً.

¹ أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 488.

بزواج المرابط المشهور الذي يصير أباً لأسرة دينية من جهة، وأب لعائلة عرقية من جهة أخرى، ومع مرور الوقت يصبح الخلف شيء آخر، ألا وهو عائلة بسيطة تتوالى بعدها عمليات الزواج المتنوعة، وهو ما يؤدي إلى ميلاد القبيلة، وهنا نصل إلى الميدان الرابع والأخير لحياة المرابط، ودوره سينتهي بتقدم السن، حيث لا يبقى له سوى الالتحاق بالرفيق الأعلى لله، أي الوفاة، لكن قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة تحدث معجزة؛ فذريته، الأقرباء والأبعاد منه، المعجبين به (محببه)، أولاد محبيه يتحدون ويجمعون على القبر، وتنتهي مراسم الجنازة والدفن ببناء معبد (القبة)، ويتم الصلاة عليه كل يوم، وعلى أطلال هذه المنشأة والجماعة لا نقوم إلا بالدعاء بخشوع والحفاظ بوفاء ونقل ذكرى جدهم المشهور بإخلاص.

03 _ مخطط تكوين مرابط شمال إفريقيا:



المصدر: أنظر كتاب مارسال سيمان.

04 _ درجات المرابطة:

إن الكهانة المسلمين، الأحرار من كل رباط رسمي والذين لا ينتمون لأي جمعية دينية يسمون المرابطون المحليون، وهي الفئة الثانية للعامل الديني في الجزائر. هنا تلتقي الشخصيات المتباينة والمختلفة دائما في كل شيء، كالقيمة الفكرية (المعرفية)، الاجتماعية والنفوذ السياسي. ففي الصف الأول يأتي المرابط المالك لزاوية، على الأقل غني ووارث لامتيازات دينية لأحد الأجداد الشريف المنحدر من نسب الرسول ﷺ عن طريق ابنته فاطمة الزهراء، وفي الجمع نقول: الشرفاء، وهو نوع من النبالة الدينية التي تعني أساسا السمو والسطوع

في المقام الثاني، ولي مشهور في البلاد أي صديق أو قريب من الخالق تعالى، يكون قديس أو رئيس ولي؛ معناه قريب. ولا يجب أن نخلط هذا الاسم مع كلمة والي (المسؤول عن تسيير الولاية في المخطط الإداري الجزائري)، وتأثيره يكون معتبرا ويمكن حتى أن لا يظهر ويؤثر على القواد والأغوات، ثم درجات متتالية تنزل من السيد الديني الكبير إلى المرابط الصغير، الذي لا يملك سوى خيمة أو قبة، ويقفات من حسنات أو صدقات الناس، يسكن بجانب ضريح متواضع لجد أو ولي قد مات يعيش تحت رحمة قداسته.

تعتبر الكثير من الأبحاث والدراسات، مثل دراسة لويس رينه، أنه انطلاقا من الحق الولادي يمكن للشخص أن يكون مرابطا، وهي الصفة التي لا تكتسب أبدا في الحياة¹، في حين أن هناك بعض الصفات التي يمكن اكتسابها، وأيضا هناك قبائل كاملة للمرابطين، مثل: أولاد سيد الشيخ والشرفاء وغيرهم. فهذا يعني أن الجماعة ليس لها تأثير على القبائل بالمقارنة مع بعض الجماعات الاختبار من القبائل التي حافظت على التقاليد المعروفة والفضائل الخاصة بها والمنحدرين المباشرين من أجداد تربطهم علاقات الاحترام والوفاء.

إن المرابطين المحليين ليس لهم انخراط، فهم لا يملكون إلا تلاميذ وخادمين دينيين للزوار أو الزبائن الذين يقومون بالزيارة، بمعنى زيارات مرفقة بقرايين تنسب إلى ثروة الزوار، هذه القرابين إرادية ومستمرة، لكن المرابط يدرك دائما المطالبة والاحتجاج، حيث يجعلهم يقدمونها في خلية حول مكان إقامته وخارجها. والمرابط الذي يملك أكثر شعبية لا يستقبل إلا شهادات محترمة، والمرابطين في غالب الأحيان يسكنون حول مكان مقدس سواء على قبر أحد أسلافهم يكون مرابطا مثلهم، أو على قبة التي تقام على ضريح قديس، حيث يستفيدون من الوعدة؛ أي الصدقة أو الزكاة التي يقوم بها المسلمين في ذكر الوالي.

¹ Luis RINN , Op-cit, P : 14.

والمكان الممتد الذي يشغله المرابط ويمارس فيه امتيازته وتأثيره هو في الغالب متغير، وهذا لأسباب معقدة، والوضعية الاجتماعية تعتبر من بين العوامل الأساسية للنجاح والامتياز بالنسبة للمرابط، لكن ليس الوحيد فهناك تبجيل الأوفياء للسلف، فهذا الأمر يزيد من قيمة المرابط المحلي على ثرواته واستحقاقاته الشخصية. فالخارج من العائلة المرابطية لأولاد سيد الشيخ مثلاً، حيث يتسم الرؤساء بالتحفظ رغم امتلاكهم في ظل وضعية ممتازة كامتياز التأثير، فلا وجود لمرابطين محليين في الجزائر. فهم يبدون عدوانيين، لأنهم قد فهموا اليوم أنه بإمكانهم وبكل سهولة بلوغ الدرجة التي يبحثون عنها¹.

هناك العديد من المرابطين يملكون زوايا تحمل في نفس الوقت صوامع.. كما يوجد جامعات القرون الوسطى أساتذة تحت إدارتهم يدرسون القرآن، القانون الإسلامي والنحو، والطلبة الذين يطلبون العلم مصانون سواء من طرف المرابط نفسه، أو من طرف تقوى أو ورع الأوفياء المسافرين الذين يتم إسكانهم، ويحصلون من ذلك على صدقات كثيرة، إذ يعتبر التعصب من الأشياء النادرة عند المرابطين، ومن صفاتهم الأساسية أنهم لا ينخرطون في أي نظام ديني مختلف عن النظام الديني الذي يؤمنون به².

لقد قلنا أن تأثيرهم لا يفوق أبداً قطراً واحداً، أما إذا كانت عائلاتهم غير كافية فإنهم يقومون بجمع تبرعات عن طريق زيارات دينية في المناطق الخاضعة لسيطرتهم، في حين أن كل الطلبة الذين يأتون زاوية وكل من يأتي إلى الصلاة على ضريح السلف، القديس، المرابط المحلي له الشرف أن يقدم هيبته وقربانه سواء نقداً أو بأشياء أخرى قيمة أو ثمن. فليس م الصعب أو من من النادر إيجاد مرابطين محليين مقسمين بينهم بمشاحنات أو خصومات كبيرة، فإن نفورهم يكون موجه إلى الإخوان الذين يأتون من الخارج، عن طريق زيارتهم وتبرعاتهم، فيظهرون خدماتهم الدينية قصد التأثير على المرابطين المحليين بإنشاء أخوية أجنبية على القبيلة.

في الزاوية الكبيرة «لشلاطة» التي توجد بالقرب من أقبو، والتي أسسها «بن علي شريف محمد السعيد» توجد مادة في نظام الزاوية يقصي أو يطرد كل طالب منخرط في نظام ديني آخر. فالعداء أو الاختلاف بين المرابطين المحليين والإخوان يتشابه مع العداء الموجود في البلدان الكاثوليكية بين الإكليروس اللائكي والإكليروس القانوني، لكنه يأخذ في بعض الأحيان أبعاداً أخرى بالنظر إلى الأعراف والتقاليد المحلية الخاصة بإفريقيا. ففي الكثير من الأحيان ما يحس أو يشعر المرابطون الصغار

¹ Luis RINN, *Op-cit*, P : 17.

² *Ibid*, P : 20

المحليون بأنهم بدون مال وقروض أو عائدات لذلك فهم يتنازلون ويستسلمون للانخراط _ في آخر المطاف _ في نظام ديني آخر، خاصة إذا كان بمقدورهم الحصول على وضعية أحسن. باختصار شديد، إن المرابطين المحليين هم أناس مراقبون بسرية، ولكنهم يحضون بمعاملة جيدة، كون حضورهم ملحوظ يوميا في الصراع اليومي ضد تأثير الإخوان. يكلفون بالقيام بدفع مبالغ كبيرة من أجل ضمان خدمة لهذه الشعيرة وإرضاء الحاجات الدينية للسكان المسلمين. وقد وجه الكاتب لويس رينه، إرسالا فيه عن المرابطين يقول فيه:"نحن لا نتحدث هنا عن المرابطين غير الحقيقيين وشبه أشرف (شرفاء)، الذين يسعون إلى تقديم مواعظ الحرب المقدسة، في حين أنهم أناس عديبي الأخلاق ولصوص يحملون أخطاء للإنسانية، لا نقول شيئا عن هؤلاء البؤساء الذين يعانون من البلاهة والاغتراب النفسي والعقلي، وأن الجماعات الجاهلة تكن احتراماً خرافياً لهؤلاء المرابطون"¹.

فحسب الوثائق الرسمية المتوفرة في المكتب السياسي، ففي سنة 1880 كان في كل القطر الجزائري (115) مائة وخمسة عشرة عائلة مرابطية ذات تأثيرات متغيرة، وليس لهن أي علاقة مع أي تنظيم ديني (20) عشرون في وهران، (55) خمسة وخمسون في الجزائر، وأربعون (40) في قسنطينة، حيث أظهرت هذه العائلات قدرات التأثير على إدارة البلاد، هذا العدد بعيد عن العدد الصحيح والدقيق للعائلات المرابطية، حيث أن هناك في الجزائر قبائل بأكملها ذات أصول مرابطية، وكل رئيس (رب أسرة) يمكن أن يكسب اعتبارهم بسبب لقبه الشريف. فالعدد (115) يمثل التأثيرات المحلية الكبرى التي تمتد في البلدان العربية على مناطق بأكملها، وفي بلاد القبائل فإن عدد المرابطين الصغار في الفعل السياسي خارج نطاق القبيلة (التوفيق)².

¹ Luis RINN, **Op-cit**, P: 18.

² Ibid, P : 20.

05 _ ظهور وانتشار المرابطين في الجزائر:

إن كلمة «مرابط» مشتقة من «الرباط» جمع رباطات، حيث كان المسلمون الأوائل يرابطون في الثغور لحماية إخوانهم من هجمات الأعداء، وضمان الأمن لحدود الدولة الإسلامية، وكان المرابط يقوم إلى جانب وظيفته الحربية بمهمة التعليم والتوجيه وفض الخصومات والخلافات في بعض الأحيان، ومن هنا يتضح لنا أن وظيفة الرباط في البداية كانت حربية وتعليمية في آن واحد¹. فالرباطات أو «الرَبَط» تمتاز بأنها قريبة من مواقع الأعداء، وأن تأسيسها يهدف بدرجة أولى إلى خدمة الجهاد في الدفاع عن الحدود الإسلامية مع أداء مهمة العلم إذ كان المجاهدون يجتمعون بالرَبَط، وينطلقون منها ويأوون إليها للزاد والسكن.

يبدو أن قيام الدولة المرابطية في القرن الحادي عشر (11) في المغرب على أساس أن الرباط أدى إلى انتشار هذا اللفظ في المغرب الأوسط، وتغير مفهومه بمرور الزمن، حيث أصبح يطلق على ناسك أو زاهد لفظ المرابط، وليس الرجل الذي يلزم الرباط في الثغور لمراقبة العدو، بل أصبح يقصد به رجل ذي سلطة روحية بسبب ما نسب إليه من كرامات وحوارق. ولقد انتشر المرابطون انتشارا واسعا في المغرب الأوسط منذ بداية القرن الخامس عشر (15).

كما تذكر الدراسات التي أقيمت على المنطقة بأن هذا الأمر يرجع إلى المعتقدات القديمة التي ظلت سائدة في ظل الإسلام، وإلى موجة التصوف التي عمت المغرب الأوسط ابتداء من القرن الخامس عشر (15)، حيث استمرت في الانتشار رغم ما تحمله من خرافات وبدع، أضف إليها جانب تلاؤم فكرة المرابط الخرافية مع العقلية البسيطة لأبناء القبائل الذين يميلون إلى الاعتقاد بالأولياء، وبظهور المهدي الذي سوف ينشر العدل، والحاجة إلى وسيلة للتقرب من الخالق عن طريق اتخاذ وسائل لديه. فإقبال الناس على المرابطين واعتقاد ولايتهم أدى إلى دفع مكائهم مما جعل الكثير من الدجالين يستغلون سذاجة الناس، فتظاهروا بالزهد وأطلق عليهم الداعمين لهم اسم المرابط.

هناك سبب آخر يتمثل في العدد الكبير من أبناء المرابطين أنفسهم، حيث يدعي كل منهم بأنه وارث للولاية دون غيره، ويبدو أن تسابق القبائل والعشائر ليكون لكل منهما مرابطها الخاص حتى يعزز شوكتها ويدعم مركزها ويسبغ عليها ببركته. وهو ما يعتبر من العوامل المساعدة على انتشار وتوسيع

¹ مختار الطاهر الفيلاي، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي للطباعة والنشر، الجزائر، 1979، ص23.

المرابطين والأولياء، بالإضافة إلى هجرة بعض الأسر العلوية من المشرق إلى المغرب هروبا من العباسيين، وهو ما أدى إلى ظهور أسر شريفة لها تقدير واحترام كبيرين في أوساط سكان المنطقة¹. من أبرز ميزات العهد العثماني في الجزائر انتشار الطرق الصوفية وكثرة المباني؛ مثل: الزوايا والكتاتيب وغيرها من المباني المخصصة لها. ففي المدن والأرياف، وفي الجبال الشاهقة والصحاري القاحلة عاش معظم المتصوفة يبثون عقائدهم ويلقون أتباعهم الأذكار والأوراد، مبتعدين عن صخب الحياة الدنيا مؤثرين العزلة والعبادة، وكثيرا ما كانوا يعلمون المريدين والعامّة مبادئ الدين أيضا. فإذا اشتهر أي واحد منهم أسس له مركزا يستقبل فيه الزوار والغرباء والأتباع، ويعلم فيه الطلبة، ويتبرع الناس لهذا المركز فيكبر ويتضاعف قاصديه ومريديه، ويصبح اسم المتصوف (المرابط) عالما على المكان، ويصبح يدعى بين الناس زاوية «سيدي فلان»، أو رباط «سيدي علان»، فإذا مات المرابط يدفن في الزاوية أو الرباط، ويصير الضريح علامة من العلامات المميزة للزاوية، ويرث الأبناء الأحفاد مكانة وعمل سلفهم، إذ تزداد قداسة الزاوية أو الرباط بين أهل الناحية، وتنتشر سمعتها ونفوذها إلى نواحي وأماكن بعيدة.

إن اختيار المرابطين للريف مقرا لهم ومجالا لنشاطهم، فقد ساعدهم أيضا على بسط نفوذهم وانتشارهم، نظرا إلى حاجة سكان الأرياف إلى من يعلمهم ويوجههم ويستمدون منه القوة على متاعب الحياة، وقد كان سكان المغرب الرحل يمثلون 90% من سكان المغرب الأوسط. ومما يثبت ذلك قلة الحواضر في هذه الفترة، حيث كانت لا تتجاوز ثلاث مراكز رئيسية؛ تلمسان في الغرب، قسنطينة وبجاية في الشرق، مما أدى إلى تفشي الأمية، ويبدو أن الفراغ الذي ظل يعاني منه المغرب الأوسط في هذا العهد كان من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار المرابطين والمتصوفين².

06 _ مناطق تواجد المرابطين في الجزائر:

هناك العديد من الوثائق والشهادات التي تشير على تلك الفترة، حيث تساعد تحديد هذه المناطق بدقة وبكيفية تمكن الباحث من معرفة مميزات وخصائص المرابطين حسب تواجدهم، وحسب طريقة تمركزهم. فالمناطق المدروسة تبين التواجد الكثيف للمرابطين، بينما يوجد في المراكز أو الزوايا والأخويات نوع من التمثيل الرمزي، حيث ترجع الدراسات والأبحاث _ وبدقة _ الكثير من

¹ مختار الطاهر الفيلاي، مرجع سبق ذكره، ص 25.

² أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 33.

التفاصيل حول مختلف التنظيمات المرابطية وفروعها. بينما نحاول التركيز على المعالم الكبرى للوجود المرابطي في الجزائر في الفترة التي اخترناها للدراسة¹.

• منطقة قسنطينة:

تشمل هذه المنطقة على المثلث الجغرافي الذي تتواجد فيه مناطق: سوق أهراس، بسكرة وسطيف، أين تسيطر الطريقة الرحمانية². لدى الطريقة العديد من المراكز الأساسية، مثل: مناطق قسنطينة، بونة (عنابة حاليا)، سوق أهراس، سدراتة (تبسة)، عين مليلة، مسكيانة، سيدي ناجي، خنشلة، باتنة، بسكرة، طولقة، أولاد جلال، فج مزالة، سطيف، بركة، ميله ومرتفعات الأوراس.

• منطقة الجزائر الصحراوية:

في جنوب خط الأغواط، الوادي، أين توجد الطريقة التيجانية³، ففي هذه المنطقة يقطن الأعضاء الأكثر تأثيرا في كوردان «بعين ماضي» و«تيماسين» قرب توقرت، وكان للتيجانية أتباع ذوي ورع وتقوى في الأغواط، ورقلة، القلعة، توقرت، طايين، (أولاد سايج)، الهجيرة، قبيلة العالية...إلخ.

• المنطقة الوهرانية:

وتضم الرباعي تيارت، وهران، مغنية، عين الصفراء، أين تتمركز الطايبية والطريقة الدرقاوية ذات الأصول المغربية⁴، فهذه الطريقة لديها الكثير من الأتباع.

• منطقة القبائل:

أين توجد العديد من الأخويات والزوايا المحلية، وخارج عن حضور الرحمانية في مراكز مثل: ذراع الميزان، باليسترو، قورايا، وفي مرتفعات جرجرة، فإن بلاد القبائل يضم عدد معتبر من الزوايا المستقلة بعضها عن البعض، لكل واحدة تقاليد خاصة بها، والزوايا التي تمثل الشعاع الأكثر سطوعا هي زاوية «سيدي عبد الرحمن اليلولي» قرب مدينة عزازقة.

¹ Ali MERAD, Op-cit, P : 54.

² سميت بالطريقة الرحمانية نسبة إلى مؤسسها «محمد بن عبد الرحمن»، وهو من مواليد 1728 بمنطقة القبائل، بعد دراسته في الجزائر، ذهب ليواصل دراسته وتكوينه الديني في القاهرة أين انخرط في أخوية «الخلوانية». توفي سنة 1794، ضريحه موجود في الجزائر العاصمة.

³ الطريقة التيجانية نسبة إلى مؤسسها «أحمد التيجاني»، الذي ولد سنة 1737 بعين ماضي، سافر إلى المشرق والمغرب (وهران المغرب)، توفي في سنة 1816. ضريحه موجود بفاس.

⁴ الطايبية؛ هي أخوية الشرفاء وزان (المغرب)، أسسها «مولاي بن عبد الله إبراهيم» الذي توفي سنة 1687، أما الطريقة الدرقاوية فتحمل اسمها من اسم «مولاي العربي الدرقاوي» الذي أسسها سنة 1823 في قبيلة بني زروال شمال فاس.

• المنطقة الممثلة من طرف التل والساحل:

حيث التمرکز المرابطي نوعا ما متباعد، باستثناء بعض المراكز المهمة في واد الشلف، ومن بينها نسجل زاوية مازونة لابن تاكوك قرب بوقيراط (ولاية مستغانم) ذات التقاليد السنوسية. وتقريبا نفس التقسيم الذي أشار إليه أحمد نادر الذي يرى بأنهم "يتواجدون في المرتفعات الجبلية بين مستغانم والبلدية، ينتشرون بأعداد كبيرة في القبائل والأوراس، كما نجدهم في جنوب التيطري والوهراني، بين الجلفة وعين الصفراء مرورا بالأغواط"¹، وكما نستطيع أن نجد أتباع لهم في منطقة الحضنة، أين يستقرون في هذه المنطقة الممتدة ما بين أولاد سيدي الشيخ، بوسعادة والمسيلة.

كما نلتمس تفادي المرابطين للسهول العليا الوهرانية ووسط الجزائر، وإذا استثنينا القبائل والأوراس، فإننا يمكن أن نقول أنهم غير موجودين في قسنطينة، فغياب المرابطية في منطقة قسنطينة يفسر بوجود إمارات مستقلة، خاصة بن جلاب وبواو عكاز في الجنوب، أولاد مقران من مجانة ونمامشة وحنانشة في الشرق الجزائري².

07 _ ظهور المرابطين في منطقة القبائل:

يعود ظهور المرابطين في المجتمع القبائلي إلى الحملات الإسلامية، وانتشار الدين الإسلامي بدخوله إلى منطقة شمال إفريقيا في القرن الثامن الهجري الموافق للقرن الرابع عشر ميلادي، ويقال أن المرابطين كدعاة من أصل الساقية الحمراء المحاذية للحدود المغربية، جاؤوا كمبشرين بالدين الجديد وتعليم وترسيخ قواعد وتعاليم الدين من جهة، وتخفيف من حدة المظاهر السلبية التي كان يعاني منها سكان منطقة القبائل³. فقد امتازوا عن القبائل _ السكان الأصليين _ بخصائص شخصية ووراثية أهلهم لاكتساب أعلى مرتبة في السلم الاجتماعي، مرتبة الأسياد والشرفاء، ومن بين أهم هذه الخصائص نجد النسب الشريف، البركة والمسألة.

لا تختلف كل الدراسات التي أقيمت على المنطقة، وعلى المرابطين بالذات كون المرابطين كان لهم شأن كبير ومهم في المجتمع القبائلي، ويرجع ذلك على الدور الذي لعبوه من خلال إشباع حاجة الفاعلون الاجتماعيون في المنطقة من خلال توضيح سبل الاتصال بالخالق والقوى الخفية، وحاجة القبائل إلى القيم الأخلاقية والدينية، كما لعبوا دورا في نشر السلم والأمن في هذا المجتمع الذي كان

¹ Ahmed NADIR, *Op-cit*, P.P: 197-198.

² Ibid, P: 198.

³ Said BOULIFA, *Op-cit*, P: 103.

مليئا بالحروب، الخلافات والنزاعات. فحسب ما يؤكدُه «سعيد بوليفة»¹، فإن من بين المرابطين الأوائل الذين قدموا إلى المنطقة هم: «سيدي أحمد إدريس»، «سيدي منصور»، «سيدي عبد الرحمن»، و«سيدي أحمد ومالك». وكلهم قدموا إلى المنطقة في نفس الوقت.

كما يذكر بأنهم هؤلاء المرابطون أو أغلبيهم تقابلوا في مكان يدعى «تزايرث» قرب «فج شلاطة»، وهو مكان مهجور ومرتفع اتخذوه رباطا، وإلى يومنا هذا ما يزال الرباط مقر الزيارات على رغم من عدم وجود أي ضريح أو معلم، وبعدها التقى المرابطون الأربعة تكونوا تكويننا دينيا مناسبا لممارسة دورهم النبيل على أكمل وجه ثم هاجروا وتفرقوا في جهات مختلفة من بلاد القبائل². فالجزائر الشمالية عرفت، وبالخصوص منطقة جرجرة في القرنين الخامس عشر (15) والسادس عشر (16) بداية قوية لظاهرة اجتماعية دينية أخذت تقوى شيئا فشيئا وتتسع رقعة تواجدتها باتخاذها أبعاد أخرى، إذ من المهم أن نشير إلى حاملي الإيمان الذين حققوا نجاحا ومجدا شبيها بحياة الحكام³.

والجدير بالذكر أن المرابطين تمكنوا من القضاء على الحكم الاستبدادي الذي فرضه أسياذ «كوكو» و«قلالا» على سكان المنطقة، ولأول مرة بعد اعتناق القبائل للإسلام كدين لهم تحقق لهم السلم وساد الأمن واستقرت الأوضاع، وذلك نظرا لالتفاف سكان المنطقة حول المرابطين لكونهم محبين للسلم والعدل والقانون، وهي المبادئ التي جعلتهم يسعون لحماية الضعفاء، وهو نفس الأمر الذي جعلهم محبوبين بين أفراد المجتمع القبائلي، فنالوا ثقتهم وأصبح لكل قرية مرابط يرعى شؤون المجتمع المحلي المختلفة السياسية والاجتماعية، فتغيرت أمورهم الاجتماعية والأخلاقية وترسخت القيم والمعايير الأخلاقية الساعية للسلم والاستقرار بدل البحث عن قادة محاربين لقيادة معارك جديدة.

لقد انتشر المرابطون بصفة كبيرة في منطقة القبائل، ويرجع هذا _ حسب الكثير من المعطيات الاجتماعية والخصوصيات المحلية _ إلى البيئة الأصلية للمرابطين، أي انتقالهم من الساقية الحمراء التي تشبه كثيرا المنطقة التي قدموا إليها، وهذا خاصة على مستوى العادات والتقاليد واللغة⁴، لكن توجد كذلك العوامل التي أدت إلى الانتشار الكبير للمرابطين في منطقة القبائل، حيث تتجسد خاصة

¹ Said BOULIFA, *Op-cit*, P : 103.

² Ibid, P: 104

³ Youcef NACIB, *Chants religieux du Djurdjura*, la bibliothèque de l'islam, Sindibad, Paris, 1988, P : 21.

⁴ Tassaadit YACINE, «maraboutisme, culture /société », *Série spéciale études et débats*, tizi Ouzou, Algérie, 1983, P : 90.

في الرسالة النبيلة التي أتوا بها وسعوا إلى نشرها، وهي معايير وقيم التي يبني عليها الدين الإسلامي، دين العلم والقرآن الكريم والإمامة والقضاء. لقد كان أفراد المجتمع القبائل المحلي أناس أميون وفقراء، أضف إليهما نبل الرسالة التي حملها المرابطون معهم أدت إلى نفوذهم إلى المجتمع والمنطقة بسهولة كبيرة.

لقد كان المرابطون بمثابة سفراء الدين الإسلامي في المغرب، ونجاح هؤلاء الأتقياء في مهمتهم لأنهم وجدوا الأرضية الملائمة لذلك. فقد ذكرت كل الدراسات التي أقيمت على المنطقة لهذه الخاصية، ومن بينهم نجد بيير بورديو الذي كتب بعض الصفحات القيّمة على الإسلام في المغرب العربي، وعلى الجزائر في سلسلة خاصة، فقد أشار إلى أنه إذا كان المغرب قد تقبل الإسلام واحتضنه، فلأن هذا الدين يتناسب مع الثقافة المغاربية، وقد استند في ذلك على شهادة تؤكد بأنه من أجل فرض ديانة معينة لنفسها في منطقة من المناطق، لا بد أن تجد الأرضية الملائمة لذلك، فإذا "كانت الديانة الإسلامية قد تمكنت من أن تحمل معنا للثقافة الجزائرية، فلأن هناك شكل من الانسجام، وأن العقيدة والأحاديث الأولى لا تعارض القيم الأساسية للأخرى، بل أكثر من ذلك، فإنها تستجيب لحاجياتها الضرورية"¹.

خلاصة الفصل:

يبدو أن تكوين مراحل الشخصية المرابطية يكتنفه الكثير من الغموض، وما قدمه الباحثون وأوردته الدراسات الكثيرة حول المجتمع القبائلي يبقى مجرد فرضيات ومجموعة احتمالات، وقد يكون هناك اتفاق حول السبل التي يستعملونها للفت الانتباه وكسب العديد من الأتباع الجدد واستمرارهم، لكن مسألة فطرية المرابط أو اكتساب الصفة لا تزال ضمن المسائل المهمة. وهو ما أشار إليه العديد من الكتاب، إلى ظهور عدة أشكال للمرابطة؛ المرابط المتجول، المرابط الشافي، رئيس الزاوية، رئيس الطريقة، صاحب الضريح، فالكل يدعي أنهم مرابطون ويستحقون هذا اللقب. أما فيما يتعلق بتكوين الشخصية المرابطية، وإذا ما سلمنا باحتمال اكتساب هذه الصفة، فإن هناك الكثير من السلوكيات لا بد من أن ترافق هذه الصفة، وهي السلوكيات التي لا تكتسب بين

¹ Houari ADDI, **Sociologie et Anthropologie chez pierre Bourdieu, le Paradigme**

Anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, éditions la découverte, Paris, 2002,

P : 148.

عيشة وضحاها، بل يتطلب ذلك وقتاً طويلاً عبر العديد من المراحل كما يوضحه الشكل السابق، وكما يتطلب كذلك تضحيات كثيرة كالاستغناء عن ملذات الحياة والتفرغ للروحيات.

إن اكتساب الصفة في الأخير والتمتع بها يمر عبر درجات، فهناك من يملك زاوية ويعرف بتحكمه في القرآن والسنة، وهناك في المقام الثاني من يحقق المعجزات تبني له قبة يستقبل فيها الزوار، وهناك حتى مرابطون لا يفقهون شيئاً في الدين وعرفوا بتطفلهم على هذا الامتياز بأغراض دنيوية تمكنهم من تقمص صفة المرابط، ومنها المكانة الاجتماعية التي تتحقق لهم بمجرد انتشار هذه الصفة للشخص في وسط المجتمع المحلي.

الفصل السابع: المرابطون في منطقة القبائل. تمهيد.

01 _ أصل مرابطي منطقة القبائل.

02 _ المرابطون والفئات الاجتماعية.

03 _ ركائز السلطة الدينية المرابطية.

04 _ أدوار المرابط في منطقة القبائل.

05 _ مآثر المرابطون في منطقة القبائل.

06 _ الزواج الداخلي للمرابطين.

خلاصة الفصل.

الفصل السابع: المرابطون في منطقة القبائل.

تمهيد:

إن التحدث عن أسس الفعل الديني الذي مورس في الجزائر بصفة عامة، يجعلنا نقف أمام فئتين من الأفراد متميزتين: المرابطون من جهة وأسياد أو رؤساء الطرق (الأخويات) من جهة أخرى، وإذا ما لاحظنا في انتشار هذين الفئتين في الجزائر، يبدو أن منطقة القبائل قد أخذت حصة الأسد، فهذه المنطقة عرفت ميلاد طرائق دينية؛ كالطريقة الرحمانية، كما قطن فيها أسياد روحانيون وبنيت على أرضها العديد من المؤسسات الدينية بمختلف أشكالها، فلا توجد رقعة صغيرة من هذه المنطقة إلا وتعلوها قبة أو ضريح أو زاوية.

فأمام هذه المعطيات، حاولنا أن نقف أمام حقيقة هذا التواجد الكثيف للمرابطين في هذه المنطقة، وذلك من خلال تاريخ ظهورهم وأسباب انتشارهم في المناطق الجبلية مثلاً، دون أن إهمال ما يتعلق بالأصول، فقد تضاربت حولها الكثير من الدراسات والأطروحات النظرية، فكل الدراسات والأبحاث _ على الأقل التي اطلعنا عليها _ أثارت مشكلة الأصل. لذا حاولنا جمع مختلف التفاسير من أجل فهم الظاهرة بشكل أكثر وضوحاً، خاصة إذا ما سلمنا على أنهم غرباء عن المنطقة، فما هو السر وراء احتضان السكان الأصليين لهم؟ حتى أنهم جعلوهم يتربعون على سلم المعيار المجتمعي، فربما يفسر ذلك بأعمالهم الفريدة المتنوعة.

لقد حاولنا أن نشير إلى نوع السلطة التي يمارسها هؤلاء الناس على أفراد المجتمع القبائلي، وركائز هذه السلطة التي تعطي شرعية لأعمالهم وممارساتهم، وتجعلهم يستفيدون من مزايا دينوية وروحية، فالمسيرة هنا تبدأ بالأدوار والوظائف التي يشغلونها.

01 _ أصل مرابطي منطقة القبائل:

لقد اختلفت كل الدراسات _ تقريباً _ حول أصل المرابطين، وخاصة مرابطي منطقة القبائل، إذ توجد آراء مختلفة من حيث التفاصيل؛ فالبعض يتفق على أنهم ينتمون إلى سلالة أجنبية غريبة عن البلاد والبعض يرى أنهم من أفراد المجتمع الذي تحتضنه المنطقة، وهو ما نحاول تقديمه من خلال تلخيص مختلف الآراء.

أ _ المرابطون من أصل أندلسي:

يرى أصحاب هذه الرؤية بأن المرابطين جاؤوا من الأندلس، ففهم من أصل المسلمون الإسبان الذين عملوا على إيقاف زحف المسيحية واسترجاع منطقة الألبان المسلمة، وهي الرؤية التي يتزعمها الرائد «دوفو» الذي اعتقد بأنه سيجد فيهم منحدرين مغاربة منفيين من إسبانيا، والأسباب التي جعلته يركز على هذه القراءة هي نوعاً ما شاسعة ولا تستند إلى أي فعل موضوعي، حيث استند على

تشابه لأسماء قريتين أو ثلاثة مرابطية مع كلمة أندلس^(*)، فالكلمة تعني في شمال إفريقيا المسلمين الإسباني¹. فلا يتضح للمطالع على هذه النظرة إذا ما كانت مبنية بطريقة علمية موضوعية أم عكس ذلك، ولا يظهر مدى صحتها لأنها لا تجيب صراحة إذا ما كانت العائلات التي طردت من إسبانيا ووجدت ملجئاً لها في منطقة القبائل قدمت نفسها على أساس أنها عائلات مرابطية.

إن التساؤل لا يزال قائماً حول إمكانية تلك العائلات والأسر من تكوين وإنشاء قرى بالكامل قد يمكن حدوثه، ثم لكي نفق على صحة أن أصل هذه العائلات المرابطة في منطقة القبائل ذات أصل إسباني، فهناك مسافة لا يمكن تجاوزها إلا بالاستناد على براهين وأدلة تاريخية أكثر واقعية، في حين أن كل هذه الأدلة والتخمينات جاءت معاكسة. فطرد مغاربة إسبانيا لا يعود إلى تاريخ بعيد عنا، وإذا كان في تلك الفترة سكان معتبرين قد أتوا للاستقرار في بلاد أين يظهر لهم كل شيء غريب، أعرف، كلام، قوانين، شكل أو نظام السلطة. ونظراً للحرية التي تسود عند القبائل، خاصة السكن في المناطق والقرى المعزولة، فإنه لا يمنع من الحفاظ على بعض الآثار غير المشابهة للمؤسسات كاللغة، العادات الخاصة بالوطن الأم، فلا شيء من هذا موجود، فلا نجد أي بقية، ولا أي أثر من ذلك. لذا لا يمكن أن نتقبل الفرضية التي قدمها الرائد «دوفو». بينمت يقدم «أحمد نذير»² ما يدعم هذه الرؤية. لقد أشار إلى أن المرابطة ظاهرة قديمة نسبياً، حيث تعود إلى القرن الثاني عشر (12)، والمعلومات التي استعملها الأدباء الفرنسيين غير موضوعية، كونهم أعطوا الأولوية لإظهار الجانب الجميل ونقلوا دون استثناء الكتابات التي تظهر الكرمات التي كان يقوم بها المرابط.

لقد ميزا «هانوتو» و«لوت ورنو» بين المرابطية والأخوية، في حين أن «أحمد نذير» يرى أن المرابطة لا يمكن فصلها عن الأخوية، في الأصل يقال لنا أننا أمام نفس الحركة الصوفية التي عرفت نجاحاً في المغرب انطلاقاً من القرن الثاني عشر، واستجابت بفضل النخبة الأندلسية. فبعض الأندلسيين بدون شك وراء أصل الظاهرة المرابطية، لكن انتقال الأندلسيين كان كأموج متتابعة، فالأولى ملكاً لطبقة المثقفين الذين هربوا من بلاد خوفاً من الحرب، فأصبحوا مؤهلين ومهيئين للتأمل والممارسات التزهدية، خاصة وأنهم بالنسبة لهذه الدراسات أصبحوا غير واعين بالخطر الذي يهدد الدولة الأندلسية المسلمة، فقد اختفوا في ملاجئ بالمدن المغربية، وعاشوا في عزلة وتراجع شبه مطلق. إن الهروب الكبير للأندلسيين إلى المكان المذكور ابتداءً من القرن الخامس عشر (15). ومواقف اللاجئين في تلك الفترة مختلفة، أولاً نظراً لأهميته فالهروب أو الرحيل قد مس رجالاً في ظروف مختلفة، ثم أن هؤلاء الفارين قد عاشوا في معاناة وعذاب ليصلوا إلى المغرب، أين لا يملكون لا معاقل ولا قلع منيعة، فكيف يطمحون إلى إيجاد ملاجئ؟³.

(*) والقريتين المعنيتين هما تند لست بعرش بني خليلي، و ندلساين بنواحي أرفون.

¹ Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, **Op-cit**, P.P : 90-91.

² Ahmed NADIR, **Op-cit**, P : 195.

³ Ibid, P : 195.

ب _ المرابطون من الساقية الحمراء:

هذه الرؤية عكس الأولى، يتجه إليها الكثير من الباحثين والمنظرين للظاهرة المرابطية، فقد نالت هذه النظرية أفضلية التركيز على شهادة عدد كبير من المهتمين الذين يقولون أن المرابطين جاؤوا من الساقية الحمراء جنوب المغرب. فهناك شهادات مختلفة تقول بأنهم خرجوا حوالي اثنان إلى الثلاثة قرون في حوض الساقية الحمراء، نهر يقع في المحيط الأطلنطي بجنوب واد درع¹، إنها شهادات للمؤرخين والمرابطين أنفسهم الذين يؤكدون ذلك.

يجب أن نشير إلى أهمية المقابلات التي أجراها كل من «يوسف نسيب»، «ري مون بسقانا»، «علي صياد»، «سليمان رحماني» و«ريكاردو». فقد أشار هذا الأخير إلى أن كل الكتابات التي جمعها في الجبال تشير إلى أن المرابطين قد عملوا على أسلمة السكان المحرومين، المكبوتين. وقد تحدث كذلك عن مبشرين غادروا عمق المغرب من الساقية الحمراء لمحاربة الهلاليين، هذه المنطقة التي تمثل الأمة الأصلية لكل الأولياء الذين دخلوا إلى الجزائر لحمل الرسالة وإيصالها إلى مختلف المجتمعات في المنطقة².

بينما يعتبر «إدموند دوتي» (Edmond Douité) من بين أشهر المهتمين بالمرابطين، فالباحث لم يذكر أصلا آخرًا للمرابطين غير الساقية الحمراء، حيث يقول: "إن المرابطية قد تطورت بصفة رائعة، والمرابطين الذين جاؤوا كان أغلبهم من الساقية الحمراء، معناه من أعماق المغرب الأقصى"³. أما الباحث «كمال فيلاي»، فيقصد بالمرابط الشخص الذي "أتى من الساقية الحمراء أو من فاس ليستقر بالقرب من جماعة، أين يقيم خلوته كشيخ الجبل، ونظرا لصفته كغريب سري وأنماط حياته التزهدية، فإنه يختلف عن الآخرين ويبدو أمام أعين الناس كمرابط أصلي ناشر للكلمة الإلهية وحامل للإنقاذ الإلهي، لقبه الممجد، انتمائه إلى صف الشرفاء، معرفته الجيدة للقرآن والسنة، تجعلانه ينفرد بهذه الامتيازات"⁴.

ج _ المرابطون من أصل عربي:

إننا أمام رؤية أخرى ترجع المرابطون إلى أصول عربية، حيث يؤكد معظم المرابطين انتسابهم إلى الرسول محمد ﷺ عن طريق ابنته فاطمة الزهراء، فنحن أمام مصطلحين، المرابطية من جهة والأشراف من جهة أخرى. ففي هذا الصدد يقول ارزقي فراد: "أما الشرفاء فهم ينحدرون من دولة الأداريسة التي يعود نسبها إلى الحسن بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت الرسول محمد ﷺ، وقد تأسست هذه الدولة في المغرب الأقصى في القرن الثامن الميلادي، بعد أن وصل إدريس بن عبد

¹ Emille MASQUERAY, **Op-cit**, P: 121.

² Raymond BASGANA et Ali SEYAD, **Op-cit**, P : 64.

³ Edmond DOUTTE, **Notes... Op-cit**, P : 12.

⁴ Kamel FILLALI, **Algérie mystique des Marabouts fondateurs aux khouan insurges 15 – 19 siècles**, Editions publisud, France, 2002, P : 22.

الله وهو من سلالة علي وفاطمة إلى طنجة سنة 788، هاربا من بطش العباسيين ومنها انتقل إلى مدينة وليلي، حيث أحسنت القبيلة الأمازيغية أروبة إليه وقادته، ثم شرع في تأسيس مدينة فاس، وعندما تناهت أخباره إلى الخليفة العباسي هارون الرشيد أرسل في أثره من دس له السم فمات سنة 792، تاركا زوجته كتزة حاملا، لم تلبث أن وضعت ذكرا سمي إدريس الثاني، وعندما بلغ الحادية عشر من عمره بويع خليفة لأبيه وعقب عشرة أولاد، ومنهم تفرع الأشراف الذين انتشروا في ربوع المغرب والأندلس¹.

إن مسألة انتساب المرابطين للأشراف غير واضحة، وهذا ما يجعل حتمية رفضها واردة، فحتى «هانوتو» و«لوت ورنو» قد شككا في انتساب المرابطين إلى الأصل العربي عبر أدارسة المغرب، ولا يستبعد الكاتبين أن تكون الرغبة في الحصول على مكانة اجتماعية مرموقة في المجتمع وراء إدعاء البعض لنسبهم الشريف². فمن الطبيعي أن العديد منهم من الذين ساهموا في تأسيس حركة النهضة الإسلامية في القرن السادس عشر ويعتبرون أنفسهم من الشرفاء، يدعون إلى الإسلام، وسرعان ما نقلوا ألقابهم التي تأثرت بمذاهبهم وأصبحوا أجدادها الأولين وتنتسب إليهم³.

ولإبراز مدى صحة انتساب المرابطين إلى صف الأشراف وأهل البيت كتب إميل مسكري يقول: "فالكثير منهم يقولون أنهم عرب، وهذا لغرس الاعتقاد بأن لغة القرآن هي لغتهم الأصلية، ولكن هل نصدق بذلك؟ فالعرب أكثر عددا في إفريقيا الشمالية، وهي السلالة المحاربة، يحبون الملمات والرفاهية، ولم يكونوا خصابا للقديسين، فالريف الإفريقي ثقيل وساذج، يبدو أنه خلق لكي يتبنى الخرافة وينشرها"⁴. وهو بُعد آخر للمرابط؛ إنه الشرف، حيث أن الشرف _ في معناه الأنثروبولوجي _ يستعمل لكي يضاعف من التكريم، أي بإضافة مولاي أو سيدي.

إن هذا الإفراط في الاحترام والذكرى والمرجعية يرتبط بطبقة مغلقة، غير أنه مفهوم مؤقت وغير متداول بنفس الفعالية في الجزائر باستثناء بعض المناطق الصحراوية، فهل يرجع هذا أصلا إلى ضعف انتشار الشرفاء خاصة في الشرق؟، أم هل يعود ذلك إلى مكوث القبائل العربية صافية الأرومة..، والتي كانت تتمتع بنوع من الشرف؟. ولكن لا تلتقي إطلاقا مع أهل البيت سواء في الرمزاؤ في التاريخ، فهل يرجع ذلك إلى القصة الهلالية التي اجتثت السمات الروحية للمغرب الأوسط؟⁵. فمن خلال نتائج «هانوتو» و«لوت ورنو»، فإن العديد من القبائل أصبحت تنتمي إلى المرابطين، والعديد من المرابطين بالمقابل قد فقدوا هذه الصفة واعتبروا ضمن العائلات القبائلية. فدراسة الكاتبان على

¹ محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص 24.

² نفس المرجع، ص 28.

³ Malek CHEBEL, *l'imaginaire...* Op-cit, P : 170.

⁴ Emil MASQUERAY, Op-cit, P : 122.

⁵ Mohamed TAYBI, «chorfa dans la culture algérienne», *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, C R A S C, 8 année, N 25-26, Oran, Algérie, 2004, P : 414.

منطقة القبائل خلصت إلى أن المرابطين لهم أصول عديدة: عربية، أمازيغية، تركية، سود، وهناك حتى بعض العائلات المنحدرة من الكولون الروماني، وهي نتائج مرفوقة بشاهدات حية¹.

د _ المرابطون من أصل بربري:

لما هاجم «ابن تومرت بن علي» و«عمر بن حفص»، اللذان أسسا الدولة الموحدية، فإنهما هاجما أولا القبائل المجاورة لهم، لتمتد غزوتهما شيئا فشيئا إلى القبائل الأخرى، في حين أن كل هذه القبائل كانت ذات أصول بربرية فرت من القمع الموحدية المسلط عليهما²، فهؤلاء السكان المغلوبين الذين جردوا من خيراتهم، وجدوا أنفسهم مرغمين على مغادرة البلاد والفرار إلى جنوب الصحراء الغربية، أو إلى التل الجزائري، وكان البعض منهم قد تعلم القرآن، فاستقروا في القرى واشتغلوا في المساجد كمدرسين، فسمي هؤلاء الفارين بالمرابطين، لأنهم كانوا تحت سلطة المرابطين، في السابق. وفي مناطق أخرى هناك عائلات كاملة قد تخلت عن أملاكها المستنزفة جراء الصراعات الداخلية، هذا اللا أمن واللا استقرار سمح للموحدين من بسط سيطرتهم وإرغام الناس ونفيمهم بعيدا في عمق البلاد وإلى جبال القبائل، ومن جهة أخرى هناك شباب قد أنهوا حفظ القرآن الكريم كاملا، فذهبوا في رحلات البحث على مناصب عمل كمدرسين في المساجد، لذا كانت أغلب مقاصدهم المناطق الكثيفة بالسكان والتي تملك المساجد.

هكذا تم الحديث عن أصل المرابطين في الجنوب الغربي، الذين احتلوا التل قبل الغزو التركي. فالمرابطون أنفسهم يمارسون نوع كبير من السرية، حيث "يعلنون أنهم جاؤوا من أقصى المغرب من الساقية الحمراء بلاد المهدي المنتظر"³. ففي الحقيقة أن الساقية الحمراء لم تملك لا رباطا ولا زاوية قبل القرن الخامس عشر، وكذلك كتب ابن خلدون نفس الشيء في كتابه العبر. فقد أشار إلى وجود زاوية على بعد يومين من ماسا عند «أولاد بونعمان» التي توجد على بعد عدة أيام من الساقية الحمراء، فمن البديهي أن هؤلاء المرابطين كانوا من البرابرة الأصليين، ولا شريف منهم انحدر من إدريس. فماذا يفعل شريف يملك كل السلطة في بلاد فقيرة عند سكان فقراء؟

ففي منطقة القبائل كان هناك هذا النوع من الهجرات في العهد الفاطمي، لما جاء «عبد الله الداوي» ليستقر في واد جور بمنطقة عين الكبيرة، فقد اشتغل بتأسيس خلية الأتباع القادرة على إحياء الشيعة في المنطقة وفي البلاد ككل⁴. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف عمل على فتح المدارس لتعليم القرآن، حيث أن الذي يختم حفظ القرآن كاملاً يرسل أو يبعث كمبشر أو كمرسل في إحدى قرى منطقة القبائل، أين يحمل كلمة الله ويتحدث عن عائلة الرسول ﷺ وممثلها الحاضرين في البلاد،

¹ Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 93.

² Mouloud GAID, Les Berbères dans l'histoire.les Maraboutines d'hier et les Marabouts d'aujourd'hui. Tome 07, Ed Mimouni, Alger, 1990, P : 14.

³ Ibid, P: 139.

⁴ Ibid, P: 140.

ويتكفل بإحياء كلمة الله والرسول، فهؤلاء المبشرين لا بد من رجوعهم بعد ثلاث سنوات. غير أن تمسك أفراد المجتمع المحلي بهم يجعلهم يغيرون من رأيهم ويستقرون في القرى أين ينشئون عائلاتهم، فهم هنا بربر، لكن بربر متعلمون وليسوا بشرفاء، ومنهم كذلك بعض العرب من بني هلال الذين هزموا في الهضاب العليا جاءوا إلى المنطقة طالبين للعمل، لكن علمهم بعلوم القرآن وحفظهم له جعل سكان المنطقة يتمسكون بهم لتعليم أبنائهم وأداء الصلوات لهم وتوجيههم داخل المساجد.

إن المرابطين من هذا النوع أو الشكل يعتبرون غرباء عن المجتمع القبائلي، أو دخلاء عليه، حيث يزيدون على ذلك بالعزلة الاجتماعية التي يمارسونها، فهم لا يتزوجون من مجتمع القرية، ويفضلون العيش في عزلة، حيث يقطنون في منازل خارج القرية ولا يشاركون في مداورات أو مشاورات الجماعة (تاجماعت). غير أن المجتمع المحلي ينصبهم حكام عند وجود جدال كونهم غير منخرطين ولا يمتلكون أي خيرات، فالقرية هي التي تزودهم بالزيت والثمار كل موسم وبالحطب في الشتاء... الخ، كما يستلمون مدخرات مالية صغيرة في نهاية كل فترة إنتاج محصول، ففي كل مناسبة مهمة تحدث في القرية، سواء في ختان أو زواج يتم جمع المال لإهدائهم الخرفان، الحطب وكل المتطلبات الضرورية للاحتفال بالمناسبة في أحسن الظروف.

ففي منطقة فقيرة كمنطقة القبائل يعيش المرابطون وضعا اجتماعيا لا يختلف عن أفراد المجتمع المحلي، فهذه الظروف تجعلهم يتكيفون مع الحياة القبائلية الريفية، كما أنهم لا يسعون إلى التمييز أو إظهار الاختلاف بين أفراد المجتمع المحلي، حيث أنهم يستعملون مصطلحات تدل على القرابة المعنوية لأفراد المجتمع، مثل: مناداة كل الناس بالخال، أي صاحب القرابة من الأم وما لها من دلالة معنوية لدى كل إنسان، رغم أنها غير موجودة في الأصل¹.

انطلاقا من تقاليد الأجداد، ومن التقاليد التي أرادوا إرساءها داخل المجتمع القبائلي من تكوين أو إنشاء طبقة، فلم يتحالفوا مع أحد غيرهم لرغبتهم في الحفاظ على المكتسبات التي تحققت لهم، أو للتمييز عن المجتمع المحلي، لكن هذا الأمر لا يظهر في الحالات الخاصة، مثل الحروب، لأنهم يدركون ضرورة التجمع للدفاع عن المنطقة، فقد سجلت العديد من الشهداء من طرفهم في ثورات (1870 و1954)²، حيث ستموا في هذه الأخطار من خلال فتح الزوايا أدت إلى ميلاد نخبة دينية إسلامية أعطت للجزائر مؤلفات ذات قيمة دولية. فرغم الرؤى المتعددة التي قدمت، لكن مازال أصل المرابطون والمرابطية خاصة في منطقة القبائل سرا من أسرار هذه الظاهرة، وما قدمه الباحثين من معلومات ليست سوى فرضيات، لذا يستوجب القيام بالدراسات والأبحاث التاريخية بهدف الوصول إلى الحقيقة.

¹Mouloud GAID, **Op-cit**, P : 140.

² Ibid, P : 141.

02 _ المرابطون والفئات الاجتماعية:

لقد ميزت الأبحاث والدراسات التي أقيمت على المجتمع القبائلي، المحلية منها والدولية بين ثلاثة فئات اجتماعية متباينة وهي: الأكلان، القبائل، والمرابطون، لكل فئة ما يميزها، وهو ما نحاول التطرق إليه في هذه النقطة.

أ _ الأكلان:

إن المعنى اللغوي للكلمة هو العبيد، ومفردها أكلي، إنهم جزء من السكان ذوي البشرة السوداء في الغالب، وذووا المكانة الاجتماعية الدنيا مقارنة مع أفراد المجتمع القبائلي البساط¹. وخلافاً لمعظم مناطق المغرب العربي فإن عبودية الزنوج الأفارقة في منطقة القبائل نادرة جداً، والجماعات التي تسمى أكلان قد أتت إلى المنطقة بواسطة الأتراك الذين استخدموهم كجند في الحرب، وهذا بعد دخول العثمانيين إلى المنطقة، وبعد محاولات عديدة تم طرد الأتراك من المنطقة، في حين أن الجماعات ذات البشرة السوداء تفرقت وتغلغلت في أوساط القبائل لتشكل طبقة قائمة بحد ذاتها².

يقول ألان ماهي (Alain MAHE)، بأنه "رغم إحساسهم بعقدة نقص اتجاه القبائل جراء أصلهم الوضيع، لكن سرعان ما اندمجوا بين القبائل وكونوا معهم علاقات هامة، وعرفوا كمنفذين في المهمات العسكرية"³. فأفراد المجتمع القبائلي استقبلوا الأكلان رغم أنهم لم يشركوهم في اجتماعات القرية، لأنهم غير معنيين بالانخراط في تنظيم تاجمعت، لكن مكانتهم اليوم مغايرة تماماً، فقد تمكنوا حتى من الزواج خارج جماعتهم، فهذا الاختلاط غير حتى من لون بشرتهم"⁴. فاحترفوا مع الوقت العديد من المهن التي تعتبر حقيرة في السلم الاجتماعي، مثل: الجزار، الإسكافي والطبال، وهي المهن التي يمارسونها حتى اليوم بكل فخر.

ب _ القبائل:

يشكل القبائل الطبقة الوسطى في المجتمع القبائلي، إنهم أناس عاديون وبسطاء، لكنهم يعشقون الحرية، والتعارض الرئيسي الموجود بينهم وبين الأكلان متعلق بالزواج، الرجل الذي يكون من عائلة محترمة، لا يطلب أبداً امرأة من عائلة أفرادها يمارسون مهن متعارف عليها أنها مخجلة، كالجزار، الراقص، البرادعي، الإسكافي ... الخ.

ج _ المرابطون:

نجدهم في أعلى السلم الاجتماعي في المجتمع القبائلي، يشكلون الطبقة الأرستقراطية الدينية، يعتبرون أنفسهم منحدرين من نسل الرسول محمد ﷺ، لا يتزوجون إلا فيما بينهم ونادراً ما يخرقون هذه القاعدة، فهم منحدرين من سلالة دينية، أقاموا في منطقة القبائل في حوالي القرن السادس عشر

¹ Raymond BASGANA et Ali SAYAD, Op-cit, P : 174.

² Alain MAHE, Op-cit, P : 80.

³ Ibid, P : 80.

⁴ Ibid, P : 80.

_ كما ذكرنا _ ، جاؤوا من الساقية الحمراء في جنوب المغرب، أين عاشوا في ديروصوامع حصينة، أو رباطات، ومنها جاءت تسمية المرابطين، ويشكلون في تجمعهم شكل من الأرسطراطية، أين يشغل فيها البعض مهام دينية، لذا أسندت هذه المهام إلى الشخص المسمى (أمرابض)، وفي الجمع نقول: (أمرابضين)¹.

في المقابل نجد آخرين مهمتهم الجهاد (القيام بالحروب). فالمرابطون ليسوا متماثلين (identiques)، فمنهم الولي المحلي الرئيسي صاحب المعجزات وصاحب ثقافة شفوية خاصة، ومنهم الولي المتعلم المؤسس للزاوية، ومنهم المعالجين المختلفين. إن المرابطين يشكلون طبقة اجتماعية مغلقة، نساءهم متحجبات ولا يعملن خارج بيوتهن عكس نساء القبائل. كما يتجمع المرابطون في قرى بأكملها، أو في أحياء بأكملها تقع في الغالب قرب حدود المجتمع القبائلي، خاصة قرب مؤسسات التعليم الديني كالزوايا، فهم متحكمون في اللغة العربية والقرآن الكريم، يمارسون قوة السحر الإلهي على القبائل، ويتميزون بالبركة التي تجعلهم يمثلون الوساطة الروحية بين العبد والمعبود، محترمون جدا ويلقبون بألقاب فخرية أو شرفية، مثل: سيدي للرجال ولالة للنساء.²

03 _ ركائز السلطة الدينية المرابطية:

في العموم، تتركز السلطة المرابطية في المجتمع القبائلي على ثلاث أشكال أساسية، وهي: العلم، النسب، وصفة البركة التي ينفرد بها المرابطون دون غيرهم.

أ _ العلم:

ينطبق اللقب مرابط عادة في الأوساط القبائلية على الشخص العالم بأمور الدين، والمتحكم في رموز اللغة العربية، لغة القرآن، هذا ما جعل منه شخصا مميزا ومتميزا عن القبائل، الذين هم أيضا مسلمون لكن أغلبيتهم لا يتقنون اللغة العربية، فالمرابط لم يشغل موقعه كعالم لنشر العلم في الأوساط الريفية القبائلية، بل عمل على احتكار هذه الميزة التي سمحت له باحتلال المراكز العليا في السلم الاجتماعي والديني والسياسي.

إن المرابط في المجتمع القبائلي يمثل القلة العالمة، منفصل عن المجتمع الذي يتواجد فيه بثقافة كتابية، وهذا نظرا إلى كون البيئة التي يتواجد فيها بيئة ذات لغة مغايرة عن اللغة العربية، ولكنه في نفس الوقت متصل به نظرا إلى حاجة هذا المجتمع إلى علمه الديني، بالإضافة إلى امتلاكه أسرار الكتابة والتوثيق، هذا ما يسمح له أن يؤدي أدوارا مختلفة من معلم، قاض، وشيخ زاوية... الخ.

¹ Dujardin La COSTE, Op-cit, P : 127.

² Ibid, P : 28.

فالمرابط استطاع باحتكاره للثقافة الكتابية المتمثلة في العلم الديني ورموز اللغة من فرض وجوده في كل مجالات حياة الخاصة بالمجتمع القبائلي¹.

ب _ النسب:

عادة ما ينسب المرابطون إلى ولي من أولياء الله الصالحين يمثل الجد الأكبر، ونلاحظ حاليا تجسد هؤلاء الأولياء في الأضرحة التي تنتشر في أغلب جهات منطقة القبائل، والولي بغض النظر عن مكانته في المعتقد الشعبي في المجتمع القبائلي، فإنه يمثل حلقة وصل بين المرابط وعائلة الرسول الكريم ﷺ، وهذا بطبيعة الحال له تأثير كبير على الجماعة القبائلية كجماعة مسلمة، ونلاحظ كذلك أن المرابطين يعتمدون في تركيز نفوذهم وإطغاء الشرعية على سلوكياتهم وممارستهم على شخصيتين مهمتين؛ الأولى: هي شخصية الرسول ﷺ حامل الرسالة القرآنية، وبناء على هذا يمكن تصور رد فعل القبائل اتجاه من ينتمون إلى عائلة الرسول ﷺ، فلم يبق أمامهم سوى الولاء والاحترام أمام المرابطين أصحاب النسب الشريف.

أما الشخصية الثانية فهي شخصية الولي كشخصية مقدسة في المجتمع القبائلي، نظرا لما يحيط به من صفات ومميزات تجعل منه شخصية أسطورية في بعض الأحيان، وغالبا ما نسمع الفاعلون الاجتماعيون في المنطقة يتحدثون عن مميزات الشيخ المرابط بالإضافة إلى قدرته على معالجة أحوال الناس. فالمرابطين بانتسابهم إلى شخصيتين مهمتين كبيرتين في الدين الإسلامي والمعتقد الشعبي، فهم بذلك تمكنوا من اكتساب شرعية دينية باعتبار أن أفعالهم وأقوالهم مثل عليا يقتدي بها أفراد المجتمع، هذا ما جعل القبائل يلقبونهم بالحكماء، كون آرائهم دائما صائبة وصالحة، ليجعل بذلك دورهم كبير في معالجة الخلافات بين الأشخاص، وحتى بين القبائل والعروش، خاصة أنهم لا يشاركون في أغلب الأحيان في الحروب والنزاعات القبلية، إلا في حالة ما إذا تعلق الأمر بحماية الدين كحالة المقاومة الشعبية التي قادها مرابطين أمثال: بوبغلة، الشيخ الحداد والمقراني وغيرهم².

فانتساب المرابطين إلى النسب الشريف جعل منهم يكتسبون احترام وود القبائل لهم، حيث يرى أفراد المجتمع القبائلي أن هذا الاحترام هو استجابة مطيعة لواجب مقدس يفرضه الدين الإسلامي، ومخالفته تدخل ضمن المخالفات التي يعاقب عليها الفاعل الاجتماعي بكل أنواع العقاب. فالمرابط يعتبر مجسد لشخصية الولي في المجتمع القبائلي، إذ أن التجسيد يتطلب منه الاستناد على أقواله وأفعاله المميزة للولي دون غيره من أولياء الله الصالحين، والفاعل الاجتماعي بهذا الفعل وهذا التجسيد يبرز خصوصية وميزة أفعاله وأقواله، فهو الوريث الوحيد له. إن النسب من بين الركائز الأساسية لسلطة المرابطين في المجتمع القبائلي، حيث عمل المرابطون من خلاله على تشكيل جماعة

¹ Mouloud MAAMRI, «Culture savante et culture vécue en Algérie», *Ibyca*, Tome 23, Alger, 1975, P : 48.

² Emille MASQUERAY, *Op-cit*, P : 248.

مغلقة تحظى بامتياز التقديس من طرف القبائل، ولا يمكن لأحد أن يدخلها مادام نسبه لا يمتد إلى صف الأشراف¹.

تجدر الإشارة إلى التساؤلات الكثيرة التي تثار حول مفهوم النسب وعلاقته بالنبي محمد ﷺ، فكيف تستعمل هذه النخبة الاجتماعية فكرة النسب الشريف؟. فالفاعلون الاجتماعي، أو أفراد المجتمع القبائلي يرون أن المرابطين بسبب نسبهم قد ورثوا الإسلام الحقيقي، ومن خلال هذا الاعتقاد، فإنهم فرضوا إيديولوجية دينية مكنتهم بمساهمة ضوابط اجتماعية وسياسية من فرض السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى. كما تمكنوا أيضا بهذه السلطة الدينية أن يلعبوا وبصورة مستمرة دور الوسيط في حل النزاعات المستمرة القائمة بين القبائل (القوة العسكرية في ذلك المجتمع)، ويؤسسوا أضرحة كأماكن زيارة في القرى والمدن، بحيث يتمكن أبناء القبائل من أن يتقابلوا ويجتمعوا بين جدرانها بأمن وسلام.

لقد استطاع المرابطون في منطقة القبائل بسبب سلطتهم الدينية من الحصول على امتيازات اقتصادية واجتماعية، واستطاعوا فرض ضوابط اجتماعية عديدة من أهمها: عملية الكفاءة في الزواج من خلال الاعتماد على إيديولوجية دينية كرسوا بها لأنفسهم قوة سياسية وامتيازات اجتماعية وتفوقا اقتصاديا، لم تترك أمام المجموعات الاجتماعية الأخرى خيارا سوى الهجرة إلى مجتمع جديد لا يكون للسادة فيه سيطرة أو الذوبان في جماعتهم.

ج - البركة:

كثيرا ما نسمع في أوساط المجتمع القبائلي لفظ «البركة»، خاصة عند القيام بزيارة أضرحة الأولياء الصالحين، أو حتى مجرد ذكر اسم ولي ما تتبعه الكثير من الصيغ، مثل: «اغد ينفع ربي سلبركاس، أي فلينفعنا الله ببركته»، وهي الصيغة أو العبارة التي توضح الولاء لهذا الولي. فالبركة هي صفة الأولياء والمرابطين، وحسب اعتقاد الناس فهي تعبر عن قدرة عجيبة في يد هذه الشخصية، فمن يتم تبريكه بالبركة، أي يطلب بركتهم قبلت دعوته وصلاته حسب الاعتقاد السائد.

فالبركة بشكل عام "تلك القوة الإعجازية التي يمكن أن يتحصل عليها الإنسان أثناء زيارته للولي والقيام بطقوس من أجله، وهي قوة خارقة يتصف بها الولي حتى بعد وفاته، وكذا الاقتناع بوجود قوة فوق طبيعية تكوّن مجموع المعتقدات المتواجدة بالوسط الريفي وتخص فئة المرابطين"²، كما أنها قوة دينية أكثر منها سحرية، لأن الطقوس تثبت الضرورة الملائمة للرغبات والأمنيات الشعبية.

¹ Tassaadit YACINE, Op-cit, P : 92.

² Mohand KHELIL, Op-cit, P: 176.

لهذا الغرض فهي تحمل صيغة دينية ونوع من القداسة، فكلمة الكرامات تعني أنها قدرة إلهية يقوم بها الأولياء.¹

فمن الصعب التحدث عن البركة كمفهوم ومن الصعب شرحها، لذا يتم الرجوع في تحديدها إلى مظاهرها المجسدة لها في الواقع، فنحن عندما نقول بأن بعض الأشخاص ولاسيما الشرفاء يملكون البركة، فالأمر يتعلق بقوة شديدة وسلطة خارقة للعادة وللطبيعة تسمح للمرابط بتحويل الكائنات والأشياء، وتحقق عجائب ومعجزات، إذ يعتقد المرابط والمريدين أو التابعين له بأن البركة متمركزة داخل كيان الشرفاء وأولياء الله الصالحين، وفي الوقت نفسه تجعلهم أسمى من ذواتهم، فالشرفاء إذن حائزون على هذه العناية الإلهية. فالبركة شيء من الاعتقاد كمبدأ أولي، فهي قدرة الله وتسخير بعض الأشياء على بعض الكائنات.²

يعتقد الفاعلون الاجتماعيون في المجتمع القبائلي بوجود البركة في الكثير من الأشياء، فالبركة موجودة في بعض النباتات كالحننة، وفي بعض الحيوانات، في بعض الأشياء وفي الكتب المقدسة كالقرآن الكريم، كما نجدتها حتى في المحاصيل الزراعية، الأغذية، المولودين الجدد، لهم هذه الصفة الحيوية التي سخرها الله لهم ويمكن أن تكون مفيدة. فالبركة تدل على قداسة صاحبها، ولكنها تدل أيضا على قوة تنبعث من جسم الولي وتستقر في كل ما يلمسه، من ثياب، طعام وأدوات، وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه من بعد موته.

تجدر الإشارة إلى أن صفات شخصية تميز شخص عن آخر، وتؤهله أكثر من غيره لاستقبال هذه البركة، إلى جانب الميزات المتمثلة في النسب الشريف، التقوى والمعرفة الواسعة بأمور الدين، توجد ميزات أخرى وهي فصاحة اللسان وقوة الإقناع. كما أن البركة هي الميزة التي تثبت انتماء المرابطين إلى نسب الرسول ﷺ من جهة، ومن جهة أخرى تثبت قوة الولي الصالح أي الجد الأكبر، الذي يعتبر حلقة وصل بين المرابط والنسب الشريف، حيث أنه من خلاله يتم عبور أو انتقال البركة إلى المرابط، لكن حتى المرابط نفسه فهو يعيد دائما هذه الصفة إلى الجد الأكبر الذي يحظى بالتقديس والاحترام من طرف أفراد المجتمع القبائلي.

فما يحيط بالمرابط الأول _ الجد الأكبر _ من أساطير وحكايات تعبر عن بعض المعجزات والقدرات الخارجية يجعل المجتمع يردف إلى اسمه سيدي. يقول مولود فرعون في هذا الصدد: "إن المرابط يناديه سيدي تقديرا للجد الأكبر الولي"³، وجميع الحكايات والأساطير تعبر عن المعجزات التي أنجزها الولي، وهي في نفس الوقت دليل اكتسابه لميزة البركة، فهي ميزة تنتقل إلى المرابط عبر الوراثة،

¹ Marwa HASSANI, *Le maraboutisme a travers le dialogue. la religion histoire et société*, Paris, 1982, P: 44.

² Raymond JAMOUS, *Honneur Et Baraka, Les Structures Sociales Traditionnelles Dans Le Rif*, Edition De La maison Des Sciences De L'homme, Paris, 1981, P : 202.

³ Mouloud FERAOUN, *Jours de Kabylie*, édition seuil, Paris, 1968, P : 36.

تنتقل من المرابط عبر شخصية الولي الصالح (الجد الأكبر) أو انتمائه إلى النسب الشريف، أي من أصل عائلة الرسول ﷺ. فالبركة ليست وسيلة لكسب الشرعية سواء بالنسبة للنسب المرابطي، أو بالنسبة للسلطة العلمية للمرابطين.

لابد أن نشير إلى أن البركة تحظى بمكانة كبيرة في المعتقد الشعبي للمجتمع القبائلي، حيث أن القبائل يؤمنون كثيرا بقدرات من يملكها ويعتبرونه من الأنبياء أو من القديسين. فقد ساهمت هذه الصفة كثيرا في تحصين سلطة المرابطين عند القبائل. يقول مولود فرعون: "عندما أقبل رأسهم، أي رأس المرابط أدرك جيدا أنهم لا يقبلون رأسي، بل يجيبون بحركة صغيرة باليد لتوقيفي عن تقبيلهم ويجيبون بقولهم بركة جدي تحميك"¹. كما أن البركة يمكن أن تتحول ميزة معاكسة تماما، وتأثيرها يظهر أثناء الإساءة إلى المرابط أو رفض خدمته أو رفض الولاء له، حيث لا يجلب لصاحبه سوى المصائب والمشاكل. فكلما أصيب قبائلي بمكروه كالمرض مثلا، فإنه يلجأ إلى تقديم هدايا للمرابطين أو التقرب إلى ضريح الولي بذبيحة أو قربانا، وكل هذا تعبيراً عن الولاء ورجاء للعفو في حالة الخطأ في حقهم أو الإساءة إليهم .

تمثل هذه الثلاثية «البركة، النسب الشريف والسلطة العلمية» الركائز الأساسية للسلطة المرابطية في المجتمع القبائلي وظيفتها هي تحصين مكانة المرابط واكتسابها الشرعية الدينية، الاجتماعية والثقافية.

04 _ أدوار المرابط في منطقة القبائل:

لقد ساهم المرابطون في تنظيم الحياة الاجتماعية عامة والعلاقات الاجتماعية خاصة، كما نجحوا في إشباع حاجات الناس في مختلف مجالات الحياة، الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية والسياسية، من أهم خصائصهم أنهم كانوا يجمعون بين الدين والدنيا، أو بين الجانب الروحي والجانب المادي. فقد استطاعوا أن يوفقوا بين نظامين اجتماعيين مختلفين في نقاط عديدة وهما: النظام الاجتماعي التقليدي والنظام الإسلامي، وذلك بفضل الأدوار التي كانوا يقومون بها في المجتمع عامة، وفي المجتمع القبائلي على وجه التحديد.

أ _ الدور الديني:

كان الهدف الأساسي والرسمي من الحركة المرابطية في بدايتها، هو أسلمة الشعوب الأمازيغية². فقد اهتم المرابطون بتعليم الدين الإسلامي، وكذلك اللغة العربية للأمازيغ عامة بما فيهم القبائل، من أجل تمكين الناس من قراءة القرآن، وبالتالي تطبيق أحد أعمدة الدين الإسلامي، أي الصلاة. كما اهتموا بتكوين رجال الدين وتعليمهم مبادئ الشريعة الإسلامية مع بعض الطرق الصوفية، فتحوّلت زواياهم إلى مؤسسات تعليمية.

¹ Mouloud FERAOUN, Op-cit, P : 39.

² Ahmed NADIR, Op-cit, P: 197.

لم يكتف المرابطون بتعليم الناس القراءة والكتابة فقط، بل حرصوا أيضا على تعليمهم مكارم الأخلاق من صدق، كرم، رحمة، واحترام. وكانوا قدوة لذلك، فاكتسبوا ثقة الناس واحترامهم، فالمرابطون "الذين يقطنون بين القبائل، يعلمون الأخلاق ويفسرونها بقدر المستطاع ويقدر إدراك هؤلاء السكان، إنهم يعلمونهم الصلاة"¹، ويدعونهم إلى مكارم الأخلاق، فهم يجنون مقابل ذلك الولاء والطاعة والاحترام. فالفاعلون الاجتماعيون (أفراد المجتمع القبائل) يعتقدون أن هذه الممارسات تجعل دعاءهم مقبول،

"وهكذا فعلى سخط وعلى بركة المرابط تتوقف سعادة القبائل الخيالية، وكل من رغب في شيء فإنه يقدم القربان، ويتوجه إلى المرابط لكي يأمل في تحقيق ما تمنى، أما الذي تلاحقه الشرور وتعذبه الآلام، فإن إيمانه ناقص وأنه المذنب الذي يعاقبه الإله"². فالمرابطون "يراعون المجتمع، عن طريق محاربة الرذيلة ونشر الفضيلة وإصلاح ذات البين ورأب الصدع بين المتخاصمين، على ضوء سنة الله ورسوله والشريعة الإسلامية، وكذا الإشراف على الزواج وتأيين الموتى والدفاع عن الحي، بإعلان الاجتهاد ضد الخطر الأجنبي الأوروبي"³.

ب _ الدور الاجتماعي:

لم تكن مختلف الزوايا كثيرة العدد والمنتشرة في شتى أنحاء منطقة القبائل، مجرد أماكن للزيارات والدعاء أو لتعلم القرآن فحسب، وإنما كانت بيوتا تأوي المحتاجين وتكرمهم، ولا يجب أن ننكر السخاء الكبير الذي امتاز به العديد من المرابطين، كما كانت زواياهم تملأ من طرف الأغنياء بالمواشي والمحاصيل الزراعية، الألبسة، الأموال. لقد كان الفقراء وعابري السبيل يجدون فيها حاجتهم من الأكل والشرب، اللباس والعلاج، كما كانت ملجأ لهم للنوم أو الراحة من عبء السفر وعنائه. فإلى جانب الحاجة والفقير، فقد امتاز الناس بالسذاجة والجهل، فكانوا يعيشون على الفطرة وامتازوا بقابلية للإيحاء، فاستفاد المرابطون من هذه الخصائص واستغلوها، كما استغلوا ميزة القوة الروحية الخارقة «البركة» التي استندت إليهم لكسب شهرة وأهمية كبيرتين في المجال الطبي.

لقد عرف المرابطين بقدرتهم الخارقة على معالجة الأمراض بمختلف أنواعها، خاصة العقلية والنفسية منها، وصنفوا الأمراض إلى ثلاثة أصناف⁴:

- الأولى: الناتجة عن لعنة إلهية أو لعنة المرابط نفسه نتيجة تدنيس شيء مقدس.
- الثانية: أمراض ناتجة عن ممارسات السحر والشعوذة.
- الثالثة: أمراض ناتجة عن مس من الجن.

¹ حمدان خوجة، المرأة، ط2، ترجمة: محمد العربي الزبيبي، الشركة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 1982، ص57.

² نفس المرجع، ص57.

³ محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص26.

⁴ Abdelah BENCHOUAIB, «Les marabouts guérisseurs», *Revue Africaine*, N 51, France, 1907, P : 255.

يحمل المريض أو أهله معهم هدايا وقربان عند زيارة ضريح الولي للتضحية بها، ولالتماس بركة الولي طالبون منه الشفاء والعافية، وتجدر الإشارة إلى أن المرأة عامة معرضة في منطقة القبائل إلى ضغوطات اجتماعية ونفسية كبيرة، خاصة إذا كانت عانساً أو عاقراً، كما أنها معرضة للصراعات والمنافسة مع نساء أخريات وعلى رأسهن أم الزوج، لذلك تلجأ في كثير من الأحيان إلى المرابطين أو الزوايا والاستعانة بالأولياء وقواهم الخفية في حل مشاكلها الاجتماعية والصحية.

لم يتخصص المرابطون في حل المشاكل الصحية فقط، بل تعداه إلى قيامهم بأدوار تنظيمية في القرية، وتتمثل تدخلات المرابطون الاجتماعية أساساً في:

• المرابط إمام القرية:

يقوم المرابط بدور الإمام، إذ هو المكلف بمهمة العبادة، ويطلق عليه اسم مرابط القرية، فهو الذي ينادي إلى الصلاة، ويتلو فرائضها كل يوم، ويرأس كذلك كل الأعياد الدينية، ويكون حضوره في مناسبات أخرى، مثل: الولادة، الزواج، الختان ومراسيم الدفن. فالكل في منطقة القبائل متعود على حضور المرابط في مراسيم الجنازة، وإذا كان المرابط غائباً ولم يتمكن من حضور إلى الجنازة، فلا يحق لأحد الصلاة على الميت ودفنه، فالواجب يقتضي استدعاء مرابط من القرية القريبة. كما كان المرابط يقدم تكويناً دينياً شفهياً لشباب القبائل، على شكل خطابات دينية يتوجه بها المرابط لشباب القرية، إما داخل المسجد أو خارجه.

• المرابط وكيل المسجد:

في كل قرية هناك مسجد أو أكثر، فأغلبية المساجد لها ممتلكات أو أوقاف يكون مصدرها في العادة تبرعات المحسنين أو الموارث المهملة، وممتلكات المساجد هذه مميزة ومختلفة عن ممتلكات القرية، حيث تحصل إدارتها مباشرة من طرف مؤسسة (ثاجمعث)، وذلك بتعيين شخص يقوم بعملية السهر عليها وحسن استغلالها، والذي يدعى وكيل المسجد، وهو في أغلب الأحيان مرابط، من مهامه استلام عوائد المسجد، كوديع للأمانات، وتسديد النفقات بأمر من الجماعة، وليس للوكيل الحق في استرجاع الأموال بدون أمر كتابي من الجماعة، ولا يرجع المال إلا للجمعية أو للجنة من عقال الخروبات في القرية، والتي تسلمه بدورها للوكيل بصفته وديع للأمانات¹.

• المرابط ودور العدل والتصالح:

نجد في كل قرية غالباً عائلة مرابطة، وهي تحظى بالاحترام والتقدير، ويتبع آراء ونصائح أفرادها، حيث تقوم بحل المشاكل بين سكان القرية، إضافة إلى ذلك فإن المرابط يتدخل في كل مناسبة خلاف بين عائلتين، أو بين «أذروم» وآخر، أو حتى بين قبيلة وأخرى، لأنه عندما تشب

¹ Alain MAHE, Op-cit, P : 107.

خصومات أو نزاعات بين قبيلتين، فإن المرابطين هم الأولى بالتدخل سواء من أجل إحلال السلام أو للحصول على هدنة لمدة أطول¹.

ففي فترة انتخاب رؤساء القرى مثلاً، "فإن المرابطين هم الذين يتدخلون ويعرضون للشعب، الشخص الذي يبدو لهم أكثر مصداقية، ثم يقومون بقراءة الفاتحة على المنتخب... أما إذا كان هناك قبيلة معتبرة، وتغلبت على قبيلة أخرى ضعيفة، وأن هذه الأخيرة مصممة على الهلاك عن الاستسلام، فإن المرابطين هم الذين يفرضون على القبيلة المنتصرة أن تعلن أنها المغلوبة"². بينما إذا كانت الأوضاع العامة خطيرة، فإنه يتم استدعاء اجتماع للقرية. فالرؤساء يسمحون بالإعلان في الأسواق حيث أنه باستثناء المرضى والعجائز والأطفال والنساء لا أحد يتخلف عن الموعد، مهما يكن بعد المسافة التي يتواجد فيها، وفي اليوم المحدد تجتمع القبيلتين على حدا، ثم يتقدم المرابطون إلى الوسط ويقومون بشرح للناس هدف التجمع عن طريق البراح، ويطلبون من المجلس الانتباه والمتابعة وكل واحد له الكلمة، في الأخير كل واحد ملزم بالاستماع مهما تكن طبقته، وكل الآراء رغم اختلافها تؤخذ بعين الاعتبار، ليجتمع في الأخير المرابطون مع أعضاء المجلس، وعن طريق البراح دائماً الذي يقوم بأخبار العامة بما تم الاتفاق عليه، وإذا لم يرفع أي صوت محتج على القرار، فإنه يدخل مباشرة مجال أو حيز التنفيذ³.

"إن وجود هؤلاء المرابطين في المجتمع القبائلي نعمة، إذ بمجرد ما لهم من نفوذ على هذه الشعوب يسكتون أسلحة الخصوم ويمنعون إراقة الدماء"⁴، فالمرابط يسعى دائماً إلى الصلح بين أطراف النزاع، ويبدل قصارى جهده لاسترجاع الأمن والسلم، لذا نجدهم في كل الأوضاع الخطيرة، بما فيها الخصومات بين القبائل، وإحلال السلم كونهم مبعوثين من أجل السلم والسلام، هذا ما نفهمه من الإجابة التي قدمها سكان القبائل إلى الأمير عبد القادر، حين قالوا: "نحن نطيع فقط أمناءنا ومرابطونا"⁵. ففي حالات عديدة كالسرقة والجريمة، يبقى المرابطون وحدهم القادرون على التدخل، لأن إنصافهم، حيادهم المعترف به يسهل لهم المهمة، حيث يحولون مختلف الخصومات بمجرد نقاش قانوني، فمن النادر أن لا تقبل قراراتهم، فالقبائل لهم عادة الاستنجااد بالمرابطين كحكام.

إن المرابطين يدرّسون في أقسام «ثمعارث» (مدارس القانون الإسلامي) القضاء وفق منهج «سيدي خليل»، ثم بسبب صفاتهم الدينية، فإنهم يرفضون الاختراق العلني للقرآن، وهو ما يجعل فقراراتهم تستند على النص القرآني وتنطلق منه. فيكفي أن الجلسات تنتهي بقراءة فاتحة الكتاب. إن

¹ Eugene DAUMAS, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, La bibliothèque Arab Sindibad, Paris, 1988, P : 159.

² Ibid, P : 160.

³ Ibid, P : 160.

⁴ حمدان خوجة، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁵ Emile MASQUERAY, *Op-cit*, P : 127.

المرباط تكريماً له وإسدال نوع من الرهبة على تصرفاته وحتى تقديراً واحتراماً له يتم نقله والتنقل معه إلى القرية من طرف أعضاء الجلسة.

تجدر الإشارة أن المرباط يرفض الأحاديث الجانبية والخاصة مع الأطراف المتخاصمة، كما أن الجلسات تتم في أماكن عمومية مفتوحة، فهي تتم في مقر «ثاجماعث» أو في المسجد أو على الهواء مباشرة، مع مراعاة الفصل ودرجة الحرارة.

ج _ المرباط والتعليم الرسمي:

لقد كان المرباط يقوم بدور المعلم في القرية، ويرجع قيام هذا الدور إلى الرصيد المعرفي الذي يملكه، فالمرباط صاحب علم وفقه وثقافة. أما فيما يخص المجتمع القبائلي فهو يتحمل النفقات فقط، ومواد التعليم في المدارس تنطلق في الأساس من تعاليم الدين الإسلامي، إضافة إلى بعض الدروس في النحو والقواعد واللغة. حيث لا يتم "إنشاء قاعة الدراسة عادة إلا في حالة ما إذا كان هناك عدد معتبر من أولاد المرباطين"¹، لأنه _ حسب العدد _ تخصص قاعة في المسجد للتعليم والدراسة، وعلى القبائل أن يوفرها كل الأجواء الملائمة للعمل، من مأوى ومأكل وغيرها من الظروف لضمان راحة المرباط في مهمة التعليم.

فمهمة التربية والتعليم تعتبر من أهم النشاطات التي يقوم بها المرباطون الأشراف، الأمر الذي جعلهم محل احترام وتقدير وتبجيل من طرف السكان. لقد كان المرباطون يتلقون أجورهم بالمقايضة جراء ندرة العمليات النقدية، حيث يستفيدون من عدة خدمات، أهمها السكن، الماء والحطب وقدر معلوم من المحصول الزراعي، ومما تجدر الإشارة إليه أن التعامل بالمقايضة قد ظل قائماً في المنطقة في شتى مجالات الحياة إلى غاية سنة 1962، وعليه فإن هذه الخدمات المذكورة لم تكن امتيازاً كما لها يروج البعض².

د _ المرباط والتنظيم الاقتصادي:

يعتبر النشاط الزراعي والفلاحي أساس النشاط الاقتصادي للمجتمع الريفي القبائلي، نشاط استهلاكي بالدرجة الأولى، يركز على العمل الجماعي لكل أعضاء العائلة، وفي بعض الأحيان يتطلب الأمر كل القرية في حالة جمع محصول الزيتون مثلاً³، حيث يخضع تقسيم العمل الاجتماعي في منطقة القبائل لعاملين أساسيين؛ وهما: الجنس والعمر، فلكل فرد مهمة خاصة به، ويكون في مقدوره إنجازها وتأديتها على أحسن وجه وذلك من أجل السير الحسن للعمل الاجتماعي والعمل الجماعي الذي يهدف في الأساس إلى إرضاء حاجة أو مصلحة عامة، أي للقرية ككل. وإما أن تكون لمصلحة فردية لشخص ما، لكن ما هي مكانة المرباط في التنظيم الاقتصادي للقرية؟ وهل يشارك المرباط وعائلته في العمل الجماعي للقرية؟.

¹ Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 85.

² محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص26.

³ Martial REMOND, Op-cit, P : 147.

إن المرابط والعائلة المرابطية بعيدة كل البعد عن النشاط الاقتصادي للقرية، وهذا رغم أن معظم المرابطين يملكون أراضي معتبرة وخصبة، فهؤلاء الأشخاص يستقبلون العمال من القرى القبائلية المجاورة إذا ما كانت القرية مرابطية، فمئذ وقت طويل كان القبائل هم الذين يعملون في الأرض عند المرابطين في مرحلة الحرث¹. أما إذا كانت القرية مختلطة، أي تضم مرابطين وقبائل، فإن هناك بعض الأشخاص من القبائل هم الذين يقومون بخدمة أرض المرابطين والاعتناء بها، أما في حالة ما إذا كان المرابط لا يملك الأرض _ وهذا قليل ما يحدث _ فإن جزء من المحصول الزراعي بكل أنواعه مضمون، ويتقدم به القبائلي إلى المرابط على شكل هدايا وهبات مختلفة، أما في حالة تجنيد القرية لأعمال جماعية كتنظيف الأحياء، تصليح الطرق أو ترميم المنشآت المختلفة، ما يسمى بعملية «تشمليث»، فإن المرابط معفى من الأعمال التي تضمها القرية من أجل الصالح العام، وهذا بغض النظر عن السن أو الجنس².

لقد شكل المرابطون الأشراف صفحة تاريخية مشرفة بفضل أعمالهم الجليلة ومآثرهم الاجتماعية والتربوية التي أنجزوها في المنطقة، بما زرعه من تربية وعلوم وتراحم وتأزر وتضامن، مما ساعد كثيرا على تقليص من حجم الصراعات الدموية التي كانت تتوارثها الأجيال، لقد عمّ الأمان وانتشرت الطمأنينة وساد الاستقرار في الجبال والسهول والسواحل، فانتعش العمران وازدهرت التجارة عبر الأسواق الأسبوعية وتحسنت أحوال الزراعة، حتى صارت تحقق الاكتفاء الذاتي، بل ويفيض الإنتاج في بعض المحاصيل كالزيت والخروب والتين المجفف.

05 _ مآثر المرابطون في منطقة القبائل:

لا تبدو المرابطية كفعل ديني يعمل على تخليد أو الحفاظ على تناقضات المجتمع القبلي، لكن تبدو كحركة اجتماعية شاسعة تسعى إلى التأكيد الوطني. إنها تمارس نوعا من الضبط الاجتماعي أفراد المجتمع (الفاعلون الاجتماعيون) عن طريق الثورات أو الفتوحات السلمية أو الجهادية، "ثم عن طريق تنظيمها الاجتماعي والسياسي واقتصادها شبه المغلق والقائم على الفلاحة وتربية المواشي. كما تعمل على إحلال السلم ووضع حد للتناحر والهجرات التي شكلت خطرا على الجزائر القروسطية"³، ثم عن طريق فعلها الثقافي الذي يشمل الأسلمة والتعريب وزرع نظام من القيم يسعى للتقريب بين الفاعلين

¹ Mohand KHELIL, *L'exil kabyle, essai d'analyse du vécu des migrants*, Edition l'harmattan, Paris, 1980, P : 69.

² Ahmed NADIR, *Op-cit*, P.P: 206-207.

³ Ibid, P.P : 206-207.

حتى يتم التخفيف من الخصومات والاختلافات المختلفة¹. فوجودهم يعتبره المجتمع القبائلي نعمة، لأن تواجدهم ونفوذهم المحقق عبر سنوات تواجدهم في أسكت أسلحة الخصوم ومنع إراقة الدماء². تذكر الكثير من الدراسات أنه منذ بداية القرن السادس عشر (16)، أصبحت إدارة الشؤون العامة للمدينة أو القبيلة تتباعد شيئاً فشيئاً من أيدي الرؤساء القبائل (العلمانيين) أو حتى الأسياد المحليين ليتسلمها نوع جديد من الأسياد. إنهم المرابطون أو الشرفاء³. إنهم عناصر جديدة بالنسبة للمجتمع القبائلي منذ وصولهم تمكنوا من إظهار العديد من الممارسات التي عاشوا بها في عزلة بينت عدم اهتمامهم بالأمور الدنيوية والطموحات الإنسانية.

لكن سرعان ما ظهرت طموحاتهم، كأن المسألة الاجتماعية والسياسية أصبحت تهمهم، لذا عملوا على بسط سيطرتهم إلى حد الاهتمام بالفقراء والضعفاء الذين يبحثون عن الحماية من الأقوياء. فرفضهم لفرص الثراء واستعمال القوة وتمركزهم في حياة متواضعة بسلوكات تقية مكثهم من فرض أنفسهم على الرأي العام، وأصبحوا أكثر نشاطاً في الحياة الدنيوية للقبائل، فتدخلوا كحكام ثم كقضاة ومعلمين للشؤون السياسية والاجتماعية، إنهم لا يترددون على تعيين أنفسهم كرؤساء على القبائل التي تطلب حمايتهم⁴.

لقد تمكن المرابطون من تشكيل طبقة منفصلة ومميزة في منطقة القبائل، في حين أنه في باقي مناطق البلاد لا يمثل المرابطون سوى بعض الشخصيات المعروفة على أساس التقوى والتمكن في أمور أو علوم الدين. عكس ما يمثلن في المنطقة _ محل الدراسة _ وصلت حد تكوين _ كما ذكرنا _ طبقة مغلقة على الخارج، لا يسكنون في وسط السكان، بل يقطنون في قرى متفرقة موزعة على ضفاف الأودية بمحاذاة الأراضي الخصبة، وليس على قمم الجبال كالقرى الأخرى إنهم في مأمن، بينون منازلهم قرب منابع الماء بالقرب من الأراضي الأكثر خصوبة⁵.

فالمرابط في منطقة القبائل أصبح قوة من الدرجة الأولى، محب للعدالة والقانون، مدافع حقيقي ومخلص وفي للضعيف والمغلوب، فموقفه النزيه جعله ينال تقدير كل الجليلين ويلقى المساندة والتشجيع، إلى جانب ثقة الشعب فيه، فإنه يسخر كل ذكائه وحكمته لصالح العام، فأمام الوضعية التي كانت عليها المنطقة قبل مجيء المرابطين، والتي تطلبت تنظيم جديد للمجتمع، فقد تمكنوا من إحداث شبه ثورة في المجتمع القبائلي⁶. وبهذه الروح الجديدة تحسن وضع العائلة الأمازيغية وتم تدعيم نظام القرية الذي استرجعت فيه القبيلة حيويتها. فقد ساعدها على التطور، كما رجع النظام

¹ Ahmed NADIR, **Op-cit**, P : 207.

² حمدان خوجة، مرجع سبق ذكره، ص 05.

³ Youcef NACIB, **les chants...** **Op-cit**, P: 21.

⁴ Ibid, P : 190.

⁵ François CHRVERIAT, **A travers la Kabylie et la question kabyle**, Alger, 1889, P : 133.

⁶ Said BOULIFA, **Op-cit**, P: 188.

والازدهار تحت لواء المرابطين، فسكن السلم في المنطقة وفي القلوب، لذلك اعتبر سكان منطقة القبائل بركة المرابطين وكراماتهم بالهدية الإلهية، فصارت "كل قبيلة، وكل قرية تعتبر وجود شخصية أو عائلة مرابطية في أرضها شرفاً ومجداً تفتخر بهما، وتبكر بهما الأجيال المستقبلية لحماية قراها وأرضها"¹.
تجدر الإشارة إلى أن المرابطين درجات؛ منهم العلماء العاملين الذين أسسوا المدارس والزوايا وألفوا الكتب، ومنهم المتوسطون في العلم الذين عملوا على نشر الفضيلة في المجتمع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنهم المرابطين الخاملين الذين وظفوا نسبهم الشريف في غير الصالح العام، فأساءوا إلى إخوانهم العاملين باستغلال العامة ونشر الخرافات والجهل والبدع²، لكن لا ينكر أحد، حتى المعارضين لهم بأن المرابطين استطاعوا أن يخضعوا أفراد المجتمع القبائلي لسلطانهم وسلطتهم، فالدراسات تقف بتعجب أمام هذا الأمر، حيث أن سلطانهم على نفوس القبائل الجاهلة المحدودة النظر لعجيب!... وأن تصديق هذه الشعوب لهم ليلبغ درجة الضلال والعي³.

06 _ الزواج الداخلي للمرابطين:

تكشف الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية المقارنة عن وجود نظامين أساسيين لاختيار الزوج، إذ يمكن أن يسود أي منهما، كما يمن أن يتم الجمع بينهما كما هو الحال في الكثير من المجتمعات، فإما أن يحدث من خلال نظام الزواج الداخلي «أوندوقامي»، ويسمى أيضاً الزواج بين الأهل أو العشيرة، حيث يعرفه ميردوك بأنه "النظام الذي يتضمن قاعدة تتطلب أن يختار الإنسان زوجته من جماعة أو وحدة قرابية محددة"⁴. كما يتم وفق نظام الزواج الخارجي «أكسوقامي»، ويسمى كذلك بالزواج الاغترابي، ويتضمن قاعدة تتطلب من كل شخص أن يبحث عن عروسه خارج وحدته وجماعته القرابية (سواء البيولوجية أو الاجتماعية).

إن استخدام مصطلح الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية يبين استعمال المجتمعات الأندوجامية لنظام زواج معين، حيث تحتم على الشخص اختيار زوجته من الجماعة الداخلية، بمعنى الاختيار يتم من الجماعة العرقية أو الدينية أو الطبقية أو الطائفية، وعلى العكس من ذلك فثقافة ونظام المجتمعات الأكسوجامية تحتم على الشخص أن يختار زوجته من جماعة خارجية⁵. فالزواج الهادف هو الذي يقع بين أعضاء الجماعة الواحدة، كالقرية أو القبيلة أو العشيرة أو الطبقة الاجتماعية أو الطبقة الدينية، وهذا النظام من الزواج يفضل على غيره من الجماعة الذين يعتمدون

¹Said BOULIFA, *Op-cit*, P : 132.

² محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص.ص 26-27.

³ حمدان خوجة، مرجع سبق ذكره، ص 58.

⁴ نبيل السمالوطي، مرجع سبق ذكره، ص 144.

⁵ نفس المرجع، ص 144.

بضرورة الالتزام به وعدم مخالفته، لكونه يحقق وحدة بين أبناء الجماعة¹. كما يحقق نزه من السلطة التي تقوم أساساً على الزواج والقرابة، خاصة الزواج الداخلي _ الزواج ببنت العم على وجه الخصوص _، حيث تعطى فيه للذكور في إبرام هذه العلاقات الزوجية نفوذ واسع وسلطة اجتماعية معتبرة. فهذا النوع من الزواج في المجتمع القبائلي، وعند المرابطين على وجه خاص غالباً ما يرتبط بإبرام مفهوم قيمتي العِرض والشرف الذي يؤكد _ نوعاً ما _ السيطرة على حياة المرأة وحرّياتها، وهو الأمر الذي يعلي ويرفع من قدرة واحترام وسمعة الفرد والأسرة في المجتمع².

ترى الكثير من الدراسات أن الزواج المرابطي يرتكز على قاعدة الزواج الداخلي، أي إقرار علاقة الزواج بين المرابطين فقط ورفض أي علاقة قرابة مع أفراد المجتمع القبائلي، مما يجعل من المرابطون يشكلون دائرة قرابة مغلقة تمنع أي اتصال عن طريق الزواج مع الأفراد الذين لا ينتمون إلى عائلة مرابطية، فقاعدة الزواج الداخلي المرابطي قاعدة مقدسة لا يسمح بأي مرابط بمخالفتها، نظراً لاعتبار ذلك تهديداً لتمام الجماعة المرابطية³، وبالتالي تحصين العلاقات العائلية وضمان مصاهرات داخل نفس النسق العائلي. فالزواج الداخلي يعتبر مرحلة من مراحل تطور أشكال الزواج عبر العالم، موجود في الأساس في المجتمعات المغلقة، والمجتمعات التقليدية كالبديوية والريفية، وأكثر انتشاراً بين العائلات الكبرى وبعض القبائل في شمال إفريقيا، حيث يرتبط بالأنساق القبلية المغلقة أين تتأسس انشغالاته وتبريراته على ضرورة حماية العائلة أو الجماعة من كل وارد جديد، وتأمين أكبر قدر ممكن من التضامن العضوي.

فهو التبرير الذي يتحجج به المرابطون. فمن أجل الحفاظ على فئة المرابطين في كيانها والامتيازات الاجتماعية والمادية التي اكتسبتها عبر مئات السنين، ومن أجل إظهار كل ما يتعلق بهذا الزواج سواء الفاعلين الاجتماعيين الذين يملكون سلطة معينة، أي المسؤولين المباشرين في إقرار أو ترسيم هذه العلاقة أو الرباط، وكذا الميكانيزمات التي يلجئون إليها لإعطاء شرعية لقراراتهم التي تغلب عليها المنفعة العامة عن المصلحة الفردية، ونقصد هنا رب العائلة ودوره في التكوين والتنشئة السوسيودينية للجماعة المرابطية.

في الأسرة المرابطية تماماً مثل الأسرة في المجتمع القبائلي، فكلاهما يخضع لسلطة رب العائلة، حيث يسر ويسيطر على الأسر المختلفة التي تكون عائلته ويمثلها في مختلف المناسبات الاجتماعية، فهو بهذه الصفة المسؤول الأول والأخير عن كل فرد منها وعلى تحديد مصيره ومستقبله. فانتساب رب العائلة إلى سلالة المرابطين يحتم عليه أن يكون قدوة في الكرم، الحكمة والتقوى. فهذه الوظيفة «رب العائلة» يحقق كل الكثير من الاحترام والتقدير من طرف أفراد العائلة، وفي مجتمع القرية. كما يختلف رب العائلة المرابطية عن القبائلي، لأنه مسؤول عن التربية الأخلاقية والدينية لأبنائه أو أفراد عائلته

¹ ميشال دنكين، معجم علم الاجتماع، ط 03، ترجمة: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 27.

² أبو بكر باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، ط 01، دار الهدى للطباعة والنشر، لبنان، 2004، ص 58.

³ Youcef NACIB, les chants... Op-cit, P : 22.

عامة، إنه يسعى إلى إعطائهم تربية دينية (خاصة بالنسبة للذكور)، ويتكفل بنفسه للقيام بذلك، لكنه غالباً ما يستعين بالزاوية أو «ثعممرث»، وذلك من أجل تحضيرهم للقيام بأدوارهم الدينية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية.

إن الحديث عن الزواج المغلق بكل أبعاده في منطقة القبائل يستلزم الإشارة إلى العلاقة بين المرابطين والفتنات الأخرى، خاصة القبائل وبدرجة أقل الأكلان أو العبيد. كما أن الحديث عن المجتمع القبائلي والمرابطين كفئة اجتماعية لها مميزات وخصوصيات داخل هذا المجتمع القبائلي، فالمجتمع يعيش على هذه الوضعية لمدة زمنية فاقت الثلاثة قرون (03)، حيث واجهت الفتنان الاجتماعيتان أحداثاً هامة وخطيرة معاً، يمكن أن نذكر منها: حرب التحرير الوطنية، أين أرغم الطرفان على التعايش.

كما طرأت على الفئتين خلال كل هذه القرون تغيرات اجتماعية وسياسية كثيرة، غير أن هذا لم يؤثر على هوية كل منهما، ولم يغير العلاقة التمييزية التي تربط بينهما، ويظهر ذلك من خلال الزواج والمعاملات اليومية التي مازالت تخضع لنفس القوانين القديمة.

خلاصة الفصل:

تبقى مسألة التواجد الكثيف للمرابطين في منطقة القبائل تثير الكثير من التساؤلات، وتحتاج إلى تحليل أعمق. كما أنه رغم ما قدم من تفسيرات حول هذه الظاهرة، لكنها تبقى دائماً افتراضات تحتاج إلى تدقيق وتأويل عميقين. فتعبير مثل: الإحساس بعدم الأمن بالنسبة للقبائل، وكذا سداجة وجهل هؤلاء السكان الأصليين وضعف الجانب الروحي لهم، هو الذي جعلهم يحتضنون هؤلاء الوافدين، لكنها تبقى غامضة، وقد تكون مهمة كإطلاقاً لدراسات جديدة في هذا الميدان. تجدر الإشارة إلى أن اختلاف الرؤى حول أصولهم ربما يكون وراء تعدد المعطيات، خاصة التاريخية منها، وهو ما صعب التعامل معها، فغياب مفهوم محدد للمرابط مثلاً: يجعل حتى مسألة أصله غامضة. وقد لا نغفل عن ما أنجزوه في المنطقة، والدور الذي قاموا به والخيرات التي استفادوا منها، والتي تقابلها الخدمات التي أسدوها للسكان المحليين، الذين اعتبروا وجودهم أكثر منه نعمة. وهذا يدل على أنهم نجحوا في الاستثمار في مختلف رؤوس الأموال التي اكتسبوها، خاصة الرأسمال الرمزي، الذي يتلخص في كلمة صغيرة ذات أبعاد مختلفة وهي البركة. كما أنهم استعملوا حتى النسب كوسيلة لتشريع ممارساتهم وأعمالهم، وأتوا ببديل للجهل والحرمان الفكري والروحي لأهل المنطقة، أي العلم خاصة الديني منه.

الفصل الثامن:
الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل
«تاريخ ومفاهيم».

تمهيد.

01 _ الرباط.

02 _ المرابط.

03 _ الظاهرة المرابطية.

04 _ الشرفاء.

05 _ الشريفة والمرابطية.

06 _ المرابط والفقير.

خلاصة الفصل.

الفصل الثامن: الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل «تاريخ ومفاهيم».

تمهيد:

ومن أجل إحاطة مثلى بالموضوع، حاولنا أن نستهل الإطار النظري للدراسة بإلقاء نظرة خاطفة على أهم المفاهيم التي قد تبدو في علاقة سواء مباشرة، أو غير ذلك بالمرابطية بصفة عامة. فهنا تكمن صعوبة التعامل مع الموضوع وبأكثر دقة بالمفهوم.

فالمرابطية أينما حلت أخذت بعدا أو أبعادا مختلفة، بل حتى تسميتها تتغير حسب البيئة التي استقبلتها أو احتضنتها، كما أن المرابط لم يتوقف نشاطه أو دوره على رجل دين، بل تعدى ذلك إلى الحكيم والفقير، إلى الإنسان الشريف، إلى الصوفي، إلى القديس الروحي. فكل هذه الألفاظ _ إن صح التعبير _ تعبر على شخصية واحدة؛ وهي المرابط.

ومن أجل معرفة سوسيولوجية للكثير من المفاهيم المرتبطة بالظاهرة المرابطية في الحقل الديني في منطقة القبائل ارتأينا تقديم مختلف التحديدات أو التعاريف الخاصة بالرباط، المرابط والظاهرة المرابطية علاقة هذه المفاهيم بمفاهيم أخرى مثل: الشرفاء لنصل إلى تحديد العلاقة بين الشريفة والمرابطية وكذلك بين المرابط والفقير.

01 _ الرباط:

الرباط لغة يطلق على الخمس من الخيل، وعلى المواظبة على الأمر. والمرابطة هي ملازمة ثغر العدو مثل ما ذكر في القرآن الكريم، قوله تعالى: فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾¹. وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله، ثم صار لزوم الثغور رباطا، وأيضا المحافظة على أوقات الصلاة، فقول الله تعالى «رابطوا» فيه معنيين: رابطوا للجهاد، وربطوا على انتظام الصلوات والجهاد في سبيل الله من أقصى صفات المرابطة، والجهاد في الثغور حيث تربط خيول المقاتلة التي تحمي المسلمين من العدو.

وكلمة الرباط مشتقة من الفعل (ربط) المستمدة من الآية الكريمة، ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾². ثم تطور هذا إلى المكان الذي تجتمع فيه

¹ سورة آل عمران، الآية 200.

² سورة الأنفال، من الآية 60.

الفرسان للقيام بحملة من الحملات الحربية في أيام الحرب والتجهيز البريدي في أيام السلم، ثم أصبحت منشأة علمية ذات صبغة دينية وحربية. وقد أخذ المسلمون هذا الأسلوب عن الرومانيين الذين اصطنعوا نفس الأديرة كسكنى للرهبان، وعلى هذا فالرباط هو مركز حربي وثقافي معا: حربي حسب بنائه الذي يشبه القلعة الحصينة، ثم مركز ثقافي لتعليم المقيمين المرابطين للثقافة الإسلامية والمعارف الدينية¹.

فإلى الرباط ينسب المرابطون الذين هم قوم متطوعون، أتقياء، ورعون، يوجههم شيخ من شيوخ الإسلام. وبهذا تمت استعارة الرباط إلى مسكن العابدين وأهل الطرائق الصوفية، وقيل عن الذين يقيمون في مثل هذه الرُّبَط المعدة للعبادة والطاعات مرابطا لملازمة الرباط وانقطاعه فيه للعبادة وخدمة الدين، فهو في ذلك المكان قائم بطاعة الله حابسا نفسه عن مخالطة الناس، يدفع بدعائه البلاء عن العباد والبلاد، فاستحق اسم مرابط². فأصل "الرباط ما يربط فيه الخيل، ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمن ورائهم رباطا، فالمجاهد المرابط يدفع عن ورائه، والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد"³.

أما بالنسبة للدراسات الغربية، مثل: «أندري مكيال»، فترى أن الرباط "حصن مشيد، أين يقطن المتطوعون للدفاع عن الإسلام، يقسمون وقتهم بين ممارسة العبادة والعمليات العسكرية"⁴. حيث يقوم المرابطون بطقوس صارمة، فالمرابطون محاربون يقطنون (الرباط)، وهو عبارة عن ديار محصنة، وبالمعنى الاشتقائي فكلمة الرباط جاءت من الفعل العربي (ربط) الذي يعني شدًّا، فالرباط إذن كان المكان تجتمع فيه الأحصنة، كما يعني حراسة الحدود، فالربط كانت أيضا أماكن الرصد المكلفة بإعطاء الإنذار في دار الإسلام (مجموعة من البلدان خاضعة للقانون الإسلامي) عددهم يعد بعشرات الآلاف، والحياة داخل الأماكن مقسمة بين الممارسات العسكرية، أدوار المراقبة والممارسات الورعية تحت قيادة شيخ مشهور⁵.

لقد كان المسلمون يرون في الرباط لونا من ألوان الجهاد ويدركون أهميته في الدفاع عن النفس والأرض، فكانوا يتسابقون إلى الرباط لحراسة المسلمين، حيث حقق الرباط الكثير من الأهداف التي

¹ الحسن السائح، الحضارة الإسلامية في المغرب، دار الثقافة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 134.

² عبد الرحمن الجبالي، تاريخ الجزائر العام، ط 04، ج 01، دار الثقافة، بيروت، 1980، ص 403.

³ محمد علي النجار، المعجم الوسيط، ط 02، دار الدعوة، تركيا، 1989، ص 323.

⁴ André MIQUEL, *l'islam et sa civilisation 07 – 20 siècle*, Armand colin, France, 1977, P : 539.

⁵ Jacques CARRET, *Le Maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, l'imprimerie d'Alger, 1959, P : 09.

أنشئ لأجلها، ومكنت الإسلام والحضارة الإسلامية من الدفاع على أراضيها، كما تكمن أهميته من خلال انتشار الأريطة في بلاد المغرب الأقصى، فقد أوغلت في السواحل حتى أدركت المحيط الأطلسي في قلب السوس حتى وصلت أطراف الصحراء، وكانت تعمل على نشر الإسلام بين الناس. وانتشرت حركة المرابطة انتشارا واسعا في القرن الخامس الهجري، واشتهر المرابطون في المجتمع القبائل والقبائل التي حولهم، وهو ما أدى إلى سعي الكثير من أفراد المجتمعات المختلفة للانتساب إلى هذه اريطة ومحاولة مشاركة المرابطين حياتهم الاجتماعية، وهو ما إلى تطوره حتى أصبح مركزا دينيا واجتماعيا وحربيا يصد غارات المعتدين من الزنوج، فحملوا السلاح وتدريبوا عليه وعلى استعماله وازدحم الرباط بأعداد هائلة من الزاهدين¹.

على العموم، فالرباط عبارة عن مركز لحراسة حدود الدولة الإسلامية، ووسيلة من وسائل الجهاد والتدريب، ومكان للعبادة والخلوة والزهد، ومدرسة للتعليم. كما يقوم الرباط بعدة وظائف دينية، اجتماعية، ثقافية، اقتصادية وسياسية إلى جانب الدور العسكري والدفاعي، فهو مركز إشعاع ديني وحصن يدفع الأخطار عن المسلمين.

02 _ المرابط:

جاءت كلمة المرابط من الربط والرباط، وهو مصطلح مشتق من الفعل ربط الذي يعني شدًا، ربط أي ألحق شيئا بشيء آخر، وتشير إلى الإنسان الذي كرس حياته للممارسات الدينية والدراسات الروحية، كما يعني بناء رباط يأوي إليه أصحابه يبتعدون فيه عن الناس ويتقربون فيه إلى الخالق يزهدون ويتهجدون². كما أن المرابط في الجانب الديني _ الفقهي هو الشخص الذي يربط نفسه عن الشهوات، كما يطلق المرابط في الدين الإسلامي على المكلف بالتكوين الروحي وصاحب امتياز الأسملة³. فالمرابطون في الأصل أعضاء من النظام التزهدي الإسلامي يقطنون في حصون منيعة تسمى «الأريطة»، حيث تقع في الحدود البحرية والبرية للإمبراطورية الإسلامية.

فالكلمة العربية «مرابط» تعني «القاطن في الرباط»، حيث تتميز حياة هذه الأقلية من الجنود بالازدواجية بين المهام العسكرية وأداء الصلاة. كما كان المستخلفون قوة الدولة المرابطية التي حكمت

¹ أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979، ص 124.

² Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 83.

³ عبد العزيز راس مال، «مفهوم المرابط والمرابطون في الجزائر، محاولة فهم أنثروبولوجية»، الدفاتر الجزائرية لعلم الاجتماع، مجلة البحوث السوسولوجية، العدد 01، الجزائر، 2000، ص134.

في المغرب، وفي جزء من الجزائر وإسبانيا في القرن الحادي عشر والثاني عشر. كما تذكر بعض الدراسات أن هذه الكلمة أتت تعبيراً عن المسلم الذي يسخر حياته للزهد والنسك والتقشف في إفريقيا الشمالية.

أما في إفريقيا السوداء، فتطلق على كل مسلم في خدمة الكلمة الربانية والذي لا يتردد في توجيه الذين يراودونه بحكمة بعرض الفضائل الإلهية المادية والروحية. فالمرابط في هذه المناطق محاط على الأغلب بأطفال يعلمهم ويكونهم في المدارس القرآنية. أما في الأخويات، فإنه يعتبر كدليل روجي، وكشافع لصحة وحياة الجماعة، وكرائد دنيوي يحل محل البنيات التقليدية المنهكة. كما أنه في بعض الأحيان يرتبط اسمه بممارسة الطلاسم والتميميات أو التعويدات، ويستفيد في معظم الأحيان من احترام معتبر وهيبه بالغة الأهمية نظير سلطته الدينية والاجتماعية. كما يرتبط «المرابط» بقبر أو ضريح تعلوه قبة، دفن فيه ولي، وهو إنسان محترم ومشهور محلياً، وهذه الخاصية نجدها في العبادات الشعبية في الأرياف كما في المدن¹. إنها صيغة وثنية مخالفة للعقيدة الصحيحة جعلت المرابطين محل انتقادات لاذعة وعرضة لكثير من سخط الفرق الإسلامية والشخصيات الملتزمة في المنطقة التي تسعى إلى نشر الإسلام النقي الذي يعتمد على سلطة القرآن الكريم.

من بين التعاريف المهمة للمرابط ما ذكره مالك شبل، الذي يرى بأن المرابط "هو الذي يعاشر أو يخالط رباطاً، وهي دار قوية محصنة معززة للحدود الخارجية لدار الإسلام خاصة في المغرب وإفريقيا السوداء المسلمة... أما بالتعبير المغاربي فيشير إلى شخصية مقدسة (قديس، ولي، خوان...)، متعلق بمعبد (زاوية، ضريح) يعيش فيه في حياته وبعد موته... ومن جهة أخرى، فهذا الولي يمنح غفرانه إلى المحتاجين ويغمرهم بالعناية والبركة"². كما أن دورهم يكمن في كونهم علماء محليون ويمثلون الرابط الطبيعي بين الإسلام الكوني والجماعة المؤمنة. كما يتكفل المرابط بالعديد من الممارسات التعجيزية التي يصفها المعارضون لهم بأنهم نوع من الخرافة والشعوذة تغطي أو يتم إخفاؤها بإظهار تقنيات الزهد والتقشف في الحياة اليومية³.

كما يمكن أن نذكر تعريف «حمدان خوجة» الذي يرى أن اسم المرابط مشتق من الكلمة العربية «رابط»، والتي تعني _ حسب _ الالتزام والتعهد، أي أن المرابط يعاهد الله أن لا يتصرف إلا لما

¹ ميلود طاهري، المقدس الشعبي: تماثلات، مرجعيات، ممارسات، ط 01، دار الروافد الثقافية _ ناشرون، لبنان، 2016، ص 179.

² Malek CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation*, édition Albin Michel, Paris, 1995, P : 258

³ Ibid, P : 259.

فيه خير للإنسانية، وهو ما يجعلهم _ حتى بعد موتهم _ محل توقير دائم، فتدفن أجسامهم في قبر يحاط بتابوت يمكن أن يلجأ إليه المجرم، وبالتالي فإن المكان يصبح موقراً ويأخذ نوع من القداسة إلى درجة أن الابن لا يجراً على اقتحامه لمطاردة قاتل أبيه. فالمرابط يحظى _ وهو ميت _ باحترام يفوق الذي كان يحظى به وهو على قيد الحياة، وذلك على الرغم من أن بعض أبناء هؤلاء المرابطين لم يتبعوا سلوك آبائهم، وأهملوا مبادئهم يبقى احترامهم ثابت وينظر إليهم بنوع كبير من الاحترام، فهو لا يدعوم بأسمائهم، بل يطلق عليهم اسم «سيدي» متبوع باسم أشهر أفراد عائلاتهم¹.

تكرر العديد من المراجع والدراسات أن كلمة مرابط جاءت من مرتبط، أي أن المرابطون فاعلون اجتماعيون مرتبطون بإله الخالق، وأنهم مسخرون عن طريق البركة المنقولة من الأب إلى الابن، مهما يكن سلوكهم ومستوى التزامهم أخلاقهم، حتى ولو كانت تخالف المعايير والقيم الدينية وتمس فرائض الدين الإسلامي، فنبل خلقهم وخلقهم مضمون من كل دنس²، لأنهم سوف يلتزمون سريعاً ويعودون إلى ما كان عليهم آبائهم في السابق، فهم معروفون، خاصة في القرون الإسلامية الوسطى بأنهم أشخاص محاربون ويسكنون في الحدود في حصون (قلاع) يتفرغون فيها للممارسات التي تؤدي إلى التقوى والورع.

أما في القاموس التاريخي للإسلام، فقد جاء فيه أن المرابط "لقب يطلق في المغرب والغرب الإفريقي على رؤساء أو أسياد «أخويات» الذين كانوا في الماضي يجمعون تلاميذهم في ديار تسمى «الرباطات»، ثم أصبحت تسمى الزوايا"³، فالمرابط "شخصية ورعية نبحت عنده عن العناية الإلهية (البركة) في حياته أو بعد مماته، ثم أن الاستعمال العام للكلمة في المغرب خاصة يشير إلى المعابد المحلية المستهدفة لزيارات ورعية، والتي تحمل تسمية القبعة، وهذا نظراً لبنائها المعماري"⁴، ولعل انتساب القباب إلى أضرحة الأولياء هم الذي جعل القائد كوفي يرى بأنه في الغالب ما يستعمل المرابط كمرادف للقبعة، حتى أن مرابطي شمال إفريقيا يقسمون إلى تسعة فئات محددة حسب القباب التي ينتمون إليها"⁵.

¹ حمدان خوجة، مرجع سبق ذكره، ص 57.

² Malek CHEBEL, Dictionnaire... Op-cit, P : 260.

³ Dominique et Janine SOURDEL, Dictionnaire Historique du L'islam, 1^{eme} édition, PUF, France, 1996, P : 534.

⁴ Ibid, P : 535.

⁵ Gaston CAUVET, «Les Marabouts Petits Monuments Funeraires et Votifs du Nord de L'Afrique» Revue africaine, N 315-316, ancienne maison basticle jourdan, Alger, 1923, P : 03.

يرى موراتي (Pierre MAURATI) أن أصل "كلمة المرابط تعني الرباط، وذلك بناء على شكل قلعة يقومون فيها بالثورة المقدسة ضد المشركين، ويعود ظهور المرابطين المحاربين إلى القرن السادس عشر، حيث تسببوا في الحرب بين المسلمين والمسيحيين، حرب أدت إلى إعادة الأرثوذكسية (العقيدة) الإسلامية وأسلمة إفريقيا الشمالية بأكملها. إنهم تحوّلوا إلى قديسين بعد إبعاد العدو وتوقفهم عن الحروب. لقد حافظ المرابط على هذا اللقب"¹، الذي انتشر معناه واستعماله بكثرة في شمال إفريقيا، كما أنه مطابق للتعريف الذي أشار إليه ميكال أندري (Miquel ANDRE)، حيث قال: "المرابط في الأصل رجل الرباط، حيث يعتبر في إفريقيا الشمالية أمر مقدس، أما ضريحه فهو محل تكريم شخصي"². من جانبه حاول مارسيال ريمون (Martial REMOND) تقديم خصوصيات المرابطين في منطقة القبائل، حيث يرى أنهم أفراد محترمون، موقرون ومصالحون، يعتبره الكثير بأن المرابط منحدر من أتباع سيدي عقبة، أين وصلت العشائر المنتصرة إلى حدود الأطلسي... طبقة مغلقة نسائهم لا يظهرن، ولما يخرجن وهذا نادرا، فإنهن يحتجن ليس فقط على النمط العربي الذي يسمح للعين بالظهور عبر فتحة ضيقة، ولكن الوجه مغطى بقماش أسود يسمح لهن بالرؤية دون أن ترى"³.

ترى بعض الدراسات، مثل دراسة «إيدموند دوتي» (Edmond DOUTTE) بأن المرابط ليس محصور فقط في الربط والرباط والارتباط، بل عند المغاربة على وجه الخصوص يأخذ المرابط معنأ آخر، حيث يقول: "يقصد بالمرابط المسبل الذي يعني أدبيا (المُسخر)، ولكن بمفهوم خاص ويطبق في الواقع على الناس الذين يرغبون في الدفاع عن أراضيهم حتى الموت، خاصة في الوضعيات المضطربة كالحروب، هذه العادة ما تزال موجودة عند القبائل لما قمنا بالغزو فهناك بعض من الرجال الذين أقسموا على الدفاع عن القرية حتى الموت، ولمنع الهروب يقومون بربط بعضهم البعض، ويقاتلون حتى آخرهم، وقد وجد عساكرنا أنفسهم مجبرين على العبور على أجسامهم، حيث أنهم داسوا على هؤلاء المسبلين «امسبلن»، كما يسمونهم سكان القبائل"⁴. فكلمة مرابط لم تعرف استقراراً في المعنى، وأفراد المجتمع القبائلي أعطوها الكثير من الدلالات والمعاني، حيث اتسع مفهومها لأكثر من اللازم، فهي تشير مثلاً: إلى القديسين، إلى أصحاب الأرواح الخفيفة، إلى البلهاء، إلى المجانين، إلى الصرعى، إلى الكم الهائل

¹ Pierre MAURATI, **Op-cit**, P : 08.

² André MIQUEL, **Op-cit**, P : 509.

³ Martial REMOND, **Djurdjura terre contraste**, édition baconnier freres, Alger, 1940, P : 112.

⁴ Edmond DOUTTE, **Op-cit**, P : 28.

من الأحجار التي تكوّن الرباط، إل بقايا العبادات السابقة، إلى الأشجار، وإلى غير ذلك من الكلمات التي تحمل في معانيها ما يشبه أو يشرح ويفسر كلمة المرابط¹.

نستخلص من كل هذا أن المرابط هو إنسان مميز، عام ووفي لواجباته اتجاه الله واتجاه أمثاله، صفات تجعله يحترم كقدّيس بعد موته، أين يبني له ضريحاً يتخذ كمكان يستمد منه البركة (شخص مقدس وموضوع تكريم شعبي أثناء حياته وبعد موته)، كما يعتبر أقرب الناس إلى الله وأحيم إليه، وحتى أنه يحميه ويحيي أملاكه. لقد أنعم عليه بقوة إلهية (البركة) ويحقق بفضلها مهامه التقديسية (يتمتع بسلطة سحرية وكرامات، ويأتي على يديه الشفاء)، ومن أهم خصائصه المسالمة والسعي إلى مساعدة الناس في كل المجالات الدينية والدينيوية الروحية والمادية.

03 _ الظاهرة المرابطية:

يوجد اعتقاد سائد عند الدراسات الغربية بأن المرابطية ليست إلا الشكل الذي ظهر عليه ميل البرابرة القدامى إلى السحر والشعوذة في الإسلام، وأسندت هذين الصفتين إلى السحرة الذين لم يعتبروا مجرد سحرة عاديين، وإنما أنبياء ورهباناً². فالمرابطية تمثل مؤسسة لها مهمة متعلقة بنشر الإسلام والدفاع عنه ضد مؤامرات أعدائه، ثم تثبيت الأوفياء على العقيدة، لأن الأمر متعلق بواجب الجهاد (الحرب المقدسة). وكلمة المرابطية المشتقة من المرابط، والتي منها وضعنا الدولة المرابطية، التي تأسست من طرف قبيلة بربرية تقع في المغرب، وعلى جزء كبير من الجزائر في الفترة الممتدة بين 1055 - 1146³.

يرى «مالك شبل» أن الحديث عن المرابطية يتناسب مع الحديث عن تبجيل وتكريم القديسين، خاصة في المنطقة الإفريقية والمغاربية، فمصطلح المرابطين اشتق من تسمية قبيلة نصف محاربة لها تأثير كبير في المغرب. والمرابطية يمكن أن تكون طريقة ساكن أصلي أو إبرام نوع من العقد مع الدين الإسلامي، فتقريباً المرابطية في المغرب والصوفية في المشرق والأندلس، حيث أن المرابطة هي نظام من المعتقدات الحيوية التي تهدف إلى شبكة غير رسمية من البنات شبه دينية (معابد،

¹ Martial REMOND, *Op-cit*, P : 28.

² Eugene DAUMAS, *Op-cit*, P : 159.

³ Jacques CARRET, *Op-cit*, P : 08.

مقدسات، رباط... إلخ)¹، في حين أن المرابط من بين الشخصيات المشهورة (شيخ، شريف، صانع المعجزات) والتأثير للحصول على البركة.

فالمرابطة تقدم على أساس الحامل للإيمان الإسلامي، لكنه حامل مغشوش. فالعقيدة الإسلامية لا تعترف إلا إلزاماً أو بالقوة كأنها امتزاج بين الممارسات التقليدية والإسلام²، وهو ما حاول الإشارة إليه (الهوراري عدي)، الذي قال: "هناك طريقتين للدخول إلى الشرعية الدينية في المجتمعات المغاربية، فمن خلالها يتمكن الفرد أن يوافق الكلمة الإلهية ويطلب بعد ذلك بالشرعية الدينية التي من خلالها يعترف به الآخرون، فالأولى هي معرفة القرآن الكريم، بينما السبيل الثاني هو الظاهرة المرابطية"³.

إن الفاعلون الاجتماعيون من خلال المرابطية يتحكمون في المعرفة الكتابية ويعلنون استفادتهم من الانتقاد الإلهي الذي يداوي الأجسام ويريح النفوس المتواجدة أساساً في وسط ريفي يعطيهم نوع من الكاريزما أو النفوذ الروحي، إن هذا الوضع يسمح لهم "بإعطاء اللعنة أو العناية الإلهية حسب الوضع لأنهم يملكون رأس مال رمزي يسمح لهم بممارسة نوع سلطة دينية"⁴. أما مرسل سيميون (Marcel SIMIANE) فيؤكد أن الفعل الديني في الجزائر تمت ممارسته من فئتين متميزتين من الأفراد: المرابطون من جهة، ورؤساء الأخويات من جهة أخرى، حيث يقول: "المرابطون هم المنحدرون من الأديان المستقلة التي تتمسك بأسلافها المنحدرين من الرسول، والبركة والشرارة أو الومضة الإلهية. فقد تولد مرابط، ولكن لا نصبح كذلك. وللمرابطين مريدتهم (أتباعهم) الأوفياء الذين يحاورونهم ويناقشونهم، والتلاميذ الذين يدرسون عندهم القانون القرآني في الزوايا، أين دفن سلف أو جد مشهور توفي وهو قديس، وتأثيرهم محدود لا يتعدى خلية الزاوية"⁵.

فالمرابطة _ وفق هذه المعطيات والتحليل _ هي مجموعة من المواقف والسلوكيات الاجتماعية التي يتسم بها أناس مميزون بخصوصيات الورع والتقوى والنفوذ الروحي. والظاهرة المرابطية كفكر، اعتقادات وشعائر كانت نتيجة تفاعل نظامين اجتماعيين مختلفين؛ النظام الإسلامي والنظام الاجتماعي التقليدي. فكلاهما خلق ظاهرة خاصة متميزة بممارستها الشعبية التقليدية، وذات شكل ديني، وهي خاصية الإسلام الشعبي للمجتمعات المتواجدة في شمال إفريقيا.

¹ Malek CHEBEL, Dictionnaire... Op-cit, P : 170.

² Ibid, P : 170.

³ Houari ADDI, Op-cit, P : 146.

⁴ Ibid, P : 147.

⁵ Marcel SIMIANE, Op-cit, P : 05.

04 _ الشرفاء:

يعود أصل الشرفاء إلى فاطمة الزهراء إحدى بنات الرسول محمد ﷺ، وجدهم الحسن والحسين أولاد فاطمة بنت الرسول ﷺ وزوجة الإمام علي بن أبي طالب، وكان علي رضي الله عنه ابن عم الرسول الشقيق وللمسلمين الحق أن يعظموا الشرفاء ويحترمواهم ويتبركوا بهم¹. فقد قام من مشيئة الله تعالى وقدره مجيء الشرفاء للمغرب وتكاثر سلالتهم في هذه البلاد، حيث تصاهروا مع البرابرة. وهذه الأمور وغيرها موجودة في كتب التاريخ².

فكل الروايات العربية والإسلامية لما تتحدث عن العلاقة بين السادة الشرفاء والبربر في شمال إفريقيا يذكرون قصة السيدة فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ، والتي تذكر أنه "بعد موت الرسول ﷺ، أعطت بنته فاطمة لخدمتها صدقة وقالت لها: سييري في السوق وقولي من يقبل صدقة فاطمة بنت رسول الله؟ ومن يقبلها قولي له أن يتكلم معي. فخرجت الخادمة بالصدقة وبدأت تقول في السوق: هذه صدقة بنت رسول الله ﷺ من يرضى بها؟ نطق رجل وقال لها: نعم أنا مولها! قالت الخادمة: تأتي معي وتتكلم مع بنت الرسول ﷺ. قال لها: نعم. فلما وصل إلى باب الدار، قالت له السيدة فاطمة من تكون؟ قال لها: أنا مغربي. قالت له: ما هي قبيلتك؟ قال: من قبيلة البربر. فبكت فاطمة وقالت له: والدي رسول الله ﷺ قال لي البربر ينصروا ذرية الحسن والحسين، وأجر البربر عند الله عظيم"³.

أما بعض الدراسات الغربية فترى أن الشرفاء "أناس النبالة الدينية، والمنحدرين من الرسول عن طريق ابنته فاطمة الزهراء وحدهم يزعمون أنهم المستخلفين الروحانيين والدينيين للرسول الكريم حسب مبادئهم الأساسية ومذهبهم (الشيعة)، إنه إدريس بن عبد الله الكمال بن محمد بن الحسين الابن الثاني لبنت الرسول الذي حمل إلى إفريقيا الشمالية هذا المذهب، أين تم الاعتراف به كسلطان، ثم انتقل إلى الساقية الحمراء في أقصى جنوب المغرب، ومنذ ذلك الحين بدأ الإسلام في التبليغ في المغرب"⁴. فأصل الشرفاء _ كما ذكره كمال فيلاي _ يستحق التنويه، إنهم يعودون في المغرب أو في شمال إفريقيا إلى "إدريس الأول بن عبد الله الكمال الذي يعتبر مؤسس النبالة الإدريسية في المغرب،

¹ Ernest LAYER, *Confréries religieuses musulmanes et Marabouts, leurs états et leurs influences en Algérie, notes sur le panislamisme et la géographie équatoriale*, A.S.B.L.A, Rouen, France, (s.d), P : 16.

² Mohamed BEKKOUCHA, *Savoir - vivre, vie sociale et religieuse des Marocains, leurs comtes*, librairie farraire, Casablanca, Maroc, 1938, P : 146.

³ Ibid, P : 147.

⁴ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, *Op-cit*, P : 127.

والتاريخ يؤكد أن هذا الأخير قد طرد من طرف منافسه الخليفة العباسي لبغداد هارون الرشيد (766 - 806)، ليجد المغرب ملجأ له، لكن هذا لم يشفع له، حيث نالته يد الغدر العباسي، فمات مسموما تحت تأثير بخار مخدر وضع في قارورة عطر¹، حيث ترك وراءه امرأة وهي حامل في شهرها السادس².

لقد تم الاعتراف بإدريس الثاني كسلطان للمغرب لما بلغ العاشرة من عمره، ليتم نقله إلى فاس المدينة التي تعتبر المهد الأول للنبالة الدينية في المغرب. إن هذه الفرضية تمثل بداية لوصول خليات أخرى للشرفاء ينتمون عموما إلى ثلاث فئات جاءت من الشرق الأوسط: أصحاب النبالة المحافظة (أشراف المهدي) المنحدرين مباشرة من علي وفاطمة عن طريق عبد الله الكمال والد إدريس الأول، ثم الذين ينتمون إلى النبالة المشتركة (الأشراف العامة) مرتبطين عموما بقبيلة قريش للرسول ﷺ. هذه الأخيرة انتقلت ثم تمركزت في الساقية الحمراء في جنوب المغرب عن طريق شريف جاء من ينبوع، ثم تعززت فيما بعد بأموج أخرى من المهاجرين جاءوا من الحجاز، وأخيرا الأشراف الفاطميين الذين أسسوا الدولة الفاطمية (909 - 977)، والتي أسسها أبو عبد الله الواعظ الإسماعيلي³.

تذكر بعض الدراسات التاريخية أن الجماعة الأولى التي غادرت الساقية الحمراء كان في بداية القرن الثالث عشر، وكانت مشكلة من ثلاث أسياذ: سيدي أبوعبد الله بعث إلى واد الشلف، سيدي محمد الشريف قصد القبائل العليا، سيدي محمد الغبريني نزل في شرشال⁴، غير أن انتشروا وتمكنوا من بسط قوتهم على المنطقة (شمال إفريقيا) هم سلالة إدريس، فإنهم وحسب الكثير من الدراسات التي ذكرت بأنهم تركوا بإيعاز من أمهم «كنزة»، فقسموا المنكفة على النحو التالي:

محمد الابن البكر اشتغل في مقر الحكومة في فاس، وأعطى:

- باديس (في الريف) لأخيه عمر.
- تاجا ست (في الريف وطنجة) لعمران.
- تدله (سوسة) لعبد الله.
- دايت العسلة لعيسى.
- تفياللت لعلي.

¹ وهي القارورة التي ناولها إياه مبعوث الخليفة العباسي، تذكر المصادر التاريخية بأنه سليمان بن حريرة، أو الشماخ اليمامي، حيث أنه بمجرد ما شمَّ العطر سم المعطر الجهاز العصبي، فاصبح يتألم وانتهى بالقضاء عليه.

² لقد اختلفت الآراء حول أصل هذه المرأة، لكن تجمع الروايات أن المرأة كانت تدعى «كنزة»، وهي جارية من جوارى إدريس الأول، وتتنسب إلى قبيلة نفة البربرية.

³ Kamel FILLALI, *Op-cit*, P : 21.

⁴ Ibid, P : 22.

- حابطة لأحمد.
- مالكة، غرناطة، وجبال الفاتحة للكثير.
- تازة لحمزة.
- المغرب ليحي.
- سبته لأبي القاسم.
- تلمسان وترارة لداود¹.

أما المنحدرين من أبناء إدريس فقد انتشروا إلى ما لا نهاية في شمال إفريقيا، حيث يمكن أن نذكر: بني جرمون ساكيفيون، بني ميمون، بني ترير، بني حرمة، حارشفيون، سريانة، سارنيون، بني حمزة، قاديون، بني قلال، بني أوجيل، أولاد أبي عمان، موجراوة بديون، بني عون، بن عمران، أولاد علي بن يحي، أرقيون، أولاد بوبكر، بني أريف، لحنيون، بني حرفاس، أولاد رحمون، أولاد أبي زكرياء بني جنون، بني سليمان، أولاد خالد، أولاد خايد، أولاد سالم، أولاد عبد الحلیم، أولاد الحاج علي، بني عمان، بني عيلون، أولاد بن علي، الحزيون، بني دلول، مزاجيلة، الزرادلة، أولاد القلة، أولاد بن عيسى، بني ونوغة، أولاد المهدي، العليون، أولاد عبد الرزاق، أولاد بن زايد، بني كثير، أولاد عبد العزيز أولاد ناصر، أولاد عبد الحق، أولاد عبد الصمد، بني رازية، أولاد علي تاقه، أولاد عبد الله، أولاد عبد الرحمن، أولاد السقناوي، أولاد نايل، أولاد بوسيف، الزيديون.

أما بعض الدراسات الغربية، مثل: دوجاردان لاکوست (Dujardin La COSTE)، فترى أن تسمية الشرفاء تعني المنحدرين من سلالة النبي محمد ﷺ، لكنها تذكر بأن شجرة النسب يصعب تحديدها ودراستها وتأكيد ذلك، لذا يجدر بنا العودة إلى القرن السابع على الأقل، والذين يسمون كذلك لهم هذا الإدعاء الذي يسمح لهم بالتمتع ببعض الامتيازات والسلطة الاجتماعية التي تمنحها هذه الأنساب في الأنساب العربية².

¹ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, **Op-cit**, P : 129.

² Dujardin la COSTE, **Op-cit**, P : 92.

05 _ الشريفة والمرابطة:

تؤكد الدراسات المختلفة التي حاولت الكشف عن اسرار الظاهرة المرابطية، أنه لا يمكن الفصل بين كلمة المرابط والشريف، فالشريف هو من سلالة الرسول محمد ﷺ، وطبيعياً فإن العديد من المرابطين الذين ساهموا في تأسيس حركة النهضة الإسلامية في القرن السادس عشر كانوا يعتبرون أنفسهم شرفاء، فهؤلاء الدعاة إلى الإسلام سرعان ما نقلوا ألقابهم إلى قبائلهم التي تأثرت بمذاهبهم وأصبحوا أجدادها¹، وهي نفس النظرة التي نجدها عند بعض الدراسات الغربية، مثل: ريمون جاموس (Raymond JAMOUS)²، الذي لا يفرق بين اللفظين، بل إن في تعريفه للشرفاء يقول: "الشرفاء جماعات من الناس متعارف أنهم سلالة النبي محمد، يقطنون في أراضي مقدسة وذوي مكانات اجتماعية خاصة"³.

لكن هذا لا يعني أنه لا توجد الدراسات التي ذكرت بعض الفروق الموجودة بين الشرفاء والمرابطين، حيث تكمن أساساً في كون أن الأولى (المرابطون) تتكون على العموم من رجال ونساء اختاروا التصوف والزهد، بينما تتكون الثانية من رجال ونساء تعود أصولهم إلى النبي محمد (ص)⁴، ولصلتهم بالنبي تجعلهم في قمة السلم الاجتماعي، في حين نجد تحتهم مباشرة ما يسموا باللائكين، وهم غير المنحدرين من نسب الرسول محمد (ص). فشخصية الشرفاء مرتبطة بالنسب الشريف الذي يستوجب الحفاظ عليه جيداً، ولقب الشريف ينتقل من الأب إلى الابن، وهي لا تعطى للأطفال من التبني الذي لا ينتهي لنفس الدم، عكس اللائكين تماماً الذين يعتبرون أن استمرار الذرية أكثر أهمية عن نقاوة الدم⁵.

من بين القيم الاجتماعية ذات الأهمية، والتي لها اعتبار كبير بالنسبة للشرفاء، عملية الزواج أو ظاهرة الزواج، حيث أن مكانتهم كشرفاء تفرض عليهم قواعد للزواج مختلفة حسب الجنس، فالرجل الشريف يمكنه الزواج بلائكيه، في حين أن اللائكين لا يمكن أن يتزوجوا بشريفة، فالنساء لا يمكن أن يتزوجن إلا برجل من صفهن. فالزواج من رجل ليس من صفهن يؤدي بهن إلى الطرد من الجماعة، فأطفال هذا الزواج لا يمكن لهم أن يحملوا لقب الشريف في حين أنهم يرثون مكانة أبيهم، وذلك مثلهم مثل اللائكين، فإن الشرفاء يملكون الأراضي وقواعد الميراث هي نفسها، ونفس الشيء بالنسبة

¹ Malek CHEBEL, Dictionnaire... Op-cit, P : 92.

² Raymond JAMOUS, Op-cit, P : 35.

³ Ibid, P : 35.

⁴ Ibid, P : 192.

⁵ Ibid, P : 192.

لعقود الاستغلال، حيث يستوجب عليهم أن يظهروا سلوك سلمي في كل الحالات (إلا لما يتعلق الأمر بإحداث ثورة ضد المشركين)، فكلما تفادوا العنف في تسوية مشاكلهم كلما ازداد احترامهم، فما يدل على النذالة والجبن والخوف عند اللاتكئين يصبح فضيلة عند الشرفاء، وأيضا لا يمكن مهاجمتهم ولا تحديهم لأنهم مثل أراضهم تحت حماية الله، يسمون أهل البركة أو عائلة العناية الربانية، وفي بعض الأحيان أولاد النبي.

إن انحدار الشرفاء من سلالة أو نسب النبي ﷺ يعطيهم مكانة خاصة في المجتمع الإيماني، هذه المكانة تضعهم في وضعية استقبال العناية الإلهية، وهو يدل على أن كل الشرفاء يكتسبون هذه الصفة ويكتسبون الأحقية فيها عن طريق سلوكياتهم السلمية، ومن خلال الامتثال للمعايير والقيم الدينية والاجتماعية الموروثة عن الشرفاء في كل مكان. وهو أمر عكس اللاتكئين، فإن القيمة التي يتمكنون بها ليست الشرف وإنما بالبركة، هذه النقطة تبدو أكثر أهمية، فلا يكفي على الشرفاء أن يطالبوا بأصل ديني لكي يلقوا الاحترام، ولإظهار الاختلاف في المكانة مع اللاتكئين يجب أن يستقبلوا هذه العناية الإلهية التي تقدم بصفة آلية. إنها صفة غير موروثة من الأب، فالخالق وحده الذي يمكنه أن يختار الإنسان الذي يستقبلها، فالناس لا يمكنهم إلا الاعتراف بالدلالات الخارجية للبركة.

في الواقع هناك قليل من الشرفاء الذين يتمتعون بسمعة مشهورة، ويكتسبون البركة. فهم ليسوا فقط محترمين، ولكن مشهورين عند اللاتكئين. أما الآخرون فهم مرميين في تستر الشرفاء العاديين.

والجدول التالي يبيّن أو يظهر الاختلاف الموجود بين الشرفاء واللاتكئين حسب ريمون جاموس¹.

الشرفاء	اللاتكئين
- البركة.	- الشرف.
- سلوك سلمي.	- سلوك عنيف.
- بنية عمودية (لما يتعلق الأمر بالبركة)	- بنية متقطعة (segmentaire) كنموذج مسيطر.
- كنموذج مسيطر.	- إعادة إنتاج النظام عن طريق البنية الإقليمية والعلاقة بالأرض.

¹ Raymond JAMOUS, Op-cit, P: 201.

ولكي يرفع اللبس عن علاقة المرابطين والأشراف، يرى الباحث محمد أرزقي فراد أن التسمية مركبة من كلمتين مختلفتين في الأصل والنشوء، فالمرابطون مجموعة من القبائل الأمازيغية، أسست الدولة المرابطية في الصحراء الغربية وموريتانيا في حدود منتصف القرن الحادي عشر ميلادي، بينما الشرفاء هم من دولة الأدارسة، التي يعود نسبها إلى الحسين بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ¹، ولكي يعبر عن مرابطي منطقة القبائل، أضاف الكاتب كلمة الأشراف، لتصبح الكلمة مركبة من المرابطين والأشراف، حيث يرى أن "المرابطون الأشراف في منطقة القبائل، يحتفظون بشجرة نسبهم الشريف التي دأبوا على قراءتها على الملأ والجموع الغفيرة في المناسبات الدينية، حيث يعتبر في نظر المرابطين كتاب «الاعتراف والتواريخ والأخبار والتعريف بالنسب إلى النبي المختار» هو المصدر الأساس لتاريخ أجدادهم².

إن أخبار الأشراف الأدارسة ودولة المرابطين، هم الذين شكلوا الأرضية التاريخية لفئة المرابطين الأشراف في منطقة القبائل، غير أن ما يدعو لتوخي الحذر في تحديد نسبهم هو كون دولة الأدارسة ودولة المرابطين قد صارتا شيئاً فشيئاً أمراً واحداً في الذاكرة الشعبية وثقافتها الشفوية، الأمر الذي يستوجب القيام بالدراسات والأبحاث التاريخية بهدف الوصول إلى الحقيقة. وقد أشار «مولود معمر» في كتابه حول الشيخ محند أولحوسين إلى هذه الإشكالية³.

إن وجود الأشراف في منطقة القبائل، سواء بأحقية الانتساب إلى أهل البيت أم لا، فيرجع إلى إدريس الأول ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الذي يعتبر من القلائل الذين نجوا من القتل في مأساة فخ، والتي كان العباسيون قد أوقعوا فيها بجماعة العلويين من أحفاد الحسن بن علي بن أبي طالب⁴. فإدريس الذي فر من بطش العباسيين وجد ملجأ في المغرب، أين استطاع أن يوحد القبائل المتناثرة، وكان لانتسابه إلى رسول الله ﷺ أثر كبير في ذلك، فظفر بتأكيد السكان على اختلاف طبقاتهم مركزاً على فضله وكرامته وقربته من الرسول ﷺ، ثم أعلنت وفود القبائل مبايعتها ونصرتها لإدريس، حيث وجدت أملها المنشود في توحيد المنطقة، فتوافدت إليه قبائل زناته وزاغة، زواوة لماية، لواته، سدراته، غياشة، مكناسة، مقبلة، لمطه وغماره وغيرها من القبائل التي رغبت في الانضواء تحت راية حفيد رسول الله ﷺ.

¹ محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص 20.

² محمد بن فرحون هو مؤلف هذا الكتاب، «الاعتراف والأخبار والتعريف بالنسب إلى النبي المختار»، توفي سنة 1248 ميلادية، ولهذا السبب (الوفاء) فإن الكتاب لم ينشر.

³ نفس المرجع، ص 24.

⁴ عبد الفتاح مقلد الغنيمي، مرجع سبق ذكره، ص 261.

06 _ المرابط والفقهاء:

هناك أمور تميز المرابط عن الفقيه، فالأول وبحكم انهماكه في العبادة وبحثه عن الوسائل الروحية التي تصعد به إلى مصاف المرضى عنهم، كان بعيدا عن ساحة الفقيه الذي يكثر اهتمامه بقضايا الناس اليومية، وكثيرا ما يجد أمور وقضايا تحتاج إلى فتوى وتخريجات وتأويلات وأقيسة، وكان المرابط من جهة أخرى يستعمل في كثير من الأحيان لغة شعرية روحانية لا يدركها إلا هو، فهي رموز لأشياء قد وضعها بنفسه، أما الفقيه فقد كانت لغته قريبة من لغة الواقع، وهو يستمد مسائله من النصوص والشواهد الحسية وليس بالنسبة إليه خيال ولا روحانية¹.

إن الحديث عن التمايز بين الفقيه والمرابط، والحديث عن الفرق بين الشخصيتين يظهر جلياً من خلال الحوار أو المقابلة الشهيرة بين بيبورديو ومولود معمري². فالفقيه يسميه «مولود معمري» أموسناو) يمكن أن نجد له تعارض في المفهوم والمعنى مع المرابط في الحوار أو المقابلة رغم عدم اختلافهما في الواقع الاجتماعي. فقد كان هدف المقابلة أو الحوار بينهما هو التركيز على الرجال الذين ينتمون إلى فئة (أموسناو) دون سواهم، وليس التركيز على العلاقات الصراعية القائمة على السيطرة بين الجانبين، ولكن بأكثر دقة ورغبة في إنعاش الصورة أو الشكل الأسطوري والميتولوجي للأموسناو³. في الحقيقة، يوجد خلط بين المرابط والواقع الذي أجري فيه الحوار، فالمرابط في الحالة الأولى أقل شهرة ومعرفة وسلطة، وليس له أي حميمية ومودة مع الأموسناو، ولا يدخل معه في علاقة تنافرية (تعارضية). كما أن المقابلة أو الحوار أجري بين مولود معمري وبيبورديو في سنوات السبعينيات من القرن العشرين. لقد كانت صورة المرابط تقريبا فارغة المعنى والأهمية والإشعاع في منطقة القبائل. فهذين الوجهين موجودين في المخيال الاجتماعي والشعبي لأهل المنطقة، قابلان للتعارض والتضامن وحتى الأناسة والألفة.

¹ أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ج01، ص492.

² Pierre BOURDIEU, «Dialogues sur la poésie orale en Kabylie, entretien avec Mouloud MAAMRI», Actes de la recherche en sciences sociales, N 23, Paris, 1978, P.P : 50 – 66.

³ kamel CHACHOUA, Op-cit, P : 27.

يوضح الجدول التالي التعارض بين الوجهين، حيث نستعرضها بنفس الكلمات التي وظفها كل من بيير بورديو ومولود معمري.

المربط (أمرأض)	الفقيه (أموسناو)
- تخصص قرآن.	- تخصص: أشعار.
- معرفة تمعنية (savoir scripturaire).	- معرفة مطبقة.
- التعلم في أماكن معزولة (الزوايا)، أو مساكن خاصة.	- التعلم عن طريق المحل أو ساحة الاجتماع.
- نقل تمعني (transmission scripturaire).	- تبادل لفظي.
- صرامة ومثابرة.	- لذة (بهجة، سرور) وتسلية.
- رجال الكتابة والقراءة والحروف.	- رجال الخطابات، الكلمة والأقوال (أوال).
- رسمي.	- غير رسمي.
- يذهبون إليه (تقصده الناس).	- يخالط الرجال والأماكن.
- طالب (taleb).	- تلميذ.
- معرفة موحى بها (savoir révélé).	- معارف مكتسبة.
- مفسر وشارح للقرآن.	- ممثل وخبير القبائلية.
- المرابط يكون من الولادة.	- الفقيه يكون بالانتخاب.
- حضارة مقدسة ونقل ثقافي (transculturelle) مرتبط بالأمة.	- حضارة دنيوية ومحلية قروية شفوية وقبلية.
- ثقافة معرفية (فكرية savante).	- ثقافة شعبية.
- خارج وخارجية.	- داخلية وباطنية.
- وساطة عن طريق الانتخاب (الاختيار) الرباني.	- وساطة عن طريق الوفد.

خلاصة الفصل:

يبقى الاستثمار في المفاهيم، من الضرورات المنهجية لكل متخصص في العلوم الاجتماعية من أجل الإحاطة المثلى بالموضوع، وكذا الوقوف على بناء نظري متين. وفي موضوع المرابطة والمرابطة كمارسات، سلوكيات، ومجموعة من الأفعال الواعية أو غير الواعية إلى تنظيم ديني، تطلب الأمر إلى الاستناد على دراسات أكاديمية و شخصية، قصد الوقوف على كل المعاني التي يحملها المفهوم، ومختلف الإسقاطات التي تحملها هذه المعاني، مع التطرق إلى مجموعة من المفاهيم التي تشترك معها في السياق، كالصوفية، الولاية، الفقه...إلخ.

نستخلص في الأخير إلى أن أصل المرابطة، كظاهرة وكتنظيم ديني واجتماعي مازال يكتنفه الكثير من الغموض، رغم النتائج التي توصلت إليها البحوث العلمية، لكن معظمها تبقى مجرد فرضيات تتطلب بحوث ودراسات أكاديمية معمقة ومتخصصة.

كما أن خصوصيات المرابطة التي تمزج بين ما هو ديني وما هو سوسولوجي يجعل من أمر تحديده بدقة صعب، لذا فالمهمة موكلة إلى كل المتخصصين في كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، من المؤرخين، علماء الدين، السوسولوجيون والأنثروبولوجيون...إلخ.

كما لا بد أن نشير إلى أن سبب اختيارنا لمنطقة القبائل كميدان بحثنا وكمصدر اهتمامنا، لم يكون وراءه تمجيد لتاريخ المنطقة، بل لسبب واحد وهو تعدد أشكال الممارسة الدينية في المنطقة. كما تعتبر من بين معاقل أسياذ الدين في الجزائر، بالإضافة إلى الجانب الكمي، فهناك ما هو كفي، وتفسره تنوع الممارسات والشخصيات الدينية وتعدد أدوارهم وتراكمات مآثرهم. إذ تبقى هذه المحاولة كسبه إطلالة هدفها المساهمة في الحفاظ على التراث الثقافي بشقيه المادي وغير المادي، الذي تزخر به الجزائر عامة، ومنطقة القبائل خاصة.

يمكن اعتبار هذه الدراسة امتداد أكاديمي للدراسات التي أقيمت، ويمكن اعتبارها بداية لدراسات جديدة حول الموضوع بمقاربات نظرية متعددة ومناهج مختلفة وتقنيات بحث جديدة.

الفصل التاسع: التصوف والممارسة الصوفية في منطقة القبائل. تمهيد.

01 _ مفهوم التصوف والصوفية.

02 _ مقارنة سوسيو _ تاريخية للتصوف في الجزائر.

03 _ الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية.

04 _ أنواع الطرق الصوفية.

05 _ المرابطية والصوفية في منطقة القبائل.

06 _ الطريقة الرحمانية في منطقة القبائل.

خلاصة الفصل.

الفصل التاسع: التصوف والممارسة الصوفية في منطقة القبائل.

تمهيد:

يعتبر التصوف الشكل الروحاني للإسلام، هذا الشكل يضع المتعلم في وضعية الجهاد الأكبر، أي النضال ضد مختلف الرغبات والأوهام التي تضايق الإنسان، وذلك بهدف إيجاد «مكان داخلي» والتأمل في الحقائق الروحية. فالتصوف مبني أساساً على التلقين الذي يقوم به المعلم تجاه المريء، وذلك من أجل بعث السائل الروحي في هذا الأخير (المريء). حيث أن المصدر الوحيد لهذا السائل هو الرسول محمد ﷺ الذي يعتبر المنبع الروحي للمعلم الصوفي.

لقد أنشأ الكثير من كبار المتصوفة المسلمين، ابتداء من القرن الثاني عشر طرائق روحية كانت بمثابة أداة إيصال لهذا التلقين الذي يجب على كل مريد إتباعه، ومع مرور الوقت تأسست هذه الطرق على شكل أخويات أو جمعيات دينية كبيرة.

وسنحاول في هذا الفصل أن نتعمق في هذه النقاط المذكورة، انطلاقاً من القيام بتعريف شامل للتصوف وتحديد الإطار الزمني للممارسة الصوفية في الجزائر، أبعادها الرمزية، أنواع الطرق الصوفية وأهم الطرق الصوفية المشهورة في الجزائر، ونقصد هنا الاختصار على الطريقة الرحمانية التي تعرف انتشاراً كبيراً عبر القطر الوطني، وفي آخر الفصل نقوم بمقارنة بسيطة للوقوف على العلاقة بين المرابطة والصوفية.

01 _ مفهوم التصوف والصوفية:

نقول بصفة مبدئية أن التصوف هو فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية. وأصل الكلمة «تصوف» من الصوف، حيث يقال تصوف الرجل، إذ لبس الصوف، وكان لباس الصوف شعاراً للعبادة والزهد¹. فقد اختلف الباحثون في اشتقاق كلمة «صوفية»، فقبل من الصفاء أو الصفة أو الصف الأول. أو تعريف لكلمة «صوفيا» اليونانية التي تعني الحكمة، وهذا رأي بعض المستشرقين، أو من الصوف؛ وهو رأي أغلبية الباحثين، حيث كان الصوف اللباس الغالب على الزاهدين والعابدين²، أي "من لبس الصوف على الصفا ورمى الدنيا خلق القفا وسلك منهاج المصطفى"³.

¹ أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مرجع سبق ذكره، ص 21.

² عبد المجيد الحملاوي، «زوايا منطقة القبائل»، منير الإمام مالك بن أنس، ط 05، مجلة سنوية دينية تصدر عن شيخ الزاوية الحملاوية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص 27.

³ Abdelhadi BENREDOUAN, «études sur le soufisme», *Revue Africaine*, traduction de mer Arnaud, N° 32, O.P.U, Alger, 1982, P : 341.

كما يذكر أعلام الصوفية البارزين في العالم الإسلامي أن أصول التصوف ثلاث، لكنهم يختلفون في صياغتها بلغة أدبية، مثل قول «القاضي عياض»، الذي يرى بأن الأصول الثلاث هي: بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال، الأكل من الحلال وإخلاص النية في جميع الأعمال. فمن علامات من ينسب من الناس إلى التصوف، قولهم: صوفي ثلاثة أشياء: أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العز ويخفي بعد الشهود. كما أن علامة الصوفي: خلو الأيدي من الأموال وصفاء النفوس من الآمال ومراعاة الحق على كل حال. ثم «ابن عطاء» الذي يرى أن أول قدم من التصوف أن يكون العبد بين يدي الحق كالميت بين يدي غاسله يحكم فيه ولا اختيار له وأقسام التوحيد ثلاثة وهو عند القوم ظهور فناء الخلق بتشعشع أنوار الحق وقيل هو تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان¹.

تذكر العديد من الدراسات والأبحاث المعمقة حول الصوفية والتصوف، أن للتصوف سبع خصائص، نذكرها باختصار على الشكل التالي:

1. النور الباطني الذاتي.
2. السمو الأخلاقي.
3. الإشراف العقلي.
4. الشعور بالخلود.
5. فقدان الخوف من الموت.
6. فقدان الشعور بالذنب.
7. المفاجأة².

فالتصوف هو التماس الحق عن طريق تطهير النفس التي تلوثت بأدران المادة عند حلولها في الجسد بعد أن كانت طاهرة شريفة وإعدادها لقبولها بالإلهام الإلهي، ولا سبيل لعودتها طاهرة إلا بقهر الجسد وإذلاله وحرمانه من مشتبهاته ورغباته الدنيوية، وذلك بالانقطاع إلى العبادة وممارسة الصلاة والتقشف. فإذا تم ذلك سمت نحو الله واقتبست منه المعرفة الحقيقية وسلكت طريق الحق³. فبمثل هذه الممارسات الدينية، وبانتشارها في المجتمعات الإسلامية ظهرت الصوفية كفرقة إسلامية في القرن الثالث عشر كرد فعل على التشكيل الجاف للفقهاء والحق القانوني وانسياب القيم والأعراف. كما أن أهم ميزة تميز هذه الفرقة في بداياتها أن أتباعها معروفين بلباسهم للصوف، حيث تستند هذه الحركة في الإسلام القديم معلمها نحو التقوى الورع وتعمل على تطوير القيم الروحية المستمدة من العقيدة⁴.

¹ Abdelhadi BENREDOUAN, **Op-cit**, P : 343.

² أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مرجع سبق ذكره، ص 22.

³ ناصف إميل، أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 97.

⁴ Jacques CARRET, **Op-cit**, P : 08.

كتب ابن خلدون عن التصوف فقال: "وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وقال القشيري رحمه الله: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب من قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جمعة القياس اللغوي، وقال كذلك من الصوف، لأنهم لم يختصوا بلبسه قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"¹.

إن التصوف هو المذهب القائل أن الحقيقة النهائية تبلغ عن طريق الحدس لا عن طريق العقل أو التجربة الحسية المعتادة، وبأن المعرفة المباشرة بالله أو الحقيقة الروحية يمكن أن تتم عن طريق التأمل أو الرؤيا أو الشعور الباطني وبطريقة تختلف عن الإدراك الحسي العادي أو اصطناع التفكير المنطقي. ويمارس التصوف عن طريق التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل لتزكي النفوس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى، حيث يمثل التصوف نزعة إنسانية يمكن القول بأنها ظهرت في كل الحضارات على نحو من الأنحاء، فهو يعبر عن شوق الروح إلى التطهر ورغبتها في الاستعلاء على قيود المادة وكثافتها وسعيها الدائم إلى تحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي².

تذكر الدراسات الكثيرة (العربية والأجنبية) التي اطلعنا عليها بأن العالم الإسلامي، أو المجتمع الإسلامي لم يكن وحده، أو لا يمثل الاستثناء عن القاعدة فيما يخص ظهور الصوفية والتصوف، فقد ظهر التصوف، أو بمعناه المختصر الزهد عن ملذات الدنيا في كل المجتمعات وفي كل الديانات العالمية التوحيدية أو الفلسفية الوضعية.

02 _ مقارنة سوسيو _ تاريخية للتصوف في الجزائر:

إن مقارنة الظاهرة الصوفية في تاريخيتها تستدعي تحليلها من حيث ظروف نشأتها وتطورها وانتشارها داخل المجتمع الجزائري، كما تتطلب الكشف عن طبيعة تحولها من مسألة فردية وممارسة تعبدية روحية، تربط الإنسان بربه إلى ظاهرة اجتماعية شكلت تجسيدا لعلاقة اجتماعية تربط المتصوفة بالمجتمع. فوفق هذا التصور يمكن العودة إلى المجتمع لمحاولة فهمه في تاريخيته على اعتبار أن التصوف قد ندركه كجزء لا يتجزأ من هذه التاريخية، ولئن كان مفهوم التاريخية قد يعني تلك

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص504.

² محمود حمدي زقزوق، موسوعة المفاهيم الإسلامية، الإصدار الأول، المجلس الأعلى للشروق الإسلامية، القاهرة، 2002، ص149.

القدرة التي يمتاز بها كل مجتمع على إنتاج ذاته باستمرار، وذلك عبر إنتاج وتحديد حقله الاجتماعي والثقافي، ووسطه التاريخي الذي يميزه تاريخيا وسوسيولوجيا¹.

لقد ظهر التصوف في الجزائر، أو ما يعرف قديما بالمغرب الأوسط مع بداية القرن السادس الهجري، وكان تصوفا نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري، وتوجه نحو الجانب العملي، فأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية، وقد ظل هذا التصوف العملي سائدا في جميع أنحاء المغرب الإسلامي. حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث (الزبانية، الحفصية والمرينية)، ودخول الأتراك العثمانيين انتقل التصوف وتطور من ظاهرة أو مسألة فردية بين الإنسان وربه إلى ظاهرة اجتماعية طرقية، حيث يرجع انتشارها إلى العديد من الأسباب أو العوامل المختلفة.

أ _ عوامل ظهور التصوف:

من بين العوامل التي تم الاتفاق عليها في العديد من الدراسات التي اطلعنا عليها، نذكر العوامل الفكرية، السياسية، والاجتماعية، وغيرها من الأسباب التي نتطرق إليها في نقاط مختصرة نوردها على الشك التالي:

• **أسباب فكرية:** كوجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي أثروا بسلوكهم وبعلمهم وبمؤلفاتهم على أفراد المجتمع المحلي، وكانوا سبباً في انتشار الصوفية في هذه المنطقة، حيث نجد من بينهم: أبي مدين الغوث، عبد الرحمن الثعالبي والملياني وآخرون، يضاف إلى ذلك تأثير كثير من العلماء بالتصوف المشرقي، الذي بدأ يسيطر بدوره على الساحة الفكرية بعد محاولة الإمام الغزالي التوفيق بين الشريعة والحقيقة.

• **أسباب سياسية:** كسقوط الدولة الموحدية التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الإسباني، ولأسباب داخلية وخارجية تدهورت أوضاعها، وكسقوط الأندلس نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية، ونتج عن سقوط الأندلس أمران: الغزو الإسباني لمعظم سواحل المغرب الإسلامي، وهجرة كثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية.

• **أسباب اجتماعية:** منها انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة نتيجة الثراء الفاحش، وتراجع القيم الدينية والأخلاقية، حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم، وقد حارب الصوفية هذا الانحراف وقاوموا بكل السبل والطرق هذه الاختلالات، مما أدى إلى انتشار مذهبهم.

¹ Alain TOURAIN, *La reproduction de la société*, éditions du seuil, Paris, 1973, P : 62.

ب _ مراحل مرَّ بها التصوف:

لقد مرَّ التصوف في الجزائر بمرحلتين أساسيتين هما:

• **فترة التصوف النخبوي:** وذلك خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجرية، وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، واقتصر على طبقة معينة من المتعلمين، حيث لم ينتشر في صفوف الطبقات الشعبية وبقي الحواضر الكبرى، مثل: بجاية وهران.

• **فترة التصوف الشعبي:** إذ تعرف كذلك بفترة الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري، وفيها انتقل التصوف من الجانب النظري إلى الجانب العملي، وهو الانتشار الكبير للزوايا والرُّبُط في الريف والمدن، وانضواء الآلاف من الناس تحت لوائه والتركيز على الذكر والخلوة وآداب الصحبة، وما إليها من مظاهر التصوف الشعبي. فبفتح باب التصوف على العامة وأهل الريف انتقل من النخبة إلى العوام، ومن المدينة إلى الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر.

ج _ أدوار أداها التصوف:

لعبت صوفية في الجزائر أدواراً طلائعية تاريخياً، سواء على المستوى الديني أو التعليمي أو الاقتصادي أو السياسي، ويتبين من هذه الأدوار أن المنحنى السلوكي المعروف بالتصوف قد غلب عليه الانشغال الاجتماعي والعمراني بعيداً عن الجانب الفلسفي.

• من الأدوار الدينية:

- تنظيم مواسم دينية ذات طابع اجتماعي.
- تنظيم الجهاد في أوقات كانت فيها الأمة مهددة من الخارج.
- تنظيم السفر إلى الحج.

• من الأدوار التعليمية والثقافية:

- القيام بعمليات تحفيظ القرآن الكريم.
- بناء المدارس والكتاتيب.
- إنشاء المكتبات وتشجيع التأليف.
- نشر الثقافة الشفوية عن طريق مجلس الذكر.

• من الأدوار الاجتماعية:

- التضامن بتوفير الإيواء لعابري السبيل وإطعام الطعام لاسيما في أوقات المجاعات وفي شهر رمضان المبارك.
- كسر الحواجز القبلية وتليينها.

- تأطير الاندماج الاجتماعي للمهمشين والغرباء.
- من الأدوار الاقتصادية:
- فلاحه الأراضي.
- غرس الأشجار.
- استنباط مياه العيون وحفر الآبار.

• من الأدوار السياسية:

- ضمان الولاء السياسي للسلطة الحاكمة.
- التوسط والمصالحة بين الحكام والرعية.

لقد شكلت هذه الأدوار تجسيدا فعليا لتلك العلاقة التي ربطت المتصوفة بالمجتمع الجزائري، ومؤشرا دالا عن ذلك الحضور الدائم للمتصوفة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، هذه الأدوار تعبر أيضا بشكل أو بآخر عن ذلك التحول الذي طرأ على الممارسة الصوفية وغيّرت مسارها من المستوى النظري والفلسفي إلى المستوى العملي. بالإضافة إلى أن التصوف أو التيار الصوفي، ولاسيما الشعبي منه قد نشأ وتطور في تربة سياسية متمردة، وكرد فعل روحي واجتماعي على الأوضاع الاجتماعية السائدة، لكنه في الواقع لم يكن معزولا عن تيار الحياة الاجتماعية، فالتصوف ارتبط بالثورة على السلطة القائمة، لذلك لجأ الكثير من المسلمين إلى حياة الاعتكاف والزهد احتجاجا على مختلف الأوضاع التي كانت تعرفها مجتمعاتهم¹.

03 _ الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية:

إن النظر إلى التصوف كمسألة فردية، فإنه عمل يرتكز على قواعد ومسلوكيات خاصة (أحوال ومقامات)، ويقوم على أساس الذوق والكشف واستكانة الحقيقة في باطنها، كما أن مصدر المعرفة الحقيقية من منظور المتصوفة هو القلب، فعن طريقه فقط يمكن الوصول إلى الحقيقة في معدنها، ولا يتم ذلك إلا بتدرج المتصوف عبر محطات ومراحل محددة، تسمى في القاموس الصوفي بالأحوال والمقامات الصوفية.

فالمقامات حسب أعلام الصوفية والتصوف، مثل: الطوسي، سبع مقامات، وهي: "مقام التوبة، مقام الورع، مقام الزهد، مقام الفقر، مقام الصبر، مقام التوكل ومقام الرضا"²، ولكل مقام من هذه المقامات خصائص ومميزات ينتقل فيها الإنسان من مرید إلى متصوف.

¹ محمد الكلاوي، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص33.

² أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط2، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص159.

- **مقام التوبة:** ومعنى التوبة للمريد (المبتدئ) أن يذكر ذنبه دائما، أما المتقدم في رياضة النفس فالتوبة معناها نسيان ذنبه.
- **مقام الورع:** وهو أن يمتنع الصوفي السالك عن كل حرام، وأن يتعفف عن كل أمر فيه شبهة، ويكون في الحديث والقلب والعمل.
- **مقام الزهد:** وهو أن يعرض المتصوف عن جميع ما في الدنيا ويخلي قلبه مما خلت منه يده، وهو ما يؤدي إلى أن تفقد الدنيا في عينه كل قيمة، ويشترط ألا يكون الزهد خوفا من النار أو رجاء للجنة، بل ميلا وطيدا هادئا عن الدنيا حتى يستطيع المتصوف أن ينصرف بكليته إلى الله، لذلك قيل: "الزهد للسالك أن تكون الدنيا في ظاهر يده وقلبه معلقا بما في يد الله"¹.
- **مقام الفقر:** وذلك ألا يقبل المتصوف أن يملك شيئا، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوته ليمضي في طاعة الله، وإذا فقد المتصوف هذا الضروري سكت ولم يبال، "لأن الصمت يلحق العقل ويعلم الورع ويجلب التقوى"².
- **مقام الصبر:** وذلك أن يصبر المتصوف على ما يناله، فلا يألم ولا يتمنى زوال ضره، بل يعد ذلك ابتلاء من الله واختبارا فإنه من نعم الله.
- **مقام التوكل:** فيه يترك المتصوف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدخر للمستقبل، ولا يتمنى حالا فإن الله الذي خلقه هو الذي يدبره.
- **مقام الرضا:** وذلك أن يتقبل المتصوف كل ما يأتي من الله باطمئنان فبعد هذا يكون السفر قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعدا لتلقي المعارف من الله عز وجل.

أما الأحوال، فإنها تنزل من لدن الله تعالى إلى القلب، فلا يستطيع الإنسان لها دفعا ولا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله، وهذه الأحوال هي حال مراقبة النفس ومحاسبتها: القرب، المحبة، الخوف والرجاء، الشوق، الإنس، الاطمئنان، المشاهدة، اليقين. والأحوال جو نفساني يحيط بالمتصوف أثناء تقدمه في المقامات³، لذلك فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. فهذه المقامات والأحوال تعبير عن مستويات أو مسلكيات تحتضنها الممارسة الصوفية، لها الكثير من الدلالات والأبعاد الرمزية، فهي تمثل محطات للطهارة المعنوية والروحية وإعلان واضح للقطيعة مع الذنوب، وتجسيد لولادة رمزية جديدة تمكن المتصوف من التقرب من الحضرة الإلهية.

¹ صابر طعيمة، التصوف والتفلسف، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص108.

² أبو طالب المكي، قوت القلوب، ط2، ج2، تحقيق: عاصم الكلياني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص171.

³ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص479.

إن فكرة المجاهدة في التصوف تبدأ بإعلان التوبة أولاً، وقد اعتبر المتصوفة مقام التوبة هو الأرض بالنسبة لجميع المقامات، فكلها مبنية عليه. ولعل هذا ما يؤكد أكثر فرضية الإحساس بالذنب من داخل الممارسة الصوفية كممارسة تنشئ التخلي نهائياً عن كل وسائل الارتباط والانشغال بالدينيوي ومحاولة السمو نحو الأعلى. إنه شكل من أشكال القتل الرمزي للجسد باعتباره المركز الذي تتقاطع داخله كل وسائل الارتباط باليومي وبالزمن التاريخي، وكل هذا يمكن اعتباره جزء من إستراتيجية عامة - غير مصرح بها - في إطار الممارسة والخطاب الصوفيين، فهي إستراتيجية المحو الطقوسي للجسد، ومحاولة السمو بالروح، وربما هذا ما يفسر تمثل العامة لجسد الولي الصالح كجسد لا يتفسخ بعد الموت، لأنه لا جسد له أصلاً¹.

لقد حسم معه أثناء حياته فمارس في حقه القتل والموت، كما أن جسد الولي الصالح وفق التمثل أشمل وأبعد من يختزل عضويته في هذا الإطار، بمعنى أنه في نطاق إحالتها على الروحي فإن حقيقة الإنسان هي حقيقة مقدسة، وهذا التقديس هو ما ينشده الصوفي، بل هو الرأسمال الرمزي الذي سيكسبه عبر رحلته المعراجية، والذي يفسر سر هيئته ونفوذه الروحي بين الفاعلين الاجتماعيين، أو أفراد المجتمع الإسلامي². ففي الواقع لا يمكن فهم أو بالأحرى تتبع مسار تلك الرحلة المعراجية التي يقوم بها الصوفي بحثاً عن إحقاق ولادته الجديدة كولادة روحية إلا من خلال مفهوم الخلوة الذي يكتسي بُعداً جوهرياً في صلب الممارسة الصوفية، وذلك باعتباره - من جهة - يشكل واقعا حميميا وجزء لا ينفصم من سيرورة ذلك المخاض الصوفي العسير.

ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الخلوة يصبح مؤشراً على تحول ما أو انتقال ما، وهنا بالذات يمكن الحديث عن دور العتبة، ففي مستوى أول الخلوة كعتبة للانتقال من (الاجتماعي) إلى (النفسي)، من (الزمن التاريخي) - زمن العاديين - إلى (الزمن السيكلوجي) الداخلي، ويوازي هذا الانتقال على مستوى ميداني هجرة المتصوف من المجتمع والانكفاء إلى رحم قد يحتضنه طيلة فترة المخاض، إلى حين إنضاج شروط ولادته الجديدة. أما على مستوى آخر، فقد تعني العتبة هنا ذلك (المجال) وتلك (اللحظة) اللذان يسبقان الولادة الصوفية، وفي نفس الآن يعتبر بمثابة إيدان على حدوثها، وهنا بالذات يكون المتصوف قد وصل في إطار معراجه الصوفي إلى عتبة الصعود والانتقال من (مقام المجاهدة) إلى (مقام المشاهدة).

إن المشاهدة إعلان صريح في الفكر الصوفي عن نهاية الرحلة الصوفية وإيدان ببداية رحلة أخرى معكوسة لعودة جديدة وشكل جديد للوجود. فقد اختار المتصوفة مجالات خاصة لممارسة خلوتهم الصوفية، ولئن كان المعطى الطبيعي والإيكولوجي يلعب دوراً ما في اختيار هذا المجال أو ذاك، فإن البعد الرمزي يبقى هو الأكثر حضوراً ودلالة من داخل هذا الاختيار، لما قد يشكله الرمز من أبعاد

¹ Georges BATAILLE, *Théorie de la Religion*, éditions Gallimard, Paris, 1973, P : 52.

² Ibid, P : 52.

جوهرية تؤسس لوجود الإنسان ولعلاقاته بذاته وبالأخرين¹. ففي هذا السياق، واعتباراً لرمزية الأماكن التي تحتضن المتصوفة،، تذكر الكثير من الدراسات أن هذه المغارات والجبال والمقابر الصحاري شكلت بالنسبة للمتصوفة أماكن مفضلة للاختلاء والتزهد.

لقد كشفت هذه الأمكنة التي يقصدها المتصوفة لممارسة خلوتهم عن سلسلة من التقابلات التي تكون مقصودة لرمزيتها الدالة في هذا السياق، فإذا كانت المغارة قد توحى بتداخل وتقاطع بين عالمين متناقضين، وهذا ما تكثفه رمزيات التقابل بين (الظلام/ النور)، (التحت/الفوق) و(الداخل/الخارج)، فإن الصحراء أيضا توحى في امتدادها اللامحدود بفكرة الالتقاء الأفقي بالسماء والالتصاق بها، مما يجعلها مجالاً للتجسيد الرمزي لذلك التقاطع بين عالمين متناقضين؛ عالم الأرض (الدنيا) وعالم السماء (الغيب)، وقد تشغل نفس الدلالة الرمزية أيضا بالنسبة للجبل باعتباره ذلك الامتداد العمودي نحو السماء، والذي يوحى برغبة ما في الالتحام بالفوق كتجسيد لرغبة الإنسان نفسه في السمو واستعادة فردوسه المفقود (الجنة).

في إطار هذه التقابلات وما تكثفه من رمزيات التقاطع والالتقاء بين عالمين يفترض أنهما متناقضين، يمكن فهم رحلة الصوفي كغربة مكبوتة في امتلاك منافذ للصعود، والبحث عن عتبات ومدارج العروج إلى عالم فوق يسميه الصوفية؛ عالم النور، عالم الحقيقة والتوحد. إن هذه المعطيات الرمزية تظهر رمزية المجال أزي، كما تبين أهميته في احتواء التجربة الصوفية، وإحراق ولادة جديدة يجسدها شخص الولي الصالح الذي يعني في القاموس الصوفي «الواصل»؛ الذي وصل إلى مقام المشاهدة.

فليس بغريب أن يحظى الأولياء والصالحون بكل ذلك التقدير، وتلك الهيبة داخل المجتمع، فقد شكل مفهوم البركة في هذا الإطار منبع سلطة هؤلاء _ سلطة روحية _، ففي هذا السياق يمكن فهم الدلالات العميقة لهذا المفهوم بالإحالة على ذات المرجعية الصوفية التي تجعل من البركة عطية إلهية يمنحها لأولياءه الصالحين تجعل منهم يمثلون وسطاء الله مع باقي البشر. فهي تحمل أكثر من دلالة، لعل أبرزها دلالات الوضع السلطوي الذي يتسع باتساع مجالات اشتغال الصالح وتدخلاته، حيث يمكن أن نقف عليها بشكل واضح من خلال بنية التمثلات الاجتماعية والثقافية لعدد من الأحداث والوقائع (المجاعات، الأوبئة، الكوارث الطبيعية والسياسية أيضا).

إن ما يحدث من مظاهر أو وقائع في الواقع الاجتماعي _ كما ذكرنا _ تفهم مباشرة كعقاب إلهي قادم من الأقاليم السماوية إثر تأزم أو اختلال على مستوى العلاقة مع الله قد تعني في حدودها القصوى مفارقة معلنة له. هنا بالذات تأتي ضرورة تدخل الأولياء والصالحين لإعادة التوازنات العامة وتنظيم العلاقة مع الغيب عن طريق المصالحة المطلوبة بين الأرض والسماء، أو بتعبير أدق بين

¹ David Le BERTON, *Corps et Société - essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, librairie des meridians, Paris, 1985, P : 16.

الإنسان وخالفه، وهنا كذلك تأتي قيمة وأهمية الكرامة الصوفية من حيث هي خطاب مرمر له من القدرة الإقناعية ما يؤهله لاكتساح وإثارة المخيال الاجتماعي.

لقد احتل مفهوم الكرامة الصوفية مكانة محورية، فهي اللغة التي كان الصالح يخاطب بها جماعته، ويقدم من خلالها نفسه إليهم كولي من أولياء الله، وهنا ينبغي التأكيد على ذلك الارتباط الوثيق الذي حاولت الكرامة الصوفية أن تؤسس له وتحافظ عليه كارتباط من جهة بالمحلي، وما يكثفه من خصوصيات ومعتقدات شعبية خاصة باعتمادها لغة رمزية تقوم أساسا على إثارة المخيال الاجتماعي وغزوه للواقع. أما من الجهة الثانية، فقد حاولت الكرامة الصوفية أن تحافظ على ارتباطها بما هو أشمل بالدين الذي حاولت أن تحذر من داخله وفي إطاره مشروعية لغتها وخطابها المرمر، وذلك علاوة على أن الدين بنصوصه ووظيفته النفسية والاجتماعية يبرئ الذهن لتقبلها.

04 _ أنواع الطرق الصوفية:

يوجد نوعان أساسيان من أنواع الطرق الصوفية، وهما: النوع الخلواتي، والنوع غير الخلواتي.

أ _ النوع الخلواتي¹:

يدعي شيوخها وقادتها المعرفة بأسرار غيبية خاصة والقدرة على تلقينها لأتباعهم الذين يلقبون بالمريدين أو الإخوان أو الفقراء، وهذا حسب اختلاف المناطق والجهات والأعراف، فيفرضون عليهم أذكارا خاصة ومعينة ليتلونها في خلوات خاصة معزولة حتى يفتح الله عليهم، ثم يخرجونهم ليصبحوا مريدين حقيقيين، وبعد ذلك يفرضون عليهم أذكارا أخرى تسمى «الورد»، حيث يتلى يوميا بصورة جماعية وغالبا ما يكون بعد صلاة المغرب، حيث يدخل في بادئ الأمر المريد إلى مكان صغير أو ضيق ومظلم نوعا ما، فيفرض عليه الشيخ اسما أو صفة من صفات الله تعالى يرددها باستمرار وبعينين مغمضتين، فيخرج بذلك مريدا أو فقيرا قاطعا العهد لشيخه على ألا يتراجع وأن يستمر على ولائه له وللطريقة والدعاية لها².

وعندما تكون الزاوية ميسورة الحال ماديا، تقدم أحيانا بتعليم العلوم الدينية وتحفيظ القرآن الكريم، ويقوم شيخ الزاوية بهذه المهمة بنفسه، ولزاما على كل مريد أن يتقيد بأوامر شيخ الطريقة، حيث يمد يده ويضعها على يد الشيخ، ويكون هذا بمثابة عهد يقطعه المريد على نفسه بأن يكن الاحترام الكامل والخضوع التام للشيخ والطريقة، وأن لا ينقطع عن زيارة الزاوية والشيخ. كما يصبح للمريد شعورا جديدا يتمثل في ارتباطه الذهني والنفسي بالشيخ، ويبقى هذا الأخير أحب إليه من نفسه وأهله.

¹ ترجع تسميه هذا النوع بالخلواتي إلى مؤسسها عمر الخلواتي الذي توفي في القصرية (بلاد الفرس) في 1309، وطريقة تفرض على أتباعها الخلوة والعزلة.

² Jacques CARRET, Op-cit, P : 25.

كما يجتمع شيخ الطريقة بجميع مريديه بمقر الزاوية في مناسبات دينية كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف، وتسمى هذه اللقاءات بالجمع، حيث تقدم فيه أنواع من المأكولات، ويكون طبق الكسكسى هو المفضل لدى الجميع، وبعد الانتهاء من الأكل يقوم المريدون بمعية شيخهم إلى «الحضرة»، والتي تعني في اعتقادهم نوع من العبادة يتحضررون فيها ويغيبون عن وعيمهم في نوع من الخشوع والاعتقاد بافتراق المرید عن الجسد والانتقال إلى أسى معاني الروحانية. ففي الحضرة يقوم الحضور بتكوين حلقة يؤدون من خلالها حركات متزنة ومتكررة برؤوسهم وأجسادهم وهم يرددون «الله حي»، حيث يمسك الجميع بأيدي بعضهم البعض. ويستمررون على هذا الحال إل أن يغى عليهم، وبعد ذلك يقوم المريدون برشهم بالعطر ليستفيقوا، وقبل مغادرة الزاوية يقوم المريدون بجمع الهدايا النقدية أو العينية ويتم تقديمها للشيخ.

ب _ النوع غير الخلواتي:

ولا يدعي فيها شيوخها معرفة أسرار دينية معينة، ولكن يتخذون لأتباعهم وردا معيناً وخاصاً من الأذكار يتلونها بعد كل صلاة، ويقومون بتحفيظ القرآن الكريم وتعليم بعض العلوم الدينية واللغوية، إما بأنفسهم أو بواسطة بعض المثقفين من أنصارهم وأتباعهم، ويمكن اعتبار هذه الطرق غير الخلواتية بمثابة كتابات قرآنية لها دور مهم في نشر الثقافة بالجزائر، إلا أن هذا النوع قليل جداً ويكاد يندثر لانصراف الناس إلى المدارس والجامعات والمعاهد.

05 _ المرابطية والصوفية في منطقة القبائل:

إن الحديث عن التصوف والطرق الصوفية والمرابطية، يجعلنا نقف عند نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بينهما، ويمكن حصر الاتفاق بين المرابطية والطرق الصوفية، حيث يمكن أن نذكر أن مردي كلا الجماعتين يدينون بالولاء التام والإيمان الكامل والانقياد المطلق للمرابط وشيخ الطريقة، وأن المرابط وشيخ الطريقة يعدان من الأولياء الصالحين في نظر المؤمنين بهما، كما أن المرابط وشيخ الطريقة يستمدان نفوذهما الممارس على أتباعهما من القدرة الخارقة للطبيعة والإتيان بما يعجز عنه البشر عادة، كما يستند كل منهما إلى العلم الديني عن طريق البركة الموروثة أو المكتسبة للأول عن طريق الاتصال الذي يحصل له بالعبادة والمجاهدة بالنسبة للثاني¹.

فالمنبع والمضمون يكاد أن يكون واحداً؛ وهو الفيض الإلهي والطريق إلى الله، على أن المرابط الذي تحول إلى شيخ طريقة، أصبح يجمع بين المزايا الروحية للمرابط وشيخ الطريقة، ويضاف إلى ذلك أن الزاوية المرابطية والزاوية الطرقية تجتمعان في نقطة واحدة؛ وهي وظيفة التعليم، فلا شك أن كل المرابطين كانوا منحرفين، فمعظمهم كانوا متصوفين حقيقيين متفرغين إلى العلم والعبادة بقلب صاف وعين بصيرة، فبعضهم لم يتخذ أثناء حياته زاوية، ولم يعلن شيخوخة ولا طريقة، وإنما أتباعه هم

¹ عبد المجيد حملاوي، مرجع سبق ذكره، ص 83.

الذين بالغوا في ذلك، ونسبوا إليه ما لم يكن يفعل، وشيدوا له القبة أو الزاوية، واعتقدوا فيه المعتقدات غير الصحيحة¹.

فالمرابطية تكيف للحركة الصوفية مع إضافة الخصائص المحلية لمنطقة المغرب العربي، حيث يعتبر التقديس الإفريقي والمغاربي بوجه خاص مشتق من أعمال وتصرفات المرابطين الذين يعتبرون من سلالة الرهبان المحاربين أصحاب النفوذ والسلطة الكبارين في المغرب العربي (1030-1151). كما يمكن أن تكون المرابطية في المغرب العربي _ إلى حد ما _ صورة لما تمثله الصوفية في المشرق والأندلس، حيث أنها تأخذ صبغة المكان وميتولوجيته القديمة، وهو ما تركز عليه مجموع الكتابات التاريخية الشعبية التي تتحدث أساساً عن الأولياء أنفسهم².

إن المرابطية عبارة عن مجموعة من الاعتقادات الحية التي تزهر من خلال تماثلاتها في شبكة مؤسسة غير رسمية موازية للمؤسسات الدينية مثل: مزار الزاوية رباط القبة وغيرها، وفي شخصيات مقدسة، مثل: كل شيخ شريف صانع المعجزات كما تظهر من خلال _ كذلك _ القوة السحرية الخفية، مثل: البركة. وتبدو من الوهلة الأولى كدعم للعقيدة الإسلامية، إلا أنه في الحقيقة دعم مخلوط ومغشوش، دعم لا يعترف به الإسلام، إلا أنه عبارة عن تلبيس خيالي صلب حاضر في المخيال الاجتماعي من خلال الاتفاق بين الممارسات المحلية القديمة وبين الإسلام³.

إن كل الدراسات التي أقيمت حول منطقة القبائل، والتي ربطت بين الظاهرة المرابطية والممارسات الدينية في هذا الحقل الديني، خاصة تلك التي تمكنا من الاطلاع عليها _ محلياً وأجنبياً _ ترى أن الصوفية والمرابطية لا تميز بينهما، بل هما يعبران عن نفس الظاهرة⁴. كما يظهر ذلك من خلال استعراض الأهداف الأساسية التي ظهرت من خلالها المرابطية، والتي تمثلت أساساً في أسلمة سكان المنطقة _ البربر _، كون أن الإسلام لم يكن أبداً تعبيراً عن خضوع سكان المنطقة للسلطة السياسية. لقد أعطت الحركة المرابطية، وبنفس الشكل الحركة الصوفية، على اعتبار أنهما نفس الشيء، للإسلام في منطقة القبائل _ كحقل ديني _ ثلاثة أبعاد أساسية نذكرها وفق هذا الترتيب:

1. أنساب العلم إلى الدين الإسلامي، ويقصد بالعلم المعرفة قصد التمكن من الالتزام بالتحويلات الضرورية.

2. الدين هو غزو الشرعية السياسية.

3. الدين هو الإيمان في هذا المجال، فالمرابطية قد وضعت حداً لسلطة الفقهاء، وذلك من أجل أن يبقى الإسلام كمجموعة من الطقوس والأحكام فارغة من محتواها الاجتماعي، إنها تترجم الصوفية بتحديد مصطلح التضامن الإسلامي واستبداله بمصطلح الأخوية الذي يعكس التضامن.

¹ عبد المجيد حملاوي، مرجع سبق ذكره، ص 85.

² Malek Chebel, **Op-cit**, P : 170.

³ Ibid, P : 170.

⁴ Ahmed NADIR, **Op-cit**, P : 195.

تبقى الحركة المرابطية موحدة والمرابطين المستقلين غير موجودين، والذين يذهبون إلى غزو المناطق غير الخاضعة لهم فإنهم ينادون بحركة صوفية ألقابهم الممجدة لبس بالمعجزات، ولكن بالمعارف والتقوى التي اكتسبوها ليس فقط من قراءة الكتب، ولكن من الممارسة الزهدية التي تخول لهم السلطة لقيادة الناس، خاصة إذا علمنا أن التحكم في الآخرين يمر عبر التحكم في الذات¹. كما أن المرابط له دائرة نفوذ لا تتجاوز نطاق القبيلة، بينما لا ينحصر نشاط الطريقة في منطقة معينة، إذ توسع نفوذها ويتم تمديده إلى مناطق متعددة تضم العشرات من القبائل، بالإضافة إلى أن المرابط ليس له ورد أو أذكار بعكس الطريقة الصوفية التي تربط المريد الخاص بالطريقة والأذكار.

إن المرابط _ في غالب الأحيان _ يكون من الأجداد (أي جد حقيقي للقبيلة)، أو يكون بالولاء، بينما شيخ الطريقة لا تربطه بالقبيلة إلا الرابطة الروحية، وأتباع المرابط يقدمون له الأموال من هدايا وينظمون على شرفه وعدات بمحض إرادتهم، بينما تفرض الطريقة الصوفية على مريدها المساعدة العينية أو النقدية وتحدها، وأن الطريقة الصوفية تقوم بالدعوة بين القبائل بواسطة دعوات في أشكال وأنماط مختلفة كالتجارة وغيرها، بينما لا يقوم المرابطون بأي نشاط من هذا القبيل².

أما فيما يخص الرئاسة، فهي تنتقل عند المرابطين _ عادة _ إلى الذرية من خلال انتقال البركة من الآباء والأجداد إلى الأبناء، بينما يتولى رئاسة الطريقة الصوفية أصلح المريدين من تلاميذ الشيخ ومساعديه، ولأسيما ممن تولوا في حياته منصباً في الطريقة، وهذا ما حدث لما منح «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» رئاسة الطريقة الرحمانية إلى المقدم «الشيخ سي علي بن عيسى»، وهو مغربي الأصل، ولم يمنحها لأحد من الأقارب³. بالإضافة إلى أن الطرق الصوفية لها نظام إداري يشبه النظم الإدارية لحكومات ذلك العهد، وخاصة فيما يتعلق بالمناصب وجباية المال وتسخير الأتباع في استثمار أملاك الطريقة أو الزاوية من الأراضي المحبوسة عليها، وكذلك فيما يتصل برعاية الأتباع وتسييرهم. كما أن للطرق الصوفية أسرار كأسرار الدولة لا يمكن لأحد أن يطلع عليها سوى الذين يتولون شؤونها من رجال الطريقة، بينما لا يوجد شيء من هذا القبيل عند المرابطين.

لقد اختلف الباحثون في تحديد أصل الظاهرة المرابطية، فيوجد من يفصل بينها وبين الصوفية، ويوجد من يميز بين المرابطية والإخوانية الدينية على وجه التحدي. فمثلاً جاك بريك يرى بوجود نقاط تشابه ونقاط اختلاف بينهما، حيث تؤدي هذه النقاط إلى جمعها أحياناً والتفريق بينهما أحياناً أخرى. فمن أهم نقاط التشابه هو أن لكلاهما شكلاً دينياً يعتمد على الصلاة، الانطواء على النفس العودة إلى ما هو أساسي في الدين، حماية المبادئ والآمال المتشبث بها دائماً. أما من بين نقاط الاختلاف فالطرق المستعملة لتحقيق أهدافها تركز على خصائص المنطقة التي تتأصل فيها، والتي

¹ Ahmed NADIR, *Op-cit*, P : 198.

² Kamel FILLALI, *Op-cit*, P : 16.

³ Luis RINN, *Op-cit*, P : 29.

تمجد قيمها بمساعدة أو بفضل الاتفاق مع العادات الفلاحية والفئة الشعبية القديمة، في حين تركز الإخوانية على مذهب الباطنية وعلى التلقين الفردي، وقد استفادت من انتشار واسع النطاق¹. كما أكدت مختلف الدراسات التاريخية على أن المرابطية وليدة الصوفية، وما الاختلافات التي ذكرها جاك بيرك سوى نتيجة التعديلات التي طرأت عليها من أجل تكييفها مع واقعها الجديد. فقد تمكنت من تخليص الصوفية من طابعها الشرقي وألبسها لباساً أمازيغياً جزائرياً أو مغاربياً خالصاً. فمنهم من يعتبر المرابطية ظاهرة تبتلع الأخوية وتفرغها من كل عواملها الشرقية وتعطيها طابعاً بربرياً تصفيها وتعديلها وتفصلها، حيث أنها لم تعد تمثل ذلك التأمل التقي المثالي الذي كان يقتات في سوريا من فكر عبد القادر الجيلالي، وإنما هي صنع المعجزات، شعائر فلاحية، ونزعة فوق طبيعية، إنها باختصار دين القرويين².

06 _ الطريقة الرحمانية في منطقة القبائل.

أ _ تعريف الطريقة الرحمانية ومؤسسها:

تعتبر الكثير من الدراسات التي أقيمت حول الطريقة الرحمانية، أنها طريقة دينية صوفية تفرعت من الطريقة الخلواتية³، حيث نسبت إلى مؤسس الطريقة «الشيخ محمد عبد الرحمن القشتولي الجرجري الأزهري» المولود في حوالي (1715 - 1718)⁴. فهو من قبيلة «آيث إسماعيل» التي كانت جزءاً من حلف قشتالة في قبائل جرجرة، فالشيخ ينتمي إلى صف الأشراف، بمعنى أنه من أهل البيت، وهو الأمر الذي أكدته وبينته الكثير من الدراسات الإثنولوجية والتاريخية التي أقيمت على أشراف منطقة القبائل⁵.

فالشيخ «محمد بن عبد الرحمن» من سلالة إدريس بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن فاطمة بنت رسول الله ﷺ، زاول دراسته الأولى بمسقط رأسه بزاوية «الشيخ الصديق وأعراب» في «بني يرثن»، ثم واصل تعلمه في الجزائر العاصمة، وفي سنة 1739 توجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، وأثناء عودته استقر بالقاهرة «جامع الأزهر» فترة طويلة، أين كان يتردد على عدد من العلماء وشيوخ التصوف، أمثال: «الشيخ بن سالم الحفناوي» الذي أصبح من أحسن تلاميذه والتابعين له والمؤثرين

¹ Jacques BERQUE, *Op-cit*, P : 424.

² Augustin BERQUE, *écrits sur l'Algérie*, archives maghrébines, Edisud, 1986, P : 44.

³ Jacques CARRET, *Op-cit*, P : 25.

⁴ تعتبر تسميته بالجرجري نسبة إلى جبال جرجرة الموجودة في منطقة القبائل، بالتحديد في بجاية موطن قبيلته، أما الأزهري فتعود إلى تكوينه الديني الذي تم في جامع الأزهر أين تتلمذ أو أقام دراسته أو تكوينه الديني.

⁵ GIACOBATTI, *La Confrérie du Rahmánya, Règles et Commentaires*, textes, traduction et notes des pères blancs, Alger, 1950, P : 04.

عليه فكربا وروحياً، حيث أدخله الطريقة الخلواتية وعهد إليه أكثر من مرة بالقيام بمهمة الدعوة الدينية في الهند والسودان التي أطال الإقامة فيها أكثر من غيرها¹.

لقد تلقى «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» الأمر من شيخه «الحفناوي» من أجل العودة إلى بلده والقيام بنشر الدعوة الخلواتية، فقد عاد إلى الجزائر سنة 1769 بعد غياب طويل عن أرض الوطن، حيث دام لأكثر من ثلاثين عاماً، وبعد أن تنقل بين العديد من المناطق والدول، فجاب السودان، جزء من الهند، الحجاز وتركيا، أين انتشرت مذاهب شيخه الروحي. وبمجرد وصوله إلى مسقط رأسه «آث إسماعيل»، أسس زاوية وشرع في الوعظ والإرشاد وبث دعوته الدينية الجديدة ونشر الطريقة. لقد التف حوله جموع كثيرة من الناس من سكان جرجرة، ولقيت دعوته إقبالا ونجاحا كبيرين، وسرعان ما أصبح له أتباع ومريدين، لينتقل بعد ذلك إلى الحامة في الجزائر العاصمة، ولا يعرف السبب الحقيقي الذي حمله على مغادرة مسقط رأسه، وقد يعود هذا التنقل إلى الفرار من خصومه المرابطين في المنطقة، فقد ناصبوه العداة بعد تحقيقه لنجاح كبير، حيث أصبح يضايق نفوذهم، وقد يعود أيضا إلى أنه تأكد من رسوخ تعاليمه. فقد أسس في الحامة زاوية لنشر تعاليم الطريقة الخلواتية، إلا أن نشاطه سرعان ما أثار ضده معارضة شديدة تزعمها المرابطون تارة والعلماء تارة أخرى².

تشير الدراسات والأبحاث التي أقيمت حول الطريقة الرحمانية في الجزائر، وخاصة في العاصمة ومنطقة القبائل إلى وجود العديد من العوامل أو الأسباب التي تفسر المعارضة الشديدة التي تلقاها «الشيخ محمد بن عبد الرحمن»، ولعل من أبرزها:

- أن «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» من أصول ريفية، ونزوجه أو انتقاله إلى المدينة أدى إلى مزاحمة أهلها، فضايق أصحاب النفوذ من المرابطين وغيرهم.
- أن «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» يخاف منه الأتراك، لأن قبيلته الموالية لقشطالة ثارت ضد الأتراك، وهي التي كانت معارضة دوما للحكم المحلي.

لم يتم نشر دعوة «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» في الجزائر العاصمة فقط، بل كانت الدعوة حتى في الشرق الجزائري، حيث عين خليفته في قسنطينة «الشيخ بن عبد الرحمن بن الباش كرزى الكرغلي». هذا الأخير قام بنشر تعاليم الطريقة في الإقليم الشرقي للبلاد. وقد توفي «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» سنة 1794 خلافة الطريقة لرجل من أصل مغربي، وأغلب الظن عن سر هذا الاختيار يعود _ حسب العديد من الدراسات _ بأنه لم يجد في أسرته أو أحد مواطنيه من يتمتع بالقيم الروحية وله القدرة على مواصلة الرسالة مثل تلميذه المغربي³. كما يرجع إلى خشية «الشيخ محمد بن

¹ Marcel SIMIAN, *Op-cit*, P : 54.

² Ibid, P : 54.

³ Luis RINN, *Op-cit*, P : 495.

عبد الرحمن» من الانتقاد أو النقد الذي يجعل خلافة الطريقة الرحمانية وراثية وبالتالي تتعرض لمشاكل من بعده

فمعارضة الأتراك وتوقف الزوار لم يقلص من سمعة الطريقة التي ازدادت نجاحا واتسعت دائرة نفوذها، حتى أنه لما خشي الأتراك من أتباع الشيخ نقلوا جثمانه من مسقط رأسه إلى «الحامة» حتى يتمكنوا من مراقبة الضريح مروحراسة من يزورونه. كما أن الزوار استحوّل أنظارهم إلى الجزائر العاصمة، وبالفعل تم ذلك ودفن بالحامة في احتفال مهيب، ثم تم بناء ضريح أو قبة ولقب الشيخ فيما بعد باسم «بوقبرين»، أي صاحب قبرين.

لقد استطاع الخليفة الأول «الشيخ علي بن عيسى» الذي عينه «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» لما شعر بقرب أجله، وأوصى أتباعه بطاعته والاستماع إليه ومنحه كافة أسرارها. لقد استطاع بعد ما بقي مدة ثلاثة وأربعين عاما يدير الزاوية الأم بكل حكمة ونجاح. فقد أكسب الطريقة انتشارا كبيرا سواء في وسط البلاد أو شرقها وجنوبها، إلا أن وفاته أفقدت الزاوية الالتحام والوحدة، حيث لم يستطيع بسط هيمنتهم على مقدمي الزوايا البعيدة¹، حيث بلغ عدد أتباع الطريقة 156214 خونيا في 1898 بعدما كان أكثر من 200.000 من قبل². فقد لعبت الطريقة الرحمانية دورا كبيرا في استقلال البربر من الأتراك ثم من الفرنسيين.

لقد كانت انتفاضة الباشاغا المقراني في سنة 1871 الذي خلفه الشيخ الحداد من صدوق بواد الصومام كان تحت لواء الطريقة، كون قادة هذه المقاومات من أتباع الطريقة الرحمانية. لقد كان مذهبا قائم على إعتاق بدني عن طريق نقاوة الروح والخضوع المطلق للشيخ، كما تميزت هذه الطريقة بتعصب ممجد. وبخلاف الطريقة الخلواتية، فإن الرحمانية لم تتركز فقط على الزهد والتقشف والانعكاف، وإنما طالبت حتى بالمواعظ الدينية.

ب _ انتشار الطريقة الرحمانية:

عرفت الطريقة الرحمانية بكونها تدعو إلى الصفاء والعودة إلى المنابع الأولى للإسلام، حيث نجد ذلك في مصادرها ومراجعها الأساسية، وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق تطهير النفس وتخليصها من الشوائب والرعونات التي تمنعها من الوصول إلى جناب الحق، ويجب عليها قطع سبع مراحل أو أنفس بواسطة سبعة أسماء، شرح هذه الطريقة وفصلها «الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري» في رسائله الكثيرة والمتعددة التي كان يرسلها إلى أتباعه ومريديه، والذين كان يطلب منهم ألا يبقوها بأيديهم، بل يبعثوها إلى غيرهم لكي يستفيدوا منها، ثم تعود إليه في آخر المطاف، وهي طريقة عرفت نجاحا كبيرا طبقها أتباعه بالحرف، وهو مما أدى إلى سرعة انتشار الطريقة الرحمانية في القطر الجزائري، وقد عرفت هذا الانتشار الواسع في حياة مؤسسها نفسه.

¹ المقدم، وفي الجمع (المقدمين)، ويدعى بالعامية في الجمع (مقاديم)، وهو القائم على الزاوية والمسير لمختلف أمورها، وحسب الأعراف وتقاليد مختلف الزوايا في الوطن فهو الرئيس الفعلي للزاوية ماديا ومعنويا.

² Jacques CARRET, Op-cit, P : 25.

إن الشكل العام في التنظيم الطريقة الرحمانية متشابه مع بقية الطرق الأخرى، فهناك الشيخ أو المعلم الذي يكن له المريدون كل الطاعة، وهناك المقدم وهو الذي ينوب عن الشيخ في بعض المهام والوظائف، وهناك المريد وهو محور العلمية التربوية في الطريقة. وتهدف الطريقة الرحمانية إلى الجمع بين المنهجين المعروفين في الفكر الإسلامي:

- منهج العلماء الذين يرون ضرورة التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية.
- منهج الصوفية الذين يرون ضرورة التمسك بالتجربة الدينية.

وتعتبر أوسع الطرق انتشارا في الجزائر في القرن التاسع عشر، فإذا رجعنا إلى الإحصائيات فإننا نجد أن عدد أتباعها قد بلغ سنة 1851 حوالي 225299 مريد من بين 718691 إخوان ينتمون إلى الطريق الصوفي، وهذا في مقاطعة الجزائر فقط، وهو ما يعادل نسبة 32%. وفي إحصاء «كوبولاني وديبون»، الذي قاما به في سنة 1897 نجد أن عدد الزوايا قد بلغ في الجزائر 349 زاوية، منها 177 زاوية خاصة تابعة للطريقة الرحمانية وحدها، أي ما يفوق نسبته 50%¹. فقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية مادة الجزائر، أن أكثر هذه الطرق إتباعا في الجزائر هي الرحمانية، وتتفرع إلى فروع عدة، ويمتد نفوذها إلى جميع أنحاء القطر، وزواياها الكبرى منفصلة بعضها عن بعض، ويقوم النزاع بينها أحيانا، وهذه الزوايا، وهي: شاطودان بالقرب من سطيف، وتضم 40 ألف عضو، وقسنطينة وتضم 10 آلاف عضو، والهامل قرب بوسعادة وتضم 43 ألف عضو، وأقبو وتضم 09 آلاف عضو².

ج - مآثر الطريقة الرحمانية:

لقد سعى «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» لنشر طريقته بالمغرب الأوسط تنفيذا لأوامر شيخه الحفناوي، والتزاما بمبادئ الطرق الصوفية، وكانت الجزائر في تلك الفترة تعرف حركة طرقية ونشاطا صوفيا كبيرا، وانتشر أتباعه ومريدوه في الصحراء التل، الشرق والغرب، حتى صارت تنافس الطريقة الطيبية بالغرب الجزائري، وسرعان ما امتد تأثير الأزهري وغطى على بقية الشيوخ، وربما يعود هذا لعوامل ثلاث، نذكرها في هذا السياق:

1. شرف الرجل وانتمائه إلى آل البيت، ونحن نعلم مدى تأثير هذا العامل في جزائر القرن الثامن عشر والتاسع عشر. فالأشراف احتلوا مكانة سامية في أعلى هرم المجتمع الجزائري³.
2. شخصية «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» واستعداده الروحي، الديني والفقهية لنشر العلوم والمعارف، وحرصه الدائم وعمله المتواصل لنشر الطريقة وكسب المزيد من المريدين والأتباع. بالإضافة إلى

¹ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, **Op-cit**, P : 389.

² Ibid, P: 391.

³ Raymond JAMOUS, **Op-cit**, P : 183.

عامل البساطة والتواضع اللذان أديا إلى انتشار الطريقة بين أوساط الطبقات الفقيرة والمتواضعة، وذلك كون معظم أتباعها ينتمون إلى الطبقات الشعبية، أي العمال والفلاحون، والتجار الصغار وغيرهم¹.
3. مجاورة «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» للأزهر الشريف، فقد كان الكثير من علماء الجزائر قد جاؤوا الأزهر الشريف، لكن لم تصل مدة مجاورتهم ما قام به شيخ الطريقة الرحمانية، حتى أنه لقب بالأزهري لطول هذه المجاورو_ كما ذكرنا _.

إن الخطاب الصوفي في الطريقة الرحمانية يشتمل على زاد ثقافي معرفي ديني توجيهي، ساهم ويساهم في تربية المريدين والأتباع، تربية صوفية سنية كان لها بعدها الأخلاقي والروحي، ويظهر ذلك في القول المتوارث لشيخ الطريقة «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» الذي يقول: "أوصيك ونفسي بتقوى الله العظيم، والنصح لله ولرسوله ولكافة المسلمين عموماً وخصوصاً، واعلم أن السعيد من سعد به وأن الشقي من شقي به، ولا في الدنيا خير إلا ما هو لله، من نصح لله كان ولياً لله، من اغتر بحاله فسد في ماله"². مثل هذا الخطاب الذي التزم به الطريقة يبين مدى الاهتمام بالعلوم الشرعية كطريق إلى العلوم الروحية، ولا يمكن تحصيل الأخيرة دون الاتكاء على الأولى، اعتماداً على الأسس الأولى وعلى الخبرة الصوفية، فمن «لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ويتفقه لا يقتدى به»، وهذه الأمور وغيرها موجودة في شرح الأزهري على الريفاي³.

لقد حاولت الطريقة الرحمانية التغيير من الواقع المرير الذي كان يعيشه أفراد المجتمع القبائلي في الريف والمدينة، فقد عبرت عن آمال المريدين وتطلعاتهم، حيث وجدوا في هذه الطريقة الملجأ والمسكن، وذلك في وسط تقليدي متخلف عاش ظروفًا دينية ونفسية صعبة جداً. كما لعبت منهجية التعريف بشخصية «الشيخ محمد بن عبد الرحمن» وكراماته، لأن في ذلك إدخالاً لشيء من الطمأنينة والاستقرار النفسي والروحي في قلوب الأتباع الذين حاولوا اتخاذ مختلف الطرائق الصوفية مأوى يأوون إليه ورمزا من رموز الخير والصلاح، حيث لاحظت كل الدراسات انسياق التصوف السني مع التيار الفقهي.

فالطريقة الرحمانية حركة صوفية منسجمة مع العقلية الجزائرية في كثير من أحوالها، فقد أصبح لكل جماعة مريدون وأتباع يسلكون الطريق على هدى ما تلقوه عن شيوخهم من إرشادات، وما يلزمون به من ممارسة التصوف، من أذكار وعبادات. أضف إلى ذلك بلوغ المد الصوفي مداه مع الطريقة الرحمانية

¹ بشير بوعتو، التصوف في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية والرحمانية والأويسية، ج 01، دار السبيل، الجزائر، 2013، ص395.

² عبد المنعم القاسمي، الطريقة الخلواتية الرحمانية: الأصول والآثار منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2008، ص564.

³ يمكن الحديث عن الكثير من المؤلفات بخصوص شرح الطريقة الرحمانية، وشرح مآثر «الشيخ محمد بن عبد الرحمن»، ومنها مؤلفات محمد بن عبد الرحمن الأزهري، شرح رسالة الشيخ عبد الله محمد الريفاي الأزهري في آداب طريقة الصوفية.

في الجزائر، حيث تركت كما هائلا من التراث المكتوب والشفوي¹، كما أنها اكتسبت مكانة هامة في المجتمع الجزائري نتيجة الخدمات التي قدمتها له، إذ نجد عند علماء الاجتماع أن مكانة أي طائفة في مجتمعها إنما تتحدد بواسطة ما تقدمه وما تمتلكه من رموز الهيبة والتقدير، وهو ما تشير إليه المدرسة الوظيفية التي تعتبر أن مختلف الرموز تشتق من طريق الحياة، أو أنموذج المهنة أو الأنشطة الاجتماعية أو السلالة أو الأسرة، أو عوامل أخرى تعتبر ذات أهمية خاصة في المجتمع².

لقد كان مذهب الطريقة الرحمانية قائم على إعتاق بدني عن طريق نقاوة الروح والخضوع المطلق للشيخ، كما تميزت هذه الطريقة بتعصب ممدد بخلاف الطريقة الخلواتية، فإن الرحمانية لم تتركز فقط على الزهد والتقشف والانعكاف، وإنما طالبت حتى بالمواعظ الدينية. كما نجحت في مواجهة الاستعمار بمختلف أشكاله، حيث استطاعت الطريقة الحفاظ على القرآن الكريم في صدور الرجال، والعمل بأحكامه والالتزام بأدابه، واستطاعت الإبقاء على اللغة العربية النقية حية في الألسنة والدور والمساجد، فحيثما تنقلت في المناطق التي بلغها إشعاعها وجدت عددا كبيرا من الشيوخ والأساتذة يدرسون ألفية ابن مالك واطر الصدى وكتاب سيبويه.

تجدر الإشارة أن الطريقة الرحمانية ساهمت في الحفاظ على مقومات هذه الأمة، وتكفلت بالمهام النبيلة التي قامت عليها مختلف الطرق في القطر الجزائري، خصوصا في فترة الاحتلال أين ازدادت حاجة المواطنين إلى مثل هذه المؤسسات العلمية والخيرية.

خلاصة الفصل:

تبقى الممارسة الصوفية بما تحمله من أبعاد اجتماعية وثقافية ورمزية كذلك، تجربة روحية لا يعرف طبيعتها ولا يفهم كبتها إلا من خاضها وتدرج عبر مسلكياتها، وتقيد بشروطها وضوابطها، حيث يمكن الإشارة إلى حضور المكان ومشاركته في إنتاج التجربة الصوفية باعتباره ذلك المجال المقدس الذي يحتضن المخاض الصوفي من أجل إحقاق ولادة رمزية جديدة. فإذا ما حاولنا قراءة الممارسة الصوفية داخل المجتمع الجزائري من منظوره السوسولوجي والأنثروبولوجي سواء تاريخيا أو في الوقت الراهن، فإن ظاهرة التصوف جاءت كرد فعل روحي واجتماعي على تطرف الآخر الدنيوي، وكانت بمثابة خطاب أزمة اجتماعية ومنفذ للهروب من واقع متأزم بحثا عن بدائل تعيد التوازن بين الذات والسلطة والمال ورغد العيش المفقود.

وفي جانب آخر يمكن تفسير الانتشار الواسع للممارسة الصوفية في شكلها العملي والشعبي الذي تمثله الزوايا الطرقية كبنيات مؤسساتية على أنه اكتساح للمجال الاجتماعي الذي احتكرته وهيمنت عليه الحركة السلفية ردحا من الزمن، خاصة بعد أن أثبتت فشلها في إشباع الطموح الاجتماعي،

¹ بشير بوغتو، مرجع سبق ذكره، ص 396.

² نفس المرجع، ص 396

حيث أدى إلى فقدانها للكثير من المواقع الإستراتيجية محليا ودوليا. بالإضافة إلى ما تمتاز به الحركة الصوفية من مرونة في خطابها وليونة وتسامح في تعاملها مع مختلف فئات الشعب، غير أن العامل الأساسي في المسألة هو الدعم المادي والمعنوي الذي تحظى به الحركة الصوفية من قبل السلطة والتأطير الرسمي لخطابها في مناسبات عدة ، إضافة إلى أن الزاوية كمؤسسة تعتبر أداة أو قناة لتمير الخطاب الإيديولوجي وتحقيق الولاء السياسي وتعزيز القنوات الفردية والجماعية. يمكن القول أن المرابطين والطرق الصوفية قد ساهما في تخلف الفكر وجمود الحضارة كما ساهما في جوانب متعددة من حياة الناس، خاصة في الريف في نشر العلم والتوجيه الروحي.

الفصل العاشر:
المؤسسات الدينية في منطقة القبائل.
«الولي والضريح»

تمهيد.

01 _ معنى الولاية والولي.

02 _ صفات الولي.

03 _ علاقة الولاية بالمرابطة.

04 _ الأولياء الصالحون في المجتمعات المغاربية.

05 _ زيارة الأضرحة والأماكن المقدسة.

06 _ نموذج لتقديس الأولياء الصالحون.

خلاصة الفصل.

الفصل العاشر: المؤسسات الدينية في منطقة القبائل. «الولي والضريح»

تمهيد:

يتفق علماء الأنثروبولوجيا على وجود خصوصيات في الجوانب الاجتماعية والثقافية والفكرية والأخلاقية تميز المجتمعات عن بعضها البعض، والمجتمع الجزائري له الكثير من الخصوصيات التي يتميز بها، من بينها المؤسسات الدينية وعلى رأسها الزوايا والطرق الدينية وأضرحة الأولياء الصالحين، كونها تعتبر مراكز وفضاءات للممارسات والأنشطة ذات الأبعاد المختلفة اجتماعياً، ثقافياً ودينياً على مدار قرون من الزمن.

ندرك جيداً التميز القديم بين المرابطون الذين يعودون في النسب إلى شخصية محلية مقدسة، ولي، أولياء ينحدرون من سلالة الرسول الكريم ﷺ، وهو ما أعطى لهم صفة النبل والشرف، لكن المرابط سواء أكان الوارث الروحي للشريف أو ولي، أو تعود سمعته إلى قداسته، وهذا الأمر نادر الحدوث، وبالتقريب يعادل الوفي البسيط، كل المرابطين، كل القديسين، كل رجال الله يشاركون في نفس الإنقاذ الإلهي، ونفس الفضيلة المقدسة، ويملكون سلطة العناية أي البركة.

هناك إذن تدرج في القداسة، ولكن الولي الأكبر المنعزل عن الوقت والوسط يتلقى الدعم الكبير، وإذا توسلنا إليه عن طريق شكل من أشكال التقوى والورع، ولكن بدون إقناع عميق، فالذي يهيم إذن هو الولي الحالي أو على الأقل الذي يلي مباشرة، سواء عن طريق حضوره البارز، سواء أكان قبره واضح وأن نسبه وأعماله تبقى حية وخالدة. وتسمية قديس مهما يكن حي أو ميت، فإنها مرتبطة في الغالب بحقيقة ملموسة وهي المؤسسة المرابطية مكان للزيارة والتعبد، عمل صالح، مسجد، مدرسة قرآنية... الخ، دائماً وداخل نفس المؤسسة فإن التقاليد الروحية لقديس ميت محصنة بحضور وفعل تقديسي حي.

تعتبر المؤسسات المرابطية عن مدى تركيز نفوذ المرابطين في منطقة القبائل، شمولية نفوذهم على أغلب جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع القبائلي، فالقبائلي وفي كل أعماله وقراراته يجد أمامه المرابط الذي يعتبر كوسيط بينه وبين الأهداف التي يريد الوصول إليها، خاصة الروحية منها والدينية. فالمرابط وعبر هذه المؤسسات هو الوسيط بين العبد وربّه، كحالة الأضرحة أو المقامات^(*). ففي هذه المقامات يرجو أفراد المجتمع القبائلي من خلال زيارة هذه الأماكن الاتصال بالولي الصالح الموصل على الاتصال بالخالق تعالى، حيث يدعي المرابطون أن من يطلب شيئاً انطلاقاً من ضريح أو

(*) المقامات تعبير محلي عن ضريح الولي الصالح، فمفرد الكلمة هو مقام، وهو تعبير عن قداسة المكان الذي يدفن فيه الولي الصالح، المرابط أو الصوفي الورع الذي يساعد سكان المنطقة على تطوير ادائهم الروحي.

مقام المرابط فإن دعوته مقبولة ومستجابة، وذلك يرجع إلى أن المرابط ينتسب إلى عائلة الرسول ﷺ، فهو إذن كاسب لشرعية دينية كبيرة في نظر القبائل.

سوف نحاول في هذا الفصل استعراض حالتين مؤسستين مرابطتين، تخصصان المرابط وكيف يمارس نفوذه الروحي من خلالهما، مؤسسات باسم المرابط كشخصية ميتة ومؤسسات باسمه كشخصية لا تزال على قيد الحياة¹.

لقد ركز المرابطون على مختلف الجوانب التقديسية، خاصة تلك التي لها قوة فوق طبيعية وذلك للحصول عليها وتحديدها، فحتى بعد موتهم يتمتعون بقوة كبيرة ومسؤولية دينية كبيرة. ويمكننا معرفة مكان استقرار المرابطون في الأوساط الريفية بفضل وجود القباب، فهؤلاء الأولياء المرابطون هم موضوع لممارسات طقسية وأساطير، حيث تكون أهم نوع من التنافس فيما بينهم، فيما يجعل الجماعات تتعلق بأحد الأولياء الذي يضمن لهم الحماية، وبالتالي يبين هذا الولي قيمته ووضعيته الاجتماعية.

حسب هذه الأساطير، فهؤلاء الأولياء يتحكمون في القوى الطبيعية، ويجعلون الأرض تحت إدارتهم، حيث يتحدثون عن السفر عبر العالم من خلال هذه الإدارة، كما يظهرون على شكل حيوانات، مثل: الأسد والثعبان، وهي ترمز للشجاعة والقوة السحرية². ونقصد بمؤسسات باسم مرابط كشخصية ميتة بالأضرحة، أي أن مكان دفن المرابط يصبح محل للزيارة وطلب الشفاء في حالة المرض، والتبرك ببركة الولي، وهذا عبر لمس جدران الضريح وتقبيله والدعوات الأخرى التي تعبر عن الولاء والاحترام تجاهه. فهذه الأضرحة تنتشر في مختلف جهات مناطق القبائل، سواء في بجاية، البويرة أو تيزي وزو، وهو ما يعبر عن قوة نفوذ المرابطون في المنطقة، ونجد كل ضريح تعلوه قبة بيضاء تجلب أنظار السكان وعابري المنطقة، وتعتبر هذه الأمكنة كمؤسسات مرابطية باسم ولي أو شريف متوفى³. فهذه الأماكن التي أقامها المرابطون تخليدا لهؤلاء الأشخاص المدفونين فيها، وتصبح هذه القبة فضاء للزيارة يقصدها السكان فيما بعد.

فقد سبق وأن وضع «الرائد كوفي» القبة كمرادف لكلمة المرابط⁴، والتي يعتبرها كأماكن مقدسة من طرف السكان، بحيث يشتد التمسك بها من طرف القبائل الذين يلجئون إلى هذه الأماكن بغاية التقرب من الولي الصالح الذي يعتبر الوسيط بين العبد وربّه في نظرهم. فعبر هذه المؤسسات يبقى المرابط مجسدا في الواقع الاجتماعي والثقافي للمنطقة حتى بعد وفاته، وتبقى هذه الأماكن تعبر عن قدرات وقوة الولي التي تزيد من تعجب السكان من شخصيته. ومن جهة أخرى، فإن هذه الأماكن

¹ Ali MERAD, *Op-cit*, P : 66.

² Marwa HASSANI, *Op-cit*, P : 44.

³ Ibid, P : 67.

⁴ Gaston CAUVET, *Op-cit*, P : 76.

تدخل في إطار المقدسات كون زيارتها بمثابة استجابة لواجب مقدس في نظر السكان، واجب يضع المرابط في علاقة دائمة مع هذه الأماكن.

إن الدليل الرمزي لهذه الأضرحة يعود دائماً على المرابط الحي، حيث يضمن استمرار نفوذه ومكانته من خلال مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية للسكان، وهو ما يجعلها تحتل مكانة كبيرة في المعتقد الشعبي، حيث أنه لا يزال مستمر إلى حد الآن في الكثير من الأماكن في منطقة القبائل، ومن بين الأولياء المرابطين المشهورين نذكر: «الشيخ محند أولحوسين ناث يحي»، و«الشيخ أمقران ناث زلال»¹.

01 _ معنى الولاية والولي:

الولاية ضد العدوان وأصلها المحبة والقرب، والولاية أن تشعر بالتدبير والقدرة، والولاية (بالكسر) تعني السلطان والنصرة². أما الولي في اللغة، فيأتي بمعنى المحب والصديق والنصير. فقد وردت كلمة الولي بمعنى المسؤول عن، وفي تفسير حديث الرسول ﷺ الذي قال فيه: من تولاني فليتوليا، أي من نصرني فليناصر علياً³.

أما الولي شرعاً، فهو من تعلم وأصبح على علم واطلاع بصفات الله تعالى، حسب الإمكان والمواظب على طاعته، مجتنباً للمعصية محافظاً على السنن والأدب الشرعية قدر المستطاع، وسعي ولها لأن الله تولى أمره⁴. أما التفسير الوسيط فقد اهتم بمعنى الولي والولاية من خلال القرب والدنو، فالأولياء من امتازت أفعالهم بالصلاح والتقوى. فلو حاولنا مناقشة هذا المفهوم _ الولي _ بالاعتماد على النص القرآني لوجدناه مفهوماً واسعاً يخرج قسماً منه عن نطاق القدرات البسيطة، إذ قد يقوم بأفعال خارقة يعجز عنها البشر، مثل: قصة موسى عليه السلام مع الخضر، حيث أظهره النص القرآني بأنه شخص له مقدرة فائقة على معرفة الغيب إلى درجة أغضبت النبي موسى لجهله وعدم قرته على الصبر، فكان يجيبه في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾⁵.

الخضر عليه السلام من أنبياء الله، له صفة الولي، لكن يوجد أشخاص ليست لهم صفة الرسول أو النبي، إذ بصلاحه وتقواه يصبح من الأولياء الذين لديهم بعض الكرامات⁶، مثل: الكرامات التي سجلها التاريخ الإسلامي عن صحابة الرسول ﷺ، أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، علي بن أبي

¹ Mohand KHELIL, op-cit, P : 23.

² عقيل نوري محمد، الفعل الاجتماعي، دراسة تحليلية من منظور إسلامي، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، 2002، ص 69.

³ نفس المرجع، ص 68.

⁴ نفس المرجع، ص 68.

⁵ سورة الكهف، الآية 75.

⁶ الكرامة ترتبط بالولي الصالح، وهي فعل أو أمر خارق للعادة، يجريه الله تعالى على يد ولي من أوليائه تأييداً له، أو إعانة، أو تثبيناً، وهي غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مقدمة لها. فالكرامة لا يأتي بها أي كان، فهي لا تماثل الآية التي يعرف بها الأنبياء وخاصة بهم، لكنها قريبة منها.

طالب عثمان بن عفان وغيرهم... لكن هناك فئة لم تر الرسول ﷺ وأمنت به، إنهم أشخاص مقدسين نسبياً، يدي تجليلهم وتقديسهم أن الكثير من تابعيهم ومعتقديهم يعتقدون بأنهم وعاء طاقة روحية، مجذبون، حيث يجذبهم الألق الصوفي، لأنهم - حسب الاعتقاد السائد - مسكنون بالروح الإلهي. إن «الأولياء الشعبيين» - حسب عبارة إميل درمنغيم - أناس فقراء، بسطاء، أتقياء، قادرين على الإتيان بخوارق كما يحلو لهم، يمشون على الماء ويكلمون الطيور، لا تؤذيهم الوحوش. إن اتحادهم الصوفي مع الله حرمهم من قواهم العقلية، لقد أصابهم الجذبة فصاروا دمي متحركة، ومع ذلك لا يمكن تصنيفهم مع المجانين¹. فالمجذوب عكس المجنون المسكون أو (المركوب) - المس - من طرف الجن، المجذوب إنسان مهور ومسحور بالحب الإلهي، جنونه لطيف ولا يؤدي أحداً.

مع ذلك، لابد من التشديد على أن طريقة الانجذاب مثل تجلياتها الخارجية، مماثلة لطريق المس، لذا يلاحظ «درمنغيم» في حالة الشك تغزو الممارسة الشعبية بتقدير واحترام بعضاً من القداسة إلى كل مختل عقلي أو غريب الأطوار، كما لو كان الاستمتاع بهذا العالم والانجذاب إلى العالم الآخر مقلوبين تماماً. إن هؤلاء بسطاء العقول الذين لا يقام لهم أي طقس يحاطون بهالة من الاحترام، فهم يملكون قوة خفية تجعلهم يقومون بأشياء خارقة. ذلك أن القدسي الموجود فيهم ينتهي إلى المنطقة الوسطى ذات التوتر النسبي الذي يمكن الاقتراب منه دون إلحاق أذى بالديني والمدنس. فلا تقل أهمية المكانة التي يحتلها الأولياء المقدسون الرسميون في مرقاة القدسي، وعموماً يتعلق الأمر بأشخاص جديدين مثقفين غالباً متمتعين بكل ملكاتهم العقلية، ونادراً ما يستعينون بالمواهب الباهرة. فبعد حياة تقي وورع يمنح لهم لقب ولي عندما يقدمون الدليل على ما من قوة من الله، وعندئذ يغدون موضع عبادة واسعة نسبياً، بحسب براعتهم في تلبية أدعية وأمنيات أولئك الذين يطلبون شفاعتهم.

مع ذلك، يمكن اعتبار شخص ما في حياته ولياً مادام دليل قداسته ساطعاً، ولا يتعلق الأمر بالأنبياء والرسول، لأنه مظهر من المظاهر التي أجزم الدين الإسلامي على نهايتها بختم النبوة والرسالة، وهو اعتقاد لا شك فيه بالنسبة للمسلمين - بما فيهم الطرائق الصوفية - إذ لا نبي بعد النبي محمد ﷺ ولا رسالة سماوية بعد الرسالة المحمدية، فالأمر يتعلق بأفراد من المجتمع المحلي متحمسين للدين، لدسهم - حسب التعبير المحلي - نعم من الخالق ونوع من الحرية تجعلهم محاطين بهالة من الاحترام، وتجعل أفاد المجتمع الآخرين يسعون وراءهم ويتوسلون دعواتهم وخاصة بركاتهم². فعلى الرغم من تحريم الدين الإسلامي لعبادة الأولياء والموتى، غير أن التقوى الشعبية آلت إلى إنزال القداسة على الأرض، وأقامت في كل مكان تقريباً مقامات ومزارات لأولياء السماء على شكل رباط، قبة، زاوية، ومزار،

¹ Émile DERMENGHEM, *Le Culte de L'islam Maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954, P : 21.

² Ibid, P : 23.

حيث ورث الولي المحلي كل صفات الجد الرمزي، فهو موهوب الجانب، مرتجي ولا يتجاسر أحد على التقليل من احترامه¹.

إن الشريف، السيد، المجذوب، الولي الذي يمكن أن نضيف لهم الفقير، كلهم مناط بقدرات خارقة وكبيرة تجعلهم كائنات لها القدرة على الإتيان بالعجائب، إنهم محترمون، يترجاهم أفراد المجتمع لأنهم _ إلى جانب كل ذلك _ موهوبون ومحاطون من كل جانب بهالات القداسة. فحتى يستحق الولي هذه الهالة، وهذه القداسة، لا يتطلب منهم عملياً القيام بأي شيء، ذلك لأن قداستهم منة وهبة من الله تعالى. فوضع يدفع إلى حده الأقصى، قد يؤدي إلى عواقب وخيمة من الزاوية اللاهوتية والكلامية².

02 _ صفات الولي:

إن الصفة التي يشترك فيها كل الأولياء تكمن فيما حدده القرآن في الآية الخاصة بإيضاح مفهوم الولي، ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ، لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾³، فإيمان والتقوى هما صفتان أساسيتان يتميز بهما كل ولي، فهم يتميزون عن باقي البشر بهما لا بغيرهما⁴. فالولي هو من آمن بالله واتفاه تعتبر حادثة إيمانية إلى درجة الإحسان، وقد يمن الله عليه بكرامة حسية أو معنوية. أما الولاية فهي القدرة على تقمص النموذج النبوي بصيغ عصرية متجددة⁵.

فأولياء الرحمن هم المخلصون لربهم المحكمون لرسوله في الحرم والحل، الذين يخالفون غيره لسنته ولا يخالفون سنته لغيرها، فلا يبتدعون ولا يدعون إلى البدعة، ولا يتحيزون إلى فئة غير الله ورسوله وأصحابه، ولا يتخذون دينهم لهوا ولعباً، ولا يستحبون سماع الشيطان على سماع القرآن، ولا يؤثر صحنه الأنتان على مرضاة الرحمن، ولا المعارف والمثاني على السبع المثاني⁶. فأولياء الرحمن لا يشبهون أولياء الشيطان، لأن ولي الشيطان _ حسب التعبير الأصولي _ فاقد البصيرة والإيمان، معرض على كتابه وهدى رسوله وسنته، إنه ليس من أولياء الله الذين قال فيه تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁷.

¹ يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط 01، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1997، ص129.

² نفس المرجع، ص130.

³ سورة يونس، الآيات 62 - 64.

⁴ عقيل نوري محمد، مرجع سبق ذكره، ص69.

⁵ نفس المرجع، ص69.

⁶ ابن قيم الجوزية، صحيح كتاب الروح، ط 01، دار الرشيد للكتاب والقرآن، الجزائر، 2000، ص273.

⁷ سورة الأنفال، من الآية 34.

03 _ علاقة الولاية بالمرابطة:

لعل ما يربط المرابطة بالولاية، هو أن الأولى تندمج أولا ضمن إطار عبادة الأولياء، فهي عبارة عن روحانية معمقة في الريف كما في الحضري يكون فيها النموذج «ولي» ذو قدرة واسعة، حيث يمتازون بالعلم والمعرفة والحكمة، لذا اختارهم الله وأعطى لهم الألوهية التي تتمثل في تلك الكرامات والمعجزات في دنياهم أو في آخرتهم (بعد مماتهم). فالمرابطة تشارك بجانب ضيق متصل بالخرافات التي تمتاز بها المجتمعات الإسلامية الكلاسيكية، والتي تمثل أخوية دينية عامة مؤسسة في أغلب الأحيان من طرف أولياء كبار في الإسلام.

يمتاز أهل المرابطة بالصلاح، العلم، والوفاء في واجباتهم نحو الله ونحو الجماعة التي يعيشون معها، لذا يحضون باحترام وتقدير كبيرين، ولقد تجسد كل هذا في الأضرحة التي أقيمت لهؤلاء المرابطين، والتي تعتبر دلالة على الولاء. ومن بين الدلالات القوية لهذا الولاء بناء القباب، حيث يسارع «خدام» الولي المتوفي من أجل الدعاء أمام أو داخل هذه القبعة التي ترتفع في نفس المكان الذي كان يوزع فيه _ في حياته _ الهبة الخيرية، حيث ينقل إلى القبر القدرة على العجائب: حماية الذين يحتفظون بذاكرته ويقدرونها حق قدرها، الذين يوقرون اسمه.

يستطيع الولي المتوفي عقاب الكافرين بالنعمة وناكرها، الذين ينسون تعاليمه ويدرسونها، أو الذين لا يحترمون مبادئ الدين بصفة عامة، فزيارة قبر «الولي»، وهي أهل للتقدير مثلها مثل الحج إلى البقاع المقدسة¹. فالعامة لا تحترم فقط المكان المدفون فيه الولي، بل تقدر كل الأماكن التي استراح فيها أو سكنها أو حتى مرَّ بها في حياته، تلك الأماكن التي دعا فيها _ من الأكيد حسب الاعتقاد المحلي _ إيجاد فيها آثار خطواته وأفعاله.

تجدر الإشارة إلى أن المضمون هو نفسه في كل الحالات، ففي هذا المجال، "كل «المخلوقات عبدت» نفس الأولياء، ودعت في نفس الأماكن؛ كل قبيلة، كل عرش، بالنسبة لسكان شمال إفريقيا لها مرابطها الذي يحميها مثلما كان الحال قديما، عندما كان لها الإله القروي. لقد تولى المرابط الهادي، المتساهل والمقنع الإدارة الأخلاقية للبربر، وشكلهم تبعا للمذهب الذي يتجاوب مع تطلعاتهم الخاصة"². فمهما يكن أصل هذا التعدد الولائي أن صح التعبير، فإن الأجيال اللاحقة أتمت العمل بطريقتها الخاصة.

إن القباب الرمزية والقبور البالية تقوم بإحياء ذكرياتهم بدون انقطاع، وتبقى شاهدة على عظمتهم. كما أن العدد الهائل من الخدام المخلصين القادمين من أجل تقوية الإيمان والبحث عن الملجأ من خلال الاتصال بهم والاحتماء بظلمهم كان في زمن ماضي في تزايد مستمر. لقد كانت تجتمع القبائل والأعراس المشتتة من طرف الأحداث في الأماكن النائية المهجورة التي توفي فيها المرابطون

¹ Charles L FERRAUD, «les chorfas du Maroc», *Revue africaine*, Bulletin de la Société historique algérienne, N° 124, Paris, 1877, P : 138.

² Ibid, 140.

ودفنا فيها، فهذه الأماكن كذلك كان يلجأ إليها الرجال البسطاء، الفقراء، المساكين، المتحمسون والأجانب، ومع مرور الوقت وفي نفس الأماكن ظهرت التكتلات المتحدة على أساس الروابط الدينية التي تتميز عن باقي التكتلات بتسميتها «أولاد سيدي فلان»، حيث أن كلمة «سيدي» عممت منذ قرون، لكنها في الأصل كانت تعني شرف النسب الديني طبعاً¹.

وهكذا... بعدما كان وصف «سيدي» يرتبط شخصياً بالشرفة، أو بال دراويش المتنقلين، بالمعلمين البسطاء، المنورين، وبالمجانين في بعض الأحيان، وبكل من له علاقة بالأشياء الولائية توسع معناه إلى المجموعات (عندما طبق على الأولياء) التي تتشرف بهذا الاسم، ليس فقط لأنه يكرس الميراث الإلهي الذي تركه الأسلاف، لكن خاصة وأن هذه الهبة تعطي للذين حظوا بحراسته امتيازات معتبرة وتقدير كبير².

04 _ الأولياء الصالحون في المجتمعات المغاربية:

أهم ما تميزت به المجتمعات المغاربية هو تلك الرغبة الموجودة عند أفراد المجتمع المحلي في اجتياز الزمن والفضاء، فقد أشارت إلى ذلك «ميرسيا الياد»، حيث استخلصت من خلال الدراسات والأبحاث التي قامت بها حول المنطقة، تلك الرغبة التي عند الشعوب، والتي "لا تقاوم في اجتياز أعماق الزمن والفضاء"³. وبصفة عامة فإن الولي هو الشخص القريب من الله، فالكلمة مشتقة من الفعل ولى، بمعنى تقرب خضع، وفي الاستعمال الشائع يعني الحام، الصديق، الحاكم⁴، كذلك هناك فئة من الأشخاص المقدسين نسبياً الذين يجدي تبجيلهم، لأنهم وعاء طاقة روحية، إنهم المجذبون، الأشخاص الذين يجذبهم الألق الصوفي، والذين يعتقد بأنهم مسكونون بالروح الإلهية.

فهؤلاء «الأولياء الشعبيين»، حسب عبارة «إميل درمنغيم»، هم الناس الفقراء، البسطاء، الأتقياء، القادرون على الإتيان بخوارق _ كما يحلو لهم _ فهم يمشون على الماء ويتحدثون مع الطير، ولا تؤذيهم الوحوش. إن اتحادهم الصوفي مع الله حرمهم من قواهم العقلية، لقد أصابهم الجذبة فصاروا دمي متحركة، ومع ذلك لا يمكن تصنيفهم مع المجانين⁵. فالمجذوب عكس المجنون، إنه يختلف عنه كثيراً، حيث المجنون هو من مسه الجن، أما المجذوب فهو المبهور والمسحور بالحب الإلهي،

¹ Charles L FERRAUD, Op-cit, P : 143.

² Merceier ERNEST, Histoire de l'Afrique septentrionale, Tome2, librairie Jourdain, Alger, 1900, P : 23.

³ Habib GHEZALI, «Tradition Populaire et Culture Ancestrale Approche Socioculturelle et Anthropologique», Anales du Patrimoine, N° 07, Université de Mostaganem, Algérie, 2007, P.P : 30 – 42.

⁴ Émile DERMENGHEM, Op-cit, P : 24.

⁵ Ibid, P : 21.

إنه عبارة عن جنون لطيف لا يؤدي أحداً. ومع ذلك لا بد من التشديد على أن طريقة الانجذاب مثل تجلياتها الخارجية، إنها مماثلة لطريق المس، وهو ما تمت ملاحظته في الكثير من الدراسات، مثل أعمال «درمنغيم»، فالانجذاب حالة من الشك تسيطر على الممارسة الشعبية بنوع من التقدير والاحترام، بالإضافة إلى بعض القداسة التي تضيء على كل مختل عقلي أو غريب الأطوار تجعل من الاستمتاع بما هو موجود في هذا العالم والانجذاب إلى العالم الآخر أمران مقلوبان تماماً.

أن بسطاء العقول الذين لا يقام لهم أي طقس، يحاطون بهالة من الاحترام، فهم يملكون قوة خفية تجعلهم يقومون بأشياء خارقة، ذلك أن القدسي الموجود فيهم ينتهي إلى المنطقة الوسطى ذات التوترنسبياً، والذي يمكن الاقتراب منه دون إلحاق أذى بالدنيوي المدنس. ولا تقل أهمية المكانة التي يحتلها الأولياء المقدسون الرسميون في مرقاة القدسي، وعموماً يتعلق الأمر بأشخاص جديدين، مثقفين غالباً، متمتعين بكل ملكاتهم العقلية، ونادراً ما يستعينون بالموهوب الباهرة، فبعد حياة التقوى والورع يمنح لهم لقب ولي عندما يقدمون الدليل على ما هو من قوة من عند الله، وعندئذ يغدون موضع عبادة واسعة حسب براعتهم في تلبية أدعية وأمنيات أولئك الذين يطلبون شفاعتهم، مع ذلك يمكن اعتبار شخص ما في حياته ولياً مادام دليل قداسته ساطع، ولا يتعلق الأمر بالأنبياء والرسل المرسلين من عند الخالق تعالى، ذلك أن الإسلام أغلق هذا الباب إلى الأبد أمام هذا النوع من تجليات القدسي¹، بل يتعلق الأمر بأفراد من المجتمع المحلي متحمسون للدين، أنعم الله عليهم بنعمة خاصة واصطفاهم بنوع من الحرية، فتجري إحاطتهم بهالة من الاحترام ويجري توسلهم والسعي وراء بركتهم².

لقد حرم الدين الإسلامي الشرك في عبادة الله، ودلّ على ذلك النص القرآني في الكثير من المواقع والآيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾³، خاصة عبادة الأولياء والموتى، لكن التقوى الشعبية آلت إلى إنزال القداسة على الأرض، وأقامت في كل مكان تقريبا مقامات ومزارات لأولياء السماء على شكل رباط، قبة، زاوية، ومزار. لقد ورث الولي المحلي كل صفات الجد الرمزي، فهو موهوب الجانب، مرتجي ولا يتجاسر أحد على التقليل من احترامه⁴. فالشريف، السيد، المجذوب، الولي الذي يمكن أن نضيف إليهم الفقير، كلهم مناطون بقدرة خارقة كبيرة تجعلهم كائنات قادرة على الإتيان بالعجائب. إنهم

¹ النبي محمد ﷺ آخر الأنبياء والرسل، وفي هذا يقول تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾، (سورة الأحزاب، الآية 40)، ولقد أكد النبي محمد ﷺ بأنه آخر الأنبياء والرسل في الكثير من الأحاديث، ولكن هذا لا يمنع _ كما ذكرنا _ من وجود الكثير من الكرامات التي منحها الخالق تعالى لعباده الصالحين وأوليائه منذ جيل الخلفاء الراشدين وجيل الصحابة والتابعين إلى يوم القيامة.

² Emille DERMINGHEIM, Op-cit, P : 23.

³ سورة النساء، الآية 48.

⁴ يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 129.

محترمون، مرتجون، موهوبون ومحاطون من كل جانب بهالات القداسة والاستحقاق، فهذا التشریف يجعلهم لا يقومون بأش شيء، فقد استهم منة من منن الله تعالى لهم.

إن وضع كهذا يدفع إلى حده الأقصى، فقد يؤدي إلى عواقب وخيمة من الزاوية اللاهوتية والكلامية¹. كما أنه _ حسب «إميل درمنغايم»_، فإن هناك مصدرين مختلفين لهؤلاء الأولياء في الجزائر، مصدر شفوي وآخر كتابي، فالأول مكون من الأولياء الفلكلوريين، أما الثاني فمكون من الأولياء ذوي قيمة تاريخية²، حيث يستفيد الولي بمكانة خاصة، إنه الولي المنقذ للجماعات الاجتماعية أين تنظم حوله الحياة المادية والروحية للجماعة. ففي الحقيقة، فقد تكمن وظيفته كمجمع وموجه روحي يتناسب كثيرا مع رئيس القبيلة في النظام ما قبل الإسلام.

والأولياء الصالحون عبارة عن موتى مقدسين يشملون الجد المشترك، أو المؤسس الأول للقرية (تدرث) ينادى بجدي فلان، وهو ولي محلي، كما يشملون إنسانا تقيا عرف بأعماله الخيرية ومعجزاته، حيث أنه في الغالب ما يكون من أصل مرابطي، وهو ولي خاص بعدة مناطق يزور الناس ضريحه طالبين مساعدته أو بركته، وقد يشمل الأولياء أيضا أناس مميزين كانوا يتعاملون مع المقدس منهم الشيخ والدرويش. فموت الولي ظاهرة وصل تقديسية، حيث أنها تمثل _ كما تقول العبارة الشعبية _ "كائن له رجل في عالم الأحياء، رجل في عالم الأموات"³. فقد أشار «عبد الرحمن ابن خلدون» الذي يعتبر من بين الأوائل الذين لاحظوا المجتمع القبائلي، "أن القبائل شعب موجه خصوصا إلى الممارسة، إنه شعب الثقافة الشفوية، أين يعبر عن الدين والتدين بشكل من الخرافة وتقديس الأولياء الصالحين"⁴.

لقد حاول كل من «كوبولاني وديبون» أن يبرزوا أهم مزايا هذه الفئة المقدسة، فالمرابط "يحمل حتى في قبره سلطة إحداث العجائب، سواء حماية الذين يبجلون اسمه ويحترمون ذاكرته، كما يمكنه أن يعاقب الجاحدين أو المهملين الذين ينتهكون أو يتكاسلون في تنفيذ وصاياه... أما التمايز بين المرابط والولي، فهو كما قلنا مرادفين. الأول مستعمل خصوصا في المغرب أما الثاني فيستعمل في المشرق، وبالضرورة الذين يحملون هذه الألقاب يتواجدون في نفس الصف قرب عرش الملك، ويبقون إلى الأبد كوسطاء بين الخالق والمخلوق الضعيف"⁵.

لقد عرف الأولياء بسعيهم لفعل الخير وحماية الناس الذين يقصدونهم، إلا أنهم إذا غضبوا على أحد فإنهم ينتقمون منه ومن سلالته حسب المعتقد الشعبي، كما يعتقد أنهم يظهرون على شكل فقراء ومساكين متسولين من أجل اختبار الناس، أو على شكل حيوانات راقية. ففي هذا السياق توجد الكثير من الأساطير وحتى الخرافات تؤكد هذه الاعتقادات في منطقة القبائل، حيث يعتبر الأولياء الصالحون،

¹ يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 130.

² Habib GHEZALI, **Op-cit**, P : 38.

³ Ibid, P : 31.

⁴ Ibid, P : 34.

⁵ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, **Op-cit**, P : 143.

خاصة الذين ينحدرون من أصل مرابطي أقوى مصدر للقوى الخفية، حيث أنهم بإمكانهم أن يؤثروا سلبا أو ايجابيا على كل جوانب الحياة الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية لأفراد المجتمع المحلي نذكر منها على وجه التحديد: الزواج، الإنجاب، الصحة والنجاح في مختلف المشاريع.

05 _ زيارة الأضرحة والأماكن المقدسة:

إن الزيارة الورعية التي يقوم بها أفراد المجتمع المحلي إلى ضريح المرابط تساوي بالتقريب الذهاب إلى البقاع المقدسة عند المسلمين لأداء فريضة الحج، ذلك أن المنحدرين من الرسول ﷺ قد ورثوا حقيقة العفو الإلهي، وأينما تواجدوا تركوا بصماتهم بوضوح، والمكان المقدس أين يستريح بقايا قديس ليس المكان الوحيد الذي يجب أن يوقر، فحتى الأماكن التي صلى عليها أو استراح فيها، بل حتى أين وجدت آثار خطواته أو أفعاله، فهي تحترم من طرف الجماعة والأوفياء، ومن أجل تخليدهم إلى الأبد، فإن الجماعة تطبق تسمية المرابط مع الكثير من الاحترام والتبجيل كالتي أبدوها أمام الشرفاء المبشرين¹. فالولي في المجتمع القبائلي يمثل الزعامة الكاريزماتية، خاصة إذا تمكن من تأسيس زاوية تلبى حاجيات الطبقة الوسطى الناشئة، وتقدم للطبقة العامة ما تتطلع إليها، وفي الوقت نفسه يقدم للجميع تعبيراً شخصياً للدين، معنى ذلك أن الولي من خلال معرفته بالشريعة وتأكيداته على انتمائه لسلسلة النسب النبوي والطريقة الصوفية، يستعمل الرموز الدينية لتوجيه العمليات الاجتماعية.

فزيارة الأضرحة والأماكن المقدسة من الممارسات المنتشرة في العالم الإسلامي عامة، وفي منطقة القبائل على وجه الخصوص، رغم أنها تعتبر انحرافاً عن أصول الدين الإسلامي وعن مبادئه في بعض الأحيان، حيث تم استغلال الإسلام والكثير من الممارسات الدخيلة على الإسلام. وقد عبر عن ذلك «جون بيار أندري» عندما قال بأن عبادة الأولياء _ في العديد من المناطق _ عبارة عن الغلاف الذي تستترتحتة الديانات المهزومة لتبقى حية في الإسلام².

لقد أشار «درمنغيم» إلى أن الولي حسب الاعتقادات المحلية، لا يعيش في تجانس مع الطبيعة فحسب، كما هو مع مبدأ حيوية المادة، أو أنه لا يتحكم في الحيوانات فقط وإنما يتحكم أيضا في الجن، إنه ذو قوة خفية وروحية متواجدة طبيعياً في كل الأماكن المقدسة³. فأهم ما تميزت به هذه الأضرحة والأماكن المقدسة، أنها متجذرة في التاريخ تغذيها الحاجة الشعبية، هذا ما جعل من أمر القضاء عليها صعب إن لم نقل مستحيل، فحاجة السكان المحليين للاتصال بالقوى الخفية جعلتهم

¹ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, **Op-cit**, P : 144.

² Jeane Pierre ANDRE, **Op-cit**, P : 73.

³ Emille DERMINGHEIM, **Op-cit**, P : 29.

يتشبثون بهذه العادات البدائية، وما زالت ترضي كثيرا طالبي الشفاعة، خاصة في منطقة القبائل، إذ أن الولي يحتل مكانة الشفيح المحلي والوحيد الذي بمقدوره إيقاف نار الفتن والثأر¹.

إن الأعمال الخيرة التي يقوم بها الولي الصالح هي التي تعطي للمكان الموجود فيه - حيا كان أو ميتاً - نوع من القداسة، ففي حياته تعتبر الزاوية منارة وقبلة لكل أفراد المجتمع المحلي، وبعد وفاته تصبح القبة والضريح ذات شعبية بين أفراد المجتمع، كما تصبح مركزا للزيارات العادية والمناسباتية كالولائم والمواسم المخدلة للولي وغيرها... لقد كانت زيارة الأضرحة - بالنسبة لمنطقة القبائل - مرتبطة مباشرة بالجدول الزراعي، وتعود الناس على زيارة ضريح الولي لكي يكثر الإنتاج أو المحصول، حتى اعتاد الناس على زيارة الضريح مرة كل عام على الأقل، ويتم حاليا في المناسبات الدينية المختلفة كعاشوراء مثلاً. كما يزور الناس أضرحة الأولياء الصالحين وزواياهم في المناسبات الاجتماعية الهامة، كالزواج، الولادة وذلك للتبرك بالولي وطلب حمايته للزوجين والرضيع وأمه من العين والأمراض المختلفة.

يتصل الناس أثناء الزيارة بالولي الصالح مباشرة، ولن يكونوا بحاجة إلى وسيط كما هو الشأن في ممارسات السحر والشعوذة، ويتم الاتصال بالولي عن طريق القيام ببعض الطقوس، ووضع هدايا على الضريح، الدوران حوله سبع مرات جهة اليمين، ثم سبع مرات جهة اليسار، إشعال الشموع داخل القبة وتقديم الزيارة^(*)، حتى يتمكن الزائر من التضرع ورجاء الله أمام الولي أن يبارك لهم في ممتلكاتهم، أولادهم وصحتهم... أو أن يساعدهم في تحقيق مساعيهم من شفاء، إنجاب، زواج، نجاح ووفرة المحصول... كما أحيانا يقدم بعضهم هدايا للتقرب أكثر من الولي أو لشكره على تحقيقه لأمنية أو طلب تقدم به الزائر مسبقاً.

لقد تميز الأولياء في حياتهم بعبادة الله، الحكمة والبلاغة، كما تميزوا بخاصية مهمة (صنع المعجزات)، لذلك كان الناس يزورونهم ويطلبون منهم الشفاعة والمساعدة، وبعد وفاتهم صارت القبائل تزور أضرحتهم التي تتوزع في كل ربوع المنطقة. وفي هذا الإطار يقول مولود معمري واصفا انتشار الأضرحة في منطقة القبائل: "كل ربوة تضم قرية، كل قرية بمثابة عالم، أرضية، متجذرة بالتقاليد والقيم، أماكن مقدسة لرجال مقدسين"².

¹ Mohand KHELLIL, *Op-cit*, P : 23.

^(*) تعتبر الزيارة مبلغ من المال يقدمه الزائر أثناء تواجده بالضريح، حيث يوجد في الكثير من القباب (القبة) صناديق للقيام بهذه العملية، لكن في مناسبات بعينها يسهر (المقدم)، أي القائم على القبة والضريح باستلام هذه الزيارات بنفسه، حيث يجد الزائر نفسه أمام الهالة التقديسية الموجودة أمام الضريح والكلام الجيد للمقدم يقدم دون سؤال وبسخاء بالمال ضنا منه أنه يقدمه زلفى للولي حتى ينال الرضا الذي نال منه الولي الصالح.

² Mouloud MAAMRI, *Cheikh... Op-cit*, P: 17.

تجدر الإشارة أن المخيلة الاجتماعية للمنطقة مليئة بالحكايات التي تبين خوارق الأولياء الصالحين، ما حدث «لسيدي بوناب» أو الرجل المعروف بالناب الواحد¹، إنه مرابط مشهور تذكر بعض المصادر التاريخية أنه ذهب في زيارة إلى قبيلة «معاتقة»، في المكان المسمى «عش أوفالكو». فهي منطقة فيها ولي يسمى بسيدي علي أوموسى، يملك بدوره أسرار وصلوات لإحداث الكثير من المعجزات. فكل واحد منهم حاول أن يظهر علو كعبه وإمكانيته أمام الآخر، فاحتدم الصراع بينهما، حيث طلب «بوناب» رهانا على «علي أوموسى»، وكان ذلك أمام جمع غفير ينتظر نتيجة هذا الصراع التقي.

- قال سيدي علي نوباب: هيا أظهر قوتك وأدفع هذه الصخرة الكبيرة التي تغطي هذا المرتفع في الوادي.

- قال سيدي علي أوموسى: سأفعل، لكن عليك بتوقيفها قبل أن تسقط في الهاوية.

- قال سيدي علي نوباب: موافق.

قام سيدي علي أوموسى بحركة بيده، فتحركت الصخرة ببطء، لكن سرعان ما زادت سرعتها حتى فانت على كل ما أمامها من الشجر والحجر، لقد انطلقت كالبرق. مد سيدي علي نوباب يده، فتوقفت الصخرة في مكانها، بل وغرست في الأرض وتوقف نشاطها بشكل كلي.

فإلى جانب زيارة الأضرحة والزوايا، تعرف منطقة القبائل نوعا من الزيارات ترجع بنا إلى العصور القديمة، إنها زيارة الأشجار العتيقة، الكهوف، الأنهار والأحجار، فقد سبق وأن ارتبطت هذه الأماكن بحادثة مهمة وقعت منذ سنين، فصارت رمزا لها وصار أهل القرية يقدسونها، يقال في هذه الحالة أن أرواحا تسكن هذه الأماكن، إنهم الحراس «أعسسن» باللغة المحلية.

• الحراس (أعسسن):

يعتبر الحراس (أعسسن) بمثابة وسطاء بين الأولياء والجن، أو أكثر من ذلك مع الملائكة، فكل دار وكل مكان مميز له حارسه الذي يقوم الزائر أو القادم تحيته في كل صباح ومساء². فالحراس هم أرواح الأماكن، فالحارس عبارة عن جن مهمته حراسة المكان، ويعتقد الناس في منطقة القبائل أن لكل مكان في المنطقة حارسا أو (روحا) خاصة بها سواء كان ذلك بيتا، حقلا، ينبوعا، صخرة أو حتى شجرة. كما تعبر كلمة أعسسن أيضا على كل مجموع القوى الحامية للقبيلة أو للقرية بأكملها.

¹ François CHARVERIAT, **Huit jours en Kabylie, à travers la Kabylie et les questions kabyles**, librairie PLON, 1889, P : 196.

² Emille DERMINGHEIM, **Op-cit**, P : 104.

توجد في منطقة القبائل أضرحة كثيرة جدا وزوايا يعتقد أن أرواح الأولياء الصالحين المدفونين فيها هي نفسها التي تحرس وتحفظ هذه الأماكن المقدسة، كما يعتقد أيضا أن هذه الأرواح عامة تظهر على شكل حيوان أو إنسان لمعاينة الناس الذين لا يحترمون هذه الأماكن المقدسة.

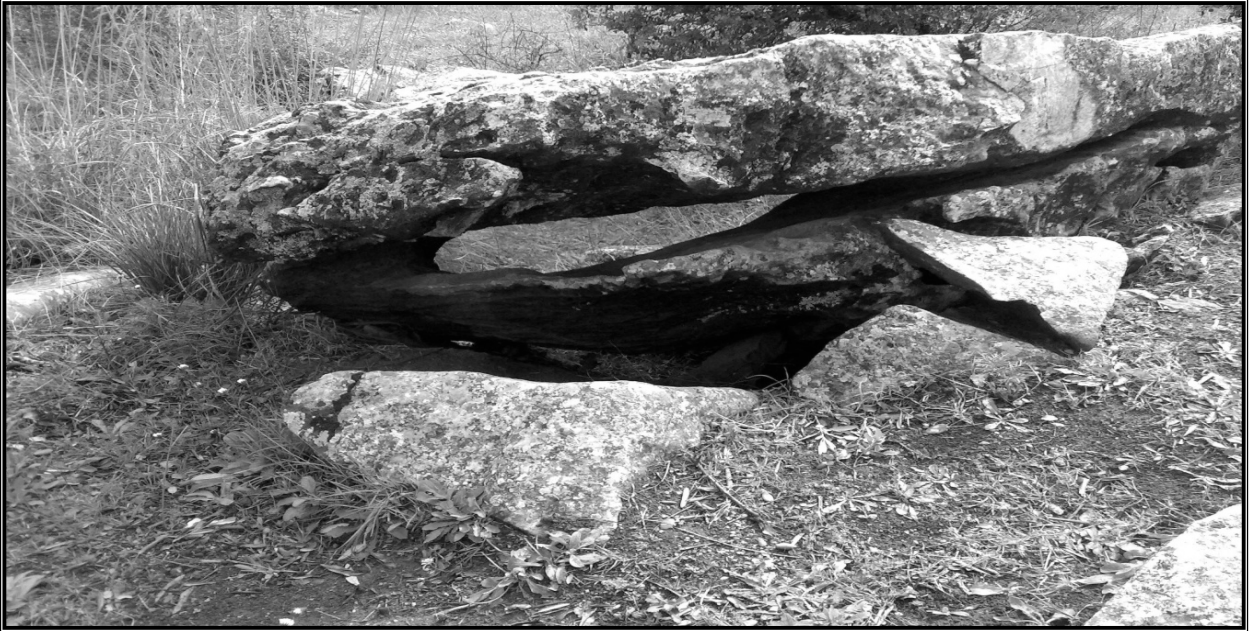
• الجن:

هم عبارة عن أرواح أيضا، غير أنها نوعان: نوع خيّر ونوع شرير، يتمثل النوع الخيّر في الملائكة، يقال أن لهم قدرات خارقة يستعملونها من أجل الخير، أما النوع الشرير فإنهم الجن، ذووا الأرواح الشريرة، يتواجدون بكثرة في الأماكن القذرة، العفنة والمظلمة، هم مسؤولون عن أمراض كثيرة، قد تسكن أرواحهم أجساد الناس وتتحكم في تصرفاتهم، غالبا ما تتعهم وتتسبب في الكثير من الآلام الجسدية والنفسية، حيث يتخصص _ أحيانا _ كل جن في مرض معين.

مازال المرابط الولي رمز للبركة، لذلك فإن زوار الدراويش أو الشيوخ وزوار أضرحة الأولياء لا يبخلون بشيء سواء على الضريح أو المكلف بصيانة قبر الولي، حقيقة أن هؤلاء الأشخاص لا يطلبون شيئا بأنفسهم، فهو أمر غير لائق بهم، ولكن لا أحد يجرؤ على الانصراف بدون أن يقدم مالا أو هدية، حيث تتفاوت قيمة المال والهدية بتفاوت المستوى الاجتماعي للزوار على اختلاف طلباتهم، حيث تسمح الأموال والهدايا المقدمة بتسيير زوايا وثمانميرين المرابطين في ظروف حسنة. ولا يقف الأمر هنا على الضريح، بل حتى الزاوية التي تنشط حسب الحاجيات الاجتماعية والنفسية للطلابين، وتشكل الفضاء الذي يوحد عدة جماعات قروية تنتهي إلى عدة قبائل موزعة أو متمركزة في فضاء جغرافي غير منسجم، حيث يمتد هذا الفضاء من قبائل جرجرة إلى الصومام، وتحقق على هذا المستوى اقتراب بين أفراد مختلف الجماعات، كما تسمح بإبرام أو ربط علاقات زوجية.

كما تحقق تشخيص مختلف الجماعات إلى الولي انطلاقا من هنا، فمختلف المجموعات تتحقق في تصور عالمي (كوني) وهو الإسلام. روح الاحتفال الذي يسيطر في الأيام الثلاثة للزيارة يسمح للمجتمع باجتياز مأساة الضبط الاجتماعي أو الرقابة الاجتماعية الذي تمارسه على الأفراد والجماعات، وتحقق ارتياح معتبر في التوترات الفردية أكثر من الجماعة التي تظهر أكثر تميزا ووضوحا عند الفئات الشابة للمشاركين الذين يستثمرون المكان ويحولونه إلى فضاء للارتياح والترفيه، إذ يتميز بالمرور الدائم من المقدس إلى الأغاني الدنيوية أين يكون الإبداع مستمر.

ولا تتوقف الزيارات على الأضرحة الموجودة قرب الزوايا فقط، بل تتعداه إلى أماكن مختلفة وتشارك في نقطتين، أولهما: قداسة المكان كمنبع للبركة، وثانيهما: أنها منعزلة عن التواجد السكاني، وهي حالة بعض القباب والصخور والأشجار، التي تسمى باللغة المحلية أعسسن أو الحراس التي يعتقد أنها مسكونة بروح ولي مقدس، وهو ما يظهر في المثالين التاليين:



الصورة رقم 01 : الحجر المثقوب أو إذغاغ يفلان.

يعتبر هذا الحجر من رموز الحراس (إعسسن) في منطقة القبائل، موجود في منطقة بني خليلي. أما عن قصة هذا الحجر العجيب، فإنه مكان يداوى فيه المرضى المستعصي علاجهم، خاصة الأطفال الذين يعانون من الشلل أو تأخر أو صعوبة في الكلام، حيث يحمل المريض من قبل نساء عائلته يوم السبت أو الثلاثاء، لأنها الأيام التي يستجاب فيها الشفاء، وترافق هذه الزيارة ما يسمى بالوعدة (وجبة أكل لتناولها في المكان)، مع إشعال الشموع ووضع الحنة على المريض، بالإضافة إلى إطلاق الزغاريد.

أما عن كيفية مداواة فتتم بتمرير المريض عبر الثقب بمساعدة امرأتين، فإذا ما تم إدخاله وإخراجه بسهولة فإنها علامة على شفاؤه بسرعة، أما إذا حدث العكس وتعسر الخروج على المريض، فإنه ونذير شؤم يخبر بموت الطفل، وفي هذه الحالة فإن النساء يزغردن على الحجر ليطلق سراح المريض، وفي بعض الأحيان يطلق حتى البارود. هكذا يدوم العلاج ثلاثة مرات في الأيام المذكورة.



الصورة رقم 02: الغصن الغربي أو ثاسطا ثغريث

وهو مكان مقدس أيضا في المنطقة على شكل شجرة، ترتاده أو تزوره العائلات التي لديها أحد أفرادها في المهجر (الغربة) وطال غيابه، فيقصد المكان ويتم مناداته باسمه ثلاث مرات. ولما ينتهي النداء تنزع المرأة خيط من ثوبها وتعلقه على الشجرة المذكورة، ويقال أنه إذا لم يستجيب، فإنه أكيد قد سمع النداء فيحن قلبه ويزور أهله في أقرب الآجال.

تجدر الإشارة إلى أن الثقافة الإسلامية تؤكد وجود أمراض ناتجة عن الإصابة بالجبن، وأن الطريقة الوحيدة للتخلص من شرهم هي الرقية، أما بالنسبة للنظام الاجتماعي التقليدي فالعلاج يكمن عند الدرويش، الشيخ، الطالب أو المرابط.

06 _ نموذج لتقديس الأولياء الصالحون:

• الشيخ محند أولحسين.

ما تزال ظاهرة تقديس الأولياء الصالحون حية ومنتعشة في منطقة القبائل، أين تنتشر اعتقادات تقديس الأولياء السابقين، خاصة مع الكم الكبير للأماكن المقدسة الموجودة فيها منذ زمن بعيد، والأمثلة كثيرة في هذه المنطقة التي نجد فيها أعدادا كبيرة من المعابد والأضرحة التي تعلوها القباب في غالب الأحيان¹. فحسب الأسطورة المعروفة والمؤرخ فيها أن أربعة قديسين مشهورين كانوا وراء إدخال الإسلام إلى القبائل، حيث تذكر الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية بأنهم جاؤوا من الساقية الحمراء جنوب المغرب، التقوا وتمركزوا في تيزي بيرث في جرجرة ليس ببعيد عن قمة لالة خديجة، أقاموا هناك لبعض الوقت في كهف اتخذوه كمكان للتعبد، وأصبح مكانا للزيارة فيما بعد، ثم تفرقوا. فسيدي منصور ذهب ليستقر في الشمال بتميزار آث جناد، أما الثلاثة الآخرين فقد بقوا قرب الجبال الكبيرة سيدي عبد الرحمن اليلولي عند إولن أومالو، سيدي أحمد أودريس، وسيدي أحمد أومالك في مدخل جرجرة².

ومن الأولياء المشهورين في منطقة القبائل نجد الشيخ محند أولحوسين الولي الأكبر لآث يحي، الذي عاش في القرن التاسع عشر، فقد كان وجهها شعبيا للإسلام القبائلي وشاعرا كبيرا، عرف بكاريزميه وانتمائه إلى الطريقة الرحمانية. ففي كل منطقة القبائل تنتشر العديد من الأماكن التي اتخذها الأولياء كمعابد وأضرحة لتصبح فيما بعد مسرحا للزيارات في مناسبات مختلفة دينية كانت أو عائلية أو بمناسبة زيارة جماعية.

يعتبر الشيخ محند أولحوسين (1838 - 1901) من أهم الشخصيات الدينية المرابطية التي عرفتها المنطقة على الإطلاق، إنه شخصية كاريزماتية تمثل النموذج الحقيقي والصحيح لتقديس أفراد المجتمع المحلي للأولياء الصالحين، وهو ما سنحاول تقديمه من خلال الحديث _ بشكل مختصر _ عن نشأته، طفولته، استقراره وممتلكاته.

أ _ نشأته:

يعد الشيخ محند أولحوسين من أبرز وجوه التصوف في منطقة القبائل، ولي محلي مشهور. محند من مواليد أواخر سنوات ثلاثينيات القرن الثامن عشر (1838)، بآيت أحمد في مرتفع صغير لقرية ثاققة، في قبيلة آيت يحي الواقعة في منطقة عين الحمام (ميشلي سابقا) في القبائل الكبرى، ابن مالحة (ثابوبيرث) ومحمد لعربي. كانت أمه مالحة من أسرة شريفة، وهذا ما جعله يتشبع بقيم الإسلام. بعد مرض طويل توفي في 08 أكتوبر 1901 بآيت أحمد في منتصف النهار، وخلافا للتقاليد المعمول بها فقد تم الاحتفاظ بجثمانه لمدة ثلاثة أيام قبل أن يوارى التراب، وهذا للسماح للعدد

¹ Dujardin La COSTE, Op-cit, P : 110.

² Ibid, P : 111.

الهائل من الزوار المتدفقين (المعزين) من مختلف مناطق القبائل لإلقاء النظرة الأخيرة على وجه الشيخ رغم أنه تزوج العديد من النساء بلغ عددهن التسعة حسب مولود معمري، لكن الشيخ لم يخلف ذرية (يموث ذمنقور)¹.

ب _ طفولته:

لقد كان الشيخ محند أولحسين مشغولا إن لم نقل «مسكونا» في كل الأوقات، ورغبته الملحة للالتحاق بالطريقة الربانية لم تنقطع برفقة مجموعة من أتباعه المولعين بالزهد مثله، فزار كل الأولياء المشهورين في كل الضواحي، ونزل بالعديد من المعابد والصوامع والأضرحة في ذلك الوقت. وفي يوم من الأيام وهو عائد إلى بيته برفقة أتباعه، محند العربي والده الذي مل من سلوكات وتصرفات ولده، طلب منه المغادرة أمام أصدقائه على أساس أنه يتصرف «كدرويش» قائلا له: "من الأحسن الموت دون ترك وريث عن ولد مثلك"، فكانت الإجابة من قبل الشيخ محند: "عهداغ ربي أزدستينيض واتي عني ذنبي وسين" وهذا يعني: «عهدت الله سوف يأتي يوم أخبره هذا ربما نبي ثان.

وعبارة نبي ثان تعني رجل ولي، رباني محترم ومشهور عند الكل، صاحب الكلام الرزين (أوال أزيدان) الذي يوجهه إلى القلوب الحزينة، ومن أجل ذلك يستقبل رجال يطلبون نصائحه واستشارته في المسائل العويصة والمعقدة. لقد كان الشيخ يضع دائما نفسه تحت تصرفهم، ففي ذلك الوقت لم تكن هناك سلطة مسموعة متبوعة ومشهورة من طرف الشعب في المنطقة غير سلطة الأولياء الصالحين أي (آث ربي) أو أهل الله. وحسب مولود معمري، فقد استفاد الشيخ في طفولته منذ عشرة سنوات من تعليمات طويلة المدى، ومنها اكتسب نفوذه الروحي أو الكاريزمي، أي سلطته في قول الخير وخاصة التنبؤ².

على غرار كل أطفال العائلات الفقيرة، كان محند في صغره راعيا، لكن في هذا السن كان يميل إلى عالم التصوف، هذا ربما تحت تأثير أمه لالة مالحة المنحدرة من عائلة شريفة، ولهذا التحق بالطريقة الصوفية فيما بعد، فلا نصائح ولا توبيخات والده محند العربي الذي أراد أن يرى في ابنه طفلا بارا ومطيعا، أي الوريث الذي يمكن الاعتماد عليه، فلا هذا ولا ذاك منعه من الدخول في عالم الزهد والتصوف³.

ففي تلك السنوات عاشر محند أولحسين واختلط بالعديد من الربانيين ورجال الله، من بينهم محند وعلي من ثاقبا. ولما طرده والده محند العربي من البيت التحق بكوخ لولي رجل يدعى الشيخ محند وعلي اتقابه واشتغل عند هذا الشيخ يرعى أغنامه، كل مساء يحمل معه حزمة من الحطب على ظهره للطهي، وفي كل مرة يطلب منه الشيخ محند وعلي العودة إلى والديه، لكن إجابته كانت

¹ Mouloud MAMERI, Op-cit, P: 172.

² Ibid, P : 49.

³ Henri GENVOIS, Op-cit, P : 156.

نفسها: "أنا بدون مأوى ولا دار، منزلي الوحيد هنا، أنا هنا وسأبقى"، ليعيد الشيخ محند وعلي: "عد الآن إلى منزلك، فسلطتك انتهت (لحيلاك ثشور)"، لكنه يرفض لأنه كان يحس أنه غير مهياً للرحيل. وفي اليوم الذي أحس بأن الوقت قد حان للمغادرة، طلب عطلة من الشيخ الذي يشتغل عنده قائلاً: "يجب أن تكافئني على كل الخدمات التي أسديتها لك..."، فقام الشيخ بدفع أجرته بهذه الكلمات: "روح أيدرويش ناث يحي، أريغك ذلمصباح نتمورا تساروت نتمورا"، بمعنى «اذهب يا درویش آيت يحي جعلتك مصباحاً على كل الأمصار ومفتاحاً لكل الأبواب».

ج _ استقراره:

بعد مرحلة تيه طويلة، قرر محند أولحسين أن يستقر في آيت أحمد، وهذا في أواخر سنوات ستينيات القرن التاسع عشر. وهنا أسس قبة يستقبل فيها كل يوم العديد من الزوار من مختلف الفئات الاجتماعية (فقراء وأغنياء)، يحملون معهم هدايا ونقود. وقد بلغ تأثر السكان بالشيخ إلى أن العديد منهم تمنوا أن يصبحوا ضمن أتباع الطريقة الرحمانية. فقد أخذت سلطته تتسع شيئاً فشيئاً لتكسب شرعية، فنفوذه الروحي أصبح معروفاً في كل أنحاء منطقة القبائل (ثامورث نوادا، أي القبائل الكبرى) لقربه الشديد من الشعب، فأصبح بسرعة أحسن ممثل لثامورث نوادا أمام الطريقة الأخوية التي يقودها آنذاك الشيخ الحداد بن صدوق في القبائل الصغرى (ثامورث نوفلا).

لقد أقسم الشيخ محند أولحسين أمام الشيخ الحداد أن يكون وفيًا للطريقة الرحمانية، وأن يحترم قواعدها، ولكنه اتهم بأنه ابتعد عن تعاليم الطريقة واعتبر كمخادع استولى على وظيفة (القايد) للقبائل الكبرى استناداً على شعبيته الكبيرة، وهذا ما جعله يستدعى من الشيخ الحداد بنفسه ودار بينهما هذا الحديث:

- الشيخ الحداد: من الذي عينك كمقدم؟
- الشيخ محند أولحسين: الله تعالى. (وهي الإجابة التي عجلت بالقطيعة بين الشخصين).
- الشيخ الحداد: (وهو في حالة غضب شديد)، روح إذا كيناغ ربي ذمنقور... (بمعنى اذهب فلتموت دون أن تخلف ذرية).
- الشيخ محند أولحسين: روح آذ يجعل ربي أخاميك ذو خريب، أزكاك ذا غريب! بمعنى: اذهب فليجعل الله بيتك خراب، وقبرك في مكان غريب...

فكل الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية التي تحدثت عن الشخصيتين، تذكر أن الشيخ الحداد، وبعد نهاية انتفاضة سنة 1871، تم إلقاء القبض عليه من طرف الإدارة الاستعمارية، وسجن ليتوفى ويدفن بقسنطينة بعيداً عن بلدته الأصلية، أما منزله فقد بقي شاغراً لمدة طويلة، بل أصبح مجرد خراب وأطلال في أيامنا هذه. أما شيخ محند أولحسين فقد توفي سنة 1901 دون أن يترك

خليفة له ولا أبناء¹. فقد قرر _ هذا الأخير _، خاصة بعد الهزيمة ضد الاستعمار الفرنسي سنة 1871 أن يترك قريته والتوجه إلى المشرق الإسلامي، إلى سوريا (ثمورث نشام) كما فعل العديد من السكان آنذاك، وبدأ حتى في بيع البعض من ممتلكاته، لكن تراجع بسرعة عن قراره بعدما أقنعه ولي آخر قائلاً: "إذا ذهبت فلن يجد الشعب وليا يمكن مصارحته... كما هناك أشياء ستقوم بها، فهنا كتب مصيرك وقدرك بالبقاء"، ومنذ تلك اللحظة لم يفارق مرتفع قرية آيت أحمد.

د _ ممتلكاته:

كان للشيخ محند أولحسين مساحات شاسعة من الأراضي تمتد إلى واد بويهير، ومسكننا طلب لخدمته عامل بناء دائم قام بخدمته لسنوات طويلة²، حيث يعتبر هذا المسكن من أضخم المساكن الموجودة في المنطقة، فهو يضم قاعتين لإيواء الزوار، رواق للفحص، طاولة، إسطلب، مصهر للحديد، قاعة القسم، عين ماء في الظل، وفي الساحة الأريكة التي يجلس عليها للوضوء والغسل، ومساحة من المياه (أقوميم باللغة المحلية)، أين تطفو في بعض الأحيان فيه سفن من الورق، وتحت المبنى هناك مطحنة وإسطلب نجد فيه أبقارا ودجاجا وأغناما، وأيضا حيوانات غير موجودة في المنطقة، 12 جملا، غزلان، الطاووس، وأخيرا طائرين من نوع غير معروف يسمى الأول «القلق» والثاني «العفو الإلهي».

وتحت الرواق يستقبل الشيخ زواره لمدة أربعين سنة يأتون لزيارته كل يوم، كل صبيحة، فردى وجماعات، صغيرة أو كبيرة من الرجال والأطفال والنساء، البعض يأتي لزيارة تقية والبعض الأخر يطلب الحكمة والكلام الخير، فالمرضى يبحثون عن الشفاء. إن الشيخ محند أولحسين يوفر لكل هؤلاء المأكل والمشرب ويقدم لكل واحد منهم الإجابة الوافية عن انشغاله، على شكل حكمة أو بيت شعري تتخلله محسنات بديعية من سجع وجناس وقافية أو على شكل رموز نغمية. فأقوال الشيخ أكثر سهولة للحفظ لما تكون كشعر، لأن أفراد المجتمع المحلي يذكرونها ويكررونها في كل القرى، وإذا وجد من يحسن الكتابة بين الحاضرين فإنه يسرع في كتابتها حتى لا تنسى، لكن في بعض الأحيان ينادي الشيخ معلم المدرسة الصغيرة، ويقول له: "خذ ورقة وحبور وريشة واكتب: شيخ محند قال"³.

تجدد الإشارة أن مختلف الدراسات التي اطلعنا عليها تبين عظمة الشيخ محند أولحسين، حيث تتجلى هذه العظمة من خلال استيعابه لقيم الإسلام الداعية إلى التعبد وتقوى الله، وإلى الإكثار من الأعمال الصالحة بتكريس قيم الإيثار والإحسان والتعاون، وكذا تلجيم إيثار النفس التي تقف حجرة عثرة أمام إعداد (زاد الميعاد) في الدنيا الفانية للأخرة الباقية⁴. فقد استطاع أن يستوعب جوهر الإسلام

¹ Mouloud MAAMRI, **Cheikh... Op-cit**, P : 59.

² Salem CHAKER, **hommes et femmes de Kabylie**, Tome 01, edisud, aix- en Provence, Paris, 2001, P : 173 .

³ الشيخ محند قال تعني باللغة المحلية (يناياس شيخ محند)، وهي الجملة التي اقتبسها مولود معمري وجعلها عنوانا لكتابه حول أعمال وإنجازات وتدخلات الشيخ محند أولحسين حفاظا على الذاكرة المحلية لأفراد المجتمع القبائلي.

⁴ محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص 187.

ومقاصد الشريعة بفضل الله الذي كرمه بقلب خشوع وعقل وقاد، فنظر في الكون وتفكر في حياة الإنسان وتدبر في أحوال الخلق، وقد ساعده احتكاكه بالأولياء الصالحين، ومجالسته للعلماء في الحصول على الحكمة حتى فاض عليه الخير الكثير.

كما أن امتلاكه لناصية اللسان الأمازيغي ساعده في توصيل قيم الإسلام إلى الناس، فقد حقق نجاحا ثنائيا؛ خدمة الإسلام من جهة، وإثراء اللغة الأمازيغية من جهة أخرى بما تركه من تراث لغوي وأدبي شفوي في أشكال مختلفة ومتنوعة، كالشعر والنثر خاصة، الحكم والأمثال. فقد تناقلت الأجيال هذا التراث مشافهة في سياق الحديث على قاعدة (يناياس الشيخ محند ذقاواليس، قال الشيخ محند أولحسين).

لقد دأب أفراد المجتمع المحلي على زيارته بقريته ثقة ناث يحي، زرفات ووحدانا للنهل من حكمته أو سعيا لتفريج كربة، أو طلبا للشفاء أو لهذه الغايات مجتمعة¹، كما ارتبط مكان إقامة المرابط بالزاوية، وهو مكان اللقاءات والتعارف لحل المشاكل وتدریس القرآن. فرييس تلك الزاوية إما هو ولي محلي أو شريف، فهو الأكبر شأنًا في تلك المنطقة التي يقيم فيها. أما الزاوية فتعتبر مؤسسة مرابطية تكمن أهميتها في المجتمع القبائل من خلال احتضانها لتجسيد مختلف الأدوار والوظائف التي يؤديها المرابط كشخص حي في الأوساط القبائلية.

خلاصة الفصل:

يشكل الإيمان بقدرة الأولياء والمرابطين عنصرا هاما في العالم الديني الذي تمتاز به الثقافة الشعبية، وتبعًا لذلك تظهر ارتباطها بالمرجعية الدينية المتمثلة في التصوف والممارسة الشعبية. كما تشكل ظاهرة زيارة الأولياء إحدى الممارسات الدينية المنتشرة بكثرة، حيث نجد لها أماكن متميزة، وهي مسرحًا لنشاطات مختلفة وأشكال طقوسية متنوعة وموضوع زيارات تمتاز بالقداسة، حيث يمكن إدراج هذه الظاهرة ضمن الحديث عن الفضاءات المقدسة².

لقد اهتم العديد من المفكرين والمؤرخين بهذه الظاهرة، نذكر منهم إميل درمنغيم، جاك بيرك، بوسكيه وغيرهم. فقد اعتبروها من العادات الشعبية التي اندست في مضمون العقائد والطقوس الإسلامية أو المنسوبة، واجمعوا على أنها بقايا وثنية دخلت بلاد المغرب العربي عن طريق المرابطين، لكن لم تعني دراساتهم بدراسة الآليات التي تحرك هذه الدراسة وسر تواصلها رغم التغيير الذي تشهده هذه البلدان، وكذا مدى تقبل الفئات الشعبية المختلفة على هذه الظاهرة.

¹ محمد أرزقي فراد، إطلالة... مرجع سبق ذكره، ص188.

² ميلود طواهري، المقدس الديني: تمثلات، مرجعيات وممارسات، ط 01، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، 2016، ص155.

تبقى منطقة القبائل من بين معاقل المرابطين والأولياء وشيوخ الطرق والزوايا، فلا نجد قرية لا تعلوها قبة ولا يميزها حضور رمزي لولي ميت أو حي، وأضرحة الأولياء الصالحين كفضاءات لمجموعة من الممارسات الطقسية مرسخة في المخيال الاجتماعي لسكان المنطقة. كما تعرف منطقة القبائل كسائر المناطق الأخرى تعلق سكانها بقوى مرئية (الصخور، الأشجار، القبور)، وغير مرئية (الأرواح والحراس)، وهي كائنات ورموز وأشكال كثيرا ما تعتبر معاني بسيطة تبناها سكان المنطقة وجعلها جزءا من وجوده.

الفصل الحادي عشر:
الزوايا مؤسسات باسم مرابط
«شخصية ميتة».

تمهيد.

- 01 _ تعريف الزوايا.
 - 02 _ نشأة الزوايا ، تطورها وانتشارها.
 - 03 _ أنواع الزوايا.
 - 04 _ كفاءات التحاق الطلبة بالزوايا.
 - 05 _ الزوايا في منطقة القبائل.
 - 06 _ دور الزوايا في منطقة القبائل.
 - 07 _ تأثير الزوايا في منطقة القبائل.
 - 08 _ نموذج لزوايا مرابطة في منطقة القبائل.
- خلاصة الفصل.**

الفصل الحادي عشر: الزوايا مؤسسات باسم مرابط «شخصية ممتدة».

تمهيد:

يلاحظ أن الزوايا مؤسسة أصلاً للتعليم الديني، أو هي مؤسسات مرتبطة مباشرة بتحفيظ القرآن الكريم وتابعة للطرائق الصوفية، فقد كانت مدارس للتربية والتعليم، وتهيئة النشء للمعاهد الإسلامية العالية، حيث يتخرج منها علماء وأئمة ينتشرون في المدن والقرى والأرياف يقوم بدور الهداية وللإرشاد الروحي.

كما أن منطقة القبائل كانت ولا تزال مركزاً من مراكز الإشعاع العلمي والمعرفي، ومنبع ثري للعلوم الإسلامية، ويرجع ذلك إلى ازدهار الحضارة بشمال إفريقيا عموماً، وفي منطقة القبائل على وجه الخصوص أيدي مشايخ وعلماء أمثال الشيخ سيدي عبد الرحمن اليلولي صاحب الزاوية المشهورة في المنطقة قديماً، والتي تحولت إلى معهد لتكوين الأئمة حالياً، والشيخ سيدي احمد اومالك ثم زاوية سيدي منصور الجنادي، الذي أسس زاوية في نواحي تيميزارت بدائرة فريجة.

لقد كان اهتمام العلماء والمشايخ _ أعلام الطرائق الصوفية على وجه الخصوص _ كبير من أجل إقامة الشعائر الدينية والحفاظ على العقيدة الإسلامية بالدفاع عنها وبناء المساجد والأضرحة والزوايا، وفي دراسة التاريخ الإسلامي. لقد قاموا ببناء الكثير من الكتاتيب وغيرها من المؤسسات الدينية، وركزوا في تعليمهم على القرآن الكريم حفظاً وتفسيراً. فقد تخرج على أيدهم طلبة كثيرون من سكان جرجرة وغيرهم من الطلبة الوافدين إليها من المناطق الأخرى طلباً للعلم.

سنحاول في هذا الفصل أن نسلط الضوء على مؤسسة الزاوية في الجزائر عامة، وفي منطقة القبائل على وجه الخصوص، أو كما تسمى باللغة المحلية (ثيمعمرث)، من خلال التدقيق في المفهوم، الحديث عن أنواع الزوايا، نظام تسييرها، ومن بعد ذلك التعرّيج على أهم الزوايا في المنطقة ومختلف أدوارها ومآثرها، قم التطرق إلى الكيفية التي تستقبل بها الزوايا في المنطقة طلبتها، وأخيراً نسلط الضوء على نموذج من هذه الزوايا والتي نعتبرها من بين الزوايا المهمة والأكثر تأثيراً على أفراد المجتمع المحلي، إنها زاوية سيدي علي تغالاط.

01 _ تعريف الزوايا:

يقصد بالزاوية المسجد غير الجامع وجمعها زوايا. واصطلاحا محل تثقيف العقول دينيا وأديبا، وتكون مسماة باسم أحد المرابطين على اصطلاح المغاربة¹. كما أن كلمة الزاوية كلمة عربية تعني الركن بالمفهوم الأدبي، كما تشير إلى المكان الدائم والمقدس أين يجتمع أتباع طريقة صوفية ويشكلون أخوية دينية². كما حاول «ريمون جاموس» توضيح أدوار الزاوية من خلال تعريفه، حيث قال: "إن الزاوية هي معبد، ملجأ، حرم أو فضاء ممنوع عن الخارج، من خلاله لا يحدث أي عنف، وكل الأشخاص الذين يلجئون إليها فإنهم تحت حماية الإله (ضيف الله)، وإذا تعرضنا لهم فإن اللعنة الإلهية ستلاحقنا"³.

ففي الأصل الزاوية هي ركن البناء، حيث كانت تطلق في بادئ الأمر على صومعة الراهب المسيحي، ثم أطلقت على المسجد الصغير أو على المصلى، ولا يزال للكلمة هذا المعنى عند المسلمين في الشرق، ذلك لأنهم لا يفرقون بينها وبين المسجد الذي يفوقها شأنًا، وهو يعرف أيضا بالجامع، على أن مصطلح زاوية ظل محتفظا في شمال إفريقيا بمعنى أكثر شمولًا من ذلك، إذ هو يطلق على بناء أو طائفة من الأبنية ذات طابع ديني، وهي تشبه الدير أو المدرسة. في حين يعرفها «جون مستر» على أنها شكل من المعابد الكبيرة التي يسيّرها الشيوخ الكبار، المرابطون⁴، في حين أن «جوزيف ديسبرنون» يرى بأن الزاوية "هي في الأصل مقبرة دفن فيها قديسا ما، فالمنحدرين من هذا الولي يسكنون قرب هذه المقبرة، ويبنون مسجد من الطوب يدرسون فيه ويقومون بصلواتهم"⁵، بينما يعرفها مالك شبل بأنها "مؤسسة دينية (رباط) لها وظيفة إحياء ذكريات موجهة إلى قديس مشهور لاستسلام الهبات، وفي بعض الأحيان إعادة توزيعها على المحتاجين"⁶.

قد نلتمس بعض الشمولية في تعريف «مرسال سيميان»، الذي حاول أن يبرز كل وظائف الزاوية بقوله: "هي مسكن المرابط أو رئيس أخوية، وتنشأ بجانب قبر المرابط أو شيخ ميت بدرجة من القداسة، فالزاوية في نفس الوقت مدرسة، دير، مأوى، ملجأ للأهالي والمسافرين، ففي الزاوية يجتمع تلاميذ الأخوية للقيام بالصلوات المفروضة ويتفرغون إلى ممارساتهم الروحية"⁷. كما ذكر كذلك «إدموند وماس» تعريفا جيدا للزاوية المغاربية، والظاهر أن هذا التعريف يتفق في الجوهر وما عليه الزاوية في الوقت الحاضر، فكل زاوية تتشكل من مسجد وقبة تغطي قبر المرابط الذي تحمل اسمه،

¹ محمود حمدي زقزوق، مرجع سبق ذكره، ص 288.

² Raymond JAMOUS, **Op-cit**, P : 191.

³ Ibid, P : 191.

⁴ Jules MAISTRE, **Op-cit**, P : 11.

⁵ Joseph DESPARANENT, **Coutumes, Institutions, Croyances des Indigenes de l'algerie**, édition corboul, Paris, 1919, P : 108.

⁶ Malek CHEBEL, **Dictionnaire... Op-cit**, p : 451.

⁷ Marcel SIMIANE, **Op-cit**, P : 18.

سواء كان محليا أو قارئاً للقرآن أو محافظاً على تدريس الحِصص، وثالثاً خادماً للمدرسة الابتدائية الأطفال، ومسكناً مخصصاً للتلاميذ والطلبة الذين يأتون لمزاولة دراستهم، وأخيراً أين يتم استقبال عابري سبيل والمسافرين، وفي بعض الأحيان بمقبرة مخصصة للعائلة المرابطية. فالزاوية هي مدرسة دينية ومأوى مجاني¹.

فمن خلال هذا التعريف، نجد كثير من الأشياء موجودة في الزاوية الحالية، كغرفة الصلاة بها محراب ضريحاً لأحد المرابطين أو ولي من الأشراف تعلوه قبة غرفة مخصصة لضيوف الزاوية وللحجاج والمسافرين والطلبة، وقبور أولئك الذين أوصوا في حياتهم بأن يدفنوا فيها. إنه نفس التعريف - تقريباً - الذي قدمه حمدي محمود زقزوق، حيث يرى بأن الزاوية "عبارة عن فناء واسع تحيط به مرافق؛ وهي مسكن الشيخ، ومسجد ومكان مخصص للضيافة، وحجرات لسكن الطلاب ومحل لإيواء اللاجئين إلى الزاوية... وتدور هذه المرافق حول الفناء الذي كان محط رجال القوافل، وبه بئر للسقيا (السقيا) ومخزن للمتاع... ولكل زاوية شيخ يقيم الصلاة ويعلم الأولاد، ويباشر عقود النكاح والصلاة على الجنائز"².

إنها نفس العناصر المتواجدة في الزوايا الجزائرية التي تتشكل من مؤسسات دينية للتدريس والإحسان، فهي هيئات مقدسة نظراً للحضور الرمزي أو الحقيقي لقديس ما، فالحاملة المقدسة مشكلة من ضريح ومعبد لقديس محاط ببنائيات ذات استعمالات اجتماعية أو مدرسية، مثل: مركز الحياة الدينية والفكرية، ومدرسة الإحسان. فالزوايا شغلت وظائف ذات أهمية كبيرة في الحياة الاجتماعية للطائفة الإسلامية بالجزائر على وجه العموم ومنطقة القبائل على وجه الخصوص.

02 _ نشأة الزوايا ، تطورها وانتشارها:

أ _ نشأة الزوايا وتطورها:

تعتبر الزاوية من المؤسسات الدينية التي نالت الكثير من الدراسات والأبحاث، وحظيت بالدراسة والتنقيب من طرف الكثير من التخصصات، ولعل من بين أهم هذه الدراسات من درست الزوايا كظاهرة تربوية ثقافية أو كظاهرة اجتماعية دينية. فقد كانت أهم حَضن تعليمي في الجزائر، وفي المغرب العربي، ولا تزال كذلك إلى يومنا هذا. فالمعروف أن الأصل في الزوايا هو «الرَبْط»، وهي الثغور التي يربط فيها المجاهدون المسلمون لحراسة حدود الدولة الإسلامية ضد الأعداء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل الجهاد في سبيل نشر الإسلام في مختلف بقاع العالم.

وقد نشأت الرَبْط التي أصبحت تعرف فيما بعد باسم الزوايا في بلاد المغرب الإسلامي منذ العهود الأولى للإسلام، وكذلك يطلق اسم الزاوية على مقر المرابط في حياته أو مماته والتي يكون قد

¹ Eugène DAUMAS, Op-cit, P : 163.

² محمود حمدي زقزوق، مرجع سبق ذكره، ص288.

أسسها بنفسه أو أسست على ضريحه من بعده من طرف الأتباع. فالزاوية هي جملة أمكنة التعلم والتعبد ظهرت في زمن مبكر جدا مع البعثة المحمدية، وتجلت بوضوح في المدينة المنورة عندما بني المسجد الشريف، ذلكم المسجد الذي شارك في بنائه الرسول ﷺ وأصحابه. فقد اتخذ هذا المكان (المسجد) مكانا للعبادة، ومعهدا للتعليم ودار الصلح والقضاء، وساحة تجتمع فيها الجيوش ومنزلا لاستقبال السفراء والضيوف، ودار لأهل الضيافة الذين لا أهل لهم ولا عيال يضلون فيه نهارا متعلمين ومعلمين، ويبيتون لياليهم فيه متهجدين ومعتكفين، وإذا دعا داع للجهاد كانوا في الصف الأول على أتم الاستعداد.

بعد مرور الزمن تطورت هذه المكانة تطورا ملحوظا لصالح الدنيا والدين، والزوايا هي نفسها تطورت وأصبحت تقوم بخدمات جليلة متعددة يقصدها المسلمون من كل حذب وصبوب، لأتهم وجدوا فيها مأرب، من جهة فهي مضييفة للفضلاء ومأوى لعابري سبيل، وكتاب لحفظ القرآن الكريم وترديده وتدرسه، ومدرسة لتعليم الشريعة الإسلامية ودار للصلح وعقد قران الزواج ثم هي مكان للاعتكاف وذكر الله تعالى، وكان بالزوايا وبعدما تخصصت كأماكن التعلم والتعبد لخدمة واحدة رجعت إلى الحلة التي كان عليها المسجد النبوي، حيث كان يقوم بإعمال متعددة¹.

ب _ انتشار الزوايا ومراكز تواجدها:

يعتبر المفكر الجزائري المرحوم «أبو القاسم سعد الله»، من أبرز المؤرخين الذين كتبوا عن الدور الثقافي والاجتماعي للزوايا، خاصة في العهد العثماني، حيث ذكر أنه من أبرز مميزات هذا العهد في الجزائر انتشار الطرق الصوفية وكثرة الزوايا المخصصة لهذه الطرق والمذاهب الصوفية في المدن والأرياف، الجبال والصحاري، حيث عاش معظم المتصوفة ينشرون عقائدهم ويلقنون أتباعهم الأذكار والأوراد، مبتعدين عن صخب الحياة الدنيا، مؤثرين العزلة والعبادة، فقد كانوا يعلمون المريدين والعامّة مبادئ الدين الحنيف².

فالتريقة المشهورة في إنشاء وانتشار الزوايا، أنه بمجرد ما يشتهر ولي صالح، أو صاحب طريقة من الطرائق الصوفية بين أفراد المجتمع المحلي حتى يؤسس لنفسه، أو يؤسس له أتباعه وأتباع طريقته مركزا لاستقبال الزوار والغرباء وحتى الأتباع من مختلف المناطق، البلدان والدول، حيث يتم تعليم طريقة الولي في الأذكار، وما يرافق هذا من تبرعات وإنفاق تؤدي به إلى التوسع وحتى الثراء وتضاعف قاصديه ومريديه، حيث يصبح اسم المتصوف (المرابط) علما على المكان، ويصبح المكان يدعى بين الناس بزاوية «سيدي فلان».

¹ عبد الرحمن طالب، "نشأة الطرق الصوفية وتدشين الزوايا"، مجلة ثقافية يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003، ص48.

² أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ج 01، ص262.

لقد ذكر المرحوم «أبو القاسم سعد الله» في التاريخ الثقافي قائمة طويلة للزوايا، حيث أن أغلبها موجود في مدينة الجزائر، كثل: زاوية «سيدي عبد الرحمن الثعالبي»، زاوية «ولي دادة»، زاوية «سيدي عبد القادر الجيلالي»، زاوية «سيدي أحمد بن عبد الله الجزائري»، زاوية «سيدي محمد بن شريف»، زاوية «سيدي الجودي»، زاوية «سيدي جمعة»، زاوية «سيدي الكتاني»، زاوية «سيدي السعدي»، زاوية «سيدي الفاسي، سيدي أيوب»، زاوية «سيدي بوعينان»، زاوية «سيدي بوعتيقة»، زاوية الأشراف، زاوية القشاش، زاوية «سيدي القادر الجزائري»، زاوية «علي الزاوي»، زاوية «القاضي المالكي»، زاوية «سعيد قدورة»، زاوية «مولاي حسن»، وزاوية «شيخ البلاد» وزاوية الأندلسيين، هذه الزوايا كلها في مدينة الجزائر¹.

كما تعتبر منطقة القبائل وبجاية من أغنى مناطق الجزائر بالزوايا وأهمها في ميدان التعليم ونشر الوعي الديني بين أفراد المجتمع المحلي. فقد كانت زاوية «تيزي راشد»، وتسمى أيضا (زاوية بن أعراب) ذائعة الصيت، حيث كان يصدها طلاب العلم الديني من النواحي المجاورة والبعيدة، وكانت زاوية «الشيخ محمد التواتي» ببجاية أيضا قد تخرج منها أجيال من المعلمين. واشتهرت بنشر التعلم أيضا زاوية الأزهري بأيت سماعيل، ثم زاوية «بن علي شريف» بأقبو، وكذلك زاوية «سيدي منصور الجنادي» وزاوية «عبد الرحمن اليلولي»، وزاوية «أبي القاسم البوجليلي»، زاوية «ابن أبي داود»، وزاوية «أحمد بن يوسف»².

بصفة عامة، وحسب مختلف الدراسات _ خاصة التاريخية _، فإن الزوايا انتشرت في كل مناطق الجزائر، فقد نجدها في الشرق بقسنطينة، ميلة، جيجل والقل. أما في الغرب فتوجد الكثير منها في مدينة وهران ومعسكر ومازونة وتلمسان، وفي الجنوب الجزائري أيضا، نجدها بالخصوص في كل من ورقلة، واد سوف، سيدي خالد، أولاد جلال، عين ماضي بالأغواط، المنيعه ومثليبي³.

03 _ أنواع الزوايا:

تذكر العديد من الدراسات _ خاصة الدراسات العربية _، بأن الزوايا ترتبط، كما ارتبطت منذ نشأتها بالقرآن الكريم، لذلك فكثيرا ما تذكر بهذا الاسم: «زوايا القرآن الكريم»، حيث تتنوع هذه الزوايا أو تتفرع إلى ثلاثة أنواع في كامل القطر الجزائري، حيث أنها تختلف في الشكل، لكنها تتفق جميعاً في المضمون⁴، وهي: زوايا المشايخ، زوايا المرابطين زوايا الطلبة، وهو ما سوف نحاول التطرق إليه في النقاط التالية:

¹ أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ج 01، ص 263.

² عبد العزيز شهيبي، مرجع سبق ذكره، ص 19.

³ نفس المرجع، ص 21.

⁴ محمد نسيب، زوايا العلم والقرآن بالجزائر، دار الفكر، الجزائر، 1988، ص 103.

أ - زوايا المشايخ:

وهي ملكية خاصة، ونظامها يشبه النظام الملكي الوراثي، وصاحب هذه الزاوية يكون عادة صاحب الطريقة الذي يعطي الأوراد أي (الميثاق)، وهذا الشيخ له أتباع ومريدون ويسمون (الإخوان)، والزاوية تقوم على أكتاف هؤلاء المريدين والمحسنين، وهم الذين يمولون كل ما يتعلق بتسييرها، حيث يجمعون لها الزكاة والصدقات والتبرعات من عند أفراد المجتمع المحلي ويقدمونها للشيخ، والشيخ هو المشرف والمسؤول على هذه الزاوية، وهو صاحب الحل والعقد. فلا حق لأي إنسان أن يتدخل في شؤون الزاوية من قريب أو من بعيد. فالأموال التي تدخل إلى الزاوية تذهب إلى الشيخ مباشرة يتصرف فيها بمعرفته، فلا أحد يحاسبه عليها أو يراقبه، وهو الذي ينفق على الزاوية ويوفر للطلبة كل حاجتهم اللازمة، كما يدفع أجرة الشيخ، أي (المعلم)، وهو صاحب الزاوية الذي يعين المعلم أو يعزله حين يشاء، وكذلك يعين المواد التي تدرس للطلبة، كما يشارك عادة في التدريس ويعطي الدروس، فكل شيء يخضع لتقاليد الزاوية.

فإذا مات الشيخ استخلفه أحد أفراد عائلته (أخاه أو ابنه)، إما عن طريق وصية يوصيها صاحب الزاوية، أو تختاره العائلة وترشحه لمنصب شيخ الطريقة ويخلف الشيخ الراحل، وذلك حسب تقاليد الأسرة. فالمنصب بهذا المعنى وراثي يرثه الابن عن الأب، والشيخ هو الذي يضع لها القوانين التي يراها صالحة للتسيير، ويختار بعض الطلبة الذين يرى فيهم القدرة والاستقامة، حيث يكلفهم بمراقبة وتسيير الطلبة، ويكون هؤلاء منفذين لأوامر الشيخ، وهم عبارة عن هيئة التنفيذ يسمونهم المقاديم (جمع مقدم). إنهم أشخاص مكلفون بالنظام والتسيير ومراقبة أخلاق الطلبة وسلوكهم داخل الزاوية، ومراعاة أوقات القراءة، محافظة على الوقت. ومن بين مهامهم ملاحظة تخلفات الطلبة عن الصف، أي تجمع الطلبة في أوقات القراءة والدرس أو صلاة الجماعة أو قراءة الحزب الراتب، فكل تخلف حسب التقاليد والنظام الداخلي للزوايا - أو تغيب دون عذر أو رخصة مقدمة من طرف (المقدم) تعرض صاحبها لعقوبات مختلفة؛ قد تكون مالية (غرامة)، وقد تكون بدنية، وذلك - كما ذكرنا - حسب القانون الذي يسير الزاوية، وحسب التقاليد والأعراف التي بنيت أو أنشئت عليها الزاوية.

فزوايا المشايخ، مثلها مثل باقي الزوايا في كامل التراب الوطني لها نظام داخلي تسيرو وفقه، حيث تتكفل الزوايا بكل ما يتعلق بمعيشة الطالب (ماعداء اللباس)، فالزاوية تتكفل بالإطعام والإيواء والطالب لا يقدم أي مساهمة نقدية في هذا الشأن. فجل الدراسات تسجل بأن الزوايا تعتمد - كما ذكرنا - على تبرعات المؤمنين وصدقات المحسنين الذين يحبون القرآن الكريم ويتعاطفون مع طلبته. فأفراد المجتمع القبائلي - مثلاً - لا يبخلون بما عندهم من مال وحبوب وحيوانات يساعدون بها زوايا القرآن في المنطقة من أجل نشر العلم من منطلق إيماني يدعوهم للتبرع في سبيل الله وحب كتابه.

من بين أهم زوايا المشايخ المشهورة في الجزائر، نذكر: زاوية الهامل ببوسعادة، زاوية الحملاوي بقسنطينة وزاوية ابن سحنون بأغزر أمقران ولاية بجاية.

ب _ زوايا المرابطين:

تختلف عن زوايا المشايخ في بعض الجوانب التنظيمية، فزاوية الشيخ ملكية خاصة كما تقدم يتصرف فيها صاحبها كما يشاء وبعضهم يعيش هو وعائلته من مواردها، أما زاوية المرابطين فهي ملكية جماعية فمواردها الوقفية (الحبس) تكون لصالح طلبة العلم، فالمرابطون أحفاد المؤسس الأول للزاوية لا حق لهم بأن يأخذوا شيئاً من أموال زاوية جدهم، والزكاة والصدقات والتبرعات والندور والهبات سواء أكانت نقوداً أو حيوانات هي لفائدة الزاوية، وحق مطلق لطلبة العلم والفقراء الذين يقصدونها. تجدر الإشارة أن زوايا المرابطين لا تمثل طريقة من الطرائق الصوفية، ولا يقصدها المريدون فقط كما هو شأن زوايا المشايخ، حيث يمكن مقارنة نظام زوايا المرابطين بنظام لجان المساجد المعمول به غي تسيير المساجد في الجزائر، لاسيما بعد الاستقلال. فهؤلاء المرابطون يعملون بدون مقابل رغم فقرهم وحاجاتهم للزكاة والمساعدة المادية، فهم يحرصون كل الحرص على تعمیر تلك الزوايا والمحافظة على كتاب الله تعالى، تماماً مثل أعضاء لجان المساجد الذين يعملون مجاناً ويبدلون جهودهم وينفقون طاقتهم ويضحون بأوقاتهم لجمع المال من المحسنين والمتبرعين لبناء المساجد وتعميرها¹.

فزوايا المرابطون أسست من أجل هدف وحيد؛ هو التربي والتعليم الديني، حيث يكون تحفيظ القرآن الهدف الأساس وما يلحق به من حفظ الحديث النبوي والسيرة النبوية وكذلك تعلم علوم اللغة بمختلف مكوناتها، كالنحو الصرف والفقه والتوحيد. كما أن هذه الزوايا تسيرو وفق نظام جماعي شبيه بنظام البرلمان المعاصر، حيث نجد كل عائلات المرابطين المنتمين إلى المؤسس الأول للزاوية لها الحق في إبداء الرأي والتسيير والمعارضة إن رأت أن شيئاً لا يعجبها أو لا يرضيها، وكل عائلة لها عضو في مجلس المرابطين يمثلها، فلا أحد يستطيع أن يعمل شيئاً أو يفرض رأيه إلا باتفاق الجماعة أو بأغلبية الأصوات، ولهذا المجلس رئيس يسمى (الوكيل)، أي وكيل المرابطين أو وكيل الزاوية. يعين هذا الوكيل من طرف المرابطين، حيث يخول له هذا المنصب سلطة كاملة ومسؤولية مباشرة لتسيير الزاوية داخليا وخارجيا.

بهذا الانتخاب (الاختيار)، يصبح الوكيل هو أمين المال، فعند حاجة طلاب الزوايا لأي شيء، فهو المخول قانوناً لتوفير مختلف حاجيات الطلبة والزاوية وتمويلها من مختلف الموارد التي يكون مصدرها في الأساس الندور والهبات المقدمة بصفة خاصة إلى الوكيل. فمسؤولية الوكيل هي مسؤولية اقتصادية وإدارية، أما شؤون التعليم فموكلة لشيخ الزاوية (المعلم). فالوكيل له سلطة مطلقة في تسيير شؤون الزاوية المادية، ما دام مستقيماً ملتزماً ومحترماً لتقاليد الزاوية وعاداتها، فإذا انحرف أو قصر في عمله اجتمع مجلس المرابطين للنظر في تصرفاته المخالفة للنظام، فإذا تم إثبات تقصيره أو انحرافه تم عزله وتعيين مستخلفاً له بنفس الطريقة وبإجماع أعضاء مجلس الزاوية في جو ديمقراطي

¹ محمد نسيب، مرجع سبق ذكره، ص 106.

تراعي فيه المصلحة العامة وتفضل مصلحة الزاوية والطلبة على جميع المصالح تقديرا لمقام القرآن والعلم وحفاظا على سمعة الزاوية ومكانتها في المجتمع¹، وضمان الاستقرار والاستمرار وتأدية رسالتها الدينية والثقافية والتربوية والاجتماعية.

ج - زوايا الطلبة:

هذا النوع من الزوايا موجود في زاوية واحدة في كامل التراب الوطني، وهي زاوية «سيدي عبد الرحمن اليلولي»، حيث تختلف زاوية الطلبة عن زوايا المشايخ وزوايا المرابطين، فطلبتها يتمتعون بالاستقلال في تسيير المؤسسة، فلا يتدخل أحد في شؤونهم وشؤون مؤسستهم، فالطلبة وحدهم هم المسؤولون عن الزاوية وتسيير شؤونها داخليا وخارجيا، أدبيا واقتصاديا، فالزاوية بعيدة عن الضغوط والتدخلات فهي تسيير من طلبتها المنتمين إليها ولهم وحدهم السلطة الكاملة في تسيير شؤونها، فلا تخضع لشيخ أو مرابط وحتى للشيخ الذي يعلم فيها، فالشيء الوحيد الذي يخضع له الجميع ويمثلون له ولا يخالفونه أبدا هو قانون الزاوية، أو ما يمكن أن يطلق عليه اللائحة الداخلية للزاوية.

04 - كفايات التحاق الطلبة بالزوايا:

أ - الإجراءات والشروط:

عندما يرغب الطالب بالالتحاق بإحدى هذه الزوايا، فإذا كان راشدا جاز له أن يطلب الانتساب بنفسه ويطلق عليه «الإسكان»، والذي يعني الانتماء إلى الزاوية والانخراط في نظامها، أما إذا كان صغيرا صاحبه أبوه أو أخوه، فيجتمع الطلبة بطلب من «المقيم» بحضور الشيخ، ثم يدفع ولي الطالب الجديد حق الإسكان والتسجيل، وهو ثمن رمزي يدفعه الطالب الجديد الوافد إلى الزاوية الذي يقرأ له فاتحة الكتاب، ويدعى له بالخير والنجاح، حيث يعتبر هذا الدعاء هو القبول الفعلي الذي يضيء إلى إتمام عملية التسجيل في قوائم الطلبة التابعين للزاوية، حيث يصبح من أتباعها أو طلابها، وله حق مغادرتها متى شاء ذلك، فلا أحد يمنعه من ذلك، كما لو شاء بقي فيها طوال حياته.

لقد كانت هذه الحرية من الممارسات المعروفة في كل الزوايا في مختلف المناطق بالمنطقة، وكان ذلك بهدف استقطاب أكبر عدد ممكن من شباب المنطقة والمناطق الأخرى على حد سواء، لكن الأمر تغير في الوقت الحالي، حيث تعرف الزوايا اليوم إجراءات إدارية يجب توفرها لالتحاق الشباب بالزوايا، رغم أنها مفتوحة على الجميع، ولا يتطلب دخولها مستوى أكاديمي أو تعليمي معين، فعلى كل الراغبين

¹ للتقديس الذي تحظى به الزوايا في المجتمع المحلي فإن أفراد هذا المجتمع لا يبخلون عليها من خلال تمويها ومنحها التبرعات المالية والمنتوعة (حبوب وخضار وحيوانات)، وهذه يستلمها الوكيل يتصرف فيها (المالية)، كما يوجه الثانية إلى الزاوية والطلبة مباشرة. غير أن هذا لا يمنع أفراد المجتمع المحلي من إشراك طلبة زوايا المرابطين في حياتهم الاجتماعية، وذلك من خلال دعوتهم لمختلف المناسبات، خاصة في الوضائم أين يطلب منهم في الجنائز وزيارة القبور من قراءة القرآن الكريم على أرواح موتاهم وتقديم لهم مقابل ذلك مبالغ مالية يستفيد منها الطلبة دون تدخل وكيل الزاوية أو محاسبتهم عليها. إن هذه التقاليد وهذه المساعدة المالية لطلبة الزوايا لا تزال موجودة إلى يومنا هذا في المجتمع القبائلي.

- في الانضمام إليها الالتزام بالقانون الأساسي أو النظام الداخلي للزوايا (أنظر وثيقة النظام الداخلي في الملاحق)، الذي يضم شروط الدخول أو القبول تتخلله خمس (05) مواد هي: المواد: 63، 64، 66، 68 و 59).
- ومن بين الأمور التفصيلية المذكورة في القانون الأساسي أو النظام الداخلي المسير لشؤون الزوايا، نذكر بعض منها في النقاط التالية:
- ملف التسجيل في المادة 69.
 - شروط الآداب العامة في الزاوية في المادة 71.
 - شروط العطل والغياب بالنسبة للعطل نجد سبع (07) مواد تحدد الكيفيات والوسائل، والمواد هي المواد من المادة 81 إلى المادة 87.
 - طرق تسيير الغياب ولواحقه، من كيفيات وما يترتب عن الغياب المتكرر وغيرها مذكورة في ثلاث (03) مواد، هي: 89، 90 والمادة 91.
 - شروط العلاقات بين الزاوية والأولياء، تحدد كيفياتها وما يترتب عنها المواد: من 92 إلى 95.
 - نظام الدراسة تشرحه المواد 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 109 و 110.

ب _ النظام الداخلي للزوايا:

لكل زاوية من الزوايا نظام داخلي على شكل مجموعة من القوانين لم تكن مكتوبة من قبل، يعرفها الطلبة عن طريق السماع والممارسة اليومية، بمعنى أنها متوارثة بين الأجيال، جيل بعد جيل، حتى صار محفوظا ومعروفا لدى الجميع. فهذه القوانين ترجمة لجملة أو مجموعة من الأعراف والتقاليد والعادات السائدة في مختلف الزوايا، لكنها تختلف من زاوية لأخرى حسب الثقافة السائدة والعادات الموروثة بين المناطق والجهات. فالطلبة كثيرا ما يبالغون في احترام وتقدير هذه الأعراف التي يكون الكثير منها مستمد من آداب الدين والشريعة وثقافة وأصالة المجتمع النابعة من تعاليم وقيم الدين الإسلامي، والمتمثلة في الأساس في التصرف والسلوك النابع من الأخلاق السوية والمستقيمة، فالطالب يعاقب ويحاسب عن جميع التصرفات السيئة والمخالفة لعرف الزاوية.

يمر عقاب الطلبة وفق النظام أو القانون الداخلي للزوايا، والعقاب يكون مرادف للمخالفة الثابتة والبيّنة للطلبة للنظام أو القانون، حيث يتفرع إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول: الطرد من الزاوية أو كما يسمونه (النفى)، وهذا يطبق في الزنا واللواط والسرقعة وشرب الخمر. النوع الثاني: وهو عقاب مالي للعديد من الأسباب مثل: لسب الملة وشتم الغير والنميمة والتجسس والتدخين في الزاوية أو في السوق والأماكن العمومية والاعتداء على الغير باليد أو اللسان وكل الأعمال التي تؤدي أفراد المجتمع المحلي. أما النوع الثالث: فيسمى العقوبة البدنية، وتكون للطلاب الذي تخلف عن صلاة الجماعة بدون عذر أو تغيب في وقت القراءة عندما ينادي (بالصف)، أي التجمع، وكل الأعمال التي تخل بالوقار والاحتشام وآداب السلوك، كالضحك والعبث والهزل في غير محله كوقت العمل الذي يتطلب الجد أو في المجالس

والاجتماعات وغيرها من المرافق التي تتطلب الآداب والاحترام، وكل من يخالف أدب السلوك العام يتعرض للعقاب البدني.

فالتطلب يتربى بهذه الطريقة على أدب السلوك والحياء والاحتشام والنظام والصرامة والتزام الأخلاق الفاضلة والسلوك الحسن حتى تراه يحافظ على سمعته أكثر مما يحافظ على حياته، وتراه دائما ملتزما لآداب السلوك أينما كان. بينما اليوم يختلف النظام الداخلي كل الاختلاف عن ما سبق، فالنظام الداخلي اليوم مواكب لطرق تسيير الزوايا التي تعتمد على لجان تسيير من طرف جمعيات دينية تضع مجموعة من المواد القانونية ومكتوب يطلع عليه الطالب ويقرؤه، بل ويسعى إلى حفظه، ويمضي عليه عند دخوله للزاوية.

ج _ مجلس المحاكمة:

للطلبة رئيس يسمى «المقدم»، يشرف على شؤونهم ويراقب أعمالهم داخل الزاوية، ويسجل عليهم كل المخالفات والأخطاء التي يرتكبونها عمدا، والطلبة لهم اجتماع أسبوعي يجتمعون مساء كل يوم الأربعاء بعد صلاة المغرب للنظر في الشكاوي والأخطاء والمخالفات للنظام والقانون، حيث يعلن «المقدم» عن هذا الاجتماع فيحضره جميع الطلبة، ومن تخلف بدون عذر ومن غير طلب الإذن يتعرض للعقوبة، وفي هذا الاجتماع تطرح كل المشاكل الأسبوعية.

د _ نظام الاجتماع:

يجلس الطلبة على شكل حلقة يتوسطها «المقدم»، فإذا حضر الطلبة جميعا افتتح الجلسة بالصلاة على النبي ﷺ ثلاث مرات، ثم يشرع في تقديم الشكاوي فيقول: فلان اشتكى من فلان فيطلب من المدعي أن يشرح قضيته أمام الجميع، قبل أن يتكلم يصلي بدوره على النبي ﷺ ثلاث مرات، فإذا انتهى أعطى الكلمة للمدعي ليدافع عن نفسه، فإذا سمع المجلس من الخصمين أصدر الحكم على الظالم، وإذا كانت القضية فيها غموض أو التباس ولم يظهر الحق ولم تتجل الحقيقة، هناك من يكون الحكم بالاجتهاد فيبدأ «المقدم» من اليمين ويسألهم واحدا تلو الآخر حتى ينتهي بالأخير الجالس على يساره، كل واحد يدلي برأيه ثم تجمع الأصوات ويكون الحكم بالأغلبية.

هـ _ المحافظة على الوقف:

إن المراقبة الشديدة والمحاسبة العسيرة تجعل الطالب يشعر بالمسؤولية¹، والمحافظة على أموال ووسائل وممتلكات الزاوية حتى لا تفسد ولا تضيع ولا تبذر، فأموال الزاوية مقدسة لأنها مال وقت (حُبس) ومال عمومي تابع للجماعة التي تعبر عن أفراد المجتمع المحلي، فترى الطلبة يحافظون عليها أكثر مما يحافظون على أموالهم، من كسر شيئا يعوضه، أي يدفع ثمنه.

¹ الرقابة في الزاوية شديدة وصرامة ومستمرة، فالمقدم هو الذي يراقب الطلبة ويعاقب المخالفين وينفذ القانون المعمول به، لأنه هو المسئول الأول وأول من يجب أن يستيقظ في الصباح ويوقظ الطلبة، وآخر من ينام فلا ينام حتى ينام الطلبة.

ومن بين زوايا المرابطين المعروفة في منطقة القبائل: زاوية «سيدي بهلول» بعزازقة، زاوية «الشيخ أمقران» بمقلع، زاوية «سيدي علي أويحي» ببوغني، زاوية «سيدي منصور» بواقنون، زاوية «سيدي وإدريس» ببوزقن ... الخ.

05 _ الزوايا في منطقة القبائل:

تسمى الزاوية في منطقة القبائل باللغة المحلية «ثمعمرت»، وهي مشتقة من الفعل (عمر)، والذي مصدره (عمارة). وقد ورد مصدره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾¹. فمصطلح العمران أعم وأشمل وأدق لموافقته نص القرآن². أما ما ذهب إليه هانوتو وليتورنو فهو معنى آخر مغاير للمعنى المعروف عند الدراسات العربية، فقد أعطيا معنا آخر للزاوية في المنطقة، إذ يريان أن الدراسات التي أقيمت حول المنطقة تقع في الخلط بين الزاوية وبين المدرسة التعليمية المسماة «ثمعمرت»، فحسبهما المؤسستان مختلفتان تماماً، حيث يوجد عدد كبير من الزوايا لا يوجد فيها تعليم، حقا إن معظم المعمرات هي بجانب الزوايا، فالزاوية عند القبائل هي قرية يسكنها المرابطون، يسمونها باللغة المحلية «ثاوايث»، والمرابطون يسكنون ويقيمون حول الضريح والقبعة³.

فالمعمرة مكان عامر بالطلبة، ويكون فيها تعليم القرآن هو السائد والأساس، بخلاف الزاوية فقد لا يكون فيها تعليم ولا تحفيظ للقرآن لكن تحتفظ بتسميتها بمجرد استقرار المرابطين فيها، أو حولها. فثمعمرت هي عبارة عن معاهد لتعليم القرآن الكريم وحفظه أو لدراسة العلوم المرتبطة به. وقد انتشرت هذه المعاهد في القبائل الصغرى والكبرى، وكانت لها أوقاف هامة وقوانين داخلية حكيمة، وهي تمتاز عن نظام الزاوية، إذ أن الزاوية تخضع في الغالب لتصرف شيخ الطريقة أو مقدميه، في حين أن لهذه المعمرات قوانين داخلية وصارمة في بعض الأحيان.

لقد عرفت منطقة القبائل انتشارا كبيرا للمؤسسات الدينية التعليمية بين الزوايا والرُّبُط، والمعمرات التي تعني عند الأهالي المكان العامر بالفضائل والكرامات، فلا يوجد تاريخ محدد لظهور هذه المعمرات في المنطقة، لكن ذلك لا يمنع من اعتبار المسجد أو الكُتاب النواة الأولى لتبلور معانيها وتشكلها بصورتها الحالية. فلا يمكن الحديث عن النشأة المبكرة لهذه المعمرات التي يمكن أن تكون مع البدايات الأولى للفتح الإسلامي، إلا أن اصطلاح «المعمرة» أو «الزاوية» بمفهومهما الحديث يقود إلى الدراسات التاريخية التي أرخت لظهور أول مؤسسة من هذا النوع، ونظرا لكون المعمرات في أصل نشأتها كانت مراكز للرباط استعملت في بداية الأمر كقواعد للدفاع أو للجهاد، فذلك يؤكد على حتمية

¹ سورة هود، من الآية 61.

² عبد المجيد الحملاوي، مرجع سبق ذكره، ص 72.

³ Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 67.

قدمها ورجوعها إلى بدايات القرن الثاني أو الثالث الهجري، حيث أن بداية انتشار هذه المعمرات أو الزوايا في المنطقة كان بداية من القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي بشكل ملفت للانتباه، وهي ميزة عرفتها الجزائر بشكل عام في هذا القرن، حيث ساد ظهور المرابطين وانتشار الرِّبَط¹. لقد رافق ظهور المرابطين في الحقل الديني في منطقة القبائل بداية عهد التصوف العلمي، حيث كان من أهم الزوايا التي ظهرت في هذا القرن: زاوية شرفاء سيدي بهلول بعزازقة، زاوية سيدي أعمر ولحاج اليجري ببوزقان. ومعظم هذه الزوايا للمرابطين، وهي غالباً ما تحتضن ضريح شيخها المؤسس وبعض شيوخها وطلبته، وهو الأمر الذي أدى إلى الاعتقاد بعصمة الشيخ وقديسية الزاوية. فمن أهم الزوايا المعروفة بالقداسة وعصمة الشيخ نجد: زاوية الشيخ أمقران بآيت زلال بمقلع التي تأسست في القرن العاشر هجري من طرف سيدي أحمد أوديع، فقد تعددت الأساطير عن شخصية الشيخ أمقران الذي تذكر الكثير من الأساطير طيرانه في السماء والتنبؤ بالمشاكل والصعوبات.

06 _ دور الزوايا في منطقة القبائل:

تحظى الزوايا في المجتمع القبائلي بالتقدير والاحترام الكبيرين، وذلك نظير الدور المتميز الذي تؤديه اجتماعياً وسياسياً ودينياً، فمن الزوايا يتخرج عمار المساجد المؤطرين لعمارتها الذين يكونون دعاة وقضاة لفض الخصومات بين المتخاصمين من أجل إنقاذهم من تعسف المحاكم الاستعمارية الفرنسية وعبث سلطاتها. لقد كان للأئمة دور كبير في الإصلاح بين المتخاصمين وربط صلات المودة وروح التعاون والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بالإمامة ومعالجة كل الأمور التي تطرأ على المجتمع.

تقسم معظم الدراسات دور الزوايا في الحقل الديني بمنطقة القبائل إلى أربعة أنواع من الأدوار؛ دور تعليمي، دور ديني، دور ثقافي ودور اجتماعي، وهي العناصر الأربع التي سنحاول التطرق إليها في هذا السياق.

أ _ الدور التعليمي:

المهمة الأساسية والدور الريادي الذي تقوم به الزوايا في الحقل الديني في المجتمع القبائلي يكمن في الأساس في الدور التعليمي، فالزاوية أنشئت في الأصل من أجل مهمة تعليمية، تعليم القرآن الكريم ومختلف العلوم المرتبطة به، حتى ولو كان هذا التعليم له صبغة أو طابع ديني، فدورها التعليمي تتفق عليه كل الدراسات التاريخية، الأنثروبولوجية وخاصة السوسولوجية، فهي جهود مشكورة ومسامحة محمودة بذلتها في ميدان تكوين البنين وإعداد الأئمة وتخرج حفظة كتاب الله والدعاة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، وذلك من خلال الاقتداء بشيوخ الزوايا في معاملاتهم وسلوكاتهم والحفاظ على مكانتهم المتميزة.

¹ Said BOULIFA, Op-cit, P : 86.

إن المجتمع المحلي _ على الدوام _ ينتظر من هذه الزوايا مده بالقادة الروحيين والمرشدين الهداة والمعلمين لأبنائهم مختلف العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم، خاصة ما تعلق بالفقه والشريعة الإسلامية في محاولة منهم مطابقة سلوكياتهم وتصرفاتهم الاجتماعية لقيم ومعايير الدين الإسلامي، وهو ربط ما بين الديني والديني، وبالتالي تربية وتنشئة الأجيال حتى تتشرب من هذه القيم هذه المعايير والمبادئ التي تحفظ للمجتمع المحلي مختلف القيم الروحية والوطنية التي تحافظ على عناصر الهوية المحلية وثقافته المتميزة ومقاومة الغزو الثقافي، ورد حملات المبشرين الذين يسعون بكل ما أوتوا من طاقة إلى تنصير الجزائريين ومسح شخصيتهم¹.

ما يشجع أفراد المجتمع المحلي على التوجه نحو الزوايا هو طريقة الانتساب عليها، حيث يأتي الطلبة إلى الزاوية من غير تمييز طبقي أو جهوي أو حرفي، فكل راغب في الانتساب يقبل من غير تحديد في العمر، إلا أنه غالباً ما يكون الاستقبال ممكناً للذين مروا على المساجد وحفظوا نصيباً من القرآن الكريم. فقد كان التعليم في الزاوية مجانياً في نظام داخلي يتكفل بإيواء وإطعام الطلبة المنتسبين، وكانت الأعمال الداخلية مقسمة بين الطلبة بحسب طاقة كل فرد، فما يكلف به الطالب المتقدم في العمر لا يكلف به الطالب الصغير، وهناك أعمال داخلية يقوم بها الطلبة الصغار وأعمال يقوم بها الطلبة الكبار، وهي في عمومها تعود بالفائدة على الطالب دون سواه، ويتم كل ذلك في ظل نظام داخلي محكم متوارث يلتزم به الجميع إعداداً للفرد لتحمل المسؤولية والشعور بواجب التعاون، والشعور بروح المسؤولية الفردية والجماعية من خلال امتثال الجميع _ جون استثناء _ بالنظام الداخلي الذي يجعلهم سواسية أمام تطبيق القانون.

ب _ الدور الديني:

تعتبر الزوايا مؤسسات دينية بامتياز، حتى الجانب التعليمي فيها مرتبط بشكل كلي بكل ما له علاقة بالدين الإسلامي. ففيها يتم ممارسة العبادات من صلاة وتلاوة القرآن وأذكار، وفيها يعتكف طلبة العلم، فكل الدراسات _ على تنوعها _ تثبت ذلك الترابط والتلازم العميق بين الزاوية والدور الديني، حيث تنطلق من دورها التربوي في الجانب الروحي والتعليمي للطلبة، وهو ما يقوي إيمانهم ويحفظ لهم معالم الشخصية الدينية المتميزة التي يعرف بها الحقل الديني في منطقة القبائل.

لقد أنشئت الزوايا على العموم بعيداً عن المدن وبعيداً عن ضوضاء الحياة الدنيوية، والزوايا تعطي الأولوية دائماً لمظاهر الحياة الدينية المختلفة التي تفرض الاعتكاف والانعزال الروحي، فهي تسمح للمنخرطين فيها بتحقيق وجود ظاهري نقي، واعمل على تطور الحياة الدينية للجماعة وتنظيمها بدقة في شكل تقوى منهجي يسعى من خلاله إلى الخلاص المستقبلي. فلا يمكن إنكار الدور الديني للزوايا، حيث لعبت دوراً بارزاً في نشر الإسلام وترسيخ قيمه، وفي التربية الروحية والتثقيف الديني والإصلاح الاجتماعي، وفي مقاومة الاستعمار.

¹ عبد المجيد الحملاوي، مرجع سبق ذكره، ص 13.

ففي مقاومة الاستعمار والحفاظ على الشخصية الدينية للمجتمع المحلي أو المجتمع الجزائري بشكل عام، نجد مؤسسة الزاوية تقف شامخة لإسهامها الكبير في الحفاظ على مقومات الشعب الجزائري وبقاء الالتزام الديني عند أفراد المجتمع، حيث وقفت في وجه كل محاولات مسخ الشخصية ومحاولات التنصير التي سعى إلى تحقيقها الاستعمار بكل قواه التبشيرية، وذلك مهما كانت الاقترابات التي تحاول شرح أو تسير مواقف المرابطين، خاصة في ما يتعلق ببعض التقنيات أو الممارسات الشعائرية لبعض الطقوس التي يراها المنتقدون بأنها بدع منكرة لا علاقة للدين بها، أو كبعض التجارب الصوفية المحكوم عليها بالشذوذ، فهم لا يعتبرون الزوايا أنها تمثل أماكن سامية من الروحية الإسلامية، وتساهم في إدخال عاطفة حية وثابت هام للتطهر العقلي والخلقي، فالزاوية تعتبر معلم في الحياة الدينية والاجتماعية للأفراد¹.

ج _ الدور الثقافي:

لا بد أن نشير إلى وجود ترابط كبير من وظائف الزاوية أو أدوارها، فالدور التعليمي مترابط مع الدور الديني والثقافي وحتى الاجتماعي. ففي هذا المقام نذكر أن الوظيفة الدينية للزاوية موضحة بالوظيفة الثقافية، لذا يمكن أن نقول أن الزوايا بمثابة مدارس، وتكمن وظيفتها الأساسية في الحفاظ المميز والمعرفة الجيدة للنص القرآني وإعطاء شباب القرية والقبيلة تربية إسلامية قاعدية (ذات قاعدة متينة). فخارج عن الوظيفة الدينية للمرابطين يمكن أن تكون الدراسات الموجزة للأنصار السابقين للفقهاء الملكيين مثل: المختصر المصري خليل بن إسحاق المتوفى سنة 1374 معروفة في الجزائر بتسمية «سيدي خليل» موجز على شكل استمارة طقسية ومبادئ تأهيلية قانونية وضرورية للمسلمين في ممارساتهم الدينية، وفي حياتهم الفردية العائلية والاجتماعية، فمن النادر أن يتم تدريس الأحاديث مثل أحاديث أنس بن مالك المتوفى سنة 795.

يوجد قبول لبعض الزوايا المرابطين مثل: زاوية الهامل (أنشئت حوالي سنة 1850 قرب مدينة بوسعادة)، وبعض الزوايا في منطقة القبائل التي تحفظ تقاليدتها على مدرس للغة العربية له مستوى مشرف، وفي غالب الأحيان فإن المرابطين لا يهتمون بدراسة وتدريس الأدب الكلاسيكي ولا بالدراسات العربية المعاصرة.

د _ الدور الاجتماعي:

للزوايا دائما دور اجتماعي لا يمكن إهماله، فمن البديهي أن الوظيفة الاجتماعية للزاوية كإشعاع ثقافي متعلق بشدة بشخصية رئيسها المرابط أو حاكمها أو شخصية «المقدم». كما أن بعض المرابطين أحدثوا عناية إلهية لدوارهم وقبائلهم في فترة كان فيها السكان في الأرياف والجنوب تحت إدارة الخضوع التعسفي للقوي، وهو ما يوضحه سعيد بوليفة بقوله: "في جرجرة كما هو الحال خارجها، وفي

¹ Nadir MAAROUF, «Mythes croyances et cultures populaire au Maghreb», **Pour une Sociologie Culturelle**, Unité de recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, Alger, Algerie, 1988, P : 87.

أعالي السيباعو عدّة قبائل قد ثارت ضد النظام الإقطاعي لأسياد كوكو، ومن أجل التخلص من جور وطغيان بلقاسم والقاضي، طالبوا الحماية من المرابطين الذين أعلنوا أنفسهم كمدافعين عن الضعفاء في القرن السادس عشر¹.

إن الزوايا الأكثر ازدهارا والأكثر انشغالا بتقاليدها المشهورة تمكنت من تأسيس مذهب جماعي قائم على الرقابة من طرف أساتذته أو مدرس القرآن في الزاوية، فقد عرف الأجداد (قوانين في بلاد البربر) حكم غير قابلة للنقاش من طرف رئيس المرابطين، حيث أرغم المجتمع المحلي على تحضير وتطوير السكان الجبليين، وهذا بغرس مبادئ وأخلاق اجتماعية ضرورية قائمة على احترام الكلمة المعطاة، استضافة الغريب، العدالة، فضيلة التسامح، زرع الخير وضمان الاستقرار في الأرياف، كما شجعت الترقية الإنسانية والفكرية للسكان غير المحظوظين، حيث تعتبر المؤسسات الوحيدة التي تحمل هذه المزايا.

بعض هذه التوضيحات حول الوظيفة الاجتماعية للزاوية حقيقية، ففي حالة ما إذا كان المرابط عادل قديس حقيقي يكون الذين يتبنونه مخلصين ويسلكون نهج رئيسهم الروحي بوفاء كبير أو منقطع النظير²، ويظهر الدور الإيجابي للزوايا الريفية في التعليم على وجه الخصوص، فقد كانت بالإضافة إلى وظيفتها الدينية معاهد لتعليم الشباب وتنوير أفراد المجتمع المحلي، وكانت الزاوية الريفية تشمل أيضا مسجدا أو قبة للشيخ المرابط ومبنى للطلبة الداخلين ومساكن للغرباء والفقراء، وقد اشتهرت بعض الزوايا والخلوات الريفية حتى أصبحت قبلة للزوار والطلبة من مختلف المناطق الأخرى في كامل التراب الجزائري³.

07 _ تأثير الزوايا في منطقة القبائل:

لقد شهد الكثير من الوجهاء والأعيان الذين حاولنا استجوابهم في أماكن مختلفة أن الزوايا القرآنية قد قدمت خدمات جليلة في أشكال متعددة لصالح أفراد المجتمع المحلي، وفي كل جوانب الحياة باعتبارها مركز إشعاع للوعي، فهي وحيدة في هذا الإطار وليس لديها أي منافس بالنسبة للمجتمع المحلي في هذه المنطقة، ولمدة ستة قرون على الأقل.

لقد كانت الزوايا وحدها لعهد طويل جدا حاملة مشعل العلم والتعليم، فلا يذكر عالم أو متعلم تدرج شيئا ما في سلم العلم إلا وكان متخرجا في زاوية ما في مرحلة من مراحل تعلمه، ونكتفي

¹ Said BOULIFA, Op-cit, P : 186.

² المرابط الذي يمثل تلك الشخصية الروحية التي أثرت تأثيرا كبيرا في الحقل الديني في منطقة القبائل بدأت من خلال تأسيس الزوايا التي حملت اسمه، إنه دون شك شخص روحي، رئيس طائفة، له حكم كبير ومبرر على الجماعة التي تحيط به (الأتباع والمريدين)، في المجتمع المحلي معروف بأنه مصدر إحسان يتصف بالهدوء والقداسة والرزانة، في الضمير الجمعي للمجتمع المحلي يدركون بأنه شخص يسعى إلى إحلال السلم والوثام بين أطراف مزقتهم عوامل الحقد والكراهية والتناحر بينهم.

³ أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ج 01، ص 269.

هنا بذكر أبرز العلماء خلال العهدين العثماني والفرنسي، الشيخ «محمد بن عبد الرحمن» (صاحب الطريقة الرحمانية في إفريقيا)، والشيخ «محمد بن زكري» مفتي العاصمة، والشيخ «أرزقي الشرفاوي» شيخ زاوية «سيدي عبد الرحمن اليلولي» وغيرهم كثير. فقد اعترف الكثير من الدراسات التاريخية التي أقيمت على هذه الفترة من تاريخ المنطقة، من أمثال «مارسيل أمريت»، حيث أكدت على أن أفراد المجتمع الجزائري عام 1830 كانوا يعرفون القراءة والكتابة، ولكنهم أصبحوا يتخبطون في ظلام الجهل بعد مضي نصف قرن على الاحتلال، حيث لم تعرف المنطقة مدرسة فرنسية إلا في نهاية القرن التاسع عشر، وكان دخولها ضئيلاً جداً ولم تفتح أبوابها إلا لفئة معينة... أما أغلبية الناس فقد رفضوها كما رفضوا أهلها¹.

يقول مصطفى الأشراف: "لقد كان السكان يلزمون الحذر من التعليم الفرنسي رغم ندرته واقتصاره على الصفوة المختارة، وهذا بسبب صحوة الثقافة العربية نسبياً والذي لعبت فيه الزوايا دوراً كبيراً"². فالذي يهم في اعتراف الأستاذ «مصطفى الأشراف» وغيره من أصحاب الدراسات والبحوث التي أقيمت حول الحقل الديني في منطقة القبائل هو إثبات الشهادة على فضل الزوايا في إحداث الحصانة والمناعة ضد كل أشكال مسخ والتغيير في عناصر الهوية الدينية للمجتمع، حتى لو كان ظاهر هذا الأمر يحتاجه المجتمع. ولعل حجتهم في ذلك المقولة المشهورة في مثل هذه المناسبات "إن السم يمزج بالعسل والطعم يشهي الطعام... والاستثناء كالشاذ عن القاعدة يحفظ ولا يقاس عليه"³.

08 _ نموذج لزوايا مرابطة في منطقة القبائل:

من بين أهم الزوايا التي يمكن أن نأخذها كنموذج للزوايا المرابطية في منطقة القبائل، نجد زاوية «سيدي علي تغالاط»، التابعة لعرش «آيت يسوراه»، الموجود في بلدية امسوحال، دائرة افرحونن، ولاية تيزي وزو، وتعد حسب المعلومات المتوفرة لدى الباحثين بأنها أقدم مدرسة للقرآن في عمق جرجرة، لذلك فهي بمثابة أم المدارس القرآنية في منطقة الزواوة.

ومن المرجح أن تكون الخصائص الجغرافية والاجتماعية للمنطقة والمتمثلة في الطابع الجبلي المتميز بكثافة الغابات والغطاء النباتي وقلّة العمران والعنصر البشري، عوامل مشجعة للعباد والزهاد والصالحين والدارسين الاستقرار في الجبال طلباً للعلم والتعبد والسكون والهدوء، وكذا الهروب من ضوضاء المدينة وصخبها ومشاكلها ومؤامرتها السياسية، ولعل ما يؤكد ذلك وجود زاويتين هامتين بعرش «أيلولو اومالو» القريب من عرش آت يسوراه هما: زاوية سيدي إدريس (سيدي وذريس باللغة

¹ مصطفى الأشراف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، القصة للنشر، الجزائر، 2012، ص415.

² نفس المرجع، ص415.

³ عبد الرحمن مصطفاوي، مذكرة تحسيسية بأهمية الزوايا القرآنية، الجمعية التنسيقية للزوايا القرآنية بولاية تيزي وزو، الجزائر،

2000، ص15.

المحلية)، التي أسسها في القرن الرابع عشر الميلادي بعد انسحابه الاضطرابي من حاضرة بجاية، وزاوية سيدي عبد الرحمن اللولي التي أسست في القرن السابع عشر. تجدر الإشارة إلى ندرة المصادر التي ذكرت هذا العالم الصالح وتعرضت لحياته، وكذلك شح الأخبار الخاصة به، وحسب الباحث في التاريخ «مهند أرزقي فراد» فإنه لم يرد ذكره إلا في كتاب «عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية»¹. والذي ألفه القاضي أبو العباس أحمد الغبريني (1247 - 1304) من عرش آث غبري، القريب من بلدة عزازقة حالياً، نسبا، والبجائي إقامة.

أما الكتاب الذي أشار إليه باقتضاب، فهو كتاب «أعلام من الزواوة» للأستاذ المرحوم أحمد ساهي، من قرية أقوسيم، أيلولة اومالو، والذي تربطه علاقة قرابة مع سيدي علي تغالاط، وقد جمع المادة التاريخية بهذه الشخصية من خلال البحث الميداني الذي أجراه في قريته وما جاورها، وكذلك الاستفادة من معارف الأستاذ العصامي محمد الحسن علي المشهود له بالإلمام والإحاطة بتاريخ الزواوة الثقافي بصفة خاصة، فضلا عن اعترافه بكتاب «عنوان الدراية...» المذكور سابقاً. فقد أقر الأستاذ أحمد ساهي بشح المصادر التاريخية المكتوبة، فقال: "يرغمننا سكوت التاريخ المكتوب على كل ما يتصل بالنشأة الأولى لأحمد إدريس ابن أخ سيدي علي تغالاط على طرق باب التراث الشعبي المكمل للزر القليل من الزاد المكتوب، دون فاصل بين المترجم له، وظاهرة الزاوية قبل عهده وبعده"².

أما بالنسبة لنسبه، فهو من أسرة شريفة ينتمي نسبها إلى فاطمة الزهراء بنت النبي محمد ﷺ على النحو التالي: هو علي بن محمد اليتسوري (الملقب بأبي الحسن) بن محمد بن عبد الله بن عيسى بن موسى بن إبراهيم بن خالد بن إبراهيم بن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن علي بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله بن الحسين بن فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ. وذكر أحمد ساهي أخوين هما: أبو علي القوسي (من قرية أقوسيم) وإدريس بن محمد نزيل بجاية، وعليه فإن الشيخ أحمد إدريس (مؤسس الزاوية التي تحمل اسمه بالولة اومالو) هو ابن أخ سيدي علي تغالاط. أما إذا عدنا إلى كتاب: عنوان الدراية... فإن ما يستخلص منه هو أن مؤلفه الشيخ أبا العباس أحمد الغبريني قد تتلمذ على يد الشيخ سيدي علي تغالاط في صباه، إذ وصفه (شيخنا الشيخ العابد...) ثم يضيف قائلاً: "ولقيته رحمة الله ببني يتورغ بموضع سكناه منها، وأنا على أول السن، ففرح بي وسر بي وأدنانني لنفسه، وأخذ يقرأ ويقول ويمسح على رأسي ويحبذ بأذني إلى أن استوفى ما أراد أن يقرأه وما

¹ أبو العباس الغبريني، أحمد بن أحمد بن عبد الله، عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979.

² أحمد ساهي، مرجع سبق ذكره، ص14.

شاء الله من ذلك، وأنا يومئذ في المكتب، وكان ذلك منه من غير سؤال سئل به وإنما فعله من تلقاء نفسه، فوجدت بركة ذلك وتعرفت على يمينه، وهو أحد مشايخي المباركين رحمهم الله تعالى¹.

تذكر المصادر التاريخية _ على قلتها _ بأن الشيخ «سيدي تغلاط» قد انسحب إلى عمق جرجرة، حيث الهدوء والسكينة، وذلك من أجل التعبد والزهد ونشر العلم بمنأى عن مغريات المدينة ومنغصاتها على حد سواء. فهو حسب تلميذه أحمد ساحي: "شيخنا الشيخ العابد الزاهد المتقن الولي لله تعالى أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي من جملة الأعلام المتقين، ومن الأكابر الذين يجب اعتقادهم في الدين، له عبادة وديانة وصلاح وانقطاع وزهد وولاية، وكانت له كرامات ظاهرة متواترة، وكان على سنن السلف الصالح"².

كذلك يجدر بنا أن نذكر الكرامات التي ذكرها له أبو العباس الغبريني، من أشهرها زيارة أحد رجال المنطقة الذي ضاقت به السبل بعد أن نفذ له زاد فصل الشتاء، فلم يجد قوت أفراد عائلته، فقصد الشيخ «سيدي علي تغلاط»، عارضاً عليه مشكلته التي لم يجد لها حلاً، فزوده بأربعة أمداد من القمح، ثم أوصاه أن لا يتناول منها شيئاً هو وأهله إلا وهم على طهارة، وقال بأن هذا الرجل إذا ما التزم بهذه الوصية، كفته هذه الإمداد الأربعة طيلة الفترة الممتدة من أواخر الشتاء وأوائل الربيع إلى أن يحصد غلته زمن الصيف.

كما تجدر الإشارة أن النبي ﷺ قد أكد على وجود أولياء الله الصالحين، منها قوله في هذا الشأن: "إن لله رجالاً إذا أرادوا أراد³، وأولياء الله حسب ما ذكره الشيخ أبو يعلى الزواوي في كتابه الإسلام الصحيح، هم الذين يتولونه بالطاعة ويتولاهم بالكرامة، والكرامة قد تكون من الخوارق التي يصعب تصديقها وتحديدها، كالفراسة، أي مهارة التعرف على بواطن الأمور من ملاحظة ظواهرها، والرؤية الصادقة، بمعنى كشف وتجلي ما وراء الماديات من عطاء الله للأنبياء والصوفيين، لكنه أعاب كثير وانتقد بعض التصرفات أو الانزلاق الذي يقوم بها أفراد المجتمع المحلي والمؤدي إلى الشعوذة والخرافة، مثل: إسناد بعض الحوادث من خير وشر إلى غير الله تعالى.

إن أفراد عرش «آيت يسوراه» لا يزالون يتداولون أخبار الكثير من الكرامات التي جاء بها الشيخ «سيدي علي تغلاط»، وقد جمع منها الأستاذ «محنند أعراب طو» الشيء الكثير، ومما رواه في هذا السياق الحادثة الخارقة (الكرامة) التي وقعت لسيدة تدعى «ثامعوشث»، حيث يذكر أن هذه السيدة استأجرت حقل زيتون من أوقاف الشيخ، وبعد جمع الغلة وعصرها وتخزينها قام زوجها بزير أشجار الزيتون وتقليمها من أجل أن يكون محصولها في العام الموالي وافراً، ثم حدث ذات يوم من أيام الشتاء حين كان أفراد العائلة متحلقين حول موقد النار للتدفئة أن رأت إحدى البنات خيط زيت ينساب من أحد البراميل، وعندما نهبت أمها أشارت لها أن تحضر الأواني الفارغة للملئها، وبعد أن تمت العملية

¹ أحمد ساحي، مرجع سبق ذكره، ص 134.

² نفس المرجع، ص 133.

³ نفس المرجع، ص 133.

تفقدت الأم البرميل فوجدته مملوءا بالتمام كما كان، وحدث ذلك من فضل الله وبركة الولي الصالح. فهذه الحالة نوصف باللسان الأمازيغي المحلي «ثاوث الكمية». فبعد إكمال المهمة سألت البنت أمها مستفسرة لماذا لم تأمرها بإفراغ الأواني المملوءة ماء من أجل ملئها بالزيت المناسب؟ فأخبرتها أمها أنه لا يجوز ذلك، لأنه احتيال وطمع وجشع، ولو فعلت ذلك لفقدت الزيت كله.

لقد ظلت زاوية سيدي علي تغالاط تؤدي دورها التربوي والاجتماعي لقرون عديدة، فانتشر التعليم انتشارا واسعا حتى صار أبناء المنطقة يقرؤون القرآن في حقولهم أثناء القيام بالأعمال الزراعية، لذلك أطلق على المنطقة جبل النور، لكن وضع الزاوية لم يلبث أن تدهور جراء الاستعمار الفرنسي الذي عطل نشاطها واستولى على مخطوطاتها. كما أنها عانت بعد الاستقلال من الإهمال، ولم يلتفت إليها أهل المنطقة إلا في سنوات التسعينيات، حين أسسوا جمعية دينية تكفلت بالإشراف عليها، لكنها لم تلبث أن أصيبت بالوهن.

أما في سنة 2000، فقد تم تجديد أعضائها، وتمكنوا من ضخ النشاط والحيوية فيها، وكذلك إعادة اعتمادها، وان كان عدد الطلبة قليلا لا يتجاوز خمسة عشر طالبا، غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو التفاتة المحسنين والسلطات المحلية إليها، فاستفادت من إعانات مالية معتبرة مكنتها من بناء المرافق الضرورية لاستقبال الطلبة. ورغم هذه الجهود المبذولة فإنها لا تزال في حاجة إلى الدعم لاسترجاع أوقافها المغتصبة، ولفك العزلة عنها لتمكينها من بناء مسجد يليق بمقامها وسمعتها.

خلاصة الفصل:

يبقى التذكير بأن حصر المؤسسات المرابطية في شكلين، الضريح من جهة والزاوية من جهة أخرى، يعتبر تجسيد مبالغ فيه للعبارة الشائعة في منطقة القبائل حول مرابط بأنه «كائن له رجل في عالم الأحياء ورجل في عالم الأموات». كما أن سلطة المرابط الولي لا تخرج عن نطاق هذين المؤسستين اللتين يمكن اعتبارها المصدرين الرئيسيين للرأسمال الرمزي الذي تمتلكه هذه الشخصية المقدسة. فالمرابطون الأولياء يتمتعون بقوة تعجيزية (البرهان)، ومؤسساتهم يطغى عليها قوة سحرية يمكن أن ينتقم وأن يطلق مملوكا كما يقول أهالي المنطقة، بالإضافة إلى كونه مكانا تمارس فيه العديد من الطقوس والتضحيات كالوعدة والزردة أو النشرة، فهي ممارسات عبر عنها كل من درمنغايم وديسبارون بأنها تشكل نظام كلي، نظام «اجتماعي، ثقافي وديني».

ما لا بد من الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي أن الزوايا تحظى _ من حين لآخر _ بقدر لا بأس به من المناقشات الجدلية في الأوساط الخاصة، أين يعتبرها البعض، أو ينظر إليها كأوكر للبدع والخرافات، وبؤر للقيام بالمنكرات والمفاسد والعادات السيئة التي تشد الإنسان إلى الوراء وتلصقه بالأرض، كالخوف والخضوع والتردد والتواكل والاستجداء... الخ.

كما يوجد من يعتبرها كمراكز مهمة للإشعاع الروحي والعلمي في الإسلام، ومنابع للهداية والفضيلة والأخلاق. إنها حصون منيعة للعقيدة والإيمان، والأوعية الصافية النظيفة التي تختزن الإسلام والتراث الإسلامي بأدابه وسجاياه وملامحه التاريخية والوطنية. كما أن الزوايا من بين المعاهد التي يتلاقى فيها أبناء المسلمين للدراسة والعبادة معا، فيتخرجون منها علماء وعبادا لينتشروا في القرى والأرياف معلمين وهداة ومرشدين فيأتم بهم الناس وينتفعون منهم، لأنهم يلتزمون بالفضائل الدينية التي تعلموها وصارت فيهم سجية وطبيعية.

الباب الثالث:

الإطار الميداني للدراسة.

الفصل الثاني عشر: التعريف بمجتمع الدراسة.

تمهيد.

- 01 _ زاوية «ثيفريث ناث الحاج».
- 02 _ زاوية الشيخ «أمقران ناث زلال».
- 03 _ زاوية «سيدي سحنون السهريجي».
- 04 _ زاوية «سيدي منصور الجنادي».
- 05 _ زاوية «سيدي أحمد أومالك».
- 06 _ زاوية «سيدي علي أوموسي».
- 07 _ زاوية الشرفاء «نهلول بن عاصم».

خلاصة الفصل.

الفصل الثاني عشر: التعريف بمجتمع الدراسة.

تمهيد:

لقد كانت منطقة القبائل طيلة فترة طويلة تزخر بنشاط ثقافي وديني، وبحركة علمية تضم في كنفها طائفة من الأفراد، رجال الفكر والأدب والثقافة، وغدت بذلك مركزاً هاماً للثقافة والعلوم، استقطبت عدداً لا يحصى من رجال الدين والعلم، وهو ما توج بتأسيس الكثير من الزوايا في هذه المنطقة، وهي المؤسسات التي حملت في غالبيتها أسماء تلك الشخصيات الموقرة.

سنحاول في هذا الفصل الممهّد للجانب الميداني للدراسة أن نقدم مجتمع الدراسة، الذي يتكون أساساً من عينة من الزوايا المرابطية التي تم اختيارها وفق معايير سبق الإشارة إليها، وهي المؤسسات الدينية التي ذاع صيتها في المنطقة، والتي نشرع في تقديمها ببورتريهات مرفقة بالصور التي تظهر الكثير من الخصوصيات وفق ما يقتضيه عليه المنهج المونوغرافي، وهي النقاط التي وقفنا عليها أثناء قيامنا بالدراسة الاستطلاعية والتحقيق الميداني على صيغة «زاوية سيدي فلان» كشخصية مرابطية تتسم أساساً بالتقوى والورع.

فمجتمع الدراسة يتكون أساساً من سبع زوايا تم اختيارها بعناية كبيرة، لها الصفات التي حددناها سلفاً، وهي: زاوية «ثيفريث ناث الحاج»، زاوية الشيخ «أمقران ناث زلال»، زاوية «سيدي سحنون السهريجي»، زاوية «سيدي منصور الجنادي»، زاوية «سيدي أحمد أومالك»، زاوية «سيدي على أوموسى»، وزاوية الشرفاء «نهلول بن عاصم». وهي الزوايا التي سنتطرق إليها بنوع من التحليل والتفصيل في النقاط المكونة لهذا الفصل.

01 _ زاوية «ثيفريث ناث الحاج»:



الصورة رقم 03 : واجهة زاوية «ثيفريث ناث الحاج».

أ _ موقع الزاوية:

تقع القرية بمنطقة القبائل في ولاية تيزي وزو، وتحديدا في دائرة أزفون، بلدية أقرو، على بعد عشرة (10) كيلومترات من إككورن، ثمانية عشر (18) كيلومتر عن عزازقة وستة وعشرون (26) كيلومتر من أزفون. فهي تقع بالتحديد على سفح جبل «تامقووط» الذي يرتفع بمسافة (1252 متر) عن سطح البحر، حيث تنتهي القرية إلى «دوار أث فليق». موقعها يحمل إمكانات هائلة ويقدم خصائص تسمح بالحلم، حيث يضم الموقع قريتين أخريين، هما: «تفريت أوفلى» في الأعلى و«لعزيب» في الأسفل. تذكر الدراسات التاريخية أن هذه الزاوية تأسست سنة 1402، وهي مشهورة باسم الولي الصالح المرابط «سيدي موح وعلي الحاج». (1610 - 1680) عند مدخل القرية، أين توجد مقبرة قديمة في المكان المسمى «تاغاماشت». ففي هذه المقبرة يوجد ضريح «سيدي موح وعلي الحاج» وكذلك ضريح زوجته عائشة تزروقت.

ب _ نبذة تاريخية عن الزاوية:

في وقت لم يحدد بعد، لا ربما لم تكن القرية موجودة أصلاً، ومن المعروف أن أول السكان يدعون «آث سومارتن»، حيث لا تزال موجودة حتى اليوم أطلالهم في الحدائق والميادين. فقد لجئوا إلى المنفى مضطرين بعد رفض الاستسلام إلى سلطان «سيدي موح وعلي الحاج»، وهو ما جعلهم يستقرون في قرية «تابودوشت» التابعة لعرش «آث جناد». لقد بقي منذ ذلك الزمن وحتى اليوم عائلة وحيدة امتثلت لسلطان الولي ووضعت نفسها تحت «لعنايا»، بمعنى الرعاية المقدسة للولي. فقد وافقت تلك العائلة على خدمته، وبهذا سميت بعائلة «آث الحاج».

يعتبر «سيدي محند وعلي الحاج» جد أغلبية السكان الحاليين لهذه القرية، هو ابن علي ابن القائد بن يعلا الذي قدم إلى «تفريت» سنة 1640 بعد توقف لمدة معينة في قرية «تاكوشة» سنة 1630. ففي هذه القرية يوجد ضريح والد «سيدي موح وعلي الحاج». كما تذكر بعض الدراسات التاريخية التي أقيمت حول الولي الصالح والمنطقة أن «سيدي موح وعلي الحاج» قد تزوج من سيدة تسمى «عائشة تزروقت ناث وغليس أسامر».

تجدر الإشارة أن الصراع على السلطة كان سببا في دفع عشيرة جده «يعلا» بأكملها إلى مغادرة تلمسان تحت ضغط الزيانيين، فقد توجهوا إلى أقاصي عين الصفراء، حيث عاشوا بها أكثر من أربعة وعشرون سنة، قبل أن يتم ملاحقتهم والقبض عليهم للمرة الثانية، أين أقاموا واستقروا بعد ذلك في «وادي مبطوح» في منطقة سيدي بلعباس، وذلك قبل أن تدفعهم مختلف الظروف إلى التفرق في كامل شمال إفريقيا.



الصورة رقم 04: شجرة النسب الولي الصالح سيدي
والحاج، في مدخل الضريح.

ج _ بطاقة تقنية حول الزاوية:

- اسم الزاوية: زاوية «سيدي محمد علي ولحاج»، قرية ثيفريث ناث الحاج.
- العنوان: قرية ثيفريث نايت الحاج، بلدية أقرو، دائرة أزفون، ولاية تيزي وزو.
- المؤسس: تأسست الزاوية على يد «سيدي محمد علي ولحاج» بن قايد بن يعلا، بن سلامة، بن إبراهيم، بن عبد الحليم، بن عبد الكريم، بن عيسى، بن موسى، بن عبد السلام، بن محمد، بن جعفر، بن عبد الجبار، بن محمد، بن أحمد، بن عبد الله، بن سليمان، بن إدريس، بن عبد الله، بن محمد، بن الحسين بن فاطمة الزهراء بنت رسول الله محمد ﷺ. (أنظر الصورة رقم 04).
- تاريخ التأسيس: القرن التاسع هجري (805 هـ).
- الطريقة: الرحمانية.
- التسيير: من طرف جمعية دينية معتمدة التجديد والمطابقة (15 أفريل 2015).
- الأهداف: تحفيظ القرآن الكريم، تدريس العلوم الشرعية والشفوية، المحافظة على التراث الثقافي والروحي وتبليغه للأجيال، تقديم دروس الدعم للتلاميذ، إصلاح ذات البين، إحياء المناسبات الدينية والوطنية.
- عدد الطلبة والتلاميذ: نظام داخلي 24 طالب، نظام خارجي 74 تلميذ.
- التأطير: 04 موظفين (02 معلم و02 قيم تتكفل بهم مديرية الشؤون الدينية).
- 03 عمال (طباخ، حارس، أستاذة تتكفل بهم الزاوية).
- أبرز شيوخها: الشيخ محمد والحاج، الشيخ محمد أمزيان ناث سعدي، الشيخ عمر.



الصورة رقم 05: القبة أو الوجه الخلفي لضريح الولي الصالح سيدي محمد علي والحاج.

– المرافق: المسجد، القبة (أنظر الصورة رقم 05). الضريح (أنظر الصورة رقم 06). (لقد تم بناؤه في العهد العثماني سنة 1820)، قاعتان للقرآن وتحفيظه، قاعتان للدراسة، قاعة واحدة للاستقبال، أربعة مكاتب، مضجعان، مطبخ، مطعم، ستة حمامات، عشرة مبيضات، مخزن، قاعة تبريد، تدفئة مركزية، قاعة للاجتماعات، مكتبة فيها مخطوطات، من بينها مصحف الشيخ «السعيد أبو يعلى الزواوي» الذي كتب بخط اليد، مسكنان وظيفيان. المشاريع: إنجاز مضاجع حديثة للطلبة، ومكتبة وقاعة متعددة الاستعمالات (الاجتماعات، المحاضرات، العروض والحفلات).



الصورة رقم 06: مدخل إلى ضريح الولي الصالح «سيدي محمد علي ولحاج».

02 _ زاوية الشيخ «أمقران ناث زلال»:



الصورة رقم 07: زاوية الشيخ «أمقران ناث زلال».

أ _ موقع القرية:

تقع قرية «آيت زلال» في عرش «بني بوشعايب»، في بلدية صوامع، دائرة مقلع، في جنوب ولاية تيزي وزو. تبعد عاصمة الولاية بخمسين كيلومتر، وستة كيلومترات عن شرق بلدية صوامع المقر الرئيس للبلدية. من ميزاتنا أنها تحتل مرتفعات الضفة اليسارية للسيبوعو والضفة اليمينية للمكان المسى «ثاسيفث ناث خليلي».

يبلغ عدد سكان القرية حوالي عشرة آلاف نسمة، وذلك وفق إحصائيات سنة 2012. والقرية يقيم بها العديد من التشكيلات الاجتماعية؛ أهمها القبائل والمرابطين الذين يوجدون بآيت زلال بالنسبة للفئة الأولى، بينما نجد الفئة الثانية (المرابطين) بقرية بغزلي، وهي قرية تابعة للأولى، لكنها معروفة ومشهورة بزاوية أو باللغة المحلية «ثيمعمرث نشيخ أمقران» الموجودة على أراضيها. **(أنظر الصورة رقم 07).**

ب _ نبذة تاريخية عن الزاوية:

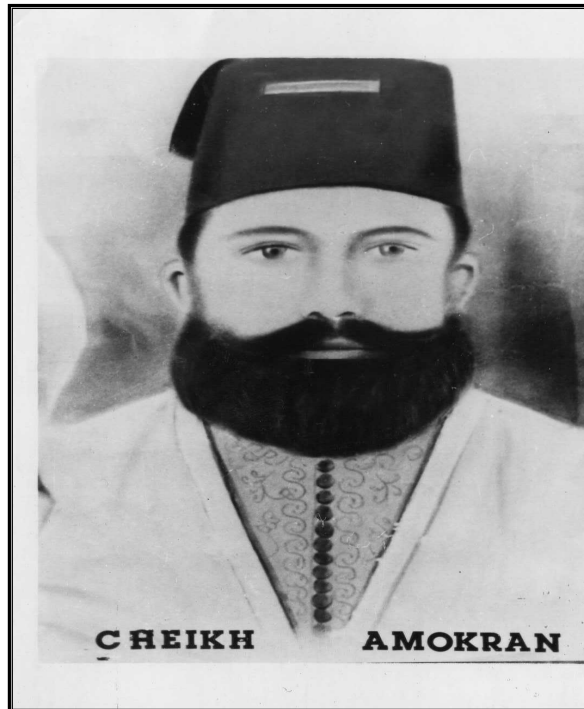
سميت الزاوية نسبة إلى «الشيخ أمقران»، أحد الأولياء الصالحين المعروفين في منطقة القبائل، حيث عرف بعدله وقدرته في فك النزاعات التي كانت تنشب بين أفراد المجتمع المحلي، وكان يقوم بذلك بحكمة وبصيرة ودراية في المخاطبة والقدرة على التنبؤ والاستطاعة في شفاء بعض الأمراض كالجنون ... الخ.

والشيخ أمقران هو سي زباني الشيخ أمقران بن سي لخضر بن سي محند أمزيان ناث الشيخ وشريفة ثاعثمات من القبائل الصغرى، ولد سنة 1874 في قرية آث زلال ببني بوشعايب، وتوفي يوم

الخميس 23 جويلية 1941، ودفن يوم الجمعة على الواحدة زوالاً. لدى الشيخ ثلاثة إخوة، هم: مزيان، سعيد، صديق، ويعتبر مع مزيان من أم واحدة، وله ثلاثة أخوات لم يذكر أسماءهن. فقد كان منذ صغره يحب التنقل والتجوال من مكان إلى آخر، ولم يستقر إلا بعد وفاة شقيقه مزيان ليعود أخيراً إلى قريته.

في بداية الأمر، كانت الزاوية تحت التسمية المعروفة في منطقة القبائل «ثمعمرث»، وكانت تسمى «ثمعمرث ناث الشيخ». فقد أسسها الجد الأول للعائلة، وهو «سيدي أحمد أوديع»، وهو من العلماء الأجلاء، درس عند «سيدي علي أوطالب بكوكو» في ضواحي عين الحمام في القرن العاشر هجري. فالشيخ «سيدي أحمد أوديع» لا يملك قبة ولا ضريح في المنطقة رغم مكانته آنذاك، لأنه كان يرفض ذلك وهدد بهدم البنيان ورمي أحجاره إلى الوادي.

أما سر في تسميتها أو انتسابها إلى الشيخ أمقران، فقد كانت أمنية هذا الأخير حسب شهادة حفيده «سي جعفر وكييل الزاوية حالياً»، الذي ذكر أن جده حيث يعد بناء مسجد مثل الأزهر يحتوي على تسعون طالباً. وهو ما تحقق حيث بناها الحاج البشير، وهو والد سي جعفر، ابن أخ الشيخ أمقران. يذكر الوكيل الحالي للزاوية بأن هذا الشخص عرف بحبه للبناء، فدرس في معمرة سيدي علي أوطالب لعامين ثم أتى به الشيخ أمقران إلى آيت زلال. فبدأ في بناء الزاوية سنة 1967 وتم افتتاحها رسمياً في 05 جويلية 1998، حيث وصل عدد طلبتها في بداية الأمر إلى خمسة وثلاثون (35) طالباً، لكن العدد تراجع بعد ذلك لأسباب مختلفة. فالعدد المتواجد أثناء هذه الدراسة هو حوالي العشرون طالباً.



الصورة رقم 08: صورة للولي الصالح الشيخ
أمقران.

ج - بطاقة تقنية للزاوية:

- تأسست في القرن العاشر هجري من قبل سيدي أحمد أوديع.
- من مهام الزاوية في الماضي تعليم القرآن والشريعة الإسلامية.
- من مهام الزاوية التصدي لعمليات التنصير، حيث لعبت دورا لا يستهان به، فقد جندت أفراد المجتمع المحلي لتعلم القرآن، ولما كان هناك مشكل اللغة، أصبحت تدرس الأجرومية والفقه والسيرة النبوية، وكلها كانت ممنوعة من طرف الإدارة الاستعمارية آنذاك.
- لقد كانت الزاوية (في الفترة الاستعمارية - من بين الزوايا التي انطلقت منها كلمات الرفض الاستعماري، فقد التحق أغلبية طلابها بصفوف الثورة التحريرية استجابة لنداء الوطن، وفي عائلة سي زيان وسي أحمد يوجد ستة شهداء كانوا من طلبة الزاوية، كما كان منزل العائلة ملجأ للمجاهدين، كما هناك طالب حكم عليه بالإعدام من قبل السلطات الاستعمارية.
- كانت تسيير الزاوية يضطلع به الشيخ الذي يتكفل بتدريس الطلبة، أما الآن فيتم تسييرها من طرف لجنة دينية تتكون من خمسة عشر عضوا، الوكيل (الرئيس)، أربعة نواب رئيسيين، الأمين العام، أمين المالية، نائب أمين المالية والأعضاء الآخرون، وهم يمثلون المكتب التنفيذي.
- كما يضاف للمكتب التنفيذي لجنة تتكون من ستة وثلاثون عضوا، كلهم منخرطين لخدمة الزاوية.
- برنامج التدريس، وهو البرنامج الذي يسهر على تطبيقه معلم لتحفيظ القرآن، ومعلم وإمام لتقديم الدروس في كل من الفقه والشريعة الإسلامية، اللغة العربية، السيرة النبوية والحديث النبوي الشريف.
- بجانب الزاوية يوجد اليوم ضريح الشيخ أمقران الذي شيد سنة 1948 بعد وفاة الشيخ من طرف بناء بسيط يدعى محند أرزقي لعربي. فقد عرف الضريح العديد من الترميمات، نجد في داخله ثلاثة قبور يتوسطها قبر الشيخ أمقران وقبر سي زياني الشيخ لخضر (1919 - 1979) وسي زياني الحاج البشير (1907 - 1998) وكلهم من عائلة الشيخ أمقران.
- تذكر بعض المصادر أن أصل الضريح هو بستان «تبيحيرث»، حيث أمر الشيخ أمقران أحد أبناء عمه «سي لخضر» أن يضع سجادة داخل البستان ويوجهها نحو القبلة، ثم قال له بأن هذا المكان الذي سادفن فيه «ذاقي أرزقي»، وهي الزاوية التي جعلت المكان ضريحا له بعد وفاته. تجدر الإشارة أن الضريح اليوم يعرف الكثير من الزيارات لفئتين اجتماعية مختلفة من أفراد المجتمع المحلي، ويعرف حركة دؤوبة، خاصة في المناسبات، مثل: عاشوراء وفصل الصيف، أين يقصده الناس من مختلف أنحاء الوطن للتبرك والتقرب

03 _ زاوية «سيدي سحنون السهريجي»:



الصورة رقم 09: منظر خارجي لزاوية سيدي سحنون بجمعة سهاريج..

أ _ موقع القرية:

تقع قرية جمعة سهاريج في عرش آث فراوسن الذي تحده شرقا أعراش: آث خليلي، وآث بوشعيب، ويحده غربا عرش آث يرائن، أما من الشمال فيحده وادي سيباو بحوضه الأوسط الذي يشكل جزءا من أراضي الجمعة نسهاريج¹، أما في الجنوب فيوجد عرش آث يحي (عين الحمام). وبالنظر إلى خصوبة أراضي أحواض وادي سيباو، الذي ينبع من جرجرة ويصب غرب مدينة دلس بعد قطعه لمسافة 120 كلم. فقد استقر به العمران البشري منذ العهود الأمازيغية القديمة، وإذا كان المؤرخ اليوناني الشهير «هيرودوت» قد ذكر بأن مصر وحضارتها (هبة) وادي النيل، فإن رفاهية أعراش آث فراوسن، وآث خليلي، وآث بوشعيب، وآث يرائن، وآث جناذ، وآث واقنون، وعمراوة قد صنعتها خيرات وادي سيباو.

ب _ نبذة تاريخية عن الزاوية:

تعود تسمية الزاوية لمؤسسها «سيدي سحنون» الذي أسسها في القرن السابع الهجري، حيث كانت حصنا منيعا للمجاهدين أثناء حرب التحرير، وهو ما أثار غضب الاستعمار ودفعه إلى غلقها، حيث تقع قرية الجمعة نسهاريج (مقلع) ولاية تيزي وزو، وتعد ضمن الزوايا القديمة ببلاد الزواوة ولا

¹ توجد اختلافات في نقط وكتابة اسم القرية، فمعظم أفراد المجتمع المحلي ينادونها بجمعة سهاريج أو صهاريج وفق اللخنة المستعملة في النطق اللغوي، ولقد تحرينا نطقها من طرف سكان القرية، فوجدنا تتطوق بشكل مختلف، حيث يسمونها بالجمعة نسهاريج.

تزال عامرة إلى يومنا هذا، تشرف عليها لجنة يترأسها الحاج الشريف أولجودي، ومن أعضائها البارزين الحاج «أْمَحْنَدُ أَوْسَحْنُونُ».

يشير ما تبقى في الذاكرة الجمعية لأحفاد سيدي سحنون أن جدهم الأول قديم من مدينة القيروان بتونس، ومَرَّ بمدينة بجاية قبل استقراره ببلدة الجمعة نسهاريج «عرش آث فراؤسن» العريقة، حيث يعود ذكرها إلى فترة الاحتلال الروماني على الأقل. فلم تحدد هذه الرواية الشفوية تاريخ مجيء الجد الأول بالضبط، لأن الروايات (الشفوية فقط) متضاربة، لكنها تجمع أنه حلَّ ضيفا على أقدم عائلة في الجمعة، وهي عائلة إَعْمَارَنُ، حيث انشغل بتدريس القرآن والعلوم الشرعية كما جرت عليه العادة لدى الأسر النازحة إلى بلاد الزواوة.



الصورة رقم 10: ضريح الولي الصالح سيدي سحنون السهريجي..

لا يزال تاريخ زاوية سيدي سحنون يلفّه الكثير من الغموض، وذلك بسبب ضياع أرشيفها. فقد ذكر السيد «عبد الحميد أيت جودي»، أن الزاوية قد سلمت الكثير من الوثائق للكاتب المشهور «أعمر بوليفة» قصد كتابة تاريخها، لكنه تُوِّفي قبل تحقيق هذه المهمة، وبذلك ضاع أرشيفها الذي لا يقدر بثمن.

ج _ أحفاد سيدي سحنون السهريجي:

لقد تفرعت ذرية سيدي سحنون بالجمعة نسهاريج إلى سبع عائلات هي: آث وَاعْمَرُ (زيات)، آث أَلْجُودِي (نايت جودي)، آث الْحَسِينِ (بوسليمان)، آث وَاعْلِي (الوالي)، آث مَحْنَدُ (عثمان)، آث سِي حَنْدُ (بن ناصر)، آث سِي سَعِيدِ (سحنون)، وهي العائلات المرابطية التي انتشرت في قرية جمعة سهاريج، ونجدها في المنطقة المسماة بحلاوة، أو ثالا حلاوة.

كما انتقل نجل منهم، وهو علي بن محمد السحنوني إلى قرية إعبوذن (عرش آث يراثن) لاستخلاف سيدي اعمر وشريف في الإشراف على زاويته بعد انتقاله إلى بوبراق ناحية دلس، وذلك

عقب قتل أحد سكان قرية إعبوذن ابنه، فأسس هناك عائلة خرج من صلها الشيخ محند وَعَلي أوسحنون قائد ثورة سنة 1871 بعرش آث يرائن، وعلى إثر إخفاق هذه الثورة نفي إلى كايان الفرنسية بأمريكا، وبعد خروجه من السجن استقر في المدينة المنورة حيث قضى بقية أيامه¹.
فمن تداعيات هذه الثورة أن تشتت عائلته، فهاجر ابن عمه الشيخ محمد السعيد بن أمقران إلى آث وغليس أين أسس زاوية بئاغراسث في أملاك قرى أمعايون، لجنان، وأعياضا. كما يوجد فرع آخر لآل سحنون في ناحية الشلف قد دأب الطرفان على تبادل الزيارات والاتصالات.



الصورة رقم 11: منظر داخلي لزاوية سيدي سحنون.

د _ هيئة التدريس في الزاوية:

حفظت لنا الذاكرة نورا يسيرا من المعلومات، حول الشخصيات التي تعاقبت على التدريس بزاوية سيدي سحنون، منذ أواخر القرن التاسع عشر، حيث يمكن إجمالها وترتيبها على النحو التالي:

- الشيخ الصالح بن محمد بن لونيس بن القاضي.
- الشيخ مُحند وَلِحَاجُ (كديد).
- الشيخ العربي ناث بُوعُضه.
- الشيخ مُحندُ أُوَعْمَرُ لونيس.
- الشيخ محند أمقران بن محند أَعْمَرُ لونيس.

¹ عند إجراء المقابلات مع أعضاء اللجنة الدينية لهذه الزاوية، ونخص بالذكر السيدين: عبد الحميد آيت جودي وبناصر، تحصلنا على الكثير من المعطيات التي تخص تاريخ الزاوية والكثير من المعلومات الشفوية التي تمثل التراث اللامادي الذي تحتفظ به المنطقة حول الأولياء الصالحون وما تمثله هذه الشخصيات في الحقل الديني في منطقة القبائل.

- الشيخ لخضر كمال .
- الشيخ أرزقي أبو يعلى دحلال.
- الشيخ محند أمزيان بن أبو يعلى دحلال.
- الشيخ أحمد آث أفرح.
- الشيخ العربي أَيْنِيُو من آث يني.
- الشيخ أحمد أعراب من سطيف.
- محند بن مسعود ناث بوثشور.
- الشيخ محمد السعيد وزان من ناحية آث وجليس.
- الشيخ الصادق حسين.

04 _ زاوية «سيدي منصور الجنادي»:



الصورة رقم 12: الواجهة الخارجية لزاوية سيدي منصورالجنادي.

لقد اعتبرت شخصية هذا المرابط ذات أبعاد وإشعاعات تربوية ودينية في الحقل الديني لمنطقة القبائل، إلى جانب لمعان قدرهام من التأثير الطريقي في زاوية وفي بني جناد. فهو شخصية معروفة في المنطقة لها تأثير كبير على أفراد المجتمع المحلي، وله سلطان واضح على زاوية في وقته. كما أنه من الشخصيات المعروفة جدا في الصبح بكلمة الحق وإشهار معارضته في وجه السلطان، بل والتحدي

صراحة بلا مجاملة ولا تملق أو خيفة. فهي مواقف جعلت «سيدي منصور» يرتبط ارتباطا وثيقا بالأحداث المصيرية التي عصفت بالإمارة وبالقبائل عموما.

رغم ما اشتهر عليه من مواقف صريحة إلا أنه يبقى شخصية مجهولة، فهو رجل علم ودين، شيخ طريقة وقائد جموع أعيان عرش بني جناد الذين سلموا له أمرهم وأطاعوه في كل أمر. كما أنه من المرابطين القلائل المذكورين خارج الإطار الديني، فهو رجل كرامة وولاية، كان لجوؤه إلى زاوية لغزا، إلا أنه لم يأتها بانفراد، بل بصحبة أربعون أمنيحي (حارس)، وهم مؤسسو قرية كاملة حاليا بتميزارت، إنه عرش جناد¹.

أ _ التعريف بسيدي منصور:

يعتبر «سيدي منصور الجنادي» من أشهر العلماء والصالحين في منطقة زاوية، حيث تعزز هذه الشهرة زاويته بتميزار، وعلاقاته قبائليا ووطنيا عبر العاصمة. فهو من المرابطين القلائل صريحي المواقف السياسية والتأثير في واجهة الأحداث خلال القرن السابع عشر². فهو شيخ زاوية شأنه شأن العديد من الشخصيات الدينية التي ورد أسماؤها في التراث الديني والرواية التقليدية والميثولوجية في منطقة القبائل. فسيدي منصور حقيقة ثابتة من حقائق الحقل الديني في منطقة القبائل بصفة عامة، وفي خلوة الحمام على وجه الخصوص، عند الزاوية حيث تواد أربعون أمنيحياً قد أثبتوا المواطنة في قرية تميزار، دوار ايزارازن³.

تبين مختلف الدراسات التي أجريت حول الحقل الديني بمنطقة القبائل أن المكان الذي يحضن الزاوية اليوم، هو نفسه الذي احتضن «سيدي منصور منذ نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، خاصة في «التسيير في زاوية سيدي منصور» الذي تداوله كيفيات التسيير في هذه الزاوية ومقارنتها بغيرها من الزوايا التي توجد في المنطقة، خاصة زوايا الأولياء أو ما أسميناه «زوايا المشايخ»، التي تعتمد على التوريث وفق نظام داخلي ورقابة مستمرة.

تذكر الكثير من الدراسات التاريخية أن «سيدي منصور» نزل أول الأمر في قرية «إيعكورن» بدائرة «عزازقة» بالمكان المدعو «زجيفة»، في القرن الخامس عشر ميلادي، وسرعان ما صار منزله مزارا للعديد من الزوار قصد الاستفادة من كلامه ونيل بركاته، لكن سكان القرية لم ينظروا إلى نشاطه بعين الرضا لما كانت تسببه حيواناته ودواب الزوار من أضرار لزراعتهم. ولما أبلغ السكان هذا الانشغال إلى الولي سيدي منصور غضب غضبا شديدا واعتبر الأمر إهانة له مما جعله يقرر الرحيل إلى مكان آخر، ولما سمعت نساء أهل «إيعكورن» بقراره أسرعن إليه من أجل إقناعه بالعدول عن الرحيل ورغم تأثره بموقفهن، إلا أنه صمم على ذلك بعد أن دعا لهن بالخير وعلى أزواجهن بالشر لإهانتهم له مما

¹ أحمد ساحي، مرجع سبق ذكره، ص 41.

² نفس المرجع، ص 42.

³ نفس المرجع، ص 44.

أعطى لهن مكانة مرموقة في المجتمع، وما زال البعض يعتقد أن بركة الولي مازالت تغمر نساء «إيعكورن» مقابل ملاحقة لعنة الولي لرجال المنطقة¹.

لقد غادر سيدي منصور هذه القرية بعد أن قضى فيها حوالي عامين كاملين، قاصدا قرية «ثيميزارت» الكائنة بعرش «آث جناد» ومعه أربعون حارسا (أمنيي) _ كما ذكرنا سابقاً_، وهناك حظي باستقبال حار، فنصب خيمته بمكان يدعى الحمام، ثم سرعان ما صار منزله مزارا من جديد ليس لأهل آث جناد فقط، بل لكل العروش المجاورة. ولما تأكد من صدق عواطف أهل قرية «ثيميزارت» اتجأه قرر الاستقرار بها، فتزوج امرأة من أهلها إكراما واحتراما لهم.

تجدر الإشارة أن هذه الفترة كانت منطقة «آث جناد» كغيرها من مناطق «أزفون» خاضعة لنفوذ إمارة كوكو الواقع مركزها في مرتفعات عين الحمام، في «آث يحيى» بالضبط. وأهم ما ميز هذه الفترة أن سلطانها «أعمر ولقاضي» عرف باستبداده وطغيانه المفروض على أبناء المنطقة، فقد عانت القبائل جراء هذا التعسف، حيث لم تنته هذه المعاناة إلا بحلول سيدي منصور بالمنطقة، إذ أمر السكان بعدم تقديم الخدمات له، لأن الولي الصالح رأى نفسه أولى بالتقدير والتبجيل، وهو مصدر تعجب السلطان من موقف سيدي منصور الذي حلّ بالمنطقة حديثا وأمر السكان بالإحجام عن تقديم المؤن له كما جرت العادة، فغضب السلطان ثم أتاه إلى بيته في منطقة الحمام. فالروايات تذكر بعض ما دار بينهما، إلا أن تجمع على تنبؤ «سيدي منصور» بنهاية السلطان. وهو الأمر الذي أخاف السلطان وأجبره على سرعة العودة إلى داره، لكن النبوءة تتحقق ويقتل من طرف أحد أعدائه. وهي الرواية والحادثة التي زادت من سمعة «سيدي منصور» وتبجيل الأهالي له².

كما يروي الشيخ «داوي أحمد بن محمد»³، عن كرامات سيدي منصور، منها ما حصل لجنود الجيش التركي الذي أصابهم الطاعون بسبب الاعتداء على غابة «ثامقوط» (حكم أزفون)، والرواية تحكي بأفراد هذا الجيش اعتدا على أهل «آث جناد»، وذلك بعد وفاة الولي لعدم الترخيص لهم باستغلال الغابة، فعاثوا فسادا بقطع أشجار التين وإتلاف المحاصيل الزراعية، ولما وصل قائد الحملة التركية إلى مكان خلوة سيدي منصور سأل عن صاحبه فأخبره به، وفي صباح اليوم الموالي انتشر مرض الطاعون بين جنوده فأهلك منهم الكثير مما أرغمه على رفع الحصار والانكفاء راجعا إلى الجزائر المدينة⁴. ومنها ما تمت روايته عن أحد السكان المنطقة أضرم النار في حقول القرية، فأحرقت أشجارها باستثناء تلك الأشجار المحيطة بخلوة سيدي منصور، وبعد أيام من تلك الحادثة _ تذكر الرواية _ أن

¹ محمد ارزقي فراد، أزفون... مرجع سبق ذكره، ص99.

² نفس المرجع، ص100.

³ «داوي أحمد بن محمد»: وهو مسؤول الزاوية سنة 1911، أورد الكثير من الروايات عن الولي الصالح سيدي منصور، وهي الروايات التي استعملها الكاتب «سي أحمد سعيد بوليفة» في إثراء معلومات كتابه: «جرجرة عبر التاريخ»

⁴ Said BOULIFA, Op-cit, P : 136.

هذا الشخص قتل بفعل بصاعقة أهلكته¹. فالكرامات ومهما تعددت وتكررت فهي صفة من صفة الأولياء الصالحين في منطقة القبائل كما هو الشأن بالنسبة لكل أولياء الله في الجزائر بمختلف مناطقها.

إن أهم ما يميز سيدي منصور هو بناء «ثيمعمرث»، أي تدشين زاوية لتعليم القرآن واللغة العربية والفقهاء بالدرجة الأولى، ثم رعاية المجتمع بنشر الفضيلة ومحاربة الرذيلة عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأهم بالنسبة للمجتمع المحلي فضئ النزاعات بين المتخاصمين والدعوة إلى التعاون والرحمة. وهي الصفة الغالبة على عمل المرابطين في هذه المنطقة، فقد استطاع المرابطون الأشراف بفضل هذه الأعمال الخيرية أن يوفروا الأمن والاستقرار للأهالي، وأن ينشروا الطمأنينة بينهم، مما جعل المجتمع يحافظ على توازنه.

ب _ التسيير الذاتي للزاوية:

لقد بنيت زاوية سيدي منصور على أساس التسيير الذاتي، وهو تداول الطلبة شهريا على تسيير الزاوية تحت وصاية أو توجيه ومراقبة مجلس التسيير. فما يجب الإشارة إليه _ في هذا السياق _ أن سيدي منصور لم يترك أبناء يرثون ما ترك بما أن الزاوية من نوع زوايا المشايخ، لذلك تولت أسرة داوي الرشيد أمر تسييرها وصنفت المسؤولية بموجب القانون الداخلي على النحو التالي²:



الصورة رقم 13: منظر داخلي يظهر الزاوية والضريح.

¹ Said BOULIFA, Op-cit, P : 136.

² محمد ارزقي فراد، أرفون... مرجع سبق ذكره، ص 101.

• المقدم:

يتناوب طلبة الأقسام العليا على هذا المنصب الذي يسهر صاحبه على تلقين الدروس لطلبة الأقسام السفلى، وعلى مواظبتهم على قراءة القرآن وأداء الصلوات الخمس في أوقاتها وعلى تطبيق النظام الداخلي، حيث تتراوح العقوبات بين غرامة مالية متفاوتة المبلغ حسب حجم المخالفة، مثل: التأخر عن الدروس، إثارة الفوضى، عدم المواظبة على أداء الصلاة في أوقاتها، رفض تنفيذ المهام المسندة للطلاب كجمع الزيتون، التجوال في أزقة القرية، تناول الكلمة في اجتماع بدون إذن وتبذير الأرزاق. وبين الطرد النهائي من الزاوية في حالة ارتكاب مخالفة خطيرة، مثل: مكالمة امرأة خارج الزاوية، النزاع والتشابك بالأيدي، التخاصم مع أهل القرية والسرقة. ترفع قضايا الطرد وجوبا إلى شيخ الزاوية الذي يتولى إعلان قرار الطرد بمعية أربعة أعيان من القرية، كما تعرض عليه القضايا الأخرى التي يعجز مجلس التسيير عن الفصل فيها.

• الوكيل:

يسهر على حفظ أرزاق الزاوية وعلى حسن تديرها، كما يسهر على تموين الزاوية بالمواد الغذائية وجلب الماء والحطب، وإعداد الطعام للطلبة والضيوف، ويسهر على نظافة الزاوية ورعايتها ورعاية دوابها، فمن أجل تمكين الولي من إنجاز وتنفيذ مهامه على أكمل وجه، تم وضع النظام الداخلي للزاوية يحدد مختلف طلبة الأقسام، فالوكيل يضع النظام الداخلي تحت تصرفه الطلبة المبتدئين، والمدعوون باللغة المحلية «أقداشن».

• أقداشن:

وهم الطلبة الصغار المبتدئون، ومدة هذا الطور حوالي ثلاث سنوات، حيث تنحصر مهامهم في تنفيذ الأشغال اليدوية داخل الزاوية أو خارجها، كجمع المحاصيل الزراعية والغلال وجلب الماء وجمع الحطب والطبخ والتنظيف والتكفل بدواب الزاوية. فكثيرا ما يعاني هؤلاء من تجاوزات الأسرة المسيرة للزاوية التي تسخرهم أحيانا لجمع محاصيلها الخاصة، وهو الأمر الذي دفع بالكثير منهم إلى التخلي عن الدراسة.

لقد ظلت زاوية سيدي منصور تشكل مرجعية روحية لسكان المنطقة، وهذا رغم تحفظ مشايخها من الحركة الإصلاحية الدينية التي بلغ مداها إلى أزفون بفضل علماء أجلاء أمثال: الشيخ أبو يعلي الزواوي وبعزيز بن عمر، والشيخ محند وأعمار (سادو)، الشيخ الطاهر صاحب زاوية ثمليلين ومحمد الصديق فراد والشيخ محند والحاج رحمان، والشيخ بشير الصديق، والشيخ أرزقي الشرفاوي خريج جامع الأزهر الشريف الذي عاد إلى أرض الوطن سنة 1933¹.

¹ محمد أرزقي فراد، أزفون... مرجع سبق ذكره، ص 103.

ج - وضعية الزاوية أثناء الثورة:

بعد اندلاع الثورة 01 نوفمبر 1954 واشتداد أوزارها، قامت فرنسا بغلق الزاوية ثم حولتها إلى ثكنة عسكرية واعتقلت الشيخ محند الشريف الذي عذب في سجن تيزي وزو، ولم يخرج منه إلا بعد أن سعى له الشيخ الصديق أمسون إمام مسجد تيزي وزو لدى مسؤول الكنيسة، وشرح له بأن اعتقال رجال الدين من طرف الجيش الفرنسي أمر خطير ينجم عنه رد فعل عنيف ضد رهبان الكنيسة، ولما شعر مسؤول الكنيسة بالخطر الذي يتهدهه سعى لدى الإدارة الفرنسية لفائدة الشيخ محند الشريف، فأفرج عنه ونفى من منطقة القبائل، فقصده حي العناصر بمدينة الجزائر وظل هناك إلى أن وفته المنية في عقد الستينات من القرن العشرين، حيث نقل جثمانه بعد ذلك إلى مسقط رأسه بثيمزار¹.

د - الزاوية بعد الاستقلال:

بعد الاستقلال برزت الآثار السلبية لرفض سياسة الإصلاح من طرف الأسرة المسيّرة للزاوية، فقد ظلت متمسكة بطرق التسيير القديمة أو التقليدية، كما غابت الشفافية في تسيير الموارد المالية الكبيرة التي تملكها الزاوية والمتمثلة في أراضي الوقف وهبات المواطنين المعتبرة، وعجزت عن إحداث إصلاح عميق يجعل الزاوية في مستوى المدرسة الرسمية من حيث الأداء التربوي والتعليمي، لذلك تراجع الإقبال عليها وعزف السكان عن إرسال أبنائهم إليها حتى صارت تعتمد على التلاميذ الوافدين من خارج منطقة القبائل. وقد استغل أعيان قرى آث جناد ركود الزاوية للمطالبة برحيل الأسرة المسيّرة لها وهي أسرة داوي التي اهتموها باختلاس أموال الزاوية².

لقد ترتب عن هذا الوضع المضطرب سحب الثقة من الأسرة المسيّرة ليتوقف إشرافها على هذه الزاوية الذي دام قرونا عديدة لتعوض بلجنة دينية. فمهما يكن من أمر، فإنه رغم ما رفق نشاط هذه الزاوية من نقائص، فإنها نجحت في الحفاظ على الشخصية الوطنية من مسح الاستعمار الفرنسي رغم تقلص دورها بعد الاستقلال بفعل تكفل الدولة بمشاكل المواطنين، وكذا بفعل سياسة ديمقراطية التعليم التي وفرت مقاعد الدراسة في الأرياف والقرى، ورغم ذلك فإن الزاوية مازالت قادرة على تقديم خدماتها للمواطنين لتدريس القرآن ونشر الفضيلة من خلال تكريس قيم التضامن والرحمة والتسامح والتعاون وحل النزاعات بين المواطنين والعمل على نشر القيم الروحية الممجدة لكرامة الإنسان.

¹ محمد أرزقي فراد، أزفون... مرجع سبق ذكره، ص 104.

² نفس المرجع، ص 105.

05 _ زاوية «سيدي أحمد أومالك»:

تقع زاوية «سيدي امحمد اومالك» بقرية تفريث، بلدية إيجر، غربي أعالي «أكفادو»، في أراضي عرش «آث ايجر» دائرة بوزقان، بها ضريح الولي الصالح المرابط «سيدي امحمد اومالك» الذي استقر بها بعد وقفة له بقرية هندو للدراسة بعرش آث غبري. وقد سميت قرية تيفريث ناث اومالك نسبة إلى هذا الولي الصالح المذكور.

أ _ «سيدي مالك، نسب ومقام:

أعلم أيها الواقف على كتابنا هذا، أني أردت تقييد سلسلة بعض الأشراف الأحرار المنتزهين من الأذناس الأقدرة المنتهين إلى النبي المختار ﷺ، أعني بذلك سلسلة مولانا عبد السلام بن مشيش، يروى أنه أشقر اللون مقرون الحاجبين، له علامة تحت عمامته جرحت من عناق الخيل بمكة شرفها الله تعالى وأولاده الأربعة منهم: السيد أحمد، السيد عبد الصمد والسيد محمد والسيد علي. تفرقوا على أربعة فرق: فرقة في فاس وفرقة في مراكش، وفرقة في الأغواط وفرقة في بجاية، وهي التي انحدر منها أحمد والسيد مالك بن السيد أحمد بن السيد عبد السلام بن السيد بن مشيش بن السيد منصور بن السيد أبي بكر بن علي بن جرمة بن عيسى بن سلام بن مروان بن حيدرة بن علي بن محمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسين السبط بن الإمام سيدنا علي كرم الله وجهه زوج بضعة النبي ﷺ، فاطمة الزهراء بنت سيدنا محمد ﷺ بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان¹.

إن أول من شهد بثبوت هذا النسب الشريف، من هو في العدالة والصفح، والعلم المشهور السيد «محمد بن السيد أحمد» قاضي قضاة تلمسان وكتبه بخط يده، وشهد بذلك السيد «محمد بن الموهوب بن المبارك» قاضي جبال زاوية مع جماعة الفقهاء الأخيار، كلهم قالوا علمنا وتحققنا معرفة تامة أن السيد: «بن السيد أحمد» من نسل «عبد السلام بن مشيش» المتقدم ذكره، ونقل هذا النسب الشريف على أيدي هؤلاء السادات المتقدم ذكرهم في شهر الله شوال عام ألف ومائة وثلاثة وتسعين من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام². أما السيد محمد، فذهب إلى جبل الزاوية، في موضع يقال له تيفريث، دوار بن يجر، حكم عزازقة، إلى أن صار إلى عفو الله ودفن هناك،

¹ هذه الشجرة _ شجرة النسب _ عبارة عن مخطوط محفوظ بعناية كبيرة، والحديث عنها يتم بإصباغها بنوع من الهالة التي يحاول من خلالها القائمون عليها إظهار أهمية الكبيرة، ففي الغالب تكون عبارة عن مخطط بشكل شجرة، كما _ في حالتنا هذه _ يمكن أن تكون عبارة عن مخطوط. فقد أمدنا بهذا المخطوط مكتبة الزاوية، وقام بشرحها لنا إمام زاوية «سيدي احمد اومالك».

² لقد أوردنا هذه المعلومات وفق رواية السيد الفاضل: إمام الزاوية أثناء مقابلاته المتعددة.

وقبره معروف بالقبة في وسط الزاوية. (أنظر الصورة رقم 14). أما أخوه السيد علي، فبقي عند أبيه في جبل بني يعلا تزمورين، في موضع يقال له «أسومار» في جبل «تلاسوست».



الصورة رقم 14: منظر خارجي لزاوية سيدي احمد اومالك.

ب _ مؤسس الزاوية:

هو سيدي امحمد اومالك بن سيدي مالك من النسب المباشر لسيدي عبد السلام بن مشيش، وهو تلميذ سيدي احمد عزوق البرنوسي، تلميذ أبو الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية. فسيدي امحمد اومالك القادم من آيت يحيى، وبالتحديد إيسومار بني يعلى، بلدية قنزات مع بعض طلبته ومريده، حيث استقر بتفريت وأسس زاويته. فسيدي امحمد اومالك هو السابع عشر من شجرة النسب للسيد علي بن أبي طالب كرم الله وجهه والسيدة فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ. كما أن سيدي امحمد اومالك واحد من أربعة إخوة هم: سيدي امحمد، سيدي محمد، سيدي عبد الصمد وسيدي علي، وقد كان للزاوية المذكورة سمعة طيبة استمدتها من سمعة شيخها صاحب كتابين: «تحفة السرور» في الرياضيات، و«النيل الغزير» في القسمة على طريقة الفرائض والتركات. ففي سنة 1926 تبنت قبائل زاوية كتاب النيل كقانون للمعاملات وقسمة الإرث والتركات. كما أن لسيدي امحمد اومالك بناء، هم: سيدي موفق، معلم القرآن، وله مزار في قرية ثيغزرت بأسيف الحمام بأذكار. ثم سيدي موهوب مبارك الذي استقر في القرية بأذكار. وسيدي شريف الذي استقر مع عائلته في أعياضي ببلدية زكري. أما سيدي محند سعيد أمزيان، وهو أصغر الأبناء، فقد بقي مع والده بتفريت يساعده في تسيير الزاوية.

لقد ترك سيدي امحمد اومالك وصية بقيت محفوظة ومصونة من طرف ذريته وأحفاده مضمونها تعليم القرآن، ضمان حسن الضيافة، التدخل لحماية المظلومين، العدالة في توزيع الصدقة والمساعدات للمعوزين، التدخل لإصلاح ذات البين، حماية الأيتام والأرامل والمرضى. فقد دفن سيدي امحمد اومالك بعد وفاته في خلوته التي تحولت فيما بعد إلى مزار، حيث تابع أبناؤه سيرة أبيهم، وذلك بتسيير الزاوية وتعليم القرآن الكريم، والعناية بزوار وضيوف الزاوية¹. فقد عاش سيدي امحمد اومالك في القرن الخامس عشر الميلادي².

ج _ نشاط الزاوية وتوسيعها:

تأسست الزاوية في القرن التاسع الهجري، الخامس عشر ميلادي، أي ما بين 1467 و 1496 على يد «سيدي أمحمد اومالك». فقد تميزت الزاوية بموقعها المنيع، حيث يصعب الوصول إليها، فهي تتوسط غابة أكفادو المشهورة بكثافة أشجارها، كما أنها لا تبعد كثيرا عن سوق «أغيل نكري» العامر. بالإضافة إلى وظيفتها الأساسية وهي: تعليم القرآن، فهي تقوم بوظيفة اجتماعية تتمثل أساساً في مساعدة السكان في كل الأحوال من الزواج إلى الوفاة والتدخل عند توزيع الموارث وفض النزاعات والخلافات بين أفراد المجتمع المحلي.

فالزاوية تمثل نموذجا للزاويا التي كانت تربطها علاقات ودية بحكومة الأيالة العثمانية في الجزائر، ويتضح لنا في إعادة العثمانيين لبنائها وتوسيعها من طرف «الأغا يحيى بن مصطفى» في سنة 1824، وهي سياسة دأب عليها الحكام العثمانيون في الجزائر كلما مكنتهم الظروف من تحقيق التقارب والانسجام بينهم وبين أفراد المجتمع المحلي وممثليه من الأشراف والأولياء الصالحين. ففي سنة 1830 استجاب أحفاد سيدي أمحمد أومالك لنداء الداى حسين، وحملوا علم الزاوية شهر جوان 1830 تحت لواء القائد العسكري «محمد نايت علي» الذي كان يقود سكان تيفريث، أسيف الحمام، والتحق بهم قبائل أخرى، حيث تجمعوا في سيخ أومدور مكان تجمع قبائل سيباعو الأعلى قبل الانطلاق إلى الجزائر العاصمة للمشاركة في معركة اسطاوالي ومقاومة الاستعمار الفرنسي.

تعتبر زاوية تيفريث ناث اومالك المكان المفضل للقادة المقاومين أمثال: بوبغلة (محمد بن عبد المالك وأتباعه)، حمو بودية، شيخ عمار خليفة بن سالم ومصطفى التهامي، فكلهم أقاموا بالزاوية. كما عقدوا اتفاقا مع الشيخ الموهوب لأتباع الطريقة الرحمانية وندائها للجهاد ضد الاستعمار الفرنسي.

فيما يخص عمليات الترميم والتوسيعات، فقد كانت أول عملية ترميم في سنة 1952، حيث تم ترميمها بالكامل وتجديد قبة الولي الصالح «الشيخ سيدي أمحمد اومالك». كما عرفت إعادة بناء جزء من الزاوية سنة 1973، وتم كذلك توسيع بعض لمرافق مثل: تخصيص الطابق العلوي لجمع التبرعات

¹ محمد سعيد لعربي، زوايا منطقة زواوة، زاوية سيدي امحمد اومالك نموذجا، وثيقة غير مطبوعة، 06 جويلية 2012، ص10. يمكن تحميل هذه الوثيقة بصيغة (pdf) على الرابط التالي:

<https://www.tifrit.info/village/tifrit-oumalek/zaouia/419-conference-du-professeur-laribi>

² نفس المرجع، ص12.

والصدقات، تب محاسبة، المطبخ وغرفة للضيوف وقاعة لتدريس القرآن الكريم . أما في سنة 2003، فبدأت اللجنة المسيرة في أشغال بناء ثلاث طوابق بنمط معماري حديث، هذا الجناح يتضمن مسجد كبير يستوعب ألف مصلي وقاعة للصلاة للنساء.

د _ شيوخ الزاوية:

منذ سنة 1932، مارس التدريس والإمامة بهذه الزاوية مجموعة من الشيوخ؛ منهم الشيخ السعيد اليجري، الشيخ أحمد شقار الثعالبي، الشيخ سي عمار أوبسعا والشيخ كمال الخيضر من مقلع سنة 1939، بالإضافة إلى الشيخ أحمد العباس من بني عباس، وذلك بين 1952 – 1954. ومن النماذج الفذة لشيوخ هذه الزاوية، نجد «الشيخ السعيد اليجري» المولود سنة 1873 بقرية سيدي احمد وعلي، عرش بني ايجر، حيث كانت دراسته الأولى على يد والده الشيخ علي بن أحمد، ثم انتقل إلى زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي، أين أتم حفظ القرآن الكريم، ثم انظم إلى حلقة الدروس في المواد المختلفة؛ مثل: قواعد اللغة العربية، الفقه، تفسير القرآن والحساب والفلك والمنطق والفلسفة الإسلامية.

فالزاوية تعتبر مكانا للتضامن والالتقاء بين الأعراش ومختلف ممثليهم، خاصة آث يجر، افناين، امزالن، زكري، أذكار، الذين ساهموا في تدشين مشروع توسيع زاوية سيدي امحمد اومالك في 23 جويلية 2010، كما تبينه الصورة. (أنظر الصورة رقم 15).



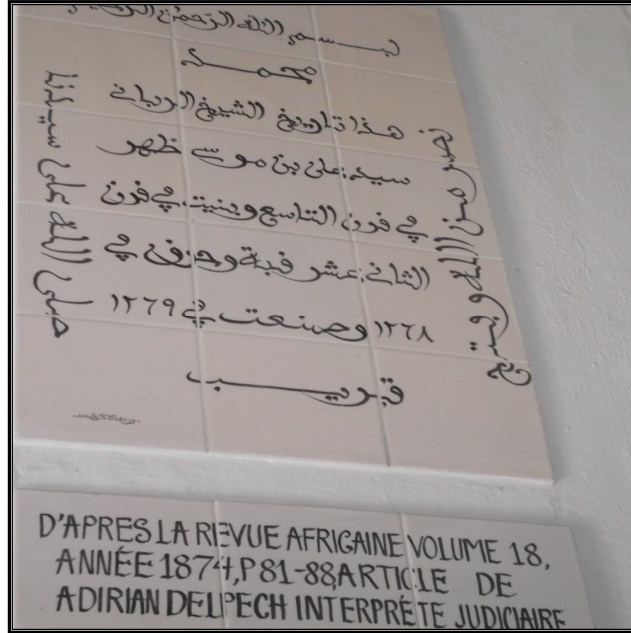
الصورة رقم 15: تظهر تدخل ممثلو الأعراش في مشروع توسيع الزاوية.

06 _ زاوية «سيدي علي أوموسي»:

أ _ تأسيس الزاوية:

عند مدخل هذه الزاوية تقابلنا عبارة تشرح مؤسس الزاوية في لافتة أمام الباب موضوع فيها هذا النص: «هذا مقام الولي الصالح والقاضي الواضح سيدي أمحمد بن يوسف، ويرجع نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء رضي الله عنهم، انتقل من المغرب الأقصى إلى الجزائر في القرن الثامن هجري ودفن في هذه الزاوية». فاللافتة تبين أصل الولي الصالح ونسبه والمنطقة التي جاء فيها ومكان وفاته.

كما نجد لافتة أخرى (أنظر الصورة رقم 16)، مكتوب فيها: «هذا تاريخ الشيخ الرباني، سيدي علي بن موسى، ظهر في القرن التاسع هجري، وبنيت له القبة في القرن الثاني عشر، حسب رواية أدريان ديبلانش».



الصورة رقم 16: تبين تاريخ الولي الصالح «سيدي علي أوموسي».

ب _ موقع الزاوية وتسميتها:

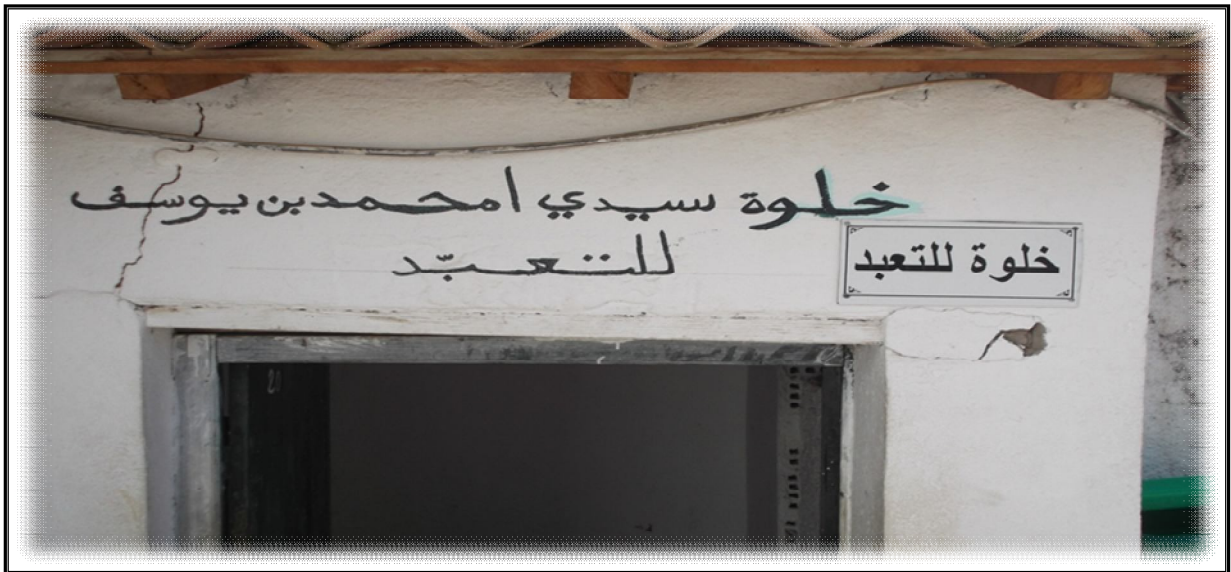
تقع الزاوية في قرية «ايزاون»، بلدية سوق الاثنين التابعة لدائرة معاتقة، الواقعة على بعد حوالي عشرون كيلومتر جنوب ولاية تيزي وزو، تحدها على التوالي كل من: آيت زمز، أمشتراس، سوق الخميس، معاتقة (البلدية). سميت القرية كذلك نسبة إلى الزاوية التي أسسها «سيدي أمحمد بن يوسف الإدريسي»، وهو قاضي، معلم، متصوف، مربي، شيخ، خلال القرن التاسع الهجري. لقد كانت الزاوية في الفترة الاستعمارية مخبأ وملجأ للمجاهدين.

يذكر المكلف بالزاوية - اليوم - أن عدد الطلبة في تلك الفترة قدر بسبعين طالباً. فلم يكن «سيدي علي أوموسى» سوى طالب في الزاوية، حيث حمل المشعل بعد وفاة المؤسس الأول، وشارك مع ابنه «التومي» في تسييرها.



الصورة رقم 17: مدخل زاوية «سيدي علي أوموسى».

أما فيما يخص الفاعلين في الزاوية، وحسب المعلومات التي تفضل بها المكلف الأول بالزاوية، خاصة في ما تعلق بعدد الطلبة المتواجدين في الزاوية، فالعدد غير ثابت، حيث يزداد وينقص حسب الظروف رغم أنه عرف تراجعاً كبيراً في السنوات الأخيرة، لذا فالزاوية حالياً تضم طاقماً مسيراً يتكون من إمام، معلمين للقرآن، طبّاخ وثلاثة حراس.



الصورة رقم 18: خلوة المؤسس الأول موجودة داخل الزاوية.

07 _ زاوية الشرفاء «نبهلول بن عاصم»:

تقع قرية الشرفاء في «عرش آث غبري»، يحدها شمالا قرية «آيت بوهيني»، وشرقا «آيت بوعضا»، وجنوبا وادي السيباعو، وغربا مدينة عزازقة. يبلغ عدد سكانها حوالي ثلاثة عشرة ألف نسمة. أما التضاريس فأغلبية أراضيها تغطيها غابات وأحراش ما عدا الشريط المحاذي لوادي السيباعو الصالح للزراعة، لذلك فالموارد الاقتصادية تتمثل في الفلاحة والرعي التي لا تكفي لحاجات السكان، وهو ما أدى إلى الهجرة إلى الجزائر العاصمة وفرنسا.

اشتهرت القرية بزوايتها العامرة منذ تأسيسها. كما أنجبت القرية رجالا وعظماء نذكر منهم: عمر بن محمد الشرفاوي، الذي ألف كتابا في الفقه المالكي، كما اشتهرت شخصيات كتبت مصاحف القرآن الكريم بخط اليد، مثل: الشيخ الشريف بن محند بلقاسم البهلوي جد الشيخ الفاضل محند أوبلقاسم والشيخ المولود، أو الشيخ الحسن الشريف. ومن أكبر المؤلفين الشيخ أرزقي الشرفاوي والشيخ بن سعيدان عضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.



الصورة رقم 19: مدخل زاوية «سيدي بهلول بن عاصم».

أ _ مؤسس زاوية شرفاء نبهلول:

أسسها سيدي بهلول أحمد الغبريني بن عاصم ما بين القرن السابع والثامن الهجري، فالمؤسس ينتسب إلى فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ، حيث أن سيدي أحمد بهلول بن عاصم، بن تاج الدين بن الحسين، بن علي، بن محمد، بن عبد الله، بن يوسف، بن الحسن، بن عبد القادر، بن الحسين، بن جعفر، بن علي، بن إبراهيم، بن أحمد، بن أبو القاسم، بن الحسن، بن عبد القادر، بن أبو بكر، بن

عبد الكريم، بن أحمد، بن موسى، بن علي بن عبد الرحمن، بن محمد، بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر، بن عبد الله، بن الحسن المغني بن فاطمة الزهراء بنت النبي محمد ﷺ. (أنظر الصورة رقم 20).



الصورة رقم 20: شجرة نسب للولي الصالح «سيدي بهلول بن عاصم».

ب _ عائلة سيدي بهلول:

تذكر الدراسات التاريخية أن أحمد بهلول بن عاصم ذهب إلى عرش بن غبري، أين أسس زاوية الشرفاء، وذلك في القرن الثامن هجري. ويوجد ضريح أحمد بهلول بن عاصم قرب زاوية الشرفاء، حيث يذكر المؤرخ المشهور «حسين الورثياني»¹ أن الولي الصالح الشريف، «سيدي عاصم» من السوس الأدنى (المغرب) انتقل إلى الساقية الحمراء ثم إلى «سبع مذابح»، ومنه انتقل إلى مصر أين دخل الجامع الأزهر، وسافر إلى مكة المكرمة لتأدية فريضة الحج، وبعدها رحل إلى مدينة بغداد ليعود إلى القيروان، حيث ملك موضع يقال له «بئر الفكرون»، ثم ارتحل إلى منطقة أحنيف (البويرة) وأسس فيها مدرسة، أين مكث إحدى وعشرون سنة.

كما تذكر الدراسات التاريخية التي اهتمت بمسيرة وحياة هذا الولي الصالح بأنه أمر أبناءه فتفرقوا في منطقة القبائل، ومنهم ابنه «أحمد بهلول سيدي بهلول بن عاصم»، الذي يذكر في الكثير

¹ الحسين الورثياني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، تحقيق وتقديم: محمد ابن أبي شنب، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر. 1908، ص 613.

من المصادر بأنه تلميذ الشيخ «سيدي يحي العبدلي»، مؤسس زاوية تاموقرة بأقبو. وتزوج بابنته وولد له ولد سماه موسى، حسب شجرة النسب التي ذكرناها سابقاً. (أنظر الصورة رقم 20).

ج - زاوية شرفاء بهلول:

ترتبط زاوية الشرفاء بهلول مع كامل محيط زاوية وعروشها، خاصة عرش بني غبري، حيث اشتهرت بأنها زاوية المصالحة وإصلاح ذات البين، كما تخصصت في تعليم القرآن الكريم وعلومه المختلفة، بالإضافة إلى علاقاتها مع مختلف زوايا المنطقة وخارجها، إذ يوجد الكثيرة من الجماعات التي ترتبط بالزاوية في شكل زيارات متبادلة، كمنطقة أحنيف واهلال بولاية البويرة. لقد انتهجت أو اتبعت الزاوية الطريقة الرحمانية، وكانت تأخذ ميثاقها من الشيخ الشريف بتمليلين افليس، وأصبحت لها بعد ذلك علاقات وطيدة مع زاوية الهامل ببوسعادة، كما أنها تحتفل بمختلف المناسبات الدينية، خاصة عاشوراء، حيث يكثر الزوار من مناطق مختلفة¹.



الصورة رقم 21: منظر خارجي لزاوية «سيدي بهلول بن عاصم».

¹ خليل فراوس، «تاريخ قرية وزاوية شرفاء بهلول»، أعمال الملتقى للعلامة أرزقي الشرفاوي الزواوي الأزهرية، بمضي الرجال ويبقى النهج والأثر، زاوية شرفاء بهلول بن عاصم، تيزي وزو، 27-28 جوان 2012، ص 28.

د _ المراحل التاريخية لتطور الزاوية:

يمكن وصف زاوية شرفاء نهلول عبر أربع فترات، كما يلي:

• سنوات من 1500 إلى 1750:

هذه السنوات تتميز بالاستقرار وتنمية الزاوية المسيرة من طرف أبناء أحمد النهلول بن عاصم، بعد وفاته، وتتميز بعلاقات جيدة مع قرى عرش أيت غبري وزوايا المنطقة. فقد كان مسيري الزاوية يتدخلون في حال النزاعات والخلافات بين القرى، فهي من مهام الزاوية الأساسية.

لقد كانت زاوية شرفاء عامرة دائما، وذلك بفضل ما يوفره أبناء وأحفاد سيدي نهلول الغبريني عن طريق المحسنين أثناء الزيارات، كما كانت تملك بعض الأوقاف المتمثلة في أراضي فلاحية وأشجار زيتون وغيرها.

تقوم الزاوية بتكوين الأئمة ومعلمي القرآن للقرى المجاورة. فقد ارتبطت القرية بإمارة كوكو، وكانت مركزا روحيا لإمارة ابن القاضي بحكم أن احمد ابن القاضي كان مضطعا بالفقه كما مارس القضاء.

لقد عرفت هذه المرحلة عملية ترميم الينابيع والمسجد، وكذا ضريح سيدي نهلول.

• سنوات من 1750 إلى 1830:

عرفت هذه الفترة اضطرابات خارجية سادت منطقة السيباعو، ولقد أثرت هذه الخلافات في استقرار الزاوية. ففي هذه الفترة اجتمع أعيان القبائل في جمعة سحارج بعرش اث فرواسن (مقلع) لايقاف الفتنة والحروب بين الأعراش، فقرروا وقف ميراث المرأة، وهو ما أدى إلى إسقاطه في سنة 1747، كما استجاب الطلبة واعيان سكان الشرفاء إلى نداء حسين داي لمقاومة العدو، حيث شاركوا في معركة سطاوالي في جوان 1830 ضد الغزو الفرنسي في سيدي فرج.

• سنوات من 1830 إلى 1953:

من أبرز شيوخ الزاوية الذين تركوا بصماتهم في هذه الفترة، نذكر الشيخ العربي اخداشن بافرحونن (ناحية عين الحمام)، الشيخ صالح الجزائري، الشيخ السعيد الزواوي، الشيخ الحسن الشريف من قرية الشرفاء، الشيخ الحاج شريف أبو القاسم، الشيخ الطاهر أوهندو؛ وهو المعلم الأول للشيخ ارزقي الشرفاوي، الشيخ محمد السعيد اليجري، الشيخ القاضي أمسيس من صدوق، الشيخ موح والحاج عشابو، الشيخ الصديق ايسكري، الشيخ بلقاسم تاخوخت، الشيخ أرزقي الشريف، الشيخ محند سليمان من بني دواله، الشيخ العربي بن عيسى، والشيخ عبد القادر زيتوني من برج بوغريج. بعد اكتشافها من طرف جيش الاستعمار الفرنسي قام بغلقها سنة 1956.

• ما بعد استقلال الجزائر:

بعد الاستقلال مباشرة، تم إعادة فتح زاوية شرفاء نهلول التي غلقت إبان الاحتلال الفرنسي، وأشرف على ذلك الشيخ وعلي بلخامسة، حيث التحق بها بعض أبناء القرية وبعض أبناء القيادة الثورية، وفتح قسم للبنات لأول مرة وكانت تشرف عليه ابنة الرائد الطيب.

أما الشيوخ والأئمة الذين تعاقبوا على الزاوية بعد الاستقلال، فنذكر منهم: الشيخ وعلي بلخامسة، الشيخ بعزير قازو، الشيخ احمد اومحمد عدنان، الشيخ ارزقي الطهراوي، الشيخ أعلي الجمعة، الشيخ احمد ايت يسعد، الشيخ علي الصدقاوي، الشيخ أحمد اليسعادي، الشيخ علي السطايفي، الشيخ محند أوبلقاسم والشيخ مصطفى.

لقد ساهمت سمعة الزاوية ومكانتها في تزايد عدد طلبة القرآن الكريم من جميع أنحاء الوطن، علاوة على دور الصلح الذي تقوم به سواء بين مواطني القرية وخارجها. ففي بداية السبعينات، تحولت الزاوية إلى مدرسة للتعليم الأصلي والشؤون الدينية، حيث وصل عدد المتدربين إلى أكثر من 250 طالبا يؤطّره عشر أساتذة معظمهم من الأزهر الشريف، منهم الشيخ سليمان خميس جمعة، الشيخ كمال ابراهيم، والشيخ صابر. قبل أن تعود إلى صورتها الأولى كزاوية لتعليم القرآن بعد غلق مدارس التعليم الأصلي سنة 1980.

إلا أن تعليم القرآن الكريم لم ينقطع في هذه الزاوية منذ إعادة فتحها بعد الاستقلال، خاصة في العطلة الصيفية، فإن للزاوية فيها برنامج خاص، حيث يتم تقديم دروس الوعظ والإرشاد، كما يتابع حوالي 200 طفلا من القرية بين الذكور والإناث تعلم القرآن الكريم، حيث يقام عادة حفل في نهاية الموسم لتشجيع الأطفال النجباء.

خلاصة الفصل:

حاولنا من خلال هذا التقديم لمؤسسات ميدان البحث، أن نقف على حقيقة الوضعية الراهنة لهذه الزوايا رغم أن معظمها لا تملك أرشيف يحدد تاريخها من خلال النشأة والانجازات، لذا عمدنا على مساءلة كل ما يحيط بهذه المؤسسات من الفاعلين الداخليين أو الخارجيين، واستعنا بألة التصوير من أجل إثراء تحقيقنا الميداني، خاصة وأنا انبهرنا بالهندسة المعمارية التي شيّدت بها هذه الزوايا. كما انجذبنا من البعد الروحي لهذه الأماكن التي وجدنا فيها خلوات للتعبّد وقاعات للصلاة وحفظ القرآن تعود إلى أزمنة غابرة، ونفس الملاحظة لبعض الأشياء النادرة التي وقفنا عليها، مثل: المصاحف القديمة والمخطوطات وحتى الدروع الحربية. لقد كان البحث عن المعلومات الخاصة بهذه الزوايا بمثابة دراسة خاصة وقائمة بحد ذاتها.

الفصل الثالث عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الأولى.

تمهيد.

أولاً: استعراض بيانات الفرضية الأولى.

ثانياً: تحليل بيانات الفرضية الأولى.

ثالثاً: استنتاج معطيات الفرضية الأولى:

خلاصة الفصل.

الفصل الثالث عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الأولى.

تمهيد:

سنشرح في هذا الفصل في استعراض البيانات والمعطيات الميدانية التي تحصلنا عليها أثناء تحقيقنا الميداني، فمنذ الخطوة الأولى التي وضعنا من خلالها أقدامنا في الميدان، حاولنا أن نستثمر في كل المعلومات التي من شأنها تفسير ولو جانب من حقل اهتمامنا، فمن خلال مضمون الفرضية الأولى التي تم صياغتها حسب سياق الإشكالية وتساؤلاتها، لذا سنحاول أن نستعرض أولاً: بيانات هذه الفرضية التي تتمحور خصوصاً حول أجوبة المبحوثين الذين تم استجوابهم عن طريق تقنية المقابلة، أو من خلال المعطيات التي تم ملاحظتها أثناء التعامل مع الميدان. سوف نعرض بعد ذلك إلى تحليل هذه المعطيات وفق ما تبينناه من منهجية ومقاربة نظرية تتلاءم مع هذا النوع من الدراسات السوسيو - أنثروبولوجية، لننتهي إلى استخلاص النتائج بالنسبة لهذه الفرضية.

أولاً: استعراض بيانات الفرضية الأولى.

سنحاول في هذا الفصل عرض وتحليل ملاحظتنا المسجلة من خلال العمل الميداني، أو أثناء المقابلات التي أجريناها في الميدان، والتي تحصلنا عليها من خلال هذه الدراسة، حيث تمثل بيانات الفرضية الأولى، والتي تتعلق بالمكانة الحالية للزوايا المرابطية في الحقل الديني القبائلي. لقد حاولنا أن نقف أمام الوظائف والأدوار التي تسديها للمجتمع.

ومن أجل تحقيق هذا، سعينا في البداية إلى عرض بيانات الفرضية من خلال ما تحصلنا عليه على ضوء الملاحظات والبيانات في المقابلات. فالزاوية المرابطية لا تزال تحتل مكانة هامة في الحقل الديني القبائلي، كونها الفضاء الرئيسي الذي تستثمر فيه العائلة المرابطية المسيرة لها، خاصة لإعادة إنتاج القيم الدينية المرابطية للجماعة التي تمثلها، وهو ما يجعلها تتجذر في الذاكرة الجماعية والمخيل الاجتماعي والديني للمنطقة.

تتمحور مغزى الفرضية الأولى في وضعية الزوايا المرابطية التي لا تزال تحتل مكانة مهمة في الحقل الديني القبائلي، خاصة وأنها الفضاء الرئيسي لإعادة إنتاج القيم الدينية المرابطية للجماعة التي تمثلها.

لقد حاولنا أن نستثمر في العديد من النقاط قصد الوقوف على المكانة الحالية للزوايا المرابطية، أهمها: أسباب تراجع دور الزوايا حسب آراء المبحوثين، نظام تسيير الزوايا المرابطية بين الماضي والحاضر، مكانة الزوايا في الأوساط المحلية وإستراتيجيات الحفاظ على كينونة الزوايا في الحقل الديني لمنطقة القبائل.

01 _ أسباب تراجع دور الزوايا:

لا شك أن الزوايا المرابطية على غرار الزوايا الأخرى¹ قد عرفت تراجعاً من ناحية الاستقطاب، حيث لم يعد يلتحق بها ذلك الكم الهائل من طالبي العلم المرتبط بحفظ القرآن الكريم ومختلف علومه، فمعظم المبحوثين الذين تم استجوابهم قدموا تفسيرات لهذا التراجع الذي قلص من دور الزاوية كفضاء علمي ومعرفي، وفي هذا النطاق يقول: الشيخ لحوسين، أستاذ ثانوي وإمام متطوع في زاوية سيدي سحنون «هذا التراجع وراءه أسباب عديدة، أهمها غياب التأطير القانوني للطلبة الذين يطلبون تكويننا داخل الزاوية. فلا مستقبل لهم، كما لعبت العشرية السوداء التي عرفتها البلاد دوراً سلبياً في الاستقطاب، وظهور ما يسمى بزوايا الأغنياء في المدن الكبرى التي يسيرها رجال أعمال مشهورين، وهي زوايا لا تتقيد بالتسيير المالي للدولة، بالإضافة إلى ظهور التعليم المسجدي ومخلفات التطور التكنولوجي».



الصورة رقم 22: حلقة تعليم القرآن في الزوايا قديماً.

في حين يرى وكيل زاوية الشرفاء نسيدي بهلول بن عاصم، الشيخ مصطفى، أن «هناك أسباب كثيرة، لكن لا بد أن نشير إلى ظهور مدارس قرآنية قرب كل مسجد، فالكل يفضل أن يبقى في مسقط رأسه عوض الانتقال لمسافات طويلة». أما عضو اللجنة الدينية لزاوية سيدي سحنون بالجمعة سحاريح فيرى أن «التراجع وراءه التفتح السياسي بعد أحدث أكتوبر 1988، وظهور تيارات دينية جديدة قلصت من وظيفة الزوايا عن طريق مختلف الدروس والمواعظ التي يقدمونها في المساجد مثلاً».

¹ وقد قصدنا في هذه الدراسة بالزوايا الأخرى، هي تلك الزوايا التي لم نسلط عليها الضوء، ولم نذكرها لأنها لا تحمل المميزات أو الصفات التي افترضناها في الزوايا محل الدراسة _ الزوايا المرابطية _ وبالأخص المؤسسات الدينية التي لا تحمل اسم جدها المؤسس، ونذكر على سبيل المثال زاوية «ثلامقران» بجمعة سهاريج.

ويرى الشيخ لخضر، إمام مدرس، قائم على الصلوات الخمس في زاوية ثيفريث ناث الحاج أن تراجع الاستقطاب وراءه «الوضعية الاقتصادية والاجتماعية للبلاد، حيث تقلصت الإعانات، وهذا ما صعب من القائمين على الزوايا بتوفير ظروف ملائمة لطالبي العلم في هذه المؤسسات، أضف إلى ذلك التطور العلمي والتكنولوجي الذي تعرفه الجزائر في ميدان التعليم».



الصورة رقم 23: قاعة لحفظ القرآن بزوايا سيدي منصور.

لا يختلف المسؤول الأول لزوايا سيدي علي اوموسى، محمد أمقران عن المبحوثين السابقين، حيث أضاف: «في السابق كانت الزوايا في منطقة القبائل بمثابة أشعة علمية وفكرية، حيث كان يضرب بها المثل، من لم يدرس في زوايا القبائل كأنه لم يدرس أبداً، وهذا لنوعية التعليم وشهرة ومكانة المنطقة بعلمائها وشيوخها، لكن في وقتنا الحالي تغيرت الأوضاع فلم تعد تستقطب الطلبة رغم أن هذه الزوايا لا تعوض، فبداية بمسألة التوظيف التي كانت مباشرة بعد الخروج من الزاوية، أصبحت حالياً بشرط المرور بالمعهد (معهد تكوين الأئمة سيدي عبد الرحمن)، فبعد أن يبقى الطالب مدة طويلة ليحفظ القرآن كاملاً (ستون حزباً)، وبخروجه يجري مقابلة للالتحاق بالمعهد، أين يتم اختيار أربعين مرشحاً من أصل أربعمئة أو أكثر».

يؤكد نفس المبحوث بأن «للظروف الأمنية أيضاً لها دور في ذلك، فقد اضطررنا أن نبعث الطلبة إلى ذويهم خوفاً على سلامتهم وأمنهم، أضف إلى ذلك ظهور مراكز للتكوين المهني تملك حظوظ وافرة للتشغيل والتوظيف عوض البقاء في الزاوية دون شغل، وكذا ظهور مدارس قرآنية في المساجد في مختلف البلديات، بل حتى الأحياء».

02 _ نظام تسيير الزوايا:

رغم التغيرات التي عرفتها معظم المؤسسات بمختلف أشكالها، لكن الزوايا المرابطية على غرار الزوايا الأخرى حافظت على نظام تسييرها القائم على الوكلاء. فبالرغم من الانتقال من النمط التقليدي إلى النمط الحديث الذي يتطلب تشكيل لجنة دينية تسهر على تسيير الزاوية والاهتمام بأمور التنظيمية، فأغلبية المبحوثين أشاروا إلى أنماط تسيير خاصة وفق خصوصيات المجتمع المحلي. وفي هذا الصدد يقول وكيل زاوية الشرفاء نهلول، الشيخ مصطفى: «في الحقيقة لا بد أن أنوه إلى نقطة مهمة، وهي: أن منطلق التداول على رئاسة الزاوية لم يطرح أبداً، فهناك من تقلد هذا المنصب _ الوكيل _ وقد جاء من البويرة والبرج، بينما التسيير لم يتغير عن السابق رغم وجود لجنة دينية، لكن تم الإبقاء على الوكلاء، فالتسيير تقليدي بامتياز، الكل يعلم أن هناك ثلاث قرى تتقاسم المكان: قرية ثنقيشت، قرية فليكي، قرية الشرفاء، حيث يوكل أربعة وكلاء من القريتين الأوليتين، بينما تقدم قرية الشرفاء لوحدها أربعة، ففي المجموع نجد ثمانية وكلاء».



الصورة رقم 24: أحد طلبة زاوية سيدي منصور.

أما زاوية «ثيفريث ناث الحاج»، وحسب ما جاء على لسان الشيخ لخضر، فالزاوية تسييرها لجنة من الوكلاء من أهل المنطقة، وعددهم خمسة عشر. وهو نظام التسيير الذي ينظم زاوية سيدي علي اوموسى، حيث أشار رئيسها السيد «محمد أمقران» بأن "التسيير يتم عن طريق لجنة دينية منبثقة عن الجمعية العامة لقرية ايزوين"، وهو نفس الشيء الذي نجده في زاوية سيدي منصور، فقد أشار السيد «لونيس محالة» بأنه "نظراً لبعض المشاكل في التسيير، طلب من كل قرى عرش ايت جناد، وهي (56) ستة وخمسون قرية تقديم ممثلهم، أي بين ممثلين إلى ثلاثة، ماعدا قرية ابيزار التي لها ستة

ممثلين كونها قرية كبيرة. فالتسيير الحالي نجد فيه ممثلين من كل العرش (اث جناد)، لجنة داخلية أو جمعية دينية، هناك أيضا مجلس عرفي لكل العرش".

يختلف نظام التسيير من زاوية إلى أخرى، فكثيرا ما نجد مزيجا بين التسيير التقليدي والتسيير العصري في نفس الوقت، فزاوية سيدي سحنون بجمعة سهاريج، وحسب ما جاء على لسان ممثلها «سي عبد الحميد» فإن الزاوية "يسيرها مجلس تشاوري، أي لا يوجد رئيس، يبلغ عدد الأعضاء اثنا عشر من بينهم ستة أعضاء دائمين". وتبقى زاوية الشيخ أمقران بأيت زلال من بين الزوايا التي تسيير من طرف لجنة دينية تم انتخابها، لجنة ممثلة من أقارب أو عائلة الشيخ أمقران وكل الأعضاء من أسر مرابطية (قرية بغزلي) وفق معايير عصرية حديثة.

يبدو أن التطورات التي طرأت على المؤسسات الدينية كالزوايا والمساجد، خاصة فيما يتعلق بنظام التسيير، حيث عرفت عدة زوايا في منطقة القبائل مشاكل في تنظيم وتسيير خيرات الزوايا. ونحن نتحدث على أراضي الوقف والأمالك الأخرى. فقد أدت على حدوث تشنجات كادت أن تصل إلى ما لا يحمد عقباه، ووصلت بعض القضايا إلى أروقة المحاكم. لقد أدت هذه المشاكل إلى ظهور ما يسمى بتنسيقية الزوايا، حيث تمثل نظام التسيير العصري الذي يهدف إلى تلاحم وترابط واتحاد الزوايا، من أهم أهدافها التوسط لحل مختلف المشاكل التي تعترض تسييرها اليومي، ومنها ظهرت في الحقل الديني في منطقة القبائل «تنسيقية الزوايا لولاية تيزي وزو»، والتي نحاول تقديمها في العرض الموالي.

03 _ التنسيقية كنظام عصري لتسيير الزوايا:

أ _ تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو:

انطلقت فكرة التنسيقية في لقاء جمع بين مسيري زاويتي سيدي علي أويحي وزاوية سيدي أعمر ولحاج سنة 1989، حيث يرجع إلى كل الملاحظات التي تم تسجيلها في تسيير الزوايا والخلل الكامن في طريقة التسيير على مستوى لزوايا الموجودة في تراب الولاية، والعشوائية المتبعة في استقبال الطلبة والغياب المطلق لبرامج التعليم الناجم عن نقص الكفاءات المسيرة للزوايا أو انعدامها إلى جانب انعدام النصوص القانونية المسيرة لها. فهذه المعطيات أكدت لمسيري الزوايا إلى أهمية إيجاد تنظيم قادر على التنسيق بين زوايا الولاية قصد توحيد طرق العمل بينها من خلال وضع نصوص تنظيمية تضبط قواعد التسيير الإداري والمالي والتربوي للزوايا وتنظم حياة الجماعة داخل الزوايا، وذلك بتحديد المهام والعلاقات بين الأطراف؛ مسيرون، شيوخ، أئمة، معلمون، مستخدمون وطلبة.

من بين الأهداف التي جاءت من أجلها التنسيقية السعي لمنع حدوث الصراعات والنزاعات التي تعرقل السير الحسن للزاوية وتوفير الشروط الضرورية لتأدية رسالتها على الوجه المطلوب حتى تستعيد

الزاوية مكانتها في المجتمع على الوجه الأكمل. فميلاد تنسيقية الزوايا القرآنية لولاية تيزي وزو¹، حيث تم تنظيم عدة اجتماعات في عدد من الزوايا لشرح الفكرة وبيان جدواها، وإعداد النصوص القانونية، من هذه الزوايا نجد: سيدي علي أويحي، سيدي أعمر أولحاج، الشرفاء نهلول، ثيفريث سيدي أحمد أومالك، وسيدي أحمد إدريس.



الصورة رقم 25: نموذج للقاعات التي تتم فيها اجتماعات التنسيقية.

ومن أجل إنشاء هذه التنسيقية تم عرض الفكرة على مدير الشؤون الدينية والأوقاف للولاية، حيث ستحسن الفكرة ووافق عليها وسعى لتأسيسها من خلال عقد لقاءات واجتماعات بالنادي الثقافي التابع لمسجد أرزقي الشرفاوي الأزهري بمدينة تيزي وزو عاصمة الولاية والمركز الثقافي (فرع تيزي وزو). ومن أجل تحقيق جملة أفكار الاجتماعات تم الشروع في إنشاء عدة لجان عمل ضمت أعضاء من زوايا مختلفة لوضع النصوص التنظيمية والقانونية للتنسيقية. فبانتهاء أشغال اللجان المختلفة تم تقديم طلب الحصول على الاعتماد. لقد استغرقت الإجراءات بعض الوقت لعدم نضوج الفكرة لدى الهيئات المعنية، لأن فكرة تنسيقية خاصة بالزوايا مبادرة جديدة ونموذج فريد من نوعه يحتاج إلى المزيد من الوقت.

¹ "تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو، رسالة الزاوية"، مجلة ثقافية إسلامية تصدرها تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو بالتعاون مع المركز الثقافي الإسلامي، فرع تيزي وزو، عدد خاص، السنة 01، العدد 02، جويلية 2014، ص 11.



الصورة رقم 26: السيد: محالة لونيس «زاوية سيدي منصور»، أحد أعضاء التنسيقية.

وبعد تكثيف الاتصالات تم الحصول على اعتماد التنسيقية بتاريخ 19 نوفمبر 2002، تحت رقم: 128/م ت ش ع / م ت ع / م أ ج. فشرعت في تنظيم العديد من النشاطات حققت خلالها التنسيقية النجاح الملفت للانتباه، فنالت به شهرة ومصداقية على المستويين الولائي والوطني، فارتفعت معنوياتها حتى أصبحت محط أمل كبير في رفع مستوى الزوايا وتطلعت زوايا الولايات الأخرى إلى الاقتداء بتنسيقية ولاية تيزي وزو.¹

ب _ أهداف التنسيقية:

نظرا لكون التنسيقية تجربة رائدة، فقد تم الحرص على أن تكون الأهداف محققة لرسالة الزاوية ومعينا لتحقيق طموحاتها في الرقي ومواكبة مستجدات العصر، أي أنها تجمع بين الأصالة والمعاصرة. ومن بين أهدافها نذكر:²

- وضع نص تنظيمي مشترك للزوايا.
- السعي إلى توحيد برنامج التعليم في زوايا الولاية وتقديم اقتراحات لإصلاحها.
- التفكير والاهتمام بمستقبل الطلبة.
- اتخاذ المبادرات التي تخدم الزوايا في المجالين العلمي والفكري، مثل: تنظيم الندوات والملتقيات وإحياء المناسبات الدينية، ثم إصدار ونشر وتوزيع المجلات والمنشورات والبيانات والوثائق التي تتماشى والأهداف المسطرة.

¹ تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو، مرجع سبق ذكره، ص 12.

² نفس المرجع، ص 13.

- تقديم المساعدات المناسبة لحل المشاكل التي تعترض عمل الزوايا.
- العمل على دفع الزوايا المتوقفة من أجل استئناف نشاطها.
- السعي إلى استعادة الأملاك الوقفية للزوايا من الجهات المختلفة.

كما تسعى الزوايا من خلال نشاطها إلى تحقيق ما يلي:

- التركيز على تعليم القرآن الكريم وعلومه مع العناية بالعلوم الشرعية.
- تدريس العلوم الشرعية (علوم القرآن، علوم الحديث، الفقه وأصوله، علم الفرائض، العقيدة والسيرة النبوية).
- تربية الطلبة على كتاب الله وسنة رسوله الكريم ﷺ، سلوكاً وأخلاقاً وأدباً، وتحصينهم بالقرآن الكريم من أفات الفساد والضياع الناتجين عن الأوضاع الاجتماعية والغزو الثقافي والأخلاقي الدخيل على تقاليدنا وعاداتنا وأخلاقنا الإسلامية.
- إعطاء البنين والبنات دروساً استدرائية في مختلف مراحل التعليم العام.
- تنظيم دورات صيفية لتحفيظ القرآن.
- إصلاح ذات البين بين أفراد المجتمع والمساهمة في حل المشاكل الاجتماعية، مثل: تيسير الزواج للشباب وترشيده ورعاية اليتامى ومساعدة المحتاجين.

أما في محو الأمية، فإن التنسيقية تسعى إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

- إدخال الطرق الحديثة في التدريس ولاسيما التعليم الآلي.
- الاستعانة بأهل العلم والخبرة لتحقيق الترقية المعنوية والمادية للزوايا.
- إعطاء أفراد المجتمع المحلي دروساً في الأخلاق والتربية الدينية وكل ما ينفعهم في أمور دينهم ودنياهم.

ولتحقيق الأهداف المرجوة، تعمل التنسيقية على¹:

- إنشاء مكتبة دينية علمية وتيسير الإفادة الحسنة منها.
- تجهيز الزوايا بمختلف الوسائل التعليمية بما فيها السمعية البصرية.
- تنظيم محاضرات وندوات وأيام دراسية وملتقيات لنشر الثقافة الإسلامية ومحاربة الانحرافات الاجتماعية.
- إقامة المعارض الثقافية.
- إحياء المناسبات الدينية والوطنية.
- تنظيم المسابقات الثقافية الإسلامية (محلية وخارجية).

¹ تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو، مرجع سبق ذكره، ص 14.

ج _ قائمة زوايا ولاية تيزي وزو للتعليم القرآني:

البلدية	البلدية	اسم الزاوية	رقم
بنو دواله	بنو دواله	الإمام عبد الله بن حسان، أكال أبركان	01
مقلع	صوامع	الشيخ امقران ، ايت زلال	02
مقلع	مقلع	ثالا مقران، جمعة سحارج	03
بوزقان	بوزقان	سيدي اعمر ولحاج	04
بوغني	بونوح	سيدي محمد بن عبد الرحمان، ايت سماعيل	05
تيزي وزو	تيزي وزو	سيدي بالواه -رجاونة	06
بوزقان	ايلولا اومالو	سيدي احمد ادريس	07
بوزقان	ايجار	سيدي احمد اومالك	08
عزازقة	عزازقة	سيدي بهلول -الشرفاء	09
تيقزيرت	تيقزيرت	سيدي بوبكر -الشرفاء	10
مقلع	مقلع	سيدي سحنون جمعة سهاريج	11
عين الحمام	ايت يحي	سيدي علي او طالب كوكو	12
معاقة	سوق الاثنين	سيدي علي اوموسى تيزاويين	13
بوغني	بوغني	سيدي علي اويحي بني كوفي	14
افرحونان	افرحونان	سيدي علي تغالاط، تيزي قفراس	15
أزفون	أقرو	سيدي علي ولحاج ثيفريث	16
فريحة	ثيميزار	سيدي منصور	17
افرحونان	افرحونان	سيدي موسى	18

المصدر: تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو.

04 _ مكانة الزوايا في الأوساط المحلية:

إذا كانت الزوايا قد انطلقت في بداية الأمر كروابط دينية تعمل على إعالة وإكرام من يقصدها من المحتاجين والزائرين وغيرهم... فإنها طورت أداءها لأداء مهام أخرى كالوساطة والتحكيم بسبب ما تتوفر عليها من أسس ورمزية مختلفة. فالزوايا المرابطية لا تشكل حالة استثناء في منطقة القبائل، فهي مؤسسات حاولت المحافظة على هويتها، وسعت لتحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها كمؤسسات تعليمية في الأساس. إنها مهمة نبيلة لم يتوان القائمون على شؤونها في القيام بها، فقد جعلت الزوايا في المنطقة بمثابة منارات علمية وفكرية بامتياز.

لقد أكد مسؤول زاوية سيدي واعلي اوموسى النظرة الإيجابية لأفراد المجتمع المحلي للزوايا المرابطية، خاصة فيما يخص المهمة التعليمية، حيث قال: "من لم يدرس القرآن عند زوايا القبائل وكأنه لم يدرسه أبدا"، وهي الصورة التي تعكس السمعة الجيدة التي تتميز بها الزوايا في المنطقة، وتدل على الاحترام الذي يكنه المجتمع لأولياء ومشايخ المنطقة. فقد كانت تستقطب المهتمين بتعلم القرآن من كل ربوع الوطن، خاصة من المناطق الداخلية والصحراء، حيث تخرج منها الآلاف من الطلبة، وأصبح العديد منهم إطارات وشخصيات دينية ناجحة، وهو ما يفسر أن هذه المؤسسات لم تفرق بين القادمين إليها، فالجميع مرحب بهم في كنف هذا الفضاء المقدس. وهو ما يؤكد سي عبد الحميد من زاوية سيدي سحنون، حيث قال: "نحن بصدد إيصال الرسالة التي كلفنا بها والتي ورثناها عن جدنا المؤسس، فقد أوصانا أن لا نفرق أو نميز بين الناس، بل أصر على لم الشمل".

بالإضافة إلى المهمة التعليمية، اتسمت الزوايا المرابطية في منطقة القبائل بعدة خصال وصفات، تفسرها المهام والخدمات المتنوعة التي تسديها للمجتمع المحلي بصفة عامة، فمن الملاجئ ودار الضيافة بالنسبة لعابر السبيل، حيث وصفت الزاوية بمخزن الرزق بالنسبة للفقير والمعوز، ومصدر الفرحة للأرامل وكذا مصدر الصحة والراحة بالنسبة للمرضى. فالزوايا المرابطية لم تتخل عن وصايا الأولياء الذين تحمل أسماءهم في الغالب. وفي هذا السياق يقول سي محمد ممثل زاوية الشيخ أمقران ناث زلال: "نحن هنا للشم على طريق المساعدة والتضامن مع المحتاج"، وهي النظرة التي لم تختلف عند معظم ممثلي الزوايا، فالكل يؤكد على الدور الاجتماعي المتمثل في القيام بمختلف الأعمال التضامنية والتكافلية مع كل من يقصدها.

تحتل الزوايا المرابطية مكانة خاصة في الأوساط المحلية وتحظى باحترام كبير تبينه أو تعكسه المكانة التي تحتلها في المخيال الاجتماعي ككل، فكثيرا ما تتدخل لفك النزاعات بين المتخاصمين. فكل الزوايا _ دون استثناء _ تضم لجنة الصلح هدفها إصلاح ذات البين. يقول سي عبد الحميد من زاوية سيدي سحنون: "تتكفل الزاوية بإصلاح ذات البين، وكثيرا ما نتدخل لاجتناب كوارث، وفي غالب الأحيان نتمكن من إيجاد الحلول قبل الوصول إلى المحاكم الإدارية". فقد تمكنت الزوايا المرابطية في المجتمع القبائلي من معالجة عدة قضايا، مثل: النزاعات المعروفة حول الأراضي والعقارات والأموال الأخرى، المسائل الزوجية كالطلاق والخلع، تسديد الديون بين المتخاصمين وغيرها من المشاكل الاجتماعية التي

يمكن أن تعترض السير العادي للمجتمع. فالزاوية تشارك في أداء المهام الاجتماعية والتطوعية، كالتكفل والتضامن مع المحتاجين. وفي هذا السياق يقول سي محمد من زاوية الشيخ أمقران: "لم تتغير مبادئ زاويتنا سواء من الناحية الاجتماعية أو الأخلاقية، فنحن نقدم يد المساعدة لكل محتاج حسب إمكانياتنا، نطعم الفقير والمعوز".

تستثمر الزوايا في المناسبات خاصة الدينية منها، وذلك من أجل تحقيق هدفها الاجتماعي النبيل، وهي الفرص التي يعمل الناشطين أو الفاعلين في فضاء الزاوية من أجل اغتنماها قصد إرضاء السكان من خلال إسداء خدمات متنوعة تصب كلها في مضمون التضامن والتلاحم ودعم الرابط الاجتماعي والديني بين الأوساط المحلية. فالسيد: سي الطيب من زاوية ثيفريث ناث اومالك، يرى أن المناسبات الدينية كالأعياد وعاشوراء والمناسبات الأخرى فرصة لتأكيد وجود الزاوية في الحقل الديني للمجتمع المحلي من خلال تقديم الإعانات وإيصال المساعدات لأهلها.

يقول سي عبد الحميد من زاوية سيدي سحنون: "زاويتنا لها تاريخ وممارسة وسمعة في هذا الشأن، نشارك في إطعام المساكين، ختان الأطفال المحتاجين ونشارك حتى في إيصال قفة رمضان إلى المحتاجين"، فقد عززت الزوايا من مكانتها في المخيال الاجتماعي للسكان المحليين، وهذا لكثافة وتنوع الأدوار التي تقوم بها، حيث تعود في غالبيتها بالفائدة على البيئة الاجتماعية التي تتواجد بها الزوايا المرابطية، وتظهر فائدتها على السلوك الاجتماعي لأفراد المجتمع المحلي في منطقة القبائل.

05 _ استراتيجيات الحفاظ على كينونة الزوايا في المنطقة:

رغم التغيرات التي عرفها الحقل الديني الجزائري والقبائلي على وجه الخصوص، خاصة لما يتعلق بالمؤسسة الدينية، حيث عرفت انتشارا كبيرا للمساجد والمعاهد القرآنية، بالإضافة إلى انتشار الزوايا الخاصة التي يديرها رجال الأعمال في الأوساط الحضرية، وهو من الأمور التي أثرت سلبا على درجة الاستقطاب، فلم تعد الزاوية سواء المرابطية منها أو المشايخية ذلك الوسط الذي يجذب الطلبة من كامل ربوع الوطن، فحسب الملاحظات التي قمنا بتسجيلها، والمقابلات التي أجريناها مع المسؤولين على هذه المؤسسات، فالكل يؤكد أن عدد الطلبة لم يعد كسابق عهده، وفي بعض الأحيان لا يتجاوز خمسة طلبة كمقامين دائمين، وهو الحال الذي نجده في زاوية سيدي علي أوموسي، وزاوية ثيفريث ناث اومالك وثيفريث ناث الحاج وسيدي سحنون، بينما يتراوح عدد الطلبة بين عشرة وخمسة عشر طالبا في زاويا كل من سيدي منصور سيدي بهلول بالشرفاء.

لا بد من الإشارة إلى أن عدد الطلبة يختلف حسب الفصول، وهو ما يؤكد سي الطيب من زاوية ثيفريث ناث اومالك، حيث يرى أن هناك خروج ودخول الطلبة حسب الفصول، والعدد الحالي لا يتجاوز أربعة طلبة من الخارج. فلم تبق الزاوية المرابطية مع تراجع الاستقطاب مكتوفة الأيدي، بل لجأت إلى حلول بديلة منها فتح المجال لكل من يريد الالتحاق بها لتعليم القرآن دون شروط. يقول محند أمقران ممثل زاوية سيدي علي اوموسي: "نسعى إلى إدماج أطفال القرية لتعليمهم القرآن، فقد

أحصينا أكثر من سبعين طفل تم تسجيلهم والعدد مرشح للزيادة". ويقول سيدي عبد الحميد من سيدي سحنون: "نبذل مجهودات كبيرة للتعريف بدور الزاوية في الأوساط الشبابية، كما نقوم بأدوار توعوية لتشجيع الأولياء للسماح لأولادهم بالالتحاق بالزاوية لتعلم القرآن".

تتكفل الزوايا حاليا بتقديم خدمات متنوعة من أجل تحفيز الأطفال للالتحاق بها وتحسين صورتها لديهم، وهو ما يؤكد ممثل زاوية سيدي علي اوموسى: "نتكفل بتسهيل إجراءات التسجيل للتدريس عن بعد، ونقصد هنا تشجيع الطلبة على مواصلة دراستهم بموازاة عن تعليمهم في الزاوية مع ضمان نوعية جيدة من الطعام، التكفل بالعلاج وكل ما يتعلق بذلك بالأمر الصحية للطلاب". فلا بد أن نشير إلى أن نظام التحفيز الذي لجأت إليه الزوايا المرابطية في منطقة القبائل ليس مجرد وعود، يقول سي عبد الحميد: "زاوية سيدي سحنون تملك من المرافق التي تسمح لها بإنجاح مهمتها قاعات التدريس بمقاييس علمية، مرشات وحمامات مزودة بالماء الساخن، أساتذة متمكنين، مكتبة ثرية من حيث المراجع".



الصورة رقم 27: نموذج من قاعات التدريس التي تتوفر عليها الزوايا.

كما تعتبر الزوايا فضاء فكري وعلمي يستقطب حتى طالبي العلم من غير المنخرطين فيها جراء ما توفره من جو للعمل، حيث توفر الزوايا للتلاميذ والطلبة المقبلين على الشهادات والامتحانات قاعات للمراجعة مع أساتذة متطوعين، بالإضافة إلى الاستفادة من المراجع والكتب التي تزخر بها المكتبات والعديد من النشاطات المماثلة، (أنظر الصورة رقم 27). وهو ما يؤكد سي عبد الحميد، حيث يقول: "لا يتوقف نشاطنا هنا، بل كثيرا ما ننظم مسابقات دينية فكرية وعلمية في مناسبات كشهر رمضان وليلة القدر ومناسبات أخرى، تخصص حفظ القرآن، تجويده، ترتيله، أين يستفيد الفائزين من هدايا قيمة، وحتى أننا ننظم لهم رحلات سياحية".

في أغلبية الزوايا المرابطة نجد الضريح «ثاقوبست» والمسجد يتوسطان الزاوية، حيث يعتبران عنصراً أساسياناً وضروريان في التعريف الهيكلي والمعماري لمختلف الزوايا. كما يعتبر المسجد من بين المرافق المهمة في هيكل الزاوية كونه الفضاء المخصص لقراءة القرآن والصلاة، وهو المكان المادي واللامادي (الرمزي) الذي يتوسط بين الزاوية والسكان الذين يقصدونه للصلاة. فلا يوجد زاوية بدون مسجد أو جامع، لذا تنكب الزاوية عبر الفاعلين في فضاءها - الأعضاء الدائمين أو المتطوعين - على العناية به، تنظيفه وتزيينه وتقديمه في أجمل وأبهى حلة ممكنة. على العموم، تبقى المساجد الموجودة داخل الزوايا معالم أثرية بامتياز، دشنت وفق هندسة معمارية عصرية جميلة تعبر عن ثقافة وتقاليد المنطقة والمجتمع المحلي.



الصورة رقم 28: منظر داخلي لمسجد ثيفريث ناث الحاج.

ثانياً: تحليل بيانات الفرضية الأولى.

يقصد بإعادة الإنتاج في البيولوجيا العملية التي يظهر بها إلى الوجود كائن جديد والتي تؤدي إلى استمرار الحياة من جيل إلى آخر¹، ونقصد بإعادة الإنتاج من الناحية السوسيوولوجية الحفاظ على العلاقات الاجتماعية². فمصطلح إعادة الإنتاج الاجتماعي يترجم فكرة مفادها أن كل مجتمع يعاد إنتاجه، إنها بديهية على المستوى الديموغرافي، نفس الشيء لما يتعلق ببنياته، رغم أن هذه العملية لا تحدث بصورة مماثلة. فقد قدم كارل ماكس معنا أكثر صرامة من الناحية السوسيوولوجية لهذا المفهوم، حيث أشار إلى أن الروابط الاجتماعية وأوضاع الخلاف هي التي يعاد إنتاجها. أما إعادة الإنتاج الاجتماعي «La Reproduction Sociale» كمصطلح استعمله السوسيوولوجي الفرنسي بيير بورديو للإشارة إلى أن إعادة إنتاج المجتمع معناه استقرار بنية اللا مساواة، أو نفس العائلات هي التي تحتل نفس الوضعيات، وهي العملية التي تمر عن طريق إنتاج الهيراركيات الاجتماعية وشرعية هذه العملية في نفس الوقت³. ونقصد بإعادة إنتاج الجماعة المرابطية، إعادة إنتاج العناصر الداخلية المتمثلة في القيم الدينية، وفي علاقات القرابة المرابطية، وطبيعة القيم والتقاليد السائدة، المتعلقة بتقديس واحترام الشخصية الدينية والروحية كمرجعية اجتماعية ودينية للوجود المرابطي في الأوساط القبائلية.

كيف تعمل الزاوية على إعادة إنتاج الرابط الاجتماعي مع أهل القرية والأتباع والأحفاد؟ تعتبر الزاوية فضاءاً للتضامن، إنها بمثابة ذخيرة ومخزن، تحفظ فيه المؤونة للفقراء والمعوزين في المناسبات، كالأعياد وحتى بدون مناسبة، أين توزع هذه الخيرات على الأراذل وذوي الحاجات. كما أنها فضاء لإصلاح ذات البين والصلح بين الأزواج، بين العائلات وحتى بين «أذرما»، جمع «أذروم» والتي تعني مجموعة من العائلات. فهذا الصلح وإصلاح ذات البين وفك النزاعات التي يسببها النزاع حول الأراضي وحدودها والعقار بصفة عامة، وكثيراً ما تنجح في ذلك قبل الوصول إلى أروقة المحاكم.

ينتهج الفاعلون في فضاء الزاوية عدة استراتيجيات قصد الحفاظ على المهمة الرئيسية للزاوية وإعادة إنتاج الرابط الاجتماعي مع السكان المحليين، لذا يتم الاستثمار في الضريح كمصدر للأموال التي تأتيه من هبات الزوار وصدقاتهم، حيث يمكن أن نلخصها في ما يلي:

– الحفاظ على وظيفتها في التضامن والتكافل الاجتماعيين، فلا تزال الزاوية المرابطية فضاءاً للتضامن، إنها بمثابة ذخيرة ومخزن تحفظ فيه المؤونة وتقدم للفقراء والمعوزين في المناسبات كالأعياد الدينية وحتى في المناسبات الأخرى.

– المشاركة في الأعمال التطوعية التي تنظمها القرية، فكثيراً ما تشارك الزاوية في حملات التنظيف، خاصة الحملات التطوعية «ثيشمليث» باللغة المحلية لتنظيف القبور والضريح وحتى طرق

¹ أحمد بدوي زكي، معجم المصطلحات الاجتماعية (انجليزي، فرنسي، عربي)، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 355.

² Madeleine GRAWITZ, *Lexis de sciences sociales*, édition Dalloz, Paris, 1999, P : 354.

³ Pierre BOURDIEU, *les héritiers, étudiants et la culture*, édition minuit, France, 1964, P : 321.

القرية، فالمشاركة الزاوية في الأعمال التطوعية تجعل منها تساهم وتدعم في ترميم القرية، وهذا ما يعزز مكانتها في فضاء القرية.

- تعتبر الزاوية ملاجئ ومراقد لعابري سبيل، فكثيرا ما يقصدها الناس كالزوار المرضى أو الزوار العاديون من أجل المبيت، خاصة وأن المبيت يعتبر مرحلة من مراحل العلاج لدى بعض الزوار المرضى، ونقصد هنا المهمشين عقليا ونفسيا وحتى اجتماعيا، الذين يجدون في الزاوية مأوى تجلب لهم الراحة والارتياح.

- حفاظ الزاوية على وظيفتها الإصلاحية، إنها فضاء لإصلاح ذات البين، كالصلح بين الأزواج، بين العائلات وحتى بين «أذرما» في نزاعها حول الأراضي وحدودها والعقارب بصفة عامة.

- الحفاظ على وظيفتها الدينية في التعليم والتكوين، وهي المهمة التي وجدت من أجلها، لكن ومن أجل مواكبة العصرنة، خاصة لما تراجع عدد الطلبة والتلاميذ، فأصبحت بمثابة مدارس عصرية تستقطب التلاميذ لحفظ القرآن في العطل، كما أنشئت داخلها مكتبات وقاعات للتدريس بصفات عصرية أين يقدم بعض المتطوعون دروسا تدعيمية لفائدة التلاميذ المعوزين والمقبلين على الشهادات، مثل: البكالوريا والتعليم المتوسط، ما جعل منها فضاء تربويا بامتياز، خاصة وأنها كثيرا ما تعتمد على خاصية التحفيز، أي تكريم النجباء في حفظ القرآن وحتى في مجال دراستهم العادية، وهي مهمة تكميلية تهدف إلى تشجيع الطلبة في طلب العلم.

- الحفاظ على المكانة الثقافية والجمالية للزاوية، ونقصد هنا الوجه الجمالي لها، فالملاحظ في طريقة التشييد والبناء أن هناك إبداع، خاصة داخل الأضرحة وخارجها، فبالإضافة إلى الموقع الاستراتيجي للزاوية، فقد جاءت عمليات التوسيع والترميمات التي جعلت منها تحف معمارية تجلب الناظرين من بعيد وتزيد من جمال القرية وسمعتها، وهو ما لمسناه في معظم تنقلاتنا للميدان ووقوفنا على تحف فنية جميلة.

ثالثاً: استنتاج معطيات الفرضية الأولى:

يفسر إعادة الإنتاج الاجتماعي من خلال الاستراتيجيات المختلفة التي يقوم بها مختلف الأعوان الاجتماعيون للحفاظ أو امتلاك الرأسمال حسب أنواعه المختلفة. فحسب بورديو فإن الأعوان الاجتماعيون يبحثون دوماً على الحفاظ أو زيادة رأسمالهم، وبالتالي الحفاظ على تحسين موقعهم الاجتماعي، وأن آليات الحفاظ على النظام الاجتماعي تحتل الصدارة بسبب أهمية استراتيجيات إعادة الإنتاج.

لعل أهم سبب استمرار الزاوية المرابطية في منطقة القبائل، رغم التراجع الذي عرفته في الآونة الأخيرة، هو تمكينها من فرض نفسها ومحاولتها الدائمة في إعادة إنتاجها كمؤسسة دينية لها مقومات البقاء والدوام. ومن أجل تحقيق هذا المراد، أي الحفاظ على مزايا الفئة المرابطية التي تمثلها من

خلال مختلف رؤوس الأموال التي تنتجها ويفرضها الحقل الديني القبائلي. فقد اعتمدت على مجموعة من الاستراتيجيات التي تعمل على تأطير وتشغيل الفضاء الديني الداخلي والخارجي للزاوية المرابطية، وهي الاستراتيجيات التي نذكرها في ما يلي:

- توسيع وتنويع نطاق الخدمات التي تسديها للمجتمع، سواء المحلي منه أو الخارجي، حيث أصبحت الزاوية فضاء تربوي بامتياز يضمن التربية والتكوين والتوجيه للطلبة والتلاميذ بصفة عامة، أين تحولت إلى مرفق تعليمي عصري يحتوي على كل المنشآت الحديثة التي تشجع التعليم والتكوين كآليات لاستقطاب التلاميذ والطلبة للالتحاق بها، لتصبح مقصدا للتلاميذ أثناء العطل وفي الامتحانات للمراجعة وحفظ كلام الله، ويرجع هذا الفضل إلى الفاعلين داخل الزوايا أو الخارجين فيها، فالكل يعمل تحت مبدأ التطوع.

- كما أصبحت الزاوية المرابطية فضاء اجتماعي لا يقل شأن عن سابقه، فالزاوية لم تقصر أبدا في هذا الجانب الذي كثيرا ما تطغى عليه مظاهر التكافل والتلاحم الاجتماعيين في المناسبات المختلفة؛ المناسبات الدينية: كالأعياد وشهر رمضان. وبغير مناسبة؛ التكفل بالمرضى الذين يستعجل التكفل بهم، كما لم تتوان قط في التدخل لفك النزاعات والخصومات سواء على مستوى القرية أو القرى المجاورة.

- إلى جانب كونها فضاء ديني في الأساس، وهي المهمة التي لم تهان فيها رغم التحولات التي عرفها الحقل الديني بصفة خاصة، لكن ما فتئت الزاوية المرابطية تضمن تنشئة دينية للأطفال والتلاميذ وحتى الطلبة التي يقصدونها، خاصة أن الفاعلين في إطار الزوايا يعتمدون على معايير التحفيز والتشجيع تتمثل في تقديم الهدايا للأطفال وتنظيم رحلات سياحية للذين يحفظون أجزاء من كتاب الله.

- ومن الناحية التشغيلية وتسيير الزوايا، تبنت العديد منها إستراتيجيات مختلفة قصد مواجهة والوقوف في وجه إرهابات العولمة التي أتت على كل شيء تقليدي، فانتقلت العديد من الزوايا من التسيير عن طريق الوكلاء إلى التسيير عن طريق الجمعيات الدينية التي تضم عدد من الفاعلين أو الأعضاء الذين تم انتخابهم بطريقة عصرية، كما تم الاعتماد على هيئة مشتركة تجمع كل الزوايا وانشغالها في هيئة تسمى تنسيقية الزوايا لولاية تيزي وزو، اتحاد الزوايا وجمعية الزوايا التي تعمل على الاستماع لانشغالات كل مؤسسة على حدى.

- وفيما يخص الحفاظ على الرابط الاجتماعي الذي يجمع بين المؤسسة والقرية، أو ما يسمى المجتمع المحلي، فالزاوية تعمل عن طريق الفاعلين في فضاءها على توطيد وتمتين الرابط الاجتماعي والديني الذي يجمع الطرفين، حيث أصبحت تشارك في مختلف النشاطات التي تنظمها القرية في الحملات التطوعية، مثل: تنظيف الضريح، القبور والقرية ككل. كما يشتغل الطرفين في بعض الأحيان في شكل توأمة، خاصة لما يتعلق الأمر بتنظيم التظاهرات أو الاحتفالات الدينية أين يتم الاتفاق على كل صغيرة أو كبيرة في الاجتماع الذي يجمع الطرفين الذي يقام سواء في ساحة القرية أو في الزاوية.

- كما لا بد أن نشير إلى أن معظم الزوايا لم تحافظ على شكلها الهندسي التقليدي، فمتطلبات العصر حتمت عليها أن تواكب العصرنة، فبدأت بعملية الترميمات التي عرفت مختلف أرجائها لتمر إلى التوسيع لتأخذ في الأخير أشكالاً هندسية رائعة وتتحول إلى متاحف بكل ما تحمل الكلمة من معنى، خاصة وأن معظمها تحتوي على كل المرافق الضرورية؛ مكتبات عصرية، مرشات، قاعات للصلاة، مراقد وفق مقاييس عصرية.



الصورة رقم 29: زاوية ثيفريث ناث اومالك كمعلم ديني وثقافي.

لقد لعبت الزاوية المرابطية كرمز ديني دوراً مهماً في تشكيل الوعي الديني للسكان المحليين، فالزاوية بتصميمها الحالي وتنظيمها وموقعها ورؤية الناس لها جعل منها إطاراً للتفاعل الإنساني، بل والأكثر من ذلك أصبحت عصب الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع القبائلي لتناقل الأخبار والاجتماع والإعلان وحولها يبرز السوق وطلبات المحتاجين والتضامن الاجتماعي والحركية.

خلاصة الفصل:

يقوم نموذج إعادة الإنتاج الذي يفهمه بورديو، والذي يضع ببساطة مواقع نسق ما في صلة مع منافع واستراتيجيات الفاعلين الذين يشغلونها، وترتبط بهذه المواقع وسائل مؤسسية وغايات تم إقرارها بوظيفة مجموع الأبنية وجعلها رتيبة؛ فصيغ الوجود هذه، وصيغ الفعل هذه تتقوى وتنزع على الدوام حين تضع علاقاتها المتبادلة نسقا. ويواصل بورديو: "إنها ميل للحفاظ على دينامية داخلية في الكائن، محفورة في الآن ذاته داخل البنيات الذاتية، وفي استعدادات الفاعلين. ثم إنها على الدوام مصنونة ومدعومة بأفعال تشييد البنيات التي تتوقف مبدئيا على الموقع الذي يشغله أولئك الذين ينجزون هذه الأفعال"¹.

يتوافق نموذج بورديو على ما يحدث في فضاء الزاوية من ممارسات واستراتيجيات ينتهجها الفاعلون؛ الخدم الطلبة، القرويين من خلال الاستثمار في الرأس مال الرمزي؛ سمعة الولي الصالح وبركته، ومحاولة تبادل المنافع والخيرات الرمزية؛ خدمات العلاج مثلاً، من أجل الحفاظ على دينامية القرابة للولي مع الأوساط المحلية، وكذا دوام واستمرار الزاوية كمؤسسة دينية في الحقل الديني لمنطقة القبائل.

¹ ستيفان شوفاليه وكريستيات شوفيري، مرجع سبق ذكره، ص 151.

الفصل الرابع عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثانية.

تمهيد.

أولاً: أشكال الممارسات الدينية في الزوايا المرابطية:.

ثانياً: استعراض بيانات الفرضية الثانية.

ثالثاً: تحليل بيانات الفرضية الثانية.

رابعاً: استنتاج معطيات الفرضية الثانية:

خلاصة الفصل.

الفصل الرابع عشر: استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثانية.

تمهيد:

يتمحور سياق الفرضية الثانية حول مدى تنظيم الفاعلين في الزوايا المرابطية لمجموعة من الممارسات والطقوس التي تجسد سلطتها الدينية في المنطقة، وبذلك الحفاظ على ديناميكية الفعل الديني المرابطي، وسنحاول أن نقدم مجموعة من الممارسات التي تعرفها الزوايا المرابطية والتي تسعى من خلالها إلى بسط وجودها وبقائها في النسيج الاجتماعي والديني للمنطقة.

لذا فمن خلال هذا الفصل، نسعى إلى استعراض البيانات الخاصة بالفرضية الثانية مع التركيز أكثر على هذه الممارسات والنشاطات التي تكون الزوايا مسرحاً لها، فالأمر هنا يختلف عن ما سبق كوننا سوف نتعامل مع معطيات ميدانية ناتجة عن ملاحظتنا المتعددة لميدان البحث والمتمثل في الزوايا المرابطية في منطقة القبائل.

لنمر إلى تحليل هذه البيانات سواء التي تم ملاحظتها أو الناتجة من إجراء المقابلات المختلفة مع المبحوثين أو الفاعلين غير الرسميين في الفضاء الديني، لنخلص في الأخير إلى استخلاص نتائج هذه الفرضية.

أولاً: أشكال الممارسة الدينية في الزوايا المرابطية.

وللوقوف على دور الزاوية المرابطية في تنظيم هذه الاحتفالات، وكيف تحرص على الحفاظ على الممارسات والطقوس وجدوى الالتزام بها من طرف الجماعة المرابطية، قمنا بإجراء مقابلات مع أفراد عينة الدراسة التي تتكون من عدة عائلات، التقينا بعضها في الأضرحة وأثناء الاحتفالات، كما انتقلنا إلى بيوت البعض الآخر قصد مقابلة أفرادها رغم أننا لم نحصل على عدد كاف من المعلومات، لكننا اكتفينا بالقدر المستطاع. فلا بد أن نشير إلى أن النتائج المتحصلة علمياً أثناء مقابلة العائلات والزوار لا يمكن تعميمها على كل المبحوثين، لأن مجتمع بحثنا يتسم بخصوصيات مختلفة، ويتكون من عدة فئات، نذكر منها:

- الزوار العاديون.
- الزوار الفضوليون.
- الفاعلون داخل وخارج الزوايا.

ونقصد هنا المسيرين، الطلبة، القائمون على التدريس، إلى جانب الناشطون خارج المؤسسات؛ ونقصد أهل القرية والمنطقة ككل، أين توجد الزاوية. فلا ينحصر دور الزوايا المرابطية في التكوين والتلقين وتعليم الطلبة، بل تعتبر فضاءات لأشطة وممارسات دينية تتراوح ما بين الاحتفالات الطقسية والشعائرية المناسبة أو غير المناسبة التي تأخذ غالباً منحى التدين غير الرسمي، أو الشعبي (الإسلام الشعبي).

والحديث عن هذه الاحتفالات والممارسات التي تعرفها الزوايا الممثلة لميدان الدراسة، يقودنا إلى الوقوف على العديد من النقاط المختلفة، بداية من حالة الاستثناء التي تعرفها بعض الزوايا في الاحتفال، حيث نجد بعض الممارسات خاصة بزوايا دون الأخرى، في حين نجد بعض النشاطات التي تشترك فيها كل الزوايا، ولا يتم استثناء أي مؤسسة دينية منها، حيث تتراوح هذه الممارسات بين المناسباتية المعروفة، وممارسات غير المناسباتية التي تأخذ طابع الطقسي تختلف في أدائه وطقوسه زوايا المنطقة، وهو ما نحاول التطرق إليه في سياق هذا الفصل.

01 _ الاحتفال بيوم عاشوراء:

تعتبر عاشوراء مناسبة دينية وفولكلورية بامتياز تحتفل بها كل الزوايا التي اخترناها كعينة لهذه الدراسة إلى جانب الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف، شهر رمضان، ليلة القدر والاحتفال بالأعياد الدينية. فالزوايا المرابطية في منطقة القبائل مسرح للعديد من النشاطات والممارسات الطقسية ذات الاهتمام الديني والدنيوي على حد سواء. إنها احتفالات لتخليد والاحتفاء بهذه المناسبات الدينية، والتي تعرف امتزاج المقدس بالمدنس. فعاشوراء يوم من أيام الله، إنه اليوم العاشر من شهر محرم، ففيه أنجى الخالق نبيه موسى عليه السلام وقومه من آل فرعون.

إن الاحتفال بهذا اليوم وترسيمه بالنسبة لعالم الإسلام يرجع إلى ما حصل في اليوم العاشر من شهر الله المحرم، وهو يوم عاشوراء، فهو يوم له فضيلة عظيمة وحرمة قديمة، قد صامه موسى عليه الصلاة والسلام شكراً لله عز وجل، وصامه الرسول محمد ﷺ وأمر بصيامه مع صوم يوم قبله أو يوم بعده، ففي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم النبي ﷺ إلى المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما هذا اليوم الذي تصومونه؟»، قالوا: «هذا يوم عظيم أنجى الله فيه موسى وقومه وأغرق فرعون وقومه فصامه موسى شكراً، فنحن نصومه»، فقال رسول ﷺ: «فنحن أحق وأولى بموسى منكم»¹.

وأمر بصيامه. فقد كان ذلك في السنة الثانية للهجرة، حيث كان في بداية الأمر من الواجبات، لكن بعد فرض صيام شهر رمضان، أصبح صوم عاشوراء من الأعمال التطوعية. كما توجد بعض الروايات التي تؤكد أن النبي ﷺ كان يصوم هذا اليوم قبل الهجرة، بل كانت العرب في عصر الجاهلية تصومه وتعظمه وتكسو فيه الكعبة، فهو من الأعمال التي ورثها العرب من التشريعات القديمة، فقد روي عن عكرمة أن قريشاً أذنبت ذنبا في الجاهلية فعظم في صدورهم حتى قيل لهم صوموا عاشوراء يكفر ذلك عنكم².

¹ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ط2، الحديث رقم: 1130، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2015، ص340.

² محند ارزقي فراد، أرفون... مرجع سبق ذكره، ص234.

فلم يصمه النبي ﷺ اقتداء باليهود، وإنما تقريراً لتعظيمه وتأكيداً وتعليماً لليهود أن دين الله واحد في جميع الأزمان، وأن الأنبياء إخوة وضع كل منهم لبنة في بناء الحق، وأن المسلمين أولى بكل نبي ممن يدعون إتباعه. فهو يوم للاحتفال وليس للحزن على حد قول محند أكلي حديبي¹، فيوم عاشوراء «ثاعشورث» باللغة المحلية، هو الاحتفال الديني الثالث؛ الاحتفال القرآني الثالث في الإسلام سنة الرسول محمد ﷺ يوم وصوله إلى المدينة. ومن العادات والتقاليد المسجلة في منطقة القبائل الاحتفال بهذا اليوم العظيم عكس المناطق الأخرى، فقد تتخلله مجموعة من الاعتقادات والممارسات كالمحرمات أو الممنوعات، كالمحرمات الجنسية، ومنع القيام ببعض الأعمال المنزلية وتنظيف أركان المنزل، في حين أنه يشترط أن توضع الحنة. فهذه التحضيرات للاحتفال ضرورية، ومن لا يحترم هذه الممنوعات سوف تلاحقه اللعنة ما بقي من حياته تصل إلى الإصابة بالاضطرابات العقلية، كما يمنع ويطرده من زيارات الضريح وزيارة الأولياء الأقارب.



الصورة رقم 29: الاحتفالات الفولكلورية التي تعرفها الأضرحة والقباب في يوم عاشوراء.

فعاشوراء عند القبائل هو احتفال متعدد الأهداف، لذا يعمل كل واحد على إنجاحه، حيث يبدأ الاحتفال بزيارة ضريح ولي المنطقة، وهي زيارة مطلوبة على كل أفراد القرية دون استثناء، أين يجتمع كل سكان القرية حول الضريح طيلة اليوم، وهي فرصة للدعاء وطلب الأمنيات والغفران من الولي. فغالبية الحضور عادة يكون من النساء، خاصة الفتيات في عمر الشباب اللواتي يتزين بأرقى الثياب والحلي لإظهار جمالهن أمام الزوار. أما الجو المحيط بالاحتفال فتسيطر عليه الأغنية الدنيوية

¹ Mohand akli HADIBI, Op-cit, P122.

وموسيقى المزمار والغيطة وقرع الطبول بحضور فرق فلكلورية وتنظيم حلقات الرقص، وهي الفرصة التي تستثمر للقاء أفراد المجتمع المحلي بكل أطيافه وبجنسيه (الذكر والأنثى) في حدود الاحترام والوقار. وفي بعض المناطق لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تقديم القران للولي الصالح، أين تذيب العجول وتوزع على الفقراء وعابري سبيل، وهي من بين الممارسات التي تبين قداسة هذا اليوم _ يوم عاشوراء _ في الحقل الديني لمنطقة القبائل، فإلى جانب كونه فرصة للتلاقي بين أهل والأصدقاء فهو فرصة للتعرف على الزائرين _ الغرباء _ عن المنطقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر مناسبة لإدخال الفرح والبهجة في صفوف الشعب وأهل القرية. فلا يتوقف فضاء الزاوية في مناسبة عاشوراء على مظاهر التكافل والتلاحم الاجتماعيين، بل تعرف بعض الزوايا التي زرناها بعض الطقوس قد تبدو غريبة، لكنها لها الكثير من الدلالات الرمزية والهادفة، حيث يقول في السياق أحد المبحوثين، بأنه الزاوية "تعرف طقوس أخرى كالجذب ومجيء الإخوان من كل مكان، وتغتئم هذه المناسبة لتقام الحضرة في المسجد القديم".

ففي هذه المناسبة، تستقبل الأضرحة زوارا من كل منطقة يقصدون التبرك والتوسل حسب الحاجات، حاملين معهم صدقات وتبرعات تستفيد منها هذه الأماكن، وتستعمل عادة في تنظيف الضريح أو محيط الزوايا، فيضيف في هذا السياق مبحوث آخر بأن عاشوراء أهم مناسبة لجمع التبرعات والحصول على بعض الهبات والهدايا والأموال التي تساعد على تمويل الزاوية وتوفير حاجاتها المختلفة. فلا بد أن نشير إلى الطابع الفلكلوري الذي تعرفه المناسبة، وهو الطابع الذي يمتزج بين الديني «تشكيل إقراو»، أي قراءة فاتحة الكتاب والصلاة على الرسول الكريم ﷺ، وكذا الدنيوي من التفاف الزوار حول الضريح حاملين معهم أطباق الطعام، حيث يرتدي أفراد المجتمع المحلي أحلى الثياب والحلي، خاصة التقليدي منه في جو يغمره الفرح، خاصة عند الأطفال.

ففي الحقل الديني الخاص بالمنطقة، والمركب أساساً من القرية والزاوية، حيث يشتركان في التحضير والتنظيم للكثير من المناسبات، حيث يجتمع كل أفراد القرية كفاعلين متطوعين، وكذا الفاعلين في فضاء الزاوية، والكل يعمل قصد إنجاح هذه التظاهرة الدينية. فالكل يعمل بكل تفاني وبحب وعزيمة من أجل ضمان أحسن استقبال للزوار وإعطاء أجمل صورة للزاوية والقرية بصفة عامة، فهو الأمر الذي أكدته أغلبية المبحوثين من الشخصيات التي أجرينا معها المقابلات، حيث يرى أحد المبحوثين من زاوية ثيفريث ناث الحاج بأن أفراد المجتمع المحلي، وخاصة المتواجدين في الزاوية همهم الوحيد هو خدمة الجد الولي الصالح الذي يسعى الجميع لإسعاده وإرضائه والاستفادة من بركاته. فالضريح هو المكان الوحيد الذي يجمع أهل الزاوية. حيث نفهم تلك العلاقة الوطيدة الموجودة بين الولي الصالح صاحب الضريح والمؤسس للزاوية مع أحفاده من أهل القرية والمناطق المجاورة.

02 _ الزردة:

تعرف الزوايا المرابطة والأضرحة في منطقة القبائل إلى جانب الزوايا الأخرى مناسبة لا تقل أهمية عن مناسبة عاشوراء، إنها الزردة التي تعرف أنها احتفال غير مناسباتي، رغم أنه كثيرا ما يخرج عن نطاق الشريعة الإسلامية والتدين الرسمي، لكنه يبقى فرصة للقاء والتكافل الاجتماعي. فالزردة عبارة بربرية تستعمل في شرق البلاد وجنوبها للدلالة على نوعية الفعل في التعبير الذي يلي حدثا سعيدا، ولادة، نجاح مهني، شفاء بعد طول مرض، عودة من الحج وغيرها من المناسبات التي تتطلب نوع من الممارسة المصبوغة بطابعها الديني. فلا تذكر المعاجم ولقواميس العربية هذه المفردة، حيث نجد كمترادف لها استعمال كلمة «الوعدة» للدلالة على نفس الشيء، لكن الفروق بين هذين السلوكين كبيرة جدا على المستوى الثقافي¹.

لقد تقرر القيام بزيارة طقسية مرة أو عدة مرات في كل سنة لأحد الأولياء، حيث يعتبر نوع من الحج تقوم به العائلات إلى ضريح الولي المتواجد بالزاوية المرابطة، والتبرك به وحتى الطواف حوله، إذ نسجل في هذا المقام أن الذين يقومون بهذا الطواف والحج السنوي إلى الولي الصالح بأنها يستغلون فرصة للتقرب إلى الخالق أثناء فرصة تجمعهم والتقاءهم، فهم يفرحون ويغنون في هذه الأماكن المقدسة بالنسبة لهم (الأضرحة)². ففي هذا السياق يعرف كل من «كابولوني وديبون»، الزردة بأنها "كل اجتماع احتفالي ذو هدف ديني، الزردة من زرد معناه بلع لقمة، والزردة دائما ترافقها وجبة أكل، هذه الكلمة مستعملة بمعنى الوليمة، مأدبة، وهي أيضا الوجبة التي يشارك فيها الأوفياء للاحتفال بمولد أو موت القديس قرب ضريح أوقبة الولي الصالح"³.

أما الترجمة الصحيحة لهذه الكلمة فهي تعني تكون من خلال الحضرة، حيث أنها تمارس على وجه خاص الدول الإسلامية. أما في المناطق الصحراوية، فإن كلمة الزردة مرادفة للطعام، حيث يتم تحضير الطعام وإحضاره إلى ضريح الولي المرابط. إن الزردة بمفهومها العام تناول وجبة طعام مشتركة على شرف ولي الصالح، أو ما تسميه الدراسات الغربية «قديس مسلم». أما في المجتمع المزابي، فالزردة تعني طعام يحمل نوع من التقديس الحقيقي الذي يقدم على شرف السلف الصالح، حيث أنهم يجتمعون أحيانا في المقابر ويحضرون وجبات غريبة (شنيعة ومريعة) تتكفل بها ماليا عائلة الميت الذي يسعى إلى التماس تسامح الخالق من خلال تسخير جزء من أمواله لهذه الممارسة الغريبة بوجبات جنائزية⁴.

كما يطلق عليها كلمة «الحضرة»، وهي "احتفال مهرجاني مرتبط بضريح الولي الصالح، أين تلتقي النساء، خاصة اللواتي يأتين لزيارته، ويقمن بعدة ممارسات على شرفه، كالطواف حول ضريحه

¹ نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ط1، ترجمة: وجيه العيني، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص133.

² نفس المرجع، ص134.

³ Xavier COPPOLANI et octave DEPOND, **Op-cit**, P : 114.

⁴ Ibid, P : 25.

الذي تتخلله حركات وشطحات تتكرر في بعض الأحيان إلى حد الإغماء، بدون نسيان إحضار الصدقة الرمزية التي تقدم إلى روح الولي"¹. فإلى جانب «الجذب» و«اتخاذ الحضرة»، يضاف عند المرابطين في الزردة الدعوة أو القيام بتجمع للفقراء المؤمنين بدعوة الشيخ والذكر، حيث تتخلله رقصات معينة وحركات موزونة وموقوتة وأصوات منغمة تعلق وتنخفض بإشارات معينة من الشيخ أو المقدم.

فالحضرة، المقصود بها في التعبير الأدبي هو التجمع، "أما في سياقها الديني والروحي فتعني رقصات عنفوانية، إنه احتفال نصف مهرجاني، نصف ديني يتم في جوله خصوصيته، تعبير جسدي وشطحات طقسية، توائم وتعويدات، رقية وعلطور وبخور في ظل إشعال الشموع إلخ. ففي بعض المناطق، فإن هذه الرقصات العنفوانية تقام بممارسات مختلفة وترافقها حركات مثل «جذيب» سيدي عمار، أين ترى أناس يلهون العامة بأعمال على الهواء، فيلعبون بالنار، مثل الطريقة العيساوية أين تقام ألعيب شهوانية بثعابين وترى أيضا درويش يهتز كملوك ويمشي على الجمر"²، فهو احتفال العزائم، يكون فيه للمرضى الأولوية والأفضلية، إنه "تعبير عن اصطحاب الجسد، لكنه كذلك اصطحاب الروح. في الحقيقة سواء أن يكون مريضا أم لا، فالطقس يواصل مجراه بدون رحمة ولا شفقة، إنه أيضا جزء من الفلكلور يجب أن يتصدى لحملات المعاصرة"³.

كما تعرف هذه الممارسة الدينية بالجذيب أو الانجذاب الصوفي، وهي حالة من الطرب العاطفي والابتهاج والإثارة العقلية، حيث يصبح فيها الفرد في شبه غيبوبة ولا يشعر بالمثيرات الخارجية العادية. كما يتميز الانجذاب الصوفي بتوحيد الشعور والابتعاد عن عالم الإحساس والروح السلبية وزيادة الشعور بالنشوة، وتجلي الذات الإلهية⁴. أما المجذوبون أو "الأولياء الشعبيون" كما يسميهم «إميل درمنغيم»، فهم أشخاص ميالون نحو شطحات (رقصات) صوفية ونماذج بها مس، لكنهم لا يتطابقون مع المجانين، فقد تعرضوا للإغراء، أي للجدية لدرجة أنهم لم يعودوا إلا دمي مستسلمة لإرادة الخالق⁵. فهذه المناسبة مقترنة بالسياق الشعبي للإسلام، فماعد الصلوات والأذكار، فلا أثر لأشكال التدين الرسمي، فكل محيط الزاوية يتفق حول عدم مشروعية هذه الممارسات من الناحية الدينية، لكن ليس بإمكانهم التخلي عنها. مثلا: لا يمكن أن نتخيل فضاء آخر للزردة ماعدا الزاوية والضريح كمكان للتبرك والاستفادة من كرامات الولي.

¹ Dujardin LA COSTE, *Op-cit*, P : 204.

² Mohamed brahim SALHI, *Etude d'une Confrérie Religieuse la Rahmánya au fin 19 Siècle et début 20 Siècle*, la thèse de 3^{ème} cycle, école de hautes en sciences sociales de Paris, Paris, France, 1979, P : 37.

³ Ibid, P : 39.

⁴ أحمد زكي بدوي، مرجع سبق ذكره، ص126.

⁵ Emille DERMINGHEIM, *Op-cit*, P : 107.

تعتبر زاوية «ثيفريث ناث الحاج» من الزوايا التي تقام فيها الزردة أو الزردات (الزراي بالنطق المحلي)، حيث تعرف ولائم واحتفالات وابتهالات، وهو ما يؤكد مثل هذه الزاوية، حيث يقول: "ندرك جيداً أن جدنا يمقت كل مظاهر الخرافات والبدع، لكن عملنا يقاس على حساب النية، رغم أننا نطلب من الناشطين في هذه الاحتفالات إبعاد آلائهم الموسيقية عن الضريح والزاوية ككل، فهم يعرفون أنها مكان للعلم وليس للترفيه عن النفس". فرغم قدسية المكان، لكن الزاوية المرابطية تعرف هذا النوع من الاحتفالات والسلوكات ذات البعد رمزي. فلا أحد له القدرة على التطاول أو الإنقاص من قيمة الولي الصالح الذي يرقد في الضريح، فالكل مدعو أن يحترم قدسية المكان، مهما كان، من الزوار أو من الفاعلين الداخليين أو الخارجيين الناشطين في محيط الزاوية.

ويحضر هذا الاحتفال عدد هائل من الشباب الذين تجذبهم هذه الأجواء من مختلف الأعمار، خاصة في فصل الشتاء. فرغم تساقط الأمطار وبرودة الجو والمناخ الذي تعرفه المنطقة في هذا الفصل إلا أنهم يوقدون الشموع للاحتفال. أما بالنسبة للنساء فالأمر مختلف، فهن يجمعن حول الضريح، حيث أن موقفهن ليس له علاقة بالاحتفال والعظمة، فيقمن بالطواف حول الضريح ويضعن أيديهن على قطع قماش الحرير الذي يغطي الضريح، أين يرددن الدعوات والصلوات. أما في قاعة الطعام، فيقدم طبق الكسكسي كطبق رئيسي لمختلف أنواع الزردات. فالحضور لا يتردد في الأكل في كل مكان، حتى داخل المقام الذي يحمل نوعاً من القداسة.



الصورة رقم 30: امرأة تصلي وتدعو داخل ضريح الولي.

تجدد الإشارة أن الجميع يجتمع ويتجمهر بعد الوعدة بكل مكوناتهم، شباب، نساء، أهل قرية، غرباء، مدعوون، فضوليون، من لديهم الشغف لمعرفة الممارسات الدينية وما يرافقها، مرضى يطلبون

العلاج من المرض الذي يصيبهم، كلهم ينتظرون القيام بالرقصات العنقوانية، إما مشاركين أو متفرجين، حيث يستعمل البندير (الدف) كألة أساسية لمثل هذه الرقصات الدينية يقوم الخوني¹ بها في نوع من الهالة والقداسة. فمن الناحية الاجتماعية، تعتبر هذه الاحتفالات غير المناسباتية فرصة لإعادة إنتاج الرابط الاجتماعي الذي يربط العائلة المشرفة على تسيير الزاوية مع الفاعلين الآخرين من الزوار والمتطوعين من أهل القرية، بينما تعتبر من الناحية الاقتصادية فرصة للاستفادة من صدقات المتبرعين وكل ما وصل إلى أيديهم من أموال، هبات وأشكال أخرى من الصدقات والتبرعات والعطايا.

03 _ الوزيعتة «ثيمشرط»:

تعتبر أضرحة الأولياء الصالحين في منطقة القبائل المكان المعبئ والمشحون بمختلف أشكال التضامن والتكافل الاجتماعيين، إنها الأماكن التي توجد سواء داخل أو بالقرب من الزوايا والتي تحتضن مختلف تلك الصور التي تعبر عن التضامن والتكافل بين أفراد المجتمع المحلي في المنطقة، ومن أبرز صوره ما يسمى الوزيعتة «ثيمشرط». فالوزيعتة تأتي من مفهوم توزيع اللحم على أفراد المجتمع²، حيث تعتبر من العادات المتجذرة في المنطقة، حيث تعبر عن الروح الجماعية السائدة عند كل القبائل، فالفقير لا يحس بأنه وحيد، فما هو مستحيل للفرد المعزول يصبح سهلاً بالنسبة للجماعة³. فالوزيعتة «ثيمشرط» تعد من آليات تجسيد التضامن في المجتمع المحلي، حيث تقام الأعياد الدينية والفلاحية بقرار من «ثاجماعت»، وبعد تحديد موعدها يشرع المكلفين بجمع التبرعات المالية الضرورية لشراء الحيوانات (البقر، الماعز والضأن) لنحرها، وذلك عندما تغطي التبرعات المتحصل عليها ثمن الشراء. فعندها يعفي أهل القرية من الدفع ويوزع اللحم مجاناً، أما إذا كانت التبرعات أقل من ثمن الشراء فيتحمل أهل القرية الفارق مع إعفاء الأرامل واليتامى والعجزة من الدفع، وفي هذه الحالة يتولى كل (طامن) ممثل لجمع مبالغ الاشتراك من سكان (أذروم) حارته.

في يوم النحر يتجند الجميع للعمل من أجل التوزيع، حيث توجد معايير وكيفيات محددة منذ أمد بعيد للقيام بهذه العملية، ففي الغالب يتم حسب قيمة المبالغ التي تتوفر لشراء الحيوانات، لكن يبقى النمط الأكثر استعمالاً هو التوزيع العادل حسب الرؤوس أو «أثراس»، أي عدد الأفراد داخل العائلة سواء الصغار أو الكبار، ومن كلا الجنسين فالطفل الذي يولد، الغائب المسافر حتى المتوفى في الأيام التي تزامنت مع مناسبة «ثيمشرط» له حقه، لكل واحد منهم حصته من اللحم⁴. ففي هذه العملية التضامنية يؤكد الأستاذ محمد أرزقي فراد عن تكاتف جهود أفراد المجتمع المحلي من الذبح إلى

¹ كلمة الخوني مفرد للإخوان والتي تعني أتباع الطريقة الرحمانية التي ذكرناها كأنموذج أو مثال للطرائق الصوفية المعروفة والمشهورة في الحقل الديني لمنطقة القبائل.

² Adolphe HANOTEAU et Arstide LETOURNOUX, Op-cit, P : 52.

³ Ibid, P : 53.

⁴ Ibid, P : 52.

السلخ فالتقطيع، حتى التوزيع يتم وفق اجتماع أعيان القرية «طمان» لتحديد أسهم كل حارة حسب عدد العائلات التي يتكون منها المجتمع المحلي¹.

بعد تقسيم اللحم وفق عدد الأسهم المحدد مسبقاً، يقوم أفراد المجتمع المحلي بمختلف تنوعهم بالدعاء الجماعي إلى الخالق، حيث تركز طلباتهم على العافية وأن تكون مثل هذه المناسبات وسيلة لفعل الخير وانتشار البركة على جميع، وفي هالة من القداسة والتقديس يقوم المكلفين بفتح مزاد علني لبيع جلود ورؤوس وقوائم الحيوانات المذبوحة، وهي من الأعراف والتقاليد التي دأب على القيام بها المجتمع القبائلي والتي لها الكثير من الدلالات الثقافية.

كما يكلف بتوزيع الوزيعه «ثيمشرط» شخص مشهود له بقوة الذاكرة يقوم بتوزيع حصص اللحم على سكان القرية حارة بحارة وعائلة تلوى الأخرى². وهنا يجب الإشارة إلى أن مصادر الأموال المستعملة لإحياء هذه المناسبة متنوعة، فهي نتاج الغرامات المتحصل عليها من جرائم القتل، السرقة، الإخلال بالآداب العامة، خرق الأعراف والتقاليد المعمول بها والتي تعتبر من الضوابط الاجتماعية والدينية التي يطبقها المجتمع المحلي على أفرادها، بالإضافة إلى عائدات كراء مطاحن الحبوب ومعاصر الزيتون، وكذا تبرعات وصدقات المحسنين وأخيراً الباقي من عائدات القرية بعد حصيلة كاملة للنفقات.



الصورة رقم 32: الوزيعه «ثيمشرط» من بين مناسبات التكافل الاجتماعي في المنطقة.

¹ محمد أرزقي فراد، أرفون... مرجع سبق ذكره، ص233.

² نفس المرجع، ص233.

04 _ التبيته:

من المناسبات الدينية التي تعرفها الزوايا في منطقة القبائل نجد ما يسمى «التبيته»، والتي تعني الاستضافة، فهي من الفعل بات يبيت، بمعنى قضى الليل أو سهر الليل، في حين أن المناسبة لا تتوقف على مجرد سهرة ليلية عادية، بل تتعداها إلى خلق الكثير من الممارسات الدينية التي تحتضنها في الغالب الزوايا المرابطية الموجودة في الحقل الديني بمنطقة القبائل. ومن الأمثلة الشهيرة على «التبيته» في منطقة القبائل نجد التوأمة الموجودة بين قرية هندو وقرية ثيفريث ناث اومالك بنواحي إيجر بولاية تيزي وزو، إنها مناسبة للتبادل تحت وصية وليين صالحين مشهورين، هما: سيدي عبد الرحمن بالنسبة لقرية هندو وسيدي احمد اومالك لقرية ثيفريث.

يقول السيد: يحي بن سعدي، وهو إمام: "للمناسبة طابع ديني، يتمثل أساسا في إحياء حفظ القرآن وتدارس سنة الرسول محمد ﷺ". فكل سنة تعمل كل قرية على إحياء المناسبة، كل قرية تستضيف الأخرى بالتداول وحسب الدور، حيث يتم بعد تفاهم أعضاء لجان القريتين أين يتم تحديد موعد الزيارة، ويتم التحضير للمناسبة بكل فرح وسرور وبقلوب صافية ونية حسنة، إنه يوم التقاء القلوب وعودة المهاجرين إلى قراهم في كنف هذا اليوم المبارك الذي يؤخذ بالاعتبار في العديد من الممارسات الدينية والدينية، فيتصدقون ويتبرعون كل حسب إمكانياتهم.

تم التبيته أو «التبيته» باللغة المحلية _ على العموم _ في فصل الصيف تفاديا للظروف المناخية القاسية في الفصول الأخرى، مثل: فصل الشتاء، فالتبيته مناسبة مهمة لالتقاء العائلات من القريتين، يعمل فيها المتطوعون بإرادة كبيرة لإنجاح واجب الضيافة. ففي هذا السياق يقول السيد موهوب محمد رئيس جمعية ثيفريث: "لما يتصل بنا أعضاء قرية هندو، نقوم بتشكيل ما يسمى محليا أقرأ¹. فالعملية حسب السيد إبراهيم، رئيس الجمعية الثقافية لهندو تتم بالتعاون مع أعضاء لجنة القرية، حيث الكل يتعاون، الشباب له مهامه، الشيوخ أيضا، وكل أهل القرية مدعوون للمشاركة والمساهمة في إنجاح فعاليات اللقاء. إنها مناسبة للالتقاء بين أفراد القريتين، خاصة الذين يقطنون خارجها.

يوضح السيد: إبراهيم «رئيس الجمعية» بأنه قبل وصول أفراد قرية ثيفريث، تجتمع أهالي قرية هندو بتمعمرث أو بالمسجد، النساء والرجال، الكبير والصغير، الكل ينتظر بشوق وصول الضيوف، كما يتم تحضير العَلْم «اسنجاك» باللون الأخضر، الأصفر والأبيض، حيث تعتبر هذه الراية رمز يتم استقبال الضيوف به يوم التبيته، حيث ينتقل شيوخ وعقلاء وكبار السن قرية هندو إلى المكان الذي حدد مسبقا للقاء، فيتكون حشد المستقبلين في مقدمته الشيوخ والعقلاء، ثم يلهم جموع الناس، يحمل أصحاب المقدمة العلم أو الراية ويرددون أغنية مألوفة، يقولون فيها:

¹ تعني أقرأ باللغة المحلية: الجماعة، أي اجتماع الشيوخ وكبار السن أو عقلاء القرية وعلماء الدين في مكان معين يتم فيه استلام الوعدات والهبات وتبرعات الضيوف أو الزوار، حيث يقوم أقرأ بقرأة الفاتحة والدعاء الصالح للذين يتقدمون إليهم، وهو ما يمنحهم دعما معنويا يجابهون به متطلبات الحياة.

النص (اللغة العربية)	النص (اللغة المحلية)
مرحبا مرحبا بالزوار إلى جدي عبد الرحمن. ولي من الأولياء الصالحين.	امرحبا امرحبا سزايرين غر جدي عبد الرحمن لوليا نصالحين

فعلى طول مسافة الطريق، الجميع يردد في كلمات الأغنية، وهو يدل على الطريقة التي يرحب بها أفراد المجتمع المحلي بالضيوف القادمين إليهم من أجل التبيثة، وهو ما يؤكد السيد: يحي بن سعدي، حيث يقول: "نحن نرحب بالزوار ونستقبلهم أحسن وأفضل استقبال، لأننا نرحب بأحاب الله تعالى، كما أننا نستقبلهم بالذكر". أما عن تحديد مكان الاستقبال، فإن الهدف منه هو إعطاء الفرصة لكل الأفراد _ الضيوف والمستقبلين _ حتى يتمكنوا من الوصول باستعمال مختلف الوسائل الممكنة في التنقل، بحكم بُعد المسافة.

حتى الضيوف، وعند تجمعهم في كان الاستقبال، وبعد تجمعهم جميعاً، نساء ورجال وأطفال وشيوخ لهم أغنيتهم المألوفة، والتي يقولون فيها:

النص باللغة العربية	النص باللغة المحلية
نحن جننا زوارا لا تركنا خائبين يا مولانا أمين أمين	حنا جينا زايرين يامولانا لا تتركنا خاييين أمين أمين

تجدر الإشارة إلى أنا كلى الجانبين يغني أغنيته، المستقبلين يرحبون، والضيوف يخبرون بأنهم أهل الزيارة، ذلك في تجانس مثالي وفي تناسق وتلاحم روحي يعبر عن لقاء المحبة والإخوة، لقاء القلوب، يتحدثون كأنهم من نفس القرية، إنها فرصة للتواصل «أسلقم»، والجميع يسأل عن حالة الآخر، حال العائلة والقرية. فبعد هذا التلاحم، وحتى تتجانس أكثر وتغطي بنوع من الروحانية والقداسة يتم قراءة فاتحة الكتاب، وبداية قراءة القرآن وتلاوة الكثير من الأدعية والأذكار اقتداء بالسلف الصالح، وهي الفرصة التي يتذكر فيها الجميع مناقب وكرامات أوليائه الصالحين. ففي خضم هذه الروحانية وهذا التألف والتلاقي الجسدي والروحي يصعد الجميع إلى القرية، حيث يتم التجمع من جديد في غالب الأحيان في المسجد.

إن هذا المسيرة الإيمانية التي يقوم بها أفراد القريتين تتخللها النساء، وكأن الأمر يتعلق بزفاف عروس، حيث يرددون أغنية واحدة طويلة الطريق، بينما يقوم الأخوان «لخوان» بتريد الأذكار المتوارثة في مثل هذه المناسبات، يمجدون فيها سيرة النبي المصطفى ﷺ ويتذكرون مناقب الأولياء الصالحين. وعند الوصول إلى المسجد _ ما ذكرنا _ النساء في جهة والرجال في جهة أخرى، أين يجد الضيوف استضافة وترحيب كبيرين من طرف أهل القرية، ويتم قراءة القرآن الكريم وتلاوة الأدعية الترحيبية.

فالمناسبة فرصة لانشرح الصدور والاطمئنان، حيث يقول عنها السيد موهوب محمد: "لم يكن الاحتفال بالمناسبة كل سنة، فقد قال سيدي عبد احمد اومالك لسيدي عبد الرحمن، «انسلمم ثقرسا»، أي كل طرف يقدم الخير للطرف الآخر، ويحدث هذا في وضعيات مختلفة، مثل: الأمراض والأوبئة، الجفاف، أو حالة استثنائية خطيرة". فالتبثثة تحدث كل سنتان أو ثلاثة إلى أربع سنوات، لكن مسألة الدور (انوفنا) قائمة ولا تزال موجودة. كما أن المغزى من هذه المناسبات في منطقة القبائل، هو الحفاظ على العادات والتقاليد، والعمل على توصيلها من جيل إلى جيل، لأنها الأساس أو الدعامة «ثيقجديث» التي تحمل وتحمي أسرار المجتمع القبائلي.

يؤكد ذلك السيد رشيد لكحل، حين يقول بأنها تظاهرة ذات أهمية كبيرة، كونها تعود إلى أمد بعيد (حوالي تسعة قرون)، حيث تلتقي قريتنا هندو بقرية ثيفريث ناث اومالك عملا بوصية سيدي عبد الرحمن وسيدي احمد اومالك، مناسبة حافظ عليه أجدادنا، أسلافنا رغم أنها عرفت انقطاعا أثناء الثورة التحريرية لتعود من جديد وتنتعش. إن التبثثة تدعو إلى صلة الرحم وتعتبر مصدر اقتصادي واجتماعي بامتياز. أما الدكتور علي لكحل _ أحد أفراد قرية ثيفريث ناث اومالك _ فيرى أنها "مناسبة فيها كل شيء، سواء من الناحية الاجتماعية، الاقتصادية أو الدينية، ففكرة التوأمة التي نراها في الآونة الأخيرة فكرة قديمة بالنسبة إلينا، وهي مشروع سعينا إلى تحقيقه عبر التقاء القريتين واتحادهما".

يعلن بعد ذلك شيوخ القرية عن بداية التبثثة بقراءة فاتحة الكتاب، وبعض السور القرآنية، حيث تتخللها حلقات للذكر أين يقرأ القرآن جهراً، بينما نجد في الناحية الأخرى لخوان يرددون أذكارا في عبارات متناغمة بإضافة حركات جسدية، حيث يمجدون فيها حياة النبي المصطفى ﷺ، ويستحضرون حكماً مواظماً تنادي إلى عبادة الله وإتباع سيرة الرسول ﷺ. وتستمر طيلة الليل حتى الصباح، بينما ينصت الناس والزوار إلى الكلمات الورعية بخشوع. وفي الصباح، يجتمع الشيوخ من جديد للتحضير لنهاية التبثثة في ظروف جيدة كما بدأت، حيث يتشكل «أقراو» من جديد في المسجد لجمع «الوعدة» لتقديمها إلى الضيوف، ثم يصلون جماعة داعيين المولى أن يوحد القلوب ويوحد القريتين إلى ما فيه خير. ويبدأ التحضير للافتراق والعودة إلى الديار، حيث يبدأ الضيوف بتريديد أغنية كلماتها:

النص باللغة العربية	النص باللغة المحلية
اه للصالحين لمن أراد البركة	اه الصالحين وين يفغان البركة
اه دعوة الخير	اه الدعوة الخير
زيارتنا مباركة	ايدنزور ذلبركا
نترك لكم السلامة أحياءنا	قومث الحباب ذيسلاما

فيجيب أفراد القرية المستضيفة بالأغنية التالية:

النص باللغة العربية	النص باللغة المصليّة
اه للصالحين لمن اراد البركة	اه الصالحين وين يفغان البركة
اه دعوة الخير	اه الدعوة الخير
زيارتنا مباركة	ايدنزور ذلبركا
فلترافقكم السلامة أحياءنا	روح الحباب ذيسلاما

انه مديح العودة والافتراق، وبلوغ مكان الالتقاء تقرأ فاتحة الكتاب بصفة جماعيا من جديد، ويتم الدعاء بالشفاء لكل مريض والخصوبة لكل عاقر والرزق لكل فقير والعودة إلى كل غريب في جو احتفالي روحاني يحمل الكثير من الهالة والتقدير.

05 _ الموسم (Mussam):

تعتبر الباحثة «ف. رويسو» بأن الموسم (Mussam) ظاهرة اجتماعية شمولية¹، وتستند لإيضاح ذلك على مرتكزات ثلاث:

- إذا كان الموسم في معناه العام يعني الاحتفالات الدورية التي تقام حول ضريح ولي صالح، فإن هذه الاحتفالات _ الموسم تظل نتيجة لتكوين تاريخي بين نوعين من الاحتفالات. فمن جهة يرجع أصل الموسم إلى الطقوس الفلاحية المنظمة حسب دورات وفصول السنة، وذلك لأجل تجديد العلاقة مع الطبيعة وإخصاب عطائها. وقد كانت هذه الموسم تقام حول ضريح ولي صالح أو جد قبلي، وضمن فضائها تعقد مراسيم الزفاف والختان مثلما تنشط التجارة وتبرم المصالحات، لكن دون نسيان الهدف الأكبر للموسم والمتمثل في جني ثمار البركة وتخزينها للموسم المقبل. ومن جهة ثانية، ترجع الموسم إلى عمليات تحيين ذكرى موت ولي صالح، حيث يتم تطير هذه العملية بفعل إتمام تحيين ذكرى موت النبي ﷺ، أو الاحتفال بذكرى مولده. وهو ما يعرف باللغة المحلية «المولود».

- يحتضن الموسم بسبب أصوله تلك معتقدات وطقوس متعددة المرجعيات، تتلون بلون المنطقة وتختلف حسب دورات السنة، حيث تبرز الطبيعة الشمولية للموسم في المظاهر المتعددة والمتنوعة التي يتجلى بها وعبرها. إنه بمثابة (حج للفقراء) ينهل فيه الزوار (الحجاج) البركة مباشرة من مقام وليهم الصالح، كما تقدم في رحابه الهدايا والأضاحي، بموازة ذلك يعتبر الموسم مناسبة لإرساء العدل، سواء عبر السعي على حل أو فك النزاعات القبلية، أو من خلال رفع الشكاوي والتظلمات مباشرة للولي الصالح، وكذا فرصة لممارسة التجارة والزواج والختان والرقص والغناء والفروسية.

¹ Fenneke REYSOO, *Pèlerinages au Maroc: Fête, politique et échange dans l'Islam populaire*, Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991, P : 28.

• تغطي المواسم ساحة السنة بأكملها، فكل موسم يكون زمن انعقاده ثابتاً ومعروفاً لدى الزوار. وتعتبر المواسم المنعقدة لحظة عيد المولد النبوي الأكثر عدداً وحركية، فهي تتحرك مع حركة الزمن القمري، الأمر الذي يسمح لها بتجاوز الفصول والدورات الطبيعية الإنتاجية.

فنتيجة لطبيعة الموسم الشمولية ومظاهره المتنوعة، تعتبر هذه الباحثة بأنه يصعب جداً منح الظاهرة تعريفاً واحداً¹. فبناءً على معاشتنا النظرية لمؤسسات الزوايا وكذا معاينتنا الميدانية للموسم فإن - هذا الأخير - يشغل موقعاً مهماً ضمن الممارسات والوظائف التي ظل الصلحاء والزوايا ينجزونها، سواء لجماعتهم المباشرة، قبيلة كانت أم أتباعاً، أو جماعات أخرى، مثل الاستفاضة والحماية والعلاج والتدريس. إن الموسم تظاهرة طقوسية جماعية تعتبر عن نوع من الممارسات الدينية التي يقوم بها أفراد المجتمع المحلي، حيث ينعمها الزوار والأتباع وكذا الشرفاء المنحدرون من الشيخ أو الولي الصالح بالزيارة.

ترجع الزيارة لغويا إلى الفعل زار يزور، بمعنى حج يحج. فمن زار المكان حج إليه. لهذا ينعت الباحثون الغربيون زيارة الأضرحة والأولياء بكونها نوع من الحج. إنه الحج الذي ينجزه الفقراء. بالإضافة إلى ذلك تتخذ لفظة الزيارة داخل السياق الاستدلالي - الاصطلاحي معنى آخر ذي منحنى مجازي تعضده وتسند سلوكات وأفعال عينية. كما تطلق الزيارة - مجازاً - على العطية أو الهدية التي يقدمها الأتباع والزوار للشيخ أو الولي، حيث تشمل الهدية الكبيرة والتي تتمثل في الغالب في الذبيحة، الزربية، قماش أو غطاء الضريح. أو الهدية الصغيرة والتي تشمل في الغالب على الشموع، مبالغ رمزية من النقود، الحناء، البخور، ماء الزهر وغيرها...

يجب أن نشير إلى الاختلاف الموجود بين «الزيارة»، خاصة الصغيرة، وبين «الفتوح»، الذي هو عبارة عن عطاء يقدم لأحد حاملي البركة قصد العلاج أو الدعاء أو زيارة قبر الولي الصالح. أما من الناحية السلوكية فالزيارة تنقسم - كما ذكرنا - إلى زيارة صغيرة وأخرى كبيرة، حيث تكون الزيارة الصغيرة فردية أو أسرية، وتعني زيارة ضريح الولي الصالح، مثلما قد تحدث في أي وقت من أوقات السنة. أما الزيارة الكبيرة، فهي تتم خلال الموسم، وتتم في زمن محدد²، حيث تسمى زيارة الموسم زيارة كبيرة كونه زيارة وحج لجماعات وفئات اجتماعية من مختلف المناطق التي تنتشر فيها فروع الزاوية.

إلى جانب ذلك، تعتبر الإقامة الجماعية داخل ضريح الشيخ أو على تخومه لمدة زمنية محددة إحدى سمات الزيارة الكبيرة، مثلما تفترض تلك الإقامة استعدادات خاصة وحاجيات متميزة تبدأ بتهيئة الضريح وتنظيفه وتزيينه لتمر عبر التوافد المبكر للزوار قصد الفوز؛ إما بمكان داخل الضريح وقرب قبر الشيخ أو الولي الصالح، أو بمكان محاذي له يكون قريباً. فهذا الأمر ينتهي بتحويل محيط الضريح إلى

¹ نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، ص85.

² نفس المرجع، ص86.

مساحة مغطاة بخيام لها العديد من الوظائف. فالموسم بهذه المعطيات زيارة للشيخ بحد ذاته لها العديد من الطقوس ويشرف عليها مباشرة الأشراف من أبناء وحفدة الولي الصالح صاحب الضريح. تذكر الكثير من الدراسات التي أقيمت حول الحقل الديني في منطقة القبائل أن الموسم يكشف من حيث هو ممارسة دينية عن الكثير من الأبعاد، وهو الأمر الذي يسمح بوصفه بأنه الطقس الكبير والمركب. فالموسم يجمع جماعات وفئات اجتماعية متميزة، وهو ما يجعل منه فضاء للتواصل اللغوي والجسدي، وكذلك مجالاً لعرض وإظهار خصوصيات وتميزات التعبيرات الرمزية والطقوسية. وبالموازاة مع ذلك، فإنه - أي الموسم - يشكل مجالاً لتمفصل الاقتصادي مع القدسي، حيث تحقق (تجارة البركة) رواجاً لا تعرفه خلال فترات السنة الأخرى. فكل مستلزمات الهدية والزيارة والفتوح متوفرة على طول المساحة المحيطة بالضريح، بجانبه تباع الشموع مكونات البخور والذبائح. وبفضل ذلك يشكل هذا النشاط أو هذه الممارسة الدينية إضافة إلى بعد الطقوسي البارز طقساً جامعاً ومركباً للأبعاد الاجتماعية والرمزية والاقتصادية¹.

لا يزال هذا الموسم أكبر تعبير عن أشكال المؤانسة في زاوية سيدي منصور كأنموذج للزوايا المدروسة. أما التنظيم المكاني للموسم فيتطلب تعبئة قوية من جميع ممثلي قرى مختلفة من آيت جناد، والشخصيات الدينية، والعائلة المسيرة، ولخوان الزاوية الذين ليس بالضرورة أن يكونوا منحدرين من عائلات مرابطية. وكذلك الطلبة (Tolbas) عن طريق مكانتهم ووضعيتهم الاجتماعية، فهم يساهمون في إنجاح هذا الاحتفال الديني الذي يجمع بشكل عشوائي آلاف الزوار من الرجال والنساء، ومن مختلف الفئات العمرية والطبقات الاجتماعية.

تجدر الإشارة أن الموسم مناسبة يتم الاحتفال بها مرة واحدة في كل سنة، حيث تتزامن في الكثير من الأحيان مع الأول من شهر مايو يسعى فيه أفراد المجتمع المحلي إلى تجديد العلاقات الاجتماعية القديمة وإعادة تشكيل علاقات أخرى، وهو ما يقدم لحظات حية من الحياة المشتركة، ومن خلال ما يثيره من عاطفة كبيرة تجعل من الباحثين للظواهر الاجتماعية اعتباره - أي الموسم - يشكل ظاهرة اجتماعية كاملة رافقت الزاوية والمجتمع المحلي في الكثير من النقاط التي ساهمت في التحولات التي عرفها الحقل الديني بالمنطقة. كما يجب التذكير أن هذه المناسبة انقطعت فترة التسعينيات من القرن العشرين جراء الظروف التي عرفتها الجزائر على العموم، وعاود للظهور كنشاط اجتماعي ونوع من الممارسات الدينية في المنطقة مع بداية القرن الواحد والعشرين. فقد رافقت العودة تغير في المفهوم، حيث أصبح أفراد المجتمع المحلي يسمونه الملاقاة (Mulaqat) وليس الموسم بمفهومه وأدائه القديم.

¹ نور الدين الزاهي، مرجع سبق ذكره، ص 88.

06 _ «لعشور» المقدم إلى الزاوية:

تعني «لعشور» تقديم عُشر المحصول الزراعي كزكاة مفروضة على ما تم جنيه في الموسم الزراعي، وفي المجتمع المحلي غالباً ما يقدم إلى الزاوية المرابطية، حيث يعتبر هذا النشاط من بين التقاليد الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي تقام مرتين في السنة: شهر مايو وشهر سبتمبر. وهذه الفترات تتوافق في التقويم الزراعي لمرحلة جني المحاصيل، ومع ذلك، فإن الزيارة إلى مكان تقديم «لعشور» مقيدة مقارنة بالموسم، بمعنى أن هذا الاحتفال يظهر في شكل واجب ديني من قبل الزوار، لذلك فإن الذين يقصدون زيارة الزاوية في هذه المناسبة هدفهم مباركة وتنقية ممتلكاتهم ومحاصيلهم، وهو ما تؤكد مجموعة من الزوار، الذين يرون بأن «لعشور» يمثل نصيب الفقراء وليس نصيبهم، إذ لم يقدم لأصحابه يتم فقدانه وفقدان المحصول معه.

فتقديم «لعشور» مناسبة للقيام بممارسة اجتماعية حاملة لإلهام ديني بينته ملاحظتنا التي سجلناها عند زيارتنا لهذا النشاط في بعض الزوايا محل الدراسة، حيث سجلنا الكثير من النقاط نحصلها فيما يلي:

- خارج الزاوية، يفوق عدد الرجال عدد النساء.
- داخل القبة، يتجاوز عدد النساء عدد الرجال.
- كبار السن أكثر حضوراً بالمقارنة مع الفئة الاجتماعية للشباب.
- الكثير من أفراد المجتمع من الذين لديهم مستوى تعليمي يقومون بزيارة الزاوية.

يرى مجتمع الدراسة بأن «لعشور» ممارسة اجتماعية، اقتصادية ودينية لها الكثير من الفوائد التي تحقق التجانس والتضامن والتكافل الاجتماعي، لكن المتوارث ثقافياً ودينياً عن هذه الممارسة يمكن تحديده في النقاط التالية:

- النساء لا يقعن في براثن الفقر ولا يكن في حالة الحاجة.
- الله تعالى يمنح الأطفال القوة والقدرة على النمو، حيث يكبرون في كنف الصحة والعافية وتنمو وتكبر فرصهم وحظهم معهم.
- المرضى يستعيدون صحتهم وعافيتهم، لأن تقديم «لعشور» يدفع الأذى.
- أن البركة الإلهية تصل الغائبين من أفراد المجتمع المحلي أينما كانوا.

إن تقديم «لعشور» من الممارسات الدينية الراسخة في الثقافة الإسلامية كواجب اجتماعي تعبيراً عن التكافل والتضامن الاجتماعي المذكور في النص القرآني، حيث يسمح لمختلف المجموعات الاجتماعية من تلبية بعض الواجبات الدينية ضمناً وإضفاء للشرعية على ثروتهم وتمجيد ازدهار محاصيلهم. كما أنه من الواضح مساهمة «لعشور» في تسيير وصيانة الزاوية.

ثانياً: استعراض بيانات الفرضية الثانية.

لإبراز موقف الزاوية من تنظيم الاحتفالات والنشاطات الدينية ودورها في الحفاظ على الإرث الديني والروحي للفئة المرابطة يقول «سي جعفر»، رئيس زاوية الشيخ أمقران ناث زلال: "أظن أن مسألة الحفاظ على إرث أسلافنا سواء الروحي أو الديني أمانة في أعناقنا، وواجبنا نحن كأحفاد أن نعمل على إحيائه، قد أفاجئك إن قلت لك إنه عهد قطعناه لجدنا الأول، فكما قام جدي ببناء الزاوية بناءً عصرياً، قام أبي بتسييرها وها أنا أقوم كذلك". وهو يحضر بطريقة غير مباشرة فيما يخلفه، فالسيد: «سي أمحمد» أحد أفراد عائلته يؤكد بأنه يقوم بكل شيء في غياب «سي جعفر»، ومكلف بالضريح، وهو الذي يستقبل الزوار ويعد لهم الطعام والشاي.

فالزاوية والضريح على حد سواء يستقبلان عدداً معتبراً من الزوار الذين يتوافدون على الضريح قصد التبرك، فهذا الأمر يؤكد وكيل الزاوية قائلاً: "يستقبل الضريح زواراً على طول العام وفي كل المناسبات، خاصة الأعياد كعاشوراء والمولد النبوي، كما تقام «زردة» كل يوم الخامس من شهر جويلية من كل سنة، وذلك تخليداً ليوم افتتاح الزاوية في سنة 1998، فتقام احتفالات داخل وخارج الضريح"، حيث تذبج العجول والأغنام وتوزع على الفقراء وتقدم لكل الفئات الاجتماعية التي تهتم بالحضور لمثل هذه المناسبات. فالزوايا تستقبل كل الفئات الاجتماعية باختلافاتها وتنوعها، وهو ما أكدته ملاحظاتها الميدانية، أسئلة مقابلاتنا التي أجريناها مع المبحوثين وكذا تأكيداتهم على هذا التنوع في فئات المجتمع الذي يزور الزوايا المرابطية في المنطقة.



الصورة رقم 33: زائرة أمام ضريح الشيخ أمقران للتبرك.

وعن مختلف انشغالات الزوار يجيب المبحوثين بأنها تختلف باختلاف الفئة أو الشريحة التي ينتمون إليها، وحتى المناسبة التي يقصدون فيها الضريح، فهناك من يطلب الشفاعة من الولي، وهناك من يطلب الرقية، وهناك عوانس يتمنون الزواج، وأخريات عقيمت يطلبن الإنجاب، بل هناك من

تطلب الراحة النفسية وغير ذلك من الانشغالات التي يرى مجتمع الدراسة بأنها تمثل اهتمامات المتوجهين إلى زيارة الضريح أو التقرب من روح الولي الصالح. كما أنها انشغالات مرتبطة بالمناسبة، ففترة امتحانات الأبناء يكون الوافدين من الطلبة والطالبات، التلاميذ والتلميذات، حيث يشهد ضريح الولي الكثير من مثل هذه الزيارات لشباب وشابات يطلبن شفاعة الشيخ الولي، ويتمنون بأن ينعم الله عليهم بالبركة من أجل النجاح.

ومن الانطباعات المهمة التي سجلناها عند الزوار والضيوف لأضرحة الأولياء الصالحين، الحديث عن الأهمية الكبيرة للممارسات الاجتماعية ذات الطابع الديني، حيث ترى أحد المبحوثات بأنها بعد كل زيارة تقوم بها تشعر بالاطمئنان الداخلي الذي يساعدها على تدير شؤون حياتها بشكل عادي، حتى أن هذه الزيارات بعد تكرارها أصبحت جزءاً أساسياً من نمط حياتها. كما أن مقابر الأضرحة، هي الأخرى مكاناً اعتيادياً للزيارة. إذ أن المحتاجين والمسكين يأتون بحشود كبيرة كل يوم جمعة لتناول وجبة الكسكس التي يتبرع بها المحسنون، وكذا حضور المهرجانات السنوية لبعض الأضرحة مثل: عاشوراء التي مازالت تستقطب آلاف الناس، بالإضافة إلى الصلاة والدعاء وطلب البركة تعتبر هذه الممارسات فرصة للتعرف على أصدقاء جدد وعائلات جديدة قادمة من أماكن بعيدة. فالبعض يستغل المناسبة للبحث عن زوج أو زوجة لولده أو ابنته. أما الذين يأتون للتفكير والتدبر قرب ضريح الأولياء، فهم يحملون الكثير من الطلبات للتضرع والتقرب من بركة الولي حتى تستمر حياتهم بشكل مميز.

إن زهاب أفراد المجتمع المحلي إلى الأضرحة له العديد من المنطلقات، فكل فرد من الأفراد له خلفياته، فمنهم من يرى بأن الزيارة تأتي بهدف توسط الولي الصالح لطلب مغفرة الله تعالى من كل الأخطاء والذنوب، لكن هذه الطلبات سرعان ما تتغير، حيث أن طلبات الزيارة المقبلة تكون مخالفة تماماً للطلبات التي سبقت لأنها تتوافق وتتلاءم مع المرحلة الجديدة. فالولي المرابط لا يزال رمزاً رموز البركة، لذلك فإن زوار الدراويش أو الشيوخ وزوار أضرحة الأولياء لا يبخلون بشيء سواء على الضريح أو المكلف بصيانة قبر الولي، فهؤلاء الأشخاص لا يطلبون شيئاً لأنفسهم، ولا أحد يجرواً على الانصراف بدون أن يقدم مالا أو هدية، حيث تتفاوت قيمة المال والهدية بتفاوت المستوى الاجتماعي للزوار، وباختلاف طلباتهم. إن هذه الأموال _ كما ذكرنا _ تسهل عملية تسيير زوايا وقيمعميرين المرابطين في ظروف حسنة.

ولا يقف الأمر هنا على الضريح، بل حتى الزاوية التي تنشط حسب الحاجيات الاجتماعية والنفسية للطلابين، وتشكل الفضاء الذي يوحد عدة جماعات قروية تنتمي إلى عدة قبائل. موزعة أو متمركزة في فضاء جغرافي غير منسجم يمتد من قبائل جرجرة إلى الصومام، وتحقق على هذا المستوى اقتراب بين أفراد مختلف الجماعات، كما تسمح بإبرام أو ربط علاقات زوجية. كما تحقق تشخيص مختلف الجماعات إلى الولي انطلاقاً من هنا، فمختلف المجموعات تتحقق في تصور عالمي (كوني) وهو الإسلام. روح الاحتفال الذي يسيطر في الأيام الثلاثة للزيارة يسمح للمجتمع باجتياز مأساة الضبط الاجتماعي أو الرقابة الاجتماعية الذي تمارسه على الأفراد والجماعات، وتحقق ارتياح معتبر في التوترات

الفردية أكثر من الجماعة. التي تظهر أكثر تميزاً ووضوحاً عند الفئات الشابة للمشاركين الذين يستثمرون المكان ويحولونه إلى فضاء للارتياح والترفيه، يميزه بالمرور الدائم من المقدس إلى الأغاني الدنيوية أين يكون الإبداع مستمر.

ولا تتوقف الزيارات على الأضرحة الموجودة قرب الزوايا فقط، بل تتعداه إلى أماكن مختلفة وتشارك في نقطتين أساسيتين، أولهما: قداسة المكان كمنبع للبركة، وثانيهما: أنها منعزلة عن التواجد السكاني، وهي حالة بعض القباب والصخور والأشجار التي تسمى الحراس «أعسسن»، والتي يعتقد أنها مسكونة بروح ولي مقدس.

ثالثاً: تحليل بيانات الفرضية الثانية:

من خلال كل المقابلات التي أجريناها مع عينة الدراسة، ومختلف الملاحظات المسجلة، فإن الممارسات الدينية سواء فيما تعلق في تنظيم المواسم أو الاحتفالات من قبل المؤسسات المرابطية في الأساس في الزوايا المرابطية تختلف باختلاف التركيبة البشرية وكيفية تطبيق الطريقة التي أرساها الولي الصالح وأتباعه من بعده. فهناك عدة أصناف من العائلات كنقطة هامة، وهي النقطة التي أشار إليها فيما سبق «إدموند دوتي». خاصة عندما تحدث عن درجات المرابطة.

كما أن الأولياء الذين لم يتركوا خليفة في الأرض، يجعل من مسألة الحفاظ على الإرث الروحي والديني للجماعة مهمة كل الفاعلين الذين ينتمون إلى تلك الجماعة، لذا توكل المهمة هنا إلى الأقارب بعد مماتهم، وهي حالة معظم الأولياء. وتشير مسألة المواظبة على زيارة الأضرحة والأولياء الصالحين بالنسبة للعائلات المرابطة والمرابطون عامة وأحفاد الأولياء الصالحين وأتباعهم تحديداً، هم الذين يتكفلون بتنظيم الزيارات إلى مختلف الأضرحة، أهمها الزيارات السنوية التي تكون بمثابة عيد ديني، خاصة بالنسبة لسكان منطقة القبائل. فالمرابطون يستغلون اعتقادات الناس وحاجتهم إلى المقدس من أجل اكتساب امتيازات معنوية ومادية، حيث تظهر الامتيازات المعنوية من خلال مواقف القبائل اتجاه المرابطين عامة، إذ أنها توجي بالاحترام والخوف معاً.

لابد من الإشارة إلى تمسك فاعلي الممارسات الدينية المنظمة بالعمليات الرمزية للجد الروحي، والرغبة الملحة في الاستثمار في الروحيات، وكذا محاولة تجسيد تلك الرموز في أفعال هادفة وواعية، حيث أن معظم الشهادات التي تحصلنا عليها تبرر ذلك، كما أنها تتعداه في بعض الأحيان. ولعل ما يدل على ذلك هو نشاط المؤسسات الدينية الدائم، سواء الضريح أو الزاوية فإنهما يبقيان في معظم الأوقات أهلة بأفراد المجتمع المحلي، وتستقبلان ويومياً، وعلى مدار الزوار، المسافرين في المناسبات، الفقراء، المساكين، عابري السبيل وغيرهم... كما يسكن الزاوية يومياً الطلبة الذين يأتون للتعليم الديني، حيث تعرف زيارته والتزامهم تغير وتجدد مستمر.

كما تفسره جهود المقيمين على خدمة هذه المؤسسات ومختلف الجماعات التي تربطها علاقات مميزة في الماضي مع الولي، حيث يحافظون على علاقاتهم الرمزية التي لا يستطيعون مخالفتها، بل إنهم

يحافظون عليها جيلا بعد جيل. إن هذه المثابرة يعبر عنها بالممارسات الطقوسية الملحوظة منذ الزيارة السنوية، كل الزوار الذين يأتون إلى الزاوية أو الضريح، حيث يقومون بممارسات وأفعال في الأماكن المعترف بها تقليديا كأقطاب التقديس للولي، وهي أفعال كثيرا ما تخرج عن نطاق المعقول وتأخذ طابعا سحريا أو تعجيزيا أو خارقا للعادة، فيتبعون في الغالب نفس النغمات ويعملون على احترام في الإشارات ونفس الأقوال والكلمات من خلال ترديدهم لمتطلبات الطقس الممارس.

فإلى جانب هذه الممارسات التقديسية، توجد مجموعات وأفراد يستثمرون في محيط، أي فضاء الزاوية من خلال ممارسات دينية أخرى، مثل: ترتيل القرآن والذكر ومختلف الأغاني الدينية التي تعبر عن الذكر، كما ترافقها في بعض الأحيان ممارسات الجذب والتداوي بالأشكال الدنيوية، مثل: الأغاني الصوفية والرقصات (شطحات) التي تدخل في إطار طقس من الطقوس الممارسة، حيث يعتبر تدخل أهل الضريح يضمن للطقس حركية دؤوبة، وهو ما يجعله - أي الطقس - تتم ملاحظته في أدق تفاصيله، خاصة لما يتعلق الأمر بالأفعال التضحوية، أين يتميزون عن الآخرين بانفرادهم بالتشبه بكل ماهورمزي ويسعى إلى تجسيد تنظيم الديوان والقيام بحلقات الذكر والصلوات كما تفرضها العقيدة، فإنها تفسر البحث عن الكمال من خلال تكرار اسم الله والأولياء، ويسمح بالقيام بالوصل أو الاتصال بين العالم الأرضي والعالم الأعلى.

يجب أن نذكر أن الصلوات والأدعية تقام باللغة المحلية، أي حاملة للثقافة المحلية، التي تطور تصور مبني ومنسجم يدرج في تصور الفضاء الأكثر اتساعا، وهو الإسلام. وفي بعض الأحيان، يشارك الشباب بأعداد معتبرة لإحياء بعض الطقوس، ولأغلبيتهم نظرة تجعل من الزاوية أو ضريح الولي الصالح فضاء للحديث والترويح عن النفس، فممارساتهم مستوحاة من الجانب الدنيوي عن المقدس، حيث يتجمعون ويتظاهرون بأغاني دنيوية وشطحات تشير إلى البحث الدائم والدؤوب من أجل بلوغ الكمال الفردي والجماعي. فهذه الفئة التي تعبر عن انشغالاتها، آمالها وطموحاتها المكتسبة حديثا، تسمح لهم هذه المناسبة باجتياز الحياة السيئة التي تضايقهم في الفضاء القروي.

يعتبر الرقص تعبير إشاراتي وجسدي يأخذ في الغالب شكل شهواني، ويسمح بتحقيق الرمزي للذات في علاقته مع الجنس الآخر، أي تعطي الأولوية لاجتياز المأساة في السلوكات المقننة اجتماعيا. فالزاوية والضريح يوفران للمجتمع في تلك الفترة إمكانية تعديل مؤقت للنظام الذي أقامه المجتمع حسب تقسيم الجنس للأدوار والوضعيات والفضاءات، فالمجتمع يتحقق بطريقة مغايرة عن ما اعتاد على فعله، فيصبح هذا ممكنا أيضا بتأشيرة مقدسة يقدمها الولي.

كيف يعيش الزوار بركة شيخهم؟ كيف تتحول البركة إلى معاش جسدي؟ كيف يتشبعون بها أو يملؤون رئاتهم برائحتها؟ كيف يغتنون بعطائتها؟ كيف يتحول المقدس إلى شخص؟ كيف يعبر الفاعلون الطقسيون (الزوار) عتبات الدنيوي نحو القدسي بكل سلامة؟. فإذا كان الطقس ممارسة أو براكسيس، فإنه مع الموسم يتخذ صيغة ممارسة جسدية مركبة من أفعال حسية - حركية، حيث يكون امتلاء الزوار بركة شيخهم تتم عبر سلوكات جسدية في الأساس، مثل: تقبيل الضريح، ولمس

كسوته، ثم تمرير اليدين على الوجه والصدر، وكأن الأمر يتعلق بإصباح بركة ورائحة الشيخ على جلد الوجه والصدر بعد الجلوس إلى جانب قبر الشيخ والتصريح له بالمطالب والأمنيات، وحتى الشكاوي. فعلى هامش هذه الأفعال يتم ملأ الجسد بكل ما يوجد داخل فضاء الضريح، حيث يشرب ماءه، ويشم روائح بخوره، وحتى النوم في حضوره والاستماع للأذكار الملقاة أمامه.

يعتبر هذا التعديل المؤقت للنظام بالفرصة التي تسمح بتقوية والحفاظ على النظام الاجتماعي بنفسه، لأن الجماعة تسعى في الكثير من الأحيان إلى التخلص أو التحرر من التوترات التي تسيره، والتي تدعم حركية المهتمين نفسياً واجتماعياً من النظام الاجتماعي. كما يمكن أن تجتمع كل الممارسات التي يمكن أن تقام على الأضرحة أو الزوايا في يوم الاحتفال بعاشوراء، كيوم مملوء بالنشاطات المحلية (مهرجانات). هذه الممارسات المختلفة تعبر عن تصورات مختلفة نسبياً تتعارض وتمتزج، لكن غالباً ما تنتهي برضا الفاعلين المشاركين.

رابعاً: الاستنتاج الجزئي للفرضية الثانية.

تظهر تعبيرية الدين في الصور والرموز المتجذرة في عمق التخيل الجمعي، لتظهر بألواناً متعددة داخل الفعل الطقوسي. فالحديث عن تنظيم الاحتفالات، ونختلف أشكال الممارسات التي تعرفها المؤسسات الدينية المرابطة كالزوايا والأضرحة، يجعلنا نولي اهتماماً بهذه السلوكيات أو الطقوس، أي الإشارة إلى مختلف الوظائف التي تقوم بها، ثم التحدث عن الفاعلين الذين يستثمرون في الرمزيات لتجسيد أو إعطاء معنا أو معاني لتلك الأفعال، مع الإحاطة بأدوارهم المختلفة لضمان تلك السيورة أو الديمومة.

فالفاعلون ينحصرون في الزوار، ولكن أيضاً في الذين يضمنون الخدمة لهؤلاء الزوار، وفي معظم الأحيان من أقارب الولي الصالح المدفون في الضريح، وبدرجة أقل المتطوعون، ثم هناك الولي كفاعل رمزي رئيسي يضمن لهؤلاء الزوار الخدمة الروحية والدينية. فلم يقتصر دور الزاوية المرابطة على وظائف وخدمات التعليم والتكوين التي تقدمها للطلبة أو طالبي العلم والمعرفة الدينية، فيما يسمى بالوظيفة الرسمية، أين تعي المؤسسات مختلف الاحتفالات بالأعياد الدينية، وهي المناسبات التي يمتزج فيها التدين الرسمي وغير الرسمي، ففي مناسبة المولد النبوي أو ليلة القدر، تقام مسابقات لحفظ القرآن الكريم، تجويده وترتيبه، أين يتم توزيع الشهادات على الناجحين، كما تتخلل هذه المناسبات ممارسات وسلوكيات أخرى كترديد الأذكار والأشعار الدينية.

يكون الضريح أو الزاوية فضاء خصب للتبادلات الرمزية وإنتاج مختلف رؤوس الأموال، خاصة الرمزي منه، ويكون مسرحاً لاستعراض مختلف انشغالات الفاعلين التي تنحصر في بلوغ الكمال الروحي والديني، هذا المكسب الذي لا يضمنه لهم سوى الولي الصالح، وعلى شكل رأسمال رمزي. وقد لا تتوقف انشغالات الزوار في مطالبة الولي بهذا الرأسمال، خاصة أنهم يختلفون في خصوصيات عديدة، كالتعبئة الاجتماعية والانشغال المطروح، فهناك زوار من عدة تشكيلات: قبائل ومرابطون. فإذا كانت

اهتمامات أفراد التشكيلة الأولى منحصرة في طلب الشفاعة ولأغراض مادية بحتة. فإن أفراد الجماعة الثانية سيكون لهم رأي آخر، ألا وهو الحفاظ على تماسك الجماعة التي يمثلونها وضمان استمرارها، بالحفاظ على قيمها، أي ما نسميه إعادة إنتاجها.

أمام كل هذه الاهتمامات يبدو لنا أن لطقوس الجماعة أهمية قصوى في المحافظة على توازن الحياة بكل مكوناتها، وفي إدماج الأفراد ضمن الجماعات باعتبارها قواعد السلوك التي تحدد كيفية تعامل الإنسان مع الأشياء المقدسة، وكذلك مع أمثاله. كما أن للممارسات الطقوسية دور في تقوية الروابط التي تصل المؤمن بالخالق، وفي نفس الوقت تقوي الروابط بين الفرد والمجتمع، والمسألة هنا ليست ممارسة ضغط فيزيقي على القوى العمياء الخالية، لكن الوصول إلى العقول لإنعاشها وتقنينها. زيادة على المظاهر الخارجية للطقوس، والتي يمكن ملاحظتها مثل عملية التكرار والحفاظ على القواعد نفسها مهم جدا إيجاد وظائفها والإلمام بمعانيها، وذلك بالرجوع دائما إلى المناخ الذي يؤدي فيه الطقس والطريقة التي يعيش بها الفاعلون الحدث، وبمعنى آخر الرجوع إلى مجموعة من المواقف والأحاسيس والتمثيلات التي يعبر عنها الطقس ويعمل على تنظيمها.

قد لا تتوقف وظائف الطقوس هنا، فهناك أيضا وظيفة التحكم في كل ما يتسم بعدم الثبات، والمحاولة الدائمة للحيازة على الثقة اللازمة ضد القلق الوجودي الذي لا تخلو منه حياة الإنسان وكذلك تمكن الطقوس الإنسان من ضبط العاطفة القوية، لأن تعارضه لمختلف التجارب في الحياة وكذا وظيفة التوسط مع الإلهي أو مع قوى خفية أخرى، يعود الإنسان دائما إلى العمليات الرمزية حينما يجد نفسه، أمام شيء يفوق تصوره، أو جمل ذات دلالات خاصة لا يفهمها ولا يؤمن بها إلا المعنيون بالأمر، هكذا تكون الصلوات والابتهالات والرقصات وعمليات الجذب.

إن كل مجتمع، وكل مجموعة إنسانية تعمل من أجل الحفاظ على وحدتها، وبالتالي وجودها. فالإحساس بالانتماء إلى الجماعة يمد الإنسان بالقوة والشعور بالأمان والاطمئنان بالقرب من أناس آخرين، يتقاسم معهم أحاسيس الانتماء الذي يسميه بعض المختصين بالهوية الجماعية أو الكينونة الاجتماعية. فالممارسة الطقوسية ضرورية للحفاظ على المعتقدات التي تؤسس لوجود الجماعة التي تحافظ على تلاحمها. فكل تلك التجمعات والاحتفالات وتبادل الهدايا والتحيات تخلق جوا يجعل من الممكن والممتع للعيش معا، كما تعيد تكريس الرباط الاجتماعي في كل مرة بحكم أن الطقس يتكرر باستمرار.

كما تعيد الطقوس إحياء القيم والمبادئ التي تعتبر الكابح الأخلاقي في أعين أعضاء الجماعة عن طريق كل الأدوار، حيث تظهر الطقوسية على طرفي الطبيعة والثقافة. وتقف بين الحسي والروحي، فهي تحقق الضبط الاجتماعي والأخلاقي، ولكن كذلك في إشباع الرغبات. فالكل يعترف بإنسانية وعالمية وكلية الطقس كتعبير ديني ثقافي واجتماعي. فعلى العموم، لقد لعبت المؤسسات الدينية الممثلة أساسا بالزوايا «ثيمعمرين»، وحتى المساجد والجوامع وأضرحة الأولياء الصالحين دورا كبيرا في إنتاج وإعادة إنتاج الممارسات والطقوس الدينية، حيث أنها اعتبرت فضاءات خصبة تلقى فيها كل أنواع وأشكال

السلوكات الدينية في المنطقة، كما ساهمت في إرساء القيم والثقافة الدينية، خاصة الشفوية منها في نفوس الأفراد والجماعات، وهو ما حصّن من مكانتها بمختلف أشكالها في الحقل الديني القبائلي. لا بد أن نشير إلى تجليات الممارسة الدينية في هذه الفضاءات، حيث أخذت أنماطاً مختلفة تم التعبير عنها كأنماط دينية بالخيال الشعري الذي كثيرا ما يحطم حدود الواقع بمسلماته المنطقية، ويخلق في أفاق المجهول بتداعياته الماورائية الخارقة مثلما يظهر ذلك من خلال طبيعة الأحداث في القصص الديني، أو في الوصف التبجيلي للشيوخ والأولياء والمرابطين في المديح الديني. فكل هذه المعطيات ساهمت بطريقة أو أخرى في ديمومة واستمرار وتحصين مكانة هؤلاء المبحلون في المخيال الاجتماعي المحلي والحقل الديني للمنطقة.

خلاصة الفصل:

لقد اكتسب المرابطون شرعية اجتماعية بفضل نسبهم الشريف ودورهم الديني من جهة، وحاجة القبائل إلى المقدس من جهة أخرى، ونجحوا في التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الممارسات والمعتقدات السابقة للإسلام، والتي كانت سائدة في منطقة القبائل إلى حد جعل التمييز بين الممارسات الدينية والعادات القديمة صعبا، ويظهر هذا جليا في بعض الاحتفالات والطقوس والشعائر المناسبة وغير المناسبة التي تعرفها بعض الزوايا المرابطية التي قمنا بزيارتها، مع كل ما يتخللها من ممارسات وسلوكات جعلت من فضاء الزاوية المكان الملائم لإنتاج بعض الأفعال الرمزية والصيغ التقديسية تعتبر كلها رؤوس أموال رمزية أنتجت وأعيد إنتاجها لتدعيم الرابطة الديني بين الولي الصالح عبر الزاوية أو الضريح وكافة السكان المحيطين به.

تجدد الإشارة إلى أمر مهم في هذه الممارسات الدينية، إنها تقوم وفق الثقافة المحلية وبلغته، لكنها تستعمل الكثير من الرمزية والصيغ التقديسية من خلال استعمال المديح والأغاني وخاصة الشعر الصوفي، أو ما يسمى قصائد المديح والذكر مثل الطريقة التي تم استقبال ضيوف «التبينة» كأحد الممارسات الدينية المهمة في الحقل الديني بالمنطقة.

الفصل الخامس عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثالثة.

تمهيد.

أولاً: استعراض بيانات الفرضية الثالثة.

ثانياً: تحليل بيانات الفرضية الثالثة.

ثالثاً: استخلاص نتائج الفرضية الثالثة.

رابعاً: الاستخلاص الجزئي لنتائج الفرضيات.

خامساً: الاستنتاج العام.

خاتمة.

الفصل الخامس عشر:

استعراض وتحليل بيانات الفرضية الثالثة.

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل أن نستعرض البيانات التي تم جمعها من خلال إجراء المقابلات مع عينة الدراسة، والتي تحصلنا عليها عن طريق الملاحظة في الميدان، وتنتصر في استعمال هؤلاء الأولياء لنفوذهم الروحي الكاريزمي الذي يشرعن لهم ممارسة سلطة خاصة، وهي السلطة الرمزية التي تشرع بدورها لكل الممارسات والسلوكات والأفعال التي تقوم بها هذه الفئة. كما حاولنا أن نستثمر في ركائز السلطة المرابطة القائمة بالخصوص على ثلاثة أشكال ذكرت في الفصل النظري (النسب، البركة والعلم)، ومقصودنا كان محاولة فهم كيفية استعمال هذه المكاسب الرمزية أو رؤوس الأموال الرمزية من طرف الأولياء المرابطون لأغراض معينة، ثم تأثيرها في نفوس الأوساط المحلية. تجدر الإشارة أن هذا الفصل سيتضمن محاولة استنتاج ما توصلنا إليه من خلال استعراض وتحلي الفرضيات الثلاث التي بنيت حولها هذه الدراسة لنصل إلى وضع استنتاج عام يوضح النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة في الحقل الديني لمنطقة القبائل.

أولاً: استعراض بيانات الفرضية الثالثة.

يتمحور محتوى الفرضية الثالثة حول أبعاد الممارسة الدينية التي تعرفها الزوايا المرابطية في منطقة القبائل، والتي يمكن حصرها في النقاط التالية:

- البعد الديني، والذي يتمثل في الحفاظ على ديناميكية الفعل الديني المرابطي في المنطقة، وبالتالي الحفاظ على بقاء واستمرار المؤسسة الدينية المرابطية في الحقل الديني.
- البعد الإثني، والمتمثل أساساً في الحفاظ على كينونة الجماعة المرابطية، وبالتالي الحفاظ على تواجدهم في المنطقة ككل.
- البعد الاجتماعي، والذي يعني سعي المؤسسات الدينية _ الزاوية المرابطية بالتحديد _ إلى إعادة إنتاج القيم المرابطية، وبالتالي الحفاظ على ركائز السلطة في المنطقة والقائمة على ثلاثية: العلم، النسب والبركة.

فمن أجل الوقوف على هذه المعطيات في الميدان، حاولنا أن نسلط الضوء على مجموعة من النقاط تحصلنا عليها أثناء انتقالنا إلى الجانب الميداني لهذه الدراسة للتحقق من فرضياتنا التي افترضناها، وكذلك للإجابة على تساؤلاتنا التي أسسنا عليها هذه الدراسة أصلاً. والتي ارتكزت على علاقة الزاوية بالضريح، مكانة الضريح لدى الأوساط المحلية، علاقة الزاوية بالقرية وعلاقة القرية بالضريح. فمن المعروف أنه توجد في منطقة القبائل مجموعة مميزة من العائلات الكبرى والشريفة، حث تتمتع بامتيازات اجتماعية وسياسية تؤهلها للقيام بأدوار مهمة في تنظيم الحياة الاجتماعية

المختلفة للقرى والمداشر القبائلية. كما توجد عائلات أخرى ذات سلطة دينية وأخلاقية _ العائلات المرابطية _ التي حافظت على سلطتها الاجتماعية في بعض المناطق والقرى، وذلك نتيجة تمسكها الشديد بالقيم والمعايير الأخلاقية المتوارثة من الأجداد والأسلاف.

من مظاهر هذا السلوك، استمرار بعض الممارسات الاجتماعية والدينية في كنف المدارس القرآنية والزوايا، وفي ظل سلطة بعض الأولياء الصالحون الذين شيدت لهم أضرحة وقباب خاصة أصبحت مزار أفراد المجتمع المحلي في الأعياد والمناسبات، بحيث تقام بعض النشاطات الاجتماعية ذات الطابع التضامني والمحقة لنوع من التكافل الاجتماعي مع بعض الفئات الاجتماعية المعوزة. كما تبين لفظة (سيدي) التي ترتبط برجال الدين القائمين على تنشيط حركية الزوايا بوضوح الانتماء العرقي للسلالة المرابطية، فهذه السلالة الداخلة على المجتمع القبائلي قد خلفتها سنوات المد المرابطي على المنطقة حتى أصبحت تقوم بقيادة وتدير مختلف الأمور على حساب السكان الأصليين أو السلالة الأصلية _ العرق القبائلي _ المتجذر في أعماق تاريخ هذه المنطقة. فقد نال المرابطون الحظوة اللازمة في الأوساط الاجتماعية التقليدية، وذلك بفضل المعرفة الدينية التي يمتلكونها، والطريقة الذكية والساحرة التي استعملوها لإبلاغها إلى السكان الأصليين الموسمين في الغالب بالطيبة إلى حد السنداجة وسهولة الانقياد، وذلك بحكم افتقارهم لأية معارف منافسة باستثناء ما توارثوه عن الأجداد من أشكال تعبيرية شفوية محدودة الأفاق والأبعاد.

تعتبر الألفاظ: الشيوخ «لشيوخ»، السادات «السدات»، الأولياء «لوليا» والصالحين الأكثر تداولاً في الأوساط المحلية، إنها ألفاظ تشير إلى شخصيات تتموقع في تعظيم وإكبار على قمة الهرم الاجتماعي، حيث ينقاد لهم السواد الأعظم من السكان انقيادا طوعيا يعكس إيمانهم القطعي بما يملكونه من شفاعة وبرهان، وبما لهم من قدرة على تحقيق المعجزات والخوارق. وكيف لا... ما داموا يمثلون الوساطة التعبدية بين الخالق والمخلوق عن طريق تقبل الدعوات وشفاء العلل المستعصية بالدليل والبرهان.

يرى الكثير من الباحثين _ أمثال مولود معمري _ أنه من بين الأدوار غير المحدودة التي يقوم بها أمثال هؤلاء الرجال المبجلين إلى حد التقديس، استقطاب أفراد المجتمع المحلي خلال الزيارات المتعددة والمتنوعة عند توجيههم إلى أماكن تواجدهم، فالأغلبية الساحقة من الزوار عند توجيههم إلى مقام الشيخ يتوسمون منه البركة والقليل منهم يقصده بغية الاعتراف من معارفه، والقليل الآخر يأتيه حاملا إليه علته راجيا منه الشفاء والبعض منهم يقصده عارضا عليه المشورة¹. فيظهر حينذاك أو يحضر المقدس في الحقل الديني في المساجد والأضرحة والزوايا، كما يظهر في أشكال التعاقد والطقوس والممارسات الفردية والجماعية، وهو ما يجري تجذيره مجالياً ومؤسسياً بعد الانتقال من «تخلويت» إلى الزاوية كتعبير دال على معطى الاستقرار.

¹ Mouloud MAAMRI, *Poèmes Kabyles Anciens*, édition Maspero, Paris, 1980, P : 41.

فإذا كانت الزوايا قد انطلقت في البداية كرابطات دينية تعيل وتكرم من يقصدها، فإنها ستتطور بعد ذلك لأداء مهام الوساطة والتحكيم، وذلك بسبب ما تتوفر عليه من أسس رمزية تتمثل في الشرف والبركة والعلم والصلاح والكرامة. ولعل هذا ما يفسر الرابط القوي الموجود بين الزاوية والفضاء الخارجي المتمثل أساسا في القرية أو الضواحي المجاورة، وكذلك حجم الإعانات والتبرعات التي تصل الزاوية، أو من حيث مصادر تمويلها التي تأتي في معظمها من المحسنين وأهل الخير، وهو الأمر الذي أجمعت عليه عينة الدراسة، حيث ترى أن الزاوية تصل إليها أشكال عديدة من الهبات كالمؤونة بكل أشكالها، الحيوانات، النقود. كما يتكفل أهل القرية بالتبرع وتقديم الهبات والصدقات والوعودات، خاصة في المناسبات؛ كالأعياد الدينية (المولد النبوي وعاشوراء...)، وغير المناسباتية؛ كالأفراح (زواج، ختان، تفوق في الدراسة، العودة إلى أرض الوطن بعد طول غياب).

فإلى جانب توثيق الرابط بين الزاوية والمجتمع المحلي، تساهم هذه الإعانات في بقاء وصمود الزوايا التي لا تملك مصادر تموينية أخرى ماعدا مساهمات المحسنين وهو أمر جلي أكدته إجابات الباحثين، حيث الغالبية ترى بأن دوام الزوايا المرابطية راجع إلى حب الناس للصالحين والقداسة الروحية لشيخ الزوايا إلى درجة الإلهام، ثم أن الزوايا هي أماكن للبركة فيها سر، لذا يوصى بالحفاظ عليها، عملا بالمقولة المشهورة «ما كان لله دام واتصل، ومن كان لغير الله انقطع وانفصل»، أو «كل ما لا يتبغى به وجه الله يضمحل»¹، والزوايا أسست لنشر الدين من خلال مهام متكاملة، لكن تبقى المهمة الكبرى تعليم القرآن وحفظه، ثم تأتي المهام الأخرى، مثل: التسيير اليومي والاعتناء بالزاوية والخدمات التي تؤديها للزوار، فهي مهام يقوم بها الخدام «إقداشن» الذين تربطهم علاقة قرابة بالولي الصالح، أو من أهل القرية. وفي هذا السياق أبدى الباحثين رضا تاماً عن الخدمات التي يقدمونها للزاوية والضريح على حد سواء، على الرغم من أن البعض يشعر بالتقصير في بعض الأحيان، لأنهم يرون بأنهم مهتما قدموا من خدمات لكن يوجد التقصير، حيث ترجعه عينة الدراسة إلى المكانة والاحترام الذي يكونونه للجد الأول. كما أننا التمسنا نوع من الاطمئنان والقناعة بالعمل المقدم الذي يهدف قبل كل شيء إلى الحصول على البركة للنفس، الأهل والأبناء.

تحتل الأضرحة مكانة خاصة عند أفراد المجتمع المحلي، حيث يقدم الضريح أو القبة «ثاقوبست» خدمات معنوية، لأنه يمثل الإنسان، المرابط، الشريف، العالم والاجتماعي، وهو ما يجعل من دور الزاوية تكاملي بين الوظيفة التعليمية والمعنوية، فهي تؤثر على الأشخاص كمكان للتبرك والتعليم، وتوفر خدمات نافعة تساهم في الحفاظ على كينونة المجتمع. كما أن الولي الصالح يمثل الشخصية المحورية، فهو رجل دين، قريب من الله ومن الرسول ﷺ والأولياء الآخرين، إنه يمثل بوجه آخر الوسيط بين الخالق والمخلوقات، يحمل العلم المحمدي وبركته وشفاعته موضوعة في خدمة

¹ أحمد بن حنبل، كتاب الزهد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص272.

المحتاجين. كما يعتبر الاستثمار في الخيرات الرمزية للولي من أساسيات توطيد العلاقة الرمزية بينه وبين المجموعات الاجتماعية.

تتجدد العلاقة الرمزية بين الولي الصالح والمجموعات الاجتماعية يومياً وفي المناسبات وغير المناسبات، وهي العلاقة التي ينظر إليها باعتبارها علاقة جدلية وتاريخية، وذلك كون الولي يكون حاضراً دوماً من أجل حماية المجموعات، هذا من جهة، ولكون المجموعات المختلفة من ناحيتها توفي سنوياً ما عليها من عشوراء (زكاة)، وتزوره كل موسم وتتدخل في كل مرة تكون فيها الزاوية بحاجة، وهذا من جهة أخرى. فالضريح يستقطب زواراً من كل الفئات، ومن كل أنحاء الوطن، إلى جانب الفئات المحلية، من قرابة الولي (أهل المنطقة)، حيث تستقبل الزاوية ضيوفاً من كل أرجاء الوطن، يتبركون ويدعون، عملاً بالحديث النبوي الشريف: "إذا مات العبد انقطع عمله إلا عن ثلاث: علماً ينتفع به، وصدقة جارية، ولد صالح يدعوله"¹، والولي الصالح يملك كل هذه الميزات.

كما أن الزاوية تكون أهلة بالناس على امتداد أيام السنة، إنها تستقبل دوماً، نهارة وليلاً الزائرين لها من المسافرين الموسمين، الفقراء والمرضى، كما تؤوي لديها طلبة العلم الديني الذين يتجددون باستمرار، حيث تستقبل الطلبة ويغادرها في نفس الوقت طلبة آخرين؛ إما لنهاية تعليمهم وانتقالهم إلى المعاهد الإسلامية بعد النجاح في المسابقات أو لظروف طارئة يغير الطالب منحي حياته ويتوقف عن حفظ القرآن الكريم والتماس بركة الأولياء. هذه البركة الحاضرة دائماً، لحضور أسماء الله الحسنى والصلاة على الرسول ﷺ، وذكر مناقب وكرامات الأولياء الصالحون، كما أن الجن والأرواح حاضرة باستمرار. فالزوايا تعمر تماماً خلال موسم الزيارة، لأنها في هذه الفترة تستقبل آلاف الزوار الذين يذكرون كلهم الأولياء المحليين وأولئك الذين تجاوزت شهرتهم منطقة القبائل. كما يتذكرون في هذه المناسبات ذويمهم الأحياء وخاصة الأموات، فيدعون لهم ويتقربون إلى الأولياء الصالحين تضرعاً للخالق حتى يتقبلهم عندهم ويرحمهم ويدخلهم الجنة.

تعتبر القبة المكان الأكثر احتراماً وتقديساً في الزاوية، وذلك بغض النظر عن بعض المخالفين الذين لا يحترمون معايير الزيارة، فالزوار الآخريين يمثلون بصرامة لقواعد ملاءمة الزيارة الورعية، وبالوصول إلى باب القبة يقلع الزائر حذاءه، ويبدأ بقراءة الصلوات والدعوات، خاصة إذا كان من كبار السن، ويتقدم في نهاية المطاف إلى الداخل، حيث نلاحظ تشكيل دوائر التفاف حول قبر الولي الصالح، فقد جاء معظم الزوار بحثاً عن نعمة وبركة الولي، الزوار كلهم في موقف السجود، وتشارك في التقبيل أي من الأركان الأربعة للضريح التي هي زوايا المبنى، والجميع واقفون أمام الضريح يتشفعون ببركة وقداسة المكان.

إن هذا النوع من الممارسات تمثل طقوساً مقننة، مثل حركة الحجاج حول الكعبة الشريفة، وموقفهم الجماعي في جبل عرفات. ففي هذا السياق، تختلف كيفية التوسل للولي من حالة إلى أخرى.

¹ مسلم بن الحجاج النيسابوري، مرجع سبق ذكره، الحديث رقم: 1635، ص 527.

فمثلاً في زاوية سيدي منصور، فالولي سيدي منصور بمثابة الشفيح أثناء الصلوات الموجهة لله تعالى والتعبير الأكثر تكراراً في هذا المكان هو: "أتوسل إليك أن تصلي إلى الله". ففي جميع الحالات، يكون الهدف الأساس هو العثور على الدعم الإلهي ليعيش إيمانه ويواجه الصعوبات اليومية. كما يمكن أن تتنوع الطلبات أو الأمنيات والدعوات بين الزائرين، وذلك حسب الطموحات المسبقة التي يحملها الزائر في مخيلته ويتنظر تدخل الولي شفيحاً وداعياً بدلاً عنه إلى الله زلفى. فمن الزوار من يطمح في البركة من خلال ما يقدمه من هبات كقرايين للولي.

فالتبرعات من مختلف الأنواع، ومعظمها مما تنتج تذهب بقوة لصالح الزاوية، الأمر الذي يعزز العقار و أراضي الوقاف لمختلف الزوايا، فالغالبية الساحقة من المجتمع الجزائري _ فيما يخص الأولياء والزوايا _ يعلمون أن كل ما يشيد من مدارس ومساجد ومؤسسات دينية مختلفة يكون من خلال تبرعات المحسنين والمحسنات والمتصدقين والمتصدقات، مثل: شراء الأراضي لصالح الزاوية، فكل تعبير من التعبيرات التي تعبر عن المرجعية التاريخية والهوياتية لهذا الموقع الديني الذي يشكل اليوم بُعداً تراثياً وصورة نجدتها في معظم الزوايا المرابطية في الحقل الديني بالجزائر على وجه العموم، وفي الحقل الديني بمنطقة القبائل على وجه أخص.



الصورة رقم 34: منظر داخلي لضريح مغطى بعدة أقمشة.

من بين الممارسات الأكثر انتشاراً داخل الأضرحة في الزوايا المرابطية، نجد وضع الحناء، حيث أنها على نطاق واسع، خاصة في الأعياد الدينية والمناسبات الخاصة بالزوايا. فحسب الاعتقاد السائد عند الزوار أن الحناء تجلب لصاحبها أو واضعها الحظ في قضايا الحياة اليومية، فحسب ملاحظتنا أن الحناء يتم وضعها من طرف الفتيات غير المتزوجات على أمل الزواج، كما يضعنها النساء الطامحات في إنجاب الأطفال والسعي وراء الشفاء. فالتصور السائد _ حسب عينة الدراسة _ يقضي بوجود رغبة في

الحماية ضد قوة الشر، وهو ما يجعل الممارسين يضعون أيديهم المملخة بالحناء على جدران القبّة لترك آثارهم، وهي بمثابة إقامة علاقة محتملة مع القديس الولي الذي لديه قوة روحية تمكن من تحقيق توقعاتهم.

فإلى جانب ممارسة تلطيخ الجدران بالحناء داخل القبّة، تعرف هذه الأخيرة ممارسة أخرى، وهي إشعال الشموع بكثافة، ويقال عنها أنها عادة موروثّة عن الدين المسيحي، حيث تشير إلى زوال الذنوب والمعاصي بذوبان وانصهار الشموع، فالولوج إلى داخل القبّة لابد أن يرافقها إشعال الشموع وإيلاج بعض النقود داخل علبة التبرعات الموجودة في الداخل، كما يفضل البعض وضع قماش جديد على مستوي الضريح **(أنظر الصورتين رقم 34 و35)**. وذلك تفاعلاً بجلب الحظ وبركة الولي الصالح إلى أفراد العائلة والمنزل الذي يقطنون به.

تجدر الإشارة أن الهبات المقدمة، سواء النقود، الأقمشة أو حتى الأطعمة فهي تذهب مباشرة إلى الزاوية أين يتم استعمالها أو الاستفادة منها، فالنقود تستعمل لتنظيف الزاوية والضريح، بينما يعاد بيع الأقمشة بالمزاد في اجتماع القرية، كما تذهب الأطعمة والمؤونة إلى مطبخ الزاوية أو إلى المعوزين من أفراد المجتمع المحلي. فقد وقفنا من خلال ملاحظتنا للممارسات الدينية المقامة داخل وحول الضريح _ الموجود غالباً داخل فضاء الزاوية _ على إلحاح المتصدقين على الزوار بتناول شيء من الطعام، لاعتقادهم أن التزود في هذا المكان المقدس يجلب الحظ للعائلة التي يزيد خيرها وخيراتها بفضل بركة الولي الصالح، كما يوجد اعتقاد آخر أن الأكل من هذا الطعام يشفي من مختلف الأمراض التي يسببها خاصة السحر.



الصورة رقم 35 صندوق التبرعات نقدية «موجود داخل الضريح».

من الجوانب المهمة التي تحتضنها الزاوية، وتحتل مكانة مهم في المخيال الاجتماعي لأفراد المجتمع المحلي نجد الخدمات الشفائية، فإلى جانب الوظيفة التعليمية والتكوينية، فإنها مقصد الكثير من أفراد المجتمع المرضى الذين يعانون من أمراض استعصى على الطب أن يجد لها حلاً. فالزاوية تستقبل يوميا من كل الفئات رجال ونساء يطلبون الشفاعة وبركة الشيخ، للخصوبة أو الشفاء من الأمراض. فكثيرا ما تبرز داخل المجموعات المختلفة عناصر مختصة في الممارسات العلاجية، حيث تختلف في طريقة العلاج، لكنها تلتقي كلها لتدعيم قدرتها العلاجية بفعل بركة الولي والحرف والكلمة المقدسة.

تجدر الإشارة إلى أن الزاوية تستقبل فئات مختلفة من المرضى، فمن بين من تستقبل نجد الأشخاص الذين يعانون من الهوس والرغبة والوسواس وغيرها من الأمراض النفسية والعقلية، وكثيرا ما يستدعي الأمر بالمبيت داخل الضريح لمدة تتراوح بين ثلاثة إلى خمسة أيام اعتقادا من أن النوم داخل الضريح بمثابة تقرب من الولي والتأني به طيلة مدة المبيت، حيث يظن المرضى أنهم بين أيدي الولي كوسيط بينهم وبين المولى عز وجل الذي يتعجل بشفائهم.



الصورة رقم 36 منظر أفرشة وأغطية للنوم والعلاج داخل الضريح.

ثانياً: تحليل بيانات الفرضية الثالثة.

إن أهم ملاحظة يمكن تسجيلها في الحقل الديني في منطقة القبائل عندما نتحدث عن الممارسة الدينية هو خضوع هذه الممارسات إلى القوانين الاجتماعية المتمثلة في تأثير الظاهرة البشرية المرابطة التي لعبت دوراً طلائعياً في تحويل وإعادة التشكيلات الاجتماعية في المنطقة، حيث جعل هذا الأمر العديد من القرى تدخل في نظام جديد؛ وهو النظام الديني الكاريزماتي الذي فرضته طبيعة القوانين الاجتماعية الممارسة والقيم الدينية والتقليدية للفئة المرابطة. إنه يعبر عن وجود سلطة دينية وروحية مشتركة تتمثل أساساً في الشخصية الدينية للأولياء والتي تقام من أجلها تنصيب وبناء عدد كبير من القباب والمساجد التي تجسد حضورها الشخصيات في الحياة الاجتماعية والتنظيمية والدينية للمجتمع المحلي (قرية).

لا ريب أن ظاهرة القيادة الكاريزماتية تضرب بجذورها في الحقل الديني وتتغذى من شعائره وتعيش على طقوسه وتتطفل على رموزه. كما أن تحليل شكل السلطة التي يمارسها هؤلاء الأشخاص من خلال مختلف ركائزها وبعد كل ركيزة، يفرض علينا التعمق في شخصية الولي، كونه الفاعل المركزي الذي تدور حوله كل الانشغالات وحتى الصراعات، وسندرج هنا آليات تبدو مهمة في تكوين شخصية الولي. ففي المقام الأول يأتي صاحب الضريح الذي يستغل مكانته كولي قديس ليعظم بالمقارنة مع الأفراد الآخرين، حيث أن اختياره أو اصطفاؤه في صف القديسين يعتقد بوجود مكان له ضمن أحباب الله تعالى، ويكون به قريباً من انشغالات العامة.

إن الاصطفاء (الاختيار) إلى مرتبة القداسة كظاهرة ذات بعد سوسولوجي، هي نتيجة لعملية طويلة تفترض بعض من الخصوصيات والفضائل التي يكتسبها الولي والتي تقدم له، فهذا المكسب هو نتيجة عمل جماعي يشارك فيه كل الفاعلين، بداية بالولي والراضيين به الذين يعملون على تدعيم مكانته باحترامهم وتعظيمهم له. فكثيراً ما تكون هذه الخصائص موصولة بالرابط الإسلامي وتثبت نفسها بالعلم، لأن الولي هنا هو عالم ومفكر عارف بالقرآن والكتاب أو الرسالة المقدسة. كما أنه صوفي، والصوفية هي طعم القديسين، أو الأولياء المحليين. فالولي يتخلى عن خيرات هذا العالم الذي يسخر نفسه للبحث عن التقوى من أجل بلوغ الحقيقة القصوى، إنها الحقيقة الربانية.

لابد أن نشير هنا إلى أن معظم الأولياء أجانب عن المناطق التي يتواجدون فيها، وعند الحديث عن المكانة الاجتماعية التي تقدم لهذا الأجنبي، فإن أفراد المجتمع المحلي يعطون له الكثير من الامتيازات لا تجعله يكوّن روابط اجتماعية تلزمه بما يلتزم به أفراد هذا المجتمع، بمعنى نوع من الحرية والتخطي على الكثير من الضوابط التي تميز الرابط الاجتماعي في الحقل الديني ف منطقة القبائل، وهو ما يعطيه الفرصة لإنتاج خطاب خاص به لا يتقيد بالمعايير والقيم الدينية والاجتماعية المعروفة في المنطقة، أي تسمح له باجتياز منطوق الجماعة والتحرر من كل الخطابات المنتجة محلياً من طرف العديد من المجموعات.

فالمرباط زاهد في متطلبات الحياة الدنيا، إنه يتخلى عن الخيرات التي تقدم له من أهالي المنطقة، وهي الصفة التي أعجبت الأهالي فزادت من احترامه وتوقيره، لأن مصالحه لا تقع في نفس المستوى في كل الأحوال وليست في نفس الطبيعة مع مصالح الجماعة والمجتمع، فهذا من بين الأسباب التي جعلته مع مرور الوقت يتحصل أو يتمكن من السلطة والشرعية الضروريتان للاحترام ولتطبيق من ينطق ويأمر من أوامر وأحكام، حيث أن زهده ومكانته كأجنبي تسمح له بقول الحقيقة التي لا يستطيع أن يتحملها بعض الناس، لأنهم ملزمين أن ينظموا علاقاتهم حسب وظيفة علاقات القوى الموجودة في المجتمع.

كما أن الحفاظ على مصالحهم ووضعيتهم يتطلب منهم الالتزام مع الولي الذي لا تتأثر قراراته بمصالح مقربه لأنه لا يشاركهم هذه المصالح، وأيضا فهذا الزهد أو التخلي عن الخيرات المادية التي تبقى مؤقتة تصبح إحدى الشروط الضرورية للولي، والتي تميزه عن الجماعة في وضعياتها وأحكامها. فالتراجع المؤقت عن الحياة الاجتماعية التي يطبقها الولي الصالح من خلال عزل نفسه وأهله في رباط «تخلويث» التي تعتبر إحدى المراحل الأكثر أهمية في الاصطفاء أو الانتخاب الذي يسبق التقديس أو الانتقال إلى مرحلة القداسة والتبجيل.



الصورة رقم 37 نموذج خلوة التعبد الخاصة بالولي الصالح «سيدي أمحمد بن يوسف».

يشكل الولي الشخصية المركزية والدينية بصفته قريب جداً من الله تعالى ومن النبي محمد ﷺ ومن الأولياء الآخرين عن بقية الخلق، فهو _ حسب الاعتقاد المحلي _ الوسيط بين الخالق والمخلوق، وحامل المعرفة المحمدية والبركة التي تستمر حتى بعد موته، حيث تستمر في ضريحه. كما أن الولي هو العنصر المركزي حوله تلتف كل العناصر الأخرى، ويحتل كل من الشيخ أمقران والشيخ محند

أولحوسين مكانة خاصة في حقول القداسة في منطقة القبائل، رغم أنهما محرومان من شجرة نسب معترف بها اجتماعيا أو مثبتة اجتماعيا.

فالمكانة الخاصة التي يحتلها هذين الشخصيتين سمحت لهما أن يربطوا علاقات رمزية كثيفة مع عدة جماعات اجتماعية تقع في مناطق مختلفة في الحقل الديني القبائلي. وتتجدد هذه العلاقة الرمزية في كل الوقت، حيث تعبر عن الحماية التي يضمنها أو يؤمنها الولي لمريديه. إن هذه العلاقة الرمزية معاشة كعلاقة جدلية وتاريخية في نطاق يمثله الولي بحضوره الدائم والمستمر أمام المجموعات الاجتماعية التي تكون المجتمع القبائلي، هذت من جهة، ومن جهة أخرى مختلف الجماعات تساهم بديمومة العلاقات الثنائية بين المجتمع المحلي والمؤسسات الدينية التابعة للولي من خلال التمويل والتبرع وتقديم الصدقات النقدية والمادية كل مناسبة، وكل موسم. إنها - أفراد المجتمع المحلي - تتدخل وتسارع لإجابة دعوة الولي وما يتبعه كلما طلب منهم ذلك، وفي مختلف المواسم والمناسبات.

تعتبر القباب في الحقل الديني بمنطقة القبائل تعبير للاحترام والتقدير والتبجيل الذي يتسم به الولي وللفضائل والمساهمات التي قدمها للمجموعة المحلية، وكذلك تعبير لمحافظة المجتمع المحلي على ذاكرة الولي الصالح وحولها يتم تشييد الزاوية التي تحمل اسمه. فعملية تشييد هذا الموقع عملية طويلة يفترض فيها مساهمة ودعم المجتمع القروي عامة والجماعات ذات الامتياز للولي خاصة. كما أن التراث العقاري للزاوية كقاعدة مادية يتم إنشاؤها على أراضي الوقف (الحبوس) التي تملك العديد من الخصوصيات، فقراء أو أغنياء مندمجين اجتماعيا أولا، وهبات اجتماعية. فالزاوية (دار الله أو أخام أربي) بنيت على أرض الله، ليست ملكا لأحد ولا يمكن إدخالها ولو نظريا في ملكيته، ولا شخص يزعم أنه له الحق في الملكية ليس على السلطة أو على الشرعية في حين أن كل العامة، مهما تكون وضعيتهم الاجتماعية، أصولهم أو انتمائهم الجنسي أو العرقي يمكن لهم الإقامة فيها والاستفادة من الامتيازات والمهام التي تقدمها على دار السنة.

ففي الحيز المكاني الموجود فيه الولي - حي أو ميت -، بمعنى الزاوية والضريح، توجد البركة بصفة شبه دائمة، على الأقل لوجود أسماء الله الحسنى وذكر السيرة النبوية ومنقب الصالحين، توجد كذلك أسماء الجن وطرق إحضارهم لخلق المعجزات والقيام بالخرافات التي تهل الحضور، خاصة في المواسم والمناسبات التي تزار فيها الزاوية بأعداد هائلة تجعل منها معلماً مشهوراً خارج نطاق الحقل الديني المحلي إلى حقول أشمل وأعم. فالقبة مطلوبة أكثر لأنها تحرر وتقدم البركة، هذه القوة الرمزية بمقدورها الاستجابة لتعدد الحاجات الاجتماعية، فهي تقوي النظام الاجتماعي، لأن هذه الحاجات تغطي الانشغالات الكلاسيكية والجديدة للمجتمع. وأيضا فبركة الولي المقترنة دائماً بالممارسات الطقسية والعلاجية المدروسة تسمح بالإجابة للانشغالات التي تقوم بإعادة إنتاج بيولوجي واجتماعي ورمزي واقتصادي لأفراد المجتمع المحلي، خاصة وأن الضريح أو الزاوية يوفران إمكانية الاجتياز النفسي والإيديولوجي للجماعات وأعضائها. إنه يتكفل بمسائل حساسة تقف عائقاً أمام السير العادي لحياة

الأفراد، مثل: العزوبة، العنوسة، الضعف الجنسي، العقم والتهميش العقلي والفيزيقي، فدورها يصبح حينئذ رئيسياً لحساسية هذه المشاكل التي تهدد أو تعرض وجود الجماعة وانسجامها إلى الخطر. إن بقاء مختلف هذه الممارسات يعبر تجذرها العميق في الواقع السوسيوثقافي المعقدة للمجتمع المحلي وتنوع أفرادها. إن الضريح يحافظ على علاقات القوى لمختلف الجماعات التي تطالب بالعناية الرمزية للولي، حيث يتم الإعلان من خلالها عن الولاء للولي واتباع طريقته في الممارسة الدينية، والأهم أن هذا الولاء يضيء إلى خدمة حقيقية ومستمرة للولي والضريح. أما عن حركية الزاوية المجالية والاجتماعية وعلاقتها مع أفرادها وأفراد باقي القرى الأخرى، فثمة ارتكان إلى المقدس في التدبير والتفاعل، لأن إعادة الإنتاج تظل محكومة في كثير من الأحيان بالقدرة على استثمار المقدس وتوظيفه، لذا يلجأ الخدام «أقداشن» أو الفاعلون الحقيقيون في الزوايا إلى الاستثمار في المقدس، ونقصد التبرك ببركة الولي الصالح وخدمة الزاوية والتطوع لها.

إن الرابط الديني هو الذي يعمل على إنتاج مثل هذه العلاقات الروحية، فيغرسها داخل المجتمع حتى يتلقى رد فعل بعد أن ألقى بالفعل من خلال عملية التوسع. ويستند الرابط الديني على المبادئ الدينية والسلوك الديني ليستعطف ويستميل قلوب مختلف الفئات الاجتماعية من أجل الانتظام ضمن علاقات قرابية روحية تجدها الزاوية ويجدها المجتمع المحلي في الممارسة الصوفية التي تعتنقها وتعتمد عليها الظاهرة المرابطية في الحقل الديني لمنطقة القبائل منذ أمد بعيد جداً _ على الأقل _ منذ التأسيس.

ما أظهرته الدراسة الميدانية والقراءات النظرية لمختلف الدراسات والأبحاث، فإن المجتمع المحلي في المنطقة يحتاج كثيراً إلى الزاوية، فليس من أجل تدبير حياتها الدينية، بل يتعدى ذلك للكثير من الأمور المتشابكة دينياً ودنيوياً، المجتمع المحلي يحتاج الزاوية من أجل توطيد علاقاتها وتقوية حظوظها في مواجهتها للتعليم العصري، فالزاوية التي تمتلك في غالب الأحيان على رأس مال رمزي تعددي يتكون من الشرف والعلم والصلاح والكرامة والبركة. وتتوفر أيضاً على رأس مال مادي يتمظهر أو يتمثل في الأملاك العقارية وأموال الهبات والتبرعات التي لا يمكن إحصاؤها، فالقرية عندما تعلن الارتباط بالزاوية فإنها تبحث لنفسها عن سند روحي.

ثالثاً: استخلاص نتائج الفرضية الثالثة.

يعتبر المرابطون رمز الإسلام في منطقة القبائل، لأنهم هم الذين عملوا على نشره فيها، غير أن احتكاكهم الطويل بالقبائل وتأثير الاعتقادات القديمة السائدة في المنطقة عليهم جعلتهم ينحرفون عن المبادئ الأولى والصحيحة للإسلام، خاصة التي تدعو إلى وحدانية الله، فصاروا يحثون الناس على تقديس أجدادهم وزيارة أضرحتهم بحجة أنهم أولياء الله الصالحين، وأنهم يملكون القدرة على مساعدة الناس. فقد تعود مسؤولية تقديس المرابطين الأوائل إلى السكان الأصليين للمنطقة، وهو ما يؤكد «قولتزر»، وقد يكون ذلك ناتجاً عن تأثرهم بالاعتقادات السابقة للإسلام كما يؤكد الجنرال «أندري»

الذي يعتقد أن ذلك كله قد حدث رغما عن الشيوخ الأتقياء أو المتصوفين من المرابطين، غير أن هذا التقديس أكسب سلالة المرابطين عامة امتيازات كثيرة جعلتهم يسعون إلى ترسيخ فكرة امتيازهم عن غيرهم ويسعون للمحافظة على الكثير من الامتيازات المادية والمكانة الاجتماعية.

لعل ما يفسر ازدهار الأضرحة والزوايا ضمن فهم الناس واستيعابهم للدين بشكله المبسط (الدين الشعبي)، أي الوعي الديني الاجتماعي وليس الدين الرسمي المنزل كرسالة سماوية ضمن الميتاتاريخية النبوية، بالإضافة إلى ما تقدمه تلك الأضرحة والزوايا من رمزية وخدمات دينية واقتصادية واجتماعية، حيث تلعب التشكيلات الاجتماعية وصراعاتها، والتضاريس والموقع دور فعال في ازدهارها بعيدا عن السلطة الدينية للدولة، وبالتالي أضحت الأضرحة والزوايا ملاذاً ورمزاً دينياً تلجأ إليه الفئة الدنيا من المجتمع بشكل أساسي لقضاء حاجاتها، من جهة، وتؤمن للمسؤولين عن الأضرحة والزوايا الأتباع والموالين والمريدين لأغراض مختلفة ومتنوعة؛ دينية، سياسية واقتصادية من جهة أخرى.

فالتقوى "الشعبية آلت إلى إنزال القداسة إلى الأرض، وأقاموا في كل مكان تقريبا مقامات ومزارات لأولياء السماء على شكل رباط، قبة، زاوية ومزار"¹. فقد أصبحت قبور الأولياء الصالحين في ظل هذه الممارسات مزارات دينية يتبرك ويتوسل فيها برغم حرمة ذلك الشيء، ولكن العلاقة التي أنشئت بين شخصية الولي أو الرجل الصالح وقبره أضفت القداسة على المكان وأضحى مزاره تجسيد رمزي للشخصية المقدسة تنتج روابط وترتب نظم المجتمع وعلاقاته بعضهم ببعض وتسير علاقاتهم كذلك مع السلطة، فقبر الولي ملجأ لضعفاء المجتمع من أجل طلب الشفاء ورفع المظالم وطلب الرزق والتوفيق والحظ وغيرها من الأمور، لذلك يشكل التدين الشعبي أداة من أدوات الشعب في سعيه لحل مشكلاته المستعصية، ومنها الطرق الصوفية التي انتشرت انتشارا واسع في المجتمع العربي التقليدي والمعاصر، إذ أنها نشأت نتيجة لحاجات اجتماعية واقتصادية وسياسية اقتضت الاندماج في جماعات منظمة تمكن أعضائها من تجاوز عجزهم. في المقابل هذه الحاجات والامتيازات فقد التزمت بالنصوص والتي سعت للتضييق على العقل وإغراقه في البذخ من جهة، وأدت إلى هيمنة المؤسسة الرسمية من جهة أخرى.

لقد عبرت زيارة المزارات والأضرحة عن هروب أفراد المجتمع المحلي من العالم الدنيوي وحنينهم إلى الممارسات الدينية من خلال إظهار الرغبة في الخلاص والطهر. كما اعتبرت مجالا اجتماعيا لمشاكل المجتمع، وخاصة الفئة الضعيفة بشكل عام، ولكن برغم ذلك استخلصا «سابينو أكوايفا وإنزو باتشي» بأن التضاد الحاد بين الشعب والشرائح العليا ليس ملائما دائما، وذلك منذ أن تبين أن الطبقات العليا تشارك بشكل عام مع الطبقات الوضيعة في الرموز وفي اللغات نفسها². فالرمز الديني يتموضع في اللاوعي البشري بعد أن يكون قد سُحن بمعاني ودلالات خاصة، وبالتالي يخضع لقراءة

¹ يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 129.

² سابينو أكوايفا وإنزو باتشي، مرجع سبق ذكره، ص 167.

مزدوجة سلبي أو ايجابيا، وذلك حسب الخلفية الذهنية والاستعدادات الثقافية والتاريخية للمتلقي. كما أنها - أي الرموز الدينية - تساعد المجتمع على الاستمرار والتوازن الداخلي للمنظومة الدينية وتعمل على تلاحم أفرادها.

إن الرموز الدينية هي فضاء المقدس الذي يثير الخوف والرجاء ويبعث للثقة والاحترام والسكون والطمأنينة في النفس البشرية، فتحدد الانتماءات وهويات الأفكار المختلفة، وترسخ المعتقد الديني من خلال تناقله جيل بعد جيل . كما يمكن أن تتعرض للعنف والتدنيس والتمييز نتيجة الاستغلال الإيديولوجي والصراعات، فالعنصر المادي للرمز أضحي سبيل لكسب الأتباع والمؤيدين والموالين وجذب السلطة الدينية من خلال بناء الرموز الدينية والاهتمام بها كبناء المساجد وتشيد الزوايا والأضرحة والأماكن المقدسة، وقد تكون الرموز الدينية عرضة للانتهاك والتخريب، ومن هنا لا يتمك الرموز لذاته، بقدر من أنه يتمك الرابطة والمشاعر الدينية وقداستها لدى أفراد المجتمع المحلي.

إن احتكار المرابط للسلطة العلمية في المجتمع التقليدي القبائلي ساهم في فرض شخصيته لنفوذها في الأوساط القبائلية، بحيث أنه يعتبر محتكرا لثقافة كتابية في وسط مجتمع يتميز بإنتاجه لثقافة شفوية، ولعل ما تميز به المرابطون هي الكاريزما أو النفوذ الروحي، ويقصد بها السمة التي تتميز بها شخصية الفرد فتجعله يؤثر ويملك سلطة غير طبيعية على أفراد المجتمع المحلي، كما يقصد بها القدرة على التأثير في الآخرين إيجابيا مما يجعلهم مرتبطين بهم جسديا وعاطفيا وثقافيا، كما تعرف الكاريزما على أنها اكتشاف للسحر الخاص في الشخصية، وهي موجودة في دواخلنا جميعاً. ومن خلال البحث أكثر عن معنى الكلمة، وجدنا هذا التعريف: "لها صفة أو سمة غير عادية تتحقق لدى الفرد، فتجعل قدراته خارقة للعادة ويعني المصطلح من الناحية اللفظية هبة الله، وهو شخص يتحلى بقوة خارقة وصفات نادرة وقدرات روحية يستطيع بها التأثير على من حوله من الأفراد والمجموعات"¹.

يرى ماكس فيبر أن الهيمنة الكرزمانية من الأشكال التقليدية، أو حتى العقلانية - القانونية من ممارسة السلطة. فهو يرى أن الكاريزما تهض على مقدره فائقة للعادة يتمتع بها فرد، نبي أو حكيم، أو حتى محارب، يمتلك خصالاً فائقة للطبيعة. هذا الفاعل الممتاز يجب أن يعترف به أتباعه، إذ أن مزاياه التي لا تفسير لها تؤدي إلى أن ينتفع منه جميع الذين يتبعونه. ما من تنظيم، ما من قانون ينظم هذه الوحدة العاطفية التي تقوم بين الرئيس وأتباعه، تلامذته أو أنصاره. بهذا المعنى، تتعارض الهيمنة الكرزمانية كليا مع الهيمنة العقلانية البيروقراطية، ومع الهيمنة التقليدية البطيركية الأبوية التي تخضع إلى قواعد صارمة. لذلك، وبما أن للهيمنة الكرزمانية حسب فيبر صفة ثورية في النطاق الذي تذهب فيه إلى أشكال أخرى من النظام الاجتماعي والسياسي، تكون هذه الهيمنة قدراً يبقى غريباً عن عالم الاقتصاد².

¹ ثامر عباس، تقديس الزعامة دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية، ط1، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 2015، ص486.

² نفس المرجع، ص489.

إن الهيمنة الكرزمانية قد تعرف صيرورة الرُّوتِنَة (Routinisation) والتَّمَأْسُ الذي يلبي احتياجات الأتباع الراغبين في ضمان الديمومة للجماعة فيما هم يحافظون على دورهم الخاص. فهي تنطوي على الانتقال الوراثي المؤسس مثلاً على الدم والمقدس بواسطة مختلف الطقوس. إلا أن ثمة مفارقة من حيث أن لا شيء يضمن أن يملك الوارث بدوره تلك الخصال الشخصية المحصنة اللازمة للكاريزما¹. يبدو أن كل سمات الكاريزما التي أشار إليها ماكس فيبر موجودة في شخصية الولي المرابط بحكم امتلاكه لخصوصيات التأثير على الجماعة سواء المماثلة أو المحلية، هذه الخصوصيات التي تظهر في مكتسبات يستعملها المرابط لتجسيد أفعاله في عدة أشكال رمزية منها، ثقافية واجتماعية وحتى سياسية، وهذا يفسر بتعدد رؤوس الأموال التي يمتلكها المرابط.

كما يمثل الولي الزعامة الكاريزماتية، لأن له صفات كاريزماتية، خاصة إذا تمكن من تأسيس زاوية تلي حاجيات الطبقة الوسطى الناشئة وتقدم للطبقة العاملة ما تتطلع إليه. وفي الوقت نفسه يقدم للجمع تعبيراً شخصياً للدين، بمعنى أن الولي من خلال معرفته بالشريعة وتأكيداته على انتمائه للسلالة النبوية وإتباعه للطريقة الصوفية، فهو يعمل بالرموز الدينية لتوجيه العمليات الاجتماعية. وهي الصفة التي أطلق عليها فيبر تسمية السلطانية في وصفه للمجتمعات الإسلامية، وبالذات الدولة العثمانية، وهي نوع من السلطة الوراثية الأبوية التي تقوم على تأكيد أهمية التقاليد واحترامها وضرورة استمرارها.

فإذا كانت الزوايا قد انطلقت في البدء كبريات دينية تعيل وتكرم من يقصدها، فإنها ستطور من أداء مهام الوساطة والتحكيم، بسبب ما تتوفر عليه من أسس رمزية تتمثل في الشرف والبركة والعلم والصلاح والكرامة. فالمرابطون يستعملون رأسمالهم الرمزي القائم _ في الغالب _ على الثلاثية: السمعة، الشرف والبركة كمصدر حاسم للسلطة الرمزية، والثلاثية المذكورة تأخذ صفة الخيرات الرمزية التي يتم تسويقها، وهنا نقصد توفيرها للذين يطالبون بها، حيث تكون الأضرحة والزوايا من الفضاءات الأكثر تلاؤماً لهذه التبادلات، وحتى وإن أخذت هذه الخيرات أبعاداً خيالية أو خرافية، فإن مهمة الفاعلين، أي المرابطين الأولياء كمسيطرين، هو حجب تعسف هذه المنتجات الرمزية، وبالتالي العمل على إظهار شرعيتها وشرعية ما يقومون به من أفعال.

فالسلطة المرابطية التي كثيراً ما تأخذ طابعاً رمزياً لا تنحصر على المجال الديني فقط، إنها يمكن أن تتعداه إلى الحقول الأخرى، كونها سمحت للمرابط باكتساب رأسمال ديني كخاصية أو ملكية كقوة فيزيقية، ثروة، قيم حربية، والتي يدركها الفاعلون الاجتماعيون الموهوبون، حيث يبدو إعجاباً للفئات الأخرى، فيعرفونهم ليتم في الأخير الاعتراف بهم، بالإضافة إلى الامتيازات الأخرى خاصة المادية منها، فهذه السلطة هي التي تسمح ببناء المعطى عن طريق التخمين، للمشاهدة، للتصديق، للتأكيد، أو تحويل نظرة العامة من الناس. إنها سلطة شبه سحرية تسمح بالحصول على ما يعادل الذي يقدمه

¹ ثامر عباس، مرجع سبق ذكره، ص 489.

من مجهود، ولا تمارس إلا إذا تم الاعتراف بها، بينما تبقى غير المعترف بها بصفة تعسفية. وهو ما تسعى إليه الجماعة المرابطة، أي تشريع هذه السلطة عن طريق كل الممارسات والرموز الطقوسية، وانطلاقاً من شكلين أو منحنيين كعملية طبيعية مشكلة ثقافياً ودينياً لا يمكن فصلهما منطقياً وبيولوجياً، كالعوامل الطبيعية التي تسعى إلى إعادة الإنتاج السلالة الإنسانية، بينما تسعى هي إلى إعادة إنتاج القيم والحفاظ على ديناميكيتها.

تعمل العملية المذكورة سابقاً، من جهة إلى تشكيل حقل ديني مستقل نسبياً يتميز بالإنتاج وإعادة الإنتاج وتوزيع الخيرات الرمزية والخدمات الدينية، ومن جهة أخرى تعمل على خلق الممارسات والتصورات الدينية ليتشكل في الأخير ما يسمى بالحقل الديني، فالاهتمام بالبُعد الرمزي للواقعة الاجتماعية ضرورية لفهم أنماط السلطة، ولفهم أو لاستيعاب أشكال العنف الرمزي الذي ينتج عند الضغوط الاشتراك في النظام المضغوط. هذا الاشتراك مجدد نوعياً بعملية مضاعفة للاعتراف بشرعية النظام الضاغط وجهل الميكانيزمات التي تجعل من هذا النظام كنمط من السلطة أو الهيمنة، لكن كيف؟ إن هذه النخبة تستعمل فكرة النسب الشريف، أي الانتساب إلى النبي ﷺ، فيرى السادة أنهم بسبب نسبهم قد ورثوا الإسلام الحقيقي، ومن خلال هذا الاعتقاد فإنهم فرضوا إيديولوجية دينية مكنتهم بسبب ضوابط الاجتماعية والسياسية من السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى.

لقد تمكنوا بسبب هذه السلطة الدينية من أن يلعبوا وبصورة مستمرة دور الوسيط في حل النزاعات المستمرة القائمة بين القبائل (القوة العسكرية) في ذلك المجتمع، ويؤسسوا أضرحة كأماكن زيارة حتى في المدن، حيث يتمكن أبناء القبائل من أن يتقابلوا ويجتمعوا بسلام. لقد استطاعوا بسبب سلطتهم الدينية من الحصول على امتيازات اقتصادية واجتماعية، وعن طريق ضوابط اجتماعية عديدة؛ من أهمها عملية الكفاءة في الزواج، حيث يعتمدون على إيديولوجية دينية استطاعوا أن يكرسوا من خلالها ويؤكدوا لأنفسهم قوة سياسية وامتيازات اجتماعية وتفوقاً اقتصادياً، فلم تترك أمام المجموعات الاجتماعية المكونة للمجتمع المحلي أي خيار آخر سوى الخضوع لهم ولسلطة الأسياد الروحيين.

رابعاً: الاستخلاص الجزئي لنتائج الفرضيات.

يعتبر بيير بورديو أن الدين نظام رمزي بإمكانه القيام بوظيفة التجميع (Association) أو التفكيك (Dissociation)¹. وفي تسيير الحقل الديني، يعتبر بورديو أن الوضعيات في البنية تؤثر في توزيع رأس مال السلطة الدينية الخاصة بالحقل. ومختلف الهيئات الدينية، الأفراد أو المؤسسات يمكن لها أن تلتزم في المنافسة لاحتكار تسيير خيارات الإنقاذ والممارسة الشرعية للسلطة الدينية،

¹ Pierre BOURDIEU, «genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, N° 12-3, Paris, France, 1971, P : 308.

والقدرة على تغيير تصورات وممارسات اللائكيين وإدخالها ضمن «هايتوس ديني»¹ كمبدأ مولد لكل الأفكار، الإدراكات والأفعال المتطابقة مع معايير التصور الديني للعالم الطبيعي أو ما وراء الطبيعي، لذلك نجد الهيئات الدينية، المؤسسات والأفراد في بنية توزيع رأس المال الديني تحاول أن تتحكم في كل استراتيجيات الصراع من أجل احتكار الممارسة الشرعية للسلطة الدينية.

إن تسيير الحقل الديني (أو المقدس) يأتي نتيجة لعمل ديني متراكم، حيث يكون هذا العمل الديني ضروري لتحقيق دوام رأس المال، وهذا بتحقيق الحفاظ أو إصلاح السوق الرمزي الذي لا يتحقق إلا بألة من النوع البيروقراطي كالكنيسة القادرة على ممارسة الفعل العادي المستمر على المدى الطويل والذي يعتبر أكثر من ضروري من أجل تحقيق إعادة الإنتاج، وذلك بإعادة إنتاج منتجي خيرات الإنقاذ والخدمات الدينية²، حيث تعبر هذه الخدمات عن سلوك الطاعة والخضوع، إلا أن هذا التعبير يختلف في أشكاله الرمزية والثقافية، ويختلف كذلك في ممارساته الاجتماعية نتيجة لتنوع وتعدد الأديان واختلاف التصورات والمشاعر الإنسانية. من هنا يظهر لنا جليا أن ظهور نسق ديني معين في كل مجتمع وفي كل جماعة يرجع إلى خصوصية الممارسة الدينية في حد ذاتها، أي إلى المعاني والأهداف التي تعكسها الممارسة العقائدية.

إنه يمكن تفسير مميزات الممارسة الدينية في جماعة ما انطلاقا من طبيعة الإلزام والتأثير التي تمارسها المعتقدات على مختلف الفاعلين الاجتماعيين، ونقصد من ذلك أن النظام القيمي والمعياري الذي ينشأ من خلال ممارسة القيم والطقوس الدينية هي التي تعطي لنا الدلالات السوسولوجية لنفس هذه القيم، بحيث أن هذه الدلالات والتعايير الممارسة هي التي تستجيب للمنطق القيمي والأخلاقي الخاص بالتشكيلة الاجتماعية التي تبرز المظاهر الأساسية للسلوك الديني كممارسة اجتماعية وعرفية. ولهذا فإن دراسة الدين كمعطى تجريدي لا يساعدنا في تحليل طبيعة العلاقات الاجتماعية في المجتمع، كون الدين هو قبل كل شيء واقع ملموس يمكن دراسته من خلال الآثار والسلوكات والتصورات، وكذلك من خلال المعاني التي تترجم الممارسة الدينية في المجتمع. وانطلاقا من هذا التحديد يمكن لنا اعتبار الدين تنظيم اجتماعي ذو معنى خاص يدير بها القيم والأوامر والنواهي الخاصة بكل جماعة اجتماعية.

تؤكد المعطيات التي تحصلنا عليها أثناء دراستنا هذه على أن النظام الاجتماعي السائد في منطقة القبائل هو حقيقة النظام الاجتماعي الثقافي التقليدي، في حين أن فئة المرابطين هي الفئة السائدة من الناحية الرمزية، مع أنها رمز للنظام الديني الإسلامي، هذا لأن المرابطين استغلوا الإسلام وحاجة القبائل إلى المقدس من أجل اكتساب شرعية اجتماعية وامتيازات اقتصادية، بل إنهم نجحوا في التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الممارسات والمعتقدات السابقة للإسلام والتي كانت سائدة في

¹ Pierre BOURDIEU, «genèse... Op-cit, P : 319.

² Ibid, P : 320.

منطقة القبائل إلى حد جعل التمييز بين الممارسات الدينية والعادات القديمة صعب جداً، وأهم هذه العادات تقديس بعض الأشخاص يقال أنهم أولياء الله الصالحين تتم زيارة أضرحتهم. إن تقديس وعبادة شخص أو شيء غير الله انحراف عن أول مبدأ للدين الإسلامي، وهو وحدانية الله. ومع هذا فإن المرابطين ينظمون زيارات إلى أضرحة أجدادهم الذين عرفوا بتقواهم وخدمتهم للناس في حياتهم وبقداستهم، خاصة بعد موتهم، ويحثون الناس على زيارة هذه الأماكن طلباً للعون والبركة والشفاعة. وتلعب هذه الممارسة دوراً طلائعياً في عملية الحفاظ على الموروث الديني والروحي للأسلاف بالنسبة للمرابطين. فمفهوم الممارسة عند بورديو يركز على علاقة الفاعل بالبناء الاجتماعي، وهي العلاقة التي تنتهي بأن يقوم الفاعلون بإعادة إنتاج هذا البناء، وبمعنى أوضح فإن بورديو يؤكد على أن الممارسة هي الفعل الاجتماعي الذي يقوم فيه الفاعلون في المشاركة في إعادة البناء الاجتماعي، وليس مجرد أداء أدوار داخله.

يظهر استغلال المرابطين للدين الإسلامي من خلال العديد من الممارسات التي تطبق في هذه الزيارات، إذ أنها مقتبسة من الشريعة الإسلامية كعاشوراء والأعياد الدينية، كما أنهم استغلوا دورهم الديني ونسبهم الشريف لاكتساب مصداقية عند الناس أو شرعية اجتماعية من أجل اكتساب امتيازات مادية من مال وهدايا وأراضي. فالمرابطون يستعملون الدين من أجل فرض احترام قوانينهم والالتزام بها مع المحافظة على الامتيازات المادية والمعنوية التي اكتسبوها، فهم لا يترددون في التحايل على الإسلام أو تجاهله عندما يرون أنه لا يخدم مصلحة من مصالحهم. فكثيراً ما يلجأ المرابطون إلى تقنين بعض الممارسات، حيث يتم إعطاء الشرعية لأفعالهم وسلوكياتهم التي كثيراً ما تأخذ منحنيات عديدة، وكثيراً ما تخرج عن المألوف. ولو نظرنا إلى طبيعة سلطتهم لوجدناها يسيطر عليها الطابع الرمزي، فحتى ركائزها لا تخرج عن نطاق الرمزية، وهي السلطة التي تغذيها الكاريزما، أي القدرات الروحية للولي المرابط من جهة، وطبيعة الفضاء الذي تمارس فيه من جهة أخرى، مما يجعل من مسألة الاعتراف بها ممكناً.

يحاول المرابط، وخاصة الولي كفاعل اجتماعي رئيسي أن يكسب نتيجة الصراع لصالحه، ومن أجل ذلك يستعمل آليات الهيمنة والسيطرة والتي تأخذ أشكالاً عديدة وتتنوع بين الممارسات والخيرات الرمزية التي يعرضها في مختلف الحقول، خاصة الديني والاجتماعي منها وعلى الفاعلين الآخرين الذين يبدون حاجتهم لها. فالمرابط لا يهتم فقط بنتيجة الصراع التي سوف تكون لصالحه في الأخير، ولكن ما يهيمه أيضاً هو تمديده لهذا الصراع، أي ضمان دوام لممارساتهم وأفعالهم، حيث يبررون ذلك بحاجة أطراف الحقول الأخرى لهم، فالمسعى هنا سيكون الاعتراف من أجل الخضوع. وهنا نستلهم معنى السلطة عند بورديو الذي يرى أنها ليست شيئاً متموضعا في مكان ما، وإنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، حيث نجد أن كل بنية العالم الاجتماعي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة. فالسلطة حسب بورديو بمثابة نظام معقد، يخترق كل العلاقات

والترابطات التي تشتغل داخليا بواسطة آليات دقيقة وجد فعالة تحاول أن تتحكم في البنية العامة لذلك النظام.

إن بروز فئة المرابطين في منطقة القبائل لم يتوقف على الممارسات المذكورة، بل تعداه إلى إنتاج قوانين قد تبدو تعسفية، بحكم أنها لا تخدم سوى مصالح الجماعة المعنية، أي المرابطين، ومن أجل إعطاء شرعية لوجودهم واستمرارهم وضمن ديناميكية قيمهم عملوا على ترسيم نمط من الزواج يدخل ضمن التنظيم الاجتماعي للقوية القبائلية، وهو الزواج الداخلي، حيث يعبر عن نوع من السلطة ويقوم على قاعدة الزواج والقربانة، فهو يؤكد تفضيل الزواج الداخلي والزواج بينت العم على وجه الخصوص، وإعطاء الذكور في أمثال هذه العلاقات الزوجية نفوذ واسع وكبير، وغالبا ما يربط هذا الأمر بإبراز ما عرف بـقيم العرض والشرف المؤكد على السيطرة على حياة المرأة وحرمانها، وهو الذي يعلي ويرفع من قدر الفرد أو الأسرة في المجتمع.

تجدر الإشارة إلى أن السلطة الدينية والقوة الدنيوية لمختلف الهيئات الدينية تكمن في التزامها وعملها من خلال الصراع لبلوغ نوع من الشرعية الدينية، فهي ليست مستقلة في ثقل اللائكيين التي يتم تعبئتها في بنية علاقات القوى بين الطبقات، وكذا في بنية العلاقات الموضوعية بين الهيئات الدينية التي تحتل وضعيات مختلفة في علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج وتوزيع الخيرات الدينية، حيث تسعى إلى إعادة إنتاج بنية علاقات القوى بين الجماعات أو الطبقات ولكن بشكل يتجلى (Transfiguré) أو يأخذ شكل حقل علاقات القوى بين الهيئات المتصارعة من أجل بقاء أو هدم وتخريب النظام الرمزي، فبنية العلاقات بين الحقل الديني وحقل السلطة يحكم هذه الوصلة. أما شكل بنية العلاقات المشكلة للحقل الديني فإنها تقوم بوظيفة خارجية لشرعنة النظام القائم، بمعنى أن الحفاظ على النظام الرمزي يساهم في الحفاظ على النظام السياسي¹.

¹ Pierre BOURDIEU, «genèse... Op-cit, P : 318.

خامساً: الاستنتاج العام.

إننا نقصد بدراسة التدين السعي للإجابة على مجموعة من التساؤلات حول طبيعة التحولات التي يعرفها الحقل الديني بالمجتمع الجزائري عامة والقبائلي على وجه الخصوص، وبالأخص في الوسط القروي، وهو ما يقتضي فهم آليات الوجود والاستمرار والتغير، ثم معرفة المنطق الداخلي وتحديد العلاقات والروابط مع التنظيم الاجتماعي والحس المشترك القائمين. فالتدين يشمل بالضرورة كل المعتقدات والطقوس التي يعتقد الناس أنها دينية ويتعاملون معها على هذا الأساس، ذلك أنه ليس من مهام السوسولوجيا كعلم اجتماعي الخوض فيما هو إلهي وما هو ليس كذلك، حيث يعتبر الهدف من وراء وصف وتحليل هذه الممارسات الدينية هو محاولة تحديد دلالاتها ومعانيها والوظائف التي تؤديها وسط مجتمع المحلي.

تحلل هذه الدراسة من خلال الجمع بين الإشكالية الأنثروبولوجية والإشكالية السلالية مختلف الظروف التاريخية والاجتماعية التي ميزت ظهور وانتشار الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل، هذه المنطقة التي تم اختيارها كميدان للدراسة في هذه الأطروحة الأكاديمية، فلم يكن وراءه تمجيدها لتاريخها، بل لسبب وحيد وهو تعدد أشكال الممارسة الدينية في هذه المنطقة، أين تعتبر من بين معاقل المرابطين في الجزائر، بالإضافة إلى الجانب الكمي هناك ما هو كمي، وتفسره تنوع ممارسات المرابطين وتعدد أدوارهم وتراكم مآثرهم. فبعد إجراءنا لقراءات نقدية لمختلف المراجع التي تناولت الموضوع في المغرب الكبير عامة، وفي منطقة القبائل على وجه الخصوص، أمثال: «إدموند دوتي»، «لويس رينه»، أحمد نادير وعلي مراد وغيرهم كثير، فإننا ننتهي إلى أن دراسة الظاهرة المرابطية في منطقة القبائل وأسباب تراجع مؤسساتها في الجزائر يتطلب الاعتماد على تناول أنثروبولوجي وسوسولوجي، ذلك من خلال مقارنة ثنائية مدعمة بالمادة التاريخية التي تقوم على توظيف الظروف التاريخية والأنثروبولوجية لظهور المرابطين في شمال إفريقيا، لأن دراسة المرابطية كفاعل، كحركة، وظاهرة يتطلب دراسة عبادة المرابطين طويلاً، وهذا يستلزم الغوص في حلقات التاريخ لمعرفة ومسيرة الفكر الديني البربري إلى الوقت المعاصر، وبالتالي البحث في تفاصيل الشعائر الحالية بالمعنى السابق للعبادات وتوضيح مختلف تحولاتها.

ولتحليل هذه المسائل اعتمدنا على التناول التاريخي والقراءة المفصلة والنقدية لعدد من المراجع والوثائق التي أنتجت حول الموضوع. فقد تبيننا أسس البحث والمنهج الأنثروبولوجي القائم على البحث الميداني والتعامل المباشر مع عينات الدراسة عن طريق التحليل والوصف، أو ما يسمى بالمونوغرافيا. ولم نكتف في هذه الدراسة بالوقوف على وجه واحد للمرابطية، بل حاولنا أن نستثمر في كل ما يتعلق بالظاهرة بداية بمختلف التحديدات لكلمة مرابط والرباط والمرابطية كظاهرة سوسيودينية، ثم السعي لمقارنتها بكل الكلمات التي تأخذ تقريبا نفس المعنى معها؛ كالشريف والفقير والصوفي.

لم نتوقف مسيرتنا هنا، بل استوجبت علينا أن نتعامل مع معطيات تاريخية، خاصة لما يبدو لنا نوعاً من التداخل أو التشابه بين المرابطية وعناصر أخرى، وهو ما يظهر في تناولنا لجانب مختصر

للدولة المرابطية في المغرب من أجل الوقوف على العلاقة الموجودة بينها من جهة، وبين المرابطية كفكر وتصور من جهة أخرى. فقد توصلنا في دراستنا إلى عدة نتائج نعتقد بأهميتها وجدواها، نحاول أن نقدمها بطريقة مختصرة في النقاط التالية:

- لم تكن الزاوية بمعزل عن حركية المجال (الحقل) الديني في مختلف مراحل تحولاته، ففي الديناميكيات المجتمعية نجد استحضارا أو استضمارا للمقدس الزواياتي، أي الممارس في الزوايا، فالعلاقة بين المقدس والديني مطاطية وليست تعاضدية.

- إذا كانت الزوايا قد انطلقت في البدء كرابطات دينية تستقبل، تعيل وتكرم من يقصدها، فإنها عرفت تطوراً في أداء المهام إلى الوساطة والتحكيم، وذلك بسبب ما تتوفر عليه من أسس رمزية تتمثل في الشرف والبركة والعلم والصلاح والكرامة.

- إن حضور المقدس في الحقل الديني القبائلي يظهر في المساجد والأضرحة والزوايا، كما يظهر في أشكال التعاقد والطقوس والممارسات الفردية والجماعية، وهو ما يجري تجديره مجالياً ومؤسسياً بعد الانتقال من «تخلويت» إلى الزاوية كتعبير دال على معطى الاستقرار.

- لقد عرفت الزوايا التقليدية في منطقة القبائل بأنها فضاءات إنتاج وإعادة إنتاج الكثير من القيم، وظهرت على شكل ممارسات وسلوكات وحتى في شكل رموز طقسية تدعم كلها المسعى الأساسي والرئيسي للزوايا، أي الحفاظ على كينونة التشكيلة الدينية المرابطية في المخيال الاجتماعي للمنطقة.

- إن القرية في الحقل الديني في منطقة القبائل في حاجة دائمة إلى الزاوية كمؤسسة دينية منتجة لمختلف القيم، ليس من أجل تدير حياتها الدينية، بل وهو الأهم، من أجل إثراء علاقاتها وتقوية حظوظها في مواجهتها للتعليم العصري، فالزاوية التي تمتلك في غالب الأحيان رأس مال رمزي تعددي يتكون من الشرف والعلم والصلاح والكرامة والبركة، فهي تتوفر على رأس مال مادي يتمظهر في الأملاك العقارية والأموال والهبات، فالقرية عندما تعلن الارتباط بالزاوية فإنها تبحث لنفسها عن سند روحي.

إن الزاوية المرابطية في الحقل الديني في منطقة القبائل كثيراً ما تستثمر عن طريق الفاعلين في مجالها، سواء الداخلي أو الخارجي في عدة آليات وميكانيزمات للحفاظ على ديناميكيتها والتي كثيراً ما تتجلى في مختلف رؤوس الأموال التي يكتسبها المرابطون، خاصة الرمزي منه، والذي يعبر عنه بكلمات كالبركة، النسب الشريف والعلم، كثلاثية قاعدية لتشكل السلطة المرابطية وشرعيتها. ولعل أهم سبب لاستمرار الزاوية المرابطية في منطقة القبائل، رغم التراجع الذي عرفته في السنوات الأخيرة، هو تمكينها من فرض نفسها ومحاولتها الدائمة في إعادة إنتاجها كمؤسسة دينية لها مقومات البقاء والدوام.

من أجل تحقيق هذا المراد، أي الحفاظ على امتيازات الفئة المرابطية التي تمثلها، وذلك من خلال مختلف رؤوس الأموال التي تنتجها ويفرضها الحقل الديني القبائلي، فهي اعتمدت على مجموعة من الاستراتيجيات التي تعمل على تأطير وتشغيل الفضاء الديني الداخلي والخارجي للزاوية، وهي الاستراتيجيات التي نذكرها في النقاط التالية:

• توسيع وتنوع نطاق الخدمات التي تسديها للمجتمع، سواء المحلي أو الخارجي، حيث أصبحت الزاوية فضاء تربوي بامتياز، يضمن التربية والتكوين والتوجيه للطلبة والتلاميذ بصفة عامة، أين تحولت إلى مرفق تعليمي عصري يحتوي على كل المنشآت الحديثة التي تشجع التعليم والتكوين، كآليات لاستقطاب التلاميذ والطلبة للالتحاق بها، لتصبح مقصدا لهم أثناء العطل وفي مختلف الامتحانات للمراجعة وحفظ كلام الله. ويرجع هذا الفضل إلى الفاعلين داخل الزوايا أو الخارجين عنها، فالكل يعمل تحت مبدأ التطوع.

• كما أصبحت الزاوية المرابطة فضاء اجتماعيا لا يقل شأن عن سابقه، فالزاوية لم تقصر أبدا في هذا الجانب الذي تطغى عليه مظاهر التكافل والتلاحم الاجتماعيين في المناسبات المختلفة؛ المناسباتية كالأعياد وشهر رمضان وعاشوراء والمولد النبوي وغيرها. غير المناسباتية كالتكفل بالمرضى الذين يستعجل التكفل بهم. فالزاوية لا تتوانى في التدخل لفك النزاعات والخصومات سواء على مستوى القرية أو على مستوى القرى المجاورة.

• إلى جانب كونها فضاء ديني في الأساس، وهي المهمة التي لم تهان فيهما، رغم التحولات التي عرفها الحقل الديني بصفة خاصة، لكن ما فتئت الزاوية المرابطة تضمن تنشئة دينية للأطفال والتلاميذ وحتى الطلبة الذين يقصدونها، خاصة أن الفاعلين في إطار الزوايا يعتمدون على معايير التحفيز والتشجيع والتي تتمثل في تقديم الهدايا للأطفال وتنظيم رحلات سياحية للذين يحفظون أجزاء من كتاب الله.

• ومن ناحية التشغيل وتسيير الزوايا، تبنت العديد منها استراتيجيات متنوعة قصد مواجهة والوقوف في وجه إرهابات العولمة التي أتت على كل شيء تقليدي، فانتقلت العديد من الزوايا من التسيير عن طريق الوكلاء إلى التسيير عن طريق الجمعيات الدينية التي تضم عدد من الفاعلين أو الأعضاء الذين يتم انتخابهم بطريقة عصرية، وتم الاعتماد على هيئة مشتركة تجمع كل الزوايا وانشغالها سميت: تنسيقية الزوايا لولاية تيزي وزو، كاتحاد للزوايا، حيث تعمل على الاستماع لانشغالات كل مؤسسة على حدا.

• وفيما يخص الحفاظ على الرابط الاجتماعي الذي يجمع بين المؤسسة والقرية، أو ما يسمى المجتمع المحلي، فالزاوية تعمل عن طريق الفاعلين في فضاءها من أجل توطيد وتمتين الرابط الاجتماعي والديني والذي يجمع الطرفين، فقد أصبحت تشارك في مختلف النشاطات التي تنظمها القرية في الحملات التطوعية، مصل: تنظيف الضريح، القبور والقرية ككل. كما يشتغل الطرفان في بعض الأحيان في شكل توأمة، خاصة لما يتعلق الأمر بتنظيم التظاهرات أو الاحتفالات الدينية، أين يتم الاتفاق على كل صغيرة أو كبيرة في الاجتماع الذي يجمع الطرفين، والذي يقام سواء في ساحة القرية أو في مقر الزاوية.

• كما لا بد أن نشير إلى أن معظم الزوايا لم تحافظ على شكلها الهندسي التقليدي، فمتطلبات العصر حتمت عليها أن تواكب العصرنة، فبدأت بعملية الترميمات التي عرفت مختلف أرجائها، لتمر إلى

التوسيع وتأخذ في الأخير أشكالا هندسية رائعة للتحويل إلى مثل متاحف، خاصة وأن معظمها تحتوي على كل المرافق الضرورية؛ مكتبات عصرية، مرشحات، قاعات للصلاة، مراقد وفق مقاييس عصرية. فنجد أن زاوية سيدي على اوموسى صنفت ضمن الموروث الثقافي منذ سنة 2011 من طرف وزارة الثقافة.

على جانب آخر من انشغالنا العلمي والمهجي، فقد لفت انتباهنا في الممارسات الدينية استعمال الزوايا المرابطية للمديح والكلام الموزون (الشعر الصوفي). فقد أسست الزوايا المرابطية في الحقل الديني في منطقة القبائل مفهوم جديد للمديح الديني، وساهمت كثيرا في تطوير القصيدة الدينية من حيث الخصائص الشكلية والبنائية، ومن حيث المضامين والأفكار، أو من حيث الأنواع والأشكال. فإذا كانت "الأشعار الدينية في الفترة الماضية قد لقيت رواجاً واسعاً في الأوساط، فالفضل في ذلك يعود إلى المرابطون بمختلف زواياهم، وما اكتسبوه من مكانة لا تضاهي في الأوساط الاجتماعية، خاصة منهم الأولياء و الصالحون ومن اهتدى على هديهم من الأخوان والأتباع"¹. فقد تميز بها الحقل الديني القبائلي هو ظهور الشعر الديني، حيث يعود انتشار هذا النوع الشعري وذيوعه في الأوساط المحلية والمجاورة إلى الدور الذي لعبته الزوايا في بلاد القبائل. فقد ألقت قصائد متنوعة لشخصيات عديدة، منها من كانت تمدح حياة الرسول ﷺ وسيرته العطرة، ومنها من تمدح حياة الأولياء والصوفيين كنماذج للزهد والورع والاحترام.

لقد أصبحت الزاوية فضاء لا يستهان به في إنتاج هذه الممارسات والأفكار التي تمحورت في الأشعار والأذكار التي تغذيها مجموعة من السلوكات والرموز، حيث أدخلت الفاعلين في فضاء المقدس والروحيات. فلا بد أن نشير إلى أن النتائج التي تحصلنا عليها من خلال الدراسة الميدانية لا تمثل كل الزوايا المرابطية الموجودة في منطقة القبائل، خاصة أننا تعاملنا مع واقع يتسم بالاختلاف والتنوع حتى في المؤسسات التي قمنا بدراستها.

تبقى الإشارة إلى أن هذه الدراسة محاولة للوقوف على أشكال الممارسة الدينية في منطقة القبائل، أو محاولة للإجابة على السؤال التالي: كيف مورس ويمارس الفعل الديني في المنطقة؟. ونعتقد أن البحث في موضوع المرابطين والمرابطية يستلزم القيام بدراسة ميدانية مدققة ومعقدة بالاستعانة بتقنيات الاقتراب إلى الميدان لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات، ودراستنا هذه تعتبر مساهمة من أجل الحفاظ على التراث الثقافي للمنطقة بشقيه المادي وغير المادي.

¹ Youcef NACIB, *Poésies Mystiques Kabyles, Textes en Kabyle Traduction*, édition Ziriyab, Alger, 2009, P : 22.

خاتمة:

لطالما كان للزاوية علاقة وطيدة بينها وبين الدين، فاعتبرت بمثابة الوعاء الذي من خلاله تمارس تماثلات الدين من طرف الأفراد، ولطالما اعتبر الدين بحاجة ملحة لهؤلاء الأفراد، من هنا كان للزاوية مكانة في الدين كونها تجسد أشكال التدين عبر المخيال الاجتماعي للتجمعات البشرية، أو كما قال إميل دوركايم في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، حيث تحدث عن العلاقة بين المجتمع والدين والأخلاق المثالية. إن المجتمع قبل كل شيء مجموعة من الأفكار، المعتقدات والمشاعر من كل نوع، والتي تتحقق بواسطة الأفراد، وفي المحل الأول من هذه الأفكار توجد فكرة الأخلاق المثالية التي هي السبب الرئيسي لوجود المجتمع.

استنادا على هذا الطرح يمكن القول أن الزاوية، وإن تباينت أدوارها وتراجعت تاريخياً واجتماعياً، فهي في المحصلة تبقى معطى اجتماعي من إنتاج الأفراد، ويمكن الحديث عن بعض أدوار الزاوية من خلال علاقة التاريخي بالاجتماعي. فقد سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف على نظام القداسة في الحقل الديني القبائلي، وهذا عبر عدة أمثلة لمؤسسات دينية مرابطية يمثلها الجد المؤسس الذي يشيّد له الضريح أو المزار فيصبح هدفا للزيارة. إن هؤلاء الأولياء القديسين سجلوا حضورهم في المخيال الاجتماعي للسكان المحليين، ولا تزال أسماؤهم تتردد إلى يومنا هذا، وهذا لعدة عوامل نذكر منها:

- إن هذه الزوايا التي وجدت تاريخيا وعرفت كمؤسسات للتعليم القرآني، أصبحت بعد ذلك، مؤسسات عصرية تقوم بوظيفة تعليمية بعد تكييفها مع متطلبات العصر، حيث يظهر هذا جلياً من خلال قراءة تمعنية لنظامها الداخلي الذي يسمح لنا بالتأكيد على تطور البرامج وبيداغوجية التعليم الذي تقدمه.

- إن حضور ورمزية هؤلاء القديسين يظهر أيضا في نوعية علاقاتهم مع أغلبية السكان والمجتمع المحلي، وهذا ما يتجلى في العديد من الزيارات التي يقومون بها إلى يومنا، قاصدين سواء الزاوية أو الضريح، حتى في المراحل العويصة من الحياة الفردية والجماعية (احتفالات دينية، حفلات الزواج والختان، الأمراض والمشاكل الأسرية وحتى ما يتعلق بالمناسبات الفلاحية)، رغم تأثير الأفكار الإصلاحية التي كثيرا ما حاولت من تقليص مهامها وتحديد وظائفها، لكن تبقى الزوايا والأضرحة فضاءات للعبادة والخدمة الاجتماعية.

- كما لا بد أن نشير إلى أن أنماط التسيير التقليدية لبعض الزوايا المرابطية قد تغيرت واندثرت بظهور وتشكيل الجمعية الدينية التي تخصصت بدورها في التسيير، هذا ما أدى أيضا إلى تسيير عصري الذي يمارس منطقيا وفق قواعد مكتوبة وأثار موجودة، كالأرشيف الإداري والمالي. فهذا النمط

الجديد أثر نوعاً ما في أشكال التقييم والعقوبات التي تظهر أن نظام التنظيم والتسيير مشابهاً لنظام التعليم المعاصر.

• كما أن معظم هذه الزوايا أصبحت تنشط تحت راية تنسيقية خاصة تسمى: تنسيقية الزوايا ولاية تيزي وزو (La Coordination des Zaouayas)، فهذه التنسيقية أنشئت خصيصاً لخلق فضاء تكاملي وترايطي بين هذه الزوايا قصد الحفاظ على مهامها الرئيسية.

• في الأخير لابد أن نشير إلى أن هذه الدراسة ليست سوى إطلالة على أشكال الممارسة الدينية في الحقل الديني القبائلي، وذلك من خلال محاولة فهم لمختلف الخصوصيات والسمات التي يعرفها هذا الفضاء الرمزي، لذا فالنتائج المتوصل إليها تبقى نسبية ولا مجال لتعميمها، خاصة وأننا تعاملنا مع خصوصيات عديدة وقفنا عليها أثناء تحقيقنا الميداني في الزوايا والأضرحة. فلا تزال الذاكرة الجماعية تنقل العديد من النصوص الأسطورية، والكثير من مقالات الشعر الديني الشعبي التي انتشرت ولا تزال في منطقة القبائل، خاصة وأن هذا الإنتاج الرمزي كانت تعبر عن عدة خصال تميزها هؤلاء المبجلون، كالتقوى والصراحة والنية الحسنة.

لم يكن تناول هذا النوع من المواضيع بالأمر الهين، وهذا لاعتبارات عديدة إبيستمولوجية، منهجية وحتى في التخصص، حيث أن الوقوف على كل أبعاد الظاهرة المرابطية وتحليل معانيها بالتدقيق يتطلب الاستثمار في الكثير من النقاط، بداية بتوفر المادة التاريخية، بالإضافة إلى الثقافة الشفوية كموروث لا يستهان به كونها تعبر عن حقائق منقولة من جيل إلى جيل، وهو ما سعينا لبلوغه من خلال هذه الدراسة، لذا أدرجنا كيفية عبادة الأولياء الصالحين لفهم المغزى من هذه الممارسات والطقوس المرابطية عامة. كما حاولنا أن نفهم الآليات التي ينتهجها المرابط لتشريع أعماله، أي فهم أسس وركائز سلطته الرمزية بما فيها البركة والنسب الشريف والعلم والسمعة.

لابد أن نشير إلى النقص الكبير في الدراسات التي تناولت الحقل الديني في منطقة القبائل من الزاوية السوسيو- أنثروبولوجية خاصة، فما عدا دراسات الباحث محمد صالح إبراهيم الذي تخصص المجال الأنثروبولوجي، فقد قدم دراسات مهمة تمحورت حول الدين والتدين والمجتمع، حيث تنوعت بين الرسائل الجامعية والمقالات في مجالات العلمية. ولعل أكثر ما أعاقنا هو الغياب شبه الكلي للأرشيف الخاص بالزوايا أو المؤسسات الدينية التي تدخل ضمن مجتمع الدراسة، فمعظم المؤسسات التي قصدناها لا تحتوي على هذه المادة العلمية، وهذا بشهادة وكلاء الزوايا الذين تحججوا بأن كل الوثائق قد تم حرقها أو تلفها من طرف الاستعمار الفرنسي، وهذا ما جعلنا نكتفي بجمع بعض الشهادات الحية من طرف كبار السن وأفراد العائلات المكلفة بتسيير هذه المؤسسات، لكن هذا يبقى

غير كاف للحصول على نصيب كبير من المعطيات التي تخدم الدراسة الأكاديمية وفق ما يتطلبه المنهج المونوغرافي.

تبقى هذه الدراسة تحمل في طياتها آفاق جديدة واهتمامات متجددة حول الحقل الديني في الجزائر عامة، وفي منطقة القبائل على وجه الخصوص، خاصة في ظل التغيرات والتحولات التي تعرفها المجتمعات في مواجهة إرهابيات العولمة. فأكبر أمنية تحذو الباحث _ على العموم _ أن يرقى إلى مستويات التوفيق وتقديم إضافة متواضعة للبحث العلمي الذي يتطلب تضافر الجهود لبلوغ الحقيقة العلمية. كما أن هذه الدراسة قد تكون وثيقة مرجعية توضع تحت تصرف الباحثين لأبحاث ودراسات مستقبلية نتمنى أن تكون مفيدة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع باللغة العربية.

ثانياً: المصادر والمراجع باللغة الأجنبية.

ثالثاً: جدول الصور.

قائمة المصادر والمراجع.

أولاً: المصادر والمراجع باللغة العربية.

✧ المصادر

1 - القرآن الكريم.

✧ المراجع:

01 _ الكتب:

أ _ كتب في المنهجية:

- 2 - إبراهيم مروان عبد المجيد، أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية، ط1، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000.
- 3 - الأنصاري فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، محاولة في التأصيل المنهجي، ط1، سلسلة الحوار 27، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، 1997.
- 4 - بدر أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، ط9، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996.
- 5 - البدوي محمد علي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (د.ت).
- 6 - حسين عقيل عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- 7 - خضر عبد الفتاح، أزمة البحث في العالم العربي، ط3، سلسلة دراسات تصدر عن مكتب صلاح الحجيلان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992.
- 8 - الربيعة عبد العزيز ، البحث العلمي، حقيقته، ومصادره، ومادته، ومناهجه، وكتابته، وطباعته، ومناقشته، ط2، ج1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2000.
- 9 - السيد صالح سعد الدين، البحث العلمي ومناهجه النظرية (رؤية إسلامية)، ط3، مكتبة الصحابة، جدة، المملكة العربية السعودية، 1993.
- 10 - شفيق محمد، البحث العلمي - الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1998.
- 11 - الصيرفي عبد الفتاح حافظ ، البحث العلمي، الدليل التطبيقي للباحثين، ط1، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، الأردن، 2002.
- 12 - الطحاوي جمال إسماعيل، مدخل إلى البحث الاجتماعي، دار التيسير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.

- 13 - العايدى محمد عوض، إعداد وكتابة البحوث والرسائل الجامعية، مع دراسة عن مناهج البحث، مركز الكتاب للنشر شمس المعارف، لبنان، 1996.
- 14 - عبد الغنى غانم عبد الله، قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي، ط1، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، مصر، 2004.
- 15 - عليان ربحي مصطفى ، غنيم عثمان محمد: مناهج وأساليب البحث العلمي، النظرية والتطبيق، ط1، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000.
- 16 - عويس خير الدين، دليل البحث العلمي، ط1، دار الفكر العربي، مصر، 1997.
- 17 - عيدات محمد وآخرون، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتطبيقات، ط2، دار وائل للنشر، الأردن، 1999.
- 18 - الفضلي عبد الهادي، أصول البحث، ط1، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، اللجنة الدائمة للمناهج والكتب، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1992.
- 19 - قباري محمد إسماعيل، مناهج البحث في علم الاجتماع، مواقف واتجاهات معاصرة، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1982.
- 20 - محمد حسن عبد الباسط، أصول البحث الاجتماعي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1979.
- 21 - محمد محمد علي، مقدمة في البحث الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1992.
- 22 - معتوق جمال، منهجية العلوم الاجتماعية والبحث الاجتماعي، مطبعة بن مرابط، الجزائر، 2009.
- 23 - المناسبة أمين محمد سلام ، قواعد البحث العلمي ومناهجه ومصادر الدراسات الإسلامية، مؤسسة رام للتكنولوجيات والكمبيوتر، مؤتة، الأردن، 1995.
- 24 - وحيد دويدري رجاء، البحث العلمي، أساسياته النظرية وممارسته العلمية، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000.

ب _ كتب حول الموضوع:

- 25 - أحمد ساحي، أعلام من الزواوة ايقاواون، ط1، طباعة الثورة الإفريقية، الجزائر، (د.ت).
- 26 - إيسلي مقران ، الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل 1920-1945، ط 02، دار الأمل للنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2012.
- 27 - بن زكري محمد سعيد، أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل، مطبعة فونتانة، الجزائر، 1903.

- 28 - شهبي عبد العزيز، الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2007.
- 29 - فراد محمد أرزقي ، أزفون تاريخ وثقافة، ط01، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- 30 - فراد محمد أرزقي، إطلالة على منطقة القبائل، دار الأمل للنشر والطباعة، الجزائر، 2006.
- 31 - الفيلاي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي للطباعة والنشر، الجزائر، 1979.
- 32 - مصطفى عبد الرحمن، مذكرة تحسيسية بأهمية الزوايا القرآنية، الجمعية التنسيقية للزوايا القرآنية بولاية تيزي وزو، الجزائر، 2000.
- 33 - نسيب محمد، زوايا العلم والقرآن بالجزائر، دار الفكر، الجزائر، 1988.

ج - كتب متنوعة:

- 34 - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
- 35 - الإدريسي محمد بن محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985.
- 36 - أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.
- 37 - أركون محمد، قضايا نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000.
- 38 - الأشرف مصطفى، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، القصبه للنشر، الجزائر، 2012.
- 39 - أكوايفا سابينو وباتشي إنزو، علم الاجتماع الديني، الإشكاليات والسياقات، ط1، ترجمة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، الإمارات العربية المتحدة، 2011.
- 40 - إميل ناص ، أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- 41 - أمين أحمد ، ظهر الإسلام، ط2، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969.
- 42 - باقادر أبو بكر، الإسلام والأنثروبولوجيا، ط01، دار الهدى للطباعة والنشر، لبنان، 2004.
- 43 - بن حنبل أحمد، كتاب الزهد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

- 44 - بن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- 45 - بنتاجة محمد، نظرية التقريب بين الأديان، رؤية إسلامية نحو فهم الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2015.
- 46 - بوعتو بشير، التصوف في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبيرية والرحمانية والأويسية، ج1، دار السبيل، الجزائر، 2013.
- 47 - البيومي محمد أحمد، علم الاجتماع الديني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1979.
- 48 - التفتازاني أبو الوفاء الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979.
- 49 - الجرجاني محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1983.
- 50 - الجوزية ابن قيم، صحيح كتاب الروح، ط1، دار الرشيد للكتاب والقرآن، الجزائر، 2000.
- 51 - الجوهري محمود، شكري علياء، مقدمة في دراسة الانثروبولوجيا، (د. دار نشر)، القاهرة، 2007.
- 52 - الجيلالي عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام، ط 04، ج 01، دار الثقافة، بيروت، 1980.
- 53 - الحسين الورتيلاني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، تحقيق وتقديم: محمد ابن أبي شنب، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر. 1908.
- 54 - خوجة حمدان ، المرأة، ط02، ترجمة: محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 1982.
- 55 - السائح الحسن، الحضارة الإسلامية في المغرب، دار الثقافة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1986.
- 56 - سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1500)، ط 01، ج 01، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999.
- 57 - السمالوطي نبيل، الدين والبناء الاجتماعي، ط01، دار الشروق للنشر والتوزيع، السعودية، 1981.
- 58 - السواح فراس، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، 2002.
- 59 - الشبة محمد، مفهوم المخيال عند محمد أركون، مكتبة الفكر الجديد، دار الإيمان، المغرب، 2017.
- 60 - شلبي عبد الله، التدين الشعبي لفقراء الحظر في مصر، آليات المصالحة والقبول والرضا والتحايل، ط1، مركز المحروسة للنشر والخدمات والمعلومات، القاهرة، 2006.

- 61 - شلحد يوسف، **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ط1، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1997.
- 62 - شلغوم الميلودي، **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي**، ط1، مطبعة فضلة، المغرب، 1995.
- 63 - شهبي عبد العزيز، **الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، (د.ت).
- 64 - شوفاليه ستيفان وشوفيري كريستيات، **معجم بورديو**، ترجمة الزهراء إبراهيم، على مولا للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2013، ص151.
- 65 - طحيمة صابر، **التصوف والتفلسف**، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
- 66 - طوالي نور الدين، **الدين والطقوس والتغيرات**، ط1، ترجمة: وجيه العيني، منشورات عويدات، بيروت، 1988.
- 67 - طواهري ميلود ، **المقدس الشعبي: تماثلات، مرجعيات، ممارسات**، ط01، دار الروافد الثقافية _ ناشرون، لبنان، 2016.
- 68 - طواهري ميلود، **المقدس الديني: تماثلات، مرجعيات وممارسات**، ط1، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، 2016.
- 69 - عباس ثامر، **تقديس الزعامة دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية**، ط1، دار الإيمان، الرباط، المغرب، 2015.
- 70 - غانم عبد الله عبد الغني ، **قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي**، ط1، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2004.
- 71 - الغبريني أبو العباس، **بن عبد الله أحمد بن أحمد، عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية**، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979.
- 72 - فروخ عمر، **تاريخ الفكر العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.
- 73 - فروم إريك، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، (د.ت).
- 74 - فرويد سيغmond، **مستقبل وهم**، ط5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2014.
- 75 - فيورباخ لودفيج أندريا، **أصل الدين**، ط1، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991.
- 76 - الكحلوي محمد، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005.

- 77 - ليجيه جانيل هريفيه وويليام جان بول، **سوسيولوجيا الدين**، ط1، ترجمة: درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005.
- 78 - الماجدي خزعل، **علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016.
- 79 - محجوب محمد عبده، **الاتجاه السوسيوي-أنثروبولوجي في دراسة المجتمع**، وكالة المطبوعات، الكويت، (د.ت).
- 80 - محمد سيد إبراهيم مديحة، **علم الاجتماعي الديني**. القاهرة، (د.ت).
- 81 - المكي أبو طالب، **قوت القلوب**، ط2، ج1، تحقيق: عاصم الكلياني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
- 82 - النسابوري مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ط2، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2015.
- 83 - نور الدين الزاهي، **المقدس والمجتمع**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
- 84 - نوري محمد عقيل، **الفعل الاجتماعي، دراسة تحليلية من منظور إسلامي**، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، 2002.
- 85 - يتيم عبد الله عبد الرحمن، **كلود ليفي ستروس، قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر**، ط1، إصدارات بيت المعارف، بيروت، 1998.

02 _ **المجلات:**

- 86 - بن عامر كريمة، **«الطقس الديني والضبط الاجتماعي»**، **المواقف**، مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، عدد خاص بفعاليات الملتقى الدولي الأول حول: الظاهرة الدينية، قراءات جديدة من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي، معسكر، الجزائر، عدد أبريل 2008، ص.ص 159-177.
- 87 - بوعزيز يحيى، **"أوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرنين 19 و20"**، **مجلة الثقافة**، العدد 63، السنة 11، جوان 1981، ص.ص 97-122.
- 88 - تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو، **رسالة الزاوية**، مجلة ثقافية إسلامية تصدرها تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو بالتعاون مع المركز الثقافي الإسلامي، فرع تيزي وزو، عدد خاص، السنة 01، العدد 02، جويلية 2014، ص.ص 28-31.
- 89 - الحملوي عبد المجيد، **«زوايا منطقة القبائل»**، **منبر الإمام مالك بن أنس**، ط 05، مجلة سنوية دينية تصدر عن شيخ الزاوية الحملاوية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص.ص 53-97.

- 90 - راس مال عبد العزيز، «مفهوم المرابط والمرابطون في الجزائر، محاولة فهم أنثروبولوجية»، الدفاتر الجزائرية لعلم الاجتماع، مجلة البحوث السوسولوجية، العدد 01، الجزائر، 2000، ص.ص 133-156.
- 91 - صالح محمد إبراهيم، «الديني في محك التماثلات الهوياتية: منطقة القبائل والشيخ محند نموذجين»، مجلة إنسانيات، العدد 54، الجزائر، 2011، ص.ص 27-42.
- 92 - طالب عبد الرحمن، "نشأة الطرق الصوفية وتدشين الزوايا"، مجلة ثقافية يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003، ص.ص 88-126.
- 93 - فراوس خليل، "تاريخ قرية وزاوية شرفاء بهلول"، أعمال الملتقى للعلامة أرزقي الشرفاوي الزواوي الأزهرى، يمضي الرجال ويبقى النهج والأثر، زاوية شرفاء بهلول بن عاصم، تيزي وزو، 27-28 جوان 2012، ص.ص 27-34.
- 94 - لغرس سهيلة، "المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال"، الناصية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العدد 02، الجزائر، جوان 2012، ص.ص 215-228.

03 _ الموسوعات والمعاجم والقواميس:

- 95 - أحمد خليل خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، ط2، دار الحدائق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- 96 - أحمد خليل خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي فرنسي إنجليزي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- 97 - آيت دوم عبد الرحيم، مصطلحات علوم التربية، عربي، فرنسي _ إنجليزي.
- 98 - دنكين ميشال ، معجم علم الاجتماع، ط 03، ترجمة: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- 99 - زقروق محمود حمدي، موسوعة المفاهيم الإسلامية، الإصدار الأول، المجلس الأعلى للشروق الإسلامية، القاهرة، 2002.
- 100 - زكي أحمد بدوي، معجم المصطلحات الاجتماعية (إنجليزي، فرنسي، عربي)، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.
- 101 - العلامة ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث (طباعة نشر، توزيع)، القاهرة، 2002.
- 102 - الفيروز آبادي محمد، القاموس المحيط، ط6، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005.
- 103 - مجموعة من الباحثين، المعجم الوسيط، الجزء الأول والثاني.

104 - مداسي فاروق، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني للطباعة والنشر، الجزائر، 2003.

105 - موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني.H.Q، منشورات عويدات، بيروت - باريس.

106 - النجار محمد علي، المعجم الوسيط، ط 02، دار الدعة، تركيا، 1989.

04 _ الأطروحات والرسائل الجامعية:

107 - فراحي محند أكلي، التنظيم الاجتماعي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 1995 - 1996،

108 - القاسمي عبد المنعم، الطريقة الخلواتية الرحمانية: الأصول والآثار منذ ظهورها إلى غاية الحرب العالمية الأولى، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2008.

109 - مایمون محمد، زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي ودورها التعليمي وتراثها الفقهي وأثرهما في منطقة القبائل، رسالة الماجستير في أصول الفقه، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، الجزائر العاصمة، 2001 - 2002.

05 _ الوثائق:

110 - لعريبي محند سعيد، زاويا منطقة زاوية، زاوية سيدي امحمد اومالك نموذجا، وثيقة غير مطبوعة، 06 جويلية 2012، ص10. يمكن تحميل هذه الوثيقة بصيغة (pdf) على الرابط التالي:

<https://www.tifrit.info/village/tifrit-oumalek/zaouia/419-conference-du-professeur-laribi>

ثانياً: المصادر والمراجع باللغة الأجنبية.

01 _ الكتب:

أ _ كتب في المنهجية:

- 111 - BERTHIER Nicole, **les techniques d'enquête en sciences sociales, méthodes et exercices corrigés**, 4^{ème} édition, Armand colin ,Paris, 2010.
- 112 - BLANCHET Alain et GOTMAN Anne, **Enquêtes et ses méthodes, l'entretien**, 2^{ème} édition, Armand Colin, Paris, 2007.
- 113 - LAPORTE Gilles, **initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines**, IPMSH, Cégep du vieux Montréal, 2003.
- 114 - MONGEAU Pierre, **Réaliser son Mémoire ou sa Thèse**, Presses de l'Université du Québec, CANADA, 2008.
- 115 - QUIVY Raymond et VAN Luc, **Campenhoudt, le manuel de recherche en sciences sociales**, 03^{ème} édition, édition Dunod, Paris, 2006.

ب _ كتب ومقالات بيير بورديو:

- 116 - BOURDIEU Pierre, «**Dialogues sur la poésie orale en Kabylie, entretien avec Mouloud MAAMRI**», Actes de la recherche en sciences sociales, N 23, Paris, 1978, P.P : 51 – 66.
- 117 - BOURDIEU Pierre, «**genèse et structure du champ religieux**», Revue française de sociologie, N° 12-3, Paris, France, 1971, P.P : 295-334.
- 118 - BOURDIEU Pierre, «**stratégie de reproduction et modes de domination**», actes de la recherche en sciences sociales, année 1994, volume 105, N° 01, P.P: 03-12.
- 119 - BOURDIEU Pierre, **la noblesse d'état grandes écoles et esprit de corps**, Ed de minuit, France, 1963.
- 120 - BOURDIEU Pierre, **la sociologie de l'Algérie**, que sais je? PUF, France, 1970.
- 121 - BOURDIEU Pierre, **le sens pratique**, édition minuit, Paris, 1980.
- 122 - BOURDIEU Pierre, **les héritiers, étudiants et la culture**, édition minuit, France, 1964.

ج - كتب حول الموضوع:

- 123 - ANDRE Jeane Pierre, **Contribution A L'étude Des Confréries Religieuses Musulmanes**, Edition la maison des livres, Alger, 1956.
- 124 - BASGANA Raymond et SAYAD Ali, **l'habitat traditionnel, et structures familiales en kabylie**, Alger, 1973.
- 125 - BERQUE Augustin, **écrits sur l'Algérie**, archives maghrébines, Edisud, 1986.
- 126 - BOULIFA Saïd, **Le Djurdjura à travers l'histoire, depuis l'antiquité jusqu'en 1830, organisation et indépendance des zouaoua (grande kabylie)**, J .Bringau, Alger, 1925.
- 127 - CARETTE Ernest, **Exploration scientifique de l'Algérie: études sur la Kabylie proprement dite**, ED:Imprimerie Nationale, Paris, 1887 – 1884.
- 128 - CARRET Jacques, **Le Maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie**, l'imprimerie d'Alger, 1959.
- 129 - CAUVET Gaston, **Les Marabouts Petits Monuments Funeraires et Votifs en Afrique du Nord**, Bastide-Jourdan, Alger, 1923.
- 130 - CHACHOUA Kamel, **l'islam kabyle. Religion, état et société en Algérie, suivi de l'épître (risala) d'ibnou zakri (Alger, 1903)**, mufti de la grande mosquée d'Alger, Maisonneuve & Larousse, Alger, 2001.
- 131 - CHAKER Salem, **hommes et femmes de Kabylie**, Tome 01, edisud, aix- en Provence, Paris, 2000.
- 132 - CHARLES Farine, **A Travers La Kabylie**, Edition Ducroco Librairie Editeur, Paris, 1865.
- 133 - CHARVERIAT François, **Huit jours en Kabylie, à travers la Kabylie et les questions kabyles**, librairie PLON, 1889.
- 134 - CHRVERIAT François, **A travers la Kabylie et la question kabyle**, Alger, 1889.
- 135 - COPPOLANI Xavier et DEPOND octave, **Les confréries religieuses musulmanes**, typographie et lithographie Adolphe Jourdan, imprimeur – libraire – éditeur 4, place du gouvernement, Alger, 1897.
- 136 - DAUMAS Eugene , **la Kabylie traditions ancestrales**. Éditions lumières libres, sans date.
- 137 - DAUMAS Eugene, **Mœurs et coutumes de l'Algérie**, La bibliothèque Arab Sindibad, Paris, 1988.
- 138 - De NEVEU Edward, **Khouans: les Ordres religieux chez les musumlan**, Edition Ernest le roux, Paris, 1856.

- 139** - DOUTTE Edmond, **les marabouts, notes sur l'islam maghrébin en 19 siècle**, éditions Ernest Leroux, Paris, 1900.
- 140** - FERAOUN Mouloud, **Jours de Kabylie**, édition seuil, Paris, 1968.
- 141** - FILLALI Kamel, **Algérie mystique des Marabouts fondateurs aux khouan insurges 15 – 19 siècles**, Editions publisud, France, 2002.
- 142** - GAID Mouloud, **Les Berbères dans l'histoire.les Maraboutines d'hier et les Marabouts d'aujourd'hui**. Tome 07, Ed Mimouni, Alger, 1990.
- 143** - GENVOIS Henri, **La Légende d'un Saint, Cheikh Mohand Oul'hocine**, F.D.B 96, fort - National, Alger, 1967.
- 144** - GIACOBATTI, **La Confrérie du Rahmánya, Règles et Commentaires**, textes, traduction et notes des pères blancs, Alger, 1950.
- 145** - HADIBI Mohand Akli, **Wedris une totale plénitude approche socio anthropologique d'un lieu saint en Kabylie**, préface du professeur: Mustapha Heddab, Edition Ziriyab, Alger, 2002.
- 146** - HANOTEAU Adolphe, LETOURNOUX Arstide, **La kabylie et les coutumes kabyles**, V 01. 2^{eme} Edition bouchene, Paris, 2003.
- 147** - HASSANI Marwa, **Le Maraboutisme a Travers le Dialogue, la Religion Histoire et Société**, Paris, 1982.
- 148** - HASSANI Marwa, **Le maraboutisme a travers le dialogue. la religion histoire et société**, Paris, 1982.
- ¹⁴⁹- IBNKHALDOUN Abderahmane, **Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de L'Afrique Septentrionale**, Traduction De William Mac Guckin Destane, Volume I, Edition Berti, Alger, 2001.
- 150** - JAMOUS Raymond, **Honneur Et Baraka, Les Structures Sociales Traditionnelles Dans Le Rif**, Edition De La maison Des Sciences De L'homme, Paris, 1981.
- 151** - KHELIL Mohand, **L'exil kabyle, essai d'analyse du vécu des migrants**, Edition l'harmattan, Paris, 1980.
- 152** - KHELLIL Mohand, **la Kabylie ou l'ancêtre sacrifié**, édition l'harmattan, Paris, 1984.
- 153** - LAYER Ernest, **Confréries religieuses musulmanes et Marabouts, leurs états et leurs influences en Algérie, notes sur le panislamisme et la géographie équatoriale**, A.S.B.L.A, Rouen, France, (s.d).
- 154** - MAAMERI Mouloud, **Poésies kabyles anciennes**, Paris, Maspero, 1980.
- 155** - MAAMRI Mouloud, **Cheikh Mohand a dit -innas-yes ccikh Muhand**, copyright, Alger, 1990.
- 156** - MAAMRI Mouloud, **Poèmes Kabyles Anciens**, édition Maspero, Paris, 1980.

157 - MAHE Alain, Histoire de la grande Kabylie 19-20 siècle, anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises, édition Bouchene, France, 2001.

¹⁵⁸- **MAISTRE Jules, Mœurs et Coutumes Kabyles**, Imprimerie de la Manufactures De La Charte, Montpellier, 1905.

159 - MASQUERAY Emille, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie: Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb ,Éd. Fanny Colonna, Aix-en-Provence, Edisud, 1886-1983.

160 - NACIB Youcef, Chants Religieux Du Djurdjura, La Bibliotheque De L'islam, Sindibad, Paris, 1988.

161 - NACIB Youcef, Poésies Mystiques Kabyles, Textes en Kabyle Traduction, édition Ziryab, Alger, 2009.

¹⁶²- **NADIR Ahmed, «Le Maraboutisme, superstition ou Révolution?», Méthodes d'approches du monde Rural**, OPU, Alger, 1984.

163 - REMOND Martial, Djurdjura terre contraste, édition baconnier freres, Alger, 1940.

164 - REMOND Martial, la Kabylie, édition baconier, Alger, 1937.

165 - REYSOO Fenneke, Pèlerinages au Maroc: Fête, politique et échange dans l'Islam populaire, Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.

166 - RINN Louis, Marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie ,Alger, Adolphe Jourdan, libraire-éditeur,1884.

167 - SIMIANE Marcel, les confréries islamiques en Algérie (Rahmaniya-Tydjaniia), typographie Adolphe Jourdin, Alger, 1910.

د _ كتب متنوعه:

168 - ACQUAVIVA Sabino, PACE Enzo, la sociologie des religions, Cert, Paris,1994.

169 - ADDI Houari, Sociologie et Anthropologie chez pierre Bourdieu, le Paradigme Anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Editions la decouverte, Paris, 2002.

170 - BATAILLE Georges, Théorie de la Religion, éditions Gallimard, Paris, 1973.

171 - BEKKOUCHA Mohamed, Savoir - vivre, vie sociale et religieuse des Marocains, leurs comtes, librairie farraire, Casablénca, Maroc, 1938.

172 - BERGSON Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, 1^{eme} édition, P.U.F, Paris, 1932.

- 173 - BERQUE Jacques, **L'intérieur du Maghreb 15-19 siècles**, édition Gallimard, Paris, France, 1978.
- 174 - CHEBEL Malek, **l'imaginaire arabo-musulman sociologie d'aujourd'hui**, 1^{eme} édition, PUF, Paris, 1993.
- 175 - CLIFFORD Geertz, **Observer l'islam, changement religieux au Maroc et en Indonésie**, traduit de l'anglais par Jean Baptiste Grasset, éditions la découverte, texte à l'appui /islam et société, Paris, France, 1992.
- 176 - DECHONCHY Jean Pierre, **Orthodoxie religieuse et sciences humaines**, édition Mouton ,Paris, 1980.
- 177 - DERMENGHEM Émile, **Le Culte de L'islam Maghrébin**, Gallimard, Paris, 1954.
- 178 - DESPARANENT Joseph, **Coutumes, Institutions, Croyances des Indigenes de l'algerie**, édition corboul, Paris, 1919.
- 179 - DURKHEIM Émile, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, le système totémique en Australie, 4^{ieme} édition, PUF, Paris, France, 1968.
- 180 - ERNEST Merceier, **Histoire de l'Afrique septentrionale**, Tome 2, librairie Jourdain, Alger, 1900.
- 181 - GENEVOIS Henri, **«la légende d'un saint, cheikh Mohand ou lhoucine»**, contribution a l'étude de la vue religieuse (islam populaire) **suite** d'anecdote concernant la vie et l'action d'un personnage Venere, **FDB**, N° 96, fort national, 1967.
- 182 - GRAWITZ Madeleine, **Lexis de sciences sociales**, édition Dalloz, Paris, 1999.
- 183 - HUBERT Henri et MAUSS Marcel, **Essai sur la nature et la fonction du sacrifice**, Minuit édition, Paris, 1968.
- 184 - Le BERTON David, **Corps et Societe - essai de sociologie et d'anthropologie du corps**, librairie des meridiens, Paris, 1985.
- 185 - MAISONNEUVE Jean, **les conduites rituelles**, que sais je, PUF, Paris, France,1988.
- 186 - MERAD Ali, **Le réformisme musulman en Algérie 1925 – 1940, essai d'histoire religieuse et sociale**, Maison des Sciences de l'Homme, Recherches Méditerranéennes, La Haye, Paris, 1967.
- 187 - MILLS Charles Wright, **l'imagination sociologique**, traduit par Pierre Clinquant, la découverte poche, France, 2007.
- 188 - MIQUEL André, **L'islam et sa Civilisation 07 – 20 Siècle**, édition Armand colin, Paris, France, 1968.
- 189- MONTOUSSI Marc et RENOARD Gilles, **100 fiches pour comprendre la sociologie**, 03 Edition, édition Bréal, Paris, 2006.

- 190** - RIVIERE Claude, **Socio-anthropologie des religions**, CURSUS, Armand Colin, Paris, 1997.
- 191** - SAPIR Edward, **Anthropologie Culture et personnalité**, Tome 01, Ed Minuit, Paris 1967.
- 192** - TOURAIN Alain, **La reproduction de la société**, éditions du seuil, Paris, 1973.

02 _ المجلات:

- 193** - BENCHOUAIB Abdallah, «**Les marabouts guérisseurs**», Revue Africaine, N 51, France, 1907, P.P : 255-273.
- 194** - BENREDOUAN Abdelhadi, «**études sur le soufisme**», Revue Africaine, traduction de mer Arnaud, N° 32, O.P.U, Alger, 1982, P : 117-168.
- 195** - CAUVET Gaston, «**Les Marabouts Petits Monuments Funéraires et Votifs du Nord de L’Afrique**» Revue africaine, N 315-316, ancienne maison basticle jourdan, Alger, 1923, P.P : 267-313.
- 196** - DOUTTE Edmond, «**Note sur l’islam maghrébin**», Revue de l’histoire des religions, Ernest le roux, Paris, 1900, P.P : 07-48.
- 197** - FERRAUD L Charles, «**les chorfas du Maroc**», Revue africaine, Bulletin de la Société historique algérienne, N° 124, Paris, 1877, P.P : 138-152.
- 198** - GEERTZ Clifford, «**Religion: Anthropological study**», In international encyclopedia of the social sciences.1968, vol 10, P.P: 398-406.
- 199** - GHEZALI Habib, «**Tradition Populaire et Culture Ancestrale Approche Socioculturelle et Anthropologique**», Anales du Patrimoine, N° 07, Université de Mostaganem, Algérie, 2007, P.P : 30-42.
- 200** - MAAMRI Mouloud, «**Culture savante et culture vécue en Algérie**», Ibyca, Tome 23, Alger, 1975, P.P : 72-93.
- 201** - MAAROUF Nadir, «**Mythes croyances et cultures populaire au Maghreb**», Pour une Sociologie Culturelle, Unité de recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, Alger, Algérie, 1988, P.P : 14-45.
- 202** - MAURATI Pierre, «**Le Maraboutisme Ou La Naissance D’une Famille Ethnique Dans La Région De Tébessa** », Revue Africaine, N 371, Alger, 1937, P.P : 40-67.
- 203** - TAYBI Mohamed, «**chorfa dans la culture algérienne**», Revue algérienne d’anthropologie et de sciences sociales, C R A S C, 8 année, N 25-26, Oran, Algérie, 2004, P.P : 71-88.

204 - YACINE Tassaadit, «maraboutisme, culture/société », Série spéciale études et débats, tizi Ouzou, Algérie, 1983, P.P : 89-92.

03 _ الموسوعات والمعاجم والقواميس:

205 - BONTE Pierre et LAZARD Michel et autres, **Dictionnaire d'ethnologie et de l'anthropologie**, 1^{ère} édition, Quadrige, PUF, Paris, 2000.

206 - CHEBEL Malek, **Dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation**, édition Albin Michel, Paris, 1995.

207 - LA COSTE Dujardin, **Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie**, la découverte, Paris, 2005.

208 - Larousse, **Dictionnaire de la langue française**, lexis.

209 - SOURDEL (Dominique et Janine), **Dictionnaire Historique du L'islam**, 1^{ème} édition, PUF, France, 1996.

04 _ الأطروحات والرسائل الجامعية:

210 - SALHI Mohamed brahim, **Etude d'une Confrérie Religieuse la Rahmanyia au fin 19 Siècle et début 20 Siècle**, la thèse de 3^{ème} cycle, école de hautes en sciences sociales de Paris, Paris, France, 1979.

ثالثاً: جداول الصور.

الرقم	عنوان الصورة	الصفحة
01	الحجر المثقوب أو إذغاغ يفلان.	227
02	الغصن الغربي أو ثاسطا ثغريث.	281
03	واجهة زاوية «ثيفريث ناث الحاج».	286
04	شجرة النسب الولي الصالح سيدي والحاج، في مدخل الضريح.	288
05	القبة أو الوجه الخلفي لضريح الولي «سيدي محمد علي والحاج».	290
06	مدخل إلى ضريح الولي الصالح «سيدي محمد علي ولحاج».	291
07	زاوية الشيخ «أمقران ناث زلال».	295
08	صورة للولي الصالح الشيخ أمقران.	296
09	منظر خارجي لزاوية سيدي سحنون بجمعة سهاريج..	297
10	ضريح الولي الصالح سيدي سحنون السهريجي.	298
11	منظر داخلي لزاوية سيدي سحنون.	299
12	الواجهة الخارجية لزاوية سيدي منصورالجنادي.	300
13	منظر داخلي يظهر الزاوية والضريح.	301
14	منظر خارجي لزاوية سيدي احند اومالك.	302
15	تظهر تدخل ممثلو الأعراش في مشروع توسيع الزاوية.	303
16	تبين تاريخ الولي الصالح «سيدي علي أوموسى».	304
17	مدخل زاوية «سيدي علي أوموسى».	305
18	خلوة المؤسس الأول موجودة داخل الزاوية	306
19	مدخل زاوية «سيدي بهلول بن عاصم».	307
20	شجرة نسب للولي الصالح «سيدي بهلول بن عاصم».	317
21	منظر خارجي لزاوية «سيدي بهلول بن عاصم».	318
22	حلقة تعليم القرآن في الزوايا قديماً.	319
23	قاعة لحفظ القرآن بزاوية سيدي منصور.	320
24	أحد طلبة زاوية سيدي منصور.	321

الرقم	عنوان الصورة	الصفحة
25	نموذج للقاعات التي تتم فيها اجتماعات التسيقية.	322
26	السيد: محالة لونيس «زاوية سيدي منصور»، أحد أعضاء التسيقية.	323
27	نموذج من قاعات التدريس التي تتوفر عليها الزوايا.	324
28	منظر داخلي لمسجد ثيفريث ناث الحاج.	325
29	زاوية ثيفريث ناث اومالك كمعلم ديني وثقافي.	326
30	الاحتفالات الفولكلورية التي تعرفها الأضرحة والقباب في يوم عاشوراء.	327
31	امرأة تصلي وتدعو داخل ضريح الولي.	328
32	الوزيعة «ثيمشرط» من بين مناسبات التكافل الاجتماعي في المنطقة.	329
33	زائرة أمام ضريح الشيخ أمقران للتبرك.	340
34	منظر داخلي لضريح مغطى بعدة أقمشة.	341
35	صندوق التبرعات نقدية «موجود داخل الضريح».	342
36	منظر أفرشة وأغطية للنوم والعلاج داخل الضريح.	343
37	نموذج خلوة التعبد الخاصة بالولي الصالح «سيدي أمحمد بن يوسف».	344

الملاحق.

اللائحة رقم: 02

الجمعية الدينية زاوية الشيخ أمقران

قائمة المجلس المديرى الاسمية الصادر
بعد الجمعية العامة في 28-02-2000

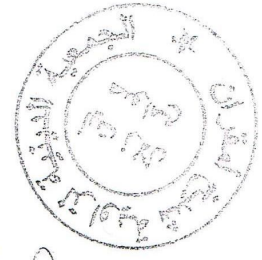
امضاء	المنصب المشغول	عنوان السكن	الجنسية	الوظيفة	تاريخ ومكان الازدياد	اللقب	الاسم
	رئيس	أيت زلال صوامع	جزائرية	متقاعد	1939-02-25 ايت زلال		بوعلام سي زياني
	نائب الرئيس الأول	أيت زلال صوامع	جزائرية	فلاح	1940-01-20 ايت زلال		منوار المدعي حسان سي زياني
	نائب الرئيس الثاني	أيت زلال صوامع	جزائرية	فلاح	1936-05-10 ايت زلال		عبدالمجيد غومراس
	نائب الرئيس الثالث	أيت زلال صوامع	جزائرية	متقاعد	1944-04-18 ايت زلال		محمد أمزيان سي زياني
	نائب الرئيس الرابع	أيت زلال صوامع	جزائرية	متقاعد	1932-12-03 ايت زلال		احسن سي احمد
	الأمين العام	أيت زلال صوامع	جزائرية	مهندس زراعي	1963-08-22 ايت زلال		جيلالي سي زياني
	نائب الأمين العام	أيت زلال صوامع	جزائرية	عامل	1969-03-27 ايت زلال		محمد سي زياني
	الأمين الصندوق العام	أيت زلال صوامع	جزائرية	متقاعد	1944-03-25 ايت زلال		جعفر سي زياني
	نائب العام للصندوق	أيت زلال صوامع	جزائرية	فلاح	1961-03-09 الجزائر		مصطفى سي زياني
	العضو الاضافي	أيت زلال صوامع	جزائرية	عامل	1950-03-27 ايت زلال		سي هادي سي احمد
	العضو الاضافي	أيت زلال صوامع	جزائرية	عامل	1962-01-03 ايت زلال		سي محمد أرزقي سي احمد

توقيع الأمين العام

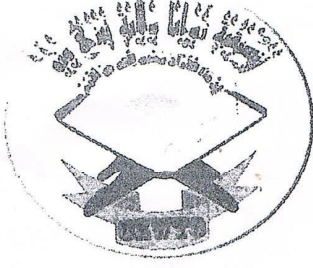


(Handwritten signature)

توقيع الرئيس



(Handwritten signature)



تنسيقية زوايا ولاية تيزي وزو (الغزوة):

المركز الثقافي الاسلامي - فرع تيزي وزو
بجوار مسجد الشيخ اوزلي الشراوي - مدينة تيزي وزو
الهاتف والفاكس: 026 12 85 30

قائمة زوايا ولاية تيزي وزو للتعليم القرآني

مرتب حسب الحروف (الهجائية)

رت	الزاوية	البلدية	اسم الرئيس	الهاتف
1	الإمام عبد الله بن حسان - أكال أبركان	بني دواله	عمار حمدا	
2	الشيخ أمقران آت زلال	صوامع	جعفر سي زباني	
3	ثالا مقران - جامع الصهاريج	مقلع	لخضر أرحاب	
4	سيدي اعمر والحاج	بوزقان	محمد أمزيان يجري	
5	سيدي احمد بن عبد الرحمن - آت اسماعيل	بونوح	رابح بوخالفة	
6	سيدي بالوا - رجاونة	تيزي وزو	محمد تودفت	
7	سيدي أحمد بن إدريس	إيلولا أو مالو	بوسعد حداج	
8	سيدي أحمد بن مالك - ثيفريث	يجار	حميد محلب	
9	سيدي بهلول - الشرفا	عزازقة	محمد حمود	
10	سيدي بوبكر - الشرفا	تيفزيرت	يعقوب لوني	
11	سيدي سحنون - جامع الصهاريج	مقلع	محمد سحمون	
12	سيدي علي أو طالب - كوكو	آت يحي	بوحمدة آيت ميمون	
13	سيدي علي أو موسى - تيزاوين	سوق الاثنين	اعمر طالب	
14	سيدي علي أو يحي - بني كوفي	بوغني	محمد علي قاضي	
15	سيدي علي تغالاط - تيزي قفراس	إيفرحونان	لونيس يفصح	
16	سيدي علي والحاج - ثيفريث	أقرو	محمد شريف كتو	
17	سيدي منصور	ثيميزار	لعمارة إعمراش	
18	سيدي موسى	إيفرحونان	حاج مقران أو ساسي	

الرقم: 03

تيزي وزو 2015/01/07



Handwritten signature and stamp.

عبد الرحمن

بن عيسى

سي بلقاسم الحفيظ

سي الحاج البشير

سي محمد بن بلقاسم ناث عنان

الحاج أعمار

سي محمد الجاهدي

سي محمد أمزيان الحداد

سي مصطفى بن بشرزي

سي محمد بن عزوز

علي بن عمر

سي عبد الحفيظ

سي مبارك بن قويدر

الشيخ المختار

سيدي صدوق

سي مصطفى بن عزوز

علي بن عثمان

عبد عثمان

مكي بن مصطفى سي محمد بن عزوز

سي محمد الأزهر بن عبد الحفيظ

محمد بن الحاج محمد بن بلقاسم

سيدي الطاهر بن سي صدوق بن الحاج

سي الحاج السعيد بن بشرزي

اللقب رقم: 05

الحاج علي بن حملاوي

"حسني" محمد بن بلقاسم

الشيخ علي

أعمار بوديار

معطى الله سي الحاج أحمد

سي أحمد بن الشيخ

سي أحمد بن حميدة

جميل بن سعيد

بلقاسم بن محمد بن شاعب

سي الحاج بلقاسم بن بوزيدي

محجوب سي الطيب بن محجوب

سي محمد بن عبد الصمد

درويش سي بلقاسم بن علي

سي محمد ولد الحبيب

مويقا "محمد"

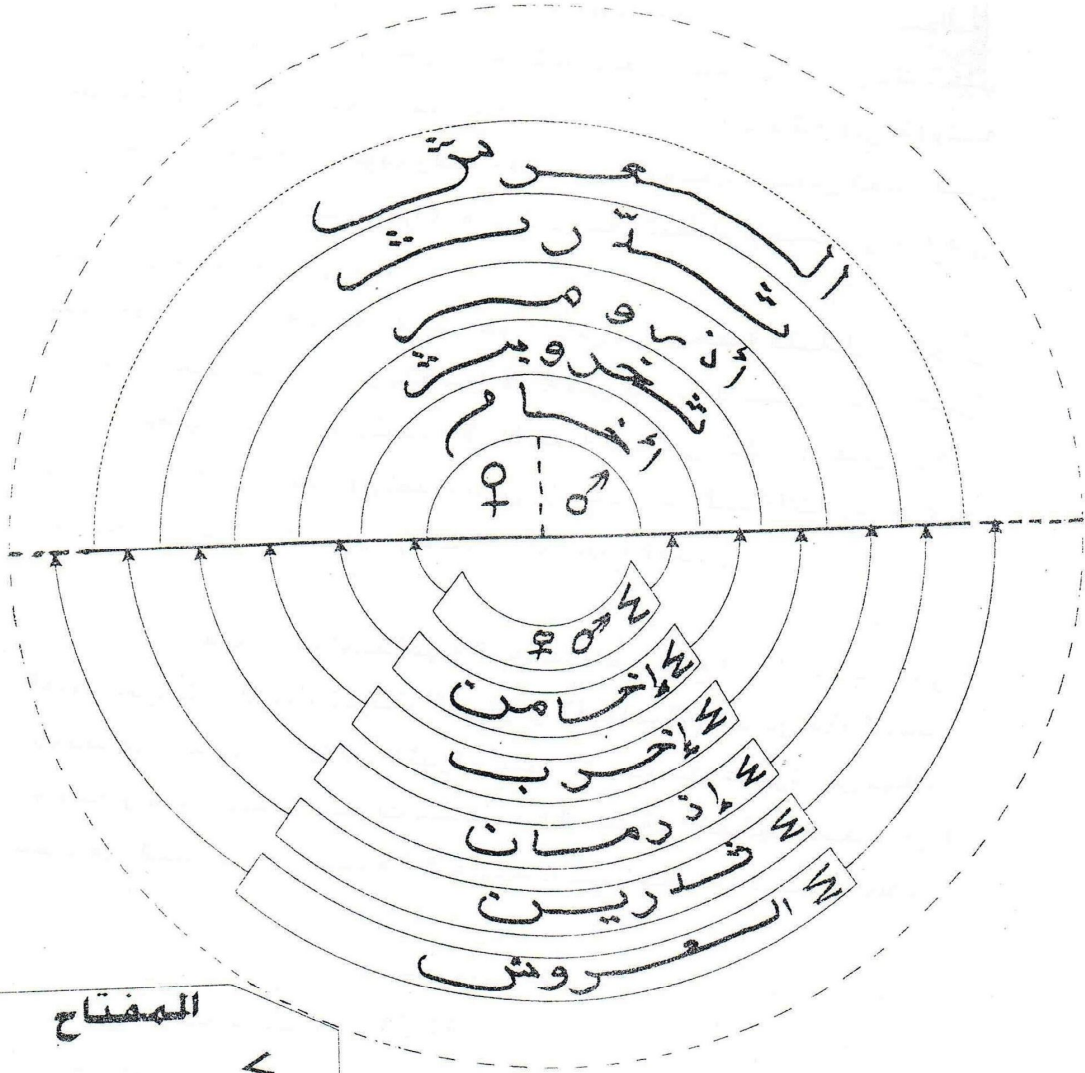
بوزيد سي أحمد بن محمد

سي بن أونيس العربي

تفرع الطريقة الرحمانية

مخطط للبنيات الاجتماعية

للمجتمع القبائلي



الرقم: 06

المفتاح

- العديد من
- تشكل
- ما زالت تنشط
- لم تعد تلعب دورا

dimanche 23 Juillet 2006
Liberté

SOUAMA (TIZI OUZOU)

Pèlerinage à la zaouïa Cheïkh Amokrane

De très loin, et aussi
loin que peuvent
porter les yeux, le
minaret de Cheïkh
Amokrane se dresse,
imposant. Il est visible
non seulement de
l'autre côté de l'oued
Sbaou, mais aussi du
village d'Illoula et des
montagnes d'Aït
Zellili. Il surplombe
toute la région d'Aït
Zal qui s'étale à ses
pieds, sous sa sainte
protection, et dans sa
sainte bénédiction.



Les lieux sont tenus
par les villageois dans
une propreté impeccable.

Cheïkh Amokrane est né vers
1870. Ayant toujours vécu dans
le respect de la religion musulma-
ne, il est devenu un des piliers
de la communauté, celui dont les maximes
sont prises encore à ce jour.
Il raconte qu'il aurait, un jour,
une moudawala, invité un des
villageois présents à se joindre aux
autres qui chantaient en dan-
sant au milieu de la grande salle.
Il-ci aurait répondu qu'il "ne
peut pas danser", à quoi le saint
homme aurait répondu : "Il arrivera
un jour où tu devras savoir danser, sinon
tu seras tout seul dans ton coin."
Cette prophétie n'est pas des
autres, elle est par rapport à tout ce que

le saint homme a laissé derrière lui
comme dictons et maximes.
Cheïkh Amokrane a quitté ce
monde le 20 juillet 1941, en pleine

guerre mondiale. Il aurait prédit la
victoire des alliés et aussi la future
indépendance nationale. Sa vie
durant, il a combattu l'hérésie et

semé les germes de la religio-
musulmane dont il a toujou-
r défendu les valeurs.

Les différends entre les ger-
mes trouvaient une juste solution à la
satisfaction de tous les protagonis-
tes qui ne manquaient jamais
de saluer sa grande sagesse et qui
de retour chez eux, ont auréolé
son nom d'anecdotes diverses
toutes en son honneur.

On raconte qu'il aurait même
été arrêté par la police coloniale et
jeté dans une cellule. Les militaires
n'arrivaient pas à comprendre
comment ce "vieux monsieur avec son
éternel burnous blanc immaculé, qu'on
enfermait chaque soir à double tour, était
retrouvé devant sa cellule le lendemain
matin, faisant sa prière le plus calme-
ment du monde".

Cela aurait suffi pour lui attirer
un respect quasi religieux des autoch-
tones. Le saint homme est décédé
sans descendance, mais sa famille
spirituelle se retient à sa pensée et
à son enseignement en continuant
son action à travers une associa-
tion religieuse ouverte à tous.

Cette association religieuse,
dénommée zaouïa Cheïkh
Amokrane, est totalement à la
charge de la famille spirituelle, des
dons des citoyens qui affluent en
toutes circonstances, du soutien
du village d'Aït Zellil et des autres
villages qui apportent leurs contribu-
tions, ainsi que des subventions
de l'Etat. Elle a ouvert ses portes
depuis peu en offrant une forma-
tion aux jeunes venant de toutes
les wilayas, non seulement en cul-
ture coranique mais aussi en culture
générale.

La famille Ath Cheïkh s'honore
de cette gestion et de cette res-
ponsabilité. Les hommes veillent à
la pérennité de la mémoire du
cheïkh, tandis que les femmes
continuent de maintenir les lieux
dans une propreté impeccable et
assurées de l'appui de toutes les
femmes du village et des villages
environnants.

Même si la mosquée paraît
achevée de loin, il semble que les
travaux sont en cours.
L'architecture n'en finit pas de
s'accroître et de se parfaire.

Dès l'entrée, l'on aperçoit des
gravats, des tas de sable, des sacs
de ciment qui prouvent que les tra-
vaux d'extension et d'amélioration
ne sont pas finis pas et que les
lieux permettront bientôt d'égaliser
la grandeur du saint Cheïkh
Amokrane, protecteur des lieux.
Que sa bénédiction soit sur nous.

السلامة رقم: 07