

جامعة الجزائر 2
كلية العلوم الاجتماعية



قسم علم الاجتماع
تخصص علم الاجتماع الديني

تمثلات المخيال الاجتماعي عند المثقف الجزائري

- المثقف الأوراسي نموذجًا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الديني

إشراف الأستاذ:

أ. د. رشيد ميموني

إعداد الطالبة:

رحيمة بن الصغير

الموسم الجامعي:

2020 - 2019

شكر ونفك

الحمد لله على نعمة العقل والصحة والعلم وبركة الوقت، وعلى التوفيق في اختيار الموضوع والمشرف الصبور، الجاد والمعطاء.

أقف وقفة احترام يسبقها حياء الطالب لأستاذه وتتخللها ساعات الإشراف المتعبة التي تجاوزت الإحدى عشرة سنة بين الماجستير والدكتوراه؛ وهو الذي كان يمضي في كثير من الأحيان أزيد من أربع ساعات متتالية في حصص الإشراف.

لأستاذ التعليم العالي: "رشيد ميموني"...

على صبره معي ونصائحه وتشجيعاته وثقته الدائمة بشخصي، وتوجيهاته العلمية والعملية والمنهجية وحتى الحياتية، إذ لم يخل علي بأي معلومة أو مرجع، فقد كان بالفعل نعم المشرف الملتزم.

رحمة بن الصغير

شكر خيرا

كما لا يفوتني أن أشكر كل أساتذة قسم علم الاجتماع وأخص بالذكر الأساتذة الأفاضل عبد العزيز رأسال، رشيد بوسعادة و عروس الزبير و صباح العياشي على تشجيعاتهم الدائمة لنا.

أشكر المثقفين من - مفردات الدراسة - على دعمهم وقبولهم التعاون معنا: سليم سوهالي، خديجة ساعد، د. جمعة بن زروال، لمياء ساكري، جمال نحّالي، رشيد معمريّة، أ. د. يوسف بن يزة، جمال النّوي، عبد الرحمن قعودة و محمد مرداسي.

كما أشكر الأستاذ: د. يعقوب بن الصغير على الإسهامات والدّعم المعنوي لنا.

خالص شكري للأستاذ زهير بن يحي على تعاونه معنا في تطبيق برنامج Nvivo - برنامج الدراسة -

كما أشكر الأساتذة التّالية أسماءهم: د. كلثوم بيلمون، أ. د. عبيدة صبطي، أ. د. سامية بن قوينة، أ. د. عائشة مخباط، د. محمد بن حلّمة، د. الطّيب جاب الله، د. وردة يجياوي و أ. د. عصام طوالبي.

إلى كل الذين قدموا لي الدّعم برجع أو ملاحظة أو نصيحة... أو حتى بفنجان قهوة.

رحمة بن الصغير

ملخص:

تظهر هذه الدراسة العلمية التحليلية في توقيت - إلى حد علمنا - تفتقر فيه محاولات البحث السوسيولوجي إلى هذا النوع من الدراسات؛ تلك الدراسات التي تتناول المثقف الأوراسي بمقاربة كيفية - كمية لتمثلات عناصر من مخياله، تتمثل في قوة الارتباط بالفضاء وصورة المرأة في المتخيل الأوراسي والممارسات من طقوس وأساطير، فهي تتوسط حقول علمية مهمة منها سوسيولوجيا المرأة وسوسيولوجيا المثقف وعلم النفس والتاريخ والأنثروبولوجيا.

وتتمحور إشكالية دراستنا هذه أساسًا حول معرفة تمثلات المخيال الاجتماعي للمثقف الأوراسي والبحث في طبيعته وسمات خصائصه كمثقف، ونوعية تمثلاته التي تعكس درجة وعيه وطبيعة ثقافته. إضافةً إلى محاولة فهم طبيعة تمثلات الفضاء المادي المتمثل في القرية والأرض والأم، والفضاء الرمزي المشكّل من اللغة والأمازيغية والشاوية وطبيعة الارتباط بالمنشأ. ناهيك عن رصد طبيعة التصورات كفعل ضمني للتمثلات التي يبينها حول المرأة من خلال صورتها التاريخية وكذا الأدوار المجتمعية والتاريخية والانتاجية التي قامت بها على مر التاريخ.

ولهذا أثار البحث منذ البداية تساؤلات علمية جادة حول طبيعة بنية المخيال الاجتماعي للمثقف الأوراسي، حيث لم يتوقف عند المفهوم العام وإنما تجاوزوه إلى تحليل تمثلات عناصره، من خلال تحليل مضمون لمقابلات علمية بمقاربة كيفية كلاسيكية وأخرى إحصائية كيفية-كمية. كما استوجب علينا تحليل توظيف المثقف الأوراسي للطقوس والأساطير الأوراسية تحليلًا بنيويًا.

وما يجب التأكيد عليه هو أن هذه الدراسة لا تدّعي أنها قدّمت طرحًا حديثًا ومغايرًا، وإنما جاءت تتمّةً لسد فراغٍ علمي في جزئيات مختلفة لدراسات سابقة، كما أنّها لم تصل أيضًا إلى نتائج كاملة وكافية عن تمثلات المخيال الاجتماعي الكلي لأنها تناولت بعضًا من عناصره فقط، أملًا أن تثير كل هذه الهواجس والنتائج العلمية المتوصّلة إليها الفضول العلمي لباحثين آخرين قصد الإنطلاق في مشاريع بحثية جديدة ذات صلة.

الكلمات المفتاحية: المثقف الأوراسي، التمثلات، المخيال الاجتماعي، المرأة الأوراسية، الفضاء، الممارسات، الطقوس، الأساطير، الوعي، المعنى والرمز.

مقدمة:

إنَّ هذه الدراسة التحليلية تؤمن بأنه من الضروري جدًّا تفكيك بعض عناصر المخيال التي تسهم في إعادة تركيب تصورات نمطية، خاصةً بناء تمثلات نوعية للمثقف انطلاقًا من بيئته والفضاء الأوراسي الذي يشغله والعلاقات الاجتماعية داخله، بما في ذلك صورة المرأة الأوراسية والممارسات المختلفة من طقوس وأساطير. لذا تسعى هذه الدراسة للإجابة على بعض الهواجس العلمية التي شكَّلت الحافز وراء إنجاز وإتمام الموضوع؛ هذه الهواجس التي تمَّ ترجمتها إلى تساؤلاتٍ علمية مرتبطة بالمخيال الاجتماعي للمثقف الأوراسي.

وتتمحور إشكالية دراستنا هذه أساسًا حول معرفة تمثلات المخيال الاجتماعي للمثقف الأوراسي والبحث في طبيعته وسمات خصائصه كمثقف، ونوعية تمثلاته التي تعكس درجة وعيه وطبيعة ثقافته. إضافةً إلى محاولة فهم طبيعة تمثلات الفضاء المادي المتمثل في القرية والأرض والأم، والفضاء الرمزي المشكَّل من اللغة الأمازيغية و المتغيرة اللسانية الشاوية وطبيعة الارتباط بالمنشأ. ناهيك عن رصد طبيعة التصورات كفعل ضمني للتمثلات التي يبنينا حول المرأة من خلال صورتها التاريخية وكذا الأدوار المجتمعية والتاريخية والانتاجية التي قامت بها على مرِّ التاريخ.

وفي مسار فكِّ هذه الإشكالية المحورية وتساؤلاتها المثارة، ارتأينا تأثيث هذه الدراسة العلمية في بابين كُبريين، الأول يختص بإستعراض المقاربة المنهجية والنَّظرية معًا، فيما الثاني ينشغل فقط بالجانب الميداني، وعلى ضوءهما تندرج فصول فمباحث علمية، تحاول الاستفاضة والتعمق في مختلف المعطيات المعرفية الواجب الوقوف عليها.

الفصل الأول من الباب الأول خصَّصناه للبناء المنهجي للدراسة، وفيه استعرضنا أسباب إختيار الموضوع، أهداف الدراسة، الإشكالية المثارة بتساؤلاتها وفرضياتها، قبل أن نثير جملة من الصعوبات التي واجهتنا ميدانيًا في الموضوع محل الدراسة. كما حدَّدنا في هذا الفصل أهم المفاهيم العلمية الواجب التَّطرق لها، ثم المناهج والتقنيات الموظَّفة، فالدراسات السابقة المتَّكأ عليها، وأخيرًا الاقتراب النَّظري لدراساتنا.

الفصل الثاني من ذات الباب يقف نظريًا بمبحثين اثنين يرتبطان ببنية المجتمع الأوراسي (الفضاء والمرأة)؛ أمَّا الأول فخصَّص للمقاربة التاريخية والأنثروبولوجية، وفيه قمنا بتوصيف المجتمع الأوراسي، الأصل

والجدور التاريخية للأوراس، المقاربة اللغوية. فيما الثاني خُصِّص للفضاء والمرأة الأوراسية؛ وفيه توقفنا عند بعض المعطيات الهامة من قبيل الفضاءات الاجتماعية والثقافية والزراعية والصناعية والعمرانية والفنون في الأوراس، وكذا واقع المرأة الأوراسية وسماتها وقيمها الجمالية ومكانتها في المجتمع...

الفصل الثالث من الباب الأول عنون بـ "المثقف وثلاثية المخيال، المعنى والرمز"؛ مبحثه الأول توقفنا فيه بالتفصيل والتشريح عند مفهوم المثقف وأهم التحولات التي صاحبته والتّمثلات التي ارتبطت به، فيما المبحث الثاني تتبعنا فيه ثلاثية مفصلية في الدراسة ألا وهي المخيال الاجتماعي، المعنى والرمز؛ ففي الإطار النظري لمفهوم المخيال حاولنا استعراض بنيته، أصنافه، الفرق بينه وبين الخيال والتّخيل... وفي الإطار النظري لمفهوم المعنى ناقشنا بنيته وفلسفته في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا وفي السيمياء أيضًا... أمّا الإطار النظري للرمز فانشغلنا بنيته وفلسفته في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا أيضًا... ومعطيات أخرى لا تقل قيمةً معرفية.

الفصل الرابع والأخير من الباب الأول خُصِّص للممارسات الدينية: المعتقدات، الطقوس والأساطير، وفيه ثلاثة مباحث أساسية؛ الأول توقف عند معتقدات المجتمع الأوراسي بما فيه من الديانة عند الأمازيغ، المعتقدات الدينية في المجتمع الأوراسي القديم... أمّا الثاني فناقش معنى الطقوس وبعض المداخل النظرية المرتبطة بتفسيره، مع التّطرق إلى الطقوس الاحتفالية، الدينية، السّحرية، الانتقالية أو ما يعرف بطقوس العبور وكذا الطقوس الغذائية... فيما اشتغل المبحث الثالث بالأسطورة؛ بدءًا بالمدخل المفاهيمي، مرورًا ببعض الأساطير الأوراسية وصولًا إلى دلالات توظيفها.

أمّا **الباب الثاني** لهذه الدراسة وكما سبق الإشارة له خُصِّص للشق الميداني، حيث كان في ثلاثة فصول أساسية؛ **الفصل الأول** كان للمقاربة كيفية - كمّية للمعطيات، انطلقنا في المبحث الأول باستعراض التّحقيق الميداني للدراسة، فيما الثاني كان بتوضيح إجراءات المعالجة الكيفية - كمّية بتطبيق برنامج Nvivo، حيث عرّجنا على لمحة لهذا البرنامج، خطوات تطبيقه، مناخ المقابلات مع المبحوثين محلّ الدراسة، تحليل مقابلاتهم وفقًا للبرنامج، ثم اختبار فرضيات الدراسة.

أمّا **الفصل الثاني** من الباب الثاني فقد عُني بالتّحليل الكيفي الكلاسيكي للفرضيتين الأولى والثانية، حيث كان المبحث الأول حول ماهية وسمات المثقف الأوراسي (الفرضية 01)، مع عرض جدولي لمعاينة

مواقف المبحوثين، تصوراتهم، آرائهم واتجاهاتهم. فيما كان المبحث الثاني حول تمثلات الفضاء الأوراسي (الفرضية 02)، مع عرض جدولي لمعينة تصورات المبحوثين، آرائهم واتجاهاتهم أيضاً.

أمّا الفصل الثالث والآخر من الباب الثاني، فقد انشغل بدوره بالتحليل الكيفي الكلاسيكي، لكن للفرضيتين الثابنتين (الثالثة والرابعة)؛ حيث كان مبحثه الأول حول تمثلات مكانة وأدوار المرأة الأوراسية (الفرضية 03) مع عرض جدولي لمعينة تصورات المبحوثين، آرائهم واتجاهاتهم. فيما كان المبحث الثاني حول تمثلات الممارسات الأسطورية والطقوسية (الفرضية 04) مع عرض جدولي لمعينة تصورات المبحوثين، آرائهم واتجاهاتهم دائماً.

لنستعرض في الأخير الاستنتاجات الجزئية للدراسة تبعاً للفرضيات الأربع المثارة من البداية، قبل أن نلحقها في الأخير باستنتاج عام شامل يرتبط بأهم المعطيات العلمية المتوصل إليها في هذه الدراسة والمتعلقة أساساً بالمخيال الاجتماعي وتمثلات المثقف الأوراسي.

الباب الأول:

المقاربة المنهجية والنظرية للدراسة

الفصل الأول | البناء المنهجي للدراسة

1. أسباب اختيار الموضوع

1.1. الأسباب الذاتية:

لا بد من تبني الباحث للمدخل الذاتي في اختيار الموضوع، خاصة في المواضيع التي تتعلق بالانتماء وفضاء المعاش اليومي كونه يخلق علاقة ارتباط وطيدة وتفاعل وشغف مع موضوع الدراسة وسهل للباحث دراسة الموضوع ويقلل من تكلفة التنقل ليتفادى العديد من الصعوبات وكثيرا ما يتداخل المدخل الذاتي مع الموضوعي وهنا تبرز عقلانية الباحث التي تترجم في الغالب إلى فضول علمي خاص ببيئته. تلخص الذاتية فيما قالته الروائية ربيعة جلطي: "نحن مصنعون من الحنين".⁽¹⁾

بات من المهم جدًا معرفة انتماء الباحث إلى المجتمع الذي يدرسه أو يكتب عنه، فالتراث السوسيولوجي تشكل بهذا الفعل، وكذلك الأنثروبولوجيا تؤكد على أهمية هذه المسألة من الناحية المعرفية والمنهجية والإجرائية وهو ما ذهب إليه والكوت **H. Walcotte** في قوله: "أن البحوث الإثنوجرافية التي تجري في مجتمع الباحثين أنفسهم قد تكون هي الشرط الضروري لما نطلق عليه بحثاً أنثروبولوجيا".⁽²⁾

بصفتي أحمل جينات أمازيغية - أوراسية - من طرف الأم، لا يروق لي سماع كلمة بربر التي كثيرا ما ينعتنا بها الفرنسيين خاصة إذا ما تحدثوا عن الثقافة الأمازيغية القديمة ليختزلوها في عبادة الحجر ناهيك عن تعليمهم الحكومي لأبنائهم في وحدة التاريخ يبررون احتلاله لنا بالاحتلال الثقافي وأنهم جاءوا لتثقيف شعب همجي على عكس الكتابات الإنجليزية وخاصة لليونانيين يقرون بأن شعب شمال إفريقيا اخترع الكتابة.

2.1. الأسباب الموضوعية:

أ. على المستوى الأكاديمي:

■ إنَّ ما لاحظته بصفتي باحثة في منطقة باتنة حول قلة الدراسات التي تناولت المجتمع الأوراسي وإن وجدت الدراسات ففي الغالب تكون في قسم الأدب وتحديدًا الأدب الشعبي أو في مجال التاريخ في

⁽¹⁾ ربيعة جلطي: برنامج ثقافة، قناة France 24، 2017/10/14، من الساعة 9:00 - 10:00 صباحا.

⁽²⁾ محمود عبد الرشيد: علم الاجتماع ودراسات المرأة تحليل استطلاعي، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، مصر، د.س، ط، ص 31.

- حين أنه من باب الأولوية أن يهتم طلبة وباحثي علم الاجتماع وباقي التخصصات الاجتماعية والإنسانية بدراسة الظواهر في المنطقة لإحداث التراكم المعرفي حول المجتمع الأوراسي.
- عزوف الطلبة على مستوى كل الأطوار والتخصصات في دراسة المواضيع التي تتعلق بالموروث الثقافي والثقافة الشعبية خاصة ما ارتبط منه بالتدين الشعبي، وهو ما يخلق علامات استفهام من الحجم الماكروسكوبي حول نظرة الاستعلاء على الموروث الثقافي وغياب الدافعية لدى الطالب الجامعي اليوم.
 - من خلال نقاشاتي الدائمة مع أساتذة جامعيين في مختلف التخصصات نتساءل عن ركود الباحثين اليوم، وحتى القلة منهم الذين درسوا المجتمع الأوراسي انقسموا بين من تحكمه الأحكام المسبقة والتعصب لثقافته والعاطفية وبين من لم يعطه حجمه الكافي بمعنى غياب النقد اليبستيمولوجي والتحليل السوسيولوجي وهو ما يظهر في نوعية الكتابات التي أنجزت حول الأوراس والتي تكاد تنحصر في مواضيع التاريخية والثقافة الشعبية والطبونيما.
 - إن أغلب الدراسات التي تناولت المخيال الاجتماعي والديني اهتمت بالجانب السيميولوجي اللغوي واللساني على حساب المضمون الاجتماعي والرمزي، ومن خلال هذه الدراسة سنحاول إضافة شيء جديد لإثراء التراكم العلمي والمعرفي، بإعطاء إضافة سوسيولوجية على التراث الشفوي من خلال المنظومة الرمزية للطقوس والأساطير ومدى تأثيرها على خاصية الإبداع عند المثقف الأوراسي.

ب. على المستوى الديني والثقافي:

- تتميز المنطقة الأوراسية بتنوع حضاري حيث تعاقبت عليها عدة أنواع بشرية وتمازجت فيها عدة ثقافات لا تزال حاضرة اليوم في الشكل الممارس أو بالشكل الشفوي، ويبدو جليا فيها تداخل العنصر الديني والثقافي في شكل تمازج العنصر الأصلي الأمازيغ وكذا الغربي الأوروبي وتأثير المد الشيعي واليهودي والمسيحي في تمثيلات اللغة والعادات والممارسات والأعراف والطقوس الدينية والأساطير وغيرها.
- معرفة دينامية تداخل الديني والثقافي من خلال التمثيلات التي يبنها المثقف الأوراسي نظرا لأهمية دور التمثيلات في تشكيل الحياة الاجتماعية وكذا الذهنية للأفراد.

■ على مستوى المقارنات: إنَّ ما يحز في نفسي كباحثة هو ما وجدته في السوسيولوجيا الكولونيالية من ميدانية فستر مارك والطقوسية عند إدمون دوتي، الصراع الإعتقادي عند هنري باصي وتداخل المعتقدات الدّينية عند ألفريد بيل والوظيفية عند جاك بيرك والتحليل عند ماسكاري وغيرهم، وصولاً إلى الرعيل الأخير مثل فاني كلونا التي حاولت جاهدة إخفاء السمات وخصوصية المنطقة على الرغم من مقدرتها على الكتابة. في حين لا يمكن لأي باحث دارس للأوراس أن يتجاوز عمل ماتيا غودري في دراستها للمرأة الأوراسية إضافة إلى إجزال هو ما جعلني أقارن اهتمامهم بدراسة المجتمع الأمازيغي أو الشمال إفريقي رغم عدم تمكن معظمهم من اللغة الأمازيغية واللهجة الشاوية وعلى الرغم من أن أغلبها كانت دراسات استشرافية للمستعمر مقابل عدم اهتمام الكثير من الباحثين الجزائريين في دراسة فضاء الأوراس والحقيقة أن الباحث الجزائري على غرار الباحث العربي وجد نفسه بعد الاستقلال في المنحى الانفصالي عن السوسيولوجيا الكولونيالية التي كانت تبحث في بنية القبيلة.

■ البحث عن الدلالات الاجتماعية والمضامين التحليلية التي من خلالها تأثر المثقف وأنتج في إطار دينامية المجتمع وإعادة التوجه نحو المجتمع في أنساقه الكلية من خلال فهم الممارسات الاجتماعية المخترقة في العمق لفهم سوسيولوجية المعنى، محاولة منا لفهم أسباب تخلفنا انطلاقاً من ثقافتنا المهيمن عليها من الممارسات والمقدسات الشعبية من جهة، والثقافة الكولونيالية من جهة أخرى.

2. أهداف الدراسة:

حاولت هذه الدراسة الوقوف وليس الوصول على هدف واحد يتمثل في تأثير المجالي والثقافي على إعادة إنتاج التصورات التي يبنّيها المثقف انطلاقاً من تحليل جملة من النقاط: مختلف أنواع التنشئة التي تلقاها نوعية التعليم الذي تلقاه أيضاً إضافة إلى رصد مختلف التأثيرات التي تعرض لها في حياته من حراك وحياة شخصية وغير ذلك، كما نسجنا العلاقة التي يبنّيها المثقف بين بيئته ونوعية إنتاجه الثقافي والتي في الغالب تعد علاقة ارتباط قوي. وفي العموم تهدف الدراسة إلى معرفة المضامين التي يحملها المثقف الأوراسي حول بيئته والتي تعتبر مرجعية للتّمثلات التي بني عليها مخياله الاجتماعي.

3. إشكالية الدراسة:

لطالما شكّل موضوع المثقف أحد أهم مواضيع السوسيولوجيا التي تطمح لمعرفة وجهة نظر الفاعل الاجتماعي والتركيز على فعله الاجتماعي، في محاولة لفهم طبيعة إنتاجه والعناصر التي كوّنت المخيال الذي يُنتج به، خاصةً الجماعات المرجعية والبيئة الاجتماعية كالفضاء والممارسات المتعدّدة من طقوس وأساطير. فالميزة الأساسية للفاعل الاجتماعي على حد قول **فضيل دليو** تتمثّل في "قصديّة أفعاله وقدرته التّفكيرية حولها".⁽¹⁾ وفي هذا يكتنف سوسيولوجيا المثقف غموضاً منهجياً ونظرياً على اعتبار فتوّتها المعرفية كاختصاص في علم الاجتماع من ناحية، ووقوعها في تقاطعات بين أكثر من اختصاص من ناحية أخرى مثل علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع الإيديولوجيات وغيرها.

كما يُعدّ البحث في الشّخصية الاجتماعية للمثقف إرهاباً في حد ذاته، وذلك لتأرجحه بين وظيفة الحفاظ على القيم التّقليدية والحفاظة على الموروث، وبين التّجديد وقيم الحداثة ليقع بين المقدّس والديوي أو بين الدّيني والسياسي، وكما يذكر **جيرار ليكلرك Gérard Leclerc** "...أو على الأقل على التّرابط الجديد في العلاقات بين الدّين والمجتمع المدني، بين التّقليد والتّاريخ، بين السلطة والمجتمع".⁽²⁾ ليفقد الكثير من خصائص هذه الشّخصية وأهمها التزامه بقضايا مجتمعه وخاصة الالتزام بالفكر التّقدي، أين تُطرح قضية المثقف العضوي والمثقف النّاقّد إضافة إلى دوره في التّجديد والإبداع. والمثقف الجزائري بصفتة فاعلاً ضمن بنية مجتمعه تأثّر ولا يزال يتأثر ببيئته التّقافية والتّربوية والتّعليمية، ليبقى الفعل التّقافي عملية إبداعية ترتبط بخصوصية الفضاء وكذا الأدوار التي يشغلها الأفراد وفق مكانتهم الاجتماعية، وذلك لأنّ "...أفعالهم تصبح ثابتة وتتخذ أنماطاً من أدوارا المكانة".⁽³⁾

إنّ التّصورات الاجتماعية الكلية التي يُنتج حولها المثقف الأوراسي أعماله يستمدّها من الفضاء الذي يشغله، وذلك لقوة المعنى الذي أنتجه الإنسان الأوراسي على محك أصالة تواجده في المنطقة. فالبيئة التّقافية التي تحتضنه تتركز على ثقافة خاصة نتجت من محصّلة تلاقح عدة ثقافات، منها الإفريقية والمتوسّطية والعربية

⁽¹⁾ فضيل دليو: عناصر منهجية في العلوم الاجتماعية، منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة جامعة قسنطينة 3، قسنطينة/ الجزائر، 2015، ص 41.

⁽²⁾ جيرار ليكلرك: سوسيولوجيا المثقفين، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، 2008، ص 06.

⁽³⁾ إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 118.

والإسلامية والأمازيغية وخضعت لفعلي التّراكم والانصهار. إنّ بنية العلاقات الاجتماعية التّواصلية ضمن الفضاء الرّمزي تخلق الأدوار التي تحدّد المكانة الاجتماعية للأفراد الذين يشغلون هذا الفضاء. وهنا وصف يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** العلاقة بين التّواصل والعمل كعملية تفاعل رمزي ضمن الفضاء بالعقلانية التّواصلية مُحدّدا لها في التالي: "تنظّم عملية التّفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها" ⁽¹⁾ وبذلك تُعدّ تمثّلات علاقة الأفراد مع ثقافتهم وارتباطهم ببيئتهم وأنماط تفاعلهم مع تاريخهم، ماضيهم وحاضرهم وقيمهم بمثابة الذاكرة الجماعية المشتركة، وهذا ما يُعزز من قوة ارتباطهم بالفضاء الذي يشغلونه.

كما شكّلت صورة المرأة في المخيلة الأوراسية على مرّ العصور مكانة اجتماعية كبيرة في مجتمع كان على الخط الأموسي قديماً، وحظيت الأنثى فيه بالتّبجيل والسلطة ليس فقط المرأة، وإنّما كل ما هو مؤنّث من الأرض، القمر، النّجمة والقمحة، لدرجة تمثّلها كمعبودات؛ أين ساهمت المرأة في تأنيث الأشياء والموجودات حيث تمّ تعزيز دورها في الإنتاج، وهي منذ القدم تتراتب مع الرّجل في تقسيم العمل من نسيج وأواني فخارية وصناعات غذائية وفلاحة وغيرها... وبهذا فإنّ صورة المرأة تعكس طبيعة الثقافة ومحدداتها من عادات وتقاليده وأفكار سائدة، وهي تعمل على إبراز القيم المشتركة وتساهم في ترسيخ صورة نمطية كلية للمرأة الأوراسية، فتنتج تمثّلات نوعية للمرأة الأوراسية في شكل امرأة قوية ومكافحة لعبت أدواراً مختلفة... وفي العموم، المثقف الأوراسي مطّلع بشكل كافٍ على تاريخانية منطقته وهو الذي يحتفي بالشخصيات التاريخية النسوية بوعي تاريخي.

ويعتبر التراث الشّفوي الذي يزخر به الأوراس والمحمفوظ في الذاكرة الجماعية، مصدراً مهماً يستلهم منه الأفراد منظومة تصوراتهم الفكرية والعقائدية، ومن عناصر هذا التراث نجد الطقوس والأساطير التي تُشكّل الماضي والحاضر والمستقبل معاً، حيث للماضي حضوراً قوياً من خلال الفعل الاحتفالي وتظهر الملامح الثقافية للمجتمع في شكل الممارسات التي يقوم بها الأفراد والتي تتواتر مع نوع المعتقدات والقيم التي تؤطّر أفعالهم ككل؛ فالانتماء الثقافي هو الذي يُعطي للفرد إمكانية إنتاج المعنى، والفاعل الاجتماعي يبيّن المعنى ويحيط نفسه بالرموز ويتماها معها عبر جملة من الممارسات المختلفة.

⁽¹⁾ مصدق حسن: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت - النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، 2005، ص 133.

ويحتفي المجتمع الأوراسي بممارسات من مختلف الطقوس التي تقوم على سمتين بارزتين هما المرجعية الدينية الماورائية وسمّة التكرار والثبات حتى تكون فعّالة من خلال الممارسة، وترسخ في معتقد ومخيال الأفراد، وعن التكرار أوجز لأكوست **Coste Dujardin** القول بـ "كلّ التعابير غير المكتوبة التي ينتجها فرد من جماعة اجتماعية أكدت محتواها وشكلها وأنتجت لكي تتكرر وتنتقل في وسط نفس الجماعة وتكون هكذا جزء من ثقافتنا"،⁽¹⁾ فالطقوس تُهيكل الذاكرة الجماعية للأفراد في إطار وظيفتها الاجتماعية كما حدّده آلان توران **Alan Turing** على أنّها "جزءاً من الحركة المجتمعية وبفضلها تحفظ المؤسسات والمنظّمات الاجتماعية وتتغير وتتجدد، وتحقق هذه العمليات في شكل دراما مجتمعية".⁽²⁾

إنّ زخم التراث من أساطير يجعلنا نراجع أهمية هذا الموروث في إخصاب مخيال المثقف الأوراسي الذي يُفترض أن تتجذّر فيه كل عناصر ومقومات بيئته العريقة؛ فالمخيال الأسطوري للأوراسي وليد تجربة تمازج الثقافة المزدوجة للإنسان الأمازيغي والعربي فيها، والأساطير الموجودة في الأوراس من أساطير تأسيسية كأسطورة "بورق" التي تؤسس لأصل أعراش الأوراس، والأساطير الدينية التي تتماهى مع الطبيعة مثل أسطورة "عروس المطر"، كلها تنسج العلاقة بين المتخيل والطبيعة وبين المقدس وشغل الفضاء، ذلك كون الجاهلي يصنع الثقافي؛ فلا يمكن الحديث عن معنى الأساطير خارج البيئة التي أنتجتها، وتتداخل الطقوس والأساطير في أنّ الطقوس هي تجسيد للفكرة الأسطورية العميقة. ولعل المثقف الأوراسي يوظف المخيال الأسطوري والطقسي ليحصل على فعل الإبداع، كما أكّد كارل يونج **Carl Jung** على "أهمية اللاشعور الجمعي، وقدرته على اختزان الصور بأنساقها النفسية، وقدرة هذه الصور على إظهار مزيد من الرؤى الإبداعية".⁽³⁾

تعكف هذه الدراسة على تناول تأثير التّقارب المكاني للأفراد في مكانٍ محدّد على أنماط التّفاعل الاجتماعي، في إطار إعادة إنتاج تصورات المثقف الأوراسي وتمثلاته بناءً على طبيعة الفضاء الذي يشغله ومكانة المرأة التي يستلهم منها، وكذا ممارساته من طقوس وأساطير.

⁽¹⁾ La Coste Dujardin : littérature orale et l'histoire (fonctions historiques d'un corpus de littérature orale paysanne algérienne, C. R. A. P. E, OPU, Alger, 1982, p 32.

⁽²⁾ كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر/ تونس، كلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 289.

⁽³⁾ محمد عبد الرحمن يونس: الأسطورة - مصادرها وبعض المظاهر السلبية في توظيفها، دار الأملية، الجزائر، 2014، ص 42.

تأسيسًا على ما سبق تُثار إشكالية هذه الدراسة العلمية في الآتي:

هل يُعتبر المخيال الاجتماعي مرجعية لبناء تمثلات المثقف الأوراسي؟

وعلى ضوء هذه الإشكالية أثّرت التساؤلات الآتية:

- هل يؤثر الارتباط بفضاء الأوراس على نوعية تمثلات مثقفيه؟
- هل لأدوار ومكانة المرأة الأوراسية تأثير في إنتاج تمثلات المثقف الأوراسي؟
- هل يمكن للطقوس والأساطير أن تلعب دوراً فعالاً في إنتاج تمثلات المخيال الاجتماعي للمثقف الأوراسي؟

4. فرضيات الدراسة:

- يُنتج المخيال الاجتماعي تمثلات المثقف الأوراسي.
- يسهم الارتباط بالفضاء في إنتاج تمثلات المثقف الأوراسي.
- تلعب كل من أدوار ومكانة المرأة الأوراسية دوراً في إنتاج تمثلات المثقف الأوراسي.
- تُعد ممارسة الطقوس والأساطير التي نشأ عليها المثقف الأوراسي عنصراً فعالاً في إنتاج تمثلاته.

5. صعوبات الدراسة:

لا تخلو الأعمال من الصعوبات العلمية والعملية والظروف الشخصية، وما ذكرها إلا لتحفيز الباحثين وحثهم على طلب العلم وهذا ما يفرضه واقعنا الحالي. فطالب الدكتوراه - تحديداً - يقف بين مطرقة البحث عن التوظيف في مختلف جامعات الوطن وبين سندان إكمال باكورة تعليمه العالي - أطروحة الدكتوراه - وهو واقع و ظرف مر به معظم الطلاب ولعل هذه المعوقة بالنسبة لنا أهم صعوبة من بعد التنقل والسعي لإتمام المشروع.

ما تعرضنا له كباحثين هو واقع وطبيعة وضرورة علمية، خاصة بصفتنا ننتمي إلى عالم ثالث أين يصعب علينا فعلا تطبيق المناهج والقياس والدقة نظرا لخصوصية مجتمعاتنا واختلافها كليا عن المجتمع الغربي الذي نستمد منه جل نظرياته الاجتماعية وحتى نكون منصفين على الرغم من عدم وجود بدائل نظرية يتحتم علينا سلك مداخل نظرية قد لا تخدم الموضوع كليا، إلا أننا نحاول تكيفها وفق تحليل خاص ونحن - وبكل تواضع - نجد بأن هذه من أقسى وليس من أصعب الصعوبات.

الحقيقة أن أهم صعوبة واجهتنا في مسار الدراسة كانت في القراءات الاستكشافية حيث انتبهنا إلى قلة الدراسات الإمبريقية التي تتناول مواضيع مثل التمثلات والمخيال وخاصة المخيال الاجتماعي وانحصرت في أعمال الماجستير ولم تكتمل في الدكتوراه حيث انعطف الباحثين إلى مواضيع أخرى وهو ما ضيع علينا استغلالها علما أننا في مرحلة الدكتوراه مطالبون - مع الأسف - بعدم أخذها كنماذج دراسات سابقة مع أهمية ما تقدمه من إضافة حتى لا يُعاب علينا وإن لم تكن مواضيع المخيال الاجتماعي كالمخيال الشعبي والمخيال الديني إلا أن هذه الصعوبة في حد ذاتها وجهتنا للبحث في موضوع الدراسة.

إنّ ما وقفنا عليه في المقابلات الاستكشافية من تضخيم الذات عند بعض المثقفين جعلنا نبحت في تمثلاتهم وخاصة متغير الارتباط بالمكان والأرض والمعنى والهوية وغيرها. وهو ما يُصعب من التفاعل ومناقشتهم في قضايا الانتماء.

بالإضافة إلى ما سبق، صعوبة الوصول إلى بعض المثقفين من أصحاب النظرة الاستعلائية وعدم تفهمهم ومساعدتهم لنا وحتى اعتذارهم لنا في عدة مرات جعلنا نُحبط على الرغم من أهمية إنتاجهم من ناحية والمناصب التي يشغلونها من ناحية أخرى.

وفي الأخير راودتنا مخاوف تكاد تكون صعوبة تمثلت في مخاوفنا من فشل تبني المقاربة الكيفية بالمدخل التأويلي واصطدام طموحاتنا التأويلية والتحليلية مقابل الإرادة الإمبريقية الموضوعية وهذا المعطى واقع منهجي يفرضه علينا سيطرة المدخل الكمي الموضوعي الذي يتبناه غالبية الباحثين الاجتماعيين لكننا فضلنا أن نحاول إيماننا منا بأنه لا يمكن اختزال الأفعال والظواهر الاجتماعية في مجرد معطيات والأفراد مجرد مستجوبين والعلاقات الاجتماعية مجرد ارتباطات بين متغيرات وإيماننا ثانياً منا أن علم الاجتماع لا يمكن أن يشبه بالعلوم الطبيعية بصفة كلية وأن أقرب توليفة يدرج فيها بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

6. تحديد المفاهيم:

1.6. المثقف:

يُساء كثيراً فهم معنى كلمة "مثقف" في وقتنا الحاضر، حتى صار أغلب الناس يطلقونها على طبقة خاصة من المتعلمين أو حاملي الشهادات أو خريجي الجامعات، والمثقف كذلك في الثقافة الشعبية هو صفة لرجل كثير القراءة، يجيد الحديث بأسلوب محبّب، ويعتمد في حديثه على المصطلحات العصرية والمفاهيم الغربية التي عادة ما يكتسبها من خلال قراءاته المتنوعة ومشاركاته في ملتقيات وطنية أو دولية وتظاهرات وندوات. مفهوم المثقف من المفاهيم الحديثة التي ارتبطت بلفظ (intellectuel) ذات الأصل اللاتيني والأقرب إلى المفكر و المشتقة من (intellect) أي الفكر.

من الصعب جدا حصر حدود المثقف ووظائفه، فمن الناحية التاريخية اللغوية يرجع استخدام المصطلح "حسب أغلب المؤرخين، استعملت أولاً بالفرنسية، وبشكل عادي اعتباراً من قضية درايفوس... كانوا يسمون في القرون الوسطى اكليريكيون «Clerc»، وفي عصر الأنوار فلاسفة".⁽¹⁾

وقد عرف روبرتو مايكلز Robert Michaels المثقف على أنه "الشخص الذي يمتلك المعرفة. وتعبير أدق: هو ذلك الشخص القادر على أن يصدر حكماً على أو يتخذ قراراً مبنياً على انعكاسات معرفية بعيدة كل البعد عن المؤثرات العاطفية (الوجدانية) وهذا ما يجعله مختلفاً عن الشخص اللا مثقف".⁽²⁾

⁽¹⁾ ريمون بودون، ف بوريلو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 1986، ص 486.

⁽²⁾ معن خليل العمر، ص 101.

حدد عالم الاجتماع الأمريكي **ليست Lipset** وصف للمثقف بأنه "من يبدع ويؤرّع ويمارس الثقافة، أي العالم الرمزي الخاص بالإنسانية والذي يتضمن الفن و العلم و الدين"،⁽¹⁾ في حين حدد مواطنه **كوزر (Coser)** المثقفين على أنهم "الذين يعنون بالقيم المركزية، أو أنهم من يولي اهتمامه للعالم الرمزي الذي تؤسسه الثقافة".⁽²⁾ ويصنفهم **كوزر** مرة أخرى "...هم المتحدرون، من الكهنة والأنبياء والرهبان والمتعلمين أو هم ورثتهم. إنهم المعنيون بالدرجة الأولى بالبحث عن الحقيقة وبالاحتفاظ بها، وبالقيم الجمعية والمقدسة، تلك التي تتحكم في جماعة وفي مجتمع وفي حضارة"،⁽³⁾ والمثقف هو من يجاهد ليتجاوز دائرة اختصاصه بحسب **سارتر** بأنه "إنسان يتدخل فيما لا يعنيه".⁽⁴⁾

كما يعتبر الأمريكي **نعوم تشومسكي** أن "المثقف هو من يحمل الحقيقة في وجه القوة"⁽⁵⁾ أما المفكر البحريني **محمد جابر الأنصاري** يضيف عليه صفة موسوعية، فيصفه بأنه "من غادر حقل الاختصاص إلى ما هو أوسع في مجالات المعرفة الإنسانية ... فهناك مثقف حقيقي، وآخر غير ذلك".⁽⁶⁾

في حين يرى **غرامشي** أن الطبقات تفرز مثقفها بقوله "كل طبقة أساسية تقوم بخلق وإعداد شريحة، أو أكثر من المثقفين يوفر لها تحانساً، ووعياً بدورها ليس في المجال الاقتصادي فحسب، بل أيضاً في المجالين السياسي والاجتماعي".⁽⁷⁾

كما اصطلح على المثقفون "بأنهم أعضاء المجتمع الذين يكرسون جهودهم لتطوير الأفكار الأصلية، وينشغلون بالأنشطة الثقافية الخلافة ويشكل المثقفون قسماً صغيراً من فئات المتعلمين".⁽⁸⁾

وأدرج **معن خليل المثقفين** أو كما أسماهم "العوارف" في نماذج متنوعة: هناك المثقف المذيع، المثقف الذي ينتج مع الجماعة، المثقف المقوم، المثقف الناقد و المبدع".⁽¹⁾

(1) جيرار ليكلرك: **سوسيولوجيا المثقفين**، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت/ لبنان، 2008، ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) كوزر، نقلاً عن: المكان نفسه.

(4) سارتر: **دفاع عن المثقفين**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1973، ص 12.

(5) بشير خلف: مرجع سبق ذكره، ص 30.

(6) المكان نفسه.

(7) غالي شكري: **إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة**، المستقبل العربي، بيروت، العدد 11، 1988، ص 26-27.

(8) محمد عاطف غيث: **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د. س. ط)، ص 252.

التعريف الإجرائي للمثقف:

المثقف هو الفرد الذي يقع عليه عبأ إنتاج المعرفة بمعنى أنه لا يمتلكها فقط بل وينتجها أيضاً. وهو كل من يلتزم بقضايا مجتمعه. يختلف عن النخبوي بالمكانة الاجتماعية وممارسة السلطة أو التقرب منها. فهو ليس في قمة السلم الاجتماعي بل في مركزه ولعل أهم الأدوار المنوطة به هي فهم المجتمع والمقاربة بين طبقاته عن طريق إحداث الوعي.

تعريف إجرائي للمثقف الأوراسي:

هو مثقف جزائري أمازيغي مُلم بالثقافة الجزائرية ويخدمها ويمتلك وعي تاريخي وهوياتي وهو منتج أكاديمي أو مؤسسي أو فنان يحاول احداث تراكم حول المنطقة، المثقف هو ذلك الشخص المؤثر له مواقفه وكتاباته يبرز فيها آرائه وتطلعاته.

2.6. التمثلات:

يعتبر مفهوم التمثل من المفاهيم المتشابكة ومتعددة المعنى وهو ما يستدعي تحديده في عدة حقول منها الحقل اللغوي واللساني، النفس اجتماعي، الاجتماع والفسفي.

جاء في لسان العرب لابن منظور عن كلمة التمثل " مشتقة من كلمة مثل: كلمة تسوية يقال هذا مثله ومثله، والتمثال: الصورة، والجمع التماثيل، ومثل له الشيء صورة حتى كأنه هو ينظر إليه. وتقول العرب: امتثله أي تصوره".⁽²⁾

وفي القاموس اللغوي الفرنسي تعني كلمة Représentation أي التمثل المعنى "اجعله حاضراً"،⁽³⁾ والمأخوذة من مصدر الفعل Représenter.

⁽¹⁾ معن خليل العمر: معجم علم الاجتماع المعاصر، ط1، دار الشروق، الأردن، 2000، ص 415.

⁽²⁾ ابن منظور: لسان العرب، ط 1، دار صادر، بيروت/ لبنان، ص 436.

⁽³⁾ Albert Bouzart : Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique, Larousse, Paris, 5, 1964, p 644.

وهي بمثابة أنساق تفسيرية يوظفها الفرد لفهم العالم من حوله وتفسيره، وكما تعتبر على أنها يستوعب [هكذا] فيها الذهن المعطيات الخارجية (الواقع)، وذلك بعد أن يحتك بها الفرد".⁽¹⁾

تناول **موسكوفشي Moscovici Serge** مفهوم التمثلات من خلال المقاربة التي قدّمها في علم النفس الاجتماعي سنة 1962، واعتبرها علم ينفث في المجتمع من المجال الأكاديمي عن طريق:

أولاً: الإظهار والتجلي؛ حيث يظهر عن طريق الاختزال، النواة الصلبة، التّطبيع.

ثانياً: التثبيت في المعارف الأخرى؛ لأنه مستوى مجرّد لا بد من التّطبيق عليه.

المفهوم الاجتماعي للتمثلات:

يبرز مفهوم التمثل في علم الاجتماع على أساس عملية تفاعل نوعي تساعد على إعطاء صورة مشتركة عن المجتمع، حيث اهتم علماء الاجتماع الكلاسيكيون والمحدثين بهذا المفهوم مثل **إميل دوركهيم Emile Durkheim** (1858-1917) عند دراسته للطوطمية اهتم بالتمثلات الجماعية التي تحظر في الضمير الجمعي كطرق إدراك ومعرفة مشتركة تختلف عن التمثلات الفردية، ويقول عن هذه التمثلات الجماعية: "معرفة تفوق تلك التي عند الفرد المتوسط" المنتجة من طرف المجتمع، مشكّلة بطريقة ما مادة الشعور الاجتماعي".⁽²⁾

كما يرى كل من **(J)(V) Patric Rateau** و **Pascal Moliner** من الناحية النفس اجتماعية أن "الوعي الجماعي يجب أن يكون موضوع اهتمامنا لأنه الكلية التي تضايق وتشجع هذا الشكل من المعتقدات المشتركة التي تملكها التمثلات الجماعية".⁽³⁾

تحدد **جودلات دينيز Jodelet Denise** تعريف واضح للتمثلات في علم النفس الاجتماعي تربط فيه المعرفة المشتركة بالمجتمع "هي شكل من المعرفة الخاصة شكل من التفكير للحس المشترك، الذي يكون

⁽¹⁾ رضا بن تامي: الطب الشعبي في المدينة مقارنة سوسيو- أنثروبولوجية بمدينة تلمسان، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، 2012/ 2013، ص 17.

⁽²⁾ Jean Christophe Marcel نقلا عن:

قويدر بن أحمد: الاكتاب والتمثلات الثقافية في المسار العلاجي في الجزائر - دراسة عيادية، دار الحامد، عمان/ الأردن، 2017، ص 166.

⁽³⁾ J V P Rateau و Pascal moliner نقلاً عن: قويدر بن أحمد، ص 166 - 167.

مسجلاً اجتماعياً في إنتاجها ووظيفتها" ⁽¹⁾ وتضيف حول المفهوم "تعني نمط من المعرفة التي تشترك فيها وتتقاسمها جماعة معينة، من خلال ممارسات اجتماعية، تسهم في بناء حقيقة مشتركة لهذه الجماعة". ⁽²⁾

أما **Abrie**، يرى بأن التمثلات الاجتماعية "رؤية وظيفية لعالم حياة الأفراد، حيث تسمح للفرد أو الجماعة على حد سواء بأن يضيفوا معاً لسلوكياتهم، وفهم واقعهم عبر أنساقها المرجعية". ⁽³⁾

المفهوم النفسي للتمثلات:

يشير التمثل في علم النفس إلى الإدراك، "أي تلك الصورة الذهنية حيث محتواها يتعلق بموضوع أو وضعية أو مشهد من العالم الذي يعيش فيه الفرد، إن التمثل إذن فعل جعل شيئاً محسوساً بواسطة شكل أو رمز أو علامة أو إشارة". ⁽⁴⁾

التمثلات الاجتماعية:

لقد بدأ الاهتمام بمفهوم التمثلات الاجتماعية مع محاولة **S. Moscovici** إعادة صياغته لفهم الرؤى التي يحملها الأفراد حول أنفسهم والعالم الخارجي، ترى **دونيس جودلات Jodelet denise** عن التمثلات الاجتماعية أنها نوع من المعرفة العامة فتقول: "إن هذه المعرفة تشكل انطلاقة من تجاربنا وأيضاً من المعلومات والمعارف ونماذج التفكير التي نتلقاها ونرسلها عن طريق التقليد والتربية والاتصال الاجتماعي وهي إلى جانب آخر معلومات يتم بلورتها وتقاسمها اجتماعياً". ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ Denise Jodelet : **représentations sociale- Phénomène, concept et théorie de Moscovici S**, Psychologie sociale, PUF, Paris/ France, p 357- 378.

⁽²⁾ Véronique C et Danièle M, **représentations sociales des langues, et enseignement**, DGIV, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2002, P : 08.

⁽³⁾ Jean- Claude Abrie, **Pratiques sociales et représentations**, PUF, Paris, 2 éd, 1997, France, p 19.

⁽⁴⁾ علي قسايسية، (الاستخدامات الاجتماعية لتكنولوجيات الإعلام والاتصال قراءة في التمثلات والاستخدام والتملك)، المجلة الجزائرية للاتصال، ع 25، جامعة الجزائر 3، 2016، ص 22.

⁽⁵⁾ Denise Jodelet , Ibid, P 379.

مفهوم إجرائي للتمثلات الاجتماعية:

هي نمط خصوصي من المعرفة البسيطة والطبيعية والعفوية التي يبني من خلالها الأفراد صورا حول مجتمعهم يُمكنهم من خلق تطابق وحس جمعي مشترك لبناء صور اجتماعية معينة وتعزز هذه المعرفة من معتقدات وممارسات وآراء وعلاقات وتبني خصوصية هوية جماعة ما.

3.6. التصورات:

تتأسس التصورات حول موضوع معين من خلال مجموعة من المعطيات والاعتقادات والآراء والمواقف المبنية على أساس مضمون. وهي عملية مهمة في فهم السلوكات والممارسات الاجتماعية وتساهم هذه التصورات بناء هوية الأفراد.

يرى كلود أبريك (J) Claude Abric أنه "من بين وظائف التصورات تدعيم المكانة الاجتماعية لأفراد الجماعة. كما تبرر الاختلافات الاجتماعية وفهم ديناميكية المجتمع، فهي خير مفسر لطبيعة الروابط الاجتماعية بين الجماعات وبين أفراد نفس الجماعة وعلاقات الأفراد بمحيطهم وبيئتهم الاجتماعية".⁽¹⁾

تعريف إجرائي للتصورات:

هي الصورة المدركة قبلها في وعي الإنسان حول موضوع ما، تعزز الوظائف المعرفية للفرد وتحدد انطلاقا من المكانة الاجتماعية للفرد.

4.6. المخيال:

تكتسي لفظة المخيال طابع الغموض نظرا لصعوبة تحديده وتعريفه القاموسي، فالمخيال يتصف بشساعة مجاله وصلته العضوية بالرمزي سواء كان حركيا شعائريا أو لفظيا أو بصريا. " من بين ما يؤثر على شساعة مجال المخيال تعدد وتقارب واختلاف المفاهيم المحيطة به من قبل الصورة المخيلة والرمز والاستهام،

⁽¹⁾ Abric Jean Claude, **Pratiques sociales et représentations**, PUF, Paris, 1994, p 18 -21

فهذه المفاهيم تتوزعها مجالات معرفية متعددة أدبية وفلسفية وصوفية، وابستمولوجية وسميولوجية.⁽¹⁾ إضافة إلى اختلافه عن مفهوم الخيال لأنه أوسع منه إضافة إلى الأبعاد الدلالية التي يكتسيها.

يُعرف المخيال في الفلسفة الوجودية **لجون بول سارتر** "بكونه وظيفة الوعي" "الماحية للواقع" وظيفته التي ينتج فيها الوعي الموضوعات الغائبة ويجعلها حاضرة فيكون من ثم علاقة خيالية مع موضوعاته".⁽²⁾

أما عند **مالك شبل** فهو "حصيلة اجتماعية يقبلها الإنسان في المجتمع بكل حرية كما يرضى بفن المعمار أو فن الشعر".⁽³⁾

ويعرفه أيضا **جيلبير ديرون (Gilbert Durand)** على أنه: "مجموعة من التصورات المشتركة لدى جماعة معينة اتجاه أخرى ذلك أن كل مجتمع منظم بلغة خاصة، ومحيطه الخاص به ينتج مكانة خاصة به".⁽⁴⁾ بما أن ديرون انتقد النظرة الوضعية.

تعريف إجرائي للمخيال:

حضور وتجسد مجموعة من الصور في مواقف معينة وبصورة غير واعية، يتشكل المخيال بفعل عدة عناصر منها الأسطورة، اللغة والممارسات، والطقوس والرموز حيث يتكون تاريخيا ليصبح جزءا من الذاكرة الجماعية لجماعة ما، ويمكن القول بأنه الشق الخفي واللا مرئي في تفكير الفرد.

5.6. المخيال الاجتماعي:

يعبر المخيال الاجتماعي على قوة تأثير الايدولوجيا لان المخيال الاجتماعي هو جملة التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايدولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما، فلا يمكن أن نتحدث عن المخيال الاجتماعي دون المخيال الجمعي الذي يعتبر مرجعية أساسية في تكوينه حيث يدرج **لسمر عروسي**

⁽¹⁾ نور الدين الزاهي: المقدس والمتخيل بالمغرب العربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فاس، فاس/المغرب، 2004/ 2005، ص 11.

⁽²⁾ كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر/ تونس وكلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 358.

⁽³⁾ Chebel Malek: *L'imaginaire arabo-musulman*, p.u.f, Paris/ France, 1993, p: 40.

⁽⁴⁾ Gilbert Durand : *La dynamique des imaginaires*, p. u. f, Paris/ France, 1964, 192.

المخيال الجمعي والعقل السياسي كممارسة وكأيولوجيا كظاهرة جمعية مهمة في بناء المخيال الاجتماعي فيقول عن المخيال الاجتماعي: "...إنما يجد مرجعية في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي، إلا أن هذا العقل يوظف كل أنماط النظم المعرفية، البيانية والعرفانية والبرهانية في الإقناع والتبرير، ويقوم هذا العقل على آلية الاعتقاد، ومن هنا استعمال الخيال والرمز مما يجعل من اللامعقول وبممكنه القفز على العديد من الحقائق".⁽¹⁾

6.6. الوعي:

"وهي إدراك الفرد لما يحيط به إدراكاً مباشراً، وينطوي الوعي على وقوف الفرد على فكرة جديدة وشعوره بحاجة إلى مزيد من المعلومات عنها".⁽²⁾

يقول محمد محفوظ: "إن الوعي الجماعي الاجتماعي عبارة عن جملة من المفاهيم والأفكار والثقافات التي توجه حركية أفراد المجتمع لذلك يختلف الوعي الجماعي من مجتمع إلى آخر،... لذلك فإن الوعي الاجتماعي هو وليد فهم الناس لتاريخهم وحاضرهم وقيمهم العليا، ونتاج التفاعل البشري مع الأطراف النظرية المتاحة أو المتداولة".⁽³⁾

7.6. الفضاء:

يشير مفهوم الفضاء إلى عدة مدلولات على حسب استعماله؛ إذ أن مفهوم الفضاء أشمل من المكان وهو حينما ربط Poulet علاقة بين الفضاء والمكان في قوله أن: "الأمكنة عبارة عن جزر متنقلة داخل الفضاء، وهي أكوان صغيرة على حده".⁽⁴⁾

⁽¹⁾ لمسر لعروسي: العنف والمقدس في الإسلام، كتاب المحن لأبي العرب التميمي (ت 33هـ) أنموذجاً، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2012، ص 284.

⁽²⁾ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية، (د. د. ن)، مصر، (د. س. ط)، ص 569.

⁽³⁾ محمد محفوظ: الفكر الإسلامي المعاصر وروايات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، 1991، ص 121.

⁽⁴⁾ عكروت فريدة: مفهوم الفضاء وتمثالاته الاجتماعية (مجلة الصورة والاتصال)، ع 22، جامعة مستغانم، فيفري 2018،

التعريف الإجرائي للفضاء:

يعد الفضاء مفهوم متكون من معنيين هما، أولاً: المعنوي المحسوس كأن نقول فضاء الأسرة فضاء الهوية ثانياً: المادي الملموس مثل المدرسة البيت... فمجموعة الأماكن تشكل فضاء ومنه نجد أن للفضاء صفة رمزية وهو يتيح للأفراد التموضع في إطار العلاقات المكانية والاجتماعية والدينية والثقافية.

8.6. الطقوس:

تشير كلمة طقس إلى الكيفية التي يتم بها أداء الأنشطة المقدسة وتنظيمها في إطار احتفالي، ويشار بها في الديانة المسيحية إلى "النظام الذي تتم به الشعائر والاحتفالات الدينية المقدسة"،⁽¹⁾ كما يرى كل من **كلود ليفي ستروس** و**جيمس فرازر** و**لوسيان ليفي بروهل** أن الطقس هو "مجموعة من الأفعال المتكررة والمقتنة، غالباً ما تكون احتفالية وذات طابع شفوي أو حركي أو وضعي، وذات صبغة رمزية. وترتكز هذه الأفعال على الإيمان بقوة الكائنات الفعالة أو بالقدرات المقدسة،..."⁽²⁾ ويعبر عن "عمل أو أعمال شكلية متعارف عليها ذات طبيعة سحرية أو دينية بنوع خاص".⁽³⁾ كما "تعتبر الطقوس كل فعل يتكرر وفق شكل ونمط معين ومحدد من طرف مجتمع أو مجموعة أو دولة يقوم بها الإنسان في إطار مؤسسة اجتماعية أو دينية أو ثقافية في أزمنة معينة أو محددة، تتميز الطقوس بأنها غير عقلانية إذ لا تهدف إلى تحقيق غايات نفعية"⁽⁴⁾ وبخلاف هذا التعريف لا بد أن نتحدث عن الإجماع العام للباحثين عن استجابة الطقوس لعدة وظائف. هناك تداخل بين الطقس والشعيرة حيث يعبر الطقس عن كيفية الاحتفال بالشعيرة.

9.6. الأسطورة:

في المقاربة اللغوية لمفهوم الأسطورة يرى **ابن منظور** "الأساطير هي الأباطيل: الأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها، يقال سطر فلان علينا إذ جاء بأحاديث تشبه الباطل، يقال هو يسطر ما لا أصل له أي

(1) المعجم الوسيط، ج 1، ط 2، دار الأمواج، بيروت/ لبنان، 1987، ص 561.

(2) جيل فيريول: **معجم مصطلحات علم الاجتماع**، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2011، ص 154.

(3) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إنجليزي فرنسي عربي، ص 360.

(4) رشيد ميموني: **الطقوس**، محاضرة في وحدة علم الاجتماع الديني، لطلبة السنة الثانية علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2007/02/27.

يؤلف"، ⁽¹⁾ في حين هناك رأي آخر يقول "إنّها جاءت من الكلمة الإغريقية (هستوريا) ومعناها البحث أو الفحص أو التقصي وهذه الكلمة الإغريقية هي (هستور) أو (ايستور) بمعنى العارف أو الخبير أو المتعلم". ⁽²⁾

أما مالينوفسكي **Malinowski** فيرى أن "الأسطورة هي الأفكار والممارسات والعادات التي لا تستند إلى أي تبرير عقلي، ولا تخضع لأي مفهوم علمي سواء من حيث النظرية أو التطبيق". ⁽³⁾

يرى مجدي وهبة وكامل المهندس "الأسطورة، قصة خرافية يسودها الخيال، وتبرز فيها قوى الطبيعة في صور كائنات حية ذات شخصية ممتازة...والأسطورة سرد لا يتفق عناصره مع الحقيقة الملموسة، إلا أنّها محاولة لتفسير النظم الكونية كما تبدو للإنسانية". ⁽⁴⁾

و "الأسطورة مأثورة شعبية قائمة على الأحداث التاريخية المتصلة بشخص أو حادثة ما، ولكنها تميل في الوقت نفسه إلى تمجيد بعض القيم الثقافية وتأكيد أهميتها وفي بعض الأحيان يطلق عليها لفظ الخرافات، وللأسطورة وظيفة هامة وهي النزول بالقيم والمعتقدات من التجريد إلى الواقع" ⁵ لكل أمة نسقها الأسطوري الخاص الذي يمكن داخله سر التكامل الاجتماعي والاستمرار في الزمن كما أن تغير هذا النسق يعبر عن التاريخ الداخلي لأي مجتمع". ⁽⁶⁾

وهناك تعريف آخر جاء فيه "الأسطورة بنية ثقافية من مجموع البنى المكوّنة لثقافات العالم عبر تطوره الحضاري، وعبر سيرورته التاريخية، فهي في المجتمعات المشاعية والبدائية، والزراعية والصناعية، والحديثة، إنّها جزء مهم من الكل الحضاري المتنوع للمجتمعات الإنسانية". ⁽⁷⁾

ويعرّف عبد الرحمان بوزيدة الأسطورة الجزائرية بأنّها "القصة التي تُروى في شكل واقعي أو خيالي يصدقه الراوي أو لا يصدقه من أجل التأسيس لعقيدة أو عادة أو طقس أو كلها معا. أو من أجل تبرير

⁽¹⁾ شاكر عبد الحميد: الأسطورة والمعنى، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/ العراق، 1977.

⁽²⁾ محمد عبد الرحمان يونس: الأسطورة- مصادرها وبعض المظاهر السلبية في توظيفها- ط1، دار الأملية، الجزائر، 2014، ص24.

⁽³⁾ عبد الرحمان عيسوي: سيكولوجيا الخرافة والتفكير العلمي مع دراسة ميدانية مقارنة على الشباب المصري والعربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، 1984، ص 19.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 27.

⁽⁵⁾ محمد عاطف غيث: مرجع سبق ذكره، ص 280.

⁽⁶⁾ المرجع نفسه، ص 280.

⁽⁷⁾ محمد عبد الرحمان يونس، مرجع سبق ذكره، ص 75.

ضروب من السلوك والقيم وتفسير أصول الشعوب والجماعات والمؤسسات أو الظواهر الاجتماعية والطبيعية تفسيراً لا ينتمي إلى التفسير التاريخي أو العلمي كما نفهمه اليوم،..."⁽¹⁾ وحسبه فإن هناك أساطير ميدانية عرفها على أنها "هي الأساطير التي لازالت متداولة بين الناس في الوقت الحالي..."⁽²⁾

7. مناهج الدراسة وتقنياتها:

1.7. المناهج:

باتت حتمية لدى الباحث المغاربي عند تناوله لبعض الظواهر الاجتماعية أن يتبنى مقاربة المنهج الكيفي، حيث فرضت مناهج البحث الكيفي نفسها بقوة في المجال المعرفي للعلوم الاجتماعية لقدرتها على تناول بعض المفاهيم الهامة في الفكر الاجتماعي لا سيما المعاصرة منها كقضايا المعنى والدلالة والتّوَع مع جدلية التشكيك في مدى صدقها مقارنةً بالمناهج التي تستخدم التحليل الكمي، على عكس المنهج الوضعي يصعب قياس الموضوعية والصدق والثّبات في الاتجاه الكيفي، رغم ما يصل إليه من فعالية في وصف وتشخيص ومعالجة الظواهر نظرياً وواقعياً، واتهامه بالخلل المنهجي وضعف الصرامة العلمية.

في السّنوات القليلة الأخيرة صبَّ معظم الباحثين في الحقل الاجتماعي اهتمامهم نحو المنهج الكيفي لمعالجة الظواهر الاجتماعية، وهي ضرورة نظراً لتعقيدات الظاهرة الاجتماعية من ناحية، ولا محدودية الوسائل التي تُمكن الباحث من استخدام مهاراته ومعارفه ووجهات نظره في قراءة وتفسيره الوقائع وحتى اكتشافه شخصيته العلمية من ناحية أخرى، مما يتيح له استخدام تجاربه الخاصة ووجهات نظره وأفكاره وتأملاته واستخدام عينة صغيرة الحجم. والحقيقة أن البحث الاجتماعي ليس بحثاً في المناهج كما يعطيه بعض الباحثين طابع الإلزامية؛ فالمنهج ضرورة علمية تملئها جملة من الخيارات، لأنَّ الغرض من الدّراسات الاجتماعية هو الوصول إلى وظائف الظواهر والنظم والقوانين التي تحكمها.

يحاول البحث الكيفي بشكلٍ عام الوصول إلى الفهم الخصب والمعمّق للظاهرة المدروسة، أو بشكل أدق التّعمق في المفاهيم و المعاني والمتغيرات التي يحددها الباحث انطلاقاً من تساؤلاته المبنية علمياً. وقد دأبت

(1) عبد الرحمن بوزيدة: قاموس الأساطير الجزائرية، ص 14.

(2) المكان نفسه.

التقاليد البحثية الكيفية المتعددة على إدراج المنهج التأويلي التفسيري والتحليلي والمتمثل في التفاعلية الرمزية والإثنوميثودولوجيا (المنهجية الشعبية) والفينومولوجيا (الظاهراتية) (phénoménologie) والإثنوغرافيا (ethnographie) والمنهج البيوغرافي.

إنَّ طبيعة الدراسة التحليلية فرضت علينا استخدام توليفة مناهج مختلفة أو ما يُعرف بفوضى المناهج؛ وفي مقدمتها منهج دراسة الحالة الذي يقوم على دراسة مجموعة من الحالات بهدف الوصول إلى فهم أعمق لطبيعة إنتاج المثقف الأوراسي والذي تتحكم فيه عدة عوامل. وبصرف النظر عن الخلاف الذي أقيم حول الأصل المنهجي لدراسة الحالة في اعتباره أداة أو طريقة أو منهج أم أسلوب؛ "... فعلماء الاجتماع الفرنسيين يصفونها كمنهج يطلقون عليه اسم "المنهج المونوغرافي"، أما علماء الاجتماع الأمريكيين فقد اتفقوا على أن دراسة الحالة تعتبر منهج من مناهج البحث الاجتماعي".⁽¹⁾

ومع استحالة تعميم النتائج لم يكن أمامنا من خيار سوى انتهاز منهج دراسة الحالة، وهذا ما يضعنا أمام حالات متفرقة للبحث في ماضيها، تكوينها، نشئتها، تعليمها وممارستها وكل الظروف المحيطة بها، بما فيها الأركيولوجية.

ويمكن تعريف منهج دراسة الحالة بأنه "... البحث المتعمق في وحدة فردية اجتماعية سواء كانت هذه الوحدة فرداً أو أسرة أو قبيلة أو قرية أو نظاماً أو مؤسسة اجتماعية أو مصنعاً أو مجتمعاً محلياً أو مجتمعاً عاماً، بهدف جمع البيانات المستفيضة عن الوضع القائم للوحدة وتاريخها وخبراتها الماضية وعلاقتها مع البيئة ثم تحليل نتائجها بهدف الوصول إلى تعميمات يمكن تطبيقها على غيرها من الوحدات المتشابهة في المجتمع الذي تنتمي إليه هذه الحالة..."⁽²⁾

(1) كلثوم ببيمون: النخبة النسوية والسلطة في الجزائر، مرجع سبق ذكره، ص 253.

(2) المرجع نفسه، ص 253 - 254.

وعادة ما يستخدم هذا المنهج في الدراسات المسحية وخاصة مسح الاتجاه "إلا أن ما يتم التوصل إليه من نتائج لا يمكن تعميمه على جميع الحالات الأخرى، إلا في حالة أن يتوصل إلى نفس النتائج من عدد كاف من الحالات المماثلة ومن نفس المجتمع، فعندئذ يمكن تعميم النتائج على باقي أفراد المجتمع".⁽¹⁾

كما استخدمنا المنهج التحليلي الذي يعتمد على الإمام بالظاهرة في سياق تتبع وصفي لمحاولة ربطها بظواهر أخرى ثم تفسيرها، والذي يرصد ويحلّ تمثّلات المثقف كفاعل اجتماعي في بيئته، انطلاقاً من ممارساته وتنشئته ومسار تكوينه وكذا المكانة التي يشغلها من خلال تحليل خطابه. كما أن موضوع المخيال الاجتماعي يستدعي عدم تغييب الأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية وحتى النفسية والتاريخية، إضافة إلى التحليل الأنثروبولوجي والتحليل الوظيفي.

كما اعتمدنا أيضاً على المنهج البنوي؛ حيث أن هذا المنهج في علم الاجتماع يهتم بدراسة بنية المجتمع الفكرية والثقافية، مما يجعلنا لا نبحث على وظيفة المخيال الديني في تماهيات وتصورات المثقف، بقدر ما يهتّم ارتباط بنية المخيال بالواقع الاجتماعي وكل ما هو موجود. حيث اتخذنا من المنهج البنوي - الوظيفي في فهم وتحليل البنى النسقية لمفهوم المخيال الاجتماعي، وكذا في فهم بنية الطقوس وعلاقاتها بالمعتقدات وبنية الأساطير، أين وظّفنا الرّمز كأداة لتحليل الأساطير، وفي فهم سمات المثقف الأوراسي.

هذا ولم ينل المنهج البنوي الاهتمام الكافي في الدراسات الاجتماعية في العالم العربي رغم قيمته المنهجية؛ فالبنوية في الواقع تقدّم وعياً جديداً بالفاعل الاجتماعي وأفعاله، ومنهجها أثبت نجاعته في فهم الظواهر الاجتماعية خاصة إذا ما تطرقنا إلى العلاقات داخل البنية.

وفي سياق توليفة المناهج دائماً، استخدمنا في دراستنا هذه منهج تاريخ الحياة، وذلك بالتعمق في السير الذاتية لمبّحوثنا؛ إذ حقّق هذا المنهج رواجاً في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي في أمريكا وتخلّى عنه الكثير من منظّري البحث السوسيولوجي ليعود إحياءه مع ستينيات القرن الماضي. كما طرح المنهج نقاشاً عميقاً حول قيمة الاتجاهات الفردية مقابل الاتجاهات التعميمية. يصنّف منهج تاريخ الحياة إلى مدخلين أساسيين هما "أكثر تقليدية" وآخر "أكثر حداثة" ولكلٍ منهما منهجيته الخاصة؛ فالمدخل الأكثر تقليدية يُقدّم

⁽¹⁾ ربحي مصطفى عليان وعثمان محمد غنيم: مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر و التوزيع، عمان/ الأردن، 2000، ص

وصف للحياة الاجتماعية للكشف عن الروابط التاريخية بين الحياة والبناء الاجتماعي من أجل تفسير التغير الاجتماعي. فيما يهتم المدخل الثاني بالإجراءات التفسيرية أكثر، حيث يُقر **جوردن مارشال** بقوله "ويهتم المدخل الأكثر حداثة من منهج تاريخ الحياة بالإجراءات التفسيرية التي يتضمنها العمل".⁽¹⁾

ويعود الفضل في استخدام هذا المنهج إلى دراسة الفلاح البولندي في أوربا وأمريكا لكل من **توماس و زينانكي**، حيث درسا الحياة الاجتماعية دراسة علمية باستخدام العوامل الموضوعية والذاتية لتحليل الوثائق الشخصية والمقابلات وسير الحياة، وساهم **ألبرت G. W. Alport** في الدفاع عن "قيمة المونوغرافيا القائمة على السيرة والوثائق الشخصية، وقال بأنها نافعة في المنهج العلمي الاجتماعي نفسه".⁽²⁾

بالإضافة إلى استخدامنا للمنهج الأنثروبولوجي في المقاربة النظرية للدراسة، وذلك عند جمعنا لبعض الطقوس الأوراسية (الطقوس الاحتفالية، الطقوس الدينية)، وفي توصيف عادات الأوراس، كأقذيح، العرس الأوراسي، والوشم "آقاذ"... وكذلك في جمع وتحليل بعض أساطير منطقة الأوراس، وفي توصيف فضاء المجتمع الأوراسي - وهو ما سنتناوله بالتفصيل لاحقاً -.

كما استخدمنا أيضاً المنهج الظاهراتي الذي يسعى إلى فهم التجربة المعاشة للأفراد وتصورات وتمثلات عالمهم المعاش وذلك "من خلال دخول الباحث للواقع المعاش للأفراد واستخدام الذات كأداة تفسيرية، انطلاقاً من الإيمان بأنّ الاعتقادات الذاتية لدى المبحوثين تتمتع بأولوية تفسيرية تفوق ما لدى الباحث من معرفة نظرية".⁽³⁾

إذ يشتغل هذا المنهج على ثنائية الفعل والمعنى، حيث كان **ماكس فيبر Max Weber** سبّاقاً في فهم وتأويل أفعال الأفراد بين الفهم الوصفي والفهم التفسيري، كما تناولت فلسفة **إدموند هوسرل** (*) الرجوع

(1) جوردن مارشال: الموسوعة في علم الاجتماع، ص 291.

(2) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 229 - 230.

(3) Jorgensen(D)L نقلاً عن:

خالد أحمد مصطفى حجر (معايير شروط الموضوعية والصدق والثبات في البحث الكيفي-دراسة نظرية)، مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية، مجلد 15، ع 2، جويلية 2003، ص 137.

(*) يعتبر الفيلسوف الألماني **إدموند هوسرل (1859-1938)** مؤسس الفينومينولوجيا المتعالية ساهم في تحديد هذا المنهج كما قام بالتحديد المنهجي للمعرفة الفلسفية بحسب وقائع الوعي.

إلى الموقف الطبيعي لفهم المعنى، غير أنَّ التَّنظير الذي يلاءم دراستنا هو تناول ألفرد شوتز **Shutz** للخبرة الوجودية المعاشة للأفراد ومعانيها في إطار علاقات القوة وبناءاتها، واهتمامه بالتفاعل والقوة والبناء ذاته. ففي كتابه "فينومينولوجيا العالم الاجتماعي" عام 1932 طوّر من تصورات فيبر، حيث أكد على أن الخبرة تُكتسب بنوعان من الأسباب هما الخبرة الماضية والخبرة الغائية المستقلة، كما أكد أيضًا على أن الأفراد يتشاركون في صناعة مجتمعهم وبناءه. وفي العموم تعكف الظاهراتية على دراسة (التَّصور، الفكر، التَّخيل، العاطفة، الرَّغبة، الإدراك، النَّشاط الاجتماعي، النَّشاط اللغوي، اللِّسانيات، الأمثال، الطقوس، الأساطير... وغيرها)، وهو ما يتماشى مع الطرح الذي ندرسه "تمثلات المخيال الاجتماعي".

إنَّ استخدامنا لهذا المنهج - الظاهراتي - قدّم لنا وعيًا بالفعل والمعنى، أين قدّمت لنا المقاربة الفينومينولوجية قياسًا لمعان أفعال المثقفين الأوراسيين وتصوراتهم لمعنى الأرض، الأم، المرأة، الأمازيغية، الشَّاوية، القرية الأوراسية، حرف تيفيناغ، الارتباط بالمنشأ والتراث.

2.7. تقنيات الدِّراسة:

تُعد مرحلة جمع المعطيات الخاصة بالتَّحليل مرحلة مفصلية في البحث العلمي ككل، وفي هذا يُجَنّد الباحث كل ما يتعلق بقواعد البحث العلمي وما يملكه من رصيد معرفي ونظري، إضافة إلى شخصيته العلمية عند نزوله للميدان، حيث أنَّ طبيعة الموضوع ورؤية الباحث وكذا الإشكال الذي يطرحه هو الذي يحدّد المنهج المتَّبَع للدراسة، ومنه التَّموذج الأمثل للمعاينة والتَّحليل وهو ما يتضح في التقنية (*) الأنسب للدراسة.

(*) يفضل استعمال كلمة تقنيات بدل أدوات نظرا لما في ذلك من تفاصيل ومراحل منهجية في تصميمها وتطبيقها.

1.2.7. تقنيات جمع المعطيات:

أ. تقنية المقابلة:

يقر جميع الباحثين بأنَّ المقابلة تعد من أكثر التقنيات التي تقدّم غزارة في المعلومات، حيث استخدمنا نوعان من المقابلات منها: المقابلة الاستكشافية غير المقتّنة والمقابلة المقتّنة.

■ **المقابلة الاستكشافية غير المقتّنة:** اعتمدنا عليها في دراستنا كتقنية موازية وليست رئيسة، وذلك قصد اكتشاف الميدان لتوجيه البحث والاستعلام وقطع الأحكام القيمية وكذا التّأكد من إمكانية التّطبيق، فكثير من الباحثين الذي قطعوا أشواط مهمة في أعمالهم نظريًا ليكتشفوا لاحقًا أن مواضيعهم غير قابلة للتّحقيق والتّطبيق، وهذا لأنهم لم يستكشفوا الميدان مسبقًا. كما استعملنا المقابلات الاستكشافية التّوجيهية في بداية العمل مع بعض أساتذة الجامعة والباحثين والمهتمين والمخبرين عين المكان، وذلك في مرحلة الاستكشاف التي تزامنت مع القراءات الاستكشافية، حيث كان لها الدور الفعّال في ضبط إشكالية وفروض الدراسة.

■ **المقابلة المقتّنة:** وتختلف عن المقابلة الاستكشافية من حيث أنّها تقنية جمع المعطيات وأداة تحليلية لاحقًا، فهي المقابلة المحدّدة زمنيًا بموعد وفيزيقيًا بظروف ومكان إجرائها، كما تبني مجموعة من الأسئلة المضبوطة الواضحة المختصرة والمرتبة منهجيًا، وعادةً لا تتجاوز العشرة أسئلة محورية، حتى لا يمل المبحوث ويستطيع الإجابة عليها، بحيث تتماشى أسئلة المقابلة والتّساؤلات المطروحة في الإشكالية والفروض العلمية وفق ما هو مُتعارف عليه بـ "النّموذج التّحليلي" للمفهوم، كما ترصد الأسئلة الآراء والمواقف والاتجاهات، ومن الجيّد أن تصاغ وتنوع وترتب.

ويستعرضها كل من فضيل دليو وعلي غربي على أنّها: "دليل يشمل على قائمة أو مجموعة من الأسئلة المحددة والمرتبة ترتيبًا منهجيًا معينًا، وتتضمن عدة مواضيع فرعية ومقصودة، تتعلق بموضوع البحث يقوم الباحث بالتعرض لها خلال عملية المقابلة. بمعنى توجه هذه الأسئلة إلى المبحوثين بهدف الحصول على المعلومات والبيانات المنتظرة من البحث".⁽¹⁾ وما يميزها أنّها بالرّغم من إعدادها

(1) فضيل دليو وعلي غربي: أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البعث، قسنطينة/ الجزائر، 1999، ص 192.

وتصميمها المحكم والدقيق، إلا أن ذلك لا يمنع من تدارك الباحث لطرح أسئلة غير مخطّط لها من خلال تشعب النقاش في الموضوعات وبرز تساوّلات توليدية.

إنّ تقنية المقابلة من أكثر التقنيات دقة وغنى وتفصيلاً في جمع المعلومات، وذلك لأنّ الباحث يناقش الأسئلة مع المبحوث، أخذاً بما قاله **محمد زياد عمر** "تعتبر المقابلة من الأدوات الرئيسية لجمع المعلومات في دراسة الأفراد والجماعات الإنسانية. كما أنها تعد من أكثر وسائل جمع المعلومات شيوعاً وفاعلية في الحصول على البيانات الضرورية لأي بحث. والمقابلة ليست بسيطة بل هي مسألة فنية".⁽¹⁾ وبما أنّها حوار وتبادل لفظي بين الباحث والمبحوث تحتاج إلى زرع الثقة في المبحوث والاسترسال في الحديث والتلقائية، إضافة إلى الإحاطة الجيدة بالموضوع. كما يحتاج الباحث أن يكون بشوشاً مع المبحوثين ويحترم آراءهم، وأن يكون لبقاً وفطناً، غير أنّ من أصعب ما يواجهه الباحث عند المقابلة هو ملل المبحوثين من طبيعة وطريقة طرح الأسئلة.

ب. تقنية سيرة الحياة:

أول ما عُرفت هذه التقنية كانت تسمى بالبيوغرافيا وكانت تختص "...بعرض خارجي لحياة المعني بالأمر اعتماداً على مصادر وثائقية فقط أو بواسطة الجمع بين الوثائق والمقابلات مع المعني بالأمر ومع أشخاص آخرين من محيطه".⁽²⁾ كما تُعرّف هذه التقنية أيضاً باسم "تاريخ الحياة" ويرجع الفضل في استخدام هذه التقنية أول مرة إلى كل من البولندي **زنانكي** و**وليام إزاك توماس** في دراستهم للفلاح البولندي بين أوروبا وأمريكا، وقد بدأ استعمال مصطلح **Life story** للتعبير عن السّير الذاتية فقط، التي تنشر مُعدّلة أو دون أدنى تعديل لدعم قوتها الشهادية...⁽³⁾ ومن أشهر السّير سيرة **لاديك Wladek** حيث تمّ عرض سيرة حياته في حوالي ثلاثمائة صفحة من "كتاب الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا" عام 1918.

وتشير سيرة الحياة إلى ترجمة حياة الفرد بنفسه، حيث يقدّمها **فضيل دليو** في كونها "تعني قصة السّيرة الذاتية التي يحصل عليها الباحث بواسطة المقابلات المتتالية، بهدف إظهار الشهادة الذاتية لشخص ما متضمنة

(1) محمد زياد عمر: البحث العلمي - مناهجه وتقنياته، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة/ مصر، (د.ت)، ص 154.

(2) فضيل دليو: عناصر منهجية في العلوم الاجتماعية، ص 87.

(3) المرجع نفسه، ص 87 - 88.

كل الأحداث و التقييمات التي تعني حياة الشخص نفسه".⁽¹⁾ وتهتم هذه التقنية بالمرجعية الثقافية والتربية للمبحوثين وفق ما ذكر الأحمر "يركّز الجانب الأول على دورة الحياة وعلى تاريخ الحياة، ففي (دورة الحياة) يعالج الباحث أسلوب المجتمع في تنشئته للصغار وتهيئتهم لكي يصبحوا أعضاء منتمين إليه، من خلال التنشئة الاجتماعية، وهي من التقنيات التي تتقاطع مع تقنية المقابلة من حيث استنتاج تقاطعات دورة حياة المبحوثين، ..."⁽²⁾ في حين يعتمد تاريخ الحياة على استخبارات المخبرين ممّا يسردونه من أقوال وأحداث اجتماعية عايشوها وتفاعلوا معها، ليتحول الباحث في هذه التقنية لاستخدام تقنية أخرى لا غنى عنها وهي تحليل المحتوى لخطاب المخبرين.

إنّ الاهتمام بالمتقّف كوحدة دراسة يتطلب معرفة البنى المجتمعية التي نشأ في ظلها كالبنية التنظيمية والمؤسسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعن هذه البنى يذكر جيرار ليكلرك "إنها ترتبط بدراسة "الإيديولوجيين" (أماكن دراستهم. طرق انضوائهم، شبكات ألفتهم) أكثر مما ترتبط بالإيديولوجيات: إنها ترتبط بالجماعات الثقافية أكثر مما ترتبط بالفاعلين الفرديين أو بالشخصيات المتميزة".⁽³⁾ وهو ما استدعى منا ضرورة معرفة المسار التقاطعي في حياة المثقفين محل الدراسة.

2.2.7. تقنيات تحليل المعطيات:

أ. تحليل المضمون

تماشياً مع موضوع الدراسة لجأنا للتقنية الأكثر حصراً وتمثيلاً للمجتمع والأكثر وزناً وقيمة منهجية وهي تقنية تحليل المضمون، هذه التقنية التي تعود بذاتها إلى لازويل في سنة 1930 بمدرسة الصحافة بكونوميا في أمريكا، وهي تقنية بحث "للوّصف الموضوعي المنظّم والكيفي لمضمون تظهر اتصالاته قصد تأويلها"⁽⁴⁾ كما أنّ هذه التقنية تهتم بالموضوع عكس التحليل الكمي منه، الذي يهتم بالبعد الخاص لمعنى الكلمة. ويعرّف

(1) المرجع نفسه، ص 97.

(2) جمال بن عمار الأحمر، مرجع سبق ذكره، ص 128.

(3) جيرار ليكلرك، مرجع سبق ذكره، ص 13.

(4) Grawitz(M) : méthodes des sciences sociales, paris : éd : Dalloz, 1969, p 673.

بيرنارد بيرلسون في كتابه "تحليل المضمون في بحوث الاتصال" عام 1952 تحليل المضمون على أنه: "أسلوب بحث يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم والكمي للمحتوى الظاهر للاتصال".⁽¹⁾

وتهتم هذه التقنية بتحليل الرموز والكشف عمّا وراء المعنى الظاهر، وفي الغالب يكون التحليل معقد ويحتاج إلى معرفة بنيات مختلفة، ومن بين الأسئلة الكلامية التي تطرح عادةً في تحليل المحتوى نجد من تكلم؟ ماذا قال؟ لمن؟ ما هي الوسيلة؟ لماذا؟ متى؟ أو ما المناسبة؟ وهناك أيضًا طريقة تعتمد البحث عن القيم الاجتماعية والدّينية الموجودة في النص، وفي هذه الحالة نحاول معرفة ماذا قال؟ حسب م. بليمر وهي "الطريقة المعنوية البحثية في تحليل المحتوى الكيفي على رأي كل من فيستينغر وكارتز والتي تتضمن طرق نفسية ومنطقية معنوية، إلى جانب الطرق المعنوية البنيوية، كالبحث عن المعاني المتضمنة لكلمة أو مجموعة كلمات".⁽²⁾

إن تقنية تحليل المضمون هي "آلية بحثية تنتج معلومات إحصائية رقمية، تطبق في تحليل إجابات أسئلة ذات النهاية المفتوحة و المستخدمة في البحوث المسحية، وجوهر هذا التحليل يقوم بتحديد دقيق لل فقرات من أجل تقليل حالات التميز الناتجة عن أحكام باحثين مختلفين".⁽³⁾ وبذلك اعتمدنا على تقنية تحليل المضمون في إنتاج المثقفين من خلال رمزية الطقوس والأساطير ومدى تأثيرها على كتابات المثقف اليوم. وقد تناولنا هذا التراث الثقافي كرمز ثقافي معبر عن المخيال عند المثقف، ليس من الوجهة اللسانية أو السيمولوجية اللغوية التي تهتم بشكل النص وتكرار المعايير الرمزية، وإنما كمضمون اجتماعي يشكّل وحدة كلية بالمعنى السوسيولوجي للمفهوم حسب الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس الذي يرى بأنّ "البنية تتميز بطابع المنظومة وهي تتألف من عناصر ينتج عن تغير إحداها تغير العناصر الأخرى كلها".⁽⁴⁾

(1) جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، تر: محمود الجوهري وآخرون، المجلد الأول، ط2، المجلس الأعلى للثقافة/ المشروع القومي للترجمة، مصر، 2007، ص 332.

(2) Festinger et Katz : l'analyse du contenu, méthodes des recherches scientifiques, p u f, 1974, p 484.

(3) معن خليل العمر: مرجع سبق ذكره، ص 170.

(4) خالد الهادي: المرشد المفيد في المنهجية تقنيات البحث العلمي، دار هومة، الجزائر، 1996، ص 48 – 49.

ب. تحليل المضمون المعمق:

البحث العلمي هو سلسلة من الاختيارات، وبما أننا في هذه الدراسة استخدمنا مجتمعًا بحثيًا محدودًا، لم يكن أماننا من خيار سوى استخدام تقنية "تحليل المضمون المعمق"، الذي فرضته علينا طبيعة المتغيرات الكيفية والتحليلية، ما جعلنا نبني نموذج تحليلي وفق تفسير الاجتماعي بالاجتماعي، كما طرحه إيميل دوركهيم في دراسته للانتحار. وتأكيدًا على العلاقة الجدلية بين المفهوم المتغير والمؤشر، استعنا ببرنامج إحصائي المتمثل في **Nvivo**، مما وضعنا أمام حتمية التحليل الثلاثي وهي تحليل المقابلات، تحليل السير الذاتية و تحليل معطيات **Nvivo**.

8. مجتمع الدراسة ومجالاتها.

1.8. مجتمع الدراسة:

تمَّ تحديد المجتمع المدروس بناءً على التصميم المنهجي للدراسة والخصائص المتاحة في المفردات تبعًا لمنهج دراسة الحالة. اخترنا حالات من مثقفي الأوراس، إذ أنَّ هناك من يعتبرها عينة ممثلة للمجتمع الأم، وهناك من لا يعتبرها لأننا لا نعرف حجم المجتمع.

وبعد الهدف من استخدام العينة حسب **فضيل دليو وعلي غربي** "بناء نماذج مصغرة من المجتمع الكلي بغية الوصول إلى نتائج قابلة للتعميم على المجتمع المستخرجة منه".⁽¹⁾ إنَّ طبيعة الدراسة هي التي تحدد حجم العينة. حيث تعتمد الدراسات الكيفية في تحديد حجم العينة على تشبع المعلومات، إضافةً إلى أنها تفصل في طبيعة العينة إن كانت عشوائية أو غير عشوائية.

وعن العينات غير العشوائية يقول **فضيل دليو** أنَّه "لا توجد صيغة لتحديد حجم العينة غير العشوائية. ففي كثير من الأحيان، لا سيما في مجال البحوث الكيفية، يمكننا فقط القيام بتوسيع تدريجي للعينة وتحليل النتائج تبعًا. عندما لا تحدّد لنا الحالات الجديدة معلومات إضافية، نستطيع أن نستنتج أن عينتنا تشبعت، وننهي العمل. لكن هذا الأسلوب معرّض للمعايينة المنحازة، لذا علينا أن نكون حذرين ونتأكد من عدم إغفال

⁽¹⁾ فضيل دليو و علي غربي، مرجع سبق ذكره، ص 142.

أي مجموعة من مجتمع دراستنا".⁽¹⁾ إضافة إلى أهمية تشبع المعلومات بضيف دليو "فإن هناك عوامل أخرى هامة في تحديد حجم العينة الكيفية تشمل تحقيق الاختلاف في الفئات (Ranges) وإنشاء المقارنات بين المجموعات ذات الصلة و الصفة التمثيلية أحياناً".⁽²⁾

استخدمنا عشرة مفردات منهم سبعة مبحوثين وثلاث مبحوثات؛ حيث أن عامل النوع غير مهم بما أن الدراسة كيفية، وصلنا إلى التشبع مع المبحوثات خاصة وأنهن مختلفات، كما حددنا بعض خصائص العينة أهمها معيار الانتاج والتأليف في الحقل الثقافي وفي التراكم الحاصل حول المنطقة - الأوراس - في كل المجالات، بما يُعرف بالمسح المكاني مع مراعاة خصوصية الفضاء الأوراسي وتنوع أصل المبحوثين والقرى التي ينحدرون منها، وتماشياً مع هذه المعطيات كان لابد لنا من استخدام عينة قصدية.

ونحن في دراستنا هذه راعينا متغيري النوع والسن، بحيث لا يُشترط وجود التجانس، مع مراعاة التمثيل الأنسب للمجتمع المدروس. وتماشياً مع هذه المعطيات مثلنا عينة حصصية مفرداتها من أساتذة جامعيين، فنانين، إعلاميين، مسؤولين من دور النشر والمسرح، وفق نموذج المثقف المدروس، الذي قمنا ببنائه.*

2.8. مجالات الدراسة: وهي على ثلاث:

1.2.8. المجال البشري: يتكون المجال البشري لهذه الدراسة من عشرة (10) مفردات، موزعين كآتي:

ثلاث أساتذة جامعيين (03)، فنانين (02)، إعلاميين (02)، مسؤولين من دور النشر (02) ومدير مسرح (01)، هذا بالإضافة إلى مخرئين اثنين تم الاستعانة بهما لتثمين الجانب النظري للدراسة.

2.2.8. المجال المكاني: قمنا بحصر وتحديد مكان الدراسة من حيث أصل انتماء المبحوثين لولاية باتنة

قلب الأوراس: آريس وحدود بسكرة وخنشلة وكذا الأوراس الغربي، على أن مقابلتهم تمت بالاتفاق معهم في أماكن متفرقة من مدينة باتنة، مثل مخبر الأمن الإنساني بكلية الحقوق والعلوم الإنسانية بجامعة باتنة 1، مكتب رئيس قسم اللغة والثقافة الأمازيغية بجامعة باتنة 1، مكتب مسؤول مصلحة الماستر بقسم اللغة والثقافة

(1) فضيل دليو: تقنيات المعاينة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، دار هومة، الجزائر، 2015، ص 182.

(2) دليو، المرجع نفسه، ص 183.

(*) سيتم التطرق إلى بناء نموذج المثقف المدروس في الباب الميداني للدراسة، الفصل الأول، في التحقيق الميداني من المبحث الأول.

الأمازيغية بجامعة باتنة 1، مكتب مدير مسرح باتنة، مكتب خلية الإعلام بمسرح باتنة، دار السينما بباتنة، بالإضافة إلى إحدى حدائق المدينة الواقعة بحي بوزوران/ باتنة.

3.2.8. المجال الزمني:

انطلقت هذه الدراسة مع شهر أكتوبر 2014، كأرضية أولية تمثّلت في مرحلة الاستكشاف، والتي تخللتها مجموعة من المقابلات الاستكشافية مع مبحوثين لم نعتدّهم في المقابلات اللاحقة لأسباب موضوعية، وبدأت فعلياً وميدانياً مع تحقيق المقابلات بتاريخ 28 جوان 2018 إلى غاية 06 فيفري 2020.

9. الدراسات السابقة:

نُقر كباحثين بافتقارنا للدراسات التي تناولت الأوراس ليس من حيث الكم وإنما من حيث النوعية فأغلبها في التاريخ، تركيبة السكان والطبونيميا. أما الدراسات الاجتماعية فهي قليلة جداً على الرغم من وعي الكثير من الباحثين بأهمية دراسة الأوراس والاستفاقة الفكرية والثقافية، إلا أنّ فضاء الجامعة الأكاديمي لا يزال يعرف شُح من نوعه في هذا الجانب. ناهيك عن الدراسات التي تناولت المخيال الاجتماعي من الجانب الاجتماعي والانثروبولوجي وخاصة ما ارتبط بواقع المثقف الجزائري، إضافة إلى ندرة الدراسات السوسيولوجية التي تناولت التمثّلات. لذلك جاءت هذه الدراسة كتحصيل حاصل لتركيب جزئيات في دراسات سابقة سواء في الحقل الاجتماعي والانثروبولوجي والنّفسي والدّيني والتّاريخي، على الرغم من عدم المقدرة على ذكرها جميعاً.

1.9. الدراسات التي تناولت المجتمع الأوراسي:

1.1.9. الدراسات الأنثروبولوجية الكولونiale:

المعتقد الشعبي ككل لم يشكل حقلاً أو مجالاً للدراسة ولم يحضى بالاهتمام الكافي من قبل الباحثين سواء الغربيين أو الجزائريين، عدا مجموعة من الدراسات التي عُنت بالمجتمع الأمازيغي المغاربي ككل على شاكلة دراسة الإثنوغرافي إدmond دوتي **Edmond Doute** بعنوان "السّحر والدّين بإفريقيا الشّمالية" والذي رسم من خلاله معالم المعتقدات الدّينية في المجتمع الأمازيغي بالجزائر وطرح فكرة أسلمة المعتقد الوثني فيه، وكذا برؤية كولونiale تختزل الآخر جاء بما أسماه عبادة الأسلاف في تحليله لظاهرة زيارة أولياء الله الصالحين، وصرّح دوتي

Douté قائلا: "لقد كنّا نبحث أولاً وقبل كل شيء عن الدّافع السوسيولوجي والسيكولوجي من وراء وجود المؤسسات وتطورها... وذلك مهما يكن من اختلاف مواطنها الأصلية".⁽¹⁾ وهذا إقراراً منه بأنّ هذا العمل استشرافي لإخضاع سكان المنطقة و التّحكم في آليات التّنظيم عندهم.

ليس بعيداً عن طرح دوتي تناول هنري باصي Besset مصطلح "صراع المعتقدات" في تحليله وتفسيره لاستمرار الممارسات الوثنية - على حد قوله- فقد أسندت فرنسا مهمة البحث العلمي لكل من مولييراس وباصي ودوتي في الجزائر ولاحتقاً إلى المغرب، وعكف كل من كلفورد جيرترز Clifford Geertz وكذا فستر مارك وديل أيكلمان في السّياق ذاته في المجتمع الأمازيغي المغربي مع أن دراسة ديل أيكلمان "الإسلام في المغرب" تعتبر من أهم الدّراسات الحديثة التي قدّمت رؤية جديدة للمعتقد الدّيني والممارسة في المغرب ويصفها عبد الغني مندوب بالدراسة الجادة لـ "مقاربة الإسلام كما يتمثله ويعيشه الناس في المجتمع المغربي (..)، وإعطاء دلالات سوسيولوجية لبعض الأشكال المتغيرة في أحد التقاليد الدّينية الكبرى".⁽²⁾ أما ألفريد بيل Bell Alfred فقد جاء بنموذج أكثر وضوحاً وعمقاً في تناوله للدّين الإسلامي، حيث يعتبر مؤلفه "الإسلام في بلاد المغرب" من أهم الكتابات الكولونيالية في المعتقدات الدّينية. كما عكف جاك بارك على دراسة الأفكار ذاتها.

أمّا الذين تعمّقوا في دراسة الأوراس نذكر منهم فاني كولونا Fanny Colonna التي تناولت منطقة الأوراس في الفترة بين 1935 إلى 1936 في كتابها Aurès/L'Algérie 1935-1936، والذي صدر سنة 1987 ثم كتبت قبل وفاتها مؤلف Les versets de l'invincibilité الذي صدر سنة 1995. وقد لاقت كتابات كولونا نوعاً من النّقد من قبل الباحثين الأوراسيين الذين اعتبروه نوعاً من التّحامل على الثقافة الأوراسية وأنها أخفت الكثير من الحقائق على الرغم من أنها تعرف الأوراس بحكم إقامتها فيه وأنها لم تبرز خصوصيته. وعلى عكسها اهتمت Mathéa Ghodry بحياة وخصوصية المرأة الشاوية في كتابها "la femme Chaouia de l'Aurès" وكانت قد تطرّقت لنظام الزواج والتّعارف والاقتصاد وجوانب مهمة من

⁽¹⁾ Edmond Douté, *Magie et religion dans L'Afrique du nord*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris/ France, 1984, P2.

⁽²⁾ ديل أيكلمان نقلا عن: عبد الغني مندوب: الدّين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب - ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص

المجتمع الأوراسي. أما جزال Gsell فقد أنجز أطروحة دكتوراه في علوم الآثار سنة 1902 وقد كان ميدان دراسته إقليم الدريعات "تخوم الأوراس مع الحضنة"؛ حيث قام برسم المجاري المائية والأودية بهذا الإقليم ومعروف عنه أنه واضع لكل خرائط الجزائر. ولا ننسى أيضاً اهتمام ماسكراي بدراسة اللسانيات الأمازيغية، وهي الدراسة الخاصة في وقتها من الناحية المورفولوجية واللسانية.

ومع هذا يبقى الإشكال الحقيقي في أن مع هذه الدراسات جانب من الذاتية من حيث أن أغلب الباحثين كولونيالين، عملوا وفق مشاريع عسكرية استُغلت من قبل الحكومة الفرنسية للاستشراق وخاصة الأبحاث التي أنجزت في المناطق الأمازيغية مثل الأوراس، والحقيقة نعتزف جميعاً أنه لا يوجد بديل لهذه الدراسات فلا بد على كل باحث في الفضاء الأوراسي أن يستند عليها كإطار مرجعي.

2.1.9. الدراسات المحلية:

تناول محمد السويدي ظاهرة البداوة في إطار الدعوة إلى تأسيس نظرية متكاملة تستمد مفاهيمها الأساسية من الدراسات الميدانية للجماعات البدوية متخذاً من الفكر الخلدوني بعض المنطلقات في نظرية علم الاجتماع البدوي، وأشار السويدي إلى أنه لا يمكن أن تكون لهذه النظرية قيمة إذا لم تراعى خصائص البيئة "كما أنها لن تكون ذات نفع يذكر إن هي تجاهلت تأثير الظروف الطبيعية في تشكيل حياة الإنسان البدوي، من حرارة و رطوبة وتربة ومصادر للمياه، كما لا يمكن أن تكون نظريته متكاملة إن هي تجاهلت الطرق التي يكيف بها البدوي نفسه لهذه الظروف..."⁽¹⁾ قاصداً الظروف الايكولوجية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وقد قدم السويدي مقارنة سوسيولوجية لاستشراق ودراسة وتوطين البداوة من خلال تمثيلات الارتباط بالمكان "الإنسان ابن بيئته"، كما صنّف البداوة تراتبياً وهو الترتيب نفسه لصالح مصطفى الفوال: "فهناك البدو الذين يعتمدون على الإبل في معاشهم، ويطلق عليهم ابن خلدون ((الأباله)) أي رعاة الإبل، ويليه في

⁽¹⁾ محمد السويدي: مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990، ص 152 - 153.

التّرتيب ((الشّاوية)) أي أصحاب الشّاة، وهم رعاة الظّأن وقد وضع معهم على نفس الدرجة ((البقارة)) أي رعاة البقر، ويأتي في أسفل السلم الممتهنون للزراعة...⁽¹⁾

ومن الدّراسات الأكاديمية نجد، دراسة للباحث عبد المليك عثمانة بعنوان "الأوراس بين الفضاء والمقدس دراسة سوسيو أنثروبولوجية".

هذه الدّراسة عبارة عن أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأنثروبولوجيا تحت إشراف الأستاذ أحمد رميتة، وقد جاءت في 236 صفحة، ونوقشت بجامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله - بالجزائر العاصمة يوم 19 جوان 2019.

تناول الباحث الموضوع بطبيعة أنثروبولوجية وصفية لفضاء الأوراس (تحديداً أولاد داود)، حيث تساءل الباحث في بناءه لإشكالية الدّراسة مسائلة خصوصية للفضاء: عن أنماط شغل الفضاء وأشكال بناء المساكن، القيم التي ترتبط بمكان الاستقرار، الفضاءات الخارجية والداخلية، الخاصة والعامة، السلوكات الفردية والجماعية، حراس الفضاء وكل العلاقات المعقدة في التنظيم الاجتماعي والأبعاد الرمزية والطقوس الملحقّة بذلك. وقد وضع على عاتقه أن يترجم كل تلك الأبعاد في إطار نسيج من المقاربات والعمل الميداني ليتسنى تحليل ومتابعة كل تلك الظواهر.

كما وضع فرضيتين علميتين هما:

- الأبعاد السوسيوثقافية (التنظيم الاجتماعي، تسير المقدس، الطقوس...) هي الأكثر دلالة في التفاعلات الاجتماعية، في بناء المنازل، في نسج شبكات العلاقات بين الأفراد والجماعات.
- إنّ موقع أريس القديم "الدشرة" باعتباره مكان الالتقاء جعله يعتمد جملة من استراتيجيات الدفاع والحماية وكذلك استراتيجيات العلاقات.

وقد استخدم الباحث المنهج المونوغرافي على الرغم من أنّه لم يذكر طبيعة ذلك، كما استعمل تقنيات منها: **المقابلة** مستعيناً بالحوار مع المخبرين وبالوثائق البيوغرافية حول المنطقة وخاصة المعيش اليومي والتقليدي،

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 153.

إضافة إلى المشاركة والتفاعل مع مجتمع البحث بتقنية الملاحظة بالمشاركة في المناسبات والأعراس والجنائز والاجتماعات العرفية لفك النزاعات.

كما عالج الباحث الفصول النظرية تماشياً مع طبيعة الدراسة الأنثروبولوجية على النحو الآتي:

تناول في **الفصل الأول** الإطار العام للدراسة وفيه الجانب المنهجي والمقاربات النظرية والإطار المفاهيمي، في حين عكف في **الفصل الثاني** على تقديم أولاد داود والفضاء الأوراسي وقدم مكانة عرش أولاد داود في الوادي الأبيض، وتحدث في **الفصل الثالث** عن الذاكرة الجينالوجية وقداصة الفضاء، مبرزاً الذاكرة الجماعية وجمالية شغل الفضاء وكذا دراسة تنظيم الفضاء العمراني، وفي **الفصل الرابع** تواتر من جماليات الفضاء إلى جماليات المنزل (المنزل الأوراسي في محيطه: الذاكرة والممارسات الاجتماعية) والفضاء المنزلي والمقدس (ممارسات الطقوس).

إن هذه الدراسة تتقاطع كثيراً مع موضوع دراستنا من حيث أن الباحث ركّز في المقام الأول على تمثيلات الذاكرة الجماعية في فضاء الأوراس، ونحن نركّز على تمثيلات نوعية للمثقف الأوراسي، والتقاطع هنا يحدث مرتان الأولى في الفضاء العام (الأوراس) والثانية في إنتاج التمثيلات.

2.9. الدراسات التي تناولت مفهوم المثقف:

دراسة محمد دادي بعنوان "محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري - دراسة ميدانية"، وهي عبارة عن أطروحة دكتوراه العلوم، مدرسة الدكتوراه للعلوم الاجتماعية والإنسانية، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، جاءت في 274 صفحة، وقد نوقشت في الموسم الجامعي 2018/2019.

استخدم الباحث المنهج الكيفي نظراً لطبيعة تناوله للموضوع الذي يعتمد على الفهم والتفسير في المزاوجة بين المنهجين التاريخي والوصفي، مستعيناً في ذلك بتقنية المقابلة التي طبّقها على عينة من المنشغلين بالكتابة من كتاب وروائيين ومؤلفين.

وعالج هذا الموضوع في سبعة فصول؛ تناول في **الفصل الأول** مدخل نظري ومنهجي للدراسة، فيما تناول في **الفصل الثاني** السياق السوسيو تاريخي الذي نشأ فيه مفهوم المتحف، أما **الفصل الثالث** فقد قدّم فيه السياق التاريخي لظهور المتحف في الجزائر. **الفصل الرابع** تناول فيه كرونولوجيا تطور وسائل الإعلام والاتصال، أما الجانب التطبيقي فبدأ مع **الفصل الخامس** أين اشتغل فيه على المحدّدات التاريخية لوظيفة ومكانة المتحف الجزائري، فيما توقّف **الفصل السادس** عند الممارسة الثقافية والمرجعية الإيديولوجية للمتشف، وختم **بالفصل السابع** الذي ناقش البعد التكنولوجي وتطور وسائل الإعلام والاتصال.

وتناول الباحث الموضوع بطبيعة كيفية، حيث انطلق بإشكالية محورية مفادها:

- هل المكانة والوظيفة الاجتماعية للمتشف الجزائري محددة بالوراثة التاريخية؟ أم هي نتيجة العوامل السوسيو ثقافية ولتعدد وانتشار وسائط الإعلام الحديثة.

ووضع افتراض علمي عام تمثّل في:

- المكانة والوظيفة الاجتماعية للمتشف الجزائري محددة بالوراثة التاريخية، العوامل السوسيو ثقافية وتعدد وسائل وقنوات الإعلام ووسائط الاتصال الحديثة.

وخلص إلى مجموعة نتائج أهمها:

- مكانة المتشف الجزائري محددة من قبل السياسي تاريخيا.
- المتشف الجزائري اليوم خارج الواقع الاجتماعي مما أدى إلى تراجع دوره ليخلفه متشف جديد وهو الداعية والفقير.
- المتشف اليوم على الرغم من أنه يستخدم وسائط اتصال حديثة إلا أنه يستهلكها بطريقة تقليدية محضة.

3.9. الدراسات التي تناولت مفهوم المخيال الاجتماعي:

الدراسة الأولى وهي للباحث سומר عبد القادر بعنوان "المخيال الجماعي والتّمثلات الفكرية (الفكرة - المعنى - المفهوم)

هذه الدراسة عبارة عن أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في الفلسفة جاءت في أكثر 280 من صفحة، نوقشت بقسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة جيلالي اليابس بسبدي بلعباس- الجزائر، ونوقشت في الموسم الجامعي 2015 / 2016.

استخدم الباحث المنهج التحليلي التفكيكي وذلك راجع لطبيعة تخصصه الفلسفي إذ كان هدفه تفكيك مضامين المفاهيم وتحليلها وقراءة مختلف أبعادها والحفر في جذورها، إلى جانب ذلك استعان بالمنهج المقارن كونه يتناول ظاهرة تتعلق بالسلوك الإنساني.

وقدّم العمل في أربع فصول؛ **الفصل الأول** مقارنة مفاهيمية لإشكالية الديمقراطية في حين خصّص **الفصل الثاني** لجينالوجيا الممارسة الديمقراطية، وقدّم **الفصل الثالث** التّصورات الدّينية والمدنية الفكرية ومشروع الديمقراطية العربي، فيما اشتغل **الفصل الرابع** على الأبعاد الحضارية والسياسية للتّمثلات الديمقراطية

الدراسة الثانية اخترناها على أساس توجيهنا لمسار الدراسة من ناحية تناولها لمكوّن من مكونات المخيال وهو الأسطورة، وهي دراسة للباحث بن معمر بوخضرة بعنوان "الولي في المخيال الشعبي - الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجًا-".

هذه الدراسة عبارة عن أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأنثروبولوجيا، جاءت في أكثر من 180 صفحة نوقشت بجامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الموسم الجامعي 2011 / 2012..

وتناول الباحث الموضوع بطبيعة أنثروبولوجية وتاريخية واجتماعية، حيث انطلق من الإشكال الذي طرحه في جملة من الأسئلة كالتّالي:

- ما هي جملة الحقائق والوقائع التي حفزت المخيال وجعلته ينطلق؟
- ما هي مراحل العمل التي تكشف لنا عما يقوم به المخيال في صناعة الولي القادري؟

■ كيف يتفاعل التاريخ مع الخيال لينتج لنا مزيدا من الأساطير والطقوس والمعتقدات المتصلة بالولي القادري؟

ووضع بذلك جملة من الفرضيات المصاغة كالتالي:

■ إنّ الأشخاص الذين يقصدون الولي القادري لنيل بركته يشعرون وكأنهم يدخلون ماديًا ورمزيًا إلى مكان مقدّس.

■ إنّ قوة الانسجام التي يمنحها الولي لأتباعه تكشف عن كثير من العمليات السيكولوجية التي تجعل الاعتقاد في قدرات الولي الصوفية يتدعم ويلقى بيانه.

■ الثقافة الجزائرية ببعدها الروحي تظل مناخا مناسبًا للاعتقاد في الأولياء.

اعتمد الباحث على مناهج التحليل النفسي والأناسة الأنثروبولوجية والمنهج السوسيولوجي، واستخدم عدة تقنيات منها: المقابلة والإخباريون ودراسة الحالة كأداة.

اشتغل الباحث على ثلاثة فصول نظرية إجابةً للإشكالية المطروحة، وتناول الفصل الأول الإطار النظري لمفهوم الخيال، إذ قدّم في البداية جملة من الإرهاصات ثم نظريات الخيال، أما الفصل الثاني، فخصّصه للطريقة القادرية - النشأة والتحول - فيما تعرّض الفصل الثالث للأسطورة والكرامة أو الثنائيات الأنثروبو-دينية.

لقد خلصت هذه الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات لكن ما يهمنا كجزئية مشابهة لموضوع دراستنا تمثّلت في:

■ إنّ الخيال الشعبي الجزائري اليوم يزداد تدهورًا خاصة وأن ظاهرة الأولياء أصبح لها رواجًا كبيرًا بفعل عودة الحياة إلى أغلب الطرق الصوفية بما فيها الطريقة القادرية، التي لقيت تشجيعًا من السلطة لما فيها من أغراض سياسية.

■ إنّ حضور الطريقة القادرية في الخيال الشعبي الجزائري يمكن أن تكون بداية التعاليم الإسلامية الصحيحة بعد تنقية وتصحيح كل ما علق بالخيال الشعبي الجزائري من انحرافات محمّلة بأشكال من البدع والخرافات...

■ ينظم المخيال الشعبي أوليائه في الطريقة القادرية إلى تراتبية يتدرج فيها الأولياء إلى فئات ودرجات ومستويات...

ليختم الباحث بفكرة مفادها أن المخيال الشعبي لأتباع الطريقة القادرية هو الذي قدم الطريقة على هذا الشكل الذي نجده اليوم.

4.9 الدراسات التي تناولت مفهوم التمثلات:

في الدراسات التي تناولت متغيّر التمثلات، نجد دراسة للباحث بن أحمد قويدر بعنوان "الاكتئاب والتمثلات الثقافية في المسار العلاجي في الجزائر - دراسة في علم النفس العيادي -"، وقد اعتمدنا عليها كدراسة إمبريقية لما فيها من تحليل نفسي لمفهوم فرعي في التمثلات وهي التمثلات الثقافية ولقلة الدراسات الإمبريقية في موضوع التمثل.

أجريت هذه الدراسة الميدانية في المصحّة الاستشفائية EHSPM بمستغانم/ الجزائر، كدراسة حالة على عينة من المرضى بالاكتئاب؛ حيث ركّز الباحث على العلاقة بين التمثل الثقافي العلاجي الذي يخضع له المكتئب ووظيفة ذلك على مساره العلاجي. وقد طُبعت هذه الدراسة ونشرت عام 2018 في شكل كتاب يحتوي على أزيد من 460 صفحة بدار الحامد للنشر والتوزيع بعمان/ الأردن.

انطلق الباحث في إشكالية طرحها في شكل سؤال عام: هل التمثلات الثقافية للعلاج الذي يخضع له المصاب بالاكتئاب ناتجة عن التمثلات الثقافية للاكتئاب؟ وما هي وظيفة الاعتقاد في تحقيق العلاج أثناء المسار العلاجي؟

وفي معالجته للإشكالية المطروحة أثار مجموعة من الأسئلة:

- هل توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع وتفسيرات للاكتئاب؟
- هل توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع والوضعية العلاجية للمسار العلاجي؟
- هل توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع وتمثل شخصية المعالج؟
- هل توجد علاقة التمثلات الثقافية للعلاج المتبع والخصائص العملية لكل نموذج علاجي؟

■ هل للاعتقاد وظيفة في تحقيق العلاج أثناء المسار العلاجي؟

ثم وضع فروضاً علمية ضُبِطت في الآتي:

- توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع والتفسيرات الثقافية للاكتئاب.
- توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع والوضعية العلاجية للمسار العلاجي.
- توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع وتمثل شخصية المعالج.
- توجد علاقة بين التمثلات الثقافية للعلاج المتبع والخصائص العملية لكل نموذج علاجي.
- تكمن وظيفة الاعتقاد في تطوير الشروط الشخصية التي تحقق مردودية العلاج أثناء المسار العلاجي.

وقد اعتمد الباحث على منهج دراسة الحالة والمنهج التحليلي الكمي والكمي في تحليل المقابلات والاضطرابات، أشكال التعبير وتحليل عناصر تمثيلات المسار العلاجي، واستخدم تقنية المقابلة وتحليل المضمون إضافة إلى ملاحظة العلاج النفسي وكذا الاستمارة النصف موجهة.

والواقع أننا لم نصل إلى دراسات أكاديمية حول التمثلات في علم الاجتماع، وإن كان قد وجدنا في تخصصات أخرى دراسات تتشابه مع دراستنا من الناحية الشكلية، كدراسة الطالبة شهيناز بن ملوكة بعنوان "التمثلات الاجتماعية للمعرفة المدرسية لدى التلاميذ الذين تظهر لديهم أعراض الانقطاع عن الدراسة".

10. الاقتراب النظري للدراسة:

تُقَمِّمُ النظرية الاجتماعية الباحث السوسيولوجي لفهم وتفسير وتحليل ونقد الواقع المعاش في فضاءات معرفية جديدة تقدّم إضافة نظرية للمقاربة التي يتبناها، في شكل توليفة نظرية لطرح نظري متكامل؛ فالمرجعية النظرية تعد بمثابة الضابط الذي يحدّد المسار والتّوجه العام للدراسات السوسيولوجية التي يُعنى بها الباحث، ولعلّ أبرز هاجس معرفي يواجهه هو تقديم قراءات واقعية نقدية وجديدة.

لقد تبنت الدراسة عدة إقترابات نظرية أولها العصبية القبلية التي تفسّر لنا تكوين المخيال الجذري للمثقّف الأوراسي المبني على روابط القرابة، اللّحمة والانتماء والعصبية كأحد منتجات ومثيرات التّمثلات. على أنّ العصبية تقوّي العلاقات والروابط والفكرية من خلال تعزيز الذات المشتركة.

هذا بالإضافة إلى الوظيفية التي تقدّم باستمرار تحليلاً وظيفياً للبنى الثقافية والدينية والمعتقدية، وهو ما ساعدنا كثيراً في تحليل بنية الطقوس والأساطير في شكل التّجانس والعلاقة الوظيفية التي تربطهما، وفي ذات السياق حاولنا فهم وتحليل الوظائف المنوطة بكليهما والكيفية التي تنتج بها التّمثلات. ومن ناحية أخرى ساعدنا الطّرح الوظيفي في إبراز الخلل الوظيفي الذي يوضّح وظيفة المتحف الأوراسي اليوم ووقوعه بين الدور الذي يشغله والمكانة الاجتماعية التي يشغلها.

بنيوياً، نشير إلى إسهامات كل من كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss وجاك لاكان وميشيل فوكو وجاك دريدا ورولان بارت في غاية الأهمية في التحليل البنيوي، حيث درس شتراوس الظواهر بوصفها نظماً اجتماعية مثل نظام القرابة، نظام الأساطير، نظام الطوطمية، وذلك من خلال دراسة العلاقات داخل النظم ذاتها. وهو ما جعله يهتم بدراسة العناصر الرّمزية المكوّنة للأساطير وتفسيرها كما أقرّ "إنّ المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان الذي تحتله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأسطورة بالذات"،⁽¹⁾ فالبنوية تعالج الظواهر من الدّاخل أي من البنية الدّاخلية في ذاتها. ويرى شتراوس في الأسطورة "...إنّ هناك في الأسطورة من البنية أكثر مما فيها من أحداث تتابع، هناك نظام من المطابقات بين عناصر الأسطورة إضافة إلى ما فيها من تتابع زمني".⁽²⁾

وتواترًا مع تمثلات المتحف لنفسه كمتحف، كمبدع، كمجدّد، كمناضل، ارتأينا أن ننظر لانعكاسية الاجتماعية؛ التي قاربت لنا تصورات المتحف لمكانته وأدواره الاجتماعية والدائرة الثقافية التي ينتمي إليها. وفي هذا اتّخذ أنتوني جيندر خلافاً للقوانين الطبيعية اختيارات الفعل على أساس دينامية التّفاعل الدائم للفرد في حياته اليومية من خلال الممارسات، اللغة، الرموز، التّقاليد والأعراف... وغيرها. وقد اتّخذ من ذات الفاعل محوراً أساسياً في تناوله للانعكاسية، حيث يعتقد أن أفعال الأفراد ناتج عن انعكاس ذواتهم في مجتمعاتهم. هذه البنيوية التي يراها جيندر ناتجة عن انتقاده لمناهج مثل المنهجية الشعبية "الإثنوميثودولوجيا" إيماناً منه بأنّ الفرد يشكّل ويعيد تشكيل البنية الاجتماعية.

(1) جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 45.

وفي قياسنا للفعل الاجتماعي، نشير إلى تحديد **ماكس فيبر** إلى الفعل الاجتماعي كفعل (سلوك + معنى + تفاعل)، وفي فهمه للمعنى يؤكّد على ضرورة تأويل الأفعال الاجتماعية وتفسير أسباب حدوثها، وقد ارتكزت سوسيولوجيا الفهم **الفيسرية** على تحليل الفعل من منطلق الوعي والميكانيزم، ويبدو أنّ التحليل النفسي **الفرويدية** قد ساهم في تحليله للأفعال الاجتماعية "إنّ من نتائج التفسيرات التحليلية النفسية، لاحظ فيبر، أن تحيل إلى مجموعة سلوكيات أو ردود أفعال لا تتطابق مع أي اهتمام واعي للعقلانية - حتى، لا تستجيب إلى أي قصد واعي معقولة شبيهة جداً بذلك الفعل العقلي..."⁽¹⁾ ويقول فيبر أن "ثمة رابطة وثيقة بين الفهم والتفسير"⁽²⁾ وهو بذلك يولي أهمية في فهم الفعل من خلال تفسيره فيضيف "ويعتقد البعض أنه كلما كان فهمنا أو تفسيرنا أكثر اكتمالاً، كلما كنّا أكثر اقتراباً من الفهم الكامل للفعل الذي نتناوله"⁽³⁾.

كما قدّمنا قراءة نقدية لبعض التناقضات لواقع المرأة الأوراسية وكذا لتناقضات في تمثيلات المبحوثين وتصوراتهم ورؤاهم واتجاهاتهم على أرض الميدان؛ حيث توسم النظرية النقدية بالأحادية والذاتية لأنها تسير عكس عادات الفكر النمطي السائد، في محاولة للخروج عن المألوف والتغيير الفكري. واقعياً لا توجد أشكال خاصة بالنقد تبعاً للطرح "إنّ النظرية النقدية تنبذ التجديد الشكلي للنشاط الفكري، والذي يقوم عليه نشاط الأنتلجنسيا هذا"⁽⁴⁾.

بما أنّنا نطرح موضوعان أساسيان يندرجان تحت مسمى سوسيولوجيا المعنى وسوسيولوجيا المثقف، فنحن أمام حتمية اختيار الاتجاه التأويلي والتفاعلي الذي يُعطي بعداً قيمياً لأهمية ودور الفاعل في إنتاج المعنى، حيث يركّز هذا الاتجاه بما فيه من (التفاعلية الرمزية والظاهرية إضافة إلى الإثنوميتودولوجيا) على فهم الفواعل الاجتماعية انطلاقاً من المعاني التي يعطونها لأفعالهم، وهذا ما يتلائم مع طرحنا العلمي.

وتعد التفاعلية الرمزية من المقاربات الأكثر تماشياً في فهم أوساط التواصل والتفاعل المعقّدة، إذ تبرز كنظرية سوسيولوجية ميكروبنائية تهتم بالبعد الرمزي لعملية التفاعل الاجتماعي وتدرس الطرق التي يتبعها الأفراد في تكوين المعنى، وتهتم بخصوصية الفاعل الاجتماعي. وركّز **جورج هيربرت ميد** على الذات الاجتماعية

(1) فليب رابنو: ماكس فيبر ومفارقات العصر الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 102.

(2) محمد الجوهري: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 396.

(3) المكان نفسه.

(4) ماكس هوركايمر: النظرية النقدية، تر: مصطفى الناي و مصطفى خياطي، عيون المقالات، 1990، ص 49.

بتحليل التفاعلات الاجتماعية، بينما ساهم كل من إرفنج غوفمان **Erving Goffman** وجون ديوي في بلورة أفكارها لاحقاً.

وعلى ضوء طرح غوفمان اتجهت هذه الدراسة إلى تحليل طقوس المجتمع الأوراسي، اجتماعياً، رمزياً ودينياً، ويعتقد غوفمان أن العلاقات الاجتماعية تُبنى على أساس الأدوار الاجتماعية التي يشغلها الفواعل الاجتماعيون ويؤكد على أن "الحياة الاجتماعية عبارة عن مسرح أين يلعب كل شخص دوراً ويجب أن يأخذ في نفس الوقت وبصورة جدية أدوار الآخرين".⁽¹⁾ قدّم غوفمان طرح للبناء الاجتماعي على أساس الدور وهو ما يشير إلى أن تفاعل ووعي المثقف مرهون بالدور الذي يشغله ويمارس الحياة والإبداع وفقه. إن هذه النظرية نخدمنا من ناحية أنها تركز على الفعل الاتصالي، ومعلوم أننا نتناول الاتصال كوظيفة مؤسّسة للعلاقات.

وركّز جون ديوي هو الآخر على أهمية الجماعة في الاتصال "فتصوراته للاتصال والتربية والذكاء تميزت بالاندماج بين آداتية العلم والمشاركة الجماعية أو الشعبية".⁽²⁾ فحسب تحليله يعتبر الاتصال نسق عضوي يتيح للأفراد حياة اجتماعية بفضل المشاركة، إن المثقف الأوراسي مشدود بعاداته وتقاليده بفضل تأثير الممارسات، فعلى الرغم من تحرره فكرياً إلا أنه لا يزال مشدود إلى العادات والتقاليد والممارسات في الفضاء الاتصالي. وتتوافق المرتكزات المعرفية للتفاعلية الرمزية مع مفهوم المعنى، وهو ما ذهب إليه بلومر في أن تفاعل الأفراد فيما بينهم مبني على أساس المعاني، فحسبه "...وهذه المعاني هي نتاج للتفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني، وهي محور وتعديل ويتم تداولها عبر عملية تأويل يستخدمها كل فرد في تعامله مع الإشارات التي يواجهها".⁽³⁾

هذا وطرح ألفرد شوتز **Alfred Schutz** مقارنة ظاهرية تقدّم تصوّراً أكثر دقة وتحديداً للفعل من ماكس فيبر؛ حيث استخدم مفهوم الخبرة الماضية والمستقبلية ووضّح الفرق بينهما "البواعث السببية (التي تقع داخل الخبرة الماضية) والبواعث الغائبة (التي تشير إلى الوضع المستقبلي الذي يرغب الفاعل في الوصول إليه".

⁽¹⁾ عبد العالي دبله: مدخل إلى التحليل السوسولوجي، دار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص 20.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 230.

⁽³⁾ Blumer Herbert نقلاً عن: محمد عبد الكريم حوراني: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار مجدلاوي، عمان/ الأردن، 2007، ص 28.

(¹) يُشار هنا إلى أنَّ هذه المقاربة مكنتنا من توضيح تمثيلات الأدوار التي يقوم بها المثقف الأوراسي إضافةً إلى نظريته إلى التراث ومكانته الاجتماعية واستشرافه لخط تيفناغ.

(¹) محمد الجوهري: موسوعة علم الاجتماع، ص 396.

الفصل الثاني | بنية المجتمع الأوراسي

(الفضاء والمرأة الأوراسية)

المبحث الأول: مقارنة تاريخية وأنثروبولوجية.

1. توصيف المجتمع الأوراسي:

بمجرد ما نطرح تسمية الأوراس حتى تتداخل المعاني حول الإقليم والمنطقة والهوية الاجتماعية، وتعريف الهوية هي تعاريف نسبية تأرجحت بين المقاربة الذاتية التي فضل أمثال ريني ريكور حصرها في نواة الهوية الفردية والتي تمثل "مجموعة التصورات، والمشاعر، والمعارف، والذكريات والمشاريع المتعلقة بالذات" ⁽¹⁾ وبين المقاربة الموضوعية التي تحدد الهوية الاجتماعية في علاقة الفرد بمجتمعه أو "من خلال إدماج التصورات الاجتماعية" ⁽²⁾ كما حددها عالم النفس جون بياجيه. في حين يمكن مزج المدخلان بأكثر واقعية كما وضعه كل من كلود ليفي ستروس و غوفمان في نظرية تعدد الهويات، "نظرية تفترض وجود عدة صور من الهوية يرتديها الشخص حسب الوضعية الاجتماعية التي يتواجد فيها في عالم متغير على الدوام". ⁽³⁾

1.1. الأوراس أصل التسمية ودلالاتها:

تعود كلمة الأوراس إلى القرن السادس عشر للميلاد، حيث ذكرها الإدريسي والبكري وابن خلدون، بهذه التسمية وتعددت المداخل في المعاني التي حددت أصل الكلمة نذكر منها:

المعنى اللغوي: لقد اضطرت ألسنة الناطقين بهذه الكلمة، حتى تولدت عدة صور وأشكال للنطق بها وهي: ⁽⁴⁾

أوراس: بفتح الهمزة وسكون الواو سكونا حيا. ومد الراء بالألف.

أوراس: بضم الهمزة وسكون الواو سكونا ميتا ومد الراء بالألف.

أوريس: بضم الهمزة وسكون الواو ميتا ومد الراء بالياء.

⁽¹⁾ Lecuyer René : **Le concept de soin**, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, P 61.

⁽²⁾ Piaget Jean : **Psychologie et Pédagogie**, Denoël, Paris, 1969.

⁽³⁾ Lévi-Strauss Claude : **L'identité(Séminaire)**, Grasset, Paris, 1977.

⁽⁴⁾ محمد الطاهر عزوزي: تاريخ الأوراس ونظام التركيبة الاجتماعية والإدارية في أثناء الاحتلال الفرنسي، دار الشهاب، باتنة/ الجزائر، 1988، ص

الأوراس: بإدخال أداة التعريف على الكلمة. وهي غير موجودة في كتابتها باللغة اليونانية كما سيأتي وهذا دليل على زيادتها. في كتابتها باللغة العربية عند من يكتبها بدليلين:

أولاً: أن المؤرخين الذين رأيتهم، يكتبون الكلمة مجردة من أداة التعريف. ثانياً إن القواعد تأبى إلحاق أداة التعريف بهذه الكلمة. لأنها (أوراس) علم على جبل. و (أل) للتعريف، فلا يمكن تعريف شيء بمعرفين. فثبت أنها زائدة. إن الذي يفصل في هذه الحيرة والاضطراب، في النطق في كلمة (أوراس)، هو المعاجم والدوائر العلمية.

ترتبط كلمة أوراس بكلمة "ورس" والتي تشير إلى لون أو نبات أو صخرة وعن هذه العلاقة يشير العربي دحو: "احتمال وجود صلة لـ" وجود معنى يربط بينهما وهو الأرض، أو النبات." (1) وهو مستثنى لأن أهل المنطقة لم يعرفوا نباتاً بهذا الاسم في حين إذا ما ارتبط اسم الأوراس بالطبيعة فانه "اشتق من التراب الأبيض الموجود بالمنطقة فسبب التسمية -إذن- يرجع لوجود هذه التربة بكثرة فعلا إلى اليوم بمكان يسمى "تفلفال" ولكونهم يستخدمون هذه التربة في غسل عماماتهم البيضاء لأنها مساعدة على تلميعها" (2) وحتى كلمة أريس تعني "التراب الأبيض" كما ارتبط بالأودية كوادي الأبيض أو ما يسمى بـ "إغزَزْ أَمَلَالْ" وقد ذكر عبد الرحمن الجيلالي "ثلاثة أسماء لكلمة أوراس المتعارف عليها حالياً، وهي (أوريس) و (أورايس) و (أوروس) وهي، كلها قريبة جدا مما نسميه اليوم بأوراس، بالإضافة إلى أنها تتفق مع نظم وأحكام اللغة الأمازيغية المتغيرة الشاوية حيث يقوم الألف مقام -ال- التعريفي العربية مثل: أمغار و-أزرو (الصخر)." (3)

لا شك في أن الأصل اللغوي لكلمة أوراس أمازيغي وهو على شكاله "أركاس، أكساس، أرجاس... ويربط محمد شفيق الدلالة اللغوية لكلمة أوراس بلون تربة الجبل الأحمر نتيجة تشبعه بأوكسيد الحديد في قوله "أما عن دلالة معناه، فإنه ورغم الافتراضات العديدة بشأن إيثيمولوجيته، إلا أنه وعلى الأرجح، يكون قد اقتبس من نفس الاسم أي "أوراس" الذي يُطلق على اللون "الشديد الاحمرار" (4) ومن ذلك أن

(1) سمية فالح: المثل الشعبي في منطقة الأوراس، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب الشعبي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد منتوري -قسنطينة، الجزائر، 2004 / 2005، ص 08.

(2) المرجع نفسه.

(3) سليم سوهالي: لمحة حول الثقافة والفنون الغنائية الأمازيغية الأوراس، ورقلة والقبائل، دار أنزار للنشر، بسكرة/ الجزائر، 2019، ص 132.

(4) محمد شفيق نقلا: زهير بخوش، ص 84.

الأوراسيين يطلقون لفظ أراس على الأصهب وثاراست على الصهباء أي حمراء البشرة وهو نفس الجذر اللغوي للكلمة.

المعنى الإيثيمولوجي للأوراس:

يرتبط اسم أوراس بطوبونيميا (مكان) جبلي (أورونيمي) "أذراز تـ وَا- أوراس" أي جبل الأوراس، ولعل أول من أشار إلى ذلك كان بطليموس في القرن الثاني للميلاد "بصيغة" أودون (Audon) "الإغريقية، والترجمة إلى "أودوس (Audus) اللاتينية، ما هو إلا كتابة أخرى لجبل أوراس،..."⁽¹⁾ وفي القرن السادس للميلاد تحدث المؤرخ بروكوبيوس القيصري عن الصيغة الإغريقية لتسمية جبل الأوراس (أوروس أوراسيون) "التي اعتبرت من قبل العديد، بمثابة ترجمة لصيغة لاتينية أقدم (من الفترة الرومانية) وهي: "مونس أوراسيوس" اللاتينية."⁽²⁾ يبدو أن المسلمين لاحقاً قاموا بإزالة يوس لتبقى الكلمة (أوراس) كما أطلق العثمانيون لاحقاً عليه اسم (إيفريس). ويميل ساسي عابدي إلى تحليل آخر وهو أنه بحكم وجود المدينة قديماً وبحكم وجود الإغريق في المنطقة بأن كلمة أوراس مشتقة من "أورغ عند اللفظ البربري فيها حرف الغين في حين الإغريقية لا تحتوي على حرف الغين فأخذوا - أور- وأضافوا لها -يوس- فأصبحت أوريس فنقلوا من الإغريقية،..."⁽³⁾ والتسميات المتعددة أخذت عدة معاني حول أورنس شخص عظيم وبطل والبعض سماه يورذواس أي القمر والنهار، إن هذه الاختلافات والرأي لا تعدوا أن تعبر أكثر من أن التسمية قدم جبل أوراس.

المعنى التاريخي:

يتفق الباحثين على أن تحديد تاريخ أولي لتسمية الأوراس غير معروف وبأن الاسم موجود منذ القرن السادس للميلاد، "يرى بعضهم أن الكلمة (أوراس) تعود في الأصل إلى اللغة العبرية. فحاول أن يقارنها بكلمة (أرزون) والتي تعني في لغتهم شجرة (الأرز). ووجه التسمية عند هؤلاء، أنه لما كثر شجر الارز في الجبال، سمي بذلك مع التحريف...إلا أن هذا التعليل غير صحيح. إذ لا أثر لوجود اللغة العبرية في اللهجات المحلية فيما نعلم في المنطقة فبطل وجه التسمية هذه. أما من ناحية اللغة العبرية ورد في المنجد الكبير ص: 896 ما يلي:

(1) زهير بخوش، مرجع سبق ذكره، ص 82.

(2) المرجع نفسه.

(3) ساسي عابدي، مرجع سبق ذكره.

(أورس الشجر: أورك) لعل كلمة (أوراس) أطلقت على المنطقة لكثرة أشجارها وشدة خضرتها منذ القدم.⁽¹⁾ وكان لوتورنو (Letourneux) سباقا لفرضية الأرزونة أو الأرز في حين قدم جورج مالي Georg Maly فرضية ثانية لتسمية الأوراس "... فتستلهم دلالاتها من اللون الأشقر أو الأصهب."⁽²⁾ ولكننا لا نوافق الرأي في أنه لا يوجد أثر للغة العبرية في اللهجات المحلية، وذلك بحكم التقارب اللغوي، بحكم أن للعبريون أبناء سام والأمازيغ أبناء حام جذور لغوية مشتركة وأصل واحد.

هناك أيضا نطق آخر لكلمة الأوراس " فقد جاء مستعملا في اللغة الفرنسية على الصورة التالية AURES (أريس). ويبدو أن الكلمة قديمة الاستعمال في هذا المعنى (الجبل). ولذا تعرضت للتغير. بالإضافة إلى تعاقب المحتلين. على هذا الوطن فناها التحريف نوعا ما."⁽³⁾ والواقع أن الأوراس الأصل في تسميته هو الجبل الذي يقع في ولاية باتنة وتحديدا جنوب خنشلة وهو ما يُعرف بدائرة " أريس". والدليل على هذا أن هو وجود الجذر الواحد في الكلمتين أريس - أوراس. وينسب الباحثون في تاريخ الأوراس سبب تسمية أريس إلى افتراضين:⁽⁴⁾

أولاً: تدل على معنى التراب الأبيض، الذي كان يستعمل في القدم لغسل الثياب بدل الصابون قبل صنعه. وهو يطلق محليا (هرست) ويُعلّل هؤلاء افتراضهم بكثرة هذا النوع من التراب في المنطقة...

ثانياً: تدل على معنى الأسد. الذي ينطق به (محليا) (ار) بمد الألف وسكون الراء وهذا الافتراض ضعيف جدا بسبب نقص حروف الكلمة. ولأن الأسد يوجد في كثير من المناطق...

وأريس هو اسم إله مذكور في أساطير اليونان ويقابله مارس عند الرومان ويختلص محمود بن أحمد عبد السلام فيقول: " والأقوى عندي هو أن كلمة (أريس) مثل كلمة (أوراس). أطلقت على الجبال العالية في

(1) المرجع نفسه، ص 13.

(2) عبد الحميد زوزو: الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي " التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، 1993/1837، ج1، تر: مسعود حاج

مسعود، وزارة المجاهدين، 2005، ص 16.

(3) المرجع نفسه، ص ص 12 - 13.

(4) المرجع نفسه، ص 14.

المنطقة من طرف البيزنطيين... وقد ظهر لي فيه وجه آخر، هو احتمال كون كلمة (أريس) ، اختصار لكلمة (أريسيًا)، الدالة على معنى اخرج من هنا باللهجة المحلية يقال عند السير في الغابات والشعاب والمضايق...⁽¹⁾

هناك علاقة بين معنى كلمة أوراس "ايراس" اللون الرمادي الحديدي وزئير الأسد، " كما أن كلمة الأوراس مرادفة ل أوراغ Aouragh التي تعني المتوحش واللون الأصفر...⁽²⁾ وقد تميزت المعاني اللغوية الأمازيغية بحملها بالقوة والصلابة ونعتت بالبربرية كما سبق وأن قلنا بأنها زئير الأسد. " إذن الأوراس يمكن أن تعني في النهاية الجبل أو غابة الأسود ذات اللون الأصهب...⁽³⁾

2.1. التّحديد الجغرافي للأوراس:

تطلق كلمة الأوراس الجبل جغرافيا على المنطقة المحصورة بين باتنة وخنشلة شمالا، وخنشلة وزريبة الوادي شرقا، وزريبة الوادي وبسكرة جنوبا، وبسكرة وباتنة غربا، بحيث تكون شكلا رباعيا بطول مائة كيلومتر للضلع الواحد. بطول من الشمال إلى الجنوب مئة كيلومتر ومن الشرق إلى الغرب حوالي ثمانون كيلومترا. إذن منطقة الأوراس منطقة شاسعة تغطي إقليميا أربع ولايات منها باتنة وخنشلة أم البواقي جزء من ولاية بسكرة من الجهة الشمالية لها وجزء من سطيف وصولا إلى منطقة الحضنة الشمالية وتحديدًا إقليم الدريعات أو ما يعرف بالتخوم الصحراوية للأوراس مع حدود منطقة القبائل الصغرى، إذا هي امتداد من الهضاب العليا إلى حدود الصحراء وترجع " التسمية القديمة لمنطقة الأوراس في وقت الاستعمار الفرنسي بالبلدية المختلطة للأوراس وهي منطقة بين عين التوتة والمزيرعة، ومشونش إلى غاية فم الطوب ودوفانة، وهذه التسمية القديمة تخص واد عبدي وواد الأبيض بما فيها من تنوع ثقافي، عروش وناطقين باللغة الأمازيغية وجزء صغير ناطق باللغة العربية منطقة كيمل، سراحنة و الشرفة."⁽⁴⁾ ويضيف **عمار بركي** أنه " قد تمّ الإنشاء الإداري لبلدية الأوراس المختلط سنة 27 جوان 1886 نفس عمر الدولة الإيطالية التي تأسست في سنة 1860."⁽⁵⁾

(1) المرجع نفسه، ص 14.

(2) أمزيان وناس: الانصهار الثقافي الأمازيغي العربي في منطقة الأوراس وتأثيره في هوية السكان، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، ص 453.

(3) المكان نفسه.

(4) **عمار بركي: Les Rites dans les Aurès**، الأسبوع الثقافي الأمازيغي 2969، قسم الأدب العربي، جامعة الحاج لخضر، باتنة/ الجزائر، 13

جانفي، 2019.

(5) المكان نفسه.

يبدوا أن "...تسمية أوراس أريد لها أن تبقى متأرجحة بين المدلول الاثني والجغرافي إلى درجة أن التقطيع الإرادي الاستعماري الفرنسي اختصرها في إقليم بلدية مختلطة".⁽¹⁾ ويفصل ساسي عابدي في جغرافية الأوراس الحدودية قائلاً: ⁽²⁾ منطقة الأوراس منطقة شاسعة تمس سبعة ولايات حيث تتكون بين تسعين ألف إلى مائة ألف كيلومتر مربع وتمتد بين شمال تبسة إلى قالمة إلى سوق أهراس ثم إلى عين عبيد والخروب، لتمد جنوب قسنطينة إلى واد العثمانية ثم جنوباً تتجه إلى غاية سطيف وتشكل جزءاً لا بأس به إن لم نقل نصف سطيف المدينة والولاية لتشدد الرحال إلى الجانب الجنوبي عبر الحضنة إلى منطقة واد سالسو إلى بسكرة ليتم ربطها من بسكرة إلى خنقة سيدي ناجي عبر زريبة الواد والمزرعة إلى غاية نقرين ليرجع الخط من نقرين في اتجاه خنشلة ليمتد إلى جنوب تونس لينغلق هذا المجال في منطقة تبسة شمالاً. يشكل الأوراس امتداداً لسلسلة الأطلس الصحراوي "...فجباله متباعدة وقليلة الارتفاع فالكتلة تتجه برؤوسها نحو الشمال حيث توجد أعلى قمة بشمال الجزائر بجبل الشلية (2328م) وجبل محمل (2321م) وهذه القمم هي خط تقسيم المياه بين شمال وجنوب الكتلة الأوراسية،..."⁽³⁾

في حين الكتلة الجبلية الأوراسية تمتد بين مائة وخمسين كيلومتر في تسعين كيلو متر عرض، هذه المنطقة تمتد من خنشلة عبر قايس بولفرايس تيمقاد ولومبار بباتنة ليمتد الخط عبر القنطرة لتحيط بسكرة ثم الجنوب هو نفس الخط في اتجاه مزرعة ليكون الخط الشرقي هو خنقة سيدي ناجي صعوداً مع شرشار إلى خنشلة، إذا قلنا أن قلب الأوراس هو إشمول.

وقد صنفت حديقة بلزمة بباتنة ضمن التراث المادي العالمي لما تحمله من شجر الأرز الأطلسي.

جيولوجيا: تمتد هذه الكتلة إلى مائة وخمسين مليون سنة في العهد الكريتاسي الأسفل وشكلتها قوة تكتونية تكونت في نفس الفترة الزمنية لجبال الألب وتسبقها زمنياً منطقة طاسلي ينجر التي تكونت في بداية الكرة الأرضية. أما جيومورفولوجيا أي التشكيل السطحي للأرض ما يخص الأودية واد العرب، واد سالسو، الأبيض، واد عبيد واد الحي في اتجاه بسكرة هي أودية تخرق الكتلة الجبلية في أعماق تتوزع من منطقة إلى أخرى، إذا

⁽¹⁾ محمد العربي عقون: المنطقة الأوراسية في القرن السادس الميلادي من خلال المصادر: مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، ع 12، جامعة باتنة، الجزائر، جوان 2005، ص 08.

⁽²⁾ ساسي عابدي، أمزوي نغ، قناة نوميديا، الجزائر، 5 جانفي 2018.

⁽³⁾ العربي دحو، نقلاً عن: سمية فائق، مرجع سبق ذكره، ص 11.

أعلى قممها في شيليا 2328 متر وتنخفض في شط ملغيغ إلى أقل من 54 متر على سطح البحر، هذا الذي يؤدي إلى اختلاف المناخ والتضاريس والحرارة والتساقط.

يطلق تسمية الأوراس الممتد وأوراس السهول على عدة مناطق في الشرق الجزائري منها باتنة، خنشلة، أم البواقي وتبسة أي على امتداد طولي من جنوب قسنطينة إلى شمال بسكرة وامتداد عرضي من جنوب سطيف وشرق الحضنة إلى حدود تونس. والأوراس يشكل مربع تضاريس جبلي ذا إمكانيات طبيعية من مياه وسهول وكهوف وغابات وواحات، إضافة إلى السويقات والشلالات والمنابع المعدنية مثل منبع كاسرو، والوديان التي تحظى برمزية كبيرة في المنطقة نظرا لإمدادها اللا منقطع للمياه وبالتالي فهي ركيزة أساسية للزراعة وعلى أطرافها بنى الإنسان حضارته "

إنَّ علو الأوراس وموقعه الوسط، جعلاه، بالرغم من فقر أغلب تربته، يستمد غناه من مناخه ولكن من وديانه، ... وعلى ضفاف هذه الوديان ظهرت بعض الواحات في جنوب الأوراس التي وزعت فيها المياه وسيّرت بطريقة أشاد بها بعض الدارسين الغربيين⁽¹⁾. وعن أهمية الوادي أيضا " يعتبر الوادي العمود الفقري لكل الحياة الاقتصادية والاجتماعية"⁽²⁾. يتميز جنوب جبل الأوراس بطبيعة صحراوية تنتشر فيها النخلة بكثرة، وتحديدًا في الأودية الكبرى مثل "وادي عبيد، وادي الأبيض، واد العرب"، في حين ينتشر الأرز في باقي المناطق بما فيها القمم، ومن تناغم الطبيعة أن تتجاور وتصطف النخلة المحبة للهبب الحر الصحراوي والأرز الذي لا ينمو إلا في الظروف الباردة والمتجمدة بمسافة تباعد لا تتجاوز العشريون كيلومتراً.

يتمتع الأوراس بخصوصية التنوع باحتوائه على التضاريس الوعرة، والغابات الكثيفة، والوديان العميقة، مما جعله وجهة للثائرين فهو سد طبيعي يمنع تقدم الصحراء نحو التل. وعن هذه الجغرافية يقول ابن خلدون في ديوانه "...وسياج التلول بسائط متلون مزاجها تارة بمزاج التلول، وتارة بمزاج الصحراء، بهوائها ومياهها ومنابتها. وفيها القيروان وجبل الأوراس معترض وسطها،..."⁽³⁾ هذا التنوع خلق حراكا جغرافيا وبشريا فالقبايل التي

(1) عبد المليك عثمانة: الأوراس بين الفضاء والمقدس دراسة سوسيو أنثروبولوجية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2018/ 2019، ص 73.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) عبد الرحمن ابن خلدون: ج6، ص 132.

تعبت من حياة الجبل ارتحلت إلى التلال والسهول العليا (قسنطينة وسطيف وغيرها) أو إلى الواحات الدنيا (الزيان)، في حين أنه شهد هجرات عديدة إليه وهو ما خلق التنوع في المنطقة.

يقدم محمد الصالح لونيبي أمثلة عن الحراك من وإلى الأوراس "ففي العهد الروماني، قامت السلطات الرومانية بالتهجير ألقسري لأعداد كبيرة من سكان الأوراس إلى جبال شنوة في تيبازة وشرشال حاليا، وذلك عقابا لهم على تبنيهم لأطروحة القس "Donat" أصيل بغاي، الذي عارض بشدة أساليب الكنيسة الكاثوليكية الرسمية وطالب بإنشاء كنيسة شعبية مستقلة عن السلطة. وقام بثورة تسمى بثورة الدّوارين " Circoncellion".⁽¹⁾

والملاحظ اليوم أن لهجة سكان شنوة هي لهجة شاوية رغم القرب من منطقة القبائل. وعن الحراك إلى الغرب يتحدث لونيبي دائما: " وفي القرن الثاني عشر الميلادي ، هاجرت من الأوراس إلى الغرب، هروبا من زحف الهلاليين قبيلتنا " بني عابد الوادي " و"بني مرين" اللتين أسستا دولتين شهيرتين في كل من فأس و تلمسان على أثر اضمحلال دولة الموحيدين".⁽²⁾ وعن الحراك الشرقي من وإلى الأوراس يفيدنا لونيبي أيضا عنه " وتلقى الأوراس أيضا هجرات من الجريد التونسي لنفس السبب السابق".⁽³⁾ قاصدا الهروب من زحف الهلاليين، ولاحقا أي ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر الميلاديين يضيف " هاجرت الأوراس قبائل بني بلبار وأولاد يعقوب وأولاد سي موسى وأولاد اوجانة واستقرت في نواحي سوق أهراس ومداوروش وسدراتة وتونس...".⁽⁴⁾

3.1. التركيبة الاثنية لسكان الأوراس:

تتضمن أحاديث هيرودوت عن الليبيين (الأمازيغ) " من ضمن مل تتضمنه، مؤشرات توحى بوحدة" إثنية بين سكان شمال إفريقيا"⁽⁵⁾ ويضيف بوصفهم على أنهم "...إثنونيم يشف عن أواصر القربى التي تربط

⁽¹⁾ محمد الصالح لونيبي: الأوراس تاريخ وثقافة، منشورات زرياب، الجزائر، 2007، ص ص 16 - 17.

⁽²⁾ محمد الصالح لونيبي، ص 17.

⁽³⁾ المكان نفسه.

⁽⁴⁾ المكان نفسه.

⁽⁵⁾ أحاديث هيرودوت عن الليبيين الأمازيغ، تر: مصطفى أعشي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط/ المغرب، 2008، ص 11.

بينهم: فهم أمة واحدة،..."⁽¹⁾ سماهم الرومان الماصيصيل، ثم سموهم بالمور ولاحقا نعتهم البيزنطيون بالبرابرة. تعود أصول معظم سكان الأوراس إلى العرق الأمازيغي كما اختلطوا مع الأعراق الوافدة لهم في مختلف المراحل التاريخية بحكم الاحتلال، وهم ينتسبون إلى قبيلة زناتة بنسبة سبعون في المائة في حين تشكل النسبة الباقية قبيلة صنهاجة "يعني متوسة في جهة عين البيضاء، ديسة في جهة مشونش، بني حمدون في مشونش نفسها، بني كملان، هذه قبائل أصلها من صنهاجة والقبائل التي أصلها الزناتة هو ما تبقى من الأوراس."⁽²⁾ ويضيف مصطفى الحاج إبراهيم إلى هذا الاختلاط قوله: "كما شهد الإقليم توافد لمجموعات مغاربية من أمازيغ ليبيا وجنوبي تونس، وإقليم البيان في الشرق الجزائري، وربما من الساقية الحمراء حسب ادعاءات البعض، كما يرجع بعضهم انتسابه إلى "الأشراف" من آل البيت، أو إلى قبائل عرب بني هلال."⁽³⁾

إن أكثر كثافة سكانية في الأوراس موجودة في الشمال الغربي، يتركزون عادة على أطراف الأودية، في الواقع أن للأمازيغ أصل واحد إلا أن الاستعمار الفرنسي قام بتفريقهم من خلال تقسيم الأراضي ليستغل المناطق الخصبة و يكسر المقاومة، يتشكلون من مجموعة أعراش يفصل فيها عبد الحميد زوزو" ومن القبائل والأعراش التي تسكن المنطقة أولاد رشائش، النمامشة، بني ملول، أولاد بوسليمان، السراحنة، أولاد غسيرة، بنو أوجانة، العمامرة، أولاد داود،...، هذا في الأوراس الشرقي، أما في الأوراس الغربي فتسكنه قبائل أولاد بوعون، أولاد سلطان، أولاد فاطمة، أولاد مومن، حيدوسة، أولاد سلام."⁽⁴⁾

إن الليبين قدماء الأمازيغ يشكلون وحدة عرقية وحضارية في منظور هيرودوت حيث استقى هذا من المصريين الذين أكدوا على وحدة سكان شمال أفريقيا "ثم الإغريق ثانيا، الذين استوطنوا بمنطقة برقة بليبيا حاليا والقرطاجيين ثالثا،..."⁽⁵⁾ وتبع لما ذكر هيرودوت على ليبيا والتي تعني شمال افريقيا حسب من النيل شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا "فإن سكانها، ذوو البشرة البيضاء أمازيغ بالطبع، يتميزون عن العناصر البشرية الأخرى أيضا، وخاصة الفينيقيين والإغريق الذين كانوا يحتلون بعض المناطق في أرض الأمازيغ."⁽⁶⁾ من الضروري أن

(1) المكان نفسه.

(2) ساسي عابدي، مرجع سبق ذكره، بتاريخ 05 جانفي 2018.

(3) مصطفى الحاج إبراهيم، نقلا عن: زهير بخوش، مرجع سبق ذكره، ص 81 - 82.

(4) عبد الحميد زوزو: مرجع سبق ذكره، ص 63 - 64.

(5) أحاديث هيرودوت، مرجع سبق ذكره، ص 12.

(6) المرجع نفسه، ص 23.

نشير إلى فكرة مهمة وهي أن الأمازيغ صنعوا حضارة ولكن بقوا على الهامش لأنهم لم يكتبوا ولم يؤرخوا لتاريخهم وعلى الرغم من هذا فهم يدينون بالكثير لـ **هيرودوت** بما أنه سجل تاريخهم وصفه لهم بأنهم "سأهموا حضاريا في بناء العالم القديم، بل وأكد أكثر من مرة أنهم علموا الإغريق الكثير من الأشياء كترية الخيول وركوبها، واستعمال العربات، وعبادة بعض الأرباب وكذا الملابس والأسلحة..."⁽¹⁾.

2. الأصل والجذور التاريخية للأوراس:

1.2. أصل التسميات:

1.1.2. أصل تسمية الليبيين:

إن لفظ ليبي له معان عديدة منها أن "أطلق **هيرودوتس** على سائر سكان الشمال الأفريقي القديم بشرط أن يكونوا من البيض ومن غير الفينيقيين أو الإغريق) اسم الليبيين، وصنفهم حسب نمط معيشتهم، إلى مجموعتين: بدو ومستقرين. وهو ما قال به كذلك "سالوستيوس" فيما بعد، عند حديثه عن الجيتول والليبيين..."⁽²⁾، حيث اقتصر كلمة ليبين على سكان السواحل. ودون الخوض في تفاصيل تسمية الليبيين نذكر بأن المصادر القديمة للمصريين والإغريق و الرومان وحتى الفتح الإسلامي كلها تتحدث عن الليبيين.

وتناول المؤرخ البيزنطي **بروكوب Procope** مصطلح ليبيا كغيره من المؤرخين القدامى على أساس أنه "مجموع التراب الافريقي وأحيانا يدلّ المصطلح على القسم الشمالي للقارة فقط، ويأخذ المصطلح مدلولاً أضيق عندما يقصد به بروكوب المناطق التي احتلها البيزنطيون لا غير، ففي نظره أن مجموع ليبيا يشغله المور، وهو شعب أصله من آسيا الصغرى..."⁽³⁾.

يطلق اسم لوبيين على القبائل التي عاشت في شمال أفريقيا منذ فجر التاريخ، وتمتد من السرت الكبير إلى المحيط الأطلسي مروراً بالصحراء الكبرى. وترجع الكلمة إلى اسم "لوبة" وهكذا دلت كلمة لوبة في البداية على جميع الربوع التي سكنتها القبائل اللوبية لتعمم لاحقاً على باقي شمال أفريقيا. "أما أصلها فقد استمد من

(1) المرجع نفسه، ص 22.

(2) زهير بخوش: التركيبة البشرية لمجتمع الزيف الأوراسي أثناء الاحتلال الروماني دراسة تحليلية ومقارناتية مع أسماء أفراد مجتمعات المراكز الحضارية الرومانية بـ أوراس، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الآثار القديمة، معهد الآثار، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2016 / 2017، ص 23.

(3) محمد العربي عقون: مرجع سبق ذكره، ص 09.

النصوص الهيروغليفية المدونة على اللوحات الحجرية وجدران معابد أسر الدولتين الوسطى والحديثة بمصر القديمة.⁽¹⁾

2.1.2. أصل تسمية الأمازيغ:

إن مفردة الأمازيغ من بين المفردات التي لم يتفق الباحثين بأطرافهم على تحديد أصلها، وللأمانة العلمية نذكر كل الرؤى حتى نوضح اختلافات التسمية:

الرؤية الأولى المؤرخون العرب: حيث ترى هذه الرؤية أن الأوربيون عندما كتبوا تاريخ العرب أولا ألغوا سوريا و العرب من التاريخ القديم كله، ثم جعلوا كل شمال إفريقيا من البربر ما عدا الفينيقيين لان قرطاجة معروفة أنها من الفينيقيين.

حيث ترى رؤية بعض المفكرين والمؤرخين العرب إلى أن كلمة أمازيغي ذات أصل عربي حيث ينسبها أحمد داوود إلى عماليق اليمن وتحديدًا إلى جبال صيلي حيث اسمهم الأصلي أمازي صيلي أي جابرة جبل صيلي فيقول: "...أمازي تعني الجابرة وبالفصحى الغزاة الجابرة، ونهر الأمازون الجبار،...فهؤلاء الأمازي بالسريانية من جبل صيلي، وجبل صيلي يقول الهمداني بالمناسبة في صف جزيرة العرب أنه من جبال النياحة في اليمن أي نتيجة للكوارث الطبيعية وللتصحر هجره ساكنوه وانباحو غربا عبر الشاطئ الإفريقي فوصلوا إلى المغرب العربي."⁽²⁾ وبذلك الأمازيغي صارت الأمازيغ لأن حرف التاء استبدل بحرف الجيم.

الرؤية الثانية للباحثين الأمازيغ: تاريخ وجود الإنسان الأمازيغي القديم إنسان حضاري استخدم النار والفلاحة، هم أصلاء الأرض بلا نقاش.

تحدث ساسي عابدي عن أصول الأمازيغ رغم الغموض في كثير من المراحل التاريخية "الشعب الأمازيغي في امتداده القديم يمتد إلى الأيبيري الموريتاني كإنسان في قدم أكثر من عشرة آلاف سنة وكذلك في إنسان قفصة المعروف والذي ثبت وجوده بالمفهوم الأثري في تبسة إلى الحدود التونسية داخل منطقة القيروان

⁽¹⁾ مها عيساوي: المجتمع اللوبي في بلاد المغرب القديم من عصور ما قبل التاريخ إلى عشية الفتح الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في تاريخ المغرب القديم، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة/ الجزائر، 2009/ 2010، ص 20.

⁽²⁾ أحمد داوود: برنامج أسماؤنا سرنا المكنون، قناة تلاقي، سوريا، 24 سبتمبر 2016، 22:00 - 23:00.

وفي بئر العاتر من خلال الحضارة العاترية سابقاً، من هنا نعرف بأن هذا الإنسان ينحدر من هذه الأصالة وهذا جاء في كتاب **مليكة حشيد** وفي دراسات الآثار حول الرماديات 1972، يمتد الإنسان بين خنشلة وتبسة وتلمسان وفي سطيف وفي الجزائر العاصمة وفي كل مناطق الجزائر وفي كل منطقة تامزغا في امتدادها الواسعة عشرة ملايين كيلومتر مربع في الصحاري وشمال أفريقيا ككل ثبت ثبوت كلي أن الإنسان موجود بين ستة آلاف وسبعمائة سنة، **مليكة حشيد** تقول: " بين عشرة آلاف إلى إحدى عشر ألف سنة واستخدموا بيض النعام والحلزون في الرماديات وفي المقابر والذين مشوا على رجلين موجودين في عين صالح يمتدوا إلى خمسين مليون سنة أقدم منطقة في العالم ⁽¹⁾ وفي دراسات الحمض النووي ثبت أن الأمازيغ من أقدم الأصول البشرية ذكر المؤرخ المصري العربي الأول **المسعودي** في كتابه "أخبار الزمان": " الأمازيغ يمتدون من واحدة من سبعة أمم الأقدم في الكرة الأرضية" ⁽²⁾

تذكر **نهي الزيني** عن المعنى الدقيق لكلمة أمازيغي أنها "...أمازيجي - أو كما ينطقها ويكتبها المغاربة " أمازيغي" وهو اسم آخر للبربر له جذور فينيقية حيث أطلقت لفظة "مازيس" على الشعوب التي تمرت على الإمبراطورية الرومانية،..." ⁽³⁾

3.1.2. أصل تسمية البربر:

إن ما يجعلنا نخصص بعض الكتابة لتحديد أصل ونسب وكذا سبب تسمية البربر هو الضرورة العلمية التي تفرض علينا العودة إلى التاريخ للاستشفاء - ولو القليل منه - لمعرفة حقائق لا بد منها تعني كلمة البربر لغويًا: " جمع مفردة: بربري، مشتقة من مادة (بربر) في اللغة العربية، وتعني: أكثر الكلام جلبةً و صياحاً، شاعت في المصادر العربية الإسلامية للدلالة على غرابة لكنة القوم، ولحد الآن لا يزال جميع سكان شمال إفريقيا يعرفون بها." ⁽⁴⁾

(1) ساسي عابدي: برنامج أمزروي نغ، قناة نوميديا، الجزائر، 13 جانفي 2017.

(2) المرجع نفسه.

(3) نهي الزيني: أيام الأمازيغ، ص 15.

(4) مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة/ مصر، 2004، ص 46.

نود في البداية أن نشير إلى جزئية مهمة تحدث عنها محمد أرزقي فراد على أن " حينما نتحدث عن ساكنة شمال إفريقيا علينا أن نضع نصب أعيننا تعدد الأسماء، أولاً: كلمة البربر هي شتيمة أطلقها اليونان على الرومان والرومان أطلقوها على اللوبين عندما احتل الحوض الجنوبي لشمال إفريقيا، يورودوث تحدث عن ساكنة شمال أفريقيا باسم اللوبين.⁽¹⁾ ويضيف عن وقوع بعض المؤرخين في خطأ عندما عدم ضبط الأسماء والمصطلحات فيقول "...لذلك عندما نتحدث عن شيشناق لا نقول الأمازيغ لأن كلمة الأمازيغ ظهرت بقرون بعد شيشناق، علينا أن نأخذ في الحسبان تعدد الأسماء اللوبين، البربر، الأمازيغ... في 950 قبل الميلاد لم تكن هناك كلمة بربر ولم تكن كلمة الأمازيغ الاسم الذي ذكره يورودوث هو اللوبيين.⁽²⁾ ويعزز الفكرة أحمد داوود بقوله: "إن كلمة بربر ليست كلمة سلالية أو شعوبية وإنما هي توصيف لغوي من بربر في الكلام أي حال عن لغته الأصلية وقال كلاماً غير مفهوم وكلاماً مختلطاً..."⁽³⁾ ويضيف "... أول من ذهب من هؤلاء الذين دُعوا خطأ بالبربر كانت قبيلة من العماليق من اليمن، والعماليق^(*) وقد اتفق جل المؤرخين الأوربيين أن تسمية البربر قد جاءت من الكلمة اللاتينية (بارباروس) والتي تعني البعيدين عن أطر الحضارة اللاتينية."⁽⁴⁾

ينسب البربر في بعض المراجع إلى مازيغ بن حام ابن نوح عليه السلام، ويذكر ابن خلدون عن هذا فيقول: "وحام أبو القبط و السودان و البربر..."⁽⁵⁾ وعن نسب البربر يتحدث أيضاً في مقدمته "وأما كنعان بن حام فذكر من ولده في التوراة أحد عشر منهم صيدون ولهم ناحية صيدا وإيموري وكرساش، وكانوا بالشام وانتقلوا عندما غلبهم عليه يوشع إلى أفريقية والمغرب وأقاموا بها. والظاهر أن البربر من هؤلاء المتنقلين أولاً وآخراً إلا أن المحققين من نسابتهم على أنهم من ولد مازيغ بن كنعان فلعل مازيغ ينسب إلى هؤلاء."⁽⁶⁾ ويذكر أحمد داوود أن هناك خط ثاني هم "أبناء كنعان بن نوح أي حاميين وهم ذهبوا وحلوا إلى الخط الثاني المجاور للوسط

(1) محمد أرزقي فراد: يناير، برنامج PHILO TALK، الجزائرية 1، 08 / 01 / 2019، 13:15/12:00.

(2) المكان نفسه.

(3) أحمد داوود، مرجع سبق ذكره.

(*) العماليق حسب المؤرخون الطبري في كتابه "تاريخ الأمم والملوك" وابن خلدون في مقدمته وابن الأثير وجمهرة النسب هم من أصل سام بن نوح عمليق وهو أب العمالقة وهم بنو ثملة بن مأرب بن فاران بن عمر بن عمليق بن لود بن سام بن نوح ما خلا صنهاجة وكتامة فاحما بنو إفريقش بن قيس بن صيفي، وهنا يصفهم الطبري بأنهم ذا أصل عربي العماليق صفة لهم كجبابرة.

(4) مها عيساوي، مرجع سبق ذكره، ص 24.

(5) عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 2، دار الفكر، 2000، ص 07.

(6) ابن خلدون، ج 2، ص 12.

الإفريقي، هؤلاء تبرروا حتى قال قائدهم بربرت كنعان لما سُفِّتْهَا من أراضي الضنك للعيش الخصب، بربرت يعني اختلطت لغتها بالأقوام التي خالطتها الإفريقية.⁽¹⁾

ووفقا لهذا التناقض نجد تضارب في نسب البربر وكيف جاءوا إلى أفريقيا فيتحدث دائما في الجزء السادس من المقدمة عن مجيئهم فيقول: " فلما قتل جالوت تفرقوا في البلاد وأغزى أفريقش المغرب ونقلهم من سواحل الشام وأسكنهم أفريقيا وسماهم البربر." ⁽²⁾ وهنا ينتبه ابن خلدون لمغالطة وتناقض في الآتي: " وقال مالك بن المرحل: البربر قبائل شتى من حمير و مطر والقبط وكنعان وقريش وتلاقوا بالشام ولغطوا فسماهم أفريقش البربر لكثرة كلامهم." ⁽³⁾ يظهر التناقض هنا حسب ابن خلدون في تعجب أفريقش ^(*) من لغة البربر ومن ثم نتساءل كيف نقلهم إلى المغرب واستجاشهم لفتح أفريقيا في ظل الرطانة؟ تتعدد الروايات عن أصل البربر نجد "وذكر الطبري و غيره أن البربر أخلاط من كنعان والعماليق" ⁽⁴⁾ ومعروف عن البربر أنهم صنفان من من برانس وبتر. وهناك طرح آخر يرى بأن كلمة البربر تعني الغريب عن الحضارة اليونانية الإغريقية. ويقال البربر عن كل من حاد عن لغته الأصلية

وعن الأصول العرقية لقبائل البربر حاولت نهى الزيني كشف اللبس الذي يحيط بأصول شعب أصيل يعيش في مساحات كبيرة تدعى بالمغرب العربي لدرجة إقحامها للدراسات الجينية وحتى اللغوية لمعرفة أصلهم، فتأخذ منحى آخر يختلف عن رؤية ابن خلدون وتتوافق مع القوالب الخمسة لأحمد أمين حول أصل الإنسان المغاربي تحديدا في الرؤية الأولى: الخاصة بالباحثين الأوروبيين في أنهم "يرون أن الأصول البربرية ترجع إلى الدول الإسكندنافية شمال أوربا التي هاجرت إليها من منطقة القوقاز قبل الميلاد مجموعة من القبائل الممجيية تسمى بقبائل الفاندال ثم اجتاحت أوربا واستقر بعضها في فرنسا وإسبانيا بينما عبر البعض الآخر البحر الأبيض

(1) أحمد داوود، مرجع سبق ذكره.

(2) ابن خلدون: ج6، ص 122.

(3) ابن خلدون: ج6، ص 123.

(*) أفريقش هو إفريقي بن قيس بن صيفي من التبابعة من ملوك اليمن، جمع قبائل من اليمن وذهب بهم إلى المغرب الإسلامي وحارب جرجيرا - والذي يعني بالسريانية الخارج عن أصله المنتسب إلى قوم غريب- وقتله وسميت القارة باسمه، كما تعني كلمة أفريقش بالسريانية: ذهب، ارتحل، جمع، أنقذ وخلص وأبعد بمعنى المنقذ.

(4) ابن خلدون، ج6، ص 122.

المتوسط جنوبًا حتى استقر في صحراء المغرب،...⁽¹⁾ إنَّ هذا الطرح قدمه أحمد أمين في أحد القوالب الخمس المفسرة لأصل الإنسان المغاربي.⁽²⁾ وهو يعتمد على التقارب الشكلي الفيزيقي واللساني في الاستدلال وهو ما يتضح عندما تضيف نهى الزيني: "وهم يدللون على ذلك بالتقارب الشكلي بين البربر وسكان شمال أوربا الذي يتمثل في البشرة البيضاء والعيون الزرقاء والشعر الأشقر إضافة إلى وجود تشابه هام بين اللغات الجرمانية التي يتحدثها الفاندال واللغات التي يتحدث بها البربر، ومما يؤيد هذا الرأي أيضًا أن قدماء المصريين أبرزوا في رسومهم البربر خاصة من قبائل الليبو التي اجتاحت مصر قادمة من الصحراء الليبية واحتلتها خلال فترة من فترات التاريخ."⁽³⁾

تتوافق في الرؤية الثانية مع ابن خلدون في رؤية الباحثين العرب أن أصل البربر عرب وتحدد الاختلاف الحاصل بين الباحثين فتقول: "فالبعض قال إنهم من الكنعانيين الذين طردوا من فلسطين بعدما قتل النبي داود ملكهم جالوت، وهو الرأي الذي انحاز إليه ابن خلدون، وذهب آخرون إلى أن أصل البربر من اليمن الذين تفرقوا بعد سيل العرم واختلطوا بالقبط المصريين أثناء هجرتهم غربًا."⁽⁴⁾ في حين خصصت الرؤية الثالثة للباحثين ذي النزعة الأمازيغية الذين ينسبون أنفسهم إلى الأصل الأول "فيرون أن أصل البربر هو الشعوب القديمة التي سكنت الصحراء الغربية منذ فجر البشرية وأنهم لم يهاجروا إليها لا من الشمال ولا من الشرق."⁽⁵⁾

وكتب يسري عبد الرزاق الجوهري عن "...جماعات البحر الأبيض المتوسط التي حملت الزراعة وقدمت من منطقة الهلال الخصيب في غضون الألف الثالثة ق.م وحملت معها القمح والشعير والخضروات والماعز والأغنام والخنائير وقطعان الماشية. ويعتقد أن هؤلاء الوافدين كانوا هم أسلاف سكان البربر الحاليين."⁽⁶⁾ ويذكر أبو القاسم سعد الله أيضا عن (د. وارييه) في وصفه للبربر "إنهم هم الشعب الافريقي

(1) نهى الزيني: أيام الأمازيغ، ص 12.

(2) أصل الإنسان المغاربي، محاضرة لطلبة السنة الثانية علم الاجتماع، وحدة تاريخ الجزائر الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، أفريل 2007.

(3) نهى الزيني، مرجع سبق ذكره، ص 12.

(4) نهى الزيني، مرجع سبق ذكره، ص 12 - 13.

(5) نهى الزيني، مرجع سبق ذكره، ص 13.

(6) يسري عبد الرزاق الجوهري: دراسات في جغرافية الإنسان - الجماعات البدائية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية/ مصر، 1979، ص ص 331 / 332.

السّاكّن من المنطقة الممتدة من ليبيا وتونس والجزائر إلى المغرب، وتمتد مواقعهم إلى توات و التوارق وساحل السنغال، فهم عنده كل الجنس الأبيض القاطن وسط إفريقية.⁽¹⁾ وفي نفس الإطار تحدث غابريال Gabriel Camps عن أصل سكان شمال أفريقيا.

ومن كل هذا يمكننا النزوع إلى الرؤية الثالثة خاصة عندما ندقق في استغراب أفريقش من الرطانة الأعجمية للبربر يتضح لنا جليا أنه لم يجلبهم من أرض كنعان بل تفاجئ بهم من حيث أنهم سكان الأرض، والواقع أنه من المحتمل جدا أنهم خليط من تمازج عدة أعراق منها العرق الأوربي الوندالي والكنعاني والسوداني واليميني وغيرها وهو ما يتضح في تنوع لون البشرة والملامح وحتى اللغة، كل هذه القرائن تعود بنا إلى ضعف كتابة تاريخ المنطقة وقصر التاريخ ذاته في التعمق الجاد في إعادة كتابته. وبالرجوع إلى التحقيق والعثور على أقدم جثة إنسان عاقل وبالموازاة مع اكتشاف جمجمة إنسان عاقل في منطقة عين الحنش بسطيف ترجع إلى ملايين السنين طُرح افتراض أن الإنسان الأمازيغي من أقدم الأعراق على هذه الأرض لكن الإشكال في إثبات هذا من عدمه يفرض خوض دراسات مخبرية جادة ذات أمد طويل لا أن تتعالى أفكار صحة الاعتقاد بأن الأمازيغ أقدم الشعوب وجودا.

4.1.2. أصل تسمية الشّاوية:

تعود الأصول التاريخية للفرد شمال إفريقي عامة "والأوراسي خاصة إلى الحضارة العاترية والقفصية، التي تعود لآلاف السنين".⁽²⁾ وهو ما نلمسه في نتائج العديد من الدراسات الأركيولوجية والتاريخية والأنثروبولوجية وحتى اللغوية للمنطقة ككل. أما عن البدايات التاريخية لتواجدهم، "فتظهر مع قدوم الفينيقيين من لبنان الحالي إلى شمال إفريقيا للتجارة، واتصلهم بسكان الشمال الإفريقي الذين كانوا يسمون آنذاك بالليبيين، وذلك في الألفية الثانية قبل الميلاد".⁽³⁾ إنّ الإقصاء الاجتماعي الذي تعرض له الأمازيغ الفارين من سلطة قرطاج جعلهم يتخذوا من جبال الأوراس ملجأ لهم. "ومع بروز دولة قرطاج سنة 814 ق م. بدأت تظهر في الأوراس ملامح

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 6، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 1998، ص 316.

(2) محمد الصالح لونيبي: الأوراس تاريخ و ثقافة، ص 14.

(3) المكان نفسه.

كيان أمازيغي ثقافي بهويته ولغته وخصوصياته..."⁽¹⁾ تذكر بعض المصادر أن ماسينيسا من بني قرطاج وحماها والدليل أنها سقطت بعد خروجه منها.

يخلط الكثير من العامة في التمييز بين الشاوية والأوراسيين تصف **نهي الزيني** الشاوية في كتابها أيام الأمازيغ وتصنف أصول القبائل البربرية فتقول: "وبعض البربر يعملون في الزراعة..."، أما النشاط الرئيسي لهم فهو الرعي، وهم ينقسمون في ذلك إلى رعاة الشاة أو الرعاة (الصغار) - و يُطلق عليهم في الجزائر حتى اليوم (الشاوية) - ورعاة الإبل أو (الجمالة الكبار)..."⁽²⁾ وعن سبب تعميرهم لمناطق معينة من شمال إفريقيا وبقائهم فيها إلى حد اليوم، يُرجع ذلك **يسري الجوهري** إلى مجيء المسلمين في القرن الحادي عشر للميلاد أي القبائل البدوية التي وفدت من شبه الجزيرة العربية واختلطوا مع البربر "إذ أن بعض البربر لم يتقبلوا الوافدين الجدد ومن ثم انسحبوا صوب الجنوب إلى المناطق الصحراوية والجبلية وإلى أعالي الأنهار وهي نفس المناطق التي يتواجدون فيها في الوقت الحاضر. وبعض هؤلاء القوم مستقرون يمارسون نوعا من الزراعة البدائية الجافة كما إن البعض الآخر رعاة بدائيون." ⁽³⁾ مع أن هذا الكلام لا أساس له من الصحة إلا إذا ما أرجعنا هذا الانسحاب إلى العهد الفينيقي الأول لأن البربر منذ الأزل سكنوا هذه المناطق أي قبل حركة الفتح الإسلامي وفي العهود القديمة حتى قبل الرومان و الوندال.

لقد ساهمت هجرة القبائل الأوراسية منذ القدم في توسيع الرقعة الجغرافية للأوراس، " فنشأ ما يسمى "بأوراس السهول" إضافة إلى "أوراس الجبال" وذلك بعد أن نقل المهاجرون إلى السهول عاداتهم وتقاليدهم ولغتهم و نمط معيشتهم".⁽⁴⁾ وصولا إلى الحدود التونسية شرقا بما يُعرف بالنماشة بتبسة. وعن موقع الأوراس يربطه **محمد الصالح لوني** بتعرضه للغزو " وضع الأوراس من هذه الناحية شبيه جدا بوضع جبال القبائل والريف والأطلس المغربيين وجبل نفوسة بليبيا مع فارق واحد: هو أن جبال الأوراس هي أول من يتلقى ضربات

(1) المرجع نفسه، ص 15.

(2) نهي الزيني: أيام الأمازيغ أضواء على التاريخ السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة/ مصر، 2011، ص 12.

(3) يسري عبد الرزاق الجوهري، مرجع سبق ذكره، ص 333.

(4) محمد الصالح ونيسي: الأوراس تاريخ وثقافة، منشورات زرياب، الجزائر، 2007، ص 17.

الغزة لأنها البوابة الشرقية لشمال إفريقيا، وأول حصن ينظم المقاومة وغالبا ما يتوقف مصير شمال إفريقيا على مصير جبال الأوراس مثلما هو الشأن في أواخر العهد الروماني والبيزنطي ودخول العرب المسلمين".⁽¹⁾

هناك فروقات ثقافية بين قاطني أطراف الوديان من الشاوية وباقي مناطقها، هذه الفروقات تتضح في اللغة والممارسات والعادات والعمران كمكونات لنسق الثقافة ككل ولعل سبب تعميرهم وبقائهم في أطراف الوديان يعود إلى الاقتصاد ذاته حيث جاءوا من أماكن مختلفة وهم في الأساس ليسوا أمازيغ من أجل الزراعة ليختلطوا فيما بعد بالشاوية بحكم التبادل التجاري والزراعة والمصاهرة ويحسبوا على أنهم شاوية، وبعض المناطق أيضا عمّرت بأمازيغ المغرب الأقصى من الشلوح وهم يقطنون اليوم شعبة أولاد شليح بباتنة حيث أخبرنا بعض المخبرين من الشلحيين بأن أصلهم من ساقية الذهب.

ولنتفق أنه في علم الأنساب لا أحد يسمي وينعت نفسه بل الآخرين من يسموننا بمعنى أن الشاوية لقبهم الآخرون بهذا الاسم.

2.2. الصراع في المنطقة:

لقد عاش الأمازيغ مخاض من أجل الحرية مع أربع أنواع من الاحتلال المتعاقب استمر ما يقارب اثني عشر قرنا بدءا من الفينيقيين ودولة قرطاج التي احتلت جزءا معتبرا من الشرق الجزائري بما فيه الأوراس. إن ميلاد قرطاج سنة 814 ق.م لحظة تاريخية في حياة الأمازيغ عامة وعند الأوراسين خاصة باتخاذها من قبل الأمازيغ الثائرين حصنا طبيعيا منيعا، والتي دامت خمس قرون انتهت بمعركة زاما التي هزم فيها (حنبل) القرطاجي. واستمر الحال في عهود الاحتلال الروماني والوندالي والبيزنطي والذي استمر فترة من الزمن حوالي ثماني قرون احتل فيها الرومان وحدهم خمس سنوات تامات متتاليات للاحتلال القرطاجي لينتهي وجودهم في أرض الأمازيغ على يد الاحتلال الوندالي الذي دام أكثر من قرن، ثم ذاق الأمازيغ أنواع البطش الحقيقي مع الروم البيزنطيين الذين كانوا أشد قوة من غيرهم، "لم تعرف المنطقة طعم الحرية سوى في عهد الملك الأمازيغي "ماسينيسا" الذي حكم شمال أفريقيا مدة 50 سنة".⁽²⁾

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 17 - 18.

⁽²⁾ محمد الصالح لونيسي: الأوراس تاريخ و ثقافة، ص 15.

لقد تعرض الأمازيغ لأنواع من الاحتلال وهو ما خلق عندهم النزعة الثورية وعدم الثقة في المسلمين الفاتحين و هذا ليس بسبب إيديولوجية الدفاع عن الذات وإنما كيف لمجتمع أن يكون قد احتل لأزيد من اثنا عشر قرناً أن يتقبل الإسلام ببساطة مع العلم أن من يحمل رسالته - حسبهم دائماً- هو شخص مختل لا محال. وتطاحنوا مرة أخرى مع المسلمين الفاتحين حوالي خمسين سنة قتل فيها عدة شخصيات نذكر منها عقبة ابن نافع و أكسل (كسيلة) والكاهنة (دهيا) وحسان بن نعمان. يقول **لويس رين**: " بأن البربر أيضاً قد استوعبوا ورفضوا كل اندماج مع غيرهم، رغم أنهم تقبلوا الإسلام ولغة القرآن وسيادته بل قبلوا حتى اسم العرب، ولكن الجماهير منهم ظلت بربرية." ⁽¹⁾ وحديثاً شهدت المنطقة ثورات شعبية عديدة أثناء الاحتلال الفرنسي، لتنتقل أول رصاصة رافضة للاستعمار الفرنسي بعد بيان أول نوفمبر 1954 من أرض الأوراس وتحديدًا حوز آريس.

يذكر معظم المؤرخين الأوربيين والعرب أن المتمردين ضد حكامهم وضد الرومان في شمال أفريقيا كان ملجأهم الأول عند الفرار بلاد الشاوية والسبب في ذلك يرجع إلى طاقة المناعة الطبيعية التي تؤمنها لهم الجيولوجيا الوعرة إضافة إلى استقبال وترحيب السكان بهم وحمايتهم وأن الغدر مستحيل عندهم، حتى القرن 15 م كما كتب عنهم **ابن خلدون** لدرجة تسمية المناطق بها مثل منعة التي تعني القلعة المنيعة.

إنَّ من ميزات و إيجابيات الاحتلال أنه خلق كاريزمات حقيقة في الأفراد الأوراسيين نذكر منها:

- الأقليد **يبداس** ملك الأوراس قاوم الاحتلال البيزنطي الذي تمركز في الجانب الشرقي من الأوراس.
- الأسقف **دونا** أو **دوناتوس** أصيل مدينة بغاي قرب خنشلة والذي قاوم الرومان وقاد " تمردًا دينيًا وسياسيًا شعبيًا ضد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وأسس مذهباً خارجياً أمازيغياً دينياً في ظاهره وسياسياً في باطنه "القرن الثالث الميلادي". ⁽²⁾ وقد قتل الكثير في حربه مع القديس أوغستين، وقيل عن أتباعه أنهم قالوا لا إله إلا الله عيسى نبي الله.
- مقاومة **أكسل** و **ديها** في القرن 07 م.
- ثورات الفلاحين ضد روما.

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج6، ص 319.

⁽²⁾ محمد الصالح لونيس: الأوراس، ص 143.

- انتفاضة الأوراس سنة 1879 في باتنة وحدود بسكرة.
- ثورة الأوراس 1871 (المقاومة الشعبية) أين قام نابليون الثالث بسن قانون "نزع الملكية" لخمسة أعراش في باتنة هم: أولاد شليح، أولاد حركات، أولاد سلطان، أولاد سي الحاج بمشونش نتيجة رفضهم للاستعمار بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى باتنة سنة 1844 ووضعها للحامية العسكرية وعرض لهم نابليون الثالث الأراضي في الجبال.
- ثورة الأوراس 1916 المسعود أوزلماظ، اعتصم بالجبال (أريس وخنشلة) قاوم الاستعمار الفرنسي وشن عليه حربا فحكم عليه الموت ستة مرات.
- ودون أن ننسى انطلاق أول رصاصة معلنة بداية حرب الثورة التحريرية الكبرى في قلب الأوراس آريس في 1 نوفمبر 1954 ليعلن على أنها الولاية الثورية رقم واحد.

الشخصيات الأوراسية التاريخية:

يوبو الثاني:

يوبو الثاني و هو عالم موسوعي بين سنتي 7م و 23 م ودرس في سبعة عشر سنة في ميلانو وألف في سبعة عشر بحر، وهو يوبو الثاني ابن أيوبا الأول وهو أوراسي وتوفي أباه الأول في معركة تابسوس ومنه انحدرت قبيلة أولاد أيوب ونقل شعبه وجميع قبائله من أحمر خلدوا إلى منطقة شرشال وثبت أركيولوجيا أنه وزع عليهم الأراضي الفلاحية في تيبازة وتوجد وثائق تثبت ذلك، وحين ذهب إلى جزر الكناري وألف حول حقيقة الأمازيغية في الكناري وقال في المعنى أن جميع لهجات شمال أفريقيا وأكالاته وعاداته وتقاليده ولباسه وأوانيه وعماراته ما هي إلا أشكال متنوعة ذات أصل واحد أمازيغي هذا في القرن الأول ميلادي.

القديس أوغستين: ألف في المنطق و أول من كتب في الفيزياء.

كسيلة (أكسل):

إضافة إلى التطاحنات التي رافقت دخول المسلمين الفاتحين إلى أرض الأوراس لم يتعرض الكثير من المؤرخين إلى شخصيات بارزة في هذا الصراع على غرار الكاهنة دهايا التي سنتطرق لها في الصفحات القادمة من هذا الفصل وأكسل كسيلة كحجب لمقاومتهم لعدة اعتبارات أبرزها أنهم ليسوا على حق وحاربوا الإسلام وفي

الحقيقة إن لي رأي بعيد عن إثارة النعرات أنه لا بد من معرفة السياق الذي نشأ وترى فيه كسيلة بسبب قتله لعقبة ابن نافع ومما يروي التاريخ أن أكسل قاوم عقبة ابن نافع ورفض قتله لآلاف الأمازيغ "بعدما أرسل نسائهم وبناتهم هدايا وسبايا للحكام الأمويين في دمشق كما فعل أخلافه من بعده مثل حسان بن نعمان وموسى بن النضير بالإضافة إلى مئات النساء، أهدي إلى الخليفة الأموي القناطير المكنطرة من الذهب والفضة، وسرقها وافتكها من الأمازيغ..."⁽¹⁾

ومعروف عن ظاهرة السبي ما قلّه البلاذري في فتوح البلدان: "ثم أن حسان غزاها ثانية فقتلها وسبي سبياً من البربر، وبعث به إلى عبد العزيز".⁽²⁾ وهو سيده عبد العزيز بن مروان في مصر ليأخذ حصته. وقد قيل أن بنوا أمية أخذوا الأمازيغيّات سبايا لهم ليحسنوا من نسلهم لإعجابهم بجمالهن، وبين هذا وذاك يجب أن نذكر أن قلة من المراجع التي تحدثت عن هذا ويمكن أن نرجعه إلى عدم جدية البحث الذي لا بد وأن ينتقل إلى المشرق ليحقق من صحته، والأهم من هذا أن لا ينجر الباحث سواء الأمازيغي أو العربي إلى العاطفة الدينية التي تسبقه في دراسته لتاريخه.

وربما يتبادر إلى الكثيرين معرفة من هو كسيلة؟ إنه أكسل اولزم "كسيلة بن لمزم" ومرادف معنى أكسل هو "النمر" في القاموس العربي من قبيلة أوربة التي كانت تمتد من الأوراس شرقاً إلى تيهرت غرباً. فقد خلف الملك ييداس المقاوم للبيزنطيين. كما أثر تولي أبي المهاجر دينار - ذي الأصل الحبشي - على بلاد الأمازيغ مع بداية حملات الفتح الإسلامي في إقناع أكسل واستماله إلى الإسلام. لكن بعد عزل دينار وإرجاع عقبة إلى القيادة مرة أخرى انتقم من دينار وسلك مسلكاً خشناً في التعامل مع الأمازيغ فانتقم أكسل من عقبة "خاصة بعد أن وضعه عقبة في السجن وأهانته أمام قومه سنة 582م. انتهز" أكسل "انشغال" عقبة "بعد غنائمه وكنوزه التي سرقها من السكان العزل،... ففر من أسره والتحق بجبال الأوراس، حيث نظم بسرعة فائقة وبمساعدة من "ديهيا" ملكة "جراوة" - في الأوراس الشرقي - كتائب أمازيغية وسلّحها تسليحاً جيداً، وقطع بها الطريق عن "عقبة" الذي اتجه من "طبنة" إلى "القيروان" سالكاً جنوب الأوراس".⁽³⁾ وعن ظروف

(1) محمد الصالح لونيبي: تاريخ الأوراس، ص 121.

(2) البلاذري: فتح الفتوح، ج 1، ص 270.

(3) نفس المرجع ص 121 - 122.

مقتل عقبة يقول البلاذري في فتح الفتوح: "فاعترضه في موقع "تهودة" قرب بسكرة. ونشبت بين الجيشين معركة شرسة انتهت بمقتل "عقبة" وكل جيشه"،⁽¹⁾ واسترد الحكم بعد قتله سنة 64 هجري.

من المهم جداً أن نتحدث عن فكرة تناسي المسلمين الفاتحين طبيعة البربر الراضية للاحتواء والذوبان مع غيرهم، والتاريخ أثبت أنهم يختلفون عن سكان بلاد فارس ومصر والشام التي لم تأخذ أكثر من عشرين سنة لتنظم للواء الدولة الإسلامية في حين طبيعة الأمازيغ العرقية والقبلية كانت عكس ذلك فتعامل المسلمين مع الأمازيغ على أنهم يشبهون العرب جعلهم ينتفضون عليهم، وعن العنف المصاحب للفتح الإسلامي الذي شكك في أنه غزو وليس فتح يقول ابن خلدون عن حسان بن النعمان الغساني "...ودخل القيروان وافتتح قرطاجنة عنوة وخرها،..."⁽²⁾

ويضيف أيضاً "واقترح جبل أوراس عنوة و استلحم فيه زهاء مائة ألف".⁽³⁾ استلحم بمعنى قتلوا ويقول أيضاً "فأتحن العرب فيهم... حتى دخلوا في دين الإسلام طوعاً وكرهاً..."⁽⁴⁾ أتحن بمعنى القتل الذريع، ولعل كلمة كرهاً أكبر دليل على أن الإسلام دخل المنطقة بالعنف وبالدم، لاحقاً فهم موسى بن نصير طبيعة الاختلاف بين العرب والأمازيغ بتوليته لطارق ابن زياد^(*) للفتح الإسلامي قبالة أوربا وقد أثبت نجاحته في فتح حاضرة الأندلس (92 هـ الموافق لـ 711 م) التي كانت تدين بالآريانية لدى العامة من المجتمع بجيش أمازيغي أصيل، قال عنه أحد قواد القوط الأندلسي: "جند لا أدري أهم من أهل الأرض أم من أهل السماء"، وقال عنهم آخر: "رهبان الليل فرسان النهار"⁽⁵⁾ ثم مضت فترة واتحد المسلمون الأمازيغ والقوط والعرب في فتح شبه الجزيرة الأيبيرية - أسبانيا حالياً- وجنوب فرنسا وهذا كله بخنكة موسى بن النصير.

(1) المرجع نفسه.

(2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 238.

(3) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 7، ص 13/12.

(4) المرجع نفسه، ص 11.

(*) طارق بن زياد قائد حربي ورع من قبيلة نفوزة إحدى قبائل البتر جنوب تونس، طويل الجسم وقوي البنية على درجة من الوسامة ببياض البشرة وشقرة الشعر وزرقة العينين. وهو فاتح مدينة سبتة ومن ثم الأندلس. صاحب مقولة: العدو أمامكم والبحر خلفكم.

(5) نهي الزيني، مرجع سبق ذكره، ص 17.

3. مقارنة لغوية:

1.3. اللغة الأمازيغية:

تعتبر اللغة وسيلة تواصل ونقل للثقافة والعلم في نطاق المكان والزمان ولغة نوعان هما: اللغة الطبيعية والعادية التي تُستعمل في المعاش اليومي، واللغة الخاصة التي تستعمل في العلم والفنون ويعبر عنها بالمصطلحات العلمية أو الفنية، إن الأمازيغية أو تامازيغت أحد اللغات القديمة التي تنتمي إلى عائلة اللغات الأفرو آسيوية.

اختلف العديد من الباحثين في تناولهم لهجة الشاوية "تاشويت" التي اتفق على أنها تفرع من اللغة الأمازيغية الأم لغة شمال أفريقيا وفيها العديد من اللهجات الفرعية حسب المناطق فهناك من صنفها ضمن اللغة الحامية في حين هناك من خالف هذا الرأي مثل محمد المدلاوي الذي نظر " إلى إمكان اعتبار الأمازيغية متفرعة مباشرة من اللغات السامية، وأن بالإمكان الوصول إلى إعادة بناء اللغة السامية الأم انطلاقاً من المقارنة بين اللغة العربية القديمة واللغة الأمازيغية...".⁽¹⁾

في التناول التاريخي المرجعي للغة الأمازيغية تنحدر من اللغة الأم الزناتية "وتتفرع إلى ثلاث لهجات الأولى هي لهجة الأطلس الصحراوي والتي تمتد إلى لهجة تاشلويث تاشويث تاشلحيث وفيها فرع آخر يمتد إلى الأصل التلي أكاييب اللهجة القبائلية المتبقيات بينما الشناوة هي بقية من اللهجة الأوراسية، اللهجة الثالثة التمهاق التي انحدرت منها سبعة لهجات تارقية حالياً والتي اختلطت مع اللغة الساحلية في ستة دول".⁽²⁾ فالاختلاف بين اللهجات يرجع إلى القواعد والفروق اللغوية.

إن الواقع اللغوي واللسانيات الأمازيغية على درجة من الحساسية إن لم نقل أنه من الصعب الخوض في مسائل عديدة، حوّلها البعض إلى متاهة لصراعات إيديولوجية تحاول إقصاء العنصر الأمازيغي على الرغم من أن اللغة الأمازيغية هي لغة أصيلة تعود إلى القدم أي ما قبل الميلاد على سبيل المثال طرح عثمان السعدي في كتابه " اللغات القديمة" في القول "بأن الأمازيغية جاءت من الكنعانية التي أخذت من اللغة الآرامية والكندالية ولاحقاً العربية والعبرية".⁽³⁾ إنَّ التفاعل بين اللغتين العربية والأمازيغية أمر طبيعي خاصة بعد دخول الإسلام إلى

(1) محمد مدلاوي المنهجي: مبادئ المقارنة اللغوية السامية والحامية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع1، وجدة/ المغرب، ص 42.

(2) ساسي عابدي: برنامج خاتم سليمان، التلفزيون الوطني، الجزائر، 2006.

(3) فرج معتوق: برنامج نقاش مغاربي، قناة فرانس 24، 12 جانفي 2018، الساعة 20.00 إلى الساعة 21.00.

شمال أفريقيا لكن المبالغة في أن أحد اللغتين مصدر للأخرى هذا طرح افتراض عشوائي غير علمي وغير منطقي، كما أرجع لويس رين أصول اللغة الأمازيغية إلى غيرها فقال: " اللغة البربرية هند أوربية، تبعاً لنظرية رينان،... " ⁽¹⁾ إن هكذا طرح لا يتم الوصول إليه إلا بالبحث المعمق والجاد والدراية التامة باللسانيات الأفروآسيوية كالعربية والعبرية والأمازيغية والفينيقية وغيرها ومقارنتها بلغات حتى المنقرضة منها وإتقانها من ناحية أخرى وهو ما يؤكد أن البحث في الواقع اللغوي الأمازيغي صعب وحساس جداً.

تتفرع الأمازيغية إلى أربعة عشر متغيرة أو ما يُعرف باللهجة تتشابه معظمها في الحروف والنطق ويجمعها خط واحد وهو خط تيفيناغ ^(*) والحقيقة أننا عندما نجمع بعض المواد فيما كتب عن اللغة الأمازيغية مثل أن أفريقش الغازي نعت الأمازيغية بلغة الرطانة الأعجمية التمازج أمازيغي- عربي الذي ذهب إليه السعدي في تمثيله مفردة أرقاز والتي تعني الرجل في القاموس الأمازيغي نجدها مرادفة لمفردة أركاز في القاموس العربي والتي تعني الركيزة والتودد الأكبر في الخيمة وهو ما يشبه بقيمة الرجل كوتد للأسرة نجد أن مسار التنظير اللغوي بات قيد الأهواء والميولات، وخير دليل كثرة القواميس الشاوية والأمازيغية التي يكتبها جملة من الهواة والمهتمين بطرق غير أكاديمية وبلا مهنية مفعمة وبإيديولوجيات بحتة وبلا دراية بمختلف اللغات التي عاصرتها.

استُخدمت اللغة الأمازيغية كنسق اتصالي من أجل ضمان التواصل بين أفراد المجتمع وتناقلت شفويا على الألسنة وكتابياً بخط تيفيناغ بدرجة أقل، وعن وزن وبقاء البنية الشفوية للغة الأمازيغية تحدث رضوان بوجمعة قائلاً: "... كان لها وزنها في الممارسة الاتصالية داخل المجتمع، فعبر هذه البنية مثلاً تمكنت اللغة الأمازيغية من البقاء، وهي من الاستثناءات في عالم اليوم، فهي من بين اللغات القديمة التي لم استمرت (هكذا) خارج المكتوب،..." ⁽²⁾ ويضيف عن ثباتها وعدم تغيرها رغم دينامية المجتمع خاصة في ظل تعاقب أنواع من الاحتلال "... كما أنها تجد بعض تفسيراتها في تمكن النسق الاتصالي القبائلي من غلق الباب أمام اللغات الوافدة من الدخول إلى عالم الداخل، عالم "أخام"، عالم البيت، الذي بقيت المرأة تسيطر عليه وعلى فرض

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج6، ص 319.

(*) أنظر إلى الملاحق تجد خارطة حروف الأمازيغية بخط تيفيناغ.

(2) رضوان بوجمعة: أشكال الاتصال التقليدي في منطقة القبائل - محاولة تحليل أنثروبولوجي، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2006/2007، ص220.

لغته،..."⁽¹⁾ ويُرجع ذلك إلى فضاء المرأة المتمثل في البيت وعدم احتكاكها بفضاءات أخرى فيفصل " إن فضاء المرأة حدد من لغتها الاتصالية، فاتصال المرأة بالعالم الخارجي كان محدودا، لذلك فإن احتمالات احتكاكها بلغات أخرى كان محدودا إلى منعدم، ومن ثم فإن اتصال المرأة بغيرها لا يمكن أن يتم بغير هذه اللغة،..."⁽²⁾ وأشار إلى أعمال الباحثين الضباط الفرنسيين في قوله: "... وقد أكدت الدراسة الميدانية ذلك، كما أكدت على ذلك العديد من كتابات العسكريين والأكاديميين الفرنسيين، من ذلك التحقيق الذي أجراه كل من **Doutté Edmonde et Gautier E.F** بطلب من الحاكم العام للجزائر، " النساء والأطفال لا يفهمون إلا القبائلية"⁽³⁾ وعلى الرغم من أن دراسة بوجمعة كانت في منطقة القبائل إلا أن هناك تشابه وتقاطع مع منطقة الأوراس.

لقد ثبت تاريخيا أن أقدم رسومات وكتابات في تاريخ البشرية هي كتابات الطاسيلي ناجر وتعود إلى 4000 سنة ق م وهناك من يرى أن اللغة الأمازيغية هي أقدم اللغات. وخير دليل هو ما قاله المحامي الفرنسي **جاك فرجيس**: "لقد نزلت فرنسا على بلاد شهدت حضارات قديمة، لقد كان ابن خلدون يكتب في زمن كان فيه الطاعون الأسود منتشرا في فرنسا، في زمن كانت فيه فرنسا تعيش حربا أهلية بين الأرمنياك والبورغنيون في زمن كانت فيه الطرقات غير آمنة، لقد جاءوا إلى هذه البلاد فأنكروا اللغة واعتبروها مجرد لهجة رغم أنها لغة حضارة، وأنكروا الديانة واعتبروها خرافة وأنكروا أيضا الماضي الثقافي الذي كان مجيدا".⁽⁴⁾

وذكر **فراس السواح** (*) أيضا أن "... آخر النظريات الآن التي تبحث في أصل اللغات السامية والحامية ترجح أن تكون اللغة السامية واللغة الحامية من مصدر واحد، النظرية السابقة كانت تقول باستقلال

(1) المكان نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 225.

(3) المرجع نفسه، ص 225 - 226.

(4) جاك فرجيس: حرب تحرير الجزائر، ج 1، قناة الجزيرة الوثائقية، 2009.

(*) **فراس سواح** باحث ومفكر في الميثولوجيا و تاريخ الأديان سوري الأصل ولد في حمص عام 1941، شغل عدة مناصب له العديد من المؤلفات وألها كتابه التأسيسي 1976 "مغامرة العقل الأولى"، ثم كتاب "لغز عشتار" في سنة 1985، الألوهة المؤنثة ثم أصل الدين والأسطورة، ومن كتب الميثولوجيا و تاريخ الأديان: كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة غلغامش، الحدث التوراتي ولشرق الأدنى القديم، دين الإنسان، الأسطورة والمعنى، آرام دمشق وإسرائيل، دراسات في الميثولوجيا وديانات المشرقية، كتاب التاو وإنجيل الحكمة التاوية، الرحمن والشيطان، تاريخ أورشليم، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، موسوعة تاريخ الأديان بخمسة أجزاء، الوجه الآخر للمسيح، الإنجيل برواية القرآن، طريق إخوان الصفاء، ألغاز الإنجيل، القصص القرآني ومتوازياته التوراتي، حفريات في التوراة، عبادة الأحجار عند الساميين، أصل حجر مكة، تاريخ فكرة الله و أحاجي الله، وساهم في كتابين بالإنجليزية في بريطانيا، وأصدر مع الدكتور تشاو تشينغ كو كتابا باللغة الصينية و العربية "الحكيم الصيني لاوتسو" وهو أستاذ في تاريخ أديان الشرق الأوسط بجامعة بكين للدراسات الأجنبية.

اللغة الحامية لغة الأمازيغ ولغة مصر الفرعونية، الآن النظريات المرجحة أكثر أن كلتا اللغتين نشأتا في شمال أفريقيا⁽¹⁾. ويتحدث عن كيفية تشكل اللغتين فيقول "بعد حصول بين الألف الخامس والألف السادس قبل الميلاد وحصول كارثة مناخية في هذه المنطقة وتشكل الصحراء الإفريقية الكبرى حصلت هجرات من هناك باتجاه مصر وهجرة باتجاه بلاد الشام، فتشكلت اللغة الحامية بتأثير اللغة الأم، وهنا تشكلت اللغة الكنعانية بتأثير أيضا اللغة الأم"⁽²⁾.

2.3. المتغيرة اللسانية:

يتواصل سكان الأوراس باللهجة الشاوية مع معرفة غالبيتهم للغة العربية في حين بعض المناطق يتواصل سكانها بازدواجية أمازيغية - عربية فكلما اتجهنا باتجاه الجبل كلما وجدنا التحدث باللهجة الشاوية. حيث تستعمل اللهجة الشاوية أكثر في الجانب الغربي من الأوراس والناحية الشمالية والمنطقة الوسطى أما الجانب الجنوبي يتكلم بالشاوية، في حين يستعمل الجانب الشرقي العربية أكثر من اللهجة الشاوية، وتعتبر فرع من اللغة الأمازيغية أو البربرية كما اصطلاح عليها الغرب وعن المعنى البربري للغة الأمازيغية تتحدث **نهي الزيني** قائلة: "...أن المسلمين الفاتحين انتقلوا به من المعنى الروماني السليبي إلى معنى أكثر ايجابية يرتبط بنطقهم للغة الأمازيغية التي يتحدثون بها والتي تحوي رطانة أعجمية غير مفهومة لدى الغرب فسموها بربر من بربر الأسد، أي زار بأصوات غير مفهومة."⁽³⁾

تشابه اللهجة الشاوية كثيرا مع باقي اللهجات الأمازيغية وخاصة الشنوية الناطق بها سكان جبل شنوة وهو كما ذكرنا سابقا كحتمية ونتاج لحراك سكان الأوراس عنوة من طرف الرومان إلى هناك وأيضا التميز بين الشليحية من باتنة والشليحية من شلحة الشمال، كما أن الأمازيغ الغوانش في جزر الكناري كانوا يتحدثون بالأمازيغية قبل أن يقضي الاستعمار الإسباني على اللغة الأمازيغية فيها. يذكر **سليم سوهالي** "التقيت مع مجموعة من السياح والباحثين من جزر الكناري يتحدثون نفس اللهجة الشاوية وأناي تكلمت معهم بكل بساطة وتحدثنا أيضا عن نمط العمران "غوفي" المشترك فقالوا لي أنه نفس عمرانهم."⁽⁴⁾ كما تحتوي اللهجة الشاوية

(1) فراس السواح: أحراس المشرق، قناة الميادين، بيروت/ لبنان، 11 أوت 2013، 22:30 - 21:00.

(2) المكان نفسه.

(3) نهي الزيني: أيام الأمازيغ أعضاء على التاريخ السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة/ مصر، 2011، ص 12.

(4) سليم سوهالي، قاعة السينما باتنة، باتنة/ الجزائر، 12 أكتوبر 2019.

الكثير من المفردات الموجودة في أوروبا بما فيها المفردات الفرنسية نأخذ مثال: الزوردير والتي تعني الأوساخ والمرادفة لكلمة Les ordures هنا نستشف تأثير اللهجات واللغات فيما بينها. كما نقف على تشابه اللهجة الشاوية بالعربية في قصة الكاهنة الأوراسية **ديها** " في معركة برقة أنها أوصت أبنيتها بقولها: هؤلاء الناس - وتقصد حسان بن نعمان والمسلمين الفاتحين - يشبهوننا كثيرا، وبأن مستقبلكما معهم".⁽¹⁾

لا يمكن تحديد تاريخ تواجد القبائل الناطقة بالشاوية في المنطقة، يمكن تعليل سبب تسميتهم بالشاوية إلى الآتي:⁽²⁾

(أ) - اشتغالهم بتربية الماشية. واهتمامهم برعايتها. بصفة عامة. لأنها المصدر الأساسي لرزقهم واعتمادهم عليها في حياتهم في التأثيث والملابس والتغذية. وغير ذلك. انهم يقولون لقطع صغير من الأنعام (هشوش) أي الشاوية فالهاء أداة تعريف للمؤنث. والتاء في الأخير علامة التأنيث. وبهذا يكون هؤلاء السكان قد اكتسبوا اسمهم من حرفتهم التي يمارسونها بصفة دائمة.

(ب) - وجودهم على شكل قرى صغيرة. وتجمعات سكنية ضئيلة العدد في مناطق مختلفة في الأودية وفي الجبال والوهاد. ويصغر الشيء باللغة العربية اذا كانت الكمية قليلة على صيغة (شوية) على وزن فعلية فأصبحوا يدعونهم (الشاوية).

(ج) - قد تكون كلمة (الشاوية) مرادفة لكلمة (البدوي) أو (الجبلي) كما يقال لسكان (التل) التلي، ولساكن الصحراء (صحراوي).

تعتبر اللهجة ممارسة لسان حيث لا توجد لهجات وإنما متغيرات لسانية إذن هذه الرؤية اللسانية في معناها الضمني أو كما نفهمها صعوبة الفصل بين اللهجة واللغة يرجع إلى الفرق بين المكتوب والشفوي (المدون والمنطوق) وهناك من الباحثين في الحقل اللساني من يرى بأن اللغة الأمازيغية لغة أصيلة وراقية في حين اللهجة الشاوية هي لغة غير راقية (غير مكتوبة).

⁽¹⁾ فرج معتوق: برنامج نقاش مغربي، قناة فرانس 24، 12 جانفي 2018، من الساعة 20.00 إلى الساعة 21.00.

⁽²⁾ محمد الطاهر عزوزي، ص 111.

3.3. خط تيفيناغ:

التيفيناغ هي الأبجدية التي استخدمها قدماء الأمازيغ (الليبيون) وهم الطوارق منذ 2500 سنة ق م في كتابة وتدوين لغتهم وهو اليوم يعاني من إشكالية توحيد الحرف إذ توجد مئات الخطوط المختلفة وقد جاء وصف خط التيفيناغ عند ابن النديم **الفهرست** ونسبته إلى الحبشة عندما قال: وأما الحبشة، فلهم قلم حروفه متصلة كحروف الحميري يبتدئ من الشمال إلى اليمين، يفرقون بين كل اسم منها بثلاث نقط ينقطونها كالمثلث بين حروف الاسمين، ويرجع في هذا ابن النديم إلى التشابه بين خط التيفيناغ وخط ثمود - الخط اليمني القديم - وهذا وارد جدا لتداخل الخطوط القديمة كخط المسند والحميري والفنيقي والعبري واللاتيني والإغريقي.

وتتكون كلمة تيفيناغ من شقين الأول: تيفي وتعني الإيجاد أو الاكتشاف والثاني: ناغ والتي تعني لنا وبتركيبهم نستخلص كلمة هذا ما وجدناه أو "اكتشافنا" هناك جدل في مدلول الكلمة حيث يفند هذا القول مبارك بلقاسم ويقول: بأن مدلول الكلمة لا يعني (اكتشافنا) وإنما هو الفينيقيات فيقول: "تافينق (أي تافينغت) في صيغة المفرد ومعناها الاصطلاحي: "الحرف الواحد/ حرف تيفيناغ الواحد"، وصيغة الجمع لدى الطوارق هي: Tifina"،⁽¹⁾ ويقدم عدة جذور للكلمة في عدة لغات منها: Punici الذي أطلقه الرومان على الفينيقيين والبونيقيين وفي الإنجليزية كلمة Phoenician والذي يشير إلى الفينيقيين الأصليين في لبنان.

4.3. تداخل المتغيرة الشاوية واللغة العربية:

في الحقيقة أن هناك تناغم لغوي متناسق وواضح بين اللهجة الشاوية واللغة العربية في عدة مفردات وتعابير وأشكال ومظاهر ومن ذلك أن بعض الأمازيغ تعربوا وبعض العرب تمزغوا في المنطقة. فهذه الخصوصية اللغوية جاءت بفضل الحراك الإنساني الذي أنتج التعدد اللهجاتي فالسامع اليوم للهجة الشاوية يستطيع التمييز لعشرات اللهجات المختلفة في الأوراس الكبير. والمفردات مجال للتمثيل منها كلمة "يخلا" ذات المصدر العربي الحلا والأحلى والحلو ومناطق أخرى تستخدم المعنى ذاته في كلمة "يلها" وكلمة "بيها" المأخوذة من العربية البهاء أي الجمال والباهية بمعنى الزاهية. والفضل هنا يرجع أولا إلى الإسلام الذي لم يخلق التصادم وساعد الأمازيغ على تقبل اللغة العربية على أساس أنها حاملة لكلام المولى القدير، واستعارت الأمازيغية الكثير من

(1) مبارك بلقاسم، موقع هسبريس، 22 ديسمبر 2018، 16:28.

مفردات اللغة العربية وأدجمتها مع مفرداتها. إن هذا التداخل اللغوي ظاهرة لسانية واجتماعية خضعت لفعل التأثير والتأثير من كلا الطرفين فالعربية أيضا أخذت من الأمازيغية وخير دليل تحور لهجات شمال أفريقيا كما لا يمكن أن نتجاهل تأثير عملية الفرنسة على اللهجة الأوراسية التي مست بعض اللهجات الأوراسية وانصهرت مع الأمازيغية والعربية. "إن تأثير الأمازيغية في اللهجات العربية المغاربية واضح بجلاء صوتا وصرفا وتركيبا ودلالة، وذلك نتيجة قرون طويلة من التفاعل بين العربية البدوية والأمازيغية على ألسنة الساكنة المحلية عربية كانت أو أمازيغية. ويمكن اعتبار اللهجات العربية المغاربية نتاجا لتمازج الثقافتين العربية والأمازيغية. نحن نؤمن بالثقافة اللغوية وبأن اللغات تكمل بعضها البعض يضرب لنا سليم سوهالي مثال عن العامية ما هي إلا أمازيغية مترجمة إلى العربية في الجملة التالية: "أيا روح تلعب على روحك، في العربية تترجم إلى اذهب لتلعب على نفسك لا تصح وإذا ترجمت إلى الأمازيغية نقول: أوقير أثيرار ثي إماننك تصح هنا." (1)

5.3. تأثير المتغيرة الشاوية باللغة اللاتينية:

يتحدث محمود بن أحمد عبد السلام (2) عن تأثير اللهجة الشاوية باللسان الأوربي فيقول: "تحدث بعض الأوربيين عن تأثير اللاتينية في اللهجة الشاوية (البربرية) فقال: ان كلمة (أرثو) الدالة على الأرض في لهجة الشاوية هي لاتينية الأصل. (Artus) وقد أراد هذا الأوربي أن يثبت لنا. تأثيرهم الكبير في لغتنا وفي أدبياتها. ويواصل "نسلم بأن اللغات تأخذ من بعضها وأن المفردات اللغوية تنتقل من حضارة إلى أخرى. منذ القدم فاللغة اللاتينية ليست بدعا في الأمر ويمكن أن نفترض بأن بعض المفردات بالأمازيغية قد انتقلت ال (هكذا) اللغة اللاتينية ولكننا الآن لا نملك الدليل على هذا." (3)

أثبت الواقع اللساني واللغوي الممارس في عدة مناطق من الأوراس التهجين اللغوي الواضح، فالكثير من أفراد المحليات يتحدثون باختلاف، يوجد من يتحدث الشاوية مع خلط بين الفرنسية والشاوية وهناك من يتحدث بخلط الشاوية والعربية، وهناك من يدجمهم جميعا وهذا بفضل عدة عوامل منها: العامل الديني

(1) سليم سوهالي، باتنة 12 أكتوبر 2019.

(2) محمد الصالح عزوزي: ص 112.

(3) المرجع نفسه. ص 112.

والهجرات والاستعمار المختلف لأن المغلوب مولع بالغالب - إن صح هذا في الغلبة اللغوية - وما أضاف إلى تغير المفردات و الصيغ و التراكيب.

6.3. الدراسات اللسانية الأمازيغية:

بدأ الاهتمام بدراسة اللهجات البربرية تقريبا في سنة 1890 من طرف الكولونيلين، مثل إميل ماسكراي Masqueray نسبة إلى معسكر التي تربي فيها حيث "اهتم بدراسة اللهجة الشاوية ونشر عنها"⁽¹⁾ رغم أن أعمال هؤلاء الضباط الباحثين مثل ماسكراي تندرج ضمن إستراتيجية الاستعمار المتمثلة في محاولة القضاء على مصادر الخطر في المناطق المعروفة بالتمرد. فقد ركز ماسكراي "على ثلاث مجموعات جزائرية لها تقاليد عريقة في الاستقرار هي القبائل والأوراس والمزاب، متابعاً التغير المورفولوجي وحركية السكان وتشكل المدن".⁽²⁾

وإن كان ماسكراي قد اكتشف المنطقة مسبقا من سنة 1876 إلى 1878 ومعرفته للطبيعة والجغرافية الأوراسية في عدة مناطق من (قلب الأوراس) مثل جنوب باتنة وخنشلة من حدود بسكرة وهذه المعرفة هي التي مهدت له دراسة اللغة واللسانيات، من الضروري جدا الإشارة هنا لتوضيح فكرة مهمة وهي أن معظم الباحثين الأوراسين في مجال اللسانيات الأمازيغية مقتنعون بأن أعمال الكثيرين مثل ماسكراي وفاني كلونا وغيرهم يأخذ عليها الكثير مستشعدين في ذلك على أنهم لم يتقنوا اللهجة الشاوية وأنهم اعتمدوا على ملاحظاتهم وأعمال غيرهم وهذا حسبهم لا يصح.

يقول الباحث السوسولوجي إميل ماسكراي "بوجود لهجتين في الشاوية لهجة مازيغا والتي هي اللهجة الشرقية للأوراس النمامشة والدليل على ذلك اختلاف في نطق حرف الكاف بين الجانب الغربي، واللهجة الزناتية التي تمتد من خنشلة إلى غرب الأوراس إلى غاية سطيف والحضنة وإلى غاية الجنوب بسكرة الزناتية بلهجاتها المتعددة والمتنوعة".⁽³⁾ خالفه بعض اللغويين في أن الأوراس لا ينقسم في اللهجات.

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 8، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 1998، ص 32.

(2) محمد نجيب بوطالب: سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2002، ص 70.

(3) ساسي عابدي، مرجع سبق ذكره.

المبحث الثاني: الفضاء والمرأة الأوراسية

1. فضاء الأوراس:

إن كلمة الفضاء أعمق وأشمل من المكان وذلك على حد تعبير عبد الرحمن موساوي عن المكان بأنه: "جزء من الفضاء..."⁽¹⁾ ويضيف "هذا الجزء من الفضاء ليس إلا الأساس والوعاء أين يتجذر المكان ليأخذ شكله الأساسي"⁽²⁾ إذا فمن وظائف المكان أنه يخلق الذاكرة الجماعية المشتركة ويقويها ويمتتها ويعضدها وهو الذي يؤمن التجارب الاجتماعية والإنسانية، فالقرية الأوراسية وعلى مر الزمن بقية محافظة على الذاكرة الجماعية من خلال حفظ الموروث المادي واللامادي.

1.1. الفضاء الاجتماعي في الأوراس:

- تاجماعت والرباط الاجتماعي

لقد تميز الأوراس بتنظيمات خاصة به متوارثة عبر الأجيال والعصور، "والتي تقوم على كون السلطة السياسية تمثلها القبيلة، أو العرش، أو القرية. وهذا ما جعل الولاء السياسي يكون لشيخ القبيلة أو الأكبر سناً في العائلة"⁽³⁾ وتحول سكان القرية للسير في اجتماعيتهم على تسنين هذه القوانين بعد أن تضافرت مجموعة من العوامل الطبيعية والسياسية، من عادات وتقاليد السكان، وهي القوانين العرفية التي تسيّر الشؤون الاجتماعية والاقتصادية للمنطقة، وقد عرفت هذه القوانين تطوراً مع مرور الزمن. وفي لغة القانون تعتبر القوانين العرفية بكونها: "اعتقاد الناس على سلوك معين في ناحية من نواحي حياتهم الاجتماعية. بحيث تنشأ منه قاعدة يسود الاعتقاد بأنها ملزمة..."⁽⁴⁾.

نظام "تاجماعت" نظام داخلي خاص بكل قرية ويعتمد على الشورى، واتخاذ القرار الجماعي وأصله يعود إلى تسيير شؤون المنطقة دون الخضوع للسلطة السياسية. وقد عرفها رضوان بوجمعة بأنها: "الفضاء

(1) عبد الرحمن موساوي، نقلاً عن: عثمانة مليك، مرجع سبق ذكره، ص 40.

(2) المكان نفسه.

(3) ألفرد بل: الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمان بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص 52.

(4) عبد المنعم فرح الصدة: مبادئ القانون، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1982، ص 88.

الفيزيقي والمعنوي في نفس الوقت، يشكل السلطة العليا للقرية، وهي الهيئة التي تقوم بصياغة الخطاب العام لـ "نادارث" وتقوم بصياغة المعايير والقواعد التي تسيّر وفقها الجماعة الاجتماعية، فهي التي تمتلك شرعية الكلام باسم الكل...⁽¹⁾

يحكمها "إيمارين" العقلاء الاستعمار الفرنسي عندما دخل للجزائر لم يجد جهاز قضائي، مجتمع تقليدي يخضع لأعراف يتحكم فيها شيوخ، قرطاج أيضا أخذت عن الأمازيغ نظام "الأشفاط" لم يكن يشبه النظام الفينيقي الملكي. إن المكّي بن باديس هو من وضع شريعة لفرنسا حتى تسيّر بها أمور الناس وكان القاضي ينتقل إلى الأسواق يحكم بين الناس بشريعة المكّي بن باديس.

– نظام العقاب عند تاجماعت:

يجذب الزواج الداخلي في نظام تاجماعت لكن ليس مطلقا، والزواج الداخلي يعكس ميل الجماعة (القبيلة، العشيرة أو الأسرة) لتمتين الروابط والحفاظ على الملكية وخاصة الأرض، عكس الزواج الخارجي الذي تهدف الجماعة من ورائه إحراز مصالح متعددة. ومن المتعارف عليه أن القضايا التي تتعلق بنزاعات الأرض مثل السقي، الزواج والطلاق ومختلف المشاكل الاجتماعية تعالج شوريا وبمحكمة الجماعة وبحكم تجاربها الخاصة، وقد يلجؤون إلى حكمة النساء الحكيمات أيضا.

ومن قسوة الأعراف عندما يخرج الرجل عن قانون القبيلة "تاجماعت" وأعرافها يصبح مغضوبا عليه ويحرم من الميراث يمنع من التزوج أو الرجوع للقبيلة،⁽²⁾ وهو ما يتواجد في مناطق أخرى من الوطن مثل الشرق الجزائري يُعرف سابقا الخارج عن أعراف القبيلة والمحروم من الميراث بالمقرود.^(*) وهنا نجد أن هذا السلوك الاجتماعي لا يتوافق ونسق الأخلاق والدين في التعامل مع الأفراد وهو ما يُعرف باللا تسامح أو التّعصب.

(1) رضوان بوجمعة: مرجع سبق ذكره، ص 241.

(2) الزبير عروس: نظرية الوصل والفصل، محاضرات في النظريات الحديثة، مقدمة لطلبة السنة أولى الماجستير، تخصص علم اجتماع الديني، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2010/04/25.

(*) ومن جملة ذلك أن أغلب المناطق في الجزائر – على لسان مجموعة مُعتبرة من المحبرين – قد عُمرت بفضل هؤلاء الخارجين عن الأعراف الذين حطوا رحالهم وسكناهم على مقربة من قبائلهم.

2.1. الفضاء الديني في الأوراس:

قبل دخول الإسلام إلى المغرب العربي، كان غالبية البربر يدينون بالوثنية والمجوسية، " إذ كان بعضهم يعبد الشمس والقمر والبعض الآخر يتخذ أصنامًا يقربون لها القرابين،..."⁽¹⁾ واعتنق بعضهم الديانات السماوية مثل اليهودية التي وفدت إليهم مع اليهود زمن الاضطهاد الروماني لهم مع غلبة الديانة المسيحية التي كانت أكثر شعبية والتي أتت من مصر في عصور اضطهاد الرومان الوثنيين للمسيحية ثم الرومان الكاثوليك. وقد قامت التيارات الكاثوليكية بمحاربة المذهب الآريوسي الأصيل وأحرقوا كنائسهم وأناجيلهم، " وهو ما ترتب عليه حدوث خلافات عديدة حول طبيعة المسيح أتبعها انقسام في الكنيسة الإفريقية وظهر مذاهب شتى حتى أنه عندما وصلت جيوش الفتح الإسلامي إلى بلاد المغرب وجدت بها أكثر من مائتي أسقفية تتصارع فيما بينها وسط ذلك الطوفان من الملاحدة الوثنيين." ⁽²⁾

كما شاع الأمازيغ أنهم كانوا مسيحيين قبيل احتلال فرنسا للجزائر وهم يستدلون على انتشار ظاهرة وشم أوجهه وأيدي النساء برموز منها الصليب في فترة الاستعمار الفرنسي، ويرجع ذلك إلى محاولة إضفاء ملامح الكبر على النساء حتى لا يقترب منهن الجنود الفرنسيين، خاصة وأن معظم الأوراسيات ذوات بنية قوية فأجساد الصغيرات أقرب إلى أجساد النساء، ومع هذا لا يمكن تحديد هل كان الوشم قبل تلك الفترة أم لا و هل كان من أدوات الزينة أم لا كما يعتقد الكثير من الباحثين وهل الوشم من الرموز الدينية أم لا؟ وما يزيد من الشك هو طبيعة تلك الرسوم الموشومة والتي تتعدد بعدة أشكال منها المتوازي والمتقاطع، المنجل وعلامة زائد والتي تتشابه كثيرا مع الصليب وأيضا الدائرة التي ترمز إلى القمر والشمس وكذا النجمة التي ترمز إلى نجمة الصباح، وكذا وشم المثلث الذي قيل عنه بأنه مثلث بارمودا، إضافة إلى الحلبي التقليدية من مناقيش (المشرف) وكذا البزيم "ابزائم" والخلخال.

وعن وشم الصليب على الوجه يقول **وارنيه**: " إن أغلب البربر كانوا يحملون الصليب في شكل وشم على الجباه والوجنات." ⁽³⁾ وهناك من الباحثين من قال بأنه حرف (T)، في حين من الممكن أن يكون وشم

(1) نهي الزيني، مرجع سبق ذكره، ص 15.

(2) نهي الزيني، مرجع سبق ذكره، ص 16.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 6، ص 317.

الدائرة جمالية لا أكثر كما نشك في أن قدماء الأمازيغ عامة عبدوا الشمس وحدها وتقربوا لها شأنهم في ذلك شأن عرب الجاهلية الذين قدسوا آلهة الحب وهي الشمس والنخلة والناقة والفرس ومثل اليونانيين الذين عبدوا القمر والشمس والرياح والمطر وشأنهم في ذلك شأن اليهود والرومان وأهل اليمن والكلدانيين والآشوريين والعديانيين وغيرهم فمعبودات الطبيعة سمة مشتركة لدى المجتمعات القديمة. ومعروف أن المجتمعات الزراعية كانت تعبد القمر على غرار الكلدانيين "بدليل كلمة صنم، وهي كلمة كلدانية-أرامية" ⁽¹⁾ في حين أن المجتمعات الرعوية كانت عابدة للشمس، ومن هذا فإنه من البديهي أن يعبد الأمازيغ القمر والشمس معاً أو على حداً أو موسمياً كونهم يمارسون نشاطان متوازيان هما الرعي والزراعة.

3.1. الفضاء الثقافي في الأوراس:

لكل مجتمع ثقافة ترتبط بفضاء ومحيط وتاريخ تواجده. والمجتمع الأوراسي يتميز بثقافة خصبة تتقاطع وتتشابه مع باقي الثقافات الأمازيغية، المغاربية، الشمال إفريقية والمتوسطية. من مظاهر وتقاليد الحزن والفرح والفنون والحرف والتجميل والممارسات وخاصة الجمعية منها نذكر مثلاً وجود الندابات أو البكيات في الأقراخ حيث يتم جلبهم من قبل أهل الميت من أجل البكاء عليه وراثته بالشعر وسط العويل لدرجة أن هذا التقليد كان يدخل في باب إكرام الميت.

4.1. احتكاك الأمازيغ بالفضاءات الأخرى:

لعب التقارب الجغرافي دوراً مهماً في احتكاك الأمازيغ مع غيرهم إضافة إلى عامل الهجرات والاحتلال والحروب والاحتكاك التجاري مع الفينيقيين، حيث يمكن اعتبار امتلاك المجتمعات لنفس المنتجات الحضارية الإنسانية (المعبودات، الاعتقاد، الطقوس، الأساطير، الفنون...) مع غيرهم من المجتمعات عاملاً أساسياً لفرضية الاحتكاك الثقافي أو ما أسماها تايلور بـ "فرضية وحدة نشاط العقل الإنساني في ظروف متماثلة..." ⁽²⁾ وبالرجوع إلى تحليل عدة عناصر ثقافية مثل الأساطير نجد تشابه كبير بين الأساطير الأمازيغية الأوراسية والأساطير اليونانية وكذا المعبودات والآلهة المعبودة والرسوم والنقوش وبعض التقاليد مثل وضع الملوك للسنابل في الأكاليل فوق الرأس وغيرها، وإذا ما تفحصنا تاريخ العلاقات بين الأمازيغ واليونان في فترات تاريخية معينة نجد

⁽¹⁾ إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 111.

⁽²⁾ جمال فزة: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فستر مارك وإفانس بريشارد، دار الأمان، الرباط/المغرب، 2013، ص 38.

أنها كانت جيدة حيث درس ابن ماسينيسا في أثينا وارتبطت هندسة القبور بالهندسة وفن العمارة اليوناني، مع أن الاستعمار الفرنسي لاحقاً ظلل الكثير من الحقائق بقوله أن هندسة القبور القديمة كانت رومانية.

ساهمت الحروب في انتقال الكثير من الأجناس إلى المنطقة فقد وُجدت نقيشات في مقابر رومانية بتبسة كتب عليها اسم "ARABI" بالخط اللاتيني ومدلول الكلمة "العربي" وهذا يثبت تواجد العرب في المنطقة قبل الفتوحات الإسلامية للمنطقة، كما تحتوي مقابر تازولت الأثرية بباتنة على نقيشات مكتوبة باللغة النبطية وفي ذلك أن الرومان ضموهم إلى صفوف جيوشهم محاربين من المشرق العربي كأهل الشام آن ذاك.

كما هناك افتراض يطرح فكرة استقلالية المنتجات الثقافية للمجتمعات عن بعضها البعض وفق سيوروات مستقلة تمثل في مواقف الانثروبولوجين البريطانيين على عكس الإثنولوجيين الألمان الذين دعوا بانتشار الثقافات والمركزية الثقافية، إن الإشكال الذي نواجهه اليوم هو ازدواجية الانتشار خاصة إذا ما عرفنا أن الأمازيغ لم يكتبوا شيئاً عن حياتهم وممارساتهم، إذ لا يمكن أن نجزم أن أسطورة الأم غايا مثلاً هي أسطورة يونانية انتقلت إلى تامزغا ولما لا يكون العكس بانتقالها من تامزغا إلى اليونان. ولعل ما طرحه فراينر في الوحدة الأساسية لنشاط الفكر الإنساني يجيب على هذا الإشكال وهو أن المجتمعات القديمة كانت لها تصورات مشتركة مبنية على أساس أساطير الأولين المشتركة وهو ما يبرز في التماثلات الثقافية ويقول فراينر "ولا يبدو أن هناك في التاريخ البشري أيقن من تمكن الشعوب من تبادل عدد من الفنون والمهن والأفكار والأعراف والمؤسسات".⁽¹⁾

ومن الشعوب المجاورة للأمازيغ الفارسيين، الفينيقيين والمصريين واليونانيين والرومانيين والأيبيريين والصقليين وهو ما فرض التأثير المزدوج في المعتقد والدين والطقوس والعادات والفنون والثقافة عامة.

5.1. الفنون الأوراسية:

إن التحدث عن الثقافة الأمازيغية يجعل الباحث يتطرق إلى عدة نقاط منها: تصنيف الفنون والبحث عن الهوية (الموروث الثقافي، العادات والتقاليد الأمازيغية)، وكذا الغوص في تاريخ الفنون.

⁽¹⁾ جمال فزة: مرجع سبق ذكره، ص 38 - 39.

- الرقص الشاوي:

تعتبر الحركة الإنسانية ظاهرة ثقافية، كما تعبر الحركة عن تفكير جسدي يتحول إلى نشاط حركي معين. والرقص مكون ثقافي مهم يتيح فهم الثقافة التي أوجدته. الرقص حركات إيقاعية ويمنح الخصوبة الكافية لمعرفة جوانب تاريخية فكرية مهمة للمجتمعات. شكلت كل من إسهامات بربارة براوننغ وكذا دراسة نوفاك لشكل الرقص الأمريكي أهمية بالغة في الإثنوغرافية، وعن أهمية الحركة تقول نوفاك "...فالحركة تمثل حقيقة دائمة الحضور نساها فيها دون انقطاع. نحن نؤدي الحركة، نخترعها، نفسرها، ثم نغير تفسيرها، على المستويين الواعي وغير الواعي. وفي هذه الأفعال نشارك في الثقافة ونعززها، بل ونخلقها".⁽¹⁾

من بين الأدوات المهمة في دراسة الرقص الأوراسي الملاحظة أو المشاركة والتعمق في الرموز وتحليل دلالاتها وفي ذلك لاحظنا و اخترنا مجموعة من الرقصات الأوراسية المتشعبة بالرموز والمعاني منها الارتباط بالأرض ورمز القوة في الحيوان كما سنرى:

- الرقص الطقسي:

إن أغلب الرقص عند الشاوية ذا طبيعة احتفالية وطقسية ورمزية، ففيه ما خصص للنجاح وللشكر وللأستجلاب وللخصوبة وللأمان ومنها ما ارتبط بدورة الحياة والدورة الزراعية، وفيه ما هو رمزي كالرقص على هيئة الفأس أو المعول أو المنجل لما للفأس من قيمة عند سكان الأوراس ولا ارتباطه بمكون الأرض والحصاد فكثير من المناطق تستبشر موسم الحرث بالرقص أولاً وذلك للتعبير عن الفرح والتفاؤل بموسم خصب ومنتوج وفير. وهناك ما ارتبط بالممارسات الاحتفالية مثل الرقص في طقس الشايب عاشوراء هذا التقليد المقام كل سنة في منطقة تكوت بباتنة مدة عشر أيام حيث يجتمع مجموعة من الشباب ويتراقصون في شكل تمثيلية نوعاً من الرقص البدائي مع لبسهم لجلود حيوانية من وبرٍ وصوفٍ، وهذه من رقصات التقليد التي تمثل حوادث في تاريخ القبيلة.

(1) هيلين توماس و جميلة أحمد: الأجساد الثقافية الإثنوغرافيا والنظرية، تر: أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة/ مصر، 2010، ص 186.

- الرقص الجماعي:

إن الرقص الجماعي صورة من صور التضامن الذي يعبر عن الثقافة الجزائرية في كليتها حيث يرمز إلى قوة التضامن في التعبير المشترك عن الفرح "لا تؤدي بدافع العمل ولكن للتعبير الرمزي عن الانفعالات المختلفة. وترجع أهميته السوسيولوجية إلى دوره في تكوين التخييل الجمعي والحياة الاجتماعية والنمط السلوكي للشعور بالنحن".⁽¹⁾ يعد الرقص الجماعي سمة المجتمعات المحلية التقليدية التي تزخر بأنواع الرقص منها الرقص الشاوي الجماعي الذي يُعرف بالرحابة أو "تارباغت" والذي عادة يكون بشكل مجموعة خطية تحتوي على أربع رجال فما فوق مقابل مجموعة خطية أخرى وينسجم الرقص مع الغناء والواقع أن المؤدون للأغنية هم أنفسهم الراقصون، لتجود القرائح بألوان من الغناء الشعبي الموروث في المنطقة وهذا النوع من الرقص ليس حكراً على الرجال فقط بل هو موجود عند النساء أيضاً.

- الرقص الفردي:

يحتوي الرقص الأوراسي على تنوع في الحركات من تناغم وانسجام و يعبر الرقص الأوراسي الذكوري عن قيم متعددة منها الفحولة والثورية والفلاحة والاعتزاز بالأرض فمن عادة الرجل عندما يرقص أن ينحني إلى الأرض ويفرقع أصابعه في حركة مقوسة (إشارة إلى المنجل) ويصرخ بلفظة "آآآثورث" والتي تعني "الأرض" وهو ما يجعلنا نعتقد كباحثين بأنه يدخل في طقوس موسم الحرت والحصاد مقارنين بتاريخ بعض أنواع الرقص الجزائري على غرار الرقص القبائلي الذي يفترض أنه بدأ مع عملية عصر الزيوت بالرجل والرقص الصحراوي التاييلي الذي تأخذ فيه حركة اليد جزءاً مهماً تواترا مع عملية النسج. أما عن الرقص النسوي يُعرف بتمايل المرأة بالرجل اليمنى مرة تقدمها للأمام ومرة ترجعها للخلف وهو تعبير عن مساندتها للرجل في نشاطاته وحياته جنباً إلى جنب وقد يبدو أنها تقر له بأنها صامدة مع أنها تميل وتكاد تسقط إلى أنها تثبت وتقف منتصبه على قدميها.

(1) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية الإنجليزي فرنسي عربي، ص 95.

– الموسيقى والعزف:

لقد أقر هيرودوت قبل الميلاد بـ "إن الأمازيغ مهرة في فن آلات العزف و الغناء" ⁽¹⁾

– الشعر: إمديازن الشعراء الجوالون

– تقصيط: هي قصة و ليست قصيدة.

– الألعاب الجماعية:

الألعاب الجماعية التقليدية تقتل الأنانية عند الأفراد لأن فيها دائما الفائز والمهزوم مما تخلق الروح الرياضية على عكس اليوم الألعاب الفردية وخاصة التي ترتبط بالتكنولوجيا والهواتف الذكية تعزل الفرد. تحتوي الألعاب التقليدية على رمزية كبيرة إضافة إلى ثاكورث والخربقة.

– الفروسية:

لقد اهتم الإنسان القديم بالفرس وركوبه، بالاعتماد عليها في التنقل والحروب والفلاحة والتباهي وحتى المقامرة على ربحها في العدو. ويختلف الشاوية الصغار عن الجمالة الكبار في أن الجمل لا يتناسب مع الطبيعة الأوراسية وأن الفرس تحل محل الجمل^(*) فالأحصنة إضافة إلى البغال هي العمود الفقري للحركة والحياة اليومية للفرد الأوراسي. الملوك الذين حكموا المنطقة زودوا الأحصنة بأنواع فاخرة بالسروج كما يقال بالعامية – سرج عودوا- وحتى بالفضة والحلي وكان ذاك فخر لهم. ومنه تحول تزين الفرس إلى فن و ركوبها مهنة واستعمالها في الأفراح والمناسبات تجارة مربحة.

هناك العديد من الطقوس المرتبطة بالفرس منها:

▪ **لباس الفارس ويتكون من القاط:** وهو الطقم الذي يلبسه الفارس من الرأس إلى القدمين ويقال أن

أصل التسمية فارسي انتقل مع العثمانيين إلى الجزائر. القنُور: وهو عمامة ضخمة تغطي كامل الرأس

⁽¹⁾ هيرودوت.

^(*) للجمل مكانة مميزة في المتخيل الصحراوي خاصة عند طوارق الصحراء، حيث مهر العروس " تاغست" عند النبلاء والأشراف من التوارق يقدر من ستة إلى سبع ناقتات.

وفيها (شاشية القنور، البريمة، الصراع، العطوش)، القميص يغطي الصدر والبطن ويمتد حتى الركبة وهو مصنوع من قماش الكتان ومفتوح من الرقبة، الجليكة أو الصدار: وتعرف بالبدعية وتطرز بخيوط الحرير والذهب والفضة وتظم على الخصر لتبرز رشاقة الفارس، القليلة: بالعامية نطلق عليها الفيسة أو الجاكات مأخوذة من الفرنسية والإنجليزية تصنع من قماش الصدار وهي قصيرة أقل من الخاصرة مطرزة بها أزرار من النحاس المطلي بالذهب وأزرار من الحرير وهي أزرار للزينة وليست للقفل، السروال: يُشد بحزام حريري يسمى الشملة وهو يختلف عن الحوكي (السروال العربي) يصل إلى الكعبين، الجزمة: حذاء مريح يصنع من جلد الجدي، يشبه الأحذية العسكرية ويصل إلى الكعبين وأحيانا فيه كعب قليل.المست: جوارب تلبس مع الحذاء، الجيرة: محفظة نقود تشد إلى كتف الفارس بخيط حريري مطرزة بالذهب والفضة.الحايك: قماش من الحرير يلف به الفارس القاط أي اللباس ككل.

- **مكملات الفرس:** حمل الأسلحة (بندقيات عتيقة مثل بومشطة) والسرّج (التفاف ألواح نبات الدفلة اللين مربوطة بخيوط من الجلد ومخدة مريحة مزينة يجلس عليها الفارس) إضافة إلى الشليل والدير والعذار والطرحة والحزام. قلادة الفرس: وهي رمز جمالها.
- **المحفّل:** جرت العادة الأوراسية أن يُحفّل بالفرس في الأعراس وتجلس العروس في الوسط ويدور حولها الفرسان وهم يطلقون البارود، وللخيل أيضا رقصة تتأثر بالزينة والطلب وتسمى "رقصة العودة" تتمايل فيها على عزف القصبة، ويخصص لها ألحان تسمى "أبريد" بالشاوية بمعنى طريق الخيل. ومن العادة أن يجلس محفل النساء على اليمين ومحفل الرجال على اليسار ليكون إطلاق البارود باليمنى أي وسطهما.

6.1. الفضاء الزراعي الأوراسي:

للزراعة وزن كبيرة عند ساكنة الأوراس والتي تُعبر عن درجة عالية من التنظيم المحكم ووجود تقويم فلاحي أمازيغي، حيث تبدأ السنة الزراعية الأمازيغية في فصل الخريف (تمازوت/ أمازوت/ آوسو) وتحديدًا في شهر أكتوبر وتُبرم العقود الفلاحية بين مالكي الأرض ومن يعملون عندهم (الخماسة)، ثم يأتي موسم الشتاء (تاجرست/ هاجرست) ثم موسم الربيع (هيتسوين/ تافسوث) وموسم الصيف المعرف ب(أنبذوا/ إيولان) وعن بداية المواسم الفلاحية يتحدث **عمار بركي** في التقويم الفلاحي الأمازيغي فيقول: "يبدأ الخريف (تمازوت) في 17 أوغشت أي ما يقابله 30 أوت وتنتهي في 30 نوفمبر من التقويم العالمي، ويبدأ الشتاء

هاجرست في 16 ونبر أي ما يعادل 29 نوفمبر وتنتهي في 27 فيفري من التقويم العالمي، وتبدأ ثافسوث (الخريف) يوم 28 فيفري وتنتهي يوم 25 ماي، في حين يبدأ الصيف يوم 26 ماي وينتهي يوم 29 أوت.⁽¹⁾

من بين أهم الاحتفالات الفلاحية الأمازيغية في الأوراس عيد الخريف "لعيد نلخريف" وذلك لأن الأوراسيون قديما كانوا ينتظرون هذا الوقت لتناول ما أنتجته الأرض من غلة (عنب، تين، جوز، رمان،...) على عكس الوقت الحاضر نستورد الثمار الاستوائية ونأكل الغلة في كل وقت، ولم يأكل الأوراسيون في تاريخهم الغلة قبل 15 أوت وعلميا ثبت أن الثمار غير الناضجة تحتوي على أحماض تسبب الأمراض. إن الاحتفال بعيد الخريف غير موحد فمثلا يُحتفل به يوم 23 أوت في منطقة تكوت بآريس حيث يتجمع الناس في سوق كبير "يتوافدون إليه من كل جهات قبائل السلسلة الجبلية الأوراسية، بل وحتى خارجها من الجنوب (الصحراء) ومن الشمال (التل)".⁽²⁾ ويذكر عمار بركي عن ما يرافق الاحتفال بهذا العيد "وتقام اجتماعات العرف بمناسبة هذا العيد يتم فيها تحديد وتحديد مهر الزواج والدية وكل الأمور".⁽³⁾ إنَّ لعيد الخريف وظائف خفية منها: مراجعة الأحداث التي مرت في السنة بحضور أعيان المنطقة وأعيان ومشايخ القبائل الأخرى للتشاور واكتساب الخبرات وسن القوانين العرفية.

مع بداية شهر أكتوبر يبدأ موسم الحرث والبذر "وتسمى بمنطقة آريس أسوقيري أي إسقورن بمعنى بداية الحرث، يتم فيه استدعاء الناس وتستخدم امرأة جميلة ترتدي ثياب جميلة لتجر المحراث (الثيران أو الأحصنة أو البغال على حسب المنطقة ويتم إحضار رمانة ممتلئة الحب وتضرب في السكة الطريق التي ستُحرث للتبرك بها لأن الرمانة رمز للخصوبة".⁽⁴⁾ يمكن القول بأن في هذا الموسم الفلاحي تظهر الفكرة الدينية (التبرك) ورمز الخصوبة في المرأة الجميلة والرمانة في الممارسة الثقافية للطقس.

أما الشتاء أو المشتا فيبدأ بتحضير طعام الشخشوخة الذي يعبر عن الفرحة بدخول فصل الشتاء يتم الاحتفال فيه بجنبر" وهو تقليد آيل للزوال حيث بحلول شهر جنبر أو ديسمبر يستقبله السكان ويعيدونه 30

(1) عمار بركي، مرجع سبق ذكره.

(2) عبد الملك عثمانة، مرجع سبق ذكره، ص 77.

(3) عمار بركي: مرجع سبق ذكره.

(4) المكان نفسه.

جنبر أي ما يقابل 13 نوفمبر يطبخون الدجاج على عكس سكان القبائل يعيدون جنبر باللحم وتتعاكس اللحوم في إنار أو يناير، عندنا في منطقة الأوراس مثل يقول بالشاوية: جنبر سريش، ينار ستينسي أزوار بمعنى أنه نستعمل الدجاج في دخول موسم الشتاء وفي ينار طبق ثقیل لحم الثور ويوزع على الفقراء، مؤخرًا استعملوا ذكر الماعز⁽¹⁾. ويمارس الأوراسيون أيضًا الطقوس في فصل الربيع فمن التقاليد الفلاحية الموجودة في منطقة آريس مثلاً أنه عند دخول فصل الربيع، تحديداً في أول يوم من شهر مارس يخرج الناس إلى الاخضرار لإحضار العشب ليضعوه في فوهة القرية ويلقون عشب الدريس أو عشب بونافع على الأشجار المثمرة ويحرقونها ضناً منهم أن دخان هذه العشب يحمي الأشجار المثمرة من الأمراض. إن هذا التقليد لم يأتي محض الصدفة وإنما هو نتاج احتكاك للإنسان الأوراسي ببيئته القاسية فهو يحتكم إلى التجربة و الطبيعة.

وهناك بعض العادات الفلاحية المتوارثة والتي ترتبط برمز الأشخاص، حيث يولي الأوراسيون أهمية لثلاثة أشخاص هم حارس القلعة،^(*) فبحلول شهر أفريل يتم تقديم الإنتاج الأول من الزبدة أو السمن إلى حارس القلعة وأيضاً إلى الشخص الثاني هو إمام القرية حيث كان الإمام قديماً يقدم الطلاسم والأحجية لشفاء المرضى مقابل المحاصيل والغذاء وثالث شخص هو الحداد.

لقد قام اقتصاد الشاوية على الرعي والزراعة واستخدام المورد الأساسي الأرض (غطاء نباتي، الأعشاب البرية، الجذور، الدرنات...) وكل ما توفره من شروط المرعى للحيوان، حيث أنهم يقتاتون على الماعز والضأن ويستغلون الحيوان من حليب ولحم وجلد وشحم ويستعملون أجزاء منه في التداوي كالعظم والقرون، وحتى الفضلات (الروث) ينثرونه ليحفر ومن ثم يستخدمونه كوقود و يطبخون به، ويستخدمونه كسماد للأرض أو يحرقونه ليتصاعد دخانه ويطرد الناموس والحشرات.

تعد زراعة النخيل أحد أهم أنواع الزراعة في الأوراس، وتعد النخلة شجرة مقدسة عندهم وخاصة "ناسليث" أي عروس النخلة وتاجها، فزراعة النخيل لها عاداتها وطقوسها التي تمارس بها، إضافة إلى زراعة الحبوب في الشمال والفواكه كالتفاح والتين والكرام. كما برزت عندهم التبادلات الزراعية والرحلات رعية

(1) المرجع نفسه.

(*) تمتاز منطقة الأوراس بكثرة القلاع و قد تحدث ماسكراي عنها حيث يتم تخزين محاصيل و مؤونة جميع سكان القرية في القلاع التي تحرس من قبل حارس أمين يعد رمز من رموز المنطقة التي تعيله اهتمام وتقدم له باكورة المنتجات الفلاحية وحتى الصناعات اليدوية.

بسبب البحث عن المرعى والكأ الجيد للماشية نحو الشمال ما يفرضها ظروف جفاف المناطق الجنوبية خاصة وهو ما جعل معظم القبائل الأوراسية نصف مستقرة في حراك جنوبي من الشمال إلى حدود بسكرة خريفا بحثا عن الأراضي الرعوية.

– التقويم الفلاحي الأمازيغي:

لقد قومت المجتمعات أشهر السنة على حسب اعتقادها وتقنياتها وعلومها وبراعتها في الحساب، ومن ذلك الرومان الذين قوموا السنة بعشرة أشهر تتوالى في الأخير بنوفمبر وديسمبر في مقابل إن الأشهر بالأمازيغية: إنار، فورار، مغرس، إفريل، يوليو،... يعود اكتشاف الزراعة في بلادنا إلى حوالي سبعة آلاف سنة قبل الميلاد، أين نجد أن ثقافتنا تواترت مع الرزنامة الفلاحية لدرجة حكمة أجدادنا نجد الكثير من الدراية والخبرة بأحوال الطقس فنجدهم كيف يتفاعلون في دخول فورار والربيع " ثيفسوين" ويعرفون السمام وهي درجة الحر القاتل التي تتراوح بين 15 أوت إلى 15 سبتمبر وكذا الفطيرة وكانو يودعون الشتاء ويستقبلون الربيع بأكلات مثل البراج، فنحن نملك رزنامة فلاحية سحيقة في القدم، وقيل بأن تقويم يوليوس قيصر تغير في عهد يوبا الثاني تأثرا بالرزنامة الفلاحية لبلادنا.

7.1. الفضاء الصناعي التقليدي:

على الرغم من أن المجتمع الأوراسي القديم كان يعيش على الزراعة إلى أنه مارس أنواع مختلفة من الصناعات التقليدية منذ قرون ولا يزال يمارسها وفي ذلك أنه استخدم المواد الطبيعية كمواأولية تعلقت بالأرض والحيوان مثل: الحديد، الطين، الجلود، النبات، النسيج، الصوف، الشعر والوبر إضافة إلى الصياغة، إذن ترتبط الصناعة بدورة الزراعة وتعتمد على مخرجاتها.

صناعة السعف: كما سبق وتحدثنا عن زراعة النخيل ومن مرافقاتها مادة السعف التي تُستخدم كمادة أولية لصناعة السجاد و السلال وأواني وللتزين المنزلي، ويستفاد أيضا من ألياف النخلة في صناعة الحبال نظراً لمتانتها، وكذا يتم استغلال جذوع النخيل في أسقف البيوت وأعمدتها. ومن أهم الصناعات نذكر: صناعة الدباغة، صناعة النجارة، صناعة الحلفاء، صناعة الحديد، صناعة الأدوية وغيرها، إضافة إلى الصناعات الغذائية: الأجبان، طحن الحبوب، عصر الزيتون.

واعتمد الأوراسيون نمط الغذاء الصحي مثل أنواع الأعشاب "أغزاز" التي يأكلونها كسلطات كالخرشف البري وغيرها.

8.1. العمران والعمارة الأوراسية:

تميز الأوراس بوجود مدن حضارية عميقة مثل ثاموقادي، طوبوني، تازولت، أمدوكال، لومباس، بغاي،... تدهور العمران الأوراسي بين القرنين السادس والسابع للميلاد فكثير من المدن المشهورة اختفت مثل لامبيس، ثاموقادي (تيمقاد حاليا) وطوبوني ولعل أهم أسباب هذا الخراب هو تدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية للإمبراطورية الرومانية مما انعكس سلبا على حياة الأفراد وكان **بروكوب** قد فسر هذا بـ "...إنّ المور يعادون غزاة بلادهم إلى درجة أنهم مستعدّون لمحو المدن الواقعة أسفل سفوح جبالهم حتى لا تغري تلك المدن أولئك الغزاة بالاستقرار فيها".⁽¹⁾ وكان **بروكوب** قد ربط ذلك بالغزو والحملة البيزنطية وخاصة ما قام به سولومون من نهب لخيرات المنطقة مما قضى على الحياة الحضرية وعلى النشاط الزراعي للأوراسيين مما أدى بهم إلى الاعتصام في الجبال طلبا للحماية بعدما خسروا ممتلكاتهم في السهول.

توجد خصوصية كبيرة في المعمار الأوراسي والذي يأخذ من جغرافية المنطقة طابع البناء وهو الاختلاف الذي يتضح في المناطق الجبلية والسهول والمنخفضات. حيث عمد السكان في المنحدرات إلى إخفاء العمران للأمن من الاستعمار الفرنسي لإنشاء البيوت في المنحدرات الجبلية "إجدين" من خلال الحت والحفر وهو ما سهل عليهم أن الأرضية موجودة والسقف أيضا من الجبل وهو ما يؤمن الدفء شتاء والبرودة صيفا، وهو غير مكلف على عكس البناء فوق الأرض الذي يعتمد على الحجر والطين والجريد وهذا النوع من البناء موجود في شرفات غوفي، ماركونده بتاكسلانت... وهذا النمط من العمران يوجد في عدة نماذج عالمية منها مطامطة في تونس وبلاد الأحقاف والبتراء بالأردن كما يختلف تخطيط المنزل على حسب موقعه في القرية وبنائه على الضفاف أو السفوح أو على المرتفعات الصخرية حيث يحتوي البيت المبنى على الصخور على طابقين سفلي يخصص للحيوانات ومرافق البيت كالمطبخ و الحمام وطابق علوي يتكون من الغرف.

⁽¹⁾ عقون محمد العربي، مرجع سبق ذكره، ص 11.

للبيت الأوراسي التقليدي شكل متجانس من حيث الخصوصية حيث يكون عادة مستطيل الشكل ويحتوي على فناء كبير يعرف عند العامة بالحوش، يحيط به عُرف مربعة أو مستطيلة الشكل يتجاور فيها الإنسان مع الحيوان النافع، حيث يخصص بعض منها اصطبلات للخيول والدواب، ينتهي الفناء بباب خارجي كبير مزدوج مصنوع من الخشب القاسي، يقول **عبد القادر زبادية** " وقد وجدت لدى سكان افريقيا الغربية عادة بناء حوش أو زريبة أمام المنزل لإيواء المواشي فيه أو لستر واجهة المنزل، وخاصة لدى قبائل الغلان، وهي نفس الطريقة الموجودة لدى سكان البوادي والواحات في بلدان المغرب العربي." ⁽¹⁾

ويُعبّر الفناء عن تكامل الحياة الجماعية المشتركة فيكون الأبناء المتزوجين تحت رقابة آباءهم وجرت العادة أن يكون الفناء مقر مناسباتي للأفراح والمآتم والاجتماع والتشاور والأكل وحتى نوم الرجال فيه صيفا. في حين تخصص غرف منزوية في الفناء للضيوف خاصة من الرجال حتى لا يختلطوا على حرمة البيت وتخصص دورة المياه في أحد أطراف الفناء، وتحتوي البيوت على غرف لتخزين الطعام والمؤونة. من خصوصية العمارة أن الأسقف محدودة الارتفاع تُسقف بالخشب المائل عدا جنوب الأوراس الذي يتم فيه تسقيف البيوت بجذوع وجريد النخل، كما يلاحظ أيضا محدودية ارتفاع الأبواب وصغر النوافذ للحرص على الأمن وحتى أنها مفتوحة على الأحواش والسطوح، وهناك من البيوت من لها أسطح علوية تستغل صيفا لتجفيف العولة من طماطم وفلفل وثريد وينام فيها رجال البيت هربا من حر الدّاخل.

ومن نماذج العمران القلعة المتراصة البنيان وذات الأزقة الضيقة والمسالك والممرات الملتوية والتشابه الكبير في التصميم الخارجي والداخلي للبيوت الصخرية (نفس الحجر الصخري، نفس الأبواب الخشبية العملاقة، اللون الموحد) إن هذه الطبيعة الصخرية - كما سلف وذكرنا- والتي تم تشيد بنائها بتراسها مع الصخور الجبلية، كانت سداً منيعا ضد عمليات التمشيط الجوية التي قام بها الجيش الفرنسي. كما منحت بعلوها مجالا لمراقبة البساتين المنخفضة والمحيط بها ومن صور أريس القديمة، غوفي، تاجموت، أحمر خدو،... إن هذا العمران العتيق على الرغم من طابعه المحلي الخصوصي إلا أنه يتشابه في نمط البناء الصخري مع معالم عالمية مثل البتراء بالأردن، كابادوكيا بتركيا وهي العمارة الصخرية التي شيدها الإنسان القديم.

⁽¹⁾ عبد القادر زبادية: الحضارة العربية والتأثير الأوروي في افريقيا الغربية جنوب الصحراء، دراسات ونصوص، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 52.

لقد شيد سكان الأوراس نمطا عمرانيا للحفاظ على المحاصيل الزراعية وهو نوع من البنوك تُعرف بهقليعت أو تاقليعت وأسست لبداية القلاع، تحدثت عنها ماتيا غودري GHODRY بإسهاب وقبلها المؤرخ بروكوب عندما جاء إلى المنطقة مع الوندال، هذه القلاع تصل إلى مائتا بيت صغير وتاقليعت الأوراسية هي بنك تخزن فيه المحاصيل الزراعية من السمن والحبوب والعسل وهي مشتركة بين الرفقة الواحدة والتي ترتبط بالرابطة الدموية يحرس القلعة حارس يُعتبر المسؤول الوحيد عليها في حال السطو عليها حيث يُسمع باب البيت داخل القلعة بعدما يربط بالهلفاء بالطين ثم يُختم عليه بختم مثلا وردة أو قلب وإذا تم ونزع يكون دليل على أن هناك من سرق المخزون فيعاقب الحارس أحيانا يترك ثقب في حائط البيت حتى يدخل القط لأكل الفأر وهو ما يدل على وجود رقي حضاري وفكري وإستراتيجي وأن الأوراسيين أجادوا التخطيط.

إنَّ ما وقفنا عليه عند التَّعرض لطبونيما الأوراس وما ارتبط منه بال عمران هو التاريخانية العميقة التي جعلت من بعض الأماكن تسمى وفق ما ألحق بها حيث تعج الأوراس بتسمية المحلة أو تمحليلت والتي سميت هكذا زمن التواجد العثماني بالجزائر حيث كانت مناطق يتوقف عندها العثمانيين لإرسال من يجمع الضرائب من القرى لأن معظم قرى الأوراس كانت عصية عليهم رغم القوة التي يمتلكونها وهذه المحلات تنتشر بكثرة في أسفل القرى وأطرافها ولا تزال تسمى بتسميتها تمحليلت وعلى العموم تميز الأوراس بطبيعة محصنة ونقص تلك القرى الجبلية الصامدة.

الإنسان الأوراسي كانت لديه ثقافة بيئة عالية ففي بناءه للمنازل يعتمد لبناء مثلثات في الجدران للعصافير حتى تأسس أعشاش، كما لم يكن يكسر الحجر من الجبل بل يستغله ولم يتعد على المناطق الزراعية ولم يبن فيها بل بالعكس كان يقطن الجبل بقساوته محافظا على قيمة الأرض المعطاءة.

2. المرأة الأوراسية:

لقد طرحت سوسيولوجية المرأة نفسها كمجال وحقل معرفي خاص في سوسيولوجيا النوع، إن مفهوم الجندر (النوع) وما ارتبط به من دراسات للفت الانتباه على الجوانب ذات الأساس الاجتماعي للفروق بين الرجال والنساء فهو مفهوم يتجاوز الهوية الفردية ويشير إلى الصور النمطية الثقافية للأنثى وإلى تقسيم العمل بنائيا وكذا إلى التشكيلات الثقافية المتغيرة، فهو مفهوم يقع بيولوجي واجتماعي واحتل الجسد أهمية كموضوع للتحليل الاجتماعي. وعلى اعتبار أن دراستنا هذه جاءت لنوع المرأة الأوراسية تحديدا ونظرا لممارستها لأدوار متعددة وحدة التحليل هنا تقسيم المهام والأدوار فهي تقوم بالعمل المنزلي وبأعباء الفلاحة من حرث وحصاد والسقي وكل الواجبات المرتبطة بوحدة المعيشة، ومع تعليم المرأة وولوجها عالم الشغل كان لا بد من مراجعة الأدوار كما يرى **جوردن مارشال** أنه لا بد من " التساؤل عما إذا كان الانخراط المتزايد للمرأة في العمل المأجور قد أدى إلى مراجعة التقسيم السابق للأدوار المنزلية " التقليدية " وأسلوب تنظيم العمل المنزلي. " ⁽¹⁾ فقد تغير المعنى الاجتماعي للجسد حسب البيئة والثقافة، وفي العالم العربي اتجهت الدراسات العربية لدراسة سوسيولوجية المرأة في شكل أعمال كثيرة في حين أن سوسيولوجيا المرأة المغاربية لا تزال تعاني الكثير من الإرهاصات، وفي العموم جاءت هذه الدراسة لإبراز جوانب: الصورة النمطية للمرأة والعمل المنزلي والديناميات المنزلية.

إنّ موضوع المرأة في عمومها يحتل مكانة جيدة في الدراسات الأكاديمية كما يطرحه نفسه منذ الحرب العالمية الثانية كبداية اهتمام **باخوفن** بحق المرأة الطبيعي في منتصف خمسينيات القرن الماضي ومن بعده **روجيه غارودي** بمسيرة النساء عبر التاريخ ليتحول إلى محور لكثير من الدراسات في الحقل الإنساني والاجتماعي الحديث، كما فرضت التصورات الخاصة بالمرأة خاصة مع مساهمتها الفعالة في التنمية واقتصاد الوطن والمشاركة السياسية والثقافية مما أخرجها من النظرة الدونية والتبعية الذكورية فأصبحت أحد محركات التفاعل الاجتماعي، لقد اهتم أوائل علماء الاجتماع بدراسة الفروق الطبيعية بين الجنسين كموضوع كلاسيكي ك **أوغست كومت** و **إميل دوركهيم** فقدم **كونت** " تحيزا ضد المرأة اتخذ شكلا عقائديا برز من خلال خطته الوضعية للإصلاح الاجتماعي التي حدد فيها مواصفات كل طبقة اجتماعية ما عدا النساء ربطهن بمسؤولية الأخلاقيات المنزلية

⁽¹⁾ جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، تر: محمد الجوهري وآخرون، المجلد الأول، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص 25.

لاعتقاده بالنقص الخلقي والتكويني لدى المرأة.⁽¹⁾ في حين ربط دوركايم المرأة بفضاء البيت والأسرة ووصفها على هذا بأنها "...تنتمي بطبيعتها إلى الأسرة، وعلى الرجل الانغماس في عمله من خلال تكوين جماعات وظيفية أو مهنية لأن استغراقه في الأسرة لا يمدها بأساس أخلاقي سليم،..."⁽²⁾ ويؤكد دوركايم على فطرة المرأة ودورها العاطفي، "...فالأسرة حسبه هي مملكة كونها مركز التربية الأخلاقية والأمان العاطفي."⁽³⁾ إن هذه الفوارق بين الجنسين متباينة حسب المجتمعات "إذ أظهرت نتائج الدراسات الأنثروبولوجية أن في بعض المجتمعات الأكثر بساطة توجد ملامح المساواة بين الجنسين أفضل من بعض المجتمعات الصناعية المعاصرة."⁽⁴⁾

1.2. النظام الأموسي في الأوراس قديماً:

لقد عرف المجتمع الأمازيغي قديماً الانتساب إلى خط الأم وهو النظام الذي يُعطي سلطة مطلقة للمرأة بدأ من تقلدها للمناصب والقيادة و اختيار الزوج والمهر والسكن مع أهلها وذلك حتى تستمد المرأة قوتها ودعمها وحتى مكانتها الاجتماعية من دعم أقاربها لها " وفي الوقت نفسه، يكون للخال دور أكثر أهمية بالنسبة للأولاد من الأب." والعديد من طقوس المنطقة وعاداتها ترجع إلى قيم مكتسبة من الانتساب إلى خط الأم وحتى أساطير الأوراس تتمحور حول شخصيات بطولية نسائية.

إن وجود بقايا من العادات والتقاليد التي تعطي للمرأة ترجع إلى نظام القرابة الأمومية والانتساب إلى خط الأم واختفى الكثير منها مع مجيء الإسلام إلى المنطقة وخاصة الطوارق ومن ذلك نذكر الرحالة العربي ابن بطوطة والذي كان أول من يصف النظام الأموسي في مجتمع الطوارق والذي وصفه بشديد التحرر والحرية الجنسية التي مُنحت للمرأة إضافة إلى قوله بالمشاعية وهو ما فنده من بعده بعض الرحالة المستشرقون من أمثال الأنثروبولوجي الفرنسي لوت H.Lhote الذي ذكر "إنه من الصعب التأكيد على وجود (الإباحية الجنسية) عند الطوارق."⁽⁵⁾ وأشار محمد سويدي في دراسته لمجتمع الطوارق "إلى أن بعض الأنثروبولوجيين والرحالة كانوا

(1) سامية حسن الساعاني، نقلاً عن: كلثوم بيبمون: النخب النسوية والسلطة في الجزائر - دراسة ميدانية لعينة من النخبة الجزائرية المتمركزة في مواقع السلطة في أهم القطاعات بولاية - الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2010/2011، ص 134.

(2) أنتوني جیدنز، نقلاً عن: المكان نفسه.

(3) المكان نفسه.

(4) المرجع نفسه، ص 135.

(5) H.Lhote نقلاً عن: إبراهيم حيدري، مرجع سبق ذكره، ص 44.

أسأؤوا فهم بعض العادات المتحررة التي تتمتع بها النساء في مجتمع الطوارق وتفسيرها، واعتمدوا بصورة خاصة، على العلاقات الجنسية المتحررة نسبياً والسابقة على الزواج".⁽¹⁾ ومنهم ابن بطوطة حيث كعادة الرحالة التزوج مع نساء المجتمعات التي يرحلون إليها ويكتبون عنها وهناك من أرجع أن كتابة ابن بطوطة عن التحرر بسلبية راجع إلى لرفض الطوارق تزويجه من بناتهن.

ويعصف إبراهيم الحيدري الأم الطوارقية بالقول: "هي المربية وحامية اللغة وناقلة التراث الاجتماعي والثقافي، كما أنها، بعكس قبائل البربر، متساوية مع الرجل في تحمّل جميع المسؤوليات".⁽²⁾

2.2. واقع المرأة الأوراسية:

لما كان للماضي دور أساسي في تكوين البنية الثقافية والفكرية والإنسانية للمجتمع استوجب علينا العودة لفهمه بغية معرفة أسباب تحذر الأفراد إلى قيم الأجداد والحفاظ على ممارساتهم رغم كل ما حدث في المجتمع الأوراسي من تغير اجتماعي، ولعل أحد أهم هذه التغيرات هو تغير طبيعة المرأة الأوراسية وخاصة الأدوار الاجتماعية التي كانت تسند لها. وما غُيب في تاريخنا الحديث هو الدور الفعال الذي لعبته المرأة الأوراسية في الثورة الجزائرية - والذي تعتبر فيه - أغلب الأوراسيات مجاهدات بامتياز.

وبالرجوع لتحليل واقع المرأة في البيئة الأوراسية التقليدية نجد أنها كانت في وعي الرجل امرأة قوية تحظى بمكانة اجتماعية خاصة فعلى الرغم من أنها تتكفل بأعباء كثيرة إلا أنه لا يدخل في باب التهميش والاحتكار بقدر ما هو إعلاء لمكانتها كفاعلة أساسية في المجتمع جنبا إلى الرجل، كانت متحررة على الرغم من أنها عالمها أضيق من عالم الرجل إلى أنها شغرت الفضاء في عدة صفات لدرجة أنها كانت ترقص جنبا إلى جنب الرجل وما ساعد على ذلك هو التنشئة الاجتماعية التي لم تقصها كما هو الآن في تكريس التمييز بين الرجل وكذا الأعراف كانت تمنحها حرية التنقل في الحقول والبساتين وتخضعها لتقاليد داخل البيت وخارجه.

لقد لعبت المرأة الأوراسية وكان لها دورها الاجتماعي والاقتصادي والديني والسياسي إذ كانت تحتكم وتستشار وتترأس المجالس ولم تكن الفروق الجنسية بارزة في مجال تقسيم العمل على أساس النوع وإنما على

(1) السويدي محمد: بدو الطوارق بين الثبات والتغير، الجزائر، 1986، ص 94.

(2) إبراهيم حيدري، مرجع سبق ذكره، ص 46.

أساس الجهد والفسولوجية حيث كانت تساند الرجل في كثير من المهام وذلك كون المرأة تتماثل مع الطبيعة والأرض وهي أصل الخصوبة لذا كان لها دور فعال في الأرض والزراعة وحظيت بسلطة ثانوية في العائلة بعد الرجل وبالتقدير والتبجيل.

3.2. سمات المرأة الأوراسية:

من سمات المرأة الأوراسية - قديما - اتسامها بالأنوثة والحشونة في نفس الوقت، حيث تظهر خشونتها في الفضاء النسوي، وهو ما يبرز في تعاملها مع أهل زوجها ففي المجتمع الأوراسي سابق كان وزن المرأة في العائلة الممتدة مربوطا بمدى سلطتها وذكاءها ومكرها في إحداث الفتن وإظهار الجانب الأنثوي الطيب - فتحضر في شكل المرأة المطيعة لأب الزوج والأسلاف رغم شدة مكرها- والواقع أن المرأة البسيطة والطيبة والمتواضعة قلما تكون لها حظوة في عائلة زوجها. أما الحشونة الثانية فهي عدم تسامحها في تربية أبنائها - وخاصة الإناث منهم- وذلك كون الكثير من التقاليد البالية تفرض عليها ذلك إضافة إلى خشونة تخويف الأطفال فقد دأبت الأمهات الأوراسيات على تخويف أبنائهن بأساطير الغول كوسيلة لجعلهم يرضخون لأوامرهن ومن جملة ما قالوا: تناول الطعام وإلا يأتيك الغول، أرقد وإلا يأتيك الغول...

ميزة أخرى وهي الذكاء والحيلة الذي تظهره خاصة في استخدامها للغة الرمز من خلال الأمثال والحكم التي تستحضرها في المواقف وهو قلما نجده اليوم عند النساء، فكانت امرأة ذكية ومسيطرة وخاضعة في نفس الوقت ولربما البيئة الاجتماعية مكنتها من استخدام الحيلة. والمرأة الأوراسية من أكثر النساء نشاطا وهي تنبذ الكسل والمجتمع يرفض المرأة الكسولة وقيل بأن هناك معايير لتقييم نشاط منه النسيج من خلال عدد ما تنسج في السنة من حولي، زربية، برنوس،... والمجتمع الأوراسي يُعيب المرأة التي يدخل عليها إثار ولم ترفع نسيجها من المنسج ولا تُعتبر في العرف امرأة ولا يقبل منها هذا السلوك فتقام التوزيعة لإكمال نسيجها. إن هذه الإحاطة بالأعراف الصارمة تجعل من الضبط الاجتماعي أهمية في تنشئة وتوجيه الأفراد.

4.2. القيم الجمالية للمرأة في المتخيل الأوراسي:

هناك مبدأ قاعدي في الأنثروبولوجيا يقر بأن اختلاف السلوكات الإنسانية يرجع إلى عوامل ثقافية، وخاصة عادات الملبس إذ تتعلق بالبيئة الطبيعية كتأثير الحرارة " فاختلاف عادات الملبس من العري الكامل أو شبه

الكامل، إلى الملبس الكامل عند سكان المنطقة الحارة أيضا".⁽¹⁾ فلبس الأفارقة يختلف عن لبس الإسكندنافيين. وكذا يرتبط بالدين و الهجرة، إضافة إلى البيئة الريفية المشبعة بالتقاليد المحتشمة وهو ما يظهر في ملبس الرجل والمرأة على السواء. فأشكال التزين والملبس تتحدد بالبنية الثقافية وبالانتماء الرمزي للأفراد هذا الانتماء الذي يتحدد بدوره بمجموعة من الأساطير والمعتقدات.

وفي هذا الإطار لا يمكن أن نفهم أشكال الملبس والتزين عند المرأة الريفية كقيم متوسطة مشتركة بمعزل عن أهم القيم الجمالية وهي الشرف والحياء والحشمة، وتبقى المرأة الجميلة هي القادرة على التأقلم مع الحياة الصعبة و تحمل مشقاتها، ومن المحددات الشكلية نجد أن المجتمع الأوراسي يجد في المرأة البسيطة التي تستغني عن مساحيق التجميل رمزا للجمال وحتى أن الأعراف بمثابة قوانين ضابطة تمنع المرأة من التحمل عدا الكحل أو السواك، واستثناء في الأعراس فهي ترقص وتغني ومعروف عن الأوراسيات أنهن يجدن الغناء وكذا (الترحاب) أي ما يعرف بغناء مجموعة خطية من النساء مقابل أخرى والتناوب على الأغاني الشعبية المحلية وكذا فن القول، وعن هذا يقول فرويد: "إن الاحتفال اختراق رسمي للمنوع والمحرم، إنه اختراق جائز ومسموح به".⁽²⁾

وعلى العموم هناك محددات ذاتية لجمال المرأة منها المرأة الممتلئة الجسد القادرة على العمل والإشباع الجنسي حيث كانت عادة التنصاح أو الإصلاح بمعنى تسمين الفتاة قبل تزويجها لتظهر بجسد لائق، ومن الصفات الجمالية أيضا أن تكون المرأة طويلة الشعر، محمرة الوجنتين، إضافة إلى البياض وجمال العيون واتساعها بما فيها كثافة الرموش وإضافة إلى الملامح العريضة كالشففتين الممتلئتين والبارزتين. كما هناك الذكاء العاطفي الذي تستخدمه المرأة في إبراز جمالها للرجل فقيل عندهم أن الجمال مبسم بمعنى ابتسامة. من أهم أدوات الزينة عندها الكحل أما اللباس فهي تحرص على اللبس الطويل المحتشم المتمثل في الملحفة وفي الغالب تولي المرأة الأوراسية أهمية لزيينة شد الرأس بقطعة مطرزة إضافة إلى الجبين الفضي والذي له دلالات خاصة منها شرف المرأة كونه يلف قمة جسد المرأة و هو الرأس.

كما يعتبر الجبين أحد أهم الحلي الأوراسية إضافة إلى الرديف والخلخال الذي يربط في الرجل اليمنى دون اليسرى والذي عادة يكون مهر المرأة الأوراسية سابقا — كما لا تزال الكثير من المناطق تقدمه للعروس

(1) محمد الخطيب: الأنثولوجيا: دراسة عن المجتمعات البدائية، ط3، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2000، ص 08.

(2) Sigmund Freud : **Totem et Tabou**, Payot, 1972, p 161.

هدية ليلة الحنة، إضافة إلى الدمالج الفضية والنحاسية ووسائل الكتف أو ما يعرف (بالخَلَالَاتْ) و أنبزم و المدوّر و أيضا الأقراط الهلالية المعروفة (بالمشرف) والعقود المصنوعة من الطيب والمرجان والفضة والذهب وعادة تكون متدلية حتى البطن مثل الشنتوف ونسخاب العجنة ، ومن حب الأوراسية للفضة غلفت أسنانها بها وفي العموم يختلف ملابس وحلي المتزوجة عن غير المتزوجة. ومن مكملات زينتها الكحل والحنة والحرقوس أو ما يعرف بالمدة والسواك لتلميع الأسنان.

5.2. الوشم "آقاز" عند المرأة الأوراسية:

يعتبر الوشم "آقاز" من مظاهر زينة وجمال المرأة الأوراسية الأمازيغية فهو كل رمز أو علامة ترسم على جزء من الجسد (الوجه، الذراع، الكتف، الظهر، الساق، الفخذ، الأرداف، البطن) باستخدام إبر ومواد طابعة كالكحل أو النيل والتي لا تزول بالغسل وهو تعبير جسدي عرفته جميع الثقافات الإنسانية ، ورد لغويا على لسان ابن منظور في لسان العرب " وشم: ابن شيمل: الوسوم و الوشوم العلامات. ابن سيده: الوشم ما تجعله المرأة على ذراعها بالإبرة ثم تحشوه بالنثور، وهو دخان الشحم..."⁽¹⁾

ويذكر جميل حمداوي "وتطلق كلمة (Tatouage) على الوشم، وهو اسم بولينيزي مشتق من (Tatou) أو (Tatahou)، و(T) معناها الرسم".⁽²⁾ لقد عمدت المرأة لوشم وجهها وأيديها برسم رموز لها دلالات جمالية اجتماعية وثقافية ومنها ما يرتبط بالمعتقد والدين كطرد الأرواح الشريرة وكعلاج للعين والسحر، شخصيا أختلف كثيرا مع الذين اعتبروا الأوشام على وجه المرأة لا يُعد أكثر من علامة للجمال. (*) وهناك ما ارتبط بالجانب الصحي والطبيعي فبعض الأوشام تستخدم لنزع الأسقام والأمراض مثل بوصفاير وغيرها. وإذا ما أخذنا نماذج الوشم الأفريقي نجد بأنه يرمز للانتماء القبلي والتمايز العرقي. عند عامة الأمازيغ يمكن ملاحظة أن الرسوم التي تستخدم في الوشم هي نفسها التي تتبع نمط الحياة أي الرسوم التي تنقش على الحلي وتطلى على الجدران وتنسج في الزرابي وغيرها. وعن التأثير الحضاري للوشم يذكر بلقاسم الجطاري أنه: "فحتى القرن

(1) جميل حمداوي: ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية (مقاربة سيميوسوسولوجية)، المغرب، 2016، ص 07.

(2) المرجع نفسه، ص 09.

(*) فقد أخبرونا أجدادنا أنهم كانوا يتعمدون وشم وجه المرأة حتى تظهر عليها علامات الكبر فلا يقترب منها الجنود الفرنسيين ومن بين الأوشام الصليب، المثلث وهي رموز دينية عند المسيحيين إضافة إلى وشم قطعة المشرف.

السابع الميلادي، كانت تسكن المغرب العربي قبائل أمازيغية تدين لبعضها بالديانة المسيحية نظرا للتأثير المباشر الذي كانت تمارسه الإمبراطورية الرومانية . ويظهر نقش الصليب موشوما على جباه النساء، وإن كنا نرجح الدلالة الرمزية لهذا الوشم تعود أساسا لحرف التاء باللغة الأمازيغية.⁽¹⁾

إنَّ الطَّابع الهندسي الذي كان يغلب على معظم الأوشام من النقطة إلى مجموعة من النقط إلى المستقيم والمنحني والدائرة والنجمة والمثلث والمعين والخطوط المتوازية والمتقاطعة والمتشابكة، إضافة إلى الحيوانات والمقدسات والأكاليل والنباتات كغصن الزيتون وشكل اليد " الخامسة" كلها ترتبط بالنظام القيمي والثقافي ومعتقدات وطقوس الإنسان الأوراسي والأمازيغي عامة.

التَّحول الثقافي والاجتماعي الذي حدث في المجتمع الجزائري أدى إلى تغير مفهوم الجمال الطبيعي وبالتالي تغير لبس ووسائل تحميل المرأة من التقليدي إلى العصري أو ما يعرف بعصرنة الجمال لكن المفارقة أن بعض المناطق ظلت النساء فيها محافظة على شكلها لأن تصور جمال المرأة لازل مرتبط بالمحددات نفسها.

6.2. رمزية الحلبي الأوراسية:

تحلت المرأة الأوراسية بالفضة ويقال أنها شريفة على الذهب وكانت مقياس للثروة مثل الذهب والنقود وهي وسيلة لإبراز المكانة الاجتماعية للمرأة، والفضة الأوراسية نقية وصافية ولا ينافسها أي معدن آخر. ومعروف أنها ارتبطت بالفضاء الريفي اتخذت رموز الحلبي اعتبارات للأنشطة والمعتقدات والسحر، وقد اعتزت المرأة الأوراسية وتحملت بالحلي المختلفة الأشكال والأحجام والتي لم يكن عليها الطلاء،^(*) وإن زينت بالأحجار فالألوان لا تزيد عن اللونين الأحمر والأخضر وقد تحدثت **M. GHODRY** عن حلي المرأة الشاوية "حلي الأوراس ممتلئة أو مخوفة أو مخرمة، ولا تطلى أبدا بالميناء، مما يميزها بوضوح عن الحلبي القبائلية فإن

(1) جميل حمداوي، مرجع سبق ذكره، ص 11.

(*) كانت الحلبي تنقش ثم تملأ الفجوات المنقوشة بمساحيق زجاجية ملونة مع أن القبائل اشتبهوا أكثر من الشاوية في تنويعهم للأوان كالأخضر والأصفر والأزرق والأحمر، إضافة إلى أخذهم لتقنية طلاء الميناء الذي أخذوه عن الأندلسيون ولعل أن السبب في غلبة الحلبي الفضية غير الملونة هو الافتقار إلى الصنعة.

أقدم هذه الحلبي مليء ومزين بالمرجان...⁽¹⁾ وتخصّصت الحلبي فهناك حلبي ثقيلة للمناسبات وهناك حلبي للأيام العادية وحلي للنساء المتزوجات وللطاعنات في السن، ومن أشهر الحلبي نذكر ما يلي:

- أبزيم (البزيم) أو الخلالات: وتعد من أهم القطع الفضية الأوراسية حيث لا تستغني الشاوية التقليدية عن هذه القطعة، وهي عبارة عن مشبك فضي مثلث الشكل يعلوها دبوس مربوط بدائرة شبه مغلقة لشدها على الثياب وتشد الملحفة وباقي الثياب عادة ببزيمين على طرفي الكتف، والعين المجردة تجد تشابه في شكل البزيم وشكل تانيت.
- الجبين: والذي يرمز في المتخيل الجمالي الأوراسي إلى شرف المرأة وقيمتها مثل أمازيغ المغرب الأقصى كالشلوح ينظرون إلى بطن المرأة وخصرها بالاعتزاز فيرمزون للحزام على أساس أنه رمز للشرف وقيمة المرأة. والجبين قطعة فضية تتكون من تراص صفائح مربعة الشكل يتدلى منها على الجبين أشكال متطاولة مختلفة من المنجل أو القمحة أو الفلفل وحرف (T) أو الصليب غيرها.
- نسخاب العجينة المعطرة: والتي تعجن بمواد عطرة (القرنفل والقمحة) والخشب وبتلات الورد و جوزة الطيب وتعجن بماء الورد والمسك والجاوي والعنبر والزعفران. ثم تشكل بشكل حبيبات وتثقب ليمرر فيها خيط الصنارة وتضاف لها قطع فضية للزينة، إن هذه القطعة معروفة في مناطق عدة كالقبائل وبني نائل.
- تامشرفت: وهي أقراط فضية دائرية الشكل مسننة في الأسفل وتعلوها سعفة النخيل، تلبسها المرأة في أعلى الأذن أو في شحمتها في ثيطير " ثقب الأذن" على حسب حجمها.
- أخلخال: وهي عبارة عن حلقات توضع في الأرجل ويصل في الارتفاع إلى 8سم ومحيطه 6 سم، وقد وصفته Mathéa Gaudry " أخلخال حلقة ممتلئة من نوع عتيق جدا، يتألف من صحيفة منبسطة على شكل سوار وترتديه النساء عادة في الأرجل يتم إقفاله بواسطة قطعة من الخيط الحديدي"⁽²⁾ والخلخال من أقدم الحلبي وقد ذكره هيرودوت كزينة للنساء "...بوضع حلقات من النحاس في الأقدام نوع من الخللخال".⁽³⁾

(1) Mathéa Gaudry, **La femme Chaouia d'Aurès**, étude de sociologie berbère, édition : chihab awal, 1998.

(2) iBID

(3) أحاديث هيرودوت، مرجع سبق ذكره، ص 58.

■ المناعس: (*) وهما عبارة عن قطعتان كبيرتان توضع فوق الأذنين تتدلى منها سلاسل وأنواط تزين المرأة بها.

■ حزام المزمة: وهو حزام فضي يتشكل من التحام مربعات أو دوائر لشد الحزام وعادة ما يزين الكلوة وهي القطة الزائدة والمربوطة للأسفل والتي تدل بأن المرأة المتزوجة.

إنَّ ما يمكن ملاحظته في قطع الحلي الأمازيغية هو وجود أجزاء متدلّية تحمل رموز ودلالات مختلفة في قطع مثل الجبين والقلائد والأقراط، تجملت المرأة الأوراسية بها تسمى الأنواط المتدلّية من الحلي وهي عبارة عن عناصر كان الإنسان في الفترات الأولى لظهور الحلي يأخذها من الطبيعة ويضعها على جسمه تبرّكاً بفوائدها العلاجية والوقائية، وقد تطورت مع مرور الوقت لتتخذ أشكالاً مصنوعة من معادن مختلفة. هنا تظهر القيمة الجمالية والعلاجية لاستخدام الأنواط في الحلي الأمازيغية وترجع في البعد القديم إلى عادة البربر في المعلّقات وعندما نقول البربر لا نقصد الأمازيغ وإنما الشعوب عامة في مرحلة التوحش والتي استمرت إلى المراحل المتحضرة فالفراعنة والرومان والسنّاقية والعثمانيين والمغول والرومان ومعظم الشعوب كانت تستخدم في حليها الأنواط كنوع من التمايم للحماية من الطبيعة بادئاً والتي تحولت ثانياً إلى ثالوث العين والحسد والسحر وكان النبي محمد قد حذر منها وهي من المبيقات السبع.

ويمكن القول أن الكثير من رموز الحلي ما ارتبط بالسحر خاصة الحيوان مثل: الأفعى والعقرب. وهناك ما ارتبط منها بالدين والاعتقاد والتقديس نذكر منها أدوير القمر وأبزيم الإله تانيت والأنواط كالقرص والدائرة والنجوم وهي معبودات الشمس والقمر والكواكب ونجم الصباح، وتجسيد أشكال الحلي بقرون الحيوانات المقدّسة كالثور والكبش والغزال ناهيك عن الأشكال الهندسية كالخطان المتوازيان الأبيض والأسود رمز قوى الشر والخير.

(*) أنظر أكثر إلى الملحق رقم (01): الجانب الإثنوغرافي للدراسة.

7.2. اللباس التقليدي للمرأة الأوراسية:

لبست المرأة الأوراسية لباساً محتشماً فيه الكثير من الخصوصية وبما أنها امرأة عاملة تميز لباسها بالقصر نوعاً ما وبالجزام الذي يشد الخصرة وذلك لاستعدادها للعمل والتنقل في الحقول حتى لا تلتصق بها الأعشاب والأشواك وغيرها وهو في الغالب لباس موحد. ويمكن أن نفصل فيه:

الملحفة الشاوية أو **تيملحفت** هذا اللباس المتكون من قطعتان ثوب داخلي "الدخيلة أو تدوخيلت" وقطعة فوقية ذات أكمام إضافة إلى قلناسة صوفية فوقية تسمى "أبخروق"، يشير **سليم سوهالي** إلى أن "الملحفة ناحية خنشة ومناطق بلزمة وأم البواقي إلى غاية سوق أهراس، تبسة إلى الحدود التونسية، تتميز بتعدد أوانها في حين أن الملحفة في المناطق الجبلية عادة ما تكون من اللون الأسود".⁽¹⁾ ويفضل أن يكون لوناً أسود لبرز فيه الحلبي الفضية وتزين بشرائط في أطراف القطعة الفوقية بألوان الأصفر والبرتقالي والبنفسجي التي ترمز إلى ألوان قوس قزح (*) "ولا تختلف هذه الأخيرة عن اللباس النسوي الأمازيغي فهي قريبة من الملحفة التقليدية التي ترتديها النساء الأمازيغيات في بلاد شمال إفريقيا".⁽²⁾

الملحفة هي اللباس اليومي والمناسباتي للمرأة الشاوية وتحاط بقماش خفيف يستخدم فيه من أربع إلى خمسة أمتار، للملحفة الكثير من الخصوصية فقد تكيفت مع الطبيعة القاسية وهي مناسبة لخصوصية المرأة فالفضفضة تحباً تفاصيل جسم المرأة ولا تبرز جسدها داخل البيت أو خارجه حيث تحفي الحمل وبإمكانها إرضاع طفلها بمجرد تغطيته بالقطعة الفوقية وهي فضفاضة بإمكان المرأة أن تلبس تحتها ما تشاء في الشتاء. كما تزين المرأة بـ "أبشور" أو "أبقاس" وهو حزام من الصوف فيه ثلاث ألوان: الأبيض والأخضر والأحمر وتُلف المرأة كتفها وصدرها في فصل الشتاء بغلناسة من الصوف "أبخروق" يذكر **سليم سوهالي** عن هذه القطعة "ثلاثت: أو الغناسة أو ثانشيط أو اشليق ويسمى أيضاً اكتاف عبارة عن شال".⁽³⁾ وتشد الغلناسة بأدوير أو المدور (القطعة الفضية هلالية الشكل). وعن غطاء الرأس تلبس دائماً محرمتان واحدة فوق أخرى لتغطي

(1) سليم سوهالي: لمحة حول الثقافة والفنون الغنائية الأمازيغية الأوراس، ورقلة والقبائل، مرجع سبق ذكره، ص 183.

(*) يقول **سليم سوهالي** بأن الأوراسيون قديماً اعتقدوا بأن إله المطر أنزار بعدما فرح بقبول تاسيسيلت كزوجة له نزع غضبه وأنزل الماء ليظهر قوس قزح بالألوان الزاهية ومن ذاك الوقت تزين الملحفة بالألوان الرئيسية فيه تعبيرا عن الفرح.

(2) المكان نفسه.

(3) المرجع نفسه

رأسها دائما، ولباس المرأة الشاوية دائما قصير لأنها عاملة في الحقل وحتى تتفادى التصاق الأعشاب بها في المسالك والحقول وهي من خصوصية العمل عندها.

واستخدمت المرأة الشاوية أدوات من الزينة كالكحل والحناء وغير مسموح في العرف الشاوي للعازبات استخدام الكحل إلا في بعض المناسبات كعاشوراء والمولد النبوي الشريف. واستعملت العسل لترطيب وتغذية الوجه ومزجت خلطات من الأعشاب للاعتناء بالشعر وقد تميزت بتسريحات معقدة كالعكسة وهي عبارة عن جديلتان مربوطتان فوق الرأس بطريقة معاكسة لتضع الجبين الفضي على الجبهة، إن الجدائل هي عبارة عن تمثيل للسنبلة المقدسة عند الأمازيغ والتي تتيمن بها المرأة وتحبها وفي الأغلب لم تكن المرأة الشاوية تكشف رأسها فقد كانت تغطيه بمحارم حريرية مطرزة. وفي العموم كان اللباس الأمازيغي سابقا يركز على الجلد والصوف بالنسبة للرجل بحيث لم يكن اللباس الوحيد للأمازيغ القدماء هو الجلد والذي كان خاصا بفئة منهم، " بينما باقي الناس كانوا يرتدون ملابس مصنوعة من الصوف المتوفر بكثرة في شمال إفريقيا".⁽¹⁾ كما تلبس المرأة أركاس: وهو حذاء يصنع من الجلد تنتعله النساء في الأعراس أو المناسبات الخاصة.

3. مكانة المرأة في المجتمع الأوراسي

1.3. المكانة الاجتماعية للمرأة الأوراسية:

إن المرأة الأوراسية على درجة من الأهمية في حياة أفرادها فلا يمكن الاستغناء عن الأدوار التي تؤديها ولا يمكن تجاهل المكانة التي تشغلها في أسرهما وفي مجتمعها هو ما أشار إليه بيار بورديو **Pierre Bourdieu** في قوله بأن "...تميز و أصالة النظام الاجتماعي هو مكانة المرأة".⁽²⁾ فالمرأة هي الوعاء الحامل للهوية الأوراسية والحامي للتقاليد و الممر الأول للعادات والتقاليد بصفتها الحاضنة والمربية لأبنائها. تكتسب المرأة في الأوراس مكانة اجتماعية بعد زواجها وخاصة في اعتبار أهل الزوج ولا تنجح في ذلك إلا إذا توفرت فيها بعض الشروط نذكر منها: حسن تدبرها ومقدرتها على إعادة تدوير الأشياء و الأطعمة فالأوراسية لا ترمي شيئا مثلا إذا فسد لها الحليب تقوم بتحويله إلى رائب أو سكب في الجرار لتمتينها أو تستخدمه في تشيف جلود الحيوان لتفترشه، ومقدرتها على تخزين المواد للأيام الصعبة وإضافة إلى حسن تدبيرها المنزلي تحظى المرأة التي تهتم بالضيوف بمكانة

⁽¹⁾ أحاديث هيروودوت عن الليبيين الأمازيغ، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁽²⁾ Bourdieu Pierre : **La sociologie de L'Algérie**, OP, cit, P 82.

خاصة عند أهل زوجها، ولا نبالغ إذا ما قلنا أن المرأة الممتلئة البدن تحظى بالقبول أولاً في الزواج وثانياً توكل لها مهام شاقة وتحظى بالمكانة كونها تعمل بجد وذلك لأن المجتمع الأوراسي ينبذ الكسل ويُقدّر ويحترم العمل والمرأة العاملة والمجتهدة إن صحَّ التعبير.

الأمازيغي في أدبياته لا يصف المرأة بالحبيبة يسميها أُمي "يما" أو أختي من المكانة الاجتماعية والحظوة ومن تقريبه لها.

تعيش المرأة الأوراسية في مجال مادي ومعنوي خاص يمكنها من تحقيق الحياة المشتركة لبناء المعنى المشترك. كثيراً ما ترتبط سلوكيات النساء على حسب المكانة الاجتماعية والوضعية التي يتواجدون فيها ومن هنا تنتج الدلالة الاجتماعية التي تشير إلى تمثيلات معينة كالقوة على سبيل الحصر نرى أن قوة المرأة في المجتمع الأوراسي تنتج من وضعيتها الاجتماعية كامرأة نشيطة وعاملة وقادرة على تحمل المسؤولية وأعباء الأسرة من جميع النواحي. وديناميكية الفضاء الأوراسي تشير إلى الثابت والذي كثيراً ما يرتبط بالعادات والتقاليد والأعراف وهنا نفهم قيمة الفضاء الرمزية والمعنوية المتجذرة فكل الأماكن تعتبر فضاء كالحجامة والحمام والحقل و أحام وداخل كل فضاء هناك خصوصية مكانية ومعنوية للمرأة تضمن لها الممارسة بعيداً عن الرجل.

خصوصية الفضاء النسوي لا ترتبط بالضرورة بالانفصال المجالي عن الفضاء الذكوري فقد نجد في البيت الأوراسي وداخل الغرفة الرئيسية مكان مخصص في ركن منه تجلس فيه النساء المتزوجات مثلاً وركن آخر للعازبات ويكون فيه الحديث بالوشوشة وهكذا تم تأمين خصوصية في فضاء محدد. إن مفهوم الخصوصية في حد ذاته يخضع لتصورات دالة على معاني ورموز تم بناءها على أساس الوعي الجماعي والخبرة والتجربة. " إن مشكلة تمثل فضاء (المكان) في مجتمع خاص تتموضع حول مفهوم السلوك والاتصال داخل هذا الفضاء الذي تهيكله علاقة الإنسان بهذا الفضاء وبصورة أوسع بالمجتمع الذي يتواجد فيه كعنصر فاعل".⁽¹⁾

2.3. مكانة المرأة الأوراسية في النشاط الاقتصادي:

إن أهم قيمة في المجتمع الأوراسي هي قيمة العمل فهو يجذب الجد والعمل وينبذ الكسل والتراخي، ولا فرق فيه بين مهام الرجل و المرأة فكلاهما يكملان بعضهما البعض وربما العكس تحمل المرأة مهام أكثر من

⁽¹⁾ Tornqvist, G نقلاً عن: فريدة عكروت: مفهوم الفضاء وتمثلاته الاجتماعية، مجلة الصورة والاتصال، ع 22، الجزائر، 2018، ص 7.

الرجل فهي تقاسمه أعباء الزراعة والرعي والبستنة مع العلم أن الرجل لا يقاسمها أعباء البيت والحرف مثل النسيج وحياسة الصوف يدويا وبآلات النسيج " المنسج " لدرجة شهرة الزربية التقليدية، مثل زربية خنشلة وشاشار وأريس وأم البواقي وتبسة وبريكة و غيرها، وكذا حرفة الفخار حتى أنها مارست حمل الحطب وحمل الحبوب، تذكر **Mathea Gaudry** عن حمل المرأة للحبوب من الحقل إلى الطواحين الهوائية " كانت الفتيات (12 إلى 15 سنة) تحملن ما تتراوح حمولته بين 20 إلى 30 كغ، أما النساء فتحملن ضعف ذلك أي ما يقارب 50 كغ من القمح".⁽¹⁾ وكانت تجوب بها طريق العودة من الحقل إلى البيت أو إلى المخازن والمسالك الجبلية الضيقة الوعرة وهو ما أكسبها البنية القوية. كما قلنا من مهام المرأة السقي، النسيج، حمل الحطب وحمل الماء و غيرها. وفي طقوس جلب الحطب كانت تترافق النساء حوالي ستة إلى سبعة نساء برفقة رجل من القرية لا يشترط أن يكون قريبا لها فالمجتمع الأوراسي متصالح مع ذاته دون عقد و باحترام وتدخل ضمن تقاليد المنطقة.

إنَّ ما ميز المجتمع الشاوي التقليدي هو بنية الأسرة التقليدية التي جعلتها وحدة إنتاج واستهلاك في نفس الوقت من اكتفاءها الغذائي وصناعتها لغذائها ونسجها للملابس والتطبيب... وهو ما أضفى عليها طابع التعاون المتمثل في ممارسة التوزيع خاصة في الفضاء النسوي وفي الأعمال الزراعية كالخصاد كون المرأة الأوراسية تقضي معظم أوقاتها في الحقول والبساتين وهذا لا يعني غياب حميمية الفضاء العائلي مع باقي نساء العائلة في البيت، حيث تقوم بمهام منزلية متعددة منها تربية الأبناء ورعايتهم والنسيج والحياسة والطحن وفي هذا يمكن أن نرى كيف يقدر المجتمع الشاوي الأدوات التقليدية لارتباطها بالعمل مثل "هاكركوث" وهي الطاحونة اليدوية والتي لا يخلو منزل منها.

لقد تميَّز العمل في الأوراس بدرجة من تقسيم العمل بين الرجل والمرأة حيث يقوم الرجل بأعمال هي: الحرث، الخصاد، التسوق، في حين تعددت أعمال المرأة داخل البيت بصفة مطلقة وخارجه كما ذكرنا سابقا جلب الحطب السقي وحتى مساعدة الرجل في الحرث حيث كانت تُهيأ الأرض للرجل كي يحرثها حيث تقوم بنزع الأعشاب الضارة من الأرض حتى كانت تتكبد العناء حتى وإن كان لديها أطفال رضع تضعهم حتى ظل شجرة وتقوم بعملها.

⁽¹⁾ Mathéa Gaudry, IBID.

3.3. مكانة المرأة الأوراسية في النضال:

- الكاهنة ديهيا (660م/701م)

للمرأة أهمية كبيرة في المجتمع الأمازيغي وهو ما عرف عند المجتمعات ذات - خط الأم - عامة فعلى غرار قيمة المرأة في مجتمع الطوارق الذي نصبها لقيادة وتنظيم حياته مثل: تينهنان نجد نفس الدور الذي قامت به الأوراسية ديهيا والتي كانت ملكة عظيمة ومحترمة في قومها والتي حكمت منطقة كبيرة "الجزائر وتونس وجزء من المغرب وجزء من ليبيا" والتي ظلمها التاريخ وزج بها في خارج التاريخ كونها قادت أكبر مقاومة في تاريخ شمال أفريقيا وهزمت جيوش المسلمين وقال عنها مالك بن نبي "الكاهنة بطلة مرتفعات الجزائر، قبل الإسلام، التي قامت فيما يبدو بدور مزدوج: فقد كانت البطلة التي قادت حركة المقاومة في وجه عقبة بن نافع، وكانت من الناحية الأخرى الأم التي فتحت ضمير أولادها للإسلام" ⁽¹⁾

هناك من المؤرخون من قال بعدم معرفة ديانة الكاهنة يهودية أو نصرانية أو وثنية ولا غيرها على الرغم من أن ابن خلدون قال عنها بأنها قبيلة يهودية في أصولها: "...دانوا بدين اليهودية أخذوه عن بني إسرائيل عند استفحال ملكهم، لقرب الشام و سلطانه منهم كما كان جراوة أهل جبل أوراس قبيلة الكاهنة مقتولة العرب لأول الفتح،..." ⁽²⁾ ومن المحتمل أنهم تحولوا بعد ملك الفرنج إلى المسيحية وهو ما قاله ابن خلدون دائما: "فكان البربر بافرقية والمغرب قبل الإسلام تحت ملك الفرنج، وعلى دين النصرانية الذي اجتمعوا عليه مع الروم..." ⁽³⁾ وقال عنها المالكي الذي عاش 360 سنة بعد ديهيا: "فهرت تريد جبال أوراس، ومعها صنم عظيم من خشب كانت تعبد، يُحمل بين يديها على جمل،..." ⁽⁴⁾ وقد يكون هذا الصنم صليب لأنه من عادات الحروب قديما حمل الصليب للإشارة إلى المسيح. تمتعت المرأة الأمازيغية قديماً بسلطة على المجتمع حيث سميت أقدم القبائل البربرية صنهاجة نسبة إلى امرأة وهي مصدر القوة و الجمال في الوقت ذاته، مارست الزراعة وأوكلت لها مهام عديدة منها قيادة الحروب وتسيير الاقتصاد دون أن تتناسى الوظائف البيولوجية الأساسية لها وهي الزواج والإنجاب، فكانت الزوجة والأم والمحاربة في الوقت ذاته.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: بين الرشاد والتهيه، ط2، دار الوعي، الجزائر، 2012، ص 64.

⁽²⁾ عبد الرحمن ابن خلدون: ج6، ص 126.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 161.

⁽⁴⁾ المالكي: رياض النفوس، ج1، ص 54.

افترق البربر أول الفتح الإسلامي وتعدد سلطاتهم، والواقع أن ما تعرضوا له من أنواع الاحتلال المتكرر أُنمى عندهم شخصية رافضة للآخر، وهو ما حدث في عدم تقبلهم للإسلام على الرغم من لينه حيث تطاحن الأمازيغ مع المسلمين لفترة تقارب الخمسين سنة، ولعل من أولهم وأبرزهم الكاهنة ديهيا ملكة جبل الأوراس والتي أشار إليها ابن خلدون على أن حسان بن نعمان الغساني جاء فاتحاً يسأل القوة فدلوه عنها عندما قال: " وكان من أعظمهم شأنًا يومئذ الكاهنة دهيا بنت ماتية بن تيفان ملكة جبل أوراس وقومها جراوة ملوك البتر،... ".⁽¹⁾

وهنا يشير ابن خلدون إلى أن قبيلة جراوة هي هواره. وفي مصادر عدة نجد اختلاف في التسمية الكاملة للكاهنة أن اسمها ديهيا بنت ينفاق⁽²⁾ بدل تيفان. يذكر بعض الباحثين على غرار عثمان السعدي أن الكاهنة ظلت تحارب وهي عجوز طاعنة في السن وقال عنها هاني بن بكور الضريسي على لسان ابن خلدون: " ملكت عليهم خمساً وثلاثون سنة وعاشت مائة وسبعاً وعشرين سنة ".⁽³⁾ هذا ما لا يعقل مع الإمكانات القتالية التي تملكها ومع ما قامت به في نهاية حياتها من تخريبها وحرقتها للعمران والزرع ووصولها إلى الحدود التونسية حالياً ورميها للعطر في بئر أصبح يسمى اليوم - بئر العائر - في ولاية تبسة رغبة منها في عدم تعميرهم للأوراس من بعدها وهناك من يسميه "... (بئر الكاهنة) على بعد 80 كيلو متر جنوب مدينة تبسة ".⁽⁴⁾

لا يزال الكثيرون اليوم يتحاملون على الكاهنة ولالة فاطمة نسومر والأمير عبد القادر وغيرهم من الذين قادوا حراك ثوريا ليس بدافع شيء وإنما لأنهم أصلاء، وما ينبغي أن نقوله في هذا الباب بغض النظر عن ديانة الكاهنة ومحاربتها للإسلام يجب أن نقيس الظروف في سياقها خاصة إذا ما عرفنا الطريقة غير المدروسة التي دخل بها المسلمون الفاتحون ويجب أن نتيقن بأن الإسلام دخل إلى المنطقة على أشلاء الجشش، ولا ننسى أن الصحابة والخلفاء الراشدين الأوائل قد تريضوا في فتح بلاد المغرب الإسلامي لدواعٍ نفسية منها معاناة الأمازيغ

(1) عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج6، ص 143.

(2) للمزيد أنظر: محمد الصالح لونيبي: الأوراس تاريخ وثقافة، ص 137.

(3) عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج7، ص 12 - 13.

(4) مالك بن نبي: بين الرشاد واليه، مرجع سبق ذكره، ص 65.

من الاستعمار البيزنطي، البعد عن الحضارة الإسلامية والجهل بالإسلام إضافة إلى الشخصية الأمازيغية الرافضة للعنصر الخارجي وبالتالي كان دخول الإسلام إلى المنطقة بهذه الطريقة استفزازاً حقيقياً.

اختلفت المصادر في المخطوطات في ذكر اسمها فلها عدة تسميات: ديهيا، دهيا، دهيا، تيهيا، دامية، دمية وتعني المرأة الجميلة في اللغة الأمازيغية، في حين أن اسم الكاهنة سماها العرب بذلك حيث يذكر ابن خلدون أن سبب تسميتها بالكاهنة هو معرفتها بالعرافة فيقول في الجزء السابع من تاريخ ابن خلدون "...فاستبدت عليهم وعلى قومهم بهم، وبما كان لها من الكهانة والمعرفة بغيب أحوالهم وعواقب أمورهم فانتهت إليهم برياستهم".⁽¹⁾

يبالغ ابن خلدون في إرجاع سبب رئاسة الكاهنة إلى العرافة متناسياً استراتيجياتها ومقدرتها الحربية والقيادية وحنكتها على الرغم من أنه يبعد بستة قرون على زمنها لا يمكن إثبات أو نفي ما يقول وقد قال الكثيرون " أن هذه المرأة تنبأ بالمستقبل وأن كل ما تعلنه لا محالة سيحدث."⁽²⁾ وأضاف ابن خلدون في شيطنتها وفي وسعها بالساحرة بعد انهزامها في المرة الثانية في قوله: وأشارت عليهم بذلك لإثارة من علم كانت لديها بذلك من شياطينها وانصرف حسان إلى القيروان فدون الدواوين..."⁽³⁾ لقد سقط ابن خلدون هنا في مفارقة منطقية هو أنه يؤمن بقوى غيبية كالجن والشياطين وبذلك أصدر حكماً قيمياً عن ديهيا وأنها حكمت منطقة شاسعة بها أقوام وشعوب بحكم الجن وهذا تناقض فعندما نرى كيف هزمت جيش حسان في المرة الأولى في قول ابن خلدون: "...ثم سأل عن أعظم ملوك البربر فدلوه على الكاهنة وقومها جراوة فمضى إليها حتى نزل وادي مسكيانة. وزحف إليه فاقتتلوا قتالاً شديداً. ثم انهزم المسلمون وقتل منهم خلق كثير وأسر خالد بن يزيد القيسي..."⁽⁴⁾ والذي تبنته ديهيا لاحقاً ومن شدة تسامحها أكرمت الأسرى ولم تقتل مسلمي القيروان على الرغم من إتاحة الفرصة لها.

وفي العموم يركز المجتمع الأمازيغي كثيراً على الكهانة والعرافة كما ذكر سليم سوهالي بأن "كل القمم تسمى على النساء: الكاهنة، لالة خديجة وهذا الامتداد يرجع إلى العقيدة الآمونية لأن آمون في أصله إله

(1) عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج7، ص 12.

(2) عبد الملك عثمانة، مرجع سبق ذكره، ص 59.

(3) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج6، ص 143.

(4) المكان نفسه.

أمازيغي وليس فرعوني في سيوة يوجد رسمة مشهورة لوحة عرافة سيوة، وسيوة واحدة أمازيغية تحتوي على الملح سميت الأمونيات نسبة للملح، الأمونيات حكموهم نساء عرفات وانتشروا بحكم أن الشعوب التي كانت في سيوة من الغارامونت (جرما، إجرمان) أجداد الجيتيل التي تَكُونُ منهم الزناتيين الشعوب الأمازيغية التي قطنت بالصحراء من سيوة إلى المحيط الأطلسي وحافظوا على حياتهم مع دخول الرومان وحافظوا على عقائدهم ومنهم الكاهنة التي تنتمي إلى زناتة القبيلة الصحراوية، أهل جراوة " أقراون" الكاهنة كانت عرافة ترى المستقبل و لها الكثير من الفراسة، نفس الشيء لالة فاطمة نسومر التي لها ثقل ديني وكانت عرافة وقادت القبائل بالكلمة والشرف مثل كل الشيوخ مثل الشيخ الحداد عمر المختار الليبي".⁽¹⁾ وهناك من يرى بأن شخصية الكاهنة لا وجود لها من الأساس وما هي إلا أسطورة تداولت على الألسن ولعل هذا بسبب تصديدها للمسلمين الفاتحين.

ومما لا شك فيه أن المرأة الأوراسية تشتهر بكونها امرأة مناضلة ومحاربة وقفت ضد الاستعمار الفرنسي وربما أن تعمد بناء فرنسا لأول معتقل عسكري "تيفلفال" النسوي في منطقة غسيرة بالأوراس على اعتبار أنها مركز للثورة تقول **جمعة بن زروال** " أن فرنسا أرادت أن تطمس الرجل الأوراسي بإذلاله بالمرأة بنسائهم، زوجاتهم وبناتهم من أجل تعذيبهم واستغلالهم حيث كانت تجلب إليه نساء الثوار والمجاهدين ليتم سجنهم ليلا ويطلق سراحهم في النهار لمنع التواصل بين المجاهدين ونسائهم، وهذا السجن هو أول سجن في تاريخ الثورة سنة 1955 ويسبق بربروس 1957".

4.3. المرأة الأوراسية في السلطة:

لقد حظيت المرأة في الأوراس بمرتبة لم يصل لها رجل حيث تميزت بسلطة كبيرة في القرية "أقوار" و كانت تحتكم و تستشار و تترأس المجالس، حيث كان في كل قرية سلم تراتبي فيه امرأة كبيرة تسير شؤون القرية إضافة إلى إمام أو طالب أو حكيم أو رجل ذا مال و جاه، و من ميزات هذه المرأة أن تكون طاعنة في السن، حكيمة و تعلم أمور الدين فكانت هي التي تحدد تاريخ الصوم و تاريخ عيد الفطر و عاشوراء و زمن الحصاد كما تبارك الزواج و تستشار في كل كبيرة و صغيرة في القرية في الزواج و الطلاق و النزاعات و غيرها لدرجة أن الرجال يحتكمون برأيها و جرى العرف أن كل أهالي القرية يسمونها بـ "يما....." هذه الرمزية موجودة أيضا

⁽¹⁾ سليم سوهالي، دار السينما، باتنة/ الجزائر، 2019/10/12، من 09:00 إلى 15:40.

كسلطة روحية في بلاد القبائل أين تسمأ المرأة الحكيمة و حتى الأخت الكبرى بـ"أنا....". إنَّ هذه المكانة ليست وليدة الصدفة و إنما متوارثة منذ القدم أين كانت المرأة تحكم الأوراس و تحارب العدو وتقود الجيوش.

5.3. المرأة الأوراسية والفن:

لقد تمومت المرأة الأمازيغية في عالم الفن وتبوات مراتب عالية مثلاً عند التوارق عزفت على آلة الأمزاد قبل الرجل، وفي منطقة الأوراس أبدعت المرأة في الفن فنجدها أول من ألهم المؤدون والمطربون بالهددة Les berseses مثل رائعة "قوق أممي" كانت هدهدة لأم عبرت عن مشاعرها، وفي ذلك أن التراث الأوراسي شفوي ففي الموروث الثقافي نجد نصوص تدل على إبداع و عبقرية المرأة مثل "عياش أممي" التي تصف فيها المرأة قصة تحسرها على ابنها وصفاً دقيقاً، أيضاً قصيدة خيرة سلطان التي تحتوي على حوالي ثلاثمائة بيت وخرجت من دائرة الوصف إلى التأريخ للمنطقة في إبداع جمالي.

من نماذج الفنانات الأوراسيات المطربة ديهيا وهي أول امرأة أدت الأغنية الشاوية في وسيلة إعلامية في الإذاعة حالياً موجودة في فرنسا واستخدمت أغنية حديثة وكلمات مدروسة وألحان حيث لها بارودي وقد أعانها زوجها الملحن نجاحي، الفنانة "ماركوندا" متحصلة على شهادة الدكتوراه وهي أيضاً تأثرت بزوجها الملحن الأرمني إضافة إلى "حورية العيشي" وهي أيضاً خريجة جامعة السربون دكتوراه في علم الاجتماع والشاعرة الخنشلية "زليخة مسعودي" في رائعة "صب الرشراش" عملت مع ملحنين كبار مثل معطي بشير وبذلك عبرت الأوراسية عن ثقافتها بإنتاج فني معين.

6.3. المرأة الأوراسية وممارسة السحر:

لقد ذكرت ماتيا غودري Mathea Gaudry عن ولوع المرأة الأوراسية بالسحر وممارستها له، وذهبت شاحبة بذاك في تفسير ممارسة المرأة القبائلية للسحر إلى المكانة الاجتماعية التي تشغلها فتقول: "إن السحر والممارسات الرمزية مرتبطة بالوضعية التي تحتلها جماعة النساء في المجتمع التقليدي القبائلي بالخصوص، فوضعية المرأة المتصلة بعلاقتها بالرجل يمكن أن تقاس بعلاقة العبد بالسيد، فالمرأة لا تملك شيئاً حتى نفسها".⁽¹⁾ وهي ترى أن المرأة تحاول الخروج من هذه الوضعية الاستغلالية، لكن الوضع عند المرأة الأوراسية يختلف نوعاً ما

⁽¹⁾ شاحبة بذاك، مرجع سبق ذكره، ص 38.

فالمرأة في المجتمع التقليدي الأوراسي تحظى بمكانة (*) في المجتمع على الرغم من أنها امرأة منقادة وهي قائدة في مجالات أخرى مقارنة بالمرأة القبائلية، إلا أنها مارست السحر واعتبرته جزءاً من ممارساتها الاعتيادية حتى أنه كان علناً.

وقد لجأت المرأة الأوراسية لممارسة السحر لمواجهة مشكلاتها الاجتماعية والنفسية مثل العنوسة "التفاف" والربط وعدم الإنجاب وهجر الزوج لها. واستخدمت الأوراسية السحر الأبيض أو ما يعرف بسحر المحبة لجلب المكانة الاجتماعية لها ولتحظى بقيمة عند أهل الزوج فسحرت لأم زوجها ووالده وإخوة زوجها وهذا حتى يحبها الجميع و يقدرونها وحتى تصبح لها كلمة و تقرر و تُرجع لها الكثير من الأمور ولاحقاً سحرت لأصهارها حتى تحظى بناتها بالقبول والمحبة، وسحرت زوجها إذا أراد أن يشرك امرأة أخرى في حياتها لأنها امرأة ترفض التعداد، وتقبل بالطلاق لأن المجتمع كان يعطي مكانة للمرأة العزيرة و التي تعني "تسمية تدل في البداية على المرأة التي تكون غير ملزمة بارتباطات قانونية وأخلاقية من طرف المجتمع، فالتصور الجماعي للعزيرة مغاير تماماً للمرأة المتزوجة أو التي لم يسبق لها الزواج، لكن مع مرور الوقت حرفت التسمية بعض الشيء وأصبحت أكثر سلبية..."⁽¹⁾ والعزيرة بمعناها طلب المرأة للطلاق من الرجل والذي تكتسبه المرأة بعد الطلاق أو الترميل وهذه المرأة تتمتع بحرية كبيرة تجعلها واسطة في طقوس الاتصال السحري.

7.3. الزواج في النظام التقليدي الأوراسي:

– مفهوم الجنس عند الأوراسيون

البيئة الأوراسية وبطبيعتها القاسية كانت تعد الأبناء لمراحل عمرية مبكرة فمرحلة المراهقة لم تكن موجودة في تصورهم لأنها كانت مختزلة فالطفلة ذات الثلاثة عشر سنة عندنا كانت امرأة في وقتها ونفس الشيء يؤهل الشاب في سن السابع عشر للزواج ومعايير الزواج عندهم كانت تعتمد على خطبة النسب والجمال كما لا يمكن لأحد أن ينكر أن وجود علاقات الارتباط العاطفية عندهم، كان كل شيء عندهم سهل الزواج سهل والطلاق أسهل فالمرأة كانت تطلق لأسباب بخسة منها أنها قد لا تملك الضمانة الأخلاقية على حد قول نور

(*) قديماً كانت المرأة ترقص في تارباغت في نفس الخط مع الرجل، وهناك من لا تزال إلى يومنا هذا.

(1) عثمانة عبد المليك، مرجع سبق ذكره، ص 52.

الدين طوالي⁽¹⁾ فتطرد من بيت الزوجية ليلة دخلتها عارية أو لأنها لم تحلب البقرة أو تطعم الحيوان أو لم تسلم على عم زوجها وهذا ما يدخل في "كار" أهل الزوج بمعنى الأعراف المسنونة.

الحقيقة أن كثير من المواضيع المتعلقة بالتربية والثقافة والحياة الجنسية التي كانت سائدة في مجتمع الأوراس ترتبط معظمها بصورة المرأة في ذهن الرجل والتي يمكن اعتبارها في أن المرأة شرفه سواء كانت زوجته أو أخته أو أمه، ومن ناحية أخرى فإن هذه الصورة ترتبط بحاجة الرجل إلى المرأة جنسياً وتوصف المرأة بالغدر والتحايل والخيانة الزوجية خاصة إذا ما اطلعنا على الأساطير التي توثقها وتصفها على أن لديها الشبق الجنسي وتركز على الخيانة الجنسية وهذا موجود فعلاً في التراث المحكي الذي لم نستطع أن نتطرق له لأننا لا نريد الخروج عن مسار الدراسة وقد عرف المجتمع الأوراسي الخيانة الزوجية التي كانت متفشية لدرجة أن كثير من النساء كانت تخرب مع الرجال تاركة وراءهن أبناء و أزواج والأمر من هذا أنهن يعدن بعد سنوات مع أزواج جدد وأبناء والغريب أن الأعراف تكيفت مع الوضع بما أن المرأة محمية من قبل رجل لا أحد يمكنه التدخل في شأنها.

إنَّ قيمة الجنس الأولى تكمن في فحولة الذكر وشرف المرأة فمن مظاهر فحولة الرجل قوته الجسدية وتحمله مشقة العمل إذا يُستهزأ بالرجل الذي لا يملك قوة جنسية أو ليس فحلاً، فيعاب عليه إن لم يتم فض بكارة زوجته ليلة الدخلة، والأمر نفسه بالنسبة للبنات التي تنبذ وتطرد شر طرد تلك الليلة، كما أنهم كانوا يعدون أطعمة خاصة لقوة الرجل ليلة الدخلة وأطعمة تغذي الدَّم للمرأة في اعتقادهم. عن صورة المرأة الشريفة عند الرجل ترتبط بكمية الدَّم الذي تنزفه ليلة دخلتها وهذا بسبب القسوة والجهل في الوقت نفسه، إنَّ ما تتعرض له المرأة من طرد كنوعٍ من الإقصاء حيث تُحمل إذا لم تنزف دمًا ليلة دخلتها على حمار أشهب وتركب فيه عكس الرأس، في حين هناك من يتسامح في بعض الأعراس ويتفق مع أهلها أن يرجعها بعد قضاء فترة معينة. ومن مظاهر الحيطة والحذر نجد عادة "أصفح" أو ما يعرف بتصفاح البنات قبل البلوغ وهي شكل من أشكال السحر الذي يعمل للبنات لحماية شرفها عن طريق أنواع منه: بالأغلال "الكادنة" والسكين والمنسج وأدواته.

(1) نور الدين طوالي: الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، عويدات وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 49.

- أنواع الزواج في المجتمع الأوراسي:

تحتل مؤسسة الزواج عند الشاوية عامة بالقداسة والتي تعزز روابط الانتماء في الزواج الأندوغامي الداخلي لذا تسعى العائلات دائما لمصاهرة ملاك الأراضي من داخل العرش. والزواج عندهم لا يقتزن بسن معينة وإنما بالاستعداد للزواج، فالبينة الأوراسية تُعد الطفل وتجعله رجلا من خلال تحميله لمسؤوليات رجولية مبكرة، إن هذا التكليف يُعده للزواج مبكرا حيث وصل سن زواج الرجل قديما إلى ستة عشر سنة أو دون ذلك ليبدأ بالتصاعد شيئا فشيئا في أيامنا هذه.

تميّز الزواج قديما بالداخلية والسبب يرجع إلى قوة الرابطة العائلية والقربانية المتمثلة في رابطة الدم والانتماء إلى الجد الواحد ومن ثم الرابطة العروشية أي الانتماء إلى العرش الواحد والإقليم الواحد والقبيلة الواحدة وهذا لا يمنع من الزواج الخارجي في استثناءات عديدة. إن هذا الزواج الداخلي يرجع إلى ما أسماه برتراند راسل **Russell** بالغريزة الميكانيكية ويصف ميزات هذا الزواج بـ "وهذا التشابك في الأرحام يعزز من قوة المجموعة بتآزرهم وتحولهم إلى قوة أكبر ويمنحهم تفوقا عدديا ويوسع مجالهم الجغرافي...".⁽¹⁾

والحقيقة أن عادة تزويج الأبناء في نطاق القرابة والعرش يهدف إلى الاستقرار الاقتصادي الذي يجبر الرجل على الزواج حتى من أرملة أخيه مخافة أن يدخل الغريب إلى الفضاء العائلي ويتقاسم الخيرات والمحاصيل مع العائلة ولا تزال بعض العائلات تتمسك بهذه الأفكار إلى يومنا هذا، يذكر عبد الله الغدامي أن الزواج الداخلي بمثابة قانون طبيعي لنظام حياة الأفراد يعزز خط ثقافي معين فيقول: "...بدءا من مقولة إن البنت لابن عمها، وهي مقولة احتكار معنوي وأخلاقي مثلما هو اقتصادي وسياسي، وهي تبدأ من تصور بقاء النسب في السلالة..."⁽²⁾، ويضيف "...ويتبعه تصور مآلات الإرث، والسعي لحفظ المال داخل السلالة، ويتبعه شرط الولاء والحماية..."⁽³⁾.

ترتبط عادة تزويج البنات الأوراسيات في سن مبكرة بعدة معطيات منها المورفولوجية وعدم تعليمهم وبلوغهم وثبت أنه لم يترك للبنت حرية اختيار زوجها لأن الزواج كان قرار عائلي والحقيقة أن هذا الواقع نسبي

(1) عبد الله الغدامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، 2011، ص 27.

(2) عبد الله الغدامي: مرجع سبق ذكره، ص 115.

(3) المرجع نفسه، ص 116.

كون المرأة كانت تخرج إلى الحقول لممارسة الزراعة و الرعي وكانت تتعرف على الشاب الذي يأتي لخطبتها وقد يُرفض لأسباب منها سيرته السيئة أو فقره في كثير من الأحيان، فالقيد في موافقتها على الزواج لم يكن مطلقاً، بل بالعكس لقد وصلت المرأة حد الهروب في حالة رفض أسرتها تزويجها بمن تريد خاصة إذا كان فقيراً وفي ذلك تتحدث الأمثال الأوراسية يقول المثل: "إزاوالي إي ثمرولت نّس: ذ تاي تارقوشت ينو، نّنا-س: "ماني ءاقميرنس؟، يناس: "نعدّات" بالعربية قال الفقير للمرأة التي هربت معه: هذا حقلي قالت له: أين حدوده؟ قال: لقد اجتزأه. ⁽¹⁾ وهذا المثل يحاكي مقدرة المرأة على الهروب مع من تختار ليس فقط في الأوراس وإنما في كثير من المناطق وكانت تستند إلى أحد من أعمامها أو أخوالها يشجعها على الهروب ويقول لها اتكئ علي.

أمّا عن الزّواج الخارجي فلم يمانع الشاوية من تزويج بناتهم بالعرب حيث يشتهر الشرق الجزائري بما يُعرف بالعشابة و العزابة فيقال بالعامية "يعشبو و يعزبو" فتعني الأولى المجيء لرسم واكتراء الأراضي والثانية الرجوع إلى مواطنهم حيث يقصد الصحراويون وقاطني المناطق المتصحرة الشمال بما فيه الأوراس لاكتراء الأراضي الخصبة والصالحة لممارسة الزراعة وبعد الحصاد يعودون إلى مواطنهم لكن بعضهم لا يرجع إلا بعد طلب بنات الشاوية للزواج والرجوع بزوجة إلى أهله.

إنّ هذه الظاهرة ساهمت في اختلاط الأنساب من خلال تزويج الأوراسيون بناتهم للعشابة وفي الواقع كثيرا ما نلتقي في المناطق المجاورة للأوراس بما فيها الصحراء من يقول بأن جدتي شاوية وهكذا، وهذا راجع لما ذكرناه. ومن الباحثين الكولونيين من تحدث عن العزابة وانبهر بها مثل **Masqueray** الذي نظر إلى الشرق "على أنه بلد الرعي والعزابة..." ⁽²⁾ ومنمميزات الزواج أيضا تفضيل الزواج داخل الرفقة ^(*) والواقع أثبت النّظرة الإقصائية للعائلة اتجاه الزّوجة التي لا تنتمي إلى الرفقة وتُعاير وينتظر أن يفشل أبنائها حتى يقال لها أنت خارجة عن تقاليدنا وهذا موجود خاصة عند أهل الجبل أو ما يُعرفون بالجبائلية، وذلك لأن لكل منطقة وقبيلة وعرش ورفقة لها سمات وخصائص تميزها عن غيرها.

(1) محمد الصالح ونيسي: أمثال أحاجي وألغاز من الأوراس، أبيك منشورات، الجزائر، 2007، ص 30.

(2) عثمانة عبد المليك، مرجع سبق ذكره، ص 61.

(*) تعد الرفقة "هاريفقت" وحدة اجتماعية ترمز لانتماء عائلي لجد واحد فالقبيلة هي مجموعة من الرفقات وتكنى الرفقة بآث أو بني أو أولاد نسبة إلى الجد المؤسس مثلاً: رفقة آث مومن.

إنَّ ما يدعو للدهشة والحيرة هو القيم التي يمثّلها المجتمع الأوراسي حول المرأة وخاصة المطلقة والأرملة التي تحظى بالقبول والزواج وربما أكثر من تلك التي لم يسبق لها الزواج حتى، والسبب في ذلك ليس بغية التزوج من المرأة ذات التجربة الجنسية المسبقة كما اعتقد الكثيرون وإنما لكون من أهم معايير الزواج النسب وسمعة المرأة ونشاطها والأغرب في ذلك درجة المرونة والتسامح التي تسمح للمرأة أن تُحيي طليقها وتقول له كيف حالك يا عبد الله مثلاً، وهي تمر عليه مع زوجها الجديد، والأغرب من كل هذا هو أن زوجها الجديد قد يكون قريبه كابن عمه أو خاله أو حتى جاره، كما كانت تسمي ابنها البكر على اسم طليق ونفس الشيء للرجل يسمي البنت البكر على اسم طليقته ولا مشكلة عندهم ومن الطرافة كانت المرأة المطلقة أو المعتدة تُخطب في عدتها، إن هذا التسامح لا يوجد حتى في أرقى الدول المتحضرة.

لقد تميّز المجتمع الأوراسي بدرجة عالية من التنظيم في كل شؤون الحياة حيث يتم تخصيص موسم للزواج وهو في فصل الخريف وتحديدًا بعد الانتهاء من الزرع والحصاد ومأى القلاع بالمنتجات الزراعية والمؤونة وبعد صناعة أواني الخريف الأواني الجديدة للعام الجديد، ليتم التفرغ الكلي لهذه الأعراس وهي أعراس حقيقية تحمل كل معاني الفرح وتعتبر مناسبة للقاء وإحياء الروابط العائلية فتحضر الأقارب وإن كانت في قرى أخرى حيث يكبر العرس بالمدعوين ويسمى سبع أيام وسبع ليالي.

- العرس الأوراسي:

إن ما نذكره لا يشترط أن يكون عاما وإنما يختلف في بعض الجزئيات على حسب المناطق، حيث جرت العادة أن يكون لموكب العريس هيبة كبيرة بالخيول والبارود تزف العروس فعندما تخرج من بيت أهلها تدوس على طرف برنوس أخيها أو أبيها وهنا يضع لها أهل العريس النقود تحية لأخيها لأنه سمح لها بالخروج، والأوراسية قديما لم تكن تمشي على رجلها حيث يحملها أخ زوجها على يديه ويضعها فوق الحصان لان الحصان مقدس وتركبه العروس ويتم الغناء لها في كل محطة غناء خاصا حيث تستقبل بأغنية: وسعينا سعينا.... وسعينا المال.... جنبناها وجينا في حياة الرجال، وقبل أن تدخل الدار الزوجية تطوف بالحصان سبع طوفات وهناك من تطوف حول حماها ومرة أخرى ينزلها أخ زوجها على يديه فلا يجوز في العرف أن تدوس أقدامها على الأرض من بيت أبيها إلى بيت زوجها وترمي عليها الحلويات والمكسرات ما يعرف بـ "القشقةشة"

ثم تضع الدهان على يدها وتمسح به الحائط قبل دخولها البيت هنا يغنى لها: عبارك يا سيدي.... دارك لي دخلناها نلعبو..... قصورك يا سيدي كيما قصور قسنطينة.

– تقليد باندو:

يعتبر باندو أحد التّقاليد المرتبطة بالأعراس والتي تحاكي شجرة عيد الميلاد عند المسيحيين وعرف هذا التقليد في آريس وإشموّل أي أولاد داود حيث يزين غصن بشرائط ملونة بالأخضر والأحمر والأصفر تدعى "دبلت" تتدلى من الشجرة وتوضع عليها فواكه مثل التفاح والرمّان والجوز واللوز ولهذا الغصن قاعدة تحمله يحمل في شاحنة أو عربة مكشوفة ويتم الطواف به في القرية " باندو معناها القماش الملون" (*) وبعد أسبوع من العرس يتم دعوة الأقارب لفك الشرائط و تناول الثمار و الفواكه الجافة.

8.3. المطبخ الأوراسي "تأنوالت":

إن المطبخ الأوراسي مطبخ فقير بمكوناته يعتمد على القمح والشعير، والقمح لم يكن متاح لعامة الناس إلا الميسورين في حين الشعير هو الغذاء الأساسي للأوراسيين. المطبخ الأوراسي "عبارة عن مكان بسيط في مكوناته الأساسية يكاد يخلو من أي أثاث يذكر، ماعدا بعض الأوراني الطينية (إيشلثا)".⁽¹⁾ تتميز منطقة الأوراس بأنواع من الأطعمة تعتمد على مكونات عدة منها التمر والذي يُصنع منه: الزيراوي وهي أكلة تتكون من الخبز المدقوق بالتمر والزيت أو الزبدة، تازميث أكلة تتكون من جزئين متساويين دقيق التمر ودقيق القمح المقلّي، الرّب ومعلوم أنه معجون التمر بعد غليه في الماء وتحتّه، أبرزال وهو خليط من التمر وزيت الزيتون والجنّ اليابس والثوم، المقرود وهو المقروط أضمين وهي الطمينة، الرفيس وكذا الزرير الذي يقدم للمرأة بعد وضعها للحمل.

ولما كان لأهمية الحبوب من الشعير والقمح والذري حيث يصنع منها كل من خبز الشعير (أغروم نيرذن) والكسكس (سكسو الرغدة) وكسكس بمرق (ذي مسقي) أيضا الدشيشة (أوزان) والغرايف، العيش أو ما يُعرف بالبركوكس، العصيدة (شاروايث) إضافة إلى الأكلة الحارة بومهراس أو البطوط ويذكر النّوّي بن

(*) تخبرنا حديجة ساعد بأن هذه المعلومة وجدتها في المغرب حيث باندوا عندهم يعني القماش الملون، مقابلة يوم 10/10/2019 بسكرة.

(1) سليم سوهالي، مرجع سبق ذكره، ص 179.

الصغير بأن هذه الأطعمة خاصة بالفقراء "أما بالنسبة للعائلات الفقيرة فهي تعتمد حسب التقارير على طحين نبات (تارغودة)⁽¹⁾. إضافة إلى استهلاك الأوراسيين للمنتجات الحيوانية مثل حليب الماعز والبقر واستخدامه كأساسيات في الطبخ من ذلك كسكس وأبركوكس بالحليب واستخراج الزبدة وتحضير الأطباق الحلوة بها وكذا تكليل الحليب واستخراج (الكليلة) لاستخدامها في أطباق مالحة وحلوة مثل الزرير. ومن الأكلات الأمازيغية التي تعود إلى الفترة الرومانية "المردومة" المعروفة بمنطقة غوفي تحديدا أحسيرة وهي عبارة عن أكلة (لحم أو دجاج مشوي أو الأحشاء الحيوانية) في فرن تقليدي يشتعل بحطب العرعار والمشمش ثم تغلق فوهة الفرن بالطين من أجل الطهي الجيد، تطور المطبخ الجزائري عامة عند دخول الأندلسيين والأتراك للجزائر واشتهرت المنطقة بأجود أنواع الأجبان وزيت الزيتون والعسل الجبلي في منطقة شمر.

وقد عمد الأوراسيون لعملية حفظ الأطعمة بتجفيفها ومنها تجفيف لحم بطن الضأن وهو ما يُعرف بالخلع أو أقديد، وشحم الغنم وتذويبه وتنكيهه بالتوابل وتجفيفه في الثلاجة ليصبح سمن يُطبخ به، إضافة إلى تجفيف كل من الزبيب والطماطم "أشريع" والفلفل الأحمر والثوم والفرماس وطحن الثوم، هذه المنتجات الصيفية تصبح غلة في فصل الشتاء، لقد تكيّفت المرأة الأوراسية جيدا مع الطبيعة والظروف البيئية وكانت تتقن الاقتصاد والحفاظ على المؤونة والمحاصيل مدة سنة كاملة من تجفيف وتخليل للأطعمة لاستغلالها بأفضل الطرق ولا تُخرج في أي وقت يأتي لها الضيف تطبخ القديد وتقدم له التمر.

(1) النوي بن الصغير: الحركة الإصلاحية في الأوراس (محمد غسيري نموذجًا 1930-1974)، رسالة مقدمة لنيل ماجستير في التاريخ، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة/ الجزائر، 2008 - 2009، ص 32.

الفصل الثالث |

المثقف وثلاثية المخيال، المعنى والرّمز

(الفضاء والمرأة الأوراسية)

المبحث الأول: المثقف (التحولات والتّمثّلات)

1. مفصلية مفهوم المثقف

1.1. إشكالية المثقف

للمثقف مكانة خاصة في مجتمعه سواء كان كاتباً ومؤلفاً أو خطيباً. وعادة ما يخطأ الكثيرون في نسب صفة المثقف إلى المتعلم والمقنع المتمكن في خطابه أو الحامل لشهادات عليا لأن العلم محصلة تفاعل ونشاط ذهني وبدني لا يعتبر في حد ذاته ثقافة لكونه يحدث تراكمات نوعية لخبرات معينة ولتوضيح ماهية المثقف نحتاج إلى إلزام صفتين به في رؤية هشام الشرايبي حيث يرى في كتابه: "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" أن المثقف هو المستوعب للثقافة وأنه يتميز بصفتين أساسيتين: ⁽¹⁾

الوعي الاجتماعي (Social Conscience) الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياها من زاوية شاملة، وتحليل القضايا على مستوى نظري متماسك.

الدور الاجتماعي (Social Role) وهو النشاط الذي يؤديه صاحب الوعي الاجتماعي بكفاءة وقدرة في مجال اختصاصه المهني وكفاءته الفكرية.

فكثيراً ما يتواجد الوعي الاجتماعي عند من لم يتعلموا في حين يغيب عند المثقفين وهذه إشكالية في حد ذاتها. ولا يوجد وعي اجتماعي خارج البيئة الثقافية أو كما أشار إليه محمد عابد الجابري "المرجعية الثقافية" حيث يرى أن المفكرين عندما يكتبون يحاورون أفكار من سبقوهم "لأن تعاملهم مع الموضوع الذي يتناولونه من موقع الاختصاص وشمولية الاطلاع يجعل منهم سلطة مرجعية في الموضوع ونقطة التقاء المرجعيات السابقة، التقاء توفيق أو تكامل أو تجاوز..." ⁽²⁾ وقد أثرت المرجعية الثقافية في تحليل الجابري وتناوله لماهية المثقف العربي، إذ تصادم بسؤال من هو المثقف؟ وقد أقر قائلًا بعد طرح السؤال من هو المثقف؟ "شعرت بالفراغ مرة أخرى. ذلك أن مرجعيتي الثقافية العربية لم تبادر بسرعة بإسعافي

⁽¹⁾ هشام الشرايبي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر و التوزيع، بيروت/ لبنان، 1988، ص 100.

⁽²⁾ محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2000، ص 08.

بالجواب" ⁽¹⁾ و هو يشير إلى إعادة بناء المفهوم على ضوء الثقافة العربية إلى لا استعارة المفاهيم من الفكر الغربي أو ما يُعرف بتبئية المفاهيم وهي إشكالية قائمة في حد ذاتها لأن تبئية المفهوم بمعناه المعاصر عملية معقدة فعناصر الحضارة الأوروبية التي تبلور فيها مفهوم المثقف تختلف عن عناصر الحضارة العربية الإسلامية وقد طرح مشكلة نقل مفهوم من حقل معرفي إلى آخر ومصطلحا عليه بالنقل الميكانيكي الفج ينعتة "عمل غير مشروع من الناحية الإيبستيمولوجية/ المعرفية، لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم... ويضيف فالتبئية، عندما تنجح، هي التي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر". ⁽²⁾

والتبئية اصطلاحاً تعني الربط العضوي للمفهوم بالحقل المنقول إليه. وتساءل عن من هو المثقف بين هؤلاء الشيخ، الفقيه، العالم... في المرجعية الثقافية العربية مشيراً إلى الخصوصية الثقافية العربية وهو بذلك يؤسس إلى إشكالية التأصيل الثقافي للمفاهيم الحديثة وكان من دعاة التجديد الداخلي للثقافة واضعاً نموذج استراتيجي ثلاثي الأبعاد تمثل في "محور النقد الإيبستيمولوجي لثرائنا، ومحور التأصيل الثقافي للحدث في فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحدث الأوروبية نفسها والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها". ⁽³⁾

وهنا نفهم درجة حرص الجابري وإدراكه لعملية التعقيد المرافقة لنقل مفهوم المثقف، التحليل الثقافي يختلف تماماً عن العلوم التجريبية والتقنية والطبيعية وربما استطاع النموذج الياباني أن يخرج بتجربة استئصال مفاهيمي حيث بحث المختص في الأديان تكاشي كيمورا متسائلاً مع "كثير من المفكرين اليابانيين المعاصرين عن جدوى اقتباس المفكرين غير الغربيين للمناهج والنظريات والتصورات الغربية مفهوماً ومنهجياً وتطبيقها على ثقافات مختلفة عن الثقافة الغربية، بدل إنتاج مفاهيم ومناهج ونظريات خاصة بهم تستجيب لرؤاهم وتصوراتهم الثقافية العامة عن الكون والوجود والمصير..." ⁽⁴⁾ ليبقى الدور الحقيقي للمثقف هو ما مدى تفاعله -كمواطن- مع قضايا عصره، وأن يستقل عن عالم التنظير - ذاك البرج العاجي - الذي انطوى فيه الكثير منهم مؤمنون أن للكلمة سلطة تنوير أقوى من الفعل، فينسج السويدي

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 09.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 12.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 16.

⁽⁴⁾ المبروك المنصوري: دعوة إلى فهم مكانة الدين في النهضة اليابانية و العربية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2012، ص 73.

علاقة سببية بين المكانة الاجتماعية للمثقف وبين الدور الذي يشغله فيقول: " فطالما امتزج دور المثقف بدوره كمواطن، فمعنى ذلك أن له روابط متينة بين وظيفته وبين المجتمع الذي ينتمي إليه، إذ كلما ازدادت الحاجة إليه بسبب ما يتمتع به من عمق في التفكير وقدرة على تحليل المواقف.. ازدادت مكانته قوة.. ومهامه تعقيداً...⁽¹⁾ "، وبذلك كان **السويدي** قد أشار إلى أهمية دور المثقف في تنوير المواطن بما تتضمنه الأوضاع الاجتماعية والثقافية وفي تنظيم علاقات المواطنين - على حد تعبيره - في مجتمع متغير.

إن لمفهوم الدور تاريخية طويلة في البداية مع القرون الوسطى " فهو مشتق من الكلمة اللاتينية الوسيطية (Rotulus)"،⁽²⁾ ثم أخذ عدة معانٍ في الاقتصاد والقانون والفن المسرحي ليغتني في القرن الثامن عشر باستعمالات جديدة واسعة " فهو يعني السلوك الاجتماعي لفرد يمثل شخصية ما تُعلن، في سياق اجتماعي معين، عن سلوك غير حقيقي، ويعني أيضاً الفعل أو التأثير الذي يمارسه شخص ما في تفاعل معين، أو مجموعة، أو أي سيروية اجتماعية...⁽³⁾ " انشغل **داهرنردورف** (Dahrendorf) (*) (1958) بأهمية مفهوم الدور "مع مفهومي الدور والوضع تمّ بناء الإنسان الاجتماع".⁽⁴⁾

لقد عمدنا في هذه الدراسة إلى اختيار عينة مثقفة وفاعلة علمياً وفكرياً وفنياً من خلال تتبع إنتاجهم الفكري والمعرفي من نشر وتأليف سواء مقالات أو كتب أو قواميس وبرامج إذاعية وأعمال فنية وغيرها ورصد درجة الوعي عندهم من خلال إنتاجهم، حيث يعني الوعي كمفردة للتحليل عند **هوسرل** Edmund Husserl (*) الوعي العلمي المتحرر من أي تأثير للبيئة الطبيعية عليه، بشكل يدرك الأشياء على حقيقتها. وبهذا الشكل يمكن أن تتحقق الحرية العقلية في التفكير الاجتماعي من المنظور الفينومينولوجي.⁽⁵⁾ ويعتبر **هوسرل** التفكير المنتج للوعي وسيط ضروري في عملية التفاعل فيضيف "هذا

(1) محمد السويدي مرجع سبق ذكره، ص 45.

(2) جيوفاني بوسينو: نقد المعرفة في علم الاجتماع، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008، ص 83.

(3) المكان نفسه.

(*) يعتبر **داهرنردورف** عالم اجتماع أنجلو- ألماني.

(4) جيوفاني بوسينو: مرجع سبق ذكره، ص 80.

(*) **ايدموند هوسرل** (1859 - 1938) عالم رياضي تشيكوسلوفاكي اهتم بالتفكير الفلسفي وأهم ما درس التحليل الاجتماعي وتجريد الوعي، استفاد كثيراً من المعرفة الرياضية وإسقاطها على الحقل الاجتماعي.

(5) عامر مصباح: علم الاجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة، الجزائر، 2010، ص 324

التفكير لا يشبه التفكير التجريبي في العلوم الطبيعية ولكنه تفكير يستهدف الوعي القائم بين الفرد والعالم الاجتماعي عبر عملية التفاعل الاجتماعي، وعبر هذا الوعي، يتم قهر الذات الطبيعية الواقعة تحت تأثير العالم الطبيعي، للوصول - من منظور هوسرل - إلى الذات الخالصة التي تتميز بالوعي والتحرر من قيود العالم الطبيعي" ⁽¹⁾ وحدة تحليل هوسرل تكمن في أن عملية الوعي هي نتاج لنشاط عقلي تجريدي بحث ليس فقط مع الطبيعة وإنما مع العالم الذي أوجده، ومنهجيا لفهم الظواهر الاجتماعية ينبغي فهم الوعي الذي شكل وخلق المجتمعات.

يمتلك المثقف تصورات خاصة به اتجاه القضايا الاجتماعية منها ما يتعلق بالجانب الإبداعي ومنها تصورات خاصة بالجانب التخيلي (الأحلام) وهو ما يؤسس لمتراجحة بسبب غلبة إحدى الطرفين، ولضبط هذه المتراجحة حتى تصبح معادلة تُدخل وسيط مهم في عملية إسقاط التصورات وهو الرمز كما يرى ميشال مسلان "... الرمز يؤمن التوسط بين الوعي واللاوعي ويؤسس علاقة بين ما هو جلي وما هو خفي، فهو يربط الفكر بالإحساس ضامنا بذلك عملية الاتزان في الحياة النفسية..." ⁽²⁾ كما يعتبر أن الرموز الثقافية الدينية: "هي تصورات جمعية نابعة من إبداعات وأحلام أولية قديمة". ⁽³⁾

كما يعاني المثقف من إشكالات أخرى صنعها بنفسه إضافة إلى الظروف التاريخية والتنشئية إشكالية الهوية اللغوية عنده. هناك علاقة وطيدة بين الدور الاجتماعي والمكانة أو المركز الاجتماعي الذي يحدده، وهو ما يؤكد "رالف ليتون" في تعريفه للدور على أساس أنه "المظهر الديناميكي للمكانة، وإن كانت هي مجموعة الحقوق والواجبات، فإن السير على هذه الحقوق والواجبات معناه القيام بالدور" ⁽⁴⁾ فدور الفرد يتحدد في إطار العلاقة التبادلية بين الفاعل والآخرين ويرتكز على مجموعة من الحقوق والواجبات على أساسها تتضح الأفعال.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 324.

⁽²⁾ حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل - دار منشأة المعارف، الإسكندرية/ مصر، 2000، ص 206.

⁽³⁾ ميشال مسلان: علم الأديان مساهمة في التأسيس، تر: عز الدين عناية، المركز الثقافي الغربي، بيروت/ لبنان، 2009، ص 260.

⁽⁴⁾ بلقاسم الحاج: المرأة ومظاهر تغير النظام الأبوي داخل الأسرة الجزائرية، دار أسامة، الجزائر، 2013، ص 22.

إشكالية أخرى حقيقية هي أن أغلب المثقفين لا يمارسون الحياد الاجتماعي وينتمون إلى فرق واتجاهات يعبرون عن أفكارها ويدافعون عن مصالحها ويؤسسون لوجودها، ثباتها واستمرارها، وهذا ربما ما هو معمق أكثر عند المثقف العربي الذي لا يجد مساحة تعبيرية كافية في ظل عدة معطيات منها انغلاق النظام السياسي وغياب التجانس الفئوي ظهور الرداءة والرتابة في التدرج الاجتماعي وضعف المستوى العلمي والمعرفي إضافة إلى ركود الانتاج الثقافي الذي تحول في معظمه إلى صناعة الورق، ففي الجزائر على سبيل المثال وفي السنوات الأخيرة تزامنا مع ظهور بعض القنوات التلفزيونية غير الموضوعاتية أصبح الكل يحلل و يناقش في البرامج بصفته باحثا وعالما ومثقفاً دون مراعاة لمحتوى وجودة ما يقدمه من أفكار في معظمها مستهلكة منقولة وحتى مسروقة بالحرف الواحد.

2.1. الجذور التاريخية لمفهوم المثقف.

يرجع بداية استخدام مصطلح المثقف إلى سنة 1796 مع استخدام مفهوم العقيدة المذهبية (الأيديولوجيا) "...حيث استخدمه ديستوت دي تراسي الذي استعمله في تحديد الحقل المعرفي المعبر عن العقيدة المذهبية العامة للأفكار".⁽¹⁾ مع أنه في الحقيقة يرجع تاريخ اصطلاح كلمة مثقف الفعلي إلى فرنسا (مع قضية دريفوس) ذلك الضابط الفرنسي اليهودي الذي أُلقي القبض عليه سنة 1894 واتهم زيفاً بالجوسسة لألمانيا وقد تكاثف الرأي العام الفرنسي في هيئة شخصيات من مفكرين وأدباء انقسموا إلى مجموعتين: طالبت المجموعة الأولى والتي تضم يساريين واشتراكيين بإعادة المحاكمة في إطار حقوق الإنسان، في حين رفضت المجموعة الثانية (والتي تضم الوطنيين خصوم الجمهورية) إعادة المحاكمة، في النهاية أنتصر الجمهوريون وأعيدت محاكمة دريفوس وأطلق سراحه، لقد اكتسبت كلمة مثقف المعنى القوي في قضية دريفوس أثرت كثيرا هذه الحادثة في مسار الفكر الفرنسي لتصبح مرجعية تاريخية، سياسية وفكرية أين استخدم هذا المصطلح أول مرة في "بيان المثقفين" (*) لقد كان هذا اللفظ، الذي يقابله بالعربية لفظ

(1) معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، دار الشروق، عمان/ الأردن، 2009، ص 55.

(*) نُشر بيان المثقفين في جريدة لورور الفرنسية 1898 حيث ضم مجموعة من تواقيع أدباء ومفكرين مثل: إميل زولا، لوسيان هير، مرسيل بروست، أناتول فرانس، ليون بلوم، وآخرون ممن ساندوا قضية إعادة محاكمة دريفوس.

(فكريون) يستعمل كوصف ونعت، ثم رفع إلى مستوى الاسمية ليصبح علماً على جماعة من الناس...⁽¹⁾ ليتسع لاحقاً هذا المفهوم ويشمل كل المشتغلين بإنتاج الثقافة في حقول وتخصصات شتى في العلوم والمعرفة كالآداب والفن والدين. لقد أنتجت قضية درايفوس لأول مرة فئة أو جماعة لها رأي موحد تجاه قضية وطنية، تأسس على ضوئها مفهوم مثقف بفضل (الموقف والرأي وموقف النقد، كما أشار نابليون بونابارت إلى المثقفين بالعقائدين.

وعن النشأة التاريخية للمثقفين في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى يرجع الفضل حسب محمد عابد الجابري إلى الاحتكاك مع الحضارة العربية الإسلامية واقتباسهم منها خاصة في القرن الثاني عشر للميلاد وتحديداً إيطاليا وإسبانيا، ويربط هذا التأثير تاريخياً بثلاثة معطيات رئيسية:⁽²⁾

- معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في أوروبا نتيجة الاتصال مع الحضارة العربية الإسلامية.
- معطى ثقافي ويتمثل خاصة في ترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى اللاتينية.
- معطى مهني، وقوامه ظهور فئة تتمهن العمل الفكري وتعيش منه. ويتعلق الأمر بأساتذة الجامعات أساساً.

3.1. الحيوية الاجتماعية للمثقف.

يعد المثقف ركيزة أساسية في النسق الثقافي لأي مجتمع فهو مصدر لتنوير العقول وتهذيب الأذواق والإقناع والتثاقف خاصة مع الظرف الحضاري الذي يميز المجتمعات العربية تحديداً من تبعية ثقافية منجزة من المظاهر السلبية كالغزو السلي للقيم الدخيلة على حساب التراث، وأمام هذا الاغتراب يظهر الدور المفروض على النخبة من المجتمع في إحداث التوازن الثقافي بين أخذ القيم الإيجابية من الحضارة الغربية التي تخدمه كفرد في بيئته مع الاعتزاز بخزان ثقافته وتراثه الشعبي. حيث تعد الأساطير والحكايات الشعبية والعادات والتقاليد مصادراً يلجأ إليها المثقف والمفكر لإحداث التنوع والتوازن الفكري، بتأويل هذا التراث والتحوير في شكله الفني وصولاً إلى التعبير عن فكره ووجهة نظره، وتبقى الرؤية التراثية هي الخيط الرفيع

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2000،

ص 23 - 24.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 32.

الذي يربطنا بالتاريخي الأسطوري والمعاصر العقلاني والتي تعطينا الازدواجية بين مكونات الفكر الإنساني الثقافي ومكونات الأجناس الفكرية.

يستلهم المثقف الجزائري - بشكل خاص - من التراث الشعبي الشفوي مصادر لكتاباته وإنتاجه مثل عنصر الأسطورة التي يُعد توليدها نزوع نحو تخطي الإيديولوجيات المكبلة لإبداعه على سبيل إيديولوجية السلطة وسلطة السلطة وسلطة المجتمع، لأنها وُلدت في عصر مضى تميز بالمثالية على المستوى التخيلي والتأملي. فما من مبدع ومفكر إلا ولاقى الحواجز في إبداعه فلجأ إلى الحلم والتخيل واستخدام الرموز في تأملاته وهو ما وجدّه في التراث. كما أن تداخل التاريخ مع الميثولوجيا والخرافة والحكاية الشعبية والفلكلور أعطى جزء هام من الإثنولوجيا الوصفية، بوصفها بنى معرفية عميقة، تتعلق بمعتقدات الشعوب وروحانياتها وتقاليدها تفعل فعلها في حياتنا المعاصرة، فهي نتاج الزمان التاريخي والمكان الإثنوغرافي، على سبيل المثال "كل أسطورة تروي تاريخاً" على حد تعبير **كلود ليفي شتراوس**،⁽¹⁾ إن الأسطورة والخرافة بنيتان مهمتان من تراث الشعوب القديمة والحديثة ترتبطان بالطقوس والمعتقدات لدى هذه الشعوب وهما تتداخلان مع التاريخ أيضاً.

تماهت هوية الفرد الجزائري منذ آلاف السنين العديد بعدة هويات ثقافية العربية والأمازيغية والإسلامية و الأجنبية الغربية. إلا أن الاستعمار هو المسؤول الأول عن إحداث أزمة الهوية والانسلاخ عن التقاليد والعادات ذلك كون الهوية المرتكز الأساسي في تكوين الشخصية، فقد ظهرت ملامح أزمة هوية متراكمة بدأت أولى فصولها مع وقوع الجزائر في قبضة الاحتلال الفرنسي، وما عمل عليه من طمس للشخصية والهوية الجزائرية، والتوجهات الإيديولوجية التي ميزت الفكر الجزائري أيام الحركة الوطنية والثورية والتي بقيت أفكارها قائمة بعد الاستقلال.

إن مرحلة ما بعد الاستعمار وضعت المفكرين والمثقفين أمام خيار صعب وهو متابعة المسار المسطر من قبل أنماطه على أنها الأفضل أو الفرص الوحيدة للنجاح، فالمثقف أثناء إنتاجه ليس بمعزل عن الشروط المركبة من التجمع الثقافي والديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وبالتالي فهو ابن بيئته التقليدية ويعاني من الأزمات الاقتصادية والأمنية ويخضع للقانون العام والسلطة الفوقية، لذا فإننتاجاته ليس وليدة

(1) شاعر عبد الحميد: الأسطورة والمعنى، ط1، دار الشروق الثقافية، بغداد، 1977، ص 104.

الحرية الفكرية وإنما هي نتاج الصراع بين الذات والأزمات. لقد أكدت الدراسات السوسيولوجية والأدبية على أن المثقف اليوم يمر بأزمة هوية خاصة، لا تنحصر فقط في حالة الاغتراب الفكري والمعنوي وعلاقته المتوترة مع السلطة، بل حالة اللّاشتات ولا انتماء عنده خاصة أنه ينتج سلعا ثقافية بدافع الاستهلاك. يقول المفكر مالك بن نبي "...نسينا في أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب بل فيما يسودنا من عادات وما يراودنا من أفكار في تصوراتنا الاجتماعية... فجوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية، ونحن لا زلنا نسير (هكذا) رؤوسنا في الأرض وأرجلنا في الهواء وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكل نخضتنا".⁽¹⁾

من الضروري اليوم تخطي السؤال التقليدي الذي يطرح إشكالية دور المثقف في حل الأزمات التي تسود مجتمعه، بقدر ضرورة طرح إشكال هل يعي المثقف بضرورة إحداث التوازن بين التمثل بالتراث التقليدي والثقافة الإيجابية من حضارات الغرب. فقد يعيش المثقف أزمة هوية و اغتراب واستلاب اتجاه القيم والموروثات الشعبية الدينية وفي نفس الوقت يتمثل بها رغم تغير البيئة الفكرية والسياسية والاجتماعية لمجتمعه هذا التناقض الناجم من الازدواجية في المخيال.

2. المثقف والتحول

1.2. المثقف والتحول الاجتماعية:

لا يختلف اثنان في فكرة أن المثقف هو صانع الحضارة في مجتمعه خاصة إذا كان يتمتع بسقف عال من الحرية مما يجعله مبدعا وموجها ومرمي و قدوة، وهو ما يبرز غي تعريف محمد السويدي لفئة المثقفين على أنها "...مجموعة تملك أنواعا ومستويات من المعرفة توصلت إليها عن طريق التبصر العلمي، مجموعة كرسست جهودها ونشاطها لإنماء تراث المجتمع عن طريق تنوير المواطنين وإثراء معارفهم في شتى الميادين".⁽²⁾ والإنتاج الثقافي يرتبط بمدى فهم الظواهر الاجتماعية وجميع قوى المجتمع وبني التحول والسياقات المختلفة ولو تلقى نظرة على واقع وإنتاج المثقف خلال فترات مختلفة من الزمن لوجدنا الكثير من الاختلافات التي

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، ، تر: مسقاوي عمر كامل و شاهين عبد الصبور، ط4، دار الفكر، الجزائر، 1987، ص 40.

⁽²⁾ محمد السويدي: مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 45.

فرضها التغير الاجتماعي من ناحية وتغير دلالات الأفكار والأحداث من ناحية أخرى وبين هذا وذاك نجد أن المثقف لا يلعب دائماً دور الفاعل الاجتماعي ذاته، فكثير من المثقفين المعارضين دفعوا ثمن أفكارهم المتحررة إما النّفي أو الموت والمثقف المتصوف ربما هو واحد من أكثر من أسوء فهمهم مثلما دفع الحلاج ثمن محبته الإلهية العميقة حد تقطيعه وحرقه ونثره رماداً.

لقد أكدت مجموعة من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والأدبية على أن المثقف اليوم يمر بأزمة هوية خاصة، لا تنحصر فقط في حالة الاغتراب الفكري والمعنوي فقط وعلاقته المتوترة مع السلطة بل في حالة اللّاشتات ولا انتماء عنده خاصة أنه ينتج سلعاً ثقافية بدافع الاستهلاك. وفي هذا الصدد يرى الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه نحن والتراث أن الإنسان العربي بما في ذلك المثقف مؤطر بتراثه الذي يحتويه احتواءً كلياً يفقده استقلاليته وحرية، فهذا الإنسان تلقى ولا يزال يتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كحقائق... كل ذلك بعيداً عن الروح النقدية فهو عندما يفكر، يفكر بواسطة هذا التراث ومن خلاله، إذ يستمد منه رؤاه واستشراؤه مما يجعل التفكير في هذه الحالة لا يعدوا أن يكون تذكراً... ولذلك فالجابري يرى حتى القارئ العربي عندما يقرأ نصاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً، لا مستكشفاً ولا مستفهماً.

2.2. المثقف والتّحولات الثقافية.

للمنظور السوسيولوجي في فهم التغير عدة منطلقات حيث قدمت عدة نظريات بين ما تفسر التغير في ضوء عوامل داخلية نابعة من المجتمع ذاته وبين ما تؤكد على العوامل الخارجية "المستوردة والمنقولة"، ويعتبر موضوع التغير سجلاً في الفكر الاجتماعي والتراث السوسيولوجي حيث حاول مؤسسي علم الاجتماع جعل المفهوم من الاهتمامات الأولى لعلمهم على غرار أوغست كومت، إميل دوركهايم في كتابه "تقسيم العمل في المجتمع"، ماكس فيبر بكتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" خط شوطاً كبيراً في فهم وتحليل ظاهرة التغير حيث بين العلاقة التي تربط العامل الدّيني بالعامل الاقتصادي دون نسيان دور الجانب الروحي في التغير.

تعتبر النظرية التطورية واحدة من النظريات الحديثة التي عاجلت التغير حيث استعار التطوريين في تفسيرهم للتغير الثقافي من منظور العملية التطورية من البيولوجيين والتي تأثرت بنظرية التطورية لـ داروين في كتابه " أصل الأنواع" وعن نشوء الإنسان وارتقاءه. وهي تنطلق من تصور واحد مفاده أن المجتمعات الإنسانية تسير في مسار محدد مسبقاً مع اختلاف التطوريين في تعقيدات التغير في حد ذاته تناول كل واحد منهم الظاهرة من زاوية معينة مثلاً في كتابه "الطرائق الشعبية" Folkways تناول سمنر العرف وحلله من المنظور التطوري بقوله: "يتعين علينا أن نتصور العرف كنسق أوسع من ممارسات تغطي كل أوجه حياتنا وتخدم كل مصالحنا وتحتوي في داخلنا على مبررات وجودها، وذلك من خلال التقليد والعادة والاستخدام... وبوجه عام تجرب الأجيال الجديدة على تقبل الأعراف، ومن ثم فهي لا تستحث الفكر، بل على العكس من ذلك نجد أن الفكر متضمن فيها من قبل كما أنها إلى جانب ذلك تمثل في الحقيقة إجابات أو حلولاً لمشكلات حياتنا"،⁽¹⁾ وبهذا أهمل سمنر الجانب المادي مقابل الجانب الروحي وهذه أحد اختلافات التطوريين وفي الحقيقة أخفق الاتجاه التطوري في تفسير التغير الاجتماعي باهتمامهم بمراحل التطور بدل التركيز على وجهة التطور.

وبما أننا نتناول المثقف كفاعل الاجتماعي وبنية للتحليل من الضروري معرفة الثقافة التي نشأ عليها واكتسبها من خلال نماذج معينة ومن تحليلنا لبيئته الاجتماعية والثقافية، وبمراعاة التحولات التي تحدث داخل الأنظمة الاجتماعية تتغير أشكال الثقافة والتفكير والتكيف، وقد أشارت الأنثروبولوجية المعاصرة جوليان ستوارد في كتابها "نظرية التغير الثقافي" 1955 إلى التحولات الثقافية وتذهب إلى "أن هناك بطبيعة الحال مراحل أساسية لتطور الثقافة إلا أن المهمة الأساسية التي تلقى على عاتق الباحث هنا تتمثل في تحديد بعض النماذج الأساسية للثقافة أولاً، ثم توضيح كيف تطورت هذه النماذج المختلفة في اتجاهات أو خطوط مختلفة".⁽²⁾

قليل من المجتمعات التي انغلقت على نفسها تملك ثقافة مستقلة ومختلفة عن باقي الثقافات التي استقبلت عناصر ثقافية دخيلة وجديدة عليها بفعل الانتشار الثقافي، وعادة ما يأتي التغير الثقافي من

(1) دلال ملحس استيتة: التغير الاجتماعي والثقافي، ط3، دار وائل للنشر و التوزيع، الأردن، 2010، ص 154.

(2) المرجع نفسه، ص 157.

الاتصال والاحتكاك الثقافي الخارجي وهنا تلعب طبيعة العنصر الثقافي وكذا الحاجة إليه في مدى سرعة تقبل الثقافات الدخيلة، طبعاً كلنا نعي مدى سرعة تقبل مجتمعات العالم إلى الوسائل التكنولوجية الحديثة لأنه ارتبط باستخدام مادي بحث في حين يصعب تقبل الجوانب اللا مادية من أي ثقافة كالأفكار والاعتقادات التي تدخل في عمليات معقدة، في حين و أننا من خلال دراستنا نميل للقول بأن اللاماديات الروحية أحياناً تكون محل تقبل لدى الكثير من الأفراد والمجتمعات، فاليوغا مثلاً تحولت من رياضة إلى اعتقاد مشبع للفرد بالراحة النفسية والهدوء و علاج للكثير من الأمراض الأنطولوجية والجسدية والجنسية حتى. ووجدت القبول في عدة مجتمعات بما فيها العربية وهذا يدخل في باب الاستهلاك الثقافي العقلاني للممارسات.

ومع محاولة النظريات التطورية تفسير التغير الثقافي في ظل مراحل التطور إلى أنها لاقت الكثير من الانتقادات كونها بسطت ظاهرة أكثر تعقيداً، وهو ما أخذت به نظريات التفسير السوسيولوجي الحديثة "التفسير الأقل تعقيداً" بتناول عامل من عوامل التغير و ربطه بعوامل أخرى. وربما أصبح تقليد لدى معظم الباحثين العرب في تناولهم للظاهرة الاجتماعية إلى الثالث المعتاد (التشخيص، التفسير، البحث عن حلول) في حين أن الظاهرة الاجتماعية سواء كانت دينية أو ثقافية أو غيرها بما تحمله من تعقيد من البديهي أن تفسر على ضوء نظريات التغير الاجتماعي وغيرها لكن المهمة الحقيقية للباحث تكمن في استيعاب المتغيرات التي تأثر على ديناميتها وكذا محددات السلوك على سبيل المثال سلوك الإجرام يرتبط بثقافة معينة ونمط معيشي خاص و بيئة معينة والظرف الاجتماعي إلا أنه - غالباً - ما يرتبط بمحددات سلوك نوعية وبيولوجية مثل الانفعال والغضب.

المجتمعات التقليدية عادة لا تدفع التقاليد للتغير على العكس في حين أن المجتمعات الغربية استطاعت أن تعي ماضيها وتتجه نحو حاضرها بكل وعي ودون تجاوز التراث ويعتبر الجابري من أهم المفكرين المحدثين الذين تناولوا التراث العربي الإسلامي وكان عراب المشروع الفكري "بنية العقل العربي" بمساءلة واقعية واعية، يرى الجابري في كتابه "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" ... أن الأوربي عندما

يقرأ تاريخه يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة إلى المستقبل تقوم بدورها على المنطق والعقل".⁽¹⁾

في حين أن المثقف العربي اليوم لم يستطع تقديم نماذج بديلة تزواج التراثي والمعاصر إلا قلة منهم على غرار المفكر مالك بن نبي في مطارحته للمشروع الحضاري، أشار الجابري أيضا إلى فكرة الوعي العربي. في الحقيقة يتداخل السياسي والدّيني في شكل فرض حالة من الرقابة تمارسها المؤسسة الرّسمية على الباحث من شأنها أن تكبح التفكير في الظاهرة الدّينية فمن الصعب تناول الدراسات ذات الطابع الأيديولوجي وهو ما يحد من عملية بناء معرفة موضوعية معينة وهو ما سماه أركون بالعرقلة الاستمولوجية العظيمة الشاملة للفكر الإسلامي المعاصر، والتي بحسبه "تجعل الجماهير بل عددا كبيرا من المثقفين يجهلون أو يرفضون الطرق العلميّة لإنقاذ العقول من شرّ الأيديولوجيات المتلاعبة بالنّفوس. لا أقول هذا انخيازا إلى موقف سياسي أو تيّار ثقافيّ ضد مواقف أو تيارات أخرى، إنما أريد وصف الأطر الاجتماعية التي تكيف وتوجّه وتختار الخطابات الممكنة في مجتمع من المجتمعات، هناك خطابات ممكنة جارية وخطابات ممنوعة مرفوضة مقمعة"⁽²⁾ لقد حاول أركون أن يبرز مدى عمق أزمة العقلانية في الفكر العربي الإسلامي، وهو ما طرح في شكل مخيال مغلق يوجه الممارسات - وإن صح التعبير - يؤول إلى حالة كبت عقلائي.

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990 بيروت/ لبنان، ص 36.

⁽²⁾ محمد أركون: الفكر العربي، تر: عادل العوا، ط3، منشورات عويدات، بيروت/ لبنان، 1985، ص 16.

3. المثقف في التراث السوسيولوجي.

1.3. المثقف في التراث السوسيولوجي الغربي:

- المثقف عند كارل منهايم:

قدم كارل منهايم مقارنة للمفكرين المثقفين طرح فيها فكرة التباين وعدم التجانس بينهم وهو ما يستدعي القول بأن طبقة المثقفين ليست طبقة واحدة محاولاً إيجاد رابط سوسيولوجي يوحدهم "...إلا أنه يوجد وثاق سوسيولوجي يُؤخِّد فئات المثقفين كلها، ألا وهو التعليم الذي يجمع بينها ويربطها مع بعضها بطريقة مدهشة. إن الاشتراك في تراث تربوي مشترك يميل بشكل متزايد إلى طمس فروقات المولد والمكانة والمهنة والثروة..."⁽¹⁾

طرح منهايم الدور الأساسي للمثقف شأنه في ذلك شأن الذين تناولوا المثقف وعليه تصور وقدم المثقف على أنه يعي موقعه ولا ينتمي إلى أي طبقة بل ينتسب إلى جماعة فاعلة يقع على عاتقها القيام بوظيفة تركيب وتوحيد وتوفيق في تفكير باقي طبقات المجتمع التي تتوزع ويعاد توزيعها وإنتاجها باستمرار. لقد قدم منهايم المثقفين على أساس أنهم جماعة ينتمون إلى طبقة وسطى هذا التقديم موجود في تراتبية معظم المجتمعات الغربية أين يجد المثقف نفسه في مهمة إدماج باقي الطبقات مع بعضها البعض من منظور واقع اجتماعي كلي لا طبقي، وهو الدور الذي يحقق ما يسميه منهايم "المثقفون الأحرار" ولعل أهم ما طرحه منهايم في نظريته حول النخبة المثقفة هو فكرة الانتماء وتحديد دور المثقف ومكانته في المجتمع الحديث ويضفي بذلك منهايم إضافات وظيفية على طرحه حول المثقفون اللا منتمون اجتماعياً.

لقد فرضت العقلانية المانهيمية نقداً صريحاً للحتمية المادية الماركسية التي جعلت منها شكلاً من أشكال الطوباوية في خلق وعي بروليتاري كوني أحادي الأفكار والاتجاه جعلت من المثقفين الماركسيين يرتبطون اجتماعياً بالفكر الماركسي. منهايم يرى بعدم وجود اتفاق في النظر إلى المثقفين واعتبارهم أعضاء في طبقة اجتماعية تمثلهم، و أقر بأن ما يجعل المثقف مثقفاً هو التكوين الفكري والثقافة المحدث لديه

⁽¹⁾ كارل منهايم: الايديولوجيا والبيوتوبيا - مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمد رجا الديري، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980، ص 213.

ودرجة الوعي التي يمتلكها وليس الانتماء الطبقي حيث يرى أن المثقفون جماعة وليسوا طبقة. ويضيف في رأيه أن المثقفون متحررون من المصالح الطبقية ورواسب الطبقات الأخرى التي يشغلها المثقفون في الفضاء الاجتماعي الحديث والتي تلتقي فيها المصالح الطبقية المتناقضة كلها وتجتمع في إطارها كل الإيديولوجيات وأساليب الفكر وهكذا ينسق ويركب المثقفون أساليب تفكير كل الطبقات ويوفقون بينها كون نظرتهم نظرية كلية للواقع الاجتماعي لا طبقية "وبهذا المعنى حسب **مانهايم** يصبح المثقفون في المجتمع الحديث، حراسا للبشرية المعاصرة ينرون طريقها الذي تحجبه الأيديولوجيات المختلفة والأحزاب ذات الرؤية الضيقة والمصالح الأنانية".⁽¹⁾

بلور **كارل مانهايم** نظريته حول المعرفة وكيفية تشكلها وإعادة تشكلها وضم فيها دراسته لمكانة المثقف في طبقة وسطى لا منتمية اجتماعيا في ظل التمايز الاجتماعي والأيديولوجيات المختلفة كما فصل في مفهومه الإيديولوجيا واليوتوبيا. إن ما حرك **مانهايم** في بناءه لعلم اجتماع المعرفة هو البحث في حقيقة وعي الأفراد بكيئوتهم متأثراً بكتابات **كارل ماركس** فالمعرفة حسب "تحدددها حالة منتجها، سواء كان فردا أو جماعة أو طبقة، وعارض بذلك فكرة **كارل ماركس** عن البروليتاريا باعتبارها الطبقة الوحيدة القادرة على امتلاك المعرفة الموضوعية".⁽²⁾

- المثقف في تحليل غرامشي:

تناول **أنطونيو غرامشي** Antonio Gramsci (1891-1937) المثقف بفلسفة التغيير الاجتماعي في ظل فهم الواقع الاجتماعي بعيدا عن المخيال الإيديولوجي الماركسي وهو أحد المثقفين المعاصرين في المجتمعات الصناعية. وقد ساعده في ذلك الظروف التي عاشها والتي ساهمت بشكل كبير في بلورة تأملاته وأفكاره وفلسفته الإنسانية لاسيما سجنه لأزيد من عشر سنوات، طرح مفهوم الهيمنة الثقافية الذي كرسه الطبقة البرجوازية، وقد ركز على الهيمنة الإيديولوجية "مميزاً بين مفهوم السيطرة بمعنى القسر عن طريق القوة والتهديد بالقوة، ومفهوم الهيمنة بمعنى الاستيطان من قبل فئة اجتماعية للمعايير المنتجة من

⁽¹⁾ في سوسيولوجيا الثقافة و المثقفين، ص 111.

⁽²⁾ Karl Mannheim نقلاً عن: محمود عبد الرشيد: علم الاجتماع ودراسات المرأة تحليل استطلاعي، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، مصر، د.س، ص 30.

قبل فئة اجتماعية أخرى...⁽¹⁾ تضمن نقده للفلسفة المادية أيضاً إشارة إلى أن الهيمنة الثقافية والفكرية وأكد على أنها المنتجة للهيمنة المادية وأن البرجوازيون يفرضون مكانتهم وأفكارهم على الطبقة العمالية التي تمثل لهم. وهو يرى في أن جوهر المشكلة الثقافية وجود من يسمون أنفسهم بالمثقفين على الرغم من عدم امتلاكهم للوظيفة الاجتماعية للمثقف، هذه الوظيفة التي لا يمتلكها إلا قلة من أصحاب الكفاءات العالية ممن يستطيعون التأثير على المجتمع. وهو ما يطرح إشكالية الدور الوظيفي للمثقف في مجتمعه مما جعله يستنج وجود نوعان متباينان من المثقف (المثقف العضوي والمثقف التقليدي).

طرح غرامشي مفهوم المثقف العضوي بناءً على المنهج التأملي لتكوين المثقف من ناحية، وإنتاجه من ناحية أخرى. وقد خلص في تحليله إلى أن المثقف العضوي هو الوحيد القادر على التغير من خلال تكوينه لطبقة جديدة من المثقفين المرتبطين عضوياً بمجموع مجتمعاتهم، كما يرى أن المثقف العضوي هو المثقف الحقيقي لأنه مهموم بمشاكل مجتمع وهو الوحيد القادر على إنتاج الوعي وإحداث التغير. ويؤكد على الوظيفة الاجتماعية الهامة التي يشغلها المثقف في إطار الطبقة الاجتماعية التي تجمع المثقفين والتي تمكنه من فاعلية التأثير على المجتمع. ويُعد غرامشي من بين أهم المنظرين الماركسيين الذين أولوا أهمية للسلطة الفكرية ولدور الأيديولوجية في تحليله للمجتمع الرأسمالي. "لقد صُدمَ غرامشي لمتانة الجهاز الأيديولوجي الذي شكلته الكنيسة الكاثوليكية لدورها في إطار العلاقة بين المثقفين والجماهير".⁽²⁾ وهو بذلك اعتبر الماركسية فكر إصلاحية ومعنوي، لقد قدم انطلاقاً من الأوضاع التي عايشها في مجتمعه تكريس الإيديولوجيا المهيمنة من قبل "...ثلاث مؤسسات أساسية مكلفة بنشر الإيديولوجية المهيمنة وهي الكنيسة والتنظيم المدرسي وتنظيمات الصحافة، ولكن هناك إضافة إلى ذلك منظمات أخرى كالجيش، ورجال القانون الذين لديهم وظيفة ثقافية ثانوية..."⁽³⁾

إنَّ ما قدمه غرامشي مقارنة تاريخية حقيقية للمثقف في علاقته مع الزمن ودوره في التغير الاجتماعي إذ من الممكن أنه اليوم مثقف عضوي وغداً يتحول إلى مثقف تقليدي وهو ما قام بدراسته في

(1) عبد العالي دبله، مرجع سبق ذكره، ص 134.

(2) جان بول ويليم: الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة على بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، 2001، ص 19 - 20.

(3) عبد العالي دبله، مرجع سبق ذكره، ص 135.

عدة مجتمعات من أوروبا وأمريكا وحتى آسيا، فلسفة غرامشي تناولت أيضا الهيمنة الثقافية بمفهومها الواسع كبديل للهيمنة الرأسمالية وهو يحمل أفراد المجتمع الهيمنة الإيديولوجية التي مصدرها المجتمع المدني ذاته الذي يعد المنتج لها في حين أن الدولة أو المجتمع السياسي حسبه هو منتج للقمع والقوة المادية.

– المثقف عند ريمون بودون:

يربط ريمون بودون بين فئة المثقفين وفعل التأهيل، فهو يرى بأن المثقفين هم الأشخاص المؤهلون ويرجع ليؤكد أنه إذا يُنظر إليهم بهذا الشكل يبقون مجموعة كامنة وأن المؤهلات من شهادات وخبرات لا تضفي عليهم دائماً صفة المثقف، وأنّ هناك خصائص غير الأهلية والشهادة ضرورية لتحديد مجموعة المثقفين حددها في الوعي والهوية كما قال "ذلك ما نسميه مع إدوارد Edward shils "القرب من القيم المركزية في المجتمع"، التي تقدّم له حد أدنى من الوعي الهوية".⁽¹⁾

طبعاً وهذه القيم لها معنى في الجماعة قد تماثل الأفراد أو تحدث التمايز بينهم وهي أيضا تخضع لعامل التحديث فالمثقف ملتزم بتشجيع قيم جديدة، كما يدافع عن القيم المكرسة على حسب المواقف الاجتماعية و تباينها. وقد تحدث بودون مسبقاً عن المهنية وأخلاق العمل فقال: "إن بعض الأهلية الإدراكية، مضافة إلى حساسية حادة تجاه القيم، هما مجموعتا الخصائص التي نقترح تعريف المثقفين بواسطتها. يقتضي أن نضيف سمة ثالثة لتمييزهم، تتعلق بالآداب التي يعلنون تمسكهم بها. لكل مجموعة مهنية آدابها التي تميزها".⁽²⁾ ويعتقد بودون أن المثقف الغربي دائماً ما يبحث عن الحقيقة مهما يكن اختصاصه عالماً أو فيلسوفاً أو لاهوتياً ويحاول الوصول إليها منطقياً أو تجريبياً، إدراكياً أو تأويلياً.

دائماً وفي طرحه لمفهوم المثقف يكرر بودون حساسية الفرق بين من هم مثقفون وبين من هم مثقفون مؤهلون (بالمعنى الفعلي) وما يحدد ذلك هو سلم التأهيل المتباين في المجتمع الغربي حيث يتزايد عدد حاملي الشهادات في ظل النزوع للقيم المركزية للمجتمع. هذا النزوع في شكل الاهتمام بالقيم المركزية للمجتمع يقدمه بودون بأنه يرتدي شكلين رئيسيين كما استوعبه أليكس دي توتكفيل هما (العلمنة والنزعة الراديكالية).

⁽¹⁾ ريمون بودون: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 487.

⁽²⁾ المكان نفسه.

- المثقف في الفكر الماركسي:

قدمت النظرية الماركسية مقارنة أيديولوجية للثقافة مفسرة على ضوءها الانتاج الذهني وعلاقته بالواقع المادي وهو ما أسماه **ماركس** بالبناء التحتي المادي والبناء الفوقي النظري، "وكان لهذه النظرية دور بارز في تقسيم النشاط الثقافي وتحليله على أساس الانتماء الطبقي للمثقف، ولمصلحة أي طبقة اجتماعية توظف المفاهيم والإشكاليات الثقافية." ⁽¹⁾ قدم **كارل ماركس** تمايز طبقي يضع فيه المثقف محل صراع مصالح الطبقات الأخرى على عكس **مانهايم** الذي رفض إعطاء انتماء طبقي للمثقف وأنه ينتمي لجماعة وليس لطبقة وتوكل له مهمة التوفيق بين الطبقات. لقد ركز **ماركس** على قيمة وأهمية المعرفة الفكرية-العقائدية مستشهدا بالعقيدة الألمانية وذلك من تجربة ألمانيا في البنية الفوقية التي سیرت الحياة الاجتماعية برمتها وبهذا **ماركس** لم يرى المثقفين طبقة اجتماعية أو حتى فواعل اجتماعية فحسبه المثقفين تابعين للقاعدة الاقتصادية أو بمعنى مغاير "يكون المثقف مستقلاً في فكره وتعبيره إذا عاش في مجتمعهم تسمح بنيته التحتية بممارسة الحرية الثقافية ولا يكون مستقلاً بفكره وتعبيره إذا عاش في مجتمع تسيطر عليه القواعد الاقتصادية." ⁽²⁾

لقد أضاف كل من **ماركس** و**انجلز** معنى اجتماعي وسياسي وتحديد معياري بوصفهم للمثقفين على أنهم أحد أوجه الطبقة البرجوازية يربطهم أنفسهم بالطبقة العاملة وطرحهم أفكاراً ذات أهداف وطموحات. إن تداخل الديني والثقافي يبرز في صورة أنه ليس هناك دين دون ممارسة والممارسة غالباً ما ترتبط بثقافة المجتمعات السائدة، ففي داخل النظام الديني يختلف الاعتقاد، وهو ما يجعلنا نتساءل ما الذي جعل **ماركس** يلحد؟ هل هي الثقافة ؟ أم دين صكوك الغفران أم سداجة الإنسان في استنشاق هذا الأفيون أو مثلما تساءل دين **رابليه Rabelais** "هل كان اليونانيون يؤمنون بأساطيرهم؟" ⁽³⁾ فيشير لنا

⁽¹⁾ عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، كتب وقراءات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2006، ص 168 - 169.

⁽²⁾ معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، ص 128 - 129.

⁽³⁾ دين رابليه نقلاً عن: أوليفيه روا: الجهل المقدس - زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، ط2، دار الساقي، بيروت/ لبنان، 2013، ص 58.

التساؤل وحتى الإجابة أن **ماركس** كان على درجة من الوعي الذي يرفض الوعي الزائف حسب ما امتلكه المثقف فإنه يُصبغ بصفة المثقف.

القول بعدم استقلالية المثقف والهيمنة الاقتصادية موجودة ومتفق عليها عند معظم علماء الاجتماع وأتباع التيار الماركسي على غرار الفرنسي **لوسين غولدمان** الذي يرى عدم زوال العقائد السياسية في المجتمع الصناعي الغربي لأنها مولودة ومتأصلة فيه وبالتالي فالعقائد تسيطر على أداء المثقفين وفي ذات الخط أكد **بوتومور** البريطاني وأيضاً الروسي **موسكفشفوف**، نحن نعلم أن ظروفهم كيساريين كانوا عكس اليمين في وقتهم إلا أننا قدمنا نظيرهم الذي ينسج علاقة ارتباط بالعقائد بالمثقفين فلا يوجد مجتمع إنساني يخلو من العقائد الفكرية والقومية والطائفية والطبقية والاقتصادية، إن هذا هو الواقع فاليوم نجد الصحفيون والإعلاميون يديرون البرامج التلفزيون وفق مسارات أملت عليها عقائدهم وربما عقيدة المؤسسة التي يشتغلون لصالحها وكثير منهم يرضخون رغم أن هذه العقائد قد لا تتوافق وقناعاتهم وبالتالي يمكننا القول بأنه لا يوجد مثقف وإنتاج ثقافي خارج عقيدة ما.

– المثقف عند جورج هابرماس Jorgen Habermas :

يربط هابرماس بين فاعلية المثقف وتفاعله مع قضايا مجتمعه ومدى تأثيره على الآخرين لأن ذلك يجعله قادراً على اكتساب مستجدات عصره وخاصة في الجانب الإنتاجي وهو ما يشير إلى قدراته التعليمية مصادر تثقيفه وإمكاناته الخاصة، إضافة إلى الاحتكاك المستمر مع النخب المختلفة وهذا ما يؤهله للإسهام في العملية الإنتاجية إن ما يميز **هابرماس** هو أن "...له اهتمام متميز وواضح عن الاتصالات الاجتماعية التي تحصل بين الأفراد وما لها من محفزات مهمازية (تحريكية) في عملية التغيير".⁽¹⁾

(1) معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، ص 126.

2.3. المثقف في الفكر العربي والإسلامي

- المثقف في تحليل عبد القادر جغلول:

على منحنى غرامشي الذي طرح مفهومي المثقف التقليدي والعضوي فضل عبد القادر جغلول اختيار تسمية مغايرة فيقول: "يبدو لي أنه من المستحب تعويض هذين المصطلحين بمصطلحين آخرين هما: المثقف المقلد والمثقف الموظف.."⁽¹⁾ ليتساءل عن مشكل جوهري حول طبيعة المثقف فيضيف: "...ولكن المشكل الحقيقي والمهم يبقى فيما نقصده عموماً بالمثقف أو المثقف النقدي على وجه التحديد والتخصيص"⁽²⁾ يرى جغلول أن الإشكالية الحقيقية في تكون النخبة الجزائرية المثقفة "الأنتلجنسيا" في فترة ثمانينات القرن الماضي هي عدم ارتباطها ووعيها بثقافتها وتاريخها وماضيها عندما قال: "إن حظ ومأساة هذه النخبة - معاً - هو كونها نخبة غير مرهونة لأي ماض ثقافي أو أية نخبة مثقفة بشيء، إنها أنتلجنسيا معلقة في الفراغ بمعنى ما".⁽³⁾ وهو ما يبرز في خطابات التي تعيد إنتاج خطاب ذي طابع سياسي على المستوى الثقافي والفكري.

لم يؤمن عبد القادر جغلول بوجود المثقف العضوي والتقليدي في الجزائر وهذا ما اختزله في قول: "...فإنها تبدو لي غير قابلة للتطبيق على واقع البيئة والوسط الثقافي الجزائري الحالي. فالمثقفون التقليديون يتناقض عددهم من يوم لآخر، أما العضويون فإنهم لا يوجدون مطلقاً، نظراً لتشكيل النسيج الثقافي العام و تحوله وتغيره".⁽⁴⁾ يرى جغلول بأن الاستعمار قد دمر المثقفين التقليديين بالتهميش والتظليل "...أي أن المثقفين كمجموعة مُتَبَنِيَّة ومُسمَّنة اختفوا، ولكنهم ما زالوا موجودين كأفراد فقط".⁽⁵⁾

⁽¹⁾ عمار بلحسن : أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر؟، دار الحداثة، بيروت/ لبنان، 1986، ص 61.

⁽²⁾ المرجع نفسه.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 57.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 63.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه، ص 60.

- المثقف العربي:

أقل ما يمكن قوله عن الأوضاع الراهنة للمجتمعات العربية على حد سواء أنها تتخبط في حادثة لامادية هي ولا فكرية، وأنها محاطة بسياج من الدوغمائية مغلقة، وقد يكمن الحل في الخروج من هذه الأوضاع بتحرر فضاءات نوعية مثل الفضاء الثقافي والفضاء الفكري والمعرفي الذي من شأنه أن يحرر الفضاء السياسي ككل. نسترجع هنا تحليل غرامشي وطرحه للمثقف العضوي، لتساءل عن دور المثقف العربي في ما يمكن أن نسميه بالفوضى الاجتماعية العارمة، وعن الخراطه في قضايا مجتمعه وعن امتلاكه لميكانيزمات النقد ومقدرته عليه، هنا نطرح قضية المثقف الناقد أو النقدي الذي يهتم بنقد تحليل الخطاب (الديني والسياسي والاقتصادي والثقافي و...).

ليتضح لنا أن قلة من المثقفين العرب ممن ارتبطوا عضوياً ببيئتهم، نذكر منهم: مالك بن نبي، محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام شرابي، حسن حنفي، حسين مروّة، هشام جعيط وكثيرون ممن كانت لهم أفكار ومشاريع فكرية عقلية وواقعية فعلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية والإيديولوجية إلا أنهم صنعوا الوعي.

إننا نتحدث عن مثقفين ملتزمين وليس مثقفين مستقلين ممن يمكن زجهم في خانة المحاباة أو كما أسماهم قادة جليل المثقفون الاحتجاجيين " المثقف الاحتجاجي بالمعنى الإيجابي وليس المثقف المهادن التابع للسلطة القائمة لتبرير الوضع القائم الذي يقودنا إلى الكارثة... " (1)

إنّ من أهم إشكالات التعريف المفهومي للمثقف في العالم العربي هو عدم توحيد المفهوم والحركية في مجتمع تصطدم فيه الثقافة بالطابع التقليدي، لقد ذكر معن خليل العمر عن غياب المثقف المهني في العالم العربي مقابل شيوع المثقف المنظر وعقد مقارنة بين المثقف الأمريكي المهني والمثقف العربي الفلسفي فقال: " فالمجتمع الأمريكي على سبيل المثال يهتم بالخبرة والممارسة تنعش وتثري ثقافة الاختصاص أكثر من المجتمعات المحافظة والتقليدية التي تركز على النشاط الفلسفي والتنظيري للمثقف كالمجتمع العربي. " (2)

(1) قادة جليل: مقالات في الفكر والسياسة هموم الفكر والوطن، دار المثقف، الجزائر، 2018، ص 21.

(2) معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، مرجع سبق ذكره، ص 73.

- المثقف في الفكر الإسلامي:

لقد ارتأينا أن نسبق في تحديد مفهوم المثقف في الفكر الغربي أولاً حتى يتضح الباحث الحضيف أن هناك هوة عميقة لصياغة المفهوم بين العالمين الغربي والإسلامي ما تحتمه ظروف وخصوصية المجتمعين على حد سواء.

إن المثقف هو الفاعل الاجتماعي المعني بإنتاج المعنى، وهو ما يعطي أسبقية طرح مفهوم المثقف على رجال الدين على حد قول محمد أركون: "...العلماء من رجال الدين هم مثقفون بامتياز، لأنهم يركزون في جهودهم على تفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة، ولاستنباط الأحكام انطلاقاً من هذه المعاني".⁽¹⁾ هذه الرؤية لم يأتي بها أركون من خيال وإنما من غوصه في تاريخ التراث الإسلامي على الرغم من نقد الكثيرون له مثل عمر مهييل الذي تطرق في كتابه "من النسق إلى الذات" إلى إشكالات المنهج عند محمد أركون، آخذاً بعين الاعتبار تبنيه لمناهج المعرفة الغربية الفرنسية كالفلسفة البنيوية وتأثيرها وامتداده لفكر ميشال فوكو. يبدو أن مهييل ذاته يخطأ بعدم تفرقه بين ما هو مجتمع عربي وما هو إسلامي، فنحن لا ندافع عن أفكار أركون وإنما نجد أنفسنا في مهمة مراجعة مفاهيم.

لقد اهتم أركون بدور المثقف في العصر الحالي وجرده من الصفة الإلزامية للمفهوم الغربي وخاصة الذي صيغ في فرنسا واضعاً "استراتيجية نقد المفهوم من الداخل" متأثراً بمنهج التفكيك لجاك دريدا، هذا الطرح الإبيستيمولوجي مبني على إعادة بناء التاريخ الإسلامي لأن أركون رفض تظليل القارئ العربي بحقائق تاريخية - إسلامية إن لم نقل مزيفة فهي غير مكتوبة على الأقل. اهتمامه بمفهوم المثقف يستلزم تفحصه للتاريخ التراث الإسلامي وهو ما حصل عند عودته للقرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد أين وجد صدام فكري إيديولوجي بين اتجاهين (العلوم العقلية والعلوم العقلية) حيث سيطر النقليون التقليديون على الفكرة الدينية في كليتها رافضين مجال الإبداع والتحرر الفكري بحجة "القداسة" دائماً.

ومرور أركون على القرن الرابع للهجرة تحدث عن مثقفين امتلكوا الجرأة في عصرهم (الجاحظ، التوحيدي، الفارابي، ابن رشد، ابن سينا. هذا الوضع الذي لم يستمر طويلاً فسرعان ما تحول في القرن

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صلاح، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص 04.

التالي الخامس هجري إلى سيطرة واحتكار فكري سُني بسياج دوغمائي مغلق «Clôture dogmatique» على حد قول أركون، "ما زال يجد أكبر تعبيراته إلى حدود اليوم في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة..."⁽¹⁾

ويضيف تعاقب تصنيف المثقفين من النقيدين الليبراليين إلى الثوريين العرب، فالثوريين الإسلاميين ويضرب مثلاً لنموذج حركة الإخوان المسلمين من القرن الماضي وبسطها لنفوذ ثقافي جماهيري وتمتينهم لقاعدة اجتماعية. ومن بعدها جاءت محنة الليبراليين - القلة الذين درسوا في المعاهد الغربية - أمام دوغمائية علماء الدين ويشير إلى الصراعات الفكرية بسبب تضارب الاتجاهات وصدد بباب الحوار الفكري.

3.3. النخبة الأوراسية المثقفة.

- النخبة الإصلاحية في الأوراس:

لقد مرت النظرة إلى التراث بمراحل متعددة ولعب التقسيم اللغوي دوراً بارزاً في الاصطفاف حول عناصر معينة من التراث وربما هنالك بروز صنف من المثقفين اجتازوا المرحلة وبحثوا في عمق التراث في مسائل حول كيفية البحث عن تمثيلات العناصر الباقية. هناك اختلاف في لسانية النخبة الأوراسية حيث تتحدث معظمها بالعربية وقلة منها بالأمازيغية (الشاوية) أو الفرنسية وهذا راجع للمرجعية الفكرية ولغة التكوين و الظروف التي أحاطت بتكوين الأجيال. فالفئة التي تتحدث بالعربية المعربة (*) كما يُطلق عليها تحصلت على تكوين أصيل في الزوايا والكتاتيب ومدارس جمعية العلماء المسلمين في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي مثل الشيخ دردور إضافة إلى قلة ممن تكونوا في الجامعات العربية كسوريا ومصر والعراق كالشيخ غسيري.

والحقيقة أن هذه الفئة العظيمة من النخبة الأوراسية أخذت على عاتقها إهمال الثقافة الأوراسية والأمازيغية ككل وهو ما كان واضحاً في انشغالهم بالكتابة خارج الحقل الأوراسي وغياب الأعمال التي تهتم بالبيئة والثقافة الأوراسية ككل من ملتقيات وندوات في الجامعات والمراكز الثقافية وأعمال فنية كالسينما

(1) المرجع نفسه، ص 08.

(*) نجد كلمة "معربة" كلمة إقصائية لثقافة الفرد ككل وهي كلمة تتميز بالا موضوعية حيث يقصد بالتعريب تغيير اللسان لا أكثر فلا يمكن الحكم على رغبة الأفراد في التحدث أو التفكير والكتابة بلغة ما.

والمسرح والموسيقى. لكن في السنوات الأخيرة حدث حراك ثقافي لبعض المثقفين خاصة المبدعين منهم لنفض الغبار عن الثقافة المحلية للمنطقة كل في مجاله من ثقافة وتاريخ وأدب وفنون كالمسرح والسينما والكتابة أو أي نشاط أكاديمي في فرق البحث التي باتت تبحث عن التركيبة الأوراسية واللغة واللسانيات والفلكلور والممارسات وغيرها من الاهتمامات. في مقابل هناك نخبة أخرى متطفلة خارج الحقل الأكاديمي تبحث عن نوع من الحراك الأمازيغي الفضفاض الذي يعتبر نفسه متصالحا مع ذاته والآخر والحقيقية أنه يمارس نوعاً من الإقصاء مقابل إعلاء ذاته مقابل زعزعة الهوية الجزائرية الأم وكثيرة هي النماذج التي ترتبط بجمعيات لا تُعنى بالأمازيغية إلا بالتسمية لا بالفعالية ولا تقدم أي إضافة علمية أو معرفية

يُعد الشيخان أحمد بن السعدي ميمون الغسيري (1915-2010) والشيخ أحمد بن عبد الحفيظ تيمقلين السرحاني (1912-1968) من أهم الفواعل في الحركة الإصلاحية بالأوراس من خلال جمعية العلماء المسلمين، درس الشيخ الغسيري ابن غوفي بغسيرة بالجامع الأخضر بقسنطينة أين احتك بالشيخ عبد الحميد ابن باديس ثم بجامع العربي تبسة بتبسة بعد وفاة الشيخ عبد الحميد ابن باديس وشغل الإمامة والتعليم بقريته "...كان قاضيا ومصلحا لذات البين بين الأعراس والجماعات".⁽¹⁾

وأسّس مدرسة تعليمية بغوفي تخرج منها كثيرون كان فكر الشيخ حضاري لاحتواء المدرسة على نشاطات مثل المسرح، في حين كانت أهم اهتماماتهم التربوية والتعليمية مع إصلاح العقيدة ومحاربة الجهل والظلامية التي كانت تسود ممارسات أهل المنطقة، نشأت هذه الحركة في الأوراس في ظل تفاعلات سياسية واجتماعية وثقافية ودينية كانت فرنسا توجهها وتحركها بما يخدم مصالحها الاستعمارية التي تهدف إلى طمس مقومات الهوية العربية الإسلامية الجزائرية وخاصة لردع محاولات التبشير والتنصير في المنطقة "بالإضافة إلى محاربة التجنيس ودُعائه المتفرنجين المبهورين بفرنسا وحضارتها".⁽²⁾

⁽¹⁾ مذكرات الشيخ أحمد بن السعدي ميمون: حياة المجاهد الإمام المصلح الشيخ أحمد الميموني الغسيري الأوراسي "غير منشورة، ص 04.

⁽²⁾ مازن صلاح مطبقاتي: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية (1349-1358 هـ / 1931-1939)، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة عبد العزيز، جدة/ المملكة السعودية، 1985، ص 72.

- نماذج من النخبة الأوراسية المثقفة المعاصرة:

الهاشمي سعيداني:

يعد كاتب روائيا قدم نقد معاصر ورؤية جديدة للأدب الجزائري فتطرق إلى الفلاح الجزائري الذي يسكن الجبال زمن الاستعمار الفرنسي وما تعرض له في رواية "المضطهدون" والتي تقدم صورة واقعية وسوداوية لما كان وكان قد اشتغل مديرا لدار الثقافة لولاية باتنة.

حمودة بن ساعي:

مفكر وكاتب باللغتان العربية والفرنسية قال له هان رينر: "أنت تكتب بلغة فرنسية جيدة" ووصفه "أوغستين برك والد المستشرق الفرنسي المعروف جاك برك 1910-1995 (زعيم التيار الواقعي الإسلامي)"¹ قدم بن ساعي محاضرة حول "القرآن والسياسة" في نادي الترقى بالجزائر العاصمة، بعد وفاته ترك بن ساعي عدة مقالات منها ما هو مكتوب "في جريدة النجاح قبل أن تتحول إلى جريدة في خدمة الاستعمار، كما نشر بن ساعي عدة مقالات في جريدة صوت الأهالي بالفرنسية، وعندما اطلع ابن باديس على مقالات بن ساعي في النجاح انبهر بأسلوبه وطرحه للقضايا الثقافية والفكرية".⁽²⁾ ومنها ما لم ينشر وهو بحوزة أهله وأقاربه.

علي تابليت:

درس الأستاذ الحقوق والترجمة والتاريخ، نال دكتوراه في العلاقات الجزائرية- أمريكية 1776-1830 ثم نال درجة الأستاذية بجامعة الجزائر وهو أستاذ زائر بكلية العلوم الإسلامية بباريس (فرنسا) وزائر أيضا لجامعة ميشغان بالولايات المتحدة الأمريكية، شارك في عدة مؤتمرات وطنية ودولية (تونس، المغرب، لبنان، فرنسا، هولندا، بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية...) له ما يفوق الستين بحثا في ثلاثون مجلة جزائرية ومغربية.

(1) سعدي بوزيان: حمودة بن ساعي أو المصير البائس لمثقف جزائري، البصائر، جمعية العلماء المسلمين، 2017/07/04.

(2) المرجع نفسه.

حورية العيشي:

ولدت الفنانة حورية العيشي بباتنة وكانت محضوة بتلقيها الدعم المطلق بعائلتها انتقلت إلى ثانوية قسنطينة ومنه إلى جامعة الجزائر لتتم الدراسات العليا في جامعة الصربون بفرنسا وتتحصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع، كانت العيشي محبة للأغنية الشاوية غنت مدة ثلاثون سنة وبيعت أسطواناتها في كبريات عواصم العالم لها أغاني من الأوراس من 1990، قدمت "أعمال مع المخرج العالمي بيرتولوتشي Bertolucci وأخرى مع ساكاموتو Ruychi Sakamoto، منوعات أنتجتها في المهرجانات العالمية بانجلترا، دول اسكندنافيا، ألمانيا، إسبانيا، إيطاليا، كندا، فرنسا..."

تقلدت العيشي وسام (فارس الفنون والآداب) من طرف وزير الثقافة الفرنسي ولها مؤلف حول الموسيقى، لقت أيضا بالمغنية الأنثروبولوجية لأنها تقدم غناء تبرز فيه الثقافة من أساطير ولغة وعادات وملبس

شباح المكي:

يُعتبر شباح المكي أبّ المسرح الأول في الجزائر في الأربعينات من القرن الماضي وهو مؤسس لمسرح ملتزم مسرح ثوري وتحدى المسرح الكولونيالي، كان مثقفاً ثورياً ستنقل بين القرى وفي الجبال في منطقة الأوراس حاملاً فناً راقياً في شكل مسرحيات تعرض محتوى يقدم وعي حول ضرورة طرد ومحاربة المستعمر.

عبد الحميد زوزو:

يعتبر عبد الحميد زوزو من أبرز المختصين في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر ولد في 28 أكتوبر 1941 تحصل على الأستاذية في التاريخ وهو من القلائل الذين يكتبون باللغتين العربية والفرنسية "فمن الكتابة عن ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين (ثورة الأوراس 1879، ثورة بوعمامة، ثورة التحرير الكبرى 1950-1962...) إلى البحث في موضوع الهجرة الجزائرية إلى الخارج، ودراسة مختلف الوثائق والمواثيق المرتبطة بتاريخ الجزائر ومراسلات الأمير عبد القادر" ⁽¹⁾

⁽¹⁾ نور الدين برقادي: المؤرخ الجزائري أ.د. عبد الحميد زوزو، جريدة النصر، الجزائر، 2012/12/10.

اهتم زوزو بتاريخ الجزائر المعاصر وتاريخ أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وتاريخ أفريقيا وآسيا، من أهم مؤلفاته كتاب "الأوراس ابان فترة الاحتلال الفرنسي وهو أطروحة دكتوراه دولة نتاج عمل مدة خمسة عشر عاما نوقشت في سنة 1992 بجامعة باريس 12 وأعطى لها صفة "العمل الموسوعي" نظراً للمحتوى والحجم، كما تقلد عدة مناصب منها أستاذ التاريخ بجامعة الجزائر، باحث بالمركز الوطني للبحث في تاريخ الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، عميد جامعة التكوين المتواصل وعضو مجلس الأمة عن الثلث الرئاسي.

4. التمثلات في علم الاجتماع.

1.1. مفهوم التمثلات:

ورد في قاموس العلوم المعرفية: "تطور العلوم المعرفية خاصة خلال 20 سنة الماضية، هو الذي أعطى مفهوم التمثل الذهني مكانة مهمة، ككيفية داخلية وتتلائم فرديا مع الوقائع الخارجية التجريبية والمعاشة من طرف الفرد، (فرد، تجربة معاشة)".⁽¹⁾ وذهب مارتين هايدغير إلى أنه "استحضار الشيء الذي يرتبط بالذاكرة، على اعتبار أن الذاكرة هي الاحتفاظ بالذكريات على شكل صور أو كلمات أو صور لأشياء".⁽²⁾ وعن وظائف التمثلات يضيف دينيس بأنها تتمثل في "المحافظة على المعلومات التي ليست سهلة البلوغ مباشرة، وموجه، وضابط للسلوكات ومخطط للأفعال".⁽³⁾

وقد اهتمت العلوم الاجتماعية بمقاربة التمثلات الاجتماعية ومنها علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس وغيرها، إن ما يهم في هذه الدراسة هو مقارنة التمثلات الاجتماعية من المنظور السوسيولوجي لإبراز أهميتها وفعاليتها في تشكل الممارسات المختلفة للمثقفين بما فيها الممارسات الدينية. حيث تنطلق التمثلات في التأثير على حياتنا من خلال أفعالنا، أذواقنا وميولاتنا، توجهاتنا وقراراتنا ببساطة حتى تصل إلى درجة من التّمظهر استفاد علم الاجتماع من الدراسات التي تناولت التمثلات الاجتماعية وتوظيف دورها في فهم وتحليل الظواهر الاجتماعية، وبالتالي تراكمت من خلالها العديد من الدراسات النظرية و الإمبريقية.

(1) Michel Denis : **représentation dans vocabulaire de science cognitive**, Oliver Hondé, PUF 1^{ère} éd, 1998, p 345.

(2) قويدر بن أحمد: ص 161.

(3) Michel Denis, Ibid, P 346.

وهو ما سمح بإثراء البحث العلمي عند الكثير من الباحثين الذين استفادوا من هذا التنوير بإعادة تقديم قراءات جديدة وواعية لمختلف الظواهر الاجتماعية المعاصرة.

يُعد مفهوم التّمثلات مفهوم قديم نسبياً حيث تعرض له أولاً إميل دوركهايم **Emile durkheim** في محاولته لفهم الكيفية التي تُنتج بها الأفكار الجمعية والدور الذي تمارس به الحياة الاجتماعية عندما أخذ على عاتقه دراسة الضمير الجمعي كمفردة في تحليله السوسيولوجي وتفسيره للظواهر الاجتماعية، وذلك من خلال كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي (1893)، و "الأشكال الأولية للدين" أين خلص إلى أن الضمير الجمعي يقوى بتكرار الممارسات الجماعية وأنه أقوى رابط اجتماعي في التعبير عن قوة الجماعة في المجتمع، ويشير مفهوم الضمير الجمعي إلى "المجموع الكلي للمعتقدات والعواطف العامة بين أعضاء المجتمع، والتي تشكل نسقا له طابع متميز. ويكتسب هذا الضمير العام واقعا ملموسا. فهو يدوم خلال الزمن ويدعم الروابط بين الأجيال... فهو يعيش بين الأفراد ويتخلل حياتهم إلا أنه يكتسب مزيدا من القوة والتأثير والاستقلال".⁽¹⁾

كما أكد غابريال تارد (**Gabriel Tarde**) انتشار التصورات من خلال شبكات العلاقات المجتمعية. وعن أهمية التمثيل الجماعي تناول غوستاف لوبون (**Gustave le Bon**) على أهمية السلوك الجماعي والتأثيرات المتولدة ضمن الأفراد دون ننسى بودريارد الذي دعى إلى ضرورة النظر إلى التصورات الجمعية في المجتمعات باعتبارها (أشكال محاكاة).

دعا باشلار أيضاً إلى دراسة منهجية للتمثيل (**Représentation**) "باعتباره الوسيط الطبيعي لتحديد العلاقات الخاصة بالشيء في ذاته (**Noumenon**) وبالظاهرة (**Phenomenon**)".⁽²⁾ إن تمثيل الواقع - حسب - على أساس الدياليكتية الجدلية بين العقلانية والواقعية وفي التأويل و المعرفة التأويلية. يتضح المنهج التأويلي عند باشلار في تناوله الظواهر على أساس أنها علاقات وليست أشياء وهو بذلك كان سباقا لأفكار البنيويين المعاصرين.

⁽¹⁾ عامر مصباح: علم الاجتماع الرواد والنظريات، ط1، دار الأمة، الجزائر، 2010، ص 143.

⁽²⁾ جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2008، ص 22.

لكل منا تمثلات وتصورات خاصة به حول موقف ما أو ظرف ما فالصور عادة ما تعكس الأفكار والمعتقدات وتبنى انطلاقاً من الممارسات، كمثال تقبل الأعراف وتشبيه الأساطير بالواقع. حيث يشير محمود الجوهري وآخرون إلى مفهوم التمثيل أو التصور على أنه "الطريقة التي تعمل بها الصور والنصوص على إعادة بناء المصادر الأصلية التي تمثلها، وليس مجرد عكسها فحسب".⁽¹⁾ وفي محاولة لفهم دلالات تلك الصور من أجل رصد المعنى المحدد له.

2.4. المقاربة التحليلية للتمثيل.

لقد قدم كل من جاك لاكان "1901-19" وسيجموند فرويد "1856-1939" مقارنة لمفهوم التمثيل، حيث قدم لاكان علاقة بين المخيالي والرّمزي في حين عكف فرويد على إبراز تمثلات الشعور في مقارنة التحليل النفسي. واهتمام جاك لاكان باللغة واللسانيات أو علم الدلالة يحمل الكثير من التحليل الذي يتجاوز الدال والمدلول في مقارنة تحليلية واصفاً الدلالة أو "العلامة هي ما يمثله شيء لأحدنا، بينما الدال هو ما يمثل موضوع لكائن دال (...). الدال له أثر ولكنه أثر فعال "الليبدو" عضو غير جسدي"،⁽²⁾ أما فرويد لم يخرج عن نطاق نظريته الغريزية التي تعتبر أصل الوجود في التحليل الفرويدي وهو بذلك يضع مفهوم للتمثيل "... لوصف العلاقة الجسدية مع النفسية كمشابه للعلاقة النزوية مع ممثلها (1915).⁽³⁾ ولعل فرويد من أكثر العلماء على مر التاريخ الذين تعرضوا لأنواع من النقد نظراً للمنظور الغريزي الذي يطبع كل أبحاثه ونظرياته.

(1) محمود الجوهري وآخرون، موسوعة علم الاجتماع، ص 368.

(2) قويدر بن أحمد: مرجع سبق ذكره، ص 204.

(3) قويدر بن أحمد، ص 204.

3.4. التّمثّل الرّمزي للأم:

"إن القدرة على الفعل تحت تمثّلات هي ما يميز النشاط بالمعنى التام من مجرد النزعة الآلية التي تدير أغلب الأفعال الإنسانية".⁽¹⁾ يتخذ المعنى عند جاك لاكان دلالات الواقعي والرّمزي الخيالي فيقول: "إنّ الرّمزي هو الذي يعطي العالم معناه وقوانينه - إن لم يكن نظامه".⁽²⁾

إذا استندنا إلى أساطير المجتمع البربري القديم نجد معظمها يقدم صورة القوة والسلطة للمرأة البربرية على أنها المحاربة والمزارعة والأم والساحرة وحتى الإله ويربطها في كثير من الأحيان بالأرض - ثامورث - وهو ما وقفنا عليه في فلسفة "حق الأم" لباخوفن^(*) والتي تقول "صورة المرأة عنده في أشكال ثلاثة متلاحمة مرة واحدة: كأم له، ثم الأم - المادة الأصل".⁽³⁾ يُعد باخوفن من أوائل الذين أثبتوا أن الأمومية أي الانتساب إلى خط الأم سبق الأبوية في ذلك، كما يشيع الانتساب إلى خط الأم غالباً في المجتمعات الزراعية مقابل المجتمعات الرعوية التي سادها الانتساب إلى خط الأب، على الرغم من أن آراء مورغان تطابقت مع نظرية باخوفن وخاصة فيما يتعلق بالانتساب إلى خط الأم و"كذلك تقيم فريديرك أنجلز لنظرية باخوفن باعتبارها تمثّل بدأ تاريخ العائلة، فإنه لم يكن معروفاً أن كارل ماركس في مسوداته حول مورغان، التي اكتشفت مؤخراً، كان أكثر تشكيكاً من أنجلز، بالنسبة إلى بعض الجزئيات التي جاء بها مورغان..."⁽⁴⁾ المجتمع الأوراسي يجمع الاثنين (رعوي - زراعي). وحتى إذا ما رجعنا إلى أساطير أصول الإنسان التي تُقر بأن أصل الإنسان الأرض "الإنسان هو ابنُ الحَرْث (Glèbe) كما هو ابنُ الصلصال (glaise)"⁽⁵⁾ أما عند الإغريق تغلب أساطير الخصوبة لديهم على أساطير الصنع "فالأرض أم أكثر مما هي مادّة. وتبدو

(1) فليب راينو: ماكس فيبر ومفارقات العصر الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 101.

(2) جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2008، ص 152

(*) ياكوب باخوفن (1815-1887) حقوقي ومحامي ومؤرخ في علم الأديان المقارن سويسري الأصل وهو أحد أهم رواد النظرية المشاعية. اشتهر في كتابه حق الأم الذي صدر في بازل (سويسرا) سنة 1861، كنتاج لتأثره بالأساطير القديمة وخاصة أسطورة إيزيس وأوزيريس في مصر القديمة.

(3) ابراهيم الحيدري: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، بيروت/ لبنان، 2003، ص 01.

(4) المرجع نفسه، ص 13.

(5) خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت/ لبنان، 1984، ص 26.

المرأة في احتفاليات الزواج كما في المسرح المأساوي، حقلاً للحِث (القرآن الكريم: -نساءكم حِثُّ لكم، فوافوا حِثُّكم أني شئتم).⁽¹⁾

لم تكن المجتمعات القديمة تولي أهمية للفسولوجية وهذا ما يلاحظ في المكانة العالية التي حُضت بها المرأة في العائلة والقبيلة والسلطة في المرحلة الحضارية الأولى من تاريخ المجتمعات الإنسانية على الرغم من ضعف بنيتها الجسدية والمورفولوجية مقابل الرجل. ويرجع باخوفن عادة انتساب الأطفال إلى أمهم هو عدم تنظيم الحياة الجنسية أو ما يُعرف بالإباحية الجنسية " سيطرت بموجبها المرأة على المجتمع واحتلت فيه مكانة دينية عالية... ومنذ ذلك الحين، تأصلت عادة انتساب الأطفال إلى أمهم وليس إلى أبيهم، لأنه ليس بالمستطاع، في تلك الحالة، تحديد الأب لعدم وجود تنظيم للعلاقات الجنسية".⁽²⁾ كما يُعتقد أن المرأة حُضيت بالاحترام مع اكتشاف الزراعة واستقرار الإنسان " لأن مبدأ الخصوبة في الأرض هو نفسه مبدأ الخصوبة عند المرأة".⁽³⁾ لكن مع بروز التصنيع وظهور المدن بدأت المرأة تفقد سلطتها في العائلة والمجتمع والدين وخضعت إلى قواعد جديدة لتقسيم العمل.

4.4. التمثلات الاجتماعية:

يمكن اعتبار التمثلات بمثابة منظومة فكرية رمزية وأن نتفق على أنه لا توجد تمثيلات اجتماعية خارج بنية الوعي الاجتماعي، وهي بمثابة وسيط بين الإيديولوجيات والممارسات فهي ليست ثابتة خاصة عندما تتعلق بالآراء والأذواق والميولات والانتماءات. ويذكر جيل فيريول بأنها " تمنح بذلك نماذج أو أطراً تحليلية قادرة على إفهامنا تكوين الحس المشترك بشكل أفضل. وهذا عبر عدد من العمليات".⁽⁴⁾

فإذا ما رجعنا إلى التصورات الجمعية المشتركة وتحديدًا إلى التضامن الاجتماعي عند إميل دوركايم نستشف فيه قوة المعنى الجماعي والذي تحتل فيه التصورات الجمعية مكانة خاصة عند الأفراد أثناء ممارسة

(1) خليل أحمد خليل: المرجع نفسه، ص 26.

(2) إبراهيم الحيدري، المرجع نفسه، ص 02.

(3) المكان نفسه.

(4) جيل فيريول: معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار و مكتبة الهلال، بيروت/ لبنان، 2011، ص 153.

الشعائر الدينية. وفي إطار العلاقات الاجتماعية والذي يعبر عن الوعي الجمعي. فيقر دوركايم بأن "... جذور العالم الديني تكمن في الحياة الجمعية..."⁽¹⁾

5.4. التمثلات اللغوية:

إنَّ التَّمظهر الهوياتي يظهر في اللغة الناطقة المتكلم بها أي ما يعرف باللهجة، وللظاهرة اللغوية رموزها وشفراتها التي تحدد الخصائص البنيوية في كل مجتمع وهذه الفكرة تبناها نورمان فيركلوا عندما قال: "... تبرز اللغة على أنها ممارسة اجتماعية تحددها البنى الاجتماعية".⁽²⁾

للتمثل عدة جذور "مأخوذ من المعنى العام للفظه *Vorstellung* ولكن كذلك على معنى الاستحضار (*re-présentation*) بوصفه تكريرا أو إعادة توليد للحضور (*présentation*) أي بوصفه (استحضارا) *Vergegenwartigung* محولا (للاحضار)..."⁽³⁾ طبق هوسرل التميز بين التواصل الفعلي والحقيقي وبين التواصل التمثلي حيث "يتعين في الإقبال على اللغة الباطنية (بالمعنى التواصلية) بما هي تمثل محض (*Vorstellung*) أن نمرّ بالتخييل أي بضرب خاص من التمثل: التمثل التخيلي الذي سيعرفه هوسرل فيما بعد بأنه استحضار (*Vergegenwartigung*) قائم بالتحديد".⁽⁴⁾ فالقول ينتمي إلى نظام التمثل.

لقد حاول جاك دريدا *Jacques Derrida* (*) في البحث عن ماهية المفكر الفرانكو مغاريبي الحقيقي انطلاقا من مسائل اللغة، الهوية، الانتماء، الوطن، المواطنة، الفرنسية، الجزائرية، العرب، البربر (الأمازيغ)، اليهود، اليهودية وقد حدد المسألة في الآتي: "...هل الانتماء الحقيقي يكون للأرض، أم الدولة، أم للديانة، أم أنه لا هذا ولا ذاك لأن الانتماء الحقيقي والأصيل يكون للغة التي نتحدث بها ونبدع بها

⁽¹⁾ محمود الجوهري وآخرون، ص 371.

⁽²⁾ فورمان فيركلو: الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، تر: رشاد عبد القادر، مجلة الكرمل، ع 64، 2000، ص 153.

⁽³⁾ جاك دريدا: الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، تر: فتحي إنقزوي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء/ المغرب و بيروت/ لبنان، 2005، ص 88.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 89.

^(*) جاك دريدا مفكر وفيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر فرانكو-مغاريبي جزائري المولد يهودي الانتماء ولد سنة 1930 بالأبيار بالجزائر العاصمة و توفي في 10/08/2004، صاحب نظرية التفكيك .

وفيها".⁽¹⁾ لقد عمل دريدا على المفاهيم المحورية التي تشكل المخيال الإبداعي اليهودي في بلدان المهجر. ونموذج آخر لجاك لاكان "يرى أن المخيال بعالم صورته سابق التبعية للرمزي بعالم اللغة".⁽²⁾ ممثلاً ذلك بالمرآة التي يعيش الفرد انعكاس الجسد فيها، وهو تشبيه منه لتماهي الطفل الكلي بأمه لدرجة عدم وعيه باختلافها عنه وهو ما يبقيه تابعاً لها.

كما أنّ هناك تميزات دلالية مختلفة بين مفهومي التمثّل والخيال، فيحصر لوك الخيال في "القوة الذهنية" وهو عند هيوم وع من القدرة السحرية للنفس... لكنه يبقى رغم أقصى الجهود التي يبذلها العقل الإنساني غير قابل للتفسير، إضافة إلى وجود أنواع من التمثّل الجمالي والإبداعي.⁽³⁾

6.4. تمثيلات الذاكرة الجماعية الأوراسية:

إنّ انتقال وتناقل التصورات الجمعية بين أفراد المجتمع من جيل لآخر يُعد وسيلة من خلالها يتم دمج الأفراد اجتماعياً بوسائط تنشئية وهي بمثابة إطار مرجعي مشترك كمجموعة اجتماعية. وذلك بفعل التواصل المستمر والتناقل الشفهي حيث تفرض الممارسات الجمعية المشتركة كالحكي من أساطير وحكايات وأمثال وأحاجي والممارسات من الطقوس والاحتفالات نوعاً من الاتصال والتداول الدائم لمنظومة تصورات مشتركة تشكل ضمناً ما يسمى بالذاكرة الجمعية الشعبية والتاريخية المشتركة للجماعة وبشكل أو بآخر تصبح هذه التصورات مسلمات وتقاليد راسخة في وجه التغيير.

تتحول هذه التصورات من المحسوس إلى المادي ما أطلق عليه غيدنز الوجود الافتراضي "...خارج عقول الأفراد و يمكنها أن تصبح مرئية أو ملموسة إذا ما أعطي لها شكلٌ خارجي أو مادي".⁽⁴⁾ مستشهداً بالمؤشرات المادية التي تصبح قنوات ناقلة للتصورات الجمعية مثل الكتب والصحف والأقراص المضغوطة والسّندات وغيرها.

(1) جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون/ لبنان، منشورات الاختلاف/ الجزائر، 2008، ص 10 - 11.

(2) كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر/ تونس و كلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 359.

(3) المرجع نفسه، ص 342.

(4) جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت/ لبنان، ص 125.

7.4. تمثيلات الفضاء:

كثيراً ما يخلط البعض ويغالط الفهم بين الفضاء والمكان كالكتاب المترجم الشهير لغاليليو هالسا "جمالية المكان" والذي لم يفرق فيه بين مفهوم المكان ومفهوم الفضاء، هناك من الباحثين من يعتبر مجموع الأمكنة يشكل فضاء إذا الفضاء مفهوم أوسع وأشمل من المكان وهو سابق له إذا فالفضاء موجود ويتم شغله ومنه يمكن القول بأن المكان يكون الفضاء ولا يصح العكس، ولعل أفضل وصف لتوضيح الفرق بين المكان والفضاء ذلك الذي قدمه ميران في قوله: "المكان يبني الفضاء فيرى أنه لا يكون المكان كقطعة القماش بالنسبة إلى اللوحة، بل يكون الفضاء الذي تضعه اللوحة".⁽¹⁾ على الرغم من تعدد استعمالات وسياقات المفهوم إلا أن هذا ما يتفق عليه.

فالفضاء يأخذ معانيه ورموزه من جميع الميادين فهناك فضاء عمومي وفضاء ثقافي، وفضاء سياسي وهو ما يمكن أن يشير إلى الحيز المعنوي في حين فضاء المدرسة وفضاء البيت وفضاء المسرح تشير إلى حيز مادي ملموس، يشير التعريف الذي قدمه **Louis Quéré** للفضاء على أنه: فضاء رمزي *symbolique* أين يسمح للأفراد بالتّموّج والتّموّج داخل المجتمع واتجاهاته، فالمفهوم يحمل فكرتين: الأولى أنه مجال عمومي للتعبير الحر. ننظر إليه كفضاء للاتصال والثانية أن الأفراد بداخله يبرزون آراءهم خلال النقاش العلني".⁽²⁾

الفضاء عادة ما يكون مؤطر بالاتصال والعلاقات بين الأفراد تتحدد على أساس المكانة الاجتماعية التي يشغلها كل فرد، فلما كان الإنسان هو المنتج للمعنى كان لزاماً عليه أن ينتج العلاقات في حد ذاتها ليتواصل من خلالها.

⁽¹⁾ فريدة عكروت: مفهوم الفضاء وتمثالاته الاجتماعية، مجلة الصورة والاتصال، ع 22، الجزائر، فيفري 2018، ص 06.

⁽²⁾ **Louis Quéré** نقلاً عن: فريدة عكروت: ص 04.

المبحث الثاني | المخيال الاجتماعي (المعنى والرمز)

1. الإطار النظري لمفهوم المخيال:

جاء في معجم لسان العرب عن دلالات الجذر اللغوي لكلمة المخيال "يشير أغلبها إلى ما في "خيال" وفي أصلها ومشتقاتها من دلالات على الظن والوهم والتوقع والكذب والصور الكاذبة وغيرها أو غير الحقيقية وما يقتزن بها من عدم اليقين..."⁽¹⁾ كما يأخذ المفهوم عدة اشتقاقات لغوية منها الخيال الذي يأخذ معاني منها الظن والتهمة والخادع أو الموهوم ومعنى الغيم الواعد المطر.

والمخيّل عدم اليقين، والمخايل جمع مخيلة أي ما يتخيله الفرد فيقال: مخايل الخير ومخايل السوء.

1.1. المخيال في الفكر الغربي

1.1.1. بنية المخيال عند جيلبير ديرون:

عرّف ج ديرون (Durand (Gilbert) المخيال على أنه: "...مجموعة من التصورات المشتركة لدى جماعة معينة اتجاه جماعة أخرى ذلك أن كل مجتمع منظم بلغة خاصة، ومحيطه الخاص ينتج مكانة خاصة به".⁽²⁾

قدم جيلبير ديرون شكلان للوعي الإنساني كمكونين للبنية الصراعية الداخلية للمخيال هما: اليوتوبيا والإيديولوجيا، فتقدم اليوتوبيا نوع من الوعي الحالم أو "نوعاً من الفردوس المفقود" على حد قول ماركس هوريكهيمر، في مقابل تعمل الإيديولوجيا على ترسيخ القيم الوعي السائد أو الوعي الزائف.

2.1.1. المخيال عند إيمانويل كانط:

كان لكانط فلسفة مثالية نقدية قائمة بذاتها، حيث تعرض مفصلاً للعقل واصفاً بأنه ملكة لاستخلاص النتائج واعتبره "...أعلى" أو أوسع الملكات الإنسانية شمولاً"⁽³⁾ ويربط كانط ثنائية المدرك والمبهم وبين الواقعي الحقيقي والتخيلي الذي يجعل من المخيال في غاية الخصوبة والحضور المتجدد "ويمكن

⁽¹⁾ الميلودى شغوم: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/ المغرب، 1991، ص 288.

⁽²⁾ Gilbert Durand: *La dynamique des imaginaires*, p. u. f, Paris/ France, 1964, 192.

⁽³⁾ آلن و. وود: كانط فيلسوف، تر: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة/ مصر، 2014، ص 119.

أن ندرك مع كانط قدرة الخلق المدهشة لملكة لا تكتفي بالتعالي فوق الواقع والممكن، بل وتتحرك على هواها داخل التناقض⁽¹⁾، ويصل إلى قدر من تمثيل المخيال ليشبه السياسي بالفنان في ميدان علم الجمال كونه يمتلك مخيلاً يجعله قادراً على التأثير في الآخرين من خلال إتقانه لعرض الأحداث والوقائع.

يرى كانط أن للأفكار العقلية وظيفتان (الإيجابية والسلبية) حيث تختص الإيجابية منها كمرشدات وموجهات للتساؤل، في حين تؤدي الوظيفة السلبية إلى ما أسماه بديالكتيك (منطق الوهم) " بسبب ميل العقل الإنساني للانتقال من حالاتها كتمثيلات إلى اعتبارها موضوعات تبدو وكأنها تتمثل⁽²⁾."

3.1.1. المخيال عند غاستون باشلار:

إن ما يميز غ. باشلار (Gaston Bachelard) " 1884 - 1962 " عن غيره من علماء المعرفة هي روح الإبستمولوجيا العلمية الواضحة في تنظيره للعقلانية والواقعية، إن باشلار من أهم المفكرين والفلاسفة المنظرين للخيال من حيث أن تحليله لأشكال الخيال أثر في تحليلات المفكرين اللاحقين. ففي مؤلفه "الأرض وأحلام الإرادة" ربط الخيال بالمادة - الفيزياء - وهو ما برز في تناوله للحركة والقوة والحركة والحلم وما يرافقها من صور (النار والماء والهواء والتراب) وهو الاتجاه الشعري الذي ميز كتاباته، إن عمله عن الخيال عمل أدبي " فعمل الخيال، كما يرى باشلار، أكثر أهمية من إدراك الصور، إذ إنها مسألة تأكيد " الطابع النفسي الأساسي للخيال المبدع⁽³⁾، وهو إقرار من باشلار بأن الخيال نشاط إبداعي محض، يتميز بالاستقلالية ولا يمكن التنبؤ به علمياً. ويذهب لتشديد العلاقة بين الذات والموضوع (ويبحث عنها فينومينولوجياً) ويبحث عن إنتاج المخيلة للصور ليصل في فلسفته إلى أن الخيال ينتج صوراً وهو بحد ذاته تلك الصور، في حين أن الفكر ينتج المفاهيم⁽⁴⁾."

(1) محمد الشبه: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف، بيروت/ لبنان، 2014، ص 16.

(2) ألن و. وود، مرجع سبق ذكره، ص 120.

(3) جون ليشته، مرجع سبق ذكره، ص 25.

(4) المرجع نفسه، ص 26.

4.1.1. في الفلسفة الوجودية لجان بول سارتر:

يركز سارتر على حضور المخيال من خلال الصورة المتخيلة مقابل الصورة المتذكّرة عندما لا نعي المعاني، حيث يكون عادة الموضوع المتخيل غير واقعي، ويصف هذا **Bernis Jeanne** "بل هو يظهر في الشعور كحقيقة غريبة منفصلة عن مجرى الوعي الحاضر أو الماضي، ومن ثم فإن فعل الوعي السلبي لا بد من أن يعتمد إلى إدراجه في عالم اللا واقعي".⁽¹⁾ يربط سارتر مفهوم الخيال بالحرية فهو غير مقيد يتمتع بالصفة المطلقة حسبه ذلك أن الخيال هو "الوعي بأسره من حيث هو قادر على تحقيق حريته"،⁽²⁾ فالوعي المتخيل عند سارتر يبني الموضوع من العدم ولا يشترط حضور الوعي. وهو ما قام بتحليله وقراءته **جيلبر ديرون** قائلاً أنّ "الوعي المتخيل بالنسبة لسارتر يطرح موضوعه كما لو كان عدماً. وهذا ما يجعل المخيال في العمق رمزاً لكل فكر: إنه نموذج أصلي ومثالي للعدمية"،⁽³⁾ وبذلك يكون المخيال عند سارتر نقيض الإدراك.

2.1. المخيال في الفكر العربي الإسلامي

1.2.1. المخيال عند محمد أركون:

إنّ أهم ما دعي إليه **محمد أركون** هو "اعتماد منهجية تعددية تستفيد من كل التراث الفلسفي و النقدي الحديث ومن الأنثروبولوجية الثقافية وعلاقة ذلك بالمخيال في دراسة التاريخ... كما يرى أنه لا يمكن إسقاط مفاهيم العصر الحاضر وإشكالاته على الماضي، فعملية ربط الحاضر بالماضي عملية دقيقة تتطلب الكثير من ممارسة البحث التاريخي".⁽⁴⁾ ومن المساءلات التي طرحها **أركون** في جملة من الأسئلة: بماذا نفهم الماضي؟ بمفاهيم الماضي، فلا يمكن أن نخص كلام السلفيين بنظريات الفلسفة الغربية. يمكن لك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي: المعتزلة هذا الشق الذي بتر وحذف منه أكثر من

⁽¹⁾ Bernis Jeanne نقلاً عن:

محمد الشبه: مرجع سبق ذكره، ص 15.

⁽²⁾ Sartre. J. P نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 16.

⁽³⁾ Durand. G نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 16.

⁽⁴⁾ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، 1988، ص 55 - 58.

عشرة قرون بحد السيف".⁽¹⁾ وقد دعى إلى القيام تفكيك المخيال الجماعي الإسلامي لمعرفة كيف يستغله الإسلاميون في خطاباتهم وشعاراتهم لتحجيش العقول لصالحهم، وذلك لمعرفة " كيف نشأ هذا المتخيل لأول مرة وكيف تحول مع التاريخ"،⁽²⁾ في إشارة منه إلى المخيال الجذري الذي تشكل مع التأسيس الأول للتاريخ الإسلامي. لقد حاول أركون في طرحه أن يختزل تفكير المسلم اليوم في تأثره بالماضي وهو بذلك يعتقد أن مخياله رجعي لا عقلي يرتبط ويتصف بالماضي وهذا ما أعيب على أركون بأنه لم يأخذ ببيئة المسلم المحافظة ظاهرياً والرافضة للتغير باطنياً.

قدم أركون العقل الإسلامي في قصوره المعرفية على أنه لا يؤدي وظيفته مستقلاً عن البعد المخيالي الذي اتخذ منه مسارات مختلفة على مر التاريخ الإسلامي وكما هو معروف عنه أنه نظر كثيراً للأوساط السنية مبرزاً تناقضات بين البعد المخيالي والبعد العقلاني وعن تداخل المخيال والعقل يقول أركون إنَّ "ما ندعوه بالعقل" لا يمارس فعله أبداً بشكل مستقل... العقل يمارس فعله ودوره دائماً على علاقة مع الخيال والمخيال".⁽³⁾

في سياق دراسته للمخيال الإسلامي عكف أركون على دراسة الفكر الإسلامي معتبراً أن "العقل هو ملكة من جملة ملكات يستخدمها الفكر"⁽⁴⁾ وبالتالي فضل كلمة فكر على كلمة عقل وحلل الفكر لأنه مجال واسع وشامل، كلمة فكر عنده تشتمل على ثلاث عناصر هي:⁽⁵⁾

- العقل (بالمعنى الصارم للكلمة، أي المعنى الذي أعطي له الامتياز والحظوة خلال تاريخ الفكري البشري لا سيما في الفلسفة والعلوم).
- الخيال (L'imagination).
- الذاكرة (La mémoire).

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 149.

⁽²⁾ محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، 1992، ص 140.

⁽³⁾ محمد أركون: العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، تر: هاشم الصالح، دار الساقي، 1990، ص 26.

⁽⁴⁾ محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 240.

⁽⁵⁾ المكان نفسه.

يرى أركون أن هذه المستويات الثلاث على درجة من الترابط الوظيفي للقيام بوظيفة التفكير ، فلا يمكن لمستوى أن يعمل دون مستوى آخر إذ لا يمكن أن نتخيل دون استحضار الذاكرة والعقل لا يمكنه ممارسة التفكير في غياب أدنى حد من الخيال وهو ما يمكن قياسه عموم في التفكير بأنواعه أدبي، فلسفي، سياسي، فني، لاهوتي...

2.2.1. المخيال التاريخي عند محمد أركون:

يرتبط المخيال بتاريخ الجماعة وفضائها الدلالي والجماعة عرقية كانت أو عقائدية- دينية تتميز بخصائص معينة وتشاطر مخيلات غيرها خصائص أخرى. يلاحظ أركون أنه غالباً ما تعرض المخيال للاحتقار لصالح تضخيم ملحوظ لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية. وقد حصل ذلك بالأساس نتيجة التضامن الحاصل بين الثقافة الحضارية العاملة من جهة، والدول المركزية المرتبطة بالكتابة والخط الأرثوذكسي المهيمن من جهة أخرى. بل حتى المضامين الخرافية والقصص الشعبية التي اهتم بها الكتاب القدامى وجمعوها في كتب التاريخ والتفسير والسير والتراجم، كان العقل الفيلولوجي والتاريخي قد كشف مواقعها بدقة وحذفها.⁽¹⁾

كما يؤكد أركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي على ضرورة القيام بدراسات حرة وغير مشروطة للآداب الشعبية (الجماعات البربرية في المغرب مثلاً...) على ضوء المعطيات الجديدة التي تمدنا بها الألسنيات والاثنولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ من أجل إعادة الاعتبار للعقل الشفهي الذي طالما همش من طرف العقل الكتابي، و الشعوذة و السّحر.... في تكوين الذات التاريخية للجماعة البشرية.

صب محمد أركون اهتمامه في دراسته للفكر الإسلامي في الكشف عن العناصر الأسطورية التي طالت الأحداث التاريخية التأسيسية في ظل تراث شفوي غير مكتوب وغير حضري وغير نخبوي، حيث أدى اهتمامه بالبعد الأسطوري في تقوية المقاربة التحليلية التي قدمها للخطاب القرآني، إن مفهوم المخيال في الفكر الأركوني نقطة ركيزة وقوة وخاصة عندما يعطيه البعد الميثي (الأسطوري) ولطالما أكد على الدور الأسطوري في تواتر التاريخ وتحريك الصراع " ...فقد ساهمت العناصر الميثية الزائدة والمضافة على سير

⁽¹⁾ محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، 1986، ص31.

الصحابة في تشكيل شخصيات نموذجية ، مثل فعالية الصورة الميثولوجية للإمام علي رضي الله عنه...⁽¹⁾ لقد أقر العلم المعاصر وخاصة الأنثروبولوجيا والإثنوميتودولوجيا أهمية دراسة الأسطورة وأنها إحدى طرق إنتاج المعرفة كونها ظاهرة ثقافية تشترك فيها كل الشعوب وتؤسس لتاريخ واجتماعية الجماعات والمجتمعات. ولم يستطع الفكر الإسلامي الحديث أن يكون فعالاً مع قصور معرفية وإبستمولوجية عميقة مع ما ذكره أركون بأن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يتوصل للتمييز بين الأسطورة والتاريخ، هذا الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي الأسطوري ناتج عن قوة تأثير وتكوين المخیال الدّيني لدى العامة والخاصة من المفكرين ليبقى الفكر الإسلامي كلاسيكي مؤطر بفضاء ضيق ومحدود.

معروف عن أركون تناوله للمخیال الإسلامي بنقده للحركات الإسلامية فهو يرى أن للمخیال الإسلامي جذور ضاربة في التاريخ الإسلامي.

3.2.1. المخیال عند مالك شبيل:

من بين أهم الباحثين في الأنثروبولوجيا المخیال، من أهم الذين كتبوا في المخیال مالك شبيل بكتابه المشهور "المخیال العربي الإسلامي" والذي اعتبر فيه بأن المخیال العربي الإسلامي جاء نتيجة لتراكم تحارب عديدة عرفتها شعوب العالم حيث يقول: "يمكن القول بصفة عامة أن المخیال العربي القديم الذي أصبح مخیالاً عربياً إسلامياً، منذ ظهور الإسلام تطلب عدة قرون لإرساء أرضية قيم مشتركة ضرورية لكل شكل من أشكال التطور المستقبلي".⁽²⁾ فحسب رأيه من الصعب ولوج دراسة المخیال العربي الإسلامي نظراً لتشعبه، بالإضافة إلى كون مثل هذه الدراسات لا تزال في بدايتها. فلا نعرف عن بنية هذا المخیال إلا بعض الأجزاء المتناثرة هنا وهناك.

4.2.1. المخیال الدّيني:

تروج الحركات الجماهيرية وتجيّش وتشحن الأفراد بالإيمان وهو ما يبرز في المواقف الدّينية والمقدسة فيحضر المخیال الدّيني، كما ذهب محمد أركون بهذه الفكرة لإبراز دور المخیال الدّيني في فهم المخیال

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 177.

⁽²⁾ Chebel Malek : L'imaginaire arabo – musulman, puf, paris, 1993, p 21 - 22.

عندما قال: "المخيال الديني مهياً جداً لأن يجيش ويعبأ من أجل شن المعارك "المقدسة". وتكمن وظيفة علمي التاريخ والأنثروبولوجيا في تعرية الحقائق المقنعة والمحجوبة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني".⁽¹⁾ فالربيع العربي الذي اجتاحت معظم المجتمعات العربية - في السنوات القليلة الماضية ولا يزال - جاء نتاج لتلاعب أطراف على إحداث صراعات إثنية ودينية من خلال خلق مفهوم الآخر في تصور الدين والطائفة والوطن و المواطنة وحصولاً للذوق.

إن ظهور العديد من الجماعات التي شجعت على عصيان النظام أو مقاطعة كذا.... والمطالبة بكذا... قامت بتشجيع الأفراد اجتماعياً وتجييشهم وفق أهداف نوعية مسطرة وهنا تغطي الإيديولوجيا وتبرز بشكل عقلانية إيمانية واعتقادية بدل شكلها الحقيقي -عنف فكري- وعن هذه العقلانية ودورها في توجيه مخيال المسلم اليوم يتحدث محمد الشبه عن "وجود نوع من العقلانية ذات الجوهر الإلهي (هكذا) تعمل من جهتها على تحريك التاريخ وتوجيهه. كما تستغل المخيال الجماعي وتعمل على توسيعه داخل أكبر قدر ممكن من الشرائح الاجتماعية. وتعتمد في ذلك على مجموعة من القنوات والمنابر نذكر منها: المواعظ في المساجد، المؤتمرات العامة، مقالات الصحف، المجلات، الخطب الرسمية...".⁽²⁾

هذا الصراع لم يكن ليتحقق في ظل متانة مخيال المسلم اليوم. وربما ارتبط بالمتخيل المؤسس للكون حيث خلقه الله في سبعة أيام مع استواءه للعرش، هنا تبرز الرّمزية في التسليم بالمسلمات أين يلعب المخيال الديني دور المسيطر على الأفراد ويجعلهم يتجاوزون ويقفزون على الأحداث التاريخية. وبالعودة للنص القرآني ودون المساس في قدسية الخطاب الرباني نجد كيف حول الإنسان فهمه للنص القرآني وفق المخيال العباسي إلى ما يُعرف بالشرعية الإسلامية.

لقد حاول العقلانيون تحليل الخطاب القرآني بصفته ظاهرة قرآنية من عدة وجهات نظر كاعتباره نص أسطوري وباستخدام اللسانيات اللغوية وبعض العلوم كالمنطق وغيرها جميعهم، ليعجزوا أمام مخيال متين، ثابت ورافض لفهم شمولية القرآنية والحدث القرآني واللحظات التاريخية. فعقل المسلم اليوم تغطي عليه أنطولوجية مفعمة بالقداسة يمكن أن نسمي هذا الوضع بالمخيال وأكثر منه المخيال القدسي وهو ما

(1) محمد الشبه: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف، بيروت/ لبنان، 2014، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص 62.

يتضح فيما أسماه أركون بالدينامو الروحي الذي يحرك آمال الجماعة المؤمنة. وما يلفت الانتباه أكثر هو أن الباحثين والمختصين في علوم القرآن والشريعة واللسانيات والتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس والفلسفة الدينية وعلم الاجتماع الديني وغيرها يتجاوزون التساؤلات الإستمولوجية حول الفكر الإسلامي ككل وقلة من ينزعجون من غياب العقلانية أو بالأحرى ممن يغلب العقل عندهم المخيال من يصلون إلى أطروحات في غاية الأهمية لينتهي بهم المطاف بالقتل أو النفي بحجة الإلحاد.

5.2.1. المخيال الاجتماعي:

يتسم مفهوم المخيال بالشمولية والفعالية في فهم المجتمع والعقلية البشرية في كليتها في إدراك الواقع وفي الغالب لا يمكن للوعي أن يتمثل لمفاهيم مجردة كالقيم والأخلاق إلا بواسطة صور ورموز معينة، غياب الوعي هنا هو الذي يسمى مخيالا وهو ما يراه جيلبار ديرون " أن الوعي يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم: واحدة مباشرة يبدو فيها الشيء ذاته حاضرا في الذهن، وذلك عند الإدراك أو الإحساس البسيط، كأن نتخيل إنسانا نعرفه، أو شجرة، أو أي شيئا ماديا محسوساً. و أما الثانية فهي غير مباشرة عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضارا حسيًا..."⁽¹⁾

إذا ليس هناك عقلائي من دون مخيال هذه الثنائية تتفاعل لإنتاج وعي محدد يقول محمد أركون عن المخيال الاجتماعي "...إنه مكان تلقي وتركيب الصور المتشكلة عن الواقع والتي تفرض على جماعة اجتماعية مقحمة في تجربة تاريخية..."⁽²⁾ كما يعتبر مفهوم المخيال من أعقد المفاهيم التي يصعب تحديد مدلوله وذلك كونه يتخذ عدة كلمات للتعبير عن مدلوله كما أشار إلى ذلك جيلبار ديرون (Gilbert Durand) "إننا كثيرا ما نستعمل كلمات مثل صورة، علامة، أسطورة، للتدليل عليه"⁽³⁾.

لا يمكن فصل المخيال عن الأبعاد الثلاثة وهي: العقل، الإيديولوجيا والتاريخ فهو يبنى ويتغذى من الوقائع والرموز التي يعمل الوعي الجماعي على نمذجتها وأسطرتها ليعيد إنتاج نفسه مرة أخرى. ويتميز

⁽¹⁾ محمد الجويلي: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي - دار سرس للنشر، تونس، 1992، ص 25.

⁽²⁾ Arkoun Mohamed : *Penser l'islam aujourd'hui*, laphomic/ Enal, Alger, 1993,p 224.

⁽³⁾ Gilbert Durand : *L'imaginaire symbolique*, p u f, Parise, 1976, p 07.

المخيال الاجتماعي بالتعالّي والإبداع الناتج عن ملئ الأشياء بالمعاني وإعطاءها دلالات قدسية أو عجائية تخدم عملية النقل الشفوي والكتابي ومن ذلك وظيفة الحفاظ على الموروث الثقافي.

المخيال الجذري للأفراد لا يكتفي بالتقبل والاندماج بل يتجاوز ذلك للبحث في المقدس وبالتالي العالم الغيبي المتعالّي، والمخيال الجذري لا يتوافق بالضرورة مع المخيالية الاجتماعية المهيمنة وهو محدد لمفهوم الآخر والمغاير. إن ما تعيشه معظم أقطار البلاد العربية اليوم ناجم عن عدم تطابق الأفراد مع المخيالية الاجتماعية لمجتمعهم وبروز مفهوم الآخر بقوة وعدم التكيف مع فكرة اختلاف الآخر (خاصة الاختلاف العقائدي). يتشكل المخيال الاجتماعي للأفراد بناءً على عدة محددات تنشئية شكلية ورمزية، هي التي تضفي على المخيال الطابع الخصوصي منها: المخيال الديني والمخيال التاريخي والمخيال الرّمزي والمخيال الأسطوري والمخيال الفني وغيرها.

3.1. أصناف المخيال الاجتماعي:

لقد أعطى الباحثون تصنيفات للمخيال الاجتماعي بين ثلاث عناصر من الوهم والتمثيل إلى الإبداع وهي كالتالي:

1.3.1. المخيال الوهمي:

يستمد الوهم رؤى من الواقع ذاته ويبني وينسج منها أوهاما جمعية يحقق بها التماسك الجمعي، ويحفزهم للعيش في ظل الأزمات فيرجع للماضي ويأخذ منه القيم الأسطورية التي يحقق بها وظائف رمزية وتربوية، ويذهب للدين ويجعله الحاضر الغائب في حياة الأفراد ليخلق حالة التعايش مع الاختلاف وبذلك يصبح الوهم جزءا من الحقيقة وبلغى الوعي المفعم عندهم، وهذا ما ذهب إليه أنسار بيار (Ansart pierre) "بأن المتخيّل الجماعي يولّد لدى الأفراد أوهاما وإستيهاقات تساهم في تحفيزهم وإن كانت تفقدتهم تحكمهم الكلي في وعيهم وتجعلهم ينخرطون بحماسة في الإستيهام الجماعي".⁽¹⁾ يميز سيجموند فرويد (Freud. S) الوهم عن الخطأ ويربطه بالرغبة الغريزية قائلا: "ليس الوهم والخطأ شيء واحدا. فما يميز الوهم هو كونه مشتقا من الرغبات الإنسانية. إنه قريب من فكرة الهذيان داخل الطب النفسي، (...)

(1) محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، 1992، ص 112.

في حين أن الوهم ليس خاطئاً بالضرورة، أو غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع" ⁽¹⁾ ومن المعروف أن مفهوم الوهم مفهوم مطلق ومركزي في الفكر الفرويدي حيث تحدث فرويد في كتابه "مستقبل وهم" عن وهم الأفكار الدينية حيث لم يذهب بعيداً عن ماركس الذي وصف الدين بأفيون الشعوب وحصرهم بالرغبة، وقال عن الأفكار الدينية بأنها "تحقيقاً للرغبات الإنسانية الأكثر عتاقة، وقوة وضغطاً. إن سر هاته الأفكار كامن في قوة هاته الرغبات". ⁽²⁾

2.3.1. المخيال التمثيلي:

هذا النوع هو الأكثر واقعية والأقرب إلى ممارسات الأفراد كونه يحتاج إلى الوعي الواقعي ويرتبط بالواقع المادي للأفراد من أحاسيس، تجارب، شاهدة ومعاينة وسمى بالتمثيلي لأنه يجسد الواقع كما هو ومن حيث يتمثل الفرد الواقع بمسلكين:

أولاً: الوعي المباشر للواقع؛ أين ينسجم إدراك وإحساس الفرد بالقضايا والموجودات مباشرة من الواقع إلى العقل ولا يحتاج إلى توضيح لماهية الأشياء، هنا تظهر قوة المعنى المكرس فلا نحتاج على سبيل المثال للقول بأن اللون الأحمر في العلم الجزائري يرمز إلى دم الشهداء وله معنى في قيمة التضحية في سبيل الوطن، وهو ما ذهب له ج.ديرون **Gilbert Durand** دائماً في قوله: "المخيال هو واقع ينتج على منوال واقع-معنى، ولا يمكن أبداً أن تكون هناك قطعة تفصل الواحد عن الآخر". ⁽³⁾

ثانياً: الوعي غير المباشر للواقع؛ هذا المسلك على عكس الوعي المباشر للواقع يتميز بالغموض الذي يستدعي إدراك الأشياء من خلال الصور، فتحضر الأشياء في مخيلة الأفراد بشكل مغاير عما هو عليه ويذكر عنه مالك شبيل "...وفي جميع الحالات الوعي غير المباشر هو الموضوع الغائب يحضر إلى الوعي عن طريق صورة (Image) بالمعنى الجد الواسع لهذه الكلمة". ⁽⁴⁾ غياب الوعي يستلزم تحول الأشياء من الملموس إلى المحسوس ليصبح الوعي مخيلاً فتظهر لنا وظيفة المخيال التمثيلي حسب **Jacques**

(1) Freud. S, *L'avenir d'une illusion*, p u f, 1971, p : 44.

(2) Ibid, P 43.

(3) Malek Chebal : *L'imaginaire arabo – musulman*, P u f, Paris, 1993, p 370.

(4) Ibid, p 07.

Wunebeger في: " القدرة على تكوين صور توضيحية واسترجاعية".⁽¹⁾ هذا النوع من النوعي يُلخص في حضور الشيء بعد غيابه عندما نماهيه ونشبهه بغيره في حالة وجود مثيرات نوعية مثلاً: في الاستحضار اللغوي قد ننسى الكلمة ذاتها في حين مرور كلمة مشابهة لها في المعنى أو جنس الكلام أو البنية يجعلنا نسترجعها مثلاً: الماهات و الماهيانا نفس شكل الكلمة، الكارما والتناسخ كمعتقد يذكرنا بالفكر والديانة الهندوسية وغيرها، إن هذا النوع من الوعي غير المباشر حاضراً عند جميع أفراد المجتمع وهو حالة من اللاوعي والمخيال التمثيلي.

3.3.1. المخيال الإبداعي:

يتحدد المخيال المبدع بناءً على المخيلة التي تحتزن الصور وتعيد تركيبها بتصرف وتغيير بالنقصان أو الإضافة لتتحول الذاكرة من وظيفة الحفظ إلى وظيفة الإبداع، وهذا ما يتأتى بفعل قوة الرابط الذي يظهر في الإشارات والرموز كما وضع ذلك **Assaraf Albert** في دراسته للبنى الأنثروبولوجية للمخيال "كل إشارة لها قدرات متفاوتة لخلق رابط وفي نفس الوقت إعطاء معنى معين له".⁽²⁾ والروابط تتحقق بفضل التخيل وهي موجودة ضمناً في النموذج العام للمجتمع.

يمكننا أن نعود إلى التفاعلية الرمزية وتحديد ما أسماه ميد **Goerge.H.Mead** بالفعل الإبداعي وما جسده إرفن غوفمان في الفعل المسرح الذي شبه فيه الحياة بالمسرحية التي يتمسرح فيها الفرد بوعي وبغفوية.

4.1. الفرق بين الخيال والمخيال:

في البداية نود أن نوضح ونبسّط تداخل المفاهيم المتعلقة بالخيال وملكة التخيل والوهم والمتخيلات، مع بداية إدراج اليونانيون إلى فكرة نقل الصور من الخارج إلى الباطن ومن ثم جعل العالم الخارجي جزءاً من العالم الباطني، وسموها فانتازيا **Phantasie** كما ترادفت الكلمة مع الوهم من حيث البروز والاختفاء، **أرسطو** قدم الوهم على أنه: " وضع الصورة أمام الناظرين كما يحدث في سلوك فنان الذاكرة الذي يبحث

⁽¹⁾ زهرة شوشان: الحكاية في المخيال الاجتماعي الجزائري - دراسة سوسولوجية، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006 / 2007، ص 28.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 29.

عن صور معينة... فيكون الوهم هنا الملكة التي تجعل شيئاً ما يظهر".⁽¹⁾ وفي الثقافة الرومانية الفكرة ذاتها تسمى خيال Imagination و"بارسالسيوس ترجعها إلى الألمانية بملكة التخيل"⁽²⁾ وفي مراجع عدة ملكة التوهم أما الفرنسيين وصفوه بمفهوم المخيال، وليس هناك أبسط من فهم الخيال على أنه المقدرة والإمكانية في استيعاب الصور وإعادة تكوينها وحفظها وحتى تغييرها.

فإننتاج الصور غير متاح دون مخزون ذاكرة وصور قبلية. يمكن أن نفهم هذا بمفهوم الوعي عند إميل دوركهايم " هذه الحالة التمثيلية، والمعرفية، والانفعالية، التي تضم، بالإضافة إلى الشخص ذاته، جميع أفراد المجموعة والمصالح والقيم الثقافية. هذه المجموعة من المعتقدات والمشاعر التي يتقاسمها متوسط أعضاء المجتمع. والتي تُعدّ عامل تكاملٍ واتساقٍ اجتماعيين".⁽³⁾ وأكد على أن هذا لا يمكن أن يحدث في غياب نمطي التضامن العضوي والآلي. أما الوعي عند هابرماس

إن كلمة المخيال Imaginaire وكلمة خيال Imagination لهما نفس الجذر اللغوي إلا أنهما يختلفان في المعنى فالخيال ملكة والمخيال ذاكرة تشكلت تاريخياً عفويا وبفعل عدة عوامل منها: الصراع، التغيير، الاعتقاد، الدين...

كما سبق وتحدثنا عن خصوصية البيئة الأوراسية، هذه البيئة التي نشأ فيها الفرد الأمازيغي الشاوي، المحب للأرض والمعتز بها والعابد للإله الذكر وآلهة الخصوبة والحب الأنثى والسماوات الخصوصية تميز خياله الخصب الذي ولد عنده الأساطير والخرافات والعادات والمعتقدات والممارسات والطقوس. إن الخيال ملكة من ملكات العقل التي يمكن لأي كان استحضار ما شاء من الذاكرة صور أو مواقف يتمناها أو يخشاها. يعتبرها محمد عبد المعيد خان قوة عقلية لها "وظائف ثلاث: 1. تصور المستقبل 2. تفهم المجهول من المعلوم 3. الخروج من نطاق الحقيقة المألوفة، واختراع ما هو أشبه بالحق وأقرب إلى الباطل".⁽⁴⁾ ويضيف

⁽¹⁾ كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر/ تونس وكلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 353.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 352

⁽³⁾ جيل فيريول: معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت/ لبنان، 2011، ص 62.

⁽⁴⁾ محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، ط4، دار الحداثة، بيروت/ لبنان، 1993، ص31.

بأن التصور يختلف عن التخيل "...إنَّ التصور أساس التخيل"، ⁽¹⁾ وهو يرى بتقسيم وليم جيمس للخيال: "... أن الخيال ينقسم إلى قسمين ((خيال تصوري (Reproductive Imagination) وخيال اختراعي أو إبداعي (productive Imagination) " ⁽²⁾ إذا إن الخيال التصوري هو الذي يولد الأسطورة التصورية.

5.1. التخيل والخيال عند الأمازيغ:

لقد برع الأمازيغ في التخيل وذلك لامتلاكهم ملكة خيال قوية لا تقل عن اليونانيين ولقوة الصلة والتشابه بينهم، وربما التاريخ لم يحفظ ذلك لانعدام الأدب والكتابة ككل، لكن استقراء التراث الشفوي من ممارسات كالعادات والتقاليد، الطقوس والأساطير تعطينا المادة الكافية لفهم خصب خيالهم وفي ذلك الخيال البصري والسمعي والحركي...

في الخيال البصري فقد ذهب بعيدا في قراءة النجوم وتصورها وحركتها وإعطاءها مدلولات ومعانٍ، فهم يرون في السماء صوراً شتى ويربطونها بتقاليدهم واعتقاداتهم و من ذلك

6.1. الإيديولوجيا مكوّن للمخيال:

إن مفهوم الإيديولوجيا مفهوم اجتماعي تاريخي تبلور في ظل الصراع الاجتماعي وما صاحبه من التغير الاجتماعي و السياسي و الثقافي. وهو مفهوم لا مكتمل فهناك من يصطلح على الإيديولوجيا بالظاهرة مثل عبد الله العروي، وفي التراث السوسيولوجي تأرجح المفهوم بين عدة وجهات نظر مثل ماركس الذي قال بأن " الإيديولوجيا هي عبارة عن نظام للأفكار الباطلة"، ⁽³⁾ وعلى الرغم من حجب ماركس للمعنى الإيديولوجي إلا أنه بذلك يؤسس لاتجاه إيديولوجي ماركسي.

تعمل الإيديولوجيا على تأطير حياة الأفراد و تضيي الشرعية على ممارساتهم وتقديم نوعا من الوعي بالممارسة لكنها قد تواجه صراعات لخلق هذه الشرعية. ونعود دائما إلى إشكالات كل ما هو ثقافي

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 33.

⁽²⁾ المكان نفسه.

⁽³⁾ عبد الله إبراهيم: ما هي الإيديولوجيا علم الأفكار أم الأفكار من دون علم، دار التنوير/ لبنان ومركز دراسات فلسفة الدين/ العراق، 2017، ص 87.

فالعلاقات الإنتاجية لا تحكمها إلا ضوابط ثقافية، فالنموذج الثقافي هو الذي يحدد الأفعال الاجتماعية للأفراد، تسعى كل طبقة اجتماعية إثبات ذاتها وتأسيس التماهي بين تمثالاتها الخاصة والتمثالات الكلية للمجتمع، وبذلك يرى ألان تورين أنها لا تنج فقط إيديولوجيا وإنما يوتوبيا في قوله: "تنتج حركة ما إيديولوجيا، أي تمثالا لعلاقتها الاجتماعية، وتنتج أيضا يوتوبيا، تماهي بفضلها مع رهان الصراع، أي مع التاريخية ذاتها".⁽¹⁾

2. الإطار النظري لمفهوم المعنى:

تعتبر المنظومة الرّمزية أداة للمعرفة والتواصل فهي سلطة بناء الواقع على حد قول بيار بورديو، تُعزّز الرموز والمعاني من تصور الأفراد لكل ما هو موجود من مفاهيم وقيم ومعايير وظواهر وضوابط وأشكال اتصال وبذلك فهي تُعزز الانتماء وتشبعه. تُعتبر كل من الأسطورة والفن واللغة والعلم أشكال رمزية وأدوات لمعرفة وبناء الموضوعات. عادة ما يلجأ الباحث في العلوم الاجتماعية إلى الإيتولوجيا الثقافية والسيموطيقا والسيمولوجيا لفهم الممارسة الدّينية والثقافية ضمن البيئة التي أنتجت تلك الرموز.

1.2. بنية المعنى في علم الاجتماع:

يكاد يرتبط علم الاجتماع بالمعنى كونه يبحث في تفاعل الأفراد من خلال العلاقات الاجتماعية في ظل التغير الاجتماعي، والظاهرة الدّينية – الثقافية هي ظاهرة معنوية تحتاج للفهم المعمق بناءً على الممارسة والسلوك وما ينتجه من معانٍ، السوسولوجي غالباً ما يبحث عن الغائية في المعنى وهو ما وقفنا عليه في هذه الدراسة. وفي إطار التجديد النظري (ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية) يقحم علم الاجتماع البحث في قضايا قاعدية وأولوية مثل المعنى، الدلالة، النوع و الذاتية، وهذه الرؤية الجديدة وجدت في الصياغة البنائية عند ألفن جيدنز، وفي التحليل الرّمزي لكليفورد جيرتز الذي يرى " أن الأنثروبولوجيا (وكذلك ضمنا: علم الاجتماع) ليست علما تجريبيًا، يسعى وراء الكشف عن قوانين عامة، وإنما هي علم تفسيري يبحث عن المعنى".⁽²⁾

⁽¹⁾ Touraine (A), **La voix et le regard**, Seuil, Paris/ France, 1987, P : 129.

⁽²⁾ جوردن مارشال: موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، تر: محمود الجوهري و آخرون، ط2، المجلس الأعلى للثقافة والمشروع القومي للترجمة، مصر، 2007، ص 665.

كلاسيكياً اهتم **دوركهايم Durkheim** بفهم الأفعال في إطار فهم المعاني مع أنه اعتقد أن أهم المعاني هي المعنى المشترك أو ما أسماه بالضمير الجمعي. في حين قدم **بارسونز Parsons** الفاعل الاجتماعي أنه يُعرف من خلال المعاني التي يشكلها و يعطيها للأشياء بالتفسير الذاتي الخاص به ويربط الفعل الاجتماعي بالمعنى ويُعرفه "هو كل ضروب السلوك البشري الذي تدفعه وتوجهه المعاني التي يكوّنها الفاعل عن العالم الخارجي، وهي معاني يأخذها في اعتباره ويستجيب لها، وبناءً على ذلك، فإنّ الخاصية الجوهرية للفعل الاجتماعي هي حساسية الفاعل لمعاني الأفراد والأشياء من حوله وإدراكه لهذه المعاني..."⁽¹⁾

إذاً الفعل الاجتماعي عنده هو كل سلوك تدفعه وتوجهه المعاني التي يكوّنها الفاعل، والفاعل يتأثر بجملة من القيم والمعايير و التي تزوده "...بالأهداف والوسائل التي توجهه وتعطي معنى لاختياراته"،⁽²⁾ قدم غي روشي تحليلاً نسقياً لنظرية الفعل لبارسونز يُظهر فيها حاجة الفاعل لاستخدام الرموز وما تحمل من معاني مختلفة للاتصال بالفاعلين الآخرين "أعتقد أن أساس نظرية الفعل هو بناء أنساق الفعل الذي يتكوّن من الأنماط ذات المعنى الثقافي التي انصهرت داخل النظم (في الأنساق الاجتماعية والثقافية)..."⁽³⁾.

على غرار بارسونز اهتم **ماكس فيبر** هو أيضاً بالفعل الاجتماعي من الناحية التفسيرية، ولب اهتمامه تمحور حول التصورات الذاتية للفاعل من ناحية والفعل الاجتماعي من ناحية أخرى. فالفاعل حسبّه يتصور ذاتياً معاني لفعله ويعطيها دلالات معينة وأنه دائماً يبحث عن أسباب ومبررات لفعله (الغائية) وهذا ما نظر له في "النموذج التصوري" للفاعل الذي يتخذ من الفكر الطوباوي الذي يتنافى مع الواقع مثلما نراه في الحلم ونتمناه في الواقع كما وضع **فيبر** تراتبية (الفعل، التكرار والمعنى) التي يتحول بموجبها الفعل إلى فعل اجتماعي.

يبدو لنا أن الإثنوميثودولوجيون أو كما يطلق عليهم المنهجيون الشعبيون من بين أكثر علماء الاجتماع الذين اهتموا ببناء المعنى، فمثلاً نستشف من منهجية **هارولد جارفنكل** في إتاحتها التحليل والتفسير السوسولوجي للعامة من الناس إحالة فهم المعنى إلى الكلمات والمحادثات في السياق الذي يتم

⁽¹⁾ غي روشي: علم الاجتماع الأمريكي دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، تر: محمد الجوهري وأحمد زايد، دار المعارف، القاهرة/ مصر، 1981، ص 64.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 66.

⁽³⁾ غي روشي، المرجع نفسه، ص 74.

التحدث فيه. تبلورت معظم أعمال جارفنكل الميدانية بمساعدة طلابه في البحث حول المعاني التي ينتجها الأفراد "...خلص منها إلى أننا نحن الذين نخلق الإحساس بالمعنى والوجود في الحياة الاجتماعية، الذي قد لا يكون له وجود في الواقع، ونحافظ على استمراره وبقائه".⁽¹⁾

2.2. المعنى عند الأنثروبولوجيين:

حاولت ماري دوغلاس Douglas Mary^(*) التعمق في البحوث التي أنجزها مارسال موس حول النجاعة الرّمزية للطقوس محللة الفعل الطقوسي وكان انشغالها العلمي الحقيقي "هل يمكن إنشاء المعنى دونما الالتجاء إلى الطقس؟"⁽²⁾ فالعلاقات حسبها تحتاج لطقوس مثل التودد وإعطاء الهبات خاصة العلاقات العاطفية مثل الحب والصداقة، فبتكرار النشاط الطقسي تتعزز العلاقات ويمكن أن تثبت فعالية الطقس. وتضيف دوغلاس في هذا أنه "ولا يمكن للروابط أن تتعزز دون توّسل بالأفعال الرّمزية والطقوسية".⁽³⁾

كما تقيم علاقة بين التفكير والرّمز وتمثل الجماعة للقيم وقوة ممارسة الطقوس، تتحدث عن هذه الكثافة في الممارسة على "أنها تتعزز عندما يشتدّ قلق الجماعة وخاصة عندما يواجه أفرادها تشوشا واضطرابا في تمثل القيم بسبب الصراع بين القديم والجديد، في مجتمع سريع التغيّر تعرف فيه القيم (...) تغيرا وعدم استقرار".⁽⁴⁾ ركّزت دوغلاس على أنماط التصور والتصنيف فمّن مقولاتها "إعادة تصنيف الأشياء يعيد تصنيف الناس".

(1) جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، ص 72.

(*) تعتبر ماري دوغلاس Douglas Mary من أشهر واضعي النظريات الاجتماعية في مدرسة دوركايم باحثة إنجليزية في الأنثروبولوجيا من أصل إيرلندي ولدت سنة 1921، درست أشكال التنظيم الاجتماعي والمخاوف الاجتماعية كما اهتمت بدراسة التلوث وقضايا الطهارة والمنوعات الغذائية لدى بعض الشعوب حيث اختصت بالأنثروبولوجيا الأفريقية المتعلقة بالدين في شعب ليل في الكونغو.

(2) منصف المحواشي: مرجع سبق ذكره، ص 30.

(3) المكان نفسه.

(4) المرجع نفسه، ص 30 - 31.

3.2. المعنى الاتصالي:

عندما نتحدث عن الاتصال نلزم بالتحدث عن التواصل وفيه تدخل بنيات تخضع للتحليل البنيوي وهي وسائل تواصل (اللغة والخطاب والثقافة والسلوك). إن المعاني تصبح معانٍ بعدما تحصد الموضوعية بإجماع بين أفراد المجتمع. فالمعنى الموضوعي هو حصيلة التواصل. من بين الأنساق التي يُوظف فيها المعنى نسق الاتصال الذي يشكل المعنى فيه مثالية للاتصال على حد تعبير **جان بودريار** "...فنحن نعيش على مثالية منذهلة بالمعنى والاتصال، مثالية الاتصال عبر المعنى..."⁽¹⁾

إن عملية بناء الرموز الثقافية والمعرفية مرهون بشبكة العلاقات والاتصالات بين مختلف أعضاء الجماعة وهذا من خلال مواقعهم وأدوارهم. فالثقافة الموحدة في شكل "تواصل" هي نفسها الثقافة التي يبرز الثقافات المختلفة وهي المنتجة للتمايز " تنتج الثقافة السائدة مفعولها الإيديولوجي بتغليف وظيفة التقسيم وإخفاءها تحت قناع وظيفة التواصل"⁽²⁾، فنحن نتواصل بالعنف أو القوة والغلبة وبالمصالح والغيرة وبالعلاقات القرابية والعصبية والعصبوية وبأنواع من الروابط الاجتماعية وكلها معطى ثقافي.

4.2. المقاربة السيميائية للمعنى:

إن التحليل السيميائي جد فعال في الكشف عن عملية تواصل المعاني من خلال الدلالات (العلامات)، ولطالما اهتم السيميائيين بالدلالة واعتبروها بأنها ليست مفهوماً ساكناً "...ولكنها سيروية فعالة هي نتيجة لتفاعلية ديناميكية بين العلامة، الموضوع والذات..."⁽³⁾ وفي ذلك يؤكد **جوناثان بينغل** كيف حاولت المقاربة السيميائية "...أن تكشف كيف يحاول الخطاب الإخباري إقفال فرصة تفكيك المعنى من خلال تصنيف خيارات القراءة المتاحة إزاء العلامات المستخدمة من خلال ربطه في آن معاً، بين إichاءات الصور والتلاعب بالكلمات، وما بين العناوين ونصوص الأخبار"⁽⁴⁾. كما يقدم التحليل

(1) جان بودريار: المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2008، ص 153.

(2) بيار بورديو: الرمز والسلطة، ص 50.

(3) عبد العالي دبله: مدخل إلى التحليل السوسولوجي، دار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص 247.

(4) جوناثان بينغل نقلاً عن:

مخلوف بوكروح (تلقى الخطاب الإعلامي: المناهج والأدوات)، التفكير في منهجيات دراسة الإعلام والاتصال في المجتمع الجزائري، مخبر الاستخدامات والتلقي في الجزائر، الجزائر، 2016، ص 138.

السيمائي قراءة دلالية للمعاني، فالعلامات تكتسب معاني معينة في مواقف وأوضاع مختلفة على أساس أن الأفراد هم المعنون بإنتاج المعاني على الرغم من أن كثيرا ما توجه المعاني إيديولوجيا في خطابات كثيرة.

يتداخل التحليل السيميائي كثيرا مع التحليل البنيوي كونه يتم بتحليل بنية اللغة (إشارات - علامات - محادثات...) ويحتل علم اللسانيات مكانة كبيرة في فهم عملية إنتاج المعنى انطلاقا من اهتمامه لموضوعات كالعلامة والإشارة واللغة ومتغير اللهجة وغيرها، ويتحدث **عبد العالي دبل** عن أهمية السيميائية في فهم العلامة و يقول: " السيميائية تساعد على اكتشاف طبيعة العلامة من دون أن تقف في المقابل عند العلامات الشفوية فقط وهدفها هو أن تكشف الدلالة الغامضة لنظام العلامات".⁽¹⁾

5.2. المعنى واللغة:

كثيراً ما تستخدم الدلالات اللغوية أو اللسانية للتمييز بين المعاني والمفاهيم والإشكاليات الثقافية. إنَّ لاستعمال اللغة وجهان أحدهما محتوى الخطاب والثاني الكيفية التي يلقي بها وبين هذان الوجهان يظهر لنا الوجه النفس اجتماعي المتمثل في الفاعل المتحدث أو الخطيب أو القائل وهنا تجد سوسولوجيا اللغة نفسها في موازاة مع سوسولوجيا المعنى في تناول الظاهرة اللغوية كظاهرة معنى.

فالمتمعن بالنظرة الباطنية والخارجية للغة يجد إشباعا في المعاني وهو ما أشار إليه **بورديو** بقوة التبليغ التي تنتج عندما ترتبط المعاني الثانوية بالسياقات الخاصة يتزود الخطاب بفائض من المعنى، وما يشهده المجتمع من حراك ثقافي يجعل اللغة دائما محل ثبات من حيث أنها لغة مُتكلم ومنطوق بها في حين قد تثير الجدل كونها لغة هوية ولغة تعبير ولغة تعبث بها الإيديولوجيات المختلفة ولغة صراع وغيرها فما شهدته معظم المجتمعات العربية من ما سموه بالربيع العربي يبرز قوة امتثال اللغة وسرعة تجسيدها لمدخلات لغوية وفكرية على غرار "داعش، نكاح الجهاد، الدولة الإسلامية...." وذلك لأن الجماعة التي أسندت وفوضت إليها سلطة الكلام أضفت الأفكار وتشبع المعاني على أعضائها مثل القوانين العلمية.

إلى هذا، يتصور **بيرجر ويلكمان** أن التجمع البشري يتكون من معطيات خارجة عن نطاق الأفراد وأن الأفراد تكتسب بمرور الوقت هذه المعطيات وتعطيها المعاني الخاصة بها، ويقول "فإنَّ المجتمع في هذه

⁽¹⁾ عبد العالي دبل: مدخل إلى التحليل السوسولوجي، مرجع سبق ذكره، ص 246.

الحالة يتكون من تفاعل جدلي بين المعطيات الموضوعية والمعاني الذاتية...⁽¹⁾ وهنا يعرف المعاني الذاتية على أنها الخبرات الموجودة في وعي الفرد بذاته.

6.2. المعنى والقوة:

للقوة رمزية كبيرة في تفاعلات الأفراد وفي الحياة الاجتماعية ككل. لقد ركز الطرح التفاعلي على ما يُعرف بالقوة والمعنى في الحياة الاجتماعية وقد شرح هذا الطرح محمد عبد الكريم الحوراني في كتابه "النظرية المعاصرة في علم الاجتماع" كالتالي:⁽²⁾

أولاً: تعتبر القوة خاصية في التفاعلات والعلاقات الاجتماعية، كما هو الحال بالنسبة للمعايير الاجتماعية والبُنى الرّمزية التي تشكل أطر المعنى، والحقيقة الكاملة للحياة الاجتماعية توضح أن التفاضل واللا اتّساق هو خاصية مرتبطة بالعلاقات الاجتماعية عبر مستوياتها المختلفة، وإذا وضعت الحاجات والمصالح والمنافع في إطار دافعية الفعل الإنساني وبُنى العلاقات الاجتماعية. سوف يظهر أن سبل الإشباع وإمكانياته والقدرات المرتبطة بذلك وحاجات الإشباع وتنوعها ومقدار الملكية...

ثانياً: ينبثق عن تفاعلات الأفراد بناءات اجتماعية تنطوي على تراتب و تفاضل في القوة، ينعكس في صورة ملكية، ونفوذ وهيبة، و احترام. إن الأساس الاجتماعي لهذه البناءات هو القدرة المنعكسة في صورة أفعال اجتماعية تحمل في مسارها قيمة وأهمية الحاجات و المنافع المراد تحقيقها أو المراد تزويد الآخرين بها، ومعنى ذلك، أن الحاجات و المنافع ذات معنى و دلالة بالنسبة للأفراد، كما تمثل أساساً لتفاضلات القوة وتبلور البناءات، و هنا تظهر حالة الاقتتان بين المصلحة و المعنى و القوة، الأمر الذي يفضي إلى ما يمكن وصفه ب(رمزية المصلحة)، و (رمزية القوة)، و(رمزية البناء).

ثالثاً: إن المعنى المنبثق عن علاقة القوة يمثل ركيزة أساسية لفهم كل من الطرفين المتفاعلين تصرفات الآخر - وحدة اجتماعية صغيرة أو كبيرة - وهنا، تظهر (العقلانية الرّمزية) التي تنطوي على مراقبة وتأويل وتفسير، وهكذا فإن القوة ذات طبيعة رمزية غائرة في الأهمية بالنسبة للحياة الاجتماعية، وبشكل خاص مسار الفعل

(1) أحمد زايد: علم الاجتماع النظريات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سبق ذكره، ص 399.

(2) محمد عبد الكريم الحوراني: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار مجدلاوي، عمان/ الأردن، 2008، ص 43 - 44.

الاجتماعي ونتائجه. ولذلك، فإن القوة الاجتماعية لا تنبثق ولا تعرف إلا من خلال العلاقات الاجتماعية المستقرة فيها والتي تقرر مراتب التحكم والخضوع وديناميتها الرمزية، ومثل هذه الحقيقة تفرض على القوة أن تكون غالباً ذات طابع نسبي تتحدد بأهمية ومعنى وقيمة مصادرها في السياق الاجتماعي الذي توجد فيه.

7.2. المعنى والانتماء:

يتمثل الشعور بالانتماء على مستويين، "المستوى الفردي في صيغة "الأنا" (Le moi) كما يحدده جورج هيربرت ميد (Goerge.H.Mead)".⁽¹⁾ ويتجسد هذا الانتماء على المستوى الجمعي في روح الجماعة أو في شعور التضامن الاجتماعي. يقدم الوسط الاجتماعي مجموعة من المعايير والقيم والنماذج السلوكية للأفراد تتيح لهم معرفة الضوابط الاجتماعية التي تحدد أدوارهم في المجتمع وتعزز من انتمائهم له. "يأتي الشعور بالانتماء كنتاج لعمليات التكامل الاجتماعي ولعملية تمثل القيم الاجتماعية السائدة في الجماعة..."⁽²⁾، والتواصل الاجتماعي والثقافي أيضا يعزز من قوة الانتماء فمثلا الطقوس الجمعية المشتركة تعطينا نوع من التساند والتضامن العاطفي المشترك، كما أننا نشعر بضرورة الانتماء عندما تتم مؤسساتنا في الأقرح من مرض وموت أين يطرح الشعور بالهوية الجمعية ثقله.

الممارسات بأنواعها تعزز التواصل الاجتماعي والسلوكات المشتركة تسهم في تقوية وحدة الجماعة، ومن باب التمثيل نأخذ الممارسات العائلية - باعتبار العائلة أقوى جماعات الانتماء - كالطقوس المرتبطة بالاجتماع العائلي حول المائدة أو قهوة المساء تعد نوع من أنواع الاتصال العائلي الذي من يقوي روابط الانتماء العائلي وأيضا في الاتصال الدوقي كمشاهدة أو حضور مباراة كرة قدم يخلق نوع من الانتماء الدوقي لفريق على حساب فريق آخر. يتضح جليا هنا العلاقة القائمة بين اجتماع الجماعة والانتماء. "إن هذه التجارب المشتركة تؤدي إلى وحدة الذاكرة الجمعية ووحدة الماضي الجمعي وتعزز بالتالي الوحدة العاطفية للجماعة".⁽³⁾

⁽¹⁾ اليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم، دمشق/ سوريا، 1993، ص 75.

⁽²⁾ المكان نفسه.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 77.

في التراث السوسيولوجي كثيرا ما يربط علماء الاجتماع بين الشعور بالانتماء والهوية وخاصة الانتماء للجماعة، فعندما يشعر الأفراد الاجتماعيون أن لديهم عناصر مشتركة (العرق، الأصل الاجتماعي، التاريخ المشترك...) يولد الإحساس بالهوية المشتركة والوعي المشترك لينمو ويتعزز لتمييز عن الهويات الأخرى.

لقد درس السوسيولوجيون والأنثروبولوجيون وعلماء النفس والمؤرخين واللغويين موضوع الانتماء الهوياتي تحت عدة مسميات منها: الهوية المشتركة، الهوية الجمعية بينت جميعها وجود حياة جمعية أولية متماسكة بين الأفراد المنتمون للجماعة نفسها (سلوك جمعي مشترك، قيم ثابتة، لغة أم، اتصال شفوي، تاريخ أسطوري، معتقد أولي...) (1)

3. الإطار النظري لمفهوم الرمز

1.3. بنية الرمز:

تعتبر الرموز محددات ثقافية وجزء من حركيتها ومن بين العلوم الدارسة لها علم السيميوطيقا الذي يدرس نظم الرموز والدلالة، وعن مفهوم الرمز فقد تعددت مداخله وتجاوزت الجانب الاصطلاحي الذي يعطيه بعد دلالة المعنى المجرد، فمن **أرسطو** الذي اعتبره لغزا عندما قال في ذلك "...متى تعرى الشعر من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزا و لغزا. ولذلك كانت الألفاظ والرموز هي التي تؤلف من الأسماء الغريبة. (1)

في حين ربط **ميشال فوكو** في رؤيته الفلسفية الرمز باللغة وعن إمكانية التحدث بسلطة اللغة وظرف وموقف الحديث وبحسبه ليست كل المواضيع قابلة للتحدث. عند دراسته لبنية الخطاب تناوله في العلاقة القائمة بين مجمل عناصره المتفاعلة مبرزا نسق هذه العلاقة القائم على التبادل والاختلاف وفي تحليله ذهب **فوكو** بعيدا في تقدير بنية اللغة فدعا لدراسة اللغة كشيء من الطبيعة عندما قال: "...إن اللغة حي في منتصف الطريق بين الأشكال المرئية للطبيعية والتوقعات السرية للخطاب الباطني... إنه سرّ يحمل في

(1) جهامي جبرار: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت/لبنان، ط1، 2000، ص 490 - 491.

ذاته ولكن على السطح، العلامات التي يمكن فك رموزها لما يريد قوله" ⁽¹⁾ رغم أن نظريته كانت محدودة في كون رؤيته للإله رؤية فلسفية اسقاطية إلا أن ما يهمنا هو هيمنة الباطن المرمز على اللغة ومن ذلك أنه تحدث: "... لعب التشابه دور الباقي في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز وسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصورها. ⁽²⁾

2.3. الرمز في علم الاجتماع:

الكثير من علماء الاجتماع درسوا العلاقات الرمزية في المجتمع، ومنهم الثقافيون مثل ألان تورين وبيار بورديو اهتموا بدور الثقافة في المجتمع والممارسات الرمزية والتخيلية في المجتمعات الحديثة، واستخدموا مفاهيم جديدة مثل الرأسمال الرمزي والثقافي فالإنتاج الرمزي للأفكار والتصورات والرؤى لا يقل أهمية عن الانتاج المادي والاقتصادي في دينامية المجتمعات، وهو ما يقوي علاقة المعنى - من حيث هي - امتداد لعلاقة القوى.

بات معقولاً ومعروفاً أنه ليس هناك نموذج ثقافي قائم بحد ذاته بقدر ما توجد أطر لهذه النماذج التي تستوعب الحاضر والماضي في آن واحد ينبغي تفسير العلاقات في المجتمع وفق هذه الأطر. أما في علم النفس يأخذ مفهوم الرمز حيزاً خاصاً في التحليل النفسي يكاد ينحصر في الجانب اللا شعوري، ذهب جاك لاكان باعتبار الرمز مصطلحاً قديماً واعتبر " الرّمزي: تلك الظواهر التي تناولها التحليل النفسي باعتبارها بناءً لغوياً (فاللا شعور إنما هو لسان حال اللهو)، نظام رمزي يجب نفض شفرته..." ⁽³⁾ وذلك لأن الحياة النفسية تتم بأبعاد لا شعورية واسعة لا يمكن تفسيرها أو فهمها بشكل تام، أما كارل يونغ فقد ربط مفهوم الرمز بالمجهول معتبراً أنه "مصطلح أو اسم بل وحتى صورة ربما كانت مألوفة في حياتنا اليومية، وهو ما قد ينطوي على شيء خفي وغامض ومجهول بالنسبة لنا". ⁽⁴⁾

⁽¹⁾ فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وسالم يفوت، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، (د.س.ط)، ص 52 - 53.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 39.

⁽³⁾ طه فرح عبد القادر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة المصرية، القاهرة/ مصر، (د.س.ط)، ص 216.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 215.

أما إميل دوركهايم الذي يعد واضع السوسيولوجيا الرّمزية، حاول تفادي الوقوع في تضارب الجانب الوضعي المتمثل في القبيلة والجانب التجريبي "فركز على الحميمية الاحتفالية والطابع الرّمزي للطقوس والرّمزية في مفرداته" تستعمل بخصوص المعتقدات الخرافية، والطقوس، والأضحية، والصلاة⁽¹⁾، ويعتقد أن إعادة تشكيل التصورات تخضع دائما للرموز في قوله: "الرموز هي التصورات، جمعية لها وجود سابق على وجود الفرد، وهي قاسم مشترك بين أفراد المجتمع، بمعنى أنّ جميع أفراد ذلك المجتمع يشتركون في نسق من التصورات الرّمزية، وأنّ المجال الرئيسي المتمثل أو الجسد رمزيا في ممارسة الشعائر والإيمان بمعتقدات معينة هو الواقع الاجتماعي⁽²⁾."

ويشير هذا إلى أن الطقوس حسبها هي طريقة للسلوك تتسبب في حالات عقلية معينة ومن الواضع اهتمامه بالظاهرة الدّينية مما يُعاب عليه تحليله لحالة دينية وثنية وعدم تطابق نتائجها على باقي الديانات السماوية الكبرى ومع هذا التشوه السوسيولوجي كما أستخدم عليه في وقته ومن بعده، إلا أنه أقرب في التحليل الظاهراتي للتّمثلات التي تشبع بما يشبه الضمير الجمعي والحميمية الاحتفالية فاسحة المجال لعنصر الرّمز المخيالي. وعلى منحنى راد كليف براون أيضا قدم دوركهايم مفهوم التضامن الاجتماعي بالتحليل الرّمزي فاعتبر "أن مرد "التضامن اجتماعي" الاشتراك في ذات المنظومة الرّمزية — لكونه أبرز الوظيفة الاجتماعية (بالمعنى البنيوي- الوظيفي) للرّمزية"⁽³⁾. فقد قدم دوركهايم الرّمز على أساس أنه أداة للتضامن الاجتماعي وباعتباره أداة للتواصل أيضا ويرى في هذه الأداة أنها "...تخول الإجماع بصدد معنى العالم الخارجي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساساً في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فالتضامن (المنطقي) شرط للتضامن (الأخلاقي)".⁽⁴⁾

في حين عكف تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) على تناول الرّمز في نظريته "الفعل" على أساس أنه مكون للفعل والذي يركز حسبها على ثنائية (الفعل والموقف) والفاعل يعيش وفق موقفه الذي يدركه تبعا لإدراكه ووعيه للإشارات والرموز التي يتلقاها في محيطه. التحليل النسقي يُظهر لنا مدى

(1) رمون بودون وف بوريلو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 341.

(2) حافظ الأسود، ص 54.

(3) بيار بورديو: الرّمز والسلطة، ص 49.

(4) المرجع نفسه، ص 49 - 50.

ترابط الأنساق الاجتماعية فيما بينها من خلال التبادل الرمزي، حيث تُمثل الرموز نظاماً لا قيمة له إلا بتكرار وتداول الرموز ليدخل الفاعل بذلك في نسق الاتصال والتواصل مع الفواعل الأخرى ومعروف كلاسيكياً عن الطرح البارسونزي الذي يتحول فيه الفعل إلى فعل اجتماعي محض.

3.3. الرمز في الأنثروبولوجيا:

نظر علماء الأنثروبولوجيا الرمزية والأنثروبولوجيا الإدراكية إلى الثقافة باعتبارها معان ورموز مشتركة ما بين أفراد المجتمع وهو نفس التوجه الذي ينتهجه علماء التفاعلية الرمزية في علم الاجتماع والتي تحاول فهم الطريقة التي يستوعب الأفراد من خلالها معنى التفاعلات الاجتماعية وكيفية قيامهم بتحويلها إلى رموز ذات معنى، فيتم تفسير معاني الكلمات والإشارات والعلامات للحصول على قواعد التفاعل الذي يتم من خلالها. وقد استخدمت الأنثروبولوجية البريطانية **ماري دوغلاس** في كتابها (الطهارة و الخطر) 1966 والذي قام على مقارنة ثلاث نماذج ثقافية هي الفكر الهندوسي، ومعتقدات التوراة إضافة إلى المعتقدات الغربية عن الصحة وأكدت على أن القذارة ترمز إلى اللا مرغوب فيه اجتماعياً، أما في الأنثروبولوجيا الرمزية وفي مقدمتها التحليل الرمزي **لكليفورد جيرتز** والذي ذهب "إلى أن السلوك الإنساني رمزي في الأساس، ومن ثم فهو محمل بالمعنى بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين".⁽¹⁾ كما تناول **كلود ليفي ستراوس** أحد أهم رواد المدرسة البنيوية الأنثروبولوجية تحليلاً ثلاثياً (لقواعد القرابة والتبادل الاقتصادي واللغة) كشروط للاتصال في إطار إبراز رمزية الاتصال.

ويركّز علماء النفس كثيراً على الرمز في التحليل النفسي، حيث تُستخدم الرموز للدلالة على عدة أشياء وأحياناً يعبر رمز واحد على عدة معانٍ، والرمز في التحليل النفسي "فعل أو موضوع يُمثل رغبة مكبوتة غير واعية، والرموز يمكن أن ترمز عادة إلى أشياء كثيرة..."⁽²⁾

كما يستخدم البنيويون على شاكلة **كلود ليفي ستراوس** الرمز في تحليل البنى والأنساق المجتمعية؛ بحيث تشبع المنظومة الرمزية بأشكال الفهم يفرض على الباحث والدارس السوسيولوجي استخدام التحليل

(1) جوردن مارشال، مرجع سبق ذكره، ص 665.

(2) محمود الجوهري وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 670.

البنوي كأداة لإبراز طبيعة وخصائص البنية التي تتحكم في الإنتاج الرمزي أو ما يُعرف بالتحليل البنوي للبنىات.

4.3. البنية الرمزية للأسطورة:

أغلب الأساطير تُعبر عن تفاعل الطبيعة والثقافة وهي إنتاج رمزي جماعي تنبع في الغالب من النظام الرمزي الأكثر عمقا من الواقعي والخيالي حيث نظر كلود ليفي ستروس إلى الثقافة على أنها " نسق من الإشارات والرموز ذات الدلالات والمعاني المستترة التي لا يمكن الوصول إليها والتعرف عليها إلا من خلال المنهج البنوي"،⁽¹⁾ وهو ما يعطينا بأن الثقافة في مفهومها الأنثروبولوجي البنوي هي مجموعة من الأنساق الرمزية المتداخلة بما فيها اللغة وأن الإنسان هو الذي يصنع نظام الرموز، وستروس في تحليله لبنية الأسطورة اهتم بأصل البنية عندما قال: " إن المبدأ الأساسي ينطوي على أن مفهوم البنية لا يطابق الواقع التجريبي، بل النموذج النظري المبني انطلاقا من هذا الواقع".⁽²⁾ إذا فالأسطورة عند ستروس هي نتاج من النظام الرمزي حيث يرى في معالجته للمعنى على أنه: "...نابع من العلاقات بين الرموز المؤلفة للأسطورة والتي تخضع لقوانين أو مبادئ عامة تحكم التفكير الأسطوري ذاته".⁽³⁾

وعلى الرغم من سقوط الكلاسيكيين في ضعف دراسة مجتمعات بدائية مثل إميل دوركايم ومارسال موس وكلود ليفي ستروس في تناولهم لبنية الأسطورة إلا أنهم مهدوا الطريق لغيرهم. نخلص إلى أن الرمز يتداخل في ثنائيتان هما المخيال الذي صنع الأسطورة والموروث الذي تحافظ به المجتمعات على سيورتها. والواقع أن الأساطير تقدم نوعا من الوعي الزائف الناتج عن ضغوطات الواقع وما يُقدمه من ضبط اجتماعي على الأفراد يجعلهم يتخذون من العالم الرمزي ملاذا لصنع الأساطير.

ومن ثم تتوافق الأساطير مع النسيج الداخلي للذهنية الجمعية الخاصة بالجماعة وهذا ما يتضح في التحليل البنوي للفي ستروس بأن الأساطير نتاج منظم لخيال جمعي وتعبير عن لا شعور جمعي وبالتالي فهي تعمل على تقوية الذهنية الجمعية للجماعة وتعزز من تلاحمها. وهي قفز فوق المادية التي لا تؤمن

(1) حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية - دراسة نقدية و مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة و التأويل-، دار منشأة المعارف، الإسكندرية/ مصر، 2000، 83.

(2) جورج لابساد ورنيه لورو: مقدمة في علم الاجتماع، تر: هادي ربيع، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت/ لبنان، 1986، ص 57 - 58.

(3) حافظ الأسود: مرجع سبق ذكره، ص 85.

بالمحسوس وتسميه وربما اعتبرته نوعاً من الاغتراب وهو ما ذهب إليه أركون عندما يَعمِدُ وجه مقارنة بين الماركسية والفيرية ويقول بأن " الأسطورة تحرك التاريخ مثلما تحركه الوعود المحسوسة والماديات، وربما أكثر، هنا يكمن نقص الماركسية الرهيب، فهي تقف على رجل واحدة لا رجلين - وهنا يتفوق ماكس فيبر على كارل ماركس -".⁽¹⁾

5.3. البنية الرمزية للغة:

تحتاج اللغة إلى قراءة في الكيفية التي تترجم فيها الأفكار والمعتقدات والانفعالات لتتحول إلى عالم التجسيد من منطوق من كلمات وإشارات. فاللغة كبنية تحتاج إلى تفكيكها بنيوياً لمعرفة البنيات المكونة لها. ليس هناك أفضل من التقليد البنيوي الذي قدمه سوسور في تناوله وتحليله لبنية اللغة "فهو، إذ ينظر إليها كنظام بنيوي، يعتبرها شرطاً لفهم الكلام وواسطة ضرورية لتفسير العلاقة الثابتة التي تربط الصوت بالمعنى..."⁽²⁾ لقد أكد سوسور على أن اللغة لا يمكن دراستها كموضوع مستقل حيث ذهب إلى "الفصل المطلق بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها وتلك تهتم بما هو خارج عنها، بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة..."⁽³⁾ وهي تستمد سلطتها من الخارج على حسب بيار بورديو حيث تأخذ أشكال الخطاب بحدود تفويض المؤسسة وقد فصل في هذه السلطة قائلاً: "إن الخصائص اللغوية، التي تميز أسلوب القساوسة والأساتذة وجميع المؤسسات عموماً، كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وعدم المعاناة، تتأتى من المقام الذي يحتله، في ميدان تنافس وسباق هؤلاء الذين أسندت إليهم بعض السلطات".⁽⁴⁾

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، 1992، ص 332.

(2) بيار بورديو: الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعيد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، 2007، ص 49.

(3) المرجع نفسه، ص 57.

(4) المرجع نفسه، ص 58.

6.3. الرمز والتنشئة الاجتماعية:

يرى **بير بورديو** بأن سلوكات وممارسات الأفراد تعود في مجملها إلى الاستعدادات النفسية والشخصية وحتى الاجتماعية (ولا وجود لفطرية الميول الثقافية) وأوضح **بورديو** الدور الأساسي الذي يلعبه التلقين العائلي. وفي الغالب يكشف التراتب الاجتماعي عن تفاوت اجتماعي على عدة مستويات.

اهتم **تالكوت بارسونز** بدراسة النسق والقدرة على التكيف حيث سرى إلى المجتمع بمنظور أكثر اتساعاً وهو منظور " النسق الاجتماعي " والذي يشتمل على أنساق اجتماعية فرعية لها وظائف مؤسسة ويرى بارسونز دائماً أن هناك ميكانيزمات داخل كل نسق تحافظ عليه، كما يندمج مع أنساق أخرى لإنتاج شكل جديد وفي ذلك يؤكد على أهمية التنشئة الاجتماعية حيث " تؤدي التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي دوراً أساسياً في الحفاظ على الناس والاستمرارية".⁽¹⁾ ويرى **أحمد زايد** أن "منه استنتج بارسونز أفكاره عن التغير الاجتماعي التي تتركز في ضبط وتنظيم التغيرات التي يمر بها النسق في طرق واتجاهات إعادة التوازن..."⁽²⁾

أما التنشئة الجماعية يعد **ماكس فيبر** من المهتمين بدراسة نظم العلاقات الاجتماعية من خلال تحديده لنمط أساسي من التفاعلات وهو نمط التنشئة الجماعية حيث يدل هذا المفهوم على: " النشاط الاجتماعي الموحد الذي يستند إلى شعور المشاركين الشخصي بالانتماء إلى مجموعة واحدة".⁽³⁾ وفي الغالب تركز الممارسات الجماعية ذات الطابع الديني والعنقي على اللحمة والوحدة الجماعية، فالتنشئة الجماعية تركز على الاعتبار التقلدية أو العاطفية فهي " تهدف إلى تعزيز البنيات الاجتماعية للجماعة، في حين تركز التنشئة الاجتماعية على عملية التطبيع على المعايير والالتزامات المتبادلة المستندة إلى مبدأ العقلانية بين الأفراد في المجتمع".⁽⁴⁾ إضافة إلى اهتمامه بسلوك المتدين ومدى تأثيره على نشاط الفرد فنيا وأخلاقياً وسياسياً واقتصادياً. أراد **فيبر** دراسة الأثر العلمي للدين على الحياة الاجتماعية للمجتمع ككل

(1) مريم أحمد مصطفى وآخرون: التغير ودراسة المستقبل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، 2002، ص 108.

(2) أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، القاهرة/ مصر، 1984، ص 124.

(3) عامر مصباح: علم الاجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة، الجزائر، 2010، ص 155.

(4) المرجع نفسه، ص 156.

دون الاستغراق في الأفكار الدينية النظرية اللاهوتية، والاختلافات العقائدية التي هي محل جدال نظري من خلال النموذج البروتستانتي الذي درسه في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية".

كما تدرس السوسيولوجيا التفاعلية علاقات التفاعل بين الأفراد ودور الفاعل الاجتماعي في مجتمعه وداخل الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها والتي يتشارك مع أفرادها في السلوكات والأفكار ويتمثل إلى مجمل القيم والضوابط المشتركة فالانتماء للجماعة حسب ميكيلي " هو تبني واكتساب مجموعة من المعايير والسلوكات والتصورات للأشياء والتي تكون غير موضوعية" ⁽¹⁾ إن أهم ما يميز أي جماعة اجتماعية هي منظومة القيم المتعارف عليها حيث تعد عملية تكوين القيم عملية تراكمية تخضع لعنصر الزمان والانتشار وهي انعكاس لعلاقة الفواعل فيما بينها، وفي وصف الجماعة كبنية اجتماعية يرى كل من مارتون وكيث أن "... في كل بنية اجتماعية نستطيع تمييز عنصرين: ⁽²⁾

الأول: هو مجموعة من المثل والأهداف والمصالح التي تخص ثقافة المجتمع والتي هي غايات شرعية تحدد الإطار المرجعي.

الثاني: هو من يحدّد ويضبط ويراقب الوسائل المقبولة لمتابعة غاياته.

إنّ عملية إنتاج القيم يمكن أن تمارس على مستوى عدة مؤسسات وليس فقط الانتاج وإنما تمرير القيم و توجيهها أيضا عملية تسند تنشئويا. إننا لا نقصد بالجماعة ولا نلحق بها صفة التنظيم لأنها تلقائية ونتاج لعملية تفاعل اجتماعي محض، مثلما نظر إليها كيرفتش (Gurvitch) بوصفها وحدة جمعية حقيقية، قابلة للملاحظة بشكل مباشر، وتقوم على أساس مواقف جمعية، مستمرة ونشطة، وتسعى إلى تحقيق هدف مشترك، وهي وحدة من المواقف، ووحدة من المهمات والسلوك، وهي إذا ذاك تشكل إطارا اجتماعياً وبنوياً يتجه نحو تحقيق تماسك نسبي لمظاهر الحياة الاجتماعية". ⁽³⁾

⁽¹⁾ Roger Mucchielli, *La dynamique des groupes*, 12ème éd, les éditions E. S. F entreprise, 1989, p p 06 - 07.

⁽²⁾ André Levy : *Psychologie sociale (Textes fondamentaux) Anglais et Américaines*, T2, Paris, Dumont, 1972, p 395.

⁽³⁾ اليكس ميكشيللي: مرجع سبق ذكره، ص 38.

الفصل الرَّابِع |

الممارسات الدِّينية: المعتقدات، الطقوس والأساطير

المبحث الأول | معتقدات المجتمع الأوراسي.

لا تزال الكثير من المعتقدات التي يؤمن بها الأوراسيون حاضرة ومفعلة في معاشهم اليومي وعلى مدار السنة بفصولها الأربعة، والتي يمكن التماسها بناءً على الممارسات والطقوس التي يقومون بها. وفي علاقة الطقس بالمعتقد أسلف ريمون بودون⁽¹⁾ لا يمكن تحديد الطقس إلا بعد أن نكون قد حدّدنا المعتقد⁽¹⁾. فمعظم المعتقدات السائدة في المجتمع الأوراسي موروثه من المجتمع التقليدي والتي انتقلت إليه كتراث من المجتمع البدائي. وفي العموم المعتقدات هي التي تُؤسس الطقوس وهي متأصلة ومتجذرة في ذوات الأفراد على أن لها مبررات عقلانية تتصف بالصدق وتتميز بالوعي التجريبي. وهو ما أقر به إميل دوركهايم⁽²⁾ "فالتحليل الدوركهايمي للمعتقدات، ولاسيما المعتقدات الدينية، ينهض على مبدأ واحد هو أنه لا يسعني الاعتقاد إلا بما نُدرّكه مبرراً، وأننا نعتقد به لأننا نرى موضوع اعتقادنا هذا مبرراً".⁽²⁾

إن الخطأ الذي أقدم عليه جمهور عريض من الباحثين هو طريقة تناولهم وإسقاطهم للمعتقدات — وخاصة ما تعلق منها بالبدائية — ليسقط معظمهم في ذاتية مفعمة بمركزية الدين وخلفية الثقافة، كما لا يمكن للباحث في الحقل العلمي العام أن يتجرد من روح الموضوعية وأن لا يأخذ بعين الحسبان السياق التاريخي — تحديداً عاملاً الزمان والمكان — في تناوله للمعتقد، فالإنسان البدائي اعتقد كثيراً في خلاصة تجربته الإنسانية مع الطبيعة من خلال نجاعة وفاعلية الطقوس في تسير حياته⁽³⁾ إن الطقوس التي يمارسها (البدائي) من أجل ضمان خصوبة الأرض وأصناف الحيوانات التي يتغذى منها ليست في نظره أقل عقلانية مما هي عليه في نظرنا الوسائل الفنية الحديثة التي يستخدمها المهندسون الزراعيون للغرض عينه، لذا لا تبدو له القوى التي يحركها بهذه الوسائل المتنوعة مطبوعة بطابع خفي مميز⁽³⁾

(1) ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية في العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2010، ص 251.

(2) المرجع نفسه، ص 241.

(3) المرجع نفسه، ص 237.

1. ديانات الأمازيغ:

لقد عبد الأمازيغ معبودات عديدة بل وجل الموجودات ما تعلق منها بالعناصر الطبيعية كالكواكب، الشمس والقمر والنجوم، البحر والماء، الوديان والأنهار، الجبال والنار والأحجار والأصنام وغيرها، مع أن الشمس والقمر أهم المعبودات. كما عبدوا الأرض فكانت فكرة أمومة الأرض المستوحاة من أن الإنسان خلق من الأرض. لقد عبد الأمازيغ كل معبودات من جاورهم أو عاشهم من الشعوب و تأثروا بدياناتهم من الرومان إلى الوندال والديانة اليهودية و المسيحية والإسلام وحتى المجوس وفي هذا يرى ابن خلدون: " وكان دينهم دين المجوسية شأن الأعاجم كلهم بالمشرق والمغرب إلا في بعض الأحيان يدينون بدين من غلب عليهم من الأمم أهل الدول العظيمة كانوا يتغلبون عليهم،..."⁽¹⁾

1.2. عبادة الموجودات (الوثنية الأمازيغية)

عُرف عن الأمازيغ أنهم عبدوا كل الموجودات من قمر، شمس، نجوم، كواكب، وديان وبحار وأشجار ونباتات، قمح.... فعن الشمس والقمر اعتقدوا أنها حراس للبشر ووضعوا قبورهم في الأماكن التي تسطع فيها الشمس قدر الإمكان ويلمع عليها القمر في كل وقت، "...حتى الأثاث المنزلي وصورت في أغلبها على شكل قمر مثل طاجين الخبز وبشكل دائري مثل القمر والقصعة وأيضا، فكل شيء يتمنون أن ينمو وأن لا ينقطع صوره بشكل قمر"،⁽²⁾ نلاحظ أن القمر تجسد في أواني المطبخ من صحن والسالل والغربال والكانون وحتى أشكال الأطعمة بشكل دائري مثل الكسرة والبغير... وغيرها، وهذا لقيمة الغذاء وعلاقته بالقمر والخصوبة.

كما عبد الأمازيغ البقرة في شكل الإله حتحور Hathor (الفرعوني) إله اليتامى مجسد برأس بقرة وتعتبر عبادة البقر من العبادات الشرقية القديمة نظرا لانعدام الحدود البحرية بين شمال أفريقيا والمشرق القديم (الفراعنة، اليونانيين، البابليين، الآشوريين) والتي لا تزال تمارس في الهند، وهي فكرة تتعلق بالنماء لرمز الإله المعطاء الذي يتمثل في صدر البقرة الكبير الحلوب، وكتابات الطاسيلي التي حيرت علماء العالم تحتوي على العديد من

⁽¹⁾ عبد الرحمن ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج6، دار الفكر، بيروت/ لبنان، 2000، ص 139.

⁽²⁾ عزيزو عبد الرحمن: الجذور التاريخية للثقافة الشعبية الأمازيغية بالحصنة الشمالية إقليم الدريعات نموذجا، ملتقى الحياة الثقافية الأمازيغية، الأسبوع الثقافي الأمازيغي 2969، كلية الأدب العربي، جامعة الحاج لخضر، باتنة/ الجزائر، 13 جانفي 2019.

الرسوم التي تعبر عن الكرة الأرضية محمولة على بقرة يظهر منها الرأس والقرون، مما يدل على أن عبادة البقر من أقدم العبادات لأن كتابات الطاسلي من أقدم كتابات العالم. وعبدوا أيضا النجوم مثل ديانة أهل اليمن بما يُعرف فلكيا "بحزمة الجبار مجموعة نجوم مضيئة جداً في السماء وتلتهب في السماء فتقول الأسطورة أن هذه الحزمة تلتف في السماء بشكل صياد عظيم، اليونانيون اعتقدوا أنه لا يوجد حيوان ينجوا من إله الصيد"¹ وقد قدسوا الموجودات إجلالاً وإكراماً لأسلافهم.

كما عبدوا الكواكب مثل أهل الفرس وذكر **ليون الأفريقي** في كتابه (وصف أفريقيا) عن عبادة الأمازيغ للكواكب قائلاً: "ومن المعلوم أن أفارقة نوميديا وليبيا كانوا يعبدون الكواكب، ويقربون إليها القرابين،..."⁽²⁾ كما عبدوا الحيوانات واعتقدوا أن هناك آلهة تسكنها مثل الصقر الإله "حورس" المراقب للسماء والأرض والبقرة راعي اليتامى والقط إله الحب والحنان "باست". إن هذه العبادات إذا ما رجعنا إلى سياقها الزمني تدل على أن الإنسان الأمازيغي القديم كان عقلائي و يعبد بالمادة وليست العاطفة لأنه اكتشف القوى في الحيوان.

2.2. الديانة اليهودية

من الصعب جدا تحديد تاريخ التواجد الأول لليهود في شمال أفريقيا، وقد أثبت المؤرخون أنه عند دخول المسلمين إلى الأوراس وجدوا مجموعة من القبائل تدين باليهودية منها قبيلة جراوة (هواره) بالأوراس التي ترأسها الكاهنة دهايا بنت ماتيا، وحتى النفوسة بتونس " وقد قيل أيضا بأن جنود طارق بن زياد الأمازيغي كانت فيه طائفة يهودية".⁽³⁾ كما يذكر **شيت محمد خطاب** " وجد العرب- المسلمون- أيام الفتح جماعات من يهود أفريقية، ويرى بعض الكتاب أن الأفكار اليهودية بدأت تعرف طريقها إلى البلاد عن طريق الفينيقيين، وذلك قبل أن تهاجر جماعات من يهود إلى المغرب على أياد الرومان، وقد عمل هؤلاء المهاجرون على نشر اليهودية بين بعض قبائل البربر".⁴ وكنا كل من القديس **أوغستين** و**تارتولي** قد كتبوا عن اليهود في قسنطينة وتوات بالجنوب الجزائري، لقد كان اليهود أهل فتنه حيث قاموا بتحريض الأمازيغ الوثنيين ضد المسيحية ودعواهم إلى

(1) عزيزو عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره.

(2) جميل حمداوي: الديانة عند الأمازيغيين، مرجع سبق ذكره، ص 04.

(3) جميل حمداوي: الديانة عند الأمازيغيين، ص 08.

(4) محمد شيت خطاب: قادة فتح بلاد المغرب، ج 1، ط 7، دار الفكر، 1984، ص 20.

اعتناق اليهودية. وقد ورث الأمازيغ عنهم ممارسة السحر وبرعوا فيه وفي ذلك يذكر حليم بركات في تأثرهم "ويضيف إلى ذلك الانطلاق من التنجيم والكهانة مما اشتهر به العبرانيون في القدم..."⁽¹⁾

3.2. الديانة المسيحية:

ارتبطت المسيحية بالرومان فبدخولهم شمال أفريقيا اعتنقها ساكنة شمال أفريقيا، ويذكر أحمد توفيق المدني في كتابه "قرطاجنة في أربعة عصور أن" ظهرت بالشرق أنوار الديانة المسيحية في أول عهد القياصرة، فاعتنقها جم غفير من الرومان، وتسربت بواسطتهم إلى المغرب، وقدم مبشروها إليه، فأعجب البربر بهذا الدين الأمر بالأخوة والمساواة و مكارم الأخلاق، وتسارعوا إلى الدخول في دين الله أفواجا،..."⁽²⁾ إن ما يمكن ملاحظته هو انفتاح الأمازيغ على الديانات باستعدادهم اعتناق ما أعجبهم على الرغم من رفضهم تواجد الأعراق واحتلالهم لبلادهم إلى أنهم تسامحوا مع الأديان وخاصة سماحة الإسلام.

لقد انتشرت حركات مسيحية في تامزغا على اختلاف توجهات مذاهبها منها: المذهب الدوناتي نسبة إلى القس دوناتوس وهو مذهب مسيحي أمازيغي مستقل عن المسيحية الرسمية للإمبراطورية الرومانية ومن ثم تحولت هذه الحركة الدينية إلى حركة ثورية تطعمت بأفكار التحرر ومنه تطورت إلى حركة وتنظيم عسكري، إضافة إلى المذهب الأريوسي نسبة إلى القس الأمازيغي أريوس والأريوسية كانت مذهباً مسيحياً وسطياً يختلف عن مسيحية روما يذكر الحمداوي عن هذا المذهب: "وقد انتشر هذا المذهب في شمال أفريقيا وفي مصر، وقد كانت هذه الدعوة ذائعة الصيت في القرن السادس الميلادي، وقد نكل الرومان ومسيحيو التثليث هؤلاء الأريوسيين أو الأريسيين الشهداء تنكيلا شديدا، فاقترفوا مذابح بشعة في حق أتباع أريوس، وقتلوا منهم اثني عشر مليوناً".⁽³⁾

(1) جميل الحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص 09.

(2) المرجع نفسه، ص 10.

(3) المرجع نفسه، ص 11 - 12.

2. المعتقدات الدينية في المجتمع الأوراسي القديم.

استطاع المجتمع الأوراسي الزراعي التقليدي أن يحافظ على هويته المحلية والتكيف مع القيم والمعتقدات الوافدة عليه منذ عهود وهو ما تجسد في تعايش أنماط متعددة من المعتقدات داخل نسق واحد. ولعل الفضل الكبير يرجع إلى الحياة الجماعية المشتركة وقوة الشعور الجماعي فالجماعة هي إذاً العامل المحافظ على تماسك القيم و المعتقدات، إن المدخل الوظيفي في صيغته الدوركهايمية يتواتر تماماً مع ما يمكن تسميته بالوظيفة العاطفية لممارسة المعتقد والوظيفة الرئيسية الرّمزية كأداة تنظيمية للوحدة الجماعية، يعرف بول ريكور الاعتقاد بأنه "الجهة الرّمزية التي تسقط معها وظيفة الأفق لتتحول إلى وظيفة الموضوع، مانحة بذلك شرط ولادة الأوثان"،⁽¹⁾ ومن جملة الاعتقادات التي اعتقد بها الأوراسيون نحاول أن نذكر منها البعض في هذا المبحث واقفين على النظرة التحليلية الممعة في البنية والرّمز والمعنى. في حين يرى جورج زيمل أهمية الشعور الورع وعلاقته بالديني "لذا كانت كل نظرية وضعية للمعتقدات الدينية تنطلق من شعور الورع هذا...".⁽²⁾ إنّ الإنسان في علاقة دائمة مع الطبيعة والسماء، هذه العلاقة تتصف بالتلقائية وأهم ما يميزها أنها علاقة تكيفية.

1.2. الاعتقاد في الآلهة:

يتميز نسق المعتقدات عند أوائل الأمازيغ بتقديس الأسلاف من جهة وفي تمجيد الآلهة من جهة أخرى، وقد سموها على حسب صفاتها كما "رأى سقراط أن صفات الآلهة يمكن اكتشافها من تحليل أسماء الأصنام".⁽³⁾ إنّ عبادة الآلهة تدخل الإنسان في علاقة مع القوى الطبيعية وهو ما ذهب إليه فاروق مصطفى إسماعيل في تحليله لمعتقدات قبائل الدنكا السودانية والتي يشبه نمط حياتها كثيراً نمط الشاوية من حيث الرعي والزراعة: "فعبادة الأسلاف أو الآلهة لدى بعض الشعوب الأفريقية إنما تعكس عدم الاطمئنان الايكولوجي"⁽⁴⁾ كما يعتقد ريمون بودون "بالنسبة للبدائي، ناتجاً عن إرادة الآلهة التي غالباً ما تُوصف بالتقلب وغبابة الأطوار، فقد لزم الإمكان (Contingence) يشكل جزءاً من نظام العالم".⁽⁵⁾

(1) Ricœur. P : De L'interprétation, Op, Cit, p 510.

(2) ريمون بودون، مرجع سبق ذكره، ص 242.

(3) محمد عبد المعيد خان: ص 16.

(4) فاروق مصطفى إسماعيل: الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980، ص 286.

(5) ريمون بودون: مرجع سبق ذكره، ص 236.

وقد كان المخيال الشعبي يولي أهمية لإطعام الآلهة حيث كان يترك لها نصيب على الأسطح في بعض المواسم في بعض المناطق لدرجة أن من بين السلوكيات الموروثة إلى يومنا هذا عند أكل السنبلة تترك حبتان ويقال هذا حق الأم في رضاعتنا وإن كانت هي تغطية لتقليد قديم وهو إطعام الآلهة وأيضاً عند طبخ أورشمنفي إثاريتم رمى المرق على أركان البيت وعلى عتبة الدار وهناك من يقدم الوعدة في بيت الجد فيرمون الطعام على أركان البيت، والواقع أن هذه الممارسات لم تؤسس للتبرك بل هي عميقة وترجع إلى فكرة إطعام الآلهة وهي فكرة وثنية قديمة. إن أشهر الآلهة " الأكثر ذكراً: بعل، تانيت، ملقرت، أشمون)".⁽¹⁾

1.1.2. الربة أو الإله تانيت:

لقد عبد الأمازيغ عامة معبودات فينيقية في قرطاجة " بعل وتانيت" وقد تحدث عنهم ستيفان جيزال Stéphane Gsell في قوله: " كان المعبودان الأكبران للقرطاجيين هما بعل حمون و تانيت بني بعل اللذان يظهران أن أولهما كان إله الشمس، بينما كانت الثانية إلهة قمرية".⁽²⁾ وتعتبر تانيت من الربات الأهلية القادمة من فينيقية إلى تامزغا "شمال أفريقيا"، يقال أنها من أصل بونيقي (بربري وفنيقي)، من الضروري جدا الرجوع إلى الوثنية البابلية التي اعتقدت في آلهة عظيمة منها بعل أو مردوخ والذي عرفته العرب أيضا باسم هُبل وكانت الآلهة تتزوج منها بعليت "آلهة القمر" التي تقابل تانيت وتُعبّر تانيت أيضا عن الخصوبة فهي "ربة الخصوبة" وتقابل اللات عند العرب وبابارجيتس في سوريا وأفروديت عند اليونان، وتروي الأسطورة التي تحاكي الآلهة المصرية أن بوعنجة غار من إله النيل وطلب عروس المطر تانيت وفي مراجع أخرى تسييسيلت "ترنزا خطيبة المطر في الصحراء تسمى (تابلبالة)".⁽³⁾

حيث قدمت نفسها قربانا لأنزار كوجه مشابه لربة النيل حتى تفيض عليهم الأودية مثل نهر النيل، لكنها رفضته فغضب عليهم وجفت الوديان وبيست الحقول وماتت الحيوانات وضلت تسييسيلت في قمم الجبال تقوم باستجلاء الأمطار والتضرع لأنزار، ولم يجد الأوراسيون ما يفعلوه لاسترضاء الإله أنزار غير التضرع له والقيام ببعض الطقوس لاستجلاء المطر، وعمدوا إلى تقديم البنات عاريات في الوديان مع بداية موسم المطر

(1) زهير بخوش: مرجع سبق ذكره، ص 54.

(2) جميل حمداوي: الديانة عند الأمازيغين، ص 06.

(3) شاحجة بدالك: نماذج من الثقافة الفولكلورية للمجتمع الأمازيغي، دار الأمل، الجزائر، 2012، ص 57.

مع بدأ موسم المطر حتى صفح عنهم ونزل المطر، ومنذ ذلك الحين أصبح تقديم البنات العاريات تقليدا عند القدماء، لكن تكيف هذا التقليد القديم ليصبح طقس تقدم فيه العرائس والدمى بدل النساء ويسمى عندهم بـ "بوغنجة" كما سنفصل فيه لاحقا. وما يميز رمزية الإله تانيت هو تمثل الأوراسيين بها لدرجة تصميمها كرمز في المجوهرات وخاصة في "البزيم" وما يعرف بالشاوية إيزاليم. (*)

ترمز تانيت إلى الخصوبة وإلى قوة الماء نظرا لتحليل شكل المثلث لها "ويمكن للمثلث أن يحمل رمزية مقدسة للأعضاء التناسلية الذكرية والأنثوية، فمنذ القديم كان الإنسان ينظر إلى عضوي الأنوثة والذكورة نظرة تقديس واعتبرهما رمز للإخصاب وسببا للحياة ولهذا قدس الآلهة الأم الممثلة بالأرض،..." (1)

ويرى رابح لحسن "....وهناك دلالات أخرى لشكل المثلث تستمدّها من طبيعة النظام السياسي البربري، إذ يقول البعض أن كل ضلع من أضلاع المثلث يرمز لمكون أساسي لهذا المجتمع، وهي الفرد، القبيلة ورئيسها الذي يسهر على اتحادها بشكل متكامل". (2) وكثيرا ما رُمز لها برمز امرأة تتضرع إلى السماء برفع يديها إلى فوق (*) وقد ذكر مورورو J. B Moreau في كتابه « Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne » عن الرموز الأنثوية عند البربر (***) والتي تشبه إلى حد بعيد الأنثى التونسية قرطاج. وتُعد تانيت من آلهة الحب عند البربر وأنها الواهبة للحياة والوجود وتانيت في الثقافة الأمازيغية كانت تعكس قاعدة فكرية وهي أن المرأة تساوي الحياة، وتذكر ويزة قاليز عن رمزية خصوبة تانيت "أن الكلمة الأمازيغية التي تقال على المرأة الحامل "تتسينيث" أو تيسنيث بمعنى حُصبت من تانيت". (3)

(*) إيزاليم تعرف أيضا بالخلالات وهي الأوسمة الفضية التي توضع على كتفي الملحفة التي تلبسها المرأة الشاوية عموما وتصنع من الفضة.

(1) حسن نعمة: ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة معجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت/ لبنان، 1994، ص 41.

(2) رابح لحسن، نقلا عن: المرجع نفسه، ص 86.

(*) أنظر إلى الملاحق، تجد رمز الإله تانيترمز الخصوبة وإلهة الحب و الخصوبة.

(**) أنظر المخطط في الملاحق، نقلاً عن:

Loubna Triki : **L'artisanat berbère : permanence des matériaux, symbolisme des formes. étude historique et anthropologique, de l'antiquité à nos jours**, Thèse en vue de l'obtention du Doctorat a la cultures et sociétés du passé et du présent, Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, Paris, 2013-2014, P 206

(3) ويزة قاليز: برنامج Philo Talk، قناة الجزائرية 1، الجزائر، 08/01/2019، 12:00 - 13:15.

2.1.2. الإله بوغنجة:

بوغنجة "إله المطر" في الأوراس يقابله أنزار في بلاد القبائل، وبالمقابلة مع أساطير الخلق البابلية نجد أن ما يقابل بوغنجة إله المطر عند البابليين هو بعل أو مردوخ حيث عرفت آلهة البابليين بالتخصيص "مرّت على مردوخ أو بعل طقوس متعددة في مبدأ الأمر إله الفصل، ثم صار إله الشمس وإله المطر".⁽¹⁾ وهو يقابل إله هُبل عند عرب الحجاز إله المطر ويقابل إله إسرائيل الذي انقسم إلى شخصيتين "...بعل إله الخصوبة، والشخصية الثانية يهوا Jeheuh إله الفقر والبؤس والتقوى".⁽²⁾ وعُرف عند الإغريق بأدونيس.

كانت هناك طقوسية احتفالية خاصة بالأطفال تسمى بـ "أغنجا إيتيرار" حيث يحمل الأطفال ملاعق سقي المرق "غراف" داخل قدر من الطين ويغنون: أيا أنزار أيا أنزار أيا ربي سرسر سا أمان ويدورون حول القرية وهم يرشون الماء فيها للتبرك وصولاً للبيوت.

3.1.2. الإله أمون:

يعتبر معظم الناس أن أمون إله مصري قديم لكنه أمازيغي وشمال أفريقي، قيل بأن له رأس كبش وعن عبادة الكبش يذكر محمد محي الدين المشرفي: "هذا، ولم يحذ المغاربة حذو القرطاجيين في الشؤون الاقتصادية والمادية فحسب،... فجعلوا يعبدون الكبش (عمون)، كما كان يعبد القرطاجيون من قبلهم،..."⁽³⁾ ومن قداسة الإله سميت أسماء إناث الأوراس تيمنا به "الواردة بنصوص العديد من الوثائق الإيبوغرافية"،⁽⁴⁾ منها: إيتشلامون، يرثامون، أرثامون، بوللامون. حيث هذه الأسماء تحمل في شقها الثاني اسم أمون.

لقد ناقش كثير من الباحثين من بينهم باطس، كسيل وغابريال غامبس وغيرهم، "واتضح من خلال تقاطع آرائهم أن الرب أمون أصله صحراوي قبل أن يكون مصرياً، وخاصة، وأن شارة رأس الكبش التي ترمز للرب أمون توجد في النقوش الصخرية التي تعتبر أقدم من المنحوتات الفرعونية: مما يوحي بأن أصل رب أمون

(1) محمد عبد المعيد خان، ص 118.

(2) المرجع نفسه، ص 123.

(3) محمد محي الدين مشرفي، نقلا عن: جميل حمداوي، مرجع سبق ذكره، ص 06.

(4) زهير بخوش، مرجع سبق ذكره، ص 43.

أمازيغي صحراوي، وبالتالي فإن أمون طيبة فرع منه".⁽¹⁾ حيث توجد واحة الرب أمون في سيوة بمصر وهناك أمون طيبة (الأقصر) حاليًا.

4.1.2. الإله الزَّح أو زح:

يقسم الناس في الأوراس بمصطلح "دين الزَّح" عند الاستغراب أو الإعجاب الشديد من الأشياء الخارقة ومن شدة الغضب أيضًا، وقد أخبرنا بعض المخبرين بأن أجدادهم اعتقدوا بإله ذكر اسمه "زح" يرجح أنه ثور وهناك من يقول أنه كبش، إننا نقدم قراءات لا أكثر وذلك لأننا لم نصادف أو نتعرض لمراجع علمية تثبت ذلك وهو دليل على قوة الثقافة الشفوية الاتصالية في البقاء ضمن مجتمع متحول. ومع هذا فقد عثرنا في مرجع على إله اسمه قزح ارتبط بقوس قزح عرفته بعض المجتمعات مثل قزح عند العرب وكوز عند اليهود " وقال ((كوك)): إن كوز إله أدومي وأنه القزح العربي والرامي اللاهوتي الذي كانت نباله البرق وكان قوسه قوس قزح، فقد كان إله الجبال والبرق والرعد والمطر... فهو يقابل حداد (Hadad) إله المطر عند السوريين وريشيب (Resheph) إله الحرب عند البابليين".⁽²⁾ ومن التراث ما قيل عن قوس قزح أنه عرس الذئب ومما سبق نستنتج أنه علاقة الإله الزح بالمطر في حين أن سليم سوهالي يرى بأن " اللون المنبعث من القوس الذي يظهر بعد الغيث ما هو إلا تعبير عن فرح أنزار في المخيلة الشعبية بانعكاس طيف ألوان فستان طاسيليا بعد زواجه بها".⁽³⁾

5.1.2. الإله أريس:

أريس وفي مراجع أخرى إيرس هو إله الحرب عند اليونان ويقابله مارس عند الرومان في حين أنه إله الحب عند الإغريق، وأريس هي آلهة تزرع الفتنة والخصام ذكرت في الأساطير اليونانية القديمة، كما أنها تزرع النزاع بين الآلهة والبشر. و لا يُعرف جنس الآلهة ذكرا أو إناثا. لا ندري من أخذ العبادة عن غيره وذلك كما سبق وأشرنا لأننا شعوب لم تكتب عن حضارتها وقد ذكر محمد عبد المعيد خان عن أصل الإله أريس

(1) أحاديث هيرودوت، ص 60.

(2) المرجع نفسه، ص 141.

(3) مقابلة مع سليم سوهالي، دار السينما، باتنة/ الجزائر، 12/10/2019، 9:00 إلى 15:45.

بأنه "...قد يكون إيرس نفسه تمثالا فينيقيا مثل أدونيس وقد تغيرت صورته في اليونان"، ⁽¹⁾ وقيل أن أريس أطلقت على آلهة يونانية "ابن زوس و هيرا: الذي اعتقد هوميروس أنه ورث حب المشاغبة من والدته واشتد ولعه بالعراك حتى لم يعد يسره شيء ما غير القتال وسفك الدماء". ⁽²⁾

6.1.2. الإله غورزيل:

تعد عبادة الأبقار من أقدم عبادات الأمازيغ وهي موثقة في رسومات طاسيلي ناجر وحرم أكلها سابقا ولا تزال مظاهرها موجودة وراسخة في ممارسات المنطقة حيث توجد عادة في المنطقة وهي وضع رأس بقرة فوق المنازل لطرد العين الشريرة واستبدلت لاحقا بإطارات السيارات، لكن "رأس البقرة هو إله الحرب عند الأمازيغ غورزل"، ⁽³⁾ الإله غورزيل هو إله قبيلة لغواطن الأغواط حاليا وغورزيل هو ابن الإله آمون من زوجته البقرة، وفي الشاوية يقال فلان ذا غورزيل بمعنى هجين". ⁽⁴⁾ أغرزل يعني بالشاوية المختلط بالجينات مثلا عندما يتزوج رجل أسود بامرأة سوداء يأتي الابن مختلط غير نقي فيطلق عليه أغرزل.

2.2. الاعتقاد في البركة:

يرتبط مفهوم البركة كثيرا بالمقدس ويتم التبرك بأشياء كثيرة من الأطعمة والأشخاص والأماكن إلى ولأوراسيين ممارسات عديدة في ذلك منها:

التبرك بالمياه: إذ يعتبر الماء أهم مقدسات الأمازيغ وقد عرفت حضارات كثيرة تقديس الماء منها الفراعنة والمصريون والآشوريين والعرب في الحجاز الذين كانوا يقدمون الماء لآلهتهم عزي ومناة وهبل، وكذلك البابليين "أين عثر علماء الآثار على خزانات للماء المقدس"، ⁽⁵⁾ كما وجد بالقرب من قبور قدماء الأمازيغ على أولاني للماء والقمح وهو دلالة على إطعام الموتى من الملوك مثل الفراعنة. ولا يزال إلى حد الآن ساكنة الأوراس

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 139 - 140.

⁽²⁾ سمية فالق، ص 09.

⁽³⁾ سليم سوهالي، دار السينما، باتنة/ الجزائر، 12/ 10/ 2019، 9:00 إلى 15:45.

⁽⁴⁾ محمد مرداسي، دار السينما، باتنة/ الجزائر، 18 نوفمبر 2019، 10:30 إلى 13:00.

⁽⁵⁾ عزيزو عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره.

يحافظون على تقليد الخروج للتبرك بسقوط الزخات الأولى للمطر اعتقاداً من أنها مباركة وتفتح أبواب الخير على من تسقط عليها وكذلك البرد و الثلج.

التبرك بالأشخاص: كأولياء الله الصالحين وآثارهم وكراماتهم وحوارهم.

التبرك بالأماكن: توجد الكثير من الأماكن المقدسة من المنابع والجبال والسفوح والحجارة وغيرها، ولا يزال الأمازيغ يعتقدون ببركتها في الشفاء مثل مياه المنبع الفلاني الذي يشفي من الصرع، وتوجد أماكن عديدة نذكر حجرة تازروث نخليمة وتازروث نخفصية يقدم لها القرابين موجودة بمنطقة ماركونده بتاكسلانت بباتنة، وثاقاميشيليقن التي يدعى عندها و تزار كمكان مقدس توجد الكثير من الأماكن توجد فيها طقوس ميلها مثل تركيا والهند.

3.2. الاعتقاد في الأرواح الشريرة:

لقد ساد اعتقاد قديم في أغلب المجتمعات مفاده أن كل ما يصيب الفرد من أمراض وعلل يعود في الأصل إلى الأرواح الشريرة وغضب الآلهة وهو ما جعل ظاهرة السحر تظهر لإحداث توازن مع هذه القوى من خلال إرضاءها وهو ما يشبه الاعتقاد في قوة المانا (*) لدى بعض الشعوب فالمانا عند المتوحشين عبارة عن "... قوة سحرية مستقلة تماماً عن القوة المادية يظهر تأثيرها في أمور الكون على صور شتى..."⁽¹⁾ ومنه استغل الأولون ولازالوا يستغلون عناصر الطبيعة في عملية استرضاء الأرواح الشريرة من أعشاب ونباتات وحيوانات وحتى البشر من الأحياء والموتى وفي أوقات ومواسم وأزمنة معلومة ليصبح بذلك طقساً وعلماً وفناً على حد قول لفي ستراوس.

(*) تعتبر المانا عند إميل دوركايم تلك المادة الأولية التي نشأت بها الكائنات المتنوعة وعبدتها وقدرتها الديانات في جميع العصور في حين يعتقد مارسال موس في أنها تمنح القوة والقيمة الدينية والسحرية والاجتماعية للأشخاص والأشياء.

(1) يوسف شلحد: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، 2003، ص 62.

4.2. الاعتقادات التطيرية:

- الاعتقادات التشاؤمية:

لن نغالي إذا ما قلنا أن الاعتقاد في التطير والتفاؤل والتشاؤم كان محور حياة الأوراسيين. كما يزخر المجتمع الأوراسي بالكثير من العادات الغريبة والتي لا تزال تمارس إلى يومنا هذا وبشكل كبير رغم الصحة الدينية ورغم عدم مصداقيتها، إلا أن الكثير منهم يرفض تركها بفعل الخوف من الغيبات لا أكثر إلا أن هذه العادات ترسخت بفضل اعتقادات قديمة نذكر منها:

- الخوف من المصائب أو النحس: تخاف الأوراسيات من إعاقة بعض الأشياء وفي أوقات معينة مثل ملح الطعام بعد وقت المغرب خوفا من السحر وكذلك إعاقة طاحونة القمح " إلا أنهن لا يسمحن أبدا لطاحونتهن بذلك، إلا أثناء موسم العزابة. ويرفضن حتى استعمالها أمام الباب: فمن شأنه أن يأتي بالمصائب ويجلب البرد على المحاصيل الزراعية.⁽¹⁾

- المشاهدة: يعتقد الأوراسيون أن الرضيع حديث الولادة - في فترة شهر - لا يدخل على رضيع آخر و إلا سيأخذ منه صحته لدرجة أنه قد يموت بل وأكثر من هذا يعتقدون أيضا في الحيوانات كالقطط والكلاب، وفي ذلك يقومون بطقوس وقائية حتى تمنع ذلك في حال حدوث المشاهدة. وهي أن تأخذ أم أو جدة الرضيع المدخول عليه خلسة قطعة ثياب من ملابس الطفل الداخل على طفلهم وتقوم بتبخيرها على مبخرات والتسبيح على رأس ابنها حتى تمنع الهزال والمرض عنه في تلك الفترة، ويذهب اعتقادهم إلى أبعد من ذلك حيث أن الطفل المفعول له سيمرض ويهزل بدل الطفل الموقى له.

- مشاهدة العروس، فلا يجوز أن تلتقي عروستان أو تدخل واحدة على أخرى في فترة شهر وذلك مخافة أن تأخذ الداخلة عليها حضها في الزواج، وفي ذلك تطعمها بيدها حبة حلوى عند رؤيتها، والعروس هي التي احتفلت بعقد قرانها أو دخولها.

- الزواج المشترك في يوم واحد، يتشاؤم الأوراسيون من إقامة زواج مشترك بين الأخوة ويقال أنه يجلب النحس والمصائب عندهم.

(1) عبد الملوك عثمانة، مرجع سبق ذكره، ص 203.

- الزواج أو الختان أو أي فرح في أيام عاشوراء، يمكن أن نقول أنه من المحرمات عن الأوراسيون إقامة الأفراح في عشرة الأيام التي تسبق و تواتر عاشوراء وأنها أيام حزن فلا يجوز في المعتقد العميق أن تتحول إلى أيام فرح، وهي من رواسب الاعتقاد الشيعي.

- قص الشعر وتحسينه وكذا تقليص الأظافر يوم الأربعاء، إن هذا معروف عند شعوب عدة وهو من التراث الإسلامي الذي عرف عن مأثورة سيدنا أيوب وابتلائه في يوم الأربعاء ومن ذاك اعتقدت الشعوب في شؤم هذا اليوم، فحتى المسلمون تهاوا عن التحجيم "الحجامة" يوم الأربعاء.

- النوم صبيحة العيد، يعتقد أن من نام صبيحة يوم العيد ينام حظه في الحياة.

- الاعتقادات التفاضلية:

تكثر الاعتقادات التفاضلية في المجتمع الأوراسي ونذكر منها:

- من بين الممارسات الغريبة أنه عندما تخطب البنت تحضر لها أمها خاتما من الفضة وتضعه في فمها، ثم ترفع رأسها إلا السماء ويقال أن هذا يجعل زوجها خاتما في إصبعها وكلامها مستحب وطلباتها مستجابة عنده.

5.2. الاعتقاد في ثلوث العين، الحسد والسحر:

تدخل الممارسات السحرية في المجتمع الأوراسي ضمن الممارسات التلقائية ويميل بعض علماء الأنثروبولوجيا الوظيفيون مثل برونيسلا ومالينوفسكي إلى القول بأن ظاهرة السحر لها وظيفة اجتماعية حيث "كانوا يميلون إلى القول بأنه نظرا لأن بعض الممارسات الاجتماعية (الغريبة) - كالشعوذة- قد وجدت، فلا بد وأن تكون لها وظيفة اجتماعية".⁽¹⁾

تحدث الأنثروبولوجي فستر مارك Edward Westermarck في أطروحته حول أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي الذي لا يختلف عن المجتمع المغربي ككل، حيث صنفها إلى ثلاثة محاور أساسية:⁽²⁾

⁽¹⁾ محمد الجوهري: موسوعة علم الاجتماع، ص418.

⁽²⁾ JuhaniIhanus نقلاً عن: عبد الغني مندوب: الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص

- اختلاف "الدين الشعبي" للمغاربة عن "الدين الأرثوذكسي" (هكذا) الفقهي.
- التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة.
- الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها.

ومن الممارسات المتعددة للأوراسين "يقوم الأهالي ببعض الأعمال للتحصين من العين والحسد كوضع القدر فوق زاوية الدار أو هيكل رأس حمار وكذا تصوير اليد على الباب أو تعليق قرن حيوان فوقه".⁽¹⁾

المبحث الثاني | الطقوس.

تقوم الطقوس على سمتين بارزتين هما المرجعية الدينية الماورائية وسمة التكرار والثبات حتى تكون فعالة من خلال الممارسة وتترسخ في معتقد ومخيال الأفراد فالطقوس تهيكل الذاكرة الجماعية للأفراد.

1. معنى الطقوس:

ترجع كلمة طقس للأصل اللاتيني Ritus المقابل للمفردة الفرنسية Le rite ويقدمه نور الدين طوالي "تعني عادات وتقاليده مجتمع معين، وأنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي"،⁽²⁾ والطقوس تقوم على مبدأ التكرار وتلعب دوراً هاماً في حياة الأفراد فهي تُقام لجلب الصحة والخصوبة والرزق والبركة والنسل كما توجد طقوس المناسبات السنوية كعودة الربيع والحصاد والبذر والمياه وهو ما يخلق الطقوس الدورية المتكررة وهناك الطقوس الانتقالية أو ما يعرف بطقوس العبور المرتبطة بدورة الحياة. لقد تميّز الأوراسيون بطقوسية عالية مع أنها لم تختفي بالصفة النهائية فالكثير من الرواسب لا تزال ماثلة أمامنا في شكل طقوس، حيث يؤدي كل طقس وظيفة معينة وله ضرورة أوجدته. وعن وظيفة الطقوس يرى تورنر أنها "جزءاً من الحركة الاجتماعية وبفضلها تحفظ المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وتغير وتتجدد. وتحقق هذه العمليات في شكل "دراما مجتمعية" تجرى بحسب أربع درجات:⁽³⁾

- ففي الدرجة الأولى يتم التعرف على الفروق والقطائع في المجتمعي.

⁽¹⁾ السبتي بن بلقاسم بودوح، نقلاً عن: أسماء فلوسي: مرجع سبق ذكره، ص 37.

⁽²⁾ نور الدين طوالي: الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجزائرية ومنشورات عويدات، الجزائر، 1988، ص 34.

⁽³⁾ كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر/ تونس، كلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 289.

- وفي الدرجة الثانية تصبح الجماعة واعية بالأزمة التي تصل إلى ذروتها.
- وفي الدرجة الثالثة تشرع مقاييس السيطرة التشريعية.
- وفي الدرجة الرابعة أخيراً تنتج عملية إعادة الاندماج أو يحصل الانقطاع النهائي.

2. المداخل النظرية في تفسير الطقوس:

يتيح لنا افتراض تحويل الطقوس إلى نص وقراءته ومن ثم تحليل محتواه أن نستخلص طبيعة العلاقات المجتمعية والتي تعد الوعاء الحامل للقيم والمعاني، فالطقوس أفعال تحمل الكثير من الرموز والمعاني والتي تقوى بفضل فعل التكرار. إن فهم نص الطقوس يتعلق "... بفهم نص باطن يحتاج إلى فك الرموز الهيروغليفية العميق (...هكذا) نص تفعل فيه التصورات الجمعية المركزية لثقافة ما".⁽¹⁾

1.2. المذهب الحيوي عند الأمازيغ:

بما أن الأمازيغ عبدوا كائنات وموجودات تدب فيها الحياة وحركية مثل القمر والنجوم والكواكب، وعرفوا الروح ودفنوا موتاهم بطقوس حيوية ومارسوا السحر بالوساطة، لقد كان الأمازيغي يبحث عن الروح في الحركة، وهذه الفكرة الدينية قديمة عرفت كل المجتمعات القديمة هذا إذا لم نسلّم بأن الأمازيغ أقدم شعوب الأرض، حيث كان المتوحش قديماً يتحسس الحركة في الأشياء ويحسبها قوى محسوسة خارقة بعيدة عنه مثل القمر فيعطوها تصورات معينة.

وقد تأثر الأمازيغ بكل مظاهر الطبيعة خاصة الجبال فهناك العديد من الطقوس والممارسات التي ارتبطت بالجبل منها ما عُرف في منطقة ماكودابثاقاميشلن وهو الجبل الناطق وكان الناس يذهبون للتحدث معه ولازالوا وبالمشاهدة نجد الممارسة موجودة أيضاً في تركيا وفي مجتمعات عديدة، إن حركية الجبال وتحديثها ومن هذا القبيل ترجع إلى فكرة قديمة عرفها البدائيون تتمثل في مسخ الإنسان حجراً أو شجراً أو حيواناً وهي متداولة شفويّاً في الأوراس وبسكرة وفي قالمة وغيرها وهي فكرة بعث الحياة والحيوية في الحجر.

⁽¹⁾ كريستوف فولف: المرجع نفسه، ص 290.

2.2. الطوتمية عند الأمازيغ:

لقد أدخل جيلانج (J.Lang) إلى القاموس الإنجليزي سنة 1791م، حيث ترجع "كلمة طوتمية إلى كلمة أيجوية (Objeway) من هنود أمريكا..."⁽¹⁾، وتقوم الطوتمية على مبدأ عبادة طوتم القبيلة حيوان أو نباتا، وقد اعتقد القدماء أن هناك علاقة نسب بينهم والطوتم وبحمائته لهم وارتبط الطوتم بالتحريم وقد تناول علماء الاجتماع الظاهرة الطوتمية كل على طريقته فهناك من خصص الطوتم إلى الطوتم قبلي والطوتم الجنسي والطوتم الشخصي وهناك من وضع لها اعتبارات مثل فريزر (Frazer) الذي خلص إلى أن الطوتمية "نظام قائم على قواعد السحر والطلسم، يريد به أهل الطوتم استكثار المواد لسد الحاجة"⁽²⁾.

وذهب سبنسر إلى أن الطوتمية في اعتبارها الديني قديمة جدا في حين تحولت إلى اعتبارات اجتماعية جديدة عند القبائل الأسترالية وبهذا يكون كل من فريزر وسبنسر قد وضعوا نوعان (طوتمية دينية وطوتمية اجتماعية)، أما إميل دوركهيم الذي درس قبيلة آريونتا فقد ركز على التحريم والتابو في الظاهرة الطوتمية حيث لا يجوز أبدا تدنيس الطوتم ومن يتعرض له يعاقب، كما أشار أيضا إلى الاعتبار الاجتماعي المتمثل في التفاف أفراد القبيلة حول طوتمهم في المناسبات وهو ما يخلق الضمير الجمعي المشترك. وعلى هذا اختلف العلماء في تناول الطوتمية نظريا من حيث أغراضها، بدايتها وتطورها وكذا من خلال المناهج المتبعة في دراستها

من المؤكد أن عبادة المتوحش إلى الطوتم تختلف عند الفرد المتحضر فقد تطورت الطوتمية عند بعض الأمم مثل المصريين القدماء وهو ما وُجد في كتاباتهم في مسلاتهم ورسومهم أما عند الأمازيغ لا يمكن إثبات ذلك كوننا مجتمعاً لم يكتب شيئا لانشغاله بالحروب. على الرغم من هذا استدل علماء الأركيولوجيا والتاريخ بالمنحوتات والنقيشات والرموز المنقوشة في الحلي والأواني والجدران واستخدم علماء الأنثروبولوجيا مناهجهم في فهم الدلالات إضافة إلى اهتمام علماء الاجتماع في تمحيص التراث الشفوي كل هذا لمعرفة أنماط تفكير واعتقاد أمازيغ شمال أفريقيا.

(1) محمد عبد المعيد خان، مرجع سبق ذكره، ص 64.

(2) المرجع نفسه، ص 65.

تعود معبودات الأمازيغ مثل حتحور إله اليتامى في شكل رأس بقرة إلى عبادة الطوتم المقدس ولا نستغرب فيما صادفناه بوجود اسم إله للمصريين " تغنوت " وهو ما قاله **جورجي زيدان** : " وقد وجدنا بين آلهة المصريين صنما على صورة أسد أو لبؤة يسمونه (تغنوت)... " ⁽¹⁾ يحيل لنا و للوهلة الأولى عند سماع اسم تغنوت أنه اسم أمازيغي والواقع أن الأمازيغ جزءا من السكان المصريين ودون أن ننسى عامل غياب الحدود في شمال أفريقيا فمن الطبيعي أن يكون لهذا الإله نفس التسمية أو تسميات أخرى. كذلك عبدوا بعض النباتات والمحاصيل مثل القمح المتمثل في رمز السنبله التي وضعها ملوك الأمازيغ من ماسينيسا وسيفاكس ويوغرطة ويوبا إلى تقديس النبات وفيه فكرة الطوتمية على الرغم من ضعف الاستدلال إلى أن الطوتمية تُرجح لتكون أول مبادئ الاعتقاد عند الأمازيغ والمجتمعات عامة، وخاصة إذا ما ربطناها بمبدأ التحريم حيث تظهر العديد من الممارسات خاصة ما تعلق منها بالغذاء والتي تمنع تناول بعض النباتات والأعشاب في فترات معينة وتولي أهمية لنباتات أخرى. ناهيك عن وجود رموز النبات والحيوان في الحلي دليل على تقديسها وفي فكرة طوتمية خالصة. إن الباعث من وراء عبادة الأمازيغ للطوتم هي فكرة اجتماعية تتمثل في المنفعة وفكرة دينية تتمثل في العاطفة الدينية اللذة والخوف من اللعنة والعقاب، فالدين عندهم وليد اللذة والخوف معاً.

3. الطقوس الاحتفالية:

تأخذ الطقوس الاحتفالية طابع العودة من خلال تكرار الممارسة سنوياً وهو ما ذهب إليه **نور الدين طوالي** في طقس الوعدة ذاكرة أن التقابل الزمني "فالزمن الشعبي متشابه مع الزمن الديني في قابلية الاسترجاع فهو زمن أسطوري ذو بنية دائرية...". ⁽²⁾ لقد أثبت الطقس الاحتفالي فعاليته في المخيلة الشعبية من خلال تحقيقه للوظيفة الدينية أولاً والوظائف المجتمعية لاحقاً وهو ما أكدته **نور الدين طوالي** "...يبحث الاحتفال الطقسي عن مناسبة للتقرب من القدرة فوق طبيعية التي تقلق وتهيمن في نفس الوقت". ⁽³⁾

⁽¹⁾ **جورجي زيداني**: نقلا عن: المرجع نفسه، ص 91.

⁽²⁾ **نور الدين طوالي**: مرجع سبق ذكره، ص 124.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 37.

1.3. الطقوس الاحتفالية الفلاحية:

لقد احتفل الأمازيغ بالمواسم الفلاحية منها ما هو مخصص للحراث و ثانٍ للغرس وآخر للحصاد حتى نهاية السنة.

- طقس بوغنجة "تاغنجا":

مع بداية موسم المطر - وتحديدًا في فترة بداية الشتاء- يتم الاحتفال بطقس بوغنجة وهو احتفال نسوي بحث يغيب فيه العنصر الذكري، حيث تجتمع العجائز والطاعنات في السن مع الفتيات العازبات والمقبلات على الزواج ويذهبن إلى سفوح الجبل ويلعبن لعبة "ثاكورث" أو "ثاقورث" مستخدمين عظام الدجاج واللحم المطبوخ. وهي من الألعاب الشعبية المعروفة في المنطقة. حيث يُعتقد أن البنت التي تفوز في هذه اللعبة تتزوج مباشرة، كما يتم طبخ أنواع من الطعام وأكلهم و هو ما يُعرف بالزردة. وهو تقليد متوارث لجلب المطر يختلف من قرية لأخرى ومن منطقة لأخرى حيث يتم تجسيد تانيت "إله قرطاج" في شكل دمية ضخمة ترفع يديها إلى السماء للتضرع إلى السماء.

- طقس جنبر:

إن طقس جنبر هو طقس احتفالي موسمي يتم فيه العديد من الممارسات منها استبدال الحجرات الثلاث "إثنين" ولا يتم تبديلهم جملة "وجرت العادة استبدال حجر واحد في 17 جنبر وهناك من يستبدل الحجر في 24 جنبر، لأن 24 جنبر هو رأس السنة الأرثوذكسية، من دون حيرة لدينا نوع من التسامح الديني ونوع من التناسق. ليستبدل الحجران الأخران في ينار، وتقوم النساء في جنبر بطلاء الجدران ب "ألوس" وهي نوع من الجير يُخلط مع الصبغة".⁽¹⁾ هناك نوع من التنظيم العالي في تقسيم العمل بين الرجل والمرأة في الأوراس على أساس القدرات والفضاء المتاح وهذا ما خلق ضبط الأدوار، وعن الأطعمة المقدسة المرافقة لجنبر نجد طبق الشخشوخة بمرق لحم الدجاج.

(1) عمار بركي، مرجع سبق ذكره.

- طقس إنَّار "يناير":

يُحتفل بالشهر الأول - جانفي - من السنة الميلادية، ينَّار هو الشهر الأول من السنة وفي التقويم الغريغوري العالمي والشهر الأول أيضا في التقويم الأمازيغيذكر أن "كلمة يان يعني الأول يؤن واحد يان أيور يعني القمر الأول أو الشهر الأول من السنة فالرومان أخذوه يان..ناي..روس دائما إضافة كلمة روس في اللاتينية فهم بداياتهم وإله البدايات عندهم في مارس تبدأ اليومية الرومانية وليس جانفي أما اليومية المصرية تبدأ في 19 جويلية مع الفيضان وظهور النجم الشعري...".⁽¹⁾

تحتفل به عدة مجتمعات من شمال أفريقيا الجزائر المغرب، تونس ومصر، موريتانيا وليبيا. تم تسميته على اسم يناير "Janus" إله المداخل في ميثولوجيا الرومانية، وهي مشتقة من اللاتينية وتعني الباب "Ianua" حيث أن يناير هو باب الدخول إلى السنة. ويسمى "عيد الفرح بالأرض وتجديد الحياة و السنة الفلاحية أيضا كما تحدثت **ويزة قاليز** عن "أنَّ يناير يعني عودة الاحتفال بموت الأرض والخصوبة وأن الاحتفال بموت الأرض موجود عند كل الثقافات القديمة ليس تقديس الموت وإنما الحياة تخرج من الموت، بعدما تكون الأرض قد تجمدت من الثلج يذوب الثلج ويصلح ماء ويغذي الأرض وتعود لها الحياة".⁽²⁾ قد كان يُحتفل به أيام الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر^(*) من شهر جانفي من كل سنة ميلادية مع أنه مؤخرا تم توحيدده إلى اليوم الثاني عشر جانفي والسبب في هذا الاختلاف يعود إلى أنه هناك من كان يُكبس السنة . يذكر **محمد بن رمضان شاوش** عن عادة الاحتفال بيومي الثاني عشر والثالث عشر فيقول "....يسمى اليوم الأول يوم نفقة الكرموس والثاني يوم نفقة اللحم ففي اليوم الأول تعجن الأمهات لأولادهن قرصا من الخبز وتثبت فوق كل قرصة بيضة تشبكها بالعجين حتى لا تسقط وبعد ذلك تعجن وتقلي في الزيت تسمى الفطائر، المعروفة عندنا اليوم بالسفنج".⁽³⁾

(1) المكان نفسه.

(2) ويزة قاليز: يناير، برنامج ، قناة الجزائرية، 2019/01/08، 13:15 / 12:00.

(*) القليل من سكان الأوراس ممن يحتفلون بإنَّار يوم الرابع عشر جانفي وهم أولاد داود "التوبة" من ساكنة وادي عبدي ووادي الأبيض على حد قول عمار بركي، مرجع سبق ذكره.

(3) محمد بن رمضان شاوش: باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص

إنَّ الاحتفال بيناير يختلف من منطقة لأخرى فالأوراسيون يحتفلون بيناير بعدة ممارسات حيث يبدأ الشاوية ليلة رأس السنة الأمازيغية بجلب حجارة جديدة من الوديان لتغير الحجارة الثلاثة القديمة "أثافي" المناصب (*) ومسح وتحديد التربة الموضوعة عليه، (***) ومن ثم تغير القذور وتجديدها أما في أيامنا هذه تقريبا اختفت طرق الطهي التقليدية ما دفع بعض المتشبهين بعادة ينائر إلى تغير الأفران أو الأواني الفخارية الجديدة واستبدالها مكان القديمة، وهنا فكرة التجديد المرتبطة بفأل الخير والسنة الفلاحية الخيرة.

لا تزال الكثير من العائلات محافظة على هذا الموروث رغم ما حدث من تغير في طبيعة المجتمع، فلا بد أن تقتني العائلة ولو قدر جديد تيمنا بالسنة الفلاحية، إضافة إلى تحضير الأطعمة المقدسة والمباركة: الرفيس (رفيس الكسرة ورفيس التمر)، وهو أول المأكولات لتكون سنة حلوة إضافة إلى القشقشة أو التراس (الحلوى والتمر والمكسرات من جوز ولوز)، اللحم المشوي، العيش أو ما يعرف أبركوكس، والغرائف "هوضفيس" وتقليد مرق الحبوب "إيرشمن" ويعرف في المغرب بـ "أوركمن" حيث تنقع و تنفخ الحبوب في البيت ليلة قبل الاحتفال من البقوليات القمح أو الحمص والبقول والأرز البقوليات الجافة عامة، وقبل أكل "إرشمن" يرمى على أركان البيت وعتبة البيت لإرضاء أرواح البيت من الصالحين والجن، "...وكذلك زريبة الحيوانات، "لكي، كما يؤكد، ينمو القطيع ويتكاثر". (1) وأجمع البعض على غرار ويزة قاليز على أن هذا "يدخل في ممارسات القدماء في إعطاء الآلهة حقها من الطعام". (2)

وفي العموم تحمل الحبوب والبقوليات رمزا مقدسا في المخيال وهو التيمن بطعام أبت البشرية الثاني سيدنا نوح عليه السلام عندما حمل البقوليات معه في سفينة النجاة. وهناك من يتيمن بالخضار والحشائش الخضراء مثل السبانخ والفاصولياء الخضراء لتكون سنة خضراء وفي الغالب يطبخ الدجاج لقيمة نزع ريشه من الجلد لتكون سنة مريشة على حد تعبير العامة.

وجرى التقليد أن تدخل السنة الفلاحية بإشباع جميع أفراد العائلة ليلة إنار فيقال كما تستقبل السنة تكون بمعنى إذا شبت ليلة إنار تشبع طول السنة. كانت المرأة تختص بتحضير الأطعمة المقدسة في حين أن

(*) المناصب جمع كلمة منصب وهو عبارة عن ثلاثة حجارة توضع عليها القذور وعادة قلب المناصب تعني تجديدها وهي متوارثة عند الشاوية.

(**) تروي لنا المخيرة السيدة جميلة أن والدتها كانت تبدل التراب وتمسحه و تقول بركة العيد الجديد كما تمسح المداخل الموجودة في البيت.

(1) عثمانة عبد المليك، ص 212.

(2) ويزة قاليز، مرجع سبق ذكره.

للآباء أدور مهمة "...ويتمثل دور الآباء في شراء الثمار اليابسة من كرموس وتمر وزبيب وجوز ولوز ورمان وتفتح..."⁽¹⁾ تحمل كل فاكهة من هذه الفواكه رمزية خاصة مثلا ترمز الرمانة للخصوبة، وقد جرت العادة أيضا بتخضيب الأيدي والسهر في ليلة نهاية السنة مع الأقارب والجيران حتى الصباح لاستقبال أول تبشير السنة الجديدة. وقد كان الأوراسيون يُعيدون السنة القديمة باللحم القديم "القديم أو الخليع" في 30 جنبرو يسمى بالشاوية "ينار أقدم" أي ينار القديم، ثم يوم 31 جنبر ليلة ينار يطبخون الشخشوخة وأكلات السكر مثل "إيرثمن بالغرس" أي معجون التمر يوم ينار سواء 12 أو 13 أو 14 يذبح ثور أو يشتري اللحم، ليلة ينار 31 جنبر تستبدل الحجرتان أو الثلاث حجرات على حسب عادات المنطقة.

ومن العادات الطريفة يتم الذهاب إلى شاة أو عنزة فرحا بطول النهار وقلة الظلام وتلاشي البرد يذهبون في يوم عشرين ينار لإخبار الحيوانات وتبشيرها بالشاوية يقلون في أذنها : أبشر يا قجة يلا ليرين، بمعنى أبشري ستخرجين إلى الطبيعة، وقجة تعني الحيوان ذا الأذنين القصيرتين".⁽²⁾ ومن التقاليد التي ارتبطت بإنار أيضا عدم كنس البيت ليلة ونهار ينار اعتقادا منهم ببقاء الخير في البيت وإذا كنسوا يتركون القمامة داخل البيت فلا يجوز في العرف إخراج أي شيء من البيت وكذلك فتح الأبواب والنوافذ لدخول الخير إليها.

ويرجع السبب في الاحتفال بيناير إلى عدة مناسبات منها ما تعلق بالحرب وبصعود شيشناق أو شيشونغ ملك اللوبيين على عرش مصر سنة 935 ق م، ومؤسس الأسرة الفرعونية الثانية والعشرين وهو موثق في بعض المسلات الفرعونية كما قال محمد أرزقي فراد "هناك إلى غاية اليوم عشر مسلات في معبد الكرنك تتحدث عن الأسرة الثانية والعشرين التي أسسها شيشناق، وكان قد وصل إلى أورشلين التي نسميها الآن القدس وحتى المصادر العبرانية تحدثت عن وصول شيشناق إلى القدس".⁽³⁾ كما تذكر ويزة قاليز "أن الحاكم الوحيد المذكور في التوراة اليهودي هو سيزاك أي شيشناق في الجزء الثاني عشر، وعن مكانته أنه كان في حضور فرعون الأسرة الواحد والعشرون سوسان الثاني عندما مات والد شيشناق طلب من الفرعون أن يدفنه حسب طقوس اللوبيين عندما كان الكاهن الأعظم وسمح له بدفن أباه وفق طقوسه الدينية".⁽⁴⁾ وظل حكم

(1) محمد بن رمضان شاوش: مرجع سبق ذكره، ص 378 - 379.

(2) عمار بركي، مرجع سبق ذكره.

(3) محمد أرزقي فراد، مرجع سبق ذكره.

(4) مرجع سبق ذكره.

اللوبيين حتى سقوط آخر الأسر الفرعونية حتى عهد الأمازيغي **تافناخت** وهذا العيد يحتفل به الأمازيغ في شمال إفريقيا من الجزائر والمغرب وتونس ومصر وحتى في ليبيا و موريطانيا والصحراء الغربية أين يتواجد العنصر الأمازيغي. ومن أسباب الاحتفال أيضا أن غرق فرعون في البحر حيث نقل إلى **Masqueray** "أن الاحتفال بهذا اليوم يخلد ذكرى موسى على البحر وغرق فرعون".⁽¹⁾ هناك طقوس اجتناب في آخر أيام السنة خوفا من القحط لأن التقاليد الطقوسية تفرض تحريمات منها عدم حرث الأرض وعدم سقي المحاصيل بالماء، منع الحياكة والنسيج منع مبيت آلة النسيج التقليدية "السداية" خارج بيت صاحبها تلك الليلة.

وأخذت تسمية إنَّار أيضا من "إله الحرث" حيث خاف الأوراسيون قديما من الجوع لأنه لم يتاح لهم التبادل التجاري مع الشعوب الأخرى وحتى إن كان فهو جد بطيء وعادة في هذا الوقت يستهلك الناس الغذاء أكثر في حين يقل الإنتاج وتقل المدخرات لذا يتم اللجوء إلى الطقوس لرد الجوع ونماء الخيرات ولتكون السنة خيرة للفلاحة عند الأمازيغ دورة تبدأ بيناير وتنتهي بيناير

2.3. الطقوس الاحتفالية الاستعراضية:

– طقس الشايب عاشوراء:

يعد طقس "شايب عاشوراء" الذي يمارس ويحتفل به في تكوت بأريس في منطقة باتنة، طقسا مناسباتي احتفالي، رغم أننا لم نعثر بعد على المادة التاريخية التي تعود بنا إلى إطار وبداية تأسيس هذه الممارسة الطقسية إلا أن استمراره وبقائه يعبر عن قوة تمريره للأجيال من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وهذه هي السمات الثقافية التي تميز الشاوية – خاصة سكان الجبل منهم – محافظين على عاداتهم وتقاليدهم. كما أن هذا الاستمرار يعبر عن قوة تجسده في حياة الأفراد والحاجة إلى تأكيد الذات و إلى تقوية الجماعة، فمن أهم وظائف الطقوس تعبئة الذهن الجمعي يرى في هذا **منصف المحواشي**: "يمكن القول إنَّه لا توجد مجتمعات لا تحتاج إلى تقوية وعيها الجمعي وتثبيته خلال مناسبات محدَّدة".⁽²⁾

⁽¹⁾ عبد المليك عثمانة، مرجع سبق ذكره، ص 209.

⁽²⁾ منصف المحواشي (الطقوس وجيروت الرموز – قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل): مجلة إنسانيات، ع 49، الجزائر، سبتمبر 2010، ص 27.

إنَّ الاحتفال الجماعي بهذا الطقس الموسمي يتمثل في التفاف أهل القرية حول طقس يتجسد فيه المقدس وهو الأرض في شخصية مريومة، يبرز لنا قيمة تداخل المقدس و الرَّمز، فمن جهة الأرض مقدسة عند الشاوية كونها رمز الحياة وموردتهم المعيشي هي الماشية التي ترعى وتتغذى على الكلاً و لو تحف الأرض تنتهي حياتهم ويعسر حالهم وارتبطت واشتقت تسميتهم أنثروبولوجيا بالماشية وهو ما يعزز فكرة أن هذه الرقصة ترقص بجلود الحيوانات إذ تعتبر الماشية مصدراً لكل شيء الغذاء والأكل والحياة والتنوع، وفي الحقيقة قوة رمز الحياة تقل أمام بروز شخصية الأسد في المسرحية وتجسيده للقوة فهو يعبر عن الاستعمار، ومعروف عن الأمازيغ أنهم أحرار رفضوا كل أنواع الاستعمار التي مرت عليهم بما فيها الفتوحات الإسلامية حيث تطاحنوا مع الدخلاء على أرضهم.

يتم الاحتفال بالشايب عاشوراء في منطقة تكوت والاستعداد له ويرتبط بطقوس عديدة مثل أن يُسمح للعازبات كحل العين الذي يُعد مرفوضاً في العرف الشاوي لغير المتزوجات ويتم نسج أساور من الصوف لتلبسها البنات لتصبح فتاة يافعة ونشيطة، وهذه الطقوس موجودة أيضاً في واد سوف وبسكرة وبني سنوس بتلمسان وتسمى "أيراد" نسبة للأسد حيث تقام هذه الاحتفالية في إنَّار وليس عاشوراء، إضافة إلى وجودها أيضاً في تيزنيت في المغرب الأقصى حيث تسمى بطللة المسرحية الرَّمز "ثودايت" بمعنى اليهودية بدل مريامة، وهنا نجد أن خاصية هذه المرأة هي إحياء الموتى تحديد الحياة تحديد الأرض ولربما تشتغل صورة هذه المرأة على مرثم عليها السَّلام.

4. الطقوس الدينية:

للطقوس علاقة مميزة مع الدين والمقدس حيث تعتبر نقطة التقاء بين مجال الحياة العامة والاجتماعية والمجال المقدس للدين، فحسب دائرة المعارف الأمريكية "تعد الطقوس نوع من النشاط المفروض الذي يمد الغاية الدينية بالبعد الاجتماعي، ولا تعتبر الطقوس عقيدة، إنما تمثل دليل سلوك ديني"،⁽¹⁾ والشعور الديني عامة يعبر عليه فردياً من خلال ممارسة الشعائر مثل الصلاة والقداس والسعي إلى الحج و غير ذلك لكن يقوى التعبير عنه جمعياً من خلال الطقوس الجماعية، والتي عادة لا تعبر فقط عن حدث ديني وإنما تتجاوز فكرة الديني إلى

(1) رشيد ميموني، مرجع سبق ذكره.

الاجتماعي من خلال الاجتماع وتقوية الرباط العلائقي سواء رباط القرابة أو الجيرة والصدقة والطقوس الدينية آلية للتعبير عن حالة تدين مشتركة.

يتمتع المجتمع الأوراسي بطقوسية خاصة، تحتل فيها الرموز أهمية كبرى داخل النسق الديني فهي الوسيط الفاعل في عملية دمج القيم والنظرة إلى الكون، فالطقوس في مجملها مجموعة من السلوكات والتصرفات والرموز المقدسة تتفاعل وفق تصورات معينة وفي مواسم وأيام معلومة و محددة في الأفراح والأحزان والزراعة والحرب وغيرها. ولفهم الطقوس يجب فهم الرموز ولفهم معان الرموز أيضا ينبغي معرفة الفاعل والفعل في حد ذاته.

1.4. طقس عاشوراء:

على الرغم من أن الاعتقاد السائد عند الأمازيغ عامة بأن عاشوراء مظهر حزن على مقتل أبناء علي بن أبي طالب الموافق للثاني محرم من كل سنة هجرية وكذا توافقه مع خلاص اليهودي الديوي والذي يعبر عن مظاهر الفرح، إلا أن الأوراسيون لم يحتفلوا به للصبغة الدينية فهو لا ينتمي إلى الوثنية ما قبل الإسلام ولا حتى للإسلام ذاته. وفي ذلك يستند فسترمارك إلى "...مسألتين اثنتين أولهما أن الشرق العربي لا يعرف (مهرجان عاشوراء) وثانيهما الشبه الكبير الموجود بين هذا (المهرجان) وطقس (منتصف الصيف) الذي كان سائدا عند البرابرة القدماء قبل مجيء الإسلام".⁽¹⁾

يتدخل العنصر الثقافي والديني في الاحتفال بعاشوراء و من مظاهره أن يترك الناس بركة من لحم أضحية عيد الأضحية لتناولها ليلة التاسع من محرم وهي ما يطلق عليها بشيء عاشورا وتعطر البيوت بأنواع المبخرات التي تميز و تفنن الأوراسيون في إعدادها ومن رواسب الثقافة الشيعية في المنطقة أن الكثير من العائلات تعتقد أن كنس البيت في يومي التاسع والعاشر من محرم يُذهب البركة منه وهو معروف عند الشيعة أنهم لا يحسون أثر على بن حسين من البيت بفعلهم ذلك. وتقام في المساجد أعراس القرآن وهي التلاوة المعروفة لأجزاء من القرآن وذكر الله كما تحضر الهبوية أو ما يُعرف بالمهيبية أين تهدى كل عروس أشياء بسيطة منها الحنة والبخور والثياب من قبل أهل الزوج لخلق المودة بين العائلتين، وقد قيل أن هناك من كان يقوم بتطبير الرأس.

⁽¹⁾ عبد الغني منديب: الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 23.

ومن الكولونياليين المتشبعين بالعقلانية نجد كيف برر إدمون دوتي تحايل أمازيغ المغرب الأقصى ليحولوا طقس عاشوراء من طقس وثني إلى طقس إسلامي فيقول "...هذا الاحتفال تخليدا لعملية قتل طقسية تقدم قربانا للآلهة كانت سائدة في المجتمع المغربي قبل وصول الإسلام إليه".⁽¹⁾ وما يلاحظ في الاحتفال بعاشوراء في الأوراس أنه احتفال بطابع فلاحي مع وجود ممارسات سنينة مثل كحل العين وتعشير الشعر وهو القص من أطراف الشعر. ارتبط الاحتفال بعاشوراء بجانب من التحريم حيث يعتقد العامة أن كنس البيت يوم عاشوراء يطرد البركة من البيت، وهذا ما هو موجود في معتقد الشيعة حول طرد رائحة علي من البيت.

إذا فاختلاف وتعدد مظاهر الاحتفال هي تعبير عن مواجهة الإنسان للغيبات من خلال طقوس قام بابتكارها لإخفاء عجزه عن فهم قوى ما وراء الطبيعية من جهة، ومن جهة أخرى استمالته للطبيعة الغامضة ومن قوة التماهي وجد الأمازيغ الأوائل وكذا اليهود والشيعة القوة السحرية لهذا الموسم فمارسوا السحر والشعوذة في هذا الموسم باعتباره أيام خلاص عند اليهود ويومي حزن عند الشيعة كما يرى عبد الغني منديب في كتابه **الدين والمجتمع** " وهذه الطقوس بمحولاتها الرمزية تعبر حتما عن التجاذبات التي تطبع الحياة الاجتماعية، تجاذبات بين الوفرة والندرة بين العقم والخصوبة بين الحياة والموت".⁽²⁾

يحتفل الأوراسيون في يوم عاشوراء بتحضير الأطعمة المقدسة والتي تحضر من مكون البقوليات والحبوب وهو تقليد يتمه بالقداسة وبأن البقوليات طعام أوحى به الله إلى سيدنا موسى عندما أخذه معه في سفينة النجاة وعلى مر القرون وتعاقب الأزمنة اعتقدت المجتمعات بقوة الحبوب وقدسوها ومن ذلك اليهود عندما طلبوا من الله أن يسكنوا مصر محبة في البقوليات. ومن الأطعمة المقدسة في عاشوراء الشخشوخة،^(*) (ثظمينت) الطمينة، أبركوكس (البركوكس)، أبربوش (الثريد) وكلها أطعمة من القمح المقدس في شمال أفريقيا ورمز السماء. ومن مظاهر الفرح في عاشوراء عند ختم الأطفال للقرآن الكريم تزين الألواح الخشبية التي يكتب عليها القرآن بالألوان ومن ثم يجولون القرية باللوح المزين إلى البيت ويعطى له التمر والحلويات والبيض وجرى في العرف أنه من العار أن لا تعطى الحلويات للأطفال.

(1) المرجع نفسه، ص 134.

(2) المرجع نفسه، ص 135.

(*) نخبنا السيدة "جبلية" أهم كانوا يقومون بنحر الضأن في عاشوراء وطبخ مرق الشخشوخة بها والتصدق على الفقراء والجيران وأنه لزاما عليهم قلي وأكل أحشاءها ليلة عاشوراء.

2.4. طقس المولد النبوي الشريف:

يدخل طقس المولد النبوي الشريف في زمرة الطقوس الدورية والمتكررة مرةً في السنة، ويتميز الاحتفال به عند الأوراسيين بطابع المقدس مقارنة بالمناسبات الدينية الأخرى، يتحدث **منصف المحواشي** عن زمنية الطقس في مثل هكذا نوع من الطقوس فيقول: " فالعودة من جديد لاستحضار حدث ضارب في القدم للاحتفال به، مثل عيد الأضحى أو المولد النبوي الشريف أو حتى عيد الميلاد هو من جهة عودة إلى زمن مضى والوقوف عنده...⁽¹⁾، وفيه يمارس العامة من الناس جملة من الممارسات مثل تعطير البيوت، استحمام جميع أفراد العائلة، تبخير البيت، فرشها بأبهى المفروشات، وضع الحناء، ترتيب الرجال للقرآن، تحضير الأطعمة المقدسة (الشخشوخة، الطمينة...)".

وهناك عادة وضع الشموع في صينية وتوضع على المائدة لانتظار أول واحدة تسقط ما يعني أول شخص يموت في العائلة و هكذا تباعاً. وكذلك عادة تذوق الماء عند أذان العصر وكذا أذان المغرب تيمنا بالحج و زيارة النبي وتقديس الماء من عادات الأمازيغ فهم يغتسلون صبيحة العيد أيضا وفي عاشوراء ضنا منهم أنه فعل تطهيري. و من الممارسات أيضا الغناء على مدح النبي فيقال: و الصلاة على نبي و على علي، مع التشديد و الإطالة على علي، هذا المقطع محفوظ عند معظم الشاوية ولا يزال يتغنى به ويعود بنا إلى تأثير وجود الشيعة في المنطقة لأن الصلاة لا تقال إلى على النبي محمد في حين يلفظها شيعة علي.

3.4. طقس ذا العيد أمقران:

يعتبر عيد الأضحى "ذا العيد أمقران" طقسا دينيا على خلاف عيد الفطر حيث يرتبط بالأضحية "الذبح" وما يرتبط به من كيفية التعامل مع الأضحية.

(1) منصف المحواشي: مرجع سبق ذكره، ص 34.

5. الطقوس السحرية:

ينظر فستر مارك إلى المفهوم الشعبي للدين على أنه "... يتسع ليشمل مجموعة من الممارسات التي تسمى عادة بالسحرية، وهو مفهوم عملي وإجرائي لأن هذه (الممارسات السحرية) تشكل عند المغاربة جزء لا يتجزأ من معتقداتهم وطقوسهم الدينية".⁽¹⁾

1.5. الطقوس الوقائية التطهيرية:

عرف ساكنة الأوراس بعض الطرق والطقوس الوقائية من السحر وأيضاً علاجه مثل المعلقات كتعليق قارورة صغيرة على الخصر تحتوي على الزئبق وسبعة إبر خياطة تحمي الشخص من العين والسحر وأيضاً مضغ الفاسوخ والتبخير به والاستحمام به، ومن أقوى المواد الفاسخة للسحر المخسر ويقال شعبياً "نبخر بالمخسر ولي يكتبلي يخسر"، وكذلك التبخير بحب الرّشاد والسّانوج.

ومن عادة الأمازيغ الاستعانة بالمبخرات لطرد الهم والنحس والعين والجن في اعتقادهم بأنواع من المبخرات: الجاوي، الفلفل الأحمر، اللوبان الذكر،... وكثيراً ما تقام عمليات تبخير البيت في مناسبات معينة منها ليلة العيد (الفطر والأضحى) وليلة عاشوراء وليلة المولد النبوي وليلة السابع والعشرين من رمضان ويفضل أيضاً التبخير في كل ليلة خميس.

2.5. طقوس الإنماء:

معروف عند التقليديون عادة تخضيب الذهب الذي يقدمه العريس لزوجته أو خطيبته في الخطبة والحنة حيث تعكف أم العروس على تخضيبه وتعريضه لضوء القمر ليلة أو أكثر من ليلة اعتقاداً منهم في إنماءها وزيادة بركة الذهب وتكرار إهداء الزوج لها. وهناك من يضعه في الخميرة ليلة كاملة تيمناً بتكاثره ولا يزالون الكثيرون يحافظون على هذه العادة.

كما تقوم المرأة المتأخرة في الزواج بتبخير جسدها ثلاث أيام متتاليات بشحم أضحية العيد حيث اعتقد أنه يفك " التقاف " أي الربط، كما تقوم أيضاً بتبخير غرض مخبأ في جهازها (*) ليلة الشك وبعد

⁽¹⁾ إدوارد فستر مارك نقلاً عن: عبد الغني مندوب: الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص

الإعلان عن ثبوت رؤية هلال رمضان تقوم بتبخير هذه القطعة فوق الكانون الذي ترش عليه حبوب السَّانوج ثم تخرج إلى فناء الدَّار وتعلقه على حبل نشر الغسيل وتردد المقولة التالية "علقت سعدي بيديا يجيني عريسي في هذه الليلة" سبع مرات، شرط أن تنزعها قبل طلوع الشمس. وقد وجدت في عادات العرب الجاهلية ما يشبه هذه الطُّقوس، فيما قاله الألويسي "كانت المرأة من العرب إذا عسر عليها النكاح نثرت جانباً من شعرها وكحلت إحدى عينيها مخالفة للشعر المنتور، وحجّلت على إحدى رجلها ويكون ذلك ليلا وتقول (يا نكاح، أبغي النكاح قبل الصباح)، فيسهل أمرها وتتزوج عن قريب".⁽¹⁾

إنَّ ما قامت بالفتاة هو أنها نذرت قبل طلوع نجم الصباح المقدس حيث كانوا يقسمون به لأنه ربه. ربما أننا كنا نعتقد أن الوسيط في هذه العمليات هو القمر وأن هذه الطُّقوس تُمارس في الليل بمعنى التقرب إلى المعبود أو الإله ولكن من وراءها دلالات أخرى وهي قوة الاعتقاد في النجوم وخاصة عبادة نجم الصباح عند البابليين وكذا الأمازيغ ورمزيته السحرية حيث ارتبطت معظم الطُّقوس السحرية به.

3.5. الطُّقوس العلاجية:

لا يزال الأوراسيون يعالجون بعض الأمراض باللجوء إلى الطالب أو الراقي أو القوال وخاصة الأمراض الروحية المستعصية كالمس والربط والعقم وغيرها فيقيمون الزار والزرادات والوعادات عند الولي الفلاني ويذبحون ذكر الضأن أو الماعز أو الدين ويقدمون الأعطيات العينية والنذور المختلفة والأطعمة المقدسة ومنها الرفيس طمعا في شفاء مرضاهم. وقد وصل الحد بابتداء طقوس في العلاج ثبت تجريبها.

ومن أمثلة الطُّقوس العلاجية التبخير بالفلفل الأحمر اليباس المنازل بعد صلاة العصر لثلاث أيام أو سبعة متتالية لتطهيرها من العين والأرواح الشريرة، وتعد عادة المبخرات من الممارسات البربرية القديمة التي عرفت بها شعوب المتوسط. أيضا علاج التمزق أعلى البطن أو ما يُعرف بالخلعة لا يزال الأوراسيون يُعالجونها بطرق شعبية بالطقس الآتي حيث تُخلط الحناء الورقية بالماء وتوضع مدة سبع أيام تحت ضوء القمر وبعد اليوم السابع يأكل

(*) من عادة سكان الأوراس قديما تجهيز بناهم مبكرا خاصة فيما يتعلق بالصوف والحياكة لأنها تأخذ وقتا طويلا في الصنع وكذا اقتناء الفضة وغيرها من الأغراض، وكان متوسط سن تزويج البنات قديما اثني عشر سنة.

(1) الألويسي، نقلا عن: محمد عبد المعيد خان، مرجع سبق ذكره، ص 133.

المريض منها مدة سبعة أيام فيُشفى. كما عولجت العين القوية أو ما يعرف بالعامية بالتابعة بتعليق الطلاسّم وتعرضها لضوء القمر مدة سبعة أيام.

كما عُرف في المنطقة مواجهة جنية أم الصبيان هذا المرض الروحي الذي يصيب الأطفال بطقوس منها للتخلص من الشر الذي يصيب الأطفال عمدوا إلى "كتابة طلسم وتعرضه للقمر مدة سبعة أيام ليحظى ببركة الأم غايا، سبعة أيام تحت حماية عيون السيدة المعلقة في القمر يحمي من الكثير من الأمراض حسب معتقدات هؤلاء..."⁽¹⁾ كما يُعرض الصبي ليلة مغرس إلى ضوء القمر وذلك لأن السيدة غايا في الميثولوجيا اليونانية تحمي الصبيان لأنها قُصّلت عن عالم المدنس وعُوقبت إذن فهي طاهرة يمكنها حسب المخيال الشعبي أن تحمي الأطفال.

وبهذا نجد أن الفكرة الدينية الأقدم عند الأوراسيين هي ممارسة السحر المضاد "السحر الطبيعي" حيث كانت الأمهات يعمدن إلى وضع معلقات على صدور عند المرض أبناءهن تسمى "ثيريت" "ثيريت كنت أضنها مشتقة من الرقة إيرى بالأمازيغية حتى اتضح بأن اشتقاقها اللغوي ثائرة بالأمازيغية أي الكتابة".⁽²⁾

6. الطقوس الانتقالية "طقوس العبور":

لقد أطلق الأنثروبولوجي آرنولد فان قيناب A. V. Gnnab تسمية طقوس العبور لعبور الشخص من مرحلة لمرحلة متميزة عنها تماماً، والمتعلقة بأحداث كالولادة والتلقين والزواج والموت وغيرها، "في البداية، يفصل الطقس أولئك الأشخاص عن أوضاعهم السابقة، ثم يسهل تحويلهم إلى الحالة الجديدة، ثم يعيد بعد ذلك توحيدهم مع الجماعة في دورهم الجديد. إن الزواج مثال واضح على ذلك. فهو يحول الفتاة أو الشاب إلى زوج أو زوجة".⁽³⁾

تعتبر طقوس المرور "ممارسات التكريس لمراحل أو خطوات رئيسية في حياة الأشخاص، لمساعدتهم على الانتقال إلى أدوار أو مراكز أو أوضاع اجتماعية جديدة، مثل طقوس الزواج، وطقوس البلوغ، وكذلك الطقوس

(1) عزيزو عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره.

(2) سليم سوهالي.

(3) فراس السواح: موسوعة الأديان - الشعوب البدائية والعصر الحجري، دار علاء الدين، سوريا، 2003، ص 19.

المتعلقة بالولادات والوفيات".⁽¹⁾ وتندرج ضمن هذه الطقوس عند بعض المجتمعات الإفريقية والأسبوية ما يُعرف بطقوس التعاليم Rites d'initiation، وهي طقوس تعليمية يمارسها الكبار على الناشئين في المجتمعات الإفريقية و الأسبوية. وتتصاحب غالبا بأنشطة تدريبية جسدية قاسية، يتعلم الأطفال فيها أسرار مجتمع الكهول الذي سيستمون إليه.⁽²⁾ إن نظرية فان جيناب في طقوس الانتقال من النظريات المهمة في تنظيم الطقوس وهي " بصورة ضمنية ذات نزعة وظيفية. فالشعائر تساعد المجتمعات في تنظيم الانتقال بين الأماكن والأزمان والمنازل الطبقية ومراحل العمر." ⁽³⁾ وقد نظمها فان جيناب في ثلاث مراحل طقوسية "الفصل والانتقال واستعادة الانتساب العضوي. ففي المرحلة الأولى ينتج الانفصال عن الوضعية التي كانت قائمة إلى حد الآن. وفي المرحلة الثانية يتم الانتقال والارتحال والتغير. وفي المرحلة الثالثة يتم الوصول إلى الحالة الجديدة التي ينبغي تدعيمها." ⁽⁴⁾ في الغالب يثري في التحليل الوظيفي للطقوس المعلومات التي من شأنها أن تفهم حركات الجسد واللغة (المنطوق و المصور).

1.6. الطقوس الجنائزية في المجتمع الأوراسي:

ارتبطت الطقوس المرافقة لحدث الموت بغاية التخفيف من هول الإحساس بالخوف كونه من أكثر الظواهر الغيبية إثارة للمساءلة، ومن أمثلة هذا الخوف عند قدماء الفراعنة الذين عمدوا لحفظ جثث موتاهم بالتحنيط ودفنهم مع الثياب والأثاث والخدم لاعتقادهم بالحياة بعد الموت. وفي العموم يعتبر الطقس الجنائزي طقس عبور يؤسس إلى مرحلة ما بعد الدنيوية. في انتقال عمودي من الكونية إلى البرزخية وهي الحياة الغيبية التي حاولت كل الأديان – السماوية والوضعية – تصور حقيقتها وتفسيرها وفق نماذج الدين في حد ذاته، فالدين القومي الوطني الياباني الأصل (الشنتو)^(*) الذي لا يعترف بالحياة بعد الموت، يُعتقد فيه بانطلاق روح الميت بعد أن تتحرر من جسدها المادي وتندمج مع قوى الطبيعة ويتحول جسد الميت إلى شيء مدنس، حيث

(1) محمد عبده محجوب: الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية دراسات نظرية وتطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، 2015، ص 272.

(2) منصف المحواشي، مرجع سبق ذكره، ص 31.

(3) كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر/ تونس، كلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 289.

(4) المكان نفسه.

(*) الشنتو هو الدين البدائي عند معظم اليابانيين ، والشنتو كلمة مركبة من لفظتين: (شن) وتعني الأرواح أو الآلهة الخيرة و(تاو) بمعنى الطريق ومنه الطريق إلى الآلهة الخيرة، ويرتكز الدين الياباني على مجموعة من المعتقدات في أولها تجسد مفهوم الكامي المتمظهر بمعنى الإله.

عمدوا في ذلك للتخلص من بقايا أمواتهم في البحار وذلك لمعنى التطهير، أما جمهور مسلمي العالم يؤمنون بالبعث والجزاء بعد الموت.

إن ما يشغل تفكير الأفراد ليس الموت بحد ذاته بقدر تركيزهم على ما بعد الموت هو الخوف كعاطفة دينية، فمعظم المفكرين المعاصرين في الحقل الديني تساءلوا عن طبيعة العاطفة الدينية وامتنعوا عن الإتيان بتعريف صريح لها. فقد تحدث **وليم جيمس** عن التجربة الدينية قائلاً: "ماذا نقول عن العاطفة الدينية التي يرمز إليها في كثير من الكتب كما لو كانت أحد العناصر النفسية المحدودة؟... ألا نرى كيف يشبهها بعضهم بعاطفة الخضوع، ويشتهقها آخر من الخوف..."⁽¹⁾ ومن أمثلة العاطفة الدينية جاءوا بالحب الديني والخوف الديني كنموذج الصلاة فالمؤمن يصلي إما حبا لله أو خوفاً منه.

على الرغم من اشتراك عدة مناطق وتقاسمها بعض الطقوس الجنائزية التي تخص معتقدات لحظة الموت وحياة ما بعد الموت، وهذا طبعاً راجع لتأثير التمازج الحضاري الأوروبي والعربي في المنطقة. إن أهم الطقوس الجنائزية المشتركة ما ارتبط منها بالحداد الذي يعتبر سلوكاً وممارسة فيه الكثير من الطقوس ما تعلق منه بالملبس والمأكّل وما تعلق منه بلباس الميت وأغراضه وغيرها تقول **إيمان لفنة حسين** عن ابتكار ودور طقس الجنائزي الحداد في العراق القديم "ومن الطقوس الأخرى التي كانت تقام على المتوفي للتعبير عن مشاعر الحزن نحو المتوفي غداً كان ذلك عاملاً مؤثراً في كلا الطرفين الأحياء الذين فقدوا أحد أقاربهم والمتوفي نفسه فكان الحداد عاملاً مساعداً على التخفيف والقلق وهذا يعتبر ضمان عدم انقطاع ذكر الشخص بين الأحياء... إضافة إلى أن دموع الأحياء ومراثيهم وحسب اعتقاد سكان وادي الرافدين القدماء يمكن أن توفر للموتى بعض الراحة..."⁽²⁾ فمن عادة سكان الأوراس لإحضار الندابات للبكاء على الميت مقابل مبلغ من المال كمظهر من مظاهر الحزن والثناء على الميت.

⁽¹⁾ يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، منشورات ANEP / الجزائر ودار الفارابي / لبنان، 2003، ص 141.

⁽²⁾ م م إيمان لفنة حسين: الطقوس الجنائزية في بلاد وادي الرافدين خلال الألف الثالث قبل الميلاد، مجلة القادسية في الآداب وعلوم التربية، المجلد 8، ع 04، العراق، 2009، ص 219.

2.6. طقس الختان "أمختان" أو "أمظهار":

يُعتبر طقس الختان طقس ديني محض "...طقس ديني ذو مدلول جنسي، "ينقل" الطفل و"يدخله" من جهة في حضيرة الإسلام، ويجعله واحداً من جماعة "الذكور" ثانياً.¹ ينظر المجتمع الأوراسي إلى الدم نظرة اعتزاز حيث يعتبر الدم في تصورات أفرادهم مقدس وفي ذلك تعاملهم مع دم الختان وخاصة (الحشفة) قطعة الجلد المنزوعة من ذكر الصبي حيث تبدأ طقوس الختان بوضع الأم رجلها اليمنى في ماء بارد (*) واقفة أمام الغرفة التي يختن فيها ابنها واضعة سواراً فوق رأسها أو بزيماء في بعض المناطق، وعند البعض تدق المهراس حتى تنتهي عملية الختان حيث يتصور أن هذه العادة تجعل من الختان سهلاً، عند الانتهاء من عملية الختان يعطى للطفل حبة رمان ليضرب بها الطبيب ليسكت عن البكاء ولأن الرمان رمز للخصوبة، يتم وضع الجلد المنزوع بالدم وسط الحلوى والسكر ثم تقوم الأم والمقربات منها بدفنه في تربة البيت أو بالأحرى غرس الحشفة لأنهم يعتقدون أن ذكره سينمو بصفة طبيعية ويصبح فحل والختان في الواقع إعداد بيولوجي للطفل لاكتمال رجولته.

وفي طقس الختان احتفال بقطعة الجلد المنزوعة من ذكر الطفل أو ما يُعرف "بالحشفة" حيث تسير نساء الشاوية من بيت الطفل مصحوبات بقصعة تضعها أم الطفل فوق رأسها وهي تغني ليصلوا إلى تربة طاهرة ويأخذوا منها حفنة يضعوها في القصعة أو الجفنة ويعودون إلى المنزل أين يتم وضع السكر والحلويات والتمر فوقها، وتحتفل النساء بهذه القصعة بالزغاريد والغناء دون توقف وتحمل الأم مرة أخرى القصعة على كتفها الأيمن أو فوق رأسها مصحوبة بالمحفل (*) والعودة مرة أخرى إلى نفس التربة لدفن قطعة الجلد مع الحلويات، وفي الحقيقة أن هذا الطقس ليس وليد الصدفة وإنما فيه امتداد لفكرة دينية تتمثل في أن أعضاء الجسم كلها تدفن وترد إلى التربة. إن أغلب الممارسات الطقسية تقام على عتبة المنزل "كثير من الممارسات الطقسية تهدف أساساً إلى فصل الفضاء الداخلي بالفضاء الخارجي، لكي يتسنى الحفاظ على فضاء الأمن الممثل من قبل المنزل والتقليل من الاحتكاك والتداخل بين الإنسان والأرواح التي تسكن كل بيت".⁽²⁾

(1) منصف الخواشي، مرجع سبق ذكره، ص 32.

(*) عن الماء البارد نتذكر المثل المصري القائل: حط رجلك في ميا باردة وذلك لأن وضع الرجل اليمنى في الماء البارد ينقص من الخوف ويجعل الشخص مطمئناً ومنه فإن الهدف من وضع رجل الأم في الماء هو حتى تتجاوز الخوف من ظهور ابنها.

(*) المحفل هو سير مجموعة من النساء في احتفال ويقال المحفل جبة بمعنى محفل كبير بعدد النساء ولا تزال العروس تزف بالمحفل جبة في العديد من المناطق.

²⁰ عبد الملك عثمانة، مرجع سبق ذكره، ص 203 - 204.

- **عادة أقذيح:** معروفة عند أولاد داود أهل أريس وإشتمول، أقذيح عبارة عن سلة كبيرة تزين بأنواع من الأشرطة "دبلث" وتوضع فيها أنواع من الفواكه الجافة كالتين "تيمونيط" والقمح "إرذن" والجوز واللوز والبقول السوداني والحلوى والتمر "ثيني" ويوضع في موكب إلى جانب كبش حيث يطوف الموكب على القرية معلنا بختان الطفل بالبارود والزغاريد، كما يشترط على الطفل لبس محرمة خضراء مزينة بالنقود وبعد أسبوع يتم دعوة الأقارب إلى بيت الطفل لأكل أقذيح.

3.6. طقس ليلة الدخلة:

عندما تمر علينا كلمة ليلة الدخلة فإن أول ما يتبادر إلى أذهاننا هو طبيعة وسرية العلاقة الحميمة بين الرجل والمرأة أو لنقل بين الذكر والأنثى، فكل ما يرتبط بالجنس - كرابط اجتماعي خفي - في مجتمعنا العربي هو مقدس، سري و حرم. ولا تزال المرأة في مجتمعنا أسيرة للعادات والتقاليد وخاصة للأعراف الاجتماعية والثقافية والدينية التي تُحدد وتضبط سلوكها. والسبب الحقيقي هو وجود "ثمة فروق في النوع (genre) بين الإناث و الذكور تصحبها امتيازات كثيرة في مجتمع يكرس الحدود الجنسية، يتم إرساؤها والتأسيس لها رمزياً".⁽¹⁾

كما يعتبر دم البكارة أيضاً مقدس في المجتمع الأوراسي حيث يرتبط بعدة طقوس وتسمى قطعة الثوب الملطخة بدم البكارة أو قميص النوم وما شابه "بالقمجة" "هيقمجة إن تاصباح" حيث يتم تعليقها عند باب الدار حتى يراها أهل الدار ثم تغيرت هذه العادة ولم يعد مسموحاً لرجال أهل العريس برؤيتها ما عدا النساء حيث تقوم عمة أو خالة أو أم العريس بحملها في يدها وتُمريها على أهل البيت مباشرة بعد انتهاء عملية فض البكارة. طبعاً هذه العادة المتوارثة لم تأت من فراغ وإنما هي نتاج تقديس الدم دم البكارة دليل مادي على عذرية وعفة وشرف المرأة ذلك أن المجتمع الأوراسي غير متسامح ومتساهل ليس مع المرأة غير العذراء فقط بل حتى التي لا تنزف دماً ليلة دخلتها، إذ كانوا يطردونها عارية إلى بيت أهلها ليلاً، حالياً لم تعد هذه الممارسات موجودة وإن وجدت استثناءً فهي ليست بتلك الحدة، وطقوس التعامل مع دم البكارة يشبه طقوس التعامل مع دم الختان حيث تقوم العروس في تلك الليلة بذر السكر فوق الدم على الثوب ووضع قطع حلوى وطيخ وإخفائه في حقيبة وهذه الممارسة في الحقيقة تعكس تصور مفهوم القمجة في العرف حيث كثيراً ما

(1) المحواشي منصف، مرجع سبق ذكره، ص 32 - 33.

تُتهم المرأة في شرفها ويبقى هذا الدليل المادي خير برهان على ذلك، والمجتمع الأوراسي أيضاً يقدس دم الحيض الأول حيث كانت أم البنت تطلب من ابنتها ذر السكر على دم الحيض الأول حتى لا ينقطع عنها. إن هذا التشابه في تصور المقدس - الدم - كما يراه نور الدين طوالي في "كتابه الدين والطقوس والتغيرات" من التشابه الرمزي من حيث الرموز والوظائف بين ليلة الزفاف والختان الذي "يشكل بالنسبة إلى الرجل أساس تكامله وانطلاقته الجنسية المقبلة، فإنّ التماس غشاء مهبلي بكر بالنسبة إلى البنت ليلة الزفاف يشكل - بالمقابل - ضماناً لأخلاقيتها".⁽¹⁾

4.6. طقوس البلوغ

يرتبط البلوغ عادة بمرحلة عمرية حرجة ومع ما يصاحب الفرد من تغيرات بيولوجية ومورفولوجية قد تؤدي به إلى عدم تقبل حالته الجديدة، تأتي طقوس التلقين التي ترافق البلوغ وتُعرف أيضاً بالطقوس الإدخالية Inniciation، وهي طقوس نموذجية "وخصوصاً فيما يتعلق بعبور الصغار من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ حيث يصبحون أشخاصاً فعالين في الحياة الاجتماعية".⁽²⁾

يُعد طقس بلوغ البنت حدثاً قائماً بذاته ولعل الكثير من الممارسات القديمة المتعلقة بدم الحيض الأول أو ما يُعرف بأول عادة شهرية وذلك لأنهم كانوا يخافون منه اعتقاداً منهم بأنه يشمل قوة خفية، لقد قام الأوراسيون بذر السكر على خرق دم الحيض الأول للبنت تيمناً بالفأل الحسن، كما مُنعت من تناول أطعمة معينة في تلك الفترة ضناً منهم أن ذلك يؤثر على خصوبتها لاحقاً. "وقد رأينا أن العرب في الجاهلية كانت تعلق خرق الحيض على الأولاد لاعتقادها أن الجن لا تَقْرُبُها. ونجد عند الشعوب المتأخرة نفس الخوف من دم الحيض، إذ يحرم على الفرد لمس المرأة ورؤيتها في أيام حيضها".⁽³⁾ الاعتقاد في القوة الكامنة في دم الحيض وخاصة الأول جعلهم يستخدمونه كوسيط في عملية السحر.

⁽¹⁾ نور الدين طوالي: مرجع سبق ذكره، ص 49.

⁽²⁾ فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص 19.

⁽³⁾ يوسف شلحت، مرجع سبق ذكره، ص 83.

5.6. طقوس الخصوبة:

يكسب الجنس أهمية كبرى لدى المجتمعات باعتباره ضامنا لاستمرارية خلق الله بفعل عملية التناسل، فهو يتجاوز الوظيفة الطبيعية البيولوجية الغريزية والاجتماعية إلى الوظيفة المقدسة. والاحتفال بالخصوبة هو تأكيد على أهمية وضرة الجنس في حياة الأفراد "...ولعل إرتباط الجنس بالخصوبة إحتفاليا هو لتأكيد الحدث وتدوينه في الذاكرة الجماعية".⁽¹⁾

إن طقوس الخصوبة ترجع في رمزية ممارستها إلى السحر، فالثقافة التقليدية هي الخزان الذي يبتكر الطقوس وينتج الممارسات التي تكرر المعنى والرمز يتحدث مالك شبل عن الطقوس المتعلقة بالجسد والجنس في المجتمعات المغاربية فيقول: "بالنسبة للطقوس والتنشئة المغاربية هو أولا مشكلة اعتبار الجسد كتقنية وكيفية إدماجه في تحديات الثقافة التقليدية".⁽²⁾

7. الطقوس الغذائية:

تدخل دراسة الأطعمة المقدسة والطقوس المرتبطة بالطعام في الدراسات الاجتماعية للطعام وكذا أعمال الأنثروبولوجيا الاجتماعية مثل دراسة كلود ليفي شتراوس و نوربرت الياس، "فالتحريمات والوصفات المتصلة بالطعام تقدم وسيلة مفيدة لدراسة الفروق الثقافية"؟⁽³⁾ ومن بين الممارسات نجد صنفان:

– **الطقوس الغذائية المتعلقة بالخصوبة:** كأن تأكل العروس في صبيحة زواجها البيض المغلى والذي تحاول والدتها أن تزينة داخل دجاجة محمرة بعدد أربعة أو خمسة وتأكل منه العروس وزوجها وذلك لرمز البيض في عملية الإنجاب والكثرة فيه. وفي الاحتفال بالزواج نجد أيضا عادة كسر العروس لحبة بيض برجلها اليمنى وكسر حبة بيض ومزجها مع الحناء لتخضب العروس يدها وهي من عادات المنطقة التي لا تزال تمارس إلى يومنا هذا،

(1) إبراهيم محمود: الجنس في القرآن، رياض الرايس للكتب والنشر، بيروت، 1994، ص 71-72.

(2) Malek- Chebel : **Le corps dans la tradition au Maghreb**, P U F, Paris, 1984, P 340.

(3) جوردون مارشال: مرجع سبق ذكره، ص 600.

"...فالبليضة المحاطة بغلافها الأبيض الذي يحميها هي رمز لمولود جديد، ورمز الأمومة السعيدة باستمرار الجنس والحفاظ على استمرار النسب".⁽¹⁾

- الطقوس الغذائية المتعلقة بالبلوغ: يعتقد الأوراسيون أن أكل البقوليات نيئة قبل البلوغ ينتج الرائحة الكريهة في منطقة تحت الإبط، وكذا يُعتقد أن أكل أحشاء الحيوانات قبل البلوغ يؤدي إلى تحول لون الشفاه إلى اللون الأزرق مع تحول لون الخصيتان أيضا إلى اللون الأزرق وقد عمدوا إلى دهن الإبط قبل البلوغ بخصيتي الدجاج اعتقادا منهم بإبعاد الرائحة الكريهة وهذا نوع من التناقض في الاعتقاد بالمنافع و المحاسن. كما يُعتقد أن تقطير عصير البصل في عيني الرضيع الحديث يجنبه في كبره كل أمراض العين خاصة الرماد.

ومن الطقوس الغذائية أيضا ما ارتبط بالنجاح فمن عادة الشاوية تحضير البغبر أول أيام امتحان الأبناء وذلك يقال بأنه عندما يأكل من أول قرص ينجح.

إذا هناك ثلوث يشمل (الغذاء والمقدس والتحریم) إذ عرف عن المجتمع الأمازيغي القديم أنه مجتمع نباتي يعتمد في غذائه بالدرجة الأولى على القمح المقدس، وكانوا قديما يحرمون تناول اللحوم من البقر تقديسا للربة المصرية إيزيس وقد ذكر **هيرودوت** عن امتناع الأمازيغ والصوم عن أكل لحم البقر، قائلا: " فمن مصر على بحيرة تريتونيوس يعيش الليبيون الرحل الذين يأكلون اللحم، ويشربون اللبن. وللسبب نفسه الذي دفع المصريين إلى الامتناع عن أكل لحم البقرة..."⁽²⁾ إذا ارتبط قديما تحريم الغذاء بالمقدس، لكنه بعد المدنية الزراعية تحول إلى العكس إذ ارتبط التقديس إلى الأكل، وهناك اليوم تصنيفات في الطعام المقدس فتؤكل الطيور والدواجن واللحوم على حسب المناسبة ينار أو عاشوراء أو المولد النبوي الشريف أو جنبر أو...

¹ David Rouach نقلاً عن: رشيدة سبتي: **وضعية ومكانة الجسد العقيم في المجتمع الجزائري - دراسة وصفية وتحليلية لعينة من الأزواج العقيمين**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علم اجتماع ثقافي- تربوي، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2007/2008، ص 37.

⁽²⁾ هيرودوت: **أحاديث هيرودوت عن الليبيين (الأمازيغ)**، تر: مصطفى أعشي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ودار المعارف، الرباط/ المغرب، 2009، ص 68.

8. تداخل الديني والثقافي في الاعتقاد والممارسة:

تتداخل المعتقدات وتتفاعل في إطار مكونات الثقافة المحلية والعلائقية بين الدين والكل الثقافي وفهم المعنى الثقافي للدين في كل أشكاله أوجز **كلفورد جيرتر** تعريفه في "الدين نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد"¹ يولي **جيرتر** أهمية للتصورات في إرساء الدين العقلاني الذي يحدد الكيفية التي ينبغي أن يعيش الإنسان بها. ومدخلا تكوين المخيال في شق الوعي والإدراك مضيفا "لقد أصبحت المعتقدات الدينية التي تشكل على مستوى الواقع أسلوب الناس في الحياة، قابلة للإدراك لأنها تبدو وكأنها تمثل طريقا في الحياة تم اقتباسه من العالم الواقعي بشكل مثالي (...). كما أن البنية الجوهرية المفترضة للحقيقة غدت قابلة للإدراك شعوريا لأنها قدمت على أنها الوضعية الفعلية للقضايا التي تكيفت وحدها فقط مع هذا الأسلوب في الحياة".⁽²⁾

(1) عبد الغني مندوب: الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 55.

(2) المرجع نفسه، ص 55-56.

المبحث الثالث | الأسطورة.

1. مدخل مفاهيمي للأسطورة:

تعتبر الميثولوجيا "علم الأساطير" من العلوم الحديثة والتي أصبحت دراسة علمية في أواخر القرن الثامن عشر، أين قام بعض علماء الاجتماع بنقد الأساطير مثل: ماكس مولر **Max Muller** وهيربرت سبنسر **Herbert Spencer** حيث قدم كلاهما تحليلاً لنفسية الأوائل فقدم مولر بإسهاب فهم للأساطير مقارنة باللغات، وقدم رابرتسن سميث **R. Smith** جزئية مهمة تتمثل في "أن الأسطورة ليست جزءاً جوهرياً من دين قديم لأنها ليست في شريعة الدين ولذلك كانت غير لازمة للمتعبدين... ويقول، إن الأسطورة تستنبط من العادات والشعائر لا بالعكس".⁽¹⁾

ومن هنا نفهم أن الأساطير تنتشر تتكيف وتتحوّل في حين العادات والتقاليد ثابتة وإن تحولت فهي تتحوّل ببطء شديد. وعلى عكس سميث رأى لويساسبنس أن "الأسطورة من أهم عناصر الدين القديم، وقال إن رابرتسن سميث يخطئ مرة أخرى عندما يقول: إن التقليد أسبق في الزمن من الأسطورة...".⁽²⁾

على الرغم من أنه يؤيده في فكرة توليد الأساطير من العادات والتقاليد. أما عن المعنى القداسي لمحتوى الأسطورة يقول عنه فراس السواح "...أوهي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان".⁽³⁾ حتى زمن الأسطورة يوصف بالزمن المقدس "ف فعل الخلق الذي تم في الأزمنة المقدسة، يتجدد كل عام ويتجدد كل عام ويجدد معه الكون وحياة الإنسان. وإله الخصب الذي قتل ثم بعث الحياة موجود على الدوام في دورة الطبيعة وتتابع الفصول".⁽⁴⁾

تتميز منطقة شمال إفريقيا والبحر الأبيض المتوسط بتنوع وتشابه الأساطير منحيت تكوينها وعناصرها ويجمع معظم الباحثين والمهتمين بعلم الأساطير أن هناك تناقّف للأساطير، وهو ما أكد عليه محمد أرزقي

(1) محمد عبد المعيد خان، ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

(3) فراس السواح: الأسطورة والمعنى - دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق/ سوريا، 1997، ص 14.

(4) المرجع نفسه، ص 13.

فرداد بضرورة أخذ بعين الحسبان "عامل المقابسة والمثاقفة بين شعوب البحر الأبيض المتوسط"،⁽¹⁾ وليس فقط الشعوب المتوسطية بل هناك عناصر مشتركة في الأساطير العالمية لدرجة أن الكثير من الأساطير الأمازيغية تتشابه مع أساطير الساميين مثل العرب (كنعان وبابل واليمن) وقد صبغت في مراحل متقدمة بالصبغة اليهودية أو النصرانية وهي معروفة أيضا لدى عامة الشعوب الإفريقية (أفريقيا الوسطى والجنوبية) وهذا بحكم الانتشار والتلاقح الثقافي. يمكن الإقرار بوجود علاقة وطيدة بين الدين ونشأة المجتمع والطقوس، فمدرسة كمبرج الكلاسيكية ترى في أن الدين بدأ كطقوس وهو ما ذهب إليه مرسيا إلياد في أبنائية الدين هو الأسطورة "وعلى العكس من ذلك يرى جيمس فريزر أن الشعائر الأولى مرتبطة بالمعتقدات الدينية وأن الأساطير ليست إلا أشكالا من عرض وتأويل الممارسات العقدية".⁽²⁾

نجزم بأن الكثير من الأساطير تحتوي إضافة إلى العنصر العجائي على العنصر المقدس لتؤدي وظائفها الاجتماعية والمتمثلة في الاتصال والاستمرار وهذا ما يراه كريستوف فولف "... الأسطورة والشعيرة يتطابقان في كونهما يسعيان لتأصيل حياة الإنسان في نظام كوني ومدها بالاتصال والتناسق... أن الدين وكذلك الحكايات الأسطورية وكذلك الممارسات المشعرية تحتاج كلها إلى التجسد حتى تتعايش".⁽³⁾

اهتمام المفكرين والباحثين في علم الاجتماع خاصة من أمثال إميل دوركهايم و مالينوفسكي و كلود ليفي ستروس ببنية الأسطورة نشأتها وتطورها وتحليلها نسقيا حيث خلصت أبحاثهم إلى الجزم بتعقيدات الأسطورة كون التفكير الأسطوري غير واعي يقدم نوعا من الفانتازيا يصعب إدراك المعرفة التي أنتجتها "الأسطورة تبقى أسطورة ما دام الناس يدركونها كذلك".⁽⁴⁾

عندما نقرأ الأساطير قراءة بنيوية يسهل علينا تحليل وتفسير العناصر المكونة لها للوصول إلى الفكر الاجتماعي والثقافي والديني والسياسي الذي تحمله. فالثقافة المشتركة معطى اجتماعي وهو ما يظهر في أنماط العيش وتأثير البيئة ونظم المعتقدات والممارسات، فالقبائل المقيمة في الوديان تملك ثقافة مختلفة عن القبائل

(1) محمد أرزقي فرداد: يناير، مرجع سبق ذكره.

(2) كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبي يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر/ تونس، كلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 287.

(3) المرجع نفسه.

(4) كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق/ سوريا، 1977، ص 07.

المقيمة في السهول وبدورها تختلف عن القبائل المقيمة في الجبال وهكذا، والمتتبع لجملة من أساطير الأوراس يجد بعض الاختلافات في فحوى الأساطير وهي تحتاج لدراستها بنيويا ووظيفيا وأن لا تكتفي بالجمع فقط، وإنما بالبحث عن دلالاتها وفحصها ومن ثم نسخها بغية فهم الماضي حتى نستطيع فهم الحاضر. فالأساطير تؤرخ للأحداث الاجتماعية من مجاعات وحروب وهجرات وغيرها، فهناك تقاليد أسطورية متعارف عليها في ميلاد أو توليد الأسطورة والتي ترتبط عادة بالحدث الأسطوري.

2. التداخل أسطوري - طقوسي:

توجد علاقة تكامل بين الأسطورة والطقس أو ما نسميه بعلاقات التقابل تظهر في شكل طرف مقيم للآخر. فالطقوس المرتبطة بالزراعة كالصيد والاستمطار والصيد كلها عناصر موجودة في الأساطير و هي المحتوى الأساسي الذي يحركها. وهناك من يرى بأن الأسطورة تؤسس للطقوس. لقد عكف كلود ليفي ستروس في كتابه "الأنثروبولوجيا البنيوية"،⁽¹⁾ على تحليل بعض الأساطير المتشابهة منها أسطورة اسم الأرض، الباز الصغير وأساطير العصا الحمراء فمرة يرى الأسطورة والطقس معا ومرة أخرى يرى أن الأسطورة تؤسس للطقوس، وهو في هذا يبرز علاقات التقابل في الشتاء والصيف، الخير والشر وغيرها. إن ميزة التكرار في الطقس تجسد فكرة الأسطورة عن طريق وظيفة الاسترجاع كما وظف المفهوم نور الدين طوالي في قوله: "وهي وظيفة الاسترجاع الجماعية المستذكر لأصول الأسطورة والدين"،⁽²⁾ فتكرار الطقوس يرتبط بالزمن الأسطوري كما يرى مارسال موس مثلاً العيد أمقران يرتبط برمز زمن البدء وهو نجاة إبراهيم من النار وبالتالي فإن طقس الذبح يرتبط بهذا الزمن الأسطوري المقدس.

3. الأسطورة والتألق الثقافي:

من الصعب جدا أن تنزوي الأساطير وتنزاح نحو مكونات خاصة بمجتمع ما، فما هو أسطوري عند الأمازيغ القدماء هو أسطوري عند البابليين والكنعانيين والآشوريين وعند اليهود وقدماء الفراعنة وعند الإغريق والرومان وغيرهم، وذلك لتداخل العناصر المشتركة في الاعتقاد والتفكير والعناصر المكونة للهوية والذاكرة الجماعية. فإذا ما تناولنا أساطير الحوض المشترك من مجتمع شمال أفريقيا إلى جنوب أوروبا سنجد تداخل عميق

(1) أنظر: كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: مصطفى صالح، ج2، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق/ سوريا، 1983.

(2) نور الدين طوالي: ص 35.

في الأساطير من حيث عناصرها وبنيتها ومظاهرها على الرغم من اختلاف المسميات وخاصة في الأرباب والأبطال.

تحمل الأساطير قيم روحية وتراثية مهمة جدا في فهم تاريخية المجتمعات وتفكيرها ومن المؤسف جدا أن تخرج بعض المدارس الفكرية التي تدعو إلى القطيعة المعرفية الإيديولوجية مع الفكر الأسطوري وحجتهم في ذلك أن الفكر الأسطوري خرافي وساذج وهذا ما يدل على عدم تفرقتهم بين الأسطورة والخرافة وبقينا أنهم ينكرون أن الأسطورة تحمل جزء من الحقيقة والدليل هو سياق المقارنات، وتساؤل كيف انتشرت الأساطير؟ والواقع أن الأطراف التي ترغب في تجاوز الفكر الأسطوري وإقصائه تاريخيا ومعرفيا هي أشخاص تقفز فوق التاريخ ولا يمكنها كتابته أو التأريخ له دونما فهم طبيعة التفكير الأسطوري الذي كرفته كل المجتمعات ولا يمكن لأحد وفي أي مجتمع كان أن يثبت عدم وجود أسطورة ما في المنطقة وهو دليل قاطع على أن الأساطير تحيا بيننا وهي مكون من مكونات هويتنا،

على كل حال موضوع تداخل الأساطير ليس موضوعنا وفيه امتداد تاريخي وثقافي ويحتاج إلى الإحاطة بالحضارات المتزامنة والمتعاقبة، والتي شكلت العالم القديم والنواة الأولى للتفكير الإنساني كالفارسية والهيلينية والفرعونية والرومانية والبيزنطية والأمازيغية وغيرها. فإذا ما قمنا بتفكيك مكونات الأساطير وربطها بالسياق الاجتماعي الذي وجدت فيه نجد الكثير من الرّمزية والجمالية ويمكن القول بأن الأسطورة علم وفن وأن إنتاجها إنتاج جمعي يتجاوز الفرد والمجتمع إلى مجتمعات أخرى وأفضل قيمة للأسطورة هو بقائها ووصولها لنا منذ آلاف السنين دليل على أن قوتها الشفوية الاتصالية في مخزون الذاكرة الجماعية التي مثلت أهم مورد وخزان لحفظ الأساطير ويمكن القول بأن قيمتها الثقافية والاجتماعية من قيمة اللغة اليوم لأنها مستمرة لها أدواتها وتعبر عن نمط فكري خالص لمجتمعات في مراحل تاريخية زمنية متنوعة وتقدم حقائق حول الهويات، وحول إشكالية الماهية والهوية يذكر ماجد فخري وآخرون أن "القاسم المشترك بين الأساطير والأفكار الدينية أنها جميعا تدلي بالأسباب والعلل وتجب على سؤالي ((كيف)) و((لماذا)) حول الكون".⁽¹⁾

(1) ماجد فخري وآخرون، نقلا عن: محمد عبد الرحمن يونس، ص 44.

4. الأسطورة والتاريخ:

إن تمحيص العناصر المكونة للأسطورة يتضح وجود علاقة قوية بين الإنسان والأسطورة ويتضح أيضا تأثير البيئة والأنماط الاجتماعية والثقافية السائدة مثل الانتساب إلى الأمومة أو الأبوة وطبيعة الأنشطة الممارسة من صيد وزراعة فال مورد الأساسي لمعيشة الفرد الأوراسي هو الأرض والماشية وهو ما يعكس أن معيشه اليوم يعتمد على صراعه مع محيطه الطبيعي في إطار عملية إخضاع الطبيعة واستقلاليتها. إن إنتاج الأسطورة مرتبط بتطور المجتمعات حيث ترى ش بذاك "فالميثولوجي هو إنساني يفكر ويرى الواقع والتشابه بمراعاة التطور الضعيف لتقنيات الإنتاج ويتناول عالم الأشياء كعالم الأشخاص والعلاقات غير مقصودة الموجودة بين الأشياء كعلاقات مقصودة بين الأشخاص..."⁽¹⁾، لفهم علاقة الأسطورة بالتاريخ نرجع إلى بنية كل منهما أين يرى كلود ليفي ستراوس أنه من البديهي أن يكون لكل مجتمع فكره وتاريخه، وإن الأسطورة مهما كانت إنتاج شعب من الشعوب لأنها لا تعبر عن تاريخه وحسب بل فكره.

5. الأسطورة الأوراسية:

تعتبر الأسطورة والقصة الشعبية الخزان الذي ينهل منه المثقف اليوم، من الروائي إلى كاتب النص المسرحي إلى غيرهم من المنتجين المتجذرين إلى التراث الشعبي الأصيل وهو ما يظهر في لغة خطابهم، والأسطورة في الأوراس وليدة لتجربة تمازج الثقافة المزدوجة للإنسان الأمازيغي والعربي فيها، ويظهر فيها محاكاة لثقافات كثيرة وقيم رمزية مثل التسامح والشجاعة، الخيانة والتعاسة والبؤس.

لكل مجتمع تراثه الشعبي المحكي من أساطير وقصص وأمثال شعبية وأغاني تميز ثقافته عن باقي الثقافات الأخرى، والأسطورة في منطقة الأوراس تعبر عن ثقافة الجزائري في منطقته وتبرز تقاليده ولغة حوار وممارسته واعتقاداته. وهي بدورها تنقسم إلى نوعان الأسطورة الأمازيغية والأسطورة العربية، وربما التركيبة العرقية للمنطقة المتكونة من الفرد الأمازيغي والعربي هي التي جعلت من هذا التمايز يتراكم ليحدث فيما بعد التلاقح والتمازج الحضاري للأسطورة وفي هذا نشاطر الرأي مع محمد الصالح لونيبي عندما قال: "المثل الأمازيغي، والمثل العربي، ولكل منهما خصائصه ومميزاته ومساره التاريخي، وتراكيبه اللغوية. ولكنهما يلتقيان في عامل مشترك

(1) شاحبة بذاك، نماذج من الثقافة الفولكلورية للمجتمع الأمازيغي، ص 31.

واحد: الذهنية الأمازيغية للإنسان الشاوي الأوراسي بكل ما تحمله من رواسب وتراكمات لثقافة عريقة توارثها منذ أجيال".⁽¹⁾ والحقيقة أننا في هذه الدراسة جمعنا الأساطير الأمازيغية وجدنا التشابه بين الأساطير المحكية باللغة الأمازيغية وباللغة العربية، ومن جملة الأساطير الأمازيغية الأسطورة الأم دادة بورك وأسطورة الغولة فحلوة وعلي وخالتي، بقرة اليتامي، المرأة المعلقة في القمر، لنقدم بعض الأساطير في الملاحق. إجمالاً يمكن القول بأن الأساطير الموجودة في الأوراس كلها تنسج العلاقة بين المتخيل والطبيعة وبين المقدس وشغل الفضاء ذلك كون المجالي ينتج الثقافي فلا يمكن الحديث عن معنى الأساطير خارج البيئة التي أنتجتها.

1.5. الأسطورة الأم "دادة بورك":

تحاكي أسطورة دادة بورك أو دادة بورك أصل سكان الأوراس وسمي بورك نسبة إلى البركة، تمنتج هذه الأسطورة بعناصر الطبيعة التي أخذت مع مرور الزمن عناصر القوة والماء والأرض رمزا لحياة الأوراسيين عامة، كما تحتفي الأسطورة برمز الثعبان والذي يعتبر فال خير ورمز للبركة وتنسب له الخصوبة والمرأة الشاوية تحشى الثعبان إذ يحرم عليها لبس أو حمل رمزه مثل "أرديف لحناشي" الذي يحمل رؤوس الثعبان، حيث يعتقد أن المرأة إذا لبسته تخرج عن أعراف القبيلة الشاوية كما تتعرض للأذى من الجد الأكبر بورك وينتقم منها.

تقول الأسطورة على رواية جملة من المخبرين على اختلاف رواياتهم حيث وضعنا نموذج وتصور عام لها:

في أصل الجد بورك أب القبائل الأوراسية أنه كان رجلا أعمى يسكن في بيت بأعالي أحد جبال الأوراس في العهد الروماني تحديداً في قرية إقلفن هذه القرية التي بنيت فوق صخرة كبيرة قرب عين مباركة تسمى "عين الرومي" نسبة إلى المستعمر الروماني ماريوس، لقد عاش الشيخ الهرم بورك كفيفاً له الكثير من الخدم إلى أن عادت له حيويته وشبابه وخصوبته وأصبح قادراً على الإنجاب بفضل ثعبان وبفضل تحايل الأهالي عليه والاستخفاف به، فللثعبان رمزية كبيرة في الميثولوجيا الأمازيغية وهي القوة الوقائية والخصوبة إذ يرمز لتجديد الحياة ولعلاج العقم. وكانت امرأة ساذجة في القرية تدعى "عيشة أجهلوت" تأخرت عن الزواج فقامت إلى شيخ كتب لها سحر في بيضة وطلب منها حراستها ومراقبتها كل يوم، ومكان إلا ذلك وذات يوم فقست البيضة

(1) محمد الصالح ونيسي: أمثال - أحاجي وألغاز - من الأوراس، منشورات أبيك، الجزائر، 2007، ص 12

وخرج منها ثعبان فخافت من ردة فعل الأهالي فخبأته في مغارة صخرية بعد مدة حن عليها الثعبان وجاء إلى القرية يتفقد عيشة أهلكولت فانفض أهل القرية من ورائه وحاصروه في مغارته ورموا عليه الحطب وأحرقوه فذاب لحمه على الحطب، وحام عليه النحل وتشكل العسل من شحم ولحم الثعبان ولم يقدم أحد من القرية على تذوق العسل في موسم مخافة التسمم وما كان منهم إلا أن يهبوه إلى بورك لأنه شخص عجوز وطاعن في السن تناول بورك العسل بنهم وأكل حتى شبع وفرك عينيه فرد له بصره وشبابه وأخبرته عيشة بسر السحر الذي عملته لتتزوج فطلب خطبتها واتخذها زوجة ثانية بعد زوجته الأولى توبة وأنجب منها الكثير من الأولاد.

– "بورك" عند المستشرقين:

لقد وردت أسطورة بورك في مقال لـ **Masqueray** في المجلة الإفريقية بعنوان: Voyage dans L'Aurès oriental ويذكر فيها أن أصل بورك روماني وأنه من نسل رسول الله ومن نسله أولاد داود التوبة، أهل منعة وأهل نارة. وكذلك ذكر **Delartigue** في كتابه Monographie de l'Aurès عن أصل بورك وسبب تسميته بورك الأعمى وكذا نسله والفروع التي تنحدر منه دون الخوض في الحديث عن مدى أهمية الاثنوغرافيا والإثنولوجيا في كتابات الباحثين الأوروبيين عامة نجد أن لهم قاسم مشترك وهو الهاجس في معرفة الآخر فتجدهم يغوصون في البحث عن ممارسات ومعتقدات المجتمع المغاربي عموماً.

– دلالات أسطورة "بورك"

– دلالة التأسيس العرقي :

لجأت الجماعات العرقية إلى خلق أساطير تحكي عن أصول تأسيسها وتعتمد كثيراً على عناصر الأسطورة من طبيعة وقوة وعلاقات التكاث والتكاثر والصراع والغذاء وهو ما تركز عليه أسطورة بورك، وبذلت صنع العرقيات معنى مزيف ومغالط لوجودها الحقيقي ويذكر عبد الله الغدامي عن هذا المعنى فيقول: "...وهي متصور أكثر منه حقيقة ولكنه تصور يبلغ حد الحقيقة القطعية ولا يمكن تجاهله أو إلغاؤه لما له من مفعولية واقعية في

حياة البشر وسلوكياتهم التي تتحول من بعدها الأسطوري والرمزي وتظل تتحكم في رؤية الناس لأنفسهم وفي نظرهم للآخرين".⁽¹⁾

الدلالات المتنوعة:

يمتزج التاريخ مع الأسطورة فيعطينا دلالات عديدة تمكننا من فهم طبيعة تفكير الأفراد وثقافتهم وظروف حياتهم في مراحل تاريخية سابقة، إن من بين الرموز التي يمكن فهمها من خلال تحليل الأسطورة نجد الالتفاف حول عنصر الطبيعة والذي يتمثل في جغرافيا المكان الواضحة المعالم كقمة الجبل، العين المباركة، المغارة الصخرية ومن ثم يظهر لنا الدورة الزراعية وأهميتها والمتمثلة في قسوة الطبيعة والجفاف والمخاطر والجني المتمثل في تجميع العسل، وعنصر آخر يتمثل في رمزية السحر والمرتبطة بمكانة المرأة وإخضاعها للرجل الذي ترغب فيه وربما أن الذاكرة الجماعية الأمازيغية ككل توسم المرأة بالساحرة وتخلد عملها السحري، لكن في هذه الأسطورة احتفاء أيضا بالسحر كإشارة إلى العبرة في النهاية بأن السحر الذي أقدمت عيشة عليه أعاد البصر إلى بورك وهو انتصار لفعل السحر في حد ذاته، قوة المرأة يبدو جليًا في هذه الأسطورة إشارة صريحة إلى أن المرأة الأوراسية قادرة على التخطيط والتسيير وبكفي أن يكون النموذج بأقل امرأة حيلة وهي الساذجة "عيشة أجهول" إضافة إلى انتصار قيمة الخير على الرغم من تحايل القرويون بما فيهم أبناءه على بورك إلا أن مكيدتهم رجعت عليه بالبصر والشباب وهو انتصار على الظلم وأخيرا وكما ذكرنا أن قيمة حيوان الثعبان ذات أهمية كبيرة عند الأوراسيين؛ حيث تتأرجح بين الخوف والدراية بقدراته العلاجية.

فعن الخوف ارتبط الثعبان بالشر "ففي التقاليد اليهودية تعتبره القبالة معلما وكتاما لأسرار السحر أما في الإنجيل فهو الذي يسول للإنسان اركاب الآثام..."، غير أنه في الأساطير الأوراسية عامة يتخذ جانبان الخير و الشر مثل هذه الأسطورة تحول من عمل السحر إلى إرجاع البصر، وقد رمز أيضا إلى الشباب وقوة الفحولة إذ استطاع بورك أن ينجب الكثير من الأبناء بعد أن استرجع شبابه وفحولته بسبب الثعبان وذاك لأنه ذكر والذكر من الثعبان في الذاكرة الشعبية يرمز إلى الرجولة والفحولة وتجديد الحياة لأنه دائما ما يغيره جلده أما عن جانب الشر فكثيرا ما يُستعمل الثعبان وخاصة جلده في أعمال السحر وهو من المكونات السحرية الباهظة الثمن في حين ترمز الحية الأنتى إلى سلبية من خلال المكر والسحر.

⁽¹⁾ عبد الله الغدامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، 2011، ص 42.

2.5. أسطورة العجوز و"إنار":

تعتبر هذه الأساطير من أمهات الأساطير الأمازيغية وهي معروفة عند الشاوية والقبائل وعند الشنوية وغير مذكورة عند التارقية والسبب ارتباطها بالطبيعة الجبلية الباردة وذكر في نصها التالي:

في نهاية شهر إنار أي جانفي خرجت عجوز مع عنزاتها للرعي والتباهي بالشمس وقالت ليناير وهي ترقص: لقد انتهى الشهر ولم تفعل شيء لا أعاصير ولا ثلوج ولا رياح ولا مطر وهي تستهزئ به وتضحك، غضب إنار كثيرا وبدأ يصرخ ويرعد وطلب من أخيه فرار "شهر فيفري" قائلا: يا خويا فورارسلفلي ليلة ونهار باش نقضي على العجوز فم العار ونرميها في قلب النار، وفي الأسطورة القبائلية يقال: "...وطلب من شهر فيفري أن يعيره 7 أيام فقط لينتقم من الساحرة..."⁽¹⁾ فأمطر عليها وهطلت الثلوج وتجمدت العجوز في أحد الجبال ومن هذا جاء شهر ينار ب 31 يوم وفورار ب 29 يوم والسبب إعطائه يوم لأخيه إنار. ومن الصدف والمفارقات حدث موت الساحرات في هذه الفترة بالذات وهو ما ذكرته شاحبة بذاك "ويقال منذ ذلك اليوم صار عدد كبير من الساحرات يموت في هذه الفترة من السنة... كما يقال أن جثة العجوز وأغنامها أصبحوا تماثيل ومازالوا في جبال جرجرة إلى يومنا هذا".⁽²⁾

3.5. أسطورة عروس المطر:

تقول الأسطورة: أن طاسيليا (*) أو "تسيسيلث أو أنزار" عروس المطر في الميثولوجيا الأمازيغية وهي بنت تذهب إلى نبع مقدس خاص بالعذارى "العازيات" لطلب الأماني، عندما ذهبت عشقها أنزار إله المطر لشدة جمالها وطلب الزواج بها لكنها رفضت، فغضب وانطلق ومنع سقوط المطر وحل الجفاف، عندها ذهب إلى العرافة التي لم تجد لها حل "فاجتمع الأمازيغي يتركز كثيرا على الكهنة والعرافة أخذتها العرافة إلى الكاهن "غورو" لأنه أكبر مرتبة من العرافة فأمرها بالتضحية وذهبت إلى النبع وهي تلبس أزهي الألوان ومنه أن قوس

(1) شاحبة بذاك: الممارسات السحرية (إحشكولن) للمجتمع الأمازيغي، مطبوعة غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة مولود معمري، تيزي وزو/ الجزائر، 2012، ص 138.

(2) المرجع نفسه، ص 139.

(*) هكذا أسماها سليم سوهالي وحولها إلى مسرحية و أعطائها بعد عالمي و عرضت، الصّراع بين عروس المطر وإله المطر.

قزح فيه الألوان عندما يراها أنزار يخطفها دليل على الرضا أرسل لهم قوس قزح فيه الألوان التي كانت تلبسها"،⁽¹⁾ الفكرة هنا هي تقديس الأنهار لأن الأمازيغ لا يملكون الأنهار مثل نهر النيل "عروس النيل".

4.5. أسطورة بوسعدية:

قيل بأن بوسعدية ملك من ملوك قبائل الأفارقة، له ابنة سرقها له التجار العابرين فانزعج وتنكر بلباس مكون من جلود وأثار وعظام الحيوانات كالأرانب والثعالب ومعه طبل لأن الطبل الإفريقي توجد لغة ووصل إلى الشمال الإفريقي باحثا عنها ويدق على الطبل بلغة خاصة عليها تسمعه فتأتي إليه، هو نفسه بابا سالم في مناطق أخرى. وفي مصادر أخرى قيل بأنه رجل أتى مع امرأته وابنته سعدية من السودان وكان يحمل الدنقة "الطبل" الذي يحمل عظام يابسة تتدلى منه وتصنع قرعة وينقر عليها وكان يجيد الإيقاع، كما كان يحمل القواقع المعلقة على صدره كاحلة والمتدلية على كل جسمه، كما يلبس خوذة جلدية عليها رأس طير وقرن غزال، كان يجوب الشوارع وهو يطبل ويغني ويأخذ النقود والأعطيات من البيوت متبوعا بمجموعات من الأطفال.

6. دلالات توظيف الأسطورة الأوراسية:

لطالما وظفت الأساطير في عدة مجالات منها ما هو ثقافي واجتماعي وتربوي وسياسي وتاريخي وحضاري فكانت أحد الأشكال التعبيرية التي تعتمد على الرمز إيجاء ودلالة. وهي بنية مهمة في التراث الشعبي القديم والحديث وغالبا ما ترتبط بالطقوس والعادات وفي هذا يقول رابرتسن سميث "...أن: بمعنى أن الأسطورة هي منبثقة من العادات والطقوس وليس العكس"،⁽²⁾ على الرغم من أن قسم كبير من أساطير المجتمعات تحمل طابع الخرافة واللامعقول إلا أنها قد تحمل شقا كبيرا من الحقيقة السائدة في هذه المجتمعات والفضل كله للمخيال البدائي الذي استطاع أن يحفظ ذاكرة مجتمعه وما تحتويه من أحداث فالمنهج الأسطوري التّفكيري تطور بفضل المخيلة والأخيلة الشعبية فتوليد الأساطير يجعلنا نقف عند نقطة مهمة وهي أن الفرد اليوم لا يملك ملكة التفكير والإبداع الأسطوري كونه يعيش زمن الفردانية والبراغماتية النفعية الذي اختفت فيه الممارسات الجمعية والتضامن الاجتماعي وما يرافقه من بروز للضمير الجمعي.

(1) سليم سوهالي: دار السينما، باتنة/ الجزائر، 2019 / 10 / 12، من ال 09:00 إلى 15:40.

(2) المرجع نفسه، ص 09.

1.6. الدلالات النفسية:

- دلالة التحليل النفسي:

تجسد الأسطورة بعض الحقائق النفسية المخزونة في ذاكرة المجتمعات وما يميزها أنها تتحدث عن نفس جماعية ترتبط بخصائص قبلية وعائلية ولها قيمها الثابتة وأعرافها وما يعرف بالموروث الثقافي. إذ يمكن لنا استخلاص الكثير منها ففي الأسطورة الثانية " عبارو سبعة" نجد قيمة نفسية وهي أن الرجولة لا ترتبط دائما بالجسد وطول القامة بل بالحيلة والذكاء، يؤكد كارل يونج أيضاً على " أهمية اللاشعور الجمعي، وقدرته على اختزان الصور بأنساقها النفسية، وقدرة هذه الصور على إظهار مزيد من الرؤى الإبداعية¹ يجمع الأخصائيون على أن الأساطير المتعلقة بمفهوم - الغول - عادة تؤثر في نفسية الأطفال الذين تربوا على هذا النوع من التراث الشفوي خاصة إذا كانت أعمارهم لا تسمح بتلقي هكذا سرد مخيف، حيث تبقى تبعاتها حتى في كبرهم." (...) مما يتسبب في كثير من العقد والأمراض النفسية. فأغلبية الصور التي تهرب الصغار تخزن في اللا وعي، أو ما يسمى بالعقل الباطن، ويصبح التخلص منها أمراً صعباً، وتترك أثرها في نفسية الطفل حين يكبر، ويصبح فاقداً للثقة غير قادر على التخلص من مخاوفه.⁽²⁾

ومن التأثيرات السلبية لمفهوم الغول نجدها موظفة في أسطورة "عشبة خضار" حيث يثبت الواقع مدى تأثيرها على أطفال المنطقة والدليل على ذلك أنها من بين أهم الأساطير التي لم تنسى وهي أولى الأساطير التي سهل علينا التنقيب عليها، وكثيراً ما رسخت المخيلة الشعبية معان للغول والأسد وقيم الشر وهي على الأرجح تبرز حالة المجتمع النفسية والتي ترتبط بالمعاناة من جهة، والرغبة في التفاوض من جهة أخرى كون معظم الأساطير تنتهي بنهايات سعيدة.

- دلالة الحلم:

قد تجسد الأسطورة أحلام الأفراد ورغبتهم في تغير عالمهم خاصة في ظل سيطرة التقاليد القمعية البالية على الحياة الشخصية للأفراد فيما يخص الزواج والإنجاب والعمل فكثيراً من الميولات تصطدم بأعراف المجتمع " إن العديد من الأساطير هو تعبير فانتازي ناجم عن موقف نقدي لا واعي لانعدام العدالة و التوافق

(1) محمد عبد الرحمن يونس: الأسطورة - مصادرها وبعض المظاهر السلبية في توظيفها، دار الأملية، الجزائر، 2014، ص 42.

(2) لونية قصة مرسخة في ذاكرة البراءة، جريدة الشعب، ع 1689، الجزائر، 2016/03/26، ص 15.

في المؤسسات العائلية والاجتماعية والأساطير هنا قريبة الشبه من الأحلام. إنها مليئة بالرمزية المحملة بالمعنى، وعندما تتلى مرارا وتكرارا فإنها تساعد على تحرير الضغوطات المكبوتة⁽¹⁾، ونفس وجهة الرأي تشاطره ماري لويزة فونفرانس "...أن منحى مشتركاً بين الحلم والأسطورة يتجلى في كونهما يعبران أفضل تعبير عن الأحداث الداخلية النفسية.⁽²⁾

2.6. الدلالات الرمزية:

يرتبط الرمز بحياة الإنسان الشخصية والاجتماعية والعرفية، وجود الرمز في حياة الإنسان جعله يلجأ إلى الإشارة والإيماءة في تعبيراته التي تختلف من حضارة إلى أخرى، فهو يسمي الأشياء بمعانيها بوساطة معينة ودلالة خاصة لا يفهما أياً كان، فالرمز ظاهرة وجودية توظف لغوياً وتحكمها قوانين ضابطة وهي قبل هذا أساسيات علم السيميولوجيا، ويشير علم النفس أن الرمز يفهم منه "أنه نتاج الخيال اللاشعوري وأنه أولي يشبه صور التراث والأساطير"،⁽³⁾ "حياة الأفراد الاجتماعية مليئة بالأحداث الواقعية والرمزية، والتي عبرت عنها الحكاية منذ الأزمنة الغابرة، فالحكاية مأخوذة من الاحتياطات التاريخي للمجتمعات فهي موعلة في القدم"،⁽⁴⁾ وترجع بنا إلى عصور تسبق كل تاريخ مدون،⁽⁵⁾ رغم قوة دلالات بعض مظاهر الأسطورة مثل الرمز للحيوان كرمز الأسد واللبؤة للقوة فتعددت الأساطير التي تتحدث عن الأسود والنمور والغول وغيرها اكتفينا بجملة من الدلالات الرمزية فقط.

- دلالة الرقم سبعة "7":

كثيراً ما يرد الرقم سبعة في التراث المحكي سواء كان أسطورة، خرافة أو قصة شعبية على غرار لونجة بنت الغولة، ودعة وخوتها السبعة وحتى القصص الغربي يحتوي على رمز الرقم سبعة مثل العنزة وأولادها السبعة، بياض الثلج والأقزام السبعة وهكذا. قد تكون هناك صلة بعدد أيام الأسبوع السبعة أو أن للسماء سبع طبقات

(1) فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان: الشعوب البدائية والعصر الحجري، ط1، دار علاء الدين، سوريا، 2003، ص 20.

(2) محمد عبد الرحمان يونس: مرجع سبق ذكره، ص 44.

(3) بن معمر بوخضرة، مرجع سبق ذكره، ص 109.

(4) زهرة شوشان: نقلا عن عزيزة مريدن: القصة والرواية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 121.

(5) ديرلاين فريدريش فون: الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنييتها، تر: نبيلة إبراهيم، عز الدين إسماعيل، دار القلم، بيروت/ لبنان، 1973، ص 08.

أو طقس الطواف حول الكعبة سبعة أشواط، ورجم الشيطان في ركن الحج برمي الجمرات سبعا، وللجنة سبعة أبواب ومعجزات الدنيا سبع ومن سابع المستحيلات يعتقد الناس. وقد جرت عادة الاحتفال بالأعراس في المنطقة سبعة أيام و ليالي، وحتى أن هناك عادة تزور العروس بيت أهلها في اليوم السابع بعد عرسها، والسبوع للمولود و ربما لدلالة الرقم سبعة حتى في الحزن فيقيم الأوراسيون عشاءا للميت في اليوم السابع بعد وفاته ويزار الميت عند البعض كل صباح سبعة أيام متتاليات من بعد دفنه.

وفي الكرم عادة من العادات القديمة لسكان المنطقة أن يُكرم الضيف سبعة أيام. والقرآن الكريم يحمل عدة دلالات للرقم سبعة على غرار قصة سيدنا يوسف في تعبير الرؤيا سبع سنوات عجاف. وفي ممارسة التسباع وفي الموروث الشعبي أيضا عادة رمي سبع حجرات حتى لا يعود الشخص - غير المرغوب فيه - إلى المكان، ومن سنن النبي - صلى الله عليه وسلم - أكل سبع تمرات كل صباح تحمي الإنسان من شر الحسد والعين وحتى السحر، وفي التطبيب النبوي يستخدم فيه غالبا سبعة ورقات من الأعشاب وفي ممارسة الرقية سواء شرب الماء أو الدهن سبعة مرات متتالية.

وفي الممارسات السحرية تستخدم عادة فقس سبعة بيضات على رأس الشخص المحسود وأيضا تعلق سبع حبات قمح في أذنه وهو ما يعرف في طقوس السحر بالقطيع، وأيضا في شعار طقسي يدعى الرباط أو "التصفاح" تُلفظ فيه عبارات معينة سبع مرات بغية الحفاظ على بكاره وشرف المرأة، وفي علم العلاج بالطاقة يقال أن للجسم سبعة شاكرات بمعنى طاقات كامنة وللرقم سبعة حضور كبير في ممارسات عبدة الشيطان، كما أن الرقم سبعة هو رقم الحظ عند غالبية الناس مع الرقم ثلاثة وخمسة (فلأرقام الفردية أفضلية في الحظ والتفأول)، وحتى في الذهب عدد أساور اليد سبعة أو يعرف (بالمسيبغات أو السبوعيات).

ونلاحظ أن غالبية هذه الأساطير ورد فيها الرقم سبعة مثل سبع ولايا، عبارو سبعة، في أسطورة ابن السلطان مشى سبعة أيام، وفي أسطورة قرن ذهب وقرن فضة طلبت زوجة قرن أن يحضر لها لبن اللبؤة مربوط بسبعة شعرات من شنب الأسد، في أسطورة قوطيش سبع أبناء وسبعة تفاحات وسبعة أيام، وفي عشبة خضار نجد عمر طفلها سبع سنوات. فمهما حاولنا في تفصيل دلالة الرقم سبعة لا يمكن لنا أن نحصرها في التشابه أو في علاقتها بالبعد الديني الروحي والعلاجي وكذا التطيري والشعبي والسحري والإثني والعقائدي، بل يمكن لنا

القول أن للرقم سبعة دلالة عميقة في التاريخ الحضاري للإنسان. لقد قدست غالبية الشعوب العدد السبع الذي كان مقدساً عند البابليين، واليهود والنصارى وما ارتبط منها بفكرة الخلق الأولى.

– دلالة تقديم المرأة كقربان:

كثير من المجتمعات كانت تقدم النساء الجميلات والحسنات كقربانين مقابل الحياة والخير ومن جملة ذلك الفراعنة الذين دأبوا على تقديم فتاة جميلة لنهر النيل كل موسم حتى يفيض عليهم، وفي المجتمع الأوراسي أسطورة تسييسيلت "فتاة المطر" تتحدث عن تلك الفتاة الجميلة التي تعشق الطبيعة وتتباهى بجمال بلدتها وتحب المياه كيف انتقم منها إله المطر بعدما رفضت الزواج منه وأصبحت تحب نفسه له كل سنة حتى يرضى، هذه الأسطورة موجودة أيضاً في المجتمع القبائلي ولا تزال تمارس في شكل طقس أنزار وهو ملك المطر يستدعي من فتيات القرية البالغات القيام بهذا الطقس.

وفي هذا تقول شاحبة بدالك على بلاد القبائل "... فتكثر فيها الممارسات السحرية للحصول على الغيث والأكثر معرفة وشيوعاً إذن هو هذا الطواف الخاص بخطية (أنزار) أو خطية المطر وأحياناً أخرى بدل المرأة تستخدم ملعقة بسيطة من الحطب مرتدية الأقمشة"،⁽¹⁾ وهذا الوعي ترسخ في المكان والزمان، حيث فرضت العقلانية عدم إزهاق روح النساء مقابل الغيث لكن أنظروا كيف بقي الاعتقاد برمزية التضحية والمعلقة محل المرأة. أساطير منطقة باتنة تحتوي على الكثير من هذه الرمزية حيث نجد أن المرأة هي القربان المقدم للنجاة والنذور وهي أيضاً الرمز للمكافئة على سبيل المثال في أسطورة عبارو سبعة نجد رمز تقديم الفتاة إلى الأسد مع الطعام لإرضائه حتى لا يهاجم القرية وفي نفس الوقت قدمها والدها السلطان مكافئة للرجل على حمايتها هذه الثنائية الصعبة (القربان/ المكافئة) تبرز لنا مدى ترسخ الوعي الإنساني للعصور القديمة في تحقير المرأة وإلغاء حريتها لا أكثر، وإن كانت هي الشخصية المحورية والملمهة في الأسطورة نجد دائماً في نفس الموقف الإنساني وهي الهروب من الشر مثل نجمة خضار وإن كانت مظلومة تُغيب بعد معرفة الحقيقة.

كمثال والدة قرن في الأسطورة بعد ظلمها لسنوات لم نجد السلطان يستسمح منها وانظر في أسطورة رداهم الزايد كيف للحداد أن يقتل ابنته مقابل أنها لم تكثرث لرفض ابن السلطان وإهانته لها. وفي العموم

(1) شاحبة بدالك، ص 66.

تُعد الأنثى رمزا للتضحية والنماء ودليلا على الخصب والإنجاب على عكس الرجل. في الوقت الذي كانت معظم آلهة الحضارات السابقة إناث كآلهة الخصب والجمال والحب، كانت معظم القرايين إناثا، "فيتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرئي، وبفضل الأضحية أو القران، يتحقق الإنجاز العلمي لهذا الطقس، ويتحول المقدس إلى فضاء معلن، ونظام مادي رمزي" ⁽¹⁾ ومن العادات الاجتماعية للأوراسيون أن يشترطوا من العريس إحضار شاة للذبح أنثى "نعجة" في ليلة الحنة أما بعد دخول العروس يشترط على العريس أن يهب لعائلتها شاة أنثى "نعجة" تأتي ماشية من بيت العريس إلى بيت أهلها مع أن هذه العادة اختفت في أيامنا هذه.

– دلالة خيانة المرأة للرجل:

هناك مثل في المنطقة يقول: "المرأة تفعل ما تشاء حتى وإن كانت في سبع سرايا" بمعنى وإن كانت حبيسة سبعة قصور، والملاحظ أن هذا المثل وليد أسطورة سبع ولايا بنات السلطان، فغالبية الأمثال الأوراسية تستند إلى وقائع خيالية وأسطورية وربما كانت فعلية. عنصر الخيانة مكرس بقوة في أساطير الأسلاف ومجموعة الأساطير التي عرضناها في الأخير توظف في مجملها خيانة المرأة للرجل بما فيها الأساطير التي لم نلحقها بالمقال.

من الخطأ أن نعتقد أن الأسلاف كانوا على قدر من الأخلاق والمثالية في جانب الشرف فكثير من قصصهم الواقعية – نتحدث دائما عن منطقة باتنة – تثبت تسامح المرأة وتساهلها في شرفها حتى وإن كانت متزوجة والطريف في الأمر أنه بسبب حيائها لا تستطيع منع الرجل، للتنظير هناك مثل يقول: الحياء يُولد اللقطاء" ومؤكد أن هذا المثل جاء بعد تكرار هذه المواقف، وللسداجة أيضا كانت الأرملة أو التي هاجر زوجها إذا حملت حملا غير شرعي سواء أخطأت أو تم اغتصابها من قبل المحتلين تدعي أنه "جنين قديم" تعارف عليه باسم "بومرقود" بمعنى النائم مدة طويلة وللسداجة كانت تصدق لأن تفكيرهم غير عقلائي.

أكثر من هذا كان هناك سعار لا أخلاقي فمن عادات البنت عند رفض أهلها تزويجها بمن تحب أن تحرب معه وتفرض موقفها على أهلها. والحقيقة ربما كانوا على درجة من اللا عقلانية الناتجة عن عدم تعليم المرأة وما صاحبه من اللاوعي الديني والتربوي والأخلاقي حتم عليهم هذه السلوكات، لقد تحدثت **Mathea**

⁽¹⁾ نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، الجزائر، 2005، ص 09.

Ghoudry عن العقاب القاسي الذي تتلقاه الأوراسية جراء خيانتها لزوجها فتقول "قديمًا، كانت الزوجة الخائنة تذبح ويسلخ جلدتها وترمى على شجرة نبق (تسمى بالشاوية أذمام) لتلتهمها الذئاب والطيور حتى لا يبقى منها شيء".⁽¹⁾

إنَّ بعض النساء يمارسن الرذيلة اليوم بوعي على عكس السابق كانت تمارسها تلقائياً والمرأة الأوراسية كانت تعيد الزواج بعد طلاقها أو ترميها لدرجة قد تصل أربع أو خمس زيجات، وهو ما يضعنا أمام تحليل بسيط مفاده أن المتخيل حول الزوجة لم يكن يولي أهمية لقيم عديدة منها أسبقية الزواج ففي وقتنا الحالي إجماع كلي على افتراض أنه كلما كان للمرأة أسبقية في الزواج كلما قلت فرص إعادة زواجها، والفكرة هي أن الرجل التقليدي كان يتزوج بغية الزواج فقط توافقاً مع المثل الشعبي القائل: "كلب طاح في بيسة - بمعنى طمينة- قال: أفضل المأكولات"، هذا المثل الطريف وُظف كناية عن الرجل الذي يرغب في زوجة فقط ولم يكن يمتلك معايير نوعية في اختياره للزوجة المناسبة له. كل هذه المعطيات بحثنا فيها جيداً وهي من التراث الشفوي المنقول الذي رددته علينا المخبرين وهو في ذات الوقت غير قابل للتعميم وخاص بجزء من كل.

- دلالة توظيف المرأة للسحر:

إن الدّأكرة الجمعية ومخزونها لطالما حفظ صورية نمطية للمرأة ارتبط معها السحر وذلك ما يشهده توظيف المرأة لعنصر السحر سواء في المنقول من شفوي محكي والأساطير وأحاجي وألغاز وأشعار أو من خلال الممارسات كالطقوس المختلفة التي تفرض على المرأة أن تكون وسيط حقيقي في كل الممارسات الحياتية الأفراح والأفراح والاستحلاب والتطبيب الشعبي والعلاج.

3. الدلالات الرمزية الدينية:

في المجتمع التقليدي كانت الأنشطة الترفيهية جزءاً من العمل، يرى **منصف المحواشي** أنَّ "الأنشطة الدينية والطقوسية والممارسات الرمزية المتصلة بها مندجة في أنشطة الحياة اليومية، أما اليوم وقد تعلمت الحياة الاجتماعية ويضيف... فقد انفصلت أوقات الفراغ وأنشطة الترفيه عن أنشطة العمل والإنتاج، فنقلت معها

⁽¹⁾ MatheaGhodry, Op, cit, p 100.

الأنشطة الرمزية والطقوسية التي كانت تنهض بها"،⁽¹⁾ الأسطورة سابقاً كانت نشاط فكري وعلمي مستوحاة من الأفكار الدينية البحتة. استخدمت الشعوب السامية والهندية واليونانية والأوربية والإسلامية الرموز الدينية بعمق في الأسطورة والحكاية والخرافة فوظفوا رمز المسيح وأخبار نبي الله يوسف، وسيدنا الخضر وأخبار القرآن الكريم والخلفاء والصالحين.

- دلالة القيم الدينية:

والكثير من أساطير الأوراس تحاكي القيم الدينية ومن ذلك نجد أسطورة غول بوعين⁽²⁾ وفي العموم يعد الغول حاكم العالم السفلي في الميثولوجيا اليونانية، ونحن شخصياً نتذكر كيف كنا صغاراً نردد أغنية تُخيُّ نُخي يا النو أو صُبي صُبي يا النو عند نزول المطر، وشخصية الغول هنا تُعبر عن رمز المسيح الدجال ذو العين الواحدة والقيمة الثانية هي أنه يخرج بعد الطوفان طبعاً هذه الأسطورة مبنية على معرفة أساطير القدماء والأوائل فهي تحاكي أسطورة سيدنا نوح عليه السلام من القصص القرآني، وقصة الطوفان معروفة عند عدة شعوب مثل البابليين والعرب والنصارى مع اختلافات بسيطة.

ولاحقاً قيل بأنها من نتاج الاحتكاك بالأخوات المسيحيات اللاتي أثرن كثيراً ببقائهن في المنطقة حيث عملوا كمعلمات للطرز والحياكة والأشغال اليدوية وظلوا في المنطقة بعد خروج الفرنسيين منها حتى وفاتهم.^(*) ولا ندري هل الأمازيغ من قاموا بتوليد هذه الأساطير أم غيرهم من الشعوب وفي العموم الكثير من الشعوب خلقت صوراً للغول بتجليات مختلفة مثل "الإنسان الخرافي ذي الألف عين الذي نراه في رجويدا (Rigvida...)"⁽³⁾

(1) منصف الموحاشي: (الطقوس وجبروت الرموز)، مجلة إنسانيات، ع 49، الجزائر، جويلية- سبتمبر 2010، ص 35.

(2) أنظر إلى مرفق الأساطير.

(*) قطننا لأخوات الفرنسيات بعدة كنائس في الأوراس على غرار كنيسة باتنة التي تقع في قلب الولاية والتي تحولت اليوم إلى المسرح الجهوي لولاية باتنة، وفي هذا أحررتنا سيدة أنها تعلمت فن النسيج والأشغال اليدوية على يدهن وكن يحضرن قداسهن بدافع الفضول كما حكوا هن قصص عن تراث الإنجيل وعلمنهن كيفية تقييط الرضيع وهي عملية لفه بقطعة قماش أبيض كأنه في رعاية المسيح حيث تقوم الأم بعملية طقطقة على رجليه وهو مقلوب بشكل صليب وتعني عندهم تعميده قبل النوم بمعنى أنه في رعاية الله. إضافة إلى أن أغنية غول بوعين كانت حكاية يحكوها هن، من الواضح تأثير بعض العادات والممارسات المسيحية على سكان المنطقة وهي محاكاة لا تزال آثارها بارزة إلى يومنا هذا في ممارسات أهل المنطقة.

(3) محمد عبد المعيد خان، مرجع سبق ذكره، ص 39.

وفي ذات الباب وجدنا الكثير من المقابسة بين الأساطير وقصص الأنبياء والجنيد والخضر وغيرهم. كما توظف أسطورة **نجمة خضار** سؤال مفتوح تنتهي به حول لمن الغلبة هل لقيم الشر أو لقيم الخير؟ وهي قيم دينية بحتة موجودة في الكتب المقدسة فالقرآن الكريم يستدل دائما إلى غلبة الخير في حين المسيحية الغربية بشقيها الأوربي والأمريكي، أو الكاثوليكي والبروتستانتى توظف دائما مفهوم الصراع الحقيقي بين قوى الخير والشر في معارك على غرار المعركة الكبرى - **أرما جيدون** - نعتقد أن هذه الأسطورة بالذات من نتاج حضارة غربية كرست لمفهوم استعلائي وهو شعب الله المختار وما يجعلنا نصر على هذا الاعتقاد هو مدى شحن غالبية المنتجين الغربيين خاصة في أفلام الكارتون وكذا أعمالهم السينمائية لتوظيف هذه القيم العنيفة في وصفهم لقيم غيرهم من الشعوب على أنها شريرة.

ورغم محاولتنا لإعطاء تفسيرات للأساطير على شكل قراءات أنثربولوجية نتوافق كثيرا في الرأي مع **أحمد أبوزيد** عندما قال: " يصعب علينا أن نزعم وجود أو إمكان وجود تفسير رمزي واحد لأي أسطورة من الأساطير بحيث يُعتبر هو التفسير الصحيح بالضرورة، ⁽¹⁾ رغم كل ما يقال عن تخلف المجتمع التقليدي إلا أن الاحتكاك بين أفرادهم كان يهيئ لهم المشاركة في أحداث المجتمع مما أحدث بينهم التفاعل والترابط فكانوا يأخذون بمبدأ الشورى فتجد السلطان رغم مكانته الاجتماعية يستشير الدبار وهو بمثابة الناصح الروحي للأفراد وقد يتمثل في شخص رجل دين أو شيخ قبيلة أو شخص صالح وهو ما وجدناه في عدة أساطير مثل: السبع ولايا، قرن ذهب وقرن فضة، وفي أسطورة عبارو سبعة استنصح حاشيته. في الواقع هناك تداخل بين الرّمزي والمعنوي والبنوي في المنظومة الثقافية للرموز دلالات كثيرة في المخيال الاجتماعي إذ لا يمكن تصور الحياة دون رموز، فهي الرموز هي التي تأسس المعاني والتصورات.

- دلالات عقاب الآلهة:

في الميثولوجيا هناك عنصر الانتقال، حيث يرافق انتقال الأسطورة من مجتمع إلى آخر عملية تكيف الأسطورة حسب خصوصية المجتمع، ما يمكن تمثيله في أسطورة المرأة المعلقة في القمر ^(*) بأنها موجودة أيضا في الميثولوجيا اليونانية التي تقدم الأم غايا مع ابنها والتي وصلت إلى القمر بسبب خطيئة وقدمت إلى الإله القمر

⁽¹⁾ أحمد أبو زيد: الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، ع 3، المجلد 16، مصر، د س ط، ص 21.

^(*) أنظر إلى الملاحق تجد ملخص لأسطورة المرأة المعلقة في القمر.

ليعاقبها ويسجنها مع أننا لا نعلم نوع خطيئة الأم غايا في حين أننا نعرف خطيئة المرأة المعلقة في القمر شمال أفريقيا. أيضا نجد إله المطر أنزار أو بوغنجة كيف عاقب تيسيسيلت بسبب رفضها الزواج منه وكيف منع نزول المطر عن قريتها برفضها له، وفي أسطورة إينار عقاب شهر إثار للعجوز الساحرة.

4.6. الدلالات اللغوية والتعبيرية:

للإنسانية مع ألسنتها المتعاقبة والمجتمعة قصص اجتماعها الحضاري من خلال نص الميراث الشفوي المنقول أو المنسوخ بتلك اللغة. فالظاهرة اللغوية نشأت مع الظاهرة التاريخية واللغة ما هي إلا وسيلة تواصل انتقالية حفظت ماضي الإنسان كما يرى عبد السلام المسدي عن اللغة "... هي قصة التطور الإنساني عندما توضع مكوناته قبالة مكونات تطور اللغة".⁽¹⁾

ومن وظائف الأسطورة الوظيفة التعبيرية أو ما يعرف بالاعتباس المعنوي أو التناص لأن الراوي أو الحاكي لم يقدم الأسطورة من وحي الفراغ أو العدم وإنما أعطاها جمالية وخصوصية الزمن الذي نشأت فيه وللمجتمع الذي عاش فيه كما اقتبس المعاني والعبر من أساطير القدماء والأولين للتعبير عن الاعتزاز والانتماء والانحطاط والهزائم، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والصالحين. وهنا لا يمكننا أن نتحدث عن التناص دون الرجوع إلى المكانة الاجتماعية والانتماء والتمثل الاجتماعي، فالفرد يرتبط بجانب من اللاوعي الإنساني بجماعته الدينية والقربانية يجعله دائم الاعتزاز بهويته وأساطير أسلافه، فتجد المثقف يتمثل بأجداده فيكتب بلغة الأمثال ويأخذ العبر من الأساطير، فإن كان روائيا يختار من شخصيات الأساطير أسماء لأبطال روايته أو يستلهم منها الأحداث ويوظف في لغة خطابه التراث الشعبي.

وفي العموم تأخذ اللغة في المغرب العربي شكل واقع ثلاثي الأبعاد اللغة الموظفة في شكل اللهجات العامية، والعربية ثم الفرنسية والتركيب اللغوي الموجود في نص الأساطير التي جمعناها تعطينا تمازج وتهجين لغوي بين اللغة العربية واللهجة العامية، ومن ذلك لاحظ القول: في أسطورة رداهم الزايد ربي ييليك بجود بنت الأتراد في واحد الملايا، أين يظهر جليا تأثير اللغة الفصحى على اللهجة العامية التي ظهرت بشكل لغة فصحى، فمرجعية اللغة هي أولا الإثنية والعروبة والأمازيغية. من خلال الأسطورة يمكننا أن نفهم الخصائص

(1) عبد السلام المسدي: الدلالة و تاريخية اللغة، مجلة العربي، ع 450، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1996، ص 112.

الثقافية والأنثروبولوجية للمجتمعات كونها تعبر وتفسر وتحلل التاريخ في سياق تراكم التجارب الإنسانية كما تحدث **C. La Coste Dujardin** قائلا "كل التعبيرات الغير مكتوبة التي ينتجها فرد من جماعة اجتماعية أكدت محتواها وشكلها وأنتجت لكي تتكرر وتنتقل في وسط نفس الجماعة وتكون هكذا جزء من ثقافتنا".⁽¹⁾

لا تزال للأسطورة في رمزياتها دلالات عميقة في معتقدات الشعوب، وتم توظيفها كرمز يدل على عادات الشعوب وممارساتهم ومميزاتهم فكانت تعبر عن الحزن والفرح عن البؤس والشقاء وعن السعادة وكانت توظف القيم الخلقية والتربوية التي لا تحكم الأشياء من ظاهرها والمتضمن في هذه الأساطير يجد قوة في المعنى وسلاسة في اللغة وقوة في توظيف معنى الرمز اللغوي والاجتماعي والديني والسياسي والثقافي وبالتالي ارتقت لتصبح مكونا ضروريا في تمايز الحضارة الأمازيغية والعربية والإسلامية عن غيرها من الحضارات فهي تؤرخ لعصور مضت من خلال نقلها شفويا كما تحاكي أساطير أخرى من خلال تلاقيها وانتقالها مكانيا وهو ما وجدناه من تشابه بين بعض أساطير الأولين مع أسطورة المنطقة وهي قبل كل شيء وسيلة اتصال تقليدية معنوية.

7. القهر والإلزام عند دوركهيم:

تحدث **إميل دوركهيم** في كتابه "الأشكال الأولية للدين" وأشار إلى خاصية القهر والإلزام فيما أسماه بالضمير الجمعي ففي نظريته "القهر الاجتماع" يرى كيف يقهر الضمير أو العقل الجمعي الأفراد الاجتماعيون دون إرادة منهم وكيف يمارس عليهم الإلزام والإكراه انطلاقا من فكرة القداسة والمقدس. وهذا القهر يتجسد في سيطرة فعلية تظهر في الامتثال بالقوانين الملزمة و الناهية أحيانا و ممارسة الشعائر وقد وصفه **دوركهيم** بأنه "القوة المحركة للفعاليات الاجتماعية والضابطة للتصرفات السلوكية الفردية والجماعية".⁽²⁾

إن ما يمارسه الإلزام على الأفراد يرتبط بالخوف من العقاب " فشعور الإنسان بالقهر والإلزام لا يأتي من طبيعة الأشياء، وإنما من إدراك الأفراد والجماعات لوجود سلطة ما، تملك القدرة، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على أن تضع ضوابط للسلوك وأن توقع الجزاءات على من لا يعمل وفقها".⁽³⁾ وبالتالي ضمير الجماعة هو المحرك والباعث الرئيسي لضبط الأفراد. لقد قدم **إميل دوركهيم** الجسد الجمعي بالمفهوم العضوي

⁽¹⁾ La Coste Dujardin : littérature orale et l'histoire (fonctions historiques d'un corpus de littérature orale paysannealgérienne, C. R. A. P. E, OPU, Alger, 1982, P 32.

⁽²⁾ عبد الغني عماد: العادات والأعراف والتقاليد والتراث الشعبي في العلوم الاجتماعية، مطبوعة غير منشورة، ص 14.

⁽³⁾ أحمد الخشاب: الضبط والتنظيم الاجتماعي نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 14-15.

كمورفولوجيا للجسد الاجتماعي المتمثل في مجتمع الأفراد، ويتميز بوجهان هما: مجموع الأفراد الذي تشكله وبنائه" وطالما أن الكائن الفرد هو الأساس المادي لعقل الفرد، فإن الجسد الجمعي، بوجهيه هو الأساس المادي للعقل الجمعي، الذي يمكن النظر إليه بوصفه بناء اجتماعيًا فوقيًا".⁽¹⁾

لعل أهم ما قدمته الأنثروبولوجيا البدائية ونظرية أصل المعتقدات السحرية هو إسهام دوركهيم في تقديمه لنظرية تحليلية حول السحر ومع أنها جد مقتضبة إلى أنها لاقت الكثير من الانتقادات حول تمحورها في الفكرة البدائية ومن الصعب تعميمها وهو ما أوجزه في كتابه "الأشكال البدائية للحياة الدينية" هذه النظرية تتماشى وموضوع التمثيل كون السحر موروث ثقافي معروف في إشكالية البدائية ويدخل في نطاق ثنائية جدلية (السحري- الديني).

ففي هذه النظرية قدم دوركهيم أبسط أشكال الدين " البدائي " فيحدد الاختلاف بين علم البدائي والعلم الغربي الحديث فالممارسات - حسبه - لا تخرج عن إطار التصورات فالبدائي لا يمتلك رصيد معرفي يعتمد عليه في حياته من غير التجربة فيستخدم الحواس بشكل مفرط. لقد لخصه دوركهيم في أن التعاليم الدينية عند البدائي " هي التي تقدّم تفسيرات للعالم تتيح التنسيق بين معطيات الخبرة المحسوسة. هذه التعاليم تؤدي في المجتمعات التقليدية دوراً شبيهاً بذلك الذي يؤديه العلم في المجتمعات الحديثة، بحكم تشكيلها مخزون المعرفة المشروعة...".⁽²⁾

وعن السحر يعتبره دوركايم أنه عالم شبيه بالبيولوجيا "...المعتقدات السحرية فإنها عبارة عن وصفات يستمدّها "البدائي" من "البيولوجيا" التي يكونها انطلاقاً من التعاليم المعمول بها في مجتمعه"،⁽³⁾ وهو يقر بأن السحر نتج عن الدين. ومع أنه متدارك لإشكال التشكيك في المعتقدات السحرية رغم صدق التجربة السحرية وذلك لغياب الأسس العلمية للقياس وهي الملاحظة والتجربة. وقد شبه دوركهيم السحرة بأهل العلم ودائماً هناك تواتر بين الطُّقوس السحرية والزمن الملائم لها فالطُّقوس المعدة لهطول المطر دائماً تصاحب فترة حاجة المحاصيل للسقي وبالتالي فهذه الطُّقوس السحرية تسمى بالدورية وهنا يشبه التجربة السحرية بالتجربة العلمية

(1) جينيفر م. لي مان: تفكيك دوركايم نقد ما بعد بعد بنوي، تر: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي للترجمة، القاهرة/ مصر، 2013، ص 67.

(2) رمون بودون: مرجع سبق ذكره، ص 260 - 261.

(3) المرجع نفسه، ص 261.

من حيث التكرار فيقول "إذا ما حصل للمؤمن أن تمرّد على بعض دروس التجربة، فذلك بالاستناد إلى تجارب أخرى تبدو له أكثر إقناعاً. ذلك، ما يفعله العالم، أيضاً، ولكن بطريقة أكثر منهجية".⁽¹⁾

8. الأسطورة ودورة الحياة:

لقد تفنّن الأمازيغ في عالم الرّمزي وربطه بالحياة على الرغم من أنه مجتمع صنع التاريخ لكنه بقي خارج التاريخ أو على هامشه، وذلك لقلة ما تركه من كتابات وهذا لا يمنع من أن بقايا ما ترك تثبت أنه شعب ارتبط بالحياة وأرخ لها وكان له تقويم أمازيغي وخصص أشهر السنة وفصولها وعمد إلى دورة زراعية وخاف من الموت ووقر الزواج وعبد الآلهة ومارس السحر وأخضع به الطبيعة. لقد قدم الكندي نورثوب فراي توليفة بين الأسطورة وتعاقب الدورة الشمسية في اليوم والفصل والسنة على الرغم من أن تحليله تحليل فني وأدبي إلا أن فيه جانب اجتماعي وقدم توليفته كالتالي:⁽²⁾

- مرحلة الفجر والربيع و الميلاد: وتدور حولها أساطير ميلاد البطل، الإحياء والبعث، الخلق وانحزام قوى الظلام والشتاء والموت (لأن المراحل الأربعة هي تمام الدورة... وهذا هو النموذج الأعلى لقصص الخيال الرومانسية ولمعظم شعر المديح المفرط (Dithyrambic) والشعر الملحمي الحماسي (Rhapsodic).
- مرحلة الصّيف والزواج أو الانتصار: وتدور حولها أساطير التّأليه، والزواج المقدّس، ودخول الفردوس... وهذا هو النموذج الأعلى للكوميديا، في مسرحيات الرعاة و أغانيهم (Pastoral Idyli).
- مرحلة الغروب والخريف والموت: وتدور حولها أساطير الهبوط إلى الأرض (من الجنة)، والإله المختصر والموت القاسي، والتّضحية، وعزلة البطل... وهذا هو النموذج الأعلى للمأساة والرّثاء.
- مرحلة الظلام والشتاء والفناء: وتدور حولها أساطير انتصار تلك القوى، وأساطير الفيضان وعودة الفوضى وانحزام البطل وأساطير (GotterdanMerung) القديمة... وهذا النّمودج الأعلى للهجاء.

(1) المرجع نفسه، ص 264.

(2) محمد عبد الرحمن يونس: مرجع سبق ذكره، ص 48 - 49.

الباب الثاني:

الجانب الميداني للدراسة

الفصل الأول | المقاربة كيفية – كمّية للمعطيات

المبحث الأول: التحقيق الميداني للدراسة

تزامنت الدراسة النظرية مع الدراسة الميدانية وإن كانت الأسبقية في الانتهاء من الأولى ضرورة منهجية تنتقل إلى دراسة الحالة (مثقفي الأوراس) قصد رصد مجمل التمثلات التي ينتجها مخيالهم الاجتماعي. إن طبيعة العينة فرضت علينا الاتكاء على المقاربة الكيفية التي تهتم بدراسة الفعل والفاعل والمعنى والسلوكيات والممارسات والتي لا تولي أهمية للدلالة الكمية، بقدر الغوص في الكيف وعن هذا يتحدث **Dumez** قائلا "بأنّها التحليل الذي يعيّن طبيعة العناصر التي تحدّد جسم ما، دون الأخذ بعين الاعتبار حجمها أو كميّتها".⁽¹⁾

كما تُمكن المقاربة الكيفية الباحث من التحليل المعمق للمعطيات الاجتماعية، وتهتم بتفسير الأوضاع والظواهر الاجتماعية للفواعل وهذا ما يتصل بموضوع دراستنا وتحديدًا تمثلات المثقف ووعيه بأوضاع مجتمعه، على عكس المقاربة الكمية التي تركز على المتغيرات لفهم الظاهرة الاجتماعية أكثر من اهتمامها بالفواعل الاجتماعية. إن هذا الطرح الكلاسيكي أضفنا له طرعا آخر يتمثل في المقاربة الكيفية - كمية من خلال تطبيقنا لبرنامج **Nvivo** الذي يعطي للبيانات صبغة كمية ساعدت على تحليلها واختبار الفرضيات.

1. المسار الميداني للدراسة:

لقد تواتر النزول للميدان والدراسة النظرية تباعا وذلك منذ أول يوم لاختيارنا المجال العام للدراسة وهو سوسيولوجيا المثقف وسوسيولوجيا الفضاء، وبما أننا نعيش في منطقة الأوراس كان لنا ثلاث هواجس: تمثل الهاجس الأول في اختيار العينة فقمنا بالتنقل إلى ولايات مجاورة مثل خنشلة وأم البواقي لاختيار بعض المفردات لكننا انتبهنا ونحن نطبق منهج دراسة الحالة أنه من الصعب تمثيل العينة بالأماكن أي الولايات فكيف سنختار إذا مثقف من باتنة وثانٍ من بسكرة وثالث من خنشلة ورابع من أم البواقي وخامس من تبسة وسادس من سوق أهراس وسابع من تخوم سطيف وإلى غير ذلك...

⁽¹⁾ نصر الدين لعباضي (علوم الإعلام والاتصال: من التفكير بالمنهج إلى التفكير في المنهجيات): التفكير في المنهجيات دراسة الإعلام والاتصال في المجتمع الجزائري، مخبر الاستخدامات والتلقي في الجزائر، الجزائر، 2016، ص 101.

فانتبهنا أن البحث عن تنوع المثقفين عبر الأوراس الكبير لا يجدي شيء ولا يمكن تعميم النتائج المتحصل عليها وأيضاً سنهدر وقتاً ثميناً في التنقل البعيد أردنا أن نتيحه للتمعن والتعمق في فهم الحالات المدروسة والمتاحة، فقررنا أن نختار المثقفين الأوراسيين لا على أساس الانتماء والتنوع الجغرافي وإنما على أساس ممارساتهم الثقافية ووظائفهم المهنية والاجتماعية لأن الباحث أدرى بطبيعة دراسته والأهداف المرجوة منها بكل موضوعية. ومنه يمكن القول بأن التقنية المستعملة - دراسة الحالة - فرضت علينا اختيار العينة فلو كنا نستخدم على سبيل المثال تقنية الاستثمار لوزعناها على كل بقعة من الأوراس.

أما الهاجس الثاني فكان البحث عن مثقفي المنطقة الملائمين لدراسة الموضوع فانطلقنا من كليات وأقسام جامعات باتنة بما فيها كلية الآداب والعلوم السياسية وقسم التاريخ وقسم اللغة الأمازيغية والفنون، ثم دور الشباب ودور النشر كدار النشر "أنزار" ببسكرة ومكتبة قريبي بباتنة التي يتردد عليها الكثير من مثقفي المنطقة وإذاعة باتنة الجهوية والمسرح الجهوي بباتنة ودار الشباب باتنة ودار السينما بباتنة ذلك للبحث عن وسائل لإيصالنا إلى العينة المناسبة والأهم من كل هذا هي المقابلات الاستكشافية التي قمنا بها مع بعض المثقفين ممن لم ندرجهم كحالات للدراسة.

في حين اشتغلنا على الهاجس الثالث في البناء النظري في البحث عن أساطير وعادات وتقاليد المجتمع الأوراسي، فاستعنا بثلاث مخبرين من كبار السن ممن لا يزالوا يحفظوا أساطير المنطقة واشفوا غليلنا بكل صغيرة وكبيرة حول المجتمع الأوراسي وهنا نقصد منطقة باتنة، لقد كان متاحاً لنا أعداد من المخبرين لكننا أخذنا المعلومات من ثلاث مخبرين فقط وذلك حتى لا نشتت التراكم لأنهم جميعاً قدموا لنا المعلومات نفسها.

2. بناء النموذج المدروس:

لقد عمدنا إلى بناء نموذج خاص بالمثقف محل الدراسة واخترنا تبعاً للمثقف المبدع لأننا بصدد تحليل محتوى سيرة حياته وإنتاجه العلمي، وفي ذلك يحضر المثقف المبدع كما قدمه **معن خليل العمر** على أنه "الذي

يقدم جديدًا أو مضافًا لما قدمه المبدعون من قبله".⁽¹⁾ وقمنا بالنظر في المعنى الذي تنتجه كل فصيلة من الفصائل التالية:

- المثقف الأكاديمي: وهو ذلك المثقف الذي ينتج في إطار الجامعة من أعمال، ملتقيات، مؤلفات، كتب.
- المثقف النظامي المؤسسي: الذي يتموقع في مؤسسة ما كالمرشح، الجمعيات، دور النشر.....
- المثقف التراثي: الذي يبحث في إحياء التراث مثل الفنان.
- المثقف المحدد: الذي لديه مسار يختلف عن الحركة الأمازيغية، ومشروعه ثقافي علمي.

مخطط رقم(01) يوضح النموذج المبني للدراسة

لقد قدّمنا هذا النموذج في إطار رؤيتان متداخلتان هما:

- أ- النظرة السكونية التي طعمت الموقف الأولي (كيف ينظر المثقف الأوراسي إلى التراث؟ ويقدم تمثيلات بعد الالتقاء الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة وذلك لأن العينة المفردة كلها نشأت على الثقافة التقليدية)
- ب- النظرة الحركية (الحراك الثقافي) وتخص ديناميكية النخبة المبدعة في الحراك الثقافي الأمازيغي في سياق التحولات الجديدة وخاصة إخراج الواقع الفيلولوجي الأمازيغي من أزمة وجود وأزمة تعصب لغوي جعل الكثيرون يتاجرون باللغة كقضية سياسية:

- تأسيس المحافظة السامية للأمازيغية سنة 1997.
- ترسيم اللغة الأمازيغية.
- الاحتفالات.
- الهيئات الجديدة HCA ، مجمع اللغة الأمازيغية.
- أقسام اللغة و الثقافة.
- الحراك الفني مسرح، سينما،

⁽¹⁾ معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، ص 295.

■ الحراك الإعلامي من برامج ونشرات إخبارية وقنوات ناطقة بالأمازيغية.

3. معالجة البيانات الكيفية:

يُفصّل فضيل دليو في كيفية معالجة البيانات الكيفية في العلوم الاجتماعية ويقول أن: "إن معالجة البيانات الكيفية في العلوم الاجتماعية تشمل جميعها، تصنيفها وتحليلها وتأويلها".⁽¹⁾ فالمعلومات التي عادة ما تجمع تكون متراكمة وبكمية كبيرة وغير واضحة الأبعاد، هنا يقع على عاتق الباحث تقليص حجمها وإيجاد نموذج تمثيلي لها.

1.3. تجميع البيانات:

تعتبر مرحلة جمع المعطيات أهم مرحلة في الدراسة الميدانية ونقطة ركيزة وانطلاق في التحليل حيث قمنا بتحضير المعلومات أولاً من خلال استعمال تقنيتي الملاحظة والمقابلة وتحليل بعض الوثائق ثم قمنا بتحضير المعطيات من خلال إبراز خصائصها وكذا مراعاة تماشيها مع التساؤلات المطروحة وكذا الفرضيات.

منهجياً يجب تحديد المفاهيم التالية: الرمز والإشارة والدليل والمؤشر بغية معرفة أوجه الاختلاف بينها، فالدليل هو الشكل المنطوق والمناسب للموضوع في حين المؤشر يظهر دائماً عندما يختفي الموضوع ليعبر عنه بطريقة غير مباشرة، والرمز تناولناه مفصلاً في الفصول النظرية وهو الحامل للدلالة و المعبر عنها "الرموز عملية يومية دورها الأساسي التعبير عن مسائل معقدة بطريقة بسيطة في تناول الجميع".⁽²⁾

- تجميع المعطيات تبعاً للمواضيع.
- التّجميع الفئوي تبعاً لكل حالة (التركيز العمودي).
- التّجميع تبعاً للمجالات (التركيز الأفقي).

⁽¹⁾ فضيل دليو: عناصر منهجية في العلوم الاجتماعية، ص 203.

⁽²⁾ Benoist(Luc) نقلاً عن: زهرة شوشان، المخيال في الحكاية الجزائرية، مرجع سبق ذكره، ص 34.

2.3. تحليل خصائص المبحوثين:

استخدمنا سيرة الحياة في دراسة حالات كإستراتيجية تكميلية لتقنية المقابلة قصد التأمل في المعطيات المتحصل عليها في المقابلة للتعلم فيها أكثر. إن مفردات الدراسة هي العينة التي أجرينا معها المقابلة وسيرة الحياة والحقيقة أنه ليس كل مبحوث يملك سيرة حياة مهمة وهذا ما وقفنا عليه منذ بدأ الدراسة الميدانية وإن لم نبالغ في الدراسة الاستكشافية. وحتى يستوفي المبحوث شروط معينة يصبح فيها مبحوثاً جيداً وجب عليه أن تتحقق فيه بعض الخصائص الملائمة لموضوع الدراسة نقدمها كآتي:

- الاندماج في المحيط الاجتماعي.
- شعور الباحث بأهمية سيرته من حيث وجود متغيرات الدراسة وملائمتها معها.
- العفوية و الطبيعية و العقلانية التي تظهر في الاسترسال في الحديث.
- الصراحة حيث يتحدث بطلاقة على أمور قد تخرجه كالفقر في الصغر.
- وضوح الكلام و اللغة وبساطة الحوار معه.
- الثقة بينه وبين المبحوث، لأن كثرة الجدية قد تنعكس على مجرى المقابلة.
- خفة الدم وروح الدعابة من خلال الأحداث اللطيفة والمواقف الطريفة التي تتخلل المقابلة.
- تميز المبحوث بروح النقد أثناء النقاش.
- دقة المواعيد، الانتظام ومساعدة الباحث في إمداده بالوثائق والمراجع إن استدعى ذلك.

إضافة إلى خصائص عامة هي:

- توافقه مع النموذج المبني حول المثقف أعلاه.
- الانتماء للأوراس والأصل الاجتماعي.
- امتلاكه لمستوى تعليمي معين وإن لم يكن شرط أساسي.
- التمثلات والدلالات التي يعطيها لحياته.
- المرجعية الثقافية (القيم والتوجهات).
- التخصص والعلاقة بمتغيرات الدراسة.

■ إنتاجه الثقافي حول الأوراس من الأعمال الأدبية، العلمية، الفنية، الفلكلورية، المؤسساتية.

4. المقاربة البيوغرافية:

إنَّ الإقبال على المنهج الكيفي في الدراسات الأكاديمية بمثابة مغامرة يقابله نوع من الارتباك والقلق المؤسّس حول كيفية صياغة سيرة الحياة ضمن المنهج الكيفي وقد أوجزها **فضيل دليو** في المراحل التالية: "المرحلة الأولى، مرحلة الاستبيان، مرحلة التسجيل، الكتابة والصياغة، مرحلة التحليل والتفسير ومرحلة العرض والنشر".⁽¹⁾ حيث يتم في المرحلة الأولى إعداد الطرح النظري في شكل فرضيات الدراسة مع التبرير المنهجي لاختيار المنهج البيوغرافي مع تحديد مجتمع الدراسة والعينة المفردة، في حين تشمل مرحلة الاستبيان المقابلة الشخصية مع المبحوث تسمى بالمقابلة البيوغرافية وتستخدم فيها أداة لتسجيل الصوت حيث لا بد من صياغة دليل (*) للمقابلة البيوغرافية التي تعرض سيرة حياة المبحوث حيث عادة ما تكون جميع الأسئلة مفتوحة وغير مفرطة الدقة لتجعل للمبحوث حرية في التعبير عن رأيه.

يشير **فضيل دليو** إلى قاعدة من قواعد المقابلة البيوغرافية تتمثل في: "عدم التكلم إلا للضرورة لـ"سد الفراغات"، إعادة الحديث إلى مجراه الأصلي أو إدراج طلبات الدقة والتوضيح... مع المحاولة المستمرة للتّموّج ضمن ترتيب زمني (كرونولوجيا) دقيق ومفصل لمختلف مراحل حياة المبحوث".⁽²⁾ لتأتي أصعب المراحل وهي التحليل والتفسير حيث تعتمد على اكتشاف المؤشرات والمعلومات المناسبة للدراسة حيث تعتبر السير دراسة حالات بعد تحليل مضمون السيرة المسجلة نستخرج متغيرات ومؤشرات ذات دلالة وعلاقة مع فرضيات الدراسة في حين يرتبط التحليل بالتراث الاجتماعي والثقافي وشخصيته، تصورات المجتمع للباحث وهي نقطة مهمة جدا حيث لكل باحث طريقته في التفسير والتحليل وهذه أحد ميزات وإشكالات المنهج الكيفي.

وقد جاء استخدامنا لتقنية المقابلة البيوغرافية التي أجريناها مع الحالات المفردة لتعمق معها كل على حدا لإثراء الموضوع وخاصة عند تحليل الخطاب بغية فهم هوية الخاصة للمبحوث وتنطوي على:⁽³⁾

(1) فضيل دليو: عناصر منهجية في العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 105.

(*) أنظر إلى الملاحق تجد دليل المقابلة البيوغرافية أو سيرة الحياة

(2) فضيل دليو: عناصر منهجية في العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 107.

(3) اليكس ميكشيلي: الهوية، مرجع سبق ذكره، ص 21.

1. الأصول والماضي: الولادة، التاريخ الخاص وأثاره.
 2. الوضعية الحالية: الاسم، موقع الشخص من الآخرين، السلطات، الواجبات.
 3. نظام القيم والسلوك الخاص: السمات الخاصة والسلوك الخاص، المثبرات، الاهتمامات.
 4. القدرات الخاصة: الكفاءات، النتائج، النشاطات.
- إنطلقنا من التطبيق الظاهر أو الضمني لسلسلة من العمليات، تبعا لما قدمه كل من تشبانسكي (Szczepanski) وبروتو (Bertaux) وبروتو- فيام (Bertaux- Wiame) في ثلاث عمليات من أصل ستة: (*) التحليل النمطي، تحليل المضمون، منهج التمثيل أو النمذجة.
5. تصميم تقنية المقابلة:

ينبغي على الباحث إعداد التقنية منهجيا وذلك بالانتقال من وضع التساؤلات إلى تحديد المفاهيم ومنه تفكيك المتغيرات إلى أبعاد ومؤشرات و إيجاد علاقات (سببية، وظيفية وتبادلية و...) بين هذه المتغيرات وفي الحقيقة من دون الإقدام على هذا التحليل يصعب على الباحث تصميم التقنية الأمثل. كما يجب عليه تجريبها على مرحلتين على الأقل لإمكانية تعديل الأسئلة غير المفهومة وذلك بعدما يطلب الباحث من الأساتذة المختصين والمتمكنين من المنهجية في تحكيمها ومن ثم تأتي مرحلة التمرير والتوزيع والتي يجب توثيقها من بدايتها إلى نهايتها.

يتكون دليل المقابلة (*) من مجموعة من الأسئلة المحددة لا تتجاوز العشرة أسئلة وهي عادة تنطلق من الأسئلة العامة لتصل للأسئلة الدقيقة وفق التدرج، ولا تحتاج لمعلومات شخصية حول المبحوث كون الباحث يدخل معه في علاقة ودية. كما يجب أن يثار انتباه المبحوث خاصة والأسئلة الواضحة والتي توضح أرائه وتوجهاته. تحتاج المقابلة لتوجيه الحوار و القطع الجيد مع الاسترسال عندما يُطلب المبحوث في الإجابة حتى لا يضيع الوقت ويصعب إنهاء المقابلة خاصة وأن الباحث مربوط بالوقت. كما يجب تفادي تكرار الأسئلة وصعوبة الإجابة عليها وتحديدًا الأسئلة المخرجة.

(*) إضافة إلى ثلاث عمليات أخرى هي: المنهج البنائي، المنهج الإحصائي ومنهج الإشباع المعلوماتي.

(*) أنظر دليل المقابلة في الملاحق.

المبحث الثاني: المعالجة الكيفية- كميّة بتطبيق برنامج Nvivo

يشير **Michael D. Myers** إلى أن "البحث الكمي يقوم على استخدام الأرقام، فالباحث في المجالات الكمية إنما يركز على الأرقام أكثر من أي شيء آخر، لأنها تمكن من تمثيل القيم ومستويات البناء النظري والمفاهيمي... أما البحث الكيفي فيركز على تحليل النصوص، ومصادر البيانات الكيفية قد تشمل الملاحظة، الملاحظة بالمشاركة (العمل الميداني)، المقابلات، الوثائق والنصوص، وانطباعات الباحث وردود الأفعال. إلا أن المقابلات تعتبر المصدر الأكثر شيوعاً".⁽¹⁾

1. لمحة حول تطبيق برنامج Nvivo

يعتبر برنامج Nvivo برنامجاً شاملاً يساعد الباحث على عملية التحليل الكمي والنوعي للمحتوى، حيث يقوم على تحليل البيانات والمقابلات بما فيها الصور والصوت والفيديو والكتابة بـ Pdf وحتى الأشكال والرسومات حتى يساعد الباحث في التعرف على المواضيع والأنماط التي تُسهّل عليه اكتشاف المعنى وهو برنامج يدعم طرق البحث الكيفي (QSR international) يتيح جمع وتحليل محتوى المقابلات.

قبل البدء في تطبيق هذا البرنامج لا بد من تحضير ملفات للمبحوثين وكنا قد أعدنا عشرة ملفات مكتوبة لإدخالها كمعلومات للتحليل كل مبحث وله ملف ومن ثم ربطها بالأسئلة بعد عملية تقنية ف هذا التطبيق. يعتمد هذا البرنامج في تحليله للبيانات وتكميم الخطاب الكيفي على أربع مقاربات لتحليل النص الكيفي حيث "تعرف بالمقاربات الكمية للتحليل النصي أو الكيفي"⁽²⁾ تجزأت إلى التالي:⁽³⁾

أ. المقاربة المعجمية **L'approche lexicale**: هدفها وصف عما نتحدث، حيث تستند إلى الإحصاء الترددي (تكرار أكثر المفردات)، والتشابه بين الكلمات المستخدمة.

⁽¹⁾ Michael D. Myers نقلا عن: خليل شرقي: دور إدارة الجودة الشاملة في تحسين أداء مؤسسات التعليم العالي -دراسة لآراء عينة من الأساتذة في كليات الاقتصاد بالجامعات الجزائرية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علوم التسيير، تخصص إدارة أعمال، قسم علوم التسيير، جامعة محمد خيضر - بسكرة، الجزائر، 2015/ 2016.

⁽²⁾ خليل شرقي، سعيد بركة: المقاربات الكمية في التحليل الكيفي لبيانات دليل المقابلة باستخدام برنامج Nvivo -دراسة حول القيادة الحكيمة لبعض مسؤولي مؤسسة كندور، مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، ع 5، الجزائر، 2016، ص 103.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 107 - 110.

ب. المقاربة اللغوية **L'approche linguistique**: الهدف منها وصف كيف نتحدث، حيث تسمح بإدراك مستويين مختلفين للخطاب، ليس فقط الترتيب والتصنيف النحوي (من قال؟ "ماذا؟")، ولكن أيضا مطابقة الدلالات بطريقة علمية (كيف؟ مع أي أثر؟).

ت. المقاربة الموضوعية **L'approche thématique**: هدفها تفسير المحتوى، حيث تعتمد على قراءة الوثيقة جزء بجزء، ومن أجل القيام بذلك نقوم بترميز المحتوى إلى فئات يمكن فهمها وتفسير محتواها.

ث. الخرائط المعرفية **Les cartographie cognitive**: هدفها هيكلية فكرة معينة، وهي تمثيل مادي رسومي (رسم بياني للأفكار والعلاقات بين هذه الأفكار) للتصورات العقلية لموضوع واحد أو عدة مواضيع في زمن محدد، ولا تعتبر كمقاربة كمية لأنها لا تقدم إحصائيات رقمية بل تقدم تمثيل بياني يجمع بين مصطلح رئيسي والجمل المستخدمة للتعبير عنه.

وتعتبر الخرائط المعرفية مسودة لعمل **Nvivo** وقد قمنا بوضعها جميعا في ملاحق (*) الدراسة نظرا لتشعبها وصغر الخط المكتوبة به وهي عبارة عن تمثيل مادي رسوم بشكل رسم بياني " ولا تعتبر كمقاربة كمية لأنها لا تقدم إحصائيات رقمية بل تقدم تمثيل بياني يجمع بين مصطلح رئيسي والجمل المستخدمة للتعبير عنه".⁽¹⁾

2. خطوات تطبيق برنامج Nvivo

تمر عملية استخدام برنامج **Nvivo** روتينيا بثلاث مراحل لإدراج وترميز نتائج المقابلات في برنامج **Nvivo** بعد إجراء المقابلات مع عينة الدراسة - مثقفي الأوراس - و ذلك كالاتي:

- إعداد البيانات: بعد الانتهاء من مقابلة المبحوثين قمنا بتحويل التسجيلات الصوتية إلى بيانات في شكل عناصر إجابات موافقة للأسئلة المطروحة والمهيكلية في دليل المقابلة ووضعها في ملفات word إذن تحصلنا على عشر ملفات بعدها نفتح ملف في برنامج **Nvivo** مع العلم هذا التطبيق يعطي نتائج أكثر دقة عندما تكون الكتابة باللغة الفرنسية.

(*) أنظر في ملاحق الدراسة 06، 07، 08، 09 و 10.

(1) خليل شرقي، بريكة السعيد، مرجع سبق ذكره، ص 110.

- ترميز البيانات: نقوم بإنشاء عُقد nodes وهي عبارة عن محاور الدراسة وترميزها وعقد فرعية childnodes والتي تُمثّل المحاور الفرعية ومن ثم نقوم بربط أجوبة كل مبحوث مع العقدة الخاصة به وفي هذه المرحلة قمنا بإدراج محتوى المقابلات كملفات خارجية ضمن كتابة Word لتصبح ملفات داخلية ضمن البرنامج.

- تحليل البيانات واستخراج النتائج: كخطوة أخيرة بعدما الحصول على المقاربات المختلفة اللغوية والمعجمية وعلى الخرائط المعرفية والذهنية وسحابة الكلام وتكرارها نقوم بقراءتها إحصائياً وتحليلها سوسيولوجياً وأخير تفسير النتائج وربطها بفرضيات الدراسة.

3. مناخ المقابلات مع المبحوثين:

الجدول رقم (01) يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث الأول

المبحوث الأول	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل:	تمت مقابله على ثلاث مراحل:	- تقديم شكر للمبحوث على التعاون.
كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة باتنة 1	م1: يوم 28 جوان 2018 التوقيت: من 13:30 إلى 16:50	- إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة وطبيعة المقابلة.
الدرجة العلمية: أستاذ دكتور	م2: يوم 12 سبتمبر 2018 التوقيت: من 14:30 إلى 16:35	- الاسترسال و التفاعل المتبادل بين الباحث والمبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة خاصة في مراحل تعليمه الأولى وطفولته.
باحث أكاديمي ومدير مخبر الأمن الإنساني.	م3: نوفمبر 2019 التوقيت:	- الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية.
	مكان المقابلة: مكتبه بمخبر الأمن الإنساني كلية الحقوق و العلوم السياسية بجامعة باتنة.	
	وسيلة تسجيل المعلومات: تسجيل صوتي.	

الجدول رقم (02): يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث الثاني

المبحوث الثاني	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: قسم اللغة والثقافة الأمازيغية الدرجة العلمية: حامل ماجستير أستاذ مساعد بجامعة باتنة رئيس قسم اللغة والثقافة الأمازيغية بجامعة باتنة 1. عضو في الجمع الجزائري للغة الأمازيغية. مقدم برنامج إذاعي بإذاعة باتنة الجهوية	تمت مقابلته على ثلاث مراحل: م1: يوم 11 أكتوبر 2018 التوقيت: من 10:50 إلى 14:30 م2: يوم 20 فيفري 2019 التوقيت: من 10:30 إلى 14:00 م3: 28 أكتوبر 2019 التوقيت: 10:40 إلى 11:45 مكان المقابلة: مكتب رئيس قسم اللغة والثقافة الأمازيغية جامعة باتنة 1. وسيلة تسجيل المعلومات: تسجيل صوتي.	- تقديم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة و طبيعة المقابلة. - الاسترسال و التفاعل المتبادل بين الباحث و المبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة خاصة في تجاربه في الحياة. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية للتحدث عن علاقاته مع الأشخاص.

الجدول رقم (03): يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث الثالث

المبحوث الثالث	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: المسرح الجهوي باتنة الدرجة العلمية: حامل ليسانس مستشار بيداغوجي للشباب المنصب: مدير المسرح الجهوي باتنة	تمت مقابله على ثلاث مرحلتين: م1: يوم 26 فيفري 2019 التوقيت: من 10:30 إلى 14:50 م2: يوم 5 مارس 2019 التوقيت: من 10:30 إلى 13:00 مكان المقابلة: مكتبه بالمسرح الجهوي بياتنة. وسيلة تسجيل المعلومات: تسجيل صوتي.	- تقديم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة وطبيعة المقابلة. -التفاعل المتبادل بين الباحث والمبحوث مما جعل من مدة المقابلة تزيد نظرا لاسترسال المبحوث في تحدته المطلق عن تجاربه في الحياة ومغامراته وعلاقته بالأشخاص. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية جعلته.

الجدول رقم (04): يمثل مناخ المقابلة مع المفردة الرابعة

المبحوث الرابع	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: مؤسسة دار النشر أنزار بسكرة المنصب: مديرة دار النشر أنزار تعني بنشر الكتاب الشاوي.	تمت مقابلته على أربع مراحل: م1: يوم 01 ماي 2019 التوقيت: من 13:30 إلى 14:30 م2: يوم 5 جويلية 2019 التوقيت: من 14:00 إلى 15:00 م3: 10 أكتوبر 2019 (مكالمة هاتفية) التوقيت: من 20:15 إلى 22:00 م4: 20 ديسمبر 2019 (مكالمة هاتفية) مكان المقابلة: حديقة عامة بباتنة وسيلة تسجيل المعلومات: تسجيل صوتي و الكتابة.	- تقديم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة وطبيعة المقابلة. - الاسترسال و التفاعل المتبادل بين الباحث و المبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية. - الإسترسال في المكالمات الهاتفية وخاصة لكم المعلومات المقدمة من قبل المفردة التي لم تبخل علينا لا بالوقت ولا بالمعلومة.

الجدول رقم (05): يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث الخامس

المبحوث الخامس	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: دار السينما بباتنة الوظيفة: محافظ مهرجان المسرح الأمازيغي مدة إحدى عشر سنة. فنان ملحن، رسام، نحات وكاتب مسرحي.	تمت مقابلته مرّة واحدة: يوم: 12 أكتوبر 2019 التوقيت: من 09:00 إلى 15:30 مكان المقابلة: مكتبه بدار السينما بباتنة. وسيلة أخذ المعلومات: التسجيل الصوتي.	- تقاسم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة و طبيعة المقابلة. - الاسترسال و التفاعل المتبادل بين الباحث و المبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية. -التعاون الكبير الذي جعل المبحوث يقدم لنا معظم أعماله و مؤلفاته وقام بإثرائنا إن صح التعبير بمكتبة إلكترونية في هيئة أقراص مضغوطة الحقيقة أنها كانت مراجع جد مهمة.

الجدول رقم (06): يمثل مناخ المقابلة مع المفردة السادسة

المبحوث السادس	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: جامعة باتنة 1 الدرجة العلمية: أستاذ محاضر أ دكتوراه في التاريخ. رئيسة فرقة بحث	تم ت مقابلتها يوم: 17 نوفمبر 2019 التوقيت من 10:30 إلى 12:30 مكان المقابلة: مكتبها بقسم اللغة و الثقافة الأمازيغية جامعة باتنة 1.	- تقديم شكر للمبحوثة على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة وطبيعة المقابلة. - الاسترسال والتفاعل المتبادل بين الباحث والمبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية.

الجدول رقم (07): يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث السابع

المبحوث السابع	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: الدرجة العلمية: أستاذ تاريخ متقاعد درس الثانوي بمصر حامل لشهادة مهندس الاستصلاح الريفي حامل ليسانس تاريخ وحقوق كاتب ومصحح في جريدة الشعب أستاذ تاريخ وجغرافيا مدة سبعة عشر سنة مؤسس جمعية ثقافية تدافع على الثقافة المحلية.	تمت مقابلته يوم 18 نوفمبر 2019 التوقيت: من 11:00 إلى 13:00 مكان المقابلة: دار السينما باتنة. وسيلة تسجيل المعلومات: التسجيل الصوتي.	- إرسال دليل المقابلة للمبحوث مسبقا عبر البريد الإلكتروني طلبا منه لتحضير التواريخ و النقاط التي يمكن للمبحوث أن يغفل عنها الإطلاع على الموضوع وفي الحقيقة هذه الإشارة مهمة جدا. - تقديم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة وطبيعة المقابلة. - الاسترسال و التفاعل المتبادل بين الباحث و المبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة.

الجدول رقم (08): يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث الثامن

المبحوث الثامن	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: مسرح بجاية لأزيد من 16 سنة. الدرجة العلمية: ممثل مسرحي وتلفزيوني محترف، كاتب سيناريوهات و مخرج مسرحي، خريج المعهد الموسيقي تخصص كمان كمنجة. خبرة أربعين سنة فن.	تمت مقابلته يوم: 28 ديسمبر 2019 التوقيت: من 11:00 إلى 14:15 مكان المقابلة: دار السينما باتنة. وسيلة تسجيل المعلومات: التسجيل الصوتي.	- تم مقابلته في قاعة سينما باتنة تحت إضاءة خافتة من أعطى جو من الراحة والانتباه. - تقدم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة و طبيعة المقابلة. - الاسترسال والتفاعل المتبادل بين الباحث والمبحوث. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية.

الجدول رقم (09): يمثل مناخ المقابلة مع المبحوث التاسع

المبحوث التاسع	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: دار نشر بباتنة الدرجة العلمية: ليسانس في الترجمة، ماستر في الترجمة باحث إثنوغرافي، فوتوغرافي. مدير دار نشر مدون كاتب صحفي صاحب قناة يوتيوبية. فنان	تمت مقابلته يوم: 04 فيفري 2020 التوقيت: من 12:30 إلى 14:00 ثم من 15:30 إلى 16:00 مكان المقابلة: مكتب خلية الإعلام بمحافظة مهرجان المسرح الأمازيغي مسرح باتنة. وسيلة تسجيل المعلومات: التسجيل الصوتي.	- إرسال دليل المقابلة للمبحوث مسبقا عبر البريد الإلكتروني طلبا منه لتحضير التواريخ والنقاط التي يمكن للمبحوث أن يغفل عنها الإطلاع على الموضوع وفي الحقيقة هذه الإشارة مهمة جدا. - تقديم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة وطبيعة المقابلة. - الاسترسال والتفاعل المتبادل بين الباحث والمبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية.

الجدول رقم (10): يمثل مناخ المقابلة مع المفردة العاشرة

المبحوث العاشر	تاريخ ومكان ومدة المقابلة	ظروف المقابلة
مكان العمل: الإذاعة الوطنية الثانية بالجزائر العاصمة الدرجة العلمية: ليسانس ترجمة ليسانس لغة إسبانية ماستر في علوم الإعلام والاتصال المدرسة الوطنية. مديرة دائرة ثقافية في الإذاعة الوطنية القناة الثانية.	تمت مقابلته يوم: 06 فيفري 2020 التوقيت: من 12:30 إلى 15:15 مكان المقابلة: مكتب خلية الإعلام بمحافظة مهرجان المسرح الأمازيغي مسرح باتنة. وسيلة تسجيل المعلومات: التسجيل الصوتي.	-تقديم شكر للمبحوث على التعاون. - إحاطة المبحوث بشرح مقتضب حول مسار الأطروحة و طبيعة المقابلة. - الاسترسال و التفاعل المتبادل بين الباحث والمبحوث مما أدى بحصولنا على معلومات جزئية مهمة. - الثقة المتبادلة لدرجة أن وصل المبحوث إلى درجة من الأريحية.

4. تحليل المقابلات وفق برنامج Nvivo

1.4. التحليل الدلالي العام لمعطيات خطاب المبحوثين:

حيث قمنا هنا بتحليل المقاربات من أجل رصد التمثيلات العامة للمبحوثين من خلال المقاربة المعجمية L'approche l'exicale لمفردات المبحوثين، والتي لها علاقة بجميع فرضيات الدراسة.

الجدول رقم (11): الإحصاء الترددي لجميع المقابلات

الكلمة	طول الحرف	التكرار
المرأة	6	135
الأمازيغية	10	86
المثقف	6	74
الأوراسي	8	67
التراث	6	64
الأم	4	61
الثقافة	7	58
الآخر	5	43
نفسي	4	43
الشاوية	7	41
اللغة	5	36
التاريخ	7	30
الأساطير	8	26
الطقوس	6	26
الفضاء	6	25
الأرض	5	23
القرية	6	23
المخيال	7	22
مجال	4	22
النخب	5	17
الإبداع	7	16
التواصل	7	16
ملهمة	5	16

من خلال الجدول أعلاه رقم (11) المتعلق بالمقاربة المعجمية، يظهر تكرار المفردات في جميع المقابلات التي أجريتها مع المجتمع المبحوث، بالاعتماد على 100 مفردة تم تحديدها في برنامج Nvivo تم اختيار 30 مفردة دالة على متغيرات الدراسة حسب عشرة من المبحوثين، وتكرار بعض المصطلحات بكثرة دليل على أهميتها في مقارنة تمثلات المخيال الاجتماعي، أول ما لاحظناه هو تكرار كلمة المرأة (135 مرّة) وهذا إن دل على شيء فهو أقوى عنصر للتمثيل يعكس صورة المرأة عند الأوراسي وتمثلها بكل شيء بالحياة الوجود القوة والطاقة، تليها كلمة (86 مرّة) للأمازيغية مقابل كلمة الشاوية بدرجة أقل (41 مرّة) وهذا لأن الأوراسي يتمثل البعد الهوياتي اللساني والجغرافي والإثني العام، وتكرر مصطلح المثقف (74 مرّة) وتكررت كلمة الأوراسي (67 مرّة) مقابل تكرار الثقافة (58 مرّة)، وجاءت تكرارات كلمة الأم (61 مرّة) وهذا طبعا تمثلا للانتماء. وتكرر مصطلح التراث (64 مرّة) وجاء مصطلح الآخر ونفسي أي الضدان بتكرار (43 مرّة) وهو يعكس تمثلات وتصورات المناطقية والاختلاف بوسطية، وجاءت تكرارات اللغة والتاريخ تباعا ب (36 مرّة) (30 مرّة) لأهميتها كأبعاد وتباعا أيضا تكررت الأساطير والطقوس بتكرار (26 مرّة) و (26 مرّة) لأهميتها كممارسات تلقائية وكمكونات لمخياله.

في حين تكرر الفضاء والماضي والأرض (25 مرّة) (25 مرّة) (23 مرّة) كعناصر يتماهى بها المبحوثين كما تكرر كل من الأم والقرية بنفس التكرار (23 مرّة) و (23 مرّة) يليها المخيال بتكرار (22 مرّة) والمجال أيضا ب (22 مرّة) وتكررت النخب (17 مرّة) في حين جاءت مصطلحات الإبداع والتواصل وملهمة بالتكرار ذاته (16 مرّة) وذلك لأهمية التواصل والإبداع في إعطاء قيمة للمثقف وهو يستمد الإلهام والإبداع من المرأة لأن صفة ملهمة تعود عليها.

هنا يمكن الاستدلال على تكرار الكلمات بشكل سحابة الكلمات من خلال الشكل الموالي:

الشكل رقم (02): صورة تمثل سحابة المفردات للمصادر



يظهر جليا من خلال سحابة الكلمات وجود كلمات دالة أساسية في هذه الدراسة ومشتركة بين الباحثين ضمن العديد من الكلمات والمصطلحات التي تحدث بها الباحثين العشرة

- مصطلح ومفهوم المرأة نظرا للقيمة الرمزية والاجتماعية وكذا المكانة التي تحظى بها المرأة الأوراسية كفاعلة في المجتمع ضمن بنية المتحول وذلك بالربط مع عنصر الوعي لأن المثقف الأوراسي لديه وعي بتاريخه وبنسأء ساهمنا في صناعة تاريخ الأوراس إضافة إلى تعدد أدوار المرأة الأوراسية في البيت وخارجه.
- مصطلحي الأمازيغية والأوراسية مما يتضح لنا أن المثقف الأوراسي يتحدث بالضمير الجمعي العام للأمازيغية مقارنة بمصطلح الشاوية الذي يقل عنه وذلك أيضا لوعيه بالتاريخ المشترك للأمازيغ .
- مصطلح المثقف من الضروري هنا أن نشير إلى نقطة مهمة سنتعرض لها في أحد الجداول الخاصة بتحليل سمات المثقف الأوراسي وهي الجزئية التي طرحنا فيها سؤال: هل تعتبر نفسك مثقف؟ كانت

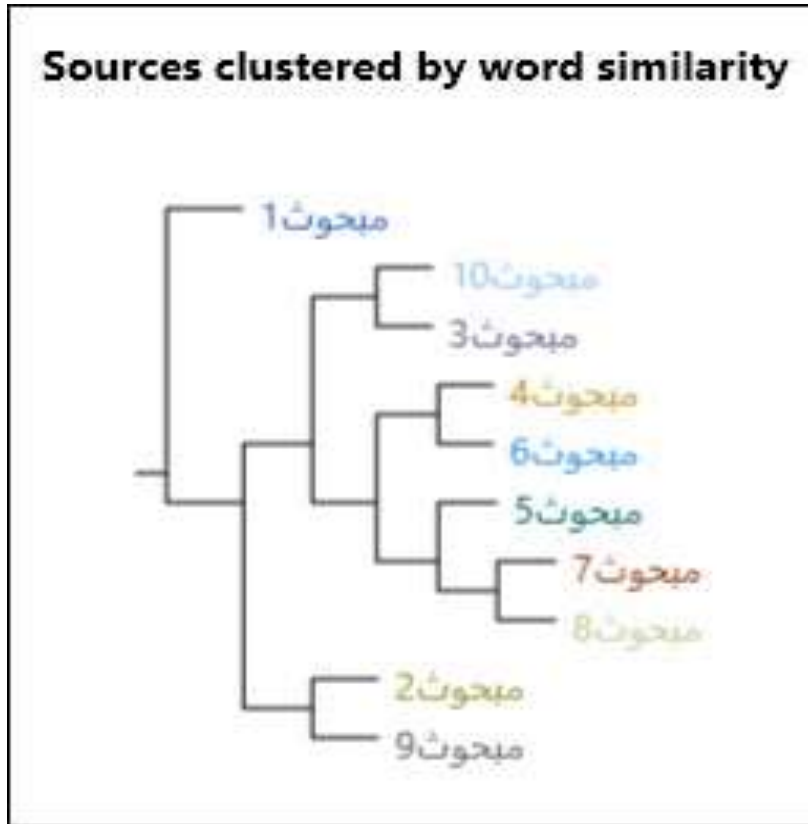
معظم إجاباتهم بين لا أعتقد أو لست أنا من يصنف نفسه كمثقف في حين أن ما قدمته المعطيات تثبت أن البعض منهم يتحدثون بصيغة أنا كمثقف، أنا كمبدع، أنا كفنّان.

■ التراث حيث لاحظنا أن مفردات المجتمع المبحوث تتماهى مع مكون التراث كمكون هوياتي وهم يربطون الثقافة بالتراث وبالأصالة، وأيضا مفهوم الآخر يشكل مفهوم الآخر أحد أهم المفاهيم والمصطلحات الذي ترددت في المقابلات وتكررت كثيرا وذلك نظرا للوعي بوجود اختلاف في بنية اللسان وخصوصية الفضاء لا أكثر لأن الثقافة الأمازيغية هي جزء من الثقافة الجزائرية الكلية.

وقد حملت السحابة كلمات مختلفة وبدرجة تكرارات مختلفة من أبرزها الأنا، الماضي، الأرض، الأساطير، الطقوس، القرية.

3.4. مقارنة المبحوثين فيما بينهم:

الشكل رقم (03): مخطط يمثل المصادر حسب التشابه النصي بين المبحوثين



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مخرجات Nvivo

قراءة تحليلية للجدول:

يُقدم هذا الشكل أوجه التشابه والاختلاف بين المبحوثين وهذا التطبيق NVivo يقدم مقارنة من خلال إجابات المبحوثين التي أعطيت له وبناء على معرفتنا بالمبحوثين نقدم القراءة التالية في التالي:

أ. أوجه التشابه:

- مبحث 04 و 06: تتشابهان كونهما من نفس النوع (أنثى) وكلاهما من نفس السن ومتشبعتان بحب فضاء الأوراس والارتباط بالمنشأ ذاته وممارسة الطقوس الأمازيغية والاهتمام بالكتابة والتأليف.
- مبحث 03 و 10: وكلاهما يعمل في مؤسسة الأول مدير مسرح والثانية صحفية في الإذاعة الوطنية ويملكان نفس الطموح في التغيير والجدية في العمل.
- مبحث 07 و 08: يتشابهان في التجربة الخبراتية الطويلة فالأول هو أكبر المبحوثين سناً والثاني له تجربة 40 سنة في الفن المسرحي ولهما رؤية تراثية مشتركة.
- مبحث رقم 02 والمبحث رقم 09: يتشابهان في كونهما من نفس النوع (ذكر) والاهتمام ذاته وهو التواصل الرقمي إضافة إلى اشتراكهم في نفس الإجابات مثلاً فيما يتعلق بتصالح الأوراسي مع ذاته.
- يتقاطع المبحوثين 04 و 06 و 05 و 07 و 08 في المواقف ذاتها والاتجاهات والتصورات نفسها.

ب. أوجه الاختلاف:

- يختلف المبحث 01 عن بقية المبحوثين ربما لأنه الأكثر مستوى علمي لأنه برتبة "أستاذ التعليم العالي" ولأنه أكثر حداثة وتوجها للمستقبل فهو يعتز بالتراث ولكن يميل للعادات والممارسات وفي كثير من الإجابات ينفرد عكس المبحوثين مثلاً في السؤال الخاص بطبقات المثقفين وتوظيف الأسطورة.
- يختلف المبحثان 02 و 09 عن باقي المبحوثين في الاهتمام بالرقمنة والتواصل الرقمي.
- كما اختص المبحوثين 04 و 06 و 05 و 07 و 08 بميزة الكتابة حول التراث.
- ويُعطي هذا المخطط اختلافات الإجابات على حسب المشترك والمتضاد بين الإجابات.

5. اختبار الفرضية الأولى:

1.5. نتائج المقاربة المعجمية:

يتيح برنامج **Nvivo** وسيلتين للتحليل إما المدرج الإحصائي أو الجدول الإحصائي وطبعا بالنسبة لنا ولأننا استخدمنا في المقاربة الكيفية الكلاسيكية كمية من الجداول فضلنا أن نعتمد على المدرجات الإحصائية للتنوع.

جدول رقم (12): تكرار الكلمات لمتغير المثقف الأوراسي

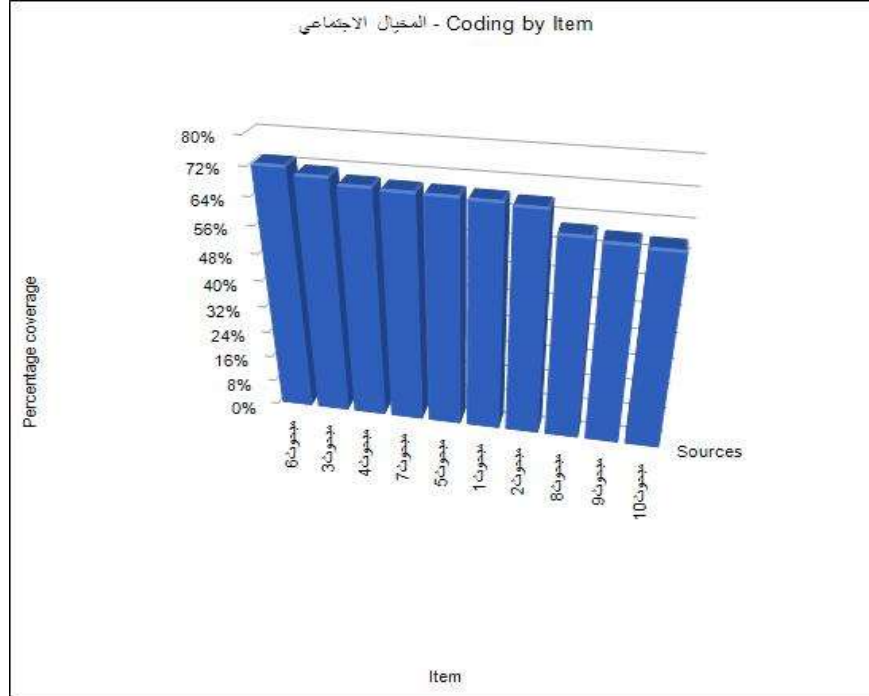
الكلمة	طول الحرف	التكرار
المثقف	6	55
الثقافة	7	39
الأوراس	7	29
الأمازيغية	10	14
الإبداع	7	13
الآخر	5	12
الأكاديمي	9	12
النخب	5	12
التجديد	7	10
التفاعل	6	9
الاحتكاك	8	9
طبقات	5	9
النضال	5	8
الإعلام	7	7
التاريخ	7	7
الحراك	6	7
القضية	6	7
حبّيس	4	7
الدور	5	6
الفنان	6	6

من خلال الجدول أعلاه رقم (12) المتعلق بالمقاربة المعجمية، يظهر تكرار المفردات في جميع المقابلات التي أجريتها مع المجتمع المبحوث، بالاعتماد على 100 مفردة تم تحديدها في برنامج **Nvivo** تم اختيار 20 مفردة دالة على متغيرات الدراسة حسب عشرة من المبحوثين، وتكرار بعض المصطلحات بكثرة دليل على أهميتها في مقارنة سمات متغير المثقف الأوراسي، أول ما لاحظناه هو تكرار كلمة المرأة (55 مرة) وهذا إن دل على شيء فهو أقوى عنصر للتمثيل يعكس نظرة المثقف لنفسه كمثقف وتمثلها انعكاسيا، تليها وتكملها كلمة ثقافة بتكرار (39 مرة) في مقابل الأوراسي بـ (29 مرة) وتلحق بها مفردة الأمازيغية بتكرار أقل (14 مرة) وذلك لأن البعد الأوراسي خاص على البعد الأمازيغي.

وتكرر مصطلح الإبداع (13 مرة) كوظيفة من وظائف المثقف وجاءت تكرارات الآخر والأكاديمي والنخب تباعا بنفس التكرار (12 مرة) لأهميتها كأبعاد متبوعة بتكرار كلمة التجديد (10 مرات) كفعل في العملية الثقافية. وتقاسم كل من التفاعل والاحتكاك والطبقات التكرار ذاته (09 مرات) وبتكرار أقل من الإبداع والتجديد جاء النضال مكررا (08 مرات) وتواترت الكلمات التالية بنفس التكرار الإعلام، التاريخ، القضية وحبيس (07 مرات) وينتهي الجدول بتقاسم كلمتي الفنان والدور التكرار ذاته (06 مرات).

2.5. نتائج المقاربة الموضوعية:

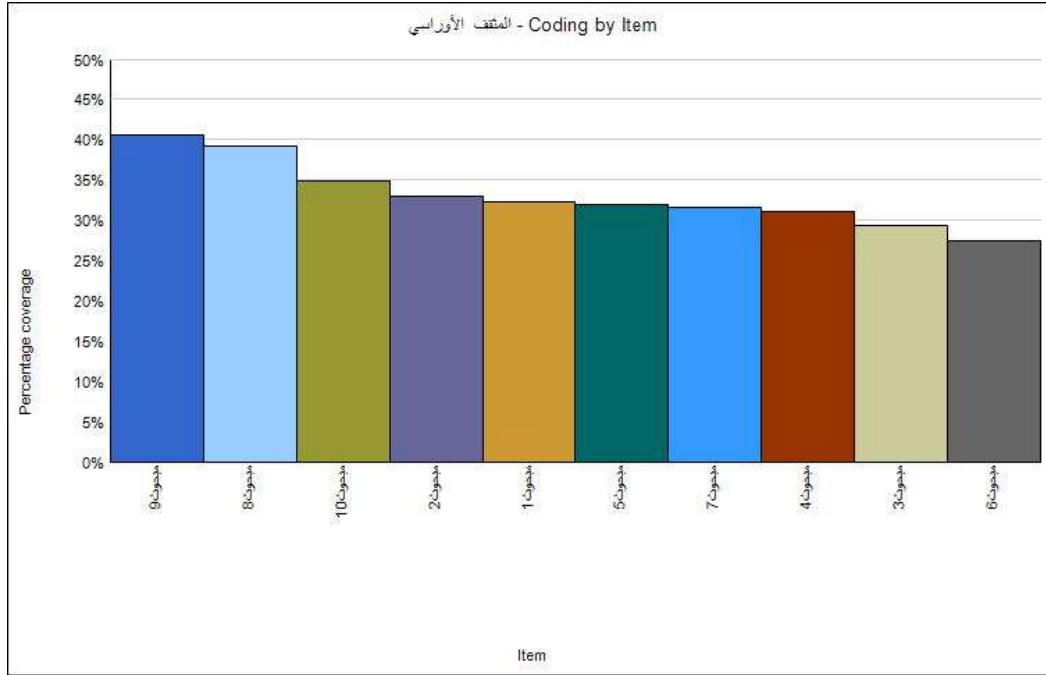
الشكل رقم (04): مدرج تكراري خاص بالمخيال الاجتماعي



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مخرجات برنامج Nvivo

تشير نتائج الشكل أعلاه تأكيد الباحثين على وجود المخيال الاجتماعي حسب النسب الجذ متقاربة ففي الصدارة المفردة (06) بنسبة معتبرة 72% يتبعها المبحوث (03) بنسبة 70% ، ويتقاسم كل من المفردة (04) والمبحوث (07) و (05) و (01) و (02) النسبة نفسها 68% وبدرجة أقل حصل (08) على تكرار 64% وفي الأخير تتابع المبحوثين رقم (09) و (10) بنسبة 60%. وهذا يُعتبر مؤشر إيجابي على قوة حضور المخيال الاجتماعي عند المجتمع المدروس وفي نفس الوقت التقارب النسبي دليل على قوة المشترك في الثقافة والتربية والذاكرة الجماعية وسيتم التطرق إلى مكوناته وعناصره في الجداول اللاحقة من هذه الدراسة.

الشكل (05): مدرج تكراري خاص بتمثل المثلث الأوراسي



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مخرجات Nvivo

تشير نتائج الشكل أعلاه تأكيداً متوسط للمبحوثين على وجود المثلث الأوراسي حسب النسب المعطاة ففي الصدارة المبحوث (09) بنسبة متوسطة 40% يتبعه المبحوث (08) بنسبة 39% وتليه المفردة (10) بنسبة 36% ثم جاء المبحوث (02) بنسبة تكرار 34% ليلحق به المبحوث (01) بنسبة 33% واشترك كل من المبحوث (05) و(07) والمفردة (04) في النسبة ذاتها 32% ومن ثم المبحوث (03) بنسبة 30% وأخيرا المفردة (06) بنسبة 28% وهذا يُعتبر مؤشر متوسط على وجود مُحتشم للمثلث الأوراسي ولربما يرجع هذا إلى الوظائف التي يقوم بها وطبعا سنفصل ونسهب في تحليلها في الجداول اللاحقة.

3.5. نتائج المقاربة اللغوية:

جدول رقم (13): يمثل معامل الارتباط بين المخيال الاجتماعي والمثقف الأوراسي

معامل الارتباط	العقدة - ب -	العقدة - أ -
0,857575	تمثلات المثقف الأوراسي	المخيال الاجتماعي

من خلال الجدول رقم (13) نلاحظ أن معامل الارتباط بين عقدة المخيال الاجتماعي وتمثلات المثقف الأوراسي (0,857575)، فبملاحظة معامل الارتباط يتبين أنه قوي جداً وسيتم العرض التفصيلي في المقاربة الكيفية الكلاسيكية.

06. اختبار الفرضية الثانية:

1.6. نتائج المقاربة المعجمية:

جدول رقم (14): تكرار كلمات متغير الارتباط بالفضاء

الكلمة	طول الحرف	التكرار
الأمازيغية	10	29
اللغة	5	16
التواصل	7	11
التدوين	7	7
الملكية	6	7
الثقافات	8	7
العالم	6	4
الهوية	6	4
اللغة	6	4
الشفهي	6	3
المجال	6	3
إنّار	4	2
الآخر	5	2
العربية	7	2
رموز	4	2
فضاءات	6	2
القرية	4	2

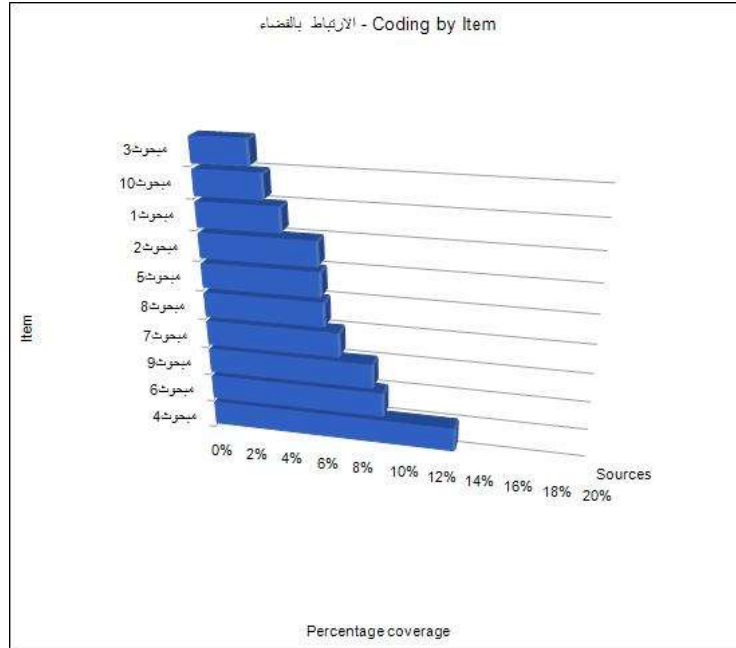
من خلال الجدول أعلاه رقم (14) المتعلق بالمقاربة المعجمية، يظهر تكرار المفردات في جميع المقابلات التي أجريتها مع المجتمع المبحوث، بالاعتماد على 100 مفردة تم تحديدها في برنامج Nvivo تم اختيار 20 مفردة دالة على متغيرات الدراسة حسب عشرة من المبحوثين، وتكرار بعض المصطلحات بكثرة دليل على أهميتها في مقارنة تمثيلات الفضاء الأوراسي. إن أول ما لاحظناه هو تكرار كلمة المرأة (29 مرّة) مما يدل على أن فضاء الأوراس مؤطر كفضاء أمازيغي والعمومية ولتتمة المعنى في بنيته تضاف له اللغة بتكرار (16 مرّة) متبوعا بالتواصل مكرّر (11 مرّة) لأن عملية التواصل تؤسس للعلاقات داخل الفضاء ثم تتابع تكرار الكلمات

التدوين والملكية والثقافات (07 مرات) إن التدوين فعل ثقافي يعكس أهمية حفظ الموروث الثقافي والأوراسي يمتلك الفضاء سواء كان في الجبل أو في السهول ويمتلك الأرض ولا يبيعها وهو منفتح على ثقافات الآخر وعلى العالم أيضا إذ ظهر تكراره (04مرات) ونفس التكرار (04مرات) كان من نصيب كلمتي الهوية واللغة لارتباطهما بالفضاء.

تكررت كلمتي الشفوي والمجالي (03مرات) فالثقافة الأوراسية ثقافة شفوية والمجال هو الرمزية من الفضاء كما تكررت الكلمات التالية: إنَّار والآخر العربية والرموز الفضاءات والقرية بتكرار (2مرّة) يمثل إنَّار في المتخيل العام رمزية طقسية في فضاء تقليدي البيت، الشارع، النساء في حين وردت كلمة الآخر مع العربية كمتغيرة تُعبر عن الاختلاف اللساني لأن الثقافة الجزائرية هي مشترك لثقافات المحلية ووجود فضاءات مختلفة سمة للتنوع الحضاري وللاحتكاك كما أن القرية هي الفضاء المادي الذي تمارس فيه كل الرمزيات لما تُحافظ عليه من خصوصية.

2.6. نتائج المقاربة الموضوعية

شكل رقم (06) يمثل مدرج تكراري خاص بالفضاء الأوراسي



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مخرجات Nvivo

تشير نتائج الشكل أعلاه تأكيد لارتباط المبحوثين بالفضاء الذي يشغلونه حسب النسب المعطاة حيث تصدرت المفردة 04 بنسبة تكرار 12% تتبعها المفردة 06 بنسبة 10 % ويليهما المبحوث 09 بنسبة 9 % ثم جاء المبحوث 07 بنسبة تكرار 07% ليلحق بهم كل من 08 و 05 و 02 بنسبة 6% ثم المبحوث 01 بنسبة 05% ومن بعده المفردة 10 بنسبة 4% وأخيرا المبحوث 03 بنسبة 03% وهذا يُعتبر مؤشر حسن على وجود ارتباط المبحوثين بالفضاء مقارنة بالنسبة الكلية 20 % من مجموع المفردات الكلية وسنرى في الأخير نتائج الارتباط الخاص بالفرضية.

3.6. نتائج المقاربة اللغوية

جدول رقم (15): يمثل علاقة الارتباط بين متغير الفضاء الأوراسي وتمثلات الأوراسي

العقدة - أ-	العقدة - ب-	معامل الارتباط
الارتباط بالفضاء الأوراسي	تمثلات المثقف الأوراسي	0,722262

من خلال الجدول رقم (15) نلاحظ أن معامل الارتباط بين عقدة الارتباط بالفضاء

الأوراسي وتمثلات المثقف الأوراسي (0,722262)، فبملاحظة معامل الارتباط يتبين أنه قوي وسيتم العرض التفصيلي في المقاربة الكيفية الكلاسيكية.

7. اختبار الفرضية الثالثة:

1.7. نتائج المقاربة المعجمية:

جدول رقم (16): يوضح تكرار الكلمات للمرأة الأوراسية

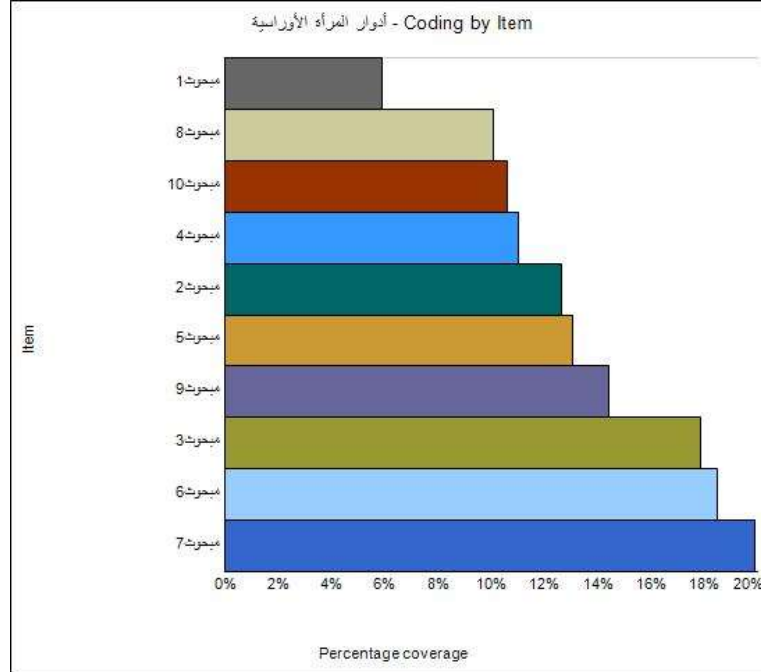
الكلمة	طول الحرف	التكرار
المرأة	6	102
الأوراسية	9	37
الماضي	6	17
الرجل	5	13
أدوار	5	11
ملهمة	5	11
صورة	4	10
الحاضر	6	9
تغيرت	5	8
أدوارها	7	7
البيت	5	6
الجبل	5	6
التقليدية	5	6
الثورة	6	5
ديهيا	5	5
فاطمة	5	5
قوية	4	5
التربية	7	4
عانت	4	4
الأرض	5	3
الاقتصادية	10	3
التاريخ	7	3
المخيال	7	3
المكانة	7	3
الجلدة	5	3
منتجة	5	3

من خلال الجدول أعلاه رقم (16) المتعلق بالمقاربة المعجمية، يظهر تكرار المفردات في جميع المقابلات التي أجريتها مع المجتمع المبحوث، بالاعتماد على 100 مفردة تم تحديدها في برنامج Nvivo تم اختيار 28 مفردة دالة على متغيرات الدراسة حسب عشرة من المبحوثين، وتكرار بعض المصطلحات بكثرة دليل على أهميتها في مقارنة أدوار المرأة الأوراسية، أول ما لاحظناه هو تكرار كلمة المرأة (102 مرّة) وهو تكرار كبير جدا دليل على قوة التمثيل في المرأة، تليها وتكملها كلمة ثقافة بتكرار (37 مرّة) متبوعة بتكرار الماضي (17 مرّة) والذي يدخل في إطار أدوارها السابقة حين جاء تكرار كلمة الرجل (13 مرّة) وتتقاسم الأدوار والملهمة تكرار (11 مرّة) وتلحق بها مفردة تغيرت بتكرار أقل (08 مرّة) معبرة عن تغيّر أدوارها ومكانتها الاجتماعية التي دُعمت بتكرار الأدوار بـ (07 مرات) وجاء تكرار كل من البيت والجبل والتقليدية (06 مرات) البيت كفضاء خاص للمرأة والجبل كمكان تميزت فيه المرأة الأوراسية عن المرأة في السهول.

تكررت مفردة الثورة (05 مرات) لارتباط المرأة بالثورة كمكافحة ومجاهدة وشهيدة، وصنفت الكاهنة ديهيا كامرأة تاريخية مؤثرة إضافة إلى الضابطة فاطمة وفاطمة تازوغارت بنفس التكرار (05 مرات) متبوعة بتكرار قوية (05 مرات) وهي أحد الصفات التي ميزت المرأة الأوراسية في تكررت مفردة المعاناة (04 مرات) للوعي بكل ما معانات المرأة الأوراسية ولا تزال تعانيه من قسوة الطبيعة والأعباء التي توكل له حين تكررت الكلمات التالية تباعا الأرض، الاقتصادية، المخيال، المكانة، الجدة، منتجة بتكرار (3 مرات) حيث تمثل جميعا ارتباط بالأرض وتنوع أدوار المرأة الاقتصادية ولأنها امرأة عاملة فهي مُنتجة ومُستقلة مما أعطاهم مكانة اجتماعية في مجتمعها وأدوارها كزوجة أو جدة تتحدد وفق معطيات الفضاء.

2.7. نتائج المقاربة الموضوعية:

الشكل رقم (07) يمثل: جدول تكراري لأدوار المرأة الأوراسية



المصدر : من إعداد الطالبة بالاعتماد على مخرجات Nvivo

تشير نتائج الشكل أعلاه تأكيد لارتباط المبحوثين بالفضاء الذي يشغلونه حسب النسب المعطاة حيث تصدرت المفردة 04 بنسبة تكرار 12% تتبعها المفردة 06 بنسبة 10 % ويليهما المبحوث 09 بنسبة 9 % ثم جاء المبحوث 07 بنسبة تكرار 07% ليلحق بهم كل من 08 و 05 و 02 بنسبة 6% ثم المبحوث 01 بنسبة 05% ومن بعده المفردة 10 بنسبة 4% وأخيرا المبحوث 03 بنسبة 03% وهذا يُعتبر مؤشر حسن على وجود ارتباط المبحوثين بالفضاء مقارنة بالنسبة الكلية 20 % من مجزئ المفردات الكلية وسنرى في الأخير نتائج الارتباط الخاص بالفرضية.

3.7. نتائج المقاربة اللغوية:

جدول رقم (17): يمثل معامل الارتباط بين الوعي بأدوار المرأة الأوراسية والمثقف الأوراسي

معامل الارتباط	العقدة -ب-	العقدة -أ-
0,618803	تمثيلات المثقف الأوراسي	الوعي بأدوار المرأة الأوراسية

من خلال الجدول رقم (17) نلاحظ أن معامل الارتباط بين عقدة الوعي بأدوار المرأة الأوراسية والمثقف الأوراسي (0,618803)، فبملاحظة معامل الارتباط يتبين أنه هناك ارتباط وسيتم التأكيد مع الجدول التحقيقي في درجة تحقق الفرضية.

8. اختبار الفرضية الرابعة:

1.8. المقاربة المعجمية :

جدول رقم (18): يوضح تكرار متغير الممارسات (الطقوس والأساطير)

الكلمات	طول الحرف	كلمات
الأساطير	8	25
الطقوس	6	22
المخيلال	7	11
ترييت	5	5
الحفاظ	6	4
ملهمة	5	4
الشفوي	7	4
الأمازيغية	10	3
التاريخي	8	3
التراث	6	3
الخيلال	6	3
الشعبي	6	3
الفرجة	6	3
القصص	5	3
القيم	5	3
المرأة	6	3
توظيف	5	3
أمارسها	7	3
أنزار	5	2
الإبداع	7	2
الاحتفالية	10	2
الثقافي	7	2
الديني	6	2
الرجل	5	2

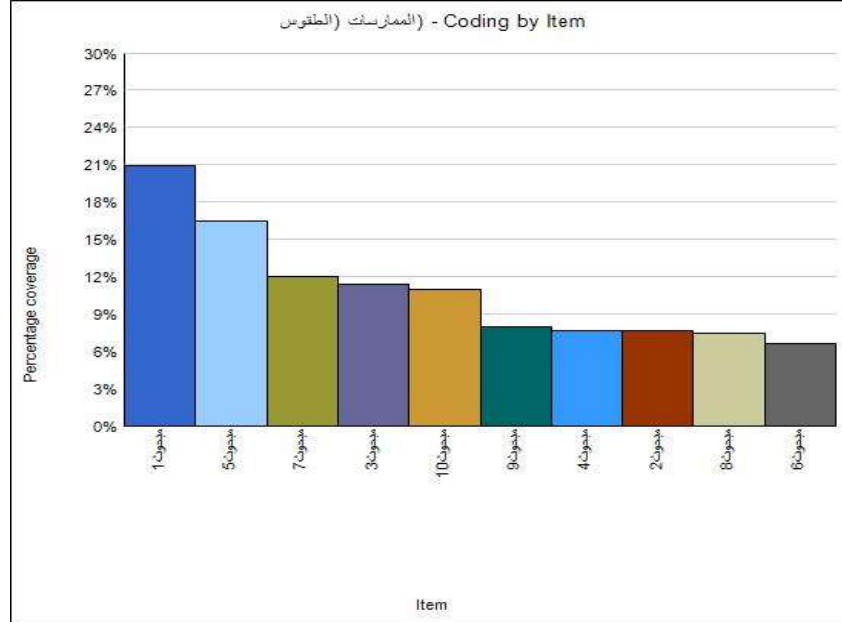
من خلال الجدول أعلاه رقم (18) المتعلق بالمقاربة المعجمية، يظهر تكرار المفردات في جميع المقابلات التي أجريتها مع المجتمع المبحوث، بالاعتماد على 100 مفردة تم تحديدها في برنامج Nvivo تم اختيار 24 مفردة دالة على متغيرات الدراسة حسب عشرة مبحوثين، وتكرار بعض المصطلحات بكثرة دليل على أهميتها في مقارنة الممارسات الطقوس والأساطير، أول ما لاحظناه هو تكرار كلمة الأساطير (25 مرّة) وهو تكرار كبير جدا دليل على قوة الممارسة وربما توظيف الأساطير، تليها كلمة الطقوس بتكرار (22 مرّة) متبوعة بتكرار المخيال (11 مرّة) وتكررت كلمة تربيت (5 مرات) على اعتبار أن المبحوثين تربوا على الأساطير والطقوس وتكررت كلمتي الحفاظ وملهمة التي تعود على الأساطير بـ (4 مرات) إضافة إلى التكرار ذاته مع كلمة الشفوي وتكررت مفردة الأمازيغية (03 مرات)، وترابنت كلمات التاريخي والتراث والخيال والشعبي بالتكرار ذاته (03 مرات) فالأساطير بعمقها شعبية توليدها يعتمد على الخيال وهي تراث شفوي متداول.

تكررت كل من الفرجة والقصص (03 مرات) إذ ترتبط معظم الفرجات بالطقوس والأساطير وهي قصص تحمل جانبا من الحقيقة، كما ورد في الجدول أعلاه تكرارات متشابهة لكل من المرأة والقيم (3 مرّة) معلوم أن الأسطورة تحمل قيمة والمرأة أهم العناصر التي تقوم عليها الطقوس والأساطير، وتوالت الأفعال بتكرار (3مرات) لكل من مارست والتي تعود على الطقوس ووظفت التي ترجع إلى الأساطير، وفي المقابل ظهر تكرار لأحد أساطير الأوراس أنزار بـ (02 مرّة) وهو دليل على عمق هذه الأسطورة في المتخيل الأوراسي حيث ذكر لنا ثلاث مبحوثين بأنهم استخدموها كقصة ولون أدبي في مقابل سمت المفردة 04 دار النشر باسم "أنزار".

وفعل الإبداع في هذا الجدول حصل على تكرار (02 مرّة) من ناحية أن توظيف هذه الممارسات يُخصب من خيال المثقف ويساهم في العملية الإبداعية، كما تحتوي الفرجات والطقوس على عنصر الاحتفالية هذا الذي تكرر (مرتين) متبوعا بتكرار الثقافي والديني (مرتين) وتظهر لنا ختاماً تكرار كلمة الرجل (مرتين) لأنه من الشخوص الأقل حضوراً في الطقوس والأساطير مقارنة بالمرأة.

2.8. المقاربة الموضوعية:

الشكل رقم (08): مدرج تكراري لمتغير الممارسات الطقوسية والأسطورية



المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على مخرجات Nvivo

تشير نتائج الشكل أعلاه تأكيد متذبذب للمبحوثين على ممارسة الطقوس والأساطير حسب النسب المعطاة ففي الصدارة المبحوث (01) بنسبة 21% يتبعه المبحوث (05) بنسبة 19% ويليه المبحوث (07) بنسبة 12% ثم جاء المبحوث (03) والمفردة (10) بنسبة تكرار 11% ليلحق بهما المبحوث (09) بنسبة 08% واشترك كل من المبحوث (09) و(04) و(02) و(08) في النسبة ذاتها 07% ومن ثم أخيرا جاءت المفردة (06) بنسبة 06% وهذا يُعتبر مؤشر توظيف وممارسة المثقف الأوراسي للطقوس والأساطير وطبعا سنفصل ونسهب في تحليلها في الجداول اللاحقة.

3.8. المقاربة اللغوية:

جدول رقم (19) يوضح علاقة ارتباط بين الممارسات و تمثلات المثقف الأوراسي

العقدة - أ-	العقدة - ب-	معامل الارتباط
الممارسات (الطقوس والأساطير)	تمثلات المثقف الأوراسي	0,769709

من خلال الجدول رقم (19) نلاحظ أن معامل الارتباط بين عقدة الممارسات الطقوسية والأسطورية وتمثلات المثقف الأوراسي (0,769709)، فبملاحظة معامل الارتباط نحيله للقراءة وسيتم العرض التفصيلي في المقاربة النهائية لتحقيق الفرضية.

9. التّحقق من فرضيات الدّراسة:

جدول رقم (20) يوضح نظام تنقيط خاص بدرجة تحقق الفرضيات

درجة التّحقق	النقطة	القيمة	النسبة
استثنائي	A*	4,0	1
ممتاز	A	4,0	1
جيد جدا	B+	3,5	0,875
	B	3,0	0,75
جيد	C+	2,5	0,625
	C	2,0	0,50
مقبول	D+	1,5	0,375
	D	1,0	0,25
مرفوض	F	00	00

المصدر: من إعداد الطالبة بالاعتماد على نظام التنقيط والتقييم الخاص بجامعة مونتريال بكندا

التّحقق من الفرضية الأولى:

بعد إجراء المقاربات الثلاث المعجمية والموضوعية واللغوية كنا قد تحصلنا على معامل ارتباط بين المخيال الاجتماعي و تمثلات المثقف الأوراسي وهو (0,857575) وبقراءة الجدول أعلاه والخاص بنظام التنقيط للتحقق من الفرضيات أشار لنا إلى أن درجة تحقق الفرضية هو: قريب من الجيد جدا (B).

التّحقق من الفرضية الثانية:

بعد إجراء المقاربات الثلاث المعجمية والموضوعية واللغوية كنا قد تحصلنا على معامل ارتباط بين الارتباط بالفضاء وتمثلات المثقف الأوراسي وهو (0,722262) وبقراءة الجدول أعلاه والخاص بنظام التنقيط للتحقق من الفرضيات أشار لنا إلى أن درجة تحقق الفرضية هو: درجة جيد جدا (B).

التّحقق من الفرضية الثالثة:

بعد إجراء المقاربات الثلاث المعجمية والموضوعية واللغوية كنا قد تحصلنا على معامل ارتباط بين الوعي بأدوار المرأة الأوراسية وتمثلات المثقف الأوراسي وهو (0,618803) وبقراءة الجدول أعلاه والخاص بنظام التنقيط للتحقق من الفرضيات أشار لنا إلى أن درجة تحقق الفرضية هو بدرجة جيد (C).

التّحقق من الفرضية الرابعة:

بعد إجراء المقاربات الثلاث المعجمية والموضوعية واللغوية كنا قد تحصلنا على معامل ارتباط بين الممارسات (الطقوس والأساطير) وتمثلات المثقف الأوراسي وهو (0,857575) حسب الجدول وبقراءة الجدول أعلاه والخاص بنظام التنقيط للتحقق من الفرضيات أشار لنا إلى أن درجة تحقق الفرضية هو: قريب من الجيد جدا (B).

الفصل الثاني |

التّحليل الكلاسيكي للفرضيتين 01 و 02

المبحث الأول: ماهية وسمات المثقف الأوراسي (الفرضية 01)

1. عرض جدولي لمعينة مواقف المبحوثين:

الجدول رقم (21) يعاين مفهوم الثقافة عند المبحوثين

المستجوبون	المواقف	طبيعة التبريرات
2	الثقافة هي القيمة المضافة وهي السلوك الذي يخدم المجتمع وهي أفعال الفرد الإيجابية.	مفهوم اقتصادي.
3	الثقافة هي ذلك الكل المتكامل الثقافة ترتبط بالكم العميق من المعلومات وامتلاك للمعرفة.	مفهوم أنثروبولوجي
4	الثقافة مجموعة من المعارف والمكتسبات الفكرية والحضارية التي يحتضنها الفرد أو المجتمع لتصبح جزء من حياته اليومية وهي بمثابة البصمة التي تميزه عن الآخرين.	مفهوم أكاديمي
5	الثقافة لها عدة تعاريف من الجانب الأكاديمي بالدرجة الأولى وهي سلوك الإنسان الذي يعكس حياتهم وموروثاته وكل ممارساته.	مفهوم أكاديمي
6	الثقافة هي كل شيء، هوية الإنسان، تراثه، لغته، انتمائه ودينه.	مفهوم شمولي
7	الثقافة هي كل شيء هي المعايير التي تنظم حياتنا.	مفهوم شمولي قيمي
8	الثقافة هي الرفع من مستوى الإنسان وهي الرقي، الثقافة ليست فن وتعلم وإنما هي تربية وسلوكات.	مفهوم ذوقي سلوكي
9	الثقافة كلمة كبيرة لا يمكن اختزالها في جملة، الثقافة هي أن تعرف أن تعرف شيء عن كل شيء وكل شيء عن شيء يعني على الأقل أن تعرف ثقافتك وثقافة الآخرين وهي العادات والتقاليد وغيرها.	مفهوم يرتبط بالخصوصية
10	الثقافة كما قيل هي الكل المتكامل وهي طريقة العيش أنا شخصيا لا أجد الثقافة ولا أربطها فقط بالتراث والفلكلور لأن الثقافة طريقة تفكيرنا وهي طريقة رؤيتنا للأشياء، ثقافتنا مغروسة في كروموزوماتنا.	مفهوم أكاديمي

القراءة السوسيولوجية:

يرى المبحوث 02 بأن بعض المثقفين يعتقدون بأنهم ينجزون أشياء كبيرة وهو في الواقع بعيدون كل البعد عن الثقافة ويقدمون أفكار لا تسير الواقع والمجتمع وبالتالي فإن الثقافة التي لا تقدم قيمة مضافة للمجتمع ليست ثقافة. وفي ذات السياق يعتقد المبحوث 03 بأننا بعيدين كل البعد عن الثقافة وتتطرق المفردة 04 إلى انتشار الثقافات فتقول: "لا توجد ثقافة متوقعة على ذاتها، فالثقافة تؤثر وتتأثر حسب الموقع الجغرافي للدولة والمكان." كما يطرح المبحوث رقم 05 إشكالية الصراع بين الموروث والحداثة الذي على ضوئه يتضح أن فكرنا وثقافتنا تراثية لا يزال يهيمن عليها الفقهاء وأنه لا بد أن تساهم الثقافة في توجيه الإنسان. في حين تقول المبحوثة رقم 06 عن الثقافة: (هي القاعدة الأساسية لبناء وحماية المجتمع، المجتمع الذي لا يملك ثقافة ليس لديه انتماء عرقي (إثني) أو (ديني)).

ينظر المبحوث 08 إلى مفهوم الثقافة فيقول: (المثقف هو الإنسان الذي يُنتج بمستوى عال في أي مجال ويقدم من قلبه) وللمبحوث 09 وجهة نظر عن أهمية الانفتاح الثقافي وهو ما تجلّى في قوله: (الثقافة هي الانفتاح وعدم الانغلاق وهي الاطلاع على المعارف والإقبال على اللغات حتى يمكن إيصالها والقابلية للتفتح على الثقافات الأخرى) وتحدث المفردة 10 عن شمولية مفهوم الثقافة فتقول: (مثلا في العمران ثقافتنا لها باع طويل في الهندسة الأمازيغية والثقافة الأمازيغية مغروسة فيه، أنا أجد الثقافة مفهوم واسع جدا حتى الحضارة هي منتمة للثقافة هي طريقة تواصلنا وما يزرع به موروثنا المادي ولا مادي وصور تضامن مجتمعا).

التحليل السوسيولوجي:

يصب تمثّل معظم المبحوثين لمفهوم الثقافة للمفاهيم العامة المقدمة لها وتتوافق خاصة مع المفهوم الذي أعطاه برنارد إدوارد تايلور للثقافة 1871 على اعتبار أنها ذلك الكل "الكيان المركب والذي ينتقل اجتماعيا ويتكون من المعرفة، والمعتقدات، والفنون، والأخلاق، والقانون، والعادات." ⁽¹⁾ في حين يظهر معظمهم بأنهم يمثّلون الثقافة أيضا بمنظومة القيم ويربطونها بالهوية "كما يشير المصطلح إلى الرموز والقيم، تعد الثقافة مرجعية

(1) محمد الجوهري: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 457.

ثابتة في التاريخ وتتحدد بالفعل والممارسة".⁽¹⁾ بفضل الرموز يتم إنتاج الثقافة وهي الوسيط "في نقل تاريخ المعقد من جيل إلى جيل"⁽²⁾ ويصب هذا التمثيل أيضا في نظرة المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية إلى مفهوم الثقافة: "وسيلة لتجميع الأفكار والرموز التي تختلف عموما داخل إطار هذا العلم عن البناء الاجتماعي"⁽³⁾ مع وجود تمثيل خاص بالمبحوث رقم 02 والذي يتمثل الثقافة كمفهوم اقتصادي نفعي حيث يجدها قيمة مضافة والقيمة المضافة في علم الاقتصاد تعني "الفرق بين قيمة المنتج الجديد وبين قيمة السلع الوسيطة، أي القيمة التي تضاف إلى قيمة السلع الوسيطة كنتيجة للعملية الإنتاجية، وتعبّر القيمة المضافة إجمالا عن الدخل السنوي أو الناتج السنوي، وتتكون من الأجور وفوائد رأس المال والأرباح"،⁽⁴⁾ وذلك راجعا لطبيعته العملية التي استنتجناها من خلال مقابلتنا له فهو رجل ميدان وتخطيط.

⁽¹⁾ عزى عبد الرحمن/ الثقافة وممارسة الاتصال - نظرية قيمة، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية، ع2، كلية العلوم السياسية والإعلامية، جامعة الجزائر3، 2002/2003، ص 248.

⁽²⁾ محمد الجوهري: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 391.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 457.

⁽⁴⁾ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 404.

جدول رقم (22) يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مثقف

المستجوبون	المواقف	طبيعة التبريرات
1	نعم، أنا أعتبر نفسي موسوعي مع أنني لا أفقه الدين والطب.	ذاتي، انعكاسي
2	أنا لا أعتبر نفسي مثقف، بل أعتبر نفسي إنسان ومواطن لهذا الوطن (انتماء لأرض) أنا لم أسمى نفسي أستاذ باحث هم سموني وأعطوني هذه الصفة.	تمركز نحو السلالة والذات تمركزا إيجابياً
3	لا أعتبر نفسي مثقف، أحاول أن أكون مثقف لأننا ندخل في مفهوم معقد، أحاول أن يكون عندي كم من المعرفة وخبايا الأمور لأن مفهوم الثقافة هي ذلك الكل وبالتالي نحن بعيدين كل البعد عن المثقف.	موضوعي
4	لا أعتبر نفسي مثقفة ولا مبدعة أضع نفسي في خانة الباحثة في الطبونيميا المرتبطة باللسانيات، كلمة مثقف معقدة.	موضوعي
5	لست أنا من أصنف نفسي لأننا هنا ندخل في مرحلة الغرور، المحيط هو من يصنّفك مثقف أو لا، والمثقف إذا لم يكن ضمير ناقد للمجتمع سقطت منه هذه الصفة.	موضوعي
6	صراحة أحاول أن أنتج في مجال تخصصي التاريخ والأنثروبولوجيا والتراث.	موضوعي
7	قد أكون ربما في نظر غيري مثقف مع أنني أرى نفسي عادي ربما أؤثر في ميدان معين وهو مجال التراث لأننا نعرف شيء وغابت عنا أشياء.	موضوعي
8	مهما أقول بأنني وصلت لازلت لم أصل لأن الثقافة غير محدودة ربما أقولها في إطار أنني فنان، تماشيا مع مقولة: "فقل لمن يدعي العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك أشياء."	موضوعي كلي
9	لا أعتبر نفسي مثقف بقدر ما أعتبر نفسي باحث عن الحقيقة باحث عن ذاتي باحث عن ثقافتني وأعتبر نفسي إنسان مطلع على الأقل يمكنني الإجابة عن المواضيع التي أَدافع عنها.	موضوعي تراكمي
10	أحيانا عندما نجد بعض القامات الثقافية التي تزخر بها الجزائر نقول بأن الطريق لا تزال طويلة لأن لقب المثقف ثَقِيل جدا.	لغة الجماعة التّحن

القراءة السوسولوجية:

يسهب بعض المبحوثين أكثر مما قيل في الجدول أعلاه مثل المبحوث 05 الذي طرح إشكالية أولية تتمثل في ضبط ماهية المثقف لأن المجتمع الرأسمالي حسبه -وعلى سبيل- المثال يحتاج إلى مثقف نوعي واليساري مثلاً المدرسة السوفياتية ترى المثقف على أساس إيديولوجية معينة فيقول: (الإشكال الآخر أنه في مجتمعنا الجزائري هناك خلط بين المتعلم والمثقف فليس كل متعلم مثقف مهما تحصل على درجات علمية) ويبدوا أن المفردة 06 ترى بأنه لا يمكن لها أن تحكم على نفسها إذا كانت مثقفة أو لا وتقول: (حاولت ولازلت أحاول أن أنتج وأعتبر نفسي باحثة أكاديمية أحاول دائماً المساهمة في الحقل الثقافي قدر الإمكان)، ويذكر المبحوث 07 على غرار باقي المبحوثين بأنه دائماً يحاول الوصول إلى المعرفة وأن الثقافة تختلف عن التعلم في نظره يقول: (من الممكن أن يكون فلاح مثقف نعم هذا متاح، لأن الثقافة هي سلوك أكثر مما هي تعلم).

يقول المبحوث 08: (مع أن لي تجربة طويلة في الفن إلا أنني مهما أفعل وبقدر ما أنتج لا أزال بعد لم أصل إلى ما أريد، الثقافة والفن والعلم رسالة وأخلاق إذا غابت ألغيت الثقافة)، وفي إطار اعتبار المثقف نفسه حاملاً للثقافة يرى المبحوث 09 بأنه لا يتقبل وجود مثقف أمازيغي يدافع عن الأمازيغية ولا يستطيع الإجابة على أسئلة تتعلق بشخصيات تاريخية مثل ماسينيسا أو يوغرطة أو عن القضية التي يزعم بأنه يدافع عنها، ويقول: (لأنني أؤمن بالتشاقف ذهبت إلى إنجلترا لتعلم الأمازيغية لأنها بوابة العالم وأنجزت قناة يوتيوبية للأغاني الشاوية والشلحة التيبازية والقبائلية وتقرقان الورقية وأترجمها إلى العربية والإنجليزية مستغلاً دراستي للإنجليزية). وأخيراً تمنى المفردة 10 الوصول لهذا اللقب كمثقفة أوراسية وتقول: (خاصة عندما نرى رصيد المثقفين ونتأجهم الثقافي نكتشف بأن الطريق لا تزال بعيدة حتى نقدم للثقافة لأننا الآن بدأنا نخطو الطريق إلى الثقافة الجزائرية).

التحليل السوسولوجي:

كان علينا ومن الضروري جدا طرح هكذا سؤال مباشر: هل تعتبر نفسك مثقفاً؟ لأن الإجابة عليه لا تخرج عن إجابتين نعم أو لا، نحن لا نعتبر هذا السؤال محرراً للمبحوثين خاصة ونحن نتناول موضوع التمثيل، وفي إطار معرفة الدور الحيوي الذي يلعبه الفرد في خلق ذاته الاجتماعية، كما أن معظم إجابات المبحوثين

تصب كلها في أن أفراد المجتمع هم من يقيمون هل هم مثقفون أو لا؟ طبقا لما استخدمه تشارلز كولي Cooley ما يسمى بالانعكاس الذاتي " ليصف به كيف أننا نكون انطباعنا عن أنفسنا من خلال استجابات الآخرين، وعندما يصبح الفرد واعيا بالجزء السلبي من ذاته،... أي يصبح الفرد موضوعا لذاته، ويمتد الوعي الإنساني إلى أشياء أخرى وأناس آخرون، بالإضافة إلى ذات الفرد وبالتالي لديه فرصا مستمرة للفعل الإبداعي"⁽¹⁾ ووفقا للانعكاسية نجد أن تمثل الفرد لنفسه مثقفا ما هو إلا انعكاسا للدور الثقافي الذي يشغله في مجاله كمؤثر، منتج، مبدع أو مجدد.

يتضح جليا مما ذكرناه سابقا حول إشكالية مفهوم المثقف في العالم العربي^(*) والمتمثلة في عدم توحده وحركيته في مجتمع تصطدم فيه الثقافة بالطابع التقليدي إضافة إلى إشكالية وجود المثقف المنظر مقابل غياب المثقف المهني الذي يخدم المجتمع. فعندما نتلقى إجابة: مثل أعتبر نفسي موسوعي، يكاد يحصر فيها المبحوث مفهوم المثقف في نوعية ما يحمله من معارف وثقافة وإطلاع معرفي في حين يلغي ارتباط المثقف بالدور والمكانة التي يشغلها وبالتالي هنا كان لزاما علينا أن نطرح أسئلة إضافية لإثراء الموضوع من قبيل: ما هي إسهاماتك في المجتمع كمثقف؟ ولربما أن المبحوث تلقى ردة فعل من الآخرين كونه شخصا مؤثرا لذا يعي جيدا بحجم أنه مثقف، خاصة وأنه يقول بأن له عدة تجارب في الكتابة والتحليل للظواهر السياسية في عدة قنوات تلفزيونية، وفي إطار النظرة التراكمية ذاتها يتمثل المبحوث رقم 08 المثقف في ذاك الذي لا تغيب عنه الأشياء وهذه الفكرة تفرض الحقلية لأنه من غير المعقول أن يكون مثقف لا يعي الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والدين لمجتمعه.

إن معظم المبحوثين يصنفون أنفسهم كباحثين مثل المبحوث 02 الذي يرى بأن الآخر من يسميه مثقف وكأن الثقافة بمثابة فعل ورد فعل، وهذا ما يدل على أن الوعي بمفهوم المثقف عميق جدا ولا يرتبط فقط بالإنتاج لأنهم جميعا منتجون في مجالات وفضاءات مختلفة ومنهم من يتمثل المثقف في تلك المسيرة الطويلة والزاهرة بسلسلة أعمال وإنتاج فكري على غرار المبحوث 08، بينما يُقر المبحوث 05 بأن المثقف إذا لم يكن مرآة ناقدة للمجتمع سقط منه المفهوم وهي إشارة صريحة لدور المثقف كناقذ وربما هذه أحد أهم الصفات التي يبنى عليها المفهوم توافقا لضرورة أن نفهم فكرة تبيئة المفاهيم وخاصة ونحن نتعرض للمثقف الأوراسي.

(1) فيليب جونز: النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، تر: محمد ياسر الخواجة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، 210، ص 156.

(*) يمكن الرجوع إلى المبحث الأول من الفصل الثالث، المثقف، المثقف التحولات والتّمثلات، في جزئية المثقف العربي.

عمومًا يعد تمثل المبحوثين لأنفسهم كمثقفين نسبي مع طموح الوصول إلى المفهوم رغم أن المجتمع يطلق عليهم مثقفين فلا أساس للانعكاس عندهم باستثناء مبحوث واحد. والحقيقة أننا لم نتظر منهم هذه الإجابات لأن عمق المثقف يكمن في عنصران (*) الوعي الاجتماعي والدور الاجتماعي كما حددهما هشام شرابي في تناوله لمفهوم المثقف وهو ما أشار إليه المبحوث 05 في المثقف الناقد لأن النقد أهم أدوار المثقف.

– الموقف من تصنيف الاهتمامات:

جدول رقم (23) يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مبدعًا

المبحوث	المواقف	طبيعة التبريرات
1	نعم أنا مبدع وأحاول الوصول إلى الإبداع في أعمالي والخروج عن الطرح الكلاسيكي.	إبداع فكري تحليلي
2	أعتقد أنني كل يوم أبداع من خلال ما أنتج خاصة في الجانب اللغوي والتراث الرقمي وقد حققنا الكثير في قسم الأمازيغية.	إبداع رقمي وميداني
3	إلى حد ما أعتبر نفسي مبدع، أنا دائما أحاول التغير لدرجة أنني أحيط نفسي بمستشارين خاصة الأكاديميين.	إبداع عملي
4	أنا لا أعتبر نفسي مبدعة بقدر ما أصنف نفسي كباحثة (البحث العلمي) الإبداع فعل يقاس من خلال النقد والتجديد.	نظرة الآخر من خلال التقييم
5	أنا أعتد على الجمع أجمع المادة والمعطيات وأؤلف كتب ليأتي دور الأكاديمي ليطور ويستفيد المجتمع منها.	إبداع تراكمي
6	نوعا ما أعتبر نفسي مبدعة، مع أن الإبداع يأتي في طريقة تناول الدراسة.	إبداع نوعي تقني
7	في الحقيقة لا أعتبر نفسي مبدع.	لا إبداع
8	أخذت جوائز إبداع عديدة لكن لست أنا من يحكم على نفسه	الإبداع فعلي تقييمي
9	نعم أعتبر نفسي مبدع، من خلال أعمالي	إبداع نوعي
10	أحب الإبداع وأكيد دائما في أعمالنا نطمح للإبداع .	لغة النحن

(*) أنظر هشام شرابي، المبحث الأول من الفصل الثالث، المثقف والتحول الاجتماعي.

القراءة السوسولوجية:

نضيف بعض التفاصيل والإسهاب لما ورد في الجدول أعلاه حيث تقول المفردة 04 بأن: (كلمة الإبداع كلمة كبيرة جدا تقاس بالعدد لأن المثقف الذي ينتج كتابان ليس كالذي له رصيد عشرين كتاب فالإبداع يقاس بثنائية الكم والكيف النوعي في إنتاجه وخاصة بالتقييم الإيجابي الذي يطال عمله). ويقول المبحوث 05 عن تصوره للإبداع: (مهمتي كمثقف هي الجمع والكتابة حيث كتبت بالعربية والفرنسية لأسلم للمختصين والأكاديميين للتنقيح والإضافة). ترى المفردة 06 أنه من الصعب جدا أن نكون مبدعين في المجال الأكاديمي لأن الإبداع يظهر أكثر في مجال الفن، وتقول: (نحن نقدم تحصيل حاصل لعملية تراكم ويمكن أن يظهر الإبداع في طريقة طرح وفي طريقة الدراسة) في الوقت الذي لا يعتبر المبحوث 07 نفسه مبدعا.

كما يقول المبحوث 08 بأن: (المتلقي هو من يحكم على إبداعي المتفرج والناس والمحيط بناء على الأعمال التي أقدمها والحوصلة والنقد والحقيقة كثيرا ما يقال بأنني مبدع، الإبداع مفهوم عام في مجالنا حتى الثياب الذي نلبسه يحتاج إلى الإبداع). يضيف المبحوث 09 عن كتابته لمؤلفه الأول فيقول: (أخذت عن الطريقة الخلدونية التي تتجاوز قال فلان وعلان، ابن خلدون حاولت أن أؤسس لمن هو دراج؟ من هي فاطمة تازغارت؟ كما حاولت أن أوصل الأغنية الشاوية إلى العالم من خلال الفضاء الأزرق باستعمال الحرف اللاتيني عن طريق ما أثبتته في قناتي اليوتيوبية)، وتختتم المبحوثة 10 تمثلا للإبداع: (الإبداع هو طموح لكل مثقف مع الجودة والجدة خاصة فيما يخص التراث لأنه إذا أردنا إيصاله إلى المتلقي لا بد من الإبداع فيه دون أن يفقد جوهره، لأن الحكايات في "أماشاهو" قمنا بإحياء القصص والأساطير التي لم تعد تُحكى).

التحليل السوسولوجي:

إن فعل الإبداع شكل من أشكال التفاعل بل هو محور للتفاعل كما يراه إرفنج غوفمان **Goffman**. **E** بأن الحياة الاجتماعية صياغة بشرية ذات معنى وواقع، ربط **جوفمان** التفاعل الاجتماعي بأداء الفن المسرحي وخلص لأن الدور هو من يحدد الفعل التمثيلي للإنسان إذا ما كان جزءا من حياته أو نوعا من

التمثيل والتجسيد وهو ما يعرفه التفاعليون بتشكيل بنية الأدوار للفواعل "...فإن أفعالهم تصبح ثابتة وتتخذ أنماطا من أدوارا المكانة".⁽¹⁾

ومن هنا فهم يركزون على سلوك الدور والفعل الاجتماعي، يتحدد المخيال المبدع بناء على المخيلة التي تحتزن الصور وتعيد تركيبها بتصرف وتغيير بالنقصان أو الإضافة لتتحول الذاكرة من وظيفة الحفظ إلى وظيفة الإبداع وعلى حسب إجابات المبحوثين وتصورهم للفعل الإبداعي فإنه يرتبط بالمخيال الإنتاجي الإبداعي ولا يرتبط بالفعل التقييمي عند المبحوث ر 08 والمفردة 10 فعلى الرغم من حصولهم على جوائز استثنائية لإبداعهم إلا أنهم لا يتمثلون الفعل الإبداعي في التقييم.

يتحفظ المبحوثين رقم 03 و 04 و 05 في إبداع رأيهم في أنهم مبدعون لأنه يرتبط بالنقد والتجديد عند البعض مثل المبحوث رقم 02 الذي صرح بأنه كل يوم يبدع بما أنه يُغير في طريقة عمله الإبداع عنده يرتبط بفعل التغيير والمبحوث رقم 03 الذي يربط الإبداع بالعمل الجماعي وكذا المبحوثة رقم 10 التي تتراح في العمل الجماعي إذن: الإبداع هو فعل تطوري جماعي يخضع للتغير ووظيفة الإبداع ليست وظيفة تقليدية وهذا ما يتأتى بفعل قوة الرابط الذي يظهر في قوة تجسيد العمل.

⁽¹⁾ إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 118.

جدول رقم (24) يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مجدداً

المبحوث	المواقف	طبيعة التبريرات
1	نعم أعتبر نفسي مجدد خاصة في العمل الأكاديمي والبحث العلمي.	تجديد علمي
2	هذه وظيفتي الأساسية أن أتي بكل ما هو جديد وإضافي.	إلزامي
3	ضروري أن أكون مجدد أرى نفسي مجدد وبقوة.	إلزامي
4	نعم في مجال الكتابة القارئ تغير وبالتالي لا بد من تجديد طريقة الكتابة من الضروري مراعاة ذوق المتلقي.	مراعاة الذوق العام
5	نعم نوعاً ما، لأنني ضد كل القوالب الجاهزة لأنني عشت مرحلة الحزب الواحد كان يفرض علينا قوالب ثقافية وتربوية، في الثمانينات قاومت هذه الأشياء بأعمال مسرحية تم سجننا بسببها.	مسألة مبدأ نموذجي
6	نعم أعتبر نفسي مجددة.	تأكيد
7	من الممكن أنني قدمت نوعاً من التجديد من خلال برنامج إذاعي قدمته على مدار عقدين من الزمن لأنني تطرقت إلى محتوى مغاير.	تجديد عملي
8	بطبيعة الحال، الفن دائماً يرتبط بالتجديد، عملنا كثير من الأعمال من صميم القلب وهو ما يعطي دائماً فيها طابع التجديد وحتى الارتجال.	ضرورة فنية
9	نعم أعتبر نفسي مجدد ما دمت أستخدم الوسائل الحديثة اللغات والإنترنت والتكنولوجيا يمكننا التجديد، والجدة تتمثل في التميز كشاوي.	مبدأ الخصوصية.
10	أي نعم في بعض الأعمال أعتبر نفسي مجددة رغم أن الطريق لا تزال بعيدة، التجديد ممتاز ولكن دائماً لا بد من الحفاظ على الجوهر.	تكييف التجديد تجديد بتحفظ

القراءة السوسولوجية:

يطلعنا المبحوث 01 إضافة إلى ما ذكره بأنه عند كتابته لسيناريو حول شخصية وحياة المجاهد الحاج لخضر عبيدي كانت فكرة من الجدة والطريقة والموضوعية التي كتب بها تُعبر عن ذلك، أما المبحوث 02 فإنه يرى نفسه دائماً ذلك الطفل الصغير المتقبل للآخر، ويذكر بأنه رفض الحراك السياسي للأمازيغية لأنه مجدد داخلي ومع الآخر لأنه تأثر بالتجربة التي مر بها ليصل إلى المنصب الذي جعله قائداً حيث أصبح مرجعية في

المؤسسة ويقول: (أنا لا أكتب لأنني ضعيف لأنني مجدد أخاف أن أكتب فأموت ولا يمكن أن أتجدد، أجد نفسي في التطبيق أفضل وفي الفعل الملموس أكثر الحياة العملية والإشكال عندي هل سأكون أهل للوطن وفي حجم المسؤولية).

ويرى الباحث 03 بأن التجديد عملية إلزامية تكمن في نوعية ما نقدمه من إضافة، كما تعتبر المفردة 04 بأنها أول من أنتجت قاموس لغوي (شاوي - عربي) وهنا تقول: (أعتبر التجديد هو تقديمي لكتاب في الطوبونيميا الأمازيغية بتحليل لغوي للأماكن وكذا منهجية الكتابة في مراعاة ذوق القارئ المتلقي). كما أخبرتنا المفردة 06 بأنها مجددة في الدراسات لأنها خرجت عن نمطية الدراسات الكولونيالية ذات النظرة التقزيمية للمجتمع والاستفزازية التي تعتبر المجتمع الأوراسي بدائي ومتخلف وتقول: (لكنني درست المجتمع الأوراسي بنظرة جديدة وبموضوعية محاولة إبراز جوانب من نضال المرأة الأوراسية المغيبة وأعطيت المنطقة حقها وخاصة صورة كفاح ونضال المرأة الأوراسية)

ويعتبر الباحث 08 نفسه بأنه أول من قدم عمل مسرحي من إخراج وتمثيل وسيناريو قالب في غابة "ثيفتزي" زواج فيه بين اللهجة القبائلية واللهجة الشاوية على شكل حوار ويقول بأنها تجربة جديدة استقطبت في الجمهور المتلقي، ويقول الباحث 09: (الأوراس يملك جيلا صاعدا متأصلا ومتعلما ومتفتحاً يصنع التجديد بإمكانه المساهمة في تغير الصورة النمطية)، أما المفردة 10 فتشير بأننا أهمية وسرعة العمل الرقمي الرائج في مواقع التواصل الاجتماعي كعمل فيديو يبرز مكان معين أو يتحدث عن تقليد معين أو منطقة ما بلغة عالمية كالإنجليزية في إيصال الثقافة وهي تظن بأن هذا هو أفضل تجديد.

التحليل السوسولوجي:

يربط جميع الباحثين بين التجديد والفعل الثقافي ويؤكدون عليه كضرورة مثل الباحث 08 الذي يعتبر التجديد أحد شروط الفن باعتباره فنان وذلك كون الفن ظاهرة حركية ترتبط بالواقع المعاش لا بد أن يتجدد العمل الفني وفق السياق الاجتماعي، كما تختلف تمثيلات مفهوم التجديد عند الباحثين على حسب الاختصاص فالباحثين 04 و 07 يربطان التجديد بطريقة التناول والتجديد وظيفة من وظائف المثقف عند معظم الباحثين مثل: 01 و 02 و 03 و 06 ويتمثل الباحث 05 فعل التجديد بالجرأة والنقد والتحدي

والتجديد عملية تحتاج لوسائل التواصل الاجتماعي عند المبحوث 09 كما تتحفظ المفردة رقم 10 على التجديد الذي يفقد جوهر الأشياء.

وفي اكتمال شخصية المثقف المعاصر يضع **معن خليل العمر** مخرجات مؤثرات العصر في جملة من المعطيات منها "اتصاف أعماله بالتجديد والإبداع أكثر من التكرار والمحافظة التقليدية." ⁽¹⁾ وهو تشريط لأن التجديد عملية محورية في إنتاج المثقف المعاصر أين تندمج الثقافة التقليدية مع الثقافة العصرية وتعطي نظرتة جديدة بتصورات ورؤى تخرج عن التقاليد السائدة والمتعارف عليها ومنه تختلف تمثالات المبحوثين لفعل التجديد كُـل حسب اختصاصه واهتمامه.

يكمن التجديد في الثالوث الذي يتصوره المثقف ويتجحه ويعيشه وهو ما أشار إليه **علي حرب** في التالي: "...ولهذا فإن صاحب الفكر الحيوي والمتجدد، يبقى على قلقه، ويقيم في توتره المستمر بين الحدث والفكرة أو بين النظرية والممارسة." ⁽²⁾

⁽¹⁾ معن خليل العمر، مرجع سبق ذكره، ص 210.

⁽²⁾ علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، 1995، ص 99.

جدول رقم (25) يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مناضلاً

المبحوث	الاتجاه	التبريرات
1	نعم مناضل في العلم لا بد من النضال العلمي.	أكاديمي
2	أنا مناضل أكاديمي من خلال مشروع قسم اللغة الأمازيغية طبقته في بجاية ثم باتنة وسأخذه إلى العاصمة.	أكاديمي
3	نعم، لأنني لما كتبت على المسرح الأمازيغي تقريبا كنت الوحيد في الجزائر قمت بطبع كتاب "المسرح الأمازيغي".	موضوعي
4	أعتبر نفسي ناشطة في الحركة الأمازيغية لأن النضال يحتاج إلى توضيحات مادية ومعنوية كحريته وعمره وماله ويقدم تنازلات.	ايدولوجي
5	نعم أعتبر نفسي مناضل من أجل قضية الثقافات الشعبية لأنها مهمشة التراث يكاد يختفي.	ثقافي
6	نعم، مناضلة في مجال البحث الأكاديمي.	أكاديمي
7	أجد نفسي مناضل في الهوية والثقافة الأمازيغية.	ثقافي
8	إذا كل ما قدمته طيلة أربعين سنة ليس نضال إذا ماذا يسمى؟ أكيد مناضل وبامتياز ومنذ الصغر.	فني
9	النضال كلمة كبيرة جدا لأن المناضل لا بد أن يقدم النفس والنفيس مثل شيغيفارا، أقدم ما عندي بقدراتي المحدودة جدا قد أكون في طريق النضال.	موضوعي
10	النضال كلمة كبيرة وهو دائما يتعلق بالتضحيات جميعا نقدم تضحيات لكن النضال يتطلب تضحيات ثقيلة ومعتبرة.	موضوعي

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما عُرض في الجدول أعلاه تجزم المفردة 04 بأن النضال فعل كبير وأن المناضل لا بد أن يكون مرجعية لغيره وله طريقة خاصة به ويكون قائدا لمجموعة يوجههم وتقول بأن: (يوجد الكثير من الناشطين في القضية الأمازيغية ولكن قلة منهم المناضلين، لأن النضال يقاس بالزمن وبالتجربة الزمنية المبررة). في حين ترى

المفردة 06 المناضل كقائد لمجموعة يدافع عن هدف وفكرة معينة ويستطيع التأثير في الآخرين ويؤمن بفكرة التغيير وتقول: (نحن في مجالنا النضال الأكاديمي يحتاج إلى التجديد والتحرر والمقارنة). يذكر لنا المبحوث 07 بأنه ناضل من أجل الهوية والثقافة الأمازيغية بالكتابة والقلم وأنه قدم برنامج إذاعي منذ التسعينات بإذاعة باتنة وهو برنامج "أسن تامازيغت" بمعنى "تعرف على الأمازيغية" ناطق بالأمازيغية والعربية متعدد المحتوى (تاريخ، مفردات، لغة...).

ويقول المبحوث 08: (أکید أنا مناضل في الفن كنت صبور وتطوعت منذ صغري وعملنا حتى دون أجر ومن إمكانياتنا الخاصة لدرجة واستخدمنا وسائل كديكور للمسرحية من مالنا الخاص وهذا هو حب المهنة). يقول المبحوث 09 عن النضال: (أؤمن ببعض القضايا الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية سواء تتعلق بالقضية الأمازيغية أو لا أحاول المواكبة دون أن أعتبره نضال) وأيضا ترى المبحوثة 10 أن النضال يرتبط بالتضحيات الكبيرة والثقيلة حتى يكون الشخص مناضل وتكون القضية كبيرة على كل حال نحن مناضلون في الحياة.

التحليل السوسولوجي:

يختلف مفهوم النضال عند المبحوثين فيمن يراه نضال أكاديمي وهم أساتذة الجامعة المبحوث 01 و 02 و 06 ومن يراه نضال ثقافي في الثقافة الشعبية المبحوث 05 و 07 مقابل من يراه ثقافي بوعي سياسي مثل المبحوثة 04 التي أقرت بأنها ناشطة في الحركة الأمازيغية والمبحوث 09 كمناضل في القضية الأمازيغية وهناك من يرى النضال الفني الثقافي المبحوث رقم 08 ويؤكد ذلك بخبرة أربعين سنة في الميدان.

يتمثل المبحوثين النضال حسب الفكرة التي يُناضل من أجلها وهم يَتمثلوه بالزمن مع أن البعض منهم يربطه أيضا بالوعي السياسي عندما تطرقوا للتضحية والتأثير في الآخرين، والواقع أنها من أقرب الإجابات التي بنيت على المفهوم الحقيقي للنضال ولكن بالقول في القضية الأمازيغية ومع الحراك الثقافي مؤخرا أصبحت القضية الأمازيغية على درجة من الحساسية لا نريد الخوض فيها كمسألة ولكن بكل موضوعية هذا جزء من النضال والذي يرتبط بعضوية المثقف وارتباطه ببيئته وقضايا مجتمعه أو كما فصل عبد الكريم غلاب في دور المثقف كمثقف فعلي غير محتر للأفكار والمقولات وتقرير المقررات في البرج العاجي إذ يقول عن المثقفين بأنهم

يستطيعون أن يخرجوا بثقافتهم من هذا الاجترار إلى الثقافة الفاعلة المناضلة المثيرة للتفكير والممارسة العلمية. ثقافة تنظر، ولكنها توّعي، تمارس، ولا تتوقع في البرج، تكافح، ولا ((تجنّب)) عن الكفاح".⁽¹⁾

والحقيقة أن هذا التوصيف للنضال الثقافي يضع تشريطا في: الممارسة العلمية ونشر الوعي والنزول من فوقية البرج العاجي قد تتاح لبعض المثقفين من العينة المبحوثة أو حتى العامة ولكن الكفاح بالرأي يعتبر نوعا مغيب في ظل سياسات الدولة، كما أن المفردة (04) والمبحوث (09) يربطون أن النضال بالتغيير وهو أمر صعب التحقيق يتحدث علي حرب عن هذا فيقول: (المثقف المهتم بالشأن العام والمدافع عن القيم العامة، قد تغلبت عنده مهام النضال والتغيير على مشاغل الفهم والتفسير، فتحول إلى مناضل فاشل"،⁽²⁾ أو فيما أسماه كال ماركس بانشغال النخبة "بتغيير العالم بدلا من فهمه".⁽³⁾

(1) عبد الكريم غلاب: أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت/ لبنان، 2011، ص ص 111، 112.

(2) علي حرب، مرجع سبق ذكره، ص 155.

(3) محمد دادى: محدّدات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري - دراسة ميدانية، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2018 / 2019، ص 63.

2. عرض جدولي لتصورات المبحوثين:

جدول رقم (26) يعاين تصورات المبحوثين حول احتكاكهم بالنخب المختلفة

المستجوبون	التصورات	طبيعتها
1	بطبيعة الحال أحتك بالنخب في الجزائر خارجها من خلال الأعمال والأبحاث المشتركة والنشر.	عالمي
2	نعم أحتك بالنخب الدولية من خلال الرقمنة الجزائر كلها مدارس (الأنثروبولوجية والسوسيولوجية واللسانية) أنا أعرف الآخر ولكن لا أحتك به لأنني سأصبح ناقل لأفكاره وأحاول تجسيدها من خلال ممارستي.	عالمي
3	الاحتكاك بالنخب شيء ضروري، لأن مساهمتهم جماعية خاصة في الأوضاع التي نعيشها حاليا.	محلي
4	طبيعي أن أتواصل مع مختلف النخب وخاصة في الفضاء الأزرق مع كل الباحثين المهتمين بشمال إفريقيا وخاصة الأمازيغية واللغات القديمة.	عالمي
5	أفضل العزلة أكثر من الاحتكاك النخبوي لأن احتكاكي الحقيقي مع الكتاب مباشرة.	
6	نعم أحتك بنخب مختلفة محليا ودوليا	عالمي
7	في السابق احتككت مع باحثين عرب وجزائريين بحكم دراستي في مصر.	عربي محلي
8	أكيد في إطار مهرجانات المسرح ذهبت للأردن وتونس وكانت عندي تجربة مغربية في تونس وأحتك بممثلين خارجيين أكيد.	عربي
9	نعم أحتك بالنخب المحلية خاصة في الأوراس وأيضا أحتك مع العديد من الروائيين.	عالمي
10	أكيد أحتك بالنخب منذ الصغر كنا دائما مع موعد مع النشاطات الثقافية وعززتها في الجامعة في مجال الترجمة وعلوم الإعلام كنت دائما مع الكتاب وعملي في الإذاعة أكيد كنت دائما متعلقة بالروافد الثقافية المتنوعة من إذاعة باتنة وصولا إلى القناة الثانية دائما.	عالمي

القراءة السوسيولوجية:

إضافة إلى ما قيل أعلاه يتحدث المبحوث 02 عن احتكاكه بالنخب قائلا: (إذا قرأت لآخر سأنسى نفسي، ربما يصح الاحتكاك مع الغرب في الجانب الإلكتروني أو الإعلام الآلي أو الطب أما في الجانب الأنثروبولوجي والسوسيولوجي واللغوي أتبع مدرستي، لا بد من بناء مدرسة جزائرية في الحقل الإنساني والاجتماعي، عندما نتشبع عن ذاتنا نقرأ لغيرنا)، كما تتواصل المفردة 04 مع نخب مختلفة من شمال أفريقيا وأوروبا وآسيا وتذكر لنا بأنها تتقاطع معهم في الاهتمام في اللسانيات والطوبونيميات من باحثين محليين ومغربيين وخاصة الباحثين الدكتوراليين في جامعة الصربون وغيرها، ويقول المبحوث 05: (أحتك مع النخب من خلال قراءتي لكتابتهم ولا أحتك بالنخب مباشرة خاصة الأدب الروسي لأن الكتاب هو المجلس خاصة وأن النخب في السبعينيات أفضل بكثير من النخب اليوم مع أن النخب الكلاسيكية انتهت مع إتاحة المعلومة اليوم)، وفي ذات السياق تذكر المفردة 06 أنه بات ضروريا الاحتكاك مع النخب الدولية المختلفة وتقول: (قدم لي هذا الاحتكاك إضافة من خلال معرفة ثقافات وعقليات وذهنيات مختلفة، ومن خلال مشاركة في الأعمال مع باحثة من السعودية وأخرى من المغرب).

ويطلعنا المبحوث رقم 07 بأن السن يلعب دور في الاحتكاك مع مختلف النخب وبأنه حاليا يبلغ من العمر خمسة وسبعون سنة لا يستطيع التنقل كثيرا مقارنة بسابق عهده أين كان يحضر المنتقيات والندوات في مختلف التظاهرات التي تقام في الجزائر، ويتحدث المبحوث 08 بأنه يؤمن بمقولة صاحب من هو أكبر منك تجربة ويقول: (سافرت منذ صغري وتعرفت على أكبر مسارح العالم كالمسرح الروسي فالفنان الجزائري لم يحظى بالتمكين واستغلال إمكانياته وهو ما وقفت عليه عندما عملت في مسرح تونس). وأخيرا تقول المفردة 10: (الاحتكاك في الشق الثقافي وارد بحكم أنني رئيسة دائرة الحصص الثقافية والتربوية أكيد أنني في احتكاك دائم مع المثقفين حتى في حياتي الخاصة دائما أواكب الثقافة من خلال حضور أفلام سينمائية وعروض مسرحيات ومعارض).

التحليل السوسيولوجي:

يعتبر احتكاك المثقف مع النخب المختلفة نوع من أنواع الاتصال الجماعي الذي يعبر عن دينامية الجماعة، فالمثقف الذي لا يحتك ولا يتصل بباقي المثقفين ينزل عن سيرورة الحدث الثقافي وهو ميزة حسب

معن خليل العمر الذي وصفه على أنه "عادةً ما يشكل المثقفون جماعة خاصة بهم لها بعداً اجتماعياً أو مسافة علائقية بينهم وبين باقي جماعات المجتمع ليميزوا أنفسهم عنها".⁽¹⁾ ومع تغير أنساق الأبنية الاجتماعية وتغير الأنظمة السياسية والاقتصادية والثقافية وبروز العولمة صار الاحتكاك بمختلف مثقفي العالم ضرورة ملحة للمثقف المعاصر خاصة في إطار الأنشطة الأكاديمية تأكيداً لما ورد في تحليلنا لإجابات الباحثين الأكاديميين 01 و 02 و 06 وفي إطار الأنشطة الفنية الباحثين الفنانين 05 و 08 وهناك من انعزل عن الاحتكاك بحكم السن المبحوث رقم 07 لأن سنه قارب الثمانين، أما الأكثر شباباً من الباحثين 09 و 10 في حالة احتكاك متواصل وبشغف خاصة في التواصل الرقمي والإعلامي.

هناك دينامية في احتكاك الباحثين مع نخب مختلفة محلية ودولية والاحتكاك حسبهم عبارة عن تبادل خبرات مهنية أكاديمية أو لسانيا أو فنياً أو إعلامياً أو عمل مؤسساتي وبات من السهل الاطلاع على الثقافة الكونية ل يبقى أهم مكسب من الفعل الاحتكاكي بين المثقفين هو التعبير عن الرأي بشكل أكثر حرية والتزاماً.

⁽¹⁾ معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، ص 102.

جدول رقم (27) يعاين تصورات المبحوثين حول إسهاماتهم الشخصية

المستجوبون	التصورات	طبيعتها
2	لم أحقق شيء ما زلت أسعى لأن الشهادة ليست كل شيء وإنما العمل. لا بد من التأثير في المجتمع حماية الأفراد وتوجيههم.	موضوعية
3	تهديب الذوق العام بإسهامات المبدع والأكاديمي لهذا أقحمت الجامعة في العمل المسرحي وذلك من خلال شراكة مع فرق بحث مخبرية.	تطبيقي
4	من خلال كتابي طوبونيميا الأوراس حاولت أن أقدم أماكن الأوراس بطريقتي الخاصة لا بإسهاب ولكن بمعلومات مقتضبة وصحيحة، الإسهام الحقيقي هو توثيق تراث وتاريخ المنطقة المنسي.	نوعي تراثي
5	المساهمة في كل حركة تهدف لتغير نمط الحياة إلى الأفضل أي المساهمة في حركية المجتمع إلى الأحسن.	نوعي
6	أرى بأن إنتاجي قليل مقارنة مع تاريخ وتراث الأوراس.	كمي
7	ألفت بعض الكتب مثل مقارنة اللسانيات الشاوية وكتبت عدة مقالات في الجانب التاريخي والثقافة الشعبية.	معطى كمي
8	أنا دائما أميل إلى الأخلاق والتربية مما نقدم من إسهامات إذا لم نكون ملتزمين تغيب قيمة الثقافة هنا.	التزام أخلاقي
9	الدور الحقيقي المنوط بي هو الالتزام بالاتجاه الأكاديمي لخدمة القضية التي أؤمن بها بطريقة موضوعية بعيدة عن الذاتية، من الضروري اليوم على الباحث أن ينتج وأن يكون فعال في ثقافته.	فاعلية في الثقافة والقضية
10	إسهاماتي في المجال الإذاعي كان دائما همي هو محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الذاكرة الشعبية التي تزول كل يوم، منذ التحاقني بالإذاعة حاولت جمع أكبر قدر من المادة التراثية حول المنطقة صورة أو على الأقل صوت.	تطبيقي كمي تراثي

القراءة السوسيولوجية:

يقول المبحوث 02 بأن الدور المنوط به كباحث ومثقف أوراسي أن يكون مرجعية للأشخاص الذين كُلف بتأطيرهم والتحلي بالخطاب الإيجابي والنفعي مثلاً في البرامج الإذاعية التي يقدمها يخاطب الآخر ويخاطب الخير فيه ويقدم الحلول دائماً كقيمة مضافة، ويرى المبحوث 05 بما أنه ليس أكاديمي فإن مهمته تكمن في جمع المعطيات وتراكم المعلومات وتقديمها للأكاديميين للتنقيح واستغلال العمل والتوسع فيه) في حين تربط المفردة 06 بين إسهاماتها الشخصية وبين زخم الأوراس فتصفه بالقليل والمحتشم وتقول: (لدي دراسات حول الأوراس ونحوها وحتى خارج المنطقة ضيق الوقت أعاقني)، في حين أخبرنا المبحوث 07 بأن له مشوار تدريس في مادة التاريخ لأزيد من ثلاثين سنة ربما هو ما جعله يكتب حول تاريخ الأوراس وكتب في مقارنة اللسانيات.

يعتقد المبحوث 08 بأن المثقف إذا لم يلتزم أخلاقياً ولا يحترم الوقت والعمل ولم يكن منظم و مهيكّل سقطت منه صفة الثقافة، خاصة ونحن نرى اليوم مثقف يتكلم كلام فاحش وهو في واجهة الثقافة)، يقول المبحوث 09 أنه: (من الضروري اليوم على المثقف عندما يتناول قضية مشوهة أن لا يرد عليها بذاتية وإنما يتبع طريقة علمية بالموضوعية والبراهين والحجج والأدلة). وختاماً تقول المبحوثة 10: (على الإعلاميين الذين يعملون في المجال الثقافي استغلال التراث والثقافة بشكل عام لا بد من جمعه وتحليله وتدوينه لأنه يحتوي على شفرات تفيدنا في كثير من المجالات التاريخية والاجتماعية لأننا لا نستطيع التقدم دون الرجوع إلى هذه الذاكرة الشعبية التي تزخر بها ثقافتها).

التحليل السوسيولوجي:

من الضروري جداً الإشارة إلى أن تمثلات المبحوثين لإسهاماتهم الشخصية كمثقفين تختلف من مبحوث لآخر فقد أقر كل من 02 و 06 وهم أكاديميين بأنهم غير راضون على ما حققوه لحد الساعة وذلك نظراً لأن البحث الأكاديمي دائم ولا يتوقف، وتتقارب نظرة المبحوثين 03 و 04 و 07 في أن إسهامهم الحقيقي يكمن في العمل الجاد لتغطية نقائص معينة، في حين يربطه المبحوث 05 بحركية المجتمع والتغير الإيجابي ويرى المبحوث 08 أن الإسهام الحقيقي له هو الالتزام والأخلاق لأن الثقافة أخلاق أما المبحوثين 09 و 10 فيتمثلون إسهاماتهم الحقيقية في تحدي إعلاء الثقافة الأمازيغية

يتموقع المثقفون عادة في دائرة ثقافية محددة مجتمعياً بضوابط المجتمع وتقاليده الثقافية وخصوصيته ومن الصعب جداً عليهم الخروج التام منها إذ بإمكانهم الانفتاح على ثقافات الآخر ولكنهم يعودون دائماً في اتجاه دائرتهم الثقافية مهما كانوا راديكاليين أو مجددين، وذلك كون المثقف "يتغذى على مغذيات ثقافية اجتماعية" كما أسماها **معن خليل العمر**.⁽¹⁾

وينسج **محمد السويدي** علاقة سببية بين المكانة الاجتماعية للمثقف وبين الدور الذي يشغله فيقول: " فطالما امتزج دور المثقف بدوره كمواطن، فمعنى ذلك أن له روابط متينة بين وظيفته وبين المجتمع الذي ينتمي إليه، إذ كلما ازدادت الحاجة إليه بسبب ما يتمتع به من عمق في التفكير وقدرة على تحليل المواقف.. ازدادت مكانته قوة.. ومهامه تعقيداً... "،⁽²⁾ وبذلك أشار **السويدي** إلى أهمية دور المثقف في تنوير المواطن بما تتضمنه الأوضاع الاجتماعية والثقافية وفي تنظيم علاقات المواطنين - على حد تعبيره - في مجتمع متغير.

(1) للمزيد، أنظر: معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، دار الشروق، عمان/ الأردن، 2009، ص 343.

(2) محمد السويدي مرجع سبق ذكره، ص 45.

جدول رقم (28) يعاين تصورات المبحوثين حول أدوار المثقف

المستجوبون	التصورات	طبيعتها
1	أهم دور للمثقف هو العطاء الدائم وأن يكون نموذج وقدوة لغيره.	كم وكيف
2	المثقف إذا لم يكن قيمة مضافة ليس شيء دوره الحقيقي فهم المجتمع وحماية أفرادهم من الأزمات.	قيمة مضافة
3	أهم دور للمثقف هو التأثير في محيطه، إذا لم يؤثر هنا سقطت صفة المثقف منه لأنه حامل رسالة وبالتالي يساهم في التنشئة الاجتماعية للمجتمع فهو همزة وصل. مع ما نعيشه في الحراك نطرح إشكال أين دور المثقف؟ هل هو عند تطلعات المجتمع.	التأثير
4	أولاً: تجميع المادة الخام حول الأوراس (تسجيلات صوتية، وثائق، نقيشات، رسومات، أدوات...) ثم عليه تقدم الأوراس بصورته الحقيقية ليس كما في الإعلام صورة الفلكلور المزيف.	التراكم المعرفي
5	المثقف بطبيعته متمرد غير قابل للتدجيل إن لم يتمرد سقطت منه صفة المثقف وأصبح متعلم فقط، المثقف الحقيقي عنده مواقف يدافع عن مجتمعه حتى وإن وقف ضد النظام.	المواقف الجريئة
6	صراحة أحاول أن أنتج في مجال تخصصي التاريخ الأنثروبولوجيا والتراث.	الانتاج المتخصص
7	الدور الحقيقي للمثقف هو أن يكون مرآة للحقيقة ويكون صادق في كل ما يقوم به ويقدمه.	تقديم الحقيقة
8	الدور الحقيقي الذي أقوم به هو أقدم فن من قلبي ومن أعماقي مخلصاً ومحبا لمهنتي.	التفاني والإخلاص
9	لابد على المثقف أن ينتج.	الانتاج
10	الدور الأساسي للمثقف الأوراسي أنه يخدم ثقافته أولاً ويقدم لها إضافة وإلا فلا دور له ولا بد أن يترك بصمته وأن يكون إيجابي وثقافته مفيدة أن لا تكون ثقافة تبث الفتنة.	الإيجابية وتقديم الإضافة

القراءة السوسيولوجية:

إسهابًا لما ورد في الجدول أعلاه يرى المبحوث 01 بأنه على المثقف مواكبة المستجدات فيقول: (أن يحترق حتى يضيء درب الآخرين لأن الاحترق يلغي الذاتية ويجب أن يكون حليف للمجتمع وليس سياسي)، كما يُقر المبحوث 03 بأنه لا بد أن تكون للمثقف بصمة واضحة في محيطه لأن الثقافة بشكل عام تهدف لرفع الذوق العام للمجتمع من خلال المثقف الذي يعتبر همزة وصل مع أفراد المجتمع. وتقول المفردة 04: (على المثقف الأوراسي أن يخرج الواقع والصورة الحقيقية لما وراء شمال إفريقيا وأن يقدم صورة للأوراس بعيدا عن القرية البائسة لأن الإعلام كثيرا ما يروج للمنطقة على أنها فلكلور).

في حين يُصر المبحوث 09 على ضرورة أن يُنتج المثقف فحسبه من العيب أن يُجد أستاذ جامعي لم يَألف كتابا واحدا ولم يساهم في صنع المشهد الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي للجزائر. وأخيرا تقول لنا المفردة 10: (مع ثورة التواصل الاجتماعي نجد مثقف ذا وزن اجتماعي ومؤثر يُحدث فتنة بعبارة بسيطة على جدار موقع اجتماعي مما يخلق التعصب، على المثقف أن يكون حريص لأن مسؤوليته حساسة خاصة في فترة الحراك للأسف رأينا كثير من المثقفين والشخصيات العمومية بثت فتن يمكن لكلمة واحدة أن تهدم مجتمع).

التحليل السوسيولوجي:

جاءت تصورات المبحوثين لأدوار المثقف كل واحد ومخياله فيراه المبحوث 01 في الكم والكيف المثقف نموذج لغيره وللمبحوث 02 رؤية براغماتية يعتبر أن الدور الأساسي للمثقف أن يكون قيمة مضافة للمجتمع ويراه المبحوث 03 شخص مؤثر أما المبحوثة 04 تشير إلى أن أهم أدوار المثقف عملية الجمع مقابل المبحوث 05 الذي يرى أن المثقف الذي لا يمتلك مواقف جريئة ليس مثقف، وترى المبحوثة 06 والمبحوث 09 أن المثقف مطالب بالإنتاج المتخصص ويعتقد المبحوث 07 أن المثقف أحد أوجه الحقيقة أما المبحوث 08 ولكونه فنان دائما نظرته حسية يُحتزل أهم أدوار المثقف في التفاني والإخلاص وتُجمع المبحوثة 10 أدوار المثقف في تقديمه للإضافة والإيجابية.

لا يمكننا القول بأن الحاجة الشخصية هي من تخلق تكوين المثقف خاصة عند العصامين مثلا، تختلف أدوار المثقف على حسب نوع الثقافة التي يمارسها وبالتالي هناك محددات تشغل الدور لتجعله يلبي

إشباع حاجات كمثال نأخذ المثقف التراثي تجده يسعى دائماً لإبراز خصوصية البيئة الأوراسية وهذا يسميه **معن خليل العمر** بالحامل للنموذج الثقافي "...عندئذ يسمى حاملاً نموذجاً خاصاً بثقافته الذي بدوره يمنحه الثقة بالنفس، أي تصبح التقاليد في قلب حياة المثقف الثقافية".⁽¹⁾ ويضيف عن ارتباطه بثقافته التي تعزز من الدور الذي يشغله من أجلها فيقول: "ومن خلالها تقوى تقاليده الثقافية ولا يخشى أيّ هجوم أو نقد أو قدح يوجه له لأنه أمسى أحد جنودها يعرضها ويعبر عنها ويدافع عن وجودها"⁽²⁾

إن المثقف في النمط الغربي جاء بقيم إنسانية انتصر وتغلب على الكنيسة محدثاً الثورة الفرنسية على عكس المثقف العربي المدهن الذي ينتج على القوالب الجاهزة بنمطية معينة ليبقى الدور الأساسي الذي مطالب بتأديته هو الإلتزام بقضايا الفكر والنقد " فدور المثقف إذن، هو تقييم وتقديم صحة أي خطاب على ضوء قيم الحقيقة أو في فائدة الصالح العام".⁽³⁾

⁽¹⁾ معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، مرجع سبق ذكره، ص 343.

⁽²⁾ المكان نفسه.

⁽³⁾ محمد دادي مرجع سبق ذكره، ص 61.

3. عرض جدولي لآراء واتجاهات الباحثين:

جدول رقم (29) يعاين آراء الباحثين حول الاعتقاد بوجود مثقف أوراسي

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	المثقف الأوراسي مثقف جزائري وهو ذلك الذي ينتج معنى الثقافة.	شمولي
2	لا يزال المثقف الأوراسي يبحث عن نفسه حاليا تصالح مع ذاته وهو في الطريق ولكن بخطى واضحة.	طور الانجاز
3	نعم يوجد المثقف الأوراسي ويتميز بارتباطه ببيئته والارتباط هو ما يجعل له بصمة في أعماله.	خصوصية البيئة
4	نعم ولكن قلة مثل الفيلسوف بن لمساوي الذي توفي في دار العجزة، المثقف الأوراسي يرتبط بمدى وعيه وإنتاجه والفائدة التي يقدمها للأوراس.	نموذجي
5	نعم يوجد في الأوراس مثقفين كبار وإنما تم تغييبهم من الساحة مثل شباح المكي مؤسس مسرح ضد الاستعمار، الفيلسوف حمودة بن لمساوي الإشكال الحقيقي وجود نخبة مصطنعة بدل النخبة الحقيقية ولكن المثقف غير مؤثر لأن المجتمع غير مُهيكل.	نموذج مغيب
6	نعم موجود ولكن مغيب من طرف الدولة أو المجتمع أو من طرف ظروفه التي لم تتح له التعريف بإنتاجه.	مغيب
7	نعم المثقف الأوراسي موجود في حين لا توجد النخبة الأوراسية المؤثرة وإن وجدت فهي مهمشة.	
8	نعم يوجد مثقف أوراسي ولكن مهمش من طرف غير المثقفين لأنه تعرض للإقصاء على حساب الرداءة.	مقارنة
9	نعم يوجد مثقفين أوراسيين قدموا الكثير ومنفتحين على العالم، أهم شيء أن يوثقوا أعمالهم.	نموذجي
10	عادة نطلق لفظ المثقف الأوراسي على المختص في الأوراس توجد أسماء لعبت دور هام في إبراز التراث الأوراسي وهي تصب في بوتقة المثقف الجزائري.	مثقف شمولي نماذج حقيقية

القراءة السوسولوجية:

يُركّز المبحوث 01 على وظيفة المثقف لأن اختزاله في الوظيفة التقليدية مشكلة قائمة، وأصبح اليوم هو ذلك الذي يصنع الحدث ومن يؤثر في الناس وهذا المفهوم الضيق خلق فئة متمردة لا تمت للمثقف بصلة بالثقافة. المثقف سواء كان أوراسي أو غيره يجب أن يكون: مجتهد، يسهر، يقتحم، يغامر، يعارض.

يعتبر المبحوث 02 المثقف قيمة مضافة وإذا لم يكن نموذج لغيره ليس مثقفا وأنه لا يوجد مثقف أوراسي لأنه انزاح عن خطاب العقلانية والأمل والتهدئة ويجب عليه أن ينتقد نفسه باستمرار ليحدد نفسه، كما يؤمن المبحوث 03 بوجود مثقفين أوراسيين لديهم ارتباط قوي بالبيئة الأوراسية فهم يُعبرون عن محيطهم وهمومهم من خلال أعمالهم المكتوبة والمرئية، العلمية والفنية، في المقابل تؤمن المفردة 04 بوجود مثقف أوراسي مثل الفيلسوف بن لمساوي الذي ترى الكثير من المؤلفات وتوفي في دار العجزة التي ظل فيها خمسة عشر سنة بعد أن هُشم.

إضافة إلى إيمان المبحوث رقم 05 أيضا بوجود المثقف الأوراسي يُقدم نموذج شباح المكي كمثقف أوراسي ثوري مؤسس لمسرح ملتزم مسرح ثوري في الأربعينيات وتحدى المسرح الكولونيالي. ويشير إلى أن الإشكال يكمن في غياب تامين أعمال المثقفين وتخبرنا المبحوثة 06 بأن المثقف الأوراسي يُقيّم حسب إنتاجه الفكري أو الفني أو المادي وقيمه المجتمع ولا يشترط عليه أن ينتج حول الأوراس.

يُقر المبحوث 08 بوجود مثقف أوراسي لكنه مهمش فيقول: (المثقف تعرض للتهميش والإقصاء في إطار إعلاء غير المثقف على حسابه على أساس المصالح الشخصية كمثال سليم سوهالي تتوفر فيه جميع الإمكانيات كاتب القصة، كاتب سيناريو، مغني، يؤلف موسيقى، نحات، رسام، مثقف بآتم معنى الكلمة مخزون في غرفة لا تتعدى مترين مربع وهناك من يدير مؤسسات عملاقة تحسب على الثقافة ليسوا أهلا لها)، تبدي المفردة 10 رأيها في وجود المثقف الأوراسي بالقول: الذي يزيد في رصيد الثقافة الجزائرية ليصبح سفير بأعماله خارج الجزائر كمثال الفنان التشكيلي والنحات الذي يُرحل الثقافة الأوراسية والجزائرية إلى خارج الجزائر مثل الفنان نور الدين تبرحا ونور الدين زيكارا قدم الكثير من الأشياء مثل استغلال العظام الحية لتأغروت جسدها في لوحاته.

التحليل السوسيولوجي:

تتشابه تصورات المبحوثين لماهية المثقف الأوراسي حيث يراه موجود في كُلية المثقف الجزائري من خلال وبين من يراه في بداية طريق التصالح مع الذات مثل المبحوث 02 ويتصور 03 المثقف الأوراسي بقوة الارتباط ببيئته كما اتفق كل من 05 و 06 و 08 بأنه موجود وفاعل ولكنه تعرض للتهميش والإقصاء وهناك من يعتقد بوجود محتشم للمثقف الأوراسي 04 التي تقول بأنهم أقلية و 07 الذي يُقر بوجود المثقف الأوراسي وغياب النخبة الأوراسية الفاعلة.

من خلال تحليلنا لمعطيات الخطاب وجدنا اعتزاز المبحوثين بنماذج لمثقفي الأوراس من بينها الفيلسوف بن لمساعي، الفنان شباح المكي ونور الدين زيكارا في كثير من الأحيان يخلق الفضاء كفسيفساء مثقف خاص وهو ما قاله جيرار ليكلرك في ربط المثقف ببيئته "أما مثقفو العالم الثالث فيبدو أنهم أكثر تعلقاً بالهويات" ⁽¹⁾ خصوصية ارتباط المثقف الأوراسي ببيئته تظهر واضحة جدا في استغلال كل وسائل التعبير وهو ما يتاح خاصة عند فئة الفنانين من خلال أعمالهم فمعظم الرسامون والنحاتون سبقت أعمالهم إلى تجسيد ملامح الفضاء الأوراسي والتعبير عن البيئة والهموم ومعيشهم، هنا نقول بأن المجالي يصنع الثقافي. ربما يرجع تهميش المثقف الأوراسي إلى العلاقة الوظيفية التي تربط مسؤولي الثقافة بأسماء سوقت على أساس أنها نخبة مثقفة وخاصة في مجال الفن بما أننا اشتغلنا على الفنان الأوراسي "مفردتين".

⁽¹⁾ جيرار ليكلرك: مرجع سبق ذكره، ص 140.

جدول رقم (30) يعاين آراء المبحوثين حول وجود طبقات للمثقفين

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	لا أؤمن بوجود طبقات للمثقفين في الجزائر لأنه لا توجد طبقات الاجتماعية يوجد نوع من التطابق.	غياب الطبقة
2	نعم موجودة طبقات المثقفين على حسب الانتماء تصنيف إثني وعلى حسب الأعراس.	طبقات الانتماء
3	بالنسبة لي لا توجد طبقات للمثقفين وإنما كل ومجاله يرتبط بالممارسة.	غياب الطبقة
4	نعم ربما هناك طبقتان العصامي والأكاديمي، وهي طبقية غير عادلة.	طبقات على حسب المؤهل العلمي.
5	نعم توجد الطبقة المتوسطة مثل المثقفين الذين مهدوا للحركة الوطنية.	طبقة الفاعلة
6	نعم موجودة طبقات المثقفين حسب نسبة التعمق والإنتاج.	طبقية نسبية
7	نعم توجد طبقات للمثقفين لأن المثقف لا يتأثر فقط بالعلم بل يتأثر بالبيئة الاجتماعية والتربوية.	طبقية مختلفة
8	أكد، توجد طبقتين للمثقفين طبقة مثقفة حقيقية مقابل طبقة مزيفة.	طبقية متناقضة على حسب الفعل
9	أكد توجد طبقتين في مثقفي الأوراس، يوجد مثقفي الشهادات ومثقفين فعالين بمعنى طبقة مثقفة منتجة تساهم في التغير وطبقة مثقفة غير منتجة خارج حدود معينة.	طبقية على حسب المؤهل
10	في كل مجال توجد طبقات نعم هناك من الطبقات ما يرتبط بالإمكانات، نعم هناك المثقف الحقيقي وهناك أشباه المثقفين.	طبقية مختلفة حسب المؤهل وحسب الفعل

القراءة السوسولوجية:

إثراء لما ورد في الجدول أعلاه يطلعنا المبحوث 01 بأنه غير مؤمن بوجود طبقات للمثقفين وذلك بحكم وجود الفئة الناطقة بالفرنسية "فرونكوفون" المستقطبة غربا وهناك الفئة المستقطبة شرقا إذن هناك توجه حضاري

للمثقفين الجزائريين أو في الإسلام السياسي برزت طبقتين هما اليسار واليمين الذي يشغل على الدين لكن الأزمة الأمنية في الجزائر كسرت كل شيء. على النقيض يؤمن المبحوث 2 بوجود طبقات للمثقفين تتبع إسقاطات على المثقفين حسب تيارات معينة منها ما هو إسلامي أو عروشي أو حركة أمازيغية...

في حين لا يجد المبحوث 03 طبقات في المثقفين بقدر ما يربطها بالممارسة فيقول: (نجد مثقف فنان يمارس الفن ومثقف سياسي يمارس السياسة وله أفكار سياسية معينة وهذا اختلاف طبيعي وليس عيب). كما ترى المفردة 04 بأن المجتمع عموما لا يؤمن بالإنسان العصامي ويرى بأن الشهادات مهمة في تكوين الإنسان بغض النظر على مردوده كفاعل ثقافي وهذا غير عادل فتقول: (توجد طبقية في المجتمع الجزائري غير عادلة للنخب في حين الإعلام ربما قدم مساحة للإبداع ليس على أساس الشهادة وإنما على أساس الإنتاج)، على عكس المبحوث 05 الذي يرى بأن المجتمع الجزائري غير مهيكّل وهو ما خلق اختلاف في النخب وهو ما صنع نخب مُزيفة وأن فرنسا أول من خلق الطبقة في المجتمع الجزائري.

كما حددت المفردة 06 وجود طبقتين في المثقفين وهما: المبتدأ وهو الهاوي والعصامي غير الأكاديمي وفي كثير من الأحيان ينتج أفضل من الأكاديمي لأنه يجمع أكثر منه ويبحث ويتنقل أفضل منه، وهناك الأكاديمي وهذه الطبقات تتصارع حسب الإيديولوجيات.

ويقول المبحوث 08: (توجد طبقة مثقفة وأخرى مزيفة مهيمنة تدير الثقافة والمجتمع مع الأسف بطريقة سيئة أساءت للثقافة)، ويصف المبحوث 09 المثقف الفعال هو ذلك الذي يمتلك إنتاجات فكرية كتب أعمال سمعية ومرئية أفضل بكثير من المثقف الحامل للشهادة دون إنتاج أكاديمي فكري أو ثقافي، وأخيرا تصنف المبحوثة رقم 10 طبقات المثقفين على حسب إتاحة الإمكانيات فتقول: (يوجد مثقف متمكن ساعدته الظروف لإبراز كل ما يملك من قدرات وهناك أيضا مثقف متمكن ولكن الظروف لم تساعد للإبداع والنجاح وهناك أيضا أشباه مثقفين ممن هم غير متمكنين نفختهم الظروف في إطار رداءة معينة).

التحليل السوسيولوجي:

من خلال تحليلنا لإجابات المبحوثين وجدنا المبحوثان 01 و 03 لا يؤمنان بوجود طبقات للمثقفين، في حين يتصور المبحوث 02 أنها ترتبط بالبعد الإثني واتفق كل من 04 و 07 و 09 على وجود طبقتان

للمثقفين هما: الأكاديمية وغير الأكاديمية لأنهم تعرضوا لمواقف استثناء أما المبحوث رقم 05 فانفرد بوجود طبقة واحدة متوسطة وفاعلة في الحركة الوطنية، بينما يتصور كل من 08 و 10 وجود طبقتان متناقضتان هما: الحقيقية الفاعلة و المزيفة الوصلية.

يظهر جليا من تحليل إجابات المبحوثين من وجود وعي طبقي بعيدا عن الفعل الاجتماعي والفعل الثقافي وهو مكرس في تمايز نوعي فنجد التصنيف الأول: على حسب المؤهل العلمي ما يعطينا المثقف العصامي والمثقف الأكاديمي، التصنيف الثاني: المثقف النووي الذي ينتمي إلى نواة واحدة وهي الانتماء العروشي، التصنيف الثالث: على حسب الدور والأداء مثقف فعال ومثقف غير فعال. "إن الوعي الطبقي يتأسس ويترسمل في الثقافة اليومية، يرى **تومسون** في فهم الطبقة" أن الوعي الطبقي والتشكل الطبقي تمثل تعبيرات ثقافية متجسدة في نمو مشاعر تضامن أهل الجيرة(الحي)...".⁽¹⁾

يميل **معن خليل العمر** للحديث عن مثقفي البلدان النامية بالقول: "المثقفين فيها غير منتظمين على شكل تكتل جمعي منسق بل مبعثرون ومنتشرون بشكل منفصل بين طبقات المجتمع، لذا فإنهم لا يشكلون طبقة ثقافية بين طبقات المجتمع".⁽²⁾ وبذلك يربط بين عدم وجود طبقة وبين ضعف تأثير المثقف كقوة في المجتمع، في حين لمسنا نوع من الصراع الطبقي - إن لم نبالغ - وهو ليس صراع طبقي بالمفهوم العام وإنما تَحَنُّدٌ في زمر وفق مصالح وأشكال وعي مُختلفة وليس بمفهوم صراع الطبقة الاجتماعية وفق ما نظر له **كارل ماركس** وإنما صراع وفق موقف ثقافي معين إذن يمكن القول بوجود طبقات ثقافية معينة تحتاج إلى تحليل بنية الموقف الثقافي والذي على أساسه ينتج ما يسمى بالعلاقات الطبقية في مواقف تكتل اصطفااف دفاع معاداة وضدية. يصف **أنطونيو غيدنز** هذا الوضع بالقول: "عملية انغلاق يترابط فيها الأفراد الذين يشغلون مواقع ومكانات اجتماعية معينة في تكتلات اجتماعية عريضة ظاهرة الانفصال عن التكتلات الأخرى".⁽³⁾ طبعا ليس بحدة ولكن مثلما ذكرنا طبقات نتجت من الموقف الثقافي.

(1) محمد الجوهرى: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 464.

(2) معن خليل العمر: علم اجتماع المثقفين، مرجع سبق ذكره، ص 104.

(3) جون سكوت: مرجع سبق ذكره، ص 256.

جدول رقم (31) يعاين اتجاهات المبحوثين في تفاعلهم مع قضايا الرّاهن

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التّبريرات
1	أكد أتفاعل مع القضايا الوطنية والدولية وخاصة السياسية منها.	تأكيد
2	نعم أتفاعل مع القضايا المحلية والعالمية بالعمل لأنني أؤمن بأن الأفكار من دون تطبيق لا تنفع في شيء.	تأكيد
3	أكد أتفاعل وأتناقش في قضايا الجزائر والعالم وباستمرار.	تأكيد
4	طبيعي أي باحث أو كاتب لابد أن يتفاعل مع قضايا وطنه والقضايا الإنسانية العالمية لأنه شخص مؤثر وممرر لرسالة ما وله مكانة تفرض عليه إبداء رأيه.	تأكيد
5	من غير المعقول أن ينعزل المثقف، أكد أتفاعل ككل وطريقة تفاعله التفاعل ردة فعل في شكل إبداع.	تفاعل إبداعي في
6	بالطبع، كأني باحث ومثقف وخاصة الأكاديمي أتفاعل مع قضايا العصر (المحلية والعالمية).	تأكيد وضرورة
7	مثل كل الأفراد أكد أتفاعل مع قضايا المجتمع.	أكد
8	في مجال الفن بطبيعة الحال وارد جدا التفاعل مع قضايا المجتمع وحتى العالم.	تفاعل في
9	أتفاعل جدا جدا أكتب وأنتج وأدون وأصور وأوثق وأنتقل أتفاعل قالبا وقالبا خاصة مع القضايا التي أؤمن بها الحرية والعدالة والإنسانية.	تأكيد
10	المثقف لا يستطيع أن يكون معزول عن أحداث بلاده ولكن بمسؤولية خاصة الشخصيات العمومية المؤثرة، أكد أتفاعل بنظرة جزائرية دون الخروج عن مواقف الجزائر من القضايا.	الولاء للوطن ومؤسسة العمل

القراءة السوسولوجية:

وعن تفاعله مع القضايا المحلية والدولية يذكر المبحوث 01 تجربته الدائمة كمحلل سياسي لعدد من القنوات التلفزيونية، إضافة إلى التفاعل الرقمي والإلكتروني على منصات ومواقع التواصل الاجتماعي. في حين

يلج المبحوث 02 على ضرورة التفاعل مع قضايا العصر كحتمية إنسانية، أما المفردة 04 فتذكر أن دور المثقف هو التفاعل الدائم مع القضايا المختلفة التي تتعلق بمجتمعه أو حتى خارجه من القضايا الإنسانية كالحروب والاقتصاد وأن يتضامن مع الإنسان.

يلزم المبحوث 05 المثقف بالتفاعل مع قضايا عصره حسب إنتاجه هناك من يوظف التفاعل في قطعة موسيقية أو لحن أو لوحة فنية أو سيناريو كتاب، وغيرها على حسب الصورة الذهنية التي يحاول التأثير من خلالها. كما تتحدث المفردة 06 عن أهمية تفاعلها مع قضايا المجتمع مثل: تغيرات الحراك والأحزاب السياسية، القضايا الاجتماعية والثقافية كتبت مقالات منها مقال حول الإسلاموفوبيا وأوضاع المهاجرين المغاربة في فرنسا. يرى المبحوث رقم 08 بأن الفنان دائما يحمل الرسائل الهادفة وطبيعة العمل المسرحي تستدعي التفاعل اليومي مع الواقع والمجتمع والقضايا وعادة ما نرتحل. وأخيرا ترى المفردة 10 بأنها لا تستطيع أن تتفاعل مع القضايا الخارجية دون الأخذ بعين الاعتبار السياسة الخارجية وخاصة التفاعل مع بعض المواضيع التي تتحفظ الجزائر فيها.

التحليل السوسولوجي:

يقر جميع المبحوثين بتفاعلهم مع قضايا المجتمع ليقى التساؤل المطروح هو طبيعة هذا التفاعل هل هو مجرد طرح لوجهات النظر وهل يحتوي على نوع من النقد الموجه؟ هل هو مؤثر أم لا؟ وماهية الوسائل التي يتفاعل بها؟ إن الدور الحقيقي للمثقف هو ما مدى تفاعله -كمواطن- مع قضايا عصره، وأن يستقل عن عالم التنظير - ذاك البرج العاجي - الذي انطوى فيه الكثير منهم مؤمنون أن للكلمة سلطة تنوير أقوى من الفعل، أما أن ينتج المثقف (كتب، لوحات، مقطوعات موسيقية، مسرحيات،...) وفق معايير معينة ويتفاعل مع قضايا المجتمع الراهنة فهذا غير كاف ولعل الفنانين مثل المبحوثان 05 و 08 كانت لهم رؤية في التفاعل بشكل إبداعي وارتجالي.

من متطلبات المثقف المعاصر كما قدمها **معن خليل العمر** في ست عناصر ذكر منها "أن يتمتع بوعي بما يدور حوله من تطورات محلية أو ثقافية عالمية".⁽¹⁾ إن التفاعل الحاصل بين المثقف ومختلف القضايا يخلق

(1) معن خليل العمر: مرجع سبق ذكره، ص 208.

مناخا جيدا للتطور من الضروري جدا التدوين في مدونات لنشر أفكار، والمؤسف اليوم أن تجد مثقف يمتلك كل مؤهلات الكتابة ولا يكتب أو يكتفي بالتواصل الرقمي غير نفعي مثل جداريات الفاييس بوك أو تغريدات على التويتر، وعن تفاعل المثقف مع القضايا لا بد أن يتواجد في خط الحدث دائما وأن تكون له مواقف موضوعية ولا بد أن يعايش واقعه مهنيا.

جدول رقم (32) يعاين آراء المبحوثين في فكرة "الأوراسي حبيس بيئته"

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	إذا تشبث بالأفكار الرجعية ويدافع عن مغالطات ولم يواكب العصرنة يبقى حبيس بيئته بطبيعة الحال.	موضوعية
2	كلمة أوراسي فيها فئتان فئة الذي يريد احتواء الأوراس وفئة العكس احتواهم الأوراس.	علاقة ارتباط
3	على حسب إرادته هو من يضع نفسه في خانة المهتم بالمنطقة أو بالجزائر ككل.	هو من يمتنطق نفسه
4	إهتم مثقفي الأوراس بدراسة المنطقة لأنها لم تأخذ من باحثين أكاديميين جزائريين ودوليين خاصة في ظل إشكالية قلة التشبع ومع الشراء المتنوع للأوراس.	موضوعي، الاهتمام الأكاديمي
5	لا يجب التعميم هناك من هو مناطقي وجهوي في حين هناك من له بعد وطني.	على حسب إرادته
6	هناك فئتان من مثقفي الأوراس، فئة المشدودون لبيئتهم وفئة الذين احتكوا وتوسعوا إلى بيئات أخرى	نسبية
7	يوجد نموذجان هناك من هو حبيس بيئته أعتقد أنه لا يستطيع الإبداع وهناك العكس.	نسبية
8	ليس بالضرورة على حسب طبيعته وتخصه وتوجهه هو من يضع نفسه في بيئته أو خارجها طبعا سلبا أو إيجابا.	نسبية حسب توجهه
9	ليس بالضرورة أن يكون حبيس بيئته، هو من يخذل مثلما يشاء.	حسب إرادته
10	أنا لا أجد بأن الأوراسي حبيس بيئته وأنا ضد المناطقية لأنها لا تخدم التطور.	ذاتية

القراءة السوسولوجية:

يذكر المبحوث 02 بأن هناك فئتان من الأوراسيين ويقول (فئة تستغل الأوراس وتكتب عنها وفئة استعملتها كملجأ وهم يعيشون خارجه والعكس ممن يأخذ منه الصمود والقوة والرجولة، هذا ما قالته جيرمان تيون في دراستها الأثنوغرافية في الحرب العالمية الأولى عندما أنجزت خلية مقاومة ضد الألمان بعدما استلهمت القوة من المرأة الأوراسية).

أما مع المبحوث 05 تعدد فهمه لهذا الرأي ففي نظره أن الانفتاح على العالم من المفروض ميزة للمثقف أما المناطقية والجهوية فهي لا تخدمه، في حين تطلعنا المفردة 06 بأنها ليست حبيسة بيئتها والسبب أنها احتكت مع غيرها من خلال المنشأ والدراسة في عدة مناطق، وتضيف القول: (الاحتكاك الثقافي والفكري ضروري للتقاطع مع ثقافات الآخر، كمثال الكاتب والصحفي سعدي بزيان^(*) رغم أنه يعيش خارج الأوراس إلا أنه يكتب عنه وعن مشايخه وعلماءه بطريقة جيدة).

يقول المبحوث 08: (عندما أدرس المغاربة أجد أشياء كثيرة متشابهة بيننا لأننا نمتلك نفس الثقافة هنا نكون أمام الانفتاح لأن المثقف المغلق لم يعد موجود).

التحليل السوسولوجي:

تشير إجابات المبحوثين إلى تصورات مشتركة في أن أغلب مثقفي الأوراس لا مناطقيين وهم ينتمون إلى الجزائر العميقة وللمبحوث 02 وجهة نظر أن هناك فئة أصولية من الأوراسيين الذي استغلوا الأوراس للظهور وهم عكس الفئة المشدودة لتراثها وثقافتها وهو ما أدلت به المبحوثة 10 إذ أنها تنفي وجود مثقف حبيس بيئته وهذا حكم قيمي ذاتي على عكس إجابة المبحوث الأول التي تدل على موضوعية في أن هناك نسبة من مثقفي الأوراس المتعصبون والمناطقيون، في حين تشير تصورات باقي المبحوثين إلى أن المثقف من يخذل نفسه في منطقته أو في البعد الكلي ذلك لأن علاقات المكان تؤسس لقيم جمعية مشتركة تتعزز بالانتماء من الضروري توظيفه بإيجابية .

(*) سعدي بزيان كاتب مغترب وصحفي في جريدة الشعب ومراسل في فرنسا وخصص له عمود في جريدة البصائر التي تصدر كل أسبوعين كتب عن الأوراس، عن الجالية الجزائرية في المهجر وعن العلماء مثل الشيخ دردور.

جدول رقم (33) يعاين آراء المبحوثين حول الوعي الأوراسي بالذات وتصالحه معها

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	وعي المثقف لا يقوم إلى بالوعي الشمولي الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي والحقوقى.	وعي كلي
2	لم يصل المثقف الأوراسي بعد لدرجة من الوعي بذاته لأنه يعاني من أزمة مثقف.	غياب الوعي
3	أنا أعتقد أن المثقف يرتبط بالوعي وإذا افتقد هذه الميزة لا يصبح مثقف مثل: مفدي زكريا، الطاهر وطار،	سمة وظيفية
4	الأوراسي متصالح مع ذاته ويمتلك ثقافة تاريخية أما ناحية أخرى هو غير متصالح مع الهوية بصفة عامة.	متصالح
5	أشبه الوعي بالذات بعودة الروح للجسد البارد، توجد بشائر نتيجة عمل وتضحيات جيل من المناضلين لكن هذا لن يتم إذا لا يوجد تصالح المجتمع ككل مع ذاته لا يتم مع غياب مشروع مجتمع.	وعي نسبي وشبه تصالح مع الذات
6	يوجد وعي بالذات الأمازيغية بنسبة متوسطة لأن نسبة كثيرة من مثقفي الأوراس لا زالوا لا ينتجون حول بيئتهم وحتى هناك من لا يعي حقيقة زخم المنطقة.	وعي نسبي تصالح نسبي
7	نعم يوجد وعي ولكن يحتاج إلى فترة من الزمن نتيجة تأثيرات التنشئة والتربية والبيئة.	تأكيد
8	ليس الأوراسي فقط كل الجزائريين، التصالح يعني الكثير يعني حب الوطن، فعل الخير، الأمان.	الجزائري غير متصالح
9	لا أعتقد، بالعكس الأوراسي لا يعبر لنفسه قيمة ويميل في الذوبان في مناطق أخرى من الوطن، لأنه فصل تكوينه القاعدي عن تكوينه الأكاديمي.	النفسية السلبية
10	حتى نجرد مفهوم الوعي عند مثقفي الأوراس لا بد من امتلاك إحصائيات.	موضوعي معطى نسبي

القراءة السوسولوجية:

تفصيلاً لما ورد أعلاه يضرب المبحوث 01 مثالا للوعي بأنه يرتبط بظاهرة التسلط والتي تجذرت في النظام الأبوي القديم (غير ديمقراطي) أين كان الأب بمثابة الرب، يؤكد المبحوث 02 بأن المثقف الأوراسي يعيش أزمة مثقف لأننا لم نوفر له الوقت و المادة والوسائل والأمان والحرية في إطار معين حتى يبدع، وجود أزمة أخرى وهي أنه يرى الآخر لأنه ينتظر القوالب الجاهزة لركوب موجة الثقافة والتجديد ويعتقد أنه إذا قام بأيام وندوات حول إينار أو بوغنجة أنه قدم الجديد والآن فقط يتصالح مع ذاته. كما أخبرتنا المفردة 04 بأن الوعي الكبير ينطلق من الذات ومن المحيط الذي يعيش فيه الإنسان وهي ترى بأن الأوراسي مطلع على تاريخه إلا أن نكران اللغة الأمازيغية كمكون هوياتي خلق عنده أزمة الهوية بصفة عامة.

وليس بعيدا يرى المبحوث 05 أننا حررنا الأرض من المستعمر ولم يكن هناك تصور لمشروع تبنيه النخب الحقيقية المؤثرة فمن مؤتمر طرابلس غياب سلطة النخب المغيبة وحرية التعبير، اليوم لا بد من فتح المجال لحرية التعبير أمام النخب لأنها ليست اهزامية وإنما مغيبة من الساحة المصالحة لا تكون إلا بالصورة. أما المفردة 06 ترى بأن المثقف الأوراسي يعاني التهميش من جانبين المفروض عليه والذي مارسه هو على نفسه وبالتالي أقصى نفسه من ساحة الكتابة والإنتاج إذا إشكالية المصالحة تفرض نفسها. في حين يطلعنا المبحوث 07 بأنه أخذ الوعي من المصريين الذين يعتزون بتاريخهم الفرعوني على الرغم من أنهم قطب القومية العربية على عكسنا عندما غيبنا التاريخ الوطني واستوردنا الكثير من المناهج حتى المناهج اللبنانية.

ويعتبر المبحوث 08 بأن التصالح مع الذات يحتاج إلى التوازن النفسي والشخصي وأن مثقفي المنطقة وخاصة الفنانين عادوا للاحتفاء بالهوية الأمازيغية بعدما كان من الصعب التحدث بالأمازيغية والكتابة بها، ويشير المبحوث 09 إلى الأوراسي (بأنه عادة ما يستصغر نفسه ولا يمتلك الثقة عندما يذهب إلى مناطق أخرى يشارك بثقافته باحتشام ولا يبرز الموروث الثقافي لمنطقته وهو ما يعبر عن عقدة نفسية). وتقول المفردة 10: (بفضل بعض القامات الأوراسية تم تسليط الضوء على الثقافة الأوراسية وفيه إبداع وصحوة منذ سنوات وتوجد أسماء لا بد من إبراز أعمالهم خاصة الأغنية الشاوية أسماء كثيرة قدمت الكثير للإنتاج الثقافي الموسيقي في مجال الفن التشكيلي والكتابة والرواية).

التحليل السوسيولوجي:

هناك من يقر بوجود أزمة ذات وقلة وعي مبحوث رقم 02 و 04 و 09 وذلك لأنهم يرون بأن الأمازيغية لم تنل حضنها وموقعها كثقافة بما تستحقه من زخم وتنوع. لاحظنا وجود تناقض في الآراء بين من يقر بوجود وعي وغياب التصالح مع ذاته في نفس الوقت للمبحوثين 02 و 09 بينما يجد كل من 04 و 07 الأوراسي متصالح مع ذاته ويتوسطهم كل من 05 و 06 في وجود شبه وعي أما المبحوث 08 يرى أن الجزائري عامة غير متصالح مع ذاته.

إن ما يتوافق مع إجابة بعض المبحوثين مثل المبحوث 07 و 08 و 10 يتلخص في علاقة الوعي بالتاريخ وهو ما ذكره محمد محفوظ في أن "...الوعي هو وليد فهم الناس لتاريخهم وحاضرهم وقيمهم العليا، ونتائج التفاعل البشري مع الأطراف النظرية المتاحة أو المتداولة".⁽¹⁾ يتمثل المبحوث 01 مفهوم الوعي بالشمولي يرى محمد محفوظ "إن الوعي الجماعي الاجتماعي عبارة عن جملة المفاهيم والأفكار والثقافات التي توجه حركية أفراد المجتمع لذلك يختلف الوعي الاجتماعي من مجتمع إلى آخر، باختلاف المفاهيم المهيمنة على المسار الاجتماعي وطبيعة الإنسان إلى تلك المفاهيم والحوافز القصوى التي تخلقها المفاهيم في حياة الناس".⁽²⁾

يضطرب الأوراسي اليوم في صناعة وعي هوياتي بتعزيز ثقافته المغيبة عن الساحة الإعلامية والفكرية لأنه يعيش حالة من التصالح مع ذاته وفالضياع والخوف على فقدان تفاصيل وعناصر ثقافته من ناحية أخرى وهو ما استنتجناه في إجابة المفردة 10 عندما قالت: (أحاول إنقاذ ما يمكن).

(1) محمد محفوظ: الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، المركز الثقافي العربي، 1991، ص 121.

(2) المكان نفسه.

جدول رقم (34) يعاين اتجاه المبحوثين في تجذر المخيال الأمازيغي عند المثقف الأوراسي

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	بالتأكيد الأوراسي مشدود ومتأصل لبيئته.	تجذر
2	نعم الأوراسي مشدود لجذوره والسبب هو الآخر.	تجذر
3	المخيال الأمازيغي متشرب بالمخيال الثقافي والمخيال الشعبي أكثر وربما هو ما جعله يتأثر بسبب قوة الثقافة الشفوية في التأثير على تفكير الفرد.	تجذر
4	أظن أن المخيال الأمازيغي متجذر عند البعض فقط من مثقفي الأوراس، نسبي اليوم مع الغزو الثقافي كثير من الأشياء باتت مهددة بالانقراض.	نسبي
5	نعم المخيال الأمازيغي مخيال جذري لأن الإنسان الأمازيغي أثر وتأثر بالحضارات القريبة منه حتى في المصريات القديمة.	كلي
6	المخيال الأمازيغي متجذر لأن أغلب المثقفين حاليا يعتمدوا على ذكرياتهم وتنشئتهم وبيئتهم الخصبة.	كلي
7	الأمازيغي متأصل بنسبة قليلة لأنه متأثر أكثر بالتأثيرات الخارجية.	ضعيف
8	ربما يوجد تجذر ولكن بنسبة ما يوجد من هو متجذر ويوجد من العكس تماما.	نسبي
9	المثقف الأوراسي متفوق لا أريد أن أقول أنه نوعا ما جبان ولكن متخوف من الخروج من قوقعته، الأوراسي يمارس تجذره الفكري والهوياتي في اللاوعي دون أن يشعر في لباسه وأكله وعاداته وأذواقه.	ضعيف
10	أكد المخيال الأمازيغي متجذر لربما اللسان فقط مختلف.	كلي

القراءة السوسولوجية:

يقر كل من المبحوثين 01 و 03 و 06 و 10 بتجذر المخيال الأمازيغي عند المثقف الأوراسي لأنه مشدود لأصله وثقافته في حين يُرجع المبحوث 02 سبب تجذر المخيال الأمازيغي إلى اختلافه مع الآخر وعلى النقيض ترى المفردة 04 نسبة تجذر المخيال الأمازيغي واتفق كل من المبحوث 07 والمبحوث 09 على أن المثقف الأوراسي غير متأصل بسبب التأثيرات الخارجية والقابلية للذوبان في قوالب الغير.

التحليل السوسيولوجي:

من خلال قراءة إجابات يتصور المبحوثين وجود الوعي بالذات الأمازيغية وهو ما ساهم في تجذر عناصر هذا المخيال فالثقف الأوراسي يكتب عن بيئته ويستعرض كل مكونات ثقافته وفنه من خلال التماهي بمعطياته من المادي والمعنوي وهذا ما تحدث عنه **جيلبار ديرون Durand Gilbert** عندما وصف الوعي على أنه " يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم: واحدة مباشرة يبدو فيها الشيء ذاته حاضرا في الذهن، وذلك عند الإدراك أو الإحساس البسيط، كأن نتخيل إنسانا نعرفه، أو شجرة، أو أي شيئا ماديا محسوساً. و أما الثانية فهي غير مباشرة عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضارا حسيا...".⁽¹⁾ إنَّ التجربة التاريخية المختلفة والمتنوعة إضافة إلى الاحتكاك الدائم بالآخرين يخلص المخيال الاجتماعي للمثقف فيما قاله **محمد أركون** عن المخيال الاجتماعي "...إنه مكان تلقى وتركيب الصور المتشكلة عن الواقع والتي تفرض على جماعة اجتماعية مقحمة في تجربة تاريخية...".⁽²⁾

⁽¹⁾ محمد الجويلي: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي - دار سرس للنشر، تونس، 1992، ص 25.

⁽²⁾ ArkounMohamed : **Penser l'islam aujourd'hui**, laphomic/ Enal, Alger, 1993, P 224.

المبحث الثاني: تمثلات الفضاء الأوراسي (الفرضية 02)

1. عرض جدولي لمعينة تصورات المبحوثين:

جدول رقم (35) يعاين تمثلات المبحوثين حول الأرض

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	أنا ابن الأرض فهي أُمي الحنون من جانب التكوين الداخلي فالأرض بالنسبة لي تسبق الوالدين.	ارتباط رمزي
2	الأرض هي المنشأ والأم والأنا.	ارتباط رمزي
3	هي المجال والحيز الجغرافي، لا بد لنا كمتقنين الحفاظ عليها بنشر الوعي والتربية البيئية مع المخاطر البيئية التي تهدد الأرض والجو وكيف نحميها.	جغرافي، مجالي مادي
4	الأرض هي حياتي ووجودي وهي أصل وجودنا.	انتماء رمزي
5	نحن كأمازيغ نرتبط أكثر بالأرض عكس بعض الأقوام والأرض هي الأم.	انتماء رمزي
6	الأرض هي الأصل هي التاريخ وهي الهوية وهي المنبع.	رمزي
7	الأرض هي كل شيء هي الحياة هي التاريخ هي الأصل.	رمزي، انتماء
8	الأرض هي روح الإنسان وهي الوطن من دونه أموت.	انتماء
9	الأرض هي الأوراس وهي النطاق الهوياتي والجغرافي واللساني والثقافي المتميز.	متعدد
10	الأرض هويتنا وهي انتماء يحتاج دائما لحمايته وهي الأمان والامتلاك ولا بد من الحفاظ عليها.	انتماء رمزي مادي

القراءة السوسيولوجية:

يرتبط المبحوث 01 بمفهوم الأرض فيقول (عندما أذهب للقرية التي تربيت فيها أرتبط بالمكان والوقت أنفض باكرا مع تباشير الصباح حتى أشم رائحة الأرض، أنا جد مرتبط بالأرض ومارست الفلاحة والحصاد) وليس بعيدا يرى المبحوث 02 بأن الأرض هي أصل الإنسان التحذر يكمن في العودة للأصل والاتصال الدائم للفضاء الأصلي والارتباط بالقرية أو الدشرة وفي فعل الخير للأقارب لهذا أتيت بمشروع القسم من بجاية إلى باتنة لأن القيمة المضافة تشبع في الانتماء لأن التحذر فيه الإيجابي الإنساني وفيه التحذر السلبي التعصبي الذي

يقضي الآخر)، ويقول المبحوث 03: (إن جغرافية المكان مهمة جدا التأثير والتأثر المتبادل مع نحن نتبادل مع (الإفريقيين، المتوسطين، ...) هذا منذ القدم،

وترتبط معظم الممارسات بالأرض على حد قول المبحوث 05 الذي يقول: (عندما كنا صغار توجد كهوف ومغارات تسمى "ثيمجنتتمورث" بمعنى أذن الأرض يوصينا أهلينا عندما نصل إليها لا ندوس عليها لأن فيها أرواح خيرة، الأرض تحترم و كثير من العادات ترتبط بالأرض)، في حين تعتقد المفردة 06 بأن: (الأرض هي الرابط الذي يربط الإنسان بأصله وتاريخه وبمصيره وحتى مستقبله وليس الماضي فقط، نحن أرضنا الجزائر لا نتخلى عن تاريخنا أو حاضرننا ومستقبلنا وبالتالي لا بد من حماية هذا الوطن والعمل من أجله).

ويرى المبحوث 07 أن الإنسان الذي يملك تاريخ هو من يرتبط بالأرض. وليس بعيدا عن طرحه قال المبحوث 08: (إذا انفصلنا على الأرض توقفت حياتنا، أنا دائم الارتباط بالأرض من دون الأرض أموت والأرض هي الوطن)، تشبه المفردة 10 الأرض بالمنزل الذي نشأت فيه له ذاكرة معينة، حنين معين أي سوء يعترضه يزعجها تحب دائما أن تراه جميلا وتحافظ عليه من المؤثرات الخارجية وتحافظ على ماضيه من صور وتقاليده وجمالية.

التحليل السوسولوجي:

من خلال إجابات المبحوثين نستنتج أنهم جميعا اتفقوا على أن الأرض مفهوم يرتبط بالانتماء، الهوية والأصل وكلها تُعبر عن قيمة مشتركة كما أن الأرض مؤنثة ويتم تمثيلها بالأنثى في المجتمع الأموسي التقليدي لهذا الارتباط قيمة رمزية دلالية تكمن في تعزيز الرابطة بالأرض من خلال الممارسات الاعتقادات التي كانت ترسخ وتكرر هذه القيم. فحتى الرقص في الأوراس يتماهى بالأرض وتزين المرأة الأوراسية بحلي فيها رموز للقمحة والمنجل وكل ما له علاقة بالأرض.

جاءت معظم تمثيلات المبحوثين لمفهوم الأرض كمفهوم رمزي بين الهوية وتعزيز الانتماء والأصل والحياة والوجود، في حين انفرد كل من: المبحوث 03 والمبحوث 09 على اعتباره مادي من والمجالية، والملكية كما تمثلتها المفردة 10 فالمثقف الأوراسي يتمثل مفهوم الأرض بمفهوم الملكية أين تؤثر الهوية في فهم الإنسان للأرض

نفسها "بما في ذلك فهمه لمسألة الانتفاع بالأرض وحقوق الأراضي،... فالهوية تؤثر فعلاً في فهم الإنسان لحدود الأرض، الذي يؤثر بدوره في فهمه للثقافة..."⁽¹⁾

جدول رقم (36) يعاين تمثلات المبحوثين حول الأم

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	الأم هي الوجود والكل والذات وهي الحياة.	ذاتية
2	الأم هي مصدر القوة والملجأ في الضعف وهي الحب وأقوى رابط عائلي واجتماعي.	عاطفية ذاتية
3	الأم هي الوجود وهي الحنان وهي الكل، كل المجتمع.	ذاتية
4	الأم هي بداية كل شيء، هي واهبة الحياة ركيزة البيت، نبع الأشياء الجميلة.	ذاتية
5	الأم هي الكل غياب الوالدة كان ثقباً أسود، لا أتخيلها ولا أمتلك صورة لها أنا لا أعرفها.	ذاتية
6	الأم هي الحياة، هي الرابط فمن دونها تشتت الأسرة.	ذاتية
7	الأم أغلى شيء هي الحياة والوجود.	ذاتية
8	لا تعليق، الأم كل شيء الإسلام النبي والله أوصانا بالأم.	ذاتية
9	الأم هي رأس المال هي أقرب إنسان عندي في الكون دائماً ما أشاكسها هي الحياة وسأظل ابنها الصغير إلى الممات.	ذاتية
10	الأم هي المريية والتي أرضعتني ثقافتي الجزائرية وهي التي أعطتني اللسان والثقافة الأمازيغية الجزائرية الأصيلة وهي الكل.	مُمررة للثقافة

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما ورد في الجدول أعلاه يرى المبحوث 02 بأن الأم هي المرجعية التي تُعدل تصرفاتنا حتى نعيش مع الآخر، وجود الأم دليل على وجودنا وهي أقوى رابط اجتماعي والأم رمز القيادة فهي تجوع وتتعري

⁽¹⁾ عبد العال راوي وآخرون: قياس الهوية دليل للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي/ الإمارات العربية المتحدة، 2014، ص 39.

من أجل أطفالها والأم هي الإنسان لأنها تحب الآخر، في حين تنظر الباحثة 04 للأم على أنها نبع الأشياء الجميلة الحنان، الحب، التضحية، الحكمة، الصبر وتقول بأنها تشبه الشمعة تحترق لتضيء المكان ولتضيء حياة أبنائها بغض النظر عن دورها في البيت والمجتمع.

وفي ذات السياق ترى المفردة 06 بأن الأم هي محور الحياة وأن دورها في تماسك الأسرة أقوى من الأب لأن الرابط الأسري الحقيقي هو الأم فإذا ضاعت الأم تشتت الأسرة، يتساءل الباحث 08 فيقول: (كيف لامرأة تحملك في بطنها تسعة أشهر وتخرجك إلى الحياة وتعتني بك وتسهر على صحتك وتعليمك في مراحل كنت فيها فاقد للوعي إلى أن تصبح رجل ماذا عساني أصفها)، وتعطي المفردة 10 صفة الأم للوالدة والوطن فتقول: (الأم الكبيرة هي الجزائر التي نحاول دائما أن نكون أفضل سفراء لها ولا يمكن الفصل بين الأم والوالدة والأم الجزائر).

التحليل السوسولوجي:

جاءت جميع إجابات الباحثين تباعا بذاتية مفعمة وبإجماع تمثل الأم يرتبط بعناصر البداية (الحب، الحنان، الوجود، الحياة)، فتمثل الأم يتعلق بأشكال التعبير الأولية وباللغة تماشيا مع نظرة **لباخوفن** للأم صورة المرأة عنده في أشكال ثلاثة متلاحمة مرة واحدة: كأم له، ثم الأم- المادة الأصل⁽¹⁾. (1) يكما تدل إجابات الباحثين على قوة المخيال العاطفي والذي يشير إلى الضعف وحاولت إجابة الباحث رقم 02 أن تتقارب إلى الموضوعية بإضفاء صفة القوة للأم لتنفرد الباحثة رقم 10 بتصوير موضوعي للأم كممررة للثقافة واللسان.

وتتمثل المفردة 10 صورة الأم من خلال الأدوار التي تقوم بها فيما وصفه **إبراهيم الحيدري** للأم الطوارقية بالربط بأدوارها المجتمعية المتعددة "هي المربية وحامية اللغة وناقلة التراث الاجتماعي والثقافي، كما أنها، بعكس قبائل البربر، متساوية مع الرجل في تحمّل جميع المسؤوليات"⁽²⁾، وكأن هذا الأدوار تعطيها شرعية لشغل مكانة مقدسة ما أشار له جميع الباحثين في إجاباتهم العاطفية والتي تدل على قوة الارتباط مع الأم

(1) إبراهيم الحيدري: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، بيروت/ لبنان، 2003، ص 01.

(2) إبراهيم حيدري، مرجع سبق ذكره، ص 46.

بعلاقة تماهي منذ البداية فيما ذكره كريستوف فولف "المخيل ينبع من تماهي الطفل مع أمه التماهي الذي له من القوة، ما يجعله لا يدرك أن أمه تختلف عنه".⁽¹⁾

جدول رقم (37) يعاين تصورات المبحوثين للمرأة

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	أنا متضامن مع المرأة وقد عملت أكاديميا على تمكين المرأة في المجال السياسي بالربط مع الاجتماعي والاقتصادي.	تسامح، المكانة
2	صورة المرأة في الماضي ضاعت، صورتها قديماً كانت بقيمتها من الصعب استرجاعها. كانت المرأة هي العولة هي الحب هي الزوجة هي والدي.	مكانة المرأة... رمزية
3	المرأة هي النصف الآخر وبدونها لا توجد حياة، وهي شريكة في الحياة.	نظرة طبيعية عامة
4	المرأة هي العمود الفقري للمجتمع وهي رمز الحياة وهي القوة، المرأة الشاوية هي الحاملة والمحافظة على العادات والتقاليد منذ القدم.	نظرة خاصة.
5	المرأة أصل الحياة في السابق كنا مجتمع أموسي والأم هي الحاكمة مثل الطوارق حتى الآلهة أنثى، الأنثى هي الخصوبة هي استمرار النسل.	نظرة تاريخية واعتقادية
6	المرأة هي نصف المجتمع وهي أساس الأسرة وهي الهوية وهي أحد أسس بناء الدولة.	نظرة كلية
7	أنا أنظر إلى المرأة كإنسان لأنني عشت في منطقة حرة لا فرق بين المرأة والرجل.	نظرة إنسانية، تسامح وتحرر
8	شريكة الحياة، نصف المجتمع.	نظرة طبيعية
9	المرأة هي الحياة هي رأس المال هي الحب هي الجمال هي الرقة كل ما هو جميل يرتبط بالمرأة.	نظرة طبيعية
10	المرأة بالنسبة لي أنظر لها نظرة اعتزاز خاصة الشخصيات التاريخية التي شكلت مرجعية كبيرة المرأة هي التي حافظت على بيتها وأرضها وتحدثت رغم الفقر والأمراض وكثرة الأولاد وهي المناضلة والمجاهدة.	نظرة تاريخية وكلية

⁽¹⁾ كريستوف فولف، مرجع سبق ذكره، ص 359.

القراءة السوسولوجية:

تفصيلاً لما ورد في الجدول أعلاه يستشهد المبحوث 02 بوالدته كنموذج أن المرأة كانت الحامي للأسرة وتوكل لها مهام معقدة وكانت على استعداد لممارسة الأدوار المتعددة، الغرب يسوقون لنا حرية المرأة وبعض القيم كانت موجودة عندنا فالمرأة تصلح في الجبل في الغابة في البيت. يربط المبحوث 03 المرأة الأوراسية بالنضال فيقول: (صورة المرأة أنها مناضلة من خلال ما قدمته للأسرة والوطن، مثال: المرحومة أمي لا يوجد نضال أكثر من هذا).

أما المفردة 04 فتري المرأة هي النصف الآخر وبدونها لا توجد حياة وهي مكمل للرجل وهي شريكة في الحياة. وفي ذات السياق يرى المبحوث 05 بأن المرأة هي الأم والبنت والزوجة والأخت والنبع الحقيقي لتطور الحياة، كما تذكر المفردة 06 بأن المرأة تمثل هوية أبناءها فمن خلالها نرى هوية الأم التي ينتمي إليها هذا الطفل وقد ساهمت بدور كبير في بناء الدولة وهي موجودة في كل مؤسسات الدولة سواء في التعليم في الصحة في الإدارة لذا لا يمكن أن نبني دولة بدون المرأة. وتتمتع لما قاله المبحوث 07 يضيف بأنه وُلد في بيئة تعتمد على المرأة هي المنتجة وفلاحة وتقوم بكل الأعمال وهي التي توجه وهي التي تربي.

في حين يقول المبحوث 08: (إذا غابت المرأة لا نستطيع الحياة هي شريكة العمر وهي الزوجة والبنت والأم والزميلة...) يصف المبحوث 09 المرأة على أنها كل شيء بالنسبة له هي التاريخ هي الكاهنة هي جدته فاطمة تازغارث هي تينهنان والمرأة الأوراسية هي أجمل امرأة في العالم في نظره، على غرار المفردة 10 التي تُقدم نماذج للمرأة مثل الكاهنة ديهيا التي كانت ملكة وفارسة وقادت جيوش في التاريخ القديم وهي اليوم تدرس في الجامعات وتينهنان وفاظمة نسومر وتقول: (أرى في المرأة التحديات والإنجازات لأن من يؤمن بشيء يصل له سواء رجل أو امرأة).

التحليل السوسولوجي:

إن تمثل المفردات (04) و(06) و(10) للمرأة تمثلاً رمزياً فنظرها لذاتها كمرآة عاكسة من خلال النماذج النسائية التاريخية للأوراس وهي نظرة اعتزاز إيجابية مستمدة من النظرة التاريخية، أما إجابة المبحوث 03 والمبحوث 08 والمبحوث 09 فتشير إلى النظرة الطبيعية والتصورات التي ربط فيها دوركهايم المرأة بفضاء البيت

والأسرة ووصفها على هذا بأنها "...تنتمي بطبيعتها إلى الأسرة، وعلى الرجل الانغماس في عمله من خلال تكوين جماعات وظيفية أو مهنية لأن استغراقه في الأسرة لا يمدّها بأساس أخلاقي سليم..."⁽¹⁾، ويؤكد دوركايم على فطرة المرأة ودورها العاطفي، فالأسرة حسبه "هي مملكة كونها مركز التربية الأخلاقية والأمان العاطفي".⁽²⁾ في حين يتمثلها المبحوث (05) فامتداد للأموسية وفي الفكرة الدينية الأسبق الآلهة المؤنثة في تصور المرأة الأمازيغية عامة بالقوة العاطفية والسلطوية.

جدول رقم (38) يعاين تصورات المبحوثين حول الأمازيغية

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	الأمازيغية لغتي وهي مكون لهويتي ولازلت أجد لذة في تحدثها مع جدتي تعني لي (كلمات/ ذكريات).	جمالية هويتي
2	الأمازيغية لبنة من لبنات التي تكون الوحدة الجزائرية ومكون وطني.	هويتي
3	الأمازيغية هي الهوية التي اعتر بها، نحن متصالحون مع ذاتنا بخطوة ثابتة .	هويتي
4	الأمازيغية كلمة كبيرة من كثرة تداولها اليومي هي الهواء الذي أنفسه هي الثقافة هي العمق التاريخي والتراث المحافظ عليه وهي الوجود المشترك.	الشمولية والخصوصية
5	الأمازيغية انتماء وإرث حضاري إنساني، أنا ضد جعل الأمازيغية حركة اثنوجرافية لأن الأمازيغية جزءا من الإنسان والأمازيغي بتاريخه.	انتماء
6	الأمازيغية ثقافة تمثل هوية وأصل مجتمع شمال أفريقيا.	انتماء
7	الأمازيغية هي الهوية.	انتماء
8	الأمازيغية هي الهوية والأصل والعرق والدم.	إنتماء وأصل
9	الأمازيغية هي أمي وهي طريقة عيش نحن نمارس الأمازيغية الأوراسية	طريقة عيش
10	الأمازيغية مفهوم كلي للثقافة الجزائرية وأنا لا أربطها فقط بالمناطق الناطقة بالأمازيغية هي تشمل الجزائر ككل.	شمولية

⁽¹⁾ أنتوني جيدنز، نقلا عن كلثوم بيبمون: النخب النسوية والسلطة في الجزائر - دراسة ميدانية لعينة من النخبة الجزائرية المتمركزة في مواقع السلطة في أهم القطاعات بولاية - الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، الجزائر، 2010/ 2011، ص 134.

⁽²⁾ المكان نفسه.

القراءة السوسولوجية:

يرى المبحوث 01 بأن الأمازيغية ثقافة، عرق وانتماء ويقول: (أكيد أفتخر بأصلي شيء يميزني عن الآخر وأعتقد أنه لا يوجد موقف سياسي أو ثقافي أوديني لا يغيره تشويه التاريخ). في حين يتحدث المبحوث 02 عن حبه للأمازيغية فيقول بأنه: (حب ايجابي ينطلق من الذات إلى الكل على عكس الحب السلبي الذي ينطلق من الكل للانانية كما أسماه ابن خلدون، حي للأمازيغية جعلني أحب الجزائر لأن الأمازيغية تساوي الجزائر)، ويعتبر المبحوث 03 الأمازيغية الهوية ويقول: (الأمازيغية اليوم تعاني مثلما عانت بعض اللغات في السابق مثل العبرية وتسهب المفردة 04 واصفة الأمازيغية بنظرة كلية فتقول: (الأمازيغية حياة الإنسان في الأرض وكل شيء مرتبط بالأمازيغية ولا يمكن أن نحصرها فقط في المناطق الناطقة بها لأن نصف المجتمع الأمازيغي حافظ عليها والنصف الآخر من الأمازيغ اختلط لسأهم بالعربية وأصبحوا ناطقين له، وهي الوجود المشترك).

وفي ذات المعنى يقول المبحوث 05 بأن: (الأمازيغ أثروا في حضارات البحر الأبيض المتوسط مثل القديس أوغستين الذي أثر في المسيحية وأبوليوس أول من كتب القصة القصيرة، أنا ضد تجزئة التاريخ لأن التاريخ واحد بكل مآسيه ومآلاته لا بد من اليقظة لكتابة التاريخ الأمازيغي بكل واقعية)، في حين تقول المفردة 06 بأن: (منطقة شمال أفريقيا مع مرور الزمن تشكلت من خليط من عدة أعراق تمازجت وكونت الشعب الجزائري) ويرى المبحوث 08 بأن الرجوع إلى الأصل فضيلة وأنه مهما كان لا بد أن لا نفرط في أصولنا وهويتنا وأخيرا تطرح المفردة 10 فكرة البعد الثقافي -جغرافي للأمازيغية فتقول: (على الرغم من أن هناك من فقد اللغة الأمازيغية إلا أن طريقة تفكيره وثقافته أمازيغية بما فيها اللهجة العامية والدليل أن المورث الحضاري "يناير" يجمعنا كلنا ثمانية وأربعين ولاية تُحي هذا التقليد بوعي أو دون وعي).

التحليل السوسولوجي:

هذا النوع من المتغيرات يتم تمثيلها على حسب شخصية المبحوث إذ لم نفسر هل نقصد بها اللغة أو الهوية أو الانتماء فجاءت الإجابات مختلفة فانفرد المبحوث (01) بتمثيلها لغويا أما المفردة (10) بتمثيلها مجاليا ولغويا إذا لا تقرر بوجود المناطقية، وتمثلها كل من (04) و(05) تمثلا ثقافيا، وجاء تمثل المبحوث (05) على

أنها نظام وطريقة عيش، ليمثلها البقية (02) و(03) و(06) و(07) و(08) على أساس أنها معطى هوياتي ومكون من مكونات الهوية الوطنية .

جدول رقم (39) يعاين تصورات المبحوثين حول متغيرة الشاوية

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	الشاوية لهجة من لهجات الأمازيغية أتحدثها ولا مشكلة عندي مع الآخر أنا شاوي أمارس لهجتي وشاويتي.	لساني
2	أنا لم أسمى نفسي بالشاوي، سماني الآخر المختلف عني إذن الأرض سميت نفسها.	إسقاط
3	الشاوية خصوصية لغوية.	لغوي
4	الشاوية تشير إلى مجتمع له ميزة خاصة وارتباط وثيق بالتاريخ وهي كلمة عميقة تعبر عن امتداد ثقافي وتنوع لفظي.	مجتمع
5	انتماء، رضعت الشاوية مع حليب الأم في حين العربية عرفتها لما دخلت المدرسة. اللغة تعبر على الإنسان.	لغوي
6	الشاوية مجتمع من المجتمعات الأمازيغية في شمال أفريقيا، لديه رقعة جغرافية معتبرة. الشاوية مفهوم شمولي يتبع الأصل والعادات والتقاليد وليس فقط اللسان.	مفهوم شمولي
8	أنا كلمة الشاوية لا تعني لي كثيرا لأن الشاوية ليست إلا جزء من الوطن الكبير. بعد الشاوية مرتبط بالأرض.	ارتباط بالأرض
8	الشاوية هي أصل وهوية وانتماء وهي امتداد للأمازيغية.	انتماء
9	الشاوية هي طريقة عيش نفس الشيء مثل الأمازيغية وهي طريقة لباس وطريقة كلام وتفكير.	نمط حياة
10	الشاوية هي متغيرة من متغيرات اللغة الأمازيغية وهي رافد من روافد اللغة الأمازيغية وهي زاخرة جدا خاصة في الجانب اللساني.	لساني

القراءة السوسiolوجية:

أطلعنا المبحوث 01 بأنه من غير الصحيح فصل اللهجة عن اللغة لأن اللهجة هي اشتقاق من اللغة، فاللغة تمتلك بنية معينة في حين اللهجة لها بنية شفوية فاللهجة هي لغة غير راقية. والأمازيغية حسبه تعاني من إعادة مقوماتها كلغة. ويقول المبحوث 02 بأن: (الآخر من سماني بالشاوي نسبة إلى النشاط الذي أؤديه) في حين يرى المبحوث 03 أنه في جميع لغات العالم توجد لهجات والأمازيغية تحتوي على لهجات مختلفة كالزناطية والشلحية والقبائلية و...، هذا التنوع اللغوي أنتج ثروة لغوية مما يسهل عمل الأكاديميين في المقارنة اللسانية، الفرنسية في أصلها كانت لهجات وتطورت إلى لغة أصيلة ومكتوبة، يضيف المبحوث 05 عن ما قال أعلاه بأن: (الشاوية ترتبط بالنشاط على عكس القبائل محصورين في الدشرة ولا يملكون السهوب الشاوية هم مواليين)، وتقول المفردة 06: (الشاوية لا ترتبط باللسان فقط لأنه قد يكون الشاوي لا يتقن الشاوية رغم أن أصوله شاوية).

ويقول المبحوث 07: (أنا لا أنظر إلى الشاوية على أنها العرق لأنني أجد فيها كل الفئات الموجودة في شمال أفريقيا، لأنني درست التاريخ عندما أدرس الأوراس فيها قبائل البتر وقبائل البرانس بجميع فئاتهم وفيها حتى العرب الهلاليين، حتى الوندال ذابوا لا نشعر بوجودهم)، كما يرى المبحوث 08 بأنه يفخر بالشاوية وبالنسبة له لغة سرية يراوغ بها كسلاح عندما يتحدث ولا يجب أن يفهمه غيره كدعابة، ويرى المبحوث 09 بأن الشاوي هو الإنسان المثقف والمنتج والمحترم والذي يضع ثقله الهوياتي والتاريخي في أي مجلس يكون فيه ويؤثر بثقافته. وأخيرا تذكر المفردة 10 وجود لهجات في المتغيرة الشاوية قُدرت ما بين ثلاثة عشر وسبعة عشر لهجة وتقول في هذا: (كلما الأوراس نغني بالمصطلحات فضلا عن الموروث الثقافي المادي واللامادي والشفهي من قصص أساطير أمثال حكم، وعلى المستوى اللساني توجد اللغة العائلية التي تستخدم في البيت واللغة التي تُقال في الجامع "تاجماعت" لغة ترتقي فعلا بالشاوية هي لغة زاخرة على الباحث في المجالي اللساني أن يسلط الضوء عليها).

التحليل السوسiolوجي:

تعددت تمثيلات المبحوثين حول تسمية الشاوية بين من يربطها باللسان مثل المبحوث رقم 01 و 03 و 05 و 10 وبين من يربطها بالأصل والأرض رقم 02 و 07 وبين من يراها مجتمع 04 و 06 ويختزلها المبحوث

08 في الانتماء في حين انفرد المبحوث 09 بأنها طريقة عيش ونمط حياة، كل هذه التمثيلات والتصورات تعود إلى الكيفية التي يتماها بها المبحوثين مع أصلهم الشاوي وتصب في تصور الذات من منظور التفاعلية الرمزية" إن صورة أنفسنا تتأثر بشكل حاسم بردود أفعال الأفراد الذين نتفاعل معهم ونتصل بهم، ولذا فنحن لا نستطيع أن نتجاهل أي نمط من الأشخاص الآخرون الذين يخبروننا من نكون...".⁽¹⁾

2. عرض جدولي لآراء واتجاهات المبحوثين:

جدول رقم (40) يعاين آراء المبحوثين حول مفهوم الآخر

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
2	الآخر هو الأنا نحن متواجدون في فضاء واحد ونحن الإنسان ببعده الكلي.	كلية وكونية
3	الآخر هو ذاك الذي أتعاش معه.	تسامح
4	الآخر هو كل من يتباين معي ويخالفني في الاهتمام، الفكر والواقع.	تضاد
5	لا يمكن العيش من دون الآخر لأن الآخر مرآة تعكس الذات وهو المغاير الذي يختلف عنك في الأفكار في نمط الحياة وأراه تكامل لي تربطني به الإنسانية و ليست الإيديولوجيات.	تكامل
6	الآخر هو الزمالة والصدقة والسند في العمل والحياة بالاختلاف يأتي الجديد.	تطابق
7	الآخر إذا كان يعيش معي في وطن واحد لا بد أن نتعاش فيما بيننا ونتقبل بعضنا.	المركزية الجغرافية
8	لا أعترف بوجود الآخر، أحكم على طبيعة الإنسان هناك من يشبهني ومن يختلف عليا بكل شفافية.	توافق ومتسامح
9	الآخر الذي يختلف عني ويستعديني لأنني أختلف عنه.	غريزة ميكانيكية.
10	الآخر هو ذلك الذي يختلف علينا في الثقافة لا بد أن يكون حوار بيننا.	بعد اتصالي

⁽¹⁾ فيليب جونز: النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، تر: محمد ياسر الخواجة، مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، 210، ص 155.

القراءة السوسولوجية:

استخدم المبحوث 02 خلال مدة المقابلة مصطلح الآخر كثيرا ليصف معظم مواقفه الحياتية والعلمية والعملية ويقف في كل مرة لوصف الاختلاف عنده بالتنوع وبالثراء وأهمية التواصل والاتصال وخاصة الرقمي وكيف تطور المفهوم من النطاق الضيق المحلي اللغوي اكتشاف اللهجات المختلفة وصولا إلى الفضاء الرقمي والعالمي فالآخر حسب مكمّل للجمالية. في حين تصف المفردة 04 مفهوم الآخر على أنه: (الشخص الذي يختلف معي في الاهتمام باللغة والتراث وهو المختلف والذي لا يوجد بيني وبينه رابط أو نقطة التقاء).

وتعتقد المفردة 6 بأن: (الآخر هو الجيل القادم الذي نكونه وهذا هو هدفنا تكوين طلبة يمتلكون الإحساس بالوطنية وبانتماء ثقافي واجتماعي وطني بالأوراس والجزائر ككل، أنا لا أختلف مع الآخر كل له رأيه الله خلقنا شعوب وقبائل ولدينا اختلاف في اللسان في العادات والتقاليد بالتالي لا بد من استغلال هذا الاختلاف والآخر يشكل معي فسيفساء وجمالية)، ويستشهد المبحوث 07 بمثل شعبي قائلا: (أنا أخوك وأنت خويا وأنا شكون في مسرحية البابور غرق)، كما يعتقد المبحوث 08 بأن كل شاة تعلق من ساقها وكل شخص له شخصيته وسمعته هناك من نتقبله وهناك من لا نتقبله.

في حين يختلف المبحوث 09 عن باقي المبحوثين في رؤيته وتمثله لمفهوم الآخر فيقول: (هو ذلك الذي لا يحترمني ويضعني في خانة معينة لأنني أختلف عنه تفكيراً أو أيديولوجياً وهو ذلك الذي قد يعتبرني زواني أو انفصالي، الآخر يرتبط بالاختلاف والمعاداة وأخيراً تلج المفردة 10 على أهمية الحوار في فهم الآخر وتقول: (من الضروري أن يكون حوار في الجزائر لأن الحوار يسبق التفاهم ومن ثم يأتي الحوار والتعايش بين الثقافات والتعاون والعيش المشترك).

التحليل السوسولوجي:

يرتبط مفهوم الآخر حسب تحليل اجابات المبحوثين في معظمها بالمتغيرة اللسانية فقط تُعبر عن الاختلاف اللساني لأن الثقافة الجزائرية هي مشترك لثقافات المحلية حسبهم، الآخر في نظر البعض لا يعني التصادم والاختلاف بل يعتبر مكمّل وشريك مثلما تراه المبحوثة رقم 6، تعكس إجابة المبحوث 09 عن الآخر بأنه مختلف وهو يقابله ويعامله بالتبادل السلوك العدائي ذاته نظرتة للاختلاف الفكري.

ترتبط تمثلات صورة الآخر بالغريزة الميكانيكية وبالاختلاف النوعي وهو ما قال فيه إريكسن T. Eriksen "...إن أول علامات العرقية تكون في التميز بين النّحن والآخر".⁽¹⁾ وفي إطار التميز بين نحن وهم نجد بأن من يعتبر الآخر مختلف عنه فإنه متمركز أو متشدد نحو عرقته ومن يجد الآخر شبيه له فإنه غير متشدد لعرقته ومنفتح وهذا ما حصل بفكر التراكمات التاريخية وتعرض المنطقة لأنواع من الاحتلال إضافة إلى الفتوحات الإسلامية ما جعل من الأعراق تختلط في المنطقة وبالتالي فإن معظم الأوراسيون لا تجدهم متعصبون لفكرة الأنا أو النحن مقابل الآخر، ناهيك عن المثقف الذي احتك وتعرف على ثقافات العالم. ويمكن القول بأن عرقية الشاوية هي عرقية إيجابية باردة على حد قول ستيف فتوني "التي تبني الهوية للدفاع عن الذات، بينما الحارة هي التي تسعى إلى إقصاء الآخرين وتصفيتهم..."⁽²⁾.

⁽¹⁾ T. Eriksen نقلاً عن: عبد الله الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 42.

⁽²⁾ المكان نفسه.

جدول رقم (41) يعاين آراء المبحوثين حول القرية الأوراسية

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	القرية هي الحنين والجذور والجمال هي الأمان في السابق كنت عندما أذهب إلى الإقامة في مرحلة المتوسط أملاً قارورة بتراب قريتي لأشتمه في كل وقت.	ارتباط رمزي
2	القرية الأوراسية هي الملجأ الذي أُلجأ إليه في صبايا والأم بالنسبة لي وهي حقيقي.	ارتباط رمزي
3	القرية الأوراسية هي الجذور والحنين.	الانتماء
4	القرية الأوراسية النواة التي تُكوّن المجتمع الأوراسي، أعطتنا كل الزخم والثقافة والتراث لقرون.	مفهوم رمزي للقرية
5	من أكبر الأشياء التي تؤذيني كثيرا هو اختفاء النمط العمراني للقرى الأوراسية.	مادي، حضاري
6	القرية هي مهد المجتمع والنواة الأولى للأسرة الأوراسية والجزائرية والقرية هي البكر.	مفهوم رمزي للقرية
7	القرية الأوراسية أصبحت مدينة والمدينة أصبحت بادية أو ريف.	مادي
8	القرية مسقط رأسي تمثل الحنين أعتر بها وأفتخر بها.	ارتباط رمزي
9	القرية الأوراسية أرى فيها نموذج حضاري رائع "تأقليت".	مادي، حضاري.
10	القرية الأوراسية بالنسبة لي أتمثلها في القلاع هذه الجواهر المنسية والتي غطى عليها غبار الزمن.	مادي، حضاري

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما ورد في الجدول أعلاه يقول المبحوث 02: (عندما أسافر أو أنجح أو أفشل عادة أُلجأ إلى الأم لأرتاح نفسيا أو إلى القرية لأطمئن لأن القرية تعبر عن ذاتي البسيطة وأصلي عن أكلي عن ثقافتي الحقيقية وأستمد منها قوتي، القرية هي ذاتي مرآتي)، كما تعتقد المفردة 04 أن القرية الأوراسية لها قوانينها التي استطاعت أن تحافظ من خلالها على انسجام المجتمع مع المحيط والطبيعة أخبرتنا المبحوثة 06 بأن اختفاء نمط العمارة الأوراسية العتيقة في مناطق من الأوراس العمارة الرائعة التي تعكس تآزر وتعاون المجتمع حتى أننا نجد

المخزن "أغدير" كان ملك للقبيلة ككل وتحرس جماعيا في بنك لا يخرج منه شيء إلا بالحاسبة والعدل، بالنسبة للمبحوث 08 تشكل له القرية الأوراسية فخر واعتزاز وأنه دائم الزيارة لأرضه وأنه يمتلك قطعة أرض.

ويرى المبحوث 09 القرية الأوراسية الجبل والمنازل الطينية والوديان والحقول سحر الطبيعة ويقول: (في رأي الأوراسي لا تناسبه المدينة حياته أفضل في الريف والجبل نظيف منظم مياهه صافية مفسد في المدينة). كما تعتقد المفردة 10 أنه حان الوقت لترميم القرى والقلاع لإحياء ثقافتنا أكثر لأنها تشكل رقم فاعل في السياحة الأوراسية الجبلية خاصة هذا الجانب الجمالي وتقول بأنها: (تطرت في حصّة من الحصص التي قدمتها إلى موضوع الهندسة المعمارية القلاع أنموذجا وطرحت على بعض المهندسين فكرة استغلال الهندسة المعمارية الأوراسية من قلاع الأوراسية ومقابر مثل إيمدغاسن وتوظيفها في إطار التجديد في نسق الأصالة).

التحليل السوسيولوجي:

يتمثل المبحوث 02 القرية في صورة الأم مثلما قدم إبراهيم الحيدري دورة نشأة القرية والتي تركز وتبدأ بالأم فيقول: "...حيث أصبح البيت مركز العالم والأم مركز البيت، وبدأ التصوري الدوري للزمن مع إيقاع الفصول والمواسم. وبتطور البيت ولدت القرية ثم المدينة ومعها السلطة لأول مرة في التاريخ."¹ في حين تمثلات المبحوثين 09 و 10 المصطلح القرية الأوراسية بمفهوم مادي يرتبط بالعمران.

ويتمثلها كل من المبحوثين 01 و 08 بالارتباط الرمزي وبالجدور والهوية بول بلانكار في كتابه تاريخ المدينة أن "تاريخ المدينة ليس محظ تاريخ عمراني، بل هو في المقام الأول تاريخ معربي."² تحمل هذه الفكرة تطور المدينة وأسبقية القرية على المدينة مثلما سبقه ابن خلدون في ذلك أما المبحوثان 04 و 06 فإنهما تتمثلان القرية بنواة المجتمع لبه ومركزه وهذا نابع من فكرة الأموسية تأنيث الموجودات.

تعتبر القرية الأوراسية فضاء مفتوح يحتوي على عدة علاقات (التعاون، الاجتماع، التناسل، التكافؤ، الصراع...) والقرية ترتبط بالمكان والحيز الجغرافي والمشارك الثقافي الذي يعزز من الروابط. إن تحليلنا لإجابة المبحوثة 06 تشير إلى ما أسماه برتراند راسل Russell بالغريزة الميكانيكية "ويقصد بها الميكانيكية المزروجة

(1) بول بلانكار نقلاً عن: إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 43.

(2) المكان نفسه.

فيما بين الصداقة للأهل والعداوة للأجنبي، وكما أن القبيلة صغيرة فان كل فرد فيها يعرف كل فرد آخر ويكون الولاء بين العناصر قويا ومتينا".⁽¹⁾

جدول رقم (42) يعاين آراء المبحوثين حول الفضاء الأوراسي

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	الفضاء الأوراسي عميق و متنوع والبيئة الأوراسية قاسية تعد الطفل رجلا وتحمله مسؤوليات قبل أوانه لم أعش طفولتي مثل الأطفال.	شمولية
2	الفضاء الأوراسي هو نفسي، هويتي وجودي وما هو أعمق من المكان، هو متنفس لي وهو ملعبي وراحتي.	خصوصية
3	بحكم وجود جغرافيا المكان، الفضاء مشترك وليس معزول أنا أؤثر وأتأثر بجاري الفضاء الأوراسي كفضاء أمازيغي ضمني في الفضاء المتوسطي والأفريقي والعربي.	نظرة شمولية عامة للفضاء
4	يحتوي الفضاء الأوراسي على خصوصية مجالية ويحاط بالقوانين والأعراف، علاقة الأوراسي بالفضاء علاقة أخذ وعطاء.	خصوصية مجالية
5	الفضاء الأوراسي هو أنا وهو جزء مني وهو جزء من الوطن ككل.	نظرة هوياتية
6	الفضاء الأوراسي متعدد ومتنوع وهو فسيفساء.	نظرة تعددية
7	فضاء شاسع يحتاج إلى نخبة تؤطره.	جمال
8	الفضاء الأوراسي مكان ارتياحي لأنه يحتوي على الأشخاص والطبيعة وهما مصدر للراحة.	خصوصية
9	الفضاء الأوراسي يرتبط بالأرض فيه ما هو مادي وما هو حسي.	متنوع
10	الفضاء الأوراسي أربطه بالتظاهرات المختلفة التي تقام في الأوراس مثل المقهى الثقافي والتظاهرات المختلفة.	علاقة ارتباط الفضاء بالفن

⁽¹⁾ عبد الله الغامدي، مرجع سبق ذكره، ص 28.

القراءة السوسولوجية:

يعرف المبحوث 02 الفضاء الأوراسي على أنه كتلة متكاملة من المكان والطبيعة والثقافة والغناء والموسيقى ويقول: (الفضاء الأوراسي ملعب فعندما ألعب فيه أصبح محترف ومرتاح لأنني داخل ذاتي، من شدة حبي للأوراس سميت ابني أوراس، الفضاء يعبر عن الانتماء وهو التاريخ وما قبل التاريخ، في حين يتحدث المبحوث 03 بأن فضاء الأوراس ارتبط بالفضاءات المحيطة به منذ القدم تأثر بمحضرات مختلفة، وتحدث المفردة 04 عن خصوصية الفضاء فتقول: (يحاط فضاء الأوراس بخصوصية من خلال القوانين التي تعبر عن ذكاء الإنسان الأوراسي في تفاعله وتعامله مع الطبيعة وفي تنظيم حياته) ويقول المبحوث 05 بأن: (الأوراس هو محيطي أين ولدت وهو الهواء الذي أتنفسه وهو كل شيء بالنسبة لي).

وترصد المفردة 06 ميزة وخصوصية الفضاء الأوراسي بأنه متعدد الثقافات واللهجات والتراث ومتعدد العادات والتقاليد. وفي ذات السياق يرى المبحوث 07 بأن الفضاء الأوراسي كلي ولا يمكن تأطيره في غياب النخب وبأنه مستغل، والفضاء الأوراسي حسب المبحوث 08 متنوع ويرتبط بالطبيعة ويشعر بالدفء والراحة والتطهير ويقول: (في جبال شيليا أصبح هناك تقليد سياحي تأتي الزوار للإقامة والمكوث فيها من مختلف مناطق الوطن وفيها نقاء وطاقة إيجابية)، كما يشير المبحوث 09 بأن الفضاء الأوراسي هو البقعة الجغرافية في شرق الجزائر التي تجمع ناس لهم تفكير مشترك ومتقارب ومجتمع مدني.

التحليل السوسولوجي:

تتجذر تجربة الإنسان في الأرض وترتبط بالمكان والفضاء (*) في إطار علاقة ارتباط وتأثير قوية. فمن خلال تحليل إجابات معظم المبحوثين نستنتج بأن تمثلهم للفضاء الأوراسي بالمكان (الأرض) والجغرافيا التي تحتويه وبصيغة أخرى المجال المادي والمعنوي وعلى أنه فضاء مشترك بكل أبعاده الثقافية والجغرافية وهو ما انعكس من إجابة المبحوث 03 في حين يرتبط بالخصوصية المكانية في إجابة كل من المبحوث 02 والمفردة 04 والمبحوث 07 ويرتبط بالأنطولوجيا والبعد الروحي والخصوصية النفسية والذات الأوراسية، أيضا في إجابة المبحوث 02 والمبحوث 05 والمبحوث 08 وهو أيضا يمثل التقاطع والتقارب والتناغم في نظر المبحوث رقم 6 وبالتالي فهو فضاء حيوي مشترك.

(*) ارجع إلى مفهوم الفضاء، الفصل الأول.

إن رمزية الفضاء كما قدمها **Louis Quéré** على أنه: فضاء رمزي *symbolique* أين يسمح للأفراد بالتموقع والتموضع داخل المجتمع واتجاهاته، فالمفهوم يحمل فكرتين: الأولى أنه مجال عمومي للتعبير الحر. ننظر إليه كفضاء للاتصال والثانية أن الأفراد بداخله يبرزون آراءهم خلال النقاش العلني".⁽¹⁾ تظهر الحاجة إلى الهدوء والهروب من فوضى المدينة المتوحشة إلى الطبيعة وخاصة الفنان الذي يحتاج إلى غسيل تمص الدور وما يجعله يلجأ إلى فضاء الريف الأوراسي.

جدول رقم (43) يعاين اتجاهات المبحوثين في طبيعة الارتباط بالمنشأ

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	أنا جد مرتبط بالمنشأ وبالأرض ومارست الفلاحة والحصاد.	ارتباط كلي
2	نعم أرتبط بالمنشأ من خلال الزيارات المتكررة للأهل والأصدقاء وبما أنني عضو في تجماعت يستشيرونني في بعض قضايا القرية.	ارتباط نسبي
3	المنشأ مهم بالنسبة لي لازلت أسكن في قريتي رغم توفر الظروف إلا أنني لا أستطيع مفارقة المنشأ. جغرافية المكان مهمة جدا التأثير والتأثر المتبادل.	ارتباط كلي بالأرض والمنشأ والعائلة
4	ضروري أن أرتبط بالمنشأ، أنا دائمة التردد على قريتي وهو جزء من تقاليدي وشيء مقدس.	ارتباط مقدس
5	المنشأ جزء مهم في حياتنا كلما يكبر الإنسان يزيد حنينه إلى الأصل وكثيرا ما أتنقل إلى المنشأ.	ارتباط نفسي
6	أشعر برابطة قوية ورائحة وحتى القشعريرة عندما أزور القرية التي نشأت فيها.	ارتباط نفسي
7	أنا دائم التردد على منشأئي ومسقط رأسي مع أن أصحابي من جيلي انقرضوا.	ارتباط نوعي من خلال جماعة الرفاق
8	من واجبي أن أرتبط بالمنشأ وهو فعل فطري وغرائزي الارتباط بالمنشأ والأصل.	ارتباط غريزي
9	من الضروري أن نرتبط بالمنشأ والعائلة والعادات والتقاليد والأرض.	ارتباط كلي

⁽¹⁾ Louis Quéré نقلاً عن: فريدة عكروت: مرجع سبق ذكره، ص 04.

القراءة السوسولوجية:

يخبرنا المبحوث 01 بأنه عندما يذهب للقرية التي تربى فيها يرتبط بالمكان والوقت وينهض باكراً مع تباشير الصباح حتى يشتم رائحة الأرض، ويذكر المبحوث 02 بأنه دائم الاتصال بالأقارب فيقول: (أذهب للأفراح والأقراح وفي العطل والأعياد الوطنية والموسمية وأسعد بذلك كثيراً)، وتقول المفردة 06 في ذات المعنى: (مع أنني لم أولد في غوفي إلا أنني أرتبط بها كثيراً وعندما أذهب لزيارتها أتحسر بمرارة لما آلت إليه وخاصة العمران ونسبة النخيل أكثر من خمسين بالمائة منها أتلقت وتلوثت المياه والسواقي ولا توجد مرافق وأغلب سكانها هاجروا لا مرافق ولا مؤسسات أحس برابطة الانتماء في الدم حرارة كما يقال) يتحسر المبحوث 07 على ذكرياته في منشأه ويقول: (لم أنسجم مع الجيل الجديد ومع أن لدي حنين وارتباط ببيئتي إلا أنه لم يعد بإمكانني التردد كما في السابق خاصة عندما كبر أبنائي وبدأوا يرفضون الزيارات المتكررة للقرية).

التحليل السوسولوجي:

تذكر **Mathéa Gaudry** عن ارتباط سكان الأوراس بأرضهم "شاوية الجبال، ما عدا بعض الاستثناءات، لا يغادرون مناطقهم"،⁽¹⁾ على الرغم من أن هذه المناطق لا تتوفر على فرص العمل والتعلم والمرافق إلا أن بعض المفردات لم يغيروا منشأهم الأول وحتى من انتقل للعيش في المدن قام ببناء مسكن في قريته ليرتاده متى دفعه الحنين إليها. وتضيف **Gaudry** عن ارتباط الأوراسيين بجغرافية المكان كالتضاريس بقولها: "...أما الشاوية فيأسفون ويحنون لجبالهم الميته ووديانهم النفيسة"⁽²⁾ إن هذا الارتباط لا يقتصر فقط على الأرض وإنما يمتد إلى الارتباط بالفضاء ككل وبكل ما يحمله من ممارسات واعتقادات وبالتالي يمكن القول بأن الإنسان الأوراسي ذا طبيعة محافظة.

لا بد من الإشارة إلى أن المكان كان محل اهتمام حديث من قبل النظرية السوسولوجية من مختلف المنظورات الاجتماعية خاصة مع نهاية القرن العشرين وتحديد الثمانينات، لتطبيق اعتبارات متوازية على الصياغة

(1) Mathéa Ghodry : *La femme Chaouia de l'Aurès*, Op, cit, pp 91 - 92.

(2) Ibid.

المفهومية السوسيولوجية للمكان، قدّم هنري ليفيفر (H. Lefebvre) تداخل العلاقة المكانية مع الاجتماعية في القول: "بأنّ التنظيم المكاني يحدث اختلافاً في كيفية عمل المجتمعات..."⁽¹⁾

عن تمثلات الفضاء هناك علاقة تأثيرية بين الإنسان والمكان تتحول بفعل الزمن إلى علاقة حميمة حيث يقول عمر منيب إدلبي "إذ يسهم المكان في تشكيل وعي الإنسان بوجوده، ويطبع فكره وهويته - وقبل ذلك فيزيولوجيته..."⁽²⁾ إنّ ما شكل من هوة في الارتباط بالبيئة عند المبحوث 07 خاصة مع رفض أبنائه يدل على إشكالية تمرير الثقافة التقليدية للأجيال الحالية التي لا تميل للحياة التراثية بقدر ميلها للرفاه، فالقرية هي الفضاء المادي الذي تمارس فيه كل الرمزيات لما تُحافظ عليه من خصوصية.

⁽¹⁾ جون سكوت: مرجع سبق ذكره، ص 241.

⁽²⁾ عكروت فريدة: مفهوم الفضاء وتمثلاته الاجتماعية، مجلة الصورة والاتصال، ع 22، فيفري 2018، ص 07.

الفصل الثالث |

التّحليل الكلاسيكي للفرضيتين 03 و 04

المبحث الأول: تمثيلات الوعي مكانة وأدوار المرأة الأوراسية (الفرضية 03)

1. عرض جدولي لمعاينة تصورات المبحوثين:

جدول رقم (44) يعاين تصورات المبحوثين لصورة المرأة الأوراسية

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	امرأة قوية وعميقة ومتجذرة.	صورة القوة
2	المرأة الأوراسية هي القوة المحركة للمجتمع هي الفلاحة والسيدة والمجاهدة هي كل شيء في المجتمع.	صورة القوة والكلية
3	في نظري أن المرأة في المجتمع الأوراسي كان يُنظر لها بنظرة سلبية كحاجة للاستعمال في السابق لكن اليوم أخذت المكانة الاجتماعية التي تليق بها.	من النظرة السلبية إلى الإيجابية
4	صورة المرأة بالنسبة لي استحضار صورة الملكة ديهيا، المرأة الأوراسية تشبهها قائدة لبيتها وهي امرأة قوية تتمتع بالحرية وحكيمة يستشيرها الرجل.	القوة من التاريخ
5	المرأة الأوراسية مدرسة لأن المجتمع الأمازيغي يعتز بها، المرأة تولت أنماط التربية هي المعلمة.	الدور التربوي
6	المرأة الأوراسية تحملت الكثير في فترات تاريخها القديم، الحديث والمعاصر عانت من الاستعمار وخاصة المرأة الريفية، وهي مقاومة ومناضلة ومكافحة في الحياة يمكن القول بأنها امرأة قوية وصنديدة.	الدور التاريخي
7	المرأة الأوراسية لديها شخصية وهي في الجبل مستقلة اقتصاديا وهي غير خاضعة وتمتلك حريتها.	تأثير الأموسية والدور الاقتصادي
8	المرأة الأوراسية هي الفلاحة التي تعمل في الأرض وتقاوم الطبيعة الباردة والحر والمساندة للرجل.	مستمدة من الدور الاجتماعي
9	المرأة الأوراسية أعتبرها وطن.	فيزيقي معنوي
10	المرأة الأوراسية أجدها امرأة عريقة ومتجذرة حتى وإن كانت عصرية إلا أن تفاصيل حياتها متشعبة بالثقافة الأوراسية.	صورة التجذر رغم الحداثة.

القراءة السوسولوجية:

تفصيلا للجدول أعلاه يرى المبحوث 02 أن المرأة ترمز للقوة الكامنة في المجتمع والمرأة في الأوراس تُبجل وتسمى لالة وحنة المكانة الاجتماعية التي حظيت بها لأنها اشتغلت على نفسها وقدمت تنازلات وتضحيات وساندت الرجل فالنسبة له وجود المرأة يعني الأمن، أما في نظر المبحوث رقم 03 أن المجتمع الأوراسي كان يُنظر للمرأة بنظرة سلبية كحاجة للاستعمال في السابق لكن اليوم أخذت المكانة الاجتماعية التي تليق بها توجد الكثير من المثقفات والمبدعات وشرفوا الأوراس وهذا فخر لنا حتى أحلام مستغانمي عندما كتبت الأسود يليق بك كتبها عن الملحفة وفيه رمزية كبيرة للمرأة الأوراسية.

أما المفردة 04 صورة المرأة الأوراسية من الملكة ديهيا "الكاهنة" فتقول: (أفهم من تاريخها أنها امرأة جبال استطاعت بقوتها وشجاعتها وحكمتها أن تحكم مناطق شاسعة من شمال أفريقيا مقارنة مع كان سائد من نظرة دونية للمرأة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام حيث كانت المرأة توصف بالعار وتوآد حية، المرأة الشاوية اليوم مرتاحة وتمتع بهامش من الحرية في التنقل والرجل يستشيرها حتى في الأشياء المصيرية في العائلة والقرية خاصة المرأة الطاعنة في السن غالبا ما يُحتكم إلى خبرتها ومشورتها لأنها تحسن التصرف، والمرأة الأوراسية في نظري فنانة مبدعة مغنية ومؤدية خالقة).

ويحتزل المبحوث 05 صورة المرأة في قوله: (هي المجتمع على كل حال هي الأم هي الأخت هي المدرسة)، في حين تشير المفردة 06 بأن المرأة الريفية هي لب وقلب وهي الوجه الحقيقي للمرأة في الأوراس سواء المرأة التي تسكن في التخوم أو المرأة التي تسكن في المناطق الريفية الجبلية عانت كثيرا ولا زالت، وهي مغنية كثيرا سواء في الدراسات ومن طرف الإعلام وحتى من أقرب الناس إليها مثلا: وتضيف بأن المرأة الأوراسية في المدينة تختلف عنها في الريف فالريفية مكافحة ومقاومة للطبيعة خاصة الجبلية الصعبة بعض المناطق إشكالية الغاز والنقل والولادة وكثير من الصعوبات خاصة في فصل الشتاء والثلوج وطبيعة السكن المفتوح لا تزال بعض النساء الأوراسيات يحتطنن ويمارسون الرعي وكل مظاهر الحياة التقليدية

كما يربط المبحوث 07 شخصية المرأة ببيئتها مساهمتها الاقتصادية فيقول: (إن البيئة والمناخ يؤثران كثيرا على السمات الشخصية للمرأة الأوراسية، ففي التل تختلف عنها في الجبل وإن كانت لديها حرية

اقتصادية بصفتها منتجة فلها شخصية وإذا كانت لا تنتج لا تمتلك لشخصية وهنا تصبح تابعة ويرى بأنها في الجبل تقاوم الأرض الضيقة والصعبة تضرب الفأس وتجمع الحطب وتقوم بكل أعباء الرجل وبالتالي هذا ما أكسبها القوة والمرأة في الجبل لا ترضى بمشاركة زوجها مع أخرى وإذا أراد أن يحضر عليها امرأة أخرى لا ترضى تطلب الطلاق لأنها قائدة على عكسها في التل)، أما المبحوث 08 يرى بأن المرأة الأوراسية ترتبط كثيرا بالأرض وهي امرأة نشيطة فلاحية ومقاومة ويعتمد عليها الرجل في كثير من الأمور حتى الشاقة منها هذه طبيعتها التي جبلت عليها.

كما يقدم المبحوث 09 بعض الصفات الفيزيائية والحسية للمرأة الأوراسية فيقول: "هي امرأة قصيرة لا تتجاوز المتر والستين سنتيمترا وتمتلك شخصية قوية وطيبة وصاحبة نوايا حسنة، خمرية البشرة تميل إلى البياض منتجة وصاحبة صوت منخفض)، وترى المبحوثة رقم 10 بأنه: (لابد للمرأة الأوراسية أن تعتز بثقافتها وبتاريخ الأوراس على الرغم من أن بعض الأشياء بسيطة إلى أن لها عمق كبير، المرأة التي لا تعتز بلباسها وتستحي من ارتدائه لا أعتبرها امرأة أوراسية).

التحليل السوسيولوجي:

تختلف التصورات التي بينها المبحوثين حول المرأة ولنبداً بالمرأة ذاتها فالمفردات 04 و 06 و 10 كانت لهم نفس النظرة وهي الالتفاف حول الشخصيات النسائية التاريخية وهذا راجع للدور التاريخي الذي لعبته، أما المبحوث 09 فيتصور المرأة الأوراسية في السمات الفيزيائية والجسدية على حد قوله ربما كونه المبحوث الوحيد الأعزب، واشترك كل من المبحوث 01 و 02 في تصور المرأة كامرأة قوية، وجاءت إجابة المبحوث رقم 03 بنظرة سلبية للمرأة قديما وقد يرجع هذا التصور لصورة نساء عايشهن، كما يتصور المبحوث 05 المرأة كمرية وكحاملة للقيم وهذا وفق الدور التربوي الذي تؤديه وعلى غرار يتصور المبحوث 07 قوة المرأة في الدور الاقتصادي الذي تؤديه نظرا لكونها منتجة ومستقلة ونفس التصور ينظر به المبحوث 08 للمرأة على أساس تعدد الأدوار الاجتماعية التي تؤديها.

إن صورة المرأة في الواقع هي نتاج لثقافة المجتمع وللبيئة التي تعطيها الصورة المقرّمة وإن كان هناك من يسميها بالدونية (*) وتصورها على أنها امرأة خاضعة أو تعطيها المكانة الاجتماعية التي تليق بها كفاعل اجتماعي، وفي العموم ينبذ المجتمع الأوراسي المرأة الكسولة ويربط صورة المرأة بالكفاح والنشاط وهو ما استشفيناه في إجابات الباحثين كنوع من محاولة وضع صورة للمرأة بحجم إنجازاتها والتي تشير حسب إجاباتهم دائماً إلى النشاطات التي تؤديها كعلاقة وظيفية بين المكانة التي تشغلها والدور الذي تؤديه مثلما وصف بيار بورديو المرأة على أنها وسيلة من وسائل تكريس العنف الرمزي وخاصة المرأة البربرية فيقول: "هناك تواطؤ للمرأة نفسها في ترسيخ آليات العنف الرمزي في المجتمع". (1)

إن تمثيلات المرأة الأوراسية مستمدة من تكريس ثقافة ونموذج ثقافي خاص بالمرأة وهو مستنبط من الوعي بأدوارها التاريخية في صورة نساء عبر التاريخ مثل الكاهنة ديهيا، كل هذا يمكننا من القول بأن تأثيرات الأموسية، (*) لا تزال مكرسة بل وهي متجذرة في البيئة الأوراسية بفضل المرأة ذاتها حاملة القيم والممارسة لعملية التنشئة الاجتماعية.

(*) ترتبط صورة المرأة الدونية بدنيوية الأم في اللاوعي لدى الأشخاص والتي ترتبط بالطفولة والفوارق البيولوجية والذي يرتبط حسب سيجموند فرويد بإحباط المرأة من عدم امتلاكها للعضو الذكري مما يؤثر على نفسها فتصبح في موقف الخاضعة للذكر لأن العضو الذكري يكسبه المنزل الأفضل من الأنثى، للمزيد أنظر:

Sigmund Freud : **Totem et Tabou**, Payot, 1972

(1) بير بورديو: السيطرة الذكورية، ص: 27.

(**) أنظر إلى المجتمع الأوراسي والنظام الأموسي، الفصل بنية المجتمع الأوراسي، البحث الثاني: الفضاء والمرأة الأوراسية.

جدول رقم (45) يعاين تمثلات صورة المرأة بين الماضي والحاضر

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	قديمًا كانت متعبة حياتها قاسية على عكس اليوم مرتاحة أكثر من الماضي.	تغير إيجابي
2	صورة المرأة في الماضي ضاعت، صورتها قديمًا كانت بقيمتها من الصعب استرجاعها.	مكانة المرأة رمزية حكم قيمي تعميمي
3	صورة المرأة القديمة موجودة ولكن بشكل آخر، في ظروف خاصة منها التراكمات والتطورات التي حدثت من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، لأنها حاليًا تنازلت على بعض الأدوار التربوية راجع لطبيعة ونوع عملها.	مبدأ التغير الاجتماعي. ولوح المرأة للعمل أعطاهها أدوار جديدة.
4	كانت المرأة في الماضي مظلومة جدا كانت تكفل المجتمع تنتج كل شيء المنسج، الفخار، الحرث خاصة وقت الحرب العالمية عانت المرأة إذ كانت مسؤولة على كل ما يؤكل يلبس ويقتشر.	تغير إيجابي
5	المرأة الأوراسية غُيبت اليوم على الرغم من أنها ساهمت في العلم والفن والثقافة حتى المرأة البسيطة في البيت اليوم موجودة ولكن بصفة أخرى.	تغير أدوار وتهميش
6	المرأة الأوراسية في تطور مقارنة بوضعها في الماضي، مع أنه يمكن القول بأن المرأة سابقًا كانت لديها بعض الامتيازات	تغير إيجابي
7	لا يمكن المقارنة والجزم بأن المرأة الأوراسية في الحاضر أفضل مئة بالمائة منها في الماضي.	نسبي
8	تغيرت المرأة كثيرًا ولم تعد محافظة على أدوارها التقليدية إلا في بعض مناطق الأوراس وتحديدًا في الجبل.	محافظة في فضاء الجبل
9	المرأة الشاوية اليوم لا تتميز بشيء مقارنة بما قديمًا كانت متميزة بممارستها لشخصيتها القوية والمستقلة وسلطتها ودكائها الفطري.	في السابق أفضل
10	صورة المرأة في الحاضر هي انعكاس للماضي خاصة في الرجوع إلى النساء العظيمات في التاريخ.	صورة انعكاسية

القراءة السوسولوجية:

يتحدث المبحوث رقم 02 عن فروقات أدوار المرأة الأوراسية بين الحاضر والماضي فيقول: (صورة المرأة الأوراسية ضاعت قديما كانت المرأة بقيمتها، كان يوجد تسامح مع المرأة ولا توسم بأنها مطلقة أو أرملة ومرغوب فيها حتى في الغرب لم يصلوا إلى هذا الرقي. العولة هي المرأة الطبيعة أنثى المرأة هي الحب هي الزوجة قديما كان يقال عند زواج المرأة فلانة فتحت دار بمعنى أنها تتكفل بالجميع بزوجها أهله بالحيوان للمرأة أدوار متعددة اليوم يقال تزوجت وفقط، كانت موجودة حرية المرأة لأن المرأة كانت تصلح في الغابة والجبل والبيت وفي الواد وتمشي بمفردها ولم يكن التحرش. المرأة الأوراسية خاضعة للرجل كفكرة متوارثة من بيت أهلها).

ويرى المبحوث رقم 05 بأن صورة المرأة بين الحاضر والماضي المرأة تغيرت وبدأت تفرض نفسها ميدانيا شخصيا مارست اثنين وثلاثين سنة في مجال التربية في كل سنة نتائج الامتحانات كان دائما التفوق من نصيب للمرأة، المرأة منذ القدم بقيمتها بعض التيارات الإسلامية حاولت تنقل بعض القيم البدوية التي تنقص من قيمتها الإناث، ويضيف القول: (إن مشروع مجتمع كان مع نهاية الستينيات بفضل النخب التي تكونت في المدرسة الكولونيالية، وهو يرى بأن النموذج الإسلامي كسر المشروع ولم يستطع توفير مشروع بديل يرى بأن المرأة اليوم انسلخت عن ثقافتها وأصالتها ونماذج لباسها يثبت ذلك).

كما تعقد المبحوثة رقم 06 مقارنة بين وضع المرأة في الماضي والحاضر فتقول: (لقد عانت المرأة الأوراسية في السابق من الأمية في القرى لأن هذا كان ممنوع في المجتمع التقليدي الأوراسي، لكن الآن نجدها تعلمت ودخلت عدة مجالات كقائدة للطائرة ومسؤولة في أجهزة حساسة وخرجت حتى خارج الجزائر. أما في الجانب الاجتماعي تحسنت أوضاعها، مع أن المرأة قديما كانت "فحلة" بمكان امرأة ونصف والدليل على ذلك نساء الثورة اللاتي كن ند للرجل مثل فاطمة لوصيف التي كانت عضو في الجيش في الولاية السادسة وكانت ضابطة في الجيش ولم يعطى لها وإنما لزوجها الذي كانت تسانده وكانت تسير فرقة عسكرية وتقوم بالقنص. يصعب على المبحوث 07 مقارنة صورة المرأة الأوراسية بين الماضي والحاضر وذلك حسب كوننا كجزائريين مشدودون بين تأثيرات المشرق والحضارة الغربية ويقول: (إذا أردنا الحفاظ على الماضي لا بد من إدخال بعض التعديلات والإصلاحات وإذا أردنا مواكبة الغرب ليس سهلا أن ننسلخ ونصبح غربيون مما وقع انفصام للمرأة وحتى الرجل)

يرى المبحوث 08 أن أدوار المرأة الأوراسية تغيرت ما بين كليا إلى نسبيا كمثال يقول: (في إشمول لم تعد المرأة هي نفسها المرأة التقليدية تمدنت ولم تعد تحب العمل، وهي أصبحت تشبه نساء المدن ليس من ناحية النشاط فقط وإنما حتى في التفكير لأن المرأة التقليدية عقليا وفكريا عن غيرها من النساء. في المقارنة أرى أن مكانة المرأة في السابق أفضل منها اليوم لا يمكن الاعتماد عليها وقد تغدر الرجل بسهولة) يطلعنا المبحوث 09 بأنه دائما ما يقارن جدته رحمة الله عليها وأخته ذات 19 سنة، فالمرأة الأوراسية اليوم كغالبية النساء غلب عليها الجانب السلبي للتكنولوجيا وهو جانب حب التظاهر. تضرب المبحوثة رقم 10 نماذج لصورة المرأة الأوراسية مثل فاطمة نسومر والكاهنة الأوراسية والشهيدات والمجاهدات في ثورة التحرير الجزائرية، هم لمعوا صورة المرأة في الحاضر، وحتى في الحاضر نعتر بهم وشرفوا المرأة الأوراسية والجزائرية.

التحليل السوسيولوجي:

من الطبيعي جدا أن نقف على إجابات متباينة حول الصورة التي يمثلها المبحوثون حول المرأة الأوراسية وذلك لوجود صورة نمطية في مخيالهم حول المرأة سواء كانت الأم أو الأخت أو الزوجة ومن الطبيعي أيضا أن تكون صورة البنت مختلفة نوعا ما وذلك لحتمية فوارق العمر من ناحية والتغير الذي طرأ على المجتمع في قيمه وتمثلاته وهو ما استشفيناه في إجابة المبحوث رقم 03 حول تغير صورة المرأة العاملة بتخليها عن بعض الأدوار التربوية والاقتصادية أين كان للمرأة دور في التنمية الزراعية والاجتماعية، رغم هذا لا يعني أن مكانتها في الأسرة قد ضاعت وإنما أصبحت لديها أدوار اقتصادية جديدة فهي شريك مساعد في أعباء الحياة.

في حين نرى كيف تجسد الأعمال الفنية والأدبية للمثقف الفنان صورة المرأة وأدوارها وفقا للوعي العام بها، وذلك أنه في تحليلات الوعي اليومي، التصورات التي يبنيناها المثقف للمرأة لا تحل دائما محل التصورات التقليدية خاصة عند المجددين وهذا ما يحدد لنا حالة ما فوق الواقعية التي نشأت حول المرأة و تجاوزت النظرة التقليدية في انحصار دورها كأم كزوجة إلى الأدوار المهنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمؤسسية المتعددة.

إن الصورة النمطية للمرأة غالبا ما تعكس النظرة الرمزية لها والتي ترى فيها النظرة التقليدية التي تعاكس الواقع كأن نقول بأن قيمة المرأة بالماضي أفضل من صورتها في الحاضر وهذا ما وجدناه في إجابة المبحوث 02

في قوله بأنه : من الصعب استرجاع المرأة لقيمتها، وهذا حكم قيمي تعميمي، تعكس إجابة المبحوث 05 أن واقع الحياة الاجتماعية اليوم مختلف عن الماضي.

جدول رقم (46) يعاين تمثلات أدوار المرأة بين الماضي والحاضر

المستجوبون	التصورات	طبيعة التبريرات
1	المرأة في الماضي تحملت مسؤوليات عضلية ونفسية منها الفقر واليوم تتحمل مسؤوليات أخرى فتجدها في كل المؤسسات كقائدة ومفكرة...	المكانة الاجتماعية
2	أدوارها الاقتصادية لم تتغير، في السابق كانت تفلح واليوم تعمل لكن أدوارها الاجتماعية اختلفت عن الماضي خاصة في تربية الأبناء...	دور إنتاجي تقليدي
3	أدوار المرأة هي نفسها لكن في الماضي كانت المرأة تحصد وترعى وترى، اليوم مساهمتها في الحياة موجودة في الماضي والحاضر النظرة تغيرت بالتكنولوجيا.	دور إنتاجي تقليدي
4	بفعل التطور حافظت المرأة على نفس الأدوار إضافة إلى أخذها جزء من أعباء الرجل فالرجل تحرر من بعض واجباته كالتسوق.	دور إنتاجي تقليدي
5	أدوار المرأة تغيرت، لم تعد محصورة في الأدوار الكلاسيكية كالترية، المرأة بحكم أنها جزء من المجتمع، حاليا المرأة تقوم بأدوار أكثر من الرجل.	دور إنتاجي تقليدي
6	كانت أدوار المرأة في السابق أدوار بناء مرتبطة بالبيت والأرض والتربية واليوم تعمل في الإدارة وفي قطاعات عديدة ودورها وظيفي أكثر.	تحويل الأدوار وتكيف
7	استمدت المرأة الأوراسية أدوارها الاجتماعية من البيئة وهي اليوم تعاني من انقصام لم تجد نفسها لأنها ليست محافظة ولا عصرية.	دور على حسب الفضاء والفضاء
8	تغيرت المرأة كثيرا ولم تعد محافظة على أدوارها التقليدية إلا في بعض مناطق الأوراس وتحديدًا في الجبل.	دور على حسب المكان والفضاء
9	إن أدوار المرأة اليوم أصعب من أدوارها في الماضي وهي تتعرض لضغوطات أكثر منها في المجتمع التقليدي.	دور حداثي عملي
10	أدوار المرأة الأوراسية ما بين الحاضر والماضي مختلفة في شكلها لأن تحدياتها في الحاضر أكثر منها في الماضي.	دور حداثي عملي

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما ورد في الجدول أعلاه يرى المبحوث 03 مكانة المرأة الاجتماعية كانت عالية جدا في الماضي. تغيرت الأدوار مثلا في الجانب الاقتصادي كانت ترعى وتحلب البقرة كانت تخرث وتحصّد اليوم هي مساهمتها في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية موجودة منذ القدم، عندما كانت المرأة تؤاد في بعض المجتمعات كانت ملكة عندنا وقادت الرجال مثل الكاهنة وفي الطوارق مثلا تتشرف المرأة بالعزف على آلة الأمزاد.

نحن ننظر لها بنظرة نمطية ونريد تقزيمها وإعاققتها فكريا، في حين يرى المبحوث 05 أن المرأة حديثا لم تعد تلك المرأة التي تمكث في البيت وتربي أبنائها، من ضروريات الحياة أن تخرج لتشتغل وأن تساهم في اقتصاد المجتمع من غير المعقول أن يعيش المجتمع بنصف مشلول ويقول: (إن المجتمع هو الذي يتيح للمرأة المجال لشغل الأدوار كلما تحررت تقوم بأدوار مهمة)، وببساطة ترى المفردة 06 بأن أدوار المرأة نفسها بين الحاضر والماضي متماثلة فقط التغير التكنولوجي الذي ظهر مع العمل والإدارة وغير من شكلها.

في حين يرى المبحوث 07 بأن أدوار المرأة في الحاضر تغيرت كمثال أخر امرأة خارجة عن القانون الفرنسي 1947 فاطمة الملقبة بعائدة كما أسموهم مقاومو الشرف وأصبح زوجها مفتش من ولاية إلى أخرى وكانت تخرج مع زوجها، بعد وفاة زوجها أخذت مكانته وكانت ترمي الرصاص أفضل من الرجال، كانت المرأة حسبها في الماضي قوية وشرسة، كما يعتقد المبحوث 08 بأن أدوار المرأة الأوراسية تغيرت نسبيا مثلا: في إشمول لم تعد المرأة هي نفسها المرأة التقليدية تمدنت ولم تعد تحب العمل، وهي أصبحت تشبه نساء المدن ليس من ناحية النشاط فقط وإنما حتى في التفكير لأن المرأة التقليدية عقليا وفكريا عن غيرها من النساء.

ويقول المبحوث 09 (كان دور المرأة في الماضي الحفاظ على أسرتها وبيتها وفرض مكانة اجتماعية وسط النساء أما اليوم فهي مطالبة بالاستقلال المادي والمعنوي ومطالبة بالقوة والجمال والأناقة وعلى خطى المؤضة مطالبة أن تكون منتجة وأكاديمية)، وأخيرا تضرب المفردة 10 أمثلة لأدوار المرأة بين الحاضر والماضي وتقول: (مثلا في وقت الثورة كان لها دور في تحرير الوطن وفي ستينيات وثمانيات وتسعينيات القرن الماضي الأوضاع تختلف من فترة لأخرى حتى أدوارها تختلف، اليوم أهم أدوارها المساهمة في التنمية المتعددة).

التحليل السوسيولوجي:

عندما نتحدث عن الدور الاجتماعي للفرد نربطه دائماً بالتغير الاجتماعي الذي يحدث في بني المجتمع وقد أثبتت إجابات الباحثين 02 و 03 و 04 و 05 و 06 أن الدور الاجتماعي يرتبط بالمكانة لما كانت المرأة منتجة ومعيدة في الأوراس كان دورها الاجتماعي مهم جداً ورأيها وكلمتها إذن ببساطة كانت تحظى بمكانة اجتماعية لأن دورها الاجتماعي أضفى عليها هذه الشرعية وللتعمق في تأثير وعلاقة الدور الاجتماعي بالمكانة الاجتماعية، (*) وهذا راجع لمقارنتهم للمرأة بين الماضي والحاضر في حين يتمثل الباحثين 07 و 08 أدوار المرأة الأوراسية بربطها بعاملتي الفضاء والأرض فأدوار المرأة في الجبل حسبهم أهم منها في سهول الأوراس وهذه النظرة طبعاً خاصة بسنهم من ناحية وتعدد تجاربهم في الحياة فكلاهما اغترب بعيداً.

في حين جاءت إجابة أصغر باحثين من العينة المدروسة 09 و 10 عكس غيرهم من الباحثين فهما يتمثلان أدوار المرأة اليوم على أساس أنها أصعب منها بالأمس وذلك لأن نظرتهم شبابية تطلعية، طبعاً دون ولم نحصل على أي إجابة تركز على الدور العاطفي للمرأة مثلما أكد إميل دوركهيم على فطرة المرأة ودورها العاطفي "...، فالأسرة حسبها هي مملكة كونها مركز التربية الأخلاقية والأمان العاطفي".⁽¹⁾

وارتكزت نظرة الباحثين 01 و 04 و 06 إلى أن واقع المرأة وأدوارها اليوم أفضل من الأمس لأنه تم تمكينها ويربطون مكانتها الاجتماعية بمفاهيم القوة، القسوة والكفاح، كما يتصور كل من 02 و 09 أن المرأة قديماً حالها أفضل بكثير إن هذه التصورات مستمدة من واقع ذلك أن التمثلات تحاكي الواقع.

(*) أنظر تحليل هشام شرابي، المبحث الأول، الفصل الثالث: المثقف وثلاثية المخيال، المعنى والرمز.

(1) المرجع نفسه.

2. عرض جدولي لآراء واتجاهات الباحثين:

جدول رقم (47) يعاين رأي الباحثين حول فكرة أن المرأة ملهمة

المستجوبون	الآراء والاتجاهات	طبيعة التبريرات
1	بطبيعة الحال المرأة ملهمة وخلاقة ومبدعة.	ايجابي
2	نعم المرأة ملهمتي جدا جدا وجدا، وهي التي مهذبة لسلوكي وطرحي أستمد منها الطاقة المتجددة.	ايجابي
3	نعم المرأة ملهمة جدا.	ايجابي
4	من الطبيعي أن تكون المرأة ملهمة خاصة عبر التاريخ مثلا الكاهنة هي امرأة حديدية في حربها، ونساء الثورة والفنانات.	ايجابي
5	بالتأكيد المرأة جد ملهمة هذا بديهي.	ايجابي
6	نعم المرأة ملهمة جدا لي، خاصة النساء الأوراسيات المنسيات كتبت عن الخارجيات عن القانون الفرنسي.	نظرة شمولية تاريخية كل نساء الجزائر ملهمات
7	أكيد المرأة ملهمة لأنها روح الإبداع.	ايجابي
8	بالتأكيد ملهمة جدا بطبيعتها وشخصيتها	ايجابي
9	أكيد، المرأة الأوراسية ملهمة بشخصيتها وقوتها.	ايجابي
10	أكيد المرأة الأوراسية ملهمة على مر التاريخ من نساء عظيمات قائدات مجاهدات.	ايجابي

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما ورد في الجدول أعلاه يقول الباحث 02 (إن نجاح الأسرة الأوراسية والأمازيغية والجزائرية ككل ونجاح الرجل ذاته مرهون ومرتبطة بالمرأة، لأنني عندما أرى المرأة الأوراسية غير متعلمة وأنجبت رجال وأساتذة جامعة أعلم أنها ملهمة للنجاح وهي ناجحة في كل المهام التنظيمية التي تنسب لها) وتضيف المفردة

04 قائلة (أنا شخصيا الإلهام من النساء المحيطات لي جدي ووالدي، الكاهنة ديهيا ملهمة بشكل غير طبيعي وغودجا لامرأة قاومت الغزو الأموي وجندت جيشا في حماها جيشا لعشرات السنين، نساء الثورة ملهمات كما أعتبر الفنانات ملهمات مثل زازة أوزيادي شاعرة الرثاء والفنانة ديهيا التي فرضت الأغنية الشاوية العصرية في فرنسا وتجاوزت القصة وقدمت أغنية نضالية في القضية الأمازيغية).

تدين المفردة 06 كثيرا للمرأة الأوراسية وتقول: (ألهمني المرأة الأوراسية خاصة تلك المقاومة مثل الخارجات عن القانون الفرنسي قبل الحركة الثورية مثل فاطمة لوصيف ولعبوا دورا هاما في المقاومات الشعبية وألهمني المرأة القروية والريفية في نضالها وكل نساء الجزائر في مراحلها التاريخية مثل ديهيا، زوجة أحمد باي ونساء الجزائر ملهمات خيرة زوجة الأمير عبد القادر وأمه وأخته وكثيرات). يقول المبحوث 08: (المرأة ملهمة جدا بالنسبة لي بصفتها أم وزوجة وابنة وربما هي ملهمة في بعض الأحيان أكثر من الرجل وأنا دائما أسرق الشخصيات من الموجودين وأحورهم في كتابة سيناريوهات لأعمال مسرحية أو تلفزيونية والمرأة أول الشخص).

يخبرنا المبحوث 09 قائلاً: (كتابي الأول "أمراء بلزمة" خصصت جزء منه لجدي فاطمة تازغارت التي استلهمت منها الكثير وأعتز بها كثيرا كتبت أسطورة فاطمة تازغارت وتناولت فيها تفاصيل حياتها حيث كانت امرأة قوية حكمت أعراش وكانت تؤذن وكانت تذبج الشاة والكثير من الأمور ببساطة المرأة أكثر من ملهمة)، وأخيرا تقول المفردة 10: (نحن اليوم متواجدون في المسرح الجهوي لباتنة نساء ممثلات مبدعات قدموا الكثير على ركح المسرح مثل صليحة بن إبراهيم مثل فطومة لعطش أفتخر بوقفهم وتقمصوا الكثير من الأدوار وعملوا في سنوات صعبة مثل سنوات التسعينيات لأن الانتماء إلى مجال الفن في تلك العشرية السوداء تحدي حقيقي).

التحليل السوسولوجي:

من المفارقات التي صادفتنا وجود إجابات متشابهة للمبحوثين وهذا إن دل على شيء فهو المشترك من تمثيلات الثقافة والوعي والمرأة ملهمة وجد ملهمة عند بعض المبحوثين وذلك لأنها ترتبط بقيمتين القوة والجمال في نفس الوقت أما القوة فهي مستمدة من النظرة الإعتزالية بها كمحاربة كمجاهدة كثائرة كفنانة وهو مانعكس من إجابات كل من 04 و 06 و 10 وهن نساء بمعنى أن تمثيلات المرأة الملهمة تساوي المرأة الأوراسية القدوة حسبهن.

المبحث الثاني: تمثيلات الممارسات الأسطورية والطقوسية (الفرضية 04)

1. عرض جدولي لمعاينة مواقف المبحوثين:

جدول رقم (48) يعاين اتجاه المبحوثين في المخيال الانتاجي لديهم

المستجوبون	الآراء والاتجاهات
1	مخيال علمي وإبداعي في جانب الكتابة.
2	مخيال علمي، أحب أن أعمل مشاريع مختلفة عن الأعمال المستهلكة،
3	المخيال الذي أنتج به المخيال التاريخي.
4	أكتب بالمخيال العلمي، الإبداعي والشفوي، ففي أولويات أعمالي النخبة والإنسان البسيط.
5	بطبيعة الحال أكتب بالمخيال التاريخي والشفوي والشعبي والتراثي.
6	المخيال العلمي وحتى الشعبي والشفوي.
7	المخيال الذي أكتب به مخيال علمي وشعبي وشفوي.
8	المخيال الشعبي والشفوي والأسطوري والطقوسي.
9	نعم وظفت المخيال في إنتاجي المخيال الإبداعي والمخيال طقوسي والمخيال الشعبي والشفوي والتاريخي.
10	نعم كتبت بالمخيال الطقوسي، المخيال الأسطوري، المخيال الشعبي، المخيال التراثي، المخيال التاريخي والمخيال العلمي.

القراءة السوسولوجية:

إسهابا لما ورد أعلاه أطلعنا المبحوث 01 على حد قوله: (لا أفضل الأعمال المستهلكة فعندما أبنى مشروع علمي مثل قسم بالجامعة أضع له تخصصات وأعمل فيه إلى أن أتركه في أيادي آمنة وأنتقل إلى غيره وبهذا فإن المخيال الذي أملكه هو مخيال علمي وإن صح التعبير أكاديمي).

كما تضع المفردة 04 في أولويات أعمالها ومخياها النخبة والإنسان البسيط وتقول في هذا: (لقد عملت بالطريقة التي تصورتها صحيحة لتصل من خلال الأسلوب البسيط للكتابة والمضمون والمحتوى الأكاديمي كما أستشير دائما وأبحث وأراعي الجديد في المجال اللساني والمنهجي لأنه الكتابة في اللسانيات والطبونيما في الأوراس جديدة نوعا ما ولا توجد فيها خيارات وهي مهمة بالتراث في عمومها).

كما يذكر المبحوث 07 بأنه بصدد كتابة عمل يرصد فيه الأساطير والطقوس وبأنه يحاول أن يبدع وبالتالي فإن المخيال حسبه يحتوي على عنصر الإبداع لا محال. يقول المبحوث 09: (لم أجد من أسس قبلي للعروش الشاوية وقسمها التقسيم الذي طرحته الأوراس الشرقي والغربي وبالتالي نعم أنتجت بمخيل إبداعي نوعا ما، تناولت الطقوس من خلال الطقوس الروحية والصوفية في المخيال الشعبي من خلال رصد مختلف العادات والتقاليد)

وأخيرا تذكر لنا المفردة 10 بأنها أنتجت في المجال العلمي وألفت كتاب حول القلاع والثقافة الأوراسية بشكل عام مع الجانب التصويري وهو قيد النشر وتقول: (طبيعة العمل عرقلت نشره لأنني دائما أصبوا إلى المثالية والجودة ومهامي المتعددة خاصة وأني كنت أتردد مدة سنتين بين إذاعتي باتنة والعاصمة وأشتغل على رسالة الماجستير في الإعلام حول الأمازيغية في الإعلام في المدرسة الوطنية للصحافة في ذات الوقت).

التحليل السوسيولوجي:

من خلال قراءتنا للجدول أعلاه، اتضح أنَّ المبحوثين من فنانين، إعلاميين يوظفون المخيال الأسطوري والطقوسي، على عكس الأكاديميين الذين يستحضرون المخيال العلمي والتاريخي. في حين اهتمَّ الآخرون في انتاجاتهم بتوظيف المخيال الشعبي والتراثي أكثر شيء.

جدول رقم (49) يعاين موقف المبحوثين من توظيفهم للأساطير في إنتاجاتهم

المستجوبون	المواقف	طبيعة التبريرات
1	أنا لا أمارس وغير متأثر بالأساطير في أعمالي بشكل كبير لأنني تأثرت بالانفتاح أنا أعتنق المستقبل وأتجه له ولا أحب الرجوع للماضي إلا كحنين أو توثيق الأصالة أو التاريخ.	موضوعي وعقلاني
2	نعم أوظفها في معرفتي بالآخر ووظفتها في محتوى البرامج الإذاعية التي أقدمها لأن عملية السرد تحتاج إلى الذكاء إنساني في القيم (الشر، الخير، البطل المنقذ والعدو) وهذه الأساطير مشتركة بين كل الشعوب.	توظيف عملي في برنامج إذاعي
3	الأسطورة تحتوي على رمزية كبيرة لا بد من الاهتمام بكيفية توظيفها في الأعمال.	رمزية
4	نعم تحركت الأساطير عندي وهي تظهر في أعمالي رغم أنني لست قاصدة إلا أن الربط بين البحث اللغوي والأسطورة كان ضروريا.	الأساطير وسيطة في أبحاثي
5	لقد تأثرت بالأساطير منذ الصغر وتشكلت عندي في اللا شعور لاحقا عندما كبرت استغليتها بشكل فني وحولتها إلى مسرحيات مثل مسرحية عروس المطر. الأساطير تعكس ثقافتنا وهي جزء من شخصيتنا وهويتنا.	توظيف فني
6	نعم ساعدتني الأساطير في تقوية وتنمية الجانب الخيالي وهو ما نستحضره في كتاباتنا.	الكتابة
7	نعم تربيت على الأساطير والمحكي حيث كانت الأم والجددة تحكيان، حاولت دائما توظيف الأساطير في الكتابة.	الكتابة
8	بالعكس الأساطير أعانتني أكثر في خلق الشخصيات فعندما أكتب أستلهم منها الكثير.	في خلق شخصيات لأعمال فنية
9	أؤكد الأساطير تساهم في تكوين الجانب الشخصي للفرد ولاحقا تلعب دور في تكوين الخيال والمخيال لديه عن طريق التخويف وتخصيب الخيال.	تخصيب الخيال
10	نعم أؤكد ساهمت الأساطير المحلية في تشكيل شخصيتي وتنمي فني الجانب الإبداعي، أنا لا أحب أن أتحدث عن الأعمال التي لم تكتمل بعد كتبت سيناريوهين لأفلام وثائقية أحدهما في 2012 لم ير النور.	تنمية الإبداع

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما جاء في الجدول أعلاه يقول المبحوث رقم 01 بأن: (الأساطير تراث أصيل جاءت لتملأ الفراغ لكن في مرحلة من مراحل التكوين الدّيني حارب الفكر الأسطوري وفي الأسر المحافظة الدّين يحل محل الأساطير ففي المنطقة التي تربيت فيها الفضاء محاط بعدد من الأساطير). في حين يرى المبحوث رقم 03 بأن الأساطير تؤثر على المثقف ويقول: (لأنها ممارساتنا، عاداتنا، تقاليدنا وأعرافنا لأنها تساهم في إبراز الخيال المبدع لدى المثقف خاصة في مجال الأسطورة التي نستلهم منها أعمال كبيرة مثل: الأعياد الموسمية وعرس استجلاب المطر "طقس أنزار" خاصة في المسرح يوجد ما يسمى أشكال نقد المسرح، المسرح يعتمد على الفرجة واستفاد جدا من الطقوس).

كما تؤكد المبحوثة 04 قائلة: (مع الكم الهائل الذي عشت فيه في وسط ثري جدا بالثقافة الشفوية منذ الصبا الأساطير وقصص ما قبل النوم أثرت كثيرا فيا وأعطيني سعة خيال أطفال اليوم لا يمتلكون مخيلة كبيرة بسبب غياب حكايات ما قبل النوم في حين نحن في الماضي كان عندنا خيال واسع بفضل الأساطير التي كانت تحكيها جداتنا، لقد حاولت أن أربط بين البحث اللغوي والأسطورة لأجد خيوط تربطنا بالأسطورة مثل أنزار، إنَّار من الممكن أن الراوي والقاص يستغلها أكثر من الباحث اللغوي لأن مجاله ضيق)،

في حين يذكر المبحوث 06 بأن الأساطير تعكس ثقافتنا وهي جزء من شخصيتنا ولكل أسطورة قيمة أخلاقية تركز عليها وهي في السابق وسيلة من وسائل التلقين والتعليم وهي حاملة وناقلة للثقافة الشفهية وكل ما ينتقل من جيل إلى آخر يقع فيه تغير، إن الحفاظ على شخصيتنا هو الحفاظ على هذه الأساطير وكل ما هو موروث شعبي وبضيف قائلا: (كل الشعوب تمتلك أساطير ولم تتجاوزها بالعكس شكلوا منها مهرجانات ونشطوا به السياحة وفهموا به الذات عندما قدمت عروس المطر تعرضت لهجوم أنني أخلق الآلهة وهو عمل مسرحي وظفت فيه ميتولوجيا أمازيغية جزائرية).

ذكرت لنا المفردة 06 بأنها تربت على جملة من الأساطير منها بقرة اليتامى ودادة بورق مع أننا تأثرنا بالتراث اللامادي كالأساطير والقصة والحكايات لا نخدمنا بقوة مثل الأدباء والروائيين مع هذا تنمي جزء كبير ومهم في خيالنا، ويطلعنا المبحوث رقم 08 عن تجربته قائلا: (قمت باستغلال لتراث المحكي من أساطير

وقصص وخرافات تربينا عليها وحاولت تجسيد يحتاج إلى الواقعية والخيال والخيال أستنبطه من الأساطير والخرافات التي تغذى عليها مخيالي منذ الصغر)، يذكر لنا المبحوث رقم 09 بأنه في صغره كان شديد الارتباط بجذته التي كانت تحكي له القصص والأساطير وكيف ترسخ في ذهنه الخوف من المجهول وغير الملموس مثل: البازغوغو طامزة والجنية ويذكر أنه قدم في عمله أسطورة دادة بورق.

تطلعنا المبحوثة رقم 10 بأنها قدمت برنامج تلفزيوني في القناة الرابعة عنوانه القصة "أماشاهو" برنامج أمازيغي جمع كل متغيرات اللغة الأمازيغية وهي قدمته ناطق بالمتغيرة الشاوية لثلاث مواسم 2013، 2014، 2015 تحكي فيه حكايا وأساطير للأطفال كما أنجزت العديد من الأفلام الوثائقية حول الأساطير والتراث على القناة الرابعة والتلفزيون الجزائري من حيث التقديم والإعداد وتقول المبحوثة: (القصص والأساطير التي كنا نسمعها في طفولتنا خلقت فينا الإبداع وبفضلها استطعت أن أخلق حبكة أبني عليها السيناريو).

التحليل السوسولوجي:

يشكل تاريخ الجماعة منطلقاً لتحديد هويتها في النطاق المشترك ويبرز هذا التاريخ "كما يتجلى في تقاليد الجماعة، وأساطيرها وحكاياتها. وينطوي ذلك التاريخ أيضاً على الأحداث الفردية والجمعية وعلى صورة أبطالها التاريخيين،..."⁽¹⁾ وذلك لأن النظام الثقافي يتضمن سلسلة من الصور والأفكار المشتركة بين أفراد الجماعة، ولو تأملنا كيف نظر ماكس فيبر Max weber إلى الهوية على أنها "إحساس الجماعة بالأصل المشترك، وهي التعبيرات الخارجية الشائعة، مثل الرموز والألحان والعادات، وتميز أصحاب هوية ما عن سائر الهويات الأخرى، وتظل هويتهم محتفظة بوجودها وحيوتها، مثل الأساطير والقيم والتراث الثقافي".⁽²⁾

(1) أليكس ميشيللي، مرجع سبق ذكره، ص 23.

(2) ماكس فيبر نقلاً عن، زهيرة مزارة: أزمة الهوية الثقافية العربية في ظل العولمة: بين متطلبات تفعيل الوحدة الوطنية وتحقيق الاستقرار السياسي - الجزائر نموذجاً، مداخلة على هامش ملتقى وطني حول: القراءة للتراث والهوية في زمن العولمة، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجبلالي بونعامة، خميس مليانة/ الجزائر، 27 فيفري 2019، ص 03 - 04.

جدول رقم (50) يعاين موقف المبحوثين من تأثير الطقوس على إنتاجاتهم

المستجوبون	المواقف	طبيعة التبريرات
1	أنا غير متأثر بالطقوس لا أمارسها ولا أوظفها في أعمالي بشكل كبير لأنني منفتح أنا أعتنق المستقبل وأتجه إليه ولا أحب الرجوع للماضي إلا كحنين أو توثيق الأصالة أو التأريخ.	عدم توظيفها
2	في الحقيقة لا ليس كثيرا، تبقى ممارسات تخلينا عليها تدريجيا وتبقى في فضاءات معينة كالبيت مثل إنار أو جنبر...	استغناء نوعا ما
3	الطقوس تحتوي على رمزية كبيرة لا بد من الاهتمام بكيفية توظيفها، الفرحة في المسرح ترتبط كثيرا بالطقوس الاحتفالية كنموذج هذا ضمن مخططاتي وأهدافي.	توظيف الطقوس الفرجوية
4	نعم معظم الطقوس حاضرة في أعمالي التي تتجاوز اللغة إلى عدة حقول معرفية مثل الميثولوجيا، الأنثروبولوجيا خاصة وأن مجال الطبونيميا الذي اشتغلت عليه مرتبط بشدة بهذه المعارف	توظيف عميق تأليف
5	يمكننا أن نفهم نفسية الفرد من خلال الطقوس لأن الطقوس تعبر عن ثقافة وذات مجتمع ما.	وظيفة نفسية
6	الطقوس جزء من تراثنا وفيه جمالية كبيرة ولا يمكنني أن أقطع ممارستها وأحاول توظيفها في أعمالي من خلال رصد ثقافة الأوراس.	تأليف
7	نعم مارست الطقوس ووظفتها، في كتابي قيد النشر أشرت إلى بعض الطقوس.	تأليف
8	نعم لدرجة أنني شاركت في زردات بغية استلهم شخصيات وأدوار لأوظفها في أعمالي.	توظيف في
9	نعم وظفت الطقوس كثيرا في كتاباتي وهي جزء لا يتجزأ من الموروث الثقافي للأوراس فهي غنية جدا.	تأليف
10	وظفت الطقوس في أعمالي خاصة روبرتاجات أكثر لأن براجمي ثقافية، تراثية بشكل عام مع أنني اشتغلت على برامج فلاحية وسياسية وتنموية رغم غلبة البرامج الاجتماعية والثقافية.	وظفتها إعلاميا

القراءة السوسولوجية:

يذكر المبحوث رقم 01 أنه عاصر بعض الطقوس في سنوات الثمانينيات والتي يصنفها بالتلقائية وبأنها كانت تعتمد على التجربة وتحتوي على القيم البالية فيقول: (أتذكر جيدا الروحانية المفعملة التي كانت تحيط بطفولتي، مشيرا إلى أنه تخطى تلك الممارسات بعقلانية وبمازحنا ذاكرنا بأن بعض العادات الراسخة كتغير "أثاثي" ثلاث حجارة أنه يغير موضع ثلاث ملفات في حاسوبه المحمول لأن الفكرة التيمن).

يقول المبحوث رقم 03: (الطقوس تؤثر على المثقف لأنها ممارساتنا، عاداتنا، تقاليدنا وأعرافنا لأنها تساهم في إبراز الخيال المبدع لدى المثقف ونستلهم منها أعمال كبيرة مثل: استحلاب المطر "طقس أنزار" خاصة في المسرح يوجد ما يسمى أشكال نقد المسرح، المسرح يعتمد على الفرحة واستفاد جدا من الطقوس، تجاربنا ألهمت غيرنا مثل بيتر بروك مخرج بريطاني استلهم من طقس السببية بتامنغست في الجنوب). وتقول المبحوثة رقم 04: (في الأوراس توجد ثقافة ثرية متنوعة وطقوس احتفالية واجتماعية لا تزال تحظى بالاهتمام والمعارف التي أشتغل عليها في طبونيميا المعارف التي تدخل ضمن مختلف الطقوس التي يمارسها المجتمع في مختلف احتفالاته سواء الفنية أو الدينية وكذا الاجتماعية).

كما درس المبحوث رقم 05 في المعهد على يد باحث ألماني "إزرنر" درس موسيقى النوبة في الجنوب المصري مدة سبع سنوات ثم أحضرته وزارة الثقافة ليدرّس مجتمع الطوارق في الحقيقة استفدت منه كثيرا وانتبهت إلى قيمة الفولكلور الجزائري لأننا كنا في ذلك الوقت مبهورين بالموسيقى الكلاسيكية بيهوفن وموزار وهذا لإقصاء وتهميش من قبل النظام التعليمي في الجزائر الذي لا يعير أهمية للموروث ككل. في حين تعتقد المبحوثة رقم 06 بأن الطقوس نابعة من التراث الأوراسي مثلا في المواسم رأس السنة الأمازيغية وجنبر وفورار ومغرس الربيع وهذه الطقوس معظمها يرتبط بالطبيعة والغذاء وتقول: (أنا شخصا أمارسها ولا يمكنني التخلي عليها وخاصة الطقوس الغذائية مع أنني تربيت مع أولاد نايل لأن هذه الطقوس تعزز من الروابط الأسرية).

كما يقول المبحوث رقم 07 أنه مارس الطقوس ويستدل بالقول: (عندما تزوجت طبقت عادة متوارثة عندنا وهي التقاء أصدقاء العروسين ليلة الدخلة ونسهر مع بعضنا البعض وهو عكس ما يشاع أن الشاوية لم يعرفوا الاختلاط بالعكس كنا على درجة من الأخوة والانسجام ولم تكن هناك عقد وكنا نتجاوب مع العادات

والتقاليد ونطبق الطقوس)، ويقول المبحوث رقم 08: (ولجت كل الفضاءات المختلفة في البحث عن الشخص والأدوار لدرجة أنني احتكيت حتى بالقزانات في بجاية من بني عداس أو بني هجرس وأحلل أفكارهم وشخصياتهم في إطار البحث عن شخص بمعنى أنني لا أستلهم فقط من الأوراس وإنما من كل سلوكات وممارسات وطقوس الجزائريين).

وأخيرا تقول المبحوثة رقم 10: (وظفت كثيرا الجانب الطقسي مثل برنامج نوافذ على التراث "نوهينوزراثينفتيحت" على القناة الوطنية الثانية برنامج يُعرض كل سبت نتطرق فيه للطقوس الجزائرية وخاصة الأوراسية بوغنجة وتسلية أوزار طقوس الأيراث كمثال مؤخرا تطرقت للطقوس المتعلقة بالمرأة في الأهقار مكانة الحكايات عند الإيموهاق التوارق ونفس الشيء، لا يمكن أن نتحدث عن الثقافة الشعبية دون أن نتطرق لهذه الطقوس).

التحليل السوسولوجي:

نجد أن مخيال الفنان مخيال خاص وهو دائما يتفاعل مع محيطه والجانب الرمز والسميائي عنده وذلك من خلال تفاعله الدائم وشبكة الاتصال التي ينتج فيها دائما، وهذا في إطار جمالية يدمج فيها الواقع من خلال الشخص الحقيقى والمخيال من خلال التحوير الذي يخضع له شخص العمل وهو ما يمكن أن نطلق عليه التفاعل الرمزي.

خاص بتحليل تغير عادة إينار إن أفراد المجتمع لا يتقبلون إلا النماذج الثقافية التي تجعلهم يتكيفون ويندمجون في المجتمع وهذه من مواقف الوظيفية التي دعا إليها روبرت ميرتون والوظيفية الشاملة عند مالينوفسكي ترى أن لكل العناصر الثقافية وظائف إيجابية أو ما تحدث عنه إميل دوركهايم في الوعي الجمعي أو الضمير الجمعي الذي ينضج من تداول القيم الجمعية المشتركة وترسيخ التصورات الجماعية بين أفراد المجتمع الواحد أو جماعات الانتماء.

جدول رقم (51) يعاين موقف المبحوثين من قيمة ما يقدمونه للغة والثقافة الأمازيغية.

المستجوبون	المواقف	طبيعة التبريرات
1	حتى وإن لم أقدم لها شيء الأمازيغية هي هويتي وأمارسها في معاشي اليومي ومن الطبيعي أن أحتفي كأني كان إلى ثقافتي.	الاحتفاء
2	بالعكس الأمازيغية هي التي قدمت لي، درست اللغة الأمازيغية مدة 25 سنة مناضل في اللغة والثقافة الأمازيغية.	تدريسها
3	أنا لم أقدم شيء للأمازيغية كلغة وإنما قدمت للثقافة الأمازيغية والفن والمسرح ما يمكنني تقديمه.	قدمت للثقافة
4	لقد سبّلتُ ووهبت حياتي للغة الأمازيغية سواء في بداياتي أو في حياتي ومن خلال التأثير على المحيطين تأثير توعوي إيجابي.	تسبيل
5	إعادة تسمين من خلال المفردات، كثير من النصوص الغنائية تجد فيها مفردات ضاعت نستطيع إثراء لغتنا بها.	تسمين لغوي
6	ساهمت في تكوين طلبة مستقبلا يكونون إطارات في القسم أو أقسام أخرى بصفتي مدرسة ومشرفة على أعمالهم.	تدريس
7	حتى نقول بأننا قدمنا لا بد من الكتابة وأن نتج وهذا ما أحاول أن أفعله.	محاولة إنتاج
8	لم أقدم الكثير وما قدمته من قلبي لأنني مقتنع بهويتي وتاريخي وبالفن الذي أقدمه.	أعمال فنية
9	قدمت للأمازيغية عمري ومازلت أقدم لأننا الآن بدأنا المسيرة.	أقدم عمري
10	حاولت أن أقدم لها كل ما بوسعي وسأضل أقدم ما حييت لأنها هويتي لا بد أن أخدمها هذا واجبي.	أقدم ما أستطعت

القراءة السوسولوجية:

يرى المبحوث رقم 2 بأن الأمازيغية قدمت له الكثير كمكون للهوية وجدت أن هناك اتجاهات حاولت أن تعمل تفرقة باعتبار الآخر عدو مضاد غريب، من خلال مساري كباحث ومسير أن أقدم دائما خطاب وحدوي فيه أخوة وأمل موجود فيه الآخر كحتمية التعايش، لشمل الوطن والتصالح مع اللغة جزء مهم من

التصال مع الذات. ترى المبحوثة رقم 04 بأنها عكفت في بداياتها في البحث حول اللغة الأمازيغية حيث أفنت 12 سنة من حياتها في كتابة قاموس لغوي شاوي- عربي وأربع سنوات في كتابة مؤلفها الثاني حول الطبونيميا الأمازيغية وأنها في حياتها عموما متجذرة لأصالتها حتى أنها سمت أبنائها تسميات أمازيغية (يوبا، مازيغ، نوميديا، شيليا) وتقول: "أنا متصالحة مع ذاتي وصادقة في واقعي وأمارس عاداتي الأمازيغية ولا أعيش انفصام هوياتي كما يعيشه بعض الباحثين الذين يدافعون عن الأمازيغية فكريا ولا يمارسون أمازيغيتهم، وفخورة بما قدمت ولم أندم يوما على أعمالي."

في نظر المبحوثة رقم 06 أن أهم ما قدمته للهوية واللغة الأمازيغية يكمن في كونها: "نقلت التاريخ الصحيح للمنطقة وتدرسه كما هو في إطار الهوية المتعددة في الجزائر ولذا وجب المحافظة على التمازج في إطار الهوية الجزائرية المتعددة. ليكون الكل مكمل للآخر وهو تعدد إيجابي". يعتقد المبحوث رقم 07 بأنه يحاول أن يقدم للهوية الأمازيغية وللحوية الوطنية ككل، الأوراسي مواطن مخلص لأنه ينسى نفسه من أجل الوطن والدليل الدور الذي قام به في الثورة. "يعتبر المبحوث رقم 09 بأنه يكرس حياته للأمازيغية ويقول: "قدمت لها كتابان والكتاب الثالث في الطريق وقدمت لها عشرات المحاضرات في هذا المجال وقناة يوتيوية ومسيرات ووفقات وحركات ومنتوج علمي وثقافي ومادي ولا مادي وشفهي ومكتوب ومدون."

التحليل السوسولوجي:

وجدت أن هناك اتجاهات حاولت أن تعمل تفرقة باعتبار الآخر عدو مضاد غريب، من خلال مساري كباحث ومسير أن أقدم دائما خطاب وحدوي فيه أخوة وأمل موجود فيه الآخر كحتمية التعايش، لشمّل الوطن والتصال مع اللغة جزء مهم من التصال مع الذات.

2. عرض جدولي لآراء واتجاهات المبحوثين

جدول رقم (52) يعاين آراء المبحوثين في فكرة "التواصل والاتصال الشفوي وحده كاف لحفظ اللغة والثقافة الأمازيغية".

المستجوبون	الآراء والاتجاهات
1	نعم إن تأثير الأمازيغية الحقيقي يكمن في قوة التواصل بها شفويا خاصة في فضاء البيت عن طريق الأم.
2	لا أعتقد بأن التواصل الشفوي وحده غير كاف لحفظ اللغة والثقافة الأمازيغية لا بد من الكتابة.
3	نعم ولكنه غير كاف لا بد من مضاعفة الجهود.
4	نعم أجد التواصل الشفوي في غاية الأهمية وهو الأساس في بقاء اللغة والثقافة حية، كما أن التواصل الشفوي قد لعب دورا أساسيا في بقاء اللغة والثقافة الأمازيغية حية لحد الآن في وقت كان فيه العالم أو الشعوب منغلقة تقريبا على ذاتها.
5	لا أعتقد، الأجيال القادمة قد تُضيع اللغة مع هيمنة العولمة وثقافة الصورة والصوت، ليس المشكل في الأمازيغية فقط بل للكثير من اللغات بسبب هيمنة اللغة الإنجليزية للتفوق التكنولوجي.
6	لا أعتقد بأن التواصل الشفوي كاف، لا بد من التدريس الذي يلعب نسبة أكثر من التواصل الشفوي لأن التدريس مقنن ويمكن كتابته وتاريخه وبالتالي حفظه.
7	التواصل الشفوي مهم جدا في حفظ اللغة والثقافة الأمازيغية ولكنه غير كاف.
8	بنسبة ما يلعب الاتصال الشفوي دورا في الحفاظ على الثقافة واللغة الأمازيغية ولكن ليس كثيرا.
9	نعم بإمكان التواصل الشفهي وحده حفظ الثقافة واللغة الأمازيغية، وهذا لا يعني أن نتخلى عن الجانب الأكاديمي لا بد من التدوين.
10	لا أعتقد بأن التواصل الشفوي وحده كاف لحفظ اللغة والثقافة الأمازيغية لا بد من التدوين ثم التدوين ثم التدوين وعندما أتحدث عن التدوين ليس فقط الكتب وإنما التدوين الرقمي.

القراءة السوسولوجية:

إضافة إلى ما ورد في الجدول أعلاه قدم المبحوث رقم 02 فكرة ضرورة تفعيل الكتابة الأمازيغية بخط تيفيناغ للحفاظ على اللغة الأمازيغية وهذه ليست ضرورة فقط بل حتمية تفرضها الهوية، كما تقول المبحوثة رقم 04: (لقد تغيرت الأوضاع بشكل جذري وأصبح العالم قرية صغيرة اختلطت فيها كل الثقافات وأصبح البقاء للأقوى وهذا ما يجعل الانتقال إلى التدوين والكتابة أكثر من ضرورة إدخال الأمازيغية في المؤسسات التعليمية والإعلام بكل أنواعه في غاية الأهمية لأن العولمة أصبحت كإعصار مدمر ييلع كل شيء ولا مجال للشعوب الضعيفة لمقاومتها سوى بالعمل والبحث العلمي والإنتاج الفكري).

وفي المقابل يعتقد المبحوث رقم 05 بأن دور المؤسسات من خلال التربية والتعليم والتكوين بإمكانهم حفظ اللغة واستعمالها في فضاءات ووسائل مثل التلفاز المذياع الجرائد والمجلات ويضرب مثل بالمغرب أن لديهم خمسين جريدة تُكتب بالأمازيغية في حين في الجزائر لا تمتلكها بسبب غياب الإرادة السياسية، وفي ذات الصياغ قالت لنا المبحوثة رقم 06: (أشرف على أعمال طلبة ماستر ودكتوراه حول مواضيع الهوية والتراث فمن الضروري تنشيط الحياة والسياحة والتنمية بالتراث وتوظيفه لخدمة اللغة والتعريف بها) ويؤكد المبحوث رقم 09 بأن: (بفضل حالة التواصل الشفهي تم حفظ اللغة والثقافة الأمازيغية كمثال المجتمع الميزابي يكتب بالعربية رغم هذا محتفي بثقافته وممارساته تفوقوا بالدين وأعطوه أهمية له على العرق وتراثهم الشفوي لم يضع انغلاقهم على ثقافتهم إيجابي لأنه حفظ الثقافة والمتغير اللساني).

وأخيرا تقول المبحوثة رقم 10 بأننا: (في عصر ثورة رقمية لا ترحم لا بد أن نمتلك هوية رقمية أصيلة يتعاون فيها المختصين في المجال التكنولوجي والمجال الثقافي، لأن أبناءنا مشدودين بالوسائط التكنولوجية والهواتف الذكية وكل ما يُسوق لنا يحتوي على رموز الثقافات الأخرى، يجب أن ندخل إلى رقمنة الصناعات الثقافية والإلكترونية والإنتاج الثقافي لا بد أن نحضر للنشء والفرد بمثابة حصن منيع للثقافات التي تأتينا من العالم الافتراضي).

التحليل السوسيولوجي:

إن الاتصال الشفوي واحد من خصائص البيئة الحوية حيث "تتضمن البيئة الحوية هذه جملة تأثيرات الوسط: اشباع الحاجات، الحرمان والكبت، الأهداف، عناصر التنظيم الاجتماعي، الطقوس والسلوك الخاص، الذهنية..."⁽¹⁾، نعود إلى العمل المشترك بين كل من **Jürgen Ruesch** و **Gregor Bateson** أين تحررا من الهاجس المفاهيمي للاتصال "فالاتصال لا يتعلق ببث الرسائل اللفظية بشكل صريح وقصدي فقط، كما هو مستعمل، بل يتضمن الاتصال مجموع المسارات التي تتأثر من خلالها المواضيع بشكل ودي ومتبادل، وسيلاحظ القارئ أن هذا التعريف قائم على أساس أن كل فعل أو حدث يعطي أبعاد اتصالية، عندما يتم إدراكها من قبل الإنسان".⁽²⁾

ويتخذ الباحث **كلود أجاج Hagège Claude** موقفا لصالح الاتصال الشفوي يعطيه فيه الامتياز فيقول فيه: "الاتصال هو الموقف الطبيعي الوحيد، وهو الوحيد الحامل للمعنى الأصلي..."⁽³⁾، وهو ما أكد عليه معظم المبحوثين في أهمية التواصل والاتصال الشفوي في تعزيز وحفظ اللغة والثقافة الأمازيغية المرسملة وبقوة وفي ذات السياق في حين يتجه الشق الثاني من تمثلاتهم لهذا الاتصال الشفوي إلى ضرورة الكتابة لاستمرار اللغة والثقافة وهو ما تطرق له **Hagège** دائما بأن الاتصال الشفوي "تمّ التغاضي عنه مع اختراع الكتابة، حيث أن الكتابة متهمّة بحجب الممارسة الحية للكلام".⁽⁴⁾ إنّ هذا التأسيس لأهمية الاتصال الشفوي يكمن في أن له بنية أعم وأشمل وأسهل من بنية الكتابة التي تعبر عن رموز المشافهة.

(1) أليكس ميشيلي: مرجع سبق ذكره، ص 23.

(2) رضوان بوجمعة: أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل، مرجع سبق ذكره، ص 96.

(3) المرجع نفسه، ص 107.

(4) المكان نفسه.

جدول رقم (53) يعاين آراء المبحوثين في نظرتهم للتراث

المستجوبون	الآراء والاتجاهات
1	التراث هو ما تركه لنا الأولون من تراث مادي وتراث لامادي وهو عميق وأصيل ومهم جدا في حياتنا وهو حاضرننا.
2	أنا في رحلة تعبير عن ثقافتي وتراثي: أنا ابن فلانة، التاجموتي، المشونشي، الشاوي، الجزائري، ثقافتي هي نفسي.
3	التراث الأوراسي ثروة غني جدا وخاصة في التراث اللامادي الشفوي من ميزة الأوراس أنه يمتاز بتراث شفوي أصيل وموروث شفوي وهو إشكال في نفس الوقت كيف نتعامل معه ونستفيد منه عملية النقل.
4	التراث أساسي لوجودنا شخصا لا أفكر في تغير تراثي أعترز به وأحافظ عليه وأمرره لأبنائي وبناتي.
5	التراث هو الذاكرة هو ذلك الماضي الحي، هو الانتماء وهو الذي يربطنا بالمحيط.
6	التراث هو الهوية وهو الانتماء وهو تاريخنا المشترك.
7	التراث هو تاريخي الماضي والحاضر والمستقبل، الأمة التي لا تملك تراث ليست أمة.
8	التراث يتماشى مع التاريخ ومهمتنا الحفاظ عليه ومن المفروض أن نكيهه ليتماشى مع العصر أيضا.
9	التراث هو الأصل وهو مرجعية الفرد خاصة عندما يتعرف على تراث غيره.
10	التراث هو زخم ثقافي فيه التراث المادي واللامادي لا بد من المحافظة عليه وإرجاع بريقه هكذا أنظر له.

القراءة السوسولوجية:

إسهابا لما ورد أعلاه يستدل المبحوث رقم 01 بقوة التراث الأوراسي والأمازيغي بنموذج الأغنية الأوراسية الثورية التي كانت تحاكي المآسي وقوة تأثيرها والمشافهة بها مثل قوق أمي، في حين يُدلي المبحوث رقم 02 أنَّ: (التراث هو ممارسات وموروث وعادات متناقلة بين الأجيال هو الحي الذي لا يختفي، اللغة الأمازيغية

غير مكتوبة ولكن وصلت لنا بالمشاهدة، أنا في رحلة تعبير عن تراثي وثقافتي فالتراث سفير عن الفضاء)، ويدعو المبحوث رقم 03 إلى ضرورة توظيف التراث حتى لا نبقي في الأفكار القديمة بالكيفية الأنسب كل في مجاله: المسرح أو الرواية أو الكتاب وحتى عند مصممي الأزياء كيف يوصل الزي التقليدي ويسوق له لأن هذه العملية تجعله يُحفظ ماديا لأن التراث الأوراسي ثروة غنية جدا خاصة التراث اللامادي الشفوي من ميزة الأوراس أنه يمتاز بتراث شفوي أصيل وموروث شفوي وهو إشكال في نفس الوقت كيف نتعامل معه ونستفيد منه عملية التقل.

وفي السياق ذاته تكشف المبحوثة رقم 04: (نحن في معركة لأننا لا نملك أرشيف حتى نحدث وعي بالمنطقة حتى لا نبقي دائما مربوطين بالأبحاث الكولونيالية)، في حين يعتقد المبحوث رقم 05 بأن الثقافة الشعبية سلوك موروث وأنا كنا خاضعين لمحيط ثقافي معين وأنماط ثقافية عشناها في السابق كما في الحاضر، كما يرى التراث الجزائري غير مسجل ويضرب مثال السراوي مقارنة بروسيا التي تتيح المتاحف على شكل فيديو تاكل للحفاظ على تراثها. وتقول المبحوثة رقم 06: (إن التراث هو التاريخ الماضي ويشكل إشكال إعادة الإحياء عن طريق جمعه سواء المادي أو اللامادي وهو هويتنا وتاريخنا وأصلنا وهو جزء منا من صناعة الأجداد لا بد أن لا نطمسه ونحويه من أجل التعريف به لأبنائنا مستقبلا وعلى الأكاديميين جمعه من خلال إنجاز أبحاث ودراسات وحتى رقمته للتعريف به دوليا).

بينما يعتقد المبحوث رقم 07 بأن التراث هو الذي يُعبر عن البعد الوطني ويعبر عن شخصية الإنسان وعن عدة حاجات، وي طرح المبحوث رقم 08 فكرة تكيف التراث ويقول: (أنا شخصا من الناس التي تحافظ على التراث، لكن عملية الحفاظ عليه تتطلب تضافر جهود سكان المنطقة لأن التراث يدخل فيه الشاش، القصبة، البندير، القندورة... هذا كله تراث مادي ومعنوي أو شفوي مثل الأغنية القديمة مثل قصائد بني أوجانة اندثرت عندهم قصائد كبيرة بسبب عدم الحفاظ عليها لأن هذه القصائد تؤرخ للثورة والحياة الاجتماعية).

ويعتقد المبحوث رقم 9 بأنه لا بد على المثقف الأوراسي أن يبرز تراثه أو على الأقل تكون له خلفية تراثية لأن التراث شيء يميزنا عن غيرنا اختلاف الألسنة والألوان من آيات الله في قوله. وفي الأخير ترى المبحوثة

رقم 10 بأن التراث يرتبط بكل شيء حتى في الفلاحة الرزنامة الفلاحية تحدد الموسم متى نغرس متى نسقي الأرض متى نحني.

التحليل السوسولوجي:

هناك من الإجابات ما يشير إلى أن التراث يقتزن أحيانا بالمرجعيات وأن التراث هو كل ما اكتسبه المرء بحكم ظروف ميلاده. وذلك أن المبحوثين يؤمنون بأهمية التراث ما قدم رافائيل صاموئيل دراسة للتراث على أنه لا يهدم الوعي التاريخي، يعتبر التراث من بين الوسائل التي تساهم في انتقال الثقافة اللامادية. يرى محمد عابد الجابري بأن الإشباع الذي يتميز به مفهوم التراث يجعله غير قابل للنقل إلى أي لغة معاصرة ويرى بأنها "قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري".⁽¹⁾ إضافة إلى الموروث الثقافي والديني والفني.

جدول رقم (54) يعاين اتجاهات المبحوثين في اهتمامهم بالتراث

المستجوبون	الآراء والاتجاهات
1	كل ما هو إيجابي ومفيد ولا أحب الرجوع للماضي إلا كحنين أو توثيق الأصالة أو التاريخ.
2	إحياء التراث ليس انتصارا وإنما تصالح الأمازيغي والجزائري مع ذاته.
3	أهتم بالتراث الفني من خلال المسرح وأحاول تهذيب الذوق العام للمتلقي بإدماج الجامعة في فضاء المسرح حتى نخرج من قالب الارتجال إلى العمل المخبري والبحث العلمي.
4	أنا غارقة في اللسانيات واللغة اهتممت بالأمثال والحكم والأغنية الثورية.
5	كل ما له علاقة بالفلكلور كل ما هو تراث مع أنه يغلب عليها الطابع التاريخي.
6	أهتم أكثر بالتراث المادي واللامادي مثل الصناعة التقليدية والحرف.
7	التراث أدرسه كتراث من خلال تأثيراته ومخلفاته أهتم بالجانب التاريخي منه.
8	الجانب الذي أهتم فيه أكثر في التراث هو الجانب المادي أركز أكثر على اللباس بحكم عملي.
9	أکید أهتم بالتراث في الشق التاريخي والشفوي واللساني مع أنني أميل أكثر إلى التاريخ.
10	اشتغلت كثيرا على الجانب اللساني في التراث الأمازيغي وركزت كثيرا على التراث الشفهي بشكل عام، أما في الجانب اللامادي ركز أكثر على القلاع.

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحدثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 1991، ص: 22.

القراءة السوسولوجية:

يرر المبحوث رقم 02 اهتمامه بالتراث الرقمي بالقول: (أستخدمه للتواصل لأنني عانيت من العنصرية والتفرقة في قريتي لأنني تنقلت كثيرا فلاحظت أن هناك إقصاء لي ولغيري في حين أن التراث الإلكتروني إنساني لا يقصي الآخر) ويضيف عن اهتمامه بالعمران كتراث لأن السكن الأوراسي والعمران الجزائري عامة لا يبنى اليوم وفق نمط السياق الاجتماعي وحياة الفرد فقط.

ويتحدث المبحوث رقم 03 عن التراث بمفهومه الإيجابي ويقول: (أجد أن على المثقف تحديد التراث من خلال أعماله بمعنى توظيف التراث وليس إحياءه)، في حين تذكر المبحوثة رقم 4 بأنها تهتم كثيرا بالموروث الثقافي من الأمثال والحكم والأغنية الثورية فتقول: (لا أزال أجمع الأغاني الثورية الناطقة بالشاوية لأنها تؤرخ لمعارك مثل أغنية قاقا ممي^(*) والتي تغنى بالشاوية (قاقا ممي أرثال نك مامي لقروب إعدان إضلي، يماك ثيل أنغني) وبالعرية: ابني بلقاسم إني أرى مجموعة رفاقك مرو من أمامي ولست معهم، أمكي تبكي وهي للشفقة، والأغنية تحكي قصة والدته الشهيد بلقاسم قادوس كيف هدهدت رثاء لابنها الوحيد بعد استشهادها في الجبل) وتضيف المبحوثة بأن اهتمامها اللغوي واللساني وببصمة المجتمع وصورته الواقعية وأنماط تفكيره والتراث الشفوي.

للمبحوثة رقم 06 وجهة نظر كلية في الاهتمام بالتراث وتعدد المجالات كالمجال الاجتماعي والأنثروبولوجي والتاريخي والثقافي والإثني واللغوي وهي تعتبر منطقة الأوراس من أثرى مناطق الجزائر كونها خليط متنوع. وتقول بأن: (الإشكال الحقيقي هو أن نسبة كبيرة من تراث الأوراس غير معروف ولهذا لزم علينا كباحثين الاهتمام به) ويرى المبحوث رقم 08 بأن اللباس من أهم ما يركز عليه في التراث في قوله: (سروال بودليوة يختلف من الأوراس إلى العاصمة إلى القبائل إلى الغرب وفي هذا تدخل طبيعة وخصوصية المنطقة، ونفس الشيء بالنسبة للبرنوس وكثير من الألبسة والحلي لأن أصل اللباس واحد ويختلف حسب المناطق).

(*) قاق ممي تعني بلقاسم ولدي وقد جرى حسب الشاوية أنهم يسمون بلقاسم بقاقا وحسب خديجة ساعد فان المجتمع الشاوي لا يدلّل الأبناء وإنما يخلق أسماء للأسماء العربية لتسهيل النطق لتتسجم مع اللهجة مثل مسعود يسمى بسعي، ابراهيم ب باهي، محمد ب بوحه، مصطفى ب بستة، فاطمة ب فافا، مبروك ب كوكة، خديجة ب ججة وهكذا...

وترى المبحوثة رقم 10 بأنها أنجزت العديد من الأفلام الوثائقية حول التراث على القناة الرابعة والتلفزيون الجزائري من حيث التقديم والإعداد وأنها مهتمة بكل ما يصب في بوتقة التراث التاريخ والثقافة بشكل عام وأنها ركزت على التراث الشفهي بشكل عام مثل الأساطير، الطقوس، الحكايات والأمثال الشعبية ومختلف التقاليد وكل ما يصب في بوتقة التراث الشفهي وكذلك الأغاني والأهازيج التي تُردد في مختلف المناسبات.

استنتاجات الدّراسة

استنتاجات خاصة بالفرضية الأولى:

■ قبل أن نبدأ في تقديم استنتاج عام أود أن أتحدث عن ذهولي العميق وأنا أطبق في تقنية المقابلة من استماع وتسجيل وإعادة كتابة إجابات المبحوثين وتأكدي من نتائج التحليل الكيفي الكلاسيكي والتقني NVivo استغرنا كثيرا من درجة التطابق والتشابه في الإجابات ولعل هذا أول استنتاجاتنا في هذه الدراسة وهي الذهنية والنفسية المشتركة لدى المثقف الأوراسي التي تُعبر عن انسجام كلي في المسار التنشوي والقيم المشتركة وحتى المواقف لتصدق مقولة ابن خلدون: "الإنسان ابن بيئته".

■ نستعرض أهم سمات وخصائص المثقف الأوراسي والتي تم استنتاجها:

- بعد قراءتنا وتحليلنا وربطنا للجداول التالية: رقم 23 و 24 و 25 مع 12 وعلى اعتبار المثقف

الأوراسي منتج في الحقل الثقافي وقفنا على ثلاث سمات رمزية للمثقف وهي على الترتيب:

الإبداع، التجديد والنضال وهذه الصفات لا يختص بها المثقف الأوراسي فقط وإنما عامة

المثقفين، لكن ما يميز المثقف الأوراسي هو نضاله وفعاليته الفكرية النضالية من أجل حفظ

ثقافته وموروثه الثقافي في مجتمع متحول، وللموضوعية وجدنا مفردتان من المجتمع المدروس

يؤمنون بالنضال الفكري المتعدد بما فيه السياسي أو ما يسمى بالحركة الأمازيغية.

- كما لا يمكن أن يكون هناك مثقف خارج العملية الإبداعية لأن الإبداع يُشكل المخيال المبدع

والذي يندمج مع عنصر التجديد ليشكل نموذج لمثقف فعال غير تقليدي ولعلنا وجدناه أكثر

في الجمالية الفنية عند الفنان.

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول التالية: 26 و 31 وقفنا على **سمة الفاعلية الفكرية**، إن كيمياء

الفعل الثقافي تكمن في عنصرا **الاحتكاك والتفاعل** مع قضايا الراهن، فالمثقف سواء كان

أكاديمي أو غير أكاديمي باحث أو مهتم أو فنان لزاما عليه أن يتشاقف في إطار الثقافة الكونية

العالمية وأن يطلع على الأحداث المختلفة المحلية والدولية وأن يتفاعل بالتأليف ولا يكتفي

بالنشاط الافتراضي وعليه الخروج من الدائرة الثقافية الضيقة للانفتاح على ثقافات الآخر.

■ بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول التالية: 21 و 22 و 27 وقفنا على **تصور المثقف الأوراسي لذاته**

كمثقف، إن التصورات التي يبينها المثقف لحدود ثقافته ما هي إلا انعكاس لفعل ثقافته ووعيه بمفهوم

الثقافة إضافة إلى إسهاماته الفكرية ومع ما تحصلنا عليه من إجابات وجدنا فيه تناقض كلي في إجابات الباحثين الذين تحفظوا في الإجابة على سؤال: هل ترى نفسك مثقف؟ مبررين ذلك بأن الآخرين من يجيبون هل هم مثقفون أم لا؟ في حين معظمهم استرسل في حوار المقابلة بعبارات أنا كمثقف وغيرها، باستثناء المبحوث الأول الذي أجاب نعم مثقف وموسوعي وهذا دليل على انعكاس الفعل الثقافي والذات لديه، ولعل تحفظ المثقفين يرجع لكونهم يُحددون الثقافة بالتعريف الأنثروبولوجي لـ **تايلور** بـ " الكل المتكامل " مع العلم أن إسهاماتهم معتبرة في مجالات مختلفة من الجامعة إلى المسرح إلى دور النشر إلى المؤسسة الإعلامية.

■ بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول التالية: 29 و 24 و 32 وقفنا على تفصيل خصوصية المثقف الأوراسي أولاً من **حضوره الفكري** في شكل نماذج فاعلة مثل شباح المكي، حورية العيشي، سعدي بزيان، حمودة بن لمساغي وهو ما يثبت وجود **نخبة تقليدية** فاعلة في الأوراس و المثقف الأوراسي ليس مناطق ولا هو حبيس بيئته بالعكس يميل إلى الاتصال والتواصل ويمتلك مخيال متجذر ومتأصل بدرجة كبيرة ومشدود لثقافته.

■ بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول التالية: 30 و 33 وقفنا على جزئيتين مهمتان تتمثل الأولى في وجود وعي طبقي بعيداً عن الفعل الاجتماعي والفعل الثقافي وهو مكس في تمايز نوعي فنجد التصنيف الأول: **على حسب المؤهل العلمي** ما يعطينا المثقف الأكاديمي والمثقف غير الأكاديمي، التصنيف الثاني: **المثقف النووي** الذي ينتمي إلى نواة واحدة وهي الانتماء العروشي، التصنيف الثالث: على حسب الدور والأداء مثقف فعال ومثقف غير فعال، كما التمسنا مؤشر الحساسية بينهم من خلال إلغاءنا لمبحوث رفض أن يكون مع مبحوث آخر في دراستنا هذه، وجود مواقف طبقية (تكتل، اصطفاف، دفاع، محاباة، معاداة، معية، ضدية...) تعبر عن انغلاق ثقافي وتعصب لوجهة النظر وهي حتمية لا يتحملها فقط المثقف وإنما البيئة الثقافية ككل والتي ساهمت في خلق هوة هوياتية ومعرفية خاصة مع غياب نماذج نقدية.

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجدول 28 وقفنا على سمة تمثل المثقف لأدواره حيث أن الحاجة الشخصية هي من تخلق تكوين المثقف إذ تختلف أدوار المثقف على حسب نوع الثقافة التي يمارسها وبالتالي هناك محددات تشغل الدور لتجعله يلي إشباع حاجات.

استنتاجات خاصة بالفرضية الثانية:

من خلال تحليلنا لإجابات الباحثين الخاصة بالمحور الثاني والمتصلة بمتغير ومفهوم الفضاء الأوراسي وقفنا على تحديد الفضاء بمقارنات مختلفة نفصلها كالتالي:

- يمكننا أن نختصر مفهوم الفضاء الأوراسي في تجذر تجربة إنسان في الأرض والمكان في إطار علاقة ارتباط وتأثير قوية محددات العلاقات الاجتماعية على أساس التّموّج والتموضع فهو مجال عمومي ومشارك
- بعد قراءتنا للجدول رقم 41 وجدنا أن الفضاء الأوراسي ينشطر إلى شقان هما الفضاء المادي والفضاء الرمزي، بحيث يتشكل **الفضاء المادي** من الأرض والقرية كمفهومين يتصلان بالملكية وشغل الفضاء إضافة إلى **الفضاء الرمزي** يتشكل من **فضاء الأنثى** وفيه الأم والمرأة و**الفضاء الهوياتي** وفيه متغيرتان هما: الأمازيغية والشاوية، وفضاء الآخر إن هذا التحديد ليس معطى بقدر ما قمنا بوضعه بناءً على النموذج التحليلي الذي اعتمدنا عليه في تبني مقاربات الدراسة ومن خلال تفكيك عناصر المخيال الاجتماعي.

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجدول التالية: 35 و 41 و 43 وقفنا على قوة ارتباط المثقف الأوراسي **بالفضاء المادي** من خلال فهم طبيعة الارتباط بالمنشأ ورمزية القرية والأرض حيث رصدنا أنواع ارتباط ذكرها المثقفون وهي **الأرض، القرية** كالتالي:

- يتمثل المثقف الأوراسي **القرية الأوراسية** على أنها فضاء مفتوح يحتوي على عدة علاقات (التعاون، الاجتماع، التناسل، التكافؤ، الصراع...) والقرية ترتبط بالمكان والحيز الجغرافي والمشارك الثقافي الذي يعزز من الروابط القرية، بما فيها الروابط العشائرية ويحترم أنظمتها مثل "تاجعت".

- يتمثل المثقف الأوراسي **الأرض** بربطها بمفهوم الملكية أين تؤثر الهوية في فهم الإنسان للأرض نفسها بما في ذلك فهمه لمسألة الانتفاع بالأرض وحقوق الأراضي وأيضاً يتمثلها بالهوية والتي تعزز من انتماءه وقيمة رمزية دلالية تكمن في الرابطة القوية بالأصل.

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجدولين التاليين: 36 و 37 وقفنا على تمثل **فضاء الأنثى** عند المثقف الأوراسي بـ **تمثل عاطفي وذاتية مفعمة** حيث استنتجنا من تحليل خطابهم تصورهم للأم يرتبط بعناصر البداية (الحب، الحنان، الوجود، الحياة)، إذن بتمثلات تتعلق بأشكال التعبير الأولية، إن أدوار الأم كمربية ومُمرّرة للثقافة أضفى عليها شرعية شغل الفضاء المقدس، كما يتماهى المثقف الأوراسي أيضا بقوة المرأة وهو **تمثل رمزي وتاريخي للمرأة** لطالما اشتغل عامل الزمان في تعزيز صورة للمرأة من خلال رموز نسائية مثل الكاهنة ديهيا.
- بعد قراءتنا وتحليلنا للجدولين رقم 38 و 39 وقفنا على تمثل المثقف الأوراسي **للفضاء الهوياتي** والمتكون من **الفضاء الأمازيغي والفضاء الشاوي** استنتجنا من خلال تحليل محتوى الإجابات الكيفية للمثقفين على تعدد أشكال تصورهم لمتغيرة الأمازيغية بين من يتمثلها في اللغة، الهوية، الانتماء، المنطقة، المجال، وطريقة العيش، في حين ترجع التمثلات والتصورات للفضاء الشاوي إلى الكيفية التي يتماها بها المبحوثين مع أصلهم الشاوي وتصب في تصور الذات من المنظور الرمزي كـ **تمثل لساني**، تمايز عن الآخر وتمثل هوياتي من خلال الانتماء للمجال والمكان.
- بعد قراءتنا وتحليلنا للجدول رقم 40 والذي يتناول مفهوم محوري تمثل **فضاء التمايز** من خلال مفهوم **الآخر** كوسيط في الاتصال وفي الميكانيكية الغريزية حيث ترتبط تمثلات صورة الآخر بالاختلاف النوعي وفي التمييز بين النّحن والأنا، وفي تمثلات **فضاء الآخر** نجد من المثقفين من يرى الاختلاف في الآخر لأنه متمركز أو متشدد نحو عرقته ومن يجد الآخر شبيه له، إن التعصب لفكرة الأنا أو النّحن مقابل الآخر هي صفة لا ترتبط بالمثقف المنفتح على ثقافات الآخرين عموما يمكن القول بأن العرقية الشاوية هي عرقية إيجابية باردة.

استنتاجات خاصة بالفرضية الثالثة:

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجدولين رقم 44 و 45 وقفنا على رصد تمثلات صورة المرأة بين الماضي والحاضر عند المثقف الأوراسي وهذه الصورة النمطية للمرأة غالبا ما تعكس النظرة الرمزية لها والتي ترى فيها النظرة التقليدية التي تعاكس الواقع كأن نقول بأن قيمة المرأة في الماضي أفضل منها في

الحاضر، من خلال تحليلنا وجدنا أن المثقفة الأوراسية تتعاطف كثيرا مع المرأة قديما وتمثلها في صورة البؤس والمعاناة وذلك تماهيا مع صورة نساء قريبات لهم.

■ بعد قراءتنا وتحليلنا للجدولين رقم 44 و 46 وقفنا على رصد تمثيلات أدوار المرأة بين الماضي والحاضر والمستمدة من تكريس ثقافة ونموذج ثقافي خاص بالمرأة وهو مستنبط من الوعي بأدوارها التاريخية في صورة نساء عبر التاريخ مثل الكاهنة ديهيا، كل هذا يمكننا من القول بأن تمثيلات الأموسية لا تزال مكرسة بل وهي متجذرة في البيئة الأوراسية بفضل المرأة ذاتها حاملة القيم والممارسة لعملية التنشئة الاجتماعية. كما نستنتج وجود علاقة بين المكانة التي تشغلها المرأة الأوراسية والدور الذي تؤديه وهو ما تحقق في استقلاليته الإنتاجية في الماضي حيث كانت معيلة لأسرتها من خلال النشاطات المتنوعة التي كانت تقوم بها ووصلت إلى أن تستشار في عرف القبيلة، إن الدور الاجتماعي للفرد يرتبط دائما بالتغير الاجتماعي.

■ بعد قراءتنا وتحليلنا للجدولين رقم 44 و 47 وقفنا على رصد تمثيلات المرأة كملهمة على اعتبار المشترك من تمثيلات الثقافة والوعي فإن جميع المثقفين أقرروا بأن المرأة ملهمة وجد ملهمة وهو ما يعكس تمثيلات القوة فيها كونها قائدة ومكافحة ومن كانت حاكمة لقبائل وهذا مستمد من النظرة الاعتزالية المكرسة في مخيلة المثقف الأوراسي بالإضافة إلى تمثيلات الجمالية فيها فكل ما هو إيجابي وجميل تمثله المثقف بها خاصة الفنان الذي يتماهي بشخص نساء الأوراس.

استنتاجات خاصة بالفرضية الرابعة:

■ بعد قراءتنا وتحليلنا للجدول رقم 48 و 49 و 18 وقفنا على رصد توظيف المخيال الأسطوري في إنتاج تمثيلات المثقف الأوراسي حيث يوظف المثقف الفنان والمنشغل بالحقل الإعلامي الأسطورة في أعماله إذ يتعزز المخيال الأسطوري عن طريق التنشئة التقليدية خاصة على المحكى من قصص وأساطير وهو ما تم تناوله بالربط الكمي استنتجنا أن المخيال الأسطوري يتكون من البعد التاريخي والشفوي والرمزي والقيمي من خلال ما تحمله الأساطير من قيم، كما استنتجنا أن للأسطورة دور فعال في إنتاج تمثيلات المثقف الأوراسي.

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول رقم 48 و50 و18 وقفنا على رصد توظيف الطقوس في إنتاج تمثيلات المثقف الأوراسي حيث تُهيكل الطقوس الذاكرة الجماعية من خلال في إطار وظيفتها الاجتماعية إذ تُؤمن للمثقف حركية وتفاعل دائم وهذا في إطار جمالية يدمج فيها الواقع من خلال الشخصوس الحقيقية والخيال من خلال التحوير الذي يخضع له شخصوس العمل وهو ما يمكن أن نطلق عليه التفاعل الرمزي مثلما وجدناه عند نوعان من المثقفين لا أكثر وهما الفنان والإعلامي،
- تعتبر كل من الأسطورة والطقوس في إطار إعادة إنتاج تصورات المثقف.
- تُعد كل من الأسطورة والطقوس وسيلة من وسائل الإبداع فعلى سبيل المثال تم تناول طقس إنار والشايب عاشوراء وعروس المطر بوغنجة في أعمال فنية حولت الفرجة الاحتفالية إلى أعمال فنية ثقافية.
- وفي المعطى الكمي من تطبيق برنامج Nvivo ترددت تكرارات لمفردات من قبيل: التراث الذي ارتأينا إلى الاشتغال عليه في بعض الجزئيات العامة بما أنه مكون من مكونات المخيال دون وضعه كمتغير في دراستنا هذه إضافة إلى القصص، الخيال، أنزار، الإحتفالية...
- تعد الأساطير والطقوس عنصر فعال في الإحصاب الفكري للمثقف.
- يمارس المثقف ممارساته من طقوس وأساطير ليس بوعي حضاري وإنما بتلقائية وعفوية لأنه متشبث بعناصر انتماءه ولأنها أحد أهم مكونات المخيال الاجتماعي، يمكن القول أن مخياله يرتبط كثيرا بالفضاء والانتماء وأنه هو من يخلق المعنى ويحتويه
- ضرورة ربط المثقف بالاتصال والتواصل فالمثقف الذي لا يتواصل مع غيره لن يستطيع إيصال أفكاره لأكثر فئة ممكنة وليس بمقدوره التأثير لأن من أبرز سمات المثقف اليوم أن يكون شخص مؤثر خطيب جيد ومقنع، إيجابي، له نسق فكري خاص به يعتبر مرجعية وله مرجعيات.
- بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول رقم 51 و52 وقفنا على تمثيلات الفعل الاتصالي للمثقف الأوراسي بما أن عملية التواصل عملية أساسية في الفعل الثقافي وربما تتساءلون لماذا تم تناول هذا المفهوم؟ يكمن الجواب في كون التواصل الشفهي يساهم في عملية حفظ اللغة والثقافة وذلك حسب ما أسماه محمد عابد الجابري بالإشباع وعدم القابلية للنقل وربطه بكل ما هو تقليدي، لأن المثقف الأوراسي على الرغم من كونه ميال للتواصل إلى أنه متشبث بأصالته وتراثه ولا يبقى التخلي.

- بعد قراءتنا وتحليلنا للجداول رقم 53 و 54 وقفنا على تمثيلات التراث الأوراسي يُعد التراث بمثابة مرجعية للمثقف الأوراسي ينهل منه عناصر تساعد في التجديد والإبداع.

الاستنتاج العام للدراسة:

- نقر في نهاية التطبيق لتحليل مضمون التقنيتين المستعملتين لإظهار علاقة سببية بين متغير التمثيلات والمخيال الاجتماعي من خلال تفكيكه لثلاث عناصر (الفضاء، مكانة المرأة، الممارسات-الأساطير والطقوس)، أن المخيال الاجتماعي يسهم في إنتاج تمثيلات المثقف الأوراسي، وعليه فإن جميع فرضيات الدراسة قد تحققت أولاً في تطبيق برنامج Nvivo.
- يرتبط مفهوم المثقف بالفعل الثقافي والدور الحقيقي الذي لا يتوقف عند المهنية، وإنما يتجاوزها للالتزام بقضايا الفكر الهادف، ولا يشترط أن يشغل على المجال الفكري فقط، وإنما حتى على المجال الجمالي والفني، مع أنه لم يعد يحظى بالاعتراف الضمني في مجتمعنا لتراجع دوره في التأثير الاجتماعي. لذا وجب عليه أن يُقدم صورة متكاملة وإيجابية عن طريق الأفعال الثقافية الثلاث: الإبداع، التجديد والنضال، وعليه أن يلتزم بالقضايا المجتمعية وأن يحتك بمختلف النخب في إطار الثقافة.
- إنَّ ما وقفت عليه هذه الدراسة هو الإقرار بوجود مثقف أوراسي خاص يرى نفسه في صورة منظّمة على الرغم من تفوقه ضمن دائرة ثقافية ضيقة نتيجة لبروز المتأخر، ولعلَّ وجود بعض العناصر التي بدأت في الحراك الفكري من تشجيع التأليف ومبادرة المقاهي الثقافية في إطار إحداث تراكم حول المنطقة حتى من خارج البيئة الأوراسية؛ فعندما نرى اشتغال شا على فضاء الأوراس بإننتاجه لجنس أدبي (رواية ثمازوت)، نستنتج أن الفضاء الأوراسي يلهم حقيقةً المخيلة الشعبية.
- نعتقد أن مخيال المثقف الأوراسي يعمل ضمن تقاليد ثقافية مجتمعية وهو يمثل أدواره الاجتماعية من خلال مكانته وارتباطه بالبيئة والفضاء الأوراسي إضافة إلى تماهيه بكل ما يُعبّر عن الهوية الأوراسية والأمازيغية والجزائرية ككل، لكننا نعتبره **خجولاً** لأنّه دائماً يصف أعماله بـ "المحاولة" على الرغم من قيمتها كإضافة.
- أفضت الدراسة إلى القول بغياب النخبة الفاعلة؛ لأن النخبة المبدعة موجودة، والمثقف خارج العملية الإبداعية ليس مثقف بل مُستهلك. بالمقابل غياب النخب القائدة التي تطمح للتغيير، ومع الأسف تعرّضنا لتحاييل من قبل إحدى مفردات المجتمع المدروس، مع قولها لنا أن لها مؤلفات، وعلى الرغم من

مكانتها الاجتماعية إلا أننا وقفنا على جزئية مهمة وهي وجود النخبة المزيفة، ممن تمّ تمكينهم من مناصب ثقافية ليسوا أهلاً لها.

■ يميل مثقفي الأوراس إلى خلق نووية جماعية خاصة بهم في شكل زُمر تميزهم عن غيرهم من المثقفين مثل تبني أفكار معينة أو اتجاه معين أو على الإصطفاف حول المؤهل العلمي، مما يخلق بيئة سلبية لا تساعد على العمل الثقافي لأن المثقف الحقيقي لا ينبغي عليه التّخندق والتّحزب أو الأدلجة، فموقفه الفكري هو الموقف الطبيعي، وإن كان المثقف الجزائري يميل إلى الفردانية، إلّا أنّه يتمظهر داخل الجماعة.

■ يمكن القول بأن المجتمع الأوراسي يتماهى كثيرا بالمرأة من خلال صورتها في المتخيل الشعبي الأوراسي ونظرة الاعتزاز بها. كما أنّ كل تمثلات مكانة وأدوار المرأة الأوراسية مستمدة من تكريس ثقافة ونموذج ثقافي خاص بها، وهو مستنبط من الوعي بأدوارها التاريخية في صورة نساء عبر التاريخ مثل الكاهنة ديهيا... كل هذا يمكننا من القول بأن تأثيرات الأموسية لا تزال مكرّسة بل ومتجذّرة في البيئة الأوراسية بفضل المرأة ذاتها حاملة القيم والمهمرة لعملية التنشئة الاجتماعية، وهي النتائج التي وجدناها في تحليل المدرّج الخاص بتمثلات أدوار المرأة الأوراسية في برنامج Nvivo ، وكذا التحليل الكلاسيكي الكيفي المعمّق، ما يشير إلى أن المثقفة الأوراسية امرأة تتماهى بنماذج تاريخية ، بالمقابل فإنّ تمثلات مثقفي الأوراس للمرأة الأوراسية مرتبطة بشكل عام بمفاهيم كالقوة، القسوة والكفاح...

■ إن الدور الاتصالي للمرأة في الفضاء العمومي أعطاهها مكانة اجتماعية عالية ومهمة في مجتمع تقليدي غابت فيه تراتبية العمل، وحظي بتقسيم عمل على حسب الفضاء والمكان والزمان؛ فالمرأة في الجبل تختص بأدوار لا تختص بها المرأة في السهول، إضافةً إلى بعض الأعباء المشتركة بين الرجل والمرأة والمتناوب عليها، وهو ما أعطاهها نوع من الاستقلالية المادية أو الاقتصادية، حيث كانت تعرف اقتصاد المنزل منذ قرون من خلال الصناعات والحرف اليدوية من نسيج وأغذية وأدوية وغيرها... بالمقابل المثقف الأوراسي اليوم تمثلاته للمرأة الأوراسية تمثلات نوعية واقعية من الأم تحديداً.

■ إن المثقفة الأوراسية المعاصرة مستقلة بذاتها، لذا فرضت أدوارها من خلال نجاحها في الدراسة وطموحها في القيادة، وهو ما يأتي فيما دعا به **موسكوفيتشي Serge Moscovici** "التثبيت"؛ أي تظهر التّمثلات من خلال تثبيت الدور الذي تقوم به في الرجوع إلى المرأة النموذج النّاجح، حيث ترى المثقفة الأوراسية بأن دورها هو امتداد لدور نساء الجزائر برؤية المرأة الواضحة لغاياتها، وعدم احتقارها لذاتها،

وتقديرها لكفاءاتها فهو من أول خطوات نجاحها، أما "الإظهار" فيتجلى في إظهار القيم والحفاظ على الموروث الثقافي وتوظيفه؛ حيث أنّ أدوار المرأة اليوم لا تتضارب مع القيم بانتشار التعليم وتسرب القيم الغربية إلى المجتمع الجزائري، كما تغيّرت الأدوار بين الرجل والمرأة معلنة عن زوال الفوارق المهنية - إن صحَّ التعبير - بينهما؛ فالمرأة في مجتمعنا تمثل حامي حمى القيم.

خُلاصة:

إنَّ هذه الدِّراسة العلمية ومن خلال الإشكالية التي أثارها من البداية، حاولت فتح باب النقاش والتَّفكير العلميين حول مفهومين عميقين هما: المخيال الاجتماعي والتَّمثلات، بتناول فاعل اجتماعي ضمن فضاء خاص وهو "المثقف الأوراسي".

إنَّ غربة المفاهيم اليوم باتت ضرورة ملحة لتمحيصها ومقاربتها وكذا تبيئتها وسيقنتها؛ فمن الضَّروري عند غربة مفهوم المثقف أن نقف عند تساؤل مهم يتمثَّل في: من هو المثقف؟ مما يؤدي بنا إلى ضرورة خلق نماذج لهذا المفهوم، لنخلص منها إلى تحديد سماته وخصائصه، مما يُثبت وجود مثقف نوعي؛ فالمثقف الأوراسي هو مثقف جزائري يتماهى بهويته، التي تظهر وتتجلى من خلال ممارساته وإنتاجه الفكري والفني والمؤسساتي. كما أنه لا يمكن أبداً أن نعتق مفهوم المثقف من الثَّقافة.

في الختام لا يسعنا بعد إنهاء هذا العمل، إلا أن نشير إلى أنَّ المثقف الأوراسي المعاصر يتسم بخصائص الإبداع والتَّجديد، وهي غير كافية لإضفاء صفة المثقف عليه، مع أنَّه يتمتع بوعي ودراية بما يدور حوله من مستجدات محلية وعالمية، ليس موسوعي ولكن لديه إطلاّع وإلمام كافٍ خارج تخصصه، إذ يحتفي بالتَّاريخ وقوي الارتباط ببيئته والانتماء لمنطقته، وله مرجعيات منطقية وعلمية سليمة أكاديمياً كان أو غير أكاديمي، فنان، تراثي أو مؤسساتي... أيّاً كان. وفي النِّهاية المثقف هو وجه الحقيقة؛ لا دور له إن لم يسهم في التغيير الإيجابي لمجتمعه، وفي إيجاد حلول لمشكلاته الاجتماعية قصد التَّخطيط للتنمية ووضع السياسات الاجتماعية والبرامج الإنمائية المختلفة. لنختتم هذا العمل بـ :

"كل ثقافة تنتج مثقفها والمجالي يخلق الثقافي والعكس".

مراجع الدّراسة

الأول: قائمة الكتب باللغة العربية والمعرّبة

1. إبراهيم الحيدري: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، بيروت/ لبنان، 2003.
2. إبراهيم محمود: الجنس في القرآن، رياض الرايس للكتب والنشر، بيروت/ لبنان، 1994.
3. ابن منظور: لسان العرب، ط 1، دار صادر، بيروت/لبنان.
4. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 6، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 1998.
5. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 8، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 1998.
6. أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية و النقدية، القاهرة/ مصر، 1984.
7. ألفرد بل: الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمان بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.
8. ألن و.وود: كانط فيلسوف، تر: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة/ مصر، 2014.
9. أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم، دمشق/ سوريا، 1993.
10. بشير خلف: مؤانسات ثقافية مقالات، دار الهدى، الجزائر، 2013.
11. بلقاسم الحاج: المرأة ومظاهر تغيّر النظام الأبوي داخل الأسرة الجزائرية، دار أسامة، الجزائر، 2013.
12. بيار بورديو: الرّمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، 2007.
13. جاك دريدا: الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، تر: فتحي إنقزّو، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء/ المغرب و بيروت/ لبنان، 2005.
14. جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون/ لبنان، منشورات الاختلاف/ الجزائر، 2008.
15. جميل حمداوي: ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية (مقارنة سيميوسوسيولوجية)، المغرب، 2016.
16. جورج لاباساد و رينيه لورو: مقدمة في علم الاجتماع، تر: هادي ربيع، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت/ لبنان، 1986.
17. جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996.
18. جيرار ليكلرك: سوسيولوجيا المثقفين، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت/ لبنان، 2008.

19. جيوفاني بوسينو: نقد المعرفة في علم الاجتماع، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008.
20. حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية - دراسة نقدية ومقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل، دار منشأة المعارف، الإسكندرية/ مصر، 2000.
21. خالد الهادي: المرشد المفيد في المنهجية وتقنيات البحث العلمي، دار هومة، الجزائر، 1996.
22. دبرلاين فريدريش فون: الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيها، تر: نبيلة إبراهيم، عز الدين إسماعيل، دار القلم، بيروت/ لبنان، 1973.
23. ربحي مصطفى عليان وعثمان محمد غنيم: مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، 2000.
24. ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية في العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2010.
25. سارتر: دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت/ لبنان، 1973.
26. سعيد لوصيف وآخرون: التفكير في المنهجيات دراسة الإعلام والاتصال في المجتمع الجزائري التوقعات الاستمولوجية والتقاطعات المعرفية ، مخبر الاستخدامات والتلقي في الجزائر، الجزائر، 2016.
27. سليم سوهالي: باتنة حكاية مدينة، دار أنزار للنشر، بسكرة/ الجزائر، 2017.
28. سليم سوهالي: لمحة حول الثقافة والفنون الغنائية الأمازيغية الأوراس، ورقلة والقبائل، دار أنزار للنشر، بسكرة/ الجزائر، 2019.
29. شاحبة بذاك: الممارسات السحرية (إحشكولن) للمجتمع الأمازيغي، الجزائر، 2003.
30. شاحبة بذاك: نماذج من الثقافة الفولكلورية للمجتمع الأمازيغي، دار الأمل، الجزائر، 2012.
31. شاكر عبد الحميد: الأسطورة والمعنى، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/ العراق، 1977.
32. الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، 1988.
33. عامر مصباح: علم الاجتماع الرواد والنظريات، دار الأمة، الجزائر، 2010.
34. عبد الحميد زوزو: الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي " التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، 1837/ 1993، ج1، تر: مسعود حاج مسعود، وزارة المجاهدين، 2005.
35. عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج2، دار الفكر، 2000.
36. عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج6، دار الفكر، 2000.
37. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

38. عبد الرحمن عيسوي: سيكولوجيا الخرافة والتفكير العلمي مع دراسة ميدانية مقارنة على الشباب المصري والعربي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت/ لبنان، 1984.
39. عبد العال راوي وآخرون: قياس الهوية دليل للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي/ الإمارات العربية المتحدة، 2014.
40. عبد العالي دبله: مدخل إلى التحليل السوسيولوجي، دار الخلدونية، الجزائر، 2011.
41. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، كتب وقراءات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2006.
42. عبد الغني منديب: الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب - ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010.
43. عبد القادر زبادية: الحضارة العربية والتأثير الأوروبي في افريقيا الغربية جنوب الصحراء، دراسات ونصوص، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.
44. عبد الله إبراهيم: ما هي الإيديولوجيا علم الأفكار أم الأفكار من دون علم، دار التنوير/ لبنان ومركز دراسات فلسفة الدين/ العراق، 2017.
45. عبد الله الغدامي: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، 2011.
46. عبد المنعم فرح الصدة: مبادئ القانون، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1982.
47. عزيزة مريدن: القصة والرواية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.
48. علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، 1995.
49. عمار بلحسن: أنتلجانشيا أم مثقفون في الجزائر؟، دار الحداثة، بيروت/ لبنان، 1986.
50. غي روشي: علم الاجتماع الأمريكي دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، تر: محمد الجوهري وأحمد زايد، دار المعارف، القاهرة/ مصر، 1981.
51. فاروق مصطفى إسماعيل: الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980.
52. فراس السواح: الأسطورة والمعنى - دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق/ سوريا، 1997.
53. فراس السواح: موسوعة الأديان - الشعوب البدائية والعصر الحجري، دار علاء الدين، دمشق/ سوريا، 2003.
54. فضيل دليو وعلي غربي: أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البعث، قسنطينة/ الجزائر، 1999.
55. فضيل دليو: تقنيات المعاينة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، دار هومة، الجزائر، 2015.

56. فضيل دليو: عناصر منهجية في العلوم الاجتماعية، منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة جامعة قسنطينة 3، قسنطينة/ الجزائر، 2015، ص12.
57. فليب راينو: ماكس فيبر ومفارقات العصر الحديث، تر: محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
58. فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، سالم يفوت، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، د/ط، د/ت.
59. فيليب جونز: النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية، تر: محمد ياسر الخواجة، مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، 2010.
60. قويدر بن أحمد: الاكتئاب والتمثيلات الثقافية في المسار العلاجي في الجزائر - دراسة عيادية، دار الحامد، عمان/ الأردن، 2017.
61. كارل مانهايم: الايديولوجيا واليوتوبيا- مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمد رجا الديري، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980.
62. كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر/ تونس، كلمة/ الإمارات العربية المتحدة، 2009.
63. كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: مصطفى صالح، ج2، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق/ سوريا، 1983.
64. مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: مسقاوي عمر كامل وشاهين عبد الصبور، ط4، دار الفكر، الجزائر، 1987.
65. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، 1986.
66. محمد أركون: العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، تر: هاشم الصالح، دار الساقى، 1990.
67. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت/ لبنان، 1992.
68. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
69. محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/ لبنان، 1992.
70. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، 1988.
71. محمد الجويلي: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي - دار سرس للنشر، تونس، 1992.

72. محمد السويدي: بدو الطوارق بين الثبات والتغير، الجزائر، 1986.
73. محمد السويدي: مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990.
74. محمد الشبه: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف، بيروت/ لبنان، 2014.
75. محمد الصالح لونيسي: الأوراس تاريخ وثقافة، منشورات زرياب، الجزائر، 2007.
76. محمد الصالح ونيسي: أمثال -أحاجي وألغاز- من الأوراس، منشورات أبيك، الجزائر، 2007.
77. محمد الطاهر عزوزي: تاريخ الأوراس ونظام التركيبة الاجتماعية والإدارية في أثناء الاحتلال الفرنسي، دار الشهاب، باتنة/ الجزائر، 1988.
78. محمد بن رمضان شاوش: باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.
79. محمد بن عبد الله: بسيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010.
80. محمد زياد عمر: البحث العلمي - مناهجه وتقنياته، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة/ مصر، (د.س.ط).
81. محمد سبيلا: الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، 1992.
82. محمد عبد الرحمان يونس: الأسطورة- مصادرها وبعض المظاهر السلبية في توظيفها، دار الأملية، الجزائر، 2014.
83. محمد عبد الكريم حوراني: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار مجدلاوي، عمان/ الأردن، 2007.
84. محمد عبده محجوب: الاتجاه السوسيولوجي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية دراسات نظرية وتطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، 2015.
85. محمد علي محمد: الشباب والتغير الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، 1987.
86. محمد محفوظ: الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، المركز الثقافي العربي، 1991.
87. محمد نجيب بوطالب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/ لبنان، 2002.
88. مريم أحمد مصطفى وآخرون: التغير ودراسة المستقبل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، 2002.
89. مصدق حسن: يورغين هابرماس ومدرسة فرانكفورت -النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، 2005.
90. معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، دار الشروق، عمان/ الأردن، 2009.
91. الميلودي شغموم: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/ المغرب، 1991.

92. نعى الزيني: أيام الأمازيغ أضواء على التاريخ السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة/ مصر، 2011.
93. نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، الجزائر، 2005.
94. نور الدين طوالي: الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
95. نيكولاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، بغداد/ العراق، 2010.
96. هيرودوت: أحاديث هيرودوت عن الليبيين (الأمازيغ)، تر: مصطفى أعشي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ودار المعارف، الرباط/ المغرب، 2009.
97. هيلين توماس وجميلة أحمد: الأجساد الثقافية الإثنوغرافيا والنظرية، تر: أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة/ مصر، 2010.
98. يسري عبد الرزاق الجوهري: دراسات في جغرافية الإنسان - الجماعات البدائية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية/ مصر، 1979.
99. يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، منشورات ANEP/ الجزائر ودار الفارابي/ لبنان، 2003.

الثاني: المعاجم و القواميس.

1. جهامي جيزار: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت/ لبنان، ط1، 2000.
2. جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، تر: محمد الجوهري وآخرون، المجلد الأول، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2007.
3. جيل فيريول: معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت/ لبنان، 2011.
4. خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت/ لبنان، 1984.
5. رمون بودون، ف. بوريلو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
6. طه فرح عبد القادر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة المصرية، القاهرة/ مصر، (د. س. ط).
7. عبد الرحمان بوزيدة: قاموس الأساطير الجزائرية، منشورات Crasc، وهران/ الجزائر، 2005.
8. مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة/ مصر، 2004.

9. محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د. س. ط).
10. المعجم الوسيط، ج 1، ط 2، دار الأمواج، بيروت/ لبنان، 1987.
11. معن خليل العمر: معجم علم الاجتماع المعاصر، دار الشروق، الأردن، 2000.

الثالث: الرسائل والأطروحات.

1. بن معمر بوخضرة: الولي في المخيال الشعبي - الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجًا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الأنثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان/ الجزائر، 2011/ 2012.
2. خليل شرقي: دور إدارة الجودة الشاملة في تحسين أداء مؤسسات التعليم العالي - دراسة لآراء عينة من الأساتذة في كليات الاقتصاد بالجامعات الجزائرية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علوم التسيير، تخصص إدارة أعمال، قسم علوم التسيير، جامعة محمد خيضر - بسكرة، الجزائر، الموسم الجامعي 2015/ 2016.
3. رشيدة سبتي: وضعية ومكانة الجسد العقيم في المجتمع الجزائري - دراسة وصفية وتحليلية لعينة من الأزواج العقيمين، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علم اجتماع ثقافي - تربوي، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، الجزائر، الموسم الجامعي 2007/ 2008.
4. رضا بن تامي: الطب الشعبي في المدينة مقارنة سوسيو- أنثروبولوجية بمدينة تلمسان، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، الموسم الجامعي 2012/ 2013.
5. زهرة شوشان: الحكاية في المخيال الاجتماعي الجزائري - دراسة سوسيولوجية، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، الجزائر، الموسم الجامعي 2006/ 2007.
6. زهير بخوش: التركيبة البشرية لمجتمع الريف الأوراسي أثناء الاحتلال الروماني دراسة تحليلية ومقارناتية مع أسماء أفراد مجتمعات المراكز الحضرية الرومانية بـ أوراس، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الآثار القديمة، معهد الآثار، جامعة الجزائر 2، الجزائر، الموسم الجامعي 2016/ 2017.
7. سمية فالق: المثل الشعبي في منطقة الأوراس، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب الشعبي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد منتوري - قسنطينة، الجزائر، الموسم الجامعي 2004/ 2005.

8. سومار عبد القادر: **المخيال الجماعي والتّمثلات الفكرية (الفكرة - المعنى - المفهوم)**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجليلي يابس، سيدي بلعباس/الجزائر، 2016/2015.
9. عثمانة عبد المليك: **الأوراس بين الفضاء والمقدس دراسة سوسيوأنثروبولوجية**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأنثروبولوجيا، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر2، الجزائر، الموسم الجامعي 2018/2019.
10. مازن صلاح مطبقاتي: **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية (1349-1358 هـ / 1931-1939)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة عبد العزيز، جدة/المملكة السعودية، 1985.
11. محمد دادي: **محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري - دراسة ميدانية**، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الجزائر، 2018/2019.
12. مها عيساوي: **المجتمع اللوي في بلاد المغرب القديم من عصور ما قبل التاريخ إلى عشية الفتح الإسلامي**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في تاريخ المغرب القديم، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة/الجزائر، الموسم الجامعي 2009/2010.
13. نور الدين الزاهي: **المقدس والمتخيل بالمغرب العربي**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فاس، فاس/المغرب، الموسم الجامعي 2004/2005.

الرّابع: الملتقيات العلمية.

1. زهرة شوشان: **الهوية في الحكاية الشعبية الجزائرية**، الملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التّحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، الجزائر.
2. زهيرة مزار: **أزمة الهوية الثقافية العربية في ظل العولمة: بين متطلبات تفعيل الوحدة الوطنية وتحقيق الاستقرار السياسي - الجزائر نموذجا**، مداخلة على هامش ملتقى وطني حول: القراءة للتراث والهوية في زمن العولمة، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجليلي بونعامة، خميس مليانة/الجزائر، 27 فيفري 2019.

3. عزيزو عبد الرحمن: الجذور التاريخية للثقافة الشعبية الأمازيغية بالحضنة الشمالية إقليم الدريعات نموذجاً، ملتقى الحياة الثقافية الأمازيغية، الأسبوع الثقافي الأمازيغي 2969، كلية الأدب العربي، جامعة الحاج لخضر، باتنة/ الجزائر، 13 جانفي 2019.

4. عمار بركي: **Les Rites dans les Aurès**، ملتقى الحياة الثقافية الأمازيغية، الأسبوع الثقافي الأمازيغي 2969، قسم الأدب العربي، جامعة الحاج لخضر، باتنة/ الجزائر، 13 جانفي، 2019.

الخامس: المحاضرات العلمية.

1. رشيد ميموني: الطقوس، محاضرة في وحدة علم الاجتماع الإسلامي، لطلبة السنة الثانية علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، الجزائر، بتاريخ 2007/02/27.

2. الزبير عروس: نظرية الوصل والفصل، محاضرات في النظريات الحديثة، مقدمة لطلبة السنة أولى الماجستير، تخصص علم اجتماع الدين، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، الجزائر، بتاريخ 04/25/2010.

3. كلثوم تكفي: أصل الإنسان المغاربي، محاضرة لطلبة السنة الثانية علم الاجتماع، وحدة تاريخ الجزائر الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، أبريل 2007.

السادس: المجالات و الجرائد.

1. أحمد أبو زيد: الرّمز والأسطورة و البناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، ع 3، المجلد 16، مصر، د س ط.
2. أمزيان وناس: الانصهار الثقافي الأمازيغي العربي في منطقة الأوراس وتأثيره في هوية السكان، الجزائر مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر.

3. أميمة أحمد: المثقف المأمول، مجلة عود الند، العدد 47، الجزائر، جانفي/ فيفري 2011.

4. أمين الزاوي: لماذا المثقف الجزائري المغرب كسول، يومية الشروق اليومي، الجزائر، بتاريخ 2010/03/31.

5. خالد أحمد مصطفى حجر: معايير شروط الموضوعية والصدق والثبات في البحث الكيفي - دراسة نظرية -، مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية، مجلد 15، ع 2، جويلية 2003.

6. خليل شرقي، سعيد بريكة: المقاربات الكمية في التحليل الكيفي لبيانات دليل المقابلة باستخدام برنامج Nvivo - دراسة حول القيادة الحكيمة لبعض مسؤولي مؤسسة كندور، مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، ع 5، الجزائر، 2016.

7. رضوان بوجمعة: الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان - دراسة ظاهرية للنص والواقع، *المجلة الجزائرية للاتصال*، ع 16، معهد علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، الجزائر، جوان/ديسمبر 1997.
8. سعدي بوزيان: حمودة بن ساعي أو المصير البائس لثقاف جزائري، *البصائر*، جمعية العلماء المسلمين، 7/4/2017.
9. عبد السلام المسدي: الدلالة وتاريخية اللغة، *مجلة العربي*، ع 450، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1996.
10. عزي عبد الرحمن: الثقافة وممارسة الاتصال - نظرية قيمية، *المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية*، ع 2، كلية العلوم السياسية والإعلامية، جامعة الجزائر 3، 2002 / 2003.
11. غالي شكري: إشكالية الإطار المرجعي للثقافة والسلطة، *المستقبل العربي*، ع 11، بيروت/ لبنان، 1988.
12. فريدة عكروت: مفهوم الفضاء وتمثلاته الاجتماعية، *مجلة الصورة والاتصال*، ع 22، الجزائر، فيفري 2018.
13. فورمان فيركلو: الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، تر: رشاد عبد القادر، *مجلة الكرمل*، ع 64، 2000.
14. لونيقة قصة مرسخة في ذاكرة البراءة، *جريدة الشعب*، ع 16989، الجزائر، 2016/03/26.
15. م م إيمان لفنة حسين: الطقوس الجنائزية في بلاد وادي الرافدين خلال الألف الثالث قبل الميلاد، *مجلة القادسية في الآداب وعلوم التربية*، المجلد 8، ع 4، العراق، 2009.
16. محمد العربي عقون: المنطقة الأوراسية في القرن السادس الميلادي من خلال المصادر: *مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية*، ع 12، جامعة باتنة، الجزائر، جوان 2005.
17. محمد مدلاوي المنبهي: مبادئ المقارنة اللغوية السامية والحامية، *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية*، ع 1، وجدة/ المغرب، (د.س.ط.).
18. منصف الخواشي: الطقوس وجبروت الرموز - قراءة في الوظائف والدلالات، *مجلة إنسانيات*، ع 49، الجزائر، جويلية - سبتمبر 2010.

السابع: المقابلات العلمية

1. زكية موفق، باتنة/ الجزائر، 2017 / 04/05، 10:00 إلى 12:30.
2. جميلة عوني، باتنة/ الجزائر، 2018 / 10 / 10، 18:45 إلى 20:30.

الثامن: البرامج و الحصص التلفزيونية.

1. ربيعة جلطي: برنامج ثقافة، قناة France 24، فرنسا، 2017/10/14، 9:00 – 10:00.
2. فراس السواح: أجراس المشرق، قناة الميادين، بيروت/ لبنان، 11 أوت 2013، 21:00 – 22:30.
3. فرج معتوق: برنامج نقاش مغاربي، قناة France 24، فرنسا، 2018/01، 20.00 – 21.00.
4. محمد أرزقي فراد: يناير، برنامج PHILO TALK، قناة الجزائرية 1، الجزائر، 2019/01/08، 12:00 – 13:15.

التاسع: المراجع باللغات الأجنبية.

1. Abric Jean- Claude, **Pratiques sociales et représentations**, 2 éd, p. u. f, Paris/ France, 1997.
2. André Levy : **Psychologie sociale (Textes fondamentaux) Anglais et Américaine**, T2, Paris, Dumont, 1972.
3. Arkoun Mohamed : **Penser l’islam aujourd’hui**, la phomic/ Enal, Alger/ Algérie, 1993.
4. Bourdieu Pierre : **La sociologie de L’Algérie**, OP, cit
5. Bouvier Jean Claude et autres, **Tradition orale et identité culturelle- problèmes et méthodes- Editions du CNRS**. Paris, 1980.
6. Bouzart Albert: **Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique**, Larousse, Paris, 5, 1964.
7. C Véronique et M Danièle, **représentations sociales des langues, et enseignement**, DGIV, Conseil de l’Europe, Strasbourg, 2002.
8. Chebel Malek : **Le corps dans la tradition au Maghreb**, P U F, Paris, 1984.
9. Chebel Malek: **L’imaginaire arabo-musulman**, P U F, Paris France/, 1993.
10. Claude Lévi-Strauss : **L’identité(Séminaire)**, Grasset, Paris/France, 1977.
11. Colonna Fanny : **Aurès/L’ Algérie 1935- 1936**, 1987.
12. Edmond Douté, **Magie et religion dans L’Afrique du nord**, Librairie d’Amérique et d’orient, Paris/ France, 1984.
13. Festinger et Katz: **l’analyse de contenu, méthodes des recherches scientifiques**, p u f, 1974.
14. Freud Sigmund: **Totem et Tabou**, Payot, 1972.
15. Freud. S, **L’avenir d’une illusion**, p u f, 1971.
16. Gaudry Mathéa, **La femme Chaouia d’Aurès**, étude de sociologie berbère, édition : Chihab awal, 1998.
17. Gilbert Durand: **L’imaginaire symbolique**, p u f, Paris/ France, 1976.
18. Gilbert Durand: **La dynamique des imaginaires**, p. u. f, Paris/ France, 1964.

- 19.Grawitz(M): **méthodes des sciences sociales**, paris/ France, éd : Dalloz, 1969.
- 20.Jodelet Denise: **représentations sociale- Phénomène, concept et théorie**, dans Moscovici, S, Psychologie sociale, p. u. f, Paris/ France.
- 21.Lacoste Desjardin : **littérature orale et l'histoire (fonctions historiques d'un corpus de littérature orale paysanne algérienne**, C. R. A. P. E, OPU, Alger/ Algérie, 1982.
- 22.Lecuyer René : **Le concept de soin**, Presses universitaires de France, Paris/ France, 1978.
- 23.Michel Denis : **représentation dans vocabulaire de science cognitive**, Oliver Hondé, PUF 1^{ère}éd, 1998.
- 24.Michel Denis : **représentation dans vocabulaire de science cognitive**, Oliver Hondé, PUF 1^{ère}éd, 1998.
- 25.Mucchielli Roger, **La dynamique des groupes**, 12ème éd, les éditions E. S. F entreprise, 1989.
- 26.Nisbet (R A) : **Moral values and community**, International review of community développement, N 5,1960.
- 27.Piaget Jean : **Psychologie et Pédagogie**, Denoël, Paris, 196.
- 28.Ricœur. P : **De L'interprétation**, Op, Cit.
- 29.Touraine(A), **La voix et le regard**, Seuil, Paris/ France, 1987.

10. Les Thèses

1. Triki Loubna : **L'artisanat berbère : permanence des matériaux, symbolisme des formes. Étude historique et anthropologique, de l'antiquité à nos jours**, Thèse en vue de l'obtention du Doctorat à la culture et sociétés du passé et du présent, Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, Paris, 2013-2014.

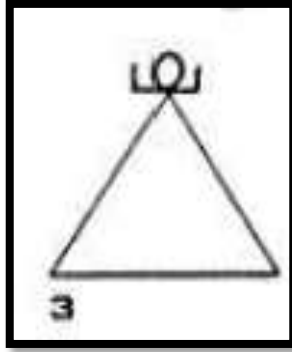
ملاحق البحث

- الملحق رقم (01): الجانب الإثنوغرافي للدراسة
- الملحق رقم (02): نماذج لأساطير أوراسية.
- الملحق رقم (03): نموذج من استمارة المقابلة
- الملحق رقم (04): دليل المقابلة البيوغرافية - سيرة الحياة-
- الملحق رقم (05): استعراض بيانات المجتمع المدروس
- الملحق رقم (06): خارطة ذهنية خاصة بعقدة المثقف وفقاً لبرنامج Nvivo
- الملحق رقم (07): خارطة ذهنية خاصة بعقدة المخيال وفقاً لبرنامج Nvivo
- الملحق رقم (08): خارطة ذهنية خاصة بعقدة المرأة وفقاً لبرنامج Nvivo
- الملحق رقم (09): خارطة ذهنية خاصة بعقدة الفضاء وفقاً لبرنامج Nvivo
- الملحق رقم (10): خارطة ذهنية خاصة بعقدة الممارسات وفقاً لبرنامج Nvivo

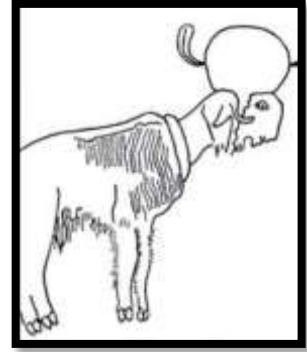
الملحق رقم (01): الجانب الإثنوغرافي للدراسة



إمراة أوراسية



الإله تانيت



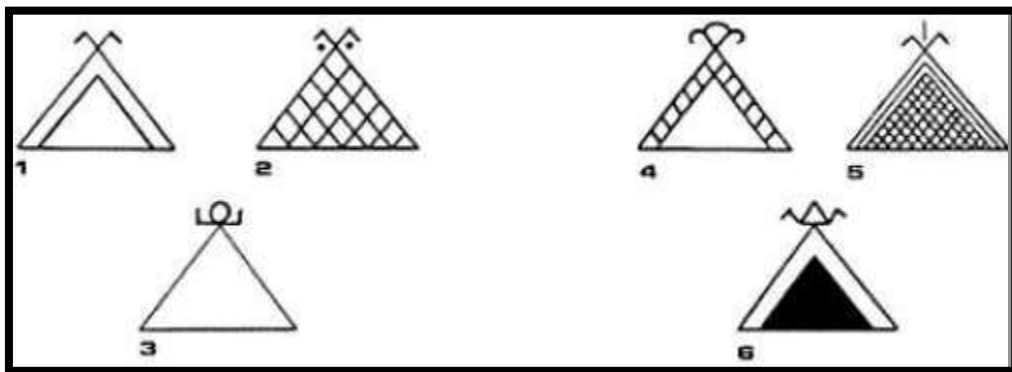
إله الشمس أمون



عروس المطر 02



عروس المطر 01



الرموز الأنتوية في منطقة حوض البحر المتوسط



رُديف الحنَّاشي



المناعس



البزيم "أبزيم"



أساور "مقياس"



عصَّابة "تاجيين"



فُرجة "بوسعدية"



الوشم "آقاذ"



آلة نسيج "المنسج"

الملحق رقم (02): نماذج لأساطير أوراسية.

الأسطورة الأولى: بقرة اليتامى.

يحكى أنه كان هناك طفلان ذكر وأنثى توفيت أمهم فتزوج أبيهم بامرأة شريرة وكانت تغار منهم جدا، أنجبت زوجة الأب فتاة وكانت قبيحة جدا وبشرتها سوداء فزادت غيرتها من البنت وأخوها الذين كانا يتمتعان بصحة جيدة خاصة وأنها لا تعطيهم الطعام، أوصت ابنتها أن تراقبهم فوجدتهم يشربون الحليب من بقرة أمهم التي تركتها لهم، أخبرت البنت أمها فغضبت وطلبت من زوجها أن يبيع البقرة فذهب بها إلى السوق وهو ينادى من يشتري بقرة اليتامى فلم يشتريها أحد، وفي عودته في المساء طلبت منه زوجته أن يذبحها لأنها اشتتت أكل لحمها، فذبحها وبكى عليها الطفلان وأخذوا ضرعى البقرة وغرسوها فوق قبر أمهم فكانا كلما احتكا بجسميهما على قبر أمهما يمتلئن بالحليب فيشربا حتى يرتويان فازدادوا صحة وجمال.

وجنت زوجة الأب بعدما اكتشفت سرهما وقررت التخلص منهما، فأرسلتهم إلى النهر لغسل جلد الشاة التي يفترشونه ويسمى "الهيدورة" التي كان لوها أسود وطلبت منهم أن لا يعودا إلى البيت إلا وهي بيضاء وهكذا ظلوا طوال اليوم وهم يغسلون وكانت حيلة منها لأن كل القبيلة ارتحلت من المنطقة في ذلك اليوم. وبعدما مر رجل من هناك أخبرهم بقصة رحيل القبيلة هنا أدركوا مكيدة زوجة أبيهم ولحقوا بالقبيلة وفي الطريق عطشوا ومروا على نهر فشرب الأخ منه وتنفس وتحول إلى غزال وبكت أخته عليه، وكانت تأخذه إلى الغابة ليرعى وذات مرة ذهبوا إلى الغابة فوجدوا أمير مع حاشيته يرتاحون فاخترت فوق شجرة بينما كان حصان الأمير يشرب من النهر إذ التفت شعرة على لسانه ولم تتركه يشرب أو يأكل شيء فبعث فأمر بإحضار طبيب بيطري الذي كشف عن وجود شعرة طويلة لا مثيل لها، فطلب الأمير بإحضار صاحبة الشعرة ولم يعثروا عليها لأن دائما تختبئ فوق الشجرة وذات مرة رآها خلسة تغتسل في النهر فأعجب بجمالها وتزوجها أخذها إلى قصره ولم تخبره بقصة أخيها الذي أصبح يأتيها خلصة.

وذات مرة جاء سائل إلى القصر فعرفته البنت بأنه والدها فأعطت رغيف مملوء بالدراهم وطلبت منه أن لا يفتح الرغيف إلا في بيته فتفاجئ مع زوجته بالدراهم الذهبية وعرفت المرأة الشريرة بأنها ابنته فبعثت بابنتها إلى القصر لتقتلها وتحل محلها، فذهبت الفتاة القبيحة لتعمل خادمة في القصر، وفي إحدى المرات سافر الأمير وترك زوجته واستغلت الفتاة القبيحة الفرصة لتأخذ أختها إلى جب فيه ثعبان بسبعة رؤوس ورمتها فيه، ولبست

ثيابها و مجوهراتها وعندما رجع الأمير وجد زوجته قد تغيرت فسألها ما بك ولماذا أصبحت سوداء فقالت له من ماء مدينتك، وطلبت منه أنها تشتهي أكل الغزال لتتخلص من أحيها، وكانت المفاجئة أنه عندما اصطاده الأمير نطق وأخبره بما حصل له مع النهر وبالمكيدة التي دبرتها الخادمة لزوجته فأنقذها من الثعبان وقتل الخادمة وأرسل لأبيها ليخبرها وهو أيضا قتل زوجته الشريرة وعاشوا سعداء في القصر.

الأسطورة الثانية: المرأة المعلقة في القمر.

تقول الأسطورة أن القمر يحمل صورة امرأة مع ابنها معلقة في القمر لأنها ارتكبت خطيئة أنها استخدمت خبز القمح المقدس في المنطقة لتنظيف فضلات ابنها. فالقمح مقدس والقمر مقدس لأنه مصدر الخصب والنماء وهو إله عبده معظم الشعوب القديمة كما أن هناك علاقة حماية بين الأم وابنها، وأن الأم مذنبه بخطيئة التعدي على الخبز والابن ضحية ومعاقب بجرم لم يرتكبه، هذه الأسطورة تتشابه مع أسطورة الأم غايا Gaea ابنة الإله اليوناني الأول كاوس ويعتقد اليونانيون أن أورانوس ابن غايا.

الأسطورة الثالثة: نجمة خضار.

كان في قديم الزمان امرأة حامل اشتتهت أكل الحشيش في زمن حملها فوجئت عند ولادتها ببنت ذات خصلة شعر خضراء فسمتها "نجمة خضار" وهناك من قال أنها سميت عشبة خضار. ظلت نجمة تكبر وتلعب قرب دار والدتها، التي كانت تنهيه دائما عن اللعب مع الغرباء والابتعاد عن المنزل مخافة أن يكونوا أغوالا فهي تعلم أن القرية مليئة بهم، ذات مرة أرسلتها والدتها لسقي الماء من البئر المجاور فالتقت بفتاة طلبت منها أن ترافقها إلى منزلهم لتأكل طعام والدتها الشهية، في البداية خافت نجمة وقالت لها: أُمي لا تحب أن أبتعد عن منزلنا لكن الفتاة أصرت و ساعدتها على إيصال الدلو إلى بيت نجمة ثم ذهبتا إلى منزل البنت، عندما دخلوا بهو المنزل قالت نجمة: أمممم رائحة شهية ما ذا طبختم، أجابتها والدة البنت المخيفة إنه كسكس، ردت نجمة: بمرق لحم، أجابتها الغولة الأم: نعم مرق لحم، ردت مرة أخرى نجمة لحم خروف أم بقر، فتحت عينها الغولة الأم: لحم والدتك يا عزيزتي والآن دورك لدعز الطعم.

صُدمت عشبة وخرجت تركض من المنزل وقتنا مطولا حتى وصلت إلى قرية أخرى فاستقبلتها عائلة وربوها مثل ابنتهم حتى شبت فزوجوها ابنهم وأنجبت معه طفلا. وفي مرة من المرات استيقظت في منتصف الليل وسمعت والدة زوجها توبخه لأنه تأخر عن أكلها كونه أحبها، فقررت أن تهرب قبل طلوع الفجر بعد أن علمت

أنها في قرية الأغوال والأهوال واصطحبت ابنها ذو سبع سنوات هاربة إلى مكان بعيد، وأثناء تعبها انكبت على بئر وهناك من يقول على نبع تشرب منه فاقترب منها طفلها وأكل قطعة من أذنها وقال: قز...قز، ما أحلا أذنا أُمي للقر فتساءلت هل تأخذ معها طفلها الغول أم ترحل دونه؟

قز: معناها عض.

الأسطورة الرابعة: رداهم الزايد.

في أحد الأيام ذهب أحد أبناء السلاطين إلى الواد فالتقى عجوز شطاء، لم تتمالك نفسها من قوة جماله ووسامته وقالت له: دعني أمتع نظري بك، عند رفضه طلبها دعت عليه و قالت: "ربي يليك بجود بنت الشيخ لطراد في واد الملايا" من بعد ذاك اليوم كتب له أن رأى فتاة جميلة يشاع أن اسمها جود و- في بعض الروايات نجمة خضار وفي أخرى رداهم الزايد- في إحدى القصور فطلب من أبيه السلطان أن يزوجه بها، لكنها اختفت ومنذ ذلك اليوم لم يراها، وظل المسكين يبحث عنها حتى يأس وكثيرا ما ردد الشعر الشعبي " ملي راحت نجمة خَضَار... لا صبت أمطار... ولا حنت ناقة على حوار" ومن شدة هيامه بها مرض ولازم الفراش، فقرر السلطان أن يزوجه بأجمل بنات البلاد، فجمع له كل البنات بما فيهم بنت الحداد وأدخله عليهن وقال له اختر ما شئت منهن لأزوجه لك، لكن الأمير قال لأبيه السلطان: " نش نش عليا يا بابا هذا الذباب" فقبل من شدة الحياء ماتت جميع البنات ما عدا بنت الحداد التي ركضت لأبيها تحكي ما حدث لها، فقال لها: " بنات الكبرى يموتوا بالعبرة وبنت الحداد تموت بالماسيطة" فقتلها.

لطراد: الشيخ القوي، نش: أبعد عليا، الكبرى: الشخصيات والدَّوات.

الأسطورة الخامسة: عباو سبعة.

يحكى أنه كان هناك إسكافي قصير القامة يخاف من ظله، فإحدى المرات طلب من فتاه أن يحضر له فطيرة محشوة بمعجون المشمش، فأحضرها له ولكن من شدة الحر تشبثت بها سبعة ذبابات ولصقت بالفطيرة ففرح كثيرا كونه قتل سبعة ذبابات وقرر أن يصنع حزام يشد به خاصرته وكتب عليه " عباو سبعة" بمعنى أن وزنه سبعة أي قتل سبعة ودخل إلى السوق يَحْتال و يتأمر فشاع عليه بأنه بطل. وكان على ضاحية المدينة أسد يطلب كل ليلة جفنة من الثريد وصبية يختارها ليأكلهما، وذات ليلة كان دور ابنة الحاكم ففرع كثيرا واستنصح

حاشيته فيما يفعل فقرروا أن يأتوه بأشجع الرجال فنصحوه بعارو سبعة وعندما جيء به تفاجئ لقصر قامته وسأله: هل لك أن تقتل الأسد، فأجاب عبارو سبعة: سأحضره لك حيا، وطلب أن يحضر له ذبيحة قام بتسريحها وملئها بالمخدر وذهب للغابة وتركها ثم صعد فوق شجرة ليراقب الأسد وبعدما أكل الأسد أغمي عليه فساقه للحاكم الذي قام بحجزه، ثم فرح به كثيرا وقال له: ابتداء من اليوم لك ابنتي ونصف محكمتي. بعد قليل استيقظ الأسد غاضبا، كسر القضبان وأكل الحاكم وسبحان الله حكم بعارو سبعة المملكة.

الأسطورة السادسة: سبعة ولايا بنات السلطان.

يروى الأولون أنه كان لسلطان زمانه سبعة بنات جميلات أسكنهم سبعة سرايا وجعل لهم من الخدم ما يكفي لخدمة البلاد واستكبر على من قصده في خطبتهم، فعشن تعيسات وسجينات في قلعة أبيهن. ذات مرة قررت البنت الكبرى أن تستدرج خادما عندها بعد أن جاء لإصلاح باب كانت قد كسرتة، وبعد مدة حملت منه و أنجبت طفلا في الخفاء. كانت تلاعبه في النهار مع أخواتها وفي الليل تخبأه عند خادمة لديها. في مرة من المرات وفي غفلة منها خرج الطفل ذا السننتين من القصر فتاه وبحث الجميع عن أهله فلم يتعرف عليه أحد وجاءوا به إلى السلطان الذي شك في لباسه المترف ونظافته فلم يتوانى واستشار الدبار الذي دبر عليه أن يطلب من جميع بنات البلاد أن تحاول إرضاعه فالتى ترضعه هي أمه، وبعد أن انتهى تجريب كل النساء جاء الدور على بنات السلطان وقال السلطان: "أنا بناتي في سبع سرايا محروسات كيفاش تقول هكذا عليهم" لكن بمجرد أن رأى الطفل ثدي أمه حتى ارتقى في حضنها. فرغ السلطان كثيرا وقتل الطفل وذبح بناته واحدة تلو الأخرى وترك ملكه ورحل.

لم يعرف عنه شيء منذ ذلك الوقت وأغلق القصر. تحولت أرواح البنات إلى أشباح تخرج كل ليلة من القصر إلى المدينة وتذهب إلى التعساء تقول: "كاش من صرالو كيما حنايا هاااااا ولايا"، يجيبها التعساء: لا أحد، فيقتلنهم. ذات مرة أرملة تعيسة لم تجد أين تأوي أيتامها فقررت أن تبني في قصر السلطان المهجور، فقامت بتنظيفه وتحضير الطعام لأطفالها وفي الليل نزلت أرواح الولايا تقول: كاش من صرالو كيما حنايا هاااااا ولايا، فأجابت المرأة: لستن وحدكن كم من بنات القبطان والملوك والساطين حدث لهن أسوء منكم، أنتن في الأخير عندها هدأت أرواحهن وقالوا لها: عليك الأمان ودم الرسول مباح الدار دارك وأنت مولاتها. ولم يظهروا منذ ذلك اليوم.

الأسطورة السابعة: قرن ذهب وقرن فضة.

يقال أن أحد السلاطين مر بمتسولة فاتنة الجمال فقرر أن تكون زوجته الرابعة، بعد مدة حملت فوعده أن تصنع له من حبة قمح ميعاد - وليمة - ومن حبة صوف تنسج له برونس وقالت له: سألد لك قرن ذهب وقرن فضة - كناية عن صبي فائق الجمال - أحضر لها حبة قمح لم تفعل بها شيء، ثم لم تستطع أن تنسج له برونسا غضب كثيرا وتوعد أن يربطها مع كلابه إن لم تنجب له قرن ذهب وقرن فضة. عندما حان موعد ولادتها والذي تزامن مع موعد ولادة إحدى زوجاته اتفقوا عليها ثلاثتهم أن يبدلوا لها الطفل فربطها زوجها مع الكلاب تأكل معهم وظل الطفل "قرن" يكبر ويكبر زوجته التي ادعت أنه ابنها بامرأة شريرة حتى تتخلص منه.

ذات مرة طلبت منه زوجته بعد أن أوهمته أنها حامل أن يحضر لها طائر يغني وواحد يرد عليه، فذهب المسكين يبحث عن هذا الطائر التقى بعجوز أخبرته أن الذي بعته يريد له الشر رغم هذا دلته على مكان الطائر وقالت له: ستجد ثلاثة أقفاص يحرسهم ثلاثة من الجن إذا استطعت اخطف أوسطهم ولا تتحدث مع أحد إذا تحدثت إليهم ستصبح مثلهم. وبالفعل وكان ذلك ورجع إلى زوجته مسرورا لكنها طلبت منه مرة أخرى أن يحضر لها التفاح الذي يفوح ويرد الروح ويقلب الشيخ شاب سرج حصانه وأخذ زاده و انطلق إلى الدبار يستشيريه، استغرب الدبار كثيرا وأجزم له بأن الذي أرسله يريد له الهلاك قال له "قرن": زوجتي حامل واشتهت أكله، اشفق عليه الدبار ودله إلى البستان المملوء بالطيور التي تأكل البشر، ذهب وبقدرة قادر استطاع أن يخطف تفاحتان رجع بهما سعيدا إلى زوجته الماكرة.

مرة أخرى اتفقت النساء على أن تقول له هذه المرة أنها تريد حليب اللبؤة مربوط بسبعة شعرات من شنب الأسد، ذهب مرة أخرى إلى الدبار الذي أكد له مرة أخرى أن الذي بعته يريد له الموت ولم يعطه أية تدبيرة، لكن "قرن" لم يصدق وذهب يبحث عن اللبؤة بلاد يتركها وبلاد يعمرها حتى وصل إلى كوخ عجوز على سفح جبل أشفقت عليه بعد أن قص عليها حكايته منذ البداية وقالت له: أرقد في فراشي عندما يحل الظلام ينزل الأسد من الجبل تسلل في خلصة إلى مكان اللبؤة واشرب من ثديها ثم إملاً هذه القنينة، وبالفعل وجد اللبؤة مستلقية على جنبها وصغارها يرضعون من ثديها فانكمش معهم وقام برضعها، عندما تفتنت ثارت عليه وقالت: لقد رضعت مني حرام عليا أن آكلك، أنت مثل صغاري وإلا دمك نديروا في جفمة، ولحمك نديروا في لقمة، فقامت بعد أن قص عليها حكايته بذبح أرنب وسلخه وملأت جلده بحليبها وذهبت إلى ذكرها الأسد وطلبت منه سبع شعرات من شنبه وربطت له الجلد المملوء بالحليب وقالت له: في أمان الله،

عند عودته التقى بعجوز مرابطة أخبرته أنه يسكن مع غير أهله يريدون هلاكه، اشترطت أن ترافقه إلى قصره. أخذت تتفقد القصر حتى وجدت في الفناء امرأة مربوطة مع الكلاب سألته من تكون أجابها أنه لا يعلم، في العشاء أكلوا جميعا مع بعض فقامت المرأة تحدث السلطان وطلبت منه أن يحضر المرأة المربوطة مع الكلاب تأكل معها وكونها ضيفة عنده لم يرفض ذلك، ثم قالت أحضروا الطير الذي يغني وجناحه يرد عليه هي المرأة التي صنعت لك من حبة قمح ميعاد ومن جزء صوف برنوس وأنجبت لك قرن ذهب وقرن فضة قد أوفت بوعدها و هؤلاء شريرات اتفقن عليك وعليها، وأشارت بأصبعها هذه أمك يا قرن فاستشارها السلطان ماذا يفعل بمن فدبرت عليه أن يحرقهن ويربط التي بدلت قرن مع الكلاب.

الأسطورة الثامنة: قطيش.

يقال أن أحد الرجال تزوج بسبعة نساء فحملن مع بعض واشتهت كل واحدة منهن أكل التفاح، فاشترى لهن وأعطى لكل واحدة تفاحة ماعدا الأخيرة قام بعض تفاحتها فولدت عن غيرها من نساء طفلا مشوها لديه عين واحدة وأذن واحدة ومنخارا واحدا ومن شدة غضبه لم يقيم بتسميته، كان لهذا الطفل شعر طويل وجميل عندما كبر كان يشده على شكل ذيل حصان أو ما يُعرف بالعامية - قطوشة - فسماه إخوته قوطيش ولم يكن أحد منهم يحبه رغم طيبة قلبه. ذات مرة قرر الأب أن يصطحب كل أولاده لأداء شعيرة الحج فانطلقوا برا وبعد يوم تعب أحد الأبناء فقال لوالده: ابني لي بيتا من الزجاج أرتاح فيه ثم ألتحق بكم، فبنى له والده وإخوته وتركوه، جاءت الغولة وأكلته بعد أن كسرت الزجاج.

وفي أثناء رحلتهم جاءت عصفورة قوطيش وأخبرته بما فعلت الغولة، ثم في ثاني يوم تعب ابن آخر وقال لوالده ابني لي بيتا من الحديد ارتاح فيه ثم ألتحق بكم، ومرة أخرى جاءت الغولة وكسرت عليه البيت وأكلته وأخبرت العصفورة قوطيش بما فعلت الغولة وهكذا كل يوم يتعب ابن و تأكله الغولة حتى جاء اليوم السابع وأخبر قوطيش والده بما حدث وقال له: ابني لي بيتا من الحطب فيه بابَيْنِ لأنتقم لإخوتي وأعدك أنني ألحق بك، ذهب الأب ونام قوطيش في كوخه، وفي الصباح الباكر جاءت الغولة تحتال عليه أخرج لنسقي الماء يا قوطيش تارة وأخرى تعال نلعب يا قوطيش، ومرة أخرى سأعطيك شيء، فقام برمي البنزين داخل الكوخ وفتح أحد البابين وقال لها: ادخلي لديك مفاجئة فأشعل عود ثقاب وأحرقها وخرج من الباب الثاني، والتحق بأبيه وأتم معه شعيرة الحج بعد أن فرح به كثيرا.

الأسطورة التاسعة: غول بوعين

يقال أنه في قمة جبل يقع كوخ غول بشع لديه عين واحدة يجب أكل الأطفال الصغار ولكنه يخشى أهل القرية فيترصد نزول المطر بغزارة حتى يكون كل سكان القرية في منازلهم ويذهب بحثا عن الأطفال. فيأكل كل من يجده.

هذه الأسطورة كانت ولا زالت تردد على شكل أغنية هذا هو نصها:

صُبي صُبي يا النُّو... لا يجينا باعوا... يهزنا بصباعوا... ويدكنا في قاعو.

وفي مناطق أخرى نحي نحي يا النُّو.....

صُبي: بمعنى أمطري، النُّو: المطر، بعوا: الغول، يهزنا: يحملنا. القاع: الدُّبُر.

الملحق رقم (03): نموذج من استمارة المقابلة

بصفتي باحثة في معهد علم الاجتماع بالجزائر، وأستاذة مؤقتة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمركز الجامعي الشهيد سي الحواس بهريكة - باتنة، أطلب من المثقفين الباحثين والدكاترة والأساتذة الأفاضل، الإجابة بوضوح وصراحة وموضوعية على الأسئلة المقدمة لهم لأغراض علمية بحثية. وذلك في إطار إجراء دراسة علمية كيفية لطرح علمي يتمثل في أطروحة دكتوراه العلوم حول " تمثيلات المخيال الاجتماعي عند المثقف الجزائري - المثقف الأوراسي نموذجًا - " كما أحيطكم علمًا زملائي الأفاضل أن المعلومات الشخصية وخاصة ما تعلق منها بالبيانات السوسيوديمغرافية ستكون في غاية السرية التامة، إضافة إلى الآراء الشخصية وذلك اعتبارًا لأساسية تقنية المقابلة في هذه الدراسة، كما أن اختيارنا لكم كان مبني على جودة أعمالكم وإنتاجكم في المجال إضافة إلى رصيدكم المعرفي وانتماءكم إلى الأوراس.

تحياتي و تقديري لكم على التعاون وشكرا

الطالبة: بن الصغير رحيمة

الأسئلة:

س1. هل تعتبر نفسك مثقف؟

- في أي خانة يمكن تصنيف اهتماماتك. الإبداع، التجديد، النضال.
- هل تحتك بمختلف النخب (محلية و دولية)؟
- ما هو الدور الحقيقي المنوط بك و ما هي الإسهامات التي تقدمها كمثقف أوراسي؟
- ما هي تصوراتك حول أدوار المثقف؟
- هل تؤمن بوجود مثقف أوراسي؟
- هل تعتقد بوجود طبقات للمثقفين؟
- ما مدى تفاعلك مع قضايا عصرك؟

س2. إلى أي درجة تعتقد بوجود وعي المثقف بالذات الأوراسية والمصالحة معها؟

س3. أ توافقني الرأي في أن المخيال الأوراسي كمخيال أمازيغي مخيالاً متحذر من الفضاء الأوراسي؟

■ إذا وافقتني الرأي ما هي أبرز سمات هذا التجذر؟

س4. بصفتك مثقف وباحث مهتم أو أكاديمي منتمي للأوراس ماذا تعني لك المفردات التالية؟

الأرض،

الأم،

المرأة،

الأمازيغية،

الشاوية،

الآخر،

القرية الأوراسية،

الفضاء الأوراسي.

س5. من هي المرأة الأوراسية في نظرك؟

■ ما هي صورة المرأة الأوراسية بين الماضي والحاضر؟ وهل هذه الصورة النمطية موجودة أم ضاعت ؟

■ ما هي أدوارها بين الماضي والحاضر؟

■ وهل تعتبر المرأة الأوراسية ملهمة للمخيل والإبداع؟

س6. إنتاجك بصفتك مثقف،

■ هل يحتوي على المخيل الإبداعي أو الأسطوري أو الطقسي أو حتى الشعبي أو الشفوي أو العلمي ؟

■ هل تعتقد بأن الأساطير المحلية التي نشأت عليها في المنطقة أسهمت في تشكيل جانب الإبداع

الشخصية في إنتاجك الثقافي؟

■ هل تحاول توظيف الطقوس الأوراسية في أعمالك وإنتاجاتك؟

س7. بما أنك مثقف يعتر بانتمائه؟

- ما هو موقفك من قيمة ما تقدمه كإضافة للغة الأمازيغية؟
- هل تعتقد أن التواصل اللغوي الشفوي وحده كاف لحفظ اللغة الأمازيغية؟

س8. هل تهتم بالتراث، إذا ترى نفسك تراثي.

- ماذا يعني لك التراث؟
- ما هو الجانب الذي تهتم به في تناولك للتراث والثقافة الأمازيغية؟
- هل تعتقد بأن التراث يساهم بنسبة كبيرة في إنتاج المثقف الجزائري اليوم؟

الملحق رقم (04): دليل المقابلة البيوغرافية - سيرة الحياة-

إبراز الجوانب التالية: اسم و لقب وسن ومقر سكن المبحوث، لغة تكوينه ومسقط رأسه مهنته ونوع الشهادة والدرجة العلمية المتحصل عليها.

أولاً: تقديم المسار التنشؤي العائلي (مسقط الرأس، نوع العائلة التي نشأ فيها، الرباط العائلي، الحالة الاجتماعية، اللحمة القرابية، نوع التنشئة على التقاليد أم الحداثة، الأنشطة والممارسات والطقوس والحدث المؤثر على الشخصية).

ثانياً: تقديم المسار التربوي والتعليمي (نوع التعليم المتلقى، المستوى الدراسي في كل مرحلة، الإقامة الداخلية في المدارس ظروف التعلم).

ثالثاً: تقديم مسار التعليم العالي (اسم الجامعة، نوع التخصص، طبيعة التكوين الجامعي، تأثيرات الأساتذة الجامعيين الإيجابية و السلبية والجو الفكري السائد، الإقامة، نوع التدين والنظرة إلى الدين في فترات مختلفة مثل الستينات والسبعينات والثمانينات، المرونة وصراع القيم وتأثير الوسائط التكنولوجية و العولمة).

رابعاً: المسار المهني(لغة الخطاب، الكتابة والنشر وأهم الأعمال والاحتكاك العلمي المحلي والدولي).

خامساً: أهم الأحداث التي مررت فيها والتي غيرت من تفكيرك. والشخصيات والمواقف المؤثرة على مسار حياته.

الملحق رقم (05): استعراض بيانات المجتمع المدروس

المفردة الأولى: يوسف بن يزة



- مواليد 1977 بماركوندة، تاكسلانت، باتنة.
- الحالة العائلية: متزوج.
- النّشاط: أستاذ التّعليم العالي في العلوم السياسية بجامعة باتنة 1.
- الأعمال: محلّ سياسي، كاتب سيناريو وقاص.

المفردة الثانية: جمال نحالي



- مواليد 1970 بورقلة.
- الحالة العائلية: متزوج.
- النّشاط: رئيس قسم اللغة والثّقافة الأمازيغية بجامعة باتنة 1.
- الأعمال: مهتم بالرقمنة، وتأسيس أقسام الأمازيغية في الجزائر.

المفردة الثالثة: جمال النّوي



- مواليد 1963، تيمزوا بالشّلعل، بلدية سريانة بباتنة.
- الحالة العائلية: متزوج.
- النّشاط: مدير مسرح باتنة.
- الأعمال: مؤلّف.

المفردة الرابعة: خديجة ساعد



- مواليد 1967، قرية آيت سعدون، جبال زلاطو بباتنة.
- الحالة العائلية: متزوجة.
- النّشاط: مديرة دار نشر "أنزار" ببسكرة.
- الأعمال: مهتمة باللّسانيات والطوبونيميات الأمازيغية.

المفردة الخامسة: سليم سوهالي



- مواليد 1956، الرحاوات، بلدية حيدوسة، ولاية باتنة.
- الحالة العائلية: متزوج.
- النّشاط: محافظ مهرجان المسرح الأمازيغي.
- الأعمال: فنّان، نَحّات ومؤلّف.

المفردة السادسة: جمعة بن زروال



- مواليد 1969، بعين وسّارة، ولاية الجلفة.
- الحالة العائلية: متزوجة.
- النّشاط: أستاذة محاضرة في قسم التّاريخ بجامعة باتنة.
- الأعمال: باحثة ومهتمة بتاريخ الحركة الثّورية.

المفردة السّابعة: محمد مرداسي



- مواليد 1946، باينوغيسن، ولاية باتنة.
- الحالة العائلية: متزوج.
- النّشاط: أستاذ تاريخ متقاعد.
- الأعمال: الإذاعة والتّأليف.

المفردة الثّامنة: رشيد معمريّة



- مواليد 1954، إشمول ولاية باتنة.
- الحالة العائلية: متزوج.
- النّشاط: فنّان مسرحي.
- الأعمال: التّمثيل المسرحي وكتابة المسرحيات.

المفردة التاسعة: عبد الرحمان قعودة



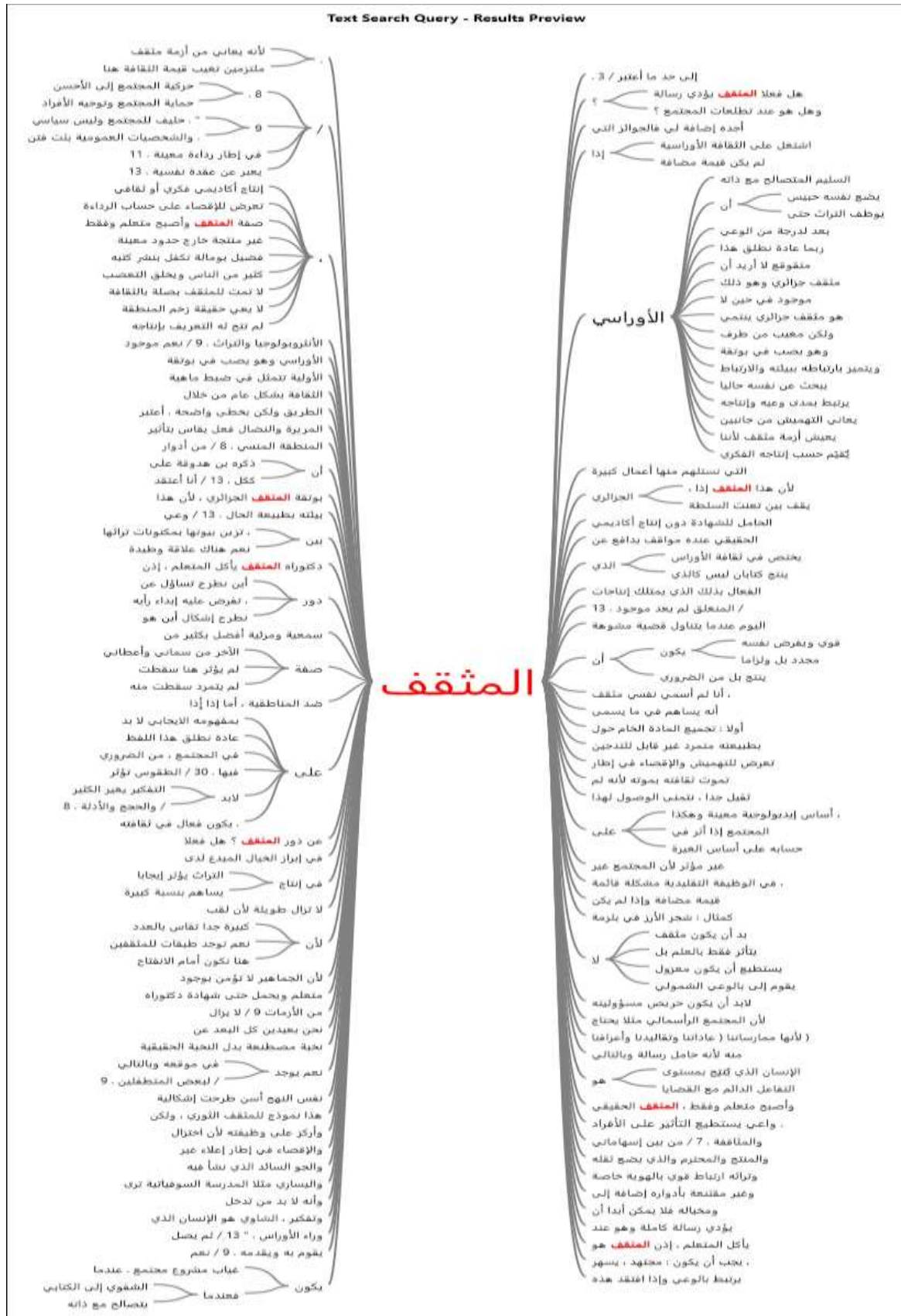
- مواليد 1987، ولاية باتنة.
- الحالة العائلية: أعزب.
- النشاط: مدير دار نشر وكاتب.
- الأعمال: مهتم بالإثنوغرافيا والتاريخ الأمازيغي.

المفردة العاشرة: لمياء ساكري

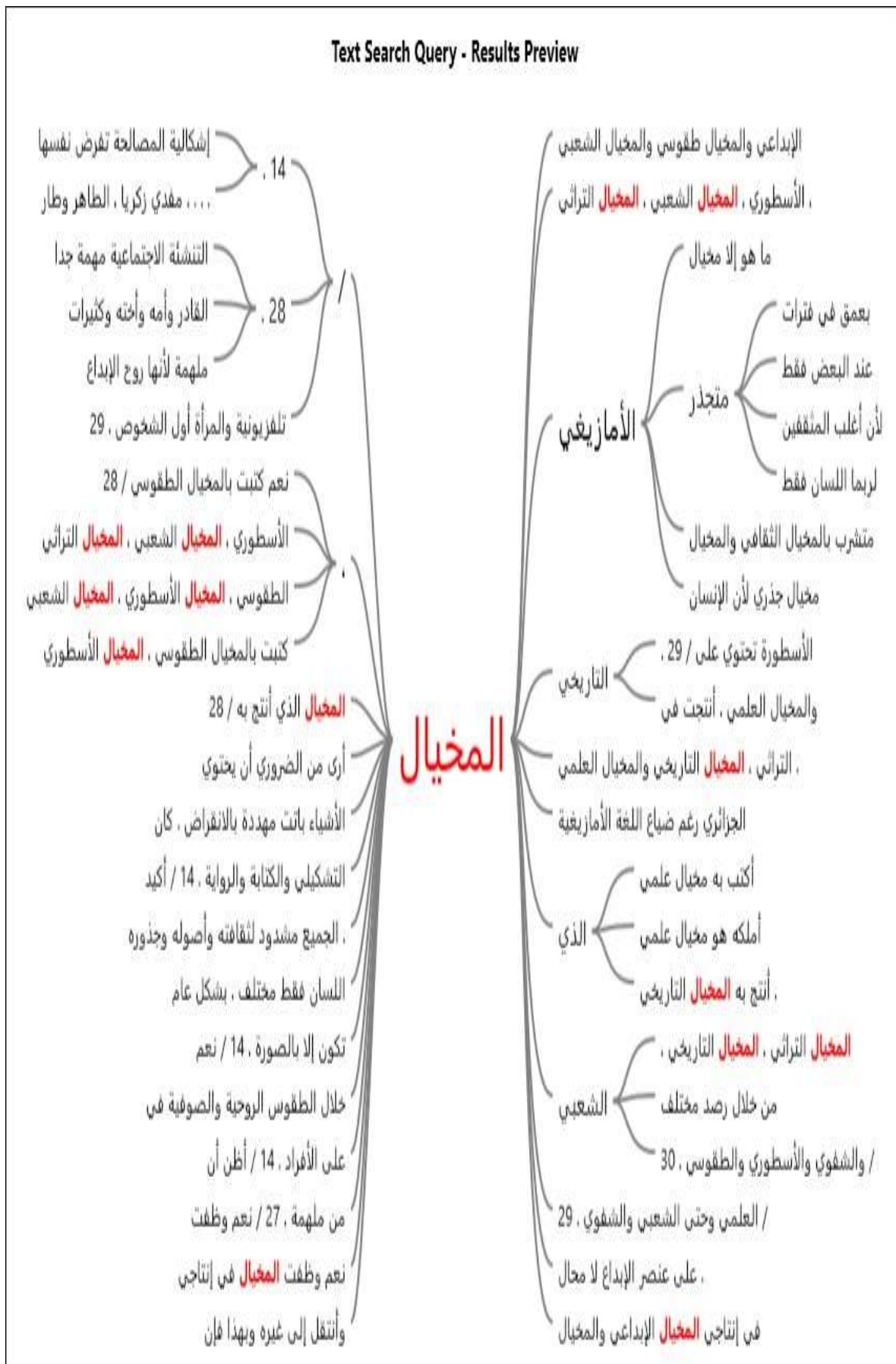


- مواليد 1985، تكوت، ولاية باتنة.
- الحالة العائلية: متزوجة.
- النشاط: رئيس دائرة الحصص الثقافية بالقناة الثانية.
- الأعمال: باحثة، مهتمة بالثقافة الأمازيغية، حاصلة على جوائز وطنية.

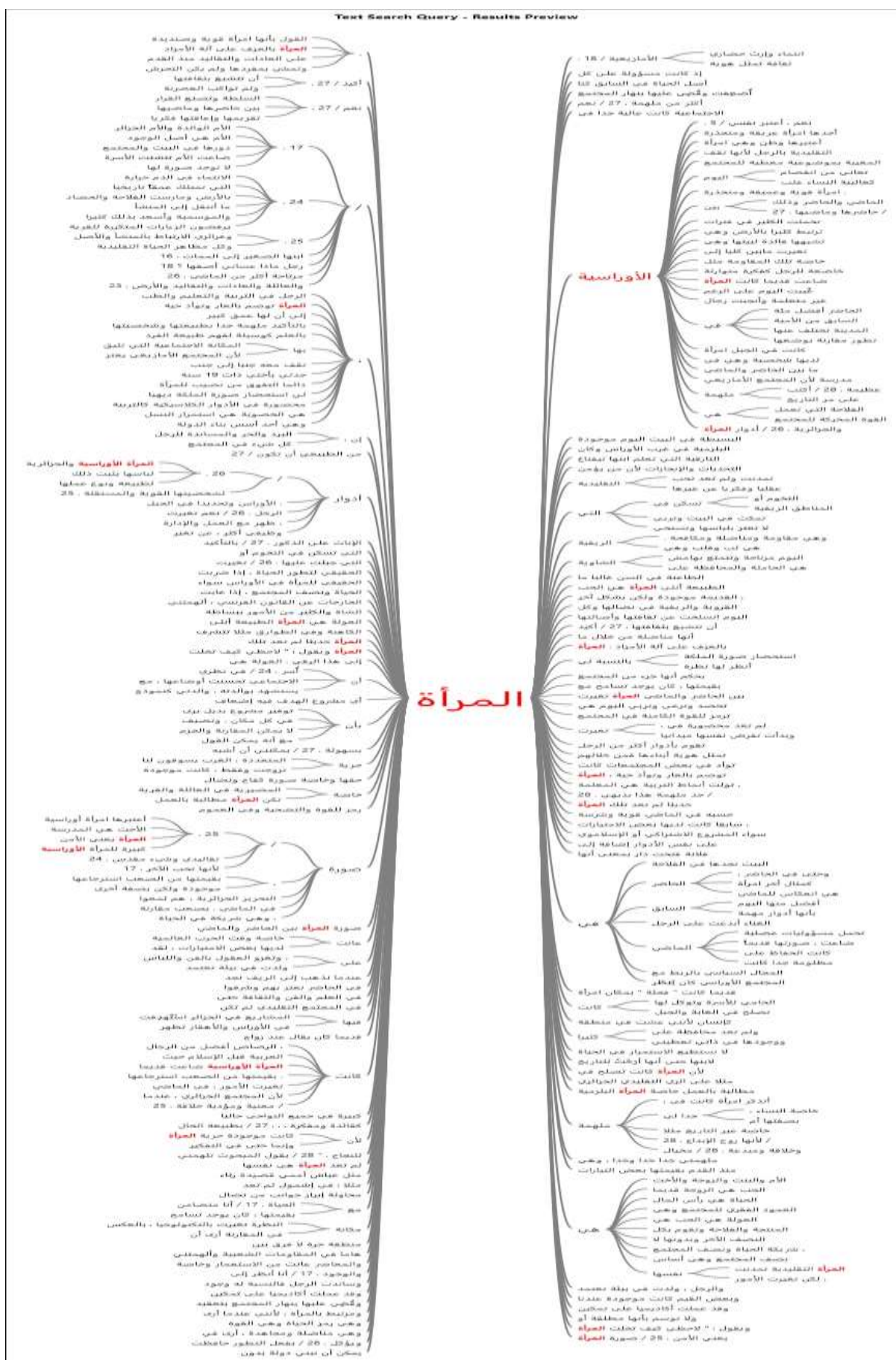
الملحق رقم (06): خارطة ذهنية خاصة بعقدة المثقف وفقًا لبرنامج Nvivo



الملحق رقم (07): خارطة ذهنية خاصة بعقدة المخيال وفقًا لبرنامج Nvivo



لملحق رقم (08): خارطة ذهنية خاصة بعقدة المرأة وفقاً لبرنامج Nvivo

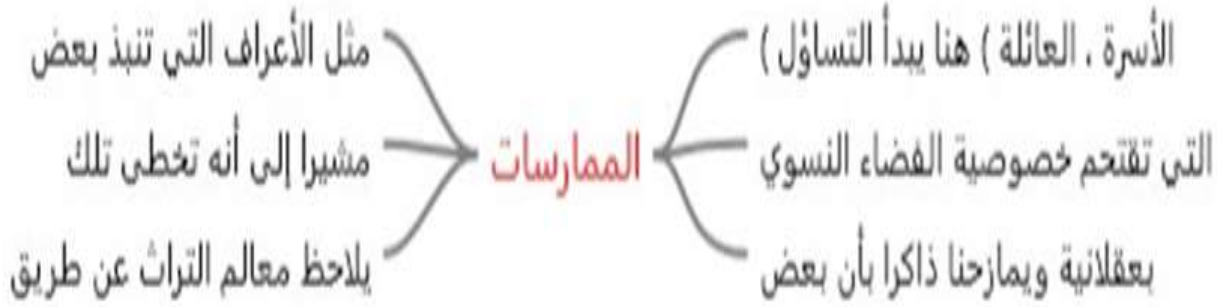


الملحق رقم (09): خارطة ذهنية خاصة بعقدة الفضاء وفقاً لبرنامج Nvivo



الملحق رقم (10): خارطة ذهنية خاصة بعقدة الممارسات وفقاً لبرنامج Nvivo

Text Search Query - Results Preview



فهرس جداول الدّراسة

الرّقم	عنوان الجدول	الصّفحة
01	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث الأول.	251
02	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث الثاني.	252
03	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث الثالث.	253
04	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المفردة الرابعة.	254
05	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث الخامس.	255
06	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المفردة السادسة.	256
07	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث السابع.	257
08	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث الثامن.	258
09	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المبحوث التاسع.	259
10	جدول يوضّح مناخ المقابلة مع المفردة العاشرة.	260
11	جدول يوضّح الإحصاء التّرددي لجميع المقابلات.	261
12	جدول يوضّح تكرار الكلمات لمتغير المثقف الأوراسي.	266
13	جدول يوضّح معامل الارتباط بين المخيال الاجتماعي والمثقف الأوراسي.	270
14	جدول يوضّح تكرار كلمات متغير الارتباط بالفضاء.	271
15	جدول يوضّح علاقة الارتباط بين متغير الفضاء الأوراسي وتمثلات الأوراسي.	273
16	جدول يوضّح تكرار الكلمات للمرأة الأوراسية.	274
17	جدول يوضّح معامل الارتباط بين الوعي بأدوار المرأة الأوراسية والمثقف الأوراسي.	277
18	جدول يوضّح تكرار متغير الممارسات (الطقوس والأساطير).	278
19	جدول يوضّح علاقة الارتباط بين متغير الممارسات (الطقوس والأساطير) وتمثلات الأوراس.	281
20	جدول يوضّح نظام تنقيط خاص بدرجة تحقّق الفرضيات.	281
21	جدول يعاين مفهوم الثقافة عند المبحوثين.	284
22	جدول يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مثقف.	287
23	جدول يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مبدعًا.	290
24	جدول يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مجددًا.	293

25	جدول يعاين موقف المبحوث من اعتبار نفسه مناضلاً.	296
26	جدول يعاين تصورات المبحوثين حول احتكاكهم بالنخب المختلفة.	299
27	جدول يعاين تصورات المبحوثين حول إسهاماتهم الشخصية.	302
28	جدول يعاين تصورات المبحوثين حول أدوار المثقف.	305
29	جدول يعاين آراء المبحوثين حول الاعتقاد بوجود مثقف أوراسي.	308
30	جدول يعاين آراء المبحوثين حول وجود طبقات للمثقفين.	311
31	جدول يعاين اتجاهات المبحوثين في تفاعلهم مع قضايا الرأهن.	314
32	جدول يعاين آراء المبحوثين في فكرة "الأوراسي حبيس بيئته".	316
33	جدول يعاين آراء المبحوثين حول الوعي الأوراسي بالذات وتصاله معها.	318
34	جدول يعاين اتجاه المبحوثين في تجذر المخيال الأمازيغي عند المثقف الأوراسي.	321
35	جدول يعاين تمثلات المبحوثين حول الأرض.	323
36	جدول يعاين تمثلات المبحوثين حول الأم.	325
37	جدول يعاين تصورات المبحوثين للمرأة.	327
38	جدول يعاين تصورات المبحوثين حول الأمازيغية.	329
39	جدول يعاين تصورات المبحوثين حول متغيرة الشاوية.	331
40	جدول يعاين آراء المبحوثين حول مفهوم الآخر.	333
41	جدول يعاين آراء المبحوثين حول القرية الأوراسية.	336
42	جدول يعاين آراء المبحوثين حول الفضاء الأوراسي.	338
43	جدول يعاين اتجاهات المبحوثين في طبيعة الارتباط بالمنشأ.	340
44	جدول يعاين تصورات المبحوثين لصورة المرأة الأوراسية.	344
45	جدول يعاين تمثلات صورة المرأة بين الماضي والحاضر.	348
46	جدول يعاين تمثلات أدوار المرأة بين الماضي والحاضر.	351
47	جدول يعاين رأي المبحوثين حول فكرة أن المرأة ملهمة.	354
48	جدول يعاين اتجاه المبحوثين في المخيال الانتاجي لديهم.	356
49	جدول يعاين موقف المبحوثين من توظيفهم للأساطير في إنتاجاتهم.	358
50	جدول يعاين موقف المبحوثين من تأثير الطقوس على إنتاجاتهم.	361

364	جدول يعاين موقف المبحوثين من قيمة ما يقدمونه للغة والثقافة الأمازيغية.	51
366	جدول يعاين آراء المبحوثين في فكرة "التواصل والاتصال الشفوي وحده كاف لحفظ اللغة والثقافة الأمازيغية".	52
369	جدول يعاين آراء المبحوثين في نظرتهم للتراث.	53
371	جدول يعاين اتجاهات المبحوثين في اهتمامهم بالتراث.	54

فهرس الأشكال والمخططات والرسوم البيانية في الدراسة

الرقم	عنوان الشكل، المخطط والرسم البياني	الصفحة
01	مخطط يوضح نموذج المتقف المبني للدراسة.	244
02	صورة تمثل سحابة المفردات للمصادر.	263
03	مخطط يمثل المصادر حسب التشابه النصي بين المبحوثين.	264
04	مدرج تكراري خاص بالمخيال الاجتماعي.	268
05	مدرج تكراري خاص بتمثل المتقف الأوراسي.	269
06	مدرج تكراري خاص بالفضاء الأوراسي.	272
07	مدرج تكراري لأدوار المرأة الأوراسية.	276
08	مدرج تكراري لمتغير الممارسات الطقوسية والأسطورية.	288

فهرست الدّراسة

مقدمة

الباب الأول | المقاربة المنهجية والنظرية للدّراسة 04

الفصل الأول | البناء المنهجي للدّراسة 05

1. أسباب اختيار الموضوع 05
2. أهداف الدّراسة 07
3. إشكالية الدّراسة 08
4. فرضيات الدّراسة 11
5. صعوبات الدّراسة 12
6. تحديد المفاهيم 13
7. المناهج والتّقنيات 23
8. مجتمع الدّراسة ومجالاتها 32
9. الدّراسات السّابقة 34
10. الاقتراب النظري للدّراسة 43

الفصل الثاني | بنية المجتمع الأوراسي (الفضاء والمرأة الأوراسية) 48

المبحث الأول: مقارنة تاريخية وأنثروبولوجية 49

1. توصيف المجتمع الأوراسي 49

1.1. الأوراس أصل التّسمية ودلالاتها

2.1. التّحديد الجغرافي للأوراس

3.1. التّركيبة الاثنية لسكان الأوراس

2. الأصل والجذور التّاريخية للأوراس 58

1.2. أصل التسميات

1.1.2. أصل تسمية الليبين

2.1.2. أصل تسمية الأمازيغ

3.1.2. أصل تسمية البربر

4.1.2. أصل تسمية الشاوية

2.2. الصّراع في المنطقة

3.2. الشخصيات الأوراسية التاريخية

3. مقارنة لغوية 71

1.3. اللغة الأمازيغية

2.3. المتغيرة اللسانية

3.3. خط تيفيناغ

4.3. تداخل المتغيرة الشاوية واللغة العربية

5.3. تأثير المتغيرة الشاوية باللغة اللاتينية

6.3. الدراسات اللسانية الأمازيغية

المبحث الثاني: الفضاء والمرأة الأوراسية 79

1. فضاء الأوراس 79

1.1. الفضاء الاجتماعي في الأوراس

2.1. الفضاء الديني في الأوراس

3.1. الفضاء الثقافي في الأوراس

4.1. احتكاك الأمازيغ بالفضاءات الأخرى

5.1. الفنون الأوراسية

6.1. الفضاء الزراعي الأوراسي

7.1. الفضاء الصناعي التقليدي

8.1. العمران والعمارة الأوراسية

2. المرأة الأوراسية 94

1.2. النّظام الأموسي في الأوراس قديماً

2.2. واقع المرأة الأوراسية

3.2. سمات المرأة الأوراسية

4.2. القيم الجمالية للمرأة في المتخيل الأوراسي

5.2. الوشم "آقاذ" عند المرأة الأوراسية

6.2. رمزية الحلي الأوراسية

7.2. اللباس التقليدي للمرأة الأوراسية

3. مكانة المرأة في المجتمع الأوراسي 104

1.3. المكانة الاجتماعية للمرأة الأوراسية

2.3. مكانة المرأة الأوراسية في النشاط الاقتصادي

3.3. مكانة المرأة الأوراسية في النضال

4.3. المرأة الأوراسية في السلطة

5.3. المرأة الأوراسية والفن

6.3. المرأة الأوراسية وممارسة السحر

7.3. الزّواج في النّظام التقليدي الأوراسي

8.3. المطبخ الأوراسي "تانوال"

الفصل الثالث | المثقف وثلاثية المخيال، المعنى والرّمز 119

المبحث الأول | المثقف (التحولات والتّمثلات) 120

1. مفصلية مفهوم المثقف 120

1.1. إشكالية المثقف

2.1. الجذور التاريخية لمفهوم المثقف

3.1.	الحياة الاجتماعية للمثقف.	
2.	المثقف والتَّحوُّلات	127
1.2.	المثقف والتَّحوُّلات الاجتماعية	
2.2.	المثقف والتَّحوُّلات الثقافية	
3.	المثقف في التراث السوسيولوجي	132
1.3.	المثقف في التراث السوسيولوجي الغربي	
2.3.	المثقف في الفكر العربي والإسلامي	
3.3.	النخبة الأوراسية المثقفة	
4.	التَّمثُّلات في علم الاجتماع	145
1.4.	مفهوم التَّمثُّلات.	
2.4.	المقاربة التحليلية للتَّمثل.	
3.4.	التَّمثل الرَّمزي للأمم	
4.4.	التَّمثُّلات الاجتماعية	
5.4.	التَّمثُّلات اللغوية	
6.4.	تمثُّلات الذاكرة الجماعية الأوراسية	
7.4.	تمثُّلات الفضاء	
المبحث الثاني	المخيال الاجتماعي والمعنى والرَّمز	153
1.	الإطار النَّظري لمفهوم المخيال	153
1.1.	المخيال في الفكر الغربي	
1.1.1.	بنية المخيال عند جيلبير ديرون	
2.1.1.	المخيال عند إيمانويل كانط	
3.1.1.	المخيال عند غاستون باشلار	
4.1.1.	في الفلسفة الوجودية عند جان بول سارتر	
2.1.	المخيال في الفكر العربي الإسلامي	

- 1.2.1. المخيال عند محمد أركون
- 2.2.1. المخيال التاريخي عند محمد أركون
- 3.2.1. المخيال عند مالك شبيل
- 4.2.1. المخيال الدّيني
- 5.2.1. المخيال الاجتماعي
- 3.1. أصناف المخيال الاجتماعي
- 1.3.1. المخيال الوهمي
- 2.3.1. المخيال التّمثيلي
- 3.3.1. المخيال الإبداعي
- 4.1. الفرق بين الخيال والمخيال
- 5.1. التّخيل والخيال عند الأمازيغ
- 6.1. الإيديولوجيا مكوّن للمخيال

2. الإطار النّظري لمفهوم المعنى 166

- 1.2. بنية المعنى في علم الاجتماع
- 2.2. المعنى عند الأنثروبولوجيين
- 3.2. المعنى الاتصالي
- 4.2. المقاربة السيميائية للمعنى
- 5.2. المعنى واللغة
- 6.2. المعنى والقوة
- 7.2. المعنى والانتماء

3. الإطار النّظري لمفهوم الرّمز 173

- 1.3. بنية الرّمز
- 2.3. الرّمز في علم الاجتماع

3.3. الرّمز في الأنثروبولوجيا

4.3. البنية الرّمزية للأسطورة

5.3. البنية الرّمزية للغة

6.3. الرّمز والتّشعّات الاجتماعية

181 الفصل الرابع | الممارسات الدّينية: المعتقدات، الطقوس والأساطير

182 المبحث الأول | معتقدات المجتمع الأوراسي

183 1. ديانات الأمازيغ

1.1. عبادة الموجودات (الوثنية الأمازيغية)

2.1. الدّيانة اليهودية

3.1. الدّيانة المسيحية

186 2. المعتقدات الدّينية في المجتمع الأوراسي القديم

1.2. الاعتقاد في الآلهة

1.1.2. الرّبة أو الإله تانيت

2.1.2. الإله بوغنجة

3.1.2. الإله أمون

4.1.2. الإله الرّج أو زح

5.1.2. الإله أريس

6.1.2. الإله قورزيل

2.2. الاعتقاد في البركة

3.2. الاعتقاد في الأرواح الشرّيرة

4.2. الاعتقادات التّطيرية

5.2. الاعتقاد في ثلوث العين، الحسد والسّحر

195 المبحث الثاني | الطقوس

1. معنى الطقوس 195
2. المداخل النظرية في تفسير الطقوس 196
 - 1.2. المذهب الحيوي عند الأمازيغ
 - 2.2. الطوقية عند الأمازيغ
3. الطقوس الاحتفالية 198
 - 1.3. الطقوس الاحتفالية الفلاحية
 - 2.3. الطقوس الاحتفالية الاستعراضية
4. الطقوس الدينية 204
 - 1.4. طقس عاشوراء
 - 2.4. طقس المولد النبوي الشريف
 - 3.4. طقس ذا العيد أمقران
5. الطقوس السحرية 208
 - 1.5. الطقوس الوقائية التطهيرية
 - 2.5. طقوس الإنماء
 - 3.5. الطقوس العلاجية
6. الطقوس الانتقالية "طقوس العبور" 210
 - 1.6. الطقوس الجنائزية في المجتمع الأوراسي
 - 2.6. طقس الحثان "أحنثان" أو "أمظهار"
 - 3.6. طقس ليلة الدخلة
 - 4.6. طقوس البلوغ
 - 5.6. طقوس الخصوبة
7. الطقوس الغذائية
8. تداخل الديني والثقافي في الاعتقاد والممارسة

1.	مدخل مفاهيمي للأسطورة	219
2.	التداخل أسطوري – طقوسي	221
3.	الأسطورة والتلاقح الثقافي	221
4.	الأسطورة والتاريخ	223
5.	الأسطورة الأوراسية	223
1.5.	الأسطورة الأم "دادة بورق"	
2.5.	أسطورة العجوز و"إنّار"	
3.5.	أسطورة عروس المطر	
4.5.	أسطورة بوسعدية	
6.	دلالات توظيف الأسطورة الأوراسية	228
1.6.	الدلالات النفسية	
2.6.	الدلالات الرمزية	
3.6.	الدلالات الرمزية الدينية	
4.6.	الدلالات اللغوية والتعبيرية	
7.	القهر والإلزام عند دوركهائم	238
8.	الأسطورة ودورة الحياة	240

الباب الثاني | الجانب الميداني للدراسة 241

الفصل الأول | المقاربة كيفية-كمية للمعطيات 242

المبحث الأول: التحقيق الميداني للدراسة 242

1. المسار الميداني للدراسة 242

243	2. بناء النموذج المدروس
245	3. معالجة البيانات الكيفية
	1.3. تجميع البيانات
	2.3. تحليل خصائص المبحوثين
247	4. المقاربة البيوغرافية
248	5. تصميم تقنية المقابلة
249	المبحث الثاني: المعالجة الكيفية-كمية بتطبيق برنامج Nvivo
249	1. لمحة حول تطبيق برنامج Nvivo
250	2. خطوات تطبيق برنامج Nvivo
251	3. مناخ المقابلات مع المبحوثين
261	4. تحليل المقابلات وفق برنامج Nvivo
	1.4. التحليل الدلالي العام لمعطيات خطاب المبحوثين
	2.4. قراءة دلالية لسحابة كلمات المبحوثين
	3.4. مقارنة المبحوثين فيما بينهم
266	5. اختبار الفرضية الأولى
271	6. اختبار الفرضية الثانية
274	7. اختبار الفرضية الثالثة
278	8. اختبار الفرضية الرابعة
281	9. التحقق من فرضيات الدراسة
283	الفصل الثاني التحليل الكيفي الكلاسيكي للفرضيتين 01 و 02
284	المبحث الأول: ماهية وسمات المثقف الأوراسي (الفرضية 01)
	1. عرض جدولي لمعينة مواقف المبحوثين

2. عرض جدولي لتصورات المبحوثين

3. عرض جدولي لآراء واتجاهات المبحوثين

المبحث الثاني: تمثلات الفضاء الأوراسي (الفرضية 02) 323

1. عرض جدولي لمعينة تصورات المبحوثين

2. عرض جدولي لآراء واتجاهات المبحوثين

الفصل الثالث | التحليل الكيفي الكلاسيكي للفرضيتين 03 و 04 343

المبحث الأول: تمثلات مكانة وأدوار المرأة الأوراسية (الفرضية 03) 344

1. عرض جدولي لمعينة تصورات المبحوثين

2. عرض جدولي لآراء واتجاهات المبحوثين

المبحث الثاني: تمثلات الممارسات الأسطورية والطقوسية (الفرضية 04) 356

1. عرض جدولي لمعينة لمواقف المبحوثين

2. عرض جدولي لآراء واتجاهات المبحوثين

استنتاجات الدراسة 374

استنتاج عام 383

خلاصة 385

قائمة المراجع 387

ملاحق الدراسة 399