جامعة أحمد دراية أدرار
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية والعلوم الاسلامية
قسم العلوم الاجتماعية
مدرسة الدكتورالية في الانثروبولوجيا

عنوان المذكرة :

الظاهرة الاحتقالية بقصر تمنطيط-أدرار
مقاربة أنثروبولوجية لاحتقالية عاشوراء

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الانثربولوجيا

من إعداد الطالب:
هيري محمود

إشـــراف الاستاذ :
أ . د لعلى بوكميش

لجنة المناقشة

د.رضا نعيجة	استاذ محاضر "ا"	جامعة ادرار	الرئيس
ا.د لعلى بوكميش	استاذ التعليم العالي	جامعة ادرار	المقرر(المشرف)
ا.د.مولاي الحاج مراد	استاذ التعليم العالي	جامعة وهران	المناقش
د.محداتني شهرزاد	استاذ محاضر "أ"	جامعة ادرار	المناقش

السنة الجامعية :2016-2017

إهداء

الحمد لله والصلاة على رسول الله

تحية خالصة وبعد:

اهدي ثمرة جهدي إلى:

روح والدتي الطاهرة اسكنها الله روضة من رياض الجنة وأكرم منزلها وطيب مدخلها وجعل مثواها الجنة آمين.

إلى الأب الفاضل أطال الله في عمره.

إلى إخواني وأخواتي كل واحد باسمه حفظهم الله ورعاهم.

إلى كل من يحمل لقب هيري

إلى الأستاذ الدكتور المشرف لعلى بوكميش وكل من ساندنا في انجاز هذا العمل بتوجيهاته

الشكر والعرفان

نتوجه بالشكر لله تعالى على فضله وعطائه.

كما نتوجه بالشكر والعرفان والتقدير والاحترام إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد في انجاز هذا العمل.

إلى الأستاذ الدكتور "لعلى بوكميش " الذي لم يبخل علينا بنصائحه وتوجيهاته شرفه الله وطيب ممشاه.

فهرس المحتويات

شكر

إهداء

مقدمة 8-34

الفصل الأول : الظاهرة الإحتفـــالية

تمهيـــد 36-37

أولا: ماهية الحفل..... 37-38

I - تعريف الحفل والمفاهيم المساوقة..... 38

II - الزيارة والحفل..... 43

III -الموسم والحفل..... 45

IV -العيد والحفل 50

ثانيا: الدعامات الانثروبولوجية للحفل..... 50

I - المخيال الثقافي والاجتماعي 50

II - المقدس الديني 54

III -الطقس والشعيرة 60

IV -الأسطورة والميثولوجيا 72

ثالثا: الاطر الاجتماعية للحفل 75

I - العادات والأعراف..... 75

II - الحفل و التقاليد. 78

III -الشعائر والطقوس..... 81

IV -التراث الشعبي. 86

رابعا: مميزات وانعكاسات الحفل 90
I - الالزام والفورية..... 90
II - العرف والاقتداء..... 92
III -الاستقرار والديمومة 93
IV -الجذب والتشويق 93
خامسا:سياقات صيرورية تفسر الممارسة الاحتفالية 94
I - العامل الحضاري..... 94
II - العامل التاريخي 95
III -العامل النفسي والسلوكي 97
IV -العامل السوسيو- ديني 99
خـــلاصة 106
الفصل الثاني : الظاهرة الاحتفالية في المقاربة الاستشراقية والسسيولوجية والانثروبولوجية
تمهيـــد 108
أولا: التفسير الاستشراقي الوستماركي للظاهرة الإحتفالية .109.....
I. الواقع المغاربي وخصوصيته الدينية 109
II. علاقة الممارسات السحرية بالدين 112
III. نظرية البقايا الوثنية 113
IV. جدلية الموقف العلمي والايديولوجي حول الدين 116
ثانيا: التفسير السوسيولوجي للظاهرة الإحتفالية 119
I. إدمون دوتي والمجتمع الاسلامي المغاربي 121
II. هنري باصي وصراع المعتقدات 124
III. ألفريد بل وتداخل المعتقدات الدينية 126

IV. إيميل ديرمنغن المقدس مجال استمرارية وديمومة 129
V. جاك بيرك والوظيفة الاجتماعية للمقدس 131
VI. استخلاص موقف سوسيولوجي لفكرة البقايا الوثنية 134
ثالثا: الاطروحة الانثروبولوجية الانجلوساكسونية للظاهرة الاحتفالية..... 138
I – التفسير الانقسامي لارنست غيلنر 138
II – النزعة التأويلية الثقافيةعند كليفورد غيرتز وديل أيكلمان..... 147
III –دينامية الظاهرة الدينية لدى كيفن دواير 162
VII. تطور بعض المرجعيات الاكادمية تجاه الظاهرة 165
رابعا: اتجاه التفسير السوسيو –أنثروبولوجي 167
I – العنف الأضحوي والمتخيل الديني الإسلامي..... 168
II – علاقة العنف بالمقدس والطقس لرونيه جيرار..... 176
III –الوظيفة الاجتماعية للتضحية عند دوركايم وجورج بطاي 182
IV –سيغموند فرويد والتحليل النفسي للاضحية 186
خلاصـــة 193
الفصل الثـــــالث : تجليات احتفالية عاشوراءوخصوصية مجتمع تمنطيط
تمهيد 195
أولا:منطقة توات 196
ثانيا: المحيط المحلي لتمنطيط..... 207
ثالثا: التجليات الشعائرية والفرجوية لاحتفالية عاشوراء..... **212**
خلاصة 217
الاستنتاج العام 219
خاتمة 223
قائمة المصادر والمراجع 226
الملاحق 235

مقدمة

الطقس كظاهرة احتفالية في الجزائر سيكون محور هذا العمل، ولكن حتى لا يخرج الموضوع عن السيطرة عبر مجالات شاسعة يصعب معها ضبطه والتحكم فيه ، إتجهنا إلى محاولة حصره ما أمكن عبر مقاربته الميدانية بجغرافية محددة ومضبوطة بالجنوب الغربي الجزائري وبالأخص (إقليم توات) بأدرار، وبالضبط (قصر تمنطيط) فالإنطلاقة في إنجاز هذا العمل تتطلب منا ضرورة الخروج ببحث يستوفي شروطه المعرفية والمنهجية، ومقاربته الميدانية ، حيث المبتغى في النهاية من هذا البحث هو تحصيل نتائج واستنتاجات يمكنها الإجابة عن الأسئلة والطروحات التي طرحت في بداية هذا البحث، أو حتى تلك التي يمكن أن يطرحها الباحث المطلع بفضول على هذا البحث أو ميدانه، وكذا الإنسان العادي الذي له بدوره استفهامات حول الظاهرة وأسبابها وغير ذلك.

وقد تطلبت منا بداية البحث الوقوف على الجوانب المنهجية، التي يمكنها المساعدة في حسن تدبير مساراته ، ولذلك حاولنا ما أمكن انتقاء المقاربة والمنهج ، الذي يمكننا من خلاله مقاربة الظاهرة بشكل دينامي يستوفي عناصره من الفهم والتفسير، فكان أن اخترنا المقاربة الأنثروبولوجية ، و البحث الميداني المعتمد على المنهج الكيفي ، باعتبار الظاهرة تعد طقس مركب وشمولي للعديد من الممارسات والطقوس الفرعية ، التي تشكل تركيبته وامتداداته المتعددة بين ما هو ديني وقدسي واحتفالي ودنيوي ، واجتماعي وثقافي وسياسي واقتصادي وغير ذلك.

فهذا الحفل تتمفصل على جسده وتركيبته العديد من الممارسات والطقوس ، ما يجعل الإلمام البحثي به يتطلب من أي باحث فيه ضرورة الحذر المنهجي في إختيار المقاربة والمنهج والأدوات والتقنيات ، التي يمكنها أن تضع القارئ والباحث والمتلقي في صورة هذا البحث ومجالاته ، فالظاهرة الاحتفالية كموضوع نعالجه عبر حيثيات هذا العمل ومتونه ، هي ذلك الطقس الشعبي والجماعي – المغاربي والموسمي والمركب المتضمن لتشعب طقوسي وممارساتي ، كثيف ومتنوع ، تمارسه العديد من الجماعات والشعوب على امتداد الجغرافية المغاربية بشكل دوري ، وفي العادة يكون الحفل رجوع للزمن الأصلي (تحيين لحدث أصلي مقدس) مما جعل منه نقطة استقطاب قدسية لمثل هذه الاحتفالات، إضافة إلى مجالات وفضاءات أخرى تتعدد بتعدد المجالات المغاربية بينما يبقى المجال الرمزي لانعقاده مضبوطا في عمومه بزمن ديني مقدس (عاشوراء) ما يجعل نسقه الممارساتي يجمع بين امتزاجات المقدس والاحتفال والاجتماع وغيرها.

بالنسبة للتأصيل التاريخي لهذا الطقس فقد عرفته معظم الأقطار المغاربية وتحت مسميات عديدة منذ القرن 16 ميلادي ، لكن امتداداته تعددت بتعدد الرؤى والمقاربات التي درسته ، والتي عادت به إلى البقايا الوثنية وفترة ما قبل الأسلمة ، وإلى العادات والمعتقدات والطقوس الزراعية والاحيائية وعبادة الطبيعة ، حيث الإنسان الشمال الإفريقي سواء منه البربري أو العربي ، عرف في نسقه الاعتقادي والتعبدي ممارسات وطقوس عديدة وذات إيحاءات متعددة صاحب بعضها مع الأسلمة، وأعاد إنتاجها في نسقه الاعتقادي الجديد ، أو حتى أعاد تسميتها مثل الظاهرة الاحتفالية مثلاً ، التي مارسها الإنسان الشعبي بعد ما تعالى الله عنه وأصبح ظاهرة بالغة التجريد ، حينذاك انتقل هذا الإنسان إلى اتخاذ عدد من الوسائط الفوطبيعية في التواصل مع الحضرة الإلهية.

إذن الكشف عن الظاهرة ومقاربتها دفعها من خلال هذا العمل إلى محاولة استطلاع ميدانها بداية مع العودة إلى أهم الأعمال السوسيولوجية والأنثروبولوجية ، التي درست الموضوع ، فكان أن توفرت لنا صيغ طرح الإشكالية وفرضياتها، والتي تمحورت في محاولة منا لفهم وتفسير سلوك الفاعلين وتمثلاتهم وإدراكاتهم لهذا الطقس في إطار نوع من المغايرة مع الآخر ، وفي نفس الوقت علاقة ذلك بمختلف التحولات المحيطة ومعه حاولنا البحث في مسعى هاته المجموعات واستمرارها في استغلال الظاهرة الاحتفالية كمناسبة مهمة في نسق إعادة إنتاج الاجتماعي والثقافي (الهوية) وإعادة تشكيل معالمه ، خصوصا منه جسد المجموعة القبلية ، التي تبحث دورياً عن مناسبات للتجلي ولو رمزياً ومتخيلاً.

إذن البحث في ذلك قادنا إلى تفكيك مرفولوجية هذا الطقس على مستويات متعددة ومختلفة تتناسب مع الطروحات المقدمة ، فكان أن انطلقنا بعد تحديد الجانب المنهجي في البحث إلى محاولة تفكيك متون الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية ، التي قاربت طقس الظاهرة الاحتفالية ، وهي تتوزع على ثلاث أشكال متفاوتة ومختلفة ، بدايتها ستكون مع الرؤية الاستشراقية ممثلة في عمل لـــ (ويستر مارك Edward Westermark[1]) حول الظاهرة ، مروراً بمقاربة السوسيولوجيا الكولونيالية ، وإنتهاء إلى المقاربة الأنجلوسكسونية.

[1] Westermarck Edward ,Ritual and Belief in morocco; volume 02 , university books ,new Hyde Park new york ,1968.

وعموما ، الذي سنكشفه من هذه الدراسات هو أنها اتجهت في إجمالها ولو مع إختلاف في الطرح والمعالجة إلى الربط بين طقس الظاهرة الاحتفالية والبقايا الوثنية ومن خلالها مختلف المعتقدات والطقوس والاحتفالات القديمة سواء منها ذا الطابع التعبدي (عبادة الأسلافة[1]) ، أو الاستعطافي .

والاستسقائي وهو ما جعل طقس الظاهرة الاحتفالية يصنف كطقس ديني تم إعادة تحيينه مع التصوف الطرفي ، ليصبح طقس لحدث أصلي مقدس بعد ما كان قبل الأسلمة طقساً لعبادة الأسلاف.

فالعديد من هذه البحوث الكولونيالية انطلقت من فرضات جاهزة ومعدة سلفاً لموضعة طقس الظاهرة الاحتفالية ضمن نسق الطقوس الدينية ذات الجذور البربرية وحتى الرومانية القديمة ، ومن ثمة حاولت الإنتهاء إلى التأكيد على أن طقس الظاهرة الاحتفالية يندرج ضمن نسق عام من التدين الشعبي والذي هو مزيج بين رواسب وبقايا وثنية ، يتداخل فيها الديني بالسحري ، وتعبر بشكل أو آخر عن شعوب الشمال الإفريقي (البربرية) قبل فترة الأسلمة ، التي رغم حصولها إلى أنها انتهت إلى المحافظة وإعادة إنتاج وتكييف للدين الجديد مع طقوس وأعراف وتقاليد أسلاف هذه المجتمعات.

إذن هذه المقاربات ومنها بالأساس الطرح الكولونيالي ، وحتى الاستشراقية انتهى إلى إعتبار طقس الظاهرة الاحتفالية من الطقوس القديمة ، التي أعيدت صياغة وجودها وتسميتها في إطار الإسلام الصوفي الطرفي تحت مسمى الوعدة والموسم وغيره.

وربطت بمركز رمزي قدسي هو تحيين لحدث أصلي مقدس ، الذي سيصبح محل العبادة ، المحاكية والمشابهة في نسقها لعبادة الأسلاف والأجداد ، ومن ثمة ما يتخللها كنسق طقوسي مركب يعكس تعريفها كطقس ديني احتفالي قديم مشبع بالرواسب الوثنية ، التي سبقت الأسلمة وأعادت إنتاج استمرارها ضمن نسق وبنية الدين الإسلامي الجديد على الشعوب البربرية خصوصاً .

ومنه فإن تعريف طقس الظاهرة الاحتفالية في إطار هذا الربط التطوري العضوي بنسق المعتقدات والأعراف والأعياد والتقاليد والاحتفالات والرواسب عموماً الموسومة بالوثنية، يعكس الاتجاه العام الذي اتجهت إليه المقاربة الاستشراقية والكولونيالية خصوصاً في طروحاتها ، والتي اعتبرت هذا الطقس كاستمرار لوضع ونسق من التدين كان سائداً وأعيد إنتاجه ضمن سياق وزمن التصوف الطرفي، حيث أصبح الزمن

[1] مصلح الصالح، **الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية**،دار عالم الكاب، الرياض ،المملكة العربية السعودية،ط1 ،1999 ،ص593

الأصلي محل تقديس وعبادة تجلت في بعض ممارساته العملية بطقس الظاهرة الاحتفالية ، كطقس دوري سنوي موسمي يقام في هذا الزمن المركزي ، تتخلله العديد من الطقوس الفرعية التي تربطه بالطقس الوثنية والاحتفالية القديمة من قبيل الطعام واللهو والفرجة.

بالنسبة للمقاربات بالأخرى ومنها بالخصوص الأنثروبولوجية الأنجلوسكسونية تبدو بدورها مختلفة في طروحاتها لسياق الزمن والجغرافية والإطار المعرفي والنظري ، الذي انبثقت منه ، وبالعموم اتجهت هذه المقاربات في خطوطها العامة إلى موضعة الظاهرة الاحتفالية ضمن انقسامية الدين الإسلامي في جزئه الشعبي في المقابل للدين الفقهي الأرثوذوكسي بالمعنى (الغيلنري).

يقابل الاتجاه المقارباتي لـــ (غيلنر Ernest Gellner)إتجاه (كليفورد غيرتز Clifford Geertz) و(كيفن دواير kevin Dwyer) اللذين اتجاها في منحى دراسة الظاهرة الاحتفالية والموسم من خلال عملية "الوصف المكثف"[1] للأحداث المتضمنة في هذا الطقس في إطار نسق أشمل هو الإسلام الشعبي والصوفي بالمناطق المغاربية ، الذي أنتج مثل هذه الطقوس الدورية ، فحاول كل من الباحثين الانتهاء إلى تحليل الطقس في إطار أشمل هو علاقة التفاعل بين المعتقدات والمنظومة الثقافية من جهة ، ومن جهة أخرى دراسة ذلك كل في إطار نوع من ربط ذلك بالوضع الاجتماعي ومن خلاله البنية الاجتماعية لهاته المجتمعات والتحولات التي طرأت على ذلك.

في سياق ذلك اتجه الباحثين إلى تفكيك وتحليل المضمون والثقل الرمزي خصوصاً للطقس (الظاهرة الإحتفالية) من خلال إعتباره نسقاً عملي ممارساتي مغاربي مثقل بالعديد من الرموز ، التي تعكس في أجزاء منها معتقد وتاريخ وذاكرة وقيم وهوية هذه الشعوب في علاقتها بالأولياء والقبيلة والأرض ، ومن ثمة ، كان الإتجاه المشترك تقريباً في مقاربة الباحثين هو الإعتماد على عنصر التأويل الظاهر التي من خلال القراءة التفكيكية – الأنثروبولوجية للعناصر الرمزية والقيمية المتضمنة في طقس الظاهرة الإحتفالية وتحديد غايات ورهانات المجتمع الفاعل لها في ظل وضع متحول.

[1]Eric Godelier .Clifford Geertz, aux sources de l'analyse comparative et interprétative des organisations et de leurs cultures .http// :www.amazon.fr/gp/hlp/costomer/display.

عموما تتميز أغلب هذه المقاربات في نظرتها لطقس الظاهرة الإحتفالية بخاصيتين اثنين ، الخاصية الأولى: تطرح الحفل ضمن نسق طقوسي شمولي ، متضمن لأشكال الطقوس والعبادات ، التي كانت تمارس وتعتقد فيها الشعوب القديمة ، وتطرح كيفية إعادة إنتاجها ضمن منظومة الدين الجديد.

أما الخاصية الثانية فتتناول الوجه الثقافي والاحتفالي لهذا الطقس ، ومن ثمة تطرح الظاهرة الاحتفالية وفقاً لسياقين بحثيين . بحثها ضمن منظومة الدين المغاربي وتشكيلاته ، ومن ناحية أخرى كشف حضورها في المكون الثقافي وعادات وتقاليد الشعوب المغاربية.

زيادة على هذا ما تتسم به ساحة الممارسة الدينية اليوم ، ومختلف الطقوس المرتبطة بها سواء ذي هوية العالمة أو الصوفية الشعبية بجدال فكري وعقائدي لازال يميز ويطبع جو العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة ، ففي الغالب العام وفي العادة تميزت هذه العلاقة بالتوتر المستديم خصوصاً بعد أن انتقل التصوف إلى العملي ومن ثمة الشعبي . وما أفرزه هذا التحول من عقائد وتقاليد وعادات وممارسات دخلت نسق الممارسة للدين الإسلامي في هذه المجتمعات ، وعكرت حسب الخطاب الفقهي صفوته ونقاءه الأول ، فكانت (الظاهرة الإحتفالية) في ذلك أحد الظواهر التي أثارت الصراع والقلاقل بين مكونات الحقل الديني الإسلامي ، إنتهى معها هذا الصراع إلى اعتبار كل طرف لنفسه كممثل أوحد للإسلام المثالي والحقيقي ، في مقابل الآخر الذي تنعت ممارسته للدين بالعودة للوثنية والإنحراف والبدعية.

ففي سياق ذلك تصبح الظاهرة الاحتفالية مفهوم متلون بألوان اللغة والتقاليد المحلية ، فرغم أنه طقس مشترك بين جميع المجتمعات المغاربية ، إلا أن تسميات واصطلاحات عديدة تطلق عليه في هذه الجغرفيات ، فنجد مثلاً مصطلح الموسوم والمعروف بالمغرب . والزردة بتونس . والوعدة والزردة والركب بالجزائر ، كما أن مركز التفاعل الذي تنعقد حوله هو زمن مقدس (مناسبة عاشوراء) . فالظاهرة الإحتفالية كطقس إحتفالي ، هو من الطقوس الجماعية ، كطقس دوري سنوي يمارس حول" زمن مقدس "[1]، ويتضمن في محموله لخصائص مشتركة مع الحفل من تجمع وانتهاك واستعادة للأزمنة السابقة ، كما يجمع في طقوسه بين المقدس والدنيوي.

[1]انظر رودولف اوتو، فكرة القدسي،(دون ترجمة)دار المعارف الحكمية،دون طبعة،2010.

لكشف ذلك اتجهنا في الشق الميداني في هذا البحث إلى محاولة الوصف من خلال الدراسة النوعية حيث تم وضع الدراسة ضمن حدود المناهج الكيفية باستخدام المنهج المنوغرافي لطقس الظاهرة الإحتفالية كطقس مركب ومندرج ضمن نظام طقسي وشمولي.

فمن المنظور العام تبدو طقوس الظاهرة الإحتفالية متشابهة ومشتركة إلى حدود ما في قيمها وممارساتها وشكلها العام بين العديد من القبائل المحلية والمغاربية ، غير أن المسجل هو وجود إختلاف نوعي يخص ميدانها ، وأساساً بعض رموزها ودلالات ذلك ، فالظاهرة موضوع هذه الدراسة هي صورة مصغرة عاكسة لحياة أهل المنطقة ، كما أنها تختص بثقافة محلية مختلفة ، يعاد إنتاج معالمها كل موسم ، ومعها يستغل هذا الطقس كمحطة رمزية مغذية لسبل الإنتاج الإجتماعي والتواصل الثقافي والقيمي بين مكونات هذه المجتمعات الفاعلة، ومنه الظاهرة الإحتفالية هي مناسبة مهمة لتحيين رموز التأسيس والبدأ والإستمرار ، وفلسفة في وجود هؤلاء وتواصلهم ، وصورة عاكسة لهوية مختلفة ومغايرة ، وهي الحدث المحلي الذي يشد هذه الجماعات كل سنة إلى رموزها المؤسسة لها ، ويجعلها تعيش لبضعة أيام "تاريخ وجودها وتكرارها الطقوسي ومعها المعاني "[1] ، التي يوفرها هذا الطقس من جماعة ولحمة وإشتراك في الطعام والمميز.

من ناحية أخرى تبدو استدامة ممارسة هذا الطقس مرتبطة في حدوثها وتجلياتها بعدد من الرهانات والوظائف والأدوار ، رغم تكاليفه المادية وإلا كيف يمكن تفسير هذا الإستمرار والتواصل في نسق إنعقاد وحدوته المستمر ؟.

ورغم التكاليف المادية للظاهرة الإحتفالية حالياً إلا أنه في ذلك تعبير على عنصر الذاكرة الجامعية والهوية المحلية وتراث المنطقة . وهو ما أدى بنا إلى مساءلة الميدان للوقوف على مدى الإسهام الرمزي والفعلي للظاهرة الاحتفالية في نسق التذكر والذاكرة الجماعية للمنطقة ، وتقوية المخيال الثقافي، نظير ما وفرته الظاهرة الاحتفالية كطقس دوري ومستمر من سبل للإعادة نسيج خيوط الذاكرة للخلف بالسلف من جهة ، ومن جهة أخرى أهمية هذا الطقس كميكانيزم وآلية لمعرفة الذات الاجتماعية وجذورها.

فطقس الظاهرة الإحتفالية إذن يتراوح اليوم في سيرورته بين متغيري الثابت والمتحول ، فرغم نمطية الظاهرة الاحتفالية كطقس دوري ومحين للأحداث الماضية ، وباعث وشاحن لعناصر هوية وذاكرة الجماعات

[1] مارسيان ديتيان، **اختلاق الميثولوجيا**، ترجمةمصباح الصمد،المنظمة العربية للترجمة،مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1،2008،ص20.

الفاعلة لها وخصوصياتها في مقابل الآخر – المغاير ، إلا أنه يعيش اليوم بدوره حداثته بتكيفه لبعض عناصر الحداثة والتحول لصالحه ، ورفضه لبعض جوانبها الأخرى ، وبالعموم ذلك أدى إلى عرف طقس الظاهرة الاحتفالية تحوله في العديد من الجوانب والمستويات سواء منها الرمزية والطقوسية أو البنيوية والوظيفية ، التي مست بدورها عدداً من الجوانب الفرعية خصوصاً منها الانتقال ، الذي تعرفه الظاهرة الاحتفالية من طقس ذا مضمون كان ديني وقدسي محظ إلى إحتفالي وكرنفالي.

أولا: الدراسات السابقة :

لقد تعددت الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية المتعرضة لموضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها من احتفالات شعبية يحكمها طابع الدين الشعبي . ولعل أهم هذه الدراسات ما أجمع منها على مقولة (البقايا الوثنية) في الحقل الديني للشمال الإفريقي ، وهي مجموعة المعتقدات والطقوس القديمة والتي تم إحتواء بعضها من طرف الديانة المحمدية وبقي بعضها حاضراً داخل المعتقدات والطقوس التي يمارسها المسلمون رغم الإعتراضات الشديدة للفقهاء (الدين الأرثوذوكسي).

وهذا بداية من الدراسات الإستشراقية والتي تزعمها (إدوارد ويستر مارك) [1] المفكر الفلندي . إذ يرى ويستر مارك أن الدين الشعبي للمغاربة يختلف عن الدين الرسمي الفقهي ، أو كما أسماه هو (الأرثوذوكسي) إذ بقيت حسبه شوائب الوثنية راسخة في الدين الشعبي (أو السنة الصغيرة) رغم معارضة الدين الرسمي لهذه البقايا أو الشوائب التي احتفظ بها البربر في الشمال الإفريقي بعد دخولهم الإسلام . إلا أن ويستر مارك ، ورغم محاولته الأكاديمية لدراسة الطقوس في المغرب ، إلا أنها بقيت كلاسيكية لم تدخل مجال الأنثروبولوجيا بالمعنى العلمي ، وظلت تتأرجح بين التطورية والانتشارية والوظيفية . ورغم أن (ويستر مارك) كان باحثاً ميدانياً بامتياز ، إلا أنه إعتمد على تجميع وتصنيف الظواهر المدروسة أكثر من تحليلها وقراءتها.

[1] – Westermarck Edward ,op cit ,p120

كما اهتمت الدراسات السوسيولوجية والكولونيالية بدراسة الظاهرة الاحتفالية في المغرب ويتزعمها (إدمون دوتي Edmond Doutté)[1] ، و(هنري باصي Henri Basset) ، و(ألفريد بال Alfred Bel)،[2] وإيميل درمنغن (Emile Dermenghem)[3] إلا أنها لم تخرج في عمومها عن مقولة (البقايا الوثنية) باستثناء (جاك بيرك Jaques BERQUE)[4] حيث كان منطلق هؤلاء الرواد هو المدرستين التطورية والفرنسية في إطار محاولة مشروع تأسيسي لسوسيولوجية الدين المغاربي . وقد استعملت مناهج تتعدد بين التأويل والمقارنة ذات التوجهين التطوري والوضعي عند الرواد الأربعة الأوائل . بينما يختلف الأمر مع (جاك بيرك) ، الذي حاول جاهداً تجاوز الطرح الكولونيالي ، من خلال رده على ما تعلق بالمدرستين التطورية والفرنسية ، حيث أعماله لا تندرج في السياقات الإيديولوجية ، التي كانت تطرحها المدرستين . وقد اعتمدت أعماله عموماً (على التحليل الإجتماعي التاريخي) من خلال تعرضه للممارسة الجماعية لعدد من الطقوس الدينية لدى قبيلة (سكساوة) بالمغرب.

وعموماً انطلقت رواد المدرسة الكولونيالية في مقاربتهم لطقس الظاهرة الإحتفالية بمحاولتهم التأكيد أن ممارسة المغاربة للدين وطقوسه لا تخرج عن نطاق الطقوس السحرية ، التي سبقت فترة الأسلمة ، ولبرهنت ذلك اعتمدوا على عدد من الأعمال الأثنوغرافية المقارنة ، سواء لإثبات وتحديد كيفيات أسلمة هذه الطقوس، أو لتحديد البقايا التي لم تتعرض — حسبهم — لنسق الأسلمة ، وحافظت على جوهرها واستمرارها ، ومن ثم حاول الرواد الأربعة الأوئل على الأقل الوصول إلى المعنى الكوني لهاته الطقوس ، بناءاً علة تأويل الطقس محلياً.

كما أقر هؤلاء الرواد بوجود نمطين من الدين الإسلامي بالشمال الإفريقي : الإسلام الأول شرعي (رسمي) معزول عن باقي المظاهر المجتمعية ونسب إليه تأسياً بالمسحية صفة (الأرثوذوكسية) . والنمط الثاني : هو إسلام الصلحاء والمرابطين والصوفية المغاربية والشعبية ، يجمع في طياته بين معتقدات وشعائر رسمية

[1] – Edmond Doutté ,Magie et Religion dan L'Afrique du nord. http://www.algerie-ancinne.archive .com. date de visite :2017/04/ 25 .

[2] – Alfred Bel ,la religion musulmane en Berbérie : « Esquisse d'histoire et sociologie religieues » tome I : «Etablissement et développement de l'islam en Berbérie du VII au XX siécle » ,librairie orientaliste PAUL GEUTHNER ,Paris ,1938.

[3] – Emile DERMENGHEM ,le Culte des saints dans l'islam maghrébin ,édition Gallimard,Paris, 1954.

[4] – Jaques BERQUE ,Stuctures sociales du haut –atlas ,Presses universtaires de France ,Paris ,2eme édition ,1978.

وفهم شعبي للإسلام ، وقد ساير المعتقدات المحلية وتأثر بها نظراً لعجز الدين الأساسي عند البربر على إستيعاب مقولة الدين الرسمي.

وعموماً لا تبتعد هذه الدراسات كثيراً عن أبحاثاً (ويستر مارك) في استمرار مقولة (البقايا الوثنية) في المعالجة ومنهج القراءة والتأويل.

ولئن عجزت السوسيولوجيا الكولونيالية عن الفهم الدقيق لنمط المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي ، يرجع لمقاربتها لهاته المجتمعات المغاربية بخلفيات إيديولوجية مستوحاة من المشروع الاستعماري الذي كان يؤطرها ، مستعملة في ذلك من الناحية التحليلية ، النظريات والأدوات المفاهيمية التي كانت سائدة في وقتها.

فمن أجل تسهيل وتسريع عملية التحكم في المجتمع المغربي كانت السلطات الإستعمارية في حاجة إلى دراسات سوسيولوجية توفر لها معرفة موضوعية عن النظام المجتمعي بشكل عام والنظام الديني والعقدي بشكل خاص ، "فحكم وإدارة أهالي هذا البلد وممارسة وصاية نبيهة عليهم (كان) يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم ، لأن عقليتهم هي عقلية دينية بالدرجة الأولى".

كما كان للظاهرة الإحتفالية تفسير في الأنثروبولوجية الأنجلوسكسونية ، نجد (أرسنت غيلنر) [1]. إتجه إلى التأسيس في إطار الإنقسامي لفكرة الولي الوسيط الفوطبيعي في العلاقة بين (بشر ، بشر) أو في إطار العلاقة (بين البشر والله).في فكرة ابتعاد الله نتيجة للتعاليم الأرثوذوكسية المجردة عن وعي الإنسان العادي ، ما أدى حسبه إلى إحلال فكرة الوسيط مع الله ، فكان الولي ، الذي هو من لحم ودم النبي وممثل للإسلام . والرب الصغير واسطة للوصل بين الإنسان الشعبي والله البعيد التجريد.

إلا أن هذا الطرح الإنقسامي هو صبغة جاهزة ومصطنعة ، تشكل تصور جامد عن المجتمعات المغاربية.

[1]– الجمل بسام ، **من الرمز إلى الرمز الديني : بحث في المعنى والوظائف والمقاربات** ، مطبعة التسفير الفني ، صفاقس ، تونس ، ط 1 ، 2007 ، ص95.

إضافة إلى (غيلنر) يذهب(غيرتز)[1] و(ديل إيكلمان Eickelman) إلى المقاربة التأويلية ، حيث إتجه إلى محاولة فهمه مواسم الأولياء ضمن متلازمة بحثه في طبعته النظام الإجتماعي المغربي من ناحية ، ومن ناحية أخرى ضمن محاولته تفكيك منظومة الدين وتوضيح رموزه ودلالاته معانيه ، ومحاولة الوصف المكثف لهذه الرموز ضمن مجتمع المعرفة ، والعمل على تأويلها.

إلا أن تعدد التأويلات يؤدي إلى تضاربها وإختلاف الباحثين . خاصة إذا أخذنا في الحسبان الأسلوب الأدبي (لغيرتز) والذي هو غاية في التعقيد. أما ديل إيكلمان رغم وجود تطابق بينه وبين (غيرتز) على مستوى الخطوات المنهجية المتبعة ، وعلى مستوى الاستنتاجات العامة التي توصل إليها . إلا أن إيكلمان يتميز بأسلوبه الواضح في الكتابة والتصنيف ، خاصة في تعرضه لنظرية المغاربة إلى الكون وأضلاعه الخمسة (المكتوبة ، العقل، الحشومية ، الحق ، العار) خلافاً لأسلوب غيرتز المعقد في – مقارنته لمنظومة الدين بين المجتمعين الأندونيسي والمغربي – وركز في جزء مهم من ذلك على عنصر المعتقد الديني ومختلف الممارسات المرتبطة به.

أما المقاربة الدينامية "لكيفن دواير" (يقف فيها على الموسم في المغرب) أو ما يسمى (بالموكار) المفعم بالحيوية والنشاط الطقوسي والاحتفالي المختلف ، وإلى جانب ذلك يبدو حسبه الموسم كحدث إجتماعي يشد الجماعات والأفراد إلى بعضها البعض ، إنه يوفر عناصر الإلتحام من جديد بعد الفراق ، كما هو فضاء يستثمر في الاستمتاع به جميع الفئات ، فالتاجر لجني أكبر قدر من المال ، والفرد المسنى للقاء الأحباب والاستمتاع ، بينما بدورهم الأطفال يلعبون ويمرحون في فضاءاته ، فالموسم حسب وصفه هو عالم إجتماعي مصغر وفضاء وافر بعناصر الاحتفال والفرجة ، المكسرة لرتابة اليومي والعادي.

إلا أن الملاحظ في هذه الحوارات أنها لا تنتهي إلى تفاصيل وقراءة تأويلية بشكل منهجي.

بعد ذلك حصلت طفرة نوعية في الدراسات الأنثروبولوجية المهتمة بالحياة الدينية للمجتمع المغربي . بداية مع "عبد الله حمودي" في دراسته لطقس (بلماون ، وبوجلود) في كتابه (الضحية وأقنعتها) [2] ، حيث

[1] – Clifford GEERTZ ,islam observed.Relegiouse development in morocoo and Indonesia.the university of Chicago press.chicago and London.1968.

[2] – الحمودي عبد الله ، **الضحية واقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب** ، ت . عبد الكريم الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2010.

يرى أن الواقع في المغرب الكبير يشكله (عيد الأضحى) (العيد الكبير) مع المساخرة التي تتلوه . إن نحر أضحية يتوج شعائر الحج الطويلة ، إحدى الفرائض الواجبة على كل مسلم ، إذا توافرت له الوسائل تأديتها.

ورغم أن أي فرض عين لا يلزمهم بذلك ، فالمسلمون في كل مكان ، الذين ظلوا في بلدهم ، يقلدون مع ذلك فعل أولئك الذين يضحون في مواطن الإسلام المقدسة.

والواقع أن الذبيحة الدامية تدشن دورة طقوسية ، تختمها ، بعد نحو ثلاثين يوماً ، مراسيم عاشوراء. أعياد الموتى حيث توزع الصدقات ، وتستهلك الفاكية ، وتبتاع اللعب التي لا يغفل الأطفال عن المطالبة بها ، الذبيحة وعاشوراء ، من جهة أخرى ، يوقعان الزمن : الأولى تختم السنة المنقظية والأخرى تفتتح السنة المستهلة.

والحال ، كما يرى (حمودي) أن أنشطة إحتفالية أخرى يهيمن عليها اللعب ، والمضاحك ، والضوضاء ، كثيراً ما تساوق هذين الاحتفالين في التقويم الديني . وحسب الأماكن ، يرتبط بالذبيحة أو عاشوراء طواف للمساخرة بالأقنعة ، وموكب ، ولعب لا يكف فاعلوه عن خرق القواعد نفسها التي يقوم عليها العيدان الإسلاميان.

ويرى "عبد الله حمودي" في دراسته للذبيحة والمسخرة بالمغرب ضمن طقس إحتفالي ، أنه كان ينبغي الدفع بالبحث أكثر حول هوية الفاعلين داخل هذا الطقس ومعرفة سير حياتهم الشخصية وعدم الإكتفاء بمعرفة التراتبات الاجتماعية بينهم.

لكن هذا لا يستنفذ بتاتاً أهمية المؤهلات الإجتماعية للفاعلين التي كثيراً ما يهملها الأنثربولوجيون بخلاف المؤرخين (حسب عبد الله حمودي) ذلك أنها تتيح في مرحلة التأويل إحاطة أفضل بكلام النسق الطقوسي ووظيفته أثناء مقاربة أكثر لصوقاً بأولئك الذين يضطربون على ساحة المشهد.

ويرى (عبد الله حمودي) أن المسخرة:" تسقط خطاباً مؤسساً مطابقاً في هذا الخطاب الذبيحة" [1] . لكن بينما تعطى الذبيحة للدنس والمساس بالمقدس تعبيراً خجولاً وتهتدف عالياً بالطهارة ، تؤكد المسخرة على ثنائية الملموس بواسطة أطراف وعلاقات (بلماون ، يهود ، عبد ، إمرأة ، عمال ، خماس) تشهد في

[1] حمودي عبد الله ، المرجع السابق،ص27.

الحياة اليومية على الآخرية والتناقض الاجتماعي. وتفند بذلك صرامة الطهارة هذه التي تريد الذبيحة فرضها (رغم النسق الطقوسي الأنثوي الذي يصاحبها ويعارضها في استحياء) وتكشف في واضحة النهار عن صرامة الواقع والثنائية المستمرة التهديد ، وربما الأكثر نموذجية الممثلة لعلاقة رجل / إمرأة في هذا المجتمع البطركي ، تهمين على كل الأخريات ، وإذا جان التعبير ، تلون المجموع . وأمام تناقض بهذا الحضور الكلي في الحياة اليومية ، نفهم أن تلتمع من وقت لآخر مثل برق ، يوتوبيا تناسل بين الرجال ، يكشف عنه تحليل الموكب.

وإلى جانب دراسة (عبد الله حمودي) يذهب (حسن رشيق) في تحليله لطقس (سيدي شمهروش) [1] إلى ربط هذا الطقس برهانات سياسية وإقتصادية داخل الجماعات الصغرى . فالناس يحملون الهدايا (من مال وشموع وحيوانات) إلى سيدي شمهروش ، غير أن هذا ليس سوى المظهر البارز من الطقس ، إذ أنه بمجرد مغادرة الزوار الضريح بعد تقديمهم لهذه الهدايا تخضع هذه الأخيرة لتنظيم معقد ، وقد كان الحق في امتلاكها موضوع نزاع دام بين ثلاثة عقود بين خدام السيد (سلالة اد بلعيد) وبين القبيلة التي تمثل الدواوير الثلاثة (أمزيك ، أمليل ، أرمد) . فالقرابين بعد أن يتخلى عنها الزوار ، تصير أشياء جماعية ، ويمر امتلاكها عبر إمتلاك الولي والمقام فيصير الولي ذاته مطموعاً فيه مثل أي ملك جماعي.

فليس القربان فعلاً دينياً فحسب بل هو فعل سياسي كذلك ، وينبغي أن يأخذ تحديده بعين الإعتبار هذا البعد المزدوج ، فشراء الذبيحة يخضع لمبدأ التناوب الذي يعد مبدأ أساسياً ، كما أن توزيعها تتحكم فيه أنشطة طقسية وسياسية ، فالقربان المقدم من الدواوير الثلاثة تتبناه (سلالة اد بلعيد) باسم الطقس الديني لسيدي شمهروش ، وتناوب الدواوير على تقديم القربان (الذبيحة) يأخذ بعداً سياسياً ، أما توزيع الذبائح فيأخذ إعتبارات طقسية وسياسية.

وعند ما نتحول إلى البحث الأنثروبولوجي في الجزائر ، "نجد طوالبي نور الدين" [2] قد عالج طقس الظاهرة الاحتفالية في إطار مظاهر التدين الشعبي وممارساته بالجزائر ضمن التغيرات التي عرفها الحقل الديني في كليته خصوصاً بعد الاستقلال. وكان من ضمن دراسته في هذا التحول ما وصمه بالطقوس البدعية ، وبالخصوص منها طقس الزردة والوعدة ، ومن منظور سوسيونفسي حاول الباحث مقاربة هذا الطقس ،

[1]– رشيق حسن ، **سيدي شمهروش : الطقوس والسياسي في الأطلس الكبير** ، ت . عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال ، إفريقيا الشرق ، 2010.

[2]– طوالبي نور الدين ، **الدين والطقوس والتغيرات** ، ت. وجيه البعيني ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1988.

كما وقف على اشتقاقاته اللغوية والإصطلاحية ، وركز على معناه السوسيولوجي ، والتشعبات التي يعرفها المصطلح في العديد من المناطق الجزائرية.

كما يتجه الباحث (بووشمة الهادي) في دراسته للوعدة بداية في مذكرته للماجستير الموسومة بـــ (الوعدة التمثل والممارسة) [1] قام من خلالها بدراسة أنثروبولوجية (للوعدة بمنطقة أولاد نهار) حيث يرى الباحث أنه بالرجوع لميدان التغيرات الحداثية المتسارعة ، التي عرفتها البلاد بعد الإستقلال ومن خلالها منطقة الدراسة (منطقة أولاد نهار) إلا أنه لا تزال إلى اليوم العديد من القرابات والقبائل مشدودة لرموزها الثقافية والدينية الأصلية و لم يزدها التغيير الحاصل غير إصرار في التشبث بذلك ، وبالتالي هل يعني هذا أن قيم الحداثة والتمدن وكل ما ذكره عاجز اليوم عن ممارسة فعل التغيير لهذه المجتمعات المحلية على مستوى محمولها القيمي الثقافي والديني والطقوسي؟.

إلا أن (الهادي) وسع في أطروحة للدكتوراه [2] من مجتمع البحث ، ليشمل (منطقة سبدو) ضمن قبيلتين مختلفتين ومتجاورتين بمجالها ، تمارسان طقس الوعدة باستمرار منذ القرنين 16 و 17 م . هاتين القبيلتين هما (عرشي) أولاد نهار وأولاد ورياش ، وحول ضريحي وليين وجدي القبيلتين هما سيدي يحي وسيدي الطاهر.

ففي رسالته للدكتوراه الموسومة بـــ (طقس الوعدة في الجزائر ، مقاربة أنثروبولوجية بمنطقة سبدو) يبين (الهادي بووشمة) أن الوعدة طقس إحتفالي دوري – موسمي يخلد ذكرى أحد الأولياء ، الذي يكون مركز ثقل قدسي ورمزي ومحل مجريات الحدث ، من خلال إجتماع عدد هام من أحفاد وأتباعه وقبيلته وأعيانها ، وبالإشراف والحضور الرمزي والمادي للسلطة السياسية ، في زمن معلوم مسبقاً لإقامة ما يعرف محلياً بمعروف أو وعدة سيدي فلان (مضافاً إليه ومعرفة به) ، ومن ثم يضم الطقس في مرفولوجية التفاعلية حضور ومشاركة ثلاثة أطراف (الفاعل الفرد – الضيوف والزوار – السلطة السياسية المحلية والوطنية).

[1]– بووشمة الهادي ، **الوعدة : التمثل والممارسة ، دراسة أنثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار** ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الإجتماع ، إشراف الدكتور العايدي عبد الكريم ، جامعة السانيا وهران ، السنة الجامعية 2005-2006.

[2]– بووشمة الهادي ، **طقس الوعدة في الجزائر : مقاربة أنثروبولوجيا بمنطقة سبدو** ، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الإجتماع ، إشراف أ . دة شريف حلومة ، جامعة السانيا وهران ، السنة الجامعية 2013- 2014.

أما بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية التي صبت اهتمامها للحياة الدينية بالمجتمع التواتي بأدرار . نذكر منها الباحث (تياقة الصديق) في رسالة دكتوراه بعنوان (المقدس والقبيلة ، الممارسة الاحتفالية لدى المجتمعات القصورية بالجنوب الغربي الجزائري ، زيارة الرقاني نموذجاً) [1] حيث أوضح الباحث أن المجتمعات القصورية – بإقليم توات– جميعها ، وأولاد الرقاني خصوصاً ، تقوم بهذه الاحتفالات في هذه الألفية ، بالرغم من توسع الفئات المتعلمة واطلاعهم على مختلف العلوم والتكنولوجية والثورة الإعلامية والمعلوماتية ، زيادة على ذلك من أصوات معارضة لها باسم التبديع والشرك أحياناً أخرى ؟ . ويتساءل الباحث: ما الذي يجعل القصوريين أنفسهم مدعويين بدون دعوى ؟ ومجيبون بلا استدعاء ؟ وما الذي دفع وراء قيامهم بطقس "الزيارة " بالرغم من ازدياد تكاليفها المادية التي تقع على عاتق سكان القصر المحتفل بها ؟ وما هي الميكانيزمات والأسباب الكامنة وراء استمراريتها حتى الوقت الحالي .

كما هناك دراسة "ل (باحفيد عبد القادر) [2] في رسالة ماجستير 2011 تحت عنوان "الزيارة في أدرار : الوظيفة والتوظيف" يعرض فيها كيف أن الزيارة تستعمل كمنطق لتمايز فئة إجتماعية على فئة أخرى ، وتكتسب فئات أخرى رأسمال رمزي يؤهلها إلى أن تتمتع بالشرعية الدينية والأفضلية.

فمن خلال عرضنا لأهم الدراسات السابقة والتي تعرضت إلى الاحتفالات الشعبية سواء الموسمية منها او الدينية وهي بمثابة تراث نظرير يساعدنا في بناء وطرح الاشكالية. ويثير فينا بعض التساؤلات المبدئية ، حيث نجد أن إحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط تقام سنوياً في يوم معلوم وحسب طقوس متعارف عليها . إذن ما الدافع وراء قيام مجتمع قصر تمنطيط بطقس عاشوراء ومقاومته كل أشكال الغلاء والتغيرات المادية المكلفة ؟ وإلى أي مدى يمكن أن يصمد القائمون على هاته الاحتفالات ولماذا ؟

[1]– تياقة الصديق ، **المقدس والقبيلة : الممارسة الإحتفالية لدي المجتمعات القصورية بالجنوب الغربي الجزائري– زيارة الرقاني نموذجاً –** رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الإجتماع ، إشراف أ د حجيج الجنيد ، جامعة السانيا وهران ، السنة الجامعية 2013 – 2013.

[2]– باحفيد عبد القادر ، **الزيارة في أدرار بين الوظيفة والتوظيف : بحث في النظام الإجتماعي التراتبي** ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الإجتماع ، جامعة السانيا وهران ، 2011.

ومن خلال هذه التساؤلات الإنطلاقية تتبلور لنا إشكالية الدراسة :

ثانيا: الاشكالية :

إن استمرارية الممارسة الطقسية الموسمية لزيارة عاشوراء بمنطة الصحراء الغربية الجزائرية وبالضبط في مدينة تمنطيط ، وكأحد اوجه المقاربة والتحديد الاشكالي الذي نرغب في طرحه يجعلنا نستغرب بعض الشيء من مقاومة هذه الشعيرة كل اشكال التغير وعوامل الاختزال سواء كانت اجتماعية او اقتصادية فكيف بقيت تلك الممارسات مقاومة وباقية بنفس الاهاجيز والاناشيد والترقب؟ بل وكيف استطاع هذا الانسان المحلي بمدينة تمنطيط ان يكيف رغباته وتوجهاته الدينية والروحية وحاول ان يديم هذه الشعائر منذ زمن طويل؟ بالرغم من دخول هذا الحقل عدة متغيرات وعوامل تتعسف على تغييره او تركه تماما.

نجد ايضا ان هذه الفئات رغم اختلاف مشاربها واصولها الفئوية الاجتماعية ورغم اتساع منطقة صحراء الغرب الجزائري وبمقابل كل هذا بقيت خصوصية عاشوراء سمة ثقافية لصيقة تاريخيا واجتماعيا ومحليا بمدينة تمنطيط، فلها احتفال خاص يعكس حقيقة اهمية هذا الطقس والشعيرة الدينية، وهذا ما يدفعنا ويحمسنا بالبحث عن عوامل اعمق جعلت الطقس يدوم ويتكرر بنفس الوتيرة، وهذا ما سيوجهنا نحو البحث في البعد الاقتصادي وسلوكياته المترتبة عن هذا الحفل، سواء على المستوى المحلي او الفردي وعلاقته في ابراز المقاومة واستمرار الموسم، فلماذا لم تثني تلك الظروف الاقتصادية المكلفة عن ترك الاحتفال؟ اهناك عامل اقوى يبرر ويضمن التوازن بين الاحتفال وبين القدرات المادية؟ بمعنى آخر وحسب ما مالت اليه بعض الاطروحات المتعلقة بلامادية التراث الثقافي وقيمة التراث الشعبي والموروث الديني الصوفي وتاثيره على استمرارية الاحتفال وحياة الطقس؟ هل يمكن البحث ضمن الخصوصية الثقافية والدينية الصوفية وعلاقتها المؤثرة على بقاء هكذا طقوس رغم اختلاف نوعية ممارسيها ورغم ظهور اتجاه اصلاحي يعارض استمرارية مثل هذه الإحتفالات؟

اشكاليتنا تركز على مدى مقاومة واستمرارية هذا الطقس وكشف متغيراته الحقيقة والعوامل اللصيقة به.

ان احتفالية عاشوراء بمنطقة تمنطيط موضوع ذو اهمية بالغة واهم اشكالية وسؤال يطرح في هذا الشأن هو التحقق والبحث عن العوامل القوية والمفسرة لفعاليته وبقائه على نفس الاتجاه والثبات عبر الزمن .

ثالثا : فرضيات الدراسة

بداية تحاول المجتمعات القصورية بإقامتها للحفل وما يحدث فيه من ممارسات طقوسية وزيارة بعضها البعض يوم الحفل هو طرد للعزلة عن بعضها البعض ، وكسر جمود ، فرضته جغرافية المنطقة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن ما يصاحب الممارسة الاحتفالية من رقص ولعب وإفراط في الأكل هو مناسبة للتحرر من قيود السلطة الأبوية لاسيما بالنسبة لعنصر المرأة ، ويتبلور لنا من هذا كله فرضيتان للدراسة :

– الممارسة الاحتفالية التي يقوم بها سكان القصور ويشرفون عليها باستدعاء فرق فلكلورية ودينية ، تعتبر مورد وضامن ثقافي يساهم في تحقيق التواصل والتفاعل ويزيح النسيان باستمراره وارتباطه بالهوية المقاومة للتغيرات حيث يعيد سكان القصور بهذا الضامن إنتاج ذاتهم عبر القيام بهذه الاحتفالية حفاظاً على ذاكراتهم الجماعية.

– تحافظ الاحتفالية على رأس المال الرمزي لسكان القصر مما يعطي للطقس قوة مقاومة التغيرات المادية والاكراهات الاخرى وارتفاع تكاليف إقامة إحتفالية عاشوراء وهي عوامل يمكن أن تنعكس سلباً على استمرارية الطقس بنفس الوتيرة المشهود له بها بقصر تمنطيط.

رابعا: استخراج المصطلحات والمفاهيم:

تعتبر مفاهيم ومصطلحات الدراسة مفاتيح يمكن من خلالها نقل المفهوم المفهومي إلى المفهوم الإجرائي الأنسب لميدان الدراسة وأبرز هذه المفاهيم والمصطلحات :

1/الحفل :Célébration

– الحفل هو المجال الذي يعطي للجماعة المختلفة ذاكرة ، خصوصاً أن طابعه أكثر ما هو ديني . له شعائره وطقوسه – ما يسهم في العودة بالإنسان الحاضر إلى واقعة مقدسة حدثت في ماض أسطوري ، فهذه العودة يحتاجها الإنسان باستمرار ، خصوصاً في لحظات شعوره بالفقدان والضياع ، والاحتفال في ذلك كان دوماً مجالاً لتكسير الرتيب والروتين وطريقة لمقاومة العجز ، ومن ثمة يظهر الاحتفال دوماً بمظهرين أحدهما مقدس والأخر مدنس ، دون تعارض ، ولكن يظهران بمظهر الدعم لبعضهما .

2/الموسم :Saison

هو الإحتفالات الدورية التي تقام حول زمن ديني مركزي معين (عاشوراء) وتهدف إلى تحيين ذكرى دينية مقدسة . فالموسوم فرصة وموعد سنوي لممارسة التجارة المادية والروحية ، إضافة إلى مختلف الوظائف الأخرى ، التي يضطلع بها من قبيل الزواج والرقص والغناء والفنطازيا وغيرها.

3/المقدس :Sacré

هو الزمن الأصلي الميثي بوصفه الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية حيث يحل هذا المقدس ويتمظهر ، وأولى أشكال تمظهره تبرز في الزمن التكويني الأول (أي زمن حدوث واقعة عاشوراء الدينية) إنه زمن قدسي ودائري ونموذجي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية.

4/الطقس :Rite

هو عبارة عن قواعد منتظمة ومتعارف عليها لدى أفراد الجماعة الممارسة له . ويخضع في ممارساته لآلية التكرار عبر مناسبات دينية مضبوطة (عاشوراء) وله شحنة رمزية تدفع لممارسته من خلال عودة الجماعة إلى زمن البدايات وفي ذلك تنشيط لآلية التكرار والاسترجاع المميزة للطقس.

وللطقوس دور في إحياء الماضي والعودة إليه ، يستلزم ذلك إطار زماني ومكاني محددين يمارس في نطاقهما الطقس.

وممارسة الطقس تحيل أولاً إلى المضمون الرمزي الذي يحتويه الطقس ، ثم الإطار الذي يتم فيه ، ورغم أهمية المضمون عن الإطار إلا أنهما في الأغلب لا ينفصلان ، الشيء الذي يجعل الإطار الزماني والمكاني الذي يتم فيه الطقس الجماعي ذا قيمة كبيرة في وضوح المعنى وتجيش الذاكرة وإثارتها ، إذ يرتبط حاضر الفاعلين بماضيهم (الحقيقي والمتخيل) ، وتستفيق الذاكرة ويشحن الوجدان الجمعي ، وهو ما يجعل ممارسة الطقوس والاحتفالات التي تصاحبها ، بوصفها محطات يتزود فيها الناس بشحنات المعنى وتكسر الرتابة التي يعيش بها الزمن اليومي المعتاد.

خامسا: المقاربة النظرية للدراسة

إن المقاربة النظرية للبحث بالرغم من إعتمادنا لها كمقاربة أنثروبولوجية صرفه . إلا أنها لا تخلوا من الإعتماد على بعض المقاربات السوسيولوجية . لاسيما ما تعلق (بالوظيفة الاجتماعية للظاهرة القدسية) وهي المقاربة التي إعتمدها (جاك بيرك) في دراسته لقبيلة (سكساوة بالمغرب) حيث ميز بين فئتين من المعتقدات والممارسات الدينية لدى هذه القبيلة الأولى: (تتمثل في المقدس المجسد) وهو ضريح (الولية لالاعزيزة) صاحبة الموسم السنوي الكبير . والثانية (المقدس غير المجسد) ويضم كل الشعائر الدينية التي تمارس داخل المساجد والجوامع التي يعبد فيها الله بشكل مجرد ودون أية وساطة . إذ شدد (بيرك) على الوظيفة الاجتماعية للظاهرة القدسية ، و اعتمد في تحليله (على النظرية الوظيفية في صيغتها الدور كايمية). من خلال تركيزه على الشحنة العاطفية القوية التي تحدثها الممارسة الجماعية لعدد من الطقوس الدينية عند أهل سكساوة.

كما شدد على الوظيفة الإجتماعية للأولياء والصلحاء الذين تعبر الجماعة من خلالهم على ظواهر تدخل في نطاق اللاشعور الجماعي ، فالجماعة بهذا المعنى هي التي توكل إلى أوليائها القيام بوظائف معينة ضمن نسق متماسك من القيم والمعتقدات.

لكن ما يهمنا في هذه المقاربة هو إشارة (بيرك) على أن كل شيء بدأ وانتهى بالرقص . فلكي يؤدي الولي أو الصالح وظيفته لابد من قيام الجماعة بمظهر فرجوية يمتزج فيها الدين الشعبي بالدين الرسمي . وهو ما نجده في مقاربتنا الميدانية (لاحتفالية عاشوراء) حيث تقام مثلاً رقصات فلكلورية تعبر عن مظاهر فرجوية مثل (رقصة صارة) كما تقام إلى جانبها طقوس دينية (مثل الفاتحة) فالدين الشعبي تجسده الجماعة في احتفالية عاشوراء (بخروج العلام الذي يرمز للصلاح) وهو (مقدس مجسد بالنظر لمقاربة جاك بيرك) (أما صوم عاشوراء إقامة صلاة المغرب جماعة وختمها بالفاتحة) فهذا مقدس (غير مجسد بالنظر إلى بيرك) ويدخل في إطار الدين الرسمي لتحليلنا.

أما بالرجوع إلى المقاربات الأنثروبولوجية فنجد (أرسنت غيلنر في المقاربة الإنقسامية) من خلال حصر الدراسة في منطقة جغرافية محددة . والتركيز على العمل الميداني. حيث ركز (غيلنر) في دراسته لموسم الأولياء على التحليل الإنقسامي لعدد من القبائل المغربية. حيث يتميز طقس مواسم الأولياء حسبه بشكل

إنقسامي للدين الإسلامي يتكون من تشكيلتين مميزتين ومتصارعتين لاسلام المغاربة ، تتأرجحان بين (دين رسمي وهو ممثل في قطب التوحيد والوحي والمساواة في الإيمان) ، و (دين شعبي ممثل في قطب التعبد للأولياء والإختبار والحدس والتدرج في علاقة المؤمن بالله) . ولأجل تحقيق ذلك أنتج الإنسان الشعبي ممارسات تقريبية من الولي، فكان الموسم والحفل طقوس احتفالية جماعية تمارسها عدد من القبائل والجماعات المغاربية حول زوايا وأضرحة أوليائها بشكل دوري ، وبهذا نجد (غيلنر) لم يبتعد كثيراً عن الدور الوظيفي للأولياء والصلحاء الذي درسه (جاك بيرك) إلا أنه لم يقف عند حد الأستاتيكية الوظيفية. بل أشار إلى دور الحركة الاصطلاحية في شمال إفريقيا كممثل للإسلام الطهوري ، والتي حاربت هاته الممارسات ، واصفة إياها بالبدعية . كما أنه أشار إلى إنتشار الأضرحة ومن خلالها المواسم كخزانات موفرة لعديد من الحاجات للإنسان الشعبي ، خصوصاً عند ما يتعلق الحال بمجتمع قبلي أغلب أفراده أميين وصلتهم بالدين النصي ضعيفة ، ذلك جعل من الضريح وموسمه حدث طقوسي مهم في حياة هؤلاء وفي توفير حاجاتهم سواء منها ذات الطابع الروحي والعاطفي والديني ، أو الدنيوي وحتى المدنس . في جو من الترفيه واللعب والرقص ، إضافة إلى البذخ في الإستهلاك خصوصاً لطبق الكسكسي بلحم الأضاحي . كل هذا كان عبارة عن ميكانيزم أدى إلى استمرارية هذه المواسم الاحتفالية الشعبية.

ونستشف من مقاربة (غيلنر) في دراستنا هو حصره للدراسة في منطقة جغرافية معينة . وحيث انحصرت دراستنا لاحتفالية عاشوراء (بقصر تمنطيط) أما عن المجال الجغرافي فنتفق مع (غيلنر) في أن له خاصية قبلية ، لكن إقامته للموسم ليس لأن أفراده أميين أو صلتهم ضعيفة بالدين ، بل لأن المظاهر الطقوسية من لعب ورقص وبذخ تعود لعزلة القصر جغرافياً وسعى أفراده لكسر الروتين بإقامة هذه المواسم . والتي نفترض أنها يمكن أن تكون ميكانيزم لاستمرارية الحفل – لا كما يبني عليها غيلنر أنها في حد ذاتها ميكانيزم – خصوصاً مع الحركة الإصلاحية التي نتفق فيها مع غيلنر – إضافة إلى فرضية التمدن وربط القصور بالمدينة مما يقلل من العزلة جغرافياً.

بعد المقاربة الإنقسامية والتي تم توظيف جانب من مرتكزاتها . نقف على المقاربة التأويلية لدى (غيرتز) و (ديل أيكلمان):

بالنسبة لـــ (غيرتز) نلمس تركيزه على الأبحاث الميدانية وذلك بالقيام بوصف مكثف لأقوال شعب ما وأعماله ، وهذا بمحاولة فهم الرموز الدينية لمجتمع ما بالإنصات إلى تأويل أفراده لها وبالتعرف إلى نظرهم إليها.

ولما كان الدين جزءاً من الثقافة ومعدوداً "مؤسسة إجتماعية" فإن العبادة تبعاً لذلك "نشاط إجتماعي" والعقيدة قوة إجتماعية . ولدراسة التغيرات التي تطرأ على (الدين) ليس هناك حاجة لجمع المآثر الدينية للوحي أو جمع قائمة بالأخطاء ، إنما يجب كتابة تاريخ إجتماعي للخيال . ومن ثم فإن التدين هو التحقيق العملي للدين باعتباره مكرساً لحقيقة مطلقة يؤمن بها أصحابها . إلا أن هذه الحقيقة تكون نسبية حتى داخل الدين الواحد ، وتأخذ أشكالاً مختلفة.

واستنتج غيرتز أن في المجتمعات المغربية والأندونيسية الكلاسيكية تجتمع العوامل النفسية والإجتماعية والثقافية لتدفع الناس نحو الإسهام والمشاركة في الطقوس الدينية القائمة ، وتؤدي إلى قبول المعتقدات الميثافيزيقية التي تتضمنها مثل هذه الطقوس.

لكن نظراً للنموذج التحليلي التأويلي الواسع لدى غيرتز في تأويل وتفسير الرموز الدينية والثقافية . إلا أننا استفدنا من كيفية الوصف عند (غيرتز) دون التوغل في التكثيف ، إضافة إلى الاستفادة من تأويل وتفسير الرموز الدينية والثقافية لدى المبحوثين ، بالإعتماد على مخيالهم الديني والثقافي.

إضافة إلى محاولتي في الدراسة الجمع بين العامل النفسي والإجتماعي والثقافي – قدر الإمكان – والتي تسهم في تأويل وتفسير الرموز الدينية والثقافية.

وإذ نختلف ميدانياً مع (غيرتز) في فرضية تراجع الطقوس الدينية ومرد ذلك أن الناس أصبحوا يجدون صعوبة متزايدة في جعل هاته الرموز فعالة لهم . فإننا نتفق معه في أن تراجعها بسبب الرجوع للنصوص السلفية وصراعها وتعارضها مع هذه الطقوس.

في سياق المقاربة التأويلية يذهب (ديل أيكلمان) إلى التحليل الدقيق لطبيعة المفاهيم المكونة لنظرة المغاربة إلى الكون من جهة ، كما حاول تفكيك وإعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تقبع خلف ما أسماه "بإيديولوجية الزوايا والصلحاء بالمغرب" من جهة أخرى.

إلا أننا نستفيد من مقاربته في فرضية الإصلاح الديني الذي قلل من إيديولوجته الزوايا والصلحاء بالمغرب.

أما بالنظر إلى المقاربة الدينامية (لكيفن دواير) والتي درس فيها عدد من المواسم بالمغرب [1] . فإننا نستفيد من وصفه من خلال حديثه عن الزردة والأضحية التي يطاف بها حول الضريح ، والدور النسوي في ذلك ، إضافة إلى وصفه للجانب الإحتفالي والتسلية والفرجة ، وإذا ما أضيف إليه الجانب الإقتصادي أصبح يسمى (بالموكار).

وبالمجمل فإن مقاربة (كيفن دواير) تفيدنا من خلال إعتبار وصفه للموسم بأنه "عالم إجتماعي مصغر وفضاء وافر بعناصر الاحتفال والفرجة ، المكسرة لرتابة اليومي والعادي"[2].

ونستنتج أن اعتمادنا للمقاربة الإنقسامية والتأويلية والدينامية إنما يعود لكونها تطوراً للمرجعيات الأكاديمية الأنثروبولوجية المهتمة بالطقوس الدينية . وفي مرتكزاتها وجزئياتها ما يفيدنا بالمقاربة النظرية ، فقد حاولنا الجمع بين هذه المرتكزات من خلال دوافع المجتمع المحلي للقيام بالظاهرة الاحتفالية ومحاولة وصف مظاهر الحفل ، داخل هذا المجتمع من مظاهر فرجوية وطقوس دينية ، بل حتى مظاهر إقتصادية وتحليل كل ذلك بالجمع بين النفسي والاجتماعي والثقافي – ما أمكن– وصولاً إلى التساؤل عن استمرارية (إحتفالية عاشوراء) تحت فرضية التمدن والتكاليف المادية ، إضافة إلى كثرة الفتاوى الإصلاحية والتي تدعوا للتمسك بالدين الفقهي والإبتعاد عن الدين الشعبي . إذن نجد أن هذه المقاربات تتفق حول التحول الديني ، إلا أنها تختلف في تفسير هذا التحول . كما أنها تتفق على مركزية الطقوس الدينية (بالمواسم) إلا أنها تختلف في تفسير الموسم بين فلاحي وديني.

ومجمل هذه المقاربات تركز على الميدان وجغرافيته وضرورة تكرار الطقوس الدينية ، حيث يسهل على الباحث الأنثروبولوجي وصفها وتفسيرها وتأويلها ، والإطلاع على التحول الذي يطرأ عليها. ولا يمكننا إغفال أن هذه الدراسات جلها إقتصرت على المنطقة المغاربية والتي تساعدنا على استعمالها في ميدان الدراسة والمجتمع المحلي لها . نظراً للتقارب الشديد بين الطقوس الدينية للمجتمعات المغاربية.

[1] Voire.R.jon mcgee.richard l.warms.theory in the social and culturale anthropology.an encyclopydia.sage publications.2013.p584.
[2] http://www.iraqkhair.com/vb/f129/15:10-27-11-2016

سادسا: المجال الزماني والمكاني للدراسة :

بدأ هذا العمل بدراسة استطلاعية في شهر أوت 2015 ، لما زرت قصر تمنطيط خارج أيام الإحتفال ، ثم ترددت على الميدان خصوصاً أيام الحفل في (نهاية شهر أكتوبر 2015) وفي شهر جانفي ومارس من نفس السنة .وتخلل ذلك تفكيك لمورفولوجية البحث على عدد من المستويات النظرية والعلمية ، سواء من خلال القيام بالقراءات النظرية للأبحاث ، التي اشتغلت حول الموضوع ، حيث حاولت جمع العدد الأكبر من مصادر المعلومات.

أما بالنسبة للجانب الميداني فإنه مع كل نزول للميدان كنت أسجل وأجمع معطيات ومعلومات إما جديدة وإما تختلف عن ملاحظاتي ، لاسيما عند الإلتقاء بمخبرين عن قصر تمنطيط ، وانتهى ذلك بحضوري لاحتفالية عاشوراء في نهاية شهر أكتوبر 2015 ، حيث حاولت تدوين وتسجيل آخر الملاحظات والمشاهدات ، لأجل الوقوف على بعض النقائص في المجال الميداني ، ثم أكملت المعلومات الميدانية في (شهر جانفي ومارس 2016) لتكمله بعض العناصر التي كنت أحتاجها في الفصول والاستنتاجات الأخيرة من هذا البحث، مدعما ذلك بحضوري لاحتفالية (اكتوبر 2016).

بالنسبة لمجال الدراسة الجغرافي فهو محدد بقصور بلدية تمنطيط كونها كلها معنية باحتفالية عاشوراء . تقع تمنطيط جنوب غرب مقر الولاية ، يحدها من الشمال بلدية أدرار وسبع ، ومن الجنوب فنوغيل ، ومن الشرق أوقورت وتمقطن ، ومن الغرب بودة ، تعتبر مدينة تمنطيط أكبر بلديات الولاية ، تضم أكبر موروث عمراني وتاريخي وثقافي ، وهي عبارة عن مجموعة من القصبات الأثرية ذات بعد تاريخي.

سابعا: منهج وأدوات الدراسة

1-منهج البحث

أضع دراستي ضمن حدود المناهج الكيفية بإستخدام أسلوب وصف الظاهرة الإحتفالية ومقارنتها وتحليلها وصولاً إلى تفسيرها ، وهذا بمنهجية تحليلية وصفية لا تغفل شيئاً عن الوصف . والأقرب لتحقيق هذا هو (المنهج المونوغرافي) [1] وهو عبارة عن بحث شامل يقوم به باحث ميداني عن شعب أوقبيلة بعد أن يقيم

[1]-شاكر مصطفى سليم ، **قاموس الأنثربولوجيا** ، ب د ، الكويت ، ط 1 ، 1981 ، ص 643.

بينهما مدة من الزمن ويدرسها دراسة إثنوغرافية . ويشتمل المنهج المونوغرافي عادة على وصف تحليلي مسهب للبيئة الطبيعية للمجتمع ولإنساقه الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والدينية وقد يشتمل كذلك على دراسة الأدب الشعبي والصناعات البدائية وما شابه ذلك .

ولذا فقد تم الإعتماد في دراستي على التعرض للجوانب التاريخية والإقليمية والمناخية لميدان الدراسة بوصف مسهب ، ويتواصل هذا الوصف ليشمل الإنسان والعمران ، وما يتخلل ذلك من مظاهر طقوسية وفرجوية يشتهر بها ميدان الدراسة . ويزداد عنصر الوصف والتحليل والتفسير عند دراسة مجريات حفل عاشوراء وتفكيك رموزه ودلالاته والرهانات التي يقوم عليها. فطبيعة الموضوع إستدعت اللجوء إلى المقاربة النظرية (الإنقسامية – التأويلية – الدينامية) ، ومحاولة ربط هذه المقاربات بمنهج الدراسة .

2–أدوات البحث :

إن طبيعة الموضوع ومظاهره الطقوسية والموسمية تستدعي مقاربة نظرية ، ومنهج معتمد للدراسة . ولتحقيق ذلك يتم الإعتماد على أدوات وتقنيات يحتاجها الباحث في جمع البيانات خاصة ما تعلق بالملاحظة والمقابلة الحرة والإعتماد على المخبرين .

أ–الملاحظة :

إن الملاحظة من أهم الأدوات المستعملة في بحثي إلا أن إستعمال هذه الملاحظة يختلف بإختلاف موقع الباحث الملاحظ لمجريات الطقس ، حيث كنت ألاحظ بشكل مباشر تارةً والإعتماد على التصوير وإعادة الملاحظة تارة أخرى ، فملاحظة الرقصات الفلكلورية تختلف في مركزها الطقوسي عن الملاحظة وأنت تجلس أمام الشيخ الذي توكل إليه (الفاتحة) ، أو وأنت تقف بجانب من يحمل (العلام) في موكب تسوده التراتيل الدينية والإبتهالات .

ولذا فقد تعددت الملاحظات وفقاً لتعدد المواقف الطقوسي الميدانية بداية من إستطلاع الدراسة خارج أيام الحفل والتي كنا نلمس فيها إستعدادات جدية للمجتمع المحلي تحضيراً لطقس عاشوراء ، ومحاولة ربط ذلك بالرصيد النظري الذي تم الإطلاع عليه . وصولاً إلى ملاحظة مجريات الحفل (إحتفالية عاشوراء) دون المشاركة، وبدل ذلك يتم الإعتماد على المخبرين والمبحوثين داخل المجتمع المحلي بغية إيضاح الملتبس أثناء الملاحظة ، أو تفسير وتأويل بعض المظاهر الطقوسية .

ب–المقابلة :

لقد تم الإعتماد على المناهج الكيفية والتي تشمل الوصف والتحليل والتفسير يستدعي الإقتراب أكثر من المبحوثين وذلك بصياغة دليل مقابلة يتماشى وبناء الإشكالية والفرضيات .

ونظراً لطبيعة الموضوع وتعدد الفاعلين من المبحوثين داخل المجتمع المحلي ، وضرورة مواجهة المبحوث وقراءة ملامحه وتحيين الفرصة المناسبة لإجراء المقابلة ، فقد تم الإعتماد على (المقابلة الحرة) لإنه من الناحية الإجرائية كان يستعدي إستعمال لهجة المجتمع المحلي تسهيلاً لفهم المبحوث أو الإضطرار إلى صياغة أسئلة المقابلة بطرق أخرى دون الإخلال بالمعنى . بل كنت أضطر إلى إستعمال لباس معين (الشاش والعباءة) لإبعد عن نفسي صفة الباحث ، ولتسهيل المقابلة الحرة مع المبحوث.

تم القيام ببعض المقابلات الإستكشافية شملت 15 مبحوث وذلك لخلق الجو الإيجابي في التواصل وكمساعدة لكسب ود المبحوثين وتجاوبهم معي .

أما بالنسبة لدليل المقابلة الميدانية فقد ضم أسئلة بحيث يتعلق كل سؤال أو إثنان بموضوع من مواضيع البحث. وهي مقابلة موزعة على 15 مبحوث وذلك لتحصيل أكبر قدر ممكن من المعلومات التحصل عليها من المبحوثين والتي تعكس إلى حد كبير إنطباع المجتمع المحلي .

أما بالنسبة للبيانات الخاصة بالمبحوثين فقد تم التعرض إليها بشكل سلس غير معقد وذلك لتسهيل عملية التحليل حيث ضمت هذه البيانات متغير (السن والجنس والمستوى التعليمي والوظيفة و الأصل الجغرافي) وهي متغيرات تساعد على التحليل والتحقق من صحة الفرضيات.

جـــ–المخبرين :

المخبر هو" الشخص الذي يعرف الوسط ، الذي تجري فيه الملاحظة ويمارس عليها بعض التأثير " [1] ، ولذا فقد إعتمدت على بعض المخبرين في التحقق من السياق التاريخي والثقافي والديني (لإقليم توات) عموماً و (قصر تمنطيط خصوصاً) . وهذا ما مكنني من بناء الثقة مبدئياً من خلال المقابلات الأولية التي أجريتها تدعيماً للجانب النظري للبحث . ثم بعد ذلك قمت بصياغة أسئلة تتعلق بالسياق التاريخي لإحتفالية

[1]–موريس أنجرس ، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية** ، ت . بوزيد صحراوي وآخرون ، دار القصبة ، 2004،ص 195.

عاشوراء في قصر تمنطيط مع التركيز على أهم التحولات التي شهدتها هذه الإحتفالية على مستوى إستمرارية طقوسها الدينية ومظاهرها الفرجوية . ورغم تحفظ بعض المخبرين في الإجابة عن بعض الأسئلة تم الإستعانة بمقربين لهم، أو بمخبرين آخرين أكثر جرأة .

ثامنا: أهمية الدراسة

ان احتفالية عاشوراء هي بمثابة موروث ثقافي بالنسبة لقصر تمنطيط حيث تقام سنويا في شكل حفل يتضمن مجموعة من الطقوس والشعائر لطالما سعى القائمون على هذه الاحتفالية على الحفاظ عليها والاعتناء بها وجعلها تتكرر باستمرار وبنفس الوتيرة المعتادة رغم ما تشهده المجتمعات القصورية حاليا من توجه نحو مظاهر التمدن من جهة، والدعوات الاصلاحية المعارضة والتي تعتبر القيام بهده الاحتفالية نوع من الخروج عن الدين الفقهي .

ومن هنا فان اهمية الدراسة تكمن في تسليط الضوء على هذا النوع من الاحتفاليات الدينية التي تقام بالجنوب الغربي الجزائري خاصة قصر تمنطيط، وما يرافق هذه الاحتفالية من مظاهر فرجوية ودينية، اضافة الى البحث عن سبب استمرارية هذه الاحتفالية رغم الغلاء المادي للمعيشة ،ومعرفة الميكانيزم الذي يعمل على تغذية استمرار هذه الاحتفالية .

وتتركز اهمية الدراسة في تسليط الضوء على اهم مدينة بالصحراء الغربية الجزائرية كمورث تاريخي وحضاري غني بتوجيه دراسات سوسيولوجية او انثروبولوجية.

تفرض علينا خصوصية المنطقة وخصوبة ماضيها ومظاهرها بل وحتى ظواهرها تلك العناية العلمية والاكادمية التي نلمس نقصا جليا في الاعتناء بهكذا بحث او تقرير او كتابات.

تاسعا:اهداف الدراسة

ان دراسة الاحتفالات الشعبية تجعل الباحث ضمن مقاربات استشراقية وسوسيولوجية وانثربولوجية تصل به في الاخير الى اسقاط هذه المقاربات ميدانيا، وخاصة ان ميدان الدراسة يتعلق بمنطقة صحراوية تشهد احتفالات شعبية بمناسبة عاشوراء بشكل سنوي،ومن هنا فان الهدف من دراسة هذه الاحتفالات دراسة انثربولوجية هو كالتالي:

-التعرف على اهم العوامل التاريخية التي تقف وراء القيام باحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط

-معرفة اهم الطقوس والشعائر المرافقة لاحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط

-الوقوف على اهم الفاعلين الرئيسيين في استمرار الحفل ومظاهره الدينية والفرجوية

-العناية العلمية والاكاديمية بالاحتفالات الشعبية والتعرض لسبب استمرار هذه الاحتفالات في وقتنا الحالي رغم التغير الحاصل على مستوى المجتمعات القصورية بالجنوب الغربي الجزائري.

عاشرا: أسباب اختيار الموضوع

بما ان الظاهرة الدينية ظاهرة معقدة ومركبة دفعني هذا الى الاعتناء بهكذا مواضيع ودراستها لانني شخصيا املك رغبة في الاعتناء بهذه الموضوعات العلمية خاصة على صعيد ابراز الموروث الديني والشعبي ومحاولة الاستفادة من تاريخ منطقتي.

عدم كفاية بعض الدراسات حول المنطقة وندرة الدراسات الحديثة خاصة السوسيولوجية والانثربولوجية المعاصرة دفع بي الى تسجيل دراسة مفارقة ومقاربة في نفس الوقت، مفارقة لدراسات سابقة ومحاولة تميزها بالتخصص والدراسة وكذا مقاربة لبعض الدراسات المشهورة.

الاعتناء بالظاهرة الدينية الصحراوية في الجزائر من الناحية العلمية والاكادمية الانثربولوجية انظر بعي الاستفادة لانه موضوع واسع واستطيع ان اكسب فيه وبع عدة تخصصات في وقت واحد.

احدى عشر: صعوبات الدراسة

إن الظاهرة الاحتفالية هو موضوع تناولته العديد من الدراسات الكولونيالية وغير الكولونيالية ومن ثم كان من الصعوبة بمكان فهم موضع هذه الدراسة ضمن هذه المقاربات لاسيما وأن أغلبها تركز على منطقة المغرب العربي.

بالإضافة إلى هذا فإن المقاربة النظرية لهذه الدراسة تطلب مني المراوحة بين ثلاث مقاربات (إنقسامية وتأويلية وديناميةً) مما يزيد في صعوبة ترجمتها في الدراسة الميدانية . خصوصاً مع إعتمادي على المنهج المونوغرافي والذي لا يستثني شيئاً في دراسة إحتفالية عاشوراء ويستدعي التطبيق الجيد لأدوات جمع البيانات.

فالظاهرة الاحتفالية عموماً تندرج ميدانياً في نطاق الدين الشعبي والذي كان بحثنا حوله . مما يؤدي إلى بعض الحساسيات لاسيما عند بعض المبحوثين الذين يفضلون التمسك بالدين النصي أو الفقي وينهبون نحو تبديع هذه الممارسات الاحتفالية.

فاعتبار البعض أن البحث في هذه الموضوعات يندرج ضمن (الطابو) صعب علينا جمع البيانات الميدانية وذلك لسيارة (ثقافية العافية من جهة) ولاعتقاد البعض أن البحث في هذا الموضوع يخرج إحتفالية عاشوراء من المقدس إلى المدنس.

ومن هنا كان من الواجب علي كباحث إلتزام الحياد وهو أمر بالغ الصعوبة ، خصوصاً وأن تغير بعض مواسم الزيارات داخل قصور تمنطيط ولد بعض النزاع تجلى في آراء بعض المخبرين . ويدور جله حول جمع بعض الزيارات في زيارة واحدة ، لتجنب التكاليف المادية الناتجة عن عدم الجمع ، وهذا كله كان له إنعكاس على إحتفالية عاشوراء التي تشترك فيها جميع هذه القصور ممثلة في بعض العائلات.

الفصل الأول

الظاهرة الاحتفالية

تمهيـــــــــد

إن الظاهرة الاحتفالية عادة ما تمارس من خلال عدد من الطقوس ،مثلما هي في الآن نفسه مسرح احتفالي ، يستلزم وجود الزمن المقدس الذي يكون الفضاء والمركز الذي تمارس حوله الطقوس والاحتفالات.

من خلال هذا إذن نجد أن ترابطاً كبيرا بين ثلاثية الطقس والمقدس والحفل ، فكل عنصر يحتضن الآخر ويستلزم وجوده ، فكل زمن مقدس يستلزم طقوساً يقوم بها الفاعلون للتقرب إليه ، مثلما كان ولا يزال الحفل جزء من الطقس ، فهو راسخ في المخيال يستلزم توافر عناصر أخرى كالأساطير والمعتقدات مثلاً .

كما أن الطقس والاحتفالات بدورها ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالأساطير ، والمقصد عادة ما يكون محاولة لاستعاد أزمنة البدء الأولى ، لأن تلك الاستعادة تعبر رمزياً عن خلق جديد للعالم ، وعن نقاء وتطهير جديد للإنسان من أدران الوجود اليومي . كما يمكن للأسطورة أن تلخص ما يعلنه الحفل ويؤشر عليه ، ومن ثمة كان الاحتفال مناسبة للتطهر ، ذا زمن أسطوري يخالف الزمن اليومي المعيش ، ويمنح الإنسان الإحساس بالامتلاء والإطمئنان ، ولذا تميزت أغلب الاحتفالات بخرق القوانين والمحرمات وبالفوضى العارمة التي تتبعها لحظة الهدوء والإتزان الجديد ، الذي يعبر عن الخلق الجديد للعالم. ومنه فإنه بمثل ما يرتبط الاحتفال والطقس بالمقدس ، فإن ذلك لا يلغي ارتباط الطقس والحفل بالمدنس والدنيوي من تسلية وفرجة.

إن الحفل كان في العادة القناة ، التي أنشئت منها وفي خضمها المجتمعات مقدساتها ، لأجل هذه المقدسات طقسنت العديد من عاداتها ، فكانت في ذلك الطقوس الاحتفالية إحدى القنوات التي استعملتها الشعوب للتواصل مع أرواح مقدساتها ، والظاهرة الإحتفالية في هذا الباب هي — كما سلف الذكر — إحدى الطقوس الاحتفالية ، التي مارستها وتمارسها العديد من الشعوب المغاربية (القبائل خصوصاً) في لقاءاتها وقرانها الدوري مع صلحائها ، وفي مناطق (المغرب مثلاً) مع القوى الخفية كالجن (لالا ميمونة ، شمهروش).

تبعاً لذلك أيضاً تتعد الاصطلاحات المرادفة لمصطلح الظاهرة الاحتفالية ، فبعد العودة لعدد من الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية حضرت مصطلحات الزردة والمعروف والطعم والركب والموسم والنشرة ، كمرادفات لإصطلاح الحفل ،فالعديد منها تحمل معاني متقاربة إلا أن هناك إختلافاً في حضورها الجغرافي بالمناطق المغاربية وزمن انعقادها ، والفاعلين فيها ، وحجمها وشكلها ووظائفها ، وفي محتواها الطقوسي ، وفضاء المقدس فيها ، والأهداف والأبعاد المتوخاة منها .

لأجل مقاربة كل ذلك لابد لنا أولا من التأصيل لمعنى الحفل و الزيارة والموسم والعيد والمسميات الأخرى للإحتفالية . ثم تحديد بعد ذلك الأجهزة الأنثروبولوجية للحفل وهي المتخيل والمقدس والطقس والأسطورة .

وفي الأخير حاولنا أن نقف عند تاريخ طقس الاحتفالية وأسبابها الحضارية والتاريخية والنفسية ، إضافة إلى الأسباب السوسيودينية والعقائدية وهذا بالرجوع إلى عدد من الدراسات وروايات بعض المخبرين .

أولا: ماهية الحفل:

سوف نتاول في هذا العنصر ماهية الحفل باعتباره اساس الظاهرة الاحتفالية التي تعقد سنويا في زمن ديني مقدس مثل عاشوراء وما يرافق هذه المناسبة من مظاهر دينية وفرجوية تعبر عن خصوصية الحفل وتجسد مضامين التدين الشعبي الذي يسود غالبية المجتمعات المغاربية، فلقد تناول العديد من علماء الاجتماع والانثربولوجيا بعض مظاهر الإحتفالات التي تقام سنويا اما حول ضريح مقدس او حول زمن ديني مقدس ، ومن هنا فان الحفل يتضمن مجموعة من الطقوس والشعائر الرمزية التي تحافظ على استمراره وديمومته.

I –تعريف الحفل والمفاهيم المساوقة:

أ– الحفل :

في المغرب الإسلامي ومنه الجزائر ، التي عرفت الأسلمة بعد مدة زمنية كبيرة من أسلمة سكان الجزيرة ومصر ، كانت مجتمعاتها تشتهر بدورها باحتفالات وممارسات متعددة ، ثم أسلمة بعضها ممن لم تكن تتعارض مع مبدأ التوحيد ، غير أن انتشار الإسلام الطرقي في فترة القرون الوسطى أدخل عنصر جديد من الاحتفالات ، تعددت تسميتها في الأقطار المغاربية ، لكن بالعموم هناك نوع من التشابة في المعنى ، من خلال القيام سنويا وبشكل دوري من طرف القبائل والجماعات المغربية بعقدها لاحتفال طقوسي (موسم ، وعدة ، زردة ، طعم....) حول ضريح ولي أو مرابط مع كل ما يتخلل ذلك من عناصر مشتركة مع جميع الاحتفالات سواء منها المقدسة أو الدنيوية .[1]

إذن ، هذا النوع من الاحتفالات الطقوسية كغيره من الاحتفالات الإنسانية الأخرى شغل عديد الباحثين خصوصاً بعد القرن 19 م ، من هؤلاء الذين اهتموا بتحديد معنى الحفل نجد (دور كايم Durkheim Emile) وغير ممن اعتبروا هذه الظواهر تستمر وتتكرر ولا تنقطع لانه " مهما

[1] انظر جيرار لكلرك: **الانثربولوجيا والاستعمار**،ترجمة:جورج كتورة،ط2،المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،بيروت، لبنان،1990 ص 71.

تحول الافراد بل حتى لو زالوا ومهما حدث من تغيرات اجتماعية غير اساسية ، ذلك ان نسق الادوار والبنى يستمر على الدوام"[1]

والاحتفال في معظمه يخضع لمنطق طقوسي ولقواعد رمزية تقننه ، وتضفي عليه طابع القداسة ،وهو ما يملأ الاحتفال بالمعنى الذي يحيل في المحصلة النهائية إلى بلاغ ، وفي الوقت نفسه خطابا موجه للحضور وللأخر خلال زمن الاحتفال ، ما يجعل منه متضمن لمعنى العودة للمعالم المؤسسة لذاكرة الجماعة الفاعلة له ، وفي نفس الوقت ذلك يجعل من الحفل كشاهد تذكاري لماض خيالي ، ماضي يمكن تحيينه من جديد ، عبر هذه الطقوس الاحتفالية (مثل الظاهرة الاحتفالية) ، التي تلعب دوراً محافظاً ، وتساعدها في ذلك الأسطورة ، التي تكون المسهلة والرامزة والعاكسة لحياة وتاريخ الجماعات المختلفة.

بالنسبة لـــ (مرسيا إلياد) [2] فالاحتفال عادة ما يجري في جو مفعم بالقداسة ، كما أنه يحل بعد استعادة لاسترجاع الماضي السحيق ، الذي يجتهد الإنسان لإعادته في الحاضر على نحو دوري بواسطة شعائر مناسبة ، بقول آخر ، في الاحتفال يخرج المشاركون من زمانهم التاريخي (جملة حوادث عادية ، أو شخصية ، أو بين الأشخاص) ، ويلحقون بركب الزمان الأول الذي هو ذاته دوماً ، والذي يظهر من جديد على زمان الأصل ، الذي لا يمضي لأنه يسهم في الديمومة الزمنية العادية.

لذلك" صار على المقدس ان يظهر نفسه عبر التجليّ...مقيما بذلك موقعا مقدسا تدور حوله وحواليه حياة الانسان"[3]

بينما يرى سيقموند فرويد (s.Freud) [4] أن الاحتفال هو انحراف مسموح به ، بل مأمور به ، وهو أيضاً خرق وانتهاك احتفالي لمحظور ، ولا يقوم البشر بهذه التجاوزات ، لأنهم فرحين مرحين

---

[1] جيرار ليكارك ،مرجع سابق ، ص 72.

[2] – إلياد مرسيا ، **المقدس والعادي** ، ت . عادل العوا ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ب ط ، 2009 ، ص 117.

[3] ميرشيا الياده: **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين** ، ترجمة:سعود المولى،مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت لبنان،2007،ص34

[4] – فرويد سيقموند ، **الطوطم والطابو** ، ت . ياسين بوعلي ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، ط1 ، 1983 ، ص167.

امتثالا لأمر من الأوامر ، بل إن الانحراف كامن في طبيعة الاحتفال ، والمزاج الاحتفالي تصنعه إباحة المحظورات.

بالمقابل الاحتفال عند (كايوا) "يتعارض مع الحياة الرتيبة ، لأنه مناسبة للالتحام بالمقدس ، ولاستعادة الأزمنة الكونية العتيقة " ، وهو أيضاً إلغاء ، وإن كان محدوداً في الزمن للنظام الاجتماعي القائم ولمقتضياته وقواعده من أجل تجديده وانبعاثه ، ولذلك اعتبرت إحدى وظائف الاحتفال ، استرجاع الأزمنة السديمية البدئية ، أزمنة الخلق والانبعاث الكونية الأولى ، كما أن الاحتفالات البدئية كانت تتميز كلها بالفوضى العارمة ، التي يتبعها الهدوء وبالاستهلاك الباذخ للمنتوجات الزراعية ، وبالإفراط في الأكل والشرب وممارسة الجنس."

من ناحية ثانية يجمع الاحتفال عند (كايوا) بين ثلاث مظاهر (إجتماع غير منظم ، زمن أسطوري ، وإعادة خلق الفوضى البدائية) [1].

وفي السياق سؤالنا لأحد المبحوثين صرح بأن

" الزيارة لمول النهار و الفضيلة تكون في الايام التي

فضلها الله و الأعياد مثل العيد الصغير و العيد الكبير

يحتفلوا بيها كل الناس" المبحوث رقم (8)

و يتضح من خلال تصريح المبحوث أن الزيارة تقوم بمناسبة ذكرى وفاة ولي ، وهي مصاحبة لطبوع فلكلورية و رقصات شعبية ، وتلاوة ليلية للقرءان" تبيات السلكة" أي بداية تلاوة القرءان جماعة من بعد صلاة العصر حتى مطلع الفجر حيث تختم الجماعة القرءان كاملا وذلك بإقامة "الفاتحة" جماعة .

إضافة إلى تقديم الأطعمة التقليدية، و تختلف حلقات الزيارات من زيارة إلى آخرى ، فهناك زيارات لا تقدم فيها طبوع فلكلورية ، كما أن بعضها "لا يبيت السلكة" أي لا تقرأ فيها الجماعة القرءان جماعتة من بعد صلاة العصر إلى طلوع الفجر.

بينما المناسبات الإسلامية مثل (عاشوراء) فيسميها المجتمع المحلي ب "الفضيلة" أي أيام فضلها الله يتم تقديسها و الاحتفال بها كما هو الحال بالنسبة لدراستنا عن احتفالية (عاشوراء بقصر تمنطيط) ، أما العيد فهو مقتصر على العيدين فقط عيد الفطر و عيد الأضحى.

[1]–روجيه كايو ، **الإنسان والمقدس** ، ت . سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1 ، 2010 ، ص124.

ب–مسميات أخرى للحفل في الجزائر :

يأخذ الحفل مسميات عدة بالنسبة للمجتمع المحلي الجزائري :

1–الوعـــدة :

تنعت الإحتفالات الدينية الشعبية بهذا الإسم في مناطق من الغرب الجزائري "والوعدة تشتق في فقه اللغة العربية من الفعل وعد ، والتي تعني تعهد بشيء ما ، أخذ على عاتقه شيء ما ".[1]

2–الزردة :

حسب "نور الدين طوالبي" عبارة بربرية ، تستعمل في الشرق الجزائري للدلالة على نوعية الحفل في الذي يلي حدثاً سعيداً : ولادة ، نجاح مهني ، شفاء من مرضى بعد طول علة ، عودة من الحج.....يتم أحياناً استبدال عبارة (زردة) بعبارة (وعدة) للدلالة على ذات الشيء ولكن هناك فروقات على المستوى الثقافي فـــ (الزردة) : كما ينعتها الباحث نور الدين طوالبي في كتابه (الدين والطقوس والتغيرات) ، والتي تعني بالنسبة إليه كل ممارسة تتضمن بعداً إحتفالياً وقدسياً ، ونفس المصطلح يعرفها به الباحث (عبد الوهاب الشاريني) في دراسته " للولي الصالح سيدي رابح وسيدي عمر بن زغيدة بمدينة الكاف التونسية " والتي يعرفها "بأنها ممارسة إجتماعية تتوفر فيها كل خصائص الحفل المختلفة كالمشاركة الجماعية والغليان الإجتماعي وتحرر الإنسان من اليومي والعادي".

لا يختلف الأمر في التحديد السوسيولوجي لمعنى الزردة ، عن ذلك الذي تم من خلاله تقديم معنى الزيارة، ولكن هناك اختلافات تخص طابعها والممارسات والطقوس التي تتضمنها ، كما تختلف أحيانا في زمنها، وفي موضوعها وجغرافيتها ، ولكن رغم ذلك يبقى معناها مشابها لمعنى الزيارة [2].

3–النشرة :

يكثر إستعمال اللفظ في الشرق الجزائري كما في الغرب لكن باختلافات حسب الاستعمال ، وتشكل مع الوعدة نقاط مشتركة ففي الإشتقاق العربي لهذا المفهوم نجد فعل نشر ، أي أشاع وأذاع

[1]– طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص ،123.

[2]نفس المرجع ،ص127.

، تنحصر وظيفة النشرة مبدئياً بكونها طبية سحرية ، فهي معدة لشفاء الأمراض المتنوعة كالعقم أو العجز الجنسي. فالغرض من النشرة هو طلب الشفاء ، فهي إذن مدعوة لمحاربة العين الشريرة[1] .

في الواقع أن الطقوس الإحتفالية الأكثر إنتشاراً وذيوعاً في الجزائر تظهر تحت تسميات مختلفة (الوعدة ، النشرة والزردة) . وبالرغم من أنهم يعبرون عن كل إحتفال إجتماعي تعبيري ، فإن فروقات طفيفة لها ما يبرزها على مستوى التسمية وعلى مستوى الممارسة في نظر الباحث نور الدين طوالبي وهي كالتالي :

-على مستوى التسمية :

فالوعدة والنشرة تتمان خصوصاً في التجمعات المدينية الكبرى ، حيث الوعدة في الجزائر العاصمة والنشرة في قسنطينة ، أما الزردة من خصوصيات الأرياف .

-على مستوى الممارسة :

الغرض من النشرة والوعدة شفاء وتطهير ، بينما غاية الزردة إلتماس ديني واضح.[2]

4-المعـــروف :

لهذه الصيغة استعمال محلي واجتماعي بحت لانه يجمع روح المجتمع وذاكرته الشعبية على حسب ما تعارفوا عليه من فعل الخير وجلب المنفعة ودفع الاذى ويستعمل هذا المفهوم للدلالة على الحفل الجماعي الديني الشعبي . فالمعروف حسب حسن رشيق في دراسته لطقس سيدي شمهروش هو "عبارة عن وجبة قربانية يتناولها الناس جماعة ".[3] والمعروف ينتشر في مناطق الهضاب في الغرب الجزائري .

5 -الركب

يختلف معنى الركب من الاستعمال والتوفير المحلي للكلمة الا انها تذكر في مناسبة او موسم تتذكر فيه الجماعات معنى الاحتفال ،فكلمة ركب تحمل نفس معاني الزيارة وبقية المصطلحات

[1] طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص128.
[2] ، المرجع نفسه ، ىص122.
[3] - رشيق حسن ، مرجع سابق ، ص12.

الأخرى من حيث هي طقس ذا طابع جماعي وتقام بشكل دوري حول ضريح ولي صالح ، وتتضمن الطعام المشترك والقربان الحيواني ....الخ ، إلا أن معنى الكلمة في حد ذاتها أفرزتها ظروف تاريخية إلى الوجود الاستعمالي .

إن الفرق بين الزيارة و الوعدة هو إسمي لا غير أما الزردة ، ففي سياق سؤالنا لأحد المبحوثين عن الزردة صرح قائلا

" احنانقولوا رانا مزردين كي تكون الطوعمة فيها الملفوف و الدوارة والديسير و الجيدور ....و الكاس "المبحوث رقم (1)

و يظهر من خلال تصريح المبحوث أن الزردة بالنسبة للمجتمع المحلي دلالة على تنوع الأكل ، وهذا التنوع لا يشرط أن يكون في فضيلة عاشوراء و إنما الهدف من إطعام الناس في الفضيلة هو البركة وليس الإفراط في تنوعالمأكولات ،أما النشرة فتقام في المدن كما يرى الباحث نور الدين طوالبي ، بخلاف لفضيلة (عاشوراء)التي تقام في مجتمع محلي قصوري ،أما المعروف فهو جزء من رموز فضيلة عاشوراء كونها وجبة تقدم لضيوف و غالبا تكون من الكسكس باللحم ، و عندما يقدم المعروف جماعة للضيوف يطلق عليه (الركب) و هذا بالنسبة للمجتمع المحلي .

II -الزيارة والحفل

ان هذا المفهوم يكاد يكون كليا ان لم نجزم انه ذو خصوصية ثقافية وشعبية مغاربية، فلم يتقوف استعمال هذا المصطلح لا من حيث الحاجة الى التبرك او جلب الخير او دفع الاذى في تلك المناسبات من التراث المحلي ومن تلك المواسم والاحتفالات.

ترجع الزيارة لغوياً إلى الفعل زار ، يزور ، وبمعنى حج ، يحج ، فمن زار المكان حج إليه . لهذا ينعت الباحثون الغربيون زيارة الأضرحة والأولياء بكونها حجاً . إن الحج الذي ينجزه الفقراء ، إضافة إلى ذلك تتخذ لفظة الزيارة داخل السياق الدلالي – الإصطلاحي معنى آخر ذي منحى مجازي ، تعضده وتسنده سلوكات وأفعال عينية .

مجازاً تطلق الزيارة على العطية أو الهدية التي يقدمها الأتباع والزوار للشيخ أو الولي . مثلما تشمل هاته الأخيرة كلاً من الهدية الكبيرة (ذبيحة ، زربية ، غطاء الضريح...) والهدية الصغيرة (شموع ، نقود ، حناء، بخور ، ماء الزهر...) وتتمايز في هذا السياق الزيارة عن "الفتوح" الذي هو عبارة عن عطاء يقدم لأحد حاملي البركة قصد العلاج أو الدعاء أو زيارة قبر الولي الصالح . من الناحية السلوكية تتوزع الزيارة إلى زيارة صغيرة وأخرى كبيرة . فالزيارة الصغيرة تكون إما فردية أو أسرية ، وتعني زيارة ضريح الولي – الصالح ، مثلما قد تحدث في أي وقت من أوقات السنة . أما الزيارة الكبيرة فهي ما يسمى بالموسم وتتم في زمن محدد.[1]

أما "طوالبية" أقر بالتدخل الحاصل في معنى الزيارة مع مصطلح الزردة ، كأن يأخذ المعنى نفسه في مناطق عديدة ، وقد يختلفان في مناطق أخرى ، عرفها "كاحتفال طقوسي يتطلب مشاركة جماعية للأفراد والعشائر المقيمة له حول ولي من الأولياء ، عادة يضاف اسمه أو المنطقة للزيارة، فيقال "زيارة أو زردة سيدي فلان ، أو المنطقة الفلانية[2] ".

ولتأكيد الفرق بين الزيارة و لفضيلة صرح أحد المبحوثين

" في الزيارة يرقصوا البارود و و الحضرة والقرقابو و نديروها لمول النهار و إلى كان في سبوع النبي والا عاشوراء تسمى لفضيلة و نقراو فيها السلكة و نترحموا على الموتى "المبحوث رقم (14) .

و يتضح من خلال تصريح المبحوث أن الزيارة طقس يقوم على العروض الفلكلورية مثل (الحضرة و البارود و القرقابو) و هي مناسبات محلية يحتفل بها القصر بوليه المدفون في مجاله الترابي ، أما بقية الزوار هم ضيوف فقط، أما الفضيلة يقوم بها جميع قصور تمنطيط لأنها زمن قدسي لكن تتم فيه عروض فلكلورية أشهرها الحضرة الصوفية و رقصة البارود و بالتالي لا تقتصر العروض الفلكلورية على الزيارة فحسب إنما لفضيلة توحد بين جميع فئات قصر تمنطيط في جو تكافلي روحاني .

[1] الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ب ط ، 2011 ، ص87.

[2] طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص122.

فعاشوراء هي زمن مقدس يتم الاحتفال به حسب المجتمع المحلي وذلك باستقبال فقرات الفلكلور و زيارة المقابر و الترحم عليها و إخراج الأعلام التي ترمز إلى أولياء و صلحاء قصر تمنطيط و كأن بهم خرجوا حقيقة مع الحضرة لزيارة المقابر و حضور الفاتحة ، ولذا يستمد "العلام" قداسته من قداسة الوالي .

III الموسم والحفل :

ترتبط الإحتفالات بمواسم معينة حيث ينقل نور الدين الزاهي عن الباحثة : "ف . رويسو" أنها تعتبر الموسم ظاهرة إجتماعية شمولية وتستند لإيضاح ذلك على مرتكزات ثلاث :

-إذا كان الموسم في معناه العام يعني الإحتفالات الدورية التي تقام حول ضريح ولي صالح ، فإن هاته الإحتفالات / المواسم تظل نتيجة لتركيب تاريخي بين نوعين من الإحتفال من جهة ، يرجع أصل الموسم إلى الطقوس الفلاحية المنظمة حسب دورات وفصول السنة ، وذلك من أجل تجديد العلاقة مع الطبيعة وإخصاب عطاءاتها.

وقد كانت هاته المواسم تقام حول ضريح ولي صالح أوجد قبلي . وضمن فضاءاتها تعقد مراسيم الزفاف والختان ، مثلما تنشط التجارة وتبرم المصالحات . لكن من دون أن يتم نسيان الهدف الأكبر للموسم والمتمثل في جني ثمار البركة وتخزينها للموسم المقبل . ومن جهة ثانية ، ترجع المواسم إلى عمليات تحيين ذكرى موت ولي صالح حيث تتأطر هاته العملية بفعل إتمام تحيين ذكرى موت النبي ، أولا الإحتفال بذكرى ميلاده – إنه ما يعرف في المغرب "بالميلود"- . يحتضن الموسم بسبب أصوله تلك ، معتقدات وطقوس متعددة المرجعيات ، تتلون بلون كل منطقة وتختلف حسب دورات السنة . و تبرز الطبيعة الشمولية للموسم في المظاهر المتعددة والمتنوعة التي يتجلى بها وعبرها . إنه بمثابة "حج للفقراء" ينهل الزوار / الحجاج ضمنه البركة مباشرة من مقام وليهم الصالح ، مثلما تقدم في رحابه الهدايا والأضاحي . بموازاة ذلك يعتبر الموسم مناسبة لإرساء العدل ، سواء عبر فك النزعات القبلية ، أو رفع الشكاوى والتظلمات مباشرة للولي الصالح ، وكذا فرصة للممارسة التجارة والزواج والختان والرقص والغناء والفروسية[1] .

[1] الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص84- 88.

-تغطي المواسم ساحة السنة بأكملها . فكل موسم يكون زمن إنعقاده ثابتاً ومعروفاً لدى الزوار . وتعتبر المواسم المنعقدة لحظة عيد المولد النبوي الأكثر عدداً وحركية ، إنها تتحرك مع حركة الزمن القمري ، الأمر الذي يسمح لها بتجاوز الفصول والدورات الطبيعية الإنتاجية . ونتيجة للطبيعة الشمولية للموسم ومظاهره المتنوعة ، تعتبر نفس الباحثة "ف . رويسو" أنه يصعب جداً منح هاته الظاهرة تعريفاً واحداً وأوحداً.

ويرى نور الدين الزاهي أنه لا يختلف مع الباحثة "ف . رويسو" بخصوص الطبيعة المركبة والشمولية للموسم . لكنه يرى بإمكانه القول بناءاً على معايشته النظرية لمؤسسات الزوايا ، وكذا معاينته الميدانية للموسم ، أن هذا الأخير يشغل موقعه ضمن الممارسات والوظائف التي ظل الصلحاء والزوايا ينجزونها سواء لجماعتهم المباشرة ، قبيلة كانت أم أتباعاً ، أو جماعات أخرى ، من مثل الإستضافة والحماية والعلاج والتمدرس.... إنه تظاهرة طقوسية جماعية ينعتها الزوار والأتباع وكذا الشرفاء المنحدرون من الشيخ أو الولي الصالح ، بالزيارة.

يسمى الموسم زيارة كبيرة لكونه زيارة وحج لجماعات وفئات إجتماعية من مختلف المناطق التي تنتشر فيها فروع الزاوية ، ففي موسم – الشيخ الكامل أو سيدي الهادي بنعيسى مثلاً – المتواجد بمدينة مكناس المغربية تحضر طوائف الأتباع ليس فقط من داخل المغرب ، بل من الجزائر وليبيا. إلى جانب ذلك تعتبر الإقامة الجماعية داخل ضريح الشيخ أو على تخومه (حرمه) لمدة زمنية محددة إحدى سمات الزيارة الكبيرة ، مثلما تفترض تلك الإقامة إستعدادات خاصة ، وحاجيات مميزة تبتدئ بتهيئة الضريح وتنظيمه وتزيينه ، لتمر عبر التوافد المبكر للزوار قصد الفوز إما بمكان داخل الضريح وقرب قبر الشيخ ، أو بمكان محادي له وقريب منه،كي تنتهي بتحويل محيط الضريح إلى مساحة مغطاة بخيام ذات وظائف تجارية وجنسية .

وتقصد الزيارة الكبيرة (الموسم) الشيخ بذاته ولأجل ذلك ترافق هاته الزيارة طقوس متعددة ومتنوعة ، حسب تعدد وتنوع المواسم ، يشرف على نظامها الشرفاء أبناء وأحفاد الشيخ .

يكثف الموسم من حيث هو زيارة كبيرة أبعاداً متعددة الأمر الذي يسمح بوسمه بالطقس الكبير والمركب. من حيث الموسم جماعات وفئات إجتماعية متمايزة ، وهو ما جعل منه فضاء للتواصل

اللغوي والجسدي ، وكذا مجالاً لعرض وإظهار خصوصيات وتمايزات التعبيرات الرمزية والطقوسية . موازاة لذلك ، يشكل الموسم مجالاً لتمفصل الإقتصادي مع القدسي ، حيث تحقق "تجارة البركة " رواجاً لا تعرفه فترات السنة الأخرى...فكل مستلزمات الهدية والزيارة والفتوح متوفرة على طول المساحة المحيطة بالضريح (شموع، مكونات البخور ، ذبائح.....) وبفضل ذلك يشكل الموسم إضافة إلى بعده الطقوسي البارز طقساً جامعاً ومركباً الأبعاد الإجتماعية والرمزية والإقتصادية.

ويرى "حسن رشيق" في دراسته لطقس سيدي شمهروش أن الناس يفرقون محلياً بين الزيارة والذبيحة والموسم ، حيث تعتبر الزيارة ، أمر شخصي ، وتتكون من مجموعة من الطقوس التي تنجز بالمقام ، حيث تختلط العادات المحلية بتلك التي يأتي بها الزوار . أما الذبيحة فهي : طقوس جماعية تقيمها القبيلة على شرف الولي . أما الموسم : فيحيل على تجمع منتظم لأفراد وجماعات حول الولي . وإضافة إلى الطقوس (الزيارة والذبيحة) . نجد أنشطة تجارية ودنيوية . ولا يمكن فصل فكرة الموسم عن فكرة السوق وعن الإبتهاج . فموسم سيدي شمهروش يتضمن العناصر التالية : (السوق والرقص ، والذبيحة ، واقتسام التضحية)[1].

إن التعرف على زمن الحفل /الزيارة ، والبحث بعمق فيها يعرفنا على كثير من جوانبها ، فلماذا تقام تلك الزيارة في هذا اليوم أو الشهر دون الأيام الأخرى ، ولماذا هي مرتبطة بيوم محدد من أيام السنة دون بقية الأيام الأخرى ؟ وكما رأينا سمى الموسم موسماً لأنه يوم معلوم . وهل هو يخضع لدورة إنتاجية زراعية كانت أم رعوية ، أم الدورة الفصلية التجارية مثلما هو الحال لدى العرب في إيلافهم . وهل تتبع التقويم الشمسي أم القمري؟.

فمن خلال تتبع السياق الدلالي لكلمة موسم لدى العرب سالفاً ، نجدها تشير إلى الفصل أو غيره من المعاني التي تدل على الزمن أو ما هو مرتبط به كالأسواق التجارية والموسمية ، ومهما تعددت معاني الموسم بين التجارة والعبادة فإنها تميزت بشيء واحد وهو ، أن تلك المواسم محددة بزمن ووقت ثابت ، سواء كان خاضع لتقويم القمري أو الشمسي ، ولعل ذلك ما وحدها في لفظ الموسم ، هذا يدل على مركزية اللحظة الزمنية القداسية في الحفل أكثر من أي شيء آخر فيها ،

[1] رشيق حسن ، مرجع سابق ، ص15.

فالزمن العيدي مركزي في الحفل من خلال مصطلح الموسم ودلالته . وإذا كان كل تجمع كبير محدد بزمن ثابت سواء لأغراض تجارية أو دينية يسمى موسماً ، فإن الزيارة، كذلك ينطبق عليها هذا المعنى وإن لم ترد بلفظ موسم فهي تحمل كل دلالته ، وإن كانت الزيارة في معناها العام تعني الإحتفالات الدورية التي تقام حول ضريح ولي صالح ، فإن هذه الإحتفالات / الموسم ، تظل نتيجة لتركيب تاريخي بين نوعين من الإحتفال ، من جهة يرجع أصل الموسم إلى الطقوس الفلاحية حسب دورات وفصول السنة وذلك لأجل تحديد العلاقة مع الطبيعة ، وإخصاب عطاءاتها ، وقد كانت هذه المواسم تقام قرب ضريح ولي صالح أوجد قبلي ، وضمن فضاآتها تعقد مراسم الزفاف والختان ، مثلما تنشط التجارة وتبرم المصالحات ، لكن دون أن يتم نسيان الهدف الأكبر والمتمثل في جني ثمار البركة وتخزينها للموسم "[1].

ومن جهة ثانية ترجع الزيارة إلى عمليات تحيين ذكرى موت ولي صالح حيث تتأطر هاته العملية بفعل إتمام فعل عملية التحيين هاته ، مثلما يحتفل المسلمون بذكرى مولد النبي (ص) في مناطق من العالم الإسلامي ، قصد العيش في المقدس . بفعل تلك الطقوس . فالإحتفال وما يصاحبه من طقوس ، وهي وسيلة للعبور من الدنيوي إلى الديني ومن الديني إلى الدنيوي ، ذلك "أن الطقوس تسمح بهذا الفعل (فعل العبور) لأنها تعيد التحيين ولا تحتفل بذكرى ماضية أو بزمن أصلي ميثي ، من حيث هو الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية"[2].

من جهته الانثروبولوجي الأمريكي (كيفين دواير)لا يفرق في حديثه بين الموسم وألموكار المقام حول الولي الصالح سيدي أحمد وعمر (بجماعة الشراردة بتاوردانت) لكن هناك فرق واضحا نلمسه في جواب الفقير حول ذلك . فالموسم من وجهة نظره هو موعد يجمع الناس وتقدم فيه القرابين (الأضاحي) ، حيث تطهى مع الكسكسي ، وتقدم بشكل جماعي للحضور، بينما ألموكار يزيد من حيث انه يوفر سبل التجارة المادية من بيع وشراء ، وله صيت أبعد ، حيث يحضره الناس خصوصا منهم التجار والمشترون من جغرافيات أبعد ، وهو ما يعطيه طابع جهوي عكس الموسم الذي يأخذ الطابع المحلي[3].

---

[1] الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص84.

[2] إلياد ميرسيا ، **المقدس والمدنس** ، ت . عبد الهادي عباس ، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ،1988، ص77.

[3] http://ribatalkoutoub.com/?p=798(11-15)-07-12-2016

وفي سؤالنا لأحد المبحوثين عن الموسم فقال :

" الموسم هو موسم لفلاحة عندنا كيما توبر و عاشوراء

ماهي موسم فلاحي وإنما هي فضيلة نحتافلوا بيها و يجوا

فيها البياعة نتاع لماعين و الفراشات و يسترزقو مولانا

..... " المبحوث رقم (11) .

و يظهر من خلال تصريح المبحوث أن لفظ الموسم بالنسبة للمجتمع المحلي يطلق (على المواسم الزراعية) مثل الحرث (توبر) ما يبعده عن الزمن المقدس ليحيله المبحوث على الدورة الطبيعية و الإنتاجية رعوية كانت أو زراعية ،و هذا ما هو عليه الحال في المغرب كما يرى (عبد الله حمودي) في دراسته لطقس (بلماون و بوجلود) في كتاب(الضحية و أقنعتها).كما أكدت دراسات سابقة على أن الزيارات في مجتمع (القصور) تعقد موسميا في فصل الربيع و بالضبط خلال شهري مارس و أفريل ، لأن تلك الفترة يتم فيها الحصاد و بالتالي يمكن توفير الغذاء للضيوف الوافدين على الزيارة.وهذاعلى خلاف إحتفالية عاشوراء التي تخضع لتقويم القمري رغما أنها تعقد موسميا حيث يتم جمع المساهمات المادية (لفقرات) من طرف (لمقاديم) الدين يجبون مختلف قصور توات لجمع هذه المساعدات بغية تقسيمها على العائلات بقصر تمنطيط لإقامت هذه الاحتفالية وتكون بمثابة جمع للزكاة ، حيث تتم تزكية الاخيرة من طرف سكان تمنطيط يوم عاشوراء و هذا يظهر من خلال تصريح لأحد المبحوثين الذي بين ثناء (الشيخ محمد بن الكبير) على إقامة سكان تمنطيط بهذا الاحتفالية قائلآ

" كل الناس يزكوا في ديارهم وناس تمنطيط يزكوا في زيارهم

وناس تمنطيط يزكو في نهارهم"

(المبحوث رقم 3)

وإذامارجعنالمفهوم (الموكار) بالنسبة لكيفن دوايرفنجد ان احتفالية عاشوراء يمتزج فيها الديني بالاقتصادي وهذاحسب تصريح أحدالمبحوثين " أنانمشي لزيارةعاشوراء باش نتسلع و نشري السلعة الزينة و اللي ماشرايتزه " ومن هنا يتضح أن احتفالية عاشوراء هي عبارة عن (موكار) بلفظ كيفن دواير لأنه يمتزج فيها الديني بالاقتصادي و الاحتفالي و التسلية بالزيارة ، و أنشطة طقوسية حول زمن مركزي مقدس .

IV العيد والحفل:

لا تخلو اي ذاكرة شعبية او دينية او حتى وطنية من ادراج اوقات مناسبة وضرورية للاحتفال اثناء عيد معين وهو من مظاهر الحياة الاجتماعية والجماعية المنظمة.

فلقد جاء في لسان العرب أن العيد هو "كل يوم فيه جمع . واشتقاقه من عاد يعود ، وكأنهم عادو إليه ، وقيل اشتقاقه من العادة لأنهم إعتادوه "[1].

وهو تصور يحوي مفهومين أساسين هما الاجتماع والتكرار . وفي منطقة الغرب الجزائري في المدن الساحلية (مستغانم ، تلمسان ، تموشنت) والداخلية (تيارت ، غيليزان ، البيض) وما جاورها ، يسمى هذا النوع من الإحتفالات ذات الطابع الديني (بالوعدة) وهي كذلك ذات أصل عربي فقد كانت القبائل العربية يتواعدون في يوم محدد يتحاربون فيه ويلعبون أي يتفقون على يوم ويجعلونه موعداً لهم ، يتواعدون فيه .[2]

ثانيا: الدعامات الانثربولوجية للحفل :

للحفل رموز تدل على طقسيته من خلال مايلي:

I المخيال الثقافي والاجتماعي:

لقد اخذ هذا المبحث العام من حقول المعرفة السوسيولوجية والفلسفية والانثربوولوجيا اهتماما بالغا فلا نكد نجد اي دراسة والا وبدات الحفر في الذاكرة الجماعية والبحث في تاريخ العقليات

[1] الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص88.
[2] تياقة الصديق ، مرجع سابق ، ص 77.

والثقافات مستخدمة في ذلك اصطلاح التمثل والتصور والمتخيل، وبالطبع ان هذا المبحث مرن وخصب ويمد الدراسات بمعلومات تاويلية مهمة.

فيرى مثلا الباحث المغربي نور الدين الزاهي في كتابه (المقدس والمجتمع) أن لفظة المتخيل تتسم بصعوبة التحديد والتعريف القاموسيين ، فالجواب عن سؤال ما المتخيل ؟ لن يلقى تعريفاً موحداً وواحداً ، على إعتبار شساعة مجاله ودينامية مكوناته وكذا صلته العضوية بالرمزي سواء كان حركياً –شعائرياً ، أو لفظياً – حكائياً أو بصرياً – أيقونيا[1] .و من بين ما يؤشر على شساعة مجال المتخيل تعدد وتقارب واختلاف المفاهيم التي تتوزعها مجالات معرفية متعددة ، أدبية وفلسفية وصوفية وإبستومولوجية وسيميولوجية.....الأمر الذي يجعلها حاملة لتاريخ دلالي من جهة ،و مشغلة لهذا التاريخ ، حسب خصوصية كل مجال على حدة ، من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك تتأسس المفاهيم على سؤال أكبر يتجسد في الكيفيات التي يدرك بها الإنسان عالمه وعلاقته وصلاته بما يوجد تحت يده ، وما يوجد خارج مجاله الإدراكي – العيني . بسبب كل ذلك يمكن إعتبار المتخيل الفضاء المشكل من الكيفيات المتعددة التي يهب بها الإنسان المعنى للأشياء ، وذلك قصد تملكها دلالياً ومادياً ، إنه المجال الذي يتعال به وفيه عن طبيعته الحسية ، وكذا عن حسيه ما يحيط به ، نحو التصور والمتمثل والترميز و الحكي.

هذا التعالي الذي يسم المتخيل ، وهو تعال ناتج عن ملء الأشياء بمعنى مخالف لحسيتها ، من مثل ملء مكان بمعان ودلالات قدسية أو عجائبية ، لا تعني بتاتاً أن إنتاج الصور والرموز والحكايات والأساطير بكل مستلزماتها الشعائرية يتم دفعة واحدة ، أو أنه قد تم في لحظة ما من لحظات التاريخ الإنساني ، وتوقف ليظل حاضراً فقط في شكل مخزون جامد ومتحفي قابل للدراسة والتنقيب ليس إلا . وهو لا يعكس لحظة قائمة بعينها ينتهي بمجرد العبور إلى لحظة تاريخية أو اقتصادية مغايرة . بل عكس هذا وذلك يعتبر المتخيل خلقاً دائما ، غير متوقف أو محدد (إجتماعي ، تاريخي ، مادي) للصور والأشكال التي انطلاقاً منها وحدها سيكون للأشياء وجود ما .

[1] الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص9

يؤكد (كاسطور ياديس) بفضل هذا التسطير على الدينامية الخلافة للمتخيل ، والتي تزيد من صعوبة تحديده في تعريف قاموس ثابت من جهة ، وتمنحه قوة الإستمرارية ، وكذا إختراق لحظات العيش والتمثل المتفاوتة زمانياً ومكانياً من جهة أخرى .

تطرح دينامية المتخيل هاته مشكلة كبرى أمام التعامل القاموسي ، على إعتبار أن أدوات إنتاج المتخيل (صورة ، رموز...) تتلون بألوان العيش التاريخي لكل مجتمع وثقافة ، مثلما تنهل درجات فعلها المعلن والخفي في سياق كل مجتمع من لحظات شدته أو قوته ، ومن درجات تاريخية ، وكذا من درجات الإرتباط أو الإنفصال عن هاته التاريخية[1] .

لذا يوجه "أ. إيكو" البحث في المتخيل والرمزي ناحية ما هو ثقافي . الأمر الذي من مؤدياته الإعتراف بدينامية وإختلاقية المتخيل الناتجة عن تشابك مكوناته وإنغراسها في أنماط العيش الثقافي والتاريخي لكل جماعة إنسانية[2]. فبفعل هذا النظام الرمزي تعلن جماعة ما تشكيل موسوعتها المرجعية أو متخيلها الراديكالي .[3]

إن تمايز الباحثين في نعت هاته النواة الصلبة لكل ثقافة ومجتمع لا يرجع فقط إلى إختلاف انتمائها العلمي ، بل أيضاً إلى التشابك الذي يصعب فصله بين ما هو رمزي وما هو تخيلي . فلكي يوجد المتخيل عليه أن يستثمر الرمزي ، وكي يرسي الرمزي نظامه عليه أن يرتكز على المتخيل .

لإيضاح هاته الصلة التي تبدو وكأنها دائرة يفضل (ج . دوران) [4] الحديث عن المخيال الرمزي . وأصلاً بذلك مجال المتخيل بمجال الرمزية ، وموضحاً في الحين ذاته ضرورة كل طرف للطرف الآخر.

فإذا كان المتخيل ينشيء المعنى حيث لا يوجد حسياً واقعياً فإن الرمزي يمنح لهذا المعنى مقابلاً وجودياً ، أو يرسي له صلاته مع أطراف وحدود مغايرة له ." الرمزي هو الفكرة نفسها وهي محسوسة ومجسدة ". (ففكرة البركة مثلاً قد تتجسد في حركة يد أو طعام أو مادة من المواد ....).

---

[1] الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص ص10،11.

[2] أمبرتو إيكو ،**السيميائية وفلسفة اللغة** ، ت . أحمد الصمعي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ،2005، ص 131.

[3] – نفس المرجع ، ص183.

[4] –جيلبير دوران ، **الخيال الرمزي** ، ت . علي المصري ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، ب ط ، 1991 ، ص ص 8،9.

وبفضل صلات الرمزي بالتخيلي هاته ، يتشبع الرمز بمعاني متعددة غير قابلة للإختزال الأحادي ، مثلما ينشر سيادته على المجالات التي يخترقها المتخيل.

إن تعددية معنى الرمز بقدر ما تؤشر على الوضعية الأصلية للإنسان بوصفه كائناً يمنح ويهب المعنى للظواهر والأشياء ، بقدر ما تفرض ضرورة الإشارة إلى كون القدرة على ملء الأشياء بالمعنى ليست حرة بشكل كامل أو اعتباطية . فكل نظام رمزي يفترض نظاماً سابقاً له وكل تشكل جديد يأخذ مادته مما يوجد مسبقاً . " إن كل رمزية تبنى صرحها على أنقاض الصرح الرمزي السابق مثلما تستعمل أدواته لملئ التسيسات الجديدة ".

يتعلق الأمر هنا بمسألة الإستمرارية والتغير داخل النظام الرمزي لكل مجتمع ، مثلما يتعلق الأمر بمسألة الإكراه والحرية في إنشاء كل صرح رمزي . فحرية منح المعنى للأشياء وإن حضرت فإنها لا تصل درجة إعتباطية على إعتبار أن المتخيل الرمزي ليس أوهاماً أو صوراً ينشئها الأفراد بمحض الرغبة ، بل إن الخلق والإبتكار والتجديد مشدود لسيرورة وتاريخ يُلَوِنَانِ الرموز والصور بألوانها ويسمان ديناميتها بدرجات حركياتها وإيقاعات إنتقالاتها.

إن شساعة ورحابة مجال المتخيل ، وكذا ديناميته ورمزيته نابعة أساساً من رحابة وشساعة أفق المعنى الذي يتحرك فيه ويتطلع إليه الكائن الإنساني ، وكذا من الدينامية الحياتية ، إجتماعية وتاريخية التي تطبع الفرد والجماعة بكل تناقضاتها لما هو محسوس ومعطى . ولأن المتخيل مميز بهاته السمات ، فإنه لا يظل فقط فضاء لانبجاس الصور والرموز والحكايات ، بل إنه بقدر ما يكشف عن حضور الذوات الفردية والجمعية في عملية الإنتاج ، هاته بقدر ما يكشف عن زمنية المجتمع وأنواع قواه ، وآليات صراعاته ، وأشكال استبطانه للماضي وأنماط نشدانه للمستقبل . إنه العامل الذي يجعل باحثين كثر يثيرون أهمية الصلة بين دينامية المتخيل والدينامية العميقة للمجتمع ، أو بصيغة أخرى الصلة بين المتخيل الرمزي والمتخيل الإجتماعي[1].

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص ص13، 14.

II -المقدس الديني:

هل البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته ؟ بحيث يعتبر شكل من أشكال انتهاك المحرم.

إن افتراض إبطال مفعول المقدس حين بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس بوصفه ما ينتفي بحلول ما يعارضه ويغاير طبيعته .

وقد أرسى (إيميل دور كايم) [1] هذا التعريف وأسس به البحث في هذا المجال . يحدد (إ . دور كايم) قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس le Profane فالمقدس لا يلتقي بالمدنس ويلامسه إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائماً ، وبسبب ذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاماً خالصاً ومتجانساً ومتعارضاً وموازياً للطرف الآخر . وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس إلى ما هو طاهر وخالص pur ، فإن المدنس يحيل المدنس إلى ما هو دنيوي ونجس.

إن المقدس في تصور (إ. دور كايم) متماثل مع الإلهي ، وهذا الأخير إبتكار جمعي ، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد ، وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية . وبسبب سماته تلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه سوى بكيفية مفارقة ومتوازية .

فالتعريف الدوركايمي للمقدس يتم بالتعارض ، ليتقلص أمام الباحث تعقد المجال وتشعبه ، حيث يصبح بإلامكان إرساء الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو مدنس . مثلما يمكن رصد علاقات حضور طرف كل منهما بدقة وتمييز.

يطرح المقدس إذن ، ليس مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له ، الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات عن موضوعها ، بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم "مقدس" محكوم بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية . إن المماهات بين المقدس والإلهي، أو بين المقدس والديني بقدر ما يؤسس مفارقة المقدس للدنيوي من

[1] – Durkheim E’maile, les formes élémentaires de la vie religieuse, Présenté par michel maffesoli , CNRC, EDITIONS ,2007,pp538.539.

حيث ما هو مدنس . فإنها تكشف ما يمارسه الملاحظون ومن بينهم (دوركايم)من إسقاطات المرجعية الثقافية اليهودية – المسيحية على ثقافات مختلفة ومغايرة ، الأمر الذي يدفعهم أثناء بحثهم عن المقدس إلى إيجاد الديانة حيث لا توجد.

ليسس المقدس هو الإلهي ، بل يكون إحدى تعبيراته ، أو تجلياته ، أو شكل من أشكال الإقتراب منه ، إنه يلبي إحساساً لدينا يصعب تعريفه ، مثله في ذلك مثل أي إحساس . عكس هذا تظل تمظهرات وتجليات هذا الإحساس الكبيرة قابلة للتحليل . ولأن المقدس ليس رديفا للإلهي ، فإن جدلية المقدس تتحول من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة[1].

لقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد (إ.دور كايم)بأشكال وزوايا نظر مختلفة على رفع التوازي التعارضي بين المقدس والمدنس من جهة ، ومن جهة أخرى ، على فك وصال التماهي بين المقدس والديني من دون أن تنفي المشاركات والتعالقات الحاصلة بينهما . فالعلاقة بين المقدس والديني لم تكن يوماً ما سهلة كما يؤكد ذلك الباحث (ج . وينبرجر (Wunerburger (J.J)[2] . يتجلى تعقد هذه العلاقة في الإختلافات الحاصلة بين الباحثين حول تحديدها . فمقابل من يجعل المقدس متماثلاً مع الإلهي أو مع الديني ، نجد من يؤكد الإنفصال التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية . مثلما نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه بل يجاربه من دون هوادة .

في نفس سياق هدم التعارضية بين المقدس والدنيوي ورفع المماثلة بين المقدس والإلهي ، اعتبر مرسيا إلياد (Eliade M) أن المقدس لا يتماثل مع الإلهي بل هو تجل له فقط ، وهو ما عبر عنه بلفظ Hierophanie (التجلي) الأمر الذي يخرج المقدس من مجال المفارق المحايث.إن المقدس تجل للإلهي في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة ....الخ . ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي.

تسمح الطقوس بفعل العبور بين الحدين لأنها تحين الزمن الأصلي الميثي بوصفه الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية .

---

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص34-36.

[2] –Wunerburger (j.j) le sacré .P.U.F. 1981.P :5

نفس الإمكانية تحتضنها العلاقة بالمكان المقدس .فهذه التجربة تجعل إمكانية تأسيس وتشكيل العالم قائمة باستمرار لذلك يقول(م . إلياد): "حيثما تمظهر المقدس في المكان انكشف الواقع وحدث العالم ".

يرتكز (م . إلياد) في تصوره للمقدس من حيث هو تجل على الكيفية التي يتصور بها إنسان المجتمعات التقليدية العالم من حيث هو عالم منشطر إلى كون منظم ومقدس (عالمنا نحن) وآخر عبارة عن فوضى وعماء ولا تعيين chaos (عالم الجن والشياطين).

لكن هذا الإنشطار أو تلك القطيعة بين العالمين ليست قارة وثابتة على اعتبار أن المقدس يحل ويتمظهر في أية لحظة . وأولى أشكال تمظهره تبرز في الزمن التكويني الأول . إنه زمن قدسي ودائري ونموذجي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية سواء تلك الحاضرة في الطقوس أو الأساطير.

لا يسقط (م . إلياد) في فخ ثنائية الإنسان التقليدي والمعاصر ، مثلما لا يعتبر المقدس سمة أو خصيصة للثقافات التقليدية . بل إن المقدس "في رأيه تجربة يعيشها الإنسان ككل من حيث هو كائن منفتح على العالم ومتواصل معه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز . فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والأنهار ....فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة من جديد . تلك الحياة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور"[1].

لقد أصبح المقدس مع : (م .إلياد) حالاً في جميع أشكال المكان والزمان التي يرتبط بها الإنسان سواء بشكل مباشر أو رمزي ، فهو يتجلى في ارتفاع الجبل وهندسة القمر ونمط العمران . وفي ارتفاع السماء وسيولة الأنهار .... مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التجليات المقدسة للعيش في زمن الآلهة ، أو الزمن الأول بفضل الفعل الطقوسي ، أو فعل الحكي القدسي (الأسطوري). وقد سمحت المرجعية الفينومينولوجية (لمرسيا إلياد) بالإنصات لتجربة المؤمن في انفتاحاتها الدلالية والرمزية . الأمر الذي لم يكن ممكناً مع المرجعية الوضعية التي تفصل بين الإنسان وعالمه وترسي إستقلالية الأشياء وإكراهيتها.

[1] الياد ميرسيا ، **المقدس والمدنس**،مرجع سابق،ص ص 26،27.

لقد أغنى (م . إلياد) الدراسات داخل المقدس بمفهوم التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية ، ومن ثم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والدنيوي . [1] وبقدر ما كان المنهج المقارن أحد علل هذا الإغتناء بحكم الإنفتاح على ثقافات وحضارات متعددة بأشكال تعبيراتها الرمزية الدينية فإنه من صلب هذا الغنى الثقافي الحضاري انتبه باحثون آخرون إلى أن التوقف عند حدود الكشف عن التجليات الموضوعية للمقدس في الكون يغفل ويحجب جهة أخرى يستوطنها المقدس بامتياز وتتمثل في البعد الأخلاقي الإنساني . يعرف (روجيه كايو Caillois (R)) المقدس بوصفه مقولة من مقولات الحساسية . تلك المقولة التي تعتبر ركيزة وأساس الإحساس بالإحترام الذي يغمر المؤمن[2] .

بناء على ذلك لن يعود المقدس ما يحل بشكل موضوعي في الكون ، بل سيصبح خاصية قد تكون لصيقة أو عابرة ببعض الأشياء كالأدوات المستعملة في الشعائر والطقوس والكائنات كالملوك والرهبان ، والأمكنة كالقبور والكنائس والأمكنة المرتفعة ، والأزمنة كأيام الأحد ورأس السنة وأعياد الفصح إنه خاصية مميزة بحركيتها الطاقوية الأمر الذي يجعل المقدس منبعاً لفعالية غامضة ومتناقضة وتكاملية .

المقدس حسب (روجيه كايو) حساسية ولذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها فقط بل في علاقتها بالدنيوي . وإذا كان (دور كايم) قد ركز تعارض الطرفين بشكل كامل ، فإن (كايو) لا ينفي هاته الخاصية بل يثير إلى جانبها خاصيات أخرى . إنهما متعارضان ، على اعتبار أن المقدس مشكل من طاقات وقوى ، في حين أن الدنيوي مشكل من مواد وأشياء . لكنهما مع ذلك ضروريان معاً لاستمرار الحياة وتطورها[3].

يتميز المقدس بسمتين متعارضتين ، إنه مخيف ولذلك يستدعي الحذر ، وهو مرغوب فيه وبسبب ذلك يستدعي الجسارة . [4] ونظراً لكونه كذلك فإنه ينتشر على الدنيوي محاولاً تهديمه ، فإن

---

[1]- الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص41-43.

[2]- روجيه كايو ، مرجع سابق ، ص18.

[3]- روجيه كايو ،مرجع سابق، ص80.

[4]- المرجع نفسه ، ص21.

ضرورة تنظيم علاقاتهما بشكل صارم تصبح قائمة . إن الطقوس حسب (ر. كايو) تلعب هذا الدور ، فهي تنظم العلاقة التعارضية – التكاملية سواء على مستوى المقدس بذاته أو على مستوى علاقته بالدنيوي[1].

في المجال الطقوسي يبدو الحديث عن التعارض الكامل بين المقدس والدنيوي شيئاً غريباً عن المقدس ذاته فالطقوس تكشف عن الكيفية التي يشرف بها النظام العالم على توزيع وإدارة المقدس.

تلك الكيفية التي تظهر غموض وإبهامية المقدس من جهة وانتشاره إلى مقدس احترام (يحيل على نظرية المحرمات) ومقدس انتهاك (يحيل على نظرية الحفل) من جهة أخرى .[2]

إن مقدس الإحترام مرتبط بالوضوح الإجتماعي ، وبفضل المحرمات تضمن وتصان كل القواعد والتراتبات والممنوعات . بينما مقدس الإنتهاك فإنه مقدس يَصرِف ويُصرفُ . في الحفل مثلاً لا توجد حسب (كايو) سلطة أخرى . مثلما لا نجد أو نلاحظ احتراماً لا للمرأة أو الشيخ.[3]

من صلب مفهوم مقدس الإنتهاك . وبالضبط من داخل مفهوم الإسراف أو البذر . يمدد (ج بطاي Bataille.G) مجال المقدس ليشمل الإقتصاد . يوصي (ج.بطاي) بحصر إطلاق لفظ الإسراف على الأشكال غير المنتجة ، مثل الجنائز والحروب وبناء المقابر واللعب والنشاط الجنسي غير المشروط بالتوالد.... تلك الأشكال التي يتحكم فيها مبدأ الفقدان أو الضياع . نفس الأمر يمكن قوله عن الشعر والهبة . فالشعر مبني على الإسراف والضياع ، لذا يظل معناه قريباً جداً من معنى التضحية .كذلك الهبة فهي الخسران والضياع ، لأنها تقصي كل تبادل لترسي العلاقات على العطاء . حينما يهب المرء شيئاً ما ، فإنه يفرض على الموهوب له أن يهبه ما هو أكبر قيمة وأرفع ثمناً ، حتى يرفع التحدي والإحتقار وبذلك ينخرط في ممارسة التبذير والضياع.

[1]- روجيه كايو المرجع السابق ، ص92.
[2]- نفس المرجع ، ص22.
[3]- نفس المرجع ، ص73.

وكذلك قد يتخذ مبدأ الضياع أو الفقدان شكل تحدي فرد آخر عبر فعل الإسراف المدمر للثورة . كنحره مجموعة من الأضاحي أمام باب الخصم ، أو على تخوم تراب جماعة معينة الذي تضطر معه هذه الجماعة إلى نحر عدد أكبر يسمح لها برفع التحدي ومن ثم استعادة كرامتها.

إن مبدأ الخسارة أو الضياع يتجسد في التضحية/ الأضحية Le sacrifice فهذه الأخيرة تبرز التعارض القائم بين الإقتصاد العام الموسوم بالإسراف الدائم والحضور المستمر للفائض . والإقتصاد الخاص المبني على جمع الثروة مخافة النذرة . إنها القسمة اللعينة والمقدسة في الآن نفسه للإقتصاد الخاص . فهي تشكل فائضاً داخل الثروة النافعة . لذا لا نحصل عليها إلا لكي نستهلكها من دون جني ربح من وراء ذلك . نتيجة لهذا تظل الأضحية منذ لحظة اختيارها كضحية القسمة اللعينة والموعودة للإسراف العنيف . لكن نفس اللعنة التي تلحقها ، تنتزعها من نظام الأشياء لترفعها إلى درجة الإعتراف وقلق وعمق الكائنات الإنسانية.

لم تكن الأضحية قبل (ج . باطاي) تشكل إحدى رموز المقدس التي تعكس حضوره في المجال الإقتصادي – الرمزي . مثلما تجد ازدواجيته (إسراف وعنف مقابل الاعتراف والتقديس) ، الأمر الذي جعل الإنتباه إلى وضعها يتسم بالجزئية وذلك عبر حصرها في المجال الرمزي – الطقوس فقط . إن أعمال (كايو) و (باطاي) وجهت البحث في المقدس وجهة أخرى ، حيث لم يعد المقدس متماهياً مع المحرم أو محصوراً في مجاله. بل أصبح يستدعي فعل الإنهاك بشكل ملازم . إن المحرم يستدعي فعل انتهاكه على اعتبار أن حضور فعل التحريم وفعل الإنتهاك يجيب على حركتين متناقضتين :

فإذا كان المحرم يمنع ويبعد ويقصي ، فإن الإفتتان بهذا المحرم يدرج ويدخل ويحضر فعل الإنتهاك .[1]

وإذا كان الكشف عن حضور وملازمة فعل الإنتهاك لمجال المقدس ، سواء من طرف (كايو) عبر نظرية الحفل أو من طرف (باطاي) عبر مبدأ الضياع والإسراف ، فقد أبرز بشكل جلي عمق الإزدواجية المحايثة للمقدس ، فإن بحوث (ر .جيرار Girard .R) ستستبعد هذه الإزدواجية لتجعل المقدس رديفاً للعنف . يقول (ر . جيرار) : "....قلنا العنف والمقدس . والحقيقة إنه يمكن القول العنف أو المقدس . ذلك أنهما في النهاية شيء واحد . الفكر الإثنولوجي يتقبل القول بوجود كل

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص45.

معاني العنف في المقدس . ولكنه يضيف إلى ذلك بأن المقدس يتضمن شيئاً آخر غير العنف . قد يكون هذا الشيء نقيضاً للعنف . هنالك النظام والفوضى، الحرب السلم ، الخلق التدمير ، حتى ليبدوا أن المقدس يتضمن أشياء متنافرة إلى درجة يعجز معها الأخصائيون عن حل هذا التشابك، بل عجزوا عن إعطاء تعريف مبسط للمقدس ، إن مفهوم العنف المؤسس يوصلنا إلى تعريف في منتهى البساطة، تعريف واقعي يعبر عن الوحدة دون أن يتجاهل التعقيد ، تعريف يمكنه تنظيم جميع عناصر المقدس في مجموعة متكاملة وواضحة "[1].

إن المقدس عنف ، ولأنه كذلك فهو متمايز عن الدين والذي ليس شيئاً آخر غير ذلك المجهود الجبار للحفاظ على السلم . فبفضل المحرمات والطقوس يعمل الدين على دفع الناس للخروج شيئاً فشيئاً ، عن نطاق المقدس ، حيث يفرغ العنف الواقعي من طبيعته ليتحول إلى عنف رمزي ، هو أساساً عنف أضحوي . يقول (ر . جيرار) : "المقدس يصهر في ذاته التناقضات كلها لا لانه يختلف عن العنف بل لان الاختلاف قائم في صميم العنف نفسه، فتارة هو يستعيد الاجماع لينقذ البشر ويبني المجتمع وطورا يندفع مدمرا كل ما سبق له تشييده اما البشر فقد كانوا ولا يزالون يطلبون العنف ويعبدونه لا لذاته بل لما يفيضه عليهم من سلام وكان اللعنف هو هبة العنف المجانية."[2].

III -الطقس والشعيرة :

إن مصطلح "الطقوس" ليس مباشراً ومستقيماً كما يبدو بداية . هناك حد خادع بين الدين والطقوس – شيء يمكن أن يكون طقساً ولكنه بالضرورة تديناً – وربما العكس بالعكس أيضاً . في بعض الأحيان ترجح كفة مصطلح "الطقوس" على مصطلح "الدين" لأنه يغطي مفاهيم أكثر مباشرة وأقل تجريدية من مصطلح الدين.

وفي الحقيقة يقترح بعض الكتاب مثل الأنثروبولوجي (موريس بلوتش) أن دراسة الدين سوف يحاط بها بشكل أفضل إذا ما قمنا بدراسة الطقوس . وقد يكون ذلك بدلاً مفيداً لحل المشاكل التي

---

[1] –R. Girard, des choses cacheés depuis la fondation du monde , édition Grasset et fasquette,1978, p 49.

[2] رونيه جيرار، **العنف والمقدس**،ترجمة:سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت ، لبنان،2009 ص15

واجهناها مع مصطلح "الدين" . ولكن مصطلح الطقوس يعتبر مفيداً حيث ما يوجد تأكيد على ممارسة الدين بمعنى ما يفعله الناس ، بينما يميل الإتجاه التقليدي في دراسة الدين (النصوص والمعتقدات) إلى تعتيم هذه المنطقة.

أثارت (كاثرين بيل) مجموعة من المشكلات المهمة ، تتعلق بمصطلح "الطقوس" وترى أن مصطلح طقوس في حد ذاته مصطلح مضلل لأننا حين نتكلم عن "الطقوس" نقترح أن "هذه" الطقوس تعتبر "شيئاً" له طبيعته الخاصة . يستخدم مصطلح "طقوس" لأجل وصف مجموعة من الأنماط السلوكية شديدة التنوع ، الأمر الذي يساعدنا في محاولة فهم الأشياء "الأنشطة التي يقوم بها أناس آخرون . إن الدين والطقوس لا يعتبران "شيئين " بالمعنى التقليدي للكلمة . بل يمثلان مصطلحين يشيران إلى مجموعة متنوعة من الطرق التي يتصرف بها ويسلكها الناس في هذا العالم . فالطقوس لا تعتبر "شيئاً" ولا تقوم بفعل "شيء" : ولكن الناس هم من يقومون بأداء الطقوس . وتقترح (بيل) تجنب استخدام مصطلح "الطقوس" ما أمكن. وذلك من أجل تشجيع الباحثين على تناول الطقوس بشكل مختلف ، من أجل تأكيد عمليتها ، إقترحت (بيل) بدلاً من استخدام هذه الكلمة ، استخدام العبارة البديلة "جعل الشيء طقسي" من أجل الحديث عن السلوك الطقسي كشكل من أشكال النشاط (أو الممارسة) التي تؤدى "بحس طقسي".[1]

إن الأمر لا يعتبر مجرد إضاعة وقت في بحث أمور أكاديمية لا داع لها ، فمن الأسهل أن نقول "طقس" وأن نعتاد الحديث عن الطقس والطقوس بشكل عملي . بالطبع تعتبر كلمة "Ritualisation". كلمة أصعب . ولكننا إذا فكرنا بتأن في كيفية استخدام كلمة "طقوس" نجد أن اقتراح بديل لفكرة "جعل الشيء طقسي " يجعلنا نرى هذه العملية من زاوية مختلفة . عند ما ننظر بعين (بيل) إلى الأفعال الطقسية ، فإننا نعطي إهتماماً بسيطاً "للطقوس" في حد ذاتها (كأفعال معروفة مسبقاً ذات طبيعة خاصة) . وتركيزاً أكبر على طريقة هؤلاء الذين يمارسون الطقوس في جعل أشياء محددة تحدث . بمعنى أنه يطلق على الأفعال التي تسمى "طقوس" هذا اللفظ ، لأنها وسيلة لخلق واستخدام حس تفعيل الطقوس أو حس بالطقوس كأفعال تؤدى [2].

---

[1] ناي مالوري ، **الدين الأسس** ، ت . هند عبد الستار ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط 1 ، بيروت،2009، ص210،

[2] – المرجع نفسه،ص 211.

ومن المعروف أن العلوم التي تناولت الطقس لا حصر لها "، وباعتباره يمثل نموذجاً للحركة الشاملة بالذات ويجهل حدود زمن من الحضارات ومكانها ، كان الطقس ولا يزال دائماً موضوع أبحاث عديدة في مادة العلوم الإجتماعية ".[1]

بداية وجب توضيح الاختلاف أولاً بين كلمتي طقس وحفل ، ولكن دون وجود تعارض أو تنافر بينهما ، فإن هناك إقرار بوجود اختلاف جوهري بين الطقس من جهة ومختلف التظاهرات ذات الطاقة الرمزية من أعياد ومناسبات واحتفالات ، أي جميع العادات التي تحمل الطابع الفردي أو الجماعي ، ورغم أن الطقس هو مندرج في هذه التظاهرات ، فإنه يشكل عموماً لحظتها القصوى ، التي ينتظم حولها مجمل الإنتشار الاحتفالي ، الذي يمكن أن يسمى عندها "طقوسياً "[2].

رغم هذا الاختلاف ، فإنه بالعودة إلى جذور كلمة طقس (Rite) نجدها قد اشتقت من الكلمة اللاتينية (Ritus) وهي عبارة تعني عادات وتقاليد مجتمع معين ، كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي ، كما تعني أيضاً "مجموع الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها جماعة ما خلال إحتفالاتها " [3]. ومن ثمة يعكس هذا النوع من التطابق إلى حد ما بين معنى الطقس والاحتفال ، حيث يستعمل المصطلحين في المعنى نفسه .

إذن ، يبدو أنه رغم الاختلاف الجوهري بين معنى الطقس والحفل ، إلا أن عدم وجود تعريف موحد لمعنى الطقس ومثله الحفل ، يجعل المصطلحين يتداخلان ويتقاطعان في الكثير من المعاني والخصائص، وبالعموم يمكن القول أن الطقس هو "مجموعة من القواعد التي تنتظم بها ممارسات الجماعة ، إما خلال أداء شعائرها التي تعدها مقدسة ، أو من خلال تنظيم أنشطتها الاجتماعية والرمزية وضبطها وفق شعائر منتظمة في الزمان و المكان "[4].

---

[1]– طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص9.

[2]– بيار بونت وميشال ايزار وآخرون ، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا** ، ت . الصمد مصباح ، منشورات المعهد العالي العربي للترجمة ، الجزائر ، ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2006 ، ص631.

[3]– طوالبي نور الدين ، نفسه ، ص34.

[4]– منصف المحواشي ، "**الطقوس وجبروت الرموز : قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحول** " ، من مجلة إنسانيات ، ع 49 السنة 14 حول "معرفة وديناميات اجتماعية"إصدار المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية .Crasc ، وهران ، 2010 ، ص18.

مثلما يمكن أن يكون الطقس في نفس السياق " كمجموعة من الإجراءات التي تأتي استجابة للتجربة الدينية الداخلية وتهدف إلى عقد صلة مع العوالم المقدسة " [1] يمكننا أيضاً أن نعرف الطقوس بأنها "أفعال تؤدي لأغراض أكبر من غرضها النفعي ، بمعنى أنها أفعال ذات دلالات أكبر من الأفعال ذاتها "[2].

لأجل تحديد معنى الطقس وضع الباحثون فيه ثمانية طرق يمكن من خلالها تحديده وهي اختصاراً :

المعنى والرمزية والتوصيل والأداء والمجتمع والتكرار والتحول والقوة ، هذه العناصر تختلف في أهميتها بالنسبة إلى طقس محدد من الطقوس ، ولكنها جميعاً على قدر من الأهمية حتى درجة معينة [3].

في اللغة العربية يرتبط الطقس في مضمونه "بالدلالة على الشعيرة ، هاته الأخيرة يقترن مدلولها في اللغة بما يدل على الممارسات المقدسة ، التي تدخل المؤمن في حالة القداسة وتجعله يؤدي مناسكه التعبدية ، كما يحيل الطقس أيضاً على المراسيم التي تنجز ضمن التعاليم الدينية للدخول في تجربة القداسة " مثل فرائض العبادات من صلاة وحج ، وشعائر الموت والأضحية وغير ذلك ، كما يشمل أيضاً عدداً من الأنشطة والممارسات غير الدينية من اقتصادية وسياسية ورياضية وغيرها [4].

ويقترح "رونالد غرايمز" في كتابه "بدايات في دراسة الطقوس " "أن تفعيل الطقوس يحدث كما ينفذ أشخاص الرسوم المتحركة إشارات إخبارية في مقابل التفتح خلال الأوقات الحاسمة في الأماكن المحددة " . وتقول "فيليشياهيوز – فريلاند" : "تشير الطقوس بشكل عام إلى الخبرات والإدراكات البشرية في أشكال معقدة يصوغها الخيال الذي يجعل الحقيقة أكثر تعقيداً ، ويضفي عليها لمسة تجعلها غير طبيعية ، أكثر مما تخترق الخبرات البشرية للأجواء الدنيوية ".

وكما تقول (كاثرين بيل) في كتابها : "النظرية الطقسية ، الممارسة الطقسية" إن النظر إلى الطقوس كأفعال يعد مسألة إستراتيجيات ثقافية متنوعة من أجل فصل بعض الأنشطة عن أنشطة

---

[1]– فراس السواح ، **الأسطورة والمعنى : دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية** ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 1997 ، ص129.

[2]– ناي مالوري، مرجع سابق ، ص217.

[3]–المرجع نفسه،ص ص 215و217.

[4]– منصف المحواشي ، مرجع سابق ، ص19.

أخرى ومن أجل خلق وفرض تفرقة نوعية بين ما هو "مقدس" وما هو "دنس أو دنيوي" ، ومن أجل جعل هذه التفرقة تنتسب إلى فكر الحقائق من أجل السمو فوق قوى العوامل البشرية " بينما تعتبر الطقوس بالنسبة إلى (فيكتور تيرنر) عبارة عن "سلوك رسمي معد لمناسبات ليست مكرسة للروتين التكنولوجي المرتبط بالإعتقاد بالكائنات أو القوى الروحية "غير المتصلة بالخبرات العملية ".

يتفق معظم هؤلاء الكتاب على أن الطقوس تعتبر مسألة فعل شيء ما ، وأداء حركات وأنماط معينة من السلوكيات والمشاركة في هذه السلوكيات بصورة معينة . ولكن ربما يكون من الحكمة ألا تحاول وضع تعريف محدد للطقوس ، لأن هناك كُتاباً مثل (بيل) ، اقترحوا أنه لا يوجد ما يسمى تعريفاً عالمياً للشيء ، لأن ماهية الطقوس تحدد إلى حد كبير بالإعتماد على السياق المحيط بها .[1]

من الواضح أن السلوكيات الطقسية هي عامل مهم للغاية في الحياة الثقافية ، لأنه في الواقع من المستحيل أن تفكر في ثقافة لا وجود للطقوس فيها . ولكن معظم السلوكيات الطقسية تؤدى بشكل غير إنعكاسي ، أي أنها تؤدى بناء على عادات من دون حتى التفكير في ما إذا كان هناك معنى أو هدف من وراء هذه الأفعال أم لا . في الواقع ، إن أوتوماتيكية الفعل الطقسي في بعض الأحيان هي التي تشجعنا على تسميته "بالطقس" . بمعنى أنه سلوك طقسي بناء على كونه فعلاً يحدث من دون تفكير وبغير قصد معين.

كما أن هناك أفعالاً طقسية تؤدي بأشكال توحي أكثر بقُدسيتها . فالأفعال الطقسية "تؤدي " بأشكال كثيرة ومختلفة ، وبالطبع يستقبلها من يشاركون فيها بأساليب مختلفة . والغرض من وراء دراسة الطقوس وتحليلها هو محاولة إدراك الأساليب الكثيرة التي تؤدى بها وتعايش من خلالها الأنشطة الطقسية ، وكذلك إدراك الأشياء الكثيرة التي تمر بالفرد (أو الجماعة) المشارك في فعل محدد من الأفعال.

إن أنواع الأفعال التي تطلق عليها تعبير طقس يمكن أن تكون أي نوع من أنواع السلوك :الأفعال الدينية الواضحة ، وكذلك الأفعال التي لا يبدو أن لها صلة كبيرة بما نتوقع أن يكون عليه "الدين" . فتعتبر طقوس يقصد بها الإشارة إلى مجموعة متنوعة من الأنشطة . وفي معظم الحالات إن لم

[1]- ناي مالوري ، المرجع السابق ، ص213.

يكن كلها ، ينطوي أي فعل يوصف بأنه طقسي على بعض الرموز والأفكار والسلوكيات المميزة التي تجعل من حدث ما حدثاً طقسياً .[1]

إن المشكل المطروح مع الطقس كما هو الحال مع المفاهيم الكبرى للأنثروبولوجيا في نهاية القرن العشرين هو أنها لا توجد تعاريف معترف بها ومرجعية ثابتة .

تشغل الطقوس موقعها داخل مجالات التجلي الرمزي للمقدس والتي تشمل كلا من اللغة الرمزية ، والحكاية الميثية أو الأسطورة ، ثم أنماط اللعب الطقوسي:

-يتشكل المقدس بدءاً بفعل عمليات التخيل الرمزي ، تلك العمليات التي تمثل مقدرة الكائن الإنساني على تفكير وتمثيل الأشياء المحيطة به ، ليس فقط عبر اللغة الطبيعية المهتمة بالأشياء كما هي ، بل أيضاً عبر "تحويل الواقع المادي إلى رمز" [2] . إن عملية التحويل هاته يكثفها الرمز بها هي مقدرة على منح الشكل لما لا شكل له ، وقدرة على استحضار الغائب والغريب والعجيب في واضحة النهار . لهذا السبب يعتبر باحثون كثر الرمز لغة المقدس المفضلة وبامتياز . إنه لغته القادرة على تجسيد غموضه وإبهامه وتعددية أبعاده ، ومعانيه ، وكذا تحويل تعبيراته وتجلياته إلى تعبيرات وتجليات كونية .

تعتمد لغة المقدس الرمزية في إنشاء عوالمها المتخيلة والرمزية على مبدأين ويحددها الباحث "وينبرجي" في مبدأ المطابقة والمشابهة التكرارية ومبدأ المشاركة . فبفضل مبدأ المشابهة والتكرارية تتشكل الطقوس والشعائر والأشكال المقدسة بوصفها أشكالاً ومشاهد تكرارية وتحيينية للحظات أصلية سابقة ، من مثل أن تتبنى الأعياد والمواسم على تحيين دورات الفصول وتشخيص حكايات تتاليها ، أو أن تعمل الأشكال القدسية على مشابهة ومماثلة الأشكال الطبيعية – الكونية (أجرام سماوية، جبال....) أما مبدأ المشاركة ، فيجعل من لغة المقدس الرمزية فضاء لتحويل الكائن إلى فاعل مشارك ومؤثر وضاغط في الفعل الخارق . في هذا السياق تشكل الطقوس الفضاء الأمثل لتجسيد هذا المبدأ ، أي مبدأ الإنتقال والعبور من الدنيوي إلى القدسي ، ومن ثم ممارسة الفعل المؤثر الناتج عن مبدأ الإنخراط والمشاركة .

[1]-ناي مالوري، المرجع السابق، ص216.

[2] – Wunerburger (j.j), Op . cit, P 23.

-تمثل الأسطورة أو الحكاية المقدسة كما يفضل(م . إلياد) تسميتها . مجالاً رمزياً لتجلي المقدس. فبفضلها يتم الحكي عن الكيفيات الأولى التي أنت بها الموجودات إلى الوجود "إنها حكاية عن عمليات الخلق الأولى والأصلية ". سواء منها ما تلك التي تتعلق بالكون أو بالإنسان ومؤسساته ، والتي يضمن بها هذا الأخير بأن ما يقوم به حاضره أو مستقبله ليس غير تكرار لما كان كائناً وقائماً في الأصل . نتيجة لذلك تقدم الأسطورة الزمن في صيغة دائرية ، راجعة ومسترجعة بشكل دائم للحظة الأصلية المقدسة .

يعيش الإنسان حسب (م .إلياد)"انفتاحه على العالم لأنه يتواصل معه بنفس اللغة ، أي بالرمز ، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات ، والحيوانات والأنهار..... فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة التخيليلة ، بالأجداد والطوطم ، وبقدرته على الموت والحياة من جديد.....".

وبفضل أجوبته الرمزية تلك والمنتظمة في حكاية Récit يولج الإنسان المقدس في مجال الخطاب الواصف والمفسر والمجيب عبر الصور والرموز[1].

-إلى جانب اللغة الرمزية والحكي الميثي المتداخلين في تجسيد التجلي الرمزي للمقدس ، يحضر اللعب الطقوسي بوصفه أكبر أشكال التجلي الملموس للمقدس في التاريخ والمجتمع ، مع اللعب الطقوسي ينتقل المقدس من مجال الحكي إلى مجال الفعل والممارسة . أو لِنقُل إن المقدس يتحول إلى معيش جسدي .

[1] - Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Dunod, 11ème édition, Paris, 1992, p10.

يرتبط اللعب بالمقدس في مرحلة أولى بطبيعته كنشاط يتجاوز العلاقات السببية والتفسيرات العقلانية .إنه نشاط يضع جانباً مبادئ الفعالية والإنتاجية والواقع [1]. تتقوى صلة اللعب بالمقدس ، في محطة ثانية ، حينما يتخذ شكلاً جماعياً منظماً تجسده الشعائر والطقوس.

يحصر الباحث "وينبرجي" هذا اللعب الجماعي والجمعي في ثلاثة طقوس توضح مختلف أوجه وأشكال اللعب المقدس :

-الرقص المقنع وضمنه يتماهي الفاعل مع رقصاته لدرجة يفقد معها إحساسه بجسده ، وتكون تلك الحالة علامة على مغادرة الدنيوي للوقوف في حضرة الله.

-طقوس العبور ، حيث يتم الإحتفال بعملية عبور فرد من سن لآخر ، أو من جماعة إلى أخرى ، أو من الدنيوي إلى القدسي ، وتتضمن هاته الإنتقالات ثلاث محطات طقوسية تتمثل في طقوس مغادرة الوسط الأسرى ، ثم إعلان الموت الرمزي ، وأخيراً شعائر القبول في الوضع الجديد.

-التضحية وهي طقس يجسد المقدس بشكل مميز لدرجة يتم خلطها مع جوهر المقدس [2]، إن الضحية أو الأضحية تنجز الصلة مع العالم القدسي.

ينتمي الطقس إذن إلى البنيات الرمزية التي يتجلى بها ومن خلالها المقدس ، بل إنه يسمح لهاته البنيات أن تتجسد في أفعال وسلوكات مرئية منتظمة ودالة.

يعتبر الباحث (لوك دوهوشDe Heusch.L) لفظة الطقوس حاملة لمعنى واضح نسبياً على الرغم من إختلاف المدارس المنتمية للأنثروبولوجيا الدينية . إنها نسق سيميولوجي مستقل يستعمل الحركة أساساً وإن كانت اللغة غير غائبة[3] .

يرتكز هذا الباحث في إثبات الوضوح النسبي لمعنى الطقس على كون جميع المدارس الأنثروبولوجية لا يمكنها أن تنفي عن الطقس كونه تجل رمزي حركي من جهة وفضاء لربط الصلة وتحقيق التواصل مع عوالم ظاهرة أو خفية من جهة ثانية .

---

[1] – Wunerburger (j.j) , Op . cit, P 34

[2] Ibid,p 37 - 69 – 39.

[3] – الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص ص 79، 80.

لتفادي إغراق طبيعة الطقس في النزعة السيميولوجية المرتكزة على مفهوم الشيفرة في فك رمزيات الفعل والقول الطقوسيين ، ينبه نفس الباحث إلى أن الإنثولوجيين يقترفون في حق الأنثروبولوجيا خطأ كنائياً حينما يخلطون بين الشيفرة والحفل ، ومن ثم يضفون على البعد الإحتفالي لبعض الشيفرات الطقوسية طابعاً شمولياً وكلياً الأمر الذي يحجب عنهم التفرد المميز للواقع السيميولوجي وكذا الخاصية التي يمتلكها الناس للتعبير عن المواقف والتناقضات داخل اللعبة الكبيرة للتواصل مع بعضهم البعض أو مع الآلهة.

يستدل لوك دوهوش في هذا الباب بطقس الصلاة بفرديته وعدم احتفاليته . وعلى الرغم من أن الصلاة طقس يكتنف الحركة واللغة ، فإن الطقوس تظل في رأي نفس الباحث ممارسة أو براكسيس أساساً ، أي فعلاً في الآخرين والعالم عموماً .

لا يختلف "إدمون دوتي " [1] في تحديده للطقوس عن "لوك دوهوش" : فالحركة المرافقة للرغبة هي ما نسميه طقساً ، ومن ثم فتاريخ الطقوس ليس منفصلاً عن تاريخ التعبير عن المشاعر ". يتضمن الطقس الفعل والحركة ، وينجز في الآن نفسه مشاعر الناس ورغباتهم في التواصل مع عوالم من درجات مختلفة ، يتوزع الإنجاز الطقوسي حسب (إ . دوتي) إلى ثلاثة أصناف . (إنجاز حركي) مثل الرقص والجذب ، (وقولي) مثل الصلاة والتعزيم (الكلام المرافق لطقوس العلاج والسحر) ، وآخر (بصري) مثل (الوشم والطلسمان).

ولأن (إدوتي) ظل في أبحاثه الكبرى مشدوداً بفكرة الأصول السحرية للديانة الإسلامية ، فقد جاء تصنيفه للطقوس تجسيداً لذلك الأصل ولتلك الإستمرارية الممتدة بين السحري والديني.

ممارسة الطقس تخضع إلى جملة من الشعائر والمراسم المقعدة تترجمها رموز الجماعة القولية منها والحركية في هذا الإطار يحاول دوهوش تحديد معنى الطقوس "على أنها حاملة معنى واضح نسبياً على الرغم من إختلاف المدارس المنتمية للأنثروبولوجيا الدينية ، إنها نسق مستقل يستعمل الحركة أساساً وإن كانت اللغة غير غائبة "[2].

---

[1] - Edmond Doutté ,Magie et Religion dan L'Afrique du nord,Op . cit, p598.

[2] – الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، المرجع سابق ، ص79.

داخل الطقوس لا يسهل فعل التمييز أو وضع الحدود الفاصلة بين ما ينتمي داخل مكوناتها إلى السحر أو الأسطورة أو الدين ....

فالطقوس مرتع العيش الجسدي لكل هاته المجالات ، إنه يركبها داخل مكوناته ويُلَوِنَ وظائفها وغاياتها حسب ثقافة كل جماعة . ومتخيلها ، وزمنها الإجتماعي .

الطقوس في عمليات التركيب والتوليف على آليات داخلية اختلف الباحثون في تعيينها وتحديدها . يركز كل من (م . إلياد وروجي كايو) على آلية التحيين ، والتي تمكن من إضفاء طابع الحضور على لحظات وأحداث الزمن الأصلي والمؤسس. [1] في حين يعتبر الباحث (ر.جيرار) [2] آلية المحاكاة (mimesis) الآلية التي يصهر بها الطقس الجماعة بكل أحداثها ووقائعها الغابرة في الزمن . أما "كاز انوف"[3] فيمنح لآلية التكرار صفة المتغيرة المسيطرة داخل كل طقس ، بل إنها معطى في جوهر الطقس ذاته ، وهي ما يجعل فهمه وتفسيره مرهوناً بمعرفة الأساطير الأولى والمؤسسة .

لا يمنح "إ . كاسيرر" أي موقع للآليات المذكورة في فهم الطقوس وإدراك وظائفها . فالطقوس لا تعتمد محاكاة الفاعلين الطقوسيين لأجدادهم الأوائل ، مثلما لا تعمل على إعادة إخراج وتحيين لحظات الأصل الأولية ، يقول "إ. كاسيرر" : "لا يُشخص للراقص المشارك في مأساة أسطورية مشهداً بسيطاً ، أو نصاً مسرحياً بل إن الراقص سيكون الله ذاته (...) ما يحصل في هاته الطقوس ، ليس فعلاً إخراجياً مسرحياً بسيطاً محاكياً لحدث ما ، بل إنه الحدث ذاته وكذا فعل إتمامه المباشر . إنه حدث واقعي وفعلي لأنه فعال بكيفية كاملة ".

لا يجب أن نفهم لحظة واقعي في سياق الفينومينولوجي بدلالتها التجريبية ، بل إن الواقع المقصود هو واقع الوعي المتجلي في الوجود اللغوي والجسدي للفاعل الطقوسي.

فأثناء لحظة الرقص أو الجذب الطقوسيين والمستهدفين لكائن مفارق قصد التأثير عليه ، ترتفع الفواصل والحدود لدرجة يصبح معها جسد الفاعل الطقوسي عضواً رمزياً للكائن المستهدف ، بل يمكن القول إنه وذلك الكائن يصبحان وعياً وجسداً موحدين.

[1] - روجيه كايو ، المرجع السابق ، ص 133

[2] - R. Girard, Op. cit ,p34.

[3] -Cazenuve.jean ,sociologie du rite,Paris , PUF,1971,p13.

لهذا السبب يشير "إ . كاسيرر" وبدقة كبيرة إلى أن الأمر لا يتعلق بفعل تشخيصي محين أو ممسرح ، أو عملية إنشاء لمشاهد طقوسية فرجوية يمكن ولوجها بسهولة . والخروج منها بسهولة أكبر ، بل إن الأمر يتعلق بما ينعته "بالمأساوي الجدي " Le sérieux Tragique " والذي يعتبر سمة الفعل والسلوك المقدس . لم يهتم باحثون كثر بهاته الخاصية المؤسسة لوجود الطقس في حد ذاته . والمتمثلة في كونه ينهل جديته المأساوية تلك من الطبيعة المؤسسة للمقدس في حد ذاته . لقد ذهب البعض إلى جعل البعد الجمالي – المسرحي الآلة المؤسسة للفعل الطقوسي.

وهو ما ينسينا أن اللعب الطقوسي لعب معيش بمعيش جسدي واع ولا واعاً مما يحيطه بالرهبة والخوف، رهبة من معايشة الجسد وهو يضطرب على شاكلة الموج ، وخوف من مسار ومؤديات تماهيه مع اضطراباته المتوقعة وغير المتوقعة .[1]

غير أن ليس كل فعل مكرر يعتبر طقساً ، فالتكرار وحده لا يكفي للفعل الطقسي حتى يعتبر طقساً "وإلا اعتبرنا عادة تنظيف الأسنان طقساً ، فإذا كان تكرار سلوك ما يكفي لنصف هذا السلوك بالطقس فسنقول أن للحيوانات سلوكات شعائرية ، فمع العلم أن التكرار للفعل الطقسي يعتبر شرطاً لازماً ، إلا أنه غير كاف للإحاطة بالطقس ".

يقوم الطقس على سمتين أساسيتين في الطقس هما المرجعية الدينية الماورائية .والسمة الثانية هي التكرار والثبات ، فكل عمل يقوم به شخص بمفرده أو جماعة من المتدينين سواء قلوا أو كثروا ، وقام هذا العمل على مبدأي المرجع الديني والتكرار والثبات ، فهو عمل طقسي ، مثل الصلاة عند المسلمين والحج ، وهذا ما لخصه "كازنوزف" " Cazeuneuve " في قوله :"هو كل عمل يمكن أن يكون جماعياً أو فردياً ، ولكنه يظل دائماً وفياً لعدد من القواعد التي تكون تحديداً ما يتضمنه من نظام طقسي ".[2] وهذه القواعد المكونة للنظام الطقسي هي بالضرورة المعقدة والتكرار وهذا ما ينطبق على الإحتفالية ، وتعتبر سمة التكرار من أهم صفات العمل الطقسي، إلى جانب سمة الثبات ، فهما الضامنان لصحة الطقس ولفعاليته، ويرتبط تأكيد علماء الإجتماع على صفة التكرار لأنها الصفة

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع**، مرجع سابق ص 84.

[2] - Cazenuve.jean , Op. cit ,p14.

الأولية التي يضطلع بها الطقس"وهي وظيفة الإستراجاع الجماعية المستذكر لأصول الأسطورة والدين ".

من جهة أخرى يتضمن الطقس حسب الباحث (التونسي المحواشي) [1] لثلاث مميزات تتحدد في (**التقعيد والتكرار والشحنة الرمزية**)، بمعنى أن الطقس له قواعده المنتظمة والمتعارف عليها لدى أفراد الجماعة الممارسة له ، أما **التكرار** فالمقصود به أن الطقس يخضع في ممارساته لآلية التكرار عبر مناسبات مضبوطة وفقاً لرزنامة وقتية من حياة الجماعة ، أما **الشحنة الرمزية** فإن لكل طقس شحنته **الرمزية الدافعة** لممارسته.

في نفس السياق المرتبط بميزة التكرار والتعقيد يؤكد "نور الدين طوالبي" [2]أن الطقس من خلال الميزتين يبحث عن تكريس وتثبيت وديمومة للحدث الاجتماعي أو الاسطوري الذي أوجده ، ومن ثمة فالطقس في مضمونه وميكانيزماته وأهدافه نوع من "البحث عن خلق وتحيين لماض غامض غالباً ، لكن يأخذ معناه عند ممارسيه على أنه فعل ديني " ، وبالإضافة لآلية التكرار التي تميز الطقس هناك الهدف الديني ، هذه المظاهر أوجزها (كازانوف) بتعريفه الطقس على أنه "السلوك الذي يتكرر تبعاً لقواعد ثابتة كما يؤسس وينشأ الطقس لعلاقة حميمة ومعقولة بين " عالم الحياة العادية وعالم الأجداد والألوهيات الأسطوري " ، وبذلك منح (كازانوف) لآلية التكرار الصفة المتغيرة المسيطرة داخل كل طقس ، بل إنها معطى في جوهر الطقس ذاته، وهي ما جعل فهمه وتفسيره مرهوناً بمعرفة الأساطير الأولى والمؤسسة ، ومن ثمة يبقى الطقس متضمن لمعنى إحياء وتحيين لتجارب مقدسة في حياة الشعوب والجماعات ، تعيشها من جديد وتقوم من خلالها بتجديد لتجاربها الأولى.

إذن الشيء الذي يشحن الذاكرة الجماعية "بالرمز والمعنى ، هو ما يمكن المنخرطين في ممارسة هذا الطقس من أن يعيشوا في زمنين إثنين معاً : زمن أسطوري متخيل ، وآخر فيزيقي حقيقي فعلي ، وعند إلتقاء الزمنين يوقف الزمن المتخيل الزمن الحقيقي ، وعندئذ يحدث ما يسميه (إلياد) بالعود الأبدي إلى زمن البدايات، وعند وقوف الزمن تنشط آلية التكرار والاسترجاع المميزة للطقس " [3] ،

[1]– منصف المحواشي ، مرجع سابق ، ص20.

2– طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص ص34، 35.

[3]– منصف المحواشي ، مرجع سابق ، ص ص 21،22.

ومنه يتضح دور الطقوس في إحياء الماضي والعودة إليه ، يستلزم ذلك إطار زماني ومكاني محددين يمارس في نطاقهما الطقس .

إذن يتضح من خلال هذا أن ممارسة أي طقس تحيل أولاً إلى المضمون الرمزي الذي يحتويه الطقس ، ثم الإطار الذي يتم فيه ، ورغم أهمية المضمون عن الإطار إلا أنهما في الأغلب لا ينفصلان ، الشيء الذي يجعل الإطار الزماني والمكاني الذي يتم فيه الطقس الجماعي ذا قيمة كبيرة في انقداح المعنى وتجيش الذاكرة وإثارتها ، إذ يرتبط حاضر الفاعلين بماضيهم (الحقيقي والمتخيل) ، وتستفيق الذاكرة ويشحن الوجدان الجمعي ، وهو ما يجعل ممارسة الطقوس والاحتفالات التي تصاحبها ، بوصفها محطات يتزود فيها الناس بشحنات المعنى وتكسر الرتابة التي يعيشون بها الزمن اليومي المعتاد.

في الأخير يمكن الإقرار أن تنوعاً كبيراً تعرفه الطقوس الإنسانية سواء من حيث بنيتها أو من حيث مستواها ، كما الإختلاف حسب زمن ومكان الطقس ، فعادة ما تتعدد الطقوس من الفردية إلى الجماعية ، ومن الطقوس الدورية والموسمية عبر فترات من السنة وتهم مجمل أفراد الجماعة ، كما توجد أيضاً طقوس دورة الحياة من ولادة وزواج وموت ، في مقابل ذلك هناك طقوس مناسبات تظهر بصورة غير متوقعة تحت ضغط الأحداث وتكون مرتبطة بالحياة الجماعية من جفاف ، وباء ، حرب ....الخ أو الحياة الفردية من عقم، مرض، ولادة توأمين ، مصيبة.....الخ.

تتعدد أيضا الطقوس بين هويتها الدينية او الاجتماعية أو السحرية وغيرها مثلما هناك طقوس العبور والدخول والخروج وغيرها من الطقوس التي تحمل في معناها الاجمالي صفة التكرار والتحيين ، والتعدد من الفردي إلى الجماعي ، مثلما توفر الإطار الزماني والمكاني في ذلك[1].

IV – الأسطورة والميثولوجيا :

لابد من الخوض في غمار الفكر الانساني واستبطان مشاعر الانسان نفسه فطريقة تفكيره تفصح عن بنية افعاله الممارسة وكذا السلوكات المنتهجة تجاه الانسان والاشياء والكون، ومن اقدم اساليب الاستبطان ضرورة متابعة الحوادث ذات الاتصال الاسطوري والميثولوجي المؤسسة

[1]– بيار بونت وميشال ايزار وآخرون ، مرجع سابق ، ص633.

والداعمة للفكر والوعي البشري بل وضامنة اهدافه ومحددت له نوع من الضمان لبقائه في هذا الوجود لانها بكل بساطة تهيأ أجوبة.

ف"الأسطورة حكاية تقليدية تلعب فيها الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية ... أو هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان [1] ". .ولقد تعاملت المعاجم العربية مع الأسطورة ، فابن منظور في لسان العرب يفسرها "بالخيال الباطل" والأساطير ، الأباطيل ، والأساطير ، أحاديث لا نظام لها وسَطَرَهَا : أَلَّفَهَا ، وسَطَرَ علينا : أتانا بالأساطير ....إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل ، يقال سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ولَمَقَهَا[2] "

يستعمل "جيلبير دوران Gilbert durand" مصطلح أسطورة بالمعنى الواسع ، أي باعتبارها "نسقاً دينامياً من الرموز والنماذج الأصلية والترسيمات الذهنية الأولية ، أي نسقاً دينامياً يترع ، بتأثير من ترسيم ذهني معين ، نحو التشكل في حكاية ". فهو إذن يبتعد عن المفهوم الضيق لعلماء الأديان ، ودارسي المعتقدات ، الذين يرون فيه (الوجه الآخر التمثيلي لفعل طقوسي) وإذا كانت الأساطير تأخذ شكل حكاية ، فإنها توظف اللغة والخطاب الذين يحولان الرموز إلى كلمات ، كما يحولان النماذج الأصلية إلى أفكار ، وهذا ما يجعلها تميل إلى العقلنة. بيد أن الأسطورة ليست مماثلة للغة وإن كانت تحتاج إلى توظيفها . وهكذا تشمل الأسطورة المحكي المبرر لعقيدة دينية معينة ، أو سحرية ، كما تشمل الخرافة والحكاية الشعبية والخطاب الروائي[3] .

لذلك لا يمكن اختزال الأسطورة إلى لغة معينة فهي صيغة خطاب لا مكان فيه للعبارة الإيطالية الشهيرة "الترجمة خيانة" ، لأن الأسطورة شأنها في ذلك شأن النموذج الأصلي ، لا تخون أي لغة لأنها لا تترجم . ولأنها تضم المكونات السابقة ، فإنها تعتبر بمثابة تكوكبات للصور.

[1] – فراس السواح، مرجع سابق ، ص14.

[2] –ابن منظور ، **لسان العرب** ، تقديم العلامة الشيخ عبد الله العلايلي ، دار الجيل ، دار لسان العرب ، بيروت ، ج 4 ، 1988 ، ص363.

[3] – Gilbert Durand,Op . cit ,p64-411-412.

تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي :"ومع ذلك مضامينها أكثر صدقاً وحقيقة، بالنسبة للمؤمن . من مضامين الروايات التاريخية . التي قد يشكك فيها ويعطي لنفسه الحق في تصديقها أو تكذيبها ، ولكن الشك لا يتطرق إلى نفسه إذا تعلق الأمر بالأسطورة ، والأسطورة لا تقص ما جرى في الماضي وانتهى ، بل عن أمر ماثل لا يتحول إلى ماض . ففعل الخلق الذي تم في الأزمنة المقدسة ، يتجدد كل عام ويجدد معه الكون وحياة الإنسان . وإله الخصب الذي قتل ثم بعث الحياة موجود على الدوام في دورة الطبيعة وتتابع الفصول ".

كما أن الأسطورة تختلف عن الأجناس البشرية القريبة منها أو المشابهة لها كالقصص البطولي والخرافة والحكاية الشعبية بما يلي :

- من حيث الشكل ، الأسطورة تحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات وغالباً ما يجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية وتداولها شفاهة ، كما يزودها بسلطان على العواطف والقلوب لا يتمتع به النص النثري .

-تأخذ سلطتها ومشروعيتها ليس من البرهان / العقل وإنما من البيان (الزخرفة والسجع).

-يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإحيائية بالنسبة إلى الجماعة.

-لا يعرف للنص الأسطوري مؤلف معين ، لأنها ليست نتاج خيال فردي ، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها ، ولا تمنع هذه الخصوصية الجمعية الأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفوقة ، تطبع أساطير الجماعة بطبعها وتحدث إنعطافاً دينياً جذرياً في بعض الأحيان .

-تلعب الآلهة وإنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة ، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملاً لا رئيسياً .

-تتميز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية ، وذلك مثل التكوين والموت والعالم الآخر . إن هم الأسطورة والفلسفة واحد لكنهما تتمايزان في طريقة التناول والتعبير ،

فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكاة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها ، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز و الصورة الحية المتحركة[1] .

ثالثا: الاطر الاجتماعية للحفل :

تتميز الظاهرة الاحتفالية بطبيعة خاصة تساعد على استمراريتها كالتالي:

I –العادات والأعراف:

للحفل مميزات تجعله في طابع العادة والعرف :

أ – الظاهرة الإحتفالية عادات :

تلعب العادات والاعراف الحارسة والضامنة لمعايير المجتمع دورا اساسيا في المجتمعات ذات البنية التقليدية لانها بمجرد التأسيس والتكرار لهذه الافعال جماعيا تتسسل الى البنية والذاكرة الجامعية لتصبح مشهودة الفعل وبارزة المعنى التي من دونها يفقد الفرد الاجتماعي بداخل هذه المجتمعات وزنه ووجوده، فهي اكثر من ضرورة اجتماعية.

يقول عنها نور الدين طوالبي:"إن الممارسات الجديدة للطقوس في الجزائر ترتبط بصيرورة الإستخدام الجماعي للثقافة التقليدية كي تصبح هذه الأخيرة مطابقة للثقافة الجديدة [2]".

فالعادات والأعراف من بين العناصر الثقافية التي تبدوا أكثر عمومية ، فهي بطبيعتها استجابة لحاجات ثابتة نسبياً ، ومتغيرة تبعاً لذلك ، لأنها تستجيب في الزمان والمكان لحاجة اجتماعية يمكن أن تكون مستقلة عن الزمان والمكان ، وإن ما يحكم العادة هو التكرار والتعود فيتعود الناس أو يعتادوا عليها ، كما يأتي هذا المفهوم الاشتقاقي لكلمة عيدا أو أعياد ، لأن الناس اعتادوه ، فالعيد يذهب ثم يعود "وهنا يتخطى مفهوم العادة الاجتماعية مسألة تكرار لعملية معينة ، أو النشاط اللاشعوري

[1]– فراس السواح ،مرجع سابق ،ص 13.

[2]– طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص13.

واللاواعي لعملية ما ، والناتج عن تكرار فعل حتى ولو كان فعلاً اجتماعياً . مفهوم العادة أضيق من المفهوم الاجتماعي لهذه الكلمة "[1].

وقد عبر (بيار بورديو) عن ضيق مفهوم العادة (Habitude) في كتابه " الحس العملي " ، وعبر عنه بمفهوم (Habitus) أي "النزوع الشخصي الاجتماعي" . فهذا المفهوم يشير إلى عملية إنتاج الأفكار الإجتماعية ، ثم إعادة إنتاجها مع تغير الظروف الاجتماعية أيضاً واستمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور المجتمع ، والتفاعل الدائم بين الإثنين أي : (النزوع الشخصي الاجتماعي Habitus) والمجتمع الذي يتحرك فيه هذا النزوع ، ما هو إلا الهاجس المعرفي أو الهم الذي يشغل المجتمع في الزمان والمكان فإذا توصل عملياً إلى إشباع هذا الهاجس أو تخطى هذا الهم ، ظهر له هاجس جديد وهم جديد ، يحاول الإجابة عنه في جولة جديدة من التفاعل بين المجتمع ومفاهيمه من أجل إنتاج مفاهيم جديدة تجيب على هواجس وهموم جديدة. وتنقسم العادات التي يكسبها الفرد إلى عادات فردية وأخرى جماعية .

ولقد نشأت الظاهرة الاحتفالية في وقت معين ، تبعاً لظروف مشتركة في ذلك المجتمع ومارسها عدد كبير من الناس ، فمن الممكن أن تصبح عادة جماعية ، "إنها مجموعة من الأفعال والأعمال وألوان السلوك التي تنشأ في قلب الجماعة بصفة تلقائية لتحقيق أغراض تتعلق بمظاهر سلوكها وأوضاعها . وتمثل ضرورة اجتماعية تستمد قوتها من هذه الضرورة لذلك من الصعب على الأفراد الخروج على مقتضياتها . فهي مفهوم يستخدم للإشارة إلى مجموع الأنماط السلوكية التي تبقى عليها الجماعة وتتناقلها عن طريق التقليد Bytradition والتفاعل مع الآخرين "[2]

و في سياق سؤالنا لأحد المبحوثين عن الغرض من إقامة هذه الاحتفالية فأجاب قائلا:

" حنا من الصغر نعقلو على اللبات و الجدود يديروا زيارة عاشوراء و هيا فضيلة نديروها نوكلوا فيها الضيافين و نترحموا فيها على الموتى " المبحوث (10) .

[1] –عبد الغني عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة : المفاهيم والإشكاليات .... من الحداثة إلى العولمة** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2006 ، ص152.

[2] – عبد الغني عماد ، نفس المرجع ، ص 153.

و هذا يدل على أن التنشئة الاجتماعية داخل القصر ترسخ رموز المقدس ضمن المتخيل الشعبي للمبحوثين حيث يصبح هذا المتخيل بمثابة نزوع شخصي اجتماعي (كما يرى بورديو) حيث يعتبر التمسك بإقامتها مقاومة الإنسان التمنطيطي للمتغيرات المادية كإقبال الكثير للزوار مقابل غلاء المعيشة، كما هي مقاومة لتيارات الإصلاح الديني و المكفرة أو المبدعة لهذه السلوكيات كونها تعارض (الدين الفقهي) ، وكأن قوة المخيال الشعبي للانسان صار يعتبر أن الامتناع عن إقامة احتفالية عاشوراء و استقبال الزوار هو خروج عن (الدين الشعبي) و هو بدعة منكرة بالنظر الى ما تم ترسيخه في المخيلة عن طريقة التنشئة الاجتماعية .

وعند سؤال نفس المبحوث عن تكرار احتفالية عاشوراء و هل يمكن ايقافها ، فقد ظهرت عليه ملامح الاندهاش إلى درجة أنني سألته ماذا تعني لك احتفالية عاشوراء فأجاب بعد تحفظه في البداية

" عاشورة فضيلة مباركة يجو ليها قاع الناس و ياكلو
ويشربوويحضرو للبارود و صارة و الحضرة و كل الناس
تاكل وتفرح و مايبقى حتى حد و كيفاش تقولي نحبسوها و
كيف يجوك الضيافين تزعكهم؟... والحمد لله اليوم الناس
كل راهي بخيرها وتوكل الضيافين" المبحوث رقم (7) .

و يظهر من هنا أن هناك مقاومة للمخيلة الشعبية لكل المتغيرات الاقتصادية بل هناك تمسك بهذا الدين الشعبي و كأنه صار بمثابة دين فقهي يجب أن يتكرر كل موسم ، حيث أن المبحوث لم يقبل حتى أن نناقشه في ذلك، متسلحاً بتسامي نفسي و دافع قوي نحو اقامة احتفالية عاشوراء و هو فرح باستقبال الضيف ليس ساخطاً على قدومه .

بل أنه ذهب إلى أبعد من ذلك عندما يروي لي عن قصر في توات امتنع من إقامة احتفالية عاشوراء فأصيبت عائلاته بأمراض و دب فيها الفقر ، و كأن إقامته للاحتفالية و استقبال الضيوف هي بمثابة البركة التي تزيد في الرزق و هنا تلعب الاسطورة دورا بارزا في تقوية المخيال الشعبي و ينعكس هذا المتخيل على الطقس بشكل عام متمثلاً في الرموز الدالة له .

ب- الظاهرة الاحتفالية عرف اجتماعي :

يبقى العرف من ناحية كونه الاطار الاجتماعي للقيم والمعاير الضابطة والمؤسسة مهما في تصور افعالنا ومعتقادتنا خاصة الدينية منها فالعرف اكثر انتشارا ومستداما لكونه يدخل ضمن الذاكرة المجتمعية وما تعارفت عليه، فأشهر تعريف عند علماء الاجتماع للأعراف هو أنها تلك السنن الاجتماعية التي تدل على المعنى الشائع للاستعمالات والعادات والتقاليد والمعتقدات والأفكار والقوانين وما شابه ذلك وبخاصة عندما تحوي حكماً ، إنها تحتوي جانباً كبيراً لما يطلق عليه الصواب أو الخطأ وذلك من خلال طرق السلوك المتنوعة ، وهي تمكن أن تتمثل أيضاً في الحكم والأمثال و الأغاني الشعبية والقصص الأدبية التي تعتبر مظهراً من مظاهر التراث الشعبي.

لقد كان العرف لدى الجماعات الإنسانية الأولى هو المصدر الوحيد الذي ينبع منه قواعد القانون والتشريعات ، سيما المجتمعات المحلية والغير كتابية (المجتمعات ذات الثقافة الشفوية في الاتصال والتعبير كما حددها الأنثروبولوجيين). ومازال للعرف أهمية كبيرة في مجتمعات كثيرة ، على الرغم من تطور هذه المجتمعات واتخاذها التشريع ، مصدراً لقوانينها ، فمازال للعرف في بريطانيا مثلاً أهمية كبيرة والقانون فيها يتكون من السوابق القضائية والعرف فضلاً عن القواعد التشريعية "[1]

والعرف في الأساس ضمير جمعي ، إذ (يتكون العرف أساساً في ضمير الجماعة بطريقة لا شعورية وتدريجية ، فقد يتبع شخص أو أكثر قاعدة ما في تصرفاتهم ، حتى إذا ظهر صلاح تلك القاعدة واتفقت مع ظروف الجماعة وحاجاتها ، لجأ باقي الأفراد إلى إتباعها مدفوعين بغريزة التقليد والسير على المألوف ، فالجماعة إذاً تخالف العرف باطرادها على السير على نهجيه أمداً طويلاً)[2].

[1] عبد الغني عماد ، مرجع سابق،ص153.

[2] – نفس المرجع ، ص 154.

II ـ الحفل والتقاليد :

لا يخلو الموضوع المقدي والديني على حد سواء من ضرورة التعرض للتقاليد وكيف امتزجت هي الاخرى بهذه الممارسات وكيف تدخل الديني والغير الديني بها، كما ان التقاليد هي التي تضمن بقاء هكذا احتفالات فلولا التقاليد ولولا تقليد التراث وبثه عبر الجموع والحشود المجتمعية ومن طرف اناس يمثلون هذه المجتمعات لاندثرت هذه الاحتفالات.

يأتي مفهوم التقليد لغة من الفعل قلد يقلد قلادة ، أي جعلتها في عنقه ، ومنه التقليد في الدين ، وكأن المعنى يفيد على الأمانة وذلك بوضعها في العنق .

أما سوسيولوجيا فقد اكتسب مفهوم التقليد بعداً جديداً يعبر عن مدى ارتباط حاضر المجتمع بماضيه ، كما يشكل أساس مستقبله ، لذلك جاء هذا المفهوم ليعبر عن ارتباط الإنسان الاجتماعي بتراثه المادي – الروحي ومحاولته بعثه من جديد عن طريق إعادة إنتاجه مادياً أو روحياً بإقامة الاحتفالات المعبرة عن مناسبات معينة ، فترتدي في كل احتفال منها طابعاً خاصاً به ، وأنواعا معينة من السلوك الطقسي والرمزي غالباً ما يكون غير مفهوم أو غير مفكر فيه ، فيأخذ طابعاً شعبياً ومنحى فلكلورياً ، ينتهي عادة بانتهاء المناسبة الاحتفالية ، إلا أنه يبقى راسخاً في الوعي أولا وعي الجماعة التي تتناقله جيلاً عن جيل ، وتشعر نحوه بقدر كبير من التقديس ، وترى أنه من الصعب بل المستحيل العدول عنه ، وهذا ما يميزها (التقاليد) عن العادات .[1]

والتقاليد بهذا تمثل "عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل إلى جيل عبر الزمن وتتميز بوحدة أساسية مستمرة" ، وهي نمط سلوكي يتميز عن العادة بأن المجتمع يقبله عموماً دون دوافع أخرى ، عدا التمسك بسنن الأسلاف.[2]

وتعرف التقاليد وفق هذا التوصيف السوسيولوجي بأنها عبارة عن مجموعة من قواعد السلوك الخاصة بطبقة معينة أو طائفة أو بيئة محلية محدودة النطاق وهي تنشأ عن الرضى والاتفاق الجمعي على

---

[1]– عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص155.

[2]– إيكه هو لتكرانس ، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكور : المفاهيم العامة في الأنثروبولوجيا** ، ت . محمد الجوهري وحسن الشامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2 ، 1973 ، ص125.

إجراءات وأوضاع معينة خاصة بالمجتمع المحدود الذي تنشأ فيه ، لذلك فهي تستمد قوتها ، شأنها في ذلك شأن العادات والعرف من قوة المجتمع أو الطبقة أو البيئة التي توافقت عليها ، وتفرض سلطتها بالتالي عل الأفراد باسمها .

والتقاليد ظاهرة اجتماعية إنسانية لا تخلوا منها أي جماعة مهما بلغ تقدمها التكنولوجي أو تنفك من سلطتها ، خصوصاً المجتمعات التقليدية "وقد اعتبر البعض ، ومنهم (هو بهاوس Hobhouse) أن تقليد السلف هو غزيرة المجتمع أو القاعدة التي تسير بموجبها مجريات الأمور "

على هذا الأساس يمكن القول بأن التقليد إذن ، ما هو إلا عادة فقدت مضمونها ، و لم يعد من الممكن أحياناً التعرف عل معناها الأصلي ، وإنما يمارسها الإنسان لمجرد المحافظة وهو في الأخير شكلاً من أشكال الرواسب الثقافية في المجتمع لها السلطان على نفوس الأفراد . العادات تتغير باستمرار بفعل الإحتكاك بالغير ، أما التقاليد فهي ثابتة تحفظ تماسك الجماعة ثقافياً ، بالاستناد لمعطيات ثابتة عل صعيد المعتقدات الدينية أو القاعدة الاقتصادية السائدة أو المعطيات البيئية والجغرافية العامة . ولا يحتاج تغيير العادات إل الكثير يحتاج فقط إلى لقاء مع ثقافة أخر عن طريق الاحتكاك المباشر.

وإذا كانت الممارسة الاحتفالية تقليد ، فهي ذاكرة جماعية للجماعة القصورية ، فهي أمانة تركها الأجداد لا ينبغي التفريط فيها بالتخلي عنها ، وهكذا "يبين لنا التقليد كم أن التاريخ حاضر في أذهان البشر وتصوراتهم ووعيهم ، ويبين لنا كم أن الذاكرة الشعبية هي حاضرة في ممارسات وطرائق التذوق والانفعال عند الناس في حياتهم العملية اليومية ، التاريخ كمحصلة لتجارب البشر لم يعد بعداً للثقافة والمعرفة فحسب ، بل أصبح جزءاً منها " وتنوع مصادر التقليد يجعل مصادر التأثير التاريخي مختلفة التجلي في وعي الإنسان ، تارة نماذج الماضي هي واعية عبر التراث ، وتارة أخرى هي أقل وعياً ومقبولة بشكل شبه عفوي ، كما يحصل مع مختلف عناصر الثقافة الشعبية "[1].

[1] ايكه هولتكرانس، المرجع السابق،ص126.

و في سؤالنا لأحد المبحوثين عن كيف يمكننا المحافظة عن إقامة عاشوراء بتمنطيط كل سنة فأجابا قائلا:

"عاشوراء هنا في تمنطيط يوقفوا عيلها المقدمين و هوما ولاد عمراوي ، ويقولوا ليهم لمقاديم علابل يرسلوهم للمغرب في وزان عند الشيخ يعطيهم الموافقة ، وكل ما يتوفى مقدم من لمقاديم يتفقوا ولاد عمراوي على مقدم تاني و يرسلوه " المبحوث رقم (13) .

و من هنا يظهر أن عاشوراء بقصر تمنطيط تتمتع بإشراف رمزي من الإنسان الذي تتم تزكيته حيث يحظى برأس مال رمزي يمكنه من إدارة شؤون طقس الاحتفالية حيث يشرف على استقبال الفرق الفلكلورية ، كما يشرف على الموكب الصوفي عند خروجه بالحضرة الصوفية ، بأفراد حاملين للأعلام الدالة على حضور اولياء و صلحاء قصر تمنطيط ، فالمقدم هنا هو إنسان يجمع بين رأس المال الرمزي ، و هو تزكيته من شيخ وازان، إضافة إلى أنه يشرف على رأس المال المادي بجمعه للمعونات من القصور المجاورة لقصر تمنطيط .

و إن كان في هذا إشارة إلى التراتب الإجتماعي ، إلا أنه يدل على الطقس يبقى تقليد يتغذى باستمرار ، بالمخيلة الشعبية أولا ، كما رأينا في المبحوث السابق و المحافظين على استمراريته.

III الشعائر والطقوس :

لا يمكننا التعرض الى المقاربات والدراسات الدينية من دون التعرض الى الطقوس التي تمارس والشعائر المنتشرة حسب كل حفل وظاهرة دينية او سحرية اجتماعيا او ثقافيا سلوكيا او نفسيا لانها تدخل ضمن الزمن القابل للتكرار والزمن الغير القابل للتكرار وتدخل ايضا ضمن المعنى والرموز لتلك الطقوس.

فمن جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الانثروبولوجيا والاجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي تعبير رمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل علي تقوية المعتقد نفسه ،كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل

الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم ،وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوة الطبيعية أو ما فوق الطبيعة[1] .

وتحدث" ما لينوفسكي"عند تميزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية من حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، إذ تؤدي الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أي غرض ،وهو يري أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح ،ومع دالك فليس لها غرض يطلب من وراء ذالك .

وأشهر من تحدث عن الشعائر وحدد طبيعتها هو (فان جينيب Arnold van Gennep) وترتبط شعائر الانتقال بالإحداث غير الدورية وبدوره حياة الفرد كالميلاد والخطبة والزواج والإنجاب والمرض والوفاة.

ويشرح ((فان حينيب)) مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارسها . تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال ،وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم .

ثم في المرحلة الثانية ويسميها الشعائر الهامشية ،ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد ،من حيث انه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة و لم يتم له التخلص كاملا من القديم . وتكون الطقوس والشعائر في هده المرحلة ذات تأثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد .

والمرحلة الثالثة هي شعائر الإدماج وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخري مع أعضاء مجتمعه الجديد كعضو داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه .

والنوع الأخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعضيد أو التشديد والتقوية Intensification rites وترتبط هده الشعائر بالتغييرات اليومية والأسبوعية أو الشهرية أو السنوية ،وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول ،وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر

[1]– عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص156 .

علي جميع أفراد الجماعة،وللشعائر عموما دور فعال في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء ، وكما يري ((روبرت تايلور)) : فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة ومواجهة الاضطرابات المألوفة وغير المألوفة في أحداث الحياة اليومية . وكذالك بين ((أحمد الخشاب)) أن الشعائر تكون في دور الوسيط بين الفرد و مجتمعه وآلهته[1] .

وقد اتفق كل من (راد كليف بروان ، تالكوت بارسونز ،دور كايم ، وروبرت تايلور وأحمد الخشاب،وعاطف غيث ،وفاروق إسماعيل) ، على أهمية الشعائر في التعبير عن وحدة المجتمع ،وتأكيد وتعميق القديم والمعتقدات وتحقيق الضبط الاجتماعي بالحفاظ على سلك النظام الاجتماعي عن طريق تقوية المشاعر والروابط والعواطف . فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعي ، حيث تقوي إلتفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة تقاليدهم وعاداتهم وتراثهم الثقافي .

ومن أهم الشعائر والمناسبات الدينية التي تحتفل بها المجتمعات الإسلامية الأعياد وموالد الرسول صلى الله عليه وسلم وأول العام الهجري وليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وغيرها من المناسبات التي أطلق عليها (فاروق أحمد مصطفى) المناسبات الدينية العامة ، أما المناسبات الخاصة فهي تشمل الاحتفال بمولد الأولياء كمولد الحسين والسيدة زينب ومولد بعض مشايخ الطرق الصوفية .

والموالد من أهم الشعائر والمناسبات التي تناولها الباحثون الاجتماعيون والأنثروبولوجيون بالدراسة وللمولد دون شك دور في تدعيم العلاقة بين أعضاء الطرق الصوفية من خلال الاحتفال بالولي ومحاولة جذب أفراد جدد للطريقة بالإضافة لفرصة تلاقي الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات وتستغل طرح كثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية للمناقشة . والمولد ظاهرة اجتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوي بالبناء الاجتماعي المحيط بها سواء على مستوى الحي أو القرية أو المجتمع الكبير ، كما أنه ينطوي على جوانب اقتصادية ، في بعض الأحيان .[2] لكن بالأخص دينية وترويحية

[1] – بيار بونت وميشال ايزار وآخرون ، مرجع سابق ، ص633.

[2] هيبة سيف الدين ،" **الظاهرة الدينية : الدين والتدين ، من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية** "من مجلة الواحات للبحوث والدراسات ع 3 (2008)، ص 6 .

وثقافية وحتى سياسة بل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذي ربما يوجد في بعض الموالد والمناسبات ، ولكن الجوانب الدينية هي التي تعطي المولد مبرر وجوده الأساسي وتمثل الغطاء الشرعي لكل الأنشطة التي تمارس فيه كما أنه من الملاحظ أن الجوانب الترويحية والترفيهية (الفنية) تتصل بالإحتفال بالمولد وبذلك أن تكتمل العناصر الرئيسية التي يمكن أن ينهض عليها أي مولد ، ومظاهر آخر من مظاهر الترويح يتمثل في نزول المريدين على إخوانهم في الطريق الصوفي والزائرين لهم وقضاء أيام المولد معهم ومشاركتهم في تمويل زيارتهم بما يحملون من هدايا وتبرعات وغيرها ..... وزيادة على هذا ما أجمع عليه دارسوا الدين من علماء الفلسفة والأخلاق والاجتماع والسياسة فقد رأى (فاروق إسماعيل) أنه ما من نظام اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي إلا ويرتكز بطريقة أو بأخرى على فكرة دينية ، وقد امتد أثر الدين في مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الإسلامي خاصة ليكون هو المفتاح الرئيسي لكل عمليات التحديث والتنمية "وهو ما أكده الأستاذ رأس المال عبد العزيز في دراسته للبداوة والمجتمعات المستحدثة بالجزائر ، فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بان أي نموذج للتنمية أو للتحديث ما لم يكن متمشياً مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل ، ولهذا تتبنى علوم المجتمع اتجاهات جديدة مثل : " التحديث من الداخل" أو "تعبئة القيم الدينية" حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث إحداث التغير المطلوب مما أكد على أنه لا يمكن إغفال الدور الذي يلعبه الدين في مجتمعات العالم الثالث .

الشعائر جمع شعيرة، والشعيرة هي العلامة التي يتميز بها الشيء عن غيره ويقصد بالشعائر والطقوس الدينية مجموعة الأفعال المرعية والممارسات التي تنظمها قواعد نظامية من طبيعة مقدسة أو موقرة ذات سلطة قهرية ملزمة ضابطة لتتابع بعض الحركات الموجهة لتحقيق غايات ذات وظيفة محددة[1].

في الحقيقة الشعائر هي الطقوس ، لذلك أفردناهما في عنوان واحد ، و لم ترد كلمة طقس في معجم اللغة العربية لابن منظور ولا في غيره من المعاجم اللغوية ، وإنما ورد بمصطلح شعائر. "فالشعائر

[1]– هيبة سيف الدين ، مرجع سابق ،ص 7.

ليست إلا طقوساً اجتماعية والاحتفال العام المصاحب لها الغرض منه تحيين أهمية المناسبة وهي بهذا تؤثر في الأفراد من غير أن يتدخل العقل في الأمر ، ووظيفتها أن تنقل أحاسيس تتصل بحقائق كبيرة وبوجود المجتمع ، وبعبارة أخرى يعتقد كثير من علماء الاجتماع أن الوظيفة الرئيسية هي الوظيفة الرمزية ، باعتبارها أداة تنظيمية للوحدة الجماعية فكثيراً ما تؤدي الإشارات والشعارات والعبارات الرمزية الوظائف التي تؤديها القواعد التنظيمية الوضعية لصورة آلية في مجرى الحياة اليومية وبخاصة بالنسبة إلى الجماعات المهنية والطائفية والمحلية " . الشعائر إذن قواعد ضابطة للمناسبات لا تهدف إلى تحقيق منفعة ، وإنما هي أدوات تنظيمية من طبيعة الحياة الإجتماعية تعمل على تثبيت قواعد السلوك الجمعية ، لأنها تتكرر بصفة إنتظامية .

"وتتميز الشعائر عن العادات الفردية بأنها مصحوبة دائماً بحس خاص بالجبرية أو الإلزام عند الذي يجد عنها على أية صورة ، بحيث يؤخذ عليه أنه إرتكب خطأ أو عملاً غير مرغوب فيه ، لا على أساس نفعي ، وإنما لأن خروجه على المألوف قد خدش أو عطل نظاماً جارياً ، وضايق الغير في عدم الإستجابة العاطفية للمناسبة التي تقضي إقامة الشعائر ،كحالة الذي أفطر في رمضان أو امتنع عن إقامة العزاء ، وإن كان هذا التصرف لم يقلل من أهمية الشعائر بحد ذاتها "

والمظهر الغالب للشعائر والطقوس أنها من طبيعة دينية وهي تنطوي في جانب منها على مجموعة من المحرمات المقدسة المعروفة باسم (التابو taboo)، وهي تشير إلى مجموعة من الأمور و الأفعال والمواقف التي يجب على الأفراد القيام بها ، وبخاصة أنها تستند إلى الجزاء الديني والرادع الخلقي.

الاحتفالات الدينية / الزيارات هي شعائر أكثر منها عادات جماعية ، وكثيراً ما تعتبر الشعائر والاحتفالات العامة المصاحبة لها شيئاً واحداً ، ومع ذلك فالاحتفال شيء أعم وأشمل تندرج تحته الشعائر والتي هي عبارة عن إجراءات مقررة ذات طبيعة تتصف بالرسمية والوقار ، العادات تتغير بسهولة نسبياً ، غير أن كل تغيير جوهري على التقليد يعتبر كسراً للبنية ككل ، ويثير الاستنكار والمحاربة الشرسة (كدفن ميت دون إخضاعه لصلاة رجل الدين) .[1]

[1] هيبة سيف الدين ، مرجع سابق ، ص 8.

IV – التراث الشعبي:

يتجلى (التراث الشعبي TraditionFolk) في عناصر كثيرة منها الفلكلور والموروث الثقافي والمعتقدات الشائعة من خرافات وأساطير ولفظ تراث ، يعني بشكل عام العناصر الثقافية التي تلقاها جيل عن جيل ، إلا أن بعض الباحثين يرى أن هذه الكلمة يتوقف مدلولها على السياق الذي تستخدم فيه أو على القرائن المكتسبة ويتضمن التراث الشعبي شيئين أساسين هما : الفلكلور والاعتقادات .

أ -الفلكلور :

ظهر هذا المصطلح عام 1840 في اللغة الإنجليزية باستخدامه من قبل العلامة (توامس W.thomes) وتتألف من قطعتين (Folk) بمعنى الناس و (Lore)بمعنى معرفة أو حكمة وعليه فمعنى كلمة (folk lore) حرفياً هي : التراث الروحي للشعب وخاصة التراث الشفاهي وهو كذلك العلم الذي يدرس هذا التراث ..."[1]

وقد اختلفت مدارس الفلكلور حول تحديد موضوعه فمنها من قصره على الأدب الشعبي وبعضها حدده في الحكايات الخرافية والأساطير وبعضها الآخر ضم إليه طرائق الحياة الشعبية ووجوه نشاط الناس الثقافية والحضارية .

ويمكن القول أن المتخصصين بالفلكلور قد حددوا ميدانه أخيراً في تلك الفنون التي تمتاز بعراقتها وانتقالها عن طريق التقليد والمحاكاة أو النقل الشفهي وهي غالباً ما تكون مجهولة المؤلف كما أنها تمتاز بكونها تصوراً لسلوك الشعب النفسي والاجتماعي ، ونزوعه إلى التعبير عن روحه وتقاليده ومعتقداته ، ووفق هذا التحديد يظهر بوضوح ارتباطه بالعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية والإثنولوجيا والتاريخ وعلوم الحضارة .

[1]– إيكيه هولتكرانس، مرجع سابق،ص279.

الظواهر الفلكلورية متداخلة ، بل إن بعضها فقد وظيفته الأساسية ليؤدي وظيفة أخرى أو بقي دون أية وظيفة جديدة ليمثل شكلاً من المورثات الثقافية التي تعبر عن السمات التي تميز بها تاريخ أو مرحلة معينة.

ب– الاعتقاد:

إذا كانت الممارسة الاحتفالية تراث شعبي فهي تحتوي على كل ما يحتويه ذلك التراث ، وأول وأهم شيء يتضمنه التراث الشعبي هو الاعتقادات المتنوعة والمتعددة وهي:

–الاعتقاد بالكائنات العلوية والسفلية كالجن والعفاريت والهواتف وأرواح الموتى و أرواح الأشياء وكيفية تعاملها مع الإنسان.

–ومنها طقوس الدخول والخروج الواجب إتباعها عند دخول مكان أو الانتقال إلى طور جديد من أطوار الحياة (دخول العروس إلى منزل الزوجية ، سقوط الأسنان عند الطفل ، الختان).أو ما يسمى في لغة الأنثروبولوجيين بطقوس العبور .

–تشمل أيضاً الاعتقادات الخاصة بالتشاؤم أو التفاؤل من أشياء أو أفعال التوقي مما يجلب النحس (الأحجبة) واللعن بهدف استدرار القوى غير المنظورة بقصد إيذاء الملعون والتبرك والتلفظ بقصد جلب خير . والعين التي يظن أن بعضها يجلب أثر طيباً أو رديئاً . وحتى الأيام فهناك من أيام الأسبوع وأخرى على مدار السنة لها تأثير جيد أو سيء تخشى عاقبته . و أيضاً الأعداد لبعضها تأثير مكروه أو غير مستحب وأخرى ذات دلالة طيبة . وحتى في ما يتعلق بالأسماء والكلمات فهناك اعتقادات بتأثيرها أو يتضمنها معنى خاصاً .

–ومنها ما له علاقة باستقراء الغيب والكشف عن المستقبل بقراءة الكف أو الورق وما يطلق عليه ضرب الودع .

–أو الإعتقاد بالأولياء و الوسطاء والإيمان بالهبات والقرابين .

–أو الإعتقاد بالطب الشعبي وفيه العلاج بالكي والأعشاب والرقية والزار.

-وهناك العادات المرتبطة بدورة الحياة والتي تدور حول الولادة والأسبوع والختان والخطبة وهدايا العروس والزفاف والوضع والمرض والموت.

-ومنها ما يتعلق بالمواسم الزراعية أو الزمنية أو الأعياد والموالد.

-ومنها ما يشمل مراسيم الاستقبال والتوديع والعلاقات بين الفرد والمجتمع ، بما فيها العلاقات الأسرية (الأب والأبناء ، الكبير والصغير ، الصبيان والبنات ...الخ).

-منها ما يتعلق باللائق وغير اللائق ، مثل ارتداء ملابس ملونة أثناء الحداد والموقف من الغريب والخارج عن المألوف المتعارف عليه ، وعادات المأكل والمشرب وأوقات الزيارة[1] .

كل مجتمع له معتقداته الخاصة به تنتقل إليه من جيل لآخر ، حيث يضيف إليها الخيال الشعبي بعض العناصر المستمدة من بيئته وكذا أحواله الاجتماعية ، والاقتصادية ، وترجمتها في شكل من أشكال التعبير الشعبي حتى يتسنى لها البقاء في أذهان المجتمع .

غير أن التراث الشعبي شأنه شأن معظم المصطلحات في العلوم الاجتماعية لا يوجد اتفاق في تفسيره ولكن مع ذلك يوجد أو هناك شبه إجماع أكاديمي على أهم ملامح وأسس وموضوعات التراث الشعبي وهي "العادات والتقاليد والقيم والفنون ومختلف المعارف الشعبية التي أنتجها المجتمع على مر العصور من خلال تجاربه وخبراته الحياتية المتعددة حيث يتداولها ويتناقلها الأفراد ويتعاملون بطريقة عفوية ولكنهم ملزمون بالقيام بها في سلوكاتهم وتفاعلاتهم اليومية مع غيرهم ، لأنها تمثل أنماط خاصة تجعل الفرد يرتبط بالجماعة ويخضع لها وتجعل بالمقابل الجماعية تسيطر على الفرد بالإنتماء داخل جماعته ، كما تصل الحاضر بالماضي[2]".

وبحديثنا عن ماهية الاحتفالية قد وجدنا أنفسنا مقحمين بالحديث عن العادات والتقاليد والأعراف والتراث الشعبي ، وكل هذه المرادفات والعناصر هي التي تمثل أو تشكل ما يسمى بالثقافة

---

[1]- عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص 160.

[2]أسعد فايزة ، **العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة : مقاربة سوسيو أنثروبولوجية لعادات الزواج والختان – مدينتي وهران وندرومة نموذجاً** – رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع ،جامعة وهران ، 2011-2012 ، ص71.

الشعبية ، ذلك أن مفهوم الشعبي متعلق بما هو متصل بالشعب كالتراث الشعبي والثقافة الشعبية ، ويرتبط مفهوم التراث الشعبي عند معظم المفكرين بالثقافة الشعبية التي تعتبر العديد منهم القاعدة الأساسية في أي مجتمع لأنها هي المرأة العاكسة لتصورات هذا المجتمع وسلوكياته وذهنيته عموماً ، ويرى طوني بينيت" ان الثقافة الشعبية تحظى بالتفصيل على نطاق واسع ويرغب فيه كثير من الناس ... وهي طراز حياة اغلبية افراد الجماعة(غوتفريد هردر 1966)[1] ".

و في سؤالي لأحد المبحوثين ماذا تعني لك احتفالية عاشوراء ، حيث حاولت أن أستفزه بقولي له هي شرك بالله و بدعة منكرة، فأجاب قائلا:

" عندك لا يسمعوك راك عارف واش راك
تقول...،عاشوراء ندقوا عليها العلف لوكان بقا فيا
ألا عرق واحد ندير الزيارة، ولله لا يقتلني حتى
نشوف ولادي و حفادي يديروها " مبحوث رقم
5) .

و تصريح هذا المبحوث يدل على أن ممارسة الاحتفالية كطقس جماعي يحكمه عنصر الرقابة الجمعية كونه قال " عندك لا يسمعوك " إضافة إلى التمثل و المخيلة الشعبية الراسخة لدى المبحوث إلى درجة أنه صار يرى في ذلك أنه معتقد شعبي جماعي (طوطم) يحوز القداسة الزمانية (و هي فضيلة عاشوراء) و المكانية (قصر تمنطيط) لأنه أضاف قائلا " ... أنا كي تجي عاشوراء وين نكون لازم نجي لتمنطيط ... شايله أمول النهار .." وكأن تمنطيط هي بمثابة تعويض على الكعبة التي يأتي منها الحجاج ، أي تعويض قداسة مكان بمكان آخر ، وقداسة زمن (وقوف عرفة) زمن آخر (عاشوراء) .

[1]–طوني بينيت، وآخرون،**معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**،ترجمة ،سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان ط1،2010ص ،ص،431،432.

رابعا: مميزات و انعكاسات الحفل

للظاهرة الاحتفالية خصائص تميزها اهمها:

ا – ا

لالزام والفورية

أ–الإلزامObligation

مما لا شك فيه أن نفوذ الثقافة الشفهية كبير في المجتمع ، وهو يصل إلى حد الإلزام ، لانها خصوصية المجتمعات الاولية التقليدية التي تركز على المشافهة والتذكر "فمن اللحظات الأولى للتنشئة الإجتماعية يتلقى الأولاد مجموعة من المعايير تدلهم على الصواب وتنهاهم عن الخطأ في البيت أولاً ثم في المدرسة والمجتمع "[1]، في هذه المرحلة التكوينية تتوحد بمنتهى الدقة والتماسك كل الجوانب النفسية والعقلية للعادات أو طرق التصوف وطرق التفكير ، قد يقاوم الصغار تعاليم الكبار وإملاءاتهم ، لكنهم يعجزون عن مقاومة النظام الذي تنبعث منه هذه التعاليم ذلك أنهم لا يعرفون نظماً أخرى وليس أمامهم إلا ما يعرض عليهم ، وهو يتنقل إليهم عن طريق اللغة وتركيباتها واستعمالاتها وتعبيراتها المليئة بالعواطف لذلك هم لا يستطيعون التكلم أو التفكير إلا في حدود ما تقبله الثقافة السائدة حولهم "

وقد أشار (دور كايم)إلى خاصية القهر والإلزام فيما أسماه بالعقل أو "الضمير الجمعي " الذي جعل منه فكرة قاهرة متحققة في ذاتها خارجة عن إرادة الأفراد المكونين للجماعة من ناحية ومرتبطة بفكرة القداسة والألوهية من ناحية أخرى . وهذا ما نجده في الممارسة الاحتفالية ، إذ كثير من الناس يعارضون الحفل في أنفسهم ولكن لا يجرؤون على معارضته أو عدم الامتثال لطقوسه ومراسيمه ، سيما فيما يخص استقبال الضيوف وإعداد الطعام لهم ، هذا بالنسبة لسكان القصر الذي تقام فيه ، لكن لا يجرؤون على ذلك ، وإن أرادوا فعل ذلك فلا سبيل لهم غير المغادرة يوم الحفل خارج القصر مثلما يفعل إحدى الشباب المعارضين وهو من السلفية ذلك أن الضمير الجمعي ذو سلطة قوية ، لأنه في حد ذاته يتميز بخصائص القوة والجبرية . ومن أهم الخصائص التي يتصف بها :"هي ان الدين يتشا

[1] عماد عبد الغني المرجع السابق، ص161.

عن تمركز مجتمعي ويستمر عبر تجمعات دورية بحيث ان الزمن يتخذ كما تتخذ الاشكال ابعادا مقدسة واخرى دنيوية نافلة [1] .

-وفي كل المجتمعات توجد درجات ومستويات وأشكال كثيرة للإلزام بحيث يشعر كل فرد في الجماعة أنه يواجه قوى كامنة وراء عادات المجتمع وتقاليده وأعرافه وموروثاته يخشى مخالفتها كي لا يتعرض للنبذ والجزاءات المتنوعة 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. [2] وإذا كانت الاحتفالية طقس فإن الطقس في تعريف (بييرلوجندر Pierre Legender) (هو إلزام اجتماعي) .

.وفي سياق سؤالنا لأحد المبحوثين حول إلزامية طقس احتفالية عاشوراء صرح قائلا:

" زيارة عاشوراء لازم منها و عيب الواحد يجوه

الضياف ويبلع عليهم داروا ... يا سيدي لكان

نتسلف المهم تستر المعرة ..." مبحوث رقم (12).

و يتضح من كلام المبحوث أن إقامة الاحتفالية هي بمثابة الإلزام الجماعي نحو الدين الشعبي و هو اطعام الضيوف الوافدين فمن الناحية النفسية يشعر هذا المبحوث بارتكاب الذنب (العيب أو المعرة) إذا لم يستقبل الضيوف الوافدين إلى زيارة عاشوراء ، وكأن الإطعام هو طوطم يشغل نفسية كل فرد و يحوز القداسة و الخوف و الاحترام و هذا ميكانزيم سوسيو نفسي يمثل شكل من أشكال المقاومة النفسية الجماعية و الفردية و هي ضمان لاستمرارية الطقس جماعة ومخيالاً .

ب-التلقائية :Immédiatement

الممارسة الاحتفالية في أساسها تلقائية غير واعية أساسها المحاولة العشوائية في سد الحاجات الطبيعية الضرورية وإشباعها ، والتي تتحول مع الوقت إلى عادات فردية وجماعية ، والتي اعتبرها (دور

[1]- إيفتر بريتشارد،**الاناسة المجتمعية وديانة البدائن في نظريات الاناسيين**،ترجمةحسن قبيسي،دار الحداثة،ط1بيروت لبنان 1986ص235.

[2]- عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص ص162، 163.

كايم) من نتائج العقل الجمعي ، وإنها مستقلة عن غيرها من الظواهر الاجتماعية لأنها من صنع الأجيال السابقة ، والتي شبهها (سمنر) بالمخلوقات العضوية التي تنمو وتبلغ ، ثم تهرم وتتداعي وتفنى ، فهي تظهر في أطوار متتابعة كما لو كانت مستقلة عن إرادة أولئك الذين تأثروا بها عناصر الثقافة الشعبية إذن لا تتولى حمايتها سلطة رسمية محددة ، بل السلطات الرسمية والمحلية هي التي تستجيب لها ،" ويكون في الإجمال هناك ميل عام لتقبلها ، وهي بهذا المعنى أكثر قواعد الضبط الاجتماعي تلقائية وأشملها إلزاماً كونها منبثقة من ضمير الجماعة ، حيث ممتزجة بنفوس الأفراد إمتزاجاً لا يشعرون معها بالحاجة لتغييرها فهي تضعف بالكيفية نفسها التي تسربت بها إلى نفوسهم ، أي بغير قوانين منظمة أو سلطة ما ولكن بطريقة تدريجية وتلقائية" [1] .

II – العرف والإقتداء :

المجتمعات التقليدية أغلبها مجتمعات غير كتابية فهذا لا يعني أنها لا تعرف القراءة والكتابة ، لا بل تستعملها إلا في الأمور المعاملاتية مثل التجارة و العقود والمواعيد ، أما ثقافتها الشعبية ترى لا حاجة لكتابتها بل تعتبر الكتابة عنها ترفاً فكرياً ، لأنها جزء من هوية وذات الجماعة نفسها ، مثل أشكال الاتصال في الحياة الأسرية لا تتطلب الكتابة من نهي وأوامر وقوانين والتزامات كونهم يعرفون بعضهم البعض ، وهذا ما ينطبق على المجتمع المحلي وثقافته ، فالظاهرة الاحتفالية وغيرها من تراث المجتمع الصحراوي غير مكتوب ولا يحتاج إلى تخطيط أو مراسيم بل معروف سيرها وطقوسها دأب عليها الصغار وشبوا على ممارستها دون البحث فيها بطرح السؤال لماذا ؟ وكيف ؟ . "وهذه مسألة طبيعية كون المجتمع لا يتصدى لبناء ثقافته الشعبية وعاداته وتقاليده بعمل شعوري واعً ، لذلك هو لا يدونها بين أخبار تاريخية ، وإذا أردنا الوقوف عليها فهي في الذاكرة الجماعية محفوظة ويتم تناقلها بدقة متناهية[2] ".

[1]– عبد الغني عماد، مرجع سابق ،ص163.

[2]–نفس المرجع ص163

III – الاستقرار والديمومة–Continuité ou longrité

ان فكرة التراث والتقاليد بمجرد سماعها توحي الينا ضرورة التمسك بمفهوم الجمود والثبات وبقائ الحال والتفسيرات على حالها دون التفكير حتى في تحويلها او تركها لانها تكلف متتبعها اقصاءا اجتماعيا بينا ولهذا وجب الاستمرار وتثبيت كل المعطيات الاجتماعية الموروثة والمنقولة، وهذه أكبر سمة تتميز بها الظاهرة الاحتفالية بصفتها ثقافة شعبية ، وتبدوا هذه الخاصة واضحة بانتقال تلك الثقافة من جيل لجيل ، دون تغير أو تحريف في الأسلوب العام ، مع قابلية نسبية للتعديل تبعاً لظروف جديدة مبينة على فاعليات مقصودة ، هكذا انحذرت إلينا هذه العادات والتقاليد منذ القدم ، و لم يتغير فيها إلا ظاهرها العام نتيجة مظاهر التمدن العام ،" لذلك هي تعتبر مرنة وصلبة في الوقت نفسه ، لكنها ما إن تستقر ويزاولها الناس ويألفونها حتى تقاوم التغير فهي تهيء الاستقرار للنظام الاجتماعي حيث تكون واضحة المعالم منظمة وحاسمة"[1] .

IV –الجذب والتشويق(آلية ضمان التماسك)–Constant de gravitation

تبقى الظاهرة الاحتفالية كثقافة شعبية مقبولة ومرغوبة على الرغم مما فيها من إلزام وقهر ، فهي تنطوي على ما تواضع عليه أفراد الجماعية من أفعال سلوكية وهذه الخاصية تفسر اختلاف الثقافات باختلاف الجماعات بل حتى ضمن المجتمع الواحد باختلاف العصور ، " وإن كان هذا الاختلاف نسبياً ومحدوداً لكن الأمر في الخلاصة يقوي الحماس والتعصب في بعض الأحيان للموروثات الثقافية ويدفع بالتالي إلى مقاومة كل حدث غريب يحاول أن يعدل فيها ، وبالكيفية نفسها ينشأ التعصب الأعمى للعادات الجمعية التي تعتبر أمتداداً للثقافة الشعبية حيث يشعر الفرد أن ما تملكه جماعته من قيم إجتماعية جديرة بالتبجيل والتقدير وبخاصة عند ما تتداخل مع المقدس "[2]

وهذا ما يشير إليه مصطلح (Ethnocentrism أو التمركز حول الذات الجمعية)الذي ينطوي على تمسك الجماعة وتعصبها لعناصرها الثقافية التي تتمتع بسلطة اجتماعية قاهرة ، والتي ينشأ عنها شعور عميق بالحدود النفسية والاجتماعية التي تغلق إطار التضامن والعصبية في (داخل الجماعة

[1] – عبد الغني عماد ،مرجع سابق ،ص164.

[2] نفس المرجع ،ص164

Group in) والتي تباعد المسافة الاجتماعية بينها وبين الأفراد الذين ينتمون إلى (جماعات أخرى Group out)، لذلك تعتبر الثقافة الشعبية وسيلة فعالة لإدماج الفرد في مجتمعه ، فهي وإن كانت تمارس الضغط على الفرد لكي يتماشى مع أساليب الجماعة التي ينتمي إليها إلا أنها من ناحية أخرى تكسب الجماعة(التجانس Honogenity)اللازم لتحقيق التكافل والتكامل الاجتماعي[1].

خامسا: سياقات صيرورية تفسر الممارسة الاحتفالية

تعود جذور الممارسة الاحتفالية الى عدة اسباب اهمها:

ا -العامل الحضاري:

لا يمكننا بتر هذه الاحتفالات عن سياقها الحضاري التي جاءت عبره ولا يمكننا ان نقول انها برزت من خواء او هكذا فجاة ، بل لابد للثقافة والحضارة ان تلعب دورها تلاقحا او انتشارا لذا يرى كثير من المختصين أن هذه الإحتفالات ذات الطابع الديني والتي تنتشر في المنطقة المغاربية يعزى رجوعها إلى فترة سقوط الأندلس ، ولعل إنتشارها في منطقة المغرب أكثر من المشرق خير دليل على صحة هذا الطرح ، وإن كان هذا لا يعني أن الاحتفالات لدي المسلمين لم تكن موجودة قبل هذه الواقعة والمصيبة التي لحقت بالمسلمين ، والفاصلة في التاريخ العربي الإسلامي ، لكن طبيعتها وخصائصها إلى ما هي عليه الآن يرجع إلى تلك الفترة .

نجد هذا حتى في التاريخ الحديث ، ففي المجتمعات المغاربية عموماً والجزائر خصوصاً لما تعرضت للاستعمار أن الطرق الصوفية ومن ورائها مؤسسات الزوايا هي التي حملت لواء الجهاد والدفاع عن الأرض والدين اللذان كانا في خطر ، مثل ثورة الشيخ بوعمامة وثورة الشيخ الحداد ، ولالة فاطمة نسومر . كل هؤلاء القادة كانوا إما شيوخ زوايا أو مريدوا طرق صوفية في أرقى درجاتها قبل أن يكونوا رجال سلاح وجهاد.

[1]– عبد الغني عماد ،مرجع سابق ، ص 165 .

II -العامل التاريخي:

يلعب البعد التاريخي دوره في دراسة الظواهر الدينية ، لان التاريخ عبر كافة الازمنة والامكنة والحوادث سيتشكل نوع من هذه الممارسات والاعتقادات الاجتماعية والتي ندعوها سوسيولوجيا بالتاريخ الاجتماعي والثقافي للظاهرة لذا يجمع اغلب المؤرخون والدارسون للتراث الإسلامي أن إحتفالات المسلمين في عصورهم الأولى من الإسلام كانت مقتصرة على عيدين فقط هما عيد الأضحى وعيد الفطر ، لكن مع دخول مجتمعات وأقوام أخرى إلى الدين الجديد مع مرور الزمن أضافوا إليه ثقافتهم وممارستهم الدينية ولاسيما إحتفالاتهم الدينية وممارساتهم الشعائرية وكيفوها مع الدين الجديد حتى وأن كانت تتعارض مع الإسلام ، ولاسيما الفرس . ذلك لأن الأعياد الإسلامية لا تتمتع باحتفالية عميقة في المناطق التي انتشرت فيها هذه الثقافة و لم تكن ذات لسان عربي يدعمها ، وظل ينظر إلى هذه الأعياد على أنها قالب رسمي يحاصر الإنسان بصفته واجباً أكثر مما يندمج فيه إندماجاً طبيعياً فيعبر عن أحلامه ورغباته.

إن (عماد ابن الحاج) في تقسيمه للأعياد هو في كتابه " الشرع الشريف" يتناول فيه النظريات الفقهية الإسلامية كما هي مثبتة في مدونات الفقه المختلفة ، وهو لا يتكلم بصفته فقيهاً منتمياَ إلى مذهب محدد إلا في بعض المواضع التي تتطلب تمذهباً واضحاً وصريحاً ، والملاحظ أن أغلب هذه المدونات الفقهية لا تعترف بالأعياد المحلية إلا بخصوصيات محدودة وهي تلك التي لا تتعارض مع هذه النظريات الفقهية ، أما البقية فقد اعتبر بعضها بدعة وبعضها الأخر كفراً صريحاً . ويقسم ابن الحاج المواسم الشرعية إلى ثلاثة مراتب :

أ–المواسم الشرعية : وهي ثلاثة مواسم العيدان وعاشوراء ، و لم يسجل أن عاشوراء تدعمت عند نشأتها بالكثير من التراث الفارسي الذي بلوره المتأسلمون الشيعة ، وقد حدث نفس الأمر في بلاد المغرب.

ب–المواسم التي ينسبونها للشرع وليست منه ، وهي أول ليلة من شهر رجب وليلة النصف وليلة السابع والعشرين منه وهي ليلة المعراج وليلة النصف من شعبان.

ج-المواسم التي تشبهوا فيها بالنصارى وهي ليلة الميلاد ويوم النيروز وخميس العدس وسبت النور وموسم الغطاس وعيد الزيتونة.

هذه هي جملة الأعياد التي عرفت انتشاراً منذ بداية القرن الرابع الهجري ثم تعمقت بعد ذلك خاصة في الفترة الفاطمية بمصر وهي فترة قد امتدت طول القرنين الخامس والسادس الهجريين ، و معلوم أن الحضور الشيعي في بلاد المغرب أحدث جدلاً مذهبياً ومن ثم مساهمة فعالة في تطور الفكر في بلاد المغرب ، ومعلوم أيضاً أن الإسلام الشيعي سواء في بلاد المغرب أو في مصر أو في بلاد فارس يتميز بعمق الاحتفالية فيه وبإغناء الطقوس بالكثير من المحلي الفاعل خالق الجمالية [1].

ومعروف أن الدولة الفاطمية الشيعية ، كانت تروج لهذه الاحتفالات قصد المذهب الشيعي ، وإذا كانت الاحتفالات مرتبطة بولي ذو نسب مقدس يتصل نسبه بآل البيت فالشيعة من أكبر المتعصبين لهذا الرأي والمدافعين عنه ، فمنذ تشكل الحركة الشيعية في مهدها ، أخذت طابعا سياسيا ناضلت بحقها في الخلافة بحجة إنتمائها لآل البيت والإمامة في قريش (قدموا قريش ولا تقدموا عليهم) ، وهذا موجود في مجتمعنا[2].

وفي مجال دراستنا سواء على المستوى المكبر مجتمع توات ، أو المصغر مجتمع الدراسة ، نجد بعض الممارسات التي توحي بأن المد الشيعي وصل إلى المنطقة ، ومؤشرات ذلك كثيرة ، مثل بناء القبور تقديسها والتي هي محاكاة للمزارات الشيعية في العراق وإيران ، وتقديس النسب البيتي [3].

و عند سؤالي لأحد المبحوثين على بقايا المذهب الشيعي في رموز احتفالية عاشوراء فأجاب قائلا

" أحنا هذ الشي ما نعرفوه و زيارة عاشوراء خلاوها

لينا الجدود " المبحوث رقم (2)

---

[1] راجع:عبد الله محمد جمال الدين، **الدولة الفاطمية**،دار الثقافة والنشر، (د.ط) القاهرة، مصر، 1991.

[2] بن زاوي ابراهيم ، **رمزية المقدس في مخيال المتشيعة** ، عاشوراء بوهران نموذجا ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع ، جامعة وهران ،2005، ص8.

[3] عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن،**اثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة**،مكتبة العبيكان،ط1،الاردن،2014ص247.

و يظهر من خلال المبحوث ألا علاقة لإحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط بما يحدث من عزاء بكربلاء المقدسة ، إلا أنه و بالنظر إلا رمز رقصة صارة و البارود وقرقابو يظهر أن المحتفل يضحي رغم نزول العرق و صعود الكثير من الغبار و حرارة الشمس (رقصة البارود) و هذه التضحية لا تقل في رمزيتها عن المضحي في كربلاء بالضرب و النواح على مقتل الحسين ،فإذا جزمنا بإتحاد الرمزية و هي التضحية لأجل زمن أو حادثة مقدسة فأن تأويل التضحية يختلف حيث تمثل التضحية بالرقصات الفلكلورية القتالية مظهر من مظاهر الفرجة و الفرح لكن تأخذ هذه التضحية مظهر آخر في مدينة كربلاء و هي بمثابة عزاء لمقتل الحسين عليه السلام .

وهذا ما جعل التضحية عند (رونيه جيرار) شكلاً من أشكال العنف المقدس. و يأولها (كليفوردغيرتز)بأنها رمز دال على الفرجة و الفرح للزمن المقدس الذي يقطعه الفاعل الطقوسي على نفسه فعليا أو تخيليا .

و لقد قمت باتصالات على الفضاء الأزرق مع أحد المقيمين بالبصرة بالعراق ، فلما وضعت منشورات و صور احتفالات عاشوراء اثار ذلك استيائهم و علقوا " تبا لمن يحتفل بمقتل أحفاد الرسول و أبناء صاحب الزمان " و هم يقصدون بذلك الامام علي عليه السلام ، و صرح احدهم بأن هذا الحفل من الإسرائيليات و لأن بنو إسرائيل هم من يحتفلوا بعاشوراء، أما المسلمون فيحزنون على مقتل الحسين لعلهم ينالون بذلك شفاعة الله ، و كانت لهم معي مداخلات على حادثة مقتل الحسين و حادثة (غدير خم) حيث تظاهرت أني اعتنق المذهب الشيعي .

III - العامل النفسي والسلوكي:

إذا كان يرى بعض الباحثين أن الثقافة الجماهيرية الشعبية وما يتصل بها من الإيمان بالغيبيات يرجع إلى الأمية والتهميش والفقر الذي يعانيه ذلك المجتمع بسبب السلطات المحلية ، فيلجأ إلى مثل هذا النوع من المهرجانات . ذلك أن المجموعات المهمشة دائما تحاول إثراء الجانب الرمزي من تراثها وثقافتها ، مثل تطور موسيقى الجاز في أمريكا ، وغيرها من ثقافة الأقليات في العالم ، فالمجتمعات القصورية وما تعانيه من حالات العزلة والتهميش تحاول صنع عالمها الفريد ونظريتها إلى الكون في غياب من يتولى أمرها ، بل إن الدولة تساعد على هذه الأمور . وبدلا من أن تتوجه المجتمعات

القصورية نحو مسببات التقدم والتخلف و معالجة مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية ، تلجأ السلطة السياسية إلى إلهائها بالغيبيات والإيمان المطلق بالقدرية والرضى بالواقع . وبذلك يكون المجتمع التواتي يعيش حالة من العزلة النفسية وتغيب الوعي.

وحالة المجتمعات القصورية كغيرها من المجتمعات العربية أو المتخلفة والمغلوبة على أمرها ، ذلك أن واقعه في الحاضر (المجتمع العربي) هو واقع مُغَرَبْ يحول الشعب وخاصة طبقاته وفئاته المحرومة إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر ."

وتتصل بحالة الاغتراب العامة هذه بمشكلات التفكك الاجتماعي وخلخلة القيم والتبعية والطبقية وسلطوية الأنظمة وغياب الديمقراطية .

ويرى (حليم بركات) [1] أن عبادة الأولياء بقبابهم ومزاراتهم المنتشرة بمختلف القرى والمدن العربية كعبادة للسلف ، ومنه تمحور الدين الشعبي كدين عملي ممارساتي حول الشخص والوجدان خصوصاً مع إتساع المسافة بين المتعبد والمعبود ، وبعد أن أصبح الله معها أكثر تجريداً وأقل تجلياً ، إلتجأ الإنسان الشعبي أمام عجزه بالتعاليم المجردة إلى وسيط يتجسد في الولي الصالح ، الذي باستطاعته أن يتحسس ويسمع مآسيه وآماله ويساعده على حل مشاكله[2] .

وفي سياق الابتهاج النفسي للاحتفالية و أهم مظاهرها الفرجوية صرح أحد المبحوثين

" بأن نهار الفضيلة الأول يفرحوا فيه العيل و

يقسموا عليهم بيانو في الديار و النهار الثاني نفرحوا

باستقبال الفقرات و الضيوف و نفرحوا بنهار

الثالث كي نترحموا على الموتى و نختموا بالفاتحة "

المبحوث (06) .

---

[1] حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر : بحث إستطلاعي إجتماعي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط5 ، 1996 ، ص260

[2] – نفس المرجع،**ص 261**.

و يظهر من خلال المبحوث أن مظاهر الفرح في اليوم التاسع هي توزيع العائلات لاكلة مميزة (تتكون من الفول و الحمص المغلي في الماء الساخن) يقال له بلغة المجتمع المحلي (بيانو) و لم تعد العائلات تقتصر عليه بل توزع معه الحلوة بالتوازي إضافة إلى إقامة رقصة صارة في وقت متأخر من الليل و تظهر مظاهر الفرح في اليوم العاشر ب استقبال صنوف الفاعلين في الرقصات الفلكلورية و القادمين غالباً من قصر(بودة) بابتهاج كبير. أما في اليوم الحادي عشر يختتم الابتهاج بخروج العلامات الدالة على صلحاء قصر تمنطيط ، حيث يجوب حامليهازيارة المقابر مع مرور موكب الحضرة الصوفية .

و هي في معظمها مظاهر فرجويةتبعد القصر عن الروتين والرتابةوتدخله في مجال حيوي و ابتهاجي كبير .

IV - العامل السوسيو–ديني:

أ– الزنوج الأفارقة ومعتقداتهم :

في منطقة الصحراء الغربية الجزائرية وكباقي الجنوب الجزائري تاثر بطابع المعطيات الجغرافية والبشرية المحيطة به من وسط افريقيا ، فلا ننسى ان سكان هذه المنطقة شهدت هجرات متنوهة وكذا تبادلات تجارية قديمة ، وهذا ما سيؤكده الأنثروبولوجي الفرنسي(إميل دير منغهام) بقوله : "إن الوضعية القاسية لزنوج أفريقيا الشمالية ، هي التي شجعت وجود زوايا خاصة بهم ، وإقامة احتفالاتهم وطقوسهم السودانية الأصول ، المتكيفة مع الإسلام ، واستمرار الأنشطة الطقوسية لتلك الزوايا هو الذي شجع على الحفاظ على العرقي بين الزنوج والتعاضد بينهم" [1]. وتوجد زوايا الزنوج وأضرحة أوليائهم أين يتواجدون بكثرة ، أولياء غالبا ما يكونوا مجهولي النسب وفي الأكثرية يطلق على وليهم وضريحه اسم **سيدي بلال** ، وذلك تيمنا بالصحابي الجليل (بلال بن رباح رضي الله عنه) . ولا يقتصر الصلاح على الشرفاء ذوي النسب السلالي المقدس والمرابطين ، بل يوجد كذلك عند السود (العبيد والحراثين) ، إذ يقيموا لأولياءهم احتفالات يعبرون من خلالها عن تضامنهم وهويتهم ، وفي نفس الوقت يقوون بها رباطهم الاجتماعي وينشطون ذاكرتهم الاجتماعية ، مثل زيارة الولي

[1] –Émile dermenghem.le cult des saints dans l'islam maghrébin.op cit.pp11-12

الصالح "**أباندیلو**" بقصر تیلولین (بلدیة أنزجمیر ، دائرة زواية كنتة) والتي تقام له زيارته يوم زيارة الرقاني ، بحفل من طرف فرقة العبيد * قصر تيلولين ، ويأتي عبيد قصر تيطاف للرقص والأكل الجماعي ، وبذلك يتزاور العبيد بعضهم بعضاً ويؤكدون على هويتهم الجماعية.

ب– هجرة الأولياء و (الصلحاء) : وتشكل الظاهرة المرابطية :

الظاهرة الدينية المغاربية عصبها وجوهر دراستها وحسب ما تعرضت له الدراسات الانثربولوجية المبكرة وبالاخص الاجتماعية منها تلك الظاهرة المرابطة و الصلحاء وتلك المفاهيم الصوفية المغاربية الغزيرة . فلا يمكن ان نتعرض لذراسة ظاهرة دينية من دون الخوض في تاريخ ومجال هذه المعطيات، فمصطلح المرابط يستعمل غالباً كمفهوم مرادف لولي وتقريباً كل مرابط هو نفسه ولي في طريقه لبلوغ درجة الولاية ، وأن مصطلح أو مفهوم المرابط تعني الإنسان الذي يتردد على رباط ما ومنها جاءت التسمية ، والمرابط تطلق على الشخص الذي يرابط بمكان معين أي يقيم فيه أو يتردد عليه ، وهناك بعض المدن المغربية مثل مدينة الرباط ، والرابط لغة من ربط ورابط بالمكان أي أقام فيه أصلها من ربط الخيل . وأستعمل المعنى لحراسة الثغور من ربط حرب المسلمين ضد المسيحين أثناء الحروب الصليبية . ومنه سمى كل ملازم لثغر من الثغور مرابطاً ، وأصبح يطلق منه على الأمكنة التي تنشأ في المواقع الحربية لحماية البلاد وحراستها مثل مدينة الرباط . و لم يقتصر لفظ المرابط على الرجل المحارب بل تعداه إلى الرجل المتصوف والمتعبد ، الذي يتعبد في رباط قد يكون جبل أو زاوية لأنه هو كذلك يرابط في معبده ، ومن هنا أصبح لهذا المفهوم بعد ديني ومقدس . وسمي المرابط كذلك لأنه مرابط بالطريقة والزاوية ، والمرابط هو الشخص التقي الورع وقد يكون حافظاً للقرآن عالماً بأمور الدين والفقه ومنهم من يصل إلى درجة الولاية فيصبح لا فرق بينه وبين الولي ، حيث كليهما يبني له **ضريح** ، **وروضة** (غرفة تحيط بالضريح تعلوها قبة)، وإن كان هناك فرق طفيف ، فالمرابط هو الرجل العالم بالدين وربط نفسه للجهاد وإعطاء العلم وله مريدين وطلبة علم في زاوية أو فضاء ديني

* - لا يقصد بلفظ العبيد مملوكين لدى أسيادهم ، بل يشير اللفظ إلى جماعة من السود يقومون برقصة **قرقابو** .

، أما الولي فهو الذي له كرامات و لم يعطي علما للطلبة ، وإن كان هناك من يجمع بين الأثنين "*.

ولقد كانت أرض توات موطن لهجرات بشرية بمختلف أصولها العرقية على مر تاريخيها الطويل ، زنجية، بربرية ، يهودية ، ثم عربية إسلامية . ثم أن موقعها في قلب الصحراء الإفريقية جعلها نقطة وصل بين إفريقيا وبلدان المغرب الإسلامي ومنه إلى أوروبا ، كانت ممر ومحطات للقوافل التجارية الكبرى العالمية العابرة لها قبل إكتشاف رأس الرجاء الصالح ، كل ذلك جعلها تعرف فيسفساء بشرية صنعت الخارطة البشرية وحتى الثقافة التي تظهر عليها اليوم. إلا أن الهجرات البشرية التي وصمتها ثقافياً ودينياً هي هجرة الصلحاء من أولياء ومريدو طرق صوفية وزهاد ، وحتى علماء في الفقه ، فقد أختاروا الصحراء وأرض القفار موطن لهم هروباً من مكر أعدائهم ، مثل الشيخ عبد الكريم المغيلي ، خصوصاً في الفترة التي شهدت فيها بلدان المغرب الإسلامي اضطرابات ولاسيما بعد رحيل المرينيين عنه ، وهكذا كانت الصحراء التواتية تشكل الملاذ الآمن لهم لنشر طريقتهم الصوفية وممارسة شعائرهم التعبدية ، فلقد كان الكثير من المتصوفة يختار الجبل أو الصحراء وذلك للإبتعاد عن الناس وضوضاء العمران للإقتراب أكثر من الله.

وعن طريق تلك "الهجرات المقدسة"[1] تمت أسلمة المنطقة إلى جانب التجار المسلمون ، فلم يتم فتح أرض توات عن طريق جيوش الفاتحين العرب ، بل بفضل الطرق الصوفية وأولئك التجار ، و لم يقتصر الأمر على منطقة توات بل حتى أفريقيا الغربية وتكون مدن وممالك إسلامية .

وبالرغم من أن أولئك المصلحين الدينين والمريدون إقتصرت مهمتهم على نشر الإسلام وتجديد الحركة الإصلاحية ومنهم من حارب اليهود مثل الشيخ المغيلي ، فقد رُفِعُوا من طرفه الفئات الشعبية في ما بعد إلى درجة الأولياء ، ونسجت حولهم خوارق وأساطير ، وبعد مماتهم بنيت لهم أضرحة وقباب أصبحت مجالاً للتبرك وإقامة المواسم الاحتفالية.

---

*-يتشابه الولي والمرابط في الزهد والتعبد ويختلفان في كون الأولياء يصلون إلى الولاية عبر مراحل معينة . ويتصفون بصفات واحدة ، كالكرامات ويمكن الوصول إلى درجة الولاية في أي زمان ، أ ما المرابطين فظهروا خلال فترة زمنية معينة ونتيجة لظروف معينة ، لذلك يستعمل المغاربة كلمة مرابط في الغالب بدل من الولي المستعملة في المشرق ، وذلك يعود إلى الاستعمار الذي شيع الكلمة باللغة الفرنسية في الدول المغربية وذلك بعد دراسة للمعتقدات الشعبية وانبهاره بالممارسات الدينية المغاربية وكنتيجة للطقوس الخاصة ببلاد المغرب العربية .

[1] انظر: شلحت يوسف ، **مدخل الى علم اجتماع الاسلام**، من الارواحية الى الشمولية، تعريب خليل احمد خليل،المؤسسة العربية للنشر والتوزيع،ط1،بيروت ،لبنان،2003.

هذا من الناحية الدينية أما من الناحية الاجتماعية ، فقد شكلت هجرة الصلحاء والمتصوفة إلى أرض توات جماعة إجتماعية دينية ذات تقسيم وظيفي تقوم على الملازمة والذكر والصحبة وهي جماعة صوفية دينية مشكلة من طرق و أتباع وحفدة ذلك الشيخ أو العالم تسمى بالمرابطين وتمتهن الحضرة الصوفية ، سرعان ما تحولت إلى جماعة إثنية نتيجة الزواج الداخلي في ما بينها ، وَتَدعِي نسبها إلى مؤسس الطريقة الصوفية التي تتبعها ، والذي بدوره يكون قد وصل درجة الولاية ونسجت حوله الأسطورة معجزات و حكيت عنه كرامات . بغض النظر عن كون هذا الادعاء حقيقة أو وهماً ، ولا يعدو أن يكونوا مجرد أتباع طريقته .وفئة المرابطين تأتي في المرتبة الثانية بعد الشرفاء من حيث التراتب السلمي العرفي الذي تبرز عليه الخارطة الاجتماعية في المجتمع التواتي القصوري . ومنهم من يدعي نسبه إلى أحدى الصحابة المشهورين مثل جعفر بن أبي طالب ، أو عقبة بن نافع.[1]

ج–هجرات الشرفاء وتشكل النسب المقدس :

لقد عرفت أرض توات هجرات القبائل الشريفية ، من تافيلالت والساقية الحمراء ، فلا يكاد يكون قصر بدون هذه الفئات ، عائلات كانوا أم أفراداً ، توزعوا في تلك القصور أملاً لمنح البركة والتبرك بهم ، و منهم من أسس قصراً أو قصبة في ذلك المجال.

يقول عنهم شيخ زاوية قصر أوقديم مولاي التهامي غيتاوي "....وآل البيت ينتشرون في القطر التواتي معروفون بأنسابهم ، وتوجد قصور برمتها يقطنها الأشراف مشهورة معلومة ، وعلى سبيل **المثال قصر أوقديم في أدرار ، وقصر بربع وتدالة وما تفرع منها ، وقصور : مكرة وبرشيد وأولاد مولاي عمار وأولاد علي بأدرار ، وأولاد أوشن والهبلة وتوريرين بزاوية كنتة وأزوا....إلخ** ولا يكاد يوجد قصر من قصور توات إلا وفيه هذه الفئة "[2]. وتجد هذه الفئة تروي شجرة أجدادها وتعيد التذكير بها في المناسبات / الزيارات وعندما يلتقوا ببعضهم البعض وهم يتعارفون فيما بينهم كونهم كلهم أبناء عمومة كما يدعون ، فشرفاء توات تقريباً كلهم لاسيما العلويين منهم ، منتشرون في قصور توات جميعا أبناء عمومة ويلتقون مع أولاد الرقاني.

---

[1] تياقة الصديق ، مرجع سابق ، ص216.

[2]– غيتاوي مولاي التهامي ، **سلسلة النوات في إبراز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات (ولاية أدرار الجزائر)**، ج3 ، منشورات الوكالة الوطنية للنشر والإشهار ANEP ، الجزائر ،2005، ص60.

ولقد تشكلت الأيديولوجية الشريفية على مر التاريخ السياسي الإسلامي ، أو في الإسلام في خضم صراع ومطالب سياسية اتخذت شكل العنف في كثير من الأحيان ، وذلك من خلال أحقيتهم ومطالبتهم بالخلافة منذ موت الرسول (ص) . وإذا كان المرابطين أكتسبوا شرعيتهم الدينية ورأسمالهم الرمزي بالاكتساب، وذلك من خلال الإقامة على خدمة الزوايا والتعاليم الدينية وحماية التراث الديني ، والكرامة / التصوف التي تمتع بها جدهم أو بالأحرى أجدادهم ، فإن الشرفاء إكتسبوا شرعية وجودهم الاجتماعي والقداسي من خلال نسبهم أو إنتسابهم إلى الرسول (ص) عن طريق فاطمة الزهراء رضي الله عنها وزوجها علي بن عم الرسول (ص) وصهره ، بغض النظر عن حقيقة هذا الانتماء ، الذي قد يكون حقيقة أو وهماً ، ذلك أن هناك الشرفاء وهناك المتشرفة الذين أدعوا النسب ودعموه بإنشاء الزوايا ، ناهيك عن أهداف سياسية واجتماعية أدت لإصطناع شجرة النسب في التاريخ الإسلامي ، وكلا الفئتين ذات نسب مقدس ، فالأول (المرابط) حصل على نسبه المقدس عن طريق الاكتساب ، أما الثاني (الشريف) عن طريق الانتساب.

وفي مدن الشمال الجزائري وخصوصا في منطقة القبائل فما يسمى بالمرابطين يقصد بهم الشرفاء ، ولقد ظهرت كلمة مرابط / شريف ابتداء من القرن السادس عشر 16 والمرابطين نوعان: المنحدرين من سلالة النبي والذين يلقبون بالشرفاء والمرابطين العاديين الذين تفقهوا في الدين واتبعوا حياة الزهد ، وإن كان هناك في مدن الشمال الجزائري يخلطون بين المرابط والشريف ، في حين الفرق بينهما واضح بين مفهوم الشريف أو ما يسمى بالشرفاء والمرابطين في قصور توات ، حيث أن الشرفاء هم من ينتمو إلى آل البيت أمام المرابطين فهم من أحفاد رجل متفقه في الدين أو مصلح ديني مثل الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي ، فالقبائل التي تدعي الإنتماء إليه هي من تسمى محلياً بالعائلات أو القبائل المرابطية[1] .

[1]– أسعد فايزة ، **المدينة والمقدس : مدينة وهران وأولياؤها نموذجاً** ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع ، جامعة وهران ، 2007، ص105.

د- خصوبة نسق المعتقدات :

ان تاريخ المنطقة وبالضبط تاريخ اديان هذه المنطقة الشمالية من افريقيا يوحي الى كثافة الزخم الديني والظواهر الدينية المتاثرة ببعضها، كما انها لازالت مهملة من الدراسات، فمكان وزمان هذه المنطقة يوحي بالكثير، كما ان الظاهرة الدينية المتأسلمة بحد ذاتها تشهدا تنوعا وخصوبة.

فحسب الأنثروبولوجيين المهتمين بدراسة الدين وعلماء الاجتماع الديني ، " فإن نسيان الإله الأكبر واستبداله النهائي بوجوه دينية أخرى لم تكن نتيجة عملية طبيعية ، بل عملية تاريخية . فالإنسان البدائي كان قد نكث إيمانه بآله واحد ، وأخذ يعبد مجموعة آلهة أدنى منه مرتبة ، تلك الفكرة تنبع في اللاوعي الجماعي".

وحسب الباحث (ديل إكلمان) أن الأولياء يحتلون درجة خاصة عند الله تساعدهم في الوساطة والشفاعة للبشر عند الله ، بالرغم من أن ذلك لا يستند إلى نص قرآني أو حديث نبوي صحيح ، وهو ما يجعل الفئات الشعبية يتقربون إليهم بالنذور والأعطيات ، فالارتباط بهؤلاء يعطي الفرد امتيازاً خاصاً في الدنيا ، وهذا أيضاً من صنع الإرادة الإلهية ، وأن جوهر معتقدات الزوايا والأولياء لا تستند إلى أساس شرعي ، بل تستند على أساس إفتراض وجود علاقات بين البشر وقوى الغير ، تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها علاقات البشر فيما بينهم ، إذ يرى هؤلاء أن الذين يؤمنون بالتعبد للأولياء تمثل العلاقة بين الطبقات العليا والدنيا "[1].

وإذا كان الدين السائد في مجتمع الدراسة هو الدين الشعبي القائم على الوساطة التي يجسدها الولي بين الله وجماعة المؤمنين ، فإن الكرامات شيء ضروري لتجسيد تلك المعتقدات الدينية الشعبية ، لذلك تنتشر أخبار الكرامات في ذلك المجتمع أكثر من أخبار ومعجزات الأنبياء ، ويشكل الإيمان بهم جزء من البناء الإعتقادي في ذلك المجتمع. وسر استمرارية الطقوس الإحتفالية في مجتمع توات عامة حتى هذه الألفية علة ذلك هو مدى سيطرة الكرامات على المخيال العام للذهنية التواتية . وهنا نستذكر قول (روجيه باستيد R.Bastide)حول الطقس "حيث يرى وظيفة أولية للطقس وهي وظيفة

[1]- الزاهي نور الدين ، **المدخل الى علم الاجتماع المغربي** دفاتر وجهة نظر،الرباط،ط1،2011،ص138

الإسترجاع الجماعي المستذكر لأصول الأسطورة والدين "[1]، ومن خلال ملاحظة أشكال الطقوس في الإحتفالية يظهر لنا مدى الاتصال بالكرامات وعدم تأثير المستوى التعليمي ولا الإنخراط الاجتماعي في وسائل الإتصال الحديثة في عملية الإعتقاد. يجب أن لا يفهم من كلامنا هذا أن الكرامة نوع من الأسطورة ، بل هناك الكرامة كما توجد الأسطورة في ذلك المجتمع ، وما جاز أن يكون للأنبياء معجزات ، جاز أن يكون للأولياء كرامات ، كما أخبرنا مبحوث من مبحوثينا ، وهو كلهم تقريباً حتى المعارضين منهم للإحتفالية ، يقرون بوجود كرامات الأولياء.

إن الإعتقاد في الأولياء والإيمان بكراماتهم يوحي بنوع من التكريم الإلهي لأوليائه الصالحين أي أنها تحمل مفهوم "المنحة" و "الهبة" و "التسخير" والأهم من ذلك أنها عنصر من عناصر الولاية ووسيلة من وسائل الإقناع الأخلاقية التي تؤسس للدور الديني والاجتماعي الذي تقوم به الزوايا. ويمكن الحديث عن جذور الاستعمال التاريخي لهذا الاعتقاد من مظاهر السنة النبوية ، ومن سير الخلفاء الراشدين وخاصة قصة عطش أبي بكر الصديق في الغار ، وقصة الاستجابة لدعاء عمر بن الخطاب من أجل الاستسقاء وقد تبنى الصوفية هذا الإعتقاد واعتبروه من أحوال فئة "الإبدال" الذين يتسمون بشدة الورع وصدق المحبة والفقر الدائم إلى الله عز وجل.

أما من وجهة الدراسات النفسية فتعرف "الكرامة على أنها ثورة صوفية تقدم الإنسان وهو يصارع من أجل السمو في تناقضاته ، وفوق رغبات نفسه ويسعى لتحقيق المثل العليا وصقل الأنا ، فتظهر فيها الدلائل الرمزية التي تعكس الجانب الواقعي الظاهري أي أنها تقوم على جانبين متعاكسين هما الواقع والرمز "[2].

[1] R.Bastide ,sciologie des mutations religieuses ,Ed,PUF,Pari ,1970,P69.

[2] – الذهبي نفيسة ، **الزاوية الفاسية وتطورها حتى نهاية العهد العلوي**، مطبعة النجاح الحديثة، الدار البيضاء، ط1،2001، ص90.

خلاصة

لقد حاولنا ضمن هذا الفصل التطرق لعدد من المتغيرات البحثية الأساسية ، بداية من تحديد المسميات المتعلقة بالحفل (الزيارة ، الموسم ، العيد) حيث تمثل الظاهرة الإحتفالية السلوك الطقسي الأكبر من مجمل الطقوس المكونة لدين الشعبي في المجتمع ، وهي بمثابة حج للفقراء .وللأجل تحقيق ذلك قمنا بتفصيل محتوى الأجهزة الأنثروبولوجية للحفل (المتخيل ، المقدس ، الطقس ، الأسطورة) .

ومن هنا نصل إلى إعتبار الظاهرة الإحتفالية كطقس إحتفالي عُرف ضمن نسق الإسلام الشعبي المغاربي، يمارس بشكل دوري أو سنوي حول مجالات المقدس ، كما يتضمن ممارسات دنيوية عديدة تحيل إلى الفرجوي والإحتفالي .

ولتفصيل محتوى الظاهرة الإحتفالية أكثر قمنا بتحديد بعض المسميات المتصلة بها (الزردة ، المعروف ، الركب والنشرة) وفي مجملها إصطلاحات تدور في فلك طقوس الإحتفال . ولذا كان للظاهرة الإحتفالية خصائص تعكس طبيعتها .

وفي الأخير حاولنا تحديد الأسباب التي تقف وراء إستمرارية الظاهرة الإحتفالية والتي من أهمها الأسباب التاريخية والنفسية والسوسيودينية ، وهذا بالإعتماد على جملة من المخبرين وبعض الدراسات بغية الوقوف على الأسباب التي تجعل الفاعلين في طقس الإحتفالية في إستمرار وانتظام ، وكلهم إسرار على تحيين زمن الأجداد والقبيلة .

الفصل الثاني:

الظاهرة الاحتفالية في المقاربة الاستشراقية والسوسيولوجية والانثربولوجية

تمهيد

نتناول بالفهم والتحليل أهم الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجي التي تطرقت إلى موضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي ، وقد أمكننا التمييز داخل مجمل هذه الدراسات بين ثلاث اتجاهات رئيسية [1]، ارتبط واحد منها إلى حد ما بمرحلة تاريخية معينة ذات خلفيات نظرية وإيديولوجية مميزة ، يمثل الإتجاه الأول في أبحاث إدوارد فسترمارك (Edward Westermark) الرائدة التي انطلقت مع بداية القرن العشرين وامتدت حتى عشر ديانات ، كانت تندرج فيما يمكن إعتباره نوعاً خاصاً من الدراسات الإستشراقية ، وتشكل سلسلة الأبحاث السوسيولوجية التي قام بها باحثون فرنسيون قبيل وأثناء فترة الحماية على المغرب – والتي ظهر بعضها للوجود حتى بعد حصول المغرب على الإستقلال – الإتجاه الثاني من هذه الدراسات والتي عرفت باسم الكولونيالية نظراً لأن أصحابها كانوا معنيين بشكل من الأشكال بتثبيت نظام الحماية والإبقاء على وجود الإستعمار ، أما الإتجاه الثالث فيتمثل في مجموعة من الدراسات الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية ، والتي بدأت في الظهور مع منتصف الستينات ، وقد كانت هذه الأبحاث تندرج بشكل عام في إطار مشاريع أكاديمية واسعة تهدف إلى معرفة المجتمعات الحديثة العهد بالإستقلال أنذاك.

وعموماً سنحاول التطرق في هذا الفصل للبحوث السوسيولوجية والأنثروبولوجية ، التي حاولت مقاربة أحد طقوس الإسلام الشعبي ، المتمثل في ظاهرة احتفالية عاشوراء وذلك بمحاولة قراءة مضامين مختلف المقاربات حتى ما تعلق منها بتفسيرات الذبائح والأعياد من الوجهة السوسيولوجية والأنثروبولوجية ، مع الوقوف على تقييم ونقد هذه المقاربات والتفسيرات السوسيوأنثربولوجية .

[1]– منديب عبد الغني ، **الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ،2006 ، ص15.

أولا: التفسير الإستشراقي الوستماركي للظاهرة الإحتفالية

لعب الفكر الاستشراقي دورا في التنظير للاحتفالات الشعبية المغاربية:

I. : الواقع المغاربي وخصوصيته الدينية*

إن الاستشراق الكلاسيكي مرحلة مهمة في نسق الفكر والدراسات ، التي تمحورت حول مفاهيم وممارسات الدين والمعتقد واللغة والثقافة الإثنية بالخصوص ، غير أن ما يهمنا في ذلك ما ارتبط منها بالإسلام وممارساته **وطقوسه** وخصوصاً منه ما صنف في خانة الإسلام الشعبي والمغاربي ، وهنا ينبغي التوضيح منهجياً أننا لن نعود إلى تجريدات وتخمينات الإستشراق الكلاسيكي ، الذي كان "مهوساً بما هو غرائبي ، والذي إكتفى باستجلاء القشور ليصدر رواده أحكاماً جاهزة ونهائية على مقومات المجتمعات المغاربية " بالخصوص، منها ما تعلق بالمعتقد والدين والتقاليد ، فهذا النوع من الدراسات تميزت في أغلبها بالسلبية ، لوقوعها في مزلقات التصورات الإختزالية والتوجهات والمقاصد المغرضة للمستشرقين والتي كانت تبنى عليها رؤيتهم للآخر ولمجرى الأمور.[1]

وقد عرف فسترمارك [2] منذ بداية حياته العلمية بإهتمامه الشديد بالقيم والعادات والديانات عند الجنس البشري وحضارته المتنوعة فبعد انتهائه من تأليف كتاب "أصل الزواج البشري " وهي الأطروحة التي نال بها درجة الدكتوراه ، وشروعه في بحثه حول أصل الأفكار الأخلاقية ، تبينت له ضرورة تجاوز المصادر المكتوبة والحصول على معرفة مباشرة بالمجتمعات المدروسة ، ولأجل هذا الغرض جاء فسترمارك إلى المغرب ، إذا يقول بهذا الصدد : "عندما شرعت في تأليف كتابي " أصل وتطور الأفكار الأخلاقية " فكرت كم سيكون من المفيد لي الحصول على معرفة مباشرة ببعض الأشكال الثقافية التي تختلف عن ثقافتنا وبما أن جامعة هلسنكي قد أقرت لي منحة مالية سخية تمكنني من البقاء في الخارج سنوات عدة ، فكرت في السفر إلى الشرق لدراسة مختلف الأعراف به ، المتحضرة منها والمتوحشة على حد سواء ، وقد أبحرت إلى المغرب سنة 1898 و لم أتجاوزه بعد ذلك .

---

*- يعتبر إدوارد فسترمارك أحد أوائل الباحثين الأنثروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي في بداية القرن العشرين . ذلك أن فسترمارك هو أول من فتح باب التحري الميداني داخل مجال الأنثروبولوجيا قبل تلميذه (مالنوفسكي) الذي سيطوره فيما بعد.

[1]- المجاهيد حسن ، **سوسيولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك** ، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال ، مراكش ، ط 1 ، 2012 ،ص 20.

[2] - Edward Westermarck , .op . cit ,p20.

وقد وجد فسترمارك في المغرب الذي وافق مناخه صحته العليلة منجم ذهب بالنسبة لباحث مثله في مجال الثقافة الإثنية . وإذا كان هدف فسترمارك في البداية لا يتجاوز جميع معطيات ميدانية حول التصورات الأخلاقية ، فإن حرصه الشديد على للإلمام بجميع جوانب المجتمع المدروس من جهة ، وإعجابه الشديد بالتنوع الثقافي للمجتمع المغربي من جهة أخرى ، دفعا به بعيداً نحو القيام بأبحاث عدة في مجالات معرفية مختلفة كالأنثروبولوجيا الإجتماعية والإثنوغرافيا والتاريخ الديني . وبلغ المتن الفستماركي حول المجتمع المغربي درجة من الكثافة والتنوع والغنى ، بات معها قابلاً لأن يكون موضوعاً لعدد من المقاربات يمكن إجمالها في الثالوث التالي :

*دراسة الأسس النظرية لأبحاثه لمعرفة مدى حجم ونوع مساهمته داخل أنثروبولوجيا عصره.

*دراسة وتحليل الأدوات المنهجية والمفاهيمية التي استعملها في أبحاثه .

*تحيين دراساته بالإنطلاق منها للتأمل في الحاضر ورصد الثابت والمتحول في المعتقدات والطقوس المرتبطة بها في المجتمع المغربي المعاصر .

ويتساءل (عبد الغني منديب) [1] هنا على هذا المتن فهو أقل طموحاً بكثير من هذه المقاربات وأكثر منها تخصيصاً ، إذ أننا نرغب في معرفة الأطروحة العامة التي وضعها فسترمارك حول نمط التدين عند المغاربة كما كان سائداً في بداية القرن العشرين .

لقد استطاع إدوارد ويستر مارك الانثربولوجي الفلندي ،أن يتجرد من بعض مخالب الاستشراق ومنطلقاته الإيديولوجية والفكرية المعرفية وحتى المنهجية ، لينفذ إلى المجتمع المغربي مسلحاً بالتقنيات الأنثربولوجية ، حيث وقعت أبحاثه على مسافتين بين الدراسات الاستشراقية والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الكولونيالية ، متجاوزاً لبعض فروضهما عبر نزوله للميدان وتحريه العلمي عبر الملاحظة والتجربة والمعايشة والاحتكاك الجسدي بواقع الظاهرة ، وكتابه (الطقوس والمعتقدات Ritual and Belief in morocco) أحد أهم الأعمال التي تصنف إلى اليوم في نسق البحوث المهتمة بالثقافة الإثنية وبالمعتقد والدين والمقدس والتقاليد بالمجتمعات المغاربية عموماً .

[1]- منديب عبد الغني، مرجع سابق ، ص17.

وهذا العمل ألفه ويستر مارك سنة 1926 م ويتمحور في محاولة لمقاربة أنساق الديني والمعتقد ومختلف الممارسات والطقوس المرتبطة بها ، يمكن تفكيك محتوياته على ثلاثة محاور يختلف ويتداخل ضمن مكونها في نفس الوقت الدين بالسحر والبقايا الوثنية* ، وهو ما سيضعه ويستر مارك لاحقاً تحت ما أسماه (الدين في الحياة الواقعية المعاشة) ، أي أن المعتقد يتعدد في مكونه بين الاعتقاد في الأرواح والسحر والأولياء ، وبالعموم هذه المحاور حسب الباحث المغربي منديب عبد الغني هي كما يلي :

تتكون أطروحة ويستر مارك حول أنماط الإعتقاد الديني بالمجتمع المغربي من ثلاثة محاور أساسية :

-إختلاف "الدين الشعبي" للمغاربة عن "الدين الأرثودوكي" الفقهي.

-التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة .

-الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها.

لقد اخذت الممارسات الشعبية والاعتقادة الدينية الممزوجة بروح الشعبوية لهذه المنطقة حيزا لا يستهان به من الذاكرة الجماعية لا وبل من الاعتقاد الرئيس في حد ذاته وهذا ما جعل بعض الباحثين يركزون على هذا الجانب ، فلقد ركز فسترمارك على دراسة الأشكال الشعبية للممارسات الدينية التي غالباً ما تتموقع خارج دائرة الإسلام الفقهي ، كالإعتقاد في الجن والبركة والعين الشريرة وعبادة الأولياء والسحر ، مشدداً على الجانب الواقعي والطقوسي لهذه المعتقدات في مختلف مناطق المغرب ، وبالأخص القروية منها مقللا بذلك من شأن الثقافات الأدبية والفقهية السائدة بالمدن آنذاك .

ويقر فسترمارك أن "السنة الصغيرة " أو الدين "الشعبي " هو دين الحياة الواقعية للمغاربة ، ويتجلى ذلك من خلال حضور لثنائية من التدين بين أطياف المجتمع المغربي كعينة ، الأول مرتبط بنمط من الدين الشعبي الطقوسي العملي دي الهامش الواسع من الممارسات ، كما أنه مرتبط بعبادة الأولياء من الإنس والجن

*- مقولة " **البقايا الوثنية** " من الموضوعات التي تناولتها مجموع المقاربات الأنتروبولوجية التطورية ، مع كل من (تايلور ، مورغان ، فريزر Taylor . Morgan .Frazer) ، كما تعد هذه المقولة الأطروحة الرئيسية داخل المتن الويستر ماركي وبعد ذلك إستعملها باحثون آخرون خصوصاً في متن السوسيولوجيا الكولونيالية مع (دوتي E.Douttté) و (ألفرد بل A.bel) (ودر منغهايم E.Dermenghem) وغيرهم .إذ أن أغلب أكاديمي ودارسي هذه المرحلة خصوصاً من رواد المدرسة الفرنسية ، إستعملوا هذا المصطلح في مقاربة الحقل الديني في الشمال الإفريقي ، وبالعموم يمكن تحديد معنى البقايا الوثنية بأن مجموع المعتقدات والطقوس القديمة بعضها تم إحتوائه من طرف الديانة المحمدية والبعض الآخر بقي حاضراً ببساطة داخل معتقدات و طقوس المسلمين رغم الإعتراضات الشديدة للفقهاء .

والاعتقاد فيه ، بينما الثاني يُمَثِلُ بنمط الدين الأرثودوكسي (دين الفقهاء ، والنصي) ، هامشه ومجاله محدد ومضبوط بما ورد في النص [1]

إذن يتضح من متن هذا العمل ، أن ويستر مارك أراد أن يجلي ذلك الإلتباس بين ما يصنف بالشعبي والأرثودوكسي من الدين الإسلامي ، بمعنى آخر أراد بحث وتوضيح محل المعتقد والطقوس والممارسات الشعبية من تركيبة إسلام المغاربة ، فبعد إنتهاء أبحاثه وصل إلى عدد من النتائج منها إعتبار إسلام المغارب خليط وشعبي ومركب ، ليس فيه حدود بين ما هو مرتبط بالنص والمعتقد الشعبي السابق عن أسلمة هذا المجتمع ، حيث الإعتقاد في الجن والأرواح والسحر والبركة وعبادة الأولياء ، كما تسبح في نسيج تعبدي واحد ومعيش الإنسان الشعبي المغربي خصوصاً منه القروي والريفي ، ومن ثمة يتجه المثن الويستر ماركي إلى الإقرار بوجود حجم من التداخل بين الطقوس والمعتقدات والبقايا الوثنية داخل الحضارة المحمدية ، كمؤشر مقر بنوع من (السُنَة الصغيرة) وأن الدين الشعبي هو دين الحياة الواقعية للمغاربة .

II. علاقة الممارسات السحرية بالدين:

كثيرا ما يشدنا كباحثين وكدارسين راغبين في ارساء روح الموضوعية على بعض الدراسات الدينية ضرورة التميز بين ما هو ديني وما هو سحري او غير ديني لكن يبدوا هذا مهمة صعبة لان الممارسات الدينية المغاربية توحي بتمازج وتكامل بين السحر والدين.ف (جيمس فريز) الذي يرى بالفصل التام بين السحر والدين ، وبعد نقاش نظري طويل مدعم بحجج ميدانية من الواقع المغربي ، يصل فسترمارك إلى أن المفهوم الشعبي للدين 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 .

وهنا يصل ويستر مارك [2] إلى نوع من التداخل بين مجالي السحر والدين داخل نسق الطقوس الدينية عند المغاربة ، ومنه إستنتج ويستر مارك نوع من الإندماج الكلي للسحري بالديني في عملية العبادة ، وهو ما دفعه إلى القول أن المفهوم الشعبي للدين يتسع ليضم في تركيبه الطقوسي وما هو ممارسات دينية وسحرية ، فهي في النهاية كما يقول : (جزء من المعتقد والطقوس الدينية للمغاربة) .

[1] - مندیب عبد الغني ،مرجع سابق ، ص 18،19.

[2] - Edward Westermarck .op . cit, p33,34 .

III.نظرية البقايا الوثنية :

يمكن ان تكون بعض الظواهر الطقوسية الاحتفالية راجعة الى مرحلة قبل تاسيسها لان الانسان القاطن بهذا المكان بحاجة الى جانب ديني عقدي يمارس من خلاله طقوس وهذه الطقوس القديمة الحديثة تجدد نفسها عبر الانسان نفسه وان كانت بتغيرات وتحولات وهذا ما يقف عنده بعض الباحثين القدامى والمعاصرون في حقل الانثروبوجيا.

ففيما يخص المغرب فإن فسترمارك يفترض وجود تأثير عربي خارج عن نطاق الإسلام ، فقد وقع تحول كبير في معتقدات البربر مع دخول العرب ، الذين لم يجيؤا فقط بالإسلام وإنما أدخلوا كذلك عادات أخرى تعتبر محرمة من طرف هذا الدين ، كعادة الحداد العنيف الذي يتضمن النواح وندب الوجه وضرب الذات ..."هذه العادة التي توجد عند كل القبائل العربية وبعض القبائل البربرية ". فالبدو والعرب حسب فسترمارك[1] الذين استقروا بالسهول في القرن الحادي عشر كانوا غير ملتزمين كليا بتعاليم الإسلام ، فقد صدمت صلادتهم وخشونة طبعهم السكان الأصلين الذين سيتأثرون فيما بعد بهذه الطباع والعادات ويندمجون فيها .

ويبقى الإعتقاد في الجن والعين الشريرة والصلاح واللعنة بالإضافة إلى مهرجاني عاشوراء وبو الجلود أهم هذه البقايا وأبرزها داخل المعيش الديني للمغاربة.

أ–الاعتقاد في الجن بين البقايا الوثنية العربية والقرطاجية:

يميز فسترمارك بين مجموعة من الشرائح المركبة داخل المعتقدات المتعلقة بالجن والممارسات المرتبطة بها عند المغاربة ،فهي تنحدر بشكل عام من أصل وثني وإسلامي من جهة ، ومن أصل شمال إفريقي قرطاجي من جهة ثانية . فالإعتقاد العربي القديم في الجن تمت المحافظة عليه من طرف الدين الجديد الذي اعترف ببعض الآلهة الوثنية وصنفها ضمن قائمة الشياطين، وأقر بدخول البعض الآخر منها كالجن إليه . والإعتقاد في الجن كان سائداً أيضاً ومنتشراً في شمال إفريقيا قبل وصول العرب المسلمين إليها . فعلى الرغم من كون هذه المعتقدات قد اندمجت مع ما جاء به الإسلام لدرجة بات يصعب التمييز ضمنها بين القديم والجديد وبين

[1] - Edward Westermarck .op . cit ,p12.

الأصيل والدخيل ، فإنه تبقى مع ذلك حسب فسترمارك بعض المؤشرات التي تدل على تميز الإعتقاد في الجن بالشمال الإفريقي عن مثله في الشرق العربي.

ب–الإعتقاد في العين الشريرة جذر مشترك بين جميع الشعوب :

اشتهر المغاربة باعتقادهم الشديد في العين الشريرة لدرجة أنهم كانوا يطالبون الشخص الذي تسببت عينه في وقوع حادثة معينة بتعويض المتضررين. وللإحتماء من أذى العين الشريرة ابتكروا عدة طرق ووسائل كالرسم والصباغة والنحث والطرز وغيرها ، بل إن ارتداء النساء للنقاب لا يرجع فقط إلى غيرة الرجل وإنما أيضاً إلى الرغبة في اتقاء العين الشريرة . وهذا الإعتقاد ليس حكراً على المغاربة فقط ولكنه يعرف عند جميع الشعوب المسلمة (المحمدية) ، إذ أن الإسلام ذاته اعترف وأقر بوجوده كما كان سائداً عند قدماء العرب والبربر وفي الحضارتين الفينيقية والقرطاجية ، حتى إنه يكون جذراً مشتركاً بين الشعوب والحضارات لدرجة يصعب معها الإقرار بأصله على وجه الدقة والتحديد.[1]

ج–اللعنة اعتقاد وثني قديم :

يعد "العار" في المغرب أقوى وأبرز أشكال اللعنة على الإطلاق ، ويراه فسترمارك هو الآخر اعتقاداً وثنياً ضارباً في القدم ترجع جذوره إلى العرب القدماء وإلى جميع الشعوب الإفريقية القديمة.

د–الصلاح إسم عربي إسلامي لمفهوم وثني قديم :

إن عبادة الأولياء نبتت في الأصل في حقل الوثنية السابقة على مجيء الإسلام وقد وجدت عبادة الأولياء هذه عندما انتشرت في شمال إفريقيا عناصر جديدة لها تمثلت في عادات البرابرة و ممارساتهم واعتقادهم في العرافين والكهنة ، هذه المعتقدات التي تمت أسلمتها . فالبركة التي يؤولها الناس كقوة فاعلة والتي تعبر عن مفهوم القداسة والصلاح في المجتمع المغربي أقدم بكثير من الديانة المحمدية ، ذلك أن هذه "القوة" وجدت في جميع الديانات التي عرفها الجنس البشري بأسماء متعددة ومعنى واحد. فالمغاربة حسب فسترمارك يرون أن جميع الناس يتوفرون على قدر ضئيل من البركة التي لا تصبح جديرة بالإهتمام إلى حين يكبر حجمها .

[1]-منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 20 -24.

هـــ –(عاشوراء) و (بو الجلود) بقايا بربرية و رومانية :

على الرغم من الإعتقاد السائد في بعض مناطق المغرب بأن (عاشوراء حداد على مقتل أبناء علي بن أبي طالب) ، وأحياناً على موت الرسول ، وعلى الرغم من توقيتها الذي يصادف اليوم الثاني من محرم وهو الشهر الأول للسنة الهجرية المحمدية ، فإنها طقس الشمال الإفريقي لا ينتمي إلى الإسلام ولا إلى الوثنية العربية.

يستند (فسترمارك)في هذا الإقرار على مسألتين إثنيتين أولهما أن الشرق العربي لا يعرف "مهرجان عاشوراء " وثانيهما الشبه الكبير الموجود بين هذا "المهرجان " وطقس "منتصف الصيف " [1]الذي كان سائداً عند البرابرة القدماء قبل مجيء الإسلام : "وما يؤكد هذه المسألة هو أن القبائل التي تحتفل (اليوم) "بعاشوراء" لا تحتفل "بمنتصف الصيف " والعكس صحيح ، أما القبائل التي تمارسها معاً فتعطي أهمية لأحدهما على حساب الآخر.

ويتضمن "مهرجان عاشوراء" طقوساً مائية ونارية هي الأساس طقوسية وقائية و تطهيرية يدوم مفعولها سنة كاملة . وتتنوع هذه الطقوس بتنوع مناطق المغرب حيث تصل أحياناً إلى النواح وندب الوجه كما هو الشأن عند رحل المناطق الوسطى لدكالة.

ويبقى مهرجان عاشوراء من منظور فسترمارك "تأويلاً إسلامياً لطقوس ذات علاقة بنهاية السنة أي موتها " . أما مهرجان بو الجلود الذي يقام على هامش عيد الأضحى فهو طقس ما قبل إسلامي ترجع أصوله إلى أعياد الرومان ثم إلحاقه بالأعياد المحمدية في "البلد البربرية لشمال إفريقيا " ، فالعرب المشاركة لم يعرفوا قط هذا المهرجان . ويفسر فسترمارك أجواء السخرية والتجديف التي تكتنف عادة "مهرجان بو الجلود " بأنها "طريقة استهتارية احتفالية يتمرد من خلالها الناس ضد القداسة التي يفرضها عليهم العيد حتى يتمكنوا من الرجوع إلى مشاغل الحياة العادية بدون خطر . وبما أن هذه الحفلة التنكرية هي بقايا طقس ما قبل إسلامي ، فإنها تمثل بمعنى من المعاني روحاً معارضة للديانة الجديدة ".

[1] Edward Westermarck .op . cit ,p13

وهنا يصل (ويستر مارك) إلى إستنتاج آخر مفاده الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل نسق المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها عند المغاربة ، ويرجع أصل هذه البقايا الوثنية إلى مصدرين أساسيين ، من جهة الوثنية العربية ، والتي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام ، ومن جهة أخرى مجمل المعتقدات والممارسات الدينية ، التي كانت منتشرة في البلدان التي دخلها الإسلام فيما بعد سواء منها العربية أو البربرية ، حيث وقع نوع من الإمتزاج والتأطر بينها وبين المعتقدات والممارسات الوافدة ، خصوصاً مع الحراك والهجرات التي عرفها المد الشرقي نحو الشمال الإفريقي[1] .

في هذا السياق ربط (ويستر مارك) بين طقوس زيارة وعيادة الأولياء والممارسات المرتبطة بها بالبقايا الوثنية القديمة ، نظراً للحمل المركب ، الذي تنطوي عليه طقوسها ، والتي ترتبط ببعض الممارسات كالسحر والأرواح الشريرة والاعتقاد في الأولياء ، فقد إعتقد أن العادات الوثنية العربية والبربرية ظلت مستمرة في المعتقدات الدينية و لم يستطيع الإسلام القضاء عليها[2].

وعموماً إنتهى ويستر مار ك إلى إستنتاجات عديدة مفادها أن هناك صلة وثيقة ورابط بين مواسم وعبادة الأولياء والآلهة القديمة . بالنسبة له الإسلام بشكله التجريدي دعم فكرة وضرورة ملء الفراغ ، الذي يفصل الناس والإله ، فكان الولي وسيط حسي بين الإنسان الشعبي والله ، ومن ناحية أخرى إعتبر ويستر مارك وأرجع توسع طقوس وعبادة الأولياء بالشمال الإفريقي إلى دعم البربر ونمط تفكيرهم والمعتقدات التي كانت رائجة بينهم ، والمرتبطة أساساً بإيمانهم بالشعوذة ، ما ساهم حسبه في استمرار ذلك ضمن نسق ممارستهم للإسلام.[3]

IV. جدلية الموقف العلمي والايديولوجي حول الدين :

يرى الباحث المغربي (عبد الغني منديب) أنه يمكن تقييم أطروحة (إدوارد فسترمارك) حول المعيش الديني للمغاربة من خلال ثلاثة محاور أساسية : منطلقاته وقناعاته الإديولوجية خلفياته ومرجعياته النظرية ، والمنهاج والتقنيات التي سلكها في جمع وقراءة معطياته الميدانية .

[1] – Edward Westermarck , op . cit,p08

[2] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص24.

[3]- Edward Westermarck , ibid ,p51

أ–فسترمارك رجل لا يؤمن بتفوق حضارة البيض :

إندرج مجيء فسترمارك إلى المغرب في سياق علمي (إستشراقي) تجلى في رغبة هذا الباحث الملحة في التعامل مع معرفة ميدانية مباشرة لإنجاز مشروعه الأكاديمي حول "أصل وتطور الأفكار الأخلاقية " هذا المشروع الذي تحول إلى كتاب يحمل العنوان ذاته والذي كتب فسترمارك الجزء الأكبر منه بالمغرب ، وقد اختار هذا البلد بعينه لسببين اثنين أولهما أنه لم يكن معروفاً وثانيهما قربه من أوروبا.

وعلى عكس تلميذه ماليونفسكي لم يكن فسترمارك يؤمن بتفوق حضارة البيض على باقي الحضارات الأخرى ، فقد كان معارضاً للحركات التبشيرية المسيحية ومنتقداً للإستعمار الفرنسي وأساليبه الهمجية وذو قناعة راسخة بقدرة المغاربة على حكم أنفسهم بأنفسهم ، كل هذا يؤكد على الحياد العلمي الذي كان يتمتع به الباحث الفلندي البارز والمتميز.

ب–فسترمارك لم يكن تطورياً خطياً :

أجمع معظم الدارسين لإدوارد فسترمارك على أن المنطلقات النظرية لهذا الباحث كانت كلاسيكية جداً لم تتجاوز عتبة عصرها و لم تحدث أي تطوير يذكر داخل مجال الأنثروبولوجيا ، "إذ ظل فسترمارك يتأرجح بين التطورية والإنتشارية والوظيفة إلى حد ما ، إلا أنه أبدى مع ذلك الكثير من الليونة والإجتهاد في تعامله مع هذه النظريات ، إذ عرف بانتقاده الشديد للتطورية الفكتورية الخطية ، حيث كان يرفض الإعتقاد في التقدم والإرتقاء السريعين للكائن والثقافة البشريين" [1] ، فبالنسبة إليه امتزج الإنسان مع السيرورة العريضة للتطور وارتبط الإنتخاب الطبيعي بالوعي والثقافة البشريين. فسيرورة التطور ليست مجرد عملية تكيف ، لأن الأحكام الأخلاقية المختلفة والإختيارات الفردية والأفعال الإجتماعية والرمزية كلها تندرج ضمن القنوات المتعددة للتطور . وقد سمحت التجربة الميدانية الطويلة والمكثفة التي دامت عشرات السنين لفسترمارك بمناقشة العديد من النظريات معدلاً تارة ومنقحاً تارة أخرى .

[1] منديب عبد الغني، المرجع السابق،ص25..

ج–فسترمارك باحث ميداني بامتياز :

يعتبر (إدوارد فسترمارك) أحد الرواد الأوائل في مجال الأنثروبولوجيا الميدانية وأحد أوائل الباحثين الذين حاولوا الجمع بين التنظير والبحث الميداني والتنسيق بينهما . وقد رأى بعض الباحثين ممن درسوا أعمال "فسترمارك أنه لم يكن يكشف بوضوح عن وضعية تطبيق مناهجه ، في حين استخلص آخرون أنه كان يستعمل المنهج المقارن الذي يتماشى وطبيعة بحثه عن أصول العادات والمعتقدات والمؤسسات الكونية للجنس البشري ، وقد دفع به هذا الإختيار المنهجي نحو تجميع وتصنيف الظواهر المدروسة أكثر من تحليلها وقراءتها ، فقد كان يجد صعوبة في صياغة نظرياته وسط ذلك الكم الهائل من التفاصيل الإثنوغرافية"[1] .

وعلى الرغم من الإنتقادات التي وجهت إلى (فسترمارك) ، فإنه يعد من أكبر وأنجح الباحثين الميدانيين الذين عرفهم التاريخ الأنثروبولوجي ، ويرجع التميز الذاتي لفسترمارك إلى العوامل التالية":

–تعلقه الشديد بواقعية الحياة الإجتماعية و وثائقيتها من خلال وصفه وتصنيفه الدقيقين لكل جوانب الحياة اليومية للمغاربة .

–إلتزامه الحياد العلمي التام في التعامل مع مبحوثيه ، ودخوله في علاقات متوازنة ومتكافئة مع البعض منهم ، عكس تلميذه (مالنوفسكي) الذي لم ينجح في إقامة مثل هذه العلاقات مع مبحوثيه .

–معرفته الجيدة بلغات مبحوثه ، إذ كان يحرص على إختيار من يلقنه اللغة المتداولة في كل منطقة من مناطق المغرب التي أقام بها ، وكان فسترمارك من أوائل الباحثين المستعملين والداعين لإستعمال اللغات الأصلية للمجتمعات المدروسة ، حيث كان يعتبر هذه المسألة بمثابة عقيدة أنثروبولوجية غير قابلة للنقاش.

–حذره الشديد في جمعه للمعطيات الميدانية ، حيث كان يحرص على تمحيص معلومات سكان منطقة مغربية عن منطقة أخرى "[2].

[1] منديب عبد الغني، مرجع سابق ص17

[2] المرجع نفسه، ص26.

وقد أكسبت هذه العوامل بلا شك مصنفات (فسترمارك) الإثنوغرافية حول المغرب قيمة نادرة جعلتها قابلة للإستثمار داخل أعمال سوسيولوجية معاصرة متعددة . ومع ذلك كله ظلت مقولة "البقايا الوثنية " التي تعتبر بمثابة الأطروحة الرئيسية لفسترمارك حول طبيعة المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي ، و التي توحي بهاجس البحث عن "الأصل" الذي كان يستبد بهذا الأنثروبولوجي والذي يعود بلا شك إلى هيمنة التاريخ على العلوم الإنسانية خلال القرن التاسع عشر . كما عكست هذه الأطروحة من جهة أخرى الصدمة التي كانت تصيب الباحثين الأجانب حول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي والناتجة عن عدم وجود تناسق وانسجام بين الواقع المعيش المستخلص من الملاحظة الإثنوغرافية والإفتراضات النظرية المسبقة حول المجتمعات الإسلامية . فقد إفترض فسترمارك أن المعتقدات والممارسات الدينية المحلية للمغاربة والتي يختلف بعضها عن المعتقدات الدينية الإسلامية الرسمية ، كانت مرتبطة بأشكال مجتمعية سابقة انقرضت في حين استمرت هي (أي هذه المعتقدات) في الوجود ، بيد أنه لم يوضح الكيفية ولا الأسباب التي أدت إلى ذلك ، و لم يبين الحاجات التي من المفترض أن تلبيها هذه المعتقدات لهؤلاء الناس لكي يستمروا في حملها واعتناقها وبالتالي المحافظة على استمراريتها . والواقع أنه لم يكن في وسع فسترمارك القيام بذلك لأنه كان يفتقر إلى الرؤية الشمولية للدين كنسق متكامل من المعتقدات وللثقافة كمجموعة متداخلة من الرموز والدلالات . فمؤلفات فسترمارك وعلى الرغم من قيمتها الإثنوغرافية ، لم تفلح في توضيح الهيكل الداخلي للمعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي[1] .

ثانيا: التفسير السوسيولوجي للظاهرة الإحتفالية:

شغلت الأبحاث الأنثوبولوجية والسوسيولوجية حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها حيزاً كبيراً ضمن حصيلة الدراسات الكولونيالية حول المجتمع المغربي ، وقد شكلت هذه الدراسات مع مطلع الستينات موضوع فحص وقراءة نقدية من طرف الباحثين المغاربة ، وأثارت نقاشاً واسعاً وطويلاً في صفوفهم أسفر اليوم فيما يبدو عن استنتاج أساسي ، يعتبر محط إجماع معظمهم (وليس كلهم) مفاده أنه بالرغم من كون العلوم الإجتماعية الكولونيالية قد قاربت المجتمعات المغاربية كلها بخلفيات إيديولوجية مستوحاة من المشروع الإستعماري الذي كان يؤطرها ، فإنها استعملت من الناحية التحليلية النظريات والأدوات المفاهيمية التي كانت سائدة في وقتها

[1]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص24.

فمن أجل تسهيل وتسريع عملية التحكم في المجتمع المغربي كانت السلطات الإستعمارية في حاجة إلى دراسات سوسيولوجية توفر لها معرفة موضوعية عن النظام المجتمعي بشكل عام والنظام الديني والعقدي بشكل خاص ،"فحكم وإدارة أهالي هذا البلد وممارسة وصاية نبيهة عليهم (كان) يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم ، لأن عقليتهم هي عقلية دينية بالدرجة الأولى ".[1]

وقد شرعت السلطات الإستعمارية منذ وقت مبكر في العمل على توفير القدر المطلوب من المعلومات حول عادات ومعتقدات المجتمع المغربي لتسهيل مهمة المؤسسة العسكرية في غزو و "تهدئة " القبائل المغربية بأقل قدر ممكن من التكلفة وبالتالي بدأ الإعتماد قبل عقد معاهدة الحماية على أبحاث الرحالة والجامعيين وضباط المخابرات لتكسير بؤر المقاومة وتقويض القدرات الدفاعية للقبائل ، إذ أن نجاعة المشروع الإستعماري برمته كانت متوقفة على صحة هذه المعلومات ومن ثم كانت الدراسات الكولونيالية تتوفر بالضرورة على حد أدنى من المعرفة الموضوعية للواقع ، مما يدفع عنها اليوم "شبهة" كونها خطابات "علماوية" كانت تهدف إلى إقناع الرأي العام الأوروبي بجدوى "حماية الشعوب المستضعفة " .

فإذا استطاعت فرنسا فرض سيطرتها على المغرب خلال نصف قرن من الزمان ، فلأن السلطات السياسية الفرنسية عملت على تشجيع البحث العلمي حول هذا البلد عبر خلق مؤسسات للتعليم والبحث تدفع الباحثين إلى القيام بأبحاث ميدانية ومنوغرافيات حول كافة مناطق المغرب مختلف مكوناتها ، مع التركيز على الجانب الذي يمس المعتقدات الدينية إذ لا توجد اليوم وسط هذا العدد الهائل من الدراسات الكولونيالية أعمال بحجم الدراسات التي خصصها الباحثون للأنثروبولوجيا الدينية .

ويرى الباحث المغربي (عبد الغني منديب) أنه لا يمكننا رفع المصداقية عن هذه المعرفة السوسيولوجية التي أنتجتها المرحلة الكولونيالية لمجرد ارتباطها بالحقل الإيديولوجي الإستعماري .بيد أن هذا لا يعفينا بالمرة من الزلات والهفوات التي سقطت فيها ، وهي زلات تندرج بالأساس في إطار الخطاب المعرفي لهذه الحقبة ، فإذا كانت معظم هذه الدراسات بإستثناء أعمال قليلة قد انطلقت من فرضية أن المعتقدات الدينية بالمغرب جزء من العقلية البدائية السابقة على الفكر المنطقي ، فلأنها استندت على نظريات ومقولات المدرسة التطورية البريطانية والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية .

[1] - Alfred Bel ,Op . cit , p9.

ومهما يكن من ضعف الأدوات المفاهيمية والمنهجية للدراسات الكولونيالية حول المعتقدات الدينية بالمغرب التي أصبحت متجاوزة اليوم بحكم التطور الإبستيومولوجي للعلوم الإجتماعية ، ولكن من حجم تسرب بعض الخلفيات الإيديولوجية لهذه الدراسات ، فإنها تبقى أبحاثاً علمية شاهدة على عصرها .[1]

وسنتناول أعمال بعض من كبار الباحثين الكولونياليين حول الموضوع لإبراز الخصائص المشتركة لهذه الدراسات ، ذلك أنه بالرغم من الإختلافات الجزئية التي تطبع خلاصات واستنتاجات هذه الأعمال فإنها تصب جميعها بدرجة متفاوتة ومتدرجة من الأعلى إلى الأسفل في حوض أطروحة عامة تسمى "بالبقايا الوثنية" وهذا كالتالي :

I. إدمون دوتي :والمجتمع الاسلامي المغاربي :

يعتبر إدمون دوتي من أوائل الباحثين الكولونياليين الذين إهتموا بدراسة المجتمع المغربي ، وقد ركز هذا الباحث – الذي كان يسعى جاهداً لأن يكون أكبر متخصص في الشؤون المغربية – على دراسة المعتقدات والممارسات الدينية .ويعتبر كتابه "السحر والدين بإفريقيا الشمالية " أحد أكبر المؤلفات التي وضعت حول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي خلال الفترة الكولونيالية.

لقد حاول **ادمون دوتي**[2] ان يكون تحليله سوسيولوجيا ضمن المقاربات الشمولية الكلية بالاخص حين وجد تلك المفارقة التي ادهشته وهي : مفارقة متعايشة بشكل غريب لدرجة يصعب تصديقها بالنسبة الى الذي لا يعرف المغرب والمغاربة، تتجسد هذه المفارقة في كون النظام الاقتصادي المغربي فقير ومنغلق على ذاته ويعتمد على الكفاف والاكتفاء الذاتي للقبائل في حين تنبني العلاقات الاجتماعية على الشرف والبذخ والاسراف...- اذن هو- اللاتوازن واللاتكافؤ.."[3]

وتتكون أطروحة دوتي حول المعتقدات الدينية بالمغرب من فكرتين أساسيتين إثنتين ، تتعلق الأولى بعملية "أسلمة " المعتقدات الوثنية القديمة ، وترتبط الثانية بالتوحيد المفرط للإسلام وضرورة ظهور الوسطاء.

[1] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص29.

[2] - Edmond Doutté ,Magie et Religion dan L'Afrique du nord ,op. cit pp.433-434.

[3] الزاهي نور الدين ، مرجع سابق ،ص 42،.

أ–المعتقدات تتغير والطقوس تستمر :

يرى دوتي أن سكان الشمال الإفريقي اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على معتقداتهم الأصلية ، وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية ، ذلك أن الإسلام وبالرغم من قدرته الكبيرة على التأثير والتسوية (Nivellement) لم يكن بوسعه القضاء كليا على جميع الطقوس الوثنية القديمة وبالتالي فقد تمت أسلمتها.

ويقول (دوتي) بهذا الصدد : "فإذا ما بحثنا على سبيل المثال عن الكيفية التي استقر بها طقس رمي الأحجار البدائي ، الذي نشأت عنه الكراكير المقدسة ، داخل الديانة الإسلامية فإننا سنجد أنفسنا أمام النسق العام لأسلمة المعتقدات والممارسات الوثنية بالمغرب "[1].

فالكراكير المقدسة التي تكونت بفعل طقس رمي الأحجار للتعوذ من أخطار الطريق اتخذت مع مرور الوقت وبالتدريج شكلاً إسلامياً ، لتغدو في نهاية المطاف أضرحة تحمل أسماء أولياء حقيقيين أو وهميين . وقد امتدت عملية الأسلمة هذه لتشمل باقي الطقوس الطبيعية الأخرى ، فهذا المنبع المائي المقدس الذي يوجد جنوب مراكش يقدم لنا نموذجاً واضحاً لعملية أسلمة عبادة بربرية [2].

وإذا كانت هذه الطقوس الطبيعية والزراعية قد فقدت الشيء الكثير من أشكالها الأصلية بفعل عملية الأسلمة ، فإنها لم تنقرض وحافظت على استمرارها في الوجود . بيد أنه لم يكن من المتيسر رصدها والكشف عنها دون خبرة وحنكة الإثنوغرافيين والسوسيولوجين.[3]

ويرجع دوتي وجود هذه البقايا الوثنية إلى قدرة الطقوس بشكل عام على الإستمرارية فمعظم هذه الطقوس كانت في الأصل ذات مغزى ديني ثم تحولت إلى مجرد طقوس سحرية "فعند ما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود".[4]

---

[1] Edmond Doutté.op cit.p434.

[2]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 30.

[3] - Edmond Doutté ,Magie et Religion dan L'Afrique du nord ,op. cit,p15.

[4] - ibid,p602.

ب–عبادة الأولياء هي عبادة للإنسان :

بلغت عبادة الأولياء في المغرب درجة كبيرة من الترسخ والإنتشار اعتبر معها بعض الباحثين غير المتخصصين أنها الشكل الوحيد والأوحد للدين عند المغاربة في حين شكلت عند الباحثين المتخصصين مفارقة ولغزاً محيراً باعتبار أن الإسلام بعد أكثر الأديان السماوية توحيداً وأقلها تجسيداً ، ومع ذلك فإن المجتمعات الإسلامية والمغاربية منها بالخصوص والمجتمع المغربي بشكل أخص تعج بهذا العدد الهائل من الصلحاء والأولياء الأموات منهم والأحياء.

وقد أرجع (دوتي) سبب نشوء وإنتشار هذه العبادة إلى التوحيد الإسلامي الحاد وللمفرط ، فالإسلام في نظر هذا الباحث غال في التوحيد عند ما باعد المسافة بين العابد والمعبود ، حيث ألغى كل الروابط الملموسة التي تجمع بين الله والمؤمنين ، مما "دفع بالشعب إلى البحث عن وسائط أخفاها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة، بينما هي في الواقع عبادة للإنسان . فالرسول نفسه لم يسلم من هذه العبادة على الرغم من تحريم الإسلام لها بشكل واضح وصريح " . وهكذا يستخلص دوتي أن نشوء عبادة الأولياء في المغرب لا ترجع فقط إلى البقايا الوثنية القديمة ، وإنما تعود أيضاً إلى التوحيد المفرط للإسلام ، "فليس هناك دين يباعد بين الإنسان والله لأن ذلك يؤدي حتما إلى نتائج عكسية" . ولتقييم الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها (دوتي) وعلى رأسها كتابه السابق الذكر "السحر والدين في إفريقيا الشمالية" ينبغي وضعها داخل الإطار المعرفي للفترة التي أنجزت أثناءها ، وفي الفترة التي كانت تهمين فيها نظريات المدرسة السوسيولوجية الفرنسية والمدرسة التطورية البريطانية [1]".

وقد حاول (دوتي) تطبيق هذه النظريات على مجتمعات الشمال الإفريقي التي اعتبرها مجتمعات بدائية لا تختلف معتقداتها وممارستها الدينية عن مثيلاتها عند الشعوب البدائية الأخرى ، وهو يقول بهذا الصدد : "إن البدائي يعتقد دائماً أن ميولاته ورغباته هي قوى قادرة على التجسد ، تكتسب في بعض الظروف الخاصة قدرة فعالة بشكل خارق ، إنها مانا المتوحشين و "الروح" و "النفس" عند المسلمين[2] .

[1] -Edmond Doutté ,notes sur l'Islam maghrebin:les marabouts, source gallica.bnf.fr/bibliothéque national de France ,p6.

[2] - Edmond Doutté ,Magie et Religion dan L'Afrique du nord ,op. cit,p598.

ومعلوم أن مقولة الرواسب أو البقايا ، التي حاول دوتي تطبيقها على جميع المعتقدات والممارسات الدينية عند المغارب كزيارة الأضرحة وعادات التضحية والاحتفالات بعاشوراء وبو الجلود وغيرها ، هي مقولة أنجلو ساكسونية تطورية بالأساس .

ومعلوم أن الاتجاه التطوري لا يربط المعتقدات والممارسات الدينية بأسسها المادية والإجتماعية ولا بالوظائف التي تؤديها للمجموعة الحاملة لها ، وعليه فإذا كانت دراسات (دوتي) ذات قيمة إثنوغرافية عالية بالنظر إلى حجم المعطيات التي جمعت وصنفت بها ، فإن الاستنتاجات والخلاصات التي خرجت بها لم تكن تعني سوى تطبيق دوتي لمجموعة من المقولات النظرية السائدة – التي اعتبرها بمثابة مسلمات لا تحتاج إلى برهنة أو تمحيص – على جميع الظواهر الدينية والاجتماعية التي صادفته دون إعطاء الأدلة على ذلك.

وهذا ما جعل مؤلفه السابق الذكر يعد بمثابة المحاولة العلمية الأولى من نوعها لفهم الظواهر الثقافية والدينية في بلدان المغرب العربي على ضوء النظريات العلمية السائدة في ذلك الوقت ، والواقع أن دوتي نفسه وهو الجامعي والإثنوغرافي الواسع المعرفة لم يكن مرتاحاً ارتياحاً كاملاً لإجرائية هذا التطبيق المتعسف ، و لم يكن مطمئناً للخلاصات التي توصلت إليها .

II. هنري باصي وصراع المعتقدات :

هناك بعض الاشتغالات الفلسفية والانثربولوجية التي تهتم بوضعية الانسان الاول وماهي معتقداته البدائية والاولية وماهي الافكار التي نسجها حولها خاصة المواضيع الدينية والانطولوجية وهنا قدم هنري باصي في بداية العشرينيات دراسة ميدانية لظاهرة "عبادة المغارات بالمغرب " [1]كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه من كلية الآداب بالجزائر . وقد جمع وصنف هذا الباحث في هذا العمل الجامعي عدداً هائلاً من الأساطير والمعتقدات المرتبطة ببعض الكهوف والمغارات الموجودة في مختلف مناطق المغرب . وركز بالخصوص على اعتقاد الناس في وجود كهوف يسكنها الجن الذين يقدمون للناس خدمات كثيرة شريطة استعطافهم والتقرب منهم ، فجن المغارات لهم القدرة على إبراء الأمراض المستعصية واستشراف المستقبل وجلب الحظ وإبعاد سوء الطالع .

[1] منديب عبد الغني ، المرجع السابق ص35

وقد بلغ الإعتقاد في خوارق هذه الأماكن الذي كان منتشراً في المناطق القروية على وجه الخصوص حسب باصي ، درجة من الرسوخ في أذهان الناس جعل بعض الزعماء الدينيين يحاولون إدخاله إلى حضيرة المعتقدات الإسلامية "الأرثودكسية" بعد ما أدركوا استحالة صد الناس وإقناعهم بالعدول والتنازل عنه.

وقد قام باصي بجرد ووصف دقيقين لمجمل الممارسات المرتبطة بهذا الإعتقاد ، كما حاول إبراز الأسس المادية له من خلال دراسة كل الوظائف التي تلعبها هذه الممارسات في الحياة الواقعية للناس . إلا أنه أرجعها جميعها أسوة بزملائه الكولونياليين الواقعين تحت أسر مقولة (البقايا الوثنية) ، إلى إعتقاد قديم سابق على دخول الإسلام إلى المغرب ، وقد برر باصي استمرار هذه الممارسات الوثنية بـــ "صراع المعتقدات " . فبدخول الإسلام إلى المغرب نشب صراع عنيف بين المعتقدات الوثنية القديمة والمعتقدات التوحيدية الجديدة إذ شكل الإسلام خطراً كبيراً على المعتقدات المحلية فعند ما احتل العرب إفريقيا الشمالية وأخضعوا آلهتها وقع ما هو منتظر في مثل هذه الحالات ، حيث انتصبت الآلهة الوطنية النابعة من الأرض واقفة للدفاع عن الوطن المستعمر ". وعلى الرغم من قوة الدين الجديد فإنه لم يستطيع إبادة جميع المعتقدات البربرية الراسخة في أذهان ونمط عيش السكان . ولذلك لجأ إلى أسلمة هذه الممارسات الوثنية ومنها "عبادة المغارات " بزرع أولياء مسلمين داخلها حيث أصبحت تحمل أسماءهم . وبما أن الصراع الذي نشب بين المعتقدات المحلية والأخرى الدخيلة كان على أشده فإنه لم يكن بالإمكان أن يحسم كلياً لصالح طرق على حساب الطرق الأخر . وهكذا بقيت مجموعة من المغارات موضوع تقديس بشكل مكشوف ، إذ لم يستطيع أحد من الصلحاء إحتلال موطئ قدم بها ، وظلت موطناً للجن وحدهم دون الإنس "فسلطة الأولياء مازالت حديثة العهد لتخفي وتطمس كل المعتقدات السابقة ".

وقد جعل باصي من "عبادة المغارات" حلبة تتصارع داخلها مجموعة من المعتقدات تنتمي إلى حضارات متعددة ، حيث حاول ربط هذه الظاهرة بممارسات كانت سائدة عند اليونان والرومان ، فهو لم يستبعد أن يكون هذا الإعتقاد الذي ألبس لبوساً إسلامياً ذا علاقة بالديانة المسيحية . فالأولياء المسلمون بمعنى من المعاني ، حسب رأيه ، ورثة للكهنة الوثنين كما هم ورثة للقساوسة المسيحين . وقد حجج باصي على هذه الفكرة بالنقوش اللاتينية التي تم العثور عليها داخل هذه المغارات .

وعلى الرغم من أهمية المعطيات الإثنوغرافية التي جمعها هنري باصي حول الإعتقاد في خوارق بعض المغارات والكهوف بالمجتمع المغربي ، فإن استنتاجاته قد جنحت به بعيداً عن جادة الصواب إذ ظل الإسلام

في رأيه مجرد كلمة بالنسبة لعدد كبير من مناطق المغرب ، فالمغاربة بالرغم من اعتقادهم أنهم مسلمون ظلوا يمارسون مجموعة من الطقوس التي تكشف عن أصلها الوثني القديم[1].

III. ألفريد بل (Alfred Bel)*: وتداخل المعتقدات الدينية :

تبدو ان اطروحة صراع المعتقدات اخذت منحى غير منحى تداخل المعتقدات فكيف سيصبح هذا الطرح اكثر تماسكا من سابقيه؟

لقد كان محتوى كتاب ألفردبيل متجاوزا معرفياً عند صدوره سنة (1938) بيد أنه مارس في الواقع تأثيراً كبيراً على ضباط الشؤون الأهلية في المغرب ، الذين كانوا يتلقون مضامينه كجزء من مناهج الدراسة المخصصة لتكوينهم.

وقد إنطلق بيل في دراسته من فكرة أساسية مفادها أن المعتقدات الإسلامية في إفريقيا الشمالية وفي المجتمع المغربي بشكل خاص ، مرت بتطور تاريخي طويل عرفت خلاله الشعائر الأساسية تلاشياً تدريجياً مع مرور الزمن ، مفترضاً بذلك وجود فترة تاريخية كانت فيها المعتقدات والشعائر الإسلامية مفهومة ومطبقة في أشكالها الأصلية وبطريقة نموذجة من طرف النخبة المدينية فقط . فالإسلام عند ما وصل إلى المغرب تم استيعابه وتطبيقه ، حسب بيل من طرف زمرة من أهل المدن الذين إلتزمو بمبادئه ودأبوا على ممارسة شعائره سواءاً الرسمية منها أو الصوفية . وظل الوضع مقتصراً على هذه النخبة إذ لم يصل الإسلام إلى المناطق القروية التي كانت تأوي في ذلك الوقت الغالبية الساحقة من السكان ذلك أن القبلين الذين جاؤوا المدن من أجل التفقه في الدين الجديد اندمجوا في الوسط المديني ، هذا الإندماج الذي منعهم بشكل أو بأخر من نقل معرفتهم الدينية إلى البوادي مواطنهم الأصلية .

---

[1]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص36.

*- يعتبر كتاب ألفردبيل "**الإسلام في بلاد البربر**" الذي يتناول فيه التركيب الديني للإسلام بمجتمعات الشمال الإفريقي من أهم الكتابات الكولونيالية في هذا الباب وتتكون نواة هذا الكتاب من مجموعة من المحاضرات حول الإسلام ألقاها بيل خلال مرحلة الثلاثينات حين كان يشتغل بالتدريس في الجزائر ، وحينما قدم إلى المغرب أوكلت له مهمة إعادة تنظيم التعليم التقليدي في جامعة القرويين التي كانت تعد في ذلك الوقت إلى جانب جامعة الأزهر بمصر والزيتونة بتونس من أكبر مراكز التعليم الديني بشمال إفريقيا.

وقد ظل الحال على ما هو عليه طيلة قرون عديدة ، و لم يحدث تغيير في هذا الإتجاه إلا في القرن الثالث عشر الذي انتشرت خلاله الزوايا الدينية في مختلف أرجاء البوادي المغربية ، والتي اكتملت بها شبكة الزوايا التي كانت موجودة في المدن قبل ذلك التاريخ.

وقد أحدث هذا الوضع الجديد تغييراً جوهرياً في طبيعة التصوف الإسلامي إذ أن أهل القبائل الذين تغوزهم رقة الحضارة والمعرفة الدينية ، لم يكن بوسعهم فهم واستيعاب كافة المعتقدات الدينية الجديدة على نحو دقيق كمعنى التوحيد المطلق أو حتى باقي التعاليم الصوفية الصارمة . مما جعل الإسلام في صيغته الصوفية يترل حسب بيل إلى المستوى الذي يمكن أن نفهمه ويدركه فيه عامة الناس . وقد عملت الزوايا بهذا المعنى حسب بيل دائماً على نشر صيغة معدلة للمعتقدات والشعائر الإسلامية ، إذ لم يكن بمقدور المكونات المجردة للإسلام احتلال موطئ قدم داخل التركيب الديني السائد في البوادي المغربية .

ويرى بيل أن السبب الرئيسي الذي حال دون نشر الإسلام الأصلي داخل البوادي المغربية ، وجعلها عاجزة عن الرفع من مستوى الفهم الديني عند القبائل هو عدم قابلية "الدين الأساسي عند البربر " لاستيعاب أية معتقدات بديلة على الرغم من اعترافه الصريح بعدم وجود أدلة تاريخية كافية عن طبيعة هذه "المعتقدات البربرية الأصلية "[1] ومن بين الحجج التي ساقها بيل للتدليل على وجود هذه المعتقدات اِلقصَرْ النسبي للمدة الزمنية التي استطاعت فيها الإيديولوجية الدينية للدولتين المرابطية والموحدية أن تبقى مهيمنة على المعتقدات الدينية عند البربر بالإضافة إلى مؤشرات أخرى اعتبرها دالة على وجود هذه المعتقدات ، مثل النجاح الذي لقيه التصوف الإسلامي عند البربر وسرعة انتشار مبادئه وسط القبائل ، حيث تم إدراج شيوخ التصوف داخل شبكة المعتقدات السابقة ونسبت إليهم قدرة منح البركة . وقد استمرت هذه المعتقدات المرتبطة بالصلحاء والزوايا داخل المجتمع المغربي منذ ذلك والتاريخ إلى بداية القرن العشرين دون أن تعرف أي تغيير يستحق الذكر ، وهذا يعني بالنسبة لبيل تراجعاً واضحاً للحضارة الإسلامية بشمال إفريقيا .

ويخلص بيل في نهاية بحثه إلى استنتاج رئيسي مؤداه أن الإسلام بإفريقيا الشمالية تركيب ديني يضم معتقدات متعددة تداخلت وتفاعلت خلال قرون عدة ويحدد مكونات هذا التركيب الديني في ثلاثة عناصر أساسية :

[1] منديب عبد الغني، المرجع السابق،ص38.

– التصوف الإسلامية الذي تم القبول به داخل الأرثودكسية الشرقية إنطلاقاً من القرن الحادي عشر والذي ملأت أفكاره الفراغ الذي كان يباعد بين الله وخدامه ، إذ يقول في هذا الصدد : "فالله لم يعد ذلك الإله البعيد المجرد الذي لا يجرؤ ولا يمكن للإنسان البسيط تصوره ، فقد نزل الله وسط خدامه من خلال ممثليه في الأرض ، وهم رؤساء الزوايا الصوفية والصلحاء الأموات منهم والأحياء الذين شملتهم جميعاً الرعاية الإلهية "

– مكونات المذهب المالكي الذي تبنته وفرضته معظم الدول التي تعاقبت على حكم المغرب على إمتداد القرون الثلاثة عشر[1] .

– البقايا الوثنية السحرية والدينية التي كانت سائدة عند البربر القدماء والتي تبنت في تمظهراتها استعمالات وتركيبات من الإسلام الرسمي والإسلام الصوفي ، هذا الأخير الذي قدم تنازلات كبيرة لمسايرة هذه المعتقدات المحلية .[2]

لم يبتعد (بيل) كثيراً عما كتبه الإثنوغرافيون الكولونياليون الأوائل كإدمون دوتي بل تبعهم فيما ذهبوا إليه من افتراض وجود نمط تراتبي للتطور الذي عرفه الدين والمجتمع.

كما ينطوي تحليل بيل للمعتقدات الدينية على عدة تحريفات واضحة أهمها قبوله بمبدأ تراتب المعتقدات الدينية وإمكانية وجود دين "حقيقي" معزول بطريقة أو بأخرى عن باقي المظاهر المجتمعية الأخرى . ومع ذلك ورغم كل هذه الانتقادات يكتسي كتاب بيل أهمية خاصة تتمثل في محاولته الكشف بكيفية شاملة على التدخل الموجود بين المعتقدات الدينية والتطور التاريخي للفترة التي يناقشها في تاريخ المغرب ، بالإضافة إلى ميزة أخرى طبعت هذا البحث ، تمثلت في اعتباره واستفادته من كل المصادر المتوفرة في ذلك الوقت .

ويرى الباحث المغربي (عبد الغني منديب) أن ما يهمنا نحن بخصوص ألفرد بيل وكتابه "الإسلام في بلاد البربر" ليس قطعاً تأويله التاريخي الذي كان يعتبر مرجعاً إيديولوجياً وسلطة علمية في زمانه ، وإنما تحليله لطبيعة التركيب الديني للإسلام بإفريقيا الشمالية . هذا التحليل الذي يتضمن مرحلة مقولة (البقايا الوثنية) التي نعتبرها بمثابة الخط الرابع الذي يجمع بين كل الأبحاث الكولونيالية حول طبيعة المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها في المجتمع المغربي[3].

[1] - Alfred Bel ,op. cit , p388.
[2] - ibid ,p 406.
[3] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص41.

IV. إيميل درمنغن :المقدس مجال استمرارية وديمومة:

يعتبر كتاب درمنغن "عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي " [1] الذي صدر سنة 1954 من الأبحاث الرصينة القليلة التي درست المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمعات المغاربية بقدر كبير من الحياد والموضوعية ويعد هذا المؤلف بشهادة عدد كبير من الباحثين المغاربة ، من أهم المراجع القيمة التي لا غنى للباحث عنها في مجال السوسيولوجيا الدينية بالمجتمعات المغاربية . وتتناول هذه الدراسة بالوصف والتصنيف الدقيقين كافة المعتقدات والممارسات التي تزخر بها الحياة الدينية لهذه المجتمعات مع التركيز على ظاهرة الأولياء وأضرحتهم المقدسة . ويميز (درمنغن) في هذا الباب بين نوعين من الأولياء ، الأولياء الجديون الذين يشكلون موضوع علم المقدسات والصلحاء الشعبيون ذو الصبغة الفلكلورية ، وكلاهما جدير بالدراسة من أجل تحديد فكرة القداسة بمختلف رتبها . وتتكون أطروحة درمنغن في هذا المؤلف من فكرتين رئيسيتين ، الأولى تتعلق بتجسدات وتمظهرات المقدس والثانية باستمراريته .

أ-الأطروحة خزانات للقداسة السماوية :

يعتبر (درمنغن) لعلاقة بين المقدس والمكان المقدس أحد المفاتيح الأساسية المؤدية إلى فهم مختلف أشكال تمظهرات هذا المقدس وتجسداته ، حيث إن المطلق لا يمكنه أن يوجد في هذا العالم دون شهادة أو علامة بالمفهوم السيميائي للكلمة . "فالإسلام عقلن المقدس وأعطاه الله كمصدر وحيد ، فأصبحت القداسة بذلك من نصيب السماء . أما العالم الأرضي الدنيوي فقد رفعت عنه القداسة وألحق به الدنس ، وبالتالي فإن الأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء . فالتقوى لم تكن لتعيش في عالم دنوي مدنس ، و لم تكن لتتحمل فكرة العيش في عالم تسوده الفوضى ، لذلك آمنت بفكرة وجود خزانات للقداسة السماوية ، ومن هنا وجود بعض الأماكن التي تحمل نفحات قدسية كالأضرحة وبعض الأحجار والأشجار".[2]

[1] - Emile DERMENGHEM , op . cit,p11.
[2]- ibid , p34-37.

ب–إستمرارية المقدس حاجة وضرورة عامتان :

لعلنا من خلال الذي سيقدمه "ديرمنغهن" سنكتشف جزءا مهما من اشكاليتنا وفرضيتنا البحثية عن استمرارية المد ساو الطقس لانها مقولتها صدقتها السلوكات والاعتقادات البشرية، فمقولة : "إستمرارية المقدس " تمثل لب أطروحة (درمنغن) حول المعتقدات والممارسات الدينية "الشعبية " بالمجتمعات المغاربية . حيث يرى أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقب تاريخية مختلفة ، فالكهوف والأشجار المقدسة والينابيع المائية وبعض الأضرحة في المغرب يؤمها المسلمون واليهود على حد سواء ، وقد كانت هذه الأماكن حسب درمنغن معابد وثنية قديمة تحولت إلى أماكن يقدسها اليهود إبان انتشار ديانتهم ، ثم أصبحت أضرحة لأولياء مسلمين بعد دخول الإسلام .فاستمرارية المقدس بالنسبة (لدرمنغن) هي بالأساس " نظرية مريحة للعقل ومثيرة للروح ، فبدل أن نرى فيها كما هو الحال في الغالب عدوى بمفهومها المرضي أو بقايا بمعنى الفضلات غير ذات جدوى ، أو إنحرافات لأرثودوكسيات أصلية ، ينبغي أن نتبين فيها إستمرارية لتقليد أساسي عبر الأشكال المتعاقبة ، بمعنى شهادة على حاجة وضرورة واحدة ورؤية واحدة ".

وإذا كانت دراسة (درمنغن) تندرج نظرياً وميدانياً ضمن إطار الإتجاه التطوري في الدراسات الأنثروبولوجية التي أنجزت في المغرب خلال المرحلة الإستعمارية ، والذي يُلِحُ على الإستمرارية التي تطبع مختلف أشكال المقدس ، وإذا كانت هذه الدراسة قد اعتمدت بشكل كبير في جمع وتصنيف معطياتها على مؤلف (إدمون دوتي) "السحر والدين في إفريقيا الشمالية "فإن درمنغن قد تعامل في بحثه هذا مع مختلف الطقوس والممارسات الدينية كتعبيرات ثقافية متميزة تعكس في آن واحد خصوصية الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي وإنتماءها للتراث الإنساني .

وعلى الرغم من أن استمرارية المقدس التي قام بها درمنغن استمرارية متعاقبة في الزمان ، بمعنى أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقب تاريخية مختلفة ، إلا أن هذه الإستمرارية تنطوي بشكل ضمني وخفي إلى حد ما على مقولة البقايا ، إذ يمكن لبعض هذه الأشكال الدينية أن تستمر في الوجود حتى بعد انقضاء مرحلتها التاريخية ، مما يجعل أطروحة (درمنغن) لا تنأى في العمق عن ذلك الخط الرابط الذي يجمع بين كل الدراسات الكولونيالية[1] .

V. جاك بيرك* : والوظيفة الاجتماعية للمقدس:

لقد اثرت الاطروحات السوسيلوجية الفرنسية وعلى راسها الوظيفية بقيادة اميل دوركايم على كاة الدراسات السوسيولوجية الدينية انذاك ولعل من ابرز من درس المغرب الكبير والجزائر على وجه الخصوص هو العلامة "جاك بيرم: الذي ما فتئ يظهر تلك الادوات السوسيلوجية الوظيفية في تحليلاته.

يميز "بيرك" بين فئتين من المعتقدات والممارسات الدينية عند قبيلة سكساوة تنتمي الأولى إلى حضيرة "المقدس المجسد "(Le sacré figuratif) وتضم كل المعتقدات والطقوس التي ترتبط بعبادة الأولياء وأضرحتهم ، في حين تدخل الفئة الثانية في إطار ما يسمى "بالمقدس غير المجسد " (Le sacré non figuratif)، ويضم كل الشعائر الدينية التي تمارس داخل المساجد والجوامع التي يعبد فيها الله بشكل مجرد ودون أية وساطة . [2]

وقد ركز بيرك على دراسة فئة المعتقدات والممارسات التي تندرج ضمن النوع الأول من المقدس ، حيث قدم وصفاً دقيقاً لكل الممارسات والطقوس المرتبطة بأضرحة الأولياء وبالأخص ضريح "الولية لا لا عزيزة "صاحبة الموسم السنوي الكبير ، هذا الموسم الذي تجمع طقوسه في آن بين خصائص كل من الطقوس الزراعية والاستغفارية والتواصلية".

---

[1] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 47.

* بدأ الباحث المخضرم جاك بيرك حياته المهنية بالمغرب كمراقب مدني يمثل السلطة الاستعمارية الفرنسية بمركز البروج ، وقد سمحت له طبيعة مهمته بتجميع عدد هائل من المعطيات الميدانية استثمرها في إنجاز دراسته الأولى حول "المواثيق الرعوية لقبيلة بني مسكين" وقد شكلت هذه الدراسة التي نشرت سنة 1936 فاتحة بالنسبة للحياة العلمية لبيرك . وفي سنة 1947 عين بيرك مراقباً مدنياً بمنطقة إمنتانوت ، وفور تعيينه شرع في تحضير أضروحته الجامعية حول "البنيات الإجتماعية في الأطلس الكبير" ، وقد تعرض هذا المؤلف ضمن رؤية شمولية لمجتمع الدراسة إلى الحياة الدينية به وخلص إلى استنتاجات تعكس نظرة بيرك وتصوره لطبيعة المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي .

[2] – Jaques BERQUE ,Op . cit,p256.

وإذا كان بيرك قد انتقد بشدة تأويلات كل من (فسترمارك ودوتي ودرمنغن) بسبب عدم ربطها لهذه الطقوس وللممارسات الممثلة "للمقدس المجسد " بالمجتمع المغربي المسلم ، فإنه لم يحد كبيراً عن الإستنتاج العام الذي توصلت إليه الدراسات السابقة حول طبيعة هذه المعتقدات الدينية "المغربية"، إذ أنها تعكس في نظره تعايش الدين الإسلامي مع ممارسات وطقوس جماعية تنتمي إلى حقب تاريخية موغلة في القدم .وبهذا المعنى تكون تأويلات واستنتاجات (بيرك) حول طبيعة المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي قد وصلت بمقولة البقايا الوثنية إلى أقصى حدودها الدنيا المقبولة ، فقد شدد بقوة على الوظيفة الإجتماعية للظاهرة القدسية التي تتطابق من منظوره مع الظاهرة الدينية ، وإذا كانت تتجاوز في الغالب الإطار الديني المحض ، وربط بيرك بقوة بين تقديس الأولياء والعوامل الإجتماعية والإقتصادية ، إذ عدد بهذا الصدد مجموعة من الوظائف التي توكلها الجماعة إلى الأولياء ضمن نسق منسجم من القيم والمعتقدات ، كما ربط مجموعة من الممارسات بالحياة الزراعية التي هي في الأصل طقوس استعطافية وتيمنية (Propiatoires et piaculaires) قديمة هدفها ترويض قوى الطبيعة من أجل الخصوبة والإثراء . وقد استمرت هذه الطقوس في الوجود بسبب وظيفتها الإجتماعية ، فهي وإن غاب معناها الحقيقي بالنسبة للأفراد الذين يمارسونها فإنها تلعب دوراً أساسياً في التحام الجماعة وتساهم في تشكيل هويتها الثقافية بالإضافة إلى ما تحققه من تفريغ للعنف الجماعي الذي يهدد باستمرار إنسجام الجماعة وتوازنها . يقول بيرك بهذا الصدد : "إن الحياة الطقوسية تنحصر ، على الأقل فيما يخص القرية ، في اختلافات دورية تدعم إيقاع الفصول وتحمي السلامة القانونية ، وتحافظ على النظام الزراعي والدفء الجماعي ".

وإذا كان (بيرك) يقر بقناعة المغاربة (سكساوة) الراسخة بانتمائهم للديانة الإسلامية ، هذه القناعة التي تلعب حسبه أهمية قصوى في حياتهم الإجتماعية ، فإنه يرى أن هذه الطقوس التي تكشف عن طبيعتها الوثنية هي في واقع إبداع جماعي وهي بذلك جزء لا يتجزء من "النسق السكساوي" الذي يقول عنه بيرك إنه "نظام تقني يعبر عن نفسه من خلال مجموعة من الإحساسات والمشاعر المشتركة ، ومن خلال تصور معين للعدل والظلم ، هذا الشعور الإجتماعي هو نتيجة تاريخية أو بتعبير آخر من صنع التاريخ ".[1]

[1] - Jaques BERQUE ,Op . cit,p392.

فالقبائل البربرية في الأطلس الكبير استطاعت دائماً حسب (بيرك)الحفاظ على هويتها المحلية في غمرة تفتحها على القيم والمعتقدات الوافدة عليها من أماكن أخرى ، محققة بذلك إنجازاً فريداً يتجسد في تعايش أنماط متعدد من المعتقدات داخل نسق واحد متميز.

وقد اعتمد (بيرك) [1] في دراسته لقبيلة سكساوة بشكل واضح على النظرية الوظيفية في صيغتها الدوركايمية، حيث ركز بشكل كبير على الشحنات العاطفية القوية التي تحدثها الممارسة الجماعية لعدد من الطقوس الدينية عند أهل سكساوة. وهذا تماما ما اكده دوركايم بقوله تجاه الظاهرة الدينية و"معنى الانتماء الى جماعة اجتماعية او فئة اجتماعية دينية يقوي اواصر الارتباط مع باقي فئات المجتمع..."[2]

كما شدد على الوظيفة الإجتماعية للأولياء والصلحاء الذين تعبر الجماعة من خلالهم على ظواهر تدخل في نطاق اللاشعور الجماعي ، فالجماعة بهذا المعنى هي التي توكل إلى أوليائها القيام بوظائف معينة ضمن نسق متماسك من القيم والمعتقدات . كما ربط بيرك بين الحياة الزراعية والطقوس التي تقام بالأضرحة ، فالمواسم الدينية تمشي على إيقاع حركة الموسم الفلاحي ، إذ يفتتح هذا الأخير بشعيرة التضحية الحيوانية التي تهدف إلى التشفع والاستعطاف مباشرة بعد سقوط الثلوج وفتح السواقي للري ، ويختتم بطقوس تيمنية مع بداية موسم الحصاد وجني اللوز ، وقد استعان بيرك في تأويله لباقي الطقوس والممارسات الأخرى بتنظيرات كل من (فريزر وموس وروني جيرار وآخرين) . وهذا ما يؤكده من جديد أن الدراسات التي تناولت المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي ، أي أن الإستنتاجات العامة التي توصلت إليها هذه الدراسات تعكس بالأساس المرجعيات النظرية السائدة في ذلك الوقت ، أكثر مما تعكس أسباب وقناعات إيديولوجية قصدية مباشرة. وقد كتب بيرك في مكان آخر مودعاً فيه أطروحة (البقايا الوثنية) على نحو شاعري قائلاً : "كل شيء بدأ وانتهى بالرقص ، فمن الممكن القول أن الله ما زال حاضراً في هذا المغرب العربي المعفر والمذهب ، لقد وصل صدى الرسالة السماوية كصوت آت من الصحراء ليمتزج بهذه الأناشيد الوثنية المنبعثة من حوض البحر الأبيض المتوسط [3]".

---

[1]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص49.

[2]سابينو اكوافيفا، وانزو باتشي،**علم الاجتماع الديني**، الاشكالات والسياقات،ترجمة عز الدين عناية،كلمة هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث،ط1،2011.ص36.

[3]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص49.

VI. استخلاص موقف سوسيولوجي لفكرة البقايا الوثنية :

تبدو مقاربة كل من (إدمون دوتي ، ألفريدبال ، روني باصي ، إيميل درمنغهام) للظاهرة الاحتفالية مندرجة ضمن نسق المقاربة التطورية الشمولية للعلاقة بين السحر والدين ، فكل هؤلاء الرواد ولو مع بعض الإستثناء لـــ (جاك بيرك) كان منطلقهم في مقاربة الظاهرة تحت وقع وتأثير نظريات وفروض المدرستين التطورية والفرنسية في إطار محاولة مشروع تأسيسي لسوسيولوجية الدين المغاربي . وقد إستعمل مناهج تتعدد بين التأويل والمقارنة ذات التوجهيين التطورية والوضعي عند الرواد الأربعة الأوائل.بينما يختلف الأمر مع جاك بيرك ، الذي حاول جاهداً تجاوز الطرح الكولونالي من خلال رد ما تعلق بفروض المدرستين التطورية والفرنسية ، حيث أعماله لا تندرج في السياقات الإيديولوجية ، التي كانت تطرحها المدرستين . وقد إعتمدت أعماله عموماً (على التحليل الإجتماعي التاريخي) لبنى المعتقد والطقوس والمجتمع والمقدس بالأقطار المغاربية ، كما كانت الموضوعية السيمة الغالبة على أبحاثه ، فهو كما كان يقول : (إني كنت أجرب على نفسي أني أمتلك منهجاً بدل أن يمتلكني منهجاً ما) [1] ، ومن ثمة حاول جاهداً تجاوز التقاليد النظرية في البحث ومفاهيمها المتداولة بمحاولة مقاربة مختلف الظواهر ، التي درسها بناءاً على عملية مجابهة بينه وبين موضوعات بحثه ، أي أن منطق البحث عنده (هو من الحدث ، من المعيش ، من الإشارات التي تزخر بها الحياة من أجل إعادة تكثيف الوقائع وتفكيك المعاني والأفكار والرموز التي تتضمنها ، من خلال الملاحظة والتجربة و المعايشة والتأمل الفكري للمعيش الجماعي) [2] ، كما كان يؤكد دائماً على ضرورة مطابقة الفرضيات والواقع ، وأن تكون مفتاحاً للإدارك مقتضياته ، وكوسيلة نظرية يجب أن لا تقوم بإختزاله ، بل يجب أن تساعد على إدراكه في غناه وتعدديته وأبعاده المختلفة ، في نفس السياق ، فإنه رغم هاته الفروق المنهجية وكذا المعرفية على الأقل بين الرواد الأربعة الأوائل و جاك بيرك ، إلا أن الكل سينتهي بمقاربة الظاهرة الإحتفالية ضمن البقايا الوثنية [3].

---

[1]- المجاهيد حسن ، مرجع سابق ، ص18.

[2]- نفس المرجع، ص 20.

3- طوالبي نور الدين ، مرجع سابق ، ص141.

ومن ناحية أخرى يشترك المفكرون الأربعة الأوائل في بحثهم عن رابط بين محمول الديانة البربرية ومختلف المعتقدات والطقوس المرتبطة بها والطوطمية ، وإن إنتهو ا إلى إستحالة وجود رابط معها ، حيث إعتبر أستاذهم دوتي مثلاً أن نظريتها غير ملائمة لتفسير حضارة شمال إفريقيا [1] .

وفي سياق أخر إتجه هؤلاء المفكرين إلى الإقرار بوجود نمطين من الدين الإسلامي بالشمال الإفريقي : الإسلام الأول شرعي رسمي (حقيقي) معزول عن باقي المظاهر المجتمعية ونسب إليه تأسياً بالمسيحية صفة الأرثودوكسية ، والنمط الثاني هو إسلام الصلحاء والمرابطين والصوفية المغاربية والشعبية ، يجمع في طياته بين معتقدات وشعائر رسمية وفهم شعبي للإسلام ، وقد ساير المعتقدات المحلية وتأثر بها نظراً لعجز الديني الأساسي عند البربر على إستعياب مقولة الدين الرسمي [2] ، فقد قسم (جاك بيرك) بدوره ذلك إلى قسمين : الأول سماه (المقدس غير المجسد) ، ويضم حسبه كل الشعائر، التي تمارس داخل المساجد والجوامع ، التي يعبد فيها الله بشكل مجرد ودون أي وساطة ، في حين تدخل الفئة الثانية ضمن نطاق ما سماه (بيرك) (بالمقدس المجسد) ، ويضم حسبه كل المعتقدات والطقوس، التي ترتبط بعبادة الأولياء وأضرحتهم [3] .

إن القارئ المتفحص لكل هذه الدراسات الكولونيالية حول موضوع المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمع المغربي ليفطن بسرعة وسهولة إلى ذلك التشابه الكبير الذي يوجد بين هذه الدراسات وبين أبحاث فستمارك حول الموضوع ذاته . ليس فقط فيما يتعلق بالإستنتاجات العامة لأطروحة البقايا الوثنية ، إنما أيضاً فيما يمس طريقة المعالجة ومنهج القراءة والتأويل . فاستمرارية أطروحة البقايا الوثنية هي استمرارية متداخلة إلى حد ما ، (فإدوارد فسترمارك) الذي كان له السبق في الحضور إلى المغرب سنة 1898 لم ينشر كتابه المهم حول موضوع "الطقوس والمعتقدات " إلا سنة 1926 والذي حرره بناء على ما جمعه من معطيات خلال أبحاثه الميدانية المطولة التي سبقت بعقود عدة تاريخ تحريره ونشره . بيد أن المؤلف عكس أيضاً حصيلة ما أطلع عليه فسترمارك من كتابات الإثنوغرافيين السابقين كإدمون دوتي وآخرون ، كما أن دراسته هذه وما تبعها من أبحاث والتي أبرزت مقولة البقايا الوثنية وأعلت من شأنها ، ستؤثر في أعمال الباحثين الكولونياليين اللاحقين.

---

[1] –انظر : ادمون دوتي ، **الصلحاء مدونات عن الاسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر** ، ترجمة،محمد ناجي بن عمر، افريقيا الشرق،(د.ط)،المغرب،2014ص31

[2] – Edmond Doutté ,Les Marabouts : "Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions , éditée en 1990 par ERNEST LEROUX ,Paris ,"éditions Alger liveres (G.A.L), Alger, 2008,p8.

[3] – Jaques BERQUE ,op.cit,p256

وهذا أمر تؤكده طريقة المعالجة التي اتبعتها هذه الدراسات جميعها ، أي أعمال (فسترمارك) وأعمال الباحثين الكولونياليين والتي استعملت نفس النسق التأويلي في قراءة وفهم مغزى الظواهر المدروسة واعتمدت على نفس المنهج المبني على الملاحظة المباشرة في تجميع وتصنيف المعطيات الإثنوغرافية .

ولعل هذا ما يثبته صحة طبيعة الإستنتاجات التي خلصت إليها كل من دراسات فسترمارك ودراسات زملائه الكولونياليين .[1] والتي كانت تعكس الطروحات التي كانت تطفح بها النظريات الأنثروبولوجية السائدة والمهيمنة أنذاك أكثر من كونها تعكس آراء وأطروحات إيديولوجية مبثوثة ومبثوثة تهدف إلى تسويغ الإستعمار،كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين. * بدليل أن اختلاف المنطلقات الإيديولوجية وتباين الإطارات الناظمة لكل من أعمال فسترمارك والباحثين الفرنسيين لم يكن له كبير الأثر على طريقة المناولة ولا على طبيعة الإستنتاجات . [2] ولئن عجزت السوسيولوجيا الكولونيالية عن الفهم الدقيق لنمط المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي ، فليس بسبب مقولة البقايا الوثنية التي لا يمكن أن نتنكب عنها جملة وتفصيلاً .فهي ليست سُعَاراً أَصَابَ كل هؤلاء الباحثين ، ففكرة تداخل وتفاعل المعتقدات في إطار المكونات الثقافية الوطنية لكل مجتمع من المجتمعات الإسلامية مسألة بديهية لا تحتاج إلى تدليل أو برهنة لإثباتها ، وإنما لأن هذه الأبحاث كانت تفتقد إلى تصورات ملائمة للبنية الإجتماعية المغربية المؤسسة على أسلوب ثقافي مقبول من طرف السكان يبرمون من خلاله علاقاتهم ويحافظون عليها . ولئن كانت هذه الدراسات قد عملت على إرساء قواعد البحث الإثنوغرافي والسوسيولوجي بالمغرب ولا زالت تشكل ، من حيث الكم مصدراً مهماً لا غنى للباحث في المجتمع المغربي عنه ، فقد أصبحت اليوم متجاوزة معرفياً بسبب افتقادها لأدوات التحليل الملائمة.

[1] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 50.

*-يرى عبد الله حمودي وحسن رشيق أن فسترمارك والباحثين الكولونياليين كانوا يغضون الطرف عمداً عن بعض الطقوس التي كانت تحسب على الديانة الإسلامية (كطقس المعروف) ويعملون على عزل تلك التي لا تحسب عليها (كطقس بلماون) ، كما ترى فاني كولونا أن الدراسات الأنثروبولوجية بالمغرب العربي عموماً خلال هذه الفترة كانت تصور الإسلام دائماً أنه تحوير وتشويه لعادات قديمة جداً .

[2] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص51.

و للمفاجئة عندما تقابلت مع أحد المبحوثين كان تصريحه متهجماً على ما يحدث من رقصات فلكلورية قتالية حيث وصفها بأنها :

" بقايا للطقوس اليهودية تركها اليهود عندما كانوا يسكنون المجتمع التمنطيطي" مبحوث رقم(15)

ولا يبتعد هذا الوصف عن (مقولة البقايا الوثنية) التي أفاض اقطابها من رواد المرحلة الكولونيالية في التأكيد على أن مختلف الطقوس في المغرب العربي تمت أسلمتها ، لأنها في أصلها تعود للديانة الوثنية التي كانت منتشرة في المغرب العربي . حيث يزعم إدوارد وستر مارك أن عاشوراء ماهي إلا بقايا وثنية حاضرة بقوة ضمن نسق المعتقدات الدينية و الممارسات المرتبطة بها عند المغاربة .

و إن كان مبحوثنا يلقى معارضة شديدة من المجتمع المحلي إلى درجة أنه أصبح مبتدعً في نظر الفاعلين ضمن الدين الشعبي .فإننا نجد رواد المدرسة الاستشراقية و الكولونيالية قد انطلقوا من فرضيات و ألصقوها بالمجتمع المحلي المغاربي بتأكيدهم على أن هذه الطقوس هي ممارسات دينية لا تخرج عن نطاق الطقوس السحرية التي سبقت فترة الأسلمة ، وهذا باستثناء (جاك بيرك) الذي اعتمد على التحليل الاجتماعي التاريخي للمجتمع المحلي المغاربي ، فمنهج القراءة و التأويل الكولونيالي كان مأدلجًالا يقل أدلجة عن مبحوثنا الذي درس في جامعات الشمال الجزائري حيث تنتشر الحركات الإصلاحية في الوسط الطلابي الجامعي,وجاء حاملاً لإديولوجيتها بعد تخرجه من الجامعة ،رغم ترسيخ رمز الاحتفالية في مخيلته الثقافية و الشعبية ، و من هنا يظهر أن الإنكار كان صورة لا تمثلا و سلوكاً لا مخيالاً .

ثالثا: الاطروحة الانثروبولوجية الانجلوساكسونية للظاهرة الدينية

اختلفت طرق معالجة طقس الظاهرة الاحتفالية لدى المدرسة الانجلوسكسونية بفضل مجموعة من الرواد:

I –التفسير الانقسامي لارنست غيلنر :

لقد تاثرت الدراسات الانثروبولجية وبالاخص الاجتماعية–السياسية بنظرية الانقسام التي نجد جذورها تقريبا في تلك المقاربات الخلدونية في دراسة علاقة السلطة السياسية بالرعية او المجتمع انذاك وما انفكت تظهر جليا وبوضوح وادوات اكثر دقة على ايدي المدرسة البريطانية بزعامة ايفتر بريتشارد و ارنست غيلنر.

ولد إرنست غيلنر **عام** 1925 ، وحصل على درجة في الفلسفة والسياسة والاقتصاد ، حيث أصبح أستاذاً للفلسفة والمنطق العلمي عام 1962 ، ثم تفرغ مدة تسعة أعوام أستاذ للأنثروبولوجيا الإجتماعية في كمبردج .

صنع غيلنر إسمه في ثلاث تخصصات علمية هي : (علم الاجتماع ، الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، الفلسفة) ، وتوفى عام 1995[1].

إن إهتمام "أرسنت غيلنر " بالرموز الدينية مندرج في بحوثه التي تعرض فيها لبعض الظواهر الدينية ولأشكال من التدين المميزة للمجتمعات الإسلامية قديماً وحديثاً .مع الحرص على ربط الظواهر والأشكال بالسياقات الإجتماعية قديماً وبالأطر السياسية التي أفرزتها وتولدت منها وهذا في كتابه "مجتمع مسلم ".

ويمكن اختزال الضوابط المنهجية التي قام عليها الإتجاه الأنثروبولوجي لدى "غيلنر " في النقاط التالية:

أ–حصر مجال الدراسة في منطقة جغرافية واحدة تتمثل في بلدان شمال إفريقيا (تونس والجزائر والمغرب الأقصى).[2]

1–جون سكوت ،**خمسون عالماً إجتماعياً أساسياً : المنظرون المعاصرون** ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ،2009،ص270.

2– بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص 96.

ب–التنبيه إلى أن دراسة الظواهر الإجتماعية والدينية من خلال النصوص غالباً ما تؤدي إلى نتائج خاطئة ومضللة ويتمثل الإستثناء الوحيد حسب "غيلنر " في وجود بعض الدراسات الجادة التي يقوم بها أهل الإختصاص من مؤرخين محترفين وعلم إجتماع وعلماء أنثروبولوجيا .

ج–التشديد على أهمية الأعمال الميدانية في مجال الدراسات الأنثروبولوجية الرمزية . وهذا ما قام به غيلنر نفسه ، إذ أقام بجبال الأطلس في فترات متقطعة بين سنتي 1954 و 1961 لدراسة عدد من الأولياء هناك . وتتمثل قيمة العمل الميداني في التعويل على الملاحظة المباشرة.[1]

د–التروع إلى عقد العديد من المقارنات حتى يتسنى للدارس التثبت من نسبيه الظاهرة الدينية وتاريخيتها من ناحية أو الوقوف على طابعها الخاص أو الشمولي من ناحية أخرى ، ولذلك أجرى "غيلنر " في كتابه "مجتمع مسلم " مقارنات دقيقة ومهمة بين الأديان (اليهودية والمسيحية والإسلام) ف"اليهودية والمسيحية ايضا مخططات لنظام اجتماعي لكن بدرجة اقل مما هو عليه الاسلام، فالمسيحية منذ قيامها اخذت بتوصية مفتوحة تقوم على اعطاء القيصر ماله ولا يمكن للعقيدة التي تبدأ او تبقى لبعض الوقت دون قوة سياسية الا ان تكيف نفسها مع نظام سياسي ليس او ليس بعيد تحت سيطرتها..." [2]هذا من ناحية النظام العام للديانات اما من ناحية تلك المقاربة التي يستشهد بها من خلال تحدثه عن " أسطورة الاستشهاد المؤسسة هو ما جعل التشيع اكبر مذهب في الاسلاما اقرب الى المسيحية"[3]

ولا شك في أن هذه الضوابط المنهجية ساعدت المؤلف على دراسة عدد من الظواهر الدينية في المجتمعات الإسلامية [4].

أ–رمزية الأولياء بشمال إفريقيا :

يعبر الولي في رأي "غيلنر " عن شكل من أشكال التنظيم الديني في الإسلام ويتمتع الولي عموماً بنوع من "الكاريزما " وهي بمثابة السلطة المقابلة للسلطة السياسية القائمة . بل إن هذه "الكاريزما" تتعدى شخص الولي لتشمل ورثته . ومن هذا الباب يتسنى ربط الأولياء بنسب الرسول.

[1]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص51.

[2]ارنست غيلنر، **مجتمع مسلم**، ترجمة ابو بكر احمد بقادر، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الاسلامي،ط1،بيروت لبنان،2005ص18

[3]المرجع نفسه ، ص18.

[4]– بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص97

ويظهر أن الولي ينهض في المجتمعات القبلية الإسلامية بعدة وظائف أهمها :

-وظيفة سياسية :

إذ يشرف الولي على عادة تعيين شيوخ القبائل . ويرسم حدود نفوذ السلطة السياسية بما أن مكان إقامة الولي عادة ما يكون على الحدود الفاصلة بين نفوذ القبائل المتجاورة .

-وظيفة تجارية :

وتتجلى في تأمين الحماية الكافية للقوافل التجارية ، خاصة أن التقاطع متحقق بين طرق التجارة ومناسك الحج.

-وظيفة دينية :

ذلك أن الولي يقدم معرفة دينية معينة لرجال القبائل ، خاصة في المواسم والمناسبات الدينية العديدة وذلك بحكم أن هؤلاء أُمِيوُن.

وخلص "غيلنر " إلى الإستنتاج التالي :"إن عقيدة رجال القبائل تحتاج إلى وساطة من قِبْل أشخاص أولياء خاصين ويَتَسِمُونَ بِالتَمْيز لا بِالمُسَاوَاة . وتحتاج هذه الوساطة إلى أن تكون فرصة تستحق الإحتفال بها ، وألا تكون ذات نزعة طُهُورِيَة أو فقهية وهي تتطلب هرمية ويمكن تقمصها في أشخاص وليس في نصوص وتعتمد أخلاقها على الولاء وليس على التقيد بالقواعد والقوانين ".

وفعلاً عاين "غيلنر " سمات التقليد الديني المركزي سواء في المسيحية أو في الإسلام . وما يقابله في كلا الديانتين من وجود كنائس "مُنْشَقَة" أو فِرقْ "منحرفة".[1]

فسمات التقليد الديني المركزي أو الرسمي في المسيحية (أوروبا) وفي الإسلام (شمال إفريقيا) متطابقة . فمثلاً وجود التراتبية الهرمية في المسيحية يقابله في الإسلام غياب "رجال الدين" بالمعنى المتداول في التقليد الديني المسيحي (رغم وجود طبقة الفقهاء) . والتوسط الشخصي بين المؤمن العادي والإله ، في المسيحية يقابله انعدام الوساطة الشخصية بين الله وعباده في الإسلام . كما أن الميل إلى نطاق واسع في المسيحية يقابله

[1]- بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص103.

التمسك بالَتعْلِيم والتَعَلُّمْ في الإسلام .إضافة إلى أن تحقيق الحاجات العاطفية للمؤمنين به (رأى بذلك التقليد الديني الرسمي) ، في المسيحية ، يقابله في الإسلام مقاومة في بعض الأحيان للتدين الشعبي المرتبط بالأولياء وبأضرحتهم. وأخيراً نجد الكنائس المنشقة في المسيحية تتخلى عن التوسط والطقوس الهرمية ، والتمسك في المقابل بالطهورية والكتاب والتعليم ، ويقابلها في الإسلام الفرق المنحرفة عن هذا التقليد تتمسك بالهرمية ، والتوسط والطقوس ، وعبادة الشخصية .

ومن هنا يلاحظ أن سمات التقليد الديني "الأرثودكسي" في الإسلام مطابقة للمسات المميزة للكنائس "المنشقة" عن التقاليد الديني المركزي في المسيحية . وكذلك إن خصائص الفرق "المنحرفة " عن التقليد الديني الرسمي في الإسلام موافقة لخصائص التقليد الديني المركزي في المسيحية .[1]

وفضلاً عن ذلك كله لاحظ "غيلنر " أن الدين المرتبط بالأولياء "دين معياري". لأنه مرتبط بالتصوف ومهتم بتفاصيل الحياة الإجتماعية زماناً ومكاناً مما يستدعي تجسيد "المقدس" في عيون العامة الممثلة لهذا الدين . وهو تجسيد يتم بالتأكيد عبر وسيط ممثلاً في الأولياء الذين يتجلى دورهم الإجتماعي من بين ما يتجلى من خلال شبكة من الإحتفالات والمواسم الدينية . فالفرد في المجتمع القبلي يعبر عن "أخلاقية الولاء" مثلما ينشد الفرد المسحوق في مجتمعات الحواضر "العزاء الصوفي" وقد عبر "غيلنر " عن ذلك قائلاً :"إن الصوفية هي أفيون الشعوب ".

لقد أنتج تصور الأولياء حسب "غيلنر " (شبه كنيسة) بل إنه عد التصوف نقيضاً (للإصلاح الديني) في معناه الإصلاحي الدقيق ، وحينما أراد الباحث تعيين السياق المعرفي الذي نشأ فيه التصوف في الإسلام انتهى إلى القول بأن قطاعات إجتماعية عديدة يتعذر عليها فهم الدين الذي يتكلم عليه العلماء المسلمون . لذلك تميل هذه القطاعات إلى شكل آخر من أشكال الدين الذي يجد تعبيره الواقعي في التصوف . والمشهود بالعيان أن التفسير الذي ارتضاه "غيلنر " مندرج في مبحث "المعلن "و (المضمر) في العقائد الدينية والقيم الأخلاقية . وهذا ما حدا بالباحث إلى القول مقرراً قاعدة مهمة في فينومينولوجيا الدين "بشكل عام تصوف الصوفي الحضري هو بديل لإسلام العلماء الفقهي الذي يتميز بالجفاف والمحافظة (كما يظهر من طرف نقاده).

[1]- بسام الجمل ،مرجع سابق. ص104.

والتصوف الريفي والقبلي عبارة عن إسلام بديل "أما على مستوى الأعمال الميدانية فقد أهتم "غيلنر " بنشاط الأولياء لدى سكان البربر في الأطلس الكبير ذلك أن الأولياء يقدمون حول ضريح يعتقد أنه مؤسس الطريقة الصوفية . ويقع ربط نسب الولي المؤسس بنسب الرسول (عبر أبناء علي بن أبي طالب من فاطمة). وبالرجوع إلى "غيلنر " نتبين أن رمزية أضرحة الأولياء بالنسبة إلى سكان القبائل تتمثل في ما يلي:

-رمزية الإستمرارية:

إرتباط السكان عبر الولي بنسب الرسول.

-رمزية الإستقرار :

بما أن الإستقرار غير موجود في النظام السياسي المتبع في المجتمعات القبلية فإن إختيار رئيس القبيلة يقع بقرب ضريح أحد الأولياء.

-رمزية الإقرار :

يعد ضريح الولي مكاناً مناسباً ، لتأدية القسم الجماعي ، في القضايا والنوازل ، التي لها علاقة بالجرائم والجنايات على وجه الخصوص . من ذلك أن دعوى السرقة تقتضي وجود محلفين اثنين . وتستدعي دعوى الإغتصاب وجود أربعة محلفين . وتستوجب دعوة قتل رجل أربعين محلفاً .

وإلى جانب الوظيفة السياسية التي يؤديها الولي – وهي التوسط بين القبائل والعشائر المرتبطة بها – فإنه ينهض بوظيفة دينية مهمة وهي إدراج المجتمع القبلي المحلي في السياق الإسلامي العام . ذلك أن سكان القبائل – في ارتباطهم بالأولياء المنحدرين من نسب الرسول – يردون على سكان الحواضر المتشبعين بإسلام الفقهاء زعمهم أن سكان القبائل مبتدعون في الدين وجاهلون جهلاً تاماً .

والذي ذهب إليه "غيلنر " أنه يمكن التعويل على الملاحظة المباشرة (في الأعمال الميدانية) عند دراسة الأولياء في سياقات قبلية . وهو ما قام به فعلاً في الخمسينات من القرن العشرين . أما دراسة الأولياء المرتبطين بالمدينة فقد أضحت عسيرة إن لم تكن مستحيلة بعد منتصف القرن العشرين.

والحاصل أن دراسة "غيلنر " للرموز الدينية تمت بطريقة غير مباشرة . إذ أنه آثر البحث في عدد من الظواهر الدينية في الإسلام معبرة عن تمثلات معينة له وعما يقترن به من شخصيات دينية وما يستدعيه من طقوس تضمن استمراره في ضمائر المتدينين ووجدانهم.

وقد تأكد لدينا أن العمل الميداني مهم جداً في الدراسات الأنثروبولوجية عامة لأن الباحث يتعامل مع ظواهر أو مع رموز دينية حية ، ولئن لم تسلم مقاربة "غيلنر" من بعض المطاعن فإن عمله برهن بوضوح على أن الرموز الدينية لا يمكن الكشف عن دلالاتها إلا إذا تمت الإحاطة بالخلفيات السياسية والإجتماعية وبالسياقات المعرفية التي أفرزت تلك الرموز.[1]

ب– التفسير الانقسامي لدي غيلنر :

تأتي (دراسة غيلنر) لمواسم الأولياء ضمن إطار تحليله الإنقسامي لعدد من القبائل المغربية وبالخصوص منها قبائل الأطلس الأوسط (آيت عطا) ، ويبرز مع هذه الموضيعة ، تراوح طقس مواسم الأولياء بشكل إنقسامي للدين الإسلامي ، الذي عرف تشكيلتين مختلفتين حسب غيلنر الأولى : تحيل إلى إسلام نصي وفقهي أو ما اصطلح عليه بإسلام العلماء والمدينة والحضر ، والثانية : تحيل إلى إسلام ريفي وقبلي شعبي وطقوسي وعام ، يتميز بنسق تعبدي مختلف عن الأول ، ويوفر دين أغنى عاطفياً ، وتبرز معه خصوصاً الطقوس الجماعية الدورية (المواسيم) ، ومعها شكل الولي وضريحه الفاعل والمجال الفوطبيعي في علاقة المؤمن العادي بالله من خلال فعل (التوسط والتوسل ما سمح بالتجاوز الطقوسي والتعبدي والهرمية الدينية) .

من خلال ذلك إستخلص غيلنر نظريته المسماة بـــ (**البندلوم**) والتي توصل فيها إلى تشكيلتين مميزتين ومتصارعين لإسلام المغاربة ، تتأرجحان بين (دين رسمي وهو ممثل في قطب التوحيد والوحي والمساواة في الإيمان ، ودين شعبي ممثل في قطب التعبد للأولياء والاختبار والحدس والتدرج في علاقة المؤمن بالله) ، فالحاجة الإنسانية إلى ذلك تبدو واضحة حسب غيلنر ، (فالتقرب من الذات العلية القوية في حاجة إلى التوسل والوسطاء والشفعاء ، كما أن من شأن إستخدام هؤلاء الوسطاء المعترف بهم أن يعبر في حد ذاته

[1]– بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص 109.

عن إحترام مناسب وتبجيل ، ومن ثمة يقوي إمكانية الإستجابة والقبول ، والإله نفسه يحتاج هو الآخر أمثال هؤلاء الوسطاء ، وهذا يقوي مواقعهم ومكانتهم ، وهو ما يدفع البندلوم للتأرجح في الإتجاه المعاكس)[1].

إذا ، ذلك أدى بتعبير (غيلنر) إلى أن أصبح هؤلاء الأولياء يمثلون أنصاف آلهة من خلال توسطهم بين البشر والله ، وبذلك أصبحوا أكثر قربى من الإنسان وفهمه ، (وهم بذلك إستحضروا بالتدريج الوثنية التي كان جرى التخلص منها في السابق بالصلوات والمدائح الحارة لبشر معوزين خائفين) ، وهو ما أدى حسبه إلى توطد دعائم العبادات الشعبية للأضرحة من جديد خصوصاً مع تزايد إستخدم التوسط الشخصي مع الله والإنغماس في طقوس غنية جداً وتعتمد على عبادة الشخصية ، ذلك أدى حسبه إلى أن أصبح الأولياء المسلمين والقديسين البابويين يوازون أبطال الوثنية القديمة

لكن برغم ذلك يقر (غيلنر) بانحسار هذا النوع من الحياة الدينية الشعبية الخاصة بعبادة الأولياء في الشمال الإفريقي نظراً لعملية الإقتلاع من الجذور والتصنيع ، وموجة جديدة من النزعة الإصلاحية الإسلامية والتطهرية وأخيراً الوطنية أو ما عبر عنه (غيلنر) (بعملية البعث أو الصحوة الوطنية) ، كل هذا قلل حسبه من مدى وأهمية التمظهرات الدينية ، وأدى إلى إنحسار للأولياء والفرق والطرق الصوفية ، أكثر من ذلك هي مهددة بالزوال ، يقول (غينلر) في ذلك (ربما أصبح قريباً ذلك اليوم ، الذي سيصبح فيه إستخدام كلمة "سيدي" في خريطة شمال إفريقيا ، على غرار كلمة " قديس" في الخريطة الأوروبية ، مجرد صدى لشكل ماضي من الحياة).

وقد وضع (غيلنر) طقس الموسم ضمن نسقه التجزيئي للثنائية الضدية في الدين الإسلامي ، حيث يضع الطقس في إطار إسلام شعبي وقبلي وصوفي (وريفي) يقابله إسلام أرثودوكسي وطهوري و (مديني) . حيث يرفض ويشجب هاته الممارسات ، وهنا نسجل عودة غيلنر إلى جمعية العلماء المسلمين كالحركة تستند على النص الديني ورافضة ومحاربة لهاته الطقوس ، التي وطدت حسبه لدين غني بممارساته وإعتقاداته .

إتجه (غيلنر) إلى التأسيس في الإطار الإنقسامي لفكرة الولي الوسيط الفوق طبيعي في العلاقة بين (بشر ، بشر) أو في إطار العلاقة (بين البشر والله) ، وهنا سجلنا عودة غيلنر لبعض أفكار الفيسلوف (دافيد هيوم) في فكرة إبتعاد الله نتيجة للتعاليم الأرثودوكسية المجردة عن وعي الإنسان العادي ، ما أدى حسبه إلى

[1]– حليم بركات ، مرجع سابق ، ص260.

إحلال فكرة الوسيط مع الله ، فكان الولي ، الذي هو من لحم ودم النبي وممثل للإسلام . والرب الصغير واسطة للوصل بين الإنسان الشعبي والله البعيد التجريد .

وفي إطار تحقيق ذلك ، أنتج الإنسان الشعبي حسب (غيلنر) ممارسات تقريبية من الولي ، فكان الموسم والظاهرة الإحتفالية طقوساً إحتفالية جماعية تمارسها عدد من القبائل والجماعات المغاربية حول زوايا وأضرحة أوليائها بشكل دوري ، يحيل ذلك في مضمونه حسب غيلنر إلى طقوس زراعية وعبادة الطبيعة ، التي كانت متأصلة في بلاد البربر القديمة ، من خلال عديد الإحتفالات والطقوس المحددة وفقا لرزنامة الخصب ، وهنا نسجل نقطة إلتقاء بين إنقسامية غيلنر والطرح الكولونيالي حول طقس الظاهرة الإحتفالية .

وفي السياق نفسه، تطرق غيلنر للدور الوظيفي ، الذي كان يؤديه الصلحاء مثلاً من خلال تدبيرهم لمجال القبلي وضمانهم وحمايتهم للحدود من خلال تموقع أضرحتهم في الحدود الفاصلة بين القبائل، إضافة إلى مساعدتهم في تسيير المبادلات التجارية داخل القبيلة وبين القبائل ، خصوصاً مع إحتضانها لعدد من المواسم والأسواق على أراضيها،كل ذلك يتم تحت ضمانة هؤلاء الصلحاء والشرفاء والمنحدرين من نسل النبي ، والحاميلين لبركته ما أسهم في تمتع مناطق نفوذهم بالحرمة [1]، وبالتالي سهل ذلك في ممارساتهم لهاته الأدوار خصوصاً باعتبارهم كمجموعة مسالمة تقوم بأدوار الوساطة وفك الخصومات وتحقيق السلم والأمن الإجتماعيين بين الجماعات والقبائل،كما أن الضريح وما جاوره كان دائماً حسب غيلنر (حرم لا يجب التنازع داخله،وبالتالي كان الصلحاء حجر الزاوية لنظام الأعراف المحلية ولنظام التحكيم لدى قبائل العوام)[2]

وفي سياق الصراع الحاد الذي حدث بين أطياف ومكونات الدين الإسلامي ، وصف غيلنر مواسم الأولياء بالأمور الشركية (البدعية) المألوفة في الشمال الإفريقي ، وهنا يعود إلى الحركة الإصلاحية كممثل للإسلام الطهوري ، التي حاربت هاته الممارسات ومن خلالها مختلف طقوس الإسلام الشعبي الأخرة ، والتي لأجل إستدامتها أغلق رجال القبائل آذانهم عن أي دعاية تصف الأولياء ومواسمهم بالشرك ، رغم ذلك تمكنت حسبه الحركة من الحد من عدد هاته التقاليد ، التي بدأت في التراجع مع حلول العشرينات والثلاثينات بسبب تفكك العناصر التقليدية وظهور عناصر أخرى منها الهجرة والعمل المأجور وغيره ،

1- ليليا بن سالم ، " **التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب الكبير : حصيلة وتقييم** " ، من الكتاب الجماعي الأنثروبولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي ، ت . السبتي عبد الأحد والفلق عبد اللطيف ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط2 ،2007، ص21-36

2- أرنست غيلنر ، " **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية** " ، من الكتاب الجماعي الأنثروبولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي ، سابق ، ص50.

يقول(غيلنر) في ذلك (...حتى حدود سنة 1900 كان يقتضي حتى تكون مسلماً تام الإسلام ، المشاركة في الطقوس الصوفية ، وبعدها بخمس عقود كان الرأي المسيطر هو أن مثل هذه المشاركة تحرم صاحبها من حق ذلك الإدعاء).

وفي سياق ذلك يفسر (غيلنر) هذا التحول العميق والدرامي باعتباره أن سكان شمال إفريقيا في تلك الفترة كان أغلبهم ريفيون ، وجدوا أنفسهم مدفوعون إلى أسلوب الحياة بفضل المهرجانات المحلية وتقديس الأولياء وما إلى ذلك ، وهذا الأسلوب الطقوسي يتماشى حسبه مع متلازمة كلية تشمل نوع المهنة والموقع وطبيعة وأهمية العلاقات القرابية والحراك وشمولية السلطة المركزية ، وفي هاته الفترة حسب (غيلنر) كانت البنى القبلية تتفكك ، وفي نفس الوقت تعرضت مواسم الأولياء للتأثر أما بروز الطهورية الإصلاحية ثم الوطنية :يقول" ...وهكذا فقد تتع الاسلام الطهوري بقدر لاباس به من النزعة الاحيائية والشعبية مع اشكال مختلفة من السياسات التحديثية التي تتراوح من الاشتراكية الثورية الى الانظمة ذات النزعة التقليدية الجامدة القائمة على قيادة عشائرية...وحقيقة ان النزعة الطهورية المحدثة الاسلامية قد انتشرت بشكل واسع جدا انما يظهر ان لها صدى اعمق من الاحتياجات النفسية والاجتماعية للمسلمين" [1] ، وهو ما أدى حسبه إلى عملية الإنتقال من دين ولي النزعة وتعبدي بالأولياء إلى عقيدة سلفية لا تؤمن بشفاعتهم تقودها نظرياً طبقة من العلماء ، وهو إنتقال كان شائعاً حسبه في شمال إفريقيا .

في سياق ذي صلة ، إعتبر (غيلنر) الأضرحة ومن خلالها المواسم خزانات موفرة للعديد من الحاجات للإنسان الشعبي ، خصوصاً عندما يتعلق الحال بمجتمع قبلي أغلب أفراده أميين وصلتهم بالدين النصي ضعيفة ، ذلك جعل من الضريح وموسمه حدث طقوسي مهم في حياة هؤلاء ، و في توفير حاجياتهم سواء منها ذات الطابع الروحي والعاطفي والديني ، أو الدنيوي وحتى المدنس من المتوسط في حل النزاعات وضمان الحدوث وإبرام المعاهدات ، إضافة إلى إقتران الموسم في العادة بسوق موسمي ملبي للعديد من الحاجات الاستهلاكية ، كل ذلك أدى حسبه إلى استدامت المواسم .

من وجهة نظر أخرى لعبت هاتة المواسم حسب (غيلنر) دوراً مؤكد لهوية وحدود الجماعات الفاعلة واستمرارها ، التي هي حسبه ذات طبيعة شفوية أو على الأقل تعبيرية وليس نصوصية (مكتوبة) كما كان تكريم الأولياء أثناء هاته المواسم حسبه وسيلة للوصول إلى الهوية المسلمة للجزء الساذج من السكان ، الذي

[1] ارنست غيلنر، **مجتمع مسلم** ، مرجع سابق،ص139.

لا يمكنه الوصول بسهولة إلى العقيدة عن طريق الكتاب ، ويفضل أن تكون الكلمة جسداً حياً ، وبالتالي ذلك يؤدي حسبه دوراً مهماً في إدماج المجتمع داخل النسق الإسلامي العام ، إعتباراً لأن جميع الأولياء أشراف في الاعتقاد المحلي لإنحدارهم من الرسول ، ومن ثمة فممارساتهم كلها تحيل على الإسلام.

إلا أن الطرح الإنقسامي لدى (غيلنر) ، تعرض لنقد لاذع من طرف العديد من الباحثين سواء على مستوى المنهج الذي وظفه (غيلنر) ، أو على مستوى النتائج التي توصل إليها ، نتيجة مسعاه في محاولة تطبيق نموذج (ذهني) على واقع خصوصي مغاربي [1] ، ومن ثمة أكد هؤلاء على الصبغة الجاهزة والمصطنعة ، التي تميز بها نمط التحليل الانقسامي ، والذي إتجه إلى تشكيل تصور جامد عن المجتمعات المغاربية ، ويمكن إختصار النقد الذي تعرض له (غيلنر) في أفكاره حول دور القرابة والنسب وفي التراتب الإجتماعي والرئاسة وفي تغييبه للديناميات السوسيوتاريخية في البحث ، إضافة إلى أفكاره في دور الدين والصلحاء ، وضمن ذلك كان النقد له في نظرته للمواسم ومن خلالها أضرحة الصلحاء [2] ، والتي عاد في تحليل بعض العناصر المرتبطة بها إلى السوسيولوجيا الكولونيالية والتطورية ، رغم إدعائه القطيعة مع مفاهيمها ومناهجها ، في هذا السياق إعتبر (عبد الله العروي) [3] أن (وصف غيلنر إعتمد على أبحاث الضباط المتعاطفين مع الثقافة البربرية ، والذين إختاروا دائماً الأطلس المتوسط كميدان مفضل للأطروحاتهم ، ثم يعمم دون أن يقوم بأي محاولة لمقارنة مع بقية المناطق المغاربية ....) ، ومعه إنتهى إلى وصف إنقسامية غيلنر بالطفيلية.

II - النزعة التأويلية الثقافية عند (كليفورد غيرتز) و(ديل أيكلمان):

لقد تاثرت بعض الدراسات في حقل العلوم الاجتماعية والانسانية باطروحات فلسفية قوية شكلت مهدا لولوج الفلسفة تاريخ جديد من الدراسة والبحث والتاصيل :مثل الهيرومنطيقا والتاويل اي الانتقال من فلسفة التفسير الى تاويل وكانت اولى المحاولات على النصوص الدينية، وهذا التيار امتدت ليتشكل بطريقة مختلفة تماما مع الباحث الامريكي هذا.

[1]- ليليا بن سالم ، مرجع سابق ، ص 31.

[2]- ادمون دوتي ، الصلحاء، مرجع سابق ،ص123.

[3]- عبد الله العروي ، " **نقد الأطروحة الإنقسامية** " ، ، من الكتاب الجماعي الأنثروبولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي ، مرجع سابق ، ص128.

أ – كليفورد غيرتز :

ولد (كليفورد غيرتز) عام 1926 والتحق بكلية Anticoh بأوهايو وفقاً لمواد قانون GI ، بعد إنهاء خدمته العسكرية في بحرية الولايات المتحدة .

خرج بعد عامين من الدراسة مع زوجته إلى جمهورية أندونيسيا بغرض الدراسة الميدانية ، وعندما دخل غيرتز مجال الأنثروبولوجيا توافرت عدة أمور لتشكل أساس منهجه العملي :

-الأنثروبولوجيا الكلاسيكية(لراد كليف بروان وإيفانز برتشارد)

-تركيزه على الأنثروبولوجيا الثقافية بدل الإجتماعية

وأخرج (غيرتز) عمله التالي (Islam Observed)لدراسة أشكال الخبرة الدينية من خلال دراسته مجتمعين مسلمين (جاوة والمغرب)

وكان (غيرتز) يرى أن العلوم الإجتماعية ملاحظاتية وتفسيرية ، إذ يعيش الباحثون داخل مجتمع ، ويسجلون ما يلاحظونه ، ويحاولون تفسير ما يرونه ، وتعتبر هذه التفسيرات والنتائج التي توصلوا إليها مؤقتة بالطبيعة الحال [1]

وقد برزت في كتابات غيرتز الشخصية الموسوعية وإلماماته بالعلوم المختلفة من علم النفس إلى التاريخ إلى الإقتصاد إلى علم الإجتماع إلى النقد الأدبي ، وهي علوم استخدمها في منهجيته المركبة في دراسة المجتمعات وهيكلتها وظواهر الحياة فيها ، فلم يكن راضياً عن المنهجية المتبعة في الدراسات الأنثروبولوجية في زمانه لإغراقها في التجريد. وبعدها في الواقع ، فطور هو منهجيته الجديدة في تحليل المعطيات التي كان يستقيها من أعماله الميدانية في وسط المجتمعات التي كان يدرسها . وبهذا كانت الأنثروبولوجيا التأويلية له هي قراءة النصوص بما هي كذلك ، ولذلك فإن كل عناصر الثقافة التي يجري تحليلها يجب أن تفهم في ضوء هذا التحليل النصي . وقد توصل إلى استنتاج يقول بأن الكائن البشري هو "حيوان يصنع الرموز والمفاهيم وينشد المعاني ".

[1]- جون سكوت ، مرجع سابق ، ص262.

كما حاول أن يستكشف الرغبة الدفينة لدى البشر "لإيجاد معنى للعالم ولتجربتهم فيه ، وإعطاء هذه التجربة شكلاً ونظاماً ".

وقد قدمت كتاباته بما تتميز به من بلاغة وعمق ، استبصارات معممة حول مدى الثقافة وحول طبيعة البحث الأنثروبولوجي وحول فهم العلوم الإجتماعية عموماً .[1] وقد رسم في كتاباته حداً فاصلاً بين الثقافة والهيكلية الإجتماعية ، متمايزاً بذلك عن الوظيفين من أمثال (ليفي ستراوس) الذين كانوا يؤمنون بأن الطقوس والعادات والمؤسسات وجوانب الثقافة الأخرى يمكن فهمها على الوجه الأمثل بالنظر إلى الأهداف التي تخدمها . وكان يحاجج بأن الثقافة تردم الفجوة بين المعطيات البيولوجية لجنسنا البشري والأشياء التي نحتاج إليها لكي نعمل بشكل فاعل في عالم معقد ومتغير يعتمد بعضه على البعض الآخر.

ويصف غيرتز الموقف الذي أدى به إلى اعتناق "الأنثروبولوجيا التأويلية "منهجاً له في خضم التشويش الذي ساد الأنثروبولوجيا في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات حين كانت ممزقة بين الشكوك حول ماضيها الإستعماري واحتمال الوصول إلى المعرفة الموضوعية في العلوم الإنسانية ، فكتب غيرتز يقول : "كانت تظهر مقترحات ، لتوجهات جديدة في النظرية ، والمنهج الأنثروبولوجي كل شهر تقريباً ، وكل واحد منها كان أكثر صخباً من الآخر وكانت مساهمتي في هذه الحفلة نظرية "الأنثروبولوجيا التأويلية " التي كانت امتداداً لاهتمامي بأنظمة المعاني و العقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معنية تبني وجودها من ضمن شروطها ".[2]

وينتقد (غيرتز) إتجاه (فيبر) والإتجاه الوظيفي المتجاهل لعنصر التاريخ والتغير في تحليله للدين والطقوس ، كما ينتقد فيبر المركز على (الدين المعقلن) ويرى أن النظرية الوظيفية في الدين هي نظرة بسيطة لدور الدين في المجتمع ، بينما نظرة غيرتز لا ترى دور الدين في المحافظة على التركيب القائم فحسب ، ويستبدلها بمفهوم أكثر تعقيداً للعلاقات بين المعتقد والممارسة الدينيين والحياة الإجتماعية العادية . ويمكن إدخال توسيع التحليل الوظيفي للدين ليتمكن من التعامل مع عمليات التغير بشكل أكثر ملاءمة .[3]

[1]– غيرتز كليفور ، **تأويل الثقافات** ، ت . محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، د ط ، 2009، ص48.

[2]– نفس المرجع ، ص49.

[3]– نفس المرجع ، ص324.

وفي سياق رده على (فيبر) يقول :"نسمع الكثير هذه الأيام عن التحديث السياسي والاقتصادي في الدول الناشئة حديثاً في آسيا وإفريقيا ، ولكننا لا نسمع إلا الفصل عن التحديث الديني ، فالدين ، عندما لا يُتَجَاهلُ كُلِيةً ، تميل النظرة إليه إلى أن تكون : إما النظرة إلى عقبة عتيقة كأداء في وجه التقدم المنشود ، من جهة أو إلى خزان للقيم الثقافية السامية تحاصره وتهدده قوى التغيير السريع المفتتة من جهة أخرى ، أما مسألة التطور الديني بنفسها فلا تلقي إلا القليل من الإهتمام وهذا ينطبق أيضاً على جوانب الإنتظام في التحول الحاصل في الأنظمة الطقسية والعقيدية في المجتمعات التي تتعرض لثورات إجتماعية شاملة . وفي أفضل الأحوال، لا نجد إلا دراسات تتناول الدور الذي تؤديه الإلتزامات الدينية والهوية الدينية في العملية السياسية أو الاقتصادية . إلا أن نظرتنا إلى أديان الشعوب الأسيوية والإفريقية تتميز بالجمود بشكل غريب فنحن نتوقع منها إما أن تزدهر أو أن تضمحل ، ولا نتوقع منها أن تتغير ".[1]

فديانة البالينيين حسب (غيرتز) لا يمكن عقلتنها عملياً كما يدعي (فيبير) نتيجة لتأثرها بالتحولات الدينية الكبرى في تاريخ العالم .

ففي تحليله للعبة الديكة غد البالينيين يرى غيرتز أن الرابط واضح تماماً بين الديوك وهواية صراع الديكة مع هكذا قوى ، مع الشياطين الحيوانية التي تهدد باستمرار باقتحام تلك المساحة الصغيرة التي نظفها الباليني من شوائب الحياة ليبني فيها حياته فالشياطين تهدد باقتحام هذه المساحة والتهام ساكنيها . وبذلك ، فإن صراع ديكة ، هو في منطلقه ، قربان من الدم المسفوح ، يقدم مع التراتيل التعبدية المناسبة إلى الشياطين لتهدئة جوعها العتيق إلى لحوم البشر ، فلا يقام احتفال إلا بعد إجراء هذا القربان.[2]

1 – الرموز الدينية عند غيرتز :

إن الكلام عن الرموز الدينية (Religioues symbole) أو "الرموز المقدسة " (Sacred symbole) على صلة وثيقة بأمرين أولهما جملة من المحددات المعرفية والمنهجية المميزة للأنثروبولوجيا الرمزية عند "غيرتز " وثانيهما خصوصية نظرة الأنثروبولوجيا الرمزية إلى الدين و التدين.

[1]– غيرتز كليفور، مرجع سابق ، ص372.

[2]–نفس المرجع ، ص571.

وتتمثل أهم تلك المحددات في :

*القيام بأبحاث ميدانية (دراسة حالات محددة تستنتج منها قوانين أو شبه قوانين تصدق على الغرض المدروس).

*إنجاز وصف مكثف "Thick description" لأقوال شعب ما وأعماله.

*محاولة فهم الرموز الدينية لمجتمع ما بالإنصات إلى تأويل أفراده لها وبالتعرف إلى نظارتهم إليها.

*الإشارة إلى الصعوبات المنهجية التي قد تعترض الباحث وعدم السكوت عنها . من ذلك أن معضلة منهجية تواجه عالم الأنثروبولوجيا (وحتى علماء النفس والإجماع) في مسألة "التجربة الدينية "، فكلام المرء على هذه التجربة ليس مطابقاً (لتجربة حينما يكون مندمجاً في التجربة الدينية ويستحيل القيام بالعبادة والتحليل في وقت واحد. وحتى أكثر الإخباريين رغبة في التعاون سيجد بعض الصعوبة في إعادة صياغة أو تشكيل ما الذي يعنيه الدين بالنسبة له . ومن المؤكد أنه سيصوغ إجابته مستخدماً المصطلحات النمطية الشائعة الإستعمال والتبريرات المفيدة لفهم معقول شائع" .

– ولما كان الدين جزاً من الثقافة ومعدوداً " مؤسسة إجتماعية " فإن العبادة تبعاً لذلك ، "نشاط إجتماعي " والعقيدة قوة إجتماعية . ولدراسة التغيرات التي تطرأ على (الدين) ليست هناك حاجة لجمع المآثر الدينية للوحي أو جمع قائمة بالأخطاء ، إنما يجب كتابة تاريخ إجتماعي للخيال . ومن ثم فإن التدين هو التحقيق العملي للدين باعتباره مكرساً لحقيقة مطلقة يؤمن بها أصحابها . إلا أن هذه الحقيقة تكون نسبية حتى داخل الدين الواحد . وتأخذ أشكالاً مختلفة .

ويعتقد "غيرتز " أن الإيمان بالمعتقدات الدينية إنما ينبع من تأثير الأعمال الإجتماعية والنفسية للرموز الدينية ".[1]

[1] بسام الجمل ، مرجع سابق، ص110.

فالرموز الدينية تتضمنها أكثر ما تتضمنها الطقوس أو الأساطير لأن التعبير عن المعاني يتم من خلال الرموز ، ومنها "الرموز الدينية " التي تندرج فيها "الرموز المقدسة " فهذه الرموز في تقدير "غيرتز " مكون أساسي من مكونات النظام الديني ، وهي موجودة في جل الثقافات العالمية . على أن هناك إحتفالاً شديداً في أشكال التعبير عن "الرموز المقدسة " بين شعب وآخر ، أو بين حضارة وأخرى .

إن "الرموز المقدسة " في نظر "غيرتز " تقدم صياغة معينة للعالم من خلال جملة من الصور ، وتعبر عن سلوك ومنظومة القيم التي يدين بها المجتمع . ولذلك شدد "غيرتز " على أهمية العلاقة بين "الرموز المقدسة " والسياق الإجتماعي الذي تتداول فيه . فالرموز الدينية من جهة وظائفها "تجعل رؤية العالم قابلة للتصديق . وتجعل طريقة الحياة ممكنة التبرير ".

وقد رصد "غيرتز " أسباب التعامل مع الرموز الدينية المستفادة من الطقوس وأرجعها إلى ثلاثة أسباب متعاضدة هي :

*__سبب نفسي__ : له علاقة بحاجات الفرد النفسية : مثل الحاجة إلى سلطة خارجية أو الحاجة إلى الشعور بالثقة النفسية .

*__سبب إجتماعي__ : إن الحاجة إلى الدين تكون أشد في المجتمعات الصناعية خاصة ، ففيها يكون للدين أثر بالغ في النسيج الإجتماعي . ففي مثل هذه المجتمعات يؤدي القبول الظاهري بالدين في غالب الحالات إلى التدين الراسخ.

*__سبب ثقافي__ :يُرَدُّ التعامل مع الرموز الدينية إلى ما ينتاب الفرد من إحساس بأن الأفكار والآراء والمقولات – وهي في عين المجتمع معقولة وشائعة – ليست لها جدوى في حياته وتفتقر إلى الفعاليات والصلاحية خاصة إذا كانت تلك الأفكار خلاصة تجارب معقدة ولا تدرك مراميها بِيُسَر.[1]

[1] بسام الجمل ، مرجع سابق، ص111.

واستنتج (غيرتز) أنه " في مجتمعات مثل المجتمعات المغربية والأندونيسية الكلاسيكية تجتمع العوامل النفسية والإجتماعية والثقافية لتدفع الناس نحو الإسهام والمشاركة في الطقوس الدينية القائمة ، وتؤدي إلى قبول المعتقدات الميثافيزيقية التي تتضمنها مثل هذه الطقوس ".

و لم يغب عن (غيرتز) التنبيه إلى أمر مفاده أن لفعالية الرموز الدينية حدوداً لا تتعداها . وهذه الحقيقة موجودة في كل المجتمعات التي تدين بمثل هذا الضرب من الرموز . والحق أن تلك الحدود لم يتوصل إلى الكشف عنها إلا في المجتمعات الحديثة (بداية من القرن التاسع عشر).

فعلى الرغم من أن الرموز الدينية وما يتعلق بها من طقوس لا تزال ناطقة عند المؤمنين بها حقائق دينية مطلقة ، فإن هؤلاء يلقون عناء كبيراً في إدراك المعاني الموجودة في تلك الرموز في ضوء سياقات ثقافية مغايرة للسياق الأصلي الذي فيه تكونت الرموز الدينية .

ويبرز غيرتز جدوى وضع حدود لفعالية الرموز الدينية بأن " الرموز الدينية الكلاسيكية " لم تعد قادرة على الحفاظ على إيمان ديني يناسب مسألة عامة كما يظهر ذلك التاريخ الحديث في كل من المغرب وأندونيسيا ويعتقد (غيرتز) أن السبب الرئيسي لهذه الخسارة إنما يعود لعلمنة التفكير . لذلك كانت ردة الفعل الرئيسية على هذه العلمنة هي أدلجة الدين أو تحول الدين إلى إيديولوجية [1]".

2 - كليفورد غيرتز Clifford Geertz وتطور المعتقدات الدينية بالمغرب العربي :

إن عمل (غيرتز) يتميز في حيثياته بنوع من القطيعة مع الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية السابقة ، خصوصاً منها الكولونيالية ، حيث إتجه غيرتز بالبحث إلى نمط جديد ومختلف عن التقاليد ، التي كانت سائدة، والتي لم تخرج الدراسة فيها للمجتمعات عن نطاق المفاهيم ، التي كانت سائدة ، خصوصاً عندا ما يتعلق الأمر بالدين وثنائياته وطقوسه ، رغم ذلك نلتمس تأثير عدد من المفكرين السابقين في فكر غيرتز ، أمثال (ماكس فيبر ، تالكوت بارسنز وكلوكهن ليفي ستراوس ، مالينو فيسكي ، إفانز بيرتشارد.....) ،غير أن المختلف هو أن أبحاث غيرتز تضمنت محاولة لتطوير الأنساق الرمزية والثقافية داخل

[1]- بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص112-114.

نسق الممارسات الأنثروبولوجية من خلال خصوصا نموذجه في التحليل المبني على البعد الثقافي ، [1] وهنا نلمس جانب الإختلاف المميز له عن التقاليد البحثية ومفاهيمها التي كانت سائدة .

بالنسبة للعنصر الذي يهمنا في أبحاث (غيرتز) هو ما تعلق بمقاربته لطقس الموسم ، هذا الأخير ومعه مختلف (مظاهر تقديس وتعظيم الأولياء هي ظاهرة تاريخية حسبه في المغرب) [2] ، بعد ذلك إتجه في إطار نظريته التأويلية ، إلى محاولة فهمه مواسم الأولياء ضمن متلازمة بحثه في طبيعة النظام الاجتماعي المغربي من ناحية ، ومن ناحية أخرى ضمن محاولته تفكيك منظومة الدين وتوضيح رموزه ودلالاته ومعانيه ، وهنا نسجل إتجاه غيرتز بدوره للفصل بين ثنائيتي الدين الإسلامي النصوصي السلفي من جهة والمرابطي والصوفي والشعبي من جهة أخرى بالمنطقة المغاربية ، حيث موضع مواسم الأولياء ضمن المكون الطقوسي للدين الشعبي .

في سياق متصل قارن(غيرتز) منظومة الدين بين المجتمعين الإندونيسي والمغربي ، وركز في جزء مهم من ذلك على عنصر المعتقد الديني ومختلف الممارسات المرتبطة به ، وفي ذلك عرج على عدد من الطقوس والممارسات ومنها مواسم الأولياء ، التي أعتبرها ذات أهمية كبرى داخل النسق الديني الثقافي فهي تعكس وتجسد حسبه في جانبها الأول (عملية الدمج التي تقوم بها الرموز المقدسة بين النظرة للكون ونظام القيم ، كما من شأن دراسة الكيفية ، التي تستعمل بها هاته الرموز من طرف الناس أن تُمكنْ من إدراك وفهم أفعالهم) [3].

من ناحية أخرى يعود (غيرتز) للتأصيل للحضور الإسلامي بالمغرب القديم ويعتبر أن إسلام الأولياء والصلحاء والإعتقاد فيهم كان الدين السائد ، ولكن مع الاحتلال الإستعماري للمنطقة ، بدأ مد متنامي للإسلام نصوصي ، سلفي مخالف وصمه بإسلام الفقهاء ، الذي جاء ليعيد تصحيح الوضع الديني والوقوف في وجه التقاليد المرابطية وطقوسها ، التي كانت سائدة آنذاك ، ومنها بالخصوص مواسم الأولياء ، التي كانت تعقد في الزوايا وحول أضرحة الأولياء .

[1] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 55.

[2] – Clifford GEERTZ ,Op . cit ,p45.

[3] – منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 58.

بالنسبة لنظرته لمواسم الأولياء فقد إعتبرها (غيرتز) مفتاح مهم للولوج وفهم تفاصيل المجتمع المغربي وشكل ومحتوى مختلف التفاعلات الاجتماعية والتبادلات والتواصلات بين الأفراد والجماعات والقبائل ، فالموسم هو مجال لتمفصل الإجتماعي بالثقافي والرمزي بالمادي والاقتصادي . ومن ثمة إعتبر غيرتز الموسم كمرآة تجلي وعاكسة للعديد من جوانب المعنى والرمز للمجتمعات الفاعلة لها .

في سياق ذلك ينظر(غيرتز) لمواسم الأولياء وإحتفاليات الأضرحة ومختلف الفنون والمهرجانات المرتبطة بها كعناصر مؤثرة في إستمرارية والمحافظة على الصوفية وأشكال التعبد الخاص بها ، ومن ثمة كان ذلك بدوره دافع لإستمرار هاته الطقوس ، التي استخدمها الشعب المغربي حسب غيرتز (كرموز مقدسة وكوسيلة لها لمواجهة رؤية العالم فقط ، وإنما في الواقع بتبنيه وإستبطانه على إعتباره جزءاً من شخصيتها)[1] ، ومن ثمة يفسر ذلك حسب غيرتز بأن كلا المجتمعين سواء المغربي أو الأندونيسي تدفعهما جملة عوامل سيكولوجية وإجتماعية وثقافية نحو الإسهام والمشاركة في مثل هذه الطقوس القائمة ، وتؤدي إلى قبوله للمعتقدات الميثافيزيقية التي تتضمنها ، خصوصاً أن هناك إيماناً في مثل هاته المجتمعات حسب غيرتز بذلك.

في هذا الأتجاه اعتبر (غيرتز) الضريح كظاهرة قبلية أساساً ، حيث يسهر عديد الأحفاد وأتباع الولي على الارتباط به وإشاعة كراماته وبركته وممارسة مواسمه ، وفي إطار ذلك يعمل هؤلاء على إنتقال البركة الموجودة في ضريح الولي وأبنائه إلى غيرهم لأغراض إنسانية [2] خصوصاً خلال الطقوس الإحتفالية المصاحبة لطقس الزيارة ، الذي عادة ما يتضمن عرض وطلب ، حيث تحصيل البركة يمر عبر تقديم رأسمال مادي ممثل في مختلف العطايا والقرابين المقدمة للضريح ولأحفاده .

وفي وصفه للضريح يقف (غيرتز) على العناصر الرمزية ، التي تميزه وأشكال بناءه المقبب ، الذي تعرفه العديد من المناطق المغربية ، كما وقف على نقاط تموضعه ودلالاتها ، يذكر في ذلك غيرتز أن العديد من الأضرحة المغربية مبنية تحت الأشجار أو في سطح تل أو في الجبل أو السهل و غيره ، وبالعموم يبقى المهم بالنسبة إليه أن الشخصية الراقدة في ثرى الضريح عادة ما تكون شخصية ملغزة ومغلفة بالأساطير الإعجازية ، التي تستند خصوصاً إلى ميراثه وإنحداره من الشرفاء (نسل النبي) ، والذي يورثه بدوره لأبنائه و أحفاده ، ولأجل ذلك سن الأحفاد والأتباع طقوس الموسم الجماعية ، والتي تشمل بدورها طقوساً فرعية تقريبية من

[1] - Clifford GEERTZ ,Op . cit,pp114-116.

[2]- ibid, p64-66.

الضريح من قبيل القرابين والصلوات الجماعية وتبادل الكرم الزائد والمهرجانات الخلابة إلى إستعراض وألعاب الفنطازيا (الخيل) ، كما تتضمن لجوانب عملية أخرى حسب غيرتز من تطبيب وشعوذة وفض للمنازعات .... كل ذلك في حضرة ضريح الولي.

في سياق ذلك يعتبر (غيرتز) الضريح (مركب السيد) بمثابة الميكانيزم التنظيمي الرئيسي لتوسط الإسلام وتدخله ، بحيث يقوم – حسبه – هذا التنظيم بتحويل الطاقات الإلهية إلى طاقات دنيوية ، وهنا يؤسس للفكرة بناء على آراء (غيلنر) التي تقوم على إعتبار (الولي من الحم ودم النبي والإسلام هو ما يفعله ، وبالتالي هو الإسلام) وهي النظرة التي يشترك فيها حسب غيرتز بربر وعرب وريفي وحضر المغرب لأربعة قرون خلت .

وفي الأخير ينتهي المتن الغيرتزي إلى تأكيده في إطار التغيرات الدينية سواء في أندونيسيا أو المغرب أن العديد من الطقوس الممارسة في فضاءات الأضرحة والزوايا بدأت تعرف التراجع ، يفسر ذلك بجملة عوامل حسبه ، منها إعتباره أن الناس أصبحوا يجدون صعوبة متزايدة في جعل هاته الرموز فعالة لهم ، وهم يواجهون مشقة في إستخلاص المعاني المستقرة فيها ، كما أن ذلك مرتبط حسبه بنمو عناصر الحقيقة الإمبريقية خصوصاً منها العلوم ما أَثَّرَ في الإيمان بالمعتقدات الدينية ، إضافة إلى ذلك عاد غيرتز إلى صراع النصوصية السلفية مع عقائد التبرك والتمسح وتقديس الأولياء ، حيث وصف ذلك (بالصراع الحاد والمكثف بين أبطال النمط القديم والجديد ، بحث عن التوطيد لدين يقيني مجدد تماماً)[1].

3 – نقد وتقييم أبحاث غيرتز:

إن المقاربة الأنثروبولوجية الرمزية التأويلية مع (غيرتز) كشفت عن تناول جديد للرموز الدينية . وتأتي هذه الجِدَة في عدم دراسة الرموز الدينية بمعزل عن السياقات الثقافية والإجتماعية التي أنتجتها . ومن ثم يمكن تحليل مظاهر التفاعل أو التوافق أو التنافر بين هذه الرموز وتلك السياقات.

[1] – Clifford GEERTZ ,Op . cit ,pp66-67-118-119.

فمقاربة (غيرتز) أنبنت على تأويل التأويل ، ذلك أن الكلام على الرموز الدينية وما يقترن بها من طقوس وشعائر يأخذه عالم الأنثروبولوجيا عن أصحابه المؤمنين بتلك الرموز والمروجين لها (تأويل أول) ليقوم بعد ذلك بفهمه وتأويله حسب مقتضيات صارمة في البحث (تأويل التأويل).[1]

إلا أن مجمل الإنتقادات التي وجهت إلى أبحاث (غيرتز) حول الدين بالأساس على "التفاوت الكبير بين التنظير والتطبيق " بيد أنه لا يوجد في إعتقادنا ثمة تفاوت أو تناقض وإنما غموض يكتنف بعض مؤلفات غيرتز، ويرجع هذا الغموض إلى ثلاثة عوامل أساسية: [2]

***نموذج تحليلي واسع :**

يتميز النموذج التحليلي "التأويلي " لدراسة الدين بتوسيعه لمفهوم هذا الأخير ليشمل مختلف الأشكال الثقافية داخل المجتمع المدروس ، مما يوفر للباحث قدراً كبيراً من الحرية في تأويل وتفسير الرموز الدينية والثقافية.

وقد نتج عن هذا الوضع تعدد التأويلات وتضاربها وإختلاف الباحثين ، فالتفسير الذي قدمه (غيرتز) لخصوصية الحياة الدينية عند المسلمين بأندونيسيا ، ومؤداه أن تصورهم للوجود تصور هندوسي إشراقي في العمق مغلق بلبوس إسلامي ، لم يقتنع (روبرت هفنر) (Robert Hefner) الذي يرى أن غيرتز لم يفهم بالمرة طبيعة التدين عند المسلمين الأندونيسيين ولا طبيعة تركيبة المجتمع الأندونيسي

***موضوع حساس ومعقد :**

هناك خاصيتان إثنتان ظلتا ملازمتين للدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين وهما الحساسية والتعقيد ، والمقصود بالخاصية الأولى الإستفزاز الذي تمارسه إستنتاجات هذه الدراسات داخل الأوساط الدينية خصوصاً المتشددة منها ، أم الخاصية الثانية وهي الأهم هنا والمقصود بها الطابع الإنفلاتي للدين كموضوع داخل قوالب جامدة ومحنطة ، وإنما نمط تفكير وسلوك متغير ومتحرك يمس كافة مجالات الحياة اليومية يفعل فيها وينفعل بها ، وعليه يعود الدين بهذا المعنى الواسع والدينامي صعب الرصد والضبط والتحديد.

---

[1]- بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص 116.

[2]- منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص63.

*كتابة أدبية :

تتميز كتابات (غيرتز) بشكل عام وأبحاثه حول المعتقدات الدينية بشكل خاص بأسلوب منفرد في الكتابة والعرض والتصنيف ، فهو يكتب بأسلوب أدبي غاية في التعقيد ملئ بالمجازات والتشبيهات ، مما يضفي على نصوصه مسحة من السحر والغموض في الوقت نفسه ، حتى إنه يصعب على قارئه تحديد مصدر "متعة النص " ومعرفة ما إذا كانت آتية من أهمية الفكرة المطروحة ، أو من جمال طريقة التعبير عنها . بالإضافة إلى اشتهار أسلوب هذا الباحث في الكتابة بكثرة فتح الأقواس وأحياناً بداخلها أقواس أخرى ، كما أن طريقته في التصنيف تبتعد عن الأساليب الأكاديمية المعهودة ، وقد تفطن غيرتز إلى هذه المسألة وأرجعها إلى "الطبيعة الإرتجالية للدراسة المقارنة للدين ".

ب–ديل أيكلمان Eickelman وقدرة المعتقدات الدينية على التكيف :

كثيرة هي الظواهر التي تعاود الاتصال والبروز بصفة مغايرة وكانها تقاوم نقطة معتمة في تاريخها او تقاوم النسيان ومحاولة حذفها من التاريخ الاجتماعي لمجتمع ما، ولهذا تتمتع بعض الطقوس والاعتقادات ببنية مرنة تسمح لها بالتكيف مع الظروف المستجدة وهنا لاحظ (ديل أيكلمان) أن الدراسات التي كتبت حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية إقتصرت على تحليل النصوص المكتوبة والإيديولوجيات الصريحة التي تنشرها (الإنتلجنسيا الدينية)"ان منهجيتي في الدراسات الانثروبولوجية تكمن في طرح الاسئلة على هؤلاء المثقفين من اجل تاسيس لاجابات التي تحيل على اسئلة اخرى اما اختياري فينصب على محاورة مثقفي وفقهاء البوادي والابتعاد ما امكن عن محاورة المثقفين العصريين في المدن الكبرى لارتباطهم غالبا بايديولوجية معينة..." [1] ، إذ وجدت الحركات الإصلاحية ذات الإيديولوجيات الواضحة العدد الوافر والأوفر من الباحثين الراغبين في دراستها ، في حين لم تحظ المعتقدات الشعبية التي لا ينبري أحد للدفاع عنها سوى باهتمام نزر قليل من الباحثين الذين تصدوا لدراستها وتحليل سياقها الإجتماعي . وتشكل أبحاث (جاك بيرك) في وقت سابق وأبحاث كليفورد غيرتز في وقت متأخر أبرز العلامات المضيئة في هذا الباب . ولذلك سعت دراسة أيكلمان "الإسلام في المغرب" جادة لـــمقاربة الإسلام كما يتمثله ويعيشه الناس في المجتمع المغربي ، وإعطاء دلالات سوسيولوجية لبعض الأشكال المتغيرة في أحد التقاليد الدينية الكبرى وقد سلط (أيكلمان) الضوء من خلال

[1] الزاهي نور الدين، **علم الاجتماع المغربي**، مرجع سابق، ص ص 137،138.

أطروحته الجامعية هذه على جانبين إثنين داخل الحياة الدينية للمجتمع المغربي ، إذ قدم تحليلاً دقيقاً لطبيعة المفاهيم المكونة لنظر المغاربة إلى الكون من جهة ، كما حاول تفكيك وإعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تقبع خلف ما أسماه "بإيديولوجية الزوايا والصلحاء بالمغرب " من جهة أخرى .

1 –نظرة المغاربة إلى الكون وأضلاعها الخمسة :

تتكون نظرة المغاربة إلى الكون حسب أيكلمان من خمسة مفاهيم أساسية وهي :

"المكتوبة " "العقل " "الحشومية " "الحق " و "العار"[1] . وتحمل هذه المفاهيم في طيها دلالات منطقية يناسب بعضها البعض ، فهي أشبه ما يكون بقطعة "البازل" التي تختلف القطع المكونة لها في الشكل ، لكنها تنسجم لتخلق وضعاً محدداً .

فمفهوم "المكتوب" (المقدر) عند المغاربة يفسر واقع الأمور في الحاضر والمستقبل ، ويضفي المشروعية على التفاوت في توزيع المكانة الإجتماعية والجاه بين الأفراد كواقع خاضع للإدارة الإلهية ،فالإنسان المؤمن "بالمكتوب" ليس هو من يقبل بمشيئة الله فقط ، وإنما يعمل باستمرار على تكييف أعماله لتساير هذه المشيئة الإلهية . أما العقل عند المغاربة فيعني إمتلاك معرفة إمبريقية وقدرة على تسخير قواعد السلوك ، أي "القاعدة " التي تستجيب من وجهة تحليلية إلى متطلبات عالم الدلالات الذي يشارك ويعيش فيه كل المغاربة ، وهو قابل باستمرار للتغيير وإعادة التفاوض ، وينبني الحكم على إمتلاك العقل بالأساس على مدى قدرة الفرد في إظهار معرفته "بالقاعدة " حسب التعبير المغربي الخاصة بكل سياق.

في حين يتضمن مفهوم "الحشومية " (الحشمة) الإحتراس اللازم في السلوك في إطار قواعد السلوك التي يشارك فيها أعضاء المجتمع ، فالحشومية ليست ذلك الشعور الأخلاقي الباطني للفرد ، كما هو الشأن في سلوكاته العمومية مع الآخرين الذين يدخل معهم في علاقات منتظمة ، وإنما هي تعني فقط عدم الخروج عن الصورة التي من المنتظر أن يضع فيها المرء نفسه إزاء الآخرين "ممن يقيم لهم الإعتبار " . تحمل لفظة "الحق " وهي المفهوم الرابع المكون لنظرة المغاربة إلى الكون حسب أيكلمان هو الروابط التي تنتج عن علاقات الحق التي يعقدها الأفراد فيما بينهم ، والتي تشكل لحمة للمجتمع . ويطبع هذه الروابط في أغلب الحالات عدم

[1] منديب عبد الغني ، مرجع سابق، ص63.

التوازي ، إذ أن كل علاقات الحق تفرض على المتعهدين الوفاء بعدد من الإلتزامات تكون عواقبها وقيمتها محسوبة بكيفية مسبقة .

أما "العار " وهو المفهوم الخامس والأخير ، فهو حمل معنوي يُرمى به على شخص أو جماعة من الأشخاص لا يمكن التخلص منه إلا بالإستجابة للطلب المرافق ، ويميز أيكلمان بين شكلين للعار ، (العار الكبير) الذي يستعمل في فض النزاعات بين القبائل والجماعات الكبيرة ، والذي اختفى من الوجود بعد إحكام السيطرة الفرنسية على المغرب ، و(العار الصغير) الذي يقتصر استعماله على الأفراد الذين يلجئون إليه عند ما يرون ذلك ضرورياً ، وهو مازال قائماً ومستمراً في الوجود . ويعتبر أيكلمان "العار" حالة قصوى من علاقات "الحق " التي يتم اللجوء إليها عندما تفشل الأساليب المتضمنة داخل هذا الصنف من العلاقات ، فهو لا يستعمل إلا في الحالات التي يراد فيها إصلاح ما انقطع من علاقات ، أو إجبار أحد الأفراد على تلبية طلب معين . ومن أهم مبادئ العار الضمنية ، عدم التساؤل عن صحة أو خطأ الموقف الذي أدى إلى اللجوء إلى استعماله . والواقع أن هذا التحليل الذي قدمه أيكلمان للمفاهيم المؤسسة لنظرة المغاربة إلى الكون ، وبالرغم من بعض تأويلاته التي يصعب على القارئ الإقتناع والقبول بها بسهولة ، فإنه يبقى مع ذلك تحليلاً قوياً ومتماسكاً إلى حد بعيد يسلط الضوء على جانب مهم من الحياة الدينية بالمجتمع المغربي ظل معتماً لوقت طويل.[1]

2-إيديولوجية الزوايا : الباطن أبلغ من الظاهر " :

تعتبر معتقدات الزوايا والصلحاء في المغرب إيديولوجيا دينية ضمنية بامتياز حسب أيكلمان ، إذ أن الأتباع والخدام لا يعبرون بكيفية واضحة ومنظمة عن اعتقادهم ، بيد أن الدلالات المحمولة في سلوكاتهم وأقوالهم ، تندرج بالضرورة ضمن منطق اجتماعي فاعل وإن كان مسكوتاً عنه . ومهمة الباحث الأنثروبولوجي هي إدراك وفهم هذا المنطق الإجتماعي الخفي وإبراز أسسه ومراتكزاته ، ويقوم الإعتقاد في الزوايا حسب أيكلمان على أساس امتلاك الصلحاء ، شيوخ هذه الزوايا ، للبركة وقدرتهم على منحها لمريديهم وخدامهم وأتباعهم ، وتشكل البركة حسب هذا الباحث نواة هذا الإعتقاد الديني وأهم أسسه ومرتكزاته ، إذ تستعمل كقوة خفية ونعمة إلهية تفسر جميع الوقائع والأحداث عاديها وخارقها ، فهي تعني الدهاء السياسي الخارق عند بعض الأفراد ، وتبرز الرفاه والعيش الرغيد عند بعض الناس دون غيرهم وفي

[1] منديب عبد الغني ، مرجع سابق، ص64.

مناطق معينة دون أخرى ، وتضفى معنى على وقوع أحداث وعدم وقوع أخرى . إنها ، وحتى نستعمل تعبير المؤلف نفسه "رمز يجسد هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الإجتماعي المغربي ". ويتطلبق هذا الإستنتاج مع مثله عند(غيرتز) الذي جعل من البركة عقيدة بذاتها لا مجرد اعتقاد . ويرى أيكلمان أن الأولياء ، مالكو البركة بامتياز ، مقربون بالضرورة من الحضرة الإليهة ، مما يجعل منهم أحسن الوسطاء وخير الشفعاء ، ولذلك فإن الخدام والأتباع يبحثون دائماً عن كل العلامات والإشارات التي تقودهم وتدلهم على صلحائهم.

وليست هذه المعتقدات (كينونات أفلاطونية حرة الحركة) ، وإنما أنساق معتقدات يتم تشكيلها داخل مجتمع ، وارتبطت استمراريتها بسيرورة اجتماعية معينة . وقد أعطت هذه المعتقدات صيغة للإسلام كانت ذات دلالة بالنسبة للقبائل وسكان المدن طيلة أربعة قرون ، وما تزال هذه الصيغة إلى اليوم ضرورية عند البعض منهم . كما أنها إيديولوجية متحركة استطاعت أن تتكيف مع عدد من المواقف المتغيرة . فبالرغم من أن نظام الحماية عمل على التقليل من خصوصيات الصيرورة الإجتماعية التي حافظت على إيديولوجية الزوايا والصلحاء ، إذ ارتبط هؤلاء الأولياء في أذهان الناس بمواقف حياتية محسوسة لم يكن باستطاعة الإسلام الرسمي، بما يضم من مبادئ مساواتية ، أن يساعدهم فيها . فالتصور الذي تتضمنه معتقدات الصلحاء والزوايا للغيب يتميز بحضوره المباشر في المواقف الحياتية ويزود حامليه بشكل ضمني بنوع من التحكم في المجهول ، في حين يظل التصور المثالي الذي يعطيه الإصلاحيون لفكرة الوحدانية غريباً عن تجربة الناس وعن حسيهم المشترك . ويرى أيكلمان أنه إذا كان الوعي بمبادئ الإسلام الرسمي قد أصبح اليوم أقوى بكثير مما كان عليه في الماضي ، فإن الإسلام الذي يدعو إليه الإصلاحيون يعد أقل توافقاً مع التنظيم الإجتماعي ، فالإسلام كباقي التقاليد الدينية الكبرى يخضع لإعادة صياغة وتأويل معتقداته من طرف الحاملين لها عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات الجديدة ، حتى وإن كان هؤلاء الحاملون لها أنفسهم لا يدركون أنهم قد أعادوا صياغتها.

3-ديل أيكلمان Eickelman: البساطة والوضوح :

لو قارنا بين أعمال (أيكلمان وغيرتز) حول الحياة الدينية بالمغرب سنجد هناك نوعاً من التطابق على مستوى الخطوات المنهجية المتبعة ، وعلى مستوى الإستنتاجات العامة التي توصلاً إليها . ففيما يخص هذا

المستوى الأخير الذي يهمنا هنا أكثر ، نجد أن (غيرتز وأيكلمان) يتفقان على ثلاثة قضايا أساسية وهي كالتالي:

– "عدم توافق الباحثين السابقين لهما في فهم طبيعة الحياة الدينية بالمجتمع المغربي على نحو سليم بسبب افتقارهما إلى الأدوات التحليلية الملائمة.

– خضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي بشكل مستمر لإعادة الصيغة والتشكيل من أجل مسايرة التنظيم الإجتماعي والحس المشترك السائدين".

–أهمية وحجم دور السلطة المركزية في إعادة إنتاج الأفكار والتنظيمات الدينية وتوجيه الحماس الديني للمغاربة.

وعلى الرغم من هذا "التطابق " ، فإن(أيكلمان) يتميز بأسلوبه الواضح في الكتابة والتصنيف ، عكس غيرتز الذي يكتب بأسلوب معقد يغلب عليه الإنطباع الأدبي ، ويكتنف الغموض أهم تصنيفاته . أما أيكلمان فيعرض أفكاره بوضوح بالغ ويحرص حرصاً شديداً على أن تكون التصنيفات والتقسيمات التي يقوم بها تسهل عليه عملية التتبع والإستيعاب . بيد أن هذا لا يعني قطعاً أن الإتجاه التأويلي ليس مدرسة أنثروبولوجية قائمة الأركان [1].

4–دينامية الظاهرة الدينية لدى كيفن دواير kevin Dwyer :

لقد تعدت تلك الاطروحات والنظريات حول الظاهرة الدينية المغاربية بالاخص تلك ذات التوجه الثقافي الامريكي ومباشرة بعد افول بعض الاطروحات الاوروبية، ولعل من بين تلك التزجهات ذات الاهتمام بالبعد التحولي وبعض المتغيرات التي تدخل ضمن الحركة التغيرية الدينية او بعبارة اخرى التي ترى بعض الممارسات على انها داخلة ضمن نسق التحولات الكبرى او التحولات الداخلة بذات الظاهرة نفسها.

[1]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص64.

ومن هنا جاءت عن طريق منهجية جديدة سماها (**كيفين دواير**) بمنهجية (الحدث والحديث) في إطار التعامل بين الباحث والمبحوث في شكل من الحوارت ، التي تأسست بناء على عديد اللقاءات ، حاول هذا الباحث القيام بعمل بحثي مختلف مع مبحوثه (الفقير محمد بن العياشي الشرادي) ، عنو ان بحثه بـــ "حوارات مغربية"[1] وقد اشتمل هذا العمل على 475 صفحة وترجمه وراجعه إلى العربية عدد من الباحثين المغاربة ، نشر العمل بداية بلغته الإنجليزية الأصلية سنة 1982 وترجم إلى اللغة العربية سنة 2007م ، يشمل العمل ثلاثة عشر فصلاً ، إلا أن ما يهمنا فيها هو الفصل الخامس ، الذي وضعه تحت عنوان : "الموسم (ألموكار)" .

إذن. العمل هذا يتحدث فيه (كيفين دواير) عن عدد من المواسم ، منها موسم الولي (أبو موسى) وهو موسم ليوم واحد في السنة ويحضره التجار فقط للعرض والبيع ، وموسم (سيدي مبارك بن علي مول أركانة)، الذي يقام كل سنة منتصف شهر مارس الفلاحي وتحج إليه قبائل هوارة ويستمر لثلاثة أيام ، وهو مرتبط بجودة السنة الفلاحية ، لكن يبقى أهم موسم فصل في وصفه هذا الأنثروبولجي الأمريكي ، هو موسم (سيدي أحمد وعمر) القويب من قرية أولاد الفيلالي بتارودانت بالجنوب المغربي .

بداية يصف (كيفين دواير) على لسان (الفقير محمد بن العياشي الشرادي) مواسم الصلحاء بالأعياد التقليدية الإسلامية ، فإلى جانب عيد الأضحى تشكل المواسم أهم الأحداث والمناسبات ، التي ينتظرها المغاربة ، إلى جانبها هناك تقاليد أخرى منتشرة بمنطقة أولاد الفيلالي بالجنوب المغربي منها إحتفالات "الرما" و "الزردة"، وهما احتفالان قرويان الأول يعقد مرة في السنة على الأقل ، أما احتفال الزردة فهو احتفال أسبوعي صغير يقيمه بين خمسة وعشرة أصدقاء ، وليس بالضرورة أن يكونوا كلهم قرويين ، وفي اللقاء الأسبوعي (بالتداول) يقوم كل فرد من هذه الجماعة من الأصدقاء بتهييئ "الزردة" بطعامها وشرابها ، هذا يبدو مختلفاً مقارنة بالزردة في الجزائر ، التي تعرف بالطقس الجماعي (القبلي) الدوري المرتبط بولي صالح ، والذي يضم بدوره لتركيبة طقوسية يندمج في نسقها الديني بالدنيوي.

[1] R.jon mcgee.richard l.warms.opcit.p643.

بعد هذا يزواج (كيفين دواير) [1] بين لغة الحوار مع مبحوثه والوصف العيني لحدث ألموكار (الموسم) ، وبداية يصف موسم (سيدي أحمد وعمر) بالموسم السنوي ، الذي يدوم يوم واحد ، بعد ما كان زمن انعقاده القديم ثلاثة أيام نتيجة لمساهمة المخزن المغربي زمن الحماية وإجبارية المشاركة ، بعدها يعرج على عملية انتقال عائلة محمد الشرادي وبعض المشاركين الآخرين بمختلف لوازمهم لإقامة الموسم عبر شاحنة "بيكاب" ، وبعد الوصول إلى فضاء الحدث يبدأ في وصف ضريح سيدي أحمد وعمر بالمبنى الأبيض الصغير ، الذي تعلوه قبة وداخله يوجد قبر الولي وحوله يطوف الزوار واضعين الزيارة وهي عبارة عن نقود وسكر وهدايا مختلفة ، يجمعها مقدم الضريح لاستعمالها في ترميم وتبيض الضريح.

بعد ذلك يصف محيط الضريح المكون من ساحة مصفوفة بعدد من البيوتات تستغل من طرف الزوار للاستراحة والمبيت ، وهناك تجري طقوس التضحية بثور إكراما للوالي بعد ما يطاف به حول الضريح لثلاث مرات ، وبعدها تؤدي مأدبة طعام بلحم الأضحية لفائدة السكان المحليين ، الذي ساهموا في تهييئ ألموكار ، لينتقل بالوصف من جديد لطقس الظاهرة الاحتفالية ، حيث سجل كيفين دواير سيطرة الجنس الأنثوي على فضاء الضريح أكثر من أي فضاء آخر بألموكار ، وفي خضم ذلك تتعدد حسبه الاستراتيجيات الأنثوية ، حيث كثير من النساء ليس هدفهن الزيارة في حد ذاتها لتحصيل بركة الولي ، بل لأمور دنيوية ومدنسة أحياناً ، كبحثهن عن الاتصال بالزبائن من الرجال لهدف البغاء في مقابل مادي إلى غير ذلك.

من ناحية الفضاءات الأخرى ، التي شدت انتباه (كيفين دواير) في الموسم هو السوق الملحق به ، والمليئ بالسلع والمعروضات بشكل جعل منه الفضاء المتداخل ، الذي امتزج فيه الديني بالاقتصادي والاحتفالي والتسلية والفرجة ، إلى جانب الأنشطة الطقوسية حول الولي الصالح سيدي أحمد وعمر ، و التي أعطت امتيازاً للحدث (ألموكار) ككل ، وأضفت على المعدلات التجارية نفسها ببركة الولي الصالح ، ومن ثمة كان موسمه (ألموكار) فرصة لتجارة السلع المادية وتجارة البركة.

من ناحية جو الموسم (ألموكار) يصفه (كيفين دواير) بالجو المفعم بالحيوية والنشاط الطقوسي والاحتفالي المختلف ، وإلى جانب ذلك يبدو حسبه الموسم كحدث اجتماعي يشد الجماعات والأفراد إلى بعضها البعض، إنه يوفر عناصر الالتحام من جديد بعد الفراق ، كما هو فضاء يهتشمر في الاستمتاع به جميع الفئات ، فالتاجر لجني أكبر قدر من المال ، والفرد المسن للقاء الأحباب والاستمتاع ، بينما بدورهم الأطفال

[1] http://www.iraqkhair.com/vb/f129/ date de visite :20_04_2017

يلعبون ويمرحون في فضاءاته ، فالموسم حسب وصفه هو عالم اجتماعي مصغر وفضاء وافر بعناصر الاحتفال والفرجة، المكسرة لرتابة اليومي والعادي.

بعد الوصف العيني للموسم (ألموكار) بعد انتهائه وعودة المشاركين إلى بيوتهم ، تأتي محاورة كيفين دواير والفقير محمد الشرادي ، لتجيب عن بعض الأسئلة ، التي لم يستطع الباحث فهمها ومن ذلك بحث الأنثروبولوجي الأمريكي عن الفرق بين الموسم وألموكار ، يجيبه الفقير بالقول : "في الموسم يجتمع الناس وينحرون حيواناً (ثور) ويأكلونه ، ويشربون ويمتعون أنفسهم ، ذلك كل ما هنالك ، ولكن في ألموكار هناك البيع والشراء والماشية من كل الأنواع ، ويأتي الناس من أماكن بعيدة من أقصى الشمال ، التجار والمشترون والباعة يأتون بالسلع ويرجعون بالماشية ، والموسم يأتي إليه الناس من القرى القريبة فقط ".

وبالعموم ينتهي هذا البحث بنقد واضح المعالم لطريقة ومنهجية البحث الأنثروبولوجي في تعامله مع الظواهر والأحداث ومنها مثلاً مواسم الأولياء ، ومن ثمة بين الذات والآخر ، والذي يقدم فيه كيفين دواير على أنه صاحب المنهج والرؤية المختلفة في التعامل الأنثروبولوجي مع الآخر ، ولكن باستثناء الحوارات وسجل العمل الميداني ، الذي بين بوضوح كيف استطاع الباحث أن يكسب ثقة وود الآخر ، ويعطي من خلال حواراته وأجوبته معاني للتساؤلات والإشكالات التي يطرحها ، فإنه بالمقابل نسجل أن العمل الإثنوغرافي في صورته الغيرتزية حاضر في عمل كيفين دواير ، وهو ما من شأنه أن يقلل من أهمية النقد المقدم للمقاربات الأنثروبولوجية ، التي تختلف عن اتجاهه الدينامي .

III -تطوير بعض المرجعيات الاكاديمية تجاه الظاهرة:

شكلت المجتمعات المغاربية بشكل عام والمجتمع المغربي بشكل خاص مع مطلع الستينات موضوعاً للدراسة من طرف مجموعة من الباحثين الأنجلوساكسونيين الذي أصبحوا بمثابة المتخصصين الجدد في المعرفة بشؤون هذا المجتمع الذي استقطب خلال الفترة الكولونيالية أكبر عدد ممكن من الباحثين بالمقارنة مع كل المستعمرات الفرنسية الأخرى ، حيث (استقطب المغرب بعد الإستقلال عدداً كبيراً من الباحثين الأنجلوساكسونيين لعدة أسباب أهمها ، تساهل السلطات المغربية في تسليم رخص البحث بالنسبة للباحثين الأجانب بالمقارنة مع باقي دول المغرب الأخرى). وقد توج هذا الوضع الجديد بعيداً بهذا الإحتكار الفرنسي ، خصوصاً وأن الباحثين الفرنسيين قد عجزوا حسب (أندري جوليان **A.Julien**) عن إنتاج أي عمل

تركيبي أو تقديم أية دراسة شمولية حول السنوات الخمس عشر الأولى في تاريخ المغرب المستقل باستثناء أضروحة (لوفو) "لفلاح المغربي المدافع عن العرش "و لم يستطيع الباحثون الفرنيسيون التنكف عن الإعتراف بالأهمية العلمية لأعمال نظرائهم الأنجلوأمركيين ، إذ بدأوا يحرصون على تنظيم ندوات عليمة مشتركة ، ويتهافتون على نشر أعمالهم ضمن الإصدارات الأنجلوأمريكية الجماعية . وقد اعترف (ج.ك فتان J.Cvatin) وهو باحث فرنسي بشكل واضح وصريح بدور الأبحاث الأنجلوسكسونية عامة في تجديد المرجعيات الأكاديمية في دراسة المجتمعات الإسلامية وللمجتمعات المغاربية بوجه أخص .

وقد حظي المجتمع المغربي كما في العهد الكولونيالي بأكبر نصيب من هذه الدراسات الجديدة ، اختلفت الأسباب إذن والنتيجة واحدة.

وإذا كانت معظم هذه الأبحاث قد تطرقت إلى الحياة الدينية بالمغرب بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة تماشياً مع طبيعة الموضوع الرئيسي للبحث وانسجاماً مع نموذجها التحليلي – إذا إضطر غيلنر مثلاً إلى إدخال متغير الأولياء لإخفاء بعض مظاهر التناقض في الإلتحام القبلي واختزال (كربتزانو) الطقوس الدينية عند أحمادشة في بعدها الإستشفائي المحض – فإن دراسات الإتجاه التأويلي وبالأخص أعمال غيرتز وأيكلمان ، تعتبر بمثابة أهم الأبحاث التي تناولت الحياة الدينية بالمجتمع المغربي وأكثرها شمولية وعمقاً [1].

إلا أننا صادفنا مبحوث غير المبحوث الذي أقر بأن طقوس عاشوراء بقصر تمنطيط هي من أصول يهودية بحيث صرح

" أن الوقت تطور و ما ولات الناس تهتم بالزيارات

والفضيلات علابال الناس قرات و ولات واعية ، ولا

يهمها الماعون و تروح " المبحوث (04).

ومن هنا يعود سبب عدم اهتمام بعض الفاعلين داخل المجتمع المحلي بهذه الاحتفالية ، إلى الوعي و التعلم و التمدن وانتشار الميديا حيث أصبح حتى الضيوف و المقبلون على هذه الاحتفالية يعتبرونها مأدبة أكل ليس الا، حتى صار الكثير منهم لا يهمه الحضور الى صنوف الفلكلور المشاركة في هذه الاحتفالية .

[1]– منديب عبد الغني ، مرجع سابق ، ص54

ونجد هذا الرأي يتطابق إلى حد كبير مع الطرح الأنثروبولوجي الأنجلو سكسوني الذي لم يستهلك الجهد و الوقت في افتراض أسلمة المعتقدات الدينية داخل المجتمع المحلي المغاربي كما فعل الطرح الكولونيا لي ، بل نجده صب اهتمامه على التغير الحاصل داخل هذا المجتمع ، إما بفعل التمدن أو الحركات الإصلاحية حيث أصبح الله أكثر تجريدًا و هو ما استدعى وساطةالصلحاء والأولياء ، بل حتى الرموز الطقسية التي يتكون منها الدين الشعبي و المقامة حول ولي من الأولياء أو حول زمن ديني مقدس أصبحت أكثر تجريدًا ، مما يستدعي وصفها وصفاً مكثفاً و تأويلها من طرف الباحث الأنثروبولوجي ومن هنا صارت الرموز أكثر تجريداً بسبب انصراف أغلب الفاعلين عن الاهتمام بها إضافة إلى تأثير الحركات الإصلاحية عبر الميدياأو العالم الإلكتروني الأزرق .

فرمزية الولي عند غيلنر مثلاً جعلته همزة وصل بين مخيلة الإنسان المغاربي والله . ومن نتائج هذا هو ظهور البند لوم أي الصراع بين الداعيين بالعودة إلى الدين الفقهي ، وبين المتمسكين بالدين الشعبي وأصبح الدين الشعبي مهدد بالزوال أمام الطهورية الاصلاحية ثم الوطنية ، وهذا الطرح ليس بعيد عن غيرتز الذي يرى أن التغيرات الدينية جعلت بعض الطقوس تعرف تراجعاً و يفسر ذلك بجمة عوامل منها اعتباره أن الناس اصبحوا يجدون صعوبة متزايدة في جعل رموز الطقس فعالة لهم ، ويواجهون مشقة في استخلاص المعاني المستقرة فيها ، كما أن ذلك مرتبط حسبه بنمو عناصر الحقيقة الإمبريقية خصوصاً منها العلوم وهو ماانعكس على الإيمان بالمعتقدات الدينية ، و مقاربة غيرتز نجدها في سياق تصريح مبحوثنا .

رابعا: اتجاه التفسير السوسيو–انثروبولوجي:

إن إستبدال الطقوس للعنف المدمر بالعنف الأضحوي ، وتشغيل آلية الإستبدال المحولة لاتجاه العنف عوض آلية التبادل المفتوحة على الثأر.

وهو ما لا يعفينا من طرح كثير من التساؤلات : لماذا يظل العنف حاضراً ؟ وهل حضوره ضروري لعيش الجماعة واستمراريتها ؟ . هل العنف الطقوسي هو الشكل الوحيد للإحتماء من العنف المدمر ؟ . هل هو الطريق الضروري للعبور من الدنيوي المهدد باستمرار باندلاع العنف المدمر إلى الديني والمقدس الضامنين للسلم والهدوء ؟ ألا يمكن إعتبار التضحية(جرماً Crime)؟ . أو ليست فعل قتل ؟. وما أدلة كل فريق عن تجريم التضحية من عدمه ؟.

I العنف الأضحوي والمتخيل الديني الإسلامي :

أ–العنف والمقدس:

لقد ركزت بعض الدراسات والاطروحات الانثروبولوجية على الوجه المشترك بين جموع المقدسات والممارسات الطقسية اي"العنف" من هنا بزغت نظرية جديدة اعطى لها قيمة بالغة في الدراسة (روني جيرار).

لقد منح "روني جيرار Girard .R" عنوان" المقدس والعنف " لأحد كتبه لكنه ينتهي داخل الكتاب إلى ضرورة رفع "الواو" ليصبح المقدس هو العنف . فالعنف ليس مكوناً من مكونات حقل القداسة ، بل هو تعريفه . لكن حينما نعلن خلاصة مماثلة فإننا سنراعي بالضرورة لشروط إنتاجها وذلك عبر استحضار ما تعنيه بالضبط.

فالعنف المقدس عنف مركزي في جوهره خصوصاً إذا ما استحضرنا وإعتبرنا شكل حضوره الرئيسي المتجسد في الأضحية القربانية أو البديلة . فالأضحية الأولى طقوسية والثانية رمزية ، أما العلاقة بينهما فقد تكون في كثير من الأحيان علاقة إستبدالية وتعويضية .[1]

وداخل النص القرءاني يحضر خطاب العنف بشكلية الأضحوي القرباني والأضحوي الآدمي . يتخذ الأول صيغة حضور للأضحية القربانية بشكل مؤسس . (مؤسس مع إبراهيم أب الإسلام) أما الثاني فيتخذ صيغة تذكير بالأضحية الآدمية التي حصلت ويجب ألا تحصل مرة ثانية (قتل قابيل لهابيل).

ب–المتخيل الديني والعنف الأضحوي :

تحضر الأضحية داخل المتخيل الديني الإسلامي إما كسبب في إحداث العنف (القتل) أو كعنصر مانع له، أو كعربون على النجاة . وهذه الصيغ الثلاث بالرغم من تباينها فإنها أوجه فقط للعنف الأضحوي.

فحينما نطلع على قصة آدم .[2] وكيفية نزوله من الجنة إلى الأرض فإنه يكشف بأن هذا النزول كان سببه رفض الله قبول حصول العنف داخل الجنة . فالشيطان رفض السجود لآدم ، ورفضه هذا أدى به إلى حمل هوية جديدة ، هي هوية الشيطان ، ستجعله يمارس ويحقق إغراءه لحواء وآدم بإنتهاك الأمر الإلهي عبر

---

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس الإسلامي** ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ،ط1 ، 2005 ،ص ص92 ، 93.

[2]– ابن كثير الدمشقي ، **قصص الأنبياء** ، تحقيق محمد عبد القادر شاهين ، مكتبة السلام الجديدة ، الدار البيضاء ، ط2،2002، ص18

الأكل من الشجرة التي نهاهما الله عن الإقتراب منها . وبذلك ستنشأ العداوة بين آدم والشيطان . إن العداوة شكل نفسي للعنف ، بإمكانها في أية لحظة أن تتخذ شكلها الخارجي المادي (القتل) . لذلك أصدر الله أمره بالنزول : قال تعالى (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدواً).[1]

إن الجنة لا يمكن أن تكون مجالاً لتحقيق العنف سواء النفسي أو المادي . لذلك أعلن الله في سورة البقرة بأن الأرض ستكون هي المستقر . وفي الأرض إنطلقت أولى عمليات العنف في صيغتها الجنسية . فآدم الذي لم يكن يجامع إمرأته في الجنة علمه جبريل كيف يأتيها في الأرض . وكانت النتيجة ولادة الأبناء . الإخوة الذين سيؤسسون العنف في أرقى أشكاله بوصفه قتلاً . لقد قتل (قابيل هابيل) حسب (قصص الأنبياء) لسببين إثنين . الأول هو قبول الله أضحية هابيل القربانية ورفضه لقربان قابيل . والثاني هو رفض قابيل أن تكون أخته التي ولد إياها بشكل متزامن موضع نكاح من طرف هابيل . إنه لم يرغب أن ينكح هابيل أخته.

ويرى (نور الدين الزاهي) أن ذكر إبن كثير لهذه الأسباب له أهمية من حيث إنه يوضح حضور الأضحية القربانية كسبب من ضمن أسباب حدوث فعل العنف – القتل .

إلا أن (الزاهي نور الدين) يرى بأن الوقوف عند هذه الأسباب قد يُفَقِرُ هذا الحدث التَخَيُّلي ويُحَجِمُ من دلالاته .ففعل القتل حصل ، إضافة إلى الأسباب السابقة ، لكي لا يتم تأسيس العلاقة القربانية مع الله . فالأضحية القربانية مقبولة لكن ليس بهذه الكيفية . والقتل حصل أيضاً لكن ينتفي أحد مصادر العنف والفتنة ، والمتمثل في المضاعف (Le double) .فهابيل وجه ثاني لقابيل والعكس صحيح . إنهما مضاعف تكراري.

وبما أنهما كذلك فكل ما سيقوم به الأول سيحاكيه فيه الثاني (فعل تقديم القربان مثلاً). والمحاكاة [2] او "العنف المحاكي"(Mimesis) حينما تتجاوز طابعها الرمزي فإنها تصبح مصدراً للعنف. وبالنسبة لحالة هابيل وقابيل فإن المحاكاة تجاوزن وضعها الرمزي – اللغوي (المحاكاة الإسمية)إلى المستوى السلوكي . في هذا السياق يصيب فعل التحريم حمل أخوين نفس الإسم وينظر إلى التوأمين بنوع من التقديس (بركة أم التوأمين) وكذلك بنوع من الخوف ، وفي نفس الإطار يقترن ظهور علامات الساعة بياجوج وماجوج المتحدين والمتفقين على خراب العالم . ويقترن إسم ملكا الموت منكر ونكير بفعل الموت.

[1]–سورة البقرة ، الآية 36.

[2] رونيه جيرار المرجع السابق، ص 12

إن فعل القتل حمل إذن لكي يمنع تحول القتل إلى فعل دائم ومدمر للحياة والإستمرارية . وعملية المنع هذه هي التي تجعله قتلاً مؤسساً ، أي قتلاً غير قابل للتكرار في الواقع ، الأمر الذي يؤسس رمزيته اللاحقة . فقد قتل إذن قابيل هابيل لكي لا يحدث فعل القتل ، ولكي لا يسمح بتكرار التجربة الأصلية سوى في المجال الرمزي أو الطقوسي . لهذا السبب قتل هابيل كي يعوض به فعل تكرار التجربة الأصلية ويسجن إستمراريتها داخل المجال الأضحوي القرباني.

مع قصة نوح تظهر هذه الفكرة جلية وإن بشكل مغاير ، فقصة نوح وجه مقلوب ومعكوس من حيث الظاهر لقصة قابيل وهابيل لأنها لا تستعيد فعل الموت أو التقاتل ، بل عكس هذا تستحضر فعل النجاة . إنها قصة تجسد مغزى القصة السابقة ، وتعيد استحضار الأضحية القربانية بكيفية جديدة ، فبعد النجاة ذبح نوح أضاحي حلالاً إنتقاها من تلك التي كانت معه على السفينة لحظة الطوفان ، وعملية الذبح هذه مغايرة لقربان هابيل من حيث إنها عربون على وفاء الله بعهده وخضوع نوح لأوامر الله . فهي تشبيه ميثاقاً أضحوياً غرضه الاحتفال الطقوسي بالنجاة : نجاة الإستمرارية التي تمحو ذكرى قتل هابيل من طرف قابيل وتحتفظ فقط بالمغزى والعبرة.

بفضل هذا النجاة أصبح شكل تصريف العنف يسلك طريق الأضحية القربانية . ولكي تتخذ هذه الطريقة شكلها التأسيسي ستحضر قصة إبراهيم مع إبنه إسماعيل داخل المتخيل الديني لتحقيق هذا الغرض . مع إبراهيم ستطرح بشكل مباشر الأضحية القربانية كبديل إلهي عن الأضحية الآدمية ، كما ستضطلع الأضحية القربانية بوظيفتها الحقيقية المتمثلة في طرد وإبعاد العنف والقتل والعداوة وتعويضها بقيم التوحيد والحلم والصبر و الطاعة ، بوصفها قيم الأضحية القربانية القدسية .

إن إرسال الله ، أو بشكل أدق إعادة الله للأضحية التي قبلها من عند هابيل إلى الأرض إعلان من طرفه عن أن العنف المشروع هو العنف الأضحوي القرباني . لذلك سيتم تحديد مجال العنف بوصفه مجالاً شعائرياً له قواعده التي تتمحور حول قاعدة واحدة وأساسية مفادها أنه لا بد من الأضحية القربانية لأنها تذكرنا دائماً بما كان سيقع ، أي بما لا يجب أن يقع ، لو غاب الدين وغابت معه الأضحية القربانية ، بمعنى أنه لا بد من دم أضحوي قرباني لكي لا نرى دماً آدمياً.[1]

[1]– الزاهي نور الدين ،**المقدس الإسلامي**، مرجع سابق ،ص ص96،97.

وهذا ما يشير إليه (فرويد) في عقدة أوديب لما يقول أن سبب العنف هو استئثار رئيس العشيرة أو القبيلة بكل نساء القبيلة وهذا ما لم يستسغه البقية من الذكور.

حيث يفترض (فرويد) في كتابه "الطوطم والحرام "" Totem and Taboo" .[1] وهذا الفرض يشرحه (محمد عثمان نجاتي) مترجم كتاب فرويد "الأنا والهو ".[2] ومؤداه أن الإنسان كان يعيش في الماضي السحيق في قبيلة بدائية يتزعمها أب قوي وغيور . وقد استحوذ هذا الأب على جميع نساء القبيلة وأبعد أبناءه الناشئين الذين كانوا يحبون ويعجبون به ، كما كانوا في نفس الوقت يخشونه ويبغضونه لأنه كان يقف عقبة في سبيل إشباع رغباتهم الجنسية . ومن هذا الموقف المشبع بالتناقض الوجداني (Ambivalence) نشأت "عقدة الأب" (Father complex) عند الأبناء ، وهي عقدة أو ديب الأصلية التي تكونت في بداية نشوء النوع الإنساني. وقد تجمع هؤلاء الأبناء المبعدون فيما بعد وقتلوا أباهم وأكلوه . وقد حققوا بأكلهم لأبيهم رغبة كان يشعر بها كل منهم وهي الرغبة في "تقمص شخصية الأب ".

ثم أخذت دوافع الحب نحو الأب المقتول تظهر بعد ذلك بوضوح ، وأخذ الأبناء يندمون على الذنب الذي إقترفوه . وقد دفعهم "الإحساس بالذنب " إلى وضع قواعد وقوانين فيما بينهم تحرم عليهم ما سبق أن حرمه عليهم الأب المقتول . وهذا هو منشأ "تحريم زواج المحارم " (Incest taboo) الذي يقول به المحللون النفسيون . ثم أقام الأبناء لأنفسهم أباً بديلاً أو رمزياً يسمى "الطوطم " وأخذوا يقدسونه ويحمونه ويحرمون قتله كوسيلة لتخفيف حدة شعورهم بالذنب . ويكون "الطوطم"[3] عادة حيواناً أو نباتاً أو قوة طبيعية كالماء والهواء . ومن مميزات النظام الطوطمي التي استرعت انتباه المحللين النفسين تحريم الإتصال الجنسي ، أي تحريم الزواج بين أفراد القبيلة الذين ينتمون إلى طوطم واحد . فالنظام الطوطمي يقتضي كبت الميل الجنسي الذي يشعر به أفراد القبيلة نحو نساء القبيلة خوفاً من وقوع القصاص الذي يحل بهم إذا انتهكوا هذه الحرمة . وقد وجد المحللون النفسيون في ذلك مشابهة كبيرة وسابقة تاريخية لِمَا اكتشفوه من وجود الميل الجنسي عند الأطفال الذكور نحو أمهاتهم ، وعند الأطفال البنات نحو أبائهن ، وبين الأخ والأخت . ويلجأ الأطفال عادة إلى كبت ميولهم الجنسية خوفاً من عقاب الوالدين وهذا ما يعرف عادة "بعقدة أوديب (Oedipus)"[4]

---

[1] فرويد سيغموند ، **الطوطم و الطابو** ، ت . بوعلي ياسين ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذيقية ،ط1 ، 1983 .

[2] – فرويد سيغموند ، **الأنا والهو** ، ت . محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ط4 ، 1982 ،ص ص 61،62.

[3] Sigmund freud.totem et tabou. Interprétation par psycanalyse de lavie sociale des peoples primitifs.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/classiques_des _sciences_socailes/index.html.p7

[4] Ibid.p99.

Situation) وموقف أوديب هو الموقف أو المرحلة التي تظهر فيها عقدة أوديب التي تتلخص في حب الطفل لأمه وكرهه لأبيه . ويسمى (فرويد) هذه الحالة بعقدة أوديب نسبة إلى الملك أوديب الذي روت الأسطورة اليونانية عنه أنه قتل أباه وتزوج أمه من غير علم منه بأنهما والداه . فلما عرف الحقيقة فيما بعد فقأ عينيه حزناً وكمداً .

ويرى (فرويد) في "عقدة أوديب" الأصلية وفي النظام الطوطمي الذي نشأ نتيجة لها أهمية إجتماعية كبيرة، فهو يعتبر عقدة أوديب الأساس الذي قامت عليه الأنظمة الإجتماعية . والدين والأخلاق ، فنشأت الأنظمة والنواهي وما تتضمنه من شعور إجتماعي للقضاء على المنافسة بين الأبناء بعد قتل الأب ، ولولا وضعهم لهذه الأنظمة والنواهي لتقاتل الأبناء فيما بينهم ، ولأدى ذلك إلى إنقراض المجتمع الإنساني . ونشأ الدين عن الشعور بالذنب وتأنيب الضمير . كما نشأت الأخلاق عن الرغبة في التكفير والاستغفار عن هذا الذنب المشترك ، ومن الواضح أن رأي فرويد في نشأة الدين والأخلاق غير مقبول .

إن فعل القتل سواء الذي تحدث عنه (فرويد) ، أو الذي حدث بين قابيل وهابيل حصل إذن لكي يمنع تحول القتل إلى فعل دائم ومدمر للحياة وللإستمرارية وعملية المنع هذه هي التي تجعله مؤسساً ، أي قتلاً غير قابل للتكرار في الواقع ، الأمر الذي يؤسس رمزيته اللاحقة "فقد قتل قابيل أخاه هابيل حتى لا يستمر القتل أو فعل الثأر فما كان على هابيل تقديم قربان إلى الله يعوض الله به فعل القتل الذي هو بمثابة تجربة أصلية ، ويسجن استمراريتها داخل المجال الأضحوي القرباني ، وبالتالي أصبح للعنف قواعده وأسسه ، وذلك بتعويض العنف بالقربان بدل من العنف المتبادل أي أصبح العنف يسلك طريق للأضحية القربانية بدلاً من الأضحية الآدمية ".[1]

جـــ–التضحية والتأويل :

تعتبر التضحية تأويلاً لمسألة العنف . إنها تأويل مطروح داخل السياق الكتابي للديانات التوحيدية الثلاث قصد حل ، وإيقاف مسألة القتل ، سواءاً أتعلق بقتل الأخ أو قتل الإبن ، هذا التأويل أرسي بكيفيات مختلفة ، عبر إنشاء قصة إبراهيم الخليل مع إبنه إسماعيل وإسحاق.

[1]– رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص282.

لقد جاءت تضحية (إبراهيم الخليل) بإبنه (إسماعيل) ، إذا ما انحصرنا في سياق التأويل الإسلامي ، وحسب (فتحي بن سلامة) لتملأ وتتمم الحيز الفارغ في تأويل إبراهيم لرؤياه . فقد إحتضن تأويل إبراهيم لرؤياه بياضاً ونقصاً ما سيتم ملؤه وتعويضه بفعل الذبح . لذلك يمكن القول بأن التضحية بالإبن ليست في النهاية سوى مرادف لفعل تأويلي ناقص.

إن تضحية إبراهيم الخليل بإبنه إسماعيل حدثت نتيجة تأويل بسيط لرموز الرؤيا الحلم. * أو بصيغة أخرى فقد حدثت نتيجة التطبيق الحرفي (للحلم / الرؤيا) في الواقع ، الأمر الذي يسمح لنا بالقول ، إن التضحية بالإبن فعل معادل لإمحاء المسافة التأويلية الضرورية التي تسمح للحلم / الرؤيا بربط صلات غنية بالواقع . و لأن إبراهيم الخليل رفع هاته المسافة كاد نقص التأويل الذي ليس شيئاً آخر غير التطبيق الحرفي ، أن يؤدي بحياة الإبن ، وكادت التضحية أن تكون قتلاً . لذا يمكن إعتبار الإبدال الإلاهي لإسماعيل بالكبش في آخر لحظة استدراكاً لنقص في فهم وتأويل الرمز الحلمي ، كاد أن يشرع لفعل القتل على مدى التاريخ الإنساني . وربما لأن إبراهيم كان خليلاً ومقرباً فقد أغفل الإنتباه إلى المسافة التأويلية الضرورية التي يجب أن تفصل فعل الأمر الإلاهي عن فعل تنفيذه وفضل عوضها الإجتهاد في مسرحة فعل الذبح .[1]

ويفحص الباحث المغربي (عبد الله حمودي) [2] الخطاب النظري الدائر حول التضحية على ضوء الثقافة العربية – الإسلامية والمغربية مساهماً بذلك في زحزحة الإعتماد غير الواعي لأغلب الباحثين الغربيين على المرجعية المسيحية – اليهودية (ولعل رونيه جيرار أحدهم) وتشكل القصة الإبراهيمية الإطار المرجعي الديني – الثقافي الذي به ومن خلاله يقوم بعملية الفحص تلك ، مثلما يمثل طقس "بيلماون " أو "بوالجلود " السياق الطقوسي الذي يكشف به المغاربة عن خطابهم الذاتي والمرئي.

ليست التضحية إبداعاً إسلامياً ، بل تم دمجها مثلها في ذلك مثل طقوس عديدة داخل النسق الديني الإسلامي . وتمثل قصة إبراهيم الخليل في صيغتها القراءنية المؤطر والمرجع القدسي للتضحية في المجتمعات العربية – الإسلامية .مثلما يشكل الحج والعيد الأكبر (عيد الأضحية) الشعيرتان الأساسيتان اللتان ضمنهما يتم تحويل التضحية إلى فعل ملموس.

---

*-حسب الزاهي نور الدين ، تميز الرؤيا عن الحلم بمصداقية تحقيقها في الواقع . ولأن رؤيا إبراهيم لم تتحقق بحكم التدخل الإلهي فإنها تظل على صلة بالحلم.

[1]– الزاهي نور الدين ،**المقدس والمجتمع**، مرجع سابق ، ص102.

[2]– الحمودي عبد الله ، مرجع سابق ، ص 194.

ويعرض (عبد الله حمودي) قصة إبراهيم الخليل كما وردت في النص القراءني ، ويتساءل بصددها من زاويا متعددة.

كيف يمكن لله أن يهب الإبن لإبراهيم الخليل وفي الآن نفسه يطالب باسترداده بكيفية درامية وعنيفة ؟

لماذا يلجأ إبراهيم الخليل إلى الكذب على أبنه إسماعيل وإيهامه بأن الأمر يتعلق بجمع الحطب ؟ ما شرعية الكذب في قصة قدسية يراد منها الشهادة على الحقيقة ؟ هل يمكن إعتبار فعل الذبح فعل قتل ؟ هل الإستعانة بالحيوان عن ذبح الإبن ترفع فعل القتل أم تقنعه ؟ .

يحضر الله حسب (عبد الله حمودي) في القصة الإبراهيمية بوصفة واهباً ، ومنتزعاً بعنف للأبن من الأب ، وبسبب ذلك سيكون مشرعاً لفعل القتل المضاد لكل حياة إجتماعية .

لكن مع فعل الإنقاذ سيحضر الله بوصفة الضامن لاستمرارية العيش البشري . أما إبراهيم الخليل فيشغل موقع من قام بفعل إخراج أو مسرحة فعل الذبح . بل لقد قتل إبراهيم إبنه بما أن فعل الإنقاذ كان فعلاً إلاهياً.

إرتكازاً على ذلك يخلص نفس الباحث إلى أن قصة إبراهيم الخليل تحاول إظهار عدم حدوث فعل القتل بما أن الإبن ما زال حياً .[1]

إن وقوع فعل القتل على الحيوان عوض الإبن يجعل من التضحية قتلاً مرفوقاً بالإنكار ، أو هو قتل مقنع يشكل فيه الحيوان قناع الإبن ، مثلما تشكل فيه لحظة التضحية قناع لحظة وفعل القتل.

يشكل إذن الإنكار مفتاح فهم الكيفية التي سيعيد بها التأويل القرآني بناء فعل التضحية بالإبن ، مثلما يشكل التنكر أو القناع مفتاح الكيفية التي سيعلن بها المغاربة عن التوترات والتراتبات الإجتماعية التي يزخر بها متخيلهم ومجتمعهم.[2]

وبفضل هذين المفتاحين ، أو آليتي التحليل ، سيكشف (عبد الله حمودي) عن الدلالات الثقافية التأويلية وراء طقس التضحية في الثقافة المغربية والإسلامية.

---

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص144.

[2]– الحمودي عبد الله ، مرجع سابق ، ص194.

تطرح فكرة الباحث المغربي (عبد الله حمودي) عن التضحية بوصفها فعل قتل مرفوق بالإنكار ملاحظات عدة منها ما ينتمي إلى المستوى المنهجي ، وما ينتمي إلى المستوى (التحليلي – التأويلي). منهجياً لا يستحضر الباحث القصة الإبراهيمية في شمولها المشهدي كما أعاد صياغتها التأويل النبوي القرآني ، بل سيكتفي بالمشهد الواصف لفعل الذبح أو القتل كما يسميه.

وهو ما يطرح أكثر من سؤال حول فعل التركيز الإنتقائي على ذلك المشهد ، وثانياً حول طبيعة القراءة التأويلية التي تعمل ، وبسبب ذلك الإنتقاء ، إلى إخضاع القصة للخطاطة النظرية الأنثروبولوجية المحورة حول فكرة القتل ، ثم ثالثاً حول مدى قراءة الإنتاجات التخيلية ؟.

–تظهر شرعية تساؤلاتنا السابقة في كون الباحث (عبد الله حمودي) لا يبرر تردده بصدد معادلة فعل التضحية بفعل القتل ، هل حدث أو لم يحدث ؟ هل يتعلق الأمر بقتل أو بتضحية ؟ في إحدى دراساته يعلن ومن دون أي تردد التضحية بوصفها فعل قتل .[1] في حين يغيب هذا اليقين في بحث آخر يقول : "ليس الأمر قتلاً حقيقياً كما تريده الأسطورة الفرويدية ، إنه شبه قتل مع تشويق طويل لم يحصل بفضل معجزة ".[2]

–إن إعتماد الباحث فكرة القتل في تفسير التضحية . (من دون حل ذاك التردد). سيدفعه إلى رفع الحدود بين العبد والحرب والجنسانية ، والتضحية . بحكم أن الحد المشترك بينهما هو القتل . في حين لا يمكن نفي الاختلافات الإستراتيجية بينهما (حيث يعتبر روجيه كايو) مثلاً : أن الحرب توقف كل أشكال التنافس، وتغلق الحدود التي يفتحها العيد أو الحفل.[3]

–من مؤديات رفع الحدود بين الحفل والعيد والحرب ثم التضحية والقتل ، المماهاة بين التضحية الحيوانية والبشرية في حين أن التضحية وكما يقول (ج .بيار فرنان Vernant .J.p) " تميز الناس عن الحيوانات بالرغم من طبيعتهم المشتركة ، مثلما تميز الناس عن الآلهة ".

نتيجة لذلك يمكن القول بأن الباحث (عبد الله حمودي) لم ينفلت من زاوية النظر التي ترصد التضحية من باب أوجه المضحي – الأب ، ومن ثم إغفال تتبع سيرورة التضحية .

---

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص ص115،116.

[2]– الحمودي عبد الله ، مرجع سابق ، ص 195.

[3]– روجيه كايو ، مرجع سابق ، ص234.

في السياق الذي يهمنا لم يهتم نفس الباحث بسيرورة تشكل إسماعيل – الإبن الضحية سوى لإبراز وضعية الأب – المضحي ، وهو ما لا يسمح بتشكيل تصور أدق عن مفاعل القصة وكيفيات إعادة نسجها للدلالات العامة للتضحية في التصور الإسلامي.

II -علاقة العنف بالمقدس والطقس لرونيه جيرار Girad .R :

أ–الذبائح وطرد العنف أصل الأعياد :

تهدف أعنف الطقوس إلى طرد العنف ومن الخطأ أن نرى فيها حالة مرضية .بهاته المقولة يضع (ر . جيرار) الحدود بين العنف الطقوسي الذي يستهدف صيانة وحدة الجماعة ، والعنف المدمر الذي يناقض أي إجتماع إنساني، ينهل العنف الطقوسي رمزيته وغناه من ثقافة الجماعة ومتخيلها ومعتقداتها الدينية والأسطورية . وبفضل ذلك ، يعمل دوماً على إحياء وتحيين وتجديد ذاك الكل الثقافي عبر التكرار المحين للتجربة المؤسسة للوجود الجماعي.

تعتبر الديانة إحدى الإنشاءات المؤسسة لتجربة الوجود الجماعي للناس . فعبرها يتم خلق وتقنين آليات الحماية من العنف المدمر . وتشكل الطقوس والأساطير والقصص ، وكذا المحرمات آليات متمايزة ومتكاملة " للحول دون عودة العنف المتبادل "[1]. فإذا ما كانت المحرمات تستهدف بشكل مباشر منع وحظر كل ما يمكن أن يذكي نار العنف المتبادل المفجر لكل إجتماع إنساني ، فإن الطقوس تستهدف نفس الأمر لكن بكيفية غير مباشرة . أو لنقل إنها تعتمد في تحقيق ذلك على توسط طرف ثالث تجسده التضحية . إن استحضار الطقس للتجربة الأصلية التي عاشت ضمنها الجماعة ، تجربة القتل والإقتتال بين الإخوة بكل ما يتبعها من إستمرار للثأر ، أو تجربة التضحية بالإبن ، وفي الآن نفسه تجربة تجاوز هذه التجربة عبر إيقافها ومنعها ، ثم تحويلها إلى تجربة طقوسية قائمة على ممارسة العنف لأجل تطهيره من جوهره المدمر ، إن تذكير الطفل بكل هذا إعلان من طرف الجماعة أن العنف الطقوسي المتجلي في عمليات الجذبة ، أو إدماء الجسد أو نحر الأضاحي يستهدف " تطهير العنف أي مخادعته وتبديده على الأضاحي ، التي لا خوف من أن يثأر لها "[2].

[1]– روجيه كايو ، مرجع سابق ، ص127.

[2]– رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص54.

تجسد الجذبة بجميع أنواعها عملية تطهير العنف من آفاته المدمرة . فطقوس الذكر والتسليم والبركة توجه بعده الرمزي – المعتقدي ، وذلك عبر تشغيل آلية الإستبدال أو الإستعاضة بين الجسد والأضحية . تتجسد آلية الإستبدال في كون الجسد الطقوسي يغلق جلده بجلد الأضحية سواء بشكل فعلي أو رمزي .[1]

يعتبر الباحث (ر . جيرار) من المعاصرين الذين حاولوا إرساء معالم نظرية متكاملة حول التضحية والعنف حيث يقول رونيه جيرار: "كانت الذبائح والأعياد متطابقة لدى جميع الشعوب فكل ذبيحة تستدعي عيداً ، وكل عيد يتضمن ذبيحة ".[2]

وحسب(رونيه جيرار) ، – فيما يخص نشأة وأصل الأساطير والأعمال الطقسية – بأن الفكر الديني البدائي تتجاذبه منذ القدم فرضيات ترجع أقدمها إلى الأسطورة التي يمضي فيها باحثاً إما عن الحدث الحقيقي وإما عن المعتقد الذي تتولد منه الممارسات الطقسية وعلى العكس الفرضية الثانية التي ترد العمل الطقسي لا الأساطير والآلهة فحسب بل التراجيديا ، أي الذبح أو فعل القتل والتي تقدم في شكل قربان.

ويشاطرانه الرأي في فرضيته الثانية كل من (هوبير و موس) اللذين يجعلان من الذبيحة أساس نشأة الألوهة ، "إن تكرار الإحتفالات التي تعاود الضحية فيها الظهور بتواتر منتظم عملاً بتقليد معين أو لأي شيء آخر وقد أوجد نوعاً من الشخصية المستمرة ، ولما كانت الذبيحة تحتفظ بعناصرها الثانوية فقد أمكن القول أن نشأة الألوهية هي من عمل الذبائح السابقة ". من هنا تبدو الذبيحة مصدراً للطقس الديني أو زمن البدء حسب (هوبير وموس) وما الطقوس سوى إستعادة اللحظة التحيينية لتلك الحادثة المقدسة.

ومن هنا يشكل العنف والتضحية والمقدس المفاهيم المفتاحية الكبرى لأبحاث ر. جيرار مثلما يمكن إعتبار مفهوم العنف بشتى مسمياته الكلمة المفتاح لباقي المفاهيم الأخرى .[3]

بدءاً يصف(جيرار) الطبيعة المتعارضة للتضحية ، والكامنة في كونها تظهر تارة "كشيء مقدس جداً ، شكل الإمتناع عنه إهمالاً خطيراً ، وتارة على خلاف ذلك كنوع من الجرم يشكل إرتكابه مجازفات خطيرة " من

[1]– الزاهي نور الدين ،**المقدس والمجتمع**، مرجع سابق ، ص106.
[2]–رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص328.
[3]– المرجع نفسه، ص 56.

الزاوية الدينية ، تبدو هاته المتعارضة واضحة . فالأضحية " لن تصبح مقدسة إذا لم تقتل ". أما من الناحية الإجتماعية فمصدر قداستها يمكن في كونها المسؤولة عن الفوضى والعنف الذي سبق تلك العودة .[1]

العنف متأصل في العيش الجماعي. لكن إندلاعه في صيغة من الصيغ (إقتتال الإخوة أو أعضاء الجماعة) يجعل المتخاصمين والمتقاتلين مسيرين من طرفه إلى الحدود التي يصبحون فيها "توائم العنف ". [2] وبما أن سيرورة العنف المندلع تثبت أنها تهدد بالملموس وجود المتخاصمين وجماعاتهم ، فإن البحث عن ضحية أو كبش فداء سيكون ضرورياً لتبرير علل وأسباب العنف المندلع ، والعمل على إيقافه عبر التضحية / كبش الفداء . حينما يقتنع الناس بأن الضحية سبب وعلة العنف فإنهم يرون فيها القذارة والعدوى التي إن لم يتطهروا منها فسوف تقضي عليهم جميعاً . يقول ر. جيرار "لا يكفي أن نقول إن الضحية البديلة ترمز إلى إنتقال العنف التبادلي المدمر إلى مرحلة الإجتماع البناء . إنها هي التي تؤمن هذا الإنتقال ، لابل هي الانتقال ذاته . وعلى ذلك من الطبيعي أن يرى الفكر الديني في الضحية البديلة ، أي في آخر ضحية ، تلك التي تتعرض للعنف دون أي رد بالمثل ، أي يرى فيها مخلوقاً فوق الطبيعة يترع نحو العنف لكي يحصد السلم ، ومنقذاً غامضاً ومرعباً يجلب الأمراض للناس لكنه يعود فيشفيهم ".[3]

إن التضحية بأدوارها وطبيعتها تلك من كان وراء إنشاء الطقوس والمحرمات والأساطير .[4] بهاته الكيفية يوضح ر.جيرار أصول الإعتقاد الإنساني في الفوق – طبيعي ، مثلما يفسر كيفيات إنشاء الديانات لمتخيلها حول التضحية بشكل عام والضحية البديل بشكل خاص.[5]

يخلص(ر. جيرار) من وراء تحليلاته النظرية للتضحية في صلاتها بالعنف والجماعة والدين إلى كون :

-التضحية عنف دون مخاطرة بالثأر.

-ضرورة التضحية كامنة في آن الجماعات البشرية لا تنعم بالسلم سوى بفضل التضحية.

-التضحية هي آخر قتل أو هي فعل القتل الأخير.

---

[1]- الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص107

[2]- رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص 104.

[3]- نفس المرجع ، ص111.

[4]- الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، المرجع نفسه ، ص 109.

[5]-رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص 19.

-لا فارق جوهري بين التضحية البشرية والحيوانية على إعتبار أن وظائف وأدوار التضحية تظل هي هي .

إن إعتبار التضحية فعل قتل ومن ثم رفع الحدود بين التضحية البشرية والحيوانية . بقدر ما جعل باحثين يستهلكون أبحاث ر. جيرار بقدر ما جعل آخرين يكشفون عن البياضات الحاصلة فيها ، يقول بهذا الخصوص الباحث ل . دهوش: "إذا كانت التضحية قتلاً . فلا يمكنها أن تكون غير تعبير عن العدوانية الأساسية للإنسان، وكيفية لخداع العنف الطبيعي عبر تعويضه ببذاء ثقافي ".

يلمح (لوك دوهوش) بقوله هذا إلى الصلات الملتبسة بين (جيرار)وبين (سيقموند فرويد) الذي يعتبر المؤسس النظري لفكرة العدوانية الأصلية الكامنة في الطبيعة الإنسانية ، والتي تتخذ بلورتها الثقافية في الرغبة الدفينة لفعل قتل الأب.

يشير (نور الدين الزاهي) في كتابه (المقدس والمجتمع) إلى إنتقاد رجيرار لسقموند فرويد على طول كتاباته بكيفية تثير حفيظة القارئ ، وكأنه يريد التخلص من حضور الأثر الفرويدي لكن رغم ذلك يظل فرويد حاضراً . وقوة حضوره هي ما جعل البعض ينعت أو يسم هذا الباحث بالسمة السيكولوجية.

ومن مؤديات إعتبار التضحية فعل قتل رفع الحدود بين التضحية البشرية والحيوانية ، في حين ، وكما يؤكد ل. دهوش لا يحضر أي مؤشر للمقارنة بين التضحيتين ، فالتضحية هي إشتغال رمزي على مادة الحياة. أشغال ينظمه الطقس ويعيشه الفاعلون الطقوسيون بكل تشكلاتهم الجسدية والرمزية والتخيلية . وبما أن الأمر يتعلق بمعيش رمزي للجسد الطقوسي ، فما يستوجب فعله يمكن في الإكتفاء بالنصوص التخييلية ، أسطورية كانت أم دينية ، بل لإنصات الناس وفهم ما يفكرون به ممارستهم تلك .إن فهم تلك الأنساق الرمزية المعلنة هو ما يسمح بفهم موقع التضحية في الحقل الديني .

ومن خلال الدراسة التي قام بها (نور الدين الزاهي) على المجتمع المغربي يقول : "لا يعتقد الفاعلون الطقوسيون على الأقل في الحالات التي عايناها ميدانياً ، مثلهم في ذلك مثل باحثين كثر في كون التضحية فعل قتل أو جرم ، بل إنها زيارة بلغة أهل المغرب وهبة بلغة الأنثروبولوجيين مبتغاها التقرب والوفاء ، بعهد أو دين يقطعه الفاعل الطقوسي على نفسه فعلياً أو تخيلياً ".[1]

[1]- الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص110.

إن(هوبير Hubert)و (مارسيل موسMaus.M) يبرهنان على أن وظيفة الذبيحة هي الدخول في تواصل مع الآلهة وإن كان هذا الرأي لا يحمل محمل الجد فإن كانت ولادة الآلهة قد جاءت نتيجة سلسلة طويلة من الذبائح فكيف نفسر تكرار هذه الأخيرة ، وهو سؤال يطرحه رونيه جيرار في نقده لهذه الأطروحة فيما كان يفكر مقدمو الذبائح قبل أن تكون لديهم آلهة يتواصلون معها ؟.

ويفيدنا التاريخ بتقديم القرابين للآلهة سواء في الديانات السماوية ، أو حتى الوضعية لا تخلوا من تقديم قرابين وأضاحي ، ففي الإسلام هناك الهدي لمن أخطأ أو فاتته شعيرة من شعائر الحج ، أما وفي التوراية لما أمر الله بني إسرائيل بذبح بقرة . وها هو جد الرسول صلى الله عليه وسلم عبد المطلب يقدم 100 (مئة) ناقة فداء على ذبح إبنه ، وهكذا تبدوا الضحية الفدائية وهي أم الطقوس جميعها مؤدية للإنسانية بإمتياز وذلك بالمعنى الإشتقاقي للكلمة ، وأن الطقس يخرج البشر من المقدس تدريجياً بإتاحته لهم التخلص من عنفهم والإبتعاد عنه وإنعكاسه عليه بكل ما يحدد إنسانيتهم من فكر ومؤسسات.

وكما هو الحال في المجتمع العربي الجاهلي الذي كانت تسوده الوثنية أنذاك وكذا المجتمع الهندي والقبائل الإفريقية كانت طقوس قربانية وفدائية تبعد العنف . يقول ر. جيرار [1]: "إن ظاهرة تشابه الطقوس في مختلف الثقافات التي تمارس على الذبيحة تبعث على العجب والإختلافات الحاصلة بين ثقافة وأخرى تبقى قاصرة على الإخلال بنوعية هذه الظاهرة ".

فالأضحية داخل المتخيل الديني الإسلامي –كما سبق وذكرنا – إما كسبب في إحداث العنف (القتل) أو كعنصر مانع له ، أو كعربون على النجاة . وهذه الصيغ الثلاثة بالرغم من تباينها فإنها أوجه تدل على العنف الأضحوي.

وحتى نوح عليه السلام لما نزل من السفينة بعد رسوها في حادثة الطوفان ونزل منها ومن معه ، " فبعد النجاة ذبح نوح أضاحي حلال إنتقاها من تلك التي كانت معه على السفينة لحظة الطوفان ، وعملية الذبح هذه مغايرة لقربان هابيل من حيث أنها عربون وفاء على الله بعد النجاة وخضوع نوح لأوامر الله ،

[1]– رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص 158.

فهي تشبه ميثاقاً أضحوياً غرضه الإحتفال الطقوسي بالنجاة : نجاة الإستمرارية التي تمحو ذكرى قتل هابيل من طرف قابيل وتحتفظ فقط بالمغزى والعبرة " .[1]

وإحتفال المسلمين بعيد الأضحى هو إحتفال بنجاة إسماعيل من الذبح ، مثلما يحتفل المسلمون السنة واليهود على السواء وذلك بالصيام يوم عاشوراء لأن الله نجا فيه موسى من فرعون ، وإبراهيم من النار ، وإن كان الإحتفال ليس يعبر دائماً على النجاة ، فقد يكون معبراً كذلك عن الهلاك مثلما يحتفل المسلمون الشيعة بيوم عاشوراء يوم حزن ومآسي على مقتل الحسين.

وإذا كان الذبح هو في نهاية المطاف قتل وعنف فإنه يحتل مكانة هامة في الطقس لذلك وجب أن تكون مكانته مميزة في اللحظة التأسيسية للحفل[2] التي يعاود فيها المجتمع تكرار تلك اللحظة التأسيسية عن طريق الحفل ، ذلك أن عدد الإحتفالات التذكارية تتمثل في القتل يكاد يفوق الحصر ، مما يسوقنا إلى الإعتقاد طبيعياً الحدث التأسيسي هو جريمة وقد أدرك (فرويد) هذه الحتمية بوضوح في كتابه (الطوطم والحرام) إن الطابع الموحد للذبائح يوحي بأن هذه الجريمة هي نفسها في كل المجتمعات .

ب–الإستبدال القرباني (الضحية كبديل):

ما دام العنف طبيعة متأصلة في البشر فإن إندلاعه في صيغة من الصيغ كاقتتال الإخوة أو أعضاء الجماعة يجعل المتخاصمين والمتقاتلين في خطر البقاء ، وبما أن سيرورة العنف المندلع تثبت أنها تهدد بالملموس وجود المتخاصمين جماعتهم فإن البحث عن ضحية أو كبش فداء سيكون ضرورياً لتبرير علل وأسباب العنف المندلع والعمل على إيقافه بالتضحية ككبش فداء.[3]

ينطلق رونيه جيرار من فكرة أساسها : "إن الضحية الفدائية هي في أساس نشأة الطقوس الدينية كلها،كما أن الطقوس في أساس نشأة المؤسسات الإنسانية الكبرى دينية كانت أم دنيوية ".[4]

---

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس الإسلامي** ، مرجع سابق ، ص 97.

[2]– رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص 159.

[3]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص108.

[4]– رونيه جيرار ،المرجع نفسه ، ص513.

لأن الضحية هذه في نظر الجماعة هي سبب وعلة إيقافه ، لذلك فهم يرون فيها القذارة والعدوى إن لم يتطهروا منها فسوف تقضي عليهم جميعاً ، يقول(ر. جيرار): "لا يكفي أن نقول أن الضحية البديلة هي رمز إنتقال العنف التبادلي المدمر إلى مرحلة الإجماع والبناء ، إنها هي التي تؤمن رمز إنتقال لا بل هي الإنتقال ذاته وعلى ذلك من الطبيعي أن يرى الفكر الديني في الضحية البديلة تلك التي تتعرض للعنف دون أي رد بالمثل ، أي يرى أن الطبيعة تنزع نحو العنف لكي يحصل السلم ".[1]

إن البشر يعجزون على الإتفاق ما لم يتم ذلك على حساب شخص ثالث ، وأفضل ما توصل إليه البشر في مجال اللاعنف هو إجماع واحد حول الضحية البديلة ، وبالتضحية يستعيد المسلمون ذكر ملة أبيهم إبراهيم ويحيون سنة رسولهم محمد صلى الله عليه وسلم ، وكلاهما مترابطين (إبراهيم ، محمد).[2]

وبصفة أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أول من أحيا شعيرة التضحية باستعادته الحدث الإبراهيمي، بكيفيتين مترابطتين ، الأول في إستعاد إسماعيل بوصفه جداً عربياً لا أعجمياً ، وكذا نعت الرسول صلى الله عليه وسلم بإبن الذبيحين ، والمقصود هنا إسماعيل ، وأبوه عبد الله الذي سيذبح لو لا فديته من طرف عبد المطلب بمائة ناقة ، والثانية تتمثل في إستعادة حدث الذبح بتخطيه وإستبداله بالمصالحة ، مصالحة إبراهيم إبنه إسماعيل والذي تخلد بناؤهما المشترك للكعبة موطن حج للمسلمين وقبلتهم ، نتيجة لذلك سيرون فعل الذبح لإسماعيل في طقس عيد الأضحى والذي ستتم موضعته في فضاء طقس أكبر وأشمل ألا وهو طقس الحج.

III الوظيفة الاجتماعية للتضحية عند دوركايم وجورج بطاي:

الدين يرتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة التماسك الاجتماعي وهذا الوظيفة التي يتمتع الدين تنبه لها كثير من المنظرين والدارسين في حقل السوسيولوجيا خاصة والانثربولوجيا عامة لان كثير من العوامل تمثل اطرا وظيفية تحمي التضامن الاجتماعي داخل المجتمع.

[1]– رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص514.

[2]– الزاهي نور الدين ، **المقدس الإسلامي** ، مرجع سابق ، ص104.

يرى كل من (جورج بطاي **Bataille.G**) و (دوركايم) أن التضحية ليست جرم وهو نفس الرأي السائد في العنف الأضحوي والمتخيل الديني في الإسلام وعند ر. جيرار ، حيث تصبح الضحية مقدسة أي لها علاقة بالطقوس والأعياد ، أو الضحية الفدائية . والضحية :"هي إشتغال رمزي على مادة الحياة ، إشتغال ينظمه الطقس ويعيشه الفاعلون الطقوسيون بكل تشكلاتهم الجسدية والرمزية والتخيلية ". هذا الإشتغال الوظيفي في المتخيل الإسلامي حول الأضحية التي لم تكن سوى أضحية بشرية عوضتها أضحية حيوانية ، حيث عوض النبي إبراهيم بكبش من الجنة وعبد الله بن عبد المطلب بمائة ناقة.

لكن الخلط بين المقدس والحرام يرجع إلى (روبرتسون سميث) في كتابه (قراءات في ديانة الساميين) (Lectures on the religion of the semites). ويرى الكاتب أن للقداسة وللدناسة السمات التحريمية عينها التي يملكها الحرام ، وثانياً يكون من الضلال الفصل بين النظامين.[1]

وفي سياق إنتقاده لنظرية (سميث) يعتبر (دوكايم) التضحية فعل مشاركة وهبة وتَخَلِ . فهي تفترض تخلي المؤمن للآلهة عن البعض مما يملكه .[2]

وبفعل ذلك يقدم هبة أو عطية مثلما تفترض استهلاكه لما تبقى وبفعل ذلك يحقق تقربه وقربه من آلهته لأنه إستهلك وإستدخل مادة غذائية مقدسة.

إن نحر الأضحية ، حسب نفس السيوسيولوجي ، لا يكون لأجل النحر في ذاته أو لأجل الإستهلاك ، بل لأجل إخراج العناصر الحية من عضويتها البيولوجية لتصبح غذاء قدسياً " والاكثر من ذلك انه بسبب الطقوس التي تؤدى على عدوى عاطفية قوية جدا يضفي المجتمع على نفسه القداسة مضحيا برموزه الطوطمية التي التي تقيم علاقة دينية"[3]

يستعيد (جورج باطاي) التحديد الدوركايمي للتضحية ليؤكد بأن التضحية ليست فعل قتل ، ولكنها هبة أو عطاء وتنازل أو تخل.[4]

---

[1]– شلحد يوسف ، **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده** ، ت . خليل أحمد خليل ، دار الطليعة بيروت ، ط1 ،1996 ،ص 26.

[2] – Durkheim E'maile,op. cit ,pp576,577 .

[3] كلود رفيير، **الانثربولوجيا الاجتماعية للاديان**، ترجمة اسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة،2015ص59.

[4] –Bataille .G,Théorie de la religion ,Gallimard,1973,p66

أما مبدأ التدمير الذي تنبني عليه كل تضحية فإنه يستهدف ما هو طبيعي في الأضحية ، يُدَمِرهُ كي ينتزعها من عالم المنفعة الإنتاجية ، ويدخلها في عالم القداسة ، أو يخرجها من مجال الإستهلاك المعقلن إلى مجال الهدر القدسي الذي لا مصلحة مباشرة أو مادية من ورائه . " إن الموت الأضحوي يحل بعملية القلب تلك ، التعارض الصعب للحياة والموت ".

ومع التضحية تخرج الموت من موضعها الطبيعي لتصبح في علاقتها بالحياة لعبة رمزية مكثفة ، مؤداها إنتاج حياة ثانية مغايرة للأولى بحكم غناها الثقافي والرمزي.

إن التضحية :"هي أولاً دهاء وحيلة مع الموت " ، إدخال لهذا الأخير في سياقات رمزية حيث "كل شيء مستعمل وكل حركة أو قول أو حيز زماني ومكاني يحيل على شيء آخر مغاير لذاته " بهذا المعنى يمكن إعتبار التضحية إشتغالاً رمزياً على مادة حية . إن الرمزي ليس نتيجة لفعل التضحية ، بل يوجد في أساسه ، ويكثف خاصياته . وبفضل ذلك تمفصل التضحية النظام العضوي ، مع النظام الإجتماعي والأخلاقي ، وتمنح الكل وحدته الدينية مثلما تفتحه على الصراعات القائمة بين هاته الأنظمة ، وكذا داخل كل نظام على حدة.

وفي سياق تحليله للعبة الديكة في بالي إعتبار (كليفورد غيرتز). * أن هاته اللعبة ليست لعبة ديكة ، وإنما هي لعبة بنية إجتماعية تمارس بنفس القواعد والكيفيات التي يمارس بها أي نشاط إجتماعي . إنها تشخيص ذاتي تقدمه الجماعة ، أو هي خطاب معلن لأهل "بالي" عن ذاتهم معروض ، بوسائل ملموسة ومرئية .[1]

فالرموز المقدسة حسب "غيرتز" تقدم صياغة معينة للعالم من خلال جملة من الصور وتعبر عن السلوك ومنظومة القيم التي يدين بها المجتمع . ولذلك شدد على أهمية العلاقة بين (الرموز المقدسة والسياق الإجتماعي الذي تتناول فيه).

فالرموز الدينية من جهة وظائفها تجعل رؤية العالم قابلة للتصديق و تجعل طريقة الحياة ممكنة التبرير.[2]

* - تم التعريف به مسبقاً.

[1] – الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص112.

[2] – بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص113.

فمقاربة (غيرتز) أنبنت على تأويل التأويل (ذلك أن الكلام على الرموز الدينية وما يقترن بها من طقوس وشعائر يأخذه عالم الأنثروبولوجيا عن أصحابه المؤمنين بتلك الرموز والمروجين لها (تأويل أول) ليقوم بعد ذلك بفهمه وتأويله حسب مقتضيات صارمة في البحث(تأويل التأويل) .

ويرى (عبد الله حمودي) في دراسته للذبيحة والمسخرة بالمغارب ضمن طقس إحتفالي . أنه كان ينبغي الدفع بالبحث أكثر حول هوية الفاعلين داخل هذا الطقس ومعرفة سير حياتهم الشخصية وعدم الإكتفاء بمعرفة التراتبات الإجتماعية بينهم.

لكن هذا لا يستنفذ بتاتاً أهمية المؤهلات الإجتماعية للفاعلين التي كثيراً ما يهملها الأنثروبولوجيون بخلاف المؤرخين (حسب عبد الله حمودي) [1] ذلك أنها تتيح في مرحلة التأويل إحاطة أفضل بكلام النسق الطقوسي ووظيفته أثناء مقاربة أكثر لصوقاً بأولئك الذي يضطربون على ساحة المشهد .

لقد لاحظ (ك .غيرتز) وهو يصف تلك الفرجة الكلية التي يمثلها صراع الديكة في جزيرة(بالي) أن الأمر يتعلق – في ذات الآن – بلعبة للبنية الإجتماعية (المرتبة والجاه)، وبلعبة تمارس وفق نفس طرائق فعل أي نشاط آخر وبذلك تكشف عن طرائق كينونة البالينيين ، وأخيراً وعلى الخصوص بصورة ذاتية تعرضها المجموعة على نفسها . هذا الوصف ، حيث يكون ناجحاً ، في صراع مثقل إجتماعياً يفرض نفسه بقوة وصفاء في الدراما الدموية التي يتواجد فيها في الواقع ، بتوسط الحيوانات ، البشر ، في صراع حتى الموت أي ما يشبه أن يكون خطاباً يخاطب به هذا المجتمع ذاته بواسطة أشياء ملموسة وشديدة الظهور .

ويرى (عبد الله حمودي) أن المسخرة تسقط خطاباً مؤسساً مطابقاً في هذا الخطاب الذبيحة . لكن بينما تعطي الذبيحة للدنس والمساس بالمقدس تعبيراً خجولاً وتهتف عالياً بالطهارة ، تؤكد المسخرة على ثنائية الملموس بواسطة أطراف وعلاقات (بلماون ، يهود ، عبد ، إمرأة ، عَمَال ، خَمَاس) تشهد في الحياة اليومية على الآخرية والتناقض الإجتماعي . وتفند بذلك صرامة الطهارة هذه التي تريد الذبيحة فرضها (رغم النسق الطقوسي الأنثوي الذي يصاحبها ويعارضها في إستحياء) وتكشف في واضحة النهار عن صرامة الواقع والثنائية المستمرة التهديد ، وربما الأكثر نموذجية الممثلة لعلاقة رجل / إمرأة في هذا المجتمع البطركي ، تهمين

[1]– الحمودي عبد الله ، مرجع سابق ، ص 144.

على كل الأخريات ، وإذا جاز التعبير ، تلون المجموع . وأمام تناقض بهذا الحضور الكلي في الحياة اليومية ، نفهم أن تلتمع من وقت لآخر مثل برق ، يوتوبيا تناسل بين الرجال ، يكشف عنه تحليل الموكب[1].

IV – سيغموند فرويد والتحليل النفسي لظاهرة الاضحية:

في كتابه "الطوطم والحرام " يبرز فرويد الأساس الأصلي لتشكل الديانة ، إرتكازاً على تأويل أسطورة قتل الأب وصراع الأخوة .[2] لقد آل صراع الإخوة إلى الإنتهاك بتعويض المأتم بالحفل ، وذلك عبر تعويض قتل الأب بقتل الحيوان / الطوطم . يقول(س. فرويد) : "يشغل الحيوان الطوطمي في الواقع موقع الأب ، إنه إبداله ، الأمر الذي يبرز تناقضاً أساسياً ، يتمثل من جهة في منع قتل الحيوان ، ومن جهة ثانية الحفل الذي يتم مباشرة بعد موته ".[3]

إن إزدواجية القتل والإحتفال تكشف التناقض الحاصل في الرغبة الأولى والأصلية لقتل الأب . يقتل الحيوان كتعويض عن الرغبة الفعلية في قتل الأب ، وفي الآن ذاته يتم الإحتفال بفعل القتل بوصفه إعلاناً لفرح التعاقد بين الإخوة على إنهاء الصراعات القاتلة والفعلية لأجل تحويلها إلى المجال الرمزي . إرتكازاً على هذا الحدث المتخيل أساساً تنبني الديانة ، مثلما بفضله تشكل شعائرها كفعل تحييني وتكراري .[4]

يعتبر (س.فرويد)حدث القتل الذي يقام لأجل الحفل وكذا الوجبة الطوطمية "نقطة إنطلاق كل شيء- تنظيمات إجتماعية تقنيات أخلاقية ، ديانات- ".[5]

ويمكن القول إن مراحل ثلاثاً من التنظيم الإجتماعي سبقت وجود الديانة الطوطمية وتتمثل هذه المراحل في ما يلي :

[1]- الحمودي عبد الله ، مرجع سابق ، ص 215.
[2]- نفس المرجع ، ص176.
[3]- نفس المرجع ، ص162.
[4]- الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص25.
[5]- سيقموند فرويد ، **الطوطم والطابو** ، مرجع سابق ، ص 163.

المرحلة الأولى :

ونستطيع إرجاعها إلى غرضين أساسين هما :

أ–السلطان الأبوي المطلق :

كان النظام الإجتماعي في العهود البدائية الأولى يقوم على "العشيرة الصغيرة " وعلى رأس كل واحدة منها سيد يسوسها ويمارس على جميع أفراداها سلطته المطلقة . ومن أهم مظاهرها أن كل النساء والبنات ، سواء من المنتميات إلى الشعيرة أو ممن وقعن في السبي ، يتصرف فيهن قائد العشيرة ويقيم معهن علاقات جنسية .

ب–العلاقة بين الأب والأبناء (الطرد والإيثار):

إن تحكم الأب المطلق يسري على الذكور بمن فيهم أبناؤه . ويكون هؤلاء عرضة للقتل أو للخصاء أو للطرد من العشيرة ، إذ أنهم يثيرون في الأب غيرة شديدة . وهذا ما جعل "فرويد " يؤول الختان (بأنه عادة مصرية قديمة ، وهي من الأعمال الدينية التأسيسية التي منحها النبي موسى لليهود)(فالختان حسب فرويد هو بديل رمزي عن الخصي) الذي كان الأب البدائي والكلي القدرة قد عاقب به أبناءه فيما غبر من الزمن . وكل من كان يقبل بهذا الرمز كان يُدَلِلْ بذلك على إستعداده الإمتثال للمشيئة الأبوية حتى ولو كان سيترتب على ذلك أوجع التضحيات وآلمها بالنسبة إليه .

ويبدوا أن سلوك الأب تجاه أبنائه حمل هؤلاء على الإجتماع والإضطرار للعيش في مجموعات . ورغم ذلك كانت تتاح للإبن الأصغر فرصة خلافة أبيه سيد العشيرة لأن هذا الإبن بحكم حداثة سنه لا يثير غيرة الأب ، بل يلقي منه كل الحظوة والعناية (لذلك تضمنت القصص والأساطير غرضاً بارزاً مداره على نبذ الإبن الأكبر سناً وتقريب الإبن الأصغر).[1]

المرحلة الثانية :

ومدارها أيضاً على غرضين هما :

[1]– بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص57.

أ–إتفاق الأبناء (التخلص من الأب):

بعد أن كون الأبناء المطرودون مجوعات صغيرة حصل بينهم إتفاق يقضي بوضع حد لسلطة الأب المطلقة وإستئثاره بالنساء كلهن . وحينئذ إنقضوا عليه وأفترسوه (في عهد شاع فيه أكل لحم البشر). والذي يراه "فرويد" أن للأكل من لحم الأب دلالة رمزية من منظور الإبن وهي "محاولة التشبه بالأب من خلال التمثل الجسدي لقطعة منه ".

ب–إفتراق الأبناء (الصراع على سلطة الأب):

حدث بين الإخوة صراع عنيف من أجل الفوز بالدور الذي كان ينهض به الأب الهالك ، ويبدو أن هذا الطور إستمر طويلاً في الزمان.

المرحلة الثالثة :

بعد طور الصراع غير المجدي بين الأبناء إنتهى هؤلاء إلى صيغة من التواصل بدل التقاتل . فأسسوا بينهم "عقداً إجتماعياً " من أهم مبادئه "نكران الغرائز" ومن ثم بدأ عدد من المؤسسات الإجتماعية في الظهور . وعرف الأبناء منذئذ مفهومي "الأخلاق" و "الحقوق" . وترتب على ذلك كلة تقنيت الروابط العائلية والعلاقات الإجتماعية وتنظيمها أبرزها خطر "الإتصال بالمحارم" (L'inceste) وإعتماد "قانون الزواج الخارجي" (L'exogamie) الذي يراه "فرويد " "محيراً".[1] وبسبب هذا التنظيم أصبحت رغبة الإبن في الإتصال الجنسي بالأم أو بالأخت مجرد حلم وذكرى مستحيلة التحقق .

لقد أتاحت هذه المراحل الثلاث تدشين مرحلة رابعة وأخيرة قامت فيها الديانة الطوطمية متضمنة أفعالاً رمزية ذلك أن قتل الأب فسح المجال واسعاً لظهور "نظام الأمومة " (Matriarcat) وراج في إطار مفهوم "عشيرة الأخوة "ورغم ذلك لم ينس الأب نهائياً . بل بقيت ذكراه ماثلة في الوجدان وساكنة في الضمائر وهنا وقع البحث عما يقوم مقام الأب . ووجد الحل في الحيوان الذي بإمكانه أن يكون ذاك البديل . وعندئذ ظهر مفهوم "الحيوان والطوطم" . وكانت العشيرة تتصرف مع طوطمها الحيواني بطريقتين متقابلتين في الظاهر تقابلاً تاماً .

[1]– سيقموند فرويد ، **الطوطم والطابو** ، مرجع سابق ، ص129.

أولاهما : عدم مسه بضر أو سوء والاعتقاد في قدرته على حماية العشيرة من الأعداء والمصائب.

وثانيهما : إقامة إحتفال سنوي يعرف بـــ "الوليمة الطوطمية "(Le repas totémique) .[1] ، وفيه يقتل الحيوان الطوطم ويؤكل لحمه ، ويقدر "فرويد" أن "القتل والإلتهام الدوري للطوطم كان في أزمنة ما قبل عبادة الآلهة المؤنسة جزءاً هاماً من الدين الطقوسي ". يتخلص مشهد " الوليمة الطوطمية " في إحتفال تتولى فيه العشيرة قتل طوطمها ويأكل أفرادها من لحمه ويتنكرون بزي شبيه بالحيوان الطوطم ويحاكونه حركة وصوتاً . ثم يأخذ منهم جميعاً البكاء والحداد عليه مأخذاً عظيماً حتى يبعدوا عن أنها نهم شبح إنتقام الطوطم منهم.

ومن ثم يتأكد "التملص من المسؤولية الذاتية عن القتل ". وإثر ذلك يبدأ الإحتفال الصاخب بمشاركة أفراد العشيرة كلهم.

ومن هنا نجد أن قتل الأب حامي العشيرة من أبنائه وإستعادة " لهذه الفعلية الإجرامية الجديرة بالتذكر التي بدأت معها أشياء كثيرة : " التنظيمات الإجتماعية والقيود الأخلاقية والدين ".

وقد تولد من رمزية الأب المقتول هو أن التسليم بكون الطوطم هو بديل أول للأب يفضي إلى أن يمثل الطوطم ذاته الإله .[2] كما تتجلى رمزية الإحتفال بقتل الحيوان الطوطم بعد الحداد عليه في معنيين ، **أولهما** : أن في ذلك الإحتفال خرقاً لمحظور (عدم قتل الحيوان الطوطم خارج المناسبة الدورية "للوليمة الطوطمية").وهذا الحظر في إعتقاد "فرويد" لا يجوز فهمه من جهة رغبة أفراد العشيرة في إنتهاك المحظور لذاته ، بل إن خرقه هو الذي يفسر الطابع الإحتفالي في الوليمة الطوطمية . **وثانيهما** : أن إعتبار الطوطم بديلاً للأب من منظور التحليل النفسي يتأكد بسمة التناقض المميزة في الإحتفال . فمن جهة يقوم أفراد العشيرة بقتل الطوطم وإلتهامه جزئياً أو كلياً ، ومن جهة أخرى يقام عليه الحداد حزناً على الفقدان وتجنباً للإنتقام . ومن ثم ، فإن "الموقف العاطفي الإزدواجي – الذي تتسم له عقدة أوديب (الموجودة) إلى اليوم لدى أطفالنا ، والتي كثيراً ما تستمر إلى حياة الراشدين – يمتد ليشمل أيضاً بديل الأب في حيوان الطوطم ".[3]

---

[1]– سيقموند فرويد ، **الطوطم والطابو** ، مرجع سابق ، ص159-169.

[2]– بسام الجمل ، مرجع سابق ، ص59.

[3]– سيقموند فرويد ، **الطوطم والطابو** ، مرجع سابق ، ص168.

إلا أن (بول ريكو **Ricoeur.P**) يعتبر أن هناك حدثاً أساسياً في (أسطورة قتل الأب) ، ويتمثل في اللحظة التي سيتعاقد فيها الإخوة كي لا يتجدد القتل . وهذا التعاقد له دلالة كبرى لأنه يضع حداً التكرار فعل القتل : إنه حدث مؤطر للأسطورة لكن يبدو أن (فرويد) ظل مشغولاً بشكل كبير بالتكرار الرمزي للقتل في الوجبة الطوطمية على حساب التصالح الذي حدث بين الإخوة.

إن إهتمام (فرويد) بالتكرار الرمزي لفعل قتل الأب على حساب المصالحة بين الإخوة ، ومن ثم بالطوطم على حساب الطابو هو ما جعله يرى في الحدود الأولى أصلاً والثانية نتائج ليس إلا . وبسبب ذلك لن تصبح أشكال التنظيم الإجتماعي والقواعد الأخلاقية سوى نتائج لفعل التكرار الرمزي للقتل مثلما لن تكون الديانات سوى وَهْم تُكَرِرُهُ باستمرار.الشعائر والطقوس الأمر الذي سيعتبره (بول ريكو) أن من مؤدياته السلبية تهديم المجال الرمزي الذي بفضله يغتني وجود كل ديانة [1]

يقول : "ر .جيرار " " قتل أب حقيقي ، بطل حقيقي ، ثم لمرة واحدة ، هذا الأب الرهيب كان وحشياً في حياته ، وسيصبح بموته ، وبعد موته بطلاً مضطهداً من ذا الذي لا يتعرف هنا على إوالية المقدس التي خدعت " فرويد" لأنه لم يستطع كشفها تماماً ؟ ".[2]

يتوجه "ر. جيرار" إلى الكيفية التي يشغل بها المقدس ، تلك الكيفية التي وحدها قادرة على تفسير وفهم المفارقات المتعلقة بفعل القتل والإحتفال في الآن نفسه ، من جهة ، وبمنع قتل الحيوان / الطوطم . ثم الإحتفال بعيد يترتب على موته من جهة ثانية .

تنبني هاته المفارقات التي يعتبرها "ر.جيرار" من بين الآليات التي يشغل بها المقدس على ما يسميه بالضحية أو كبش الفداء (Bauc émissaire) التي وحدها "توحد وتجمع الشمل ، تؤدي إلى عودة الإجماع ضد هاته الضحية وحولها ، إن لفظتي ضد وحول تفسيران "تناقضات المقدس" وكذا ضروة العودة إلى القتل الضحية ولو كانت إلاهية لأنها إلاهية " .[3]

ليس فعل القتل في رأي " ر.جيرار" علة وجود الطوطم والمحظورات ، بل كان ما يمنع القتل.

---

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص28.

[2]– رونيه جيرار ، مرجع سابق ، ص24.

[3]– نفس المرجع ، ص234-237.

إن ما يمنع القتل يوجود كآلية وراء وجود الضحية البديلة التي تعتبر نقطة لانطلاق النظام الثقافي ، وأساساً لكل الأفعال الطقوسية.

"إن نظرية الضحية البديلة هي البداية الحقيقية لكل دين وأيضاً لتحريم المحارم . إوالية الضحية البديلة هو الهدف الذي لم يستطع " فرويد" إدراكه ".

وفي سياق إنتقاده لمقاربة (سيغموند فرويد) يعلن "كلود ليفي شراوس" في كتابه "الطوطمية اليوم " أن هذا الكتاب يقصد دحض الأوهام التي رسخها "فرويد" ، حيث يتجلى خطأ فرويد الأساسي حسب "ستراوس" في كونه خلط بين التضحية والطوطم . و هما نظامين متمايزين.

يوضح " ليفي ستراوس "ذلك قائلاً : "كل تضحية تؤدي إلى تضامن طبيعي بين المضحي والله والشيء المضحى به ، أو الأضحية سواء أكان هذا الشيء حيواناً أو نباتاً أو موضوعا حياً . ويرجع ذلك إلى كون فعل الإفتراس لا يكون دالاً فقط كهولوكست . إن فكرة التضحية تحمل في ذاتها بذرة الخلط مع الحيوان ، ذلك الخلط الذي قد يتسع مداه إلى ما بعد الإنسان ليشمل الألوهية.[1] "

إننا بالخلط بين التضحية والطوطمية ندفع أنفسنا لتفسير الأولى بوصفها بقابا أو ترسبات للثانية ، مع العلم أن الطوطمية لا تحتضن أشياء عتيقة أو بعيدة في الزمن ، بل إن صورتها ملقاة وليست متلقاة ، مثلما أن مادتها ليست مستقاة من الخارج.

بناء على هاته الفكرة التي تشكل محور كتاب "الطوطمية اليوم "يدخل ليفي ستراوس النظرية الفرويدية في دواليب لسانية وتصنيفية . على المستوى اللساني يعتبر "ل.ستراوس" أن العلاقة بين الإنسان والطوطم ذات طبيعة إستعارية لأنها تنبني على الإستبدال.

لقد إستبدل الأب بالحيوان ، بينما العلاقة بين الله والحيوان فإنها ذات طبيعة كنائية مبنية على المجاورة .

أما على مستوى التصنيف فإن " ل.ستراوس" يميز بين العلاقة القائمة بين الآلهة والنوع النباتي من جهة والنوع الحيواني من جهة أخرى . مع النبات ترتبط الآلهة برابطة رمزية في حين أن صلتها مع الحيوانات واقعية على إعتبار أن الصلة قائمة مع حيوان بعينه . إن الإله حسب "ل.ستراوس " يسكن الحيوان / الطوطم

[1]– الزاهي نور الدين ، **المقدس والمجتمع** ، مرجع سابق ، ص ص26 ، 27.

لكنه متمايز عنه ، أما الأب فقد إستبدل فعل قتله بقتل الحيوان ، وبسبب ذلك تنفك صلة التماهي التي أرساها "فرويد" بين الأب والطوطم والآلة لتصبح إثر ذلك العلاقة بين الله والحيوان منتمية لمجال الحدث في حين تصبح العلاقة بين الإنسان والحيوان منتمية لنظام البنية.

وفي سياق سؤالنا لأحد المبحوثين عن الغاية من الذبائح التي تحضرها ولائم الاحتفالية أجاب قائلاً

"كاين الي يجيه الضياف ياسر و مايكفيه يشري الحم و

يذبح خروف وإلا...المهم يلقى باش يستر المعرة"

المبحوث رقم(09) .

و يظهر من خلال تصريح المبحوث أن هذه الذبائح يقدمها الفاعلون لإكرام ضيوفهم والابتهاج بضيافتهم ولكي يستروا بها عيب الحاجة و بالتالي التضحية هنا ليست جرم كما يذهب ذلك سيقموندفرويد بل هي تعبير عن دافع نفسي للابتهاج و الفرجة وهي اضافة إلى ذلك أضحية مقدسة أي لها علاقة بطقس عاشوراء الذي يقع في زمن المقدس وهذا الرأي نجده عند دور كايم وجورج بطاي .

و إن كنا نتفق في نفس الاضحية الطقسية مع عبد الله حمودي الذي يرى أن الطقس يبقى بدون فعالية في غياب الاضحية ،ويقول في ذلك عبد الله حمودي (لايعتقد الفاعلون الطقوسيون على الأقل في الحالات التي عايناها ميدانيا ، مثلهم في ذلك مثل باحثين كثر في كون التضحية فعل قتل أو جرم بل إنها زيارة بلغة أهل المغرب وهبة بلغة الأنثروبولوجيين مبتغاها التقرب و الوفاء بعهد أو دين يقطعه الفاعل الطقوسي على نفسه فعلياً أو تخيلياً)

و إحتفال المسلمين بعيد الأضحى هو احتفال بنجاة اسماعيل من الذبح ،مثلما يحتفل المسلمون السنة و اليهود على السواء ، وذلك بصيام يوم عاشوراء لأن الله نجا فيه موسى من فرعون ، وإبراهيم من النار، و إن كان الاحتفال لا يعبر دائما على النجاة ، فقد يكون معبراً كذلك عن الهلاك مثلما يقيم المسلمون الشيعة من عزاء و حزن على مقتل الحسين عليه السلام .

خلاصة :

إن ما حاولنا القيام به من خلال هذا الفصل هو القيام بقراءة وحوصلة لمجموعة من الأعمال والدراسات، التي اشتغلت منذ القرن 19 م إلى اليوم ، على طقس الظاهرة الإحتفالية ، سواء من حيث تناولنا له ضمن كلية الإسلام ، أو كموضوع قائم بذاته .

بالعموم ، الذي وقفنا عليه من هذه القراءات المختلفة المشارب والسياقات المنهجية والمعرفية والزمانية والايديولوجية ، هو أنه انتهت في أغلبها إلى نوع من الإجماع على اعتبار طقس الظاهرة الإحتفالية كطقس دوري ، وسنوي ، جماعي ، تقوم به العديد من الجماعات والقبائل ، وحتى سكان بعض الحواضر على شرف أحد أوليائها أو زمن ديني مقدس . و الذي يكون في العموم الولي – الجد المؤسس ، وقد تنعقد في فضاءات لأولياء من الجن ، كمغارة سيدي شمهروش مثلاً ، عادة ما تتضمن العديد من الطقوس الفرعية ، ما يجعل منها طقساً مركباً ، متضمن لطقوس التضحية والزيارة والطعام والمهرجان والحفل ، كما تمتزج فيه وتتداخل في كليته العديد من الطقوس الأخرى ، فنجده متضمناً لمعنى العرس والمعرض والمهرجان والحفل والعيد والحج والمولد وعاشوراء، إذن ذلك يجعل منه حاوية تعدد وتقاطع فيه العديد من السياقات ، حيث الاجتماعي يتقاطع مع الديني والقدسي والاحتفال مع الاقتصادي والسياسي وغير ذلك .

إذن ، هذا الذي وقفت عليه مختلف الدراسات ، التي تم قراءتها ، غير أن المختلف بينها ، هو أن سياقات حدوثها وأسباب قيامها واهتمامها ، مختلف ، فالدراسات السوسيولوجية الكولونيالية كانت لها أطروحتها وفروضها المعدة سلفاً في دراستها للظاهرة ضمن كلية الدين والسحر ، والربط بين الأسلمة وعبادة الأولياء والمعتقدات والممارسات البربرية القديمة ، بينما اتجهت الدراسات الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية لإحداث نوع من القطيعة مع ذلك ، من خلال اتجاهها لدراسة هذه الظواهر في ظل التحول ، الذي كانت تعيشه الدول المغاربية المستقلة ، وخصوصاً ما يتعلق منه بالدين والمعتقد ، رغم ذلك ، اكتشفنا إعادة استعمال بعض المفاهيم وسياقات البحث خصوصاً مع الاتجاه الانقسامي وأبحاث غيلتر.

الفصـــــل الثالث

تجليات احتفالية عاشوراء وخصوصية مجتمع تمنطيط

تمهيد :

إن منطقة توات بحاجة إلى مسح تاريخي جاد للكشف عن خبايا ماضيها العريق ، وعمل من هذا النوع يستلزم القيام بدراسات جادة وبحوث علمية دقيقة للوصول إلى نتائج صحيحة ، وهذا العمل ليس بالأمر الهين خاصة إذا علمنا أن كتب التاريخ التي تتحدث عن المنطقة تكاد أن تكون معدومة ، وما هو متوفر منها يرجع إلى عهد قريب وتعوزه الدقة العلمية ، كما أن من بين المراجع المتوفرة تضارب في الأراء واعتمادها على الروايات الشفوية ، أضف إلى ذلك تعرض أمهات الكتب التاريخية إلى النهب من طرف الإستعمار الفرنسي وضياع بعضها الأخر نتيجة الإهمال.

إن الذي يريد الحديث عن توات تاريخياً يستحسن أن يبدأ الحديث عن البلدان والمدن الأولى في المنطقة ولا شك أن تمنطيط هي أقدم هذه المدن الأولى في المنطقة ، إن لم تكن أقدمها على الإطلاق فكل الآثار المكتوبة تتفق على أن مركز حضاري عرفته المنطقة .

إن تمنطيط شبه أسطورة في تاريخها وهندستها ومعالمها ، وهي بذلك عالم غريب لا يزال يجهل عنه الكثير الشيء الذي جعلنا نعمل جاهدين لتسليط الأضواء على هذا اللغز ، للكشف عن بعض خصائصه ومميزاته وكنوزه ورصيده الحضاري والثقافي عبر العصور.

ولذا سيتم التعرض في هذا الفصل إلى السياق التاريخي والمورفولوجي والثقافي لكل من إقليم توات عموماً وقصر تمنطيط خصوصاً ، وهو ما يساعدنا على كشف الظروف التاريخية المصاحبة لإحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط ، وصولاً إلى مظاهرها الطقوسية والفورجوية .

اولا:منطقة توات

لقد كثرت الأقوال وتضاربت أراء المؤرخين والرحالة واللغويين حول أصل تسمية توات فبعض هذه الآراء يرجع التسمية إلى أصول بربرية والبعض الآخر إلى أصول عربية وبعضهم يذهب لإسقاط قصة مروية وأول هذه الروايات ما ذكره (الشيخ عبد الرحمن السعدي) من أن سلطان مالي (كنكان موسى)* كان ذاهبا إلى الحج برفقة جماعة كبيرة من أهل بلده، فلما وصلوا إلى هذه الديار أصيب بعضهم بوجع في الرجل معروف عندهم باسم (توات)، فانتظرهم السلطان ومن معه لعلهم يشفون من مرضهم ولما أبطأهم المرض سار بمن معه وتركهم فيها.

هؤلاء الذين بقوا وجدوا هاته الأرض مخضرة وذات بساتين وواحات فمكثوا واستقروا بها، وصاروا يسمونها بمرضهم توات .[1]

ويعتبر الشيخ (محمد بن مبارك) أن أصل كلمة توات أعجمية دخيلة على سكان الأهالي أتت بها قبائل من لمتونة لجأت إلى المنطقة واستوطنتها في منتصف القرن 7هـ، 13م.*

وهناك من اعتبر أصل التسمية إلى عهد الفتح الإسلامي إلى (عقبة بن نافع الفهري) لما استفتح بلاد المغرب ووصل ساحله ثم عاد لواد نون ودرعة وسجلماسة* ووصل خيله توات ودخل بتاريخ 62هـ فسألهم عن هذه البلاد " هل تواتي لنفي المجرمين من عصاة المغرب " فأجابوه بأنها تواتي فتغير اللفظ على لسان العامة بضرب من التخفيف.[2]

وهناك رواية أخرى لمولاي احمد الإدريسي الطاهري* الذي علل سبب التسمية إلى كون توات " تواتي للعبادة " أي تليق بها لان الكثير من العلماء والأولياء اتخذوها ملاذا للعبادة.[3] أما الرواية الأخرى

---

*- كنكان (موسى): أحد ملوك دولة مالي في غرب إفريقيا قام برحلة إلى الحج عام 1325م/726هـ.

[1] عبد الحميد بكري ، **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، الطباعة العصرية ، الجزائر ، د ط ، 2010، ص08.

*- محمد بن مبارك احد مؤرخي المنطقة.

*- واد نون ودرعة وسجلماسة، مدن تقع في المغرب الأقصى وتعد سجلماسة من اكبر العواصم التاريخية وأقدمها ارتباطا بمنطقة توات تأسست 140هـ/757م.

[2] محمد أبا الصافي جعفري، **أبحاث في التراث من تاريخ توات** ،منشورات الحضارة، الجزائر ، ط1، 2011، ص ص 357،358.

*- الإدريسي الطاهري الحسني أحمد: أحد المؤرخين المحليين.

[3] أحمد الطاهري ، **نسيم النفحات من أخبار توات**، ، الجزائر ، ط2، 2012، ص100.

لصاحبها أبو عبد الله الأنصاري صاحب كتاب " فهرسة الرصاع " فيذكر أن اسم توات هو اسم لأحد قبائل الصحراء بالجنوب.[1]

I توات مورفولوجياً :

-السبخة :

وهي عبارة عن مناطق منخفضة مسطحة تتشكل في أغلب الأحيان في الوديان الواسعة.

-هضبة تادميت :

عبارة عن كثبان رملية تغطي جزء هاماً من المنطقة تتركز شرق هضبة تمقطن ، وهي حمادة جرداء بها حجر أسود ، متوسط ارتفاعها 400م ومع وجود إنحدار في اتجاه شرق – غرب.

-العرق الغربي الكبير في الشمال وعرق شاش في الجنوب الغربي :

وهو عبارة عن كثبان رملية تغطي جزء هاماً من المنطقة.

- الفقاقير بتوات:

تعتبر الفقاقير آلة السقي بالمنطقة ، فالناس يعملون فيها بجد اجتهاد ، ودائما يواصلون شق آبار جديدة كي تزيد من حجم ومنسوبية الماء في الفقارة وأغلبية الناس يملكون نصيبا من الماء في الفقاقير ، ولكن ذلك يتفاوت من شخص لآخر ، فنجد الأغنياء في قمة هرم الامتلاك ، ولا تكاد تجد للفقراء والمساكين إلا قليلا من الحبوب المائية ، وذلك لأن امتلاك الحبوب يقتضي أموالا باهضة ، فكان هؤلاء يضطرون للعمل عند إخوانهم الأغنياء مقابل أجرة كانت في الغالب من التمر ، وشيئا من بعض المحاصيل الأخرى.

أما بالنسبة لمنشأ الفقاقير ووقت ايجادها بتوات فظل أمرا محيرا للعقول ، ومدهشا لأفكار المؤرخين ، فقد اختلفوا في ذلك اختلافهم في كل شيء.

[1] الصديق حاج أحمد ، **التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرنين 11/14هـ، 17/20م**، الجزائر ، ط1، 2003، ص36.

فقد ذكر الشيخ محمد باي بلعالم أن عمر المهداوي يرى بأن اليهود هم من أوجد الفقاقير بتوات ، ونجد رأيا للشيخ أحمد بن يوسف الذي يدعى فيه بأن العرب الذين جاءوا من مصر إلى توات في أواخر القرن الثالث الهجري هم من حفر الفقاقير بها[1].

ورأيا ثالثا للقاضي المؤرخ سيدي محمد بن عبد الكريم البكري يرى فيه بأن هندسة الفقاقير بتوات كانت من صنع الأقباط المصريين.

وعندما ننظر لهاته الأقوال نظرة علمية نجد الرأي الذي ذكره عمر المهداوي ما هو بالسديد ، ودليلنا في ذلك ما يلي :

أولا : وجود الفقاقير بتوات كان قبل الميلاد ، واليهود ما دخلوا توات إلا بعد الميلاد.

ثانيا : اليهود اقترن وجودهم في توات بالتجارة والأسواق.

ثالثا : فعل الفقاقير وصناعتها هو عمل من يستقر ويطلب البقاء ، واليهود كانوا أهل تجارة ومال يترلون حيث مصالحهم ويستقرون حيث المال.

أما الرأي الثاني : والذي يرى بأن العرب هم من أوجد الفقاقير بتوات فهو كذلك لا يخلوا من نقد لبعده عن الواقع التاريخي ، والحجة في ذلك:

أن توات اعتمد أهلها على الفقاقير منذ القرون السابقة والعصور السالفة ، والعرب ما دخلوا توات إلا بعد الفتح الإسلامي ، فمتى صنعوها بتوات وهندسوها أقبل ذلك أم بعد ؟

أما الرأي الثالث ، والذي يرى بأن الأقباط هم من أوجد الفقاقير بتوات هو الرأي الأقرب من جهة الواقع ، وذلك لأن توات قبل الفتح الإسلامي خضعت لسلطان الرومانيين ، وقد أثبت التاريخ وجود علاقة سياسية واقتصادية بينها وبين مماليك مصر في تلك الفترة الغابرة ومع جود هاته العلاقة لا يكاد يوجد أدنى شك أو ريب في أن هاته الهندسة جلبت من مصر لأن نظام الفقاقير موجود بها منذ عهد الفراعنة ، وهناك من

[1]–عبد الحميد بكري : النبذة في تاريخ توات وأعلامها ، مرجع سابق ، ص 17.

المؤرخين من يزيد على هذا ويقول بأن زليخا زوجة العزيز كانت من تمنطيط ، وما هذا إلا نتيجة للعلاقات الموجودة والروابط المتصلة والله أعلم[1].

II -توات جغرافياً:

يقع إقليم توات * في الجنوب الغربي من الجزائر[2]، يحده شمالا واد الساورة ، وجنوبا صحراء تتزروفت ، وغربا عرق أرق شاش وشرقا أمكيدن، في الجنوب الشرقي الهقار ، وفي الشرق الشمالي المنيعة.[3]

ينقسم إقليم توات إلى ثلاث مناطق هي:

منطقة تينجورارين (قورارة): تقع شمال توات يحيط بها العرق الغربي من جهة الشمال والشمال الشرقي ومن الجنوب هضبة تادمايت ومن الشرق الحوض الشرقي لواد الساورة، ومن أهم قصور هذا الإقليم قصور (أوقروت، تيميمون، أولاد سعيد وقصور شروين).

ويصفها الحسن الوزان بأنها منطقة مأهولة في صحراء نوميديا يوجد بها خمسين قصرا وأكثر من مائة قرية بين حدائق النخيل.

منطقة توات الأصلية: تقع ما بين نهايات الهضبة العليا للقرارة التي تكون الحافة الشرقية لوادي مسعود، فتوات العليا تبدأ من أعالي مقاطعة بودة في النقطة التي ينحرف فيها واد مسعود باتجاه الغرب فيأخذ اتجاهه من الشمال إلى الجنوب ليصل إلى رقان وهذا الامتداد يسمى بمقاطعة توات الأصلية ومن أهم قصوره، (قصور بودة ، تيمي، تمنطيط، سالي وقصور رقان).[4]

منطقة تيديكلت*: تمتد من فقارة الزوى شرق عين صالح إلى تمقطن.[5]

وتوجد بين توات الأصلية غربا[6] وهضبة تادمايت جنوبا.

جاء في كتاب Le Sahara Algérien أن منطقة توات تنقسم إلى خمسة أقسام هي: تبلكوزة، قورارة، سبع (توات) وتيديكلت (عين صالح).

---

[1] –عبد الحميد بكري : النبذة في تاريخ توات وأعلامها ، مرجع سابق ، ص ص18 ، 19..

* - يجد الباحث صعوبة في تحديد إقليم توات ، وذلك للتشابه الكبير للواحات والقصور الكثيرة المكونة له . ذلك ما نجده للكتاب القدامى الذين درسوا هذا الإقليم ، وكذا الاختلاف الكبير بين هؤلاء الكتاب في تحديد جغرافيته .

[2] الصديق حاج أحمد ، مرجع سابق ، ص41.

[3] محمد باي بلعالم ، **الرحلة العلية لمنطقة توات** ،ج1، دار هومة ، الجزائر ، د ط ، 2005، ص63.

[4] محمد الصالح حوتية ، **توات والأزواد** ، ج1، دار الكتاب العربي ، الجزائر ، ط1، 2007، ص 28- 34.

* - تيدكلت : مصطلح بربري تعني راحة اليد (الكف) تقع أقصى الشرق من الواحة التواتية وبين الهقار "بلاد الطوارق" وتوات تنتشر بها واحات النخيل وحوالي 50 قصر وتنقسم تيدكلت إلى شرقية عاصمتها "عين صالح " وغربية عاصمتها "أولف".

[5] محمد باي بلعالم ، مرجع سابق ، ص63.

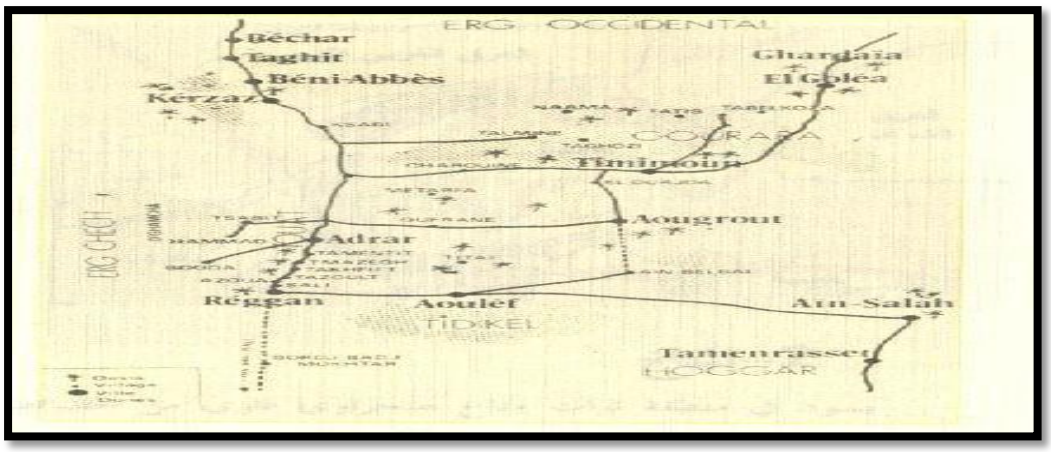
[6] محمد الصالح حوتية ، مرجع سابق ، ص 35.

وإقليم توات يقع في جنوب غرب الصحراء الجزائرية التي هي جزء من الصحراء الكبرى الإفريقية ، وتبعد أقرب نقطة منه عن العاصمة الجزائرية 1500كلم ، وهذا الإقليم يشمل على عدد من الواحات والمدن والقصور تزيد على 350 واحة متناثرة هنا وهناك على رمال الصحراء أشبيه بالأرخبيل في البحار ، وهي تغطي حوالي ألفي ميل مربع من الأرض . ويقع الإقليم بين خطي 30/26 درجة شمالاً ، وبين خطي طول 4 غرباً إلى1 شرقاً ، وهذا الموقع امتداداً طبيعياً لمنخفض تترروفت نحو الشمال.

والإقليم حالياً يقع ضمن إمتداد أدرار وعين صالح حيث كانت تعرف الأولى باسم منطقة توات ، والثانية باسم منطقة القورارة ، والثالثة باسم منطقة تيديكلت.

ينتهي بالإقليم ثلاثة أودية تصب مياهها الجوفية فيه لتغذي الفقاقير والآبار بالمياه التي بعثت الحياة في هذا الجزء من الصحراء. وهذي الأودية هي (واد مقيدون) الذي ينتهي بمنطقة القورارة ، ثم (وادي مسعود) الذي ينتهي بمنطقة توات ، والثالث (وادي قاريت) الذي ينتهي بمنطقة تيديكلت.

إن أصل كلمة توات بربري أطلقته قبائل اللمتون عندما لجأت للإقليم في منتصف القرن 12 م إلى المكان بعد أن وجدوه يناسبهم (يواتيهم) هذه القبائل قدمت من صنهاجة بالمغرب في فترة حكم المرابطين وبعدها التحقت الكثير من القبائل البربرية أهمها الفرع الزناتي خلال القرن الثالث عشر إثر تغلب الموحدين على المرابطين.



المصدر: بوعلالة جلول ودحمان نورالدين ، مركز الحفاظ على التراث المادي واللامادي لمدينة تمنطيط أدرار، مذكرةلنيل شهادة مهندس دولة في الهندسة المعمارية، المدرسة المتعددة التقنيات للهندسة المعمارية والتسيير

III توات المناخ والأمطار :

يقع إقليم توات جنوب غرب الصحراء الجزائرية تبعد أقرب نقطة منه عن العاصمة الجزائرية بحوالي 1500 كلم.

يشمل الإقليم عددا من الواحات والمدن والقصور التي تزيد عن ثلاثمائة منتشرة هنا وهناك على رمال الصحراء أشبه بالأرخبيل في البحر ، وتغطي حوالي ألفي ميل مربع من الأرض ويقع الإقليم بين خطي عرض 30/26 درجة شمالا ، وبين خطي طول 4 غربا إلى 1 شرقا.

وهذا الموقع يمثل إمتدادا طبيعيا لمنخفض تترروفت نحو الشمال : وتمتد في غرب الصحراء بعشرات الآلاف من الكيلومترات ، وقد ظلت منطقة مستعصية مجهولة لدى المستكشفين الأوروبيين حتى سنة 1900.

وقد أطلق على هذه المناطق الثلاثة إسم منطقة توات . وهو ما يطلق عليه إداريا ولاية أدرار التي تتربع على مساحة تقدر بـــ 427.931 كلم مربع .

1-المناخ : بالرغم من ظاهرة الجفاف التي يتسم بها مناخ الصحراء نلاحظ أن الأمطار التي تنزل في الشمال تترسب إلى عمق الصحراء وترفع من منسوب الحوض الباطني ، ويبلغ قياس الأمطار خلال السنة كلها 200 مم . وهذا يؤكد ندرتها واعتماد الفلاحة على السقي التقليدي والري المحوري خاصة في السنوات الأخيرة ، في حين تسقط كل 10 سنوات كميات هائلة من الأمطار تحدث خرابا للبيوت المبنية بالطوب ، وتؤثر على الفلاحة بشكل خطير مثل أمطار سنة 1965 و 1975 وسنة 1985 وأمطار أبريل 1990 و 25 يناير 1991 . إن هذه الأمطار ليست ذا فعالية للفلاحة فسرعان ما تتبخر بعد ملامستها للأرض بل ولربما الأمطار تنزل وقبل أن تلمس الأرض تجف . وهذا لارتفاع درجة الحرارة[1].

2-**الحرارة** : من شهر نوفمبر إلى شهر مارس تبلغ 30 درجة.

من شهر ماي إلى شهر سبتمبر تصل إلى 45 درجة 50 درجة.

[1] مبروك مقدم : **مدخل مونوغرافي في المجتمع التواتي** ، الجزء الأول ، دار هومة الجزائر ، ب ، ط ، 2008 ، ص ص 25 ، 26.

3-**الرطوبة** : تمتاز المنطقة بالرطوبة طوال السنة مما يشجع على إنتاج النباتات المبكرة خلال السنة كلها ، وقد أثبتت التجارب إمكانية حرث القمح مرتين في السنة صيفا وشتاء . وتتراوح ما بين 27% و 30 % وتنقسم إلى حدين :

الحد الاقصى مثلا لبلدية أدرار مقر الولاية يتراوح ما بين 45% أما الحد الأدنى هو 12 % . أما بالنسبة لبلدية تيميمون ثاني تجمع ضخم بعد مقر الولاية يبلغ الحد الأقصر 49% والحد الأدنى 16 %.

4-**الرياح** : تبلغ سرعة الرياح متر في الثانية (م/ثا) ويكون التكرار في بلدية أدرار مقر الولاية 6 % وفي بلدية تيميمون 5% ، أما الرياح التي سرعتها من متر إلى خمسة أمتار في الثانية يكون التكرار في أدرار 37% وفي تيميون 60% وهذا مؤشر يجب أخذه بعين الإعتبار في الفلاحة الصحراوية ، وتحمل الرياح الصحراوية أسماء تختلف باختلاف المناطق فتسمى (الشهلي) في وسط الصحراء ، ومعناها الرياح الجنوبية ، أما الرياح الخطيرة والزوابع المثقلة بالرمال والغبار التي تسمى بالفرنسية (سيروكو) فهي الرياح الجنوبية الشرقية وتكون ساخنة وتكثر في شهر مارس ، أبريل وماي من كل سنة.

ويمكنها أن تحمل الحصى الصغيرة ، وتسقط النخيل وتقلع الأشجار والجدران ، أما الرياح الفصلية خاصة رياح ديسمبر والتي تسمى السابعة عندنا تأتي في مواسم نضج القمح والشعير . قال في كتابه العزيز (وأرسلنا الرياح لواقح)[1].

IV الحياة الاجتماعية بتوات :

يعتبر المجتمع التواتي من أفضل المجتمعات من حيث متانة العلاقات العامة ، والتي كان يسودها الود و التراحم ، والعطف والتآخي وهذا أمر استوحاه أهل توات من دينهم الإسلامي ، فهو يحث على الصدق في التعامل والمحبة والصفاء للمسلمين ، و لم يكن الأجنبي في توات يلق أدنى شيء من الضيق أو الإحرا ج ، لأنهم كانوا أناسا بحكم سليقة طبعهم كرماء أوفياء ، وبسبب قناعاتهم الفكرية استطاعوا العيش بأمن وسلام وذلك مع إختلاف أجناسهم ، وافتراق طباعهم وكانت لهم عادات وتقاليد جمة لا يخرج أغلبها عن أوامر الشريعة الإسلامية فنجدهم أناسا يكرمون الضيف ويبحثون عن سعادته ، ويحرصون على أن يكون بينهم جزءا لا يتجزأ منهم . وكان هذا الفعل متعارفا بينهم في جميع القصور ، فبمجرد نزوله في البلدة تتناوب العائلات في

[1]-مبروك مقدم، مرجع سابق ، ص 27.

إقامة موائد الطعام والإكرام ، وكانت تحضرها الجماعة والأعيان من البلدة ، وفي بعض الأحيان من القصور المجاورة.

وقد ذكر سيدي محمد القاضي أن أهل توات عملوا على تنمية نظام الضيافة بتوات وذلك بجعل بيوت مقصورة على الضيوف والمسافرين ، وبتخصيص أوقات خاصة بالمسجد ، يعان بها على تلبية احتياجات الضيوف ، وبهذا نجد المسجد يساهم بصورة فعلية وعملية في نظام المجتمع.

واهتم أهل توات بزيارة الأقارب ، ومراعاة حقوقهم والنظر لأحوالهم والاجتهاد في طلباتهم وكانت اللقاءات بينهم متواصلة بهدف تزكية الروابط ، وتنقية أجواء علاقاتهم وزرع الخير والمحبة فيما بينهم ، فجعلوا من يوم الجمعة موعدا للتباحث والتلاقي فقد كانوا يحضرون مأدبة الغذاء عند أحدهم ، ثم بعد ذلك تناقش المسائل العالقة ، وينظر في الأمور اللاحقة[1].

وعند الحديث عن الزواج في المنطقة فكان يتم وفقا لتعاليم الشريعة الإسلامية ، فتكون الخطبة أولا ثم تتبع بعدها بمراسيم الزواج ، إلا أن اللافت في هذا الأمر أن الزواج كان في الغالب يقع بين الأقارب عادة ، مع أن الرجل تميز عن المرأة بشيء من الحرية في تحديد من يريد ، بخلاف المرأة فلم يكن لها ذلك ، بل كانت في بعض من الأحيان تقاد إلى الزواج رغما عنها وذلك من باب الجبر الذي أعطاه الشرع للأب ولكن في غير ضراء مضرة ، قال خليل : (وجبر المجنونة والبكر ولو عانسا.....).

وقد ترك في وقتنا وكأننا اليوم أصبحنا على حد قول القاضي ابن عاصم الذي قال في التحفة :

ويستحب إذنها[2] والسيد بالجبر مطلقا له تفرد

وفي مناسبات كبرى كالزواج كانت القبائل تستدعي أعيان القصور الأخرى لمشاركتهم المسرات والأفراح ومما يرويه القاضي سيدي محمد بن عبد الكريم أن تكون العريس كان في اليوم الثالث يؤخذ إلى المسجد وكأن لسان حال الجماعة يقول له : يجب أن تكون العلاقة بين المسجد وبيتك وثيقة ، و لم يكن لهذا الفعل من غرض سوى توكيد وتثبيت علاقة العبد بربه من خلال حرصه على صلاة الجماعة ، واهتمامه بها ومسارعته إليها.

[1] عبد الحميد بكري : **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، مرجع سابق ، ص 20.

[2] اي يستحب للاب اي يستادن ابنته البكر البالغ عند تزويجها اي يشاورها فيه، ويكون بواسطة ما لا تستحيي منه فقد لا تريده .

وكانت أم الزوجة أول من يعلم بحملها لأنها من ينشغل باله إذا تأخر حمل المرأة فنجدهم عند أبواب طب الأعشاب يلتمسون الأدوية والمخارج ، ومع تطور العلم والطب تحولوا إلى الأطباء العارفين ، وتبلغ الفرحة مبلغها عند ازدياد مولود للعائلة سواء أكان المولود ذكرا أو أنثى ، والإخبار لجميع أفراد العائلة يقع ، وتحصل البهجة والسرور ويقوم والد الصبي بذبح أجود ما يملك من شاة أو غيرها ، وذلك لمقابلة الضيوف والزوار ، وهذا ما نسميه فقهيا بالعقيقة فإن أهل توات اهتموا بالعادات الدينية ولا تزال مستمرة إلى الآن ومنها كذلك أن يوم السابع يحلق شعر الصبي ويوزن ذهبا ، ومن العادات المستحكمة في المنطقة كذلك التأذين في أذن المولود من الجهة اليمنى[1] ، أما من جهة اليسار فتحصل الإقامة ، وفي سابع يوم من ميلاده يوضع له الإسم وذلك بحضور العائلة والأحباب، وكان الإبن الأول دائما يسمى على جده لإبيه ، ونفس الشيء مع البنت فكانت تسمى لجدتها لأبيها[2]. وقد كان التواتيون يسمون بأسماء عديدة ولكن أهمها كان أحمد ومحمد وما عبد ، ولم تخل المنطقة من بعد التسميات البربرية حمو مثلا ، وكان المولود إن ازداد يوم الجمعة سموه بوجمعة ، وإن ولد يوم العيد سموه العيد وفي رمضان سمي رمضان إلى غير ذلك ، وتيمن الناس بأسماء الأولياء والصالحين ك ناجم تبركا بالشيخ سيدي ناجم بتمنطيط مثلا ، وفي بعض الأحيان تكون التسمية عن طريق المنام وبعضها الآخر قد يكون جلبا للحياة ودفعا للمضرة ك يحي للمرأة التي يتوفى لها الأبناء.

وبعض العائلات تسمى أبناءها باسماء أجدادها كحالنا نحن البكريين فلا تخلوا عائلة من اسم : عبد الكريم أو البكري أو محمد وعبد الحق.

وهناك من يعتمد في تسمية على أسماء أبطال وشخصيات تاريخية ك جمال عبد الناصر ، وهواري بومدين وعبد الحميد بن باديس.

وفي يومنا هذا أصبحت التسمية مجانية تقريبا لكل هذا فهناك من يسمي أبناءه بأسماء غريبة عن المنطقة كنسرين ونانسي وشريهان وصوفيا ، وهلم جرا.....

وذكرى سيدي محمد القاضي أن الصبي كان لما يبلغ الثلاث من السنين يدخله والده الكتاتيب بغية حفظ القرآن الكريم ، وتعليميه العلوم الشرعية الأولى.

---

[1] وذلك عملا بسنة النبي صلى الله عليه وسلم

[2]–عبد الحميد بكري : **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، مرجع سابق ، ص 21

ونجد في توات صورا عديدة للتكافل الاجتماعي ، كانت بحق تقوي الروابط وتثبيتها فمن ذلك العمل الجماعي المنظم والذي يطلق عليه أهل المنطقة اسم التويزة ، هذا الإسم الذي ما كان يحل في الأذان إلا وتنجلي معه روح الأخوة والوفاء ، روح النجدة والمساعدة وغالبية هذا لنداء يقع لأجل إصلاح فقارة ما ، قد غلبتها الرمال وأوقفت سير مجاريها، أو قد تكون سقطت بالكامل وانهدام بنيانها وفي بعض الأحيان : من أجل إيقاف الرمال وزحفها سواء أكان ذلك على البساتين أو الديار[1].

ومما يذكر ويروى بتوات كذلك أنه في الكثير الغالب ينتهي مخزون التمر لدى الفقراء والمعوزين ، وهؤلاء المساكين هم أولائك الذين لا يملكون بساتين أصلا ، أو لهم نخيلات هنا وهناك ، ولكنها غير كافية لسد حاجاتهم السنوية فتجدهم عند أبواب الأغنياء ومستوري الحال ، فيدفعون لهم يوميا ما يسد الرمق ويقطع عنهم الحاجة والتسول.[2]

ونجد في المجتمع التواتي عادات كثيرة في الأكل والشرب ، ولكن شرابهم المميز والمقدم للضيف وغيره هو الشاي ، فهم يشربون منه الكثير ، فهناك من يحده بالصباح والمساء وبعد الغذاء وبعد العشاء ، وهناك من يطلق العنان لنفسه فيشرب منه بدون تحديد ولا وقت كحالنا.

أما الأعياد الدينية كعيد الفطر والأضحى وشهر رمضان والمولد النبوي الشريف ، فكانت لها فرحة خاصة مكانة عظمى في النفوس.

فتجدهم أفرادا وجماعات متجهين نحو المساجد لحضور صلاة العيد ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يقع التراحم بينهم والمسامحة ، وهو أهم ما يميز عيد الفطر ، حيث تلتئم فيه الخصومات ويترع فتيل المشاكل والفتن وتزرع المحبة والإخاء.

أما في عيد الأضحى فكان من يملك كبشا يضحى به عن نفسه وعن عياله ، ويبقى لهم في بيته بقية منه ، ثم يوزع أغلبيته على الفقراء والمساكين من أهل قصره ، بروح ملؤها الصفاء والمودة ، ورعاية الجار والإحسان ، عملا بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ومحبة في خصال الأكابر والعلماء والسير على نهج الأصفياء والزهاد ، فقد قال خليل : (وجمع بين أكل وصدقة وإعطاء بلاحد). وفي المولد النبوي الشريف

[1]–عبد الحميد بكري : النبذة في تاريخ توات وأعلامها ، مرجع سابق ، ص 22.

[2] وهي من العادات الحميدة التي يشهدها قصر تمنطيط خاصة .

يتجه الجميع إلى المساجد ، قصد قراءة القصائد والمدائح الدينية التي تتعرض لحياة المصطفى ، وتتناول خصاله بالمدح والثناء ، فتمسك أهل توات بهاته البدعة الحسنة منذ القدم ، وصارت عادة من العادات الحسنة ، والهدف منها تربية النشأ على حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزكية خواطرهم بسيرته الطاهرة[1].

أما في شهر رمضان فيتجه المصلون نحو المسجد لصلاة التراويح ، وقبل ذلك يقومون بقراءة الحزب الراتب جماعة ، وبعده تحضر الجماعة دروسا مع الإمام في الفقه واللغة والتفسير [2] وبعده تصلى صلاة التراويح وأكثر فعل المساجد في توات : أن يصلى الإمام الترويح بنفسه وفي الغالب والمعتاد أن يختم الإمام كتاب الله عز وجل قراءة ، وذلك لأن حفظ القرآن الكريم كان يعد م بديهيات المنطقة ، ويختمه حتى يسمع كلام الله أولائك الذين لا يقرأون ولا يكتبون من العامة.

وكانت بعض المدن الكبرى في توات كتمنطيط مثلا يقرأ فيها صحيح البخاري من أوله إلى آخره، حديثا حديثا يتناولونه بالشرح والدراسة ووقت قراءته بعد صلاة الصبح وعند الضحى ، وبعد الظهر إلى وقت المغرب ، وكانت ختمته تتم في السادس والعشرين من رمضان بحضور أعيان البلاد وبعض البلاد الأخرى وهذا فضلا عن العامة من المسلمين من أهل البلاد وغيرها.

وكان إذا جاء شهر رمضان في الصيف عانوا منه الكثير ، وذاقوا منه الأمرين، وذلك لشدة الحرارة صيفا فكانوا ينامون في النهار في الفقاقير لأجل برودتها ، فيبقون فيها لصلاة الظهر وبعد ذلك إلى المساجد ، وبعد صلاة العصر يتجهون نحو بساتينهم وحقولهم.

وفي وقت السحور كان يمر البراح بجميع ديار أهل القصر معلنا ومعلما عن دخول وقت السحور ، وذلك بواسطة دف يضرب عليه ، وكان البراح يأخذ أجرته بعد إنتهاء رمضان وكانت في الغالب من التمر.

أما ليلة القدر فكان شأنها معظما ، وأمرها في القلوب يفوق أي تعبير حازت الحرمة في يومها وانتظرها الناس بفارغ الصبر لما حوته من التعظيم والتقدير وكيف لا تحظ بذلك وهي من عناها رب العزة بقوله : ليلة القدر

[1]–عبد الحميد بكري : **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، مرجع سابق ، ص 23.

[2] وهي من العادات الموجودة بالقطر التواتي خاصة بقصر تمنطيط .

خير من ألف شهر ، فكانوا يبقون في المساجد من صلاة المغرب موعد افتتاح السلكة أي بدايتها ، وكان في الغالب يبدؤها الإمام أو من يرجى خيره لفضله وعلمه ، وتختم عند طلوع الفجر بعد صلاة الصبح[1].

والكثير من العلماء والأخيار كانوا يبقون في المسجد من الظهر إلى الصبح وهذا فضلا عن المعتكفين في المساجد ، كل على حسبه وطاقته بغية الأجر والثواب.

الحياة التجارية بتوات

وقد نشطت بتوات تجارة الذهب ، وكان لليهود عليها السيطرة الكاملة فقد ذكر في الأخبار أن تمنطيط وحدها كان فيها أكثر من 360 صائغا يهوديا ، ومع ضخامة هذا النشاط إضطر التواتيون لصك عملة خاصة بهم ، فوضعوا المثقال الذهبي ، وهو يقابل أربع غرامات ونصف من التبر أي أربعا وعشرين قيراط ، وبذلك نظموا تجارتهم وسهلوا أمرها.

وكان للتجار التواتيين وكلاء خاصين بهم في جميع المناطق التجارية ، خصوصا ببلاد السودان ومما يدل على أهمية توات وتجارتها من الناحية الاقتصادية تلك الرسالة التي أرسلها أمير برنور سنة (851هـ) يشكوا لعلماء توات فيها قلة توارد قوافل تجار توات على بلده في تلك السنة والتي قبلها ، ويرجوهم ويطلب منهم العمل على حث تجار قصورهم كي يبعثوا تجارتهم إلى بلده

ثانيا:المحيط المحلي لتمنطيط:

I –تمنطيط تاريخياً :

إن تمنطيط هو بلد مستبحر في العمران وهو مركز للتجارة إلى بلد مالي والسودان لهذا العهد ، ومن بلد مالي إليه وبينه وبين ثغر البلد المسمى غاوو المغارة المجهولة (تتزروفت) إذ لا يهتدي فيها للسبيل ولا يمره الوارد إلا بالدليل من الذين يكتريهم التجار من الملثلين الظواعن بتلك القفار (منطقة تدكلت)[2].

[1]–عبد الحميد بكري : **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، مرجع سابق ، ص 24.

[2]–مبروك مقدم ،مرجع سابق ، ص78.

وقد كانت مدينة تمنطيط مركزا تجاريا هاما محط القوافل لتبيع وتشتري وبه مصنع لصك النقود ، وصناعات أخرى ، لقد ساعدت عدة عوامل على ولوج القبائل العربية ومنها عوامل الترابط بين شمال إفريقيا وإفريقيا السوداء.

إن الاتصال بين شمال إفريقيا وجنوبها خف نسبيا عما كان عليه مع ظهور الصحراء ، أما الحيوانات الآهلية مثل الحصان فقد دخل شمال إفريقيا في الألفية قبل ميلاد المسيح وكما ظهر الجمل بها قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، وقد انقرضت الحيوانات لحركة الصيد في العهود ما قبل التاريخ ، واحتياجات الإنسان لها سببا في انقراضها .

وفي القرن الأول للميلاد أصبح الفيل مجرد ذكرى لكن النعامة استمرت موجودة في منطقة الغابة ، حتى القرن التاسع عشر وكذلك الأسد.

فكانت هذه الحيوانات ، وما ينتج عنها من خيرات أداة لجلب الإنسان الشمالي للإستيطان والتواطن داخل المناطق يكتشف كل يوم خباياها ، وتجود عليه بطبيعتها وخيراتها وفي نفس الوقت دون مضايقة من أي جهة كانت.

ويستطيع المؤرخ أن يتكهن بوجود هجرات قليلة أو كثيرة من الجنوب ، أي من البلاد الإفريقية في اتجاه الشمال.

ولا يستبعد (كامبر) أن تكون هذه الهجرات هي التي أدخلت إلى الشمال الإفريقي الحيوانات الآهلة أو فكرة استئناس الحيوانات وتهجينها في الصحراء والنجود.

ولقد كان لهذا التحول أثرا كبيرا في زيادة توطين القبائل العربية في الأقاليم وبالتالي التطور الثقافي لدى الإنسان التواتي ، لتزدهر الصناعة التقليدية والتجارة ، واختلاط القبائل ببعضها[1].

[1]–مبروك مقدم ، مرجع سابق ، ص79.

II -تمنطيط جغرافياً:

تقع تمنطيط جنوب غرب مقر الولاية ، يحدها من الشمال بلدية أدرار وسبع.

ومن الجنوب فنوغيل ، ومن الشرق أوقورت وتمقطن ، ومن الغرب بودة ، تعتبر مدينة تمنطيط أكبر بلديات الولاية ، تضم أكبر موروث عمراني وتاريخي وثقافي ، وهي عبارة عن مجموعة من القصبات الأثرية ذات بعد تاريخي.

III تمنطيط مناخياً :

تمنطيط عبارة عن مجموعة من واحات النخيل تضم في وسطها القصر الذي يمثل المدينة منخفضة عن القصر ، وهذا راجع إلى نظام السقي عن طريق الفقارة والتي هي عبارة عن أنفاق تحت الأرض تصعد فوق السطح بفضل الميل الضعيف الذي يسمح للماء بالخروج إلى سطح تتخلله أبار تساعد المجرى الموجود تحت الأرض على التهوية والصيانة ، هذه الأخيرة تتباعد فيما بينها بمسافة تتراوح ما بين 10 إلى 30م والمختلفة الاتجاهات بشكل إشعاعي نحو واحات النخيل وهذا يساعد في ترطيب الجو بتعدد الثقوب الأرضية ، بالإضافة إلى وجود السبخات التي تحتل جزء كبيرا من مدينة تمنطيط من الجهة الشمالية ، وهي عبارة عن منخفض رطب نتج عن تجمع الماء ، كل هذا أدى إلى وجود مناخ محلي خاص ومتميز ، وحسب اتفاقية رامسار تصنف تمنطيط كمنطقة رطبة (صنف قاري).

IV – المغيلي بتمنطيط ونازلة اليهود:

إن المغيلي كان رحمه الله رجل علم ومعرفة ، الأمر الذي جعله يلمح في توات الكثير من الأشياء التي لم ترق له ، وهذا ما دفعه نحو المطالبة بتغييرها ، واختلف في ذلك مع عدد من العلماء والفقهاء ، فكان ما يسمى بنازلة اليهود في توات ، وفي خضم هذا النزاع تولد ما يعرف بالإمارة المغيلية التواتية ، وذلك لأن المغيلي حول الصدارة والزعامة في المنطقة من تمنطيط إلى توات وهذا في حد ذاته ولد إساءة كبيرة للمغيلي وإمارته وطريقة منهجه وفكره.

دخل المغيلي توات فوجدها مملوءة مشحونة باليهود وقد عاثوا فيها فسادا فأظهرو قبيح أفعالهم واستحكموا في أمورها سرا وجهرا ، فكانت التجارة صناعتهم الأولى ، وبها تحكموا في اقتصاد البلاد ،

وطبعوه بطبعهم الخاص وسيطروا على تصديرهم للمعادن فتاجروا في كل شيء في السجاد والحرير بجميع أنواعه وأشكاله ، فضلا عن تصديرهم للمعادن الثمينة كالذهب والفضة ، وهذا ما مكن اليهود من السيطرة السياسية والتدخل في شؤون الحكم بالنسبة إلى المنطقة ، فكانوا يبعثون بالهدايا إلى شيوخ القبائل قصد حمايتهم وعدم التعرض إليهم ، لكن شوكتهم علت وفسقهم بأن وظهور فحمل الرجال في صدره الكثير من الهم والغم جراء ما يمارسه هؤلاء الدخلاء على المسلمين ، والذين صاروا يعيشون العز والأمان ، بعدما عرفوا الخوف والإذلال ، فكان من الثائرين عليهم شيخنا سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي ، الذي كان أكثر الناس شدة عليهم ، فقد عرفهم في تلمسان قبل مجيئه لتوات ، وبالتالي كان أمرهم مكشوفا عنده ، ومما أفاض الكيل عنده ، حال ذلك اليهودي الخائن الذي كان يصلي بالناس في مسجد قصر عمر ويوسف بتمنطيط ، وكان منافقا في الدين يخادع الله ورسوله يظهر الإسلام ويبطن الكفر ، بلغ من كيده للإسلام أن يرش المصلين بالبول في صلاة الفجر وغيرها ، فاحتال الشيخ المغيلي على إظهار كيده ونفاقه في الدين فجعل قنديلا في إناء مغلق وأتى به المسجد في صلاة الفجر، فما إن بدأ اليهودي يرش الناس حتى فتح المغيلي الإناء وظهر الضوء ، فوجد الرش بولا ، وأسرع الخائن هاربا ، فتبعه الشيخ المغيلي حتى لحق به عند القرارة من أرض أسبع فقتله وكر راجعا فصلى الظهر في المهوى بموضع يقال له : جامع الشيخ حتى الآن.

ومن يومها أمر الشيخ المغيلي بإجلاء اليهود وهدم كنائسهم ، فأهرع اليهود للشيوخ الذين كانوا يهادونهم ويلزمونهم المغارم ، ويتصرفون في أموالهم بماشاؤا فرفع الشيوخ الأمر لقاضي الجماعة الشيخ سيدي عبد الله بن أبي بكر العصموني ، فعارض المغيلي ، وحمي اليهود من سطوته وقال : إنهم أهل ذمة[1].

V -التدين الرسمي والشعبي بتمنطيط :

إن الإسلام نظم حياة المسلمين وجعلها ممزوجة بأفضل نظام اقتصادي وثقافي وغيره لكن نجد أن هناك الكثير من الأفعال والأقوال التي أصبحت جزءا من ثقافتنا الدينية ، ففي صلاة الفجر نضيف قولنا : الصلاة خير من النوم ، ولفظ : أصبح ولله الحمد ،ويوم الجمعة نقرأ القرآن جماعة في المسجد وهي بدعة من البدع المستحدثة في الدين، فضلا عن قراءة الحزب الراتب في المسجد وهي عادة اعتادها التواتيون بصفة عامة مطلقة لهاته القراءة الفضل الكبير في جمع القلوب وتأليف الكلمة ، ولقد اختلفت الفقهاء في هاته القراءة إلا أن الشيخ سيدي عبد القادر الفاسي رجح جوازها بشرط أن تكون سليمة غير محرفة.

[1]-عبد الحميد بكري : **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، مرجع سابق ، ص 36.

وفي صلاة الجنازة نشهد رفع الصوت بالشهادة : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، ومن بدع الجنائز في توات ما يسمى ب صبوح لقبور أو التاعموت وهو صباح الأيام الثلاثة التي تعقب الدفن ، حيث يخرج أهل الميت مع بعض الأقارب فيرشون الماء على القبر ويقرؤون ما تيسر من كتاب الله عز وجل وتكون السلكة في هذا اليوم وهي صدقة يقوم بها أهل الميت يحضر فيها جمع من المدعوين وغالبا ما تكون بالليل ثم بعد العشاء يختمون السلكة بقراءة سورة الإخلاص والمعوذتين وفواتح سورة البقرة وكذا خواتمها ، ثم في الأربعين تختم عليه سلكة أخرى لمن شاء.[1]

أما في شهر رمضان فهناك مظاهر عديدة غير الاستعداد للصيوم فالصائمون الجدد ذكورا وإناثا يحظون برعاية خاصة من جديد ثياب وذبح الوالد لابنه أجود ما يملك ، ثم يوم السابع والعشرين يتزينون ويخرجون إلى المسجد بقصد الصلاة[2].

وتتميز عاصمة الإقليم تمنطيط بقراءة صحيح البخاري الذي يقرأ في مدرسة الشيخ سيدي أحمد ديدي البكرية وهو يبدأ من منتصف شعبان حيث يقرأ ربعه الأول ، والثلاثة الباقية تقرأ في رمضان وفي الخامس عشر من رمضان نقوم بختم السلكة على البخاري ورجاله ويدعي أهل البلد عامة في المساجد فضلا عن بعض الضيوف والأحباب.

ويختم في السادس والعشرين من رمضان صباحا وذلك في حفل بهيج حيث تقرأ الأحاديث الأخيرة من الصحيح حتى الحديث الأخير وهو قوله صلى الله عليه وسلم : كلمتان حبيبتان إلى الرحمان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم فيرددها الحضور مائة مرة ثم يقرؤون خاتمة الكتاب ويفتحون جماعة ويدعون لبعضهم البعض وللمسلمين عامة[3] .

حيث يعتبر الحفل مظهر من المظاهر التي تحتاج إليها الذاكرة الجماعية في بناء وحداتها التذكارية. اذ يوجد في قصر تمنطيط حوالي ثلاثة عشر زيارة(13حفل) وتاريخ تمنطيط حافل بالاحتفالات والأعياد التي تعيد تنشيط الذاكرة الجماعية، اشهرها "زيارة" يوم عاشوراء المعروفة محليا بمصطلح " ***زيارة عاشوراء***"، والتي تقام فيها مختلف الرقصات الشعبية الفلكلورية (البارود الحضرة، قرقابو) مع تقديم الاطعمة من طرف أفراد

[1] وهناك عوائد عديدة لايرى لها اصل في الدين ولكن ما لا يعد مخالفة صريحة للشرع فقد امضاه العلماء .

[2]–عبد الحميد بكري : **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، مرجع سابق ، ص 25.

[3]– نفس المرجع ، ص 27.

القصر للضيوف المدعويين وبين أفراد القصر نساء ورجال، من خلال هذا الحفل تعيد الجماعة القصورية أحياء ذاكرتها وتؤكد من خلاله تضامنها الجماعي. من خلال الأطعمة الجامعية(السلكة) فالحفل في هذا المعنى المتمثل في الزيارات يشكل مادة أولية لصياغة الذاكرة الجماعية.

الملفت للنظر ان هناك نوعين من الحفل. حفل عام وحفل خاص، الحفل العام هو الذي يشترك فيه كل سكان قصر تمنطيط مثل حفل (يوم عاشوراء) أما الحفل الخاص فهو الذي تقيمه مجموعة اجتماعية تنتمي لنفس الجد المشترك، وما عليها هي إلا تجهيز الأطعمة مشتركة وتدعوا البقية من الناس المكونين للقصر من الإحياء الأخرى للاكل والفاتحة (قراءة القرآن).

ثالثا: التجليات الشعائرية والفرجوية لاحتفالية عاشوراء :

إن إحتفالية عاشوراء بالنظر إلى ميدان الدراسة هي إحتفالية قديمة حيث إعتاد الناس أن يخرجوا زكاتهم تبركاً بهذه الإحتفالية ، والملفت للنظر أن عاشوراء بالنسبة لقصر تمنطيط بمناسبة دينية قد أثنى عليها (الشيخ محمد بن الكبير رحمه الله) حيث أشار أن سكان قصر تمنطيط يخرجون زكاتهم في ديارهم ودعا لهم بخير لسهرهم ومداومتهم على هذه الإحتفالية .

ويشير أحد المخبرين أن الضامن لاستمرار هذه الإحتفالية هي (دار الضمانة) وهي الدار التي تزكي فيها عائلة (عمراوي) أحد (المقاديم) .

والمقدم يزكى برسالة تبعث إلى الشيخ (بوزان بالمغرب الاقصى) ليصادق على تزكية هذا المقدم إلى حين وفاته ، ويشغل حالياً منصب المقاديم (السي محمد والسي عبد العزيز) حيث يمثلان ضمانة لاستمرار (زيارة عاشوراء).

ويذكر أحد المخبرين أنه في السابق كان المقاديم يلجأون إلى القصور المجاورة لقصر تمنطيط في إتجاهيين مختلفين ، حيث يقومان بجمع الإعانة على القيام بزيارة عاشوراء ، وهذه الإعانة تسمى (الفقرة) ، فأحدهما يتجه جنوباً نحو قصور توات إلى حدود قصر (أغرمامالال) ويخرج مباشرة بعد (عيد الأضحى) . بينما يتجه الأخر نحو بقية القصور شمالاً ويشمل ذلك (قصر بودة) وصولاً إلى (قصر ولاد راشد) .

ويقدم أعيان هذه القصور (التمر ، الزرع ، .....) إلى المقاديم كي يساعدوهم على إقامة إحتفالية عاشوراء. ويقوم المقاديم بجمع ذلك في دار الضمانة والموجودة بقصر(غمر أقبور) ليتم توزيع الفقرة على باقي سكان تمنطيط . وتقام ضمن هذه الإحتفالية مجموعة من الرقصات الفلكلورية مثل (**رقصة قرقابو أو لعبيد**) ويطلق على هذه الرقصة في منطقة تيديكلت اسم "داراني".

وترجع أصولها إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، والبعض يرجعها على إفريقية وذلك حين أخذ مجموعة من الأسرى يحدثون إيقاعا بسلاسلهم وأغلالهم .

أما الآلات التي تستعمل فيها "الدندون" وكذلك القلال وكذلك "القراقيب".

وربما يرجع اشتقاق تسمية هذه الرقصة من صوت تلك الصفائح الحديدية التي تحدث "قرقبة".

ونشير أن الذين يؤدون هذه الرقصة في بعض النواحي هم من عائلات محددة ، يسمون "أولاد لعبيد" وهم يتوارثونها أباً عن جد حتى اليوم.

أما الأغاني التي تردد فيها فإنها عبارة عن ذكر الله والرسول والصحابة والأولياء وغيرها بطريقة متفرقة تتماشى مع الإيقاع وهي تتجلى في الريثم البطئ ، و الريثم السريع .

وهناك موسم محدد تتجول فيه هذه الفرقة لتدخل البيوت الموجودة في القرية أو القصر وفي كل بيت تؤدي مجموعة من الأغاني.

أما عن سير الحفل فتبدا حلقته الأولى يوم 09 محرم ويقال له يوم (بيانو) حيث يتم فيه طهي (الفول ، الحمص) وتوزيعه على الأطفال ويتزامن ذلك مع إستقبال (المقاديم) لجميع أصناف الفلكلور المشاركة (الفقرات) من (راقصي البارود ، الحضرة ، قرقابو) ، بما في ذلك الضيوف . حيث تشارك في الفلكلور كل من قصور (بودة، بوفادي ، زاوية سيدي البكري ، تسابيت) ويكون هذا التجمع (بدار الضمانة) ومركزها (تاهقة) التي يستقبل فيها المقاديم الذين تمت تزكيتهم كل مجموعات الفلكلور المشاركة إضافة إلى ذلك مختلف الضيوف الزائرون .ويتميز هذا اليوم بخروج الأطفال لجمع أكلة (بيانو) إضافة إلى جمع الحلوى .

بعد ذلك تقام ليلاً (رقصة صارة)[1] بالقصر العتيق (توفاغي) و هي رقصة حماسية استعدادا للجهوم أما في الوقت الحالي فإنها لم تعد سوى رقصة استعراضية تستعمل فيها العصي من أول الرقصة إلى آخرها بعدها كان يتم التسخين بالعصي ثم بعدها تحمل البنادق وفي هاته الرقصة يرتدي الراقصون عباءات بيضاء وسراويل سوداء من النوع التقليدي أو ما يسمى "سروال لعرب" ونعلين من النعال الصحراوية التقليدية ويجتمعون كل اثنين مع بعضهما البعض وتبدأ فرقة الإيقاع أو الزفافنية بالضرب على الآقم وهي التبقال والقلال أو أقلال وكذلك آلة التزمير والتي تسمى "تزمارين" ثم يشرع كل واحد منهم في توجيه الضربة إلى من يقابله بالعصاة ليتعرضها هذا الأخير أو بدوره بضربة معاكسة وقد يضربون ضربة واحدة أو أربع ضربات متتاليات لتناسب الإيقاع ، وفي الأول يكونون على شكل دائرة ثم بعد ذلك تحدث نوعا من الحركة ، حيث يدخل أربعة إلى داخل الحلقة ليوجه كل منهم الضربة للذي يقابله خارج الحلقة . وفي كل هذا يتبع الإيقاع ثم بعد ذلك تعكس العملية ثم بعدها يجلس كل واحد على ركبة وإبقاء الأخرى على شكل زاوية قائمة ويتبادلون الضربات كالعادة ، وتنتهي الرقصة بالحركة الدائرية التي بدأت بها ثم تتحول إلى صف ليخرج الراقصون من الساحة الواحدة تلو الآخر.

أبيات من رقصة صارة

الله مولانا يا الله الله مولانا يا الله

[1]–عاشور سرقمة ، **الرقصات والأغاني الشعبية بمنطقة توات** ، مدخل للذهنية الشعبية ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران ، د ط ، د س ، ص34.

لحبيب مولانا يا الله لحبيب مولانايالله

في اليوم الموالي وهو يوم العاشر من محرم ندخل في الحلقة الثانية لطقس الاحتفالية حيث تدخل فقرات الفلكلور إلى دار الضمانة عند المقادم فيقومون ببعض الرقصات الخفيفةويختتمونها بالفاتحة .ويتم هذا بقصر تاهقة ، حيث يمنح (المقادم) العلامات إلى فقرة الحضرة التي تقوم ببعض المدائح بمعية حمل بعض أفردها للعلامات ، ليختتم المشهد بالفاتحة جماعة مع فرقة البارود القادمة من قصرة بودة و التي تكون قد قامت برقصة خفيفة (فزعة وحدة) ثم يدهب الجميع لتناول وجبة الغداء في دار الضمانة .

ثم تستأنف رقصة الحضرة والبارود مساءاً إلى وقت متأخر من الليل . حيث تقام رقصة البارود في القصر العتيق (توفاغي) ، بينما تقام رقصة الحضرة بقصر (غمر أقبور) بالرحيبة

إلا أن الحضرة تستمر إلى طلوع الفجر .

و رقصة البارود [1] هي رقصة منتشرة وطنيا وعالميا لكن المفارقة تكمن في ما تسمى الصيغ وهي تلك العبارات المسموعة التي يتغنى بها الراقصون وهي تختلف من منطقة إلى أخرى ويسمى ما يقول هاته الصيغة بـــ (الصياغ) وهي من صاغ يصوغ أي اعطى الأمر قالبا معينا ، وهذه الرقصة تنقسم إلى عدة مراحل في بعض مناطق ولايتنا فأولا يتشاور الكبار من أعضاء الفرقة مع الصياغ حول الصيغة التي سيدخلون إلى الحلقة

[1]– عاشور سرقمة ، مرجع سابق ، ص61.

وهم يرددونها وعندما يحفظونها ينادون على الآخرين وهم يرددونها فيجتمع الكل ليشكلوا صفا واحداً ثم يشرعون أثناء الدخول إلى ساحة العرض في تشكيل حلقة وريدا رويدا وهم يحملون البنادق ورؤوسها للأسفل واليد اليمنى تشد أخر البندقية والذي يسمى محلياً بـــ (الشيميني) وعندما تكتمل الحلقة يتحول الراقصون ليمسكوا البنادق من وسطها ويكون مخرج النار إلى أسفل وهم يتحركون صعودا وهبوطاً في حركات متناسقة تتماشى والإيقاع واللحن الذي وضع لتلك الصيغ إلى أن يقترب الإعلان عن إنتهاء الحلقة فيمسكون بأيديهم اليمنى على (الزناد) وقد كانوا قبل بدء الحلقة قد ملئوا بنادقهم بالبارود المصنوع من مادتي الفحم والكربيون ويكونو كذلك قد وضعوا (الكبسونة) على ما يسمى (الزناد) ليضرب الكبسونة فتحدث شرارة وهي على صلة في داخل البندقية أو (المكحلة) أو (لعمارة) فيحدث الإنفجار وتخرج لتحدث دخانا.

ورقصة البارود في أصلها رقصة قتالية كانت تستعمل للدفاع عن الحياض والقرى والقصور بالمنقطة وكانت توضع مع البارود قطع حديدية.

وقد ارتبطت رقصة البارود في منطقة توات بما يسمى محليا بـــ (الزيارات) التي تقام على مدار السنة لزيارة أضرحة الأولياء الموجودين تقريباً في كل القصور .من بينها المولد النبوي الذي يقام بزاوية كنتة فتحضره فرق بارود كثيرة .

أما عن رقصة الحضرة فهي وليدة حلقات الذكر وهي الآن تحتوي على مجموعة من الحركات الصوفية في طبعها بتعابير شعرية صوفية وإن هذا الرقص والإنشاد جاء فيما بعد .

لكن ظاهرة الحضرة التي نجدها بمنطقة توات تشدنا شدا إلى القول بإمكانية تطور تلك الحلقات الصوفية إلى هذا الشكل من الإيقاع والإنشاد وإن لم يكن في أول الأمر بل كان إمتداد له (ونستنتج بأن هناك ملامح عامة تتفق فيها الطرق الصوفية ، خاصة من حيث عملية التدرج من مرحلة الذكر إلى مرحلة الإنشاد الشعري الصوفي ، وإن هذا النوع نمط من أنماط الذكر ذلك أنه غالباً ما يكون مزخرفاً بأسماء الله الحسنى أو مدعما بمقاطع من الآيات القرآنية) وبالفعل فإننا نجد معظم القصائد الشعرية التي تقال في الحضرة تعتبراً رصداً لمجموعة أذكار صوفية زهدية تحث على عبادة الله سبحانه وتعالى وطاعة رسوله ، وتستعمل فيها آلة الدف أو ما تسمى محليا بـــ (الطارة) لكن (الظاهر أن الحاجة إلى الموسيقى عند أهل التصوف تبعث من استعمال الأذكار والصوفية قد تفردوا بين رجال الدين للسماع والموسيقى حيث أقبلوا عليه بقوة حتى عدوه من طقوسهم الأساسية) .

في فجر يوم الحادي عشر من محرم تبدا الحلقة الأخيرة من طقس الأحفالية حيث تختتم الحضرة بإقامة الفاتحة فجراً . وبعد الفاتحة ينطلق الموكب برفقة المقاديم وحاملي (العلامات) وضاربي الحضرة نحو المقابر وهم يرددون التهاليل إلى أن يصلوا إلى قصر (سيدي ناجم) حيث يختتمون جولتهم بإقامتهم للفاتحة .

ثم يعود الموكب أدراجه نحو قصر (غمر أقبور)بالرحيبة لتناول فطور الصباح ، إلا أن فرقة البارود تعود الى قصر سيدي ناجم وتستمر في اداء رقصاتها الفلكلورية إلى غاية موعد الغداء حيث يتم إطعام الضيوف والفرق الفلكلورية ليتفرق بعدها الجمع .

خلاصة

إن احتفالية عاشوراء هي تحيين لزمن قديم يعظمه سكان قصر تمنطيط ، ويتم التحضير له موسميا ،ودلك بعد عيد الأضحى من كل سنة ،ويتم دلك عن طريق الأشخاص الدين تم تزكيتهم ،حيث يعتبرون الضامن الرئيسي في استمرارية هده الاحتفالية ،كيف لا وهم من يسهر على جمع الإعانات من جميع قصور توات لإقامة هده الاحتفالية ، إضافة إلى استضافتهم لجميع فرق الفلكلور المشاركة في هده الاحتفالية ،وتبقى احتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط عبارة عن مناسبة أو احتفالية دينية تجمع بين .التدين الرسمي والتدين الشعبي وهدا بخلاف ماهو عليه الحال بالمشرق حيث تعتبر عاشوراء عند الشعبية ذكرى حزينة يستعيدون بها ذكرى استشهاد الحسين عليه السلام لأن عاشوراء بقصر تمنطيط تطبعها العديد من الرموز الدينية والفرجوية التي تبعث على العديد من الوصف والتأويل وتعبر عن قول المخيال الثقافي الذي لايزال صامدا أمام جميع المتغيرات المادية .

الاستنتاج العام

الاستنتاج العام

ان هذه المرحلة من البحث جد صعبة وحساسة بحيث تعد بمثابة نسج تلك الاشكالية التي تم اختيارها للبحث وكذا الفرضية التي تم التوصل اليها عن طريق التحقيق والبحث الميداني، فلقد كانت الاشكالية محددة منذ البداية والتركيز انصب على فحص مدى ديمومة واستمرارية هذا الحفل، وقد تمحورت الفرضية الأساسية التي تم احتيارها حول فكرة مفادها أن قوة الرمز والموروث الثقافي والتعويل على تلك الممارسات المنتجة لراسمال ثقافي واجتماعي يضمن تكافل باقي اعضاء المجتمع داخل هذا الحيز الزماني والمكاني من تحين ذكرى عاشوراء كل سنة.

لقد بينت الدراسة أن مظاهر الاحتفال المتنوعة والتكلف في سبيل القيام بهذا الحفل لا ترتبط بحسابات مادية وانما ترتبط بالذاكرة الجماعية وبقدسية الحفل وضرورة القيام به كل سنة، فهو في الحقيقة ضامن وظيفي بنائي لطبيعة العلاقات الاجتماعية وموروثها الشعبي المحلي وهذا متجلي من خلال تلك الاعراف والعادات وتقاليد التسامح والتضامن.

فالمقدس وطقوسه من خلال ذكرى عاشوراء هو في الحقيقة متعلق بمعنى الممارسة فليس المقدس مقدسا خالصا بقدر ما هوآلية اجتماعية دينية تدخل ضمن التراكيب والعلاقات الاجتماعية التي غذتها الذاكرة الجماعية وظروف دعم أسس المتخيل الثقافي والاجتماعي لهذه الجاتمعات المحلية.

وما دام احتفالية عاشوراء إلتقى فيها الاسلامي بغيره والطائفي والمذهبي فيعني هذا أن هنالك قدرة لظاهرة صوفية صحراوية محلية في ضمان أسس التواصل والامتداد دون الغاء تحت راية صوفية متسامحة ومنفتحة.

فالتدين يشمل بالضرورة كل المعتقدات و الطقوس التي يعتقد الناس أنها دينية و يتعاملون معها على هذا الأساس ذلك أنه ليس من مهام الانثروبولوجيا الخوض فيما هو إلاهي ، بل يعتبر الهدف من وراء وصف و تحليل هذه الممارسات الدينية هو محاولة تحديد دلالتها و معانيها و الوظائف التي تؤديها وسط مجتمع قصوري.

فعاشوراء هو يوم مقدس و مبارك يعاد فيه ربط ما تصدع من علاقات بين الاقارب و الجيران ، و حفل يتم فيه الترويح عن النفس و الإنتشاء بسماع القرآن الكريم و إنشاد المدائح النبوية حيث يتوقف وجود

المقدس على المقدرة الانسانية في العطاء الرمزي، لذا حينما تثار علاقة المقدس بالرمزي ، يتحول سؤال المقدس إلى سؤال عن الكيفية التي يهب بها الانسان المعنى لما يوجد حوله و بها و من خلالها يملأ الموجودات بالمعنى كي تتحول الى موجودات رمزية، و إذا كان المقدس مميزا بغموضه وازدواجيته،فإن الرمز ظل دائما حاملا للغز و معنى ما فائضين يتطلبان الكشف و الإظهار، ربما لهذا السبب ظلت الرموز لغة المقدس المفضلة مثلما ضلت تعبيرية المقدس محكومة بتعددية المعنى و بلعبة الحضور و الغياب ، و كذا القدرة على استحضار الغيب و العجيب في واضحة النهار.

ينتمي المقدس إذن إلى جهة الرمزي ، و بفضل هذا الانتماء تهيكلت عبره بالرموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي ، لتظهر بألوان متعددة .

و هنا يظهر الرمز بوصفه المجال الذي يحيا فيه المقدس حركتيه، بين أنماط القول و السلوك و التخيل وفي الكشف أيضا عن الطقوسي بوصفه المجال الذي يتحول فيه المقدس إلى معيش.

إن اللغة الرمزية لغة ثقافية ـــ اجتماعية الأمر الذي يجعل المتخيل مشحونا حتى العظم بالثقافي،و حاملا للبعد الاجتماعي ، انه متخيل رمزي ـــ اجتماعي بشكل أنوية الهوية الثقافية و الاجتماعية لكل مجتمع و بفضل طبيعة الاجتماعية تلك تنهل منه الفئات الاجتماعية ما به تبرر مواقعها و مصالحها و مقاصدها .

يحتضن المقدس البعد الديني و التخيلي ، مثلما بفضله و داخل مجاله يمارس الافراد و الجماعات عبرهما نحو عوالم فوق وتحت طبيعية .

و ما يهم هنا بالأساس هو البعد الممارساتي لهذه الطقوس، فهي بهذا المعنى ممارسات تكشف عن طابعها الديني أو السحري من خلال معانيها و وظائفها التي تحدد بالدرجة الأولى وسط مؤديها ، باعتبار أن هذه الممارسات هي حمالة بالضرورة لمجموعة من التصورات ذات معاني و مغازي محددة، فالفعل الطقوسي كفعل في الزمن و على الزمن يتفاعل مع إدراك للراهن و المستقبل بواسطة أفعال معتادة (طقوسية) ووفق منطق خاضع لبنيات ذهنية مكتسبة في الممارسة ، توجد صيغتها (المولدة) في الجنسين.

ومن هنا وجب الوقوف على التحولات التي يعرفها الحقل الديني للمجتمع الأدراري و الاخص في الوسط القروي (تمنطيط) بما يقتضي ذلك من فهم لآليات الوجود و الاستمرار و التغير و المنطق الداخلي و تحديد العلاقات و الروابط مع التنظيم الاجتماعي و الحس المشترك القائمين ، ذلك أن المجتمع التواتي، شأنه

في ذلك شأن المجتمعات العربية و الاسلامية يعيش بحكم التحولات السريعة التي مست بنياته الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية خلال العقود الاربع الاخيرة في زمن تتنازع فيه أنماط الفهم و التأويل للإسلام ، فالنمط العام للتدين الذي يمفصل معظم الفئات الاجتماعية العريضة بالمجتمع الأدراري أصبح اليوم أكثر مما كان عليه في الماضي محط اعتراض و نفور من لدن الحركات الاسلامية الاصلاحية بمشاربها و تفرعاتها التي تراه خاطئا و منافياً لجوهر العقيدة و مجانبا للإسلام الصحيح ، إذ تدعو هذه الجماعات الدينية الاصلاحية الى العودة الى إسلام السلف الصالح باعتباره النموذج الأسمى للمجتمع المسلم ، هذا النموذج الذي يعلو من منظورها على كافة التغيرات الزمنية التي تمس الأفراد و الجماعات و عليه فإنها لا تفرق في اعتراضها على المعيش الديني السائد بالمجتمع الأدراري بين تدين النخبة المتعلمة و العصرية ، و بين تدين الفئات العريضة من الأميين و بسطاء الحال .

لقد وجد مجتمع قصر تمنطيط في احتفالية عاشوراء الطقس الدوري المحين لزمن قدسي معين ، والباعث على لم يشمل كل قصور تمنطيط وتوحيدها في احتفالية دينية موحدة بدل من إقامة كل قصر لزيارة وليه ،ومن ثمة كان لزاما على المجتمع التمنطيطي التكيف مع المتغيرات المادية الحديثة وكثرة إقبال الزوار ، وهو تحول يضع إحتفالية عاشوراء أمام رهانات الاستمرارية ، ولذا نجد القائمون على هذه الاحتفالية حرصوا على ثبات ونمطية هذه الاحتفالية في بعدها الديني والفرجوي وذلك رغم بعض التحولات التي مست بعض الرموز الفرجوية للاحتفالية إلا أنها لم تؤثر على المخيال الثقافي للفاعلين داخل إحتفالية عاشوراء،نظرا للنمط المغلق الغالب على قصور توات وأهمها قصر تمنطيط والذي مكنة من الحفاظ على الزيارات السنوية وعلى الاحتفالات الدينية وأهمها *إحتفالية عاشوراء*

ولذا استمرارية احتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط يغذيها الفاعلون أو المقدمين داخل القصر ودورهم الرئيسي في المحافظة على إقامتها ومقاومتهم لكل أشكال التحولات المادية لاسيما أن معظم العائلات داخل تمنطيط نجدها قد استكفت عن إعانة المقدمين لها من خلال ما يجمعونه من القصور المجاورة. وبهذا يعيد الفاعلون داخل قصر تمنطيط إعادة ذاتهم وتقوية مخيالهم الثقافي الصامد أمام الرهانات المادية بل حتى السياسية . بل بالعكس لقد استطاع الفاعلون تكييف التحول المادي لصالحهم ، لاسيما بعد تحسين المستوى المعيشي للعديد من العائلات داخل قصر تمنطيط إضافة إلى محافظة احتفالية عاشوراء على جانبها الفرجوي والاحتفالي الذي يكسررتابة الروتين اليومي، ويمتزج فيها الفرع والمرح بالإفراط في اللهو والتسلية والاستهلاك ، ويختلط فيها العجيب والخارق بالفرجوي.

خاتمة

خاتمة

لقد حاولت بقدر المستطاع إنهاء هذا العمل الاكاديمي حيث نجد أن احتفالية عاشوراء هي طقس مغاربي بامتياز يمارس بشكل جماعي ضمن جغرافيات محددة.حيث يطلق عليه المجتع المحلي إسم * زيارة عاشوراء *أو *فضيلة عاشوراء* وهو يختلف على الزيارات التي تقع أزمنتها غالبا في موسم الحصاد عدا القمرية منها ،والتي يكون حالها حال احتفالية عاشوراء باعتبارها زمن مركزي مقدس ، بالتاريخ القمري ، فهي احتفالية أشبه بمسرح تتمسرح فيه الجماعات داخل المجتمع المحلي لقصر تمنطيط لتعيد تحيين ذكرى زمينة مقدسة .و في ذلك فعل وميكانيزم لإعادة بناء الذاكرة الجماعية وربما الحاضر بالماضي من خلال فعل التذكر ، بواكب ذلك بنشاط متعدد من الاحتفال و الفرجة المرسخة للمخيال الثقافي الشعبي . والذي بدوره يقف مقاوما لكل التحولات المادية ومن ثمة كانت هاته الموسم لحظة فارقة ومهمة في حياة المجموعات الانسانية خصوصا منها المغاربية التي وفرت من خلال ذلك لنفسها ميكانزيمات وآليات لشحن مآثر اسلافها وهويتها. ولذا وقع ميدان الدراسة عندي ضمن منطقة نشأة فيها محاولا تناول موضوع لصيف بطبيعتها (الاحتفالات الشعبية) بطريقة اكادمية وهذا بالتعرف على جغرافية المكان(تمنطيط) أهم مميزاته الجغرافية والبشرية، إضافة الى مكانته ضمن اقليم توات. ثم بعد الاطلاع على التراث النظري عملت جاهدا على محاولة اسقاطه على الظاهرة الميدانية المدروسة ، كون هذا التراث متعلق أساسا بالمنطقة المغاربية. وذلك بمحاولة الاستثمار في المقاربات النظرية والاستعانة بها لتفكيك رموز طقس احتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط أمام كل المتغيرات المادية ن حيث توصلت إلى ان عاشوراء تشترك في إقامتها جميع عائلات قصر تمنطيط تحت اشراف القائمين عليها الا وهم *المقدمين*. وهو ماجعل استمراريتها لاتتأثر بشكل كبير تحت وطات حمى التمدن والمتغيرات المادية والسياسية.

حيث تلعب الاسطورة دورا مهما في ترسيخ الرموز الطقسية ضمن المخيال الثقافي الشعبي وتفرض نفسها على الإنسان التمنطيطي وترسي من خلاله القيم التي ينهض عليها المجتمع ، أنها الحقيقة الرمزية المخولة بامتياز أن تعيد بناء الشركة الإجتماعية المفقودة ، وهو ما يجمع بين الميول النفسية الفردية وما ينتظم المجتمع من بنى ، وهنا تضهر قوة المقدس في ترسيخ الطقوس الاحتفالية رغم غلاء المعيشة وزيادة الوافدين على إحتفالية عشوراء بقصر تمنطيط ، ان السلطة كالمقدس عطية خارجية تتخذ من الشخص مقرا مؤقتا لها و

تحضى بدعم كامل المجتمع دعما يتجلى في حال الانبهار ومشاعر الإجلال والطاعة و أساليب المحاباة والميل إلى تخصيص الرئيس بما هو قيم ،ثمين ، والتمييز إلى أقصى الحدود بين شريعة الحاكم وشريعة محكومية ،على كل صعيد .

تشكل الاحتفالية انقطاعا في سير الحياة تحشد فيه الطاقات بعد تشتت وتكون الجهود مشدودة إلى الأوج ، كما ينوب صخب المشاركة الجماعية على سكينة العمل الفردي . أنه زمن الانعتاق من إلزام العمل المنتظم و إكراهات الوضع البشري ، طقس الاحتفالية هو يوم التكرس للإلهي ، كما أنه زمن الإباحة والإفراط والتبذير ، الذي يجري فيه تعليق النظام الكوني تعليقا يرمز إلى عصر جهل التحريم .وما طقوس الخصب والتنشئة التي تقام في إحتفالية عاشوراء الأ دليل على إرادة التجديد هذه ، التي تجد في الاباحة مجالا للترفيه .

إن الظاهرة الاحتفالية تمثل أوج المجتمع وذروته ، بصفته الظاهرة الكلية التي يتجلى من خلالها مجد الجماعة الذي صارت تفتقده مع أنتشار التمدن و الحركات الاصلاحية ، الأ أن كل هذه المتغيرات لم تتمكن من حرف المخيال الشعبي الثقافي عن مساره إذ لم تتمكن المتغيرات المادية من التأثير على سير إحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط رغم أنها تندرج ضمن الثابت والمتحول ، وهذا التحول لم يشمل جميع النواحي المخيالية والرمزية .

وفي الاخير اود ان اخرج بتساؤولات مهمة فرضتها علي خصوصية المنطقة وخصوصية التخصص الذي يفتح امامي عدة توجهات : بما ان الطقس الاحتفالي لعاشوراء مازال ممتدر بهذه المنطقة ومدام يقاوم كل اشكال التغير والتعدد والاصلاحات والاكراهات الحداثية والعولمية ، ومدام بقي بارض الصوفية الصحراوية الجزائرية متجليا الا يعني ذلك ان سماحة اهل المنطقة وسعة خاطر شعبه ونور تراثه الصوفي هو الذي لعب دورا مهما في لملمت ما فرقته الطهورية او العنصرية و الطائفية؟ اليس هذا الحفل يخبرنا بجلاء ان المنطق الصوفي الجزائري الصحراوي كان ذات يوم والى الان يضمن ذوبان جميع الصراعات ويحتوي جميع الاختلافات والصراعات الدينية؟.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القواميس والموسوعات:

1. إيكه هو لتكرانس ، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكور : المفاهيم العامة في الأنثروبولوجيا** ، ت . محمد الجوهري وحسن الشامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2 ، 1973 .
2. بيار بونت وميشال ايزار وآخرون ، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا** ، ت . الصمد مصباح ، منشورات المعهد العالي العربي للترجمة ، الجزائر ، ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2006 .
3. شاكر مصطفى سليم ، **قاموس الأنثربولوجيا** ، ب د ، الكويت ، ط 1 ، 1981
4. طوني بينيت ،وآخرون ، **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة ، سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1،2010
5. مصلح الصالح، الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية،دار عالم الكاب، الرياض ،المملكة العربية السعودية،ط1 ،1999

ثانيا:المصادر باللغة العربية

6. . ابن كثير الدمشقي ، **قصص الأنبياء** ، تحقيق محمد عبد القادر شاهين ، مكتبة السلام الجديدة ، الدار البيضاء ، ط2،2002.
7. ابن منظور ، **لسان العرب** ، تقديم العلامة الشيخ عبد الله العلايلي ، دار الجيل ، دار لسان العرب ، بيروت ، ج 4 ، 1988 .
8. أحمد الطاهري ، **نسيم النفحات من أخبار توات**،الجزائر ، ط2، 2012.
9. إدموند دوتي ، الصلحاء **مدونات عن الاسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر**، ترجمة،محمد ناجي بن عمر، افريقيا الشرق،(د.ط)،المغرب،2014
10. ارنست غيلنر، **مجتمع مسلم**، ترجمة، ابو بكر احمد بقادر ، مراجعة رضوان السيد،دار المدار الاسلامي، ط1، بيروت، لبنان،2005.
11. أمبرتو إيكو ،**السيميائية وفلسفة اللغة** ، ت . أحمد الصمعي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ،2005.

12. ايفتر بريتشارد، **الاناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الاناسيين**، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، ط1، بيروت، لبنان،1986.

13. بسام الجمل ، **من الرمز إلى الرمز الديني** : بحث في المعنى والوظائف والمقاربات ، مطبعة التسفير الفني ، صفاقس ، تونس ، ط 1 ، 2007 .

ثالثا :المراجع باللغة العربية:

14. جون سكوت ،**خمسون عالماً إجتماعياً أساسياً** : المنظرون المعاصرون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ،2009.

15. جيرار لكلرك: **الانثربولوجيا والاستعمار،ترجمة**:جورج كتورة،ط 2،المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،بيروت، لبنان،1990

16. جيلبير دوران ، **الخيال الرمزي** ، ت . علي المصري ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، ب ط ، 1991 .

17. حسن المجاهيد ، **سوسيولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك** ، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال ، مراكش ، ط 1 ، 2012 .

18. حسن رشيق ، **سيدي شمهروش** : الطقوس والسياسي في الأطلس الكبير ، ت . عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال ، إفريقيا الشرق ، 2010

19. حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر** : بحث إستطلاعي إجتماعي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط5 ، 1996 .

20. روجيه كايو ، **الإنسان والمقدس** ، ت . سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2010.

21. رونيه جيرار ، **العنف و المقدس** ، ت . سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ،2009.

22. سابينو اكوافيفا، وانزو باتشي، **علم الاجتماع الديني**، الاشكالات والسياقات،ترجمة عز الدين عناية،كلمة هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث،ط1،2011

23. سيغموند فرويد ، **الأنا والهو** ، ت . محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ط 4 ، 1982 .

24. سيغموند فرويد ، **الطوطم والطابو** ، ت . ياسين بوعلي ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، ط1 ، 1983.

25. الصديق حاج أحمد ، **التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرنين 14/11هـ، 20/17م**، الجزائر ، ط1، 2003،.

26. عاشور سرقمة ، **الرقصات والأغاني الشعبية بمنطقة توات** : مدخل للذهنية الشعبية ، دار الغرب للطباعة والنشر ، ب س .

27. عبد الحميد بكري ، **النبذة في تاريخ توات وأعلامها** ، الطباعة العصرية ، الجزائر ، د ط ، 2010.

28. عبد الحميد بكري ، **سلسلة علماء توات** ، ج2، ، دار الغرب ، الجزائر ، د ط ، 2008،.

29. عبد الغني عماد ، **سوسيولوجيا الثقافة : المفاهيم والإشكاليات .... من الحداثة إلى العولمة** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2006 .

30. عبد الغني منديب ، **الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ،2006 .

31. عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن، **اثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة** ،مكتبة العبيكان،ط1،الاردن،2014

32. عبد الله محمد جمال الدين، **الدولة الفاطمية**،دار الثقافة والنشر، (د.ط) القاهرة، مصر، 1991

33. عبد الله الحمودي ، **الضحية واقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب** ، ت . عبد الكريم الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2010.

34. غيرتز كليفور ، **تأويل الثقافات** ، ت . محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، د ط ، 2009.

35. فاروق أحمد مصطفى ، **الأنتروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي** : دراسة ميدانية ،دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، 2008 .

36. فراس السواح ، **الأسطورة والمعنى** : دراسات في الميثولوجيا والدايانات المشرقية ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط1 ، 1997 .

37. كلود رفيير، **الانثربولوجيا الاجتماعية للاديان**، ترجمة اسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة،2015

38. ليليا بن سالم ، " **التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب الكبير : حصيلة وتقييم** " ، من الكتاب الجماعي الأنثروبولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي ، ت . السبتي عبد الأحد والفلق عبد اللطيف ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط2 ،2007.

39. رودولف اوتو، فكرة القدسي،(دون ترجمة)دار المعارف الحكمية،دون طبعة،2010.

40. مبروك مقدم ، **مدخل منوغرافي في المجتمع التواتي** ، ج1 ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، بوزريعة ، الجزائر ، ب ط ، 2008 .

41. محمد أبا الصافي جعفري ، **أبحاث في التراث من تاريخ توات** ،منشورات الحضارة، الجزائر ، ط1، 2011.

42. محمد الصالح حوتية ، **توات والأزواد** ، ج1، دار الكتاب العربي ، الجزائر ، ط1، 2007.

43. محمد باي بلعالم ، **الرحلة العلية لمنطقة توات** ،ج1، دار هومة ، الجزائر ، د ط ، 2005.

44. مرسيا إلياد ، **المقدس والعادي** ، ت . عادل العوا ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ب ط ، 2009 .

45. موريس أنجرس ، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية** ، ت . بوزيد صحراوي وآخرون ، دار القصبة ، 2004.

46. مولاي التهامي غيتاوي ، **سلسلة النوات في إبراز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات (ولاية أدرار الجزائر)**، ج3 ، منشورات الوكالة الوطنية للنشر والإشهار ANEP ، الجزائر ،2005.

47. ميرسيا إلياد ، **المقدس والمدنس** ، ت . عبد الهادي عباس ، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ،1988.

48. ميرشيا الياده: **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة:سعود المولى،مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت لبنان،2007

49. مارسيان ديتيان، اختلاق الميثولوجيا، ترجمةمصباح الصمد،المنظمة العربية للترجمة،مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1،2008

50. ناي مالوري ، **الدين الأسس** ، ت . هند عبد الستار ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط 1 ، بيروت،2009.

51. نفيسة الذهبي ،**الزاوية الفاسية وتطورها حتى نهاية العهد العلوي**،مطبعة النجاح الحديثة، الدار البيضاء،ط1،2001.

52. نور الدين الزاهي ، **المقدس الإسلامي** ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ،ط1 ، 2005 .

53. نور الدين الزاهي ، **المقدس والمجتمع** ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ب ط ، 2011

54. نور الدين الزاهي، **المدخل الى علم الاجتماع المغربي** ،دفاتر وجهة نظر،الرباط،ط1،2011

55. نور الدين طوالبي ، **الدين والطقوس والتغيرات** ، ت. وجيه البعيني ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط 1 ، 1988.

56. يوسف شلحت، **مدخل الى علم اجتماع الاسلام**، من الارواحية الى الشمولية، تعريب خليل احمد خليل،المؤسسة العربية للنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،2003

57. يوسف شلحد ، **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده** ، ت . خليل أحمد خليل ، دار الطليعة بيروت ، ط1 ،1996 .

رابعا باللغة الأجنبية الاولى:

58. Alfred Bel ,la religion musulmane en Berbérie : « Esquisse d'histoire et sociologie religieues » tome I : «Etablissement et développement de l'islam en Berbérie du VII au XX siécle » ,librairie orientaliste PAUL GEUTHNER ,Paris ,1938

59. Bataille .G,Théorie de la religion t.3,Gallimard,1976.

60. Cazenuve.jean ,sociologie du rite,Paris , PUF,1971.

61. Clifford GEERTZ ,islam observed.Relegiouse development in morocoo and Indonesia.the university of Chicago press.chicago and London.1968.

62. Durkheim E'maile, les formes élémentaires de la vie religieuse, Présenté par michel maffesoli , CNRC, EDITIONS ,2007.

63. Edmond Doutté ,Magie et Religion dan L'Afrique du nord. http://www.algerie-ancinne.archive .com.

64. Edward Westermarck ,Ritual and Belief in morocco, volume 02 , university books ,new Hyde Park new york ,1968.

65. Emile DERMENGHEM ,le Culte des saints dans l'islam maghrébin ,édition Gallimard,Paris, 1954

66. Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Dunod, 11ème édition, Paris, 1992.

67. Jaques BERQUE ,Stuctures sociales du haut –atlas ,Presses universtaires de France ,Paris ,2eme édition ,1978.

68. R. Girard, des choses cacheés depuis la fondation du monde , édition Grasset et fasquette,1978.

69. R.Bastide ,sciologie des mutations religieuses ,Ed,PUF,Pari ,1970,P69.

70. Sigmund freud.totem et tabou. Interprétation par psycanalyse de lavie socialedespeoplesprimitifs.http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/classiques_des_sciences_socailes/index.html

71. Wunerburger (j.j) le sacré .P.U.F. 1981.

72. R.jon mcgee.richard l.warms.theory in the social and culturale anthropology.an encyclopydia.sage publications..usa.2013.

خامسا: المجلات والمقالات

باللغة العربية:

73. سيف الدين هيبة ،" **الظاهرة الدينية : الدين والتدين ، من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية** " من مجلة الواحات للبحوث والدراسات ع 3 (2008) .

74. منصف المحواشي ، "**الطقوس وجبروت الرموز : قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحول** " ، من مجلة إنسانيات ، ع 49 السنة 14 حول "معرفة وديناميات اجتماعية"إصدار المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية .Crasc ، وهران ، 2010.

باللغة الأجنبية الاولى (المقالات الفرنسية):

75. Edmond Doutté ,Les Marabouts : "Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions , éditée en 1990 par ERNEST LEROUX ,Paris ,"éditions Alger liveres (G.A.L), Alger, 2008.

76. Edmond Doutté ,notes sur l'Islam maghrebin:les marabouts,source gallica.bnf.fr/bibliothéque national de France.

ثالثا: المذكرات والأطروحات

77. الصديق تياقة ، **المقدس والقبيلة : الممارسة الإحتفالية لدي المجتمعات القصورية بالجنوب الغربي الجزائري – زيارة الرقاني نموذجاً –** رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الإجتماع ، إشراف أ د حجيج الجنيد ، جامعة السانيا وهران ، السنة الجامعية 2013 – 2013.

78. فايزة أسعد ، **العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة** : مقاربة سوسيو أنثروبولوجية لعادات الزواج والختان – مدينتي وهران وندرومة نموذجاً – رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع ،جامعة وهران ، 2011-2012 .

79. الهادي بووشمة ، **طقس الوعدة في الجزائر : مقاربة أنثروبولوجيا بمنطقة سبدو** ، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الإجتماع ، إشراف أ . دة حلومة شريف ، جامعة السانيا وهران ، السنة الجامعية 2013- 2014.

80. إبراهيم بن زاوي ، **رمزية المقدس في مخيال المتشيعة : عاشوراء بوهران نموذجا** ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع ، جامعة وهران ، 2005 .

81. عبد القادر باحفيد ، **الزيارة في أدرار بين الوظيفة والتوظيف** : بحث في النظام الإجتماعي التراتبي ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الإجتماع ، جامعة السانيا وهران ، 2011

82. فايزة أسعد ، **المدينة والمقدس : مدينة وهران وأولياؤها نموذجاً** ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع ، جامعة وهران ، 2007 .

83. الهادي بووشمة ، **الوعدة : التمثل والممارسة ، دراسة أنثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار** ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الإجتماع ، إشراف الدكتور العايدي عبد الكريم ، جامعة السانيا وهران ، السنة الجامعية 2005-2006.

84. بوعلالة جلول ودحمان نور الدين، **مركز الحفاظ على التراث المادي واللامادي بمدينة تنمطيط أدرار**، مذكرة لنيل شهادة مهندس دولة في الهندسة المعمارية، المدرسة المتعددة التقنيات للهندسة المعمارية والتسيير.

رابعا :مواقع الكترونية

85. -http://www.iraqkhair.com/vb/f129/

86. -http://ribatalkoutoub.com/?p=798

87. Eric Godelier .Clifford Geertz, aux sources de l'analyse comparative et interprétative des organisations et de leurs cultures .http// :www.amazon.fr/gp/hlp/costomer/display.

الملاحق

دليـــل المقـــابلة

1-السن.

2-الجنس.

3-المستوى التعليمي.

4-الوظيفة.

5-الأصل الجغرافي.

6-ماذا تعني لك إحتفالية عاشوراء؟

7-لماذا تتكرر هذه الإحتفالية كل سنة ؟

8-ما الغرض من إقامة إحتفالية عاشوراء ؟

9-ماذا يحدث لو لم تقام هذه الإحتفالية ؟

10-فيما تتمثل أهم المظاهر الدينية والفرجوية لاحتفالية عاشوراء ؟

11-ما المقصود من وراء الذبائح التي تحضر بها ولائم الإحتفالية ؟

12-هل يتم إستيعاب جميع الزوار وإطعامهم طيلة أيام الإحتفالية ؟

13-هل هناك سخط جماعي من زيادة تكاليف إقامة إحتفالية عاشوراء ؟ وهل عدد الزوار في تزايد مستمر موسمياً ؟

14-هل تلمس تغيراً في المظاهر الدينية والفرجوية لاحتفالية عاشوراء ؟

15-هل إحتفالية عاشوراء واجب ديني مقدس ؟ أم تلقى معارضة من بعض الإتجاهات الإصلاحية ؟

16-ما الضامن الذي يعمل على إستمرارية إحتفالية عاشوراء بقصر تمنطيط ؟ ولماذا ؟

دليل معطيات المقابلة الميدانية

المقابلة رقم	السن	الجنس	الوظيفة	المستوى التعليمي	الاصل الجغرافي
01	42	ذكر	بدون وظيفة	الرابعة متوسط	تمنطيط
02	48	ذكر	بدون ظيفة	الخامسة ابتدائي	تمنطيط
03	65	ذكر	بدون وظيفة	بدون مستوى	تمنطيط
04	37	ذكر	استاذ	جامعي	تمنطيط
05	35	ذكر	عامل مهني	ثانوي	تمنطيط
06	45	أنثى	بدون وظيفة	بدون مستوى	تمنطيط
07	25	ذكر	طالب في الزواية	الاولى متوسط	تمنطيط
08	46	ذكر	بدون وظيفة	ثانوي	تمنطيط
09	38	ذكر	أعمال حرة	ثانوي	تمنطيط
10	46	ذكر	بدون وظيفة	ثانوي	تمنطيط
11	40	ذكر	موظف إداري	جامعي	تمنطيط
12	53	انثى	بدون وظيفة	دون مستوى	تمنطيط
13	69	ذكر	بدون وظيفة	دون مستوى	تمنطيط
14	61	انثى	بدون وظيفة	دون مستوى	تمنطيط
15	65	ذكر	موظف حكومي	جامعي	تمنطيط

ملخص

طقس الظاهرة الاحتفالية، طقس مغاربي، مركب، جماعي في أغلب هذه الجغرافيات، تعرفه العديد من المناطق المغاربية بأسماء متعددة في توافق مع اللغة والجغرافيا والعادات والتقاليد والأعراف، يعقد في العادة حول زمن مقدس، التي تمثل المركز القدسي لهذا النوع من الطقوس، وهو حال منطقة الدراسة التي حاولنا فيها دراسة عاشوراء بقصر تمنطيط.هذا الطقس يضم في شموليته جميع قصور تمنطيط بخلاف الزيارة التي تقام حول وليم معين بجغرافية محددة تمثل مجاله المضروح. في المقابل يبقى الجانب الرمزي احد ابرز مكونات هذا الطقس ' كما يمثل المخيال الشعبي للمجتمع المحلي احد ابرز عناصر استمرارية طقس عاشورا ' حيث يمثل عنصر المقاومة لكل المتغيرات المادية والطهورية الاصلاحية .

الكلمات المفتاحية:الطقس، المقدس،الرمز، المخيال الشعبي

Summary

The celebration of 'Achoura' is a recall to an old time glorified by people of ' ksar Tamantit'. They prepare to this festival seasonally after Eid- El Adha. The preparations are done by recommended people who are considered as the main guarantors of the continuity of this ceremonial. Because they look after the collection of subsidies from all ' Touat' regions in order to prepare for the festival. In addition to hosting all the folklore teams participating in this ceremony.

Ashoura celebration in Tamantit remains a religious celebration that combines official religiosity and popular religiosity. It differs from that of the East where Ashoura is considered a sad memory of the martyrdom of Hussein (Peace Be Upon Him). Besides, Ashoura in Tamantit is characterized by different religious and popular symbols which give rise to many descriptions and interpretations. It also expresses the cultural epidiascope which remains resistant against all the materialistic changes

Key words : Rite. Sacre. Symbol. Popular imaginer

Resume

La célébration de 'Achoura' est un rappel d'un vieux temps glorifié par les gens de ' ksar Tamantit'. Ils se préparent à ce festival en saison après l'Aïd el Adha-. Les préparations sont effectuées par recommandé les gens qui sont considérés comme les principaux garants de la continuité de ce cérémonial. Parce qu'ils s'occupent de la collecte de subventions provenant de toutes les régions du Touat '' afin de préparer pour le festival. En plus d'accueillir toutes les équipes folklore participant à cette cérémonie.

Ashoura célébration à Tamantit reste une célébration religieuse qui combine la religiosité officielle et la religiosité populaire. Il diffère de celui de l'Est où l'Ashoura est considéré comme un triste souvenir du martyre de Hussein (sur lui la paix). En outre, à Tamantit Ashoura est caractérisé par différents symboles religieux et populaires qui donnent lieu à de nombreuses descriptions et interprétations. Il exprime aussi l'epidiascope culturel qui demeure résistant contre tous les changements matérialistes

mots clés : Rite. Le sacré. Symbole. Imaginer populaires