وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح – ورقلة
كلية العلوم الإجتماعية
قسم علم الاجتماع
مدرسة الدكتوراه

المـوضـوع:

زيـــارة الأضرحـة وأثرهـا في إعـادة تشكل الـوعي الجمعي

– دراسة ميدانية لضريح سيدي عطاء الله ببلدية تاجموت ولاية الاغواط-

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع تخصص التنظيم والديناميكا الاجتماعية والمجتمع

من إعداد الطالبة: أم الخير شتاتحة

تحت إشراف: الدكتور: أحمد رميتة

أعضاء لجنة المناقشة :

أ /د :..... رئيسا

أ /د :..... مقررا

أ /د :..... عضوا

أ /د :..... عضوا

السنة الجامعية 2010– 2011

شكر وعرفان

اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضى

الحمد والشكر لله حمدا كثيرا طيبا بليغا يليق بجلال وجه وعظيم سلطانه الذي أمدنا بالصبر والثبات لإتمام هذا العمل المتواضع

أخلص عبارات الشكر وأصدق كلمات العرفان نتوجه بها إلى أستاذنا المشرف: الدكتور رميتة أحمد الذي ما ادخر وقتا ولا جهدا في تسديد خطانا بتوجيهاته القيمة ونصائحه الثمينة، إليك أستاذنا الفاضل نهدي هذا العمل المتواضع وداد عطاؤك.

الشكر الجزيل لأساتذتنا الكرام في مدرسة الدكتوراه بجامعة قاصدي مرباح –ورقلة وإلى أساتذتنا بجامعة عمار ثليجي –الاغواط على نصائحهم وتشجيعاتهم المستمرة لنا.

كما أسجل وافر التقدير والامتنان الى رئيسي في العمل الدكتور محمد جندو على وقوفه معي ودعمه لي طيلة فترة مشواري الدراسي جزاه الله كل خير.

هذا ونتقدم بالشكر إلى جميع مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون ضريحه على تعاونهم معنا.

الى روح الفقيد الطاهرة الدكتور محي الدين مختار الذي زرع فينا حب العلم والعمل جزاه الله خيرا واسكنه فسيح جنانه.

إهداء

إلى أرق شمعة تحترق لتضيئ من حولها بعطفها وحنانها أعظم امرأة في الكون وأحلى كلمة في الوجود أمي الغالية ربيع حياتي.

إلى سراج دنياي مرشدي وسندي وعوني الذي رعاني بكل سخاء وأوصلني إلى ما أطمح إليه الأب الكريم أطال الله في عمره.

إلى من تقاسمت معهم مشوار حياتي إخوتي وأخواتي عيسى،عبد القادر،أحمد،فاطمة، خيرة وزوجها الاخ المحترم الدكتور بقشيش بولنوار الذين لم يبخلوا عليا بتوجيهاتهم ونصائحهم القيمة

إلى الذي كانا سندا ومشجعا لي طيلة فترة دراستي الاخ الكريم بلخير وزوجته وأولاده وأخص بالذكر فاطمة.

إلى منارة أسرتي أيمن، تسنيـــم، إكرام.

إلى جميع زميلاتي وزملائي في العمل وأخص بالذكر قسم الموارد البشرية بمديرية الخدمات الجامعية لولاية الأغواط.

إلى جميع زميلاتي وزملائي في مدرسة الدكتوراه بجامعة قاصدي مرباح بورقلة.

إلى كل من عرفني من قريب أو من بعيد

أهدي ثمرة جهدي

شتاتحة أم الخير

– فهـــرس المحتويـــات –

شكر وعرفان

فهرس المحتويات

فهرس الجداول

الموضوع	الصفحة

مقـدمة.....أ–ج

الفصـــل الأول : الإطـــار المنـهجـي للدراســـة

– تمهيد.....11

1– بناء الإشكالية.....12

2– الفروض.....17

3– تحديد المفاهيم.....18

4– أسباب اختيار الموضوع.....24

5– أهداف الدراسة.....24

6– أهمية الدراسة.....25

7 – صعوبات الدراسة.....25

8– الدراسات السابقة.....26

9– المقاربة السوسيولوجية.....33

– خلاصة.....35

الفصل الثـاني: الأضرحـة، جذورهـا، دلالاتهـا

1– أضرحة الأولياء عبر مختلف الديانات.....38

2– الأصول التاريخية للطرق الدينية 46

3– الاولياء كراماتهم، وسلطة تفويضهم الرمزية 52

الفصـل الثـالث: في تحليل مفهوم الـوعي الـجمعـي

– تمهيد.....67

1–الوعي البشري ومراحله التاريخية.....68

2– قراءات مختلفة في تحليل مفهوم الوعي.....73

3– قراءات سوسيولوجية في تحليل مفهوم الوعي الجمعي.....83

الفصـل الرابـع: الديـن كظـاهـرة جمعيـة

– تمهيد.....94

1– المعتقد، الطقس، الأسطورة،.....95

2– الدين الجمعي وتكوين المعتقد، الطقس، الأسطورة.....114

3– الطقوس والشعائر من حيث الممارسة 117

الفصل الخامس: الجانب الميداني

– تمهيد الفصل.....130

1– الجانب المنهجي

1–1– المنهج المستخدم.....131

1–2– أداة البحث.....134

1–3– مجالات الدراسة 140

2– عرض وتحليل البيانات.....145

– الاستنتاج العام 198

خـاتمة 207

قائمة المراجع.....209

ملاحق الدراسة

– فهرس الجداول –

الرقم	عنوان الجـدول	الصفحة
01	يعرض شبكة الملاحظة	148
02	يوضح فئة الجنس لزوار ضريح سيدي عطاء الله	153
03	يبين توزيع فئة السن لزوار ضريح سيدي عطاء الله	154
04	يحدد الأصل الجغرافي لزوار ضريح سيدي عطاء الله	155
05	يوضح المستوى التعليمي لزوار ضريح سيدي عطاء الله	156
06	يمثل الحالة العائلية لزوار ضريح سيدي عطاء الله	157
07	يوضح الوضعية المهنية لزوار ضريح سيدي عطاء الله	158
08	يبين البنية العائلية لزوار ضريح سيدي عطاء الله	159
09	يحدد مستوى الدخل لزوار ضريح سيدي عطاء الله	160
10	يوضح علاقة حضور زوار ضريح سيدي عطاء الله لموسمه السنوي و سبب حضوره	161
11	يمثل العلاقة بين حضور زوار الضريح لموسمه السنوي مع مدى الالتزام بحضوره كل سنة حسب متغير الجنس	163
12	يبين العلاقة بين إقامة الزوار للاحتفالات المصاحبة للموسم احياءا للتقاليد أم لان الولي كان يقيمها سابقا .	165
13	يوضح علاقة متوسط المستوى التعليمي لأفراد أسرة زوار الضريح بمن يتوجه منهم لأداء الزيارة.	167
14	يحدد العلاقة بين المستوى التعليمي لزوار ضريح سيدي عطاء الله وسبب زيارتهم له	169
15	يتضمن الوضعية المهنية ومستوى دخل زوار ضريح سيدي عطاء الله وعلاقتها بمضمون ما يطلبونه عند قيامهم بالتبرك	171

16	يمثل الحالة العائلية لزوار الضريح وعلاقتها بسبب ممارستهم للتبرك به	173
17	يحدد الفئة العمرية لزوار الضريح وعلاقتها بنقلهم ممارسة التبرك به	175
18	يوضح الأصل الجغرافي لزوار الضريح و علاقته بمدى شعورهم بالخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك	177
19	يمثل العلاقة بين الجماعات التي ينتمي الزوار إليها وشعورهم بنقص الاندماج نحوها	180
20	يبين علاقة رغبة الزوار في الزيارة بشعورهم بالاندماج مع جماعة الزيارة من عدمه	183
21	يمثل الجدول الرئيسي للفئات	185
22	يوضح جدول الفئات النواتية	190
23	يوضح الفئات المحورية المتعلقة بمختلف الفئات الاجتماعية التي تزور ضريح الولي سيدي عطاء الله بحكم معايشة مقدمي الزاوية لهم	191
24	يوضح الفئات المحورية المتعلقة بالموسم السنوي للضريح (وعدة سيدي عطاء الله)	193
25	يوضح الفئات المحورية المتعلقة بدلالات السلسلة والكرتين الموجودتان داخل ضريح سيدي عطاء الله للتبرك	195

إن الذي لا يدرس الماضي لا يمكن أن يفهم حاضره، ذلك أن دراسة الماضي لا تعني مجرد إحياء له بقدر ما تمثل أرضية صلبة يمكن الانطلاق منها لفهم ما يحيط بنا من ظواهر اجتماعية مختلفة، ذلك الماضي الذي ما زالت بصماته حاضرة وإن اختلفت دلالاتها الحالية من مجتمع لآخر، نظرا لتسارع التغييرات التي أفرزتها الحياة في مختلف جوانبها كسمة من سمات المجتمع ككل وضرورة من ضرورات دينامياته.

ومن بين تلك الظواهر التي أثارت انتباهنا، ما يحدث داخل وفي محيط الأضرحة من ممارسات طقسية لدى فئات اجتماعية مختلفة، في فضاء علائقي خاص يستحق البحث والتشخيص، لما قد يكون له من أثار بالغة الأهمية خصوصا على مستوى وعي الجماعة.

فمن خلال دراستنا الاستطلاعية ومعايشتنا اليومية لما يميز مجتمعنا من ممارسات طقسية أثناء التوجه لزيارة الأضرحة، أردنا أن نسلط الضوء على هذا الجانب من وجهة نظر سوسيولوجية، بعد أن ترك فينا ذلك أكثر من انشغال وتساؤل، محاولين معرفة اثر تلك الزيارات في استمرار إعادة تشكل الوعي الجمعي للزوار. ولمقتضيات البحث العلمي وتماشيا مع المتطلبات المنهجية، كان لابد علينا من حصر الإطار الذي ستدور حوله الدراسة، لذلك كان ضريح سيدي عطاء الله ببلدية تاجموت التابعة لولاية الاغواط وسطنا البحثي، محاولين من خلاله التأكد من صحة ما افترضناه من عدمه، آخذين بعين الاعتبار نسبية ذلك لنسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها.

لنحاول من خلال هذا العمل المتواضع تشخيص هذه الظاهرة بالاستناد إلى مناهج وأساليب علمية دقيقة بعيدا عن الحكم أو إبداء الرأي الذاتي حولها. فهدفنا في النهاية والذي نطمح إليه التعامل بمرونة قدر الإمكان مع معطيات البحث والتحلي بروح موضوعية حيال ذلك.

حيث قمنا بتقسيم هذه الدراسة المتواضعة إلى خمسة فصول؛ مع الإشارة إلى أن هذا التقسيم ما هو إلا للضرورة المنهجية فقط، كون مراحل البحث هي في سيرورة دائمة يكمل البعض منها الآخر ومن الصعب الفصل بينها بسهولة.

وعموما قمنا كخطوة أولى بعرض الإطار المنهجي كفصل أول للدراسة، وفيه تم طرح كيفية بناء الإشكالية والفرضيات المقترحة كدعامة أساسية ترتكز عليها جميع فترات البحث اللاحقة، بعد الاطلاع على اكبر قدر ممكن من الأدبيات والقيام بدرسات استطلاعية ومقابلات استكشافية متكررة مع مراعاة طبعا قابلية الانجاز، ومن ثم تم تحديدنا للمفاهيم الأساسية ككلمات مفتاحية لما نقصده إجرائيا ضمن هذه الدراسة، أيضا تضمن هذا الإطار أسباب اختيارنا للموضوع وكذا لأهميته وأهدافه، وصولا إلى الدراسات السابقة والتي أنارت الطريق أمامنا إن صح التعبير كونها جنبتنا الوقوع في أخطاء ربما كنا قد وقعنا فيها من دونها، إلى جانب إلمامها بمعلومات قيمة سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية، فكانت بحق نقطة انطلاق بالنسبة لنا. دون أن نهمل ما للمقاربات السوسيولوجية من أهمية لما تضمنته من مفاهيم وفرضيات ووجهات نظر لها علاقة مباشرة بموضوع بحثنا، وكأي باحث مبتدئ واجهتنا بعض الصعوبات أثناء فترة الدراسة خصوصا من الناحية الميدانية، إلا أنها شكلت في الوقت نفسه حافزا يدفعنا في كل مرة للوصول الى مبتغانا العلمي.

يلي ذلك مباشرة الفصل الثاني والذي يعكس المتغير المستقل للدراسة ألا وهو زيارة الأضرحة حيث حاولنا في هذا الفصل المعنون بالأضرحة، جذورها، دلالاتها. عرض أهم العناصر التي يمكن أن تخدم موضوع بحثنا بالدرجة الأولى، أين قمنا بالتطرق لأضرحة الأولياء عبر مختلف الديانات، وصولا إلى الأصول التاريخية للطرق الدينية بصفة مختصرة، ومنه إلى عنصر الأولياء كراماتهم، وسلطة تفويضهم الرمزية .

لنتناول بعد ذلك فصلا ثالثا دار حول المتغير التابع والمتمثل في الوعي الجمعي، بالرغم من صعوبة إيجاد معطيات نظرية كثيرة حول هذا العنصر كون هناك تداخل كبير في الكتابات التي أمكننا الوصول إليها بين مفهوم الوعي الجمعي والوعي الاجتماعي، حيث قمنا بالتطرق أولا إلى عنصر الوعي البشري ومراحله التاريخية بصفة عامة، ثم عرضنا بعض القراءات المختلفة في تحليلها لمفهوم الوعي، وصول إلى عرض بعض القراءات السوسيولوجية في تحليلها لمفهوم الوعي الجمعي.

لنحاول بعد ذلك الربط بين المتغيرين في فصل رابع تحت عنوان الدين كظاهرة جمعية، أين تناولنا كل من المعتقد، الطقس، الأسطورة كمكونات أساسية لهذه الظاهرة، ومن ثم الدين الجمعي وتكوين المعتقد–الطقس– الأسطورة، وصولا إلى التطرق للطقوس والشعائر من حيث الممارسة.

وصولا إلى الفصل الميداني والذي حاولنا من خلاله التحقق من صحة ما افترضناه بشكل نسبي لنسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها، مستندين على مناهج وأساليب علمية أملتها علينا طبيعة الدراسة، أين قمنا بالاعتماد على المنهج التاريخي لتتبع أحداث الظاهرة ومحاولة الوقوف على متغيراتها، إلى جانب الاستناد إلى المنهج الوصفي التحليلي والذي سمح لنا بوصف وتحليل الظاهرة محل الدراسة، إلى جانب تحليل المحتوى كمنهج مكمل للمناهج الأخرى، حيث اعتمدنا عليه كتقنية لتكملة الأدوات الأخرى التي كانت في حاجة إلى من يكملها للوصول بشكل أدق إلى اكبر قدر من المعطيات المستمدة من الواقع والتي من خلالها يمكننا أن نصدر النتائج وبالتالي محاولة تعميمها، تلك الأدوات المتمثلة في الملاحظة بالمشاركة (أين قمنا بعرض شبكة الملاحظة)، الاستمارة بالمقابلة (في شكل استبيان)، وكذا المقابلة (من خلال دليل المقابلة)، فبعد أن قمنا بتحديد حجم العينة بشكل عشوائي مع زوار ضريح سيدي عطاء الله وجمع البيانات عن طريق الاستمارة بالمقابلة، ومن ثم تفريغها وجدولتها ومحاولة قراءتها إحصائيا وسوسيولوجيا،كان لابد من قصد عينة أخرى بصفة قصدية لتدعيم تلك المعطيات المجمعة، والمتمثلة في مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون ضريحه، من خلال أداة المقابلة، لتحتاج هي الأخرى إلى أداة مكملة من شأنها أن تحلل تلك المعطيات من معلومات كيفية إلى معلومات كمية، والمتمثلة في أداة التحليل الفئوي لوحدة الجملة المستمد من تحليل المحتوى كتقنية، أين قمنا بتقطيع محتوى تلك المقابلات ومن ثم استخراج الفئات المتكررة وغير المتكررة الرئيسية منها والنواتية لإعطائها دلالاتها، وصولا إلى جدولتها ومحاولة قراءتها إحصائيا وسوسيولوجيا، لنخرج باستنتاج عام حول كل ما سبق من حيثيات هذه الدراسة.

كل ذلك وغيره سيأتي تفصيله ضمن محاور هذه الدراسة المتواضعة آملين أن تكون نقطة بداية لتصحيح معلوماتنا المنهجية نحن بالدرجة الأولى، وبداية لمحاولات مستقبلية أخرى.

تمهيد: يعد الإطار المنهجي بالنسبة لأي دراسة بمثابة البناء المفهومي للجانبين النظري والميداني، ذلك البناء الذي يهدف إلى إعطاء نظرة شاملة عن طبيعة الموضوع وكذا عن كيفية تناوله.

ويتضمن هذا الإطار الطرح الكامل لإشكالية بحثنا، يليه اقتراح للفرضيات، وكذا المفاهيم الأساسية التي ترتكز عليها الدراسة، كما يتضمن الأسباب التي دفعتنا لاختيار الموضوع، أهميته، وللأهداف التي نريد أو نطمح للوصول إليها، دون أن نهمل دور الدراسات السابقة في بلورة رؤيتنا للموضوع سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية. إلى جانب المقاربة السوسيولوجية التي استندنا عليها لما تتضمنه من مفاهيم وتصورات من شأنها أن تخدم موضوع بحثنا. وفيما يلي عرض لهذه الخطوات المنهجية.

1- بنـاء الإشكاليـة: لكل زمان وعصر مخياله الاجتماعي الخاص به ومنابع قيمه، حافزه الأخلاقي، رمـوزه ودلالاته التي يتحدد بها عالمه، فإذا كان المعنى عند البدائي يرتكز على الأصل-البدايات الأولى الأسطوريـة التي تضفي على عـالمه الراهن مغزاه وقيمه- فالإنسان المعاصر يبحث عن المعنى ليلقاه بكد يده ونشاط وعيه، أما معايير زمننا فتصنعها الذات الاجتماعية. وكما يقول **دومون:**" كان القدماء يعتقدون أنهم ورثة الأسطورة أما نحن، فإننا نعلم أن الايدولوجيا من صنع هذه الذات".[1]

تلك الرموز والدلالات ما تزال حاضرة في مخيال المجتمعات البشرية وإن اختلفت ملامحها، فلكل منها عاداته ومعتقداته التي عهدها على ممر العصور والتي تتضح أو تنعكس من خلال السلوكيات والممارسات الطقسية الملاحظة من قبل فاعليها. ومن بين تلك الممارسات التي عرفتها العديد من الديانات ما يحدث داخل وفي محيط أضرحة الأولياء الصالحين في حياتهم وحتى بعد مماتهم، وذلك خلال التوجه المستمر لزيارة أضرحتهم وإقامة مختلف الطقوس المرتبطة بمثل تلك الزيارات.

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

[1] - شمس الدين الكيلاني، **من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي**"الأسطورة.الدين.الايدولوجيا.العلم"، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1998، ص14.

هذا وقد حاول الكثير من الباحثين وضع نظريات للدين Theories of Religionمن خلال تفسير نشوئه بين الشعوب البدائية ومعرفة الأسس التي يقوم عليها، حيث ذهب **تايلور**Tylor إلى انه نشأ من عبادة السلف، ثم اتجه إلى الاعتقاد أنه نشأ من الأحلام التي حملت الإنسان على الاعتقاد بالأرواح، ثم طور الفكرة إلى نظرية الحياتية التي ترى أن أصل الدين عبادة الأرواح، وقد تبنى **سبنسر** نظريتي "عبادة السلف"و"نظرية الحياتية" كما قال بهما تايلور دون تحوير. واعتقد **جيمس فريزر** Frazer في مؤلفه "الغصن الذهبي" أن الدين نشأ من التضرع للأرواح ومن إخفاق السحر في تحقيق الأغراض المرجوة منه، وخاصة في ميدان السيطرة على الظواهر الطبيعية، لينتهي **دوركايم** E.Durkheim إلى أن الدين نشأ من المشاعر الجمعية والوحدة الروحية التي يحس بها الفرد حين يؤدي الطقوس مع مجموعته الاجتماعية. وطبق نظريته هذه على الطوطمية بين القبائل الاسترالية. كما عالج **لوي** R.Lowie الدين باعتباره ظاهرة حضارية لا تختلف عن أية ظاهرة اجتماعية أخرى كالقرابة مثلا، وأصرت **ماريت** R.Mariette على أن الدين نشأ عن نظرية حيوية الجماد.[1]

دون أن نهمل حقل الدراسات البالغ الأهمية الذي تكون حول علم اجتماع الأديان، أين شهد تطورا ملحوظا خصوصا في الولايات المتحدة في المقدمة التي وضعتها **ميريديث ماغواير** حول "الدين-السياق الاجتماعي"، ليبرز في فرنسا كتابا "الدراسات الاجتماعية الدينية" لـ**هنري ديروش** (1968)، و"مقدمة إلى دراسة الأديان في العلوم الإنسانية" الذي نشره كل من **هـ.ديروش** و**ج.سيغي** (1970)، كما ظهرت سنة (1994) الترجمة الفرنسية لكتاب "علم اجتماع الاديان" الذي نشره في ايطاليا **إنزو باتشي** و**سابينو أكوافيفا**.[2] الى غيرها من الدراسات والابحاث في هذا السياق.

وإذا بحثنا في الأصول التاريخية للطرق الدينية لعلاقتها المباشرة بالظاهرة محل الدراسة، نرى أن التصوف الإسلامي ظهر كشكل من أشكال التعبيرات الأولى السلوكية والفكرية لهذه الظاهرة، وذلك قبل أن تدخل إلى المرحلة المؤسساتية التي سينظم من خلالها التصوف نفسه في شكل طرق دينية لها قوانينها

[1]-شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**، -انجليزي عربي-، جامعة الكويت،ط1، 1981، ص964.

[2]- جان بول ويليم، **الاديان في علم الاجتماع**، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2001، ص.ص7.6.

ورجالاتها وطقوسها، عبر مسار طويل حصل خلاله الانتقال من التصوف الفلسفي إلى التصوف التاريخي، أي إلى التصوف الذي أصبح يرتكز على نسيج اجتماعي واسع دخل به إلى ميدان العلاقات السياسية والحضارية بالمعنى الواسع. فبعد أن ظهر التصوف الإسلامي الأول في ما يعرف بالزهد أو الاعتراض السياسي تحول إلى اعتراض إيديولوجي له مصطلحاته ومفاهيمه، ليتسرب بذلك إلى الأوساط المعدمة متخذا أبعادا اجتماعية.

وفي شمال إفريقيا انتقل التصوف من شكله الفردي إلى التنظيم الجماعي في شكل زوايا ومدارس في الأرياف والمدن، ليخرج بذلك من طابعه الفلسفي ويصبح مجموعة من المعطيات الملموسة، يمثل ولي الله محورها الأساسي، والزاوية فضاؤها الأول، والطقوس معانيها الدينية.[1]

لنصل إلى أن حضور الكرامة وحضور الولي الصالح في حياة القبيلة أو المدينة الحضرية كما تبين الشواهد والنصوص التاريخية منذ مرحلة مبكرة في الثقافة العربية الإسلامية يدل على أن الثقافة الدينية حاضرة في الوجدان الشعبي والمخيال الذي يشكل المجال والملجأ أمام الكوارث والمحن والعوارض أثناء مسيرة الإنسان المسلم، وكل مجتمع حضري كان أو ريفي تنعكس في سلوكياته نظرة القداسة للولي الصالح صاحب القبر المشهود، لأنه شكل سلطان المدينة أو القبيلة في القرن السابع عشر الميلادي كما يرد في تقييدات **العدواني** وأضرابه من كتاب "المناقب وسلاسل الأعلام". ففي عقلية الأسلاف في القرن السابع عشر-عصر العدواني-كانت ظاهرة الأولياء والصالحين ظاهرة لا غيار عليها إن تمسكنا بظروف العصر الأول حيث كان العدل والاستقرار السائد في المجتمع أما في عصر العدواني فإن ظاهرة الأولياء والصالحين دلالة على الأزمة والفراغ إذ من الثابت عموما أن التصوف يترسخ ويشتد عوده إبان الأزمات حين يدب الضعف والوهن في كيان الدولة المركزية، وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث فيصبح تدخل الأولياء آنذاك بديلا ضروريا لإعادة التوازن السياسي والاجتماعي.[2]

[1] لطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي**– دراسة في موقعه من المجتمع و من القضية الوطنية –، دار سراس، تونس، (ب.ط)، 1993، ص-ص10-19.
[2]- نفس المرجع، ص- ص36- 38.

لنصل إلى أن الولي الصالح يحتل مكانة كبيرة في أذهان فئة كبيرة من أفراد مجتمعنا، إذ لا تكاد تخلو مدينة من مدنه إلا وهناك ضريح على الأقل لأحد الأولياء الصالحين، له أتباعه ومريدوه، وكراماته التي تميزه. ويعبر عن ذلك بالتوجه الدائم لزيارة أضرحتهم وإقامة الطقوس المختلفة حولها خصوصا أيام المواسم الخاصة، لعلى أبرزها "الوعدة" التي يأتي إليها الناس من مختلف مناطق الوطن احتفالا بما قدمه ذلك الولي الصالح في حياة تلك المجتمعات وإحياء لها.

ومنه نقترح أن إدراج موضوع بحثنا كظاهرة إلى دائرة التحليل السوسيولوجي يراد منه تحديدا محاولة فهم جزء مما يحدث في مجتمعنا من أفعال وممارسات طقسية في فضاء وداخل محيط الأضرحة، بغية التوصل إلى اثر تلك الممارسات في إعادة تشكل وعي الزوار الجمعي باستمرار. ونقول الوعي الجمعي كون تلك الممارسات لها طابعا خاصا عندما تؤدى بطريقة جمعية من قبل ممارسيها خصوصا أيام مواسم الضريح مما قد يعزز أكثر تواجدها. ورغبة منا في المساهمة ولو بالقدر الضئيل في تنميته وتطويره (مجتمعنا)، أردنا بالبحث والتشخيص أن نسلط الضوء على هذه الظاهرة بالاستناد على مناهج وأساليب علمية دقيقة، محاولين قدر الإمكان التعامل بمرونة مع معطيات الميدان.

وبحكم معايشتنا للمجتمع الاغواطي، لعاداته ومعتقداته كان ضريح سيدي عطاء الله بمنطقة تاجموت إحدى البلديات التابعة للولاية ميدانا لدراستنا البحثية كنموذج للتحليل لملاحظتنا أثناء فترة الدراسة الاستكشافية من بين ابرز الأضرحة من حيث وجهة أفراد المجتمع المحلي نحوه خصوصا أيام موسمه السنوي –وعدة سيدي عطاء الله– إلى جانب استمرار وجود ممارسة بعض الطقوس والتبركات الاستمدادية لدى فئات اجتماعية مختلفة في فضاء علائقي يستحق الدراسة والبحث والتقصي العلمي. لذا أردنا تسليط الضوء على هذا الجانب من وجهة نظر سوسيولوجية، محاولين البحث عن الدلالات الحالية لمثل تلكم الممارسات وعن أثرها في إعادة تشكل وعي الزوار الجمعي.

ومنه نقول:- في ظل تحولات العصر الراهنة السوسيوثقافية، وبالرغم من أننا نعيش عصرا معولم ومنفتح على الآخر؟ - ما هي الدلالات الحالية لما يحدث داخل وفي محيط الأضرحة من ممارسات؟ وإلى أي مدى يمكن أن يؤثر ذلك على وعي الزوار الجمعي ؟.

وبالتالي فالتساؤل المؤسسي لإشكالية بحثنا هو كالتالي :

– هل لاستمرار زيارة ضريح سيدي عطاء الله بمنطقة تاجموت اثر في إعادة تشكل الوعي الجمعي لزواره؟.

وعمدنا إلى طرح تساؤلات تؤسس لإشكالية البحث كما تؤسس لفرضياته وتتمثل فيما يلي :

– هل يساهم الموسم السنوي لضريح سيدي عطاء الله في استمرار وعي الأفراد بالزيارة ؟.

– هل يفسر الاختلاف بين الفئات الاجتماعية الاختلاف بين مستويات وعي زوار ضريح سيدي عطاء الله؟.

– هل لهيمنة ضريح سيدي عطاء الله الرمزية اثر على وعي زواره يدفعهم إلى ممارسة التبرك الاستمدادي به؟.

– هل لاتساع الفضاء العلائقي بين زوار ضريح سيدي عطاء الله دور في دمج وعي الفرد نحو وعي الجماعة بشكل اكبر؟.

2- الفـــروض:

- يساهم الموسم السنوي لضريح سيدي عطاء الله في استمرار وعي الأفراد بالزيارة.
- الاختلاف بين الفئات الاجتماعية هو الذي يفسر الاختلاف بين مستويات وعي زوار ضريح سيدي عطاء الله.
- هناك هيمنة رمزية على وعي زوار ضريح سيدي عطاء الله تدفعهم إلى ممارسة التبرك الاستمدادي به.
- كلما اتسع الفضاء العلائقي بين زوار ضريح سيدي عطاء الله كلما اندمج وعي الفرد نحو وعي الجماعة بشكل اكبر.

3- تحديد المفاهيم: إن تحديد المفاهيم خطوة وضرورة هامة من ضرورات البحث الاجتماعية، فتحديدها بدقة يعد بمثابة الطريق التي يسير وفقها الباحث، إلى جانب أنها تساعد القارئ على إدراك المعنى المقصود من المفاهيم الواردة في البحث انطلاقا من اعتبارها جملة رموز لفظية وبناءات منطقية تمكن الباحث من حصر الإطار العام لموضوعه، وعلى هذا الأساس خصصنا هذا العنصر لفك تلك الرموز المحورية للدراسة مع الإشارة إلى أن اختيارها كان على أساس المفاهيم الرئيسية الواردة ضمن عنوان البحث وكذا فرضياته، وفيما يلي تعريف بتلك المفاهيم :

3-1- تعريف الوعي الجمعي: كان من الصعب علينا إيجاد تعريف محدد حول هذا المفهوم، وللوصول إلى تعريف إجرائي كان لا بد من التعرف أولا على مفهوم الوعي وكذا الوعي الاجتماعي لنصل إلى مفهوم الوعي الجمعي.

الوعي: هو أعلى أشكال انعكاس الواقع الموضوعي، وهو كامن في الإنسان وحده. هو المجمل الكلي للعمليات العقلية التي تشترك إيجابيا في فهم الإنسان للعالم الموضوعي ولوجوده الشخصي. ويرجع أصله إلى العمل وإلى نشاط الناس الإنتاجي الاجتماعي، ويرتبط ارتباطا وثيقا بظهور اللغة، ان الوعي نتاج للتطور الاجتماعي ولا يوجد خارج المجتمع. هذا وقد اثبت **لينين** أن: "وعي الإنسان لا يعكس فحسب العالم الموضوعي، وإنما يخلقه ".[1]

والوعي مفهوم مشترك بين الفلسفة وعلم النفس ويشير في العادة إلى معرفة النفس لذاتها وبذاتها التي تتم من خلال معرفتها واتصالها بموضوع خارجي، كما يفيد المفهوم معنى الخبرات والتجارب التي تحصل لفرد ما في فترة ما، ويربطه **برغسون** بالذاكرة في سياق علاقة تجعل الماضي ممتدا في الحاضر.[2]

ويعرف الوعي الاجتماعي: بأنـه محصلة تفاعل الأشخاص في إطار واقع اجتماعي معين وانصهار مدركاتهم وتصوراتهم وأحاسيسهم الذاتية أو الموضوعية، في صيغة حقائق معرفية وقناعات إيمانية

[1]- م.روزنتال، ي.يودين، **الموسوعة الفلسفية**– وضع لجنة من العلماء و الأكاديميين السوفياتيين–، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981، ص.ص586. 587.

[2]- هنري برغسون، **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص9.

وتصورات ومسلمات، وميول ومشاعر واتجاهات وأنماط سلوك جماعية تعكس معطيات ذلك الواقع الاجتماعي الكائن، بما يشتمل عليه من أبعاد ومتغيرات نسقية، وهو يكتسب ويتغير في إطار علاقته التأثيرية التبادلية بهذا الواقع.[1] فالوعي الاجتماعي إذاً هو منظومة عامة من الأفكار والنظريات للطبقات حول مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة، ويمثل فهماً كلياً لها وهذا الفهم الكلي يُعد الشكل الأرقى والأعلى للوعي الاجتماعي.

أما الوعي الجمعي: فهو مجموع المتغيرات الكبرى لمنظومة المجتمع المعرفية، فإذا كانت المتغيرات المعرفية الكبرى الوحيدة القادرة على التواجد في جميع العقول هي"المشتركات المعرفية"، فهذا يعني أن المشتركات المعرفية هي المكون الأساسي للوعي والعقل الجمعي، أي أن الوعي الجمعي هو:"مجموع المشتركات المعرفية المتواجدة في ذلك المجتمع ".[2]

– التعريف الإجرائي لمفهوم الوعي الجمعي: نقصد به وعي الجماعة، وهو عبارة عن مجموع أفكار وتصورات ومعتقدات وخبرات واتجاهات وممارسات مشتركة بين الأفراد في علاقة تبادلية يخدم منها الآخر.

3-2- تعريف الضريح: بناء يشيد خصيصا ليصم جثمان ميت. والمصطلح مأخوذ من اسم موسولس*، وتشييد الأضرحة للموتى وللملوك والرؤساء ورجال الدين منهم بخاصة، ظاهرة منتشرة بين الشعوب البدائية والمتحضرة الغابرة منها والمعاصرة.[3]

أما المقام فهو قبر الولي بعد تعلية بنائه وإحاطته بكسوة خضراء مزركشة بالآيات القرآنية، والمقام لغويا- هو موضع القدمين، وقد اتسع استخدام المفردة لتدل على الضريح كله، ولعل استخدام كلمة

* ملك كاريا في آسيا الصغرى، الذي شيدت له أرملته حوالي عام 350 ضريحا بالغ الضخامة والروعة

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

[2]-http://www.4nahda.com/node/558, 17/02/2011,12:04h.

[3] شاكر مصطفى سليم، مرجع سابق، ص612.

المقام بهذه الكيفية يشي بوجود صفة محذوفة، ولكنها تفهم ضمنا، كأن يكون المقصود هو المقام العالي أو المقدس أو المبجل...الخ. [1]

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

3–3– تعريف التبرك الاستمدادي: البركة مصطلح عربي يستعمل في الانثروبولوجيا، ويعني قوة خفية مقدسة يمكن أن يضيفها شخص على آخر، والبركة من هذه الناحية تقرب في معناها من مفهوم المانا. وتعتقد بعض الشعوب الإسلامية أن لآل النبي والأئمة والأولياء والسلاطين والحكام مثل هذه القوة، ويمكن لذلك بالتضرع إليهم والتقرب منهم أن تنتقل البركة إلى المتضرعين والمتقربين.[2] كما تدل البركة على قداسة صاحبها، ولكنها تدل أيضا على قوة تنبعث من جسم القديس وتستقر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه من بعد موته.[3]

والتبرك الاستمدادي: يعبر عن هذا الضرب من التبرك بالاستمداد من أرواح الصالحين ويعتقدون أنهم أحياء في قبورهم يتصرفون في العالم ويقضون حاجات قاصديهم، ويستدل مستدلهم بما ورد في حياة الأرواح. ومن مظاهر التبرك الاستمدادي تقبيل الجدران والتمسح بالحيطان وكل ما يضاف إلى ذلك المكان. [4]

–التعريف الإجرائي لمفهوم التبرك الاستمدادي: مصطلح نصادفه دائما لدى غالبية زوار الأضرحة والذي يقصد منه أن الأفراد حين يمارسون تبركاتهم يعتقدون أنهم يستمدون من روح الولي بركته في كل ما يخصه من مستلزمات متبقية داخل وفي محيط الأضرحة.

---

[1] فارس خضر، **ميراث الأسى**– تصورات الموت في الوعي الشعبي–،(ب.د)، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س)، ص.ص222.221 .(طبعة الكترونية www.kotobarabia.com).

[2] شاكر مصطفى سليم، مرجع سابق، ص.ص91.90.

[3]– يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003، ص55.

[4]– مبارك بن محمد الميلي، **رسالة الشرك و مظاهره**، دار البعث، الجزائر، ط3، 1982، ص227.

3– 4– تعريف الولي: مصطلح عربي يستعمل بين مسلمي إفريقيا وصفا للرجل المقدس الذي يعتقد أن له قوة خارقة يستطيع بها شفاء المرضى، وانه يضفي البركة، ويزور المسلمون الأفارقة قبور الأولياء للتبرك والصلاة فيها، كما أنهم يعتقدون بوجود سبع طبقات متفاوتة الدرجات من الأولياء، وأن عددهم دائما أربعة آلاف ولي، فكلما توفي ولي رفع الله احد الأتقياء إلى درجة الولي ليحل محله[1]

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

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

والولي عند المتصوفة: كما جاء في الرسالة القشرية له معنيان، الأول أن يكون فعيلا أي هو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته، فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى رعايته على التوالي ويديم توفيقه على الطاعات، والثاني أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل كالعليم، والقدير فيكون معناه من

[1]– شاكر مصطفى سليم، مرجع سابق، ص– ص10-23.

[2]– ايمن حمدي، **قاموس المصطلحات الصوفي**–دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات اهل الصفاء من كلام خاتم الاولياء–، دار قباء، القاهرة،2000، ص96.

[3] فاني كولونا، **آيات الصمود الثوابت و المتغيرات الدينية في الجزائر المعاصرة**، تر: لطيف فرج، دار العالم الثالث، 1989، ص177.

يتولى عبادة الله وطاعته فطاعته تجري على التوالي من غير أن يتخللها معصية فيكون وليا بمعنى توالي فضل الله عليه. وكلا المعنيين يجب تحقيقه حتى يكون الولي وليا بالقيام بحقوق الله على استسقاء والاستيفاء ويتحقق حفظ الله تعالى له في السراء والضراء.[1]

– التعريف الإجرائي لمفهوم الولي: هو الشخص الذي يعرف انه من عباد الله الصالحين، يتميز عادة بصفات خارقة، يعلم أمور دينه ويعمل بها، له كراماته الخاصة التي ميزته أثناء حياته، وتجعله يحظى بكثير من التقدير والاحترام على ممر الأجيال.

3–5– تعريف الطقس: الطقس rite كلمة مشتقة من اللاتينية ritus تعني عادات وتقاليد مجتمع معين كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي. [2]

ويعرفه J.GAZENEUV بأنه:"سلوك يتكرر تبعا لقواعد ثابتة بحيث لا نرى أن انجازها يؤدي إلى ذات فائدة (إذ) أن فاعليتها هي، من نسق خارج الإطار التجريبي على الأقل".[3] كما هو:"وسيلة في التعبير من اجل الانخراط في عالم خارج الإطار التجريبي".[4]

وتعرف الطقوس بأنها:" أساطير تتحرك.(لأن) الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس، فهي تسبقه وتضمن بقاءه، والقيام بأي عمل هو تجديد لتجربته الأولى". [5]

والطقوس مجموعة إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحيانا فردية، وما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكنيك وهمي لمجابهة الملغز الكوني وللتآلف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التآلفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقس والسحر.[1]

---

[1]– راضية وعلي، "**المرأة الجزائرية و زيارة الأضرحة** "–دراسة سوسيو انثروبولوجية لمنطقة شرشال–، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة سعد دحلب–البليدة، السنة الجامعية 2007– 2008. ص.ص 34.

[2] مبارك بن محمد الميلي، مرجع سابق، ص34.

[3] –J.GAZENEUV, **Sociologie de rite**, PUF, paris, 1971, p.p16.17.

[4] M.LEENHARDT, **la religion des peuples archaïques actuels in histoire générale des religions**, T.I.Quillait, paris, 1948, p117.

[5]– نور الدين طوالبي، **الدين والطقوس والتغيرات**، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات بيروت – باريس، ط1، 1988، ص35.

– **التعريف الإجرائي لمفهوم الطقس:** ما يميز المجتمعات عن غيرها من عادات وتقاليد وممارسات وسلوكيات يعبر عنها عن طريق الاحتفالات للتعبير عن استمرار الحدث التاريخي وتجديده.

3– 6–تعريف السلطة الرمزية: هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعوا لها، بل ويمارسونها.[2]والسلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في شكل Illacuntionary force وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببيئة المجال التي تؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، إن ما يعطي لكلمات، وكلمات السر قوته وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها. وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه أو تولده. والسلطة الرمزية وهي سلطة تابعة، بشكل من أشكال السلطات الأخرى تخضع للتحول وأعني للتجاهل والقلب والتبرير، ولا يكون في مقدورها أن نتفادى الاختيار الضيق الذي يجعلنا نتبنى إما نموذج الطاقة فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب أو النموذج السيبرتطيقي الذي يجعل منها علاقات تواصل، إلا شريطة وصف قوانين التحول التي تتحكم في قلب مختلف أنواع الرأسمال وردها إلى رأسمال رمزي، وعلى الخصوص في عملية الإخفاء والقلب التي تحقق تحولا جوهريا لعلاقات القوة والتغلب، عاملة على تجاهل ما تنطوي عليه من عنف، وعلى الاعتراف به في نفس الوقت، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة. [3]

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

[1] – فارس خضر، مرجع سابق، ص221.

[2] – بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 3، 2007، ص48.

[3] – نفس المرجع، ص 56.

4- أسباب اختيار الموضوع: ما من موضوع يختاره الباحث إلا ويكون وراءه أسباب معينة، وعليه كانت أسباب اختيارنا لهذا الموضوع كالتالي:

- ما يحدث داخل وفي محيط الاضرحة.
- معايشتنا لواقع مجتمعاتنا، عاداته ومعتقداته.
- ملاحظتنا اليومية لتوجهات الأفراد نحو الأضرحة تركت فينا أكثر من انشغال والعديد من التساؤلات حول هذه الظاهرة.
- الرغبة في معرفة الدلالات الحالية للظاهرة ومدى تأثيرها على وعي الأفراد.
- حب الإطلاع بشكل معمق ودقيق حول الدراسات السوسيو انتروبولوجية.
- قلة تناول الظاهرة من الناحية السوسيولوجية.
- السر الكامن وراء استمرارية التوجه لزيارة الأضرحة من وجهة نظر سوسيولوجية.

5- أهداف الدراسة: تكتسي دراستنا هذه أهمية بالغة، نابعة من الأهداف التي نريد الوصول إليها، وفيما يلي عرض لهذه الأهداف:

- محاولة التحقق من صحة ما افترضناه.
- محاولة فهم جزء مما يحدث في مجتمعاتنا من معتقدات وممارسات.
- محاولة معرفة اثر هذه المعتقدات على مستوى وعي الأفراد.
- محاولة التعرف على وعي الأفراد بالزيارة .
- محاولة معرفة الخصائص المشتركة بين الزوار وصيغ التأثير والتأثر .
- محاولة تسليط الضوء على المواضيع السيوسيو انتربولوجية لإثارة تساؤلات أعمق وغايات أبعد مستقبلا.
- الرغبة في محاولة إلقاء الضوء على جزء من معالم تراثنا الثقافي.
- المساهمة ولو بقدر ضئيل في إثراء أدبيات المعرفة السوسيولوجية.

6- أهميـــة الدراســـة:

- ما يميز حياة الولي الصالح سيدي عطاء الله من كرامات وممارسات تستحق الطرح.
- ممارسة الظاهرة قيد الدراسة من قبل شريحة كبيرة من أفراد مجتمعنا يتطلب محاولة تفسيرها.
- أهمية الموضوع من حيث التناول والطرح في العديد من التخصصات.
- اعتبار مؤسسة الضريح كنسق فرعي ضمن النسق الكلي يحتاج للبحث والدراسة .
- استمرار الظاهرة رغم أزليتها.
- ما تعرفه الزوايا والطرق وأضرحة الأولياء من حظ وافر بالدراسة والتحليل في العديد من التخصصات وخاصة الدراسات الاجتماعية رغم اختلاف وجهات النظر حولها.
- عودة الصوفية وبقوة في الآونة الأخيرة خصوصا في الملتقيات الجامعية وطرح العديد من الانشغالات من قبل الباحثين والأساتذة.

7- صعوبات الدراسة: إن أي موضوع يتطلب البحث والتقصي إلا ويشوبه عراقيل وصعوبات خلال مباشرة العمل، إلا أن ذلك يشكل حافز قويا يدفعنا إلى محاولة الوصول إلى مبتغانا العلمي، وعموما من بين الصعوبات التي واجهتنا نذكر ما يلي:

- من الصعب على أي باحث مبتدئ أن لا يتأثر بتفاعلات وتقلبات الظاهرة محل الدراسة وتعقيداتها بسبب تغير المبحوث باستمرار، ولتعقد ونسبية العلوم الإنسانية في حد ذاتها.
- صعوبة الوصول إلى مقدمي ضريح سيدي عطاء الله سابقا.
- رغم وفرة المراجع حول الموضوع إلا أنها لا تمس موضوعنا إلا بصفة نسبية.
- التوفيق بين الدراسة والعمل في البحث ليس بالأمر الهين تحقيقه لأن كلاهما يكتسي من الأهمية ما يستدعي الالتزام والانضباط والمسؤولية.
- صعوبة تطبيق منهج تحليل المحتوى في ظرف زماني قصير نظرا لما يتطلبه هذا الأخير من وقت كافي لإجرائه.

8- الدراسات السابقة: تكتسي الدراسات السابقة أهمية بالغة في إرشاد وتوجيه الباحث مما يستدعي ضرورة الإلمام بها سواء كانت عبارة عن دراسات مشابهة أوحول الموضوع بصفة عامة، وفيما يلي عرض للدراسات السابقة التي أمكننا الوصول إليها:

- الرسائل الجامعية:

* **الرسالة الأولى:** مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع.[1]

- **من إعداد الطالبة:** راضية وعلي.

- **عنوان الدراسة:** المرأة الجزائرية وزيارة الأضرحة - دراسة سوسيو انثروبولوجية لمنطقة شرشال.

- **مكان وتاريخ إجراء الدراسة:** جامعة سعد دحلب—البليدة— السنة الجامعية 2007- 2008.

- **طبيعة الدراسة:** عبارة عن مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، هي دراسة سوسيو انتروبولوجية تناولت جانبين جانب نظري وآخر ميداني مقسمة إلى ستة فصول بعد مقدمة الدراسة، وضمن كل فصل مباحث حسب طبيعة الدراسة. حيث تم التطرق في الفصل الأول إلى البناء المنهجي للدراسة، لتتناول في فصلها الثاني عنصر الاعتقاد في الأولياء وكراماتهم أين تعرضت لماهية المعتقدات، الأولياء قديما وحديثا، الأولياء عبر الديانات، ماهية الكرامات، في دلالة المعجزة، بينما تعرضت في الفصل الثالث إلى عنصر التنشئة الاجتماعية للمرأة الجزائرية أين تطرقت إلى ماهية التنشئة الاجتماعية، خصائصها أشكالها وأهدافها، أساليبها ونتائجها، مؤسساتها، وكذا تنشئة المرأة في المجتمع الجزائري. لنصل إلى الباب الميداني من الدراسة أين خصص فصله الرابع حول طقوس زيارة الأضرحة، ليخصص الفصل الموالي إلى الأسس المنهجية للدراسة، بينما يخصص فصلها السادس والأخير إلى دراسة الحالات أين تم عرض وتحليل وتقديم نتائج الفرضيات، دون أن ننسى طبعا مراجع وملاحق الدراسة.

[1] - راضية وعلي، مرجع سابق.

- **جوانب الاستفادة:** ساهمت هذه الدراسة أكثر من غيرها في بلورة رؤيتنا للموضوع سواء كان ذلك من الناحية النظرية أو الميدانية، كونها مشابهة نوع ما من حيث تتناولها لأحد متغيرات دراستنا ألا وهو المتغير المستقل والذي يدور حول زيارة الأضرحة حتى ولو كان هناك اختلاف في طريقة الطرح والتناول إلا أن هناك تشابه في بعض النقاط النظرية التي كان من شأنها أن تنير لنا بعض الغموض، مما أثرى رؤيتنا أكثر حول هذا الجانب النظري خاصة فيما يتعلق بالمراجع المعتمد عليها والتي تمكنا من الوصول إلى بعضها، إلى جانب استفادتنا من الاطلاع على جانبها الميداني خصوصا استنادها على عرض شبكة الملاحظة وكذا دراسة الحالة بطريقة سلسة الشيء الذي كان من شأنه أن يضفي على دراستنا طابعا حسيا أكثر ويدفع بنا إلى محاولة الإحاطة بأكبر قدر من الأدوات التي تساعدنا على جمع اكبر قدر من المعطيات الميدانية وفي حدود طبعا ما تتطلبه طبيعة الدراسة.

* **الرسالة الثانية:** مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع.[1]

- **من إعداد الطالبة:** منى سي فضيل.

- **عنوان الدراسة:** الزوايا بين الماضي والحاضر– دراسة سوسيولوجية مونوغرافية لزاوية شرفاء سيدي بهلول وزاوية سيدي عبد الرحمان اليلولي بمنطقة القبائل-.

- **مكان وتاريخ إجراء الدراسة:** كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية –جامعة بوزريعة الجزائر– السنة الجامعية 2004- 2005. **–مذكرة الكترونية–**

- **طبيعة الدراسة:** عبارة عن مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، هي دراسة سوسيولوجية مونوغرافية تناولت بابين نظري وآخر ميداني حيث تطرقت في الباب الأول للجانب النظري للدراسة من عرض للمدخل المنهجي كفصل أول، يليه الفصل الثاني المتضمن لمدخل تاريخي حول أصول نشأة الزاويا وتفرعها، ثم تناولت فصل ثالث يشتمل على تقديم لنشأة الزاوية، تعريفها،

[1] – منى سي فضيل، " **الزوايا بين الماضي والحاضر**"–دراسة سوسيولوجية مونوغرافية لزاوية شرفاء سيدي بهلول و زاوية سيدي عبد الرحمان اليلولي بمنطقة القبائل–، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية –جامعة بوزريعة الجزائر– السنة الجامعية 2004-2005.

أنواعها ودورها. يليه فصل رابع حدد نموذج الدراسة الأول ألا وهو معهد عبد الرحمان اليلولي من حيث الموقع، التاريخ، المراحل وكذا الأدوار، مدعما بصور فوتوغرافية. لتتطرق الدراسة إلى فصلها الخامس إلى النموذج الثاني والمتمثل في زاوية شرفاء سيدي بهلول من حيث كذلك موقعها، تأسيسها، مراحلها، برامجها، نظامها، مع التعرض لدور الضريح المجاور للزاوية.يلي ذلك الجانب الميداني والذي شمل الفصل السادس من الدراسة أين تم فيها استجواب عينات من الزاويتين، إلى جانب إبراز موقعهما في الحاضر، مناهج ودروس وأساليب التعليم المتبعة ضمنهما، مع تحليل للصور الفتوغرافية المأخوذة من ميدان دراستها، وعرضها لأهم النتائج المتوصل إليها.

- **جوانب الاستفادة:** ساهمت هذه الدراسة لاحتوائها على جانبين نظري وميداني في بلورة رؤيتنا للموضوع بشكل اكبر حتى وان كانت تعكس احد متغيرات دراستنا الحالية فقط إلا أنها تبقى مشابهة لها نوعا ما فيما يتعلق بالمتغير المستقل خصوصا ما تعلق بتطرقها للضريح المجاور لزاوية شرفاء سيدي بهلول، وذلك من حيث ثرائها المعرفي للجوانب التاريخية للظاهرة، وكذا عرضها وتحليلها للصور الفتوغرافية التي قربتنا أكثر من واقع الدراسة أو ميدانها وذلك بتحليلها لنموذجين معروفين وفريدين من نوعهما باستعمال طرق ومناهج علمية، دون أن نهمل أننا استفدنا كثيرا من النتائج التي توصلت إليها من حيث أنها سمحت لنا بالاستبصار أكثر حول ميدان الدراسة.

* **الرسالة الثالثة:** مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع.[1]

- **من إعداد الطالبة:** عدلي شعبان صادق.

- **عنوان الدراسة:** روافد الوعي الجمعي الإسرائيلي و أثرها على تشكيل صورة الآخر.

-**مكان وتاريخ إجراء الدراسة:** جامعة الجزائر المركزية –معهد علم الاجتماع.بوزريعة– ماي 2004.

– مذكرة الكترونية–

[1] – عدلي شعبان صادق، "**روافد الوعي الجمعي الإسرائيلي وأثرها على تشكيل صورة الآخر**"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر المركزية –معهد علم الاجتماع– بوزريعة– ماي 2004، **مذكرة الكترونية** .

- **طبيعة الدراسة:** عبارة عن مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، هي دراسة نظرية تحليلية تضمنت ثلاثة أبواب وفي كل باب فصلين، بالنسبة للباب الأول والمندرج تحت عنوان الروافد الدينية لمعرفة المجتمع الإسرائيلي بالآخر أين تطرقت إلى فصلين، فصل حول الآخر في الديانة اليهودية أين تطرقت إلى مفهوم "الغوييم"، العنف التواتري، وكذا انغلاق الديانة. لتتناول في الفصل الثاني الذي دار حول التطبيق الصهيوني لمفاهيم الدين والأسطورة متضمنا عناصر دارت حول شخصية تؤمن بالهجرة وتعادي المهاجرين، إسرائيل الأولى وإسرائيل الثانية، صهيونية علمانية وإسرائيل دينية، ظهور المشكلة الطبقية في إسرائيل، المؤرخون الجدد وإعادة النظر في المسلمات الصهيونية.

أما فيما يخص الباب الثاني والمعنون بالروافد الاجتماعية والأدبية تناولت الدراسة فصل أول حول الدراسات الاجتماعية وسمات الحياة الأدبية أين عرضت نظرية الحداثة، الوعي الريفي، ومناهج تدريس التاريخ متوجهة نحو عينة من الكتب المستخدمة في التدريس منها ما وضع قبل ثلاثة عقود، ومنها ما هو قبل خمسة سنوات، متضمنة كل من فكرة تكرار واستمرار كراهية اليهود الضحية الملاحقة دائما، العربي والفلسطيني في كتب تدريس التاريخ، الفوقية التاريخية والحضارية، لتتطرق في فصلها الثاني إلى منطلقات الحياة الأدبية الإسرائيلية وسماتها أين تعرضت للفكر الصهيوني حيث لمسنا وجود بعض الروايات والقصائد الشعرية، والتي دارت حول الأفكار التالية: اليهود شعب الله المختار، مقولتا الأرض التاريخية ومعاداة السامية، العنصرية والتفوق، البراءة الزائفة والأحزان الموضوعية، وضع الأقلية العربية من خلال الإنتاج الأدبي الإسرائيلي، قصة الأسير، ادعاءات إنسانية زائفة، البطل في الأدب الإسرائيلي، دونية العربي مقابل الصهيوني .

لنصل إلى الباب الثالث تحت عنوان النزاعات وأدب الأطفال أين عرضت الدراسة فصلا حول وجهات نظر معكوسة حول ما يلي: من الواقع إلى الأدب، الغربة النزاعات وحالات النزاع، طبيعة العرب وطباعهم، الواقع وعناده اللانهائي، كيف نخوض الحرب، شجرة المعرفة جيدة وسيئة، في حين تناولت في الفصل الثاني عنصري عسكرتاريا المجتمع واشكالياتها، وكذا ديموغرافيا وتحديات.

- **جوانب الاستفادة:** ربما من يلاحظ خطة محتويات الرسالة يرى أنها دراسة بعيدة كل البعد عن دراستنا الحالية إلا انه بعد اطلاعه على محتواها سيدرك تماما ثراءها وكم هي منبع غني بالنسبة لنا وقد أسعدنا الحظ في الوصول إليها، خصوصا في طريقة طرحها الجريء للعديد من الانشغالات المهمة ومحاولتها لتوضيح اثر كل ذلك على تشكيل الوعي الجمعي الإسرائيلي خصوصا الأطفال منهم عندما تطرقت إلى محتوى المواضيع التي تدرس لأولئك الأطفال وكيف ترسم صورة الإنسان العربي في أذهانهم، كل ذلك كان من شانه أن يعزز فينا حب البحث أكثر وهو ما دفعنا للبحث عن ما كتب من روايات حول الضريح محل الدراسة كقصة "معزوزة المقيدة" التي لا تزال السلسة المتعلقة بقصتها موجودة داخل الضريح ويتبرك الزوار بها وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل المخصص لذلك بشكل اكبر، لكن ما دفعنا للتساؤل في آخر المطاف بعد الاطلاع على هذه الدراسة ترى ما الذي ترسمه الكتب العربية المدرسة في ذهن الطفل العربي من صورة حول الإنسان الإسرائيلي؟.

* **الرسالة الرابعة:** مذكرة لنيل شهادة الماجستير –قسم العقيدة و المذاهب المعاصرة–.[1]

- **من إعداد الطالب:** عبد الحميد محمد عرادة .

- **عنوان الدراسة** :الولاية عند غلاة الصوفية — عرض ونقض– .

- **مكان وتاريخ إجراء الدراسة:** كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية–غزة–سنة1431هـ–2010م.

– مذكرة الكترونية–

- **طبيعة الدراسة:** عبارة عن مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير عن قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، هي دراسة نظرية بحتة دون أن نهمل استنادها على المنهج الوصفي التحليلي بطريقة كيفية، حيث تناولت فصلين دراسيين نظريين، أين تطرقت في الفصل الأول إلى تعريف الولاية، مكانتها، الفرق بينها وبين النبوة، وكذا تحصيلها. في حين تناولت في الفصل الثاني مراتب الأولياء، خصائصهم،

[1] – عبد الحميد محمد عرادة،"**الولاية عند غلاة الصوفية – عرض ونقض–**"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير–قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة،كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية–غزة، السنة الجامعية 1431هـ–2010م، **مذكرة الكترونية**.

وكراماتهم. مع الإشارة أن كل عنصر في هذه الدراسة كان على شكل عرض له ثم نقض ذلك بطريقة نقدية تحليلية كيفية.

- **جوانب الاستفادة:** لم تتناول هذه الدراسة موضوعنا من الزاوية التي أردنا تسليط الضوء عليها ومع ذلك يرجع لها الفضل في إثارة بعض النقاط النظرية حول التصوف، الأولياء وكراماتهم. إلى جانب احتوائها على بعض المصادر المهمة التي ساعدتنا في مرحلة الإلمام بالمعطيات النظرية التي تخدم مؤشرات الدراسة طبعا.

* **الرسالة الخامسة:** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث.[1]

- **من إعداد الطالبة:** صباح بعارسية.

- **عنوان الدراسة:** حركة التصوف في الجزائر خلال القرن العاشر الهجري/السادس عشر ميلادي.

- **مكان وتاريخ إجراء الدراسة:** كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم التاريخ-جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005- 2006. **– مذكرة الكترونية–**

- **طبيعة الدراسة:** مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث،عبارة عن دراسة نظرية إذ تناولت الجانب التاريخي لظاهرة التصوف وهذا طبعا لطبيعة الاختصاص. حيث قسمت الدراسة إلى خمسة فصول تم التطرق فيها إلى أوضاع الجزائر عشية العهد العثماني من وضع سياسي، اقتصادي، اجتماعي، وكذا ثقافي، إلى جانب عرض أصول التصوف الإسلامي وتطوره حتى القرن 10هـ/16م كفصل أول، يليه الفصل الثاني والذي تناولت فيه كيفية تنظيم الطرق والزوايا وإعطاء نظرة على أهم الطرق الصوفية بالجزائر خلال تلك الفترة، ليتم طرح ظاهرة التصوف بعد ذلك كفصل ثالث أين تم عرض حالة التصوف، مكانة المتصوفة ودورهم، لتتناول الدراسة بعد ذلك في فصلها الرابع دور القوى الدينية في إحداث القرن 10هـ/16م في الجزائر ومواقف السلطة منها. وصولا إلى فصلها الخامس

[1] – صباح بعارسية، "**حركة التصوف في الجزائر خلال القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي**"، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم التاريخ – جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005- 2006، **مذكرة الكترونية**.

كفصل أخير والذي تطرقت الدراسة فيه إلى علاقات المتصوفة والفقهاء بعضهم من بعض الأفراد والطرق.

- **جوانب الاستفادة:** بالرغم من أن هذه الدراسة نظرية ومن وجهة نظر تاريخية بالدرجة الأولى إلا أنها ساهمت في فهمنا لبعض المحطات التاريخية لظاهرة التصوف مما أثرى رؤيتنا أكثر حول الظاهرة لما لها من علاقة مباشرة بمتغير دراستنا المستقل ألا وهو زيارة أضرحة الأولياء، فحتى ولو كان التناول تاريخيا إلا أن الدراسة تعكس احد الجوانب المفيدة لدراستنا التي نحن بصدد البحث فيها، إلى جانب إلمامها بمراجع قيمة خاصة الأجنبية منها والتي لم نستطع التوصل إليها رغم محاولاتنا العديدة.

التعليق على الدراسات السابقة: بالرغم مما استفدنا منه من الدراسات السابقة التي تمكنا من التوصل إليها سواء كانت تلك الاستفادة من الناحية النظرية أو الميدانية، إلا أن ما قد يميز دراستنا هذه هو ربطها بمتغير الوعي الجمعي لزوار الأضرحة، إلى جانب تخصيصنا أكثر لأحد الأضرحة فقط المعروفة في المنطقة و المقصودة كثيرا من أفراد مجتمعنا المحلي، ألا وهو ضريح سيدي عطاء الله بمنطقة تاجموت لولاية الاغواط، كوننا حاولنا البحث في الطقوس الممارسة من قبل الزوار بشكل مستمر وذلك باستعمال طرق ومناهج علمية، بعيدا عن العرض النظري لدور ووظائف زاوية الولي الصالح سيدي عطاء الله وهذا ما ميز غالبية الدراسات السابقة الطرح.

9- المقاربات السوسيولوجية: سنحاول في هذا العنصر التطرق للمفاهيم المستمدة من النظريات الاجتماعية التقليدية وكذا المعاصرة وإسقاطها على المفاهيم التي بني حولها موضوع دراستنا هذه كوننا لسنا في مستوى تبني نظرية بكاملها على الأقل حاليا، دون أن نهمل ضرورة الأخذ بعين الاعتبار أن تلك النظريات قد تعكس المجتمعات أو البيئة التي عاصرها رواد و مؤسسي تلك المدارس لخصوصية كل مجتمع بطبيعة الحال. إلا أن ذلك لا يمنع من محاولة إسقاط مفاهيمها على الأقل على مجتمعاتنا.

8-1- الاتجاه البنائي الوظيفي: ترى المدرسة الوظيفية أن المجتمع نظام معقد تعمل شتى أجزاءه سويا لتحقيق الاستقرار والتضامن بين مكوناته. ووفقا لهذه المقاربة، فان على علم الاجتماع استقصاء علاقة مكونات المجتمع بعضها ببعض وصلتها بالمجتمع برمته. ويمكننا على هذا الأساس أن نحلل، على سبيل المثال، المعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية، بإظهار صلتها بغيرها من مؤسسات المجتمع لان أجزاء المجتمع المختلفة تنمو بصورة متقاربة بعضها مع بعض. إن المدرسة الوظيفية تشدد على أهمية الإجماع الأخلاقي في الحفاظ على النظام والاستقرار في المجتمع. ويتجلى الإجماع الأخلاقي هذا عندما يشترك اغلب الناس في المجتمع في القيم نفسها. ويرى الوظيفيون أن النظام والتوازن يمثلان الحالة الاعتيادية للمجتمع- ويرتكز التوازن الاجتماعي على وجود إجماع أخلاقي بين أعضاء المجتمع. إن دوركايم على سبيل المثال، كان يعتقد أن الدين يؤكد تمسك الناس بالقيم الاجتماعية الجوهرية، ويسهم بالتالي في صياغة التماسك الاجتماعي.[1]

8-1-1- أنتوني جيدنز ونظرية التشكيل: تدرج هذه النظرية في مصاف الوظيفية البنائية، يصر جيدنز على أن المجتمع ينتجه ويعيد إنتاجه فعل البشر، ويرفض أي شكل من أشكال التفسير البنائي، أو أي تصور مفاده أن المجتمع يمكن أن يوجد مستقلا عن أفراده. ورأيه هذا يشتمل على رفض لأي تفسير يخلع على المجتمع أو الموقف الاجتماعي بصفته عاملا محددا لفعل البشر. وهذا

[1] - انتوني جيدنز، **علم الاجتماع**، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مؤسسة ترجمان، عمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4،2005، ص74. (طبعة الكترونية من موقع 4shared)

الموقف يقود إلى رفض تام للتفسير الوظيفي وللنظريات التطورية التي لا يرجعها إلى بارسونز فحسب بل وأيضا إلى الماركسية. هذا وكثيرا ما ترتبط فكرة التشكيل بما يدعوه جيدنز بـ"ثنائية البنية"، ويعني بمصطلح البنية شيئا مختلفا عما يعنيه المصطلح عند الوظيفية البنائية أو الماركسية البنيوية، فهو يعرفها على أساس أنها "قواعد ومصادر" والتي شبهها في كتابه "تكوين المجتمع" The Constitution of Society بتلك التي تحكم المتواليات الحسابية 6.4.2...حيث لا يجد احد صعوبة في متابعة مثل تلك المتوالية، غير أننا لو أردنا اكتشاف القاعدة التي تحكم تلك المتوالية الحسابية البسيطة لاقتضى ذلك أعمال الفكر وقد نجد صعوبة في التعبير عنها. وصولا إلى أن النظام الاجتماعي يتكون أساسا من نشاط روتيني ضمني يجري وفق قواعد معينة، وأن البنية تشير إلى القواعد المضمرة في مثل ذلك النشاط. ليناقش جيدنز أن البنية توجد في الفعل وعبره فحسب، وهو يدعو مثل هذا الفعل "الممارسات الاجتماعية "، ويستطيع علم الاجتماع أن يتجاوز الثنائية التقليدية القائمة بين الفعل والبنية بأخذه الممارسات الاجتماعية موضوعا لدراسته. وهذه الثنائية حسبه موضوع واحد للدراسة ذو وجهين " ذلك أن مجال الدراسة في العلوم الاجتماعية طبقا لنظرية التشكيل لا هو خبرة الفاعل الفرد ولا وجود أي شكل من أشكال الكل المجتمعي، بل هو الممارسات الاجتماعية المنتظمة عبر الزمان و المكان ".[1]

8-2- اتجاه الظاهراتية (الفينومينولوجية): ظهرت هذه النظرية كرد فعل للنظريات الاجتماعية التقليدية، وكنتيجة منطقية للتحولات الاجتماعية والفكرية والبنائية التي اجتاحت المجتمعات الفرنسية في الستينات، و يمكن إرجاع الأصول الفكرية للنظرية إلى فلسفة الظواهر التي قدمها العالم **ادموند هورسل** وريادته لها من خلال تناوله للفينومينولوجيا المثالية، وبعده **الفرد شوتز** وفينومينولوجيا الحياة اليومية. كما قدمت هذه المدرسة آراء هامة بخصوص العلاقة بين المجتمع والفرد وهي: الاستمرار المستقل للمجتمع، والاستقلال النسبي للسلوك الجماعي عن أفعال ونوايا أعضاء الجماعة، والخطر

[1] - ايان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص- ص 153-156.

الكامن بتدهور المجتمع. وكوحدة للدراسة الاجتماعية يتم عزل الكل أو الجماعة، وليس الفاعل الفرد أو التفاعل الاجتماعي. أما العوامل المحددة للنظام الاجتماعي والتغيير الاجتماعي فإنها تقع خارج اهتمام هذه المدرسة.

ومن ابرز أفكار نظرية هورسل أن الفينومينولوجيا تسعى إلى وصف ظواهر الوعي، وتوضيح كيفية تشكلها، وهذا ما جعله ينتقد النزعة السيكولوجية. تسعى كذلك إلى دراسة أشكال الخبرات الواعية، بمعنى أنها تحاول الوصول إلى أعماق الخبرات الإنسانية باستخدام أسلوب منهجي محدد وهو"الرد الفينومينولوجي" بقصد وصف الخبرات الخالصة.كما هي محاولة فلسفية لوصف الأشياء والظواهر والوعي. بمعنى آخر هي جهد موجه لوصف الظواهر كما ترى لنا من خلال وعينا بها، وبذلك يصبح الوعي وسيلة وهدفا للفينومينولوجيا.[1]

خلاصة: نخلص من خلال هذا التحديد للإطار المنهجي، إلى أنه يشكل الدعامة الرئيسية للبناء التصوري للموضوع سواء من حيث طرحه للمشكلة البحثية أومن خلال افتراضه للفروض المراد التحقق منها كإجابة مقترحة، أوعن طريق إحاطته بجميع حيثيات البحث من أهمية وأهداف ومفاهيم مفتاحية واستمرارية لدراسات سابقة. وبالتالي يمكن اعتباره بحق مرحلة تمهيدية ومفصلية للفصول القادمة.

[1] ياس خضير البياتي، **النظرية الاجتماعية –جذورها التاريخية و روادها–**، الجامعة المفتوحة، طرابلس، ط1، 2002، ص-ص203-209.

1- أضرحة الأولياء عبر مختلف الديانات:

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

وتجدر الإشارة هنا إلى ما ذهب إليه **يوسف شلحت** حين قام بنقض هاته الفرضية التي قامت على اعتبار أن (الديانات عبادة أموات)، بدعوى أن دفن الميت لم يحدث تاريخيا إلا في مجتمعات تعتقد بوجود عالم آخر، وباستمرار الحياة هنا وهناك على إيقاعات مختلفة.[2] حيث يقول: "ولا نذهب هنا مذهب سبنسر في رأيه أن الديانة نشأت عن احترام الأموات وعبادتهم، بل نعتقد أن عبادة الأموات متأتية عن ديانة أقدم، ولم بوار الميت في اللحد إلا بعد أن نشأت في ذهن الإنسان تصورات عن العالم الثاني. ودليلنا على ذلك أن وضع الميت في القبر يختلف باختلاف الاعتقادات، فإذا توهمنا أن الإنسان يولد من جديد بعد موته، وضعنا الميت في القبر على هيئة الجنين في أحشاء والدته،

[1]- راضية وعلي، مرجع سابق، ص 41.

[2] - يوسف شلحت، مرجع سابق ، ص 60.

استعدادا للولادة الثانية. وإذا سلمنا بأن بقايا الميت تحوي قوى تساعدنا على نيل رغائبنا، فلا شك في أننا نعمل على حفظها من كل تلف (التحنيط)." [1]

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

وفي **عهد الإغريق** دخلت إلى **مصر** عبادة الأبطال حيث كان المصريين يحجون إليها و يقدسونها، فدخل الحكماء إبان العهد الإغريقي في عداد الآلهة ومن هؤلاء "أمينوس بن جابو"* الذي انتشرت عبادته في طول البلاد، وأضحى قبره قبلة لمن يطلبون الشفاء من أوجاعهم بل إنها فكرة بدوية تاريخية صبغت بصبغة الإطناب والمغالاة لإظهار أهميته في جيل زال أثره من ذهن الناس والناس بالطبع يكبرون الشيء الصغير لإظهار عظمته(الجيل السالف) ولذلك نرى الناس يعظمون الأموات وكلما بعد عصر الأموات من الأحياء، كبرت عظمتهم وبلغوا درجة الآلهة، ومن بين الآلهة التي عبدها الإغريق "جوبيتر" إله الآلهة "جمبو" ملكة السماء، "أبو لولو" ملك الشمس والطب والموسيقى والفن، وآلهة الجمال "فينوس" والضحك والزواج، ولم يقف الإنسان بعبادته عند حدود تقديس الظواهر الطبيعية بمخاوفها ومباهجها وإنما عبد الطوطم والأسلاف والجمجمة والخاصة بالنساء كدليل على الخصوبة نظرا لقداسة المرأة في تلك المجتمعات. وكذلك الشامانية التي يقوم فيها الشامان باستحضار الأرواح الخفية في سبيل أو تجنب للكوارث والمجاعات والأمراض ومن أجل بلوغ هذا الهدف يلجأون إلى طقوس وعمليات سحرية مستخدما فيها بعض المواد المخدرة، فالبعض يرى الشامانية شكلا

* المهندس المعماري البارع في عهد "أمنتحب الثالث "وصار يعد نصف إلاه حيث كان مهندسا مشهورا في عهد "الملك زوسر" وقد ساد الاعتقاد بأنه صاحب حكمة ودراية واسعة خاصة في الطب الذي نبغ فيه .

[1]-يوسف شلحت، مرجع سابق، ص 60.

للعبادة الدينية الأولى التي عرفتها البشرية وأما البعض الآخر فيرى في الشامانية علاجا نفسيا اجتماعيا للحالات التي تتميز بالاضطراب العام ونجده خاصة في المجتمعات الإفريقية، فقد تمت عبادة الأسلاف بلا ريب تاريخيا على أساس النظام الأبوي العشائري الذي وصلت إليه أكثرية شعوب أفريقيا، منذ زمن قريب في مراحل تطورها الاجتماعي.

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

أما **اليونان** القدامى فكانت لديهم عبادة الأبطال متأخرة، نتجت من انهيار عشائرية معينة ومن هنا بدأ الاهتمام بالأبطال ومن بينهم "هرقل"، وشقيقه "إيفيكيل"، ومع انحلال نظام العشيرة وتشكل الجماعات على أساس المقاطعة انتقل مركز الثقل في الديانة اليونانية إلى عبادة أضرحة الأولياء المحلية والعامة، ومن بينهما "غيرا" "اثينا". وكان هناك العديد من الجماعات التي تقوم بعبادة حماته تحت

[1]–راضية وعلي، مرجع سابق، ص– ص41- 43.

أسماء عامة ومركبة، حيث شغلت الآلهة العظام لدى الديانة اليونانية مكانة خاصة، وذلك بتقديم القرابين لها، إذ تمثل الطقوس بالنسبة إليهم طابع الأحياء الاحتفالية الشعبية العامة.

أما الحالة الدينية في **شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام**، فكان العرب يعبدون الأولياء بزعم تقربهم إلى الله تعالى زلفا، وكانوا يطلقون على تلك القبور المقدسة الأنصاب- وهي نفسها الأضرحة في عصرنا- فكانوا يقيمون الأعياد لتلك المناصب،كما عبدوا الكواكب من الشمس والقمر واعتبروها المدبرة لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والثروات والسعادة والشرف. حيث تعتبر هذه الأخيرة الثالوث المقدس الرئيسي باعتبارها حامية العدل والقانون كما عظم السكان الموتى من البشر إلى جانب عبادة الطوطم واعتباره كإله، كذلك قدسوا الأشجار وعبدوا الجن.[1]

1-2- في الديانة اليهودية: اليهودية هي ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم عليه السلام والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل الذي أرسل الله إليهم موسى عليه السلام مؤيداً بالتوراة ليكون لهم نبيًّا. وهي ديانة يبدو أنها منسوبة إلى يهود الشعب، وهذه بدورها قد اختلف في أصلها. وقد تكون نسبة إلى يهوذا أحد أبناء يعقوب وعممت على الشعب على سبيل التغليب.[2]

كما تعد أحد الأديان القومية القليلة في العالم و التي مازالت مستمرة في الوجود إلى يومنا هذا، و قد كان للديانة اليهودية دورا بارزا في تاريخ أديان العالم، بسبب دخول قسم محسوس من تعاليمها في تركيبة المسيحية والإسلام فاليهودية هي ديانة العبرانيين، لقد مجدوا في العصور الغابرة الأشجار والجبال والصخور والينابيع وكذلك الأعمدة المقدسة (أشير)، كما عبدوا العجل الذهبي، وصاغوا عبادة "يهوه" الذي يمثل لهم الصورة التي كانوا عليها فجعلوا منها إلاها صارما ذا نزعة حربية، إلى جانب عبادة زوجة الإله "يهوه" الآلهة "عنات" كما عرفت إسرائيل قمة مجدها في زمن سليمان عليه

[1] -راضية وعلي، مرجع سابق، ص43 .

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

السلام، إذ يعتبر بناء الهيكل لعبادة "يهوه" في أورشليم بعدما كانوا يقربون القرابين في هياكل بسيطة فوق التلال وسمي الهيكل "بيت الأبد" وضع فيه تابوت العهد كما اعتبر المركز الروحي لليهود ويستدل من أقدم أسفارهم أنهم كانوا يعتقدون بتعدد الآلهة، فيرون ثمة إلها خاصا بشعب إسرائيل، يختلف عن آلهة الشعوب الأخرى هم أولاده وأحباؤه، إلا أنه يتصف بصفات البشر، فيجادل ويأمر وينهى ويتدخل في شؤون الأمة التافهة عنها والهامة، ويندم ويتذكر ويخاصم ويقهر ويعقد العقود والمواثيق ويشتد غضبه ويشفى ويصفح، وقد يراه الناس بعيونهم.وقد تطورت صفات الإله على يد الأنبياء المتعاقبين، إلى جانب ذلك نجد مجموعة من الناس ذات قدسية خاصة، أو إله وهبها صفة القداسة، وعرفت باسم"نازوين" واعتبارهم شخصيات أسطورية كولادة "أم شمشوم" التي اعتبرت "ملاك الرب".

كذلك نجد داخل اليهودية من حيث التركيب الجيولوجي التراكمي، طبقة توحيدية تدور حول الإيمان بالإله الواحد، الذي لا جسد له ولا شبيه، وقد وصل التوحيد في اليهودية إلى ذروته على يد الأنبياء الذين خلصوا التصور اليهودي للإله من الوثنية الحلولية، فمنذ البداية تعايشت فكرة الإله الواحد المتسامي مع الأفكار الأخرى التي يتناقض معها، ولهذا لم يكن غريبا أن يقبل العهد القديم عناصر وثنية مثل الأصنام، ومع ظهور الإلهية التلمودة الحاخامية يزداد الحلول الإلهي وتعمق القداسة في الحاخامات من خلال مفهوم الشريعة الشفوية التي يتساوى فيها الوحي الإلهي والاجتهاد البشري وتجمع آراء الحاخامات في التلمود الذي يصبح أكثر قداسة من التوراة، وتزداد أهمية الشعب اليهودي كشعب مقدس ويزداد التصاق الإله بهم وتحيزه لهم، ضد أعدائهم ويصل الحلول إلى قمته في التراث القبلي بحيث لا يصبح هناك فرق بين الجوهر الإلهي والجوهر اليهودي، بل اكتسب قوة من خلال التفاعل مع الفكر الديني الإسلامي، كما هو الحال مع سعيد يوسف الفيومي وموسى بن ميمون، وكثيرا ما حاول الحاخامات أن يفسروا الطبائع البشرية للإله بأنها مجرد محاولة التبسيط ليفهمها العامة.[1]

[1]- راضية وعلي، مرجع سابق، ص– ص 43- 45.

1-3- في الديانة البوذية: هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، وقد ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد. وكانت في البداية تناهض الهندوسية و تتجه إلى العناية بالإنسان، كما أن فيها دعوة إلى التصوف والخشونة ونبذ الترف والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير، ولقد غالى أتباعها في مؤسسها بوذا*حتى ألَّهوه. وهي تعتبر نظاماً أخلاقياً ومذهباً فكرياً مبنياً على نظريات فلسفية، تعاليمها ليست وحياً، إنما هي آراء وعقائد في إطار ديني. وتختلف البوذية القديمة عن البوذية الجديدة في أن الأولى صبغتها أخلاقية، في حين أن البوذية الجديدة هي تعاليم بوذا مختلطة بآراء فلسفية و قياسات عقلية عن الكون و الحياة.[1]

وهكذا صارت البوذية عقيدة تستطيع أن تجد أتباعها بين شعوب العالم، فمضى بوذا ولكن تعاليمه ضلت تجد الآلاف والملايين من الأتباع كلهم يؤمنون بحكمة الرجل الذي قال:"على الإنسان أن يتغلب على غضبه بالشفقة وأن يزيل الشر بالخير، إن النصر يولد المقت لأن المهزوم دائما في شقاء، وأن الكراهية يستحيل عليها في هذه الدنيا، أن تزول بالكراهية مثلها، وإنما تزول بكراهية الحب".

إن التعليم المسيحي عن الموت والقيامة، هو انعكاس للعبادات الشرقية عن الآلهة الموتى والقائمة، فعبادة الإله "مترا" تمت على أساس استعارته كنموذج، فهو نسخة من عبادة "ايسدا" التي أصبحت عبادة عالمية بفضل صبغتها الشهوانية، حيث كانت المسيحية مرغمة على إيجاد آلهة نسائية، فمن هنا برزت وظهرت عبادة والدة الرب المسيحية، وبعد انتشار المسيحية ساهمت في تقديم بعض المنافع للسكان المحليين كالعلاج، التعليم، والنضال ضد العبودية وغيره. ولكن رغم هذا فإنه كان لاعتناق الدين المسيحي لدى الشعوب فتور ملحوظ وهذا لانتشار وتوسع الديانات الأخرى كالإسلام واليهودية، كما حدث امتزاج أشياء أخرى كثيرة في تعاليم الدين المسيحي منها عبادة عالم الأموات

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

[1]- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، مرجع سابق، ص 790.

القديمة مع الإيمان الذي رافقها بحياة الروح بعد الموت وعبادة الإله الشخصي"GEM" القديمة وبعد ذلك تحولت إلى الإيمان المسيحي بالملائكة الحراس، وما إلى ذلك من رواسب الطقوس الطوطمية.[1]

يعتقد البوذيون أن بوذا هو ابن الله، وهو المخلّص للبشرية من مآسيها وآلامها وأنه يتحمل عنهم جميع خطاياهم، وأن تجسد بوذا قد تم بواسطة حلول روح القدس على العذراء. يصلي البوذيون لبوذا ويعتقدون أنه سيدخلهم الجنة، والصلاة عندهم تؤدى في اجتماعات يحضرها عدد كبر من الأتباع الذين يقولون أن بوذا لما مات قد: صعد إلى السماء بجسده بعد أن أكمل مهمته على الأرض، ويؤمنون برجوعه ثانية إلى الأرض ليعيد السلام والبركة إليها.[2]

1-4- في الإسلام: كان العرب كالأمم القديمة يعبدون ما في الطبيعة، كالشمس والنجوم وأرواحها، كما عبدوا ذكرى آبائهم إبراهيم وإسماعيل، وبنوا الأصنام في مكة بالقرب من الكعبة الشريفة وعبدوها، حيث كانت لهم ثلاث مئة وستون صنما، يعبدون منها في كل يوم صنم طوال أيام السنة، وقيل أن قريشا وضعت هذه الأصنام حول الكعبة لتنتفع من قدوم القبائل العربية كلها في موسم الحج، فإذا وجدوا معبوداتهم حولها أولوها احترامهم وتقديسهم، ومن أهم هذه الأصنام **هبل**،* فلكل قبيلة صنمها واعتقاداتها، وغالبا ما كانت القبائل تتقاتل بقسوة يسخر بعضها من معتقدات البعض الآخر، رغم صلة النسب القديم بينهم، ومع ذلك استمرت عبادة الأصنام وتقديسها تأخذ مكانا بارزا في نفوس أهل شبه الجزيرة العربية وعدد الأصنام في تزايد مستمر. هكذا ظلت بلاد العرب غارقة في حروبها القبلية وخلافاتها حول مختلف معتقداتها الدينية التي اكتظت بها وكتبت بمختلف صورها على حجارة مقدسة أو تلال أو نخيل. وبمجيء الإسلام و انتشاره في العالم، والذي أتى بمعجزة القرآن الكريم على نبيه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، ذلك

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

[1]-راضية وعلي، مرجع سابق، ص– ص45 -47 .

[2]- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة** ، مرجع سابق، ص 790 .

الكتاب المقدس الذي شغل المسلمين من الباحثين منذ أن أنزل على نبيه الكريم الأمين، فكان هداهم ومرشدهم وعاصم دينهم وعقيدتهم من الفتن والطغيان.

فالإسلام هو دين التسليم لله، دين خضوع الإنسان و إخضاع حريته لمشيئة الله تعالى، وعليه فإن تفكير الإنسان وقوله وعمله وحياته يتم تحت إمرة الله تعالى، وبالتالي يقع تحت الهيمنة المباشرة للدين، أما الأسس العلمية لهذا النظام الذي يشمل جميع مرافق الحياة، يتم تبليغه للمؤمنين بواسطة الشريعة الإسلامية التي تقوم بدورها على أحكام القرآن الكريم و معطيات الحديث أي السنة النبوية الملزمة، حيث جعل القرآن الكريم وعي الإنسان بهذه الفطرة الخاصة بالإنسان ووعيه بما يدعم إحساسه بوجود الله سبحانه وتعالى، من قوى معرفية (سمع، بصر، أفئدة)، الأساس للتوجه إلى معرفة الله والإسلام له تعالى وحرية الإنسان هي في هذا التحرر وفي هذا التوجه إلى معرفته تعالى عن وعي.

وأما عن تصورات الجماهير الشعبية الإسلامية آنذاك، فهناك الكثير من المعتقدات القديمة التي تعود إلى العصور السابقة للإسلام، من عبادة للأماكن المقدسة، وللأولياء المسلمون مثيلا للآلهة الحماة المحلية القديمة، ولكن بأسماء إسلامية، وكثيرا من الأماكن خاصة في آسيا على سبيل المثال هناك مزارات –مقابر الأولياء– هي في الواقع أمكنة للعبادة القديمة، حيث عثر الباحثين على طبقة كاملة ترسخت في الإسلام من معتقدات وطقوس تعود لأزمنة سحيقة أي منذ القدم، أين ارتبطت بعبادة آلهة الخصب الزراعية وبعابدة الأسلاف السلالة العشائرية، كما تعود إلى جذور شمانية.

وبالتالي أجرى الإسلام تغيرا حادا في مظهره أما الشعوب الإفريقية المحلية، التي حافظت على نظامها العشائري القبلي ليحقق تلاؤمه مع الشروط المحلية، فكثير ما كان السكان يستوعبون من الدين الإسلامي مجرد مظهره الخارجي وطقوسه الأكثر بساطة في الوقت الذي ضلوا فيه يحتفظون بمعتقداتهم القديمة، والتي كانت العبادة تؤدي للزعيم أو القديس المحلي أو الكاهن أو رئيس القبيلة.[1]

[1]–راضية وعلي، مرجع سابق، ص– ص 47–49.

2 – الأصول التاريخية للطرق الدينية:

2–1– التصوف، خصائصه: يعد التصوف "امتثال الأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن، من حيث يرضى لا من حيث ترضى.[1] والذي ظهر في القرن الثالث الهجري، لكن كان في حركة محدودة بسبب اتهام الدولة العباسية المتصوفة بالزندقة، وبالعودة إلى تاريخ ظهوره يعد الجاحظ أول من أورد اسم التصوف في كتابه البيان والتبيين في القرن الثالث الهجري ومن أكثر أنصار التصوف الزهاد. هذا وقد اصطنع الصوفية مبدأ التقية الذين استقوه من مبادئ الشيعة. إذ يقول المؤرخ المحقق **أحمد صبحي** في كتابه "البحث في مصادر التاريخ الديني": أن أول من استعمل التقية "الجنيد"، وأول من كتب في مناقب الصوفية "السلمي" في كتاب "طبقات الصوفية"، و"بهجة الأسرار ولواقح الأنوار في حكايات الصالحين"، ثم كتاب "حلية الأولياء " ثم مع "القشيري" تقرر التصوف كمبدأ في القرن الخامس، وظهر أعلام التصوف وسيطروا على الحياة الدينية العقلية، وأشهر صوفية القرن الخامس "الغزالي" و قد عرف أولئك الصوفية بالمعتدلين أو السنيين. [2] ومن ابرز خصائصه:

1– الصوفية هي أن الأفعال التي تقع على الصوفي لا يعلمها أحد إلا الله وأن يكون مع ربه على نحو لا يعلمه أحد إلا الله وحده.

2– قال أبو محمد الجريري:" التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب".

3– قال سمنون:"التصوف ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء".

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

5–وقال الجريري:"التصوف، الدخول في كل خلق سني ،والخروج من كل خلق دنى".

---

[1] – ايمن حمدي، مرجع سابق، ص 50.

[2]– عبد الكريم دهينة، **الأضرحة وشرك الاعتقاد**، دار النور المحمدي، ط 1، 1993، ص93.

6- وقال الجنيد: "التصوف، أن يميتك الحق عنك و يحيك به".

7- قال أبو يعقوب المزابلى: "التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية".

8- وقال أبو الحسن السيرواني: " الصوفي يكون مع الواردات لا مع الأوراد".

9- وقال أبو بكر الشبلي:" التصوف ضبط حواسك ،ومراعاة أنفاسك".[1]

2- 1- 1- التصوف الإسلامي الأول: ظهر في شكل ما عرف **بالزهد أو التعبير عن الاعتراض السياسي** أين مر التصوف الإسلامي الأول بمرحلتين أساسيتين، الأولى كانت سلوكية واتسمت بالرفض السلبي للواقع الحياتي والسياسي، والثانية كانت فكرية واتسمت ببلورة فلسفة دينية مختلفة عن الفلسفة الرسمية للدولة خلال الفترات الأولى للعهد العباسي.

وقد ظهرت حركة الزهد في الإسلام في منتصف القرن الأول هجريا، خلال أحداث الفتنة التي هزت المجتمع العربي فكان الزهد في هذه المرحلة الأولى تعبيرا عن احتراز وتحفظ سلبي إزاء ما يدور من صراعات، ثم تحول إلى موقف معارض صريح ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في ظل الحكم الأموي. أما افريقية فيبدوا أن نساكها الأوائل أيضا لم يخلو زهدهم من المعاني السياسية، هذا الزهد الذي كان نوعا من التعبير عن الاعتراض السياسي كان النواة الأولى للتصوف الإيديولوجي أي التصوف الذي سيبني على مجموعة من الأفكار والمفاهيم المتكاملة التي ستجعل منه فلسفة مضادة للإيديولوجية الرسمية لدولة العباسيين، خاصة خلال القرن الثالث الهجري، إن كان ذلك عند تبني هؤلاء رسميا للمذهب المعتزلي وما صحب ذلك من محاولات لفرضه على المجتمع بصفة تعسفية، أو عند رجوعهم بكل قوة إلى المذهب السني مع المتوكل فيما بعد.[2]

ثم برز التصوف **كإعتراض إيديولوجي:** أين تم الانتقال من الزهد إلى التصوف في الإسلام في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني (هجريا)، ثم بلغ التصوف نضجه في القرن الثالث، معنى ذلك أن هذا

[1]- ر. أ.نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، تر:نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 2002، ص.ص36.35. www.pdffactory.com

[2] - لطيفة الأخضر، مرجع سابق، ص- ص 10- 13.

الفكر بدأ يتبلور بصفة موازية لاحتداد الصراع من أجل تحديد الإيديولوجية المناسبة للدولة العباسية. فما الذي كانت تطرحه الفلسفة الصوفية في هذا الإطار؟.

كانت فلسفة تتمحور حول مصطلحات ومفاهيم على غاية من الخصوصية له معانيها المضبوطة منها المعرفة، والمجاهدة والولاية، والكرامات، والظاهر والباطن، ثم الشريعة والحقيقة .

ليتسرب التصوف إلى الأوساط المعدمة: خلال القرن الرابع والخامس هجريا اتخذ التصوف أبعادا اجتماعية في إطار الفرز الذي بدأ يتبلور في ظل الدولة العباسية، فكان التصوف أحد التعبيرات التي اتخذتها بعض الفئات الشعبية للدلالة عن عدم قبولها لواقع الحيف، وفي هذه الفترة برزت عدة تنظيمات كانت تعبيرا عن الغضب الشعبي وعن التمايز الاجتماعي.[1]

2– 1– 2- أصول التصوف في شمال إفريقيا:

والتي انطلقت **من تصوف فردي إلى تنظيم جماعي:** حيث يمكن إرجاع أصوله إلى مرحلتين الأولى كانت فترة التصوف النخبوي أما الثانية ،فكانت مرحلة الانتقال إلى التنظيم الجماعي للتصوف أو الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي الطرقي وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري في ظروف تاريخية خاصة. وقد كانت هذه النخبة من المتصوفين تكون "أساتذة ممتازين في علوم الصوفية نشروا التصوف في المدن أولا وشيئا فشيئا (ابتداء من القرن السابع الهجري) نقل تلاميذهم التصوف إلى الأرياف وأنشئوا زوايا للتعاليم الصوفية ويفتح باب التصوف لأهل الريف والعامة ساعدوا مرارا كثيرة على نشر الإسلام وإعادة نشره في الأرياف، وبهذا مهدوا السبيل للحركة الصوفية الكبيرة الشعبية التي ستنتشر ابتداء من القرن الخامس عشر مع الطرق الدينية من الغرب إلى الشرق.

لكن ولتفسير هذا التحول التاريخي الذي حدث على التصوف ليجعل منه حركة شعبية، وبقطع النظر عن الظروف التاريخية الملائمة والتي ليس المقصود هنا التقليل من قيمة تأثيرها على مجرى الأمور–يبقى للتحول الفكري الذي صحب محاولات كل من الغزالي والقشيري في التوفيق، من القرن الخامس

[1] – لطيفة الأخضر، مرجع سابق، ص 16.

الهجري، بين الإسلام السني والتصوف تأثيره الكبير على خروج هذا الأخير من هامشه الاجتماعي الضيق إلى فضاء أوسع، ذلك أن ما آتى بع الغزالي في نهاية الأمر لم يكن فقط سمح بإرجاع التصوف إلى حظيرة الشريعة- وقد كان بجانبها مثلما أوضحنا-بل مكن خاصة بتسامح الدين السني الرسمي مع هذا التصوف، فسقط جدار لاضطهاد ونقص النفور والعداء وسمح هذا "التعايش السلمي"، وهذا التصالح بين المنهجيين في العالم الإسلامي وفي شمال إفريقيا، خاصة بعد سقوط دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين بانتشار التصوف على نطاق واسع.

إضافة إلى هذا القبول المتبادل بين المذهبين السني والصوفي و إلى ما سمح به من إزالة العراقيل أمام الحظوظ الاجتماعية لهذا الأخير، ما هي المعطيات الأخرى الخصوصية التي جعلت من حركة التصوف والزوايا أكثر أشكال النفوذ والسلطة هيمنة في المجتمعات المغربية وذلك إلى بداية القرن العشرين؟ ولما اختارت الفئات الواسعة من المجتمع الانضمام والانتماء إلى هذا النوع من الدين، في حين كان سلاطينها وفقهاؤها يعتنقون مذهبا آخر؟.[1]

لتظهر تفسيرات مختلفة حول انتشار التصوف بشمال إفريقيا: وإن كانت نسبية في شموليتها وصحتها إلا أنه من المستحسن الوقوف عليها والتمعن فيها لأنها تجلب الانتباه إلى بعض الجوانب الخصوصية للطريقة بهذه المنطقة من العالم الإسلامي. فعندما انتشر التصوف بين الفئات الواسعة من المجتمع وخاصة المجتمع الريفي، وخرج عن الأوساط المتعلمة، أضاع جانبه الفلسفي الراقي ليصبح مجموعة من المعطيات الملموسة، يمثل "ولي الله "محورها الأساسي، والزاوية فضاؤها الأول والطقوس وسائل معانيها الدينية. ولأن هذه الطقوس جاءت خارجة وموازية للطقوس الإسلامية المعروفة، فإن هناك من يرى في عبادة الأولياء بشمال إفريقيا توصلا لبعض الاعتقادات والطقوس البربرية القديمة. إذ حاول العديد البحث على ما يثبت هذا التواصل المباشر بين الاعتقادات الصوفية والاعتقادات البربرية القديمة في شمال إفريقيا، وتمكن "غولد سيهير" من العثور على ذلك بالنسبة للشرق حيث

[1] - لطيفة الأخضر، مرجع سابق، ص.ص 19.18.

أثبت أن زيارة ضريح سيدي أحمد البدوي بطنطا بمصر على سبيل المثال، تأخذ بالضبط مكان الزيارة التي كان يقوم بها المؤمنون إلى الآلهة "أرتيميس" بمصر القديمة، وذلك اعتمادا على الوصف الذي قدمه "هيرودوت"لهذا الحج، وأيضا على ما قدمه المسافرون المعاصرون من شهادات حول هذه الزيارة. أما الافتراض الثاني فيجعل من انتشار الظاهرة الصوفية وعبادة الأولياء تأر المرأة لنفسها على مستوى الممارسة الدينية، حيث انكبت المرأة على عبادة الأولياء كفضاء تستمد منه سلطة دينية مضادة.

أما في مستوى الزيارة أو التردد على الزوايا، فإن ذلك يصبح سهل الملاحظة، فالزاوية هي إحدى الفضاءات العامة النادرة التي بإمكان المرأة التردد عليها بدون محرمات اجتماعية، فكانت تقوم بذلك ولا زالت في أيام معينة من الأسبوع.

وبالنسبة للافتراض الثالث، فهو يتعدى ظاهرة التصوف الطرقي إلى ما يهم حركة الزوايا بصفة عامة، ليوضح أن الكثير من الطقوس ومظاهر الاعتقادات الشعبية هي مرتبطة بوجود السودان في المجتمع التونسي و المغاربي بصفة عامة.[1]

كلا من هذه الفئات الثلاث هي فئات أقلية أو تعاني وضعية الأقليات حتى وإن كانت نصف المجتمع مثل المرأة وهي جميعا بحكم وضعها فئات مهمشة بطريقة أو بأخرى، لذلك يبدوا اعتناقها لدين الزوايا والطرق الذي تميز منذ بدايته باستيعابه للفئات المهمشة أمرا طبيعيا. لكن ليس لظاهرة بمفردها من هذه الظواهر أن تفسر انتشار الطرقية والزوايا بشمال إفريقيا أو بغيرها، خاصة وأن هذا النوع من الاعتقادات نجده منتشرا بدرجات وأشكال مختلفة في العديد من الحضارات في تلك التي تسمى "بدائية" أو في الأخرى التي بنيت حضاراتها على أخلاقيات دينية أو على ديانات سماوية، فالاعتقاد في الأولياء نجده في الدين العبري والمسيحي، مثلما نجده في ظاهرة "ساحر القبيلة "وزعيمها الروحي عند الشعوب البدائية، ويمكن أن نجد اشتراكا بين يهود ومسلمين في زيارة نفس الولي مثلما هو الحال بالنسبة لسيدي محرز بتونس أو لسيدي يعقوب بتلمسان.

[1] – لطيفة الأخضر، مرجع سابق، ص– ص19-23.

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

[1] – لطيفة الأخضر، مرجع سابق، ص- ص 19– 26 .

3- الأولياء، كراماتهم وسلطة تفويضهم الرمزية:

3-1- كرامات الأولياء:

3-1-1- تعريف الكرامة: لغة: اسم مشتق من الكرم الدال على علو القدر والمنزلة والميل والعطاء والإكرام. والكرامة صفة وعلامة دالة على الزيادة والفضل والوفرة وحب الخير، فالكرامة هي اسم جامع لمعنى الفضائل الخلقية فجمعها مكارم وكرامات.

أما اصطلاحا: هي الأمر الخارق للعادة غير مقرون بالتحدي ودعوى النبوة وهي الأمر الذي يظهره الله سبحانه وتعالى على أولياءه إكراما لهم فهي إشارة على صلاح الأولياء وعلو قدرهم، وهي الجزاء الدنيوي لهم على تقواهم وطاعاتهم وإخلاصهم له .

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

كما يعرفها **عبد المنعم الحفني** من كتاب"المعجم الصوفي" بأن:"الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء، وظهور الكرامات على يد الأولياء جائز عقلا وصدقا، طالما أن ذلك معلق بقدرة الله تعالى، فالأنبياء مأمورون بإظهار معجزاتهم وأما الولي يجب عليه ستر كراماته وإخفائها، والكرامات للأولياء ما هي إلا تأديبا لهم في نفوسهم وتهذيبا لها" [1]

[1] – راضية وعلي، مرجع سابق، ص 51 .

و**الكرامات**: أمر خارق للعادة يجريه الله على يد عبد صالح لحاجة دينية أو دنيوية أي أعمال خارقة يمتاز بها كل ولي صالح وهي التي تحقق الشهرة لهذا الولي والالتفاف حوله أو حول ضريحه.ولنفرق بينها وبين المعجزة فالمعجزات للأنبياء والكرامات للصالحين. [1]

وهي نوع من البركة –ثمرة معنوية غيبية– ترتبط ببعض الأشياء، وفي حالة انتقالها لشخص أو شيء ما فإنها تكتسب قوة ملموسة تستخدم ايجابيا في كثير من الأغراض النافعة. وما من شك أن جزءا من تفكير الإنسان غيبي، يحكم زيادته أو نقصانه ما يتلقاه الفرد خلال تنشئته الاجتماعية من تراثه الثقافي وكذالك الأفكار التي سيطرت على مجتمعه سواء كانت منبعثة منه دخيلة عليه اثر تعرضه للاتصال الثقافي بالشعوب المختلفة، وأكد ذلك احتواء مجال المعتقدات الشعبية لما يعرف بالأفكار أو المواقف الأساسية التي تنشأ آليا بسبب الوحدة النفسية للبشر إلى جانب اختلاف المجتمعات في التصور لهذه الكائنات والأساليب والمناهج المستخدمة للتعامل معها.[2]

و**المعتذرون من الصوفية**، وإن اعترفوا أن الكرامة والمعجزة متماثلتان في الجوهر، قد لاقوا المتاعب في التمييز بين خصائص كل منهما، وقد أعلنوا فوق ذلك أن الأولياء شهود الأنبياء وأن جميع كراماتهم مثل "قطرة من ظرف امتلأ عسلا" وأن هذه الكرامات مستمدة في الحقيقة منه.

ويقول **القشيري**:"إن ظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله" ويغلب أن تلقى في حياة الصدر الأول أقوالا تحط من قدر الخوارق، بل ترى في الخوارق شيئا تافها قليل الأهمية.

وقد قال **سهل بن عبد الله**:" أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود" وذكر كتاب " اللمع" كثيرا من الأولياء الذين كانوا يكرهون الكرامات، ويرونها ابتلاء من الله.

ويقول **أبو يزيد البسطامي**:" كان في بدايتي، يريني الحق الآيات والكرامات، فلا ألتفت إليها فلما رآني كذلك جعل لي إلى معرفته سبيلا". ولا يقول الولي المسلم، إنه أتى بالكرامة من عنده، ولكنه يقول:"إني قد منحت كرامة، أو ظهرت على يدي كرامة" وقد يكون مدركا أتم الإدراك حين تظهر

[1] – مبارك بن محمد ميلي، مرجع سابق، ص127.

[2] – منال عبد المنعم جاد الله، **الاتصال الثقافي** – دراسة انتروبولوجية في مصر و المغرب –، منشأ المعارف، الإسكندرية، (ب.س)، ص112.

الكرامة على يده، كما يذهب إلى ذلك البعض، ولكن أكثر الصوفية يرون أن هذا الظهور لا يقع في الصحو بل في السكر، حين يكون الولي أصالة في القبضة الربانية، فشخصيته حينئذ في غيبوبة، ومن يعارضه يعارض القدرة الربانية تنطق بلسانه، وتبطش بقبضته.

ويروي **جلال الدين** عن أبي يزيد البسطامي الولي الفارسي المشهور أنه كثيرا ما قال في جذبته: إنه هو الله وحين يرجع إلى نفسه، ويعلم ما نطق به لسانه من ألفاظ الكفر، يأمر مريديه أن ينخسوه بمداهم إن هو عاد إلى ارتكاب ذلك الإثم. فهو كالسلاح ذو الحدين، رجلا أصابه مس من الجن.

ولا بأس أن نعرض ضمن ملاحق الدراسة المقطوعة التي يقول الكاتب انه اقتبسها عن ترجمة "وينفيلد Winfield" لبعض مقطعات " المثنوى".[1]

وأما **الونشريسي** فعرفها بأنها:" كل فعل خارق للعادة يظهر على يد عبد صالح في دينه متمسكا بسنة الله في جميع أحواله، من غير ذي تنبأ" .

كذلك يعرفها **جمال الحسيني ابو فرحة** :" بأنها أمر خارق لعادة العامة من الخلق أجمعين ،يجريه الله على يد الصالح غير مدح للنبوة إكراما له".

أما الدكتور **عامر النجار** فيعرف الكرامة بانها:" هي كل أمر خرق لما تعود عليه البشرية يجدوه مقبولا عقلا ومطابقا لقوانين ونظم الطبيعة والحياة، غير أن هذا الأمر الخارق لا يقترن بدعوى ولا إيحاء لها ولا سحر دجال وإنما يخص الله أولياءه العارفين بها. [2]

ويقصد بالكرامات عامة تلك الأفعال الخارجة عن المألوف التي تنسب إلى بعض الأفراد في حياتهم، وقد تنسب إليهم أيضا بعد مماتهم، وبتتبع هذه الحكايات في مراحل الموت المختلفة سنجد أنها تتردد بقوة في الحالات التي تحتاج الجماعة الشعبية فيها إلى مبررات مقنعة، سواء لتداري بها خللا يناقض ما تعرضت عليه، أو لتدعم منظومة المعتقدات المتوارثة، أو لتمنع تصادم الوقائع الفعلية مع هذه المعتقدات. فمفردة الكرامة في المفهوم الشعبي تعني معجزة مصغرة تحدث للتدليل على امتلاك

[1] – ر. أ.نيكلسون، مرجع سابق، ص.ص 125. 126.

[2] – راضية وعلي، مرجع سابق، ص.ص 53.52.

صاحبها قدرات غير طبيعية، والاعتقاد السائد أن الخالق يسبغ من كرمه على ذالك الفرد فيختصه ببعض الأفعال المنبئة والمبشرة بمصيره في العالم الأخر كنوع من التكريم له. ويتسق هذا التصور مع معتقدات الجماعة الشعبية التي تري أن كل ما يتصل بالمتوفى سواء أحواله الجسدية أو حالات الطقس وسهولة أو صعوبة انجاز مراحل تشييعه لمثواه الأخير...الخ هي بمثابة رسائل تنبؤية بمصيره، وهو اعتقاد يتماشى مع ما تعتقده معظم المجتمعات الإنسانية بان معرفة الموتى تفوق معرفة الأحياء.[1]

3-1-2- أنواع الكرامات: إن أعظم كرامة يهبها الله لمخلوق من المخلوقات هي كرامة الهداية والتوفيق في حياته وأعماله، حيث قال **القشيري:**" اعلم أن من أجمل الكرامات التي تكون للأولياء، دوام التوفيق للطاعة والعصمة عن المعاصي والمخالفات". ولقد اختلف الفقهاء والباحثين في تحديد أنواع الكرامات، فهناك من يقسمها إلى نوعين **حسية** و**معنوية** وأما الآخرون فيضيفون إلى هذين النوعين نوع ثالث وهو كرامة **الصديقين،** ومن بينهم **ابن العربي** في كتابه "الفتوحات الإسلامية".

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

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

- كرامة الصديقين: وهي خمسة، أولها دوام الذكر والطاعات بشرط الاستقامة، والثانية الزهد في الدنيا بإيثار القلة، والثالثة تجديد اليقين مع المعارضات، والرابعة وجود الوحشة مع الأهل المضرة، والخامسة ما يظهر على الأبدان من طي الأرض والمشي على الماء وهذه الكرامات تظهر على من استقام في ظاهره وإن كانت هيئة النفس في باطنه.[2]

[1] - فارس خضر، مرجع سابق، ص.ص195. 196.

[2] - راضية وعلي، مرجع سابق، ص.ص55.54.

3-2- الصالح أو الشيخ المفوض بطريقة رمزية :

3-2-1- طبيعة التفويض: يصف"ارنست كيلنر ERNEST.GELLNER الصلحاء في مؤلفه "Marbout Comment devenir" بقوله:"هؤلاء الغرباء المتراتبون المسالمون والاصطناعيون "ويبرز صفة المسالمة ضمن هذا النص التالي:" تشكل دولة الصلحاء استثناء بسبب ثباتها حيث لا نجد تغيرات كما أن النظام السياسي العام لقبائل الأطلس المتوسط يسمح للصلحاء بتلافي الطغيان الشخصي والمؤقت. انه لمن الغرابة أن نفكر في هؤلاء الصلحاء يجسدون تعريف -ماكس فيبر- للدولة. لدنيا دولة وإذا ما أردنا تصنيفها كذلك فسنجد الأفراد هم الذين يحتكرون العنف الشرعي، أما الحكام فلا يمكنهم ولا يقدرون على استعمال القوة ". وبالتالي يستمد الصالح شرعية موقعه وتميزه من النموذج المثالي الإسلامي، أي من خلال الواقع السوسيوتاريخي لهذا الحقل الإسلامي. لكن لماذا لم يعرف الحقل الإسلامي مصلحين وعرف صلحاء، هل فعلا يختلف الصالح عن المصلح؟.

وللإجابة على هذا السؤال لابد من الانتقال من الإسلام النظري النموذجي إلى الإسلام التاريخي، ومن اليوتوبيا الإسلامية إلى مجالات الواقع التاريخي والاجتماعي. هذه الازدواجية بين ما يجب أن يكون حسب النموذج الإسلامي وما هو كائن تحملها كل الأنظمة السياسية ذات الانتماء الإسلامي، فهي أساس انشطار وتوزع هذه الأنظمة بين منطقها الشرعي والضرورة، أي بين سلطان سلطة وسلطان قوة. انه انشطار بين النموذج والواقع، أي بين وحدة الأمة ومساواتها النظرية وتراتبيتها في التاريخ والواقع. هي نفسها التي تمنح للصالح شرعية دينية وتاريخية لا مكانية تجاوزه لإصلاح ذاته وممارسة الإصلاح على المجتمع. لكن كيف ذلك؟.[1]

على المستوى الاجتماعي يوضح حضور هذه الفئة خروج الإسلام من طابع المساواة النظرية والعلاقة المباشرة بالله، إلى طابع التراتب وتقنين هاته العلاقة. أما على مستوى العلاقة بالدولة فان الفقهاء والعلماء سيتحولون إلى موظفين مثلهم في ذلك مثل أي موظف بيروقراطي آخر وهو ما يوضح

[1] - نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، دفاتر وجهة نظر، الرباط، 2007، ص- ص41- 46.

بيروقراطية النظام السياسي في الوقع عكس ما يقره النموذج السياسي الإسلامي نظريا في ظل وجود مقدر لفئة العلماء والفقهاء ضمن الحقل السياسي، فإذا كان الصالح يستقي الشرعية النظرية لحضوره من الإمكانية التي يتيحها الإسلام النظري، فان شرعيته الاجتماعية والسياسية يستقيها من الإسلام في تاريخيته أي من الواقع التاريخي والمجتمعي ومهمته لا تنحصر في عملية البحث عن مطابقة الفعل السياسي للسلطان مع العقيدة بل مطابقة ممارسات الناس ومعتقد اتهم معها. هذا الأمر بقدر ما يتطلب معرفة بالعقيدة فانه يتطلب معرفة أكثر بهذه المعتقدات والممارسات في الحياة اليومية للناس. إن عمل الصالح في هذا المجال لا يتخذ صبغة نظرية صرفة مثل العلماء ولكنه يكتسي طابعا ميدانيا يجعله على ارتباط كبير مع خصوصية وتمييز المجال الذي يتجذر فيه بكل قيمه وطقوسه سواء الموروثة منها أو الحاضرة. إن الصلاح يبقى قبل كل شي ظاهرة ميدانية، إن نجاح عمل الصالح الميداني غير مرتبط بدعامة أو تدعيم سياسيين من طرف السلطان أو بتفويض رسمي من طرفه، انه نتيجة لمدى ثقة الناس في شخصه وفي معرفته وفي فعله، لذلك فالسلطة التي يكتسبها تتخذ طابعها الكاريزمائي. الذي هو من النوع الشخصي Charisme Personnel على اعتبار أن الصالح لم يفوض بطريقة رسمية أو مهنية كما لا يخضع لعملية انتخاب من طرف الجماعة، انه شخص مفوض من غير مفوض مادي أو مباشر. إن الصلاح إذن هو الشكل التاريخي المميز الذي اتخذه الاصطلاح في المجتمع المغربي، و الصالح ما هو سوى الاصطلاح الذي عبرت من خلاله بنية المجتمع المغربي عن المصالح، أي عن الشخصية المفوضية بطريقة رمزية لإصلاح الخلق والمجتمع.[1]

وللمزيد من التوضيح لا بأس من الإشارة لمفهوم الكاريزما من حيث التعريف، من الوجهة اللغوية هي لفظة انجليزية مشتقة من التعبير اليوناني Karismata الذي يعني الهبة او العطية Gift. [2]

الكاريزما كذلك "مصطلح اجتماعي وسياسي يطلق على الصفات الايجابية الملهمة التي يتمتع بها القائد، وتعني سحر شخصيته وقابليتها الخارقة على الحكم والقيادة ".[1]

[1] – نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، مرجع سابق، ص– ص46 – 49.

[2] عبد الحليم الزيات، **في سوسيولوجيا بناء السلطة –(الطبقة.. القوة.. الصفوة)**– دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (ب.ط)،2003، ص 319.

كما تعرف بأنها:"السلطة التي ترتكز على القدرة الشخصية، أو البطولية،أو القدسية، أو الطبيعة المثالية المتفردة بشخص معين،وما يقدمه من مثل وقيم ومعايير، تجعل له مكانة خاصة بين الجماهير"[2] أما البعض الآخر فيرى: أنها "نموذج للقيادة يقوم على الخصائص البطولية أو المقدسة لشخصية القائد أكثر مما يعتمد على الوضع الرسمي سواء كان موروثا أو مكتسبا، والقائد الكاريزمي أو الملهم قد يكون في قمة السلطة أو خارج نطاقها أي لا يكون له وضع رسمي في أي تسلسل رئاسي ولكنه يحض بقبول غامر لدى الجمهور"[3]

[1] إحسان محمد الحسن، **النظريات الكلاسيكية الاجتماعية المتقدمة**، دار وائل، عمان، ط1، 2005، ص 288.

[2] محمد علي محمد، **علم الإجتماع التنظيم –مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1994، ص 542.

[3] – أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات الإدارية**، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط1، 1984، ص 90.

3-2-2- أسس سلطة الصالح: نظر لطبيعته الكاريزماتية، يتمتع الصالح بنوع من السلطة كما يمارسها على الآخرين.فهي كما يعرفها ماكس فيبر M. weber (1864-1920):" القوة الثورية المتميزة في التاريخ "[1]

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

- ما هو عليه: بمعنى أن الهوية العامة للصالح هوية دينية ومن ثم فان شخصيته لا تتحدد من طبيعته كشخص عيني ولكن من خلال الوجه الثاني لذاته. فكل ما يحمله الصالح له دلالة ثانية سواء كان متعلقا بجسده أو ذهنه أو سلوكاته، وهاته الدلالة الثانية تقترن بشخصيته نظرا لاقترانها هي الأخرى بمجال القداسة، ويضفي هذا الاقتران على هوية الصالح كثيرا من الخاصيات اللامتجانسة. والتي يعتبر المقدس أصلا لها بل أكثر من هذا لا يسمح هذا الاقتران بتجديد ثوابت واضحة محددة لهذه الشخصية وهو ما يكرس غرابة شخصية الصالح. فحين نحاول أن ننظر إلى الصالح كذات لا نجد في آخر المطاف سوى صورة أو شكل مركب من عناصر تاريخية وميثيولوجية أو فولكلورية ليس له وحدة ثابتة وواحدة. إنها صورة ترميمية مركبة من عناصر متباينة منها الذي يتمنى إلى عهد الطفولة سواء على المستوى الذهني أو الجسدي ومنها ما ينتمي إلى مرحلة الشيخوخة أو إلى مرحلة أخرى ومنها أيضا العناصر الواقعية/التاريخية(البطولة في الجهاد مثلا) و العناصر الميثيولوجية (الكرامات والخوارق). ولكي نقترب أكثر من هذه الصورة المركبة التي تقارب شخصية الصالح فإننا سنحاول رصدها من خلال أربعة جوانب:

- الصالح صورة أخلاقية: تركز تراجم الصلحاء على هذا الجانب في رسم صورة تعريفية للصالح، فالصالح يتميز بشكل دائم بالفضل والصلاح والدعوة المستجابة وبالزهد وصلاح النية وبالخير.

- الصالح صورة ذهنية/عقلية: يختلف رصد هاته المواصفات من ترجمة صالح إلى آخر.

[1] - محمد احمد بيومي، **أسس وموضوعات علم الإجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 173.

– الصالح صورة جسدية: من ضمن ما يعرف به الصالح هناك المواصفات الجسدية (بمجال الغزواني) يوصف في "ممتع الاستماع" بان عليه بهاء ونورا، رجل عظيم البدن وتعلوه حمرة كأنه قطعة نور.

– الصالح صورة صوفية: في هذا المجال تقترن ترجمة الصالح بذكر المقام الصوفي الذي يحتله، لأنه يلعب أيضا دورا كبيرا في تبرير اخلاقياته من جهة وتحقيق سلطة من جهة أخرى، فهو إما قطب أو بدل أو مجذوب أو ولي أو وتد .

ليس الصالح إذن إلا صورة مركبة من عناصر مركبة متعددة. وبما أن هذه العناصر ليست ثابتة وموحدة فان السلطة الكاريزماتية المؤسسة عليها تختلف وتتمايز بين الصلحاء كذلك، وهذا ما سجله "ج. ووش" حيث يقول بان "المصلحين ليس لهم نفس الكاريزم المتميز والخاص، فعند البعض نلاحظ غلبة القدرة على التكهن أو غلبة حالات الوجد، وعند البعض الآخر تطغى الخاصيات العقلية والروحية أو القلبية أو توجد لديهم قدرة هائلة على التنظيم.

– وفيما يتعلق بما يعرفه: انطلاقا من أن المعرفة تعتبر منبعا للتمتع بالسلطة، ومصدر من مصادر سلطة فرد أو جماعة على فرد أو جماعة أخرى. هذه الشرعية متأتية من أن معرفة كلام الله تحول الفرد إلى مالك لرأسمال رمزي و **سلطة رمزية** تتخذ تجسداتها المادية في المجتمع. [1]

تلك السلطة الرمزية التي تحدث عن بيار بورديو في كونها سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل ويمارسونها. "فالمنظومات الرمزية" الفن والدين واللغة من حيث هي بينات تعطي للعالم بنيته. [2] فالسلطة الرمزية لا تتجلى في"المنظومات الرمزية" في شكل"illacuntionary force" وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببيئة المجال التي تؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه، إن ما يعطي لكلمات، وكلمات السر قوتها وما قوتها وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه أو تولده. هي سلطة

[1] – نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، مرجع سابق، ص– ص49– 55.

[2] – بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، مرجع سابق، ص 48 .

تابعة، بشكل من أشكال السلطات الأخرى تخضع للتحول وأعني للتجاهل والقلب والتبرير، ولا يكون في مقدورها أن نتفادى الاختيار الضيق الذي يجعلنا نتبنى إما نموذج الطاقة فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب أو النموذج السيبرتطبيقي الذي يجعل منها علاقات تواصل، إلا شريطة وصف قوانين التحول التي تتحكم في قلب مختلف أنواع الرأسمال وردها إلى رأسمال رمزي، وعلى الخصوص، في عملية الإخفاء و القلب التي تحقق تحولا جوهريا لعلاقات القوة والتغلب، عاملة على تجاهل ما تنطوي عليه من عنف، وعلى الاعتراف به في نفس الوقت، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة.[1]

إلى جانب ما تحدث عنه بيار بورديو"إنتاج المعنى" من أن مهمة علم الاجتماع والعلوم الإنسانية عموما تتمثل في: "إظهار البنيات الأشد خفاء الخاصة بمختلف الحقول الاجتماعية التي تكون العالم الاجتماعي، و كذا توضيح الآليات التي تنزع إلى ضمان إعادة إنتاج البنيات و تحويلها".[2]

هذه العلاقة بين السلطة والمعرفة تخرج النموذج الإسلامي للسلطان من نموذجيته النظرية التي تتميز بالعلاقة المباشرة بين الله والإنسان إلى واقعيته التي تتميز بالتراتبية. حيث تتخذ هاته التراتبية المعرفية شكلها الاجتماعي المتجسد في التمييز بين الفئات الاجتماعية العامة والخاصة. و بالتالي تحضر المعرفة كمنبع للسلطة عند فئة الصلحاء بشكل متميز عن باقي الفئات الأخرى. وهذا التمايز هو الذي سجله "جاك بيرك" من خلال مفهوم تناضد المقدس (Etagement du sacré) الذي يخضع المجال الصوفي لتراتبية مرتكزة معياريا على المعرفة، وتنتج في النهاية صنف الصالح المتعلم وغير المتعلم (المقدس المرتبط بالطبيعة). ضمن هذا التراتب تتخذ وتستمد معرفة الصلحاء مضامينها من مجالات متعددة من مجال التقاليد والأعراف المرتبطة بتاريخ جماعاتهم ومن المجال التاريخي الإسلامي وكذا من مجال الطبيعة بجغرافيتها ومناخها وكائناتها الحية سواء الحيوانية أو النباتية، ومن مجال الأساطير والحكايات ثم من مجال التصوف، ومعرفة الصلحاء مشكلة من معرفة "استعمال أشكال العلاج وخاصيات النباتات

[1]- بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، مرجع سابق، ، ص 56.

[2]- بيير بورديو، **في علم الاجتماع الانعكاسي**، تر:عبد الجليل الكور، (ب.ب)، (ب.ط) ،1997، ص11. (طبعة الكترونية من موقع 4shared)

والأعشاب الأخرى ومعرفة تقلبات المناخ وعادات الحيوانات، وهاته المعرفة تمنح دفعة مادية للمحافظة على سلطتهم".كما أن التصوف قد أضاف وزود هذه المعرفة بجهاز مفاهيمي وبتصور لطبيعة السلطان،لذلك عمل المتصوف هو الأخر على المساهمة في ترسيخ تقليد وسلطة الصلحاء أو الشيوخ. إن هذه المعرفة التي يكتسبها الصالح، أي **رأسماله الرمزي**، تعتبر بعدا مؤسسا لسلطه وسط الجماعة. فالرمز لم يجعل العالم (مفتوح) فحسب، وإنما أيضا ساعد الإنسان المتدين ليتوصل للشمول فبفضل الرموز خرج الإنسان من وضعه الخاص نحو العام ونحو العالم فالرموز توقظ التجربة الفردية وتنقلها لعمل روحي محجوز ميتافيزيقيا للعالم، أمام شجرة ما، رمز شجرة العالم وصورة الحياة الكونية، كان إنسان المجتمعات القبل الحديثة قادرا للوصول إلى أعلى روحانية بفهمه الرمز، نجح بالعيش عالميا. فصورة الشجرة ما زالت شائعة في عوالم متخيلة للإنسان المعاصر اللا متدين، إنها تشكل رمزا من حياته العميقة، من المأساة التي تلعب في لا شعوره والتي تهم تكامل حياته النفسية العقلية، وانطلاقا، وجوده الخاص. ولكن طالما أن رمز الشجرة لم يوقظ الشعور الكامل للإنسان يجعله مفتوحا على العالمي، لا يمكن القول بأنه أكمل وظيفته تماما. انه لم ينقذ إلا في جزء منه الإنسان من حالته الفردية، مجيزا لها دمج أزمة من العمق وإعادته التوازن النفسي المهدد موقتا إليها، ولكنه لم يرفعها بعد للروحانية، ولم ينجح ليكشف لها أحد تركيبات الواقع.[1]

– **ما يفعله:** يتعلق الأمر بممارسات الصالح المتعددة، وما يوقف الانتباه في البدء هو فعل الجهاد الذي ميز الصلحاء وشكل الفعل العلمي التاريخي المؤطر لزعامتهم. وبالتالي هناك اقتران بين قيمتين لهما موقع أساسي في البنية الإسلامية ويتمثلان في الصلاح والجهاد، مما أهل الصلحاء لاكتساب سلطة على الناس وأضفى على أفعالهم طابعا كاريزماتيا، فالصالح بالإضافة إلى فعله الجهادي كانت له أفعال أخرى سواء تقلق الأمر بعلاقتهم مع الطبيعة أو علاقاته الشخصية الاجتماعية منها أو الفردية فهو يعرف أسرار الناس ويكشف عنها، كما يعالجهم ويساعدهم على حل توتراتهم الأسرية وعلى

[1]– مرسيا الياد، **المقدس والمدنس**، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط1، 1988، ص153.

تجاوز صعوبات السفر، انه من يمشي فوق الماء ويطير في الهواء ويحمي الناس من المجهول كما يضمن لهم تماسك جماعتهم ويفصل في نزاعاتهم وينصر جماعة على أخرى. بهذه الأفعال غير المتجانسة لكن المتكاملة يؤسس الصلحاء سلطتهم ويعكسون أيضا طبيعتهم الميدانية ويوثقون تجذرهم في أوساطهم الاجتماعية سواء بالمدن أوبالأرياف. ومنه يبدو فعل الصلحاء فعلا يرتكز على أدوات مختلفة ومتباينة، فبقدر ما يحضر الفعل التاريخي والاجتماعي يحضر الفعل "الميثولوجي" وبقدر ما نجد الفعل الواقعي نجد إلى جانبه الفعل الخارق والرمزي. أما سلطة فعله فهي متأتية من قدرته على التوليف والتركيب بين هذه الأفعال المتباينة فأدوات أو عناصر فعله غير متجانسة ومع ذلك يمنحها وحدة تحقق لها غايتها ضمن الإطار الذي حدده له **ليفي ستراوس**، أدوات مختلفة قد لا تكون كافية لتحقيق فعله، ومع ذلك فانه يحقق بها غايته نظرا لان"عالمه الاداتي مغلق وقاعدة عمله هي تدبير عمله بالأدوات الحاضرة". أما مبدأه فهو"من الممكن دائما أن تكون الأشياء مفيدة"فوحده الميثولوجي قادر على ممارسة هذا التركيب ووحده المتدبر قادر على إنتاج هذا الفعل المركب، يقول ليفي ستراوس بهذا الصدد:"إن الخاصية الأساسية والمميزة للفكر الميثولوجي هي التعبير عن ذاته بمساعدة جهاز أو سجل له تشكلية مركبة وغير متجانسة. وبالرغم من انه يبقى محدودا فمن المفروض استخدامه كيف ما كانت الحالة ويجب الخضوع له نظرا لغياب أي حل أو اختيار آخر. يظهر الفكر الأسطوري مثل نوع من أنواع التدبير أو الترهيق الفكري، وهو ما يبرز لنا العلاقة بين النمطين الفكرة والأسطورة".[1] فالتركيب و الترميق فعل ناتج عن ضرورة متمثلة في عدم كفاية الوسائل والأدوات وبخصوص الصالح يتمثل في عدم كفاية الواقعي/التاريخي لذلك كان لابد من إدماج عناصر أخرى ذات طبيعة أسطورية لتجاوز هذا النقص وتحقيق ما لم يحقق في التاريخ والواقع المجتمعي. ضمن هذا الإطار يحضر فعل الصالح باعتباره فعلا خارق يدهش العامة ويفرض عليها الانصياع له، انه يدهشها لكنه ليس غريبا عن مخزونهم الثقافي لأنه يستثمر عناصر هذه المخزونة ويعيد تركيبها حسب الحاجيات الحاضرة.

[1] نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، مرجع سابق، ص- ص59 - 61.

بهذا الشكل يعيد الصالح ربط أفراد الجامعات وبجذورهم الثقافية " فإذا كانت الميثولوجيا تقوم بنفس الدور في مجال التجذر الاجتماعي فالأولى تحملنا إلى عمق الإحساس والثانية تأخذنا باتجاه الجماعة". إن إحدى نتائج الفعل الطلاعي تبيان احد أوجه الصالح والتمثيل في الغرابة، فهذا الوجه تحمله وتجسده بنية أفعاله، وهو ما يجعله في رأي العامة خارجا عن إطارهم. فالفعل الخارق أو الكرامة "هي علامة على أن الصالح خارج عن إطار حقل العامة"، كما أن هاته الغرابة تحضر لكي تخدم الوجه الثاني والمتمثل في الانجذاب. أما هذه الخاصية الثانية فهي نتيجة لفعل الصالح على اعتبار أن طبيعة فعله تحوله إلى قوة جاذبة بين أفراد المجتمع وتظهر هاته القوة في أن الصالح يصبح مركزا ومرجعا لجماعته مما يحوله إلى قوة نابذة على المستوى العمودي، (أي على مستوى العلاقات السياسية السائدة بين الدولة والأفراد). فحينما ينجذب الناس إلى الصالح فانه يخلق مركزا قد يتحول إلى مؤسسة دينية (زاوية).

لنصل إلى أن سلطة الولي الصالح تنبني على المصادر الثلاثة التي تعرضنا لها سابقا ، فهي تؤسس سلطته الكاريزماتية في صيغتها الشخصية، وهاته الأخيرة هي التي تمنح لفعل الصالح الإصلاحي إمكانية اتساعه وارتفاع درجة انتشاره ، نتيجة لكل هذا يصبح الصالح ممثلا لمرحلة من مراحل حياة جماعته.[1]

[1] – نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، مرجع سابق، ص– ص62– 63.

تمهيـــــد: سنحاول في هذا الفصل التطرق لمفهوم الوعي الجمعي من خلال القراءات التي أمكننا التوصل إليها والتي تمس بطريقة أو بأخرى متغيرنا التابع، محاولين قدر الإمكان الإحاطة به من وجهة نظر سوسيولوجية، نظرا للتداخل الكبير في العديد من الكتابات بينه وبين مفهوم الوعي الاجتماعي. ومنه سوف نتطرق أولا إلى مفهوم الوعي البشري بصفة عامة مع ذكر مختصر لمراحله التاريخية، يليه مباشرة عرض لقراءات مختلفة حول مفهوم الوعي، وصولا لعرض بعض القراءات السوسيولوجية في تحليلها للوعي الجمعي. وفي ما يلي عرض مختصر لهذه العناصر:

1- الوعي البشري ومراحله التاريخية: ثلاث لحظات كبرى مر بها الوعي البشري؛ هناك الوعي الأسطوري الذي عايش المراحل الأولى لحياة الإنسانية، حيث عكس الإنسان ما يراه في نفسه على العالم، فحول ظواهر العالم كصورة محررة متطاولة لحياة الإنسان الانفعالية لتصبح مجمل الظواهر الكونية مليئة بالحياة والقوة والغائية والاعتبار، لذا سميت بمرحلة (حيوية الطبيعة) أو المرحلة الإيحائية.
أما المرحلة التالية التي تتزامن مع مرحلة بناء الدولة المركزية، وتقدم الزراعة وتقسيم العمل، فسيأتي الدين ليلخص التجربة الروحية للمجتمع، ويختصر تجربة الإنسان وصورته المجيدة، وطموحه وشرفه، وروح عالمه التي بدون روح، وعقل عالم يطمح لأن يكون له عقل، فكان الدين بمثابة المشروع الروحي للإنسان والتجسيد المثالي لحياته الواقعية واحتجاجا صامتا على هذه الحياة، والتبرير المناسب لذاته، وقد منح لمجمل سلوكها الاجتماعي مغزى.[1] ويحضرنا في هذا الجانب ما يعرف عن **وبرتسون سميث** بأنه أول من وجه الانتظار إلى العناصر الاجتماعية في الدين وبين أن أي محاولة للوصول إلى فهم عميق للعقائد والشعائر في أي دين من الأديان وبخاصة في المجتمعات البسيطة يجب أن يعطى جانبا كبيرا من العناية بدراسة المكونات الاجتماعية في هذه العقائد والشعائر، على أساس أن الدين في تلك المجتمعات هو حصيلة الحياة الاجتماعية التي تسود هناك من ناحية، كما انه جزء من ثقافة تلك المجتمعات من الناحية الأخرى. [2]

وفيما يخص اللحظة الثالثة في مغامرة الإنسان التي أعاد فيها ترتيب أوضاعه وأشيائه تبعا لمنظورات عقيدته الاقتصادية، أين سيبقى فيها اعتباره الأول للمسلك الاقتصادي حسب قانون السوق وصنمية السلعة فتتحول تبعا لذلك كل قوى الإنسان الحية إلى قوى خارجية يعبر عنها بلغة النقد، وينزل كل شيء من عليائه ويعبر عنه بلغة المصلحة، مصلحة الفرد، الطبقة، الدولة، الأمة. فقد تحولت القاعدة الشرعية الإلهية إلى لغة يعبر عنها بلغة القانون المصلحي العقدي.

[1] - شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص. ص11.10.

[2] - سير جيمس فريزر، **الغصن الذهبي** – دراسة في السحر و الدين –، ج 1، تر: احمد ابو زيد، الهيئة المصرية العامة ،الاسكندرية، ط1971،1، ص 33.

تلك اللحظات الفكرية الشاملة لا يقاس صدقها أوعدم صدقها بمعايير ومقاييس الفرضية العلمية، أي بمدى اقترابها من قانون الظاهرة المعبر عنها، بل تقاس بمدى ما تلبي من وظائف اجتماعية في مستويات البنية الاجتماعية وعكسها لروح حاجتها، وغاياتها، وتعبيرها عن طموحها، وقدرتها على خلق بواعث الاستقرار والألفة والأمان، وبمدى ما تملك وما تعطي من دلالات ورموز تبرر بها حياتها ومغزاها المقبول. وبمدى ما تعطي من حافز للجماعة للإنجاز، وقوة رافعة لعملية التقدم وأداة فذة للتلاؤم مع المحيط، ولتوسيع مجال السعادة، والحرية، والأمن.[1]

1-1- السحر، الأسطورة والوعي: حدد **جيمس فريزر**(1854-1941) مراحل التطور التي مرت بها البشرية، على أساس وجهات نظر الإنسان المختلفة للعالم: السحر، الدين، العلم. فالسحر عند فريزر يمثل الوعي البدئي للإنسان، ثم يليه الدين ثم العلم مقررا بذلك أسبقية المرحلة اللادينية في تاريخ الوعي الاجتماعي الإنساني، إذ يقول في ذلك"إن السحر أقدم من الدين في تاريخ الإنسانية".[2]

إن فكرة التمييز بين ثلاث مراحل في تاريخ الإنسان والمجتمع فكرة كانت شائعة شيوعا كبيرا في كتابات علم الاجتماع والانتروبولوجيا في القرن التاسع عشر وإن اختلفت التسميات من مفكر لآخر. إذ نصادفها في قانون الحالات الثلاث الذي قال به أوجيست كونت، وقد بلغ هذا التقسيم ذروته عند علماء الانتروبولوجيا الأوائل كل على طريقته وتبعا لتصوره لتاريخ العالم وحسب نظريته في ذلك، ولعلى من أهم هذه التقسيمات تقسيم **لويس مورجان** لثلاث مراحل رئيسية هي الوحشية أو الهمجية، والبربرية ثم الحضارة الحديثة.[3] دون أن نهمل ما جاء في كتابات العلامة إبن خلدون حول عمر الدولة ومراحلها ونظرته الدائرية حول ذلك.

هذا وقد تضمنت أبحاث فريزر الكثير من الواقعية، حيث ربط الأسطورة بالمعاش وجعل الأسطورة التي تقف على الممارسات السحرية تتضمن نزعة مادية، كما أكد أسبقية هذه اللحظة في الوعي

[1]- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص11 .
[2]- نفس المرجع، ص 69.
[3] - سير جيمس فريزر، مرجع سابق، ص.ص 43. 44.

الإنساني. فمن خلال العقل الواعي كما يقول **تيزيني** يعيد الإنسان ذهنيا تركيب ذلك العالم ثم يموضعه ثانية. هذه العملية المنشطرة إلى شقين والموحدة في نفس الوقت تميزت بكون الإنسان قد لجأ إلى تحديد مقاييس وخصائص جسده ونفسه على المحيط المادي الخارجي، وإن الطبيعة وأدوات العمل والفاعلية الإنسانية الهادفة بالضرورة والواعية نسبيا قد مكنت مجتمعه من نشوء الأسطورة ومن صياغتها. ويشير هنا إلى أن وحدة الفكر الإنساني البدائي، المتخيل في الأسطورة احتوت في الآن نفسه انشطارا بذريا إلى اللاواقعي(المثالي) والواقعي(المادي).كما أن الأسطورة قد تضمنت بذورا أولية غامضة لعنصر فكري، وهو يميز شكل الأسطورة عن هدفها، لأن شكلها عند البدائي مرتبط بقدرته على الارتفاع على الواقع الطبيعي، وبالتالي إمكانية التجريد الذهني. ولا يعني هذا تجريده للواقع منطقيا وعقلانيا. أي أن الشكل الذي تأخذه الأسطورة ليس من الضروري أن يكون بينه وبين الواقع ذاك علاقة جوهرية، على العكس نجد مثل هذه العلاقة السائدة بين مضمون الأسطورة قد اكتسبت طابعا عموميا، من حيث كونها جسدت اللحظة التشوفية في وعي المجموعات البدائية، وأن خلفية هذه العمومية الأسطورية يمكن تقصيها في طابع عملية العمل الذي أنجزته تلك المجموعات الإنسانية.

هذا ونلمس الاعتراف **الماركسي** بأهمية الأسطورة في تاريخ الوعي البشري وتقدير مغزاها الوجودي، والباعث العميق لنشوئها، فالنقد الماركسي يمكنه أن يرفض الأجوبة الوهمية للأسطورة لا لطموحاتها الواقعية ففي ما وراء الأسطورة عن أصل ونهاية ومعنى الحياة. وبعد التصورات المستلبة للتعالي أو الموت توجد الديالكتيك العيانية للمنتهي واللامنتهي.

ويرجع **طومسون** و**دينيير** مبعث الأسطورة والطقس إلى رغبة الإنسان البدائي في التعرف بضرورة القوانين، الذي راح يعالج الكون المحيط به، وكأنه قابل للتبدل بموجب فعل أمر صادر عن الإرادة هذا ما شكل أساس السحر، الذي يوصف بأنه تكنيك وهمي يستر نواقص التكنيك الحقيقي أو أنه عمل يجهد المتوحشون في انجازه في العالم الخارجي ليحققوا به أغراضهم التي يرغبون في إحداثها. [1]

[1]- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص- ص 116 - 118

وفي هذا الصدد حدد–هاوزر– لحظتين تاريخيتين في تطور السحر والوعي الأسطوري. الأولى تسيطر عليها نزعة مادية عفوية لا تربط سببية الظاهر بقوة تقف وراءها منفصلة عنها، وثانيهما تسيطر عليها نزعة حيوية الطبيعة وانقسام العالم والظواهر إلى أشياء تقف فوقها قوى تتحكم بها، فعندما كان الإنسان مليئا بالخوف من الموت والجوع، وحاول أن يحمي نفسه من هجمات الأعداء ومن غوائل الحاجة المادية، ومن الألم والموت بأعمال سحرية، لم يربط الحظ الحسن والسيئ الذي يناله بأية قوى وراء الأحداث ولم يبدأ في الشعور بأن هناك قوى لديها عقل وتملك القدرة على التحكم في مصيرها الإنساني إلا بعد أن بدأ يزرع النباتات ويربي الماشية، فشعور الإنسان بأن حياته تتوقف على الطقس الملائم والرديء وعلى المطر وصحو الشمس، وعلى البرق والثلوج، وعلى الوباء والمجاعة وعلى خصوبة الأرض أو افتقارها إلى الخصوبة، وتوافر المراعي أوندرتها، هذا الشعور قد اقترن بظهور فكرة الجن والأرواح من شتى الأنواع، أي الأرواح الخيرة والشريرة، التي توزع النعم والنقم وبفكرة المجهول والغامض والقدرات العليا، والقوى الهائلة العالية على العالم، والخارقة للطبيعة والتي لا يستطيع الإنسان حيالها شيئا، فالعالم ينقسم إلى نصفين، بل الإنسان ذاته يبدو منقسما نصفين، هذه هي مرحلة حيوية الطبيعة Animism وعبادة الأرواح والإيمان ببقاء النفس، وعبادة الموتى.[1]

1–2– الوعي الأسطوري والوعي الاجتماعي:تحت وطأة الجمود والثبات التي خضعت لها البشرية خلال سيطرة الوعي الأسطوري تنبثق روح ديناميكية جديدة من الوعي الاجتماعي تؤرخ لميلاد جديد ينتج للحياة الدينية والأخلاقية مرادا (مجالا) واسعا جدا ترجح القوى الفردية على قوام اللزوم والجمود.[2] وقد عكست الأسطورة رؤية الإنسان لهذه الوحدة الضرورية الشاملة، التي تجمع كل أفراد العشيرة وظواهر هذا العالم، كما كان يقف وراء التقنية السحرية وطقوس شعور الإنسان البدائي العميق بالوحدة مع الطبيعة. فالوحدة الكاملة بين الإنسان والحيوان والنبات، والحجر، والنبع والحياة والموت، وبين الجماعة والفرد، إنما هي باكورة جميع الطقوس السحرية. و بمقدار ما كانت الكائنات

[1]- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص125.

[2]- نفس المرجع، ص145.

البشرية تنفصل عن الطبيعة بصورة مطردة وبمقدار ما تضمحل وحدة القبيلة الأصلية نتيجة تقسيم العمل ونشوء الملكية الخاصة، كان يختل التوازن القائم بين الفرد والعالم الخارجي أكثر فأكثر. وعند النظر إلى تمرحل الوعي الأسطوري يميل بعض الماركسيون إلى الاعتقاد بغلبة اللحظة المادية في بداية الوعي الأسطوري على النظرة التأهيلية، حيث لم تبرز هذه الأخيرة وتتعمق إلا مع تقدم التقنية وتقسيم العمل إلى ذهني ويدوي، ومع ظهور الطبقات والدولة. فقد كان وعي الإنسان الأسطوري يتنازعه ميلان، ميل واقعي يرتبط بعملية الشغل والإنتاج والممارسة العملية، وميل لا واقعي صنعته قوة التجريد واللغة وطابع تقسيم العمل وانفصال العمل الذهني عن اليدوي، وتنامي وعي الإنسان بالعجز أمام محيطه ونفسه فإذا كانت السيطرة في البداية للنزعة المادية العفوية في الوعي الأسطوري، فإن التطور اللاحق عمق اللحظة من خلال منح العجز طابعا نظريا ناجزا. وذلك من خلال لجوئها في حالة تعاملها مع الطبيعة إلى قوى ليست بذات وجود حقيقي مشخص، إنها رأت في الظواهر الطبيعية التي وقف الإنسان عاجزا تلقائها قوى وهمية، معتبرا إياها المبدعة لتلك الظواهر، ويشير **هاوزر** إلى أن النزعة العفوية كانت تسود وعي الإنسان البدائي حتى العصر الحجري الجديد، حيث بين مفهوم الشيء والشيء نفسه لا يوجد انفصال ولا بين الفكرة وموضوعها، لذا كان صياد العصر الحجري القديم على سبيل المثال يعتقد أنه قد استحوذ على الشيء ذاته في الصورة، وأنه يسيطر على الموضوع عند تصويره. ذلك لأن عالم الخيال والصور لم يصبح بنظره ميدانا خاصا قبالة الواقع التجريبي وإنما رأى في أحدهما استمرار متجانسا للآخر.[1]

[1]- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص.ص124.125.

2- قـراءات مختلفـة في تحليل مفهـوم الــوعي:

ترى **المدرسة الحسية** والتي من بين سماتها الرئيسية أننا ما دمنا قد وجدنا معيار الحقيقة في الواقع المحض للوعي، لا في طبيعة المضمون، فلن يكون لأي حقيقة مزعومة أساس آخر سوى اليقين الذاتي وتأكيد أننا اكتشفنا واقعة معينة في وعينا، هكذا فإن ما أكتشفه أنا في وعيي يبالغ فيه بحيث يصبح واقعة موجودة في كل وعي، ثم يطلق على طبيعة الوعي ذاتها. فالقول بأن واقعة معينة موجودة في وعي كل فرد، يقود إلى النتيجة التي تقول إن هذه الواقعة عنصر ضروري في طبيعة الوعي نفسه، ففي مقولة الاتفاق العام هذه يكمن إحساس عميق الجذور لا يلفت منه حتى ذهن المثقف، أدنى ثقافة، فإن وعي الفرد هو في الوقت ذاته جزئي وعرضي. ومع ذلك فما لم نختبر طبيعة هذا الوعي نفسه وننزع عنه عناصر العرضية والجزئية بعملية شاقة يقوم بها الفكر الانعكاسي، ونكشف عن العنصر الكلي في صفائه ونقائه، فإنه لن يكون سوى اتفاق عام حول نقطة معينة يضفي سلطانا على زعم ما يقول إن هذه النقطة جزء من طبيعة الوعي نفسه، وبالطبع إذا ما أصر الفكر على رؤية الضرورة فيما يعرض بوصفه واقعة للحدوث العام فلن يكون إجماع الأمم، بالتأكيد كافيا.[1]

ولدينا مثل هذا التأكيد المحض، حين نقول أننا اكتشفت في وعيي واقعة، وأننا على يقين من صدقها، ثم أعلن هذا اليقين، بدلا من أن ينبع من تكويني الذهني الجزئي وحده فإنه ينتمي إلى طبيعة الروح ذاتها. هناك خاصية ثانية وهي نتيجة مترتبة على القول بأن الوعي المباشر هو معيار الحقيقة، وهذه النتيجة هي أن جميع الأوهام والخرافات سوف تصبح حقائق، وستجد دفاعا معدا عن مضمون الإرادة بالغا ما بلغ خطؤه أوما فيها من لا أخلاقية، فالهندوسي يجد الله في البقرة، والقرد، وفي براهمان Brahmin وفي اللاما Lama والسبب أنه يؤمن بهم (مباشرة) ولا يصل إليهم عن طريق الاستدلال والقياس وما يسمى بالمعرفة المتوسطة، غير أن الرغبات الطبيعية والمشاعر تدخل في الوعي على نحو تلقائي اهتماماتها. وكذلك تشق الغايات اللاأخلاقية طريقها إليه على نحو طبيعي، وتجد نفسها في

[1]- هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير، بيروت، ط3،2007،ص.ص202.203.

بيتها، وهكذا يعبر الخلق الحسن أو السيئ في هذه الحالة عن وجود معين محدد للإرادة، يتعرف عليه المرء على نحو مباشر جدا في الاهتمامات والغايات[1].

في حين يرى **برغسون** أن الوعي هو الذاكرة عينها، الذاكرة التي تحتفظ في أعماقها بكل معطيات الماضي الذي يتراكم ليصبح جزءا من الحاضر، ويكون الوعي بذلك شكلا من أشكال استباق المستقبل كأننا أمام خاصية تسعى إلى الإمساك بالشيء الذي لم يعد موجودا، وأمام محاولة استباق ذلك الشيء الذي لم يوجد، لأن الوعي هو بمثابة حلقة وصل بين ما كان في الماضي وما سوف يكون في المستقبل، وبالتالي فإذا كانت المادة تمثل ترجمة للضرورة فإن الوعي هو ترجمة للحرية. ويمكن القول إن الوعي هو أكثر من مجرد خبرات شخصية يمتلكها الكائن في لحظة زمنية معطاة، بل هو إلى حد ما بمثابة الحدس المباشر والكامل، ومن ثمة الواضح، الذي يمتلكه الذهن بصدد حالاته وأفعاله. ولأن الوعي هو إلى حد ما الوجه الآخر للحرية، وبما أن الحرية لا يمكن تعريفها بالنسبة إلى برغسون مادام كل تعريف لها يؤدي بشكل من الأشكال إلى السقوط في الحتمية، فإن الوعي ذاته يستعصي على التعريف الكامل.[2]

ويذهب **ديكارت** من خلال ربطه بين المعرفة والوعي الى أن هناك معرفة مباشرة معرفة بدون توسط إما بواسطة شيء آخر أو بواسطة الشيء نفسه، كما أنه من الخطأ القول بأن الفكر يتقدم من خلال المقولات المتناهية والمشروطة وحدها والتي يتوسطها باستمرار شيء آخر، وأن ننسى أن التوسط ذاته يتلاشى في قلب فعل التوسط نفسه.و لكي نبين أنه لا توجد في الواقع معرفة يمكن أن تتقدم بواسطة مباشرة خالصة ولا توسط خالص فإننا نستطيع أن نشير إلى المثال الذي يقدمه لنا المنطق والفلسفة ككل. فلو أننا نظرنا إلى مبادئ المعرفة المباشرة في علاقتها بالميتافيزيقا غير النقدية القديمة، فسوف نتعلم عن طريق المقارنة بينها الطبيعة الرجعية لمدرسة **ياكوبي**، فمذهبه عبارة عن عودة إلى البداية الحديثة لهذه الميتافيزيقا في الفلسفة الديكارتية، فكل من ياكوبي وديكارت قد أكدا ان عدم

[1]- هيجل، مرجع سابق، ص204.

[2]- هنري برغسون، مرجع سابق، ص9.

إمكان الفصل بين وجود المفكر وفكره:(أنا أفكر،إذن أنا موجود) تدل على أن الوجود العام والواقع والوجود الفعلي للأنا Ego ينكشف على نحو مباشر من خلال الوعي والواقع. وهذا الترابط أوعدم إمكان الفصل(بين الفكر والوجود)هي أول معرفة مطلقة وأكثرها يقينا، ولا هي متوسطة ولا مبرهنة.[1]

ويعد **فلافيل** أول من وضع تعريفا لمفهوم الوعي بالمعرفة، في صياغته الحديثة، حيث عرفه بأنه "قدرة الفرد على التفكير في عمليات التفكير الخاصة به، فهو المعرفة بالعمليات المعرفية. ويشير المفهوم بذلك إلى معرفة الفرد المتمركزة حول عملياته و إنتاجاته المعرفية أو أي شيء يرتبط بهما ولذلك فهو يكشف عن نفسه من خلال المراقبة النشطة لهذه العمليات،والتنظيم المتتابع لها، وإحداث التناظم فيما بينها بحيث تؤثر هذه العمليات في الخصائص المتصلة بالمعلومات أو البيانات المخزنة بما يفيد في تحقيق الأهداف والغايات المعرفية العيانية. و تتم عملية مراقبة العمليات المعرفية كنتيجة لتفاعل أربعة جوانب للسلوك المعرفي و هي:

1- الوعي بمجموعة المعارف المتصلة بالمعرفة (أي الوعي بما أعرفه).
2- الوعي بالخبرات المتصلة بالمعرفة (أي الوعي بالخبرات المصاحبة لما أعرفه).
3- الوعي بالأهداف أو المهام التي أريد انجازها.
4- الوعي بالأفعال أو الاستراتيجيات المعينة على إنجاز هذه المهام.[2]

وفي محاولة لتوضيح العلاقة بين **الوعي والمادة** والتي كانت من المهام الصعبة عبر التاريخ الفكري للإنسان. قد نجد في تفسير **ديكارت** مثالا على كيفية التعامل مع هذه المسألة الشائكة. إذ يعرف المادة على أنها "جوهر يتمتع بخاصية الامتداد في المكان"، ويعرف الوعي على أنه "جوهر يتمتع بخاصية التفكير".وعلى تباعد هاتين الخاصتين فإن الاتصال بينهما غير ممكن في رأيه على الاطلاق، إلا بواسطة الخالق الذي يوجد خارجهما معا ويضمن في الوقت ذاته اتصالهما واللقاء بينهما.

[1]- أيمن فتحي، محمد عامر، مرجع سابق، ص207.
[2]- نفس المرجع، ص43.

ولكن البيولوجيا و**الفيزياء الحديثة** تشير بكل وضوح، إلى أن الوعي ليس شيئا غريبا على العالم، يضاف إليه من خارجه، بل إنه بطريقة ما ناتج عن مادة هذا العالم ، وإنه يعمل بعد تكوينه على إعادة صياغته، فالوعي ينطوي على المادة لأنه يدركها، والمادة تنطوي على الوعي لأنها تنتجه، فهما مستقلان ظاهرا متحدان ضمنا في بنية كلانية تحتية غير متجزئة. وقد كان للسيكولوجي **كارل غوستاف يونغ** أفكار نبوئية حول هذا الموضوع. حيث يقول:"عاجلا أم آجلا، فإن فيزياء الذرات وسيكولوجية اللاشعور سوف تقتربان من بعضهما كثيرا لأنهما ومن موضعين مستقلين، قد شقا طريقهما نحو أرض مشتركة...إن النفس لا يمكن لها أن تستقل تماما عن المادة وإلا فكيف توثر فيها؟ والمادة ليست غريبة عن النفس، وإلا فكيف تعمل عن إنتاجها؟، إن المادة والنفس موجودتان في العالم نفسه، وكل واحدة منهما تشارك في الأخرى وبدون هذا فإن أي تبادل للفعل بينهما يغدو مستحيلا. فإذا قيض للبحث أن يتطور بما يكفي، فإننا لاشك واصلون إلى لقاء تام بين المفاهيم الفيزيائية المادية والمفاهيم السيكولوجية.[1]

لقد أمضى يونغ حياته العلمية في تتبع أثار جدلية الخافية الفردية (الخافية=اللاوعي) مع الخافية الجمعية، وأظهر بمقتربه التجريبي وبصيرته الثاقبة، وحدة الوعي الإنساني، واتصال الذوات الإنسانية عند أعمق مستويات الواعية الفردية، حيث تتلاشى سيكولوجية الفرد في البحر العظيم لسيكولوجية الجنس البشري، ورغم أنه لم يتوصل صراحة إلى ما يمكن أن ندعوه بالوعي الكوني، فإن مثل هذه النتيجة المنطقية، تغدو بين أيدينا إذا نحن زاوجنا بين سيكولوجيا الأعماق ليونغ والنتائج المعرفية الفلسفية للفيزياء الحديثة، ولشرح مثل هذه المزاوجة التي تظهر لنا الوعي الكوني الكامن فينا وطريقة عمله. إنجاز هذه الخطوة منفردة، وإذا زال الكون تلاشى الوعي لتلاشي موضوعه. وعن كيفية انقسام الكون والوعي، إلى مستوى تجزيئي ظاهري، ومستوى كلاني تحتي، ففي المستوى التجزيئي تمارس الأجزاء وجودا مستقلا ظاهريا، كما يمارس وعي الصحو الفردي أيضا وجودا مستقلا ظاهريا، فيشعر الفرد بأناه المنعزلة وبممارسته للمعرفة التجزيئية التي تجعله يتعرف على الموضوعات المتجزئة الأخرى،

[1]- أيمن فتحي، محمد عامر، مرجع سابق، ص.ص 386.385.

وفي المستوى الكلاني التحتي تتحد الحوادث المادية، كما يتحد الوعي الفردي بالوعي الجمعي ثم يجتازه إلى الوعي الكوني، حيث يتلاشى الوعي في المادة وتتلاشى المادة في الوعي، في وحدة متكاملة. [1]

هذا ما ذهبت اليه **النظرية الكوانتية** (الفيزياء الحديثة أو ميكانيكا الكم): **ونوعي الوعي الصحو والغيب** من خلال دراستها لعلاقة الانسان—الوعي، بالكون–المادة، وبالتالي لمنشأ المعتقد الديني. إن ما يعنينا هنا من فيزياء الكم هو نتائجها المعرفية، ودورها في اكتشاف الإنسان لوضعه في هذا الكون وطبيعة علاقته به، بعد أن هزت بعمق كل ما كنا نعرفه عن أنفسنا وعن الواقع الموضوعي الذي نتعامل معه، وأدت إلى إعادة نظر فلسفية في كل أفكارنا التقليدية المتوارثة.فقد كان الإنسان يشعر دوما وفي المستوى الآخر الأعمق لوعيه، بكلانية الكون وبلا تمايزه عن الوعي.

لقد علمتنا الفيزياء الحديثة أهم دروسها، وهو أن الأجزاء المستقلة ظاهرا، ترتبط مع بعضها ارتباطا لا زمانيا ولا مكانيا، وأن هذا الارتباط يرجع إلى جذر واحد مشترك، يكمن في نظام خفي منطو، تقوم عليه كل الحوادث الفيزيائية الظاهرة في النظام المنبسط السطحي. وبتعبير الفيزيائي **دافيد بوهم** فإن حوادث الحركة في هذا النظام المنبسط التي تؤدي إلى إظهار الكون برمته، ليست إلا فقاعة طافية فوق أوقيانوس النظام الخفي المنطوي. وبما أن الوعي هو الشكل الآخر للمادة، وصنوها الذي لا تقوم للحقيقة قائمة بدونه، فإنه هو أيضا موزع بين نظامين، نظام سطحي منبسط ونظام خفي منطو. وهذان الوجهان للوعي يدعوهما **بوعي الصحو، ووعي الغيب**. اذ يتجه وعي الصحو نحو المستوى المتجزئ الظاهري، حيث تلعب الأجزاء دور الاستقلال والانفصال، وتؤثر ببعضها فوق سببية ظاهرية، فيحصل على معرفة خطية (أي من الأسباب الظاهرية إلى نتائجها الظاهرية في اتجاه واحد) تجمعه إلى بقية الظواهر، وتساعد الإنسان على حفظ الفردية والتلاؤم مع محيطه. أما وعي الغيب

[1]- أيمن فتحي، محمد عامر، مرجع سابق، ص.ص387. 388.

فيتجه نحو المستوى المنطوي للوجود، حيث تلتقي الأجزاء وتجتمع في كلانية غير متجزئة، فيحصل على معرفة غير خطية، تجعل الإنسان في اتساق مع الكل وتعطيه حسن الاتصال بكل ما عداه.[1]

وهناك من يرى بين النمطين **الوعي الفردي والوعي الجمعي**: أن الأول يستند إلى الإنسان في الجوهر كائن مدرك لتصرفاته المتعددة (بتعدد أبعاد الحياة اليومية وزواياها، أي جميع أنواع النشاط الإنساني المادي والروحي). ويرتبط الوعي الفردي بالوجود المحدد للفرد في جماعة وطبقة ومجتمع معين، وبكل أساليب وفرص إشباع حاجاته الروحية والمادية. إن هذا الوعي الفردي ظاهرة اجتماعية ذات محتوى اجتماعي يتضمن الوجود الشخصي للفرد والطبقة التي ينتمي إليها، والوسط الروحي والمادي المؤثر في الوجود الفردي. ولهذا لا يستخلص الوعي الفردي من الظروف الفردية الشخصية فقط، بل من وجود الفرد في طبقته وجماعته ومجتمعه. أما عمّا يحدث داخل الفرد، فإن الوعي هو العملية التي يقوم بها العقل باستخدام المعرفة المختزنة لديه، لتحديد دلالات المدركات الحسية ومعانيها. فالفرد لا يُفسر الرسائل التي يستقبلها في معانٍ مطابقة لها تماماً، ولكن يكون التفسير في إطار التفاعل بين الرموز التي يتم استقبالها، وبين المعرفة السابقة ذات العلاقة التي يستعين بها الفرد المتلقي.

وقد أوضح **جون لوك** J.Lock أن الوعي هو إدراك ما يدور داخل عقل الإنسان، وهو انعكاس لملاحظات الشخص أو لملاحظة عقله للعمليات المتداخلة، وأشار إلى أن صور الوعي متعددة ومتباينة؛ فمنها الأفكار المدركة، والتفكير، والمعرفة، والشكوك. ويتم تعلم هذه القضايا الذهنية في أي لحظة ويسمي لوك هذه العمليات "الإحساس الداخلي".[2]

أما فيما يخص الوعي الجمعي فلو تأملنا الوعي الفردي للاحظنا أمور هامة منها أن الوعي "يقود" المنظومة التي هي نحن للوصول إلى أفضل حالة بناءة ممكنه، إذ يعمل هذا الوعي على إدارة منظومة الجسد ومنظومتنا ككل، فالوعي في مجموعه يمكن وصفه بأنه مجموع التوجهات العامة الخادمة لمنظومة

[1]- فراس السواح ، **دين الإنسان** -بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-،ندار علاء الدين، سوريا، ط1، 2002، ص-ص327- 386.

[2]_ www.google.com 29/ 08/ 2011-20 : 09 h

الإنسان، أي أن الوعي هومجموع التغيرات الكبرى الحاكمة والخادمة لمنظومة الجسد والإنسان. أي أن الوعي يقسم المعرفة لأي منظومة علمية ما إلى القوانين الكلية لتلك المنظومة والتفاصيل الجزئية لها، ثم يقوم الوعي بجمع تلك الكليات ويركبها ليشكل في النهاية ما نسميه نحن بالوعي فإذا كان الوعي الفردي هو مجموع "الكليات المعرفية" أي مجموع "المتغيرات الكبرى" فهذا يعني –بشكل أو بآخر– أن الوعي الجمعي هو أيضا مجموع المتغيرات الكبرى لمنظومة المجتمع المعرفية. فإذا كانت المتغيرات المعرفية الكبرى الوحيدة القادرة على التواجد في جميع العقول هي المشتركات المعرفية. فهذا يعني أن المشتركات المعرفية هي المكون الأساسي للوعي والعقل الجمعي. أي أن الوعي الجمعي هو "مجموع المشتركات المعرفية المتواجدة في ذلك المجتمع". وبالتالي إذا أردنا تشكيل أو تطوير الوعي الجمعي لأي مجتمع فهذا يعني أن على هذا المجتمع أن يرفع من نسب القراءة للكتب الثقافية العامة حتى يزيد من نسب "المشتركات المعرفية الراقية" خاصته وبالتي يتطور وعي– ذلك المجتمع–الجمعي ويصبح أقدر على إدارة أموره بشكل أفضل وأقدر على الإبداع والتطور والتنمية...الخ.[1]

أما درجات انفتاح الوعي، من وعي الصحو إلى وعي الغيب الفردي (وهو الخافية الفردية) فوعي الغيب الجمعي(وهو الخافية الجمعية الإنسانية)، فالوعي الكوني الذي يوحد الفرد والجنس البشري بالكون. أين ينغرس الوعي في صميم المادة– الكون، ويعطي الإنسان شعور بالخروج من ذاتيته والتوحد بكل ما عداه. وهذا الشعور ليس شعورا وهميا، بل أنه أكثر المشاعر الإنسانية حقيقية. كما أنه في الوقت ذاته ليس شعورا اصطناعيا، ناجما عن إعمال فكر في طبيعة الكون والمادة وعلاقة الإنسان بهما، بل هو أشبه بوظيفة نفسانية مؤسسة بشكل راسخ، لأنه يعكس بالفعل حالة إنغماس الوعي بالقاع الكلي للوجود وفي الواقع، فإن وعي الغيب يعمل بطريقة آنية وأكثر مباشرة من وعي الصحو، الذي يعمل بطريقة تحليلية بنائية شديدة التعقيد، ففي وعي الصحو نحن نتلقى المعلومات عن الحوادث الخارجية بواسطة الحواس التي تنقلها إلى المراكز الدماغية عير سيالات كهربائية حيث

[1] – http://www.4nahda.com/node/55817/ 02/ 2011 -12 : 04 h – مهند عبد الله

يجري فرزها وتحليلها والاستعانة بالذاكرة من أجل تمييزها وتقييمها، ثم تعمل مراكز المنطق في الجهة اليمنى من الدماغ، بعد ذلك، على تمحيص هذه المعلومات وتفسيرها، إلى آخر هذه العمليات التي يجري بعضها عفويا وبعضها بشكل قصدي إرادي. أما في وعي الغيب فإن العالم كله معطى لنا بشكل آني مباشر وما علينا سوى الاستسلام إليه والثقة به. فالإنسان، عبر تاريخ طويل من اعتماده على وعي الصحو من أجل الارتقاء بتقنياته في مواجهة شروطه البيئية، قد وسع باستمرار مساحة الصحو في وعيه على حساب مساحة الغيب، إلى درجة جعلت من العالم التجريبي الظاهري المجال الوحيد لما هو أصيل وحقيقي، ودفعت بوعي الغيب ومحتوياته إلى أعماق منسية في النفس الإنسانية، الأمر الذي كان يعمل باستمرار على تكريس استقلال الذات الفردية، حتى وصل الإنسان الحديث إلى أقصى درجات الفردية والعزلة التي تقطعه عن بقية الأفراد وعن الطبيعة. والحقيقة أن الإنسان بحاجة إلى إقامة توازن دقيق بين وعي صحوه ووعي غيبه، لكي يشعر باستقلال كاف يساعده على التعامل بكفاية مع محيطه وبيئته وتنمية تقنياته المختلفة، ولكي يؤمن في الوقت نفسه حالة توازن نفسي وروحي مع الكون. ذلك أن طغيان وعي الغيب يقف حجر عثرة أمام التعامل المباشر مع الطبيعة، أما طغيان وعي الصحو فيدفع الأفراد إلى هوة البؤس النفسي والروحي. ولعلى من أهم منجزات علوم الطبيعة والنفس أنها قد فتحت عيوننا على تكامل شطري الوعي وضرورتهما لبعضهما البعض.[1]

ولكن وعي الغيب ووعي الصحو، لم يكونا دوما في حالة توازن مثالي. ففي المراحل الأولى للحضارة الإنسانية كان وعي الغيب يشغل مساحة تزيد عن مساحة وعي الصحو، والإنسان الأول كان يشعر بوحدته مع كل أشكال الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، بل كان يرى أيضا إلى الكون كعضوية تتخللها حياة واحدة ونفس واحدة، ولقد انتج هذا الوعي الغيبي الكلاني بالوجود معتقدات المجال القدسي والقوة السارية في ثقافات العصر الحجري والثقافات البدائية، وكل أشكالها الأنضج في الحضارات الكبرى للهند والشرق الأقصى لأن الإنسان كان يواجه الكلانية الموجودة بموقف كلاني،

[1]- أيمن فتحي، محمد عامر، مرجع سابق، ص.ص 390.389.

وفكر كلاني يصدر عن وعي غيبه أكثر من صدوره عن وعي صحوه، غير أن نمو وعي الصحو على حساب وعي الغيب، ومقابلة الكلانية الوجودية بموقف تجزيئي، وفكر تجزيئي يصدر عن وهي الصحو أكثر من صدوره عن وعي الغيب، قد أدى إلى الظهور التدريجي للإله المشخص، الذي كان بمثابة تسوية سيكولوجية بين شطري الوعي، فإذا كان الوجود للأجزاء وكانت الهوية الفردية هي الوحدة المكونه للكل، فلا بد أن تكون الألوهة شخصا ذا هوية محددة وكيان مستقل. وبذلك سار الوعي من إحساس مباشر بالكلانية، إلى إحساس غير مباشر بها عن طريق توسيط كائن ما ورائي يضمن وحدة شطري الوجود.فالدين لا يقوم على أساس وهمي ولا على عدد من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في عصور طفولة الإنسانية ، بل إنه يقوم على أكثر الأسس صلابة في وجود الإنسان، إنه الوعي الباطني بالحقيقة. وأن كل اعتقاد ديني يقوم على اختبار نفسي للوحدة الكلية للوجود في وعي الغيب، وعلى اختبار منعكسات هذا الإحساس في وعي الصحو وما يحدثه من تغييرات في الشعور الفردي. إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون والعبادة كيفما كانت صيغتها، وإلى من أو ماذا يكون توجهها، هي معبر إلى البقاء في الحقيقة وحالة الوجود الحق.[1]

لنصل الى ان **المذهب الحداثي** ينشق إلى اتجاهين: مثالي ومادي، وذلك حسب الطريقة التي يقترحها لهذا التحديث، ونقصد بالمثالي ذلك الاتجاه الذي يعتقد أن مسألة تغيير الوعي مرتبطة بتغيير الأفكار والعقائد والقيم بالدرجة الأولى. بينما يرى الاتجاه المادي أن أصل الأفكار والعقائد والممارسات التقليدية الدينية وغير الدينية واستمرار الشروط و البنى الاقطاعية أو الطبقية بشكل عام . وأن تجاوزها يقتضي تحرير المجتمع من هذه البنى. لذلك فهو لا يراهن على تغيير وعي المجتمع ككل منذ البداية ولكن يكتفي بالتركيز على قوة النخبة الطليعية وقدرتها على إحداث التغيير السياسي والاجتماعي كمرحلة أولى لحصول التغيير الشامل الذهني والعقائدي.اين يفسر الاتجاه الأول نشوء التيارات الفكرية الحديثة، باعتباره الحالة الايجابية والصحة الأساسية،كثمرة لتغلغل القيم والأفكار وعناصر الوعي العلمي في ثقافة راكدة وميتة، كنتيجة للتأثر بالثقافة الغربية والانفتاح عليها، وبالتالي

[1]- أيمن فتحي، محمد عامر، مرجع سابق، ص391.

لنشوء نخبة من المثقفين المتنورين الذين استطاعوا أن ينشقوا على واقعهم التقليدي ويتجاوزوا ثقافتهم الاجترارية المتفسخة، وأن يستوعبوا علوم العصر ومناهجه وقيمه الحديثة الفعالة والإيجابية، وضعية كانت أم برغماتية أم مادية. وإذا كان هذا الاتجاه قد عبر عن نفسه بشكل أساسي لدى النخبة القومية وطبعها بطابعه، فإن الاتجاه الثاني تأثر بالنظرية الماركسية وحاول أن يطبقها حسب معطيات الوضع العربي، وقد وجد أن أصل الأفكار والعقائد والقيم الحديثة العلمانية أو العقلانية أو الاشتراكية، هو نشوء الطبقات البرجوازية المستنيرة واستقلالها المتزايد عن الطبقة الاقطاعية، ويشكل هذا النشوء خطوة أولى على طريق التقدم في اتجاه تكوين الطبقة العاملة. ومن ثم تطور أفكار وعقائديات الاشتراكية التي ستكون الوريث الشرعي للمعاصرة البرجوازية. فالاشتراكية هي النقض المزدوج للإقطاعية الثقافية التقليدية وللبرجوازية الليبيرالية العقلانية. وهذا النقض هو خصوصية الطبقة العاملة ورسالتها. فهي التجسيد العملي للثورية التي تستمد حياتها وشرعيتها منها.لكن نشوء تيارات ثورية أو معادية للإمبريالية وللرأسمالية وللبرجوازية معا في حجر الايدولوجيات التقليدية الدينية أو القومية، وتصفية البنى الاقطاعية القديمة، قد أدخلا عنصرا جديدا إلى المعادلة، شكك في صلاحية منطلقاتها وأظهر ميكانيكيتها.[1]

[1]- برهان غليون، **الوعي الذاتي**، دار الفارس، عمان، المؤسسة العربية، بيروت، ط 2 ،1992، ص.ص 122.121.

3- قراءات سوسيولوجية في تحليل مفهوم الوعي الجمعي: سنحاول في هذا العنصر قدر الإمكان إبراز مفهوم الوعي الجمعي، نظرا لقلة المصادر التي كتبت حوله بشكل محدد وربما لكونه مستنتج ميدانيا أكثر، وفي ما يلي محاولة لذلك:

3-1- الترابط السببي بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي: يزعم **مانهايم** أن العلاقة بين الشروط "المعينة" للوعي، والوعي الذي "يتعين" بها، ليست علاقة سببية بالمعنى الأصلي للكلمة، بل هي شكل من أشكال الترابط غير المحدد. ويبدوا هذا "اللاتحدد" في أن الأفكار قد تملك محتوى غير اجتماعي من الصعب إرجاعه إلى مصالح اجتماعية ذات طبيعة طبقية. إن الطبقات والمجموعات تحدد فقط أسلوب التفكير، ولا تحدد محتوى الأفكار والمفاهيم.[1] كما عبر عنها **كارل بوبر** الوعي الطبقي:" عبارة عن الوعي الذي يسهم في معرفة الوضع الطبقي ويدرك المصالح الطبقية للطبقة التي ينتمي إليها ويساعدها في صراعها ضد الطبقات الأخرى في المجتمع، ويساعد في معرفة الظروف البيئية التي يعيشها أفراد هذه الطبقة، وفي كيفية تغيير هذه الظروف لتحقيق أهداف معينة " [2]

هذا ويوضح **مانهايم** الترابط السببي بين الوجود الاجتماعي والوعي كتعبير عن المصالح والأهداف الطبقية في وعي كل فرد من طبقة ما، ولأن ذلك لا وجود له في الواقع، فإن مانهايم يعارض النظرة السببية إلى العلاقات بين الوجود الاجتماعي والوعي. وفي نفس الوقت فهو يزعم أن انتماء الفرد إلى مجموعة اجتماعية محددة يؤدي إلى تحديد تفكيره بصورة قدرية مسبقة من خلال وضع هذه المجموعة. إن الفرد كما يدعى مانهايم لا يمكن أن ينفصل عن المجموعة التي يفكر ويتصرف بداخلها وتفكيره مرتبط ارتباطا وثيقا بوعيها، والوعي الفردي هو بالنسبة لمانهايم وببساطة برهان على أن المجموعة تعي وضعها الاجتماعي وعيا مباشرا هنا يبدو بوضوح كم هو متناقض مفهوم مانهايم حول الارتباط بين الوجود الاجتماعي والوعي، ومن جهة نظره لا يمكن عرض العلاقة بين ما هو اجتماعي وفكري كعلاقة سبب بنتيجة من جهة، وهو ينتقد ماركس علل الترابط بين الوجود الاجتماعي والوعي

[1] - أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص11.

[2] -الدسوقي عبده ابراهيم، **التغير الاجتماعي والوعي الطبقي** – تحليل نظري –، دار الوفاء، الاسكندرية، 2004.

الاجتماعي وفق هذا المبدأ السببي، من جهة أخرى يفسر مانهايم نفسه الترابط بين تفكير الفرد ووعي المجموعات بروح سببية مفهومة بصورة ميكانيكية، وهو ينزل تبعية الوعي للوجود الاجتماعي إلى مستوى تبعية الوعي الفردي لحالة المجموعات التي ينتمي الفرد إليها ولوضعها الاجتماعي.[1]

وتبرز خصوصية الوعي الاجتماعي، محللة على الصعيد السوسيولوجي بصورة أكثر وضوحا عند مقارنتها بالوعي الفردي، بحسب مصدره يمثل الوعي الفردي أيضا منتجا اجتماعيا، ومن هذه الناحية لا توجد فروق بين الوعي الاجتماعي والفردي، غير أنهما يتمايزان بخصوص حامل كل منهما. فالوعي الفردي هو وعي الإنسان المتفرد، بينما يمثل الوعي الاجتماعي ظاهرة ذات طابع جماهيري، وهو حسب جوهره فوق فردي، أي انه يشمل معارف وتصورات وآراء يشترك فيها بشر كثيرون، لهذا نستطيع، عند تحليل الوعي الاجتماعي، تجاهل وعي الفرد وفهمه (الوعي الاجتماعي) بصورة غير شخصية كنتاج لظروف اجتماعية محددة مثبت في اللغة والأعمال الثقافية. ويكمن الفارق أيضا بين الوعيين اليومي والنظري في أن الأول يبقى على سطح الظواهر ،دون أن تصل تعميماته إلى عمقها، في حين يحاول الثاني التوغل إلى جوهر الظواهر، وكشف قوانين وجودها الفعلي. [2]

فالمدرسة **السوسيولوجية الأمريكية** مثلا لا تطرح على نفسها مثل هذه المهمة، وقد أعاد واحد من أهم وجوهها، العالم **سوروكين** الأساس الواقعي للوعي بصورة رئيسية إلى شروط ثقافية أو عناصر ثقافية–اجتماعية، وفي مؤلفه ذي الأجزاء الأربعة "الديناميكية الاجتماعية والثقافية" يحلل سوروكين تبعية المعرفة للشروط الثقافية ويفهم هذه "كمنظومات فكرية " ومقولات فلسفية ونظريات اجتماعية –سياسية، وسواها من التكوينات الفكرية، ويؤكد وجود تطابق منطقي بين"منظومات الحقيقة" و"منظومات المعرفة " . ولا يفصل كلاسيكيو **الماركسية** وعي الطبيعة عن وعي المجتمع، نظرا لوحدة الأساس الذي ينشأ عليه، ألا وهو: العمل البشري يقول **ماركس** و **انجلز**:"...حتى العلوم الطبيعية

[1]– أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص 12.

[2]–/http://ar.wikipedia.org/wiki _29/08/2011 -09 :20 h .

البحتة تكتسب هدفها ومادتها أصلا من خلال التجارة والصناعة، من خلال النشاط الحسي للبشر".فليست الطبيعة بما هي طبيعة، بل نشاط البشر لتغيير الطبيعة هو من ينجب العلوم الطبيعية، بهذه الطريقة تنعكس الطبيعة بقوانين تطورها وخواصها في وعي البشر، غير أننا لا نستطيع الوصول إلى أي فهم لوعي الطبيعة، إن نحن تجاهلنا تبعيته الاجتماعية، فقط عندما نراعي حاجات المجتمع بخصوص معرفة ظواهر الطبيعة، ونراعي مستوى التطور الاجتماعي، والنظام الاجتماعي السائد، ونظرات الطبقات المختلفة إلى العالم التي تؤثر على النشاط المعرفي، أي عندما نراعي الاشتراطية مثل هذه الطريقة لا تترك مجالا لأي فارق مبدئي بين وعي الطبيعة ووعي المجتمع على صعيد الانعكاس، هذا الوعي وذاك هما نتاج للمجتمع ويتبعان له فالوعي هو نتاج المجتمع.

إذن فالوجود الاجتماعي هو جزء من مجال العلاقات الاجتماعية المادية التي لا تحتاج من أجل تكونها للمرور بالضرورة في وعي البشر، هذه العلاقات يمكن بعكس البنية الفوقية، أن تنشأ مستقلة عن إرادة ووعي البشر، وتعتبر العلاقات الاقتصادية أي العلاقات بين البشر التي تنشأ في عملية الإنتاج والتبادل والتوزيع المشترك للمنتجات المادية، في رأس هذه العلاقات، وتعتبر جزءا منها أيضا علاقات البشر مع الطبيعة التي تصبح ممكنة بفضل علاقات البشر بعضهم مع بعض.فمفهوم "الوجود الاجتماعي" يضم سائر أنواع العلاقات الاجتماعية التي هي مادية بطبيعتها، هذا يعني أن مفهوم "الوجود الاجتماعي" هو مفهوم شامل المحتوى وغني جدا، ولتحديد هذا المحتوى يجب على المرء أن يحلل العناصر المادية للعلاقات الأسرية وظروف السكن وطريقة الحياة...الخ التي تترابط مع ظروف الحياة اليومية للبشر.الوعي. [1]

[1] – أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص- ص 11– 18.

3-3- الوعي الاجتماعي من المنظور المعرفي وكذا السوسيولوجي: لقد بذل السوسيولوجي الفرنسي دوركايم جهودا كبيرة لاستكمال التحليل المعرفي للوعي بتحليل سوسيولوجي، لتجاوز خطأ نظريات المعرفة المثالية التي تنظر إلى عملية اكتساب المعرفة خارج تبعيتها للمجتمع، ويكمن جوهر تصورات دوركايم في أنه يعتبر المفاهيم العامة – بعكس التصورات والأحاسيس الفردية..الخ- تصورات جماعية تنتجها الفئات الاجتماعية وترتبط بها. إن بين التصورات الفردية والجماعية نفس المسافة التي تفصل ما هو فردي عما هو اجتماعي. اذ يرى أن التعاطي السوسيولوجي مع تحليل الوعي يؤدي إلى تجديد نظرية المعرفة من حيث المبدأ، يجب على المرء أن يوافق على تقييم هذا التعاطي من الناحية السوسيولوجية، غير أن الطريقة الخاصة التي يطبق دوركايم بها المنهج السوسيولوجي لا تؤدي برغم ذلك إلى تجديد نظرية المعرفة، لقد تحدث في الواقع عن الاشتراطية الاجتماعية للوعي، وعن تبعية مقولة "**الوعي الجماعي**" للتنظيم الفئوي للمجتمع، للبنية الاجتماعية، ولكنه فهم هذه بطريقة ميكانيكية كبنية نابعة عن علاقة الزمان –بالمكان، وحسب مفهومه تعتبر الأفكار أساس تطور المجتمع ومؤسساته، وتوجد الظواهر الاجتماعية عبر الأفكار ومن الأفكار، ومن المفهوم أن مبدأ الاشتراطية الاجتماعية للوعي يفقد أساسه الواقعي، إذا كان الوجود الفعلي للظواهر الاجتماعية مرتبطا بالأفكار حقا، وفي هذه الحالة لن يؤدي تطبيق الطريقة السوسيولوجية في بحث الوعي إلى إغناء فعلي لنظرية المعرفة، ويمثل مفهوم دوركايم مثالا على أن تحقيق الحاجات الناضجة موضوعيا للمعرفة العلمية من مواقع خاطئة يعزز فقط انتشار النزعة النسبية في علم الاجتماع البرجوازي، ويصادر دوركايم مسألة حقيقة التصورات الجماعية من خلال تأكيده على أن أية قناعة أو معتقد يكون مبررا بمجرد انبثاقه من حاجة اجتماعية ومحافظته على التواصل الاجتماعي، إن احتقار مسألة الحقيقة في التحليل السوسيولوجي هي صفة يشترك فيها سائر ممثلي سوسيولوجيا المعرفة. [1]

هذا ويتميز **الضمير الجمعي** بقوة ملحوظة حين يسود في المجتمع تضامن آلي، ويشير إلى المجموع الكلي للمعتقدات والعواطف العامة بين معظم أعضاء المجتمع، والتي تشكل نسقا له طليعة الضمير

[1] – أ. ك أوليدوف، مرجع سابق، ص 22.

العام واقعا ملموسا، فهو يدوم خلال الزمن ويدعم الروابط بين الأجيال. ويؤكد دوركايم أن الضمير الجمعي يعيش بين الأفراد ويتخلل حياتهم، إلا أنه يكتسب مزيدا من القوة والتأثير والاستقلال، حينما يتحقق نوع التماثل الواضح بين أفراد المجتمع، ذلك ان الضمير الجمعي يعد نتاجا للتماثل الإنساني، ولعلى هذا هو الموقف السائد في المجتمعات التقليدية التي تتميز بالتضامن الآلي، حيث يسيطر هذا الضمير العام على عقول الأفراد وأخلاقياتهم، ومع ذلك فإننا نلاحظ أنه يتحقق لدى كل فرد ضميران: الأول هو الذي تشارك فيه الجماعة وهو الذي تعبر عنه فكرة (المجتمع يعيش بداخلنا) وهذا تصور يماثل إلى حد بعيد النظرة السائدة اليوم، والتي تعبر عنها فكرة استدماج الثقافة internalization of culture. أما الثاني فهو خاص بالفرد ذاته، وحينما يسود التضامن الآلي في المجتمع تتجلى فعالية القوى الجمعية واضحة فيما يثيره انتهاك نظم الجماعة من ردود فعل قوية.

وفي كتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع "the rules of sociological method" قدم تصورا جديدا للضمير الجمعي. يؤكد أنه ينتج عن تجمع عقول الأفراد والتحامها نوع من الوحدة السيكولوجية تتميز عن الأفراد ذاتهم، وهذا النتاج الجمعي ليس هو مجموع الأجزاء، ذلك ان الجماعة تمارس أنماطا من التفكير، والشعور والسلوك مختلفة تماما عن الأفراد الذين يكونونها، وهذا هو الذي يجعل من الضروري أن يبدأ تحليل سلوك الجماعة بدراسة ظواهر جمعية.[1]

ومنه إن محاولة استكمال التحليل المعرفي للوعي بالتحليل السوسيولوجي هو من الصفات المميزة لكل اتجاه في سوسيولوجيا المعرفة، ويميزها أيضا أنها في العادة تعبر عن وجهة نظر متطرفة في نسبيتها، وحين تعمل للخلاص من نزعتها النسبية المفرطة، فإنها سرعان ما تستغني عن الوجه السوسيولوجي لبحث الوعي، هكذا يزعم **شيلر** أن المعرفة الحقة ليست ممكنة إلا بتجريدها عن مصالح الفئات الاجتماعية، وعبر **مانهايم** عن مفهوم قريب من ذلك حين قال:"بما أن الفئات الاجتماعية المختلفة تملك طموحات وأهداف مختلفة، فإن بوسع كل منها اعتبار مفاهيمها الخاصة صحيحة، ومن العبث

[1]-نيكولا نيماشيف، **نظرية علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (ب.ط)، 1999. ص- ص172 - 174 .

الجدال حول صحة آراء المجموعات، فالمسالة هي إيجاد الارتباط بين هذا التصريح أو ذاك وبين "التفكير المجموعي". هذا ويحاول سوسيولوجيو المعرفة البرجوازيون مبدأ الاشتراطية الاجتماعية لمنتجات الفعالية المعرفية إلى عقبة في وجه المعرفة الموضوعية للحقيقة، إذا كان الوعي مشروطا بالمجتمع فإنهم يستنتجون أنه لا يمكن أن توجد معرفة موضوعية، لأن كل فئة اجتماعية تترك قيادها لأهدافها ومصالحها، وتضع لنفسها بالتالي مفهوما متحزبا ومشوها عن الواقع. في الحقيقة لا تشكل كل فئة اجتماعية لنفسها بالضرورة تصورا مشوها عن العالم، هذه مسالة تتحدد بطبيعة مصالحها الموضوعية المرتبطة بدورها بالمكان الذي تحتله الفئات الاجتماعية داخل البنية الاجتماعية للمجتمع عندما تتطابق المصالح الأساسية للطبقات مع السيرورة الموضوعية للتاريخ ،فإن مصالحها تتضمن عندئذ المعرفة الصحيحة للواقع، إن الاشتراطية الاجتماعية لوعي سائر الطبقات التقدمية لا تعيق معرفة الواقع الموضوعي بل هي تشترطها، من هنا نستنتج عدم جواز الوصول إلى نتائج نسبية من واقع الاشتراطية الاجتماعية للوعي فقط عندما يراعي المرء الاشتراطية الاجتماعية للوعي، ويعتبر الممارسة الاجتماعية مقياسا للحقيقة،فإنه يصل إلى التمييز بين المعرفة الموضوعية والتصورات والمفاهيم الذاتية، و لكن **لينين** يقول : "إن وعي البشر لا يعكس فقط العالم الموضوعي، بل هو يخلقه أيضا "، إن الدور الفعال والخلاق للوعي يبدوا أيضا عبر التحليل السوسيولوجي الذي ينظر عبره إلى الوعي في ارتباطه بالفعالية الاجتماعية للبشر .

ومن هنا يمكننا المنظور المعرفي قبل كل شيء من كشف حركة الواقع حيال الوعي واصل الأفكار والتصورات، وبعكس ذلك يعرفنا المنظور السوسيولوجي على الانتقال من الوعي إلى الواقع، وعلى تحقق الأفكار والتصورات في الحياة الاجتماعية.[1]

[1]-أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص-ص 22- 26 .

2-4- تبعية بنية الوعي لأنواع فعالية وعلاقات البشر الاجتماعية: يعتقد دوركايم أن هناك تطابقا مباشرا بين تنظيم المجتمع والوعي الجماعي، فالبشر يخلقون مفاهيم جماعية بحسب الأشكال التي يأخذها التنظيم الاجتماعي". ويعبر الاقتصادي الألماني **سومبارت** عن آراء مماثلة، وهو يتبع بصورة مباشرة تطور الفكر الرأسمالي بعناصره الأساسية -الفكر الرأسمالي والبرجوازي الصغير- لتطور الانتاج والإشكال الرئيسية للتنظيم الرأسمالي، ويزعم وجود تبعية تامة بين هذه العناصر. بيد أن مفهوم الارتباط المباشر بين بنية الوعي وبنية المجتمع لم يجدا انتشارا واسعا في السوسيولوجيا، لأنه يبسط ويشوه الروابط الفعلية. والحال أن أساس هذا المفهوم يكمن في تفسير الروابط القائمة بين الظواهر المادية والفكرية من وجهة نظر اشتراطيه ميكانيكية، ويعمل السوسيولوجيون البرجوازيون المعاصرون لإلصاق وجهة نظرهم بالماركسية، ولهذه الغاية فهم يوجهون نقدهم ضد المادية التاريخية.

ويذهب **التحليل البنيوي- الوظيفي** في السوسيولوجيا البرجوازية الى أنه يكشف عن بنية المجتمع إجمالا وبالتالي فهو يكشف عن بنية الوعي أو الثقافة وعن وظائف المؤسسات الاجتماعية، ويبرز هذا التحليل كعناصر رئيسية للبنية الاجتماعية للفرد والنظام الثقافي والاجتماعي الذي لا يلبث أن يقسم بدوره إلى مصفوفة من الأنظمة، التي تدرس على الصعيدين البنيوي والديناميكي.

وبالنسبة للمادية التاريخية لا تقصر بحث الاشتراطية الاجتماعية للوعي الاجتماعي وبنيته على صعيد واحد، بل تعالج هذه المسألة من وجوهها المختلفة، وهي ترى ارتباط الوعي بالمجتمع في أن الوعي هو قبل كل شيء نتاج للإنتاج الفكري، يصنعه وينتجه بشر لهم روابط معينة ببعضهم.[1]

لتتجاوز **الماركسية** الطابع التوفيقي للمادية القديمة، حين كشفت الدور الفعال للبشر في إنتاج الوعي الاجتماعي. فالبشر في سياق ممارساتهم ينتجون قيما مادية وفكرية، ويتفرع الإنتاج بدوره إلى إنتاج مادي وفكري، ويخلق النوع الثاني من الإنتاج التصورات والمفاهيم والنظريات..الخ، ويرتبط مباشرة بالروابط الإيديولوجية بين البشر. ولا يغدو الإنتاج الفكري ممكنا إلا على أساس الإنتاج المادي

[1] - أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص- ص 38 – 40.

وارتباطه به، وكما أكد **ماركس** و**انجلز** فإن الشكل الرئيسي لنشاط البشر هو" الشكل المادي الذي ترتبط به كل الأشكال الأخرى، فكرية كانت أم سياسية أم دينية "وتحدد علاقات الإنتاج المادي أيضا العلاقات الإيديولوجية التي يقيمها البشر خلال عملية الإنتاج الفكري، التي ليست سوى أشكال خاصة له. حيث كتبا:"إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي تندمج بادئ ذي بدئ اندماجا مباشرا مع النشاط المادي والاتصال المادي للبشر، وهما لغة الحياة الواقعية، إن التصور والتفكير والاتصال الفكري للبشر يبدو كنتيجة مباشرة لسلوكهم المادي، ويصح نفس الشيء بالنسبة للإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة، والقوانين، والأخلاق، والدين، والميتافيزيقا لشعب من الشعوب " حيث كان انفصال العمل الفكري عن العمل الجسدي تاريخيا هو الشرط المباشر لنشوء الإنتاج الفكري، ومع الانفصال وجد العمل الفكري في الإنتاج الفكري الشكل المشخص لوجوده الفعلي، حدث هذا في ظروف المجتمع الطبقي، في المجتمع البدائي كان الجانبان المادي والفكري لإنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية وظائف لا تنفصل للمجتمع بأسره، أما في المجتمع الطبقي فقد غدا الإنتاج المادي والفكري وظائف لفئات اجتماعية، تجندت في غالب الأحوال من الطبقات المستغلة وانصرفت كل واحدة منها إلى ممارسة نشاط فكري ذي طبيعة خاصة بها. على كاهل هذه الفئات وقعت مهمة وضع تصورات وآراء وحقوق سياسية ودينية وفلسفية وغيرها من الأفكار والنظريات.

هذا المبدأ في تناول تحليل بنية الوعي الاجتماعي يمكننا من فهم مكان تكوينات مثل الوعي الطبقي والقومي والفئوي داخل بنية الوعي، هي أشكال تعبير وتحقق الروابط الطبقية والقومية والفئوية، ويمكن للمرء أن يستنتج من طبيعة وغنى العلاقات الواقعية محتوى وبنية وعي فئات اجتماعية ومجموعات بشرية محددة. وبما أن نظام الفعالية الناشئ في المجتمع والعلاقات الاجتماعية هما الأساس الواقعي لوجود التكوينات الفكرية، فإن بوسع المرء أن يعتبر تفسير بنية الوعي، بالارتباط مع تحليل أنواع الفعالية البشرية وعلاقاتها الاجتماعية، مبدأ منهجيا هاما للفلسفة الماركسية.[1]

[1]- أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص– ص 40 – 44.

فهذان المستويان يتمايزان أيضا في نقطة شكلية عن بعضهما، أن الوعي اليومي والوعي النظري هما دوما تعميمان، بيد أن الثاني هو تعميم من طبيعة أرقى، وهو يبدوا كمفهوم محدد، وكمنظومة مفاهيم، بينما لا يشكل الوعي اليومي أي نظام منطقي، بل هو يمثل جملة خبرات العمل والتصورات والمعارف التقليدية للبشر، هذا الوعي يجمع ويصنف الحقائق حسب صفات ظاهرية ويقيمها من وجهة نظر الحاجات اليومية للبشر.لإن الوعي هو وحدة انعكاس الواقع وبالرابطة معه، غير أن هاتين اللحظتين لا تعبران عن نفسهما في التكوينات الفكرية بنفس القدر.[1]

[1]- أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص 34.

تمهيـــد: سنحاول في هذا الفصل الرابع الربـط بين المتغيرين المستقل والتابع مستندين على ما أمكننا الوصول إليه من قراءات بارزة تناولت هذا الربط بطريقة أو بأخرى، منطلقين في ذلك من منظور الدين كظاهرة جمعيــة.

محاولين التطرق لمكوناته الثلاث: المعتقد، الطقس، الأسطورة. يليه عرض مختصر لعنصر الدين الجمعي وعلاقته بتلك المكونات، ثم بعد ذلك سنحاول التطرق لعنصر الطقوس والشعائر الدينية من حيث الممارسة. وفي ما يلي عرض لهذه المحـاور الثـلاث:

1- المعتقد، الطقس، الأسطورة: إن الدين الذي يوصف هنا هو التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة، تتمتع بطاقة إيحائية عالية بالنسبة إلى الجماعة. هذه القوالب التي ترشد الحس الديني وتجعل من الدين ظاهرة جمعية، والتي يمكن إرجاعها إلى ثلاثة مكونات أساسية ألا وهي: المعتقد، الطقس، الأسطورة.[1]

ولقد ذهب البعض إلى أن الديانة بكاملها ليست إلا أسطورة كبرى تعبر بصورة رمزية عن علاقات الإنسان بأخيه الإنسان، وفي هذا الصدد قال Guyau:" لا يكون الإنسان ذا دين إلا إذا وضع فوق المجتمع الذي هو فيه مجتمعا آخر أكثر قوة و أعظم شأنا من الأول". وعنده ان الإنسان في تفسيره أمور الكون وقواه قد استمد تعابيره من حوادث الأيام.[2]

ليشير دوركايم في هذا الصدد إلى أن الديانة:" مجموعة متماسكة من العقائد والفرائض والأعمال المتعلقة بالأشياء المحرمة، وهي محكمة الربط فيما بينها تضم في مجتمع خلقي واحد كل الذين يتصلون بها ويسلمون بنفس الأمور".[3]

1-1- المعتقد: هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني، ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسة، لأن المعتقد هو الذي يعطي الخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها. فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي وموضعه القدسي هناك. والمعتقد الديني هو شأن جمعي بالضرورة، تعمل عقول الجماعة على صيغته كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره. فما من خبر وصلنا عن أهل الديانات القديمة يفيد بأنهم أخذوا معتقدهم جاهزا عن جهة ما أو شخص بعينه فشعوب"سومر"و"أكاد" مثلا، وكنعان ومصر واليونان، قد تركت لنا مدونات من معتقداتها وأساطيرها وصلواتها، دون أن تذكر شيئا عن صدور دياناتها عن

[1] - فراس السواح، مرجع سابق، ص 43.
[2] - يوسف شلحت، مرجع سابق، ص85.
[3] - نفس المرجع، ص 55 .

كاهن أو عراف أو متنبئ من أي نوع. وأسفار "الفيدا السنسكريتية" المغرقة في القدم، ما زالت تمارس تأثيرها العميق على الطوائف الهندوسية في الهند دون أن يعرف أحد مصادرها والتواريخ الدقيقة لتدوينها. ومعتقدات الشعوب البدائية في استراليا وميلانيريا وغيرهما كانت دوما موجودة بالنسبة لأهلها، ولا يجوز البحث في بداية لها أو مصدر لأنها تعكس الحقائق الأزلية التي لا تجوز مناقشتها، فإذا كان لابد من تصور بداية ما، فإن هذه البداية توضع في الأزمنة الأسطورية السابقة لظهور الإنسان، أو الأزمنة القدسية التي رافقت ظهور الجماعات البشرية الأولى.

والمعتقد شأن جمعي لأكثر من سبب فأولا، من غير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، بما يستدعي ذلك من سلوك وأفعال سوف تتضارب حتما مع ما يبادر به الآخرون. وثانيا أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلا اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه. من هنا نفهم لماذا سعى مؤسسو الأديان وأصحاب الفلسفات الكبرى إلى التبشير بأفكارهم بين الناس وحثهم على اعتناقها ذلك أنهم يجدون في هذا السعي ضمانتهم الوحيدة لحياة معتقداتهم واستمرارها. هذا ويتألف المعتقد عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان، وغالبا ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات وتراتيل فضمن هذا الشكل من الأدب الديني نستطيع البحث عن المعتقدات الأصلية والمباشرة لجماعة من الجماعات. [1]

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

[1] – فراس السواح، مرجع سابق، ص– ص 47–49 .

أو لعدم قيام مانع لتصديقه. وليس الاعتقاد درجة واحدة، وإنما هو درجات تبتدئ عند تحصيل الاعتقاد، وذلك باستنتاجه من بينات معينة، فإذا زاد الاعتقاد بفضل العمل درجة، أخذ السامع في البحث عن مبادئ أو أصول لتأسيس بينات الاعتقاد نفسها عليها، ولتصحيح الاستنتاج منها، حتى إذا ارتقى الاعتقاد درجة أخرى بفضل مواصلة العمل، قام المكلف بالبحث عن مبادئ وأصول أعمق وأعم من سابقتها تزيد في تأسيس هذه البينات الاعتقادية وفي تصحيح الاستنتاج منها، وهكذا كلما ترسخ الاعتقاد في أمر ما، تثبت السامع من أدواته في هذا الأمر في سعي دؤوب نحو أكمل اعتقاد وأشمل بينات وأتم أصول. ومعلوم أن الاعتقاد المعتبر هو ذلك الذي يحمل صاحبه على العمل أو بتعبيرنا على (الاشتغال). [1]

1-1-1- المعتقدات الشعبية: تشمل كل ما يؤمن به الناس فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي وتكمن أهمية هذه المعتقدات في أنها أصلا من المعتقدات الدينية الإسلامية أو المسيحية أو غير ذلك والقوى فوق الطبيعة، والثاني القيام بالشعائر والطقوس ذات الصلة الوثيقة بهذه الكائنات، وقد اهتمت الدراسات الانثروبولوجية بتحليل الشعائر والطقوس عن اهتمامها بالمعتقد ذاته ويرجع ذلك لكون المعتقدات الدينية اقل استقرار أو ثبوتا أو أكثر وضوحا في الاختلاف أوالتعبير الذاتي عن الشعائر والطقوس مما يؤدي إلى صعوبة التحليل لدى دارسي المعتقدات. وتتميز المعتقدات الشعبية ببعض الخصائص عن سائر الأنواع الشعبية الأخرى كالعادات واللغة الشعبية...الخ.

و أولى هذه الخصائص أنها خبيئة في صدور الناس ويلعب فيها الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعا خاصا، وهي مع كونها من أعماق النفس الإنسانية توجد بين مختلف المستويات الثقافية والعلمية، ولكن بدرجات متفاوتة. والذي لا يستطيع أن ينكره احد مشاركة بعض المثقفين من ذوي الطبقات العالية بقية أفراد مجتمعهم في معتقداتهم الشعبية إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ويتضح هذا جليا

[1]– طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، (ب.ب)، ط 2، 1997، ص.ص 74.73.

عند تعرض الفرد المثقف لمشكلة ما أو عند رغبته في تحقيق حاجاته الأساسية فسرعان ما تنبثق هذه المعتقدات والأفكار التي كانت خبيئة في صدره ممثلة له جزءا من الحلول لمشاكله.

لذلك فإن دراسة المعتقدات الشعبية تتطلب الاهتمام بالأفعال أكثر من الأقوال، وهذا ما أكده **لين** بقوله:" عند الكلام عن الخرافات نواجه الآراء أكثر مما نواجه الأفعال أما عند الكلام عن المعتقدات نواجه الفكر و الفعل". وقد ذكر **ريموند فيرث**:" أن الاعتقاد في وجود الأرواح والقوى الروحية يشمل كافة المجتمعات لما لهذه القوى من تأثير على النشاط الإنساني" وأضاف قائلا أن:" الاعتقاد في الكائنات الروحية أكثر تعقيدا من الاعتقاد في القوى الروحية فوق الطبيعة".

فالمعتقدات الشعبية بصفة خاصة هي حصيلة أجيال متعاقبة تتوارثها بما يضمن لها الاستمرار والبقاء ويؤكد دورها الفعال في إشباع رغبات معينة ووجود اتجاهات وظيفية لتلك المعتقدات التي لا يمكن للفرد أن يتجاهل وجودها و تأثيرها. فالفرد يتلقى التراث الثقافي منذ نشأته ويتأثر به ويظل تأثيره ثابتا في كيانه الداخلي، الأمر الذي يجعل من العسير عليه التحرر من مثل هذه التأثيرات المتوارثة.[1]

1-1-2- الاعتقاد في الكائنات الروحية بين تصور البدائي والمتحضر: يمثل الاعتقاد في الكائنات الروحية ابسط تعريف مبدئي للدين وقد نشأ هذا الاعتقاد في الأصل استجابة لحاجة عقلية وهي رغبة البدائي في تفسير بعض الظواهر الفسيولوجية التي يلاحظها كالحياة والموت والنوم والحلم تفسيرا علميا، والحقيقة أن في وجود النفوس وبقائها بعد الموت في صورة الأرواح اعتقاد راسخ عند جميع الشعوب بدائية كانت أو متحضرة .

ومن هذا الاعتقاد ألف **تايلور** نظريته المشهورة عن Animism أي المذهب الحيوي ويقصد بها أن ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة حوله (حيوانات.نباتات.جماد) على أنها مليئة بالحياة الشخصية Personal Life، فالانيميزم هي الاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء. وفكرة البدائي عن النفس التي تظل بعد الموت وبعد فناء الجسد جعلته ينظر للجسد كصورة لمسية، ومن هذا المنطلق كانت

[1]– منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سابق، ص97-99.

فكرة بقاء الإنسان في صورة شبح فكرة طبيعية ثم اخذ هذا الاعتقاد يتطور إلى فكرة وجود مبدأ يشيع في الجسد كالنسمة ثم تزداد هذه النسمة روحانية حتى تنتهي إلى فكرة النفس.[1]

فالاعتقاد بالنفس أو الأرواح التي تؤثر في حياة الناس والحيوانات والتي تمارس تأثيرا على الأشياء والظواهر في العالم المحيط. وقد ظهرت مفاهيم الارواحية في المجتمع البدائي، فقد كان الإنسان البدائي يتخيل أن للأشياء والنباتات والحيوانات أرواحا. وكان السبب الرئيسي للارواحية الروحية المستوى المنخفض للغاية لتطور القوى الإنتاجية وبالتالي القدر الضئيل من المعرفة وعجزه عن معارضة القوى الأولية للطبيعة التي كانت تبدو له غريبة وغامضة، وعند مستوى معين من التطور كان إضفاء الطابع الشخصي على القوى الطبيعية احد الأشكال التي كان يراد بها السيطرة عليها. [2]

وفي بعض الثقافات تتعدد الأرواح بتعدد الوظائف المختلفة التي يعتقد في تأديتها مما يضمن لها البقاء والاستمرار، ففي اندونيسيا وماليزيا اعتقاد قوى في جوهر الروح Soul Substance وفي إمكانية اختراقها لجسم الإنسان والحيوان والنبات، والأكثر من ذلك يمكن بقاؤها في الأجزاء التي تنفصل عنه. وهذا المفهوم أشبه "بالمانا" التي عرفت في بولينزيا بأنها المبدأ العام للحياة وهي جوهر الأرواح التي تسري في الطبيعة، وتطور من هذا المفهوم Fetish للتعبير عن عبادة وتبجيل الأجسام والأشياء التي يعتقد الإنسان في قدرتها على منع الشر وجلب قوى الخير ولذلك يعتبرها تعاويذ، ويعتقد البدائي في وجود قوى خاصة لهذه التعاويذ كوجود أرواح متجسدة في هذه الأشياء، ومن ثم فالاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء ليس قاصرا على الإنسان البدائي بل يوجد في المجتمعات المتحضرة وقد يكون هناك اختلاق واضح بين تصور الرجل البدائي والرجل المتحضر لهذه الكائنات الروحية إلا أن التصورين يعكسان هذا الاعتقاد الأساسي وهذا التشابه يعني أن هناك استمرار واتصال في التطور البشري. هذا ما أكده **برجسون** بقوله:" أن هناك تشابه بين عقلية البدائي والمتحضر وخاصة حين يتصل الأمر بحوادث الموت أو المرض أو أي طارئ هام (أو استشهد في ذلك بخوف الجنود في

[1]– منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سابق، ص.ص 101.100.

[2]– م. روزنتال، ي.يودين، مرجع سابق، ص.ص 20 .21.

الحروب من الرصاص عن القنابل التي تعتبر افتك بكثير إلا أن ذلك مرجعه لاعتقاد الجندي في انه مستهدف هو ذاته وهذا يدل على أن تعرض الإنسان لأي نوع من المشاكل الشخصية مما يولد مشاعر الخوف والقلق والغموض تضفي على فكرة مستوى عال من الانفعال يساعد على خروج ما في نفسه من معتقدات خبيئة قد لا يصدق بوجودها قبل تعرضه لهذه المشاكل. وبذلك ترتبط المعتقدات الشعبية ارتباطا وثيقا بالمراحل الحرجة في حياة الإنسان متحضرا كان أوبدائي فيما يتعلق بالأمور الغيبية أو اللجوء للعلل الغيبية عند مواجهته لمشاكل الحياة وتحقيق حاجاته الأساسية فيها وهذا يتضح في كثير من الشعائر والطقوس المصاحبة لهذه المراحل.[1]

وما من شك أن جزءا من تفكير الإنسان غيبي، يحكم زيادته أو نقصانه ما يتلقاه الفرد خلال تنشئته الاجتماعية من تراثه الثقافي وكذالك الأفكار التي سيطرت على مجتمعه سواء كانت منبعثة منه دخيلة عليه اثر تعرضه للاتصال الثقافي بالشعوب المختلفة، وأكد ذلك احتواء مجال المعتقدات الشعبية لما يعرف بالأفكار أو المواقف الأساسية التي تنشأ آليا بسبب الوحدة النفسية للبشر إلى جانب اختلاف المجتمعات في التصور لهذه الكائنات والأساليب والمناهج المستخدمة للتعامل معها.[2]

1-2- الطقس: - هل توجد مظاهر طقوسية في مجتمعنا؟ إن المجتمع الحديث موجه كله نحو التقنية والعقلانية والانفعالية، فهل يوجد مكان للنزعة الطقوسية كما هي محددة منذ تصوراتها المفهومية الأولى والمقترنة بالشأن الديني عن طريق المقدس؟. - ألم يبق اليوم للطقسي سوى فضاء مقلص بالنظر إلى أن السلوكات الدينية لم تعد تعني إلا فئة قليلة من الشعب؟.

1-2-1- تحديد المفاهيم: إذا اتبعنا عالم اللسانيات **إميل بنفنيست** فإن الأصل الاشتقاقي لكلمة طقس rite يأتي من ritus التي تعني نظاما موصوفا. وهذا المصطلح مرتبط بالصيغ الإغريقية ك Artus الذي يعني وصفة ararisko نسق ووفق، arthmos الذي يستدعي العلاقة والاتصال، ومع الجذر اللغوي ar الذي تحول عن الهندو-أوروبية الفيدية (rta-arta)، فإن الأصل الاشتقاقي

[1] - منال عبد المنعم جاد الله، مرجع سابق، ص-ص 100-105.

[2] - نفس المرجع ، ص127.

للكلمة يدفع التحليل نحو النظام الكوني ونظام العلاقات بين الآلهة والبشر ونظام البشر فيما بينهم، والقراءات الدلالية للمصطلح عديدة سواء ما تعلق بالاحتفال المصطلح الذي يعني أعلى الطقوس المدنية التبجيلية، وبالتالي ذي الأصل الدنيوي، وفي اللغة الفرنسية احتفال، احتفالي وطقسي تطابق في الحقل الديني، والجدير بالملاحظة انه بالنسبة لعالم الفولكلور الكبير **أرنولد فان قينب** فإن احتفال وطقس كان لهما بالفعل المعنى نفسه بما أنه استبدل في نسخته الشخصية من كتابه "طقوس العبور" الكلمة الأولى بالكلمة الثانية. وغالبا توصف الطقوس من طرف الأهالي ك "مهمة" أو "عمل"، كما يلاحظ ذلك **ريمون فيرت***، ومن جانبها تنتمي كلمة "احتفال" للسجل الدنيوي بالقدر نفسه كما تنتمي للديني.

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

1–2– 2– الطقس والمعتقد: ان الخبرة الدينية المباشرة تولد حالة انفعالية، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة من حالتهما الاعتيادية، ولعل الإيقاع الموسيقي والرقص الحر كانا أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحول تدريجيا إلى طقس مقنن. ويترافق تقنين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم

* مشيرا إلى تعليق أهلي لدورة طقسية باعتبارها "عملا" للآلهة Tikopia في جزر سليمان .

[1]– مارتين سيغالان، **الطقوس والطقوسيات المعاصرة من ذاكرة الانتربولوجيا الى الممارسة**–(دوركهايم، موس، دوغلاس، سنتليفر) – تر: ميلود حكيم، **مجلة الابداع والعلوم الانسانية**، العدد 46، 2000، ص– ص49 –51.

التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع، ويرون فيها تعبيرا عن تجاربهم الفردية الخاصة. وبذلك يتحول الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقة، ويتم ربط الطقس بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة ومع ذلك فقد يتعايش هذان النوعان من الطقوس في الثقافة الواحدة حيث يقوم الطقس الحر جنبا إلى جنب مع الطقس المنظم، بسبب قصور الطقوس المنظمة عن سد حاجة نوع معين من الأفراد ذوي الحساسية الشديدة للتجربة الدينية الفردية. فإذا كانت الصلاة في المعابد وإنشاد التراتيل فيها هي النموذج الأكثر شيوعا للطقس المنظم فإن لنا في حلقات الصوفية وما يؤدى فيها من موسيقى إيقاعية ورقص وتواجد، خير مثال على الطقس الحر الذي لا يرتبط بالمعتقدات الجمعية المؤسسة، بل بالخبرة الدينية العميقة المباشرة. ومن الجدير بالذكر هنا أن هذا النوع من الطقس الحر، رغم كونه قد نشأ أصلا عن الخبرة الدينية المباشرة، إلا أنه غالبا ما يكرر فيما بعد من أجل استعادة هذه الخبرة نفسها وإحداث أثرها في النفس بشكل إرادي، فمن خلال رقصات معينة وموسيقى إيقاعية خاصة وتكرار صيغ كلامية ذات أثر خاص في النفوس، يمكن للأفراد المستغرقين في الأداء الانتقال إلى مستويات غير اعتيادية للوعي، واستعادة الحالة الوجدية التي تحتل ساحة الشعور تلقائيا في التجربة المباشرة التي تحدث في الأصل دون استنهاض مصطنع.هذا ويرسم المعتقد صورا ذهنية واضحة وقوية التأثير للعوالم القدسية ولكن الأفكار وحدها لا تصنع دينا بالغا ما بلغ من وضوحها واتساقها بل قد تشكل في أفضل أحوال اتساقها فلسفة، رغم عنايتها الكلية بالمسألة الدينية. بمثال الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، التي اشتد عودها في المشرق العربي إبان القرن الثالث الميلادي، فهذه الفلسفة قد جعلت من الإلهيات بؤرة اهتمامها، وكانت أفكارها مهيأة لأن تكون أساسا مكينا لديانة كبرى في ذلك الوقت، ولكنها لم تحقق هذه الخطوة رغم طموحها الضمني لتحقيقها وذلك بسبب افتقارها إلى نظام طقسي، يضع الإنسان في علاقة مع العوالم القدسية التي صاغ المعتقد صورتها الذهنية، فبقيت هذه العوالم صورا ذهنية باردة تعيش في عقول أتباع هذه الفلسفة لا في قلوبهم، إننا لا نتحول من الفلسفة إلى الدين.[1]

[1] – فراس السواح، مرجع سابق، ص.ص 52. 53 .

فالطقس ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضا مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري. ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما البعض فرغم أن الطقس يأتي كناتج لمعتقد معين فيعمل على خدمته إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقداتهم. فالطقس رغم قيامه على مجموعة من الإجراءات المرتبة والمنسقة مسبقا، والتي تم القيام بها مرارا وتكرارا، إلا أنه يبدو جديدا كلما أكدت الجماعة على الأداء المشترك له. لهذه الأسباب يظهر الطقس للمراقب باعتباره أكثر عناصر الظاهرة الدينية البارزة ،ويقدم نفسه كأول معيار نفرق بواسطته الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر،لأن الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاما من الأفكار، بل نظاما من الأفعال والسلوكات، والمؤمن ليس إنسانا قد أضاف إلى معارفه مجموعة من الأفكار الجديدة، بل هو إنسان يسلك ويعمل بتوجيه من هذه الأفكار. [1]

1–2–3– إميل دوركايم الطقس هو المقدس: قارب **دوركايم** بين الطقس والدين، وقدم **ألسير جيمس فريزر** المعتقدات والإيمانيات السحرية للعالم كوقائع مزاعمية وعلامات شاهدة على الروح الطفولية للأهالي، ولا عقلانيتهم وفكرهم ما قبل المنطقي، لكن دوركايم على العكس من ذلك يأخذ هذه الوقائع مأخذ الجد ويسندها إلى صنف الشأن الديني، فكل الديانات من البدائية إلى المنزلة يمكن تحليلها اجتماعيا لتوضيح علاقاتها بالبنيات المجتمعية المنحدرة منها والمفسرة لتطورها. إن أخذه بعين الاعتبار للطقس يندرج ضمن البرهان المتبع لإثبات أن أي دين ليس مجرد نوع من الوهم fantaisie، بدون قاعدة اجتماعية:" الطقوس الأكثر بربرية أو الأكثر غرابة والأساطير العجيبة جدا تترجم حاجة إنسانية ومظهرا من الحياة الفردية أو المجتمعية على السواء".

لكن هناك طريقا آخر يربط فيه دوركايم بين الدين والطقس فالفكر الديني يشتمل بالفعل على عنصرين: المعتقدات والطقوس، فالمعتقدات الدينية هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء الدنيوية،

[1] – فراس السواح، مرجع سابق، ص–ص 53–55.

والطقوس هي قواعد سلوك تصف كيف يجب على الإنسان أن يسلك تجاه الأشياء المقدسة. ويؤكد وهو يلخص الطرح العام لكتاب "منذ المدخل"، أن الطقوس هي قبل كل شيء لحظات جيشان جماعية:"التمثيلات الدينية هي تمثيلات جماعية تعبر عن حقائق جماعية، والطقوس هي طرق سلوك". وبان التمظهرات الطقوسية سواء كانت سلبية أو ايجابية أو تكفيرية تقطع مع رتابة اليومي، ومهما كانت الأهمية القليلة التي تأخذها المراسم الدينية فهي تحرك الجماعة حيث تلتقي الجموع لتحتفل، ويتم الانتقال من اليومي الذي لا نهتم فيه إلا بذواتنا، وبالمصالح المادية إلى الزمن الجماعي الذي "تتجدد فيه الروح".[1]

هذا و يؤكد **فيريه** أن قوى حقيقية تبرز من هذه الطقوس، التي تدفع الفرد نحو الجماعة ومن هنا وظيفتها الاجتماعية:"حيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة" ولكنه هنا يختلف مع دوركايم الذي شدد على الوظيفة الاجتماعية للأسطورة والطقس فهو (أي فيريه) لا يوافق دوركايم على أن الرباط الاجتماعي يمتزج بالرباط الديني لأن المجتمع الإنساني يتواطأ برأي فيريه في بداية الأمر بالحاجات "فالروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعا لها دون أن يدرك ذلك. ودورها هو التعبير عن الروابط الموضوعية المعقودة في الوجود وتقويته".

كما يتساءل **فيتشر** لماذا ننفعل بهذا الواقع البديل اللا واقع، الذي يخلقه الخيال في الفن والأسطورة ويجيب:"من الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو، فهو بحاجة إلى أن يكون إنسانا كليا، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحا وعدلا، إلى عالم يكون له معنى، وهو يثور على فكرة فنائه داخل وجوده المحدود.إنه يطمح بأن يحتوي العالم المحيط به". ألم تكن الكلمة والصورة مماثلة للشيء، ووسيلة للسيطرة عليه؟. والطقس ألم يكن رقصة إيمائية تؤدى جماعيا يصاحبها الغناء الجماعي للأسطورة، الأغنية الشعرية المغمسة برواية الجذور التاريخية للجماعية وللكون، ولقصة الخصب والحياة والموت والخلود، مما يترك أثره الفاعل على انضواء الفرد في كنف الجماعة كأنه في بيته، ويريح تلك النفس الوجلة من ألغاز العالم، ومخاوفه، من ظلماته الداكنة، وأضوائه المبهرة؟ إنها محاولة لجعل العالم

[1] – مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص- ص51 – 53 .

مألوفا قريبا من قلب الإنسان وعقله عن طريق إسباغ المعقولية عليه هربا من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره، وخوفا من الغموض الذي يكتنف أسراره، إنها محاولة لإعطاء معنى لعالم يتبدى وكأنه خال من كل مغزى وهدف ،ليستطيع ذلك الإنسان البدائي التساكن في هذا العالم وكأنه في بيته فبعد أن يضعه في نظام محكم من الدلالات، وبعد أن يضع لكل ظاهرة من الظواهر المحيطة به، ولكل فصل من الفصول، ولكل حدث ، فصلا خاصا في حكاية الخلق والميلاد والبعث والخصب...يقضي على غربته وعزلته تجاه العالم وظواهره، مسبغا على الكون المزيد من الألفة، وعلى نفسه المزيد من الاطمئنان في الوقت نفسه الذي يضع فيه الأدوات السحرية والأسطورية لتساعده في تغيير العالم، وفي أنسته.[1]

وينقل دوركايم التحليل الذي ينصب على الشأن الديني البدائي إلى الشأن الديني المعاصر، أوبالأحرى الشأن الدنيوي. فالنشاطات ذات الطابع الاستثنائي المنحرفة أحيانا وذات الكثافة العظيمة، التي يتم من خلالها اختراق القواعد العادية، طقوس من آثارها تقوية مشاعر الانتماء الجماعية والتعلق أخلاقي أعلى (غيبي) يحمي الأفراد من العماء chaos والفوضى وبذلك يستطيع دوركايم أن يخلق توازيا بين الطقوس الايجابية للطوطمية الاسترالية والطقوس المسيحية، فالأولى تشمل على مراسم تضمن نماء الحيوان والنبات كطوطم، واحتفال نهائي .فالطقوس هي ربط الحاضر بالماضي والفرد بالجماعة، والوظيفة الحقيقية للطقس لا تكمن في التأثيرات الخاصة والمحددة التي يبدو أنه يهدف اليها، التي من خلالها تميزه عادة ولكن في الحركة الشاملة، التي وإن بقيت دائما وفي كل مكان مشابهة لنفسها، إلا أنها مع ذلك قابلة لأخذ أشكال مختلفة بحسب الظروف". انه يثير أخيرا مشكل فعالية الطقس الذي تضطر أيضا انتربولوجيا الشأن المعاصر أن تجد له حلا، وبالنسبة إليه يوجد الجواب في المجتمعي: "الطقس ينتج حالات ذهنية جماعية تنتج عن حدث اجتماع الجماعة".ما هو مهم هو كون أفراد ما مجتمعين يحسون بالمشاعر ذاتها ويعبرون عن أنفسهم بأفعال مشتركة، هذا كله يقودنا إلى الفكرة

[1]- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص.ص 128 .129.

نفسها الطقوس، قبل كل شيء هي الوسائل التي من خلالها تؤكد من جديد جماعة بشرية حضورها دوريا. ويختم تحليله بشرح أن الحياة الجماعية عندما تصل إلى درجة معينة من الفعالية" – عندما تتوفر شروط ديموغرافية ومجتمعية وثقافية – توقظ الحياة الدينية، لأنها تحدث حالة الجيشان، وتغير شروط النشاط النفسي، إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى تثبيت وتقوية المشاعر الجماعية بين فترات منتظمة ".[1]

1– 2– 4- المقدس، التضحية وفعالية الطقسي:

1–2–4-1- مارسيل موس والتضحية: ينطلق من المفهوم المقدس والتضحية الذي يبدو له أنه المحرك لمعرفة الطقوس والأساطير هكذا يؤكد ثانية الطبيعة المجتمعية لهذه الأفعال:" التضحية مؤسسة، وظاهرة مجتمعية. الطقس ليس شكلا ولباسا للتضحيات الشخصية، وللزهد الأخلاقي، التلقائي والعفوي. ولا يمكن أن توجد تضحية بدون مجتمع، ففي التضحيات التي وصفناها، المجتمع حاضر من البداية للنهاية، إذ هناك قلة من الطقوس الشعبية بعمق التضحية، وعندما لا يكون المجتمع هو نفسه الذي يقوم بالتضحية، يكون ممثلا في القداس بالكهنة، بحضور كثيف في الغالب وليس سلبيا على الإطلاق. ومن وجهة نظره، يعتبر مقدسا كل ما يؤهل المجتمع بالنسبة للجماعة وأفرادها. وإذا كانت الآلهة تخرج كل في أوانها من المعبد لتصبح دنيوية فإننا نرى بالمقابل أشياء بشرية لكن مجتمعية، فالوطن والملكية والعمل والفرد البشري، تدخل فيه الواحدة بعد الأخرى. وخلف أفكار الانفصال، والطهارة واللاطهارة، هناك الاحترام والحب والنفور والتوجس والمشاعر المختلفة والقوية، والمثيرة، ذات الطبيعة القابلة لأن تترجم إلى حركات وفكر. وهذا المفهوم هو اكثر تعقيدا وشمولية وواقعية مما بدا للوهلة الأولى، إنه بلا شك الفكرة–القوة– force– idée التي انتظمت حولها الطقوس والأساطير وبدون اللجوء إلى مقياس التعريف بالنفي، ألفى مفهوم التضحية نفسه مركزيا في تعريف الطقس لهذا سعى "هيبر" و"موس" لتعريف التضحية بصرامة حتى وإن اقتصر تطبيق هذا التحليل على الوقائع الدينية، وذلك كان الهدف نفسه المتوخى من المحاولة المنظمة للرد على "روبتسون سميث" الأثنولوجي المستعرب

[1] – مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص53 .

الذي جعل مفهوم "التضحية" يتفرع عن شكل بدائي وبسيط بحيث إن التضحية تكون معرفة ك "فعل ديني يغير عن طريق نذر (تقديم) ضحية، حالة الشخص الاعتباري الذي يقوم به أوبعض الأشياء التي يهتم بها، وقد استخلص أن مفهوم التضحية يمكن أن يتسع ليشمل مفاهيم: الفدية rachat، الألم، الهبة le don التي يحتويها. إن الفعالية المنسوبة إلى الطقس ليس لها أي شيء مشترك مع الفعالية الخالصة للأفعال المنجزة ماديا، إنها ممثلة في النفوس كشيء فريد كليا، للطقس خاصية تحريكها، وحتى وإن كان الأثر الناتج بالفعل حدث بسبب حركات منفذة فسيكون ثمة طقس إذا أسنده المؤمن إلى أسباب أخرى، وهكذا فابتلاع مواد مخدرة تنتج عنه جسمانيا حالة انتشاء extase، وبذلك فهي تعتبر طقسا بالنسبة للذين ينسبون هذه الحالة لا إلى أسبابها الحقيقة بل لتأثيرات خاصة " يتموقع الطقس في النهاية في فعل الاعتقاد بتأثيره عبر ممارسات ترميزية.[1]

1–2– 4–2- دوغلاس وفعالية الطقسي: وسعت الانتربولوجية الانكليزية **ماري دوغلاس** الطريق التي افتتحها موس بتقريبها بين الطقس"والفعل الرمزي الفعال" معطية بذلك بعدا استكشافيا جديدا لدراسة الطقوسيات المعاصرة، وهي من الذين يهتمون بقضايا التدنيس pollution الذي يمكن اعتباره طريقة أخرى للخوض في مفاهيم المقدس والدين والطقس من مجتمع لآخر وهكذا فهي تدرس التحريمات الغذائية لليهود، وكذلك تصنيفات الأنواع الجائز أكلها أولا، وفي كل الأحوال فالأمر يتعلق بتنظيم بين ماهو طاهر وما هو غير طاهر، بالمعنى المجازي والحرفي كذالك دوغلاس تحيي تحليل **دوركايم** الذي أظهر كيف أن كل "أنا" مجتمعي يتمظهر عبر الدين، ثم **رادكليف براون** لوصله بين الطقس "المقدس" والطقس "السحري " رافضا أن يفصل بين ساحر جزر طوبريان والوطني الذي يلوح بعلمه، والكاثوليكيين الذين ينقطعون عن أكل اللحوم والدسم عن الصينيين الذين يضعون الأرز على قبورهم، ولاحظت دوغلاس مع ذلك قصور التعريف المعطى لـ"الطقس" الذي ينتهي بتمثيله فقط بالحقل الديني، وهي توسيع كثيرا المفهوم عن طريق التحليل المنجز على التدنيس، إنها تلتفت على جانب تأثير الطقس في "تغيير التجربة" "لدراسة طقوسيات التدنيس، يجب محاولة فهم فكرة أن

[1]– مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص.ص 55.54 .

سكانا معنيين يمكن أن تكون الطهارة بالنسبة لهم جزءا من كلية أكبر. طقوس الطهارة والطهارة تعطي وحدة ما لتجربتنا، وبعيدا من أن تكون ضلالات تضل المؤمنين عن الهدف المركزي للدين، فهي أفعال دينية في الجوهر، وبواسطة هذه الطقوس نكون بنيات رمزية نخرجها إلى الوجود نوفي إطار هذه البنيات نتربط ثانية عناصر متنافرة وتجارب متنافرة يصبح لها معنى."

إن دوغلاس تمعن النظر في الاصلاح réforme في القرن15 التي دخلت في حرب مع الطقوس الكاثوليكية التي اعتبرت شكلانية فارغة وبنية خارجة عن التجربة الانسانية، وهذا التقسيم بين الانخراط الداخلي والشكلانية الخارجية ترفضه، بما ان الإنسان حيوان مجتمعي، فإنه حيوان طقسي ألغو شكلا طقسيا ما وسيظهر من جديد في شكل آخر، وبقوة أكبر كذلك تجعل التفاعل المجتمعي كثيفا، فبدون رسائل للتعازي أو للتهاني وبدون بطاقات بريدية في المناسبات، لا تكون لصداقة صديق بعيد حقيقة مجتمعية، إذ لا توجد صداقة بدون طقوس صداقة، إن الطقوس المجتمعية تخلق حقيقة لا يمكن ان توجد بدونها، ويمكن القول بدون مبالغة إن الطقس أكثر أهمية للمجتمع من أهمية الكلمات للفكر، لأنه بالإمكان دائما أن نعرف شيئا ولا نجد إلا فيما بعد الكلمات لنعبر بها عما نعرف، لكن لا توجد علاقات مجتمعية بدون أفعال رمزية. إن مصطلح طقس بالنسبة لدوغلاس، مرادف هو غالبا لرمز وبهذا المعنى نستطيع أن ننظم حركات الشأن اليومي بشرط أن تدل على شيء مغاير عما هي عليه في العمق كما كان يقول موس بخصوص الطقس، يوجد طقس هناك حيث ينتج معنى.[1]

وهكذا فإن ما يمكن أن نطلق عليه شروطا طقوسية، والتي يقصد بها مجموع القواعد التي تتحكم في شكل المظهر العمومي للسلطة ومراسيم الاحتفالات والقواعد التي تضبط الأعمال والتنظيم الرسمي للطقوس، لا تشكل إلا شرطا واحدا أكثر تجليا من بين مجموعة من الشروط التي أهمها هي تلك التي تهيئ للاعتراف أن يكون في ذات الوقت تجاهلا وإيمانا، أي التي تهيئ لتسليم سلطة تعطي الخطاب المشروع قوته وتؤمن بنفوذه إذا قصرنا الاهتمام على الشروط الصورية لفعالية الطقوس وحدها فإن

[1] – مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص 55 .

ذلك سيحملنا على أن ننسى على أن الشروط الطقوسية التي ينبغي أن تتوفر لكي يعمل العامل الطقوسي عمله، وتكون الشعائر صالحة فعالة في ذات الوقت، لا تكون قط كافية ما دامت الشروط لم تجتمع بعد، فلا تحكم لغة السلطة وتأمر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهالة والذي هو مصدر لكل السلطة ولكي يتضح لنا مدى الخطأ الذي وقع ضحيته "أوستين"، وكل التحليلات الصورية الضيقة للمنظومات الرمزية، يكفي أن نشير إلى أن اللغة السلطوية ليست إلا الحد النهائي للسان المشروع، الذي يستمد سلطته من مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق (اللهجة)كما تقول النزعة العنصرية الطبقية، ولا من تعقيد تراكيبه الصرفية وغناه اللفظي أي من خصائص تتعلق بالخطاب ذاته، وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف به داخل الطبقات الاجتماعية.[1]

فالطقس والفعل الترميزي: بفعل تنظيمها المكاني– الزماني ،"تلعب الطقوس دورا اخلاقيا في مستوى الافعال، إذ يسمح الطقس بتركيز الانتباه لأنه يمنح إطارا، انه يحفز الذاكرة ويربط الحاضر بماض ملائم، فلا يكفي إذن أن نقول إن الطقوس تساعدنا ان نحقق بكثافة أكبر التجربة التي كنا سنقوم بها على أي حال، والطقس ليس قابلا للمقارنة بالرسومات المصاحبة للتعليمات المكتوبة من أجل فتح العلب المصبرة، وإن لم يكن إلا ذلك، وإن لم يكن إلا بطاقة أو رسما تخطيطيا في أسلوب دراعي، لما كنا نعرفه من قبل، إنه سيأتي دائما بعد التجربة. الطقوس تمنحنا الوعي بالظواهر التي كانت ستبقى مجهولة لدينا من دونها، ومن دون الطقوس، فإن بعض الأشياء لا تدخل في التجربة،إن الأحداث التي تقع في شكل سلاسل تكتسب معنى نتيجة كونها في علاقة مع أحداث أخرى من السلسلة نفسها ". وتفتح دوغلاس هكذا حقل الطقسي لتدمج فيه كل ما تسميه أفعالا رمزية، معترفة بوجود طقوس خارج الشأن الديني بفعل انفصال تجاربنا "الفرق الحقيقي بيننا وبين boshiman هو أننا لا ننقل من سياق إلى آخر سلسلة نفسها من الرموز التي تصبح أكثر قوة في كل مرة: إن تجربتنا تجزيئية فبواسطة

[1] – بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، مرجع سابق، ص.ص 60 .61 .

طقوسنا نخلق عوالم صغيرة عدة لا رابط بينها، وهم من خلال طقوسهم يخلقون كونا واحدا متناسقا على الصعيد الرمزي والانفصال المجتمعي هو بالفعل ميزة العالم الحديث وكل نمط طقسي يشكل "دراما مجتمعية "باخذ عبارة "فكتور تورنر"، وهو "مجموع السلوكات المكونة لوحدات اجتما-زمانية منغلقة على نفسها " فهل علينا التكلم منذ الآن عن "الرموز كجزئيات للطقسي" كما يفعل هذا المختص الكبير في مجتمع ndembu، شعب bantu المنحدر من روديسيا الشمالية، المسماة اليوم زامبيا ؟ في هذه الجماعة، يفرض تحليل الطقوس نفسه بديهيا بسبب غناها وقد اهتم تورنر، فيما وراء التمظهرات المورفولوجية، بالدلالات الرمزية المستعملة في المراسيم المشفرة جدا codifies التي هي بالأحرى تكاملية لا تناقضية، ما هو الإطار المرجعي الذي يجب تبنيه لدراسة الطقوسيات المعاصرة؟.

الطقسي يخلق المعنى، ينظم الفوضى، ويعطي المعنى للعرفي والملتبس، ويمنح للفاعلين المجتمعين وسائل التحكم في الشر والزمن والعلاقات المجتمعية، وجوهر الطقسي هو مزجه الزمان الفردي بالزمان الجماعي، والطقوس، بالإضافة إلى تعريفها بخواصها المورفولوجية، ومن خلال فعاليتها المجتمعية، تتميز أيضا بأفعال رمزية متجسدة عبر شعارات ملموسة، مادية وجسدية. وباعتبارها مجموعات مؤسسة بقوة وجائشة، يجب اعتبار الطقوس دائما كمجموعة من التصرفات الفردية أوالجماعية المشفرة نسبيا، ذات السند الجسدي (كلامي، إشاري، وضعي) ذات الطابع التكراري، وذات الشحنة الرمزية القوية للفاعلين وللشهود، هذه التصرفات مبنية على انخراط ذهني من المحتمل أن الفاعل لا يكون واعيا به في قيم متعلقة باختيارات مجتمعية يقدر أنها هامة، والفعالية المنتظرة من ذلك لا تنهض على منطق تجريبيempirique خالص، ينتهي في الأداتية instrumentalité التقنية لعلاقة سبب-نتيجة.

وفي النهاية يتعرف على الطقس في كونه ثمرة تدريب وهو يقتضي تواصل الأجيال والمجموعات العمرية أو المجتمعية التي يظهر هؤلاء أنفسهم في وسطها ومن خلال بعده الرمزي، فالطقس هو لغة فعالة بمعنى أنه يؤثر في الواقعة المجتمعية. بمعنى أن نقول: لكي يكون هناك طقس، يجب أن يكون هناك عدد من العمليات والحركات والكلمات والأشياء المناسبة، وأن يكون ثمة اعتقاد بنوع من التعالي. [1]

[1] – مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص – ص 55 – 59.

1-3- الأسطورة: يقوم المعتقد الديني على الإحساس بانقسام الوجود إلى مستويين أو مجالين المستوى الطبيعي وهو عالم الظواهر المحسوسة الذي يعاينه ويتحرك ضمنه الإنسان، والمستوى القدسي وهو الغيب الذي صدرت عنه هذه الظواهر المحسوسة بما فيها الإنسان، وأشكال الحياة الأخرى، يتصل المستوى القدسي بالكون من خلال حالة فعالية، هي قوته السارية، التي تجمع بين المستويين في دارة واحدة، باطنها الألوهة وظاهرها ما لا يحصى من الظواهر الحية والجامدة. [1]

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

هذا ويرجع الماركسيون الأسطورة كأي فاعلية نظرية، إلى مسرح الوضع التاريخي الذي نشأت في كنفه، وكصورة نظرية عنه، وحاكموها كرمز فكري وحالة للوعي الاجتماعي لإنسان المجتمعات البدائية. ويعودون بنشأتها وبنشأة ذلك المجتمع إلى مرحلة العصر الحجري القديم. ثم يعاينون المراحل الداخلية المعقدة التي تطور بها هذا الفكر ذاته، وأشكال تجلياته التاريخية.

فالأسطورة -عندهم- فاعلية نظرية شمولية للإنسان العهد القديم، وهي على اتصال دائم ومباشر بمستوى تقدم العمل وأدواته، ومستوى تنظيم العمل والإنتاج الاجتماعي، وبحدود السيطرة النظرية والعملية على العالم والمعاش. فإن كانت الاحتفالات والتقنيات السحرية لدى الإنسان القديم، وسيلة لاكتساب وترويض قوى الطبيعة، كتكنيك وهمي بدل التكنيك الحقيقي، فإن التعبير الأسطوري هو التفسير النظري لعلاقة الإنسان القديم بالعالم وموقفه منه، فكل من (التكنيك الوهمي): السحر وصورته النظرية تلك: الأسطورة يعكس" واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف، والحاجة

[1] - فراس السواح، مرجع سابق ، ص 312.

[2] - يوسف شلحت ، مرجع سابق ، ص 26.

الأولية، وقد عبر عن نفسه بأشكال متعددة واقعية ولاواقعية في الأسطورة التي اكتسبت الشكل الأولي لوعي الإنسان البدائي، أي الشكل المتمتع بالحد الأدنى من الوعيية.

ولا بأس من الاشارة الى تفحص كل من **جورج طومسون**، و**فلاديمير دنيروف** لحالة وعي الإنسان البدائي المجسدة في الأسطورة والسحر، حيث اعتبرا السحر بمثابة تكنيك وهمي يرمي إلى تجاوز نواقص التكنيك الواقعي، والأسطورة نتجت عن المرافقة الشفوية الشعرية والإيمائية التي صاحبت السلوك السحري، فالأسطورة، في أحد جوانبها، تشكلت كنظرية(علمية) لتملك العالم الواقع، فلقد نظر الإنسان البدائي إلى ظواهر العالم كوحدة كلية تخضع لضرورة شاملة، وما السحر والأسطورة سوى تقنية نظرية وعملية للتعامل مع هذه الضرورة الشاملة وترويضها لصالحه.[1]

1-3- 1- الأسطورة والدين: لقد اعتقد **كاسيير**، مثل **مارسيا الياد** أن الخوف من الموت من أوسع الغرائز الإنسانية نطاقا وأشدها تأصلا وعمقا، وليس هناك عنده في هذا المجال من فرق جذري بين الفكر الأسطوري والفكر الديني "كلاهما وجدا أصلا في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسانية أن نعين نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين". فالأسطورة منذ البدء دين بالقوة. وإذا كان كاسيير يجد في كل الفعاليات الإنسانية استقطابا بين نزعة الثبات والتحول فهو يعتبر أن ميول الثبات تهيمن في الفكر الأسطوري على ميول التطور والتحول، إذ ليس لدى الأسطورة من وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الإنسانية، سوى رده إلى الماضي البعيد، فما كان ذا جذور في الماضي الأسطوري، ما كان هناك منذ البدء وما وجد منذ أزمنة موغلة في القدم، ثابت متأصل لا تحوم حوله ريبة. وأي تغير طفيف قد يصيب نظام الأشياء المقرر يعد كارثة من زاوية الفكر البدائي". [2]

[1] – شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص.ص122 .123 .

[2] – نفس المرجع السابق، ص 145 .

1-3- 2- الطقوس وأسطورة تجديد مستوى الكون: أما في الحالة التي يراد بها التجديد الشامل للعالم، فيتم للإنسان الأسطوري ذلك بواسطة الطقوس التي يجريها في أثناء وداعه للسنة المنصرمة ولاستقباله للسنة الجديدة التي تجرى في نقطة تلاقي السنة المنصرمة بالسنة الجديدة تعني في العمق -كما تشير إلى ذلك الياد- تكرار ولادة الكون. فالإنسان القديم يعتقد جازما أن روايته للأساطير وممارسته للطقس تمنحانه المقدرة على إيقاف الزمن والعودة بها إلى البدء. فعلى الرغم من تنوع ثقافات البشرية القديمة فالعالم يتم تجديده سنويا وذلك وفق نموذج أسطورة الخلق أو أسطورة الأصول التي بإمكانها أن تلعب الدور نفسه في إعادة خلق الكون ثانية."والأمر يتعلق بحقبة زمنية لها بداية ونهاية، ففي نهاية الدورة وبداية الدورة التي تليها تؤدي سلسلة من الطقوس يراد بها تجديد العالم...هذا التجديد هو إعادة عملية (الخلق) الأولية الأصولية"، فبتلاوة قصة الأصل يستعاد الزمن الأسطوري ويصبح المرء معاصرا للحدث البدئي ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم.

وربما لعب السيناريو (الأسطورة-الطقس العالم الجديد) دورا عظيما في تاريخ البشرية لأنه يضمن تجديد الكون ويمنح الإنسان، بالتالي الأمل باستعادة غبطة البدايات ففكرة كمال البدايات، كما يشير إلى ذلك الياد مارست تأثيرها في صياغة منتظمة للدورات الكونية التي تتسع باطراد للتحول إلى سنة دهرية ألفية في النهايات. ويؤكد أن صورة (السنة-الدائرية) تظل عند الإنسان القديم محملة برمزية كونية-حياتية ثنائية المعاني، تشاؤمية وتفاؤلية في الوقت نفسه، ذلك أن انقضاء الزمان ينطوي على ابتعاد مطرد عن البدايات، وبالتالي فقدان الكمال، ولكنه يعني بنفس الوقت أن هذا الزمن القديم قابل للاستعادة دوريا للسنة الجديدة أي أنها متبوعة ببدء جديد.[1]

[1] - شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص 168.

2- الدين الجمعي وتكوين المعتقد، الطقس، الاسطورة: تتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنزلة إلى بعضهم بعضا في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة وهذا ما يقود إلى تكوين **المعتقد** وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي، فهنا تتعاون عقول الجماعة بل عقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة على وضع صيغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة ولأطره الثابتة يجد الأفراد أنفسهم مضطرين، وبدافع الميكانيكية التي تربط الفرد إلى الجماعة إلى التماثل معه وإلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه. ومع المعتقد الذي ترسخ الآن يظهر **الطقس** المنظم وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي. فمن خلال القرابين والرقص والحركات الدرامية التي تؤدى وفق سيناريو ثابت، تعمل الجماعة على دمج الاستجابات الانفعالية المتفرقة في استجابة ذات طابع مؤسس عام، ترسم موقف الجماعة الخاص من القدسي الذي يستشعر حضوره الشامل في النفس وفي الطبيعة.[1]

ومع المعتقد أيضا تظهر **الأسطورة** التي تعمل على توضيح الاعتقاد وتحذيره. ويمكن مقارنة العلاقة بين الدين الفردي والدين الجمعي بالعلاقة بين الفرد والمجتمع. فنحن مهما عدنا بالزمن إلى الوراء، لانستطيع تلمس دلائل تشير إلى وقت عاش خلاله الأفراد البشريون في عزلة بعضهم عن بعض، بل إننا نواجه الإنسان على الدوام ضمن جماعة حتى عند أسلاف "النياندرتال" من أشباه الإنسان.

غير أن حقيقة اجتماعية الفرد البشري، لا تنفي حقيقته الأخرى ككائن ذي وجود مستقل بل إن هذا الوجود الفردي المستقل هو الوحدة الأساسية التي يقوم عليها بناء المجتمع وهذا ما ينطبق أيضا على الدين الفردي والدين الجمعي. لقد حكى ابن طفيل الأندلسي في كتابه "حي بن يقظان" عن كائن بشري عاش حياته في عزلة كاملة عن الأناسي منذ أن التقطته غزالة في القفر وأرضعته، وشرح لنا الخبرة الدينية لهذا الكائن، وكيف توصل إلى اعتقاد ديني معين من خلال حركته الذهنية والنفسية

[1] – فراس السواح، مرجع سابق، ص 38.

ودونما إيحاء من أحد. غير أننا في الواقع لا نستطيع العثور على مثل هذا الكائن في ماضي البشرية وحاضرها لنختبر عنده نشوء الحس الديني وتحول هذا الحس إلى معتقد ناضج ومع ذلك فإن هذا لا ينفي أن الدين كظاهرة اجتماعية إنما يقوم انطلاقا من ظاهرة فردية في أساسها. ويعتقد كارل غوستاف يونغ بوجود جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعيا وبين الخبرة الدينية الفردية المباشرة . وهو يرى أن للدين وظيفة نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع لأنه يقدم للأفراد جملة من الرموز الموظفة في معتقد وطقس منظمين تنظيما مكينا، من شأنها التعريض عن الخبرة الدينية المباشرة ورد غائلتها في الأحوال الشديدة وقد شرح حالات كثير من مرضاه النفسانيين الذين واجهوا تجربة دينية ساحقة، ولكن في ظل الإصرار على رفض الخضوع لسلطان مرجع ديني، وشرح كيف رافقهم في انهياراتهم النفسية الشديدة حتى لقد بات مقتنعا بما للعقيدة والطقس من أهمية عظيمة بما هما منبعان للصحة العقلية يقول في كتابه "الدين في ضوء علم النفس":"إذا جاءني مريض كاثوليكي، نصحت له بالاعتراف والمناولة لكي يدفع عن نفسه غائلة الخبرة المباشرة، أما إذا جاءني مريض بروتستانتي فما كانت النصيحة مفيدة له لأن العقيدة والطقوس غدت في البروتستانتية باهتة وخافتة، حتى لقد فقدت تأثيرها إلى حد كبير يضاف إلى ذلك، أن الكاهن الروتستانتي قد خضع لتدريب علمي في معاهد لاهوتية قضت على براءة الإيمان".[1]

فالطقوس اذن مجموعة إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحيانا فردية، ما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكنيك وهمي لمجابهة اللغز الكوني وللتآلف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التآلفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقس والسحر.

ويفترض "**تيزيني**" أن الأسطورة والسحر قد تطورا متوازيين مع بعضهما، ومن خلال تأثير متبادل، والجزء المتكلم من الأسطورة كان له انعكاسه ووجوده الذهني في دماغ الإنسان، ذلك لأن الكلمة أواللغة بشكل عام "هي الواقع المباشر للفكر" إذن هناك عنصر تأويلي معين، يمكن الكشف عنه في أثناء بدايات تطور الأسطورة، كذلك السحر والطقس يمكن اعتبارهما ممارسة الأسطورة.

[1] – فراس السواح، مرجع سابق، ص– ص 39– 40.

أما الأسطورة فنستطيع تحديدها من حيث هي الإنعكاس الفكري. وفيما بعد تم الانقسام بين الأسطورة والطقس، وذلك عبر عملية بطيئة قامت على فصل الأسطورة عن عملية الإنتاج المباشر، بحيث اكتسبت الأسطورة استقلالية معينة تلقاء السحر والطقس. فعبر استعمال الطقس والسحر يحاول الإنسان البدائي السيطرة على عالمه والقبض على المحيط والتآلف معه، وقد كانت الشعوب البدائية تعيش عالمها الساحر منطلقة من مبدأ رئيسي مقتنعة به –كما يقول بوليوس ليبس– ألا وهو مبدأ: "في البداية كانت القوة".[1]

[1] – شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص 118 .

3- الطقوس والشعائر من حيث الممارسة:

3-1- القرابين: تشمل كل ما يقدمه العبد للمعبود بغرض التقرب إليه، ومنها الأضاحي وما تشمله من الذبح وإراقة الدماء أو ما يسمى بقرابين الدم، وكذلك القرابين المحروقة وما يشمل ذلك من تقديم البخور إلى جانب قرابين الطعام والمأكولات المختلفة مثل الخبز والفواكه على شكل مآدب وتشمل أيضا القربان الذي قد يكون إلى جانب الماديات عبارة عن النفس والزوجة أو الذرية بكاملها وخاصة الأولاد، وهذا النوع الأخير رمزي أكثر منه مادي حيث أن تقديم النفس والذرية للإله يعني وضعها في خدمته وفي حمايته في نفس الوقت. هذا وارتبط تقديم القرابين في الديانات القديمة بمحاولة خلق نوع من الوساطة بين العبد والمعبود بقصد منفعة الإنسان بالدرجة الأولى وكسب رضى المعبود بالدرجة الثانية أو لشكره، وكذلك محاولة لتجنب غضبه وطلب الخيرات الوفيرة منه ومن ذلك ارتبط نوع القربان بنوع المنفعة المطلوبة من المعبود الذي تفاوت من الأضحية إلى المأكولات البسيطة ، وكان في الغالب يؤخذ من ممتلكات الشخص نفسه.

كما تعددت أنواع القرابين في الفكر الديني في مصر القديمة غير أن في مقدمتها وأفضلها هي قرابين الأضاحي التي تنوعت من البسيط إلى المعقد وابسطها هو الطعام من خلال الاعتقاد بانتقال القوة الكامنة في الغذاء المقدم إلى الشخص المضحي أو الذي قدمه وهناك مفهوم آخر للأضاحي تقوم على أساس أن بعض الحيوانات الموجودة في البيئة تمثل أعداء للآلهة.[1]

وهناك خلط عند عدد من الباحثين في أسماء موائد القرابين واستخداماتها إذ غالبا ما يطلقون على أغلبها اسم المذابح الإراقة ومذبح القرابين ووصل الأمر إلى تسمية للمبخرة مذبح (INCENSE ALTER). ومن خلال تتبع مفهوم المذبح عند اللغويين العرب نستنتج أنه ارتبط بالديانة المسيحية حيث يطلق على مكان معين في الكنيسة وهو ما يسمى بالمحراب، فالمذابح هي المحاريب عن اللغويين وسميت بذلك للقرابين وقد قورنت بمحاريب المساجد حيث ورد"أن مذبح الكنيسة كمحراب المسجد" كما ذكر عند السيوطي وفي تاج العروس الذي ذكر أنها "مقاصير في الكنائس" وارتبطت

[1] – منير عبد الجليل العريقي، **الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص.ص275.274.

بالطقوس المسيحية والمقارنة بين المذبح في الكنيسة والمحراب في المسجد هي من حيث تشابه موقع كل منهما وليس من حيث الشعائر التي تقام في كل منهما. ومن ذلك استخدم الباحثين الأجانب ذلك الاسم والمفهوم الموجود في الديانة المسيحية واستخدمت كلمة (Alter) لبيان وظيفة ذلك الجزء في الكنيسة، ثم عم استخدامه لجميع أنواع القرابين دون تخصيص.

والمذبح عند الساميين ومنهم العرب كان عبارة عن حجر ضخم أو كومة من الحجارة تعرف بالأنصاب كان يتم عليها أو بجوارها ذبح القربان أو الأضحية وإراقة دمائها تقربا للمعبود، وقد قمنا بتصنيف موائد القرابين اليمنية القديمة وحسب وظائفها وإطلاق المسميات والمفاهيم الدقيقة لكل نوع منها.[1]

ان الغاية من الذبيحة متغيرة وطريقة تقديمها متغيرة أيضا على حسب المراسم، أما الثابت فهو إراقة الدماء أو ما يمثل عنصر الحياة في الضحية، و نحسب أن مبدأ الذبيحة يمت بصلة قوية إلى إيمان المتأخرين بالقوى الخفية الموجودة في الدم.وهكذا أصبحت الذبيحة حفلة دينية اجتماعية وتطورت من ثم بتطور الأديان ،وتعددت غاياتها بتعدد الظروف، فأصبحت مع الطوطمية مأدبة يأكل الناس فيها طوطمهم لكي يماثلوه قوة، ثم غدت مأدبة يشترك فيها الآلهة والناس في تناول الطعام، وأصبحت مع الوثنية تقدمة للآلهة غايتها إشباع شهواتها من الدماء، لتصير بعدئذ عربونا يقدمه الناس للتعبير عن خوفهم من القوى السماوية وإجلالهم لها، وتطورت الذبيحة تطورا فعليا مع النصرانية فانقطع النصارى عن تقديم الضحايا، إذ ناب عنها الكفر بالذات والتضحية القلبية .[2]

[1]- منير عبد الجليل العريقي، مرجع سابق، ص.ص278.277.

[2]- يوسف شلحت، مرجع سابق، ص.ص814 .

3–1–1- أنواع القرابين:وتشمل عدد من الأنواع التي تم تقديمها للمعبودات وهي قرابين الأضاحي، والقرابين المراقة أو السوائل، والقرابين المحروقة ، والبخور والنذور.

– قرابين الأضاحي: تأتي في مقدمة أنواع القرابين وأرفعها مكانة عند المتعبدين والمعبود على حد سواء، فمن خلالها تتم إراقة أو إسالة الدماء إرضاء للمعبود حيث كان الاعتقاد السائد أنه يأكل منها ويشاركه المتعبد في ذلك ومن هنا جاءت فكرة تقديم المواد الغذائية المختلفة ومنها الذبائح كقرابين بعد طهوها أو حرقها.

– القرابين المحروقة: كانت قرابين الأضاحي تحرق في عدد من الديانات السابقة وتقدم على الموائد وقد اشتهر في ذلك العبرانيون الذين كانوا يحرقون الذبائح ويسكبون دمائها في النار التي كانت لا تنطفئ وخصصت لذلك موائد قرابين معينة. ويعود سبب تقديم القرابين المحروقة إلى فكرة أن اللحم المحروق هو طعام إلهي، وأن الدخان المتصاعد ما هو إلا منة من الإله ليبهج ويمتع به عباده، وهي فكرة مثالية تعوق التقدمة المادية المتمثلة باللحم، كما أن وجود المعبود في السماء وخاصة في حالة الديانات الكوكبية قد أدى إلى الاعتقاد بتصاعد دخان الأضاحي إليه من خلال الغيوم غير أن هناك ديانات لم تحرق الأضاحي أو القرابين ومنها الديانة المصرية القديمة وذلك إذا ما استثنينا البخور الذي كان يحرق في مباخر وموائد مصنوعة من مواد خام ثمينة مثل الذهب والفضة وكانت تثبت على قواعد من الحجر ولهذا لم تظهر أثار الحرق على عدد منها.و هناك أنواع متعددة من البخور غير أن أشهرها ما يسمى باللغة العربية اللبان الذكر*

– النذور: تدرج ضمن أنواع القرابين، كانت تقدم للمعبودات في ساعة الشدة والخطر أوالمرض.هي "وعد على شرط" أو ما يشبه العقد بين الطرفين يجب تنفيذه، ويتراوح من وضع الإنسان نفسه في خدمة المعبود إلى الأضاحي، ويصل إلى حلق الرأس وتقصير الشعر أو الخلو بالنفس عن العامة.[1]

* شجرة تنمو في عدد من المناطق الساحلية الجنوبية وجزيرة سقطرى، وفي عدد من مناطق الصومال والشاطئ الهندي وإلى جانب استخدامها الديني استخدمت في تحضير عدد من الأدوية وقد أطنب المؤرخون والكتاب الكلاسيكيون في وصف البخور وذكر مصادره ومنهم هيرودوت ، و الكاتب الروماني فرجيل (Virgil) و استاتيوس في القرن الأول الميلادي

[1] – منير عبد الجليل العريقي، مرجع سابق، ص – ص 278 - 283.

3– 2– البعد الرمزي للنص الطقوسي :يعد **الموسم**: فضاء طقوسي مركب من موضوع يشكل محور الاحتفال الطقوسي وإطار اجتماعي محدد قروي أو حضري قبلي أو قومي، ثم زمكاني وأخيرا أنشطة جماعية ذات طابع طقوسي. فالموسم رغما عن انه جزء من حقل اشمل منه إلا أن علاقته بالحقل الطقوسي في كليته مميزة من حيث انه يركب داخله مجموع الطقوس الأخرى. فداخل الموسم يحضر الجسد كمحور مركزي إلى جانب الأضحية وتتأطر العلاقة بينهما بآلية العنف المحاكاتي المؤسس على آلية اشمل منه هي آلية الاستبدال الرمزي.

يبدو أن الاهتمام الجديد بالبعد الرمزي من طرف انثروبولوجيين موزعين على حقول متعددة (فرويد–اوتو، بول ريكورم، الياد) وكذا بالبعد اللسني التواصلي (م.موس، ل.ستراوس) بإمكانه الكشف عن الثغرات الكبرى التي أثرت بشكل سلبي على قراءة واستنطاق وتأويل معطيات الحقل الطقوسي والميثي، ضمن هذا السياق تقدم الكاتبة بعض القراءات الرمزية للموسم بالشكل التالي :

– إن الموسم يحيل إلى دورة زمنية قدسية أكثر منها طبيعة إنتاجية فرغم حضور وتداخل الطبيعي مع الاقتصادي والاجتماعي فان المتغيرة القدسية تبقى هي المتغيرة المسيطرة.

– زمن الموسم يحيل إلى زمن أصلي، قدسي، لذلك يتم داخل الموسم فعل التحيين وهو ما يجعل الفضاء الطقوسي للموسم متمفصلا بشكل كبير مع البعد الميتي.

– إن الموسم يخضع المقدس في تمظهره الزماني والمكاني لآلية الانتهاك وهو ما يجعله على صلة كبرى بالتوترات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي القائمة .

– إن الموسم لحظة تحديدية لعلاقة الإنسان بحقل القداسة ورسم لمعالم وحدود وكذا تداخل الجماعات والفئات الاجتماعية، وهو ما يجعله تجميعا لأشكال المتخيل الجمعي وأنماط المعتقدات الكونية والمحلية

– إن الموسم ممارسة رمزية تحيينية للعنف الأصلي بوصفة عنفا رمزيا ، الأمر الذي يجعله مجال لتبادل أشكال متعددة للعنف الرمزي.[1]

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، دار توقبال، المغرب ، (ب.ط)، 2005، ص– ص 50 – 52 .

3– 2–1– الجسد كنص رمزي: يحضر الجسد الطقوسي داخل فضاء الموسم، بوصفة لحظة تحيينية للحظة قدسية ماضية. لكن هذه اللحظة التحيينية ليست فعلا تكراريا مجانيا أولحظة تذكيرية فقط، بل إنها نقطة متممة لسيرورة زمنية قدسية، إنها عودة مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى، لأجل ذلك يتخذ التحيين شكلا محاكاتيا، وتتخذ المحاكاة طابعا اختلافيا .

إن الجسد الطقوسي جسد محاكي، ولأنه كذلك فهو جسد تحييني وتجديدي للعلاقة بالقدسي. وبما أن فعل المحاكاة فعل عنيف في ذاته، مثلما يعتبر مصدرا للعنف الخارجي. فان الجسد الطقوسي يجسد عنفه المحاكاتي وينشره على الفضاء المحيط به، لكن هذا الفعل العنيف المؤسس لفعل المحاكاة الجسدية لايتخذ داخل الفضاء الطقوسي طابعا ماديا، بل انه عنف رمزي لجسد رمزي استبدالي، فالجسد الذي يلتهم قطع الزجاج أو قطعة صبار أو ذاك الذي يفترس اللحم النيئ وهذه كلها أفعال عنف لايقوم بذلك كجسد يومي أو بيولوجي بل كجسد استعاري أو استبدالي لجسد مغاير يقوم بهذه الأفعال بشكل يومي. بمعنى أن العنف المتولد عن فعل المحاكاة يتأسس كفعل قدسي بما أن موطن حصوله ليس الجسد الواقعي ولكن الجسد الرمزي.

إن الجسد الطقوسي جسد رمزي ورمزيته تتضح أكثر حينما نتبين أن فعل المحاكاة الممارس من طرف الجسد إضافة إلى كونه فعل تحيين وعنف، هو أيضا فعل حكي فهو جسد حاكي أو سارد وطريقة حكيه منبنية على المحاكاة، انه يحكي عبر وفي ومن خلال المحاكاة عن المسافة بين لحظة الأصل القدسية ولحظة التحيين التي يعيشها. ومن ثم فهو تكثيف لمجموع الحكايات المقدسة أوالأساطير بلغة **الياد** وترميز جديد لها، وهو ما يجعل قراءة الجسد الطقوسي مخالفة نسبيا وصعبة نوعا ما مقارنة بقراءة الأسطورة، فالجسد الطقوسي ينقل الحكايات المقدسة من طبيعتها اللسانية إلى أصلها الجسدي محولا إياها ومتحولا معها إلى أدنى الدرجات السميوتيقية . [1]

وفي هذا السياق يقول Ivan Almeida بان :"الجسد هو درجة الصفر في السيميوتيكا وبفعل هذا التكثيف والتحويل والترميز يضعنا الجسد الطقوسي أمام وداخل زمان معقد غير متجانس لكن

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، مرجع سابق، ص.ص 53.52.

متعايشة مكوناته، وينتزعنا من طمأنينة العقلنة ليرمي بنا في صلب ضياع المعني والتفسير الأحادي".

إن عملية الضياع المقترحة من طرف الجسد الطقوسي تحول كل محكياته الى مصيدة أو فخ لقراءات كثيرة من بينها تلك التي تعمل على المماثلة بين حكي الجسد المحاكاتي والمحكي الميثي أو اللساني بشكل عام أو تلك التي تنزل به درجات أدنى، أو تعتبره تشويها أو تحريفا للمحكي اللساني.

إن التناقض الذي يحصل كما يقول **"الميدا"** هو ان الجسد يهرب حيثما وجد ذاكرة كي يضيع، وهروبه هذا يوضح التناقض السالف، فالهروب يحول الجسد إلى نسيج سردي/حكائي من دون أن يتبدد كجسد أي من دون أني تحول إلي مقولة سيمائية.

داخل هذا التناقض/ المأزق يتحول الجسد الى إحالة ملحة ودائمة على المحكي مثلما يتجسد كقوة ممكنة وفعلية على الحكي المتعدد، لهذا السبب يحيل الجسد الطقوسي على الخطاب ولكن ليس لأن هذا الأخير يمثله ولكن فقط لأنه يؤوله. هكذا يهدم الجسد الطقوسي التمييز الثنائي الفاصل بين الأسطوري (المحكي) و الطقوسي (الحركي_ الفعلي) مثلما يبدد الثنائيات التي ترسم وتعين وتراقب الحدود بين النصي (المكتوب أو المنطوق) والفعل،كما يكشف عن لاوعيها بوصفها تحريمات صادرة عن اللغويين هذه المرة وليس عن حراس الشريعة .

وأمام هذه الثنائيات يحتفظ الجسد الطقوسي لذاته بخاصية الجسد الحاكي والمحكي عبر فعل المحاكاة وهو ما يؤسسه كنص وكمرجعية في نفس الوقت. انه يشكل مركزية كلية رمزية منفتحة .[1]

فإذا كان الجسد الطقوسي يحكي عبر المحاكاة، وإذا كانت السيرورة الزمنية الممتدة منذ اللحظة الأصلية هي موضوع الحكي فكيف يتجسد فعل الحكي كمحاكاة كيف يحكي الجسد الطقوسي؟

هنا يمكن القول ان تلاوين الحكي تختلف باختلاف تلاوين حضرة الجسد داخل الفضاء الطقوسي و**الحضرة** مشتقة من الحضور لكنه حضور رمزي يتخذ شكلا بينيا بين الحضور والغياب المرئي واللامرئي الواقعي والمتخيل، انه حضور محتضن لنوع من الغموض نظرا للتبادلات المكثفة والسريعة بين هذه الأطراف.

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، مرجع سابق، ص.ص 53 . 54 .

إن الجسد الطقوسي يحيلنا داخل حضرته على حكايته المنسوجة بفضل المتخيل الجمعي والقدسي الذي يخترقه ويشكل كيانه وكينونته، هذه الحكايات المنسوجة ليست سوى نسيج الجسد. وبما أن الأمر كذلك فان فعل الحكي يحتاج إلى فضاء/مكان قدسي يلفه ويضمن تواصله، لهذا السبب تستوجب الحضرة حضور دائرة منسوجة ومخطوطة بأجساد الحاضرين أو (المتفرجين) أما مبرر ضرورة الدائرة وليس شكلا هندسيا أخر فيرجع إلى عنصرين، الأول يتمثل في أنها كما يؤكد "الفيتاغوريون" أكمل وأجمل الأشكال الهندسية فهي تملك القدرة على احتضان جميع الاشكال الهندسية الأخرى، إضافة إلى أنها الإطار الهندسي اللامرئي للجسد الإنساني. أما الثاني فيتمثل في أن الدائرة تمحور جميع الأشكال الهندسية الأخرى حول مركز تجسده النقطة، إن النقطة مثلما تعبر عند الفيتاغوريين عن اصل الأشكال والأعداد فهي داخل المتخيل الديني الإسلامي اصل جميع المنطوقات اللغوية القدسية وعلى رأسها النص القرآني. فأول ما وضع الله وضع النقطة التي تقرا بها البسملة فاتحة الآيات والسور لذلك تفترض حضرة الجسد الدائرة ومعها تفرض ضرورة احترام قدسيتها، الأمر الذي يتجلى في كون الحضرة لا يمكن بتاتا أن تتم بقدمين منتعلتين. إن الحضرة من حيث هي فضاء أو مكان لها حرمتها مقابل الفضاء الداخلي للدائرة يتواجد المنصتون بأعينهم لحكايات الجسد الطقوسي وبتواجدهم يتشكل الخط الحدودي لدائرة الحرم، أي القضاء القدسي المحيط بمركز دائرة الحضرة ، وهو ما يسمح للفضاء الطقوسي للحضرة بأن يحول حضوره من متفرجين عاديين محايدين إلى مشكلين وفاعلين داخله. إن المتفرج يتحول إلى عتبة أو باب رمزية تعين لحظة التقاطع بين القدسي و الدنيوي .[1]

إلى جانب المكان تفترض حضرة الجسد عناصر ضرورية يمكن تركيزها في عناصر أربعة متشابكة هي اللون والموسيقي والبخور والأضحية، ولكل عنصر من هذه العناصر حكايته التي يستردها بأدواته المتميزة وفي لحظة محدودة من الحاضر يركب الجسد كل الحكايات ويكثفها وينقلها إلى مستواها الجسدي. تتعدد الأشكال الإيقاعية الموسيقية المرافقة لحضرة الجسد حسب اختلاف الطرق الصوفية والمناطق التي يتواجد بها اتباعها، ثم اختلاف المناطق التي يوجد بها ضريح الشيخ المؤسس، لكن مع

[1]- نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، مرجع سابق، ص.ص54 .55 .

ذلك قد يحتضن موسم واحد عدة أشكال وأنماط نظرا لان الوافدين غير متجانسين قبليا واجتماعيا. ففي موسم "سيدي علي بن حمدوش" مثلا يتعايش كناوة مع جيلالة وفي موسم "الهادي بنعيسى" بمكناس تتعايش إيقاعات الطوائف المغربية مع طوائف لبيا والجزائر.

فالكيفية التي يصنع بها الجسد موسيقاه باكتفاء ذاتي صرف. فالصوت لا يخرج من الفم بل من القفص الصدري وعوض أن يتبع الصوت طريق تشكله العادي باتجاه التخريج الكلامي تلتقطه اليد مباشرة من الصدر وتخرجه. والتي يظهر الجسد بها كنص موسيقي في ذاته. وذلك عبر تحويل الصوت المشكل إلى حركة إيقاعية منتظمة وموزعة بين حركتين اثنين هما حركة وقوف ثم حركة انحناء متناوبتان بشكل منظم إلى حدود الدرجة التي يصبح فيها الجسد مبددا على المكان ككل وحركته تغطي جميع الاتجاهات ولكن ومن دون فقدان الإيقاع الداخلي الذي ينظم هذه الحركة.

كما أن انخراط الجسد في الحضرة تحت ظل موسيقاه يتم بشكل تدريجي مرفوقا بفعل إغماض العينين، حيث تتم حضرة الجسد بعينين مغمضتين الأمر الذي يسمح لنا بالقول بان جسد الحضرة جسد من دون عينين. إلى جانب أن استعمال اليد كأداة رئيسية لخلق الإيقاع المنتظم داخل فضاء الحضرة استعمال لأداة رمزية تعرف امتلاء قدسيا، فاليد عضو حامي للجسد ككل، إنها حماية رمزية بما أن اليد حاملة لاسم الله و لأسمائه الحسنى وهي أيضا الحاملة للعين الحامية من كل عين عائنة. إن اليد فاتحة الجسد وعلى مساحتها يمكن قراءة كل حكاياته وفك كل أسراره. يكفي فقط أن يوجد من يحسن القراءة كل الحروف المخطوطة والتي بإمكانها كما يقول احد الباحثين ان تشكل كلمات وأسماء، إن اليد ليست حافظة لاسم فقط بل انها كتاب وبما أنها كذلك فان طريقة صنع إيقاع الجسد الطقوسي لا تتم عبر التصفيق، بل يتم الاحتفاظ بكل يد في استقلال عن الثانية على اعتباران جمع اليدين معا إعلان عن فعل اكتر قداسة وهو إعلان العهد المقدس.[1]

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، مرجع سابق، ص.ص55 .56 .

وإذا كانت الموسيقى بما هي حركة بالجسد وفيه تشكل عنصرا مكونا لحكايات الجسد الطقوسي، فان اللون لا يقل أهمية من حيث مفعوله وتعبيراته الجسدية-الرمزية فالجسد الطقوسي ينتقي ألوانه مثلما تملكه بعض الألوان وله عداوة طقوسية مع بعضها الأخر ولامبالاة تجاه الألوان أخرى.

إن حضور هذه الألوان كأغطية للجسد الطقوسي سواء أكان جسد الشيخ/الضريح أو أجساد الأتباع لا يمكن فصله عن **الحناء** كلون طقوسي خصوصا وأنها ترافق الجسد الطقوسي طيلة أيام الموسم بل تمتد إلى ما بعدها، ففي الليلة الأولى من عيد المولد توزع الحناء داخل ضريح سيدي "محمد بن عيسى" بمنكناس ويقتسم الكل هذه البركة بالتساوي عبر وضع قسط منها وسط كف اليد. أما في ضريح "سيدي علي بن حمدوش" تشكل الحناء هدية ضرورية ضمن الهدايا المقدمة للاعيشة سواء داخل الضريح أو خارجه. إن الحناء لون موشوم على الجسد أو كما يقول الخطيبي أنها وشم مؤقت وطابعها المؤقت هذا يمنحها تميزها عن الوشم من جهة وعن باقي الألوان من جهة أخرى، فالحناء لون من دون هوية خارج أصله كعشب لذلك تكثف الحناء جل الألوان الطقوسية فهي تحمل اللون الأخضر كلون أصلي وتميل نحو الأحمر حينما تتم معاودة نقشها على اليد ثم تنتقل نحو الأسود حينما تتم مضاعفة المعاودة و تنتهي إلى الأصفر حينما تبتدئ نقوشها في الذبول. وبفضل هذا الغنى اللوني تسمح الحناء للجسد الطقوسي بان يرتدي جميع الألوان. فحضورها في شكل أغطية وفي شكل وشم مؤقت على الجسد يؤدي كما يقول **الخطيبي** إلى: تمويه واضطراب أدلة المنطوق الجسدي.[1]

وبارتباط مع اللون وبشكل غير منفصل عنه يحضر **البخور** كعشب غير منتج للون ولكن للرائحة، إن البخور وبشكل مختصر يوسع دائرة الفضاء الطقوسي ويمد جسوره على المستوى الأفقي والعمودي، أفقيا حيثما حضرت رائحة البخور فثمة جسد طقوسي سواء كان فاعلا أو منفعلا حاضرا أم غائبا، في جميع الحالات يشكل البخور شكلا تواصليا للجسد الطقوسي مع محيطه، إن البخور هو التوقيع الذي يضعه ويسجله الجسد الطقوسي على فضائه. أما عموديا فان البخور يعتبر شكلا تواصليا مع الكائنات القدسية التي تشارك الجسد الطقوسي مجاله وفي كثير من الحالات تقتسم

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، مرجع سابق،، ص- ص57 -59 .

معه ذاته وحالة المملوكين في هذا الخصوص معبرة، انه علامة على وضع الحدود ورسمها بينه كجسد آدمي وبين الكائنات المغايرة له الأكثر قداسة مثلما هو أيضا بمثابة عهد اضحوي على ضرورة التعايش السلمي بين مجموعة الكائنات. إضافة إلى هذه الخاصيات يعتبر البخور الأكلة المقدمة من طرف الجسد الطقوسي للأجساد القدسية المغايرة له، فإذا كانت الواجبات الاضحوية هي غذاء الجسد الطقوسي المفضلة فان الرائحة عموما هي حصة الأسد غير المرئية، لهذا السبب يستلزم البخور في الغالب الأعم حضور أضحية أو بشكل أدق حضور دم اضحوي، وهو ما يحيلنا مباشرة إلى العنصر الرابع (الأضحية) المكمل لصورة حضرة الجسد الطقوسي، فإلى جانب الموسيقى واللون والبخور تحضر الأضحية بوصفها السيد والعبد أو بتعبير مجازي أوضح انها الإمبراطورة المقدسة للمشهد الطقوسي لكن إمبراطورة محكوم عليها بالإعدام.[1]

3– 2– 2– الجسد كنص مجازي: تشكل الأضحية أساس الفضاء الطقوسي وركيزته، إنها الآلية المحققة للموسم كتجمع بشري رمزي وهي أيضا ما يمنحه شرعيته بل يمكننا توسيع حقل هذه الفكرة والقول بان الأضحية سواء في شكلها القرباني أو المستبدل الرمزي هي أساس قيام المجتمع، فلكي تكون هناك جماعة لابد من حصول نوع من الإجماع بين الأفراد وكل اجتماع يفترض أضحية قربانية أو رمزية(ضحية)كي يتم. فحضور الأضحية بقدر ما يؤسس الإجماع ينشئ أيضا الصراع والعنف المادي والرمزي على اعتبار أن كل أضحية تفترض بشكل ملازم لها سيلان الدم بوصفه فعل تطهير للأضحية القربانية من دمها الخبيث، وللجماعة من عناصرها المعارضة أو الرافضة. وبذلك تشكل الأضحية لحمة الحقل الطقوسي برمته مثلما تشكل قناة الاستمرارية بينه وبين الحقل السياسي. فمجموع هذه العلامات المتبادلة بين الجسد الطقوسي والقرباني تفرض ضرورة التساؤل عن علة حضورها وكذا عن أسسها ومصادرها الرمزية مثلما أن الجواب لا يمكنه أن ينبع سوى من صلب مجال التبادلات الحاصلة، فالجسد الطقوسي يظهر بناء على ما سبق بوصفه يتأسس على مجموعة من الاستبدالات المؤسسة للجسد القرباني وهو بذلك يحضر كاستبدال للجسد القرباني. انه وجهه

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، مرجع سابق، ص 59 .

الأصلي الذي تحول إلى وجه مجازي له بفعل ضرورات ممحورة حول ضرورة قيام وتأسيس الإجماع البشري، ففي الأصل أو في العصر الذهبي كما يرى الانثروبولوجيين كانت الأضحية/الجسد القرباني سببا في القتل المؤسس أو العنف الأصلي الذي بفضله كان هنالك حضارة. على ان تبقى علاقة الجسد الطقوسي بمؤسسة السر على اعتبار أنها ستضئ بشكل مغاير الأشكال والحلل الرمزية التي يرتديها الغموض القدسي للجسد الطقوسي. هذا الغموض الذي يتمظهر في اللغة الصوفية في شكل سر وفي اللغة الطقوسية في شكل بركة وأخيرا في اللغة الاثنوغرافية والانثولوجية في شكل العجيب الغريب، فالجسد الطقوسي جسد السر بامتياز الأمر الذي يجعله كموضوع يسائل كل مجالات البحث.

أما على المستوى السوسيولوجي فهو سؤال مفتوح على أشكال الإكراه والتنظيم الاجتماعي والمؤسساتي بكل ما يرافقها من أشكال التبادل الرمزي.إن الجسد الطقوسي سؤال مؤسس لذلك تفترض قراءته إعادة تأسيس أسئلة هذه المجالات، إضافة إلى المجالات الطبية والسياسية، ولن يتم هذا التأسيس في غياب أسئلة انثروبولوجية منفصلة عن ارثها الاستعماري ومنفتحة على جميع حقول الفكر الإنساني ربما بهذه الكيفية يمكننا أن نبني علاقة صحيحة بين خطاب الجسد والخطاب التنموي يتبدد فيها الفولكلور المتوحش أو العالم لصالح فهم الأنماط الأخلاقية التي يتمفصل بها الجسد الطقوسي مع ذاته ومع العالم.[1]

خلاصة: ان هذا التأسيس النظري للدراسة جعلنا نقف على ابعاد الموضوع ومؤشراته التفصيلية من خلال محاولتنا التطرق الى ما يربط المتغيرين المستقل والتابع من نصوص ذات صلة بالموضوع والتي نعتبرها بحق سندنا الاستطلاعي الذي من شانه أن يساعدنا على الوقوف على افتراضاتنا ميدانيا .

[1] – نور الدين الزاهي، **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، ص- ص 59 – 62.

تمهيـــــد: إذا كانت دراسة الإطار النظري خاصة في العلوم الاجتماعية ضرورية، فإنها تبقى غير كافية للوصول وحدها إلى نتائج علمية وموضوعية رغم نسبية ذلك، كونها عبارة عن مطالب تستوجب التثبت من صحتها والتأكد من دقتها ميدانيا بأسلوب علمي ومنهجي محدد، ذلك أن البحث السوسيولوجي يتسم بالكمال بين جزئيه النظري والميداني، وان كان هناك فصل بينهما فهو للضرورة المنهجية فقط، الشيء الذي من شأنه أن يسهل التحقق من صحة الفرضيات المقترحة أو لجزء منها، أو تعديلها هذا إن لم يكن دحضها بالكامل.فالواقعة العلمية على حد تعبير **غاستون باشلار** لا بد أن "تغزى، تبنى، وتعاين"

وللوصول إلى نتائج وحلول بناءة للمشكلة المطروحة حاولنا إتباع إجراءات منهجية تساهم في تفعيل عملية الفهم والتحليل التفسير والتركيب بين متغيرات دراستنا من تحديد للمنهج أوالمناهج الواجب إتباعها واختيار للوسائل أوالأدوات المناسبة للتعامل مع معطيات البحث، الى جانب تحديد اطر البحث أو ما يسمى بمجالات الدراسة بما في ذلك مواصفات اختيار العينة الممثلة لمجتمعنا البحثي، وصولا إلى عرض وتحليل وتفسير نتائج الدراسة ومن ثم الخروج باستنتاج عام حولها، وفيما يلي عرض لهذه الخطوات المنهجية:

1- الجانب المنهجي:

1-1- المنهج المستخدم: إن الإنسان دائم الاهتمام بالتعرف على البيئة وطبيعة الظواهر التي تحيط به، ويلتمس الأسباب الطبيعية للأشياء والموضوعات مادام ذلك ممكنا، وهو يستخدم في ذلك منهجا. ذلك المنهج المستمد من الشريعة الإسلامية حيث ورد ذكره في القرآن الكريم لقوله تعالى: {...**لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا**...}[1]

وعليه فان المنهج يمثل الكيفية التي يستطيع بها الباحث الوصول إلى إجابات مقنعة لأسئلة دراسته واختبار فروضها، إذ يعرف بأنه:" مجموعة منظمة من العمليات تسعى لبلوغ هدف".[2]

فهو:"الذي ينير الطريق، ويساعد الباحث في ضبط أبعاد ومساعي وأسئلة وفروض البحث".[3]

- جوانب الاستفادة: تجدر الإشارة الى أن المنهج لم ينبع من اختيارنا بل تأتى ذلك من خلال مقتضيات البحث والسيرورة العامة له، الى جانب ارتباطه بأبعاد زمكانية. ومنه اقتضت الضرورة المنهجية وأملت علينا طبيعة الدراسة استخدام اكثر من منهج، اين استندنا على المنهج التاريخي لتتبع احداث الظاهرة وديناميتها، وكذا المنهج الوصفي لوصف ما امكن ملاحظته حول الظاهرة كما هي، الى جانب الاستناد على المنهج المكمل من خلال تحليل المحتوى كتقنية لتحليل محتوى المقابلات ومقارنتها، كل ذلك طبعا للاقتراب اكثر من معطيات البحث وبالتالي تشخيصها بغرض تحقيق أهداف الدراسة.

1-1-1- المنهج التاريخي: يقوم هذا المنهج على:"فهم الحاضر بدراسة خلفيته التاريخية والدور الذي لعبته الأحداث في الماضي ويحاول إيجاد العلاقة بين أحداث الماضي ووقائع الحاضر المشابهة لها وذلك بهدف الوصول إلى تعميمات تفسر أحداث الماضي وتنطبق على الحاضر".[1]

---

[1]- عثمان طه، **القرآن الكريم**، سورة المائدة، الآية رقم 03.

[2] - موريس أنجرس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية** – تدريبات عملية – تر: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون ، دار القصبة، الجزائر، 2006، ص 466.

[3]- رشيد زرواني، **منهجية البحث في العلوم الإجتماعية**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، (ب.ط)، 2004، ص. ص 104. 105.

مما يعني انه:"طريقة لتناول وتأويل حادثة وقعت في الماضي، وفق إجراء البحث والفحص الخاص بالوثائق".[2]

– جوانب الاستفادة: إذا كان التاريخ غير قابل للإعادة فالمنهج التاريخي بإمكانه أن يسترد أحداث الماضي لدراستها ومحاولة إيجاد تفسير لها في الحاضر وللوقوف على قوانين أو نتائج من شأنها أن تحكم سير هذه الظواهر مستقبلا، فمن خلال كتابات **اميل دوركايم** تعلمنا ان علم الاجتماع سيكون تاريخا او لن يكون.

ومنه تم اعتمادنا على هذا المنهج لتتبع احداث الظاهرة وكذا للوقوف على أهم المتغيرات التي من شأنها أن تؤثر في الظاهرة المدروسة وذلك بالتطرق إلى ماضي الظاهرة المدروسة من جهة،و بالاستناد إلى الدراسات السابقة وتطورها من جهة أخرى. مع الأخذ بعين الاعتبار صعوبة التعامل مع تلك الأحداث النابعة من صعوبة المنهج في حد ذاته والتي يلخصها "فان دالين"في العبارة التالية: "**لم يتذكر أولئك الذين شهدوا الماضي سوى جزء منه، ولم يسجلوا سوى جزء مما تذكروه، ولم يبق مع الزمن سوى جزء مما سجلوه، ولم يسترع نظر المؤرخين سوى جزء مما بقي مع الزمن، وجزء فقط مما استرعى نظر المؤرخين صادق، وما أمكن فهمه كان جزء فقط مما هو صادق، وجزء فقط مما أمكن فهمه يمكن للمؤرخ تفسيره أوروايته**".[3] مما يستدعي ضرورة الشك والتمحيص التي ناد بها العلامة **ابن خلدون** لكل نص تاريخي وقع بين ايدينا او ما روي لنا من قبل مستجوبين من مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين عل شؤون ضريحه من احداث تاريخية تتعلق بموضوع بحثنا، كل ذلك لتجنب التحيزات الذاتية والمغالطات التاريخية قدر الامكان رغم نسبية ذلك لنسبية العلوم الانسانية في حد ذاتها.

[1]– فوزي غرايبية وآخرون، **أساليب البحث العلمي في العلوم الإجتماعية والإنسانية**، دار وائل، عمان، ط3، 2002، ص30.

[2]–موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 105.

[3]– فوزي غرايبية وآخرون، مرجع سابق، ص 32 .

1-1-2- المنهج الوصفي التحليلي: يعد "اسلوب من اساليب التحليل المرتكز على معلومات كافية ودقيقة عن الظاهرة، اوموضوع محدد من خلال فترة اوفترات زمنية معلومة وذلك من اجل الحصول على نتائج علمية تم تفسيرها بطريقة موضوعية".[1]

هذا ويتضمن المنهج الوصفي دراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة ظاهرة أوموقف أومجموعة من الناس أومجموعة من الأحداث أومجموعة من الأوضاع، ولا تقتصر هذه الدراسة الوصفية على معرفة خصائص الظاهرة بل تتجاوز ذلك إلى معرفة المتغيرات والعوامل، التي تتسبب في وجود الظاهرة.[2] ففي البحوث الوصفية يكون هم الباحث الاجتماعي الإجابة عن ماذا وكيف كانت الظاهرة في الماضي البعيد والقريب أو في الحاضر. يتضح من ذلك أن الاتجاه الوصفي يمكن اتخاذه بالنسبة لكل من البحوث الاجتماعية التي تهتم بالماضي والبحوث الاجتماعية التي تعتني بالحاضر وتلك التي تركز على المستقبل.[3]

- جوانب الاستفادة: كغيره من المناهج الا وله ما يميزه عن المناهج الاخرى، وما قد يميز المنهج الوصفي انه يستمد معلوماته من واقع الظاهرة زماكانيا وهو يصفها كما هي مما يسمح لنا بالاعتماد عليه لوصف ومن ثم تحليل الظاهرة محل الدراسة.

1-1-3- المنهج المكمل:

1-1-3-1- تحليل المحتوى: يعرف بانه:" تقنية غير مباشرة تطبق على مادة مكتوبة مسموعة أوسمعية بصرية، تصدر عن أفراد أوجماعات أوتتناوله والتي يعرض محتواها بشكل غير رقمي أنها تسمح بالقيام بسحب كمي أو كيفي". كما يعرف بأنه "رد محتوى الشيء، أو الفكرة، أو الخطاب المحلل، إلى عناصره الأولية البسيطة، بمعنى أنها تخالف المركب المحلل في خصائصه".[4]

[1]- محمد عبيرات، محمد أبو نصار، **منهجية البحث العلمي**، دار وائل للنشر، الاردن، ط 2، 1999، ص 46.

[2]- فوزي غرايبة، نعيم دهمش وآخرون، مرجع سابق، ص33.

[3]- حسن الساعاتي، **تصميم البحوث الاجتماعية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط4، 2003، ص153.

[4] - حسان هشام، **منهجية البحث العلمي**، مطبعة الفنون البيانية، الجلفة، ط 1، 2007، ص 69.

هذا ويرى بيرلسون ان:" تحليل المحتوى هو عبارة عن تقنيات للبحث من اجل الوصف الكمي والشامل والموضوعي للمحتوى الظاهر ثم لعملية الاتصال".[1]

هذا ويتيح تحليل المضمون المعالجة المنهجية للمعلومات والشهادات التي تنطوي على درجة معينة من العمق والتعقيد، كما يسمح أكثر من اي منهج آخر بتلبية متطلبات التشدد المنهجي والعمق الإبداعي بشكل متناغم.[2] ويكون التحليل منطقيا ومتدرجا لابد من تحديد فئات منتظمة بحيث يتم حصر كل الفئات الممكنة من جهة وتحديد العناصر الفرعية الخاصة بكل فئة منها من جهة ثانية.[3]

– جوانب الاستفادة: قمنا باستخدام منهج تحليل المحتوى كأداة باعتباره الأنسب لتحليل محتوى المواد التي أنتجت سوءا كانت أحداث أو أفعال أو وثائق او معلومات تم جمعها من واقع الدراسة، اذ استندنا عليه لتحليل محتوى المقابلات التي اجريناها مع مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون ضريحه حاليا وفي ما مضى ممن هم على قيد الحياة، وذلك من خلال التحليل الفئوي لمحتوى تلك الاجابات، كما سنوضح ذلك بشكل مفصل لاحقا في العنصر الموالي المعنون بالتحليل الفئوي.

1–2– أداة البحث: يسعى علم الاجتماع على غرار العلوم الأخرى إلى فهم طبيعة السلوك الإنساني مع محاولة إيجاد أسبابه، دوافعه، وكذا نتائجه. ولتحقيق ذلك لابد له من استخدام وسيلة لجمع وتصنيف وجدولة وتحليل البيانات ومن ثم الوصول إلى الحقائق وتشخيصها، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات وأهداف كل موضوع التي تفرض على الباحث اختيار انسب الأساليب لمعالجة المعطيات دون غيرها. ومن ثم ارتأينا ان تكون كل من الملاحظة بالمشاركة، الاستمارة بالمقابلة،

[1] – بوزيدة عبد الرحمان، محاضرات مقياس ابستيمولوجيا و منهجية، سنة اولى ماجيستير، جامعة قاصدي مرباح –ورقلة ، 2010/04/19.

[2] -Raymond Quivy, Luc Van Campenhoudt, **Manuel de recherehe En Sciences Sociales** – Bordas, Paris,1988, P 217.

[3] – ذوقان عبيدات، عبد الرحمن عدس، مرجع سابق، ص169.

المقابلة، التحليل الفئوي وكذا التصوير الفوتوغرافي كوسائل أنجع لتتبع محتوى الظاهرة التي نحن بصدد دراستها وتشخيصها.

1-2-1- الملاحظة بالمشاركة: هي الاداة التي تمد الباحث بالاستبصارات اللازمة لتصميم الاستمارات والاختبارات، كما انها هامة لاختيار المعلومات الحقلية اللازمة لتقييم الشواهد التي جمعت بالوسائل الاخرى المتخصصة. فالدراسة الحقلية تتطلب اكثر من مجرد التواجد Bieng There والمراقبة السلبية لما عليه الناس، ذلك ان الباحث يحتاج الى التحري عن كثير مما يظهر له في اول ملاحظة، دون ان نهمل ما يمده الاطار النظري من تساؤلات وموضوعات بحيث ان الباحث عندما يشاهد واقعة يحاول ان يكتشف علاقتها بهذا الاطار المرجعي".[1]

– جوانب الاستفادة: استعننا بهذه التقنية لما يتطلبه موضوع الدراسة من جهة، ولما لها من مميزات من جهة ثانية، كون ان ما يقوم به زوار ضريح سيدي عطاء الله من ممارسات وسلوكات مختلفة لا يمكن استجوابه اوما شابه. بل نستطيع الوصول اليه فقط عند ملاحظته بشكل مباشر اثناء مشاركته، دون ان نهمل ان مشاركتنا لذلك قد جنبتنا تخوفهم اوعدم تصرفهم بحرية في حالة شعورهم بانهم مراقبون ولكي يمارسوا ما اعتادوا القيام به بشكل تلقائي، مما سمح لنا بالوقوف على الظاهرة محل الدراسة كما هي وهذا ما قد تبينه شبكة الملاحظة وكذا اطارها التي سنعرضهم بشكل مفصل في الصفحات الموالية.

1-2- 2- الاستمارة بالمقابلة: عبارة عن:"وجيز اسئلة يطرحها المستجوب الذي يقوم (في نفس الوقت) بتسجيل الاجابات المقدمة من طرف المستجوب". تتم عن طريق الطرح الشفوي للأسئلة وتسجيل الاجابات، مما يتطلب من الباحث وقتا وتدخلا اكثر. [2]

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

[2] - موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 105.

– جوانب الاستفادة: نظرا لما تقتضيه دراستنا البحثية من اقتراب منهجي لواقع الدراسة املت علينا بالضرورة الاستناد على هذه التقنية للوقوف على معطيات البحث لما لها من مزايا في جمع تلك المعطيات بشكل مباشر من المبحوثين، ونظرا لاختلاف مستويات الفئات الاجتماعية المتعامل معها اردناها ان تكون بالمقابلة لتجنب ما قد يعيقنا في ذلك.

حيث قمنا باستجواب **100** مبحوث بشكل عشوائي مراعين في ذلك المرونة قدر الامكان، اين تضمنت هاته الاستمارة بالمقابلة **55** سؤال منها ما هو مفتوح واغلبها ما هو مغلق ضمن اربعة محاور رئيسية بعد محور البيانات الشخصية طبعا لما لهذا المحور من اهمية في ابراز مميزات وخصائص مبحوثينا، ليعكس كل محور من المحاور الاربع فرضية من فرضيات الدراسة المقترحة حسب مؤشراتها ومن ثم متغيراتها. لنقوم بعد ترقيمها بتفريغ تلك الاستمارات وجدولتها ومن ثم قراءتها احصائيا وسوسيولوجيا رغبة منا في محاولة اعطاء دلالاتها المرتبطة مباشرة بفرضيات الدراسة بغية التحقق منها طبعا رغم نسبية ذلك لنسبية العلوم الانسانية في حد ذاتها.

1–2–3– المقابلة المفتوحة: المقابلة هي كما اشار اليه Holstein بانها عملية تحديد للمعاني، وذلك بقوله:"إن المقابلة تتضمن ثلاثة اجزاء اوثلاثة عناصر، الباحث اوالقائم بإجراء المقابلة interviewer، المبحوث اوالشخص الذي تجري معه المقابلة interviewée، وسياق اوعملية المقابلة interviewent، وهي عملية يتم من خلالها اتصال متبادل بين طرفين، يتعاون خلالها طرفي المقابلة في التوصل للمعرفة الصحيحة بالموضوع موضع البحث وتساؤلاته، وعلى ذلك يتطلب الامر الاهتمام بعملية المقابلة وللسياق الذي تتم فيه هذه المقابلة ومحتوى ما يقال اثناءها"[1]

هذا وتتميز المقابلة على اختلاف اشكالها بتنفيذ عمليات اساسية في الاتصال والتفاعل الانساني وعندما تبرز هذه العمليات بشكل صحيح فإنها تتيح للباحث ان يستخرج من مقابلاته معلومات وعناصر فكرية غنية جدا دقيقة، وعلى عكس التحقيق بالاستمارة فان مناهج المقابلة تتميز باحتكاك

[1]– عبد الله عبد الغني غانم، مرجع سابق، ص 123 122.

مباشر بين الباحث ومحادثيه، ويضعف التوجيه الممارس من قبله عليهم. وبالتالي يقوم مبدئيا تبادل حقيقي يعبر فيه المستجوب عن ادراكاته لحدث او وضع، وعن تفسيراته او تجاربه، في حين يسهل الباحث هذا التعبير بما يصدر عنه من اسئلة مفتوحة وردود فعل متجنبا البعد عن اهداف البحث ومفسحا المجال كي يصل محادثه الى اقصى درجة من الصدق و العمق.[1]

هذا وتتكون المقابلة في أبسط صورها من مجموعة من الأسئلة أوالبنود التي يقوم الباحث بإعدادها وطرحها على الشخص موضوع البحث وجها لوجه ويقوم الباحث بتسجيل الإجابات عليها بنفسه وهذه البيانات تفيده في معالجة متغيرات دراسته والإجابة على فرضيات بحثه".[2]

كما تعرف المقابلة على أنها:" تفاعل لفظي يتم عن طريق موقف مواجهة يحاول فيها الشخص القائم بالمقابلة أن يستثير بعض المعلومات أو التعبيرات لدى المبحوث والتي تدور حول آرائه ومعتقداته".[3]

– جوانب الاستفادة: وفقا لمقتضيات الدراسة قمنا بالاعتماد على تقنية **المقابلة المفتوحة** لما يميزها هي الاخرى من مجال مفتوح للمبحوث وفي حدود طبعا المحاور المعدة سابقا من قبلنا تجنبا لخروج مبحوثينا عن موضوع الدراسة بشكل مرن ما امكننا ذلك، حيث قمنا بإجراء المقابلة مع ثلاثة مستجوبين وهم مقدمي الزاوية ممن هم على قيد الحياة وممن تولوا شؤون الضريح سابقا وممن لازال يقوم بذلك حاليا بغية الوقوف على متغيرات الدراسة ومقارنة اجوبتهم اين درات محاور الاسئلة حول فرضيات الدراسة طبعا كما هو مدرج ضمن اسئلة المقابلة والمعروضة في ملاحق الدراسة اودليل المقابلة، الى جانب استنادنا على مقابلة الناطق الرسمي باسم مقدم الزاوية حاليا لتدعيم اجابات مبحوثنا.

[1] -Raymond Quivy, Luc Van Campenhoudt , op.cit, P 184 .

[2] – محمد داودي،محمد بوفاتح،**منهجية كتابة البحوث العلمية والرسائل الجامعية**، دار مكتبة الأوراسية،الجلفة،ط1،2007،مرجع سابق، ص124 .

[3] – رشيد زرواتي، مرجع سابق، ص143.

1-2-4- التحليل الفئوي: يرتكز هذا النوع على حساب ومقارنة تكرارات بعض الخصائص (الموضوعات المثارة غالبا) المصنفة مسبقا في فئات ذات دلالة، على افتراض ان تردد ذكر احدى الخصائص اكثر يعني انها مهمة بالنسبة للمتحدث.[1]

ومن ثم تم اعتمادنا في دراسة محتوى المقابلات التي اجريناها أسلوبا ارتأينا انه الأنجع في تتبع محتواها كما هو متعارف عليه منهجيا ألا وهو التحليل الفئوي، بحيث في هذا النوع من الدراسات يتم المزج بين فرضيات نظرية وفرضيات ميدانية تتمحور حول الفرضيات المتعلقة بدراسة وتحليل محتوى المقابلات حيث ترتبط"عملية التصنيف وتحديد الفئات classification and categorizing بمفهوم التجزئة parting بناءا على محددات يتم وصفها والاتفاق عليها مسبقا.ومن ثم فان فئات المحتوى هي عبارة عن أجزاء اصغر تجتمع فيها وحدة الصفات أو الخصائص".[2]

كما اعتمدنا في تحليل المحتوى إلى محتوى المقابلات، وهو إجراء مفتوح على كل التأويلات إذ تم التركيز فيه على ما يمكن استخراجه من دليل المقابلات، وهذا ما يعتبر صعبا للغاية خصوصا عند التحليل حيث يستوجب تتبع الكلمات بصفة أكثر دقة،فالباحث في كل مرة يقوم باستكشاف أمور غير ظاهرة من التعبير المباشر.وهذا ما سماه Ghiglione وMathelon بالإجراء المفتوح في تحليل المحتوى حيث يعرفه: "الإجراء المفتوح إجراء استكشافي لا يستند إلى إطار فئوي نظري أوامبريقي كدعامة وسند لتحليل النتائج المنبثقة من منهجية تحليل محتوى واحدة..."،[3] وهذا ما قد يضفي الطابع المعقد المستند فقط إلى معطيات المقابلات وتحليلها من طرف الباحث.

[1]- Raymond Quivy , Luc Van Campenhoudt, op.cit, P 218 .

[2]- محمد عبد الحميد، **تحليل المحتوى في بحوث الإعلام**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (ب.ط)، 1979، ص.ص 112. 113.

[3] - Ghiglione Rodolphe, Mathelon Benjamin, **Les enquetes Sociologiques Théories et pratique**, Librairie Armand Colin, Paris, 1978, p 184.

كما تعد فئات تحليل المحتوى: "أداة لجمع معطيات دالة بنسبة إلى مشكلة البحث والمتواجدة في وثائق.هذه الوثائق يتم انتقاؤها بعد الإطلاع على الأدبيات المتصلة بالموضوع بعد ذلك يتم الاعتقاد إلى اختبار الوحدات التي نريد انتقاؤها قي هذه الوثائق".[1]

– **جوانب الاستفادة** :بما ان الادوات السابقة الذكر تبقى ناقصة ما لم تدعم باداة تكميلية اردنا ان نتخذ تحليل المحتوى كتقنية بالاستناد على التحليل الفئوي وذلك من خلال تحليل محتوى اجابات المبحوثين من معطيات كيفية الى معطيات كمية عن طريق استخراج الفئات منها وجدولتها كما سيتضح ذلك بشكل اكبر في الجداول المخصصة لذلك مما يسمح لنا بشكل ادق من التحقق من صحة ما افترضناه على الاقل بع تغطية ما امكن من الجوانب اوالادوات المدعمة اوالتكميلية.

وقد وقع اختيارنا على وحدة الجملة انطلاقا من مدى تحقيقها لمتطلبات الدراسة في إطار الفروض البحثية وطبيعة البيانات إلى جانب ما تحققه من نتائج مرضية حول الموضوع محل الدراسة. حيث قمنا من خلال هذه الأداة بعد قراءة متأنية لمحتوى المقابلات باستخراج الفئات من العينة المختارة والتي تضم اجوبة مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون ضريحه، لنقوم بعد ذلك بمحاولة حذف الوحدات الجملية المتكررة وغير المتكررة بعد تقسيم النص إلى وحدات جملية، ثم تقسيم تلك الوحدات الجملية إلى مواضيع أساسية او باعطائها دلالة لغوية، وصولا إلى تصنيفها في جدول رئيسي للفئات ومنه إلى جدول أكثر تجزأة بعنوان جدول الفئات النواتية وما تضمنه من عناصر والمتمثلة في رقم الفئة، عنوان الفئة، تكرارها وكذا نسبتها أين تحصلنا على (**111**) فئة ولكل منها عنوان وتكرار ونسبة كما سيتأتى عرضها في العنصر الخاص بعرض البيانات الشيء الذي يسهل علينا جدولة تلك الفئات كخطوة ممهدة لتحليل وتفسير النتائج أو ما يسمى بتحليل وحدات النص المحورية ، وقرائتها احصائيا وكذا سوسيولوجيا، ومنه الوصول الى محتوى تلك المقابلات بغية تدعيم النتائج المتوصل اليها سابقا وبالتالي التحقق اكثر من مدى صحة ما افترضناه .

[1]– موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 277 .

1-2-5- التصوير الفوتوغرافي: استعنا بالكميرا التصويرية لاخذ بعض الصور اثناء فترة الدراسة الميدانية وتسجيل بعض الفيديوات للمواسم المقامة اثناء تلك الفترة ورغبا جدا في تحليل محتوى تلك الصور لاعطاءها دلالات رمزية ومحتوى تلك الفيديوات بالاعتماد على وحدة قياس المسافة والزمن لتلك المقاطع، الا ان المجال الزمني لم يكن كاف لاجراء كل ذلك. ولما يتطلبه هذا الاجراء في حد ذاته كتقنية من وقت وقابلية للانجاز، ربما سيكون ذلك في دراساتنا المستقبلية. لذلك اكتفينا باستعماله فقط كاداة مساعدة للتعامل مع معطيات البحث بشكل اقرب فكلما اردنا استرجاع ملاحظاتنا السابقة اثناء عملية التحليل استعنا بتلك الصور والفيديوات لتعيدنا الى زمن الملاحظة- ان صح التعبير-، الى جانب انها قد تعرف القارئ اكثر لميدان دراستنا اكثر.

1-3- مجالات الدراسة: والتي تنقسم بدورها إلى إطار زماني ومكاني وبشري اوما يعرف بمواصفات اختيار العينة، والتي جاءت كالتالي:

1-3-1- الإطار الزماني: يتحدد هذا المجال أو الفترة الزمنية للدراسة وفق ما استغرقته مراحل البحث المختلفة، حتى وان كان الفصل بين هذه المراحل ليس بالأمر المحدد، كون مراحل البحث العلمي في سيرورة دائمة، إلا أن هذا لا يمنع من التحديد التقريبي أوالنسبي نوعا ما لتلك الفترات البحثية والتي تمت كالتالي:

1-3-1-1- مرحلة جمع المعطيات النظرية وتدوينها: كان سؤال انطلاقنا متداول في مستوى اذهاننا منذ فترة الا ان الانطلاق في البحث حوله وجمع اكبر قدر ممكن من المعلومات وتدوينها كان منذ حوالي شهر **ماي** 2011 إلى غاية شهر **اوت** من نفس السنة (04 اشهر تقريبا) والتي تضمنت القراءات والمقابلات الاستكشافية والتي قادتنا بدورها الى بناء الاشكالية كخطوة تمهيدية للمراحل التي تليها.

1-3-1-2- مرحلة جمع المادة الميدانية: والتي استغرقت خمسة اشهر تقريبا ابتدءا من أوائل شهر سبتمبر لسنة2011 الى غاية أواخر شهر جانفي لسنة 2012. ولعلى ما قد أطال نوعا ما هذه المرحلة هو رغبتنا في الحصول على اكبر قدر ممكن من المعطيات الميدانية التي تخدم اشكالية وفرضيات الدراسة بأسلوب منهجي وعلمي دقيق وفق ما يتطلبه البحث.

1-3-1-3- مرحلة تفريغ وجدولة وتحليل البيانات: استغرقت هذه المرحلة حوالي شهرين كاملين (02) ابتدءا من منتصف شهر فيفري2011 إلى غاية اوائل شهر مارس 2012 وما تضمنته من جدولة وتحليل إحصائي وكذا سوسيولوجي للبيانات المستقاة من الميدان ومن ثم تفسيرها والخروج بالنتائج النهائية التي تثبت فرضياتنا البحثية نسبيا من نفيها ان لم يكن دحضها بالكامل.

1-3-1-4- مرحلة التقرير النهائي للبحث: استغرت بدورها شهرا كاملا (**أفريل**) من نفس السنة(2012) لما لهذه المرحلة من مراجعة نهائية للمذكرة شكلا ومضمونا لتجنب اكبر قدر ممكن من الأخطاء الشكلية بالضرورة وتقريرها، انطلاقا من ان كومة من المعلومات المجمعة لا تعني علما. كما قال في هذا الصدد الرياضي الفرنسي المعروف **بوان كاريه:**" ان كومة من الاحجار لا تعني منزلا ".[1]

1-3-2- الإطار المكاني: يتواجد ضريح سيدي عطاء الله ببلدية تاجموت التابعة لولاية الاغواط، على بعد 48 كم، يحدها شمالا ولاية الجلفة، وجنوبا الحويطة والخنق، وغربا وادي مزي وعين ماضي وسيدي بوزيد والبيضاء، وشرقا سيدي مخلوف والأغواط. تعتبر تاجموت ثالث تجمع سكاني بعد بلدية الأغواط وبلدية آفلو، إنبثقت عن التقسيم الإداري لسنة 1984، وتتربع على مساحة إجمالية قدرها 620 كلم مربع، يبلغ عدد سكانها حوالي26846 نسمة، حيث يتمركز 81.60% من إجمالي السكان بمقر البلدية و6.89% بمنطقة الحاجب التابعة للبلدية إقليميا وإداريا والمتواجدة على الطريق الوطني

[1] – محي الدين مختار، **الخطة النموذجية للبحوث والدراسات العلمية النظرية والميدانية او كيفية إعداد مذكرة التخرج**، محاضرات سنة أولى ماجستير، مدرسة الدكتوراه، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، السنة الجامعية 2009 – 2010.

رقم 23 في حين تتوزع 11.51% ما بين بدو رحل وعمال المقيمين قانونيا في الورشات الصناعية على أرض البلدية.[1] وستجدون ضمن ملاحق الدراسة خريطة توضح ذلك.

1- 3- 3- مواصفات عينة البحث: تعتبر مرحلة تحديد مجتمع البحث من أهم الخطوات المنهجية في البحوث الاجتماعية إذ يتوقف عليها إجراء البحث وتصميمه وكذا نتائج الدراسة، مما يتطلب دقة بالغة من قبل الباحث وبطبيعة الحال كلما زاد أفراد مجتمع البحث كلما ثبت صدقها اكثر إلا أن هذا ليس بالأمر الهين لذا يلجأ الباحث في الغالب إلى انتقاء عدد محدد من المفردات تتماشى والهدف العام للبحث وكذا فرضياته، هذا ما يسمى بالعينة Echantillon التي تعرف بأنها:"مجموعة فرعية من عناصر مجتمع بحث معين".[2]

ووفقا للمتغيرات الأساسية للدراسة وتماشيا مع أهدافنا البحثية التي نسعى إلى تحقيقها من خلال مجموعة المؤشرات والأبعاد المكونة لفرضية بحثنا، ووفقا للنموذج الذي رصدناه في الجانب النظري اعتمدنا في اختيارنا للعينة على نمطين من انماط العينة نمط العينة العشوائية مع زوار ضريح سيدي عطاء الله، ونمط العينة القصدية مع مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون الضريح.

- تعريف العينة العشوائية البسيطة: اجراء اساسي يظهر من جديد في مرحلة ما او اخرى في الاصناف الاخرى من المعاينات الاحتمالية. ان مصطلح عشوائية يعني اننا نستعين بالحظ او الصدفة في اختيارنا للعناصر، على ان الصدفة التي نعنيها هنا هي صدفة مراقبة. اذ نستخدم في العلم كذلك مصطلح العشوائية randomisation للدلالة على اننا سنعمل بالصدفة المقصودة وليس بالصدفة الفجائية، لان العمل من خلال الصدفة الفجائية يرجع بنا الى القول اننا سنعمل باية طريقة كانت، في حين ان اللجوء الى استخدام الصدفة المقصودة يعني اتخاذ احتياطات خاصة اثناء السحب باعطائه ميزة علمية وذلك بمنح كل عنصر من عناصر مجتمع البحث امكانية معروفة للظهور من بين

[1] http://ar.wikipedia.org/wiki/ 22/01/2012 /h 17 :34

[2]- موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 463.

العناصر المختارة، مع السعي ما امكن تجنب ذلك التوافق البسيط (اي اخذ كل من يكون في متناولنا) او التعسفي (الذي يعني اخذ هذا او ذاك دون سبب ظاهر) او الميل الشخصي (وهو اخذ تلك العناصر التي تغرينا). ان مصطلح بسيط يعني ان السحب سيتم بطريقة مباشرة على اساس قاعدة مجتمع البحث.[1]

– **تعريف العينة القصدية** Purposive:كنوع من أنواع العينات الغير عشوائية والتي: "يختارها الباحث عن قصد لأنه يرى أنها تحقق أهداف دراسته بشكل أفضل، وبالتالي فانه ينتقي عناصر العينة لأنه يعرف مسبقا أنهم الأقدر على تقديم معلومات عن مشكلة بحثه".[2]

– **جوانب الدراسة:** عينتنا في هذه الدراسة تتمثل في ضريح الولي سيدي عطاء الله بمنطقة تاجموت من بين العديد من الاضرحة سواء داخل الولاية او في المناطق التابعة لها والتي قمنا بزيارة بعضها اثناء دراستنا الاستطلاعية. فقد كان اختيارنا لضريح هذا الولي بشكل **عمدي** لعدة اسباب لعلى ابرزها توجهات العديد من افراد المجتمع لزيارته بشكل مستمر ومن مناطق مختلفة وممارسة مختلف الطقوسات خصوصا في المناسبات. والمواسم على غرار الاضرحة الاخرى مما يخدم موضوعنا بشكل اكبر، ولما وجدناه نحن من تسهيلات عملية اثناء الزيارة الشيء الذي من شأنه ان يحفزنا اكثر حول قابلية الانجاز كإحدى ضرورات البحث. اما بالنسبة للافراد المبحوثين فقد قمنا باختيارهم بطريقة عشوائية كون زوار الضريح من مناطق مختلفة ومن فئات كذلك مختلفة سواء كانت عمرية او جنسية او ما شابه ذلك، اين قمنا باستجواب (100) زائر او مبحوث من بين المئات من الزوار والذين لا نستطيع حصر مجتمع بحثهم كونهم قد يترددون بشكل يومي لزيارة الضريح وقد لا ياتون لزيارته الا مرة واحدة، دون ان نهمل ان الزوار من مناطق مختلفة فهناك من تصادفهم مرة طيلة فترة البحث وهناك من تراهم بشكل محدد، الى جانب العدد الهائل ايام موسم الضريح والمواسم الدينية، مقابل تناقص العدد في

[1]- موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 304.

[2]– فوزي غرايبية وآخرون، مرجع سابق، ص 45.

الفترات العادية، لذا ارتأينا افتراض النسبة المشار اليها سابقا نظرا لأننا لانستطيع حصر عدد المجتمع الكلي خصوصا لكون الزوار من مناطق مختلفة. هذا فيما يخص المبحوثين الذين اجرينا معهم الاستمارة بالمقابلة طبعا نظرا لاختلاف فئاتهم ومستوياتهم كما اشرنا سابقا.

اما فيما يخص المستجوبين الذين اجرينا معهم المقابلة المفتوحة تاريكين لهم المجال للاجابة على اسئلتنا في حدود ما يسمح به ويتطلبه موضوع الدراسة طبعا، فقد كانو بشكل قصدي حيث قصدنا التوجه الى مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون الضريح ممن هم على قيد الحياة وهم ثلاثة مبحوثين كما هو موضح في ملاحق الدراسة ضمن دليل المقابلات، دون ان نهمل المبحوث الرابع الذي املت علينا الدراسة الميدانية استجوابه لتدعيم اجابة المقدم الحالي كونه الناطق الرسمي باسمه. كل ذلك طبعا من اجل تدعيم اجابات المبحوثين والقرب اكثر من ميدان الدراسة، محاولين قدر الامكان التعامل مع تلكم المعطيات بشكل من المرونة والتحلي بالروح العلمية. آخذين بعين الاعتبار ما يراه على سبيل المثال **بيار بورديو** من ان:" تفحص مشكلة مطروحة في عالم مألوف، على اشخاص مألوفين...شرط تحول علاقة ما من العرفية الى المعرفة العلمية".[1]

[1] - P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique – suivie de trois études d'ethnologie kabyle- Genève, paris, 1972, p 156

2- عرض وتحليل البيـــانـات :

2- 1- وضع اطار الملاحظة :

1- حصر عناصر الوسط الذي ستجرى فيه الملاحظة :

1- ماهي مميزات الموقع الذي نريد ان نلاحظه ؟

أ) – وصف المكان :

من الخارج :

- مكان عمومي.
- وسط المنطقة .
- مساحة واسعة.
- بناء قديم ويعرف اعادة ترميمه من حيث الشكل .
- هناك هندسة معمارية خاصة، الجانب الزخرفة بآيات قرآنية منقوشة.
- زاوية سيدي عطاء الله مقابلة مباشرة للضريح يستقبل فيه الزوار.

من الداخل :

- قبر الضريح محاط او محمي ومغطى بإزار اخضر.
- قبرين آخرين من عائلة الضريح .
- مكان لجلوس الزوار و ممارسة طقوساتهم .
- وجود سلسلة و كرتين حديديتينللتبرك .
- صندوق مخصص لوضع الزيارات .
- شكل القبة من الداخل سداسي .

ب)– الجو العام الذي نلاحظه :

- هناك سلوكات غامضة يمارسها معظم الزوار.

2– ما نوع الاشخاص الذين نلتقي بهم ؟

- من مختلف الفئات (نساء، رجال، اطفال، شيوخ، عجائز) الا ان غالبيتهم نساء.
- من مختلف الاعمار لكن غالبيتهم في متوسط العمر .
- من مناطق مختلفة (ريف، حضر).
- من مستويات مختلفة حسب المظهر الخارجي .

3– لما يتواجد هؤلاء الاشخاص في المكان ؟

أ – الاسباب الشكلية :

- هناك من جاؤوا للسياحة .
- هناك من يمارسون بعض الطقوسات التي قد تكشف سبب زيارتهم .

4– ما نوع الاحداث المتوقعة ؟

أ) – نوع العلاقات المتوقعة التي تربط بين الاشخاص :

- قرابة .
- صداقة .
- زمالة (دراسة، عمل) .
- جيران .
- لا تربطهم علاقة .

ب)– ما الذي يمكن ملاحظته مما يقومون به من طقوسات ؟ :

- تعابير شفوية :
- الترحم امام قبر الضريح و الدعاء له .
- طلب الدعاء منه لغرض دنيوي والتوسل اليه.
- افعال يدوية :

- اشعال البخور والشموع .
- التبرك بأشياء خاصة من بقايا عائلة الضريح .

ج)– كيفية اداءها حسب ما امكن ملاحظته :

- مع نوع من الخوف او الرهبة .
- صمت و بكاء وتوسل .
- تقديس للمكان.

د) – مع من يتفاعل كل شخص ؟

- في البداية مع من حضر معهم .
- سرعان ما يندمج غالبيتهم مع الآخرين بحجة (نسب، الجهة او المنطقة، المرض، للتعارف فقط).

5 – ما هي الفترات الملائمة للملاحظة ؟

- جميع الفترات لكن افضلها :
- فترة الظهيرة .
- ايام آخر الاسبوع .
- المناسبات الخاصة بالضريح اوما يعرف بالوعدة ، الاعياد الدينية كالمولد النبوي، يوم عاشوراء.

اضافـات :

- يسمح لأي شخص بالدخول لزيارة الضريح وممارسة مختلف الطقوسات دون السؤال عن وجهته .
- تكرار رؤية نفس الاشخاص في مناسبات مختلفة .

ملاحظة: الطريقة المتبعة في كيفية وضع اطار الملاحظة مأخوذة من كتاب: موريس انجرس، مرجع سابق.

2-2- عرض شبكة الملاحظة :

تسجيل محتوى الملاحظات	غرضها	نوعها	مكان الملاحظة
- توجهنا في احد ايام نهاية الاسبوع الى منطقة تاجموت التي تبعد عن الولاية ب48كلم وفي احدى الساحات الواسعة للمنطقة لاحظنا توجه عدد كبير من الافراد نحو مكان محدد، مما اثار فضولنا لمعرفة الى اين يتجهون؟ سلكنا نفس الاتجاه الذين يسلكون الى ان قابلنا مباشرة وجود بعض الاضرحة المجاورة لبعضها وكأن المكان مخصص لأولياء المنطقة اوحراسها كما يسمونهم. الا ان الغالبية ان لم نقل الجميع كانوا يتجهون نحو ضريح محدد لاحد الاولياء الصالحين الا وهو ضريح سيدي عطاء الله، مما ترك فينا اكثر من انشغال ودفع بنا الى طرح العديد من الاسئلة والرغبة الكبيرة في الاجابة عنها بالبحث والتشخيص العلميين، ومن هنا كانت بداية رحلتنا البحثية هذه.	دراسة استكشافية	غير مقصودة	منطقة تاجموت
- **وصف الجانب الشكلي من الخارج:** يتواجد وسط المنطقة، يقابله مباشرة زاوية باسمه(زاوية سيدي عطاءالله)، بناء قديم يشهد بعض التصليحات الترميمية، سداسي الشكل، ذو لون ابيض وفي الاعلى بالاخضر، واجهته مزخرفة، له مدخل رئيسي ونوافذ صغيرة، يتوسط ساحة واسعة، امام القبة يوجود نقوشات في اعلى الباب مكتوب عليها آيات قرآنية وعبارة سيدنا ومولانا عطاء الله للتعريف بالضريح كما هو موجود في الصور الموجودة في الملاحق.	دراسة استطلاعية	مقصودة	ضريح سيدي عطاء الله

- **الضريح من الداخل:** يوجد مقابل المدخل الرئيسي للضريح مباشرة سلسلة حديدية طويلة معلقة في اعلى السقف لتمتد الى الارض وكرتين حديديتين سوداويتين تربطهما ببعضهما سلسلة قصيرة، خفيفتي الوزن نوعا ما موضوعتان على احدى نوافذ الضريح يقال انهما للتبرك، ليتوسط المكان من الداخل قبر الضريح (تابوته) مصنوع من خشب محاط ومحمي بسياج اخضر اللون له باب يفتح لكل من يطلب من مقدم الزاوية الاقتراب من قبر الضريح نزولا عند رغبة الزائر بحجة انه يريد التحدث الى الولي على انفراد كما طلب احد الزائرين وليس بالوحيد كما لاحظنا، بجانبه قبرين آخرين علمنا بعد السؤال عنهما انهما لقريبيه، في اعلى السقف يوجد الشكل الهندسي للقبة يعلق عليه ازار اخضر يغطي الضريح في شكل خيمة مرفوع من جانب الباب فقط، يوجد ايضا مساحة مخصصة لجلوس الزوار مفروشة لمن يريد المكوث هناك، كذلك صندوق لتبرعات اوصدقات الزوار، رفوف مخصصة لوضع الشموع والبخور في جميع زوايا الضريح، ولعلى الجانب الشكلي يبدو اكثر وضوحا في الصور المدرجة ضمن ملاحق الدراسة.	دراسة استطلاعية	مقصودة	ضريح سيدي عطاء الله
-نوع الاشخاص وسبب تواجدهم: توجهنا هذه المرة مباشرة لمكان الضريح كان الحضور معتبرا، اول ما لاحظناه وجود فئات عمرية وجنسية مختلفة لكن الغالبية كانت نساء وفي متوسط العمر، ايضا ما لفت انتباهنا ان توجهات الافراد كانت بشكل جماعي سواء كانوا عائلات	دراسة ميدانية	مقصودة	ضريح سيدي عطاء الله

اوتربطهم قرابة او علاقة اخرى المهم انهم كانوا يأتون مع مرافقيهم نادرا ما يأتون بشكل فردي، كانوا يقومون بممارسة سلوكات تكاد تكون متشابهة الى حد ما ونقصد بذلك التبرك بقبر الضريح وبمستلزمات موجودة بداخله تتمثل في السلسلة والكرتين التي تحثنا عنهما سابقا، حيث لاحظنا ان كل من يدخل المكان يحمل تلك السلسلة يتحزم بها لمدة معينة قبل اي ممارسة أخرى وكأنه سلوك إلزامي لكل زائر، ايضا الكرتين كان الزوار يقومون بلمسهما وحملهما، الى جانب التبرك حتى بجدران الضريح، كذلك اشعال البخور، ورش المكان بالعطر، لاحظنا ايضا تضرع وتوسل الزوار وقصد الولي بالدعاء طلبا للشفاء وغيرها من التعابير الشفوية بالنسبة لمن كانت اصواتهم مرتفعة مع تأدية ذلك بنوع من الخوف والبكاء و الرهبة والتقديس.			
– تفاعلات الزوار: مما لاحظناه ايضا ان الزوار كانوا في البداية يتفاعلون مع من حضروا معهم فقط من مرافقيهم، لكن سرعان ما يندمج غالبيتهم مع الزوار الآخرين بعد التحاور معهم كونهم يعانون من نفس المشكل اوالمرض اويشتركون في نفس سبب الزيارة ولديهم نفس الاعتقاد حول الضريح وهذا طبعا من خلال تبادل اطراف الحديث بينهم مما يعزز وجهة نظرهم هذه. وبالتالي لاحظنا ان الضريح يشكل كذلك مكان التقاء وتكوين صداقات جديدة بين الزوار.	دراسة ميدانية	مقصودة	ضريح سيدي عطاء الله

– **نوع الاحداث:** اقيم ككل سنة موسم الضريح اوما يسمى بوعدة سيدي عطاء الله اين حضر جمع كبير من الناس هناك من إعتاد الذهاب وهناك من يحضر لأول مرة، عائلات واقارب واصدقاء من ولايات مختلفة الى جانب طبعا سكان المنطقة. يرأسهم خدام او احباب الضريح كما يسمون انفسهم الذين يقومون على الاشراف على اطعام واقامة الزوار في الزاوية المخصصة لذلك والتي تقابل الضريح مباشرة . يومها اعدت الذبائح والولائم، اقيمت الاحتفالات سباق الخيول وعروضها، طلقات البارود في السماء، الحضرة اين قرعت انواع الطبول بشكل تصاعدي يبدأ ببطء ليرتفع الصوت وبشكل متسارع الى ان شعر الجميع بالإرهاق والتعب البادي على وجوههم.	دراسة ميدانية	مقصودة	ساحة الضريح
بينما كنا نقوم بملاحظتنا الميدانية صادفنا موكب عرس توقف عند ساحة الضريح لينزل كل من كان يركبه ويتجه نحول مدخل الضريح تتقدمهم العروس، وحين سألنا احدى مرافقاتهم اجابتنا انهم اتوا من احدى بلديات الولاية وهم متجهون نحو عين ماضي سألناهم لماذا توقفوا عند الضريح قالت من عاداتنا الا تذهب العروس الى بيت الزوجية قبل ان تمر على ضريح سيدي عطاء الله وتدور سبع مرات على قبره ليبارك زواجها، وفعلا قامت العروس بذلك.كانت الزغاريد وطلقات البارود تعج المكان الى جانب المدائح باسم الولي وتوزيع الحلوى وكأن المكان اصبح في جو طقوسي فريد من نوعه.	دراسة ميدانية	غير مقصودة	مكان الضريح

– بينما كنا نتحاور مع احد مبحوثينا لفت انتباهنا طلب احد الزائرات من مقدم الزاوية ان يرقي لابنها المريض التي كانت تصطحبه معها، اتجها مباشرة نحو الزاوية المقابلة التي تحدثنا عنها سابقا والتي يسكنها المقدم في الطابق العلوي مع افراد اسرته التي تتولى امور الزوار الذين ياتون من مناطق بعيدة ويرغبون في الاقامة لبضعة ايام، ويخصص الطابق السفلي للزوار، كان المكان واسعا وفيه العديد من الغرف منها ما هو مخصص للعائلات ومنها ما هو مخصص للرجال. جلسنا في احد المقاعد التي كان ينتظر فيها بعض الزوار دورهم للتحدث مع المقدم اين اكتشفنا انه يرقي المرضى بقراءة القرآن في الماء او الزيت، كما انه يداوي بالأعشاب الطبية ولعلى هذا الجانب يبدو اكثر وضوحا في دليل المقابلة التي اجريناها معه.من الملاحظ ايضا وجود عدد من الدراويش اوالزاهدين يتجولون في المنطقة.	دراسة ميدانية	غير مقصودة	زاوية سيدي عطاء الله
–الفترات الملائمة للملاحظة: ومن الملاحظ ايضا من خلال توجهاتنا الدائمة الى ميدان الدراسة ان ايام آخر الاسبوع هي الفترة المفضلة للزوار خصوصا السكان القادمين من مناطق بعيدة بينما يفضل سكان المنطقة اوقات الظهيرة بشكل يومي طبعا بحكم قطنهم بالمكان. بينما يصبح المكان معجوءا بالزوار ايام المناسبات الدينية كالمولد النبوي الشريف، يوم عاشوراء بحيث يفضل بعض الزوار التوجه الى الضريح وقضاء مثل هذه المناسبات هناك. الا ان يوم موسم الضريح هو اكثر الايام التي يحضر فيه الزوار بشكل لا تكاد تتسع المساحة باكملهالايستيعابهم.	دراسة ميدانية	مقصودة	ضريح سيدي عطاء الله

2-3- جدولة وتحليل بيانات الاستمارة:

2-3-1- الجداول البسيطة: والتي تتضمن جدولة البيانات الشخصية كمحور اول للاستمارة:

- الجدول رقم 02: يوضح فئة جنس زوار ضريح سيدي عطاء الله:

الجنس	التكرار	النسبة
ذكور	30	% 31,57
اناث	65	% 68,42
المجموع	95	% 100

- **القراءة الاحصائية للجدول رقم 02:** من خلال الجدول المدون اعلاه نلاحظ ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من فئة الاناث وذلك بنسبة **68,42%** بتكرار**65** مرة مقابل نسبة **31,57%** والمتكررة **30** مرة من فئة الذكور.

- القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 02: من خلال المعطيات العامة المتوصل اليها وبناءا على القراءة الاحصائية للجدول أعلاه نتوصل الى أن غالبية زورا الضريح من فئة الاناث كأعلى نسبة، مما يدل على أن المرأة هي الأكثر إقبالا على زيارة ضريح سيدي عطاء الله مقارنة بالرجل، والذي قد يعود لسبب توفر الوقت بالنسبة لها كون غالبيتهن ماكثات في البيت ممن هن من سكان المنطقة، كما لا يجدن معارضة من قبل عائلاتهم اذا تعلق الامر بضريح ولي مقارنة باماكن اخرى، فهي قد تجد في ذلك متنفسا لمشاكلها اليومية من جهة، ولراحتها النفسية والجسدية ان كانت ممن لديهن اعتقادا في بركة الولي من جهة أخرى.

فهناك من يفترض ان ذلك يمثل ثأر المرأة لنفسها على مستوى الممارسة الدينية، كفضاء تستمد منه سلطة دينية مضادة. أما في مستوى الزيارة أو التردد فالزاوية هي إحدى الفضاءات العامة النادرة التي بإمكانها التردد عليها بدون محرمات اجتماعية.[1]

[1] - لطيفة الأخضر، مرجع سابق، ص23.

– الجدول رقم 03 يوضح فئة السن:

السن	التكرار	النسبة
]16– 20[	05	%05,26
[21–25]	15	%15,78
[26–30]	15	%15,78
[31–35]	05	%05,26
[36–40]	10	%10,52
[41–45]	10	%10,52
[46–50]	10	%10,52
[51–55]	05	%05,26
[56–60]	20	%21,05
المجموع	95	%100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم03**:نلاحظ من خلال المعطيات المتوصل اليها والمدونة في الجدول أعلاه ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من فئة **[56–60]** وذلك بنسبة**21,05%** والمتكررة **20** مرة، تليها كل من فئة**[21–25]** وكذا فئة**[26–30]** بنسبة **15,78%** بتكرار **15**، لتصل النسبة الى **10,52%** بتكرار**10** مرات في كل من فئة**[36–40]**، وفئة **[41– 45]**، الى جانب فئة **[46 – 50]**، لتتضاءل النسبة الى **05,26%** المتكررة **05** مرات، في كل من فئة **]15–20[**، فئة **[31–35]** ، وفي فئة **[51 –55]**.

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 03: من خلال الفئات العمرية المجمعة وبناءا على جدولتها وقراءتها احصائيا نتوصل الى ان هناك تقاربا في النسب كما هو ملاحظ في الجدول اعلاه، مما يعني ان هناك اقبال من فئات عمرية مختلفة حتى وان كانت اعلى نسبة متواجدة لدى فئة المسنني نالا انها ليست كبيرة كما هو ملاحظ، مما يدل على ان الزيارت لليست مقتصرة على تلك الفئة فقط.

– الجدول رقم 04: يوضح الاصل الجغرافي لزوار ضريح سيدي عطاء الله :

الاصل الجغرافي	التكرار	النسبة
ريفي	25	%26,31
شبه ريفي	40	%42,10
حضري	10	%10,52
شبه حضري	20	%21,05
المجموع	95	%100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم 04:** نلاحظ من خلال الجدول ان غالبية زوار الضريح هم من اصل جغرافي شبه ريفي كما هو مبين في الجدول اعلاه وذلك بنسبة **42,10%** والمتكررة**40** مرة، مقابل نسبة**26,31%** بتكرار**25** مرة ممن هم من اصل ريفي، مقارنة بنسبة**21,05%** من الزوار ذوي الاصل الحضري بتكرار **20**مرة، مقابل نسبة **10,52%** والمتكررة **10**مرات ممن هم من اصل جغرافي شبه حضري.

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 04: بعد قراءة الجدول احصائيا من الملاحظ ان غالبية زوار الضريح هم من اصل جغرافي شبه ريفي كأعلى نسبية مما قد يعود لخصوصية المنطقة وللتحولات الحاصلة على البلدية مؤخرا من مرافق ومعدات مختلفة.

– الجدول رقم 05: المستوى التعليمي لزوار ضريح سيدي عطاء الله:

المستوى التعليمي	التكرار	النسبة
أمي	45	% 47,36
ابتدائي	20	% 21,05
متوسط	10	% 10,52
ثانوي	15	% 15,78
جامعي	05	% 05.26
المجموع	95	% 100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم 05:** من خلال الجدول نلاحظ ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله من فئة الاميون وذلك بنسبة **47,36%** والمتكررة**45** مرة، مقابل نسبة**21,05%** بتكرار**20** مرة ممن لهم مستوى تعليمي ابتدائي، تليها نسبة **15,78 %**بتكرار**15**مرة من الزوار الذين لديهم مستوى تعليمي ثانوي، في حين تصل نسبة من لهم مستوى تعليمي متوسط الى**10,52%** بتكرار**10**مرات، مقابل نسبة **05.26%** المتكررة **05** مرات من الزوار الذين لديهم مستوى تعليمي جامعي كنسبة اقل.

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 05: نلاحظ من خلال الجدول أعلاه ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من فئة الاميين، الا ان الملاحظ كذلك وجود من هم من مستويات تعليمية مختلفة حتى وإن كانت بنسبة قليلة الا انها موجودة. مما يعني أن هناك قبول لدى فئة المتعلميين من بمختلف مستوياتهم لزيارة ضريح الولي. فلو قمنا بعملية حسابية بسطية وجمعنا نسب الفئات ذوي المستويات التعليمية لتجاوزت النسبة 50 %، مما يعني ان زيارة الضريح ليست مقتصرة على الاميين فقط.

– الجدول رقم 06: يوضح الحالة العائلية لزوار ضريح سيدي عطاء الله:

الحالة العائلية	التكرار	النسبة
متزوج (ة)	75	% 78,94
أعزب (ة)	15	% 15,78
مطلق (ة)	05	% 05,26
أرمل (ة)	0	% 0
المجموع	95	% 100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم 06:** ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول اعلاه ان الحالة العائلية لغالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله من فئة المتزوجون كما هو موضح في الجدول رقم **05** كأعلى نسبة وذلك بنسبة **78,94%** والمتكررة **70**مرة، مقابل نسبة **15,78%**بتكرار مرة **15** مرة من الزوار الذين ينتمون الى فئة العازبين، مقارنة بنسبة **5,26%**المتكررة **05**مرات من الزوار الذين ينتمون الى فئة المطلقين، لتنعدم النسبة الى**0%** من الزوار الذين ينتمون الى فئة الارامل من المبحوثين.

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 06: بعد قراءتنا للجدول اعلاه احصائيا توصلنا الى ان الحالة العائلية لغالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله مستقرة وبنسبة كبيرة، اذا اخذنا بعين الاعتبار انهم من فئة المتزوجين، الا ان هذه الفئة التي قد نحكم عليها بالمستقرة هي الاكثر اقبالا على زيارة الضريح مما يدفع بنا الى التساؤل حول سبب تلك الزيارت، ربما لوجود مشاكل عائلية ومن ثم الهروب بحثا عن متنفس من خلال الزيارات. فقد يحمل ذلك الاستقرار في داخله حالات أخرى من اللا إستقرار مع العلم انه حالة طبيعية لتعايش هؤلاء البشر.

– الجدول رقم 07: يوضح الوضعية المهنية لزوار ضريح سيدي عطاء الله :

الوضعية المهنية	التكرار	النسبة
بطال	60	% 63,15
متعاقد	15	% 15,78
مثبت	10	% 10,52
عامل حر	10	% 10,52
المجموع	95	% 100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم 07:** نلاحظ من خلال الجدول ان اعلى نسبة لوضعية زوار ضريح سيدي عطاء الله المهنية تتمثل في فئة البطالين وذلك بنسبة**63,15%** والمتكررة **60** مرة، مقابل نسبة **15,78%**بتكرار**15** مرة من الزوار الذين ينتمون الى فئة المتعاقدين، مقارنة بنسبة **10,52%** المتكررة **10** مرات من الزوار الذين ينتمون الى فئة كل من المثبتين وكذا فئة العمال الاحرار بنسبة متساوية كما هو مدون اعلاه .

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 07: بعد قراءتنا الاحصائية للجدول أعلاه سنحاول اعطائه دلالة سوسيولوجية، حيث نستخلص بعد ان توصلنا الى ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من فئة البطالين وبنسبة كبيرة، مما قد يدفعنا الى القول ان سبب زيارتهم قد يكون ماديا بالدرجة الاولى، كون تلك الزيارت لا تكلفهم الكثير سواء توجهوا طلبا للشفاء او بحثا عن راحة نفسية. نظرا لأن وضعهم المادي قد لا يسمح بذلك. الا ان هذا لايمنع من وجود من لهم مستوى دخل معين ويأتون لزيارة الضريح الا ان وجهات الزيارة قد تختلف من فئة لأخرى.

– الجدول رقم 08: يوضح البنية العائلية لزوار ضريح سيدي عطاء الله:

البنية العائلية	التكرار	النسبة
نووية	30	% 31,57
ممتدة	65	% 68,42
المجموع	95	% 100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم 08:** من خلال الجدول المدون اعلاه نلاحظ ان غالبة زوار ضريح سيدي عطاء الله ينحدرون من بنية عائلية ممتدة وذلك بنسبة **68,42%** والمتكررة **65** مرة، مقارنة بنسبة **31,57%** بتكرار **30** مرة من الزوار الذين ينحدرون من بنية عائلية نووية كنسبة أقل .

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 08: من خلال الجدول أعلاه وبعد قرائته احصائيا نتوصل الى ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله ينتمون الى عائلات ممتدة، مما قد يدل على عدم استقلاليتهم من جهة، والى سهولة تلقي افراد اسرتهم لما يروى عن الضريح من كرامات وسمات، الى جانب الممارسات التي قد يقلدونها اثناء اصطحابهم لزيارة الضريح بشكل جماعي من جهة اخرى، وهذا ما لاحظناه اثناء فترة الملاحظة من زيارات جماعية لفئات عمرية مختلفة.

وبالتالي دمج وعي الفرد نحو وعي جماعة اسرته بشكل تلقائي كونها تشكل محيطه الذي نشأ فيه، وبالتالي استمرارية لما يعتقد حول الولي من خلال تلك الاسر الممتدة.

– الجدول رقم 09: يوضح مستوى الدخل لزوار ضريح سيدي عطاء الله:

مستوى الدخل	التكرار	النسبة
ضعيف	05	% 05,26
متوسط	25	% 26,31
مرتفع	0	% 0
لا يوجد	65	% 68,42
المجموع	95	% 100

– **القراءة الاحصائية للجدول رقم09:** ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول رقم 09 ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله ليس لديهم مستوى دخل محدد وذلك بنسبة **68,42%**بتكرار **65** مرة، مقابل نسبة **26,31 %** المتكررة **25** مرة من الزوار الذين لديهم مستوى دخل متوسط، مقارنة بنسبة **05,26%** بتكرار **05** مرات من زوار الضريح الذين لديهم مستوى دخل ضعيف، لتنعدم النسبة الى **0%** من الزوار الذين لديهم مستوى دخل مرتفع.

– القراءة السوسيولوجية للجدول رقم 09: بعد قراءة الجدول اعلاه احصائيا نتوصل الى ان غالبية زوار الضريح ليس لديهم مستوى دخل معين بناءا على اجاباتهم طبعا وبنسبة كبيرة مما قد يبرر تواجدهم نظرا لظروفه المادية ومن الاجنماعية المزرية بصفة عامة، ولأن ظروف الحياة تتطلب في ابسط امورها الجانب المادي فقد يتعذر على هؤلاء التأقلم معها مما يشكل لهم مشاكل نفسية وجسدية بسبب ذلك، ولعلى من الامور التي بإمكانهم القيام بها بحثا عن متنفسا ما لمختلف تلك المشاكل التوجه لزيارة ضريح الولي.

2– 3– 2 – الجداول المركبة: والتي تتضمن جدولة اهم ما تتضمنه محاور الاستمارة من مؤشرات تعكس فرضيات الدراسة:

2 – 3– 2 – 1- تحليل بيانات الفرضية الاولى:

– الفرضية الاولى: يساهم الموسم السنوي للضريح في استمرار وعي الافراد بالزيارة.

–الجدول رقم10:يوضح علاقة حضور زوار ضريح سيدي عطاء الله لموسمه السنوي وسبب ذلك.

حضور الموسم	الكبار فقط		الصغار كذلك		المجموع	
سبب الحضور	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار
الترفيه عن النفس	% 5, 26	05	%10,52	10	%15,78	15
م.ع.ذكرى الموسم	% 5,26	05	% 52,63	50	%57.89	55
ت. للأجيال القادمة	% 5,26	05	%21,05	20	%26,31	25
المجموع	%15,78	15	%84,21	80	%100	95

– التحليل الإحصائي للجدول رقم 10: نلاحظ من خلال الجدول أعلاه أن نسبة **52,63%** والمتكررة 50 مرة من الزوار ممن يحضرون الموسم السنوي لضريح سيدي عطاء الله يصطحبون معهم الصغار كذلك للمحافظة على ذكرى الموسم كأعلى قيمة، تليها نسبة **21,05%** بتكرار **20** مرة ممن يصطحبون الصغار معهم لترسيخ ذكرى الموسم للأجيال القادمة، لتصل النسبة الى **10,52%** والمتكررة **10** مرات منهم ممن يصطحبونهم معهم للترفيه عن النفس، لتتضاءل النسبة الى حد **5,26%** والمتكررة **05** مرات في جميع الفئات المتبقية بنسب متساوية كما هو موضح في الجدول اعلاه ونقصد بذلك ان نسبة 5,26**%**بتكرار **05** مرات من زوار الضريح الذين لا يصطحبون معهم الصغار تتوزع بشكل متساوي على سبب حضورهم الموسم من ترفيه عن النفس، الى المحافظة على ذكرى الموسم، وكذا ترسيخه للأجيال القادمة .

-التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 10: من خلال المعطيات البحثية التي توصلنا اليها واستنادا الى التحليل الاحصائي المدون اعلاه نتوصل الى ان غالبية الزوار يصطحبون معهم جميع أفراد أسرتهم الكبار والصغار، وذلك بنسبة **52,63%**سواء كان ذلك لترسيخ ذكرى الموسم في اذهان الصغار منهم كنسبة اكبر، ولتدعيم استمرارية وعيهم بزيارة الضريح ، او للمحافظة على ذكرى الموسم، وكذا للترفيه عن النفس .

مما قد يفسر انهم كانو يقيمون تلك الاحتفالات بحكم اقامة الولي الصالح سيدي عطاء الله لها سابقا في مثل ذلك الوقت من السنة في فترة الخريف. وبالتالي عندما يحضرون الموسم يشكل ذلك استمرارية رغبتهم في زيارة ضريحه في الاوقات العادية أوالمناسبات الاخرى التي تقام لدى زاوية الضريح خصوصا أيام الاعياد والمناسبات الدينية كما حدثنا عن ذلك مقدم الزاوية الحالي في المقابلة التي اجريناها معه من جهة، وحضورنا لمثل تلك المواسم بغرض اجراء ملاحظاتنا بالمشاركة، وهنا يحضرنا ما تحدث عنه اسبينوزا من أن "نزوع شيء ما الى استمرارية وجوده وحفظ ذاته ما هو إلا جوهر الشيء نفسه ويشير مصطلح conatus الى ذلك الجوهر الذي يعني الاستمرارية في الوجود".[1]

[1]- بيار بورديو، **أسباب علمية– إعادة النظر بالفلسفة–**، دار الازمنة الحديثة، بيروت، ط1، 1998.

– الجدول رقم11: يوضح العلاقة بين حضور زوار الضريح لموسمه السنوي مع مدى الالتزام بحضوره كل سنة حسب متغير الجنس

حضورالموسم السنوي للضريح		اختياري				الزامي				المجموع	
		ذكور		اناث		ذكور		اناث			
		ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت
	غالبا	% 0	0	%5,26	05	% 0	0	%5,26	05	%10,52	10
	دائما	%15,78	15	42,10%	40	%10,52	10	%5,26	05	73,68%	70
	احيانا	%5,26	5	%5,26	05	% 0	0	% 0	0	%10,52	10
	ابدا	% 0	0	% 0	0	% 0	0	%5,26	05	%5,26	05
المجموع		%21,05	20	%52,63	50	%10,52	10	%15,78	15	% 95	100
		70		73,68		25		%6،31			

–التحليل الإحصائي للجدول رقم 11: من خلال قراءتنا الإحصائية للجدول، تبين لنا أن نسبة **42,10** %بتكرار **40** مرة كأعلى قيمة من فئة الاناث اللواتي يحضرن الموسم السنوي للضريح بشكل اختياري و يلتزمن دائما بحضوره كل سنة ، تليها نسبة **15,78** % والمتكررة 15 مرة من الذكور الذين يحضرون الموسم السنوي بشكل اختياري ويلتزمون دائما بحضوره كل سنة، مقارنة بـ **10,52** %بتكرار **10** مرات منهم ممن يحضرونه بشكل الزامي ويلتزمون دائما بحضوره كل سنة كنسبة أقل، لتتضاءل النسبة بشكل متساوي في الفئات المتبقية الى **5,26**% المتكررة 05 مرات وذلك في كل من فئة الاناث اللواتي يحضرن الموسم السنوي للضريح بشكل الزامي ويلتزمن بحضوره غالبا ودائما كل سنة مقارنة بـ **5,26** % بتكرار 05 مرات كذلك منهن ممن لا يلتزمن ابدا بحضوره كل سنة ، في حين ان نسبة **5,26**% المتكررة 05 مرات ايضا منهن ممن يحضرنه بشكل اختياري ويلتزمن بحضوره غالبا واحيانا كل سنة، لتتقارب النسبة كذلك الى **5,26** % بتكرار 05 مرات في فئة الذكور الذين يحضرون الموسم السنوي للضريح ويلتزمون بحضورهاحيانا كل سنة .

– التحليل السوسيولوجي للجدول رقم11: من خلال الجدول أعلاه واستنادا إلى التحليل الإحصائي نلاحظ أن هناك من الزوار من يحضر الموسم السنوي لضريح سيدي عطاء الله عن اختيار منهم الا ان غالبيتهم من يحضرونه بشكل الزامي مرجعين تلك الالزامية الى عدم قدرتهم عن مخالفة ذلك الموعد السنوي مما يعزز استمرارية وعيهم بزيارة ضريح الولي، ذلك الضريح الذين لايستطيعون مخالفة حضور موسمه السنوي، بينما يرجع من يحضرونه عن اختيار منهم الى رغبة في ذلك فقط.

مما يدفعنا الى القول ان الظاهرة وكأنها إلزامية أو قهرية على حد تعبير اميل دوركاييم يفرضها الوعي الجمعي على وعي كل فرد زائر. حيث يقول: "يمكن معرفة الظاهرة الاجتماعية بأنها تنطوي على قوة قاهرة خارجية، وبأنها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع، أو يمكن أن تباشره عليهم. ومن الممكن ان يتعرف المرء على وجود هذا القهر بدوره إما بوجود بعض العقوبات التي حددتها القوانين، وإما بالمقاومة التي تعترض كل محاولة فردية ترمي الى التمرد على الظاهرة الاجتماعية".[1]

وبالتالي نتوصل الى ان تلك الالزامية في حضور الموسم تساهم في استمرارية وعي الافراد بزيارة ضريح سيدي عطاء الله .

على اعتبار ان الموسم لحظة تجديدية لعلاقة الإنسان بحقل القداسة ورسم لمعالم وحدود وكذا تداخل الجماعات والفئات الاجتماعية، وهو ما يجعله تجميعا لأشكال المتخيل الجمعي وأنماط المعتقدات الكونية والمحلية.[2]

[1] – إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، تر: عبد الرحمان بوزيدة، ط2، 1990.

[2] – نور الدين الزاهي، **المقدس الاسلامي**، دار توقبال، المغرب ، (ب.ط)، 2005، ص- ص 50 – 52 .

-الجدول رقم(12) يوضح العلاقة بين اقامة الزوار للاحتفالات المصاحبة للموسم احياءا للتقاليد ام لان الولي كان يقيمها سابقا.

اقامة الاحتفالات	احياءا للتقاليد		لسبب آخر		المجموع	
لان الولي كان يقيمها	ن	ت	ن	ت	ن	ت
نعم	%5.26	05	%68,42	65	%73,68	70
لا	%5.26	05	%10,52	10	%15,78	15
المجموع	%10,52	10	%89,47	85	%100	95

- التحليل الإحصائي للجدول رقم 12: ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول أن نسبة **68,42%** المتكررة **65** مرةكأعلى قيمة تتمثل فيفئة الزوار الذين يقيمون الاحتفالات لسبب آخر وهو ان الولي كان يقيمها سابقا مقابل نسبة **10,52%** المتكررة **10** مرات منهم ممن يقيمون تلك الاحتفالات لسبب آخر لا يتمثل في ان الولي كان يقيمها، مقارنة بنسبة **5.26%**بتكرار**05** مرات والمتمثلة في فئة الزوار الذين يقيمون تلك الاحتفالات احياءا للتقاليد ولان الولي كان يقيمها سابقا، لتتكرر النسبة **5.26%**منهم ممن يقيمون تلك الاحتفالات لكن ليس لسبب ان الولي كان يقيمها .

-التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 12: من خلال الجدول المشار إليه أعلاه نلاحظ أن هناك من الزوار من يقيم تلك الاحتفالات المصاحبة للموسم احياءا للتقاليد، وهناك من يقيمها لسبب آخر والمتمثل في حسب اجابات الغالبية ان الولي سيدي عطاء الله هو من كان يقيمها.

وبالتالي استمرارية الممارسات التي كان يؤديها الولي بعد مماته قد تدل على استمرارية وعيهم بزيارته من خلالاقامتهم لما كان يقوم به من ممارسات يوم او ايام الموسمالسنوي، فإعادة تكرارهم لها إحياءا لما كان يقوم به الولي سابقا يعزز استمرار وعيهم بزيارة ضريحه ويرسخ في أذهانهم ويجدد كل سنة وعيهم بذلك .

واذا اعتبرنا الموسم كطقس يمارس من قبل الزوار يحضرنا ما اشار اليه دوركايم في ان الطقوس هي ربط الحاضر بالماضي والفرد بالجماعة، فالوظيفة الحقيقية للطقس لا تكمن في التأثيرات الخاصة والمحددة التي يبدو أنه يهدف اليها، التي من خلالها تميزه عادة ولكن في الحركة الشاملة، التي وإن بقيت دائما وفي كل مكان مشابهة لنفسها، إلا أنها مع ذلك قابلة لأخذ أشكال مختلفة بحسب الظروف". انه يثير أخيرا مشكل فعالية الطقس الذي تضطر أيضا انتربولوجيا الشأن المعاصر أن تجد له حلا، وبالنسبة إليه يوجد الجواب في المجتمعي: "فالطقس ينتج حالات ذهنية جماعية تنتج عن حدث اجتماع الجماعة".ما هو مهم هو كون أفراد ما مجتمعين يحسون بالمشاعر ذاتها ويعبرون عن أنفسهم بأفعال مشتركة، هذا كله يقودنا إلى الفكرة نفسها الطقوس، قبل كل شيء هي الوسائل التي من خلالها تؤكد من جديد جماعة بشرية حضورها دوريا. ويختم تحليله بشرح أن الحياة الجماعية عندما تصل إلى درجة معينة من الفعالية" – عندما تتوفر شروط ديموغرافية ومجتمعية وثقافية — توقظ الحياة الدينية، لأنها تحدث حالة الجيشان، وتغير شروط النشاط النفسي، إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى تثبيت وتقوية المشاعر الجماعية بين فترات منتظمة ".[1]

لنصل الى ان اقامة غالبية الزوار لمثل تلك تلك الاحتفالات المصاحبة للموسم السنوي للضريح وحضورها بسبب ان الولي كان يقيمها سابقا كما توصلنا اليه في التحليل الاحصائي سابقاكأعلى نسبة المتمثلة في **73,68%** حفاظا على افعاله واستمرارا لها يدفعنا الى القول ان استمرارية القيام بتلك الممارسات يعزز استمرارية الوعي بزيارته بشكل جماعي ومستمر، مما يعزز صحة ما افترضناه نسبيا.

[1] - مارتين سيغالان، مرجع سابق، ص53 .

2 – 3– 2 – 2- تحليل بيانات الفرضية الثانية :

–الفرضية الثانية: الاختلاف بين الفئات الاجتماعية هو الذي يفسر الاختلاف بين مستويات وعي الزوار.

–الجدول رقم (13):يوضح علاقة متوسط المستوى التعليمي لأفراد اسرة زوار الضريح بمن يتوجه منهم لأداء الزيارة

م. س.ت	امي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		المجموع	
يتوجه	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت
اناث	%5.26	05	%10,52	10	% 0	0	%5.26	05	%0	0	%21,05	20
ذكور	%0	0	% 0	0	% 0	0	% 0	0	% 0	0	%0	0
ا. ذ	%10,52	10	%31,57	30	%10,52	10	%21,05	20	%5.26	05	%89,47	85
المجموع	%15,78	15	%42,10	40	%10,52	10	%26,31	25	%5.26	05	%100	95

– التحليل الإحصائي للجدول رقم13: نلاحظ من خلال الجدول اعلاه ان نسبة **31,57%** بتكرار **30** مرة كأعلى نسبة تتمثل في فئة الزوار الذين لدى افراد اسرتهم متوسط مستوى تعليمي ابتدائي ويحضرون لزيارة ضريح سيدي عطاء الله ذكورا واناثا، مقارنة بنسبة **21,05%** المتكررة **20** مرةمن الزوار الذين لدى افراد اسرتهم متوسط مستوى تعليمي ثانوي ويحضرون لزيارة ضريح سيدي عطاء الله ذكورا واناثا، لتتضاءل النسبة الى **10,52%** بتكرار**10**مرات في كل من فئة الزوار الذين ليس لدى افراد اسرتهم مستوى تعليمي اميون ويحضرون لزيارة ضريح سيدي عطاء الله ذكورا واناثا، مقابل فئة الزوار الذين لدى افراد اسرتهم متوسط مستوى تعليمي ابتدائي ويحضر منهم لزيارة ضريح سيدي عطاء الله الاناث فقط بنسبة كذلك **10,52%**بتكرار**10**مرات، لتصل النسبة الى **5.26%** المتكررة **05** مرات في كل من فئةالزوار الذين ليس لدى افراد اسرتهم مستوى تعليمي اميون ويحضر منهم لزيارة ضريح سيدي عطاء الله الاناث فقط، لتتكرر النسبة الى **5.26%** المتكررة **05** مرات في فئة الزوار الذين لدى افراد اسرتهم متوسط مستوى تعليمي ثانوي ويحضر منهم لزيارة ضريح سيدي

عطاء الله الاناث فقط، مقابل تكرار النسبة **5.26%** المتكررة **05** مرات كذلك في فئة الزوار الذين لدى افراد اسرتهم متوسط مستوى تعليمي جامعي ويحضر منهم لزيارة ضريح سيدي عطاء الله الذكور فقط. لتنعدم النسبة الى **0%** في الفئات المتبقية.

– التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 13: بعد قرائتنا الاحصائية للجدول اعلاه اين توصلنا كما هو مشار في الجدول اعلاه الى ان متوسط المستوى التعليمي لاسر زوار ضريح سيدي عطاء الله ابتدائي كما تبينه نسبة**42,10%**وبأنهم يتوجهون لزيارة الضريح ذكورا واناثا بنسبة **31,57%**كأعلى نسبة، لتتضاءل النسبة تقريبا كلما كان متوسط المستوى التعليمي لاسر زوار الضريح اعلى .

لنستخلص ان لمتوسط المستوى التعليمي لزوار ضريح سيدي عطاء الله اثر في التوجه لزيارته بشكل جماعي ذكورا و اناثا، مما يدل على ان متوسط المستوى التعليمي كاحد مؤشرات الفئات الاجتماعية الى جانب مؤشر الجنس اعطى لنا تفسرا لاختلاف مستويات وعي الزوار، فكلما كانت الفئة تنتمي الى متوسط مستوى تعليمي اقل كلما كانت الزيارات بشكل جماعي ذكورا واناثا بينما كلما كان متوسط المستوى التعليمي لاسر زوار الضريح اعلى كلما تضاءل توجه الزوار لاداء الزيارة بشكل جماعي ذكورا واناثا. مما يدفعنا الى القول ان ذلك الحضور الجماعي لاسر زوار الضريح يعزز اعادة تشكل وعيهم الجمعي بالزيارة بشكل مستمر.

-الجدول رقم(14) يوضح العلاقة بين المستوى التعليمي لزوار ضريح سيدي عطاء الله وسبب زيارتهم له:

م.التعليم	امي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		المجموع	
الزيارة في	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت
ح.مرض	47,36%	45	21,05%	20	10,52%	10	10,52%	10	0%	0	%89,47	85
ص.جيدة	0%	0	0%	0	0%	0	%05.26	05	05.26%	05	%10,52	10
المجموع	47,36%	45	21,05%	20	10,52%	10	15,78%	15	05.26%	05	%100	95

- التحليل الإحصائي للجدول رقم 14: نلاحظ من خلال الجدول المدون اعلاه ان اعلى نسبة تتمثل في فئة الزوار الأميون الذين يتوجهون لزيارة الضريح وهم في حالة المرض والمقدرة بنسبة **47,36%** والمتكررة **45** مرة مقابل نسبة **21,05%** بتكرار**20** مرة في فئةالزوار الذين لديهم مستوى تعليمي ابتدائي والذين يتوجهون لزيارة الاضرحة في حالة المرض. مقارنة بنسبة **10,52%** بتكرار**10**مرات في كل من فئة الزوار الذين لديهم مستوى تعليمي متوسط وثانوي الذين يتوجهونلزيارة الضريح في حالة المرض، لتتضاءل النسبة الى **05.26%** بتكرار **05**مرات في فئة الزوار ذوو المستوى التعليمي الثانوي والجامعي ممن يتوجهون لزيارة الضريح وهم في صحة جيدة، في حين تنعدم النسبة الى **0%** بتكرار منعدم في كل من فئة الزوار الذين لديهم مستوى تعليمي جامعي ويتوجهون لزيارة الضريح في حالة المرض لتتكرر النسبة في فئة الزوار الذين ليس لديهم مستوى تعليمي وكذا فئة الزوار الذين لديهم مستوى تعليمي ابتدائي ومتوسط ممن يتوجهون لزيارة وهم في صحة جيدة.

-التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 14: من خلال الجدول المدون اعلاه وبعد قرائته احصائيا نستنتج ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله سواء الاميون منهم او ذوو مستويات تعليمية مختلفة يتوجهون لزيارة الضريح وهم في حالة المرض اكثر من توجههم وهم في صحة جيدة وذلك بنسبة **89,47%** مقابل **10,52%** فقط ممن يتوجهون لزيارة الضريح وهم في صحة جيدة.

الى جانب استخلاص وبالعودة طبعا للمعطيات المحصل عليها من ميدان الدراسة وكما هو مدون في الجدول اعلاه انه كلما كان المستوى التعليمي ادنى كلما كانت توجهات الزوار فقط في حالة المرض متزايدة. حيث نجد ان نسبة **47,36%** تمثل الزوار الذين ليس لديهم مستوى تعليمي (اميون) وهم من يتوجهون لزيارة الضريح وهم في حالة المرض فقط، لتتناقص النسبة كما هو ملاحظ كلما كان المستوى التعليمي اعلى، لتنعدم تماما في فئة الزوار الذين لديهم مستوى تعليمي جامعي. مما يدل على انه كلما كان المستوى التعليمي اعلى كلما كانت توجهات الزوار نحو الضريح وهم في صحة جيدة، بينما كلما قل المستوى التعليمي لزوار الضريح كلما كانت توجهاتهم نحوه في حالة المرض بحثا عن الشفاء.

لنصل الى ان الاختلاف في المستويات التعليمية يفسر الاختلاف في سبب توجهات الزوار وبالتالي الاختلاف في مستويات وعي الزوار كلما كان هناك اختلاف في مستوياتهم التعليمية كأحد مؤشرات الفئات الاجتماعية. ومنه نستطيع القول انه يمكن اثبات صحة ما افترضناه نسبيا ضمن الفرضية الثانية المقترحة .

-الجدول رقم(15): يوضح الوضعية المهنية ومستوى دخل زوار ضريح سيدي عطاء الله وعلاقتها بمضمون ما يطلبونه عند قيامهم بالتبرك:

و.م / ط.ب		بطال				متعاقد				مثبت				عامل حر				المجموع
		ض	م	ف	لا	ض	م	ف	لا	ض	م	ف	لا	ض	م	ف	لا.	
شفاء من مرض	ت	05	00	00	45	00	15	00	00	00	05	00	00	00	10	00	00	80
	ن	05.26%	%0	%0	47,36%	%0	15,78%	%0	%0	%0	05.26%	%0	%0	%0	10,52%	%0	%0	84,21%
قضاء امر ما	ت	00	00	00	10	00	00	00	00	00	50	00	00	00	00	00	00	15
	ن	%0	%0	%0	10,5%	%0	%0	%0	%0	%0	05.26%	%0	%0	%0	%0	%0	%0	15,78%
ج		63,15% 60				15,78% 15				10,52% 10				10, 52% 10				100%

- التحليل الإحصائي للجدول رقم 15: ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول اعلاه ان اعلى نسبة تتمثل في فئة زوار ضريح سيدي عطاء الله من البطالين الذين ليس لديهم مستوى دخل وممن يطلبون بركة الولي للشفاء من المرضبنسبة **47,36%** المتكررة **45** مرة، مقابل نسبة **15,78%** بتكرار **15**مرة من في فئة زوار ضريح سيدي عطاء الله من العمال المتعاقدين الذين لديهم مستوى دخل متوسط وممن يطلبون بركة الولي للشفاء من المرض. مقارنة بنسبة **10,52 %**بتكرار **10**مرات في كل من فئة زوار ضريح سيدي عطاء الله من البطالين الذين ليس لديهم مستوى دخل وممن يطلبون بركة الولي لقضاء امر ما، لتتكرر النسبة**10,52 %** في فئة زوار ضريح سيدي عطاء الله ممن يمارسون العمل الحر والذين لديهم مستوى دخل متوسط وممن يطلبون بركة الولي للشفاء من المرض. في حين تتضاءل النسبة الى**05.26%** بتكرار **05** مرات في كل من فئة زوار ضريح سيدي عطاء الله من البطالين الذين لديهم مستوى دخل ضعيف وممن يطلبون بركة الولي للشفاء من المرض، لتتقارب النسبة **05.26%** في فئة زوار ضريح سيدي عطاء الله من العمال المثبتين الذين لديهم مستوى دخل

متوسط وممن يطلبون بركة الولي للشفاء من المرض وكذا لقضاء امر ما بشكل بنسبة متقاربة ، لتنعدم النسبة الى **0%** بتكرار منعدم في الفئات المتبقية كما هو مدون اعلاه .

– التحليل السوسيولوجي للجدول رقم15: بعد جدولة المعطيات نتوصل الى ان نسبة **63,15%** من زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من فئة البطالين، مع العلم ان مفهوم البطال في حد ذاته غير محدد لذلك يصعب علينا نحن فعل ذلك. الى جانب التوصل احصائيا الى ان نسبة **84,21 %** من الزوار الذين يطلبون بركة الولي بحثا عن الشفاء من المرض مقابل نسبة **15,78%** من الفئات المتبقية من مختلف الوضعيات المهنية وبمستويات دخل متذبذبة.

من خلال ما سبق نستنتج ان الوضعية المهنية للزوار او مستوى دخلهم ان وجد والتي لها علاقة مباشرة بوضعيتهم الاجتماعية، تعكس مستوى تفكيرهم اثناء الزيارة وقيامهم بمختلف التبركات الواعية. ففي فئة البطالين قد يعود سبب تبركهم بالولي بحثا عن الشفاء مما يعانون من امراض جسدية كانت او نفسية، نظرا لعدم توفر الظروف المادية لهمللتوجه الى الاطباء بالضرورة، من جهة كون التبرك بالولي لا يكلفهم الكثير. ومن جهة ثانية اين تتوزع النسب في الفئات المتبقية يعود لاعتقادهم انهم من خلال تلك التوجهات واستمداد بركة الولي من تلك المستلزمات (السلسلة والكرتين) سيشعرونبالراحة الجسدية والنفسية حتى وان كانت ظروفهم المادية تسمح لهم بالتوجه الى زيارة الاطباء الا ان يفضلون قصد الولي واستمداد بركته. الى جانب ان النسبة المتبقية من المجموع الكلي للزوار تقصد الولي بطلب البركة منه لقضاء امور مختلفة في اعتقادهم انهم سيجدون الحلول لها بعد قيامهم بمثل تلك التبركات الواعية.

لنتوصل الى ان الاختلاف في وضعية الزوار المهنية كإحدى مؤشرات الفئات الاجتماعية المدروسة يفسر الاختلاف في السبب الكامن وراء ممارستهم للتبرك الاستمدادي عن وعي منهم، مما يضمن استمرارية اعادة تشكله . لتتحقق نسبيا فرضيتنا الثانية المقترحة.

2 – 3– 2 – 3- تحليل بيانات الفرضية الثالثة :

الفرضية الثالثة: هناك هيمنة رمزية على وعي زواره تدفعهم الى ممارسة التبرك الاستمدادي به.

– الجدول رقم(16):يوضح الحالة العائلية لزوار الضريح وعلاقتها بسبب ممارستهم للتبرك به.

الحالة العائلية	متزوج ة		اعزب ة		مطلق ة		ارمل ة		المجموع	
سبب ممارسة التبرك	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت
طلب الشفاء	%63,15	60	%5,78	15	%05,26	05	%0	0	%84,21	80
قضاء امر ما	%15,78	15	%0	0	%0	0	%0	0	%15,78	15
المجموع	%78,94	75	15,78	15	%05,26	05	0	0	%100	95

–التحليل الإحصائي للجدول رقم16: من خلال قراءتنا الإحصائية للجدول أعلاه تبين لنا أن نسبة**63,15%** بتكرار**60** مرة كأعلى نسبة من الزوار تمثلت في فئة المتزوجين الذين يعود سبب ممارستهم للتبرك طلبا للشفاء من المرض، مقابل **15,78%** المتكررة**15** مرة منهم من يعود سبب تبركهم لقضاء امر ما، لتتقارب النسبة مع فئة العازبين الذين يعود سبب ممارستهم للتبرك طلبا للشفاء من المرض، مقارنة مع **05,26 %** بتكرار 05 مرات من المطلقين الذين يعود سبب ممارستهم للتبرك طلبا للشفاء من المرض، في حين تنعدم النسبة الى**0 %** في الفئات المتبقية ونقصد بذلك فئة المطلقين والعازبين الذين لا يعود سبب ممارستهم للتبرك لقضاء امر ما ، وكذا انعدامها في فئة الارامل في كلا الاحتمالين طلب الشفاء وقضاء امر ما.

-التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 16: بعد قراءتنا للجدول أعلاه احصائيا واستخراجنا لابرز النسب التي تخدم فرضياتنا البحثية او احد مؤشراتها تمهيدا للجداول اللاحقة، اين توصلنا الى ان نسبة **78,94%** من الزوار متزوجين، وبان نسبة من المجموع الكلي للزوار يستمدون بركة الولي طلبا للشفاء من الامراض. مما يدفعنا الى التساؤل بما ان الحالة العائلية لغالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله متزوجون الا يفترض ان هناك نوع من الاستقرار مهما كان نوعه على الاقل، الذلك معظم توجهاتهم تكون من اجل البحث عن الشفاء من الامراض؟، في حين الحالات الاخرى الا يفترض ان تطلب بركة الولي بحثا عن امور اخرى من بينها البحث عن ذلك الاستقرار العائلي على سبيل الامثال؟، حيث ان تلك الفئات كذلك كانت تقصد الولي وتطلب بركته لتشفى مما تعانيه من امراض فقط، هذا ما لمسناه اثناء فترة بحثنا الميدانية وكما هو واضح في الجدول اعلاه حيث نلاحظ انعدام وجود اية اجابه في الخانات المخصصة لذلك. وبالتالي تعد الحالة العائلية لزوار ضريح سيدي عطاء الله احد المؤشرات المأخوذة كعينة من مجتمع البحث لذا حاولنا الوقوف عليها بحثا عن ذلك الاثر في اعادة تشكل وعي الزوار الجمعي من خلال ابرز الممارسات التي يقومون بها اثناء الزيارة والمتمثلة في تبركاتهمالاستمدادية .

فمهما كانت وضعية الزوار العائلية مستقرة ام غير ذلك الا ان هناك هيمنة رمزية للولي تدفعه الى التوجه اليه بحثا عن ذلك التبرك الاستمدادي الذي يستمدون منه الشفاء وقضاء امورهم . هذا ما قد يقودنا الى الاثبات النسبي لصحة ما افترضناه.

– الجدول رقم (17): يوضح الفئات العمرية لزوار الضريح وعلاقتها بنقلهم ممارسة التبرك به

السن		]5 20]	[25 21]	[30 26]	[35 31]	[40 36]	[45 41]	[50 46]	[55 51]	[60 56]	المجموع
ن.ق											
عن الاجداد	ن	%0	0%	15,78%	05,26%	%10,52	%10,52	%10,52	05,26%	%21,05	78,94%
	ت	0	0	15	05	10	10	10	05	20	75
عن الآباء	ن	05,26%	15,78%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	20%21,
	ت	05	15	0	0	0	0	0	0	0	05
لا تعرفونهم	ن	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%
	ت	0	0	0	0	0	0	0	0	0	00
المجموع	ن	05,26%	15,78%	15,78%	05,26%	%10,52	%10,52	%10,52	05,26%	%21,05	%100
	ت	05	15	15	05	10	10	10	05	20	95

–التحليل الإحصائي للجدول رقم 17: ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول أعلاه ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله كأعلى نسبة هم من فئة عمرية تتراوح بين **[56–60]** ممن نقلو ممارسة التبرك عن أجدادهم وذلك بنسبة **21,05%** بتكرار **20** مرة، مقابل نسبة **15,78%**المتكررة **15**مرة في كل من الفئة العمرية التي تتراوح بين**[21 –25]** من الزوار الذين نقلو ممارسة التبرك عن أجدادهم، والفئة العمرية كما هو ملاحظ في الجدول المتمثلة في فئة**[26–30]** من الزوار الذين نقلو ممارسة التبرك عن آبائهم. مقارنة بنسبة **10,52%** المتكررة **10** مرات في كل من الفئات العمرية التالية فئة **[40 36]**، فئة **[45 41]**، فئة**[46 50]** من الزوار الذين نقلو ممارسة التبرك عن أجدادهم، مقابل تكرار نسبة**05,26%** المتكررة **05** مرات في كل من الفئات العمرية التالية فئة **]15 20]**من الزوار الذين نقلو ممارسة التبرك عن آبائهم، فئة **[31 35]**من الزوار الذين نقلو ممارسة التبرك عن أجدادهم، فئة **[51 55]** من الزوار الذين نقلو كذلك ممارسة التبرك عن أجدادهم .

– التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 17: نستدل من خلال المعطيات المتوصل اليها واستنادا الى القراءة الاحصائية ان هناك تناقل لممارسة التبرك عبر مختلف الاعمار مما يدفع بنا الى القول ان شعور زوار ضريح سيدي عطاء الله بوجود هيمنة رمزية على مستوى وعيهم تدفعهم الى المحافظة على خاصية التبرك الاستمدادي به وتناقل تلك الممارسة عبر الاجيال وبالتالي حضورها على مستوى وعي زوار الضريح الجمعي واستمراره .

– الجدول رقم(18): يوضح الاصل الجغرافي لزوار الضريح وعلاقته بمدى شعورهم بالخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك:

أ.ج	ريفي		شبه ريفي		حضري		شبه حضري		المجموع	
ش .خ	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت
غالبا	%10,52	10	%10,52	10	% 0	0	%05,26	05	%26,31	25
دائما	%10,52	10	%10,52	10	0%	0	0%	0	%21,05	20
احيانا	%05,26	05	%21,05	20	%0	0	%10,52	10	%36,84	35
ابدا	0%	0	0%	0	%10,52	10	%05,26	05	15,78%	15
المجموع	26,31%	25	42,10%	40	%10,52	10	%21,05	20	100%	95

– التحليل الإحصائي للجدول رقم18: ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول أن غالبية زوار ضريح سيدي عطاء اللهمن اصل جغرافي شبه ريفي كأعلى قيمة ويشعرون أحيانا بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك وذلك بنسبة**21,05%** المتكررة **20** مرة، مقارنة بنسبة **10,52%** بتكرار **10**مرات منهم ممن يشعرون بذلك غالبا ودائما، لتتكرر النسبة **10,52%**كما هو ملاحظ في كل منفئة الزوار من اصل جغرافي ريفي ممن يشعرون غالبا ودائما بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك، كذلك فئة الزوار من اصل جغرافي حضري ممن لا يشعرون ابدا بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك، الى جانب تكرارها في فئة الزوار من اصل شبه ريفي ممن يشعرون أحيانا بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم لذلك، مقارنة بنسبة **05,26%** بتكرار**5** مرات من الزوار من اصل ريفي ممن يشعرون أحيانا بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك، لتتكرر النسبة في فئة الزوار من اصل جغرافي شبه حضري ممن يشعرون بذلك غالبا مقارنة بنفس النسبة كذلك منهم ممن لايشعرون ابدا بذلك، لتنعدم النسبة الى **0%** في كل من الفئات التالية فئة الزوار من اصل جغرافي

ريفي ممن لايشعرون ابدابنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك، فئة الزوار من اصل جغرافي شبه ريفي ممن لايشعرون ابدا بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك، فئة الزوار من اصل جغرافي حضري ممن لايشعرون غالبا، دائما، أحيانا بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم لذلك، فئة الزوار من اصل جغرافي شبه حضري ممن يشعرون دائما بنوع من الخوف في حالة عدم ممارستهم لذلك.

-التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 18: بعد ان توصلنا من خلال جمع المعطيات من عينة الدراسة وجدولتها طبعا الى ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من اصل جغرافي شبه ريفي وذلك بنسبة **42,10%** كما هو مدون في الجدول اعلاه، الى جانب ان هناك شعور لدى الزوار بالخوف في حالة عدم ممارستهم للتبرك اثناء اداء الزيارة سواء بالمستلزمات الموجودة داخل الضريح (السلسلة والكرتين الحديديتين) او بكل ما يحيط به وما بداخله كما لاحظناه ميدانيا، سواء كان ذلك الخوف غالبا بنسبة، اودائما بنسبة، او احيانا بنسبة، الا انه موجود وبقوة بنسبة لدى زوار الضريح. مما يقودنا الى القول ان هناك هيمنة وان كانت رمزية للولي حتى بعد مماته على مستوى وعي زواره الجمعي تجعلهم يمارسون تلكم التبركات واكثر خوفا من غضبه وعدم رضاه واستمداد بركته – بمعنى اخذها– كما اعرب عن ذلك غالبية مستجوبينا، ومهما كان سبب الشعور بذلك الخوف الا انه موجود وبنسبة كبيرة، مما يدل على ان الولي سيدي عطاء الله يهيمن رمزيا حتى بعد مماته على مستوى وعي زواره الجمعي مما يعزز استمرارية اعادة تشكله.

تلك السلطة الرمزية التي تحدث عن بيار بورديو في كونها سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل ويمارسونها، "فالمنظومات الرمزية" الفن والدين واللغة من حيث هي بينات تعطي للعالم بنيته.[1]

[1] – بيير بورديو، **الرمز و السلطة**، مرجع سابق، ص 48 .

الى جانب ما لاحظناه خلال فترة الملاحظة بشكل اكبر على مستوى سلوكات الزوار في صمتهم وانينهم، حركاتهم ورهبتهم وتعابير وجههم واقوالهم وغير ذلك وهم يمارسون تلك التبركات، كل ذلك يثبت لنا ان هناك هيمنة رمزية للولي على وعي زواره الجمعي تدفعهم الى ممارسة التبرك الاستمدادي به، وبالتالي ثبت صحة ما افترضناه نسبيا ضمن الفرضية الثالثة المقترحة في الدراسة.

2 – 3– 2 – 4- تحليل بيانات الفرضية الرابعة :

–الفرضية الرابعة: كلما اتسع الفضاء العلائقي بين الزوار كلما اندمج وعي الفرد نحو وعي الجماعة بشكل اكبر.

– الجدول رقم (19) يوضح العلاقة بين الجماعات التي ينتمي الزوار اليها وشعورهم بنقص الاندماج نحوها:

إ. ج	الحي		العمل		جمعيات		الدراسة		المسجد		اخرى		المجموع	
ن . إ	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت	ن	ت
نعم	%26,31	25	%05,26	5	%05,26	5	%05,26	05	%0	0	%0	0	%42,10	40
لا	36,84%	35	%05,26	5	%0	0	%05,26	05	%05,26	5	%05,26	5	%57,89	55
مجموع	%63,15	60	%10,52	10	%05,26	5	%10,52	10	%05,26	5	%05,26	5	100%	95

– التحليل الإحصائي للجدول رقم19:من خلال معطيات الجدول يتضح لنا أن نسبة **36,84%** بتكرار **35** مرة من الزوار الذين ينتمون الى جماعة الحي ولايشعرون بنقص الاندماج نحو هاته الجماعة مقابل **26,31%**منهم بتكرار **25** ممن يشعرون بنقص الاندماج نحوها، في حين تتكرر النسبة الى **05,26%** بتكرار**5** مرات كنسبة أقل والموزعة على جميع الفئات المتبقية. والمتمثلة في كل من فئة جماعة العمل، الجمعيات، الدراسة، المسجد، او جماعة أخرى.

حيث ان نسبة **05,26%** بتكرار**05** مرات من الزوار الذين ينتمون الى جماعة العمل يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة مقابل **05,26%** منهم بتكرار **05** مرات ممن لا يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة، كذلك نلاحظ تكرار نسبة **05,26%** والمتكررة**05** مرات من الزوار الذين ينتمون الى الجمعيات يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة، لتنعدم النسبة الى**0%** منهم ممن لا يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجمعيات. الى جانب تكرار النسبة **05,26%** في فئة الزوار الذين ينتمون الى جماعة الدراسة والذين يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة مقابل **05,26%** منهم

بتكرار 05 مرات ممن لا يشعرون بنقص الاندماج لجماعة الدراسة ، وفي المقابل تتكرر كذلك النسبة الى **05,26%**بتكرار **05** مرات من الزوار الذين ينتمون الى جماعة المسجد ولايشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة لتنعدم النسبة الى **0%**منهم ممن يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة، كذلك تتكرر نسبة **05,26%**بتكرار**05** مرات من الزوار الذين ينتمون الى جماعات اخرى ولايشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة مقابل انعدام النسبة الى**0%**منهم ممن يشعرون بنقص الاندماج لهاته الجماعة.

– التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 19: ما يمكن التوصل اليه من خلال الجدول اعلاه وبعد قراءته احصائيا ان غالبية زوار ضريح سيدي عطاء الله ينتمون الى جماعة الحي وذلك بنسبة **63,15%**منهم من يشعرون بنقص الاندماج نحو هاته الجماعة بنسبة **26,31%** ومنهم من لا يشعرون بنقص الاندماج نحوها وذلك بنسبة **36,84%**، لتتوزع باقي النسب بشكل متساوي الى **05,26%** ممن ينتمون الى جماعات مختلفة ويشعرون بنقص الاندماج نحوها من عدمه .

ما نستشفه من خلال عرض القراءات الاحصائية السابقة ان هناك من زوار ضريح سيدي عطاء الله من يتوجه لزيارته بحثا عن الاندماج بعد ان شعر بنقص الاندماج نحو الجماعة التي ينتمي اليها خارج اطار او فضاء الضريح وذلك بنسبة **42,10%** موزعة على كل من جماعة العمل، الجمعيات، الدراسة بنسبة **05,26%** في كل فئة، دون ان نهمل حساب نسبة جماعة الحي والمقدرة بـ **26,31%** كما اشرنا سابقا وكما هو مدون في الجدول اعلاه.

مما قد يدفع ذلك الفرد للبحث عن الاندماج مع الافراد الذين يلتقي بهم اثناء الزيارة وفي محيط ضريح الولي، كونه شعر بنقص الاندماج الى الجماعات الاخرى التي ينتمي اليها خارج هذا الفضاء، وهذا ما قد يجده من خلال مشاركته لافعالهم وممارساتهم الطقسية وربما معاناتهم من نفس المشاكل التي يعاني منها، اين اشتراكهم معه في مثل تلكم الافعال يشعره انه ينتمي اليهم وبالتالي يندمج نحوهم، مما

يدفعنا للقول ان ما يصنعه ذلك الفضاء العلائقي بين الزوار من شأنه ان يدمج وعي الفرد نحو وعي الجماعة بحثا عن الشعور بالاندماج.

هذا ما قد أكده **فيريه** كما رأينا سابقا من أن قوى حقيقية تبرز من هذه الطقوس، التي تدفع الفرد نحو الجماعة ومن هنا وظيفتها الاجتماعية: "حيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة" ولكنه هنا يختلف مع **دوركايم** الذي شدد على الوظيفة الاجتماعية للأسطورة والطقس فهو (أي فيريه) لا يوافق دوركايم على أن الرباط الاجتماعي يمتزج بالرباط الديني لأن المجتمع الإنساني يتواطأ برأي فيريه في بداية الأمر بالحاجات "فالروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعا لها دون أن يدرك ذلك. ودورها هو التعبير عن الروابط الموضوعية المعقودة في الوجود وتقويته"[1].

مما قد يعزز بدوره صحة ما افترضناه جزئيا فقط كفرضية رابعة لموضوع بحثنا، لان النسبة التي نتحدث عنها لا تمثل سوى **42,10%** فقط وبالتالي لا يمكننا التدليل بها بشكل اكبر حول صحة ما افترضناه كون ان هذه النسبة لا تمثل حتى نصف مجتمع البحث المدروس.

[1]- شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص.ص 128 .129 .

الجدول رقم (20) يوضح العلاقة بين رغبة الزوار في الزيارة وشعورهم بالاندماج مع جماعة الزيارة من عدمه:

هناك رغبة في الزيارة	نعم		لا		المجموع	
الشعور بالاندماج مع ج.ز	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة
نعم	30	% 31,57	40	% 42,10	70	%73,68
لا	10	%10,52	15	%15,78	25	%26,31
المجموع	40	%42,10	55	%57,89	95	100 %

– التحليل الإحصائي للجدول رقم 20: من خلال الجدول المدون اعلاه نلاحظ كأعلى نسبة والمقدرة ب **42,10 %** بتكرار**40مرة** تتمثل في فئة الزوار الذين ليس لديهم رغبة في الزيارة ويشعرون بالاندماج مع جماعة الزيارة مقابل نسبة **31,57 %**من بتكرار**30** مرة من الزوار الذين لديهم رغبة في الزيارة ويشعرون بالاندماج مع جماعة الزيارة في حين تصل النسبة الى **15,78%** بتكرار **30** من الزوار الذين ليس لديهم رغبة في الزيارة ولايشعرون بالاندماج مع جماعة الزيارة مقابل نسبة **10,52%** والمتكررة **10** مرات من الزوار الذين لديهم رغبة في الزيارة ولا يشعرون بالاندماج مع جماعة الزيارة.

–التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 20: من خلال القراءة الاحصائية للجدول، وكما تبينه النسبة المدونة في الجدول اعلاه والمقدرة بحوالي **73,68%** بتكرار**70** مرة من مجموع زوار ضريح سيدي عطاء الله الذين يشعرون بالاندماج مع جماعة الزيارة، اي بمن يلتقون من الزوار اثناء توجههم لزيارة الضريح سواء من لديهم رغبة في ذلك ام لا، الا انهم يشعرون بذلك الاندماج الذي قد يعود لكونهم تجمعهم وجهة واحدة سواء تعلقت بالبحث عن الشفاء اوايجاد الحلول لمشاكل قد تكون نفسية اواجتماعية مما يعانون، اين يرون انهم بقصدهم الولي بالزيارة سوف يشعرون بالراحة والشفاء وسيجدون الحلول لتلكم المشاكل، وبالتالي فبمجرد التحاور مع بعضهم البعض حول سبب الوجهة وبتبادل الآراء والخبرات خاصة تلك المتعلقة بالزيارات السابقة لهم، وهذا ما لمسناه من خلال توجهاتنا

المتكررة لميدان الدراسة طيلة فترة البحث، حيث ان غالبية الزوار عندما يتحاورون مع بعضهم البعض في شكل تعارف حول سبب الزيارة، يروون قصص لأقربائهم او اناس يعرفونهم كانوا يعانون من مشاكل مختلفة صحية كانت او نفسية او غير ذلك وبمجرد قصدهم الولي بالزيارة شعروا بالارتياح وان وهناك من شفي من امراض مستعصية، وآخرون حلت مشاكلهم المختلفة.

هذا مانجده في تحليلات مانهايم من أن انتماء الفرد إلى مجموعة اجتماعية محددة يؤدي إلى تحديد تفكيره بصورة قدرية مسبقة من خلال وضع هذه المجموعة. فالفرد لا يمكن أن ينفصل عن المجموعة التي يفكر ويتصرف بداخلها وتفكيره مرتبط ارتباطا وثيقا بوعيها، والوعي الفردي هو بالنسبة لمانهايم وببساطة برهان على أن المجموعة تعي وضعها الاجتماعي وعيا مباشرا هنا يبدو بوضوح كم هو متناقض مفهوم مانهايم حول الارتباط بين الوجود الاجتماعي والوعي.[1]

ما اردنا الوصول اليه انهم بذلك الفضاء العلائقي هم يدمجون وعيهم الفردي نحو وعي الجماعة بشكل اكبر مما قد يعزز استمرارية اعادة تشكل وعيهم الجمعي بالزيارة . مما يثبت بدوره نسبيا صحة ما افترضناه ضمن الفرضية الرابعة المقترحة للدراسة .

[1]- أ.ك أوليدوف، مرجع سابق، ص 12.

2– 4– عرض و تحليل معطيات المقابلات:

2– 4–1– عرض البيانات العامة:

– جدول رقم (21) يمثل الجدول الرئيسي للفئات:

رقم الفئة	الفئـــات	التكرار	النسبة
01	[ينتمي سيدي عطاء الله الى النسب الشريف الذي ينتهي الى ادريس الاكبر ...] [الشيخ سيدي عطاء الله بن العابد ينتهي نسبه الى الاشراف الادارسة...] [اولاد سيدي الشيخ اي اخواله ...] [...حسني ادريسي سليل الدوحة الهاشمية النبوية ...]	04	% 3,60
02	[...طريقته قادرية ...] [يقال انه ينتمي الى الطريقة القادرية .] [آخرون يقولون انه ينتمي للطريقة البوشيخية...] [ومنهم من يقولون ان له طريقته الخاصة لكنها غير مروية ...] [...والده اخذ الطريقة البوشيخية ...]	05	% 4,50
03	[كراماته كثيرة ...] [ولد كفيفا وابوه طلب من زوجته ان تتخلى عنه ...وكلما ارتحلوا بعيدا وجدوه امامهم] [للشيخ عدة كرامات لا تحصى ولا تعد...] [...ولد كفيفا وأراد ابوه ان يتركه ...ورحل ...فاذا بالمولود يسبق ابيه الى المنزل ...] [كرامة عزيزة] [كرامة عين مشرية] [كرامة غريس] [كرامة عين الطلبة]	08	% 7,20

04	[مريدوه في الغرب الجزائري كثر ...] [تلميذه سيدي احمد زيان جد عرش اولاد زيان] [تلميذه سيدي موسى جد اولاد سيدي موسى] [اتباعه في كل من ولاية البيض، الجلفة، المدية، الجزائر، وهران، تلمسان، سعيدة، نعامة، غرداية، ورقلة، تيارت، الاغواط...]	04	% 3,60
05	[العلاقة علاقة نسب...] [انا حفيد الولي الصالح سيدي عطاء الله ...] [عينت من طرف العرش من خلال المبايعة او التزكية ...] [كانت تربطني علاقة المصاهرة بمقدم الزاوية الاول ...] [حاجة مقدم الزاوية (الحالي) الى ناطق رسمي باسمه...] [..شخصية مثقفة تتولى مهمة التعريف بالزاويةو بالولي الصالح..] [...انه الجد الاكبر لعائلتي ...] [ان الولي الصالح هو الجد الاكبر لي حيث ينحدر نسبي عنه...]	08	% 7,20
06	[حرر المأسورة عزيزة ابنة الباي شعبان اثناء اسرها في مالطا...] [...احضر المرأة المسماة معزوزة ...] [الشيخ سيدي عطاء الله هو الذي فك اسرها من جزيرة مالطا.] [لما احضرها الى مكانها قام بربطها بالسلسلة و رحل ...] [وجاء الشيخ سيدي عطاء الله وفك هاته السلسلة...] [هو الذي انقض ابنة الباي من الاعداء...] [المؤلف: كلود موريس روبرت " معزوزة المقيدة "...] [السلسلة هي التي قيدت بها ابنة الباي شعبان باي الجزائر...] [...فكها الشيخ من قيدها ...] [الكرات اثار النيران المدفعية التي اطلقها القراصنة ضد الولي عندما اكتشف امر تحريره لهذه الرهينة...] [من كراماته انه تلقى هذه الكرات ...]	13	%11,71

	[بقيت هذه المستلزمات في الضريح منذ زمن والناس تتبرك بها] [كانت المرأة العاقر عندما تتحزم بهذه السلسلة تنجب الاولاد]		
07	[اخلاص النية...] [عدم اهمال شروط زيارة الاموات...] [الاتيان بالفاتحة...] [الترحم على الولي...] [على الزيار اتباع تعاليم الشيخ ولا يتصرفون الا باذنه...] [من لا استأدب ما ادخلش بابهم...]	06	% 5,40
08	[تقام اوائل الخريف...] [يجتمع فيها اولاده واحبابه...] [يطعمون الطعام ويتزاورون...] [يحلون المشاكل العالقة بين العروش والعائلات والافراد...] [حفل ...] [في السابق يقام بنية خالصة...] [تجتمع فيه كل الناس من جميع ولايات الوطن...] [رمز للفروسية والمقاومة...] [فيه نوع من التراث العربي الاصيل ...] [ملتقى للفروسية ...] [اطعام الطعام ...] [التعارف ...] [اطعام الطعام...] [حفل الفروسية ...] [الفلكلور الشعبي ...] [اطعام الطعام ...] [الفروسية ...]	37	%33,33

	[.يختلف طابعها كثيرا عن السابق ...] [كان قديما يحضرها أولاد الولي أو قبيلة الولي مع احبابه ...] [يلتقون كل سنة...] [تجديد الولاء الروحي لهذا الولي بواسطة الاطعام عنه...] [عملية اصلاح ما فسد بين القبائل والافراد ...] [حل النزاع على الاراضي...] [الديات...اصلاح ذات البين مجملا...] [تقام بعد موسم الحصاد لاستقبال الموسم الجديد...] [الغالبية من سكان منطقة البيض من قبيلة ماكنة...] [خيالة تاجموت وكذا خيالة منطقة آفلو...] [...تكون كل خريف من كل سنة ...] [...احياء ذكراه...] [حلقات للذكر ولقراءة القرآن كل ليلة قرب ضريح الشيخ] [الشعر الشعبي...] [تأتي فرق فلكلورية...] [الفنطازيا اين يتنافس الفرسان...] [الولائم ...من اطعام وايواء] [التعارف بين الافراد والمجموعات الى جانب المصاهرة] [ابرام الصفقات التجارية والاسواق الاستثنائية] [تكون هناك مصالحات بين المتخاصمين]		
09	[المشرف الاول هو شيخ الزاوية ...] [يساعده مجلس اعيان الزاوية...] [يجمعون ما يمكن جمعه ...] [يحددون الذين يتولون الاطعام ...]	**10**	**% 9,00**

	[قد تاتينا مساعدات خارجية ...] [في السابق كان اهل المنطقة ...يقومون بكرم الضيافة ...] [كانت... بدون مساعدة اي جهة او سلطة ...] [بخلاف اليوم اصبحت... تمول من طرف السلطات ...] [لقد كنا نشرف على هذه المناسبات ...] [يقوم ابناء العرش ...باطعام الوافدين...]		
10	[ياتي لزيارة الضريح كل الفئات الاجتماعية ...] [كبار المسؤولين...] [وزراء ...] [اطارات...] [الاشخاص المرضى ...] [الزيارة لم تكن قاصرة على فئة معينة ...] [الناس المتعلمين...] [النساء و الاطفال...] [...زارتنا مختلف الفئات الاجتماعية] [علماء...] [صالحين...] [ولاة...] [مسؤولين في الدولة...] [عمال و موظفين...] [فنانين...] [بسطاء...]	**16**	**%14,41**
	المجمـــــوع	**111**	**%100**

2– 4– 2- تقسيم المقابلات إلى وحدات جملية:

– جدول رقم (22) يمثل جدول الفئات النواتية:

رقم الفئة	عنوان الفئة	التكرار	النسبة
01	[نسب الولي سيدي عطاء الله]	04	% 3,60
02	[طريقته التي ينتمي اليها]	05	% 4,50
03	[كراماته التي تنسب اليه]	08	% 7,20
04	[مريدوه]	04	% 3,60
05	[صلة مقدمي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون ضريحه به]	08	% 7,20
06	[شروط الزيارة]	06	% 5,40
07	[دلالات السلسلة والكرتين الموجودتان داخل ضريحه للتبرك]	13	%11,71
08	[التعريف بالموسم السنوي للضريح (وعدة سيدي عطاء الله)]	37	%33,33
09	[كيفية الاشراف على هذا الموسم السنوي]	10	% 9,00
10	[الفئات التي تزور ضريح الولي بحكم معايشة مقدمي الزاوية لهم]	16	%14,41
المجمـــــوع		111	%100

2–4– 3- تحليل بيانات المقابلة المتعلقة بفرضيات الدراسة:

– الجدول رقم (23): يوضح الفئات المحورية المتعلقة بمختلف الفئات الاجتماعية التي تزور ضريح الولي سيدي عطاء الله بحكم معايشة مقدمي الزاوية لهم:

رقم الفئة	عنوان الفئة	التكرار	النسبة
1	[كل الفئات الاجتماعية...]	3	%18,75
2	[الاشخاص المرضى...]	1	%6,25
3	[الناس المتعلمين...]	2	%12,5
4	[النساء والاطفال...]	2	%12,5
5	[صالحين...]	2	% 12,5
6	[مسؤولين في الدولة...]	4	% 25
7	[عمال وموظفين...]	1	%6,25
8	[فنانين...]	1	% 6,25
المجمـــوع		16	%100

– التحليل الإحصائي للجدول رقم 23: نلاحظ من خلال الجدول اعلاه ان اعلى نسبة من زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من [مسؤولين في الدولة]وذلك بنسبة **25%** بتكرار**04** مرات مقابل نسبة **18,75%** والمتككرة **03** مرات في فئة[كل الفئات الاجتماعية]، مقارنة بتكرار نسبة **12,5% مرتين** في كل من فئة [الناس المتعلمين]وكذا فئة [النساء والاطفال]، الى جانب فئة [الصالحين]، لتتضاءل النسبة الى**6,25%**بتكرار مرة واحدة في كل من فئة [الاشخاص المرضى]، [العمال والموظفين]، وفئة [الفنانين] .

– التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 23: بعد قرائتنا الاحصائية للجدول وبناءا على ما تضمنته اجوبة مستجوبينا–مقدي زاوية سيدي عطاء الله والقائمين على شؤون ضريحه سابقا وحاليا–وذلك بحكم معايشتهم اليومية طبعا لزوار الضريح توصلنا الى ان زوار ضريح سيدي عطاء الله هم من مختلف الفئات الاجتماعية وبانهم لا يقتصرون على فئة معينة على سبيل المثال فئة المرضى فقط بحثا عن الشفاء، او فئة البسطاء نظرا لاوضاعهم المادية التي قد تمنعهم من التوجه الى اماكن اخرى لمعالجة مشكلاتهم. بل سجلت لنا وكما هو مدون اعلاه كاعلى نسبة فئة [مسؤولين في الدولة] وذلك بنسبة **25%**بتكرار **04** مرات حضورا مميزا مما يدل على انه مقصود من مختلف الفئات مهما كانت وضعيتها اومكانتها الاجتماعية، الا ان الاختلاف قد يكون في مستوى الممارسات الطقسية التي تؤديها تلك الفئات والتي قد تفرضها عليها بحكم الفئة التي تنتمي اليها، فالفئة المتعلمة مثلا قد لاتمارس طقوسها او زيارتها بنفس الطريقة التي تمارسها فئة غير متعلمة، والى غير ذلك من اختلاف في سبب الزيارة كما لاحظنا في التحليلات السابقة المتعلقة بسبب الزيارة وعلاقتها بالمستوى التعليمي للزوار والذي يعود الى طبيعة الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها اولئك الزوار. مما يدفعنا الى القول ان هناك اختلاف في مستوى وعي زوار ضريح سيدي عطاء الله يعود لاختلاف الفئات الاجتماعية التي ينتمون اليها والذي ينعكس في مستوى ممارساتهم الطقسية اثناء الزيارة مما قد يثبت نسبيا صحة ما افترضناه ضمن الفرضية الثانية المقترحة.

– الجدول رقم (24): يوضح الفئات المحورية المتعلقة بالموسم السنوي للضريح (وعدة سيدي عطاء الله):

رقم الفئة	عنوان الفئة	التكرار	النسبة
1	[تقام اوائل الخريف من كل سنة...]	5	%13,51
2	[يجتمع فيها اولاده واحبابه ...]	2	%5,40
3	[حفل...]	1	%2,70
4	[في السابق يقام بنية خالصة...]	2	%5,40
5	[تجتمع فيه كل الناس من جميع ولايات الوطن...]	2	%5,40
6	[رمز للفروسية والمقاومة...]	10	%27,02
7	[فيه نوع من التراث العربي الاصيل...]	1	%2,70
8	[تجديد الولاء الروحي لهذا الولي بواسطة الاطعام عنه..]	5	%5,40
9	[التعارف بين الافراد والمجموعات الى جانب المصاهرة]	2	%5,40
10	[الفلكلور الشعبي ...]	2	%5,40
11	[عملية اصلاح ما فسد بين القبائل والافراد ...]	2	%5,40
12	[حلقات للذكر ولقراءة القرآن كل ليلة قرب الضريح]	1	%2,70
13	[الشعر الشعبي...]	1	%2,70
14	[ابرام الصفقات التجارية والاسواق الاستثنائية]	1	%2,70
المجمـــوع		37	%100

-التحليل الإحصائي للجدول رقم24: من خلال الجدول اعلاه نلاحظ ان أعلى نسبة **27,02%** متمثلة في فئة الموسم السنوي[رمز للفروسية والمقاومة] بتكرار**10**مرات، مقارنة بفئة ان الوعدة [تقام اوائل الخريف من كل سنة] والمتكررة 05 مرات، مقابل تكرار لنسبة **5,40%** مرتين في كل من فئة انه [يجتمع فيها اولاده واحبابه]، فئة [في السابق يقام بنية خالصة]، فئة [تجتمع فيه كل الناس من جميع ولايات الوطن]، فئة [تجديد الولاء الروحي لهذا الولي بواسطة الاطعام عنه]، فئة [التعارف بين الافراد والمجموعات الى جانب المصاهرة]، فئة [الفلكلور الشعبي]، فئة [عملية اصلاح ما فسد بين القبائل والافراد]، لتتضاءل النسبة الى مرة واحدة في كل من فئة الوعدة [حفل]، فئة [فيه نوع من التراث العربي الاصيل]، فئة [حلقات للذكر ولقراءة القرآن كل ليلة قرب ضريح الشيخ]، فئة [الشعر الشعبي]، فئة [ابرام الصفقات التجارية والاسواق الاستثنائية] بنسبة **2,70%**.

-التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 24: من خلال القراءة الاحصائية للجدول اعلاه وبناءا على اجابات مستجوبينا ضمن دليل المقابلة المدرج في ملاحق الدراسة نتوصل الى ان الموسم السنوي للضريح او ما يعرف بوعدة سيدي عطاء الله له الاثر الكافي لدعم استمرارية الوعي بالزيارة ، ففيه من الانعكاسات المعنوية والنفسية ما يترك من صدى في مستوى وعي الزوار وذلك ما قد يدفعهم الى تجديد الولاء الروحي للولي الصالح كل سنة احياء لذكراه كما هو مدون في فئة [تجديد الولاء الروحي لهذا الولي بواسطة الاطعام عنه]، الى جانب الفضاء العلائقي الذي يصنعه داخل وفي محيط الاضرحة بين زواره كما هو متوصل اليه في فئتي [التعارف بين الافراد والمجموعات الى جانب المصاهرة] وفئة [يجتمع فيها اولاده واحبابه]، مما يدمج وعي الافراد نحو وعي الجماعات من خلال طبعا تلك الممارسات المؤدات بشكل جماعي طيلة ايام موسمه السنوي المقام في كل خريف من كل سنة [تقام اوائل الخريف من كل سنة] الى جانب الاهداف الاصلاحية التي تطبعه .

مما يدفع بنا الى القول بالاثبات النسبي لصحة ما افترضناه في كل من الفرضية الاولى والرابعة ضمن دراستنا البحثية المتواضعة .

– الجدول رقم (25): يوضح الفئات المحورية المتعلقة بدلالات السلسلة والكرتين الموجودتان داخل ضريح سيدي عطاء الله للتبرك:

رقم الفئة	عنوان الفئة	التكرار	النسبة
1	[حرر المأسورة عزيزة ابنة الباي شعبان اثناء اسرها في مالطا]	9	%69,23
2	[الكرات اثار النيران المدفعية التي اطلقها القراصنة ضد الولي عندما اكتشف امر تحريره لهذه الرهينة...]	2	%15,38
3	[بقيت هذه المستلزمات في الضريح منذ زمن والناس يتبرك بها]	1	%7,69
4	[كانت المرأة العاقرعندما تتحزم بهذه السلسلة تنجب الاولاد]	1	%7,69
المجمـــوع		13	%100

–التحليل الإحصائي للجدول رقم 25: نلاحظ من خلال الجدول اعلاه ان نسبة **69,23%** والمتكررة **09** مرات كاعلى قيمة تتمثل في فئة [حرر المأسورة عزيزة ابنة الباي شعبان اثناء اسرها في مالطا] مقابل فئة [الكرات اثار النيران المدفعية التي اطلقها القراصنة ضد الولي عندما اكتشف امر تحريره لهذه الرهينة] وذلك بنسبة **15,38%** بتكرار مرتين، مقارنة بنسبة **7,69%**والمتكررة مرة واحدة في كل من فئة [بقيت هذه المستلزمات في الضريح منذ زمن والناس يتبرك بها]، وفئة [كانت المرأة العاقر عندما تتحزم بهذه السلسلة تنجب الاولاد] .

–التحليل السوسيولوجي للجدول رقم 25: بعد القراءة الاحصائية للجدول اعلاه نلاحظ ان مقدمي زاوية سيدي عطاء الله يروون –يقصون– لقاصديهم من السائلين حول المستلزمات الموجودة داخل الضريح التي يتبرك الزوار بها والمتمثلة في السلسلة والكرتين الحديديتين نفس الرواية التي رويت لهم نقلا عن اجدادهم والمتعلقة بابنة الباي شعبان "معزوزة " وذلك بنسبة **69,23%** في الفئة التالية [حرر المأسورة عزيزة ابنة الباي شعبان اثناء اسرها في مالطا] ، وفئة [الكرات اثار النيران المدفعية التي اطلقها القراصنة ضد الولي عندما اكتشف امر تحريره لهذه الرهينة...] بنسبة **15,38%** كما هو متوصل اليه من خلال المقابلات التي اجريناها مع مستجوبينا، والتي تعد اسطورتها " معزوزة المقيدة " من بين كرامات الولي الصالح سيد عطاء الله المعروفة عنه التي مازالت تروى عبر الاجيال وتؤثر على

نفوس مستمعيها. وبالتالي هناك دلالالة رمزية لتلك المستلزمات تدفع الناس الى التبرك بها رغبة في الاستمداد من بركة الشيخ كما هو مدون في فئة [بقيت هذه المستلزمات في الضريح منذ زمن والناس يتبرك بها]بنسبة **7,69%**، والتي قد تتمثل كما عبر عنها مستجوبينا حول السلسلة مثلا في فئة [كانت المرأة العاقرعندما تتحزم بهذه السلسلة تنجب الاولاد] بنسبة **7,69%**. فما قد يدفع زوار الضريح الى التبرك بتلك المستلزمات لاستمداد بركة الشيخ هيمنة تلك الدلالات الرمزية لتلك المستلزمات على وعيهم، ومنه يمكن القول ان هناك هيمنة رمزية على مستوى وعي زوار الضريح تدفعهم الى ممارسة التبرك الاستمدادي به. مما قد يثبت صحة ما افترضناه ضمن فرضيتنا الثالثة المقترحة.

خـاتمـة :

تعـرف مجتمعاتنـا بصفـة عامـة تغييرات متسارعة بتسـارع العصر وكضـرورة من ضرورات ديناميتـه، إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض المظاهر التي كانت تمارس فيما سبق. لكن وبدلالات تكاد تكون مختلفة. لذلك ومن خلال كل ما سبق ضمن هذه الدراسة المتواضعة التي تعد بالنسبة لنا نقطة بداية لا أكثر وتصحيح لمعلوماتنا المنهجية بالدرجة الأولى. أردنا بالبحث والتشخيص أن نسلط الضوء على ما يحدث داخل وفي محيط الأضرحة من ممارسات طقسية من شأنها أن تؤثر في استمرارية تشكل الوعي الجمعي لزوارها من جديد، رغبة منا في البحث عن تلك الدلالات الحالية.

حيث توصلنا بعد تتبعنا لجملة من الخطوات المنهجية التي يتطلبها البحث العلمي عامة والتي تعلمناها طيلة فترة مشوارنا الدراسي في ميدان علم الاجتماع، إلى الإثبات النسبي لصحة ما افترضناه حول واقع الظاهـرة محل الدراسة، والمتمثلة مجملا في أن لزيـارة الأضرحة فعلا اثر في إعادة تشكل وعي الزوار الجمعي باستمرار. ذلك الأثر الذي تجلى لنا من خلال الموسم السنوي للضريح المقـام كل سنة إلى جانب الاعتقاد في استمداد بركة الولي من خلال المستلزمات الموجودة داخل ضريحه، كذلك الفضاء العلائقي الذي يحدث داخل وفي محيط الضريح، والحضور المعتبر لمختلف الفئات الاجتماعية. فمن خلال هذه المؤشرات التي تم جمع اكبر قدر ممكن من المعطيات حولها بالاستناد إلى أساليب علمية دقيقة تمكننا من التوصل إلى أن لها الأثر البالغ على وعي الزوار الجمعي وعلى استمرارية تشكله.

إلا أن السؤال يبقى دائما مطروح فهل من أبعاد سوسيولوجية أخرى لظاهرة استمرار زيارة الأضرحة غير بعد الوعي الجمعي ؟. بمعنى هل من آثار أخرى ناتجة عن مثل تلكم الزيارات غير اثر إعادة تشكل الوعي الجمعي؟. فهل من دلالات أخرى لما يحدث داخل وفي محيط الأضرحة؟.

1- المراجع باللغة العربية:

أ/- المصادر:

- **القرآن الكريم**.

- إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، تر: عبد الرحمان بوزيدة، ط2، 1990.

- سير جيمس فريزر، **الغصن الذهبي** – دراسة في السحر والدين –، ج1، تر: احمد ابو زيد، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية، ط1، 1971.

- هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام،المجلد الأول ،دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.

ب/- الكتب:

- انتوني جيدنز، **علم الاجتماع**، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مؤسسة ترجمان، عمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4،2005.

- ايان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1990.

- إحسان محمد الحسن، **النظريات الكلاسيكية الاجتماعية المتقدمة**، دار وائل، عمان، ط1، 2005.

- الدسوقي عبده ابراهيم، **التغير الاجتماعي والوعي الطبقي**–تحليل نظري–، دار الوفاء، الاسكندرية، (ب.ط)، 2004.

- بير بورديو، **أسباب علمية– إعادة النظر بالفلسفة–**، دار الازمنة الحديثة، بيروت، ط1، 1998.

- بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007.

- بيير بورديو، **في علم الاجتماع الانعكاسي**، تر:عبد الجليل الكور، (ب.ب)،(ب.ط)،1997.

- برهان غليون، **الوعي الذاتي**، دار الفارس، عمان، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 1992.

- جان بول ويليم، **الأديان في علم الاجتماع**، تر: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2001.

- حسان هشام، **منهجية البحث العلمي**، مطبعة الفنون البيانية، الجلفة، ط $_1$، 2007.

- حسن الساعاتي، **تصميم البحوث الاجتماعية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط4، 2003.

- رشيد زرواني، **منهجية البحث في العلوم الاجتماعية**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، (ب.ط)، 2004.

- شمس الدين الكيلاني، **من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي** –الأسطورة.الدين.الايدولوجيا. العلم–، دار الكنوز الادبية، بيروت، ط1، 1998.

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

- عبد الكريم دهينة، **الأضرحة وشرك الاعتقاد**، دار النور المحمدي، ط1، 1993.

- عبد الله عبد الغني غانم، **قراءات وتطبيقات في طرق البحث الانتروبولوجي**، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ط1، 2004.

- فاني كولونا، **آيات الصمود الثوابت والمتغيرات الدينية في الجزائر المعاصرة** ، تر: لطيف فرج، دار العالم الثالث، 1989.

- فراس السواح، **دين الإنسان**-بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2002.

- فوزي غرايبية وآخرون، **أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، عمان، ط3، 2002.

- طه عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، (ب.ب)، ط 2، 1997.

- مبارك بن محمد الميلي، **رسالة الشرك ومظاهره**، دار البعث، الجزائر، ط3، 1982.

- محمد احمد بيومي، **أسس وموضوعات علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2004.

- محمد داودي، محمد بوفاتح، **منهجية كتابة البحوث العلمية والرسائل الجامعية**، دار مكتبة الأوراسية، الجلفة، ط1، 2007.

- محمد علي محمد، **علم الاجتماع التنظيم –مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج–**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 3، 1994.

- محمد عبيرات، محمد أبو نصار، **منهجية البحث العلمي**، دار وائل، الأردن، ط2، 1999.

- محمد عبد الحميد، **تحليل المحتوى في بحوث الإعلام**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (ب.ط)، 1979.

- موريس أنجرس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية** – تدريبات عملية – تر: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، دار القصبة، الجزائر، 2006، ص 466.

- مرسيا الياد، **المقدس والمدنس**، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط 1، 1988.

- منال عبد المنعم جاد الله، **الاتصال الثقافي** – دراسة انتروبولوجية في مصر والمغرب –، منشأ المعارف، الإسكندرية، (ب.ط)، (ب.س).

- منير عبد الجليل العريقي، **الفن المعماري والفكر الديني في اليمن القديم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.

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

- لطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي** – دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية –، دار سراس، تونس، (ب.ط)، 1993.

- نور الدين الزاهي، **المقدس الإسلامي**، دار توقبال، المغرب، (ب.ط)، 2005.

- نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، دفاتر وجهة نظر، الرباط، 2007.

- نور الدين طوالبي، **الدين والطقوس والتغيرات**، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات بيروت – باريس، ط1، 1988.

- نيكولا نيماشيف، **نظرية علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (ب.ط)، 1999.

- ياس خضير البياتي، **النظرية الاجتماعية –جذورها التاريخية وروادها–**، الجامعة المفتوحة، طرابلس، ط1، 2002.

- يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003.

- هنري برغسون، **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

ج/- المعاجم:

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

- ايمن حمدي، **قاموس المصطلحات الصوفي**، - دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات اهل الصفاء من كلام خاتم الاولياء – دار قباء، القاهرة، 2000.

- شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**- انجليزي عربي–، جامعة الكويت، ط1، 1981.

د/- الرسائل الجامعية:

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

- عبد الحميد محمد عرادة، **"الولاية عند غلاة الصوفية – عرض ونقض–"**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير-قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة،كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية–غزة، السنة الجامعية 1431هـ–2010م، مذكرة الكترونية.

- عدلي شعبان صادق، "**روافد الوعي الجمعي الإسرائيلي وأثرها على تشكيل صورة الآخر**"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر المركزية –معهد علم الاجتماع– بوزريعة– ماي 2004، مذكرة الكترونية .

- صباح بعارسية، "**حركة التصوف في الجزائر خلال القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي**"، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم التاريخ – جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005- 2006.

- منى سي فضيل، " **الزوايا بين الماضي والحاضر**"–دراسة سوسيولوجية مونوغرافية لزاوية شرفاء سيدي بهلول وزاوية سيدي عبد الرحمان اليلولي بمنطقة القبائل–، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية –جامعة بوزريعة الجزائر– السنة الجامعية 2004-2005.

هـ/– المحاضرات:

- بوزيدة عبد الرحمان، **محاضرات مقياس ابستيمولوجيا ومنهجية**، سنة أولى ماجستير، جامعة قاصدي مرباح –ورقلة، 2010/04/19.

- محي الدين مختار، **الخطة النموذجية للبحوث والدراسات العلمية النظرية والميدانية أو كيفية إعداد مذكرة التخرج**، محاضرات سنة ثانية ماجستير، مدرسة الدكتوراه، جامعة قاصدي مرباح– ورقلة، السنة الجامعية 2009 – 2010 .

و/– المجلات:

- مارتين سيغالان، "**الطقوس والطقوسيات المعاصرة من ذاكرة الانتربولوجيا إلى الممارسة**"– (دوركهايم، موس، دوغلاس، سنتليفر)– تر: ميلود حكيم، **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**، العدد 46، 2000.

ز/– المواقع والمدونات:

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

- ر.أ.نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، تر:نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2002. PDF created with Factory Pro trial version

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

- فارس خضر، **ميراث الأسى**– تصورات الموت في الوعي الشعبي–، (ب.د)، (ب.ب)، (ب.ط)، (ب.س)، (طبعة الكترونية www.kotobarabia.com).

- محمد الأمين بلغيث، **الشيخ محمد بن عمر العدواني**، دار كتاب الغد، الجزائر، ط 2، 2007، 48 h : 22 /02/ 2011 26.

-http://ar.wikipedia.org/wiki/ 22/01/2012 /h 17:34

-**www.google.com** 29/ 08/ 2011-20 : 09 h

-http://ar.wikipedia.org/wiki 29/08/2011_ 09 :20h

-http://www.4nahda.com/node/558 17/ 02/ 2011-12: 04h

2- باللغة الأجنبية:

- Ghiglione Rodolphe, Mathelon Benjamin, **Les Enquêtes Sociologiques Théories et pratique**, Librairie Armand Colin, Paris, 1978.

- P.Bourdieu, **Esquisse d'une théorie de la pratique** – suivie de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, paris , 1972.

- J.Gazeneuv, **Sociologie de rite**, PUF, paris, 1971.

- M.Leenhardt, **la religion des peuples archaïques actuels in histoire générale des religions**, T.I.Quillait, paris, 1948 .

- Raymond Quivy, Luc van Campnhoud , **Manuel de recherche En Sciences Sociales** – Bordas, Paris, 1988.

ملحق رقم (01) الاستمارة بالمقابلة:

جامعة قاصدي مربـاح ورقلة

كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية

قسم علم الاجتماع

سنة ثانية ماجيستير – مدرسة الدكتوراه **تخصص التنظيم والديناميكا الاجتماعي**

استمارة حول موضوع :

زيـارة الاضرحة و أثرها في إعـادة تشكـل الوعي الجمعي

– دراسة ميدانية لضريح سيدي عطاء الله بمنطقة تاجموت ولاية الاغواط –

من إعداد الطالبة: **تحت إشراف الدكتور:**

شتاتحة أم الخير **رميتـة أحمـد**

ملاحظة:

– بيانات هذه الاستمارة سرية والغرض منها علمي بحت.

2011 / 2010

I – البيانات الشخصية:

1– الجنس : ذكر ☐ أنثى ☐

2- السن:] 15- 20] ☐ [21- 25] ☐ [26 - 30] ☐ 31- 35] ☐ [36- 40] ☐ [41 – 45] ☐ [46 – 50] ☐ [51 – 55] ☐ [56 - 60] ☐

3– الأصل الجغرافي : ريفي ☐ شبه ريفي ☐ حضري ☐ شبه حضري ☐

4– المستوى التعليمي: أمي ☐ ابتدائي ☐ متوسط ☐ ثانوي ☐ جامعي ☐ دراسات عليا ☐

5– الحالة العائلية : متزوج (ة) ☐ أعزب (ة) ☐ مطلق (ة) ☐ ارمل (ة) ☐

6– الوضعية المهنية: بطال(ة) ☐ متعاقد(ة) ☐ مثبت (ة) ☐ عامل(ة)حر ☐ طالب (ة) ☐

7– البنية العائلية : نووية ☐ ممتدة ☐

8 – مستوى الدخل :ضعيف ☐ متوسط ☐ مرتفع ☐

I – محور الفئات الاجتماعية و علاقتها بمستويات الوعي بالزيارة :

س 9: تسكنون في المنطقة ؟ نعم ☐ لا ☐

س10 :اذا كانت الاجابة لا هل يمكن التعرف على جهة المنطقة التي تسكنون فيها ؟

شرق ☐ غرب ☐ شمال ☐ جنوب ☐ خارج الوطن ☐

س11: كيف تعرفتم على مكان الضريح بحكم إقامتكم في المنطقة ☐ سماعكم عن الضريح ☐

س 12 :في حال سماعكم ممن سمعتم؟ صديق ☐ قريب ☐ وسيلة اعلام ☐ اخرى

– ماهي ..... ؟

س13 جميع افراد اسرتكم يتوجهون لزيارة الضريح ؟ اناث فقط ☐ ذكور فقط ☐ اناث و ذكور ☐

س14: هل تجدون قبولا من قبل اولادكم أو اوليائكم للتوجه لزيارة الضريح ؟ نعم ☐ لا ☐

س 15 : اذا كانت الاجابة لا– لما تردون ذلك ؟.....

س 16 : تتحاورون مع افراد اسرتكم في مواضيع تتعلق بالأضرحة مثلا ؟ نعم ☐ لا ☐

س 17: تأتون لزيارة الضريح و انتم مرضى ام عندما تكونون في صحة جيدة ؟

في حالة المرض ☐ بصحة جيدة ☐

س 18: ماذا تمارسون في اوقات فراغكم ؟: سياحة ☐ رياضة ☐ مشاهدة تلفاز ☐

أعمال منزلية ☐ انترنت ☐ رسات أخرى ما ه ☐ .....

س 19 : هل يمكن التعرف على متوسط المستوى التعليمي لأفراد اسرتكم ؟

امي ☐ ابتدائي ☐ ثانوي ☐ جامعي ☐

س 20 : هل يتوجه احد من كبار عائلتكم إلى مدارس محو الأمية ؟ نعم ☐ لا ☐

II– محور التبرك الاستمدادي وعلاقته بهيمنة الضريح الرمزية على وعي زواره :

س 21 : عندما تقتربون من الضريح تقومون بـ : بالترحم عليه ☐ م تطلبون بركته ☐

س 22: تطلبون بركته في ماذا ؟ شفاء من مرض ☐ قضاء امر ما ☐ ما هو؟ .....

س23 : تتبركون بكل ما :يحيط به وما بداخله ☐ ام هناك مستلزمات محددة ☐

ما هي ؟.....

24 س : ما الذي تعرفونه عن تلك المستلزمات ؟

.....

س25 : من أين استمديتم تلك المعرفة ؟ خدام الضريح ☐ سكان المنطقة ☐ زوار الضريح ☐

س26 : تشعرون بنوع من الخوف في حالة عدم تبرككم بها ؟ غالبا ☐ دائما ☐ أحيانا ☐ أبدا ☐

س 27: اذا كنتم تشعرون بذلك لما تردونه ؟

.....

س 28: من اين نقلتم هذه الممارسة اي التبرك ؟ من اجدادكم ☐ ابائكم ☐ اناس لا تعرفونهم ☐

س29: على ما تدل في رايكم تلك الممارسات او ما هي فوائدها ؟

.....

IV– الموسم السنوي للضريح وعلاقته بوعي الأفراد بالزيارة :

س30 : ماهي الاوقات المفضلة لديكم لزيارة الضريح ؟

الفترة الصباحية ☐ المسائية ☐ ليس هناك وقت محدد ☐

س 31: تأتون لزيارة الضريح :يوميا ☐ أسبوعيا ☐ شهريا ☐ سنويا ☐ ليس هناك وقت محدد ☐

س 32: هل سبق لكم و أن حضرتم الموسم السنوي للضريح ؟ نعم ☐ لا ☐

س 33 : تلتزمون بحضوره كل سنة ؟ غالبا ☐ دائما ☐ أحيانا ☐ أبدا ☐

س34: هل يمكنكم ان تحدثونا عن الاحتفالات المصاحبة للموسم ؟

.....

س 35: تقيمون تلك الاحتفالات إحياءا للتقاليد ام ان هناك سببا آخر؟:

احياءا للتقاليد ☐ هناك سببا آخر ☐ ما هو؟ .....

س 36: ما علاقة تلك الممارسات المصاحبة للموسم بالولي الصالح سيدي عطاء الله ؟

.....

س 37: تصطحبون معكم جميع افراد اسرتكم لحضور الموسم صغيرا و كبيرا ؟:

الكبار فقط ☐ الصغار كذلك ☐

س38 : ما الذي تشعرون به يوم او ايام الموسم ؟ راحة نفسية ☐ جسدية ☐ لا تشعرون بشيء ☐

س 39: الى ما ترجعون هذه الراحة ؟

.....

س 40: حضوركم الموسم ؟ اختياري ☐ الزامي ☐

س 41: الى ما ترجعون هذه الالزامية ؟

.....

س42: تحضرونه لـ :الترفيه عن النفس ☐ المحافظة على ذكرى الموسم ☐

ترسيخها للأجيال القادمة ☐ سبب آخر ☐ ما هو؟ : .....

IVI– الفضاء العلائقي وعلاقته بوعي الفرد نحو وعي الجماعة :

س 43: تأتون لزيارة الضريح بشكل : منفرد ☐ جماعي ☐

س 44: ما نوع العلاقة التي تربطكم بمرافقيكم ؟ قرابة ☐ صداقة ☐ لا تربطكم اية علاقة ☐

س 45: هل تساهم تلك العلاقات في زيادة رغبتكم بزيارة الضريح ؟: نعم ☐ لا ☐

س46 : هل تتوجهون لزيارة الضريح بناءا على : رغبة منكم ☐ بطلب من احد مرافقيكم ☐

س 47: ما الذي تعرفونه عن الضريح ؟

.....

س 48: من اين استمدت تلك المعرفة ؟ : عن طريق الاكتساب ☐ عن طريق الفطرة ☐

س 49: ما هي المفاهيم المتداولة حول الضريح ؟

.....

س 50: من اين استمدت تلك المفاهيم ؟

من تداولها في المجتمع ☐ نابعة من شخصك ☐ محفوظة في الذاكرة الجماعية ☐

س 51: هل زيارتك للضريح تدخل في اطار؟ عادات و تقاليد طابع آ ☐ ما هو؟.... ☐ ....

س 52: تعتقدون ان زيارة الضريح تساهم في زيادة الروابط الاجتماعية ؟ نعم ☐ لا ☐

س 53: هل يمكن التعرف على طبيعة الجماعات التي تنتمون اليها ؟ :

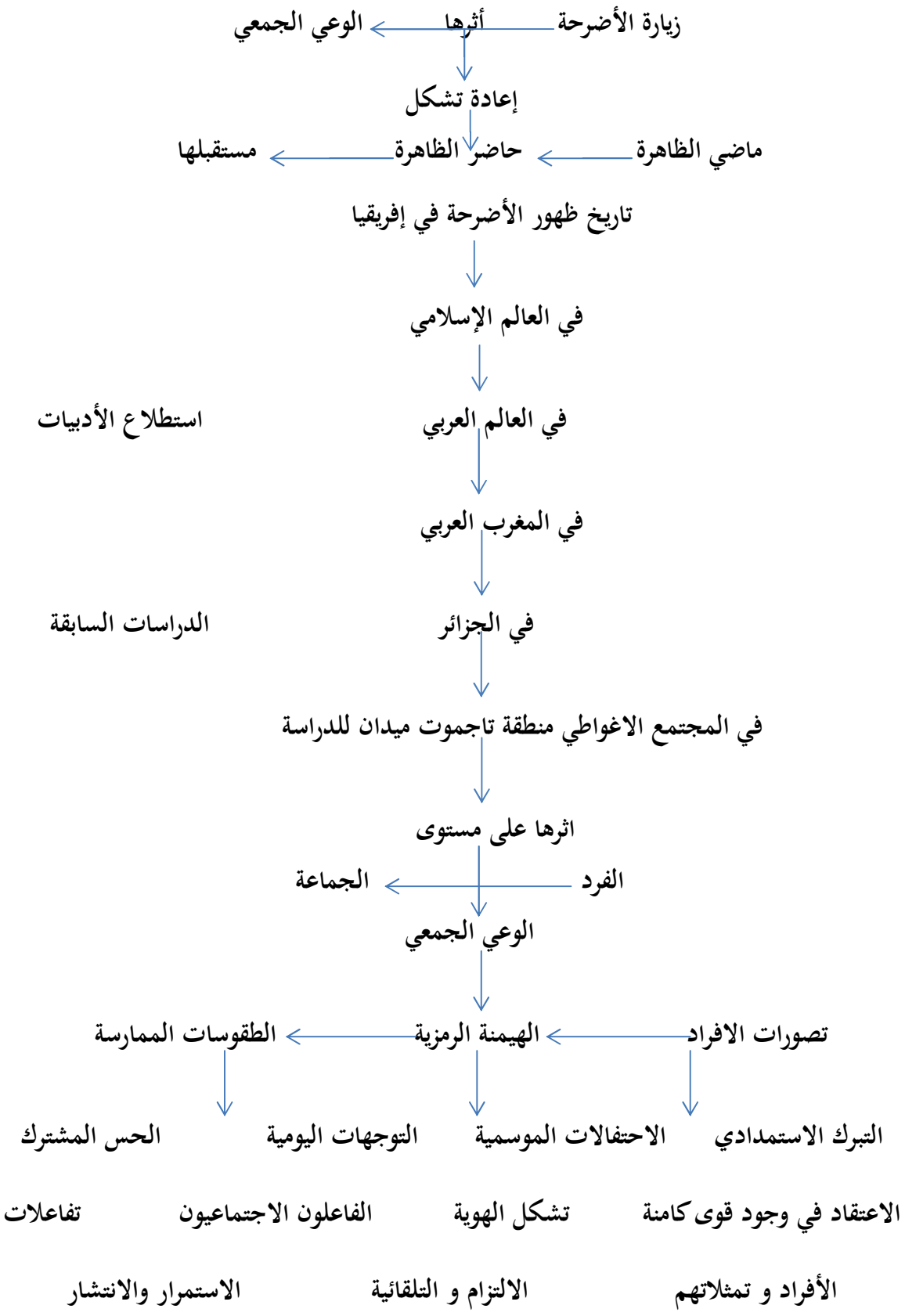
جماعة الحي ☐ العمل ☐ النادي ☐ جمعيات ☐ الدراسة ☐

المسجد ☐ الشارع ☐ ما هي ؟ .....

س 54: تعانون من نقص الاندماج الى هاته الجماعات ؟ نعم ☐ لا ☐

س 55: تشعرون بنوع من الاندماج للجماعة التي تأدون معها الزيارة ؟ : نعم ☐ لا ☐

-ملحق رقم (02) يوضح كيفية بناء الإشكالية:



-ملحق رقم (03): عرض دليل المقابلة رقم 01:

تاريخ المقابلة:17 نوفمبر2011

مدة المقابلة: ساعة واحدة

مكان المقابلة: زاوية سيدي عطاء الله

إجراء المقابلة مع: مقدم زاوية سيدي عطاء الله حاليا والقائم على شؤون ضريح الولي.

مدة توليه الولاية من قبل العرش: أربعة سنوات.

س1: هل بإمكانكم أن تحدثونا عن حياة سيدي عطاء الله، طريقته التي ينتمي إليها، كراماته، أحبابه؟.

ج1: ينتمي سيدي عطاء الله إلى النسب الشريف الذي ينتهي إليه إدريس الأكبر رضي الله عنه وكما هو ملاحظ شجرة نسبه كما هي مشار إليها في اللوحة المقابلة التي بإمكانكم تدوينها إن شئتم (لوحة معلقة على جدار الصالة المخصصة لاستقبال الزوار و التي قمنا بتدوينها كما هو مدرج في ملاحق الدراسة)، طريقته قادرية، كراماته كثيرة، ومريدوه من الغرب الجزائري كثر.

س2: هل يمكننا التعرف على الصلة أو النسب التي تصلكم بالولي؟.

ج2: العلاقة علاقة نسب، فأنا حفيد أحد أبناء الولي الصالح سيدي عطاء الله سيدي عبد الرحمان، ثم إنني انتمي إلى نفس الطريقة التي كان سيدي عطاء الله ينتمي إليها، ألا وهي القادرية.

س3: ما هي شروط الزيارة او ما الذي يتوجب على الزائر القيام به ؟.

ج3: إخلاص النية، مع عدم إهمال شروط زيارة الأموات كما هي مشروحة في كتب الفقه.

س4: لاحظنا وجود سلسلة وكرتين حديديتين للتبرك داخل الضريح، هلا أخبرتمونا عن هذه المستلزمات من فضلكم، وعن دلالاتها ؟.

ج4: هذه السلسلة و الكرتان مرتبطتان بقصة تنسب إلى الولي سيدي عطاء الله، عندما حرر المأسورة عزيزة ابنة الداي شعبان أثناء أسرها في مالطا.

س5: حدثونا إن أمكن عن وعدة سيدي عطاء الله ؟.

ج5: هي وعدة تقام أوائل الخريف يجتمع فيها أولاده و أحبابه، فيطعمون الطعام، ويتزاورون، ويحلون المشاكل العالقة بين العروش والعائلات والأفراد.

س6: كيف تشرفون على مثل هذه المناسبات السنوية ؟وهل هناك من يساعدكم على ذلك؟.

ج6: المشرف الأول هو شيخ الزاوية، ويساعده مجلس أعيان الزاوية، فيجمعون ما يمكن جمعه، ويحددون الذين يتولون الإطعام، و قد تأتينا مساعدات نصرفها في هذه الوعدة.

س7: بحكم معايشتكم اليومية لميدان دراستنا ضريح سيدي عطاء الله طبعا واحتكاككم الدائم بالزوار هلا حدثتمونا من فضلكم بصفة عامة عن مختلف الفئات الاجتماعية التي تزوركم؟ من حيث مثلا المكانة الاجتماعية، المنطقة، متوسط العمر والجنس، مستوياتهم التعليمية...الخ.

ج7: يأتي لزيارة الضريح مختلف الفئات الاجتماعية ذكورا وإناثا كبارا وصغارا مرضى وأصحاء، أميون ومثقفون من مهن مختلفة بما في ذلك كبار المسؤولين من وزراء وإطارات.

س8: تستعملون كثيرا مصطلح الطابع الروحاني، هل يمكنكم تعريفنا بهذا الجانب ؟.

ج8: الطابع الروحاني هو طابع التصوف عموما، ومعناه التعالي عن المتطلبات المادية، وإخلاص التوجه إلى الله بقلب يخلو من حب الدنيا أي تغلب الروح على الجسد.

س9: ما هي اقتراحاتكم حول موضوع دراستنا، وما هي القضايا التي في رأيكم كان يجدر بنا طرحها أو التطرق إليها ؟.

ج9: كان بإمكانكم دراسة حاضر التصوف، أو ما بقي من مباهج التصوف في القرن الواحد والعشرين، وما يجب إهماله و تركه ونبذه مما لم يعد صالحا.

-ملحق رقم (04) عرض دليل المقابلة التدعيمية رقم 02:

تاريخ المقابلة:27 نوفمبر2011

مدة المقابلة: ساعة واحدة

مكان المقابلة: جامعة عمار ثليجي بالاغواط

إجراء المقابلة مع: الأستاذ كريبع عطاء الله الناطق باسم زاوية سيدي عطاء الله حاليا.

أستاذ محاضر بقسم الأدب العربي جامعة عمار ثليجي بالاغواط

س1: علمنا من مقدم زاوية سيدي عطاء الله أنكم ناطقون باسم الزاوية، هلا حدثتمونا عن هذه الصفة ؟.

ج1: حاجة مقدم الزاوية إلى ناطق رسمي باسمه في اغلب الأحيان متمثل في شخصية مثقفة تتولى مهمة التعريف بالزاوية وظائفها مهامها، وبالولي الصالح سيدي عطاء الله، بالتصوف كذلك. بغرض إيضاح هاته الجوانب بما يليق بمكانتها.

س2: هل بإمكانكم أن تحدثونا عن حياة الولي الصالح سيدي عطاء الله، طريقته التي ينتمي اليها، كراماته، أحبابه ؟.

ج2: أمدنا الأستاذ الفاضل بوثائق قيمة حول هذا السؤال كما هو مدرج في ملاحق الدراسة.

س3: في رأيكم ما هي الأسباب التي تساهم في استمرار توجهات الزوار نحو ضريح سيدي عطاء الله إلى غاية يومنا هذا رغم قدم ظهور الظاهرة ؟.

ج3:- العقلية الأمية التي مازالت تؤمن بحضور الأولياء حتى بعد مماتهم و اعتقادهم أن هؤلاء الأولياء بمقدورهم إجتراح الكرامات حتى و هم في قبورهم .

- عودة التصوف بقوة إلى مجال الحياة بعد سقوط الإيديولوجيات المادية الملحدة.
- إعادة بعث التصوف على مستوى دوائر ثقافية و سياسية عالمية و إسلامية.

مما أدى إلى تبنيه من طرف نخب مثقفة تعيد صياغته من جديد على صعيد الممارسة و التأثير الفلسفي و الأدبي.

س4: لاحظنا وجود سلسلة وكرتين حديديتين للتبرك داخل الضريح، هلا أخبرتمونا عن هذه المستلزمات، وعن دلالاتها ؟.

ج4: هناك قصة قصيرة يمكن أن تفيدكم أكثر للمؤلف:كلود موريس روبرت بعنوان "معزوزة المقيدة".

س5: حدثونا إن أمكن عن وعدة سيدي عطاء الله ؟.

ج5: يختلف طابعها كثيرا عن السابق حيث كان قديما يحضرها أولاد الولي أو قبيلة الولي مع أحبابه يلتقون كل سنة لعدة أسباب:

- تجديد الولاء الروحي لهذا الولي بواسطة الإطعام عنه.
- عملية إصلاح ما فسد بين القبائل و الأفراد: النزاع على الأراضي، الديات، إصلاح ذات البين مجملا.
- تقام بعد موسم الحصاد لاستقبال الموسم الجديد.
- الحاضرون : الغالبية من سكان منطقة البيض من قبيلة ماكنة.
- الخيالة: خيالة تاجموت وكذا خيالة منطقة آفلو.

س6: في ظل كل هذه التحولات كيف ترون الدلالات الحالية لممارسات الزوار المختلفة ؟.

ج6: مراسم زيارات غير شرعية يدخل الكثير منها في أبواب الشرك و فيها إساءة للولي بالأساس، وممارسات أبعد ما تكون عن التصوف الأول.

س7: من بين المفاهيم المتداولة لدى زوار الضريح الطابع الروحاني هل لكم ان تعبروا لنا عن ذلك ؟

ج7: التصوف يقوم على الروح في مقابل المادة لان العالم المادي عالم مشوه إذا قارناه بالوجود الأمثل. والتصوف يقوم على إلغاء العلائق الجسدية وتوابعها حتى يحصل الإنعتاق والفناء في الحقيقة الإلاهية.

س8: ما هي اقتراحاتكم حول موضوع دراستنا، وما هي القضايا التي في رأيكم كان يجدر بنا طرحها أو التطرق إليها في مجال اختصاصنا طبعا ؟.

ج8: كان بإمكانكم إدراج مقارنة بين ماضي التصوف، راهن التصوف وتحديات المستقبل.

-ملحق رقم (05) عرض دليل المقابلة رقم 03:

تاريخ المقابلة: 22جانفي2012

مدة المقابلة :ساعة واحدة

مكان المقابلة : منزل الحاج يحي

إجراء المقابلة مع: مقدم زاوية سيدي عطاء الله والقائم على شؤون ضريح الولي سابقا.

الحاج يحي بن الدين

س1: هل بإمكانكم ان تحدثونا عن حياة سيدي عطاء الله، طريقته التي ينتمي اليها، كراماته، أحبابه ... ؟.

ج1: الشيخ سيدي عطاء الله بن العابد ينتهي نسبه الى الاشراف الادارسة ،ولد كفيف (اعمى) وابوه العابد طلب من زوجته(ذهيبة) ان ترفع سيدي عطاء الله و تتخلى عنه لانه تشاءم منه و لما وضعته.و ارتحلوا بعيدا وجدوه امامهم.فضن ابوه العابد ان ام الشيخ سيدي عطاء الله لم تضعه. فوضعه بنفسه ورحلوا وفي نزولهم وتوقفهم وجدوه امامهم ولذا سماه ابوه عطاء من الله وهذا اسمه وهي كرامته. اما طريقته فيقال انه ينتهي الى الطريقة القادرية.و آخرون يقولون يقولون انه ينتهي الى الطريقة البوشيخية اولاد سيدي الشيخ اي (اخواله) ومنهم من يقولون ان له طريقته الخاصة لكنها غير مروية .

س2: هل يمكننا التعرف على الصلة او النسب التي تصلكم بالولي ؟و هل كانت سبب توليكم لشؤون الزاوية سابقا ؟.

ج2: بصفتي شيخ ومقدم الزاوية سابقا فقد عينت من طرف العرش من خلال المبايعة او التزكية وكانت تربطني علاقة المصاهرة بمقدم الزاوية الاول .

س3: ما هي شروط الزيارة او ما الذي يتوجب على الزائر القيام به ؟. (في نظركم)

ج3:الزائر حينما يأتي للمقام نستقبله في بيت الضيافة ويقدم له الاكل والشرب بعدها نسأله عن سبب الزيارة فمنهم من يطلب الدعاء. و منهم من يريد التبرك .

اما عن شروط الزيارة هي الاتيان بالفاتحة والترحم عن الولي و منهم من يجلبون معهم هدايا وصدقات فكل حسب نيتـه.

س4:لاحظنا وجود سلسلة وكرتين حديديتين للتبرك داخل ضريح سيدي عطاء الله، هلا أخبرتمونا عن هذه المستلزمات من فضلكم، وعن دلالاتها ؟.

ج4:السلسلة والكرتين الحديديتين هما دليل وحجة على كرامة الشيخ حين احضر المرأة المسماة معزوزة التي عجز كل من يدعي أن له كرامة وسر بإحضارها من العدو.فالشيخ سيدي عطاء الله هو الذي فك أسرها من جزيرة مالطا ومع خروجه من مكان الأسر رمي بالمدفع ولما أحضرها إلى مكانها قام بربطها بالسلسلة ورحل لكن المدعون قالوا نحن الذين أتينا بها فقال لهم ابوها الذي هو الباي شعبان أي أب معزوزة المقيدة، لكنهم فشلوا. وجاء الشيخ سيدي عطاء الله وفك هاته السلسلة، حينها عرفوا انه هو الذي أنقض ابنة الباي من الأعداء .

س5: هلا حدثتمونا إن أمكن عن وعدة سيدي عطاء الله المقامة كل سنة ؟ .

ج5: وعدة سيدي عطاء الله هي حفل كان في السابق يقام بنية خالصة وتجتمع فيه كل الناس من جميع ولايات الوطن، وهو رمز للفروسية والمقاومة وفيه نوع من التراث العربي الاصيل . وهو عبارة عن ملتقى للفروسية واطعام الطعام والتعارف .

س6: كيف كنتم تشرفون على مثل تلكم المناسبات السنوية ؟ وهل هناك من كان يساعدكم على ذلك ؟.

ج6: في السابق كان أهل المنطقة سواء المنتمين للشيخ أو غير المنتمين يقيمون بكرم الضيافة وإطعام الطعام على الضيوف الذين يأتون لمشاهدة حفل الفروسية – الفلكلور الشعبي – ويتبركون بالشيخ و

يسالون عن حياته وكراماته ، وكانت هاته الأمور أي إطعام الطعام والفروسية وتمويل هاته الوعدة بدون مساعدة أي جمعية أو سلطة، بخلاف اليوم التي أصبحت الوعدات والزوايا تمول من طرف السلطات.

س7: بحكم معايشتكم اليومية سابقا لميدان دراستنا ضريح سيدي عطاء الله طبعا واحتكاككم الدائم بالزوار هلا حدثتمونا من فضلكم بصفة عامة عن مختلف الفئات الاجتماعية التي كانت تزوركم ؟ من حيث مثلا المكانة الاجتماعية، المنطقة، متوسط العمر والجنس، مستوياتهم التعليمية ...الخ.

ج7: يمكن القول أن الزيارة لم تكن قاصرة على فئة معينة لكن طريقة وآداب الزيارة تختلف، فمن حيث الناس المتعلمين فإنهم يأتون لزيارة الضريح ويقرؤون الفاتحة وبعض الآيات ويترحمون على روح الشيخ و على جميع الأموات.

أما من حيث النساء والأطفال فبحكم قلة مستواهم العلمي فإنهم يمارسون بعض الطقوس ويعتقدون أنها صحيحة كالتبرك وممارسة أمور قد لا تليق بسمعة الشيخ والزاوية، لكن هذا يرجع كما قلت إلى ضعف مستواهم وتعليمهم.

س8: ما هي اقتراحاتكم حول موضوع دراستنا، وما هي القضايا التي في رأيكم كان يجدر بنا طرحها أو التطرق إليها ؟.

ج8 :.....

–ملحق رقم (06) عرض دليل المقابلة رقم 04:

تاريخ المقابلة: 22جانفي2012

مدة المقابلة: ساعة واحدة

مكان المقابلة: منزل الحاج يحي

إجراء المقابلة مع: مقدم زاوية سيدي عطاء الله والقائم على شؤون ضريح الولي سابقا.

الاستاذ: عبد القادر علالي – مدير مدرسة بعين ماضي حاليا–

س1: هل بإمكانكم ان تحدثونا عن حياة سيدي عطاء الله، طريقته التي ينتمي اليها، كراماته، أحبابه ... ؟.

ج1: هو العارف بالله الفالح والولي الصالح فريد الزمان حامل لواء أهل العرفان حسني إدريس سليل الدوحة الهاشمية النبوية، ولد بالغرب الجزائري (التل) في أواخر القرن السادس عشر ميلادي ظهرت عليه الكرامات وخوارق العادات منذ ولادته .

_للشيخ عدة كرامات لا تحصى ولا تعد ولقد ظهرت له كرامة منذ ولادته حيث ولد كفيفا وأراد أبوه أن يتركه في المكان الذي ولد فيه ورحل هو والعائلة بدونه فإذا بالمولود يسبق أبيه إلى المنزل وكررها أبوه ثلاث مرات ثم استسلم للواقع وسماه عطاء الله. ومن كراماته: كرامة عزيزة، كرامة عين مشرية، كرامة غريس، كرامة عين الطلبة...الخ.

– للشيخ أتباع وخدام مازالوا في خدمته وولائه حتى اليوم بدون أن يتغير شيء نيتهم ومحبته لأولاده أهم التلاميذ الذين تخرجوا على يد سيدي عطاء الله. ومن أبرزهم: سيدي احمد زيان جد عرش أولاد زيان، سيدي موسى جد أولاد سيدي موسى.

كما له أتباع في ولاية البيض وهم ماكنة وأولاد سيدي الحاج الدين بالبيض وأولاد سرور، في ولاية الجلفة والمدية وهم الزناخرة والميعدات، وفي ولاية غرداية وورقلة أولاد سعيد، وفي تلمسان ماكنة، وفي

ولاية تيارت الخوالد وأولاد زيان التل والكعابرة وماكنة. وفي ولاية الاغواط أولاد سرور العثامنة، أولاد يوسف، أولاد سيدي سليمان وسيدي إبراهيم النقيةوسيدي منصور والخوالد..

س2: هل يمكننا التعرف على الصلة او النسب التي تصلكم بالولي ؟و هل كانت سبب توليكم لشؤون الزاوية سابقا ؟.

ج2: الصلة التي تصلني بالشيخ الولي أن الولي الصالح هو الجد الأكبر لي حيث ينحدر نسبي منه وهو كالتالي: الحاج عبد القادر بن سيدي الحاج علي بن سيدي المسعود بن سيدي الحاج علي بن سيدي أبو بكر بن سيدي علي بن سيدي يحي بن سيدي البار بن سيدي القربي بن سيدي عطاء الله. وأنا انتمي إلى فرع سيدي علي بن يحي الولي الصالح والذي رضي الله عنه أبوه سيدي عطاء الله وأورثه سره.

س3: ما هي شروط الزيارة او ما الذي يتوجب على الزائر القيام به ؟. (في نظركم)

ج3: خلال تلك الزيارات تشعل الشموع ويقدم هبات نقدية أو خرفان وتعلق القطع من القماش ويسمى الإزار والى جانب هذه الزيارات اليومية التي غالبا ما تكون فردية بحتة ويحيط موضوعها الكتمان هناك زيارات جماعية وهي عادة أسبوعية تؤديها عائلة أو عشيرة بأكملها أو مجموعة من الجيران فتقدم القرابين بنحر الخرفان والذبائح وإعداد وجبة الكسكس (الطعام) لإطعام الزائرين والأطفال وعابري السبيل. فالزيار عليهم أتباع تعاليم الشيخ ولا يتصرفون إلا بإذنه ويسود الاحترام والتقدير والتبرك موجود وذكر في القرآن الكريم.

س4:لاحظنا وجود سلسلة وكرتين حديديتين للتبرك داخل ضريح سيدي عطاء الله، هلا أخبرتمونا عن هذه المستلزمات من فضلكم، وعن دلالاتها ؟.

ج4: السلسلة هي التي قيدت بها ابنة باي شعبان باي الجزائر أثناء اختطافها وحجزها في جزيرة مالطا والتي فكها الشيخ من قيدها بفضل كرامة شائعة لدى الناس.

أما الكرات فكانت كثيرة وموجودة بكثرة وتعرضت لسرقة وهي أثار النيران المدفعية التي أطلقها القراصنة ضد هذا الولي عندما اكتشف أمر تحريره لهذه الرهينة فمن كراماته انه تلقى هذه الكرات فكانت بردا وسلاما على الولي .

وبقيت هذه المستلزمات في الضريح منذ زمن والناس تبرك بها فمثلا كانت المرأة العاقر عندما تتحزم بهذه السلسلة تنجب الأولاد وينسجون بهذه الكرات.

س5: هلا حدثتمونا إن أمكن عن وعدة سيدي عطاء الله المقامة كل سنة ؟ .

ج5: الوعدة أصلها من الوعد أي أن الناس تواعد على زمان ومكان للالتقاء فيه عند ضريح الشيخ سنويا فسميت بالوعدة. ومن سماتها:

- الركب: وهي الركبان او القوافل وهي مجموعات من القبائل تأتي على ظهور الدواب لأنها كانت الوسيلة المتاحة في ذلك الوقت وتأتي عبارة عن قوافل هدفها الوصول للالتقاء عند الشيخ.

- الطعم: وهو سمة الوعدة لأنها الحجر الأساس في الوعدة حيث تكون هناك الولائم وتحضير الكسكس للضيوف وإطعامهم.

برنامج الوعدة:

عندما تصل الوفود القادمة من الولايات التالية :البيض- تيارت – غرداية – ورقلة – الجلفة – المدية-الجزائر-وهران – والاغواط – وسعيدة - ونعامة. حيث يتواجد أتباع الشيخ بكثرة فيها :

القرآن العظيم والذكر: تقام حلقات للذكر ولقراءة القرآن كل ليلة قرب ضريح الشيخ.

الشعر: تقام سهرات ليلية لفطاحلة الشعر الشعبي ويكون التنافس واضح بين مختلف شعراء القبائل والعشائر القادمة للوعدة.

الفلكلور: تأتي مع معظم الزوار فرق فلكلورية مختلفة الألوان و الطبوع وتمتع الزوار بها زيجتها

الفنطازيا: يتنافس الفرسان فيما بينهم من حيث جودة الخيول وأصولها والألبسة وتقام العلفة ولعبة البارود على مدى أيام الوعدة.

الولائم: تقوم الزاوية وأبناء الشيخ بتسطير برنامج للإطعام والإيواء كامل لضيوف الوعدة على مدار الأيام ليلا ونهارا.

كما يكون هناك على جانب الوعدة التعارف بين الأفراد والمجموعات إلى جانب المصاهرة وإبرام الصفقات التجارية والأسواق الاستثنائية وتكون هناك مصالحات بين المتخاصمين.

س6: كيف كنتم تشرفون على مثل تلكم المناسبات السنوية ؟ وهل هناك من كان يساعدكم على ذلك ؟.

ج6: كان الأتباع هم الذين تتركز عليهم الوعدة هم الذين يجلبون الأموال والمواشي معهم ويقيمون قرب ضريح الشيخ لمدة اسبوع كامل وفي منتصف القرن الماضي تحمل أبناء الشيخ أعباء هذه الوعدة من إطعام وإيواء.

لقد كنا نشرف على هذه المناسبات وغير المناسبات حيث كنا نقدم خدمات جليلة من إطعام وإيواء للزوار وعابري السبيل على الدوام وإثناء المناسبات ونعد لذلك استعداد كامل من تزيين وتنظيف وطلاء الجدران وتجديد الأثاث وتوفير المئونة إلى جانب توفير العلف والبارود للخيالة وبدون مساعدة احد حيث كانت البلدية تقف موف المتفرج فنحن الذين كنا نعد الملعب المخصص للخيالة وبإمكانيتنا الذاتية ولكن في الإطعام يقوم أبناء العرش وخاصة القادمين من الاغواط والخنق والبادية والحويطة وطاقين بإطعام الوافدين.

س7: بحكم معايشتكم اليومية سابقا لميدان دراستنا ضريح سيدي عطاء الله طبعا واحتكاككم الدائم بالزوار هلا حدثتمونا من فضلكم بصفة عامة عن مختلف الفئات الاجتماعية التي كانت تزوركم ؟ من حيث مثلا المكانة الاجتماعية، المنطقة، متوسط العمر والجنس، مستوياتهم التعليمية ...الخ.

ج7: في عهد علالي الحاج علي : لقد كان لنا شرف عظيم أننا تركنا بصمة في تلك الزاوية ففي عهدنا شيدت وأثثت وقدمت الخدمات الجليلة وأصبحت قبلة للزوار فزارتنا كل الفئات الاجتماعية من عمال وموظفين وبسطاء وعلماء وصالحين ومسئولين في الدولة.

فلنا الشرف العظيم انه في عهدنا الزاخر زارنا فخامة السيد رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة مرتين في زيارتين رسميتين.

كما زارنا الرقم الثاني في الدولة عبد القادر بن صالح ريس مجلس الأمة.

وعبد المجيد تيون وزير الداخلية السابق وعبد الكريم تيون أمين عام وزارة التربية.

وزارنا وزير العمل والتكوين المهني خالدي.

وزارنا وزير السياحة ووزير التربية الوطنية.

وزارنا وزير الشؤون الدينية غلام الله.

ووزير التجارة مصطفى بن بادة .

و وزير الطرقات عمار غول وبثينة شريط وزير الداخلية زرهوني والفلاحة بركات السعيد والسلال وزير الموارد المائية .

وكبار ضباط الجيش الوطني والدرك ومدير الأمن الوطني التونسي .

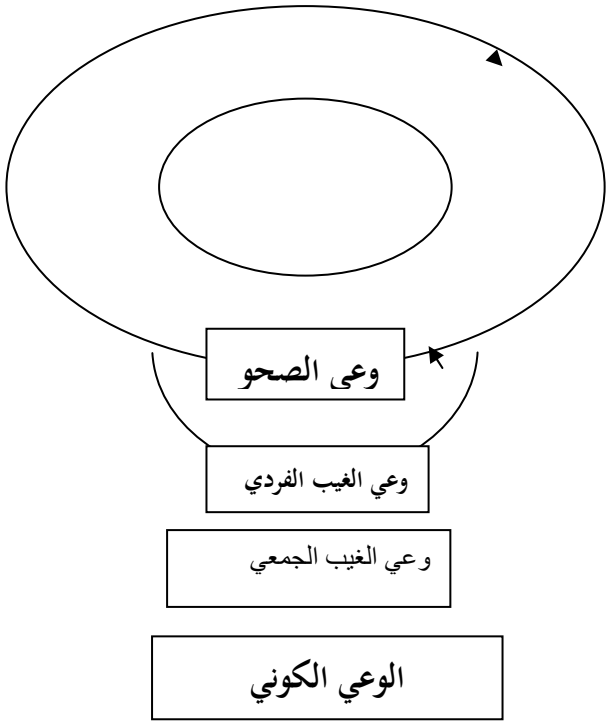
ومدير الحماية المدنية هيري مصطفى ومير الجمارك لسيب.

ورؤساء المنظمات على رأسهم بولخمة والفنانين والولاة والجامعين.

س8: ما هي اقتراحاتكم حول موضوع دراستنا، وما هي القضايا التي في رأيكم كان يجدر بنا طرحها أو التطرق إليها ؟.

ج8: لدينا اقتراحات كثيرة حول موضوع بحثكم واهتمامات خاصة بنا سنطلعكم عليها في فرصة أخرى إذا سمحت لنا الظروف.

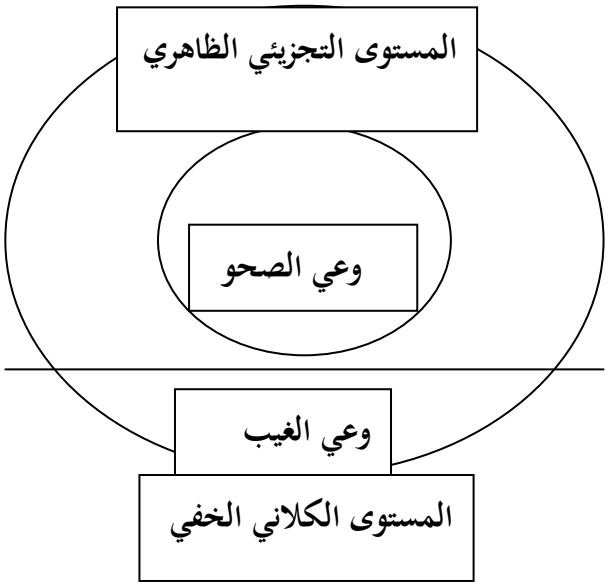
-ملحق رقم (07) يبسط درجات انفتاح الوعي ونوعيه الصحو والغيب:



المصدر : فراس السواح ، مرجع سابق ، ص 389

.

- ملحق رقم (08) يتضمن الرسم التخطيطي لعلاقة الوعي بالكون:



المصدر: فراس السواح، مرجع سابق، ص 388.

ملحق رقم (10) : مدخل للساحة التي يتواجد بها ضريح سيدي عطاء الله بمنطقة تاجموت

ملحق رقم (11) صورة لمدخل ضريح سيدي عطاء الله:

ملحق رقم (11): صورة للازار الموضوع اعلى سقف الضريح ويغطي تابوت سيدي عطاء الله

ملحق رقم (12): صورة للكرتين الحديديتين اللتين يتبرك زوار ضريح سيدي عطاء الله بهاو الموجودة بداخله

ملحق رقم (13): صورة للسلسلة التي يتبرك بها زوار ضريح سيدي عطاء الله و الموجودة بداخله

ملحق رقم (14): صورة لتابوت سيدي عطاء الله داخل السياج المحاط به

ملحق رقم (15): صورة لتابوت سيدي عطاء الله من وراء السياج المحاط به

ملحق رقم (16): صورة لتابوتي قريبي سيدي عطاء الله مدفونين بجواره

ملحق رقم(17): صورة لزاوية سيدي عطاء الله المقابلة لضريحه مباشرة

ملحق رقم(18): صورة خلفية لمخرج الساحة المؤدية الى المكان المخصص لضريح و زاوية سيدي عطاء الله

ملحق رقم (19) : يشمل بعض مقتطفات " المثنوى"، المقطوعة التي يقول الكاتب انه اقتبسها عن ترجمة " Winfield" .

غطى سيل الجنون على عقله

فتفوه بألفاظ أمعن في الضلال من التي تقدمتها

___

قال: ما في جبتي غير الله

سواء طلبتموه في الأرض أم في السماء

___

فجن جنون مريديه من الفزع

ومالوا على جسده المقدس بمداهم

___

وكل واحد ممن قصدوا جسد الشيخ

ارتدت إليه طعنته فجرحته

ولم تصب ضربة واحدة ذلك الرجل ذا المواهب اللدنية

أما المريدون فقد جرحوا ،وغرقوا في سيل من الدماء

___

وهنا يصل الشاعر إلى غايته حين يقول:

أنتم ، أيها الذين يطعنون بأسيافهم من رقى بنفسه

–ملحق رقم (20) شجرة السادة الاشراف اولاد سيدي عطاء الله الادريسي الحسني

سيدنا علي ابن ابي طالب

سيدي الحسن السبط

سيدي الحسن المثنى

سيدي عبد الله الكامل

سيدي ادريس الاكبر

سيدي ادريس الازهر

سيدي احمد

سيدي محمد

سيدي عبد الله

سيدي محمد

سيدي سعيد

سيدي صالح

سيدي عامر

سيدي عبد القادر

سيدي عبد الخالق

سيدي عبد الله

سيدي محمد

سيدي احمد

سيدي سلام

سيدي بن عزوز

سيدي عبد الله

سيدي عيسى

سيدي عبد العزيز

سيدي عيسى

سيدي عبد القادر

سيدي يوسف

سيدي ابراهيم

سيدي الطاهر

سيدي محمد

سيدي العابد

سيدي عطاء الله

سيدي عبد الرحمن سيدي الغريبي سيدي المبروك سيدي الجودي سيدي بعيليش سيدي الحبشي سيدي الزعتر

انجاز الفقير الى رحمة ربه

الحاج محمد الاخضري

اول جمادى الاول1430 هـ

المصدر : نقلا منا عن صورة معلقة داخل زاوية سيدي عطاء الله