جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم **علم الاجتماع**

اطروحة
لـــــنيـــــل شهادة **دكتوراه (علوم / الطور الثالث)**
في **علم الاجتماع تخصص الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية**

تمثلات الرمز الديني في الثقافة المحلية الجزائرية

دراسة سوسيوانثربولوجية لمدينة تلمسان .

من إعداد الطالب
عيسى فاطمة الزهرة

الأستاذ المشرف
أ. د. مولاي حاج مراد

تشكيلة لجنة المناقشة:

الصفة	الاسم و اللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء
رئيسا	الزاوي مصطفى	أستاذ	جامعة وهران -2
مشرفا	مولاي حاج مراد	أستاذ	جامعة وهران -2
مناقشا	العقاق حفصة	أستاذة محاضرة-أ	جامعة وهران -2
مناقشا	عطية بن عطية	أستاذ	جامعة الأغواط
مناقشا	يوسفي أمال	أستاذة	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى أبي العزيز عيسى أحمد

إليك أمي غاليتي

اليك زوجي سفيان و الى قرة العين ابراهيم و ياسين

و إلى كل العائلة الكريمة .

شكر وتقدير

الحمدلله حمدا كثيرا يوازي نعمه ، والحمدلله حمداكثيرا تدوم به النعم ، وصلى اللهم وبارك على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبعه إلى يوم الدين ، وبعد

الحمدلله تعالى الذي أعانني ووفقني إلى إتمام هاذا العمل ، فله الحمد والمنة على ما هيأ لي من أسباب ، واعترافا مني بالفضل الجميل لمن مد لي يد العون ، أتقدم بالشكر والتقدير والعرفان لأهل الفضل ...

أتقدم بالشكر والامتنان لمشرفي الأستاذ الدكتور **مولاي حاج مراد** ، والذي لم أجد منه إلا طيب المعاملة ورحابة الصدر على ما قدم لي من نصح وتوجيه وارشاد واستشارة خلال سنوات هذه الرسالة فجزاه الله خير جزاء.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى **أبي** والدي الذي لا تصفه كلمات أو تقدر كرمه وصبره وتعبه في سبيل سعادتنا وكذا أمي حفظكما الله ورعاكما .

كما أهدي ثمرة هذا العمل الى كل الأسرة العلمية بـCRASC وكذا بكلية العلوم الإجتماعية بجامعة محمد بن احمد وهران 2، وأخص بالذكر أعضاء للجنة المناقشة .

و أشكر كل من ساهم في انجاز هذا البحث المتواضع من قريب أو بعيد .

قائمة المحتويات

الإهداء

شكر وتقدير

قائمة المحتويات

مقدمة عامة

التعريفات الإجرائية لمفاهيم البحث: 12

الفصل الأول: التمثلات الإجتماعية الدلالة والخصائص

تمهيد : 2

1/الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتمثلات الاجتماعية : 3

2/آلبات بناء التمثلات الاجتماعية :..... 9

3/ وظائف التمثلات الاجتماعية : 11

4/ التمثلات الاجتماعية نظرية أبريك "النواة المركزية ":..... 14

5/التمثلات الاجتماعية في الدراسات الحديثة :..... 15

6/خصائص ومميزات التمثلات الاجتماعية : 16

7/علاقة التمثلات الاجتماعية بالهوية : 17

خلاصة :..... 21

الفصل الثاني: سؤال الرمزية الدينية في الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية

تمهيد: 23

2/التحليل الاجتماعي للرموز :..... 28

2/2التفاعلية الرمزية:..... 30

3/علاقة الأنثربولوجيا الرمزية بالعلوم الأخرى :..... 31

4/الرموز الدينية المعنى والمفهوم : 37

5/ الاشارة / الرمز / العلامة:..... 45

6/ تصنيفات الرموز :..... 47

7/ وظائف الرمز:..... 50

9/خصائص الرموز :..... 56

10/ جدلية التمثلات الإجتماعية والرموز الدينية 58

11/ الرمز والمقدس : 62
12/ أنظمة الرموز والثقافة: 71
خلاصة :..... 80

الفصل الثالث: في أنتروبولوجيا العمارة ومسار العمارة الاسلامية

تمهيد: 82
1/ مدخل إلى أنثربوبولوجيا العمارة:..... 83
2/علاقة العمارة بالرمزية :..... 86
3/جدلية الهوية والعمارة :..... 90
4/ أنثربولوجيا العمارة الإسلامية :..... 94
5/ المدينة الاسلامية :..... 103
8/تطور العمران في الجزائر: 114
8-تبعات الإنتاج المعماري الغربي بالجزائر:..... 121
9-واقع العمارة الجزائرية :..... 122
خلاصة :..... 125

الفصل الرابع : الهوية المعمارية بين الثبات وإعادة التشكل في مدينة تلمسان

تمهيد : 128
1/ المجتمع المحلي في الدراسات الأنثربولوجية :..... 129
2/ التمثلات الذهنية للمكان من قبل المجتمع المحلي :..... 132
4/مدينة تلمسان : 136
5/المورفولوجيا العمرانية للمدينة :..... 147
6/ عمران تلمسان في مرحلة الاستعمار الفرنسي :..... 172
خلاصة:..... 178

الفصل الخامس : التمثلات الإجتماعية لرموز العمارة الإسلامية في المدينة

تمهيد : 180
1/ الرموز الدينية الاسلامية والعمارة، أي علاقة ؟ 181
2/ رموز المسجد الاسلامي : 182
7/2رمزية الحديقة : 194

8/2هندسة الألوان :.....196
3/تطور الزخرفة الاسلامية :.....201
4/ رمزية الأبواب :.....209
5/ التناسق والانسجام في العمارة الاسلامية :.....211
6/التمثلات الإجتماعية للمهندسين المعماريين للرموز الدينية :.....213
1/6/الإنتاجات الرمزية في ظل العولمة :.....216
2/6 تأثير المساجد العتيقة :.....220
4/6المدينة تجسيد الهوية المحلية :.....222
7/تأثير الذكاء الاصطناعي في التصميم المعماري :.....225
خلاصة :.....228
خاتمة عامة :.....230
المصادر والمراجع :.....236
الملاحق.....253

قائمة الأشكال:

الشكل 01: مدينة تيمقاد الجزائرية 115

الشكل 02: مسجد كتشاوة بالجزائر العاصمة. 117

الشكل 03: عمران المدينة الرومانية بوماريا 47 قبل الميلاد 139

الشكل 04: أرضية الدراسة _مركز مدينة تلمسان. 141

الشكل 05: مسجد تاقرارت 154

الشكل 06: مخطط المسجد الجامع المرابطي بتلمسان 154

الشكل 07: قلعة المشور بمدينة تلمسان..... 167

الشكل 08: يدالباب الكبير لمسجد سيدي بومدين..... 168

الشكل 09: صورة لباب القرمدين بتلمسان..... 168

الشكل 09: المعلم الأثري المنصورة 172

الشكل 10: يوضح نموذج المحراب بمسجد أبي الحسن التنسي..... 185

الشكل 11: العمارة الأندلسية قرطبة 190

الشكل12: صورة توضح محطة المسافرين بمدينة تلمسان ويمكن ملاحظة سيطرة النمط الاسلامي من خلال عنصر الاقواس وتوظيف القرميد الأخضر 191

الشكل13: صورة لواجهة مديرية السياحة والصناعة التقليدية وتوضح اعادة توظيف الأقواس على واجهة البناء..... 191

الشكل14: الأعمدة ذات الأبدان المثمنة والتيجان الناقوسية :..... 192

الشكل 16:صورة ملتقطة من طرف الباحثة لفناء مسجد بتلمسان 194

الشكل 17: صورة من قلب حديقة بجي العباد بتلمسان 195

الشكل 18: صورة علوية لقرية العباد. 199

الشكل 20: صورة لباب ضريح سيدي بومدين يوضح توظيف الزخرفة الاسلامية 202

الشكل 21: صور ملتقطة من طرف الباحثة توضح الزخرفة الكتابية وهندسة الألوان بمسجد حي العباد.بتلمسان 204

الشكل 22: النسبة الذهبية في لواجهة الغربية لمعبد البارثينون والنسبة الذهبية في الهرم الأكبر..... 213

الشكل 23: واجهة مجلة الثقافة الإسلامية 215

الشكل 24: جامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان: 225

مقدمة عامة

تمهيد :

الإنسان جوهريا ، كائن ثقافي ، ولقد تمثلت أساسا صيرورة الأنسنة التي انطلقت منذ آلاف السنوات في المرور من **تأقلم وراثي** مع المحيط الطبيعي إلى **تأقلم ثقافي** ،و الثقافة تمكن الإنسان لا من التأقلم مع محيطه فحسب وإنما من تأقلم المحيط معه أيضا ومع حاجاته ومشاريعه أي أن الثقافة بتعبير أخر تجعل تحويل الطبيعة ممكنا ، وتتمايز المجموعات الإنسانية باختيارتها الثقافية ، ولكن تشترك في طريقة نسج هذه المحتويات الثقافية وتناقلها ولن يكون ذلك إلا بتدخل العقل؛ حيث يعمل على تجسيد الثقافة في وحدات تمثل أعلى مستويات الإنتاج الفكري البشري ألا وهي **"الرموز "**.

بالرغم من اهتمام علم الأنثربولوجيا بالرموز والسلوك الرمزي في دراسة الثقافة والمجتمع يرجع الى مائة سنة على الأقل؛ إلا أن هذا الإهتمام وخاصة في فترة ما قبل الستينات من هذا القرن؛ لم يتصف بالاتساق والتركيز ولم ينتج عنه دراسة رمزية او منهجا رمزيا متكاملا في دراسة الظواهر الإجتماعية ، وفي الستينات والسبعينات من هذا القرن الى الوقت الحاضر، شهدت العلوم الأنثربولوجية والاجتماعية تطورا ملحوظا اتسم بالسرعة والتركيز في تأسيس وتطبيق المناهج والنظريات التي تتخذ من الرموز -في أي شكل لها- محاورا أساسية في دراسة وتحليل المجتمعات والثقافات .[1]

حيث أن ثقافة المجتمع نسيج من الرموز ، ولا يمكن فهم هذا الأخير فهما علميا حقيقيا ووافيا إلا من خلال دراسة الوحدات والعناصر الرمزية المؤلفة لذلك النسيج ، فالرموز أبدعها المجتمع ، ويشترك في تحديد معانيها أفراد مجموعة ما ،مهما كان حجمها فإننا ننطلق من أرضية الرموز البشرية لفهم وتفسير سلوكات

[1] السيد حافظ الاسود ، **المدخل الرمزي لدراسة المجتمع** ،حولية كلية الإنسانيات و العلوم الإجتماعية ، العدد 14 ، 1991م، ص2

الأفراد وحركية مجتمعاتهم ، وهي في الوقت نفسه عنصر مهم في تشكيل هوياتهم الثقافية .

ومنه فإن أهم ما تعلقت به الرموز الدينية هي العمائر ، فالعمارة كانت ولا زالت تجسد إحدى اهم الانتاجات الثقافية للبشر ، فهي تعبر عن المنظومة الفكرية للجماعة التي تقطن فيها ، ومن هذا الصدد فإن **العمارة الاسلامية** هي انعكاس مباشر للمنظومة الفكرية التي جاء بها الاسلام وهي نتيجة لتراكمات ثقافية أخرى طفت الى السطح في شكل رموز ، والرموز الإسلامية تصنع فضاء خاص للمجتمع يتمثل على الثقافة المحلية ويشكلها ؛ وهو ما جعل من مدينة **تلمسان** محطة تاريخية وعلمية ؛و مورفولوجيا هذه الأخيرة يأخذ شرعيته من الانتماء المتجذر في الذاكرة الإسلامية المغاربية .

مدينة تلمسان التي كانت ومازالت حاضرة وقلب الجهة الغربية من البلاد الجزائرية ، فهي عاصمة تاريخية ساهمت بشكل فعال في الحفاظ على حضور المدينة الاسلامية القديمة ، مستمدة ذلك من موقعها الممتاز وسط شبكة من المراكز الحضارية والعمرانية ، من هنا فإن العمارة التلمسانية طوعها المجتمع؛ لما يمكن أن تحمل هذه الرموز ؛ تخص ثقافة المجتمع المحلي، فارتباط الثقافة بالرمز هو الذي جعل "كلود ليفي ستروس" يعرف الثقافة أنها "بأنها جملة من الأنساق الرمزية " [2]. والمهندس المعماري ومنذ القدم عرف هذا وحاول تطويع مختلف التصاميم المعماري ليجعل لها معنى وهوية محددة، وذلك من خلال ما تحوي هذه التصاميم من عناصر ومؤشرات رمزية.

[2] جان فرانسوا دانتييه ، **معجم العلوم الانسانية** ؛تر جورج كتورة ، كلمة و مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط1، 2009 ،ص446.

فالعمارة وثيقة تاريخية تستجيب لمختلف الحاجات الاجتماعية والروحية والثقافية . وهذا المجال المادي قد يكون مصدر للهوية والإلهام ؛[3] فهو بالتالي يمثل الهوية البصرية . فاختلاف المدن من عوامله اختلاف الرموز التي تحتضنها تجمعات المدن. ويبقى على المعماري عبئ انتقاء الرمز والتوليف بينه وبين العناصر الأخرى في البناء وتفجير ما به من طاقات ودلالات ايحائية ، معبرة عن التجربة الشخصية والإنسانية معا. وهذا يقتضي الوعي بالدور الحضاري لهذه الرموز، كما يقول بول ريكور " تساهم في تعزيز الهوية السردية عند الأفراد وعند الجماعات الانسانية"[4] .

حيث أن الفرد الجزائري عامة والتلمساني خاصة استطاع أن يحيط نفسه دائما ومنذ القدم بهالة من الرموز ، ' فالإنسان يصنع رموزه ضمن ثقافته ليتعايش مع بعضه البعض.[5] ومن هنا فإن النسق الرمزي الديني الإسلامي يصنع للمدينة فضاء مقدس خاص يستشعره الأفراد ويشكلون هويتهم الخاصة من خلاله. ، رغم ان انسان اليوم يملك هاجس المأوى ومع تزاحم الحياة الاقتصادية يجد الفرد التلمساني في المدينة فضاء خاص مميز يتمتع بسلطة على الجماعة المحلية من خلال الصور والتمثلات الراسخة في مخيال الأفراد الذي يشكل في الأخير هويتهم .

و إنطلاقا من هذه الفكرة المحورية فإن الهدف من هذا البحث ليس تحليل الأشكال والأنماط المعمارية العمرانية وحسب ، بل الوقوف على الآليات والسياسات والتمثلات الاجتماعية التي أنتجتها وتتمثل هذه الدراسة بالتحديد في دراسة بمقاربة سوسيوأنثربولوجية للتخطيط العمراني الحديث بمدينة لتلمسان ، في النصف الثاني

---

[3] Nadir Marouf, **Espaces maghrébins Pratiques et enjeux** , Actes du colloque de taghit 23_26 novembre1987,univ oran ,URASC_ENAG/ EDITIONS.p15أ9.

[4] بلال موسى بلال العلي، **قصة الرمز الديني: دراسة حول الرموز الدينية و دلالتها في الرق الأدنى القديم و المسيحية و الاسلام و ما قبله ، د.م: المؤلف** ، 2012/2011،، ص242

[5] اسرائيل شيفلر ، **العوالم الرمزية ، الفن و العلم اللغة و الطقوس** ، تر: عبد المقصود عبد الكريم ط1، القاهرة ، المركز القومي للترجمة ،2016. ص13

من القرن العشرين وتحديد مدى تأثير هذا التخطيط بالمدينة العربية الاسلامية من خلال إعادة إنتاج لعناصرها الرمزية .

و اليوم في ظل التحولات الكثيفة التي عاشتها ولا زالت تعيشها المدن الجزائرية بعد الاستقلال ، يجد المعماري نفسه اليوم بين رهان الحداثة والتمدن وجذور الأصالة من جهة والقداسة من جهة أخرى ، وما تفرضه قواعد التهيئة والتنمية من ضغوطات؛ ، تجعل المدينة اليوم تفقد التوازن الهوياتي ، ليظهر سؤال الإصلاح ملحا على دراسة عميقة لإشكالية باتت تهز العمارة المحلية ؛و الهوية الثقافية بالمدن الجزائرية ؛ ومنها مدينة تلمسان.

و من هنا يهدف البحث لمحاولة فهم التفاعل بين الأفكار الدينية المحملة في رموز دينية ، و العمارة المحلية المجسة للثقافة الجزائرية بمدينة تلمسان ، وهذا من خلال دراسة للعمارة التلمسانية في اعادة انتجاها لهذا الرأسمال الرمزي الديني، حتى أنه أصبحت الحاجة ملحة لمعرفة دور الرمز الديني اليوم في المجتمع المحلي من حيث تحليل سلطته على النمط المعماري للمدينة.

إن الحديث عن تمثلات الرمز الديني على الثقافة المحلية هو من الأهمية بمكان ، فهو مؤشر قوي يترجم الهوية المحلية للمجتمع ، ومن جهة أخرى أن تثمين مثل هذا التراث الإنساني صعب إذ كنا نجهل محتواه وقيمته الحقيقة ، ومن هنا جاء اختيارنا لموضوع البحث تحت عنوان **تمثلات الرمز الديني في الثقافة المحلية .دراسة سوسيوانثربولوجية في مدينة تلمسان.**

و الذي يركز حول اشكالية فهم التراث الانساني الهندسي والمعماري لمدينة تلمسان وحول امكانية فهمه أولا كون ان العمارة تمثل نوع من أرشيف للمجتمع ، المحافظة عليه وتثمينه ثانيا في ظل سوء فهم رمزيته ودلالاته النفسية الحضارية وتمثلاته الاجتماعية ونموذج مدينة تلمسان يمتثل لهذه الاشكالية .

ومن هذا المنطلق تبرز مجموعة من التساؤلات :

كيف تجسد الرموز الدينية في عمارة تلمسان تمثلات المجتمع المحلي وهل تمارس ضبط اجتماعي على الثقافة المحلية بتلمسان ؟ و هل تساهم العمارة الدينية في تشكيل حقل ديني خاص بالمدينة ؟ وأخيرا هل المهندس المعماري اليوم لازال يعمل وفق ما تمليه تمثلات المجتمع المحلي فبما يخص العمارة الرمزية والمقدس الاسلامي ؟ وبعلامة استفهام واحدة نقول :

الى اي مدى تؤثر التمثلات الاجتماعية للرموز الدينية في التغيرات العمرانية للثقافة المحلية في مدينة تلمسان ؟

هذا الإشكال بمختلف تساؤلته الممكنة للطرح إفترضنا له جوابا رئيسي يتماشى والإشكالية وفق ميدان دراسة الظاهرة ومحتوى الإفتراض مختصرا كما يلي :

"إعادة إنتاج الرمز الديني في العمارة المحلية هو ضمان سوسيوثقافي للمجتمع التلمساني، في وجوده وارتباطه بهويته المقاومة للتغيرات وكجزء من الممارسات التي تطبع تدين هذا المجتمع المحلي".

هذا الإفتراض الرئيسي بدوره نراه يشمل جملة افتراضات فرعية، حاولنا تحديدها من خلال ملاحظات الميدان، وبعد الدراسة الاستطلاعية الأولى له وذلك كما يلي :

- إن العمارة التلمسانية هي تجسيد لتمثلات الرموز الدينية الاسلامية ، وذلك من خلال اعادة انتاج الرمز الديني من خلال الهندسة المعمارية .

- الرموز الدينية ليست مجرد عناصر زخرفية بل تعبر عن معتقدات و قيم اجتماعية .

- التمثلات الاجتماعية للرموز الدينية تساهم في الحفاظ على تماسك المجتمع التلمساني و توازنه الثقافي .

و من أجل التحقق من صحة الفرضيات السابقة ، فرضت علينا طبيعة هذا الموضوع ومعارفه المتشعبة ؛ الإعتماد على أكثر من منهج من أجل تحليل الموضوع ، من **المنهج الوصفي** الذي يعرف أنه " كل منهج يرتبط بظاهرة معاصرة بقصد وصفها

وتفسيرها " وهذا المنهج يمكننا من ملاحظة الظاهرة ووصفها والإحاطة بها وجمع البيانات التي تمكن من نتائج تمثل أجوبة على إشكالية البحث وأسئلته ، وفي بعض أجزاء البحث كان لابد من اللجوء الى **المنهج التاريخي** الذي يبدو أكثر ملائمة والأنسب في تتبع تطور البنية الثقافية المحلية بالمدينة وتتبع مراحل تطور العمارة المحلية وخاصة عند الحديث عن مدينة بالعمق التاريخي لتلمسان .

كما اعتمدنا على تقنيات التحليل الكيفي في جمع المعلومات بعدة طرق وأدوات في ما يسمى la triangulation . وتبقى أدوات جمع البيانات تختلف حسب طبيعة الموضوع، وقد ارتأينا أن المقابلة والملاحظة من أهم الأدوات التي تمكننا من جمع بيانات هذه الدراسة .كما نلجأ الى الصور الفوتوغرافية؛ مخططات المدينة ، التسجيلات الصوتية ، و المصادر المكتوبة (الوثائق والنصوص).

و لقد اقتضى منا تصور تقسيم البحث وأبعاده الى مقدمة عامة ، خمسة فصول وخاتمة تحتوي أهم نتائج الدراسة و توصياتها ، حيث تتضمن المقدمة تمهيد واشكالية الدراسة وفرضياتها ، وكذا أهداف البحث ودوافعه ، بالإضافة الى مناقشة الدراسات السابقة ، والتقنيات المتبعة في الدراسة الميدانية ، و الخطة العامة لسير البحث و بعض صعوبات وتحديات الدراسة .

تنطلق الدراسة في الفصل الأول المعنون ب " **التمثلات الإجتماعية الدلالة و الخصائص** " حيث نركز على الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتمثلات الاجتماعية ؛ إضافة إلى تطور المفهوم بين علماء الاجتماع وأهم وظائف التمثلات الاجتماعية ، وكذا نحلل نظرية ابريك النواة المركزية وكذلك التمثلات في الدراسات الحديثة .و من ثم نعالج خصائص التمثلات الاجتماعية ومميزاتها ، و عمليات تكوين التمثلات الاجتماعية ثم علاقة هذه التمثلات بالهوية ،من خلال ضبط مفهوم الهوية ثم تحليل جدلية الهوية بالعمارة .

أما الفصل الثاني "**سؤال الرمزية الدينية في الأنثربولوجيا الثقافية والاجتماعية**" ، حيث نستهل ذلك بنشأة الانثربولوجيا الرمزية أهميتها وأهمية المدخل الرمزي في

وصف الظواهرو تفسيرها ، ثم نقدم التحليل الاجتماعي للرموز بتقديم الاتجاهات السائدة للنظريات الرمزية . المدخل الوظيفي ، المادي الثقافي ، والتفاعلية الرمزية ، ونعرج على علاقة الانثربولوجيا بالعلوم الاخرى ؛حيث أنه الميدان الذي تتداخل فيه الكثير من العلوم فحاولنا تحليل علاقتها الأنثربولوجيا اللغوية والدينية وحتى علم الاجتماع الديني . وتحليل نظري للرموز الدينية ؛حيث نعالج المعنى الدلالي للرمز و قد استعنا بأهم المعاجم والقواميس؛ ومفاهيم قدمها علماء الاجتماع والانثربولوجيين في محاولة للتعريف بالمصطلح، ونمر بضبط مفهوم الدين والوظائف الاجتماعية له ثم علاقة الإشارة بالرمز، وسوسيولوجيا الاشارة وعلاقة الرمز بالعلامة .و أخيرانقدم تصنيفات الرموز في نظرية 'مرسيا الياد' و'جيلبر دوران' ؛وخصائص و وظائف الرمز خاصة في التواصل والتفاعل الجمعي .و أهمية الرمزية في الحياة الاجتماعية حيث نحلل التصور الرمزي وعلاقته بالتمثل الاجتماعي والتصورات الجمعية : الوظيفة الرمزية ، وكذا السلطة الرمزية والعنف الرمزي و الرمز والمقدس :نعرف وعلاقته بالمعتقد ، نشرح أنظمة الرموز في علاقتها مع الثقافة من حيث مفهوم الثقافة وعلاقتها بالرمز في رؤية 'غيرتز' و'كاسيرر' وكذا النظرية التأويلية وشروط قدسية الرموز، وحاولنا شرح جدلية العمارة والرمزية "المكان المقدس" وذلك بفهم خصوصية الفضاء والخصائص الرمزية للمكان الذي يمثل أساس التجربة الدينية .

و يعالج الفصل الثالث "**في أنثربولوجيا العمارة و مسار العمارة الإسلامية**" و نقدم فيه مدخل الى انثربولوجيا العمارة و علاقة العمارة بالرمزية ، و منه جدلية الهوية و العمارة ، و نركز فيه على أنثربولوجيا العمارة الإسلامية من حيث مفهوم العمارة الإسلامية ، وتطور الفن الاسلامي، وسوسيولوجيا العمارة الإسلامية من الدار إلى المدينة. و كذا الرموز الدينية في الدار الاسلامية ، وتمثل المقدس في رمزية الدار الاسلامية ، و نحلل أزمة المدينة العربية و المغربية خاصة كما نحاول تتبع تطور العمران في الجزائر و تبعات الانتاج المعماري الغربي به،إلى غاية واقع العمارة الجزائرية اليوم .

و أما الفصل الرابع الذي نقدم فيه من خلال " **الهوية المعمارية بين الثبات و إعادة التشكل في مدينة تلمسان** " ، وننطلق فيه بمفهوم المجتمع المحلي في المعاجم وتطور المفهوم في الدراسات الانثربولوجية وفي علم الاجتماع ، وتحليل ما يميزه عن أشكال التنظيمات الاجتماعية الاخرى، و تحليل التمثلات الذهنية للمكان من قبل المجتمع المحلي و يتناول الفصل مورفولوجيا المدينة المغربية، ثم نعرج على مدينة تلمسان التي تمثل فضاء التمثلات الثقافية للرموز الدينية ،ونسعى بدابة الى تحليل مصطلح المدينة في اللغة ومن ثم أسماء المدينة ومعانيها ونعالج أهمية موقع مدينة تلمسان ، وكذا ارتأينا لتحليل تطور المدينة تاريخيا من الفتح الاسلامي ، وأهم أطوارها السياسية وتعاقب الدول حتى الدولة الزيانية ، وكذا المورفولوجيا العمرانية للمدينة ، و تأثر عمران المدينة في مرحلة الاستعمار الفرنسي .

و في الفصل الخامس تحت عنوان " **التمثلات الإجتماعية لرموز العمارة الإسلامية في المدينة** " حيث ننطلق بتحليل العلاقة بين الرموز الدينية الإسلامية و العمارة ، ثم نقدم مدونة خاصة بالعمارة المحلية التي تشكل الفضاء المقدس بالمدينة ومخيال المجتمع المحلي ونخص بالذكر رموز المسجد الإسلامي ، الزخرفة الاسلامية ، رمزية الأبواب ،.و يتناول الفصل أهمية التناسق و الانسجام في العمارة الإسلامية ثم إسقاط كل ذلك على المهندسين المعماريين من خلال تحليل الملاحظة الميدانية و المقابلات مع مختلف الفئات المؤثرة في العمارة المحلية خاصة المهندسين، ونشير بشكل خاص الى التغيرات التاريخية والعلمية التي أثرت في تمثلات الأفراد للرموز والتي تؤثر بشكل مباشر على المهندس المعماري الذي يعمل على التوازن بين المخيال الجمعي والمعمار وهويته و نختم الفصل بإبراز تأثير الذكاء الاصطناعي في هندسة المدن .

و أخيرا خاتمة عامة الدراسة والتي تتضمن أهم النتائج العامة والتوصيات للبحث .

و بدون شك ، لابد من الاطلاع على أهم الدراسات السابقة ، التي تتقاطع مع البحث في بعض محركاته ، و قد تم اختيار الدراسات السابقة على أساس أنه أي بحث له ما يسبقه من الدراسلات ، و من باب الأمانة العلمية يجدر بنا ذكر بعض منها ، و نجد دراسة ل "باشا حاج محمد"و هي رسالة دكتوراه علوم في العلوم الاجتماعية حول **إشكالية العمارة والممارسة ، وهي** دراسة ميدانية بوهران ، و يتقاطع العمل مع البحث في الدراسة الاجتماعية للعمارة باعتبارها جزء من هوية المجتمع.

كما يمكن إدراج أطروحة "بلحاج طرشاوي" وهي أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفنون تحت عنوان ' **العمارة الإسلامية أصولها الفكرية ودلالاتها الثقافية والبيئية** ' جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، وتعكس الاطروحة المنظومة الفكرية للعمارة الاسلامية ، والأسس الثقافية المختلفة لها ومنه استفاد البحث من بعض الأفكار النظرية الواردة فيها .

و بالإضافة الى أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه معنونة ب "**التجربة الرمزية في الفنون الاسلامية في العمارة العثمانية بمدينة الجزائر أنموذجا" و**تقدم فيه الباحثة مليكة برواق خصائص الفن الإسلامي ، ومدونة لأهم عناصره وكذلك أهم طرز الفن السلامي عبر التاريخ .

و لدينا أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم " **المبادئ و القيم الاسلامية في العمارة التقليدية الجزائرية –دراسة حالة المدينة العتيقة بقسنطينة "** و لقد قدم الباحث العيد هشام دراسة حول علاقة العمارة التقليدية للمدينة العتيقة بقسنطينة مع محاولة إبراز تأثيراتها في اختيار التنظيم و المعماري ، و كان التساؤل يمكن في دور توجيه النص القرآني لتطبيق العمارة التقليدية القسنطينية .

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير تخصص التهيئة العمرانية والإقليمية ، معنونة ب" **ترقية السياحة في المدن العتيقة بالجزائر (حالة مدينة تلمسان)** من انجاز "سكوم سفيان"، يعالج البحث نقطة مهمة تتمثل في الدور التاريخي والعمراني للمدينة العتيقة في الترقية السياحية وهل مورفولوجيا المدينة هي التي تفرض الضوابط

العامة لتوجيه الإطار العام لتحقيق السياحة بشكل عام والسياحة الثقافية بشكل خاص في مدينة تلمسان ، ويمكن الاستفادة من مجموعة احصائيات مهمة في هذا المجال ، ومع هذا لا نجد تحليل علمي للرموز الدينية المسيطرة على العمارة المحلية .

و من أهم المصادر التي استوقفتنا نجد دراسات وأبحاث براهيم بن يوسف في عمله « Introduction a L'histoire de L'architecture islamique » ، وبالإضافة الى دراسات "معاوية سعيدوني " حول التحديث العمراني نهاية الفترة الاستعمارية من خلال المخططات التوجيهية لمدن الشرق الجزائري ، والذي ساعدنا في فهم التحولات العمرانية بعد الاستقلال في الحواضر الكبرى . وبالإضافة الى أعمال الإستشراقيين الكثر ، نذكر منهم **شارل بروسلار** الذي عمل على النقوش العربية بتلمسان ، كما اهتم **دوثوا** الذي كان مفتشا للمعالم النايخية بالجزائر من 1874 الى 1880بالقيمة المعمارية للمعالم التلمسانية بملاحظات مهمة مرفقة بمخططات ورسومات وخرائط ، بالإضافة إلى دراسة وافية قام بها **بياس** واستكملها **كنال** في المجلة الافريقية الفرنسية ، ونشير إلى صفحات قدمها آري رينان للمعالم التريخية في مجلة الفنون الجميلة ،و إضافة إلى أعمال وليم **جورج مارسي** الذي نعمل على دراسته كمرجع مهم وثري .

وتأتي أهمية الدراسة في أن أغلب الدراسات الأكاديمية أصبحت تركز على نقل المفهوم من المجال النظري التصوري إلى العمل التطبيقي؛ المجسد في الحياة الاجتماعية، لهذا يكون البحث موجها مبدئيا بمقصد هو إبراز قيمة المفهوم ووظيفته العملية في الحياة الإنسانية والاجتماعية ومن تلك المفاهيم التي يثيرها البحث **الهوية** و**الرمز الديني**.

إن الهوية والرمز الديني يعبران من خلال تلاحمهما في الهندسة المعمارية المحلية عن وجهة انثربولوجية واجتماعية للوجود الانساني في مراحل زمنية و أطر مكانية ألفت نسيج مجتمع محلي ، ويصبح بالنسبة إلينا رهانا تحليل ذلك النسيج وفهم تمثلاته الاجتماعية و إستطلاع تاريخه وفهم حاضره واستشراف مستقبله .

إن الدراسة التي نرمي القيام بها تتجه في مسعى هذه الأهمية المعلنة ، وفقا لإطار عام يكشف عنه العنوان "**التمثلات الاجتماعية للرموز الدينية على الثقافة المحلية الجزائرية بمدينة تلمسان"** وهي تحقيق في وظيفة المفاهيم الأساسية للبحث في مدينة تلمسان مختصرة في نماذج معمارية يكشف عنها البحث والتي ارتبطت بها حياة جماعات اجتماعية من جهة وعمل المهندسين المعماريين من جهة أخرى.

و لعل النقطة البحثية المضافة للدرسات السابقة ، اننا نسعى لتقديم قراءة مضمون التفاعل السوسيو أنثربولوجي الساري بين هذه المباني المعمارية وعمل المهندسين المعماريين وتوجهات الحياة الاجتماعية ، هو هدف بل مقصد يحقق الفهم ويثري الرصيد المعرفي حول هذه التجمعات الإنسانية ، وكذا يساهم في حماية الأصول التي قامت عليها الحياة الاجتماعية لتلك الأمم ويساهم في تهيئة المشاريع الثقافية والإنمائية التي تلتقي مع طموح وآمال تلك التجمعات السكانية .كما أنه آلية تمكن من القيادة والتحكم في مصير مثل هذه الجماعات ، وهذا رهان البحث الحقيقي.

حيث أن الفهم العميق لطبيعة الهويات الثقافية والوقوف على المصادر الموجهة له ممثلا في الرموز الدينية كفيل بأن يضمن احترام الخصوصيات في كل جماعة اجتماعية ، وفهم الذات الجماعية المحلية سبيل لتحقيق التوافق بين الأجيال وأداة لتعزيز التواصل الذي يدعم الرباط لالجتماعي ويسهم في بلورة التناغم بين الجماعات .

و دافعنا نحو البحث هو شغفنا وإرادتنا القوية في فهم معنى الرموز، لأنها عمل إنساني قوي يميز الإنسان بشكل قاطع عن أي كائن أخر، فهو من أقوى ما أنتج الإنسان على مر التاريخ لحافظه على معناه وقوته في كل الثقافات عبر السنين، وثراء المدينة ونقصد تلمسان بهذا الإرث الثقافي حتى تكاد تكون هي رمزا إسلاميا ثقافيا إنسانيا.

إن سيرورة تكوين الهوية تجعل من الانسان يبحث عن محطات يضع بها رموزه ، هويته الخاصة وشخصيته الجماعية. ولابد من البحث الابستمولوجي بعيدا عن الطريقة الفكلورية ، بل الاشتغال ضمن مقاربات علمية والبحث تأتي أهميته بتطبيق المقاربة السوسيوأنثروبولوجية في دراسة الهوية للمجتمع المحلي في ظل سلطة الرمز الديني وإعادة إنتاجه .

و منه فإن هذه الدراسة تهدف الى :

- تحليل الرموز الدينية فقي العمارة الاسلامية وفهم دلالاتها ا اجتماعية والثقافية في الثقافة المحلية التلمسانية من خلال العمارة ، وفهم أسباب سلطة هذه الرموز واعادة انتاجها .
- معرفة الى أي مدي يساهم الرمز الديني في بناء التمثلات الاجتماعية للأفرد بمدينة تلمسان ، وتشكيل المخيال الديني المحلي وتفاعلاته ضمن المنظومة السوسيولوجية الخاصة بمجتمع تلمسان.
- رصد التغيرات العمرانية التي مرت على مدينة تلمسان خلال مراحل تاريخية مختلفة ، وتحليل دوافع وعوامل سلطة الرموز الدينية و التطرق للعلاقة التفاعلية مع الممارس لها (المهندس المعماري).

التعريفات الإجرائية لمفاهيم البحث:

الرموز الدينية:

يمكن فهم الرمز على أنه الجسر الذي يربط بين أمرين أو شيئين الواقع المرئي واللامرئي الظاهر والمحجوب وهو أمر يصعب فهمه من المرة الأولى .[6] و يعرف" لالاند" **الرمز** على أنه "كل دالول مادي يستحضر ، بعلاقة طبيعية ، شيئا ما غائبا ، أو يستحيل إدراكه." -موسوعة لالاند- وهذا ما جعل "جيلبر دوران "في كلامه عن المتخيل الرمزي يقول بأن الرمز لا ينتمي إلى ميدان الأعراض بل لميدان دلالة من نوع خاص،

[6]Nicolas Walzer et Eugéne Mangaalaza ,**Anthropologie De La Religion** (cours du premier semestre 2012-2013),p30

أي أنه يملك أكثر من معنى اصطناعي ولكنه يملك قدرة أساسية على التميز.[7] و من الناحية الإجرائية نعتبر الرمز الديني نص ثقافي قابل للملاحظة و التحليل . و هذه الرموز دلالات محملة بخصائص دينية واجتماعية، فهي انتاج إنساني يمثل المحلي في جوانبه المقدسة .

المقدس :

إن المقدس تجلي للإلهي في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي الى المقدس والعكس حاضرة على الدوام ، يعرف "**ر. كايوا**" المقدس بوصفه مقولة الحساسية تلك المقولة التي تعتبر ركيزة للديني ، وكذا للإحساس بالاحترام الذي يغمر المؤمن ، إن المقدس طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها بل فقط بعلاقتها مع الدنيوي.[8] . ومنه فإن المقدس كل ما يقتضي الترفع عن الانسان، و صفات القلة والضعف ويستلزم الطهارة ، و عمليا فإن العلاقة بينه و بين الرمز الديني بالنسبة الينا من حيث أننا نعتبر الرموز تتضمن علاقة معقدة بين الدال والمدلول، كون أنها مثقلة بعبئ التاريخ عبر التأويلات المعادة والمتلاحقة والتي تضفي عليها صفة القداسة خاصة المكانية منها . وهي علاقة تغلب عليها المواقف الذاتية والشعور الديني لأنها تحمل بكل بساطة أمارات المعيش اليومي .

التمثلات الاجتماعية :

التمثل هو عملية استرجاع ذهني لموقف أو ظاهرة مؤثرة في حياة الأفراد بواسطة صورة أو رمز أو علامة ، وبالنسبة لقاموس علم الاجتماع تعد التمثلات الاجتماعية شكلا من أشكال المعرفة الفردية والجماعية ؛المتميزة عن المعرفة العلمية ، فهي نمط من التفكير التعميمي والوظيفي من طرف جماعة اجتماعية بهدف التواصل مع محيطها الاجتماعي وبتأثير منه .

---

[7] جيلبر دوران , **الخيال الرمزي** , تر علي المصري ,ط1 ,المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت . 1994.ص17.

[8] نورالدين الزاهي ، **المقدس الإسلامي** ،ط1، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، 2005،ص18،بتصرف.

و من الناحية الإجرائية نعتبر التمثلات الجتماعية منتوج معرفي اجتماعي مشترك ، وهو الوجه الرمزي بين الفرد ومحيطه ، فنحن نربط بين طبيعة التمثلات والرموز الدينية كونها محتوى ديناميكي وعاطفي في ان واحد .

الثقافة :

تم إدراج كلمة "ثقافة" في قاموس الأكاديمية الفرنسية (نشرة 1718) متبوعة بمضاف يدل على موضوع الفعل : ثقافة الفنون ، ثقافة الآداب وثقافة العلوم .. وتدريجيا تحررت "ثقافة" من متمماتها المضافة وانتهت الى استعمالها منفردة للتدليل على "تكوين" الفكر و"تربيته" ، ومن ثم تم المرور من 'الثقافة' بوصفها 'فعل التعلم' اى "ثقافة" بوصفها حالا (حال الفكر وقد أخصبه التعليم ، حال الفرد ذي الثقافة) تكرس هذا الاستخدام في منتهى القرن في قاموس الأكاديمية (نشرة 1798) الذي وصم "الفكر الطبيعي المفتقد للثقافة " مشددا بهذه العبارة على التعارض أساسيا لدى مفكري الأنوار الذين كانوا يتصورون الثقافة بوصفها **خاصية مميزة للجنس البشري** لقد كانت بالنسبة إليهم جملة المعارف التي راكمتها الإنسانية خلال تاريخها ونقلتها ، منظورا على أنها كلية .[9]

تعتبر القيم والقواعد والثقافية في التحليل السوسيولوجي شيئا موجودا بالفعل ومسلما به ، بوصفها الأرضية التي تتغذى عليها الجماعات الاجتماعية ، ويتم تحليل العلاقات الاجتماعية التي تلتزم بتلك القيم والقواعد التزاما يختلف في درجة دقته وشدته ونعتبر في دراستنا هذه **الثقافة بأنها الطريقة المحلية الأصيلة للاختلاف** التي تقاوم العدو العنيد المتمثل في الحضارة المادية المعولمة .

الخيال أو المتخيل :

أخذ مصطلح الخيال أو المتخيل مجالا مهما في الدراسات البيسوكولوجية والأنثربولوجية الحديثة والمعاصرة ، و ممن انشغلوا بأنثربولوجيا الخيال وفعل التخيل

[9]، دنيس كوش ، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية** ،ط1 ، المنظمة العربية للترجمة ، تر : منير السعيداني ، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت ، 2007، ص19

والمخيلة وإنتجاتها الرمزية **"جيلبير دوران"** الذي يعرف المتخيل بقوله " المتخيل هو مجموع الصور ومجموع العلاقات بين الصور التي تكون رأسالمال االمفكر فيه للإنسان العاقل "[10]. و نعتمد على هاذا المفهوم مع المصطلح،و نرى أنه يوجد مستويين محددين لتشكيل الصور الذهنية والخيالية ، مستوى بيولوجي مترسخ في البناء العضوي للإنسان ومستوى رمزي تترجمه الثقافة واللغة وأشكال الإنتاج الذهني والفني عنده .

المجتمع المحلي:

في الاستخدام السوسيولوجي والأنثربولوجي الشائع يشير إلى جماعة من الأفراد الذين تجمع بينهم روابط عديدة متنوعة ، ويشتركون في قدر من المصالح والاهتمامات وهو يشير كذلك إلى ارتباط تلك الجماعة بحيز مكاني محدد ومحدود وبذلك ينطوي المفهوم – كما يستخدمه المتخصصون في العلوم الاجتماعية على فكرة المعية .[11] و منه و منه نعتبر المجتمع المحلي تجمع انساني تقوم بين أعضائه روابط الاعتماد الوظيفي المتبادل ويشغل منطقة جغرافية محددة ويستمر خلال الزمن عن طرق ثقافية مشتركة تمكن الأفراد من تطوير أنساق محدةة للاتصال والإجماع فيما بينهم كما تيسر لهم سبل التفاعل وتنظيم أوجه نشاطاتهم الثقافية .

و أخيرا فإن أي دراسة علمية لها تحدياتها وصعوباتها وهذا أهم ما واجهنا من صعوبات :

_ الطابع النظري الذي يغرق فيه البحث وذلك بسبب خصوصية الموضوع لما فيه من طابع عقلاني تجريدي ، و غموض النظام الرمزي بالنسبة للدين الإسلامي لكونه دين التجريد والإيمان بالغيب ، فمقارنة بالديانة المسيحية نجد الرمزية الدينية تطفوا على أغلب مظاهر الحياة الثقافية الغربية وخاصة العمارة المحلية ، ولكن هذا لا يمنع من وجود تجربة رمزية حقيقية تمثلت في الثقافة المحلية بتلمسان من خلال العمارة والتي تتمثل في محور الدراسة التي بين أيدينا .

[10] باسم المكي ، **المعجزة في المتخيل الاسلامي** ،ط1 المركز الثقافي العربي ،المغرب2013.ص23

[11] محمد الجوهري علياء شكري ، **مقدمة في دراسة الأنثربولوجيا** ،القاهرة 2008،ص159.

صعوبات متعلقة بالترجمة ، في ظل أزمة في قراءة الرصيد الغربي وترجمته، ويصعب نقله الى اللغة العربية خاصة المفاهيم الخاصة التي تنسب لكل عالم او مفكر ، مع قلة المصادر التي تعالج الموضوع بشكل دقيق وتحلل الرمزية الدينية الاسلامية في عمارة المغرب العربي عموما و الجزائر خصوصا .

و صعوبات متعلقة بالدراسة الميدانية ، خاصة في الوصول الى عينة البحث والتعامل معها في إطار بحث أكاديمي ، وإلغاء بعض اللقاءات نظرا لالتزاملتهم بأمور أخرى وفي كثير من الأحيان وجود تحفظ من طرف بعض المبحوثين في التعامل معنا والاجابة أثناء المقابلات وعدم تقبلهم لفكرة السؤال حول الرموز الدينية ، واعتبار مهنة الهندسة المعمارية كمهنة تقنية تبتعد عن الطابع النظري والمصطلحات السوسيوأنثربولوجية مما يجعلنا نضطر دائما لتغيير صيغة الأسئلة من أجل الوصول الى المعلومات الكافية .

تفشي وباء كورونا covid19 خلال الفترة بين مطلع 2019 الى2022 ، وهو ما عطل جهودنا للوصول الى مصادر جديدة للبحث ، بسبب الحجر الصحي المفروض آنذاك ، إضافة الى ظروف خاصة جعلتني ابتعد عن ميدان البحث لمدة من الزمن .

و الله نسأل أن يجعل هذه الدراسة خالصة لوجهه الكريم ، و أن تكون لنا صدقة جارية في الدنيا و الآخرة ، و ان تحقق قليلا من المنفعة العلمية لمسار البحث العلمي السوسيوأنثربولوجي في الجامعة الجزائرية و غيرها .

الفصل الأول

التمثلات الإجتماعية الدلالة

و الخصائص

تمهيد :

إن التفاعل بين ماهو مادي وماهو ذهني يساعد على إدراك ما يحدث من حولنا وتأويله وفق تاريخ كل واحد منا ومعارفه السابقة ومعاشه وعلاقته بالآخرين ، هذه العملية الذهنية ذات الأبعاد النفسية الإجتماعية والتاريخية تعرف بالتمثل ، حيث أن حاجتنا النفسية للسيطرة والتحكم من أجل التموقع في العالم المحيط بنا ، وكذلك حاجتنا الى الإحساس بالإنتماء للمحيط والتواصل مع الأخرين هما جوهر ولب دراسة التمثلات الاجتماعية ،كما أنه معروف أن الفرد لا يعيش في فراغ اجتماعي بل يتقاسم الواقع مع الأخرين من خلال تفاعله وتواصله ، وهذا عن طريق إنتاج تمثلات مشتركة وموجودة حول هذا الواقع، مصاغة حسب الأبعاد الثقافية والاجتماعية الخاصة بالجماعة ومن خلال هذا الفصل سنشرع في مقاربة نظرية من خلال فهم معنى و تفسير **للتمثلات الاجتماعية في مقاربة نظرية** ، ونعالج المفهوم ؛ وظائف التمثلات الاجتماعية وكذا نحلل بنية؛أبعاد وتركيبة هذه التمثلات وخصائصها، وعلاقتها بالهوية .

1/الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتمثلات الاجتماعية :

عرف مصطلح **"التمثل"** في دراسات عديدة قبل دخوله حقل علم النفس وحقل الدراسات النفسية والاجتماعية ، لهذا نجد هذا المفهوم يتبلور حسب النظريات التي تعمل على توضيح معالمه والاستفادة مما قد يقدمه في فهم السلوك البشري والتنبؤ به.

و قد ورد مصطلح **التمثل** في التنزيل العزيز في سورة مريم :"**فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا** "[1]،

أما في لسان العرب لابن منظور يعرف التمثل من خلال تماثل الشيئ :شابهه. والتمثال:الصورة، والجمع التماثيل . ومثل له الشيئ : صوره حتى كأنه ينظر اليه ، وإمتثله هو تصوره . والمثال : معروف والجمع أمثلة ومثل . ومثلت له كذا تمثيلا إذا صورت له مثاله بكتابة وغيرها أما التمثل فهو تشبيه الشيئ بالشيئ.[2]

ان المصطلح العام للتمثل يعود الى الكلمة اللاتينية **Representare** التي يقابلها في اللغة العربية مصطلحي 'تصور ' أو 'تمثل' ومعناها استحضر أي جعل الشيئ حاضرا . ويعرفه القاموس الفلسفي على أنه " كل ما يمكن أن يتصور من طرف الفكر"أما المعجم النفسي فيعرفه على أنه " استدراك صور عقلية ضمن المحتوى الذي يهدف لتفسير وضعية أو سلسلة وضعيات ... في العالم الذي يحيا فيه الموضوع الفرد .[3]

و بالنسبة علم النفس المعرفي ،أين يشتغل الباحثون في هذا النخصص على agentcognitive والعالم ، العالم الخارجي أو الداخلي ، الواقعي أو الخيالي ، فالتمثل العقلي هو سيرورة لبناء تواصلات بين عنصرين هما المتصور والمتصور.

---

[1] القرآن الكريم ،**سورة مريم** ، آية.17

[2] ابن منظور ،**لسان العرب** ، الجزء14، ط1 ، مصر ، المطبعة الميرية ، 1306ه ، 2005.ص131ص132.

[3] بن عودة نصر الدين ، ميلود حسين أحمد ، **دراسة سوسيولوجية للتمثلات الاجتماعية** ، دفاتر البحوث العلمية ، المجلد 11 ، العدد02 ، 2023 ،ص982

و تبدو هذه النظرة شبيهة بتلك التي تطرق اليها الفلاسفة ، غير أن هؤلاء اتخذوا مجرى فلسفي في تعاملهم مع هذا الموضوع ، وذلك من خلال أفكار من مثل : هل يوجد واقع حقيقي أم أن ما نراه هو ما أنتجته أفكارنا عن محيطنا ؟ وهل يمكن أن تكون تمثلاتنا لمحيطنا خادعة لنا ومزيفة للواقع ؟ أما التمثلات االعقلية فيتم تناولها على أنها تمثيلات فكرية (رسم، مفهوم) ، في مقابل تمثلات مادية تعتبر تمثيلات مادية للواقع (صور ، المخطوطات ، الكتابة ...[1]

اهتم الخطاب الفلسفي بالتمثل مبكرا مع كتابات جون لوك و ليبنتز و كانط ، و كان شوبنهاور أول من استعمل مفهوم التمثل و اعتبره نتاجا خفيا لنشاط الإرادة في كتابه "**الواقع كإرادة و تمثل**" ، و لقد أشار العديد من الفلاسفة إلى أن وراء كل معرفة يكمن تمثل ، و في هذا الإطار تأتي أفكار كانط حول شروط و أدوات تحقق المعرفة يقول (إن العقل أو الذهن لا يعرف العالم الخارجي إلا بطريقة غير مباشرة ، فهو يبني مظاهر العالم عن طريق ربط المظاهر الحسية في تمثله للأشياء ، هذه المظاهر منتظمة و مرتبطة و لا تتواجد إلا في الذهن فقط و في إدراكاتنا) .[2]

و تعد التمثلات من الناحية السوسيولوجية عبارة عن موقف واعتقاد واديولوجية ، ومعرفة فردانية وجماعية منفصلة عن المعرفة العلمية ، والتي تقدم جوانب إدراكية ، نفسية واجتماعية تكون في عملية التفاعل . هذه الميزة قد عرفها 'فيشر' Ficher بأنها واقع عملية الإدراك الحسي والعقلي التي تحول الأشياء الاجتماعية (الأشخاص ، الأفراد ، السياقات ، الوضعيات) الى فئات رمزية (قيم ، معتقدات، إيديولوجيات) ،و يعطيها موضعا معرفيا يسمح باندماج جوانب الحياة العادية ، بإعادة صياغة سلوكياتنا الخاصة في التفاعلات ا اجتماعية .[3]

---

[1] بن عودة نصر الدين ، ميلود حسين أحمد ، **دراسة سوسيولوجية للتمثلات الاجتماعية**مرجع سابق ص980

[2] عبد الحميد بودیار ليلى العربواوي ، **التمثلات الاجتماعية و قيمتها في الحقل المعرفي** ،مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية ، المجلد11 ، العدد2 ، 2023 ، ص58

[3] Ariel Cordier, **Dictionnaire de sociologie** , sous la direction de André Akoun et Pierrre ansart ,1999,le Robert/Seuil, p 450

و لقد استخدم عبارة **التمثلات الاجتماعية** العالم الفرنسي "موسكوفيتشي" في أطروحة الدكتوراه التي تناول فيها دراسة تمثلات التحليل النفسي لدى مجموعة كبيرة من الفرنسيين .

يتكون الحس العام كما بين "موسكيفيتشي" من " نسق من القيم والمفاهيم والسلوكيات المرتبطة بسمات ومواضيع يحدد معالمها الوسط الاجتماعي تمكن من استقرار حياة الأفراد والمجموعات ومن توجيه وصياغة السلوكات وردود الفعل المناسبة" وهي أيضا "وسائط بين الشخص والوضعية المتواجد فيها "، فالتمثلات الاجتماعية تتغير وتختلف في معناها ومحتواها بحسب اللغة والسياق الثقافي والإيديولوجي وبحسب اهتمامات وعلاقات التواصل والتخاطب بين أفراد المجموعة .[1]

و في كتابه " التحليل النفسي صورته وجمهوره 1961" يرى أن التصور هو " إعادة إظهار الشيئ للوعي مرة أخرى رغم غيابه في المجال المادي وهذا مايجعل منه عملية تجريدية محضة الى جانب كونه كذلك عملية إدراكية فكرية أي أن التمثل هو عملية ذهنية تعتمد على محاولة استحضار شيئ من خلال صورة أو رمز أو إشارة .. الى الواقع بالرغم من غيابها فيه ، وعليه فإنه عملية فكرية محضة .

كما يعتبر موسكوفيسكي بأن التصور " يعيد تقديم الكائن أو الشيئ للشعور بمعنى أن يقدمه مرة أخرى حاليا رغم غيابه " أي يحاول أن يجعل ذلك الموضوع شيئا حاضرا من خلال فكره وعملية الإدراك يوضح موسكوفيسكي بأن التمثل يلعب دور الشاشة الانتقالاية حيث ينتقي ما يلائم موضوعاته من عقل الإنسان ومن ثم فهو يستعين بالذاكرة كصورة دينامية .[2]

---

[1] كوثر سويسي، **التمثلات الاجتماعية : مقاربة لدراسة السلوك و المواقف و الاتجاهات و فهم أليات الهوية** ، المجلة العربية لعلم النفس ، المجلد1 ، العدد1، جانفي2016،ص5.

[2] بن عودة نصر الدين ، ميلود حسين، **دراسة سوسيولوجية للتمثلات الاجتماعية** ، أحمد دفاتر البحوث العلمية ، المجلد 11 ، العدد02 ، 2023 ،ص983

و التمثلات تعتبر نظام يشير بطريقة ما الى مجموعة الأفكار والقيم الخاصة بمجتمع ما ، وهذه التمثلات تعالجها وتحللها العلوم الإجتماعية كحقائق مستقلة قائمة بذاتها ، كل نظام تمثيلي يمثل طريقة مميزة لتنظيم الواقع .[1]

و تعتبر **التمثلات** حقلا خصبا للدراسة الاجتماعية ، ذلك انها الصور التي تجمع مجموعة من المعاني والنظم المرجعية التي تسمحة بتأويل وتفسير ما يحدث لنا ، إنها هي من تمنح معنى لغير المتوقع ، إنها الفئات التي تسمح بترتيب الظروف والظواهر والأفراد المتعامل معهم ،أخيرا انها النظريات التي تسمح بالحكم عليهم . منه نرى أن الأمر يتعلق دائما بنفس الشيئ ، هي طريقة تفسير وتأويل وتفكير حياتنا اليومية ، هي شكل من المعرفة الاجتماعية ، تتلازم والنشاط العقلي الذي يستعمله الأفراد والجماعات بهدف تحديد وضعياتهم الاجتماعية بالنسبة للحالات والأحداث والمواضيع والاتصالات التي تهمهم.[2]

إن هذا الميدان _ميدان التمثلات الاجتماعية _ يهتم بالمعارف والمعاني التي نلجأ لها بعفوية ، لما نريد فهم العالم والمحيط الذي نعيش فيه ، فكل فرد يميل إلى إعطاء معنا للحوادث ، للسلوكات والأفكار والتبادلات مع الغير ، ويحاول أن يجد حوله نوعا من التناسق والاستقرار ، كل فرد يبحث إذن عن شرح وفهم المحيط الذي يحيا فيه ، للسيطرة عليه ، ترويضه وإخضاعه ، في الوقت نفسه أين يمثل هذا المحيط عددا لا يحصى من الحالات والحوادث ، ويعرض تنوعا كبيرا للأفراد . فبنفس الطريقة نحن نستشار بصورة مستمرة من أجل اتخاذ قرار ما، من أجل الإدلاء برأي حول موضوع ما ، من أجل شرح تصرف أو سلوك ، وباختصار كلنا يغطس في محيط يغمرنا بالمعلومات ،و يسمح لنا هذا المحيط بفهم وشرح وإعطاء معنى لكل أبعاد هذا الأخير ، ومنه يستوجب منا تبسيطه وجعله أكثر وضوح وألفة ، في كلمة واحدة سنعيد بناءه

[1] Pierre Bonte etMichel Izard, **Dictionnaire de l' Ethnologie et de l'Anthropologie** , puf, 1991, nv_èd 2016, paris, p626.

[2] Jodelet d , «**Représentation sociale : Phénomènes,Concepts et Théorie** », In : Moscovici.s,Op.cit,p35

بطريقتنا الخاصة ، بالتوافق مع قيمنا مبادئنا وأفكارنا ومعارفنا.[1] فعملية باء الواقع هي من مساهمة الجميع.

إن التمثل هو "عملية استرجاع ذهني لموقف أو ظاهرة مؤثرة في حياة الأفراد بواسطة صورة أو رمز أو علامة ، وبالنسبة لقاموس علم الاجتماع تعد التمثلات الاجتماعية شكلا من أشكال المعرفة الفردية والجماعية المتميزة عن المعرفة العلمية ، فهي نمط من التفكير التعميمي والوظيفي من طرف جماعة اجتماعية بهدف التواصل مع محيطها الاجتماعي وبتأثير منه" ، ويرجع الفضل الى "دوركايم" حينما قارن بين "التمثلات الفردية "و "التمثلات الجماعية" في مقال مشهور له في مجلة "الميتافزقيا والأخلاق".[2]

ففي علم الاجتماع الدوركايمي التصورات الجمعية collective representation »« هي مستويات **للضمير الجمعي** تتميز عن مستويات الوعي الفردي ، وهذه التصورات تعبر عما تعتقده الجماعة عن ذاتها وعن علاقتها بالعالم ، والمهمة الأساسية لعلم الإجتماع في رأي "دوركايم" هي دراسة كيف تتشكل هذه التصورات وتترابط ببعضها البعض . كما أن دوركايم يهتم بالتمثلات الجماعية باعتبارها أ"شياء مستقلة عن الإرادة الفردية "[3]، وقد أشار لوك إلى أن تطوير دوركايم لهذا المفهوم قد أثار نوعين من الغموض : أولهما أنه فشل في التمييز بين طرق التفكير أو الإدراك من ناحية ، وبين الأشياء التي نفكر فيها أو نتصورها من ناحية أخرى ، وهكذا أطلق دوركايم اسم التصورات الجمعية على كل من المفاهيم و أشكال التفكير النموذجية من ناحية ، وكذلك على نماذج محددة من المعتقدات والأساطير والخرافات ...الخ من ناحية أخرى . أما عنصر الغموض الأخر فهو أن تعريف هذه التصورات على أنه "جمعية " ليس مجرد وصف لأصل تكونها أو نشأتها _التي هي اجتماعية_ لكن أيضا لما

[1] Pétard et autres, **Psycologie Sociale** ,Bréal édition,France,1999,p161.

[2] Ferréol Gilles , **Dictionnaire de sociologie** , 2em ed , Armand collin , paris , 1995 ,pp 242-249

[3] Durkeime E, **Les formes élémentaires de la vie religieux**,Edition livre de poche,Paris,1991p403

تشير إليه هذه التصورات حيث أنها تشير إلى المجتمع ، وقد اعتبر دوركايم التصورات الجمعية **كظواهر اجتماعية** وهكذا فهي ذات واقع متصل ولا يمكن اختزالها الى مستوى حالات الوعي الفردي .[1]

و في كتابه " **الأشكال الأولية للحياة الدينية** " الذي صدر عام 1912 يؤكد دوركايم على أن التمثلات الجمعية تظهر من خلال التفاعل الكثيف للشعائر الدينية ، و لأنها أكثر غنى و ثراء من الأنشطة الفردية تجدها تكتسب وجودا مستقلا عن الجماعة التي ظهرت فيها و لا تساعد التمثلات الجمعية على تنظيم العالم و تفسيره فحسب و لكنها أيضا تعبر عن العلاقات الاجتماعية و ترمز لها و تفسرها ، و قد حل مصطلح التمثلات الاجتماعية محل مصطلح دوركايم السابق : الوعي الجمعي ، لأن مصطلح التمثلات الاجتماعية يعمل على كبح و تحفيز الفعل الاجتماعي في نفس الوقت ، و مصدر قوتها أو سلطتها أنها كامنة داخل كل منا و هي في نفس الوقت تقع خارج الفرد .[2]

وفي سياق أخر تقدم **د. جودليه** تعريف عام لمفهوم التمثلات الاجتماعية" مفهوم التمثل الاجتماعي، يشير إلى شكل من المعارف الخاصة، هذه المعرفة هي المعرفة العالمية، التي يبين محتواها سيرورة تشكيلية وعملية معلمة اجتماعيا، بصفة عامة هو يشير إلى شكل من التفكير الاجتماعي . التمثلات الاجتماعية هي أشكال للتفكير العملي، موجهة نحو الاتصال ، الفهم والتحكم في المحيط الاجتماعي ، المادي والفكري ، وبما أنها كذلك ، فهي تعرض ميزات خاصة من حيث تنظيم المحتويات ومن حيث العمليات الذهنية ، و من حيث المنطق، ويرجع الطابع أو السمة الاجتماعية للمحتويات أو لسير التمثلات الاجتماعية إلى الظروف والسياقات التي

[1] شارلوت سيمور سميث ، **موسوعة علم الإنسان** ، تر: محمد الجوهري و أخرون ،الطبعة 2 ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، 2009 ،ص206.

[2] عبد الحميد بوديار ليلى العربواوي ، **التمثلات الاجتماعية و قيمتها في الحقل المعرفي** ، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية ، المجلد11 ، العدد2 ، 2023 ، ص 61

تكونت فيها والاتصالات التي تنتقل من خلالها ،و إلى الوظائف التي تؤديها في التفاعل مع العالم ومع الأخرين ".[1]

وببساطة فإن ما ما نفهمه من التعريف السابق لمحتوى التمثل الاجتماعي هو أن التمثل عبارة عن "وجهة نظر" ، متقاسمة محليا بداخل ثقلفة ما ، تربط "الذات" من جهة ب "الموضوع" من جهة أخرى. فكل تمثل اجتماعي هو تمثل أو تصور لشيئ ما _أي موضوع_ من طرف فرد ما _الذات_ ، ينتج من ذلك أن مميزات كل من الفرد والموضوع المتمثل سيكون لهما تأثير على ما سيكون عليه هذا التمثل ، فالذات المتمثلة من جهة ، والموضوع المتمثل من جهة أخرى ، ليسا متمايزين تماما ، فمميزات الموضوع ستتملك من طرف الذات ،و يعاد بنائها حسب مميازتها .[2]

و منه نسنستنج أن التمثل هو شكل من أشكال المعرفة الفردية والجماعية تختلف عن المعرفة العلمية ظن وتحتوي على معالم معرفية ونفسية واجتماعية متفاعلة فيما بينها ، فالتمثلات تهدف الى اعادة إنتاج الواقع الإجاماعي المعاش .

2/آليات بناء التمثلات الاجتماعية :

ترتبط فكرة المكانيزمات بالسؤال الذي يطرح حول كيفية تكل التمثلات و الألية التي تشتغل بها ، فالتمثلات مرتبطة بتمثل ي ما مهما كانت طبيعته ، فهي ليست تكرار للواقع و لا للفكرة و ليست بناء للجزء الذاتي من الموضوع و لا للجزء الموضوعي من الذات، لذلك فهي خاضعة لسيرورات معينة تنشأ من خلالها كل هذه العلاقات و الارتباطات ، من هنا يمكن القول أن كل التمثلات تحمل تاريخيا فهي تنشأ و تستقر ثم تتحول و تموت ، لقد حدد موسكوفيسي ميكانيزمين أساسين من خلال عمله حول التمثلات الاجتماعية هما التوضيع و التثبيت .[3]

---

[1] Ibid,Jodelet.D,Op.cit,p362.

[2] Pétard.JP et autres, **Psycologie Sociale**, Bréal édition , France,1999,P193.

[3] عبد الحميد بودبار ،ليلى العرباوي ، **التمثلات الاجتماعية و قيمتها في الحقل المعرفي**، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية المجلد 11 العدد2 ، 2023 ص66

عملية التوضيع تمر حسب جودلي بعدة مراحل هي :

أ/ مرحلة البناء الانتقائي : هي عملية التصفية للمعلومات التي يتلقاها الفرد حول موضوع التصور ويكون ذلك وفقا لمعايير ثقافية ، مما يؤدي الى تغييرات وحذف أو زيادة لبعض المعطيات كما يتم احداث تقسيمات واضافات كي توافق الإطار التفكيري الموجود مسبقا .

ب/مرحلة تكوين النموذج أو التخطيط البنائي : وتسمى أيضا مرحلة تكوين النواة الشكلية تتفاعل العناصر المنتقاة سابقا وتنتظم مما يسمح ببلورة نواة شكلية تمثل بنية تصورية مفاهيمية بطريقة ملموسة وفقا للمعايير الاجتماعية للثقافة السائدة .

ج/مرحلة التطبيع : هذه المرحلة يأخذ النموذج أو النواة الشكلية صفة الحقيقة بأن يتحول الى الواقع ويصبح بديلا عن الموضوع ذاته أي يصبح طبيعيا أو من البديهيات بالنسبة للأفراد والجماعة المنتجة له وتسبح وتدور حوله باقي عناصر التصور .[1]

2-الترسيخ :

هي عملية أساسية يتم من خلالها إدراج معرفي للموضوع الممثل داخل الجهاز الفكري الموجود مسبقا، التثبيت هو العملية الثانية التي تتعلق بتجذر التمثل وموضوعه ، تدخل الاجتماعي سيترجم من خلال المعنى والضرورة التي تمنح لهما (التمثل +الموضوع) بعبارة أخرى الطريقة التي سيجد من خلالهما الموضوع الجديد مكانا له في نظام الأفكار الموجود مسبقا . يتضمن التثبيت كذلك جانبا أخر أظهرت أهميته البحوث الاخيرة في ميدان التمثلات والعمليات المعرفية ، هذا الجانب يتعلق بالإدماج المعرفي للموضوع المتمثل في نظام الأفكار ومختلف التحولات الناتجة من جهة أخرى ، ومن خلال مراحل تكون الاتمثلات الاجتماعية فهو يهيئ حول نواة

[1] بن عودة نصر الدين ، ميلود حسين أحمد ، المرجع السابق ، ،ص989

تمثيلية ، قد رأينا أنها تخطيط للموضوع ، تقوم على انتقاء واخراج من السياق بعض العناصر المكونة له .[1]

3/ وظائف التمثلات الاجتماعية :

نشر رائد علم النفس الوراثي أو علم النفس النمو العقلي (psychologie de d évlopement intellectuel) جون بياجيه Jean piaget سنة 1946 مؤلفه'تكوين الرمز عند الطفل ، تماهي ، لعب ، وحلم ، صورة وتمثلات ' وهو الكتاب الذي قدم فيه القدرة على التمثل بوصفها سيرورة تماهي واستخدام صور عقلي ، حيث أن الطفل في شهره 18 يكتسب القدرة على الترميز المعبر عنها في اللعب بفضل سيرورة التماهي/الاستيعاب ومن هذا المنطلق يعد التمثل حسب بياجيه ' نظاما من القواعد يحتفظ بواسطته الجسم أو الذات بخصائص محيطه ، يتعلق الأمر بمفهوم واسع ترجع بالنسبة اليه كل سيرورة معرفية إلى التمثلات عند الولادة" .[2]

و يعتبر بياجيه أنه من الصعوبة الإحاطة بالتمثلات ، حيث يطرح ذلك إشكاليتين رئيسيتين :

أ. ترتبط الأولى بمفهوم الواقع فماهي طبيعة التفكير الطفولي ؟ هل ان تفكيره مصبوغ بالواقع ، بعبارة أخرى : هل يفرق بين عالمه الحقيقي أو الواقعي وعالمه الداخلي الذاتي ؟

ب. تتعلق الثانية بمفهوم السببية الطفولية : كيف يفسر الطفل الظواهر ظواهر العالم الخارجي ؟ وعليه تعد التمثلات أنظمة وظيفية ، ذات بعد معرفي تستخدم من قبل الشخص ل :

_ فهم واقعه المحيط .

_ و/أو للإجابة عن الاسئلة المطروحة عليه .

[1] بن عودة نصر الدين ، ميلود حسين أحمد ، المرجع السابق ، ص 990

[2] هدى جباس ، **الممارسات الهوياتية بقسنطينة رهان للانتماء وهاجس لمحاكاة الاخر مقاربة انثربولوجية للتمثلات الثقافية والاونوماستيكية** ، أطروحة للحصول على شهادة دكتوراه في العلوم في علم الاجتماع ، جامعة وهران 2 ،2017/2016، ص128

_ و/أو لبناء معرفي جديد [1]

ومنه تتجلى وظيفة التمثل الاجتماعي فيما يلي :

أ. **وظيفة الرمز المشترك La fonction de code commun:**

تمنح التمثلات للفاعلين الاجتماعيين، معرفة مشتركة ، وهو ما يعني أن التمثلات متقاسمة مما يسهل التواصل وتسمح وظيفة التواصل هذه من فهم وشرح الواقع .

ب. وظيفة معرفية Fonction cognitive:

تسمح التمثلات الاجتماعية للأفراد بدمج البيانات الجديدة ، ضمن أطرها التفكيرية وهذا هو ما أوضحه موسكوفيتسي بالنسبة للتحليل النفسي ، وتنتشر هذه المعارف أو الأفكار الجديدة ، خاصة من قبل بعض الفئات الاجتماعية : الصحفيين والسياسيين والأطباء والمكونين ...

ت. وظيفة توجيه التصرفات والسلوكات : Des fontions d'orientation des conduites et des comportements :

تقود هذه الوظيفة السلوكات والممارسات ؛ بوصف التمثلات الاجتماعية "حاملة للمعنى "فهي تخلق صلة ، ومن أجل هذا فهي تملك وظيفة اجتماعية، تساعد التمثلات الاجتماعية الناس على التواصل وتوجيه حركاتهم في محيطهم وعلى العمل، وعليه فإنها تولد إذا المواقف والآراء والسلوكات .[2]

<u>عند موسكوفيسكي :</u>

وبخلاف التمثلات الاجتماعية المتعلقة بجماعات اجتماعية واسعة وثابتة في الزمن، يقترح علم النفس الاجتماعي من خلال موسكوفيسي مفهوم " التمثلات الاجتماعية فيؤكد على ثلاثة عناصر أساسية للتعريف بالتمثل الاجتماعي وهي الانتشار والإنتاج والوظيفة، أي أن التصور يصبح اجتماعيا اذا كان مشتركا بين مجموعة من

[1] هدى جباس ، المرجع السابق ، ص128ص129

[2] نفسه ، ص137

الأفراد ،أي واسع الانتشار، كما أنه يكون اجتماعيا إذا كان إنتاجيا ومتبادلا بينهم كي يؤدي وظيفة التواصل والسلوك الاجتماعي .[1]

فحسب موسكوفتسي يمكن اعتبار التمثلات على انها اجتماعية عند توفرها على ثلاثة شروط هي :

1) عندما يمكن توضيح شساعتها داخل جماعة ما او كتلة ما "خاصية كمية "

2) عندما يمكننا اعتبارها كتغيير لتنظيم اجتماعي "خاصية منتوج"

3) عندما نستطيع تحليل مساهمتها الخاصة في السيرورة ، التوجيه والقيادة والاتصالات الإجتماعية "خاصية وظيفية ".

4) إذا هذا التحول لفت انتباه العديد من العلماء والباحثين الذين ركزوا في دراياتهم على مفهوم التمثلات الإجتماعية مثل موسكوفيتسي وجودلي وغيرهم معتمدين على طرق منهجية مختلفة فيظهر الإقتراب التجريبي كأبرز هذه المناهج الذي يقودنا إلى التركيز على العوامل المعرفية الرمزية ، أي أن دراسة التمثلات الإجتماعية لا تهتم بالعوامل والسلوكات الملاحظة مباشرة بل تركز على أبعادها الرمزبة ، ويقدم لنا هذا المنهج افتراضه ا أساسي في دراسة التمثلات وهو:

_ سلوكات الأفراد والجماعات ليست محددة بخصائص وضعية ما ، لكن عن طريق تمثيل هذه الوضعية .[2]

نحمل تمثلات حول الواقع المحيط بنا ، فهي تعطينا التفسيرات التي نعتقد أنها مقبولة وصحيحة للظواهر التي نشاهدها المتمثلات هي بمثابة مرشد ومعلم في

[1] بن عودة نصر الدين ، **دراسة سوسيولوجية للتمثلات الاجتماعية** ،دفاتر البحوث العلمية ، المجلد 11 ، العدد02 ، 2023، ص981

[2] Jean- ClaudeAbric, L'étude expérimental des representation social dans D.Jodelet,les representations social,1989.p188

نشاطنا الاجتماعي اليومي كما تعطينا الشعور بفهم العالم المحيط بنا وفي هذا الصدد فهي تغدو ضرورية للحياة في المجتمع .

4/ التمثلات الاجتماعية نظرية أبريك "النواة المركزية ":

لفهم بنية التمثلات الجتماعية من الضروري تحليل العناصر التي تتشكل بها وهذا يحيلنا لنظرية أبريك **"النواة المركزية "**

تعريف النواة المركزية : إن مفهوم النواة التصويرية التي بلورها موسكوفسي أخذها وطورها أبريك تحت سمى النواة المركزية ، أو النواة المبنينة وحسب تصوره فإن تمثلا اجتماعيا هو مجموع منظم حول نواة مركزية مكونة من عناصر تعطي لهذا التمثل دلالاته ، هذه النواة اللبمنينة هي العنصر الأساسي للتمثل ، ورصده يسمح بالدراسة المقارنة للتمثلات الاجتماعية . إذ أكد على أنه ليس هناك انفصام وانفصال بين الفضاء الخارجي الموضوعي الواقعي ، وبين الفضاء الداخلي الذاتي _الذهن_ سواء للفرد أو للجماعة ، أي أنه ليس هناك ما يسمى واقعا موضوعيا فكل واقع يقارب عن طريق التمثلات الاجتماعية أي أن كل موضوع يتم تمثله وبناءه في الفضاء الرمزي / ثم دمجه في نظام معايري وقيمي معين أي ثقافة معينة .

يرى أبريك التمثلات الجتماعية على أنها "شبكات قراءة" والتي يجب الالفات أكثر الى محتواها المتنوع والمختلف من حيث الأهمية ، فبالنسبة لهذا الباحث التمثلات الاجتماعية مثل الذرة ، لا تكتسي عناصرها نفس الأهمية ، فمنها ماهو جوهري ومنها ماهو مهم ومنها ماهو ثانوي .و لقد قسم العناصر المكونة للتمثلات الاجتماعية إلى نوعين:

النوع الأول هو العناصر الجوهرية والمهمة، والتي تشكل ما يسميه أبريك النواة المركزية noyau central.

و النوع الثاني هي العناصر الثانوية ، والتي تشكل ما يسمى العناصر المحيطة éléments périphérique.

يعتبر أبريك أن وجود هذان النظامان المتباينان يسمح بفهم أحد الخصائص الرئيسية للتمثلات الاجتماعية والتي تظهر في أول وهلة على أنها متناقضة : فالتمثلات الاجتماعية هي في آن واحد مستقرة ومتحركة وصلبة ومرنة.[1]

5/التمثلات الاجتماعية في الدراسات الحديثة :

لقد تناول "بيار بورديو " P.Bourdieu من خلال التحليل البنيوي فكرة التمثلات لأشخاص القرابة ، والتمثلات التي تتولد عن علاقات هذه القرابة في المجتمع القبائلي وذلك في مؤلفه « L'ésquisse d'une théorie de la pratique » في فصل "**القرابة كنمثل وكإرادة** " حيث حاول تفسير فكرة أن الفرد من جهة مرتبط بالتمثلات الموروثة عن جماعته ولكنه من جهة أخرى له إرادة بواسطتها يتصرف ، يترجم ويعيد ترجمة هذه التمثلات التي يحولها في حياته اليومية إلى ممارسات تؤكد استقلاليته وحسب بورديو " لا توجد علاقات إجتماعية إلا وتوظف مجموعة من التمثلات من بينها علاقة القرابة وهي عبارة عن علاقات مهيمنة في المجتمع القبائلي لها وظائفها الخاصة وذلك من أجل مقاومة التمثلات الفردية التي تراها منحرفة ..[2]

و يربط بيار بورديو مصطلح "التمثلات "بمصطلح أساسي وهو "رأسمال الرمزي" ،فلا وجود للرسمال الرمزي مع ما يخوله من فائدة وسلطة ، لا وجود له إلا في العلاقة بين ملكيات متميزة ومميزة مثل الجسد واللغة وبين أفراد وجماعات تتوفر على إدراك وتقدير تمكنها من الاعتراف بتلك الملكيات والعرف عليها ، أي من جعلها أساليب معبرة وأشكال محولة من الأوضاع داخل علاقات القوة ، ليست هناك ممراسة ولا ملكية تحدد أسلوبا معينا للحياة لا تتخذ قيمة مميزة بدلالة مبدأ محدد اجتماعيا ولا تعبر تبعا لذلك عن وضعية اجتماعية .

دليل ذلك أن السمة المادية أو المعنوية ذاتها كالجسم الثخين أو النحيف على سبيل المثال والبشرة البيضاء أو السمراء واستهلاك الكحول أو الامتناععنها ،إن هذه

[1] Jean Claude Abric, **Pratique sociales et representation**, PUF,France, paris,1997. p29-30.

[2] Bourdieu Pierre, **Esquisses d »une théorie de la pratiqu**e,Edition du seuil,paris n2000/1972,p95p96

السمة يمكن أن تتخذ قيما متعارضة عند المجتمع نفسه في فترات مختلفة أو في مجتمعات مختلفة لكي تعمل ممارسة أو ملكية كرمز مميز ، يلزم ويكفي أن تدخل في علاقة مع ممارسات أ وملكية كرمز مميز ، يلزم ويكفي أن تدخل في علاقة مع ممارسات أو ملكيات يمكن أن تحل محلها في عالم اجتماعي معين أي أن توضع في عالم رمزي من الممارسات والملكيات التي تترجم الفروق الاقتصادية إلى علامات مميزة . إن الرمز المميز اعتباطي شأن العلامة اللغوية وهو لا يتلقى التحديدات التي تجعله يظهر ضروريا لوعي ا أعضاء إلا من دخوزله في علاقات التعارض التي تكون منظومة العلامات المميزة التي تحدد تشكيلة اجتماعية .[1]

6/<u>خصائص ومميزات التمثلات الاجتماعية :</u>

يعد التمثل مفهوما ديناميكيا قابلا للتعديل والتغيير ، وباعتبارها صورا ذهنية ينسجها الشخص انطلاقا من واقعه المعيش فإن البيئة السوسيوثقافية للفرد إلى جانب الوسط المعرفي يعدان أهم مصادر التمثلات ، ومنه يفيد الفرد في النماذج التفسيرية التي يقدمه لها ، حتى يستوعب بعض الظواهر ، أو حتى يتلائم معها أو حتى يتكيف مع واقعه الاجتماعي أو المعرفي .[2]

و منه التمثل مفهوم يحيل الى مظهرين

-مظهر يتعلق بالسيرورة التي تجسد واقع العالم الخارجي في نظام المعالجة

-مظهر يتعلق بطبيعة وبشكل المحتوى العقلي الذي ينتج عنه سيرورة التمثل .

و على الرغم من ان التمثلات الأنموذجية Representation-types تقابل المعارف، إلا أننا نرى بأن التمثلات مفهوم متميز من المعارف ، ذلك أن التمثلات العرضية أو المتواردة هي التي تفيد معنى التمثل ، فمن زاوية الاشتغال المعرفي للذهن

[1] عبد الكريم بزاز ، المرجع السابق، ص135

[2] هدى جباس ، **الممارسات الهوياتية بقسنطينة رهان للانتماء وهاجس لمحاكاة الاخر مقاربة انثربولوجية للتمثلات الثقافية و الاونوماستيكية**، المرجع السابق **ص131بتصرف**

: تحتاج المعارف إلى تشغيل وتنشيط حتى تكون فعالة ، أما التمثلات فتكون فعاليتها مباشرة.[1]

كل تمثل هو بناء ذهني يقوم به الفرد ، حيث يعيد تصميم ذهنيا وبطريقته الخاصة امواضيع المحتواة في محيطه ، منه يعرض هذا المفهوم نوعا من التشابه مع العمليات الذهنية الفردية التي يدرسها علم النفس المعرفي ، لكن خصوصيته تبرز من خلال التأكيد على أن هذه العمليات الذهنية هي محددة مباشرة بالظروف الاجتماعية التي تبنى فيها فأثناء عملية بناء الواقع ذهنيا ، تتدخل خصائص ومميزات "الموضوع" و"الذات" ، هذه المميزات المتكونة خاصة من الأفكار والقيم والنماذجالتي يحملها الفرد بفعل تربيته ، وانتمائه إلى مختلف الجماعات ، وكذا بسبب الإيديولوجيات المروجة في المجتمع.[2]

7/<u>علاقة التمثلات الاجتماعية بالهوية</u>:

تمثل الهوية عامل من عوامل التكيف الاجتماعي الذي يسعى الأفراد إلى الحصول عليه من خلال العملية المستمرة لبنائها بهدف التواصل مع الآخر من خلال التفاعل الاجتماعي ضمن النسق الكلي الذي يجمعون من خلاله مكونات هوياتهم على شكل **تمثلات ذهنية**، وقبل الشروع في فهم العلاقة بين هذه التمثلات والهوية لابد من التوقف عند مفهوم الهوية.

يعرف المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية 'الهوية' فلسفيا بأنها :" حقيقة الشيئ أو الشخص الذي تميزه عن غيره ، أو هي بطاقة يثبت فيها اسم الشخص وجنسيتهو مولده وعمله وتسمى البطاقة الشخصية أيضا .

[1] بلحاج عبد الكريم ، **المدخل الى علم النفس المعرفي** ، ط1، الرباط دار النشر أبي رقراق ،2009،ص105ص106

[2] Ibid, Pétard.JP et autres, **Psycologie Sociale**, P164.

في المعاجم الفرنسية "الهوية" تعني : caractère de deux choses identitique – contre difference- relation entre deux termes identitique أي شيئين غير مختلفين ، متطابقين أو في علاقة تطابق .[1]

و في المعاجم الإنجليزية "الهوية" identity تعني : the state or factof remaining the same ; or the condition of being oneself, and not another;or the fact of being the same one as described…etc. إنها حالة بقاء وكينونة .[2]

كما أن البحوث التي تناولت الذات والهوية هي مواضيع قديمة في علم النفس ، وقد تناولت كل التيارات بدء بفرويد ويونغ وشيلدر وينيكوت وسبيتز واريكسون وكون . أما في نهاية القرن التاسع عشر ، فقد تم الرجوع لمفهوم الهوية من خلال أعمال وليم جيمس الذي أدخل العامل الإجتماعي والثقافي ، إضافة الى مفهوم الوعي بالذات من طرف كل من ميد وكولي وبالدوين ، إلا أنه في النصف الاول من القرن العشرين أهملت السلوكية هذا الحقل من البحث بتركيزها على السلوك الملاحظ فقط ، وبالمقابل ظهر في اوروبا وتحديدا في فرنسا تيار علم النفس التكويني والاجتماعي بزعامة كل من فالون وتاب واتسعت هذه البحوث بفضل اسهامات علم نفس ما بين الثقافات وعلم النفس المعرفي الذي أدمج إشكالية الذات في علم النفس التجريبي .[3]

يعرف "طاب" Tap.p "الهوية فيقول هي مجموعة من المميزات الجسمية والنفسية ، المعنوية والقضائية ، الاجتماعية والثقافية التي يستطيع الفرد من خلالها أن يعرف نفسه أو أن يقدم نفسه وأن يتعرف الناس عليه ، أو التي من خلالها يشعر الفرد بأنه موجود كانسان له جملة من الأدوار والوظائف والتي من خلالها يشعر بأنه

[1] **Le Robert micro poche** : Dictionnaire de la langue francaise , paris,1994

[2] **The Random House Dictionary**, New York , Ballantine books , 1978.

[3] فتيحة كركوش و زهية مسعودي ، **إشكالية الهوية على ضوء التناولات التنظيرية : رؤية تحليلية نقدية** ، مجلة دراسات انسانية و اجتماعية ، العدد06، جامعة احمد بن بلة وهران1،2016 ، ص180

مقبول ومعترف به كما هو من طرف الآخرين أو من طرف جماعته أو الثقافة التي ينتمي إليها .[1]

يرى ريجارد جنكز أن الهوية الجماعية هي "تصورنا حول من نحن ومن الآخرون وكذلك تصور الآخرين حول انفسهم وحول الآخرين "و يرى أن الهوية تدور حول الممعاني ، وهذه المعاني تتشكل اجتماعيا وليست تعبيرا عن الاختلافات الضرورية بين الناس . وهي تتشكل فقط عبر التمييز بين هويات مختلف الجماعات والتي يمكن ربطها بأناس آخرين.[2]

و يصل جنكز إلى استنتاج " لن يكون هناك مجتمع بدون هوية اجتماعية " .

أما الهوية الفردية ، فيرى **ستيوارت هول** أن التفاعلية الرمزية هي أفضل مثال على فكرة الهوية الفردية ، فهوية الفرد تتشكل فقط من تفاعل الفرد مع الآخرين . ونظرة الفرد للآخرين تتشكل جزئيا من طريقة نظر الآخرين لذلك الفرد . وحسب رأي فريق التفاعلية أن الناس يستمرون في امتلاك فرديتهم ولكنها ليست فردية متميزة كليا عن المجتمع. فالهوية تعمل كجسر بين الفرد الاجتماعي والفرد الخالص. وبامتلاك الأفراد لهوية معينة هم إنما يتمثلون قيم ومبادئ معينة تصاحب تلك الهوية، فهي تسمح لسلوك الأفراد ليكون مشابه من جانب الآخرين وكذلك تجعل السلوك في المجتمع أكثر نمطية وانتظاما.[3]

تم التأكيد منذ "موسكوكوفيتشي" على العلاقة المتلازمة بين التمثلات الإجتماعية وآليات الهوية mécanismes identitaires ومن بعده نهجت ثلاث نظريات

---

[1] Tap.P : proroduction et affirmation de l'identité, : colloque intrnationational In identitéindividuelle et personnalisation,1979 . Toulouse université de californie2008, ,t.12, p237

[2] يشير ابن خلدون الى هذه النقطة في مقدمته معتبرا أن الضعيف المغلوب يكون "مولعاأبدا بالاقتداء بالغالب في شعائره و زيه و سائر أحواله" و يعلل سبب ذلك أن النفس تعتقد الكمال في من غلبها و انقادت اليه إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه او لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب ": العبر و ديوان المبتدأو الخبر في أيام العربو العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، دار احياء التراث العربي، بيروت ص147

[3] هرلبس و هولبورن ، **سوسيولوجيا الثقافة و الهوية** ، تر :حاتم حميد محسن ، دار كيوان للطباعة ،ط1 ، 2010سوريا ،0ص98ص97

لدراسة هذه العلاقة ، وأظهرت كلها أن التمثلات تتدخل في السيرورات التي تشكل الهوية وذلك حسب ثلاث طرق : الأولى لإضفاء علامة مميزة للهوية ، الثانية لتعديل آليات الهوية حتى يتسنى تبرير وتوقع نوعية العلاقات والسلوكات المناسبة اثناء التفاعل مع المجموعات الأخرى ، الثالثة لإستعمالها كأداة لتأكيد هوية المجموعة العضوية الاجتماعية .l'identité endogrroupe[1] . ويرجع الفضل الى "دوركايم" حينما قارن بين التمثلات الفردية والتمثلات الجماعية في مقال مشهور له في مجلة "الميتافزقيا والأخلاق".[2]

ويتحدث الباحثون اليوم عن تمثلات الهوية اذ يعرفها Deschamps وMolinerكمجموعة من " المعارف والمعلومات التي يمتلكها الأفراد عن انفسهم وعن أعضاء المجموعة التي لا ينتمون إليها والذين هم في تفاعل معهم ".[3] فالهوية مفهوم معقد ومركب فمن جهة تمثل الهوية كل ماهو متفرد ومن أخرى تمثل الآخر وتشابهنا معه .

[1] كوثر سويسي ، **التمثلاتالاجتماعية :مقاربة لدراسة السلوك و المواقف و الاتجاهات و فهم اليات الهوية ،** قسم علم النفس ، جامعة تونس ، 2018، ص8.

[2] Ferréol Gilles **,Dictionnaire de sociologie** , 2em ed , Armand collin , paris , 1995 ,pp 242-249

[3] كوثر سوسي ،نفسه ،ص8.

خلاصة :

لقد حظي مفهوم التمثل الإجتماعي بإهتمام العلماء في ميدان العلوم الإنسانية و الإجتماعية و تعتبر دراسة التمثلات ضمن آلية فهم و تفسير الفعل الانساني ، فالواقع ماهو إلا بناء ذهني يتشكل من خلال وضعيات تواصلية مع العالم الذي يحيط بنا، أي مع منظومة قيم و معتقدات و ايديولوجيات و ذهنيات ومخيلات اجتماعية سائدة ضمن فئة أو مجال اجتماعي معين ، و يمكن القول أن التمثلات الإجتماعية لا يمكن أن يتم فهمها دون فهم الأوضاع و المواقف الثقافية التي يعيها الأفراد و التي تحكم رؤيتهم للعالم ، و من بينها الرموز الدينية .

الفصل الثاني

سؤال الرمزية الدينية في الأنثربولوجيا الثقافية والاجتماعية

تمهيد:

لقد ابتكر الإنسان خلال تاريخه الطويل العديد من الرموز للتواصل سواء كانت رموز دينية أو رموز دنيوية للتعايش كنتاج ثقافي . وظهر الرمز كأمر مرتبط بوجود الإنسان، حيث أن ما يفرق الإنسان عن الحيوان هو قدرته على التواصل باستخدام الرموز ، فهو الكائن الوحيد الذي يتفاعل مع بيئته المادية الحقيقية، بل يتجاوزها إلى بيئتهه الرمزية التي صنعها. و من خلال هذا الفصل ، سنقوم بتحليل سؤال الرمزية الدينية في بعده الأنثربولوجي، من خلال عرض نحلل فيه مجال الأنثربولوجيا الدينية عامة ثم الأنثربولوجيا الرمزية خاصة ؛ ومن ثم التطرق لمعنى الرمز وخصائصه، مجاله وأهم ما توصل إليه الباحثون من تصنيفات للرمز الديني ووظائف سوسيوأنثربولوجية له، وكما نحاول شرح الارتباط الوثيق بين الرمز والمقدس من جهة وارتباط أنظمة الرموز بالثقافة من جهة أخرى .

ومن ثم يقدم هذا الفصل شرح للعلاقة القائمة بين الرمز والمكان وذلك من خلال تحليل نظري في معنى "المكان المقدس".

1/ نشأة الأنثربولوجيا الرمزية:

نقترح بداية ؛ معنى كلمة الأنثربوولوجيا الذي أورده " جيلبر دوران" في عمله المهم ' الأنثربولوجيا رموزها أساطيرها ، أنساقها ' وهو كالتالي : " **مجموعة العلوم التي تدرس الجنس البشري دون الاعتماد على أفكار مسبقة ودون المراهنة على أونطولوجيا نفسية ليست في الواقع سوى روحانية مغلقة أو على أونطولوجيا ثقافية ليست عموما سوى قناع لموقف يربط كل الظواهر بعلم الإجتماع** '.[1] و منه فإن خاصية **العلمية** في هذا المجال ان صح التعبير تتأتى من حيث الموضوعية في البحث بعيدا عن الايديولوجية الدينية او الثقافية ، وهذا احدى أهم رهانات البحث . لأن كل هذه المواقف هي في النهاية أشكال مختلفة لعقلانية اعتراضية فما نريده لدراسة المحركات الرمزية ولمحاولة إعطاء تصنيف بنيوي للرموز هو الالقاء جانبا بنظريات علماء النفس الظواهريين وبأنواع الكبت والمسببات الاجتماعوية .[2] وذلك _أي الاعتماد على الزاوية الأنثربولوجية في دراسة الرمزية _ يجعلنا نرى " كل ماهو إنساني لا يمكن أن يكون غريبا"

لقد اهتم علماء الانثربولوجيا كثيرا بدراسة الرموز لأن الانسان وحده هو الذي ينفرد عن الحيوانات جميعا بالسلوك الرمزي وبالقدرة على استعمال الرموز ، والتعامل عن طريقها ، والرمز هو الذي يحول الانسان من مجرد حيوان فحسب الى حيوان آدمي ، ولهاذا اعتبر أحد المحركات الرئيسية للتمييز بين ماهو انساني وماهو "غير انساني" ، وليست الثقافة في محصلتها سوى نسق معقد من الرموز المختلفة كما أنها أساس كل تنظبيمات الإنسان وتواصله ومؤسساته . وقد أصبحت الرمزية أحد الإتجاهات الهامة في الأدب والفن منذ القرن الماضي وخاصة في فرنسا ، ومن هنا وصف الشاعر الفرنسي ب"بودلير" العالم بأنه "غابة من الرموز "[3] ، ولهاذا تداخلت

---

[1] جيلبر دوران ، **الأنثربولوجيا ، رموزها أساطيرها ، أنسااقها** ، تر: مصباح الصمد ،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط3 ، ، لبنان ، 2006 ، ص 20

[2] جيلبر دوران، مرجع سابق ، ص20ص21بتصرف.

[3] فيليب سيرنج، **الرموز في الفن- الأديان-الحياة**، بتصرف ص6.

الرمزية في شبكة من العلوم والتخصصات الفكرية المختلفة ، فهي ليست الدراسة التي انفرد بها الأنثربولوجيون .

وما يمكن أن نطلق به هو اعتبار الأنثربولوجيين الرموز 'مقولة ثقافية ' وقد اهتموا بدراسة الرموز والرمزية في المجتمعات البدائية للتعرف على محددات التفكير الانساني وتصنيف الرموز ، وتحليل محتواها الثقافي وأصبحت هذه الدراسة منهجية وهامة بفضل علماء كبار ساهموا في هذا المجال .

وما ساهم في اغناء ذلك ما صادفته دراسات اخرى حول علم العلامات ونظرية الاتصال ،و تفرعت دراسات الرموز الى دراسة "رمزية الأفراد " و"رمزية الجماعات" وتأثير كل ذلك على اعضاء الجماعة او المجتمع والعلاقة بين الرمز والعاطفة الدينية والمجتمع، وكان من ابرز من اهتم بذلك "دوركايم" في دراسته لرموز وشعائر الطوطمية لدى سكان استراليا الأصليين وقد أوضح في دراسته العلاقة بين الرمز والعاطفة الدينية والمجتمع وأن العلاقة بين الأشياء المقدسة علاقة رمزية وليست علاقة طبيعية أو فطرية، وأنه بدون الرموز تكون المشاعر الدينية عرضة للضعف والزوال وان الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها وفي كل لحظة من لحظات تاريخها تحتاج الى هذه الرمزية الواسعة حتى تستثمر في الوجود .[1] ولهاذا قد تم اخذ نظرية دوركايهم في فهم أهمية الرمزية مبدأ لدراستها عند أغلب السوسيولوجيين والباحثين من بعده .

إن السلوك الرمزي للإنسان أساس الوجود البشري ، العقلي والإجتماعي طالما أن إكتساب المعارف بدون عون الرموز ، ينخفض إلى مستوى الاستعمالات اليديوي الحسية ولا يتجاوز المعطيات المباشرة للزمان والمكان ، وقد تميزت الرموز بعلاقتها مع معطيات متباعدة في المكان والزمان الامر اذي لا يسمح بمماثلتها بعلامات بسيطة ، وعلى النقيض من العلامات فان الرموز ليست بالضرورة صادرة ومدركة بقناة حسية واحدة ، فسواء انتقلت تحت شكل اشارات ضوئية سمعية او لمسية(رسالة مرموزة

[1] فيليب سيرنج ، مرجع سابق ، ص7.

باشارات "مورس" يمكن تفسيرها لانها تمثل رموز لغوية).[1] وهذا ما اتفق عليه الدارسون للسوك الرمزي من أنثربولوجيون وسوسيولوجيون وعلى رأسهم الانثوبولوجي العالم الفرنسي "كلود ليفي ستروس" .

و يتيح **'ليفي ستروس'** البدء في تهيئة دراسة المؤسسات الإنسانية على أساس علمي حقيقي وذلك بإعادة تحديد موضوع العلوم الإنسانية ، وتمثل إنجاز ليفي ستروس في عزل نظام مستقل ذاتيا عن الواقع ، أي **النظام الرمزي** ، الذي يوجد مستقلا عن الأشياء التي يرمز إليها وعن البشر الرامزين ، فالمعاني الثقافية كامنة في الأنظمة الرمزية وهذه المعاني مستقلة عن العالم الخارجي وسابقة عليه من ناحية ، والذوات الإنسانية من ناحية أخرى وهكذا فإن للعالم وجودا موضوعيا فقط في النظمة الرمزية التي تمثله.[2] ومنه فإننا نؤكد على ضرورة فصل الأنظمة الرمزية بمحتوياتها الثقافية كموضوع علمي خاص ، وهذا لفهم الانسان في بعده الاجتماعي بمقاربة أنثربولوجية ومنه نفهم ضرورة هذا البعد ' الرمزي' لفهم المعاني في مستواها الثقافي المحلي وهذه وجهة البحث .

ان التصرفات الفردية ، ليست بالنسبة لبعضهم رمزية بذاتها انها العناصر التي يتشكل انطلاقا منها نظام رمزي لا يمكن أن يكون الا جماعيا : انه من طبيعة المجتمع الذي يعبر عنه رمزيا في عاداته ومؤسساته ، وقد سبق "للفي ستروس" أن كتب : " يمكن اعتبار كل ثقافة" **كمجموعة انظمة رمزية ، يوضع في الدرجة الاولى منها اللغة ، القواعد الزواجية ، الفن ، العلم ، الدين "** وعادة ما يضيف بعضهم ، أن نظاما للرموز يتشكل ببطء ،و بشكل عفوي خلال قرون ، وكما يرى "دوركهايم" و"موس" وعلماء اجتماع اخرون لا يمكن التواصل بين البشر الا الرموز [3]، وسنحلل هذا من خلال بشكل مفصل خلال المحطات القادمة من البحث .

---

[1] فيليب سيرنج،. **الرموز في الفن- الأديان-الحياة ، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق ، الطبعة الاولى 1992**ص40

[2] سايمون كلارك، **أسس البنيوية _نقد ليفي ستروس و الحركة البنيوية_** ، تر:سعيد العليمي،المركز القومي للترجمة ، الطبعة الأولى، 2015القاهرة،ص10

[3] فيليب سيرنج، نفسه ، ص40

و منه نفهم أنه من مميزات المدخل الرمزي هو أنه لا يهتم بالمعنى الحرفي أو السطحي للظواهر وبين معانيها الرمزية التي تجعلها تتسم بالأهمية والقيمة في نظر الأفراد والمجتمع .

و نقول أن المدخل الرمزي يهتم بالمضمون والمحتوى ، وهدفه الرئيسي هو تقديم وصف تفسيري شامل (من وجهة نظر الأفراد المدروسين) لمعنى ومغزى بناء النص أو الشعيرة مه الاهتمام بالخاص باظهار الروابط والعالاقات الداخلية والمجازية للنسق الثقافي ككل .

إن المدخل الرمزي يدرس الجوانب المعرفية والوجدانية الانفعالية والأدائية والتعبيرية لظاهرة معينة مع التركيز على الأبنية الايدولوجية العريضة الواسعة وعلى روح الثقافة Ethos داخل تلك الأبنية ، ولا يهتم المدخل الرمزي اتأسيس نظرية عن أسباب الظواهر الثقافية والاجتماعية بل يهتم في المحل الاول بتقديم وصف تفسيري لتلك الظواهر كما يفهمها أفراد المجتمع المدروس [1].

و يمكن إجمال أكثر المناهج والنظريات شيوعا في دراسة الرمزية في مدخلين رئيسيين ، المدخل البنيوي الرمزي : ويمثله **ديفيد شنايدر david schneider** ، وثانيا المدخل الرمزي **الوصفي التفسيري hermeeutic** أو الاثنوغرافي ،و هذا المدخل ينقسم الى قسمين كبيرين احداهما بزعامة **فيكتور تيرنر Turner**و يهتم بالشعائر والعمليات الاجتماعية والرموز المتضمنة فيها ، والثاني بزعامة **كليفورد جيرتز** ويهتم بالوصف الاثنوغرافي المكثف ومعالجة الثقافة والمجتمع على أنهما نصوص يمكن قراءتها وفهمها .[2] وهذه هي الاتجاهات التي يتبناها البحث في سياقه النظري العام .

[1] السيد حافظ الاسود ، **المدخل الرمزي لدراسة المجتمع** ، ص21.

[2] نفسه ، ص22

2/التحليل الاجتماعي للرموز :

1/2 التقدم الإجتماعي في دراسة النظم الرمزية :

يعبر الرمز عن نسق من الأفكار والمعاني المتحققة في أذهان الجماعة الإنسانية عن طريق عملية الغرس الإجتماعي والتنشئة الإجتماعية وهو عنصر من عناصر ثقافة الجماعة الإنسانية ، كما يعبر عن بعض جوانب البناء الإجتماعي وبذلك يتدخل النسق الرمزي تدخلا مباشرا في تشكيل العلاقات بين الأفراد والمجتمعات .[1] إذا صنفنا الإنسان " كائن عاقل شغوف بالرموز " فإن كل ما طوره من لغة وفنون ، محض تراكمات رمزانية ، فالمدينة انطلقت كفضاء يرمز إلى سطوة العدل وسلطة القانون وسياق الدين الذي دمغها بأن تكون "مدين/مدينة" ، والمسكن هو كيان مادي غرضه ايواء الانسان وحمايته وحظ نوعه ، لكنه رمز للسكينة والبيت للمبيت والحائط للإحاطة .. الخ .

ينطلق" ألان كايي ' Alain Callé في مقاله "سؤال الرمزية ورهانتاها " في العدد الخاص بالرمزية من مجلة موس Mauss بسؤال شهير : عن ماذا نتحدث في العلوم الإجتماعية ؟ وذلك تحت عنوان فرعي ' إكتشاف الرمزية ' وفي هذا السياق تحضر أعمال كاميل تارو C.Tarot التي يصعب حصرها ، أعمال استمرت ما يقارب عشرون سنة من خلال مجلة موس ، ومع ذلك لم تظهر أهميتها إلى غاية ظهور المؤلف المهم ل "برونو كاسونتي " Bruno Karsenti " 'موس الظاهرة الإجتماعية الكلية mausse le « phénoméne sociale totale الذي أظهر **نظرية الرمزية وبمعنى أدق مفهوم وتصور المنظومة الاجتماعية كمنظومة رمزية** .[2]

يبين تاريخ الرموز أنه يمكن أن يكون لكل شيئ دلالة رمزية : أشياء طبيعية كالحجارة ، النباتات ، الحيوانات ، الجبال ، الشمس ، القمر ، أو أشياء من صنع

---

[1] مرام معن الفريحات **التعبيرات الثقافية و الممارسات الدينية الشعبية بحث أنثربولوجي في مجتمع اقليم البترا** ، ، جامعة الحسين بن طلال ، الأردن ، ص190

[2] Alain Caillé , **La question du symbolisme**, Plus réel que le r éel, LE SYMBOLISME ?la revue de M.A.S.S. semesstrielle ,n12,2 semstre1998,ed la découverte , France,p15

الأنسان كالبيوت والقوارب والسيسارات أو حتى الأشكال المجردة كالأرقام ، المثلثات والدوائر ، والحقيقة أن الكون ككل يحتمل أن يكون رمزا .[1]

ظهرت المناهج والنظريات الرمزية في الستينات وتبلورت في السبعينات والثمانينات من هذا القرن . ولقد كان ظهور االمناهج والنظريات الرمزية في مجال الدراسات الأنثربولوجية ردا على الإتجاهات السائدة في ذلك الوقت . ويتزعم هذه الاتجاهات ثلاثة مدارس أو مداخل كبرى :

_**المدخل الوظيفي** بزعامة كل من "برونسلاف مالينوسكي" و"راد كليف براون" مؤسس المدرسة البنائية الوظيفية والذي أراد أن يجعل من علم الانثربولوجيا فرعا من فروع العلوم الطبيعية . ويهتم هذا المدخل بوظيفة النظم والانساق الاجتماعية في حفظ البناء الاجتماعي واستمراره .

_**المدخل المادي الثقافي** الذي يعرف بالمادية الثقافية المرتبطة بالمادية التاريخية عند "كارل ماركس "، والتي ترد الظواهر القافية الى اسس مادية واقتصادية . ويرتبط بهذا المدخل ايضا التفسيرات الايكولوجية المادية متمثلة في كتابات ودراسات "مارفن هاريس " و"اندروفايدا "و غيرهم .

و هذه المدرسة ترد الظواهر الاجتماعية والثقافية التي هي آبنية ظاهرة وسطحية بحسب تعبير ليفي ستراوس الى أبنية عميقة ومستترة (بل ولا شعورية) تتآلف من مبادئ وتصورات تكتسب معناها من خلال علاقات الضد أو التقابل الثنائية القائمة بينها بحيث ا ناي تغيير في تلك العلاقات ينتج عنه تغيير في البناء ككل.

و المشاكل المنهجية والنظرية التي تعاني منها تلك المداخل الثلاثة هي أن كلا منها يركز على جانب واحد من الظواهر الاجتماعية والثقافية غافلا الجوانب الأخرى ، وبعبارة أخرى يحاول كل مدخل ان يرد تلك الظواهر إلى مبدأ وأساس واحد لا يقبل

[1] كارل .غ.يونغ ، **الإنسان و رموزه سيكولوجيا العقل الباطن** ،تر : عبد الكريم ناصيف ،ط1 ، دار التكوين ، دمشق ،2012 ص314

النقد او النقاش . وهذا الأساس اما أن يكون ماديا صرفا أو عقليا فكريا محضا، وبالتالي انقسمت تلك المداخل والنظريات إلى اتجاهين رئيسين هما التجاه التجريبي السلوكي _الوسيلي او الوظيفي _ الذي ينعته سكروبسكي بأنه مدخل اصحاب الحرفية أو الحرفيون والاتجاه العقلي الفكري.[1]

2/2التفاعلية الرمزية:

ترتبط التفاعلية الرمزية بالاتصال الذي يحقق التفاعل على أساس تبادل المعاني بواسطة الرموز التي تنظم خبرة المجتمع وتخلق تراث مشترك من المعاني والرموز ، وهذه التفاعلية تسهم في إنتاج معقد من الأفكار والقيم والأفعال الاجتماعية التي يتبادلها الناس في حياتهم اليومية .

تعنى هذه المدرسة بالقضايا المتصلة باللغة والمعنى ، ويزعم 'ميد' أن اللغة تتيح لنا الفرصة لنصل مرحلة الوعي الذاتي وندرك ذاتنا ونحس بفرديتنا كما أنها تمكننا من أن نرى أنفسنا من الخارج مثلما يرانا الآخرون ،و العنصر الرئيسي في هذه العملية هو **الرمز** ، ويرى 'ميد أن البشر يعتمدون على رموز وتفاهمات ومواضعات مشتركة في تفاعلهم بعضهم مع بعض ، إن التفاعلية الرمزية توجه انتباهنا إلى تفصيلات التفاعلات الشخصية ، و الطريقة التي تتم بها هذه الترتيبات لإعطاء المعنى لما يقوله ويفعله الآخرون وينوه منظروا هذه المدرسة بالدور الذي تؤديه هذه التفاعلات في خلق المجتمع ومؤسساته .[2]

ويتحدث كل من "هارس" و" ليمان" Harris and Lipman حول ما يسمياه **الهندسة الاجتماعية** التي تخلق التفاعل الرمزي داخل الثقافة الواحدة وبين الثقافات وتعمل على التمييز بين ثقافة وأخرى ، وعلى سبيل المثال يمثل الهلال مرحلة طبيعية من مراحل ظهور القمر ونموه ، لكنه يستخدم كرمز للعالم الاسلامي بينما تعمل

[1] السيد حافظ الاسود ،مرجع سابق، ص20

[2] أنتوني غدنز، **علم الاجتماع** ،تر : الكتور فايز الصياغ،الطبعة4 ، المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى : 2005. ص76

'الهندسة الاجتماعية' على ايجاد حالة أخرى وهي ما يسميه " **الحتمية المعمارية** " والتي تعني علاقة البنى الفيزيائية أي الوجود المادي أو الفيزيائي فيما يتعلق بالجسد أو البيئة المحيطة التي يؤديها الرمز في التفاعل الاجتماعي ، حيث تنشأ هذه العلاقة التبادلية بين الأشكال والوظائف والوجود المادي للرموز من خلال السلوك اليومي .[1]

إن تعريف أنثربولوجيا الأديان كمجال رمزي بالنسبة ل"كلود ريفيير" ، لا يحرز تقدما كبيرا ، حيث إن التبادل الاقتصادي والسياسي واللغوي ، محمل برموز تضيف قيما للخبرة الإنسانية ، وبطريقة مبسطة ، ويمكن فهم المجال الدين من زوايا مختلفة ، فيكمن موضوع الدين في إبراز القوى مثل قوة الإله ومن جانب أخر في الأوساط المقدسة ، حيث تخبأ القوى مثل الحجر والشجر والمياه الخ ..، ويعتبر الإنسان المقدس محل اهتمام الدين على سبيل المثال الملك أو الكاهن ، ويهتم أيضا بمجتمع العبادات كالعشيرة أو الكنيسة أو الطائفة وكذلك بالعناصر الروحانية في الإنسان كالنفس . ويهدف استخدام تعبيرات الخبرة الدينية إلى مقاصد نظرية (العقيدة مثلا) ، وعملية (العبادات والشعائر) وثقافية " المتغير طبقا للمجالات وتاريخية بما أن هناك تغييرات تحدث في الحياة الدينية عبر العصور وجوانب خيالية وعاطفية .[2]

3/علاقة الأنثربولوجيا الرمزية بالعلوم الأخرى :

كغيرها من العلوم، تتداخل الأنثربولوجيا الرمزية مع كثير من العلوم الأخرى، الاجتماعية منها والأنثربولوجية، وتتجاوزها إلى علوم إنسانية أخرى في بعض الزوايا كالفلسفة والتاريخ والأركيولوجيا سنعرض لأهم هذه التداخلات، كونها تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر مع موضوع الرمزية الذي بدوره تناولته العديد من العلوم لتشعبه في عدة ميادين مختلفة ، من فن إلى لغة إلى دين وغير ذلك من محاور وإنتاجات إنسانية.

[1] مرام معن الفريحات ، المرجع السابق ، ص191

[2] كلود ريفيير، مرجع سابق ، ص37.

أ- الأنثربولوجيا اللغوية:

يبدو أن الرمز الصوفي لا يعدو أن يكون نتاج موقف رمزي " فكون الشيئ رامزا أو ليس برمز يعول أساسا على موقف الشعور الذي يأخذ الشيئ بعين الاعتبار والموقف الذي يتصور الظاهرة المعطاة بوصفها ظاهرة رمزية ، يوصف بظانه موقف رمزي ، وتقضي رمزية الموقف إلى اللغة التي هي ظاداة التعبير ولا يخفى أن اللغة هي ذاتها مفعمة بقدر كبير من الدلالا ارمزية التي تزداد خصوبة وإيحاء وامتلاء في التركيب الأسلوبي للنص نثرا كان أم شعرا .[1]

و يلعب الفكر الرمزي دورا نتفهم اليوم اهمية في انماء لغة الطفل ، فقد أكد "بياجيه" على الفترة من 2_7 سنوات من عمر الطفل حيث تنمو الوظيفة الرمزية الوظيفية المتكونة لتثير برمزيتها ، تمثيلا شخصيا شيئا أو حدثا غائبا ، اذ أنه في هذا المجموع الرمزي الواسع تتكامل اللغة ثم يدرب الطفل على عمليات ملموسة قبل ان يصبح مؤهلا للتفكير حول مفاهيم مجردة ، وتضمن التطورات باستدعاء رمزيات جديدة، فتشاد نماذج عقلية تحت تأثير دراسة القواعد النحوية للغة الام ثم بفضل دراسات اللغات التقليدية والرياضيات ، هذا وقد اعترف العلماء بالدور الانشائي لدراسة اللغات التقليدية (يونانية ، لاتينية).[2]

لا يمكن أن يقال إن اللغة والثقافة كأنظمة موضوعية للرموز لها أي معنى في ذاها إنها ليست موضوعات ذات معنى ، إنها الأدوات الموضوعية التي بواسطتها يجري التعبير عن المعاني ويجري إيصالها ،و عزلها عن السياق الاجتماعي الذي تعمل فيه كأدوات يعني عزلها عن السياق الوحيد الذي تكون في إطاره ذات معنى .[3]

---

[1] أنظر :أسماء خوالدية، **الرمز الصوفي _ بين الإغراب بداهة و الإغراب قصدا_**،الطبعة 1،منشورات ضفاف منشورات الاختلاف، دار الأمان ، الرباط، 2014م ص25،

[2] فيليب سيرنج، **الرموز في الفن- الأديان-الحياة،ص42**

[3] سايمون كلارك، **أسس البنيوية _نقد ليفي ستروس و الحركة البنيوية_** ، تر:سعيد العليمي،المركز القومي للترجمة ، الطبعة الأولى ، 2015القاهرة ، ص166

ب- <u>الأنثربولوجيا الدينية:</u>

علينا أن نؤكد دائما على ضرورة اعتبار الظاهرة الدينية كظاهرة مغذاة بالثقافة بشكل كبير ، غير أن اعتبار الثقافة على انها حقيقة انثربولوجية تستلزم بالضرورة تحليل السلوكات الدينية ، لانه وكما بين ذلك كليفورد غيرتز Clifford Geertz فكل ديانة عبارة عن نسق من الرموز تشتغل بطريقة تولد عند الأشخاص دوافع واستعدادات قوية ، عميقة ودائمة بصياغة تصورات عامة حول الوجود وتضفي عليهامظهر حقيقة حتى تظهر ' الدوافع والاستعددات ' بأنها لا تقوم سوى على هذه الحقيقة .[1]

يحوي مصطلح مقارنو الأديان " تاريخ الأديان" و"فلسفة الدين" و"علم الإجتماع الديني" و"علم النفس الديني" و"الانثربولوجيا الدينية" و"علم مقارنة الأديان" يعني ان نتخذ من الأديان بصفة عامة كتابية ووضعية والعقائد الدينية موضوعا للدراسة العلمية بمناهج موضوعية .

لقد عرف العقل العلمي الحديث انتقالا من تاريخ الأديان الى الانثربولوجيا الدينية، ويمكن القول أن تاريخ الأديان من العلوم الانسانية موضوعه دراسة الديانات، وبتعبير أخر نقول مجموع المعتقدات وفي الممارسات المتمثلة في الاساطير والطقوس . و يجدر بالذكر أنه لم ينطلق الحديث عن تاريخ الاديان سوى في بداية القرن 19، من أن وضع "ماكس مولار " M.Muller الأسس الأولى لعلم الأديان ، على خلفية الميثولوجيا المقارنة .و لقد تاثرهو الاخر بعدة علوم ومقاربات سيكولوجية وانثربولوجية .

يجب أن نذكر بأن الهدف الأساسي لتاريخ الأديان هو البحث عن نمط مثالي من الانسان، إنه الإنسان الديني ' Homo religious ، إنسان تتعارض سلوكاته العميقة مع سلوك الإنسان المعاصر المنحني أمام عملية فك المقدس و"هيمنة

[1] ميلود طواهري ، **تقاطع تاريخ الأديان المقارن و الأنثربولوجيا و دورهما في الحوار بين الثاقفات** ، جامعة سيدس بلعباس،ص3ص4

التاريخ" يقول ميرسيا الياد "ان الانسان الديني يعتقد في وجود حقيقة مطلقة ، بمعنى المقدس المتعال على هذا العالم ولكنه منجلي فيه ، ليقدسه ويجعل منه حقيقة "[1]

تتمثل الطريقة الاولى لأنثربولوجيا دينية حقيقية لتمثل في تحليل دقيق جدا للواقع الانساني المعاش لإبراز المدى الثقافي والمعنى الذي يعطيه الانسان المؤمن له، تشكل هذه النظرة الموضوعية للظاهرة الدينية طريقة علمية صالحة لأنها تأخذ بعين الاعتبار كلية الثقافة والمجتمع حيث تحدث هذه الظواهر.

ومنه نقول تتطلب الأنثربولوجيا الثقافية والاجتماعية تبني اتجاه التجليات الدينية لثقافة أخرى او وجهة نظر متعددة تكون حساسة لبراغماتية طقوسية مرتبطة بمؤسسات اجتماعية ودينية وسلسلة التمثلات المشتركة التي تهيكل وتشكل جوهرها الدلالي .

ج- علم الاجتماع الدين:

في تقليد العلوم الاجتماعية الغربية ينطلق علم الاجتماع الدين من محاور أساسية ثلاثة تشكل ركيزتها النظرية والمنهجية هي :

_ كتابات "ماركس" و"إنجلز" حول الفكر الديني والتي تعود إلى الخمسينات من القرن التاسع عشر.

_مؤلف "إميل دركهايم" حول أصول الفكر الديني إنطلاقا من المقاربة العقلانية(1912).

_كتابات عالم الاجتماع وعالم الإقتصاد الألماني "ماكس فيبر" في الديانات والتي تعود إلى 1920.

كل واحد من هؤلاء المفكرين طبع مقاربة علم الاجتماع لمسألة الدين ، إنطلق "ماركس" و"إنجلز" من الدين كمعطى فكري وتاريخي . فرأيا فيه منظومة تصورات وأفكار وهمية وإيديولوجية . فتحليل الماركسيين للظاهرة الدينية يقترن بما يسمونه مبدأ الصراع الطبقي والحتمية التاريخية لهذا الصراع . من هنا فتحليلهم للظاهرة

[1] طواهري ميلود ، مرجع سابق ، ص4.

الدينية يتوصل إلى أن الأديان لها وقع إيديولوجي سلبي على مسار تقدم الشعوب، وأن الأديان هي بمثابة "أفيون الشعوب "، تربطها بالنماذج التقليدية البالية وبالأوهام الخرافية التي يستفيد منها أعضاء الطبقة المسيطرة في المجتمع .

أما مقاربة "إميل دوركهايم" فهي أكثر تجردا . ذلك أن دوركهايم يبحث عن ماهو جوهري في الأديان ، لا في تاريخها الاجتماعي أو الاقتصادي . ويتوصل دوركهايم إلى خلاصة مفادها أن تاريخ الأديان هو نفسه تاريخ العلوم عند البشر. ففي الأديان التي هي الشكل الأول للمعرفة الانسانية الراقية، نجد كل العلوم وكل الفلسفات ومن الأديان تنبع أسس الفكر العقلاني والعلمي .فالمناقضة ، على سبيل المثال، موجودة في الأديان، وكذلك السببية وأيضا مفهوم الزمان ومفهوم المكان.

يخلص "دوركهايم" إلى ملاحظة مفادها أن علوم البشرية لم تكن قد تطورت لولا إسهام الفكر الديني الأساسي فيها . فالفكر الديني جمع علوم الإنسان وعلوم الطبيعة .

أما ماكس فيبر فيتميز بمقاربة اقتصادية اجتماعية لظاهرة الدين . ومن أبرز ما توصل إليه هو إكتشاف الأساس المعرفي لنشأة الرأسمالية في أوروبا إبان القرنين الثامن والتاسع عشر ، حيث لاحظ أن الفكر المسيحي البروتستاني، والكالفييني تحديدا ، هيأ ولادة فكر اقتصادي قائم على المراكمة والرغبة في الربح .[1]

في الخمسينات كان الأنثربولوجيون يكتشفون التغير ، إما باعتباره حركة تطورية في الولايات المتحدة أو باعتباره ابتكارا فرديا في بريطانيا . لكنهم كانوا أيضا يكتشفون المعنى . لم يكن التأمل في معنى الرموز من الجديد في شيء ، في الواقع في الولايات الأمريكية لقد اعتبر أهم الأنثربوبوجيين الرمزيين الشباب في أمريكا ، "كليفورد غيرتز" و"ديفيد شنايدر" أنفسهما وريثين للتقليد البواسي .[2]

[1] فريديريك معتوق،**معجم العلوم الإجتماعية**،ط1، أكاديميا، بيروت ،1993،ص319ص320.

[2] توماس هيلاند إريكسن ؛ فين سيفرت نيلسن ،**تاريخ الانثربولوجيا** ،تر : عبده الريس، ط1 ،2014المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص174

ففي السبعينات من القرن العشرين ظهرت الأنثروبولوجيا الرمزية علما قائما بذاته في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد انخرط في هذا العلم باحثون من عدة دول أروبية . غير أن علمين مبرزين مثلا هذا العلم أحسن تمثيل هما " أرنست غيلنر " و"كليفورد غيرتز" .بل يمكن القول إن أهم مفاهيم الأنثربولوجيا الرمزية ومناهج عملها مستمدة من أعمال الرجلين . وقد قام هذا الاتجاه الأنثربولوجي على نقد أطروحتين أساسيتين تضمنتهما الأنثروبلوجبا البنيوية والأنثربولوجيا الوظائفية .[1]

و لقد ترافق نشوء هذا الاتجاه مع ظهور اتجاه الانتشار الثقافي، كرد فعل عنيف على النظرية التطورية، وقد تميز الاتجاه البنائي، بأنه ليس تطوريا ولا تاريخيا، حيث ركز على دراسة الثقافات الإنسانية كل على حدة، في واقعها الحالي / المكاني والزماني /. فهو يختلف عن الدراسات التاريخية لاعتماده على العلم في دراسة الثقافات الإنسانية كظاهرة ، يجب البحث في عناصرها والكشف عن العلاقات القائمة فيما بينها ومن ثم العلاقات القائمة فيما بينها وبين الظواهر الأخرى . ويعود الفضل في تبلور هذا التجاه في الدراسات الأنثربولوجية إلى " برونسلو مالينوفسكس" و"راد كليف براون" وكلا منهما مدين لدوركايم في اتجاهه الفكري الذي ركز على اهتمامه على الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمها الإجتماعية ، وليس على تاريخ تطور هذه المجتمعات والسمات العامة لثقافتها .[2]

إن الدراسة الأنثربولوجية للدين هي عملية ذات مرحلتين : الأولى هي تحليل لنظام المعاني المتجسد في الرموز التي تشكل الدين بما هو ، والثانية هي الربط بين هذه الأنظمة والتركيب الاجتماعي والعمليات النفسية.

إن إثبات وجود علاقة ذات معنى بين القيم التي يعتنقها الشعب والنظام العام للوجود الذي يجد فيه الشعب ذاته هو عنصر أساسي في كل الأديان ، بصرف النظر عن كيفية تصور هذه القيم أو ذاك النظام . ومهما كان من أمر الدين في ما

[1] بسام الجمل، **من الرمز الى الرمز الديني** ،مطبعة التسفيرالفني ،صفاقس ، ط 1 ، 2007، ص92.

[2] عيسى الشماس ، **مدخل إلى علم الإنسان** ، الأنثربولوجيا ، مرجع سابق ، ص77ص78، بتصرف.

سوى ذلك ، فهو في جزء منه محاولة للحفاظ على رصيد المعاني العامة التي يفسر كل فرد من خلالها للحفاظ على رصيد المعاني العامة التي يفسر كل فرد من خلالها تجربته وينظم سلوكه (وتكون هذه المحاولة باطنية ضمنية وتمس بالإحساس الداخلي مباشرة ، ولا تكون صريحة في بؤرة الوعي وعرضة للتفكير الواعي) .

إلا أن المعاني لا يمكن تخزينها إلا في رموز : صليب ، هلال ، ثعبان مجنح. إن هذه الرموز اللادينية، كما نجدها ممسرحة في الطقوس أو مروية في الخرافات، تختصر بالنسبة الى الذين يؤمنون بها كل ما هو معروف عن العالم.[1]

4/الرموز الدينية المعنى والمفهوم :

تعبر النتاجات الانسانية المرتبطة بالمعطيات الاجتماعية والمدلولات الثقافية عن نمط وطبيعة العلاقة القائمة بين الانسان والبيئة التي يعيش فيها ، وهذه النتاجات تولد اشكال مرتبطة بقيم المجتمع و يحصل عليها اتفاق جمعي من حيث دلالتها وتكتسب الصفة العرفية وبهذا تتحول الى رموز و أكثرها عمقا وكثافة ذهنية هي الرموز الدينية ؛ فما هو معنى الرموز الدينية ؟

1/4:الرمز :

- **المعنى اللغوي :**

جاء **الرمز** في التنزيل العزيز في قصة زكريا (ع) " **أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا**".[2]

أما في لسان العرب الرمز" تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون بتحريك الشفتين" ، وقيل : **الرمز إشارة و**إيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين.[3]

---

[1] كليفورد غيرتز ، **تأويل الثقافات** ،مرجع سابق، ص291.

[2] . القرآن الكريم ، سورة آل عمران(3، الآية:41)

[3] ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب** ، علق عليه : علي شيري ، دار إحياء التراث العربي ، ط 1 ،بيروت ، 1988، ج5،ص312.

من الصعب تعريف الرمز ، ما جعل مالرو يقول في هذا الشأن : " تعريف الرمز هو أن الرمز يعبر عما لا يمكن التعبير عنه الا به ". والقول بأن الرمز علامة هو قول غير كاف بل ربما كان غير دقيق وهو ما تشير إليه بعض الفقرات التي سترد .

وبالعودة لكلمة symbole فإنها مأخوذة من اليونانية sun-bolon وتعني قطعة من الخزف أو الخشب تقسم بين شخصين بيد كل واحد منهما قسم يدل على هوية أحدهما ويثبت طبيعة صلته بالآخر، وهذان الشخصان يمكن أن يكونا ضيفين أو حاجين ، وبالجمع بين قسمي القطعة يعترف الطرفان بما بينهما من ضيافة أو صداقة .. لذلك يتضمن الرمز معنيي الفصل والوصل في الوقت نفسه ، إذ أن الستبقة préfixe اليونانية sun تعني دائما فعل الجمع .[1]

، وبواسطة مثل هذه الاشياء وكان الاباء يتعرفون على الابناء الذين سبق لابائهم ن تخلوا عنهم عند ولادتهم ومن الناحية العملية ان التعريف المعطى في القرون الوسطى من قبل " ايزودور الصقلي " يمكن الحفاظ عليه وهو " الرمز علاممة تعطى طريقا للمعرفة ".[2]

أما ماندعوه رمزا فهو المصطلح أو الاسم أوحتى الصورة التي قد تكون مألوفة في حياتنا اليومية إلا أنها تحمل مضامين خاصة إضافة إلى معناها المألوف ووالواضح . إنها تتضمن شيئا غامضا ، مجهولا أو خفيا بالنسبة إلينا . فكثير من النصب التذكارية الكريتية ، مثلا ، يحمل اشارة القدوم المزدوج والقدوم أداة نعرفها لكننا لا نعرف مدلولاتها الرمزية مثال آخر ، لنأخذ حالة الهندي الذي اخبره أصدقاء في الوطن، بعد أن قام بزيارة لانكلترا ، بأن الانكليز يعبدون الحيوانات ، لا لشيء الا لانه رأى صور عقبان أسود وثيران في الكنائس القديمة . ذلك الهندي لم يكن يغلم (مثله مثل كثير من المسيحيين) أن هذه الحيوانات رموز لأصحاب الأناجيل وأن تلك الرموز مستمدة من رؤيا حزقيال وأن هذه ، بدورها ، جاءت على مثال اله الشمس المصري

[1]، بسام الجمل، **من الرمز الى الرمز الديني** ،مطبعة السفيرالفني ،صفاقس ، ط 1 ، 2007، ص 13

[2]فيليب سيرنج، مرجع سابق،**ص41**

حور وأبنائه الأربعة . بل الأكثر من ذلك أن هناك أشياء ، مثل العجلة والصليب ، معروفة في أرجاء العام كله ، مع ذلك تكون ذات دلالة رمزية في الظروف ، رغم أن ما ترمز اليه بالضبط أمر ما يزال موضع تخمين وجدال .

لهذا السبب ، نكون الكلمة أو الصورة رمزية حين تدل على ماهو أكثر من معناه الواضح والمباشر، ويكون لها جانب - باطني - أوسع من أن يحدد بدقة أو يفسر تفسيرا تاما ، وأن يأمل المرء بتحديده او شرحه تماما . ومع اكتشاف العقل للرمز ، يجد نفسه منقادا الى أفكار تقع ما وراء قبضة المنطق . فصورة العجلة قد تقود أفكارنا الى مفهوم الشمس – المقدسة - لكن عند هذه النقطة يتوجب على العقل أن يعترف بعجزه ، فالانسان عاجز عن تحديد – القداسة - . وحين ندعو شيئا بأنه – مقدس- فاننا بمحدوديتنا الثقافية كلها ، لا نفعل سوى أننا نعطيه اسما ، وذلك الاسم قد يكون بالأساس قائما على عقيدة انما ليس على دليل حقيقي .[1]

- **اصطلاحا :**

و تعرف **ريتا عوض** الرمز انه "تعبير تمثيلي يتم من خلال استخدام الالفاظ ذات الطبيعة الحسية لأجل الدلالة على الأفكار المجردة ، حيث يوجد الرمز بين الصورة والفكرة التي تعكسها تلك الصورة ومن غير الممكن ان تكون اي صورة رمزا لأي فكرة بشكل عشوائي فالرمز بعيد كل البعد عن الذاتية ، حيث ان الارتباط بين الصور والأفكار المجردة لا يأتي من خلال ارادة واعية والارتباط بتخطيط منطقي بل من خلال اكتساب الصور للدلالات والابعاد الرمزية وذلك بارتباطها بالأفكار المجردة والمعبر عنها بالتراث والتجربة الإنسانية في التاريخ والاسطورة" .[2]

وقد توصل **"جيلبر دوران "** الى أن الرمز لا ينتمي لميدان الأعراض ، بل لميدان دلالة من نوع خاص ، أي أنه يملك أكثر من معنى اصطناعي ولكنه يمسك بقدرة

[1] كارل غ . يونغ ، **الانسان ورموزه** ، مرجع سابق ، ص 19

[2] وائل ابراهيم عاجل ، ندى خليفة الركابي ، **الرمز كأداة لتحقيق التواصل العمراني** ، العدد56،2020مركز التخطيط الحضري و الإقليمي للدراسات العليا ، ص408

أساسية وفورية على الدوي والتميز، ومن نتائج هذا التعريف أسبقية الرمزية من الناحيتين الزمنية والوجودية ، على كل دلالة سمعية وبصرية .و تطور اللغة من مستوى "التخاطب المباشر" إلى مستوى "التخاطب الغيابي" ، أي إلى العبارة المرتكزة على الحواس والأشياء ، هو تطور متأخر والمستوى الغيابي هذا مستوى الرمز عينه ، هو الذي يؤمن نوعا من العالمية لأهداف لغة شعب ما والذي يضع التركيب الرمزي كأساس لكل تفكير.[1]

ولهذا يمكن مقارنة الرمز ب "الدال " significantعند الاختصاصيين في اللغة، ويمكن مقارنة دلالة الرمز _المعنى الرمزي_بمدلول signifie ان لم تكن مضاهاته اللغوية ، فيناسب مدلولا واحدا دالات (جمع دال) مختلفة تبعا للغات فكلمة حمار Ane في الفرنسية وAss في الانجليزية تدل على ذات الحيوان والمدلول ليس دائما ذاته بالنسبة إلى الدال ذاته : انه مفهوم ، تمثيل عقلي الذي بصفته تلك ، يرتبط بحالة معينة لمجتمع ، كما يقول " تايلارند " . هنا يوجب إدخال قيد : فبعيدا عن كونه ثاتا ، يكون معنى الرمز على الأغلب شاملا وفي ذلك يلاحظ العديد من النماذج بيد أ، رأي هذا الباحث يطبق على المثال الهم الذي اختاره هو : فالحمار بالنسبة لنا هو البلاهة والعناد ، أما بالنسبة إلى الإغريقي فإن الحمار هو الحيوان الصبور بامتياز والبطيئ وقد كان هوميروس قارن البطل "اجاكس" بالحمار ، ولم تثبت هذه الصورة التب بقيت لفترة طويلة غير مفهومة إلا لندوة بوردو المنعقدة في 1977حول " الصورة، التصور ، الوهمي ، واقرب من هذا قولا مأثورا تركيا "الحمار هو مطية العلماء" وقد سجل هذا القول في ما نقل عن هوميروس والاغريق .[2]

[1] جيلبر دوران ، **الأنثربولوجيا رموزها و أساطيرها** ، تر: مصباح الصمد ، مؤسسة مجد للدراسات و النشر و التوزيع ،ط3،2006بيروت ،ص15

[2] فيليب سيرنج، مرجع سابق،ص41.

2/4الدين :

- **لغة** :

عند الرجوع إلى المعنى اللغوي لكلمة الدين نجد أنها تعني ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة وهي :

1_ تؤخذ من فعل متعد بنفسه "دانه يدينه"أو "دانه دينا" وتعني بذلك ملكه وحكمه وو ساسه ودبره وقهره وقضى في شأنه ، ومنه فالدين من خلال هذا المعنى يدور ضمن معنى : الملك والقهر والمحاسبة والمجازاة والقضاء.

2_ وتأتي من فعل متعد باللام "دان له" ومعناه أطاعه وخضع له، أي أن الدين وفق هذا الاستعمال يعني الخضوع والطاعة والعبادة والورع.

3_ وتأتي من فعل متعد بالباء "دان به" أي اعتقده واعتاده، وهو بهذا الاستعمال يعني العقيدة والمذهب .[1]

وفقا لأفكار لوكريس Lucrée الأبيقوري في كتابه "**دي ناتورا روريوم**" **De natura rerum** ، يتوجس الانسان من قدرة الآلهة التي تصور أنها أصل النظام في العالم ، وقد أظهر من خلال الطقوس ، وطقس التضحية على وجه الخصوص ، إشارات إلى التبعية والخضوع ، بدلا من ان يكتسب المعرفة الفلسفية الحقيقية . وعن سيسرون الزنزني يقصد بالدين التأمل بدقة وهو مشتق عن اللفظ **relegere** ، الاهتمام ونقيض للفظ **meglegere** أي الاهمال.

المفهوم صعب وتعددت شروحاته ،و يقدم "**جارد دياموند**" في عمله الضخم " **العالم حتى الأمس : ما نتعلمه من المجتمعات التقليدية** " ستة عشر تعريف للدين منها : في تعريف مختصر اوكسفورد هو "اعتراف الانسان بوجود قوة عليا تسيطر على العالم وخاصة اله شخصي له الحق في الطاعة" وأما ويبر " نظام شامل من المعتقدات والعبادات غالبا ما يشمل مجموعة من القيم الاخلاقية والفلسفة ، وأما

[1] دراز محمد ، **الدين** ، ط1 ، دار القلم ، الكويت ،1982،ص25ص26..

دانيال دينيت " انظمة اجتماعية يؤمن أعضاؤها بوجود قوى خارقة يجب طلب رضاها .[1]

- **الدين اصطلاحا** :

الدين جزء من المجتمع وهو بمثابة مؤسسة مجتمعية كباقي المؤسسات الأخرى التي لها دور هام داخل النسق الاجتماعي الوظيفي ، ويعبر عما هو مجتمعي . ويرى "كليفورد غيرتز" في الدين "نظام من الرموز ، يعمل بطريقة توقظ في الإنسان دوافع ، وحالات قوة عميقة ومستمرة ، يصاغ من خلالها مفاهيم ذات طابع عام عن الوجود، ومعطيا لهذه المفاهيم ظاهرا واقعيا ، لتبدو هذه الدوافع والأحوال مستندة فقط إلى الواقع ".[2]

و قد شهد مدلول كلمة "دين" عبر القرون تنوعا ، ولم يستقرر إلا في عصر النهضة عندما أكد نيكولاي د يكو عالمية الوضع الديني والتنوع الأنثروبولوجي للأديان طبقا للثقافات في آن واحد ، وذلك في كتابه "سلام الإيمان " .[3]

و نحن هنا لسنا بصدد تعريف شامل للدين ، بقدر ما نحاول إبراز العلاقات التفاعلية بين الرمزي والديني انطلاقا من التصورات والمعاني والدلالات التي يصبغها المتدين على المقدس ، حيث يؤكد ميشال مسلان بأن تعريف الدين لا يمكن أن يكون إلا تعريفا تقريبا ، تعريفا لا يطابق موضوعه ، ويعلل ذلك بأن كلمة دين تشمل على وقائع متباين ، لذلك يجب علينا الانطلاق من التجربة الانسانية مع المقدس، وهذه التجربة لا تنال إلا بواسطة منظومات تعبير نظرية تصورية ، شعائرية أو رمزية "[4]

يتكون الدين من مجموعة من الأنساق والدلالات المعاني الرمزية ، فالنظام الديني كما يقول "كليفورد غيرتز" إنما هو "مجموعة الرموز المقدسة المتكتلة

[1] Jared Diamond ,**le monde jusqu'à hier: ce que nous apprennent les sociétés traditionnelless** ,nouveaux horizons ,éd Gallimard,2013,paris,p373.

[2] كلود ريفيير ، المرجع السابق ، ص37

[3] نفسه ، ص31ص32.

[4] ،بلال العلي ، مرجع سابق ، ص45.

والمحبوكة في كلية منظمة " ،و يصف "جون هلينس الدين بكونه مجموعة من النظم الرمزية، كما تكمن قوة الرمز بكونه محمل ومشحون بكم هائل من التراث الثقافي والديني للمجتمعات ذات الصلات المعرفية والدلالات المشتركة، فالدين يكشف لنا عمق التجربة الدينية للإنسان وكما يقول الأستاذ عادل "مختار الهواري" يقوم بدور فعال في إعادة تشريع تلك الجماعة بعلاقتها بالأشياء المقدسة ثم من خلالها بما وراء الأشياء .[1]

تسأل الإنسان منذ القدم حول الكيفية التي يمكنه بها أن يختزل المقدس أو المضمون أو دلالات المعاني الدينية بالنسبة للمقدس في صورة ملموسة مادية، فكانت الإجابة عن طريق الرموز الدينية ، فالمعاني كما يقول " ك .غيرتز" ' لا يمكن تخزينها إلا في رموز : صليب، هلال، ثعبان مجنح ، كما نجدها ممسرحة في الطقوس أو مروية في الخرافات ، تختصر بالنسبة إلى الذين يؤمنون بها كل ماهو معروف عن العالم ، وعن الحياة العاطفية التي يدعمها هذا العالم وعن الطريقة التي ينبغي للمرء أن يتصرف وفقها بينما هو يعيش في هذا العالم '.[2] و لكن من جهة أخرى ، لماذا لم يتخلى الانسان عن المقدس ؟ وما الذي يجعله 'دينيا' ان كان قد تم تعريفه منذ القدم على انه 'كائن اجتماعي' ومنه لابد من الاجابة عن الاستفهام الشهير التالي : هل للدين وما ينطوي عليه من رموز تتضمن القداسة وظائف اجتماعية ؟

- **<u>الوظائف الاجتماعية للدين :</u>**

من زاوية الوظائف الرئيسية ، نقول عن الدين بإيجاز مايلي :

- شارح فهو يخفف من وطأة معرفة تجريبية له أوجه نقصها .
- منظم ، بسبب النظام الذي يفترضه ويهدف إلى الحماية في الكون .
- مؤمن ، يقلل الشعور بالخوف والتوتر النفسي إلى المستوى الذي يمكن احتماله بفضل الإيمان والأمل في العدل .

[1] بلال موسى بلال العلي، **قصة الرمز الديني** ، 2012/2011، ص33.

[2] نفسه، ص36.

- متكامل ، لفاعليته كآلية تحكم اجتماعية ، ولارتباطه ليس فقط بأخلاق الاحترام والجزاء ، ولكن لأنه أيضا أساس وحدة شعور المؤمنين .[1]

تتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة 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 العقول على وضع صيغة لتجربتها فيجد الأفراد انفسهم مضطرين وبدافع الميكانيكية التي تربط الفرد إلى الجماعة إلى التماثل معه ، وإلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه .[2]

و من هذا نجد الفكرة الرئيسة ل **ب. بورديو** في عرضه لمفهوم المجال الديني الذي يتضمن التصورات الآتية : يتكون الدين من مجموعة من الفضائل الرمزية التي تتعلق بدائرة المقدس . وحول هذه الفضائل تقوم بعض الجماعات المتخصصة في هذا المجال بالعمل على تقديم تعريف المفاهيم وإعادة نشرها.[3]

يهدف أعضاء أية جماعة بشرية ، في مسيرتهم أينما وجدوا التوصل دائما إلى توازن حياتي في إطار مفترض من الجماعية ، حيث يشعرهم مثل هذا التوازن بشيئ من الطمأنينة في الحيز المحدد الذي يتفاعلون فيه ، ويمنحهم نوعا من التصور الوافي عن الواقع في محاولة الإطمئنان اليه ، و ان مثيرات فوقية متعالية وجاذبة هي التي تكون مثل هذا الشعور ، فيتأسس فيهم نتيجة لذلك ، نوع من الالتذاذ بالجماعية والاندماج في تحالف يرونه تحالفا مقدسا ، أي يتفاعل أعضاء الجماعة في الحيز المعيش من خلال التعالق مع رمزية ما ، أو مع حزمة من الرموز تشكل بدورها في مرحلة متقدمة من مراحل تشكل الوعي وعيا باللاوعي الفردي والجماعي عندهم .[4]

---

[1] كلود ريفيير ، مرجع سابق ، ص37

[2] فراس السواح ، **دين الانسان** ،منشورات دار علاء الدين،ط4،سوريا، 2002،ص38

[3] كلود ريفيير ، **نفسه** ،ص39

[4] محمد عطوان ، **رمزية نبي الإسلام في رسوم الكاريكاتور الغربية** ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ص11.

5/ الاشارة / الرمز / العلامة:

تعد المقاربات السيميائية من الطرائق الأكثر تأثيرا في دراسة الثقافة داخل حدود علم الاجتماع وخارجه، و**السيميائية** كلمة إغريقية « semeion » وتعني إشارة Sign، ويطلق عليها أحيانا "السيميولوجيا " seiology هي دراسة الإشارات ،و يمتاز المنهج السيميائي للثقافة بتركيزه على مجموعة إشارية أو أنظمة إشارية لدراسة علاقتها بعضها ببعض. ومن هذا المنطلق تتكون الثقافة من أنماط (أنظمة) من الإشارات، وهي ما يجعل الثقافة نابضة بالمعنى وبالتالي لا وجود لثقافة من دون أنماط من الإشارات الدالة على المعنى ،و تعد الظواهر الثقافية أشكالا دالة، كما تعد الطرق التي تنتج وتفسر بها هذه الظواهر ممارسات دالة، و لذلك تهتم السيميائية بالثقافة، وبشكل خاص في ما يتعلق بفهم عملية إنتاج المعاني، وطريقة دلالة بعض الأشكال وتجسيدها هذه المعاني[1].

و على هذا الأساس ، يخلص "غيرتز" الى تعريف الثقافة على نحو سيميائي التالي: " شبكة كمن أنظمة الإشارات Signs القابلة للتفسير والتأويل، ليست قوة قاهرة ، وليست شيئا تعزى إليه سببيا أحداث مجتمعية أو سلوكات أو مؤسسات اجتماعية أو سيرورات عملية ، بل هي نسق يمكن من ضمنه إجراء توصيف كثيف قابل لفهم هذه الأشياء" ، ولا يخفي غيرتز أن هذا التعريف يتأسس على تراث ماكس فيبر: " أن الإنسان حيوان عالق في شبكات رمزية ، نسجها بنفسه حول نفسه ".[2]

أصبحت فكرة السيميولوجيا حول اللسان فيما بعد منطلقا للتطورات الفرنسية في السيميائية،و أشار سوسير نفسه إلى طرق استخدام مذهبه حول الإشارات اللسانية في هذا الشأن ،و قال في كتاب مساق إن " العلم الذي يدرس حياة الإشارات في المجتمع قابل للتصور. وسأسميه السيميوبوجيا وستوضح السيميولوجيا

---

[1] ديفيد إنغلز، جون هيوستن ، **مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة** ، ، تر: لما نصير ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ط1، بيروت ، 2013. ص168

[2] غيرتز كليفورد ، **تأويل الثقافات** ، تر: محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، ط1 ، بيروت ، 2009 ، ص 98

مكونات الإشارات والقوانين التي تحكمها " ويوضح ان لهذا النوع من التحليل _ السيميولوجي _ أبعادا **سوسيولوجية** و**أنثربولوجية** فقد يختص هذا العلم بأنظمة الإشارات مثل " الطقوس الإشارية والصيغ المهذبة " وهذا من خلال المذهب الطبيعة العشوائية للإشارة يقول سوسير : " تستند كل طريقة تعبير مستخمة في المجتمع بشكل أساسي إلى السلوك الجماعي – أو مايعادله- أو إلى العرف . وتستمد الصيغ المهذبة ، على سبيل المثال التي قد تكون مصبوغة ببعض التعبيرات الطبيعبة (مثل الصيني الذي يحيي إمبراطوره بالانحاء له تسع مرات، ثباتها من العرف، وهذا العرف هو الذي يفرض على المرء إستخدامها وليس قيمتها الفعلية "[1]

إن كلمة **علامة signe**التي نحملها معنى عام وليس معناها المحدد ب "لوغارتم اصطلاحي" أي إشارة لمجموعة من البنى التي تساهم في تشكيل نظام معين لعمليات متشابهة الدلالة ، كما أننا لن نعني بها " الشعار" الذي ما هو في الواقع إلا إشارة بالرغم من أن "جورج دوماس" يعتبر أنه يمكن للشعارات الوصول إلى المستوى الرمزي ، ونلاحظ أن جيلبر دوران لايتفق مع هذه النظرة، بل يبرهن مثلا على أن شعار المسيحية لا يتحول إلى رمز صليب، ولكن العكس هو الذي يحدث وكما أنه لا يتفق مع نظرة " هيغل" التي ترى مجازا أن العلامة هي "رمز خالد " أي دلالة جفت فتحولت إلى علامة ولم يعد لها سوى دور إشارة اصطلاحية وتقليدية .[2]

يرى " أرنست كاسيرر " فرقا بين ارمز والإشارة إذ يعتبر الإشارة جزءا من عالم الوجود المادي في حين يعتبر الرمز جزءا من عالم المعنى الإنساني و**" الإشارة مرتبطة بالشيئ الذي تشير إليه على نحو ثابت وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلى شيئ واحد معين ، أما الرمز فعام الانطباق أي يوحي بأكثر من شيئ واحد وهو متحرك ومتنقل ومتنوع** .[3]

---

[1] ديفيد إنغلز ، جون هيوستن ،مرجع سابق ، ص177

[2] جيلبر دوران ، مرجع سابق ، ص36

[3] أسماء خوالدية، **الرمز الصوفي _ بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا_**،الطبعة 1،منشورات ضفاف منشورات الاختلاف، دار الأمان ، الرباط، 2014م. ص23

و يقودنا هذا إلى الحديث عن إشكالية هي ثنائية العلامة والرمز، بداية يمكن التساؤل عن مدى دقة الأوصاف التي سبق أن أعطيت لطرفي هذه الثنائية .

النظرية الأكثر شيوعا في هذا المجال منذ أفلاطون platon وحتى دوسوسير ، هي التي تحصر الاختلاف بينهما في التعليل الحاضر هنا والغائب هناك : الدال سشبه أو لا يشبه المدلول . ولكن علينا تذكر أن من غير الممكن التحدث عن تعليل ما (أي عن نوع من التداعي) في حالة الدلالة اللغوية ، وأن المقارنة هنا تتم إذن بين أشياء لا يمكن المقارنة بينها ، يضاف إلى ذلك التعليل قد يكون حاضرا إلى حد ما أو مهملا إلى حد ما ولكن هذا لا يمنع الرمز أن يبقى رمزا .

و ثمة نظرية أخرى ترى أن الاختلاف يكمن في الطابع المتجدد للرمز والطابع الواضح وذي الاتجاه الواحد للعلامة (أو المجاز) . هنا يجعل من إحدى نتائج الطريقة وصفا للطريقة نفسها : خلافا للطابع الجامد للعلاقة دال/مدلول ، يستطيع التداعي بالفعل أن يتمدد ويتسع إلى ما لا نهاية . لكن فهم هذه الظاهرة يتطلب أولا الاعتراف بوجود تداع مضاف '(أو غير مضاف) إلى الدلالة .

6/ <u>تصنيفات الرموز</u>:

كان من نتيجة اهتمام علماء الانثربولوجيا بالرموز كمدخل لدراسة المجتمع والثقافة أن ظهرت المناهج والنظريات المختلفة التي ترتكز على جوانب معينة من الرموز من حيث صلاحيتها في الدراسة وبالتالي ظهرت تصنيفات متعددة للرموز استهدفت تأسيس اطار تصنيفي علمي لأهم الرموز التي تساعد على تحقيق فهم اوضح وادق للمجتمع أو الثافة المدروسة .[1]

لقد اكتفى أغلب محللي المحركات الرمزية، الذين هم من مؤرخي الديانات، بتصنيف الرموز حسب قرابتها من إحدى الظواهر الكونية الكبرى . وهكذا قسم "كراب" الأساطير والرموز إلى فئتين : الرموز السماوية والرموز الأرضية ، وخصص

[1] السيد حافظ الاسود، **المرجع السابق**،ص12.

الفصول الخمسة الأولى من كتابه "تكوين الأساطير" للسماء والشمس والقمر ، للمنيرين العظيمين وللنجوم ، بينما تتركز الفصول الستة الأخيرة على **الأساطير المناخية والبركانية والمائية والأرضية** والكوارثية وأخيرا التاريخ البشري ورمزيته .

أما "مرسيا الياد" فإنه يتبع في عمله "عرض تاريخ الأديان "نفس المنهج ولكنه يتعمق أكثر إلى دمج الأساطير والرموز الكوارثية والبركانية والمناخية ضمن فئات أكثر عمومية ، وهذا ما يجعله يكتب فصولا طويلة عن الطقوس والرموز السماوية ، عن الشمس ، عن القمر وروحانيته ، عن المياه ومسوخها وعن الأرض.[1]

ويبقى التصنيف الأنثروبولوجي للرموز الدينية الذي لا يمكن تجاوزه هو تصنيف "دوران" ؛ الذي لا يمكن فهمه إلا من خلال علاقته بمفهوم التخيل l'imaginaire 'و لما كان هذا المفهوم لديه قائم على مجمل الصور وما يربط بينها من علاقات يعكس جميعها جوهر التفكير في حياة "الإنسان العارف" Homo sapiens فإنه اقترح تقسيم الصور إلى نظامين ينتج عن التجاذب والتنازع بينهما متخيل مؤهل للانخراط في نظام معين . وهو ما حدا بالمؤلف للكلام عن نظام المتخيل . Régime de l'imaginaire"[2].

وهذا ما شدد عليه دوركايم في كتابه " الأشكال الأولية للحياة الدينية " (وكذا تصور موس) على تصور للرمزية مماثل لتصور موس . فهو يفسر المعتقدات والعبادات والطقوس الاستحرامية تفسيرا رمزيا ، لا تفسيرا حرفيا ويرى أن الأقدمين لا يكرمون النباتات والحيوانات وإنما يكرمون **المجتمع ، ونراه** يشدد على أن المجتمع من أصل رمزي وأن الحياة الاجتماعية هي أساس النشاط العقلاني . وحتى تتجانس صورتا المجتمع والحياة العقلية فيه ، لا بد من التفريق بين **الرمزي والخيالي** .

و استحوذ هذا التفريق بين **الرمز والمتخيل** على اهتمام علماء الاجتماع الفرنسيين الكلاسكيين، وهم يرون أن الرمزية الاجتماعية تشكل نظمة ظواهر

[1] جيلبر دوران ، مرجع سابقص16.

[2] بسام الجمل، مرجع سابق ،ص32.

(ممارسات واعتقادات) يمكن وصفها بالظواهر الموضوعية بمعنى أنها تؤسس إيلافا صحيحا بين أفراد المجتمع . وبكلام أخر: **كل مجتمع لا يقوم ولا يوجد إلا إذا توصل إلى التكون كإيلاف رمزي**.[1]

ويصعب الفصل بين ماهو رمزي وماهو تخيلي، يقول ك. كاسطورياديس: "**تظهر العلاقات العميقة والمبهمة بين الرمزي والتخيلي بشكل جلي حينما نتأمل المسألة التالية : مفروض على المتخيل أن يستعمل الرمزي ، ليس فقط كي يعبر عن ذاته ، ولكن لكي يوجد .. وبالعكس يفترض الرمزي مسبقا مقدرة تخيلية لأنه يفترض مسبقا القدرة على أن يرى في الشيء ماهو مخالف له " وبالتالي لكي يوجد المتخيل عليه أن يستمر الرمزي ، وكي يرسي الرمزي نظامه عليه أن يرتكز على المتخيل** .[2]

و تتوزع الصور الرمزية بالنسبة لدواران على نظامين هما :

النظام النهاري للصورة : أهم ما يقوم عليه وضعية الانتصاب الغالبة على جسم الانسان ، ولذلك فإن الصور المنتمية إلى هذا النظام دالة على معاني السعي والحركة وبعض الأنشطة الدينية . ومن الرموز التي يتضمنها النظام المذكور "الرموز الارتقائية ". فالعروج إلى مقام الآلهة يتم رمزيا عبر الجبال المقدسة أو الأشجار وأجنحة الملائكة ويتضمن هذا النظام النهاري للصورة رموز الطهارة وعناصرها .[3]

و قد تم استغلال هذا الصنف من الرموز في العمارة المقدسة عموما والعمارة الاسلامية يحضر في كثيرا من عناصرها الرموز الارتقائية وهذا سنحلله في الفصول القادمة .

النظام الليلي للصورة : تغلب عليه معاني الانبطاح والسكون وتنتمي الى هذا النظام " الرموز الدورية" وبها يعبر الانسان عن حاجته الوجودية إلى التحكم في الزمن. ومنها الدورة القمرية التي يتعاقب فيها من منظور رمزي الموت والتجدد

[1] خليل أحمد خليل ،**المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع** ،دار الحداثة للطباعة و النشر ،ط1، لبنان ،1984،ص110

[2] نور الدين الزاهي، **المقدس و المجتمع**، افريقيا الشرق ، المغرب،2011، ص14

[3] نفسه ،ص33.

تعاقبا مستمرا . وعلاوة على ذلك يحتوي هذا النظام الليلي على الرموز الدالة على معان حميمة من خلا أفعال النزول (احركة الابتلاع) وأفعال الإقامة _ المسكن والغرف التي تمثل الأعضاء ...و أفعال الاحتواء..[1]

7/ وظائف الرمز:

ان الفكر الرمزي لعب دورا مازال كثير الأهمية لدى الانسان ما قبل التاريخ ولدى الشعوب القديمة بأكثر مما هو لدى الشعوب الحديثة واستخلص علماء مختلفون من دراساتهم للشعوب البدائية في الصين واستراليا وافريقيا السوداء ولدى الهنود الامريكان، خطوط الفكر الاسكوري الذي يدمج في نظام للعالم في نظام غني جدا للاتصالات الرمزية كما يقول " لوروا غورهان" الذي كان تنظيم الوجوه على جوانب المغاور بالنسبة له، أحد الاعمال الاكثر اثارة في فن العصر الحجري : فالثور البري والحصان في وسط السلال، والمحاطة بتيوس ووعول واخير الاسود ووحيدة القرن على السطح الخارجي : كلها تجميع رمزي لا يدرك معناه.[2]

لعل الوظيفة الأهم للرمز أنه **سبيل التعرف إلى طبيعة الإنسان** وهذا كما عنون" أرنست كاسيرر" الفصل الثاني من مؤلفه الشهير "مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية" أو مقال في الإنسان ، وينطلق في شرح المذهب الحيوي الجديد الذي قدمه العالم البيولوجي "يوهان فون يوكسكل" والذي من خلاله راجع فيه مبادئ البيولوجيا مراجعة نقدية ، ويشرح استقلال مبدأ الحياة ؛ أي أنه يرى' أن الحياة حقيقة قائمة بذاتها معتمدة على نفسها ة لا يمكن وصفها او توضيحها عن طريق علم الطبيعة او الكيمياء'[3]. ومن هذا يقيم مذهبا عاما في البيولوجيا بفلسفة ظواهرية بعيدة عن الاعتبارات الميتافزقية، مؤسسة على مبادئ تجريبية، ويرى أن لكل كائن عضوي جوهره الخاص به، وهو من خلال تجاربه التي شملت كل أشكال الحياة العضوية،

[1] نور الدين الزاهي ، مرجع سابق، ص 34

[2] فيليب سيرنج، مرجع سابق،ص42

[3] أرنست كاسيرر ،مرجع سابق ص64

يأبى ان يسمي هذا شكلا أعلى وذاك أدنى من أشكال الحياة ة كل كيان عضوي يملك ما يناسبه ليتكيف مع بيئته' وكل كيان عضوي يمتلك جهازين: جهاز استقبال وجهاز تأثير ولا بقاء للكيان نفسه اذا لم يتعاون الجهازان ويتوازنا وهذان الجهازان : جهاز الاستقبال الذي به يتقبل النوع البيولوجي المؤثرات الخارجية، وجهاز التأثير الذي به يستجيب لها، هما في كل الأحوال متلاحمان تلاحما وثيقا ، هما حلقتان في سلسلة واحدة يسميها يوكسكل : " الدائرة الوظيفية " في الحيوان "[1].

ولا يناقش هنا "أرنست كاسيرر" المبادئ البيولوجية ليوكسكل بل يستغل هذا الطرح ليلقي سؤال عاما : هل من الممكن أن نستغل هذه الخطة التي اقترحها يوكسكل لنصف "العالم الإنساني" ونبين مشخصاته؟ ومن الواضح بالنسبة اليه أن هذا العالم لا يشذ على تلك القواعد البيولوجية التي تحكم حياة كل الكائنات الغضوية الاخرى إلا أنه يميز جديدا في العالم الانساني **علامة تفرق الحياة الانسانية عما عداها** 'فالدائرة الوظيفية لدى الإنسان لم تكبر كما فحسب وإنما تعرضت لتغيير نوعي ، فقد استكشف الإنسان منهجا جديدا يمكنه من أن يكيف نفسه حسب مقتضيات بيئته وبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر _ وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية _ نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة هي التي يمكن أن نسميها **"الجهاز الرمزي "** وهذه الأداة الجديدة التي يمتلكها الإنسان وحده تحول الحياة الانسانية كلها'[2] وهذا يعطي للإنسان بعد جديد من أبعاد الحقيقة وليس حقيقة أوسع فحسب، ومن هنا يمكن أن نقول أن الجهاز الرمزي فرق بين الإنسان والحيوان . ويخرج الانسان من عالم **مادي** إلى عالم **رمزي** .

للرموز دور مهم في فهم المجتمعات الانسانية ، إذ أن المجتمع والثقافة كما سنرى لاحقا ينظر اليهما على أنهما أنساق اجتماعية وثقافية أو رمزية، وأهم ما يميز

[1] آرنست كاسيرر ، مد**خل الى فلسفة الحضارة _مقال في الانسان** ، تر: امام عبد الفتاح امام ، القاهرة : دار التنوير ، 2009 ص66.

[2] نفسه ص66.

الرموز الدينية بغيرها من العلامات والإشارات الرمزية "أنها تعطي انفعالات عاطفية وتوقظ الحواس والنفس ومداركها بالنسبة للمؤمن، فيكفي علينا ملاحظة سلوك الإنسان المتدين إزاءالرموز الدينية لكي نفهم وندرك مباشرة قوة الرمز الديني والفاصل بين الرمز والمقدس والرموز والعلامات الدنيوية، مما دعا "مارتن لنجز" بأن يصف الرمز الديني كانعكاس أو ظل للواقع العلوي".[1]

يرى "ميد" أحد مؤسيسي المدرسة التفاعلية الرمزية ؛ "أن البشر يعتمدون على رموز وتفاهمات ومواضعات مشتركة في تفاعلهم بعضهم مع بعض . ولأن البشر يعيشون في عالم زاخر بالرموز ، **فإن جميع عمليات التفاعل بين الأفراد تشتمل على تبادل الرموز . إن التفاعلية الرمزية توجه انتباهنا إلى تفصيلات التفاعلات الشخصية**، والطريقة التي تتم بها هذه الترتيبات لإعطاء المعنى لما يقوله ويفعله الآخرون. وينوه منظرو هذه المدرسة بالدور الذي تؤديه هذه التفاعلات في خلق المجتمع ومؤسساته.[2]

ليس هذا وحسب بل إن الثقافة وتطورها يتوقف على خلق نوع من الرموز واستخدامها ويعبر" ليزلي هوايت " عن هذا في الكلمات التالية : " **إن السلوك البشري بكافة أنواعه ينشأ عن استخدام الرموز ، فالرمز هو الذي حول أسلافنا إلى بشر ، وقد نشأت الحضارات كافة واستمرت عن طريق استخدام الرموز ، فالرمز هو الذي يحول الطفل إلى كائن بشري مكتمل . ونجد أن أنواع السلوك البشري كافة تتكون من استخدام الرموز ، أو تعتمد على استخدام الرموز ، فالسلوك البشري سلوك رمزي ، والسلوك الرمزي سلوك بشري**".[3]

كذلك يؤدي خلق الرموز واستخدامها إلى تمكين الإنسان من جعل خبراته تتدفق باستمرار ، ذلك أن الخبرات المادية ليست مستمرة بالضرورة سواء عند

---

[1] بلال موسى العلي ، **قصة الرمز الديني** : دراسة حول الرموز الدينية و دلالتها في الرق الأدنى القديم و المسيحية و الاسلام و ماقبله ، 2011 ، ص36.

[2] أنتوني غذنز ، **علم الاجتماع** ، تر: فايز الصياغ ،المنظمة العربية للترجمة ، ط 4، بيروت ،2005.ص 76ص77.

[3] ، محمد الجوهري ، علياء شكري ، **مقدمة في الأنثربولوجيا الإجتماعية** ،القاهرة 2007 ص158

الإنسان أو عند الحيوان ، فلكل خبرة بداية ونهاية وتفصل بين كل خبرة وأخرى فترة زمنية قد تطول أو تقصر ، ويتفق معظم العلماء الذين أجروا التجارب على القردة العليا أنها لا تشغل نفسها بالمشكلات التي لم تعد ماثلة أمامها فما أن يزول الموقف الذي تثور فيه المشكلة حتى ينساها القرد إلى أن يعود ظهورها المادي من جديد إثارة ذكرى وجودها السابق فنجد مثلا أن قردة الشامبانزي تبدي كثيرا من لالهتمام إذا مرض أحدها أو لحق به ضرر كبير ولكن ما أن يختفي الحيوان المريض من أمام ناظرها وبعيدا عن سمعها حتى يزول هذا الاهتمام ولا يعود من جديد .

و هذا لا يصدق على الإنسان ذلك أن عادة تكوين الرمز واستخدامه عنده تسمح له بالقدرة على التفكير في المشكلة حتى ولو لم تكن ماثلة ماديا أمامه ، ونحن نعلم هذا لأن البشر يناقشون مشكلاتهم مع الآخرين ومع أنفسهم ، وذلك من خلال التعبير عن المشكلة في كلمات ، واختيار الحلول الممكنة أثناء المحادثة أو بطريق الخيل . وهكذا يمكن القول باختصار بانه على الرغم من ان الخبرات المادية للإنسان ، شأنها شان خبرات الحيوانات منفصلة بعضها عن بعض ، وليست متصلة ، إلا أنه يستطيع تحقيق اتصال الخبرة والتعلم بتحويل هذه الخبرات إلى رموز تتخذ صورة الكلمات، يحفظها في السجلات المدونة ، وبعديد من وسائل أخرى من نفس النوع .

إن الثقافة لا تتكون فقط من أساليب السلوك المتعلمة التي تراكمت على يد أفراد كثيرين عبر أجيال عديدة ، ولا يتيسر تراكم السلوك المتعلم إلا من خلال وضع رموز معينة واستخدامها .إذ بدون هذه الوسيلة يصبح التعليم جامدا وغير قابل للتقدم إلى الأمام ، كما هو الحال عند الحيوانات مثلا . والإنسان هو الحيوان الوحيد فيما نعلم القادر على ممارسة سلوك رمزي ، حقيقة أن الحيوانات الأخرى يمكن أن نتعلم كيف تستخدم الرموز ، ولكنها لا تخلق هذه الرموز ، فالثقافة في

جوهرها هي تراكم لأنماط السلوك المتعلم التي نشأت وتطورت بفضل الرموز ، التي ظهرت إلى الوجود عندما تعلم الإنسان كيف يرمز للأشياء.[1]

وهناك اختلاف بين الدارسين في تعيين الوظائف التي ينهض بها الرمز عامة وذلك لاختراق الرمز مجالات عديدة في المعرفة وكما بتنوع مناهج مقاربة الرمز وما يتعلق بها من رؤى فكرية وفلسفية ، و قد عرض "بسام الجمل" في بحثه حول الرمز الديني ، أنموذوجات تشرح وظائف الرمز الديني وهي كالتالي :

أ. الأنموذج الأول ويمثله "دوراان" ويتعلق بما يسميه هو " الخيال الرمزي "الذي ينفي عدمية شيئين هما الموت والزمن ومن ثم يستخرج أربعة وظائف يحققها الرمز:

_ يوفر التوازن الحيوي للإنسان في مواجهة حقيقة الموت

_ و يضمن التوازن النفسي والاجتماعي للفرد .

_ و يوجد التوازن الأنثربولوجي القادر على إثبات النزعة الإنسية للذات البشرية وهي نزعة تقابل بوضوح مقالة الحيوانية في الإنسان .

_ ويظهر الدليل الساطع عبر الأساطير والملاحم على أن الإنسان كائن رامز Homo symbolicus.[2]

و أخيرا للرمزية دور مهم في بناء الحياة الاجتماعية ويعود الفضل 'لدوركايم' و'لرادكليف براون' فيما بعد الذي يعتبر أن مرد التضامن الاجتماعي الاشتراك في ذات المنظومة الرمزية لكونه أبرز الوظيفة الاجتماعية 'بالمعنى البنيوي – الوظيفي' للرمزية وهي وظيفة سياسية لا تقتصر على وظيفة التواصل التي يتحدث عنها البيويون ، فالرموز هي أدوات التضامن الاجتماعي بلا منازع ، ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي ، ذلك الإجماع الذي

[1] محمد الجوهري ، علياء شكري ، **مقدمة في الأنثربولوجيا الإجتماعية** ،القاهرة 2007 ، ص162

[2] بسام الجمل ، مرجع سابق، ص42

يساهم أساسا في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي ، فالتضامن المنطقي شرط للتضامن الأخلاقي.[1]

8/ الرمز والتواصل الجمعي:

في سياق الاهمية الاجدتماعية للرموز، نشير الى ما قدمه **'برود'** من خلال دراسة حديثة عن الرمز عند لبيرس والذي اعتبر الرمز اشارة تحمل وتدل على معنى عام وان التعلم هو شرط أساس لتعلم الرمز اللغوي ، فمهما كانت طبيعة العلاقة بين الرمز اللغوي وما يشير او يرمز اليه فان على المرسل والمستلم ان يتعلم هذه العلاقة، وبسبب كون العمارة هي احتواء وتجسيد للقيم والمحدد بواسطة الثقافة فان كل من الرموز والأعراف والتعاقدات المعمارية لا يمكن ان يتم تفعيلها الا عن طريق التعلم. وهذه تعتبر دعوة لتعلم الرموز المعمارية لكي يتم التواصل عن طريقها، فكما هي الرموز اللغوية حيث ان تعلمها يرفع من مستوى التواصل اللغوي فكذلك ان تعلم الرموز المعمارية يعمل على رفع مستوى التواصل عن طريق العمارة حيث يوضح شولز ان كل من الرموز والمعاني قد مثلت وسيلة التي من خلالها حصل الانسان على موضعه الوجودي والانتماء الى المكان.[2]

و بذلك يتحقق الرمز بسبب العمليات الادراكية والتي من خلالها يكتسب الشيئ دلالات وارتباطات والتي تفوق طبيعته الاستعمالية المجردة والتي من خلالها يسقط الفرد المعاني المحددة معتمدة على تداعيات نفسية او المعتقدات الثقافية والاجتماعية الاحداث التي مره بها .

و حيث ان الرموز تعتبر وسيلة لتقليص المعلومات المدركة الموجودة في مكان محدد او بيئة معينة ، فان الانسان يعمل على ترميز الحافز البيئي ومن ثم الاستجابة لهذا الرمز معتمدا على المعنى الذي يلحق بالحافز والذي يعتمد على الخبرة السابقة ،

[1] عبد الكريم بزاز ، **علم اجتماع بيار بورديو**، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر ،2006_2007، ص140

[2] Schulz,1980, p428

وفي اطار هذا السياق فان العمارة التقليدية تبرز في المجتمعات التي تمتلك عمقا زمنيا محددا باعتبارها انساقا تتوضح فيها الاسقاطات الفردية عن طريق اكتسابها نوعا من الاتفاق الجمعي وبذلك يتأسس محتوى رمزي متنوع ومختلف مرتبط وخاص بالعمارة التقليدية وهذا المحتوى الرمزي يكون ذو ابعاد زمانية ، فالشكل المادي الظاهر يرمز الى ابعاد غير مادية ، ولهذا فان معاني الاشكال المعمارية تبرز عن طريق دراستها ضمن هذه الشبكة وبهذا فان المعاني الرمزية المرتبطة بالأشكال المعمارية غير مرتبطة بتقاليد محددة منتمية لها هذه الاشكال وانما تتسع لتقوم بشمول شبكة من الثقافات والحضارات المتداخلة .[1]

9/خصائص الرموز :

وسوف نجمل فيما يلي أهم الخصائص التي جذبت علماء الأنثربولوجيا والاجتماع لدراستها :

أولا : تتصف الرموز بأنها **جمعية** ، فالرموز على حد تعبير دوركايهم هي **ظواهر جمعية** بمعنى أنها سابقة عن وجود الأفراد بالاضافة الى أنها تكون متضمنة في سلوك هؤلاء الافراد وافعالهم ، وباختصار التصورات الجمعية collective representation عند دوركايم تعني الرموز ويمكن أت تستخدم فؤديا أي قد يعتنقها شخص واحد ويصبح الرمز الجمعي العام رمزيا شخصيا ، وهذا سيتم التطرق اليه بشكل أدق في مايلي من البحث .

ثانيا : الرموز **شكل من أشكال التعبير** ، تبدو خاصية الرموز من حيث هي شكل متميز من أشكال التعبير في الرموز الدينية والسياسية والملابس القومية والأعلام والنصوص المكتوبة والنقوش ، التي تستثير الانفعالات القوية حول التوحد مع المجتمع أو الجماعة ، فالرموز تدفع الناس للتفكير والتعبير عن فكرهم كما تتميز بالمرونة وسهولة التشكل والحضور .

[1] وائل ابراهيم عاجل ، ندى خليفة الركابي ، **الرمز كأداة لتحقيق التواصل العمراني** ، مركز التخطيط الحضري والإقليمي للدراسات العليا العدد56،2020، ص313

رابعا : يذهب بارسوناز T.Parsons الى أن هناك اختلاف بسيط بين الاستخدام العام لرموز والاستخدامات الأخرى ففي العلم هناك علاقة بسيطة بين الرموز المرموز اليهاحيث يشير الرمز مباشرة الى الموضوع الطبيعي المادي ، بينما في الدين على سبيل المثال يتصف الرمز بقدرته على **الاشارة الرمزية المزدوجة** ، أي أنه يشير الى أكثر من معنى في وقت واحد فالرموز تتسم بقدرتها على توضيح المعاني المجردة بعد لن تجعلها مشخصة . وكا يذهب فيكتور تيرنر الى أن الرموز تمثل مخزونا للمعرفة لكل من الفاعل أو المبحوث والباحث او الانثربولوجي نفسه، ان عملية **التصور الرمزي symbolic representation** هي عبارة عن تجريد صفة عامة دون الدخول في تفاصيل دقيقة وهذا يعني ان المعلومات او المعاني المتعلقة يمكن تمثيلها وتخزينها في رمز واحد وهذا سيتم التفصيل فيه في ما يأتي من البحث في حديثنا عن التمثلات الاجتماعية للرموز الدينية .

خامسا: الرموز وسائل فعالة في الضبط الاجتماعي ، ان ما يشير اليه الرمز يكون له قيمة في حد ذاته وهذه القيمة تجعل من الرمز والمرموز اليه مثل الطوطم أو العلم وتجعل أعضاء البمجتمع يسلكون بصورة لا تخل من توازن ذلك المجتمع وفي هذا المضمون تستخدم الرموزميكانيزمات في الضبط الاجتماعي حيث تمثل قيما للأفراد (تمنع مشكلة ما من الوقوع) وفي بعض الاحيان وكما يرى رايت ميلز Right Mills يحاول الذين في السلطة تبرير سيطرتهم عللا النظم بربط سلطتهم برمز أخلاقية تكون محل الاعتقاد من الجميع مثل الشعارات المقدسة والقواعد القانونية المستمدة شرعيا من الدين .[1]

[1] **المدخل الرمزي لدراسة المجتمع** ، السيد حافظ الأسود ، حولية كلية الانسانيات و العلوم الإجتماعية ،العدد 14 ، كلية الاداب جامعة طانطا ، 1991م،،ص12، بتصرف

10/ جدلية التمثلات الإجتماعية والرموز الدينية

'إن الرمزية هي فن التفكير بالصورة الذهنية ' كما يقول coomaraswamy[1]حيث يحمل مفهوم **الرمز** في ذاته العلاقة القوية بين واقعه الخاص والواقع الذي يعينه ولا تكمن أصالة الاحتساب الدماغي ، في معالجة هذه العلامات /الرموز بشكل معقد يفوق المعتاد فقط ، بل في تمثلات تسقط ، في الإدراك ، على العالم الخارجي وتماثل الواقع المدرك أيضا . يسترجع التمثل ، عندما تعاد إثارته بواسطة التذكر وفيه الحضور العيني للموجودات والأشياء والمواقف التي يتذكر رغم غيابها.[2]

يشير اللسانيون و الأنثربولوجيون المعاصرون إلى ما يسمونه ملكة التمثل الرمزي لدى الانسان فليست قدرة الانسان على الاعتبار و التعقل و التفكير في ذاته و العالم و على التواصل و التبادل و الاختراع و الابتكار ...الا قدرة على انتاج التمثلات –تتشكل باللغة- عن أحوال الذات و العالم .[3]

ان المسيرة الأنثربولوجية في دراستها للمحركات الرمزية وبشكل خاص دراسة التخيل الذي على مستواه يتم التبادل الدائم بين الغرائز الذاتية والتمثيلية وبين العوامل الموضوعية الصادرة عن المحيط الكوني والاجتماعي يفرض وجود تفاعل متبادل يتردد بين الحركة الغريزية والمحيط المادي الاجتماعي ؛ والعكس، وهذا محور البحث الانثربولوجي ، ذلك أن التخيل ماهو إلا هذا المسار الذي يتشكل فيه ويتقولب تصور شيئ ما من خلال الحاجات الغريزية للشخص ، والذي تفسر فيه التصورات الشخصية بالتكيف المسبق للشخص في محيط موضوعي وهذا لايعني ان الفكرة الرمزية هي **تمثل متسلط** بل تمثل يتذكر بشكل ما مواقف التكيف ولا ينسى ، مع أنه يضع التوافق الحالي جانبا ويستثني إدراك الذات ووعي العمليات التمثيلية .[4]

---

[1] وائل ابراهيم عاجل ، مرجع سابق ، ص409

[2] إدغار موران ، **المنهج**،تر:يوسف تيبس، الجزء3و4،افريقيا الشرق ،المغرب ،2013.ص162.

[3] عبد الحميد بورداربليلى العربواوي ، **التمثلات الاجتماعية و قيمتها في الحقل المعرفي** ، مرجع سابق ،ص59

[4] جيلبر دوران ، مرجع سابق ، ص210

ان عملية التصور الرمزي Symbolic representation هي عبارة عن تجريد صفة عامة دون الدخول في تفاصيلا دقيقة وكثيرة ،و هذا يعني ان المعلومات أو المعاني المتعلقة بموضوع أو موضوعات معينة يمكت تمثيلها وتخزينها في رمز واحد سواء أكان هذا الرمز كلمة أو شيئ أو فعل وبالاضافة الى ذلك يشير الرمز الى تصور معقد مرتبط بقيمة معينة ويستثير لدى مدركة تركيبا معقدا من التصورات والافكار والانفاعالات التي تتحول بعضها لتصبح رموزا.[1] ومن هذا الاعتبار يعد "كانط" الرمز هو " تمثيل من الخيال ويتطلب الكثير من الفكر ، في حين يقول دوركايهم : إن فهم الرمز يتطلب الفهم للتفاعل بين الشكل المادي والمدلولات الاعتبارية الجمعية المرتبطة.[2]

في تصنيفه للرموز الدينية ؛ ميز"يونغ" بين "الرموز الفردية " والرموز الجماعية " ، وجعل لهذه الأخيرة أهمية أكثر مقارنة بالأخرى . ذلك أن الرموز الجماعية تمثلها أكثر ما تمثلها "الصور الدينية" . فالمؤمن يمنح تلك الرموز الجماعية أصلا إلهيا ويعتبرها ثمرة من ثمار الوحي . وبالمقابل يراها غير المؤمن مخترعة .و يعتقد "يونغ" أن هذا الموقف أو ذاك مجانب للصواب لأن الرموز و" المتصورات الدينية " les) (concepts religieux خضعت طيلة قرون عديدة وعلى التدريج لإعداد ولتهيئة دقيقة وواعية . ثم إن أصول تلك الرموز والتصورات تعود إلى لغز الماضي حتى يخيل للمرء ألا أصل إنساني لها . ورغم ذلك كله ، فهي تعبر عن "تمثلات جمعية " (Représentation collectives) . لذلك فهي تبدو منبثقة عن الأحلام والخيالات الأبداعية للبدائيين ، وهي علاوة على ذلك تمثل ظواهر عفوية وغير إرادية .[3] في حين يشير "كارل يونغ "الى ان : **الرموز تمثل نواتج عفوية وطبيعية ويقوم الرمز بتمثيل شيئا من معناه المباشر فهو يمتلك معاني ضمنية أخرى بالاضافة الى معناه التقليدي .**[4]

---

[1] السيد حافظ الأسود ، مرجع سابق ، ص11

[2] ، وائل ابراهيم عاجل ، مرجع سابق ،ص 409

[3] بسام الجمل ،**من الرمز إلى الرمز الديني** ، مرجع سابق ،ص31.بتصرف.

[4] يونغ ك ، **الانسان و رموزه** ، مرجع سابق ، ص65

أما في تحليله لمجال التمثيل ، يشدد Jodlet على أنه بإخفاء الجانب الرمزي للتمثيلات ، فإننا نحرم فكرة وظائفه ، التواصلية والمرجعية. كانت دراسته المزعجة حول التمثيلات الاجتماعية للجنون تقدمًا كبيرًا في إظهار كيف في نشأة وديناميات التمثيلات الاجتماعية ، يمكننا فهم العمليات الاجتماعية والتواصلية التي تبعد المعرفة ليس فقط على المستوى المعرفي فيما يتعلق بواقع العالم ولكن أيضًا كمجال للتعبير عن "من يعلم ومن" أو هل نعرف ". .يتم تمثيل الاستثمارات العاطفية والهوية والتفاعلات الاجتماعية أيضًا في المجالات المعرفية التي تسعى إلى تمثيل العالم.

ان **التصورات الجمعية**Collective Representations عند "دوركايم" تعني الرموز ، بالرغم من أنها بهذا المعنى ليست من خلق شخص أو فرد بعينه الا انها تتصف بالخصوصية بمعنى أن شخصا واحدا قد يعتنقها ويؤمن بأهميتها في حياته الخاصة بحيث يصبح الرمز الجمعي العام رمزيا وشخصيا خاصا بفرد معين ، ولكن هذه الخصوصية لا تتعارض مع الصفة الاساسية ببرموز وهي كونها عامة وجمعية ومتفق عليها أو يشترك فيها افراد مجتمع معين ومن هنا يصح القول أن الرموز تتأسس تاريخيا وتستخدم بصورة فردية أو خاصة وتبقى وتستمر اجتماعيا .[1]

الوظيفة الرمزية وبناء التمثيلات: الأنا / التغيير / الديناميكية التواصلية للكائن يعد إنتاج الأشكال الرمزية وتداولها ظواهر مركزية في أبحاث العلوم الاجتماعية ، وقد درس علماء النفس الاجتماعي بشكل خاص العمليات التي يتم من خلالها بناء المعنى وتعزيزه وتحويله في الحياة الاجتماعية. سمح بظهور تيارات بحثية مفاهيمية وتجريبية جديدة مكرسة لفهم إشراك الأفراد عندما يبنون معنى على العالم الذي يعيشون فيه ويتواصلون مع الآخرين حول هذا الموضوع. أعاد عمل موسكوفيتشي في التمثيلات الاجتماعية تأكيد الحاجة إلى فهم العمليات التمثيلية وقوتها في بناء الواقع (موسكوفيتشي ، 1976) وفي نفس السياق ، أعاد جوديليت (1991 ، 2002) وماركوفا

[1] السيد حافظ الاسود ، ، مرجع سابق ،ص9.

(2000 ، 2003) توجيه الانتباه إلى البعد الرمزي. من التمثيلات والعمليات الحوارية في أصل تكوينها.

في حين أن هذا التقليد البحثي مفصّل بقوة مع الجوانب الرمزية والتواصلية للتمثيل ، يبقى الاتجاه الذي ينظر إلى العمليات التمثيلية بمصطلحات معرفية بحتة كما لو أن كل ما يهم في الجهد التمثيلي هو محاولة لإعادة تقديم العالم الخارجي. هذا التركيز على إن الوظيفة التمثيلية كنسخة ذهنية أو انعكاس للعالم الخارجي قد غذت موقفكانت النتيجة الأكثر جذرية هي رفض فكرة التمثيل.[1].

إن المنظومات الرمزية _الفن والدين واللغة_ من حيث هي بنيات تعطي للعالم بنيته ينظر التقليد الكانطي الجديد هومبلت-كاسيرر ، أو كما هو في شكله الأمريكي عند سابير ووف فيما يتعلق باللغة إلى مختلف العوالم الرمزية ، من أسطورة ولغة وفن وعلم ، كأدوات للمعرفة لبناء عالم الموضوعات وتركيبها ، أي كأشكال رمزية معترفا كما يقول ماركس في أطروحته حول فيوبارخ ، بالمظهر الفعال للعرفة ، لا يحيد بانوفسكي عن هذا المنحى وإن كا مرماه تاريخيا ، فهو يفهم المنظور كشكل تاريخي دون أن يذهب بالرغم من ذلك إلى إعادة بناء الشروط الإجتماعية لإنتاجه .[2]

وبالنسبة بيار بورديو لا يمكن للمنظومات الرمزية لاعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل ، أن تمارس سلطة وتفرض البنيات لكونها تتحدد هي كذلك كبنيا ، إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي فالمعنى المباشر للعالم _ والعالم الإجتماعي على الخصوص _ يفترض ما يدعوه دوركايم المحافظة المنطقية "مفهوما متجانسا عن الزمان والمكان والعدد والعلة ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تتفاهم فيما بينها .

---

[1] **La fonction symbolique construction des représentations : la dynamique communicationnelle** EGO/ALTER/OBJET , Sandra Jovchelovitch ,traduit de l'anglais par Birigitta Orfali ,HERMèS la revue 41,2005 ,n°41,p52,cairn,info

[2] عبد الكريم بزاز ، **علم اجتماع بيار بورديو**، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم ، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر ،2006_2007،ص138

11/ الرمز والمقدس :

أصبح اليوم التطرق الى المقدس أحد أغراض الأناسة أو الأنثربولوجيا ، ذلك أنه من يطلب هوية متحررة من الالتباس يتوق إلى المقدس من جديد بما فيه من كيفيات رهيبة وذلك بعدما تنزل العلماء عن دراسة المقدس وما عبر عنه ماكس في أطروحته القائلة بأن **العالم سيفقد العالم أثره السحريو لكن نراه اليوم أكثر راهنية** .

أ- دلالة المقدس :

و **المقدس** متعدد الدلالات ولا يمكن أن نجعله فريدها من ذلك أن كلمة "ساسار" تعني المقدس والمهروب منه وتعني الممنوع الخالص والمدنس ، كما أن العلاقة مع المقدس علاقة ذات مفارقات ، " رودولفر أوتو" فإن المقدس **رائع ومرعب** ، وحيثما يوجد المقدس يوجد ما لا يقبل الاستنفاد وما له صلة بنظامية حياة الإنسان وتقاليدها وإلى غير ذلك من دعاوي المقدس.[1]

لم يتم استبعاد معنى كلمة المقدس قطعيا منذ اشتقاقها اللغوي عن مصدرها ، ومن المهم أن نعرف أن اللفظ ساك sak هو الأصل اليوناني الذي يعبر عن فكرة الحقيبة المصنوعة من نسيج خشن من وبر الماعز المستخدم في التعطير (ساكيو وفقا لهيرودوت Hérodote)، يتخلص الماء المصفى من الدنس . وبشأن لفظ Sacer في اللغة اللاتينية فإنه يأتي بمعنى "الموهوب للآلهة" ، فهو يصف أشخاصا وملوكا وولاة وهم يمارسون فعلا يستوجب العقاب . وفي إيجاز إن فكرة المقدس تفرض فكرة التفوق ، وعلاقة متبادلة بين الاستقلال والخضوع ؛ تشير الصفة الربانية إلى العظمة المطلقة للإله لكماله وقدرته .[2]

[1] كريستوف فولف ، **علم الأناسة التاريخ و الثقافة و الفلسفة** ،تر: أبو يعرب المرزوقي ،الطبعة1 ، الدار المتوسطية للنشر -كلمة ،أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة ، 2009م، ص178

[2] كلود ريفيير، مرجع سابق ، ص40.

ولعل هذا السبب الذي جعل " روجيه كايوا " في مؤلفه الشهير " الانسان والمقدس" يوضح حقيقة لابد من معرفتها في في بحثنا عن المقدس ، وهي أكالتالي : " الحقيقة أن الصفة الوحيدة التي يصح إثباتها للمقدس بشكل عام متضمنة في تعريف هذه اللفظة بالذات ، ألا وهي تعرضه مع الدنيوي ، لكننا ما وإن نصر على توضيح طبيعة هذا التعارض وصيغه، حتى نصطدم بأخطر العقبات إذ ليس من التعابير واحد مهما بلغ من البساطة ، قابل للتطبيق على تعقد الواقعات المتناهي فإذا ثبتت صحته من منظور معين ناقضته بشكل فاضح مجموعة حقائق تنتظم تبعا لمنظور آخر"[1] .

كما يؤكد "رودولف أوتو" أن القوة المقدسة ذات المفهوم المشترك ، أيا كان مسماها ، تعتبر مصدرا للروحانية التي تؤدي الى معرفة الإله ، وأوضح" أوتو" في كتابه **المقدس Sacré الصادر عام 1918**، التجربة الجديدة والفريدة التي يمكن أن تؤدي إلى الوصول إلى جوهر الدين : يجعل الانسان من الإله أصلا وسببا ساميا للوجود.و بدلا من التركيز على لتجربة الداخلية للمقدس ، يرى "مرسيا الياد" أنها معطى مباشر للضمير الذي يهتم على وجه التحديد بالكشف التاريخي للمقدس والتصورات الكهنوتية في محور علم الظواهر الذي كتب عنه **ج. فان درلووف**[2].

"إنه الفكرة الأم التي يتمحور حولها الدين ، على حد قول هنري هوبير ، فالأساطير والمعتقدات تحلل مضمونه عاى طريقتها ، والطقوس تستخدم خصائصه، والكهنة يجسدونه والمعابد والأماكن المقدسة والصروح الدينية توطده وتجذره في الأرض ، ومنه تنشأ الأخلاقية الدينية ، الدين هو تدبير المقدس " وكما يعبر روجيه كايوا لا نجد قولا يبين بهذا القدر من الوضوح إلى أي مدى سيث اختبار المقدس الحياة في مختلف مظاهر الحياة الدينية ، لقد بدت هذه الأخيرة تمثل مجموع

[1] روجيه كايوا ، **الإنسان و المقدس** ، تر:سميرة ريشا ،ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،2010،ص31

[2] كلود ريفيير ، **الأنثربولوجيا لالجتماعية للأديان** ، مرجع سابق،ص44

العلاقات القائمة بين الإنسان والمقدس ، تلك التي تشرحها وتصونها المعتقدات في حين تشكل الطقوس ضمانا عمليا لها.[1]

وفي علاقة المقدس بمصطلح "التابو" فإن "جيرارد فان درلوف" في مؤلفه la religion dans son essence et ses manifestation يرى أنه عندما نتحدث عن علاقة المقدس بالدنيوي فإننا نتحدث عن تلك المسافة التي تفصل بين ماهو قوي وبيمن ماهو عاجز نسبيا ، إن هذا المعنى يتطابق مع معنى المقدس باللغة اللاتينية ومعناه الحد والفاصل sanctus ، ووجود هذا اللفظ جعل له وضعا خاصا به ونتيجة لذلك لا يعني لفظ مقدس الكمال الأخلاقي لا المرغوب فبه أو المحمود ، بل على النقيض يمكن أن تتأرجح هويته بين ماهو مقدس وو ماهو نجس .[2]

أما بالنسبة ل " روجيه كايوا" إن اللفظة tabou _محرم_ في اللغة البولينيزية هي لفظة نوا noa ومعناها "حر" ، والحر هو ما كان **محللا** فعله دونما إخلال بنظام العالم واستدرار للمصائب والويلات ، أي ما لا يؤدي إلى عاقبة وخيمة يستحيل علاجها ، أما المحرم فهو الفعل الذي يستحيل القيام به من دون المس بذلك النظام الشامل الذي هو في الآن ذاته ، نظام الطبيعة والمجتمع .[3]

يؤكد بوريكو على ذلك بقوله " إن العلم الثالث الألوانيمثل الأمة الفرنسية وهو (شعارها)، لكن ليس يعني العلم فرنسا، إنه يوحي إلى جملة من السلوكيات والمواقف، عندما يرى محمولا في مقدمة فيلق ، أو مرفوعا على واجهة بناء رسمي أو حينما يرى ملفوفا ككفن على جسد شهيد ونعتقد أن ما في هذه الأمثلة لا يوفر بعدا ميتافيزقيا يمكن تأمله أو التفكر فيه ، كما لا تنتمي مثل هذه التمثلات إلى الفكر المنطقي التجريبي ، ولا يعبر التضامن فيها عن واقعة بشرية تسري بذات المستوى من الجداذبية الكونية ، انه مثل أغلب المثل والقيم السارية في المجتمعات فكرة غير

[1] أروجيه كايوا ، مرجع سابق، ص36.
[2] كلود ريفيير ،مرجع سابق، ص65.
[3] روجيه كايوا ، نفسه،ص42

منطقية لا تعامل إلا بصفتها مركبا من المعتقدات والممارسات ، وهي ممارسات غير منحصرة بخلاص فردي ببعده الديني والصوفي ، وإنما يلعب الشعور بالجماعية الموحدة دورا في تمثل المعنى القداسي للفرد أو للجماعة معا.عبر انخراطه في مقولات تفسر له الأشياء وتهدئ من روعه بشأن مسيرته ومآله. إن ما وراء العقلي، وماوراء منطق التنظيم المجتمعي وممارسات المجتمعات ومعيوشها ، وماوراء قواعدها التي تختلف باختلافالأمكنة هناك شيئ مشترك عند ا انسان مهما كان أصله أو كانت ثقافته، هو ؛ اللاوعي الجماعي للذهن البشري يغتذي بالصور نفسها والرموز نفسها والحوافز نفسها . عملا بالفرضية التي تقول : لا يقوم أي مجتمع ولا يستمر إلا إذا توصل لان يتشكل كجماعة رمزية ، وهو الرأي الذي يسوقه علماء الرمزية الاجتماعية.[1]

ب- <u>المقدس الإسلامي :</u>

يعتبر "شلهود" أن الجذر "قدس" ترجع إلى أصول عبرية-آرامية وحتى ذكرها في القرآن الكريم لا يتعدى عشر مرات ، في لسان العرب نجد قدس "طهر" و"القدوس "يالمتنزه عن العيوب والنقائص ، وهو اسم من أسماء الله تعالى الحسنى.[2]

نبه الباحث ج.شلهود إلى ضرورة التمييز بدءا بين المقدس والولاية في الثقافة العربية الإسلامية ، على اعتبار أن المقدس مماز للدين ، فإذا كان المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر والدنس ، فإن الدين موجه نحو الولاية أو القداسة بماهي طهارة . وبناءا على هذا التمييز يعتبر شلهود أن الإسلام قد عقلن المقدس السابق عليه ومحوره حول الله . مما أفضى إلى جعل القداسة أو الولاية مفارقا ومعزولا عن باقي العالم، في حين سيظل المقدس عبارة عن طاقة غامضة شبيهة بمجال مغناطيسي يمارس الجاذبية التي عمل الإسلام على توجيهها نحو الله.[3]

---

[1] محمد عطوان ، **رمزية نبي الإسلام في رسوم الكاريكاتور الغربية** ، دار توبقال للنشر ، ط1 ، المغرب ، 2010 ، 46، ص47 .

[2] عبد العزيز راس المال ، **المقدس و العرف الشعبي** ،مجلة الثقافة الاسلامية،عن وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف، العدد05، 2009، ص89.

[3] نور الدين الزاهي ، مرجع سابق ، ص48

و لايضيف مالك شبل في رؤيته للمقدس الاسلامي أكثر مما قدم جوزيف شلهود، ومع ذلك إن إختزال المقدس في الحرام والتركيز على مقولتي الحلال والحرام بالنسبة لمالك شابل: لم يسمح لهما بالكشف عن غنى وتعقد وحركية المقدس العربي الإسلامي؛ ومؤدى هذا الاختزال إغفال بعد مؤسس للمقدس الإسلامي وهو بعد الانتهاك الناتج عن حركية المقدس والدنيوي في الثقافة العربية الإسلامية...[1]

وما تجدر الإشارة إليه هو أن مقولتي **الطاهر** و**النجس** لا تدلان على تعارض خلقي؛ في الأصل، بل على قطبية polarité دينية، إنهما تمارسان في عالم المقدس دورا شبيها بذلك الذي يمارسه مفهوما الخير والشر في المجال الدنيوي، بيد أن التعارض القائم من بين جملة مميزات أخرى، بين عالم المقدس وعالم الدنيوي هو أشبه بذلك الذي يضع عالما من الطاقات في مواجهة عالم من الجواهر المادية .[2]

و هناك علاقة قوية بين المعتقد والمقدس . حيث يعتبر المعتقد أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية ، التي خرجت من حيز الإنفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد، هو حاجة سيكولوجية ماسة، لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها، فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس ستدخل عقل الانسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي، وموضعه القدسي هناك. وهنا يتم فرز موضوعات معينة تستقطب الإحساس بالمقدس وتجتذبه إلى خارج النفس، وبذلك تتكون الصيغ الأولى للمعتقدات.[3]

يأخذ الانسان علمه عن المقدس لأن هذا يظهر ، ويبدو كشيئ مخالف تماما للدنيوي ، ولترجمة هذا المظهر للمقدس يعرض "مرسا الياد" مصطلح **"التجلي"** الذي

---

[1] روجيه كايوا ، مرجع سابق ، ص53 بتصرف

[2] روجيه كايوا ، **نفسه** ، ص54

[3] فراس السواح ، **دين الإنسان** ، منورات دار علاء الدين ،ط4، سوريا ،2002،ص47.

يعتبرا ملائم جدا ، فهو لا يعبر سوى عن أن ما أدخل في مضمونه الاشتقاقي ، يعنيان بعض الشيئ المقدس يظهر نفسه لنا ،و يمكن القول إن تاريخ الاديان ومن أكثرها بدائية إلى أحسنها اعدادا، انما هو مشكل بتراكم مقدسات وبمظاهر وقائع مقدسة، ومن أكثر التجليات بدائية على سبيل المثال: اظهار المقدس في موضوع ما حجر أو شجرة، حتى التجلي الاعلى الذي بالنسبة لمسيحي هو تجسد الاله في يسوع المسيح، ولم يوجد حل للاستمرارية ، فهو دوما التصرف الغامض ذاته : اظهار لشيئ ما من (كل آخر). ولحقيقة لا تنتمي إلى عالمنا ، في موضوعات تشكل جزءا لا يتجزأ من عالمنا "الطبيعي" و" الدنيوي".[1]

فعلى سبيل المثال إذا ما أخذنا شكل الدائرة فلقد شرحت الدكتورة فون فرانز الدائرة أو الكرة باعتبارها رمزا للنفس الكلية ، تعبر عن كليانية النفس بجوانبها جميعا بما في ذلك العلاقة بين الإنسان والطبيعة ككل ، وإذا كانت الدائرة كرمز تتجلى في عبادة البدائيين للشمس أو في الأديان الحديثة ، في الأساطير والأحلام ، على شكل مندالات يرسمها الرهبان التيبتيةن ، أو في تصاميم المدن ، أو في المفاهيم الكروية لعلماء الفلك الأوائل ، فإن هذا الرمز يشير دائما إلى الجانب الوحيد والأشد حيوية أي كليتها النهائية .[2]

يعتبر الأسلوب الرمزي من الاساليب لفهم المعتقد الديني ، وهذا يستند الى أعمال الفيلسوف 'ألفريد شوتس ' ، والتي استكملها توماس لوكمان ، وهما يقدمان تصورا عن تجاوز الواقع المستوحى من الفلسفة الظواهرية ، ولكنه ذو طابع اجتماعي ، يرى شوتس ولوكمان أن الرمزية هي عملية اجتماعية لتحويل الخبرات الذاتية التي يعيشها الفرد في عالمه الخاص ، وخاصة تلك التي يتجاوز بها حدود حياته اليومية (أي ما يعتبرونه تجاوزا) الى رموز مشتركة .[3]

---

[1] مرسيا الياد، **المقدس و المدنس**،تر: عبد الهادي عباس،ط1، دار دمشق،1988 ص16ص17.

[2] كارل.غ.يونغ، مرجع سابق ، ص 326

[3] Anne-Sophie Lamine ,**LES CROYANCES RELIGIEUSES : ENTRE RAISON, SYMBOLISATION ET EXPÉRIENCE**,Presses Universitaires de France | « L'Année sociologique »2010/1 Vol. 60 | pages 99.

ج- المكان المقدس :

لا شك في أن المكان والزمان يعتبران من أهم الرموز الدينية ، فكل حدث ديني إنما هو تأسيس لفضاء جديد وإنشاء لزمن متميز ، فأينما قلبت النظر في الأديان لاحظت اهتمامها بأماكنها المقدسة واختصاصها بأزمنة تقيم فيها احتفالاتها وأعيادها وطقوسها، فلم يكن المكان والزمان عنصرين ينظر فيهما نظرة موضوعية حيادية وإنما تحولا إلى عنصرين محفوفين بطاقات رمزية. ولقد سعت الكثير من الدراسات إلى تبيين الخصائص الرمزية للمكان والزمان فاهتمت برمزية المركز و رمزية العود الأبدي لزمن البدايات، [1] و بصدد تحليل أنثربولوجي لأهم الخصائص الرمزية المعمارية التي أسست للفضاء المقدس في تلمسان، يجب تعيين بعض الأماكن التي اعتبرت فضاءا مقدسا وشكلت تمثلات ذهنية في عقول الأفراد عموما والمهندسين المعماريين خصوصا، ولكن في البداية لابد من تحديد لمفهوم المكان المقدس .

توجد في البيئة المكانية العديد من المعاني الرمزية (الظاهرة والكامنة) والتي يتم إدراكها من قبل الأفراد بشكل شعوري او لا شعوري، وتكون ذات تأثير على سلوكهم وإحساسهم ومشاعرهم في ما بينهم وفي المكان، كما ان الترميز في البيئة المكانية يعد من الوسائل ذات الأهمية لغرض توليد الإحساس لدى الأفراد بالانتماء للمكان والمجتمع.[2] وفي الديانة المسيحية مثلا يكون ذلك من خلال ابراز مكان مضيئ يلائم الصلاة والتقديس وارتقاء الروح، فإن تصور الكنيسة الغربية في العصور الوسطى كان يعتمد على تفاعل الرمزية اللاهوتية والانسجام الهندسي وهكذا كان المدخل في الغرب، مكان غروب الشمس والظلام والموت، والذي كان المؤمن يتركه رمزيا خلفه عند دخوله الى الحرم واقترابه من المذبح، في أقصى الشرق ، اتجاه شروق

[1] باسم المكي ،**المعجزة في المتخيل الإسلامي** ، ص307

[2] Lang, John « **Creating Architectural Theory** »New York,Van Nostrandand RienholdCompany-1987,p203

الشمس والضوء والقيامة، أما الجانب الشمالي فكان يمثل يوم القيامة والجانب الجنوبي يمثل القدس الجديدة الفردوس المسيحي على الأرض.[1]

ينطلق" مرسا الياد" في كتابه "المقدس والمدنس" بعرض حول المكان المقدس، وقد تمت الإشارة إلى أنه يعتبر مصطلح " التجلي" مصطلح يوازي "المقدس"، وهو يؤكد أن المكان غير المتجانس بالنسبة للإنسان المتدين يمثل إنقطاعات وانكسارات : حين يوجد اجزاء من المكان مختلفة نوعيا عن بعضها، إن انعدام التجانس المكاني هذا بالنسبة للإنسان المتدين يترجم بتجربة تعارض بين المكان المقدس الذي هو "حقيقي" والموجود حقيقة وكل الباقي امتداد بلا شكل محدد ويحيط به .[2] فالتجربة الدينية قائمة على محور المكان المقدس المنسجم والمتجانس، "لأنه هو الذي يكشف النقطة الثابتة والقطب المركزي لكل توجه مستقبلي فعندما يظهر المقدس "بتجلي مقدس ما" لا يوجد انقطاع في تجانس المكان فحسب وإنما أيضا كشف لحقيقة مطلقة، يعارضها عدم حقيقة الامتداد اللامحدود واللانهائي حيث أن أية نقطة لعلامة هي غير ممكنة والذي لا يمكن أن يحصل فيه أي توجه يكشف تجلي "نقطة ثابتة " مطلقة و"مركزا".

ان البيئة المكانية من غير الممكن ان تكون اليفة للمتلقي إذا لم تتوفر فيها المتطلبات والحاجات المرتبطة بسيكولوجية إدراكها من خلال ما تحمله من معاني اقترانيه مرتبطة بمجموعة صور ذهنية مفضلة ولها القدرة في اثارة التفاعل والتواصل الايجابي المتلقي والنتاج وبشرط ان تكون متسقة مع خصوصية الحدث والخصوصية الاجتماعية .[3]

و بالتالي لتمييز المكان المقدس وكشف قيمته الوجودية بالنسبة للانسان المتميز: لا يمكن لشيئ أن يبدأ وأن يحصل بدون توجه مسبق ، وكل توجه يقتضي

[1] Nanon Gardin et autre ,**petit larousse des symboles,p245**

[2] مرسا الياد ، ، مرجع سابق ،ص25 ص26.

[3] وائل ابراهيم عاجل ، مرجع سابق ، ص409

امتلاك نقطة ثابتة ولهذا السبب فإن الإنسان المتدين كان مكرها ليقيم نفسه في "مركز العالم" . فالعيش في العالم يجب تأسيسه، ولا يمكن لأي عالم أن يولد في العماء chaos للتجانس ولنسبية المكان المدنس، ويؤكد مرسا الياد أنه لا يجب خلط مفهوم المكان الهندسي المتجانس والحيادي مع تجربة المكان الدنيوي الذي يتعارض مع تجربة المكان المقدس[1] .

إن كل تجربة دينية هي بالأساس تأسيس لفضاء مقدس يكون إما بإضفاء دلالة رمزية جديدة على أمكنة كانت من قبل مقدسة، وإما بإنشاء فضاءات جديدة فكأنما المكان ترسيخ للدعوة في أرض الواقع وتثبيت لأقدام المؤمنين بها وهو من ثمة يبقى علامة راسخة في الواقع تذكر بلحظة البدء ، لحظة التأسيس ، وكما تقدم في شرح المقدس في فصل سابق، فإن المكان في التجارب الدينية ليس متجانسا، أي إن التجربة الدينية تميز بين مكان مقدس مشحون بطاقة رمزية هو المكان الحق ومكان دنيوي لا تشمله القداسة ومن ثمة هو غير مميز.[2]

و من هذا المبدأ تترادف مع الانتماء وتحقيق الهوية وباعتماد القيم الرمزية 'الثابتة والمتغيرة' التي ترتبط بالإحساس الجمالي، والذي ينتج من خلال العمليات التفسيرية والتأويلية للذهن، وضمن حدود الإدراك ولهذا فإن الرموز تعد وسيلة لتقليص المعلومات التي يتم إدراكها والموجودة في بيئة معينة او مكان ما حيث ان الانسان يعمل على ترميز الحافز البيئي ومن ثم الاستجابة له .

حيث ان البيئات تمتلك العديد من الرموز والمعاني والتي من خلالها يعبر الساكن عن ارتباطه وانتمائه للمكان ويتمثل ذلك من خلال مواد البناء والمعالجات المعمارية والألوان والاسيجة وغيرها من الخصائص .[3]

[1] مرسيا الياد ، مرجع سابق ، ص25.

[2] أنظر: باسم المكي ، مرجع سابق ، ص308

[3] وائل ابراهيم عاجل ، مرجع سابق ، ص410

12/ أنظمة الرموز والثقافة:

1/12 مفهوم الثقافة في اللغة والاصطلاح:

جاء في لسان العرب في المجلد العشر: يقال ثقف الشيئ وهو سرعة التعلم، ويقول ابن دريد " ثقفت الشيئ أي حذقته" وفي حديث الهجرة " هو غلام شاب لقن ثقف " رواه الخباري، أي ذو فطنة وذكاء ...، والعلامة وجدي فريد يقول في دائرة المعارف القرن العشرين / المجلد الثاني : ثقف يثقف ثقافة : أي حذق وفطن ، وثقف العلم في أسرع مدة أي أسرع أخذه ، وثقفه يثقفه ثقف : غلبه في الحذق : صار حاذقا خفيفا وثقف الكلام فهمه بسرعة.[1]

يمكن الإعتماد على ستة أجزاء لتعريف أكثر شمولا لمصطلح **"الثقافة"**:

تتألف الثقافة من أنماط فكرية وقيم ومعتقدات شائعة بين مجموعة من الأفراد، وسواء كانت جزء من المجتمع أو مجتمع بأكمله فالثقافة جزء لا يتجزأ من الحياة الكلية لمجموعة معينة من الأفراد، وعادة ما تتكرر الأنماط الثقافية من الأفكار والقيم والمعتقدات ، كما أن لديها القدرة على ان تستمر لفترة من الزمن ، او أن تغير أو تتغير.

ثقافة مجموعة ما تميزها عن المجموعات الاخرى، فلكل مجموعة **ثقافتها** الخاصة بها؛ كثقافة "أمة" معينة مثل الثقافة الفرنسية، أو ثقافة طبقة اجتماعية أو ثقافة مجموعة خارجة على التيار كثقافة القوطيين الفرعية وهي رغم ذلك تتداخل فيما بينها وتشترك في جوانب معينة .

تحتوي الثقافة على معنى، بواسطته يستطيع الفرد أن يفهم ويستوعب ويستجيب فكريا وعاطفيا لما يدور حوله من أمورتتجسد الأفكار والقيم والمعتقدات والرموز وفي نتاج من صنع الانسان وقد تكون هذه الرموز تصويرية، أو قد تكون جزءا من لغة مكتوبة. أما نتاج صنع الانسان فهو شيئ مادي يحمل أفكار تلك

[1] بن أحمد نورين فؤاد ، **مكانة الدين في المجتمع** ، مجلة التواصلية ،جامعة يحي فارس المدية ، الجزائر ، العدد 01،2017المجلد3، ص275.

المجموعة وقيمها ومعتقداتها .الثقافة قابلة للتعلم وتنتقل عبر الأجيال ، الأمر الذي يجعل الأفكار والقيم والمعتقدات عادة مفروغا منها وطبيعية أكثر منها مادة تعليمية. الثقافة اعتباطية، فالثقافة هي نتاج النشاط الانساني وليست فعلا من أفعال الطبيعة، فهي معرضة للتغيير إذا ما تغيرت ظروف حياة مجموعة .[1]

في تعريف "الثقافة" نجد أفضل المحاولات لكروبر وكلوكهون ، من خلال دراسة قاما بها بتتبع مراحل تطوير الفكرة الحديثة والعلمية للثقافة ، ومن خلال تصنيفهما ؛كان أول من عرفها انثربولوجيا هو إي.بي.تايلور في الجملة الافتتاحية في كتابه "الثقافة البدائية" prilitive culture في العام 1781 وكتب تايلور يقول : "إن الثقافة أو الحضارة _بمعناها الإثنوغرافي العام _هي الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاقيات والقانون والعرف، وأي قدرات أو عادات اخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"، فالثقافة كل متكامل ، وهي مكتسبة، وتشمل عمليا كل شيئ يمكن أن يفكر فيه الفرد، باستثناء البيولوجيا.[2]

و في هذا السياق تقدم **المدرسة البنيوية** التي يتزعمها ديفيد شنايدر الذي تأثر بمفهوم الثقافة عند أستاذه تالكوت بارسوناز وبمفهوم البناء كما يستخدمه ليفي ستروس ، نجد الثقافة عند شنايدرتعني ما يلي: " **هي نسق أو بناء رمزي ينكم تعريفه من خلال العلاقة الموجودة القائمة بين عناصره ، والمنهج البنائي الرمزي يرتكز على العلاقات الداخلية بين عناصر النسق الرمزي مستهدفا تحديد الرموز الأساسية والبناء العميق للنسق ككل . فالثقافة يجب أن تدرس من خلال الحدود والمصطلحات الخاصة بها ويجب الا ترد إلى أي نسق آخر غير ثقافي** "[3] ، ولعل أهم تعريفات الثقافة المعروفة هو أنها "مجموعة من المعارف والمهارات ؛القواعد والاستراتيجيات والعادات والتقاليد والمعايير والمحرمات والاعتقادات والشعائر والقيم والأساطير والأفكار

[1] جون هيوستن ، ديفيد إنجلز ، **مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة** ، مرجع سابق ، ص18ص19.

[2] آدم كوبر، **الثقافة التفسير الأنثروبولوجي** ،تر: تراجي فتحي ،عالم المعرفة ،الكويت ،2008،ص70بتصرف

[3] ، حافظ الأسود ،مرجع سابق، ص22

والمكتسبات التي تنتقل من جيل إلى أخر وتعيد إنتاج ذاتها في كل فرد وتغذي بواسطة التوليد وإعادة، التوليد التعقيد الفردي واالجماعي، وبذلك تشكل الثقافة الرأسمال المعرفي والتقني والأسطوري غير الفطري".[1]

2/12 من الرمز الى الثقافة :

يقترح غيرتز النظر إلى مفهوم الثقافة باعتباره "نمطا من المعاني المتجسدة في رموز تنوقلت تاريخيا ، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية ، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس ، وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها ، ويستشف من هذا التعريف أهمية ودور الرموز الخارجية كحامل للمعاني المتناقلة والمتوارثة ،[2]

و منه فإن الثقافة عند "جيرتز" : "نظام تراتبي من المعاني والرموز ... يعرف الأفراد من خلالها عالمهم ، ويعبرون عن مشاعرهم ، ويصدرون أحكامهم " وهي نمط متوارث تاريخيا للمعاني المجسدة في الأشكال الرمزية من خلال الوسائل التي يتواصل بها الأفراد ، ويخلدون ويطورون معرفتهم للحياة ومواقفهم حيالها فهي " مجموعة من الأدوات الرمزية للسيطرة على السلوك " ولما كانت الثقافة نظاما رمزيا ، لذا يتعين قراءة وترجمة وتفسير العمليات الثقافية .

والرموز التي تشكل أي ثقافة هي وسائل لتوصيل المفاهيم ، كما أن الثقافة هي التي توفر الجانب الفكري في العملية الاجتماعية . لكن الفرضيات الثقافية الرمزية تضطلع بما يفوق مجرد الإفصاح عما عليه العالم ، فهي تقدم ايضا قواعد إرشادية للعمل في هذا العالم . لذا من الضروري التمييز بطريقة تحليلية بين الجوانب الثقافية والاجتماعية للحياة البشرية ، والتعامل معها على أنها متغيرات مستقلة وإن كانت هذه العوامل يعتمد بعضها على بعض نحو متبادل .[3]

---

[1] إدغار موران ، **المنهج** .معرفة المعرفة : الأفكار، تر: يوسف تيبس افريقيا الشرق.2013المغرب

[2] محمد حبيدة ، مرجع سابق ،ص98

[3] أدم كوبر ، مرجع سابق، ص111/ص114 بتصرف.

يرى '**إ.كاسيرر**'أن الإنسان يعيش في عالم رمزي ، مرموز، من صنعه : فكل واقع هو بالنسبة إليه **مرموز** ؛ وكل الأحكام والتقويمات والإدراكات متعلقة بالمنظومة الثقافية التي ينتسب إليها . وبكلام آخر، يتم إدراك كل 'واقع'من خلال منظومة ثقافية ، فكأن الثقافة فهي مقياس كل شئ .[1]

يستخدم البشر الرمز أي يضيفون معاني مختلفة على ظواهر مادية في كل مجال من مجالات حياتهم اليومية تقريبا ، فنجد أن االون الأحمر قد يد على الخطر أو إشارة للتوقف أو شعارا لحزب سياسي وهكذا ، ونجد أن الفيل يرمز للحزب الجمهوري ف-ي الولايات المتحدة، كما يرمز الحمار للحزب الدمقراطي وتستخدم إحدى شركات الأفلام السينمائية الأسد شعارا لها ..و هو ما يصدق كذلك على كثير من العلوم وميادين الفكر الأخرى .

وهناك سبيلان رئيسيان يبدو فيهما ضرورة القدرة على استخدام الرمز لنمو الثقافة وتطورها ، فالقدرة على الترميز تمكن الإنسان من نقل ما تعلمه على نحو أكثر كفاءة مما تفعل الحيوانات، ثم إن القدرة على الرمز تيسر للإنسان عبور الفجوة القائمة بين الخبرات المادية المنفصلة، مما يضفي طابع الاستمرار والاتصال على عملية اكتساب الخبرات البشرية. والطفل البشري ليس محددا بحدود الإجراءات التي يكتسبها من خلال خبراته وملاحظاته ، وإنما هو يستطيع حالما يمتلك ناصية الرموز المستخدمة في مجتمعه أن يتعلم بشكل مستمر إلى حد ما أساليب السلوك المتراكمة الخاصة بمجتمعه ككل فيتلقى ثمرة من الخبرة والملاحظة التي اكتسبتها أجيال عديدة من البشر.[2]

و من بين علماء الإجتماع العرب نجد 'د.محمود الذوادي' الذي اشتغل على الرموز الثقافية من خلال نظريته المتمثلة في " الرموز الثقافية ودورها في إطالة عمر الجنس البشري ، وذلك من خلال عمله باللغة الانجليزية (علم الاجتماع الثقافي في

[1] خليل أحمد خليل ، **المفاهيم الأساسية لعلم الإجتماع** ، ص85.

[2] محمد الجوهري علياء شكري ، ، مرجع سابق ،ص160

أطروحة مبتكرة : رؤى اسلامية للرموز الإنسانية (Sociology Withen Innovative Islamic Insights on Human Symbols :Treatise ، ويشهد هذا الكتاب تحولا في استخدام الذوادي لأطروحته التي اشتغل عليها ، يتمثل ذلك في تغيير التسمية من " الرموز الثقافية Cultural Symbols إلى الرموز الإنسانية Human Symbols ، ويؤكد المؤلف أن الرموز الإنسانية تشير إلى اللغة المحكية والمكتوبة والفكر والمعرفة والعلوم والأديان والأساطير والقوانين والقيم والمعايير الإنسانية .[1]

و بالعودة الى التحليل التأويلي للثقافة، الذي عرضه 'غيرتز' في أعماله وخاصة العمل الأشهر "تأويل الثقافات" نجد أنه عرج نحو الشروط الرئيسية الأساسية المساعدة على تطور النظرية التأويلية ،و هي الشروط التي أطرت البحث الجاري ، وهي كالتالي :

أ_ الشرط الأول : استحالة التعميم

يقودنا هذا الأمر إلى شرط أساسي في النظرية الثقافية، وهي أنها لا تملك أمرها ، وليست هي سيدة نفسها ... وحيث انه لا أنه لايمكن فصلها عن الأشياء الآنية المباشرة التي يقدمها التوصيف الكثيف، فإن حريتها في التشكل بحسب إملاءات منطقها الداخلي، محدودة الى حد ما، فهناك حاجة الى بقاء النظرية نوعا ما أقرب إلى أرض الواقع، وعليه " لا توجد نظرية عامة للتأويل الثقافي، أقصى ما يمكن به هو إمكانية أن يتخذ المرء خطأ من المعالجة النظرية، جرى تطويره في ممراسة إثنوغرافية تأويلية، فالهدف في نهاية المطاف من بناء النظريات هو التمكن من إجراء التوصيف الكثيف للخطاب الإجتماعي.

ب_ الشرط الثاني : استحالة التنبؤ

يحسم غيرتز بشكل قاطع، ان التأويل القافي لا يملك الصفة التنبؤية ومن ثمة، فالصياغة النظرية المفهومية تتوجه نحو مهمة توليد تأويلات لقضايا واقعة راهنة، أو

[1] محمود الذوادي ، **الرموز الثقافية و طول أمد الجنس البشري : رؤية ثقافية اسلامية** ، مجلة البحرين الثقافية ، العدد32، ابريل 2002 ، ص116ص139

بالأحرى تأويلات مقنعة لها، الأهم هو الكشف عن تلك البنى المفهومية الكامنة خلف أفعال الأشخاص الذين نتابعهم، أي "المقول" في الخطاب الاجتماعي ، وإبراز المميزات المكونة لها أي ما يتعلق بالأشخاص، بوصفهم ما هم عليه، بهذا الاعتبار لا يكون التأويل الثقافي إلا ملاحظة بعدية.[1]

و لتوضيح الرمز في علاقته مع الثقافة يجب أن ندرك أن المواقف التصارعية تتدافع بين الثقافات المتغايرة ، منذ ذلك الوقت الباكر للتاريخ ، عندما سجلت أولى وقائع الصراع بين الإنسان والإنسان ، وأخذت في الغالب طابعا قداسيا و وجوديا محضا، ومنذ ذلك الوقت، راح السلوك البشري المنتظم ضمنم ثقافة معينة ، ومواقف تقابلية محددة، يستند الى حمولات أسطورية و رمزية في صراعه التاريخي، تتحدد عبرها مجمل نشاطاته الاقتصادية ، والإدارية ، والعسكرية ، فضلا عن الدينية ، ما جعل تلك الحمولات تعبر عن قيم توازنية ، تعين من خلالها مرارا مصير ذلك الإنسان باسم الأسطورة ، و يوظف الضديد أسطورته في شكل أو آخر ، حتى تقوم الحرب في سبيل تلك الاسطورة _على أسطورة العدو .[2]

3/12في المنظومات الرمزية :" رؤية بيار بورديو"

لا يمكن للمنظومات الرمزية باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل، أن تمارس سلطة وتفرض البنيات إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات. إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي : فالمعنى المباشر للعالم (والعالم الاجتماعي على الخصوص) يفترض ما يدعوه دوركهايم **المحافظة المنطقية** *و أعني (مفهوما متجانسا عن الزمان والمكان والعدد والعلة ، ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تتفاهم فيما بينها) . ويرجع 'بورديو' الفضل ل'دوركهايم' ول'راد كلايف

[1] يونس الوكيلي ، **التأويل الرمزي للثقافة : في التداخل المعرفي بين الأنثربولوجيا و السيمولوجيا** ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة دراسات و أبحاث الرباط ، ص13/12

[2] محمد عطوان ، **رمزية نبي الإسلام في رسوم الكاريكاتور الغربية** ، ص59

براون' فيما بعد الذي يعتبر أن مرد " **التضامن الاجتماعي**" الاشتراك في ذات المنظومة الرمزية_ لكونه أبرز الوظيفة الإجتماعية (بالمعنى البنيوي_ الوظيفي) للرمزية .

و يحدد 'بورديو' أن الوظيفة السياسية لا تقتصر على التواصل وحسب (كما تحدث عنها البنيويون) ، فالرموز هي أدوات **التضامن الاجتماعي** .[1] فهي من حيث أنها أدوات معرفة وتواصل ، فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي ، ذلك الإجماع الذي يساهم أساسا في النظام الاجتماعي، فالتضامن المنطقي شرط للتضامن الأخلاقي .

يعتبر **العنف الرمزي** مصطلح أساسي في علم النفس الاجتماعي، وهو عنف غير عنيف بالمعنى الدموي للكلمة، يقوم العنف الرمزي على قمع العقول والنفوس، لا على قمع الأجساد ضربا أو تعذيبا. فالعنف الرمزي عنف إيديولوجي يقوم مثلا على قمع طبقة أخرى تتحكم بها الطبقة الأولى، والعنف الرمزي غالبا ماهو صامت يتوجه إلى تحطيم المعنويات وقمع الرغبات وضبط الحاجات .[2]

يرتبط الرمز الديني بالوعي الجمعي، ذلك لأن التقديس ينصب على الرمز، وفعل التقديس نفسه هو صانع الرموز ، كما أن الدين باعتباره وعيا جمعيا هو الوعي بالرمز عن جدارة ، وذلك لأن الوعي الرمزي عندما يتحول إلى فعل رمزي يتخذ صورة الشعائر ، والوعي الجمعي هو الوعي المشتغل بالرموز وعلى مستوى الرموز، وهو الذي يستخدم الرمز باعتباره مشكلا لرؤية للعالم ومحفزا على الفعل و لا يمكن توجيه الجماهير إلا من خلال وعيها الجمعي ، والرمز هو أداة هذا التوجيه الأساسية، سواء أكان توجيها إيجابيا أم سلبيا .[3]

يعتقد 'بيار بورديو' أن السلطة الرمزية هي سلطة تابعة وشكل من أشكال السلطات الأخرى تخضع للتحويل وللتجاهل والقلب والتبرير ولا يكون في مقدورنا أن نتفادى

[1] أنظر: بيار بورديو ، **الرمز و السلطة** ،تر: عبد السلام بنعبد العالي ،دار توبقال للنشر ،ط3، المغرب ،2007، ص49.

[2] فريديريك معتوق، **معجم العلوم الإجتماعية** ، مرجع سابق،ط1،أكاديميا،بيروت لبنان،1993،ص331.

[3] أشرف منصور ، **الرمز و الوعي الجمعي ؛دراسات في سوسيولوجيا الأديان** ، ص12ص13.

الاختيار الضيق الذي يجعلنا نتبنى إما نموذج الطاقة فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب أو النموذج السيبرنطيقي 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، والى الاعتراف به في نفس الوقت ، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة .[1]

إن السلطة الرمزية ، من حيث هي قدرة على تكوين المعطي عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم، أو تحويلها، ومن ثمة قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة _الطبيعية أو الاقتصادية_ بفضل قدرتها على التعبئة، إن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا **اعترف بها** ، أي إذا لم يؤبه بها كقوة اعتباطية ،و هذا يعني أن السلطة الرمزية لا تتجلى في "المنظومات الرمزية" في شكل illacutionary force وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها ، أي أنها تتحدد ببينة المجال التي يؤكد فيها **الإعتقاد** ويعاد إنتاجه .[2]

وبالنسبة **لبيار بورديو** ،لا يمكن للمنظومات الرمزية باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل ، أن تمارس سلطة وتفرض البنيات إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات ، إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي : فالمعنى المباشر للعالم (وللعالم الإجتماعي على الخصوص) يفترض ما يدعوه 'دوركايهم' **المحافظة المنطقية** ، ويعني 'بيار بورديو' هنا في هذا السياق **: مفهوما متجانسا عن**

[1] عبد الكريم بزاز ، **علم اجتماع بيار بورديو** ،مرجع سبق ذكره ، ص144

[2] بيير بورديو ، **الرمز و السلطة** ، تر: عبد السلام بنعبد العالي ،ط3، دار توبقال للنشر ،2007ص56

الزمان والمكان والعدد والعلة ، ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تتفاهم فيما بينها .[1]

و هنا تتوضح لدينا نقطة أساسية من نقاط الحبث ، و هي تلك العلاقة بين العناصر المعمارية و الهوية في عمقها اللأنثروبولوجي .

و يمكن لنا القول ؛ إن المجموعات البشرية في المجتمع والطبقات الإجتماعية على الخصوص ، توجد مرتين وهذا قبل أن تتدخل نظرة العالم فهي توجد في موضوعية المستوى الأول ، تلك الموضوعية التي ترسمها تقسيمات الملكيات المادية، ثم إنها توجد في موضوعية المستوى الثاني أي موضوعية التصنيفات والتمثلات المتناقضة كما تتولد عن الأعضاء الفاعلين بناء على معرفة عملية بالتقسيمات كما تتخلى في أساليب العيش .

هذان النمطان من الوجود ليسا مستقلين أحدهما عن الآخر، رغم أن التمثلات تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي بالنسبة للتقسيمات .

إن التمثل الذي يكون لدى الأفراد عن وضعهم في الفضاء الاجتماعي وكذا التمثيل بالمعنى المسرحي كما هو عند '**غوفمان**' الذي يمثلون به ذلك الوضع يتولد عن منظومة من إدراك والتقدير التي تتولد بدورها عن وضعية معينة تحددها المكانة في توزيع الخيرات المادية الموضوعية والرأسمال الرمزي والتي تدحل في اعتبارها التمثلات التي تكون لدى الآخرين عن هذه الوضعية والتي يحدد تجمعها الرأسمال الرمزي الذي يسمى عادة امتيازا وسيادة وكذا المكانة في التوزيع وقد وجدت تعبيرها الرمزي في أسلوب العيش.[2]

[1] بيير بورديو ، مرجع سابق، ص49

[2] عبد الكريم بزاز ، **علم اجتماع بيار بورديو**، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم ، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر ،2006_2007 ، ص134.

خلاصة :

إن السلوك الرمزي ميزة إنسانية ، و يعتبر الرمز مقولة أنثربولوجية تميز ماهو إنساني عن غيره، و النظم الرمزية ماهي إلا مؤسسات إنسانية مستقلة تكمن فيها المعاني الثقافية ما يجعلها موضوعا للدراسات العلمية، ولقد ظهرت المناهج والنظريات الرمزية متتابعة بهدف فهم أعمق للظواهر الاجتماعية و الثقافية ، و شكلت الأنثربولوجيا الرمزية شبكة معرفية مع تخصصات أخرى تتداخل معها في الموضوع و المنهج ، من أجل فهم شاسع للسلوك الرمزي الذي يشكل مرحلة متقدمة من مراحل تشكل الوعي الجماعي ؛ لعلاقته مع المتخيل و المقدس و المعتقد ؛الهوية و الثقافة ، حيث أن الثقافة و تطورها يتوقف على خلق الرموز التي تملك سلطة لا يستهان بها على تمثلاتنا الاجتماعية ، و هذا يظهر جليا في 'المكان المقدس' و تشكل الفضاء الذي سيصبح محور التجربة الدينية ، و منه هذه التمثلات الاجتماعية المتشبعة بالرموز الدينية توجه الثقافة المحلية خاصة في العمارة التي تجسدها و تحتويها .

الفصل الثالث :

في أنثربولوجيا العمارة ومسار العمارة الاسلامية

تمهيد:

تمثل العمارة روح و معنى الثقافة المحلية ، فالعمارة تمثل جزء من نتاج المجتمع، الذي يشتمل على مجموعة من المعاني الرمزية والدلالية المرتبطة بواقعه حيث يمكن ان تعتبر عملية لتحقيق الذات كحاجة انسانية ، و منه شكلت جزءا أساسيا من الدراسات الأنثربولوجية ، يتناول هذا الفصل مدخل أنثربولوجيا العمارة، حيث نحلل العلاقة بين العمارة والرمزية، ثم في نتكلم عن أزمة المدينة العربية وتغيرات المدينة المغربية وخصائصها وكذا نمر بأهم التحولات في ملامح العمارة الجزائرية و تطورها ، ومن ثم نتطرق الى مفهوم العمارة الإسلامية و اشكالية التعريف ونقدم تحليل لتطور العمارة الاسلامية وعلاقتها بالفن الاسلامي ونحاول التركيز على أنثربولوجيا الدار الإسلامية و تمثل المقدس من خلالها.

1/ مدخل إلى أنثربولوجيا العمارة:

1/1 "المجال" أو "الفضاء " في الانثربولوجيا:

إن العلاقات الاجتماعية الناتجة عن تفاعل الإنسان مع مجاله ، و مع بيئته لا يمكننا إلا أن نسلم بها ، و أن ضرورة تبيان تلك العلاقات تتطلب رصد مختلف التصرفات اليومية المعاشة داخل هذه الفضاءات ، ذلك على اعتبار أن : العلاقات الاجتماعية هي غالبا و حتما مرتبطة بعلاقات مجالية ، لأن الأبعاد الفيزيائية ' المجالية 'هي ، أو يبدو أنها مؤشرات لأبعاد اجتماعية ، و هذا صحيح قطعا ، لأنه لا يمكننا بطريقة أو بأخرى قياس الظواهر الاجتماعية أو النفسية إلا بإمكانية تقليصها أو إرجاعها إلى ظواهر مجالية .[1]

إن محاولة الإحاطة بمفهوم الفضاء و ماهيته ليست بالأمر الهين ، يحدد قاموس "لاروس" الفضاء بأنه " **عبارة عن امتداد يحتوي و يحيط بالأشياء**" ، و حسب قاموس "روبير" فإن الفضاء "عبارة عن مكان و معلم نوعا ما محدد حيث يمكن أن يتموضع شيئ ما ، و حيث يمكن ان يحدث حدث ما ، و حيث يمكن ان يتم نشاط ما " .و للعلاقة مع الفضاء ، و لعلاقة الفضاء مع المجتمع ، نستعمل ايضا مصطلحات التهيئة ، الهندسة المعمارية ، العمران ، الفضاء الاجتماعي ، الفضاء المعاش ، الفضاء الممثل و تمثيل الفضاء ، هذه الكوكبة من الكلمات تحدد حقل الأنثربولوجيا الفضاء التي نقترحها .[2]

1/2 أنثربولوجيا العمارة :

لغة: جاء في لسان العرب عن معنى **العمارة** : "العمران والعمارة ما يعمر به المكان، ويقال عمر المكان ، أي سكنه واستقربه ولم يتركه فارغا".[3] ومن خلال هذا التعريف يجعل ابن خلدون من العمران الحياة البشرية للبشر في جميع ظواهرها ، ويربط بين العمران وأسلوب الحياة ، فيجعل ما يجمع الناس في عمران واحد هو تعاونهم في تحصيل معاشاتهم .[4]

---

[1] منصور مرقومة ، **أنثربولوجيا المدينة و الفضاءات الحضرية** ، ط1 ، دار صفاء للنشر و التوزيع ، عمان 2020، ص49

[2] منصور مرقومة ، مرجع سابق ص20ص21 بتصرف .

[3] ابن منظور ، **لسان العرب** ، دار الكتب العلمية ، بيرون ، لبنان ، ط1 ، 1993م ، ج2 ، ص223

[4] مليكة برواق ، **التجربة الرمزية في الفنون الاسلامية ، فن العمارة العثمانية بمدينة الجزائر_انموذجا**_، اطروحة لنيل شهادة الدكتوراه طور ثالث ل م د تخصص فلسفة الفن التراث و المهن الثقافية ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 2 ، 2018/2017 ،ص70

و لقد جاء ذكر العمران والتعمير في مواضع كثيرة من القرآن، أو ذكر كلمات تؤدي نفس المعنى ، كقوله تعالى "**هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**"[1] و كذلك قوله تعالى "**أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ ۖ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**".[2]

و جاءت السنة النبوية ثرية بالآثار والأحاديث التيي تكلم عن العمران، ومن المعروف أن الرسول لما قدم المدينة بنى مسجدا في الأرض التي كانت لبني النجار ورغب الإسلام في بناء المساجد والمنازل والطرق وأحكام البناء وعمارة الأرض، ومن المعروف أن الرسول لما قدم المدينة بنى مسجدا في الأرض التي كانت لبني النجار ورغب الإسلام في بناء المساجد حيث قال عليه الصلاة والسلام :" **من بنى لله مسجدا بنى الله له في الجنة مثله** ".[3]

أما **اصطلاحا** : يعرف العمران على أنه ذلك التنظيم المجالي الذي يعطي تنظيم معين للمدينة ، كما تعبر كلمة عمران على التوسع المستمر الذي تشهده المدن بشكل متواصل مع الزمن .[4]

فإن العمارة هي المرآة التي تنعكس عليها حضارات الأمم بأبعادها المختلفة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا في إطار زماني ومكاني ، فدائما وأبدا ارتبطت العمارة بالسلطة السياسية و تقلباتها وانتقالها من جماعة إلى أخرى وهو ما أطلق عليه ابن خلدون " العصبية السياسية " ، وهذا الانتقال السياسي عادة ما يصاحبه تغيير في انماط وطرز العمارة ولا يكون هذا الانتقال سريع الحدوث بل يأخذ وقتا وهو مايعبر عنه ابن خلدون في " المقدمة " بقوله " ان في رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها " ونستطيع ان نترجم هذا معماريا بأن الطراز المعماري لأي عصر لابد له من وقت كي تنضج معالمه .[5]كذلك تكسب المندالا في فن العمارة دورا

---

[1] سورة هود ، الآية 61

[2] سورة الروم ، الآية 09

[3] محمد بن حمو ، **العمران و العمارة من خلال كتب النوازل بالمغرب الإسلامي** ، أطروحة دكتوراه في الآثار الإسلامية ، جامعة الجزائر ، 2011 ، ص27

[4] مجمع اللغة العربية ،**المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية** ، ط04 ، القاهرة ، 2004 ، ص627

[5] أنظر: **المؤثرات الإسلامية في أعمال المعماري الإيطالي اليساندرو لوريا بمدينة الاسكندرية** ، المؤتمر الدولي الأول –كلية الأثار- ، جامعة الفيوم ، 2014 ، ص183

هاما إنما غالبا ما يمر دون أن يلفت انتباه أحد فهي تشكل التصميم الأرضي لأبنية الدينية والدنيوية على حد سواء في الحضارات كلها تقريبا ، كما تدخل في تصاميم المدن القديمة والوسيطة بل وحتى الحديثة، المثال الكلاسيكي على ذلك نجده في وصف بلوتارك لتأسيس روما .[1]

انطلقت الهندسة المعمارية المعاصرة مع أولى الشخصيات المتخصصة مثل كبروتسكي (1377-1449) وألبارتي (1404-1471) محدثة قطيعة مع الطرق التقليدية في دراسة المعمار المرتكز على الحرفة ، فالتراكم المعرفي الذي أنتج هذا التخصص حصره في ذووي النخبة والصفوة وأبعد الإنسان العادي وكذلك الحرفي عن تعقيدات وتفاصيل العمارة ، فصار دور الفرد يقتصر فقط على التلقي من دون أن يكون له دور فعال في تطوير العمارة ومشاركة الحرفي في مراحل انجاها وأصبح المعماري يتعاطى مع المعمار بعيدا عن هموم المجتمع، إلى درجة أن المعمار كمنتوج مادي أصبح غريبا بالنظر الى متطلبات وتطلعات المجتمع، بعدما كان المعمار في القرون الوسطى يتحقق من معرفة حدسية تجريبية يتشارك فيها الحرفي بصفته منظر_رؤيوي_ ومنتج _مصنع_ ، والفرد العادي بصفته متلقي .[2]

ففي عصر العولمة تشهد المدينة سرعة هائلة في توسعها المساحي ، وقفزة كبيرة في نموها الحضري فاق مداها كلالتوقعات وتجاوزت في خطاها كل ما قد أعد لها من خطط ، وقد نتج عن النمو السريع للسكان توسع كبير في القطاعات الإسكانية والصناعية والتجارية وقطاعات الخدمات الأخرى .

وكرد فعل لظهور فكرة الكونية ، ولما حدث من كوارث العمارة والحداثة منذ الستينات والسبعينات من القرن الماضي ، فقد أدى هذا الى بروز فرع جديد في مجالات البحث الأنثربولوجي أطلق عليه مسمى **أنثربولوجيا العمارة**، فقد اشتغل واهتم بما حدث من تغيرات أدت الى تدهور العمارة، وعدم الاهتمام بالنواحي الجمالية والفنية في مكونات البناء والأخذ بالعمارة النمطية التي تعتمد أساسا على الأنماط المتكررة الوافدة من المباني الغير محلية التي لا تتلاءم مع الظروف البيئية والثقافية، ذلك لأن العمارة لا تنفصل عن السياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي في

[1] اكارل.غ . يونغ ، **الإنسان و رموزه** ص 330.

[2] باشا حاج محمد ، **اشكالية العمارة و الممارسة** دراسة ميدانية لثنائية العمارة و الممارسة الحضرية بوهران ،رسالة مقدمة لنيل هادة الدكتوراه علومفي علم الاجتماع،جامعة وهران ، 2011_2012ص17

أي مجتمع من المجتمعات، فتشييد المباني والعمارة والتخطيط المعماري للإقليم أو المجتمع المحلي يكون على درجة كبيرة من الأهمية لما له من دلالة في مجال العمارة التقليدية و الحديثة ولا يمكن للباحث إغفال هذه الدلالة، فما يقوم الإنسان بتشييده لا يرتبط بالناحية الجمالية والفنية فحسب، وإنما يرتبط بالإنسان نفسه.[1]

إن ما ساعد على تقريب المتلقي والحرفي كلاهما من الآخر على مستوى التنظير (أي المرحلة الرؤيوية)، والإنجاز أو التصنيع ، هو استبطان الحرفي في رؤيته للمعمار هموم وتطلعات المجتمع ، واحتكاك الفرد العادي كمتلقي بالثقافة التي يستعملها الحرفي في الإنجاز ، كما يعتبر البطء في الإنتاج المعرفي على مستوى التنظير والثاقفة في هذه المرحلة عاملا مساعدا على إبقاء هذه العلاقة الحميمية بين المتلقي والحرفي ، لكن مع ظهور المكينة (mécanisation)ابتداءا من القرن التاسع عشرة، واكتمال الأبنية النظرية والثقافية في مجال الهندسة وظهورها كتخصص، تراجع دور الحرفي وانحسر دور الفرد العادي على التلقي السلبي فقط، وكان نتيجة ذلك كله هو اغتراب كل طرف عن الطرف الأخر في العملية الإنتاجية للعمارة :

أ. اغتراب الحرفي والمتلقي بالنسبة للشكل المعماري (كمنتوج) لأنهما لم يشاركا في إنتاجه على ميتوى التنظير والانجاز.

ب. ابتعاد المعمار (كمنتوج) عما وجد من أجله وهو متطلبات المجتمع وتطلعاته ، كما أنه كتخصص لم يعد يستجيب لهموم المجتمع بل لمتطلبات التطور التكنولوجي والمنفعة الاقتصادية .

ت. اغتراب المعماري كمحصلة لذلك عن الواقع الاجتماعي ومقتضياته ، وارتباطه بتعقيدات الهندسة المعمارية ومتطلبات الميكنة والتطور التكنولوجي وا اقتصادي .[2]

2/علاقة العمارة بالرمزية :

ان العمارة كلغة تتكون من عدد من الرموز ، كل واحد منها يمتلك معنى واحد او مجموعة معاني والتي تستمد قيمها وروحها من نفس البيئة، ان الصور التي تتجسد في النتاج المعماري تمتلك شفرات معمارية خاصة بها تتمثل بالشفرات

[1] رحاب مختار، مرجع سابق ، ص124

[2] باشا حاج محمد ، مرجع سابق ، ص19

الشعبية التقليدية وكذلك الشفرات الحديثة، حيث اكد ضرورة ان يستخدم المصمم لغة خيالية رمزية لأجل زيادة تحفيز المتلقي لإدراكها واستلامها ونحقيق المتعة بتلقيها .[1]

إن كل بناء ديني أو دنيوي تم تصميمه وفق صورة او لمندالا إنما هو إظهار لصورة نموذج أصلي من داخل اللاشعور البشري إلى العالم الخارجي، بذلك تصبح المدينة القلعة، المعبد رموزا للكيانية النفسية وبهذه الطريقة تمارس تأثيرا محددا على الكائن البشري الذي يدخل ذلك المكان أو يعيش فيه، هنا لا داعي للتأكيد أن اظهار المضمون النفسي كان حتى في فن العمارة عملية لا شعورية خالصة فقد كتب الدكتور يونغ " مثل هذه الأمور لا يمكن التفكير بها بل ينبغي أن تطلع مرة ثانية من الأعماق المنسية إن كان لابد لها من ان تعبر عن أعمق مدى تبلغه البصيرة والوعي وأرفع حدس للروح، وبذلك تدعم تفرد الوعي الراهن بماضي الغنسانية القديم _العهد".[2]

و الرمزية في العمارة تأخذ معنى مختلف عن الفنون الاخرى فشكل المبنى لا يتشكل برغبة التعبير عن المعاني ، بل بحاجة الى منفعة مرتجاة وينخرط بمؤثرات وظيفية وبيئية واقتصادية ، فهو ليس رمزا للعاطفة بقدر تعبير عن حقيقة وحاجة وجدوى أصبحت رمزا ، ويشتمل على الاسباب والمبادئ التي وجدت مسلكها للأشكال المعمارية، ويحتمل التأويل بحسب طبقات الوعي .[3]

و العمارة لا تخرج عن هذا الإطار فهي ليست نتيجة للصدفة ، بل هي تمثل روح ومعنى الثقافة خاصة العمارة التقليدية التي ترتد لذاكرة الجماعة في المجتمع والذاكرة كما يقول بول ريكور " تساهم في تعزيز الهوية السردية عند الأفراد وعند الجماعات الانسانية"[4]. فهي نتيجة رؤى جماعية وأفعال وسلوكات جماعية في حيز تاريخي تاريخي وجغرافي. وهذا المجال المادي قد يكون مصدر للهوية والإلهام ؛[5] فهو بالتالي يمثل الهوية البصرية.

---

[1] وائل ابراهيم عاجل، الرمز كأداة لتحقيق التواصل العمراني ، مرجع سابق ، ص412

[2] أنظر كارل.غ .يونغ ، مرجع سابق ، ص334

[3] https://alroya.om/p/201563 الرمزية في العمارة بين الوسيلة و الغاية ، علي ثويني ، 18:27. 2022/01/25

[4] بلال موسى بلال العلي ،مرجع سابق، ص242

[5] Nadir Marouf, **Espaces maghrébins Pratiques et enjeux** , Actes du colloque de taghit 23_26 novembre1987,univ oran ,URASC_ENAG/ EDITIONS.p15ì9.

هذه الرموز التي تحل محل الجماعات الاجتماعية والكائنات المقدسة أو تعنيها، وهي لا تقتصر على الأفكار بل تتضمن العواطف أيضا، فالمشاعر الفردية التي يعبر عنها الفرد تصبح مشاعر جمعية، ومن هنا فإن الرموز تكمن في قلب المجتمع إذ من خلالها فقط يمكن للمشاعر الفردية أن تتواصل أو تحقق الاتصال فيما بينها عند مستوى المجتمع، وكلمة الجماعة لها مدلول خاص في لغة الانثربولوجيين فهي لا تعني أي مجموعة من الناس كما نستعملها في لغتنا اليومية بل تعني مجموعة مشتركة لها وجود دائم أي مجموعة من الناس تجمعوا معا حسب مبادئ معترف بها ، ولهم مصالح وقواعد مشتركة تسمى المعايير،

و تعتبر العمارة الدينية من أهم المحاور السوسيوألأثربولوجية اليوم لدراسة البنى الثقافية الإنسانية ، كونها تعبر عن مطلب هوياتي يحاول تفهم وتحليل فضاء المدينة المحلية، لما يحمل من تمثلات اجتماعية تساهم في بناء هوية الأفراد والجماعات ، فمثلا الدراسات المعمارية بمصر التي كشفت طريق بمرمده بني سلامة بمصر والتي ترجع إلى 5000 سنة قبل الميلاد، لما أعطاه من دلالة اجتماعية وسياسية، حيث إن هذا الطريق يبلغ طوله ثمانين مترا وعرضه خمسة أمتار تصطف على جانبيه المساكن بنظام يكشف عن وجود كبان اجتماعي وسياسي كفل هذا التنظيم .

و يعكس أهمية الشوارع في تخطيط المدن – باعتبارها الهيكل الأساسي الذي يحدد تكوينات المدينة المعمارية – ذلك الرمز الكتابي في اللغة المصرية القديمة الذي يدل على المدينة ، وهو رمز عبارة عن دائرة يقطعها شارعان متعامدان .[1]

و منه نعتبر العمارة عبارة عن منظومة للاتصال والتفاهم بين افراد المجتمع فهي تقوم بنقل المعلومات من مصدر باعث المتمثل بالمصمم الى المتلقي ، و ان تحقيق التواصل بين الطرفين يتطلب نظاما من الإشارات والرموز لغرض تحقيق الفهم للعمل المعماري من قبل المتلقي ووفقا لطبيعة لغة العمارة . و في هذا السياق نؤكد أن الاتصال غير التواصل ، فإذا كان الأول يشترط وسائل مادية فإن التواصل يتطلب جذورا ثقافية مشتركة بين المرسل والمتلقي والتي سماها ستروسن بالمعتقدات ؛و التي ترتبط ببيئة

[1] محمد عبد الستار عثمان ،**المدينة الإسلامية** ، عالم المعرفة ، الكويت ،1988، ص154

المجتمع والخلفية الفكرية والثقافية وفي هذا الصدد نؤكد على العلاقة بين التواصل والانتماء المكاني .

و يتبين من التعريف السابق ان التواصل يمثل جوهر العلاقة الانسانية وهو الذي يحقق تطورها وبالتالي فان للتواصل وظيفتين :

1- وظيفة معرفية : من خلال عملية تناقل للرموز الذهنية وتبليغها زمانيال ومكانيا وباستخدام الوسائل اللغوية وغير اللغوية .

2- وظيفة تأثيرية وجدانية : هذه الوظيفة تقوم على أساس العلاقات الإنسانية وتعتبر الوظيفة الأقوى وذلك لكونها تؤثر بشكل كبير على الاخرين وهذا ينعكس على حياتهم وانشطتهم وبالتالي يؤثر على تصميم مدنهم وبيئتهم العمرانية .[1]

و ما أكدته بعض المقابلات مع مختلف المبحوثين ، هو أن المدينة لابد لها من التجديد وقبول الاختلاف ، وليس من الضروري اعتماد الأنماط التقليدية في العمارة وهاذا يجعل سؤال الهوية المعمارية يطفو الى السطح .

و في هذا السياق يقول ميشيل حمارنة في تقديمه لكتاب 'خصائص بيوت مأدبا التقليدية في بداية القرن العشرين' " إن لكل أمة نمطا معينا بالبناء طورته أجيالها عبر الزمن وبدأت فيه وغيرت حسب مقتضيات الأحوال " فهذا النمط أو ذاك يعتبر من ملامح شخصية الأمة التي تعرف من خلالها بين الامم وعبر التاريخ، وهو بالتالي جزء من حياتها وطبيعتها وتاريخها .و بالقدر الذي نتمنى فيه على مهندسينا أن يحافظوا على أنماط البناء في تراثنا ندرك أنه لا يجوز أن تهيمن أجيال على أجيال أخرى في عمارتها وأسلوب بنائها .[2]

فالتعبير هن هوية معمارية معينة ينظر اليه اليوم على أنه كان ومازال من مهام المعمار الأساسية ، وبالتالي فالتعبير عن الهوية العربية / الاسلامية في الأعمال المعمارية هو من أهم التحديات التي تواجه المعمار العربي المعاصر وأحد أبعاد المشروع النهضوي العربي

الى هنا، تأكد لنا أن الانتاجات العمرانية المرتبطة بالمعطيات الاجتماعية والمدلولات الثقافية عن نمط وطبيعة العلاقة القائمة بين الفرد والبيئة التي يعيش بها، هذه

[1] وائل ابراهيم عاجل،ندى خليفة الركابي ، ص 416

[2] سامر عكاش ، **إشكالية الهوية في العمارة** ،المسقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد8، 1997، ص31

الانتاجات تولد أشكالا مرتبطة بقيم المجتمع ويحصل عليها اتقاف جمعي من حيث دلالاتها وتكتسب الصفة العرفية ،و بهذا فهي تتحول الى رموز خاصة بالبيئة العمرانية للمجتمع ، و بمرور الزمن فإن هذه الرموز تعمل على تحقيق التواصل للبيئة العمرانية لما تعكس تمثلات اجتماعية مشتركة جمعية بين الأفراد ، ومنه تولد لهم الاحساس والانتماء للمكان .

3/جدلية الهوية والعمارة :

إن الرمز غرضه يكمن في إشارته لفكرة معبرة. ومعان هذه الفكرة مستمدة من البيئة والثقافة الموجود بها الرمز. لهذا يمكن ملاحظة أن الجدل يتركز، رغم اختلافه حول ضرورة إثراء العمل المعماري وذلك بإعطاء التصاميم قيمة معنوية ذات مدلولات حضارية. وهو نفس ما ينادي به المعماريان روبرت فنتوريVenturi وألدو روسّي. Rossi رغم اختلاف أسلوبهما.

و من خلال كتابات "روبرت فنتوري"الذي يؤكد على أهمية القيم" الشعبية" في العمل المعماري، فهو يرى أن العمل المعماري يجب أن يكون بمثابة الرمز في الفراغ وليس مجرد شكل بدون معنى، كما هو الحال في أعمال المعاصرين، الذين تعتبر أعمالهم، حسب رأيه مجرد ترجمة لبرنامج وظيفي ومتطلبات إنشائية، ولكي يكون العمل المعماري ذو مضامين رمزية، يقدم المعماري اقتراحاً بأهمية النظر إلى التاريخ أو تطويع القيم التاريخية واستخداماتها في الأعمال المعمارية. فالمعماري "روبرت فنتوري" يبجل الصورة المرئية على الشكل. حيث في تأكيد الصورة المرئية إبراز للهوية المعمارية. لأن العمارة، بالنسبة لفنتوري، هي مأوى ذو مدلولات رمزية. ويمكن قراءة هذا بسهولة في كتاباته حول العمارة.[1]

و لعلنا ، نجد أن 'الهوية ' لا تعرف أو تحدد إلا في جماعيتها ، حيث تتشكل من منطلق أن وحدة الشعور والتواصل بين البشر لا يتمان إلا من خلال الاستقطاب حول الرموز

[1] https://www.facebook.com/Architecturemisurata/posts/649912668363885

د. رمضان أبو القاسم،2018/09/01 ، 15:34.

والإشارات المشتركة ، أي " الرموز والإشارات الخارجة عن الحالات الذهنية الفردية بالتحديد" ، ولينفتح التأويل هنا أمام رغبة ما ، تدفع الأفراد الى الانطواء تحت ظلال هويات جماعية ، وربما هي رغبة (منكسرة) فيهم ، يتأملون فيها رؤية ذواتهم تنتعش في إطار هوية جماعية مفترضة .[1]

يوضح 'فيليب بودون' كيف أن " لدى المهندس المعماري فكر معماري حول 'الفضاء'، هذه المهارة جزء من الثقافة المهنية المكتسبة من خلال التكوين ولكنها نتيجة تصورات حول المهنة التي تطرحها وسائل الاعلام المختلفة ، دون السعي الى استكشاف هذا المسار بشكل منهجي كما يحدد 'ر. مولان' بعض القرائن على هذه الثقافة في طريقة عرض الكتب من قبل المهندسين المعماريين .[2]

إن للدلالة الرمزية أهمية في تثبيت الهوية الجمعية للأفراد، من حيث انها وسيلة مهمة للاستدلال بهوية المكان من خلال الصورة الذهنية، وبعد الدراسة النظرية التي قدمناها في بداية الحث، يمكن لنا القول ان الرمز هو أحد أهم العلامات الدلالية ويكون ذو طابع اجتماعي ومتضمن للبعد التاريخي الخاص بالمجتمع، "فيصبح جزء من اللغة الخاصة لتلك الجماعة، كون أنه يحمل مجموعة الافكار والانفعالات التي تعبر عن فهم الانسان للطبيعة والذات وضمن قوانين خاصة واتفاقات معينة ، ومتضمنة الجانب الإبداعي في التأويل والفهم اعتمادا على حدة حوافز التي تهدف الى تحقيق هدف عام هو التواصل الإنساني والعاطفي والحسي .[3]

تقول 'سوزان لأنكر' أحد الأغراض الاساسية للرموز هي انها تساعد المرء على التفكير وجعل العلاقات أكثر وضوحية وصريحة فعن طريق التذكر المرئي يتمكن المرء من تجنب مشكلة تذكر الخصائص بطريقة مشوشة .[4]

و في مقال لمدير مركز العمارة الأسيوية والشرق الاوسط البروفسور **سامر عكاش "البحث عن'ذات' ذات معنى : إشكالية الهوية في العمارة**، أكد أنه وضع إطار للهوية العربية الاسلامية أمر صعب جدا، في ظل الأجواء العالمية الجديدة التي تتميز

[1] محمد عطوان ، مرجع سابق ص17

[2] Christophe Camus،POUR UNE SOCIOLOGIE « CONSTRUCTIVISTE » DEL'ARCHITECTUREERES | « Espaces et sociétés »2010/2 n° 142 | pages 6.9

[3] وائل ابراهيم عاجل ، الرمز كأداة لتحقيق التواصل العمراني ، مرجع سابق ، 409

[4] نفسه ، ص412.

بالاجتياح الواسع للتأثيرات الغربية عبر وسائل الاعلام والاتصال والسكرة الاعلامية والسياسية والاقتصادية للغرب وهاذا مايفسر اهتمام نخبة المثقفين بالهوية في الخطاب العربي المعاصر.

إلا أن هناك تباينا ملحوظا في طرق إدراك أفرادها لمفهوم الهوية وأساليب التعامل معها، ففي حين يؤكد بعضهم ثبوتيتها من خلال ارتباطها بالقديم ينطلق بها آخرون الى أحضان الحداثة محرريناهامن ثبوتية القديم وعلائقه، يقول أدونيس في تقديمه لكتاب **الاسلام والحداثة** "..نحن في المجتمع العربي وفي عالم الثقافة الاسلامية لا نزال نفكر ونعمل وفقا لمفهوم يقول أن الهوية معطاة سلفا وأنها اشبه بنواة، والأفراد هم ثمارها او تجلياتها وان علاقتهم بها هي كعلاقة الفرع بأصله، والحال أن الهوية هي على النقيض، حركة وحركية، والانسان يبدع هويته فيما يبدع فكره وعمله "[1].

يؤكد لوفافر أيضا على العامل الاقتصادي والثورة الصناعية التي اختفت بسببهما المدينة التاريخية في إشارة الى مدينة القرون الوسطى كمدينة "تحفة" بمركزها ، وأمكنة التجمع والالتقاء بداخلها ، بمعالمها وآثارها ، وساحتها وشوارعها ، فهو يقابل في مقارنة بين هذه المدينة والمدينة الحديثة ، كنموذج موحد ومشابه standardisé ، فالمدينة التاريخية بالنسبة للوفافر تتصل بالمصطلح الماركسي ' القيمة الاستعمالية ' ، لأنها كنموذج اجتماعي تستجيب لما يسميه بالوظائف الفرقية التي لم تأخذها بنظر الاعتبار العمارة الحديثة من تطلعات ورغبات للساكنة ، بينما تتصل المدينة الحديثة 'بالقيمة التبادلية ' أي القيمة التجارية فقط ، فهي تسجل نهاية حقبة من الإبداع (الكيف) ، وبداية فترة من الكم ، انطلاقا من فكرة أن الشعوب كلها تتساوى في حاجيتها ومتطلباتها ، لذلك استحدثت أشكالا معمارية مبسطة وخالية من التنوع على مستوى الشكل ، لا تراعي خصوصية المكان ببعديه المادي (الجغرافي) والثقافي .[2]

[1]" سامر عكاشة ، **البحث عن'ذات' ذات معنى : إشكالية الهوية في العمارة،** ، المستقبل العربي ، مركز الوحدة العربية ، العدد8، ص39،

[2]باشا حاج محمد ، مرجع سابق ، ص27

إلا أننا اذا نظرنا في المفكر المعماري العربي اليوم ومدى فعالية مشاركته في معالجة القضايا الجوهرية ، كقضية الهوية التي تشغل ليس فقط المجتمع المعماري فحسب وانما المجتمع العربي عامة .

فالخطاب المعماري لم يواكب الخطاب السياسي والاجتماعي والأدبي في مراحل تطوره المعاصر. بل ظل هامشيا ، بل انه يمكننا القول انه ظل خارج دائرة الحوار طوال النصف الأول من هاذا القرن ، فالدراسات النقدية التي تتناول موضوع الهوية ضمن إطار التشكيل والتظيم المعماري والعمراني باللغة العربية مازالت قليلة اذا ما قورنت بتلك التي تتناول الموضوع في اطاره السياسي مثلا. وذلك على الرغم من أهمية هذا الجانب كونه يجسد الأفكار والتوجهات الفردية والجماعية في صور حسية وتراكيب عمرانية لها من خلال حضورها القوي في خيال وذاكرة كل من الفرد والجماعة دور جوهري وفعال في صياغة الوعي العام لمفهوم الهوية .[1]

و يمكن القول أن المعمار 'رفعة الجادرجي'في كتبه الاخير **حوار في بنيوية الفن والعمارة** صنف المدارس او الاتجاهات المعمارية في الوطن العربي على النحو التالي :

الاتجاه الأول : هو الاتجاه الذي ينطلق من صور معمارية محلية يتم المحافظة عليها بشكليتها وتقنية إنتاجها مع التطوير في تراكيبها المعمارية بهدف الوصول الى الى صور جديدة ذات خصوصية وطابع محلي متميز.

الاتجاه الثاني : هو الاتجاه الذي ينطلق من صور محلية تقليدية يتم صهرها مع صورغربية حديثة، بهدف اعادة صياغة الاصل لإنتاج صورة معمارية جديدة لها خصوصيتها المحلية، الا أنها قابلة لاتيعاب الفنون والتقنيات الغربية المعاصرة .

الاتجاه الثالث: هو الاتجاه الذي ينطلق من صور معمارية حديثة تطعم بعناصر تراثية لإعطائها شخصية متميزة .

الاتجاه الرابع: فهو الاتجاه الذي يتجاهل الخصوصية المحلية، ويعتبر النموذج المعماري العالمي على أنه التعبير الأفضل عن العمارة المعاصرة ومحصلة التقدم المعماري .[2]

[1] سامر عكاشة ، مرجع سابق ، ص39

[2] نفسه ص33

و يمكن التأكيد مع الباحث ، نجاح الاتجاه الثاني الذي يتميز بقدرته على صهر المعاصرة مع المعالم التراثية في كينونة واحدة معاصرة مؤقلمة وبالتالي فهو أقدر على التطور والتواصل.

4/ أنثربولوجيا العمارة الإسلامية :

1/4مفهوم العمارة الإسلامية :

هي العمارة المعبرة عن التاريخ الحضاري للشعوب المسلمة التي سكنت مناطق شتى من العالم، جغرافيا من الهند وآسيا الوسطى شرقا إلى الأإندلس وبلاد المغرب غربا، ومن جنوب ايطاليا وصقلية شمالا حتى بلاد اليمن جنوبا، جامعة طرز معمارية متفاوتة ومترابطة أحيانا أخرى ، منذ القرن السابع الميلادي الى غاية القرنين الثالث عشر والرابععشر ميلاديين أين بلغت مرحلة التطور ، لتضعف بعدها في القرن الثامن عشر بسبب التأثر بالفنون الغربية.[1]

يمكننا أن نحدد محورين لتحديد مفهوم العمارة الاسلامية، المجالالأول يعتمد أساسا على العامل الجغرافي، ومن هذا المنطلق فإن العمارة الإسلامية هي مجموع المبان والمنشأت المتواجدة في مدن الإسلام أو تلك المناطق التي كانت تابعة في يوم من الأيام إلى حاضرة الإسلام كالأندلس وصقلية .أما المجال الثاني، وهو التاريخي فإن تاريخ العمارة الاسلامية يمتد من القرن 7م إلى بداية القرن 19 م أي منذ ظهور الإسلام الى بداية القرن الذي سيطر فيه النموذج الغربي في جميع مجالات الحياة وفرض تصوراته السياسية والاقتصادية والفنية .

و يمكننا أن نحدد مفهوم أخر للعمارة الاسلامية في جملة من الأكال والطرز ويربطها ربطا وثيقا بها كالأقواس والقباب والباحات والمآذن والأواوين والمشربيات .[2]

كثر الجدل في تعريف **العمارة الإسلامية** ، فيتسائل "أرنست جروب "في مقدمته لكتاب ' العمارة في العالم الإسلامي ' هل هناك ما يسمى بالعمارة الإسلامية ؟ وهل نعني بذلك العمارة التي يقدمها المسلمون لخدمة الدين الإسلامي مثل المساجد

---

[1] وسام طاهر علي ، نصر الدين بوحساين ، **تأصيل مصطلحات العمارة الاسلامية (العمارة الدينية و المدنية أنموذجا)** ، مجلة الصوتيات ، المجلد 19 ، العدد02 ، 2023 ، ص247

[2] بلحاج طرشاوي ، **العمارة الاسلامية أصولها الفكرية و دلالتها الثقافية و البيئية من خلال بعض النماذج** ، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفنون ، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، الجزائر ، 2007، ص1

والمدافن والمدارس ؟ أن نعني بها العمارة التي نشأت في البلدان الإسلامية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يعني الإسلام في ذلك ؟ وإذا كانت الإسلامية ليست صفة تحدد قيمة دينية فهل يفهم من الكلمة أنها تحدد نوعا من العمارة يعكس من القيم الثقافية للحضارة الإسلامية ؟

إننا عندما نطلق صفة الإسلامية على العمارة فإننا نقصد بها عمارة إما منصوصا في القرآن الكريم أو في أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعند إطلاق صفة الإسلامية على العمارة يفهم بأن هناك عمارة غير إسلامية سواء استخدمها المسلمون أو غيرهم وهذا يجعلنا نطرح سؤالين هما : ماهو الإسلامي في العمارة ؟ وما الذي يجعل العمارة إسلامية ؟ [1]

أما "جريفر" فيؤكد على علاقة التقاليد والعادات بالمكان فيقول: " المقصود بالعمارة التقليدية هي العمارة المستمدة من طابع المكان والارض التي يتواجد بها المشروع للاستفادة من المواد المتاحة بالموقع بطريقة تستجيب لمحددات الموقع وظروفه البيئية ولا تخرج عن الاطارات والمواد المتاحة للمكان "

و بالنسبة لموزارت فقد توصل الى رأي مشابه لما قال : التقاليد تشكل صمام الأمان ومن خلالها تحتفظ الحضارة بتوازنها ، فبدون التقاليد لكانت رياح الطرز اعتباطية التغيير تهوى بنا في كل جهة .[2]

2/4 فقه العمارة الإسلامية :

يضبط الفقه الإسلامي عرف البناء ضمن عدة أحكام نذكر من أهمها :

1- **حيازة الضرر** : هو حق من حقوق الجار الذي بنى أولا ، الذي يمتلك عدة امتيازات يجب على الجار الذي يبني بعده احترامها ، وان حدث وقام الجار الحديث بأي شيئ من شأنه المساس بخصوصية الجار الألو ، يكون قد أضر به وبالتالي قد حازه الضرر ، وبذلك يكون القضاء لصالحه في حال رفعه لدعوى قضائية .

2- **حق الارتكاب** : حق ارتكاب أو حق الهوى، حق يبيح لشخص ما الانتفاع بالمساحة العلوية لمبنى ما، يتفاهم هذا الشخص مع الساكن السفلي ، سواء بالبيع أو التراضي ، للاستفادة من الفضاء العلوي والارتكاب فوق المبنى السفلي .

---

[1] شوكت محمد لطفي عبد الرحمن القاضي ، **العمارة الإسلامية في مصر (النظرية و التطبيق)** ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتةراه في العمارة ،التصميم المعماري ،قسم العمارة- كلية الهندسة جامعة أسيوط ، 1998

[2] وائل ابراهيم عاجل ، ص420.

3- **ضرر الكشف** : يحق لأي شخص الاحتفاظ بخصوصية عائلته ، وبالتالي لا يحق للجيران كشف هذه الخصوصية عبر فتح نوافذ مطلة على منزله .

4- **حق المسيل** : يحق للسكان استغلال مياه الأمطار وتجميعها، وهذا بنقلها من السطح عبر قنوات ، وبالتالي تفادي الإضرار بالمارة والمباني المجاورة عبر انصبابها .

5- **إحياء الموات** : الموات هي الأرض لا عمارة فيها ولا يملكها أحد، يكون إحياءها بالناء والحرث والزراعة وإجراء المياه فيها ، فطبقا للحديث النبوي : " العباد عباد الله ، والبلاد بلاد الله ،و من أحيا أرضا ميتة فهي له " ، يحق لأي شخص اسغلال أرض منسية والبناء عليها، حيث يساهم هذا العمل في اعادة تعمير المنطقة وز في التقيلي من المساحات المستعملة لرمي النفايات ، وبالتالي إلغاء الضرر بالنسبة للمباني المجاورة لهذه القطع الأرضية .

6- **حفظ الطريق** : لقد تعدت أحكام فقه العمران المنازل الى تنظيم الأزقة والطرقات ، كونها أساسية في الربط بين المنازل وبينها ، باعتبارها فضاء عموميا من الممتلكات العمومية باعتبار الطرقات والأزقة ، لا يجوز إنشاء أي بناء أو إنجاز أي عمل في ها من شأنه الإضرار بالمارة ، بل بالعكس يجب احترامها والمحافظة عليها بما يعرف بإماطة الأذى عن الطريق .

7- **سد الذرائع** : يقصد بسد الذرائع ، منع أي فعل محتمل من شأنه إلحاق الضرر بالناس مثل تعيين حراس على الدروب لحفظ النظام بها .[1]

3/4أنواع العمارة الاسلامية :

1-العمارة الدينية :

تمثل عبادة الله عز وجل الأساس في العمارة الإسلامية وما جاء به الدين الإسلامي من تعاليم وأركان سمحة، عبر عنها بناء المسجد الذي يعد مكان صلاة المسلمين وعبالدتهم ، فهو أول شيئ بناه المسلمون قبل أن يبنوا القصور أو القلاع أو المدارس، إلا ، رسالة المسجد لم تقتصر على الجانب الديني فقط بل كان بمثابة مدرسة للعلم والتربية وبرلمان الأمة تعقد فيه الانتخابات (البيعة) للخليفة وتدار فيه الاجتماعات السياسية والعسكرية كما في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم باالرغم من

[1] سامية بن قويدر ، **الفقه و العمارة في مدينة الجزائر في العهد العثماني** ، عدد خاص بالملتقى الدولي ' العلوم الإسلامية من الرصيد ا التاريخي الى التفعيل االحضاري ' مجلة البحوث العلمية و الدراسات الإسلامية ، المجلد 14 ، العدد4 ، ص677

بساطته، وكما تعبر منشآت أخرى عن العمارة الدينية على غرار المساجد وهي الأضرحة والترب والمقامات والمشاهد الي بها أجداث الأولياء .[1]

2-العمارة المدنية :

هي العمارة المعبرة عن حياة البشر اليومية المتعلقة بدورها الوظيفي والجمالي وهذا من قصور ودور وأسواق وحمامات ومدارس وخانات... يمارس فيها المسلم حياته الاقتصادية والالجتماعية والسياسية والفكرية، ويطور فيها حياته ويؤمن من خلالها وسائله المعيشية ولتوفير هذه المنشآت المعمارية الخادمة للانسان والتي تكون في المدينة كان لابد من الاهتمام بعامل الاستقرار الحضري من خلال توفر شرط الماء في سد حاجات الإنسان المعاشية والتخفيف من حدة المناخ ..أما الشرط الثاني فهو توفر الأمان من عاديات الطبيعة وعوارضها كالبراكين والزلازل والطزفان، والشرط الثالث هو تبادل الأشخاص والخدمات والسلع ويكون ذلك في الأسواق (الدروب)، مع العلم أن المدينة القديمة لا تحتوي ساحات لاجتماع الناس بل يكون اجتماعهم في صحن المسجد الذي يستوعب تجمعهم، مع تكاثف الأسواق بأنواعها حوله ، كما يعد الحمام مكان تجمع المسلمين بغرض تنظيف أجسامهم وللاهتمام بتوطيد العلاقات الاجتماعية والأواصر بينهم .[2]

3/4مصادر العمارة الإسلامية :

ان العمارة العربية الإسلامية الأولى لم تجد مناصا من التأثر بالعمارة القائمة في سوريا والتي تعود الى حضارتين عرقتين هما **الحضارة البيزنطية** و**الحضارة الساسانية**. و يجب أن نوضح أن هاتسن الحضارتين تشتركان بنسب واحد ، صحيح انهما تأثرتا بالفن الإغريقي الكلاسيكي إلا أننانعرف أن هذ الفن وبخاصة البيزنطي " مدين لآسيا ببناء القية والمخطط الإشعاعي والمفصص الذي يستعمل في الكنائس ولكن تأثير الفن الرافدي يتضح أكثر وبشكل مباشرة بموضوعنا في مغهوم الزخرفة واسلوب استغلالها . ، ولم يكن الفن الساساني إلا تجديدا لتقاليد الفن الفارسي القديم وهو فن رافدي في جذوره وملامحه ، كذلك فان الفن البيزنطي هو فن شرقي محض، وكما يقول مارسيه " فالفن البيزنطي مدين بآسيا أكثر بكثير مما يدين لبلاد الإغريق، وليس من

[1] وسام طاهر علي ، نصر الدين بوحساين ، مرجع سابق ، ص248

[2] نفسه ، ص248

قبيل المصادفة المحضة أن يكون المعماريان اللذان سيدا كنيسة القديسة صوفيا (ايسيدور وانتيموس) هما من مواليد الضفة الآسيوية ، وكان على القسطنطينية أن تشع على العالم المسيحي كله ' فن الإمبراطورية ' الذي ظهر في زمن جوستنيان ".[1]

4/4تأريخ العمارة الاسلامية :

إن القول بأن العمارة الاسلامية قد نشأت وتبلورت مع إنشاء المسجد الأموي مغالطة بالغة الخطورة وينبغي علينا أن ندرك الأهداف الكامنة وراءها، أنه لا يمكن أن نبدأ التأريخ للعمارة الإسلامية منذ هذا التاريخ ، فهذا يعني أننا نبدأ التأريخ لهذه العمارة بعد مرور ستة وثمانين سنة عن بناء أول مسجد في الإسلام، فلا شك أننا نهدر زمنا معتبرا. فيصرح " كريزويل" وهو احد المستشرقين الذين درسوا العمارة الإسلامية بأن في فترة الخلافة الراشدة كان هناك **فراغا معماريا**شبه كامل بحيث ان صفة عربي لا يصح استعمالها لااشارة الى العمارة الاسلامية ، ويؤكد بابا دوبو لونفسالامر في اعتقاده ان النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا الخلفاء ولا المؤمنون قد تصوروا وجود تعبير فني للعمارة خاص بهم ، وهذا يؤكد تأثير الحضارة البيزنطية في الشام على العمارة .[2]

و قد اعتمد هذا التاريخ الكثير منم العلماء والأثريين العرب فأغلبهم بدأ التاريخ للعمارة الاسلامية من فترة بناء المسجد الأموي، فيرى عفيف بهنسي ان العمارة الاسلامية تكونت في بلاد الشام، وهو حين يتحدث عن المسجد النبوي ، يذكر أنه كان مجرد سقيفة اقيمت على طرف من أطراف الصحن ، وهي مبنية من الإصان والطين مرتكزة على النخيل، فالمسجد الاول لم يحمل اي صفة معمارية، وهذا الرأس ينساق نحو فكرة الفراغ المعماري، بينما دلت النصوص النبوية على أن الناس كانوا يبنون بيوتا فخمة في المدينة المنورة ، وكانوا يبنون المساكن ذات الطابقين وأنهم كانوا يبنون بيوتا مرتفعة عالية ولا يعقا ان هذه الدور والمساكن كانت تبنى دون مراعاة أي تقاليد معمارية .[3]

يرى مالك شبل أن العالم الاسلامي لم يشهد على ظهور نقابات سرية للمعماريين كما حدث في الغرب، لبناء الكاتدرائيات، ففي الاسلام يعتبر بناء المساجد

---

[1] عفيف بهنسي ، **جمالية الفن العربي ،** عالم المعرفة ، الكويت ، 1979 ، ص124

[2] بلحاج طرشاوي ، **العمارة الاسلامية أصولها الفكرية و دلالتها الثقافية و البيئية من خلال بعض النماذج**، مرجع سابق ، ص6

[3] نفسه ، ص7

او اي مبنى ديني عملا مقدسا يرفع شأن من يشارك فيه ، وما نعلمه انه في العصور الكلاسيكية كانت جميع الصناعاتن الحرفية تتعاون لتخطيط وبناء المساجد وبعد اتخاذ القرار ، كان الامراء يمنحون صلاحيات واسعة لمعماري البلاط في جميع جوانب البناء، وقد استعانوا بأعلى مستويات المعرفة الفلكية لتحديد اتجاه القبلة بدقة وبناءا عليه تحديد اتجاه المحراب وقاعة الصلاة وحتى عدد وموقع المأذن .[1]

إن العمارة الإسلامية شكل من أشكال التعبير الثقافي ، حيث أنها عبرت عن مضمون **سوسيوأنثربولوجي**، فالعمارة تعتمد كغيرها على مضامين إنسانية خاصة، تعتمد في محتواها تعبيرات اجتماعية وبصرية ووظيفية ورمزية. ومن أجل ذلك كانت ولا زالت العمارة الاسلامية تنطوي على سوسيولوجيا خاصة بها .

ولقد غطت العمارة الإسلامية مساحة واسعة من المكان امتدت من آسيا الوسطى والجزيرة العربية شرقا إلى المحيط الأطلسي وجنوب أوروبا غربا وخلال فترة زمنية طويلة اختلفت فيها الأنماط المعمارية من مرحلة إلى أخرى ومن مكان إلى أخر .

5/4تطور العمارة الاسلامية وعلاقتها بالفن الاسلامي

والحقيقة أنه يصعب دراسة تاريخ عمارة العصور الإسلامية على انه تاريخ متكامل ذو مراحل متعاقبة يكمل بعضها بعضا، فليس هناك طراز معماري ثابت ومحدد يمكن وصفه بأنه يعبر عن الطراز المعماري الإسلامي بصفة عامة، ولكن ارتبط ذلك بكل من الزمان والمكان ، فقد ولدت هذه العمارة مع مسجد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في المدينة وهو الذي وضع الخطوط الرئيسية لكل المساجد ، ثم ترك الناس أحرار يبنون مساجدهم كيف شاءوا ماداموا محافظين على روح المسجد . وبخروج الإسلام إلى مختلف الأرجاء اتخذت عمارة المسجد وطرق إنشائه طابعها من الطرز التقليدية الموجودة بالأماكن التي انتقل إليها، فاختلفت الطبائع من بلد إلى أخر وليعبر عن شخصية المجتمع الذي وجد فيه .[2]

ذلك أن طبيعة وشكل الفن الإسلامي يختلف عن فنون الثقافات الأخرى سواء في شكله أو صوره وعناصره وعواملهو حتى في موضوعه ، فيركز الفن الإسلامي أكثر من غيره في مسألة اللون على عكس الفن الغربي الذي يهتم بالصورة (الأيقونة) أكثر ،

[1] ،malek chebel, **dictionnaire des symbols musulmans** ,p53.

[2] شوكت محمد لطفي عبد الرحمن القاضي ، **العمارة الإسلامية في مصر (النظرية و التطبيق)**، مرجع سابق ، ص27.

ونجد ذلك من خلال التقدم الإسلامي الذي مس جميع جوانب الإنسان، ففي هذا الدين تأثر كل شيئ بالنظام المقدس ،و لا فرق بين المقدس والغير مقدس فقط هناك تسلسل في الوصول إلى الإلهي ؛ وهذا التدفق مخفي في كل شيئ وهو واضح جدا في الفن الإسلامي الذي يمس الصناعات التطبيقية ، حيث التقنية والجمال يتكاملان في فن إبداعي ، يظهر جليا في نمط البناء .[1]

بالإضافة إلى قصور الريف التي تشهد على حياة الفخامة والأبهة التي تطلع إليها الأمراء الأمويون ، يظل أثر المباني وثراء الزخرفة جانبين هامين من جوانب العمارة الأموية، مما يعكس بأمانة الانفصال عن التقشف والبساطة التي كرّمها الخلفاء الأوائل.[2]

و بالاضافة الى أنه لايمكن لنا أن نفهم او ندرك الغايات والأبعاد الروحية والفنية لجماليات العمارة الاسلامية ، ولاسيما العمارة الاسلامية بدون معرفة الأسس الفكرية التي قامت عليها العقيدة الاسلامية التي يتلخص جوهرها في التوحيد المجرد المطلق . ومن هنا فالإبداع الفني والمعماري والاسلامي ، استلهم أفكاره من العقيدة الاسلامية ، ولهذا الإبداع وسيلة تواصل أساسية هي الكلمة باعتبار أن القرآن كلام الله وهو النص المقدس الوحيد الذي يقدم نفسه على انه كلام الله حصرا وبالكامل في حين أن الاناجيل ليست غير روايات متعددة لسيرة السيد المسيح .[3]

و لقد كان الفن البيزنطي مؤسسا على دمج عناصر مسيحية بعناصر اغريقية انسانية وطبيعية مع بعض ، هذه المفاهيم ترمز إلى الألوهية وتعكسها ، تبعًا للتمثيل النباتي من وجهة نظر غرابار ، يبدو مرة أخرى أن الفنانين المسلمين يستعيرون من الرسوم البيزنطية للسماء كما لو أن المسلم يفتقر إلى أي معرفة أو وصف أدبي لها. مثل الجوانب الأخرى للفن الإسلامي ، كان نتيجة المعرفة المتراكمة للبيئات والمجتمعات المحلية ، التي تضم التقاليد العربية والفارسية وبلاد الرافدين والأفريقية ، بالإضافة إلى الإلهام البيزنطي ،تم تأسيس العمارة الاسلامية على هذه

[1] Amineddin Salimi,The **Role and impact of religion on the Architecture of mosque and churches**,architecture faculty of neareast,The Turkish online journal of design , art and communication-TOJDAC april2016 special ed.p26.

[2] Brahim ben youcef ,Introduction a l'histoire de l'architecture bislamique ,

[3] حميد حمادي **التجربة الجمالية للفن الاسلامي بالجزائر**، ص108

العناصر. استخلص الفنانون المسلمون الدروس والأساليب من تجربتهم للقرآن ، وطوّروا منهجًا جديدًا للفن يتسم بالاستقلالية.[1]

ومما يذكر للعصر العربي الاسلامي نأسيس عدة مدن مثل الكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان.. غير أن تخطيطها لم يتبع نظاما هندسا بل كان على نظام المخيمات التي نتجت من أن العرب كانوا يقيمونها بجوار موقع له أهمية حربية مثل قلعة أو مدينة حصينة ، وبعد استيلائهم عليه كانوا يستبدلون الخيام بالبناء، وسنرى غير ذلك في العصر العباسي .

و من النقاط الحضارية المعمارية الهامة ذلك التقليد أو القانون المعماري الإسلامي الذي أمر به عمر بن الخطاب وإليه على مصر عمروبن العاص أن يراعي في بناء الدور والمساكن في الفسطاط إذا زاد ارتفاعها عن طابقين أن ترفع النوافذ في الطابق فوق الأرض إلى القدر الذي لا يسمح بأن يطل أحد من أهل الدار على جاره فيجرح حرمته ، حتى ولو كان المطل واقفا على مقعد .

و ذلك القانون لابد أن يكون قد اتبع في العالم العربي الإسلامي بأسره ومع مرور الوقت انبثق عنه ابتكار المشربيات لذلك الغرض ثم للتهوية ولأغراض أخرى كما ساعدت عليه أيضا فكرة الفناء الأوسط الذي أصبح تقليدا لا يمكن الاستغناء عنه في أي نوع من أنواع العمائر في العصر العربي الإسلامي ولكي تحيط به وحدات المبنى والمرافق الاخرى ، لتستمد منه الغنارة والتهوية بغير أن يتعرض أهل الدار والسكان لأنظار الغرباء [2]. وسيتضح فيما هو أتي م البحث أن عنصر الفناء اتخد بعدا سوسيولوجيا وبعدا رمزيا مع الوقت يرتبط أساسا بقداسة وطهارة الماء .

و قد اتضحت ملامح صريحة للطابع العربي الإسلامي للعمارة منذ تأسيس الدولة الأموية وامتداد الفتوح وإتمامها منذ أيام الوليد بن عبد الملك. ولقد ظهر التجريد في الفن الإسلامي كسمة عامة له، وتمثل الزخارف الإسلامية أحد طرق التعبير التجريدي في العمارة الإسلامية وقد استخدمت بشكل واسع يتسم بالنظام

[1] rabah saoud Introduction to muslim art , foundation for science technology and civilisation ;united kingdom, ,2004,p4.

[2] فريد محمود الشافعي ،**العمارة العربية الإسلامية : ماضيها و حاضرها و مستقبلها** ،دار النهضة العربية ، القاهرة ،ص9 بتصرف

والحيوية في المساحات الداخلية والخارجية للعمارة الإسلامية تحقيقا لهدف فني وروحي .[1]

تتبلور العمارة الدينية الموحدية بشكل مهيب في مساجد المكتبات في مراكش من حسن إلى الرباط وفي جيرالدا في إشبيلية. في وسط مئذنة الكتبية توجد غرف مقببة متصلة ببعضها البعض من خلال منحدر مركزي، وبدون درجات تتكرر نفس الترتيبات في جيرالدا في إشبيلية وفي برج حسن بالرباط، الجدران مغطاة بطبقة جميلة. أسمنت أصفر مائل للرمادي، لا يزال مستخدمًا في مراكش وينعكس عليه فيضان من الضوء، ينزلق عبر الخلجان الكبيرة في الجدار السميك. المنحدر يربط،

قبل القمة، إلى الدرج الذي يربط الفانوس. تتبع زهور الزهور والنخيل بعضها البعض في الديكور الزهري، القوي والراقي. في الطابق الأرضي ، توجد قبة مخروطية بسيطة على قرون على الطراز الإسلامي والمدجن ، بينما تحتوي الغرفة السادسة والأخيرة على أغنى قبة: قبة مثمنة الأضلاع مع الهوابط ، تشكل زخرفة هندسية رائعة. لكن ، في كل المئذنة ، لا يوجد شيء جديد حول الأسلوب والجاذبية الرائجة في المغرب العربي ، باستثناء النسب الكبيرة للبرج والفانوس والتناسق الأصلي للزخارف. الكتبية هي "الملاذ بامتياز لخلافة الغرب الذي كان على قدم المساواة مع (تيراس وباسيت) في النمط الجديد ، روعة مسجد قرطبة العظيم، الانطباع، عندما يدخل المرء إلى هذا المصلى الواسع مذهل. هذه المساجد الموحدية هي الأكثر كمالاً في الإسلام ". إنها غابة من الأعمدة حيث يعجب المرء بعظمة الامتدادات والأعصاب ، ونقاء الأقواس في مناظيرها اللامتناهية ، والتناغم السيادي للصحن الكبير ، المقطوع في فواصل واسعة بخط مزدوج وخط فاتح وخط داكن لأقواسها الكبيرة مع مقرنصات تحت قبابها الفخمة وسقوفها الخشبية العالية. في الجزء السفلي من المصلى المظلم ، تبرز البياض الناعم للمحراب، والعاج المصفر للمنبر، والكسور الباهتةالفسيفساء: انطباع قوي عن عظمة الهدوء. "مسجد قرطبة ، بالرغم من كبر حجمه ، لا يقدم نفس الوحدة المتناغمة" ، إلا أن العديد من عواصم الكتبية من أصل أندلسي. أربعة على وجه الخصوص، التي تدعم قوس المحراب ، تعود إلى الفن الأموي. لكن مصلى

[1] حسن محمود عيسى العواوده،**فلسفة الوسطية والتجريد في العمارة الإسلامية**،جامعة النجاح الوطنية ، أطروحة لنيل درجة ماجستار في الهندسة المعمارية ، نابلس ، فلسطين ، 2009 ،ص37بتصرف .

الكتبية لا يزال "متحفًا حقيقيًا لعواصم الموحدين التي يزيد عددها عن أربعمائة ، ولا يزال على حاله. مع عدد قليل من التكرار حيث "أعطت براعة الفنانين لنفسها العنان" ، أظهر فن السرادق ثمارًا لا ينضب لم يسبق له مثيل في الغرب الإسلامي ولن يُرى مرة أخرى أبدًا.[1]

مع انتقال عاصمة الإمبراطورية الإسلامية ، من دمشق إلى بغداد ، جاء النمط الجديد الذي كان سيشع ، مع العديد من الجوانب الجديدة ، وأطلق خلفية من تأثير بلاد ما بين النهرين.

تركز اهتمام العباسيين بشكل أساسي على بناء المدن ، بغداد ، سامراء.ظلت العمارة الحضرية مهمة للغاية ، فمن خلال المساجد والقصور حرص هؤلاء الأمراء على التعبير عن عظمة قوتهم. ومن أشهر المساجد نذكر جامع سمارة عام ٨٤٨. ومسجد ابن طولون في مصر ، وهكذا انتشر الأسلوب العباسي في مصر وإيران.[2]

5/ المدينة الاسلامية :

لقد أدرك المسلمون أهمية الظاهرة الحضرية في نر الدين الاسلامي ، اقتداءا بالرسول صلى الله عليه وسلم ، الذي بدأ بنر دعوته في مكة المكرمة ، ثم هاجر الى يثرب التي أصبحت تعرف بالمدينة ، فالمدينة كنمط حضري يسرت عملية انتشار الإسلام، مما كان له الأثر الواضح على المشهد الحضري للمدن القديمة من ناحية، وعلى المدن الجديدة التي اختطها المسلمون كالقيروان والبصرة والكوفة والقسطاط وغيرها .

و قد اقتبس العلماء جملة من الآداب والمبادئ من الشريعة الإسلامية ، ونادوا الى تطبيقها واحترامها نذكر منها على سبيل المثال إعطاء الطريق حقها من حيث السعة والوظيفة والآداب ، مما أدى الى تنوع سككها وطرقها ، وأزقتها بين العام والخاص ، وكانوا يعتمدون على الحديث النبوي الشريف **(لا ضرر ولا ضرار)** الذي يعتبر أحد الأحاديث الخمسة التي يقوم عليها الفقه الاسلامي ، وأصبحت قاعدة

[1] **L'Architecture Islamique dans les Mosquées Maghrébines ,**Par le Professeur Abdelaziz Benabdallah Revue: Al-Qods – N°3.**p5/p6**

[2] Brahim ben youcef , p47

عمرانية ، فتحت بابا واسعا في فقه العمارة الاسلامية ، وأثرت هذه القاعدة على حركية العمران .[1]

لقد اهتم بعض الباحثين بإبراز دور الإسلام في تاريخ التمدن وأثره على المدينة الاسلامية أمثال "لومبارد" الذي أشاد باهتمام الإسلام بالتمدن وازدهار التمدن الاسلامي مقارنا بعصور التمدن السابقة عليه ، وركزت " جانيت أبو لغد" على دور الإسلام في السيطرة على التميز الطبقي والتمايز الثقافي وقتقليل الأبعاد الاجتماعية بين الجاماعات المختلفة، ويقول " بينت" (إن الإسلام دين تمدن ، وله دور فعال في إعادة البناء التمدني الذي نراه متمثلا في المدن ، وإشارة إلى الربط بين المدينة والإسلام عرج على التعريف الفقهي للمدينة ، وأكد سبنسر على انسحاب السمة الإسلامية على المدينة الإسلامية من عصورها المبكرة حتى العصر العثماني ، وأكد على أن إنشاء المدن كان من مظاهر تمسك المسلمين بدينهم الفريد خصائصه .[2]

ومن الأكيد أن الجدال المنهجي حول المدينة العربية الإسلامية والمدينة العتيقة هو غني جدا لكن في نفس الوقت عقيم ، لأنه يبني انطلاقا من مرجعيات مختلفة ومن رمزيات اجتماعية ليست بالضرورة متطابقة وشرعية ، ذلك أنها تقوم على النقيض والتقابل ومحاولات الإسقاط النظري المبالغ فيه أو المغلوط إما للعدم تمكن الأجانب وحتى بعض النخب المثقفة من ملامسة حقيقة نمط عيش المجتمع ، وإما لكونه يبني على الخط trace والشكل forme وليس على طبيعة المجتمع . وفي معظم الحالات هناك جهل حقيقي لمنظومة الحياة الحضرية قبل الاستعمار .النتيجة أن المدينة الاسلامية قبل العربية والمغربية على وجه الخصوص طالها الكثير من التعميم والإسقاط الممنهج الذي لا يخلو من إيديولوجية بطبيعة الحال .[3]

و أن الطرح الصوفي فعلى مر العصور، تتحفظ الصوفية في موقفها تجاه العالم الخارجي. يتميز فنها باستخدام الرمزية الدينية ، مما يجعل الأفكار التي يرغب الفنان في التعبير عنها لا يسهل تفسيرها بدون الفهم المسبق للمفاهيم الفلسفية

[1] سميحة ديفل ، **أثر الاسلام في تنوع العمارة بالمدينة الاسلامية** ، المجلة الجزائرية للأبحاث و الدراسات ، المجلد 05_العدد01 ، 2022 ، ص685

[2] محمد عبد الستار عثمان ،**المدينة الإسلامية** ، عالم المعرفة ،الكويت ،1988،ص7

[3] محمد بنعتو، **الموروث الانساني-الهندسي أو التراث متعدد القيمة الرمزية و الدلالة** ، حالة مدينة العرائش (المغرب)،مجلة انسانيات ،العدد2012،42، ص3

الأساسية المتضمنة في محاولة لشرح الجانب الروحاني للتصوف يقول سيردا.ج.فير: "إن فعل الفنان الصوفي يتقبل كل شيء من حوله. والثاني هو" التعافي "الذي يصل إليه الفنان. حالة عقلية ، في أي مراقب وموضوع يتم ملاحظته يندمجان في كيان واحد. تتضمن هذه المرحلة الثانية من الإدراك القضاء على المسافة بين الإنسان ومحيطه ، وبالتالي قمع تصور الأشياء كأشكال خارجية وتغيير تصور الفضاء .الفرد ليس بالداخل ولا بالخارج ،بل هو مترابط بين الفضاء ، وبالتالي منغمس في الواقع. فقط بعد أن تتحقق هذه الحالة العقلية يمكن للفنان أن يبدأ عمله الفني.[1]

6/أنثربولوجيا الدار الاسلامية وتمثل المقدس

1/6خصائص الدار الاسلامية :

ان فهم ومعرفة التفاعل الذي يحدث بين الشكل المادي ومدلولاته الجمعية يكون له تأثير في بروز الرمز والذي يشير الى قيم ومعاني مشتركة فمجموعة الخصائص الادراكية الموجودة لدى الانسان وتركيبة المكان تكون متطابقة بين الصورة الذهنية المخزونة لديه وبين الحدث المكاني حوله وبما يؤدي الى التفاعل بين الانسان والبيئة وذلك من خلال اكتساب المعلومات عن طريق الادراك ليؤدي ذلك الى ظهور نوع من العلاقات المتبادلة.[2]

و لهذا فانه من الصعب الفصل بين العمل المعماري ووظيفته العملية والرمزية. فالانسان يتعامل مع العمارة على أنها وسيلة اتصال، فالمسكن مثلا لا يمكن أن يكون مجرد مأوى للحماية من العوامل البيئية التي لا يقوى على مقاومتها بل هو أيضاً يحتوي على جملة من التعبيرات الرمزية المعقدة التي تسد عددا من الاحتياجات النفسية للإنسان وذلك ما نلاحظه في الدر الاسلامية .

حيث ترتكز العمارة الاسلامية كما سبق لنا القول على التوحيد ، وهو المرادف للتجريد التي ضمنتها قواميس اللغة العربية، كما نجد أن التوحيد هو أصل مبدأ التجرد وهو في الفن والعمارة الاسلامية هو أساس مبدأ الوحدة وهي سمة أساسية في العمارة والمدينة الاسلامية. ان التجريد يهدف للسمو بالواقع وبلوغ الصفات المطلقة للخالق، فهذا ما يعبر عنه للوصول الى مق الجوهر، والتعبير عن اللاملموس،

[1] Religious symbolisme in islamic art , ibrahim m.o.abu A'mar, oussour al jadida_vol.7 n°27 ; october 2014

[22] وائل ابراهيم عاجل ، مرجع سابق ، ص

الغموض، الجاذبية ، وينقلك من المجرد الى الملموس ومن الملموس الى المجرد، إشارات ضمنية عن الآليات لتأويلها.[1]

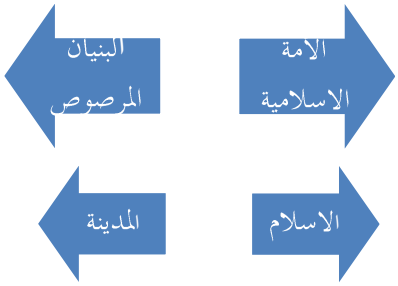
يعرض "نور الدين الزاهي" في عمله "المقدس الاسلامي " شرح لقدسية المجال ويركز على ما أعلنه "م.إلياد" في تزامن ميلاد القدسي والمجالي على اعتبار أن المجال كنظام ركون لايوجد إلا بتجسد المقدس فيه، بينما يضفي غياب المقدس عن المجال طابع الفوضى الوجودية، إن رؤية المجال من زاوية المقدس تقتضي إلى تقسيمه إلى مجال منظم ومنظم بالمعنى الأنطلوجي أي مجال يكتسي صورته ووجوده الفعلي، ومجال لا يحمل علامات واضحة هو أشبه بالوجود الأول للهيولى حسب التعابير الأرسطية وبسبب غياب حلول وتجسد المقدس فيه يفقد المجال خاصية الوجود الفعلي ويتحول الى مجال سردي بهذا المعنى يصبح المجال من حيث هو موجود منتميا لدائرة المقدس على اعتبار أنه يجسده . إن المجال ضمن هذا الإطار يصبح مقدسا مشخصا Un sacré Figuratif أي مرتبة من مراتب القداسة وشكلا من أشكال حضورها في العالم .[2]

1. بهذا المعنى، وكما شرح ذلك الأنثربولوجي "ج. بيرك "في عمله les strictures socials du haut atlas يصبح المجال من حيث هو موجود منتميا لدائرة المقدس على اعتبار أنه يجسده . إن المجال ضمن هذا الإطار يصبح مقدسا مشخصا أي مرتبة من مراتب القداسة وشكلا من أشكال حضورها في العالم، ويستقي حقل القداسة الإسلامي جزءا مهما من صوره وعلاماته واستعاراته من الحقل المجالي ،و يمكننا التوقف بهذا الخصوص عند الثلاث محطات يتم فيها تبادل العلامات بين المجال والمقدس :



[1] ، حميد حمادي ،مرجع سابق ص 110.

[2] نور الدين الزاهي ، مرجع سابق، ص32ص33.



إن استعمال مصطلح مجالي "دار" من طرف منظومة عقائدية يبرز لنا هذا التداخل الحاصل بين المجال والمقدس الاسلامي . فالدار بوصفها مجالا يتوفر ويحتضن عناصر قدسية توجد وراء حضورها كمصطلح داخل الحقل العقائدي الإسلامي وتحتضن الدار عنصر الوحدة والتوحيد إنطلاقا من أنها مجال موحد وموحد، وبفضل هذه الوحدة توفر عنصر التضامن لمكوناتها، وبلغة مجالية فإنها توفر تواصلا مباشرا وتعاضديا بين بيوتاتها إضافة إلى هذه العناصر ترتبط الدار الاسلامية بشكل مباشر بالسماء وذلك بفضل بهوها المنفتح مباشرة على مركز السماء والذي يعتبر مجالا دالا على الاستقرار والاطمئنان وبفضل هذه الخاصيات يمكننا اعتبار الدار مجالا قدسيا بإمكانه أن يشخص الخاصيات الجوهرية للمنظومة العقائدية .[1]

و منه نقول ان المعاني الرمزية تختلف طبيعتها وذلك حسب فهمها من قبل المتلقي واعتمادا على قيمة ثقافية واجتماعية ومكتسبة من خلال انتماءه للمجموعة ، وكذلك من خلال خبرته وتجاربه والتي تكون بمثابة مراجع يعتمدها المتلقي في فهم المعاني الرمزية المكانية .

و يمكن عمل تصنيف لأنماط الفضاءات بالاعتماد على المعطيات والوقائع المادية الفزيائية حيث يمثل كل منها حالة منفردة يلعب دور في تشكيل العناصر المادية الصلدة مثل اللون والشكل والملمس من جهة والترابط الثقافي من جهة أخرى، حيث أن الانسان يحتاج بطبيعته الى أماكن مستقرة ليربط بها ذاته وينتمي اليها، هذه الاحتياجات تمنح الفضاء المصمم محتوى معنوي وعاطفي وحضور رمزي والمكان يمثل فضاء محدد يمتلك روح تسمى روح المكان، وان العمارة تهتم بصياغة روح المكان وذلك لأن مهمة المعماري هو صنع فضاء يساعد الانسان على السكن .[2]

[1] نور الدين الزاهي ، مرجع سابق ، ص33

[2] Trancilk,Roger(Findinglost space) Teories of urban design,nostrand new York1986,p32

يتبين لنا مما سبق تتحقق رمزية الحالة المكانية من خلال تواجد المعاني في البيئة المكانية لأجل تقوية إحساس الفرد بالانتماء الى المجتمع والمكان وذلك من خلال توفير المتطلبات والاحتياجات المرتبطة بسيكولوجية الفرد من قبل البيئة المكانية كما يتبين لنا ان الرموز في العمارة تهدف لتحقيق الذات عن طريق مساعدة الفرد في تشكل قنوات للاتصال وان بنية الرمز في سياق مكاني تتحدد في تشكيل نظم للترميز بمعايير واطر السلوك الاجتماعي ، " حيث ان الموز تعمل على تقليص المعلومات المدركة في البيئة وهذا مؤشر على امتلاك البيئة الكثير من الرموز والمعاني كما ان الصور المعنوية الموجودة في ذهن الأفراد تعمل على توجيههم في البيئة المكانية من خلال استعمال مفاتيح حسية مستحلصة من البيئة ".[1]

"يؤلّف السكن صورة لعلاقة التمفصل بين الحاويات ومحتوياتها الرمزية، فلا معنى هنا للمقابلة بين السكن بوصفه فضاء ماديا قائما على تحويل هندسي وظيفي للمكان والسكن باعتباره معيشا ومتخيلا يرشح بالتمثلات والرموز، لأنّ عملية التحويل ثمّ الاستغلال تتمّ وفق نماذج ثقافية مستمدّة حتّى "و إن كان إنتاج الفضاء من قبل المخطّطين سابقا لتملّك الفضاء وتخصيصه في استخدامه اليومي" [2]

2/6 تمثل المقدس في الدار الاسلامية

في الدار الإسلامية (المجال) تحضر نفس الهندسة أي نفس الصرح المبني على خمسة أركان تتوزع هذه الأركان مجاليا في شكل نقطة مركزية يجسدها البهو المفتوح ، وهوامش تجسدها بيون منظمة ومرتبة حسب وظائفها ، أي حسب مدى اقتراب هذه الوظائف من أو بابتعادها عن مجال المقدس وفي أغلب الحالات تعلن النقطة المركزية عن ذاتها من خلال نافورة ماء ؛ حيث تلعب النافورة دور النقطة المركزية المقابلة لمركز السماء ، إضافة إلى حجبها للمركز حتى لا تطأه الأقدام أما أطراف الدار فإنها تتخذ صبغة مربعة أو مستطيلة ممحورة حول أربعة أركان موزعة بالتساوي انطلاقا من النقطة المركزية وبذلك تتساوى كل الاطراف /الاركان أمام تفوق وتميز المركز (الركن الخامس) ، ومن جهة أخرى تعتبر الأركان الأربعة حوامل فقط للركن الخامس المجرد الذي ينفتح البهو عليه ، وبالتالي يتشكل الركن الخامس من فضاء السماء

[1] وائل ابراهيم عاجللا ، مرجع سابقر ، ص411-بتصرف.

[2] روجي بيريناجي ، **"المسكن عالم تنشئة اجتماعية للطفل في المجتمعات المصنّعة"**،*كتاب أنماط تنشئة الطفل اجتماعيا*، طرابلس، الدار العربية للكتاب، تأليف جماعي، تعريب صالح البكاري،1984 ، ص.167

الذي يتربع فوق الأركان الأربعة مانحا إياها شكل قبة /نصف دائرة مستوية على ركائز أربعة .[1] ذلك أن الرمز الأعلى للاسلام هو الكعبة وهي كتلة مربعة معبرة عن العدد 4 رقم الثبات ، ويمكن للمسام انشاء عائلة مؤلفة من أربع زوجات ، والبيت العربي مخطط حسب الفكرة ذاتها / انه مربع ومغلق نحو الخارج .[2]

و من جهة أخرى تعتبر الأركان الأربعة حوامل فقط للركن الخامس المجرد الذي ينفتح البهو عليه ؛ يتشكل الركن الخامس من فضاء السماء الذي يتربع فوق الأركان الأربعة مانحا إياها شكل قبة/نصف دائرة مستوية على ركائز أربعة. إن تساوي الأطراف الأربعة في الدار المجالية يقابله في دار الإسلام (الدار العقائدية)تساوي جميع الموجودات أمام الركن الخامس 'الله'. أما الركن الخامس فإنه واحد وموحد بين الدارين على اعتبار أن الواحد لا ينقسم بل يتكرر فقط .

و يمكن اعتبار "وسط الدار" هو أصل السكن التقليدي ومنتهاه، ليس فقط من وجهة نظر معمارية بحكم أنّه يمثّل أساس تصميمه الهندسي، وإنّما أيضا من وجهة نظر سوسيولوجية وأنثروبولوجية نظرا لما يختزنه من كثافة علائقية وممارسات اجتماعية يومية واحتفالية، ولما يحيل عليه من مخيّلة وذاكرة تعكسان عمقه الأنطولوجي، فهو لساكنه خلوة ومعبد، وهو أيضا عالمه الحقيقي الحميمي المحبّب إلى جسده بفضل ما يسري فيه من أصوات وأضواء وظلال وروائح تجعل كلّ التجربة الجسدية مستثمرة .[3]

إن ولوج المجال دائرة القداسة هو الذي يسمح للدار بأن تتطابق من حيث هندستها المجالية / الرمزية مع الهندسة الرمزية للعقيدة ، وهو أيضا ما يمنحها طابعا مميزا إضافيا ، يتجسد هذا الطابع في أن الدار لا تكبر مجاليا ولا تصغر وإنما تتكرر فقط ، إنها بهذا المعنى تشبه الدائرة الفيتاغورية من حيث إنصغرها أو كبرها لا يؤثر بتاتا على اكتمالها كدائرة مقارنة مع باقي الأشكال الهندسية الأخرى، فالدار الإسلامية حيما تصغى لا تفقد من ماهيتها أي الشيئ ، بل يتقلص حجم بيوتها

[1] نور الدين الزاهي ، **المقدس الإسلامي** ، مرجع سابق ، ص34

[2] أنظر: فيليب سيرنج ، **الرموز في الفن الأديان و الحياة** ، مرجع سابق، ص452

[3] ماد صولة **سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار: قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي،**
p. 5-22 https://doi.org/10.4000/insaniyat.5227

وبهوها، أو حينما تكبر فإنها لا تفقد كذلك من ماهيتها أي شيئ ، بل تصبح دار بهوين وضعف البيوت ومن ثم تبقى هندستها الأصلية ثابتة ورمزيتها واضحة قائمة، حينما تكبر **الدار الإسلامية** ، وتتكرر وبدرجة عددية ملحوظة فإنها تتحول إلى **مدينة إسلامية** . 1 .

و بما أنّ المنزل هو عبارة عن كون مصغّرun microcosme ، فإنّه من الطبيعي أن يخضع للتقسيم والترتيب اللذين يتجاوزان التقطيع الهندسي والوظيفي تماما كمركز الكون الذي يسعى إلى التماثل معه، لكن على أساس الانتظام حول نقطة تختزل قعره الأنطولوجي فضلا عمّا يتدفّق على سطحة من ممارسة سكنية. ووسط الدار هو المركز بمختلف المعايير، فهو من الناحية الهندسية ساحة غير مسقوفة تفتح عليها جميع الغرف بما في ذلك تلك التي تقوم بالطابق العلوي، وانطلاقا منه يصبح التمييز بين الوحدات السكنية قابلا للإدراك" فتعبّر الأبواب المستقلّة عن انفصال الغرف وتفرّدها، لكن، وفي الوقت ذاته، انطلاقا من وسط الدار تتأكّد الوحدة الفضائية للمنزل كلّه بما يتيحه من تساند وتواصل معماري بينها حتّى أنّها لا تبدو إلاّ كامتداد لبعضها البعض.

أمّا من الناحية الاجتماعية فهو بمثابة المجال الذي تنتظم فيه الأنشطة الجمعية، إذ أنه ملتقى لشتى الأعمال المنزلية اليومية والممارسات الاجتماعية الاحتفالية، بما ينأى بنا عن التقسيم الفضائي للأنشطة فضلا عن التقسيم الجنسي الصارم. فنحن حيال فضاء مفتوح منطلق دون حواجز يضطلع بوظائف متعدّدة بعضها يرتبط تقليديا بوسط الدار كالنظافة والغسيل، وبعضها الآخر ملحق به كالسمر والترفيه ولعب الأطفال وتعاطي بعض المهارات النسائية من فنون التطريز والحياكة ونحوهما، وهو ما ينمّ عن وجود نمط دينامي من الممارسة السكنية يطغى عليه التعدّد والتنوّع الوظيفيين، وإلغاء لأشكال الفصل على أساسي الجنس والسنّ لا تسمح به الغرف المستقلّة بذاتها هندسيا ووظيفيا، لكنّ ذلك لا يعني نزوعا نحو الفوضى، فثمّة

[1] نور الدين الزاهي ، **المقدس الإسلامي** ، مرجع سابق ،ص35

"تنظيم يرتبط بتوزيع الأنشطة إلى أشياء نظيفة وأخرى وسخة، وبالحياة المجموعتية Communautaire وبتقنيات الجسد"[1].

7/أزمة المدينة العربية :

في مطلع الألفية الثالثة تغيرت ملامح المدينة العربية ، ووجدت نفسها في مواجهة تحديات كبيرة تتمثل في نقص معرفي متراكم، ظهرت ملامحه بشكل حاد مع انتشار تقنيات الاتصالات والمعلومات الحديثة، إن المدن في الوقت الحالي تشهد تحولات كبيرة من حيث الشكل الفيزيقي والتوسع العمراني والامتداد المكاني ،فإذا كانت المدينة عقب ظهور الثورة الصناعية قد تحولت الى بنية ونمط يختلفان جذريا عن مدينة ما قبل الصناعة، فإن المدينة الحديثة بدورها تختلف أيضا اختلاغفا كبيرا عن مدينة الثورة الصناعية .[2]

لا يمكن فهم أزمة المدينة العربية ، دون فهم تحولات المدينة الغربية ، ومع **ميثاق آثينا** وظهور **النموذج الوظيفي**، حيث ينفتح هذا الاتجاه بحرية على العقل في إعداد نماذج البناء ، فهو يشبه البشر بالنحل في تشييده لخلايا هندسية كمساكن له ، كذلك المعابد والمدن والمساكن هي أيضا خلايا من النوع نفسه ، غير أنها ذات أبعاد إنسانية ، لقد تبنى هذا التيار النمط الموحد في التصميم بناءا على رؤيته الفلسفية إلى فن العمارة القائم على مبدأي الوظيفة والحاجة ، يحيث يفصل بدقة وعناية مناطق العمل عن مناطق السكن ، وهذه الأخيرة عن مناطق الترفيه ، وكل منطقة من هذه المناطق تنقسم هي الأخرى الى مناطق صغيرة مصنفة ومرتبة ، فكل نشاط إداري ، صناعي أو تجاري يأخذ حيزا خاصا به ، ويدعى هذا الترتيب والتقسيم بالتنطيق zoningظهر هذا الاتجاه بعد الثورة الصناعية في أوروبا في القرن الثامن عشر بسبب الأزمة التي تعرضت لها المدينة الأوروبية جراء هجرة اليد العاملة من الأرياف الى المدن ، وتعرضهم للأمراض الناتجة عن التلوث، بالاضافة الى تراكمهم في أماكن هي من الأقبية أقرب منها الى المساكن، حيث هي مظهر خاص للأزمة الشاملة للمجتمع الرأسمالي، ومن هنا جاء التفكير التفكير بالنسبة للاتجاه التقدمي الوظيفي إلى طرح مفهوم المدينة العمودية كحل للأزمة التي عانت منها المدينة الصناعية ، من خلال

[1] ماد صولة ، المرجع السابق ،ص10

[2] رحاب مختار ، مرجع سابق ، ص124

بناء عمارات مرتفعة في مكنتها استيعاب اليد العاملة داخل مساكن وظيفية تلبي حاجات الإنسان الأربعة التي أشرنا إليها سابقا .[1]

ان من وراء مظاهر أزمة المدينة العربية المورفولوجية والوظيفية والاجتماعية عللا باطنة يستوجب تحليلها ابتكار مفاهيم مفسررة أهمها ' أزمة التحديث والتخطيط' وأزمة المناهج والمقاربات المركزية والقصور عن تفعيل المخططات واستشراف ومواكبة التحولات والتحكم في نمو فضاءات مورفولوجية واجتماعية مجزأة ومنشطرة يعوزها التجانس والتكامل ، رغم مظاهر الحداثة والحوكمة والمجتمع في البلاد العربية _ البحث في نماذج وقيم التخطيط الحداثي التي انبتت عليها خبرات النخب التخطيطية، شعوريا أو لا شعوريا ، وتفكيك اوتوماتيزمات الخطاب الحداثي والتقني المكتفي بذاته، المنقطع عن الواقع ، في ما يشبه حالة انفصام سكيزوفريني Schizopherenic dissociation جعل المدينة العربية مدينتين :

مدينة مأمولة في مخيلة المخططين وأصحاب القرار ، ومدينة لالواقع الحية المنبثقة عن التحولات والقوى الاجتماعية والاقتصادية .[2]

بعد استقلال الدول العربية و الاسلامية ظهرت حركة ديموغرافية واسعة جعلت من هذه الدول تتبنى نمطا معماريا جاهزا لمواجهة الحاجة الملحة التي فرضها هذا الحراك الديمغرافي ، أودت على حد تعبير البهنسكي : " بالمستهلك العربي الى التخلي عن هويته وتقاليده وحاجاته الروحية والمادية، لأنه لم يشترك في عملية التصميم .

تتقاسم المناطق العربية العديد من الخصائص المشتركة على المستويات الثقافية والتاريخية فأغلبية السكان تمتلك تراث عربي إسلامي امتزج على مدى المئات من السنين مع مختلف الحضارات ، فدول منطقة الخليج مثلا تتميز بظروف مناخية حارة ومتشابهة إلى حد ما، مع اختلاف في الرطوبة والطبيعة في الصحاري ، ولقد أنشأ سكانها مستوطنات قامت على البحر ، وأظهرت أشكالا معمارية ومواد بناء متشابهة تطورت من الميناء بسبب نشاط كثيف للبحارة المتمثل في الصيد والبحث عن اللؤلؤ ، وصناعة المراكب مرورا بمجلس الشيخ الحاكم الى السوق الرمكزي المسقوف،

[1] **باشا حاج محمد** ،مرجع سابق، ص21

[2] معاوية سعيدوني ،**أزمة التحديث و التخطيط العمراني في الجزائر جذورها ، واقعها ، آفاقها** ،مجلة عمران ، العدد16 المجلد 4 ، قطر ،2016 ، ص7

وبالقرب من الطرق الرئيسية للتجارة ، أو بمحاذاة الواحات أو الوديان ، وكانت مدن الخليج مقسمة إلى أحياء سكنية مميزة بحدود عرقية وأسرية ، وتركزت هذه الأحياء المسماة في الخليج بالفرجان حول مساجد الأسر والأسواق .[1]

في النصف الثاني من القرن العشرين ، والتي تزامنت مع السنوات الأخيرة من الفترة الاستعمارية ، التي عرفت اطلاق سياسة عمومية لتنمية الصناعة في الحواضر الكبرى ، وقد ارتبط هذا النوع من التخطيط العمراني بفكرتين أساسيتين هما :

أولا : العمل على برمجة مشاريع صناعية وسكنية كبرى لم تكن معهودة آنذاك ، من حيث الكم والكثافة في النماطق المحيطة بالمدن الكبرى، من دون الاعتبار المطلوب للإمكانات الطبيعية للمجالات المعنية وقدرتها على استيعاب التوسع المبرمج ،و تزامنت برمجة المشاريع السكنية مع إعطاء الأولوية لإقامة صناعات كبرى باعتبارها محركا للتنمية يعيد تشكيل البنية الاقتصادية للمدينة، وذلك في ظل إعطاء الأولوية للأبعاد الاقتصادية على غيرها من الأبعاد خاصة منها المورفولوجية للمدينة .

ثانيا : اعتماد التجزئة الوظيفية والمورفولوجية للمجال الحضري ، بحيث يتم إقرار " مناطق zones متجانسة تغلب عليها وظيفة واحدة ، ويسود فيها خطاب معماري موحد .

و من الناحية النظرية يرتبط هذا النوع من التخطيط العمراني بما يعرف بالمدرسة الوظيفية école fonctionnaliste التي تنظر الى المدينة نظرة تقنية بحتة ، فتعتبرها ظاهرة يمكن التحكم في بشكل آلي ، حيث يتم البحث عن الاختلالات الوظيفية بهدف وضع مخططات لتصحيحها وجعل المدينة أكثر فاعلية وظيفيا واقتصاديا ، وتبعا لذلك تكون أنواع المباني وتنظيمها والأحياء وطرق المواصلات وتوزيع الوظائف كلها في خدمة الهدف الرئيسي، وهو تحقيق أكبر درجة من النجاعة والسيولة في التنقلات والتبادلات والإنتاج الصناعي وسوق أراضي البناء والمساكن والقوى العاملة .

و بحجة ذلك يقسم المخطط العمراني المدينة إلى وحدات يتم التحكم في تطورها عن طريق النظم الإدارية والمعايير الكمية والقوانين الملزمة ، وهذا ما يؤدي بدوره إلى توحيد أشكال السكن وصورة المدينة عموما، والى توزيع السكان والوظائف في مناطق مختلفة تربط بينها شبكات نقل تسمح بالتنقل اليومي لليد العاملة . هذا ونظرا الى

[1] **باشا حاج محمد** ، مرجع سابق ، ص51

الاعتماد هذا النوع من التخطيط العمراني على البرمجة الكمية وإغفاله الجانب الشكلي والأبعاد التراثية للمدينة والمقاييس التخطيطية الصغرى وارتكازه على مخططات تنجزها مكاتب دراسات تقنية مركزية لا تأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات المحلية . فعادة ما يوصف بالتخطيط البيروقراطي .[1]

ويجب التفريق بين الوظيفية كمدرسة في العمارة الحديثة وبين الوظيفة كمفهوم أساسي في البناء، فالوظيفية هي تيار ولد من رحم العمارة الحديثة، وهو يعني ببساطة أن شكل العمارة وجماليتها وكل جوانبها يجب أن تنطلق من الاعتبارات الوظيفية، فكلما كان البناء وظيفيا يؤدي دوره الوظيفي على أكمل وجه كانت العمارة ذات معنى، ويعتبر الشعار الشهير: الشكل يتبع الوظيفة أبرز تعبير عن هذه الحركة .[2]

8/تطور العمران في الجزائر :

شهدت الجزائر على مر تاريخها العديد من السلالات الحاكمة والتي انبثقت من مختلف الحضارات وما الى ذلك من الفتوحات التي خلفت من ورائها أشكالات متباينة من المعالم الأثرية ومختلف المظاهر العمرانية ، وهي الشواهد التي تعتبر الى حد كبير كذاكرة جماعية تعز انتماء الأمة وتربطها بماضيها .

و من أبرز ما خلفه الاحتلال الروماني للجزائر تقريبا ما بين 42ق.م حتى 297م، حسب الدراسات التاريخية، حيث تتجلى في مختلف المدن الأثرية وما تحمله من معالم تاريخية على غرار: المسارح والحصون والفوروم ..، والتي لا تزال كشواهد معبرة عن العطاء الحضاري والإسهام الإنساني خاصة وأنها تكاد تشمل مختلف مناطق الوطن .[3]

[1] **عمار سعيدوني** ،مرجع سابق ، ص11

[2] Tafui , M**odern architecture**,HarryN, Abrams,Inc,New York,1979.

[3] تركي حمزة ، **العمارة و أزمة الهوية في الثقافة العمرانية المحلية** ،مرجع سابق ،ص3
https://www.researchgate.net/publication/356912176



الشكل 01: مدينة تيمقاد الجزائرية1

1/8العمارة أثناء الفترة الفينيقية :

أسس الفينيقيون حضارة كبيرة في شمال افريقيا كانت عاصمتها قرطاجة ، وضمت تونس وأجزاء من سواحل الجزائر والمغرب .، وقد كشفت الآثار بقايا عمران هذه الحضارة في العديد من المدن الجزائرية نذكر من بينهم "هيبون" أي عنابة ، و"صلداي " أي بجاية و"إجيلجي"أي جيجل و"يول" أي شرشال وروسيكادا أي سكيكدة وتيبازة و"موريسطاقا" مستغانم و"ايكوزيوم" اي الجزائر ، والتي أنشأ فيها الفينقيون مرسى للسفن لميز موقعها ، وتوسعت المدينة في الجانب المستوي المحاذي للبحر ، والقريب من الميناء كما هو طابع المدن الفينيقية .[2]

[1] https://al-ain.com/article/timgad-algeria-romanian-civilization

[2] علي عبد القادر حليمي ، **مدينة الجزائر نشأتها و تطورها قبل 1830** ، دار الفكر الإسلامي ، ط1 ، الجزائر ، 1972 ، ص184

2/8 العمارة الجزائرية في الفترة العثمانية :

ان الحديث بالتسلسل عن تاريخ العمارة يقودنا بالضرورة الى تلك الشواهد التاريخية للفترة العثمانية والتي لا تزال قائمة لحد الآن ، مواجهة بذلك مختلف التأثرات والظروف التي من شأنها الإنقاص من جمالية ورونق هاته العمائر.

لقد عرفت الجزائر خلال الفترة الأولى للوجود العثماني رخاءا اقاصاديا نتيجة مداخيل عمليات القرصنة ، وانعكس هذا الرخاء على الجانب العمراني ، ما ساهم في بناءالكثير من المنشآت سواء الدينية او العسكرية ، أو القصور والمنازل ونواحيها ، فقد خصص الحكام وكبار التجار والطبقة الغنية أموالا معتبرة لتشييد المنشآت الدينية والصرف عليها كأوقاف الزايا والمساجد والأضرحة ، وفي أوقات ازدهار التجارة تم جلب مواد البناء الرفيعة المستخدمة في بناء المنازل والقصور من الخارج ، كالمرمر والزليج وذلك من إيطاليا واسبانيا وهو لندا.[1]

لقد كان لدخول أرباب المهنة من العثمانيين الجزائر (1514م) الأثر البالغ على تغير الهوية المعمارية والنمط المعماري للمدينة في المدن الكبرى على وجه الخصوص ، حيث غلبت اللمسة العثمانية على مختلف المباني الرسمية وغير الرسمية ، هذا على ضوء ازدهار فن العمارة العثماني آنذاك وتفوق المعماريين في إيجاد تقنيات حديثة في تصميم المباني وكذا خصوصية جمالية العمارة العثمانية التي واكبت عناصر الفنون الإسلامية وطورت تقنيات إخراجها بلمسات معاصرة .[2]

و تمثل العمران العثماني في المجالات الدينية ، والعسكرية ، والمدنية ، فوحدة الدين الإسلامي بين العثمانيين والأهالي شجع العثمانيين على المساهمة في بناء المساجد ، مثل مسجد علي بتشين 1622م ، وجامع كتشاوة 1612م ، والجامع الجديد 1660م ، الذي يعد أكثر الأمثلة على الفن العمراني العثماني بفضل قبته الكبيرة على نسق مساجد الأناضول ، إضافة الى المساهمة في بناء الأضرحة مثل ضريح عبد الرحمان الجيلالي الذي أعيد بناءه عام 1697م .[3]

---

[1] عبد العزيز محمزد لعرج ، **الزليج في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الطبعة الأولى ، الجزائر ، 1990 ، ص16

[2] تريكي حمزة ، مرجع سابق ، ص5

[3] خالد قويرصات ، خالد ميمون ، مرجع سابق ، ص33



الشكل 02: مسجد كتشاوة بالجزائر العاصمة.

3/8تأثير النمط الأندلسي على عمارة المدينة الجزائرية :

يمكن القول في البداية أن من أهم مراحل تاريخ العمارة العربية الإسلامية جاءت بعد وقوع حدثين حضاريين كان لكل منهما تأثيره على الاتجاهات المعمارية في العالم العربي الإسلامي .و يتمثل أحد الحدثين في فرار آخر الأمويين وهو عبد الرحمن الملقب بالداخل إلى الأندلس ، وتأسيسه للدولة الأموية الغربية فيها ، وهو الذي أنشأ مسجد قرطبة الذي بدات به أولى مراحل نضج العمارة العربية الإسلامية في الأندلس . والحدث الثاني انتقال قاعدة حكم الأمويين من دمشق الى بغداد الحضارة الجديدة مع العباسيين

و قد شكل الأندلسيون طائفة مهمة من المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني ، وقد بدأت هجرتهم للجزائر قبل الدخول العثماني ، وزادت بمجيئ العثمانيين ونجدتهم لهم ، والحماية التي كانوا يوفرونها لهم ، وتركت هذه الطائفة أثرا بارزا في المجتمع الجزائري في عدة مجالات من بينها العمران ، حيث شهد العمران بفضلهم نموا ملحوظا لم تعرفه الجزائر منذ العهد الحمادي ، وقادوا نهضة عمرانية تمثل في إنشاء مراكز حضارية جديدة ، وإعادة بناء بعض المدن والقرى التي أصابها الاضمحلال منذ مدة كبيرة ، مثل تنس ودلس وشرشال التي عرفت ازدهارا عمرانيا بعد أن قصدها معهاجروا غرناطة وقدرت عدد منازلهم باثني عشر ألف منزل .[1]

[1] ناصر الدين سعيدوني ، **مظاهر التأثير الإيبيري و الوجود الأندلسي بالجزائر** ، البصائر ، الجديد للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2013 ، ص19

و كغيرها من المدن العربية ذات الطابع الأندلسي يمكننا الخروج ببعض الملامح التي تميز المدينة العربية " الأندلسية" وهذه المدينة تقوم على المكونات التالية : المسجد ، والأسواق ، وأسواق الغلال والقيساريات والقصر أو القصبة ، والشوارع ، والدروب وتدخل كل تلك العناصر في مساحة من الأرض لها سياج جيد يتخلله أبراج ، وهذه هي المدينة بمعناها الكامل ؛ ثم أخذت تنمو مع مرور الزمن من خلال أحياء خارج الأسوار ، أو ما يطلق عليه بالربض ؛ وكلما إزداد حجم المدينة زادت مكوناتها ، وزادت مساحة المسجد الجامع الذي يجتمع فيه المسلمون لأداء فريضة الجمعة ، كما أن المناطق المحيطة بالرقعة العمرانية مليئة بالحدائق والمنيات والقصور التي تتخذ للإقامة والزوايا وأماكن الرباط ràbitas ، بالإضافة إلى المقابر الكائنة داخل الأسوار وخارجها وكلها من المكملات الحقيقية للمدينة ، غير أن ما كان يميز المدينة عن الأرباض والأجزاء المحيطة بها يتمثل في المسجد الجامع فهو بالإضافة إلى كونه دار العبادة يتخذ مكانا للتعليم ، سواء العلوم الإجتماعية أو السياسية .[1]

و استطاع المورسكيون الأندلسيون إدخاال القرميد الى العمارة الجزائرية لتغطية أسقف البنايات بدل السطح التي كانت سائدة قبل مجيئهم ، فأصبحت المدن التي استقروا بها كمليانة وشرشال تختلف عن المدن القريبة منها في طابع البناء.[2]

ومن بين التأثيرات المعمارية نجد **الأسكوب الموازي** لحائط القبلة مع البلاطة العمودية على المحراب والتي يتقاطع كلاهما أمامه محدثا فراغا مربعا غطي بقبة وذلك باتساع يفوق بقية البلاطات الأخرى ، جعل المستشرقين والدارسين الغربيين لعمارة المساجد يطلقون عليها التخطيط ذي شكل حرفT اللاتيني، والذي اننتشر بالأندلس حيث نجده بجامع قرطبة، لتتجلى مظاهره بصورة قوية منذ العهد المرابطي، واقتبس بصورة واعية أنظمتها المعمارية والفنية، وهو ما نشاهده في تخطيط بيوت الصلاة في مساجدهم بالمغرب الأوسط كجامع الجزائر وجامع تلمسان.[3]

---

[1] باسيلو بابون مالونادو، **العمارة في الأندلس عمارة المدن و الحصون** ، تر:علي ابراهيم منوفي،ص22

[2] خالد قويرصات ، خالد ميمون ، **العمران في الجزائر خلال العهد العثماني** ، مذكرة مكملة نيل شهادة الماستر في التاريخ تخصص تاريخ حديث و معاصر ،كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية ، جامعة غرداية ، 2017-2018م.

[3] موشموش محمد ، **أثر عمارة مسجد قرطبة على عمارة المساجد المرابطية بالمغرب الأوسط القرنين الخامس و السادس للهجرة** ، مجلة قبس للدرايسات الانسانية و الاجتماعية ، المجلد 03 ، العدد01 ، 2019 ، ص278

4/8 الاستعمار و أزمة الهوية العمرانية :

يبدو تأثير الهوية العمرانية في الجزائر جليا خلال الفترة التي تلن الانتداب االعثماني بالجزائر (بعد 1830) ، أين عرفت الجزائر وجها جديدا عرف بالعمارة الاكولونيالية، التي جاءت كرد فعل مباشر عن ازدهار وانتشار العمارة العثمانية والمحلية على حد سواؤ ، وهو ما يتجلى من خلال جهود السلطات الفرنسية آنذاك والتي كانت ترمي الى طمس الهوية عن طريق هدم المعالم التاريخية للمدينة الجزائرية واستغلال فضائها لتشييد منشآت ذات طابع أوروبي فرنسي ، ومنه إنتاج ومحاولة لفرض هوية جديدة على الساكنة .[1]

و من أجل تفكيك البنية ا اجتماعية للمجتمع الجزائري القائمة على أساس العلاقة بالأرض الزراعية وإضعاف النظام الاجتماعي بهدف استملاك الأراضي الفلاحية قام الاستعمار الفرنسي أولا بدراسة طبيعة الملكية وتشخيصها كمرحلة أولى ، ثم محاولة تمليك هذه الأراضي للمستعمرين كمرحلة ثانية . وكان الأمر صعب بسبب عجز المستعمر عن خرق نظام أراضي العرش القائمة على الملكية المشتركة ، ومنهخ عمل على ايجاد نظام قانوني يمكنه من استملاك هذه الأراضي وكان الأمر كما يلي :

- أولا : مصادرة الأراضي المملوكة للادارة التركية ، كمصادرة أملاك الداي وذلك بتاريخ 08-09-1830 ، ثم مصادرة املاك الباي بقسنطينة، ثم تلاه أمر آخر بتاريخ 01أكتوبر 1844 أضفى فيه الاستعمار الصبغة القانونية على عقود التملك التي منحت للمعمرين الكولون.
- ثانيا : تمثلت في قانون 16-06-1851 المتعلق بتأسيس الملكية في الجزائر : قام الاستعمار الفرنسي بدلراسة ةالملكية العقارية العروشية وتصنيفها ضمن باقي أصناف الملكية والاعتراف بها ، وتنظيمها في المادة 11 منه في الباب المتعلق بالملكية الخاصة .
- ثالثا : صدور قانون سيناتوس كونسيلت في 12-04-1863 والذي تضمن تجزئة أراضي العرش الى وحدات عقارية لتسهيل عملية التصرف فيها ، ومنه تحولت أراضي عروشية واسعة الى ملكيات فردية لتمكين المعمرين من استملاكها

[1] تريكي حمزة ، مرجع سابق ، ص7

والاستقرار بها ، وهكذا تسنى للاستعمار تفكيك الرابطة العائلية القوية القائمة على الملكية الجماعية للأرضالزراعية .

- رابعا : تم فرنسة كل القوانين المنظمة للعقار في الجزائر ، من دون اعتبار للأحكام القانونية او الأعراف السائدة آنذاك ، وعرف هذا بمشروع **فارنييه** 26 جويلية 1873، وقد نصت المادة الأولى منه الى أن " تأسيس الملكية العقارية بالجزائر وحفظها ، والانتقال التعاقدي للملكيات والحقوق العقارية أيا كان أصحابها، تخضع للقانون الفرنسي .[1]

في هذا الصدد ترى المعمارية والمؤرخة 'سامية هني' وهي أستاذة بجامعة كورنال الأمريكية في كتابها المعنون Architecture De La Contre-Révolution (عمارة الثورة المضادة ... الجيش الفرنسي في الشمال الجزائري) بأن هاته الخيارات المعمارية حملت وراءها أهداف سياسية ذات دسائس عنصرية، و هي التي أثرت على العائلة الجزائرية ومنه خلق عدة مشاكل اجتماعية، لعل أهمها تشييد المنازل الضيقة التي تفتقر في كثير من الأحيان الى الضروريات.

و يقول أبو القاسم سعد الله : "اما القصور والفيلات فقد عرفت منها الجزائر نماذج جيدة تميزت بالطراز العربي الاسلامي الذي انتشر في المغرب العربي والأندلس ، ومن ميزات هذه المباني 'الدنيوية ' هو الراحة النفسية والستر والهدوء وراحة العين وجمع الشمل العائلي والتمتع بجمال الطبيعة' ما يؤكد مرة أخرى على مساعي السلطات الفرنسية قي التضييق على سكان المستعمرة من خلال التحكم في أشكال وتصاميم العمائر الجديدة ، ومنه حصرهم في مناطق معينة بعيدا عن مساكن المعمرين ، ما من شأنه خلق صراعات طبقية وفرض ضغوط ومشاكل نفسية على الفرد .[2]كانت علاقة المجتمع الجزائري بالأرض الفلاحية من القوة بحيث لم يستطع الاستعمار الفرنسي من تفكيكها، وكما كانت الأرض تنسج خيوط التناغم والانسجام على مستوى الريف، كانت المدينة أيضا تحيك أواصر التوازن، بل التماهي بين المعمار على بساطته، في علاقته مع الساكن الجزائري لكن الاستعمار بإرباكه لهذه العلاقة المتوازنة أحدث نقطة فصل منعت من إمكانية تواصل الموروث الثقافي بين الأجيال

[1] باشا حاج محمد ،مرجع سابق ، ص60

[2] تريكي حمزة ، **العمارة و أزمة الهوية في الثقافة العمرانية المحلية** ، مرجع سابق ، ص8

من جهة، و بين أية فرصة للتثاقف مع ما كان يتحرك في أفق المجتمع الجزائري ورغم كل شيئ حافظ المجتمع الجزائري على بنيته المتماسكة كما أشار بيار بورديو.[1]

8-تبعات الإنتاج المعماري الغربي بالجزائر :

استرجعت الجزائر سيادتها المسلوبة أخيرا، وقد بدت عليها أثار الوهن والإنهاك ، فالبنية التحتية تكاد تكون متهالكة بسبب مخلفات الحرب والظروف اقتصادية المتداعية أيصا، غداة انسحاب فرنسا من الجزائر لم تترك خلفها الا ثقافة كولونيالية .

سعى الاستعمار الفرنسي إلى طمس هوية المدينة الجزائرية بعدد من الإجراءات كتحويل المساجد إلى كنائس أو مستشفيات أو إصطبلات ، و لاتزال هذه المدن تعاني من مخلفات ذلك إلى وقتنا الحالي ، فمثلا و بعد استرجاع الجزائر لاستقلالها ، باشرت السلطات العمل بنفس القوانين الموروثة عن الاستعمار فظهرت العمارة الهجينة التي حاصرت النسيج العمراني العتيق ، مما أدى الى فقد شبه كامل للهوية ، و تأزمت الأمور في بداية الألفية الثالثة بسير هذه المدن على غير هدى ، فظهرت الاضطرابات الكبرى ، و الأحياء الشعبية المكتظة بالسكان ، و إتلاف التراث العقاري ، و ظهور الآفات الاجتماعية ، و لم يستطع عدد من السكان التكيف مع الحياة الحضرية لغياب الثقافة الخاصة بذلك .[2]

يمكن القول أن أول بوادر فقدان الهوية العمرانية محليا و بمسبب محلي هو ذلك التفاخر والتعالي بجمالية المباني الكولونيالية ، الأمر الذي نعاني منه في الأمر الراهن من خلال الاعتماد على التصاميم الغربية في المشآت ، فأصبح الفرد يتطلع الى امتلاك مسكن بتلك المواصفات في ظل تبعات الضغط الفرنسي الذي لم يسمح بتكور العمارة المحلية من خلال تداخل الثقافات بين الجزائر و غيرها من الأمم الإسلامية الأخرى ، مضافا اليها نقص الخبرة في مسايرة أجهزة وآليات التخطيط العمراني آنذاك .

كذلك كان للتضخم السكاني في الجزائر ما بعد الاستقلال الأثر الجلي على تهلهل المرافق زيادة مشكل الإسكان الحضري، فاستقرار العائلة الجزائرية أصبح

[1] باشا حاج محمد مرجع سابق ، ص3.

[2] منصور مرقومة ، مرجع سابق ، ص117

ممكنا، فتزايدت الزيجات ليرتفع النمو السكاني الى حوالي 3.6% أواخر السبعينات وبداية الثمانينات ، وهو مستوى قياسي مرده الى تحسن المرافق الطبية والاجتماعية.[1]

9-واقع العمارة الجزائرية :

إن التحول الديموغرافي والضغط العددي المتزايد وإعادة الهيكلة الاقتصادية وانهيار البنى الإجتماعية القديمة وتحديث ظروف تنقل البشر والمنتوجات والمعلومات وانماط الاستهلاك الجديدة والتوريد المتخصص الى الدعم الغذائي، كل هذه العناصر من بين أخرى رافقت السكان خلال طور تحضر استثنائي ضاغط وغير متحكم فيه، لقد تمت باستمرار تغذية الحركية الديموغرافية للسكانالحضر باستقرار عائلات ريفية بالمدينة وهي عائلات وارثة لسلوك غير ملتوسي ولممارسات اجتماعية مجالية غريبة عن الوسط الحضري " البرانية" فهكذا تمثل الهجرات أحد العوامل المحددة لتغيرات التشكيلات القومية .[2]

فالاكتظاظ الشديد على المدن ولد ضغطا فوق احتمال مساكنها خاصة بعد النزوح الهائل من القرى الى المدن بسبب العشرية السوداء التي عاشها الشعب الجزائري خلال فترة التسعينات، هذا الضغط جعل التوسع العمودي للأحياء استراتيجية لإسكان النازحين من جهة وتزايد النسمة من جهة أخرى .[3]

تبقى العمارة الجزائرية تعاني مشاكل جمالية من حيث تصميمها أو ن حيث طرق العناية بها أو أوجه استعمالها ، وخاصة في التجمعات السكنية والأحياء الاجتماعية ، فالاستعمال الفووي للشرفات قد شوه الواجهة الحضرية للمدينة ، فالهوائيات المقعرة أصبحت تبدو وكأنها نبات الفطر الأبيض يلتصق بجدران العمارة ، ولقد نتج عن غياب سياسة هندسية موحدة لإنجاز مشاريع البناء الفردية أو الجماعية، فوضى معمارية عارمة من دون نسق موحد ، بحيث تجتمع في العمارة الواحدة عدة أنساق من عدة طرز مختلفة، أغلبها ليست من نتاج محلي، وذلك بسبب جهل البعض انتماء التصميم ونوعه، أو لعدم وضع مخطط مسبق لتصميم نهائي للعمارة، إذ تجتمع عدة

---

[1] تركي حمزة ، مرجع سابق ، ص9

[2] رحاب نختار ، **المدينة الصحراوية الجزائرية و تأثير التغيرات على الهوية و الذاكرة الحضرية** ، مجلة العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، ص 124

[3] يصرف مصطفى ،**عمارة كحلي ، إشكالية التلقي في الفن المعماري الجزائري** ، مجلة جماليات ، المجلد 05 ، العدد01 ، 2019 ، ص217

بنايات متباينة الحجم والنوع في مكان واحد فينتج عن هذا التباين تذمر البعض من ما يجاورهم من تصاميم غير مرغوب فيها، مما خلق أحياء راقية يتنافس سكانها من أثرياء فيما بينهم لبلوغ بناء راق، وأخرى فقيرة تظهر عليها ملامجح البؤس وعدم القدرة على إتمام أساسيات العيش.[1]

ولقد أصبحت أغلب المدن التقليدية الأصيلة محاطة بأحزمة من المعمار الحديث النابع من تصميم وهندسة معمارية غير مستنبطة ومتناغمة مع المنظومة الثقافية للمجتمع المحلي، فهو معمار منظم ومفكك في الوقت ذاته، يؤشر على مدى تأثر المصمم بأفكار المدرسة المعمارية الغربية، كما يدين أغلبهم لميثاق أثينا عام 1934، وهذا يبرر تحميل البيئة المحلية مرغمة بأفكار ومعمار لا يناسبها ، وهذا نجد ممارسة نوع من العنف والاغتصاب للخصوصية الثقافية المحلية .[2]

و هذا يحيلنا الى القول **بإشكالية التلقي** عند المعماري الجزائري . التي تسوغها عدة ممتغيرات أهمها المعماري نفسه والذي كان لزاما عليه حمل أعباء تبعيات ما يصممه من منشآت معمارية ، جاهلا بما سيؤول اليه الوضع الاجتماعي والتربوي الأسري، فإذاكانت المدينة هي الأثر الجماعي الذي يشترك في كتابته أكثر من مؤلف ،فإننا في غياب رؤية مبتكرة للعمران الجزائري قد شهدنا موت المؤلف الفعلي ، أي المعماري، بانحصار مهمته في تحصيل لقمة العيش ، فالإنتاج المعماري ، يحتاج الى زمن وشرط آخرين أما في هذه الحالة فيساهم المعماريون في نسج مدينة غبية وعارية من الرموز والتخيل، كما يمكننا اعتبار الهجنة المعمارية التي نتألم من نتائجها الفوضوية، حصيلة ثقيلة لتهميش التفكير في المدينة وعمارتها .[3]

هذا الواقع الذي تشهده العمارة الجزائرية إنما هو نتاج تراكم مخلفات ثقافية غريبة عن روح المكان ، ساعد في احتوائها ممن يخول لهم المنطق والتصرف فيها ، فتكوين شخصية المعمار تنطلق من حيث ينتمي لأ، أفكاره وليدة مؤثرات تنحتها عاددات وتقاليد وتاريخ المنطقة، ثم تأتي كل محاولاته في استدراك بعض النقائص والتطورات تماشيا مع العصر المعيش ، كما أن شخصية إنسان تنحتها الظروف المحيطة بها منها الأسلوب المعماري.

---

[1] يصرف مصطفى مرجع سابق ، ، ص218ص217.

[2] رحاب مختار ، مرجع سابق ، ص 124

[3] يصرف مصطفى ،مرجع سابق ،ص220

ومنه الحديث عن الظاهرة الحضرية في الجزائر ، يجرنا مباشرة الى الحديث عن الإفرازات السلبية التي أصبحت تعانيها المدينة الجزائرية :

1- **بروز الأحياء القصديرية** : وينمو عادة فوق حيز جغرافي شاغر في المدينة يكون عادة ملكا عموميا في جيوب المدينة أو أطرافها، تتكون مسامنه من الأعشاش والأكواخ القصديرية أو الطوبية غير مجهزة بالمرافق الضرورية، وعرفت هذه الظاهرة انتشارا في المدينة الجزائرية بداية من الفترة الاستعمارية حيث تشير الإحصائيات إلى ان سنة 1954كانت نسبة 30% من سكان الجزائر يسكنون الأحياء القصديرية .[1]

2- **هوية المدينة** : عرفت المدينة موجة من التغيرات بفعل التحضر السريع، خاصة على مستوى الأنماط والنماذج العمرانية ذات البعد الغربي، وما ينتج من هياكل عمرانية اليوم امتداد لتغريب القيم والهوية الحضرية، واحيانا لا ترتقي ولا تحقق طموحات الساكنة ولا تستجيب لخصوصياتهم الاجتماعية، وأصبحت سياسة حضرية تراهن على الكم وليس الكيف .

3- **تريف المدن** : وذلك بسبب النزوح الريفي ، وقد عرفت الجزائر هذه الهجرة من الريف الى المدينة نتيجة عوامل الطرد الموجودة في الريف وما يقابلها من عوامل الجذيب في المدينة، وهذه المشكلة تسبب المشاكل الديموغرافية، وتأثير النازحين بالنمط الحضري، وبالإضافى الى المشاكل الإيكولوجية وأخرى تتعلق بصعوبة الاندماج الحضري .[2]

[11] محمد ذرذاري ، **واقع المدينة الجزائرية ، ورقة بحثية ، كلية العلوم الاجتماعية** ، جامعة مستغانم، ص6

[2] نفسه ، ص7

خلاصة :

إن العلاقات الإجتماعية مرتبطة بالأبعاد المكانية 'الفضاء' الذي شكل محور الدراسات الأنثربولوجية ، و تعتبر العمارة مرآة الثقافة البشرية ، و لكن في وقتنا المعاصر اتضح أن العمارة انفصلت تدريجيا عن المجتمع بعدما كانت لغة المجتمع المادية ، رغم مساهمتها في التواصل بين الأفراد لما تحمله من رموز ترتبط بالبيئة و المرجعية الثقافية ، و منه ان التعبير عن الهوية المعمارية من أهم التحديات التي تواجه المعماري ، و تعيش المدينة العربية و الاسلامية عموما و الجزائرية خصوصا ، شق ثقافي كبير؛ فالخطاب المعماري لا يجد طريقا واضحا في ظل التغيرات التي يعيشها العالم فالعمارة الاسلامية في أزمة واضحة رغم قوة الفن الاسلامي و خصوصيته ، و لقد عرفت الجزائر تطورا عمرانيا و تحولا كبيرا في مختلف مراحلها التاريخية ، و لكن الواقع اليوم يجعلنا ندق ناقوس الخطر على هوية المدن الجزائرية،وفي أحد أهم نماذجها "تلمسان ".

.

الفصل الرابع: تلمسان من المدينة الى "المجتمع المحلي"

تمهيد :

تشكل المدينة الفضاء الإجتماعي والثقافي والاقتصادي للإنسان ،لأنه يشغل هذا الفضاء بكل ما يحمله من دلالات رمزية ، فالمدينة هي صورة المجتمع وانعكاسه له بكل تجلياته، ولمدينة تلمسان خصوصياتها التاريخية وطابعها العمراني المميز، ويرتبط نشأة وتطور وتحول المدينة بنمو المجتمع وتحول أدواره، حينئذ سيكون تحول الفضاءات العمومية والخاصة والتي تحمل في طياتها دلالات رمزية تعبر عن انتماء الأفراد وهويتهم وتفاعلهم اليومي نقدم من خلال هذا الفصل المجتمع المحلي في الدراسات الأنثربولوجية ، و تحليل التمثلات الذهنية للمكان ، إضافة إلى مورفولوجيا المدينة المغربية و تحولاتها ، و نركز على المورفولوجيا العمرانية للمدينة "تلمسان" و تطورها التاريخي و تحولاتها الحضارية و المعمارية ، و خاصة هذه الأخيرة في أبعادها الدينية و المدنية و العسكرية ، منذ الفتح الاسلامي الى غاية الاستعمار الفرنسي و تبيان آثاره على معمار المدينة .

1/ المجتمع المحلي في الدراسات الأنثربولوجية :

إذا اتفقنا أن الأنثربولوجيا تتخذ من الثقافة موضوعا لها ، فمن الطبيعي أن يحاول الأنثربولوجيين التماس مادة بحثهم على مستوى المجتمعات المحلية بالدرجة الأولى، قد يعمقون فهمهم لأبعاد المادة التي يرونها في الحياة اليومية للمجتمع المحلي بالرجوع الى السجلات التاريخية أو الدراسات السابقة أو بحوث أخرى ، وقد يحرصون على ربط الظواهر والجزئيات التي يرونها في تلك البقعة المحدودة زمانا ومكانا ، بما يدور على مستوى المجتمع الكبير الذي ينتمي إليه ذلك المجتمع المحلي .

لا يختلف في ذلك متخصص في الأنثربولوجيا الريفية أو الأنثربوبوجيا الحضرية، فالجميع لابد أن ينطلق من مجتمع محلي، قد يكون حيا في المدينة أو جيرة داخل حي في المدينة أو حارة .[1]

عندما تذكر كلمة **community** فإننا نتصور جماعة من الأفراد يرتبطون بروابط معينة ويشتركون في المصالح والاهتمامات. كما أن نتصور مكانا معينا بلدة صغيرة أو جزءا من مدينة أو حيا داخل المدينة .ان امتلاك جميع أعضاء المجتمع شيئا مشتركا ، يعتبر فكرة غامضة تعطيها الصور المتنوعة علر لعبة القياس ، حقلا تطبيقيا واسعا . إن أعضاء المجتمع يشبهون العائلة الكبيرة : فهم ينحدرون من الاب نفسه ، يعيشون نفس الحياة ، وهم مثل الأعضاء والمعدة. كان أرسطو هو الذي استعمل للمرة الأولى في كلامه على الجماعة هذه العبارة في معناها التقني ، بخصوص ما كان بالنسبة له نموذج التنظيم السياسي _المدينة_، انه يسبين صلة هذا المفهوم مع مفهوم الكلية ويلوم أفلاطون لأخذه هذين المفهومين بفهم واقعي، كما لو كان الرابط الذي يؤمن لمجموعة من الافراد وحدتها هو شيئ أو مادة ، وليس نظاما من الخصائص والعلاقات .[2]

ان الأمر يتعلق على وجه التحديد بظهور ما يسمى ب"**الانتماء**" ، وبما أن هناك تمثلات مختلفة لاستخدامات الحيز الحضري والفضاءات العمومية فإننا نتساءل كيف وفي اي نقطة يتم الشعور بهذا الانتماء ،

---

[1] محمد الجوهري ، **بعض قضايا المنهج الأنثربولوجي** ، القاهرة 2007،ص168

[2] ر.بودون،ف.بوريلو، **المعجم النقدي لعلم الإجتماع** ، تر:سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ،ص249.

و في علم الاجتماع يستعمل المفهوم للإشارة الى فكرة **"المعية"** togetherness أي العيش معا والسعي نحو تحقيق استمرار الحياة.و الانتماء belonginingness والاستمرار في الوجودongoingness داخل نطاق جغرافي محلي معين كما أن المفهوم يتضمن أيضا مجموعة من العلاقات بين الأفراد الذين يكونون هذه الجماعة الكبيرة ، وهي علاقات تحكمها قواعد معينة.*[1] وتعني دراسة المجتمع المحلي محاولة فهم ووصف جماعة من الأفراد تعيش في موقع جغرافي معين وتشترك في نظم اجتماعية معينة وتشعر أن كل المؤسسات المحلية كالمدارس والمؤسسات الدينية والمحلات والمسارح والحدائق والمنازل والصناعات المحلية مؤسسات خاصة بهم فقط .

يميل العلماء لاعتبار "**المجتمع**" نظاما شبه مغلق semi-closed تشكله مجموعة من الناس ، بحيث أن معظم التفاعلات والتأثيرات تأتي من أفراد من نفس المجموعة البشرية ، وتذهب بعض العلوم أشواطا أبعد في التجريد حتى تعتبر المجتمع مجموعة علاقات بين كيانات اجتماعية ، تبرز في الانجليزية كلمة أخرى قريبة من المفهوم هي الجماعة المشتركة community التي يعتبرها البعض التجمع أو الجماعة بدون العلاقات المتداخلة بين أفراد الجماعة ، فهو مصطلح يهتم بأن جماعة ما تشترك في الموطن والمأكل دون اهتمام بالعلاقات التي تربط بين أفراد الجماعة ، بعض علماء الاجتماع مثل تونيز ferdinand tonniers يرى هناك اختلافا عميقا بين الجماعة المشتركة والمجتمع التي تتضمن عدة نواحي أهمها الحكم والسيطرة والتراتيب الاجتماعي .

المجتمع المحلي في الاستخدام السوسيولوجي والأنثربولوجي الشائع يشير إلى جماعة من الأفراد الذين تجمع بنهم روابط متنوعة ، ويشتركون في قدر من المصالح والاهتمامات ، وهو يشير كذلك إلى ارتباط تلك الجماعة بحيز مكاني محدد ومحدود كالبلدة الصغيرة أو جزء من المدينة (الحي) وبذلك ينطوي المفهوم كما يستخدمونه المتخصصون في العلوم الاجتماعية على فكرة المعية ، أي العيش معا والسعي نحو تحقيق استمرار الحياة ، والشعور بالانتماء والاستمرار في الوجود داخل نطاق جغرافي

[1] محمد محمود الجوهري ،**أسس البحث الاجتماعي** ، ط1، دار المسيرة ،عمان ، 2009م،ص255.

محلي معين، كما يتضمن المفهوم مجموعة من العلاقات بين الأفراد الذين يكونون هذه الجماعة الكبيرة، وهي علاقات تحكمها قواعد ومبادئ معينة .[1]

و لقد عرف روبرت ماكيفر المجتمع المحلي: **على أنه وحدة اجتماعية تجمع بين أعضاءها مجموعة من المصالح المشتركة ، وتسود بينهم قيم عامةو شعور بالانتماء، بالدرجة التي تمكنهم من المشاركة في الظروف الأساسية لحياة مشتركة "**[2]

أما 'روبرت بارك ' فيقول في أوسع معاني المفهوم يشير إلى دلالات وارتباطات مكانية وجغرافية ، وأن المدن الصغرى والكبرى والقرى بل والعالم بأسره تعتبر كلها رغم ما بينها من الاختلافات في الثقافة والتنظيم والمصالح ..الخ ، مجتمعات محلية في المقام الأول .

فيرى 'لويس ويرث' بقوله أن المجتمع المحلي يتميز بما له من أساس مكاني إقليمي يتوزع من خهلاله الأفراد والجماعات والأنشطة، وبما يسوده من معيشة مشتركة تقوم على أساس الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وبخاصة في مجال تبادل المصلحة .أما 'آموس هاوليفيري' أن التحديد المكاني للمجتمع باعتباره منطقة جغرافية أو مساحة مكانية يشغلها مجموعات من الأفراد محاولة تعسفية للتعريف، وإنه من الملائم أن ننظر إلى المشاركة في الإيقاع اليومي والمنتظم للحياة الجمعية على أنها عامل أساسي يميز المجتمع المحلي أكثر من مجرد تنظيم لعلاقات التكافل بين الأفراد، وأن الحياة الجمعية تشتمل على قدر من التكامل السيكولوجي والأخلاقي إلى جانب التكامل التكافلي أو المعيشي، وأنه يتعين على الباحث أن ينظر إلى الجوانب السيكولوجية والأخلاقية على أنها مظاهر متكاملة، وليست مختلفة أو متميزة لحياة المجتمع المحلي، خاصة وأن الأنشطة المعيشية وما يؤتبط بها من علاقات تكافلية تتداخل وترتبط بمجموعة المشاعر والأحاسيس وأنساق القيم والمعايير ا أخلاقية وغير ذلك من موجهات السلوك والتفاعل اليومي.[3]

---

[1] محمد الجوهري ، علياء شكري ،**مقدمة في الأنثربولوجيا الإجتماعية**، القاهرة ،2007 ص169

[2] محمد الجوهري ،**"الفلكلور و الدراسات علم الاجتماع الريفي "**في دراسات علم الاجتماع الريفي و الحضري ، القاهرة ، دار الكتب الجماعية ، ص268

[3] أحمد أبو زيد ، **عن الأنثربولوجيا و الفلكور ،** من مقدمة كتاب دراسات في الفلكلور ، دار الثاقفة للطباعة و النشر ، القاهرة 1972،ص17

و منه نعتبر المجتمع المحلي تجمع انساني تقوم بين أعضائه روابط الاعتماد الوظيفي المتبادل ويشغل منطقة جغرافية محددة ويستمر خلال الزمن عن طرق ثقافية مشتركة تمكن الأفراد من تطوير أنساق محدةة للاتصال والإجماع فيما بينهم كما تيسر لهم سبل التفاعل وتنظيم أوجه نشاطاتهم الثقافية .

و يمكن القول بأن من أهم ما يميز المجتمع المحلي عن أشكال التنظيمات الاجتماعية الأخرى ما سيوده من أنساق خاصة للقيم والمعايير إذ عادة ما يعاد صياغة الكثير من القيم المطلقة في الثقافة الكبرى في ضوء الرموز والأحداث ذات الدلالة والمغزى في السياق المجتمعي المحلي .

2/ التمثلات الذهنية للمكان من قبل المجتمع المحلي :

إن الدلالات و التمثلات و الرموز التي نسعى الى الاحاطة بها في هذا العنصر لا يمكنها أن تتعدى تلك التصورات التي يتصورها الإنسان حول فضائه المديني الحضري ، إنها عملية رجع الصدى " L'éco" التي يتلقاها الفرد أو الجماعة من خلال شبكة العلاقات التي ينسجونها مع فضاءاتهم المختلفة ، دلالات التصرفات اليومية الناتجة عن تصورات الأفراد للأدوار و الوظائف المنوطة بهم أو بمختلف وحدات الفضاء (المادي و المعنوي) الذي يعيشون فيه دلالات ناتجة عن تلك الصراعات أو الرفض أو الإقصاء من جهة ، و الاندماج و التأقلم مع مختلف الفضاءات من جهة أخرى ، دلالات التصرفات و الممارسات المادية و كذا الرمزية الناتجة عن ثقافة المجتمع و التعبيرات الخطابية الدينية و الأسرية و غيرها .[1]

يمثل الانتماء المكاني belonging to place نوعا من التطور العاطفي والارتباط الرمزي مع المكان اذ ان تعريف الهوية يرتبط مع المكان ،و يكون المكان رمزا للذات ولغرض تحقيق الانتماء الحقيقي للمكان فلابد من تحقيق التواصل كشرط أساسي ، إذ ان البيئة لابد ان تمتلك بنية مترابطة وان تتضمن مجموعة عناصر فيزيائية وفضائية ذات معاني قابلة للإدراك وقابلة للتعريف المعنوي والعقلي والحسي عن طريق امتلاكها مجموعة خصائص معنوية ومادية حيث يتمكن الانسان بالتفاعل معها في تكوين صور ذهنية متماسكة وتكون ذات ملامح متصلة بالبيئة الطبيغية والثقافية المميزة لذلك المكان .

[1] منصور مرقومة ، **أنثربولوجيا المدينة و الفضاءات الحضرية** ، دار صفاء للنشر و التوزيع ، ط1 ، عمان ، 2020. ، ص147

و بشير Norberg-Schulz الى الانتماء للمكان حيث يعتبره أحد القيم المهمة والاساسية التي توضح علاقة الانسان بالمكان .فالانسان عند انتمائ الى مكان معين انه بذلك يحقق وظيفة نفسية أساسية يتمكن من خلالها تعريف الحدود الفضائية –الوجودية للانسان وعلاقته بالمحيط البيئي، وتحقيق الوجود المادي عن طريق تعيين موقعه في البنية المكانية الملموسة وكذلك 'وجوده المعنوي' عن طريق تعيين موقعه ضمن النسيج الاجتماعي الحضري وعندما تناول Schulz الشخصية الإقليمية والإنتماء المكاني طرح مفهوم الأطر المرجعية ولك من الجانب الفكري والجانب الشكلي ومحدده بإطار مرجعي مكاني تابع الى المكان نفسه **'مكان محلي'** وقد يكون تابع الى سياقات أخرى 'مكان غير محلي' من جانب، واطار مرجعي زماني يكون متروا ح بين زمن الماضي والحاضر.

إن الصورة العامة التي يتصورها الأفراد عن مختلف وحدات مدينتهم أو الانطباعات المجالية كما يسميها " **آن رولان**"نجدها في أعمال أجريت حول المدن و قدمها باحثون أمثال " **كيفن لينش"** خاصة عمله'**صورة الحاضرة'** و التي قام عالم آخر بتطويرها و الاستزادة عليها و هو **' ريمون لودرو '** حيث أسماه ب **: صورة المدينة** و لقد أعطى تقرير شامل حول الصورة الكلية للمدينة ، و التي تتكون على مر الأزمان في تصورات الحضريين ، و التي تنتج عن الانطباع حول مجموع الفضاء الحضري ، و طوبوغرافيته ، و معماره ، و المشهد التعبيري الذي يؤلفه ، كشكلا خاصية لمجال مشترك للعيش و الهوية [1].

3/ مورفولوجيا المدينة المغربية :

إن المدينة المغربية العتيقة لها خصوصيات ورمزيات ودلالات مجالية ، منبعها منظومة الدين والسلوكات المجتمعية والأنماط الاقتصادية والتمثلات الذاتية حسب موقعها من السلطة وهذه مسألة جهوية ، وحتى داخل كيان هذا الجسم المغربي العربي هناك خصوصيات متعددة واستعمالات مختلفة للمجال ،بحيث تصبح لدينا مدن مخزنية ومدن غير مخزنية لا تقل الواحدة أهمية عن الأخرى. إذ أن التراث

[1] منصور مرقومة ،مرجع سابق ، ص148

يضحى متعدد التعبير الهندسي ، معكوس الرمزية والجلالة حسب مركز الثقل الاجتماعي السائد الذي يطبع الهوية المحلية .[1]

و قد تم تحليل الجانب العمراني ومورفولوجيا المدن والمدن العتيقة المغاربية في **دراسة أنثربولوجية لبيرك** ، واهتم بالبحث عن الحدود الفاصلة التي تميز المدينة الريفية الصغيرة عن المدينة الكبيرة فإلى أين تنتهي الأولى ومن أين تبدأ الثانية ؟.

وبالنسبة لبيرك في عمله Stricture socials du haut atlas " **المدينة هي إنتاج العالم الحديث ولدت من خلال حراك مجالي الذي تحول إلى قيمة تبادلية معقدة ومتعددة ومتنوعة** " ، وفي المقابل يرى "بيرك" أن المدينة العتيقة médinas تستلهم مرجعيتها وامتدادها من القرنين 14 و15 أين كانت تسود سلطة الأولياء الصالحين l'hagiologie هي مصممة على المستوى الهندسي حول منارات المساجد وعلى أطواق الأسوار ونفوذ الأولياء. وسلطتهم في تنظيم الحياة الاجتماعية . أما بالنسبة إلى صفة التمدن ضمن سياق حضور البعد الجدودي ، والتي تستند إلى أحدى الخواص الاجتماعية المنمذجة للمدينة المتمثلة في انتماء إما لفئة الحرفيين آو فئة التجار أو المنتسبين إلى العلم الشرعي .[2]

إن المنظور الإسلامي للتخطيط المادي للمدينة تعكسه تلك الشروط التي أوردها "ابن الربيع" و"القزويني" و"ابن خلدون" ،و غيرهم، والذين نصحوا باعتمادها كقوانين في تمصير البلدان وبناء المدن ، وقد طبقت تلك الشروط في أسسها العامة في المشرق والمغرب على السواء ، إذ مهما اختلفت المدن في مواقعها ، وتباينت الأهداف من إنشائها ، وازداد عمرانها أو نقص، فإن أبرز محاور تخطيطها كان المسجد الجامع تلتصق به دار الإمامة او القصر الملكي ،إلى فترة محددة قبل أن ينتقل في شكل قصبات إلى مواقع ابعد في مركز المدينة ، يليه السوق الرئيسي بجوار الجامع أو محيط به ثم منطقة لإنتاج احتياجات سكان المدينة أو بيعها وهي المعروفة باسم

[1] محمد بنعتو، **الموروث الانساني-الهندسي أو التراث متعدد القيمة الرمزية و الدلالة** ، حالة مدينة العرائش (المغرب)،مجلة انسانيات ،العدد42،2012،ص3.

[2] هنوس ناذر ،**التدين في أوساط الشباب الحضري** ، رسالة لنيل شهادة ماجستار في علم الاجتماع الحضاري ،كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران 2 ص102،

السويقات ويلي ذلك الخطط أو الأحياء السكنية بأزقتها وشوارعها وأخيرا السور المحيط بالمدينة بأبوابه وأبراجه .[1]

وقد بينت الدراسات العمرانية الحديثة أن مدن المغرب الإسلامي توخت في تأسيسها تلك الشروط ، وأنها اتبعت منهاجا واضحا ومعروفا ، وبينت أنها انقسمت إلى محاور كبرى ،و أن كل محور تألف من عناصر أو أجزاء ويمكن إجمالها فيما يلي :

- المحور الأول:و يمثله مركز المدينة ووسطها ، وهو المركز الديني والاقتصادي والاجتماعي ويضم الجامع والسوق الرئيسي مركز المبادلات التجارية الداخلية والخارجية، وتصريف السلع والمواد، ففي الجامع يؤدون المسلمون فريضة الصلاة وفيه يتعلمون ويدرسون ويتدارسون ،و يجتمعون ويتحاكمون وحوله تشتد حركة التبادل التجاري ، ويتصل كل من الجامع والسوق بالمنافذ الرئيسية للمدينة ، أو أنهما يقعان على تقاطع شارعين أو طريقين رئيسيين يوصل كل منهما بأحد أبوابها.
- المحور الثاني:للمدينة هو سورها بمنافذه وأبراجه ، وهو على صلة مباشرة بوسطها عبر شوارعها الرئيسية .
- المحور الثالث:و هو الذي يلي المحور الثاني إلى الداخل وينحصر بينه وبين المحور الأول ، وتشغلها بالخطط أو الأحياء السكنية بملاحقها من سويقات وساحات متوسطة وحمامات ومساجد ودكاكين وأزقة ودروب .[2]

وإذا أمعنا النظر في تخطيط المدينة الإسلامية في بلاد المغرب ، فيمكننا القول أن المدينة الإسلامية ليست مجموعة من المباني والمنشآت والطرق، أو مكانا لتجمع البشر، ولكنها تعبر عن التفاعل الحقيقي بين الإنسان والمكان الذي يقيم فيه، ويعكس أطرا فكرية معينة تعد من خصائص الزمن الذي قامت فيه، ولذا استمدت المدينة الإسلامية ماهيتها وشخصيتها من تطبيق المفهومات الإسلامية على الواقع البيئي ، سواء في ذلك مواضع المدن نفسها التي كانت موجود أصلا، أو تلك الأمصار

[1] عبد العزيز لعرج ، **مدينة المنصورة المرينية بتلمسان**، ،طبع الكتاب بدعم من وزارة الثقافة في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة القفاة الاسلامية 2011 ،ط2، شركة ابن باديس للكتاب،الجزائر،ص80.

[2] نفسه ، ص80ص81.

المفنوحة التي عربت، أو المدن الجديدة التي أنشأها المسلمون لتكون قواعد لهم في البلا التي فتحوها .[1]

المدينة المغربية في تحول او تدهور ؟

لقد شهدت المراكز التقليدية القديمة تدهورا نتيجة التحولات التي تعرفها المدينة عموما ببلاد المغرب العربي، وحسب بعض الدارسين المختصين يمكننا تمييز ست وضعيات هي على التوالي : التجديد بواسطة التعويض الكامل الذي يشمل أفضل المناطق إيصالا والطرفية غالبا ثم التحوير الشامل ، فتغيير المظهر باستعمال مواد عصرية لكن بدون أن يغير الحجم ، والتعهد والإصلاح المستعمل باستعمال مواد تقليدية، ثم القدم المميز لمنازل مهملة ومتداعية وأخيرا الخراب .

حيث يرى Bousquet أن المدينة المغاربية التقليدية تمثل صرح طريف قد يسهم فيه تنظيم مفكك وبلورة نهائية لكيان محتمل أي لوحدة صيغت بفضل ربط عناصرها ببعضها البعض، فقد شيدت الحضارة في إطار بنيوي وهيمنت على تجميع هذه الأجزاء سلطة تولت المدينة، وقد فقدت هذه البنية ذات التماسك الداخلي المتين وظيفتها وجاذبيتهما منذ عقود عديدة .[2]

4/مدينة تلمسان :

1/4"المدينة " في اللغة :

أشار البحث اللغوي إلى أن كلمة مدينة ترجع أصلا إلى كلمة "دين" وان لهذه الكلمة بهذا المعنى أصلا في الآرامية والعربية أي أنها ذات أصل "سامي" ، وعرفت المدينة عند الآكديين والآشوريين بالدين أي "القانون" كما أن "الديان" يقصد بها في اللغة الآرامية والعبرية " القاضي" واضافة إلى ذلك فان مصدرها في الآرامية " مدينتنا " وتعني" القضاء"، وتوافق هذه التفسيرات ما ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، وما أشارت اليه بعض المعاجم العربية ، فقد وضح من التفسير القرآني أن كل المواضع التي أطلق عليهاالالفظ "مدينة" كان عليها حكام وملوك ،و فيها على وجه

[1] رحاب مختار ، **المدينة الصحراوية و تأثير التغيرات على الهوية و الذاكرة الحضرية** ، مجلة العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، عدد خاص بالملتقى الدولي تحولات المدينة الصحراوية _ تقاطع مقاربات حول التحول الإجتماعي و الممارسات الحضرية ، ص123

[2] انظر رحاب مختار ، **المدينة الجزائرية و تأثير التغيرات هعلى الهوية و الذاكرة الحضرية** ، ص124

التحقيق الصيغة القضائية والدينية والإدارية والسياسية ، فجاء تمييز المدينة عن القرية في القرآن على أساس سمة التقاضي التي أشار اليها اللفظ الآرامية سلفا.[1]

و لقد كان الحديث عن المدينة ضاربا في الزمن منذ زمن الحضارات القديمة ، حيث نجدها متضمنة في التراث الاجتماعي للفلاسفة والمفكرين من زمن الحضارة اليونانية حتى عصر الثورة الصناعية ، فنظر الفلاسفة ومن بينهم أفلاطون الى ان نشأة المدينة سببها الرئيسي هو عجز الفرد عن سد احتياجاته بنفسه ، ومن ثمة صار اجتماع شركاء متعاونون في مكان واحد ضرورة ، ومن خلاله يشكلون مجتمعا يسمى « polis » أي المدينة .[2]

لقد نال مفهوم المدينة حضه من البحث و التنقيب من مختلف المهتمين بدراسة الظاهرة الحضرية ، ' فقد نظر الجغرافيون الى المدينة كمكان يشتمل على الشوارع و المباني و الطرقات .. و غير ذلك من الماديات التي تجعل حياة المدينة ممكنة ، و لقد كان وجه اهتماماهم في المحل الأول تبيان العلاقة المتبادلة بين المادة و العوامل الاجتماعية ، و يجتمع الجغرافيون حول خمسة أسس رئيسية في تحديدهم للمدينة و هي : الأساس الإحصائي أو الكمي ، الأساس الإداري ، الأساس التاريخي ، الأساس الوظيفي ، الأساس المظهري العام 'المورفولوجي' .[3]

2/4أسماء مدينة تلمسان ومعانيها :

مرت المدينة منذ نشأتها عبر مراحل تاريخها القديم والوسيط بأسماء متعددة وهذا لإعتبارها من أقدم مدن المغرب الأوسط ، حيث عرفت الإستقرار البشري ،منذ آلاف السنين ويتضح ذلك من خلال الحفريات والأبحاث التي أجريت عليها من قبل بعض الباحثين الغربيين على وجه الخصوص، الذين عثروا على بقايا أثرية تعود إلى العصور الحجرية أو فجر الحضارة الأولى لإنسان هذه المنطقة .[4]

---

[1] محمد عبد الستار عثمان ، **المدينة الاسلامية** ، محمد عبد الستار عثمان ، عالم المعرفة ،الكويت ، ص15

[2] رحاب مختار ، مرجع سابق ، ص122

[3] منصور مرقومة مرجع سابق ، ص25

[4] فيلافي عبد العزيز ،**تلمسان في العهد الزياني** ، عن المركز الوطني للبحوث في عصورها قبل التاريخ علم الإنسان و التاريخ ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ، عاصمة الثقافة سنة2011،ص88

يقول عنها زكرياء ابن خلدون (دار ملكهم وسط بين الصحراء والتل تسمى بلغة البربر تلمسان كلمة مركبة من تلم ومعناه تجمع بين وسن ومعناه اثنان أي الصحراء والتل فيما ذكره يخنا أبو عبد الله الأبلي وكان حافظا بلسان القوم ويقال تلشان وهو مركب من تل ومعناها لها وشان أي لها شأن) ويلاحظ على النص الذي أورده ابن خلدون وهو من بين المقربين من النظام الزياني وله اضطلاع على وثائق الدولة أن هناك اختلاف في التسمية بالنسبة لتلمسان التي أسست من قبل الزناتيين..[1]

و من خلال استقراء النصوص التاريخية نجد لها أربع أسماء .أجادير أو أقادير أو أغادير و ذكر ابن خلدون عبد الرحمن أنها بنيت قبل الإسلام ومعنى كلمة أغادير حسب اللهجة المحلية " الحصن أو الصخرة المنيعة " أغادير أي جدار المدينة الحصن، وهي مدينة محصنة بجدار قديم وحسب المحوي أقادير المدينة لتلمسان وهي مسورة[2]. اسم **بوماريا** وذكر هذا الاسم في جدول الأساقفة بكنيسة قرطاج ومنهم أسقفية بامريا نسيسpamariensis ويعتقد **جورج مارسي** أن الاسم القديم للمدينة في فترة الاحتلال الروماني أي القرن الثاني ماقبل الميلاد ، وتعني "بوماريا" حديقة التفاح وأمم أرض البساتين ، وهذا مرجح من قبل الدراسات الاستشراقية فقط ليثبتوا تأسيس روماني، والدراسات الوطنية أثبتت أسبقية أغادير؛ إذ لا يعقل أن تبقى المدينة بدون تعمير وعي قد شهدت استقرار قبائل بربرية ، واختفى الأهالي بسبب الأحداث العسكرية وسرعان ما ظهروا مع الفتح لإسلامي مع منتصف القرن الثاني للهجرة .8م تحت زعامة بني يفرن ثم الأدارسة .

تاجرارت أو **تاكرارت** وكانت مع مجيئ المرابطين وفتحهم للمدينة سنة 475هـ/1082م . وقد قام الأمير المرابطي "يوسف بن تاشفين" ببناء مدينة جديدة غرب أغادير والاسم يعني المحلة أو المعسكر بلسان صنهاجة ، وهي تمثل وسط المدينة اليوم، ومركزها الجامع الأعظم المرابطي والساحة المحاذية له .[3]

---

[1] مختار حساني ، **موسوعة تاريخ وثقافة المدن الجزائرية** ، الجزء الرابع ، مدن المغرب ، دار الحكمة ، الجزائر ، 2007، ص5

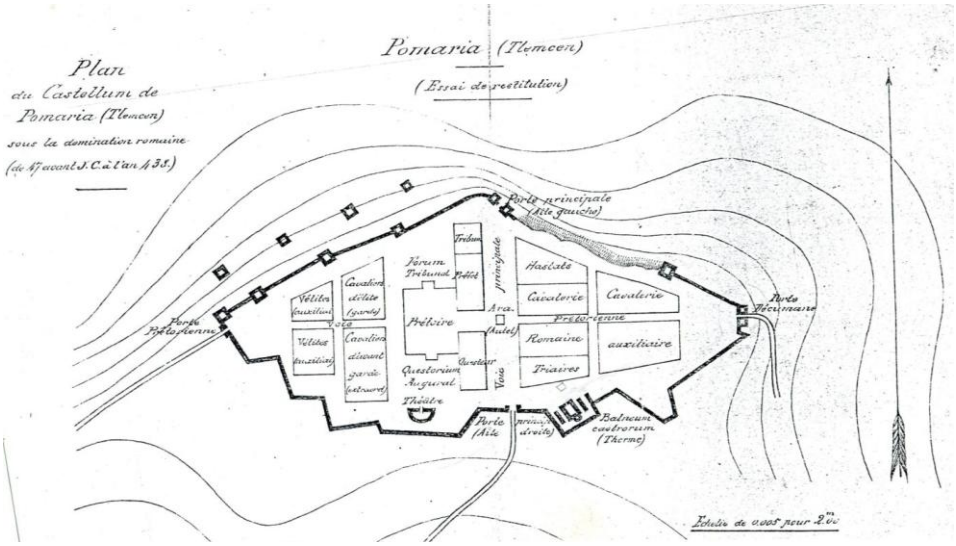
[2] نصر الدين بن داود ، **أسر العلماء بتلمسان و مساهمتها في حضارة بني زيان** ،النشر الجديد الجامعي ، وزارة الثقافة ،2015مرجع سابق ، ص 27.

[3] نفسه ، ص 29/28.

في القرن السادس هجري 12 ميلادي مع الادريسي 560هـ .1165م جاء في كتابه " تلمسان مدينة أزلية لها سور حصين متقن الوثاقة وهي مدينتان في واحد يفصل بينهما سور " وهو يشير إلى أقادير وتكرارت .

و يروي عبد الرحمان ابن خلدون وأخوه يحي عن أستاذهما الآبلي أن الكلمة بربرية الأصل مركبة من كلمتين **تلم** بمعنى تجمعو **سان** بمعنى اثنين وهي عند عبد الرحمان ابن خلدون تجمع بين البر والبحر .و عند أخيه يحي تجمع بين التل والصحراء.

و يرد أن اسم تلمسان بربري هو تحريف صيغة جمع وهو تلمسان أو تلمسين بكسر التاء . وسكون الا وكسر الميم ومفرده **تلماس** ومعناه جيب ماء أو ينبوع ويكون معنى اسم تلمسان مدينة الينابيع وهذا المعنى يتلاءم تماما مع إقليم تلمسان لكثرة مائها.[1]



الشكل 03: عمران المدينة الرومانية بوماريا 47 قبل الميلاد .

3/4أهمية موقع مدينة تلمسان :

تقع مدينة تلمسان في بلدية تلمسان على ارتفاع 830 م من سطح البحر ، وتحيط بها الجبال، حيث نجد مرتفه ترارة من الجهة الشماتلية الغربية ، وجبل فلاوسن على ارتفاع 1089 م، أما من الشمال الشرقي فتوجد مرتفعات سبع الشيوخ على ارتفاع 662 م، أما الهضاب الصخرية نجد من الناحية الجنوبية هضبة لالة ستي على ارتفاع 1100 م ، كما تشرف المدينة من الناحية الشمالية على سهول

[1] محمد بن مريم التلمساني ، **البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان** ، منشورات السهل، الجزائر العاصمة ،2009ص14.

خصبة ، تعرف بسهول الحناية الممتدة نحو الغرب حيث تصلبسهول لالة مغنية ، كما أن المدينة تقع تحت سفوح الجبال في مكان مائل نحو الغرب ، توجد في الإقليم الشمالي الغربي المحاذي للملكة المغربية، ولا تبعد عن البحر الأبيض المتوسط إلا ب60كلمأما الموقع الفلكي للمدينة: تقع غربا ما بين خطي الطول 3° _38' و34°_58'شمالا ..[1]

و تتألف جبال تلمسان من أربع سلاسل رئيسية تكاد تكون متوازية فوق بعضها :

- سلسلة جبال تنوشفي التي يبلغ ارتفاعها 1483م ، وهذه السلسلة تشرف على مدينة سبدو والواقعة على بعد 37 ميلا الى الجنوب من تلمسان .
- سلسلة جبال بن اسماعيل (او بنة أصميل) وتمتد من منطقة أولاد ميمون شرقا الى مدينة سبدو غربا ، وهي مؤلفة من 12 قمة، وتسمى محليا ال12 رسولا .
- سلسلة جبال رأس عصفور ، ويبلغ ارتفاع أعلى قمة فيها 1566 متر ، وهي توجد قرب مدينة وجدة على الحدود المغربية الجزائرية .
- سلسلة جبال لالاستي، ويبلغ ارتفاع أعلى قمة بها 1306م ، وهي تشرف على مدينة تلمسان في سفحها الشمالي .
- و تتصل مدينة تلمسان بالبحر الأبيض المتوسط بواسطة االسلسة الجبلية المعروفة بالسبع الشيوخ .

هذا الوضع الطبيعي المتميز جعل يحيى ابن خلدون يقول في بغية الرواد : "اقتعدت سفح جبل ، ودون رأسه يسط أول من شرق الى غرب عروسا ممدة فوق منصة ، والشماريخ مشرفة عليها إشراق التاج على الجبين ، تطل منه على فحص أفيح معد للفلاحة .[2]

[1] سكوم سفيان ، **ترقية السياحة في المدن العتيقة ،** ص25

[2] عمر بلوط ، **فنادق مدينة تلمسان الزيانية** ، دراسة أثرية ، مؤسسة الضحى للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2011 ، ص 24ص25



الشكل 04: أرضية الدراسة _مركز مدينة تلمسان.

تلمسان من أحسن مدن الشمال الإفريقي الغربي موقعا ، لكونها في ملتقى الطرق الرئيسية الرابطة بين الشرق والغرب من جهة وبين الشمال والجنوب من جهة أخرى فالداخل للمغرب الأقصى آتيا من تونس أو الجزائر ، والخارج منه آتيا من مراكش أو فاس، لابد له من المرور عليها وكذا القادم من القارة الأروبية وخصوصا من جزيرة الأندلس عبر البحر الأبيض المتوسط وموانئ وهران وأرشقول وهنين ، كذا القادم من الواحات الصحراوي والبلاد السودانية لابد له كذلك من المرور بها وهذا الموقع الممتاز جعل منها _ أثناء القرون الوسطى_ مركزا مهما للحرب والتجارة والسياحة .[1]

نظرا للموقع الاستراتيجي لتلمسان، فإن سكانها كانوا دائما مهددين ، كما يذكر 'جورج مارسي' ان سكان المدينة القدماء كانوا يرددون القول المشهور : " كانت تلمسان تحتوي على سبعة جدران ، سبعة أسوار ، وكام سكانها لا ينامون ليلا ولا نهارا ، وهذا ماكان يدل على التهديد الدائم لتلمسان ، عاصمة المغرب الأوسط.[2]

و لقد أثبتت الدراسات الأثرية أن منطقة تلمسان قد عمرها الإنسان المعتدل الذي يسمى بإنسان الأطلس في فترة تعود إلى ستمائة ألف سنة. وهي بالضبط بموقعي

[1] الحاج شاوش ، محمح بن رمضان، **باقة السوسان في التعريف بحضارة تلمسان عاصمة دولة بني زيان**،ديوان المطبوعات االجامعية المركزية _بن عكنون الجزائر ، سنة1995،ص29

[2] فاطمة الزهراء نجراوي ، ابن اباجي امينة ، **المعالم الأثرية في تلمسان في كتابابت المستشرق ايميل جانبي (دراسة تاريخية)** ، مجلة أبحاث ، المجلد09 ، العدد1 ، 2024 ، ص157

أوزيدان وبحيرة قرار وقد شهدت حضارة حجرية تمثلت في فؤوس يدوية بدائية وفؤوس صغيرة .[1]

و المدينة القديمة على مسافة مئات من الأمتار في الشمال الشرقي من المدينة الحديثة وكانت تعرف باسم **تلمسان** أو **أجادير** وهو اسمها الفينيقي القديم ، ومعناه بجيم مصرية الجرف أو الهضبة، ويتفق هذا الاسم مع موقع المدينة لأنها تقع على هضبة قليلة الإنحدار وقد عمرت منذ منذ فجر التاريخ الإنساني .[2]

حيث تقع المدينة على سفح جبل شوكة (جبل بنيان وجبل الرملية) ويقدر ارتفاع المدينة عند قلعة المشور ب 806 م.

4/4 الأهمية التاريخية للمدينة :

إن تلمسان رمزت بأرفع مستوى في مدن المغرب الأوسط الإسلامية بفضل نوعية مبانيها بصفة عامة . لعاصمة المغرب الأوسط القديمة هذه أنها تحوي القسط الأوفر من تراث الجزائر . وعن أهمية تلمسان واعتبارها مفتاح المغرب الأوسط والمغرب الاوسط مفتاح افريقيا ، يدل عليها ما قاله هارون الرشيد عندما بلغه افتتاح ادريس الاول لمدينة تلمسان ... وبلغه ان ادريس قد فتح المدينة وبنى مسجدها ، وانه عازم على غزو افريقيا فقلق الرشيد من ذلك وقال " إن الرجل قد فتح تلمسان ، وهي باب افريقية ومن ملك الباب يوشك ان يدخل الدار..."[3]

يصفها "البكري" كما يلي :"...و هي تلمسان مدينة مسورة في سفح جبل شجرة الجوز ولها خمسة ابواب ثلاثة منها في القبلة ، باب الحمام ،و باب وهب ، وباب الخوجة ، وفي الشرق باب العقبة وفي الغرب باب أبي قرة ، وفيها للاول آثار قديمة ، وبها بقية من النصارى إلى وقتنا هذا ، ولهم بها كنيسة معمورة ، وأكثر ما يوجد الركائز في تلك الأثار وكان الأول قد جلبوا إليها ماء من عيون تسمى لوريط بينها وبين المدينة ستة أميال ، ولها أسواق ومساجد ومسجد جامع ، وأشجار وأنهار عليها الطواحين وهو سطفسيف وهي دار مملكة زناتة ومتوسطة قبائل البربر ومقصد لتجار الآفاق ، ونزلها محمد بن سلمان بن عبد الله بن حسن بن علي بن أبي طالب ومن ولده عيسى بن

[1] نصر الدين بن داود ، **أسر العلماء بتلمسان و مساهمتها في حضارة بني زيان** ، النشر الجديد الجامعي ، تلمسان ،الجزائر ، 2016،ص 27.

[2] محمد بم مريم التلمساني . مرجع سابق. ص 14

[33] السلاوي مرجع سابق ، ص 143

العيش بن ادريس بن محمد بن سليمان الذي بنا جراوة وكان أميرها وبها توفي. ولم تزل تلمسان دار للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك بن انس رحمه الله.[1]

5/4تطور مدينة تلمسان:

تضم أرضية الدراسة مركز مدينة تلمسان الذي يضم بدوره المدينة العتيقة ذات نسيج عمراني تقليدي والنسيج العمراني الحديث ذات نمط أوروبي يقدر ب90هكتار ،و هي جزء من المجتمع الحضري لبلدية تلمسان الذي يضم عدة تجمعات سكنية حضرية ذات امتداد عمراني .

إن التجمعات التي تمثل المدينة العتيقة تتربع على مساحة تقدر ب40هكتار وهي موزعة على عدة دروب نذكر أهمها : درب السنسلة ، درب المسوفة ، درب الحاج أمين ، باب زير ، باب علي ، سيدي عبد الجبار ، سيدي اليدون ، سيدي حماد والرحيبة ، بنسبة تقدر ب44 % من أرضية الدراسة وهي مساحة معتبرة مقارنة بالمساحة الكلية للدراسة ، كون هذه المساحة تضم عدد كبير من المعالم الأثرية ، أما النسيج العمراني الحديث ذات نمط أوروبي تقدر مساحته ب 50 هكتار يقدر ب 56%.

ولقد نشرت وزارة المجاهدين من خلال منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 ، وذلك ضمن سلسلة المشاريع الوطنية للبحث " **مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية** " ، وينطلق البحث بمدينة تلمسان : عمرانها وعمارتها الدينية والمدنية .

خلال التواجد المريني تبوأت تلمسان مكانتة مرموقة كعاصمة للمغربين الأوسط والأقصى وخاصة في عهد السلطان أبي الحسن ، وتعد المنصورة هي المدينة الثالثة التي تتشكل منها تلمسان بعد أغادير وتاكرارت على التوالي .

احتوت هذه المدن الثلاثة المكونة لتلمسان على نسيج عمراني دقيق كانت فيه أغادير وتاكرارت مدينة واحدة يحيطها سور هو السور الذي شيده يوسف بن تاشفين لهما

[1] اسماعيل العربي ، **المدن المغربية**،المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ،ص134

بعد أن سقطت أغادير في يده وهدم سورها لمقاومتها له ثم ضمها إلى مدينته الجديدة تاكرارت وأحاطهما بسور واحد فصارت مدينة واحدة .[1].

الفتح الاسلامي :

يبدو أن سكان تلمسان وما جاورها اعتنقوا الاسلام خلال عهد **أبو المهاجر دينار** بالطرق السلمية ، لان سياسة هذا الأخير تمثلت في التقرب من شيوخ القبائل البربرية، واستعمال الليونة معهم مما جعل هؤلاء يعتنقون الاسلام على يديه بدون أي مواجهة عسكرية.[2] .عندما قدم اليها لتفريق التحالف البيزنطي تحت زعامة **كسيلة**، الذي تجمع بنواحي تلمسان استعدادا لحرب المسلمين وطردهم ، وأدرك ابو المهاجر مدى الخطورة التي يشكلها ذلك التحالف ، فبادر الى مهاجمته ، ووصل تلمسان فعسكر بجوارها وحفر بمعسكره عيونا لجنده ، ما تزال تسمى حتى اليوم بعيون أبي المهاجر.[3]

تلمسان في عهد الأدارسة :

خضعت تلمسان بعد ذلك لقبيلة بني يفرن الزناتية الذين بايعوا **أباقرة اليفرني** ، بالخلافة سنة **148هـ/765م** ، فاتخذ من تلمسان قاعدة له في المغرب الاوسط ، وطنجة مركزا له بالمغرب الاقصى ووحد صفوف زناتة بهما ، ووسط الصراع ومقارعة الخلافة العباسية بالتصدي الى بني الأغلب دخلت تلمسان سلما تحت حكم الأدارسة ، فرضي **ينو يفرن** وزعيمهم **محمد بن خزر** بن صولات بالدخول تحت طاعة ادريس الاول وهو الذي أعاد بناء مدينة أجادير وتوجها بمسجد جامع له منبر وقام بتجديد المسجد ابنه إدريس الثاني.[4]

---

[1] عبد العزيز لعرج ، **مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية** ، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث ، منشورات المركز الوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية و ثورة أول نوفمبر ، 2007، الجزائر ص17بتصرف

*صقلت شخصيات مؤثرة في مدرسة التخطيط الفرنسية بعد الحرب العالمية الأولى مهارتها في البلاد المستعمرة ، مثل سوكار و بروست و دانجي و قد كان للأخير دور مهم في تخطيط المدن السورية تحت الحماية ، هذا و أجملت أعمال المؤتمر الدولي للتخطيط في المستعمرات 1931 مبادئ هذه المدرسة : L'urbanisme aux colonies et dans les pays de latitude intertropicaux , commmunications et rapports du congrés international de l'urbanisme aux colonies réunis et présent »s par Jean Royer paris editions d'urbanisme,1932-1935.

[2] مختار حساني ، **موسوعة تاريخ و ثقافة المدن الجزائرية** ، الجزء4، مدن الغرب ، دار الحكمة ،الجزائر ،2007، ص20

[3] عبد العزيز لعرج ، **مدينة المنصورة المرينية بتلمسان** ، دراسة في الفكر العمراني الاسلامي و تطبيقاته العملية "عمرانا و عمارة و فنا"، شركة ابن باديس للكتاب ، الجزائر ،2011،ص15

[4] عبد العزيز لعرج ، مرجع سابق ،ص15

و سرد البكري ، الذي كتب عن تلك الحقبة (1067-1080) وصفها بالمدينة المزدهرة والقوية ، وأشار الى وجود جالية مسيحية وسرد خمسة ابواب المدينة ، ويمكن بيسهولة تحديد مكان اثنين منهما فالباب الأول اسمه باب وهب، وهو يحمل اسم الولي الصالح التلمساني سيدي وهب ، ويقع بمقربة من ضريحه، أي شمال غابة سيدي يعقوب الصغيرة، أما الباب الثاني يحمل اسم باب العقبة ، فكان لا يزال قائما منذ عشرين سنة خلت ، وهويقع في شرق آغادير عند ضريح سيدي داودي (ويرجع تاريخ هذه الشخصية الى القرن 5م) اي قبل سيدي بومدين .[1]

تلمسان في عهد المرابطين :

في نهاية القرن 11م ، اعتلى عرش تلمسان أسيد آخرون ، فبحلول سنة 1079م أرسل الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين قائد جيشه "مزدلي" لينقض على عاصمة المغاراويين ، وفي سنة 1001م، عاود الكرة بنفسه فاستولى على المدينة وأخضع لحكمه كامل المغرب الأوسط، وتكريسا لتقليد شهدمنه تاريخ الشعوب الإسلامية أمثلة عدة، باشر تأسيس مدينة جديدة في المكان ، وكان المكان الهضبة الشاسعة الواقعة غرب أغادير، أي ذات موقع المدينة الحالية ، وتعتبر المدينة المرابطية **تاقرارات** المدينة الأم ومهد تلمسان الحالية .و قد بنى فيها المرابطون حصنا منيعا ربما يكون القصر القديم ، و راحت تاكرارات تتسع تباعا لتقهقر أغادير ، ويبدو مؤكدا انها اكتست، مع أفول نجم دولة المرابطين ، أهمية أهلتها لاحتضان مسجد كبير ، وتبين سنة 1136م التي نقشت بمسجد تلمسان الكبير أنه تم آنذاك إنجاز جزء هام من هذا المعلم وهو قبة المحراب .[2]

تلمسان في عهد الموحدين :

بعدما كانت تلمسان أحد أكبر مدن الامبراطورية المرابطية، غدت شاهدا على سقوطها ، فقد كانت ساحة لمعركة قادها الموحدي الظافر عبد المؤمن ضد آخر سلالة المرابطين تاشفين بن علي [3]، اخذت تلمسان مكانة من بين المدن في هذه الفترة لانها غير بعيدة عن مسقط رأس عبد المؤمن وهي من بين المدن التي اخذ فيها العلم

[1] وليم و جورج مارسي ، **المعالم الأثرية العربية لمدينة تلمسان** ، تر: مراد بلعيد ، علي بورويبة ، فلة عبدمزيام ، الأصالة للنشر و التوزيع الجزائر ، 2011 ،ص28ص29

[2] وليم و جورج مارسي ، **مرجع سابق** ،ص29ص30

[3] وليم و جورج مارسي مرجع سابق، ص31

عن شيوخها، وجعل الموحدين ولاتها من بين أفراد الاسرة الحاكمة اي من اسرة عبد المؤمن بن علي .

و من بين الذين تولوا الحكم بها أبو عمران موسى بعد امير المؤمنين يوسف وكان ذلك سنة 550ه وكان له دور في اعادة بنائها وتوسيعها فهو الذي بنى المشور واتخذ بها القصور والصروح.[1]

و الظاهر أن آخر سلالة الموحدين قد عاودوا العمل بالجامع الكبير ، فالقبة المبدئية لضريح سيدي بومدين بالعباد من صنع رابع هؤلاء السلاطين وهو محمد الناصر.[2]

تلمسان في عهد بني زيان :

ظلت تلمسان موحدية حتى غلب عليها بنو زيان (او بنو عبد الواد) واتخذها زعيمهم ابو يحيى يغرمن بن زيان .633_681ه/1235_1282م ابتداءا من سنة 633ه/1235م. وعرف بنو عبد الواد بهذا الاسم تغليبا على حد تعبير يحير بن خلدون ، وأصله عابد الوادي وهم ولد سجيج ابن واسين بن يصليتن ، ابن مسري ، بن زكيا ...، وفي سجيج يلتقي نسب بني عبد الواد بنسب بني عمومتهم بني مرين .[3]

المراحل والأدوار التاريخية للدولة الزيانية :

عمرت الدولة الزيانية أكثر من ثلاثة قرون 1236م/1554م ولكن حياتها كلها كانت صراعا مستميتا ، وطويلا ، ضد عدة قوى متصارعة متطاحنة عليها تتمثل في الأمور التالية :

1. صراع الأمراء فيما بينهم على العرش والسلطة .
2. تدخل الدولة المرينية من المغرب الأقصى والدولة الحفصية من الشرق بتونس في شؤون الدولة الزيانية الداخلية في محاولة للسيطرة عليها وازالتها من الوجود .
3. تدخل الاسبان تبعا لذلك ، ولنفس الهدف ، بعد أن ضعف شأن هذه الامارات الثلاثة جميعا بالمغرب العربي كله .

و قد كانت تلمسان عاصمة الدولة الزيانية وصارت في وقت قصير مركز إشعاع علمي وثقافي ، يقول عبد الرحمن ابن خلدون " إلى أنها نزلها آل زيان واتخذوها دار لملكهم ،

[1] مختار حساني ، مرجع سابق ، ص22.

[2] وليم و جورج مارسي ، مرجع سابق ، ص32

[3] عبد العزيز لعرج ، مرجع سابق ، 16

وكرسيا لسلطانهم، فاختالطوا بها القصور المونقة والمنازل الحافلة ، واغترسوا الرياض والبساتين، وأجروا خلالها ، فأصبحت أعظم أمصار المغرب ورحل اليها الناس من القاصية ونفقت بها أسواق العلوم والصنائع ، فنشأ بها العلماء واشتهر فيها الإعلام ، وضاهت أمصار الدولة الإ'سلامية والقواعد الخلافية "[1]

الهيمنة التركية على تلمسان :

كان الأتراك آخر أسياد تلمسان قبل الاحتلال الفرنسي ، وتجدر الاشارة الى أن الشريفيين المغربيين ، وورثة االتقاليد المرينية ، قد سعوا مرتين الى استرجاع تلمسان وضمها الى دولتهم ، ولكنهم دحضوا على يد جنود العجاق ، وأصبحت تلمسان تابعة لبايلك الغرب الذي أهملها غي غياهب الانحطاط ، فقد حلت تدريجيا من اهلها وتقلصت مساحة اسوارها ، وعندما دخل الاحتلال حسبما يقول مارسي ، لم يكن في المدينة الا خمس أهلها ، وقد حافظ المشور على اسواره ولكن الكثي من العمران الذي زين المدينة اندثر.

و من المرجح ان الخراب الذي طال سيدي الحلوي وقصر سيدي بومدين الصغير وأولاد الإمام يرجع الى تلك الحقبة ، فلم تكن تلمسان في نظر الأتراك إلا حامية ، ويبدو لنا أن المعلم العمراني الوحيد الجدير بالاهتمام هو ضريح سيدي بومدين ، ويمكننا التأكيد أن الجزء الأكبر من هذه القبة من صنع الأتراك إذ يظهر على مدخل الضريح نقش بارز كتب فيه 1208هـ(1793م) واسم باي وهران محمد الكبير ، كما ان ترميم القبة الخشبية لمدرسة سيدي بومدين وتهيئة بيت الوكيل ، والنقوش على ضريحي سيدي عبد الله بن المنصور وسيدي محمد بن علي بمنطقة عين الحوت ترجع الى هذه الفترة .[2]

5/المورفولوجيا العمرانية للمدينة :

إن مصطلح **المورفولوجيا** تعبير عن تلك الدراسات التي تعتمد على الوصف الخارجي للأشكال والأشياء ، يعتبر التركيب العمراني لمدينة تلمسان معقد ، ذلك أنه ليس من السهل القيام بتشخيص دقيق لمدينة تلمسان باعتبارها مدينة جمعت إرثا

[1] عمر بلوط ، مرجع سابق ، ص32

[2] وليم و جورج مارسي ، مرجع سابق ، ص44ص45.

عمرانيا ومعماريا زاخرا ، تراكم عبر الأزمنة والعصور منذ عهود موغلة في القدم ، امتدت من المستوطنة الفينيقية إلى **بوماريا** الرومانية ، فأجادير أو أغادير الزنلتية ، اليفرنية إلى تاركرارت المرابطية ثم الموحدية فالزيانية وأخيرا العثمانية .

أما الخطة في هذا التخطيط فهي وحدة التخطيط الاجتماعي في المدن الإسلامية تحقيقا للمساواة والأخوة والتكيف الاجتماعي للجماعة ، وهي أي الخطة ، عبارة عن حيز من الأرض أو فراغ في قسم من المدينة أو جانب منها ، خصص في الفترة الإسلامية المبكرة لتستوطنه قبيلة واحدة تربط بين أفرادها قرابة في الدم أو الرحم ، أو لفئة من المجتمع ، بد تفتت النزعة القبلية في المجتمع الإسلامي وذوابنها بفضل الإسلام وبانضوائها تحت لوائه ، تجمع بينهم مصالح مشتركة قد تكون تجارية أو حرفية أو مهنية أو مذهبية وما إلى ذلك .[1]

أخذت مدينة تلمسان تتحول تدريجيا إلى مركز حضاري وثقافي منذحلول الأدارسة بها ، وازدادت تطورا وتوسعا مع المرابطين وتغير مركزها من أغادير الإدريسية إلى تاكرارت المرابطية وتغير مركزها من أغادير الإدريسية إلى تاكرارت المرابطية التي صارت في عهدهم عاصمة المغرب الأوسط ، يعين لها العمال والجباة ، وقدرها الموحدون حق قدرها خصوصا أن عبد المؤمن نفسه ، وهو المؤسس الحقيقي للدولة الموحدية ، ابن المنطقة وقبيلته كومية تنتشر في نواحيها كان قد تلقى قسطا من علومه بها ولم يكن يولي عليها منم الولاة الموحدين إلا من كان منهم من أسرة عبد المؤمن نفسه .

و ظلت تلمسان على ذلك حتى حولها بنو عبد الوالد من مركز حضاري إقليمي إلى عاصمة دولة ، تبارى حكامها منذ أول سلاطينها في تعميرها وإعادة إصلاح ما تهدم منها وترميم ما كان آيلا للسقوط فيها وتشييد المؤسسالت والمرافق العامة والخاصة بها كإصلاح وترميم السلطان يغرامسن نفسه لجامعي تلمسان المرابطكي وأغادير الإدريسي وبتحول تلمسان إلى عاصمة دولة شهدت زيادة سكانية جديدة وازداد معها امتداد نطاقها واتسعت خطتها وز ضاقت بسكانها حتى بلغ عدد منازلها في عهد السلطان أبي تاشفين عبد الرحمان حسب رواية حسن الوزان ستة عشرة ألف منزل فاتسعت إلى ظاهرها ونشأت أرباض لها بحكم تطورها العمراني الطبيعي ومن تلك

[1] عبد العزيز لعرج ، **مرجع سابق** ،ص85.

الأرباض أو الأحياء الجديدة ربض العباد أو سيدي أبي مدين إلى الشرق منها وربض سيدي الحلوي إلى الشمال الشرقي وغيرها من الأرباض الأخرى .[1]

1/5التقسيم المعماري لمدينة تلمسان الزيانية :

لقد تم تصميم مدينة تلمسان حسب خطة محكمة ووفق شروط معروفة ، حيث قسمت المدينة الى أجزاء متميزة بعضها عن البعض من حيث النسيج العمراني المعتمد ومن حيث الوظيفة المنوطة لكل قسم ، وقد أحدثت مجالات انتقالية بين هذه الأقسام باعتماد ساحات عمومية ملثل ساحة القوافل ، وساحة الفندق أو السويقة ، والموقف وغيرها .

و تعمل هذه المساحات على ربط الأنسجة بين هذه الأقسام ، ويعتبر المسجد الجامع مركز المدينة وهذا ليس من قبيل الصدفة بل لخطة عمرانية معتمدة ، ومنه للمدينة ثلاثة أقسام :

أ- **القسم المركزي** : وهو الحي السياسي والإداري والتشريعي والثقافي ، ويتكون من قلعة المشور وما يحيط بها ، ونجد المدارس : التشفينية ، اليعقوبية ، ومقر القادة والمحكمة والمساجد (المسجد الجامع ، مسجد ابي الحسن ، مسجد سيدي ابراهيم المصمودي ، مصلى المدرسة التاشفينية).

ب- **القسم الاقتصادي** :والجزء الأول منه يختص بالعمليات التجارية ويحتوي الأسواق القيسارية والفنادق، وأما الجزء الثاني منه وهو المحاذي للقسم السكني وهو مقر الحرفيين ومركزهم الإنتاجي .

ت- **القسم السكني** : وهو الحزام الثالث والأخير للنسيج العمراني داخل الأسوار ويحتل أكبر مساحة مبنية ويمتد عمقه من الساحات الداخلية الى أسوار المدينة ، ونظرا لكبر المساحة التي يحتلها فقد قسم الى أجزاء او وحدات سكنية تسمى الحومة ، مثل حومة المدرس ، حومة اليهود ، باب الجديد ، باب الجياد ، حومة باب علي ، حومة باب زير ، أو الحارات مثل حارة الرمية ، وحارة الرماة .[2]

[1] عبد العزيز لعرج ، مرجع سابق ، ص18.

[2] عمر بلوط ، **فنادق مدينة تلمسان الزيانية** ، ص43ص44.

ان عمران مدينة تلمسان تطور تطورا كبيرا خلال العصور التاريخية التي مرت بها المدينة ، حين كانت نواة أولى في العهد الروماني معروفة ببوماريا ، ثم تطورت في الفترة الممتدة من الفتحالاسلامي الى قيام الإمارة الإدريسية التي شيدت جامعا لها خلال القرن 5هـ/11م وإزداد تطورها مع مجيئ المرابطين وتمدينهم للمدينة من جديد ببناء مدينة تاكرارت وجامعها الكبير ، وتولن المدينة إلى عاصمة الدولة بقيام الزيانيين الذي جعلوا منها عاصمة دولة بعد أن كانت قبلهم عاصمة إقليم ، وشهدت خلال ذلك تطورا مذهلا توسعت فيه حتى فاضت عن أسوارها فشيدت أرباض وأحياء خارجها كربض سيدي أبي مدين وربض سيدي الحلوي ، و لكن المدينة أخذت في الضعف مع قيام الحكم العثماني في الجزائر.[1] و يمكن القول عمران المدينة الزيانية تطور كالآتي :

- **مرحلة أبي حمو موسى الأول (1307-1318)**

و في هذه المرحلةتم التوسع الحضري من الناحية الشمالية الغربية في اتجاه الجنوب الغربي حيث تم انجاز حي أبو سيدي عثمان (درب الحاج أمين) أما في الناحية الجنوبية الغربي قام أبي حمو موسى الأول بانجاز القصبة التلمسانية حيث أنها تمثل لامنطقة سكنية حضرية جديدة مركبة من جزئين الجزء الأول من باب '**كوشت**'و الجزء الثاني قريب من المشور.

- **مرحلة ابي تاشفين الأول(1318-1337) :**

و أطلق على هذه المرحلة مرحلة تجميل وهنا ظهرت المدرسة التاشفينية التي تفننت في معمار مدينة تلمسان حيث تم انجاز حي صغير محيط بالقصر الملكي ، بالاضافة الى انجاز المدرسة المغربية وأصبحت تسمى بعد ذلك المدرسة الدينية ، اضافة الى انجاز الحوض الكبير للمدينة .في محاولة للباحثة 'فاطمة الزهرة بوزينة أوفريحة ' حول مدينة تلمسان كعاصمة اسلامية خلال العصر الذهبي في المغرب الأوسط ، فإنها تعرض الهندسة المعمارية البارزة وفقا لرشيد بورويبة والذي يعرض خصائص تميزالمدرسة التاشفينية كالتالي :

[1] عبد العزيز لعرج ،**مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية** ، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث ، منشورات المركز الوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية و ثورة أول نوفمبر ،2007، الجزائر ص19.

نسق منظم : يتكون المبنى من مستطيلين متجاورين وهناك محورين رئيسيين يحددان اتجاهيه

واجهات وأبواب : يحتوي المبنى على واجهتين رئيسيتين وبوابتين تقعان في منتصف الضلعين الطويلين للمستطيل الخارجي .

قاعة الصلاة : أطول من عرضها بحوالي مرتين ونصف أكبر ، وتنقسم الى ثلاثة أقسام بواسطة قوسيين عموديين على القبلة .

محراب : يحتوي الجزء الاوسط على محراب يعلوه سقف هرمي يستند على أعمدة الزاوية .

أسقف هرمية تغطي القاعات الجانبية المستطيلة أسقف هرمية الشكل .[1]

2/5 مورفولوجيا المدينة العام :

ثم تدخل الأتراك في النهاية انفاذا لوجودهم بالجزائر ، ولقطع خط الرجعة على الاسبان وتصفية وجودهم بسواحل المغرب العربي ، وهم الذين وضعوا نهاية لدولة بني عبد الواد ولأطماع الاسبان في السيطرة على الجزائر والشمال الافريقي الغربي كما وضعوا نهاية أيضا لدولة بني حفص بتونس .[2]

و منه نستنتج من خلال ما سبق أن عمران مدينة تلمسان يأخذ ثلاثة أبعاد متباينة :

2/5-أ - العمران الديني:

يعتبر الفضاء الديني من الفضاءات الهامة و الفعالة في حياة الإنسان ، فالمعتقد و العبادات و المعاملات من صميم النشاط الديني بالنسبة للمجتمعاتعامة و الإسلامية خاصة ، إن غالبية المدن الإسلامية بنيت حول المساجد ، و هذا نظرا لأهميتها الكبرى و دورها الفعال و المتميز ، إم مركزية المسجد بالنسبة لمختلف أحياء المدينة دليل على هذه المكانة التي يحتلها في حياة الأمة الإسلامية .[3]

و منذ تأسيس المسجد النبوي في المدينة ظل المسجد أهم الوحدات المعمارية داخل المدينة ، من حث الموقع والتخطيط ، كما كان يمثل أكبر وحدة معمارية داخل المدينة ، المسجد مؤسسة دينية إجتماعية تؤدي خدمة عمومية هدفها ترقية قيم

[1] Fatima zahra Bouzina-Oufriha ,**Tlemcen**,p244.

[2] يحي بوعزيز ، **تلمسان** صدر عن وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007. ،

[3] منصور مرقومة مرجع سابق ، ص74

الدين الاسلامي ، ووفق المادة 2 من الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية : المسجد بيت الله يجتمع فيه المسلمون لأداء صلواتهم وتلاوة القرآن الكريم وذكر الله ولتعلم ما ينفعهم في أمور دينهم ودنياهم . وتقول المادة 3 : المسجد وقف عام ، لا يؤول أمره إلا للدولة المكلفة شرعا والمسؤولة عن حرمته وتسييره في أداء رسالته وتجسيد وظائفه .[1]

2/5_1أهمية المساجد في تلمسان :

إن العلاقة بين التوحيد 'الدين' والفن الإسلامي هي علاقة حميمية خاصة وذلك لأن ولادة الفن إنما تمت في المسجد ، إذا جاز القول ، والمسجد هو متحف الفن الاسلامي ، لا أننا لا نستطيع نسيانه كمكان للصلاة ، وأن عبقرية الفن الاسلامي تكمن في هذا الاتماس المدهش بين الفن والدين. وان العمل الفني الاسلامي يقوم بدور **ثنائية** على غرار الزمان والمكان (الغيب ووالوجود ، الرب والعبد ، الظاهر والباطن ، المرئي واللامرئي ، الشكل والمضمون ، الثابت والمتغير.[2]

"فالجامع الكبير هذا المجال المقدس ...المغلق تماما و المحاصر غالبا بحي الأسواق يعد العنصر المهيكل الرئيسي الذي ينتظم انطلاقا منه كل شيئ ، الزمن و المجال و المجتمع و الذي يذكر علاوة على تراتيب الانتقال من مجال إلى آخر ، بعروة الإسلام الموحدة " ، لم يقتصر دور المسجد عبر التاريخ الإسلامي عامة على الصلوات الخمس أو صلاة الجمعة ، بل استحوذ على أدوار ثقافية و اجتماعية هامة ، كانت الأساس في تنظيم حياة المجتمع المسلم ، لقد أصبح المسجد النواة الرئيسية للحي ، بحيث تعددت الوظائف التي يقدمها و تراوحت من الأدوار الدينية الى الاجتماعية و التربوية و التعليمية و الاقتصادية و غيرها .[3]

و تتميز عمارة المساجد بالجزائر على علو وجود مئذنة واحدة وفق الطراز الأمازيغي المغاربي الاندلسي ، وتتبع أحادية الصومعة صيغة أذان ابي محذورة _رضي الله عنه_الذي يعتمد على أحادية التكبير الثنائية " الله أكبر، الله أكبر" المعتمد عند المالكية ، أما المذاهب والبلدان التي اعتمدت على زوجية التكبير الثنائي "الله أكبر ،

---

[1] عماري مصطفى ، **رهانات الحقل الديني بين الرسمي و اللارسمي في الجزائر** ، دراسة ميدانية بمديرية الشؤون الدينية و الوقاف و مسجد النور بسيدي بلعباس ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الإجتماع ، جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان ، 2019-2020، ص158

[2] حميد حمادي مرجع سابق ، ص101

[3] منصور مرقومة ، مرجع سابق ، ص74

اللهى أكبر"ثم " الله أكبر ، الله أكبر" فقد اختارت بناء مئذنتين اثنتين في المساجد الواقعة في اقليم سلطتها .[1]

1- **المسجد الجامع بأكادير** :الذي كان موجودا قبل دخول الأدارسة مدينة تلمسان . حيث قام هؤلاء بتوسيعه خلال فترة تواجدهم بتلمسان سنة 174هـ/790م ،

وقد قام السلطان يغرمسان بتشييد مئذنة هذا المسجد ، التي ظلت شامخة ، تزين سماء تلمسان وعمرانها ، الى جانب أختها بالمسجد الجامع بتلمسان العليا'تاكرارات' ، وكانت الأولى قد بنيت قاعدتها بالحجر المنقوش ، المجلوب من بقايا مدينة ' بوماريا' الرومانية ، بينما استكمل بناء الجزء الأعلى منها بالآجر الأحمر ، وكانت هندسة الصومعة وزخرفتها ،متأثرة بالفن المعماري الأندلسي وزخرفته .[2]

و قد بلغت طول المئذنة خمس وثلاثون مترا ، كما أدخل على المسجد تعديلات وتغييرات هامة ، فقام بتوسيعه ، حتى أصبح مستطيل الشطل ، يبلغ طول ضلعه ستين مترا ، وعرضه خمسين مترا ، وبالتالي صارت مساحته الاجمالية نحو 3000، ثلاثة آلاف متر فجاءت عمارته ، تحفة فنية رائعة ، ولاغ يزال أهل تلمسان خاصة والجزائر عامة يتباهون بهندسته وزخرفته المتأثرة هي الأخرى بالعمارة الالأندلسية ، فالحجارة والآجر والقرميد المربع المسنتطيل ، ذو اللون البني المائل الى الحمرة والوردي ، هي مواد البناء المفضلة لأهل تلمسان ذلك العصر .[3]

2- **المسجد الأعظم يتكرارت** :الذي تأسس على يد السلطان المرابطي يوسف بن تاشفين أثناء بنائه مدينة تاكرارت سنة 473هـ/1082م ، وكان هذا المسجد مركزا هاما في نشر الوعي الديني والإشعاع الفكري ، وقد تصدى فيه للتدريس أكابر العلماء في المغرب الأوسط ومن مناطق أخرى من البلدان الإسلامية .[4]

---

[1] عماري مصطفى ، **مرجع سابق** ص168

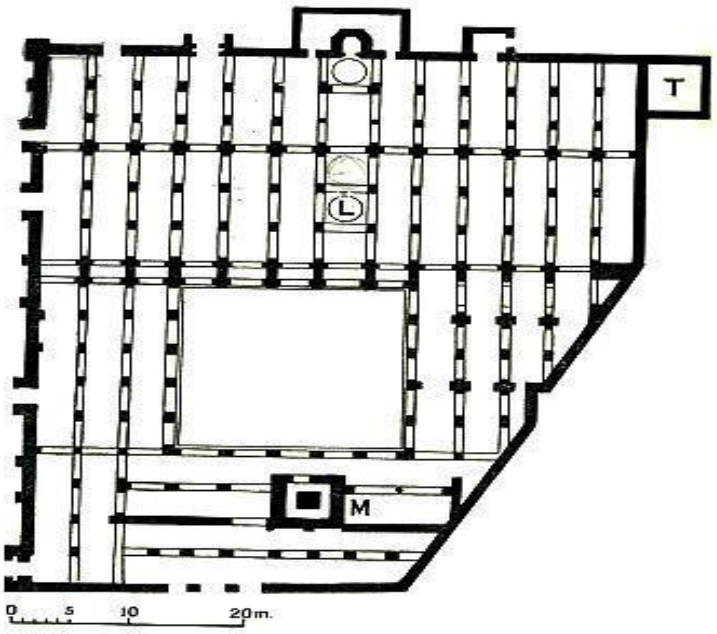
[2] عبد العزيز فيلالي ، **تلمسان في العهد الزياني** ، مرجع سابق ، ص108

[3] نفسه ، ص110.

[4] بن ساحة بن عبد الله ، **تاريخ تلمسان الثقافي من خلال علماء و شعراء الفترة الزيانية** ، مجلة العبر للدراسات التاريخية و الأثرية في شمال الفريقيا ، المجلد 05 ، العدد01 ، 2022 ، ص348



الشكل 05: مسجد تاقرارت



الشكل 06: مخطط المسجد الجامع المرابطي بتلمسان .[1]

3- **مسجد أبي الحسن بن يخلف التنسي:**

تحت إمرة السلطان أبي سعد عثمان بناء مسجد بن لحسن ، قبالة باب البنود من المشور القديم بوصية من الأمير ابراهيم بن يغمراسن ، وكات تشييده عام 696هـ/1296م ، نسب الى العلامة ابي الحسن بن يخلف التنسي ، من أكبر علماء تلمسان في ذلك العهد وتخليدا لاسمه . ويقع بمركز المدينة ، ويتربع على مساحة تصل الى حوالي 98.94م . وهذه المراحل التي مر بها المسجد :

- 1836_1848: حول مخزن للعلف والخمور.

[1]Bourouiba,l' art religieux musulman en algérie , 2éd, S.N.E.D, alger,p312

- 1849: حول الى مدرسة قرآنية .
- 1895: حول إلى مدرسة إسلامية فرنسية .
- 1900: شب فيه حريق .
- 1900: تقرر تحويله الى متحف بعد الترميم وبعد صراع بين المهندس وحاكم المدينة.
- 1902: قامت مصلحة المعالم التاريخية الفرنسية بإقامة حاجز حديدي محيط بالمسجد وأيضا تحويله إلى متحف للفن الإسلامي .
- 2011: تمت تهيئته ليصبح المتحف الوطني للخط الإسلامي تحت إطار تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية ، حسب المرسوم التنفيذي رقم 12_196 المؤرخ في 25-04-2013 .[1]

4- **مسجد سيدي الحلوي أبي عبد الله الشوذي** قاضي اشبيلية سابق ، الذي لقب بالحلوي عندما استقر بتلمسان وقد شيد هذا المسجد أبو عنان المريني عام754هـ_1353م.

5- **مسجد ومدرسة الشيخ شعيب أبي مدين الغوث بحي العباد** الأثري الذي تبدو منارته من بعيد لكل زائر لمندينة تلمسان ، وقد شيدت المدرسة عالم 1374 م وتمثل هي والمسجد ، طرازا جميلا للعمران العربي الاسلامي بالمدينة .. وعدد معتبر من المساجد وا أضرحة تحدث عنها بالتفصيل جورج ووليلام مارسي في كتابيهما عن آثار تلمسان .[2] وهاذا الارث العمراني سيتم تحليل أبعاده الرمزية والاجتماعية خلال الفصول القادمة من البحث .

6- مسجد أولاد ا إمام:

أنشأه السلطان أبو حمو موسى الأول سنة 710هجرية/1310ميلادية ، يكون ملحقة بالمدرسة القديمة ، التي أنجزها لابني الإمام ، ويقع بالقرب من مسجدي أبي

[1] فاطمي عائشة ، **العمارة الدينية بمدينة تلمسان و مميزاتها الفنية "مسجد أبي الحسن التنسي أنموذجا"** ، مجلة العمارة و بيئة الطفل ، مجلد07 ، العدد03 ، 2022 ، ص114

[2] W.Marçais ,G.Marçais: **Les monuments arabes de Tlemcen ,** paris ,1903p358 , et les villes d'arts célèbres.Tlemcen ,paris,1950.p104.

الحسن وإبراهيم المصمودي وتوجد بعض القطع الأثرية منه في المتحف البلدي بتلمسان ، وهو مسجد مصنف ضمن القائمة الأثرية .

7- مسجد ابراهيم المصمودي :

قام بتأسيسه أبو حمو موسى الثاني في سنة 1363م ، وهو من المباني التي تحتوي على القبة والزاوية والمدرسة ، التي بناها السلطان تكريما لوالده أبي يعقوب ، يحتوي المسجد على مئذنة مربعة الشكل ، وقبة مزينة بأخاديد تشبه قبة حمام الصباغين بتلمسان ولم يبق منومجموع هذه البنايات إلا المسجد والقبة وتم ترميمه سنة 1993م.[1]

2/5_3المدارس :

و تبنى هذه المدارس عادة خارج المسجد ، والمعنى الاصطلاحي لهذه المؤسسة التعليمية ، يختلف من مدلول الأماكن التعليمية والدينية السابقة للمدارس ، كالمساجد والكتاب والرباط ، وهو مفهوم رسخته تقاليد نظام المدرسة الشرقية ، التي ظهرت في نتصف القرن الخامس هجري ، فهي عبارة عن بناية مستقلة على أية بناية عمومية كالمسجد والقصر وغيرهما .**المدارس الزيانية :**

كانت المدارس الزيانية تقوم بالتعليم ونشر العلوم والمعارفباختلافها على مذهب الإمام مالك وكان حكما بني عبد الواد يشجعون العلم والعلماء أمثال أبناء الإمام وأبي عبد الله الشريف التلمساني وغيرهم .

اشتهرت تلمسان بوفرة المدارس ؛ مما ساهم في تنمية التعليم وتشجيع الحركة العلمية والفكرية ، وقد أشاد بذلك صاحب كتاب وصف افريقيا قائلا : " توجد بتلمسان مساجد عديدة جميلة ، لها أئمة وخطباء ، وبها مدارس حسنة ، جيدة البناء مزدانة بالفسيفساء ، وغيرها من الأعمال الفنية ، شيد بعضها ملوك تلمسان ، وبعضها ملوك فاس ، وقد أنشأت عدة مدارس في العهد الزياني .[2]

و أول مدرسة بنيت في تلمسان هي المدرسة التي أسسها أبي حمو موسى الأول (707_718هـ/1308_1318م) سنة 710هـ/1310م، (وهي مدرسة ابني الإمام

---

[1] سكوم سفيان ، **ترقية السياحة في المدن العتيقةبالجزائر (حالة مدينة تلمسان)،مذكرة لنيل هادة ماجستار** ، كلية علوم الأرض و الجغرافيا و التهسئة العمرانية ، جامعة وهران ، 2011 ،ص48

[2] خالد ضو ، **مظاهر الحركة العلمية في الدولة الزيانية و آثارها** ، مجلة الذاكرة ، المجلد10، العدد02، ص74

داخل باب كشوط) وكذا المدرسة التاشفينية نسبة لمؤسسها أبي تاشفين (718_737هـ/1313-1336م) وفي حدود (763_765هـ/1365_1361م) بنيت المدرسة اليعقوبية الزيانية على يد أبي حمو موسى الثاني ، وذلك بعد أن ملك تلمسان ، [1]

مدرسة أبي مدين بالعباد : بناها أبو الحسن المريني (731-749هـ/1331-1348م) في قرية تسمى العباد ، فوق ربوة مطلة على تلمسان ، واشتهرت هاته المدرسة بفنعا المعماري ، وتعد المدرسة آية من التراث الحضاري في المنطقة .

و تحمل المدرسة اسم المدرسة الخلدونية لتدريس عبد اللارحمان ابن خلدون بها ، وتصل المدرسة بعد اراتقاء سلم ذي خمسة عشر درجا ، بعد اجتياز باب تذكاري مزخرف بالآجر المبرنق . ويعلو الباب إفريز يستريح على حوامل مزدوجة .[2]

مدرسة عنان المريني : أسسها أبو عنان المريني (749-759هـ/1348_1358م) شمال المدينة ، قرب ضريح أبي عبد الله الشوذي الاشبيلي الملقب بالحلوي ولم تكن لها شهرة كبيرة بالمقارنة بالمدارس الأخرى .

المدرسة المتوكلية : الشهيرة بالطالعة الكبرى ، بناها أبو عنان المريني (749-759هـ/1348-1358م) لمحمد بن محمد بن أحمد ابي بكر المقري التلمساني (759هـ/1359م) .

المدرسة اليعقوبية : أسسها السلطان أبو حمو موسى الثاني (760-791هـ/1359_1389م) سنة 765هـ ، تخليدا لوالده أبي يعقوب ، واستغرق بناؤها سنة ونصف ، وعين ابا عبد الله الشريف الحسني (771هـ/1370م) مدرسا فيها ، وجعلها ملحقة بزاوية ومقبرة تضم رفاة ملوك بني زيان ، وقد اندثرت المدرسة ولم يبق منها الا الوصف .[3]

2/5_4الزوايا :

[1] عبد العزيز محمود لعرج ، **المدارس الاسلامية** ، ص118_119

[2] طرشاوي بلحاج ، مرجع سابق ، ص32

[3] خالد ضو ، **مظاهر الحركة العلمية في الدولة الزيانية و آثارها**، مرجع سابق ، ص78

وقد عثرنا في نصوص على بعض أسماء زوايا مدينة تلمسان ، غير أنها لا تعبر عنها جميعا ، لاسيما بعد انتشار التصوف في المدينة ، وكثرة رجاله ، وبعد أن صارت الزاوية تنافس المدرسة والمسجد في التعليم ونذكر منها :

_ زاوية أب ييعقوب ، التي أنشأها السلطان أبو حم موسى الثاني على ضريح والده .

_ زاوية سيدي الحلوي ، التي أنشأها أبو عنان بشمال المدينة .

_ زاوية أبي زيد

_ زاوية سيدي أبي مدين بالعباد .

_ زاوية السنوسي .

_ زاوية ابي عبد الله ، أ؛د كبار الأعلام المشاهير ، سكن موضعا واتخذه خلوة ، وألزم كل من دخل زاويته أن يكون سلوكه وفق السنة والسلف الصالح ، وفرض عليهم سلوكا معينا في المأكل والملبس .

_ زاوية ابن البناء بتلمسان .[1]

2/5 –ب-العمران المدني :

و هو ما يضم كل من المساكن القصور ، الأسواق ، المرافق الحضرية ، الفنادق الحممات .

- **القصور :**

إن مما لا شك في أن عاصمة مثل تلمسان في عهد بني زيان لا تخلوا من العمائر العظيمة كالقصور والدرر الفخمة والخانات والحمامات ، وخاصة وو قد وصلنا من وصفها ما لايدعو للشك ، فقد ذكر ابن خلدون : " ولم يزل عمران تلمسان يتزايد وخطتها تتسع ، والصروح بها بالآجر والقرميد تشاد الى ان نزلها آل زيان ، فاختلطوا بها القصور المؤنقة والمنازل الحافلة واغترسوا الرياض والبساتين " ولم يبق لنا اليوم من هذه الصورة الرائعة التي نقلها لنا عبد الرحم ابن خلدون إلا الذكريات والأسماء . وذكر التنسي ثلاثة قصور : دار الملك ، دار السرور ، دار أبي فهر.[2]

[1] عبد العزيز فيلالي ، مرجع سابق ، ص149

[2] طرشاوي بلحاج ، المآذن الزيانية و المرينية في تلمسان ، ص26

إضافة الى القصور التي شيدها المرينيون **كقصر النصر** الذي شيده السلطان أبو الحسن سنة 745هـ/1344م ولم يبق من هذا القصر إلا بعض الأعمدة والتيجان من رخام الأونيكس المعروضة في متحف تلمسان .[1]

قصر العباد : وهو ثاني قصوربني مرين في تلمسان ، وقد شيده السلطان أبو الحسن

- **الأسواق :**

بالنظر الى المصادر والمراجع التاريخية التي أشارت الى الأسواق يمكن استنتاج وحجود تنوع في أصناف الأسواق التي كانت تنظم المجال الاقتصادي بالمغرب الأ,سط عامة في العصر الزياني ، فهناك الأسواق اليومية التي كانت منتشرة في كل مدن الدولة الزيانية ، وهو ما يؤكده يحي ابن خلدون عن سوق أجادير بتلمسان التي كانت تباع فيه مختلف السلع والبضائع .

و هناك الأسواق الأسبوعية التي كانت تقام في يوم معين من ايام الاسوع ، وكانت تعرف باسم ذلك اليوم ، ومن المنطقي تصور أن هذه الأسواق كانت تتميز بالتنوع في السلع المعروضة وغناها ، كما حرص تجارها على توفير كل ما يحتاجه سكانها من الأهالي او من الزائرين من بعيد او مناطق الريف القريبة ، خاصة اذا علمنا ان الكثافة السكانية بها كانت كبيرة ، ففي مدينة تلمسان فقط ، بلغت ما يقارب 16 ألف كانون- أو دار- على عهد السلطان الزياني ابي تاشفين الأ,ل لهذا كان الإقبال علة هذه الأسواق واسعا . ومن خلال ماذكره الجغرافيون والمؤرخون يتضح أن أهم الأسواق التي كانت موجودة بالدولة الزيانية ، سوق الخضر والفواكه ، وسوق القيسارية بتلمسان .[2]

- **القيسريات :**

و هي عبارة عن مباني ممتدة على هيئة رواق مستطيليتوسطها طريق تتفرع منه أروقة وزنقات ، اتخذت على جدرانها مخازن وحوانيت تقام فيها أحيانا مساكن وهي تشبه الى حد كبير بعض الخانات ، وكانت مداخلها تغلق بواسطة أبواب حديدية ،

[1] طرشاوي بلحاج ، الرجع نفسه ، ص34

[2] ابراهيم فرغل محمد ، **قيساريات و أسواق مدينة تلمسان في العصر الزياني** ، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود ، العدد 33 ، جامعة الفيوم ، جمهورية مصر العربية ، ص14

كما انها تمثل سوقا تجارية وبيع السلع ، وقد لعبت القيسرية دورا كبيرا في الحياة الاقتصادية لمدينة تلمسان في الفترة الزيانية باعتبارها مدينة صغيرة وسط العاصمة وتحيط بها هي الأخرى أسوار ، وتقع في قلب المركز الاقتصادي للمدينة وهي عبارة عن مجموعة من البنايات يحيط بها سور عالي ، له بابان ، الباب الرئيسي ويوجد في السور القبلي بني من الحجارة الزرقاء المنهدمة وهو شبه بأبواب المدن ، يعلو فتحه بابه قوس منكسر متعدي ومفصص ، وعلى جانبي القوس المركزي قوسان دائريان متعديان أصغر حجما منه ، أما الباب الثاني فيوجد في السور الغربي وهو عبارة عن فتحة من الحجم المتواضع .[1]

- **الفنادق :**

كلمة فندق تعني المخزن او السوق ، وهو شبيه بالخان في المشرق ، وهو عبارة عن مساحة تحيط بجهاتها الاربع عمارات من طابقين أو أكثر ، ويكون في دورها الأرضي المخازن للسلع والدكاكين واسطبلات وحمامات وافران وقاعة للمحكمة وحانة خاصة بالتجار المقيمين في الفندق . من الفنادق في تلمسان ، فندق للبنادقة ، ظهر منذ القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر الميلادي ، ووجد كذلك فقندق للجنوبيين ، وظهرت فنادق أخرى في المدن الزيانية الاخرى مثل فندق مرسليا بوهران .[2] ولكن اهم فنادق تلمسان فندق الرمانة ، فندق المامي ، فندق ابو علي . ونأخذ نموذج فندق الرمانة لفهم دور الفدق في تعمير المدينة.

فندق الرمانة : يقع بجوار القيسرية تبلغ مساحته 20 مترا مربعا ، واشتق اسمه من شجرة الرمان التي تتوسط الساحة المركزية ، ويقال انه كان مخزن لقشور الرمان والتي كانت تستعمل لوظيفة صبغ الجلود ، وكان مقرا مهما لعدة حرف ومخزن للكثير من السلع ، وأثناء الفترة الاستعمارية تحول الى مقهى ، وفي الثورة التحريرية الكبرى بالمنطقة كان مقرا لاجتماع عدة قادة للتحضير لانطلاق الثورة التحريرية الكبرى ، وقد أغلقته السلطات الفرنسية يوم17جوان 1950 ، وفتح بعد الاستقلال ، وهو الان ملكية خاصة لورثة عائلة خيال منذ1942، وقد عرف هذا الفندق عدة شخصيات

[1] عمر بلوط ، **فنادق مدينة تلمسان الزيانية** ، ص80

[2] بسام كامل عبد الرزاق شقدان **تلمسان في العهد الزياني** ، ، رسالة لاستكمال درجة الماجستار في التاريخ بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، فلسطين ، ص202

أدبية نذكر منها محمد ديب au café وآلا نبيلي fleuve noir وجوزي لانزيبني choses et gens simple.[1]

كانت هذه الفنادق على أنواع متعددة منها ما كان تابعا للجالية الأوروبية يسمى باسم نوع الجالية المتواجدة فيه ، أو باسم المدينة المنتمين اليها ، وقد عرفت الدولة الزيانية مثل هذا النوع من الفنادق تحاذي حي القيسرية كان ينزلبه تجار من مختلف الباقاع من جنوة ، البندقية ، وفلانسيا ، الى جانب رعايا العرش الآلااجوني من مسيحيين ويهود .

ومن الجدير بالذكر هنا أيضا ان هناك مخازن بنيت في الموانئ وفي القيسريات وفي الفنادق بمدينة تلمسان لحفظ البضائع .[2]

أما شبكة الطرق الداخلية وترتيب مسالك المواصلات والدروب المخصصة للمشاة والعربات والحيوانات ، فهي تربط المدينة بأحيائها من جهة ، والخارج من جهة ثانية عن طرق الأبواب المختلفة ا اتجاهات ، ويمتاز سكان المدينة الاسلامية ، بحرصهم على صيانة ديارهم وبنائها على نمط يصون حريمهم من العيون الداخلية ، تماشيا مع القيم الأخلاقية والعادات والتقاليد ، التي بنيت عليها الأسرة الحضرية الاسلامية ، سلوكا وتصرفات يتقيد بها نظام مسكن الحي في المدينة ، حتى تستجيب لنظام المجتمع الاسلامي ، لأن المدينة كيان حضاري ، يوفر أسباب الحصانة والراحة للمقيمين بها . ويهدف المخطط العمراني الإسلامي أيضا ، الى عزل المساكن ، ووضعها بعيدا عن مسالك النقل الكبرى ، حتى تتوفر لأصحابها مزيد من الأمن والراحة ، وهي ضوابط تفند ما ذهب اليه بعض المستشرقين من أن البناء في المدن الإسلامية يتميز بالعشوائية وعدم التماسك .[3]

تشتمل المدينة الاسلامية ، على طرق ثانوية ، وأخرى رئيسية وأزقة ملتوية ومتشعبة نافذة وأخرى غير نافذة ، ويبعد الزقاق الممر الخاص المؤدي الى المجموعة السكنية في الحي ، تالذي لا يقطنه غالبا الا أفراد قبيلة واحدة أو أسرة واحدة ، ومن

---

[1] عمر بلوط ، فنادق مدينة تلمسان الزيانية ، ص 99

[2] ابراهيم فرعل محمد ، مرجع سابق ، ص18

[3] عبد العزيز فيلالي ، **تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسة ، عمرانية ، اجتماعية ، ثقافية)** ، الجزء 1 ، موفم للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2002 .

يتبعها من موالي وخدم ، وينتهي الزقافق أو الدرب عادة أمام منزل رئيس القبيلة أو رب الأسرة ، الواقع لافي قلب المجموعة أو الخلية السكنية .

ان مدينة تلمسان لا تخرج عن هذه القاعدة ولا تشذ عنها ، ولا تبتعد عن وظائف هذا التخطيط ومعلمه ، فقد عرفت هي الأخرى ، مراحل تطور كثيرة في عمرانها ، منذ القرون الاولى للهجرة ، حتى عهد بني زيان ، الذين كان لهم الفضل ، في تخليد مآثرها ، وتوسيع عمرانها وجعلها قاعدة للحكم ، ومركز دائرة نفوذهم في المغرب الأوسط .[1]

- **المنزل التلمساني :**

كان نمط المنزل المنزل والقصر يخضع الى المستوى الاجتماعي والمالي للأسرة التلمسانية ، ويتحكم في درجة أناقته وحسن بنائه ، قالطبقة الميسورة تبنى دورها من عدة طوابق ، وبمواد بناء رفيعة ، بينما الأسرة الفقيرة تكتفي بالطابق الأرضي فقط ، وبمواد بناء وأدوات تجميل بسيطة .

و المنزل التلمساني مربع الشكل في غالب الأحيان ، لا يكتسي أي مظهر جمالي من الخارج ، ليس له نوافذ مفتوحة على الشوارع ، وان وجدت فهي نوافذ صغيرة لا تعرض الحريم للرؤية من الخارج ، لهذا كانت نوافذ الغرف تطل على صحن المنزل وفنائع في الداخل ، ويكون باب المنزل مصنوعا من الخشب المتين تزينه مسامير حديدية ، ومقرعة يقرع بها الزائر الباب قبل الدخول . ويشتمل على رواق أو ممر ضيق يربط الباب بالفناء ، الذي يتوسط المنزل ، وكذلك الأبواب كالنوافذ تفتح جميعها على الفناء ، ليدخل اليها الهواء والضوء ، ويعتبر الفناء الذي يطلق عليه ايضا "الأسطوان" مكان مفضل للجلوس خاصة في الصيف ، وتوجد ممرات تصل الغرف ببعضها مغطاة بالخشب الرفيع المنقوش خاصة بيوت الطبقة الميسورة .

تشتمل المنازل على أعمدة يرتكز عليها السقف وينتهي اعلاها بقوس ، فيها عدد من المقرنصات ، مما يدل على ان صاحبها من ذوي المال . وكانت جدران المنازل السفلى يكسوها الزليج الملون ، وأرضها مبلطة بالرخام ووسط المنزل يوجد نافورة ، وكما أنها كانت تحتوي على مراحيض وقنوات لصرف المياه خارج المدينة . وتطلى جدران المنازل عادة بالطين المخلوط بالجير من الخارج ومن الداخل ، وكانت سقوفها واطئة في غالب

[1] فيلالي عبد العزيز ، مرجع سبق ذكره ، ص108.

الأحيان غير مرتفعة ، وجرت العادة على بناء علية للدار ، لتكون منزها للنساء ومكانا مفضلا لاستراحتهم.[1]

كما يشير الكاتب محمد ديب الذي وإن نحى منحا بعيدا عن العمارة وأشار الى الدور الإنساني للصحن فيقول : " يعتبر الصحن مسرحا لحياة الأحداث اليومية ، فهو إن حصرنا دوره في كونه مركزا للمنزل أخللنا به كثيرا ، فالصحن هو المكان البسيط والذي عادة ما تتوسطه شجرة الليمون أو شجرة العنب ، هو مكان رائع للحميمية العائلية والسهرات الرائعة ، كما يعتبر مسرحا للمشادات بين مختلف النسوة ، ولكنه يبقى مكانا فريدا من نوعه ، لا يعوض هواءه وعبق قهوته بأي شيئ في الوجود ، كما تجدر الإشارة إلى أن تخطيط المنازل التقليدية في تلمسان لا يجعل لها نوافذ تطل على الخرج بغرض الحفاظ على الحرمة والخصوصية العائلية ، مما يجعل منه المتنفس الوحيد للمنزل ، كما كانت تستعمله جداتنا وأمهاتنا في إنجاز أنشطتهم اليومية كالتنظيف ، وغسل الصوف وقد يحتوي على صهريج من الماء .[2]

- **الحمامات :**

بناء الحمامات الاسلامية هو استمرار لتقاليد فن العمارة الرومانية ، و مثلها حمامات انطاكيا و الحمامات في أفاميا و في تدمر و في بصرى ...و تتألف هذه الحمامات عادة من ثلاثة أقسام ، القسم الاول البارد و القسم المعتدل و القسم الحار ، و يقابل هذا التقسيم في الحمامات الاسلامية البراني ، و هو البارد و الوسطاني و يقابل القسم المعتدل ، و الجواني و هو القسم الحار ، أما القميم اي بيت النار فهو نفسه المسمى Hypocuste الذي يسخن مياه الحمام المنتشرة بواسطة أنابيب فخارية أو حجرية بين أجزاء الحمام .[3]

إن مدينة عامرة مثل مدينة تلمسان ، باتساع خطتها وتعدد قصورها وكثرة عدد سكانها قد احتوت على عدة حمامت ، غير أنه لم يصلنا من ذكر هذه الحمامات إلا **حمام الصباغين Bain des Teinturiers** ، ونفترض أن بقية الحمامات كانت على

[1] نفسه ، سص120

[2] مهتاري المولودة زرقاء فايزة ، **المسكن التقليدي في تلمسان خلال العهد الزياني :دراسة تاريخية أثرية** _، دورية كان التاريخية ، العدد الثامن و العشرون ، 2015، ص95

[3] عفيف بهنسي ، مرجع سابق ،ص140

نموذجه . والحمام كان موجودا منذ حوالي 400سنة ، يشهد له بهذا شكل المبنى ، ومقارنة له ببعض الحمامات في اسبانيا وصقلية .

و يقع هذا الحمام في الحي االشمالي شرق المدينة ، على طريق ضيقة ومتحجرة تجمع بين طريق معسكر وطريق خلدون ، ولازال يحافظ على وظيفته التي كان عليها في عهد بني زيان ، فيدخله يوميا بعض من اعتادوا عليه ، وللآثار الصحية التي يملكها حتى لقبه السكان " الطبيب الأبكم" ، ومنة أهم الشخصيات التي كانت ترتاد هذا الحمام هو سيدي أبي الحسن الغماري ، ولا زال أهل تلمسان ومرتادوا الحمام يحلوا لهم أن يذكروا المكان الذي كان يجلس فيه هذا الولي الصالح .[1]

- **المقابر والأضرحة :**

تقع المقابر الإسلامية في معظم الأحوال خارج أسوار المدينة ، بالقرب من الطرق المؤدية الى الأبواب الرئيسية للمدينة ، ولذلك كان عدد المقابر في المدين ةالكبيرة كثيرة بكثرة عدد سكانها..

توجد مقابر خاصة بالعائلة الحاكمة وبالبيوتات العريقة ، وبعض العلماء والفقهاء والأولياء الصالحين ، تقع هذه المقابر داخل المدينة وتعرف بالروضات أو الخلوة ، في حجرات بالمساجد أو في جنان القصور مثل روضة آل زيان بتلمسان ، الكائنة بدويرة بالجامع الأعظم .و بحديقة مسجد سيدي ابراهيم المصمودي ، عند المدرسة اليعقوبية ، وروضة أبي مدين بالعباد ، وروضة الشيخ سنوسي وغيرها .

و كان أهل تلمسان شديدي الحرص على زيارة مقابر وأضرحة الشيوخ والمتصوفة، كما كانوا يعتقدون بأن بركة الشيخ تحرس مدينتهم وتحميها من الغزاة ، وإذا عندوا الى دفن هؤلاء الشيوخ الصالحين بالقرب من أبواب المدينة ومداخلها ، فدفن العالم الفقيه ، أبو يعقوب يوسف التفريسي بالمكان المعروف بباب وهب ، وقبره مشهور ظاهر ، ودفن السلطان أبو تاشفين الأول بالقرب منه تبركا به .[2]

2/5- ج- العمران العسكري

[1] طشاوي بلحاج ، **المآذن الزيانية و المرينية في تلمسان ، دراسة تاريخية و فنية** ، مذكرة مقدمة لنيا درجة الماجستار ، جامعة ابي بكر بلقايد _ تلمسان ، 2003/2002 ، ص26

[2] عبد العزيز فيلالي ، مرجع سابق ، ص151

تزخر مدينة تلمسان بآثار تاريخية هائلة ما تزال حتى اليوم تحكي عن عظمة هذه المدينة الفكرية والحضارية والعمرانية ، ومن أهمها الأبراج ، القلاع ، الحصون والأبواب .

أحيطت مدينة تلمسان في العهد الزياني بعدة اسوار متينة شاهقة ، جميلة مبنية بناءا جيدا ، ومحصنة تحصينا قويا بلغ عددها في بعض جهاتها ، نحو سبعة أسوار ولعلها كانت مضعفة ومتباعدة عن بعضها ، بمسافات قصيرة في حدودها الخارجية ، ولعل ارتفاع هذه الأسوار وعظمتها جعلت العبدري يصفها بقوله " بأ، أسوارها أوثق الأسوار وأصحها" ، وكانت هذه الأسوار مينية في بعض الجهات ، بالآجر و في جهات أخرى يرتكز السور على قاعدة من الحجر الصلب ، وفي بعض الجهات يبنى بالرمل والطين والكلس المدكوك ، وقد أمر يغرمسان ببناء عدة أسوار لها سنة 668هـ/1268م ، وتحصينها من ناحية "باب كشوط" وهي الجهة الجنوبية الغربية ، ومنه بنيت ستة أسوار مرتفعة ومزدوجة لأن الناحية الجنوبية مكشوفة لا تحميها الطبيعة ، وكانت الأسوار متوجه كأسنان المنجل . ومن الأبراج نذكر مايلي :

برج القشاقش : بني هذا البرج ، على ضفة وادي متشكانة ، وانشات له طريق مغطاة بالأقواس تربط البرج بالمدينة .

برج الطاحونة : انشئ هذا البرج في جنوب المدينة أيضا في الموضع الجبلي المؤدي الى هضبة لا لاستي ، المراقبة الجهة الجنوبية وحمايتها ، وفي ذات الوقت لحماية الطاحونة ، التي تزود أهل تلمسان بالدقيق ، وبني برج أخر في سفح جبل شقراطين.

اضافة الى برج الإمامة وهو عبارة عن قصر كبير ، بني على شكل قلعة مرتفعة ، تقع في الشمال الغربي ، من مدينة تلمسان ، وقد عرف سكانها محنا جمة ، لا سيما في فترة هجومات الغزاة ، والمناوئين على المدينة ، لانه يعتبر الخط الدفاعي الأمامي الأساسي لتلمسان ،

قلعة ابن الجاهل[1]: وهي حصن هام للدفاع عن الجهة الجنوبية ، وبالقرب منةباب العقبة بني برجان كبيران مربعان بالأجر والحجارة المأخوذة من الآثار الرومانية.

- **قلعة المشور(1145-1248م) :**

[1] فيلالي عبد العزيز ، مرجع سابق، ص112

لاتزال قلعة المشور بمدينة تلمسان شاهدة على تنوع العمارة الإسلامية من حيث العناصر وثرائها بمختلف القيم الجمالية ، خاصة وأنها تربعت على مساحة تقارب الكيلومترين مربع ، في حين كان محيطها الخارجي إجمالا على هيئة المربع بحوالي 4000 م² ، وقد ضمت تصاميم لنافورات غاية في الجمال وحدائق خلابة بالإضافة الى القصر الفسيح والفخم الذي صاحبه مسجد السلطان الزياني "أبي حمو موسى الأول" ، حيث قارب طول مئذنته حوالي الخمسة وعشرون مترا والتي كانت زواياها مربعة بعلى ارتفاع طابقين .[1]

يحيط الغموض بطبيعة العمارة المدنية من دور وقصور فمصطلح المسكن أو الدار أو القصر : مصطلح يختلف في لفظه واشتقاقه اللغوي ولكنه ب=يتشابه ويتطابق في نظامه المعماري ونمطه التخطيطب وان اختلف هذا عن ذاك فذلك في التفاصيل والحجم والمستوى الفني والزخرفي ، بناء على ثراء صاحب المبنىأو قلة ثرائه ببلاد المغرب قبل القرن 10ه/16م، بما فيها عمارة مدينة تلمسان ، والواقع أن لفظ الدار يطغى في الإستخدام حتى على القصور أحيانا ، فالسلطانين الزياني أبي تاشفين عبد الرحمن ، والمريني أبي الحسن كلاهما ابتنى قصورا في تلمسان سميت دورا فيحيى ابن خلدون يتحدث في ذلك عن ابي تاشفين عبد الرحمن بقوله "أنه كان مولع ببناء الدور وتحبير القصور وتشييد المصانع واغتراس المنتزهات مستظهرا على ذلك بألاف عديدة من فعلة أسرى الروم "[2].

كما أوضحنا سابقا ، لاطلما كانت القلاع تلعب دورا محوريا يتأسس حولها المدن ، و"قلعة المشور" من المعالم الأثرية التي تقف إلى اليوم شاهدة على عراقة تلمسان التي تتوسط المدينة ، وبحسب بعض المؤرخين فإن كلمة "المشور" تعني المكان الذي يعقد فيه السلطان أمير المسلمين اجتماعاته مع وزرائه وكتابه وضباطه لمناقشة شؤون الدولة والتشاور في أمور الرعية ، وهو القصر الوحيد المتبقي من أربعة قصور كانت تشكل فيما مضى قلعة المشور وهي "دار الملك" و"دار أبي فهر" و"دار السرور" و"دار الراحة "و بحسب بعض المصادر فإن الأمير عبد القادر الجزائري أقام فيه أربعة

[1] تركي حمزة ،**مرجع سابق** ، مرجع سابق ، ص5

[2] يحيى ابن خلدون ، مصدر سابق ، ص216

سنوات خلال توقيع معاهدة التافنة مع الجنرال الفرنسي بيجو ، ثم خرج منه بعدما نقض الجنرال المعاهدة .[1] و في هندسته يتميز القصر بهندسة معمارية فريدة من نوعها كانت ترتكز على حسابات شروق الشمس وغروبها .



الشكل 07: قلعة المشور بمدينة تلمسان ، المصدر: الباحثة .

- **أبواب المدينة :**

نلاحظ في أسوار المدن والقلاع في شمال افريقيا وبلاد الأندلس أنماطا متعددة من الأبراج التي اشتملت على الكثير من الحيل المعمارية التي تساعد على ضرب العدو، مما يكشف عن براعة المخطط ، فعندما أراد عبد الرحمن الناصر تحسين قرطبة بنى لها أبوابا سنة 301هـ لتسهيل الدفاع عنها وإتاحة الفرصة للحراس لمضاعفة الحراسة . ومن هذه الحيل ما استخدم في أبراج المدن في عهد المرابطين والموحدين ، ومن أبرز أمثلتها ما يطلق عليه " الأبواب ذات المرافق " وتعتبر هذه الأبواب من الأمثلة المبتكرة التي ابتدعها المرابطون فقد اختلفت عن نظام تخطيط أبواب المدن البزنطية ذات العقدين المتقابلين اللذين يفتح أحدهما إلى داخل المدينة والآخر إلى خارجها .[2]

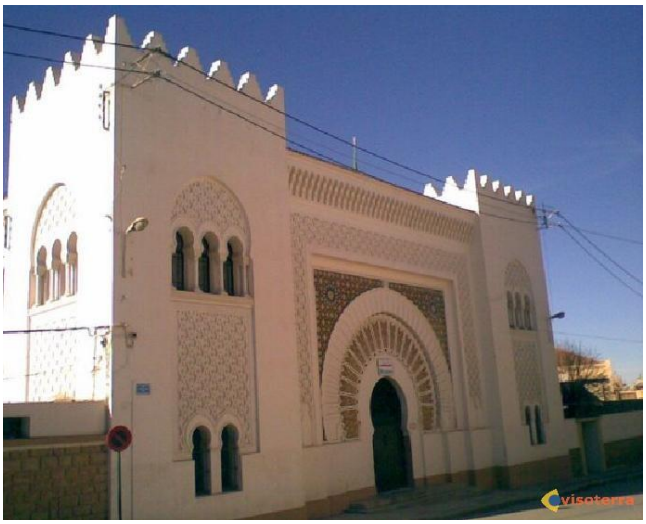
[1] أنظر : جريدة الوطن ، صوت عمان في العالم يومية سياسية جامعة ،"قلعة المشور " ..معلم تاريخي يروي فصولا من حكم ملوك تلمسان ،

[2] عبد الستار عثمان ، **المدينة الإسلامية** ، مرجع سابق ، ص130.



الشكل 08: يدالباب الكبير لمسجد سيدي بومدين /صورة مالتقطة من طرف الباحثة

باب القرمدين :



الشكل 09: صورة لباب القرمدين بتلمسان /صورة من طرف الباحثة .

كانت الأبواب في المدن تفتح بطريقة تحقق مجموعة من الشروط : منها شرط الحماية والأمن بحيث يجعل لهالاعوائق وحواجز تصعب عملية الاقتحام ، فضلا عن تمكينها من الحراسة والمراقبة واستخلاص الإتاوات والضرائب على التجارة الداخلة إليها ، فيزداد عددها أو ينقص حسب كبر المدينة وكثافة سكانها فيزداد عددها بزيادة كثافته سكان المدينة تجنبا للإزدحام عليها من الخارج والداخل وخاصة الصباح وعند المخاطر.

و قد فتحت في أسوار مدينة تلمسان أبواب كثيرة ، أهمها الأبواب الرئيسية وعددها خمسة أبواب ذكرها البكري بقوله : " وهي أي مدينة تلمسان ويقصد بها أغادير مدينة مسورة ... ولها خمسة أبواب ثلاثة منها في القبلة : باب الحمام وباب

وهب وباب الخوخة ، وفي الشرق : باب العقبة ، وفي الغرب باب أب قرة ...و هذه الأبواب الخمسة تختص بأغادير.[1]

أما يحي ابن خلدون يذكر أكثر من ذلك ، وهو يتكلم عن المدينة التي تطورت عن أغادير مع تاكرارت المرابطية والموحدية الزيانية ، فبذكر ' لها خمسة أبواب : قبلة باب الجياد ، وشرقا باب العقبة ، وشمالا باب الحلوي ، وباب القرمدين وغربا باب كشوطة.[2]

أما يحي بن خلدون فقد ذكرها على النحو التالي ثلاثة قبلية باب الجياد شرقا وباب العقبة وشمالا باب سيدي الحلوي وباب القرمدين وغربا باب كشوطة .

وهناك أبواب أخرى ذكرها ابن خلدون دون أن يحدد موقعها بالنسبة للمدينة، ومنها باب الملعب وباب أيمن تجمي وباب علي وباب زيري

ولعل الاختلاف في توزيع الأبواب بين البكري وابن خلدون يعود الى اختلاف الفترة التاريخية بين المؤلفين وكذا أن البكري يصف مدينة أجادير بينما ابن خلدون يصف تاجرارت.[3]

- **الخنادق :**

أحاط الزيانيون مدينة تلمسان ، بخندق عميق من الجهة الجنوبية بموازاة وادي متشكانة ، الذي يلتف حول المدينة ، من الناحية الجنوبية الشرقية ، فقد قامو ا بحفر، هذا الخندق تدعيما للسور المبني من الطين والرمل والكلس المذكوك ، وتحصينا للمدينة من هذه الناحية ، ويوجد الى جانب السور ، طريق موازي له شيد خصيصا ، لتسهيل مهمة الحراس ، و متابعة مراقبتهم للمنطقة من خلال حاجز به فتحات .

ويوجد بالشمال الغربي للمدينة خندق آخر ، يعرف بخندق " عين كسور " ، يقع بالغرب من الملعب والمنية ، خرج باب القرمدين ، وبالضافة الى هذه التحصينات

[1] عبد العزيز لعرج و أخرون ، **مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية** ، منشورات المركز الوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية و ثورة أول نوفمبر 1954، ط5 وزارة المجاهدين ، 2207، ص32.

[2] يحي ابن خلدون ، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد** ، تقديم و تحقيق عبد الحميد حاجيا ، امكتبة الوطنية بالجزائر ، الجزائر 1980، ص108.

[3] مختار حساني ، مرجع سابق ، ص8

الجيدة ، توجد المنحدرات الشمالية الوعرة ، التي تتمتع بحصانة طبيعية . تزيد منعه ، ولهذا فمن الصعوبة أن يقوي جيش ما ، على اختراق أسوارها وحصونها وخنادقها ، الا بعد حصار طويل واستعمال أساليب ووسائل وأدرات قتالية شتى .[1]

- **أثار المنصورة :**

اختلف المؤرخون حول تاريخ بداية الروع في تأسيس المدينة فإن ابن ابي زرع يذكر في حوادث سنة 698هـ/1298 ، و يتفق معه ابن الأحمر و عبد الرحمن بن خلدون في سنة التأسيس للمدينة كان سنة 702هـ/1302م ، و هو التاريخ الذي اتم فيه أبو يعقوب الجزء الأكبر من عمران المدينة مردفا ذلك بإحاطتها بسور عظيم مثلما يذكر ابن الأحمر ، و كذلك ابن أبي زرع من " أنه شرع في بنائه في الخامس من شوال سنة 702هـ" ، و إذا كان ابن الأحمر لا يورد تاريخ إحاطة مدينة أبي يعقوب بسور ، فإنه يتفق مع ابن أبي زرع في اسم المدينة "تلمسان الجديدة" .[2]

كان للمنصورة أربعة أبواب حسبما ذكر الإمام ابن مرزوق الخطيب في كتابه : ' المسند الصحيح الحسن' باب فاس غربا ، وباب هنين شمالا وباب المجاز شرقا وباب خارجي كان يصل القصبة بالفحص .

وكان قرب كل باب من هذه الأبواب الأربعة مسجد ، وكان الجامع الأعظم في وسط المدينة وكان له ثلاثة عشر باب منها أربعة شرقا وأربعة غربا واثنان قبله وثلاثة شمالا واحدا تحت المئذنة وهي ميزة خاصة بهذا الجامع ، واثنان عن يمينه ويساره ، كان لهذا الجامع قاعة صلاة تتألف من ثلاثة عشر رواقا ومن حوض مربع في وسطه حوض للوضوء ، وأما المنبر فقد أجمع الصناع يومئذ انه لم يعمل مثله في المعمور ، ونقشت نقشت عدة قطعات خشبية فيقال عنها اذا رأيتها رأيت العجب .[3]

لقد أشارت النصوص التاريخية إلى تأسيس الجامع ومؤسسه ، فابن أبي زرع يذكر في حوادث سنة 701هـ/1301م أ أبا يعقوب " ...بنى تلمسان الجديدة ومدنها وبنى بها الحمامات العظيمة ... وجامعا كبيرا للخطبة أقامه على الصهريج الكبير ...و بعد سنة

---

[1] فيلالي عبد العزيز، مرجع سابق ،ص114

[2] عبد العزيز لعرج ، ، **مدينة المنصورة المرينية بتلمسان** ،ط2، شركة ابن باديس للكتاب ، مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط ، جامعة الجزائر 2 بوزريعة ، 2011،ص59

[3] فاطمة الزهراء نجراوي ، **المعالم الأثرية في تلمسان في كتابات المستشرق ايميل جانبي** ، مرجع سابق ، ص158

من ذلك تم بناء السور العظيم ويحيط المدخل المعقود للمأذنة والمسجد معا إطار مستطيل مقاساته بين 15 و20سم عرضا ، نقشت به كتابة تأسيسية بالخطالنسخي المغربي الأندلسي لم يكن من السهل على بروسلار حل رموزه إلا بمساعدة أحد الضالعين في اللغة العربية من التلمسانيين وهو مضمون يشير الى مؤسس الجامع وألقابه *.[1]

لم يبقى من الجامع إلا اثارا غير كاملة لجدرانه ومداخله ومحرابه والأوجه الثلاثة الخارجية للمأذنة ، وقد اعتمد الباحثون في دراسته على المخطط المعماري الذي رفعه DUTHOIT ونقله عنه جورج مارسيه ، ومقاساته العامة تجعله أقرب من حيث هي نسبة عرضه إلى عمقه إلى مظهر التوازن والتناسق Symetrie بين أقسامه وأجزائه مما يدل على مقدرة تميز بها المعمار المغربي وتقدر تلك النسبة ب 1.41، وهي تقترب في ذلك من النسبة نفسها في جامعي رباط الفتح وقرطبة وهما على التوالي 1.31و 1.40.

و التكوين المعماري للجامع يشبه جميع المساجد الجامعة الإسلامية في المشرق والمغرب من حيث وجود الصحن وحائط القبلة والمحراب ، رواق القبلة (بيت الصلاة)، والمسجد عموما قائم بنظام التخطيط القائم على الأعمدة Hypostyle الذي بدأ مع مسجد الرسول بالمدينة ويحاول بعض المستشرقين التأكيد على أن هذه البيوت مشتقة من قاعات الإستقبال في القصور الفارسية ، وهي القاعة التي يطلق عليعا ' قاعة الأعمدة' أما من حيث الطراز والتقاليد المعمارية فقد استمدت تلك المساجد روحها من التقاليد المغربية ا أصيلة التي تبتت في جامع القيروان المنحدر من النظام المعماري المديني الذي يمثله مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام بالمدينة والذي تقوم فيه البلاطات عمودية على حائط القبلة .[2]

[1] عبد العزيز لعرج ، نفسه ،ص131.

*تشير الكتابة الى أبو يعقوب يوسف مرفق بكلمة المرحوم و عبارة رحمه الله ، مما يدل على أن الكتابة على المأذنة نقشت بعد وفاة أبي يعقوب يوسف و ما تلى على المدينة فيما بعد الصراع و التخريب على يد بني عبد الواد

[2] عبد العزيز لعرج ، مرجع سابق ، ص140



الشكل 09: المعلم الأثري المنصورة .

6/ عمران تلمسان في مرحلة الاستعمار الفرنسي :

دخلت مدينة تلمسان منذ نهاية جانفي 1842 عهدا جديدا هو عهد العمران والاقتصاد الاستعماري، والذي سوف يجعل من عمرانها أوروبي الطابع ؛ وسوف يتوقف تاريخ هذه المدينة خلال القرن 19 وتتوقف عقارب ساعتها على تلك المنجزات الاستعمارية في ميدان العمران والمؤسسات الخدمية وطرق المواصلات الحديثة ... ، التي أنجزها "بودو" و"كافينياك " ورئيسي المجلس البلدي " جالتو " و" تيدشي " وغيرهم دون أي شعور بأن هذه المدينة كانت ولعدة قرون مركز إشعاع حضاري إسلامي ضارب في التاريخ .[1] و قد جاء في إحدى رسائل **الكسيس دوتوكفيكل** بأن : " الجزائر بلد جميل ، يجب أن نجعل من هؤلاء العرب المستقلين يعتادون على رؤيتنا نتدخل في شؤونهم الداخلية فأخذونم على ذلك ، ثم أضاف : ...ان الفرنسيين قاموا بتمزيق وحرق كل الوثائق المكتوبة والدفاتر الإدارية الأصلية وأي شيئ آخر بإمكانه ان يربط هؤلاء بما كان موجودا قبلنا .. ولقد حطمنا الكثير من الشوارع في الجزائر بهدف إعادة بنائها على طريقتنا ومنحناها أسماءا فرنسية اتفقنا على ابقائها لستمر".[2]

و يمكن تقسيم هذه المرحلة تاريخيا الى :

[1] أوسليم عبد الوهاب، مرجع سابق ، ص22

[2] باشا حاج محمد ، مرجع سابق ، ص61

مرحلة ما بين 1831-1920: وتميزت هذه المرحلة أي أثناء دخول الفرنسيين الى مدينة تلمسان سنة 1936م ، بتوسع عمراني متباطئ تقدر مساحته ب30هكتار ، مما خلق بعض التجمعات السكنية نذكر منه : التجمعات السكنية بجوار المدينة العتيقة يقطن في المستوطنين اي ان المقتضيات العمرانية للاستعمار الفرنسي قامت بفتحات في المدينة القديمة ، وهيأت مختلف المساحات وشيدت البناءات التي شوهت المباني الوسطية مثل بناء ثكنة داخل المشور .

مرحلة ما بين 1921-1930: وفي هذه المرحلة الاستعمارية زاد التوسع العمراني بمساحة تقدر ب 46 هكتار مما خلق تجمعات محيطة بالمدينة العتيقة ببناء مدينة من الطراز الأوروبي ، وما تحتويه من مرافق أساسية ضرورية للحياة الحضرية ، وقد تم ذلك لسببين السبب الأول هو الموقع الجيد الذي تتمتع به المدينة العتيقة والنشاط ا اقتصادي الذي كانت تزخر به من سوق وحرف وأنشطة صناعية وكذلك لإغراء الاوروبيين بالاقامة والاستيطان بها ، وبمجموع مساحة تقدر ب76 هكتار اي بمجموع كلي ب110 هكتار.

مرحلة مابين 1931-1955 : وزاد التوسع العمراني للمدينة خلال هذه الفترة بمساحة تقدر ب 31 هكتار، حيث تم إنجاز بعض التجمعات إمتداد لتوسعات السابقة ، بجوار سيدي الحلوي ، وبجوار القيصرية .

مرحلة ما بين 1956-1965 : وهذه المرحلة شهدت توسعا عمرانيا سريعا في مدة أقل من عشر سنوات بمساحة تقدر ب 75 هكتار ، وهذا راجع لعدة أسباب نذكر أهمها وهي مغادرة المستعمر الفرنسي ، والنزوح الذي شهدته المدينة خلال تلك الفترة كلها أسباب ساهمت في النمو العمراني لمدينة تلمسان خلال هذه الفترة نذكر أهم التجمعات تجمعت بمحاذاة المنصورة .[1]

و في هذا السياق ، تناول الباحث **" معاوية سعيدوني"** وهو خبير في التحولات العمرانية وتخطيط المدن ونظرياته وسياسته ويشرف حاليا على مؤسسة ' سعيدوني' للدراسات التاريخية والعمرانية بكندا متابعا بالوصف والتحليل تجربة التصادم المعماري التاريخي الذي حدث في الجزائر ، أولا في سياق استعماري استيطاني مارست خلاله فرنسا الهيمنة على المجتمع والفضاء والفن والتعمير ، ثم في سياق الاستقلال

[1] سكوم سفيان ، مرجع سابق ،ص32.

حيث وجه الإرث الثقافي الاستعماري التصورات والمرجعيات ، وقد ترتب على ذلك تفكيك للنموذج المعماري الأصيل في الجزائر الذي تمثله 'المدينة القديمة' بتقسيماتها الوظيفية والفنية و الاجتماعية الراسخة في الزمن ، وتقسيمات سياسية _ اجتماعية جديدة تستجيب لحاجات المستعمر أكثر منها لحاجات السكان الأصليين ، إلى جانب تشوهات فنية وقيمية في النسيج المعماري العام غيرت حركية التحديث علاقةالأنسان بالمدينة ، وعمق التخطيط المرتبط بها واقع المدينة العربية المتأزم لقصوره عن تقديم الحلول ، فانقطعت المدينة العربية الحالية عن المكان وتاهت في الزمان لإنفصام صلتها ببيئتها وتاريخها ، واتسعت الهوة بين التخطيط والمدينة كظاهرة متغيرة تتفاعل مكوناتها في حركية مستمرة بين السكان ومجالات العيش والمنشآت والفضاءات العامة والمرافق الخدمية ، لتنشأ من هذا التفاعل ثقافة حضرية حية قابلة للحياة والموت أيضا .[1]

لا يمكن إنكار الدور الكبير الذي قام به " لويس أوجانكافينييلك" luis eugéne cavaignac في تدعيم أسس الاستعمار في الجزائر ، وفي تلمسان خاصة ، فقد حافظ على المدينة فرنسية ، أيام حاصرها الأمير عبد القادر ، ثم أصبح بعد 1842 قائدا عسكريا لها وترقى داخل المناصب السياسية إلى أن أصبح حاكما على الجزائر ، توفي بتاريخ 1857. ومن أجل تمجيد هذه الشخصية المتعطشة لدماء الجزائريين تم تخصيص مبلغ 5000 فرنك من أجل إقامة نصب تذكاري له بالساحة العامة التي تحمل اسمه .[2] وذلك أن الاستعمار الفرنسي كان يحاول منذ البداية على ترسيخ رموزه بالمدينة المستعمرة .

و لقد دعا العقيد شارون مدير الهندسة في الجزائر سنة 1844 إلى دراسة الأبنية المشيدة من قبل العرب ، والإبقاء فقط على الشروط التي تفرضها طبيعة الأرض والمناخ ، من دون الاتفات الى الجانب القيمي والديني ، لكن في الواقع حتى هذه الشروط لم تؤخذ بنظر ا اعتبار ، فالشوارع التي صممت كانت أصغر من تلك المصممة في فرنسا ، وبالرغم من ضغط الساكنين إلا أن الشوارع المستقيمة شيدت

[11] أنظر: معاوية سعيدوني ، **أزمة التحديث و التخطيط العمراني في الجزائر جذورها واقعها وآفاقها** ، مجلة عمران ، العدد16 ، المجلد الرابع ، 2016 ،قطر ، ص7ص8بتصرف

[2] (تم اختيار جهة المشور لإقامة التمثال النصفي لكافيناك كما التصويت أيضا على كل نفقات إنشاء قاعدة التمثال ، أنظر: اوسليم عبد الوهاب ،العمران و الاقتصاد بمدينة تلمسان ، مرجع سابق ، ص191

في مكان الشوارع الضيقة والملتوية الجالبة للبرودة والهواء ، مع التكثيف من غرس الأشجار لتلطيف الجو الحار ، ومن أجل إثبات السلطة الكولونيالية كانت الأمكنة العالية تنتقي لبناء الكنائس حتى تكون في نقاط أعلى من المساجد .[1]

كان اقحام نموذج التخطيط الغربي من أهم آثار الاستعمار ، وارتبط التحديث العمراني في الجزائر بظاهرة استعمارية عنيفة اقصائية ، عملت على تصحيح مورفولوجية المدينة الأصلية بإشراف سلاح الهندسة Génie militaire الذي وضع محخططات معسكرات محصنة وقرى استيطانية ، وغير وجه المدن القديمة تحويرا وتوسعة ، وقدمت التحويرات العمرانية والمنشآت المستحدثة على أنها نهضة عمرانية نزعت عن المدينة الأصلية مظهرها الشرقي البالي ، نخرت المدينة الجديدة المدينة الأصلية بفتح الشوارع وإزالة واجهات المنازل العربية التي" لا تليق بمتطلبات الإنسان الأوروبي ولا ترقى أإلى جماليات الفن العمراني الكلاسيكي "[2]

بقيت اثار الحروب ، بادية للعيان في مدينة تلمسان لعدة سنوات بعد الاحتلال الفرنسي لها ، وفي أحيائها الثلاثة ، حي "الحضر" و" الكراغلة " و"اليهود" ، لدرجة انها تركت انطباعا سبئا في نفوس بعض الرحالة الفرنسيين ، ومن بينهم القس "باراجيس " L'abb é Bargés ، لبذي زارها سنوات قليلة بعد الاحتلال ، وسجل ما يلي : " كلما تعمقت داخل المدينة ، إلا وأصابني في نفسي شعور واسع من الحزن والكأبة عند رؤية الخراب والأنقاض ، هذه الأنقاض التي كانت تتاح لي ، أينما كان خط سيري ، وكانت المباني البائسة ، التي كانت أيدي الأروبيينم بصدد رفعها على أنقاض البيوت العربية الأنيقة " .[3]ادت لتقنين نمو المدينة في شكل تحصيصات تنشأ بحسب الحاجة حول شوارع مستقيمة تخضع المباني المطلة عليها لمعايير جمالية وصحية تححد ارتفاعها وطرازها وعلاقتها بالفضاءات العامة على خطى التجربة الهوسمانية

[1] باشا حاج محمد ، مرجع سابق ، ص58

[2] طاول هذا الشعور فئات من الجزائريين رأوا في هذه الإنجازات تقدما رغم رفضهم الاستعمار ، و هذا ما عبر عنه أحدهم في مدينة قسنطينة للكاتب ألكسندر دوما الذي ذكر أنه : ' سأل أحد العرب رعن تقييمه لهذه الخزانات و الجسور و القنوات ، فأجاب بأن قدوم هؤلاء الرجال من وراء أنظر البحر هو رحمة إلهية للعرب ، لأن الفرنسيين ينجزون هذه الأعمل لصاالحهم ... و أن الله سيطردهم عندما ينتهون من عملهم ' :

[3] أوسليم عبد الوهاب **العمران و الاقتصاد في مدينة تلمسان خلال القرن التااسع عشر** ، ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في التاريخ الحديث و المعاصر ، كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 01أحمد بن بلة ، 2018/2017

في باريسو تبلور خطاب يدعو إلى تهيئة عقلانية ، وتشكلت سلطات مدنية حلت محل سلاح الهندسة وواصلت مشروع تحديث المدينة الأصلية بعد منتصف القرن التاسع عشر بحجة تحسين المواصلات وفك العزلة عن الأحياء وبهذا توسعت الضواحي ونمت المدينة الأوروبية على حساب المدينة الأصلية .التي تحولت أجزاء منها الى مدينة هجينة ، كرست الإنفصام ، فهي كلاسيكية أوروبية على طول الشوارع الكبيرة وبعض الشوارع العرضية وعربية تقليدية في القطاعات التي لم تطاولها التحويرات.[1]

و لقد اكتمل المشروع التحديثي الاستعماري الأول بالدعوة إلى فصل المدينتين ا أصلية والجديدة كشرط للتخطيط الهندسي المنتظم ، بحجة أن الفصل هو السبيل لإنقاذ المدينة الإسلامية المعرضة لضغط المدينة الأورروبية ، وهنا كان ظهور المدينة الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر. تنتظم فضاءتها حول معالم معمارية في نقاط محورية بأشكال هندسية من شوارع مستقيمة وميادين تجسد معايير الفن العمراني الكلاسيكي.[2]

تحولت المدينة الاستعمارية الجديدة بحلول القرن العشرين إلى حقل تجارب للنظريات المعمارية المجددة وأدوات ومناهج التهيئة العمرانية المبتكرة،

حيث أكدت دراسات عدة ما بين 1855/1844 أجرتها الهندسة العسكرية خاصة أن مدينة تلمسان بحاجة ماسة إلى مشروع رص وتنظيم ، وأن ذلك يعني بشكل عام هدم قسم هام من المدينة وإقامة مدينة أوروبية أخرى جديدة ، وأن مدينة تلمسان تحوي ثلاث أحياء كأنها ثلاث مدن . نظرا للاختلافات الجوهرية المتواجدة على مستوى البناء والطوائف التي تسكنها بل الأفكار التي تحكم كل طائفة . ولقد وصف ضابط للهندسة العسكرية أحياء تلمسان وسكانها في تقرير سلمه إلى قائده المباشر قائلا : " يعتبر حي 'الكراغلة' أحسن الأحياء شقا وأحسنها تهوية ، البيوت فيه بشكل عام أقل ضغطا على بعضها البعض به حدائق ، الشوارع ضيقة في حي 'الحضر' مختنقة في الأخير ، وبالكاد تكون سريعة ، أما الحي اليهودي الذي تم شقه بشكل كلي عن شكل 'روادب ' impasses فإن الشوارع فيه عبارة عن أزقة ضيقة بالكاد تستطيع الوقوف فيها ، أين لا تصل أشعة الشمس أبدا " ويجدر بالذكر أن المشاريع الجديدة مست

[1] معاوية سعيدوني ، **أزمة التحديث و التخطيط العمراني في الجزائر جذورها واقعها وآفاقها، ص9 بتصرف**

[2] نفسه ، ص10

فقط الأحياء التي يسكنها الأوروبيون وعرفت مدينة تلمسان مع أربعينات القرن 19 وحتى انتهاء عهدة اللجنة الاستشارية عملية تسوية للشوارع وتغطية بالحجارة وعملية الرصف " . وهي باحة "المشور"" شارع لويس فيليب " Luis Philippe ساحة "الفندق" "ساحة القوافل" لكن هذه المشاريع كانت تسير ببطئ بسبب نقص المخصصات المالية .و منه عاشت المدينة تحولات كبيرة أثرت بشكل أو بأخر على نمط المعمار الذي نعتبره واجهة الثقافة المحلية .

خلاصة:

يعتبر "المحلي" المادة الأولى للدراسات الأنثربولوجية للثقافة ، و تمثل العمارة إحدى أهم الروابط التي تشكل المجتمع المحلي ، إن تحليل الجانب العمراني و مورفولوجيا المدن العتيقة يبين لنا الانتاج الثقافي للحياة الاجاماعية ، و لقد عاشت تلمسان تطورات كبيرة في مختلف مراحل تعميرها ، رغم أنها حافظت قدر الامكان على تخطيط المدينة الاسلامية ، بإحتوائها معظم العتاصر الأساسية للمدينة الاسلامية و االتي تعبر عن التفاعل الحقيق بين الانسان و المكان ؛و تعكس أطرا فكرية معينة تعد من خصائص الزمن الذي قامت فيه ، و ذلك الى غاية المشروع الاستعماري الذي جعل المدينة تختنق لإعادة تشكيل مدينة لا تمتلك خريطتها الثقافية و روحها الاجتماعية .

الفصل الخامس : التمثلات الإجتماعية لرموز العمارة الاسلامية في مدينة تلمسان

تمهيد :

يعتبر العمران سجلا يحمل ذاكرة الجماعة الإنسانية ، و مقوما من مقوماتها الحضارية و خصوصيتها التي تتفرد بها بين الثقافات و الحضارات ، و تلمسان مركز المغرب الأوسط تحظى بتراث معماري يعتبر علامة مضيئة و ثمرة لإبداع المجتمع و لقد احتضن الرموز الدينية الإسلامية بمختلف أنواعها ، وهنا نحاول شرح العناصر المعمارية المسيطرة في المباني بالمدينة انطلاقا بالأبواب والأسوار ثم الزخرفة الاسلامية واشكالها . اضافة الى هندسة الألوان ورمزية الاقواس والهلال والنجمة والحدائق وعنصر الماء، ثم نقوم بتحليل الدراسة الاستطلاعية من خلال الملاحظة و المقابلة الحرة لمناقشة فرضيات البحث و الوصول لحل الإشكالية العامة له .

1/ الرموز الدينية الاسلامية والعمارة، أي علاقة ؟

تتداخل العمارة العربية والإسلامية في المدن العربية عموما ومدن المغرب العربي خصوصا ، في خصوصياتها التقليدية ؛ فمن حيث الشكل هي عمارة ذات تمدد أفقي ، فباستثناء جنوب غرب الجزيرة العربية وجبال أطلس وبعض القرى المنعزلة أو الأبراج الحربية المتناثرة في في طول العالم العربي وعرضه ، وبعض الأحياء السكنية المزدحمة في كبريات المدن العربية ، فإن العمارة الإسلامية هي عمارة أفقية بامتياز . إنها عمارة تزحف دوما على الأرض ولم تفكر يوما في مقارعة السماء. أطوالها الأفقية أكبر بما لا يقارن من أطوالها العمودية . الفراغ داخل هذه العمارة ممتد بامتداد الأفق الذي يحتويه ، سواء أكان ذلك في المساجد التذكارية وساحاتها ام في البيوت التقليدية .[1]

هل يمكن التحدث عن عمارة رمزية خاصة فقط بالإسلام؟ ، في هذا الصدد نجد مقاربة نظرية قام بها "اولج غرابار" الذي يعتقد ان العمارة الإسلامية تزخر بشكل مدهش بالمعاني والرموز والدلالات المختبئة في الأشكال وفي مقال له نشر عام 1983 بعنوان Symbols and Signs in Islamic Architecture .

و لتوضيح مقاربة "غرابار" سنعمد لاستعارة ثلاثة أشكال هندسية لمباني اصطلح على نسبتها للعمارة الإسلامية ، لسبب واضح إن كان الشكل أو حتى الوظيفة ؛و لنفرض جدلا أننا لا نعرف هذه الأشكال الثلاثة وما ترمز إليه ، فالأول هو مبنى صرحي على شكل هندسي هو المكعب والثاني هو بناء في القدس المحتلة يعلوه قبة نصف دائرية أو بصلية مذهبة ، والثالث هو بناء صرحي مقبب ومحاط بأربعة أبراج رأسية ويعلو مصطبة ويقع بالهند . والتساؤل هو : ماهي الدلالات التي تجعلنا ندرك بأن هذه المباني الصرحية تنتمي للعمارة الاسلامية ؟ بمعنى اخر ما الذي جعلنا ندرك أن المبنى الأول هو الكعبة المشرفة كأحد أهم الرموز التيي تصدر كتب العمارة الاسلامية وان الثاني هو مبنى قبة الصخرة والتي يعتبرها بعض النقاد "جوهرة" العمارة الاسلامية وأن الثالث هو تاج محل بالهند ؟ ماهي الدلالات أو المعاني التي تبثها

[1] ،هاني محمد القحطاني، **الرواية و العمارة العربية قراءة تحليلية في الشكل و المعنى** مجلة عالم الفكر ، العدد1، سبتمبر2012، ص155، ص155

هذه المباني _إذا استثنينا الآيات القرآنية أو الكتايات _ والتي تصنف هذه "الأشكال" ضمن بوتقة العمارة الاسلامية ؟[1]

وليس السبب راجع للوظيفة فليس هناك أي وظيفة للمكعب داخل الإسلام أو حتى شكل القبة ، وللإجابة نعرض مثال المأذنة والقضايا الجدلية التي تثيرها هذه الرمزية ؛ كما أورده "غرابار" في أطروحة عامة خاصة بالرمز والإشارة حيث يعتقد أنها اشارة sign لها وظيفة لكنها تتحول لرمز symbole " عندما تذكرنا بالإسلام ، ويمكن أن تصبح بذاتها رمزا له دلالات على منتج ثقافي أو هوية حضارية معينة كما تفعل مئذنة جامع سامراء حين تذكرنا بمدينة سامراء مثلا ومن هنا نجد ان الإشارة لها خصائص **ثابتة** بينما الرمز خصائصه وصفاته **متغيرة**[2].

و أما البحث الذي قام به الأخوين **وليم وجورج مارسي** ، فيؤكدان المنابع الأجنبية للفن العربي بالمشرق ، حيث أن اهمية الفن المعماري العربي لم تدرك اتم الإدراك فقد كانت تعوز هذا الفن الصيغ الهندسية التقليدية واليد العاملة .

وغالبا ما كان تصميم أولى مساجد الشرق يعهد الى مهندسين غير عرب بل فنانين طال باعهم في العمران ، وتم الاستعانة بمهندسين فرس ، إذ يقول ابن خلدون " فلما بعد العهد بالدين ةو التخرج في أمثال هذه المقاصد وغلبت طبيعة الملك والترف واستقدم العرب امة الفرس وأخذوا عنهم الصنائع والمباني ودعتهم اليها أحوال الدعة والترف فحينئذ شيدوا المباني والمصانع" .[3]

2/ رموز المسجد الاسلامي :

يعتبر المسجد الكبير في دمشق أول نجاح معماري في الإسلام ، كما يقول سوفاجيه، وهو حلقة هامة تربط تقليد العمارة المسيحية السورية بعمارة اسلامية جديدة، ويقوم هخذا المسجد في مكان مقدس من مدينة دمشق، حيث كان معبد حدد الآرامي منذ ثلالثة ألاف سنة، ثم أنشئ معبد لجوبيتر في العهد الروماني مؤلف من سورين متوازيين يحيطان الهيكل ' الناوس' ، وفي القرن الرابع أقام الإمبراطور تيودوس كنيسة

[1] وليد أحمد السيد، **المئذنة و فلسفة الرمزية،لندن،2010.** ،Sayedw03@yahoo.co.uk ،ص2

[2] نفسه ، ص3

[3] وليم و جروج مارسي ، مرجع سابق ، ص46

القديس يوحنا ضمن الصحن المحاط بالسور الداخلي، وعندما فتح المسلمون الشام تقاسموا هذه الكنيسة مع المسيحيين السوريين ، ثم اتفقوا على جعلها مسجدا مقابل تخصيص المسيحيين لكنيسة مستقلة .[1]

1/2المحراب والمنبر :

و المحراب المكان المفضل من البيت أو الغرفة ، وهو صدر البيت ، والمحراب هو الحصن يرمي من شرفاته بالحراب، وورد ذكر المحراب في القرآن أربع مرات ، في قوله تعالى : " **كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا** "[2] وهو هنا بمعنى حجرة العبادة ، أو مكان الخلوة ، وورد مرة ثانية في قوله تعالى " **فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا** "[3] .

أما في الاصطلاح المعماري : فهو الحنية المجوفة تكون في حائط المسجد ، ويستعمل المحراب عادة لتحديد القبلة ، وهو المكان الذي يقف فيه الإمام ، وهو بالإضافة الى وظيفته الزخرفية ، فإن له دورا وظيفيا ، فهو يوفر لنا الصف الذي يقف في الإمام في حالة انعدام المحراب وكشان باقي العناصر المعمارية وقع خلاف كبير بين مؤرخي الفن عن أصل المحراب ، والشيئ المتفق عليه أن رسول الله صلى اله عليه وسلم لم يتخذ محرابا ، ولم يتخذ المسلمون المحاريب في المساجد الأولى التي بنيت في البصرة والكوفة .[4]

و العلاقة بين المحراب والمنبر في المساجد علاقة وثيقة ومترابطة ، فقد ذكر الزركشي استحباب أن يكون المنبر على يسار المحارب تلقاء يمين المصلي إذا استقبل القبلة ،

---

[1] عفيف بهنسي ، **جمالية الفن العربي** ،عالم المعرفة ،الكويت ، 1978، ص129

[2] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية رقم 37.

[3] القرآن الكريم، سورة مريم، الآية رقم 11.

[4] بلحاج طرشاوي ، **العمارة الاسلامية أصولها الفكرية و دلالاتها الثقافية و البيئية من خلال بعض النماذج** ، مرجع سابق ، ص16

ويرجح أن اول استعمال للمحاريب المجوفة كان على عهد عمر بن عبد العزيز ، عند تجديد عمارة المسجد النبوي أيام ولايته على المدينة المنورة .[1]

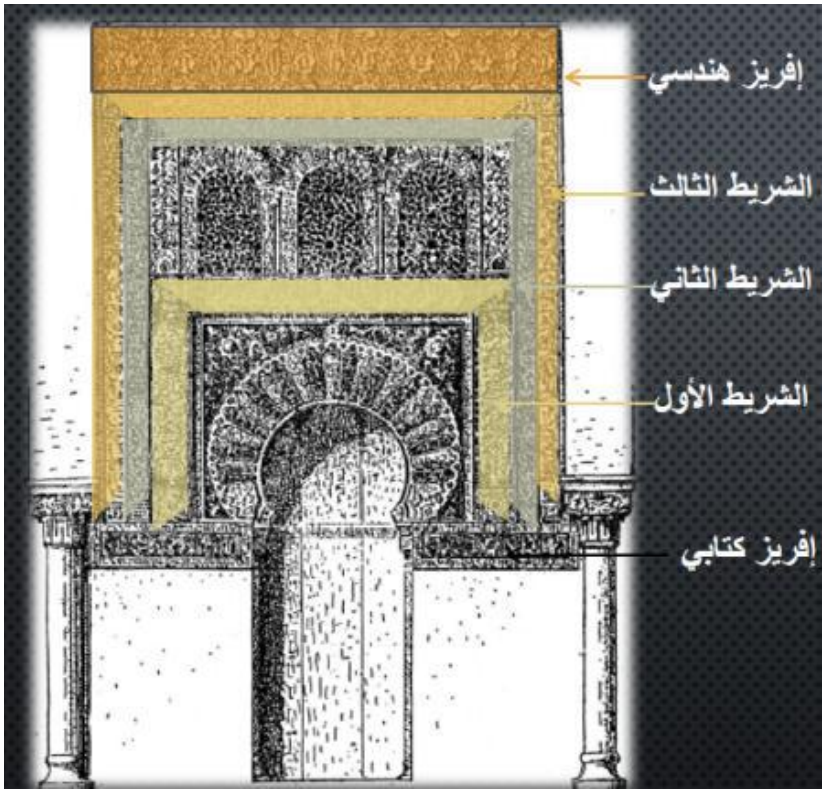
هو عبارة عن شكل متعدد الأضلاع يرتكز على عمودين نصف ملتصقتين بينما نجد من داخل المحراب من اعلاه الى قاعدة القبة ، ويتوسط هذا المحراب واجهة جدار القبلة بحيث يقع على محور البلاطة الوسطى وينفتح الى يمينه باب يؤدي الى الغرفة التي يحتفظ فيها المنبر وعلى يساره منبر أخر يفضي الى غرفة الامام ولكون هذا المحراب قطاع منحني الاضلاع تمت تغطيته بقبة تتشكل من ستة عشر عرقا وقد الفت صفحاتها من عدة قناطر صغيرة متتالية كل قنطرة تحتوي على ثلاث اجزاء وثبتت القناطر المجتمعة في الزوايا الأرع بتماثيل مدلاة شبيهة بالتماثيل المائية المتحجرة التي تتدلى في الكهوف والمغارات ، وفي راس القبة ترى اقواس ضيقة تشتبك اشتباكا عجيبا حاملة صفحات تلمع لمعانا وقد وضعت هذه القبة عل كرس مربع الشكل يحتوي على افريز نقش في حفريته العريضة بخط أندلسي انيق ما يلي : بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما هذا مما امر بعمله الامير الاجل ايد الله امره واعز نصره ادام دولته وكان اتمامه على يد الفقيه الرحمان بن علي ادام الله عزهم الاجل القاضي الوصل ابي الحسن علي ابن عبد فتت في شهر جمادى الاخير عام ثلاثين وخمسمائة .[2]

أما كلمة 'المنبر'فقد اشتقت من 'نبر' وانتبر الشيئ بمعنى ارتفع ، فالمنبر هو منصة مرتفعة تتسع لوقوف وجلوس الخطيب ويستخدم أيام الجمعة والأعياد والمناسبات ،و قد تطور شكله بحيث أصبح عبارة عن جانبين على شكل مثلث جهتي الدرج

[1] يحي وزيري ، مرجع سابق ، ص142

[2] حسين يوسف ، **تجليات الفن الإسلامي في العمارة الدينية التلمسانية المسجد الكبير _ انموذجا** _ مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر ، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان ، 2015-2016

الصاعد الى أعلى المنبر حيث الجلسة المعدة للخطيب ، وقد يكون المنبر متحركا خاصة في مساجد المغرب .[1]



الشكل 10: يوضح نموذج المحراب بمسجد أبي الحسن التنسي.[2]

2/2المئذنة :

'الآذان' لغة هو الإعلام، ويستعمل كحقيقة عرفية في النداء للصلاة أو الإعلام للحج ، والمآذن والمنارات اسمان للمكان الذي يتم منه الإعلام بدخول وقت الصلاة وقد استعمل الاسمان في النمشرق الإسلامي ، وقد أطلق لفظ المنارة على المآذن ، حيث كانت تضاء بالأنوار عند الغروب في رمضان وتظل مضاءة حتى طلوع الفجر ، ثم تطفأ ايذانا ببدء يوم جديد من أيام الصيام .[3].

غالبا ما تتضمن الأثار المقدسة درجا كبيرا ، رمز الصعود الروحاني ، في المساجد ، يحوز المنبر أو كرسي الوعظ في مواجهة المؤمنين درجا مستقيما بعدد

[1] يحي وزيري ، مرجع سابق ، ص145

[2] للمزيد من التفاصيل أنظر انظر فاطمي عاشة ، مرجع سابق ،ص 115

[3] يحي وزيري ، مرجع سابق ، ص145

درجات متغير من مسجد لأخر ، وهي غالبا 7 أو 9 ، ارقام رمزية ، وذلك لما كانا هذين الرقميم يصاحبان مدلولات زمنية مقدسة ، وعلى هذا السلم يقف الخطيب ، غالبا أكثر مما يقف على منبر الوعظ ذاته . إن له المدلول الرمزي لسلم يعقوب ، المكلف بوصل الأرض مع السماء (يجدر بالذكر أنه وجد في مدينية "تيديس" بالقرب من قسنطينة درج له ذات المدلول وفي الصين أيضا كان جبل عمود السماء 'كوين لوين' يتضمن سلما للصعود للسماء)[1] ، ان السلم يرمز للارتفاع الروحي ، ويوجد حسب هيوف huygheفي الفلاسفة لرامبرانت بمتحف اللوفر ونقش في المكتبة الوطنية حيث يفكر ويتأمل شيخ في الظل إلى جانب سلم لولبي يرتفع نحو أعالي خفية .[2]

أما في بلاد المغرب الإسلامي (المغرب العربي والأندلس) فيطلق على المآذن لفظ الصوامع ، ويرجع ذلك الى أن أغلب مآذن المغرب الإسلامي ذات شكل مربع يشبه أبراج الصوامع، أما أقدم مئذنة في العالم الإسلامي _ مازالت محتفظة بشكلها الأول على الرغم من التعديلات التي طرأت عليها _ فقد أقامها عقبة بن نافع بين 50 و55 هجرية بمسجد القيروان ، وهي تعد نموذجا لمآذن مساجد المغرب العربي والأندلس.[3]

و تشيد المئذنة التلمسانية دوما على قاعدة مربعة تذكر ببرج جيرالدا بإشبيليا ، ويحيط بسطحها درابزين مسنن عموما بشرفات شبه منحرفة ومثلمة ، ويعلو محور السطح صرح نهائي مربع كأبراج الجرس ، وهو مزين بعقود مصطنعة ، ويتوسطه باب يفضي الى الدرج ، وتعلوه زخارف من نحاس وإكليل مخرم وكرات وأهلة .[4]

فللمئذنة دلالة روحية وإيمانية فهي ترمز للوحدانية وإنفراد الله عن الشريك (الله لا اله الاهو) و ورد في الحديث النبوي (إن الله وتر يحب الوتر) لهذا كانت المئذنة رمزا لارتباط المعماري المسلم ، والمصلى بالسماء ، واستطاع المعماري ان يبعد عن فكر المشاهد و وجدانه ، فكرة التعدد والاختلاف ، وأحل محلها الانفراد ووالوحدانية .

و المئذنة تشبه في شكلها العام حرف الألف ، وهو نفس الحرف الذي يبدأ به اسم الجلالة ' الله' ، أمل وضعها القائم باتجاه السماء ، فيشبه وضع المصلي ، وهو قائم يصلي متجها الى القبلة بنظره والى السماوات بفكره وهي وضعية تدل على مراقبته

[1] أنظر: فيليب سيرنج ، **الرموز في الفم الأديان و الحياة** ، مرجع سابق ، ص411

[2] نفسه، ص412

[3] يحيى وزيري ، ص145.

[4] وليم و جورج مارسي ، مرجع سابق ، ص64

ومن هذا المنطلق الإيماني اعتمد المعماري في تلمسان على طراز المئذنة الواحدة في المسجد[1]

3/2**القبلة:**

و لايمكن الحديث عن المساجد دون المرور على "الاتجاهية" او 'القبلة'، وهذه الاخيرة تعتبر من المصطلحات التي حظيت باهتمام واحد منذ أقدم الحضارات، حيث شكلت أحد المقومات الضرورية لعمارة المباني الدينية .

و التوجه للقبلة هو أحد أهم الثوابت الخاصة بعمارة المساجد، مصداقا لقوله تعالى: " قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها. فول وجهك شطر المسجد الحرام.و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره "144_البقرة، فعلى ذلك يمكن أن نتخيل ان كل مسجد في شتى أنحاء المعمورة يحتل نقطة على محيط دائرة مركزها الكعبة، وتبعا لذلك تكون أهم عناصر اي مسجد جدار القبلة، وبالتالي توجيه المسجد من الوجهة التجريدية هو المحدد لشخصية المسجد، وليس مجرد عناصره الأخرى المختلفة.[2]

معماريا يعرف شولز (sochulzi) كلمة الاتجاهية من اتجاه الشروق في المبنى والشروق كأصل للضوء هو كذلك مصدر الحياة-الغرب. كمكان لغروب الشمس (هو ملئ بكل مخاوف الموت) في نظريات معينة دمجت النقاط الأصلية في محور العالم لتشكيل كوزمولوجية شاملة، يقول فيترفوس: وضعت الطبيعة عمودا من محور العالم عبر نقطة شمالية خلف الدب الأكبر والآخر تحت الأرض للمناطق العكسية في الجنوب، و هكذا صممت حديثة روما حول cardo محور نازل شمال_جنوب شرق_غرب .[3]

و جرت العادة أن يحدد اتجاه المحراب تبعا لمواقع النجوم وخاصة كوكبة الجوزاء ، غير أن اعتماد هذه الطريقة البدائية لم يضمن وحدة اتجاه محاريب بيوت الله التلمسانية ، فمساجد المنصورة وسيدي الحلوي وسيدي بومدين مثلا قد رفعن على أرض منبسطة مكشوفة ، ولكن ذلك لم يمنع من تباين اتجاهها ، وربما كان

[1] طرشاوي بلحاج ، مرجع سابق ، ص116

[2] يحي وزيري ،**العمارة الإسلامية و البيئة ،** عالم المعرفة ،مطابع السياسة ،لكويت 2004 ا ، ص137

[3] فلاح جبر، **الاتجاهية (قبلة) في المباني الدينية "دراسة مقارنة بين الأبنية الدينية الوضعية و السماوية"،** مجلة الدراسات الاسلامية ، المجلد12 ، العدد22 ، 2021 ، الجزائر، ص33

الحرص على ضبط وجهة دقيقة سيفضي الى طريقة بناء تستخدم أحيانا في مصر ، وهي حفر كوة المحارب في وضعية منحرفة بجدار القبلة وقد استهجن عابروا السبيل عدم دقة وجهة قبلة مساجد المغاربة ، فدخل الحرص على اتجاه المساجد .[1]

و حيث ان المباني الدينية تنطوي على اكتساب نقطة ثابتة، اي مركز يكشف لنا التجلي الالهي، وان قيمة المكان المقدس او لظهوره من قيمة وجودية عن الانسان الديني لا يمكن ابتداء شيئ او صنعه بدون توجيه الهي ، وان المكان المقدس ينطوي على تجلي المقدس ، ان الرمزية التي تضمها تعتبر (باب السماء) ، وقد لا يحتاج لكي يتقدس مكان في أغلب الأحوال إلى تجلي الهي أو ظهور قدسي بالمعنى الدقيق للكلمة تكفي آية أو علامة من أي نوع لتدل على قدسيته . فمن البحث عن مشرق الشمس عن الاضوء عن الحقيقة، الى الوُحث عن المعنى ليصبح المكان شكلا من أشكال المعنى انه البفاني المطلق في الاله الخالق.[2]

و أهم ما ميز المدينة الاسلامية عنصران لا يمكن الا التوقف وتحليل اهميتهم وهما الأبواب والقلاع، رموز القوة والحماية الفائقة، و تلمسان أغنى المدن بهم فما ماهية سلطتهم الرمزية في فضاء المدينة .

4/2الأقواس والقباب:

إن تغطية المنشآت الإسلامية بالقباب وإقامة المساند على أقواس أو عقود هو تقليد محلي قديم يرجع الى عهد الرافدين الذين كانوا أول من ابتكر هذا النوع من التغطية والذي اقتضاه عدم توفر الحجارة الضخمة وضرورة ارتفاع السقوف ة الأروقة لتخفيف وطأة الجو الحار. ولقد برع أهل الشام بإقامة الأقواس والقباب في العهود الكلاسيكية ، وكان منهم مختصون تولةا هذه الطريقة في التغطية الى الأبنية الرومانية، واستمر هذا التقليد ساريا في الأبنية البيزنطية، ثم تبنته المنشآت الإسلامية وخاصة في بناء المسجد والأضرحة والمدارس .[3]

و من أهم ميزات العمارة الاسلامية التركيز على الزخرفة الداخلية التي تعارض ماهم خارجي ، هذه الميزة المعبر عنها في التصاميم الداخلية تتضح في توظيف الاقواس

[1] وليم و جورج مارسي ، مرجع سابق ، ص60.

[2] فلاح جبر ، مرجع سابق ، ص36/35

[3] عفيف بهنسي ، ، مرجع سابق ، ص134.

.حيث تستعمل العمارة الاسلامية الاقواس كثيرا في تصاميم الاعمدة والمداخل والجدران، ولقد أتقن المسلمون فن استعمال الاقواس في البناء أكثر من اي مجموعة ثقافية أخرى ، وهذه يعود للارث الروماني والاغريقي حيث ابدعوا من اشكال جديدة مثل قوس حدوة الحصان والقوس المدبب.[1]

وفي نطاق النحت، فإن موضوعا يعلوه قوس ، هو على الأغلب قوس رمزي تشريفي وتلك هي طريقة معتمدة لتشريف موضوع والقوس الموضوع على اسكوانتين تنطلقان من مستوى الأرض والذي يتضمن على الغالب نصف قبة على مشكاة ، يميز محراب الجوامع الاسلامية وهو لا يدل فقط غلى اتجاه مكة وانما يرمز للقبة السماوية المستندة غلى أعمدة ارضية وقد سبق للموضوع ان كان صورة للكون والالهام الالهي وعلامة على حضور الله في معبده .[2]

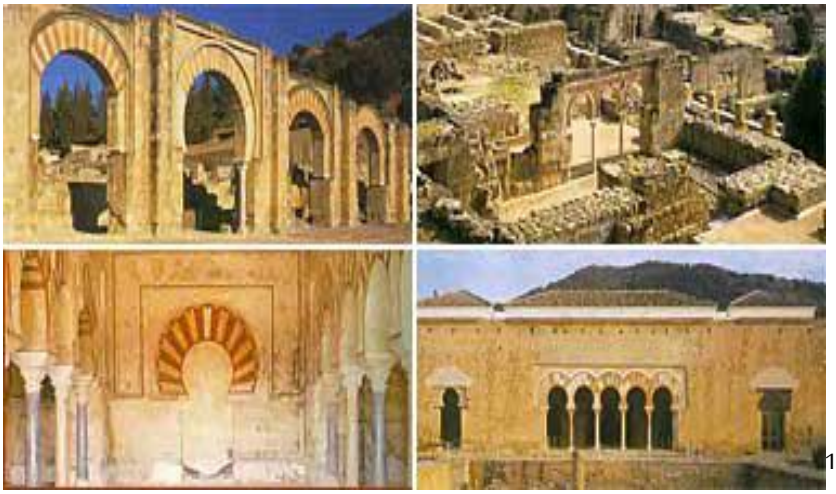
و هناك أنواع مختلفة من الأقواس منها :

- القوس المدبب : مبني من طبقات الطوب .
- القوس المكسور .
- القوس المكسور المزين بالشقوق .
- القوس المنحني . وقد ظهر هذا النوع من الأقواس على مايبدو ، لأول مرة في العمارة الاسلامية في نقوش جدارية بقصر البلقوارة ومنارة ستكس والطبلة المربعة للقبة في البهو بالجامع الكبير في تونس ، والفوافذ الشمالية الغربية للمنارة الغربية لجامع الحاكم بالقاهرة .
- القوس المحلق : يعتقد لويس غولفان أن أصل هذا النوع من الأقواس ساساني [3]

[1] صورة للقبة الداخلية من مسجد قرطبة _ SYMBOLS AND SIGNS IN ISLAMIC ARCHITECTURE اسبانيا . , GHASEMZADEH, Behnam1; FATHEBAGHALI Atefeh2; &TARVIRDINASSAB © EUROPEAN REVIEW OF ARTISTIC STUDIES 2013, vol. 4, n. 3, pp8/9

[2] فيليب سيرنج ، مرجع سابق ص418.

[3] Rachid Bourouiba, l'art religieux musulman en algérie ,p49.

[1]

الشكل 11: العمارة الأندلسية قرطبة

و نلاحظ أن المرابطين قد أدخلوا أنواعا أخرى من الأقواس اذ أن الفضل في ادخال الاقواس المغلقة الى المغرب يعو د اليهم ولقد استعمل هذا النوع من الأقواس في الاندلس ، حيث شاهدناها في مسجد قرطبة الاعظم لكن المرابطين لم يقتصروا على تقليد الأقواس الاندلسية ذات الثلاث فلقات بل استعملوا اقواسا ذات سبع وتسع واحدى عشر فلقة كما استعمل مهندسو امير المودين علي بن يوسف اقواسا لا تقل جملا وروعة من بساطتها مثل الأقواس المنخفضة التي زين بها الصحن المركزي والأقواس ذات الثلاث فقلقات التي زينت القبة وأخيرا الأقواس المستقيمة وفي الشكل الخلفي بها الصحن الوسط .[2]

[1] GHASEMZADEH, Behnam1; FATHEBAGHALI Atefeh2; & TARVIRDINASSAB **SYMBOLS AND SIGNS IN ISLAMIC ARCHITECTURE** © EUROPEAN REVIEW OF ARTISTIC STUDIES 2013, vol. 4, n. 3, p9

[2] مرجع سابق ، ص 58



الشكل12: صورة توضح محطة المسافرين بمدينة تلمسان ويمكن ملاحظة سيطرة النمط الاسلامي من خلال عنصر الاقواس وتوظيف القرميد الأخضر (المصدر : الباحثة).



الشكل13: صورة لواجهة مديرية السياحة والصناعة التقليدية وتوضح اعادة توظيف الأقواس على واجهة البناء.(المصدر الباحثة)

5/2الأعمدة :

الأعمدة تحمل الأسقف عبر العقود التي ترتكز عليها ويزيد طولها عن طول قطرها عشر مرات لتحمل قوة الضغط وعرفت الأعمدة في العمارة العربية بأسماء متعددة منها السارية والإسطوان ويتكون العمود من عدة أجزاء منها التاج والبدن والقاعدة كما أنه له أساس تحت مستوى الأرض يسمى وسادة ،/ ابلاضافة الى كون الأعمدة عنصرا إنشائيا نجد أنها قد استخدمت كوحدات زخرفية ولكن صغيرة الحجم منها يأشكالها المختلفة المستديرة والمثمنة وذات الأبدان المضلعة التي كانت تزين بواسطة الحفر البارز أو الغائر كما كان لتلك الأعمدة الصغيرة قواعد وتيجان .[1]



الشكل14: الأعمدة ذات الأبدان المثمنة والتيجان الناقوسية (المصدر: الباحثة):

عرف هذا النوع من التيجان في العمارة الساسنية ثم أخذه العرب عن الفرس ثم ظهر لأول مرة في العمارة الاسلامية في إطلال قصر الخليفة المعتصم في سامرا المعروف بالجوسق الخاقاني 221-835 ، ثم في مصر بمقياس النيل بجزيرة الروضة 247هـ/861م ، ثم تيجان أعمدة نواص ودعامات جامع احمد بن طولون 263 هـ 876 وكان الأبدان جميعها دائرية أو أسطوانية ، ثم تطور بعد ذلك الى البدن المثمن وشاع استعماله .[2]

العقد ذو الوسائد أو المخدات اللاصقة :

[1] سحر محمد قطري ، **المؤثرات الإسلامية في أعمال المعماري الإيطالي اليساندرو لوريا بمدينة الاسكندرية 1877-1937** ، الاتجاهات الحديثة في علوم الاثار ، المؤتمر الدولي الأول – كلية الآثار – جامعة الفيوم ، 2014 ، ص192

[2] سحر محمد قطري ، نفسه ، ص193

و هو عقد مدبب أو نصف دائري شكلت صنجاته على هسئة وسائد أو مخدات متلاصقة ويشبهها البعض بمجموعة من مجلدات الكتب المرصوصة بجوار بعضها البعض ، وقد عرف هذا العقد في العمارة المصرية الفاطمية وبالتحديد سنة 480هـ -1087 م .

و قد لا يخفى عن أحد تطور بناء الأعمدة في العمارة المعاصرة ، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال العمائر الجديدة .



الشكل15: صورة من داخل الجامعة توضح الأعمدة المعاصرة .

6/2رموز الطهارة "الماء ":

الماء هو رمز مهم متعدد المعاني. معظمها مستمد من خبرات وتقاليد الشعوب العربية في الصحراء ، وليس بشكل غير متوقع يسلطون الضوء على ندرتها وأهميتها لاستدامة الحياة ، ويمثل الماء خلق الخصوبة والنمو في مختلف سياقات الحياة ويتم تصويره في أشكال عديدة. يمثل الماء في المساجد التنقية أثناء المرور من الدنس إلى المقدس ومن العالم الحقيقي إلى العالم المتسامي في فناء مفتوح أمام مكان العبادة ، فهو دائمًا مصدر للمياه الجارية مثل الخزان أو المسبح للواجب غسل الطقوس. هناك يغسل المؤمنون وجوههم وأيديهم .[1]

[1]Islam and Symbolisme,**first sergeant autonion rodriguesportuguese army** .yhe portuguese army magazine journal do Exército .may_june2008.p108



الشكل 16:صورة ملتقطة من طرف الباحثة لفناء مسجد بتلمسان .

7/2رمزية الحديقة :

ترمز الحديقة الى الفردوس ، ونجد "الحديقة " في الايرانية " بارادوس pardos "، ومميزة لمنطقة ب"ارس pars "الكائنة في قلب فارس القديمة ، والتي أصبح اسمها لو فارس عاصمة "شيراز" . فالكلمة الايرانية "بارادوس" _اليوم فردوس_ اغطيت في الاغريقية باراديزي ، ثم في اللاتينية "باراديزوس" . الكنيستان الكبيراتان المسيحيتان الأولى كان لهما واجهتهما المفصولة بحاجز ، حديقة ، ومكان لدفن المؤمنين ، ويسمى "باراديزيوم Pardisium "في اللاتينية القديمة ، التي اعطت في الفرنسية عبارة البارادي (الجنة) وكلمة Parasis _فناء_ في آن واحد ، الفناء الذي يمتد أمام الكاتدرائيات . وفي البلاد الاسلامية، الحديقة هاجس في مكان مغلق ، على سبيل المثال حديقة

_جينيرالف _ في غرناطة ، التي تكون معها حدائق "الموغول" الأكثر جمالا . وسط الاشجار والزهور يكون العنصر الأساسي هو الماء وهنالك تذكر الحديقة أيضا بالفردوس.[1]

أما **الشجرة** فقدتكلم القرآن عن الشجرة في سورة النور، وذكر الشجرة المباركة "يوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء".[2] سورة النور، الآية 35. ذكرت مرة أخرى في سورة الفتح، في المكان الذي جرت فيه المبايعة بين الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم، "لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا".[3] ، تعود هنا الرمزية القرآنية للشجرة .



الشكل 17: صورة من قلب حديقة بحي العباد بتلمسان –من طرف الباحثة .

و ما يلاحظ على مدينة تلمسان إهتمامها الحدائق ، و زراعة الأشجار و النخيل ؛ و المدينة تزدحم بحدائق لها قيمتها التارخية و الاجتماعية التي تعكس نظرة الفرد التلمساني لتقديس الاخضرار و الزرع .

[1] فيليب سيرنج ، **الرموز في الفن _الأديان_الحياة**،مرجع سابق ،ص413ص414.

[2] القرآن الكريم،**سورة النور**، الآية 35.

[3] القرآن الكريم، **سورة الفتح** ،الآية18.

8/2هندسة الألوان :

اهتمت الجماعات الانسانية في معنى اللون واعتقدوا ان لكل لون معنى خاص وله رمزية ودلالة اعتمدوها في أدبياتهم ومعتقداتهم وفنونهم ، والإسلام احدى تلك الحضارات التي كانت له رؤية ودلالة رمزية في اللون .

و لقد اتخذ المسلمون دلالات اللون مما جاء في القرآن الكريم من آيات كريمات ، فقد ذكر القرآن الكريم ست ألوان هم الأبيض والأسود والأحمر والأخضر والأزرق والأصفر، وجاءت بدلالات مختلفة .[1]

يقول الله تعالى "**أَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**"[2] ،و يشير الأبيض الذي جاء احداعشرة مرة ، الى الصفاء والنقاء والطهارةو يدل على النقاء والسلام.[3]

أما اللون الأسود فقد ورد سبع مرات في القرآن الكريم ، ارتبط خمس منها بالوجد وما يتحول من سواد الدنيا والآخرة نتيجة سوء الأفعال كقوله تعالى (يوم تبيض وجود وتسود وجود فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) وجاء في قوله تعالى (وغرابيب سود)، ولم تختلف فلسفة ودلالات اللون الأسود لدى الانسان وحتى ما قبل الاسلام ، فارتبط بالشر والظلام .

أما اللون الأحمر فقد ورد مرة واحدة في القرآن الكريم مرة واحدة يدل فيع على المنظر الحسن يقول تعالى (ألم ترى أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) وهو يدل على الخراب والدمار و على المواضع الملتهبة والحادة والداكنة ويشير الى الغضب والحرب .

أما اللون الأخضر جاء تسع مرات يشير الى ملابس أهل الجنة وما ينتظر المؤمنون من نعيم، قال تعالى "**أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى**

[1] حيدر فرحان الصبيحي ، **الرمزية في الفن الاسلامي** ،مجلة دراسات في التاريخ و الأثار، العدد67 ، جامعة بغداد،ص353.

[2] القرىن الكريم ، **ال عمران** ، الاية07.

[3] Malek chebel,**dictionnaire de symboles musulment** ,p360

الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا"[1] و يقول تعالى " **مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ"**[2]

أما اللون الأصفر فقد ورد خمس مرات يدل على صفات الحيوان وأما الازرق مرة واحد ة ويشير الى الشيئ المكروه يقول الله تعالى "**يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا"**[3][4].

كما هو واضح لا يمكن وجود الصدفة والعشوائية في نظام العمارة الاسلامية، وخاصة في مدينة بقوة تلمسان بحضور عمائري مميز لا يزال يفرض نفسه على أغلب المهندسين المعماريين اليوم ، وهذا ما ينطبق أيضا على ألوان الزليج الجزائري التي تحاول رسم فردوس أرضي .

تعطينا الرموز كما وضحنا في الفصول السابقة ؛ فكرة أكثر وضوحا عن المقدس الديني للمجتمعات ولهذا يؤكد مرسيا الياد بعدم إمكانية دراسة الرمز خارج منظومة الفكر الذي نشأفيه ،" فالمعطى الديني يكشف عن أعمق معانيه عندما يؤخذ على صعيد حقل مرجعيته الخاص به" [5] ، وهذا ما ينطبق في الدراسة الأنثربولوجية للألوان ورمزيتها .

فالألوان قد تختلف في دلالتها حسب الهويات الدينية والثقافية للمجتمعات ذلك أن للألوان قيمة رمزية خاصة في الزمان والمكان ، فاللون الأحمر رمز للحياة والقوة والنار والدم ، كما أن اللون الأخضر في مصر الفرعونية لون القيامة وعودة لحياة الاله اوزيرس ، ومثل اللون الأزرق السيدة العذراء ، تساعدنا دراسة الرمزية لألوان بأن ندرك المعنى الخفي الكامن وراءرمزيتها فيقول "ج.دوران" : " أن التحليل الأدبي والتحليل النفسي لرمزية الألوان يلتقيلان من أجل توضيح بنية أصيلة شكل من الأصالة الجوهرية ، وكذلك يجمعان الشهادات التاريخية المقدمة من جانب تقاليد دينية مختلفة ".[6]

---

[1] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية31.

[2] القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية 76

[3] القرآن الكريم، سورة طه، الآية 102

[4] مرجع سابق ،ص354

[5] مرسيا الياد ، **البحث عن التاريخ و المعنى في الدين** ، مرجع سابق ، ص55

[6] قصة الرمز الديني ، ص46.

تتبع رمزية اللون في الإسلام نمطًا يقال إنه يعود إلى زمن محمد. يتم احترام جميع الألوان وفي بعض الحالات يتم الخوف أو الامتياز. لكن المسلمين يميلون إلى اللون الأخضر الذي يكتسب أهمية خاصة. يتم التعرف على "الأخضر" اليوم على نطاق واسع كرمز للإسلام ووجهاء المسلمين. تأتي الأهمية التصويرية للون من الاعتقاد بأن محمد كان يرتدي عباءة خضراء في كثير من الأحيان كدليل على التجديد والأخضر القوي ينقل السعادة والنجاح الذي يقال أنه يأتي من العيش كمسلم متدين. إنه يدل على الإخلاص للعقيدة الإسلامية ويرمز إلى الأمل في السلام الذي تم تحقيقه من خلال عمل مشيئة الله. الأخضر هو اللون البارز في شعارات النبالة العربية الإسلامية القبلية الملكية والشارات الشهيرة وأعلام الدول العربية كثيرًا ما يرتدي المسلمون المساجد والديكورات الداخلية للمنازل بهذا اللون.[1]

و لقد اتفق مجمل المبحوثين على أهمية هندسة الألوان في العمارة ، واعتبروا الهندسة الاسلامية هندسة غنية تعكس القيم الدينية ، ولكن في ظل التغيرات الاجتماعية اليوم ، يرى المبحوثين أن المشاريع الخاصة تفرض عليهم شروط الهندسة المعاصرة والتي في أغلبها هندسة 'باهتة' إن صح التعبير ، والزبون اليوم يفرض ما يريد من الألوان، وكما انه إتفق أغلب المبحوثين على أن قلة من المهندسين المعماريين من يعرفون قيمة هندسة الألوان في البناء عموما ، ويعود ذلك كما فسره بعض المبحوثين الى" ' غياب اليد العاملة الدقيقة ' وهذا لأن الهندسة 'فن ' قبل ان تكون علم تطبيقي ".[2]

[1] Islam and symbolisme ,military review ,p110.

[2] مقابلة رقم 03.



الشكل 18: صورة علوية لقرية العباد.

و نلاحظ سيطرة تامة للقرميد الأخضر وأغلب الأبواب في عمائر المدينة ، وذلك يشير بوضوح لرمزية العلو والرضى الذي انطبع على المكان وكذلك انطبع في ذهنية الأفراد للجماعة المحلية بتلمسان ، و اعادة انتاجه في العمائر الجديدة في المدينة ، فمن بين الأمثلة الشكل التالي الذي يوضح صورة لمطار المدينة الذي يسيطر عليه القرميد الأخضر و الأبواب و النوافذ ، في نموذج لعمارة تلمسانية لها عناصرها الخاصة بها .



الشكل 19: صورة لمطار مدينة تلمسان توضح اعادة انتاج لعناصر رمزية اسلامية في العمائر الجديدة

9/2 رمز الهلال:

إن الهلال الذي يوضع على أعلى القباب والمأذن بحيث يكون موازيا لإتجاه القبلة فقد ظهر لأول مرة مع نجمة سداسية أو خماسية على وجه وظهر العملة العربية الساسانية كما وجد على عملات يرجح أن تكون قد سكنت للخليفة الأموي عبد الملك في دمشق عام 75 هـ /695 م ، كذلك وجد الهلال على عملات أموية أخرى وعملات عباسية ، وقد يرجع ذلك لمحاولة تقليد العملات التي سكت في عهد كسرى الثاني 628/590م ، والتي كان يعمل بها الهلال كعنصر زخرفي على المحيط الخارجي .[1]

وقد استعمل الهلال كأحد عناصر تزيين الخيول الملكية ، ويعتبر أقدم الأمثلة المعروفة ذلك الذي وجد بالقاهرة ويحمل اسم الخليفة الفاطمي الظاهر لاعزاز الدين 411-427هـ /1020_1035م، وقد استمر استعمال الهلال لنفس الغرض في العصر السلجوقي والعصر العثماني .و المرجح ان استعمال الهلال في العمارة الاسلامية يرجع الى :

_ان التوقيت الاسلامي يعتمد على الأشهر القمرية .

_ أن الهلال عندما يظهر في أول الشهر ينير الأرض مبددا للظلام الذي سادها عندما كان القمر في المحاق ، وقد يكون استعمال الهلال تعبيرا عن ظهور الاسلام الذي بدد الجاهلية ، وجود الهلال في مبنى ذي أهمية إسلامية عظيمة مثل قبة الصخرة يجعله يصبح ضمن المفهوم العام للإسلام .

لا شك ان استعمال الأهلة لا يقتصر فقط على المعاني الرمزية ، ولكنه يوضع على المآذن والقباب بحيث تكون فتحته موازية لاتجاه القبلة ليساعد المصلين على تحديد اتجاهها بسهولة وكذلك على تمييز موقع المسجد وعادة ما يتم تصنيع الأهلة من بعض المعادن كالنحاس أو البرونز ، أما الأهلة التي تعلو قبة المنبر والتي تغطي الجلسة المعدة لخطيب الجمعة فعادة ما تكون مصنوعة من الخشب وهي مادة صناعة المنابر في الغالب العام.

[1] **زوايا و مدارس الجزائر دراسة أثرية معمارية فنية**،خيرة بن بلة ،البرنامج الوطني للبحث العدد29، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية ، الجزائر ،2014ص153

3/تطور الزخرفة الاسلامية :

منذ ما قبل الميلاد ، عبر البربر عن ذوقهم في الرسوم السخرية ، وفي زخرفة الفخار وبيض النعام وفي صناعة الحلي والنسيج وفي السيراميك ، لقد ارتبط الفن البربري **بالزخرفة الهندسية** على الخصوص ، وجدت في محطات ما قبل التاريخ بقايا عقود ونوطات من الأصداف . ووجدت في مقابر حلي من الحديد والنحاس والبرونز.[1]

تعتبر الزخرفة من أهم الفنون المتجذرة في التراث العربي الإسلامي في المجال المعماري، اذ تعتبر بمثابة بطاقة الهوية التي تميز كل أمة عن أخرى على اعتبار أنها الوسيلة التي تنطلق بحياة الأفراد و حياة المجتمع ، و المقصود بالزخرفة الفنية هي تلك النقوش التي يزين بها البناء سواء كانت في الجص أو الحجر او الخشب أو الرخام أو غيرها ، وقد حظيت في عمارة الفنون الإسلامية بعناية خاصة و مستمرة حتى بلغت أن كبير من الإتقان و التنوع .و يمكن حصر عناصر الزخرفة الاسلامية الفنية الاسلامية في ثلاثة أنواع ، زخارف نباتية ، عندسية و كتابية .[2]

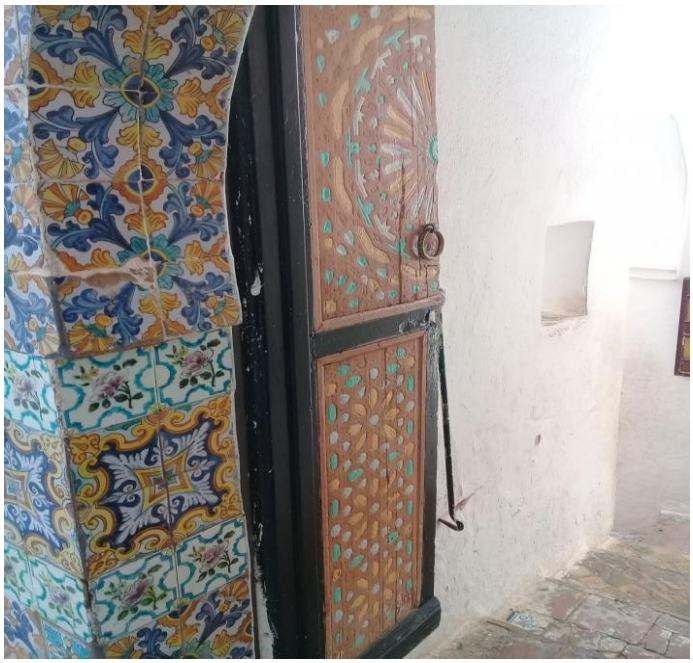
إنحصرت عناصر الزخرفة في الوحدات الهندسية التي كانت لها أهمية خاصة لدى المسلمين من النواحي الفلسفية والكونية والرمزية كما أصبحت التصاميم الزخرفية الهندسية المبنية على أشكال هندسية تغطي كافة المساحات ضمن إطار هندسي متناسق بحيث تتداخل الأشكال مع بعضها لملئ تلك الفراغات بزخارف نباتية متبعين بذلك قواعد المنهج الإسلامي .[3]

---

[1] محفوظ قداش ،**الجزائر في العصور القديمة** ، تر: صالح عباد ،المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ص32

[2] فتيحة عماري **الزخرفة الفنية في بلاطات مساجد الجزائر العثمانية من خلال كتاب " الزليج في العمارة الاسلامية بالجزائر في العصر التركي " للأستاذ عيد العزيز محمود لعرج**، ، ص146

[3] **الزخرفة الجصية في عمائر المغرب** ، ص15



الشكل 20: صورة لباب ضريح سيدي بومدين يوضح توظيف الزخرفة الاسلامية –من طرف الباحثة.

التكرار حالة طبيعية تظهر في الليل والنهار، والعوامل الطبيعية دورية التغيير ، والتكرار نوعان تكرار متناوب وتكرار متغير ، وقد أظهرت العمارة الإسلامية هذه الصفة في الأفكار الزخرفية بالشكل التالي :

_ يشكل التكرار الزخرفي "التتابع" لوحة فنية يشكل النسق فيها أساس حيويا بإمتلاك للجمال والخيال والنظام ، فهي تكتسب القيمة الجمالية النظامية من طبيعة التكوين وليس من طبيعة الأشكال المستخدمة .

_النسق الزخرفي الإسلامي يتميز بالشمولية ، وليس إتجاها زخرفيا محددا لنمط معماري محدد ،و إنما يشكل حالة عامة لأنماط الأبنية المختلفة ، وظهر التكرار بشكل غير مموه فقد إرتبط بريشة الفنان المسلم ، وتميز النسق الزخرفي الإسلامي (هوتصميم تكون أو تشكل من واحد من العناصر الزخرفية المتكررة "المونيفات" أو أكثر يتعدد وينظم في تسلسل نظامي) بالتالي :

- بالجزئية والكل وحدة واحدة، والقابلية للتبادل بين الأجزاء المختلفة بنسب وحركات مختلفة ، فالوحدة المتكررة هي جزء وكل ، تخضع للزمان والمساحة والتعبير ، بمعنى أن طريقة التشكيل للوحدات المتكررة تكون إفرازا لخيال الفنان وذوقه .

- الإمتداد والتوسع اللانهائي ، فلا حدود للوحة حتى وإن إنتهت بشكل وضعي مادي ، فهي دالة للخلود والأبدية للإرادة الربانية ، وليس للقيمة الإنسانية المادية الفانية .

- سهولة إدراك النسق الزخرفي ، مهما كان متسعا أو معقدا من تداخلات وتشابكات لأشكال حسية منفردة يتم إدراكها والإحساس بها والقدرة على تثبيتها بالعين قبل الحركة اللانهائية .

الوحدة والتكرار مفهومان تمثلهما الزخرفة الإسلامية بنسق ينتج من الترتيب النظامي ، فهو نظام رياضي يعطي معنا روحيا ، يبحث عن المطلق والرؤية الإيمانية للإنسان في حياته المادية .[1]





[1] حسن محمود عيسى العواوده،**فلسفة الوسطية و التجريد في العمارة الإسلامية**،جامعة النجاح الوطنية ، أطروحة لنيل درجة ماجستار في الهندسة المعمارية ، نابلس ، فلسطين ، 2009، ص34

الشكل 21: صور ملتقطة من طرف الباحثة توضح الزخرفة الكتابية وهندسة الألوان بمسجد حي العباد.بتلمسان.

نجد الزخرفة وانتظام العناصر الهندسية الإسلامية العربية تؤثر عميقا في الهندسة الاستعمارية، فالنمط الأندلسي بنظمه الرمزية وظفه الإسبان كإطار تنظيمي لوجودهم الإداري بشمال المغرب كله ، من خلال تنميط المدن بنفس العناصر الهندسية الإسلامية العربية الأندلسية انتظاما ولونا ومن هنا أصبحت الهندسة المعمارية رمز ودلالة للنظام والانتظام .[1]

2/3زخارف المحراب :

وفي الحديث عن الزخرفة ، نستحضر زخرفة المحراب بالمسجد العتيق مثلا ، حيث اهتم المرابطون الذين اسرفوا في تزيين منشآتهم بالزخارف النباتية والكتابية وهذا مانجده في محراب المسجد الكبير اذ استخدم المرابطون في زخرفته مختلف الاشكال فمن النباتية نجد السيقان ومرواح نخلية واوراق الإكنتاس بالإضافة الى بعض العناصر النباتية الاخرى المحورة عن الطبيعة محراب جامع تلمسان تحفة نادرة وذو زخارفة رائعة يفوق في اناقته كل زخرفة مغربية في ذلك العصر مما يشهد بانحداره من اصل أندلسي خالص كما تدل مشابهاتها للآثار الزخرفية في جامع قرطبة [2].

وقد ظهرت الأشكال النجمية في الفن الاسلامي بشكل متنوع واسع وذلك لارتباط الفنان المسلم بالسماء ، وقد ذكرت النجوم في آيات قرآنية كريمة ، وشكل هذا دافع للفنان المسلم بإستخدام التشكيلات النجمية المتنوعة لتعبر عن فكرته وفلسفته الداخلية ، والأشكال النجمية هي رمز للبحث الإنساني عن الإله وعن المطلق كتحقق ذلك التتابع الزخرفي ، فظهرت النجمة السداسية والخماسية

[1] محمد بنعتو ، مرجع سابق ،ص18

[2] حسين يوف ، **تجليات الفن الاسلامي في العمارة الدينية التلمسانية المسجد الكبير_انموذجا_** ، مرجع سابق ، ص56

والثمانية ، التي تشكل الأكثر استخداما ، الناتجة عن إندماج مربعين برمزية السماء والأرض ، والعرش الإلهي الذي يحمله ثمانية من الملائكة .[1]

3/3 الزخرفة النباتية :

لى الرغم من أن الفن الإسلامي لم يتم تطويره ، بالطبع ، بشكل مستقل عن التأثيرات من الطبيعة والبيئة ، إلا أن تمثيلهم كان تجريديًا وليس واقعيًا ، كما هو الحال في الفن الغربي ، يُرى هذا بوضوح في الأشكال النباتية حيث تم نسج أغصان النباتات وأوراقها وأزهارها. ومتداخلة في كثير من الأحيان لا تميز عن الخطوط الهندسية المحيطة بها كما رأينا في الأرابيسك.[2]

فقد ورد في القران الكريم رمزية النبات الذي يدل على الجنة وخيارتها وهو ما يشكل المخيال الاسلامي ، فقد ظهرت الاشجار و النباتات برسومات رمزية فكانت جذوع النخيل والسيقان باشكال مختلفة كالمربعات والمستطيلات ويرى انتغهاوزن ان هذه النقوش هي اكثر زخرفة لاشباع الرغبات الجمالية ، ولربما تعبير رمزي عن الفردوس او الجنة االموعود بها .

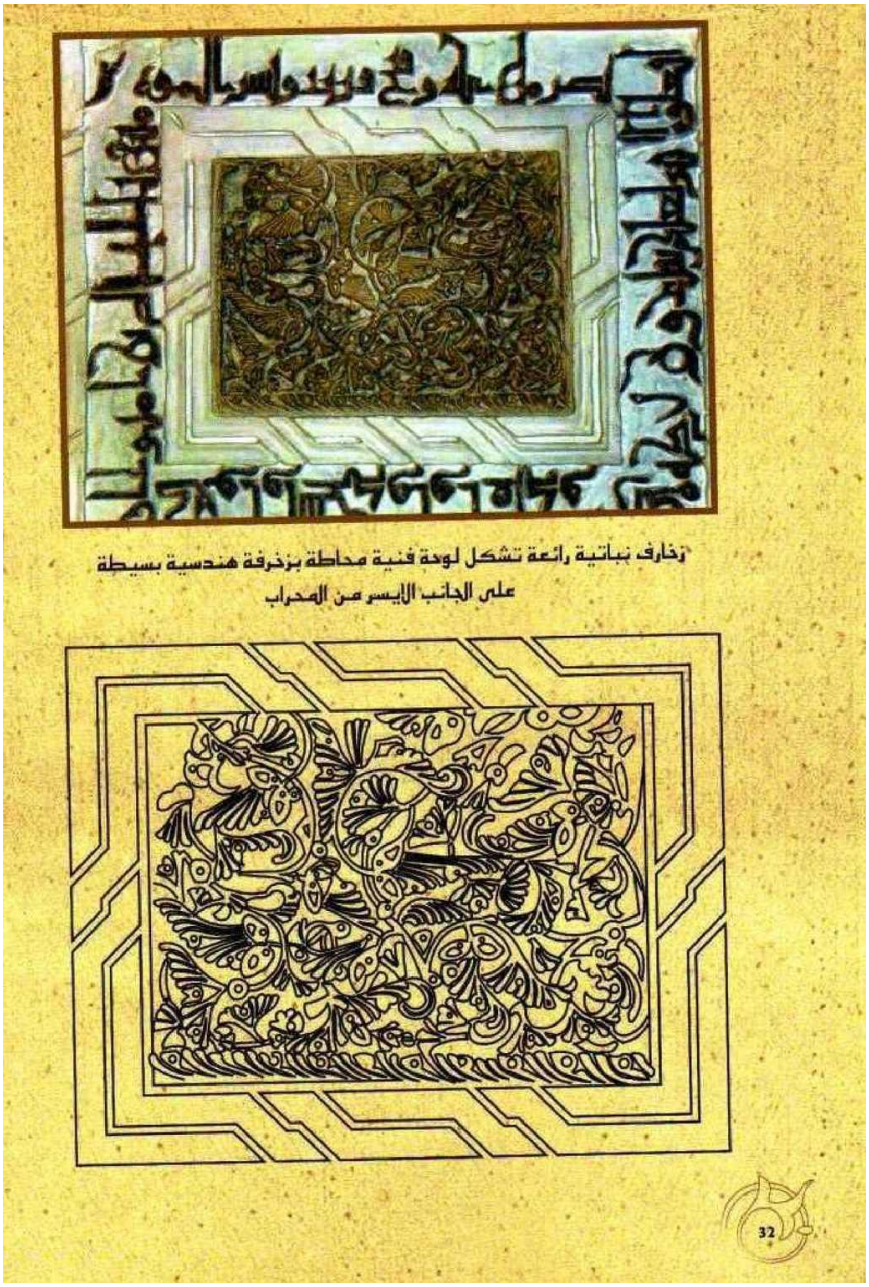
ولعبت الأوراق النباتية دورا هاما في زخرفة مختلف الآثار الإسلامية سوءل كانت عمارة لأو آثارا منقولة وتنقسم الاوراق النباتية تبعا لعدد فصوصها فهناك الورقة النباتية الآحادية الفصوص والورقة النباتية ثنائية الفصوص وثلاثية الفصوص وقد تلعب الأوراق النباتية الدور الرئيسي في الموضوع الزخرفي أو أنها تدمج مع عناصر أخرى قد تكون نباتية أو هندسية طبيعية أو محورة .

و تعتبر الورقة الثلاثية الفصوص أكثر الأوراق النباتية انتشارا وترجع الأصول الأولى لهذه الورقة النباتية إلى أصول الزخارف النباتية التي ظهرت في مدينة سامرا في القرن الثالث الهجري ، التاسع ميلادي لاسيما في الطرازين الثاني والثالث حيث بلغ التحوير والتطوير للعناصر النباتية الموروثة عن الفنون السابقة ثم استخدمت هذه الورقة النباتية بكثرة على أعمال الخسب التي ترجع الى العصرين الفاطمي والأيوبي . كما كانت من أكثر الزخارف النباتية قبولا واستخداما من قبل الفنان المسلم في العصر

[1] حسن محمود عيسى العواوده ، مرجع سابق ، ص36

[2] Islamic art architecture . p6

المملوكي ولم يقتصر استخدامها على أشغال الخشب بل نفذت على مختلف المواد وبأساليب صناعية متعددة بل انها صارت تلعب االدور الرئيسي في التكوين الزخرفي .[1] و ما أكدته ملاحظتنا هو سيطرة للزخارف النباتية مما يدل على تاثير النمط الاندلسي في البناء ، وهو ما وافق عليه مجمل المبحوثين الذين تمت معهم المقابلات .



3/4/1الزخارف الكتابية :

[1] سحر محمد قطري، **المؤثرات الاسلامية في اعمال المعماري الايطالي اليساندرو و لوريا بمدينة الاسكندرية** ، مرجع سابق ،ص 210

من اهم انواع الزخرفة الاسلامية، حيث استعمل المرابطون الخطيين النسخي والكوفي في نقش النصوص الكتابية في جامع تلمسان وان كان الخط النسخي لم يستعمل إلا مرة واحدة في الكتابة التأسيسية للجامع بينما نقشت بقية الكتابات بالخط الكوفي ويمكن تقسيم مجموعة النقوش في جامع تلمسان من حيث محتواها الى نوعين من النقوش : التذكارية والنقوش القرآنية :

أ- النقوش التذكارية اهمها نقوش يقاعدة القبة التي تتقدم المحراب حيث زينت بالخط النسخي الانيق بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على محمد وعلى اله وسلم هذا مما امر الامير الاجل ايد الله امره واعز نصره وأدام دولته وكان اتمامه على يد الفقيه الاجل االقاضي الوصل ابيب الحسن علي ابن عبد الرحمان

ب- النقوش القرآنية هي مجموعة من الآيات انتقاها الفنان المرابطي على نحو تتفق فيه مع موقعها على جدار القبلة وخاصة واجهة المحراب .و مضمون هذه الآيات يستهدف حث المسلمين على العبادة والعمل الصالح وسجلت هذه النقوش بالخط الكوفي وفي مواضيع مختلفة من واجهة المحراب ومما سجل منها في الحاشية من المحراب بسم الله الرحمان الرحيم وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحون له ويسجدون .[1]

5/3 رمزية النجمة :

النجمة ذات الخمسة الأضلاع (الشكل الخماسي)pentagramme التي ترتبط بالرقم خمسة ، باللغة اليونانية 'penta' غالبا ما ترتبط بالانسان وهو يمثل الخماسي ذو خمسة أضلاع الانسان في الرقم الكبير 3ذكر و2 أنثى للاتحاد ، والزواج والانجاز ، ولقد أعطى الفيتاغوريون معناه الكامل : انه الانسان المزين بجميع قدراته "الانسان الكامل" وفي المسيحية يذكرنا بالجروح الخمس للمسيح ، ويشير اسمها بوضوح الى أنها زهرة الذكرى والتأمل .[2]

[1] رشيد بورويبة ، **الفن الاسلامي** ، ص111

[2] Nanon Gardin et autre, **petit la rousse des symboles** , p483.

و لكن في الفن الاسلامي حيث أن الاسلام يرتكز على دعائم الايمان الخمسة :

1) الشهادة ، المجاهرة بالاييمان .
2) الصلاة ، صلاة خاصة .
3) الحج إلى مكة .
4) الصيام الشرعي .
5) الزكاة ، المعونة الشرعية .

و ربما يكون في ذلك أصل لوجود النجمة ذات الخمسة الأشعة على كثير من اعلام البلاد الاسلامية ، السنغال ، موريتانيا ، المغرب الأقصى ، تونس ، ليبيا ، مصر ، الصومال ، سوريا ، تركيا ، باكستان /، وهي تمثل أيضا على اعلام روسيا والصين وبعض الجمهوريات الشهعبية ، حيث ترمز هنالك للقارات الخمسة .[1]

ترسم النجوم في الرقش العربي على مقياس الدائرة واشتقاقا منها وهي تحمل معان نطلاقا من الدائرة ، وكانت للنجوم معان مختلفة باختلاف عدد رؤوسها ، ومثلت الكواكب على شكل نجمة تختلف عدد رؤوسها نت تسعة الى خمسة رؤوس ،و قد يتحول الشكل السداسي الكوكبي الى شكل تشجيري يمثل شجرة الحياة المؤلفة من ستة فروع أو من ورقة الكرمة ذات الأقسام الستة او الى زهرة سداسية شبه طبيعية او مجردة ، وبهذا المفهوم عرفت النجمة السداسية عند العرب والمسلمين وكان استعمالها في الرقش العربي الهندسي ،و قد يزيد او ينقص عدد فروع هذه النجمة السداسية او الكرمة او الزهرة ليصبح خمسة فروع او نجمة خماسية والتي حملت رمز الإنسان أو الجسم الإنساني الكامل عند فيتاغورس ، فالنجمة الخماسية تمثل الإنسان الكامل في الفلسفة الإغريقية ويبقى هذا الإنسان محور الوجود وقطب العالم .[2]

و في الفلسفة العربية الاسلامية هي تحوير للنجمة السداسية وإدماج للمثلثين المعبرين عن جزئي الكون فيها ،و في العهود الإسلامية تظهر النجمة الثمانية الى جانب النجوم الأخرى الخماسية والسداسية ومضاعفتها التي تتجلى في الرقش الهندسي .

[1] فيليب سيرنج ، الرموز في الفن الأديان و الحياة ، مرجع سابق ،ص455

[2] أدة خيرة بن بلة و أخرون ، مرجع سابق ، ص155

و في العمارة الاسلامية الاندلسية بالخصوص التي تسيطر على العمارة المحلية بتلمسان نلاحظ وجود النجمة الثمانية المؤلفة من مداخلة مربعين ، مربع يعبر عن القوى الأربعة في الطبيعة ، فالضلع الأعلى يمثل الهواء والضلع الأدنى يمثل التراب والضلغ الأيمن يمثل الماء والأيسر يمثل النار ، والمربع الثاني يعبر عن الجهات الأربعة الشرق والغرب والشمال والجنوب .

4/ رمزية الأبواب :

إن احد أقدم المدلولات للباب انه رمز العدالة ، ويعرف في الواقع من النصوص أن الأحكام كانت تصدر في ميزوبوتاميا أمام أبواب المعابد أو القصور ، وهي بذاتها أبواب محروسة من قبل اسود في نقش بارز ، وكانت الممارسات تختلف قليلا عند العبرانيين ، في نبوءة النبي زكريا "هكذا قال رب الجنود _يهوه_ هذه هي الأمور التي تصنعونها ، كلموا كل واحد قريبه بالحق واجروا في أبوابكم الحق وحكم السلام " نبوءة زكريا فصل 8آية16. واستمرت هذه الأعراف في القرون الوسطى ؛ وفي فرنسا؛ حيث كانت العدالة تصدر أحكامها أمام الأبواب "داخل الأسود" .[1] وهنالك مدلول آخر للباب هو أنه رمز القوةو لهذا كان يقال منذ زمن غير طويل ، الباب العالي من أجل الاشارة إلى تركيا " السلطنة العثمانية "[2]

و قد انتشرت رمزية الباب بين الحضارات القديمة الصينية والسومرية وغيرها . والباب هو أساسا رمز العبور ، لا بل وحتى الاتصال ، وغالبا ما ترد مسألة الباب الضيق ويرى "مرسيا الياد" أن العبور من الباب الضيق أو بين صخرتين تقريبا كان امتحانا تلقينيا ينتمي أسطورة البحث عن بلد متصاعد ومحركا زوجا من الأضداد وغالبا ما كانت هذه الرمزية للباب تطبق على العبور من الحياة الى الموت ومن عالمنا الى العالم الآخر.[3]

و يعتقد مالك شبال انه عندما تؤخذ كلمة 'باب' بمعناها الصوفي فإنها تعادل البدء (البدء في طريق روحاني).[4]

---

[1] فيليب سيرنج ، **الرموز في الفن _الأديان_الحياة**،مرجع سابق ،ص414

[2] أنظر: فيليب سيرنج ، **الرموز في الفم الأديان و الحياة** ، مرجع سابق، ص414ص415

[33] ص415أنظر: فيليب سيرنج ، **الرموز في الفم الأديان و الحياة** ، مرجع سابق

[4] Malek chebel , dictionnaire des symboles musulmants ,albin michel,2001,France,p348

و اعتبر الباب أحد أهم عناصر العمارة الدينية الإسلامية ورمزا محوريا لها ، فهو المدخل أو الواجهة ، وقد يكون الباب بمصراع (ضلفة) واحد او اثنين أو أكثر ، وقد برع المسلمون في الأعمال الخشبية والمعدنية واستغلوا ذلك في صناعة الأبواب .

و من أنواع الأبواب العربية ما يسمى 'بالسبرس' حيث تتألف ضلفة الاباب من قائمين ولارأسين فيهما حفر بالقرب من الوجه لتركيب ألواح السيرس المفرزة ، أما الأبواب الحشو فتتكون قائمين رأيسن وعدد من الرؤوس العرضية يتم داخلها تجميع حشوات من خشب أقل سمكا من سمك عظم الباب ويعمل بها كشف وتزيين بأعمال الحفر البارز بأشكال هندسية وزخرفية ، ولعل أرقى ما وصل إليه صناع الأبواب المسلمين هو استخدام القطع الخشبية الصغيرة وتقطيعها ، وشطف حوافها ثم تجميعها بأشكال هندسية مختلفة ومن أشهر هذه الأشكال ما يسمى **" الأطباق النجمية "** ويتم تطعيم هذه الحشوات بالصدف والعاج أو النحاس ، كما عرف المسلمون تكفيت الأبواب بالذهب أو الفضة أو البرونز ؛ كما عملت لمصاريع الأبواب سماعات (مطارق) من النحاس أو البرونز المسبوك المخرم والمحلى بالنقوش الزخرفية.[1]

ان ما يميز الفكر الديني تقسيم العالم بين زمرتين أساسيتين مقدس ومدنس ، وهذا ما يصر عليه روجي كايوا أن " أي تصور للعالم يفترض التمييز بين هذين المجالين ". و يوضح "مرسيا الياد" في معرض حديثه عن **المكان المقدس** أن الباب الذي ينفتح نحو داخل كنيسة –مثلا- يدل على حل للاستمرارية والعتبة التي تفصل المكانيين تدل في آن واحد على المسافة بين طريقتين للتكون دنيوية ودينية ، إن العتبة هي في الوقت ذاته الفاصل والحد الذي يميز ويقابل عالمين ، والمكان المتناقض حيث يتوصل هذان العالمان ، وحيث يمكن انجاز المرور من عالم دنيوي إلى عالم مقدس ، ونجد هذه الوظيفة الطقوسية ترافق طقوس عديدة المرور إلى العتبة المنزلية : يجري لها احترامات ا ركوعات وتلمس باليد بكل ورع ..الخ وللعتبة حراسها من الآلهة والأرواح التي تدافع عن المدخل وعلى العتبة تقدم الأضحيات للآلهة الحارسة وهنالك أيضا كانت بعض ثقافات العصور الحجرية الشرقية (بابل ، مصر، اسرائيل) تقيم

[1] يحيى وزيري ، **موسوعة عناصر العمارة العربية الإسلامية** ، الكتاب الاول، مكتبة مدبولي ، 1999،القاهرة، ص39

الحكم القضائي ، ويظهر الباب والعتبة بطريقة مباشرة ومحسوسة الحل لاستمرارية المكان ، ومن هنا كانت أهميتها اللدينية الكبرى لأنهما كليهما الرموز وعربات المرور.[1]

وفي الإسلام يرتبط امكان المقدس **بالطهارة** ، وذلك شرط لممارسة الشعائر ولمس بالأشياء المقدسة ، يقول الله تعالى : " **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا** "[2]، والآية الكريمة التي تةضح شرط لمس القرآن : " **لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** "[3].

رمزية الأبواب في في الأدب والفن المسيحي المقدس كأبواب تنفتح إلى مملكة الله[4]. وللباب رمزية خاصة كونه الفاصل بين العام والخاص ، ورمز للاتصال والعبور ، وفي الدولة العثمانية كان الباب العالي رمز للقوة ، وكانت للأبواب دلالات رمزية قبل ذلك مع الحضارة السومرية من نهاية القرن الألف الرابع وجدت في ارو بالعراق باب مرمز لمعبد الالهة ،و في مقابر مصر الفرعونية من الالف الثالث صورت الأأبواب بشكل معين لتسمح لقرين أو لروح الميت لتنزه خارج القبر .. وبذلك أخذت الأبواب أبعاد دينية تتمثل أساسا "في العبور من العالم الدنيوي إلى العالم المقدس و ومن الحياة الى الموت ومن عالم دنيوي إلى عالم آخر".[5]

5/ <u>التناسق والانسجام في العمارة الاسلامية</u> :

عند الفيتاغوريين كان العدد 5 عددا حياتيا ، عدد القلب العبر عنه بالاسم الموصوف **كارذياتيس** cardiatisالمشكل على كلمة **كارديا** بمعنى **قلب** . وقدكانت بحوثهم الحسابية وبخاصة البنتغرام توصل إلى عزل العلاقة √5+1/2 =1.618 القسم المذهب أو **العدد الذهبي ، وكانوا يرون في هذا العدد رمز التناسق ،** وفي آن واحد التناسق المحلي عندما يكون طول وعرض معبد في هذه العلاقة ، والتناسق الكلي أو العالمي ، وهذا العدد الحاكم لعلاقات الجسم البشري ، الكون الحقيقي

[1] مرسا الياد ، **المقدس و المدنس** ، مرجع سابق ،ص28.

[2] القرآن الكريم ، **سورة الأحزاب**، الآية 33.

[3] القرآن الكريم، سورة الواقعة، الآية 79.

[4] فيليب سيرنج ،مرجع سابق ، ص415

[5] بلال محمد العلي ، مرجع سابق ، ص48

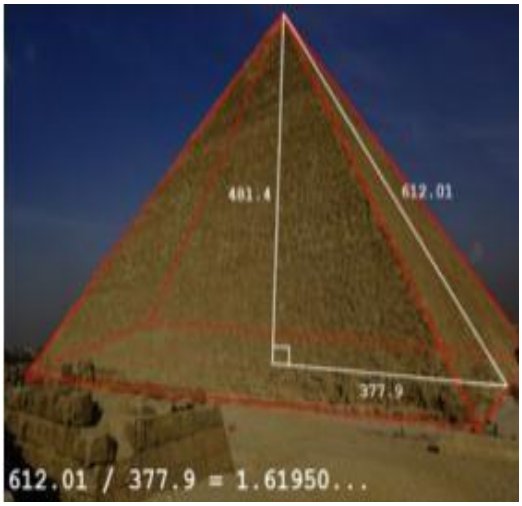
*للاطلاع أكثر على حياة "سيدي بومدين " و مراحل تطور فكره يمكن الرجوع إلى المرجع المشهور "البستان في ذكر أولياء و علماء تلمسان"لمحمد ابن محمد ابن أحمد "ابن مريم الشريف".

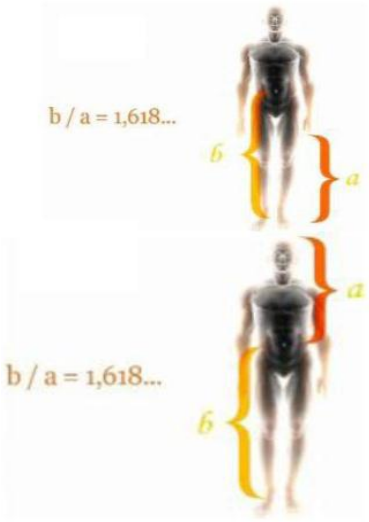
الأصغر في علاقة مع المعبد ، ومع الكون الأكبر والله ، وقد ينسى عادة أن يقال أن العدد الذهبي موصول بعلاقة بسيطة جدا بالعدد π وعليه فإن :

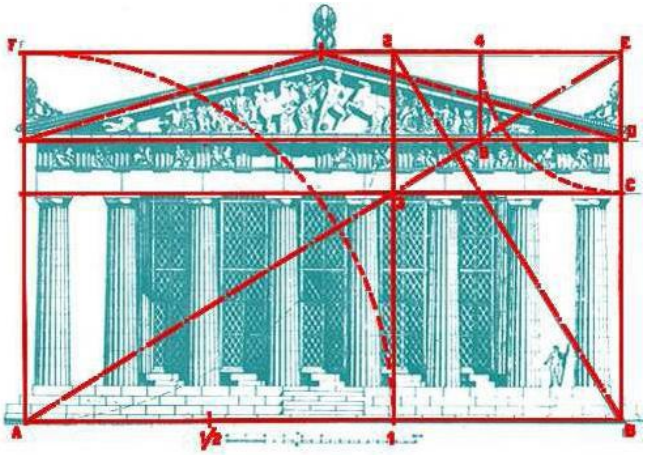
2.618=0.618/1.618 و3.1410=10/12*2.618

و النسبة الالهية يمكن اتن تقام بتقسيم مستقيم إلى قطعتين ، بحيث ان الأكبر تكون في ذات العلاقة مع الأصغر ، والمجموع مع الأكبر.[1]

و قد أثر أفلاطون في حديثه عن النسبة الالهية على عصر النهضة وقد أشهر ليوناردو دافنشي ذلك من خلالكتاب " العلاقة الالهية " de divina propartione للراهب البوليني " فرالوقاباسيولي دي بورغو " عام 1509 على شرف العدد الذهبي nombre d'or .







[1] فيليب سيرنج ، نفسه، ص456

الشكل 22: النسبة الذهبية في لواجهة الغربية لمعبد البارثينون والنسبة الذهبية في الهرم الأكبر.

تمثل الأشكال الهندسية المحددة التكوين كالمربع والدائرة ..أشكالا إلاهية أولية عالمية لا إنكار لوجودها متفقل عليها ، وهي إرتباط الشكل بالسماء ، وهي معيارا وأساسا للأشكال المستحدثة الأخرى ، لذا استخدمت كأشكال هندسية اساسية في الأبنية المقدسة "الدينية" عبر التاريخ المعماري ، فظهرت الأهرامات المثلثة والمربع والمستطيل والأشكال الكروية في تكوينات العمارة الدينية ، وتمثل هذه الأشكال الثبات والتوازن والتماثل والبحث عن مثالية الجمال المعماري تحقيقا للإعتقاد الديني.[1]

و حتى لو تمكنا يوما ما من تحديد المصدر التاريخي المسؤول عن جميع الطقوس والرموز الاجتماعية المرتبطة بالصعود ، وحتى لو تمكنا من تحديد أصل الصعود وانتشاره ، فسيبقى علينا الكثير من الظواهر الي يجب تفسيرها والتي تكشف عن نفسها بالرموز .[2]

6/التمثلات الإجتماعية للمهندسين المعماريين للرموز الدينية :

الى جانب توظيف الملاحظة الاستطلاعية والمنظمة كأداة مهمة في مثل هذه الدراسة ، اعتمدنا على **المقابلة** ، كونها بالأساس مسعى كلامي محادثتي بين الباحث والمبحوث في إطار تفاعلي معين ، حيث يجب أن يكون الباحث معه المبحوث ويتبادل معه أطراف الحديث حول مسألة ما ، تعطي للمبحوث حرية معينة في الإدلاء برأيه والتعبير عن تمثلاته لهذه المسائل من دون أي توجيهية في الإجابة ، وهذا ما يجعل المقابلة تختلف تمامنا عن الاستمارة ، ويمكن أن نعرفها بأنها عملية تقصي علمي تقوم على مسعى اتصالي كلامي من اجل الحصول على بيانات لها علاقة بهدف البحث .

فقد شمل مجتمع البحث لدراستنا بعض الفاعلين المباشرين في عمران المدينة ، وأهمهم المهندسين المعماريين ، وقد اعتمدنا احيانا على المعاينة غير الاحتمنالية بطريقة الفرز بشكل الكرة الثلجية ، يكون هذا الشكل من المعايانات عندما يكون الباحث له معرفة ببعض أفراد مجتمع البحث المستهدف والذي سيتمكن من خلالهم

[1] حسن محمد عيسى العوادة ، مرجع سابق ،ص52

[2] Mircea eliadz , **images et symboles** , ,éditions gallimard , 1952renv 1980.,France,2016,p169

الاتصال بالآخرين ، حيث تكون معززة بنواة أولى من أفراد المجتمع والذين يقودنا الى عناصر آخرين ،و قومون هم بدورهم بنفس العملية وهكذا .

لقد كشفت الدراسة الميدانية من خلال المقابلات مع المهندسين المعماريين من مدينة تلمسان أن خلال التكوين الجامعي لهؤلاء تمكنوا من الاطلاع على الموروث الرمزي المعماري الاسلامي ، والأغلبية الساحقة منهم نفوا وجود أي صعوبة فيما يتعلق بتطبيق النمط الرمزي المقدس على العمائر ، وأكدوا العلاقة الوظيفية بين الرمز الديني الاسلامي وتمثلاته على العمارة المحلية والهوية الثقافية ، ويفسر هذا بالتاريخ العريق للمدينة حيث شكلت عاصمة المغرب الأوسط لقرون ولا زالت الأثار موجودة لليوم تشهد على الأهمية التي اكتسبتها المدينة منذ القدم .،حيث أن المدينة تحمل% 90من التراث المعماري الاسلامي في الجزائر. كما أن للمدينة خصائص جعلت منها تبدو أكثر المدن جمالية ، قلقد نبهنا السيد ب المدير العام لمديرية التعمير أن الدولة هي التي تفرض النمط الاسلامي وينبه بأنه مكلف ماديا ،و لهذا نجد المؤسسات العمومية التي استفادت من فرصة العاصمة الاسلامية 2011 تبنت هذا النمط ولولا ذلك لما تمكنت السلطات المحلية من تمويل تلك المشاريع الفخمة (الجامعة ، الولاية ، قصر الثقافة ، مركز الدراسات الأندلسية .. الخ) ،

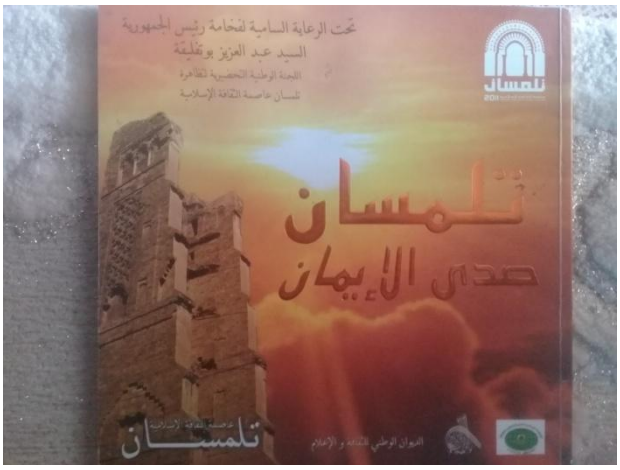
و كما أكد معظم المهندسين المعماريين التكلفة المادية للنمط الاسلامي ما يجعل الخواص يتجهون أكثر للنمط المعاصر ، وذلك في رأيهم استجابة لمتطلبات العصر أيضا فعلى حد قول أحد المعماريين ' ولات بسيف عليا' أي مجبرون على عصرنة العمائر ولا نملك خيار في ذلك .

و من جهة أخرى فقد غابت اليد الحرفية (ينبه بعض المهندسين أن أصحاب الحرفة كانوا من دولة المغرب واليوم مع غلق الحدود ومع الأزمات السياسية منذ عقود من الزمن نقصت وحتى يمكن القول ندرت اليد العاملة ، فالزخرفة السلامية موهبة وتشترط الكثير من الصبر و'حنا رانا في زمن السرعة'[1] كما يصرح أحد المعمرايين .

و لهذا يمكن استنتاج أن فضاء المدينة شهد عدة تحولات على مر الزمن ، فلقد تغيرت المدينة بشكل ملحوظ ، وخاصة خلال مرحلة الاستعمار ومن ثم تشهد المدينة ركود معماري ما بعد الاستقلال الى غاية 'الفرصة الذهبية ' - على تعبير إحدى

[1] مقابلة رقم 05.

المهندسين المعماريين - التي نالتها تلمسان وهي فرصة عاصمة الثقافة الإسلامية عام 2011 ، وكما وصفتها إحدى مطبوعات التظاهرة " **تلمسان صدى الإيمان** "



الشكل 23: واجهة مجلة الثقافة الإسلامية

فنجد تغليب الطابع الإسلامي للبناءات وإن كانت ذات وظائف غير دينية وهو الحال مع الولاية او الجامعة أو المطار أو محطة المسافرين ' أو في الهندسة العامة لهضبة لالة ستي نجد تغليب للاقواس وللأسطح المصصمة بالقرميد الأخضر وكذا المداخل والأبواب ، ولكن مايراه أغلب المهندسين المعماريين أن كل تلك التصاميم كانت استجابة للسلطة السياسية التي أرادت من المدينة أن تستوفي شروط العاصمة الإسلامية ، ولا يخجل معظم المهندسين المعماريين حتى من عدم معرفة البعد الرمزي لكل تلك العناصر الإسلامية التي غطت العمائر بالمدينة [1].

و نجد حالة استثنائية مع السيد **"فار الذهب ياسين"** وهو مهندس معماري المصمم لمركز الدراسات الأندلسية الذي على وعي تام بالرمزية الدينية بالعمارة المقدسة ولقد فصل لنا فيما يخص خاصية الانسجام والتناسق للبناء من خلال تطبيق القيمة الذهبية على المكان وهو على دراية بقدسية عنصر الماء والأضواء وتوزيع المداخل والأبواب والألوان ، ولكن نعتبر ذلك حالة خاصة مقارنة مع بقية المهندسين ، وهذا يعود لاختلاف التكوين العلمي والميول الثقافي لهؤلاء ، كما أننا سجلنا تدني حاد في درجة الإطلاع على الموروث الرمزي في العمارة المقدسة وهو مانتمنى أن يتم إصلاحه من خلال التكوين العلمي للمهندسين أثناء الجامعة .

[1] مقابلة رقم 7/4/5

و لكن هل يمكن لهاذا أن يمثل النموذج الأمثل للمدينة اليوم ؟ وكانت الاجابة متفاوتة جدا من طرف المهندسين ، وفي ضوء ما يرى المهندسين المعماريين وممثلين السلطات العامة فإن إتجاه المدينة يذهب الى صناعة هوية جديدة وهي هوية العصر، فالمرافق العمومية تحمل الطراز المعماري الاسلامي برموزه وعناصره التقليدية ، ولكن عند الخواص يختلف ذلك وهذه النقطة متفف عليها ، رغم ان أغلب المبحوثين اتفقوا على ان الموروث المعماري المحلي هو' **مصدر إلهام وفخر للمهندس** ' _ بعبارة من أحد المهندسين_ وعلى الفاعلين حمايته والعمل على إكمال المسيرة وتطوير العمارة الإسلامية وليس الإستغناء عنها .و هذا بالرجوع الى مختلف الدراسات والأبحاث الإجتماعية والثقافية من جهة والمعمارية من جهة اخرى . وهاذا رهان المدينة الأكبر كما وصفه بعض المهندسين .

1/6/الإنتاجات الرمزية في ظل العولمة :

من خلال المقابلات مع أغلب المبحوثين تأكد لدينا أن موضوع الرمزية الدينية في العمارة يمثل من من أهم المواضيع التي يتوجب تحليلها ، وإدراك العلاقة بينها وبين الهوية المحلية ، وقد وافق بشدة أغلب المهندسين المعماريين على أن تحقيق مبدأ الاستمرارية الحضارية في العمارة ، يستوجب توظيف امكانيات العصر المختلفة في أفكار وأعمال التصميم المعماري المعاصر ، مع الأخذ بالاعتبار للرموز الدينية الاسلامية التي تمثل جزءا مهما من الهوية المحلية وتقول مهندسة معمارية أنه " يجب الحفاظ على تاريخ وأصالة المدن وتعايشها مع المعاصرة في العمارة " وتعتبر مدينة تلمسان أهم المدن الممثلة للعمارة الاسلامية حيث تقول " مدينة تلمسان تعد المدينة الاولى المحافظة على أصالة العمارة في البلاد"[1]

و ما توصلنا اليه أن هناك فروق واضحة للغاية في التمثلات الاجتماعية للرموز الدينية ، ويمكن القول ان هناك فئة من المبحوثين على وعي وإدراك كامل بقيمة الرمزية الدينية في العمارة ، من حيث أنها نواة مركزية للهوية المحلية في المجتمع التلمساني ، وهؤلاء يملكون رأس مال ثقافي عالي بتراث المنطقة ، وتاريخ آثارها ، ولهم دراية بالمدارس التعليمية والمساجد وعدد العلماء الذي مر على المدينة ، وهم

[1] أنظر المقابلة رقم 04.

لازالو ا على اعتقاد بأن تلمسان حاضرة المغرب الأوسط ، ولابد من الحفاظ على هذه القينة بين المدن والالتزام بطابع عمراني يساير خصوصية المنطقة .

و أما الفئة الثانية تحمل تمثلا اجتماعيا مخالفا نوعا ما ، وهم من يملكون راسمال ثقافي واسع حول تأثيرات الذكاء الاصطناعي على مجال العمارة ، وما الاحظناه هم الفئة الأقل سنا ، وأقل معرفة بتراث المدينة ، ويميلون أكثر لعدم تقديس العمائر ، واعتبارها عمائر تاريخية وليست دينية ، وبحسبهم أن هناك من السكان في تلمسان (زبائن) يطالبون بواجهة بسيطة وعصرية بعبدا عن الأقواس والقرميد الاخضر .

و هذا التفاوت يعود الى الاختلاف في التكوين الثقافي والجامعي لهؤلاء.

و من أهم النتائج المترتبة على هذا الانقسام ، هو ضياع الهوية المعمارية ، وعدم التعرف على معالمها الرئيسية عند المهندس المعماري اليوم ، هذ التذبذب الذي يتجسد مباشرة في مدينة تعاني من انفصام ، بين احياء التراث المعماري الماضي المحمل برموز كثيفة بالمعنى من جهة ، أو استقبال معطيات الذكاء الاصطناعي والعلوم التقنية وتكنلوجيا الاعلام الآلي ، وهذا الصراع لازال يمنعنا من تحديد هوية محلية تناسب خصائص المجتمع الجزائري ، بحيث تتفق هذه الهوية مع الارث الحضاري وثمار العلم الجديدة.

و في هذا الصدد يعلي التقليد الماركسي من شأن الوظائف السياسية 'المنظومات الرمزية' وذلك حسب بنيتها المنطقية ووظيفتها المعرفية (هذا بالرغم من أن أنجلز يتحدث فيما يخص القانون عن التعبير عن النظام) .هذه الوظيفة التي لا علاقة لها بالبنيوية الوظيفية بردها إلى مصالح الطبقة السائدة وفي مقابل الأسطورة، التي هي منتوج جماعي في حوزة الجماعة بكاملها ، تخدم الأيدولوجيات المصالح الخاصة وتسعى إلى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد الطبقة السائدة لكونها تشمن التواصل المباشر بين جميع أعضائها وتميزهم عما عداهم من الطبقات وهي تساهم بهذا في خلق التكتل الوهمي لأفراد المجتمع في مجموعة وشل الوعي الخاطئ

للطبقات المسودة وبالإضافة إلى ذلك فهي تعمل على تبرير النظام القائم وذلك بإقرار الفروق وإقامة المراتب وتبريرها [1].

و لقد فصل شوفالييه j.chevalierالقول في الوظائف التي تؤديها الرموز عامة مستفيدا مما كتبه المتخصصون في مبحث الرمز بقطع النظر عن ضربه أو اهميته وقد قدر للرمز تسع وظائف نعرضها بطريقة تأليفية حسب الترتيب الذي سار عليه الدارس :

-الوظيفية الاستكشافية la fonction exploratoire: يكشف الرمز عن المغامرة الروحية للفرد أو للمجموعة ، ويوسع من مجال الوعي ومداه ، فصورة العجلة _مرة أخرى_ يمكن أن تولد لنا متصور الشمس المقدسة ، ويعني ذلك أن الإنسان يستعمل التعابير الرمزية كلما عجز عن صوغ تعريفات أو حدود لتصورات عديدة أي أنه يلوذ بالرمز للتعبير عما لا يرى أو عما يخرج عن حدود الوصف .

الوظيفة الاستبدالية la fonction de substitut: إن الرمز من خلال شكل مجازي معين يحل محل سؤال او صراع او رغبة يبقى جميعها معلقا في اللاوعي ويحقق الرمز عبر هذه الوظيفة إشباعا أو قل يوفر جوابا يستبدل به سؤالا أو رغبة دفينة في اللاوعي .

الوظيفة الوسائطية fonction médiatrice: يعيد الرمز جمع عناصر الوجود او النفس المنفصلة والمتنافرة فيمد جسورا بينهما انه يصل بين السماء والارض ، وبين المادة والروح ، وبين الطبيعةو الثقافة ، وبين الواقع والحلم وبين الوعي واللاوعي ، ومن ثم يمثل الرمز عاملا من عوامل التوازن هو عند الفحص توازن نفسي ، بل انه توازن الشخصية الإنسانية .

وظيفة التوحيد : للرموز حسب ميرسا الياد " قوى توحيدية ذلك ان الرموز الاساسية تختزل التجارب الإنسانيةبرمتها .

و لكن ما يمكن الوصول اليه أن الرمزية في صراع مع العولمة ، وهذا أمر لا يمكن انكاره ، ويؤكد ' مازن ظافر ' في ورقته البحثية المتعلقة بدراسة " العولمة وأثرها على النظام العمراني ' ، أن مظاهر تأثير فكر العولمة في النظام العمراني بشكل عام

[1] عبد الكريم بزاز ، ،مرجع سبق ذكره،ص140

والنظام المعماري المحلي بشكل خاص يتم من خلال جانبين : التأثير على عناصر العمل المعماري وتأثير عناصر الجانب التقني :

- أولا : التأثير على عناصر العمل المعماري ، حيث يتم التأثير بصورة خاصة بالاعتماد على سياسة فرض الأمر الواقع بالتركيز بشكل كبير على البعد المادي بعيدا عن الأفكار والقيم ، وعلى التوسع والعمومية دون الخصوصية والهوية ، وعلى قيم السوق دون البعد الإنساني ، أما مجالات تأثير فكر العولمة فيمكن تحديدها على المهندس المعماري (مصمم العمل المعماري) ، وعلى الانسان (المتلقي للعمل المعماري) وعلى النتوج للعمل المعماري .

و مما تبين لنا من خلال تحليل المقابلات الي أجريناها مع المهندسين المعمارين ، أن سكان مدينة تلمسان ، لديهم مخيال مقدس خاص بهم ، وذلك حتى انطلاقا من الموقع الجغرافي للمدينة ، ومما نبهنا له احد المهندسين (الذي كان كبير السن حوالي 60سنة) ، أن المدينة يحرسها **(12 رسول)** وهو يقصد سلسلة **'جبال بن اسماعيل'** ، وايضا جبال لالة ستي ، التي تعود تسميتها للولية الصالحة **'لالا ستي'** ، واضافة الى **'السبع الشيوخ'** ، . وهذا يفسر لنا لقب مدينة تلمسان ' **المصونة من الله'**[1]أي المحروسة والمحمية من الله كما ان المدينة في أصلها الأول تعود الى "**أغادير**" ،و التي تعني **جدار المدينة الحصين** ويقال أغادير الصخرة المنيعة او الحصن ، وبالتالي تعتبر هذه **المدينة 'مقدسة** ' من طرف الأهالي والسكان الأصليين لأنهم على دراية بهذه القيمة المعنوية للمدينة .

و منه في حوار مع بعض المهندسين نجد ذلك النزوع نحو الحفاظ على المدينة بعدم ' **التثاقف'** مع الأخرين ، حيث يقول' لي يجي ميعرفش قيمة هاد البلاد الحضارية' ، وهنا لاحظنا ان أغلب الاحياء العتيقة في المدينة تحافظ على انغلاقها أي لايسكنها الا الأهالي الأصليين للمدينة (مثل حي العباد). ومنه أصبح تاريخ المدينة يشكل **سلطة رمزية** على سكانها ، وهم على خوف مستمر من أن تفقد المدينة هذا البريق الحضاري اللامع .

[1] نجد هذه الكنية للمدينة في مقدمة كتاب وليم و جورج مارسي ، **المعالم الأثرية العربية لمدينة تلمسان** ، تر :مراد بلعيد علي محمد بورويبة فلة عبد مزيام ، الأصالة للنشر و التوزيع ، 2011، ص21

و أصبحت العناصر المعمارية مع مرور الوقت تشكل شبكة رمزية في المجتمع المحلي، وتلعب دورا في التواصل الجمعي بين الأفراد ، وذلك كنظام لحماية غير مباشرة لتاريخ المدينة .

2/6 تأثير المساجد العتيقة :

من خلال المقابلات ، يتوضح لدينا أن أغلب المهندسين المعماريين يؤكدون الربط بين الهوية المحلية والعمارة برموزها الدينية وخصائصها التي هي في نظرهم خصائص الجماعة المحلية التي تشغلها ، ورغم صعوبة الموازنة بين شروط العمارة المقدسة ومتطلبات لعمارة المعاصرة (من حيث مواد البناء واليد العاملة والتكلفة المادية وسرعة الإنشاء ..الخ) ، إلا أن مجمل المهندسين أكدوا إلزامية تحقيق مبدأ الإستمرارية الحضارية في العمارة بتوظيف إمكانات العصر المختلفة في تصميم المعماري المعاصر مع الأخذ بالإعتبار الرموز الدينية المعمارية الاسلامية التي تمثل جزء مهم من الهوية الوطنية .

و ما أشارت اليه الدراسة الميدانية هو أن كل المهندسين المعماريين الذين تمت معهم المقابلات الحرة هو اتقاقهم في أهمية المساجد السابقة في تحديد الإطار المعماري لهندسة المدينة ، وهاذا يعني ثبات المساجد بالنسبة اليهم جعلها تكسب سلطة رمزية على تخطيط المدينة لا يمكن إنكاره ، وذلك يرجع للقيمة المعنوية التي تملكها تلك الأماكن في التصورات الجمعية لسكان المدينة ، فالجماعة تدرك حدود المكان المحلي وامتلاكهم له فيما يتصورونه في تمثلاتهم .و يحمل المسجد أهم العناصر التي تحدد بدون شك العمارة الاسلامية وهي **المأذنة** ، التي "تحمل في تلمسان بصمة خاصة "كما يقول أحد المهندسين .

من خلال الملاحظة التي قمنا به ، يمكن القول أن ان العمارة تمثل هوية "المجتمع المحلي" التلمساني ، ولا يمكن الاستغناء عن الرموز الدينية في الانماط المعمارية بالمدينةو هذه كانت نتيجة توصلنا اليها من خلال المقابلات ولقد ادلى احد

البحوثين بدوله حين قال لنا " انا لا اتخيل المدينة بدونها "[1] وقد كان يقصد العمارة الدينية .

3/6هل يمكن الحديث عن 'دار اسلامية ' اليوم ؟

و بالحديث عن الدار الاسلامية بين الماضي والحاضر ؛ صرح أغلب البجوثين بأن خصائص الدار الاسلامية تغيرت بين الماضي والحاضر ، لأن " متطلبات المجتمع لهذا العصر تختلف عن الماضي كما أنه فقد العديد من القيم الدينية" .[2] وفي تصريح أخر لأحد المبحوثين يفسر غياب خصائص الدار الاسلامية الى "غياب الوازع الديني " و ما يسمى "بالعرف الاجتماعي" الذي كان يشترط مثلا سكن يحمي الحريم في داخل البيت ومنه يكون الفناء في قلب المنزل كونه يمثل مركز نشاط المرآة في البيت ومنه يكون في الداخل وحتى صوت الاسرة وضجيجها يكون' مستور ' ، و لكن مع الزمن اختفت هذه الشروط تدريجيا وخاصة مع تغير نمط حياة الاسرة الجزائرية بسبب خروج المرآة للعمل ومنه لم يعد هناك دواعي لتصميم بيت " تقليدي" ان صح التعبير.[3]

و بالتلي يمكن القول أن الدار الاسلامية بخصوصياتها اختفت تقريبا ، وهذا يرجع الى التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها المجتمع الجزائري عموما والتلمساني خصوصا ، هذه التحولات التي أصبحت ضرورة لازمة يعيشها الافراد اليوم ، ويصبح ' المحلي' جزء من التاريخ تدريجيا مع سيطرة مظاهر العولمة ، وما تضغط به وسائل التواصل الإجتماعي على الأفراد ، والذي يساهم في تكوين تمثلاتهم الاجتماعية ، ويؤثر ذلك مباشرة على اساليب معاشهم اليومي ، والذي تجسده العمائر التي تحتوي وجودهم بكل مقوماته .

4/6المدينة تجسيد الهوية المحلية :

[1] مقابلة رقم3.

[2] أنظر المقابلة رقم 5

[3] انظر المقابلة رقم 6

كما أكدنا في الفصول السابقة ، لا يمكن الفصل بين الهوية وعمارة المدينة المحلية ، التي تجسد الفضاء الإجتماعي وقيم الجماعة الدينية والوطنية ، وقد أدرك ذلك المستعمر الفرنسي، فقد كشفت الملاحظات للمدينة وجود معتبر للمدينة الفرنكفونية وهو ما يقول به بعض المهندسين المعماريين الذين من جهتهم يجدون الطرق الرئيسة لمدينة تلمسان من تأسيس المستعمر وأن هيكلة المدينة اليوم لازالت قائمة على مخطط المستعمر سواءا من حيث الطرقات العامة وتقسيم الشوارع والأحياء وكذا المباني الخاصة للافراد والساحات وأغلب المؤسسات العمومية كالمدارس والبنوك كلها من تحديد المهندس الفرنسي ، ويذهب البعض إلى أن هذا التقسيم كان مفيدا للمدينة رغم الأضرار التي لحقت بالإرث الحضاري للمدينة العتيقة .

ان الهوية ترتبط بالمحيط المادي الذي يشكل معيش الأفراد ، ورغم اتفاق المهندسن المعماريين على أهمية الموروث المعماري الأصيل ، الا انهم عموما يخضعون لمتطلبات العصر وذلك حسب رأيهم يرجع لتغير مواد البناء وللتغطية المالية المحدودة ولشروط الأمن المعماري وأهم من ذلك رغبة المتعامل ، وبالتالي يبقى رهان الحفاظ على الهوية المعمارية للمدينة بتوظيف عناصرها الرمزية بعمقها الديني وتمثلاتها الذهنية أمرا صعبا و' يستهلك الوقت والجهد'[1]كما يصرح بعض المهندسين . وهذا يفسر القطيعة بين التكوين العلمي الذي يولي أهمي للقيم الرمزية الدينية في العمائر والواقع الذي يعيشه الأفراد وخاصة في ظل هيمنة العولمة يميل الأغلبية الساحقة البناء المعاصر الذي يعتمد على البساطة في التصميم ، لأن كما يقول بعض المعماريين "**للمقدس مجاله**" ولايمكن أن نعيش في مدينة مقدسة كليا .

و خاصة في ظل إبتعاد الناس عن التطرف الديني الذي عانت منه البلاد لأكثر من عقد من الزمن ، يسير المجتمع اليوم نحو الاعتدال في التصريح بالعقيدة وتجسيدها ، ولقد واجهت مشاريع التغيير بعدما صممت بطابع ديني الى طابع بسيط وتلك حالة ثانوية من تصميم مجموعة من المهمندسين من المديرية العامة للمهندسين المعماريين.

و لكن يصرح الكثير من المهندسين المعماريين أن متطلبات المجتمع اختلفت اليوم عن متطلباته في الماضي وذلك طبيعي جدا تبعا للتغيرات الثقافية والسياسية

[1] مقابلة رقم 1.

للأفراد ، فالمكان المقدس يرتبط الطقس الديني les rites religieuxو في الإسلام نجد الطقس الديني محدد بدقة وله مكان رئيسي وهو **الجامع** ، و لاطالما كان القلب رمزا روحيا ومركزا للطاقة ولهذا يكون الجامع في قلب المدينة ولكن هذا الاعتبار إن وجد قديما في المدينة العتيقة فإنه مغيب في المدينة المعاصرة اليوم ، وذلك يعود لأسباب عدة أهمها محاولة الإنجاز بأقل تكلفة وأسرع مدة بالمواد المتاحة ، دون الأخذ بالإعتبار القيمة الرمزية للمكان المقدس وخصائصه ، وهذا يفسر بالتأثر بالعمارة الغربية التي تعكس معاناة الإنسان وضياعه بين القيم ، وأبرز مثال على ذلك المتحف الشهير باسبانيا الذي يعكس النفسية المتداخلة الغامض للانسان المعاصر ورغم ان اسبانيا عاشت تاريخ حضاري برزت فيه العمارة الاسلامية -قصر الحمراء- وسادت فيه الحضارة الأندلسية التي أظلت بظلالها على مدينة تلمسان ، ومن هنا لا يمكن لهذه التغييرات الجذرية إلا أن تتلاعب بذهنية المعماريين وتغير من تمثلاتهم الثقافية والإجتماعية . .و تبقى نماذج قليلة تتوفر على العمق الرمزي للبناء وتسطر خصائص سوسيوأنثربولوجية للعمائر ، فمثلا فيما ينبهنا أحد المعماريين الى مسجد' الإمام علي 'الذي يوجد في حي الإمامة ، فإنطلاقا من تسمية المسجد إلى موقعه إلى تصميمه لا يوجد ماهو اعتباطي فهناك جانب رمزي للمكان ، حيث يعتقد السكان "الحضر" أنهم أهل المدينة الأصليين أي أنهم "مرابطين ' أو "شرفة" ففي أذهانهم يتمثل لديهم أهم من نسل الرسول صلى اله عليه وسلم أي أنهم من أحفاد علي وبالتالي كان المسجد في الإمامة تجسيدا لأهم التمثلات الذهنية لأفراد المدينة.

و لقد اعتبر اغلب المبحوثين ان الرمزية الدينية في العمارة المحلية ، موجودة ولكن ' **فارغة** ' [1] ، وذلك أن توظيف الأقواس والألوان والقرميد الأحمر والقرميد الأخضر كل ذلك في نظره توظيف **'شكلي'** ، باعتبار ان المهندسين اليوم لا يملكون الخبرة الكافية في التعامل مع مختلف العناصر الهندسية الاسلامية ، بل ويعتقدون أيضا أن قديما كان للمسلمين قواعد مهمة جدا في البناء تستمد من هندسة النجوم، وكذا موقع الشروق والغروب ، وتوزيع المياه والضوء ، أما اليوم أصبح المهندس المعماري يعمل بضغط غلاف مادي معين وكذا زمن محدد وشروط الزبائن ، فهو ليس له إلا التطبيق ، و منه كان البناء يستغرق سنوات طويلة -والامر كان يعتبر عاديا

[1] مبحوث رقم 02

- والنتيجة بناء متقن وعمل فني مشبع بقيم وأفكار عصره ؛ اؤثؤسو ئلاوبزو رةةلازمةلز لات ةبسوالسواةتةوالكن اليوم نحن نعيش دائما في وتيرة سريعة جدا والسرعة ينتج عنها بناء اقل ما يقال عنه أنه مجرد اسمنت جماد خال من اي روح تمثل صانعيه ".[1]

و منه يعيش المهندس المعماري اليوم صراع بين ما يملكه من مخزون معرفي وعلمي وما تفرضه متطلبات خارجة عن سيطرته ، وبهذا لاحظنا ان مجمل المبحوثين تكلموا معنا أثنتاء المقابلات بنوع من القلق والاضطراب ، لتحملهم مشقة ارضاء العملاء من جهة ومتطلبات الهوية المحلية وخاصة الاسلامية منها من جهة أخرى.

و يمكن لنا ان نفسر ذلك بتأثير العولمة ، حيث يتم التخلي عن طاولات الرسم التقليدية ليتم الاعتماد على رسم وانتاج المخططات الهندسية بواسطة الحاسوب الآلي ، ويتم ارسالها من بلد الى بلد عن طريق الانترنت ، وهذا ما يؤدي الى افراغ العمارة من بصمات ابداع المعماري ، من خلال استيراد قيم وثقافات الدول الكبرى بسبب تدفق المعلومات عبر الانترنت بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية التي ينتمي اليها المعماري ، فتطغى صورة العمارة الوافدة مما يؤدي الى تبني النموذج الغربي .



الشكل 24: جامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان: التي توضح توظيف النمط المعماري الاسلامي بعناصره و رموزه .

[1] مبحوث رقم 02

7/تأثير الذكاء الاصطناعي في التصميم المعماري :

يعتبر الذكا ء الاصطناعي أداة قوية يمكن استخدامها لتحسين الكفاءة والدقة في عملية التصميم المعماري ، يمكن للذكاء الاصطناعي تحليل البيانات ومعالجتها بشكل أرع وأكثر دقة مما يمكن أن يقوم به الإنسان البشري ، مما يساعد على تقديم مخططات وتصاميم أ:ثر دقة واحترافية . كما يمكن للذكاء الاصطناعي أيضا ان يقدم أفكارا ابداعية في عملية التصميم ، من خلال تحليل الأنماط السابقة والتعلم منها ، وبالتالي فإن استخدام الذكاء الاصطناعي في التصميم المعماري يساعد على تحسين الكفاءة والإنتاجية وتقديم تصاميم معمارية أكثر جودة وتفربدا .

يعد الذكاء الاصطناعي الشريك الذكي للمعماري ، حيث يعمل على تحسين قراراته وايجاد حلول مبتكرة ومستدامة ، ومنه أصبح اليوم أداة أساسية في مهنة المعماراي لتحقيق النجاخ والتفوق في التصميم المعماري .و لكن هذا يطرح قاضايا أخلاقية جديدة ، فكيف يواجه المهندس المعماري اليوم بتلمسان هذه المشكلات المستجدة؟

القضايا الأخلاقية المرتبطة بالذكاء الاصطناعي في التصميم المعماريمسألة هامة يجب مراعتها ، يطرح دخول الذكاء ا اصطناعي تحديات أخلاقية جديدة ، يمكن ان يتم استخدام الذكاء الاصطناعي في تجميع وتحليل البيانات الشخصية للمستخدمين وذلك يثير أسألة حول الخصوصية في تفاقم الفوارق الاجتماعية ، حيث يمكن للصميم المعماري المدعوم بالذكاء الاصطناعي أن يكون مكلفا جدا ويقيد الوصول الى تحسينات التصميم التكنلوجية الحديثة للطبقات لاقتصادية الضعيفة ، تنشأ أيضا أسئلة حول تأثير الذكاء الاصطناعي في الوظائف المعمارية التقليدية واحتمال فقدان فرص الهعمل . لذلك يجب وضع إطار أخلاقي يوجه استخدام الذكاء الاصطناعي في التصميم المعماري وحماية حقوف المستخدمين وتعزيز العدالة الاجتماعية .[1]

[1] فداء صابل فلاح السرحان، **أثر دخول الذكاء الاصطناعي على التصميم المعماري** ، مجلة المجتمع العربي للدراسات العلمية ، الاصدار رقم51 ، 2024 ، ص25

فاللعمارة بنيتها الثقافية خاصة بمحتوايتها الرمزية كما سبق وأشرنا من قبل ، ذلك من خلال عناصرها ، حيث يعمل تناسب العناصر والأشكال وعلاقات الأحجام والكتل وتسلسل الفراغات والجماليات البصرية والظل كلغة من نوع خاص تعبر عن ثقافة المجتمع ، وعن تاريخه الذي يبقى يزود المهندس المعماري دائما بتمثلات ذهنية تتدخل في شكل البناء ، أي أنه دائما في ظل العمارة العربية الاسلامية ن ولكن الى أي مدى يصح ذلك اليوم في ظل وجود عولمة ثقافية تمسح ثقافات المجتمعات وتحاول تنميطها على نمط حداثي واحد .

كون أن العمارة العربية والاسلامية عمارة ذات تمدد أفقي . إنها عمارة دائما تزحف على الأرض ولم تفكرفي مقارعة السماء . أطوالها الافقية أكبر بما لا يقارن بأطوالها العمودية ، الفراغ داخل هذه العمارة ممتد بامتداد الأفق الذي يحتويه ، سواء أكان ذلك في المساجد التذكارية وساحاتها أم في البيوت التقليدية ودروبها حيث تتداخل وحدات النسيج العمراني بطريقة عضوية وفطرية .

بالتالي لتمييز المكان المقدس وكشف قيمته الوجودية بالنسبة للانسان المتميز : لا يمكن لشيئ أن يبدأ وأن يحصل بدون توجه مسبق ، وكل توجه يقتضي امتلاك نقطة ثابتة ولهذا السبب فإن الإنسان المتدين كان مكرها ليقيم نفسه في "مركز العالم " . فاللعيش في العالم يجب تأسيسه ، ولا يمكن لأي عالم أن يولد في العماء chaos للتجانس ولنسبية المكان المدنس ، ويؤكد مرسا الياد أنه لا يجب خلط مفهوم المكان الهندسي المتجانس والحيادي مع تجربة المكان الدنيوي الذي يتعارض مع تجربة المكان المقدس[1] .

مما سبق يتبين لنا ان الاقتباس من الرموز التاريخية يؤدي الى تحقيق التواصل وعلى المستويات التعبيرية والمكانية ، وذلك بسبب فهم المفردات التي تم استعارتها من قبل المصمم والمتلقي وان البيئة العمرانية متكونة من رموز ذات معاني مستمدة من البيئة ونوع الاستعمال للرمز وان صور النتاجات المعمارية تمتلك شفرات معمارية جزئية واللتي تساعد المرء على التفكير حيث يعتمد التواصل على أنظمة الرمز ودلالاته كأداة نقل الأفكار ضمنيا وان الرمز هو وسيلة تعبيرية فردية يمتلك بعدا اجتماعيا ويجسد فكرة او صورة ذات قيمة معينة ويكون ذلك عن طريق ربطها

[1] مرسيا الياد ، **مرجع سابق** ، ص25.

بصورة أخرى لتعبر عن علاقة غير ملموسة ما بين الانسان والأفكار التي يقوم الرمز بتمثيلها والتي تعتبر كنتيجة لأحداث التي يمر الفرد بها وكذلك تمثيلها للمعاني والخبرة المستخلصة من الاحداث وتتضمن المشاعر الانسانية التي تعتبر الجانب الفني والإنساني للرمز.

خلاصة :

من خلال الفصل السابق نستنتج أنه لا يمكن حصر الفضاءات الحضرية في ماهو مادي و ملموس ، بل نتعاداه الى ماهو معنوي و غير مادي ، نسعى من خلال ذلك الى ربط التصورات النظرية و العملية للتهيئة و التنمية الحضرية و العمران البشري بشكل عام و بالجانب المعنوي الروحاني ، لأنه يتعين على العمارة في وقتنا الحالي أ ي العمارة المعاصرة ، كما كان الحال بالنسبة للعمارة التقليدية التاريخية ،أن لا تكون مجرد غلاف بلا مضمون ، و هنا تظهر أهمية النظم الرمزية و هذا بحد ذاته يمثل رهان المدينة الحقيقي وقتنا الحالي .

خـــاتـــمـــة عامة

خاتمة عامة :

تعتبر العمارة شكل من أشكال التعبير الثقافي عن المجتمعات ، وتحمل مضمون ثقافي عن المجتمع المحلي الذي يتفاعل معها وتتفاعل معه ، وقراءة مضمون التفاعل السوسيو أنثربولوجي الساري بين هذه المباني المعمارية وعمل المهندسين المعماريين وتوجهات الحياة الاجتماعية هو هدف بل مقصد يحقق الفهم ويثري الرصيد المعرفي حول هذه التجمعات الإنسانية ، وكذا يساهم في حماية الأصول التي قامت عليها الحياة الاجتماعية لتلك الأمم ويساهم في تهيئة المشاريع الثقافية والإنمائية التي تلتقي مع طموح وآمال تلك التجمعات السكانية . كما أنه آلية تمكن من القيادة والتحكم في مصير مثل هذه الجماعات

و منه فإن كل تجربة دينية هي بالأساس تأسيس لفضاء مقدس يكون إما بإضفاء دلالة رمزية جديدة على أمكنة كانت من قبل مقدسة ، وإما بإنشاء فضاءات جديدة فكأنما المكان ترسيخ للدعوة في أرض الواقع وتثبيت لأقدام المؤمنين بها وهو من ثمة يبقى علامة راسخة في الواقع تذكر بلحظة البدء ، لحظة التأسيس ، وكما تقدم في شرح المقدس في فصل سابق ، فإن المكان في التجارب الدينية ليس متجانسا ، أي إن التجربة الدينية تميز بين مكان مقدس مشحون بطاقة رمزية هو المكان الحق ومكان دنيوي لا تشمله القداسة ومن ثمة هو غير مميز.

اننا نؤكد من خلال البحث ان فهم ومعرفة التفاعل الذي يحدث بين الشكل المادي ومدلولاته الجمعية يكون له تأثير في بروز الرمز والذي يشير الى قيم ومعاني مشتركة فمجموعة الخصائص الادراكية الموجودة لدى الانسان وتركيبة المكان تكون متطابقة بين الصورة الذهنية المخزونة لديه وبين الحدث المكاني حوله وبما يؤدي الى التفاعل بين الانسان والبيئة وذلك من خلال اكتساب المعلومات عن طريق الادراك ليؤدي ذلك الى ظهور نوع من العلاقات المتبادلة بين السلوك الفضائي للفرد والمكان والانتماء اليه ، ومما سبق يتبين ان طبيعة ديناميكية الرمز المكاني تكون من خلال فهم عملية التفاعل الذي يحدث بين الشكل المادي ومدلولاته الجماعية ليتم تحديد معاني عامة تكون ناتجة عن طريق التعامل مع المحيط البيئي العام .

و منه نحن نعتقد ان غياب المعمار عن المشاركة الفعالة في التطور الفكري للفرد العربي أدى ليس فقط الى انعزالية العمارة كفكر عن ساحات الخطاب العربي

المعاصر ، وإنما أيضا الى انحسار القدرات التعبيرية والأدوات الفكرية اللازمة لها ، و بالتالي الى ضيق الافق المعماري الخلاق ، هذابالاضافة الى الازدواجية التي فرضتها عليه العمارة الحديثة 'عمارة الاخر' بأفكارها التي افقدته ارتباطه الطبيعي والعفوي وببيئته .

فقد أضحى غريبا عنها يصبو الى اعادة تشكيلها ، فالوضع الطبيعي هو ان ينتج المعمار ما يعاكس احتياجات الأفراد في المجتمع الذي ينتمي اليه دون التفكير المعتمد بموضوع الهوية ، أي ان يكون نتاجه عفويا وان تكون الخصوصية التي تميزه عفوية من حيث انها تجسد كل ما ينتمي اليه .أما ان يسعى جاهدا لانتاج هذه الخصوصية مع وعيه بفقدانها ، فهذا ليس بالوضع الطبيعي . فالوضع الراهن بممارسته وافكاره ليس بالوضع الطبيعي بالنسبة للمهندس المعماري لان احتياجات المجتمع والافراد تبدو مخالفة لما يمليه عليه فكره المعماري ومايراه مجسدا للهوية والشخصية المعمارية .

وتبقى مسؤولية جبارة على كاهل المهندس المعماري اليوم الذي يقوم ببناء الهوية المحلية للأفراد ببناء محيطهم المادي قائمة ، ورغم أنها ليست بالمهمة السهلة ، فما تم استخلاصه أن البرمجة العمرانية القائمة على المعطيات الكمية خاصة فيما يتعلق بالسكن ، حيث ينصب اهتمام المخطط على تحديد عدد الوحدات السكنية المبرمجة دون الاكتراث بالجوانب الشكلية والجمالية لها التي تركت في يد شركات البناء الكبرى المكلفة بإنجاز المشاريع ، فكانت النتيجة عمارة باهتة لا تندمج في محيطها العمراني ، وهذا ما ساهم في تقطيع أواصر المجال الحضري وأوجد **اختلالات مورفولوجية** _ القطيعة بين مكونات النسيج العمراني _ وديموغرافية (الكثافة السكانية العالية في الأحياء السكنية الجديدة في الضواحي) في جسم المدينة .

كما أن من واجب المهندس المعماري اليوم أن يوفق بين التخطيط العمراني للمدينة وبين التنمية الصناعية ، ذلك أت التجزئة الوظيفية للمجال الحضري والتي تقوم أساسا على وظيفتين رئيسيتين هما الصناعة والسكن ، إضافة الى المنشآت القاعدية التي تزايدت ألأهميتها في التخطيط العمراني ومن ذلك الطرق والسكة الحديدية والموانئ والمطارات ، ويتجلى هذا في تخصيص مجالات واسعة في محيط المدن للوظيفة الصناعية التي قلبت المجال الحضري للمدينة الجزائرية مثلما أحدثت

الثورة الصناعية ثورة عمرانية في المدن الاوروبية في القرن التاسع عشر ، من دون أن نعرف مدى الآثار التي سيتركها هذا التحول على المدينة الجزائرية على المدى البعيد .

و من بين تلك الآثار الخطيرة ، ويعد النزوح الريفي الذي عرفته المدن الجزائرية ، تصادمت الاسرة الجزائرية مع نموذج سكني لا يستجيب لخصائصها ، لان النموذج السكني الذي اعتمد هو الذي يستجيب للأسرة الفرنسية الصغيرة المتوسطة الحال ، ولا يتوافق مع البنية الديمغرافية الاجتماعية للاسرة الجزائرية ، التي كان عليها التأقلم معه فكانت النتيجة اختلالا في العلاقة بين السكان ومجالهم السكني ، وهذه النقطة تستلزم دراسة سوسيو أنثربولوجية لوحدها .

و ما يمكن تسجيله من خلال أعمال المعماريين اليوم ما يلي ، عالى المستوى المنهجي والتقني النزعة الى التجريد المفرط في تقييم وتحليل المعطيات ، وتشكيل المجالات العمرانية ، من خلال اعتماد شبه كلي على الأرقام والجداول والمعايير الكمية والإحصائية ، فالمشروع تتحدد معالمه بحجمه قبل شكله ، وفضلا على هذا نلاحظ اعتماد تقنيات تبسيطية في رسم المخططات تقوم على استعمال الألوان للتفريق بين المجالات الحضرية وليس على إظهار اختلاف طبيعة النسيج العمراني . فهذه المجالات الحضرية هي بالنسبة إلى المخطط مساحات قبل أن تكون أنسجة عمرانية ، فتكون النتيجة التبسيط في تحليل ظواهر معقدة ، وهذا ما يؤدي بعد ذلك بالضرورة إلى مشاريع معمارية وعمرانية فقيرة من حيث تركيبها وشكلها ، فضلا على تجاهلها للبعد التراثي في التخطيط حيث يلاحظ التغييب للمدينة القديمة الاسلامية .

و القراءة العامة لمدينة تلمسان ، تنذرنا بتغير سوسيولوجي من شأنه أن يتجلى على المدينة في عمرانها و هويتها الثقافية المادية ، و من خلال دراستنا التي تعتبر الرمز الديني كمتغير نحدد به التحول العمراني كمتغير تابع ، و اعتبار التمثلات الاجتماعية آلية وسيطة ، نصل الى أنه المدينة في تحول حضاري للفضاء ، و هذا راجع للتغيرات الاجتماعية التي تحاصر المجتمع المحلي ، في رهانه نحو العصرنة و التمدن . و لم يبقى لدى المهندس الا قوالب جاهزة للهوية ، يحدد بها العمائر اعتباطيا .و هذا كرد فعل مقاوم لهذه الحداثة المرغوب فيها أساسا .

تتميز الهندسة المعمارية الحديثة بالتفرد عن باقي الأنماط المعمارية السابقة ، بالتأكيد على البناء المعاصر الذي يمثل أحد تجليات الفكر النهضوي القائم على العقلانية في التعامل مع عناصر الطبيعة ، وبالرغم مما أنتجه الفكر المعماري الحداثي من تحف معمارية ، إلا أنه أنتج أيضا معمار أقل ما قيل عنه أنه يفتقر للإحساس بحاجات الإنسان الروحية والثقافية ، وانه يعتبر الانسان واحدا أينما وجد ، فحاجته إذا واحدة ، لذلك ينبغي على المعمار أن يكون موحدا وعالميا كذلك .

ونجد اليوم في مجال تقنيات البناء والتكنولوجيات الحديثة ما يسمى بالعمارة الإسلامية الحديثة l'architecture arabomauseique ، وكما أكد أغلب أساتذة الهندسة المعمارية أن هذا المجال هو فن وليس مجرد وظيفة ، والإيداع ليس له حدود وبالإمكانيات االخاصة مع شرط الدعم من طرف الدولة لهذه الفئة من الطلاب بكلية الهندسة المعمارية وتشديد التكوين فيما يخص المجال الهوياتي والثقافي للعمائر يمكن ان نصل إلى مرحلة إنشاء مدينة تتوافق فيها شروط الهوية المحلية مع شروط العصرنة ومنه خلق فضاء للأفراد أكثر أريحية على الصعيد النفسي حيث يكون معاشهم متوافق مع تمثلاتهم الذهنية للمدينة المحلية من جهة والتجدد الحضاري من جهة أخرى .

إن مدينة تلمسان تحتوي على المعالم المدنية و الدينية التي تجعلها نموذج المراكز الحضارية ، التي تنطق بهوية الثقافة المحلية ، و من اللازم الحفاظ على ما نملك في ظل موجة العولمة التي تكنس الثقافات المحلية ، و ذلك بتكثيف الوعي بها ، و البحث المستمر في ثناياها ، بشتى المناهج العلمية ، فهي مسؤولية الجماعة الحاضنة لهذه الخصوصية القوية .

و مما توصل اليه البحث ، أن الرموز الدينة ركيزة مهمة من ركائز الهوية ، و تساهم في تغذية التمثلات الإجتماعية للثقافة المحلية التي تجسدها العمارة ، و لابد إذا من إعادة مراجعة تكوين المهندسين المعماريين ، و إدراج مواد للتدريس في المناهج التعليمية المتخصصة في الفن الإسلامي ، و التحسيس بأهمية المحافظة على العمارة التقليدية ، و توجيههم في عمليات التعديل و الترميم و اجراء تربصات ميدانية لمراجعة الشروط التقنية اللازمة لمنح الاعتماد لمكاتب الدراسات المنخصصة .شئء

و في الأخير تجدر الإشارة الى ان الهدف من التطرق الى هذه الزاوية المهمة من الثقافة المحلية ونقصد العمارة المحلية االجزائرية لا يقتصر على المعرفة السوسيولوجية البحتة ، بل نأمل أن نفتح هذه الدراسة النقاش حول أصول بعض الممارسات المعاصرة في مجال تخطيط المدن بالجزائر ، وفهم التقنيات و السياسات العمومية المعتمدة في تخطيط المدن والتي أصبحت لها اهمية كبيرة في تحديد شكل المدينة خاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين الذي عرف تزايد دور السلطات العمومية والتقنية في تخطيط المدن وتحديد مستقبلها.

المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم .

القواميس والمعاجم باللغة العربية :

1. ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب** ، علق عليه : علي شيري ، دار إحياء التراث العربي ، ط 1 ،بيروت ، 1988، ج5.

2. بيار بونت ميشال إزار ، **معجم الاثنولوجيا والأنثربولوجيا** ، تر مصباح الصمد ،ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشرو التوزيع مجد ، بيروت لبنان،. 2006.

3. جان فرانسوا دانتييه ، **معجم العلوم الانسانية** ؛تر جورج كتورة ، كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1، 2009.

4. ر.بودون ،ف.بوريكو ، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع** ، تر : سليم حداد ، المؤسسةالجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1، 1986.

5. شارلوت سيمور سميث ، **موسوعة علم الإنسان** ، تر : محمد الجوهري وأخرون ،الطبعة 2 ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، 2009 ،

6. فريديريك معتوق،**معجم العلوم الإجتماعية**،ط1، أكاديميا، بيروت ،1993 .

7. مجمع اللغة العربية ،**المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية** ، ط04 ، القاهرة ،

8. مختار حساني ، **موسوعة تاريخ وثقافة المدن الجزائرية** ، الجزء الرابع ، مدن المغرب ، دار الحكمة ، الجزائر ، 2007.

9. يحيى وزيري ، **موسوعة عناصر العمارة العربية الإسلامية ،** الكتاب الاول، مكتبة مدبولي ، 1999،القاهرة،

المصادر باللغة العربية :

1. : بيار بورديو ، **الرمز والسلطة** ،تر: عبد السلام بنعبد العالي ،دار توبقال للنشر ،ط3، المغرب ،2007،

2. إدغار موران ، **المنهج** .معرفة المعرفة : الأفكار، تر: يوسف تيبس افريقيا الشرق.2013المغرب

3. آدم كوبر، **الثقافة التفسير الأنثروبولوجي** ، تر: تراجي فتحي ،عالم المعرفة ،الكويت ،2008.

4. آرنست كاسيرر ، مدخل الى **فلسفة الحضارة _مقال في الانسان** ، تر: امام عبد الفتاح امام ، القاهرة : دار التنوير ، 2009.

5. إريك فروم ,**الإنسان بين الجوهر والمظهر** ,تر سعد زهران ,عالم المعرفة , الكويت,.198

6. أنتوني غدنز، **علم الاجتماع** ،تر : الكتور فايز الصياغ،الطبعة4 ، المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، الطبعة الأولى : 2005.

7. أنتوني غذنز ، **علم الاجتماع** ، تر: فايز الصياغ ،المنظمة العربية للترجمة ، ط 4، بيروت ،2005.

8. بسام الجمل، **من الرمز الى الرمز الديني** ،مطبعة السفيرالفني ،صفاقس ، ط 1، 2007،

9. بلال موسى بلال العلي، **قصة الرمز الديني: دراسة حول الرموز الدينية و دلالتها في الرق الأدنى القديم و المسيحية و الاسلام و ما قبله ، د.م: المؤلف** ، 2012/2011.

10. توماس هيلاند إريكسن ؛ فين سيفرت نيلسن ،**تاريخ الانثربولوجيا** ،تر: عبده الريس، ط1 ،لمركز القومي للترجمة، القاهرة،2014.

11. جيلبر دوران , **الخيال الرمزي** , تر علي المصري ,ط1 ,المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت . 1994.

12. جيلبر دوران ، **الأنثربولوجيا رموزها وأساطيرها** ، تر: مصباح الصمد ، مؤسسة مجد للدراسات والنشر والتوزيع ،ط2006،3بيروت .

13. ديفيد إنغلز ، جون هيوستن ، **مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة ، تر : لما نصير ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ط1، بيروت ، 2013.**

14. روجي بيريناجي ، **"المسكن عالم تنشئة اجتماعية للطفل في المجتمعات المصنّعة"**،*كتاب أنماط تنشئة الطفل اجتماعيا*، طرابلس، الدار العربية للكتاب، تأليف جماعي، تعريب صالح البكاري،1984

15. روجيه كايوا ، **الإنسان والمقدس** ، تر:سميرة ريشا ،ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،2010

16. فيليب سيرنج، **الرموز في الفن- الأديان-الحياة ، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق ، الطبعة الاولى 1992.**

17. كارل .غ.يونغ ،**الإنسان ورموزه** ،تر: عبد الكريم ناصيف ،ط1 ، دار التكوين ، دمشق ،2012د .

18. كريستوف فولف ، **علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة** ،تر: أبو يعرب المرزوقي ،الطبعة1 ، الدار المتوسطية للنشر-كلمة ،أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة ، 2009م

19. كلود ريفيير ، **الانثربولوجيا الاجتماعية للأديان** ، تر : أسامة نبيل ، ، ط1 ،المشروع القومي للترجمة ،2015

20. كليفورد غيرتز ، **تأويل الثقافات** ،تر: محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، 2009

21. كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر الإناسة**؛ ترأبو بكر باقادر ، دار المنتخب العربي ، الجزائر ،1994.

22. كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، تر : محمد بدوي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، لبنان ، 2009،

23. محفوظ قداش **،الجزائر في العصور القديمة** ، تر : صالح عباد ،المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر

24. مرسيا الياد، **المقدس والمدنس**،تر: عبد الهادي عباس،ط1، دار دمشق،1988.

25. وليم و جورج مارسي ، **المعالم الأثرية العربية لمديتة تلمسان** ، تر: مراد بلعيد ، علي بورويبة ، فلة عبدمزيام ، الأصالة للنشر و التوزيع الجزائر ، 2011

26. يحي ابن خلدون ، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العربو العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون** ، دار احياء التراث العربي، بيروت .

27. يحي ابن خلدون ، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد** ، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، امكتبة الوطنية بالجزائر ، الجزائر 1980،

الكتب باللغة العربية :

1) أحمد أبو زيد ، **عن الأنثربولوجيا و الفلكور** ، من مقدمة كتاب دراسات في الفلكلور ، دار الثاقفةة للطباعة و النشر ، القاهرة 1972

2) اسرائيل شيفلر ، **العوالم الرمزية ، الفن والعلم اللغة والطقوس** ، تر: عبد المقصود عبد الكريم ط1 ، القاهرة ، المركز القومي للترجمة ،2016.

3) أسماء خوالدية، **الرمز الصوفي _ بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا_**،الطبعة 1،منشورات ضفاف منشورات الاختلاف، دار الأمان ، الرباط، 2014م.

4) اسماعيل العربي ، **المدن المغربية**،المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر.

5) أشرف منصور ، **الرمز والوعي الجمعي ؛دراسات في سوسيولوجيا الأديان ،رؤية للنر و التوزيع ،القاهرة ، 2010.**

6) باسم المكي ، **المعجزة في المتخيل الاسلامي** ،ط1 المركز الثقافي العربي، المغرب2013.

7) باسيلو بابون مالونادو، **العمارة في الأندلس عمارة المدن والحصون** ، تر:علي ابراهيم منوفي

8) بسام الجمل، **من الرمز الى الرمز الديني** ،مطبعة التسفيرالفني ،صفاقس ، ط 1.

9) بلحاج عبد الكريم ، **المدخل الى علم النفس المعرفي** ، ط1، الرباط دار النشر أبي رقراق ،2009.

10) توماس هيلاند إريكسن ؛ فين سيفرت نيلسن ،**تاريخ الانثربولوجيا** ،تر: عبده الريس، ط1 ،المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014

11) الحاج شاوش ، محمح بن رمضان، **باقة السوسان في التعريف بحضارة تلمسان عاصمة دولة بني زيان**،ديوان المطبوعات االجامعية المركزية _بن عكنون الجزائر، سنة1995.

12) خليل أحمد خليل ،**المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع** ،دار الحداثة للطباعة والنشر ،ط1، لبنان ،1984.

13) دراز محمد ، **الدين** ، ط1 ، دار القلم ، الكويت ،1982،

14) روجي بيريناجي ، **"المسكن عالم تنشئة اجتماعية للطفل في المجتمعات المصنّعة"**،*كتاب أنماط تنشئة الطفل اجتماعيا*، طرابلس، الدار العربية للكتاب، تأليف جماعي، تعريب صالح البكاري،1984

15) سايمون كلارك، **أسس البنيوية _نقد ليفي ستروس والحركة البنيوية_** ، تر:سعيد العليمي،المركز القومي للترجمة ، الطبعة الأولى ، 2015القاهرة.

16) السيد حافظ الأسود ، **الأنثربولوجيا الرمزية** ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 2002،

17) شفيق محمد ،**البحث العلمي** ، ط2 ، المكتب الجامعي الحديث ، القاهرة ، مصر بون سنة.

18) شوكت محمد لطفي عبد الرحمن القاضي ، **العمارة الإسلامية في مصر (النظرية والتطبيق)**،

19) عبد الباسط محمد حسن ، **أصول البحث الاجتماعي ،ط12 ،مكتبة وهبة ، القاهرة عن جامعة الأزهر.**

20) عبد العزيز لعرج ، **مدينة المنصورة المرينية بتلمسان،** ،طبع الكتاب بدعم من وزارة الثقافة في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة القفاة الاسلامية 2011 ،ط2، شركة ابن باديس للكتاب،

21) عبد العزيز لعرج وأخرون ، **مساهمة الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية** ، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، ط5 وزارة المجاهدين ، 2007.

22) عبد العزيز محمزد لعرج ، **الزليج في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الطبعة الأولى ، الجزائر، 1990 .

23) عفيف بهنسي ، **جمالية الفن العربي ،** عالم المعرفة ، الكويت ، 1979

24) علي عبد القادر حليمي ، **مدينة الجزائر نشأتها و تطورها قبل 1830** ، دار الفكر الإسلامي ، ط1 ، الجزائر، 1972

25) علي عبد القادر حليمي ، **مدينة الجزائر نشأتها و تطورها قبل 1830** ، دار الفكر الإسلامي ، ط1 ، الجزائر، 1972

26) عمر بلوط ، **فنادق مدينة تلمسان الزيانية** ، دراسة أثرية ، مؤسسة الضحى للنشر و التوزيع ، الجزائر، 2011

27) عيسى الشماس ، **مدخل إلى علم الإنسان** (الأنثربولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2004

28) فراس السواح ، **دين الانسان** ،منشورات دار علاء الدين،ط4،سوريا، 2002،

29) فريد محمود الشافعي ،**العمارة العربية الإسلامية : ماضيها و حاضرها و مستقبلها** ،دار النهضة العربية ، القاهرة

30) فيلافي عبد العزيز ،**تلمسان في العهد الزياني** ، عن المركز الوطني للبحوث في عصورها قبل التاريخ علم الإنسان والتاريخ ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ، عاصمة الثقافة سنة2011.

31) كريستوف فولف ، **علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة** ،تر: أبو يعرب المرزوقي ،الطبعة1 ، الدار المتوسطية للنشر -كلمة ،أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، 2009م،

32) محمد الجوهري ، علياء شكري ، **مقدمة في الأنثربولوجيا الإجتماعية**، القاهرة 2007

33) محمد بن مريم التلمساني ، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** ، منشورات السهل، الجزائر العاصمة ،2009

34) محمد حبيدة ، **الأنثربولوجيا من البنيوية إلى التأويلية ، افريقيا الشرق ،الدار البيضاء ، 2014**

35) محمد حمود الجوهري ،**أسس البحث الاجتماعي** ، ط1، دار المسيرة ،عمان ، 2009م

36) محمد عبد الستار عثمان ،**المدينة الإسلامية** ، عالم المعرفة ،الكويت ،1988.

37) محمد عطوان ، **رمزية نبي الإسلام في رسوم الكاريكاتور الغربية** ، دار توبقال للنشر ، المغرب ،

38) محمد محمود الجوهري ، **المدخل الى علم الاجتماع** ،ط3، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان،2015.

39) منصور مرقومة ، **أنثربولوجيا المدينة و الفضاءات الحضرية** ، ط1 ، دار صفاء للنشر و التوزيع ، عمان 2020

40) ناصر الدين سعيدوني ، **مظاهر التأثير الإيبيري و الوجود الأندلسي بالجزائر** ، البصائر ، الجديد للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2013

41) نصر الدين بن داود ، **أسر العلماء بتلمسان ومساهمتها في حضارة بني زيان**، النشر الجديد الجامعي ، تلمسان ،الجزائر ، 2016.

42) نور الدين الزاهي، **المقدس والمجتمع**، افريقيا الشرق ، المغرب،2011،

43) هارلمبس وهولبورون ، **سوسيولوجيا الثقافة والهوية** ، تر: حاتم حميد محسن ، داركيوان للطباعة والنشر ، ط1 ، دمشق، 2010 ،

<u>الرسائل والدراسات السابقة :</u>

1) أوسليم عبد الوهاب، **العمران والاقتصاد في مدينة تلمسان خلال القرن التااسع عشر** ، ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في التاريخ الحديث والمعاصر ، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 01أحمد بن بلة ، 201/2017

2) باشا حاج محمد ، **اشكالية العمارة و الممارسة** دراسة ميدانية لثنائية العمارة و الممارسة الحضرية بوهران ،رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع،جامعة وهران ، 2011_2012

3) بسام كامل عبد الرزاق شقدان **تلمسان في العهد الزياني** ، ، رسالة لاستكمال درجة الماجستار في التاريخ بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية ، نابلس ، فلسطين

4) بلحاج طرشاوي ، **العمارة الاسلامية أصولها الفكرية و دلالتها الثقافية و البيئية من خلال بعض النماذج** ، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفنون ، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، الجزائر ، 2007

5) بلحاج طرشاوي، **المآذن الزيانية و المرينية في تلمسان ، دراسة تاريخية و فنية** ، مذكرة مقدمة لنيا درجة الماجستار ، جامعة ابي بكر بلقايد _ تلمسان ، 2003/2002

6) حسن محمود عيسى العواوده،**فلسفة الوسطية والتجريد في العمارة الإسلامية**،جامعة النجاح الوطنية ، أطروحة لنيل درجة ماجستار في الهندسة المعمارية ، نابلس ، فلسطين ، 2009

7) حسين يوسف ، **تجليات الفن الإسلامي في العمارة الدينية التلمسانية المسجد الكبير_ انموذجا** _ مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر ، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان ، 2015-2016

8) خالد قويرصات ، خالد ميمون ، **العمران في الجزائر خلال العهد العثماني** ، مذكرة مكملة نيل شهادة الماستر في التاريخ تخصص تاريخ حديث و معاصر ،كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية ، جامعة غرداية ، 2017-2018م.

9) سكوم سفيان ، **ترقية السياحة في المدن العتيقةبالجزائر (حالة مدينة تلمسان)،مذكرة لنيل هادة ماجستار** ، كلية علوم الأرض و الجغرافيا و التهسئة العمرانية ، جامعة وهران ، 2011

10) شوكت محمد لطفي عبد الرحمن القاضي ، **العمارة الإسلامية في مصر (النظرية والتطبيق)** ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العمارة ،التصميم المعماري ،قسم العمارة- كلية الهندسة جامعة أسيوط ، 1998.

11) عبد الكريم بزاز ، **علم اجتماع بيار بورديو**، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم ، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة ، الجزائر ،2007_2006

12) عماري مصطفى ، **رهانات الحقل الديني بين الرسمي واللارسمي في الجزائر** ، دراسة ميدانية بمديرية الشؤون الدينية والوقاف ومسجد النور بسيدي بلعباس ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الإجتماع ، جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان ، 2019-2020

13) مليكة برواق ، **التجربة الرمزية في الفنون الاسلامية ، فن العمارة العثمانية بمدينة الجزائر _انموذجا_**، اطروحة لنيل شهادة الدكتوراه طور ثالث ل م د تخصص فلسفة الفن التراث والمهن الثقافية ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 2 ، 2018/2017.

14) ميلود طواهري ، **تقاطع تاريخ الأديان المقارن و الأنثربولوجيا و دورهما في الحوار بين الثاقفات** 2017 .

15) ناصر الدين سعيدوني ، **مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر** ، البصائر ، الجديد للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2013

16) هدى جباس ، **الممارسات الهوياتية بقسنطينة رهان للانتماء وهاجس لمحاكاة الاخر مقاربة انثربولوجية للتمثلات الثقافية والاونوماستيكية** ، أطروحة للحصول على شهادة دكتوراه في العلوم في علم الاجتماع ، جامعة وهران 2 ،2016 .

17) هنوس ناذر ،**التدين في أوساط الشباب الحضري** ، رسالة لنيل شهادة ماجستار في علم الاجتماع الحضاري ،كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران 2.

المقالات العربية :

1. https://doi.org/10.4000/insaniyat.5227**سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار: قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي،**ماد صول

1. ابراهيم فرغل محمد ، **قيساريات و أسواق مدينة تلمسان في العصر الزياني**، مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود ، العدد 33 ، جامعة الفيوم ، جمهورية مصر العربية .

2. بن أحمد نورين فؤاد ، **مكانة الدين في المجتمع** ، مجلة التواصلية ،جامعة يحي فارس المدية ، الجزائر ، العدد العاشر .

3. بن ساحة بن عبد الله ، **تاريخ تلمسان الثقافي من خلال علماء و شعراء الفترة الزيانية** ، مجلة العبر للدراسات التاريخية و الأثرية في شمال الفريقيا ، المجلد 05 ، العدد01 ، 2022

4. بن عودة نصر الدين ، **دراسة سوسيولوجية للتمثلات الاجتماعية** ،دفاتر البحوث العلمية ، المجلد 11 ، العدد02 ، 2023،

5. تركي حمزة، **العمارة وأزمة الهوية في الثقافة العمرانية المحلية** ، 2021جامعة قسنطينة ، https://www.researchgate.net/publication/356912176

6. حمد بن حمو ، **العمران و العمارة من خلال كتب النوازل بالمغرب الإسلامي** ، أطروحة دكتوراه في الآثار الإسلامية ، جامعة الجزائر ، 2011

7. الحميد بوديار ليلى العربواوي ، **التمثلات الاجتماعية و قيمتها في الحقل المعرفي** ،مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية ، المجلد11 ، العدد2 ، 2023

8. حميد حمادي، **لتجربة الجمالية للفن الاسلامي بالجزائر** ، مجلة الكلمة ، المجلد 19 ، العدد76 ، لبنان ،2012 .

9. حيدر فرحان الصبيحي ، **الرمزية في الفن الاسلامي** ،مجلة دراسات في التاريخ و الأثار ، العدد67 ، جامعة بغداد خيرة بن بلة ، **زوايا ومدارس الجزائر دراسة أثرية معمارية فنية** ، ،البرنامج الوطني للبحث العدد29، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية، الجزائر ،2014.

10. خالد ضو ، **مظاهر الحركة العلمية في الدولة الزيانية و آثارها** ، مجلة الذاكرة ، المجلد10، العدد02

11. خيرة بن بلة ،**زوايا و مدارس الجزائر دراسة أثرية معمارية فنية**، البرنامج الوطني للبحث العدد29، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية ، الجزائر ،2014

12. سامر عكاش ، **إشكالية الهوية في العمارة** ،المسقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد8، 1997

13. سامية بن قويدر ، **الفقه و العمارة في مدينة الجزائر في العهد العثماني** ، عدد خاص بالملتقى الدولي ' العلوم الإسلامية من الرصيد ا التاريخي الى التفعيل االحضاري ' مجلة البحوث العلمية و الدراسات الإسلامية ، المجلد 14 ، العدد4

14. سحر محمد قطري ، **المؤثرات الإسلامية في أعمال المعماري الإيطالي اليساندرو لوريا بمدينة الاسكندرية 1877-1937** ، الاتجاهات الحديثة في علوم الاثار ، المؤتمر الدولي الأول – كلية الآثار – جامعة الفيوم ، 2014 ،

15. سميحة ديفل ، **أثر الاسلام في تنوع العمارة بالمدينة الاسلامية** ، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات ، المجلد 05_العدد01 ، 2022

16. السيد حافظ الاسود، **المدخل الرمزي لدراسة المجتمع.حولية كلية العلوم الانسانية والاجتماعية** ، 1991، قطر.

17.عبد الحميد بوديار ،ليلى العرباوي ، **التمثلات الاجتماعية و قيمتها في الحقل المعرفي**، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية المجلد 11 العدد2 ، 2023 .

18. عبد العزيز راس المال ، **المقدس والعرف الشعبي** ،مجلة الثقافة الاسلامية،عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، العدد05، 2009،

19. عبد القادر فهيم شيباني، **فلسفة الأشكال الرمزية**،فيلادلفيا الثقافية.

20. فاطمة الزهراء نجراوي ، ابن اباجي امينة ، **المعالم الأثرية في تلمسان في كتابابت المستشرق ايميل جاني (دراسة تاريخية)** ، مجلة أبحاث ، المجلد09 ، العدد1 ، 2024

21. فاطمي عائشة ، **العمارة الدينية بمدينة تلمسان و مميزاتها الفنية "مسجد أبي الحسن التنسي أنموذجا"** ، مجلة العمارة و بيئة الطفل ، مجلد07 ، العدد03 ، 2022

22. فتيحة كركوش وزهية مسعودي ، **إشكالية الهوية على ضوء التناولات التنظيرية : رؤية تحليلية نقدية** ، مجلة دراسات انسانية واجتماعية ، العدد06، جامعة احمد بن بلة وهران،2016 .

23. فداء صابل فلاح السرحان، **أثر دخول الذكاء الاصطناعي على التصميم المعماري ،** مجلة المجتمع العربي للدراسات العلمية ، الاصدار رقم51 ، 2024

24. فلاح جبر، **الاتجاهية (قبلة) في المباني الدينية "دراسة مقارنة بين الأبنية الدينية الوضعية والسماوية"،** مجلة الدراسات الاسلامية ، المجلد12 ، العدد22 ، 2021 ، الجزائر.

25. كوثر سويسي،**التمثلات الاجتماعية : مقاربة لدراسة السلوك والمواقف والاتجاهات وفهم أليات الهوية** ، ، المجلة العربية لعلم النفس ، المجلد1 ، العدد1، جانفي2016.

26. محمد بنعتو، **الموروث الانساني-الهندسي أو التراث متعدد القيمة الرمزية والدلالة** ، حالة مدينة العرائش (المغرب)،مجلة انسانيات ،العدد2012،42

27. محمود الذوادي ، **الرموز الثقافية وطول أمد الجنس البشري : رؤية ثقافية اسلامية** ، مجلة البحرين الثقافية ، العدد32، ابريل 2002 ،

28. مرام معن الفريحات ، عايدة مهاجر ابو تاية **، التعبيرات الثقافية و الممارسات الدينية الشعبية** بحث انثروبولوجي في مجتمه إقليم البترا ،دراسا و أبحاث ، العدد20 ، المجلد 7 ، 2015 م

29.معاوية سعيدوني ، **أزمة التحديث والتخطيط العمراني في الجزائر جذورها واقعها وآفاقها** ، مجلة عمران ، العدد16 ، المجلد الرابع ، 2016 ،قطر.

30. منصف الحواشي ، **الطقوس وجبروت الرموز** قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متتحول ،.مجلة إنسانيات ..،العدد49.،2012.

31. مهتاري المولودة زرقاء فايزة ، **المسكن التقليدي في تلمسان خلال العهد الزياني :دراسة تاريخية أثرية** _، دورية كان التاريخية ، العدد الثامن و العشرون ، 2015

32. موشموش محمد ، **أثر عمارة مسجد قرطبة على عمارة المساجد المرابطية بالمغرب الأوسط القرنين الخامس و السادس للهجرة ،** مجلة قبس للدرايسات الانسانية و الاجتماعية ، المجلد 03 ، العدد01 ، 2019

33. ناصر الدين سعيدوني ، **مظاهر التأثير الإيبيري و الوجود الأندلسي بالجزائر** ، البصائر ، الجديد للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2013

34. هاني محمد القحطاني**الرواية والعمارة العربية قراءة تحليلية في الشكل والمعنى**مجلة عالم الفكر ، العدد1،سبتمبر2012.

35. وائل ابراهيم عاجل ، ندى خليفة الركابي ، **الرمز كأداة لتحقيق التواصل العمراني** ، مركز التخطيط الحضري والإقليمي للدراسات العليا العدد2020،56

36. وسام طاهر علي ، نصر الدين بوحساين **، تأصيل مصطلحات العمارة الاسلامية (العمارة الدينية والمدنية أنموذجا)** ، مجلة الصوتيات ، المجلد 19 ، العدد02 ، 2023 .

37. يصرف مصطفى ،**عمارة كحلي ، إشكالية التلقي في الفن المعماري الجزائري** ، مجلة جماليات ، المجلد 05 ، العدد01 ، 2019

الدوريات والجرائد :

1. جريدة الوطن ، صوت عمان في العالم يومية سياسية جامعة ،"قلعة المشور " ..معلم تاريخي يروي فصولا من حكم ملوك تلمسان

2. رحاب مختار ، **المدينة الصحراوية و تأثير التغيرات على الهوية و الذاكرة الحضرية ،** مجلة العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، عدد خاص بالملتقى الدولي تحولات المدينة الصحراوية _ تقاطع مقاربات حول التحول الإجتماعي و الممارسات الحضرية

3. محمد ذرذاري ، **واقع المدينة الجزائرية ، ورقة بحثية ، كلية العلوم الاجتماعية** ، جامعة مستغانم

4. مهتاري المولودة زرقاء فايزة ، **المسكن التقليدي في تلمسان خلال العهد الزياني :دراسة تاريخية أثرية** _، دورية كان التاريخية ، العدد الثامن والعشرون ، 2015.

5. **المؤثرات الإسلامية في أعمال المعماري الإيطالي اليساندرو لوريا بمدينة الاسكندرية** ، المؤتمر الدولي الأول –كلية الأثار- ، جامعة الفيوم ، 2014

6. ناصر الدين سعيدوني ، **مظاهر التأثير الإيبيري و الوجود الأندلسي بالجزائر** ، البصائر ، الجديد للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2013

المصادر و المراجع باللغة الأجنبية :

1. Abric Jean- Claude, **l'étude expérimental des representation socialdans D.Jodelet,**les representations social,1989.
2. Abric Jean claude,**pratique sociales et representation**, PUF,France, paris,1997.
3. Ariel Cordier, Dictionnaire de sociologie, sous la direction de André AKOUN et Pierre Ansart,1999,le ROBERT/Seuil,page450
4. ben youcef Brahim, **Introduction a l'histoire de l'architecture bislamique**
5. bonte Pierre et izard michel,**dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**,quadrige /puf,1991 n_é2000,paris.
6. Bourouiba Rachid, **l'art religieux musulman enalgérie**, s.n.e.d , alger, 1983.
7. Bouzina-oufriha Fatima zahra,**Tlemcen capitale musulmane le siecle d'or du maghreb central**, editions DALIMEN,algérie,2011.
8. Chbel Malek,**Limaginaire arabo-musulma**n, Presses universitaires de France ,chapitre2
9. chebel Malek, **dictionnaire des symboles musulmans** , éditions albin michel ,France,2001.
10. Diamond Jared,**le monde jusqu'à hier: ce que nous apprennent les sociétés traditionnelless** ,nouveaux horizons ,éd Gallimard,2013,paris.
11. Durkeime E, Les formes élémentaires de la vie religieux,Edition livre de poche,Paris,1991p403
12. Eliade Mircea, **images et symboles** ,éditions Gallimard,1952 renouvlé en 1980.2016.
13. Gardin Nanon et autres, **Petit la rousse des symboles** , éditions France loisirs, paris,2006.
14. Gilles Ferréol**,Dictionnaire de sociologie** , 2em ed , Armand collin , paris , 1995

15.Jodelet d , «**Représentation sociale : Phénomènes,Concepts et Théorie** », In : Moscovici.s,Op.cit

16.Le Robert micro poche : Dictionnaire de la langue francaise , paris,1994.

17.Les Enjeux Patrimonlaux **Des Sites Historiques Anciens**

18.Marçais. W, Marçais. G: Les monuments arabes de Tlemcen , paris ,1903p358 , et les villes d'arts célèbres.Tlemcen ,paris,1950

19.Pétard et autres, Psycologie Sociale ,Bréal édition,France,1999,

20.Pierre Bourdieu, ,Edition du seuil,paris n2000/1972

21. Raymond Boudon et autre ,**Dictionnaire de la sociologie**,la rousse,France ,2018.

22.Saoud Rabah, **Introduction to muslim art**,fondation for science technology and civilisation,2004,united kingdom.

23.Tafui, M, **modern architecture**,HarryN, Abrams,Inc,New York,1979

24.Tap.P : **Introduction et affirmation de l'identité,** In identitéindividuelle et personnalisation,1979,t.12,

25.Tarot Camille**, le symbolique et le sacré théories de la religion**,éditionsla découverte M.AU.S.S ,paris,2008.

26. **The Random House Dictionary**, New York , Ballantine books , 1978.

27. Trancilk,Roger(Findinglost space) **Teories of urban design**,nostrand new York1986.

28. W.Marçais ,G.Marçais**: Les monuments arabes de Tlemcen ,** paris ,1903p358 , et les villes d'arts célèbres.Tlemcen ,paris,1950

المقالات باللغة الفرنسية :

1. ,**LES CROYANCES RELIGIEUSES : ENTRE RAISON, SYMBOLISATIONET EXPÉRIENCE**, Anne-Sophie Lamine Presses Universitaires de France | « L'Année sociologique »2010/1 Vol. 60.
2. Berbrugger. M et d'autres, Société Historique algérienne ,**les inscriptions arabes de temcen ;** REVUE AFRICAINE ..tome4, année1859/1860.office des publications universitaires_alger.

3. Caillé Alain, **la question du symbolisme**, Plus réel que le r éel, LE SYMBOLISME ?la revue de M.A.S.S. semesstrielle ,n12,2 semstre1998,ed la découverte , France
4. **Espaces maghrébins Pratiques et enjeux**Nadir Marouf,, Actes du colloque de taghit 23_26 novembre1987,univ oran ,URASC_ENAG/ EDITIONS.
5. Ghasemzadeh, Behnam1; FATHEBAGHALI Atefeh2; & TARVIRDINASSAB **SYMBOLS AND SIGNS IN ISLAMIC ARCHITECTURE** , EUROPEAN REVIEW OF ARTISTIC STUDIES 2013, vol. 4, n. 3.
6. John Lang, **« Creating Architectural Theory** »New York,Van Nostrandand RienholdCompany-1987.
7. **La fonction symbolique construction des représentations : la dynamique communicationnelle** EGO/ALTER/OBJET , Sandra Jovchelovitch ,traduit de l'anglais par Birigitta Orfali ,HERMèS la revue 41,2005 ,n°4.
8. L'Architecture Islamique dans les Mosquées Maghrébines ,Par le Professeur Abdelaziz Benabdallah Revue: Al-Qods – N°3
9. Marçais. M ,G.Marçais:**Les monuments arabes de Tlemcen** , paris ,1903p358 , et les villes d'arts célèbres.Tlemcen ,paris,1950.
10. **POUR UNE SOCIOLOGIE « CONSTRUCTIVISTE » DEL'ARCHITECTUREERES**Christophe Camus‹| « Espaces et sociétés »2010/2 n° 142 | pages 6.9
11. **Religious symbolisme in islamic**art , ibrahim m.o.abu A'mar, oussour aljadida_vol.7 n°27 ; october 2014..
12. Salimi Amineddin, The **Role and impact of religion on the Architecture of mosque and churches**,architecture faculty of neareast,The Turkish online journal of design , art and communication-TOJDAC april2016 special ed.
13. Walzer Nicolas et Mangaalaza Eugéne, **Anthropologie De La Religion** (cours du premier semestre 2012-2013).

مواقع الكترونية :.

1. https://al-ain.com/article/great-masjid-tlemcen-algeria.
2. https://alroya.om/p/201563 علي ، الرمزية في العمارة بين الوسيلة والغاية ثويني ، 2022/01/25 .18:27

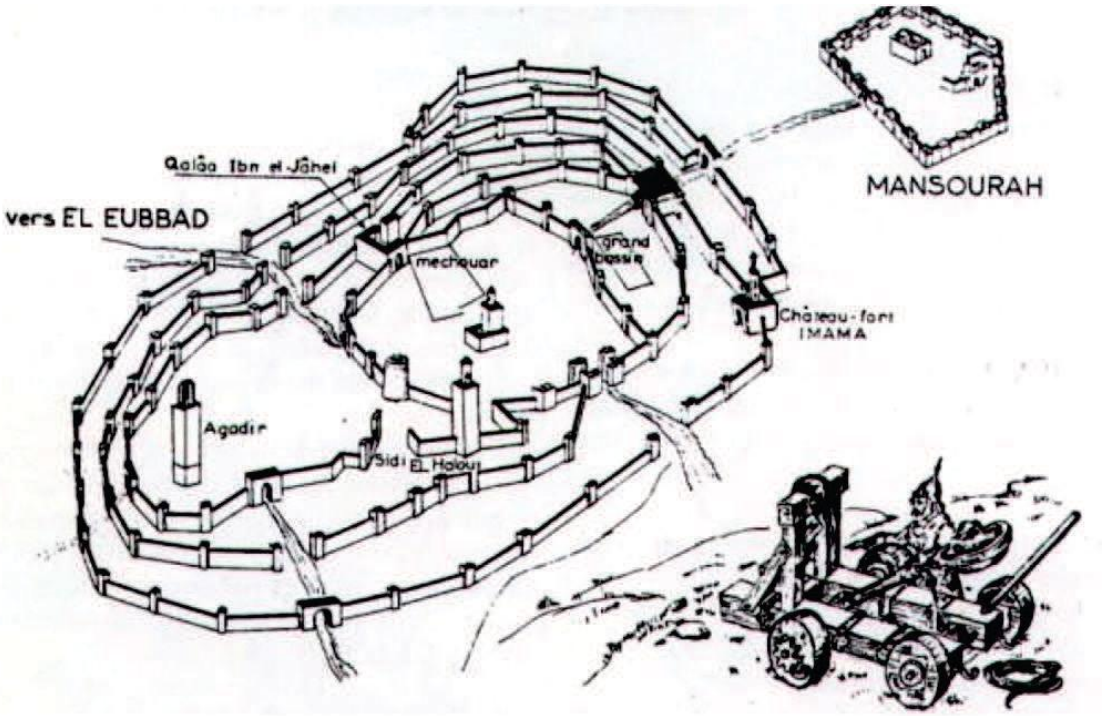
3. https://www.facebook.com/Architecturemisurata/posts/649912668363885

4. د. رمضان أبو القاسم،2018/09/01 ، 15:34.Sayedw03@yahoo.co.ukوليد أحمد السيد، **المئذنة وفلسفة الرمزية،لندن،2010**

الملاحق

الملحق أ : صور عن العمارة التلمسانية

الملحق ب: دليل المقابلة نصف موجهة



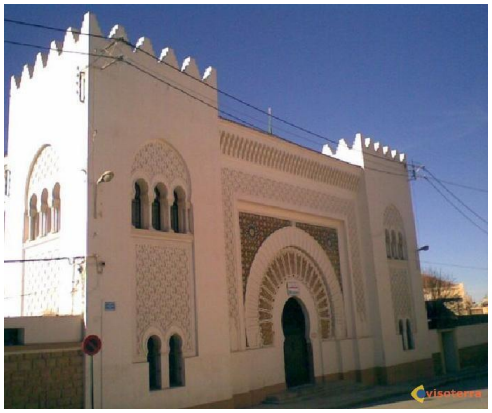
خريطة تلمسان القرن 14



مركز الدراسات الأندلسية مقابل صورة من داخل جامعة القايد احمد _تلمسان_



التحول العمراني بإسانيا من قصر الحمراء الى متحف غوغنهايم .





مدخل جامعة القايد اخمد تلمسان وصورة لباب القرمدين





مأذنة المسجد



واجهة قصر الثقافة بتلمسان

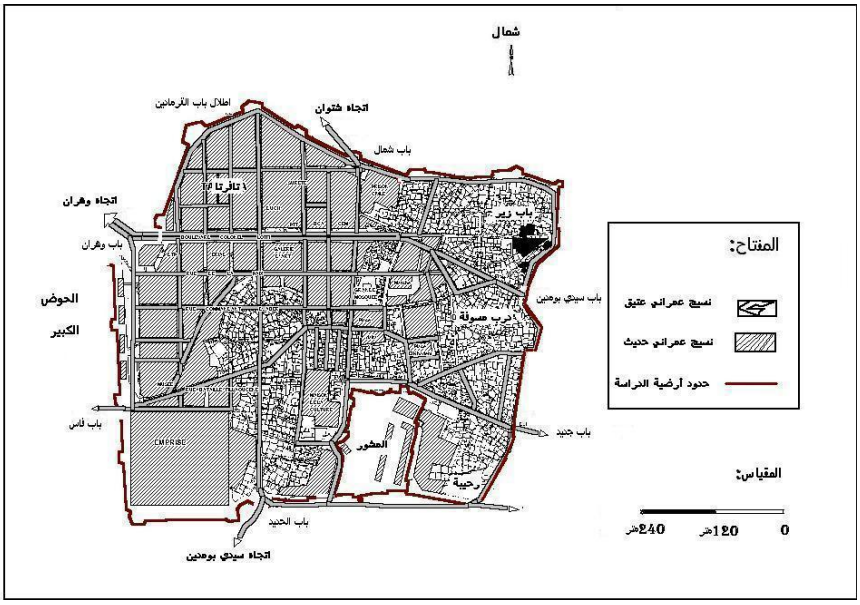
الشكل 25: صورة البئر مقابل روضة سيدي ابي مدين



صورة البئر مقابل روضة سيدي ابي مدين



صورة لمركز الدراسات الأندلسية



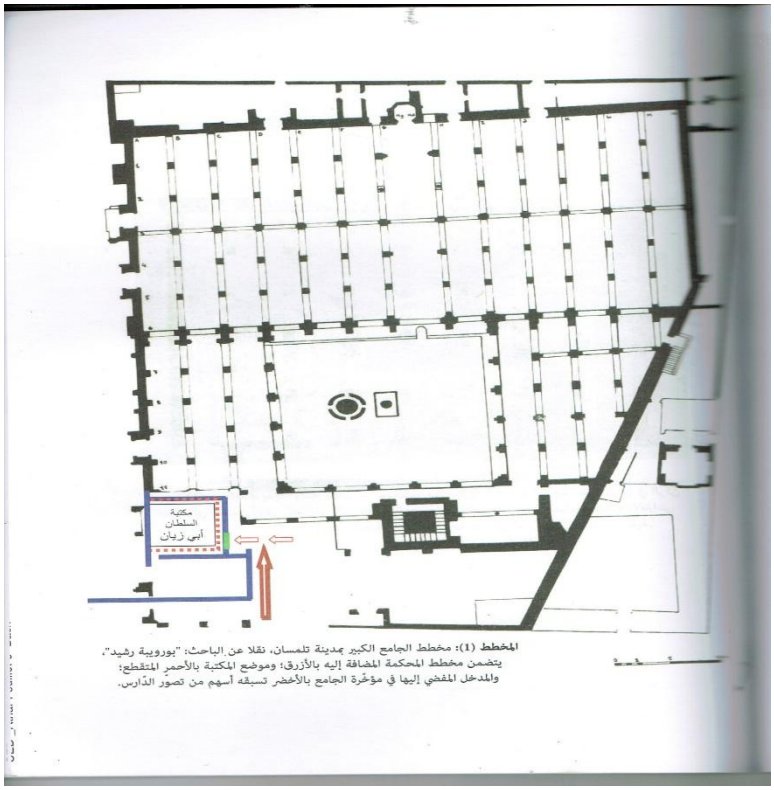
مراحل التطور المجالي لمدينة تلمسان من عهد المرابطين الى غاية عهد العثمانيين .



فناء داخل مسكن جزائري .



المعهد الوطني المتخصص في التكوين المهني للصناعات التقليدية

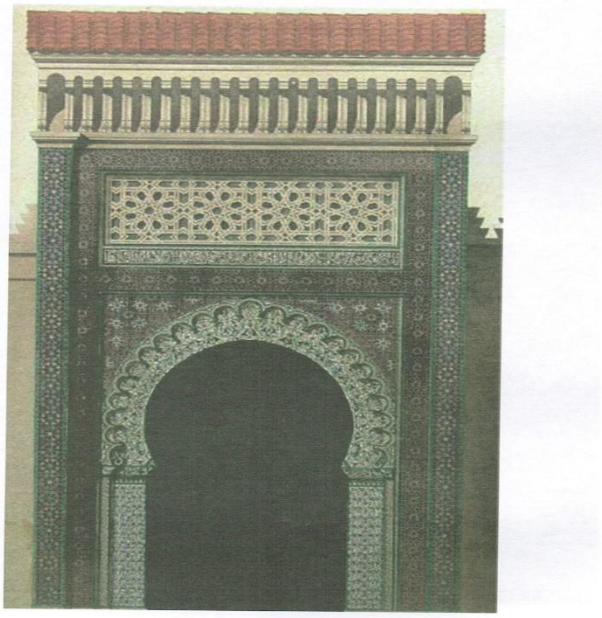


المخطط (1): مخطط الجامع الكبير بمدينة تلمسان، نقلا عن الباحث: "بورويبة رشيد".
يتضمن مخطط المحكمة المضافة إليه بالأزرق؛ وموضع المكتبة بالأحمر المتقطع؛
والمدخل المفضي إليها في مؤخرة الجامع بالأخضر تسبقه أسهم من تصور الدارس.

مخطط الجامع الكبير بتلمسان



جامع القرويين في المغرب



الصّورة (1): تفريغ زخارف المدخل الرّئيسي للمدرسة، قُبيل هدمها عام (1873)م بريشة الرّسام "دونجوان"، المصدر أرشيف ميديتاك العمارة والتّراث بمدينة باريس الفرنسية.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعةوهران-المركز الوطني للأبحاث الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الإجتماع

دليل المقابلة نصف الموجهة

عنوان الأطروحة

تمثلات الرمز الديني في الثقافة المحلية الجزائرية

دراسة سوسيوانثربولوجية لمدينة تلمسان .

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم ، تخصص أنثربولوجيا

تحت إشراف الأستاذ:

أ.د./ مولاي الحاج مراد

إعداد الطالبة :

عيسى فاطمة الزهرة

المحور الأول :التكوين العلمي للمبحوث

1. هل تملك اطلاع على تاريخ العمارة الاسلامية ؟
2. هل تجد في مدينة تلمسان معماريا مدينة اسلامية ؟ لماذا ؟
3. هل تمكنت أثناء الدراسة الجامعية من فهم الموروث الرمزي المعماري الاسلامي؟
4. هل تجد صعوبة في تطبيق الرموز الدينية الاسلامية على العمارة المعاصرة ؟
5. هل يوجد علاقة وظيفية بين الرمز الديني الاسلامي من خلال تمثلاته على العمارة الاسلامية من جهة والهوية الثقافية المحلية من جهة أخرى ؟
6. هل يوجد في المسار الدراسي بين الليسانس والماستر مقاييس علمية تساهم في تنمية الثقافة الرمزية الاسلامية وأهميتها في العمارة المعاصرة في ظل العولمة الثقافية ؟

7. و هل تجد ذلك كافيا لترسيخ هذه القيم الهوياتية ؟

المحور الثاني: مؤشرات أهمية البحث ، ومدى صحة الفرضية

يرجى إبداء الرأي من خلال الإجابة مع التوضيح إن أمكن بحسب الدرجة:

1_لا أوافقق مطلقا،2_لا أوافق،3_أوافق لحد ما ،4_أوافق، 5_أوافق بشدة

موضوع الحوار	التقييم	الملاحظات والتوضيحات
1. يعتبر موضوع البحث من المواضيع البحثية الهامة ، والملحة لتحليل وفهم العلاقة بين الهوية المحلية والرموز الدينية وتمثلاتها من خلال العمارة . 2. لتحقيق مبدأ الاستمرارية الحضارية في العمارة لابد من توظيف إمكانات العصر المختلفة في افكار واعمال التصميم المعماري المعاصر ، مع الأخذ بالاعتبار للرموز الدينية المعمارية الإسلامية التي تمثل جزءا مهما من الهوية والوطنية 3. هل تؤيد وتوافق فكرة ألا تعارض بين مفهوم الأصالة والمعاصرة في العمارة 4. برأيكم يمكن إيجاد أفكار تخطيطية وتصميمية معمارية تجمع بين الرموز الدينية الاسلامية مع إمكانات وظروف العصر المحلية 5. هناك تمييز ما بين العمائر التراثية والقيم المعمارية التراثية ، بحيث يمكن اعتبار الأولى هي الوعاء والقيم هي المضمون والمعايير التي شيدت على أساسها العمائر التراثية 6. هل طلاب الهندسة المعمارية اليوم على وعي بالموروث الرمزي للمدينة الذي يتمثل على العمائر القديمة والحديثة		

المحور الثالث : التحولات المعمارية بفضاء المدينة

1. إلى أي مدى يوجد تحولات معمارية ثقافية في مدينة تلمسان؟ هل خصائص الدار الاسلامية بين الماضي والحاضر هي نفسها ؟ لماذا ؟
2. هل دائما يوجد ترابط بين المكان المقدس والعمارة الاسلامية في المدينة ؟
3. ماهي أهم رموز العمارة الدينية الاسلامية بالمدينة ؟ وهل يوجد رموز دينية غير اسلامية
4. هل تلعب الألوان دورا رمزيا في الهندسة الاسلامية اليوم على عمائر المدينة الحديثة ؟
5. هل تجد للزخرفة الاسلامية دلالة ثقافية في انطباعها على العمائر القديمة والحديثة ؟ هل هناك علاقة تأثير وتأثر بين التصوف والعمارة في المدينة ؟
6. ماهي أهمية "حي العباد" من حيث تأثير عمارته على العمارة المعاصرة بالمدينة ؟
7. إلى أي مستوى يوجد تأثر بالعمارة الاسبانية الأندلسية على العمارة المحلية بتلمسان ؟ ماهي العناصر المعمارية الاسلامية المهيمنة في الهندسة المحلية بتلمسان ؟
8. كيف يمكن توظيف الموروث المعماري الاسلامي في العمارة المعاصرة ؟ ماهي أهم النماذج التي طبقت ذلك ؟ هل لاقى ذلك قبولا ؟ إذا الاجابة نعم ، من طرف من ؟
9. في ضوء رؤيتك الخاصة ما مدى أهمية الرموز الدينية في الحفاظ على الهوية المحلية ؟

المحور الرابع : التمثلات والرموز الدينية

1. هل الفرد التلمساني يدرك قيمة الرمز الديني في العمارة الاسلامية ؟
2. هل تجسد العمارة المحلية المعاصرة الذهنية الاجتماعية في مدينة تلمسان؟
3. كيف يتفاعل المهندس المعماري مع الموروث الرمزي الديني في العمارة المحلية؟

4. ماهي أنسب الطرق التي يوفق بها المهندس المعماري بين متطلبات الهوية ومتطلبات المجتمع اليوم ؟
5. في ضوء خبرتك ومعرفتك ما مدى وعي المهندسين المعماريين بأهمية توظيف الرموز الدينية في العمارة
6. هل القيم الرمزية الدينبة حاضرة في العمارة الاسلامية المعاصرة ؟ هل هي مكلفة ماديا ؟
7. إلى أي مدى استغلت المدينة فرصة العاصمة الاسلامية 2011 من أجل تحضير الرموز الدينية في العمارة الاسلامية ؟
8. هل يمكنك تحديد العناصر الرمزية الدينية التي لازالت تفرض نفسها لليوم على المنهندس المعماري ؟
9. كيف نصنف الهندسة الجزائرية اليوم ؟ هل هي تميل أكثر للنمط التفليدي الاسلامي أو النمط المعاصر ؟
10. ماهي الصعوبات التي يواجهها المهندس المعماري الجزائري اليوم ؟

ملخص الدراسة :

ان الانسان جوهريا كائن ثقافي ، و استطاع العقل ان يجسد الثقافة في وحدات تمثل اعلى مستويات الانتاج الفكري و هي الرموز ، و من أهم ما تلعقت به هذه الرموز هي العمارة التي كانت و لازالت تعبر عن المنظومة الفكرية للجماعة التي تقطن فيها ، و منه تسعى هذه الدراسة من خلال مقاربة سوسوأنثربولوجية لدراسة التمثلات الاجتماعية للرموز الدينة في الثقافة المحلية الجزائرية ، و ذلك باتخاذ العمارة كمقولة ثقافية تجسد الرمزية ، بمدينة تلمسان التي تمثل نموذجا ثقافيا مميزا ، و منه تتبع تحولات المدينة من خلال تتبع التمثلات الاجتماعية للمعماريين و الذي بين لنا أن العمارة تحمل رهان الهوية اليوم، و دراستها أول الطرق لحمايتها .

الكلمات المفتاحية :

التمثلات الاجتماعية ، الثقافة المحلية ، تلمسان . الهوية ، الرموز الدينية ، العمارة

Résumé :

L'être humain est fondamentalement un être culturel, et l'esprit a su incarner la culture dans des unités représentant les plus hauts niveaux de production intellectuelle : les symboles. Parmi les plus importants de ces symboles figure l'architecture, qui a toujours exprimé le système intellectuel de la communauté qui l'habite. Par conséquent, cette étude, à travers une approche socio-anthropologique, vise à examiner les représentations sociales des symboles religieux dans la culture locale algérienne. Elle appréhende l'architecture comme une catégorie culturelle porteuse de symbolisme, en se concentrant sur la ville de Tlemcen, qui constitue un modèle culturel singulier. L'étude retrace les transformations de la ville à travers l'analyse des représentations sociales de ses architectes, révélant que l'architecture porte aujourd'hui le poids de l'identité et que son étude est un moyen essentiel de la préserver.

Mots-clés : Représentations sociales, culture locale, Tlemcen, identité, symboles religieux, architecture

Abstract:

Human beings are fundamentally cultural beings, and the mind has been able to embody culture in units representing the highest levels of intellectual production: symbols. Among the most important of these symbols is architecture, which has always expressed the intellectual system of the community inhabiting it. Therefore, this study, through a socio-anthropological approach, seeks to examine the social representations of religious symbols in Algerian local culture. It takes architecture as a cultural category embodying symbolism, focusing on the city of Tlemcen, which represents a distinctive cultural model. The study traces the city's transformations by examining the social representations of its architects, revealing that architecture carries the weight of identity today, and studying it is a primary means of preserving it.

Keywords: Social representations, local culture, Tlemcen, identity, religious symbols, architecture