مذكرة

لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع

تخصص : ثقافات و مجتمعات

الزاوية كإطار اجتماعي للمعرفة

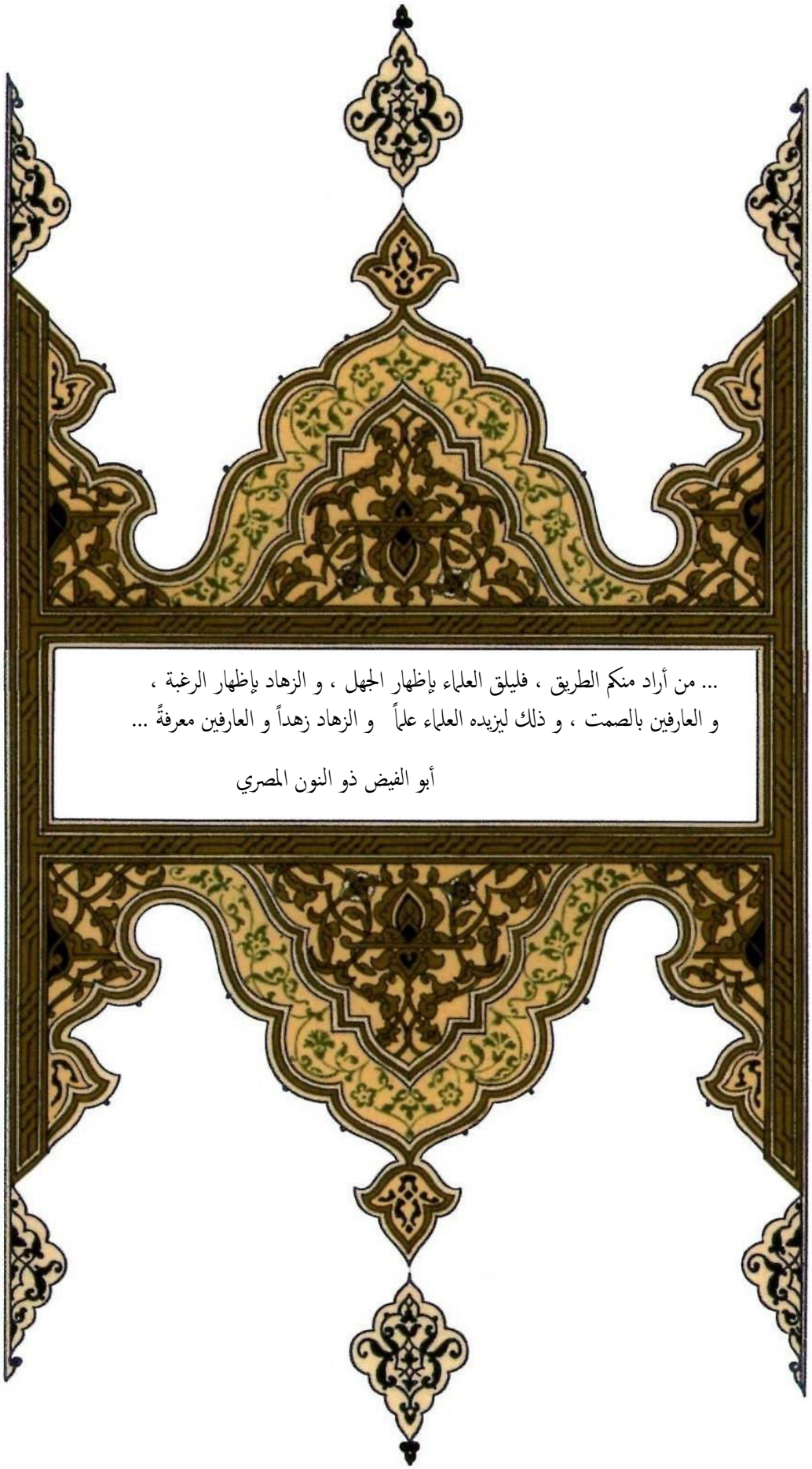
دراسة أنثروبولوجية للزاوية البُوعبدلية ببطيوة

من إعداد الطالب : لرجم محمد الكمال

أعضاء لجنة المناقشة :

سبع رابح	رئيساً	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
سلاك بونوة	مشرفاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
زاوي حمزة	مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
بهادي منير	مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2

الموسم الجامعي 2014 / 2015



... من أراد منكم الطريق ، فليلق العلماء بإظهار الجهل ، و الزهاد بإظهار الرغبة ،
و العارفين بالصمت ، و ذلك ليزيده العلماء علماً و الزهاد زهداً و العارفين معرفةً ...

أبو الفيض ذو النون المصري

حتى لا ننسى ...

من خلال هذا العمل ، لا يفوتني التذكير بأحد خيرة أساتذة علم الإجتماع بالجزائر كيف لا و هو الذي أمضينا معه أجمل الأوقات طيلة المسار النظري الدراسي في الماجستير حتى شاءت الأقدار أن غادرنا في منتصف الطريق .

و بالمناسبة أجدد الترحم على روح أستاذي الفاضل **جمال الدين غريد** ، الذي نهلنا منه فصولاً في الأخلاق و المعرفة .

رحمك الله و أسكنك فسيح جناته

إهداء

أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين ، الذين ساعداني طيلة مشواري الدراسي ، دون أن يفوتني إهداءه إلى روح أستاذي الراحل ، جمال الدين غريد.

كما أتوجه بالشكر إلى الأساتذة الكرام : لقجع عبد القادر ، السبع رابح ، غناو مصطفى ، الزاوي حسين ، مدني محمد .

و أوجه بالمناسبة شكر خاص للشيخ سيد أحمد البوعبدلي الذي أتعبناه لإنجاز هذا البحث ،

و إلى كافة أفراد طاقم مركز التوثيق الاقتصادي و الاجتماعي CDES IBN KHALDUN .

كما أشكر كذلك كل أفراد الزاوية البوعبدلية الذين أبدوا لنا الإهتمام المرجو .

و إلى كافة الأصدقاء ، و كل من ساهم في إنجاز هذه الدراسة .

الفهرس

مقدمة عامة

أ- الطرح الإشكالي..... 04

ب - الفرضيات 06

جـ - أهداف الدراسة 07

د – المنهجية و التقنيات المتبعة 07

هـ - تحديد المصطلحات و المفاهيم الرئيسية.....08

و- تفصيل المذكرة..... 11

الفصل الأول : الثقافة كمفهوم و واقع

تقديم 13

1.1: الثّقافة ، أسُس نظريّة

1. 1-1: السيرورة التاريخية لمفهوم الثقافة.....14

1. 1- 2: أهم تعريفات الثقافة.....15

1. 1- 3 : الثقافة و الحضارة 18

1. 1- 4 : الطرح و التصور العربي للمفهوم 20

1 .1- 5 : أنواع و أشكال من الثقافات.....22

1.1- 6 : الهابيتوس « *habitus* » كنمط ثقافي 26

1.1- 7 : التّـــثاقف « Acculturation » 27

1.1- 8 : النسبية الثقافية والمركزية الإثنية 28

خلاصة 30

مقدّمة عامّة

تعتبر العلوم الإجتماعية في البلدان النامية ، علوماً كانت و لا زالت تعاني العديد من المعوقات ، سواء تعلق الأمر بمعوقات إبستمولوجية ، بيداغوجية ، و حتى سياسية .

هذه العوائق حالت دون تطورها و ازدهارها ، خاصةً كونها علوماً نقدية لها تأثير كبير على الرأي العام في المجتمع ، و هذا ما جعلها تدخل في مجابهة مع السياسي ، و هذا ما جعلها تتأخر عن لعب الدور الفعال الذي ينبغي لها أن تلعبه في الواقع ، و المتمثل أساساً في تقديم دراسات تحليلية عميقة لفهم المجتمع ، وزيادة على هذه العوائق فإن بعضاً من فروعها كعلم الاجتماع بالتحديد ، وجد في الجامعة الجزائرية كميراث عن الجامعة الفرنسية ، كما أنه تأسس أكاديمياً وفق سيرورة تاريخية و اجتماعية مرت بها المجتمعات الأوروبية بدءاً من عصر النهضة و الأنوار وصولاً إلى الثورة الصناعية التي جاءت نتيجةً لتطور نظام العمل في القرن الثامن عشر ، بالإضافة إلى ذلك فإن علم الاجتماع تميز و انفرد ببعض المصطلحات الخاصة بلسان هذه الدول و خاصةً (الأنجلو- سكسونية) منها، وهذا ما شكّل عائقاً آخر في وجه تطور علم الاجتماع بالجزائر.

لكن كل هذه العوارض ليست بالحجة الكافية لبقاء علم الاجتماع على حاله اليوم ، بل يجب دائماً إعادة النظر في المناهج و المعارف في نسق ابستيمولوجي موضوعي يحظى بالإجماع و يكون خاص بالنسيج المجتمعي في الجزائر ، تماماً مثل ما كان يدعو إليه (**جاك ديريدا**- Jacques Derrida) عبر التحلّي بروح التّشكيك و التّفكيك « la déconstruction » في إسقاط النّظرية الاجتماعية على الواقع .

نفس الشيء عرفته الأنثروبولوجيا حين ارتبطت و اقترنت بالاستعمار ، مما أدى بها للتهميش قبل أن تستدعي الضرورة الحاجة لها لتعود إلى الواجهة مرة أخرى نتيجة لعدم معرفتنا العلمية الملمّة و الواسعة لمجتمعنا الذي ننتمي إليه.

و تميزت البحوث السّوسيولوجية عامةً ببعدها عن واقع المجتمعات البسيطة ، حيث تفادت الولوج إلى طبقاتها و فئاتها الاجتماعية و معرفة طرق حياتها و تفكيرها و معتقداتها ، و هذا نظراً للموجة التحديثية التي عرفتها الجزائر بعد الاستقلال ، و التي مست قطاعات مهمة و من بينها الجامعة وصولاً إلى مواضيع البحث في حد ذاتها .

و بذلك توجهت البحوث العلمية في علم الإجتماع و الأنثروبولوجيا ، إلى جهة أخرى غير تلك الجهة الموجودة بقوة و الأكثر حضوراً و تأثيراً على المشهد الثقافي في المجتمع بل و الصانعة له في كثير من الأحيان .

فموجة التحديث هذه ، وضعت تاريخ فئة معينة و مرحلة تاريخية مقصودة من تاريخ الجزائر ، حيث ارتكزت عليها و أظهرتها للعيان على أنها النموذج الذي يجب أن تكون الجزائر عليه و الذي روجت له من خلال مختلف الأجهزة الإيديولوجية ، الإعلامية و البيداغوجية منها ، و

لسوء الحظ قامت العلوم الاجتماعية بتجاهل فترات مهمة من تاريخ هذا المجتمع التي أسست لأصوله العقائدية و الفكرية حيث غضت الطرف عنها و عن تفاصيلها و واقعها.

لكن مع مرور الوقت و توالي الأحداث و تسلسل الوقائع ، يقوم هذا المجتمع الذي نجهله بالظهور و فرض نفسه كفاعل أساسي ، بل و صانعاً للرّموز و المعاني في كثير من الأحيان وبذلك يجبر البنيات الهيكلية للمجتمع نفسه و الدولة على حد سواء ، إلى الرجوع إليه و الوقوف عنده في مختلف أشكاله .

هذه النزعة جعلت من علم الإجتماع علماً أجوفاً يفتقر إلى مجتمعه ، بحيث يقوم بتفسير ودراسة ظواهره وفق آليات نظرية قادمة من الجانب الآخر للبحر الأبيض المتوسط .

و الآن مع بزوغ علم إجتماع و أنثروبولوجيا جديدة ، يحاولان العودة للواجهة بالرجوع لخطوة للوراء لتحقيق الوثبة النوعية في العلوم الإجتماعية ، عبر طرح تساؤل مهم و مغاير عن التوجهات القائمة ، و الذي قد يبدو للبعض بأنه تجاهل و حرق لما أنجز ، و لكن لابأس بالتذكير فقط أين هو المجتمع الجزائري ، ذو القيم المحلية البعيدة عن الثورية المسيّسة والاشتراكية و العولمة ؟

ما هي ثقافته، من أين أتت و كيف تشكّلت و إستمرّت في وجودها ؟

هكذا تساؤل يقودنا للتوجه مباشرة إلى المجتمع دون وسيط أو طرف ثالث، و ذلك بالإحتكاك مع أفراده إذ نقوم بالعيش معهم لفترة لفهمهم و وصف طرق تفكيرهم و تصرّفاتهم و تمثّلاتهم .

إن عصرنا هذا يبعدنا عن مصدرنا و تاريخنا الثقافي ، و يوجهنا بشراسة نحو عالم طغت عليه أنماط قيمية جديدة و نحن نرى وفق قناعاتنا و أخلاقياتنا أنه لا بد من الفهم الدقيق لجذور الثقافة المحلية لفهم ما يجري اليوم ، وفق أي خلفية و مرجعية ثقافية يتحرك مجتمعنا .

إن الأنثروبولوجيا نشأت لخدمة هذا الغرض ، فالهدف من دراساتها ليس التأريخ لأصل الإنسان بل لفهم ثقافته ، و هذا ما سنحاول الحذو نحوه بتوجهنا الصريح إلى وجه من ثقافتنا المحلية المتمثل في فضاء الزوايا و زيارتها و دورها المعرفي في مجتمعنا ، لأنها كانت و لا زالت تشكل جزئ كبير من هويتنا الحضارية و ذاكرتنا الجماعية ، نظراً لعمق وجودها في تاريخ المنطقة و دورها المهم في كثير من الأحداث و القضايا التي عرفها المجتمع الجزائري .

أ- الطّرح الإشكالي

إنّ اهتمامنا بالثقافة المحليّة الجزائرية ، قادنا إلى الإنتباه بوجود مؤسّسة دينية فريدة من نوعها تميزت بها الجزائر، ألا وهي "الزاوية "، فهي التي توصف من قبل المؤرخين بأنها الصّانعة و

المؤطرة لمقاومة الإستعمار حيث كان رجالها الصّوفيين أبطالاً و رموزاً للمقاومة الفكرية و العسكريّة على حد سواء .

و تشير بعض البحوث التاريخية و خاصة تلك التي قام بها الضباط الفرنسيون الذين عملوا بالجزائر في إطار ما يسمى بالمكاتب العربية ، إلى التنويه بالدور الديني ، الاجتماعي ، السّياسي و العسكري الذي قامت به ، ناهيك عن الدّور الرئيسي و المتمثل في التعليم و التربية و ضبط المجتمع على أُسُسِه الدينية الإسلامية ، و من بين هؤلاء المؤرخين نذكر: الضابط (**لويس ريـن** - Louis RINN) الذي يصفها بالهيكل الديني المتمتّع بالقوة كأداة للفعل الاجتماعي « moyen d'action » ، التي تمارس تأثيرها على الجماعات الحاضنة لها ، فهي فضاء للقادة الدينيين للإسلام في الجزائر ، كما تتميز باستقلالية عن مراكز السّلطة حتى قبل قدوم الإحتلال الفرنسي كما تحظى بالمرجعية الاجتماعية في مختلف القضايا باعتبارها النواة أو البنية التي ترتبط بها الحياة القبلية و الريفية [1].

فمن خلال كتابه المعنون بـ « marabouts et khouanes » الذي يرتبط أساساً بالزوايا ، أين بيّن خضوعها لسلطة "***المرابط***" الذي يرث الأفضلية و المكانة الدّينية المعتبرة، التي أشار إليها بعبارة : « le prestige religieux » من شيخ أو ولي مؤثّر في المنطقة .[2]

و يرى العقيد الفرنسي (Corneille TRUMELET) أن الزّوايا تخضع لسُلطة شيخ يحظى بنوع من القداسة التي تجعله ينال صفة "***الوالي***" بمعنى (صديق الله) و عادةً ما يرتبط اسمه بلقب"***سيدي***" للدلالة على الهيبة و الكبر و الوقار [3] و الذي ينال "***الزيارة***" من مختلف أفراد المجتمع سواء كان حياً أو ميتاً [4].

و كتب الجنرال (Melchior Joseph-Eugène) المعروف باسم (DAUMAS) ، بعد قدومه للجزائر عام 1835م، أين عمل هو الآخر في المكاتب العربية، بنواحي معسكر و تلمسان، حيث يصف الزوايا بأنها خاصةٌ بثقافة الأهالي « les indigènes » و التي تملك رصيد معرفي متميز ، كما تعد مواطن للمقاومة و مصدرها [5].

([1]) -RINN L., 1884, (*marabouts et khouanes*), Alger, Adolphe Jourdan, (libraire-éditeur), p : 04.

([2]) -Idem, p15.

([3]) -TRUMELET C., 1892, (*l'Algérie légendaire*), Paris, édité par : Augustin CHALLAMEL, p : 04.

([4]) -Idem, p : 08.

([5]) -FAUCON N., 1889, (*le livre d'or de l'Algérie*), tome 1, Paris, CHALLAMEL, p : 197.

باعتبارها النواة الفعلية التي كانت ترعى و تدعم و تخطّط للمقاومات الشعبية بالجزائر، بدءاً بمقاومة الأمير عبد القادر عام 1832 م ، كما نوه بدورها المحوري في المقاومة بمنطقة القبائل و أولاد نايل [6].

هذا و تضيف المؤرخة (**إيفون تورين** - Yvonne TURIN) بخصوص الزوايا أنها منبع لمعارف المجتمع الجزائري المختلفة ، و أنّ "*المرابط*" الذي يتمتع بالموقع الرّيادي في الزاوية ، يلعب دور المرجع الديني و القائد العسكري ، المدرس و الطبيب ، في إشارة منها حول وظائف الزاوية المتعددة ، ونفس الرّجل هو من يقود الناس في الصلاة باعتباره صاحب الثقافة و الرّوح القتالية التي تدافع عن المجتمع بمختلف الوسائل [7].

و يصفها (Émile DERMENGHEM) في كتابه حول الإسلام المغاربي، أين يفرق بين نوعين من شيوخ الزوايا بحيث يصنف بين شيوخ عامة الناس الفلكلوريين ، و شيوخ الخطابة أو المثقفين الجديّين ، و يرى في الزوايا أنها الممثلة للفضاء الروحي و الصوفي « mystique » في منطقة المغرب العربي عامةً ، و في الجزائر قامت بسد الفراغ الناجم عن غياب المدارس الكبرى كالزيتونة ، القرويين و الأزهر من خلال انتشارها الواسع [8].

كما يصفها كل من (Jacques BERQUE) و (Ernest GELLNER) على أنها صورة للإسلام الشّعبي المستوحى من الإسلام الأصلي، باعتبارها محصِّلة لتفاعل المجتمع بكافة أعماقه الأنثروبولوجية مع الرّسالة السّماوية [9].

و من خلال دراستنا الاستطلاعية بزاوية الشيخ أبو عبد الله البُوعبدّلي ببطيوة ، لمسنا جواً من التقدير و التقديس من طرف زوار الزاوية تجاه شيخها و القائمين على سيرها .

و ما لفت انتباهنا هو قدوم عائلات بعيدة عن المنطقة ، قاصدة الزاوية للإستفادة من " بركة " الشيخ المؤسس ، التي لها شهرة واسعة في نواحي الغرب الجزائري حسب ما أكده لنا أحد مقدمين الزاوية ، كما تختلف حاجاتهم بين الزيارة ، و الرقية و فض الخصومات من خلال

([6]) -DJEGHLOUL A., 2004, (*d'el Djazair à el DJAZAIR…en passant par l'Algérie*), Oran, Dar el Gharb, p:92.

([7]) - TURIN Y., 1971, (*affrontements culturels dans l'Algérie coloniale 1830-1880*), Paris, MASPERO, p:11.

([8]) - DERMENGHEM E., 1954, (*le culte des saints dans l'islam maghrébin*), Paris, GALLIMARD, p :11.

([9]) - GELLNER E., (*the popular and the purified*), *Muslim society , Times literary supplement ,* 11/12/1981,

in: BERQUE J., 2001, (*histoire et Anthropologie du Maghreb*), Opéra Minora II, Paris, Edi: BOUCHENEN, p : 421.

الإحتكام إلى حكمة الشيخ ، بحيث تشهد الزاوية إقبالاً من مختلف الشّرائح الإجتماعية من الجنسين ، مع أفضلية عددية واضحة للنساء .

و هنا نتساءل حول **طبيعة الأنواع المعرفية بهذه الزاوية، و ما هي مظاهرها و غايات توظيفها، و هل الزاوية فضاء لتطور و إنتاج المعرفة أم أداة لتدويل ما سبق التفكير فيه من قبل ؟**

و بما أن الزاوية مؤسسة تنشئة اجتماعية دينية ، سنحاول أن نبيّن **إن كانت توظّف معارف معينة في إطار التنظيم الاجتماعي مستقطبة بذلك فئات اجتماعية معينة** ، بحكم ارتباط المجتمع الجزائري بالزوايا كما أشارت إليه مجمل البحوث و الدراسات التاريخية و الأنثروبولوجية لمجتمعنا ، و التي قمنا بذكر البعض منها .

ب : الفرضيات

من خلال هذا الطرح الإشكالي ، تعذّر علينا إيجاد دراسات أكاديمية في هذا المجال ، فمعظم البحوث التي إطّلعنا عليها، اختصت في وظيفة معيّنة تقوم بها الزاوية، كما وجدنا أبحاث تتمحور حول التصوف و مكانة الدين و المقدّس في المجتمع الجزائري ، و بعد احتكاكنا و حوارنا الوجيز مع الشيخ و بعض زوّاره ، خلصنا للإجابة على الإشكال المطروح بصياغة الفرضيات التالية :

1- في الزاوية نظم معرفيّة، منها ما هو ضمني و صريح، و كلاهما له دور في ربط و تنظيم العلاقات الاجتماعية.

2- الزاوية كفضاء معرفي تقوم تبسيط المعارف و تحسينها وفق ما تتطلبه الحاجة الاجتماعية لها.

3- تقوم الزاوية بإستقطاب الزوار بحثا عن الفضاء الرّوحي و القداسي المتوفر في محيطها .

جـ : أهداف الدراسة

من خلال إهتمامنا بهذا الطّرح، يتبيّن أنّ الهدف الأساسي لهذه الدراسة هو البحث عن مواضيع تصب في إطار الخصوصيات الثقافية للمجتمع الجزائري، و التي تمثل مادّة خصبة للبحث الاجتماعي و الأنثروبولوجي، لا سيما تلك التي تتعلّق بالجانب العقائدي و الروحي .

إذ تمثل الزاوية واحدة من تلك الأُسس التي بُنِيت عليها الثقافة الجزائرية، كيف لا و هي التي كانت تحظى بالإجماع و التوافق بين معظم الطبقات و الفئات الاجتماعية .

هذا و يمكن حصر الأهداف الرئيسية لقيامنا بهذه الدراسة في بضع نقاط أهمها :

1- البحث في المؤسسات الثقافية ذات الصبغة التقليدية المحلية .

2- إبراز مختلف الأدوار التي تقوم بها الزاوية ، خاصةً المعرفية منها ، و التي تتخذ أشكالاً متعدّدة
حسب تعدّد الوظائف .

3- محاولة إبراز مدى فاعلية الزاوية في المجتمع الجزائري حالياً، وسط التّغيرات و التّحولات العديدة
و المتناقضة و التي شكّلت لنا اضطراباً في النظام الاجتماعي.

4- البحث عن إن كانت الزاوية فضاءً معرفياً يتم من خلاله تناقل و إشاعة مختلف المعارف بين
الأفراد و الجماعات .

5- تبيين المكانة و الدّور المرجعي للزاوية في الاطار الاجتماعي لحفظ النظام الاجتماعي و إعادة
إنتاجه عبر مختلف الوسائل المتاحة حسب إمكانياتها.

د : المنهجية و التقنيات المتّبعة

قمنا بالاعتماد في دراستنا هذه ، على المنهج الكيفي النّوعي « Qualitatif» ، الذي يناسب هذا النوع من المواضيع التي تعتمد على الفهم و التفسير لمختلف التّصورات و التّمثلات الفردية و الجماعية لمجتمع الزاوية .

هذا و باعتبار معالجتنا للموضوع بصفة أنثروبولوجية ، قمنا بالإستعانة بالمنهج التاريخي في إطار دراستنا التعاقبية « Diachroniques » التي تعطي معنى للسيرورة و السياق التاريخي سواء للمجتمع ككل أو للزاوية المدروسة .

و تتميّز الدراسة الأنثروبولوجية ، بثقل المنهج الوصفي فيها، فالوصف يمدّنا بالكثير من التفاصيل الصغيرة مُولِّدة و منتِجة « Heuristique » [10] ، التي تساعد في تفسير و فهم مختلف الممارسات والمعتقدات الفردية و الجماعية .

و قد إعتمدنا في جمعنا للمعطيات الميدانية على تقنية الملاحظة المباشرة و في تعاملنا مع المبحوثين اعتمدنا على تقنية المقابلة نصف موجّهة ، التي تتناسب مع هذا النوع من البحوث النّوعية ، التي تسمح بجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات و التفسيرات ، من خلال منح المبحوثين مجال للتّعبير و الحديث عن الأشياء التي يعرفونها عن موضوع دراستنا المتمثل في الزاوية مع طرحنا لبعض الأسئلة التي نحن في حاجة إلى معرفة أجوبة لها .

كما تساعد المقابلة على التدوين الفوري لمختلف الانطباعات و ردود الأفعال المباشرة من طرف المبحوثين من شيوخ و قائمين أو من زوّار الزاوية.

هـ : تحديد المصطلحات و المفاهيم الرئيسية :

هذه الدراسة تقوم بمعالجة مصطلحات رئيسية تتكرّر بشكل موضوعي في محاور الدراسة مثل :

- الثّقافة ..... La Culture
- أنثروبولوجية المعرفة ..... L'Anthropologie de la connaissance
- الأُطر الاجتماعية ..... Les cadres sociaux
- الزاوية ..... La Zaouïa
- التصوف ..... Le Soufisme
- الطريقة ..... La voie Soufi (*tarîqa*)
- تناقل المعارف ..... Transmission du savoir

([10]) - CAMPENHOUDT L.V. et QUIVY R., 2011, (*Manuel de recherche en sciences sociales*) , 4 eme Edi.,

Paris, DUNOD, p : 127.

كما تتوقف الدراسة على ضرورة تحليل بعض المفاهيم قصد حصرها في إطار مفاهيمي و نذكر منها :

1- المقدّس (Le Sacré)

المقدس هو ارتباط لوجود الإنسان ، و يستمد أسسه من الدين ، الذي من خلاله يتم تداوله و الإعتقاد به بين الناس ، كما يُنسب المقدّس غالباً إلى "الله" الذي يمثّل القوّة الغيبية المطلقة التي تتحكم في الكون ، و هو بذلك العنصر الأساسي الذي يشكل محور الوجود [11] .

فالقداسة هي الصفة التي تحظى بها الأشياء المهمة في حياة الإنسان و قد تشتمل على أشياء مثل : الأشجار ، التراب ، الدّم ، تماثيل ، أحجار ، كواكب ، حيوانات أو شخصية كاريزمية.

و يعتبر المقدس ، مطهّراً و مباركاً ، فهو تلك القوة الخارجة عن سيطرة الإنسان ، و في المجتمعات التي لا تدين بالديانات السماوية ، فهي تقوم بإختراع (المقدّس) ليأتي فيما بعد و يتحكم فيها [12].

2 - التمثّلات الإجتماعية (les représentations sociales)

تتحدّد التمثّلات على المعاني ، فهي بذلك تفسير لتمثيل الوجود الإنساني بصفة ثقافية ، من خلال مختلف أوجهها و صارت التمثّلات ، موضوع مهم في الدراسات الثقافية الحديثة .

كما تمحورت كموضوع للنقد الاجتماعي ، إذ تشكل مواضيع للتّعبير المركّب و المتعدّد المعاني التي تحتاج لمن يمثّلها ، و هنا تُطرَح مسألة جدوى و مصداقية التمثيل مع الواقع و الجوهر ،

([11]) - حسن محمد خالد ، (المقدس و العنف في التجربة الصوفية : حالة شمال شرق الصحراء الجزائرية) ، مجلة إنسانيات ،C.R.A.S.C

وهران، العدد11، 2000، ص: 68.

([12]) - روجي كايوا ، 2010 ، (الإنسان و المقدس) ، ترجمة : سميرة ريشا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ،ص: 30 .

خاصةً حين تنافي التمثّلات المعنى الحقيقي و المقصود به ، و هذا ما أدّى إلى تصادم تيّارات فكرية و فلسفية عديدة حول هذه النّقطة [13].

فالتمثلات هي ترجمة لتفاعل الفرد و الجماعة مع مختلف القضايا و الظروف ، و هي كذلك تعبير لما تتصوره و تعتقد به [14].

و هي بذلك تعطينا معالم « les repères » عن الحقيقة، و التي يتم تفاعل الأفراد عبرها، و هي تختلف بإختلاف الأفراد ، فلكل فرد تمثّل خاص به ، في صورة لقيامه بالوظيفة الرّمزية التي تؤثر على السّلوك و الأفعال ، فالتمثّلات تشكل الحلقة المحورية بين كل من علم الاجتماع و علم النفس، بإعتبارها الصورة المعنوية و العينيّة للظاهرة الاجتماعية [15] .

3 - الممارسات الاجتماعية (Les pratiques sociales)

الممارسة هي فعل متكرّر، منتظم و واعي ، فحسب (**بيير بورديو** - P. BOURDIEU) في كتاب « le sens pratique » يميّزها عن « *Habitus* » التي تمارس بصفة غير واعية ، فالممارسة فعل عقلاني مقصود [16].

و هي تجسيد لما هو فكري و ثقافي، إذ يتم من خلالها إظهار الجانب العيني « le concret » للثقافة ، وهي بذلك تشتمل على مختلف الميادين و المواضيع بإختلاف الثقافات التي تعطيها صفتها الجوهرية الملهمة « inspiratrice » و يمكنها أن تتخذ صوراً مثل الأفعال ، القراءات ، القرارات و حتى الروح الفاعلة التي تتحكم في هذه الأفعال .

4 - الطُقُوس (Les Rites)

الطقس هو مجموع من الممارسات المتكرّرة ضمن سياق ثقافي و اجتماعي محدّد « le contexte social » مثل : الولادة ، الموت ، الحرب ، الحكم ، الزواج ...، فالطقس موضوع سوسيولوجي و أنثروبولوجي محض [17] .

([13]) - طوني بينيت و آخرون ، 2010 ، (مفاتيح إصطلاحية جديدة : معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، مركز
دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ص : 214.

([14]) - MORIN J-M., 2010, (*la sociologie*), Nathan, (édit.) Cécile GEIGER, p : 140 .

([15]) - LEBARON F., 2009, (*la Sociologie de A à Z*) , Paris , DUNOD , p :103.

([16]) - Idem, p : 93.

([17]) - Idem, p: 104.

فالطقوس أفعال منظمة و مرتبطة بأحداث مخصوصة ، و غالباً ما تتخذ بعد غيبي و رمزي ، كما تشتمل على العادات و التقاليد الخاصة بمجتمع معيّن ، فللطقس وظيفة إجتماعية في إثبات إستمرارية حدث معيّن ، عبر تكريس القواعد الاجتماعية التي تثبت وجوده ، و هو أداة لإعادة خلق ماضي غامض[18].

فهي شعائر مدمجة « intégrées » في الحياة الاجتماعية و الدينية لفئة معيّنة ، عن طريق الصلاة ، التضحية ، أو حتى من خلال زرع مخاوف من قوى غيبية « transes » فالطقوس إختراع ثقافي مركّب ، و هو نشاط رمزي معقّد يعكس منظومة من المعارف الشعبية .

و- تفصيل المذكرة:

قمنا من خلال هذا البحث ، بمراعاة جانب التوازن بين الفصول و المباحث ، حيث بدأنا كما هو متفق عليه منهجياً بعرض مقدمة عامة تعنى بالجانب الإبستيمولوجي لعلم الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، ثم عرضنا من خلالها نظرة عامة حول الموضوع المدروس مع طرح الإشكالية و الفرضيات الخاصة بالدراسة.

ثم قسم البحث إلى أربعة فصول ، لكل فصل مبحثين ، حيث جاء الفصل الأول كتطرّق مفصّل لمفهوم الثقافة ، ثم مررنا عبره بصورة سريعة إلى تحليل سوسيولوجي و ثقافي لتاريخ الجزائر عبر حقب تاريخية متسلسلة .

و في الفصل الثاني ، تطرّقنا لموضوع الأنثروبولوجيا و المعرفة ، إذ تناولنا موضوع الأنثروبولوجيا بجانب تاريخي ، تلاه عرض لأهم التحولات و الرّهانات المنتظرة لهذا العلم ، كما ضم هذا الفصل معالجة مبسّطة لأنثروبولوجية المعرفة ، كونها من بين أكثر المواضيع تعقيداً و تشعباً .

و ضم الفصل الثالث ، المخصّص للزاوية ، عرض شامل حول نشأة و وظائف الزوايا بصفة عامة ، ثم مررنا بعد هذا إلى ميدان دراستنا المتمثل في زاوية الشيخ أبو عبد الله بمدينة بطيوة ، حيث قمنا بتقديم المنطقة ، و الزاوية ، و عرض شامل و سريع لتاريخ الزاوية البوعبدلية و مشايخها .

([18]) - نور الدين طوالبي ، 1983،(الدين و الطقوس و التغيرات) ، ترجمة : وجيه البعيني ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ص: 34 .

و في الفصل الأخير ، نجد فيه ثمرة العمل الميداني ، حيث خصّصنا مبحثين لتحليل طبيعة البنى المعرفية للزاوية ، و مبحث أخير لتحليل و تفسير التّمثلات الاجتماعية و التصوّرات الثقافية لزوّار الزاوية .

و في الأخير قمنا بختم الدراسة بخلاصة عامة تم من خلالها عرض أهم النتائج المتحصل عبر الدراسة الميدانية المنجزة .

الفصل الأول

الثقافة كمفهوم و واقع

1.1: الثّقافة، أسُس نظريّة

2.1 : لمحة عن التاريخ الثقافي للجزائر

1.1: الثقافة ، أسس نظرية

تقديم

يعتبر مفهوم الثقافة في حقل العلوم الاجتماعية، مفهوماً محورياً و يشكل بدوره مادة علمية خصبة لمختلف تخصصاتها، بإعطائه بعداً و ميزةً خاصة سواء كانت فلسفية ، اجتماعية ، نفسيةً كانت أو أنثروبولوجية .

و من المؤكد أن ما أعطى للثقافة هذه المكانة المرموقة في إطار العلوم الاجتماعية، هو اتساعها، شموليتها ، و نسبيتها التي ترتبط بسلاسة مع كونية الوجود الإنساني و التفرد في محليّة المجتمعات و الأفراد.

و عليه ، فإن أي بحث علمي في إطار هذه العلوم، لا بد له من التّعرض و لو بشكل سريع لمفهوم و مصطلح "ثقافة" لأنه يفتح لنا آفاق نظرية غنية تسمح لنا بالتوجّه الصّحيح نحو الموضوع المدروس ، و ذلك عن طريق اكتساب معارف تسمح لنا فيما بعد بفهم الواقع و اتخاذ الموقع الموضوعي الذي يتعيّن على الباحث اتخاذه.

1.1 -1: السيرورة التاريخية لمفهوم الثقافة

عرفت هذه الكلمة وجوداً و ظهوراً متميزاً في تاريخ العلوم الاجتماعية ، و يصعب الفصل في تاريخ ظهورها بالضبط ، لكن سنحاول عرض أهم المحطات التاريخية الخاصة بها ، إذ تعود كلمة ثقافة للمصطلح اللاتيني « cultura » الذي كان يشير في البداية إلى خدمة الأرض و زراعتها و ذلك اشتقاقاً من كلمة « agricultura » وفي ظل هذا الفهم للكلمة المذكورة يأتي

(**شيشرون**- Cicéron) ليقوم بوصف الفلسفة بمصطلح :« animi - cultura » ، فهذه العبارة امتدت إلى غاية القرن 17م حيث قام بتوظيفها (**فرانسيس باكون**- Francis Bacon) لتعبر عن النشاط الفكري و التطبيقي للآداب في إنجلترا.

ثم طوّر هذا التصور المفكر الألماني (**إيمانويل كانط** - Emanuel Kant) الذي يصف الثقافة على أنها سيرورة منتجة من طرف كائن عاقل و منطقي ، تخدم غاياته و تتماشى مع رغباته [19]، فتصور **كـانـط** يتميز في اعتبار الثقافة غاية و ليست أداة ، ثم يأتي الألماني الآخر (**هيجل**- Hegel) الذي قام باستخدام مصطلح « bildung » و الذي يدل في اللسان الألماني على التربية و الأخلاق لتحديد مسار تكوّن الرّوح في إتجاه نحو اللاّماديات ، و يمثل هذا التصور **الهيجيلي** طرحاً فلسفيا و كونياً للثقافة .

كما أنه و في القرن 18م ، بدأت كلمة (ثقافة) تفرض نفسها نحو الوجود بالمعنى المجازي و التجريدي، إذ تم إدراجها في قاموس الأكاديمية الفرنسية « Dictionnaire de l'Académie Française » وذلك عام 1718 م، حيث كانت تُتبعُ عادةً بكلمة تكميلية كثقافة الفن ، ثقافة الآداب، ثقافة العلوم ... إلى غير ذلك ، و انتمت الكلمة إلى لغة عصر الأنوار التي ارتبطت كثيراً بأعمال و أدبيات فلاسفة الأنوار، لكن سرعان ما تحرّرت الكلمة من المكمّلات المتّصلة بها و ذلك حتى عام 1798م، أين تم فيه الفصل على أن الثقافة هي ما يغاير الطبيعة، باعتبارها خاصة بالجنس البشري [20].

إن الاهتمام بالثقافة (كتحليل و دراسة مفاهيمية و إبستيمولوجية) يشكل بحد ذاته مظهراً أساسياً لها حين يتم من خلال هذا الإهتمام التشكيل و الإبداع في المفهوم ، لأنه لا توجد كلمة أخرى أكثر إجماعاً وتوفيقاً منها، إلا أن القوة و الصورة الدلالية للكلمة لا تكون متطابقة في أغلب اللغات المختلفة في العالم كتعدد المجتمعات التي يدرسها علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، و هذا لا يعني أن هذه المجتمعات ناقصة أو فقيرة من الجانب الثقافي ، بل هذا يعني أنها لا تبحث و تتساءل إن كانت لديها ثقافة ، أو بصفة أوضح لا تبحث عن صياغة أو تعريف خاص بثقافتها [21].

---

(19) - قام إيمانويل كـانط (1724- 1804م) في كتاب " نقد العقل الخالص" بطرح مسألة ميزة العقل البشري و ارتباطه بالثقافة أو كما عرف

لاحقا مع الأنثروبولوجيين ، بإنسانية الثقافة.

(20) - دنيس كـوش،2007، (مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية)، ترجمة : منير السعيداني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،الطبعة

الأولى ، ص:17- 18.

(21) – دنيس كوش ، مرجع سابق، ص: 15.

و إذا ما أردنا أن نفهم الثقافة بشكل أعمق بعيداً عن البديهية ، فلابد حين توظيفها في العلوم الاجتماعية من إعادة تركيب و عرض لكرونولوجية تغير المفهوم من خلال التطرق لسيرورته التاريخية و الدلالية أي علينا طرح التساؤل الذي يفضي إلى تكوّن الكلمة كمفهوم لغوي ثم كيف أصبح مفهوماً علمياً .

1.1- 2: أهم تعريفات الثقافة

فيما يخص التعاريف التي شملت مفهوم الثقافة ، فإنه يصعب الفصل و الحسم في اختيار تعاريف دقيقة لهذا المفهوم ، باعتباره مفهوماً نسبياً يتم العمل عليه و التفكير و الزيادة فيه باستمرار ، فتعاريف القرن 18م ليست هي على شاكلة التعاريف المعاصرة في القرن العشرين و التي هي بالتأكيد لن تكون كتعاريف الألفية الثالثة فهذا ليس تنبؤاً ، بل راجع إلى إستناد هذا المفهوم على الواقع المعاش في المضمون و الدلالة .

و كمحاولة للتقعيد المعرفي ، تمكن كل من (**ألفريد لويس كروبر**- Alfred Louis Kroeber) و (**كلايد كلوكون** - Clyde KLUCKOHN) من جمع حوالي 163 تعريفاً مختلفاً لمفهوم " ثقافة" كما قام كلٌ من (**ريموند بودون** - Reymond BOUDON) و (**فرونسوا بوريكو**- François BOURRICAUD) في معجمهم النقدي بربط كلمة « culture » بكلمة مرادفة وهي « culturalisme » أو كما ترجمت (**الثقافوية**) كميدان لعلم الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، وقاما بإعطائها نفس المعنى للثقافة في صورتها كنزعة ، فمفهومهما للثقافة هو محاولة لتلخيص طبيعتها و خصائصها العديدة التي تتمحور في خمسة نقاط و هي :

1- تتأثر الشخصية الفردية بثقافة المجتمع الكلي.

2- كل مجتمع ينتج و ينفرد بنمط ثقافي معين.

3- ثقافة كل مجتمع تتحدد عبر القيم السائدة فيه.

4- هذه الثقافة تنتظم في مجموعة عناصر منسجمة و متكاملة .

5- يعيش الإنسان و يطور وسطاً رمزياً من صنعه و يخضع له بدوره لاحقا.

هذا التصنيف الذي أتى به **بودون** و **بوريكو** ، لا يمثل أنواعاً ثقافية بل هو استنتاج و عرض لعناصر موضوعية تتشارك فيها أغلب ثقافات العالم [22].

(22) - Morin. J-M., 2010, (*la sociologie*), Nathan, (édit.) Cécile Geiger, p : 150.

في العلوم الاجتماعية تشتمل الثقافة على كل ما هو موجود في المجتمعات الإنسانية ، و يتم توارث هذا الموجود سواء كان مادياً أو غير ذلك ، اجتماعيا و ليس بيولوجياً.

فبينما يشير و يميل الاستخدام الشائع لمصطلح الثقافة للإشارة إلى الفنون و العادات فقط تعتمد الأنثروبولوجيا على الثقافة كمفهوم محوري في ميادينها العلمية ، حيث تنطلق من تعريف الأنثروبولوجي البريطاني (**إدوارد بارنيت تايلور-** Edward Burnett TAYLOR) عام 1871م ، أين يعرفها على أنها " **ذلك المركب المنتقل اجتماعيا و يتكون من المعرفة ، المعتقدات ، الفنون ، الأخلاق ، القانون و العادات** ..." فهذا التعريف يعتبر شاملاً و كونياً « universel » ، أي يعني أن الثقافة و الحضارة شيء واحد [(23)].

و على غير **تايلور** يعرّف الأنثروبولوجي (**فرانـز بـواز-** Franz BOAS) الثقافة مقدماً أول نقد لتصور **تايلور** الكوني ، إذ يرى أنها تخضع لأشكال و أنماط حياة الإنسان التي لا تتطور وفق مسار خطي « linéaire » و ذلك حسب مستوى التطور الفكري ، و يضيف أن الثقافة نتاج لسيرورة تاريخية محلية ، و التي لا تتحدد فقط بالمحيط الاجتماعي و فضاء العيش ، بل إضافة إلى ذلك تتدخل فيها الاتصالات و الاحتكاكات مع المجتمعات المجاورة و المختلفة ، فتعريف **بـواز** فريد من نوعه بتصوره المحلي ، النسبي و الخصوصي [(24)].

و تعتبر النسبيّة « relativité » في الثقافة، أنه يجب أن تدرس و تطرح بشكل تعميمي موحد، فهي دائما تخضع للوحدة الاجتماعية أو الفئة التي تحتوي هذه الثقافة و التي هي بدورها تتأثر بها.

فالنسبية هي أنه لا يمكن الحكم على ثقافات معينة و لا تقييمها ، بل يتعين الحكم على السلوك في إطار علاقته بالزمان و المكان ، و يؤكد **بواز** على ضرورة الاهتمام باستكشاف التنوعات و التباينات الثقافية عبر التعاقبات التاريخية التي يجب أن تدرس في السياق العام الذي ظهرت فيه [(25)].

و يعرف عالم الاجتماع الأمريكي (**بيتريم سوروكين-** Pitrim SOROKIN) الثقافة على أنها :

---

(23)- جوردون مارشال، 2007، (موسوعة علم الاجتماع) ،ترجمة : محمد الجوهري ، الطبعة II، ، ص:457 .وهو ترجمة لكتاب (*the Oxford Dictionary of Sociology*), 1998, University Press , :

2nd edition, New York.

(24) - نفس المرجع ، ص : 457.

(25) - (المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية)، تأليف مجموعة من أساتذة جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص: 107.

" مظهر لعالم ما فوق عضوي، يتكون من المعاني، القيم، المعايير، التفاعلات و العلاقات بينها، والأشياء المتكاملة و غير المتكاملة لها، و يتجسد كل ذلك في الأفعال الظاهرة في الواقع ..."[26].

و يأتي هذا التعريف كتأسيس لطرح بسيكولوجي لمفهوم الثقافة ، إذ يرتبط ببنية الشخصية مع الثقافة المميزة لمجتمع معين ، إذ أنها تشكل نظام القيم الأساسي للمجتمع ، و يعبر عالم النفس و الأنثروبولوجي الأمريكي (**أبراهام كارديـنر**- Abraham KARDINER) أن كل نظام اجتماعي هو نظام ثقافي بالضرورة ، و عليه فإنه يتميز بشخصية أساسية ، فيرى في الأنا عبارة عن ترسب ثقافي .

ويعتبر(**دافيد ماكليلاند** - David McCLELLAND) أن بعض المجتمعات تجعل من فكرة الكمال «l'accomplissement» قيمة و معيار مركزي حتى تبنى شخصية الفرد عليه ، و بهذا الترابط تمر و تتوقف تحليلات النظم الاجتماعية إلى إعطاء قدر هام من الأهمية لما يعرف بالمجتمعية « sociétalité » التي يتم عبرها انتقال القيم و التصورات المشكلة للنظام الاجتماعي ، و يكون ذلك بصفة متوارثة داخلياً لأن كل مجتمع يسعى إلى الإنفراد برصيد ثقافي خاص به ، كما أشرنا سابقاً في العناصر التي قدمها **بـودون** و **بـوريكو**.

و بإمكان المجتمعات المتقاربة في درجة التطور الاقتصادي (مادياً) أن تكون مختلفة عن بعضها من الناحية الثقافية حسب الطرح الذي أتى به الإثنولوجي الأمريكي (**رالف لينتون**- Ralph LINTON) باعتباره أن المجتمعات الأوروبية متقاربة من ناحية التطور التكنولوجي ، إذ يثبت أن المجتمع الفرنسي ليس هو نفسه المجتمع الإنجليزي مثلاً، كما أن المجتمع الإيطالي لا يشبه نظيره الإسباني تماماً [27].

و في نفس السياق تذهب **(مارغريت ميد**- Margaret MEAD) في تصورها للثقافة ، على أن الأمريكيين يرون الثقافة أنها عبارة عن عالم ذو مدىً واسع قابل للتطويع و التشكيل ، يقع تحت رغبة و رقابة الإنسان ليبني عليه ما يشاء ، أما الإنجليز فالعالم هو مدىً طبيعي يتكيف الإنسان معه ، و تميل ثقافة مجتمع معين إلى تناغم مجموعة من العناصر المتكاملة و المتماسكة .

و يكمن التفرد و التميز الذي جاءت به **مارغريت ميد** الى مزجها للتصور الامريكي و الإنجليزي للعالم الثقافي الانساني في صورة تكيفية « adaptatif » مع الطبيعة .

---

(26) - (المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية)، مرجع سابق ، ص: 111.

(27) - ر. بودون و ف. بوريكو ،1986، (المعجم النقدي لعلم الاجتماع) ، ترجمة (سليم حداد) ، الطبعة I، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية ،

ص : 228.

و يرى (**كلود ليفي ستروس**- Claude LEVI-STRAUSS) أن الثقافة هي نظام الحياة الاجتماعية الذي ترتبط به عضويا كل الجوانب الأخرى ، و هذا ما يمثل الطرح البنيوي للثقافة ، في كتاب : « Anthropologie structurale » (**الأنثروبولوجيا البنيوية**) في دراسته للأنماط الاجتماعية ومحيطها [28].

و بذلك فالإنسان يعيش في وسط عالم رمزي من صنعه ، و كل حقيقة تكون له رمزية ، فكل الأحكام والتقييمات و المدركات ، تكون كلها نسبية مع النظام الثقافي الذي تنتمي اليه، فالثقافة هي معيار للقياس و الحكم على أي شيء بما أن كل الوقائع و الحقائق يتم ادراكها في النظام الاجتماعي الذي تخضع له.

و يأتي علم الاجتماع ليضفي فكرة أن كل ثقافة لا تتمحور و تتحدد فقط في إحداثيات الزمان و المكان بل كذلك تتعداها من خلال المحيط الاجتماعي ، و في طبقة من الخبرة الاجتماعية التي تتوافق عامةً مع اللون أو الشكل الثقافي السائد ، فمحيط الممارسات الثقافية مبني على سلم و درجات « hiérarchies » و موانع و عوارض رمزية « oppositions symboliques » [29].

3-1.1 : الثقافة و الحضارة

ظلت كلمة (ثقافة) و إلى غاية القرن 18م ، تستعمل في صيغة المفرد ، و هذا ما يعكس كونية و إنسانية الفلاسفة و المفكرين ، متجاوزين بذلك مختلف الفروق و التّمايزات سواء تعلق الأمر بالأجناس أو بالطبقات الاجتماعية ، كما اقترن هذا اللفظ بأفكار التنوير ، التربية و الفكر و التطور ، و كانت كلمة ثقافة قريبة من كلمة اخرى ضمن المعجم الفرنسي في القرن 18 م ، و هي كلمة (حضارة) .

فهما كلمتين تنتميان لنفس الحقل الدلالي ، لكن ليستا مترادفتين بشكل كلي ، إذ تستخدم كلمة (ثقافة) لتدل على التقدم الفردي بينما تستخدم (حضارة) للإشارة إلى التقدم الجماعي [30].

و عموماً كان هذا الطرح أو الاتجاه متداولاً في المعاجم الفرنسية و الإنجليزية في القرن 18م، لكن في ألمانيا كان فيه تمييز و تفرقة بين الثقافة « Kultur » ، التي تشير إلى الرموز و القيم بينما تشير الحضارة في اللسان الألماني « Zivilisation » إلى تنظيم و تطور المجتمع .

---

(28) - ذكر في نفس المرجع، ص:229، عن كتاب : C. Lévi-Strauss, 1973, *(Anthropologie structurale)*, Paris, : Plon, p : 339.

(29) –LEBARON F., 2009, (*la Sociologie de A à Z*) , Paris , DUNOD , p :42.

(30) - دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص: 19.

و كان أنثروبولوجيي القرن 19م أمثال : **تايلور** و (**لويس هنري مورغان** - L.H. MORGAN) يميزون بين الكلمتين على أن الثقافة خلق واعي من إبداع العقل البشري أما الحضارة فهي تاريخ ثقافة معينة في مجتمع معين ، كما ظهرت أفكار حديثة حول الثقافة في بحوث الأنثروبولوجيا الميدانية مثل بحوث **(بـــواز)** أين ظهرت النسبية التي كان الهدف من خلالها وصف و مقارنة الثقافات المتباينة [31].

و شكل الإستخدام المنفرد لــ "ثقافة" و "حضارة" في القرن 18م، إلى ظهور تصور جديد للتاريخ المنزوع القداسة ، أي ذلك الفكر المتحرر من اللاّهوت ، و من خلال هذا التشكل العلمي مكان الغيبي ، تم وضع الانسان في مركز التفكير و في مركز الكون ، وهذا ما أدى إلى ظهور فكرة علم الإنسان ،وقد استعملت هذه الكلمة من قبل الفيلسوف الفرنسي (**دنيس ديدرو**- Denis DIDEROT) عام 1775م ، و في عام 1787م ، أوجد (**ألكسندر دو شافان**- Alexandre de CHAVANNES) كلمة (أنطولوجيا) « Ontologie » على أساس أنها اختصاص يدرس تاريخ تقدم الشعوب نحو الحضارة ، و صاحبها إتساع إستخدام كلمة ثقافة في ألمانيا من طرف البرجوازيين أصحاب النزعة التنويرية في مجابهاتهم الفكرية مع أرستقراطيين البلاط الملكي [32].

كما قدم (**إيميل دوركايم** - Émile DURKHEIM) أعمالاً ساهمت من تخليص و تنقية مفهوم الحضارة من المسلمات الإيديولوجية ، في : « note sur la notion de civilisation » **(مذكرة حول مفهوم الحضارة)** بالاشتراك مع **(مارسيل موس**- Marcel MAUSS) عام 1913م ، إذ عرفت هذه المذكرة تقديم موضوعي للحضارة. و كان يتضمن فكرة التعدد و الإقرار بوحدة الإنسان، كما جاء في المذكرة "...**أن الانسانية واحدة وكل الحضارات مخصوصة و لها إسهامها الخاص في الحضارة الانسانية**.... "[33] ، كما تواصلت هذه النزعة في عمل آخر **لدوركايم** و هو تحت عنوان : « les formes primitives de la vie religieuse » **(الأشكال الأولية للحياة الدينية)** أين أظهر ما للبدائيين (حسب تعبيره) من قدرة على إنتاج تفكير منطقي ، و سبق هذه الدراسة تلك التي أجريت عام 1902 بعنوان « Quelques formes de Classifications primitives » **(بعض أشكال التصنيفات البدائية)** حيث و بالرغم من امتداد **دوركايم** إلى ما بعد التطورية الداروينية إلا أنه أظهر من خلال الدراستين المذكورتين معارضته لفكرة التطور الأحادية و فكرة المصير المشترك لكل المجتمعات الإنسانية.

---

(31) - جوردون مارشال ، مرجع سابق ، ص: 457.

(32) - دنيس كوش ، مرجع سابق، ص: 20.

(33) - نفس المرجع، ص :45.

ثم قدّم (**ماكس فيــبر**- Max WEBER) تمييزاً بين الثقافة و الحضارة ، إذ يرى من خلاله أن الحضارة تشتمل على المعرفة الوضعية و العلم و التكنولوجيا ، التي تتكون من معلومات تتناقل عبر الأجيال ، مع احتفاظها بدقتها، أما الثقافة فتتعلق بدراسة الأشكال الروحية و ما تحتويه من قيم و عادات و أفكار لا يمكن القول عنها بأنها صحيحة أو غير ذلك ، و هذا راجع لمرونتها و نسبيتها من مجتمع لآخر و من فترة زمنية لأخرى [34].

بعد هذا التفريق المفاهيمي لم يكن الهدف منه المقابلة أو الترتيب بين الكلمتين ، بل بإعطاء إهتمام بالأعمال و البحوث التي تتم من خلالها استعارة السمات الثقافية الدقيقة و تناقلها بين المجتمعات ، و هذا أدى إلى تطور فكرة المناطق الثقافية « zones culturelles ».

1.1- 4 : الطرح و التصور العربي للمفهوم

لطالما شكلت هذه الكلمة جدلاً بين المفكرين الذين حاولوا التأصيل لها ، و خاصة عند ظهور الحركات الأولى لترجمة الأعمال الألمانية و الإنجليزية و الفرنسية ، التي شكلت عائقاً كبيراً لتطور العلوم الاجتماعية .

فمن بين أشهر التعاريف العربية لمفهوم الثقافة، نذكر تعريف ابن منظور في "لسان العرب" حيث جاء في الثقافة : **...ثقف الشيء ثقفاً ، و ثقافاً و ثقوفَةً ، أي حذق الشيء ، و جاء رجل ثقف ،أي حاذق و ذو فطنة و ذكاء. ويقال ثقف الشيء، أي سرعة تعلمه** [35].

كما يشير هذا المصطلح الى معنى آخر و هو (التقويم و تعديل الاعوجاج) ، كما وردت في القرآن الكريم كلمة **" ثقفتموهم"** التي تفسر بإيجاد الشيء و إدراكه [36].

و هنا يتضح لنا الفرق الواسع بين الطرح الغربي و العربي ، حيث يشير الأول في بداياته إلى ما يتعلق بخدمة الأرض ، أما في اللغة العربية فيشير جامعاً الى التقويم و الإيجاد و الفطنة .

و لكي نعرض تحول كلمة (ثقافة) بالصفة الاجتماعية و الأنثروبولوجية ، نقوم باستعراض الطرح الذي أتى به **مالك بن نبي** حيث يعرفها بأنها **" ... جو، من خلاله يمتص الفرد تلقائياً عناصره من ألوان و أصوات و حركات و روائح و أفكار ، فيتلقاها لا بصفتها معاني و مفاهيم مجردة ، و لكن بوصفها صوراً مألوفةً يستأنسها منذ مهده ، و هي تذوب في كيان**

---

(34) - غيات بوفلجة ، 2005 ، (تحولات ثقافية) ، الطبعة I ، وهران، دار الغرب ، ص:10.

(35) - نفس المرجع ، ص: 8.

- القاموس الجديد للطلاب ، تقديم : محمود المسعدي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الطبعة السابعة ، الجزائر ، 1991، ص:238.

(36)

المجتمع لتطبع أسلوب حياته ، و في كيان الفرد لتطبع سلوكه مع تفاعل مستمر (...) في صورة التزام مزدوج بين الفرد و المجتمع...." [37].

و يتضح من خلال هذا التعريف التطابق الكبير مع ما جاء به (**بيير بورديو-** BOURDIEU Pierre) مع مفهوم *الهابيتوس* « *habitus* » و تفاعلية (**إيرفينغ غوفمان-** Erving GOFFMAN).

فميزة **بن نبي** أنه أتى بتعريف أنثروبولوجي خاص، ممزجاً ما هو اجتماعي ، أنثروبولوجي وبسيكولوجي، في طرحه للمفهوم .

كما يقدم لنا بعداً أعمق بتعبيره أنه ليس بالإمكان تقديم تعريف موحداً و حصرياً للثقافة العربية إذ يقول :

" ... إذا افترضنا تعريف نظري لا يكون في رأينا كافياً ،في بلد لا تساعد ظروفه العامة على تكملة مضمونه بصفة ضمنية ، فعندما يضع الأمريكي مشكلة الثقافة ،في إطار نظري ، فإن مضمون الثقافة الامريكية محدد من قبل بحكم الظروف العامة للحضارة الغربية ، و عندما يذهب الماركسي في نفس التوجه ، فإن مضمون الثقافة التي يعرفها مكمل ضمنياً بفضل الإيديولوجية الماركسية (....) أما عندما يراد تعريف الثقافة نظرياً في بلد ليس فيه ما يكمل هذا التعريف ضمناً ، سواء بما توفر لديه من تراث تاريخي أو إيديولوجي ، فإن الامر يصبح إشكالاً يحتاج إلى إيضاح..." [38].

فالعناصر الثقافية المتحللة في ذاتيتنا حسب **بن نبي** أسهمت في بناء الحياة الفردية و الجماعية ، و يعتبر أن الأخلاق كمظهر ثقافي هي تركيب تربوي لهذه المظاهر، فمن خلال اطلاعنا على كتاب (مشكلة الثقافة) أثار انتباهنا تحليل تاريخي بسيط و واضح لنسبية و تحول الثقافة ، حيث يعتبر فيه أن أفكار القديس **(توما الإكويني-** Thomas d'AQUIN) الذي عاش في القرن 13م ، قد صارت أفكاره فيما بعد الأساس الفكري للحضارة الأوروبية و الغربية ، ثم أتى بعده (**ريني ديكارت-** René DESCARTES) ليقوم بالتجديد الموضوعي في القرن 17م ، بعيداً عن اللاّهوتية الكنسية من خلال المنهج التجريبي في العلوم ، و الذي كان السبب المباشر لتقدم الحضارة الأوروبية فكرياً و مادياً ، حتى الحضارة العربية نفسها قامت بهذا التجديد ، بحيث جاء القرآن الكريم كشريعة مجتمع، لينفي بعض أفكار الجاهلية البالية ، ثم رسم طريقة الفكر الإسلامي ، وهذا التجديد ضروري اليوم لتحقيق النهضة في البلدان الإسلامية [39].

---

(37) - مالك بن نبي، 2000، (*مشكلة الثقافة*)، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ص:90.

(38) - نفس المرجع ، ص: 40.

(39)- دنيس كوش ، مرجع سابق، ص: 72.

في حين ، يجب طرح هذا الاشكال على واقعنا ، إذ كيف يمكننا تنظيف مفهوم الثقافة من التراكم الأدبـي و الفلكلوري و حتى الأكاديمي بانحصاره في الشهادات الجامعية ، فالثقافة هي قبل كل شيء أسلوب حياة كل من المتعلم و الأمي ، بمزيج من الصحيح و الخطأ في آن واحد ، وهو ما يتجسد في تمثلاتنا وتصوراتنا لمختلف القضايا و الأحداث التي نمر بها أو نسمع عنها أو نتخيلها .

5-1.1 : أنواع و أشكال من الثقافات

في هذا الصدد لا يمكننا إقامة تصنيف « typologie » لهذه الثقافات من حيث النوع أو الشكل بصفة حاسمة ، و لكن سنحاول من خلال ما توفر لدينا أن نذكر أهم هذه الثقافات، و من بينها:

أ- الثقافة الشعبية « culture populaire » :

الثقافة مفهوم محوري في الانثروبولوجيا ، إذ تشير الى كل المعارف ، القيم ، أساليب السلوك و الأساليب التقنية المتعارف عليها بما فيها القواعد العلمية ، و نجد ان المجتمعات البسيطة قد لا يكون لديها سوى لون ثقافي معين و محدد يشكل لديها وحدة متكاملة يشارك فيها كل فرد من أفراد المجتمع ، على غير ذلك فإنه بإمكان المجتمعات المركبّة ان تحتوي و تستوعب قدر أكبر و مستويات عديدة من الألوان الثقافية .

و عليه فإن ما يوصف بالثقافة الشعبية أو الجماهيرية « culture de masse » ، هي اوسع انتشاراً و أقرب إلى كل فرد و عادة ما تكون قريبة من طابع التسلية و تمضية الوقت [40] ، و قد اهتم علماء الاجتماع مؤخراً بدراسة و تحليل الثقافات الشعبية ، لأنها تشكل مدخلاً و باباً واسعاً على ما يعرف بالوعي العام ، فهي تشكل كذلك عنصراً مهماً في مظاهر التضامن داخل و بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ، فهذه الثقافة لا تكون دائماً حاجزاً بين هذه الأخيرة ، بل و في كثير من الأحيان تكون الثقافة الشعبية الرابط التوفيقي بين مختلف هذه الطبقات .

و يعرف (**ميشال دو سيرتو-** Michel de CERTEAU) الثقافة الشعبية بوصفها الثقافة الإعتيادية للناس ، أي هي تصنع يوماً بعد يوم ، من خلال الأنشطة العادية و المتجددة بإستمرار،

(40) - جوردون مارشال ، مرجع سابق ، ص: 459.

كما يصفها بـثقافة إستهلاك و من الصعب رصدها ، كما تتميز بالحيلة البسيطة و السرية ، على الرغم من إنتشارها الواسع ، و يكون الإنتاج الثقافي فيها مشتتاً [41].

و يعبر كل من (**جون كلود باسرون-** Jean Claude PASSERON) و **(كريستيان غرينيون-** Christianne GRIGNON) أن الثقافة الشعبية هي ثقافة قبول و إنكار في نفس الوقت ، و هو ما يؤدي إلى إمكانية تأويل الممارسة الواحدة على أنها خاضعة لمنطقين متعارضين [42].

و على غير ذلك ، إذ تعرف الثقافة الجماهيرية طابع آخر غير ذلك المتوفر في الثقافة الشعبية ، فقد عرفت انتشارا واسعاً في فترة الستينيات من القرن الماضي ، فقد ارتبطت بشكل كبير بالأحداث السياسية في تلك الفترة ، و ينقص هذا النوع من الثقافة تحديد معانيه ، اذ فيه ضعف و عدم دقة في الدلالة ، بحيث يذهب (**إدغار موران** - Edgar MORIN) في كتابه المعنون بـ : « essai sur la culture de masse » عام 1962م ، أن ظهور هذه الثقافة مرتبط بالإنتاج الصناعي و تطور وسائل الاتصال التي تنتج المادة المعرفية و الثقافية الاستهلاكية للجماهير، فالمفهوم لا يزال يشكو من عدم الوضوح ، فيقوم صاحب الكتاب بطرح تساؤل فلسفي بـماذا نقصد بالجماهير و ما هي ؟

فتلقي جمع من الافراد الرسالة ذاتها لا يجعل هذا الجمع كلاً متجانساً [43].

ب – ثقافة الطبقة « culture de classe » :

يرى الأنثروبولوجين و خاصة الأمريكيين منهم أن الوعي و المستوى الدراسي و المادي يمثلون تعبيرات ثقافية متمثلةً في نمو مشاعر التضامن بين جمعيات المساعدة أو النوادي على سبيل المثال ، أو نخبة سياسية و إجتماعية معينة تتشارك في عدة مستويات ، أو على شاكلة أخرى نلاحظ تضامن وتماسك أهل الحي الواحد و الجيران .

ولقد أظهرت دراسات عديدة أن أنساق القيم و نماذج السلوكيات ، و مبادئ التربية تختلف من طبقة لأخرى كما يمكن ملاحظة هذه الفروق في الممارسات اليومية الأكثر إعتياديةً ، ما أشارت إليه الباحثة **كريستيان غرينيون** أن الطبقات الاجتماعية تتشابه في أوجه الإستهلاك ، سواء الغذائي ، أو نوعية الملابس أو الماركات التجارية الشهيرة التي تعرف إقبال من طرف طبقة

---

(41) - دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص: 126.

(42) - نفس المرجع :127.

(43) - نفس المرجع :131.

معينة [44]، و حتى الذوق الفني كما أثبته **بورديو** في كتاب **الورثة** « les héritiers » عام 1964 في دراسة الطلبة وانتقال الثقافة "رأس المال الثقافي" و فيما بعد في دراسة : **التميز** « la distinction » عام 1979 .

و يعتبر **ماكس فيبر** واحد من أهم الذين ربطوا بين الظواهر الثقافية و الطبقات الاجتماعية في دراسته المشهورة « L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme » (**الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية**) عام 1905م ، حيث وصل في تحليله الى الترابط بين السلوكيات المادية و الاقتصادية التي تقوم بها طبقة المقاولين الرأسماليين التي لا تفهم الا إذا أخذنا بعين الإعتبار تصورهم للعالم و نسق القيم لديهم ، فدراسة **فيبر** ليست بحثاً في تكون و أصل الرأسمالية ، بل في تكون ثقافة والتي جاءت تحت اسم "الروح" لطبقة جديدة من المقاولين التي خلقت الرأسمالية الحديثة ، و التي كان وراءها الطبقة الوسطى الواسعة الإنتشار، بأسلوب حياة و نمط ثقافي مبني على أخلاقية جديدة تمثل القطيعة مع المبادئ التقليدية ، و توصف "بالزهد الدنيوي" ، فهنا يطرح **فيبر** مسألة ماهية المقاولين الجدد ، و الذين يصنعون شكلاً جديداً من السلوك الاجتماعي و الاقتصادي ؟ فيجيب في آخر كتابه أنهم بروتستانتيون و *طهريون*[45] ، ينقلون زهد الدين إلى زهد الدنيا[46].

جـ - الثقافة الفرعية « la subculture »

يشير الاستخدام العام و الشائع لهذا المصطلح إلى أن الفكرة الجوهرية لمفهوم الثقافة الفرعية هي تكونها كحل متجدد للمشكلات الناجمة عن طموحات الأفراد المحبطة على سبيل المثال ، أو لوضعهم المعقد و الصعب وسط المجتمع الكبير الحاضن لهؤلاء الأفراد ، و هكذا تكون الثقافات الفرعية كياناً متميزاً عن الثقافة الأم التي هي ثقافة المجتمع ، إلا أنها تستعير منه رموزها و قيمها و معتقداتها (و كثيراً ما تعرضها للتشويه أو المبالغة) و يستخدم هذا المصطلح بكثرة في مجال دراسات علم اجتماع الشباب أو الإنحراف الذي تخصصت فيه المدرسة الأمريكية ثم الإنجليزية .

و قد انتقدت هذه النظرة للثقافة الفرعية على أنها تبالغ في تقدير الفروق و الإختلافات بين المجتمعات والجماعات و غالباً ما تركز على فئة عمرية معينة أو جنس أو طبقة ، و بذلك ، فإنه

---

(44) - دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص : 134.

(45)- الطهريون أو الطهرية « puritanisme »- كما جاء في نفس المرجع :هي حركة داخل البروتستانتية في إنجلترا، نادت بالعودة إلى مبادئ

الإصلاح في القرن 16م و فر معتنقيها الى هولندا و الولايات المتحدة عام 1570م هربا من اضطهاد الملكة **إليزابيث** الاولى ، وكان لهم دور

كبير في تأسيس الديمقراطية البرلمانية عام 1949م .

(46) - نفس الرجع ، ص: 82.

لا توجد ثقافات بمعزل عن العلاقات الاجتماعية و التي تكون بدورها علاقات متفاوتة و غير متساوية ، و ذلك لوجود تراتب بين الثقافات و الناتج عن التراتبات الاجتماعية ، فمن الناحية العلمية كل الثقافات متساوية ، لكن اجتماعياً هي على غير ذلك تماماً ، إذ هناك تمايز في القيمة الاجتماعية السائدة .

و بالتالي، فإنه لا يمكن الإنتقال من مبدأ علمي قائم على النسبية إلى حكم قيمي ذاتي ، و عادةً ما ترتبط هذه النظرة بثقافات الجماعات الهامشية المسيطر عليها ، لكن حتى هي تملك القدرة على إعادة صياغة و تأويل ما يفرض عليها [47] ، و هذا ما يحتم علينا الإعتراف بعدم تساوي الجماعات و الفئات لكن يجب الإيمان بتساوي الثقافات .

د – الثقافة المسيطرة « culture dominante » :

إن المجتمعات التقليدية تتميز بدرجة عالية من التناسق و الانسجام في عناصرها الثقافية ، و خاصة في العادات و المعتقدات ، لكن المجتمعات المعاصرة تتكون عادةً من كتل مختلفة من الثقافات ، و التي تكون في حالة تنافس و صراع على فرض السيطرة ، كما لو أنها الوحيدة القادرة على فرض قيمها ، لغتها و أساليب العيش الخاصة بها بما فيها السلوك اليومي ، من خلال قوتها الاقتصادية و السياسية وحتى الاجتماعية بكثرة المنتسبين لها .

و يمكن في الكثير من الحالات أن تتحقق هذه السيطرة من خلال الهيمنة و العنف سواء كان مادي أو قهر رمزي ممارس من طرف صانعيه و نقصد بهم الفاعلين الاجتماعيين و صناع القيم و المعاني « producteurs du sens » الذين يحتكرون السلطة الرمزية في المجتمع.

هـ - الثقافة المضادة « la contre-culture » :

عندما تتخذ بعض المجموعات موقف المعارضة المباشرة للثقافة المسيطرة في المجتمع الذي يحتضنهم جميعاً ، تقوم برفض ما يصدر عنها من قيم بصفة التمرد ، و قد شاع استخدام هذا المصطلح بصورة عامة على الثقافات الطلابية و جماعة **الهيبيز** « les Hippies » و التي كانت طرفاً في أحداث ماي 1968م ، و تسمى بالقطيعة الثقافية مع ما هو سائد [48].

(47) - دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص :120.

(48) - TOURAINE A., (*la contre-culture*), in : encyclopédie numérique, Universalis 2013.

وهنا يجب الإشارة كذلك إلى الثقافة العمالية التي بها الكثير من قيم الاحتجاج و المعارضة ، و هذا ما أثبته (**موريس هالبواش**- Maurice HALBWACHS) ، في أطروحته عام 1913م حول الطبقة العاملة و مستويات العيش، حيث ربط بين طبيعة العمل و الاستهلاك ، التي تتشكل منهما ثقافة مضادة لثقافة أرباب العمل [49] ، من خلال محاولة العمال للتشكل و التوحد ، وكذا اللجوء إلى طرق تخريب الآلات المصنعية لإجبار الأرباب على الخضوع لمطالبهم و عدم تهميشهم و تجاهل طموحاتهم .

1.1- 6 : الهابيتوس « *habitus* » كنمط ثقافي

هنا لا بد أن نذكر بإسهامات **بيير بورديو** حول مفهومه للثقافة ، حيث نجد أنه لا يوظفه بالمعنى الأنثروبولوجي كثيراً ، سواء تعلق الأمر بالمجتمعات الصناعية ، أو التقليدية كالمجتمع القبائلي في الجزائر مثلاً ، فغالباً ما كان يوظف (الثقافة) كمفهوم يرتبط أساساً بالآثار و الإنتاجات الرمزية المتداولة اجتماعيا.

فعندما يقصد **بورديو** الثقافة ببعدها الأنثروبولوجي ، فإنه يستخدم مصطلح ***هابيتوس*** و كان ذلك في كتابه الصادر عام 1980م المعنون **:** « le sens pratique » **(الحس العملي)** أين يعرفها بأنها " ... **أنساق من الاستعدادات المستدامة و القابلة للنقل و المبنية مسبقاً ، للاشتغال بوصفها سلوكات لا واعية ...أي باعتبارها مبادئ مولدة و منتجة ، و تكون منظمة لممارسات و تمثلات يمكن لها موضوعياً أن تتأقلم مع هدفها ، و من دون افتراض لرؤية واعية و مقصودة للغايات، و التحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها**" [50].

و بهذا ، يعطي **بورديو** بعداً آخر و أكثر اجتماعية لهذا المفهوم الذي يعود لزمن **أرسطو**، مروراً بفلاسفة عصر النهضة مثل **(لايبنيز**- Leibniz) (1716/1649) ثم من بعده (**إدموند هوسيرل**- Edmond HUSSERL) و (**موريس ميرلوبونتي**- -Maurice MERLEAU PONTY و (**نوربرت إيليا** - Norbert ELIAS) من المعاصرين، حيث أن التكيفات المرتبطة بطبقة خاصة عن طريق شروط وجود تنتج ***الهابيتوس*** ، أي انساق من الإستعدادات الدائمة ، أين يمكن تغيير مواضعها [51].

---

(49) – دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص: 138.

(50) – نفس المرجع ، ص: 142 ، عن كتاب : BOURDIEU P., 1980, (*le sens pratique*), Paris, Minuit, p : 88

(51) - ستيفان شوفاليي و كريستيان شوفيري، 2013، (*معجم بورديو*) ، ترجمة : الزهرة إسماعيل ، دار الجزائر، الشركة الجزائرية السورية

فهي تنتج أفعلاً في الوقت الذي تكون فيه هي نفسها منتجةً من قبل التكيفات التاريخية و الاجتماعية ، وهذا لا يعني أنها محددة نهائياً، بوجودها بصفة غير آلية مع منطق الحقل الاجتماعي ، و يلح **بورديو** على الخاصية الاندماجية ***للهابيتوس*** (intégrale) ، التي تنقش في الأجساد و الحركات و التي تبدو (طبيعية) بالنسبة للفاعلين الذين لا يدركونها إلا من خلال ***الهابيتوس*** الخاصة بهم [52].

فمفهوم ***الهابيتوس*** يقدم مادة نظرية هامة إلى الفكر الاجتماعي بالاندماج في فكرة أشمل ألا و هي الثقافة فهو يقدم بعد آخر للثقافة كنمط اعتيادي مترسخ في التمثلات والتصورات العادية بصفة عفوية ومنتظمة في نفس الوقت.

فمصطلح ***الهابيتوس*** لم يأتي به **بورديو** ، ولكنه ارتبط به لأنه أضفى عليه الصفة الاجتماعية و البعد الثقافي في تجلياته ، بعكس استخدام **دوركايم** الذي اقترنه بـأصله في كلمة « *Hexis* » بمعنى الروح والوجود الذي يجعلنا نرى الأشياء من زاوية هذا الوجود .

1.1- 7 : التـــثاقف « Acculturation »

طالما نحن بصدد إعطاء و تقديم شرح عام و موجز لمفهوم الثقافة ، فإنه لا بد من توضيح مصطلح مهم في العلوم الاجتماعية ، ألا و هو التثاقف ، و عليه فإنه إذا اردنا الحديث عن التثاقف فيجب الرجوع إلى أعمال (**روجر باستيد**- Roger BASTIDE) المختص في الدراسات (الأفرو- أمريكية) التي و من خلالها أكد أسبقية الأنثروبولوجيين الأمريكيين في هذا المجال من الدراسات ، فحسب **بـاستيد** لا يمكن لما هو ثقافي أن يفهم دون الاجتماعي ، و بذلك ينتقد التوجه العام للإثنولوجيا نحو الثقافات المسماة بالبدائية ، و أرجع في ذلك سبب تأخرها عن باقي العلوم ، و ذلك بالتركيز على الإنسان البدائي وارتباطه بالأسطورة.

و كان الباحثون ينطلقون من مسلمة أن هذه الثقافة (البدائية) هي أصل عيش الجنس البشري كما لم يطرأ عليها أي تغيير ، إلا أنه ورد في دراسات **(إيرسكوفيتش**- Melville HERSKOVITS) الذي يعد أحد تلامذة **بـواز** في دراسته للهنود الحمر عام 1928م ، أنه وصل في الأخير ، إلى ظاهرة التآلف الثقافي في اعتراف ضمني للتثاقف، و كاد هذا الموضوع أن يشكل البحث الوحيد للأنثروبولوجيا حسي تعبير **بـاستيد** ، الذي يضيف أنه عندما يكون فيه تماس لأفراد فإنه لا يكون تماساً فيزيائياً فقط ، بل يتعداه في صورة التقاء ثقافي ، و هنا يظهر لا

للنشر و التوزيع، الطبعة I، الجزائر، ص: 184.

(52) - ستيفان شوفاليي و كريستيان شوفيري، مرجع سابق ، ص: 285.

مادية الثقافة كما يسعى إلى عدم تشييئها ، من خلال انتماء هؤلاء الأفراد إلى مجموعات اجتماعية مختلفة ، فهم لا يوجدون في أي مكان بصورة مستقلة تماماً [53].

و من خلال هذا التقديم ، نلخص التثاقف كسيرورة يتم عبرها تلقي جماعة معينة قيماً جديدة من خلال الإحتكاك و الاتصال بأفراد أو جماعات أخرى .

فالعملية التثاقفية هي عملية تبادلية و تتم بصفة المحاكات أو التقليد و المماثلة « l'assimilation » كما يمكنها أن تكون عملية مفروضة و محتمة لجماعة مسيطرة ، و يضيف **بـاستيد** زيادة على ذلك ، بأنها تداخلية و اختراقية لشخصية و ثقافة الأفراد « l'interpénétration » [54].

فالتثاقف هي عملية المرور من كائن بيولوجيي إلى كائن اجتماعي على شاكلة التنشئة الاجتماعية التي تنقل بصفة شبه آلية ، القيم و المعاني القائمة إلى ذهن و تصور الفرد ، و التي من خلالها يكتسب ثقافته التي تمكنه من نقل ثقافته إلى أفراد آخرين أو جماعات أخرى [55].

1.1- 8 : النسبية الثقافية والمركزية الإثنية :

عندما نتحدث عن الثقافة بصورة نقدية ، تفتح لنا آفاق لبحوث غزيرة و نحن في أمس الحاجة إليها اليوم لكن الكثير من المفكرين يتوجهون نحو العودة إلى المعنى الكلاسيكي و الضيق لكلمة "ثقافة" ، و ذلك بحصره في الإنتاجات الفكرية و الفنية ، كما يبدي مفكرين آخرين تردداً في توظيف هذا المفهوم خشية الوقوع في الاستهلاك العامي لهذه الكلمة.

و هذا يشكل إضعاف و إفشال للمجهودات النقدية للمفهوم في حقل علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا وعليه فإنه يجب القيام بعمليات تمحيص و نزع للأقنعة الإيديولوجية ، وإعادة نظر و إحياء للمفاهيم الشائكة وليس فقط مفهوم الثقافة .

و هذا لإزالة أشكال الالتباس عنها الناجمة من الاستخدام العام و الشائع لها، مع ضرورة اتخاذ الباحث موقع المثقف الذي ينتقد فيه المجتمع و السلطة في أن واحد.

ففيما يخص قضية أفضلية أو ترتيب الثقافات، التي تنطلق من خلفية و وجهة نظر ذاتية بالضرورة مهما كان مستوى و درجة علم الذين يدعون لهذا التصور و هذا ما وقع فيه كبار

---

(53) – دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص: 99.

(54) - R. BASTIDE, (*acculturation*), in : Encyclopédie Universalis 2013.

(55)- عبد العزيز خواجة ،2005 ، (مبادئ في التنشئة الاجتماعية) ، دار الغرب ، وهران ، ص:38.

الأنثروبولوجيين مثل الألماني **(أدولف باستيان-** Adolf BASTIAN) (1826-1905) المتأثر بنزعة البثيّة الثقافية و التاريخية «le diffusionnisme» التي منطلقها أوروبا، ثم يظهر فيما بعد رائد الأنثروبولوجيا البنيوية **كلود ليفي ستروس** في كتابه الذي نشرته منظمة *اليونسكو* عام 1952م بعنوان : «race et histoire » (العرق و التاريخ) أين يلمح بالأفضلية التاريخية للثقافة و الحضارة الأوروبية المعاصرة على باقي ثقافات العالم [56].

فالنسبية الثقافية ترتبط في العلوم الاجتماعية ، كمبدئ أخلاقي قبل أن تكون مبدأ علمي ، و ذلك عبر تثمين القيمة الإنسانية لكل ثقافة مهما كان شكلها و مضمونها ، و لذلك فإنه من الخطأ و اللاّعقلاني الحكم على الثقافات ، لأن هذا الحكم لا يمكن له أن يكون موضوعياً وذلك لغياب معايير لقياس الثقافة .

فيجب دائماً العودة إلى الاستخدام الأصلي لكلمة (ثقافة) الذي يعطيها استقلالها الرمزي ولو بصفة محدودة، فتداول كلمة: مركزية إثـنية يعبر عن نزعة إقصائية و عنصرية ، فهي كلمة إيديولوجية محضة و مبنية على افتراضات ذاتية و تقوم على إصدار أحكام و تراتيب سلمية للثقافات ، و ظهر هذا التيار بعد تنامي فكرة **الدولة الأمة** « l'État nation » في أوروبا .

و في هذا السياق يرى **(جون بيير سيمون-** Jean Pierre SIMON) أن هذه النزعة ظاهرة اعتيادية خاصة بكل جماعة إثنية تقوم من خلالها بتعزيز وجودها للبقاء حين يشعر أعضائها بالتشتت و التفكك ، و تساهم في خلق شعور بالتميز و التفوق [57].

لكن القاعدة المنهجية تفرض على الباحث التخلص في هذه الأفكار الشاذة عن المنطق، فهي بهذا التوجه تقوم بإلغاء الآخر و أنه لا وجود لاختلاف بين الأفراد و الجماعات و الأجناس و ذلك بالانطلاق من أفكار الوضعية الأنثروبولوجية « la posture » القائمة على الاختلافات لهذا الآخر.

و هنا نخرج بخلاصة تركيبية ، فالنسبية الثقافية بمفهوم **بـواز** و المركزية الإثنية بمنظور **جون بيير سيمون** ليسا بمصطلحين متناقضين بل هما متكاملين في إطار ما يسمى **بنسبية المركزيات** « relativité des centres » .

خاصة عنما نسمع بما يسمونه بعالم أحادي القطب ، الذي عرف فيه العالم انجرافاً نحو استعمال مصطلحات خاصة بهذا العالم الجديد و التي لم تعطى لها التحليلات الموضوعية اللازمة مثل

---

(56)- كلود ليفي ستروس ، (*العرق و التاريخ*) ، ترجمة : سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للنشر و الدراسات و التوزيع ، ص : 42.

(57) – دنيس كوش ، مرجع سابق ، ص: 204.

مفاهيم : العولمة ، التنمية المستدامة ، الحكم الراشد ، الديمقراطية .....فهي كلها عبارة عن مصطلحات مقنعة ومؤدلجة .

لكن كيف يمكن للباحث أن يتأتى له ذلك دون الوقوع في البديهيات الزائفة ؟

من خلال الانطلاق من موقف محدد يلزم على الباحث احترام التباينات العميقة و الاختلاف الكبير بين ثقافات العالم من حيث مستوى العلوم و المنشآت المادية لأنها نابعة من قناعات داخلية و خاصة لكل ثقافة ، فليس من القويم التفوه بالأسبقية قبل معرفة العمق الأنثروبولوجي و التاريخي لكل إثنية ، لكن اعترافنا بالمستوى الراقي للعلوم و العمران لا يبرر تماماً أنه محتوم على جميع المجتمعات المرور بنفس المراحل التي مرت بها المجتمعات الأوروبية حتى بلغت المستوى الذي هي عليه اليوم ، فمثلاً : في الجزائر مسألة التأخر الحضاري و غياب قيم التحضر ليست ناجمة عن قلة فهم أو تخلف للمجتمع الجزائري ، بل لأنه ورث نمط عيش فرنسي غريب و دخيل عليه ، و هو اليوم بصدد البحث عن نمطه الخاص به و عن نموذج حضري يلائم ثقافته، فيقول الأستاذ **: عبد القادر لقجع** في هذا الموضوع أن علم الاجتماع في الجزائر بقي حبيس **النماذج** « les paradigmes » الفكرية التي كانت مسيطرة في السبعينيات ، فعلم الاجتماع هو اليوم بصدد البحث عن مجتمع يدرسه [58].

خلاصة

(58) - لقجع عبد القادر (تنسيق و تقديم)، 2004 ، (*علم الاجتماع و المجتمع في الجزائر* ، أية علاقة؟)، الجزائر، دار القصبة، ص:12.

من خلال هذا التقديم السريع للثقافة ، حاولنا قدر الإمكان أن نعطي البعد الأنثروبولوجي لها في توطئتنا النظرية هذه ، فرأينا كيف ظهرت قديماً بالمعنى المتعلق بالأرض ، و رأينا كذلك ورودها في اللسان العربي و الإختلاف الدلالي الذي كانت تعنيه.

فدائماً عند محاولة المفكرين الإضفاء على هذه الكلمة الفريدة ، رأينا كيف تختلف الأوجه كلٌ حسب منظوره و تصوره ، بالإضافة إلى النزعة التي يتميز بها كل مفكر، فرأينا ما هو كوني الذي يختزل كل شيء في إطار الوجود الإنساني متجاوزاً بذلك عمق التمايزات المتباينة في الواقع ، و رأينا كذلك الخصوصي الذي يتوقف حديث الثقافة فيه عند محيط كل فرد و الظروف المحيطة به .

لكن حسب رأي الأنثروبولوجيين المعاصرين ، فإنه للوصول إلى ما يصبو إليه الأنثروبولوجي في بحوثه هو ضرورة الخروج من هذه العوائق النظرية التي تؤثر على الباحث عند ملاقاته لمجتمع بحثه ، أين يجد نفسه حبيس هذه التيارات و الرؤى التي عادةً ما تأتينا من وراء البحار.

و عليه فبما أننا لسنا عاجزين عن الإبداع كما يدعي (**إرنست رينان** – Ernest RENAN) فإنه يجب خلع مركبات النقص الناتجة عن تجربتنا الفاشلة في اللحاق بالغرب ، و التحلي بالرؤية النقدية التي تمهد لليقظة الإبستيمولوجية لدينا .

1. 2 : لمحة عن التاريخ الثقافي للجزائر

تقديم

بعد حديثنا الوجيز عن الثقافة بصفة عامة كمصطلح لغوي ثم كمصطلح فلسفي في إطار العلوم الاجتماعية لابد بعد ذلك من التعريج على ما هو ملموس بعيد عن التنظير و نقصد بذلك ، رغبتنا بالحديث عن الثقافة في بلدنا ، أي بالانطلاق من ما هو كلي إلى الجزئي.

و هذا هو منهجنا في بناء دراستنا هذه و في رسم مسارها العلمي، فمن خلال هذا التقديم لن يكون فيه عرض لمختلف الألوان الثقافية الموجودة في الجزائر ، لأنه لا تتوفر لدينا الإمكانيات المادية و العلمية لذلك ، بل سنحاول عرض و تحليل الأسس الثقافية و العمق الأنثروبولوجي للمجتمع الجزائري بصفة مختصرة ، أي سنحاول فهم واقع و سيرورة هذه الثقافة في الجزائر، من أين تستمد مقوماتها ، و فيما تتمثل و كيف ظهرت ، و دامت و تطورت، وفق ما هو متعارف عليه في بحوث الأنثروبولوجيا **بالسيرورة المعارفية التعاقبية** « le processus cognitif diachronique » للظواهر الاجتماعية.

فليس بالحديث عن الثقافات الجزائرية العديدة ، بل بالحديث عن الجزائر **كمنطقة ثقافية** ، عن طريق التمحيص التاريخي لأهم الفترات التي مرت بها هذه المنطقة ، المنطقة الواسعة التي نعيش فيها و الغريبة علينا للأسف الشديد ، إلى درجة أننا نحس في كثير من الأحيان و ينتابنا شعور بالإحباط بأننا نجهل ثراء هذه المنطقة ، و الثراء الذي أقصده ليس تثميناً بل ثراء للمادة الأولية الموجودة و الغزيرة ، التي تنتظر الباحثين للكشف عنها والنبش فيها و فهمها .

1. 2-1 : أهمية التاريخ الثقافي للمجتمع الجزائري

بالرغم من كل الدّراسات و البحوث المقدّمة في هذا المجال ، من طرف مؤرخين أو باحثين اجتماعيين و أنثروبولوجيين وحتى الأركيولوجيين منهم ، ليست كافية و لا توفر الزخم و التراكم المعرفي الكبير .

و بذلك يدعوا الكثير من المفكرين و الباحثين على غرار **مصطفي الأشرف** ، **عبد القادر جغلول** و أستاذنا الراحل **جمال الدين غريد** ، إلى ضرورة و حتمية إنتاج معرفة عميقة للمجتمع الجزائري ، و الذي إلى يومنا هذا لم تعطى له الأهمية اللازمة سواء من الجهات الرسمية أو من النخبة المثقفة.

و بذلك فإنه من الضروري تحديد " بطاقة تعريف للهوية الثقافية " للمجتمع الجزائري عبر ربط جميع المراحل التاريخية و المشاهد الثقافية التي عرفتها هذه المراحل.

فحسب **مالك بن نبي** كما رأينا في مسألة الطرح العربي لمفهوم الثقافة بأنها: " .... **جو ، من خلاله يمتص الفرد عناصره تلقائياً ...لا بوصفها معاني ، بل صوراً يستأنسها تذوب في كيان الفرد و المجتمع فتطبع أسلوب حياته** ..." .

فعنما قال "جو" ، لا يقصد به الفضاء المكاني أو الطقس ، بل يقصد به الواقع ، و هو ما ينجم عن المراحل التاريخية و المنطقة الجغرافية ، و لمعرفة ذلك لا ضير من سرد بسيط لتاريخ الجزائر الثقافي بمنظور **بن نبي** الشمولي و الخصوصي في آن واحد ، لأنه قل ما نجد مثل هذه التعاريف التوفيقية التي تتلامس مع مختلف فروع العلوم الاجتماعية.

فنحن تعمدنا التركيز على منظور **بن نبي** ، لا لأنه جزائري ، بل هو من أصحاب الدار القلائل الذين اهتموا بالواقع الثقافي في الجزائر و الدول الإسلامية عامةً و لو بصفة سياسية أحياناً ، في وقت كانت فيه هذه الشعوب تبحث عن ذاتها بعد سنوات طويلة من الاحتلال الأوروبي ، كما كان له رأي في مسألة التجديد و الإصلاح الديني الذي عرفته الجزائر منذ فترة الثلاثينيات من القرن الماضي عبر جمعية العلماء المسلمين و كذا علاقتهم بشيوخ التصوف و الزوايا كما سنراه فيما بعد في المحاور القادمة .

فبدأت المسألة الثقافية تطرح بجدية و بصفة علمية مباشرةً بعد الاستقلال ، إذ وجد الجزائريون أنفسهم أمام مرحلة اللاّرجوع و أمام حتمية الإصلاح و البناء الداخلي و إعادة هيكلة الدولة و المجتمع على خلاف ما كان عليه في الفترة الاستعمارية [59]، و على أي أساس تم هذا البناء؟

([59]) - LACHERAF M., 1976, (*l'Algérie : nation et société*), Paris, MASPERO, Alger,(S.N.E.D) p : 07.

فكي نفهم كيف تم ذلك علينا بالرجوع إلى فترات زمنية بعيدة حتى نكتشف الخلفيات التي تكونت عبرها الثقافة (بصفة الكل و المفرد) في الجزائر، مع التعريج على أهم المحطات التاريخية التي مرت بها الجزائر.

1. 2- 2: العصور القديمة

يرتبط الحديث عن الثقافة كما رأينا سابقاً بمسألة الوجود الإنساني و هو ما يشكل المظاهر الأولى لبدايات الوجود الإنساني.

أ- إنسان الجزائر الأول :

يرجع تاريخ الوجود البشري في الجزائر إلى تواريخ متقدمة جداً ، حيث أشارت بعض الأبحاث إلى أن أشكال الحياة البشرية فيها ترجع إلى ما يقارب 500.000 سنة أين وجدت آثار بشرية في منطقة : (بير العاتر و فركان) *بتبسة* ، *مستغانم* ، *قسنطينة* ومعسكر، و يسمى هذا العصر من الوجود الإنساني بالعصر ***الباليوليتي*** « Paléolithique » و هي أقدم مرحلة من عصر ما قبل التاريخ ، وخلال هذه المرحلة عرفت قيام أقدم حضارة عرفتها المنطقة تسمى بالحضارة **العاترية** نسبة لقرية بيرالعاتر « la civilisation Atériènne » التي امتدت من حوالي (40.000 إلى غاية 20.000 سنة ق-م) و يعتبر إنسان هذه الفترة بـ « Homo-Sapien » .

كما ظهرت حضارة أخرى سميت **بالإيبيروموريسكية** « Ibéromaurusienne » التي امتدت من حولي عام (13.000 إلى غاية 8000 سنة ق- م) ، و التي عرفت استخدام الإنسان للأدوات الحجرية المصقولة ، وتشير بعض الآراء إلى نمط عيش هذا الإنسان القديم بالمتوحش (حسب وصف **ليفي ستراوس**) أين كان يسكن المغارات و يأكل مما يصطاد ، و منذ حوالي سنة 2000 ق- م ، بدأت تتشكل معالم المجتمع القبلي حيث ارتبط الإنسان بالأرض و قام باستئناس الحيوانات و تربيتها ، كما نشطت عمليات الرعي في المساحات الشاسعة ، و كان إنسان هذه الفترة جاهلاً للكتابة و الزراعة ، فالمجموعات القبلية هذه لم يعرف أصلها بالضبط ،هل هي جماعات أقامت في المنطقة أم هاجرت إليها.

لكن أغلب المؤرخين يتفقون على أن أول من سكن المنطقة هم كما سماهم الإغريق الليبيين ، ثم أسماهم الرومان فيما بعد بالنوميديين و المور« Numides – Maures » و هي أقوام بربرية ، و هذه الأوضاع مهدت لظهور العصر **النيوليتي** « Néolithique » بالجزائر ، و هو آخر عصور ما قبل التاريخ . أين أوجد الإنسان الكتابة بعد سنوات من إتقانه للرسومات ، كما قام

بتهيئة الأرض للزراعة و استخراج المعادن ، لتطوير آليات الحرب ، و أجاد تشكيل الطين كأواني كما نجح في بناء مساكنه و عدم اعتماده على الكهوف و الحفر للعيش [60].

ب- البربر و دولة قرطاجة :

بعد انتشار البربر و امتدادهم من موريطانيا غرباً إلى الحدود مع مصر شرقاً ، دخلوا في صراعات مع الأقوام و الدول المجاورة ، أين عرفوا بحروبهم و قوتهم القتالية عند مجابهتهم للمصريين و بنو إسرائيل في الشام ، أين تعرفوا بالفينيقيين لأول مرة في إطار بعيد عن الحرب ، كما أشارت بعض الدراسات التاريخية إلى مواجهتهم للفرس في الشام و الروم في أرض مصر، فالتقاء البربر بالفينيقيين كان في إطار التجارة ، و بهذا يفسر هجرة الفينيقيين إلى شمال إفريقيا ، و تأسيسهم مدينة قرطاجة ، بحيث لم يكن فيه صراعات مع البربر أصحاب الأرض، بل كثيراً ما تحالفوا لصد الهجمات [61].

و من أبرز حروب هذه الحقبة ما يعرف بالحروب ***البونيقية*** « guerres puniques » تحت قيادة ***حنبعل*** و ابنه ***هملكار باركا*** و التي امتدت على ثلاث مراحل من سنة (264 ق- م إلى 146 ق- م) ، و من خلالها انهزم القرطاجيين و النوميديين البربر الذين حاربوا معهم ، و فتحت المنطقة أمام سيطرة الرومان ، لكنهم لم يهنؤوا باحتلالهم الجزائر إذ واجهوا مقاومات شرسة من البربر [62].

لكن ظل تأثير الفينيقيين موجوداً على مستوى ديانة البربر ، بحيث عرفوا بوثنيتهم ، فكان البربر يعبدون في هذه الفترة الشمس و القمر ، بحيث كانوا يصنعون تمثالاً للشمس في هيئة رجل اسمه " ***بـعل***" و تمثالاً للقمر في هيئة امرأة تسمى " ***بعليت***" أو" ***أستاري"*** ، بحيث كان إله الشمس يمثل الأرض و السماء ،كما كانوا يقدمون له القرابين مع الغناء و الرقص حوله، و يمثل القمر الحب و الفرح و الحزن ، وكان تمثال ***بعليت*** عبارة عن مرأة على رأسها هلال و في يدها حمامة، و هذه الصفات التي جلبها الفينيقيون و تأثر البربر بها ، و هذا يبرز التقارب الذي كانت عليه وثنية الكلدانيين من بلاد ما بين النهرين ، وهذا نظراً لقرب موطن الفينيقيين منهم في الشام.

و كإبداع للبربر على هذه الديانة أبتدع إله آخر اسمه " ***بعلهون***" حيث كان يشبه الإله ***بعل*** مع إضافتهم لقرنين كقرون الماشية ، لكن هذه المرة كانت القرابين من البشر و الماشية كما عرف

([60]) - مبارك بن محمد الميلي، 1989 ، (تاريخ الجزائر في القديم و الحديث) ، الجزء I ، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ص: 73.

([61]) - نفس المرجع ، ص: 130.

(62) - ص: 133.

أنهم كانوا يصومون لنيل رضاه ، و عرفوا الصوم من بني إسرائيل[63] ، ثم بدأت الديانة اليهودية تنتشر في الجزائر قديماً تحت مسمى الديانة " **الموساوية** ".

و شهدت هذه المرحلة حروب بين البربر أنفسهم و كان ذلك بين الملك "**صفاقس**" ملك مقاطعة ماسيسيليا ضد الملك "**ماسينيسا**" ملك ماسيليا ، وظلت الأوضاع على هذه الصورة إلى غاية تغلغل الرومان في شمال أفريقيا.

ج- الرومان بالجزائر :

بعد هزيمة قرطاجة أمام الرومان سيطر هؤلاء على كافة حوض البحر الأبيض المتوسط و توسعوا حتى في منطقة شمال الصحراء الكبرى و بنوا العديد من المدن حيث عرف عنهم تصميماتهم الهندسية الكبيرة ، كما برعوا في عمليات مد المدن بالمياه عن طريق ما يعرف حالياً بـ : « Aqueduc »[64] و أقاموا النواعير[65] و طواحين الحبوب ، و عرفت الزراعة ازدهارا كبيراً في عهدهم فهم من استصلحوا مساحات شاسعة من السهول لا زالت تزرع إلى يومنا هذه ، كسهول: وهران، متيجة ، تيارت ، سطيف .... إذ كانت هذه الأراضي بمثابة خزان المؤونة لروما و أوروبا ، كما اشتهرت زراعة الحمضيات و الكروم لصناعة الخمور.

كان الرومان وثنيي الديانة مثل البربر و الفينيقيين، فإلههم الأكبر "كوكب المشتري" « Jupiter » و زوجته "كوكب الزهرة" « Venus » و نلاحظ التماثل الواضح في المعتقد مع الفينيقيين في شاكلة (***بعل*** و ***بعليت***).

لكن ما ميز الرومان هو تعدد آلهتهم حسب الحاجة، إذ كان لهم إله للحرب و الريح والمطر و الرعد....

و من الناحية الاجتماعية تميزت هذه الفترة بالعنف و القسوة لدى الرومان في حكمهم للبربر، إذ كانوا يقيمون نزالات للمصارعة حتى الموت للعبيد، كما ذكر المؤرخون شغف الرومان و ولعهم بالموسيقى و الفنون الجميلة و المسرح كما أجادوا الرسم و النحت.

و عرفت المدن في عهد الرومان توسع كبير مع إنشائهم للحمامات العمومية بعد إيصال المياه للمدن، كما شهدت الأسواق نشاطاً مع حركة القوافل بالجنوب، كما قاموا بتعبيد الطرقات بالحجارة المصقولة.

([63]) - نفس المرجع ،ص: 138.

([64]) - هي عبارة عن جسور حجرية في شكل قناة لنقل المياه و تكون منحدرة من أعالي الجبال حيث المنابع باتجاه المدن المنخفضة.

([65]) - هي عجلات خشبية كبيرة مثل التي هي موجودة في سوريا (حماة) ، تقام على مقربة من مجرى نهر ، و تقوم سرعة تدفق المياه بتحريك عجلة حجرية لطحن الحبوب.

لكن بسلبهم للأراضي و بإثقال كاهل البربر بالضرائب ، أدى إلى نمو الاحتقان و العداء للرومان [66].

د- الديانات السماوية في العهد الروماني بالجزائر :

ظلت روما دولة وثنية تضطهد اليهود و المسيحيين و خاصة في مستعمراتها الشرقية ، إلى غاية انقسام إمبراطوريتهم إلى قسم غربي عاصمته روما و الآخر شرقي عاصمته القسطنطينية (إسطنبول) حالياً ، و التي تأسست على يد الإمبراطور (**قسطنطين**- CONSTANTIN) (337/274 م) حيث كان أول ملك روماني يعتنق المسيحية و سميت مملكته باسم بيزنطة ، و أخذت على عاتقها استعادة مجد روما التي ضعفت قواها بسبب مقاومة النوميديين و هجمات قبائل أوروبا من الجرمانيين ،كما سنرى فيما بعد . و صارت المسيحية الديانة الرسمية للدولة البيزنطية ، و مع دخول عدد كبير من الروم و قليل من البربر في هذه الديانة ، فقد عرفت توافقاً مع الديانة اليهودية (الموساوية) التي كانت منتشرة من قبل ، بل و ازداد نفوذ اليهود خاصة التجار منهم و أصحاب الحرف .

و عرفت الجزائر أحد أقطاب الفكر المسيحي ، و هو القديس (**أوغسطين**- saint - Augustin (430/354 م) المولود بمدينة سوق أهراس حالياً ، و هو صاحب كتاب "**مدينة الله**" ، و شاع استخدام اللغة اللاتينية و التي أثرت كثيراً في اللغة المحلية الأمازيغية إلى درجة استعارتها لبعض من حروفها اللاتينية في كتابتها التي تسمى **التيفيناغ** و انتشرت بعد ذلك الأديرة الرهبانية التي كانت تدعو للتنصير عن طريق إعاناتها المالية للفقراء و تلقين الأطفال أبجديات الحروف ، إلى جانب تقديمها للمساعدات الطبية ، و ما يميز هذه الأديرة هو ابتعادها عن الحياة المادية في المدن و غالباً ما كانت تشيد في أعالي الجبال .

لكن بالرغم من توسع المسيحية في المنطقة إلا أن أغلب البربر تعصبوا لدينهم الوثني الذي ورثوه عن القرطاجيين مع احتفاظهم بلغتهم و نمط عيشهم القبلي .

2.1- 3 : العصور الوسطى

([66]) - مبارك بن محمد الميلي ، مرجع سابق ، ص: 251.

يبدأ التأريخ لهذا العصر تقريبا منذ ظهور دولة بيزنطة في الشرق و توسعها فيما بعد على ممتلكات روما القديمة و ما ميز هذا العصر هو ظهور الإسلام في شبه جزيرة العرب ، و في الجزائر كانت بدايات العصر الوسيط في جو من الحروب و الاقتتال.

أ- الاجتياح الوندالي :

الوندال هم قبيلة جرمانية يرجع أصلهم إلى " **الهون** – les Huns " الذين هاجروا من وسط آسيا إلى شرق أوروبا ، و هم قوم أشداء يتسمون بالعدوانية ، و تحالفوا مع قبائل **القوط** les Goths » لشن هجمات على روما ، و حسب ابن خلدون كانوا وثنيين العبادة ، و قام ملكهم (**جينسيريك** –Genséric)عام 428 م ، إلى غزو شمال إفريقيا ، بعدما استولوا على سفن روما . و كان لهم دور في تحطيم الهياكل السياسية و الإدارية لروما ، إذ تفوقوا عليهم عسكرياً ، و كان انتشارهم سريعاً في مناطق واسعة من الجزائر و كانت علاقتهم بالبربر متقلبة حسب الأحداث فتارة يقتتلون و تارة أخرى يتحالفون في وجه الرومان [67].

خلق تواجد الوندال حالة من الفوضى و العنف ، و لعب القديس **أوغسطين** دوراً كبيراً في سعيه للمصالحة و عدم إراقة الدماء ، و كان الوندال من أول الجرمانيين الذين عرفوا المسيحية بفضله [68].

و تعد هذه المرحلة الزمنية من أكثر المراحل ضبابيةً ، بحيث لا تتوفر كتابات كثيرة تتحدث عنها ، بالإضافة إلى أن الوندال قوم حرب و ليسوا ذوي اهتمام بالعلوم ، فهم لم يفيدوا الجزائر لا بعلم و لا بصناعة ، إذ كانوا متعصبين لوثنيتهم بالرغم من تمسح العديد منهم ، بل و دمروا العديد من المدن و العمران و الكنائس .

و في عام 533م ، قدمت جيوش من القسطنطينية بهدف إبادة الوندال الحاقدين عليهم ، حيث هزم الوندال و قتل قائدهم " **جلمير**" [69] ، و بهذا انتهى وجودهم في الجزائر الذي دام قرن من الزمن ، و بقيت الجزائر كمقاطعة بيزنطية في حروب مع بعض المماليك البربرية التي لم تهدأ إلى غاية الفتح الإسلامي للمنطقة .

ب – الفتح الإسلامي :

- شبابنا (موسوعة لاروس- تاريخ العالم)، 2001، ترجمة : فريد أنطونيوس ، بيروت ، عويدات للنشر و التوزيع ، الطبعة 1 ، ص: 26.[67]

[68]- مبارك بن محمد الميلي ، مرجع سابق ، ص :336.

[69]- نفس المرجع ،ص: 350.

في سنة 647 م ، أمر الخليفة **"عثمان بن عفان"** ، والي مصر **"عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري"** بالتقدم نحو الغرب لفتح إفريقية (تونس) ، فتوجه بجيش قوامه 20.000 جندي و كان من بينهم صحابة النبي محمد (صلى الله علية و سلم) ، أمثال " عبد الله بن الزبير ، عبد الله بن جعفر، و عبد الله بن العباس" و يقودهم **عقبة بن نافع** ، فتصدى لهم ملك بربري يدعى **(جرجير)** بجيش من البربر و الروم ، في مدينة " سبيطلة "بتونس ، فانتصر المسلمون و تقدموا غرباً ، لكن القبائل البربرية قامت بإعطاء المسلمين أموالاً نظير عدم مقاتلتهم ، فرجع عقبة بجيشه، و لما سمع إمبراطور بيزنطة **"هرقل"** بذلك ، غضب من ولاته في الجزائر و طالب البربر بإعطائه نفس المبلغ .

فتقدم المسلمين تعطل بسبب المشاكل التي عرفها الخليفة **"عثمان"** التي انتهت بقتله عام 656 م ، و بسبب الفتنة التي دارت بين الخليفة **"علي بن أبي طلب"** و بين **"معاوية بن أبي سفيان"** ، ظل الفتح متوقفاً إلى غاية استلام هذا الأخير الخلافة ، عام 665 م، أين أمر بفتح كل من : جربة و سوسة و جزيرة صقلية ، ثم قام القائد عقبة بتأسيس مدينة و جامع القيروان بتونس عام 670 م، على أنقاض المدينة الرومانية ، ثم قام أحد ملوك البربر يدعى " **كسيلة** " بقتال المسلمين ، فتصدى له القائد الذي خلف عقبة بأمر من الخليفة الأموي و هو **"أبو مهاجر دينار"**، فانتصر على **كسيلة** بنواحي تلمسان .

لكن سرعان ما استعان **كسيلة** بملكة جبل الأوراس **"دهيا بنت ينفاق"** الملقبة *بالكاهنة* فتمكنوا من عقبة و رجاله ، فدفن في المدينة التي تحمل اسمه اليوم (سيدي عقبة) حيث أقام البربر المسلمون شاهداً على قبره و صار مزاراً للتبرك ، حيث قتل معه من الصحابة (محمد بن أوس الأنصاري و يزيد بن خلف العبسي) حسب رواية ابن خلدون فإن **كسيلة** أسلم بعد هزيمته في تلمسان أمام **أبو مهاجر** و لازمه لصحبته ، لكن محاربته لعقبة كانت نكاية فيه بعد خلافه مع أبو مهاجر ، وهذه الرواية انفرد بها **ابن خلدون** [70].

و في عهد الخليفة الأموي **عبد الملك بن مروان** رجحت الكفة للمسلمين ، و بدعم كبير من البربر المسلمين أين قضي على **كسيلة** في مدينة القيروان ، على يد القائد " **زهير بن قيس البلوي**" [71] ، و بعد مغادرته للقيروان قامت **الكاهنة** بهدم مدينة مجاورة اسمها **"باغاية "** و أتلفت زرعها خشية أن يستولي عليها المسلمين لأن بها بساتين للتين و العنب و مختلف الفواكه ، لأنها كانت تظن أن هجوم المسلمين كان مثل الرومان طمعاً في الخيرات و الأرض ، لكن بعد استبدال القائد **زهير بن قيس** بالقائد **"حسان بن النعمان الغساني"** [72] رجع المسلمون و معهم البربر

([70])- مبارك بن محمد الميلي ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص: 27.

([71]) - نفس المرجع ،ص: 29.

([72]) - مبارك بن محمد الميلي ، مرجع سابق ، ص: 31.

المنشقين عن **الكاهنة** بعد هدمها لمدينتهم مع بعض الروم الذين دخلوا الإسلام ، حيث أمدوا جيش المسلمين بالمؤونة واستفادوا من خبرتهم في الحرب مع الروم و الوندال ، و بعد هزيمة **الكاهنة** سيطر المسلمون على مساحات واسعة من الجزائر حتى المغرب الأقصى ، و فرضت الجزية على من تمسكوا بالمسيحية ، و كان للبربر دور حاسم في نشر الإسلام في أوروبا بالأندلس و صقلية وسردينيا و جزر البليار مع القائدين **موسى بن نصير** و **طارق بن زياد** .

كما كان لهم خبرة في المعارك البحرية نتيجة احتكاكهم و مشاركاتهم في حروب الفينيقيين ، فورثوا عنهم صناعة السفن ، و سيطروا على غرب حوض البحر الأبيض المتوسط .

و بهذا الفتح انتشر الدين الإسلامي و تدعم في الجنوب نحو الصحراء الكبرى ، وساهمت قوافل التجارة و العبيد بنشره في أدغال أفريقيا ، كما عرفت المدن تشييد المساجد وانتصاب الصوامع لرفع الآذان ، و ازدهرت الحرف و صناعة الورق الرفيع ، الجلود و الفخار كما انتشرت الأسواق و الحمامات على الطريقة الرومانية و عززوا حدود المدن بأسوار و حصون عالية ، و حسب تعبير **ابن خلدون** ، هنا تم الانتقال من البداوة إلى الحضارة [73].

و ما يميز الفتح الإسلامي لبلاد المغرب ، أنه لم يكن عسيراً كباقي المناطق (الأمصار) الأخرى ، فحسب روايات **ابن خلدون** أن ملوك من البربر مثل **"صولات بن وزمار"** عرضوا إسلامهم على الخليفة **عثمان بن عفان** ، و أسلم قومه من الأوراس، كما انظموا لجيوش الفتح ، وهذا ما ساعد المسلمين على معرفتهم بطباع البربر و بتضاريس الأرض الجبلية .

فبفتح الأندلس استقر الإسلام و تعرب البربر، حيث تصاهروا و تناسبوا مع العرب ، مع قدوم قبائل عربية كبني هلال و بني سويلم من اليمن و الحجاز، و استلم الخلافة **عمر بن عبد العزيز** ، أمر بتعيين **إسماعيل بن عبيد الله** والياً على المغرب ، و أرسل معه عشرة من التابعين يعلمون البربر اللغة العربية و علوم الفقه و التفسير .[74] كما استغل المسلمون صراع المذاهب المسيحية ، التي دامت لأكثر من ثلاثة قرون ، و زالت بسهولة وبقيت قلة قليلة تعتصم في الجبال .

و يرجع **"البيروني"** [75] إقدام البربر على الإسلام لثلاثة نقاط :

1- تساهل البربر في المعتقد، و نمطهم البدوي.

([73]) - ابن خلدون، (المقدمة)، تقديم: عبد السلام شدادي، 2005 ، المجلد II، الطبعة I ، الدار البيضاء، خزانة ابن خلدون،ص:290.

([74]) - مبارك بن محمد الميلي ، مرجع سابق ، ص: 38.

([75])- هو محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني الخوارزمي،(973 -1048 م)، فيلسوف رياضي و فلكي جغرافي و مؤرخ، وُلد في بيرونة في

خوارزم، أشتهر بأفكاره التي سبقت عصره، فهو أول من قال أن الأرض تدور في محور حول نفسها.

2- بساطة العقيدة الإسلامية و قرب البربر من الفطرة.

3- انتشار الفوضى و عدم وجود أفكار قوية تعارض الإسلام .

ج- الممالك و الدويلات الإسلامية :

بعد استقلال و انفصال الأندلس عن الخلافة العباسية في بغداد ، انحصرت المنطقة المغاربية بين الطرفين ، لكن سرعان ما كان الميل نحو الغرب أين المسافة قريبة من الأراضي الإيبيرية ، بالإضافة إلى ارتباط المنطقتين من خلال التجارة البحرية ، و كان الميل نحو الأندلس لتواجد عدد كبير من البربر فيها ، و عرفت هذه الفترة ظهور دويلات و إمارات عديدة مستقلة عن الخلافة.

ففي عام 777 م ظهرت بالمغرب الأوسط دولة الأغالبة « Aghlabides » الموالية للعباسيين ، و كانوا من الخوارج حيث ساهموا في تأسيس الدولة الإباضية لأول مرة عرفت بالدولة الرستمية « Rostémides »، حيث عرفت إقبال كبير من البربر لمناصرتهم ، و في عام 909 م ضعفت قوتهم وتفرقوا عن عاصمتهم "*تيهرت*" حالياً (*تيارت*) إلى ورقلة وسدراته ، ثم استقروا *بواد ميزاب* (*غرداية*) جنوباً [76].

أين بقوا على مذهبهم ليومنا هذا ، و ذلك لظهور دولة شيعية كان أنصارها من قبيلة " كتامة" البربرية بعد اتفاقهم مع **أبو عبد الله الشيعي**، أين جعلوا من مدينة "مهدية" عاصمة للدولة **الفاطمية** « Fatimides »، التي أخضعت لنفوذها مدينة القيروان عاصمة المغرب في نظام الخلافة العباسي ، لكن سرعان ما انفصلت عنها إمارة عرفت لاحقاً بدولة "**بني زيري**" « Zirides »، وهم من قبائل صنهاجة البربرية ، أين قادهم "**بلكين بن زيري** " إلى الانفصال عن حلفائهم الفاطميين ثم طردهم فيما بعد إلى مصر شرقاً عام 1043 م ، ثم قام جزء من بني زيري ، و هم : "**بني حماد**"« Hammadides » في الشرق الجزائري بإقامة دولة لهم استمرت إلى غاية عام 1152 م ، حيث ظهرت دولة قوية في المغرب الأقصى تدعى **بالمرابطين** « Almoravides » الذين حموا المنطقة من حملات الصليبيين المتكررة حيث تصدوا للنورمانديين ، البرتغاليين و الإسبان ،في معركة (**الزلاقة**) الشهيرة و كان لهم دور في تعزيز المذهب المالكي بعد غلو الفاطميين في التشيع ، ثم ظهرت دولة أخرى من طرف القائد "**ابن تمرت**" ، عرفت بدولة **الموحدين** « Almohades » عام 1160 م و يعتبر ثاني أمراء **الموحدين "عبد المؤمن بن علي"** أول حاكم مغربي حكم من مصر إلى الأندلس ، و دامت دولتهم إلى غاية عام 1235 م ، حيث قامت دولة بربرية عرفت باسم **"بني عبد الواد"**

([76]) - BAVARD C., 1974, (*lumière du M'ZAB*), Paris, DELROISE.

« Abdelwadides » وحكموا بإسم **"الزيانيين"** « Zayyanides » في تلمسان حتى عام 1554 م و كان لهم الفضل في إثراء الهندسة المعمارية الإسلامية كما اشتهروا ببنائهم للمدارس القرآنية و الزوايا و إقامة الرباطات في الجبال .

و ظلت الأوضاع بين تصارع مستمر مرة مع **الحفصيين** في الشرق و مرة مع **المرينيين** في المغرب و شهد الزيانيين سقوط غرناطة عام 1492 م ، فهاجر إليها آلاف المسلمين من الأندلس ، حاملين معهم ما تبقى من كنوزهم العلمية التي سلمت من سرقة الإسبان كما قدم عدد كبير من أقطاب العلم و التصوف الذين كان لهم حضور كبير في ازدهار العلوم الدينية و التقنية، أين لا تزال بصمتهم إلى يومنا هذا .

د – الوجود العثماني بالجزائر :

مع اشتداد الصراع بين الإسلام و المسيحية في أوروبا الذي انتهى بسقوط الأندلس ، قام الإسبان بشن حملات تعرف بـ « *la Reconquista* » أين تتبعوا المسلمين الفارين من الأندلس إلى سواحل الشمال الأفريقي ، كما استولوا على مدن عديدة .

حينها لم يكن باستطاعة الجزائريين التصدي و ردع الإسبان ، فاتفق أعيان المدن الجزائرية على الاستعانة و الاستنجاد بالبحارة الأتراك الأخوين **"خير الدين** و **عروج بربروس"** عام 1510 م ،حيث قاموا بمحاربة الإسبان باسم العثمانيين ،وفي عام 1529م استردت كامل المدن الجزائرية من الإسبان بما في ذلك القلاع الحصينة ، و صارت مدينة الجزائر عاصمة للمغرب الأوسط الذي يخضع للإدارة العثمانية "الباب العالي" في إسطنبول ، وما يميز هذه الفترة هو طبيعة الحكم العثماني الشديد على العرب و كانوا متعصبين للعنصر التركي ، كما اهتموا بالبحر أكثر من الرعية ، فكان وجودهم في المناطق الساحلية فقط ، إذ لم يحكموا كامل الجزائر ، فعلى سبيل المثال لم تكن منطقة الأوراس و القبائل و مناطق من الهضاب العليا خاضعة لهم [77].

و كان العثمانيون ميالون إلى الترف و البذخ في قصورهم ، فكثيراً ما كان الدايات وحاشيتهم من الآغاوات يسهرون في حفلات ماجنة إلى درجة السكر و التمايل ،كما كانوا مولعون بالصيد و التفاخر في الزخرفة و اللباس ولم يكن لهم اهتمام و معرفة عميقة بأهل الجزائر من العرب و البربر [78] ، و كانوا يخلقون صراعات بين القبائل كي لا يتوحدوا ضدهم من خلال دعم زاوية أو قبيلة على حساب أخرى .

([77]) - من محاضرات الأستاذ جمال الدين غريد ، في إطار دروس نظرية لماجستير (ثقافات و مجتمعات) في مقياس : الأسس الثقافية للمجتمع

الجزائري، جامعة وهران، 2012.

([78]) – أبو القاسم سعد الله، 1981، (تاريخ الجزائر الثقافي)، الجزء الثاني، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ص: 68.

و يعتبر هذا العصر في الجزائر عصر التصوف ، أين غلب هذا الطابع من التدين على أغلب الإنتاجات الفكرية و الأدبية [79].

2.1- 4 : العصر الحديث

يعتبر العصر الحديث العصر الذي لم تشهد فيه البشرية من قبل المستوى العلمي و الحضاري الذي عرفته في هذه الفترة التي بدأت من القرن 16م ، و الذي جاء نتيجة لتطور العلوم الوضعية و الفلسفية ، بالإضافة إلى تطور العمل في هذه الفترة و تراجع الهيمنة الدينية على الشعوب و خاصة في أوروبا ، يمكن التأريخ للعصر الحديث في الجزائر بربطه بالهجمة الاستعمارية الفرنسية على الجزائر و ما تبعها من تسارع في الأحداث و تغيرات على المشهد الثقافي .

أ- الهجمة الاستعمارية الفرنسية :

تميزت الفترة العثمانية في الجزائر بانتشار العنف و عدم معرفة الحكام الأتراك للرعية مما خلق عدة حركات مناهضة لحكمهم في الجزائر و خاصة في المناطق الجبلية نذكر على سبيل المثال : انشقاق **بني عامر** في منطقة وهران ، و قيام ثورة **"الدرقاوي"** بشلف، حتى أنهم قاموا بالتحالف مع الإسبان ضد الأتراك [80].

فيوصف وجود العثمانيين بالجزائر على أنهم " قلة من الأتراك يحكمون أغلبية من عرب و البربر بالقوة ، و قاموا بالاستغناء عنها بسهولة "، فهم لم يظهروا جهد كبير في الدفاع عن مدينة الجزائر ، حيث دامت المعركة مع الفرنسيين أقل من يوم واحد، و تم الاستيلاء على ميناء الجزائر و القصبة مع القرى المجاورة لها، بعد مواجهة غير متكافئة مع جيش قوامه 37000 جندي حيث حسمت الأمور من أول معركة ، بعدها مباشرة وقع **الدّاي *حسين*** على معاهدة الاستسلام حيث نفي إلى إسطنبول ، و هنا تسمى هذه اللحظة المهمة من تاريخ الجزائر "بالصدمة الثقافية" [81].

و هي ذلك التصادم بين حضارة أوروبية آخذة في النمو و أخرى راكدة ، حيث و من خلال هذه الصدمة تم تغير المدينة الجزائرية بقوة نحو نموذج فرنسي لا يمت للجزائريين بأية صلة .

فبعد تخلي الإدارة العثمانية عن الجزائر ، وجد الجزائريون أنفسهم أمام الأمر الواقع وجهاً لوجه أمام المستعمر الفرنسي ، الذي يملك قوة عسكرية محكمة التنظيم و جيدة التسليح، فقام أعيان و شيوخ مختلف قبائل الجزائر بعقد اجتماع في البرج البحري الذي يعرف بـ : « Cap

---

([79]) - نفس المرجع ، ص: 95.

([80])- يحي بوعزيز ، (مدينة وهران عبر التاريخ) ، الطبعة II ، 2002، وهران ، دار الغرب ، ص:121.

([81]) - GUERID D., 2007, (*l'exception Algérienne*), Alger, Casbah (édit.), p : 29.

« Matifou في تاريخ 23 أوت 1830م ، لمناقشة كيفية التصدي للفرنسيين ، بحيث يعد هذا الاجتماع أول تحرك جزائري للمقاومة [82].

ب : الرفض الثقافي :

عرف الوجود الفرنسي في الجزائر عمليات توسّعية كبيرة صاحبتها مجموعة مقاومات عنيفة من الأهالي بعد تخلي الأتراك عن الجزائر، و صاحب هذا التوسع قيام الإدارة الإستعمارية بإنشاء مؤسسات جديدة مثل:(النوادي العسكرية، المكاتب العربية، البلدية...) و هي أشكال إدارية غريبة عن المجتمع الجزائري سواء تعلق بتلك النخبة المتمدنة أو مجتمع العشائر [83].

فالوجود الفرنسي لم يكن استعمارياً فقط بل كان ثقافياً بإمتياز، حيث صاحب هذا الوجود عمليات تدمير للبنى الثقافية للمجتمع الجزائري، و قامت الزوايا بلعب دور حاسم في المقاومة الثقافية و الحفاظ على القيم المحلية ، بإعتبارها المنتجة للكوادر الثقافية و المرجعيات الاجتماعية متمثلةً في " ***الطلبة*** – Tolba " ، خاصةً لدى العروش[84]. و من خلال هذا الرفض ، ظهرت ثنائية ثقافية في المجتمع الجزائري و التي كان محورها كيفية التعامل مع المستعمر[85].

كما إنتظم الجزائريون على شاكلة البايات و القياد و الشيوخ و العوام المتمركزون في المدن الكبرى و الأرياف و القرى الصغيرة المنضويين في غطاء الفرق الإسلامية « les Confréries » المتمركزة في الزوايا التي بادرت بتكريس سياسة المقاومة للغزو المسيحي الفرنسي الأوروبي [86].

جـ : الثنائية الثقافية :

بعد تغلغل الفرنسيين و تقوية وجودهم العسكري، كانت فيه إنقسامات في صفوف الجزائريين في مسألة التعامل مع الفرنسيين و كيفية طردهم ، فهنا نميز بين تيارين إثنين تابعين لنخبتين ، و هما : (النخبة المرابطية و البرجوازية الحضرية)، الأول سماه الأستاذ **جمال الدين غريد** : **بالعُروبي** وهو يمثّل التيّار المحافظ ، الذي يعتبر وجود الفرنسيين شرّ و لا خير يرجى منه و هو وجود لقوم كفّار على أرض مسلمة و بالتالي يجب محاربته و الجهاد ضده ، و مثّل هذا التيّار

([82]) - JUIEN C-A., 1964 (*histoire de l'Algérie contemporaine: conquête et colonisation*) Tome I , Paris,P.U.F.

([83]) - جغلول عبد القادر، 1984، (الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر) ،ترجمة :سليم قسطون، بيروت، دار الحداثة ، الطبعة I،
ص:11.

([84]) - نفس المرجع ، ص:17.

([85]) -GUERID D., op cite, p : 51.

([86]) - BEDDOU M., 2003, (*comprendre l'Algérie des Algériens*), Oran, Dar el Gharb, p : 160.

الأمير عبد القادر و معظم شيوخ و قادة الثورات الشعبية ، و كان أتباع هذا التيار الأكثر وجوداً بين الجزائريين ، من خلال إحتضانهم للمقاومات الشعبية الكبرى التي امتدت عبر مختلف ربوع الجزائر[87] .

بينما مثّل التيّار الآخر ، نخبة قليلة من "حضر الجزائر" يتقدمهم **حمدان خوجة** ، الذي يرى أن وجود الفرنسيين في الجزائر فرصة للإحتكاك بالآخر و بالتالي الأخذ من تطوره الحضاري ، لكن ليس بصفة دائمة بل لفترة معينة ، فحمدان خوجة قبل بمنصب نائب و ممثل عن الأهالي في المجلس البلدي لمدينة الجزائر ، و بالعمل بالتنسيق مع الجنرال « Clauzel » عام 1832 م [88].

فثنائية الأمير و حمدان خوجة ، تبلورت و استمرت في مختلف المواقف و الفترات زمنية إذ كانت هناك استمرارية لهذه الثنائية ، فبالنسبة للتيار العُروبي تبناه كل من الأمير ثم معظم قادة الثورات الشعبية و شيوخ الزوايا ، ثم تمثل هذا التيار في جمعية العلماء المسلمين عام 1931 م ، و كان لتيار حمدان خوجة الحداثي أيضاً أتباع و استمرارية مع كل من الطبيب **محمد الصالح بن جلول** ، و الصيدلي **فرحات عباس**[89].

و نتج من خلال هذا التباين ، صراع بين أطراف التيارين ، و لم يكن هناك تقارب إلا في إجتماع المؤتمر الإسلامي عام 1936 م ، أين التقت مختلف الأطراف السياسية ما عدا التيار الموالي **لمصالي الحاج** ، الذي كان ينادي بالاستقلالية [90].

د- الإستعمار و الفرض الثقافي:

بعد تلك المواجهات المتكررة بين الجزائريين و الفرنسيين الغزاة ، تلتها أوضاع شبه مستقرة خاصة بعد فشل الإنتفاضات الشعبية عام 1871 م ، حيث ساد الجزائر جو من الهدوء ، مما ساعد الفرنسيين من أن يعززوا وجودهم ليس عسكرياً فقط بل و بإرساء الوجود الثقافي في المدن الجزائرية من خلال تبني مشروع تحديثي للجزائر ، و دليل ذلك ذكر المؤرخة Yvonne « Turin لمقولة أحد الصحفيين الفرنسيين بالجزائر : "... *إن انتصاراتنا في الجزائر أعطتنا شعب لتحديثه* ..." [91].

([87]) - Ibid, p: 51.

([88]) - DJEGHLOUL A., 2009, (*de Hamdan Khodja à Kateb Yacine*), Oran, Dar el Gharb, p : 16.

([89]) - SMATI M., 2009, (*les Élites Algériennes sous la colonisation*), Alger, Éditions DAHLAB, p : 145.

([90]) - GUERID D., op.cit., p: 74.

([91]) - A.N., F.80, 474, rapport, 1855 : « *... et n'oublions pas qu'en Algérie nous avons charge d'âme, et que*

هذا التحديث بدأ يتشكل خلافاً لفترات سابقة أين شهد الجزائريون عزوف كبير في الإندماج مع المؤسسات الرّسمية آنذاك من (مدارس ، مستشفيات ، بلديات ، مكاتب عربية) و غيرها من المؤسّسات الأخرى ، فمعالم الإقتراب تتجلى في تلك الشخصيات الجزائرية الحاملة للشهادات من المدرسة الفرنسية ، كي يكونوا لسان حال الأهالي لدى الفرنسيين في خضم العملية التثقيفية المتبعة بإستيحاء ليبيرالي و لائكي ، و بقوا أقلية وسط الجزائريين[92].

فالعملية التثقيفية زادت من وتيرتها و تسارعها في فترة الحرب العالمية الأولى من خلال عوامل عديدة من بينها ، الهجرة إلى فرنسا ، التجنيد في الجيش الفرنسي ، التمدرس ، التحضّر و العيش في المدن « urbanisation » ، العمل في المدن و المزارع الكولونيالية . كلها عوامل عجلت من إحتكاك السواد الأعظم من الجزائريين مع الحضارة الأوروبية من باب المعايير و القيم و التقنيات[93].

و أمام هذا الوضع ، فالحديث عن الثقافة العربية الإسلامية بالجزائر في هذه الفترة أنها كانت ضعيفة بضعف حامليها ، و كرد فعل أمام موجة التحديث ، شكل الدّين أهم حلقة في أشكال المقاومة الثقافية من طرف الجزائريين ، و هو ما تجلى في تمسّك غالبية الجزائريين بمساجدهم و زواياهم و تعاطيهم بالإيجاب مع جمعية العلماء المسلمين ابتداءً من عام 1931، لرغبتهم الشديدة في عدم الذوبان في الوسط الفرنسي و الإندماج في مشروعهم التحديثي .

هـ : الاستقلال و البحث عن الذات :

إن عملية الفرض الثقافي التي صاحبتها حملات للنزع الثقافي « déculturation » ، من خلال تطبيق المنطق الفرنسي على ثقافة الجزائريين ، بالإضافة إلى سلب الفضاء والوسط الفلاحي عبر نزع الملكية « l' expropriation» للكثير من الأراضي .

هذا الإستيلاء رافقته عمليات من التهجير القصري و الجماعي للأهالي أيام الثورة التحريرية إلى مناطق و تجمعات تشبه إلى حد كبير البنايات القصديرية[94].

و في وسط هذا المحيط ، نتج عن هذا الاقتلاع أو الإجتثاث « le déracinement» ثقافة جديدة و هي تمثل نوع من التكيف مع العيش من الرّيف إلى التّجمعات ، و في هذه الظروف الصعبة تحول العمل الفلاحي إلى عمل شبيه بالبستنة « jardinage » بعد الإبقاء على الأراضي

---

nos victoires nous ont donné un peuple à civiliser … », in : TURIN Y., op. cite., p : 21.

([92]) -GUERID D., 2007, op.cit., p : 51.

([93]) - Idem, p : 52.

([94]) - BOURDIEU P. et SAYAD A., 1964, (*le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*), Paris, Minuit, p : 47.

المتواجدة في المنحدرات و الجبال [95] ، و هنا لجأ الجزائريون المهجّرون إلى أساليب عمل جديدة كالتوجه نحو التجارة ، الحلاقة ، أو العمل في بيوت المعمّرين و غير ذلك من الأشغال الخدماتية ، مما أنتج نمط جديد من الحياة الحضرية الذي وصفه كل من **بورديو** و **عبد المالك صياد : "بحياة متمدنة من دون مدينة "**[96].

هذا الوضع سيكون له تأثير مباشر بعد الإستقلال عند إمتلاكه للحرية و السيادة ، لكن بقي الجزائريون حبيسي القهر الرمزي الفرنسي ، إذ وقع المجتمع في حالة من الشك والإغتراب الثقافي ، من خلال رحلة البحث عن الهوية الجزائرية التي اقتلعت مع إقتلاع الأراضي و هدم القرى و تهجير الساكنة الحضرية ، بالإضافة إلى تعرّف الجزائريين على نموذج عيش جديد وسط مدينة أوروبية موروثة عن الفرنسيين بطراز و معمار فرنسي مما أنتج لنا نوع خاص من التحضر لم يكن معروفاً و لا زال بحاجة لمعرفته .

هذه الحالة يصفها لنا **عبد القادر جغلول** على أنها مرحلة الولادة الصعبة للجزائر[97]،والتي من خلالها كان على الجزائريين إعادة تشكيل الهياكل القاعدية للدولة و المجتمع على حد سواء و كان لابد من تبنى مشروع مجتمعي بعد عقود طويلة من الصّراعات الثقافية والعسكرية و السياسية .

و على حد تعبير **بورديو** ، فإن الجزائر و منذ سنة 1830 م ، وجدت نفسها أمام قوة آلاتية حديثة ضمت إليها مناطق واسعة ، و عليه فإن الجزائريين كانوا مجبرين على تعويض و إسترجاع المؤسسات الإقتصادية و إدماجها في المشروع الاجتماعي الذي إرتكز على التصنيع و الإشتراكية آنذاك [98].

خلاصة

إن رجوعنا المتعمد إلى فترات غابرة من تاريخ الجزائر ، ليس الهدف منه مراجعة الأحداث التاريخية للمجتمع الجزائري ، بل لإعطاء القارئ صورة ثقافية نجوب من خلالها في ذهنه عبر مختلف الحقب الزمنية ، فلا يمكن الحديث عن مجتمعنا دون الرجوع للوراء بإعتبار أن دراستنا دراسة تعاقبية (diachronique) تولي إهتمام بالغ للتاريخ الثقافي .

([95]) - idem, p : 70.

([96]) - idem, p : 117.

([97]) - DJEGLOUL A., (*d'el Djazair à el DJAZAIR…en passant par l'Algérie*), op cite, p : 139.

([98]) - BOURDIEU P., 1970, (sociologie de l'Algérie), Paris, PUF, (*Que sais-je?*), p : 106, in : GUERID D.,

op cite, 2007, p : 91.

إذ حاولنا أن نعطي لمحة عن واقع و حال المجتمع الجزائري في مختلف الأزمنة ، كيف كان يعيش و بما ذا مر من أحداث مهمة ، أعطتنا و أفرزت لنا مجتمعنا الحالي الذي نعيش فيه عبر تفاعله مع هذه الأحداث بكل أعماقه الانثروبولوجية المتوارثة منها و المكتسبة . فقد تعلمنا أن الجغرافيا تتحكم في التاريخ ، و عليه فإن الجزائر كمنطقة ثقافية ترتبط و تتوافق أنثروبولوجيا بشكل نسبي طبعاً مع مجتمعات الجوار و حتى مع تلك المتواجدة شمال البحر المتوسط .

وهذا ما سنتحدث عنه في المحاور القادمة من خلال دور و تاريخ الزوايا في المنطقة.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا و المعرفة

2. 1 : الأنثروبولوجيا و الثقافة

2. 2 : أنثروبولوجية المعرفة

تقديم

تعتبر الأنثروبولوجيا علماً حديث العهد بالجامعة ، و هي لا تزال تتغيّر و تصنع تاريخها المتجدّد باستمرار ، و هذا مرتبط بتغيّر الحياة البشرية التي حتّمت عليها مراجعة ميادين و مضامين بحوثها ، فبصفتها علم يحيط بمعظم جوانب حياة الإنسان ، لجأت إليها القوى السياسية و العسكرية للإستعانة بخبرة الأنثروبولوجيين في فهم و تحليل ثقافات و سلوكيات و كذا ممارسات الأفراد و الجماعات في المجتمعات التي تسيطر عليها، و هذا ما تبيّن في إستعانة المستعمرين بهم في بلادنا.

لكن هذه الصفة " الكولونيالية " لم تدم طويلاً، إذ تبيّن أنها من بين العلوم الرّئيسية التي يعوّل عليها كثيراً مع حلول الألفية الثالثة بعد المراهنة على الفلسفة في الأولى و كذا على الرياضيات في الثانية .

و ذلك لأنها العلم الأكثر متابعةً و حضوراً وسط التغيرات الهائلة و السريعة التي تعرفها البشرية في أيامنا هذه و التي صاحبها إندثار لممارسات سادت لعهود طويلة و بروز أخرى تحاول أن تجد لها الموقع المناسب في المجتمع الحاضن لها .

و بهذا، أضحت الأنثروبولوجيا تحظى بالإهتمام نظراً لقدرتها التأويلية في فهم و تفسير الفروق الكبيرة بين المجتمعات الأوروبية و المجتمعات الأخرى التي تعاني من الجمود و العجز ، أي بين التّصنيع ورأس المال و بين البداوة و الأسطورة ، و كذا بين العيش في المدن و العيش في الأدغال النائية .

فهذا العلم ليس من أولوياته تشخيص مكمن الفروق ، بل بإيجاد نقاط التلاقي في الثقافات و الممارسات بين كافة الأجناس البشرية في مختلف الظروف و الأحوال و الأزمنة .

2 . 1 : الأنثروبولوجيا و الثقافة

2 .1-1 : الأنثروبولوجيا و علوم الإنسان

تعتبر العلوم الاجتماعية علوماً حديثة العهد مقارنةً بالعلوم الطبيعية ، فهي دائماً ما تسودها النّسبية والسّبب في ذلك هو أن مواضيع بحثها سواءً : ثقافة المجتمعات أو ذهنيات و سلوكيات أفرادها ، تتميز بالاختلاف و التّباين ، و يكون وضع الفكر العلمي بها نتاجاً لسيرورة تاريخية و تراكمات ثقافية تفسّر من خلالها هذه المواضيع في إطارها الاجتماعي .

و الأنثروبولوجيا لم تحد عن هذه القاعدة أو الخاصّية الملتصقة بالعلوم الاجتماعية ، فهي تتميز بالتعقيد و التشابك ، و خاصة حين يتعلق الأمر بالمنهج الذي يهدف إلى تحليل و فهم ما هو بشري و اجتماعي.

فهذا التعقيد في التحليل هو صورة تعكس قيام الإنسان "الباحث" بدراسة على نفسه و (جنسه) [99].

يعتبر الكثير من المفكرين أن الأنثروبولوجيا هي عبارة عن مجموعة من العلوم تُعنى بالإنسان و ليست علماً واحداً ، فتتكون الكلمة من مقطعين : الأول « *Anthropo* » التي تعني الإنسان و المقطع الثاني « *Logy* » التي تعني العلم أو الدراسة [100] .

فمن المتفق عليه أن الأنثروبولوجيا هي "علم الإنسان" ، لكن تبني هذه التسمية في اللغة العربية ليس في صالح هذا العلم لأن الترجمة لا تقدم تسمية صحيحة تدل على ميدان الأنثروبولوجيا عبر دراسة الإنسان ببعده الاجتماعي و الثقافي ، لذلك اعتمدت تسمية "أنثروبولوجيا" كما هي منقولة من اللغة الأجنبية ، لتمييزها عن علوم أخرى للإنسان كالتاريخ و علم النفس و البيولوجيا البشرية .

و قد ورث الأكاديميون الأوروبيون تراكمات لبحوث علمية عديدة تنتمي محتوياتها اليوم إلى مجالين هما: الإثنولوجيا (l'Ethnologie) و التي تعني الدراسة العلمية للمجتمعات الأخرى

([99]) - فيليب لابورت تولرا و جون بيير فارنييه ، 2004، (إثنولوجيا أنثروبولوجيا) ، ترجمة : مصباح الصّمد ، بيروت ، المؤسّسة الجامعية

للدّراسات و النشر و التّوزيع ، الطبعة I، ص: 07.

([100]) - محمد الجوهري و آخرون ،2004، (الأنثروبولوجيا الاجتماعية : قضايا الموضوع و المنهج) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،

ص:5.

غير الأوروبية و كذا الأنثروبولوجيا (l'Anthropologie) التي تعني دراسة الخصائص الاجتماعية و الثقافية للإنسانية[101].

أ- الإثنولوجيا :

طفت إلى السطح مسألة جدوى و مدى الحاجة للإثنولوجيا مع ما يسمى حالياً : "بأواخر البدائيين" (les derniers primitifs) منذ أواخر سنوات الستينيات من القرن الماضي ، و ذلك شكّل لدى الإثتولوجيين هوساً و ولعاً بمتابعة و ملاحقة بقايا هذه المجتمعات الآخذة في الذوبان مع مرور الوقت ، و ذلك بسبب إنتشار المشاريع الصناعية في مناطق من الغابات المطرية في جنوب شرق آسيا و غابات الأمازون لاستعمال الخشب ، بالإضافة إلى أعمال استخراج المعادن و المحروقات في مناطق واسعة من إفريقيا و إقامة السّدود الكبرى على الأنهار ... ، كلها مشاريع غيّرت نمط عيش المجتمعات القاطنة بهذه المناطق التي تعتمد على الطبيعة كمصدر رئيسي لعيشها [102].

ب - التوجه نحو الأنثروبولوجيا :

تماماً مثل الإثنولوجيا ، ارتبطت الأنثروبولوجيا غالباً بعلم " مجتمع البدائيين" لمدة طويلة مما جعلها حبيسة النزعة التطورية « l'évolutionnisme » مع تبني نموذج تحليل أوروبي لهذه المجتمعات من خلال دراساتهم لنظم القرابة « la parenté » و الزواج، الدين ، الطقوس والرموز اللغوية [103].

و كان فيه انتشار واسع في هذه الدراسات لمفهومين و هما: العادة و الثقافة.

فهما كلمتان هامتان في قاموس الأنثروبولوجيا ، وعادةً ما كانتا تختزلان في كلمة "تقليد" (coutume) في مختلف التحاليل ، ثم صاحب هذا المصطلح مفهوم آخر و هو : "نمط إعتيادي" (modèle d'habitude) الذي وظّف في تفسير السّلوكيات من المنظور الأنثروبولوجي [104].

2 .1-2 : الأنثروبولوجيا الأولى

([101])- نفس المرجع ، ص: 08.

([102]) - نفس المرجع ، ص: 09.

([103]) - SAPIR E., 1967, (Anthropologie : culture et personnalité) , tome I , Paris, Minuit, p : 77.

([104]) - Idem, p : 94.

مما لا شكّ فيه ، هو أن أحد أهم الأسباب التي أبرزت الأنثروبولوجيا للوجود و كستها الحُلة التي هي عليها اليوم هي الرّحلات الاستكشافية البحرية مع أواخر القرن الرابع عشر من قبل البحّارة البرتغاليين و الإسبان، حيث ظهرت أولى الكتابات مع الأمير البرتغالي **(هنري الملاّح-** le HENRY navigateur) (1460/1394م) الذي استكشف السّواحل الغربية لأفريقيا ، و استكشاف الإسباني (**كريستوف كولومبس** – Christophe COLOMB) (1451/ 1506م) للأمريكيتين، و البرتغالي الآخر (**فاسكو دي غاما** - Vasco de GAMA) (1524/1496م) الذي شدّ الرحال نحو جنوب شرق آسيا ، و (**فرناند دو ماجلان**- F. De MAGELLAN) (1521/1480م) الذي جاب جزر المحيط الهادي.

و ترك هؤلاء البحّارة مذكرات تزخر بالمادة الأنثروبولوجية الغنية بالبيانات و التفاصيل الإثنوغرافية للشعوب القبلية التي صادفوها في رحلاتهم ، و التي كان الأوروبيون يجهلون عنها الكثير [105].

هذه الكتابات ساهمت خلال عصر النهضة الأوروبية ، إلى ظهور بواكير الفكر الأنثروبولوجي بمنهج علمي في أعمال فلسفية ، فعلى سبيل المثال نذكر في فرنسا إسهامات (**شارل دو مونتيسكيو** – Charles de MONTESQUIEU) (1689/ 1755م) صاحب كتاب de » l'esprit des lois «**(روح القوانين)** عام 1748م ، حيث يعتبر فيه أن للمناخ قدرة تأثير على مزاج الشعوب و طباعها ، كما أن الظواهر الاجتماعية تتقاطع و يرتبط بعضها على بعض [106].

و بالرغم من تصنيف الكتاب ضمن مجال الفلسفة السياسية و المجتمعية ، إلا أن الكاتب كان يعني بكلمة "قوانين" لا على أنها تشريعات بل هي الشروط التي تسمح بإمكانية قيام مجتمع بشري .

هذه الأفكار توسعت في فرنسا مع (**سان سيمون** - saint-SIMON) (1825/1760م) ، وفي بريطانيا مع الأسكتلنديين **(دافيد هيوم** -David HUME) و (**آدام سميث** - Adam) SMITH [107].

و يذكر الفرنسي (Jean POIRIER) أن الأنثروبولوجيا ظهرت في كتب علماء الطبيعة في القرن الثامن عشر بهدف دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان ، مثل أعمال (**يوهان بلومنباخ** -

---

([105]) - حسين فهيم ،1986، (قصة الأنثروبولوجيا : فصول في تاريخ علم الإنسان) ،الكتاب رقم : 98، عالم المعرفة ، الكويت ،ص:65.

([106]) - إيفنز بريتشارد، 1986، (الأناسة المجتمعية و ديانة البدائيين في نظريات الإناسيّين) ، ترجمة: حسن قبيسي ، دار الحداثة ، بيروت ،

الطبعة الأولى، ص: 30، عن كتاب: MONTESQUIEU C., (de l'esprit des lois), éd. Gonzague Truc, Garnier,p 05

([107]) - إيفنز بريتشارد، نفس المرجع ، ص:32.

Johan (BLUMENBACH عام 1795م في كتاب : « *de generis humani varietat* » (التنوعات الطبيعية الجوهرية بين البشر) حيث كان للفلاسفة الألمان إسهام كبير في بناء الأنثروبولوجيا و تمثّل ذلك في كتاب **إيمانويل كانط** : (الأنثروبولوجيا من منظور علمي) « *Anthropology in pragmatisher hinsicht* » و الذي قام فيه بإعادة صياغة مدوّنات الرحّالة الأوائل و موضوع تصنيف الأجناس و السّلالات البشرية [108].

2. 1- 3 : النشأة الأكاديمية

يعود أول كرسي في مجال الأنثروبولوجيا بشكل رسمي إلى سنة 1858م ، حيث كان الأستاذ (**جيمس فرازر**- sir. James George FRAZER) يلقي في إنجلترا بجامعة **ليفربول « Liverpool »** محاضرات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، و كانت كتاباته في هذا المجال تشكل المرجع الأنثروبولوجي لكل من **دوركايم** ، **بواز** و **مالينوفسكي** [109].

و بعد هذا التاريخ بمائة عام فتح بفرنسا في « collège de France » سنة 1958م أوّل كرسي للأنثروبولوجيا الاجتماعية .

وبهذا كانت الأنثروبولوجيا كمفهوم و ممارسة تختلف من بلد لآخر ، فالأمريكيين مثلاً ، اهتموا بالجانب الفيزيائي و الثقافي للإنسان، و إشراكها بشكل متميز في الأبحاث الأثرية « l'Archéologie » بهدف البحث في أصول التّكون الفيزيائي للإنسان، إضافةً إلى اهتمامهم بعلم لغات الشعوب البدائية و لهجاتها ، بتركيزهم على التأثيرات المتبادلة بين اللغة و الثقافة ، مع الاستعانة بالإثنوغرافيا التي تقدم دراسات وصفية لأسلوب حياة و مجموعة التقاليد و كذلك الاستعانة بالإثنولوجيا التي تقدم دراسات تحليلية للمادة الإثنوغرافية ، فهما مرتبطتان دائماً بشكل موضوعي [110].

و في هذا الصدد يبين لنا (Marc AUGE) أنه كان لابد على الأنثروبولوجيا لتنضج أن تتجاوز ما يعرف بالبدائل أو الحلول الخاطئة (les fausses alternatives) منذ النشأة الأكاديمية ، إذ يعتبر أن العلوم الاجتماعية غالباً ما تقع في الثنائيات مثل : النظام و الفوضى ، جماعة و فرد ، ذاتي و موضوعي معنى و وظيفة ...، هذه الثنائيات دفعت الأنثروبولوجيا لتبنى في البداية المقاربات التّعميمية (l'holisme) من خلال التركيز المفرط على العلاقات وسط نظام معين ،

([108])- حسين فهيم، نفس المرجع، ص: 15.

كلود ليفي ستروس ،2008، (مقالات في الإناسة) ، ترجمة : حسن قبيسي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ،

([109]) - ص:62.

([110]) - حسين فهيم، مرجع سابق، ص: 14.

هذا التّعميم وُرث من أعمال **دوركايم** ثم تجلّى في أعمال (**هنري ماين** - H. Maine) و (**فرديناند طوني**- Ferdinand TONNIES) اللذان أعطيا معايير عامة للمجتمع في تفسيراتهم للسّلوكيات الفردية ، و هذا ما فتح المجال لطغيان ما يسمى بـــ : (l'individualisme Méthodologique) و الموروث هو بدوره عن الألماني **ماكس فيبر** ، الذي يجعل من الفرد الفاعل الأهم للأحداث و مركز لفهمها [111].

و انطلاقا من ثنائية الفرد و المجتمع وصولاً إلى المؤسّسات و النظم، عمّت هذه التحاليل على الدّراسات الأنثروبولوجية في النصف الأول من القرن العشرين .

إن ما يدرجه الأمريكيون في الأنثروبولوجيا الثقافية ، يُشار إليه في فرنسا بإثنولوجيا و إثنوغرافيا أحياناً حيث كانت تدرس في إطار علم الإجتماع ، و في إنجلترا كانت تسمّى (أنثروبولوجيا إجتماعية) بصفة علم منفرد و مستقل ، إذ يبينها لنا **إيفانز بريتشارد** أنها تدرس السّلوك الإجتماعي الذي يتخذ شكل النّظُم الاجتماعية كالعائلة ، القرابة ، التنظيم السياسي ، الإجراءات القانونية و الممارسات الدينية[112] .

2. 1- 4 : خصائص المقاربة الأنثروبولوجية

تعتمد المقاربة الأنثروبولوجية على ثلاث منابع رئيسية لجمع معطياتها العلمية وهي: الكتابات ، الشهادات المحلية و البحوث الأركيولوجية .

فالأنثروبولوجيا الثقافية حسب(**إدوارد سابير** - Edward SAPIR) هي علم تاريخي ، و فيه تبقى المعطيات المجموعة مبهمة و غير مفهومة في علاقاتها المتبادلة إذا لم تُفهم في إطار تسلسلها التاريخي[113].

و بالإعتماد على هذه التسلسلات التاريخية، يأخذ التحليل الأنثروبولوجي طابع التأويل تجاه الأحداث الخاصة و الفريدة غير المعمّمة ، من خلال التركيز على التمثّلات و الممارسات في المعنى و الوظيفة إضافةً إلى النظم الرمزيّة و المنطق الاجتماعي و بنياته [114].

فالحاجة لفهم الرابط الاجتماعي سواء (معمم أو مخصّص) (holiste ou particulier) يكون من خلال التوظيف الحسن لجميع المصطلحات العامة : كالنموذج المثالي **لفيبر** ، روح المؤسسات **لمونتيسكيو** ، الروح الموضوعية **لهيجل** ، الوعي الجمعي **لدوركايم** ، النظم الرمزية **لكلود ليفي ستروس** ، المؤسسة المخيالية **لكاستورياديس** ، المجموع الدلالي لـ (**ديلثي** -

---

([111]) – AUGÉ M. et COLLEYN J-P., 2004, (l'Anthropologie), Que sais-je ?, Paris, PUF, p : 104.

([112]) - حسين فهيم ، مرجع سابق، ص: 16.

([113]) – SAPIR E., 1969 (Anthropologie : culture), Tome II, Paris, Minuit, p : 07.

([114]) – AUGÉ M. et COLLEYN J-P., op cite, p : 106.

DILTHEY) ....و غيرها من المصطلحات التي تُفهم و تفسّر من خلالها الظواهر الاجتماعية و الثقافية [115].

و على خلاف **إدوارد سابير** الذي يركز على التاريخ في التفسير و التحليل الانثروبولوجي يرى (**كلود ريفيار** – Claude RIVIERE) أن الأنثروبولوجيا تمتاز بارتباطها الميداني ، الذي يُدخل فيه الباحث تصوراته لحضارته (ثقافته) مع مقابلته للثقافات الأخرى [116].

و ذلك عبر حمله لبديهياته و مسلماته عن موضوع البحث ، مع توظيفه لملكاته و قدراته النقدية ، فما هو صعب في المغامرة الأنثروبولوجية هو أنه على الباحث تحمّل "غُربته" وسط المجتمعات المبحوثة . هذه الغربة ليست فقط بتواجد الباحث خارج موطنه و مجتمعه بل بالتّواجد في محيط و وسط ثقافي مغاير ، أثناء إجراءه لحوارات مع أفراد مختلفين عنه قد يستغربون تواجده بينهم [117].

فالأنثروبولوجيا لا يمكن لها أبداً أن تنفصل عن الميدان ، فحتّى الباحثين الذين لم يسبق لهم إجراء بحوث ميدانية مثل (**مارسيل موس**- Marcel MAUSS) ، اعتمد أساساً على دراسات و شهادات إثنوغرافية ميدانيةٌ بالضرورة و التي ساعدته في كتابة مؤلفه : « essai sur le don » ليُبرز مكانة التّبادل و أثره في ربط علاقات و تحالفات بين الأفراد و الجماعات، و في ذات السياق يرى (**ميشيل دو سيرتو**- Michel de CERTEAU) في كتاب: « l'invention du quotidien » أنّ الميدان في الأنثروبولوجيا بما فيه "المكان" ، أنه مساحة هندسية ، بينما الفضاء هو الممارسة وسط هذا المكان ، وفق ما يعرف بالوضعية الأنثروبولوجية (la posture) [118].

و يرى (Gérard ALTHABE) في إطار الأنثروبولوجيا و الميدان ، أن الفضاء هو ما يميز عصرنا و واقعنا ، و فيه يكون الباحث الأنثروبولوجي مجرد أداة للإتصال عبر نقل مفهومه و تحليلاته للممارسات الثقافية وسط هذا الفضاء عبر جمعه للمعطيات عن طريق تقنيات مختلفة مثل إجرائه للمقابلات ، الملاحظة أو استعانته بشهادات مخبر محلي وهو ما يسمى بـ : (l'enquête par informateur) [119].

([115]) – Idem, p : 108.

([116]) – RIVIÈRE C., 1999, (introduction à l'Anthropologie), 3ème éd., Paris, Hachette supérieure, p : 21.

([117]) – RIVIÈRE C., 1999, op.cit., p : 22.

([118]) – AUGÉ M., 1994, (pour une Anthropologie des mondes contemporains), Aubier, champs Flammarion,
p : 133.

([119]) – idem, p : 134.

فالتغيّرات الحاصلة في ميادين البحوث الأنثروبولوجية ، تمثل لنا الصّفة المستترة أو الضمنية (manière implicite) إن صح القول للتعبير و التأويل تجاه كل ما يحيط بالمجتمع و ما مرّ به من التاريخ و تأثيراته على الجماعة و الفرد المشكّلين لحاضرنا [120].

2 .1- 5 : الأنثروبولوجيا و عالم القرن العشرين

بعد الحربين العالميتين ، لم يتوفر مخرجاً من الأزمة الإنسانية إلاّ بعودة الإنسان لإحياء قيمه الدينية و التمسك بها ، كما ما دعا إليه السويسري (**كارل بارث**- Karl BARTH) وكذا الألماني (**راينولد نيبور**- Reynold NEIBUHR) و هذا ما أدى فيما بعد إلى ظهور النزعة الوجودية « l'existentialisme » على يد (**جون بول سارتر**- Jean Paule SARTRE).

لكن ظهر إتجاه آخر وصف بالمتفائل حول واقع و مستقبل البشرية مع الفيلسوف الأمريكي (**جون ديوي**- John DEWEY) في كتاب أصدره عام 1920 بعنوان : « *reconstruction in philosophy* » (إعادة البناء في الفلسفة) حيث دعا من خلاله إلى الاهتمام بالبحث عن القوى المعنوية المحرّكة للإنسان [121].

و نتج عن هذه الكتابات ، توجهات عديدة في الأنثروبولوجيا و من بينها :

أ- الاتجاه التاريخي :

ظهر كمحاولة لمناهضة التطورية في تفسير عملية التغير الحضاري للتاريخ البشري عبر الاهتمام بالتاريخ لتفسير ظاهرة التنوع و التباين الثقافي في المجتمعات الإنسانية. فالتطور الحاصل في الإنسانية هو نتيجة للإتصال و الترابط فيما بينها ، وهذا ما ميّز أعمال الأنثروبولوجيين الألمان مثل SCHUETZ (Heinrich) و (Leo FROBENUIS) الذين يعدون أصحاب نظرية الإنتشار الحضاري مع تجاهلهم لمسألة المنبع و البثيّة الحضارية [122].

ب- الاتجاه البنيوي الوظيفي :

تماماً مثل الاتجاه التاريخي ظهر في إطار نقد التطورية ، إذ يركز هذا الإتجاه على دراسة الثقافات كلٌ على حدة ، في ولقعها و زمانها الذي هي عليه ، فالوظيفية تقدم دراسة تزامنية آنية ،

([120]) – idem, p : 150.

([121])- حسين فهيم ، (قصة الأنثروبولوجيا) ، مرجع سابق ، ص: 116.

([122])- نفس المرجع ، ص: 123.

فهم لا يركزون على التاريخ بل على العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة الثقافية ، و قد برع في هذا الاتجاه البريطانيان **مالينوفسكي** و **راد كليف براون** ، كما نقل هذا الاتجاه من الأنتثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الأمريكي (**تالكوت بارسنس** –Talcott PARSONS) و كذا (**جورج ميرتون**- George (MERTON [123].

و منذ النصف الثاني للقرن العشرين ، ظهرت فجوة كبيرة بين المجتمعات الصناعية ذات النمو الاقتصادي السريع و تلك المجتمعات الفقيرة الغارقة في الفقر و الرّكود ، و يضيف ليفي ستروس في هذا الصدد ليعطينا تصنيف آخر حيث يميز بين مجتمعات "حارّة" وهي الأكثر حركية و مرونة ، وأخرى "باردة" بطيئة و قابعة ، و هذا التعبير يمثل بدوره إمتداد لتلك الثنائية التي كانت سائدة في عصر الأنوار بين "المتحضرين" و "المتوحشين" ثم إنتقلت هذه الإزدواجية لتصبح من مجتمعات "حديثة" إلى أخرى "تقليدية" ، و هذا أفرز إنقسام بين علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، بحيث يقوم الأول بدراسة المجتمعات المعقدة و الحديثة ذات المعطيات الرقمية لإثبات الإحصائيات ، بينما الأنثروبولوجيا تقوم بدراسة المجتمعات التقليدية ، و تطبق مناهج كيفية لا إحصاء فيها .

فالأنثروبولوجيا الأمريكية تعرف على أنها "ثقافية" و جاءت كنتاج لأعمال **تايلور** و في بريطانيا تنتمي إلى أعمال **مورغان** وفي فرنسا تعود **لدوركايم** على أساس تسمية أنثروبولوجيا اجتماعية ، و بذلك فإن صفة "ثقافي" أو "اجتماعي" لا تعبر عن اختلاف نظري جذري بل عن اختلاف في اللهجة بين هذه البلدان [124].

و مع الستينيات ، كانت كلمة أنثروبولوجيا في فرنسا مقتصرةٌ على الأنثروبولوجيا الطبيعية إضافةً إلى ذلك شهدت هذه الفترة إسهامات **ليفي ستروس** مع إضفائه للبعد البنيوي ، حيث صارت تعرف بالأنثروبولوجيا البنيوية ، ثم ظهر بعد ذلك إتجاه آخر مهم و هو باعتباره للأنثروبولوجيا كعلم اجتماع متغير و مقارن بمفهوم (**جورج بالندي**- George) BALANDIER كما ظهرت في روسيا مع أواخر سنوات الثمانينيات دراسات أنثروبولوجية متميزة سميت بدراسات " التكوّن الإثني" « Ethnogenèse » [125].

2 .1- 6 :الأنثروبولوجيا الحديثة

([123])- نفس المرجع ، ص :128.

([124]) - فيليب لابورت تولرا .و جون بيير فارنييه ، (إثنولوجيا أنثروبولوجيا) ، مرجع سابق ، ص: 54.

([125]) - نفس المرجع ، ص: 55.

وصفت الأنثروبولوجيا الحديثة بأنها أنثروبولوجيا التّثاقف و التطوريين الجدد و كذا أنثروبولوجيا النسبية الثقافية فبعد قرن من الوجود ، تجاوزت الأنثروبولوجيا دراسة ما هو غريب « bizarre » عن الثقافات الغربية في التحليل العلمي ، متجاوزةً بهذا تلك التصنيفات الأولية للأشكال الثقافية من قبل الأنثروبولوجيا الكلاسيكية [126].

و من خلال الأخذ بعين الإعتبار ، و الإهتمام بشكل طبيعي بالإطار التاريخي ، الاجتماعي و الفيزيائي للمواضيع و الظواهر المدروسة [127].

فالأنثروبولوجيا أصبحت تؤمن أنه ليس من المجدي إقامة حاجز أو تصنيف ثقافي بين المجتمعات الغربية أو المجتمعات المتوحشة التي لا تعرف الكتابة ، بل صارت تؤمن أن كلا المجتمعين هما يقومان بتشكيل الحاضرة « la temporalité » الإنسانية ، لكن بمرورهم بمستويات تاريخية بطرق مختلفة[128].

و صار الهدف الرئيسي هو التركيز على الحياة اليومية للإنسان بجانبها الثقافي.

فالدراسات الحديثة تهدف لتقديم وصف للحياة اليومية المجتمعية لشعب من الشعوب بتقديم تفسيرات كيفية تنشأ عن وصف لثقافة ما ، وتركز على أكثر العناصر دلالةً في الحياة المجتمعية[129].

و من بين التحديات التي على الأنثروبولوجيا الحديثة مواجهتها ، أن هذه الأخيرة وقعت في إزدواجية متناقضة و هي اليوم أمام تحدين إثنين :

أولاً : كل الظواهر الكبرى التي تشكل حاضرنا ، تغير واقع كل واحد و كل فرد منا وذلك بتجاوبه معها بطريقته الخاصة يستعصي على الأنثروبولوجيين إدراكها ، فهي تشكل محيطه الخاص به ، و بذلك فإن عنصر الهوية « l'identité » يخضع لهذه التغيرات التي تشكل الواقع ، بصفة التفاوض معه بغيرياته و تغيراته « altérités-diversités » لأنه من الصعب الوصول إلى فكر توافقي [130].

ثانياً : أنه وسط ما يسمى بالعولمة ، يكون الإثنولوجي مهدد بالفشل عند تحليله للغيريات و التفاعلات ، و هذا الوضع يستدعي تدخل الأنثروبولوجي بإعطائه الإهتمام بأزمة المعنى

([126]) – HERSKOVITS Melville J., 1967, (les bases de l'anthropologie culturelle), Paris, Maspero, p : 292.

([127]) – HERSKOVITS Melville J. , 1967, op. cit., p: 293.

([128]) – Idem, p : 293.

([129])- إيفنز بريتشارد ، مرجع سابق ، ص : 102.

([130]) - AUGÉ M., 1994, (pour une Anthropologie des mondes contemporains) , op. cit., p : 130

« crise du sens » التي إستفحلت وسط العولمة ، و التي أنتجت "أزمة الغيرية" « crise de l'altérité »إذ تظهر الظواهر فيها بطرق و أوجه غير منتظرة[131].

و هنا يجب علينا الحديث عن عوالم « mondes » و ليس عالم واحد ، مع الإعتقاد و الإيمان لدى كل واحد من هذه العوالم هو في ترابط مع الآخر.

فكل الأحداث الراهنة التي تشكل صعوبات للأنثروبولوجيا ، تشكل اليوم تواجد تزامني « coexistence » للفرد الممثل "للمعاصر" الحالي و الممثل بدوره لتعددية العالم الحالي بمعانيه المختلفة [132].

فالحدود الحالية لا تعترف بما هو "اجتماعي أو ثقافي" لأن العالم الجديد يتجاوز علاقة المعاني المتشعبة إلى مرحلة اللاّحدود المكونة من غيريات و هويات المؤسسة رمزيا « identités instituées et symbolisées » و هذا أنتج تناقضاً « paradoxe » يقف في وجه الأنثروبولوجيين كعائق إبستيمولوجي خاصة في مسألة المنهج و الميدان ، لأنه ببساطة كل ما يحتويه عالم واحد لا يتقاسم بالضرورة نفس القيم[133].

و في ظل العولمة التي نعيشها ، طرح إشكال مهم إذ أنه هل أصبحت المدينة عالم أم العالم من أصبح مدينة ؟

هنا نقف أمام أعمال (**ميشيل فوكو**- Michel FOUCAULT) التي سبقت وقتها و التي إهتم من خلالها بالفرد في حقل العلوم الاجتماعية كدراسته للجنون ، الجنس و السجون.

و بشكل آخر ركز (**ميشيل دو سيرتو**- Michel de CERTEAU) على المؤسسة بأخذه لها كميدان للبحث أنثروبولوجي وليس كمنطلق للتأويل و القراءة ، و هذا ما أعطى فك إرتباط « désinstitutionalisation » للبحوث الأنثروبولوجية نحو استقلاليتها لتحميها من التعميم الكوني الدّوركايمي « la déglobalisation» حسب تعبير (**جيرارد آلتاب**- Gérard ALTHABE) لتقودها إلى الخصوصية [134].

([131]) - Idem : 131.

([132]) - AUGÉ M., 1994, (pour une Anthropologie des mondes contemporains) , op. cit p : 127.

([133]) - Idem, p : 129.

([134]) - Idem, p : 132.

7-1. 2 : الأنثروبولوجيا و الإستعمار

تماماً مثل ما قام به الرحالة الإسبان و البرتغاليين في القرن الخامس عشر ، قامت الدول الأوروبية بتوظيف العديد من الأنثروبولوجيين و إرسالهم في بعثات علمية إلى الأراضي التي كانت تحت سيطرتها ، و التي كان معظمها في قارة أفريقيا ، آسيا و أمريكا الجنوبية.

في محاولة لزج العلم لخدمة الأغراض الاستعمارية بهدف الإلمام بثقافة هذه الشعوب، وهذا ما شجع لظهور المستشرقين « orientalistes » بإهتمامهم بلغات هذه الشعوب و خاصةً المشرقية ، و كذا ممارساتهم ، دياناتهم و رموزهم اللغوية التي يجهلها العسكريون .

فيصف (**جيرارد لكلير**- Gérard LECLERC) هذا النوع من الأبحاث بأنها " غير بريئة " كما تشكل نوع من إستعمار علمي ، الذي نشأ بعد ذلك الاستعمار العسكري و السياسي لهذه الشعوب منذ القرن التاسع عشر مع نمو الحركات الاستعمارية [135].

فمن ميزة الاستعمار الحديث ليس فقط الإحتلال ، بل هو تكريس لتفوق المجتمع العلمي حسب تعبير (Leroi-BEAULIEU) و هو أحد منظري الإمبريالية الفرنسية في نهاية القرن التاسع عشر ، فالإستعمار حسبه هو مظهر للبحث الاجتماعي التجربي و عليه يجب تسخير كامل الإمكانيات التاريخية و الاجتماعية لذلك [136].

فمنذ تولي الجنرال (**لويس فايديرب**- Louis FAIDHERBE) السيطرة على السنغال منذ 1902م أقحم العديد من الأنثروبولجيين في مجال عمله الاستعماري ، و مع حلول عام 1915م أقيمت (لجنة الدراسات التاريخية و العلمية لإفريقيا الغربية الفرنسية -C.E.H.S.A.O.F) بهدف إمداد السلطات الاستعمارية بمعلومات عن الأنظمة القضائية (بالسودان) لمحاكاتها و ترسيخ القانون و الإدارة المدنية في السنغال و النيجر [137].

فالإنطلاق من مبدأ أن الاستعمار هو عملية " تثاقف" قام الإمبرياليون باللجوء إلى الأنثروبولوجيين كي يزودوهم بمعلومات ملموسة حول المجتمعات ، بهدف الحصول على صورة دقيقة عنها ، و خاصةً في مسألة التنبؤ بردود أفعال هذه الشعوب ، تجاه عمليات التبشير و

([135]) - جيرارد لكليرك ، 1990 ، (الأنثروبولوجيا و الاستعمار) ، ترجمة :جورج كتورة ، الطبعة الثانية ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات

و النشر و التوزيع، ص: 34.

([136]) - نفس المرجع ، ص: 37.

([137]) - نفس المرجع ، ص: 39.

التعليم والبناء ، كي يتحاشوا إغضابهم و بالتالي يفقدون السيطرة عليهم ، فهذه الأبحاث الأنثروبولوجية تقوم بتقوية هادئة للسلطات الاستعمارية من خلال توجيهها في التعامل مع الأهالي « les indigènes » و هذا ما يميز نمط الإحتلال البريطاني الذي يوصف بالإدارة غير المباشرة ، فقد استعملت هذا النموذج في الهند ، مصر ، نيجيريا و جنوب إفريقيا .

بينما النموذج الفرنسي قام بتوظيف الأنثروبولوجيين بهدف معرفة مواطن القوة و الضعف لدى المجتمعات المستعمرة.

و بعد الحرب العالمية الثانية ، إنتشرت الحركات التحررية في البلدان المستعمرة و ساد نوع من التوحد في الرؤى من خلال التحرك المنتظم في مواجهة الأوروبيين نباشرةً بعد مؤتمر باندونغ عام 1956م ، للتعبير السياسي عن هذه الحركات ، و قبل هذا بعام أي في سنة 1955م ، عقد بباريس أول مؤتمر للمثقفين و الكتاب الأفارقة [138].

فدعوات (**جاك بيرك** - Jacques BERQUE) للإستقلالية الثقافية لهذه البلدان في كتاب : مُصادرة العالم « dépossession du Monde » لقيت رواجاً واسعاً لدى الأنثروبولوجيين و كأنهم يبدون ندمهم في مسايرتهم للمستعمرين في مخططاتهم [139].

فالإستعمار لم يجعل من الأنثروبولوجيا كإيديولوجية خاصة به ، لكنه غالباً ما اقترن و إرتبط بها ، إذ بقي الإستعمار يشكل " كوصمة عار" إن صحّ التعبير و التي لازمت الأنثروبولوجيا مطولاً .

([138]) - جيرارد لكليرك ، 1990 ، (الأنثروبولوجيا و الاستعمار) ، مرجع سابق ، ص:165.

([139]) - نفس المرجع ، ص:168.

2 . 1- 8 : الأنثروبولوجيا و الجزائر

ترجع قصة الأنثروبولوجيا مع الجزائر إلى بداية الإحتلال الفرنسي عام 1830م ، حيث سخرت الإدارة الإستعمارية مجموعة من الباحثين في الجيش الفرنسي ليجوبوا ربوع الجزائر ، و هذا للتّعرف على الأرض (أي جغرافية المنطقة) و كذا التعرف على السكان و القبائل المنتشرة في الجبال ، قصد جمع معطيات توضح للقادة العسكريين الخصوصيات الثقافية للجزائريين .

أ- الأنثروبولوجيا العسكرية :

ففي كتاب « l'Algérie des anthropologues » وصفت الأنثروبولوجيا في هذه الفترة على أنها " تكتيك" و تخطيط عسكري ، إذ يعد النقيب (capitaine CARETTE) أول العسكريين الذين إستعانوا بأنثروبولوجيين في الجزائر ، و إكتشف أن المجتمع الجزائري آنذاك كان يخضع لسلطة الأشراف النبلاء الذين يقودون تجمعاتهم و حروبهم [140].

فتنقل هؤلاء الباحثين بمن فيهم القادة العسكريين أنفسم إلى مناطق القبائل ، الأوراس و الصحراء الكبرى حيث قاموا بتأليف كتب قيّمة في مجال الأنثروبولوجيا و التاريخ و من أبرزهم الجنرال **(دوما-** Eugène DAUMAS) صاحب كتاب « le sahara Algérien » عام 1845 م و كتاب « le grand désert » عام 1848م ، و غيره من العسكريين مثل الرّائد (**كولومب-** COLLOMB ،1862 و الملازم (MIRCHER) 1862م ، و (COYNE) 1882م ، و (ROBIN) 1873م ، فهؤلاء العسكريون قدّموا للإدارة الاستعمارية تقاريرهم عن رحلاتهم و المجتمعات التي كانوا يلاقونها[141].

ب- التهميش المقصود :

و في منتصف القرن العشرين ، إرتبطت دراسة المجتمع الجزائري أنثروبولوجياً بكل من (**جاك بيرك-** Jacques BERQUE) و **بيير بورديو** ، فحسب الباحثة (**كلودين شولي-** Claudine CHAULET) هاذان الباحثان لم يوصفا أبداً بأنثروبولوجيين و هذا لعدة أسباب ، إذ يتضح من خلال المؤتمر الدولي الرّابع و العشرون للسوسيولوجيا المنعقد في الجزائر عام 1974م ، أنه تمّ قبول (مصطلح سوسيولوجيا) في حين رفضت المصطلحات الأخرى و التي من بينها أنثروبولوجيا ، نظراً لارتباطها تاريخياً بالاستعمار و كذا سيطرة الماركسيّة في حقل العلوم الاجتماعية [142].

([140]) – LUCAS P. et VATIN J-C., 1975, (l'Algérie des anthropologues), Paris, Maspero, p : 19.

([141]) – Idem, p : 21.

([142]) - كلودين شولي، (أنثروبولوجيا و/أو سوسيولوجيا ؟ إلتفاتة إلى الخلف لدراسة ممارساتنا في هذين الحقلين)، مجلة إنسانيات،2005، العدد 27

و كان المجتمع في هذه الفترة يعيش تغيرات سريعة في حين لم تبرز للوجود سوسيولوجيا قادرة على إستيعاب و فهم هذا التغيير ، في ظل ما نعتته **كلودين شولي** بالأنثروبولوجيا المهمشة .

فالأنثروبولوجيا "المغضوب" عليها سياسياً و إيديولوجياً ، اصطدمت بالنهج السياسي الاشتراكي المتبنى في الجزائر ، و هذا حسب الأستاذ **(عمار يزلي)** ما ساهم في تهميشها و بهذا فُتح المجال أمام تغلغل المنهج "التعويمي" أو "التمييعي" للخصوصيات الثقافية و الهوية و التاريخ الجزائري ، و لم يعد هنالك سبيل للتعرف إليها سوى اللجوء إلى كتابات العسكريين الفرنسيين في هذا المجال [143].

بإعتبارها سنداً لنجاح الاستعمار ، و تم رفض أي شيء يعارض "الإيديولوجية الوطنية" التي تتلخص في ميثاق الجزائر عام 1964م تحت شعار (الجزائر وكننا و الإسلام ديننا و العربية لغتنا) ، و تركزت الدراسات فيما بعد على المنظور (الاجتماعي- تاريخي) في ظل التغيرات الاجتماعية ، وبذلك فإن الدراسات الأنثروبولوجية اندمجت في الإطار السوسيولوجي .

و لإزالة بقايا الأنثروبولوجيا الإستعمارية كما أشار **عمار يزلي** في مقاله ، لم تعد مواضيع كالقبيلة و اللهجات محل إهتمام و إنقادت الإهتمامات على الوحدة الوطنية ، المحددة تاريخياً بعدم الإعتراف بالإختلافات في إطار الوحدة [144].

فخلال الفترة الاستعمارية ، تمّ الإهتمام بمعظم جوانب الإنسان الجزائري ، و هذه الاهتمامات تراجعت مباشرةً بعد الاستقلال ، بإيعاز من السياسيين آنذاك ، ففضلوا أن تكون مجالات البحوث الاستعمارية "محضورة" بدلاً من التعامل معها بمناهج و رؤى مغايرة تساعد على الفهم الموضوعي للإنسان الجزائري [145].

هذا التغييب المقصود للأنثروبولوجيا ، دفع بالبعض بأن ينوبوا على السوسيولوجيين من روائيين ، شعراء و سينمائيين ، لوصف مظاهر أزمة المجتمع الجزائري في ظل التحولات التي عرفها [146].

لكن فيما بعد أدرك السوسيولوجيين أهمية المقاربات الأنثروبولوجية الهادفة للفهم ، مما جعلهم يطالبون بها كإختصاص ضروري لمقاربة المجتمع الجزائري ، خاصةً بعد إزدهار و نشاط

وهران ,CRASC ، ص: 06

([143])- عمار يزلي ، (الجزائر و الانثروبولوجيا : المناهج و الموضوعات) ، ذكر في :

عبد القادر لقجع (تنسيق) ، 2004، (علم الاجتماع و المجتمع في الجزائر)، الجزائر، القصبة، ، ص: 86.

([144]) - نفس المرجع ، ص: 89.

([145]) - نفس المرجع ، ص : 90.

([146])- كلودين شولي ، مجلة إنسانيات ، مرجع سابق ، ص:7

الأنثروبولوجيين الجزائريين في المهجر ، و ذلك إقتناعاً منهم بضرورة الوصول إلى فهم نظم الرموز المادية و الثقافية لحياة الفرد الجزائري و المجتمع ككل .

جـ - العودة المتأخرة:

بعد مرحلة الفراغ الرهيب الذي عرفته البحوث العلمية من المادة الأنثروبولوجية ، وصل الحال بأن أضحى السوسيولوجيين غرباء عن مجتمعهم .

فمع بداية التسعينيات ، عرفت البحوث العلمية عودة إلى مجالات البحث الاستعماري ،مثل مواضيع (الإثنيات ، اللهجات ، نظم الزواج ، الطقوس و الروحانيات) و هي المجالات التي تتطلب براعة الأنثروبولوجيين ، و هذا ما حتم عليهم اللجوء إليهم نظراً لتزايد الهوة بين البحث العلمي و الواقع الاجتماعي .

هذه العودة تجلت في بروز مراكز للبحث الأنثروبولوجي نذكر من بينها المركز الموروث عن الفترة الاستعمارية في الجزائر العاصمة : مركز البحث في ما قبل التاريخ و الأنثروبولوجيا و التاريخ (C.N.R.P.A.H) الذي تأسس عام 1955 م كوحدة بحث تابعة للمركز الفرنسي للأبحاث العلمية (C.N.R.S) إلى غاية 1956 م ، تحت إشراف **مولود معمري** ، لكن بعد الاستقلال اتجه نحو الدراسات التاريخية و الأركيولوجية [147].

و في وهران أنشئت في الثمانينيات وحدة بحث في الأنثروبولوجيا (U.R.A.S.C) وظلت على هذه الحالة إلى غاية سنة 1992 م أين تحول إلى مركز بحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية (C.R.A.S.C) .

بعد هذه المراكز ، اهتمت الجامعة الجزائرية بالأنثروبولوجيا ، لكن اقتصر التخصص في تكوين ما بعد التدرج ، بحيث لحد الآن لا وجود لها في تخصصات ليسانس .

ففي جامعة تلمسان فتح قسم " الثقافات الشعبية " معهد لتكوين طلبة ما بعد التدرج في الأنثروبولوجيا عام 1991م .

([147]) - سمير ربيعي ، (الوظيفة الطبية للزاوية)، مذكرة ماجستير في تخصص أنثروبولوجيا الجزائر المعاصرة ، تحت إشراف : جمال غريد ،

جامعة وهران ، 2010، ص:19.

بعد هذا فتح في جامعة **"منتوري"** بقسنطينة بالتعاون مع مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، تخصص في الأنثروبولوجيا بعشرين مقعد بيداغوجي سنة 2000 ، و صم طلبة علم الاجتماع علم النفس ، التاريخ ، والجغرافيا .

و في جامعة وهران فتح قسم علم الاجتماع تخصص في الأنثروبولوجيا سنة 2000م ، و شهد دفعات متتالية ابتداءً من سنة 2003م [148].

2. 1- 9 : الإتجاه المعرفي في التحليل الثقافي

بعد نضوج مصطلح الثقافة و من ثم التطور الذي عرفه تحليل الظاهرة الثقافية بعد دراسات الإثنولوجيين في محاولاتهم للوصول إلى القوانين العامة ، التي تحكم مسار الحضارة الإنسانية ، دفع هذا بالأنثروبولوجيين إلى دراسة التغيرات الناتجة عن التطورات التي حصلت بعد الحرب العالمية الثانية ، بحيث يقول **أحمد أبو زيد** في هذا الشأن " **أنه لم يعد يجدي سلوك الأفراد ، وتتبع علاقاتهم الظاهرة في المجتمع ، لأن بحوثاً كهذه تمثل مجرد إنعكاس لما يتصوره الباحث عن مجتمع بحثه ، و ليس لما يتصوره الناس عن نفسهم و عن واقعهم** "[149].

و عليه ، فمن هذا المنطلق الذي بلوره (Marc AUGÉ) فيما بعد ، يظهر الإتجاه المعرفي في دراسة الثقافات الإنسانية ، كبحث فيما يتصوره الناس و في طريقة تفكيرهم و تصوراتهم .

حيث يركز على اللغة و الثقافة لتدعيم إتجاههما الإدراكي و المعرفي في فهم المجتمعات ضمن دراسات تتعدى المونوغرافيا [150].

و ركز كل من **ليفي ستروس** و **راد كليف براون** في بحوثهم على دراسة النظم المعرفية بمختلف أنواعها و أوجهها ، بالإضافة إلى التصوّرات العقلية للأفراد بغية الوصول إلى تفسير الواقع العملي للثقافة « aspect opérationnel » في إطار المفاهيم العقلية و تصورات الأفراد لذاتهم [151].

([148])- مجاهدي مصطفى و مرقومة منصور و نوار فؤاد.، (تخصص الأنثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية)، مجلة إنسانيات ، عدد 27 ،

2005 ، وهران، CRASC، ص: 27.

([149]) - حسين فهيم ،(قصة الأنثروبولوجيا)، مرجع سابق ، ص: 173.

(150) - نفس المرجع ، ص: 175.

([151]) - حسين فهيم ،(قصة الأنثروبولوجيا)، مرجع سابق ، ص: 178 .

فليفي ستروس اهتم كما ذكرنا بمسألة عمل العقل الإنساني ، أما البنائيون الإنجليز الذين أسسوا ما يسمى « néo-structuralisme » فقد بحثوا في طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي يدور فيه عمل العقل البشري ، بما يحتويه من معارف .

و في هذا المجال (أي المجال المعرفي) عرفت البنيوية تجديد من طرف الإنجليز و خاصةً الأمريكيين الذين ساهموا في ظهور « l'ethno-scientisme » بحيث بدلاً من وصف ثقافات الشعوب (البدائية) صار الهدف ، الكشف عن تصورات شعب معين لنمط حياة معين داخل مجتمعاتهم ، و كذا كشف الأسس المعرفية و الثقافية لهذه الشعوب

فيشير (**كليفورد غيرتز**- Clifford GEERTZ) أنه بدلاً من الإعتماد على ما يرويه الأفراد عن ثقافتهم ، فإنه من الأجدر البحث في المعاني و الرّموز المصاحبة للممارسات الثقافية [152].

و في ذات السياق يرى (**غوستاف لوبون**- Gustave LE BON) في كتاب : « l'Homme et les Sociétés » (الإنسان و المجتمعات) الصادر عام 1881م ، أن الباحث الأنثروبولوجي يقف أثناء بحثه على حدوده المعرفية ، هذه الحدود تتجلى عندما تعجز خبرة الباحث بكل ما يجيد من الملاحظة و التجريب في رصد معارف الآخرين مكتفياً في ذلك بالوصف ، و عليه يقوم في هذه الحالة بتدوين إنطباعاته الناتجة عن هذه الحدود وسط محيط بحث ينفرد بلغة و رموز مجهولة [153].

و يضيف **غوستاف لوبون** أن قيمة معارفنا لا تعكس و لا تمثل سوى علاقتنا مع مختلف المتغيرات ، فالإنسانية لا تملك أية معرفة ذات قيمة مطلقة [154].

([152]) - نفس المرجع ، ص: 181.

([153]) – LE BON G., 1881, (l'homme et les sociétés : leurs origines et leurs histoires), Paris, Rothschild, Réimpression : Place J-M., 1987, p : 93.

([154]) – Idem, p : 97.

2. 2 : أنثروبولوجية المعرفة

تقديم

بعد التحولات و التطورات التي عرفتها الأنثروبولوجيا من خلال قفزات نوعية من حيث المناهج و المواضيع ، قد تجاوزت كما رأينا دراسة تلك المجتمعات الموصوفة بالتقليدية و البدائية ، و صارت علماً يراهن عليه في إستيعاب و فهم تلك التحولات التي يعرفها العالم المعاصر و ما تبعها من ثورات حقيقية في العلوم و التقدم التكنولوجي ، ناهيك عن التطور الحضري و ما صاحبه من ممارسات اجتماعية جديدة.

هذه الممارسات بالتحديد ، أجبرت الأنثروبولوجيين على ضرورة الاهتمام بها ، و من بين التحولات التي طرأت على ميادين و مواضيع البحوث الأنثروبولوجية " مسألة المعرفة" التي كان لها رواج كبير في بحوث الأنثروبولوجيين خاصةً بعد نضج تخصص سوسيولوجي ألا و هو "علم إجتماع المعرفة" ، على يد كل من **دوركايم** و **كارل مانهايم** و **ماكس شيلر** و غيرهم .

و انطلاقاً من أعمال هؤلاء ، اعتمد الأنثروبولوجيين على نظرياتهم في دراسة النظم المعرفية و علاقتها بالمجتمعات .

2. 2-1 : المجتمع، العلم و المعرفة

ارتبطت المعرفة بالثورة الصناعية و ما تبعها فيما بعد من ثورة للمعرفة ، حيث شهدت الإنسانية ظهور مجتمعات المعرفة « sociétés du savoir » ، و هي مرحلة المرور من حضارة التصنيع إلى حضارة المعرفة ، حيث يكون لها دور محوري في كل من المجتمع، الإقتصاد و الحياة اليومية ، من خلال وجودها كعنصر بنائي « constructif » للمجتمع.

حينها يصبح أهم شيء هو " تنمية الإنسان " إذ أنه في مثل هذه المجتمعات ، تكون الموارد اللاّمادية والإختراعات و إبداعات الإنسان هي الأكثر أهمية ، و لها لمسة و تأثير في مختلف جوانب و مظاهر الحياة المادية .

و في هذا المجال تعد دول الجنوب غائبة تماماً ، حيث أن المعرفة التقنية و العلمية ضعيفة الحضور حتى معرفة الأهالي (الضمنية) لا يعرف لها بداية و لا تحصر في إطار معين و محدد عن طريق التدوين « codification » التي تجعلها في أيدي الباحثين عنها و التي تحفظها من الزوال [155].

فمنذ القديم أعتبرت المعرفة سلعة كباقي السّلع ، لكنها منتوج يختلف عن كل السلع الأخرى حيث أن المعرفة هي ظاهرة لا تفنى « inépuisable » عند الإستهلاك ، كما أنها تتجدد و هي تراكمية « accumulative » إذ تتخذ شكل النمو و التطور ، كما تقبل القسمة إلا مالا نهاية .

فهي متعددة و واسعة و لا بد من التمييز بينها و بين العلم، فهي قد تصل عن طريق: الحس، التلقين، التعليم، الشعور و الإلهام أو العقل.

فليست العلوم إلاّ باباً من المعرفة « connaissance » لكل منها مزاياه و إختصاصه ، فالمعرفة سلم متدرّج و العلم درجة منها ، فالمعرفة تمكن الإنسان من السيطرة على الواقع و من غزو الطبيعة و كذا من إقرار حقائق يصدقها و يعمل بها [156].

و كما يقول (**ميشيل فوكو**- Michel FOUCAULT) : المعرفة هي تجريد ، لكنها جزئ هام و صلب من حياتنا ، و هي تقف فوق عمليات السلطة و فوق الانفعالات و السياسة و المؤسسات و طالما هي توفر منطلقاً حيادياً ، نستطيع من خلالها إقامة عمليات سلطة.

فهي بذلك حصيلة و نتاج متعالي ، و حتى إن كان هذا النتاج شفهي يمكن حفظه بمجرد السماع عنه أو الحصول عليه [157].

([155]) – GUERID D.,(coordination et présentation) , 2012 , (*savoir et société en Algérie*), Alger, CREAD , p :05.

(156) - بوحديبة عبد الوهاب ، 1992 ، (لأفهم فصول عن المجتمع و الدين) ، الدار التونسية للنشر و التوزيع ، ص: 198.

2. 2- 2 : الفكر الأنثروبولوجي المعرفي

إن اهتمام الأنثروبولوجيا بالمعرفة جاء كرد فعل لما أسماه **(ليفي برول** – Lévy-BRUHL) بثنائية الفكر المنطقي و الفكر ما قبل منطقي « prélogique » ، أين حصر الأخير في المجال الديني و الخرافي للمجتمع و هو تحليل يظهر مدى التعلق بالتطورية و نزعة البثية الإثنية في الأنثروبولوجيا ، لأنه يظهر لنا وجه آخر لتصنيف معروف في صورة مجتمعات حديثة و أخرى تقليدية [158].

من خلال هذا التفريق في العقلانيات عرفت أنثروبولوجيا المعرفة تفريقاً بين لونين للمعارف الاجتماعية :

أ- المعارف المتبادلة إجتماعياً : و هي التي يعتبرها (Clifford GEERTZ) عبارة عن رموز عمومية و معرفة روحية خاصة لظواهر معينة ، و هو لون معرفي يتوافق فيه النفسانيون والأنثروبولوجيون (بصفة الفرد و الجماعة).

ب - الإنفعالات و ردود الأفعال الرمزية : مع **ليفي ستروس** بصفة انعكاس « réflexion » حيث يرتكز هذا اللون على معاني الرموز الثقافية و دلالاتها [159] .

إن الأنثروبولوجيين بحكم طبيعة و ميدان بحثهم ، لا يمكنهم تجاهل عدم طرح أسئلة معرفية لكن بمجرد طرحهم لها يستفيدون الكثير عن طريق النوعية و الدقة في التأويل .

فالدراسة الأنثروبولوجية للمعرفية هي إبعاد للجانب الفلسفي و التاريخي للمعرفة ، فهي تتوقف عند المبادئ و الأنظمة و الآداب الاجتماعية « les disciplines » [160] .

و عادةً ما يتمحور هذا النوع من الدراسات (المعرفية) لدى الأنثروبولوجيين حول المسائل الأكثر أهميةً في حياة الإنسان ، و التي يقوم من خلالها بتوظيف معارف متعددة ، و تتمظهر في الكثير من الأحيان في سلوكيات واعية و غير واعية ، تتجلى في تصورات و رموز في سجل لغوي خاص في ما بين الأفراد و هو المعبّر عنه بعبارة: « registre linguistique interpersonnel » [161].

---

(157) - طوني بينيت و لورانس غروسبيرغ و ميغان موريس ، 2010، (مفاتيح اصطلاحية جديدة : معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع) ،

ترجمة : سعيد الغانمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ص: 636.

([158]) - GUERID D., 2012, op.cit. , p : 09.

([159]) - BLOCH M., 2013, (*l'Anthropologie et le défi cognitif*), Paris, Odile Jacob, p : 12.

([160]) - Idem, p : 09.

([161]) - BLOCH M., 2013 , op.cit. p : 10.

إن مواضيع كل من علم إجتماع و أنثروبولوجية المعرفة هي " **المحددات الاجتماعية و الثقافية لها** " بما فيها المعتقدات و الإيديولوجيات المتبناة .

و قد تأسس هذا الفرع من العلوم الاجتماعية على يد **دوركايم** من خلال تركيزه على العامل المعرفي في كتابه الصادر عام 1912 م ، بعنوان « les Formes élémentaires de la vie religieuse » (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، بحيث يطرح فيه صفة العلمنة الاجتماعية « le scientisme social» للأشكال القبلية ، و حتى **إيمانويل كانط** رأى في هذه الأشكال توفر الإحساس و مظاهر الإدراك لما هو معرفي [162].

و عليه ، يرى (**كارل بوبر** – Karl POPPER) أن المعرفة العلمية تتقدم بواسطة تقدم "جوهري" و بواسطة منطق "داخلي" ، إذ يعطي انطباع بانه يتحدث عن الاكتشاف والاختراع ، في حين وضع الماركسيون الجدد مثل (**يورغن هابرماس** Jürgen HABERMAS -) علاقة جدلية بين السبب والمسبب " أي العلّة و المعلول" في ضوء اهتمامه بالمعرفة في إطار المصلحة و هو ما تجلى في كتاب: « connaissance et intérêt» عام 1968م [163].

2. 2- 3 : نظريات المعرفة الاجتماعية

تمثل أنثروبولوجيا المعرفة مجالاً متميزاً في العلوم الاجتماعية ، كونها تعنى بأمور يحاول الانثروبولوجيون تجنب الوقوع فيها نظراً لصعوبة التعامل مع المنتوج العقلي ، و خاصةً إذا تعلق الأمر بتأويل و تحليل النظم المعرفية التي تشمل مختلف جوانب الحياة اليومية للإنسان و بهذا تمثل هذه الأبحاث تميّزاً و أصالةً في الطرح عندما يقترب الباحث من فئة أو جماعة معينة ، معطياً بذلك وصفاً تأويلياً لمعارف متعددة بمختلف أشكالها.

و بغية الولوج في مثل هذا النوع من البحوث ، لا بد من ذكر أهم النظريات المتعلقة بموضوع المعرفة الاجتماعية ، و نذكر من بينها :

أ- نظرية (**ماكس شيلر** - Max SCHELER) (1928/1874م) : و هي نظرية تعطي أهمية كبيرة لمراحل تطور الفكر الإنساني ، بالإضافة إلى التركيز على علاقة العقل بالمجتمع ، إذ يمثل العقل ذلك الوجه المثالي للبشرية القائم على نتاج فكري و الذي يدخل في عملية تأثير على البنيات الاجتماعية و أنماط الحياة الثقافية التي تشكل الدّلائل و المؤشرات

([162]) - خليل أحمد خليل، 1984، (المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع)، بيروت، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ص: 200.

([163]) - نفس المرجع ، ص : 203.

الموضوعية للواقع الاجتماعي ، و توضح هذه النظرية عدم وجود حتمية مطلقة لفكر الإنسان بسبب تأثره المستمر بمتغيرات المحيط الاجتماعي المعقد [164].

ب- نظرية (**كارل مانهايم** – Karl MANNHEIM) (1947/1893م): و هي تدعو لدراسة الظاهر للوصول إلى الباطن و ذلك من خلال الإلمام بما يحيط بالإنسان من متغيرات و ظروف مؤثرة .

و هنا يكون الإهتمام بالظاهرة المعرفية مرفقاً بمعاينة المحيط بغية الوصول إلى الظّاهرة المنفردة في إطارها الفضائي و الزمني الخاص بها .

هذه النظرية هي توظيف للمنهج التطوري الارتقائي كما يعبر عنه الكاتب (**معن خليل العمر**) الذي يدرس العناصر الثقافية لكي يصل إلى صياغة القانون الذي يتحكم في التغيير ، و قد انتقدت هذه المطرية لإهمالها للتفاعلات الداخلية للجماعات [165].

د- نظرية (**بيتريم سوروكين** – Pitrim SOROKIN) (1968/1889م) : تمثل نظرية **سوروكين** ما يسمى بالرؤية المثالية و الانبعاث « l'idéal diffusionnisme » التي تقوم على كل جوانب المعرفة في الوجود الاجتماعي [166].

و عليه ، فإن العقليات السائدة تدرك و تفسر الواقع على أسس غير مادية ، و تعتبر ما هو ملموس و مادي من الأمور البديهية التي لا تحظى بالإهتمام الاجتماعي ، هذا النوع من الإدراك (الغيبي) نابع من خلال الأحاسيس و الإعتقادات في محاولة لتطوير إدراكها للعالم و الواقع .

جـ - نظرية (**كارل بوبر** - Karl POPPER) (1994/1902م) : يرى **بوبر** أن المعرفة الإجتماعية لا تتبلور من الفراغ بل عن طريق البيئة و الظروف الاجتماعية ، و هي بدورها تنغرس في الذات الإنسانية ، و هي بهذا تشكل لنا السلوك و المنطق الاجتماعي .

و حسب هذه النظرية ، فإن السلوك البشري المبني على معرفة ما ، هو ترجمة للمؤثرات البيئية و الحركات الاجتماعية من خلال الفئات و الجماعات « stratifications » [167].

هذه النظرية تتداخل بشكل ملحوظ مع نظرية **كارل مانهايم** من خلال إعطاء الأولوية في البناء المعرفي للمحيط و المتغيرات الاجتماعية المحيطة بالفرد و الجماعات على حد سواء .

([164]) - معن خليل العمر ، 2007، (علم اجتماع المعرفة)، عمان ، الأردن ، دار الشروق للنشر و التوزيع ، ص: 162.

([165]) - نفس الرجع ، ص: 170.

([166]) - نفس المرجع ، ص: 179.

([167]) - معن خليل العمر ، 2007، مرجع سابق، ص: 175.

هذه النظريات ستكون بمثابة الإطار و المرجع النظري لأعمال أكثر عمقاً ، في مسألة المعرفة و الأطر الاجتماعية مع كل من (**جورج غورفيتش** - George GURVITCH) و الأمريكي (**فلوريان زنانيكي**- Florian ZNANIECKI) .

2. 2-4 : أهم الدراسات في أنثروبولوجية المعرفة

من بين أهم من سلكوا الاتجاه المعرفي في الأنثروبولوجيا **إيفنز بريتشارد** عام 1940م أين قام بدراسته المشهورة على قبائل **النوير** (Nuer) بالسودان ، فمن خلال مقال له بعنوان (المعرفة و الفضاء) بين أنه من خلال التنظيمات والنظم الاجتماعية لقبائل **النوير** ، تتحدد التصورات الجماعية [(168)].

و ربط (المعرفة و الفضاء) بمصطلحين هما (البنية و الإيكولوجيا) .

فبنية و نمط حياة **النوير** مرتبطة بالطبيعة ، إذ أنه من خلال انخفاض مستوى مياه النهر، تضطر القبيلة بأكملها إلى الهجرة الموسمية أين يمضون مدة ستة أشهر في رعاية مواشيهم و البحث عن المراعي الآمنة ، و في فترة الفيضانات تسكن القبيلة مناطق في هضاب عالية تسمح للسكان بممارسة نشاط الزراعة في الأراضي المحاذية للنهر، هذا النمط من الحياة له أثر كبير على العلاقات الاجتماعية و حتى على السجل اللغوي للقبيلة [(169)].

كذلك من بين الدراسات القيّمة نذكر دراسة الأنثروبولوجية (**نانسي مون** - Nancy MUNN) صاحبة كتاب: « *the fame of Gawa* » (**شهرة غاوا**) عام 1986م ، أين ركّزت على سيرورة الفعل المعرفي على الحياة اليومية العادية حيث ينظم هذا الفعل المتمثل في تبادل الهدايا و الهبات (*la kula*) كل من الفكر اللغة و الممارسات في إطار ما أسمته (البناء) و الذي ترتبط معه حتى المشاعر وفيه أشارت إلى تساؤل مهم وهو هل المعرفة تنشئ الممارسة أم العكس؟

ركزت **نانسي مون** على مثال (*kula*) الذي سبق **لمالينوفسكي** و أن تطرق له من قبل في دراسته في جزر **تروبرياند** (les iles Trobriandais) في غينيا الجديدة ، حيث أكدت أنها ممارسة تبنى بها العلاقات من خلال تبادل الهدايا و الزيارات [(170)].

([168]) – BLOCH M., 2013, (*l'Anthropologie et le défi cognitif*), op.cit., p : 103.

([169]) – Idem, p : 104.

([170]) – BLOCH M., 2013, (*l'Anthropologie et le défi cognitif*), op.cit, p : 108.

هذه الممارسة الاجتماعية معرفية بإمتياز ، إذ لها صلة كبيرة بالسحر و التنجيم ، بإعتبار السحرة من الفئات التي تحظى بالتقدير و تعطى لها الهدايا من خلال تملكهم لمعرفة مقدسة لدى سكان **غاوا** [171] .

أيضاً من الأبحاث المهمة في المجال أنثروبولوجية المعرفة ، دراسة (**موريس هالبواش-** Maurice HALBWACHS)عام 1925م: « les cadres sociaux de la mémoire » (الأطر الاجتماعية للذاكرة) الذي أوجد مصطلح الذاكرة الجماعية ، حيث إعتبر الأفراد ، نتاج للنظام الاجتماعي و ليس العكس ، هذا البحث هو امتداد لإسهامات **دوركايم** المعارفية.

فهؤلاء الأفراد يكتسبون الذاكرة من هذا النظام ، الذي يعيشون فيه و يخضعون لقواعده .

فالذاكرة بعيداً عن التاريخ ، هي نتاج اجتماعي و فيه أراد تبيين أن الذاكرة كنوع معرفي لا تنحصر فقط في مجموعة بل حتى فيه ذاكرة لأمور لا توجد على الإطلاق كالخرافات و الأساطير ، التي تتحكم في المخيال و الذاكرة الجماعية ، بالإضافة إلى تحكمها في نمط عيش الكثير من الشعوب عن طريق اكتسابها اجتماعياً [172] .

2. 2- 5 : المعرفة و الإبستمولوجيا

([171]) – Idem, p : 109.

([172]) - VIEILLESCAZES François, (*Maurice Halbwachs 1877-1945*), in : encyclopédie numérique Universalise

2013.

من بين أهم المفكرين الذي ربطوا المجال المعرفي بالمسألة الإبستيمولوجية ، نذكر عالم الاجتماع الفرنسي (**جورج غورفيتش**)، الذي يرى أن كل من المعرفة و الإبستيمولوجيا يملكان قاسماً مشتركاً ، لكن كلاهما يُدرس بطريقة مختلفة لكن يلتقيان في كثير من الأحيان .

فكل واحدة ، تساهم في إثراء الأخرى ، فمثلاً يرى **غورفيتش** أن توفر معارف جماعية تطرح على الإبستيمولوجيا مسائل مثل :

أ- مسألة الفاعلين الجماعية و صلاحية أعمالهم المعرفية و قيمتها بالنسبة إلى المعارف الفردية.

ب - مسألة الرّموز الاجتماعية الفكرية ومدى صحتها.

جـ - مسألة الإشارات الاجتماعية المعرفية (غير رمزية) و مدى فعاليتها .

و تكمن نقاط الإسهام المشتركة للمعرفة و الإبستيمولوجيا في أنهما يفصلان في مسألة إعتبار المعرفة على أنها (واقعة اجتماعية) « une temporalité et vécu social» ، متميزة و فريدة عن الوقائع الأخرى.

و كذلك توضع المسألة المعرفية في منظور سوسيولوجي بحيث تطرح مسائل "إتجاهات المعرفة" مع تجاهل مسألة التفاوت من حيث الصحة أو الخلل و تعوض بالتركيز على المبرّرات [173].

2. 2- 6 : الأطر الاجتماعية للمعرفة

([173])- جورج غورفيتش ، (الأطر الاجتماعية للمعرفة) ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، الطبعة الثالثة، 2008، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات

و النشر و التوزيع، ص: 26.

يأتي **غورفيتش** بتحليل نقدي للأعمال السابقة التي اهتمت بهذا الموضوع مثل : دوركايم ، ماكس شيلر ، سوروكين و ليفي برول .

فمن خلال كتابه ، تحت عنوان : « les cadres sociaux de la connaissance » (الأطر الاجتماعية للمعرفة) الذي صدر بعد وفاته بعام أي في سنة 1966م يتحدد موقفه من (Francis BACON) و(Vilverdo PARETO) في أنهم اعتبروا العلاقات المعرفية الاجتماعية ، ظاهرة تفسر أي جزئ منها على أساس ترسبات عاطفية تهيمن على المجتمع ، و تضفي الظلامية على المعرفة ، و لم يقم كل من **أوغست كونت** و لا حتى **كارل ماركس** بتبديد هذا الاعتقاد بشكل قاطع ، حين ارتبطت المعرفة بالرّهان الاجتماعي و كذا بالإيديولوجيا [174].

فإسهامات **فرانسيس باكون** و **أوغست كونت** في هذا المجال توازي الإسهامات المقدمة من طرف كلٌ من **دوركايم** و (**ليفي برول**- Lévy -BRUHL) [175].

لا تشكل المعرفة أو المنظومة المعرفية جزءاً من كيان و وجود الإطار الاجتماعي ، بل هي صورة أو مرتبة و عنصراً من الظاهرة الاجتماعية ، و بالأخص حين تتجلى في بنية اجتماعية حيث تلعب المعرفة فيها دوراً هاماً و بنيوياً بالموازاة مع ظواهر و ممارسات توطدها و تدعمها كالأخلاق و الدين ، السحر ، الحقوق و التربية [176].

فمعنى الأطر الاجتماعية للمعرفة هي دراسة الترابطات الضيقة « les corrélations » الوظيفية التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة للمنظومات المعرفية من جهة و كذا المجموعات المعرفية من جهة أخرى ، في صورة مجتمعات شمولية أو طبقات اجتماعية [177].

فمن الواضح أن علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، لا يمكنهما تجاهل مسألة علاقتهما مع المعرفة و الأطر الاجتماعية لها و هذا ما تبينه محاولة **سوروكين** لفهم كيفية إندماج الأنظمة المعرفة في الأطر الاجتماعية « systèmes de connaissances » حيث دعا لدراستها بطريقة كميّة « quantitative » .

فإسهامات **سوروكين** قامت بالحد من العمق الفلسفي للمعرفة ، و ذلك بنقلها إلى الميدان السوسيولوجي كظاهرة اجتماعية يتولد من خلالها تطوراً تقنياً و علمياً [178].

([174]) جورج غورفيتش ، (الأطر الاجتماعية للمعرفة) ، مرجع سابق ، ص: 10.

([175]) – CAZANEUVE J., 1976, (*Dix grandes notions de la sociologie*), Paris, éd. Du Seuil, p : 57.

([176]) - جورج غورفيتش ، مرجع سابق ، ص: 17.

([177]) - نفس المرجع ، ص: 23.

([178]) - CAZANEUVE J., 1976 , op.cit., p : 68.

لكن نوّه بصعوبة رصدها و ربطها بمختلف علاقاتها مع الجماعات المتفاوتة التعقيد و التركيب ، أي من ناحية رأس المال الاجتماعي و الثقافي الذي يحدد مدى قابلية استيعاب هذه المعارف .

و في هذا السياق يذكر (**جورج هربرت ميد** - George Herbert MEAD) أهمية الإتصال في عملية تطور الفكر الاجتماعي ، و الذي تأخذ المعرفة فيه موضع الانعكاس ، من الأدوار الاجتماعية ، حيث يرتبط نمو و ازدهار المعرفة من خلال العلاقات الاجتماعية عن طريق دروب و مسالك معرفية « cheminement » التي تقود الأفراد و الجماعات التي تبتكر و تبدع و (تبث) معرفة معينة ، و هي التي سمّاها (**فلوريان زنانيكي**) بالأطر الخاصة « les cadres spécifiques »[179] .

و يعتبر **زنانيكي** أن المعرفة أداة للتحقيق السوسيولوجي ، إذ يتساءل في ما هي عوامل و مظاهر تأثير الروابط الاجتماعية على نمو المعرفة أو العكس (انحصارها في نقطة معينة) إذ يحدد ثلاث نقاط تشكل التحدي الأصعب لدراسة الظاهرة المعرفية ، و هي :

1- طبيعة المعرفة في حد ذاتها.

2- مدى صحتها مع الواقع الاجتماعي.

3- لا وجود لمعرفة مطلقة.

هذه العوائق الثلاث إن صح التعبير ، تتأثر و تخضع للروابط الاجتماعية ، في حين يعتبر الإيديولوجيا جزءاً من المعرفة ذات الصبغة (الداعية و المطالبة) « savoir vocatif » المفروضة على المجتمع بصفات مختلفة [180].

ففي كتاب **لفلوريان زنانيكي** بعنوان : (*the rôle of the man of knoarledage*) (دور الإنسان المعرفي) الصادر عام 1940م ، يقول أن علم الاجتماع المعرفي يبحث في الأطر الاجتماعية على قبول و نقل و إشاعة المعارف المكتسبة التي تبرز الأدوار الاجتماعية المتنوعة التي يلعبها العلماء و المثقفون في شتى نماذج المجتمعات ، و يحصر **زنانيكي** العلاقة المعرفية المتبادلة بجماعات الحكماء و النخبة المثقفة و التقنيين ، و يستبعد الجماعات الأخرى و لا سيما الطبقات الاجتماعية و مراتبها المتباينة وفقا لأنماط البنى الاجتماعية الكلية التي تنتمي إليها الطبقات الاجتماعية [181].

([179]) - Idem., p : 74.

([180]) - Idem., p : 55.

([181]) - جورج غورفيتش ، مرجع سابق ، ص: 70.

2. 2-7 : أشكال و أنواع المعرفة

إن أنواع و أشكال المعرفة تعد بمثابة نماذج لها ، و تقابل بنماذج الظواهر الاجتماعية الكلية في مختلف مستوياتها .

يعود أول تصنيف و تمييز للأنواع المعرفية ، إلى ذلك التصنيف الذي أتى به المعلم الأول (أرسطو- ARISTOT) (322/384 ق-م) أين فرق بين ثلاث أنواع :

- (*l'epistémé*) : و هي المعرفة الغالبة و الكونية.
- (*la Techné*) : و هي ما يعرف بالمعرفة العلمية التقنية أو (Savoir-faire).
- (*Phronésis*) : و هي المعرفة المكتسبة من يوم للآخر من خلال التجربة اليومية.

فمن خلال هذا التصنيف يتبين أن المعرفة ليست مرادفة للعلم ، و العلم ما هو إلا جزئ من المعرفة .

و التّصنيف الحالي للمعرفة قريب جداً من هذا الذي جاء به أرسطو في صورة معرفة علمية و ضمنية و معرفة عادية أو يومية [182].

أ- المعرفة العلمية :

و تسمى بالمعرفة المدوّنة « codifié » ، أو الصريحة « explicite » و العقلية « rationnelle » وهي تتميز بالدقة و القابلية للنقد و التطور ، كما يمكن تخزينها في كتب و الأرشيف ، أقراص صلبة ، نظم معلوماتية ، حيث يسهل الحصول عليها والاطلاع عليها و تخزينها و نقلها بسرعة عن طريق شبكة الأنترنت ، حتى أنه يمكن ترجمتها إلى لغات عديدة حسب الحاجة المتوفرة بواسطة تطبيقات و برامج إلكترونية مختصة في ذلك : « logiciel de traduction » .

وهي نتاج لمجهود فكري منتظم يبذله الإنسان لفهم نفسه ، بيئته و السيطرة عليها ، و تتعزّز المعرفة العلمية بالبحث العلمي ، و لا تلجأ إطلاقاً إلى إصدار أحكام قيمية أو غيبية في حالة الفشل و عدم القدرة على الفهم ، أي يجب على العلم أن يقوم على تفسيرات منطقية لا تتعارض مع المنطق و الطبيعة .

و يبيّن (**غاستون باشلار**- Gaston BACHELARD) أنها تمثل القطيعة « rupture » مع المسلمات البديهية [183].

([182]) - GUERID D., 2012, op.cit., p : 06.

ب ـ المعرفة الضمنية :

و يُعرف عنها أنها (مُضمرة و مُستترة) « implicite » كما يمكن اعتبارها معرفة شفهية لأنها ليست مدوّنة فهي مبنية على الذاكرة يمكن لمسها من خلال رواية الحاملين لها ، كما تعرف أيضا بمعرفة الأهالي أو الشعبية « savoir autochtone » و التي تنتقل إلى الأفراد من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية ، فهذا النوع يصعب تدوينه أو الإحاطة العلميّة به ، فهي مهدّدة بالزّوال نظراً لانحصارها في عقول حامليها.

ما يميز هذا النوع المعرفي ، أنها مشتتة و غير مضبوطة منهجياً ، و عادةً ما تنشأ كنتاج لتدبّر الإنسان أو المحاكات ، و ما هو أهم أنها لا تتعارض مع المعرفة العلمية ، بل تفتقد إلى التقنين و الدليل الملموس أو (المرجع) ، و هي المعرفة التي يراهن على الأنثروبولوجيين معالجتها لتدوينها و تحليلها [184].

جـ ـ المعرفة اليومية :

و تسمّى كذلك بالمعرفة العاميّة ، أو البديهية ، فهي مجموعة من المعارف لا تحتاج جهد كبير لتوظيفها ، فهي مستوحاة من الحياة اليومية و التعايش مع الأفراد و الجماعات ، و غالباً ما تكون محدودة و غير عميقة ، كما تخضع بشكل كبير إلى الأحكام الفردية و الأحاسيس و العواطف ، فهي معرفة ذاتية تتحد وفق منطق و منظور أصحابها .

وهي بذلك معرفة خاصة ، ليست " كونيّة " محددة في مجموعة من الممارسات العادية و اليومية ، إذ يسهل ملاحظتها و تحليلها وفقاً لفاعليها ، و هذا النّوع من الدراسة يسمى (*ethno-*) *méthode* الذي يعنى بوصف السلوك ، الطرق و المعارف التي توظف لمواجهة المشاكل التي تعترضهم في الحياة اليومية من خلال الاهتمام بالمناهج التي يلجأ إليها الأفراد العاديين و ليس مناهج الباحثين المختصيّن .

و في نفس السياق ، ترتبط مسألة الأشكال و الأنواع المعرفية بتنوع المجالات ، إذ فيه تمييزات متعددة للمعرفة من حيث المضمون ، و نذكر أهم المعارف التي ميّزها **غورفيش** في سبعة أشكال ، و التي تعد محاولة لإظهار و تبيان آفاق المعرفة في العلوم الاجتماعية « mise en perspective » من خلال دراسة العلاقات الوظيفية لها ، أي (من خلال أشكال و أنواع

([183]) - GUERID D., 2012, op.cit., p : 08.

([184]) – Idem., p : 09.

المعرفة) عند تتداخلها مع (الأطر الاجتماعية) ، **فغورفيتش** يقدم تحليل عام لأنواع معرفية بتنوع المجالات الاجتماعية و من بينها :

1- **المعرفة البينيّة للعالم الخارجي** : و هي الغالبة و الأكثر شيوعاً من بين الأنواع والتي تؤكد و تعكس الحقيقة و الواقع الظاهر.

2- **معرفة العوامل الخارجية للواقع الاجتماعي** : و التي تتموقع في "الميكروسوسيولوجيا" أي في الجماعات ، الأفراد و الطبقات التي تتبنى نمط "قيمي" متفق عليه بصفة واعية [185].

3- **معرفة الحس المشترك في الحياة اليومية** : والتي تتخللها معرفة تقنية بسيطة ذات طابع إستعمالي « l'usage » و التي تتداخل و تندمج معها العادات و التقاليد التطبيقية بشكل يتناسب معها و لا يعارضها.

4- **المعرفة التّقنيّة** : هي لخدمة الأهداف المثالية بهدف التحكم في العالم حسب مفهوم « *hexis* » بالمنظور الماركسي الذي يعني التحكم في القوى المنتجة .

5- **المعرفة السياسية** : و هي تتبين في المذاهب التي تحتوي على معارف جماعية توظف داخل الحقل السياسي ، وتشمل " الرأي العام" و الإيديولوجيات و الطوباويات بل حتى إلى الخرافات في كثير من الأحيان .

6- **المعرفة العلمية** : حسب **غورفيتش** هي التي تخضع لمعايير تجريبية و عقلانية ، و لها إستقلالية نسبية في محاولة منها للتّموقُع الموضوعي [186].

7- **المعرفة الفلسفية** : و هي التي تشمل و توفق بين جميع الأنواع المعرفية ، وهي تعتمد على المعارف الأخرى لتتدعم بها ، و تسمى " **بمعرفة المعارف**" و غالباً ما تتسم بالروحانية و الباطنيات « l'ésotérique » .

و من حيث الأشكال الوصفية للمعرفة يضيف **غورفيتش** تمييز خمسة أزواج منها :

- المعرفة الصوفية و المعرفة العقلية.

- المعرفة التجريبية و المعرفة الإدراكية.

- المعرفة الوضعية و المعرفة التنظيرية .

([185]) – BALANDIER G., 1972, (*Gurvitch*), Paris, PUF, p : 35.

([186]) – Idem., p : 37.

- المعرفة الرّمزية و المعرفة المناسبة.

- المعرفة الجماعية و المعرفة الفردية [187].

2. 2- 8: المعرفة والمعتقد الديني

فيما يخص مسألة المعرفة و الدين ، فإن المجتمع المعاصر أقام نظاماً علائقياً بين المعرفة و المعتقد و هو نظام لا يمكن تجاهله ، فمسألة تنامي ظاهرة العنف و التطرّف الديني السّائدة بحدّة في أيامنا هذه يرجعها (**دومينيك لوكور**-Dominique LECOURT) إلى آلة التغريب العالمية ، ففي أوروبا و منذ عصر الأنوار امتدت و سيطرت على الأذهان خرافة ، قائمة على أن التقدم العلمي يؤدي إلى تراجع المعتقدات ، حسب اعتقاد الفيلسوف الفرنسي (**ماركيز دو كوندورسي**-marquis de CONDORCET) (1743-1794م) الذي كان يرى أن التقدم العلمي و عقلنة المجتمع يؤدي إلى القضاء على الأفكار الغيبية [188].

هذه النظرة للدين تُعد مرجعاً للوضعية « positivisme » التي تبلورت مع **كونت** الذي يعد من أتباع **كوندورسي**.

لكن ظهرت في هذه الفترة آراء مغايرة أبرزها تلك التي جاء بها الألماني **إيمانويل كانط** الذي يعترف أن للإيمان مكانة علمية ، إذ يمثل بدوره وجه استعمال عملي « opérationnel » للعقل [189].

فالمعرفة الدينية حسب **لوكور** لا يمكن اختزالها في عدد من المعتقدات ، وأن السياسة حتى و إن كانت تعمل دائماً وفق خطة خاصة بها ، فإنها تضع في حساباتها الجانب الديني في توجيه و ضبط المجتمع .

فالحداثة جعلت من "العلم" أسمى ديانة أو معتقد ، كما جعلت منه وثناً (حسب تعبير الكاتب) حال دون فهم الوقائع الاجتماعية ، حيث اعتبرت الدين صورة منحطّة للمعرفة [190].

([187])- جورج غورفيتش ، 2008، (الأطر الاجتماعية للمعرفة)، مرجع سابق، ص :47.

) - لوكور دومينيك ،(المعرفة، المجتمع و المعتقد)، ذكر في : مجلة نقد ،(العلوم، المعارف و المجتمع) ،عدد 13، 2000 ، ص:09.
([188])

([189]) - نفس المرجع ، ص: 10.

([190]) - لوكور دومينيك ،(المعرفة، المجتمع و المعتقد) مرجع سابق، ص: 11.

و يرى (Gabriel LE BRAS) أن المشكلة المعرفية في المجال الديني ، تكمن في صيغتها الغيبية حيث يرجع ذلك إلى طباع المجتمعات الدينية المتماسكة و المنغلقة ، و التي يرتبط الدين فيها بمعظم جوانب الحياة اليومية فيها ، إذ تُرجع إليه الأشياء التي يستعصي فهمها و تحليلها .

هذا النوع من المجتمعات يصعب فهمها و الإحاطة العلمية للظواهر الاجتماعية فيها خاصة حين ترتبط الظواهر و المعارف بما أسماه (LE BRAS) بمصطلح : « l'au-delà » [191].

و فيما بعد ، فإن كبار المفكرين العقلانيين مثل **باشلار** كانوا ينتقلون بين المعرفة و العقيدة دون أن يلغوا صفة الترابط بينهما ، حيث يعتبر **باشلار** أن العقيدة مصدر للشهوة و القلق ، بينما يرى في المعرفة نسق عقلاني لمفاهيم عاجزة أن تُفسّر دينيّاً .

و حسب **دومينيك لوكور** ، فإن العلوم الاجتماعية بنزعتها الوضعية ، قد انقادت نحو الغرور و التّعالي لتظن نفسها أسمى من الأنظمة المعيارية الضّرورية للحياة الاجتماعية [192].

خلاصة

من خلال هذا الفصل، يتبيّن لنا أن موضوع المعرفة و مجتمع ، يكتسي طابع خاص بصفتهما عنصرين مرتبطين ببعضهما البعض ، فالمعرفة هي ذلك الجمع من العلوم و الإدراكات المعنوية التي تقوم بتوجيه و تحديد المعايير القيمية للجماعات، بينما المجتمع ، هو الحاضن لهذه المعارف و التي تتجلى و تتبلور من خلاله في نسق حيوي مستمد بحيوية المجتمع نفسه .

([191]) – GURVITCH G., 1963, (*traité de sociologie*), tome : II, Paris, PUF, p : 87.

([192]) - لوكور دومينيك ، مرجع سابق ، ص : 12.

فالمعرفة أسمى من العلم المحصور في مجال معيّن ، كما بيّنته الدراسات الأنثروبولجية للمعرفة عبر تناولها لموضوع المعرفة بصفة اجتماعية ، خاصةً عندما ترتبط و تندمج في الحياة اليومية للبشر بمختلف مستوياتهم و أشكالهم .

الفصل الثالث

الزّاوية، بين الماضي و الحاضر

1.3 : تاريخ الزوايا

2.3 : الزاوية البوعبدلية

تقديم

بتطرقنا الوجيز لموضوع المعرفة في الفصل السّابق ، ارتئينا أن ندرُسها في فئة و جماعة معيّنة تُشكّل ما ذكرناه سابقاً بالإطار الإجتماعي ، و في الجزائر تمثّلت المعرفة بمعناها الشّمولي في مؤسّسة الزاوية التي تشكّل فيها المعرفة رُوحها و هويتها .

و قد ارتبط التاريخ الاجتماعي و الثّقافي للجزائر بالزوايا، التي تميّزت بها المنطقة المغاربية عامةً ، إذ كان الغرض من بنائها تعليم الناس الدّين الإسلامي و كذا القيام بنشاطات معينة بهدف خدمة الرّعية في مجالات متعدّدة بصفة دينية محضة ، و عند الحديث عن الزوايا لا بد من التّطرق إلى موضوع التّصوّف الذي يشكّل معالمها و المانح لحركيّتها التي تميّزها عن باقي مؤسّسات المجتمع الجزائري في مختلف الفترات الزمنية .

فكثيراً ملئت حاجيات المجتمع من تصوّف و تديّن و روحانيات كان المجتمع الجزائري يقدّسها و يكنّ لها التقدير، حيث كانت لها مكانة مرموقة وفق معايير المجتمع السّائدة .

فعند دراستنا للزاوية، نقوم بفتح صفحات من جزئ مهم في تاريخ الجزائر الثقافي و الاجتماعي، خاصةً و أنها تشكل الإطار المرجعي للمجتمع منذ مدة طويلة .

3 . 1 : تاريخ الزوايا

3. 1- 1: تحديد المصطلحات الرئيسية

عند التطرق بشل علمي لموضوع الزوايا ، فإنه يستوقفنا حاجز لابد من الوقوف عنده ، هذا الحاجز يتمثل في بعض المصطلحات التي ترتبط بالزوايا و التّصوف عامةً، فعند محاولتنا لحصر هذه المصطلحات التي لها تفسير اصطلاحي خاص عند لغة (القوم) أي الصوفية ، وجدنا ما يقارب ثمانون مصطلحاً مختلفاً .

فحسب الباحث **بودواية بلحيا** فإن مصطلحات الصوفية خاصة بهم و لا يدل معناها اللغوي على المعنى الإصطلاحي .

و بهذا العدد الكبير، قمنا بتحديد الأهم منها و الأكثر شيوعاً في الاستخدام الموضوعي حول هذا الموضوع بلغة القوم ، أي بلغة أهل التصوف .

أ- الزّاوية :

لغةً : هي ركن من بناء أو غرفة ، و التّسمية مشتقّة من كلمة زوى من الانزواء أي الإعتكاف و التفرّد ، سمّيت هكذا لأن أول من بناها من المرابطين المتصوفين ، فكروا في الإنزواء و الإبتعاد عن صخب و ضجيج المدينة طلباً للهدوء و السكينة التي تساعد على التأمل و الرياضة الرّوحية في الذكر و العبادة ، و ظهرت لأوّل مرة في كل من البصرة و الموصل بالعراق ثم في بلاد الشام و الأندلس. و تعتبر الزاوية تسميةٌ مغاربية لما هو معروف في بلاد المشرق **بالخانقه** « *khankah* » أو **التُقية** (تُكية) « *tekke* »[193].

أمّا اصطلاحاً: فهي ركن صغير يلجأ إليه الفرد لممارسة حياتية الداخلية و الروحية[194]، فهي صرحٌ و مكانٌ صغير للعبادة يقدّم مهاماً عديدة، كإطعام المحتاجين و المسافرين و تعليم الأتباع طريقة صوفية معينة مع إيوائهم في غرف جماعية، فهي مأوى للمتصوفين و الفقراء و المسافرين [195].

و من النّاحية المعمارية هي عبارة عن مسجد غير جامع، أي ليس بها منبر [196]، و عادةً ما تُبنى في شكل غُرف تُطِل على ساحة، و بها قبر للشّيخ المؤسّس لها مصحوبةً بمقبرة لأهل القرية الموجودة فيها [197].

و هي تقدّم تعليماً دينياً و روحياً لأتباعها و تمثّل مكاناً لاجتماع الصّوفيين بها، كما ترتبط في الكثير من الأحيان بعائلة دينية معينة من الأشراف و التي تسهر على حسن سيرها.

ب- التّصوف:

يبرز هنا إلى وجود ما يسمّى بإشكالية تعريف التّصوف، فقد اختلف في تأصيله و تحديد مصدره ، لكن أغلب الدّراسات تشير إلى أنه تحريف لكلمة يونانية "سوفي" التي تعني الحكمة حسب ما جاء به **البيروني**[198].

و يُرجع الكثيرون كلمة تصوف إلى اللّغة العربية من الصّفاء و النقاء ، مما يعني التّخلّق بالتعفّف و الزّهد في الدنيا و الإبتعاد عن دنس الدّنيا و مادياتها ، كما يشير آخرون إلى أن أصل التّسمية من صفة العابدين بلبس الصوف بإعتباره لباس الأنبياء و الفقراء ، كما ينسب جميع الصوفيّين مذهبهم إلى الإمام **علي بن أبي طالب** سواء من المتصوفة السنّة أو حتى الشّيعة .

([193]) - (*encyclopédie de l'Islam*), 2005, tome XI, Leiden Brill, p : 505

([194]) - GEOFFROY E., 2004, (initiation au soufisme), Paris, Fayard, p : 185.

([195]) - (*encyclopédie de l'Islam*), op.cit., p : 506.

([196]) - صلاح مؤيد العقبي ،2009، (الطرق الصوفية و الزوايا بالجزائر : تاريخها و نشاطها)، دار البصائر ، طبعة خاصة ،ص:203.

([197]) – (*encyclopédie de l'Islam*), Idem, p : 505.

([198]) - الحسيني الحسيني معدّى ، 2013، (موسوعة الصوفية) ، كنوز للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ص: 19.

و يقول فيه **إبن خلدون** ، أنه ظهر عندما تفشّى الإقبال على الدنيا و متاع الحياة ، كحاجة إلى وجود صفة يمتاز بها بعض الخواص ، إذ إنتشر الإقبال على الدّنيا في القرن الثاني للهجرة ، و اختصّ الناس المقبلون على العبادة بإسم الصوفيّة [199] ، و جاء التّصوف كرد فعل تجاه التّركيز على الفقه (الذي يسمّى حسبهم بعلم الظاهر) و ظهور الفرق المتكلّمة و الفلاسفة، الأمر الذي جرّد الدين الإسلامي من روحانيته، و يعد أوّل من حمل التصوف كعلم **(معرُوف الكَرخي)** أستاذ **أبو القاسم الجُنيد** و الثاني (**إبراهيم بن أدهم البلخي)** [200] .

و بحسب ما ورد عن **الشّيخ أبو مدين** أن للتصوف أُسُسٌ أربعة : الزهد، المحاسبة، الإخلاص و المراقبة.

فالزُّهدُ هو فضيلةٌ و قُربةٌ، و المحاسبة أن يُحاسِب الإنسان نفسه على كل شيء حسب الشّرع، و الإخلاص هو التّوبة الصّادقة، أمّا المُراقبة فهي اليقين بأن الله عليه رقيب [201].

تُشير بعض آراء المتصّوفة عن أنفسهم، على أنّهم و منذ عصر الصّحابة كانوا يستمدُّون أصولهم من القرآن و السُنة النبوية ، و ورد ذكرهم تحت عدة تسميات مثل : المقربون ، السابقون ، ثُلّةٌ من الأوّلين و قليلٌ من الآخرين .

و يقول **مصطفى عبد الرّزاق** : أن التّصوف طريقٌ من طرق العبادة ، يتناول الأحكام الشّرعية من ناحية معانيها الرّوحية و آثارها في القلوب ، و هو ما يقابله علم الفقه الذي يتناول ظواهر تلك العبادات و رُسُومِها ، ثم انتقل ليصبح طريقاً للمعرفة يقابل طريق أصحاب النّظر من المتكلّمين.

و يقُول فيه (**ابن القيّم)** أنه علم مبني على الإرادة، و هو حركةٌ للقلب و لهذا سُمّي (بعلم الباطن)، أما الفقه فهو يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح أي (علم الظاهر) [202].

و للتصوف مراتب عديدة، إذ ورد في السّيرة الشاذلية ترتيب للمراتب الصوفية العشرة ، فيبدأ بالولي و ينتهي بالقطب على الشكل الآتي : الوليّ، النّقيب، النّجيب، الأبدال، الأعماد، الأخيار، الأوتاد، الغوث، الجرس، القُطب[203].

و جاء في هذا التّرتيب نَظمٌ لأبيات شعرية من الياقوتة **"لسيدي عبد القادر بن محمد"** :

([199]) - نفس المرجع ، ص: 70.

([200]) - الشيخ مصطفى السنوسي الحراثي ، (كتاب المريد في التسلح بعلوم التصوف و الفقه و التوحيد)، ص: 08.

([201]) - بودواية بلحيا ،2009 ، (التصوف في بلاد المغرب العربي) ، دار القدس العربي، وهران ، الطبعة I ، ص: 10.

([202]) - بودواية بلحيا ، مرجع سابق ، ص: 10.

([203])- نفس المرجع ، ص:15.

فأوّلـها ولـــيٌّ ثـــم نـــقيـــبُها *** نجيبٌ كذا الأبـــدالُ فاقـــوا بـــــرتبةٍ

عِمادُهم الأخيـــــارُ أوتـــادُهم حبـوا *** بخاصية المولى هم أهلُ الخصـــــــاصةِ

و غـــوثٌ إستَغَاثَ ثم جرسٌ عُلومُها *** و قطبٌ له أعـــــلى مقامُ الـــــــولايةِ

و يرى الصوفية ، على لسان(**ماسينيون** – MASSIGNON) أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من الأولياء المستورين ، عددهم محدود و كلما مات أحد منهم خلفه آخر [204].

و يمكن إعتبار الصوفية ، ثورة برغبة الكشف عن "الله" بأية وسيلة ، و يقويها تصفية القلب من كل شاغل و ملهي ، وهذا ما تجلى في سيرة شيخ المتصوفة " **الحسن البصري**" حسب السيرتين المتميزتين : (الوصايا) **للإمام المحاسبي** و (المنقذ من الضّلال) **لأبو حامد الغزالي**.

جـ - الطّريقة :

هي النّهجُ و الطريق الذي يوصل الفرد إلى الله " الحقيقة" [205]، فهي السّبيل و المسلك الذي يتخذه الصوفي في رحلته إلى الله، و الطريق يُسلكُ عبر مراحل ، وقد ظهر هذا المصطلح في القرن الثالث للهجرة ، مع إزدهار التصوف في البلاد الإسلامية ، فالطريقة ليست إلا منهج للإرشاد النفسي و الخلقي ، وذلك في تربية الشيخ للمريد ، باعتبار أن الشجرة التي تنبت من غير زارع لا تُثمر .

و الطريق عند **الغزالي** هو تقديم للمجاهدة و محو الصفات المذمومة مع قطع العلاقات الدنيوية بالإقبال على الله ، و إذا حدث ذلك كان الله هو المتكفل بقلب عبده بتصفيته و تنويره [206].

و ظهرت بعد ذلك طرف عديدة ، لكن الإختلاف بينها هو في الرسوم فقط ، كالزي ، الأوراد ، الأحزاب التي يرددها الأتباع في أوقات معينة وفق التي حدّدها الشيخ المؤسس للطريقة .

و للطريقة ثلاثة عناصر هي : الشيخ، المريد، العهد.

- **الشيخ** : هو بمثابة الأستاذ ، فالمريد هو الطالب و الطالب لا يمكنه أن يتقدم في دروسه من غير مرشد يوجهه، فالشيخ هو الذي يحدد الطريق الذي يسلكه المريد إلى الله ، و عن خصاله يقول الشيخ "**الجنيد**" : أنه لا يستحق أن يكون المرؤُ شيخاً حتى يأخذ حظه من كل علم شرعي و

([204])- نفس المرجع ، ص: 16.

([205]) - (*encyclopédie de l'Islam*) , Idem , tome X , 2002 , p :262.

([206]) - الحسيني الحسيني معدّى، (موسوعة الصوفية) ، مرجع سابق ، ص: 521.

أن يتورع عن كل المحارم ، و أن يزهد في الدنيا و أن لا يشرع في مُداواة غيره إلا بعد أن يفرغ من مُداواة نفسه[207].

- **المُريد :** هو سالك الطريق الصوفي حسب إرشادات شيخه و لكي يدخل في الطريق لا بدّ له من تحقيق ثلاث عناصر و هي أولاً التوبة ، ثانيا أخذ العهد من الشيخ بطاعة الله و رسوله، وثالثاً التلقين و التعليم ، فالمريد يكون في طاعة تامة لشيخه الذي رضي به، كما يجب أن يتحلّى بجملة من الآداب منها أن لا يكتم أي سّر عنه ، و يبوح لشيخه بكل ما يجوب في خاطره من هموم و مشاكل ، كما يجب أن يصغي إليه و يحسن الظّن بشيخه وأن يكون في استعداد دائم لخدمته[208].

- **العهد :** يتكون الطريق من شيخ و مريد ، و العهد هو الجامع بينهما و يأخذ معنى "البيعة في الإسلام" فالعهد هو أوثق رباط بين رجلين تحابّا في الله و تعاهدا على طاعته ، و أخد العهد يختلف من طريقة لأخرى فالشائع في أخذه هو أن يضع الشيخ يده اليمنى على اليد اليمنى للمريد ، يأمره بالتطهّر من كل خبث ليتهيأ لما يأمره به فيما بعد ، ثم يتوجه الشيخ إلى الله و يتوسّل بالنبي لقبول هذا العهد و أن يبارك فيه [209].

د - الكرامة :

و هي تطلق على أخلاق الإنسان و ما يحيط به من فضائل تجعله أهلاً للإحترام و الحظي بالبركة ، و ترتبط الكرامة على ظهور أمر خارق للعادة يشبه معجزات الأنبياء ، فهي تميزهم بصفتهم "أولياء الله" أي بمعنى أحباؤه و أصدقاؤه، و شكلت الكرامات محل جدل في تاريخ الفكر الإسلامي فهناك من أثبت وجودها مثل المتصوفة و الأشاعرة، وهناك من نفاها مثل المُعتزلة و السّلفية،

([207]) - الحسيني الحسيني معدّى، (موسوعة الصوفية) ، مرجع سابق ، ص: 524.

([208]) - نفس المرجع ، ص: 526.

([209]) - نفس المرجع ، ص: 526 .

و يتحجّجُ من يثبتونها بالآية القرآنية في قول الله تعالى : [**و هُزِّي إليكِ بِجِذعِ النّخلةِ تسَّاقطُ عَلَيْكِ رطباً جنِيّا**][210]. و مريم أمّ المسيح لم تكن من الأنبياء ، و بهذا يرجع المتصوّفة إلى إمكانية وقوع خوارق للعادة على يد أشخاص أتقياء صالحين ليسوا من الأنبياء و الرُّسُل [211].

هـ - المقام :

يقصد بالمقام ، المنزلة الرّوحية التي يمر بها سالك الطّريق إلى الله ، فيقف فيها فترة حتّى يتهيّأ للمنزلة أو الدّرجة الموالية، و هي الانتقال من شريف إلى أشرف و من سامي إلى أسمى ، مثل المرور بمنزلة (التّوبة) التي تُوصِلُ صاحبها إلى منزلة (الورع) ثم (الزّهد) ثم (المحبّة) ثم (الرّضى) .

فهي إجتهادٌ في الطّاعة بتحقيق العبودية لله عزّ و جل، و التي تُكسبُ صاحبها نوع من "الكاريزما". أمّا ما يسمّى "بالأحوال" فهي نسماتٌ روحيةٌ تهُبُّ على المريد فتنتعش بها نفسُهُ للحظات خاطفة، ثم تترك عطراً زكيّاً ، فالمقام هو عبادات كالتوبة و الورع و الزهد و الصبر أما الأحوال فهي ما يحل بالقلوب [212].

3. 1 - 2: الزّوايا و ظروف نشأتها بالجزائر

ظهرت الزوايا بأنظمتها و طقوسها في القرن الثالث هجري ، و كان يطلق على مشرفها لقب "شيخ الشيوخ" و أطلق هذا اللقب لأول مرة على **"إسماعيل بن أبي سعد"** (541 هـ) ثم أطلق على القائمين عليها إسم شيخ الخانقة سنة (659 هـ) و انتشرت بكثرة في عهد الأيُوبيّين و المماليك في الشّام ، بحسب ما جاء به المؤرخ (**عبد الرّحمن الجيلالي**) في تاريخ الجزائر العام .

([210]) - سورة مريم ، الآية 25 .

([211]) - الحسيني الحسيني معدّى، (موسوعة الصوفية) ، مرجع سابق ، ص: 530.

([212]) - نفس المرجع ، ص: 776.

أمّا تفرُّع الطرق الصوفية يعود للقرن الثامن هجري، إذ فاق عددها 80 طريقة، و في الجزائر تفرّعت من أربعة طرق إلى 23 طريقة مع مجيء العُثمانيين[213].

و يرتبط تاريخ الزوايا في الجزائر بتاريخ رجالها من المتصوفة ، فمعظم التّيارات الصوفية تمتد جذورها إلى مسلمي الأندلس عن طريق المغرب الأقصى ، فازدهرت الزوايا مع انحطاط الحضارة الإسلامية بسقوط الخلافة العبّاسية على يد المغُول في القرن 13 م، و أخذت خصوصيّات مغاربيّة، بتأقلمها مع واقع المجتمع المحلي الثّري بتنوعه الثّقافي، وهذا ما يشكّل استقلالها عن كل نفوذ أو تبعيّة للمشرق العربي .

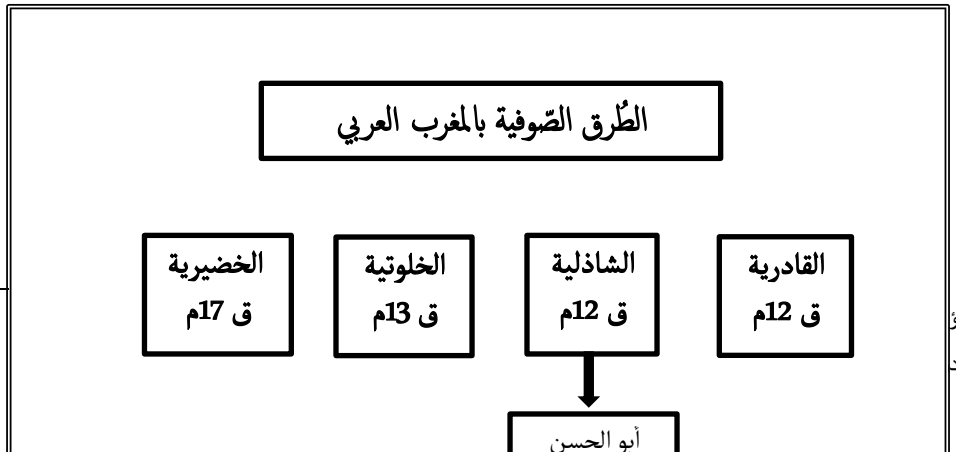
فيمكن حصر كل الطرق الصوفية بالجزائر إلى أربعة مدارس كبرى التي تشكل أصل الطرق الأخرى:

1- القادرية (نسبةً لعبد القادر الجيلاني)

2- الشّاذلية (أبو الحسن الشّاذلي)

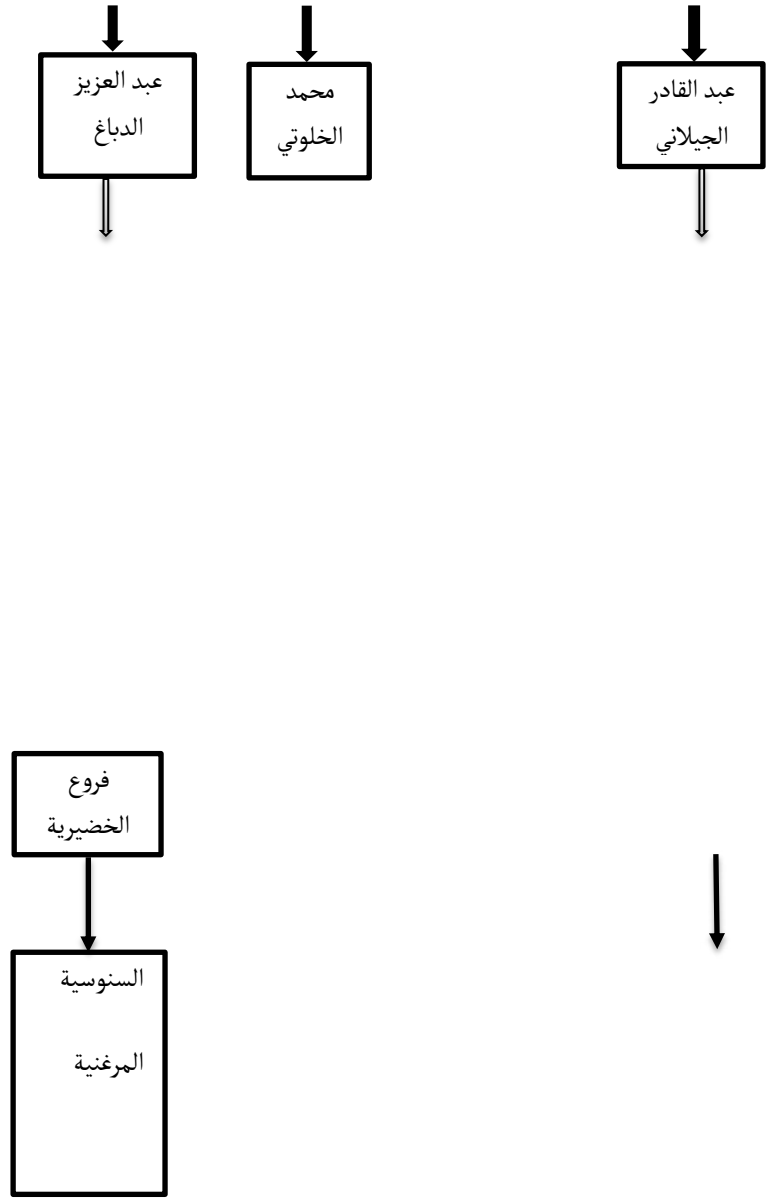
3- الخلوتية (محمد الفارسي الخلوتي)

4- الخضيرية (عبد العزيز الدّباغ) ثم جدّدها (محمد بن سيدي علي بن السنوسي الخطابي)[214].



([213]) - مؤ

([214])- بود



الشكل رقم (01): فروع الطرق الصّوفية في المغرب العربي

المصدر: بودواية بلحيا، التصوف في بلاد المغرب العربي،(مرجع سابق)، ص: 101.

و يُرجِع الأستاذ **عبد القادر بوعرفة الهلالي** ظهور الزوايا و التصوف إلى ما أسماه بالحواضر العلمية في عهد "نوميديا" إذ يرجع أن العقل الفلسفي الجزائري وقع في دائرة التّوفيق بين النص المسيحي و المُتُن الفلسفية اليونانية ، من خلال أعمال "**القديس أوغسطين**" في كتاب (مدينة الله) و (رسالة السعادة)، ثم ظهر في العصر الوسيط "علم الكلام" نتيجة دخول الإباضييّن و تأسيس الدولة الرّستمية (بتيهرت)، فكان للمناظرة الكلامية تأثير في خلق مجال للتنظير الإيديولوجي و المذهبي ، حينها طغت مسائل كالحرية ، التوحيد، التسيير و التخيير ، التشبيه و

التجسيم ، ثم انتقلت الأعمال لتركز على مسألة التوحيد ، ثم في القرن 15 م، غلب في المؤلفات العلمية، مجال التصوف و الزهد كرد فعل تجاه:

1- التركيز على مسائل الفقه و فُروعِه بصورة غير موضوعية.

2- طغيان الصدام بين الفروع و العوارض مما جعل الكتابات مزيج من التحليل و التركيب.

3- تفشي الأراجيز الشعرية على الكتابات العلمية و المنطق و كذا حضور المِخيال الأسطوري للتصوف[215].

و يذكر الكثير من الباحثين أن أصل الزاوية كان عبارة عن رباط، إذ تحول و تطور مع مرور الزمن، فالرّباطات هي الثكنات التي تحمي الثغور الإسلامية من الحملات الصليبية و كانت عبارة عن ملتقى للرجال و النساء الذين تركوا ملذّات الدنيا و كرّسوا حياتهم للعبادة و الذّكر في الرباط الذي لم يكونوا يغادروه إلا للجهاد ، وقد عرفت سواحل المغرب العربي هذه الرّباطات في القرن الخامس هجري، و من أهمّها : رباط بونة (1048م) أين يوجد ضريح الشيخ **أبو مروان البوني**، و رباط شرشال، و كان الدُّعاة ينطلقون منها لنشر الإسلام في إفريقيا فأسلمت مجتمعات الغرب الإفريقي بفضل التيجانيين في كل من دول: (السنغال، مالي، بوركينافاسو، الساحل العاج، غامبيا)، و في الشرق انتشرت السنوسيّة في (السودان، تشاد، تنزانيا، الصومال) [216].

و كان الأتباع يتلقّون في الرّباط تربية روحية تهديهم إلى مكارم الأخلاق ، و صارت الرباطات أماكن يتسابق الناس إليها لنيل مكانة بها ، و منذ القرن الرابع هجري تحولت مهامها من العبادة و الجهاد إلى التعليم و التدريس حيث أُلِّفت فيها نفائس الكتب في مختلف العلوم .

و بعد إنقضاء الجهاد مع قدوم الأتراك ، تحول المتصوفون في الرباط إلى بناء الزوايا لإنشاء مراكز و دور عبادة شبيهة بالرباط ، و كان الهدف الأساسي من بنائها هو تعليم القرآن الكريم و باقي العلوم الدينية ، و لا زالت إلى يومنا هذا تسمية الرباط مرتبطة بها ، إذ يطلق على مشايخها بالمرابط.

و شكلت الزوايا في المنطقة المغاربية ما يُعرف **"بالموقد المغناطيسي"** « foyer magnétique » الوحيد في المجتمع عن طريق خلق قُطب للتأثير على الجماعات و الأهالي[217].

([215])- عبد القادر بوعرفة الهلالي ، 2004، (أعلام الفكر و التصوف بالجزائر) ، الجزء1، وهران ، دار الغرب ، ص: 07.

([216])- صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص: 217.

([217]) - BERQUE A., 1986, (*écrits sur l'Algérie*), Paris, Edisud, p : 25.

فالزوايا فتحت المجال للانتقال من "التّصوف" إلى "الطُرقية"، فمع انتشار الإسلام في بلدان غير عربية شكلت كتابات كبار المتصوفة أمثال : الغزالي ، أحمد الزروق ، ابن عطاء الله السكندري و ابن عربي ، شكلت عقيدة و فلسفة فقهية جديدة تقترب من أحوال الناس في هذه البلدان الأعجمية [218].

و في حديث (**محمد أركون**) عن الإسلام المغاربي، فإنه يشير إلى أن الزوايا ميراثٌ إسلامي غني لا ينضب من الرموز و الدلالات و العلامات، التي توظيفها من قبل مجموعات متنوعة في فترات مختلفة من تاريخ الجزائر [219].

3. 1- 3: خصائص و مميزات الزّوايا

يكشف النقيب (Edward De NEVEU) عام 1845م، أن الزاوية مؤسسة متميزة ليس لها مثيل في العالم الغربي، فهي مصلّى و يأتي العديد من الناس و العائلات لزيارتها، كما أنها مدرسة للعلوم الدينية، الحساب، التاريخ و الجغرافيا و حتى السّحر، و تعلّم الكتابة للصّبيان، و تُناقَشُ فيها أمور تتعلق بأحوال الناس و المدن[220].

و كان لكل زاوية نظامها الخاص، يحرص الشيخ على تطبيقه بصرامة، لوضع حد للفوضى أو الاختلالات داخلها و ليس للزوايا مورد مالي سوى الأوقاف و العقارات و الأحباس من الأراضي التي بها أشجار من الزيتون و النخيل وكذا الهبات و تبرعات المحسنين.

و بلغ عدد الزوايا عام 1830م حوالي 500 ، إلا أن بعضها دُمِّرَ من طرف القوات الفرنسية نظراً لمواقف شيوخها الدّاعمة للثورات، حيث تحوّلت إلى ملاجئ و مراكز لعلاج و إطعام المجاهدين المقاومين[221].

و يذكر **حمدان خوجة** أن شيوخ الزوايا و الطرق الصوفية ، أمروا جميع المواطنين الجزائريين أيام الغزو الفرنسي بالتعبئة العامة و الوقوف صف واحد للدفاع عن الجزائر [222].

([218]) - BOUBRIK R., 1999, (*Saints et société en Islam*), Paris, CNRS Edi., p : 49.

([219]) - مصطفى راجعي ، 2014 ، (التديّن وجودة الحكامة في الجزائر)، دار حامد، عمّان، الأردن، ص: 72.

([220]) - De NEVEU E., 1846, (*les khouans : ordre religieux chez les musulmans d'Algérie*), Paris, , GUYOT,

2ème Edition, p :14.

([221]) - صلاح مؤيد العقبي ، مرجع سابق ، ص: 207.

([222]) - نفس المرجع ، ص: 50.

و حتى العسكريين الفرنسيين ذكروا هذه المواقف، مثل (De NEVEU) الذي تحدث عن دور الزوايا في قسنطينة التي أبدت مقاومة عسكرية و دينية شرسة عام 1845م .

و تميّزت الزّوايا بالسرّية التّامة التي تحيط بها و بما يجري داخلها، حيث لم يستطع الاستعمار اختراق تنظيمها أو الاطلاع على أعمال شيوخها ، و هذا ما جعل الضباط الفرنسيين يراقبون تحركات و اتصالات شيوخها و المنتسبين لها خاصةً في المناسبات و الأعياد .

و في هذا الصدد يقول المؤرخ (Marcel EMRE) : " **بالرّغم من أن الزوايا هي ذات صبغة دينية، إلا أنها كانت تؤدي دور اقتصادي و اجتماعي ، و كانت بمثابة أحزاب سياسية ذات نظام غامض و شديد السّرية ، كما قامت بحملات دعائية محكمة ضد الفرنسيين بواسطة اتصالاتها الخفية، فمعظم الثّورات والهبّات الشّعبية للأهالي نُفِذَت و نُظِّمَت بوحي منها** " [(223)].

و مع هذا، فإنها تميزت في الأحوال العادية بنوع من الهدوء و السلم، و هذا يعكس الجانب المعنوي لأصحابها هو الذي عبر عنه الباحث **بوبريك رحّال** بمصطلح « le code moral » ، عبر تركيزهم على الجانب الرّوحي و النفسي لمنتسبين إليها و الذين عادةً ما يُوصفون (برجال الكتاب) ، أي المتخلّقين بأخلاق القرآن[(224)].

فالزوايا تقوم بتلقين "قيم المواطنة" للرعيّة، و هذا ما بينه الرجل الإصلاحي الشيخ **عبد الحميد بن باديس** عندما اعترف بفضلهم في الدفاع عن ثوابت الوطن مع سحبه لانتقاداته لهم في أواخر حياته [(225)].

فقد لعبت دور المنسّق بين الثقافات المحلية و بين الدين الإسلامي، كما شكّلت تجسيداً واضحاً للحوار مع الديانات الأخرى، فكثيراً ما تربط شيوخها علاقات صداقة مع شخصيات غير مسلمة، فتبنّت الزوايا هذا النموذج من الإسلام عبر التركيز على ما يحمله من روحانية « spiritualité » و التي تسمح للزوايا بتجاوز العوائق الدوغمائية « dogmatiques » في أشكال التديّن و التعصّب [(226)].

إذ يوضح (Louis RINN) أن أفراد الزوايا ، لم يكونوا أشخاص "قاسيين" و كان التّعصُّب « fanatisme » نادراً لدى الشّيوخ و المرابطين [(227)].

([223]) - نفس المرجع ، ص: 53.

([224]) - BOUBRIK R., op.cit. p: 36.

([225]) - GEOFFROY E., 2009, (*l'Islam sera spirituel ou ne sera plus*), Paris, Edi. Du Seuil, p : 196.

([226]) - GEOFFROY E., 2009, (*l'Islam sera spirituel ou ne sera plus*), op.cit. , p : 203.

([227]) - RINN L., 1884, op.cit. , p: 18.

و يرى الباحث **موساوي عبد الرحمن** ، أن الزاوية تمثل تموقعاً بعيداً عن الاختلالات و الاضطرابات لتشكل زاويةٌ و ركنٌ لرؤية العالم من خلالها [228].

لكن يوضح (Émile DERMENGHEM) في كتابه حول الإسلام المغاربي ، أين يفرق بين نوعين من شيوخ الزوايا بحيث يصنف بين شيوخ عامة الناس الفلكلوريين ، و شيوخ الخطابة أو المثقفين الجديين ، و يرى في الزوايا أنها الفضاء الروحي و الصوفي « mystique » في منطقة المغرب العربي عامةً ، و في الجزائر قامت بسد الفراغ الناجم عن غياب المدارس الكبرى كالزيتونة ، القرويين و الأزهر من خلال انتشارها الواسع [229].

1.3- 4 : أهمية و وظائف الزاوية

تتمثل المكانة التي تحظى بها الزاوية، في أنها تشكل قيمة ثابتة في الفعل الاجتماعي حسب تعبير (RINN) لاستجابتها المرنة مع خصوصيات المجتمع وفق الشريعة ، فدورها في المجتمع لا ينحصر فقط في الحفاظ على الدين ، بل في تحقيق وظائف متعددة أبرزها الدفاع عن البلاد من الأعداء و الهجمات الاستعمارية .

فحسب (Ernest GELLNER) أن الزوايا تشكل واقعاً للإسلام المغاربي بكل تفاعلاته مع الرسالة السّماوية النابعة من المشرق ، كيف لا و هي الحاضنة و المسيطرة على الذاكرة الجماعية للمجتمع الجزائري الذي ارتبط بالطابع الصّوفي و المذهب المالكي الذي تعزّز منذ قيام دولة المرابطين .

و لعل أبرز ما يبيّن مكانة و أهمية الزوايا، تلك الدراسات و الكتابات و المذكرات التي كتبها العسكريون الفرنسيون أثناء حملتهم على الجزائر، حيث خصّصوا حيّزاً هاماً للزوايا من خلال إقرارهم بخطورتها على الوجود الفرنسي بالجزائر، لأنها تمثل الهيئة المحليّة التي تشمل الخدمات الدينية، التعليمية، الثقافية، الاجتماعية، و حتى الطبية و العسكرية .

([228])- غرس الله عبد الحفيظ، (الزاوية فضاء للتنشئة الاجتماعية) ، مجلة المواقف، عدد1، 2007، معسكر ، عن:

MOUSSAOUI A., 1987, (structure des champs religieux en Algérie), Oran, URASC, p : 05.

([229]) - DERMENGHEM E., 1954, (*le culte des saints dans l'islam maghrébin*), Paris, GALLIMARD, p : 11.

و يبيّن **"عمّار طالبي"** في (المدخل إلى الحياة العقلية و النهضة الحديثة في الجزائر) أن إزدهار الزوايا خلال القرن 19م جعلها تسيطر على طبيعة الفكر الإسلامي في المجتمع المغاربي سيطرة مذهلة، و حتّى الفقهاء الذين يُعرَفون بمعارضتهم للصوفية أصبحوا بدورهم طرقيين[230].

هذه السيطرة تجسّدت في ممارسة الزوايا لوظائف عديدة لها أهمية بالغة في الحياة اليومية للجزائريين عبر مختلف الفترات الزمنية من تاريخ المجتمع الجزائري، و نذكر من بينها:

أ- الوظيفة الاجتماعية : عادةً ما ينتاب الأفراد مشاكل تُعيقُهم للعيش في تناغم و انسجام « harmonie » مع أنفسهم و مع الآخرين في ظل التحولات التي تعرفها الحياة اليومية أين يجد الفرد نفسه غير مرتاح في محيطه، و لطالما كانت مؤسسة الزاوية أول المهتمين بهذا الوضع.

فكلٌ من العائلة، المدرسة، المسجد، الفرق الدينية، تفقد قدرتها على الضبط الاجتماعي بفرض الاستقرار « pouvoir de stabilisation» فتشكل الزاوية في هذا الوضع "حل" للراغبين في الراحة النفسية و الروحية من خلال عدة وسائل[231]، من بينها إعطاء حصص جماعية و تلقين لمعارف خاصة " المذاكرة" التي لا يجدها الفرد في مكان آخر، و توفر ملتقيات للإخوان من مختلف التيارات في إطار معين تحدده الزاوية و شيخها .

فالزاوية تعطي للأفراد فرصة الهروب من النظم الاجتماعية العادية « ordres ordinaires » بإعطائه المجال لتعلم طريقة التعامل مع مختلف ظروف الحياة عبر الإلتزام بأخلاق و أفعال معينة [232].

بالإضافة إلى تقديمها خدمات للفئات الدنيا من المجتمع من إطعام و إيواء و عناية و الأهم هو الإهتمام بأمورهم بالاستماع إليهم.

ب- الوظيفة القضائية : تتدخّل الزاوية في موضوع فضّ الخصومات و النزاعات الاجتماعية ، و كان في الكثير من الأحيان ينتهي الصراع و الخلاف بمجرد ذكر إسم الشيخ أو المرابط الذي يريد الفرد اللجوء إليه لحل المشكل ، و هذا راجع للمكانة الاجتماعية و التقدير الكبير الّذين يتمتع بهما شيوخ الزوايا، إذ يقوم أحد المختصمين بجلب "مسبحة" (chapelet) الشيخ التي لها علامات خاصة تميّزها [233]، و هي معروفة لدى العامّة من الناس، أو جلب شيء يشتهر الشيخ باقتنائه أو لبسه مثل العمامة، الطاقية أو البـــرنوس مثلاً ، و هذا لإظهار حسن النية لأحد طرفي النزاع.

([230]) - بودواية بلحيا ، مرجع سابق ، ص:21.

([231]) - SENOUCI S., 2009, (*un faquîr enthousiaste accueillant la lumière*), Oran, Dar el Gharb, p : 165.

([232]) - Idem, p : 168.

([233]) - TOUATI H., (*entre Dieu et les hommes*), Paris, édit., EHESS, p : 245.

زيادة على هذا تقوم الزوايا كذلك بلعب دور المحقق الجنائي و القاضي الفاصل في القضية ، بل تقوم حتى بإرسال استدعاء لشخص يرغب الشيخ بالاستماع لحجته و برهانه في القضية عبر ما هو معروف **ببريّة الشيخ**، أي استدعاء الشيخ ، التي لها سمعة واسعة في الأوساط المجتمعية، و ذلك لما تكتسيه من رمزيّة و جديّة كبيرة، وكثيراً ما يُشاع أن تجاهُل هذه الدعوة أو الكذب بين يدي الشيخ له عواقبه الوخيمة على حياة الشخص الكاذب ، بعد استماع الشيخ لأقوال و حجج كل الأطراف عادةً ما يصدر الحكم بدون طعن أو احتجاج .

و تقوم الزاوية كذلك بالقيام بتحرير الفرائض، أي تقوم بتسوية الأوضاع المالية و العقود الإدارية و المدنية (كعقود الملكية، عقود البيع و الشراء، أو عقود الزواج و الطلاق)، و تقسيم الميراث سواء كانت من الأراضي أو المال على الورثة وفق الشّريعة الإسلامية، مقابل مبلغ مالي معيّن تستفيد منه الزاوية.

جـ : الوظيفة الدينية و التربوية : لعبت الزوايا بالجزائر دور تعويض المدارس و الجامعات الدينية الكبرى الغائبة مثل الأزهر ، القرويين و الزيتونة و كانت تتميز بنظام تربوي محكم التنظيم و متعدد التخصصات[234] .

و يروي المؤرخ **عبد الرحمن الجيلالي** أن للزوايا الفضل في إرساء تعاليم الدين الإسلامي في الجماعات البربرية التي ظلّت بعيدة عن التأثّر بالثقافة الإسلامية في منطقة جبال القبائل[235].

فالزاوية "مدرسة حياة" و مكانتها المرموقة نابعة من مهامها الدينية و التعليمية، و كثيراً ما تقوم بوظائف طبية علاجية، من أمراض عضوية و روحية، عبر وصفها لأعشاب طبية للمرضى أو الرُقية، فالشيخ هو المربي، المدرس، و الطبيب [236].

فالنموذج التعليمي للزوايا عامةً، جعلها تؤسس (لثقافة اعتدال) و تفتح على الثقافات الأخرى، كونها ناشطة بالأساس في مناطق لم تكن عربية، و هذا ما جعلها تكتسي طابعاً مرناً في توفيقها بين الترسيخ الإسلامي و خصوصيات الحياة اليومية لقوميات حديثة العهد بالإسلام مثل (البربر، الأفارقة ، الأتراك، البلقان، القوقاز).

دـ الوظيفة العسكرية: قامت الزوايا عبر مراحل متفرقة من تاريخ الجزائر، بالدفاع عن "الأرض و العباد" من خلال تعبئة الجماهير من أجل تجنيدهم و تأطيرهم (عسكرياً)، فكان

([234]) - VOISIN G., 1861, (*l'Algérie pour les Algériens*), Paris, Edi., MICHEL LÉVY FRÈRES, p : 42.

([235]) - صلاح مؤيد العقبي ، مرجع سابق ، ص: 16.

([236]) - TURIN Y., 1971, op.cit. , p : 11.

شيوخها و أتباعها في طليعة الجيوش المحاربة ضد الحملات الصليبية الإسبانية و البرتغالية، كما كان للزوايا صراعات مسلّحة ضد السلطة العثمانية أبرزها مع الدّرقاويين ، الحنصاليين، و التّيجانيين[237].

و يذكر المؤرخ **أبو القاسم سعد الله** أنها كانت في القرن 16 م عبارة عن رباطات و نقاط أمامية ضد الأعداء بحيث يقود مشايخها أتباعهم في الحروب ، و كانوا ينصرون المجاهدين و يطعمونهم و يعالجونهم في زواياهم التي كانت معاهد لتربية النشء و تعليمهم أبجديات الجهاد [238].

و يصف الشيخ **الفضيل الورتلاني**، المرابطين في الزوايا قائلاً : **"تلك الجبال التي تأويهم ، تناطح السحاب و سكانها أشبه بالوحوش، و رضوا القيام بهذا لا لغرض دنيوي و لكن لنشر العلم و محاربة الجهل و الأعداء"**[239].

و في عهد الهجمات الصليبية الإسبانية على الجزائر، كان من طليعة أوائل المقاومين هم شيوخ الزوايا و النُسّاك المتصوفين و المريدين، مثل الشيخ **محمد بن علي أبو طالب المازوني** أين كان في الثمانين من عمره و تطوع هو و طلبته مشياً على الأقدام من مازونة إلى وهران لتحريرها من قبضة الإسبان [240].

كما كان للزوايا دور ريادي في مقاومة الفرنسيين لمد طويلة على مراحل متقطعة حسب ما جاء به القائد (TRUMELET)، بدأً بالأمير عبد القادر عام 1832م،ثم ثورة **بني سناسن** عام 1860م و انتفاضة عرش أولاد لبيض سيدي الشيخ من 1864 إلى 1867م ثم ثورة التيجانيين بالأغواط عام 1864م و انتفاضة الشيخ محمد أحمد المقراني و شقيقه بومرزاق المقراني و معهم الشيخ حداد الرحماني عام 1871م و الشيخ بوعمامة عام 1881م بمنطقة الجنوب الغربي.[241]

و توحد سكان أقصى الجنوب الجزائري تحت لواء الشيخ **إبن الدّين** (من أتباع الرحمانية) الذين قادوا أشرس المعارك في منطقة القبائل و الوسط الجزائري رجالاً و نساءً أشهرهم **فاطمة انسومر** خريجة الزاوية الرحمانية (**زاوية محمد بن عبد الرحمن القشتولي الجرجري**)،و التي لقّبها الفرنسيون بـ (Jeanne d'arc) الجزائر، تشبيهاً ببطلة المقاومة الفرنسية ضد الإنجليز في القرن 15م.

([237]) - صلاح مؤيد العقبي ، مرجع سابق ، ص: 15.

([238]) - نفس المرجع ، ص: 17.

([239]) - نفس المرجع ، ص :18.

([240]) - الشيخ مصطفى السنوسي الحراثي، مرجع سابق ، ص: 09.

([241]) - DOUTTE E., 1900, (*Marabouts : notes sur l'Islam maghrébin*), Paris, ERNEST LEROUX, p : 44.

هـ - الوظيفة السياسية: كان للزوايا حضور بارز في الساحة السياسية في الجزائر خاصةً بعد فشل المقاومات الشعبية، فبعد هذه الفترة حيث بذل المجتمع الجزائري كل قواه لردع الفرنسيين، ساد الهدوء و الاستقرار من الناحية الاجتماعية و الأمنية، حينها إزداد نفوذ الكنيسة المسيحية بالجزائر و يذكر **عبد الرحمن بن العقون** في كتاب " التاريخ القومي" أن شيوخ الزوايا طالبوا من السلطات الاستعمارية بنفس الحقوق المدنية التي كانت فرنسا تمنحها للرهبان المسيحيين و اليهود[242].

و كان للزوايا موقف المعارضة من إقامة المؤتمر الإسلامي عام 1936م، حيث لم تعتبره إسلامياً بسبب مشاركة بعض الفرنسيين و الشيوعيين في أشغاله، كما عارضت اقتراحات هذا المؤتمر كمطلب التجنّس بالجنسية الفرنسية ، المطلب الرئيسي للوفد المبعوث لباريس.

كما كان للطرق الصوفية تحالفات و مقاربات في الرؤى السياسية مع التيار الموالي **لميصالي الحاج**، أين كان شيوخ الزوايا يدعمون نشاطات حزب نجم شمال إفريقيا ثم حزب الشعب الجزائري[243].

و- الوظيفة الثقافية : زيادةً على هذه الوظائف ، كان للزوايا نشاطات ثقافية متنوعة، عبر عقد مؤتمرات و ندوات خاصة بها ثم تطورت إلى إنشاء جمعيات و اتحادات خاصة بالزوايا و إنشاء مجلات و صحف مكتوبة ناطقة بإسمها، بهدف الدعوة و التعريف بخصال المتصوفة .

فأولى الجمعيات سُميت (جمعية علماء السنة) حيث حضر مؤتمرها التأسيسي حوالي ألف شخص ممثلين عن كل من: التيجانيين ، الرحمانيين، الخلوتيين، الشاذليين، الطيبيين، القادريين، و العلويين، و أسندت رئاستها للعلامة الفلكي الشيخ **المولود الحافظي الأزهري** بتاريخ 1932/9/13م، وكان ذلك بعد الخلاف الذي وقع بين شيوخ الزوايا و نظرائهم من جمعية العلماء المسلمين حول طريقة العمل و أسلوب الدعوة، و المعلوم أن حضور رجال الزوايا كان حضوراً فعال في جمعية العلماء، إذ مهدت و ساعدت لقيامها عام 1931م ، و أصدرت جمعية علماء السنة جريدة (الإخلاص) في عددها الأول بتاريخ 1932/12/14م[244].

ثم في عام 1938م نشأت جمعية (جامعة مشايخ الطرق و الزوايا) و كان الهدف منها حماية الدين من العابثين به في الداخل والخارج، و أصدرت جريدة (الرَّشاد) الأسبوعية التي كانت تصدر

([242]) - محمد الصالح آيت علجت،2001، (صحف التصوف الجزائرية من 1920 إلى 1955) ، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ص:35.

عن : عبد الرحمن بن العقون، (التاريخ القومي) ، الجزء الثاني، ص: 181 .

([243]) - محمد الصالح آيت علجت، نفس المرجع ، ص: 36 .

([244]) - صلاح مؤيد العقبي ، مرجع سابق ، ص: 384.

كل يوم إثنين في الجزائر و باريس ، تحت رئاسة تحرير **عبد الحفيظ القاسمي**، حيث اهتمت بضُعف المناهج التدريسية ، و كان لها مقالات حول الأزمة الاقتصادية[245].

ثم تأسست جامعة الزوايا لشمال إفريقيا عام 1948م،برئاسة الشيخ **مصطفى قاسمي** و **عمر الحملاوي** و**عبد الحي الكتّاني** من المغرب، بهدف توحيد الطرق الصوفية في كامل المنطقة المغاربية كما هو مبين من تسميتها، فكان مقرها في مدينة فاس و كان لها مقرات في دول المغرب العربي[246]:

- المغرب: محمد الكبير الكتاني (فاس)

- الجزائر: عمر بن الحملاوي (واد سقان)

- تونس: التبريزي بن عزوز (تونس)

ثم ظهرت بنفس التسمية جامعة الزوايا للشمال الإفريقي سنة 1951م و كان مقرها في بلكور (بلوزداد) بالجزائر العاصمة ، ثم تأسست الجمعية الوطنية للزوايا الجزائرية (U.N.Z.A) عام 1991م،مقرها بالبليدة، برئاسة الدكتور **قعيش قدور** خريج زاوية **ابن تكوك** السّنوسيّة ، مكونة من لجنة حُكماء تضم كل من : **الشيخ عبد الجبّار التّيجاني** (شيخ التيجانية) و الشيخ **محمد بلقايد** (شيخ الزاوية الهبرية) و الشيخ **سيدي محمد بلكبير** (حامل طريقة سيدي أحمد بن موسى)[247].

3. 1- 5: واقع الزاوية بعد الاستقلال

بعد استقلال الجزائر، انصاع الكل وراء الحداثة و التقدمية، بعد عقود طويلة من الحرمان و الظلم الاستعماري، فصارت شؤون التعليم و التربية و الخطاب الديني الرّسمي في أيدي جماعات تكن العداء للزوايا و التصوف[248]، مما جعل الدولة الجزائرية تتبنى أسلوب خطاب جمعية العلماء المسلمين، حيث سيطر أتباعها على وزارات حساسة بما فيها وزارة التربية و التعليم، حيث روّجت من خلال البرامج الدراسية لنضال فئة معينة من الشعب الجزائري متمثلةً في جمعية العلماء المسلمين و حزب جبهة التحرير، دون سواهما.

([245]) - محمد الصالح آيت علجت ، مرجع سابق، ص:117.

([246]) - صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق،ص:390.

([247]) - نفس المرجع ، ص:409.

([248]) - بودواية بلحيا، مرجع سابق،ص:17.

و مع سنوات السبعينيات، سيطر الاتجاه السّلفي الإصلاحي على المشهد الديني، و هُمِّشَت كافة الأشكال الأخرى بما فيها الزوايا، و ما تحويه من تدين صوفي و طرقي، بحجّة صراع الأمير عبد القادر مع التّيجانيين و دور بعض الزوايا القادرية السلبي أثناء الثورة التحريرية، حيث قام دعاة الإصلاح السلفي باحتكار الإصلاح الديني و كان لهم دور في سياسة الدولة الاشتراكية آنذاك[249].

هذا التهميش خلق فراغ و مسافة بين الزوايا و المجتمع، خاصةً بعد الاضطهاد الذي مارسه الرئيس هواري بومدين على الزوايا بإغلاق العديد منها، و بعد فشل المشروع الاشتراكي والعزل الإيديولوجي للزوايا، فُتِحَ المجال لطغيان "الإسلام السياسي" الراديكالي المتعصب، و هذا أدّى إلى انفجار الوضع مع تصاعد أعمال العنف و الإرهاب سنة 1991م، و للتذكير فإن هذا لم يحدث في الجزائر فقط، فالدول التي حاربت الزوايا و التصوف مثل: مصر، تونس و تركيا، تنامى فيها العنف و التعصب الديني.

و على العكس من ذلك فإن دولاً مثل: المغرب، تنزانيا، و غرب إفريقيا، كسبت الزوايا في صفها و قدّرتها، مما أكسبها الهدوء الاجتماعي و الاستقرار[250].

و مع قدوم عبد العزيز بوتفليقة إلى الحكم عام 1999م،توجهت الدّولة لكسب رضى الزوايا، نظراً للقوة الاجتماعية و الرّمزية التي تتمتع بها، و تمثل ذلك في دعم الدولة لبعض الزوايا كالتّيجانيّة بعين ماضي و الهبريّة البلقايديّة بوهران، أو القيام بزيارات لأضرحة شيوخها مثل زيارة بوتفليقة لضريح **الشّيخ العلوي** بمستغانم سنة 1999م [251].

و في ظل الأزمات المتعددة، صار للزاوية حضور رسمي مهم من خلال تبني الدولة للخطاب الديني المعتدل الذي صار "موضة العصر" و الذي يشكل روح الزاوية التاريخية، فصار الإسلام الصوفي رهان جديد لتأسيس التميّز الديني تماماً مثلما كانت عليه الزوايا في ماضيها المشرق، خاصةً مع فشل المؤسسات الحديثة في تحقيق العدالة و التنمية الاجتماعية المرجوّة كالمدارس، المستشفيات و المحاكم... ، حيث صرنا نسمع عن سدّ الزوايا لوظائف هذه المؤسّسات، و صارت تحظى باهتمام غير مسبوق للبحث عن التوازن الاجتماعي و السّياسي « L'équilibre socio-politique »[252].

3. 1-6 : الوظائف الجديدة للزاوية

([249])- مصطفى راجعي ، 2014 ، (التديّن وجودة الحكامة في الجزائر)، مرجع سابق، ص: 73.

([250]) - GEOFFROY E., 2009, op.cit., p : 193.

([251]) - BENTOUNES K., 2009, (*soufisme : l'héritage commun*) , Alger, Edi., Zaki Bouzid, p : 277.

([252]) - MERIBOUT Z., 2009, (la fracture Islamique : demain le soufisme !), Alger, HIBR Edi., p : 286.

وسط التغيّرات السريعة في عصر "العولمة"، تبرز للوجود تحديات جديدة أمام الزوايا أهمها مواكبة الأحداث و استيعاب التغيرات التي تطرأ على المجتمع، خاصةً بعد تفاقم أزمة الثقافة الإسلامية بدخولها النفق المظلم بوقوعها في أزمة أخرى للمعاني « Crise des sens » [253].

و صار على الزوايا الإسراع في إعادة إدماج نفسها و فرض منطقها و نظامها في مجتمعات اهتزت صورتها لديه لعدة أسباب إيديولوجية و تاريخية، لذلك على الزوايا القيام بما أسماه **طارق رمضان** بتطوير إصلاح تكيّفي « réforme adaptative » يساعد في ترسيخ فكر إسلامي و فلسفي كفيل بفهم المجتمعات المعاصرة [254].

فوقع المفكرون الإسلاميون في حتمية إحياء الدين الإسلامي من جانب علمي منهجي حديث، غير المنهج الذي كان سائداً في عصر العباسيين و الفلاسفة الأندلسيين، إذ لا بد من التخلّي عن فكرة الإسلام الأصولي (الذي تحوّل إلى أساطير تُحكى)، بالارتكاز على تكييف و إعادة هيكلة " العُرف و الطّقوس وفق الشريعة الإسلامية كبنية حياة و حقيقة مُعَاشَة" [255].

و صار يُعتمد على الزوايا في وظائف جديدة مثل: إقحام العنصر النسوي في الحياة الاجتماعية و هذا ما قامت به الطريقة **النّقشبنديّة** في سوريا في محاولة أسلمة العائلة من خلال معرفتهم بأهمية تعليم المرأة في المجتمع، الذي استلهمته من بعد الحركة **القُبيسيّة** في دمشق .

و في إندونيسيا، صارت الزوايا (تُسَمّى عندهم بالتّكية) تحاكي النظام العلاجي البوذي "اليوغا" في التهذيب النفسي و الروحي، و ظهرت هذه الطريقة العلاجية لدى الطريقة **المَوْلَاويّة** في تركيا ، إذ تلعب دور المسعف الاجتماعي للفئات المحرومة و اللاجئين الأجانب[256].

و في الجزائر تبنّت هذا الإتجاه العلني من التحديث الطريقة العلوية بمستغانم، من خلال نشر الزوايا العلوية في كل من فرنسا، سويسرا ، إنجلترا و ألمانيا ، ثم لم يقتصر الحال على العلوية، بل فصرنا نسمع عن زوايا و طرق صوفية في مدن مثل: ليفربول، دورتموند، لندن ، برلين، و مرسيليا...، و صارت الزوايا تهتم بالمواضيع العالقة و المستعصية، كموضوع الشباب و دعم النوادي الرياضية و الجمعيات الخيرية، كما صارت تلعب دوراً مهماً في إعادة إدماج المساجين في الحياة المهنية من خلال إعطائهم الفرصة و التكفل بهم اجتماعياً [257]، كما لها دور مهم في

([253]) - GEOFFROY E., 2009, op.cit., p : 85.

([254]) - RAMADAN T., (Islam : la réforme radicale), p : 10, in : GEOFFROY E., op.cit., p : 86.

([255]) - TALEB M., (*les nouveaux paradigmes scientifiques sont-ils intelligibles dans l'intellectualité musulmane contemporaine ?*) , in : GEOFFROY E., 2009, op.cit., p : 175.

([256]) - Idem., p : 199.

([257]) - مصطفى راجعي، مرجع سابق، ص:70.

تنظيم العلاقات الاجتماعية من خلال التكفل باليتامى و المطلّقات ، و مساعدة الشباب على الزواج .

و مع وعي الزوايا الجزائرية بواقعها الاجتماعي و العلمي خاصةً بعد ظهور مذاهب عقائدية و تيارات فكرية إسلامية كسرت السيطرة الصوفية على الواقع الإسلامي الجزائري، حيث أخذت في تنظيم ملتقيات وطنية و إقليمية بهدف توحيد و نقل إهتمام مختلف الزوايا بإختلاف طرقها ، و قد تبيّن ذلك في المؤتمر الوطني الأول للزوايا الجزائرية المنعقد في أدرار أيام 3/2/1 ماي سنة 2000 بأدرار، وخلص بجملة من الطموحات و الآمال الآتية :

1- إعادة الإعتبار لكل الزوايا و إعادة بناء مدارسها للشباب اللذين لم يتمكنوا من الدراسة في المدارس الرسمية.

2- الحفاظ على الوثائق ، المصاحف، و المخطوطات بوسائل حديثة حتى لا تضيع و تذهب إلى النسيان.

3- إحياء المذهب المالكي ليكون أساس للدين و العبادات و المعاملات.

4- إحياء سير السلف الصالح بإقامة الذكريات و دراسة مآثرهم العلمية و الأخلاقية.

5- يجب أن يكون المجتمع على بينة بنهج آبائه و أجداده الذين جعلوا وحدة الأمة فوق كل اعتبار[258].

([258]) - محاضرة للشيخ مصطفى السنوسي بعنوان: (الزوايا و حماية الشخصية الوطنية) في إطار أشغال الملتقى الوطني الأول للزوايا الجزائرية

المنعقد في 3/2/1 ماي 2000 بأدرار.

خلاصة

شكّلت الزوايا حصناً منيعاً للهوية الجزائرية ، و مدرسةً حافظت قدر الإمكان على قيم و هوية المجتمع الجزائري و أفكاره و أصالته ، و قاومت الوجود الاستعماري بتعليمها العربي الإسلامي رغم غلبة الدّروشة على البعض منها و مهادنة البعض للفرنسيين ، و بالرغم من إنهزامها العسكري و السياسي ، إلا أنها لم تنهزم روحيّاً و لا عقائدياً .

و هذا ما حيّر المستعمر مما دفعه بتقتيل و تشريد شيوخها و هدم زواياهم بُغية الحدّ من تأثيرها على المجتمع الذي يرتبط بقرارات هؤلاء المشايخ حتى مع وجود المدارس العصرية و المحاكم و غيرها من المؤسسات التي لم تفلح في عزل الزوايا عن المجتمع الجزائري.

و صارت الزوايا تشل الصفة التقليدية (أو الصورة الأولى) للمجتمع المدني ، في اهتماماتها و نشاطاتها بغية تحقيق المصلحة العامة للمجتمع بغض النظر عن علاقاتها المتشعبة مع الأنظمة السياسية.

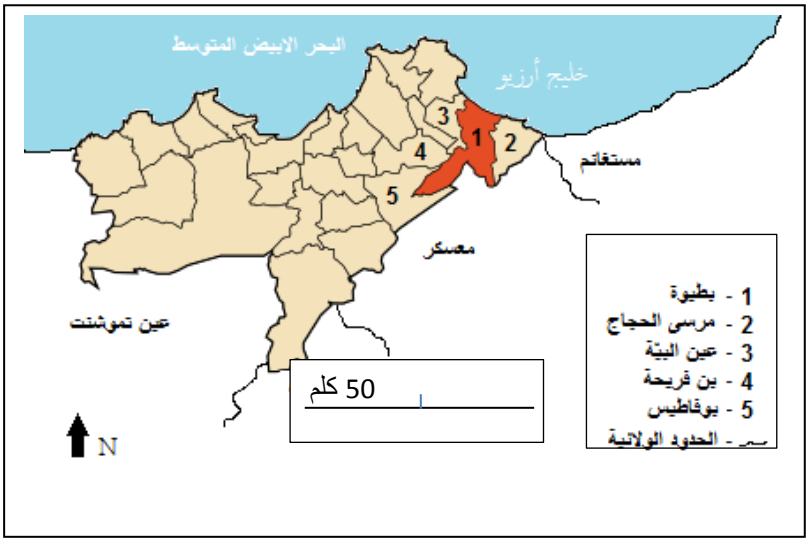
3. 2 : الزاوية البوعبدلية

بعد الاطلاع على تاريخ و مهام الزاوية سنقوم الآن بتقديم المنطقة و الزّاوية المدروسة المتمثّلة في زاوية الشّيخ **أبو عبد الله البُوعبدلّي** الواقعة بمدينة بطيوة ، و سنحاول من خلال هذا التقديم استعراض أهم التّغيّرات و الثّوابت الحاصلة على الزاوية العينيّة عبر مراحل مختلفة من تاريخ نشأتها، و كذا بالبحث عن الفروق بالمقارنة بين مهام الزّاوية النموذجية التي عرضنا أهم جوانبها الاجتماعية، و بين ما هي عليه الزاوية حاليّاً.

3. 2-1 : تقديم المنطقة

تقع مدينة بطيوة « Bethioua » على بعد حوالي 40 كيلومتر شرق مدينة وهران على طول خط الطريق الوطني رقم 11 الرابط بين وهران و مستغانم، و تُصنّف من النّاحية الإدارية كدائرة تضم ثلاث بلديات و هي بطيوة، عين البيّة، مرسى الحجاج.

أما من النّاحية الجغرافية ، فهي مدينة ساحليّة ذات تضاريس أرضية مستوية أغلبها مستغلٌ زراعياً، فهي من بين المناطق التي تشكل ما يُعرف بسهل وهران الكبير و الممتد من عين تموشنت (ملاتة) إلى غاية مستغانم، إذ تبلغ مساحتها حوالي 108.60 كلم^2.



الشكل رقم 02 : خريطة ولاية وهران

المصدر: WIKIPEDIA

أما تاريخياً، فذكرها **البِكري** (أرزاو) ثم **الإدريسي** (أرزيو) و سُمّيت فيما بعد بطيوة نسبةً إلى قبيلة "**إيبطيون**" البربريّة التي قطنت المنطقة لأول مرّة، كما عرفت قدوم عدّة أجناس إليها

كالفينيقيين و القرطاجيين حيث أخذوها كمرفأ لسفن تجارتهم نظراً لوقوعها وسط منطقة خليج أرزيو، ثم قام الرّومان بتوسيع القرية البربريّة تحت تسمية « *Portus Magnus* » التي لا تزال آثارها إلى يومنا هذا [259].

و من بين سكّانها القدامى من العرب (بني حميان) التي تنتمي لسلالة **"بني سليم"** من (الطّائف) في الجزيرة العربية و المعروف عنهم تطيّرهم و ابتعادهم عن المُدن المهجورة و المناطق السّاحلية و هذا ما يُفسّر عدم وجود مناطق سكّانية بالقرب من شواطئ البحر إذ تبعد عنه المساكن حوالي 300 متر، و في عام 1162م نزل بها الخليفة المُوحِّدي **عبد المؤمن بن علي** أين أمر بصناعة 100 سفينة حربية حيث كانت تسمى يومها بمرسى بني زيان[260]، و في العهد المريني، بُنِيَت على أنقاض المدينة الرومانية قرية من طرف مهاجرين من قبائل صنهاجية من الرّيف المغربي (بني تماید، سكساوة، بني غازي) إذ قدموا مع القائد **أبو الحسن المريني** عام 1377م لمحاصرة مدينة تلمسان أين بنى "المنصورة" لتمتين الحصار الذي دام 8 سنوات ، و ازداد فرار المغاربة بعد استيلاء الإسبان على مدينتي سبتة و مليلة عام 1580م، و كانت هذه القبائل تمارس الزراعة و تُتجار في معدن الملح الموجود بكثرة بالمنطقة، وقد تعرّضت بطيوة إلى هجمات صليبيّة عديدة، و في عام 1789م، نزل بها الباي **محمد بن عثمان الكبير** لتكون بطيوة مَلقَى لجيوش بايلك الغرب المتّجهة لتحرير مدينة وهران من الإسبان، حيث قام ابن الباي **"عثمان بن محمد"** آنذاك ببناء مسجد بطيوة في نفس السنة [261].

و يُعرف عنها كذلك قدوم الأمير عبد القادر إليها لطلب العلم من مشايخها الذين كانوا يحملون إرثاً كبيراً للطريقة القادرية التي يرجع وجودها بالمنطقة إلى القرن السّابع عشر ميلادي ، عن طريق الشيخ **"علي بن قاسم بن علي البطّيوي"** صاحب كتاب " التحفة القادرية" عام 1629م،

([259]) - تشهد الآثار الرومانية ببطيوة حالة من الإهمال بالرّغم من إنشاء جمعية للاعتناء بهذه الآثار، زيادةً على ذلك فإننا نسمع من حين لآخر عن

أشغال بناء بالقرب من المنطقة الأثرية بوجود آثار لأواني و مستلزمات رومانية نتيجة لأعمال الحفر العشوائي من طرف سكان المنطقة، كما

تشتهر هذه الآثار بفسيفساء كبيرة تم نقلها لمتحف أحمد زبانة بوهران، و قطع أثرية أخرى نقلت إلى متحف الباردو بالعاصمة.

([260]) - مقدمة الشيخ عياض البُوعبدلّي، في: عبد الرحمن دويب، 2013، (الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البُوعبدلي: ترجمة المهدي البُوعبدلي)،

الجزائر، عالم المعرفة، الطبعة الأولى، ص: 36.

([261]) - للتذكير فإن المسجد العتيق أو "جامع الترك" كما يسميه أهل المنطقة ، شهد مؤخراً أعمال توسيعية بوسائل بناء حديثة كالإسمنت المسلّح ،

مما أفقده قيمته التاريخية، و تصميمه العثماني الذي كان عليه.

و المؤرخ و الفقيه المالكي " **عيسى بن محمد اليحيوي البطّيوي**" صاحب "مطلب الفوز و الفلاح في أهل الفضل و الصّلاح" [262] .

تضم المدينة عدّة أضرحة لأولياء صالحين أبرزهم" **سيدي عمر بن أحمد البطِّيوي**" الذي تُقام له (*الوعدة*) في كل موسم، و بها زاويتين، الأولى : الزاوية **البُوعبدلّية** (ميدان دراستنا) و الزاوية العيساوية للشيخ" **أحمد بن عيسى**" بالإضافة إلى مدرستين قرآنيتين للطّلبة المسافرين للشيخ" **كريم الدّين بن عبد الرّحمن**" و "**الشيخ درقاوي**".

و مع قدوم الفرنسيين، صارت تسمّى « Saint-LEU » حيث استغلّوا الأراضي الشاسعة في زراعة الكروم عبر بنائهم لمُعصِرات و مخازن « les caves » عديدة بالمنطقة لإنتاج و حفظ الخمور، مما أكسبها طابعاً فلاحياً دام إلى غاية الاستقلال، حيث صارت منطقة صناعية تضم أحد أكبر مركبات صناعة البتروكيمياء و تمييع الغاز الطّبيعي بالمنطقة الصّناعية بأرزيو الممتدّة من ميناء هذه الأخيرة إلى غاية مرسى الحجّاج .

كما تشهد المدينة حالياً عمليات توسعة حضرية في الجهة الجنوبية، مع إنشاء منطقة صناعية جديدة بالقرب من مصنع الحديد و الصلب لشركة « TOSYALI » .

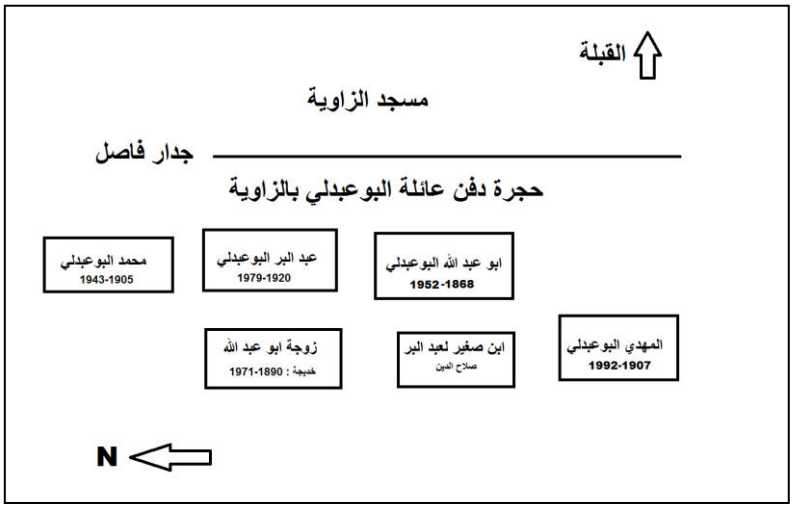
3. 2-2: تقديم الزاوية المدروسة

تقع الزاوية البُوعبدليّة في شمال شرق مدينة بطيوة ، تبعُد عن الموقع الأثري الرّوماني « Portus Magnus » بحوالي 200 متر، فكانت في بادئ الأمر مسجد هو الأقدم في المنطقة (أقدم من المسجد العثماني)، و مع قدوم الشيخ **أبو عبد الله البُوعبدلي** عام 1903م إلى بطيوة، توسّع المسجد ليضُمَ معهد لتدريس القرآن الكريم و التّاريخ و علوم النّحو (حيث كانت تُدرَّس ألفية بن مالك)، بإيعاز من شيخ المسجد **الشيخ المشرقي** المتوفى في نفس السنة.

تتربّع الزاوية حالياً على مساحة 3500 متر مربع، تضم مسجداً للصلاة اليومية (ليس به منبر)، تعتليه صومعة جميلة مربّعة الجوانب على الطّراز الأندلسي، بُنيت من طرف أحد المقاولين من

([262]) - عادل نويهض ، 1980، (معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر) ، مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثانية، بيروت،
ص:44.

وهران، يبلغ ارتفاعها حوالي 20 متر [263]، و في داخل المسجد نجد في الخلف (أي عكس إتجاه القبلة) حجرة لأضرحة عائلة البُوعبدلي .



الشكل رقم 03 : حجرة الأضرحة

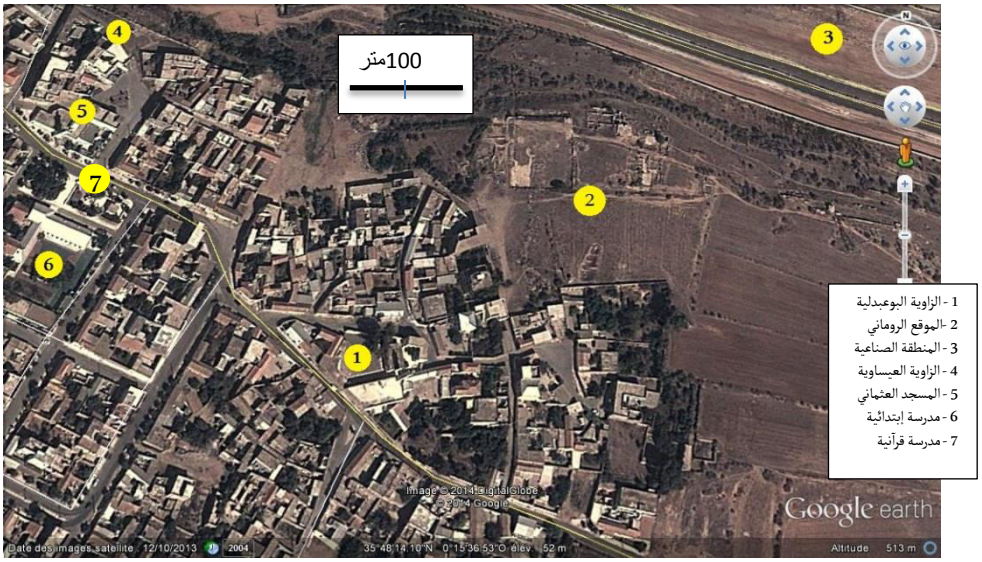
من إعداد الطالب : لرجم محمد الكمال

كما بها ساحة واسعة تقابلنا عند المدخل الرئيسي لدخول سيارات الزائرين، و على اليمين نجد بيت للوضوء مخصّص للرجال في حين بيت الوضوء للنساء نجده في جانب المسجد (أي بعيد عن بيت وضوء الرجال) لتجنب الاختلاط و دخول الرّجال و النساء من جهة واحدة.

و على يسار الساحة نجد غرفة خاصة للأمانات و وضع التّبرعات ، ويقع خلفها أهم ما في الزاوية ، وهي المكتبة التي لها شُهرة واسعة، إذ تصنّف من بين أغنى مكتبات الجزائر لما تحتويه من رسائل ومخطوطات قيّمة و نفيسة، و في وسط المكتبة يوجد مكتب الشّيخ الذي يستقبل فيه زائريه.

و يقابل المكتبة غرفة مخصّصة لنائب الشّيخ، و بجواره معهد هو قيد الإنشاء مكوّن من ثلاث غرف بمساهمة البلدية و بعض المقاولين، بهدف تكوين معهد لتدريس "علم الفرائض"، كما يوجد جنوب الزاوية حديقة صغيرة يُسمّيها القيّمون "*بالْبَحَيْرَة*" بها بعض صناديق لتربية النّحل .

- تُشكّلُ صومعة الزاوية أعلى قمة معمارية بالمدينة نظراً لوقوع الزاوية في منطقة مرتفعة حيث تظهر عاليةً من الطريق الوطني رقم 11([263]).



الصورة رقم 04 : المنطقة الشّمالية الشرقية من مدينة بطيوة

المصدر: Google earth .

و تُصَنّف الزاوية البُوعبدليّة من بين أفقر الزّوايا بالجزائر، فهي وقف خاص من حيث الملكية العقارية و لا تملك أيّة عقّارات أو أوقاف تُموّلها ماديّاً، فهي تعتمد فقط على تبرُّعات الزُوّار و بعض المقاولين بالمنطقة.

و تقع الزاوية في وسط حي عائلي تسكُنه عائلة البُوعبدلّي العريقة .

و تناوب على مشيختها، أولاً الشيخ المؤسّس **أبو عبد الله البُوعبدلّي** من 1927م إلى سنة 1952م ثم خلفه إبنه الثّالث **الشيخ عبد البر** من 1952م إلى غاية وفاته عام 1979م، ثم خلفه أخوه الثاني **الشيخ المهدي** من 1979م إلى غاية 1992م ثم خلفه الأخ الأصغر **الشيخ عياض** منذ 1992م إلى يومنا هذا.

3. 2-3 : نسب و تاريخ عائلة البُوعبدلّي

تُعتبر عائلة البُوعبدلّي، من الأشراف ينحدر أصلها من نسل السيّدة فاطمة بنت النبي (صلى الله عليه و سلم) و زوجها علي بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، و يرجع نسبهم إلى الشيخ محمد المغُوفل " المعروف بسيدي أبو عبد الله المغُوفل"، ابن محمد، بن واضح، بن عثمان، بن الحاج

عيسى، بن محمد المدعُو" الفكرُون" بن القاسم، بن عبد الكريم، بن محمد، بن عبد الله، بن أحمد، بن عبد الواحد، بن محمد، بن عبد السّلام، بن مشّيش، بن أبي بكر، بن علي حيدرة، بن عبد الله، بن محمد، بن أحمد، بن إدريس الأصغر، بن إدريس الأكبر، بن عبد الله الكامل، بن الحسن، بن الإمام الحسن السّبط، بن علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) و فاطمة بنت (رسول الله صلى الله عليه و سلم)[264].

يرجع موطن العائلة الأصلي في الجزائر إلى "بلاد الونشريس" من قبيلة تعايشت مع قبائل **"مغراوة"**، حيث اشتهرت بالعلم، كما توارثوا طُرق التّدريس و المشيخة المنسوبة للشّيخ واضح بن عثمان بن عيسى بن الفكرون (دفين واد أرهيو)، و هو جد الشيخ أبو عبد الله المغُوفل، الذي يُروَى عنه أنه عاصر **الونشريسي** صاحب مخطوط **"المِعْيَار"** سنة 865 هـ .

فأبو عبد الله المغُوفل (دفين شلف) هو جد الأسرة البُوعبدليّة و هو صاحب أرجوزة (الفلك الكواكبي) بثلاث مائة بيت، يذكُر فيها عُلماء و شُيُوخ منطقة المَطْمَر (بغليزان) في القرن السّادس، السّابع، الثّامن هجري[265].

و يذكر الشيخ **" أبو راس المعسكري"**، في كتاب**:** (عجائب الأسفار و لطائف الأخبار) أنّ **أبو عبد الله المغُوفل** كان أحد أُعجُوبات الدّهر في علمه و ورعه و كراماته.

ثم إستوطنت العائلة الشّلفية منطقة "بني خَلاَّد" بجبال "ترارة" الواقعة غرب واد (تافنة) مع قدوم **محمد بن الجيلالي الموهوب** المدعو "بالمقدّم" عام 1840م، نظراً لعُزلة المنطقة و ابتعادها عن الفرنسيين و يُروى عنه أنه كان مع إخوته السّبعة برفقة الأمير عبد القادر حتى استسلامه، ثم رجع إلى أهله بالشّلف في منطقة "سيدي الميهوب" فوجد أهله قد تخلّوا عن الأمير بعد قضية وفاة أحد أقاربهم " الخليفة العربيي" في ضيافة الأمير.

ثم توجّه سي محمد المدعو " المقدّم" نحو غرب البلاد للإبتعاد عن قومه الذين رضوا بالبقاء بجانب الفرنسيّين ، و كان أحد أقاربه المدعو " **الشيخ العربي بن عطية"** تلميذ **"مولاي العربي الدّرقاوي"** بالمغرب.

و كان محمد المقدّم قد عاشر الأمير عبد القادر منذ أن زار بطيوة طالباً للقرآن لدى الشيخ **"أحمد بن الطاهر"**[266].

([264]) - عبد الرحمن دويب، مرجع سابق، ص: 55.

([265]) - نفس المرجع، ص: 30.

([266]) - الشيخ عياض البُوعبدلي ، في : عبد الرحمن دويب، مرجع سابق : نفس المرجع، ص: 32.

و أخذ محمد المقدم مكان من شاطئ البحر الصخري ليقيم به كوخاً للعبادة و الإنزواء و حفظ القرآن، إلى أن مات و دُفِن فيه، حيث أُقِيم له ضريح فيه، و المكان اليوم واقعٌ في محيط شركة أجنبية بالمنطقة الصناعية حسب ما جاء في رواية الشيخ **عياض البُوعبدلّي**، أمّا ولده عبد القادر فقد حفظ القرآن على يد أبيه ، و عندما تزوج سكن في بني خلاّد أين وُلِد **أبو عبد الله** سنة 1868م.

3. 2- 4: ترجمة مشايخ الزّاوية البُوعبدلية

أ- الشيخ أبو عبد الله البُوعبدلّي :

هو ابن عبد القادر بن محمد بن الجيلالي بن الموهوب بن محمد بن محمد بن الموهوب بن عبد الرّحمن بن غلام الله بن أبو عبد الله المغُوفَل، وُلِد عام 1868م في "بني خلاّد" بدائرة "هنيّن" بتلمسان، في مكان يدعى "دار ابن صالح"، كبُر يتيماً، و في سن 12 بدأ رحلته العلميّة من شمال شرق المغرب الأقصى ثم إلى فاس بجامع القرويّين أين تعلّم بين يدي مشايخ كُثُر، ثم رجع إلى تلمسان حيث تتلمذ على يد " **الشيخ الحَرشَاوي**" و "**الشيخ بن يَلّس**" (دفين دمشق) و الشيخ "**أبوبكر شعيب بن علي**" الذي أجَازَهُ [267]، وقال فيه هذه الأبيات :

أقول و القول بالله ربّـــــــي *** أنـــــي أجزت تلميذي و حـــــبي

العامل العـــالم ذي المـــآثر *** الكامل الفاضل ذي البـــــصائر

الناظم الناشد ذي النـــــوادر *** أبا عبد الله بـــــن عبد القـــــادر

الشّلفي شرفـــاً و نسبـــــاً *** الشاذلي المـــالكي مذهبـــــاً

و كما هو معلوم فإن الشيخ عندما يتخرج أو يُجاز، فإنه يبحث عن مسجد للتّدريس و إمامة النّاس و الصّلاة بهم و هذا ما فعله الشيخ أبو عبد الله، حيث نزل بقرية "مناصرية" بالقرب من "سيق" كإمام و معلم للمسجد، ثم انتقل إلى بطيوة التي كانت تُعرف بأرزيو، حيث أسّس فيها زاويته المشهورة عام 1927م بإذن من **الشيخ محمد المَشّرقي** (شيخ بطيوة) بجوار المسجد العتيق (أقدم من المسجد العثماني الذي بناه الباي محمد بن عثمان) و صارت الزاوية معهداً تخرّج منه الكثير من حفظة القرآن، و أخذ طريقته الصوفية الشاذلية من الشيخ "**قدّور بن سليمان**" (دفين تيجديت) بمستغانم.

([267]) - عبد الرحمن دويب، مرجع سابق ، ص:34.

و يروي الأستاذ **"يحي بوعزيز"** أن الشيخ البُوعبدلّي كان يستعد للذهاب إلى جامع الأزهر بمصر ، فطلب منه شيخه **"بن سليمان"** عدم الذّهاب بحجّة أن ما سيتعلّمه بالأزهر قد أحاطت به معرفته و لن يستفيد من هذه الرّحلة، و طلب منه البقاء و التّدريس بالجزائر و نشر علمه فيها ، فامتثل لأمر شيخه، و قام بتأسيس (الزاوية البُوعبدليّة) بمدينة وهران التي يُشرف عليها تلميذه الشيخ **امحمّد بن داود**، الواقعة في قلب السّوق الشّعبي "بالمدينة الجديدة" بشارع "اسطنبولي بن عيسى".

كما يّحسب له أن تاب على يده العديد من العصاة و أسلم أمامه المسيحيين و المُلحدين، أبرزهم الإسباني (Francisco ROBLES) المعروف "بسي **عبد الرّشيد"** الذي صار قيّماً بالزاوية إلى غاية وفاته سنة 2006م [268].

و كان العلماء و كبار الشخصيات يتسابقون لملاقاة و زيارة الشيخ أبو عبد الله و من أشهرهم: الشيخ بن باديس مع أعضاء من جمعية العلماء المسلمين سنة 1931م، حيث جاء في هذا بجريدة الشهاب :

"... نزلنا ضيوفاً على العالم الشيخ أبي عبد الله البُوعبدلّي، عالم فصيح اللسان، صحيح الإدراك، مستقيم الفكر، مهيب الطلعة، معترف له بالعلم و الفضل، و صادف قدومنا يوم الجمعة فصلّيناها خلفه، و ألقينا فيها درساً إثرها، و توافد الناس علينا مساءً من تلك النواحي، فوسعهم كرم الشيخ أبي عبد الله و باتوا في ضيافته، و قدّم إلينا قصيدةً بليغةً في ذكر جمعية العلماء..." [269].

و حسب رواية حفيده الشيخ **سيد أحمد البُوعبدلّي** فأن الزيارة كانت بيوم خميس و فضّل الشيخ بن باديس البقاء و الإستفادة من حديث الشيخ أبوعبد الله ، حيث قضى الليلة عنده و في الصّباح ألقى درساً بالزاوية و صلّى صلاة الجمعة خلفه[270].

و بعد هذه الزيارة قامت الجمعية بإرسال طلبة و رجال معروفين تتلمذوا على يد الشيخ أبو عبد الله أبرزهم **"سعيد زموشي"** رئيس مدرسة الفلاح بوهران و **" علي بلمكّي"** ممثل جمعية العلماء ببطيوة حيث كان الشيخ يرعاه و يعينُه ، ثم صار قائد في جيش التحرير بالمنطقة.

([268]) - حسب شهادة الشيخ سيد أحمد البُوعبدلّي (74 سنة) "حفيد الشيخ أبوعبد الله من إبنه محمد" في مقابلة يوم: 2014/05/12 ، بمنزله ببطيوة :

أن الرجل الإسباني أراد الإسلام بسبب رغبته بالزواج من فتاة مغربية دعته لمقابلة الشيخ أبو عبد الله، فلما قابله الشيخ رفض حجته و رفض

إسلامه لأنه ليس عن قناعة،ثم رجع بعدها بسنوات و أقنع الشيخ بإسلامه و عرض أعجابه و رغبته في ذلك بعدما إطّلع على الدين

الإسلامي، و قبل به الشيخ بالبقاء إلى جانبه كقيّم بزاويته.

([269]) - عبد الرحمن دويب، مرجع سابق ، كتاب المراسلات، ص: 421.

([270]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البُوعبدلي ، بتاريخ: 02/03/ 2014 في منزله ببطيوة.

و تتلمذ على يده الكثيرون أبرزهم: **علّيش بن خليل** و **محمد المرّاوي** (من خميس مليانة) و **حكيم عبد الله النّجاري** (من فاس بالمغرب) و الشيخ **محمد جمعة** (صديق أبو القاسم سعد الله) و **الصّادق الجندلي** (الذي كان واسطة بينه و بين بن باديس) و **امحمّد بن داود** (شيخ الزاوية البُوعبدليّة بوهران).

كما زارته شخصيات أُخرى من بينها : الشيخ **عبد الحي الكتّاني** (من المغرب) ، و الرّئيس الجزائري الأسبق **"أحمد بن بلّة"** و **"فرحات عبّاس"** و الباحث « Augustin BERQUE ».

و بعد صراعه مع المرض توفيّ الشيخ أبو عبد الله في 5 نوفمبر عام 1952م و دُفن بزاويته خلف المسجد، تاركاً وراءه إرثاً صوفياً و أدبياً يحتاج للجمع و النّشر ، كما ترك ثلاثة أبناء بعد وفاة ابنه الأكبر عام 1943م ، و هم : (سي المهدي سي عبد البر، سي عياض) ، و بنتين هما: (ستّي و حفصة) .

ب- الشيخ محمّد البُوعبدلّي : هو الإبن الأكبر للشيخ أبو عبد الله، ولد عام 1905م، كان والده يناديه باسم **"حرشاو"** تيمّناً بشيخه **"الحرشاوي"** ، حيث تلقّى تعليمه على يد الوالد بزاويتهم، ثم تتلمذ على يد تلامذة والده في "خميس مليانة" و بعد رجوعه، كان ملازماً و نائباً لأبيه إذ تخصّص في مجال " تحرير الفرائض" أي إقامة الفريضة المتعلّقة بتقسيم الميراث حسب الشريعة الإسلامية، و كان من المتوقع في الوسط العائلي أن يخلِف والده على رأس الزاوية قبل أن يخطفه الموت عام 1943م عن عمر 38 سنة، أين دُفِنَ في حجرة خلف مسجد الزاوية .

جـ - الشيخ عبد البرّ البُوعبدلّي : هو ثالث أبناء الشيخ أبوعبد الله، ولد عام 1920م و يُدعى "عبد الجبّار" درس و حفظ القرآن الكريم على يد والده، ثم خلف والده على رأس الزاوية عام 1952م في مكان أخيه سي المهدي الذي كان منشغلاً بالدراسة في تونس آنذاك، و واصل **سي عبد البرّ** تعليم و تدريس الطّلبة بزاويتهم .

و يُعرفُ عنه أنه كان مناضلاً في صفوف حزب الشعب « P.P.A » ثم في حركة انتصار الحريات « M.T.L.D » للزعيم الوطني **ميصالي الحاج**، و في فترة ثورة التحريرية كان يستدعي جنود جيش التحرير في زاويته للتباحث و التحدّث في أمور عسكرية هو و أخوته سي المهدي و سي عياض، و ضلّ ملازماً لزاويته إلى غاية وفاته عام 1979م بالمدينة المنورة ،و نُقل جثمانه ليدُفَنَ بالحجرة المذكورة بزاويتهم .

د- الشيخ المهدي البُوعبدلّي:

هو ثاني أبناء الشيخ أبو عبد الله، وُلد سنة 1907م ببطيوة، تلقّى تعليمه الأولي على يد والده، ثم التحق بالمدرسة الابتدائية للذكور ببطيوة « Saint LEU »، فلم يكمل فيها حيث سافر إلى مازونة لطلب العلم و بقي بها مدة خمس سنوات، و في عام 1927م أنظم بجامع الزيتونة أين تخرّج و حصل على إجازته العلمية.

و تتلمذ على يد عدّة مشايخ أبرزهم: الشيخ **"محمد بن زقنون"**، و **"عبد القادر طويس"**، و تعلّم الفقه على يد الفقيه **"أحمد الكفيف المازوني" (حفيد أبي راس المعسّكري)** و كذا الشيخ **"محمد بن عبد الرحمن المازوني"** ، و **"محمد بن حميدة بن الشاذلي العنّابي"**، و في تونس تتلمذ على الشيخ **"محمد عبد العزيز جعيّط"** و العالم الفقيه الشيخ **"الطاهر بن عاشور"** و **"الشيخ الفضل بن عاشور"** [271].

و في عام 1939م نُصِّب إماماً بالمسجد الكبير بوهران، و تمّ استبداله بالشيخ **"حَسَن بُولَحبَال"** مفتي بجاية ليخلفه **سي المهدي** في نفس المنصب [272].

و كان سي المهدي أكثر كتابةً و نشاطاً من إخوته، و كان متخصّصاً في التاريخ السياسي و الثقافي للجزائر، و هذا ما مكّنه من كتابة عدّة مقالات في مجلات مختلفة و من إلقاء محاضرات في الجزائر، مصر، ليبيا، المملكة السعودية، الهند، باكستان، روسيا ، و فرنسا.

و من خلال علاقته الطيّبة بالأستاذ **"مولود قاسم"** تمكّن من إلقاء محاضرات في إطار (ملتقيات الفكر الإسلامي) و كذا قام الباحث الفرنسي « Jacques BERQUE » بمراسلته لعدة مرات لإلقاء دروس في معهد « collège de France » حول التاريخ الإسلامي ، كما كتب مقال في شكل ترجمة **للشّيخ محمد بن علي الخرّوبي** في المجلة الإفريقية « la revue Africaine » في عددها 96 عام 1952م.

كما قام الشيخ **المهدي البُوعبدلّي** بتحقيقه لكتابين هامّين في تاريخ مدينة وهران، و هما : (دليل الحيران و أنيس السهران في أخبار مدينة وهران) **للقاضي بن يوسف الزّياني**، و كتاب (الثّغر الجماني لابتسام الثّغر الوهراني) **لأحمد بن سحنون الرّاشدي**.

([271]) - عبد الرحمن دويب ،(الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البُوعبدلي)، مرجع سابق ، ص: 71.

([272]) - عبد القادر خليفي ، (حسن بُولحبال مفتي وهران) ، مجلة إنسانيات ، عدد 23- 24، 2004، CRASC ، وهران، ص: 35.

و له ثلاثة مؤلفات رئيسية :

1- جوانب من الحياة الثقافية بالجزائر في العهد العثماني من القرن 10 إلى القرن 13 هجري بالإشتراك مع الأستاذ ناصر الدين سعيدوني.

2- ثورة الشريف بوبغلة بطل ثورة بلاد القبائل 1851م، نُشِرَ عام 1985م في 45 صفحة، ضمن الموسوعة التاريخية للشباب التي تصدرها مديرية الدراسات التاريخية و إحياء التراث.

3- طبقات علماء الجزائر في العهد العثماني، و هي موسوعة تراثية فيها تراجم لعلماء الجزائر، و هو لا يزال عبارة عن (مخطوط) لم يُنشر.

و كانت للشيخ المهدي علاقات و مراسلات مع عدة شخصيات أبرزها : **بوعلام بسّايح، أبو القاسم سعد الله، الطّيب العقبي، مبارك الميلّي، الطّاهر آيت علجت، عبد القادر الزّبير، مالك بن نبي، مولود قاسم، جاك بيرك**...، وغيرهم.

كما شغل عدّة مناصب ، أهمّها عضو تحرير في جريدة "الرّشاد" التي كانت تصدرها جمعية اتحاد الزوايا و الطرق الصوفية عام 1938م، ثم عمِلَ إماماً بجامع الترك بوهران عام 1940م .

و عمل كعضو بالمجلس الإسلامي الأعلى منذ أن تأسّس سنة 1963م، ثم عمل كمنتدب في وزارة الثقافة في دائرة المعالم الأثرية، و شغل منصب عضو في المكتب الوطني للدراسات التاريخية.

و في عام 1991م قامت جامعة وهران بمنحه شهادة الدكتوراه الشرفية من معهد التاريخ و الحضارة الإسلامية لأول مرة في تاريخ الجامعة الجزائرية إعترافاً له بمجهوداته في خدمة الثقافة الإسلامية وتاريخ الجزائر السياسي و الثقافي حيث حضر الشيخ و هو (على الكرسي المتحرك) ليستلم شهادته.

و بعد صراع مع المرض، توفّي السي المهدي عام 1992م في مسقط رأسه، و دُفن في زاويتهم ليجاور والديه و إخوته ، حيث قام الشيخ "الزبير عبد القادر" بإمامة المشيّعين يوم الجنازة.

و ترك ورائه أحد أنفس و أغنى مكتبات الجزائر و هذا حسب شهادة الأستاذين **"يحي بوعزيز"** و **"أمين الزاوي"** كما يشهد له العديد من المشايخ بالصلاّح و السّداد، أبرزها شهادة **الشيخ بن باديس** حيث قال فيه: " ... **و جدنا بغليزان، السي مهدي، ابن الشيخ أبي عبد الله البُوعبدلّي في**

انتظارنا، و هو شاب نجيب، تلميذ بجامعة الزيتونة، فرافقنا إلى تمام الرحلة بوهران و رأينا منه آداباً و أخلاقاً شريفة ..."[273].

هـ : الشيخ عياض البُوعبدلّي : هو الابن الأصغر للشيخ أبو عبد الله، وُلد عام 1922م ، تلقّى تعليمه كسائر إخوته من والده ، ثم انتقل إلى مازونة (عاصمة الفقه المالكي بالجزائر) و بعدها التحق بالمدرسة الفرنسية الإسلامية في تلمسان.

و تماماً مثلما توقّعنا، فمن خلال حديثنا المطوّل معه أبدى تحفّظا واضحاً لسرد سيرته و حكاية مساره التعليمي و المهني، فيُعرَفُ عنه إنتمائه و نضاله السّياسي في الحزب الشيوعي الجزائري، ثم انتقل بعد ذلك لممارسة الصّحافة بجريدة المقاومة الجزائرية التي كانت تصدر في تونس و المغرب، (و هي النسخة الأولى لجريدة المجاهد) أين قام **الشيخ عياض** بكتابة مقال في أول عدد من جريدة الجمهورية رفقة **"علي هارون"**.

و أثناء الحرب التحريرية، كان يشتهر باسمه الحركي **"سي أحمد"**، حيث كانت له عدّة اتصالات مع قادة الثورة الجزائرية و أعضاء الحكومة المؤقتة « G.P.R.A » خاصةً مع : **لخضر بن طوبال، كريم بلقاسم** و **عبد الحفيظ بوصوف** ، المشهورين بـ :« Les trois -B- » .

و يروي لنا الشيخ **سيد أحمد البُوعبدلّي،** أنه أُستدعِيَ من طرف الرئيس السّابق **" محمد بوضياف"** على هامش أعمال لجنة 22 خلال الثورة، لإستشارته في مسألة تنظيم العمل الصحافي و الإعلامي لخدمة الثورة من المغرب (تطوان)، حيث كان متخصّصاً في القسم الثقافي[274].

و بعد الإستقلال شغل **" بن طوبال"** منصب وزير الداخلية، حيث أشرك معه الشيخ عياض كمدير للشبيبة لدى وزارة الداخلية، كما شغل منصب "والي محافظ "، ثم مدير للشرطة عن ناحية وهران قبل أن يتم تنظيمها إلى وحدات متخصّصة .

و كان أخوه السي مهدي يستشيره و يستفيد من خبرته الطويلة في المجال الثقافي و السياسي، و يتميّز كذلك في اختصاصه في "الفرائض" التي ورثها عن شقيقه الأكبر **"سي محمد"**، إلى أن خلفه عام 1992م على رأس زاويتهم.

([273]) - جاء في رسالة من الشيخ الزبير عبد القادر إلى المهدي البُوعبدلي ، بتاريخ: 1971/4/19م، ذُكِر في : عبد الرحمن دويب ، مرجع سابق،

ص: 421 ، نقلاً عن : عمار طالبي ، (حياة بن باديس و آثاره) ، الجزء الرابع ، ص: 310.

([274]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البُوعبدلي، يوم : 2014/08/25 بمنزله في بطيوة.

3. 2-5 : وظائف الزاوية البُوعبدليّة

أ- **الوظيفة الاجتماعية:** تمثل الزاوية فضاءً اجتماعياً يتم من خلاله ربط و تعزيز لأواصر العلاقات الاجتماعية بإعتبارها مكاناً للإلتقاء و التّعارف، فمن خلال التصميم المعماري للزاوية، الذي يضم ساحة واسعة محاطة بكراسي على طول محيطها، فقد لاحظنا عبر تواجدنا بها إقامة علاقات صداقة و تعارف بين الزائرين قيما بينهم من خلال رواية كل واحد عن تجربته الشخصية مع هذه الزاوية أو بسرد قصّة عن أحد زائريها كما تردّد على مسامعنا أكثر من مرّة.

فتبادل أطراف الحديث بين الزّوار يقوم بتنشيط عملية الإتصال بين الأفراد في إطار تعزيز الروابط الاجتماعية فقد لاحظنا قدوم عدد كبير من النساء بصحبة أطفالهن في شكل جماعات يجلسون في ساحة الزاوية للحديث.

فالزاوية البُوعبدليّة كانت مركزاً لرعاية الأطفال اليتامى و النساء المطلّقات و الأرامل، إذ يروي لنا أحد الزّوار (بوزناد : 55 سنة) أنّ المشايخ كانوا يتكفّلون بما تمتلكه الزاوية بالأطفال إذ ترعاهم و تقوم بتدريسهم ، أمّا النساء الأرامل و المطلّقات، فكان شيوخها يتكفّلون بتزويجهن، و كان الرجال المعنيّين بالزواج بهن يبدون موافقتهم بدون تردّد نظراً لمكانة الشيخ المرموقة عندهم و طمعاً في نيل رضاه و بركته[275].

هذا ويضيف (نجيب: 66 سنة) أنّ الزاوية احتضنت العائلات المتضرّرة من زلزال الأصنام الأول عام 1954م من طرف الشيخ عبد البر، كما أن البعض منها فضّل البقاء ببطيوة بجوار الزاوية التي يعرفونها جيّداً لأن أصول عائلة البُوعبدلّي تعود إلى مدينة الشلف كما ذكرنا سابقاً[276].

و هذا ربّما ما يفسّر وقوع الزاوية في حي عائلي من أبناء عم البُوعبدلّي و آخرين من أقاربهم إلى جانب عدد من المهاجرين القادمون من المغرب الأقصى لمعرفتهم بالشيخ أبو عبد الله لمّا كان يدرس عندهم.

([275]) - مقابلة مع أحد الزّوار بتاريخ: 2014/08/25.

([276]) - مقابلة مع أحد الزّوار بتاريخ: 2014/08/27.

أمّا حالياً، فقد أضحت الزاوية غير قادرة على إستيعاب عدد كبير من المحتاجين، إذ يقتصر دورها في الكثير من الأحيان على تقديم مساعدات بسيطة نظراً للوضع المالي الذي يصّنفها من بين أفقر الزوايا بالجزائر.

ب- الوظيفة القضائية: ممّا لا شك فيه، أنّ الزاوية قامت بلعب دور المحاكم العصرية على مدى قرون طويلة من الزمن، فالنظام القضائي للزاوية قائم أساساً على الثّقة المتبادلة بين الشيخ و طرفي النزاع، بالنّظر في القضايا وفق ما تمليه الشريعة الإسلامية.

و في هذا الصّدد يقول الشيخ عياض"... أنه لا وجود للمحاماة في الإسلام، فعلى القاضي أن يتحاور مباشرةً مع الطرفين المتخاصمين، و يقوم بإصدار الحكم فور الانتهاء من سماع أقوال و حجج المختصمين .... أمّا في عصر المحاكم الحالية فيتطلّب الأمر أموالاً كبيرة تُدفع للمحامي بالإضافة إلى طول مدّة النطق بالحكم..."[277].

و قد لمسنا ذلك مع المبحوث (محمد عثمان : 26 سنة) الذي قدم للزاوية بسبب مشكلة عائلية ، حيث قام بتحليف زوجته أمام الشيخ ، إذ يقول " ... *الحلف في الزاوية يخرج في الكذاب* ..."[278] أي أن مسألة القسم أو الحلف تلقى الجزاء الإلاهي في حالة الكذب ، كما عبر لنا عن عدم ثقته في المحكمة .

فطبيعة حكم الزاوية ليس حكاً نافذاً، بل يأتي في شكل رأي و توجيه و نصيحة، و هنا يمثّل الشيخ القاضي رأي و موقف الشريعة الإسلامية في موضوع النزاع، و في نفس حديثنا مع الشيخ حول جدوى النظام القضائي الحالي قال لنا "...أن الناس صارت تلجأ للزاوية هرباً من تكاليف المحامي التي تثقل كاهلهم ، إضافةً إلى أن المحامي أو القاضي بإمكانهم التّلاعب أو التّحامل على القانون أو بإمكانهم قبض رشاوي لصالح طرف معيّن، أمّا شيخ الزاوية فلا يُشتَرى و لا يقبل إلاّ ما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية .."[279].

هذا و لا تزال الزاوية قبلةً لتسوية الأملاك العقّارية في إطار "تحرير الفرائض" التي يختصّ فيها الشيخ عياض بشكل بارع، فقد أطلعنا على إحدى المسائل العالقة بخصوص تقسيم قطعة أرضية كبيرة في جدول بطول حوالي (80سم على 50 سم) به عمليّات حسابية لتقسيم الأرض على مئة وريث شرعي، و في الأسفل يقوم الشيخ بالإمضاء و الختم عليها، و تُسلّم هذه الوثيقة للموثق »

([277]) - مقابلة مع الشيخ عياض، بتاريخ: 2014/08/23 بمكتبه في الزاوية.

([278]) - مقابلة مع أحد المبحوثين بتاريخ : 2014/08/23 بالزاوية .

([279]) - في نفس المقابلة.

« le notaireكي يصادق عليها لتسليمها إلى المحكمة التي تأخذها بعين الاعتبار نظراً لمعرفتها بعمل الشيخ مُسبقاً .

جـ ـ الوظيفة التربوية الدينيّة : تُشكل مسألة التعليم محور لخلاف و جدل كبير بين أفراد عائلة البُوعبدلّي، فالزاوية لم تعُد كما كانت عليه إذ لم يعُد بها أي طالب علم أو حافظ للقرآن، و هذا بسبب ما أفادنا به الشيخ عياض أن التدريس يتطلّب جهداً و أموالاً كبيرة غير متوفرة حالياً.

و كن خلال تحاورنا مع أحد أفراد العائلة و هو ممن درسوا و تربّوا بالزاوية (الشيخ سيد أحمد: 74 سنة) حيث قال لنا "... كان القرآن لا يتوقّف عن التلاوة، و اليوم الزاوية هي لا شيء بدونه..." [280]

كما أبدى (الشيخ عبد الغنيّ: 72 سنة) امتعاضه قائلاً "... *الزاوية اللّي ما تقرّيش القرآن ماشي قاع زاوية*..."[281]

في مقارنته بالمستوى التعليمي و الانضباطي الذي كانت تعرفه الزاوية.

و للتّدريس قصّة بهذه الزاوية، ففي عهد الشيخ عبر البر الذي كان يُشرف على التّدريس، أقدم على طرد كل الطلبة الذين كانوا في عداد 30 طالب، و هذا لسماعه بارتكابهم لأفعال مشينة بأخلاق الزاوية كالتدخين في الزاوية، فحتّى الطّلبة النّجباء لم ينجوا من الطّرد لأن الشيخ عبد البر لم يكن يتسامح مع المسائل الانضباطية لأنهم لم يُخبروه بما يجري[282].

و لا تزال قضيّة التّعليم تُشكّل "النقطة السوداء" لهذه الزاوية العريقة، و التي تخرّج منها الكثير من الشيوخ و الطّلاب كما أشرنا سابقاً في تاريخ الزاوية.

د- الوظيفة العسكرية: إنّ تاريخ الزاوية حافل بالنّشاطات العسكرية خلال الثورة التّحريرية، فزيادةً على كونها مركزاً لتجنيد المناضلين، كان المجاهدين يأتون إليها و يأخذون العهد على أنفسهم بين يدي الشيخ عبد البر بالإخلاص للثورة و عدم الخيانة أو التّخلّي عنها، و كان الشيخ عبد البر و شقيقه سي المهدي يتحدّثون مع القادة العسكريين بالمنطقة حول العمل الثّوري.

([280]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البُوعبدلّي، بتاريخ: 05/26/ 2014، بمنزله ببطيوة، بحضور الدكتور : غناو مصطفى (أستاذ في علم الاجتماع
بجامعة مستغانم).

([281]) - مقابلة مع الشيخ عبد الغني (إبن الشيخ المهدي) بتاريخ: 2014/09/01 بالزاوية.

([282]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البُوعبدلّي، بتاريخ: 2014/05/12، بمنزله ببطيوة.

و كان لشقيقهم الأصغر سي عياض اتصالات مع شخصيات بارزة في القيادة الثورية مثلما ذكرنا، وبالخصوص " **الطيب الثعالبي**" و بعض أعضاء الحكومة المؤقتة حول التطوّرات الميدانية التي كانت تحققها الثورة ، و بحكم نضاله بالحزب الشيوعي و عمله كصحفي كانت له علاقات مميّزة مع الإعلامي " **عيسى مسعودي**" [283].

بالإضافة إلى جمع التبرعات لمساعدة المجاهدين على شراء المؤونة و الأدوية من كافة سكان بطيوة، كما كان المجاهدين يستفيدون من الزاوية البُوعبدليّة خاصةً في مسألة الاتّصالات و توصيل الأمانات لمختلف المناطق و تبادل الرّسائل و الوثائق التي لا يزال بعضها في خزائن المكتبة.

كما كانت مكاناً لإلتقاء الثوّار تحت غطاء (زيارة الزاوية) كي لا ينكشف أمرهم للسلطات الاستعمارية، و كان الشيخ عياض قد أشار على القيادة الثورية بضرورة إستغلال الدهاليز و الممرّات السريّة بالمنطقة الأثرية ببطيوة لتمرير الأسلحة و الوثائق السريّة [284].

هـ : الوظيفة السياسية: تشكل الوظيفة السياسية أحد أهم الجوانب التاريخية لهذه الزاوية، فدورها كان إستثنائياً في المجال السياسي، و هذا ما ساعدنا فيه المنهج التاريخي على فهمه.

فمن اطلاعنا على بعض الوثائق و الرّسائل الموجودة بالمكتبة و التي نُشرت في كتاب عبد الرحمن دويب السابق ذكره، أنّ الزاوية كانت جزءاً مهماً من المخطط السياسي و العسكري للثورة التحريرية، و يُعرف عن العديد من رجال الزاوية ميلهم و إنتسابهم إلى التيّار الميصالي و أبرزهم الشيخ عبد البر الذي كان مناضلاً في صفوف حزب الشعب و حركة أنتصار الحريات الديمقراطية التي كان لها الفضل في تأسيس المنظمة السريّة « O.S » عام 1947م من بلكور بالعاصمة إلى "**زَدِّين**" بولاية عين الدفلى، على عكس ما تناولته المقرّرات الدراسية في التاريخ [285].

و كانت الزاوية مركزاً لتجنيد المناضلين و الثوريين عام 1952م على يد سي عبد البر، للتحضير للعمل العسكري قبل عام 1954م في ذكرى وفاة الشيخ أبو عبد الله يوم 05 نوفمبر (يوم الختم) .

([283]) - مقابلة مع الشيخ عياض، بتاريخ: 2014/08/23، بمكتبه بالزاوية.

([284]) - نفس المقابلة.

([285]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البُوعبدلّي، بتاريخ: 2014/08/25 بمنزله ببطيوة.

أمّا فيما يخص مسألة دعم الدّولة لهذه الزاوية فالدّعم تتّل في أعمال صيانة و دهن و تهيئة محيط الزاوية من طرف البلديّة، و كذا بإنشائها لمعهد لتدريس " علم الفرائض" الذي ينتظر التجسيد على أرض الواقع.

و ـ الوظيفة الثقافية : كانت و لا زالت تشكل الزاوية البُوعبدليّة صرحاً ثقافياً فريد من نوعه، و ذلك لما تكتسيه من مكانة خاصة لدى الزّوار و أهل المنطقة ، بالإضافة إلى أهل الاختصاص من أساتذة وجامعيين عرفوا مشايخها و تعاملوا معهم.

فالدّور الثقافي، يكمن أساساً في تشكيل " الوجه الأصلي الحقيقي" للمجتمع الجزائري، على حد تعبير « Émile DERMENGHEM » في كتابه :

« le culte des saints dans l'Islam Maghrébin » الذي يُعرَفُ عنه تعلّقه بالزوايا كما رأينا في المحاور السابقة، و عليه فإنها تشكل ملجأ ثقافي، أي تقوم بإرجاع الفرد الزائر إلى جذوره الأنثروبولوجية و التي يُحس من خلالها بوجوده.

هذا و تمارس الزاوية عدّة نشاطات ثقافية لها علاقة أساساً بالدين الإسلامي، و خاصةً في إحياء المناسبات الدينية (كالأعياد، المولد النبوي، ليلة القدر) زيادةً غلى إقامة ما يُعرف "بالختم" وهو إحتفال ديني يُقام يومي الرّابع و الخامس من شهر نوفمبر، و هو تاريخ وفاة الشيخ المؤسس للزاوية إذ يقوم الناس بالتوافد إلى الزاوية لإستقبال جماعات "*الُطلبة*" و شيوخ مختلف الزوايا في الجزائر، إلى درجة قول المقدم سي أحمد عن هذا الختم "...*ما تلقاش وين تحط رجلك... الناس تجي من كل فج عميق...*" ، و معظم من يأتون كانوا على علاقة طيبة مع مختلف الشيوخ الذين تعاقبوا على الزاوية، فيبيتون بالزاوية ليومين على نفقة سي عياض "دار الشيخ" و بعض المساهمين من عامة الناس.

و يقوم الطلبة بقراءة سورة يس و سورة الإخلاص 11 مرّة على روح شيوخ الزاوية، و مثلما صرّح لنا أحد المبحوثين ممّن يحرصون على حضور "الختم" (عبد الرحمن: 37 سنة، مدرس قرآن) أنه يقرأ السورتين المذكورتين ثم ينوي أجر القراءة في ميزان ثواب الشيخ، ثم يصلّي ركعتين بمسجد الزاوية و يدعي الله بالتوسّل إلى الله بجاه النبي و جاه الشيخ الصالح أن يتقبل دعاءه و يقضي حوائجه[286].

تماماً مثلما كانت الزاوية في القديم، بقيت مؤسسة ثقافية تُكرّس لدوام الممارسات الثقافية التي إعتاد المجتمع على القيام بها، و احتفاظها بالقيم المحلية و تناقلها بين الأفراد من خلال التباين الواضح في سن الأفراد الذين يزورونها.

([286]) - مقابلة مع أحد المبحوثين بتاريخ: 2014/09/01 ، بالزاوية.

ي- الوظيفة الطبيّة: عند الحديث حول المجال الطبي للزاوية نستدل من خلال كتاب المؤرّخة الفرنسية (Yvonne TURIN) المعنون بـــــ : « les affrontements culturels dans l'Algérie coloniale » أن الزوايا استطاعت عبر قرون طويلة من سدّ المهمة الطبية (la tâche médicale) في المجتمع الجزائري، فهي كانت و لازالت تمثّل المكان الذي يقصده الناس بحثاً عن البركة و "النيّة الصافية" بلغة مبحوثينا، التي يجدونها في شخصية الشيخ و في المكان المتواجد فيه (أي المجال الفضائي للزاوية) فبركة الشيخ لها حضورها الرّاسخ في التّصورات الفردية لزوّار الزاوية.

فهي تمثل حسبهم "سبب في الشفاء" مثلما صرّح لنا (محمد : 34 سنة) أنه جاء للزاوية جالباً معه قارورة ماء كي يعطيها للشيخ ليرقي له فيها، بقراءته لآيات الشفاء و بعض الأقوال المأثورة (التي تبقى سر لا يباح بها) فيقول لنا (محمد) معبراً عن أمله في الشفاء لأولاده :"... *ماتحصيش وين يكتب ربي الشفا*..." [287] أي أن سبب الشفاء بإمكانه أن يكون في أي جزئ أو فعل أو نية حسنة يبديها الشيخ تجاه مريضه.

كما يقوم الزوّار بطرح عدّة أسئلة للشيخ في هذا الخصوص، و يضيف لنا مبحوث آخر (هواري: 58سنة) أن السبب بمجيئه "... محبة الصالحين..." التي تشفي صاحبها بمجرد زيارتهم ، إذ أن كل ما هو موجود من مادّة أو تراب أو شجرة و حتى الماء، له علاقة بالشيخ المؤسس[288].

فالشيخ لا يقتصر دوره العلاجي في الرقية فقط بل سبق و أن لاحظنا وجود (الدّوَايَا و القُلُم) على مكتبه، فسألنا المقدم سي أحمد عن هذا فأجاب بأنه يكتب "الكتاب" بغرض علاج أمراض غيبية (كالعين، التبيعة، الحسد و ما ينجم عنه من أذى) و يقوم الشيخ فقط بتسليمه حين حضوره ، و للتبيين فإن هذه الوظيفة لا تأخذ طابعاً تجارياً، فالمريض ليس مضطراً لدفع مبلغ معيّن للشيخ فهو لا يقبل قبضه، بل يقدم المريض المال للمقدّم حسب رغبته و استطاعته.

و في حديث الشيخ حول هذا الموضوع، يقول سي عياض أن المعالجة تقتصر على أمراض "إنسية" أي لا علاقة لها بالجن ، فيضيف مبيّناً "... لو شاء الله لأنزل شريعة للإنس و أخرى للجن..."[289]، لذلك لم نسمع طول مدّة تواجدنا بالزاوية عن قدوم، صابات بمس من الجن.

فالوظيفة الطبية لا تنحصر في محيط الزاوية بل تتعداها في كثير من الأحيان، إذ يقوم المقدم بنصح الزائرين المرضى بالتوجه إلى شخص مختص في المعالجة بالأعشاب (سي عبد الغني) و هو إبن الشيخ المهدي، الذي كان لنا معه حديث قصير حول مهامه العلاجية، حيث كشف لنا بأنه

([287]) - مقابلة مع أحد المبحوثين بتاريخ: 2014/08/27، بالزاوية.

([288]) - مقابلة مع احد المبحوثين بتاريخ: 2014/08/23، بالزاوية.

([289]) - مقابلة مع الشيخ عياض، بتاريخ: 2014/05/12 بمكتبه.

اكتسب هذه المعرفة من خلال رحلاته و ملاقاته لشيوخ معالجين، و عند حديثنا معه كان الزوار المرضى يقطعون حديثنا معه بطلبهم لأعشاب و خلطات طبية المسمات "بالعقدة" ففضل سي عبد الغني الحديث معهم على انفراد للحفاظ على خصوصية المريض.

3. 2- 6 :جانب من مقابلة الشيخ

اشتمل حوارنا مع الشيخ عياض على ثلاث مراحل، و هذا لانشغالاته و كثرة زائريه بالإضافة إلى إصابته بوعكة صحية حتّمت عليه الغياب لفترة مما دفعه لجلب إمام ينوب عنه من وهران يدعى **"الشيخ رحيلي"** [290]

فعند دخولنا لأوّل مرّة إلى مكتب الشيخ، انتابنا نوع من الدّهشة لكركبة المكان و انتشار الجرائد و الأوراق، فوجدنا صوراً لشخصيات سياسية لها علاقة بأحد شيوخ الزاوية مثل صورة الرئيس المصري جمال عبد الناصر و المفكر الجزائري مالك بن نبي برفقة الشيخ المهدي، بالإضافة إلى تكدّس أعداد كبيرة من الجرائد باللغتين العربية و الفرنسية، و كان على مكتبه علبة لحبر " *الدوايا*" [291] و قلم من القصب، و كانت رائحة العُود تملئ المكان، و كنّا نجده متصفّحاً لجريدة ما في كل مرة .

و بعد جلوسنا أمامه، تساءل عن سبب وجودنا، و عندما تبيّن له أن الغرض من زيارتنا هو إعداد بحث علمي في إطار تحضير لمذكرة، سألنا عن موضوع البحث، بعدها أخذ بالحديث عن ماضي الزاوية و دورها بالمنطقة و أظهر من خلاله فصاحة لغوية واضحة، و إلمام بما يحدث في العالم الإسلامي.

و بالحديث عن صُلب موضوعنا " المعرفة"، أجابنا بسرعة أن جوهر المعرفة هو "الدين"، الذي يشكل حسب **سي عياض** الحركية التي تضبط المجتمع وفق قيم روحية و أخلاقية.

([290])- الشيخ رحيلي(نائب الشيخ) ،إمام بأحد مساجد وهران ، سبق و أن التقينا به أكثر من مرّة ، و ما لفت انتباهنا هو حمله لكمية كبيرة من الحلوى

و السّكاكر ، إذ يوزعها على كل شخص يصادفه، فمرة أعطانا الحلوى لما رأيناه بالزاوية ، و بمحض الصدفة إلتقينا مرّة في حافلة نقل من

بطيوة إلى وهران ، فجلسنا بجانبه حتى رأيناه يفتش في أمتعته على كيس الحلوى فقام بتوزيعها كلّها على ركاب تلك الحافلة .

([291]) - الدوايا، هي حبر تقليدي مصنوع بمزيج من الصوف المحترقة و الماء مع القليل من القطران مما يعطيها رائحة قوية.

هذا و قد تحدّث الشيخ عن واقع الزوايا في عالمنا اليوم، فقال: "... صارت الناس تهرب و تحتمي بالزاوية من الحياة اليومية المليئة بالمشاكل..." أي لتستريح و لو لفترة من همومها و ضغوطات الحياة عليها .

و في ردّه لسؤالنا حول سبب استقطاب الزاوية لعدد معتبر من الناس، قال أن السّبب في ذلك هو التصوّف فهو حسبه مرادف للإخلاص في كل شيء، من خلال العطاء بدون مقابل، كما أبدى ثقته في مدى فاعلية الزوايا في المجتمع الجزائري، و أكّد أن الزاوية صارت ملجأ لنسيان مشاكل العصر، حيث توفّر للزائرين الرّاحة النفسية التي يفتقدونها في الأماكن الأخرى.

و يضيف سي عياض أن الإخلاص هو ما ينقصنا اليوم ، فالزاوية تقوم بتجسيده لتبني روابط الثقة بينها وبين زوّارها الذين هم سبب وجودهم بها.

خلاصة

إن الزاوية حالياً، لفي تحدّي جديد مغاير للتحديات التي واجهتها سابقاً، ففي فترة الاستعمار و الاحتلال الثقافي كان للزاوية بصمة واضحة في الحياة اليومية للجزائريين من خلال تعلّقهم بها و العمل بأوامرها و نواهيها و ذلك بشهادة المؤرخين و العسكريين الفرنسيين، فاليوم هي تقف أمام تحدّي المواصلة في البقاء و إثبات فعاليتها وسط النمط المادّي الرهيب الذي يعرفه المجتمع الجزائري و ما يصحبه من تغيّرات و أزمات اجتماعية متعدّدة، و قد رأينا من خلال هذا التقديم كيف أن الزاوية البُوعبدليّة لا تزال تصارع الظروف لإثبات ذاتها و وجودها الاجتماعي الذي ترتبط به.

و هذا من خلال معرفتها بلعب أدوار مهمّة في المنظومة القيمية و الإعتقاديّة للمجتمع الجزائري، بالموازاة مع تنازلها عن المهمّة الرئيسية لها لصالح مهام أخرى تبقيها للوجود، و تحفظ لها مكانتها الروحية و الرّمزية وسط المجتمع الحاضن لها.

الفصل الرابع

الزاوية البوعبدلية ، فضاء معرفي و إطار اجتماعي

4 . 1 : البنية المعرفية للزاوية البوعبدلية

4 . 2 : التمثّلات الثقافية لزوار الزاوية

تقديم

إنّ الحديث عن الزاوية و ظاهرة المعرفة ، يقودنا بالضرورة إلى تشخيص الأنواع المعرفية الموجودة داخل أسوارها، فالمعرفة هي منبع مختلف الوظائف التي تقوم بها الزاوية ، و تشكّل المعرفة، الحركية و السيرورة التي تدفع بتوظيف المعارف في إطار مهام موجّهة لخدمة المجتمع من طرف الشيخ والقائمين عليها، باعتبارها موطناً لمنظومات معرفية متعدّدة .

فبإعتبار الزاوية البوعبدلية إطار إجتماعي للمعرفة ، تتوقف و تتحدّد أساساً على طابع الوظائف و لون المعتقدات و العقائد السّائدة ، سواء تلك المعمول بها من طرف رجال الزاوية أو المفروضة على المنتسبين لها و زوّارها، و كذا الطقوس التي تقام و تمارس عبرها.

4 . 1 : البنية المعرفية للزاوية البوعبدلية

فهذه المعتقدات و الطقوس ترتبط مباشرة بالبنى و التنظيمات الاجتماعية و القيمية التي تتناسب مع المعتقدات التي تدفعهم للقيام و الإيمان بها.

و بهذا، فإنّه من غير المُجدِي الحديث عن المعرفة بالزاوية بإعادة الحديث عن الوظائف التي تقوم بها الزاوية ، بل بالحديث و تبيين مواطن المعرفة في قلب هذه المهام و الوظائف المقدّمة .

4 . 1 -1 : المعرفة الصوفية بالزاوية

عند حديثنا عن المعرفة و عالم الزوايا ، فإنه لمن المحتوم علينا الكلام عن التصوف و المعرفة الصوفية ، كما أشرنا إليه في الفصل السابق ، حيث لم نعطي لمفهوم التصوف أهمية كبيرة سابقاً لأنه مفهوم مرن و لم يفصل فيه بشكل نهائي ، فقد تعدّدت الآراء حوله و الإجتهادات في صياغته ، فالمعرفة الصوفية عامةً تخضع لمبدأين هما : الفيض الإلهي و أسرار الحروف .

و هذا نسخٌ عن لما قاله كل من أفلاطون و أفلوطين و فيثاغورس ، فغاية هذا النوع من المعرفة ، هو السعي وراء المعرفة الكشفية ، عن طريق التحلّي بأخلاق تزكية النفس و بالإبتعاد عن المعاصي والشهوات [292].

و هي تمر عبر (التخلّي ، التحلّي ، و التّجلي) كيف ذلك ؟

التخلّي هو ترك الشهوات و الملذّات ، و التحلّي هو التخلق بالفضائل ، أما التّجلي فهو التّطلع إلى الفيض الربّاني ، لذلك يشاع في أوساط المتصوفة بقولهم عن المعرفة الصوفية أنها رفضٌ ثم نفضٌ ففيضٌ [293].

و كثيراً ما انتقد هذا النوع من المعرفة لإشتماله على مصطلحات و ألفاظ خاصة و صعبة الفهم ، و في رد على هذا الإنتقاد يقول أبو العباس المرسي : " **ما فعلنا ذلك إلاّ لغيرتنا عليه ، لعزّته علينا كي لا يشربها غير طائفتنا** " ، و يرد كذلك نظماً :

إذا أهـــــل الــعبارة ساءلونا *** أجبناهم بأعلام الإشـــــارة

نشير بها فنجـــــعلها غـموضاً *** تقصر عنه ترجمة العبـــارة

و نشهدها تشـــــهرنا مسرور *** له في كل جارحة إشـــــارة

([292]) - نايف معروف ، (الإنسان و العقل) ، سبيل الرشاد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1990 ، ص: 44.

([293]) - نفس المرجع ، ص: 44 ، ذكر في : غلاّب ، (المعرفة عند مفكري المسلمين) ، ص :325 ، عن كتاب ابن تيمية ، (المعجزة و كرامة
الأولياء) .

ترى الأقوال في الأحوال أسرى *** كأسر العارفين ذوي الخسارة

و هي أبيات تفيد بخوف المتصوفة على دخول أيّاً كان في تفسير أعمالهم و أقولهم لتكون مخصوصة بهم فقط [294].

فالأمر لا يختلف كثيراً في الزاوية البوعبدلية ، فرجال هذه الزاوية يتّسمون بإبتعادهم عن التصوف الفلسفي الذي يرتكز على الغيبيات أو " المُكاشفات" فبمجرد الحديث مع أحد تلامذة الشيخ أبو عبد الله نلمس تلك النزعة الممزوجة بين روحانية التصوف و عقلانية الشريعة ، ففي هذا الصّدد نال الشيخ أبو عبد الله إجماع المشايخ المتصوفة و كذا السلفية الإصلاحية ، حيث كان يحظى الشيخ بتقدير الطرفين .

فالشيخ أبو عبد الله لم يكن طرقياً خاملاً و لا سلفيّاً صارماً ، بل كان مثالاً للإعتدال و التصوف النقي وظهر ذلك يوم جنازته ، أين حضرت الطائفتين معاً ، و نادراً ما نجد شخصية تتمتع بتقديرهما معاً [295].

و لم يحد أتباعه من أولاده عن هذا النوع من التصوف ، فالشيخ عبد البر لازم التعليم إلى غاية وفاته ،

و الشيخ المهدي كان بارعاً في التأريخ أكثر من كونه شيخ صوفي ، أمّا الشيخ عياض فمعروف عنه ميله الشديد نحو التصوف العقلاني [296].

فبمجرد حديثنا مع الشيخ عياض حول الأمور الغيبية المتعلقة بعالم الجن و ما وراء الطبيعة ردّ علينا بحزم بأنه فيه وجود لشريعة واحدة أنزلها الله و وجّهها الإنسان دون سواه من المخلوقات، و عليه قام الشيخ بإعطائنا نسخة عن قصيدة شعرية لوالده الشيخ أبو عبد الله ينتقد فيها الأفعال و الطقوس الغريبة و التي لا تطمئن لها الأنفس ، و هي قصيدة من 52 بيت كتبت عام 1918 م، و فيها انتقاد لشخصية أسطورية تعرف بصاحب جبل الدّخان ، و هذه بعضٌ من أبياتها :

يا طالباً ضبط أسمائي و أدعيتي مستوضحا قَسَمًا فيها بـــعبران

- نايف معروف ، (الإنسان و العقل)، مرجع سابق، ص: 46 ، ذكر في : الحفني ، (معجم المصطلحات الصوفية) ، المقدمة ، ص : 16.([294])

- سيد أحمد البوعبدلي ، (الصّالح المصلح الصوفي أبو عبد الله بن عبد القادر البوعبدلي) ، مقال مخطوط ، فيفري 2002 ، ص: 11.([295])

([296]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البوعبدلي ، بتاريخ : 2014/08/25 ، في منزله ببطيوة .

يبغي بذاك أن تسعى لـــــخدمته قسراً أعاظم من جن و روحاني

و من له جبل الدّخان يـــــخدمه و راكب الفيل مُعتمِمًا بـــــثعبان

أشياء مفزعة عند تـــــصوّرها مجهولة الكون لم تثبت بـبرهان

أتعبت نفسك فيما سوف نكرهه غداة يُجزى ذوو الذكر بـــميزان

فالقصيدة بخط الشيخ أبو عبد الله ، و مكتوبة بالعربية القديمة المتداولة في الكتاتيب القرآنية ، و يتضح من خلالها المستوى اللغوي للكاتب ، فقد وجدنا صعوبة بالغة في قراءتها .

و عبر هذه القصيدة نستخلص النزعة الميّالة للتصوف العقلاني المعتدل ، و بهذا نفسّر غياب الطقوس الفلكلورية في هذه الزاوية ، كعزف المزامير ، رقصات المُجادبة و مداعبة الحيوانات ... و غيرها من الطقوس الموجودة ببعض الزوايا .

فالزاوية البوعبدلية حريصة على تملّك علاقات مميّزة مع الزوايا التي تقاسمها نفس النّهج الصوفي مثل زاوية الهامل ببوسعادة ، و زاوية طولقة ببسكرة ، و زاوية سيدي الخطاب بغليزان ، و في نفس الوقت تملك علاقات طيّبة مع جمعية العلماء المسلمين و المجلس الإسلامي الأعلى .

4 . 1 - 2 : الطريقة الصوفية بالزاوية

تنتمي الزاوية البوعبدلية إلى الزوايا التي تتّبع الطريقة الشاذلية نسبةً للشيخ أبو الحسن الشاذلي ، و هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن حميم المولود سنة 1196 م ، بسبتة (المغرب الأقصى) و المتوفي سنة 1258 م بالحميثيرة (بصعيد مصر) [297].

و تعود أصول الشاذلية إلى سيدي بومدين أستاذ و شيخ (مولاي عبد السلام بن مشيش) ثم لقّنها لأتباعه و منهم الشيخ أبو الحسن الشاذلي ، الذي بدأ نشرها بمدينة " شاذلة " بتونس ، التي طُرد منها نظرا لتأثيره الشديد على أهلها ، ثم إستقر بالإسكندرية .

و يعود الفضل الأكبر لإنتشار الشاذلية في شمال إفريقيا للشيخ إبن عُباد (1390) ، و الشيخ عبد النور عمراني (1349) ، و هم مت أتباع الشاذلية [298].

فمن خصائص الشاذلية ، إحياء الإعتقاد القديم لمحي الدين بن عربي ، القائل" بذوبان العاقل في الذات الإلهية ، أين تتجلى وجدانية الخالق في أسمى معانيها لبلوغ أسمى النشوة الروحية " .

([297]) - بودواية بلحيا ، مرجع سابق ، ص : 47.

([298]) - نفس المرجع ، ص : 48.

و بعد وفاة الشيخ الشاذلي تفرّعت الطريقة حسب ميولات شيوخها ، و نذكر من بينها :

- الجازولية : للشيخ أبو عبد الله الجازولي ، المولود في 1464 م .
- الزّروقية : للشيخ أبو العباس أحمد زروق ، المولود في 1494 م .
- اليوسفية و الراشدية : للشيخ أحمد بن يوسف الملياني ، المتوفى في 1525 م .
- الرّازية : للشيخ أبو الحسن القاسم الرازي ، المولود في 1526 م .
- الشّيخية : للشيخ عبد القادر بن محمد بن سليمان ، المولود في 1533 م .
- النّاصرية : للشيخ محمد بن ناصر ، المولود في 1669 م .
- الطيبيّة : للشيخ مولاي الطيب الشريف ، المولود في 1678 م .
- الحنصالية : للشيخ أبو عثمان الحنصلي ، المولود في 1703 م .
- الزّيانية : للشيخ سيدي محمد أبو زيان ، المولود في 1733 م .
- الدّرقاوية : للشيخ مولاي العربي أحمد الدرقاوي ، المولود في 1733 م .
- المدنيّة : للشيخ أبو زيان جعفر بن حمزة المدني [299].

و تبنّت الزاوية البوعبدلية الطريقة الشاذلية نظراً لتتلمذ الشيخ أبو عبد الله على يد الشيخ قدور بن سليمان (دفين تيجديت) الشاذلي الطريقة .

فقد أخذ أبو عبد الله العلم من شيوخ كانوا يعدّون أقطاب العلم و المعرفة في عصرهم ، كالعلامة القاضي (أبو بكر شعيب بن علي) و الشيخ (محمد الحرشاوي) ، و أخذ الطريقة من الشيوخ المتصوّفة عن قدور بن سليمان المستغانمي ، و بعد وفاته جدّد العهد على يد الشيخ محمد المشرقي العطافي ، أين نهل من علوم التصوّف و طرقه [300].

و لدى البوعبدلية منظورهم الخاص حول الطريق الصوفي ، فهو كما عرّفه الشيخ أبو عبد الله : سيرٌ وسلوكٌ مبني على الكتاب و السنة و الشّرع ، و تمثيله صوفي سنّي ، معتصماً بكتاب الله و مقتدياً بسنّة نبيّه ، لا يركن إلى التأويلات و الرُّخص .

و في رسالة أخرى يكتب الشيخ أبو عبد الله حول الطريق : "...هو الإنتقال عن المألوفات ، و مفارقة الهوى و ذم الشهوات ، و التّحلّي بمكارم الأخلاق و محمود الصفات ، و القيام بالواجب و نوافل الخيرات ... و هو الباب الذي فتحه إمام السّائرين كما نزل به الروح الأمين على قلب سيد

([299]) - بودواية بلحيا ، مرجع سابق ، ص : 50 .

([300]) - سيد أحمد البوعبدلي ، مرجع سابق ، مقال مخطوط ، ص : 02 .

العالمين ، فانتباهٌ ثم تأهبٌ ثم توجهٌ ثم سيرٌ ، فتطوى مسافات و تنزل مقامات و تقبس أنوار و تكشف أسرار" [301].

و للتذكير فإن الطريقة البوعبدلية (و الطرق الصوفية عامةً) لا تختلف في الإعتقاد أو أمور التوحيد والفقه و أصول الدين ، بل تختلف فقط في الرّسوم ، أي في الأذكار و مناهج التّدريس و الأوراد .

فسمعة الطريقة ما هي إلاّ صورة لسمعة شيوخها .

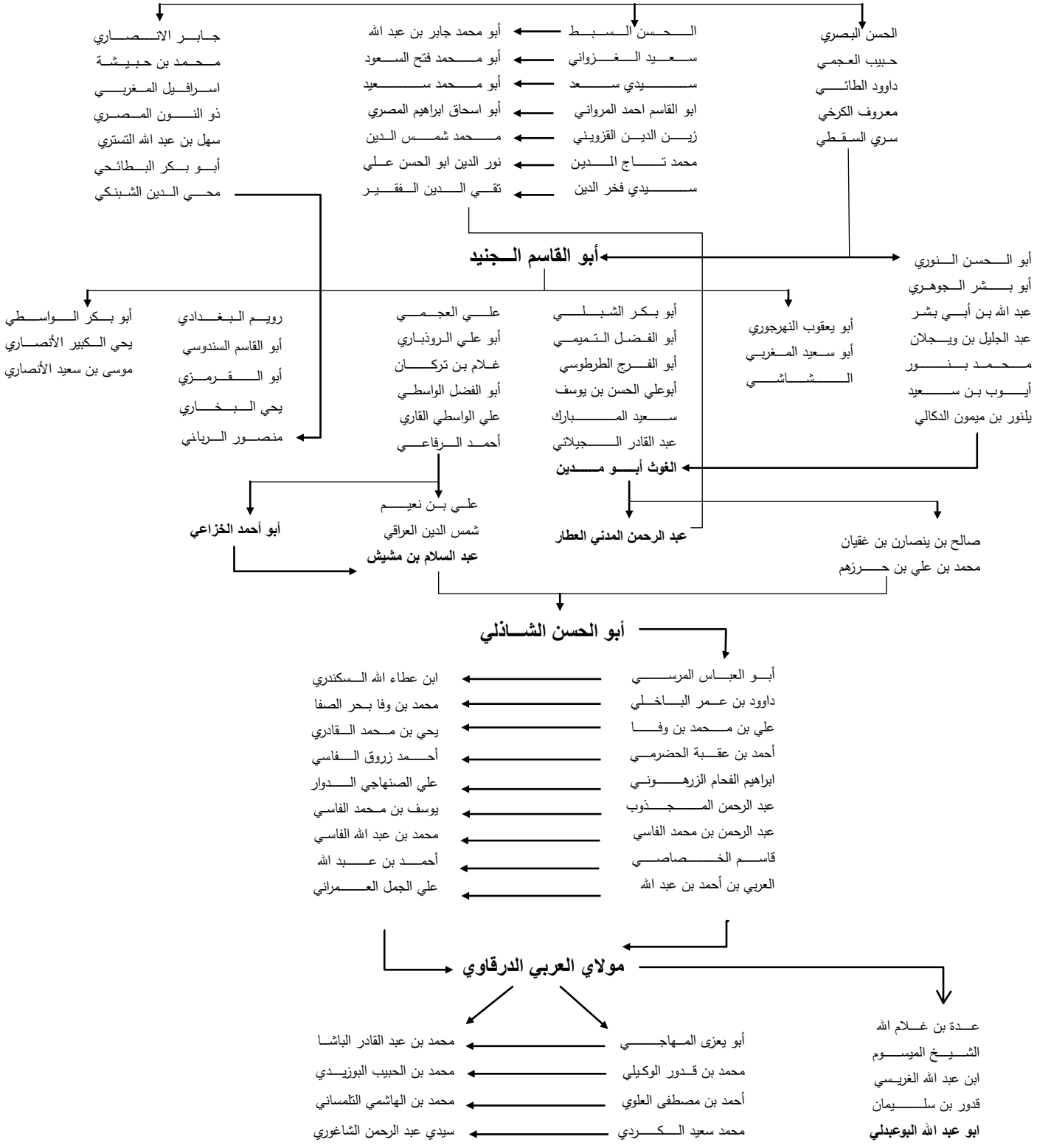
و في الشكل التالي يبّن سند الطريقة الصوفية الشاذلية البوعبدلية ، التي تمكّنا من الوصول إليها بوسائل مختلفة ، ففضّلنا أن ندمجه في هذا المبحث أحسن من وضعه في الملحق :

([301]) - نفس المرجع : ص: 04 .

سند الطريقة الهاشمية الدرقاوية الشاذلية

سيد المرسلين محمد صلى الله عليه و سلم

علي بن ابي طالب



ملاحظة : أخذ هذا السند إلى غاية الشيخ مولاي العربي الدرقاوي من كتاب : Khaled BENTOUNES , 2009, (soufisme : l'héritage commun), Alger, Zaki Bouzid édition, p : 87 .
ثم من الشيخ مولاي العربي الدرقاوي إلى الشيخ أبو عبد الله البوعبدلي تم أخذها من شهادة الشيخ سيد أحمد البوعبدلي.

الشكل رقم 05: سند الطريقة البوعبدلية من إعداد الطالب : لرجم محمد الكمال

4 . 1 - 3 : الأوراد و الأحزاب

في هذا المقام يجب ذكر الأوراد و الأحزاب الخاصة بالطريقة الشاذلية (القديمة منها) ، و هي الاوراد التي ألّفها الشيخ أبو الحسن الشاذلي .

فبالنسبة للأوراد ، فمعروف عن الشاذلية قراءة آية الكرسي و خواتيم سورة البقرة .

أمّا الأحزاب ، فهي أذكار مطوّلة و لدى الشاذلية عدّة أحزاب خاصة بهم من أهمها :

1- حزب الفتح : هو دعاء يتغنّى فيه بنور الله و عرشه و رسوله ، و سر ذاته .
2- حزب البحر : هو دعاء فيه ذكر لعظمة الله في خلقه .
3- حزب النّصر : هو دعاء بذكر قوة و جبروت الله .
4- حزب البرّ : هو دعاء لسؤال التوبة و الغفران من الله [302].

و في الزاوية البوعبدلية لا تُقرأ هذه الأحزاب ، بل فيه ورد خاص بالزاوية و هو من تأليف الشيخ المؤسّس أبو عبد الله ، و هو متداول في الزاوية منذ مدّة طويلة ، معتمد في الزاوية ببطيوة و في الزاوية البوعبدلية بوهران (المدينة الجديدة) ،فيُقرأ فرداً و جماعةً مع بعض الإختلاف .

و يُقرأ الورد كل يوم جمعة بعد صلاة العصر بمسجد الزاوية ، و هو كالتالي :

أعوذ بالله من الشيطان الرّجيم ، بسم الله الرحمن الرحيم .

" و أقيموا الصّلاة و آتوا الزّكاة و أقرضوا الله قرضاً حسناً ، و ما تقدّموا لأنفسكم من خيرٍ تجدوه عند الله وهو أعظم أجراً ، و استغفروا الله ، إنّ الله غفورٌ رحيم ".

- ثم يقول : أستغفر الله (99 مرّة)
- ثم يقول : " إنّ الله و ملائكته يصلّون على النّبي ، يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه و سلّموا تسليما (تُقرأ مرّة واحدة للفرد ، و في حالة الجماعة تُقرأ 80 مرّة)
- ثم يقول : لا إله إلاّ الله (99 مرّة)
- ثم التلفظ بالجلالة : الله (99 مرّة) ، ففي الثلاثة الأولى تُقرأ بشكل مطوّل إلى غاية نهاية النّفَس.

بعدها ترفع اليدين و تقرأ الفاتحة ، ثم اللاة على النّبي ، و يختم الورد بدعاء " سبحان ربك رب العزة عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين [303].

([302]) - الحسيني حسيني معدّى ، (الموسوعة الصوفية) ، مرجع سابق ، ص: 628 .

([303]) - عن المقدّم : سي أحمد ، في مقابلة بتاريخ : 2014/08/09.

4 . 1 - 4 : تناقلية المعارف لدى عائلة البوعبدلي

تعتبر الأسرة ، الحلقة الأهم فيما يسمى بتناقلية المعارف « transmission des connaissances » فهي بصراحة الوعاء الذي يحوي و ينقل مجموعة المعارف بمختلف الطرق في إطار ما يُعرف بالتنشئة الاجتماعية التي تشتمل على أوجه و خلفيات متعدّدة .

فالأسرة هي أهم حلقة تمرّ عبرها عملية إعادة إنتاج مجتمع الزاوية ، و نقصد بمجتمع الزاوية تلك الفئة الاجتماعية التي تشكّل كيان الزاوية ، و هي ممثلة في طرفين رئيسيّين ، الطرف الأول هو عائلة البوعبدلي و الثاني هم الزّائرين .

فعائلة البوعبدلي كبيرة و متشعّبة ، لذى سنحصرها في عائلة الشيخ المؤسّس أبو عبد الله ، و هي بدورها تنقسم إلى جيلين :

الجيل الأول هو جيل المؤسّس و أبنائه (و بعض أحفاده المعاصرين له) ، حيث كان فيه إنتقال مباشر للمعرفة ، و في بعض الأحيان غير مباشر لكن من نفس المصدر ، كيف ذلك ؟

التناقل المباشر هو بتتلمذ الأبناء على يد ابيهم مباشرةً ، مثلما هو الحال مع جميع أبناء الشيخ أبو عبد الله ، الذين درسوا و حفظوا القرآن الكريم على يد والدهم الشيخ .

أما التناقل غير المباشر ، فهو بدراسة أبناء أبو عبد الله و بعض أحفاده و من بينهم محدّثنا الشيخ سيد أحمد ، كل من القرآن و علوم النحو و التاريخ على يد تلامذة الشيخ أبو عبد الله ، مثل الشيخ بن داود بوهران ، و الشيخ الحاج أحمد المرّاوي في مليانة ، و الشيخ سي حمادوش بوادي الأبطال [304].

و هنا نتأكد أنه فيه اعادة إنتاج للرأسمال المعرفي سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، لنفس المعرفة أو على الأقل نفس مجال الإهتمام ، و المتمثل في إستمرارية النهج الصوفي و الطريقة الشاذلية .

و يبرز هذا التواصل ما بين أفراد الجيل الأول في تناقل الأوراد البوعبدلية و في ترديد أبياته و قصائده الشعرية ، بالإضافة إلى تركيزهم على الألفية لإبن مالك التي كان الشيخ أبو عبد الله متمكّناً منها وحريصاً على تحفيظها .

([304]) - مقابلة مع الشيخ سيد أحمد البوعبدلي ، بتاريخ : 2014/08/26 ، بمنزله و بحضور الأستاذ غناو مصطفى (أستاذ علم الاجتماع
بجامعة مستغانم) .

أمّا الجيل الثاني ، فهنا تطفو إلى السطح مسألة التّدريس و التعليم التي تعطّلت لأسباب ذكرناها سابقاً ، فمع الجيل الثاني المتكوّن من أحفاد الشيخ أبو عبد الله الذين لم يعاصروه ، فقد درسوا في المدارس الرّسمية ، و علاقتهم بالزاوية ليست معرفية ، بل عبارة عن امتداد تاريخي و عائلي بالدرجة الأولى .

و ما يبرز تراجع دور الزاوية في إعادة إنتاج نوعية المعرفة الخاصة بها هي تعدّد و تشعّب إختصاصات الأحفاد كنتيجة لإنقطاع التعليم بالزاوية .

و للشيخ أبو عبد الله 13 حفيداً من أبنائه الأربعة بحيث ركّزنا على الذكور منهم للحفاظ على خصوصية العائلة .

فله من إبنه محمد :

- (سيد أحمد) ، وهو الذي درس بالزاوية على يد جدّه الشيخ ، ثم درس بالزيتونة عام 1956م و لم يكمل ، ثم عمل مع بعثة طبية سويدية تابعة لليونيسيف بناحية وهران ، ثم عمل ككاتب لجبهة التحرير ببطيوة ، ثم زاول النشاط النقابي في المنطقة الصناعية بأرزيو .

- (حبيب) درس في الزاوية ثم في مليانة ، و توفي 2006.

و من المهدي :

- (عبد الغني) درس بالزاوية ، و هو مجاهد .
- (محمد) مجاهد ، درس في الزيتونة و لم يكمل ، عمل في الدرك الوطني ثم في مؤسسة سوناطراك.

و من عبد البرّ :

- (محمد) دكتور و أستاذ بيولوجيا بجامعة ليون .
- (صالح) ملازم للزاوية .
- (نافع) عامل .
- (عبد اللطيف) عامل .

و من عياض :

- (عدنان) ملازم للزاوية .
- (أحمد) عامل
- (المهدي) إطار في شركة الخطوط الجوية .

فهذا العرض المهني لأحفاد الشيخ أبو عبد الله يبيّن التشعّب و ابتعاد مجال الاختصاص العلمي و المهني لهم عن الزاوية ، و هي الآن غير قادرة على إعادة إنتاج نفس نوعية الجيل الأول ، إذ لم يبقى من هؤلاء سوى الشيخ سيد أحمد الحامل لطريقة أبوعبد الله ، لكن مع هذه الوضعية لا يعني تماماً أن الزاوية في طريقها للزوال ، بل تبقى دائماً توفّر المادة العلمية الهائلة المكتنزة في مكتبة الزاوية ، و التي أوصى الشيخ المهدي أن تبقى وقفاً لعائلة البوعبدلي .

4 . 2 : التّمثّلات الثقافية لزوار الزاوية

تقديم

لمسنا أثناء تواجدنا و حوارنا مع زوار الزاوية نوعاً من المعارف التي يعجز البعض عن التصريح أو التعبير عنها.

لكن هذه المعارف قد تنكشف ببضع أسئلة بسيطة مع ملاحظة و تدوين ما يقوم به الزوار من أقوال وأفعال من شأنها أن تعكس هذه المعارف المستترة.

إذ يمكن للباحث تدوينها بسهولة، كيف لا و هي في الغالب عبارة عن أفعال و أقوال بينية ، لكن ما يصعب في هذه المسألة هو معرفة المغزى و المعنى من القيام بها ، هل هي مجرد أفعال أم معرفة ممثلةً فيها ؟

4 . 2 - 1 : الطقوس و الممارسات الثقافية للزوار

ترتبط الطقوس أساساً بالجانب الديني ، فهي تجسيد خاص لعلاقة الإنسان بالله ، و هي تأخذ صورة التحول من ممارسة تعبدية و روحية فردية إلى ظاهرة مجتمعية [305].

فالزائر و بمجرد دخوله باب الزاوية ، يحضر نفسه للدخول في فضاء روحي مغاير عن ما هو موجود خارج أسوار الزاوية بما في ذلك المسجد ، فقد لاحظنا لدى غالبية الزوار ذكر الله عند الدخول بالبسملة و بعد ذلك يتوجهون مباشرةً إلى مكان الاستقبال أما باب مسجد الزاوية الذي يوجد فيه كل من المقدم (سي أحمد: 52 سنة) والمتطوع (سي الهاشمي : 71 سنة) اللّذان يقومان بتوجيه الزائرين حسب حاجاتهم بعد طرحهما للسؤال الذي يتكرر مع كل زائر (*... باغي تزور و لا باغي تشوف الشيخ؟*) .

فإذا كان الزائر قادم للزيارة يدخل إلى الحجرة الخلفية للمسجد بعد توضؤه و خلع حذائه خارجاً ، أما إذا قدم لزيارة الشيخ أو استشارته في أمر ما ، فعليه بالتوجه يمينا عبر السلالم أين يوجد مكتبه .

([305])- رزازي محمد ، (الأبعاد السوسيولوجية و الرمزية للممارسة الصوفية بالجزائر) ، مجلة المواقف ، المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي

معسكر، أفريل 2008 ، ص : 71.

فتواجد الأفراد بحد ذاته لا يخلو من القيام بأفعال مأثورة و مخصوصة ، إذ هو على حد تعبير **دوركايم** بالمجال الذي يتحول فيه المقدس إلى معاش [306].

فالطقوس الجماعية تساعد على إدماج الأفراد ضمن الجماعات باعتبارها قواعد سلوكية تنظم تعامل الفرد مع الأشياء الدينية و المقدسة، فهي تقوم بالتوفيق بين ما هو حسّي و روحي في إطار الضبط الاجتماعي .

فبالرّغم من انتشار بعض الآراء التي تأخذ من الطقس على أنه مجرّد تراث و فولكلور إلاّ أنه في الواقع يتأكد من جدواه في الإبقاء على التلاحم و التضامن الاجتماعيين [307].

فالطقوس تختلف من فرد لآخر و كذا من فرد لجماعة ، فهي أكبر معبّر عن التمثّلات الثقافية لمجتمع الزاوية ، سواء من شيوخ و قيّمين بها أو زائرين لها .

فعن الحديث عن الطقوس الدينية ، يجب تجاوز نطاق الدين باعتباره نسق من الأفكار و الأفعال ذات العلاقة بالمقدس في مختلف جوانب الحياة ، فمن شأن الإسلام أن يتجلى في كافة مظاهر الحياة والتّجليات الاجتماعية مهما كانت طبيعتها [308].

و تتمحور غالبا في قيام الزائر بالوضوء إذا أراد دخول المسجد، ثم بالتسليم على المقدّم و تجاذب أطراف الحديث حول حاله و صحته وهذا طبعاً بالنسبة للرجال، أما النساء فتدخلن مباشرةً إلى المسجد بإتجاه حجرة الدفن.

و ما شدّ انتباهنا هو طلب الزائرين عن الماء و الخبز ، فالماء هو لبئر محفورة بجوار غرفة الأمانات المطلّة على الساحة ، أما الخبز فمرّات يكون محضراً من طرف عائلة البوعبدلي ، أي (خبز الدار) ومرّات يذهب المقدّم لشرائه من المخبزة فيوضع بالغرفة المذكورة كصدقة على من أراد الأكل منه .

و بالطبع قمنا بالشرب من ماء الزاوية العذب و البارد في إناء بشكل جماعي ، حتى هنا الأمر عادي لكن السؤال عنه بهذه الصفة الملحّة يعكس قيمة الماء و الخبز لدى الزوار حيث يقول (سي

([306])- بن عامر كريمة ، (الطقس الديني و الضبط الاجتماعي) ، مجلة المواقف ، المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي، معسكر ، أفريل 2008

ص: 165.

([307]) - نفس المرجع ، ص: 165.

([308]) - محمد العيادي و حسن رشيق و محمد الطوزي ، (الإسلام في الحياة اليومية : بحث حول القيم و الممارسات الدينية بالمغرب) ، ملتقى

الطرق للنشر ، الدار البيضاء ، 2013 ، ص: 85.

أحمد) "*هذا ماشي كيما الماء الآخر ، هذا تاع الزاوية فيه بركة أولياء الله الصالحين و من التربة الصالحة...*"[309]

و بخصوص الخبز الذي يوضع كصدقة على الزائرين، فقد صادف و أن قدّمت لنا إحدى الزائرات (في الأربعينيات من العمر) الخبز المنزلي المحضر من طرفها على كل الجالسين في ساحة الزاوية وكان لنا نصيب منه.

كذلك من بين الطقوس المعمول بها ، الصلاة في مسجد الزاوية بالنسبة للرجال، و في هذا الصدد يقول لنا المبحوث (عبد الرحمن : 37 سنة) بأن صلاته و ما يقرأ من قرآن هو في ميزان حسنات الولي الصالح أبو عبد الله .و الدعاء هنا يكون بالتوسل إلى الله بالصالحين المدفونين بالزاوية [310].

أما النساء فلا تصلّين في مسجد الزاوية ، بل تقمن بصلاة ركعتين في حجرة الدفن في وضعية تجعل من القبور ورائهن (أي لا تكون القبور في القبلة) ، و هذا لتجنب إنكشاف النساء أثناء الصلاة مع الرجال ، و أثناء صلاتهن تكون زيارة الرجال للأضرحة قصيرة جدّاً مع حرص المقدّم على ذلك.

أيضاً من بين الطقوس التي شدت انتباهنا أثناء تواجدنا بالزاوية هي الطلب على تراب الزاوية ، وللعلم فإن التراب موجود فقط في ركن أين توجد شجرة صفصاف كبيرة ، أما محيط الزاوية المتبقي فكله مبلط و معبد بالإسفلت ، و قد وجدنا البحوث (بوزناد : 55 سنة) جالساً بجوار الشجرة مع إبنه الصبي حيث يحفر بيديه و يداعب التراب بلطف .

و للتراب أهمية كبيرة خاصة لدى النساء العواجيز اللواتي يأخذن كمية صغيرة منه حيث تلفّها في قطعة قماش أو منديل للإحتفاظ بها للتبرّك ، و عندما سألنا المقدم (سي أحمد) عن مسألة التراب قال ضاحكاً "... *ياولدي هادو نوايا مساكين ، يدوه للبركة* ..." و قال أيضاً "..*كاين اللي يبغي يكون عنده تراب سيدي بوعبد الله في داره* ..." ، أي أخذ التراب من الزاوية و الاحتفاظ به يفسَّر بنقل بركة الشيخ إلى المنزل ، و بهذا نفهم ما كان يقصده المبحوث (هواري : 58 سنة) حين قال أن كل ما هو موجود له علاقة بالولي الصالح سيدي أبو عبد الله ، و التراب جزئ من هذا الكل .

([309])- في مقابلة أثناء التحقيق بتاريخ : 2014/08/23 بالزاوية .

([310]) - مقابلة مع أحد المبحثين بتاريخ : 2014/09/01.

4 . 2 - 2 : الزّيارة

يُقصد بالزيارة ، القدوم إلى الزاوية لرؤية ناسها الأحياء منهم و الأموات ، بغرض قضاء حاجات غيبية كالصلاة و الدعاء أو كإكرام الشيخ و المقدّم .

فيقول محدثنا (لخضر : 69 سنة) "... *غير تريّح فالزاوية راك فالفايدة* ..." [311] ، فالجلوس حسبه أفضل من التواجد في الشارع أو المقهى ، فالبعض يأتي لمجرد الرّاحة و المساعدة في أشغال الزاوية مثل حالة (نجيب : 66 سنة) الذي يساعد في أشغال النظافة و الصيانة .

و عن الزيارة يصرح لنا (عبد الرحمن : 25 سنة) قائلاً "...*أنزور بنية حسنة في الصالحين و بين نطلب الله فيها* ..." [312] ، و يقول آخر (هواري : 58 سنة) أنه جاءت به محبة الصالحين أين يقدر على تجديد إيمانه بالله ، فالإيمان حسبه يتجدّد بلقاء الناس الصالحين الذين يخدمون الدين ، حيث يقول: "... *هادو ناس سخّرهم ربي باش يخّدموا الدين*..." [313]

و بغض النظر عن سبب الزيارة ، فإنه في بعض الحالات عبّر لنا مبحوثينا عن قدومهم فقط للاشيء أي ليس لقضاء حاجة معينة ، بل للجلوس فقط حيث يقول (بوزناد :55 سنة) "...*اليوم جابني المكتوب ، ماعبيتش بروحي حتى لقيت روحي مجمّع فالزاوية* ..."[314]

فالزيارة تصحبها إرادة و نية ، و هي الكلمة التي يعبّر بها الكثير من الزوّار من خلال إبداء النيّة الحسنة بالقدوم ، فيقول نفس المبحوث "...*مع هادي الزاوية آه والو ، الواحد يصفي نيّته ... إنسان يليق يكون مدّين و فيه خوف الله*..." ، و هي العبارات التي كرّرها أكثر من مبحوث.

و بخصوص الزيارة دائماً ، شدّ إنتباهنا أحد المبحوثين بخصوص أوقات الزيارة ، حيث قال لنا المبحوث (بن عودة : 42 سنة) بأنه يأتي للزاوية مع عائلته في بداية فصل الخريف ، و قال أيضاً بلهجة من المزاح "... *العام بيان من خريفه* ..." .

فمن خلال هذا الكلام تتّضح لنا رمزية الإرتباط القوي بين التصورات و التمثلات الثقافية للمجتمع الجزائري بالأرض و بالنشاط الفلاحي ، فالقدوم مع بداية الخريف يُراد منه التّيمن لإستقبال موسم جيّد تماماً مثلما هو معروف لدى الفلاحين عندما يستبشرون خيراً بأولى أمطار فصل الخريف .

([311]) - مقابلة بتاريخ : 2014/08/25.

([312]) - مقابلة بتاريخ : 2014/09/03.

([313]) - مقابلة بتاريخ : 2014/08/23.

([314]) - مقابلة بتاريخ : 2014/08/25.

فمصطلح الزيارة يحمل أبعاداً مادية كذلك ، من خلال التّبرع بمبلغ مالي غير محدّد للمقدّم أو الشيخ ، قصد الإكرام و التصدّق على الناس الصالحين في نظرهم .

فالكثير من الزائرين يأتون لزيارة الشيخ فقط للسؤال عن أحواله و عن صحّته ، و طلب بعض النصائح في أمور خاصة ، و في بعض الأحيان بالبوح له بأسرار مهمّة لأن الشيخ يحفظها تماماً كأمين سر لهم .

4 . 2 -3 : الزاوية كفضاء للبحث عن الرّاحة

أنّ الزاوية باعتبارها مكان ديني ، فإنه لمن الطبيعي ارتباطها بالحالة النفسية للأفراد المتردّدين عليها فهي تشكل فضاءً لاحتواء مختلف حالات القلق و اليأس و الإضطراب التي تنتاب الإنسان جرّاء ضغوطات الحياة اليومية [315].

و قد ارتبطت تعابير مبحوثينا بمفهوم الرّاحة ، و في الحقيقة لقد لمسنا شيئاً منها أثناء تواجدنا بالزاوية، ففضاءها مليء بالهدوء و السكينة ، لا يكسرها سوى أصوات سيارات الجماعات المواقدة عليها من حين لآخر ، فيقول لنا (هواري : 58 سنة) عن زيارته "... نجي هنا باش نرتاح ... نرتاح وين يذّكروا الله ..."[316] ، و هنا يعبّر لنا عن ارتياحه في الأماكن الدينية ، التي يذكر فيها الله .

و في حالة (لخضر : 69 سنة) حيث ضرّح أنه كان يعمل بشركة سوناطراك في قسم الإنتاج ، و منذ أن أُحيل على التقاعد بحوالي 8 سنوات لجأ للزاوية للبقاء و الراحة فيه .

أنّ تعدّد التعابير عن " الرّاحة " لدى مبحوثينا ، يوحي ببحثهم المتواصل عن الإطمئنان و الهدوء الروحي ، تماماً مثلما عبّر لنا الشيخ عياض أنّ الزاوية أصبحت ملجأً للناس الهاربين من صخب الدنيا و مشاكلها .

فالرّاحة المنشودة صارت هدف يبحث عنه ، إذ لم يجد مبحوثينا مكاناً أفضل من الزاوية ، و هذا راجع إلى المكانة المرموقة لشيخها ، و كذا لطبيعة المكان ، ففي الزاوية ليس هناك قيود مفروضة على الزائرين ، إذ لا توجد نواهي كثيرة ، فليس على الزائر التقيّد بشروط لازمة ،كما أنه ليس بالضرورة أن يقدّم أشياء معيّنة و هو ليس مجبراً على تقديمها .

([315]) - بن عامر كريمة ، مرجع سابق ، ص : 159.

([316]) - مقابلة بتاريخ : 2014/08/23.

ففضاء الزاوية لا تعتليه شروط أو قيود خاصة مثلما هو الحال في مؤسسة رسمية مثل (بلدية ، إدارة، مستشفى ، فندق ، أو مدرسة...) و ذلك بإعطاء حرية الحركة و التنقل لزائريها داخل الزاوية ، إضافةً إلى عدم إلتزامها بالإستقبال في وقت محدّد ، فباب الزاوية مفتوح من الفجر إلى غاية ما بعد صلاة العشاء .

ففي مثل هذه الأماكن يجد الزائر جزئ من الحريّة ، على الأقل للتخلص من ضغوطات الحياة اليومية و قد صادفنا من بين الزائرين شاب كفيف البصر (بوزناد : 36 سنة) قدم إلى الزاوية للجلوس في الزاوية بمسجدها و ساحتها لمدّة تفوق الساعة ، حيث قال لنا "..*كي نجي هنا ينشرح صدري...*" [317]

و قال أيضاً ، " ...*أنا أعمى و مين مانشوفش بعينيا يجيني الحال* ... نجي باش نرتاح و نسمع كلام الناس الصالحين..." .

أي بما أنه شخص كفيف ، تنتابه حالات من الغمّ و القلق و التوتّر ، و لم يجد بوزناد إلا القدوم برفقة إبن أخيه للزاوية ، فتساءلنا عن معنى و مدلول الراحة لدى مبحوثينا (إن كانت نفسية أو جسدية) فقد تبيّن أنها في هذه الحالات أنها تتعدّاها لترقى إلى الرّاحة الروحية « spirituel » بالدرجة الأولى ، وهنا يذكر لنا الباحث **سعيد سنوسي** أن الزاوية تشكل حلاّ أو مخرجاً « issue » للرّغبين بالبحث عن الهدوئ و التوازن الاجتماعي و الرّوحي [318].

4 . 2 - 4 : دور الأسرة في نقل قيم الزاوية

بحديثنا مع معظم مبحوثينا ، تبيّن لنا الدور المهم للأسرة في تلقين معارف معيّنة ترتبك أساساً بالزاوية ، فالأسرة تشكل النّواة الخازنة للذّاكرة المجتمعية و التي تتناقل عبرها و فيها يعاد إنتاج القيم التي تخلصُ بالإعتقاد بالأولياء الصالحين ، بالبركة و الكرامات ...إلى غير ذلك .

فيحدّنا (بوزناد : 55 سنة) أنه عرف الزاوية و سمع عنها من الوالدين منذ أن كان في 16 من عمره.

أما (عبد الرّحمن : 17 سنة) فقد سمع عنها في وسطه العائلي كونه من أقرباء العائلة البوعبدلية ، فقد لمسنا منه وعي أكبر من سنّه فيما يخص أمور تتعلّق بالتصوف و الزوايا ، فهو يزاول الدراسة و في نفس الوقت يحرص بإستمرار على حضور الشعائر و الطقوس الجماعية الخاصة بالفرقة العيساوية الموجودة بأرزيو التي تبعد عن بطيوة حوالي 14 كلم ، و أرجع لنا سبب تعلّقه

([317]) - مقابلة بتاريخ : 2014/08/25.

([318]) – SENOUCI S.,(un faquir enthousiaste accueillant la lumière) , op.cit. , p : 167.

بالزواية لإرتباطه العائلي بزاوية الشيخ أبو عبد الله ، التي لها علاقة بالاولياء و بعالم التصوف ، التي مارست تأثيرها المباشر على اعتقاداته .

الخاتمة العامة

قمنا من خلال هذا البحث ، بمحاولة إعطاء الأهمية و الصورة اللازمة لأحد أقدم الرّموز والمعتقدات الدينية و الثقافية للمجتمع الجزائري ممثلةً في مؤسّسة الزاوية .

و عليه ، فقد تمحور المضمون العام لهذه الدراسة حول تحليل و تأويل مختلف التصورات الثقافية لفئة صغيرة من المجتمع ، عبر ملاحظة و تفسير ما ينجم عن تمثلات هذه الفئة داخل الزاوية.

و جاء التساؤل الرئيسي حول ما إن كانت الزاوية فضاءً لتطور و إنتاج المعرفة أم مجرد صرح تتناقل عبره الأجيال ذلك الإرث المعرفي و العلمي فيها ؟

هذا التساؤل يدفعنا بعد القليل من التفكير و الإستطلاع إلى الخروج بعدد من الإفتراضات.

لكن بتطرقنا لمسألة المعرفة ، فإنه لمن الضروري تحديد المجال الإبستيمولوجي للمفهوم ، فمفهوم "معرفة" كما رأينا سابقاً تتجاوز تلك الأفكار الأولية التي تربطها بكل ما هو مقيّد و علمي ، ممّا يعكس المعنى الكلاسيكي و الأكاديمي الضيّق للمفهوم ، لكن البعد الانثروبولوجي لمفهوم "معرفة" هو أكثر تشعباً و إنتشاراً .

فقد رأينا من خلال هذا البحث ، أن أساس كينونة الزاوية البوعبدلية هو التّراكم و الرّصيد المعرفي المدوّن الذي تزخر به مكتبتها الصغيرة ، و السّيرة الحسنة لمؤسّسها و شيوخها في إطار الذاكرة الجماعية لزائريها .

فالزاوية كموطن لمنظومات معرفية ، هي بالضرورة إطار إجتماعي لذلك ، إذ تتوقف أساساً حول طبيعة المعتقدات و الطقوس المؤمن و المعمول بها ، حيث لمسنا تناقلية للمعرفة من الجيل الأول إلى الثاني الذي على رأسه الشيخ الحالي ، بالرّغم من إنحصار هذه التناقلية الفريدة في عدد محدود من الأشخاص .

إن عملية تناقل المعارف هذه ، لتحمل في طياتها و جعبتها مظاهر معرفية كالمدوّن الذي ينتقل من بين الكتب و المخطوطات و الرّسائل المخزّنة في المكتبة ، و معها ينتقل جزئ لا يقل أهميّةً عن الجزئ المدون و هو الرّأسمال المعرفي و الثقافي المتوارث ضمنياً ، و الذي يشكّل أساساً وسيلة تعامل رجال الزاوية مع العالم الخارجي لها و لزوارها من عامّة الناس.

فهذه المعارف تشتمل على مختلف جوانب الحياة اليومية ممثّلةً في جملة من الوظائف التي يحتاجها مجتمع الزاوية من زوّار خاصةً ، كما بيّنه « George GURVITCH » في كتاب : الأطر الاجتماعية للمعرفة .[319]

فمثلاً نجد تصريح المبحوث " محمد عثمان : 26 سنة " بخصوص دور الشيخ كشخصية كاريزمية و معرفية في مسألة العلاقات الأسرية المباشرة لدليل على الدور المعرفي للشيخ في الفصل في مثل هذه الأمور.

([319]) - جورج غورفيتش ، (الأطر الاجتماعية للمعرفة) ، مرجع سابق ، ص : 113.

و كدليل آخر على دور الزاوية في تقوية الرابط الاجتماعي ، نستشهد بتصريح " بوزناد : 55 سنة " حيث بيّن لنا علاقته الوطيدة بهذه الزاوية منذ صغره ، كما أبدى لنا حرصه الشديد على إقامة علاقات و كسب صداقات مرتبطة أساساً بالزاوية ، و هذا ما يبيّن صحّة الفرضية الأولى فيما يخص دور الزاوية في تعزيز العلاقات الاجتماعية بمختلف أنواعها.

أما بخصوص مسألة تبسيط و تحسين المعارف ، فهنا نستعرض قوّة و مرونة تعامل الزاوية مع زوّارها في جملة من الوظائف التي تحدّثنا عنها بإسهاب ، و تأتي هذه الوظائف في صورة معدّلة عن الأصل المعرفي لها الذي غالباً ما يتّسم بالغموض و الخصوصية اللغويّة المتعامل بها ، و ما يدل على ذلك هي تلك الصعوبة البالغة التي وجدناها في قراءة بعض رسائل الشيخ أبو عبد الله خاصةً الأدبية منها .

لذلك تتمّ على مستوى الوظائف مخاطبة المجتمع بلغته و بمعتقداته ، في صورة تكيفيّة مع الواقع الثقافي ، و هذا يدخلنا بصورة أو بأخرى في حقل " الإثنوميتودولوجيا " التي تُعنى بشتّى الوظائف اليومية للإنسان ، فمن خلال الوظائف المقدّمة تتم عبرها عمليّات للتفاعل الإجتماعي ، فهذه التفاعلات تشكل مادة بحث انثروبولوجية غنيّة كونها تولّد تصوّرات و تمثّلات لدى الأفراد [320].

و هذا ما يدفع بالباحث لفهم التأويلات الخاصة لكل فرد ، باعتبارها مجموع من الطرق و المعارف والخبرات التي يستعملها أفراد مجتمع معيّن ، لأجل المعالجة الأنسب لمجموع العوائق الاجتماعية التي يصادفونها في حياتهم اليومية [321].

هذه النزعة تجعل من البحث أكثر واقعيةً و إمبريقيةً كما تقتضيه مجمل البحوث الأنثروبولوجية .

و بعيداً عن المعرفة ، فإن للفضاء القداسي و الرّوحي بالزاوية ، حيّز هام من تمثلات المجتمع الثقافية و لعل أبرز ما شدّ انتباهنا في هذه النقطة ، هو كلام المبحوث " هواري : 58 سنة " الذي يربط الجماد و العباد بالشخصية المباركة في مؤسس الزاوية و شيخها .

و هذا ما يبرز توارث الرأسمال الرمزي من خلال تموقع شخصية "سيدي أبو عبد الله" في المخيال الاجتماعي للزوّار ، بل و أبعد من هذا ، هو إرتباط المواد الجامدة من جدران ، ماء ، أشجار بهذه الشخصية المباركة حسب تعبير مبحوثنا .

([320]) – MONTOUSSE Marc et RENOUARD Gilles, 2009, (100 fiches pour comprendre le Sociologie), 4eme édition, Paris, Bréal, p : 52.

([321]) - فضيل دليو ، 2008، (دراسات في المنهجية) ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ص: 73.

و يضيف مبحوث آخر مبيّناً صحة الفرضية الثالثة أين يقول " عبد الرحمن : 25 سنة " أنه يأتي بعد عقد النيّة الصالحة في الزاوية و ناسها ، و لعل هذا ما يبرز طغيان الجانب الرمزي في الممارسات الطقوسية و العقائدية لزوار الزاوية .

إن هذا البحث جاء كمحاولة منا لإبراز قدرة الأنثروبولوجيا كعلم و منهج على فهم و إدراك الدّلالات و المعاني الرّمزية في حياة المجتمعات ، كما جاء ليبرز ولو بدرجة متواضعة ذلك القرب الشديد للأنثروبولوجيا من مجتمع و موضوع بحثها .

هذا القرب ، سواءً من حيث المواضيع و الميادين ، جعلها تتكيّف مع مختلف الظروف و الأحوال التي تكون عليها هذه الميادين ، أي أن الأنثروبولوجيا الحديثة على خلاف تلك الكلاسيكية ، قادرة على الولوج إلى المواضيع المعرفية المعقّدة في تصورات المجتمع ، و عليه فإنه لمن الضروري إعادة الإعتبار لمثل هذا اللون من العلوم لتحصيل مادّة علمية دسمة عن مجتمعنا الذي نجهل أسسه وثقافته ، بحث نكون الآن في أمس الحاجة لمعرفته و إكتشافه بعد الموجة الشّرسة التي تجتاح مجتمعنا باسم " الحداثة " التي أتت على جزئ هام من تراثنا الحضاري و الثقافي و المعرفي .

المراجع العامة

أ- المراجع باللغة العربية

ب- المراجع المترجمة للعربية

جـ - المراجع باللغة الفرنسية

د- الموسوعات و المعاجم

هـ - المجلات و الدوريات

و- الرسائل و الأطروحات

أ- المراجع باللغة العربية

1- ابن خلدون ، (المقدمة)، تقديم :عبد السلام شدادي، 2005 ، المجلد الثاني ، الطبعة الأولى، خزانة ابن خلدون ،

الدّار البيضاء.

2- أبو القاسم سعد الله ، 1981، (تاريخ الجزائر الثقافي)، الجزء الثاني، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع.

3- الجوهري محمد و آخرون ،2004، (الأنثروبولوجيا الاجتماعية : قضايا الموضوع و المنهج) ، دار المعرفة

الجامعية ، الإسكندرية .

4- الحسيني الحسيني معدّى ، 2013، (موسوعة الصوفية) ، كنوز للنشر و التوزيع ، القاهرة.

5- العيادي محمد و رشيق حسن و الطوزي محمد، 2013، (الإسلام في الحياة اليومية : بحث حول القيم

و الممارسات الدينية بالمغرب) ، ملتقى الطرق للنشر ، الدار البيضاء .

6- الميلي مبارك بن محمد، 1989 ، (تاريخ الجزائر في القديم و الحديث) ، الجزء الأول ، الجزائر، المؤسسة

الوطنية للكتاب .

7- آيت علجت محمد الصالح،2001، (صحف التصوف الجزائرية من 1920 إلى 1955) ، ديوان المطبوعات

الجامعية ، الجزائر.

8- بن نبي مالك، 2000، (مشكلة الثقافة)، ترجمة: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر، دمشق

بوحديبة عبد الوهاب ، 1992 ، (لأفهم فصول عن المجتمع و الدين) ، الدار التونسية للنشر و . 9- التوزيع، تونس

بودواية بلحيا ،2009 ، (التصوف في بلاد المغرب العربي) ، دار القدس العربي، الطبعة 10- الأولى، وهران .

11- بوعرفة الهلالي عبد القادر، 2004، (أعلام الفكر و التصوف بالجزائر) ، الجزء الأول ، دار الغرب، وهران.

12- بوعزيز يحي ،2002، (مدينة وهران عبر التاريخ) ، الطبعة الثانية ، دار الغرب، وهران .

13- بوفلجة غيات، 2005 ، (تحولات ثقافية) ، دار الغرب ، الطبعة الأولى، وهران .

14- خليل أحمد خليل، 1984، (المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع) ، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت.

15- خواجة عبد العزيز ،2005 ، (مبادئ في التنشئة الاجتماعية) ، دار الغرب ، وهران .

16- دليو فضيل ، 2008، (دراسات في المنهجية) ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر

17- دويب عبد الرحمن ، 2013، (الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البُوعبدلي: ترجمة المهدي البُوعبدلي) ، عالم

المعرفة، الطبعة الأولى، الجزائر.

18- راجعي مصطفى، 2014 ، (التديّن وجودة الحكامة في الجزائر)، دار حامد، عمّان، الأردن .

19- فهيم حسين، 1986، (قصة الأنثروبولوجيا : فصول في تاريخ علم الإنسان) ،الكتاب رقم : 98، عالم المعرفة ،

الكويت.

20- لقجع عبد القادر (تنسيق و تقديم)، 2004 ، (علم الاجتماع و المجتمع في الجزائر ، أية علاقة؟) ، دار القصبة،

الجزائر.

21- مصطفى السنوسي الحراثي ، (كتاب المريد في التسلح بعلوم التصوف و الفقه و التوحيد).

22- معروف نايف، 1990 ،(الإنسان و العقل) ، سبيل الرشاد ، الطبعة الأولى ، بيروت.

23- معن خليل العمر ، 2007، (علم اجتماع المعرفة) ، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان ، الأردن .

24- مؤيد العقبي صلاح،2009، (الطرق الصوفية و الزوايا بالجزائر : تاريخها و نشاطها)، دار البصائر .

25- نويهض عادل ، 1980، (معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر) ، مؤسسة نويهض

الثقافية، الطبعة الثانية، بيروت.

ب – المراجع المترجمة للعربية

1- بريتشارد إيفنز ، 1986، (الأناسة المجتمعية و ديانة البدائيين في نظريات الإناسيين) ، ترجمة: حسن قبيسي ، دار

الحداثة ، الطبعة الأولى، بيروت .

2- جغلول عبد القادر، 1984، (الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر) ،ترجمة :سليم قسطون ، دار الحداثة ،

الطبعة الأولى، بيروت .

3- طوالبي نور الدين ، 1983،(الدين و الطقوس و التغيرات) ، ترجمة : وجيه البعيني ، ديوان المطبوعات

الجامعية ، الجزائر.

4- غورفيتش جورج ، 2008، (الأطر الاجتماعية للمعرفة) ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، الطبعة الثالثة، المؤسسة

الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت.

5- فيليب لابورت تولرا .و جون بيير فارنييه ، 2004، (إثنولوجيا أنثروبولوجيا) ، ترجمة : مصباح الصّمد ،

المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى، بيروت.

6- كايوا روجي ، 2010 ، (الإنسان و المقدس) ، ترجمة : سميرة ريشا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة

الأولى ، بيروت.

7- كـوش دنيس ،2007، (مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية)، ترجمة : منير السّعيداني ، مركز دراسات الوحدة

العربية ، الطبعة الأولى، بيروت.

8- لكليرك جيرارد ، 1990 ، (الأنثروبولوجيا و الاستعمار) ، ترجمة :جورج كتورة ، الطبعة الثانية ، المؤسسة

الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت.

9- ليفي ستروس كلود ،2008، (مقالات في الإناسة) ، ترجمة : حسن قبيسي ، دار التنوير للطباعة و النشر .

10- ليفي ستروس كلود، (العرق و التاريخ) ، ترجمة : سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للنشر و الدراسات و التوزيع.

جـ - المراجع باللغة الفرنسية

1- AUGÉ Marc et COLLEYN Jean-Paul, 2004, (*l'Anthropologie*), Que sais-je ?, PUF,

Paris.

2- AUGÉ Marc, 1994, (*pour une Anthropologie des mondes contemporains*), Aubier,

Champs Flammarion, Paris.

3- BALANDIER George, 1972, (*Gurvitch*), PUF, Paris.

4- BAVARD Claude, 1974, (*lumière du M'ZAB*), DELROISE, Paris.

5- BEDDOU Mohamed, 2003, (*comprendre l'Algérie des Algériens*), dar el Gharb, Oran.

6- BENTOUNES Khaled, 2009, (*soufisme : l'héritage commun*), Edi., Zaki Bouzid.

7- BERQUE Augustin, 1986, (*écrits sur l'Algérie*), Edisud, Paris.

8- BERQUE Jacques, 2001, (*histoire et Anthropologie du Maghreb*), Opéra Minora II,
Edi: BOUCHENEN, Paris.

9- BLOCH Maurice, 2013, (*l'Anthropologie et le défi cognitif*), Odile Jacob, Paris.

10- BOUBRIK Rahal, 1999, (*Saints et société en Islam*), CNRS Edi, Paris.

11- BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek , 1964, (*le déracinement : la crise de
l'agriculture traditionnelle en Algérie*), Minuit, Paris.

12- BOURDIEU Pierre, 1970, (*sociologie de l'Algérie*), (Que sais-je ?) , PUF , Paris.

13- CAMPENHOUDT Luc Van. Et QUIVY Raymond, 2011, (*Manuel de recherche en
sciences sociales*), 4 ème Edi., DUNOD, Paris.

14- CAZANEUVE Jean, 1976,(*Dix grandes notions de la sociologie*), éd. du Seuil, Paris.

15- De NEVEU Edward ,1845, (*les khouans : ordre religieux chez les musulmans
d'Algérie*), imp., Guyot, Paris.

16- DERMENGHEM Emil, 1954, (*le culte des saints dans l'islam maghrébin*),
GALLIMARD, Paris.

17- DJEGHLOUL Abdelkader, 2004, (*d'el Djazair à el DJAZAIR…en passant par l'Algérie*), Dar el Gharb Oran.

18- DJEGHLOUL Abdelkader, 2009, (*de Hamdan Khodja à Kateb Yacine*), Dar el Gharb, Oran.

19- DOUTTE Edmond, 1900, (*Marabouts : notes sur l'Islam maghrébin*), ERNEST LEROUX, Paris.

20- FAUCON Narcisse, 1889, (*le livre d'or de l'Algérie*), tome 1, CHALLAMEL, Paris.

21- GEOFFROY Éric, 2004, (*initiation au soufisme*), Fayard, Paris.

22- GEOFFROY Éric, 2009, (*l'Islam sera spirituel ou ne sera plus*), Edi. Du Seuil, Paris.

23- GUERID Djamel, 2007, (*l'exception Algérienne*), Casbah édition, Alger.

24- GUERID Djamel, (coo. et pré.), 2012, (*savoir et société en Algérie*), CREAD, Alger.

25- GURVITCH George, 1963, (*traité de sociologie*), tome : II, PUF, Paris.

26- HERSKOVITS Melville J., 1967, (*les bases de l'anthropologie culturelle*), Maspero, Paris.

27- JUIEN Charles André, 1964 (*histoire de l'Algérie contemporaine: conquête et colonisation*) Tome I, P.U.F, Paris.

28- LACHERAF Mustapha, 1976, (*l'Algérie : nation et société*), Paris, MASPERO,

(S.N.E.D). Alger.

29- LE BON Gustave, 1881, (*l'homme et les sociétés : leurs origines et leurs histoires*),

Rothschild , Réimpression : Place J-M., 1987 ,Paris .

30- LEBARON Frédéric, 2009, (*la Sociologie de A à Z*), Dunod , Paris.

31- LUCAS Philippes et VATIN Jean Claude, 1975, (*l'Algérie des anthropologues*),

Maspero, Paris.

32- MERIBOUT Zidane, 2009, (*la fracture Islamique : demain le soufisme !*),HIBR Edi,

Alger.

33- MONTOUSSE Marc et RENOUARD Gilles, 2009, (*100 fiches pour comprendre la*

Sociologie), 4eme édition, Bréal, Paris.

34- MORIN Jean Michel, 2010, (*la sociologie*), Nathan, (édit.) Cécile Geiger, Paris.

35- RINN Louis,1884, (*marabouts et khouanes*), Adolphe Jourdan, (libraire-édit.), Alger.

36- RIVIÈRE Claude, 1999, (*introduction à l'Anthropologie*), 3ème éd., Hachette

Supérieure, Paris.

37- SAPIR Edward,1967, (*Anthropologie : culture et personnalité*), tome I, Minuit, Paris.

38- SAPIR Edward, 1969 (*Anthropologie : culture*), Tome II, Minuit, Paris.

39- SENOUCI Saïd, 2009, (*un faquîr enthousiaste accueillant la lumière*), Dar el Gharb,
Oran.
40- SMATI Mahfoud, 2009, (*les Élites Algériennes sous la colonisation*), Éditions
DAHLAB, Alger.
41- TOUATI Houari, (*entre Dieu et les hommes*), édit., EHESS, Paris.
42- TRUMELET Corneille, 1892, (*l'Algérie légendaire*), édité par : Augustin challamel Paris.
43- TURIN Yvonne, 1971, (*affrontements culturels dans l'Algérie coloniale 1830-1880*),
Édit. MASPERO, Paris.
44- VOISIN George, 1861, (*l'Algérie pour les Algériens*), Edi. Michel Lévy frères, Paris.

د ـ موسوعات و معاجم

1- مجموعة من أساتذة جامعة الإسكندرية ، (المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية)، دار المعرفة الجامعية،
الإسكندرية

2- بينيت طوني و آخرون ، 2010 ، (مفاتيح إصطلاحية جديدة : معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع) ، ترجمة :

سعيد الغانمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت.

3- جوردون مارشال، 2007، (موسوعة علم الاجتماع) ،ترجمة : محمد الجوهري ، الطبعة الثانية.

4- ر. بودون و ف. بوريكو ،1986، (المعجم النقدي لعلم الاجتماع) ، ترجمة (سليم حداد) ، الطبعة الأولى ، ديوان

المطبوعات الجامعية، الجزائر.

5- ستيفان شوفاليي و كريستيان شوفيري، 2013، (معجم بورديو) ، ترجمة : الزهرة إسماعيل ، الطبعة الأولى ،

الشركة الجزائرية السورية للنشر و التوزيع، دار الجزائر، الجزائر .

6- (موسوعة لاروس : شبابنا - تاريخ العالم)، 2001، ترجمة : فريد أنطونيوس ، عويدات للنشر و التوزيع ، الطبعة

الأولى ،بيروت .

7- طوني بينيت و لورانس غروسبيرغ و ميغان موريس ، 2010، (مفاتيح اصطلاحية جديدة : معجم مصطلحات

الثقافة و المجتمع) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى، بيروت.

8-(*Encyclopédie de l'Islam*), 2005, tome XI, Leiden Brill.

9- (*Encyclopédie de l'Islam*), 2002, tome X, Leiden Brill.

10-(UNIVERSALISE 2013), Encyclopédie numérique, éditeur : Encyclopædia

Britannica Inc.

هـ - المجلات و الدوريات

1- مجلة إنسانيات ، (المقدس و السياسي) ، العدد11، ماي أوت ،CRASC, 2000 ، وهران.

2- مجلة إنسانيات ، (وهران مدينة من الجزائر) ، العدد 23- 24، جانفي جوان2004 ، CRASC، وهران.

3- مجلة إنسانيات، (السوسيو-أنثروبولوجيا في تحول) ، العدد 27، جانفي مارس2005 ، CRASC وهران.

4- مجلة المواقف، العدد1، 2007، المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي ، معسكر.

5- مجلة المواقف، العدد1، 2008، المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي ، معسكر.

6- مجلة نقد، (العلوم، المعارف و المجتمع)، 2000، العدد 13، الجزائر.

و – الرسائل و الأطروحات :

1- بن حدّو فاطمة الزهراء ، (دور الزاوية في المدينة : مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية)، رسالة ماجستير ، إشراف

الأستاذ : سواريت بن عمر و الأستاذ : لقجع عبد القادر ، جامعة وهران ، 2011.

2- ربيعي سمير ، (الوظيفة الطبية للزاوية) ، رسالة ماجستير ، إشراف الأستاذ : غريد جمال ، جامعة وهران ،

2010.

الملاحق

ا- دليل المقابلة

ب- جدول بيانات المبحوثين

جـ - جدول الأشكال

د – الصور الملتقطة

أ- دليل المقابلة

1- دليل المقابلة المتعلق بالشيخ و رجال الزاوية :

1- السن

2- المستوى الدراسي

3- الحالة المدنية

4- المهنة

5- ما هي الأمور التي تجعل الناس يقصدون زاويتكم ؟

6- كيف ترى وضع الزاوية حالياً ؟

7- في نظرك ، من أين تستمد الزاوية مكانتها ؟

8- حدّثنا عن الواقع المعرفي و التعليمي بالزاوية ؟

9- كيف ترى مستقبل الزاوية عامةً ؟

10- ما الذي يدفعك للبقاء بالزاوية ؟

2- دليل المقابلة المتعلق بالزوّار :

1- السن

2- المستوى الدراسي

3- الحالة المدنية

4- المهنة

5- مكان الإقامة

6- من أين سمعت بهذه الزاوية ؟

7- هل تزوره بشكل منتظم ؟

8- ما الذي جاء بك لهذه الزاوية و لماذا هذه بالتحديد ؟

9- من يرافقك عادةً في زياراتك ؟

10 - هل فيه أشياء خاصة تقوم بها أثناء تواجدك بالزاوية ؟

11- حدّثنا قليلاً عن تجربتك و نظرتك للزوايا عامةً.

ب- جدول بيانات المبحوثين :

1- جدول خاص بالشيخ و رجال الزاوية

	الاسم	السن	الحالة المدنية	المستوى الدراسي
01	الشيخ عياض البوعبدلي	92	متزوج	جامعي
02	الشيخ سيد أحمد البوعبدلي	75	متزوج	جامعي
03	عبد الغني البوعبدلي	73	متزوج	ثانوي
04	المقدم سي أحمد	53	متزوج	ابتدائي
05	المقدم سي الهاشمي	68	كتزوج	ابتدائي

2- جدول خاص بالزوّار

	الإسم	السن	الحالة المدنية	المستوى الدراسي	المهنة	سبب الزيارة
01	عثمان محمد	26	متزوج	ابتدائي	تاجر	تحليف الزوجة
02	عبد الرحمن	17	أعزب	متوسط	تلميذ	الزيارة
03	بوزناد	55	متزوج	ابتدائي	سائق	الراحة و الزيارة
04	هواري	58	متزوج	ثانوي	محاسب	الراحة
05	عبد الرحمن	25	أعزب	جامعي	طالب	الزيارة
06	بوزناد	36	أعزب	متوسط	بطال	الراحة
07	لخضر	69	متزوج	ابتدائي	متقاعد	المساعدة و الزيارة
08	نجيب	66	متزوج	جامعي	مهندس	المساعدة في الأشغال
09	محمد	34	متزوج	متوسط	تاجر	الرقية
10	عبد الرحمن	37	متزوج	متوسط	معلم قرآن	الزيارة
11	بن عودة	42	متزوج	متوسط	عامل	الزيارة

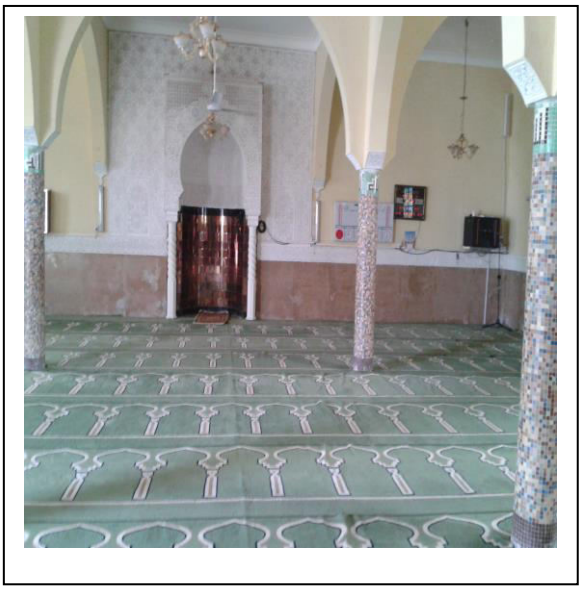
جـ - جدول الأشكال :

الرقم	عنوان الشكل	الصفحة
01	فروع الطرق الصوفية بالمغرب العربي	92
02	خريطة ولاية وهران	106
03	حجرة الأضرحة	109
04	موقع الزاوية البوعبدلية في مدينة بطيوة	110
05	سند الطريقة البوعبدلية	133

دـ الصور الملتقطة :

منظر عام للزاوية

منظر لساحة الزاوية



مسجد الزاوية من الداخل

بيت الوضوء

مكتب الشيخ

المكتبة البوعبدلية

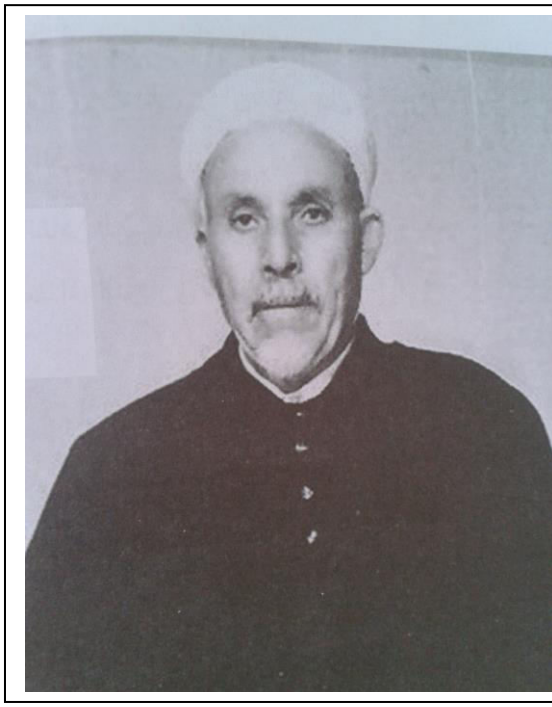
صورة لمخطوطات المكتبة

معهد لعلم الفرائض (قيد الإنشاء)

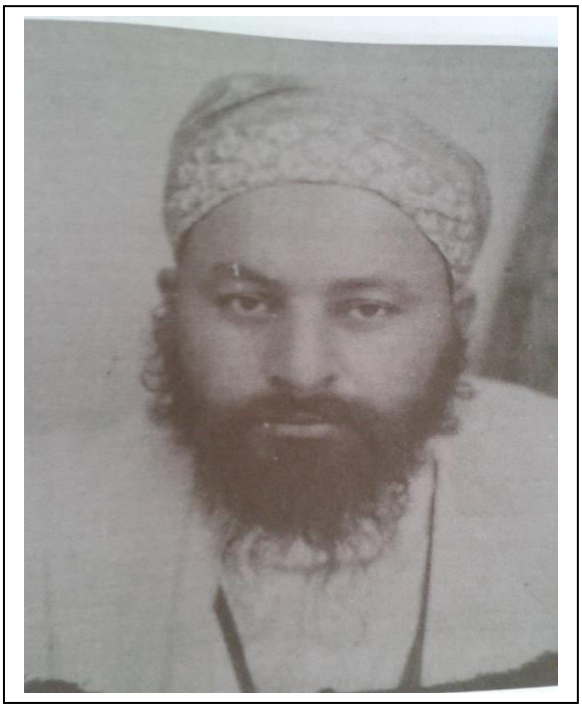
صورة لحجرة الأضرحة

الشاهد على ضريح الشيخ أبو عبد الله

الشيخ أبو عبد الله البوعبدلي



الشيخ محمد البوعبدلي



الشيخ المهدي البوعبدلي

الشيخ عبد البر البوعبدلي

الشيخ عياض البوعبدلي

الصورة من اليمين الى اليسار

مالك بن نبي – سفير الجزائر بالقاهرة – الرئيس جمال عبد الناصر – شيخ الأزهر – الشيخ المهدي البوعبدلي