

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية
قسم الثقافة الشعبية
فرع الانثروبولوجيا

الولائم و المواسم الاحتفالية في منطقة تلمسان.

أطرحه لنيل شهادة الدكتوراه

اعداد الطالب مصطفى قناو إشراف الدكتور بلخضر مزوار

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د. محمد سعدي..... رئيسا
د. بلخضر مزوار..... مشرفا و مقرا
أ.د. عبد الحق زريوح..... مناقشا
أ.د. عمار يزلي..... مناقشا
أ.د. عبد الكريم العايدي..... مناقشا
أ.د. جنيد حجيج..... مناقشا

السنة الجامعية 2010-2011

كلمة شكر

أتقدم بالشكر الجزيل لكل من أسدى خدمة لي مساعدة في انجاز هذا البحث و
اخص بالذكر الأسرة الجامعية في مقدمتها كل أساتذتي الكرام الذين اخذوا بيدي
روح أستاذيتهم السامية و برحابة صدر و تواضع العلماء و اشكرهم على
توجيهاتهم التربوية الرشيدة و إرشاداتهم العلمية.
و اشكر أيضا الأساتذة أعضاء لجنة مناقشة هذا العمل،

كما أتقدم بالشكر إلى المبحوثين الذين قدموا لي كل المعطيات التي استفدت منها
في هذا البحث.

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين
و الزوجة العزيزة
و أبنائي نبهات و اشرف و عماد الدين و منال.

« تلمسان
ماها و هوها
وتلحيف نساها
ما تلقاه فالبلدان . »

من الكلام المأثور المنسوب لسيدي أحمد بن يوسف

مقدمة

يتميز المجتمع التلمساني بالتمسك العميق بموروثه الثقافي العريق الذي تتحكم عناصره في مجالات حياة أفراد، و تقود سلوكياتهم إلى المحافظة و التميز، و الاعتزاز بتلك القيم الرفيعة، و العادات الكريمة و التقاليد السامية التي توارثوها أبا عن جد، مع توالي الأجيال و تعاقبها.

و أصبح كل فرد متشعبا بتلك القيم ، مستوعبا كل الخصال الحميدة في مجتمعه، محترما تلك الأعراف السائدة، محافظا على العلاقات الاجتماعية، ومهتما بالطقوس الاحتفالية العائلية الجماعية كأفراح الزفاف، و اليوم السابع من ولادة المولود الجديد، و الختان و... الخ

سؤال الانطلاق: ما هي مميزات المناسبات الاحتفالية في المجتمع التلمساني؟

و تمسك أهل مدينة تلمسان بكل هذه التقاليد ، متكاملا مع غيره من أفراد مجتمعه الآخرين لتمتين الروابط الاجتماعية، و تحسيس الانتماء إلى المجتمع المحلي بكل مميزاته.

بدا لنا من خلال بحثنا و تتبعنا الميداني لتحركات أفراد المجتمع التلمساني في حياتهم الاحتفالية ، و محاولة أفهم بالعمق داخل نفسياتهم التي تعبر عنها سلوكياتهم فيما بينهم بالتوافق على تلك القيم و العادات الموروثة الخاضعة لقواعد اجتماعية و ثقافية من حيث التمسك بشعائرها الدينية، و طقوسها العرفية، و تطبيق فعاليتها في مجالات حياتهم حينما تحل مناسباتها الجماعية أو الفردية العائلية لتقوية الانتماء إلى مجتمعهم المحلي المتميز عن مجتمعات أشقائهم الجزائريين في مناطق أخرى، فتراهم متماسكين مترابطين بتلك الطقوس الاحتفالية معتزين بها، مقدسين مضامين شعائرها.

و عليه بان كل هذا التماسك و الترابط بواسطة تلك العادات و التقاليد الموروثة يصبان في وعاء اعتقادهم الجازم أن ذلك من الأخلاق الفاضلة التي تمسك علاقات المجتمع من التخلخل ، و تمتن روابط الدم الناشئة من كثرة التزاوج فيما بين أفرادهم، و تضبط كثيرا من أمور حياة المجتمع، و تجنبه ما يواجهه من اجتياح من تغيرات و تطورات حياتية وافدة بما تلوح لأفرادهم من بريق خادع خارج مجتمعهم، كي لا تتخلخل قناعتهم، و يتشككون في أصالتهم.

أهمية الموضوع

لقد ظهر بوضوح أن المجتمع التلمساني في ممارسة حياته الاجتماعية من حيث الجوانب الثقافية يخضع كثيرا للعادات و التقاليد والمعتقدات المحلية الموروثة بممارسة طقوسها الروحية المقدسة وطقوسها الدنيوية التي أصبحت ركنا من أركان الحياة الاجتماعية في

تلمسان فترى المجتمع يقيم مراسم كل شعيرة أو طقس في موعده المقرر الزماني، وفي حيزه المعنى المكاني.

وبناء على هذه المعطيات نرى أن تلك الطقوس المتحكمة في الأفراد تعتبر موضوعا أنثروبولوجيا تحتاج إلى الدراسة المعمقة لكشف أغواره، ومعرفة أعماق مغزاه والفهم الصحيح لرموزه ومقاصده ودلالاته الاجتماعية والدينية والعرفية(1)، وبالتالي إدراك انعكاساته الايجابية على المجتمع، الأمر الذي دفعنا إلى التركيز على هذا الموضوع معتبرين إياه من الأولويات خوفا من فقدانه بما يشمل من قيم حضارية رفيعة وتاريخ مجيد.

اهتمامات بجوانب الموضوع

بدأنا نرى بعض التغيرات(2) والعزوف عن التمسك بتلك العادات والتقاليد الأصيلة عند بعض من التلمسانيين ولاسيما منهم عنصر الشباب الذين فقدوا كثيرا من الإحساس بالأصالة المحلية نتيجة ما يتوافد عليهم من الخارج الأجنبي من تيارات فكرية، ونماذج حياتية لم يألفوها وذلك بواسطة وسائل الإعلام و الاتصال والمواصلة الحديثة بكل تقنياتها المتطورة التي قربت البعيد وكشفت المجاهل عبر كل المعمورة.

بات العالم عبارة عن قرية صغيرة، الأمر الذي جعل فئة من هؤلاء الشباب بما يشاهدون من بعض المستحدثات الخارجية الزائفة يتأثرون بسلبياتها ويفقدون الثقة في مجتمعهم وعاداته وتقاليد، فينشقون وراء التقليد السلبي بما يرونه عند الغير فيعدون (و هم من مخطئين!) ذلك صوابا ومن علامات التقدم والرقي العصري، وما عندهم من عادات تقليدية تخلف وانحطاط، ونرى ذلك في تقليدهم بعض السلوكيات، وأنواع الملابس، وهيئات بناء المساكن وأشكال الحلاقة وفي الرطانة الكلامية بلغة أجنبية في أحاديث عادية غير ضرورية ... الخ.

وهو الشيء الذي يؤدي إلى طمس الثقافة التقليدية، ويخلق ما يزلزل المجتمع في بنيته، ويباعد بين أفرادها ويحدث التفكك في وحدته، ويمكننا أن نصطلح على تسمية هذه العناصر من المخالفين بفئة "الشعبة الجديدة" ويطلق عليهم اسم *homo urbanus*.

مبررات و دوافع اختيار الموضوع

تعتبر مدينة تلمسان من المساحات الجيوثقافية التي مازالت تحتاج إلى دراسات معمقة ولاسيما منها البحوث في ميدان الانثوغرافيا والاثنولوجيا والأنثروبولوجيا قصد المقارنة

1 جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها (ترجمة مصباح الصمد). ص.ص 45-245

2 لقد نظرت إلى الموضوع عدي الهواري

Cf. Addi(L), Les mutations de la société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine.

بين الدراسات الوصفية التي تقدم بها الباحثون الأوروبيون بنظريتهم الاستعمارية(3)، حيث سمحت لهم الظروف بذلك وساعدتهم طيلة إقامتهم في المناطق الجزائرية المختلفة(4)، مع وجود مادة خام كانت في حاجة إلى جمعها ودراستها. وتوفرت لهم التسهيلات التي قدمها لهم الاستعمار الفرنسي و ساهم فيها المعمرون على المستوى المحلي بتلمسان.

في بداية السبعينات من القرن العشرين الميلادي بدأت تظهر في هذا المجال بعض الدراسات الجزائرية قام بها طلبة وباحثون جزائريون، فساهمت في بداية جزأة البحوث بالرؤية الجزائرية العربية والأمازيغية والإسلامية.

وتدعيما لهذه المبادرة، جاء تأسيس معهد الثقافة الشعبية في تلمسان، حيث تخرج منه العديد من الباحثين الذين ساهموا في إثراء مكتبته(5).

تتميز مدينة تلمسان بحياتها الحضرية منذ زمن بعيد، وتختلف بطبيعة الحال عن الحياة الريفية في عدة ميادين من ذلك مثلا للتنوع في إبداع الكماليات، والتفنن في تصنيفها والتأنق في المظاهر، والتألق في المعاملة واستقرار السكان في "الحومات" كما كان يطلق عليها، وهي تعني "الأحياء" بالتعبير الحديث، وكانت هذه "الحومات" مشهورة بدروبها، وبنمط حياة سكانها المنقسمين إلى قسمين معروفين باسمي: "الحضر" و "الفراغلة".

و ترجع أسباب اختيارنا للموضوع إلى معاشتنا للأجيال الثلاثة:

- الجيل ما قبل الاستقلال.
- جيل الاستقلال.
- جيل أواخر القرن العشرين.

لقد تطرق العديد من الباحثين الأجانب إلى دراسة الطقوس وتحليلها في المجتمعات الإنسانية المختلفة(6) في عصورها، والبدائية في عهدها والمعاصرة في حالها ولكنهم لم يتطرقوا إلى طقوس تلمسان بالدراسة والتحليل الأمر الذي جعلنا نختار هذا الموضوع الطقوسي التلمساني.

ونركز اهتمامنا عليه لنساهم ، بقدر الإمكان ، في ملئ بعض الفراغ الذي يشكو منه، إضافة إلى ما شجعتني لهذا الموضوع أيضا الذكري المئوية (1909/ 2009) لصدور كتاب أرنولد فان جنيب Arnold Van Gennep الفرنسي بعنوان "Les rites de passage"(7)، حيث

3اسماعيل العربي، الدراسات العربية في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي.ص.ص7-55
4 نذكر على سبيل المثال جارمان تيون(1907-2008) في ناحية الاوراس و الفريد بال(1873-1945) في تلمسان.
5 انظر:مصطفى مجاهدي و منصور مرقومة و فؤاد نوار، "تخصص الانثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية (وهران، قسنطينة و تلمسان نموذجا)"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية فيالانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية ، عدد 27،2005، ص ص27-38 صليحة سنوسي، "احصاء مناقشات رسائل الدكتوراة و الماجستير يقم الثقافة الشعبية- جامعة تلمسان"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 10،2005، ص ص85-124
6 انظر الى قائمة المراجع باللغة الاجنبية.

7 VAN GENNEP(A.) , Les rites de passage. Paris, E.Nourry,1909. réédité en 1981

تناول من خلاله موضوع (الطقوس بالتفصيل أو تناول موضوع الأنثروبولوجيا، و الإثنولوجيا الخ) لأن الدراسة الأكاديمية ، في رأيي تحتاج ، إلى كل هذه المعلومات.
كما نشير إلى أسباب أخرى منها:

-إعادة قراءة كتاب مارسيل موس(8) .
-قلة الدراسات الانثروبولوجية و المراجع الخاصة بالطقوس و الشعائر عند العرب المسلمين عامة.

المرحلة الاستكشافية

بعد قراءتنا المتعلقة بتلمسان التي دامت أكثر من سنتين (9)، في مرحلة استكشافية(10) لوضعها أثبتت لنا النتائج المستخلصة وجود عوامل ارتباط سكان المدينة بسكان "الحوز" (ويقصد - محليا - بمصطلح "الحوز" الضواحي المحيطة بالمدينة)، وقد عرف أهل هذا الحوز بمتانة أصلاتهم، وقوة شخصيتهم، والتمسك بما يرون ارتباطه بتلك الأصالة مثل تعظيم وإعطاء مكانة رفيعة لأوليائهم الصالحين(11) ، كما يعتبرون ويعتقدون ، حيث ينسبون إليهم كرامات جلييلة، ويحكون عنهم حكايات شعبية، ويسردون عنهم تاريخا عريقا شريفا، وخاصة في العهد العثماني (1555-1836م) (12).

ومما ساعد على ارتباط مدينة تلمسان بالحوز قرب المسافة بينهما، ما أعان على توطيد(13) العلاقات الاجتماعية بين الطرفين، والتعامل الاقتصادي، ووحدة الشعائر الدينية، والتقارب الثقافي والعرفي، والتشارك في طرائق ممارسات الطقوس المختلفة في الزمن والمراسم كالولائم والاحتفالات الموسمية، والمواسم الاحتفالية بما فيه من الأعراف، كل هذه العوامل بنمطيتها أدت إلى التفاهم بين المدينة والحوز، وخلقت جو الأخوة الإسلامية والجوارية، وربطت هذه المدينة بحوزها، ويسرت التعامل بين الجميع في مجالات الحياة الاجتماعية اليومية للسكان.

وبناء على ما ذكرنا وسردنا توصلنا إلى اكتشاف مضمون الملاحظة التالية:

لاحظنا أن العديد من العادات والتقاليد اندثرت ودخلت عالم النسيان ولم يبق لها أثر إلا في الذاكرة الجماعية المحلية، حيث حفزنا هذا الوضع الذي قد يجر وراءه بعض الباقي من تلك العادات والتقاليد إلى عالم الاندثار والنسيان دون دراستها وتحليلها، حفزنا إلى الاعتناء به، فارتأينا لذلك دراسة ما بقي من الممارسات الاجتماعية والثقافية، واخترنا لهذا العمل فترة

8 MAUSS (M.),Manuel d'ethnographie. Paris Payot et Rivages, 2002,363 p

9 انظر الى قائمة المصادر و المراجع.

10 . مقابلة مع الحاج عبد الله بوطالب و محمد بن احمد و مصطفى بن ديمراد فترة (2000- م 2002).

11 انظر الملحقان 1 و 2

12كرامات سيدي محمد بن علي. مقابلة مع الحاج عبد الله بوطالب و محمد بن احمد. يوم 16 جوان 2003 م

13 عوامل اجتماعية و ثقافية و اقتصادية.

عقد الثمانينات من القرن العشرين الميلادي، وحددنا دراستنا في موضوع الطقوس الاحتفالية باعتبارها من المواضيع الأنثروبولوجية المرتبطة بالولائم و المواسم الاحتفالية.

مميزات المجتمع التلمساني

و من أهم ما يميز المجتمع التلمساني نشير الى أشكال التنظيم الأسري التي تسود في مدينة تلمسان من خلال الأنساق و القيم . واعتمد هذا المجتمع الانساني، في السابق، على الخصائص المميزة التالية :

- قلة الارتباط بالمجتمعات الخارجية .
- كثرة الاعتماد على الروابط الدم.
- إعطاء الأهمية و الأولوية للنظم القرابة (14) .
- التمسك بالعقيدة الإسلامية.
- التمسك بالعادات و التقاليد المحلية.
- التمسك بالأعراف التقليدية المحلية .
- التمسك بالبدع و الطيرة الشائعة في المجتمع المحلي.
- التمسك بالتفاعل الاجتماعي .
- التمسك بالطقوس الاحتفالية الموروثة عن الأجيال السابقة.(15)

الدراسات السابقة

وتساهم الدراسات الانثروبولوجية للطقوس الاحتفالية في فهم بنيوية الطقوس والشعائر ووظائفها الاجتماعية والثقافية والدينية والعرفية والرمزية، واكتشاف أثر كل ذلك في التفكير المحلي وتوجيهه وارتباطه بالمكان والزمان.

كما تبين لنا في هذه الدراسات نوعية البحث الملائم لهذا الموضوع باعتباره ظواهر اجتماعية و ثقافية تحتاج إلى تفسير مضامينها و تحليلها وتجسيد قواعدها المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية و الثقافية و الدينية، و بالاتصال و التفاعل الاجتماعي و الثقافي عن طريق الممارسة في المناسبات العائلية و غير العائلية و كذا شرح القيم الحضارية الحديثة.

14. اكرام هاروني، "البعد الاجتماعي للتواصل القرابي في المدينة، دراسة ميدانية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. 337-345 و 15 نتائج المقابلات مع عدد المبحوثين.

و نشير هنا إلى أن المراجع التي استعنا بها، و استفدنا منها تتعلق مواضيعها بالمجتمعات غير الإسلامية(16).

وعليه يعتبر هذا البحث مدخلا لدراسة جانب من جوانب الحياة الاجتماعية و الثقافية في منطقة تلمسان ، ويدخل في إطار دراسة هذا المجتمع الذي عرف بأصالته و بتاريخه العريق ودراسته أنتروبولوجيا عبر ممارساته الاجتماعية و الثقافية المتمثلة في الطقوس الدينية و العرفية بكل مراسم أداءها الموروثة.

ومن خلال قراءتنا لكتب بعض المستشرقين توصلنا إلى معرفة موضوع " المجتمع المحلي" و على ضوء ذلك ظهرت لنا المعطيات التالية : حيث اتضح أن الممارسات الاجتماعية و الثقافية و القيم روابط تربط عناصر مجتمع ما ، فيتميز بها بالضرورة من خلال الممارسة في المكان و الفضاء و الحيز و المساحة التي تحدها المناسبة .

وإن ممارسة سكان منطقة تلمسان للمعطيات المذكورة من حيث هي روابط اجتماعية فإنها، في الوقت نفسه ، عند أداء الطقوس الاحتفالية تعتبر نشاطات اجتماعية و ثقافية و دينية للمجتمع.

و تتأكد أهمية المواسم الاحتفالية في أداء مختلف هذه الطقوس، و في الشعائر الدينية و العرفية، وتتأكد في المحافظة على الذاكرة الجماعية و الفردية(17) و في توحيد التجمع الإنساني أو السكاني للمدينة عامة، و للنسق الاجتماعي و الثقافي و الديني المجسد في الفكر و التفكير المحليين خاصة.

و هذه الممارسات الاجتماعية و الثقافية و الدينية في فضاء محدود تعتبر محل التوجيه الاجتماعي و الثقافي من الوجه الأول والإرشاد الفكري والعقائدي والأخلاقي من الوجه الآخر، لأن للمحيط الاجتماعي والثقافي تأثيرا على الأفراد من خلال انتظام المجتمع واهتمامه بممارسة كل النشاطات المتعلقة بالطقوس الاحتفالية المعروفة عنده محليا كما هو الحال بتلمسان، مع شهرتها أيضا بطابعها التلمساني على مستوى القطر الجزائري وخارجه.

16 انظر الى قائمة المراجع باللغة الاجنبية المتعلقة بالمجتمع التلمساني: نذكر على سبيل المثال اعمال مالك شبل(المجتمع الاسلامي)،

CHEVALIER (Jean) , GHEERBRANT (Alain) , BONTE (Pierre) et IZARD (Michel),de PREMARE (A.L.) , PONT-HUMBERT (Cathérine) , BENOIST (Luc) , CAILLE (Alain) , CAILLOIS (Roger) ,...

17. انظر أعمال موريس هالبلوكس (Halbwachs (Maurice) في قائمة المراجع.

و في هذا البحث استعملت المراجع المطبوعة و الشفوية و الافتراضية باللغتين العربية و الفرنسية .

أهداف البحث

تظهر أهدافنا في الموضوع، من بينها معرفة عناية المجتمع التلمساني وبالتراث اللامادي المتعلق بالعادات والتقاليد، ثم دراسة خاصة بالطقوس كالولائم والمواسم المعروفة بالاحتفالات العائلية وغير العائلية، إضافة إلى معرفة خصائص الشعر الشعبي الأدبية والجمالية، وفهم أحاسيس أفراد المجتمع ومدى تجاوبهم مع مضامين كل هذه المعطيات وإيحاءاتها وكذا معرفة قدر اهتمامات المجتمع الرجالي والمجتمع النسوي بمورثتهما الثقافي ومدى تفاعلها معه أثناء ممارسة مجتمعهما. لذلك، وهل هناك فروق بين الرجال والنساء في التجاوب والتفاعل مع نشاطات المجتمع التلمساني المعروف بالمحافظة على ثقافته المحلية بجميع أنواعها بما فيها عنايته بفنون الموسيقى التقليدية بكل "طبوعها" كالطابع "الغرناطي" و "الحوزي" و "العروبي" و "الغربي" و "المديح" هذا فضلا عن الشعر الملحون(18) والحرف التقليدية المعتبرة كذلك من السمات الأساسية للمجتمع التلمساني في ثقافته وحضارته.

الهدف الرئيسي

وأما الهدف الرئيس من هذا البحث فينحصر في معرفة الطقوس وتسميتها ، و نسعى من خلال ذلك إلى اكتشاف معطيات جديدة في الجوانب الثقافية و الاجتماعية و النفسية لأن دراسة هذه المعطيات تساعدنا على التعرف على السمات الاجتماعية و الفكرية و الثقافية للمجتمع التلمساني، ولاسيما منها مميزات الفرد بلهجته المحلية التي تمنحه انتماء لثقافته المحلية ، و تبرز شخصيته المتفردة، و تشعره بخصوصياته المعنوية.

و يتمثل هذا الهدف في:

18 انظر عبد الحق زريوح، 1-، "مصطلحات الملحون"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 1، 1994، ص. 33-402 و2- "الشعر الشعبي الجزائري: نشأته و تطوره"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 2، 1995، ص. 76-91.

DELLAI (Ahmed-Amine)1-« Une légende hagographique : « l'histoire de Setti avec Sidi Abdelkader El Djilali. Poème du genre melhoun de cheikh Boualem El Brazi », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 8, 2004 : Patrimoine immatériel. Matériaux, documents et étude de cas (sous la direction de Hadj Miliani)Pp23-42-2- « Le melhoun », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)pp13-43-3-« Le poète sans maître de cheikh El Hadj Khaled Mihoubi », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp 31-34-5-« Le temps de l'iniquité est venu de cheikh Abdelkader El Mejjâji », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)pp 23-6-6-« Propos d'amour des femmes du Maghreb : hawfi et 'aroubiâtes » Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp 27-30-7- « Vieilles chansons du Constantinois », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp125-141

- محاولة إعادة تعريف الطقوس و تصنيفها.
- محاولة دراسة الطقوس و الشعائر لمعرفة الطقوس الموجودة في المجتمع الإسلامي .
- تطبيق أو اختبار نظرية مارسيل موس المتعلقة بالطقوس.
- محاولة اختبار عدد المراحل التي جسدها ارنولد فان جناب (19) في نظريته الخاصة بطقوس المرور.
- محاولة الفصل بين طقوس المرور و طقوس الانتقال و طقوس العبور و طقوس التعدي.
- محاولة الاهتمام بطقوس التلقين ..
- محاولة الرد على ما كتبه روجي كراتيني Roger Caratini (20).

إثراء حقل الدراسة

و من ملاحظتنا أننا وجدنا معلومات متعلقة بهذا المجتمع تمت دراستها علميا في المجال الديني الإسلامي قدمها بعض الباحثين بعد التقرب من هذا المجتمع أو معاشته ، و هذا المجتمع الذي نقوم بدراسته من الناحية الاجتماعية و الثقافية للتعرف على مغزى التفكير المحلي للمناسبات الاحتفالية و ما وراءها حيث لا زالت شائعة في المجتمع التلمساني بمحليته المتكون من عناصر سكانه و يستعمل المصطلح محليا في تسميتها ب: " الحضر " و "القراعة" و "الأشراف" و "المرابطين " .

ومن هذا المنطلق تبرز لنا مميزات التفكير المحلي للطقوس الاحتفالية و ممارساتها و تعظيمها و تقديس بعضها من حيث رمزية محتوى مضامينها كالجانب الديني مثلا ، أو بعض الاعتقادات في الجانب العرفي، لتدخل بالتالي مجال أنماط سلوكية واقعية متميزة، و تدخل كلها في مفهوم المجتمع الإنساني المحلي الذي احتل مكانة رفيعة و هامة في علم الانثروبولوجيا من اجل دراسته من المنظور الاجتماعي و الثقافي و الديني و أصبح من الأسس التي يركز عليها وجود الثقافة المكتسبة عن الأجيال السابقة و الاهتمام بممارستها الثقافية و إعطائها حقه المعنوي و الرمزي في الحياة الاحتفالية ضمن الولائم و المواسم الاحتفالية .

ولهذا ندرك الإشارة إلى الإضافات من حقائق جديدة أو توضيحات أساسية تخدم الموضوع و تعالج البحث من المنظور الحديث لاثراءه.

العناصر الجديدة

19 َArnold van Génep

"Les cinq piliers de l'Islam
(Extrait annexe E in Roger Caratini, Mahomet, Paris Archipel, 2002, pp.542-4)

20 انظر الملحق رقم 11
" لقد خصص ملحقا لأركان الإسلام

و تجدر الإشارة أن هناك إضافات علمية جديدة أضيفت إلى هذا البحث، تتمثل في حقائق جديدة، و توضيحات أساسية تخدم الموضوع و تعالج البحث من المنظور الحديث للإثراء.

ومن الجديد في البحث تصنيف الطقوس المتعلقة بالولائم و المواسم الاحتفالية ووظائفها انطلاقاً من تفكير "مارسل موس" Marcel Mauss و "ارنلد فان جينب" و تقديم الرموز و ربطها بالطقوس و الوظائف.

الجهات المستفيدة من البحث

ارتباطاً بما ذكرنا نشير إلى أن توجه اهتمامنا بهذه الدراسة ، يقصد المساهمة في فتح مجال موسع للبحث في ميدان دراسة الطقوس الدينية و الدنيوية بغية مشاركة الباحثين في هذا المجال ما يجعلنا نلفت نظر زملائنا الباحثين إلى التوسع في هذا المضمار للإفادة والاستفادة، كالأساتذة، و الطلبة، و الدائمين في البحث في المؤسسات البحثية و نحوها.

الإحساس بالمشكلة

ومن جهة أخرى، أن للولائم طقوسها فإن للوليمة من جهة أيضا علاقة بالنظافة الجسدية للعروس ليكتمل بهاؤها، و تتجمل بشرتها ، و يزول ما يشينها و ينفر من قربها ، ولا سيما أنها مقبلة على أداء طقوس زوجية مع غيرها ، الأمر الذي جعل المجتمع يولي أهمية لنظافة العروس و أصبحت عادة حميدة(21)، و تتم بطقوس معينة ، لأن الإنسان التلمساني يعتقد أن الطقوس من عادات مجتمعه(22) و تقاليده وراثتها الأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة.

و تتضمن عادات الآباء و الأجداد ما يجب التمسك بها ، و الاعتزاز بأصالتها و الانتماء إلى أولئك السابقين في أجيالهم الذين تركوا وراءهم تاريخاً عريقاً مشرقاً مجيداً ، الشيء الذي جعلنا نتأكد فعلاً أن المجتمع التلمساني المحلي يعتني بهذه التقاليد و يهتم بعاداته ، وذلك أثناء المرحلة التي كنا نستكشف فيها عن هذه الأمور فإنهم مازالوا يقومون بزيارة الأضرحة(23) الموجودة في تلمسان ويزورون قرى الحوز ، و كما يختارون أسماء أبنائهم بأسماء المتوفيين من آبائهم و أجدادهم تخليداً لهم ، و اعتزازاً بهم ، ثم لا يزالون يتبركون بكرامات " الأولياء الصالحين " ، و مشايخ الطرق الصوفية(24).

21 Cf. hammam, in Encyclopédie de l'islam.

22 هذا الاستحمام قصد فوائد و فضائل طبية كما يعتبر الاحتفال عبارة عن فترة مرور أسبوعين كاملين على وليمة الزفاف وهذا مما يتطلب من العروس إلا الاستحمام.

23 محمد سعيدي، "من أجل تحديد الإطار المعرفي و الاجتماعي للمعتقدات و الخرافات الشعبية. ظاهرة زيارة الأولياء و الأضرحة نموذجاً" وهران، مطبوعات م.أ.أ.ث، 1995، 14ص.

24 منهم الآباء و الأجداد و الأولياء الصالحين (الأضرحة الموجودة في تلمسان و العباد و عين الحوت). انظر الى الملحق رقم 12 و الى الملحق رقم 1

وفي إطار مكونات حضارة المجتمع التلمساني ، فان مدينة تلمسان قد تميزت بوجود الصناعات التقليدية(25) المتنوعة في أرجاءها التي ينقلها الصغار عن الكبار(26) عبر الأجيال ، فحافظوا عليها كتراث حرفي و فني ، و موسيقي ، حيث كانت لأسلافهم عناية كبرى بهذه الصناعات ، ومكانة عظيمة في حياتهم ، ورغبة كبيرة في مزاولتها ثم توريثها للأجيال اللاحقة في هذا المجتمع الذي نحن بصدد دراسة طقوسه الاحتفالية السائدة آنذاك في تلمسان و هي " مهد المعرفة و الثقافة " .

عوامل اختيار الإشكالية

و لقد دفعتني في هذا البحث بعض العوامل إلى اختيار إشكالية ، و هي هذا التساؤل: هل هذه الطقوس و العادات و التقاليد لها صلة بالماضي البعيد قبل حضارة تلمسان ؟ أم أنها نشأت في عهد الحضارة التلمسانية؟

فالمجتمع التلمساني مجتمع مسلم العقيدة ، و عناصره هم ذو عادات و تقاليد و معتقدات و طقوس دينية و غير دينية ، و ما لاحظناه و ثبت عندنا إنه يتقيد كثيرا بالتوجيهات الإسلامية و تقاليدها، و لكن من ناحية أخرى وجدنا أن الكثير من الممارسات الاجتماعية قد اندثرت(27) ، و قد لاحظنا أنه لم يبق من الولايم إلا وليمتي الزفاف و الاحتفال باليوم " السابع" للمولود الجديد و لم يبق كذلك من المواسم الاحتفالية إلا العيدين " العيد الصغير ("عيد الفطر) و "العيد الكبير" (عيد الأضحى).

وأما يوما عاشوراء و المولد النبوي فليس لهما قيمة الاحتفالية نفسها كما كانت في العشرينيتين ما بعد استرجاع استقلال الجزائر(1962-1982).

ولهذا الشأن أردنا أن نخص بالبحث الموضوعين الباقيين : الزفاف و "السابع" للمولود الجديد ثم الإشارة أيضا إلى المواسم الاحتفالية الأخرى.

ورغم أن هذين الموضوعين " الزفاف" و "السابع" لهما ارتباطات بالثقافة الدينية، غير أننا حينما راقبنا كيفية تطبيق طقوسهما ، لا حظنا شيئا من ذلك يخالف في بعض الجوانب، التعاليم الشرعية كممارسات بعض البدع و اعتقاد معتقدات باطلة(28) ، ويعود ذلك ، لاشك إلى الجهل بالتعاليم الدينية بالدرجة الأولى ، ثم إلى شيء من التجاهل المتعمد إلى قلة من بعض المعنيين بإحياء هاتين المناسبتين بالاحتفال.

25 الصناعات التقليدية متعددة و مختلفة و نذكر منا النسيج و الصوف، انظر:

Bel(A) et P. Ricard, Le travail de la laine à Tlemcen, pp12-282

26 أي من السلف إلى الخلف. و هذا راجع إلى اكتساب السيادة المرتبطة بالعمل و إتقانه من خلال توارث الثقافة و كما هو من الاهتمام بالمحافظة على الذاكرة الجماعية المحلية.

27محمّد دلاسي، " أسباب تغيير الأنماط و العلاقات الأسرية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2005-2006 (فعاليات الملتقى الوطني جانفي 2004) ص.ص. 36-44.

28 انظر الى : الشيخ محمود المصري، ابو عمار، تحذير الساجد من أخطاء العبادات و العقائد و طلعت زهران (جمع و إعداد). إحدري، أقوال و أفعال و اعتقادات خاطئة، الاسكندرية، دار العقيدة للتراث.

الإشكالية و صياغتها

وانطلاقاً من المكانة الاجتماعية و الثقافية و الدينية لمدينة تلمسان نستطيع تحقيق مبتغاننا من وراء هذا البحث الميداني، وهو معرفة التصور الاجتماعي و الثقافي و الديني للولائم و المواسم الاحتفالية التي مازال بعضها يمارس على مستوى المدينة و حوزها المتمثل في القرى المحيطة بها التي عرفت ماضياً عريقاً و خاصة في العهد العثماني حسب ما وجدناه مسجلاً في الكتب و الوثائق التاريخية.

نود من خلال هذا البحث المساهمة في إثراء البحوث الميدانية(29) و لا سيما منها دراسات العلوم الإنسانية عامة، و الأنثروبولوجيا خاصة ، ما يجعله متكاملًا مع البحوث التي قام بها المعمرون و نشرت في المجالات المتنوعة و المتخصصة في دراسات المجتمع الجزائري عموماً(30) .

وتدخل هذه البحوث المنشورة في إطار الدراسات العلمية التي اعتمد عليها العديد من الباحثين الأوربيين في إطار مهامهم الإدارية و العسكرية إبان الاحتلال الفرنسي كيفما كانت معلوماتهم سواء صحيحة أو خاطئة.

و يمكننا تعريف هذا المجتمع المحلي (31) بأنه وحدة اجتماعية و ثقافية متكونة من عناصر مختلفة الأصل العرقي، و تجتمع فيه مميزات حضارية راقية ذات قيم إنسانية و اجتماعية و ثقافية و أخلاقية و معنوية، تربط أعضائه بعادات و تقاليد أنشأها الآباء و الأجداد و مارسوها لتصبح بأخلاقياتها السامية سارية الممارسة في الأبناء لكي توثق ترابط مجتمعهم ، و تحفظ ديمومة وحدتهم .

و من خلال هذه القيم السلوكية الموروثة تبرر الطقوس و الشعائر الدينية و العادات العرفية بما لها من قوة التميز لأعضاء المجتمع، و من خلق الشعور بوحدة الانتماء و جمع الشمل أثناء المناسبات العائلية المتمثلة في الطقوس الاحتفالية التي جسدها الأجيال السابقة، و بالتالي فإن كل هذه المميزات تمكن جميع أعضاء المجتمع من المشاركة في الحياة اليومية الاجتماعية منها و الثقافية و الدينية بالدرجة الأولى والحياة الاحتفالية الموسمية و غير الموسمية بالدرجة الثانية، حيث أن كشف التفكير و التصور الجديدين للممارسات الثقافية

29 و نقصد التراث اللامادي و نذكر على سبيل المثال الاعمال المنشورة على مستوى مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية (بوهران): و من بينهم بلقاسم بومديني (منطقة ريفية بولاية تلمسان)، 1- " اشكال التعبير الشعبي عند قبيلة بني هديل"، و هران، دقاتر المركز - مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 2002، 8 ص ص 69-49 " 2- اشكال التعبير الشعبي عند قبيلة بني هديل" (تابع)، و هران، دقاتر المركز - مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 2005، 10م ، ص. ص. 75-83.

30 انظر الى قائمة المراجع باللغة الاجنبية و المتعلقة بمدينة تلمسان.

31 انظر بوزيد صحراوي، "العلاقات الأولية لأسرة الحضرية و التربية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 175-177.

والاجتماعية تساعدنا على فهم الظروف التي تمارس فيها الطقوس الاحتفالية في تلمسان، ثم معرفة أثر التفكير الحديث في هذه الممارسات المعنية في بحثنا.

ولهذا طرحنا الإشكالية التالية :

ما هي ديناميكية الولائم و المواسم الاحتفالية؟

تحديد و وضوح الفروض الأساسية (الفرضيات)

ولقد شكل التفكير حوله بعض التحولات والتغيرات في أنماط الحياة المعيشية نتيجة الحدائة الاجتماعية والثقافية والفنية المتفرعة والمتنوعة. وأن هذا التغيير في حياة المجتمع محل دراستنا يجبرنا على البحث والدراسة واكتشاف الباقي من عادات الأسلاف وتقاليدهم التي حافظت عليها الأجيال السابقة طيلة قرون مضت، ثم وضعها في قلب الدراسات الأنثروبولوجية قصد التمعن في التفكير الحديث حول الطقوس الاحتفالية في مدينة تلمسان هذه، وتجسيد ذاكرة جماعية للأجيال الصاعدة واعتبارها من الطقوس والشعائر المحلية.

وتحتل هذه الطقوس والشعائر من حيث المضمون الاجتماعي والثقافي والديني والدينيوي مكانة هامة وخاصة في الدراسات الأنثروبولوجية. وباعتبار المجتمع التلمساني جزءا لا يتجزأ من المجتمع المغربي، فهو لا يختلف كثيرا في ممارساته هذه عن المغاربيين، ثم أنه من جهة أخرى - يرتبط بهذه الممارسات الاجتماعية والثقافية - بجذور الحضارة الأمازيغية والعربية الإسلامية وتاريخها جميعا. فضلا عن أن تكون بعض الشعوب الأخرى قد تركت من حضارتها بصمات قوية أو ضعيفة على هذا المجتمع نتيجة عوامل الجوار أو الغزو أو تفتح المجتمع الإيجابي للاستفادة من ما عند الغير.

ولهذا ، نقتراح ثلاث فرضيات وهي كالتالي:

- 1-الطقوس
- 2- الوظائف
- 3- الرمزية.

المنهج و أسباب اختياره

نريد دراسة الطقوس المتعلقة بالممارسات الاجتماعية والثقافية وتحديد الطقوس الاحتفالية منها. ولقد تم اختيارنا - لهذه الدراسة - منهج البنيوية لمناسبتها لموضوع الطقوس الاحتفالية هذه، لكون هذه الأخيرة ترتبط بطقس الاحتفالات المختلفة المنتمية إلى ميدان علم الانثروبولوجيا، لأن هذا العلم يهتم كثيرا بدراسة الثقافة وخاصة المحلية المكتسبة بالتوارث والممارسة عن الأجيال السابقة.

ويهتم علماء هذا التخصص بدراسة كل الطقوس الاحتفالية، الدينية منها والدينيوية وعلاقتها بالأساليب الشائعة في المجتمعات الإنسانية، كما يهتمون أيضا بمعرفة وسائل اكتساب الطرق الاحتفالية ودراسة معاني الاحتفال العائلي وغير العائلي.

أدوات البحث المستعملة

كان سبب الاختيار لكتابة هذا الموضوع المتعلق بالطقوس الاحتفالية في مدينة تلمسان، هو نتيجة القراءات والإطلاع على حقائق واجتماعية وثقافية ثم التأكد منها عن طريق البحث الميداني. ولأجل جمع المعطيات الميدانية وتصنيفها ودراستها حصرنا أدوات البحث في الملاحظة المباشرة والملاحظة بالمشاركة. ثم أضفنا المقابلة مع ذوي الإطلاع والمعرفة للتدقيق في المعلومات والتحقق في بعض الجزئيات المتعلقة بالطقوس المعنية .

تحديد نوعية البحث

وباختيار أدوات البحث المذكورة حددنا نوعيته وأصبح بحثا كيفيا يستجيب لشروط هذا النوع من البحوث الميدانية.

تحديد المجتمع المدروس

لقد حددنا من خلال هذه الدراسة المجتمع التلمساني ليكون محل بحثنا.

تحديد المفهوم العلمي المستخدم

وقصد تحديد المفاهيم، جعلنا من اسم الولايم والمواسم الاحتفالية مصطلحا وهو "الطقوس الاحتفالية" rituels festifs وقسمناها إلى قسمين : الطقوس الاحتفالية العائلية، والطقوس الاحتفالية الغير عائلية.

أهم صعوبات البحث

أما الصعوبة التي اعترضتنا أثناء البحث فتتعلق بالمجتمع النسوي الذي صعب علينا دخوله على نطاق واسع، ثم دراسته، لأن العادات والتقاليد بتحفظاتها ما تزال حاجزا قويا في المجتمع، تمنع المخالطة الواسعة بين المجتمعين الرجالي والنسائي وأن المجتمع النسوي في الحقيقة مجتمع غني بالمعلومات الاجتماعية والثقافية، ولقد وجدنا النساء هن المحافظات على الذاكرة الجماعية، وهن الأكثر حفاظا من الرجال.

تصميم البحث

لقد قسمنا بحثنا إلى مقدمة وثلاثة اقسام ، وفرعنا كل قسم إلى فصلين، ثم خاتمة.

تعرض المقدمة كل خطوات البحث المرتبطة بالموضوع و تولت الفصول موضوع تلمسان ومجتمعها بعاداتها وتقاليدها الطقوسية ونحوها.

الفصل الأول: تناول المعلومات حول تحديد الحيز المكاني والتاريخي للمنطقة وركز على مدينة تلمسان التي تمثل فضاء البحث لمجتمعها أحسن تمثيل وخاصة في إطار عرض معلومات ثقافية وعرفية متمثلة في المصادر الثقافية المحلية.

الفصل الثاني يحتوي شرح مميزات الثقافة المحلية وعناصرها الأساسية للإحاطة بجوانب الممارسات الاجتماعية التي لها صلة بالعادات والتقاليد.

الفصل الثالث يتضمن الطقوس المعنوية المتمثلة في النية وضبط مقوماتها في المجال الاجتماعي والثقافي والديني.

الفصل الرابع يضم طقوس المرور بمميزاتها، مع ذكر البنية التقليدية والتحليل لكل الطقوس المرتبطة بها، مثل طقوس الانتقال، وطقوس العبور، وطقوس الجواز ونحوها.

الفصل الخامس تولى تقديم وظائف طقوس القولية أو اللفظية المتعلقة بالتلقين، كتلقين العريس والعروسة، وأم المولود الجديد، ولاسيما تلقينات القابلة والوزير والوزيرة، تلقينات ما يجب ترديده من طقوس لفظية في وقتها المعين.

الفصل السادس يقوم بتوضيح الرمزية بالطقوس للطقوس الفعلية والقولية والمعتقدات الدينية والقيم وأنواعها ومعنويات الرجولة.

الخاتمة، فهي خلاصة غايتنا الأساسية للوصول إلى أهداف هذا البحث ولتجسيد نتائجه من خلال اختبار فرضيات.

ويحتوي حاصل البحث على تجسيد النتائج النهائية من خلال دراسة الموضوع، وتجسيد الربط بين المقدمة والخاتمة، وتحقيق الفرضيات أو عدم تحقيقها، وإبراز أهم النتائج المستخلصة، وإثبات ربط عناصر الموضوع بالتعليق على النتائج.

و هذا البحث متبوع بالملاحق والمصادر و المراجع باللغة العربية و اللغة الأجنبية (الفرنسية) و في الأخير محتوى تصميم البحث.

الفصل الأول

مصادر الثقافة المحلية

تعتبر تلمسان من المدن العربية الإسلامية و العريقة و المحافظة على عاداتها و تقاليدھا من طقوس دينية و احتفالية ، تشهد عليها وظائف المدينة التي توصلنا إليها من خلال التاريخ و وصف الجغرافيين (32).

ولقد وصف الجغرافيون العرب(33) مدينة تلمسان (34)بما شهد أثناء زيارتهم لها و قدموا معلومات قصد وصفها بقطب تتحرك فيه أجناس و توجد فيه حركة إنتاج أنساني وتوزيع و تبادل ثقافي. وفي حديث مع أستاذنا المرحوم الشيخ شاوش رمضان حول الثقافة المحلية التلمسانية و هذا قبل صدور كتابه (35)، لقد زدنا بتعبير لا زال راسخا في ذهننا:

"شعب بلا ثقافة

شعب بلا تاريخ

وشعب بلا تاريخ

32 انظر الى المراجع باللغة العربية و الاجنبية.

33. أنظر إسماعيل العربي، المدن المغربية،ص.بص 133-139 حيث قدم كل ما وصفه الجغرافيون العرب.

34اليعقوبي و ابن خرداذبه و ابن حوقل و البكري و ياقوت و ابن سعيد و القزويني و ابو الفدا و القلششندي و الادريسي .

35باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، الجزائر، 1995

وطن بلا شعب" (36)

و يؤكد هذا التعبير على أهمية الثقافة في الذاكرة المحلية عبر تاريخ المدينة التي نريد دراستها من المنظور الاجتماعي و الثقافي عبر ثلاثة عناصر و هي:

- وصف المدينة.
- لمحات ثقافية تاريخية.
- الثقافة المحلية و الذاكرة الجماعية.

المبحث الأول: وصف المدينة

تتكون منطقة تلمسان (le Tlemcenois) من المدينة (l'intra muros) و حوزها (l'extra muros) المتمثل في القرى المجاورة للمدينة و كان اختيارنا للقرى النموذجية و التي تمثل الناحية أحسن تمثيل من حيث التاريخ المرتبط لتاريخ تلمسان(37) العتيق والعلاقات العائلية و الروابط الاجتماعية و الثقافية و أهمية أوليائها و أضرحتها و أصل سكانها ، غير أنه بحكم تحديد العنوان لمساحة اهتمامنا، سوف يقتصر بحثنا على مدينة تلمسان.

و فيما يتعلق الوصف نكتفي بالنص الكامل من التراث المحلي للشيخ بن سهلة ، من "فدان السبع" (حوز تلمسان) حيث قام بوصف مدينة تلمسان و وصفها أحسن و صفا و مدحها في قصيدة يعتز بها مشايخ الموسيقى الأندلسية (38) و خاصة محبي النوع الحوزي.

ومن كلام هذا الشيخ رحمه الله نذكر الأبيات التالية:

" يا ضو أعياني
جمل وسعاني
ياقمرى زرق الجنحان
سلم على ناس تلمسان

36 بمعنى أن الثقافة هي الركيزة الأساسية لكل شعب.

37 جاء بقلم عبد الوهاب بن منصور في بحث "تلمسان تحليل لغوي و تاريخي للأسماء التي دعيت بها حاضرة المغرب الأوسط." حول تسمية المدينة، حيث يقول:

"تذكر الروايات التاريخية لسته أسماء مدينة تلمسان، دعيت بكل منها في فترة زمنية خاصة، و هذه الأسماء هي:

1-مدينة الجدار

2-أكادير

3-بوماريا

4-قيصرية

5-تلمسان

6-تكرارت."

انظر النص الكامل للدراسة في الملحق رقم 3

38 -انظر الملحق رقم 4

كونك سيساني

وحوس بعينك في البستان

يا زين الدرجة

نرسلك لبنات البهجة

رح أعزم ترجا

وادخل على درب السجان

تتفرج فرجا

في البها و الزين الفتان

حين تتفرج رح

يا حمام بقلبك مجروح

تلقى زهو الروح

في السويقة عند الفران

بهواها مجروح

خاطري و قلبي حيران

من تم

درب مسوفة ليه أدخل

بالك لا تغفل

حوس بعينك في القران

الزين الكامل

يادري باقي كيف زمان

الزين المكمول

شي بنات في درب الشول

خلاوني بهلول

هايم على عقلي حيران

رح لهم مرسول

بالهنا و الجود والاحسان

ثم اعطي زورة

لعند كحل السالف بكرة

ضأوية الغرة

شبيهة البدر منين بيان

ما ريته في أمرا

في جيلنا ولا جيل زمان

يا سابغ الالماح

عند سيدي الشعار أرتاح

شف من نهوى غصن البان
يامنة مذبلت الاعيان

كف من التناوح
مطبوع الالماح

لدرب سيدي لحسن لاغير
فاقد أهلي اءاش أنهمان
حالتى بالمحنة تشيان

من تم أعزم طر
وادخل باب زير
زادولي تحبير

فاقد الزهرة وعوالي
وصار لوني مثل اليرقان
كل يوم نجدد الاحزان

أنزل باب علي
من شطنوا بالي
أعدمت انجالي

إذا وصلت لدرب المقبي
في جامع الحفرة يا ورشان
بزينها على جميع النسوان

يا ولد الطوبي
فاقد محبوبي
فضلها ربي

لدرب بن حربيط تقدم
بنت نسبة غالية الشان
صاحب السر بيان بيان

من تما تبرم
توجد حالعارم
لو نعي نكتم

نرسلك لسيدي الجبار
ينذكر ما بين البيبان
من أيراهم يمشي دهشان

يا جيد الاطيار
للزين المسرار
يكويوا بلا نار

يا حمام لراس المصدع
بصافية في زقاق الرمان
ءاش يجمعنا كيف زمان

من تم تطلع
راني متطمع
بها متولع

يامنة في سيدي الحلوي
خاطري و دليلي حيران
تكتم سري ليس بيان

الزين الضاوي
بهواها مكوي
كونك معناوي

طر في الامزان تعلق
يحفظك مولانا الرحمان
و الحسود و جميع الرقبان

يا كحل النجلا
لاهل بن جملة
من درب الغفلة

فاقد الزهرة و فطيمة
ساكنين معاهم جيران
شوشوني بعد التهان

أطلع من تمة
عندك في الحومة
زادولي نقمة

عند سيدي اليدون ارتاح
أنظر بعينك يا ورشان
ورد فاح مع بن النعمان

يا صافي الاجناح
في الزين الوضاح
تما راه فاتح

يامنة و الشوش و عيني
كل ليلة بايت سهران
على فراقهم يا غالي الشان

تما فتنوني
بهواهم راني
ءاش يصبرني

طر وانزل في الصبانين
شف من نهوى غصن البان
زينها و بهاها فتان"(39)

ياصافي الجنحين
فاقد كحل العين
من فات البدرين

و يظهر من خلال هذه القصيدة أن الشاعر كان مولعا بالموسيقى و مغرما بالنساء و لهذا السبب نظم النص لإبراز اهتمامه بالشعر المحلي (الغزل) و تعلقه بالنساء في المدينة التي يحبها و يعتز بدروبها و منازل أحيائها حيث ضمَّ غرمة إلى الوصف.

ولكن لم يشاطرنا شيخنا محمد شاوش رمضان في هذه الفكرة حيث قال: "ارتأينا أن نعرف بالشاعر و نبين الظروف التي دعت إلى نظم القصيدة التي أثرنا نشرها لاشتمالها على وصف تلمسان (...). ونظم القصائد الكثيرة الجيدة و كان معظمها في الغزل و كان أكثره في محبوبته المدعوة-فاطمة- التي هام بها و انشد من اجلها نحو أربعين قصيدة نشر الأستاذ بخوشة اثنتي عشر قصيدة في كتابه -الحب و المحبوب-. و لسنا نشاطره الرأي في كون الشاعر كان مغرما بجميع النساء التي ذكرهن في قصيدة - يا ضوء عياني- و إنما كان كغيره من شعراء الغزل و مولعا بامرأة واحدة و هي - فاطمة- و لعلّه من اجلها يكون قد نفي و سجن بوهران بعد أن اشتكى به أهلها إلى حاكم المدينة". (41)

و فيما يخص مضمون القصيدة المعنية في هذا الموضوع أضيف القول التالي: "أما قصيدة - يا ضوء أعياني- فإنه يغلب على الظن انه نظمها بوهران بعد طول إقامته بها و اشتياقه إلى الرجوع إلى مسقط رأسه إذ هو يتخيل أن له حماما -القمرى- فيبعثه إلى تلمسان و يتجول عبر أحياءها المسكونة ذاكرة له في كل درب من دروبها امرأة أو أكثر من النساء اللاتي كان مولعا بل معجبا بها فقط أو بهن كما يغلب على الظن أيضا أولئك النساء اللاتي تحدّث عنهن لم يعرفهن كنساء و إنما عرفهن كفتيات مراهمات أي كنّ دون سنّ الأحلام بدليل انه يقول في أول القصيدة -يا زين الدرجة نرسلك لبنات البهجة- و يقول بعد ذلك -الزين الكامل يا دري باقي كيف زمان- و من المعلوم في عرف تلمسان أن البنات هي من كانت دون الأحلام و هي تخرج سافرة، فإذا أشرفت على البلوغ احتجبت و دعيت:-عائق- فإذا تزوجت دعيت -شابة- لكن أولئك البنات بعد غيبة الشاعر و إقامته مدة ما بوهران ". (42)

و أما الأصول العرقية للسكان مدينة تلمسان ،حسب بحث عبد العزيز فيلالي (43)، هي البربر و العرب و الاندلسيون و الاعزاز و الاعلاج او الصقالبة و السود و "القراغلة" و من الأصول الدينية نذكر الجاهليون و المسيحيون و المسلمون و اليهود. (44) و تتكون الثقافة المحلية من بصمات و عناصر من ثقافات الشعوب التي تعاقبت عبر تاريخ على مدينة تلمسان و المتمثلة في هذه اللمحات الثقافية و التاريخية من الذاكرة الجماعية المحلية.

41 انظر الحاج محمد شاوش رمضان " باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان" ص ص. 561 و 562

42 انظر الحاج محمد شاوش رمضان، نفس المرجع.

43 انظر د. عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني في ج 2

44 انظر د. عبد العزيز فيلالي، نفس المرجع ص ص 167-208

A.BEL 1-« Note de sociologie religieuse. Les fractions de la tribu berbero-arabe des Beni Hediyl (Sebdu mixte) dans une légende hagiographique », Revue Africaine, 1932, pp45-61, 2- La population musulmane de Tlemcen, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1908, 57 p (Extraits de la R.E.E.S. 1908), Le guide de Tlemcen, 1912, A .BENACHENHOU , Connaissance du Maghreb. Notions d'éthographie, d'histoire et de sociologie, Alger, Editions Populaires de l'Armée, 1971, 388 p

المبحث الثاني: لمحات ثقافية و تاريخية

مرت مدينة تلمسان عبر العصور بمراحل تاريخية (45)، و تعاقب عليها المتعاقبون كغيرها من أرض الوطن، حيث تعاقب على هذا الأخير كل من الفينيقيين(46) والرومان والوندال والبيزنطيين وأما البربر فهم السكان الأصليون لهذه المنطقة التي مرت عبر المراحل التاريخية. و لقد تركت الشعوب المتعاقبة على منطقة تلمسان بصماتها الثقافية و لذلك نحاول ذكرها ويكون تصنيفها كالتالي:

- الثقافة البدائية.
- الثقافة البربرية أو الامازيغية.
- الثقافة المسيحية القديمة.
- الثقافة العربية الإسلامية.
- الثقافة الأندلسية.
- الثقافة العثمانية.
- الثقافة اليهودية.
- الثقافة الاسبانية.
- الثقافة الأوروبية.

أولاً: الثقافة البدائية

لعل المحطات الثلاثة المعروفة "غيران الريح" و "غيران بودغن" أو " غيران القلعة" بنواحي تلمسان تشهد على ماض المنطقة التي سكنتها شعوب نجهل أسماءها ، وقد تكون لها صلة كما يبدو بالسكان الأصليين البربر.

عاشت هذه الشعوب كغيرها من شعوب عصرها عيشة بدائية في العصر الحجري ويعرف هذا العصر، اصطلاحاً، بهاته التسمية نسبة إلى الحجر لأن الناس- في هذا العهد- كانوا يصنعون من الحجارة الأدوات التي يحتاجونها لاستعمالاتهم الحياتية كالفؤوس والمقاطع وما إليها ويستخدمونها عند الحاجة . وقد كانت هذه الشعوب تسكن الكهوف والمغارات في الجبال حيث عرفوا تقلبات العوامل الطبيعية كالحرارة والبرودة والأمطار والرياح وحمائتهم من خطر الحيوانات المفترسة.

45 انظر الشيخ عبد الرحمن الجيلالي. تاريخ الجزائر، م2:

- أهمية التاريخ في نظر العلماء و الفلاسفة ص.ص.11-15

ما هو التاريخ،ص.ص. 16-17

تدريس التاريخ،ص.ص.18-20

46 قد قام الشيخ عبد الرحمن الجيلالي بدراسة حول البربر تاريخاً و أوصافاً و أخلاقاً و ذكر مراكزهم و ثقافتهم و حضارتهم.انظر تاريخ الجزائر، م1، ص.ص.35-110

وفي حياتهم اليومية كانوا يأكلون مما يوجد به في الطبيعة، بما أودع الله فيها من سرّ إيجاد وسائل الحياة، فيتناولون نباتاتها من حشائش وجذور وتماز ولحوم الحيوانات والطيور. وفي فترة من فترات تطور إنسان هذا العصر واستعمل عظام الحيوانات كوسائل وأدوات لحاجياته، ثم هاجر المغارات الطبيعية وسكن الأكواخ التي صنعها بابتكاره، وتفنن في صناعة الأدوات الحجرية والعظمية، كصناعة أدوات نقش الحجارة وأريحية وسهام (47).

و من بين الحشائش و النباتات الطبيعية التي لا زال يأكلها أهل تلمسان نذكر على سبيل المثال "اليسباس" و "خنيفرت الزحش" و "العسلوج" و "البقول" و "السلق" و "السكوم" و من بين الطيور نشير إلى أكل الحمام و "اليمام" و "الحجل" و والحيوانات نذكر "الأرنب" و "الضربان".

ثانيا: الثقافة البربرية أو الامازيغية

و تعاقبت على المنطقة أمم كثيرة أقدمها سكانها الأصليون وهم سكان شمال إفريقيا كلها من الإسكندرية (مصر) شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا وتعرف هذه الأمة باسم " البربر " أو "البرابرة" ويعتبرون السكان الأصليين لبلاد الجزائر كلها ويعدون الشعوب الأولى (48) التي عرفها التاريخ المكتوب. (49)

و من عاداتهم و تقاليدهم، التي لا زال يحافظ عليها أهل المنطقة نذكر طريقة تحضير و تقديم الأطباق المختلفة للكسكي المسمى محليا بال"طعام" و الاحتفال بال"ناير". و من الكلمات الامازيغية المستعملة أو دخيلة اللهجة المحلية نذكر تحراميت و تدنايت و تقيحلت و تيهوديت و ترجوليت و لوس و لوسة و نوطة و يشير و ببوش و بزيز و دمام و زرمومية و طيط الزعكة و فلوس و كرموس و كلبوز و مزوار و مزوزي و نكوة و وقية.

47 M.D.ESTAUNIE : « Nouvelles Stations Préhistoriques du département d'Oran » in Bulletin de Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran, 1941, pp.182-4

A.BARBIN : « Les temps préhistoriques dans la province d'Oran ».in Livre d'or de l'Oranie, pp13-8

G.CARRIERE :Quelques Stations préhistoriques de la Province d'Oran. in Bulletin de Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran, 1886,p136

48 HADDADOU(M.A.),Guide de la culture et la langue berbère,pp 29-38

49انظر الشيخ عبد الرحمن الجبالي. نفس المرجع، ص.ص 34-30 و 47-35

و لبس الامازيغ البرنوس و القندورة و بومنتل و في عهد الفنيقي ظهرت عادة غطاء الرأس عند الرجال و النساء فيما احتفظت النسوة بمفردات بنقية منها البنيقة و هو غطاء رأس المرأة عند خروجها من الحمام و الفنيق (punique) و هو صندوق خاص بمحافظة المجوهرات.

ثالثا: الثقافة المسيحية القديمة

استولى الرومان على شمال إفريقيا، واتخذوا من منطقة تلمسان الحالية مقرا لإقامتهم ومن "أقادير" مركزا حربيا لهم وسميت في ذلك العهد بـ "بوماريا" (50) نسبة إلى العديد من البساتين الجميلة والحدائق الموجودة آنذاك بالناحية. و اشتهر الرومان بالحروب والدفاع عن محلاتهم، واعتنوا بالري واهتموا به، ودليل على ذلك شقهم قناة للمياه التي عرفت ومازالت معروفة باسم "ساقية الرومي" أو " ساقية النصراني" (51). وكانت "بوماريا" (52) آنذاك متوفرة فيها مياه غزيرة دافقة ، عذبة الطعم،سائغة الشراب، و بسواقيها تسقي البساتين و المزارع وتروي الحدائق وزهورها. (53)

و لقد اختر الرومان هذه المنطقة بسبب وجود المدينة (أي مدينة الجدار الأسطورية)(54) في مكان استراتيجي محفوف بالأشجار و ذي مياه كثيرة، يعد حصنا منيعا يحشد فيه الجنود للحماية من غارات الأهالي وهجومهم على قوافلهم. ولم تكن المدينة معسكرا فحسب بل أعتنى أيضا بتعميرها وتزينها وإقامة سور لحمايتها ومن آثار الرومان الباقية تلك الكتابة المنقوشة(55) على حجر موجود بصومعة جامع " أقادير"(56).

و تعاقب، كما ألمحنا، على المنطقة أقوام عديدة في مقدمتهم البربر وهم سكانها الأولون الأصليون، ويعتبرون السكان القدماء للبلاد كله فجاء بعدهم الفينيقيون فالرومان فالوندال فالبيزنطيون ثم أجلى هؤلاء جميعا على المنطقة وخرجوا منها ، وبقي فيها ، و ما زال البربر سكانها الأصليون. و حفظوا على عاداتهم و تقاليدهم و طقوسهم الدينية. (57)

و من الأشكال و الرموز التي تعود إلى العهد المسيحي نذكر ترميز الصليب على الخبز المطبوخ في الفران العمومي و "قرصة النابر" وشبكة ربط البيضة عليها وغيرهما من الأشكال المرتبطة بالرسومات على الأواني الفخارية التقليدية.

رابعا: الثقافة العربية الإسلامية

50 انظر محمد بن عمرو طمار، تلمسان، ص.ص8-13

51 A.BEL : Tlemcen et ses environs, p.8

52 يعتقد محمد بن عمرو طمار أن اسم "بوماريا" ترجمة لكلمة بربرية. انظر نفس المرجع، ص.8
53 حسب أقوال العديد من المبحوثين.

54 Fardeheb (Djilali), La légende de Choumissa, fille de Dilâk , roi d'Agadir, in Les Amis du Vieux Tlemcen, n°1954, pp86 et87

55 محمد بن عمرو طمار : انظر نفس المرجع، ص.11

56 L.PIESSSE et J.CANAL : Les villes d'Algérie :Tlemcen, pp5-10

A.BEL : TLEMCEN, p8 et In Revue Africaine, 3 et 4 T,49, p318

57 انظر الشيخ عبد الرحمن الجيلالي. نفس المرجع، ص.ص 111-35

بعد ما فتح المسلمون مصر سنة 641 م وهي جزء من شمال إفريقيا جغرافيا ، و فكروا في متابعة الزحف نحو المغرب قصد فتح الشمال الإفريقي ونشر الإسلام في ربوعه الشاسعة على يد "عمرو بن العاص" سنة 643م، ثم جاءت بعده عدة حملات منها حملة "عبد الله بن أبي سرح" (58) وحملة "معاوية بن خديج" (59) وحملة عقبة بن نافع (60) الذي وصل في ثانيتهما إلى المحيط الأطلسي صحبة "أبي المهاجر دينار" ومرّ في طريقه على تلمسان قبل دخوله المدن المغربية.

وقد اشتهرت عنه الحكاية التالية وهي : أنه لما بلغ المحيط الأطلسي " أدخل فرسه فيه وشهر سيفه ورفع بصره إلى السماء وهو يقول بأعلى صوته- يا رب لولا هذا البحر لمضيت في البلاد مجاهدا في سبيلك" (61).

و بعد ما أسلم البربر وأخلصوا الدين الإسلامي الحنيف، الدين الجديد، مال إلى طاعة السلطة المسلمة ونظامها الحاكم بالقيروان. وأما تلمسان فبعد إسلامها اعتنقت قبيلتان من قبائلها الزناتية ، المذهب الخارجي الصفري وهما قبيلتي "بني يفرت" و "مغيلة". فبرز من رجالهما: "أبو قرّة اليفرني" (62) كشخصية قوية فبايعوه بإمامة، واتخذ مدينة "أقادير" قاعدة له في المغرب الأوسط.

و تعلم أهل المدينة اللغة العربية عن طريق حفظ القرآن و الأحاديث الشريفة و الممارسات الدينية منها الطقوس و الاعتقاد و الشهادة و الصيام و الصلاة و العقيدة المحمدية. و في هذا الموضوع نشير إلى المقولة المشهورة للشيخ عبد الحميد ابن باديس (1889-1940) حيث قال:

"انا امازيغي"

عربني الإسلام"

وفي بداية الفتح الإسلامي ، حكم تلمسان لمدة قصيرة "صولات بن وازمار المغراوي" و هو الذي وفد زمن الفتح- على أمير المؤمنين "عثمان بن عفان" وبعد موته قام بالأمر بعده ولده "خزر بن جولات" وحينما توفي بدوره خلفه ابنه "محمد بن خزر". (63)

58 انظر الشيخ عبد الرحمن الجيلالي. نفس المرجع، ص.ص.25-123

59 انظر نفس المرجع، ص.ص.125-126

60 انظر نفس المرجع، ص.ص.126-129

61 انظر نفس المرجع، ص.129

62 حول ثورة ابي قرّة، انظر الشيخ عبد الرحمن الجيلالي. نفس المرجع، ص.ص.56-155

63 انظر محمد بن عمرو طمار : نفس المرجع، ص.ص.19-24

و في موضوع العهد الإدريسي(64)، يقول محمد عمرو الطمار في الموضوع ما يلي:
وبيع الحسن " بالخلافة في المدينة وقام بها أحد عشر يوماً ثم سار إلى مكة
المكرمة(...) " (65)

وفي سنة 788م دخل "أقادير" بتلمسان لمحاربة مغراوة وبنو يفرن ومكن بالمدينة نحو
سبعة أشهر وأسس فيها مسجداً ثم بدأ انتشار الأدارسة بعد هذا، يمتد نحو بعض المدن
الجزائرية الأخرى. وعلى ذكر مدينة "أقادير" نذكر بأنها عرفت قدوم "سليمان بن عبد الله"
أخ المولى "إدريس الأكبر" حيث نجا بدوره من معركة " فح " المذكورة . فنزل بقريّة
"عين الحوت" (66) ودفن بها بعد وفاته.

و منذ هذا الزمان، لا زالت بعض العادات و التقاليد المتعلقة بتقديس الأشراف و تاريخهم و
نذكر أيضاً حزن الأشراف لمدة أربعين يوماً بعد وفاة أحد الأقارب و يوم عاشوراء، و
يتمثل هذا التقديس في منع استعمال الحناء طيلة المدة المعنية بالحزن. (67)

ومن جملة الوقائع والحكايات التي مرت في تلمسان إنه ظهر بها في سنة 851م بنواحي
"أقادير" – رجل يحترف مؤذناً بإحدى المساجد فأدعى النبوة و بأنه نبيّ وبدأ يفسر القرآن
الكريم "على غير وجهه ويحمله من المعاني ما يتبرأ منه الإسلام والعربية" و لما أحسّ
بأن السلطة تعتزم القبض عليه هرب وقصد الأندلس مبحراً من "مرسى هنين". (68)

و بعد ما فتح العبيديون (الفاطميون) مصر ونقلوا كرسي الخلافة من المهديّة إلى القاهرة
أنظمت "أقادير" إلى أمير "صنهاجة" و أصحاب "أشير" الذين كانوا يحكمون المنطقة
باسم الفاطميين. (69)

و في هذه الفترة الزمنية، ظهرت عادة الاحتفال بالمولد النبوي و بقيت محافظة في ذاكرة
أهل المدينة لغاية عهد ملوك تلمسان (70) و هم الذين أعطوا لها كل الاهتمام و التقديس
بعد إبداع الاحتفال بالمناسبة المتمثل في لقاء الشعراء و منحهم التقدير و الاعتبار و

64 انظر محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان ص.ص 56-58 و
BENBLAL (Rachid) ,Histoire des Idrissides.

65 انظر نفس المرجع، ص.ص 25-26
66 قرية تبعد عن مقر الولاية بسبع كليترات شمالاً.
67 حسب المبحوثين.
68 انظر الشيخ عبد الرحمن الجبالي. نفس المرجع، ص. 185
69 انظر الشيخ عبد الرحمن الجبالي. نفس المرجع ، ص.ص 213-238
70 من آثار الدولة الزيانية نذكر الاحتفال الكبير بالمولد النبوي: انظر محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان ص.ص
117-108

تشجيع كتابة الشعر و تقديمه أمام الأمراء. و لهذا الغرض تأسست مسابقة سنوية يشارك فيها الشعراء و تقدم جوائز لأحسنهم كتابة و فصاحة و إبداعا و سمي هذا النوع من الشعر بال"مولوديات". (71)

في عام 973م استولى "بولوقين يوسف بن زيزي بن مناد الصنهاجي" على "أقادير" و هجر أهلها (72).

وبعد الخراب والتدمير اللذين عرفتها "أقادير" وهجرة أهلها منها أعيد بناء المدينة من جديد وأصبحت عاصمة المغرب الأوسط لأمراء "بني يعلي" المغراويين الزناتيين" وكان رئيسهم "زيزي بن عطية" المغراوي الذي استطع أن يستولي على كثير من المناطق الواسعة في المغربيين الأقصى و الأوسط و كان يدعو الأمراء الأمويين بالأندلس و عندما توفي عام 1002م بقيت الإمارة في عقبه إلى أن انقرضت. (73)

و كان سبب الحملة الهلالية على المغرب من ليبيا إلى المحيط الأطلسي مكيدة دبرها الحكام الفاطميون بمصر ضد أمراء الزيريين الصنهاجيين بتونس الذين خرجوا عن طاعتهم ففتحوا (الفاطيون) الأبواب لهجرة بعض القبائل العربية نحو المغرب و القبائل هي "بنو هلال" و "بنو سليم رباح و" زغبة".

بدأت الحملة من مصر سنة 1051م وصلت قبيلة "زغبة" الى "أقادير" بعد عام 1060م واستولت عليها وألحقت بها خرابا ثم خرجت منها واستقرت في الضفة الشرقية لواد "التافنة" واتخذت منها موطنها لها. (74)

زحف "بلكين بن مجد بن حماد" أمير "قلعة بني حماد" على المنطقة سنة 1062م واستولى على "أقادير" و ألحقها بإمارته (75).

71 انظر د. عبد الحميد حجيات: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ص ص 78-251 و محي الدين بوطالب: نظم الدر و العقيان في بيان شرف بني زيان ملوك الدولة الزيانية الجزائرية ص ص 55-278 و محمود بو عياد: تاريخ بني زيان ملوك تلمسان ص ص 55-277

72 انظر الشيخ عبد الرحمن الجليلي. نفس المرجع ، ص.ص. 243-274

73 محمد بن عمرو طمار : انظر نفس المرجع، ص.ص. 29-32

74 A. IBN KHALDOUN, Histoire des Berbères :

-T.I. pp.7,25,28

-T.III, p339

-انظر محمد بن عمرو طمار ، نفس المرجع، ص.ص. 33

- انظر الشيخ عبد الرحمن الجليلي، نفس المرجع ، ص.ص. 261-259

75 انظر نفس المرجع ، ص.ص. 303-275

قام المرابطون بحملة عظيمة ترأسها قائد جيوشهم لغزو مدينة "أقادير" ومدن المغرب الأوسط الأخرى وذلك سنة 1079م، ولم يتمكنوا منها لمقاومة أمراءها المغراويين إياهم.

وبعد مرور سنتين قدم إليها الأمير "يوسف بن تاشفيق" بنفسه واستطاع أن يستولي على المنطقة ويقضي على الأمراء المغراويين، وهو المشهور بالبطولة والشهادة والنجدة والفتوح.

نزل هؤلاء المرابطون بجانب مدينة "أقادير" من ناحية غربها وأقاموا خيامهم بها. وحط يوسف بن تاشفيق بها محلته المشهورة "تقارارت" و"اتخذها مأوى له لأشياعه ومعسكرا لجيشه." (76) ثم شيد قصرا نزل به أمراء وقواد مرابطون وأمر ببناء مسجد جامع بالجانب الشرقي للقصر ودار الإمارة. وفي سنة 1135م أجري ترميم وتزيين على هذا المسجد الكبير.

يعتقد البعض أن "تقارارت" لم يسورها المرابطون بينما يرى البعض الآخر أن سورها يماثل إقامة الأمير "يوسف" أيضا في المغرب الأقصى من أسوار سواء في الشكل أو في مادة البناء. (77)

عاشت "تقارارت" في ظل المرابطين حياة هادئة هنيئة يسودها الاطمئنان وكانت مشقة العيش عندما استولى عليها الموحدون سنة 1145م بزعامة "عبد المؤمن بن علي" (78) الكومي الأصل، الندرومي المسكن، الذي تلقى مبادئ العلم الأولى في هذه المدينة -ندرومة- من علماء أجلاء ثم انتقل إلى غيرها. (79)

بعد ضعف الدولة الموحدية بالمغرب الأقصى طلبها بنو عبد الواد لأنفسهم وأعلنوا استقلالهم عن الموحدين سنة 1236م، واتخذوا تلمسان عاصمة لهم. وتأسست بذلك مملكة تلمسان أو مملكة "بني عبد الواد" وكانت هذه المدينة قد أخذت اسمها "تلمسان" منذ عهد الموحدين. (80)

76 نفس المرجع.

77 انظر محمد بن عمرو طمار : نفس المرجع، ص.ص. 41-50

78 انظر عادل نوهيضي: أعلام الجزائر ، ص. ص. 218-220

- انظر الشيخ عبد الرحمن الجبالي. نفس المرجع ، ص.ص. 7-13

79 انظر محمد بن عمرو طمار : انظر نفس المرجع، ص.ص. 51-78

80 حسب قول المبحوثين.

بعد هروب أحد وزراء بني مرين المدعو "عمر بن يحيى" إلى تلمسان أرسل أبو يعقوب المريني جيشه إلى المدينة حاصرها حصارا شديدا طيلة ثماني سنين وثلاث أشهر و أيام معدودة. أثناء الحصار شرع المريني في بناء حاضرة سماها " المحلة المنصورة" أو " تلمسان الجديدة" وعرفت هي الأخرى سورا لحمايتها. وتوسعت هذه الحاضرة وعمرت المدينة و هي التي قصدها بنو عبد الواد فخربوها وحطموها ودمروها عدا و انتقاما.

وفي سنة 1306م اغتيل السلطان المريني وتنازل بنو مرين عن تلمسان و ولايتها. (81).

نزل السلطان الأكل بالمنصورة عام 1334م مرفوقا بجيوشه و حصر تلمسان لمدة ثلاث سنوات ودخلها وقتل أميرها "ابو تشفيق بن أبي حمو" سنة 1337م . ولم ينس بنو عبد الواد هزيمتهم هذه وما حل بهم من الهوان وإزالة الملك فبقوا متربصين ينتظرون منح الفرص لاسترجاع مملكتهم على المغرب الأوسط حتى سمحت لهم الفرصة عام 1348م حينما انهزم المرينيون في تونس فقاموا (بنو عبد الواد) بمبايعة "أبي سعيد عثمان" واستردوا تلمسان.

واقتم "أبو سعيد" السلطة والحكم مع أخيه أبي ثابت وهما من أحفاد " يغمراسن" الشهير. ولم يظل بهم الهناء كثيرا حتى أزيل منهم الملك و احتلت تلمسان مرة أخرى على يد السلطان المريني "أبي عنان" سنة 1352م. (82)

عرف بنو عبد الواد هزائم ووقائع متكررة في دولتهم و لكنهم لم يركنوا اليأس و الاستسلام، بل إنهم في كل مرة ينهضون لاسترجاع ملكهم وإزالة الذل الذي يلحقهم فها هم في هاته المدة أيضا يسترجعون مملكتهم في عهدها الثاني فيبايعون لذلك سنة 1359 م أحد زعمائهم المشهورين وهو "أبو حمو الثاني" ليستولي مقاليد الملك ويحي مجد دولتهم التي توارث أمراؤها الزيانيون (بنو عبد الواد) مقاليد شؤونها إلى أن انقرض أمرها عام 1555م بعد ما يقرب عن ثلاثة قرون من الزمن.

عرفت هذه الفترة الزيانية ازدهارا ثقافيا متعدددا في العلوم والفنون المختلفة والعمران المتنوع مثل بناء المؤسسات الإدارية وإنشاء المدارس وتشييد المساجد وتعميرها وتسييرها

81 35S.BOUALI :Les deux grands sièges, pp.167-186

82 A.IBN KHALDOUN :Histoire des berbères :

-T.I, p49

-T.II,pp.180,245,247,327,346

-T.III.,pp.302-373

-T.IV,p25

وإقامة الأضرحة و الاحتفال بالمناسبات الدينية بما تستحق من جلال ولا سيما المولود النبوي الشريف (83) وما مشاكل ذلك من متطلبات المجتمع المتحضر الراقى. (84)

و لقد حفظ المجتمع التلمساني على الطقوس القولية و الفعلية و المعنوية الإسلامية منها الهلهلة و السبحة و التكبير و الحسبة و الرجلة و الطبقة و التسبيح و التعظيم و الاستعادة و الشهادة و التشهد و التسييد و البسمة و الحمدلة و الحوقلة و الاستغفار و البرك و التحية و البركلة و الطلعة و البدع التي ترجع جذورها إلى العهد الإسلامي و نذكر منها زيارة الأضرحة و المدح و السماع و الزهد و الشطح و قراءة الهمزية و اللطيفة و المشيشية و الأوراد و الأذكار الصوفية و الموعودتين و آية الكرسي و البردة و الغوثية و الاهتمام بالعبادات و التقاليد المتعلقة بالشعوذة و محاربتها بالطقوس السنية المضادة.

خامسا: الثقافة الأندلسية

كانت علاقة متينة بين القطر الايبيري و المغرب الأوسط منذ الفتح الإسلامي الأندلسي و استمرت لغاية سقوط مدينة غرناطة (عام 1492م) حيث أن الظروف أدت "إلى تقارب ودي، عسكري و سياسي و اقتصادي بين بني رستم في تاهرت و بني أمية في الأندلس" (85) و أصبحت الاستفادة متبادلة ما بين الدولتين. و توسعت المساهمة الأندلسية حيث تجدد تعمير مدينة وهران عام 902-03 م من طرف أندلسيين من قرطبة تحت قيادة محمد بن أبي عون و محمد بن عبدون و هناك عوامل دفعت هذا التعمير منها الطبيعية و التجارية و السياسية (86).

و أصبحت مدينة تلمسان عاصمة المغرب الأوسط مقصدا للمهاجرين الأندلسيين (87) حيث قام الأمراء بإرسال بعثات (جماعات من العقلاء) للتفاوض مع حكام الأندلس: " فعلا فقد أرسل خادمه يحي ابن خلدون للتفاوض، ونجح هذا الأخير في مهمته، فكان لذلك أحسن وقع في نفس السلطان الزياني الذي عينه كاتباً له و قربه إليه و جعله من مستشاريه، و عندئذ طاب المقام ليحي بتلمسان و استقر بها." (88)

83 انظر عبد الحميد حبيات، أبو حمو الثاني: حياته و اثاره، ص.ص 67-184 و 220-226.

84 انظر التنسي. نظم الدر و العقيان في بيان شرف بتي زيان (تحقيق محمود بوعياذ) ص.ص. 115-277

85 حنيفي هلايلي، التاريخ الأندلسي الموريسكي، ص7

86 نفس المرجع ، ص ص 9-15

87 نفس المرجع، ص ص 15 و 16

88 نفس المرجع و نفس الصفحتين.

و بنزوح أهل الأندلس إلى مدينة تلمسان (89) أصبحت هذه الأخيرة مقصدا و معهدا للتدريس و التعليم حيث توافد إليها العديد من العلماء و الشخصيات الدينية و الصوفية و الأدبية و العلمية و العائلات (90).

ثم تواصلت الهجرة الأندلسية بعد تطبيق مرسوم طرد المسلمين (قانون 22 سبتمبر 1609) و استقر العديد من العائلات الأندلسية في تلمسان و لا ننسى كل الحرف التي لازالت البعض منها موجودة يمارسها الأفراد و نذكر منها الصناعات التقليدية المتعلقة بالحياة الاجتماعية و الثقافية و الدينية.

و في الموضوع ذهبت راشيل ارييه (91) إلى البحث عن التأثير و توصلت إلى ذكر تسرب التأثيرات الأندلسية إلى عاصمة المغرب الأوسط كما ذكرت أهمية هذا التأثير و سمته بالعمل التمدني: " أن بلاط تلمسان فقد في بداية القرن الثالث عشر الميلادي تحت حكم أبي حمو موسى الأول-طابعه البدوي بفضل التأثير الأندلسي." (92)

ونلاحظ هذا التأثير في إحدى الميادين مثل تشييد المساجد (93) و حرفة البناء و توزيع البيوت مع تخصيص وظائفها الاجتماعية و الثقافية و الفنية و لهذا السبب نشير إلى استعمال كلمات منها باب الفصيل و الخوات و الطارمة و الروى و النبح و المراح و الغرفة و الماموني و المونيا و الخدية و القراطي و الزخرفة و التقويصة و المقنصب و الظلاية و الطبطابة و التشراف و لا تنسى الكلمات المتعلقة بالفواكه مثل حب الملوك و بوعويذة و السفيزف كما نشير إلى بعض الألبسة منها لباس الحايك و طريقة التلحيف. و في الموضوع ، نذكر مميزات الثقافة المحلية و إعطاء الأهمية للحايك و الحوفي مثل ما جاء في النص التالي:

انظر الى الجدول هجرة اهل الاندلس مع توضيح اسماء السفن و توزيع الركاب. حنيفي هلايلي، نفس المرجع، ص ص 37- 55

90 حنيفي هلايلي، نفس المرجع، ص ص 16 و 17

91 نقلا عن حنيفي هلايلي، نفس المرجع. ARIE(R.), L'Espagne musulmane au temps des Nasrides, Paris, PUF, 1973.

92 نفس المرجع، ص 17

93 انظر محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان ص.ص 205-312

"تلمسان زينة الفرسان

ماها و هواها

وتلحيف نساها

ما تلقاه فالبلدان".

و ترجع أصول الحوفي إلى جذور نصوص الموشحات و الصنعة الأندلسية (الغرناطي) و تفرعها مثل الحوزي (نصوص محلية و موسيقى أندلسية) و العروبي (نصوص من الشعر الملحون و موسيقى أندلسية) و المغربي(نصوص من شعر الملحون المغربي و موسيقى أندلسية). و زيادة على ذلك نشير إلى التسيد) مستعملا تعبير لالة لأم الزوج و سيدي لأبيه) و عدد من الممارسات الاجتماعية و الثقافية و بعض الطقوس.

سادسا: الثقافة العثمانية

بعد عجز " بني زيان" عن المقاومة والدفاع عن المملكة وبعد تحرّشات الأسيان و مضايقتهم مدينة تلمسان المحصنة، قصدها " عروج" واستولى عليها سنة 1517م وثار ضده بعض أهل المدينة بمساعدة الأسيان. وبقيت تلمسان غير مستقرة في وضعها السياسي و الاجتماعي و الثقافي للأتراك بناء على وجود علاقات تحالف بعض حكامها مع الأسيان إلى غاية سنة 1555م وتحت القوة العسكرية تمّ إلحاق تلمسان مباشرة بالجزائر في ظل سلطة الأتراك العثمانيين.

فقدت تلمسان مكانتها السياسية كعاصمة مملكة ثم أصبحت فيما بعد تتبع "بايلك الغرب" إلى غاية سنة 1831 م حيث دخل المستعمرون الفرنسيون وهران و غادرها آخر باي كان بها.

وبعد دخول الأتراك مدينة تلمسان فتظاهروا مع أهلها بالزواج لأن الجميع مسلمون تربطهم روابط أخوة دينية قوية لا تفرق بين هذا وذاك و لا ننسى أن في ذلك الوقت كان المذهب الحنفي هو المذهب الحاكم.

و انقسم المجتمع التلمساني إلى حضر و قراغلة و بدأ الصراع الذي تجسّد في الفترة الاستعمارية: تأسيس حيين مجاورين في نفس المدينة و هما على التوالي حي الحضر من الجهة الشرقية و حي القراغلة من الجهة الغربية (94).

وتركوا خلال عهدهم بعض المعالم ولو كانت قليلة منها تشييد بعض البناءات ، إجراء ترسيمات في تلمسان و إنجاز ضريحين بعين الحوت. كما تركت بصمات ثقافتهم منها المأكولات (الأطباق و الحلوات) و اللباس (النسوي و الرجالي) و زيارة الأضرحة و تشييدها و العديد من الكلمات العثمانية و نذكر على سبيل المثال اغا و بابونج و البازار و باشا و باشاغا و باشعادل و باي و بايلك و بزاف و بش لك و بشماق و بقشيش و بقلاوة و بلار و بلاغجي و بلاو و بوجاقي و بوطة و بوقراج و بيزيط و تال و تزدام و تشوار و تقنار و تلوّة و جانقال و جبجاق و جبدولي و جلالق و حمامجي و خبارجي و الخردة (من الفارسية) و خنجار و خوانجي و خوجة و خيشة دادة (من الفارسية) و داي و دبوس و دراز و دربوز و دربوكة و دردار و درياس و دوزان و دولمة و رابوز و رشتة و رنقيلة و زبنطوط و زرب و زردة و زرنة و زلابية و زميرلي و زنجار و زنفور و زوالي و زيدان و زيزة و سبسي و سطنبولي و سعاجي و سكارجي و سلعاجي و سنجاج و سينية و شاح و شادي و شاربات و شال و شاوش و شراشف و تشرتشيق و شفار و شلابي و شمشر و شوشة و بلاو و شيش و شيشبيش و شيشمة و صارمة و صاري صامصة و صريمة و طابور و طابونة و طاس و طبصي و طبلّة و طرابنطي و طراجي و طربوش و طرشي و طز و طنجرة و عبارجي و عطارشة و عنبر و غايطة و فاروزي و فانطازية و فانيد فنجال(الفرنجان) و فرفوري و فرن و فريملة و فسطة و فغلي و فنار و فندي و قارة و قاوري و قحاجي و قربى و قرفطان و قزان و قشوش قرفطان(القرفطان) و قلش و قهواجي و قهوة و قوطي و كش و كلابوش و كلاح و و كمانجة و كفتة و كيدضاري(الكيضار) و ليان و مايا و مريول و مشطة و معدنوس و منقوشة و موجو و مومية و نانا و نني و نيشان و هبر و هبزة و يا داك.

ولا ننسى ممارسات الزرنة و الطبل و هذا راجع إلى عادات و تقاليد قصد مرافقة الباي عند خروجه الرسمي مصحوبا بحاشيته (الموكب الرسمي) و أما اللباس التقليدي نذكر الغليّة و المقفولة و الحزام و صباط زيت زيت و الطرابنطي و سروال التسديفة ، كما نشير إلى بعض الأسماء الخاصة مثل مصطفى كمال و منير و نبهات و حياة و شهرزاد، الخ.

سابعاً: الثقافة اليهودية

94 BEL(Alfred) : Le guide illustré de Tlemcen, pp.25-49

- ABADIE (Louis) : Tlemcen, au passé retrouvé, pp31-6

عاش اليهود بجوار المسلمين منذ استقرارهم في مدينة تلمسان و تأسيس حيهم الخاص قرب المشور و هذا راجع إلى أسطورة الرابي انكاوى و التي لا زالت مشهورة(95) و متداولة في المجتمع التلمساني و لا زال ضريحه من المعالم التي يأتي إليها يهود العالم للزيارة الدينية أو الطقوسية. (96)

لقد تطرق فوزي سعد الله إلى البنية العرقية-الثقافية ليهود الجزائر حيث ذكر الميغورشميم وهم يهود الأندلس و بنيتهم الاجتماعية-المهنية و عادات و تقاليد لباسهم و أزياءهم(97).

و من العادات و التقاليد التي ترجع إلى الثقافة اليهودية(98) نذكر على سبيل المثال تحضير و أكل طبق "التفينة" و "الرقاقة". كما نجد آثارا لتعابير و لمفردات ذات أصول عبرية منها: الشنوعة و هيلولة و الربّي و حنا(99).

ثامنا: الثقافة الاسبانية

بعد متابعة سياسة طرد المسلمين من المدن الايبيرية و ترك وصية الملكة الكاثوليكية "إيزابلا" و ضعت اسبانيا لحمايتها موضع قدم في المغرب الأوسط و استولت على بعض المراكز في الساحل الغربي مثل مرسى الكبير(1505 م) و وهران (1509 م) و مستغانم(1511 م) و تلمسان (1512 م). و من التأثيرات الثقافية الاسبانية نذكر تحضير و أكل طبق الكران (كرانتبكة) و الكلمات الدخيلة الاسبانية مثل أسماء السمك و غيرها من المفردات ذات الأصل الاسباني.

من الأطباق الاسبانية المشهورة في تلمسان نذكر البايلة(paella) و الحلويات مثل اللمونا و من الأسماء الداخلية تجدر الإشارة إلى المفردات التالية: أسماء الأسماك (100) و البوقاظو و اللامة و الماريو و ستوتة و البايلي و البالون و البندا و براطو و البربو و البريطا و البوبينا و البوفو و البوفا و الكفاتيرا و الكالبو و الكارصون و الكانتينا و القابسا و الكارو و كارطاخنا و الكاسويلة و التشامبا التشيكو و طرابنضو و قورباطا و الدورو و السداريا و الفاكا و الفاطورا و فالصو و الفالطا و الفاميليا و الفداوش و الفيشطا و الفونضو و الفورما و القانا و الخينطيس و و القوصطو و السبيطار و

95 Cf. Les Amis du Vieux Tlemcen, n°1954, pp92-95

Abadie (L), Tlemcen, au passé retrouvé, pp 27-30

96 Cf. ABADIE (Louis), pp54-7

97 انظر فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ص ص 22-162

98 Cf. SCHWARZFUCHS(Simon), Mille ans d'histoire d'une communauté juive, pp21-70 et pp131-230

99 يقول الاستاذ عمار يزلي: " بأن كلمة حنا، ليست عبرية (أرامية)، بل سريانية، ومنها انحدرت اللغة الفينيقية والبربرية".

100 Cf. Benallou(L), L'Oranie espagnole. Approche sociale et linguistique, Dar El Gharb(Oran), pp67-132

لانطيريس و اللارقا و الليسطا و الماتشو و المورو و الموتشو و الموبليس و النيقرو و الباقا
و البنطوزا و البلاصا و البلان و الراميطا و الريال و الرونضا و الروخو و الصوبا
و الطوماطيش و البابور و الخ.

تاسعا: الثقافة الأوروبية

قدم إلى تلمسان مؤسس الدولة الجزائرية و هو الأمير عبد القادر ابن محي الدين
(1808-1883م) خلال مقاومته للفرنسيين (101) و مرّ بـ "عين الحوت" سنة 1835م .

دخل الجيش الفرنسي مدينة تلمسان أثناء حملته تحت قيادة " بيجو" في جانفي 1836م
لطرّد الأمير عبد القادر منها بعد سيادته عليها فترة من الزمن و غادرها الأمير، أمير
المسلمين، متجها نحو الشمال لمواصلة مقاومة الفرنسيين والأتراك المعادين له وهم تحت
قيادة مصطفى بن إسماعيل (102) ولكن الفرنسيين خرجوا منها عام 1832م بموجب
"معاهدة التافنة".

ثم عادوا إلى مدينة تلمسان سنة 1842م بحملة ثانية و احتلوها. و لقد عرفت المدينة إبان
الاحتلال الفرنسي تهديدا كبيرا و تحطيم بعض المعالم الإسلامية من أجل توسيع المساحات
وبناء المدينة على نمطهم العمراني وفتح عدة طرقات فيها وتحصينها (المدينة) من جديد
من الجهة الشمالية.

وفي سنة 1911م (103) هجر عدد من العائلات التلمسانية إلى بلدان إسلامية متفرقة
(104). و عند عودتهم من الشام و بلاد التركي جاء المهاجرون بأطباق و حلويات
أشتهرت في تلمسان و بعض المناطق الجزائرية و نذكر على سبيل المثال: الهريسة ()
الشامية) و البصطيّلة.

101 انظر الشيخ عبد الرحمن الجبالي. نفس المرجع .

102 مصطفى بن سماعيل: عدو الامير عبد القادر.

103 Documents consultés :

-GOUVERNEUR GENERAL D'ALGERIE :L'exode de Tlemcen , en 1911.

لقد قام المقني شلابي بفتوى الهجرة. انظر عمار هلال، الهجرة الجزائرية.ص 131-143
104 انظر، نفس المرجع و الى عدد العائلات التي هجرت الى سوريا و منها عائلات من عين الحوت. انظر
عمار هلال، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام، 1847-1918، ص. 131-159

ثم نشأت حركة "الشباب الجزائري" في بداية العشرينيات و أظهرت بعض المميزات الثقافية في اللباس الرجالي كالطربوش و البذلة الأوروبية من نوع le costume و عقدة العنق التي هي la cravate . وأما عند النساء ظهرت البذلة البيضاء من نوع la robe blanche. ثم قلد أهل تلمسان في موضوع هدية الخاتم و وضعها في أصبع اليد اليسرى.

و حفظ المجتمع التلمساني بالعديد من الكلمات من اللغة الفرنسية التي دخلت عالم التكوين و التدريس منها الكلمات الفرنسية المحضة و الفرنسية المعربة و العربية المفرنسة و المفاهيم العلمية المستعملة ضمن البرامج الجامعية.

و عرفت تلمسان الحركة الوطنية على يد مصالي الحاج المدعو "سيد الحاج" (1899-1974م) و خاضت جهاد الثورة التحريرية الجزائرية المندلعة في فاتح من نوفمبر 1954م (105). و قام هذا الزعيم بالصلح ما بين الحضر و القراغلة عن طريق الجهاد السياسي ضد الاستعمار الفرنسي.

المبحث الثالث: الثقافة المحلية و الذاكرة الجماعية المحلية

أولاً: الانثروبولوجية و الذاكرة الجماعية

لا يمكن للانثروبولوجيا أن تنسى ديونها نحو العمود الفقري لورشنة للنقد و العمل الجماعي الا و هي مجلة L'Année Sociologique التي جمعت حول مؤسسها عدد من الباحثين و نذكر منهم مارسل موس (106) و موريس هالبواكس (Maurice Halbwachs 1945 ت) و هـ، هيربير (H.Hubert) و ب. فاكوني (P.Fauconnet) و س. بوقلي (C.Bouglé) و ج. دافي (G.Davy) و عدد آخر من الباحثين (107).

يبدو لنا الاختلاف في تسمية الذاكرة عند بعض الباحثين حيث وجدنا من يستعمل مفهوم الذاكرة الجمعية و من يستعمل مفهوم الذاكرة الجماعية و المقصود عندهم بالذاكرة الجمعية (la mémoire collective) و بالذاكرة الجماعية (la mémoire du groupe).

و يظهر لنا أن الذاكرة الجمعية هي الذاكرة الجماعية لأنهما تختلفان بالنسبة للذاكرة الفردية و الذاكرة الجماعية هي الذاكرة المشتركة لشخصين أو أكثر. و المراجع العربية التي تدور محاورها حول الموضوع قليلة ولهذا أشاطر زهيرسوكاح عندما يشير إلى

105 انظر قائمة المراجع (المتعلقة بالزعيم مصالي الحاج و نضاله).

106 Cf. Bonte(P) et Izard(M), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, pp 456-458

107 نفس المرجع. ص 207

أن:.. معظم النصوص العربية (القليلة) التي تعرضت لهذه المسألة، تخلط بين مفهومي الذاكرة الجماعية والذاكرة الجمعية. مما يجعل عملية التفريق بين المستويين الجماعي وجمعي للذاكرة في تلك النصوص ضرباً من العبث. هذا اللا تدقيق الاصطلاحي مرده على ما يبدو إلى عدم وجود كتابات مرجعية أو ترجمات معمقة حول الماهية السوسيوثقافية لمفهوم الذاكرة باللغة العربية." (108)

و لكن نختلف في الرأي عندما يقول: "إن الفرق الجوهرى بين مفهوم الذاكرة الجماعية ومفهوم الذاكرة الجمعية لدى هالبواكس - كما تمت الإشارة إليه سابقاً - يتجلى في كون الذاكرة الجماعية خاصة بجماعة معينة داخل مجتمع ما. أما الذاكرة الجمعية فهي ذاكرة مشتركة بين مختلف الجماعات المكونة للمجتمع، إنها مجموع ذكارات عديدة ضمن مجتمع ما." (109) و يتجل رأينا في الموضوع حيث أن نؤكد على ما يلي: قد ذكر موريس هالبوكس الذاكرة الجماعية بدل من الذاكرة الجمعية بسبب تطرقه إلى المجتمع الإنساني و اعتبرها مشتركة و تجميعية ويبدو لنا، ليس له موضوع حول ذاكرة الجماعات.

ثانياً: الذاكرة الجماعية و الثقافية المحلية

انطلق موريس هالبواكس من تفكير إميل دوركايم عندما نشرت أعماله حول التقسيم العمل الاجتماعي و التمثلات الجماعية و التمثلات الفردية و لكنه تمكن من توظيف مفهوم الذاكرة في عمله (Les cadres sociaux).

الأسبقية في إبداع مفهوم الذاكرة الجماعية (La mémoire collective) ترجع إلى موريس هالبواكس الذي وظفه في تأليف خاص و هذا ردا على النقد الذي تعرض إليه من قبل زملائه الباحثين من جامعة ستراسبورغ (فرنسا) بعد صدور تأليفه الأول (110) عام 1925م حيث كانت فكرتهم تدور حول معنى "تعميم غير مشروع لظاهرة نفسية فردية محضة" (111) .

و يعتبر نفسه السابق في تنظير الذاكرة الجماعية و إعطائها الأهمية العلمية و البحثية لأنها، حسب رأيه، ظاهرة اجتماعية و مجتمعية و ثقافية تحتاج إلى دراسة من المنظور الفلسفي و الاجتماعي و الثقافي و النفسي.

و "تفسير الثقافة والهوية كنتيجة لفهم نشط ودائم للذات و كامتلاك جمعي للماضي وليس كنتاج للوراثة البيولوجية كما عبر عنها معاصروه كأستاذة إميل دوركايم وأيضا فرويد." (112)

108 زهير سوكاح ، مفهوم الذاكرة الجمعية لدى موريس هالبواكس [url : www.doroob.com/?p=16608](http://www.doroob.com/?p=16608)
109 زهير سوكاح، نفس المرجع.

110 « Les cadres sociaux »

111 زهير سوكاح، نفس المرجع

112 نفس المرجع

وهذا النقد الذي كان السبب الأساسي في التفكير الدقيق حول الموضوع و التوسيع فيه في تأليفه الذي كان غير متميز في عصره بالنسبة لنقاده و لكن شهرة الكتاب جاءت بعد موته عام 1945م:

" الشيء الذي دفع بهالبواكس من جديد إلى إعادة تقديم وشرح تصوره حول الذاكرة (الجماعية) كظاهرة مجتمعية بشكل مفصل من خلال كتابه " (La mémoire collective), والذي اشتعل عليه لأزيد من خمسة عشر سنة, لكنه صدر غير مكتملا سنة ١٩٥٠م بعد خمس سنوات على وفاته. (و) في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ظلت كتابات هالبواكس التنظيرية حول الذاكرة (الجماعية) في طي النسيان, أيضا لم يتلقى الجانب السوسيوثقافي للذاكرة بصفة عامة أي اهتمام يذكر. " (113)

تظهر أهمية مفهوم الثقافة المحلية و علاقتها بالذاكرة الجماعية المحلية من خلال عناصر الثقافة المذكورة أعلاه الموروثة عن الأجيال السابقة و التي نريد دراستها قصد ربطها بماضيها و ممارساتها في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته.

في وقتنا الحاضر ظهر العديد من الباحثين وبرز بعضهم من خلال اهتماماتهم بالذاكرة الجماعية بدون ذكرها و لا الإشارة إليها ولقد تطورت الفكرة البحثية و العلمية في الجامعات و مراكز البحث و لا " يمكن الحديث حول هذه الظاهرة المجتمعية والثقافية دون الرجوع إلى الإطار التنظيري الذي أسسته كتابات هالبواكس حول الذاكرة (الجماعية). والجدير بالذكر أن نظرية هالبواكس قد شكلت المنطلق الرئيس للمؤرخ الألماني المعاصر يان أسمان Assmann Jan في تأسيسه لنظريته "الذاكرة الحضارية" والتي يمكن اعتبارها امتدادا لنظرية الذاكرة الجمعية في ميدان العلوم الثقافية." (114)

و من الملاحظ أن لمفهوم الذاكرة الجماعية جذور تعود إلى أعمال ايميل دوركايم و موريس هلبواكس و لعل هذا الأخير هو الذي أعطى كل الأهمية للذاكرة قصد استحضار ماضي الشعوب و ممارساتهم الاجتماعية و الثقافية. وتبين لنا من خلال ذكر بعض البصمات للثقافات الموروثة في تلمسان و حوزها أن الإنسان هو الذي يقدم الخدمة للذاكرة و المحافظ عليها للأجيال اللاحقة و هذا ما نريد التطرق إليها في الفصل الموالي.

و يعتبر الإنسان حيوان ناطق و لكنه يختلف عن الحيوان بسبب تفكيره فيما مضى من أحداث عائلية و غير عائلية و على هذا الأساس بنى الفيلسوف و العالم الاجتماع موريس هلبواكس نظريته و أعطى الأهمية للذاكرة عند الإنسان، و حسب بعض المراجع أن

113 نفس المرجع.

114 نفس المرجع و نفس الصفحة.

تأثيراته واضحة حيث رجع إلى الأبحاث التي نشرت في أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين الميلاديين و لذلك تأثر بإعمال أيمل دوركايم الذي درس في إطار البحث الأكاديمي و تحضير مذكرة الدكتوراة موضوع تقسيم العمل الاجتماعي. و يتعلق هذا الموضوع بالتمثلات الفردية و التمثلات الجماعية.

و في البداية، كانت أعمال موريس هلبواكس تتعلق بالأبحاث حول الذاكرة في مجال العلوم الثقافية حيث بلورها لتصبح جزء لا يتجزأ من الذاكرة الجماعية و على هذا التفكير العلمي تطورت الفكرة لتأخذ مكانة النظرية و أكد على ذلك زهير سوكاح حيث قال:

"تعتبر (الذاكرة الجماعية) أن عملية التذكر الفردية لا يمكن أن تنشأ أو أن تتم إلا ضمن إطار اجتماعي معين، فعلى عكس التصورات العلمية السائدة في عصره، والتي كانت تنظر إلى الذاكرة وعملية التذكر الفردية كوظيفة بيولوجية محضة، ربط هالبواكس في دراساته حول الذاكرة (الجماعية) الذكريات الشخصية للفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه، واعتبر أن الإطار الاجتماعي - والذي تُنشئه ثقافة مجتمع ما- يسهر على وضع نسق جمعي يجعل الخبرات الفردية قابلة للتذكر و للتأويل." (115)

وفي هذا المجال لا يستغنى عنهما علماء الانثروبولوجيا و عن أعمالهما وخاصة باعتبارهما من الأوائل الذين قدموا خدمة لعلم دراسة الإنسان و تفكير الأشخاص و ثقافتهم المادية و اللا مادية، ويعتبران من ناظري المجتمع الإنساني الذي يحتاج إلى معرفة جذور التنظيم الاجتماعي و الثقافي في مجال الحياة اليومية منها الاجتماعية و الثقافية و الدينية و خاصة في إطار القيام بالولائم و الاحتفالات منها العائلية و الموسمية.

وذهب موريس هالبواكس إلى ابعده من هذا حيث قدم عملا مهما حول التفكير الفردي و بطابعه الاجتماعي و الثقافي و انتماء الأفراد إلى المجتمع الذي يقدر ماضيه عن طريق استرجاعه في الوقت الحاضر و تلك الذكريات هي التي تجسد وظائف الذاكرة الجماعية المحلية و التي يحتاج إليها المؤرخ و العالم الاجتماعي والاثنوغرافي و الانثروبولوجي. و في نفس الموضوع يقول زهير سوكاح: "فحسب هالبواكس، فإن استناد الأفراد في استعادهم وتجديدهم للماضي إلى الإطارات المرجعية الاجتماعية، يجعل ذكرياتهم ذات طابع مرجعي - جمعي.

لم تعد الذكريات الفردية (...) متمركزة و منحصرة داخل الفرد بل أضحت تملك مكانا لها ضمن المنظومة الاجتماعية كنتيجة لتفاعل هذا الفرد مع محيطه الاجتماعي، فعن طريق الحوار مع الآخرين، مثلا مع أفراد الأسرة أو الأصدقاء أو غيرهم، يتسنى للمرء تذكر

محطات وتجارب هامة في حياته". (116) وهذا التفكير هو الذي يناسبنا في دراسات الولايم و المواسم الاحتفالية في تلمسان، المدينة التي كانت عاصمة للمغرب الأوسط (117).

لنبقى في نفس السياق، يتكون المجتمع المحلي التلمساني من جماعات اجتماعية و ثقافية متناسقة على مستوى كل الطبقات الاجتماعية و لكن كل واحدة تملك مزاياها منها الاجتماعية و الثقافية و الدينية و هذا ما كان موجودا في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته: و تتمثل هذه الميزة في وجود عنصرى الحضر و القراغلة. و لا يصعب علينا الفصل بينهما بسبب تعاملهما في الحياة الاجتماعية و الثقافية في المدينة التي تقاسمها لمدة طويلة و قد تفوت أربعة قرون مضت في المناوشات الثقافية و الدينية. (118)

و من ملاحظتنا ظهرت و برزت وظيفة الذاكرة الجماعية في إطار معايشة بعض الممارسات التي تختلف من جماعة إلى جماعة و كل واحدة من هما تنتمي إلى نفس المجتمع: نذكر على سبيل المثال الطقوس التي لازالت عند بعض العائلات (119) و محافظة عليها كالحزن في عاشوراء لمدة أربعين يوما و تسمية أبناءهم بأسماء مثل علي و لحسن و الحسين و الخ.

ولكل جماعة من المجتمع التلمساني (الحضر و القراغلة) رصيد اجتماعي و ثقافي و تتقاسمه جماعة أخرى (الحوازة أي المجتمع الحوزي) في الحياة الاجتماعية و الثقافية و الدينية و خاصة في نفس الفضاء الذي تجسدت فيه الذاكرة الجماعية المحلية مهما كانت درجة الاشتراك و درجة الاختلاف في الممارسات الاجتماعية و الثقافية على مستوى المحلي: بعد رفض الزواج بين الحضر و القراغلة نشير إلى الصلاة في المساجد الخاصة (مثلا: كان مسجد سيدي براهيم خاص بالقراغلة).

و يؤكد زهير سو كاح على أساسيات الذاكرة (الجماعية) حيث يقول: "يعتبر هالبواكس الذاكرة المشتركة لجماعة بشرية معينة شرطا لا مناص نه لوجود هذه الجماعة نفسها، حيث أنها تأسس هويتها عبر فعل التذكر الجماعي، هذه الهوية الجماعية هي إذن نتيجة للتفسير المشترك للماضي الخاص بتلك الجماعة. بعبارة أخرى، تتشكل الهوية المافوق فردية عند الاستدعاء المشترك لماضي تلك المجموعة الاجتماعية. على هذا الأساس يمكن القول أن الذاكرة (الجماعية) هي ذاكرة الذاكرات الجماعية أو الجمع الرمزي لهاته الذاكرات في مجتمع بشري ما." (120)

116 نفس المرجع

117 انظر اعمال شاوش رمضان و عبد العزيز فيلالي .

118 لقد عرفت مدينة تلمسان ظاهرة اجتماعية (الزواج المختلط بين العرب و غير العرب) و عادات و تقاليد و أعراف كانت سائرة المفعول لغاية بداية القرن الواحد و العشرين منها اجتناب الزواج بين الحضر و القراغلة.

119 معايشة بعض العائلات منها الأسرة التي تنتمي الأشراف. كانت العادة موجودة لغاية التسعينات من القرن الماضي.

120 زهير سو كاح، نفس المرجع.

و في إطار علاقة الهوية بالذاكرة المحلية، يعتبر زهير سوكاح أن الذاكرة الجماعية هي المؤسسة لهوية المجتمع و تضمن له كل الضمانات في سيرورتها لأنها مرتبطة بالذكريات و بجماعة الأفراد الذين ينتمون إلى نفس المجتمع اجتماعيا.

وللذاكرة الجماعية المحلية علاقة بالتفاعل الاجتماعي الذي تطرق اليه ارفينغ غوفمان Erving Goffman (121). لقد اهتم بعض الباحثين (122) بسوسيولوجية الحياة اليومية في المغرب العربي مهما كانت حديثة النشأة لا زالت في بداية مشوارها في ميدان الاهتمام بإثبات أهمية فهم الظاهرة الاجتماعية و الثقافية و هذا تأكيدا لما جاء به ارفينغ غوفمان في كتابه الشهير (طقوس التفاعل) و يوجد تأكيد و تساؤل حول الذاكرة:

"يوجد مجال حيوي لم يكن بعد موضوعا للدراسة العلمية بالشكل الكافي وهو المجال الذي توجده التفاعلات وجها لوجه في الحياة اليومية، تلك التفاعلات التي تبنيها معايير للاجتماع والتواصل. ما الذي يجعل مجموعة معينة تشعر في لحظة تاريخية معينة بالحاجة إلى مساءلة هذه الذاكرة؟ وكيف تبعث هذه الفكرة من الأماكن الخفية؟ كيف للحاضر أن يعيد تكوين مقاطع من حقبة سالفة؟" (123)

و من هذا التساؤل نشير إلى موضوعنا حول العادات و التقاليد و الممارسات الاجتماعية و الثقافية المشهورة ضمن ولائم و مواسم احتفالية في منطقة تلمسان كما نشير أيضا إلى مفهوم الذاكرة الجماعية المحلية المتعلقة بالطقوس الاحتفالية التي نريد دراستها في هذا البحث. و تعتبر الممارسات الاجتماعية و الثقافية متعلقة بذاكرة المعيش.

يبدو أن بعض الباحثين في المغرب العربي يبذلون الجهد في إثراء بحوثهم الميدانية المتعلقة بالذاكرة الحضرية و يهتمون بها و هي التي تمنحهم الاهتمام البحثي و العلمي لمساعدتهم في تعريف و تفكيك الظواهر الاجتماعية و توظيف الثقافة و القيم و الرموز في الذاكرة الجماعية المحلية : نشير بالمناسبة إلى الباحثة تركي زناد التي أعطت الأهمية للحياة اليومية و فيها ، بدون شك، عناصر الذاكرة الجماعية المحلية. و نشير أيضا إلى المادة التي جمعتها طيلة خمس عقد في إطار ميدان تخصصها و هو "ذاكرة المعيش".

121 Cf.Goffmann(E),Les rites d'interaction.Paris, 1974(1993),230p

122 ٠Cf.Bouchara- Zennad(T),La mémoire du vécu, Ed.SEREC(France)

الفصل الثاني

المميزات و العناصر الثقافية المحلية

المبحث الأول: مميزات الثقافة المحلية

أولاً: النتائج الاجتماعية و الإنسانية

لقد تطرق احمد بن نعمان إلى إبراز مميزات الثقافة و صفاتها (124) و أنماطها (125) كما أعطى لها الأهمية من منظور الانثروبولوجيا النفسية قصد رد الاعتبار للقيم الاجتماعية و الثقافية و ربطها بالشخصية في الجزائر. (126)

و عند قلب المقولة التي استعملت في الفصل السابق (127) تظهر لنا أهمية الإنسان في إبداعه و تأقلمه مع المحيط الاجتماعي و الثقافي، و لهذا نستخلص أن لكل مجتمع تاريخ و ثقافة يبدعها الإنسان الذي ينتمي إليه: في مدينة تلمسان، ككل المجتمعات الإنسانية، عاش التلمساني عبر العصور في بيئة ثقافية حافلة بالطقوس الاحتفالية التي يتميز بها المجتمع الذي نجن بصدد دراسته.

ولذلك تؤكد ذلك سامية حسن الساعاتي بعد إطلاعها على أعمال كروبير Kroeber بقولها:

"لا وجود للثقافة دون مجتمع إنساني و لا وجود للمجتمع الإنساني دون ثقافة ما، فهما ظاهرتان متماسكتان اشدّ التماسك و يشبههما كروبير بأنهما كسطحي الورقة في تلاصقهما- فإذا محونا من أي مجتمع إنساني ثقافته فإننا بذلك نكون قد سلخنا بشرته" (128)

لعل أن الثقافة المحلية التلمسانية ككل الثقافات، نشأت عن الحياة الاجتماعية في مدينة عرفت تاريخاً عظيماً و أصبحت من المدن العريقة و اعتبرها المؤلفون مهداً للثقافة العربية و الإسلامية. فلقد أبدع و أنتج الإنسان هذه الثقافة للممارسات الاجتماعية واكتشف عدداً من العناصر الثقافية و حافظ عليها طيلة قرون مضت و لا ننسى أنها تشمل عدداً من

124 انظر أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، ص ص144-149

125 انظر نفس المرجع، ص ص150-152

126 انظر نفس المرجع، ص ص 96-98

127 من قول شيخنا الحاج محمد رمضان شاوش:

"شعب بلا ثقافة

شعب بلا تاريخ

وشعب بلا تاريخ

وطن بلا شعب"

128 د. سامية حسن الساعاتي، الثقافة و الشخصية، ص 73

النواحي الاجتماعية و الثقافية تميز الإنسان عن الحيوان في حياته الاحتفالية و معرفة القواعد الاجتماعية التي تسير أوقاته المفرحة و المحزنة.

ترجع أصول الثقافة المحلية- التي نحن بصدد دراستها -إلى العهد الذي استخدم فيه الإنسان عقله و تجربته و ذكائه في سبيل تحسين حياته اليومية و الاحتفالية وإبداعه لعدد من الطقوس تنشيطاً لأوقاته قصد إنتاج عادات و تقاليد يعتز بها كل مهتم لاسيما في الطقوس الاحتفالية. و في هذا الموضوع، نشير إلى القول التالي:

"أن الثقافة بدأت من الفترة التي بدأ فيها الإنسان يستخدم عقله في سبيل الوصول إلى حياة أفضل أي أنها نشأت كنتيجة مباشرة لصراع العقل الإنساني مع الطبيعة و محاولة التحكم في الظروف المحيطة به. و كثيراً ما تكون عملية خلق الثقافة بطيئة و تدريجية و غير ملحوظة" (129).

و لذلك لا نستطيع أن نحدّد بالتدقيق متى بدأت عادات و تقاليد معينة في المجتمع موضوع الدراسة، غير أننا أحيانا سنشير إلى العهد الذي تميز بعناصر ثقافية معروفة و نذكر على سبيل المثال الثقافة البدائية و الثقافة البربرية أو الأمازيغية و الثقافة المسيحية القديمة و الثقافة العربية الإسلامية و الثقافة الأندلسية و الثقافة العثمانية و الثقافة اليهودية و الثقافة الإسبانية و الثقافة الأوروبية.(130)

اذ يبدو لنا أن عناصر الثقافة المحلية هي من إبداع الإنسان العاقل، الذي يعمل على ترسيخها بمختلف الأشكال كالتلقين و التفسير الأسطوري لظروف نشأتها. كما يعمل ومن خلال ممارساتها على نقلها للأجيال اللاحقة، باعتبارها مكسباً تراثياً ، سوف تنتقل إلى كل عناصر المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد و تتوارثها هذه العناصر و تورثها مستقبلاً جيلاً بعد جيل وهذا في قالب و نموذج مبسط لتسهيل إدماجها في السلوك و الحياة اليومية مما يؤدي إلى معرفة الحاجة و الغرض الإنساني حتى لا ينساها البعض و يدرك أهميتها و يعطيها المعنى بكل تحديد و تجديد في المجتمع الإنساني.

الثقافة المحلية، هي تلك الثقافة الاجتماعية و الفردية وأيضا تلك الثقافة الجماعية التي تجعل كل الأفراد يعيشون و يتعايشون في نفس الفضاء الاجتماعي و المساحة الثقافية و يشتركون في الممارسات الاجتماعية و الثقافية، مما يجعلهم يقومون بنشاطات جماعية و في تفاعل متكامل بين العناصر و يشاطرون بعضهم البعض في إطار التماسك الاجتماعي و الروابط الإنسانية و الاجتماعية.

129.د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع ، ص. ص 73 و 74
130 انظر إلى الفصل السابق.

ويعتبر الباحث في علم الانثروبولوجيا أن التماسك و المشاركة و المساهمة من أسس التفاهم بين الفاعلين و التنظيم في سبيل نجاح الطقوس الاحتفالية في فضاءها و زمنها الاحتفاليين و هذا هو السبب الأساسي الذي يجعل الأفراد يتميزون و يتشابهون في ممارساتهم و تفكيرهم و سلوكهم في كل نوع من أنواع الاحتفالات منها العائلية و الدينية و العرفية. و تلك الممارسات تصبح عادات و تقاليد مشتركة يحافظ عليها الجميع.

ثانيا: الاكتساب (الانتقال العمودي التنازلي)

يقصد بالاكتساب(131) الانتقال العمودي التنازلي للثقافة المحلية و العكس غير صحيح و في الموضوع نشير إلى أن المجتمع التلمساني يوظف مثلا شعبيا في الحديث يتضمن فكرة اكتساب الثقافة عن الأجيال السابقة:

"صنعة بوك
لا يغلبوك".

يبدو أن ميدان الثقافة المحلية هو ميدان علم دراسة الإنسان و علم النفس، و على هذا الأساس أن الانثروبولوجيا هو العلم المناسب و الذي يهتم بفهم و دراسة الثقافة عامة و الثقافة المحلية خاصة و لذلك يخصص لها فرعا من فروعها و الذي يسمى بالانثروبولوجيا الثقافية و هذا التخصص أصبح محورا تركز عليه مراكز البحث العلمي في الجزائر و خارج الوطن.

و تعتبر الثقافة المحلية غير غريزية و لا فطرية بسبب ميزتها الخاصة و المرتبطة بالاكتساب و الانتقال من جيل إلى جيل، و بعد ذلك تنسم بسمات تربطها بالعادات و التقاليد التي يحافظ عليها الفرد و الجماعة و المجتمع كله.

وهذه المجموعة من العناصر الثقافية، اكتسبها الفرد نقلا عن الآباء و الأجداد مثل الحرف التقليدية و الممارسات الاجتماعية و الثقافية كالعادات و الطقوس الاحتفالية في المجتمع و تتضمن الثقافة المحلية توقعات الجماعات المكونة للمجتمع المحلي التلمساني "التي يتعلمها الفرد خلال عملية التنشئة الاجتماعية، كما أنه عن طريق هذه العملية أيضا، يكتسب عوميات السلوك التي تشكل الثقافة (المحلية)" (132)

و تكتسب هذه الثقافة المحلية من خلال الاتصال و العلاقات و الروابط الاجتماعية و الثقافية المنبثقة من المجتمع المحلي الذي يحافظ على عاداته و تقاليده و معتقداته الشعبية التي مارستها الأجيال السابقة. و تشير الأبحاث العلمية أن الاكتساب مرتبط بعمليات أخرى

131 انظر أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، ص 98-100
132.د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص. 74

مثل المشاهدة و الملاحظة و التوصيات الأبوية و التكرار على أن هذا الأخير هو الذي يقوم بتجسيد فكرة "الإعادة للاستفادة" و المحافظة على السلوك و أساليب التعامل و المعاملة ضمن القواعد الاجتماعية للمحافظة على عادات و تقاليد الأسلاف. وتشترب في التكرار كل من المشاركة الجماعية في الطقوس الاحتفالية داخل مجتمع مدينة تلمسان و المساهمة المباشرة ضمن احترام قواعد الروابط العائلية و الجوارية.

و من خلال نظرة سامية حسن الساعاتي (133) إلى اكتساب الثقافة نريد ذكر الأبعاد و الزوايا التي ترتكز عليها الثقافة المحلية التلمسانية:

- الوراثة الاجتماعية.
- التمثيل.
- التنقيف.
- الانتشار.
- التنشئة الاجتماعية.

و الأهم في هذا الموضوع هو التأكيد على أهمية العمليات الأساسية لاكتساب الثقافة المحلية مثل:

- تعليم السلوك و العادات و التقاليد الأبوية.
- تشرف على هذا التعليم الأم داخل البيت و الأب خارجه قصد ترسيخ الثقافة الأبوية التي انتقلت عن الأجيال السابقة.
- الانتقال الموروث العائلي.
- يقام الانتقال عن الطريق المباشر أثناء الممارسات و المشاركة في الطقوس الاحتفالية المنظمة داخل الأسرة التي تريد المحافظة على عادات و تقاليد الأسلاف.

ثالثاً: الانتقال (الانتقال الأفقي)

في موضوع الثقافة المحلية، الانتقال الأفقي هو اكتساب هذه الثقافة عن الفرد الذي ينتمي إلى نفس الجماعة بمعنى ما بين الأفراد المنتمين إلى نفس الجيل أو معاصري نفس الفترة المعاشة و لذلك يمكن أن ننظر إلى الانتقال عن طريق العمليات التالية:

- المعاشة.
- التنشئة الاجتماعية.

ويؤكد ذلك مثل شعبي يستعمل في المجتمع التلمساني قصد التطرق إلى انتقال المباشر للعادات و التقاليد و احترام القواعد الاجتماعية التي تقوم بالتوجيه و النصيحة و الانضباط داخل المحيط الاجتماعي:

"دير كي جارك
ولا حَوْل باب دارك"

و أساس هذا الانتقال في موضوع الإرث الثقافي هو عملية التنشئة الاجتماعية و الثقافية التي تجسّد:

- طرق التفكير في المعيشة السليمة و المشاركة و المساهمة الفعالة في إطار الطقوس الاحتفالية.
- طرق السلوك الحميد في الحياة اليومية و أيام الطقوس الاحتفالية و كل الاحتفالات و احترام القواعد منها الدينية و العرفية.
- طرق الاعتقاد بالأبعاد و المزايا المرتبطة بالعادات و التقاليد الاحتفالية و الطقوس المنبثقة من انتقال الموروث الثقافي.
- طرق الشعور التي يحس بها المشارك في الفرح و السرور أثناء الطقوس الاحتفالية.

و عملية التنشئة الاجتماعية و الثقافية هي التي تعود أساسا إلى ضبط قواعد الاحترام و التقدير للمشاركين و المدعوين لمأدبة العشاء للرجال و "التأبيل"(التقبيل) للنساء. و في الموضوع، تقول سامية الساعاتي:

" إذا كانت الثقافة (المحلية) تكتسب عن طريق التعليم فهي لا بد و أن تخضع لقوانين التعلم التي قطع السيكولوجيون في سبيلها شوطا كبيرا من الدراسة والبحث. وبينما نجد أن لكل الحيوانات القدرة على التعلم، فإن الإنسان وحده الذي يستطيع أن ينقل عاداته التي اكتسبها إلى أبنائه و تعد اللغة (بمعنى اللهجة و الدارجة المحلية في مدينة تلمسان) عاملا هاما في هذا الصدد فهي الأداة الأساسية التي ينقل بها الناس معارفهم و معتقداتهم ، و عاداتهم من جيل إلى جيل آخر(في نفس الزمن). و نشير إلى الانتقال عن طريق التقليد أي من أخ إلى أخ و جار عن جار. و بفضل اللغة يستطيع كل جيل أن ينقل خبراته، بطريقة رمزية إلى الجيل الناشئ، و هكذا يستطيع جيل الأبناء أن يتعرفوا في ساعات قلائل على ما قد يكون قد استغرق الآباء سنين عديدة في تعلمه." (134)

رابعاً: التراكم

من خلال انتقال الثقافة تجسد فكرة التراكم الثقافي في المجتمع بحيث أن الثقافة المحلية تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق الانتقال العمودي التنازلي و الانتقال الأفقي و تصبح مترابطة أساسا عند الفرد لممارستها و احترام قواعدها الاجتماعية و الثقافية.

ويؤكد ذلك التاريخ الثقافي المحلي و الثقافات التي تركت بصماتها لأفراد المجتمع الذي اكتسبها قصد الممارسة و الحفاظ عليها للأجيال اللاحقة و هنا نشير إلى مصادر الثقافة المحلية في مدينة تلمسان ألا و هي الثقافة البدائية و الثقافة الامازيغية و الثقافة المسيحية (منها الثقافة الأوروبية:الفرنسية و الاسبانية) و الثقافة العربية الإسلامية (منها الثقافة الأندلسية و الثقافة العثمانية) و الثقافة اليهودية.(135)

و يتميز و يظهر التراكم الثقافي على شكل اجتماعي و ثقافي مرتبط بالعبادات و التقاليد و المعتقدات و النظم الاجتماعية و الأفكار الثقافية و ألعقاديه الشعبية و الفكرية الدينية، كما يبشر هذا التراكم الثقافي بما تأتي به المعارف و الأعراف و الثقافة المحلية التي تكتسب و يتوارثها الخلف عن السلف و نذكر الثقافة المادية المحلية و الثقافة اللامادية المحلية التي تتضمن: الرموز و الوظائف الاجتماعية و الثقافية و الأسرية و الاتصالية و التنقيفية و التوجيهية و العرضية أو المهرجانية.

خامسا: الامتثال

ينظر الفرد التلمساني أن ثقافته المحلية هي عبارة عن عادات و تقاليد انتقلت عن الأجيال السابقة و يعتبرها نماذج مثالية يجب الاعتناء بها بسبب اكتسابها عن الآباء و الأجداد و احترامها لهم و لا تحتاج هذه الممارسات الاجتماعية و الثقافية إلى نقاش و لا مساومة و يريد من تطبيق قواعدها للتأكيد و الالتزام.

يبدو لنا ظهور فرق بين الثقافة المحلية و العادة الفردية من حيث المميزات لكل واحدة على حدا لان الاختلاف يظهر على وجه الخصوص عند التمييز بين الجماعي و الفردي، و السبب الأساسي هو أن العادة الفردية لا تملك أي خصائص جماعية و لا مضمونا مثالي و لا تقليدا نموذجي.

في الموضوع، برهنت سامية حسن ساعتاتي على أن النموذج المثالي يحترم من حيث الشكل و المضمون و لا ينبغي على واحد من أعضاء الجماعة أو المجتمع أن يخالف الآخرين و عليه أن يقوم بالتطبيق و الممارسة قصد الامتثال بالأسلاف و انتقال الاحتفال كما هو معمول به للأجيال اللاحقة و يكتفي الفرد بما قدم من طرف السابقين (136).

و في بعض الأحيان، يظهر لنا تفاوت ملحوظ بين النموذج و الواقع أثناء الزمن الاحتفالي للطقوس الاحتفالية المحلية في تلمسان ، لكن تبقى أهميتها راسخة طبقا لاحترام وجود

135 انظر إلى الفصل السابق.

136 انظر د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص76

العادة النموذجية أو الممارسة المثالية وتبقى عناصرها موجودة و معروفة عند العام و الخاص: نذكر على سبيل المثال الاحتفال بيومي "لملاك" و الزفاف و عاداتهما المبتدعة قصد الافتخار و إبراز المستوى الاجتماعي أو الثقافي.

ومعظم عناصر عائلة الوليمة تظهر- بطريقة أو بأخرى ولكن بدرجة ملحوظة- واعية بما يجري حولهم و هم مفتخرون بمعاييرهم الاجتماعية و الثقافية الخاصة بمستواهم الاجتماعي و الاقتصادي. و تبقى القدرة على التمييز بين الثقافة المحلية و العادة الفردية: أثناء الاحتفال بالأحداث العائلية (الولايم) في مدينة تلمسان تظهر سهولة أدراك الحثيات الاحتفالية و الحديث عنها بالتفصيل عند العامة.

و يتضمن كل حديث حول الولايم و المشاركة في المواسم الاحتفالية مواضيع مختلفة تقدم مزايا اجتماعية و ثقافية في إطار مكاني و حيز زمني للمعرفة بالمواقف التي تعد فيها الممارسات الاجتماعية و الثقافية بسبب اعتبارها نموذجا مثالي و معيارا ثقافي ملائما للفرد الذي ينتمي إلى المجتمع المحلي.

سادسا: الإشباع

تعتبر الثقافة المحلية غذاء للفكر يتشبع بها الفرد و المجتمع كما هي من الضروريات الاجتماعية و الثقافية في الحاجة البيولوجية و الفكرية و النفسية و الاتصالية و التفاعلية. و لهذه الثقافة المحلية خاصة يعتز بها المجتمع التلمساني و هي استعمال لغة الاتصال و التواصل أثناء الطقوس الاحتفالية. و تأتي الخاصة "الإشباعية" للثقافة المحلية في المرتبة الثانية بعد الجوع و العطش بسبب اعتبارها من " الحاجات الثانوية المشتقة فيمكن أن نطلق عليها الحاجات الاجتماعية الثقافية لأنها تظهر و تنشأ من خلال التفاعل الجمعي(بمعنى الجماعي) و تنقل بالطريقة نفسها مثل الحاجة إلى الزواج." (137)

يبدو أن الثقافة المحلية- المتكونة عموما من عناصر ثقافية متكاملة – يعلم بها الفرد و المجتمع، و كل هذه الممارسات الاحتفالية تنبثق من الإبداع الإنساني في حياته للحاجة إلى الاحتفال و الإشباع النفسي و الثقافي و الاجتماعي طال ما تكررت الطقوس الاحتفالية في المجتمع المحلي.

من خلال الممارسة الاحتفالية يظهر التكرار و الاستمرارية و المثالية المكتسبة عن الأسلاف و بسببها يتحقق الإشباع البيولوجي و الاجتماعي و النفسي. و الانثروبولوجيا النفسية هو العلم الأنسب لدراسة الإشباع و تأكيدا لحقائقه و تثبيته في الذاكرة الجماعية المحلية و اعتباره من العوامل الأساسية لإظهار الطقوس الاحتفالية وأهميتها و تدعيمها

و تقوية الروابط العائلية و الاجتماعية و لذلك فان الإشباع الثقافي هو الذي يدعم مقومات العادات و التقاليد المحلية و المشهورة اجتماعيا.

و لقد اهتم " مالينفسكي برونيسل و كاسبار " (138) كثيرا بهذا الموضوع و أعطى له كل الأهمية قصد ربطه بالثقافة و المجتمع و استغرق بحثه عدة سنوات للرد على الباحثين و " لتأكيد و شرحه و حيث كان معظم الانثروبولوجيين يرون أن استمرار الثقافة و بقائها مسألة مفروغ منها و لا تقبل أي جدل أو مناقش. (و الثقافة المحلية من حيث ترتيبها) هي وجود تشابهات ثقافية واسعة المدى بين الثقافات، ناتجة عن الحقيقة القائلة بان الدوافع الإنسانية الأساسية، المتماثلة عالميا، تتطلب أشكالا متماثلة من الإشباع." (139)

سابعا:قابلية التغيير

تخضع الثقافة المحلية إلى القواعد الاجتماعية و الثقافية المحلية و النظام الاجتماعي و قواعد الأصالة و المعاصرة. و التغيير الثقافي مساهمة في المداومة لبعض العناصر الثقافية المقبولة بدون رفض من طرف أفراد المجتمع المحلي و يعتبر من أسس وجود ثقافة مهما كان نوعها و إبعادها و في الحركة تأكيد لتطور طقوسها أو تقليص من أهميتها الاجتماعية و الثقافية.

و يحدث التغيير الثقافي الاعتناء و البقاء لبعض العناصر و الاستبدال و الإضافة للبعض الأخرى: ونشير إلى ملاحظات التغيير في العناصر المادية و اللامادية. في موضوع الثقافة المادية المتعلقة بالطقوس الاحتفالية نذكر الأثاث المنزلي و "فرش العروسة" و "الشهرة" (140) و أما الثقافة اللامادية نشير إلى النوع الموسيقي الذي تنشط بها السهرات الليلية مثل الأهازيج و "الحوفي" (141)والصنعة الأندلسية(الغرناطي) و "الحوزي" والخ.

في هذه الحالة تظهر مميزات المجتمع المحلي والجيل المعاصر كما تظهر العناصر الثقافية الموروثة و الباقية و العناصر الجديدة المكتسبة عن طريق التقليد بمعنى تقليد المجتمعات الأخرى كلباس الذكور و الإناث و السلوك و الأفكار و الاعتقاد و اللغة المستعملة أو الدارجة و الخ.

138 Cf. MALINOWSKI(Bronislaw Kaspar) in Bonte(P) et Izard(M),Dictionnaire de l' ethnologie et de l'anthropologie, pp438-440

139 دسامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص77

140 Cf. BOUSSER (M) et KHELLADI (A),« Enquête sur le trousseau (Choura) et le sadaq au Maroc (premiers résultats) », Revue Africaine, 1942, pp102-55

تتغير الثقافة (142) المحلية بما يضيفه الأفراد من عادات و تقاليد و معتقدات جديدة و بما استبعد و حذف و نسي من الذاكرة الجماعية المحلية. و تبدأ عملية التغيير في الثقافة المحلية المادية و تتبع بعناصر الثقافة اللامادية منها التراث الشعبي و السلوك و كل ما هو معنوي.

ولقد تعودنا على سماع احد الأمثال الشعبية المحلية الذي يؤكد لنا التغيير الثقافي عن طريق الاستبدال و الإضافة بدون ترك العناصر الثقافية القديمة و الموروثة عن الأجيال السابقة:
"الجديد حافظ عليه
والبالي لا تفرط فيه."

ومن خلال هذا التعبير الشعبي يظهر لنا قبول التغيير و ترك القديم من العادات و التقاليد المحلية. و يقصد بالاهتمام بالبالي (القديم) لمحاسنه و منافعه و كل الايجابيات المرتبطة بالموروث الاجتماعي و الثقافي.

ثامنا: التكيف

باعتبار الثقافة المحلية قابلة لتغيير أو متغيرة تجدر الإشارة إلى هذا التمييز الذي يعطي الأهمية لعملية تغيير الثقافي بحيث أنها عملية التكيف و لذلك يمكن مقارنتها حسب تطور الزمان و المكان و المجتمع. و من خلال ملاحظتنا أن الثقافة المحلية التلمسانية تكيفت مع الفضاء الاجتماعي و الثقافي حيث أصبح الأفراد يتأقلمون مع التطورات التي عرفها المجتمع (143) عبر المراحل التاريخية المذكورة أعلاه.

لقد أدى هذا التأقلم مع البيئة الجغرافية و الاجتماعية و الثقافية و الدينية إلى القدرة على التكيف من حيث الممارسات الاجتماعية و الثقافية منها الطقوس الاحتفالية التي لا زالت راسخة في ذاكرة المجتمع المحلي. و تتعلق هذه الممارسات باللباس الاحتفالي للرجال و النساء و أنواع الأطباق التي تقدم حسب نوعية الوليمة و الموسم الاحتفالي مثل "التنثيل" و "النائر" و "الوعدة" و الخ.

و تكيف الثقافة المحلية عن طريق تسهيل الممارسة و تطبيق قواعدها و النقل و الانتقال و التنظيم و ذلك بالنسبة للبيئة الاجتماعية و الثقافية المجاورة. و تكيف لنفسها و لأفراد مجتمعا بمعنى تقبل التغيير و التأقلم الاجتماعي و الثقافي و النفسي مع الجديد بالنسبة للعادات و التقاليد القديمة التي لا تنساها الذاكرة المحلية لان البعض من الأفراد يؤكدون دائما على الممارسات التي تميز بها الأسلاف: يظهر و يتمثل هذا التكيف داخل الأسرة عندما يقوم أفرادها بتنظيم وليمة أو يحتفل بموسم أو ممارسة خاصة بالمجتمع.

142 انظر أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، ص ص 115-117
143 Cf. ADDI (L.), *Les mutations de la société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La découverte, 1999.

وتتكيف الثقافة المحلية "للمتطلبات البيولوجية، و السيكولوجية للكائن الإنساني و عندما تتغير ظروف الحياة فإن الأشكال التقليدية تتوقف عن مد الإنسان بحد أدنى من الإشباع (144).و على ذلك فإنها تستبعد، و تظهر حاجات جديدة" (145).

و يظهر تكيف ثقافي جديد بالنسبة لأفراد المجتمع. و في بعض الأحيان، يصبح الأفراد أمام ظهور الحتمية التي تجبر العديد منهم على الخضوع و التكيف للوصول إلى المبتغى و هو نجاح الوليمة مثل الزفاف و استعمال السيارات لزيارة بعض المواقع التي لها علاقة بالتقديس و الاحترام التقليدي أو العادات القديمة : زيارة الأضرحة مثل زيارة ضريح سيدي أبي مدين بالعباد(146) .

ولهذا السبب نشير إلى رأي سامية حسن ساعاتي في الموضوع حيث تقول: " فإننا نتفق مع "اوبلر" Opler الذي يرى على بناء دراسته للاباش Apache أن الأشكال الثقافية المختلفة قد تمثل تكيفات لمشكلات متشابهة كما أن العكس صحيح أيضا بمعنى أن الأشكال الثقافية قد تمثل تكيفات لمشكلات مختلفة." (147)

تاسعا: التكامل

يبدو لنا أن مكونات الثقافة المحلية هي التي تقوم بوظائفها قصد الانتقال و التراكم و الامتثال و الإشباع و التكيف (148). و هذه المميزات الأساسية للثقافة المحلية هي التي تقوم بتوظيف الشواهد التي تميل إلى التلاحم و الترابط العائلي و الاجتماعي و هي التي تكون مصدر الانسجام في العادات و التقاليد المتوارثة عن الأجيال السابقة و التكامل الثقافي.

وتظهر لنا أهمية الاهتمام بالطقوس الاحتفالية من خلال نتائج العمليات الأساسية كالانسجام و التكيف ، و يبرز التكامل الثقافي بصورة ضمنية و ظاهرة في المجتمعات البسيطة مثل المجتمع الإنساني الذي نريد دراسته في هذا البحث. و لهذا السبب نشير إلى العناصر الأصلية والأصيلة التي لن تتغير مهما كانت درجة التغيير في المجتمع و التأثيرات الخارجية.

في هذا النوع من المجتمعات يظهر التكامل بحيث تبقى بعض العناصر بدون معرفة التغيير الاستمراري ولا تأثير لأنها أصلية و أصيلة مثل العناصر الدينية.

144 انظر أعلاه.

145 د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص78

146 انظر سيد احمد سقال، الولي الصالح سيدي أبي مدين، ص72.

147 نفس المرجع، نفس الصفحة

148 انظر اعلاه.

و نشاطر سامية حسن ساعاتي في رأيها حول استعمال لفظ "ميل المكونات الثقافية" و تبرر هذا الاستخدام حيث تقول: "له مغزاه لأنه يرد على مغالاة بعض الوظيفيين الذين يدعون أن الثقافات متكاملة بطبيعتها و أنها تشكل انساقا تكاملية تعزف مكوناتها لحن التوازن الكامل. و الحقيقة أننا نذهب مع ما يراه-سمنر (149)- من العادات الاجتماعية أو الطرق الشعبية تتعرض لضغوط من أجل أن تتكامل و تتسق بعضها مع بعض (...). لكن التكامل الحقيقي لا يتحقق بشكل تام". (150)

عاشرا: الانتقاء

بعد كل العمليات السالفة الذكر، تبقى الثقافة المحلية متصلة بالتوارث الثقافي و الانتقال العمودي و الانتقال الأفقي مرتبطة بوعي الأفراد و إدراكهم للممارسات الاجتماعية والثقافية منها الطقوس الاحتفالية. و لا يمكننا في بعض الأحيان تحديد العوامل الحقيقية وإدراك الطرق الدقيقة التي يتم بها الانتقال (عموديا أو أفقيا).

انطلق أحمد بن نعمان من فكرة مستويات الثقافة (151) و أما العناصر الثقافية الأصيلة و الأصلية تنتقل بدون إحداث التغيير أو التعديل و خاصة بدون اختيار فردي و لا جماعي. و لكن العناصر الثقافية الأخرى تنتقل بطريقة انتقائية بمعناها تكون خاضعة لقواعد اجتماعية و ثقافية قصد اختيار البعض منها لعوامل و ظروف خاصة و استبعاد البعض الأخر لاعتقادات و اعتبارات قد يفهمها إلا الأفراد الذين لهم دراية في الموضوع و العادة أو الممارسة الاجتماعية و الثقافية.

و انتقال العناصر الثقافية الانتقائي من شأنه أن يجعل أفراد المجتمع يكتسبون العناصر الثقافية الملائمة و المقبولة و يتقبلونها حسب ظروفهم و حاجاتهم الخاصة : ونذكر على سبيل المثال العادات القديمة المتعلقة بالزفاف التي يرفضها أفراد هذا الجيل مهما كانت شائعة وذات أهمية كبرى من منظور الاعتقاد و الاهتمام بعادات و تقاليد الآباء والأجداد. نشير هنا إلى الممارسات الاجتماعية و الثقافية التي كانت في زمن الأجيال السابقة و هذا يرجع إلى التماسك بالتقليد و احترام العادات و تقدير قيمها منها الاجتماعية و الثقافية.

لقد بقي المجتمع التلمساني مرتبطا منذ زمن بعيد بعاداته و ثقافته و ممارساته العرفية و الدنيوية المرتبطة باحتفال الزفاف و غيرها من الطقوس الاحتفالية: نذكر منها المبالغة في المصاريف الكبيرة قصد التمايز الطبقي ما بين العائلات و حب الظهور و التفاخر في مراسم الولائم كالزفاف و الختان وأيضا في مناسبات عودة الحجاج من بيت الله الحرام.

149SUMNER (William Graham.): 1840-1910

150 دسامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص79

151 انظر أحمد بن نعمان، نفس المرجع ، ص ص 118-123

وفي هذه الحالة (أي الموقف الانتقائي)، ينتقي الفرد كل ما يناسبه و يناسب ظروفه الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية و أحواله الشخصية و الفردية و الأحوال الجماعية.

"لكن يجب أن نبرز تلك الحقيقة الجوهرية، و هي أن معنى الانتقاء هنا ليس مفاده أن لنا الخيار في قبول عناصر(ثقافية) ذلك أن ذلك يحدث خارج إرادة الفرد والمجتمع نفسه!، و غاية ما هنالك أن قبولنا الواعي لعناصر الثقافة يجعل لنا نوعا من القدرة على تكيفها تبعاً لظروفنا و الوقوف منها موقف الانتماء لا موقف التلقي السلبي." (152)

وفي بعض الأحيان ترفض عناصر ثقافية و تستبدل بعناصر أخرى أو تضاف و هذا راجع إلى فعل التغيير، و تحولات الواقع الاجتماعي و الثقافي لدى الأجيال .

حسب سامية حسن الساعاتي يرى في هذا الصدد أن التغيير الاجتماعي و الثقافي يتم عن طريق الرفض لبعض العناصر الثقافية المتعلقة بالأسلاف و الإبقاء على البعض الآخر (153) باعتبارها ملائمة لقواعد البيئة و التفكير للجيل و واقع حياته.

المبحث الثاني: تحليل الثقافة المحلية

أولاً: عناصر التراث الشعبي المحلي

قدمت العلوم الاجتماعية و الإنسانية منها علم الانثروبولوجيا مجموعة قواعد تحديد المفاهيم وخاصة المتعلقة بالثقافة و أشار إليها العديد من الباحثين في الجزائر و خارج الوطن (154).

لقد اختلف العلماء في تسمية الموروث الثقافي و هذا راجع إلى تخصصهم و ميدانهم في البحث. و أما في السنوات الأخيرة فقد استعمل مصطلح جديد و هو الذي يؤدنا إلى ذكرها و ذكر مراحل استعمال كل المفاهيم:

-الفلكلور

-التراث الشعبي

-التراث المادي و ألامادي .

في هذا الموضوع يقول احمد بن نعمان:

" و لعل من أولى وجوه الصعوبة التي صادفت العلماء في إيجاد تعريف لهذا العلم الإنساني أن اسمه (التراث الشعبي أو الفلكلور) و يتضمن معنيين متداخلين يتطلبان الفصل و (التوضيح) منذ البداية:

152 د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص81

153 نفس المرجع، ص ص 81 و82

154 نذكر سامية حسن سعاتي و احمد نعمان من العرب .

المعنى الأول: يتعلق بموضوع هذا العلم، و عناصره و مجالاته.
المعنى الثاني: يتعلق بالعلم ذاته، و قواعده و أصوله المنهجية كفن من فنون المعرفة الإنسانية ينشد الاستقلال كبقية العلوم الأخرى التي سبقته كعلم الاجتماع و علم النفس و الانثروبولوجيا." (155)

ويقصد بالتراث الشعبي كل ما هو موروث من عادات و تقاليد و معتقدات أي ممارسات فعلية و قولية و معنوية عن الأجيال السابقة يعرفها الجيل المعاصر و خاصة الطبقة الشعبية.

و يستعمل مفهوم الفلكلور قصد ذكر الثقافة الشفهية و لكن مصطلح الفلكلور هو الذي يشكل الصعوبة بحيث أنه علم من جهة و مادة و موضوع البحث و الدراسة لنفس العلم من جهة أخرى. (156) و يشمل التراث المنقول الشفهي أي كل من العادات و التقاليد و المعتقدات و الفنون الشعبية مثل الموسيقى (في مدينة تلمسان نجد الموسيقى التقليدية مثل الصنعة الأندلسية او الغرناطي و "الحوزي" و "العروبي" و "المغربي" و الموسيقى العصرية)والرقص.. الخ.

و تستعمل المنظمة الدولية اونيسكو كلمة التراث اللامادي منذ السنوات الأخيرة حيث أصبح المفهوم و المصطلح الصحيح المدرج في كل أنواع البحوث العلمية (157).

و تنحصر مواضيع التراث الشعبي المحلي، حسب تعريف المنظمة الدولية، إلى عنصرين أساسيين و لهذا تنقسم الثقافة المحلية إلى الثقافة المادية و الثقافة اللامادية (158). ويدخل في هذا المجال كل ما هو من صنع الإنسان لاستعماله أو استخدامه في حياته الاحتفالية و غير الاحتفالية. و يبقى المصنوع من إنتاج الإنسان و نتيجة عمله اليدوي و الفكري بدون فصل الأول عن الآخر.

و التقسيم يكون كالتالي:

1-التراث المادي

يشمل هذا التراث كل ما هو منظور و المهارة الملاحظة منها الفنيات و التقنيات المختلفة التي اكتسبها الفرد و المجتمع المحلي عن طريق التواصل بين الأجيال و الاتصال بين الأفراد.

155 احمد بن نعمان، نفسية الشعب الجزائري، ص 64

156 المرجع و نفس الصفحة

157 انظر أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، ص 112-114

158 بعض الباحثين يستعملون مصطلح الثقافة غير المادية و نذكر على سبيل المثال د. سامية حسن الساعاتي.

و في هذا الموضوع نشير إلى الصناعات التقليدية و الحرف الموروثة و المختلفة و المتنوعة الموجودة في مدينة تلمسان من خياطة و طرز و صناعة الحلّي المحلي و صناعة الآلات الموسيقية (العود و الرباب و الكويتر و الطبل و الغايطة و الخ) و بناء الديار و الزخرفة و الملابس المحلية و أنواع الأغطية و الأثاث المنزلي و أنواع الأطباق المقدمة أثناء "التنيل" و المشروبات و الخ.

و في موضوع بحثنا تمثل الثقافة المحلية المادية كل ما هو محسوس و ملموس:

- المباني و الزخرفة: يشمل هذا الصنف المنزل الذي تنظم فيه الطقوس الاحتفالية العائلية.

- الأثاث الداخلي: يتكون من الأشياء المادية الموضوعة في البيوت و الغرف قصد استعمالها و استغلالها أو توظيفها للتزيين مثل الفراش و الستار و الإزار ("الحجاب" و "الحايل") و الخزانة (و هو "الماريو") و السرير (بمعنى "النموسية") و الأغطية (منها "البورابح" و أنواعه و "القطنية" و "الحنبل") و المقاعد (من نوع "السداري") و اللحاف و المطارح و الوسادة ("السطرمية" و "المسند" و "الوراكية" و المخدة).

-اللباس للذكور و النساء:و نشير إلى الملابس التقليدية المصنوعة محليا و تلبس اثناء الطقوس الاحتفالية.

- الأواني المنزلية:و هي الأساسية في الحياة العائلية و الاجتماعية و تختلف أنواعها و أشكالها و وظائفها حسب الطقوس الاحتفالية و أوقات استعمالها في اليوم (النهار أو الليل). (159)

2-التراث اللامادية

يقصد بالتراث اللامادي كل ما هو شفهي و معنوي و يكون مسموع و غير مكتوب حتى لا ننسى "الالة" و هي الدارجة المحلية التي لا زالت منتشرة في المجتمع النسوي . و يشمل أيضا:

-الأعراف المحلية.

-العادات و التقاليد المحلية.

-المعتقدات الشعبية المحلية.

-اللهجة المحلية.

-وكل أنواع و عناصر الأدب الشعبي (160) مثل الحوفي و الملحون و الألغاز الشعبية و الحكاية الشعبية و الأسطورة و المعاني (الأمثال الشعبية) و الحكم

159 M'HAMSADJI(N.), « le matériel de cuisine dans la cuisine dans les régions d'Aumale et de Sidi Aïssa », in *Les Annales de l'Institut d'études orientales*, TXIII, 1955, pp.5-29

(161) و الكلام المأثور و التعبير الشعبي بكل أنواعه و "التهرير" و الأهازيج و النكت الشعبية و الخ. (162)

ونجد في هذا التصنيف ثقافة محلية أخرى متكاملة و مكتسبة و هي تلك الأساليب و السلوك المتعلقة باستخدام الأشياء المصنوعة و المحسوسة و الملموسة إضافة إلى طرق صناعتها و خاصة التقليدية التي تحتاج إلى ثقافة ومهارة. و لهذا يرجع انتمائها إلى البيئة الاجتماعية و الإنسانية و الثقافية و التي تشكل مساهمة في للحياة الاحتفالية أثناء الطقوس الاحتفالية.

و الثقافة اللامادية المحلية هي التي تشكل البيئة الاجتماعية و الثقافية و الاحتفالية طيلة الولاية أو الموسم الاحتفالي و لذلك يمكن الاحتفاظ بها: نشير إلى تقاليد "المسادة" و "التنزيل" و طرق و مقادير التوابل المرتبطة بتنظيم الطبخ و تحضير الأطباق المحلية المعروفة و المشهورة في تلمسان و حوزها.

وتشمل الثقافة المحلية اللامادية كل المظاهر المتعلقة و المرتبطة بالسلوك و الفنون و العادات و التقاليد و المعتقدات و المثل و الأفكار و الاعتقاد و المعتقدات الشعبية و كل ما هو معنوي و شفهي.

تعتبر الثقافة المحلية اللامادية نموذجا من مظاهر السلوك و التفكير و الممارسة المعنوية عند الإنسان في حياته الاحتفالية و غير الاحتفالية . و تظهر لنا أهميتها من حيث التفاعل الاجتماعي و الثقافي و الاتصالي خاصة عند التنظيم و التنشيط أثناء الطقس العائلي أو غير العائلي الاحتفالي لان كل نوع من التفاعل هو مصدر السلوك و الاعتبار للممارسات الاجتماعية و الثقافية.

و الفرد هو صانع أدواته و ثقافته على اعتبار أن الثقافة هي النتاج الإنساني الذي يعرف الانتقال العمودي والانتقال الأفقي و التراكم و الامتثال و الإشباع و التغيير و التكامل والتكيف و الانتقاء.

و يمكن اعتبار الثقافة المحلية المادية مظهرا فيزيقيا للتفاعل الاجتماعي و الإنساني و الاتصالي و أما الثقافة المحلية اللامادية فهي عبارة عن مظهر فكري أو إيديولوجي أو اعتقادي. و لهذا السبب الأساسي نستخلص أن للثقافة المحلية مستويين: الأول يتضمن المصنوع و المحسوس والملموس و أما الثاني هو كل ما هو لا مادي و معرفي و معنوي.

161 نظر احمد بن نعمان، نفسية الشعب الجزائري، ص ص 74-89

162 انظر نفس المرجع، ص. ص 64-69

وترجع أسس الثقافتين (المادية و اللامادية) إلى الموجود في العقل الإنساني و الملاحظ و تؤكد عن طريق الذاكرة الجماعية و المحلية و يمكن اعتبارها نماذج ثقافية و عقلية و انتظام سلوكي بالدرجة الأولى.

ثانيا: الثقافة الظاهرة و الثقافة الضمنية

الثقافة المحلية هي نماذج يوظفها الفرد في عاداته و تقاليده الاجتماعية و الثقافية و الدينية و معتقداته الشعبية و قد تأخذ أشكالا مختلفة من السلوك و التراث الشعبي. و لهذا قد تكون ظاهرة و غير ظاهرة.

1-الثقافة الظاهرة

محاولة الفصل ما بين الثقافة المحلية الظاهرة و الثقافة المحلية الضمنية تظهر الأولى في سياق نشاطات حركية و جسمية يتشبع بها الفرد أثناء الطقس الاحتفالي. و تحترم النشاطات الاجتماعية و الثقافية القواعد المحلية و دوافعها و وظائفها.

من خلال دراسة أعمال "كلاكون" (163) المتعلقة بالموضوع تقول سامية حسن ساعاتي: " أن الثقافة الظاهرة تشتمل على تلك الانتظامات في الأقوال و الأفعال و التي تأخذ شكلا عموميا يمكن ملاحظته عن طريق الحواس و بخاصة حاستي السمع و البصر." (164)

وتتنمي الحاستين إلى الذاكرة البصرية و الذاكرة السمعية المتضمنة في الذاكرة الجماعية المحلية. تتمثل الذاكرة البصرية في الأشياء المرئية و هي التي نشاهدها بعين مجردة: نذكر الألبسة الاحتفالية و الفرقة الموسيقية و الموكب الاحتفالي الرجالي ("العود" و "الطبل") و الموكب الاحتفالي النسائي (السيارات) و "المسادة" و "التنبييل" و الخ.

2-الثقافة الضمنية

وهي تلك الثقافة المحلية المتعلقة بالطقوس الاحتفالية و المرتبطة بالمواقف (الفردية و الجماعية) و الرغبة (الفردية و الجماعية) في الآداب السلوكي و الاحترام و التقدير و طرق اللباس و الاستقبال و تقديم المأدبة "التنبييل" و "العشا" و المحادثة و الاتصال و تعتبر من الدوافع الأساسية و الخفية في تحسين الظروف لإنجاح الطقس الاحتفالي. الثقافة المحلية الضمنية هي "تجريدية (و) يمكن استخدامها من الدوافع الكامنة وراء السلوك" (165).

ثالثا: الثقافة و الضرورة الثقافية

163 Kluckhohn (C)

164.د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص 95
165.د.سامية حسن الساعاتي، نفس المرجع، ص 95

1-الثقافة و النظم الاجتماعية

من خلال الثقافة المحلية الظاهرة و الضمنية تبرز أهمية السلوك و النظم الاجتماعية (166) منها الأسرية و التربوية و الدينية و الأخلاقية و الجمالية و الفنية و اللغوية و الاقتصادية و العرفية و الخ.

و تعتبر الطقوس الاحتفالية عناصر من الثقافة المحلية بكل مميزاتها و خاصة إشباع الأفراد لحاجاتهم الأساسية أثناء الاحتفال و يتضح لنا حسب آراء بعض العلماء مثل ملنفسكي(B.Malinowski) و لنتن (Linton) و سمنر(William G.Sumner) أن الفرد يريد من خلال الاحتفال أن يشبع حاجاته الاجتماعية (العلاقات و الروابط الاجتماعية) و الثقافية (اللباس و الاستقبال) و الدينية (في الزفاف و السابع و الختان) و تغذيته النفسية (الرقص و النشاطات الاحتفالية).

وفي إطار الطقوس الاحتفالية تظهر بعض القيم و الممارسات الاجتماعية و الثقافية مثل المشاركة في الاحتفال التي تشمل التعاون (المعونة أو "التويذة") و المساندة (القيام بإعمال فردية و جماعية). و التعاون من المثل الاجتماعية و الثقافية عند أفراد المجتمع الذي نريد دراسته و جوهر كل ثقافة محلية يعتز بها المجتمع لأنها تنظم الأفراد قصد نجاح التظاهرة الاحتفالية.

2-التنظيم الاجتماعي و الضرورة الثقافية

باعتبار الفرد جزء من الجماعة (167) التي تفرض نفسها على المجتمع بعاداتها و تقاليدها و أعرافها تجدر الإشارة إلى ضرورة التنظيم داخل النسق الاجتماعي للمساهمة في الحياة اليومية و الاحتفالية. و يعتبر انتماءه إلى الجماعة بصفته العضوية و اكتساب الثقافة المحلية عن طريق المشاركة في كل المناسبات منها العائلية و غير العائلية أي الطقوس الاحتفالية.

و تتأكد ضرورة احترام و تقدير هذه المناسبات الاحتفالية التي تعتبر حسب المبحوثين من أساسيات التفكير المحلي و الاعتباري لثقافة الأسلاف الموروثة عن طريق الانتقال العمودي و الأفقي. و يذهب الفرد إلى رغبته في تحقيق مبتغى اهتمامه بالاحتفال أثناء المناسبات لأن الحالة النفسية تؤكد الرغبة في هذا النوع من الحاجات البيولوجية و الغريزية عند الإنسان.

و الفرد هو الإنسان الفاعل الأساسي في إطار التنشيط و الاهتمام بالطقوس الاحتفالية منها المحلية و غير المحلية لأنه مرتبط باختيار ملابسه و ألوانها و طرق التعامل و المعاملة أثناء كل احتفال مع الأسلوب و السلوك المناسبة في إنجاز المناسبة الاحتفالية.

166 انظر أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، ص ص 101-112

167 انظر أحمد بن نعمان، نفس المرجع، ص ص 128-140

ويعتبر احد المبحوثين هذه العناصر الأساسية من ثقافة الجماعة التي ينتمي إليها منذ ولادته ويتأقلم مع العادات و التقاليد المحلية المجسدة في تفكير المجتمع الذي نحن بصدد دراسته. ويؤكد على تنظيم الاحتفالات منها الطقوس الاحتفالية من طرف الأسر و العائلات من ثقافة الجماعات المكونة للمجتمع المحلي.

ويبدو لنا جميع المناسبات الاحتفالية من اهتمامات العالم الانثروبولوجي وهو الذي يصنفها ويحللها حسب المنهج المناسب لينظر إليها موروثه و منتقلة و مجتمعة و متكاملة و متداخلة في بعض الأحيان و لأنها مرتبطة بممارسات اجتماعية يحافظ عليها الفرد و الجماعة و المجتمع. و الممارسات الاجتماعية موروثه عن الأجيال السابقة و لهذا السبب الأساسي لا تخلو من العناصر الثقافية المرتبطة بالثقافة المحلية.

تؤكد لنا أراء المبحوثين أن للثقافة المحلية مكانة مهمة في تنظيم المجتمع من ناحية الاحتفال و الثقافة و الاتصال. و نجد هذه القواعد الاجتماعية و الثقافية معروفة و مفهومة لدى جميع الأفراد و لكنها غير مدونة.

و يبدو أن التراث الثقافي المادي و اللامادي مشروط في الاحتفال العائلي و الموسمي و يظهر دور الاعتناء به في هيكل الثقافة المحلية كما يحدد من طرف العالم الانثروبولوجي الذي يريد تحليل عناصر الولايم و المواسم الاحتفالية.

و يدرس الباحث كل ما يلزمه من شروط مادية و معنوية و نشاط و مشاركة و مساهمة من طرف الفاعلين أو أفراد الجماعات و المجتمع المحلي. و يتم توظيف العناصر الثقافية المكتسبة عن طريق التنظيم و التنسيق قصد ربطها و إدماجها في الحياة الاحتفالية داخل الأسرة و العائلة و الجماعة و المجتمع.

وللثقافة المحلية قواعد يحترمها الفرد للوصول إلى المبتغى و تأمين الرغبة الأساسية في إنجاح الطقس الاحتفالي والاطمئنان على الحاجات البيولوجية و الاجتماعية و الثقافية. وهذه الحاجات أساسية و ضرورية في تنشيط الوقت الاحتفالي في المكان و الفضاء المناسب للحفل و الاحتفال.

وهذه الحاجات الضرورية مرتبطة بالأصول و الانتماء الاجتماعي والقواعد العرفية المحلية المرسخة في الذاكرة الجماعية المحلية المشجعة للحفاظ على العادات و التقاليد و المعتقدات و الطقوس منها القولية أو الشفهية و الفعلية و المعنوية التي لا تخلو من التقديس الديني و التقديس الدنيوي.

رابعاً: المحددات الثقافية للمجتمع التلمساني

يشهد التاريخ على أن تلمسان كانت عاصمة المغرب الأوسط ما بين 1235 إلى 1555م و لكن مجتمعها جزء لا يتجزأ من المجتمع الجزائري و المجتمع المغربي و العربي بسبب العناصر الاجتماعية و الثقافية المشتركة. و تتمثل هذه العناصر في المقومات التاريخية منها الاجتماعية و الثقافية و الحضرية.

و يرجع بقاء العرب و المسلمين في تلمسان إلى تواضعهم و عدم التكبر على السكان الأصليين و المصاهرة (168) معهم عن طريق الزواج الإسلامي و تطبيقا للحديث الشريف "لا فرق بين عربي و عجمي إلا بالتقوى". و بسبب تطبيق قواعد الإسلام الأساسية تم الاختلاط بين العرب و البربر.

ظهر انشقاق بين الحضر و القراغلة في العهد الاستعماري و قد اهتم كثيرا بهذه القضية كل من الشيخ مصطفى بن عليوة(169) و مصالي الحاج (170).

فقد نشر مؤسس الطريقة الصوفية المستغانمية مقالا في هذا الصدد طلب فيه من أهل المدينة الوحدة حيث قال:

"انه ليسوء العالم الإسلامي عموما و إخوانكم الجزائريين خصوصا أن يسمعو عنكم إنكم تناسيتم روابط الوطنية و الدين و اشتعلتم بما وراء ذلك من الألقاب الجنسية المفرقة للجماعة المبيدة لروابط الدين و الملة" تلك الروابط التي عقدتها يد النبوة و صدق عليها لسان التنزيل ذلك الكتاب المصون القائل "إنما المؤمنون إخوة".

"أيها السادة أيسركم بعد ذلك أن يسعى من بيننا و يعمل في جمعنا من يقضي على تلك التعاليم العالية و الأوضاع الإلهية التي جمعت بين الأجناس جمعا ينسي الشخص عما هو جنسه و ما هو أصله مكتفيا بكونه واحدا من المسلمين" فان لم تعملوا بآههم فإخوانكم في الدين".

هذا يروج على قومنا و في أبناء ملتنا ما يهدم ذلك المجد الشامخ بدعوى.. هذا عجمي و هذا عربي و هذا هندي و هذا صيني و هذا تركي و هذا فارسي و هذا قبائلي و الآخر بربري و هذا حضري و الآخر قرغلي؟. تلك الألقاب التي لم يجعلها الله لنا إلا لتعارف بها هكذا يقول التنزيل.. " و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارف وان أكرمكم عند الله اتقاكم" (171) لا لتبأغضوا و تتشاجروا و نبيكم يقول.. " انه لا فضل لعربي على عجمي

168 انظر الى فاطمة الزهراء قشي، "دوائر المصاهرة في قسنطينة مع نهاية القرن الثامن عشر"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 4، 1998، ص. 5-22.

169 انظر الى الملحق رقم 5
170 مبادئ النضال، انظر إلى المراجع المتعلقة بالحركة الوطنية في الجزائر(الصادر و المراجع باللغة الاجنبية).
171 سورة الحجرات و الآية 13

ولا لعجمي على عربي إلا بتقوى الله،" فالفريق الذي كانت التقوى وقفا عليه هو الذي نعتبره اشرف الفرق و بغير التقوى لا تتحقق الأفضلية، و لا تثبت الكرامة و لا المزية لأي احد كان."(172)

و أما مصالي حاج (1898-1974) وهو مؤسس و زعيم الحركة الوطنية في الجزائر، تم متابعة النضال ضد الاستعمار الفرنسي حتى اندلاع الثورة التحريرية بتاريخ فاتح نوفمبر من عام 1954م. وكان له الشعار التالي:

"و اعتصموا بحبل الله جميعا"(173).

و يرجع بقاء الدين الإسلامي و العروبة(174)إلى العوامل التاريخية و الاجتماعية و الثقافية و المعتقدات الراسخة في ذهن أفراد المجتمع المحلي الذي اعتنق الإسلام دينا و اتخذ العربية لغة. و لقد اقتنع الأفراد بالمبادئ الإسلامية و العربية و تمسك بها الجميع و نشرها عن طريق الممارسة و الانتقال العمودي و الأفقي و الاتصال.

لقد حرص العرب المسلمون على تعليم القرآن الكريم باللغة العربية التي نزل بها كلام الله و على حفظ الأحاديث الشريفة بلسان عربي (175).

خامسا: السمات الأساسية و الشواهد الثقافية

للمجتمع المحلي سمات أساسية و شواهد ثقافية نذكر البعض منها الآتية ذكرها بالتفصيل مثل التمسك بالأصول و الاعتزاز و الافتخار بمدينة تلمسان و التفضيل عند النساء و الواقعية و مقت الادعاء و التظاهر و سرعة التكيف مع الأحوال الاحتفالية و الجد و سرعة المبادرة و الأفعال و الأقوال و الاهتمام بجواهر الاحتفال و روح المنافسة و حب المعاملة و حب التكم و العمل في السرية و الاعتماد على النفس و روح الجماعة و المساعدة و التعاون و الشعور بالمسؤولية و الشعور بالانتماء الديني و الإيمان و المحافظة على السمعة و الدفاع عن الشرف و العرض و التمسك بمطابقة القول للفعل و استحسان القول الكريم و الكلمة الطيبة و الخ.

1-التمسك بالأصول

من خلال حديث بعض المبحوثين تصور لنا أن المجتمع التلمساني يتمسك بأصوله و هذا ما توصلنا إلى تأكيده عبر بعض الأقوال كان يتضارب بها الحضر و القراغلة. وفي البداية يعبر الحضر على أصولهم و شرفهم بهذا المقولة:

172 انظر الملحق رقم 5

173 انظر الى قائمة المراجع(الصادر و المراجع باللغة الاجنبية).

174 انظر احمد بن نعمان، كيف صارت الجزائر مسلمة عربية، قسنطينة، مطبعة البعث، 1981، ص 80

175 انظر احمد بن نعمان، نفسية الشعب الجزائري، ص ص . 54-63

"القور غليين لابسين القبابط
مكحلين الصبابط
ما فيهم لا شريف ولا مرابط."

و يؤكد على جنس القراغلة قصد مقارنتهم بجنس البغال:
"القور غليين جنس البغل
جهنمة دارهم."

كما يقيمون و يسيّدون جنسهم كالتالي:
"القور غليين عبيد
الحضر سيادهم."

و أما رد القراغلة يكون بالتعبير الاحتقاري للحضر:

"القور غليين يا لالا مملحهم بالسمية
رقابهم دا الرخام و عمايم ملوية
والحضرين يا لالا مقبحهم بالسمية
رقابهم دا الجراد و شطايط ملقية." (176)

2- الاعتزاز و الافتخار بالمدينة

من بين السمات الثقافية المرتبطة بسمة التمسك بالأصول تظهر لنا سمة أخرى تأكد لنا
الاعتزاز بالمدينة و الافتخار بها عن طريق مؤشرات ثقافية لنصوص من الحوفي:

لقد اعتمدت النسوة على تعظيم الأولياء الصالحين لمدينة تلمسان:

"تلمسان يا العاليا فيك سيدي بومدين فيك سيدي عبد القادر فيك لالا ستي فيك سيدي بوجمعة	بين لجال ضاوية عالم شبيلية يا امام الولية ديك الوصيلة يامضوي الشمعة." (177)
---	---

و تفتخر بالنساء و الفتيات في ثقافتهن و لباسهن و حليهن و بشرتهن دون نسيان الولاية الصالحة و هي دفينة المدينة:

"تلمسان يا تلمسان الجود و لحسان
فيك بنات عزاز يقرأو القرعان
عرايسات مجليات شاشيات و قرفطان
فيك لالا ستي ديك الوصيلة
الناب و الخخال و الوجوه كالبلار". (178)

و يكون تصويرهن الجيد للمدينة عن طريق المدح و التمييز بالحياء و الأمان و قراءة القران و يشرن إلى الشباب المتملق و المتكبر و الفقير:

" تلمسان يا العاليا ما حلاك للسكان
فيك الحيا و الامان و الثالث سلطان
فيك القرعان العظيم يئراوه الشبان
شبان هذا الزمان لا راي ولا تدبير
يتعلمون ف النساء كيف العلاء ف البيير
يتكبروا بالكذب و دراهم النؤزدير". (179)

و أما النص الأخير يشير إلى تقسيم المجتمع النسوي التلمساني قصد اعتبارهن من أحسن الفتيات جمالا :

"تلمسان يا العاليا ما حلاك ف السكان
فيك بنات الحضر و بنات القرغلان
فيك البنات الملاح يقديو كالبلار
مكحلات العيون و محرقصات لشفار". (180)

كما نشير إلى الشواهد الثقافية المنبثقة من الأقوال المأثورة و نذكر على سبيل المثال الأقوال المنسوبة لسيدي أحمد بن يوسف (181) دفين خميس مليانة حيث قال:

"تلمسان زينة الفرسان
ماها و هواها

178 نفس المصدر.

179 نفس المصدر.

180 نفس المصدر.

181 Cf. HADJ –SADOK (Mahammed), Milyana et son patron (waliyy) Sayyid-î Ahmad b. Yûsuf (Monographie d'une ville moyenne d'Algérie).

وتحوييف نساها
ما تلقاه فالبلدان". (182)

و أضاف وصف و اعتبار طريقة لبس الحايك عند النساء :

"تلمسان زينة الفرسان
ماها و هواها
وتلحيفة نساها
ما تلقاها فالبلدان". (183)

و لكن يؤكد على جمالهن حيث قال:

" ف النهار علوج
و ف الليل مروج". (184)

3-التفضيل

تعبّر بعض النصوص من الحوفي إلي سمة التفضيل عند "العروسة"(الزوجة) و نلاحظه منسجما و مؤكدا في القول التالي:

طبّطب آلو شكون آلو الختنة جات
آسم نفرشلها تليس فوء تليس
ونعمل لها عند راسها مخدة دي ديس
وآسم نحطها تآكل طاجين دي الخنافيس(185)

و لكن الاعتبار يختلف بالنسبة للام و يكون حسب هذا التعبير:

طبّطب آلو شكون آلو الميمة جات
آسم نفرشلها مطرح فوء مطرح
آسم نعمل لها مخدة دي المجونح
آسم نحطها تفطر طاجين دي المحمر. (186)

182 عمارية مهيدي

183 نفس المصدر.

184 منسوب لسيدي احمد بن يوسف.

185 عمارية مهيدي.

186 نماذج من الحوفي، تقدمت به بعض النساء من المبحوثات. انظر الملحق رقم 14

4- الواقعية الاحتفالية

أثناء الطقوس الاحتفالية تبرز سمة الواقعية و هي تلك السمات المرتبطة بالابتعاد عن الخيال و كل ما له علاقة بالطوباوية. يهتم الفرد بالاحتفال مهما كانت درجة الاختلاط ما بين التنظيم و الهمجية الاحتفالية في المكان و الزمان للوليمة أو الموسم.

و يعيش الفرد في الاحتفال و الواقعية الاحتفالية مهما كانت ظروفه النفسية و الاجتماعية و الاقتصادية قصد اجتناب اللوم . و لهذا يلتزم الفرد بالمشاركة الاعتماد على الحضور و تحسين السلوك و المعاملة مع الضيوف.

5- الإسراف أثناء الاحتفال

في إطار الاحتفال بالوليمة أو الموسم يقوم الفرد و خاصة أرباب العائلات بالإسراف بدون حساب. و في هذا الموضوع نذكر المثل الشعبي:

"نهار الخسارة
قطع بصلة و نص".

6- التظاهر و التفاخر

من خلال سمة الإسراف يريد الفرد أن يظهر و يبرز ما بين الأفراد الآخرين. و يؤكد ذلك تعبير شعبي:

" الدراهم و التفرعين "

في هذا الموضوع يقال أنها تتمشى مع سمة الواقعية (187).

7- سرعة التكيف مع الأحوال الاحتفالية

تظهر أثناء الاحتفال سمة تكيف الأفراد مع الوقت الاحتفالي بحيث يكون الفرد منسجماً و مساعداً و مشاركاً في الطقوس الاحتفالية و هي إحدى السمات الواضحة و البارزة التي تتمشى مع البروز و التظاهر و الواقعية الاحتفالية.

و لهذا السبب جرت العادة في المجتمع المحلي و يقبلها الأفراد: ينبغي على الفرد التكيف مع كل الظروف مهما كانت درجة صعوبتها و يساير كل الأحوال و يأخذ نصيباً من الحياة الاحتفالية.

8-الجد

تعتبر سمة الجد من السمات الأساسية للشخصية المحلية قصد إنجاح الطقس الاحتفالي و تبرز عند التنشيط و المشاركة و المساهمة عبر كل مراحل الاحتفال. و تؤكد هذه السمة على المميزات و القيم المحلية منها الاجتماعية و الإنسانية و الثقافية و الدينية.

وتعود هذه السمة إلى عوامل اعتبارية للأصالة و التمسك بالعادات و التقاليد الموروثة و المنقولة. وهنا نشير إلى التمسك بالعمل و المساعدة المادية و غير المادية.

9-سرعة المبادرة

أثناء الطقوس الاحتفالية تبرز سمة سرعة المبادرة و خاصة عند الشباب الذين لهم الحظ في المساعدة المادية أو تقديم يد المساعدة قصد رضا الوالدين (في الولائم و بعض المواسم الاحتفالية العائلية) و "الكبار" (الاحتفالات الموسمية و الشعبية).

إذا تؤخذ المبادرات في الأوقات المناسبة للتسهيل مهام الفاعلين الاحتفاليين و خاصة في وقت و مكان الاحتفال بالوليمة أو الموسم.

10- ربط القول بالفعل

ربط القول بالفعل هو التمسك بمطابقة القول و الفعل و تتسم هذه الظاهرة بالاهتمام بكل الجواهر المتعلقة بالطقوس الاحتفالية قصد أن تكون ظروف الحفل ملائمة و منسجمة في نفس الوقت. و لهذا نشير إلى مثل شعبي يؤكد أهمية التطبيق المباشر قولاً و فعلاً:

"الي تقولو
اجريه".

11-روح المنافسة

تظهر سمات التظاهر و الافتخار و الإسراف أثناء الاحتفال و تؤكد لنا سمة أخرى و هي التي تتمثل في روح المنافسة عند النساء كما هي ظاهرة اجتماعية و ثقافية عند الرجال: و نذكر على سبيل المثال عدد و أنواع الفراش و المجوهرات المقدمة و قيمة المهر في المجتمع المحلي التلمساني.

و تظهر هذه المنافسة على كل المسويات: المهر و "التنئيل" و "الليلة" (السهرة الفنية) و "العود" (المواكب الاحتفالية) و حتى عند عملية فض البكرة (و انظر أسفله: زفاف الأخوين في نفس الليلة).

12- حب المعاملة بالمثل

مرجعية هذه السمة هي الآيات القرآنية و الأحاديث الشريفة و لكن لحظ في المجتمع المحلي أن سمة المعاملة بالمثل بارزة في المناسبات العائلية و غير العائلية: نشير إلى "المساذنة" و رد الهدية والدعوة إلى "التنجيل" و الخ.

13- حب التكتم و العمل في السرية

جرت العادة في تلمسان أن كل الأعمال المتعلقة بالولائم تقام في الكتمان و السرية التامة و هذا راجع إلى الخوف من الأفعال الشيطانية منها السحر و الشعوذة: اعتبار بعض الطقوس من الطقوس الفردية.

ويؤكد ذلك التعبير الشعبي التالي:

"إلى شت واحد اربح قول بالي جارو معلى بالاهش".

14- روح الجماعة و المساعدة و التعاون

في الولائم تتنافس العائلات و لكن تظهر سمة روح الجماعة عند أفراد الأسرة و العائلة و هذه السمة مرتبطة بالمساهمة و المساعدة ما بين عناصر الجماعة.

وتظهر هذه السمة متصلة بالتفكير العربي الإسلامي و متأصلة في الشخصية المحلية و الوطنية و تعود إلى عوامل اجتماعية و دينية يفهما العام و الخاص: و تؤكد من خلال ابرز العادات و التقاليد العربية و الامازيغية و الإسلامية.

ويكون التعاون على أساس المصلحة المشتركة المتمثلة في الاحتفال بالطقوس الاحتفالية المحلية. ولهذا السبب نشير إلى وظائف "التوزيع". و في هذا الموضوع يقول احمد بن نعمان:

"(يتم التعاون) بكيفية تلقائية و يعتبر بمثابة الواجب على كل فرد في (المدينة أو القرية) عدم الامتناع عن المشاركة في التوزيع. و مشاركة أي شخص تعتبر دينا عليه يسدده تجاه أهل (المدينة أو القرية)، و في نفس الوقت يعتبر دينا له سيسترده من أهل (المدينة أو القرية) بكيفية مماثلة عندما ينوي القيام بأي عمل يستدعي التوزيع، و الجدير بالذكر أن العمل بموجب التوزيع يكون مجانا على أن يتحمل صاحب التوزيع مصاريف الإنفاق على إطعام كل من يشارك في التوزيع خلال كل الأيام التي تستغرقها، وهذا النظام التعاوني كما هو واضح لا يتناقض مع سمة الاعتماد على الذات و سمة الانطواء (...). لان رفض الأفراد المجتمع بشكل إجمالي

للعمل الجماعي و الاشتراك في الإنتاج (...و) يظل قائما و لا يتعارض مع التوزيع باعتبارها نظاما لا يفسد العلاقات بين الأفراد (...)" (188)

و الدليل على ذلك الأمثال الشعبية التالية:

-1-

" المحامية ولا المعاونة
تغلب السبع"

-2-

"الرباعة تغلب و احد
و و احد ما يقدر لجماعة"

-3-

و " الجماعة تغني و احد
و و احد ما يغني جماعة".

15-الشعور بالانتماء الديني

تظهر سمة الانتماء الديني عند بعض المحطات من الحياة الإنسانية منها الاحتفال بعقد القران و الختان و الصلاة و احترام القواعد الدينية. و الدليل هو الآيات القرآنية و الأحاديث الشريفة المتداولة عند الجميع و المتعلقة بكل السمات التي تثبت مميزات المسلم و اعتباره من المحافظين على الاحترام و التطبيق لقول الله تعالى و الرسول عليه الصلاة و السلام.

16-المحافظة على السمعة

أثناء الاحتفال بالطقوس الاحتفالية تظهر سمة المحافظة على سمعة الأسرة و العائلة لان المجتمع الذي نحن بصدد دراسته محافظ على العادات و التقاليد منها القيم الامازيغية والعربية و الإسلامية التي لا زالت متأصلة في التفكير المحلي و الذاكرة الجماعية و هذا راجع إلى عدم خروجه عن العادات الحميدة و أخلاقيات الأسلاف.

و من بين السمات البارزة في المدينة نذكر الاهتمام بما هو ملائم بالنسبة للمجتمع: المحافظة على القيم و الأخلاق المتميزة التي تساهم في إبراز السمعة العائلية و في هذا الموضوع نشير إلى محاربة الإشاعات و الأقوال الدنيئة.

و من الدلائل و الشواهد الثقافية نذكر الأمثال الشعبية التالية:

-1-

"الدار دارنا
و هي ستارة عارنا"

-2-

" اللحم منين يخناز
ما يرفدوه غيل موليبه"

-3-

" اليد ما تمسح
غيل وجه مولاها"

-4-

"الكفن و لا العفن"

17-الدفاع عن الشرف و العرض

و من سمات الأخلاق المحلية نركز على المحافظة التي تعتبر من سمات الدفاع عن الشرف و العرض كما يؤكد عليه التعبير الشعبي التالي:

" عنق و بوس
وخلي بلاصة العروس"

و أثناء الولائم خاصة وليمة الزفاف يطبق هذا التعبير المشهور في مدينة تلمسان و أحوازها، و من بين السمات المرتبطة بالمحافظة على سمعة العائلة نذكر الدفاع عن الشرف و العرض.

18-استحسان القول الكريم و الكلمة الطيبة

لقد أوصى الرسول عليه الصلاة و السلام بالمحافظة على القيم الإسلامية و الأخلاق الحميدة التي تميز المسلم عن الآخرين (الكفار) و منها استحسان القول الكريم و الكلام اللين و الطيب الذي يفتخر به الإسلام دينا و عقيدة و ثقافة. و لا ننسى أن الكلام الطيب الذي يتميز بالصدق و التأثير.

و الشاهد الثقافي المعروف و التداول هو المثل الشعبي التالي:

"اللسان الحلو
ترضعه اللببية".

ونلاحظ هذه الميزة عند أهل المدينة و أحوازها في طريقة التعبير على الدعوة
الاستقبال الضيوف أثناء الولائم و المواسم المحلية.

الفصل الثالث

الطقوس الاحتفالية المحلية و مرحلتها الأساسية

المبحث الأول: الطقوس الاحتفالية المحلية

الولائم و المواسم الاحتفالية المحلية هي تلك الطقوس الاحتفالية المحلية التي نريد دراستها في هذا البحث الميداني المتعلق بالمجتمع التلمساني و تجدر الإشارة إلى استعمال مفهوم "طقوس المرور".

لقد استخدم لأول مرة مصطلح "طقوس المرور" "Les rites de passage" من طرف ارنولد فان جينيب (189) و نشر بعد ذلك كتابه قصد تصنيف الطقوس و تعريفها وتحليلها من المنظور الاتنولوجي و صنفها إلى نوعين:

-طقوس المرور التي تصاحب الإنسان، في دورة حياته، و تتميز انتقال الفرد من حالة اجتماعية Statut social معينة إلى حالة أخرى.
-طقوس المرور التي تصاحب مرور الزمن و هي عبارة عن فترات زمنية معينة.

في نفس الإطار، اهتم ج.ك.ميولر بهذا المصطلح و أعطاه كل الأهمية لتميزه ما بين كل الطقوس و لكن لم يتطرق، ككل الباحثين، إلى المرحلة التي تسبق كل الطقوس منها العادية و الخاصة: هي المرحلة الأساسية المتعلقة بالطقوس المعنوية المتمثلة في النية .

و يقال في موضوع طقوس المرور (190) ما يلي: " فكل إنسان يمر، حسب نظريته، بمراحل عدة خلال حياته. و تتوأكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع. فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور. يمكن للطفولة أن تنقسم إلى مراحل عدة، و لكن العبور إلى سن النضج هو الذي يترافق مع طقوس المسارة. و يشكل الزواج أيضا جزءا من هذه الطقوس. كما يتم إعلان المرأة إما مستقبلية لدى الحمل، ثم إما بالفعل في لحظة الولادة. و هناك أيضا الطقوس الخاصة بالموت و التي تقوم على منح الميت صفات جديدة تتيح إقامة علاقات مستقبلية مع الإحياء. كما توجد طقوس عبور خاصة بتولي منصب مهني أو ديني أو سياسي أو غيره.

تمثل جميع هذه الطقوس من الناحية الشكلية بنية ثلاثية تضم، حسب فان جينيب، المرحلة الانفصالية حيث يخرج الفرد من حالته السابقة، و المرحلة الكامنة حيث يكون الفرد بين حالتين و مرحلة الاندماج حيث يكتسب الفرد و وضعه الجديد. و تختلف هذه المراحل الثلاث حسب أنواع الانتقال من حالة إلى أخرى، فردية أو جماعية، كما تعيد تحديد الأوضاع و الأدوار. و تميل هذه الطقوس، المتعددة في المجتمعات "التقليدية" الصغيرة،

189 Cf. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry, 1909

190 ظهر مصطلح "طقس العبور" للمرة الأولى على لسان فان جينيب (1909).

إلى نوع من المفارقة في المجتمعات الحديثة و الصناعية. يشير غلومان (1962) إلى انه يمكن للفرد، في المجتمعات التقليدية، لعب ادوار عدة تحدها الطقوس بينما لا يلعب الفرد سوى دور واحد في المجتمعات الحديثة." (191)

و اهتم أيضا بعض المختصين بالموضوع من المنظور السيكولوجي و الاثنولوجي حيث قيل: (لقد) "شكلت طقوس المسارة على وجه الخصوص مادة التنظير الأساسية. كما حاول علماء النفس، أمثال وايتينغ (192) (1958) او بيتلهايم (193) (1954) تفسير طقوس الولادة التي تقضي بفصل الولد عن أمه حسب وايتينغ و بتأكيد بيتلهايم أنه، من خلال الختان، يتم لمرة واحدة فقط إشباع الرغبة الكامنة لدى الإنسان بان يكون أيضا من الجنس الآخر، وذلك ما يسمح بالعبور إلى الجنس الحقيقي من خلال تأدية الطقس.

حول هذه النظرية الثانية، يلاحظ ج.بويو (194) (يذكر بيتلهايم) بأنها تعبر عن الإسقاط أكثر مما تنتمي إلى التحليل الاثنولوجي. أن التحليلات ذات المنحى الاجتماعي السائدة حاليا لا تنظر إلى الطقوس من زاوية فعاليتها الرمزية فقط، ولكنها تعتبرها خطابا أو خطابا انعكاسيا يأخذه المجتمع على عاتقه من خلال التفسيرات التي يقدمها المعنيون و ليس من خلال الأفعال التي يقومون بها (تورنر (195)، 1967) " (196).

و الاختلاف في التسمية هو السبب الأساسي لإعادة النظر في تعريف و تحديد المصطلح الذي نريد توظيفه في هذا البحث المرتبط أساسا بالطقوس الاحتفالية في منطقة تلمسان. و لذلك خصصنا له فصلا كاملا من حيث التسمية و التصنيف و البنية.

المبحث الثاني: المراحل الأساسية لطقوس الاحتفالية

أولا: طقوس النية

إن موضوع النية غير مدروس من المنظور الانثروبولوجي و لكن تطرقت إليه البحوث الدينية في الإسلام و لذلك نريد الاهتمام به قصد إدراجه في بحثنا كموضوع يحتاج إلى عناية علمية و إعطائه كل الأهمية العلمية في إطار توظيفه في مجال البحث في العلوم الاجتماعية و الإنسانية.

191 ج.ك.ميولر معجم الاثنولوجيا و الانثروبولوجيا (تحت اشراف بيار بونت و ميشال ايزار) و ترجمة مصباح الصمد، لبنان، المؤسسة الطبعية للدراسات و النشر و التوزيع، ص. 634

192 J.M.W. Whiting

193 B. Bettelheim

194 J. Pouillon

195 Victor Witter Turner

196 ج.ك.ميولر نفس المرجع، ص. 635

و لذلك، نطرح التساؤل التالي: ما هي النية و قيمتها في الطقوس الاحتفالية منها الطقوس الدينية كالأعياد و شعائرها؟

في البداية، النية هي القصد المرافق للإرادة و خاصة في الطقوس الاحتفالية حيث أن كل الممارسة لا تتم بدون نية و لا إرادة. و للنية فضل عظيم في ديننا و أعمالنا و أقوالنا في الحياة اليومية منها الشعائرية والاجتماعية و الثقافية و الاحتفالية. و بالنية تقام التهيئة و بها تشرع الممارسات الاجتماعية و الثقافية. و في كل مقصد نحن في الحاجة إلى النية بكل أنواعها و طقوسها و هي التي تحدد الهدف من الممارسة من عمل و فعل و قول.

و أما أهميتها و مكانتها الاجتماعية و الثقافية و ثمراتها و فضائلها تظهر عند توظيفها في إحدى المجالات و تطبيق قواعدها في المناسبات العائلية و غير العائلية.

و لذلك نلجأ إلى المجال الديني: أن الطقوس الاحتفالية العائلية التي نحن بصدد دراستها لها علاقة بالدين و نذكر على سبيل المثال "الفتحة" و "عقد القران" و "العقيقة" و الصلاة و هي إحدى الشعائر الإسلامية (197) و الصدقة و الهبة و الخ.

ثانياً: النية من الطقوس المعنوية

عندما يرغب المرء (الإنسان) أن يقوم بأي عمل من الأعمال الدينية و الدنيوية، و يزعم على انجازه، لا بد أن تسبق العمل المطلوب "النية" و هي توجه النفس نحو العمل و تحضيره في الذهن، و هو قصد نابغ من القلب على إيجاد هذا العمل المقصود، سواء أكانت هذه النية (القصد) حسنة أو سيئة. و هذا ما ينطبق عليه القول المعروف عند العامة و الخاصة: " النية اسبق من العمل".

و سنتطرق فيما يلي إلى الموضوع قصد إعطاء الأهمية الاجتماعية و الثقافية و الدينية للنية. باعتبار النية من الطقوس المعنوية و نشير إلى تعريفها في هذا البحث و نضبطها في النقاط التالية:

- النية هو العقد القلب على الفعل و الاتجاه إلى تنفيذه لتبقى ركنا في كل العبادات عند جميع المسلمين كالصلاة و الصيام و القيام و الخ. و الله يحاسب عباده على حسب نواياهم: "إنما الأعمال بالنيات." (198)

197 في كل الشعائر الدينية الإسلامية. و نذكر على سبيل المثال الصيام. تعتبر النية من الشروط الخمسة للصيام (الإسلام و البلوغ و العقل و الطهارة و النية) و من فروضه الستة (النية و الإمساك و السحور و الإفطار و حفظ اللسان و حفظ الجوارح). و لهذا واجبة و لها ثلاث ميزات:

1-معينة بمعنى لا تجوز نية الصوم المطلقة.
2-مبينة و أن تكون نية الصوم و يثبت فيها التبييت و باعتباره واجب بمعنى أن الإنسان ينوي الصيام قبل النوم أو قبل طلوع الفجر في كل صيام.
3-جازمة و أن يكون الصيام بغير تردد و لا شك اي نية صارمة.

- النية لغة هو القصد و محلها القلب.
- النية في الشريعة الإسلامية هو العزم على فعل الشيء تقرباً لله تعالى (199).

و تشمل النية الشرعية في كل عبادات المسلمين أصنافاً من ادعاءات مختلفة و هو ما سنتولى طرحها فيما يأتي من الدراسة.

1- النية في المجال الممارسات الاجتماعية و الدينية

أ- الشعائر الدينية

تعتبر النية من فرائض الخمس للاغتسال و الغسل (200) و من فرائض السبع للوضوء (201) و هو القصد و تجب بأربعة أوصاف (تكون فعلاً و لا تركاً- تكون من حقوق الله قصد التحريز في أداء طقوس الدين- تكون فيما يفعله المرء بنفسه-تكون معقولة المعنى) قصد أداء الفرض أو رفع حكم الحدث. و هو محل النية في أول الطهارة و أول فروضها.

و في الصلاة، كل أنواع النية واجبة و نذكر منها نية المأمومية و نية الانفراد و نية الإمامية (202) و نية عدد الركعات في كل صلاة (الفرائض و الفضائل و النوافل) و نية القصر و التقصير في صلاة المسافرين و نية القلب التي تتميز بعدم الالتزام النطق بها و نية الأبيك الذي لا يسمع و لا يتكلم.

و يعتقد و يفكر الفرد التلمساني ككل مسلم إلى النية و من خلال البحث الميداني مع المبحوثين في مدينة تلمسان توصلنا إلى ما يلي:

وجود النية عند الكثير من أفراد المجتمع الذي نحن بصدد دراسته حيث يؤدون صلواتهم في مساجد معينة و معروفه اجتماعياً و ثقافياً و تقليدياً بأفضليتها على غيرها في المدينة و أحوازها، منها جامع سيدي أبي مدين الغوث، الجامع الكبير، و جامع سيدي إبراهيم المصمودي و جامع سيدي الحلوي و جامع عين الحوت.

198 انظر الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، القاهرة و تونس، دار الجيل. ط2 المجلد 4 ص 249
انظر أيضا الحديث الشريف. لقد أورده البخاري كالتالي: " الأعمال بالنية و لكل امرئ ما نوى."
انظر ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار احياء التراث العربي. ط2 1981 ج1 ص111.
199 محمد رواس قلعة جي و حامد صادق قنبيبي، معجم لغة الفقهاء (عربي-انجليزي). بيروت، دار النفائس. 1985، ص.490

200 النية و تعميم البدن بالماء و التدليك و الفور مع الذكر و القدرة و تحليل اللحية.

201 النية و غسل الوجه و غسل اليدين و مسح الرأس و غسل الرجلين و المضمضة و الاستنشاق.
202 في صلاة الجمعة و الجمع و الخوف و الاستسقاء و العيدين و الجنائز.

وكذا وجود النية بذكر البسمة و بعض الأدعية عند الدخول إلى المساجد و أماكن إقامة الطقوس الاحتفالية و أماكن مقدسة مثل المساجد و الأضرحة بجوار قضاء تنظيم المواسم الاحتفالية.

ونجد أيضا توفر النية في اجتناب ما عرف عندهم بالممنوعات في المساجد مثل أكل الثوم و البصل و البصاق و الدخول بغير وضوء الأماكن المقدسة و حمل النجاسة في النعال أو الثياب ، و نحو ذلك من كل ما يلحق الضرر المادي أو المعنوي بالمسجد. و كذا النية في اجتناب المكروهات مثل دخول النساء الحسانوات و النساء المعطرات بالطيب.

و النية في النفقات (203) واجبة و لذلك تجب النفقة على أربعة أصناف من أفراد العائلة و هم: الزوجة (أو الزوجات) و واجباتهن خمسة (204) و أولاد الصلب (205) و الأبوان للأسباب معروفة اجتماعيا (206).

في الصلاة، النية ركن من أركان كل أنواع الصلوات منها الفرض عين (207) و الفرض كفاية (208) و السنة (209) و الفضيلة (210) و النافلة (211). و لا ننسى نية اجتناب الممنوعات (212) و أوقات النهي عن الصلاة (213) وهي شرط في فرائض الصلاة (214).

203 منها "النفاعي" التي كانت موجودة في تلمسان و الحوز.

204 الطعام و نفقة الخادم و الكسوة و أدوات و آلة التنظيف و المسكن لائق.

205 هذا واجب على الولد إلى البلوغ و البنات إلى الزواج.

206 الفقر و العجز و المرض.

207 هي الصلوات الخمس.

208 هي صلاة على الجنائز.

209 هي صلوات: الوتر و ركعتا الفجر و صلاة عيد الفطر و عيد الأضحى و صلاة كسوف الشمس و خسوف القمر و صلاة الاستسقاء و سجود التلاوة و ركعتا للطواف و ركعتا الإحرام بالحج.

210 هي عشرة صلوات: ركعتان بعد الوضوء و تحية المسجد ركعتان و صلاة الضحى و قيام الليل و قيام رمضان و أربعة ركعات قبل الظهر و ركعتان بعدها و ركعتان قبل العصر و ركعتان بعد المغرب. انظر أبو عبد الله محمد بن احمد

بن محمد بن جزى الكلبي، القوانين الفقهية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1989، 452ص

211 هي صلاة التطوع و صلاة الخروج إلى السفر و عند الرجوع من السفر و عند دخول المنزل و عند الخروج منه و صلاة الاستخارة و صلاة الحاجة و صلاة التسبيح و صلاة بين الأذان و الإمامة و أربعة ركعات بعد الزوال و ركعتان يعد التوبة و ركعتان عند الدعاء.

انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزى الكلبي، نفس المرجع.

212 تارك الصلاة الكفر و الارتداد و بعد المغرب و الصلاة في المقابر و الصلاة في مكان غير مطهر (ناجس...).

انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزى الكلبي، نفس المرجع.

213 طلوع الشمس و غروب الشمس و بعد الصبح إلى طلوع الشمس و بعد العصر إلى غروب الشمس و الصلاة بعد صلاة العيد.

214 الطهارة من الحدث و الطهارة من النجس و معرفة دخول وقت الصلاة و ستر العورة و استقبال القبلة و النية و الترتيب في أداء الصلاة و ترتيب و احترام عدد ركعاته و موالاته فعل الصلاة و ترك القول (الكلام) إلا ما هو فرض و سنة و ترك الفعل إلا ما هو من أفعال الصلاة. انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزى الكلبي، نفس المرجع.

و لا ننسى أن النية في الأركان العشرة للصلاة(215) و المميزات الإيمانية للصلاة (216) و أن عدد سننها تسعة عشر (217) و فضائلها تسعة عشر (218) و النية في كل أفعال الصلاة (219) و أقوالها (220) أن المصلي و هو بصدد أداء الصلاة أو خلال القيام بها، كما لا تنسى أيضا نية اجتناب مفسدات الصلاة الدينية و غير الدينية (221) و مكروهات الصلاة العشرة (222) و مكروهات متعلقة باليدين و الرجلين مثل الصدف (223) الصفن (224) و الصلب (225) و الاختصار (226) و المكروهات في الصلاة متعلقة بوضعيات خاصة(227).

باعتبار تكبيرة الإحرام واجبة و تتمثل في اللفظ ما عدا الأبكم و العاجز عن ذكرها و يكتفي بالنية ولكن للتكبيرة أركان و هي استقبال القبلة و الاستقامة و رفع اليدين و النية و ذكر لفظها ("الله اكبر").

215 تكبيرة الإحرام و القيام لتكبيرة الإحرام و قراءة الفاتحة و القيام لقراءة الفاتحة و الركوع و الرفع من الركوع و السجود و الفصل بين السجدين و السلام و الجلوس للسلام. انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، نفس المرجع.

الإيمان و تقوية النفس و الطمأنينة و الخشوع انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، نفس المرجع.

216

217 الأذان الإقامة و الصلاة مع الجماعة و قراءة السورة مع الفاتحة و القيام للقراءة السورة و تقديم سورة الفاتحة و احترام القراءة بالجهر في موضعها و احترام القراءة بالسر في موضعها و السمعلة (قول: "سمع الله لمن حمده ربنا و لك الحمد") و التكبير (سوى تكبيرة الإحرام) و ترتيل القراءة و السجود علي سبعة ارباب و التشهد الأول و الجلوس للتشهد الأول و التشهد الثاني و الجلوس للتشهد الثاني و الصلاة على النبي(ص) و الاعتدال في الأركان و التيامن بالسلام. انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، نفس المرجع.

218 الصلاة أول وقت و اخذ الرداء و السترة أمام المصلي و رفع اليدين مع تكبيرة الإحرام و الترويح بين القدمين أثناء الوقوف و جعل اليد اليمنى على اليسرى و التأمن و مقدار السورة (في الطول و القصر و التوسط) و القنوت في صلاة الصبح و وضع اليدين على الركبتين في الركوع و التسبيح في الركوع و السجود و الدعاء في السجود و الدعاء في الجلوس الأخير و الانفراج في الركوع و السجود و مباشرة الأرض باليدين في السجود و هيئة الجلوس و تقصير الجلسة الوسطى و التكبير في القيام (حتى أن يكون قائما) و رد السلام على من على اليسار و القيام و الانصراف بعد الإمام. انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، نفس المرجع.

219 كل أفعال الصلاة فرائض ما عدا ثلاثة: رفع اليدين الجلسة الوسطى و التيامن. نفس المرجع.

220 كل أقوال الصلاة ليست بفرائض ما عدا ثلاثة: تكبيرة الإحرام و قراءة الفاتحة و السلام. نفس المرجع.

221 المفسدات الدينية هي: ترك النية أو قطعة النية و ترك احد أركان الصلاة و ترك احد فرائض الصلاة و اما المفسدات غير الدينية هي: مفسدات الوضوء و الكلام بغير ما هو من أقوال الصلاة و النجاسة. نفس المرجع.

222 مدافعة الخبث (مثل البول و الغائط) و الالتفات في الصلاة و تحدث النفس في أمور دنيوية و تشبيك أصابع اليدين و فرقة أصابع اليدين و اللعب باللحية و اللعب بالخاتم و اللعب بالسواربي و الجلوس على القدمين و عدم الاعتماد على اليدين عند القيام من السجود. نفس المرجع.

223 هو ضم القدمين في القيام لاجتناب حالة أو هيئة المكبل. نفس المرجع.

224 هو رفع احدي القدمين لاجتناب حالة أو هيئة الدابة عند وقوفها .

225 هو ضم اليدين على الحاضرتين في القيام لاجتناب صفة المصلوب . -

226 هو وضع اليد على الحاضرة في القيام لاجتناب المصلوب.

227 المثلث و كافت الشعر لأجل الصلاة و حامل كل من يشغل باله في الصلاة و كافت الملابس لأجل الصلاة و الغضبان و الجائع أو بحضرة الطعام و مما يشغله عن الصلاة و فهم قوله .

للقيام نية آدابه (228) ونية آداب القراءة (229) و النية في الركوع (230) و آدابه (231) و استحبابه و في السجود و آدابه . وتجدر الإشارة إلى الاستحباب عند السجود و القيام بما يلي ترتيبيا:

- النية

- قول: "سبحان ربي الأعلى"

- تكرار ثلاث مرات.

و نجد النية في قبول الصلاة وراء الإمام و الاقتداء به تتم بسبب توفر الشروط و الصفات التالية في الإمام : الإسلام و العقل (232) و البلوغ و الذكورة و العدالة و المعرفة، و القدرة على توفية الأركان و التفكير و أما وجود النية في المستحبات المرغوب توفرها في الإمام هي العلم و الورع و الحسب و السن و استقامة الخلقة و حسن الأخلاق و الصمت و الصوت و الثياب و الصفات المحمودة.

فباعتبار صلاة الجماعة سنة مؤكدة نجد فيها صفة الاقتداء التي تتمثل فيما يلي :

- النية (الإمام و المأموم).

- متابعة المأموم (عدم سبق الإمام في تكبيرة الإحرام و السلام).

- الوضوء (النظافة و الطهارة).

- موافقة المأموم (المواقف المستحبة: الرجل الواحد هو الإمام و ثلاثة مأمومين في

الوراء واحد و على يمينه واحد و الآخر على يساره).

- الأفضلية في الصف الأول.

و لصلاة العيدين أحكام و النية هي الأساس في السنة و الصفة و موضع الصلاة، الوقت و تأخير الخطبة عن الصلاة و الخطبتان متتاليتان، التكبير في أول و أثناء كل خطبة.

ب- الذبح و الأضحية

228 الوقوف على القدمين معا و اجتناب الفرق بين القدمين و اجتناب رفع البصر إلى السماء و اجتناب الاختصار (جعل اليد على الخصر) و النظر إلى موضع السجود و وضع اليد اليمنى على اليسرى و الاستقامة (الصلاة قائما) نحو القبلة. نفس المرجع.

229 الفاتحة تقرأ في كل ركعة و البسمة ليست آية من الفاتحة و لا من غير كل السور ما عدا سورة النمل و التأمين بالمد أو القصر جائز و احترام ترتيب المصحف في قراءة السورة قراءة السورة إلا في الركعتين الأولين (بمعنى لا تقرأ في الركعة الثالثة و الرابعة.) و تكرار السورة جائز و احترام القراءة السورة جهرا أو سرا حسب حكم الفرائض: الجهر في ركعتي الأولى لصلوات الليل (الصبح و المغرب و العشاء) و صلاة العيدين و صلاة الاستسقاء و أما السر في سائر صلوات النهار و الصلوات الأخرى و صلوات النساء . نفس المرجع.

230 انحناء الظهر و استواء الظهر و العنق و وجوب الاعتدال و وجوب النية و الطمأنينة. نفس المرجع.

231 وضع اليدين على الركبتين أجراء المرفقين عن الجانبين و عدم رفع الرأس و عدم خفض الرأس و اجتناب الدعاء نفس المرجع.

232 الجاهل و الأخرس و المريض عقليا و العاجز بإحكام الصلاة لا تجوز إمامتهم.

في الذبح و الأضحية (233)، نرى أهمية النية و مكانتها و اعتبارها من فرائض الذبح في هذا الترتيب :

- النية: و هو القصد للذبح.
 - الفور: عدم الرفع قبل إكمال العملية.
 - قطع الودجين.
 - قطع الحلقوم.
 - قطع المريء.
- و سنن الذبح حيث تجدر الإشارة إلى النية في :
- التسمية (234)
 - توجيه الذبيحة إلى القبلة.
 - وضع الذبيحة على الجانب الأيسر (235).
 - الشفرة حادة و اجتناب رؤيتها من طرف الذبيحة.
 - الرفق بالبهيمة .

و لذلك تجب النية في اجتناب الممنوعات و المكروهات مثل ضرب الشاة على الأرض و أخذ الشاة من شعرها و وضع الرجل على عنقها و جرها مستعملا رجليها و الذبيحة حية وكذا نفخها و سلخها و قطع شيء منها و هي حية كما تجب النية في اجتناب الممنوعات مثل نسيان التسمية و نسيان الفرائض و ترك السنن و الفرائض.

ومن خلال البحث الميداني في منطقة تلمسان تأكدت لنا بعض الملاحظات منها شروط الأضحية و هي كالتالي: الإسلام و الحرية و النية و بخصوص النية في اجتناب الممنوعات فهي أساسية مثل الذبح قبل صلاة العيد و الذبح قبل الإمام (يوم العيد) (236) و الذبح

233 للإشارة انظر إلى الوصف الذي يعود إلى عهد ملوك تلمسان.انظر أسفله الاحالة رقم218 .

234فرض مع الذكر و ساقطة مع النسيان و التهاون و الترك.

235 قصد تسهيل توجيه الرأس و الذبح مع استعمال الرفق مع استعمال اليد اليسرى لأخذ جلد الحلق من الأسفل و تبیین البشرة و تسهيل مرور السكين على حلق الذبيحة و هذا تحت الجوزة.

236 "وفيها في يوم الأحد عاشر ذي الحجة كان عيد النحر بتلمسان فخرجنا للمصلى بظاهرها وحضر محمد بن أبي ثابت صاحب تلمسان صلاة العيد في هذا اليوم بعد أن خرج في موكب حافل حين تعالى النهار جدا ثم صلى ونحر أضحية كبشا أملح في المصلى بعد فراغه من الصلاة وشهر هذا الكبش محمولا على بغل مع رجل يعد لذلك فشق به المدينة لأجل أن يتيقن بتضحية الإمام على قاعدة مذهب الإمام مالك رضي الله عنه وكان هذا الرجل لما سار بهذه الذبيحة الأضحية مجدا يبلغه فيها محثا في ذلك ولم أكن أعرف ذلك قبل التاريخ فسألت عند الأذى البالغ في حقه وتغيرت أحوال هذا المسكين وآل به الأمر أن مات في القليل من الزمن ولم يسمع منه إلا قوله أخي أطعمني بمعجون قتلت به وبلغ الأخ ذلك وخبر موته فاخترتني فاستفتي جماعة في هذه المسألة فأفتوا بأنه بالتفصيل بأنه إن يقتل شيخنا أبا عبد الله محمد بن البكوش فإنه أفتى بالتفصيل بأنه إن قال الميت ناولني أخي السم يقتل به أو معجونا مسموما أو نحو ذلك مما يدل بأن المتناول مما يقتل وإن كان لم يقل ذلك بل قال معجونا فقط فلا يقتل به ورجع جميع من أفتى إلى شيخنا ثم آل الأمر أن ظهر الأخ وما لزمه شيء وفرط الفارط في الميت وذهبت ووجب والله الأمر..."

قبل إبراز أضحية الإمام ، كما لا ننسى النية في شروط الذابح: تولية الإمام ذبح أضحيته أو يوكل ابنه المسلم المصلي على الذبح مع نية الذبح لنفسه (الذابح غير المسلم أو تارك الصلاة لا تجوز أضحيته و يستحب إعادتها) أو يوكل على ذبح الأضحية مسلم مصل مع نية الوكيل و الموكل عن صاحبها كما تحضر النية في اجتناب الممنوعات الأخرى مثل الذبح بدون إذن صاحبها أو الذبح في غياب صاحبها أو الذبح بدون رضا صاحبها(قصد النية).

النية في صفات الذبح الأضحية وخاصة المستحبة (237) واجبة مع النية في اجتناب مانعة الأجزاء والممنوعات مثل الشاة المريضة و مرضها بين و العجفاء و العوراء و العمياء و المكسورة و المجنونة و الجرباء و نية اجتناب المكروهات التي تتمثل فيها عيوب و هي السكاء(238) و الشرقاء(239) و الخرقاء(240) و الجذعاء(241) وسقوط الأسنان و العضباء(242) و مقطوعة الذيل.

و تجدر الإشارة أيضا إلى النية في اجتناب المفسدات في حالة شراء الأضحية أو وقوع حادث حيث تظهر في الشاة عيوب كالخرقاء و الجذعاء و مكسورة الأسنان و العضباء و الشرقاء و مقطوعة الذيل و العمياء .و قبل الذبح أحكام مثل التعيين بالذبح و النية في اختيارها و الشراء بنية الأضحية و أما النية في أحكام بعد الذبح هي عدم بيع الأضحية و لا بيع جلدها و صوفها و النية في مستحبات توزيع لحم الأضحية مثل :

- أكل الثلث
- صدقة الثلث .
- ادخار الثلث .

النية في اجتناب مكروهات الصدقة و الإطعام من لحم الأضحية تتمثل في الصدقة و إطعام المشرك و الصدقة و إطعام اليهودي و الصدقة و إطعام النصراني.

237 الصفات المستحبة في الشكل مصل الكبش السمين و الفحل و الاقرن الخ
238 المخلوقة بدون أذن
239 المشقوقة الأذن
240 المنقوبة الأذن
241 المقطوعة الأذن
242 المكسورة القرن

في العقيقة النية في الشروط التالية فهي الجنس و السن و الصفة و اليوم السابع من ولادة المولود الجديد.

النية في اجتناب الممنوعات في ذبح شاة العقيقة نذكر:

- الذبح ليلا.
- الذبح سحرا.
- الذبح عشية.

النية في اجتناب مكروهات الصدقة و إطعام من لحم العقيقة مثل ما هو في أضحية العيد (243) كما هو بالنسبة للإحكام بعد ذبح شاة العقيقة (244) و النية في الاستحباب مثل حلق رأس المولود الجديد في اليوم السابع و التسمية و النية في اجتناب المكروهات كلطخ رأس المولود الجديد بدم العقيقة و ما يشبه ذلك.

وللختان النية في اجتناب المكروهات مثل يوم الولادة و يوم السابع و الاحتفاظ بالغرلة و النية في الإبعاد عن الممنوعات مثل حامل الغرلة و هو مصل أو إدخالها إلى المسجد أو دفنها في المسجد.

2- النية في المجال الاجتماعي و الثقافي

أ- الهبة و الصدقة و "المسادة"

نية الصدقة أو الهبة لها أركان في أنواعها السبعة (245) و في شروطها الثلاثة (246): الواهب و (247) الموهوب له (248) والصيغة (249).

نية القصد "للمسادة" و هي تلك الدعوة للنساء إلى مأذوبة واجبة و اعتبارها وليمة و باعتبارها كذلك توددا و واجبة مثل العقيقة . و النية في اجتناب الممنوعات (250) المتعلقة بالكرم و العطية.

ب- الأكل و الشرب في "التأجيل"

-
- 243 الصدقة و إطعام المشرك و الصدقة و إطعام اليهودي و الصدقة و إطعام النصراني.
244 عدم بيع لحم العقيقة و عدم بيع جدها و عدم بيع صوفه.
245 الهبة لوجه الله و الهبة لشخص آخر و الهبة المكافئة و الهبة و الهبة المضادة و الزيارة و الهدية و الصداق. 245
246 التزام العطاء و التزام القبول و التزام الاقباض.
247 هو المالك و هو مالك أمر نفسه و حر في تصرف ما يملكه.
248 هو كل إنسان تجوز فيه الهبة.
249 هو كل ما يقتضي الإيجاب و القبول من قول و فعل كلفظ الهدية و العطية و النحلة.
250 عدم رفع اليدين مع التكبيرات عدم الفصل بين التكبيرات بذكر و غير ذكر.

تثبت لنا الملاحظات الميدانية ما يلي: النية في احترام الكثير من المتفقيين آداب الأكل و الشرب و تذكر على سبيل المثال التسمية في البداية و الحمد في الأخير و التقليل في الأكل و الشرب مع احترام الثلث لكل من الأكل و الشرب و النفس و استعمال اليد اليمنى في الأكل و الشرب و الاتكاء في الأكل و عدم النفخ في الأكل و الشرب و التواضع في الأكل (251) و أخيرا شرب الماء جلوسا.

ثالثا: مقومات النية

مقومات النية مرتبة حسب هذا الترتيب: الرغبة والشعور والقناعة والتوقعات و البرمجة والإرادة.

1-الرغبة

الرغبة هي مولدة الشعور قصد الإشباع أو الارتياح أو السعادة و هذه الأخيرة هي ما نريد اعتباره قبل الحصول على الموضوع الذي نحن في حاجة إليه. و الإنسان راغب في كل الحاجات الدينية و الدنيوية و يستعمل كل الوسائل للوصول إلى المبتغى منه المساهمة و المشاركة في الطقوس الاحتفالية.

وترتبط الرغبة بالوعي و القصد والإرادة و هي التي تخلق العلاقة بينهم و خاصة في أيام الاحتفال و الظروف الاحتفالية قصد التنظيم و التنشيط والإشباع الفردي و الجماعي.

في نظرية سبينوزا B.Spinoza توجد علاقة بين التصور و الرغبة و في تفكيره الثانية هي التي تخلق الأولى و هو مرتكزا على الاعتبار و لا الاعتقاد بالموضوع بمعنى نعتبر الشيء إذا رغبتنا فيه و أما التصور هو الاعتقاد الذي يبقى تابع للرغبة لأنها هي جوهرة النفس.(252)

ترتبط الرغبة بالعاطفة بمعناها الواسع و تظهر بصفة الاهتمام النفسي بالموضوع أو الشيء و اعتبرها ديكارت Descartes تهييجا للنفس و هي المسببة في القصد و الإرادة للوصول إلى المبتغى.(253)

"الرغبة في العصر الحديث، من المعتاد ظهورها تحت مفهوم " عاطفة الروح " وبمعنى واسع كفاية يظهر الاهتمام النفسي في المصطلح. ديكارت يراها بمثابة تهييج للنفس، مسببة من الأرواح التي تهيئها للإرادة لأجل مستقبل الأشياء التي تمثل موضوعها. وبذات الصيغة، بالنسبة لجون لوك، الرغبة عبارة عن القلق الذي ينبع بوصفه عاقبة لغياب شيء،

251 هي تصغير اللقم وإطالة المضغ و التمهّل في الأكل و الشرب.

252 url :<http://www.el7ad.com/smf/index.php?topic=51736.0>

253 نفس المرجع

متعته الحاضرة تُفهم كفكرة اللذة. بالنسبة لسبينوزا، الرغبة تكون ببساطة الشهوة المصحوبة بالوعي الذاتي نفسه .

لاحقاً، بحسب هيغل، الوعي بذاته نفسه يكون عبارة عن حال من الرغبة بالعموم، لأن شرط الرغبة والعمل أو الجهد يظهر في العملية التي عبرها الوعي يعود لذاته نفسه في مجرى تحولاته كوعي بئس.

لكن بالنسبة لسارت Sartre، الرغبة لا تكون ذاتية خالصة، ولو أنها لا تكون شهوة خالصة أيضاً.

في الواقع، قصديّة الرغبة لا تنتهي في " نحو الشيء "، بل إنها بالتزامن تكون شيء لأجلها ذاتها ولأجل الآخر المرغوب. بهذا المعنى العام وخصوصاً في حالة الرغبة الجنسية، بالنسبة لسارتر، الرغبة تمتلك مثالية مستحيلة لأنها تطمح لامتلاك أهمية من الآخر، كأهمية خالصة وكجسم يطمح للحد من الآخر في " اصطناع بسيط " (...). "(254)

و للرغبة علاقة بالحاجة بسبب تحوّل الحاجة إلى رغبة كما لها علاقة بالإرادة لأنها مرتبطة بالوعي و القصد.

2-الشعور

يقترّب الشعور بالوعي حسب بعض المبحوثين، و هو الرأي الذي يتأكد عند علماء النفس. و يعتبر الشعور من السمات الأساسية عند الإنسان العاقل و يشترك فيه كل المشاركين في إحياء الطقوس الاحتفالية التي هي من عادات و تقاليد المجتمع الذي نحن بصدد دراسته و لهذا السبب أصبح شأن الحالات الاجتماعية و النفسية و الاعتقاد منها الدينية و الدنيوية.

و يفهم إلا في الحالات الخاصة منها الاحتفالية كما يساعد على استحضار الصورة أو الصور الاحتفالية الجميلة التي تجسد فكرة إحياء الوليمة أو المشاركة في أي الطقوس الاحتفالية في المجتمع التلمساني.

وينتج من الشعور الإحساس بالفرح و السرور أثناء الاحتفال أو المشاركة في الطقس الاحتفالي بحيث يصبح المشارك فاعلاً اجتماعياً و مساهماً في توظيف العادات والممارسات الاجتماعية و الثقافية في مكان و زمن الطقوس الاحتفالية العائلية أو غير العائلية. و يرتبط الشعور و الإحساس بنوع من الانفعال النفسي أي الداخلي و الذي يتطور و يظهر على وجه كل الحضور في الطقوس الاحتفالية و هذا راجع إلى مقومات الاحتفال. (255)

254url : <http://www.el7ad.com/smf/index.php?topic=51736.0>

255 url : <http://omar-moosa.maktoobblog.com/513922>

و يعتبر الشعور موضوعا في علم النفس، و يظهر لنا ذات الأهمية الاجتماعية و النفسية و الثقافية تحتاج إليه الانترنتولوجيا قصد دراسته و ضمه إلى المواضيع الهامة خاصة عند دراسة الحالة الشخصية للأفراد أثناء الاحتفال بأي مناسبة من المناسبات العائلية و غير العائلية. و يعرفونه علماء النفس بالحدس المرتبط بالإنسان في حياته الاجتماعية و الثقافية أي مرتبط بحياته الشخصية و يتأكد لنا من خلال المستجوبين أن للشعور موضوع يساعد على التمييز بين حالتين في نفس المناسبة و نفس الوقت: الشعور بالفرح أو بعكسه.

و يتميز الشعور بالإحساس بالشيء المفرح في أوقات الفرح و السرور في مكان و زمن الوليمة أو الموسم الاحتفالي و يشير علماء النفس إلى تعريف الشعور كما يشيرون إلى صفاته و دراجاته و معطياته. (256)

3- القناعة

حسب المبحوثين تمثل القناعة كل من الاقتناع و الاستعداد و الاعتقاد و الإيمان الراسخ في نجاح الطقوس الاحتفالية.

4- التوقعات

تختلف التوقعات عن التنبؤات من حيث التفكير و المعنى و المجال لان الأولى تبقى مرتبطة بميدان الإنسان البسيط و أما الأخرى تخص إلا الأنبياء. و التوقع هي عملية التفكير في ظاهرة يتوقعها الفرد قبل وقوعها.

و تعريف قاعدة التوقع يكون كالتالي: هي عملية أساسية و " تلقائية يطبقها الإنسان في جميع أموره الحياتية تعتمد على تكوين الإنسان العقلي و الشخصي و النفسي و الاجتماعي و العملي من خلال حكمه على مدى رضاه عن الخدمة المقدمة له في أي مجال بناء على مدى تطابق تجربة الخدمة مع توقعه. " (257)

و للتوقعات ملائمة و دور مهم في الانسجام الثقافي و الاتفاق الاجتماعي و الجماعي و تؤدي الملائمة إلى ضبط الأمور الاحتفالية و تحديد مقومات قواعد الاجتماعية و الثقافية المحلية التي يحترمها الفرد و المتفق عليها العام و الخاص.

و يفهم من التوقعات تحديد قواعد اجتماعية و ثقافية و أسسها الاتفاق المتبادل بين الأفراد المشاركة في الاحتفال بعد ضبطها و التركيز في نجاح المشاركة قصد النجاح و التوفيق في شرعية الاجتماعية أو العرفية الطقس الاحتفالي. و للتوقعات أهداف مختلفة و متعددة داخل

256 url :<http://www.adiga.org/forum/adiga103/t11546.html>

257 url :<http://3yonthalla.com/vb/showthread.php?-10822>

المجتمع الاحتفالي و خاصة في تلبية الرغبة للوصول إلى تجسيد فكرة مكان و زمن الاحتفال.

و عند خلق الاتفاق الاجتماعي و الجماعي يرتب التذكير في نجاح الوليمة أو المناسبة الاحتفالية و ترتيب قواعدها النفسية و العملية و القولية و المعنوية بعد ترتيب فكرة النشاط و التنشيط و التقليد و المشاركة في المناسبة. و تبقى للمناسبة علاقة بالحياة الاجتماعية و الثقافية المرتبطة أساسا بالعادات و التقاليد المحلية و الأعياد الدينية.

أثناء النشاطات و تنشيط الطقوس الاحتفالية يظهر الحرص على التوقعات المتفائلة المنتظرة كما يظهر وضع أسس الاتفاق الجماعي الذي يساهم في النظام و التنظيم و الانضمام إلى المجموعة المشاركة في الاحتفال. و من خلالها يبرمج عمل التنشيط من طرف المجموعات الصغيرة التي تقوم بتنفيذ قواعد البرمجة و الأنشطة للطقوس الاحتفالية. (258)

5-البرمجة

هي عملية فكرية تنظيمية متعلقة مباشرة بتنظيم الاحتفال من طقوس احتفالية عائلية و غير عائلية و تهدف البرمجة إلى صيغة ملائمة للاحتفال و توجيه قصد التفاعل و التنشيط المنظم و احترام قواعد الاتفاق الاجتماعي و الثقافي و الجماعي.

وللبرمجة خصائص اجتماعية و ثقافية و اعتقادية يحتاج إليها الطقس الاحتفالي للتمييز بين المناسبات الاحتفالية في الزمن و المكان. و من هذه الخصائص نذكر طريقة تسهيل النشاط الاحتفالي و كيفية التفاعل و التنسيق في النشاط بين المجموعات الصغيرة التي تلعب دورا هاما في نجاح الطقوس الاحتفالية العائلية و غير العائلية.

وتظهر أثناء الطقس الاحتفالي طرق القيام بإعطاء الأوامر و تنفيذها في جو ملائم و تتمثل أسس و قواعد متفق عليها جماعيا في:

- حسن الاستقبال و صيغه المتنوعة.
- تنفيذ الأوامر التي تعطي من طرف منظمي الوليمة أو الموسم.
- تنظيم نشاط الاحتفال(الوليمة أو الموسم).
- تحديد الأسلوب الملائم لكل مناسبة(الوليمة أو الموسم) .
- التفكير في إظهار نتائج الاحتفال (الوليمة أو الموسم) و احتراماً لوظائفه.
- احترام أسس بناء البرمجة للاحتفال.

- احترام الإجراءات المطلوبة اثناء الاحتفال.
- القيام باستعمال الأسس المجسدة في نجاح الطقوس أو المناسبات الاحتفالية.

6-الإرادة

لقد تعود منظمي الطقوس الاحتفالية على الحرص في نجاح كل ما ينظم و لذلك تنجح كل الأعمال بحسن النية و الإرادة التامة.

و في هذا الموضوع يقول محمد السمان: " الهمة العالية مطلب عظيم يتمناه أصحاب النفوس الكبيرة التي تتوق إلى المعالي ، وقوة الإرادة هي وقود هذه الهمة العالية فبدون هذا الوقود – بعد توفيق الله عز وجل – لن يتم لهذه الهمة منالها ومبتغاها ، ولعل خير شاهد على ذلك ما قرأت وما رأيت من همة العلماء وطلبة العلم وكيف أنهم استطاعوا بعد توفيق الله من تحقيق أعمال وكأنها أشبه بالخوارق لكن تلك الإرادة التي رُدت بهمة عالية." (259)

وللإرادة درجات و الدرجة هي القوة التي تساهم في حماس الفرد قصد قضاء حاجته حسب أهميتها في المجتمع الذي تنظم فيه الطقوس الاحتفالية و هي الدرجة و الوسيلة التي ينتج عنهما الوصول إلى المبتغى أو انجاز المتوقع و المنتظر ايجابيا.

و المتوقع هو مساهمة الإرادة قصد فتح آفاق و تعامل لم يخرج عن بال الفرد و خاصة عند برمجة إحدى الطقوس الاحتفالية و نجاح تنظيمها في وقتها المناسب مع الاحتفال:

" هناك تخصصات ومهارات ومعارف وإبداعات تحتاج (من المنظمين) فقط بعد توفيق الله إلى إرادة قوية ثم ستتحول إلى أرض الواقع بعد أن كانت مجرد أماني ." (260)

و تكون قوة الإرادة وسيلة للمبتغى و طريقة للإتقان في أعمال تنظيم الاحتفال و جاء البعض بأمثلة تؤكد أهمية قوة الإرادة و نذكر على سبيل المثال هذه القصة:

" لا يستوي رجلان يعملان عملاً واحداً لكن أحدهما متقن والآخر مفرط غير متقن أو إتقانه دون مستوى الأول ، الكل يعمل لكن شتان بين العاملين ، وأتذكر في هذا المقام قولاً رائعاً للإمام ابن القيم رحمه الله عندما وصف رجلين في الصلاة يصليان بجوار بعضهما أحدهما متقن خاشع في صلاته والآخر مفرط قد خرج بفكره عن الصلاة ، قال الإمام رحمه الله / فأحدهما قلبه معلق بالعرش والآخر قلبه معلق بالحش – بالقاذورات والنجاسات - ، الأول المتقن كان موفقاً لإرادة قوية قادته إلى مقصده الأسمى بعد توفيق الله ، أما الثاني فضعفت عزيمته وإرادته ، فصلى صلاة بلا روح وهو قادر على أن يفعل ما فعل الأول ،

فالإلتقان في العمل متيسر متى ما بحثت عن مظانه وسلكت طرقه وكانت إرادتك تبعاً للتوكل على ربك". (261)

و الإرادة هي الطريقة التي تقضي على سوء النية في تنظيم الطقوس الاحتفالية و على خلق مشاكل الأفراد المساهمة و المشاركة في عاداتها و تقاليدھا منها الدينية و الدنيوية و هذا بسبب قوة العزم و المقصد و الطمأنينة. و تصبح الإرادة هي روح القدوة و القدرة التي تقودها النية الحسنة و مقومتها المنسجمة في إطار التنظيم و التحضير للمناسبة الاحتفالية.

ويبدو أن قوة الإرادة هي أساس موضوع القضاء على السيئات و العادات و التقاليد التي يعتبرها المجتمع التلمساني من الممارسات غير المقبولة اجتماعيا و ثقافيا و هذا كسب الامتيازات و المهارات المحلية كما تكون وسيلة لاكتشاف مميزات الاحتفال في كل المناسبات منها العائلية و غير العائلية. و تساهم الإرادة في التفاعل الاجتماعي أثناء الاحتفال الذي يظهر من خلاله الإبداع الإنساني المكتسب عن الأجيال السابقة و انتشارها من طرف الأجيال اللاحقة.

لقد جرت العادة أن الفرد التلمساني يضع إرادته في خدمة النية للوصول إلى اجتناب الأقوال الهدمة و المنتشرة في المجتمع المحلي و يعتبرها أفراد هذا المجتمع من مفسدات النية الصالحة.

و الإرادة هي التي تضع للفرد هدفا يريد من خلاله نجاح في التوقعات و لذلك تكون مستهدفة بالخير و الأمنية و البركة بسبب التوكل على الله و على النفس في كل ما يساهم في نجاح وظائف الطقوس الاحتفالية المعروفة في المجتمع الذي نجن بصدد دراسته.

و وضع الهدف هو الذي يجسّم المشروع الاحتفالي و التفاؤل في نجاحه بسبب ما يلي :

- التوكل على الله.
- التوكل على النفس.
- النية الصالحة و المتفائلة.

الفصل الرابع

طقوس المرور

المبحث الأول: البنية التقليدية لطقوس المرور

و أشار ارنرلد فان جينيب إلى تقسيم الطقوس حسب المراحل: لذلك قسم طقوس المرور إلى ثلاثة مراحل متميزة:

- طقوس الانفصال.
- طقوس الهامشية .
- طقوس التجميع.

و اعتمد العديد من الباحثين على هذا التفكير:

"و يشير المصطلح بوجه عام إلى مجموعة شعائر (طقوس) تميز عملية الانتقال (الأساسية) في حياة الفرد من مرحلة إلى مرحلة أخرى، و من وظائفها الجوهرية توفير الوسائل النظامية التي توفر مكانة معينة و الإعلان عن ابتداء مكانة أخرى مختلفة، توفر للفرد الدعم العاطفي و تؤكد التزامه بواجباته و تحدد حقوقه". (262)

262 انظر الكلمة : طقوس) تحت إشراف نخبة من أساتذة قسم الاجتماع)، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،

المبحث الثاني : تحليل طقوس المرور

من خلال قراءتنا توصلنا إلى تقسيم طقوس المرور العادية إلى أصناف حسب المقصد و الهدف في التفكير الإنساني و هذه الأصناف عددها خمسة و هي:

- 1-طقوس الانتقال.
- 2-طقوس العبور.
- 3-طقوس التعدي.
- 4- طقوس النقل.
- 5-طقوس التقيين.

أولاً: طقوس الانتقال

تتم طقوس الانتقال الطقوس الاحتفالية التي لها صلة بالحياة الدورية المتمثلة في الاحتفالات العائلية بسبب انتقال الفرد من حالة اجتماعية إلى حالة أخرى. و يعتبر الانتقال مرحلة ترقية اجتماعية يشعر بها الإنسان و لهذا نشير إلى الخطوبة.

1- الخطبة

-أهمية الخطبة في المجتمع المحلي

إذا كانت الأسرة هي الوحدة الأساسية الاجتماعية الأولى في كل نظام اجتماعي، وهي نواة المجتمع حيث تهدف إلى المحافظة على النوع الإنساني، وتقوم على القواعد التي تقررها المجتمعات المختلفة، فإن أبرز مقدمات تكوينها هي " الخطبة" التي تعني إظهار رغبة في الزواج بامرأة معينة وإعلام المرأة أو وليها بذلك.

وبما أن لكل مجتمع قواعد وتقاليد في تكوين هذه الأسرة، فإن المجتمع الإسلامي له قواعده وتقاليد منها قواعد الخطوبة (وتسمى بالعامية المحلية الخطبة) الخاضعة لتوجيهات الشريعة التي تجعل لها دعائم سليمة وصحيحة لتثبيت أركان الزواج الذي سيلحقها بعقد ذي صبغة الدوام للرابطة الزوجية.

وأن أهل تلمسان بصفاتهم جزءا من المجتمع الإسلامي، يولون أهمية لهذه الخطبة لإثباتها على أسسها السليمة وفي تحقيق ذلك يقومون ببعض الإجراءات والأعمال بطرائق تتم مع عاداتهم وتقاليدهم المحلية.

حينما يتم اختيار الفتاة للشباب المعني ، يتم قبول العائنتين ويحدد يوم لبدء الإجراءات العملية: وهو يوم يذهب فيه أهل الخطيب إلى دار أهل "المخطوبة" ليستقبلوا هناك قصد الشروع في مناقشة الوضع فيما يشمل من توضيح لبعض الشروط، و التقاهم حولها حسب الشريعة الإسلامية والعرف السائد الذي لا يتنافى مع الإسلام ويحضر جلسة مناقشات الوكلاء (و هم الشرعيون) للخطيبين مرفوقين أحيانا بعائلاتهم تقديرا للأسرتين وتعبيرا عن الود الأخوي للجميع.

لقد تطرق كلود ليفي ستروس Claude Levy Strauss إلى موضوع هام ألا و هو تأسيس جهتين أساسيتين فيهما: طالب امرأة و مانح امرأة.

-المساومات في الخطبة

في اليوم المعين لاستقبال أهل الخطيب يقوم أهل الفتاة بتهيئة الجو العام بما يليق بالضيوف وبالأسرة المستقبلية سواء من الجانب المادي أو المعنوي كتنظيف المنزل و"تفريشه" وتزيينه وإبراز مظاهر البهجة من طلاقة الوجوه أمام الضيوف واستعمال أسلوب "اللطافة" في استقبالهم والبشاشة في وجوههم و"الظرافة" في محادثاتهم وكل ما يظهر كرم الضيافة معهم.

للمجتمع التلمساني بعض التعبيرات الشعبية يتبادلها الضيوف والمضيفون، وقد اعتاد المجتمع استعمالها في هذه المناسبات وهي عبارات تدلّ على أصالة الضيافة ومكارمها في أوساط هذا المجتمع ومن ذلك أنه لدى وصول أهل الخطيب إلى دار الخطيبة وهم ضيوف، وعندما يهمون بالدخول يتكلم الممثل الشرعي للخطيب قائلا:

"أطياف ربي"

فيجيبه المضيفون أهل الدار

"مرحبا بكم، نورتو الدار.. وتفضلوا"

"ندخل بالخير عليكم"

"الله يجعل دخلتكم مربوحة عليكم وعلينا". (263)

ثم يتوجه الرجال إلى غرفة الاستقبال، والنساء إلى غرفة مماثلة وفي غرفة الرجال تجري المناقشات والمفاوضات بينهم حول " الشروط" المعروفة عادة، ومنها:

-الصداق، أي المهر.
-والإملاك المعروف بـ "لملاك" وهو عند أهل تلمسان عبارة عن تقديم هدايا متفق عليها مسبقا إلى غير ذلك من التوضيحات لبعض ما هو غامض أو التنبيهات إلى ما قد تكون نسبة الجميع ولم يتطرقوا إليه.
وخلال مناقشات الرجال تكون النساء خارج غرفة الرجال يتقربن من الغرفة من وراء الستار ويسترقن السمع لما يجري من المناقشات و " المساومات".

وفي هذا الجو يقوم وكيل الخطيب قد يكون وليه كالأب أو الأخ أو أحد الموكلين المكلفين بذلك بتقديم الإيجاب بصيغة الخطبة اللفظية التي يطلب بها يد الفتاة إلى موكله وهي صيغة (أي تعبير) شعبي قائلًا:

" جيناكم بالحسب والنسب وسنة رسول الله، طالبين من الله ومنكم ببتكم) فلانة : تسمى باسمها) إلى حبيبتو تعطيوها لولدنا (فلان : يسمى باسمه)". وللتوضيح : إننا قصدناكم باحترام شرفنا ونسبنا وشرفكم ونسبكم حسب سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لخطبة لبتنكم (فلانة : تسمى باسمها) طالبين من الله تعالى ثم منكم يدها إن سمحتم ووافقتم لابننا (فلان : يسمى باسمه).

ويكون رد القبول كالتالي :
"نعطيوها لكم، إذا حب ربي" أي إننا موافقون على طلبكم بتزويجها لابنكم (المذكور) إذا أراد الله تعالى ذلك له وأتمه وكل شيء بإرادة سبحانه وتعالى .

و لا ننسى التعابير الطقوسية المجسدة في المجتمع المحلي أي التلمساني و الحوزي أيضا، منها نذكر بعض النماذج المتعلقة بالفتاة و هي:

"الحسب و النسب و شابة و فاهمة و كل صبع بصنعة"
أو "الحسب و النسب و شابة و قارية و كل صبع منها يطبع"
أو "الحسب و النسب و شابة و بنت عاقلة و تضوي كالترية".(264)

ومن الإجراءات الشكلية التقليدية المكملة للخطبة التي تملئها العادات والتقاليد أن :

1- يتم في الجلسة ذكر بعض من شمائل الخطيبين وحسن صفاتها، كالإشارة إلى أخلاقها الطيبة وسلوكهما المستقيم وبنيتهما السليمة وما يتقن كل واحد منهما من

أعمال فنية ، أو حرفية أو مهارة في بعض الصناعات. تذكر هذه الأمور عند توفرها ولا تختلق كذبا وادعاء من باب التفاخر والتباهي المزيفين.
ب -تقديم القهوة أو الشاي للضيوف (الرجال)، وتقوم الفتاة "المخطوبة" نفسها بتقديم الكؤوس والفناجين إلى كل الأفراد الحاضرين دون استثناء ، وذلك حتى يشاهدوها جميعا.

وفي هذه اللحظات المحرجة يظهر على الفتاة بعض الارتباك، وعلى وجهها علامات الخجل، وهو أمر طبيعي جدا في هذه المواقف والمناسبات لفتاة صغيرة ومعنية هي نفسها بالأمر لأن كل العيون متجهة إليها وترصد حركاتها.

وحيثما تنتهي الفتاة من مهمتها مما قدمته إلى الضيوف تخرج من الغرفة وفي هذه الأثناء يشرع الحضور في تناول تفاصيل الخطبة ومكملاتها ويتطرقون إلى كل جوانبها كالمهر والشروط وما يلحق ذلك من بعض المستلزمات وفق العادات الاجتماعية والثقافية سائرة المفعول . ففي المهر مثلا يحدد مبلغه إن كان ماليا (نقديا) و يوضح مقداره و يقدم عينا كالذهب على سبيل المثال أو نحوه كما يبين إن كان سيدفع كاملا أو فيه جزء مؤجل الدفع فتحدد قيمته أو نوعه.

و من المعلوم أن تفاصيل الحديث عن المهر (265) و ما يتفق الطرفان عليه لا يخرج عن نطاق الشريعة التي يستمسك بها المجتمع التلمساني . و أما الشروط الأخرى غير المهر فتتناولها المفاوضات كذلك كتحديد المبلغ المالي الذي قد يشترطه أهل "المخطوبة" لتجهيز العروس و الإنفاق اللازم لبعض الضروريات، و كما قد يشترط ذوي الخطيبة بعض الأنواع من الحلي و تحدد اسمها و يتفاوض عليها إن كانت تدخل الملكية للعروس الخاصة أو تستعملها فقط خلال الحياة الزوجية مع زوجها لكن الملكية تبقى لهذا الأخير إلى غير ذلك من بعض الأمور المختلفة.

و أثناء المفاوضات على المهر و الشروط الأخرى على الخطيب ،يشترط على الخطيبة مقابل المبلغ المالي -غير المهر- الذي ستقبضه لشراء الملابس و الحلي و "الجهاز"، و هذا ما ستقوم به الخطيبة و أهلها لأنه بقدر ما ترتفع كمية الملابس و الأفرشة و نوعيتهما و ما تصحبه معها أيضا إلى البيت الزوجية ،ترتفع شهرة المرأة و تعظم في عيون أهل الزوج و الغير لأنها بذلك تساهم ماديا في مساعدة الأسرة الجديدة فضلا عما ينتظرها من خدمة العائلة و إنجاب الأولاد ،و كذا مساهمتها في معيشة الأسرية إن كان لها دخل مادي خاص بها تدره عليها بعض أملاكها إن كانت ذات أملاك بواسطة الشراء ،أو مالكته عن طريق الإرث مثلا.

265 انظر إلى أعمال شفيقة ديب -معروف.

DIB -MAROUF (Ch.)1-Fonctions de la dot dans la cite algérienne; Le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son Hawz,2-« Rapports sociaux, rapports matrimoniaux et condition féminine en Algérie », *Insaniyat* n° 04 (janvier-Avril 1998), pp25-33

و بعد الأخذ و الرد في المفاوضات يتوصل الطرفان إلى تحديد كل الشروط المتنوعة و الاتفاق عليها.

ولقد جرت العادة في المجتمع التلمساني أن الإباء من الجانبين في هذه المناسبة "الزواجية" هم الذين يتولون المفاوضة التقليدية في تحديد المهر و ما يلحقه من شروط. (266)

تبدو عليه المغالاة في الارتفاع حتى أصبح يقرن بعملية الشراء لبعض الأشياء الثمينة بالأسعار المرتفعة الأمر الذي لاحظته بعض التعبيرات الشعبية في تداولاتها، من ذلك مثلاً القول "عروستنا توزن الذهب" و"فلانة) توزنها بالذهب" و كأن العروس هنا تستمد قيمتها، ارتفاعاً أو انخفاضاً، مما يدفع فيها من أموال.

و تجدر الإشارة في هذا الموضوع إلى أن في هذا المجتمع يوجد نوعان من مهر المتزوجات و هما كما يطلق عليهما :

أ- "المهر العاتء (العائق)"

و هو الصداق البكر غير مسبوق لها الزواج.

ب- "مهر الهجالة".

و هو المهر أو الصداق المرأة الثيب أي التي سبق لها الزواج.

فمهر البكر أعلى في مقداره الكمي إن حدد عينا كالذهب مثلاً، و أرفع في قيمته إن "قوم بالمال" (النقد)، و ذلك لكونها ما تزال عذراء، و هذا تطبيق لما يعطيه المجتمع الإسلامي من أهمية لعذرية الفتاة، و المجتمع التلمساني ما هو إلا جزء من المجتمع الإسلامي. و بينما مهر الثيب يعد أقل في المقدار الكمي، و أخفض قيمة في التقويم المالي، لكون الثيب سبق زواجها فطلقت أو تزملت، و قد تكون أيضاً ذات أولاد.

و في التلميح لهذه الفكرة تطلق التعبيرات الشعبية ما يدل على سبب وضع هذه الثيب، و تشبهاً بشيء قديم بقولهم "سلعة قديمة و بالية" و عليه فأهل هذه "المخطوبة" لا يبالغون في مطالبهم بحيث يكتفون بمهر متواضع، مع بعض الملابس الجديدة.

-تحديد "الإملاك"

"الإملاك"، و ينطق به شعبياً "ملاك"، و هو ما يقدمه الخطيب، كهدية لخطيبته، أو بالأحرى إلى أهل دارها حيث سيقام الحفل لهذا "ملاك" و تشمل هذه الهدايا بعض الأنواع من المأكولات كالحلويات و اللحوم، الخ. و القصد من "ملاك" هو التزويج، أي إعلان

الخطبة الكاملة و الموافقة عليها نهائيا بين العائلتين ،حيث تتعالى خلال الموافقة النهائية زغاريد النساء ،و تتوالى ترديدها و يقام بالمناسبة حفل بهيج سنتطرق إليه بالتوضيح فيما بعد .

-تحديد يوم الزفاف

و في حفل "الاملاك" يحدد تاريخ الزفاف أي يعين يوم العرس ،و تمنح للعائلتين فترة زمنية كافية ،قبل هذا اليوم، للقيام بالتحضيرات اللازمة. و من العادات السائدة أن لا تطول المدة الفاصلة بين "لملاك" و يوم الزفاف ،و هي لا تتعدى السنة الواحدة في حدودها القصوى ،و الغالب أن لا تتجاوز فصل الصيف ،إن كانت الفترة بين "لملاك" و الصيف كافية للتحضيرات ،لأن في هذا الفصل تقام أغلبية الأعراس ،ربما لصفاء جوّه و بهائه وخلوّه من البرد و الإمطار، و ما يشمل ذلك من الاكفهار بالسحب و لبرق و الرعود، الخ.

ومما يثير الانتباه في المجتمع التلمساني - نحن نتحدث عن الخطيب و الخطيبة -قيام أهله بعادات حميدة ،و هي أن الأهل الخطيب يتذكرون الخطيبة في الأعياد و الطقوس الاحتفالية الدينية و غير الدينية و"النفقات" المتمثلة في الذبائح (267) لأغراض احتفالية، أو خيرية أو توسعة على العائلات ،الخ.

فيرسلون إلى خطيبتهم نصيبها ممّا حضروا للعائلة لأجل المناسبة (و تسمى "التفيدة" أو "التفيدة")،لأنهم يعتبرونها فرد من أفراد عائلتهم، فلها ما لهم ، و هذا السلوك ، لاشك، يعدّ سلوكا حضاريا لأنه يمتن الروابط بين الأسرتين و يرسخها و يخلق جوًا من الود و الصفاء بينهما و يؤكد للخطيبة بأنها محترمة و محبوبة ،و مهتمّ بها لدى خطيبها و أسرته ،فتزداد طمأنينة و ثقة في النفس ،ما ينعكس على نفسيّتها إيجابا عندما تنتقل إلى بيت الزوجية .

ومن عادة المجتمع التلمساني أنه خلال وجود أهل الخطيب الضيوف في دار الخطيبة خلال إجراءات الخطبة أن يمتلك الطرفين سلوكا أدبيا أخلاقيا حضاريا و هو أمر لا بدّ من توفره حيث يحافظ عليه المجتمع و يحترمه ،مثال :

267 ذبح دجاجة أو ديك في كل "نفقة".

- ضرورة حضور والدين الخطيب ،أو الموكلين في شأنه و يكونون من أناس محترمين في سمعتهم ،إذا كان الخطيب فقيد الأبوين ،أو ثمة قوّة قاهرة تمنع حضورهما.
- رفع معنويات الخطيبين بحضور الأهل أو الموكلين من أفراد ذوي القيمة و سمعة طيبة ،عند المجتمع الشأن الذي يشعر الخطيبين أن لهما اعتبارا محترما في وسطهما الاجتماعي.
- منح الثقة للشباب الخطيب بوفده المحترم، و إظهار المضيفين أهل الخطيبة و رضاهم بذلك و إكبارهم للوفد .
- احترام ما يتداول بين الجميع من الأحاديث، بحيث يتجنب الكلام غير اللائق كالذي يوحى بإهانة الغير أو يجرح المشاعر أو "كلام سوقي " مبتذل خادش للحياء لنبذه الأخلاق السامية ،و تنفر منه أذن السامع.
- إظهار دور الأسرة في المجتمع و احترامها ،و دعمها و جعلها المسيطرة على الفرد في تربيته و توجيهه و الوجهة السليمة اللائقة في حياته .

و الملاحظ أن للأُمّ دورا هاما في المجتمع و في الأسرة. و أنّها هي التي تختار الفتاة العروس لأبنها و قد تضع مصلحتها الشخصية أحيانا قبل مصلحة أبنها ،رغم حبّها لأبنها اللا منتهي و ذلك وفق ما تنسب إليها و على لسانها بعض التعابير الشعبية المتداولة حول هذه الفكرة ما يثبت ذلك بقولها : " نخرها باش تريحني في شغل الدار "أي تختار العروس لكي تريحها من شقاء الأعمال المنزلية اليومية .

و ذلك أنّها كثيرا ما تختار الفتاة التي ترى فيها سمات القبول بان تخضع لها، و تخدمها ، و تقبل العيش معها في طاعة و انسجام، و إنجاب الأطفال الأحفاد في حضرتها كي تقربهم عينها، هذا كله من الأم حتى لا تسلب منها هذه العروس ابنها ، و تنفرد به وحدها و تأخذها بعيدا عنها ، و تفرقه عن الأسرة، الأمر يحزّ في قلبها و يؤلمها و يزيد لها حرقة في "كبتها".

و على كل، أن مشاركة الزوجة لأسرة زوجها تضيء على هذه الأسرة جوا من الودّ و المعاملة الجيدة و صفاء السرائر، و التفاهم و تقارب القلوب، و المحبة بين الجميع، الشيء الذي ينعكس بالإيجاب على الحياة الزوجية للزوجين الجديدين، كاطمأنينة و الانسجام النفسي بينهما ،و تجاذب العواطف ،و زرع الثقة المتبادلة ،و إبعاد المنغصات، الخ.

و من الملاحظة أيضا، إنّ من العادة السائدة أنّ الخطيب في فترة الخطبة- لا يمكنه أن يخلو بخطيبته منفردين و لا يتم له لقاءها إلا بحضور ببعض أفراد من الأسرتين . و هذا

السلوك يتمشى وفقا لتوجهات الشريعة الإسلامية و العرف الاجتماعي و الثقافي المستمد من هذه الشريعة و عليه فالخطيب لا يرى خطيبته إلا خلال الصدف العارضة.
و الخطيبة لا تخرج إلا للضرورة: كأنها تخرج من دارها لقضاء بعض الحاجات ك شراء شيء من الحوانيت (268) أو زيارة إحدى أقاربها مثلا عمها أو خالها و ما إلى ذلك.

2- التثبيت

و يتمثل التثبيت في الاملاك و ليلة الزفاف و هي مرحلة أساسية في تثبيت القران و الزفاف في المجتمع التلمساني.

- الاملاك

"الاملاك" (269) و هو من الإجراءات لتثبيت الخطبة و يقام لأجل إظهار قبول خطبة الخطيب من الخطيبة و أهلها و يتبن به ، فعلا، "املاك" الخطيبة له، أي أن أهلها زوجه إياها حقيقة.

-تعيين اليوم لاحتفال بيوم "الاملاك"

ويقام "الإملاك" بتلمسان بشكل احتفالي معين و من باب ترتيب الأمور بدقة ، وتنظيم الوقت يتفق الطرفان المعنيان (أهل الخطيب و أهل الخطيبة) على يوم معين للمناسبة الاحتفالية و الطقس الاحتفالي المرتبطة بها، و تنفيذا لما سبق الاتفاق عليه بينهما في هذا الجانب خلال فترة المفاوضات في المرحلة الأولى للخطبة، كاتفاقهم على سبيل المثال لا للحصر أن يقوم الخطيب بتموين معين لتكاليف الحفل هذا "الإملاك" ، الخ والذي سيقام في دار أهل الخطيبة .

-التحضيرات ل"الاملاك"

وتمهيدا لهذا اليوم الموعود تقوم عائلة الخطيب و وفق العادات العرفية بتحضير مجموعة أشياء تقدم كهدية للخطيبة يوم المناسبة "الإملاكية" ،هذا فضلا عن تحضير جانب التموين المتفق عليه ،و تتمثل هذه الهدية فيما يلي :

أ-الشبابك (" المشبك")

و هو نوع من السلاسل الصغيرة ،له غطاء على شكل شبكة من الخيوط توضع فيها الحلويات .

ب-السلال

وواحداتها (السلة) تصنع من القصب صنعا تقليديا توضع فيها العطور و الهدايا .

268شراء ما تحتاجه من متطلبات الحياة أو أغراض العرس .
269 "الملاكات" في الجمع.

ج-الأطباق

مفرده طبق و تصنع من الحلفاء بطريقة تقليدية و هي مملوءة بالهدايا مثل "الشبابك" و "السلال" و تستعمل لنفس الغرض .

د-الحلويات

مجموعة من أنواع الحلويات التقليدية المحلية التلمسانية .

هـ-الحناء

وهي كمية من الأوراق الحناء (270) الخضراء المعروفة ،أي النبتة المعروفة بهذا الاسم، تستعمل في تزيين النساء و تبركن بها . و تقدم للخطيبة "الحنا الورئية" (271) و هو نوع من الحناء المطلوبة.

و-الشموع

مجموعة من الشموع المعروفة ،و تستعمل هنا ضمن الهدايا لأنها ذات رموز تفاؤلية في المخيال الشعبي. و هذا إلى جانب هدايا أخرى مختلفة و متنوعة .

كل هذه الهدايا تقدم في قوالب جميلة ،وأشكال فنية بطريقة تقليدية ،كتزيين الأطباق و السلال مثلا بأشرطة قماشية ذات ألوان مختلفة تضيف عليها طابع الجمال و تسرّ الناظرين ،وعلب الحلويات و نحوها تعباً تعبئة جميلة مرتبة و منسقة و مزينة ترى عليها مسحة الجمال الفني ،مأ يوحى الاحترام و التقدير للخطيبة و أهلها الذين ستقدم إليهم هذه الهدايا ،الشيء الذي يرفع من معنوياتهم و يحسّون بقيمتهم المحترمة لدى الغير.

3- طقوس ليلة العرس

المقصود ب"ليلة العرس" هو عرس الزواج (الزفاف) و ليس عرس آخر من بعض الأعراس التي تقام هنا و هناك في بعض المناطق في الوطن حسب العادات، كل منطقة و تقاليدها ،مثل ذلك العرس الذي يقام لولادة أول طفل ذكر لأسرة ما ،أو عرس لختانه ،او إقامة عرس ،فرحا ،بعودة غائب إلى أسرته و لقد طالت غيبته و اختفت أخباره إلى درجة اليأس عن عودته ،و ما إلى ذلك من مناسبات.

و نهار العرس عند أفراد المجتمع التلمساني هو يوم الزفاف الذي تنقل فيه العروس من دار أهلها إلى دار العريس و "ليلة العرس" هي الفترة الليلية الموالية لنهاية مساء يوم العرس. و يطلق البعض على هذه الليلة اسم "ليلة الدخلة" (272)، لأنها تعني الزفاف لان العريس يدخل فيها على عروسه حيث يتلاقيان خلالها معاً لأول مرة منفردين مختليين كزوجين شرعيين يمارسان حياتهما الزوجية العادية.

270 انظر أسفله.

271 أوراقتها يابسة.

272 بفتح الدال.

و تعتبر هذه الليلة و الاحتفال بها في المجتمع التلمساني الذي نقوم بدراسته ،حدثا من الأحداث العائلية ، و لاسيما في العرس الأول للعريس، و كذا العروسة لأن الشاب الأعزب يدخل عالم الزواج لأول مرة له ،و كذلك الفتاة العزباء.

"الليلة العرس" هذه قيمة، جليلة و رمزية عميقة ، حيث تعتبر الفاصل بين الحياة العزوبة الطليقة بلا حدود، و الحياة الزوجية المكبلة بالقيود.

و بالنسبة للفتاة العروس أيضا ،فلها نحو هذه الليلة بعض هواجس الخوف و القلق في الجانب الجسمي والجانب النفسي :

- فجسميا ، يداخلها الخوف من الأم فض غشاء البكرة و ما قد ينجم عنه ربما كما تتخيل من نزيف دموي غير حميد العاقبة و ما يلحقه من مضاعفات و تطورات و تعقيدات .
- و أما نفسيا ،فقد يساورها القلق من عملية الفرض إن كانت ستم على ما يرام و تكون كمية الدم كافية لتلطخ القميص المخصصة لذلك ، و لا تثير الشكوك.

لتظهر للناس سلامة عذريتها (273) ، و عفنها الأخلاقية ،و محافظتها السلوكية ،حيث تزداد بذلك سمعتها الطيبة ،و يعظم شرفها و شأنها عند الناس و عند أهلها ، لأن من عادات الفتيات في هذه البيئة التلمسانية المدروسة أن تحافظ كل منهن المحافظة الكاملة على سلامة عذريتها كي لا "تجلب العار" والمهانة ليلة اللقاء مع زوجها الأول لأن في ذلك شرف لها ولأهلها وذلك وفق عادات و تقاليد مجتمعتها:

"مند الستينيات ، و بدفع من الأبحاث المجدِّدَّة التي أشرف عليها ج.ج بيريستياني J.G.Peristiany (1965) و ج.بيت - ريفرز (بيريستياني،1965) شغلت فكرة الشرف مكانة مركزية في الدراسات الأنتروبولوجية الأنكلوسكسونية المكرسة للمتوسط تشكل هذه الفكرة في الواقع أداة قيِّمة من أجل مقارنة المجتمعات المختلفة لهذه المنطقة فيما بينها ،لكن التباس مضمونها قد طرح مشاكل تنشأ من أفكار أخرى يفترض أنها مكونات لها ،العفة ،الإقدام ،الثأر ،الضيافة،الحماية،السخاء ،الرأفة،الاعتدال، النبل ، و المهابة .هكذا ترسم هذه العبارات ملامح حقل معجمي أكثر بكثير مما تسمح بتحديد مفهوم محلي أو تعريف فكرة أنتروبولوجية." (274)

و لا زال الموضوع غير مدروس في المجتمعات الإسلامية و يوجد نقص كبير في المراجع:

273سلامتها العذرية.

274 انظر الكلمة م.ب. دي بلا M.P.Di Bella ،معجم الأنتولوجيا و الأنتروبولوجيا(تحت اشراف بيار بونت و ميشال ايزار) و ترجمة مصباح الصمد، لبنان، المؤسسة الطبيعية للدراسات و النشر و التوزيع، ص 583

"لنقص في الإجماع على مضمون مفهوم الشرف، يتباعد المؤلفون في ما يخص وظيفة القيم المنسوبة إليه. لقد اعتبر الشرف كمثل للمساومة (بيت - ريفرز، 1977) (275)، كمبدأ للمساواة لا علاقة له بالسلطة الاقتصادية (ليزون تولوزانا، 1983) (276) أو السياسة إنه يرتبط بأخلاقية للنزاهة، لنبل الجسد و الروح (كامبل، 1964) (277). وعلى العكس، يعتبر ج. دايفس (1977) (278) و إ. كوتيلرو (1971) (279) أنّ الشرف هو وثيق الارتباط بالثروة، حتى أنه يظهر كأحد عوامل التراتبية الاجتماعية. لقد بين ب. بورديو (280) (بيريسياني، 1965) (281) إلى أي درجة تتناقض رهانات الشرف مع المثال الأعلى للمساواة في المجتمع القبائلي". (282)

ولأسباب موضوعية أردنا الإطلاع على ما كتب حول الشرف في المجتمعات غير الإسلامية حيث قيل ما يلي:

و "يظهر الشرف عند ج. شنايدر (283) (في كايزر، 1986) (284) مرتبطاً بإيديولوجيا للدفاع عن الإرث في المجتمعات بدون دولة. (...) في معظم الدراسات المكرسة للمجتمعات المتوسطة كانت إشكالية الشرف مرتبطة باستمرار بسائر الإشكاليات الموجودة. هكذا تمت دراسة الشرف في سياق الزبائنية (بلوك) (285)، 1974، شنايدر، 1976، وايت، 1980) (286) ولوحظ تقارب بين الشرف و البركة، "بركة إلهية" تتجلى في عجائب أو آيات (جاموس، 1981) (287) و تحليل لدور الشرف في أنظمة الثأر التي انتشرت كبديلة سائر أشكال المؤسسات المدنية (بلاك - ميشو، 1975) (288). " (289)

و يتعلق الشرف في حوض البحر الأبيض المتوسط حسب بعض النتائج الميدانية داخل المجتمعات المدروسة:

" بحالة توازن بين طهارة الدم النسبية من جهة، واعتبار الاسم من جهة أخرى. يسخر كل شيء داخل الفئة لتأمين هذا التوازن، يسهر كل من الجنسين على أن يتصرف الآخر بكامل الاحترام للتقاليد: يسهر الرجال على احترام الحشمة الجنسية للنساء من أجل ألا تفسد طهارة نسبهم، و تحت النساء الرجال على عدم الإساءة إلى سمعتهم. إن فقدان الشرف

275 J.Pitt -Rivers
276 Lison Tolosana
277 Campbell
278 J.Davis
279 I.Catileiro
280 P.Bourdieu
281 Peristiany

282 م.ب. دي بلا، نفس المرجع و نفس الصفحة.

283 J.Schneider
284 Kayser
285 Blok
286 White
287 Jamous
288 Black Michaud

289 م.ب. دي بلا، نفس المرجع و نفس الصفحة.

يولد "العار" ، هكذا يمكن أن نجبر المجموعة على إعادة التوازن المفقود، بالقوة أو الحيلة لأجل قصير المدى (...). " (290)

فإن العامة التلمسانية تؤكد على الشرف و الأصل العرقي و تعتبر الدخول في الحياة الزوجية دخولا إلى عالم الجد والنشاط وتحمل المسؤوليات، والقيام بالواجبات والترك النهائي لحياة العزوبة وما يسودها من اللهو و"الفنطازية" واللامبالاة وعدم المسؤولية ، الخ.

وبهذا الزواج يدخل الشاب حياة الرجولة وما تحمله من معان وتبعات المسؤوليات العائلية والأبوة وحماية الأسرة والذود عنها، والتضحية لأجلها ... ، و نفس الشيء للزوجة أي الفتاة التي تدخل بدورها الوسط النسوي، فتصبح امرأة بأنوثتها الناضجة، وما يتبعها من تحمل مسؤولياتها الأسرية، والأمومة وتفرعاتها التربوية وتوفير الجو الهادئ والسليم للأسرة.

4- انتقال المكانة المادية و الاجتماعية للعروس (291)

حينما تقترب الساعات الأولى من الإجراءات المباشرة لإقامة العرس لانتقال الزوجة إلى دار زوجها تحمل الفتاة الخطيبة بداية من هذه الفترة صفة العروس بدلا من مرحلة الخطبة إلى مرحلة العرس حيث تعيش أيامه في جو من الفرح والبهجة.

ويتم هذا الانتقال بداية مع ليلة " الوشي " وهي ليلة الحناء المشروح مضمونها في مواضع عديدة من الدراسات . ويقام "الوشى" في الليلة التي تسبق مباشرة نهار العرس.

ولقد جرت العادة أنه حينما تنطلق أيام العرس فعلا أن " تتجلى" أي تظهر العروس بلباس زفافها الجديد بكل زينة مرتين إحداها في دار أبيها وثانيتها في دار زوجها قبل الدخول عليها، والهدف من ذلك أن ترى النساء الحاضرات ملابس جهازها وزينتها كنوع من التباهي والتفاخر حيث ستحدث هؤلاء النسوة فيما بينهن ومع غيرهن عما شاهدن من ملابس وزينة ومن عادات و تقاليد النساء الحديث في هذا الموضوع.

في هذه الفترة الزمنية وخاصة يوم العرس، توضع العروس تحت الحراسة و المراقبة و الوقاية وتمنع من بعض أعمال معدودة وأفعال محدودة دون مرافقة وزيرتها، أو بغير مشاورتها وذلك حفاظا عليها ووقاية لها في الاعتقاد الشعبي المحلي من الأعمال الخفية

290م.ب. دي بلا ، نفس المرجع و نفس الصفحة.
291العروسة باللهجة المحلية.

التي تؤديها بطريقة غير مباشرة كالسحر ونتائجه السلبية والعين (292) الشريرة وأضرارها والحسد بحقه وأذاه وشعوذة المشعوذين وشرها.

ثانيا: طقوس العبور

تتمثل طقوس العبور في دخلة العروس إلى بيتها الزوجي كما هو شأن العريس.

1- طقوس الدخلة

إذا كانت فكرة الزواج و ما يتفرع عنها من مقدمات و إجراءات و نهايات ،ولها عند كل مجتمع تقاليدها و أعرافها و عاداتها ،و ما تحمل في ثناياها من رموز و معاني ،و هي تختلف من مجتمع إلى آخر ،بل تختلف حتى في مجتمع واحد من منطقة إلى أخرى و من مدينة حضرية مثلا ،إلى ريف بدوي.

فبناء على ذلك أن المجتمع التلمساني ،و بدوره لا يخلو من عادات ذات رموز لهذه الحالة. و عليه فأسرد ،بالمناسبة، موضوع " الدخلة" الذي نحن بصدد توضيحه ،نماذج من هذه العادات و ما ترمز إليه. و قد يبدو بعضها غريبا لا تستسيغه بعض الجهات من الوطن لعدم النشأة في محيطه ،و التكيف معه .

"الدخلة" (293) هي عملية دخول العريس على عروسته (زوجته) الشرعية في ليلة زفافها عند التلمسانيين، لأن في فترة النهار تجرى فيها أفراح العرس (الزفاف)، وفي الليل تتم "الدخلة" خلافا لبعض المناطق: في تلمسان تتم "الدخلة" في اليوم الثاني من العرس ليلا. و من العادة- كملاحظة- في تلمسان أن " الختنة" (294) هي التي تقوم باختيار الزوجة لولدها وفقا ما تراه - من جهة نظرها- مناسبا. و الولد متقبل اختيار أمه.

لوصول العريس إلى عروسه ليلة "الدخلة" و الانفراد معها، لا بد له أن يعبر عدة محطات قبل لقاءها، و يتوقف في كل محطة ليستوفي فيها ما تستوجبه العادات و ما تتطلبه التقاليد في تلمسان و حوزها .

2-طقوس استقبال العروس

بما أن الأم هي التي اخترت العروس لأبنتها العريس، و هو راض بالاختيار فإنها- و هي في قمة الفرح- تستقبلها ليلة الدخلة قبل إنفرادهما في غرفتهما. تستقبل كل واحد على حده بكل الفرح و السرور مظهرة البهجة و الترحاب.

292 انظر الى محمد سعدي، "ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين بين المقدس و الدنيوي"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية،

عدد 4، 1996، ص. ص. 55-74 .

293 الدخلة بضم الدال و لكن الشعب الجزائري ينطق بها بالفتح و هذا تحريفا.

294 و هي أم الزوج عند التلمسانيين.

و لاسيما مع العروس المختارة التي ستعيش مع ابنها ، و تتعايش معها معايشة الألفة كما تتمنى المودة و الاحترام و التقدير.

و في هذه اللحظات السعيدة، تراود الأم هواجس ، و تصورات و خواطر ، حيث تسترجع شريط الذكريات الماضية ، و تتذكر أن ابنها هي التي ولدتها ، و ربته صغيرا لتربية لائقة، و هو يروح و يجيء أمامها صباحا و مساء ، و قلبها يزهر بحركاته و يتيه بألعابه و ها هو اليوم قد كبر ، و استقام عوده و صلب و بلغ مبلغ الرجال و "هو عمارة الدار"، ليستقل بزوجته (295).

فهل يا ترى تتساءل في "داخلها" – يبقى بجانبها و يلزم محبتها كما كان ، أم أنه تستحوذ عليه امرأته و ينقلب عليها و ينساها ؟

هنا تدعو الله تعالى في سريتها أن يكون اختيارها للعروس موقفا، و تردّد خلال هذا الدعاء الباطني العبارة الشعبية:

" يا ربي تكون هذي العروسة حلالية" (296).

و تتمنى أن تكون من النساء الصالحات الطيبات تحب ابنها و تسعده في حياته ، و يرزقهم الله منها ذرية مباركة مع الأفضلية للذكور (297) ، و أن تكون العروس تلمّ شمل الأسرة و لا تشتتها ، و تبث فيه روح المودة و الوحدة ، و تزرع في محيطها الحنان و الاطمئنان و هكذا تكتمل سعادة الأم .

3- طقوس دخول العريس

العريس ، بعد أن عبر المحطات المذكورة أعلاه (298) و هو في طريقه إلى لقاء عروسه ، و أجتاز العوارض التي اعترضته أمامه ، و هو يدخل البيت الزوجية بعد أن ركل بقوة ذلك الدلو البريء (299) ، و فش فيه غيظه ، فيبدأ العريس في ترتيب أمورهِ في ثلاثة ترتيبات.

295 اراء المبحوثين.

296 انشاء الله، أن تكون زوجة صالحة لابني.

297 اراء المبحوثين.

298 انظر إلى الفصل الخاص بطقوس العارض.

299 انظر اسفله.

-الترتيب الأول :إغلاق الباب

يجد بعض النساء داخل البيت ،كن يؤانسن العروس في وحدتها ،فيقمن بانسحاب و الخروج من البيت ،ثم يقوم العريس بغلق الباب بنفسه .و هذا الإغلاق الشخصي يرمز إلي تطبيق التعبير الشعبي المحلي القائل علي لسان العروس :

"غي راجلي الذي ييلع علي الباب " (300).

و في هذه الفترة التي ينهمك فيها العريس في قريباته تسمع خارج البيت الزوجية زغاريد النساء تتعالى،و ترانيم أهازيج شعبية تتوالى ، و أصوات تردّد مصطلحات من تعابير شعبية موجهة للعريس طالبة منه أن يدفع إليهن بقميص العروس الملطخ بدم البكرة.

نذكر البعض هذه التعابير الشعبية مثل :

1-"أعطينا الأمانه و نخلوك في الهنا" (301).

2-"إعطينا " (302).

3-"نحي علينا العار يامولا الدار" (303).

- الترتيب الثاني: التمهيدات

بعدما خرجت النسوة من البيت و أغلق العريس الباب ،و العروس في الانتظار يقوم العريس بأداء صلاة ركعتين (304) ،و هي تحية خاصة يراد منها التقرب إلى الله تعالى كشكر على نعمة الزواج ،و طلب البركة فيه. و تتبع الصلاة لإتمام هذا الزواج الحلال على سنة الله و رسوله صلى الله عليه و سلم بالصّلاح و البركة و الإثمار خيرا و "سعادة السعادة".

بعد الصلاة يتقدم العريس إلي عروسه فيقوم ب:

-نزع الخمار من على وجهها (305) .

- تقبيلها.

300أي العريس(زوجي) هو الذي يغلق علي باب بيتي.

301أي سلم لنا القميص الملطخ بالدم و هو المعني بالأمانة لنتركك بعد ذلك دون إزعاج .

302أي إعطنا يا عريس القميص الملطخ بالدم لنراه و نتأكد منه.

303أي ايها العريس يا صاحب الدار (البيت الزوجي) برهن علي قدرتك الفحولية في فض البكرة عروسك، و أبعد عنا عار عجزك عن ذلك.

304 انظر أعلاه

305 وحه عروسته.

- إزالة "العكر" (306).
- نزع "الصياغة" (307) التي تتزين بها العروس .
- الحفاظ على سلامة هذه "الصياغة" من الكسر خلال نزعها.
- في نزع بعضها شيئاً من الصعوبة ، بحيث يضطر العريس أحياناً ، إلى طلب مساعدة الوزيرة أو امرأة ما (308) لخبرتها في نزع هذه "الصياغة" ، و بحضوره مع هذه المرأة أو الوزيرة.

-الترتيب الثالث: التطبيقات

يقرب العريس من نقطة الوصول النهائية لليلة الدخلة . إنه يشرع في:

- نزع الملابس الخارجية .
- التحضير بالاشتراك مع العروس للمكان الملائم لأداء عملية الوصول و فض غشاء البكرة .
- تحضير الفراش المناسب .
- نزع العريس ملابسه اللازمة للنزع .
- تحضيراً لقميص الأبيض المعد للتطبخ بدم البكرة .
- القيام بعملية فض غشاء بكرة العروس مع احترام القواعد حسب الإرشادات.
- دفع القميص الملطخ بالدم إلى عائلة الزوجة (العروس) .

- الترتيب الرابع: نهاية ليلة الدخلة

بعد عبور محطات مرّ بها العريس في طريقه إلى عروسه كما قمنا بسرده في هذا الفصل، تنتهي الدخلة بقاء ساخن بين الزوجين و هو اللقاء الزوجي الأول في حياتهما الاجتماعية و الثقافية و الزوجية و الذي يلتحمان فيه و يلتصقان بالنسبة لأصحاب الطهارة و العفة . و هذه ليلة ستبقى في ذاكرة الزوجين مدى الحياة .

ثالثاً: طقوس التعدي

من بين عادات و تقاليد المجتمع التلمساني أن العريس في ليلة "الدخلة" تواجهه في طريقه وقت الدخول ثلاثة عوارض تعترضه أمام دخول البيت الزوجي حيث لا يستطيع الدخول عادياً حتى يتغلب على هذه العوارض.

1-العارض الأول

يتمثل العارض الأول في أن العريس حينما يجتاز المعارضين من ذكور و إناث(كبار و صغار) أثناء الاستقبال يوجد أمام باب بيته دلوّ او "بيدو" (309) يحتوي داخله نصيباً من

306العكر هو مساحيق تجميل الوجه للعروس.

307الحلي.

308 عموماً "الخدّيمة" او "الخدم".

309كلمة فرنسية الاصل.

الماء، مع بيضة واحدة أو بيضتين، و حينما يهَمّ بالدخول يركل هذا الدلوَ برجله اليمنى، و تكون نتيجة الركلة بطبيعة الحال أن يسيل الماء و تتكسّر البيضة أو البيضتين.

2- العارض الثاني

أنه يجد مدخل الباب مسدودا ، سوى ممر واحد لا بدّ أن يمرّ به ، و هو أن أم العريس تقوم أمام البيت الزوجية بوضع كرسيين اثنين (310) و تبعد بينهما بمسافة قصيرة عن بعضهما ، ثم تصعد فوقهما فاتحة رجليها بوضع كل رجل على كرسي ،مكوّنة بذلك قنطرة بساقيها ليأتي ابنها العريس.

و يمرّ ابنها منحنيًا تحت هذه القنطرة الاصطناعية لكي يدخل إلى بيته الزوجية وعروسه في الانتظار، لأنه لا ممر له سوى هذا الممر غير الطبيعي الذي صنّعه أمه بين ساقيها و تطبيق هذه العادة و احترامها يرمز في اعتقاد الأم – حسب العادات و المعتقدات المحلية في تلمسان و حوزها- إلى بقاء ابنها تحت سيطرتها و رعايتها و خضوعه لها و داخل بيته كما كانت مسيطر عليه في داخل رحمها حتى و لو تقدم به العمر و بلغ أشدّ رشده .

3-العارض الثالث

فان العريس حينما يتخلص من العرض الأول و ينتهي من المرور بين رجلي أمه، و هو بصدد الدخول، يواجهه عارض آخر يخرج له من الداخل أمام الباب كالعفريت فيعرقله عن الدخول. و ذلك انه يتلاقى مباشرة مع امرأة من قريباته فتسمح له وجهه ب"شال" نظيف و هو ما يسمى محليا بال"منديل" و هذا وفقا للعادات و التقاليد المحلية. و من قواعد هذه العادة تسرع المرأة كي تزيل عنه الحياء و الخجل في دخلته ، و يكتسب الجرأة و الإقدام، ثم تحاول المرأة الاختطاف و الاحتفاظ ب"الشال" (311) أو "المنديل" عندها، و لكن العريس من جهته يحاول نزعه منها (312).

ولكنها تحاول أن تمنعه من الأخذ منه و تسليمه له لأنّ عدم تمكّن العريس من تسليم " المنديل" يستوجب عليه أن يدفع غرامة لهذه المرأة و هي غرامة رمزية، و المرأة هي التي تحدد مقدارها و تسعى للحصول عليها مقابل ما قدّمت من خدمات للعريس حيث مسحت وجهه لإبعاد الحياء عنه و اكتسابه الشجاعة.

غير أن العريس يرفض ذلك و يعمل لنزع " المنديل" منها و لو بالقوة حتى يتخلص من دفع هذه الغرامة. و بعد العراك بينهما يفوز الغالب منهما فإذا غلبت المرأة يتمسكها ب"المنديل" فتقبض الغرامة.و أن غلب العريس بنزعه " المنديل" ينجو من دفعها.

310، متقاربان لبعضهما البعض.

311 كلمة فرنسية الأصل.

312 قصد اجتناب العقوبة التي تكون عبارة عن دفع مبلغ مال رمزي أو تقديم مأدبة عشاء أو غداء لها.

رابعاً: طقوس النقل

1- موكب الإملاك

عندما يحين يوم "الإملاك" ينطلق من دار الخطيب نحو دار الخطيبة- حسب العادات و التقاليد التلمسانية – موكب احتفالي بهيج مشكل من الأقارب و قريبات الخطيب حاملين معهم الهدايا التي ستقدم إلى الخطيبة مصحوبين بفرقة الطبالين بطبولهم يملؤون الجو بدقات الطبول معلنة الفرح و السرور .

2- موكب العروس

بعد تهيئة العروس و تحضيرها في بيت أبيها من فك "الربيط" (الرباط السحري) و تقديم الإرشادات ،و عرضها العروس "المجلية " أي المزينة ترافقها الآن في مرحلة الانتقال من دار أبيها إلى بيت زوجها.

جرت العادة في انتقال العروس إلى بيت الزوجية أن تحمل على وسائل النقل المتوفرة حسب العصر و الزمن ،ففي الزمن القديم كانت وسيلة النقل تتمثل في الحيوانات كالخيل و البغال او العرابة ،الخ .و لكن بعد ذلك ظهرت وسائل أخرى تتجسد في السيارات و تحولها و عليه تحمل العروس في إحدى هذه الوسائل و وفق زمن العرس إن كان قديم أو حديث.

و يرافق العروس خلال رحلة الانتقال ،موكب نسائي يحي الرحلة و ينشطها بحركات قوية من تصفيقات متواصلة و الموجات العالية من " الزغاريد " إلى جانب دقات الطبل المدوية ،ما يضيف على رحلة الانتقال جواً من البهجة و الحيوية و الفرحة .

و في نهاية المسيرة يستقبل أهل العرس عروسهم و موكبها بمنتهى الحفاوة ،و بالغ التكريم ،و عميق الترحيب و في غاية الفرح و السرور .

و من العادات و التقاليد أن تنتقل العروس في موكبها إلى البيت أي بيت زوجها في الفترة الممتدة بين وقتي العصر و المغرب .

3-موكب العريس

بعد صلاة العشاء ليلا يجتمع الموكب(313) الذي سيرافق العريس إلى داره و يتكون هذا الموكب من:

-فرقة "الطبل".

يتألف من نافع على "الزرنجية" المعروفة شعبيا باسم "الغايطة" أو "الزرنة" ،و قارع الطبل و هو "الطبال" ،و ضارب "الطبيلة".

3- العريس راكب الحصان.

4-الضيوف المدعون.

و هذه الفرقة الفنية (أي الأجواق المرافقة) مشهورة بمدينة تلمسان و حوزها ،حيث تتولى تنشيط حفلات الأعراس وكما كان في الماضي تنشيط حفلات الختان (314).

بعد اجتماع الموكب يقوم الوزير باللباس العريس اللباس التقليدي للبيئة و المجتمع الذي نحن بصدد دراسته المتمثل في:

-البرنوس الأبيض.

-الطربوش (الشاشية) الأحمر.

ثم يمتطي و يركب العريس الحصان صهوة الجواد أو الحصان المسرج بسرج من صنع محلي أي تلمساني ،و "مطروز" بنوعية معينة معروفة.

و الملاحظ، أنه قبل انطلاق الموكب ، كان العريس في زيارة خاطفة لضريح سيدي "بومدين" الغوث بالعباد (315) لأداء تحية المسجد و العشاء .

ينطلق الموكب نحو دار العريس ،و هذا الأخير على ظهر جواده محاطا بالوزير و مساعده على يمينه و يساره ،مع صاحب الحصان و ينضم إلى الموكب في سيره الكثير من الشباب و الأقارب و الأحباب و الفضوليين و الأطفال ،و يتكون من ذلك الجمهور الغفير ،و جميع من في الموكب ذكور ،و لا توجد أنثى بينهم .

يأخذ الموكب طريقه و هو في سيره وسط الأهازيج شعبية مفرحة ،و رقصات فنية معبرة،مع دقات الطبول المدوية في عنان السماء ،و نغمات "الغايطة" الإيقاعية تزيد البهجة للقلوب و الفرحة بالعريس ، و ترديد تعابير شعبية مثل:

313 وكان في الماضي يسبق الموكب فرقة موسيقية أخرى حسب المبحوثين: -جوق موسيقي مشكل من موسيقيين اثنين أو ثلاثة.

314 كانت تنظم نفس الاحتفالية و خاصة "التأبيل" و السهرة الموسيقية و "الفردة".

315 وهي منطقة تلمسانية تعتبر من الحوز.

"ها هو جا مولاي الملك" (316) .

العريس الملك قد جاء حيث يلقب العريس بلقب " مولاي الملك" تكريما له وتعظيم له في يوم عرسه كل هذه النشاطات البهيجة تشجيعا للعريس و أهله و المشاركة في فرحتهم و خلال سير الموكب فإن صادف أن مرّ بضريح لولي ما أو مرّ أمام باب بيت والد عروسه ،تقوم الفرقة الفنية المرافقة بعرض " النوبة" أمامه (317).

و بعد هذه "النوبة" الفنية و أثنائها تسمع زغاريد النساء تتعالى من السطوح المختلفة التي يمر أمامها الموكب ،حيث كانت هؤلاء المزغردات ينتظرن مرور الموكب العريس أمامهن. و يستمر الموكب في سيره مع الأهازيج و أجواء الفرحة لغاية وصوله أمام المنزل العريس.

هذا المنزل الحافل بمجموعة غفيرة من النساء المستقبلات اللواتي كن في انتظار وصول العريس و هو "مولاي الملك".

و هنا تعرض أيضا النوبة الفنية وفق العادات و التقاليد السائدة و السائرة المفعول و مرفوقة برقصات رجالية متنوعة ،تنم عن الفرحة العميقة و السرور و البهيج تعبيرا عن وصول العريس إلى بيته سالما مبجلا و مكرما.

و على إثر هذه "النوبة" ينزل العريس من حصانه و تعرض له " النوبة" الفنية الأخيرة في ليلة زفافه. ثم بعدها يدخل منزله رفقة شابين من أصدقائه ذوي قوة و شجاعة و فطنة يحيطنا به عن يمينه و يساره.

وفي هذه اللحظة تسمع ترديدات مع نغمة شعبية تقول :

"بشوية عليه " (318).

و يستعمل هذا النوع من التعبير الشعبي قصد التأكيد: "أمهلوا العريس" في سيره و "سيروا" معه في لطف و هدوء حتى لا يتعب أو يقع له حادث كأن يسقط أو يتعثر مثلا لأنه قادم في ليلته على أمر جليل يستحق من أجله الرفق و المساعدة .

من الملاحظ، نذكر ما يلي :

316 لقد جاء العريس.

317 أي تقديم عرض فني له احتراما و تكريما له.

318 بمعنى أمهلوا عليه.

من انطلاق الموكب في مسيره إلى غاية دخول العريس إلى منزله، و العريس كان تحت الرقابة الشديدة، و الحراسة و الفطنة من طرف وزيره و مساعده حفاظا عليه من كل مكروه مباشر أو غير مباشر بطرائق خبيثة .

وتفرض عادات المجتمعات تقاليد و طقوس لابد من مراعاتها، و القيام بأدائها، و من شذ عنها، و خرج منها، ينظر إليه المجتمع المحلي نظرة احتقار و إهانة، و يصبح مضغة مرّة في أفواه الناس، يلوكونه بكل ما يكره أن يسمعه .

خامسا: الطقوس التلقين

1- طقوس التلقين

تستعمل اللغة الفرنسية الكلمات rites d'initiation و rites initiatiques و initiation في إطار الطقوس الخاصة و لكن اللغة العربية تفيدنا أكثر فيما يخض ترجمة المصطلح قصد التدقيق و خاصة في تحديد المفاهيم في العلوم الاجتماعية و الانثروبولوجيا و لذلك كان اختيارنا لكلمة التلقين بدل من "المسارة" قصد تطبيقها في هذه الدراسة.

لقد اهتم ا.زمبليني A.Zempléni بالموضوع و تطرق إلى التوضيح المتعلق بالتصنيف حيث قال يميز الانثولوجيون:

- (-) "المسارات القبلية" الإجبارية للبنين أو نادرا للبنات في سن البلوغ بكامل الحق،
- (-) المسارات الدينية الاصطفائية لمختلف الوسطاء بين العالم البشري و القوى الغيبية (كهنة، عرافون، مجانين شامانيون الخ)
- (-) المسارات الاختيارية و بالتالي الإرادية في الجمعيات السرية (...)". (319)

يقصد بالمسارة عند بعض الباحثين بالممارسات الاجتماعية المرتبطة بطقوس تعرف تحت اسم "طقوس البلوغ" و هي المرحلة التي يمر بها الشاب ليصبح فيما بعد رجل بمعنى الكلمة تفكيراً و فيزيولوجياً و ثقافة و لهذا نشير إلى أهل قبيلة كورونغا (320) التي كانت تقوم،

319معجم الانثولوجيا و الانثروبولوجيا، ص ص844-847

320"ويمكننا مُضاعفة الأمثلة إلى ما لا نهاية، ولكننا سنتوصل من خلالها إلى خلاصة أن المرء يكون «رَجُلًا» الاحتفال، وهو أمر نعرفه سلفاً. أريد من جهتي أن أُلح على أن الأمر هنا لا يتعلق بمجرد مواضعة اجتماعية، ولا بمجرد تحول أخلاقي (...). فعند اللوريتجا (Loritja)، وهي قبيلة تقع في وسط أستراليا، يملك المراهق المسارّ الحق في الاستفادة من خدمات ومساعدات طفل غير مسار، ذلك أن هذا الأخير لا يُعتبر بعد رجلاً. وعند الأوماها[3]، يدخل الشاب في عزلة يقضونها في الصوم والزهد، خلالها إذا رأوا أنفسهم في الحلم يتلقون الأحزمة التي تستخدمها النساء لنقل الأحمال الثقيلة شعروا بأن عليهم من الآن فصاعداً أن يرتدوا ملابس المرأة ويعيشوا مثلها من جميع النواحي. إنهم [فئة] الميكسوغا (Mixuga). وبذلك يبدو من الواضح جداً أن السُّنَّ لا يكفي لجعل من شخص ما رجلاً، ولأجل ذلك يجب عليه أن يجتاز طقساً. ولكن لا يجب الاعتقاد بأن هذه الشعوب تمنح للاحتفال دوراً ما في التشريح؛ فهي تعلم علماً تاماً ممّ يتكون الأطفال

حسب أبحاث هويت، بتنظيم احتفال بالمناسبة يحضرونها عناصرها. في المجتمع التلمساني لا اثر هذا التفكير بحيث أن البلوغ يرجع إلى المميزات المعروفة في الدين الإسلامي.

و أما البعض الآخر يقول: "تشكل المسارة بالنسبة إلى الاثنولوجيا الكلاسيكية أنموذج الانتقال التي أثبت أ فان جينب (1909) وحدتها الشكلية و الوظيفية إنها تنتظم في ثلاثة مراحل - الانفصال ، التهميش و الإلحاق - وتدل على الانتقال من وضع أو حالة اجتماعية إلى أخرى. لا يزال التخطيط البسيط و القابل للتطبيق على مجمل واسع من الطقوس يخفي حتى اليوم السمات الخاصة بالطقوس المسارية.

من خلال النظر فقط إلى شمولية الطقوس المرتبطة بالموت والانبعاث و النمو المساري لحديثي الإيمان، لا تبدو المسارة تغيرا بل شكلا تركيبيا للطقوس الانتقالية التي تعمل بواسطتها . و سواء كانت المسارة ثلاثية الأقسام أو لم تكن، فان ميزتها الخاصة الجوهرية ليست تشريع تغير في الوضع أو الحالة الاجتماعية ولا التصديق على وقائع طبيعية مثل النضوج الفيزيولوجي أو اختلاف الجنسين." (321)

و نجد بعض الباحثين يقومون بربط المسارة بالطقوس التي تحدد ثلاث مراحل أساسية في الدورة الحياتية للإنسان: الأولى هي الخروج من بطن الأم للدخول في مرحلة العيش (حياة الدنيا) و الخروج من فترة عدم البلوغ للدخول في حياة ثانية (حياة البلوغ و الرجولة و الإنجاب) ثم هي الخروج من الدنيا للدخول في حياة ثالثة (ما بعد الموت).

ولا ننفق تماما ، في إطار التلقين الموجود في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته، مع القول التالي: "على خلاف الطقوس الانتقالية البسيطة التي تحدد الولادة أو البلوغ أو الموت مثلا تقوم المسارة على توليد هوية اجتماعية بواسطة طقس و إقامة هذا الطقس كأساس محوري للهوية الاجتماعية التي ينتجها.

أن هذه الهوية التي غالبا ما يصفها الطقس " بالحياة الجديدة " هي شرط تكاثره الخاص بما أن المسارين هم فقط مؤهلون لانجاز العملية المسارية و ملتزمون بها . أن المسارة هي إذا هوية طقسية تتضمن مبدأ تكرارها الخاص لا يصبح المرء " رجل " غبايا (فيدال، 1976)(322) أو سارا (جولين، 1976) (323) أو "امرأة " جيزو (لا فونتان، 1985) (324) (...)(325).

الصغار! وإذا كانت تعتقد أن البلوغ يتوقف على إنجاز هذا الطقس أو ذلك، فإن الطبيعة قد تتكفل جيدا بمعاكستهم. ففي فيجه، كان الختان يؤخر أحيانا لوقت طويل بحيث يجد الأطفال أنفسهم قد بلغوا جسديا ولم يمروا بهذا الطقس بعد، بل إن بعضهم يكون قد ارتبط بعلاقات جنسية مع بنات. وفي الحالة التي يذكرها هويت Howitt ، كان هؤلاء الرجال الموضوعون على أرضفة المجتمع، مع ذلك، أزواجا وآباء عائلات. ويذكر ميس فلتشر Miss Fletcher مثال [رَجُل] هندي من قبلية أوماها أجبرته إحدى النبوءات على أن يجبا حياة امرأة، ولكنه مع ذلك ربي أسرة بكاملها."

انظر "السحر من منظور اتنولوجي: أ. م. هوكرت: المُسارَة، الرَّجُولَة والعلاج"
<http://www.m-aslim.net/site/modules/news/article.php?storyid=166>

321 نفس المرجع، ص ص844-847

إذا ليست المسارة بالنسبة إلى الاثنولوجي مجرد طقس انتقالي ولا سيرورة تدرج مستمر بل طقس تكوين منقطع و نهائي للفرد كمثل لفئة اجتماعية يشكل الاختبار المشترك والانتقالي لهذا التحول الثقافي المحض صفتها الجوهرية . (...) " (326)

و لهذا السبب نريد تعويض مفهوم المسارة بمفهوم التلقين و هي مرحلة أساسية أثناء الولائم (مثل الزفاف و يوم السابع للمولود الجديد) في منطقة تلمسان.

"(و) بشكل عام، يقتضي التحول المساري السرية التامة، وكذلك عملية متبادلة و دقيقة من التعمية و التحفيز بين المسارين و غير المسارين . في الواقع انه ينطوي على تقسيم الحقل الاجتماعي إلى داخل و خارج، لنقل على الأقل إلى فئتين منفصلتين ومتحدتين في أن في العملية المسارية التي تخلق الفئة الأولى و تحدها عبر النفي المادي و الشكلي للفئة الثانية، إن هذه العلاقة المتنافرة هي في مبدأ المسارات القبلية الذكورية التي نلاحظها بالأخص في المجتمعات الوحيدة الموضع و الخط و المبنية على السكن المشترك والتعاون المتبادل بين أقارب الدم الذين هم من الجنس نفسه (مورفي، (327) 1959، كوهن(328) ، 1964، ألن (329)، 1967). و سواء أكانت المسارات الذكورية تسند أم لا إلى نظرية محكمة للتوث والتعارض الوجودي بين التدفق و القدرات الذكورية و الأنثوية، فإنها تقتضي ليس فقط الانفصال بل أيضا التعاون الطقوسي بين الجنسين . (...) (330)

و يخص التلقين كل من العريس و العروس و أم المولود الجديد (خاصة "المزوار" أو "المزورة" و هو أول مولود) (331) في المجتمع التلمساني.

"إذن، لا يمكن أن تحقق المسارة غاياتها بصفاتها طقسا، وأن تولد هوية اجتماعية- إلا في علاقة متنافرة مع العالم الخارجي. إنها تخلق عالمها الخاص: موادها، رمزياتها ومغرفتها الخاصة، أعمالها وكلماتها التي تهدم الوظيفة الاسنادية للكلام من أجل أن تعطي الكلمات والأشياء معنى مساريا. (...) " (332)

و هنا نشير إلى الظروف التي توفر للطرفين أي المرشد (المرسل) و المرشد(المرسل إليه) و لذلك لا تطبق تطبيقا إجباريا في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته لان التلقين هو عبارة

323 Jaulin
324 Lafontaine

325 نفس المرجع ، ص ص844-847
326 نفس المرجع ، ص ص844-847

327 Murphy
328 Cohen
329 Allen

330 نفس المرجع ، ص ص844-847

331 Cf. MOUGIN (L.) « Amzwar » , in *Encyclopédie Berbère, Tome IV*, pp622.

332 نفس المرجع ، ص ص844-847

عن مجموعة إرشادات و توجيهات يستحقها المبتدئ في بداية الحياة الزوجية أو بداية حياة الأمومة. ولهذا السبب عادات التلقين التي تتم في إطار احتفالي كالزفاف السابع لوليمة العقيقة. إذن فالتلقين أو طقوس التلقين تختلف مع التفكير التالي:

"وإذا ظهرت ك - "طقس الطقوس"- وكشكل تندمج فيه الطقوس الانتقالية التي تعمل بواسطتها فذاك لأنها على خلاف سائر الطقوس، تحدد هوية المشاركين فيها، أو بالأحرى الشرط الوجودي لتكاثرها الخاص، تقيم المسارة رابط اشتباك متبادل بين وسائلها وغايتها. إذا تمكن طقس ما من التسبب بالمطر، فإن المطر لا يثبت إنجاز هذا الطقس.(...)(333)

و في الأخير، نميز المسارة عن سائر الأشكال الطقوسية المعروفة في المجتمع التلمساني و نؤكد استعمال طقوس التلقين من حيث نوعيتها و تكراريتها و تطابقها مع النمط الذي نزيد شرحه.

في إطار الطقوس الاحتفالية العائلية المدروسة في هذا البحث، طقوس التلقين تخص الاثلاثة أشخاص منهم ذكر واحد (و هو العريس) و امرأتان في بداية المشوار (الزواج لأول مرة و المولود الأول في حياة المرأة).

2- تلقين أم المولود الجديد

- طقوس التلقين أم المولود الجديد

أ- المرشدة

"القابلة" هي المرأة المساعدة الطبية التي تراقب المرأة الحامل و العناية بها عند الولادة. و تسمى أيضا "المولدة" (334) و هي في المجتمع التلمساني تتمتع بمنزلة محترمة ، و تحتل مكانة مرموقة بما تتميز به من حسن السيرة و خبرة في الحياة الاجتماعية و الثقافية و الدينية و "الحدافة" لكل ما يهم عملها، و الإتقان في أدائه.

إضافة إلى خبرتها في معالجة بعض الأمراض النسوية و أمراض الأطفال بطرائق تقليدية و اندماجها بالمجتمع بمشاركتها الفعالة في بعض الشؤون الاجتماعية للأسر بأفراحها و أحزانها حيث تقوم بتقديم الإرشادات و التوجيهات و إشاعة الفرحة و زيادة البهجة إن كانت المناسبة من الأفراح أو لتخفيف من الآلام الحزن و أوجاع المحنة إن كانت الظروف غير الأولى و تحضر الولائم و المآتم و هذه الاحتفالات التقليدية التي يحيها المجتمع المحلي.

و فالقابلة بكل هذه الصفات تحتل مكانتها اللائقة الرفيعة بجدارة لدى المجتمع التلمساني و المجتمع الحوزي.

و فيما يلي نذكر تفاصيل بعض الوظائف التخصصية في التلقين التي تتولى القيام بها ، و من ذلك إنها:

- *تساعد الحامل لدى الولادة.
- *قطع الحبل السري للمولود و الاعتناء بصحته.
- *تنظيف المولود و أمه النفيسة و إحاطتهما بالعناية اللازمة.
- *تحميم المولود ودهنه بالزيت.
- *تقميط المولود ب"السماطة" (335).
- *علاج بعض أمراض النساء و الأطفال .
- *الإجهاض في حالة الضرورة .
- *فحص عورات الفتيات و النساء عند الحاجة لمعرفة إن هنّ عذراوات أو ثيبات.
- *"ربط" الفتيات قبل الزواج .
- *"فش" حلّ هذا الرباط عند بداية الزواج (336).
- *علاج بعض الأمراض العامة علاج تقليديا.
- *تقديم الإرشادات الصحية.

كان هذا الذي سردناه ما تختص به القابلة من أداء لدى الحاجة إلى ذلك .

ب-الشروط المطلوبة

و ما يشترط أن يتوفر في القابلة من صفات حميدة كي تحوز على ثقة المجتمع المحلي ، و تنال المرتبة الرفيعة التي تليق بها في أوساطه . نذكر في الآتي بعض من الصفات ومنها :

- *العمر يفوق الخمسين سنة.
- العمر يكتمل فيه الوعي العقل ، و تنضج فيه التجارب الحياتية ، و تستوفى الخبرة شروطها.
- *السلامة البدنية و العقلية و النفسية .
- *المظهر الجميل بالهندام المحتشم و الوقار.
- و هذا يكون وفق عادات و تقاليد المجتمع ، مع النظافة البدنية و اللباس .
- *الأخلاق الحميدة ، و السلوكات الحسنة ، و آداب المعاشرة .
- *التقوى و الروع و البعد عن الشبهات .
- *احترام العادات و التقاليد وخاصة العادات المحلية.

335 وهي القماط القماشى أو نحوه الذي يُلَف على المولود.
336 و عملية الربط هذه عند العامة أنها عملية تمنع فضّ بكارة الفتاة قبل زواجها .

*المهارة في المهنة و النضج في التجربة في مجال تخصصها.

*احترام الناس و تقديرهم .

*كتم السر.

لأنها بحكم و ضيقتها كقابلة تطلع على كثير من أسرار الناس التي تحتاج المحافظة على سرها .

ج-المميزات

إنّ كلّ ما تتولاه القابلة من أعمال و مساعدات تقوم به مجاناً دون أيّ مقابل معين ،غير أن الناس الذين يستفيدون من مساعداتها أو شاركتم فرحهم أو حزنهم يقدمون إليها هدية ما ،و تتمثل خاصة في نصيب من اللحم الذي أعد للمناسبة ،أو يقدمون لها طبق طعام و يسمى "عشاء القابلة " أي عشاء القابلة .

إنّ لكل قابلة طريقتها الخاصة في إعداد عملها و كيفية أدائه ،و بما أنّها تقوم بأعمال الولادة مرّات عديدة في حياتها المهنية ،حيث أنّها –غالبا – أمية لا تقرأ، تقوم باستعمال بعض الرموز ،أو أدوات لتسجيل عدد الولادات التي تمت على يدها كإشهار لمهنتها.

وتتميز القابلة بما يلي:

*انها تسجل علامة على جدار بيت نومها ليراها الجميع و يعرف عدد ما تم من ولادة على يدها.

*أو استعمال السبحة لحساب ذلك .

*أو القيام باستعمال الخيط ، ثمّ تعقيده عقدة عقدة حسب عدد الولادات .

*أو استعمال حبات العقيق و ربطها في خيط وفق عدد الولادات التي أشرفت عليها .

و في النهاية، يتبين أن جميع أعمال هذه القابلة و دورها مع السكان في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته و ما يتطلبه المجتمع المحلي من شروط فيها ليمنحها ثقته و ينزلها مكانة مرموقة في أوساطه كلّ هذا يدخل في ثقافة المجتمع المحلي: التلمساني و الحوزي. .

- تلقين خاص بنوم المولود الجديد

من طبيعة المولود الجديد أنه كثير النوم فلينعّم بذلك و يهدئ،يجب إيجاد الجو الملائم من حيث المكان الذي يتوفر على الهدوء و السكينة و يرتاح فيه دون إزعاج.

و لتوفير هذا الوضع المناسب،يضع التلمسانيون مولودهم في مكان هادئ طرد منه الجن و الشيطان كما يعتقد مجتمعهم الذي نقوم بدراسته ، و يسلكون في ذلك طريقتين و هما: النوم على سطح الأرض،النوم على المهد.

أ-طريقة النوم على سطح الأرض

تفرش أرضية المكان بزربية أو حصيرة، أو "هيسورة" أي جلد خروف مدبوغ أو نحو ذلك ثم يضع فوق هذا الفراش الأرضي "شهرة المزيود" و هي مجموعة وحدات تخص فراش المولود، غطائه وملابسه و تتكون من:

-مطرح من الصوف (337).

- وسادة.

- وغطاء.

-لباس جديد .

- "السماطة" (338).

و "شهرة المزيود" هي هدية جدة المولود الجديد من أمه إن كانت حية و أن يكون هو "المزوار" أو "المزورة"(339).

و في وضعية النوم الأرضي هذه يوضع المولود بجانب أمه لتسهيل رضاعته و تدفنته في حالة البرد، الأمر الذي جعل أفراد مجتمع تلمسان و "الحوز" يصفون رقدة المولود هذه بقولهم:- "راه رائد فشون مواه" (340) .

ب-طريقة النوم في المهد

يوضع المولود الجديد في المهد التقليدي بعد أن يهيا بوسائل الفراش و الغطاء الموجودة ضمن هدية الجدة المذكورة "شهرة المزيود".

و تيسر هذه الطريقة النوم المريح للمولود. و لقد جرت العادة في مجتمعي تلمسان و "الحوز" أن تستفتح القابلة عملية النوم الأول للمولود ب"التهليل" و "التهرير" لجلب النوم إليه. و هو الشيء الذي تقوم به الأمهات عادة "لأنامة" صغرهن.

و لفظ "تهرير" تعني هدهدة و هي حركة خفية بينما كلمة تهليل ترديد عبارة "لا إله إلا الله" بترنيمة غنائية بصوت دافئ حنون لأن الهدهدة المستمرة المرفوقة بترديد الترنيم بالتهليل أو بكلمات و عبارات أخرى رقيقة مرنمة بصوت حنين يجلبان النعاس ثم النوم للمولود.

337حشية من الصوف.

338 و هي القماط، قماش يلف به المولود.

339 كلمة امازيغية و تعني الأول.انظر اعلاه.

340 أي أنه راقد في كمة أمه فكلمة رائد أي راقد والقاف في لهجة التلمسانيين تنطق همزة و كلمة شون محلية يقصد بها كلمة كمة هي ما يغطي به شيء ما و يصير له كالعلاف.

و "التهرير" التلمساني (341) و تعابير شعبية شائعة في تلمسان و أحوازها ترددها الأمهات بترانيم صوتية رقيقة عند ترقيد أطفالهن الصغار.

- "التقماط" و طقوس "التقماط"

"التقماط" أو "التقميط" هي عملية ضم أعضاء الطفل الصغير إلى جسده و لفه بالتقماط و هي عملية تقليدية عادية و عامة في مدينة تلمسان و حوزها.

ففي المجتمع التلمساني تتم بطريقة تخضع لتعليمات العادة و طقوسها كما يلي :

- * جلوس القابلية على فراش ما ،كلحاف نوم مثلا ، أو "الهيدورة" أو نحو ذلك .
- *تمديد ساقى القابلة حيث يكون كعبان الداخلان ملتصقان ببعضهما.
- * وضع "السماطة" (342) على ساقى القابلة حيث يكون شبر منها على الجهة اليسرى ، و الباقي على الجهة اليمنى.
- * وضع "الحوالى" التي تعني قطع الكتان العينة بفراش المولود و غطائه وتضع القابلية ثلاثة من "الحوالى" واحدة تحت الأخرى و يوضع فوقها المولود بطريقة يكون فيها رأسه بين رجلين القابلة مواجهها أيها بوجهه .
- * ذلك أعضاء جسم الصبي بزيت الزيتون .
- * ذرّ مسحوق الحناء على المفاصل ، و الإبط وثنى الفخذين.
- * تمطيط الذراعين ، ثم الساقين بالتقاطع ،تمدد اليد اليمنى باتجاه اليسرى و عكس صحيح.
- * تقليب الصبي على صدره ، ثم تمديد ذراعه اليمنى مع ساقه اليسرى بخلاف ، و بالطريقة التقاطع المذكورة .
- * إعادة الصبي على ظهره ،فتمدد ساقاه و ذراعيه .
- * تمديد الذراعين على جانبي المولود و لفهما أكثر من لفة واحدة مع جذعه بداية من الكتفين فنازلا و تهدف عملية اللف هذه إلى ضم الأعضاء إلى أماكنها الطبيعية ،حتى لا تحدث لها بعض العيوب و تتكرر العملية للغاية نفسها .
- * لف "السماطة" أي القماط على الجسم كله انطلاقا من الكتفين إلى كعبين القدمين مرورا بالجدع و الأطراف .
- * في آخر عملية التقميط و طقوسها المذكورة ،تختم بلف القدمين و ربط باطنهما ربطا متينا.

بعد إنهاء عملية "التقميط" (343) للمولود الصغير ، تظهر صورته و هو "مقمت" على شكل "المومياء" وهي جثة محنطة . و لتهيئة هذا المولود صحيا لاستقامة أعضائه و

341 انظر نفيسة زردومي:

Zerdoumi(N),Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien .pp.99-115

342أي القماط باللهجة التلمسانية.

343 Cf.Zerdoumi (N), pp99-99

تجنبها الإصابة لبعض العاهات ،وجعلها تنمو النمو الطبيعي السليم يتبع تطبيق ذلك بعض الطقوس فيها ما هو شبه حركات رياضية عملية لتنمية الأعضاء ،وفيها ما هو نوع من الوقاية و الأمل الغيبي ،و يردّد فيه تعبير شعبي خاص ،تقوم القابلة أو المرأة التي تقوم ب"التقميط" ،بتلاوته شفاهيا كنوع من الدعاء و "العزيمة" (رقية) لحفظ المولود من كل الشرور.

و الجانب الغيبي يبدأ :

- * بافتتاح العمل بالبسملة (" بسم الله ").
- * تلاوة التعبير الشعبي الخاص بالوقاية و الأمل:
- " انقطاع الشر و تشريك السحر و بركة سيدنا محمد ، و بركة سيدنا جبريل" (344).
- * تلاوة تعبير آخر. " دق،دق،دق،دق و راس العدو يدق "
- *"حب رأس"(345) المولود الجديد بين عينه سبع مرّات.

و الجانب شبه الرياضي يكون كالتالي :

يتم فيه تحريك الجسم مع الاهتمام ببعض الأعضاء الخاصة ،من ذلك:

- * تحريك الأطراف العليا " اليدين " بالتقاطع سبع مرات أي يمكّ بالأصابع كلّ يد ثمّ تحرك اليمنى إلى الجهة اليسرى و العكس بالنسبة إلى اليسرى .
- * عملية جذب الأنف المولود سبع مرّات ،كي يتمدد ويستقيم طبيعيا ، و ذلك بمسك الأنف بين إصبعي الإبهام اليمنى و السبابة (346) .
- * تعليق المولود "المقمط" من رجليه ،و رأسه متدل إلى الأسفل قصد تمديد مفاصله و أطرافه و أعضائه كالعنق و العمود الفقري و الأطراف العليا و السفلى .
- * رمي المولود إلى الأعلى سبع مرّات ، بحيث تتم العملية برمي المولود في الفضاء رميا لطيفا و سليما ،ثم يتلقف باليدين عند نزوله .

من عادة المجتمع التلمساني أنّ يقمطوا مولودهم خمسة مرّات في اليوم لأجل تنظيفه و دهن جسمه بالزيت ،و تمديد أطرافه العليا و السفلى (347). و تمتد العملية في الفترة الزمنية بين "تقميطة" و أخرى للراحة كشيء من الاستراحة ،حوالي نصف ساعة .

3- طقوس تلقين العريسين

344 هذا النوع من الدعاء الشعبي ،يقول مضمونه: أفاطع الشر و أبتعد عنه و أمزق الشر إذا لم تحميه أيامه بشائر الخير بفضل سيدنا محمد و جبريل.

345 وهو التقبيل.

346 وهو الشاهد عند العامة.

347 بمعنى: البدان و الرجلان.

-الوزير و الوزيرة

وقد يطرح السؤال و مفاده لماذا أطلق اسم الوزير و الوزيرة على مساعديهما و لم يطلق اسم الدليل أو معاون أو مساعد و ما شابه ذلك من أسماء و مدخل الوزير في هذا يا ترى؟

المعروف أن الوزراء و الوزيرات مناصب سياسية عليا لدى السلطات العليا للدولة و ليست وظائف بسيطة يتقلدها كل أفراد الناس متى شاءوا في المستويات الدنيا للشعوب . ولا شك أن الجواب لهذا السؤال يتمثل في كون العروسين هما في فترة أيام عرسهما يتميزان بميزات خاصة فالعرس قائم لأجلهما ، حيث يخصان فيه من الناس بالحفاوة و التبجيل والاحترام و التقدير فيخصص لهما لباس خاص ، و مأكولات خاصة و نظام خاص ، الأمر الذي جعل الناس يشبهون هذه المظاهر بما يقام للملوك و يحظون به دون غيرهم فشبهوا لذلك العروسين بما يحيطهما من هالة خاصة بالملوك، فصار العريس بدرجة "الملك" و العروسة في مرتبة "الملكة" او الأميرة .

و عليه ما دام الأمر هكذا فلا بد للملك من وزراء يساعدونه في أداء أعماله فكان إذن للملك وزير يساعده و للعروس وزيرة تعاونها. ووظيفة الوزير و الوزيرة هي أن يهتم كل واحد منهما بالشخص المكلف به (العريس و العروسة) فيعتني بجميع ما يهّمه و يحفظه من أي مكروه قد يعترضه ، فيتولى حراسته ، وإرشاده و توجيهه.

فسنرد الآن بعضا من وظائفهما ولكن سنذكرها بصفة المذكر غير أن مضامينها تنطبق تماما وبدرجة واحدة على العريس و العروسة معا فمن هذه الوظائف على سبيل المثال:

*الاهتمام و الاعتناء

الاهتمام والاعتناء بكل ما يهّم الشخص المعني من حيث تقديم ما يحتاج إليه من إرشادات توجيهية لبعض السلوكات مثلا و تنبيهه إليها ليقوم بها أو تجنبها و كذلك توفير له بعض الماديات كذلك حين تكون الحاجة إليها مثل علب التبغ و الكبريت و العطور ،أو مناديل يدوية ،الخ. وكذلك توفير مآكل ضرورية وقت الحاجة أو الاهتمام بضيوفه بتقديم كرم الضيافة إليهم بما يرفع من قيمته و يجنبه اللوم و القيل و القال.

*توفير الأمن و الطمأنينة له حتى لا يشعر بالانزعاج أو يحس بالخوف.

*الحراسة و المراقبة

يراقب الوزير كل ما يجري أمامه من حركات لاجتناب ما قد يحدث من أمور غير مرغوب فيها أو تلحق الضرر به.

*الرعاية و الوقاية

يهتم الوزير بحاجات العريس ، و يقدم له مأكولات و مشروبات خاصة لا تضره و لا تزعجه بعد أكلها و من باب الوقاية تجنب تناول مأكولات قد لا توافق وضعه كعريس لان انعكاساتها بعد أكلها مزعجه بعض الشيء مثل تناول أحشاء الخروف مثلا المعروفة بـ " الدوّارة" و كذلك لحم الرأس المعروف بـ " الزّأيف" او "بوزلوف" و بناء على هذا الوقاية فإنّ العريس لا يتناول أي شيء من غير يد الوزير.

*المساعدة

يساعده في لبس ثيابه و ترتيبها أو خلعها ،و يراقبه في بعض تنقلاته أو يراقبه من بعيد.
*التزين و التجميل

يتولى الوزير عملية تجميل العريس ،من حيث طريقة لباسه وترتيبه و تنسيقه ، ثم يعطّره
بعطر ذي رائحة ذكية ،فواحة.
*الإرشاد

يرشده إلى السلوكات و التصرفات المستحبة و لاسيما التعامل و السلوك اللائق بما يتماشى
مع العرف و التقاليد المجتمع في ليلة "الدخلة" و التقاء الزوجين .

فمن هذه الليلة بالضبط يبايع العريس ، و ليس العروس بالملك فيصبح ملكا صاحب
"العرش" يجلس على عرش المملكة "الزفافية" و يحمل لقب "مولاي الملك" و ينادى به
و هو الذي يستوزر ثلاثة وزراء يختارهم من المقربين و يصطفى أحدهم لرئاستهم و
تخول لكل وزير مهمة محددة يقوم بها.

و خلال جلسات الاحتفال بين الحاضرين و الأقرباء و الأصدقاء و الجيران و بعض
المدعوين ، يتصدر العريس الملك القاعة و يجلس على كرسيه موضوعة فوقه وسادة
ليرتفع بها كالملك و يبرز أمام الجميع. ف"مولاي الملك" وحده فقط يجلس على كرسي
العرش بينما الحاضرين يجلسون على الأرض المفروشة أو الكراسي العادية.

أ-الشروط اللازمة في الوزراء

يشترط في الوزير و الوزيرة ما يلي :

*القرابة

أن يكون ذا قرابة من الزوج أو الزوجة (بالنسبة للعروس) لأن في هذه الحالة تتوفر الثقة
في القريب ،و يؤتمن جانبه من كل ضرر و تطمئن لذلك نفوس العريس و العروسة
وأهليهما .

*الزواج

أن يكون لكل من الوزير (أو الوزيرة) متزوجا محصنا و صاحب خبرة و ثقة ، أو سبق
له الزواج (الخبرة).

ب-الصفات الأخلاقية للوزيرين

من صفات الوزيرين الأخلاقية نذكر :

- الصفات سامية

و منها أن يكون الوزير(348) راجح العقل رزينا.

- نزيها و ذا وقار .
- بعيد عن السلوكات الصبيانية و " المراهقية".
- يتسم بالإخلاص و الصدق و النصيحة البناءة .

فيقدم الوزيان كلّ في مجاله للعروسين بمجموعة من الإرشادات بدل أن يقدم الأب لابنه أو تقدمها الأم لابنتها، وذلك لأنّ هناك بعض الإرشادات ذات حساسية خاصة، تتعلّق بأمر محاظة بكثير من الحياء و يصعب الدخول فيها و تناولها بين الأب و ابنه و بين الأم و ابنتها نظرا لوجود مسافة احترام بين الأبناء و الوالدين، تمنع الخوض في هذه الحساسيات - و عليه يتولّى الوزيان مهمة هذا الأمر .

فبالنسبة للعروس تتمحور جل هذه الإرشادات التي تقدمها الوزيرة أليها حول علاقاتها مع زوجها و مع الأسرة الجديدة التي ستنتقل إليها، و تعيش ضمن أفرادها مما يتوجب على العروس أن تتكيف مع الأسرة الجديدة .

- طقوس التلقين في الوشي

يحتفل كلا العروسين في هذه الليلة و هي ليلة وداع لعالم العزوبية ، ووداع بيت الأهل للعروس و ترحيب لاستقبال ضيف جديد لأسرة العريس ، تمهيدا لدخول لعالم آخر جديد ، أي الخروج من عالم العزوبية والولوج إلى عالم الزوجية ، عالم القيود و السدود ، عالم الحصار في قفص محدود المساحة للحياة الشخصية ، و مفقود الحرية الفسيحة لأهوائها و رغباتها ، ما جعل بعض أفراد المجتمع التلمساني يصف هذا القفص و صفا لطيفا للتخفيف عن النفس من وطأة ضيق مساحته ، و محدودية التحرك في أرجائه فسماه "القفص الذهبي" كي تتلهى النفوس بمعاني الذهب و نفاسه معدنه و تتغافل عن شدة ضيقه، و دوام الحبس بين جدرانه .

فبالنسبة لاحتفال العروس في بيت أبيها بمناسبة هذا "الوشي" توجه، أيام قليلة من قبل، دعوة المسماة محليا "المسادنة" (349) توجه لحضور النساء فقط ، و إلى أصناف محدودة منهّن لأن الحفل ليس عرسا عاما ، فيحضر نساء أقارب العروس و فتياتهم و صديقاتها و جاراتها ، فتقام الحفلة بتنظيم سهرة ممتعة مملوءة بالفرح و بهجة و سرورا، تتردّد في جوّها ترانيم الغناء، فيزيد شدوها في ابتهاج الحفل و جماله و تتعالى زغاريد النساء بتردّد صداها في الفضاء و لاسيما خلال عملية "التحنئة" بتخضيب يد العروس بالحناء ، فتنتهب الأكف بالتصفيق ما يضيف إلى الحفلة حرارة الأفراح ، و إلى القلوب سخونة العواطف و تهب روائح العطور عبقة في الأرجاء ، منعشة للأرواح ، مبهجة لأفراح.

349 تسمية "المسادنة" و طقوسها و وظائفها موجودة في المجتمع المستغامي.

"الوشي" ينطق باللهجة المحلية "لوشي" ويعني في اللغة العربية الزخرفة و "التزوق" و "الزركشة" و قد سميت هذه الليلة بهذا الاسم لأنها يتم خلالها تزوق يدي العروس وزخرفتها برسوم و أشكال مزركشة بالحناء و تسمى عند المجتمعات الأخرى و بعض المشاركة ب"ليلة الحناء"، و هي في مدينة تلمسان و حوزها تقام ليلة قبل الزفاف أي الليلة التي تسبق مباشرة يوم العرس حيث تخضب فيها يدا العروس بالحناء و تصبح صباح نهار عرسها بيدين حمراوين جميلتين مزخرفتين بأنواع من "الزركشة".

تعد هذه الليلة لدى العروسين وأهلها ليلة فرح و مرح و سرور و لكنها حاسمة في حياتهما و لهذا يحتاط فيها مما قد يقع في بحرهما من أعمال مضرّة لهما يقوم باغتنام الفرصة- بعض الحساد لجمع بعض الأشياء الخاصة بالعروسين لاستخدامها في أعمال سحرية و الإصابة بالعين و فق المعتقد الشعبي المحلي.

- طقوس الإرشاد و التوجيه

أ-الإرشادات الخاصة

بما أن العروسين مقبلان على أمور جديدة عليهما و هما لا يحسنان الكثير من التعامل معها ما استلزم وجود مرشد لكل منهما ، فكان للعريس "مولاي الملك" و زير و مرشد و للعروسة وزيرة و مرشدة.

فيخضع العريس لكل إرشادات و توجيهات وزيره و يتقبلها رغما عنه و هو الملك الجالس على العرش . و الأمر نفسه بالنسبة للعروس حيث تتقيد بجميع إرشادات و زيرتها ، مع أنّها زوجة الملك و سيدة القصر.

فمهمة الوزيرين إرشاد العريسين إلى ما يصلح شأنهما و توضيح ما يجهلانه من سلوكيات و تعامل فيما هما مقبلان عليه ، و لاسيما بعض "البروتكولات " العرفية ليوم الزفاف و ليلة الدخلة .

ب-إرشاد الوزيرة

ترشد الوزيرة العروس بما يلي:

*المعاملات

ترشدها إلى كيفية التعامل مع الأسرة المستقبلية، و التكيف معها كي تصبح جزءا منها. و الشيء الذي يعبر عليه مجتمع مدينة تلمسان و حوزها تعبيرا محليا في شأن هذا التكيف بالقول التالي :

"تتعلم طبائعهم". (350)

*الحياء

تنصحها الوزيرة بالتمسك بالحياء و الابتعاد عن السلوكات غير اللائقة لان الحياء من الإيمان كما جاء في الحديث الشريف (351) و الحياء يلبس المرأة أي المرأة في أي موقع اجتماعي كانت يلبسها حلة جميلة من الأخلاق و يحببها لغيرها و يظهر عليها هالة من الأنوثة و الجاذبية ، وخاصة في عيون الرجال.

*طاعة الزوج

وهي أن تطيع الزوجة زوجها و تحترمه لأن طاعتها له ستنعكس إيجابا منه و من أسرته، فتصبح محبوبة عزيزة لدى زوجها، و عند أفراد أسرته ، ما دامت تحترم الجميع و تقدرهم .

*تحسين العواطف

تجتهد العروس بسلوكاتها الطيبة و معاملاتها الحسنة مع الأسرة أن تخلق جوّ التفاؤل و السعادة بين أفراد الأسرة ، حيث تنشر بينهم روح المودة العائلية و صفائها و صدقها.

*الحضور الدائم

توصي الوزيرة العروس بأن تكون دائما حاضرة في أعمال الأسرة ، و تشارك فيها بكل إخلاص ، فتفرح بأفراحها و تحزن لأحزانها لأنها صارت عضوا فعلا فيها و قد تصبح مع مرور الأيام صاحبة المنزل الأولى و قائدة .

*الواجبات الزوجية

توصيها بالقيام بواجباتها الزوجية تجاه زوجها ، كأن تلبي له كل طلباته غير المحرمة و تعتني به من جانب النظافة في غسل ثيابه و من الناحية الصحية أن تقدم له مأكولات لذيذة صحية بقدر الإمكانيات المتوفرة و تخلق فيه الثقة في النفس ، وتشجعه على العمل المفيد و لا تحبط عزائمه أو تحتقر تصرفاته و تهين كبريائه بل تعالج بحكمة ما تراه من بعض ما لا يعجبها من سلوكات ، لأن للمرأة الصالحة دورا عظيما في توجيه زوجها الوجه الذي تريده ، إن وجهت ذلك بحكمة دون مس كرامته و رجولته .

*التعامل ليلة الدخلة

ترشدها إلى طريقة التعامل و سلوك الليلة الدخلة مع الحاضرات و المدعوات ، ثم مع زوجها خلال اللقاء بينهما.

*نقل الفراش

350 أي تمارس حياتها مثل ما يمارسونها.

351 انظر سعدي أبو حبيب - القاموس الفقهي لغة واصطلاحا دار الفكر دمشق سورية. إعادة الطبعة الأولى 1499 هـ -

1998م - ص. 109

"الفرش" هو الفراش و قد تمّ شرحه و أنواع مكوناته في موضوعه ، ولكن ما يهم الآن هو نقله لقد جرت العادة في تلمسان و حوزها أن ينقل هذا الفراش من دار العروس إلى دار العريس يوم " الوشي" وهو اليوم الذي شرحناه ، و ها نحن نختم بهذا الفرش موضوعه،و اليوم الذي يسبق مباشرة -كما ذكرنا من قبل- يوم العرس .

يحرص على تنظيم هذا الفرش تنظيماً مرتباً و محكماً و منسقاً، تحت رقابة مشددة من الوزيرة و العروس وأمّها و المقصود على الحرص من تنظيم هذا الفراش ، هو الاعتناء به و إيصاله إلى بيت العريس لترتيبه هناك و تنسيقه تحضيراً لليلة "الدخلة" من جانب و من جانب آخر يراقب الفراش خوفاً على الزوجين من الإصابة بالعين ، أو من أعمال سحرية من بعض الحاسدات أو الحساد اللذين تشتعل في قلوبهم نار الغيرة و الحسد كما يعتقد شعبياً .

و خلال حمل الفراش و نقله إلى دار الزوج يرفق بموكب مكون من نساء و أطفال ، وجوق من "الطبالين" بموسيقاهم التقليدية و عندما يصل الفراش إلى بيت الزوج تنتقل المسؤولية إلى أحباب الرجل و يعني ذلك أهل الزوج .

ومن كرم الضيافة التقليدية أن تستقبل عائلة العريس الموكب بحفاوة لائقة ، وترحاب محترم ،وتقدم إليه التمر والحليب ككرم الضيافة ،وهي عادة متوارثة من جيل إلى جيل .

ج- التوجه

بعد انتهاء من تناول المدعوات و الحاضرات وجبة الغذاء ،في يوم الوشي ،تتسحب العروس إلى بيتها مع الوزيرة فتتعرّضان هناك منفردتين لأخذ قسط من الراحة بعيداً عن ضجيج العرس و عجيجه ، وذلك لتسمع العروس إرشادات و توجيهات تقدمها الوزيرة لها ،تدور حول ليلة الزفاف و الدخلة ،و اللقاء مع العريس ، و التصرفات معه و مع أهله مستقبلاً ،الخ .

تشرح لها الوزيرة كيفية اللقاء مع العريس ،و طريقة السلوك خلال اللقاء ،ثم الطريقة السهلة لفض غشاء البكرة ،و عدم الخوف من ذلك لأن فتاة العروس تجهل هذه الأمور ، و لا تعرف رجولة زوجها و ما تتميز ببعض الخشونة ،و لا كيفية التعامل معه تماماً،كما يجهل العريس كيفية التعامل مع عروسه بأنوثتها الرقيقة ،و مشاعرها الحساسة.

ثم تصف لها كيفية جعل "القمجه" (352) و يتلّخ القميص بكل دماء البكرة حتى لا يضيع منه شيء خارج القميص لكي يظهر غزيراً واضحاً أمام الغير لأن من العادات و التقاليد المحلية أن ينتظر أهل العروس هذا القميص بما يحمله من الرموز بقلق و لا

يطمئنون حتى يتسلموه من وراء الباب حيث يرميه العريس بعد انتهاء من عملية فض غشاء البكرة مباشرة ،ليقدمه لأهل العروس كبيان لعفة ابنتهم و شرفها و هو شرف لهم و يرفع من شأنهم.

تقدم الوزيرة أيضا في هذه الخلوة مع العروسة إرشادات تخص الحياة الزوجية ،مستقبلا كالتعامل مع زوجها و أهله ، حيث توصيها بالاعتناء ببعْلِها و جذب اهتمامه ، واهتمام أهله ،و التخلُّق بالأخلاق الحسنة و الحميدة ،و الأعمال الفاضلة ، فتكون دائما نظيفة،لطيفة و ظريفة ،تعنتي بنظافة الجسم والثياب من الأوساخ التي تنفر الناظرين وتهتم بجمال هندامها.

تكون لطيفة الكلام والمعاشرة ولا يسمع منها سوى كلام طيب رقيق لا يخدش الحياء، ولا يجرح المشاعر، ولا ينبو و لا يخرج عن الذوق، وتظهر أيضا ظريفة السلوك ولا يرى منها إلا تصرفات حضارية راقية تفيد زوجها، وتنفع أهله، وتلم شمل الأسرة، وتزرع في أوساطها محبة وطمأنينة، كما تحافظ على أخلاقها نحو الجيران وكل الأقارب والأحباب بالمعاملة الطيبة وحسن السلوك. لأن في تطبيق كل هذه السلوكات ستنعكس عليها إيجابا في حياتها المستقبلية.

الفصل الخامس

وظائف الطقوس الاحتفالية

المبحث الأول: وظائف الطقوس الاحتفالية الدينية

أولا :وظائف الطقوس المعنوية المرتبطة بالنية

يعتقد و تعتبر النية واجبة في القول و الفعل و العمل و المعنى المرتبط بالحياة الاجتماعية و الثقافية و الدينية و خاصة الولائم و المواسم الاحتفالية المعبرة عن الطقوس الاحتفالية في المجتمع التلمساني. و للنية مجموعة من الوظائف تقوم بها عندما يستحضرها المؤمن لأداء عمله و ينعكس قيامها على نفسية المتعبد و تميز له بعض الاداءات عن بعضها من ذلك ما يلي:

من بين الوظائف التي تقوم بها النية هي استشعار المسلم و المؤمن بالطمأنينة النفسية و هو يؤدي عبادته و استشعار المسلم و المؤمن و المصلي بالإيمان يغمر روحه و الاستحضر النفسي قصد التقرب إلى الله عز و جل و اعتقاد المتعبد بوجود النية في كل قول و فعل يقوم به المسلم المؤمن تقربا إلى خالقه و اعتقاده المؤمن أن النية من الواجبات اليومية في الأمور الدينية وكذا الدنيوية إذ قصد بها صالح الأعمال و تحضير المصلي النية في الإمامة و المأمومية (في صلاة الجماعة و يوم العيد) و التفكير في تأكيد النية في الصلاة و العبادة و المعاملة و التفكير و التأكيد بنية الانفراد في قوله الفردي و العمل الفردي و تفكير النية في التكبير و التفكير في أداء الصلاة و الشعائر الدينية المرتبطة بالطقوس الاحتفالية.

ثانيا :وظائف الطقوس الدينية المرتبطة بالصلاة

للنية في الصلاة وظائف و هي استشعار المؤمن بالطمأنينة في الصلاة و استشعار المسلم المصلي بالإيمان و رفع دراجة قصد التقرب إلى الله عز و جل بالصلاة و الاعتقاد بوجود الصلاة و اعتقادها واجبة في الأمور الدينية و الدنيوية قصد النية و تطبيق عدد ركعتها حسب الصلوات منها الفرائض عين و الفرائض كفاية و السنة و الفضائل والنوافل (353).

ثالثاً: أبراز القيم الدينية

القيم الدينية هي القيم التي تساعد الفرد على معرفة مبادئ دينية السامية المبنية على الإيمان والتقوى و الاعتقادات الغيبية كإيمان بالملائكة و الجنة و النار و ما إليها و الممارسات الطقسية (الاعتقادات الدينية)، ثم احترام قواعد الدين و ممارسة شعائره.

و يعتبر الدين مشروع مجتمع فاضل سليم خال من الجور و المظالم يسمو بالمجتمع إلى الرقي و العدالة و الحياة السعيدة. و من خلال المعارف العلمية و الثقافة الدينية يهتدي الفرد إلى وجود تنظيم يساعده في حياته اليومية الاجتماعية منها و الثقافية.

و من أسس إدراك المعلومات الدينية يعلم الفرد أن الدين (و التقوى) يحلل له الأشياء و يحرم عليه الأخرى. كما يبيح له بعض الأقوال و الأفعال و يمنعه عن أخرى، و يحرم الاعتقادات و المعتقدات الخرافية و المشجعة على الكفر و الخروج من الملة. و الإنسان بإيمانه يرغب في المعرفة الدينية تطبيقاً لأوامر الله عز وجل، و رجاء لرحمته و رضاه و خوفاً من غضبه. و يعتبر الدين سبيل العمل الصالح النافع و معاملة سلوكية مستقيمة في الحياة الاجتماعية و الثقافية.

و يرى الباحثون أهمية القيم المتعلقة بالعقيدة و الطقوس الدينية و يربطها بالقيم الروحية حيث أن " ما قيل عن الدين و العدل باعتبارهما قيما روحية توحد بين الأفراد في المجتمع و تصل بينهم و تزيد من تماسكهم، يقال أيضاً عن العلم . فمن الحقائق المعروفة و العبارات المتداولة المشهورة ، أن العلم إذا شاع في أمة فإنه يوحد بين أفرادها . وهذا معناه أنه يربط بينهم عن طريق الاشتراك في المنهج العلمي، و إتباع الطريقة العلمية و التمسك بأن لهذه الطريقة القيمة العليا في التفكير ، و المقصود بذلك محبة العيقية لذاتها بصرف النظر عما تجلبه من نفع للناس . "ومن هنا نصل إلى ما انتهى إليه أفلاطون من أن حب الحق و الخير و الجمال ، هذه الأمثلة العليا الثلاثة هي أعلى المعاني قيمة و أعظمها منزلة (...). " (354)

و إضافة لما جئنا به نشير إلى أهمية هذه القيم الروحية المرتبطة بالدين(355) " و لا نريد أن نحصي كل القيم الروحية و أن نتكلم عنها بالتفصيل ، بل نكتفي بما أبرزناه عنها ، من مكانة عليا فريدة بين القيم ، و من الدور الفعال الذي تقوم به في ربط أعضاء المجتمع بعضه بعض ، و المحافظة على كيانه و تماسك بنائه الاجتماعي و في ختام هذه الفقرة لا يسعنا إلا أن نؤيد كلامنا ببعض ما في الميثاق من تمجيد للقيم الروحية ، و أبراز لمكانتها علي سائر القيم . فقد جاء فيه : -"أنه يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضري قادرة علي صنع المعجزات. -" (356)

354 فوزية دياب، القيم و العادات الاجتماعية، ص. ص. 96-9

355 انظر إلى أسفله

356 فوزية دياب، نفس المرجع، ص. ص. 96-97

المبحث الثاني: وظائف طقوس الدنيوية

من عادات المجتمعات البشرية أن تطلق الأسماء على بعض الاعتقادات أو السلوكيات أو العادات أو المفاهيم... الخ. و تدعى هذه الأسماء مصطلحات حيث تنتشر في المجتمعات الإنسانية و العلمية. و من هذه المصطلحات مصطلح "القيمة" و هو مصطلح- كما يقول العلماء- له أهميته الخاصة اقتصاديا و اجتماعيا و ثقافيا و نفسيا و فلسفيا لان القيم تعتبر حقائق أساسية في البناء الاجتماعي حيث يشعر أفراد الجماعة نحوها بالارتباط القوي. و بناء على هذا سنتناول في الآتي شرحه في بعض أنواع القيمة.

القيمة ، عموما- هي مدى رغبة المرء أو الفرد في شيء مطلوب، أما لجماله المادي و أما لدوره الروحي، أو لمنفعته أو لندرته. و يعبر عن هذه القيمة بمقدار الجهد أو المال الذي ينفقه الفرد لاكتساب هذا الشيء أو الاحتفاظ به.

ثم أن هناك قيما أخرى غير مادية، و تدعى القيم الأخلاقية ، و هي كل مبدأ أو صفة هي في جوهرها مستقيمة أو مرغوب فيها مثل الوفاء عند المشاركة في الطقوس الاحتفالية و الصدق في القول و العمل و الأمانة و العفة ، الخ.(357)

أولا:- إبراز القيم الدنيوية

تضم الطقوس المعنوية كل المعتقدات منها الدينية و غير الدينية. في الصنف الأول نذكر أركان الإسلام و العقيدة و التقوى و أما في الصنف الثاني نشير إلى الإرادة و النية و القيم و السلوك و الاحترام الخ.

لكل مجتمع قيمه و يتميز بها عناصره حيث أن: "...تحت اسم القيم، أخذ علماء الاجتماع الكلاسيكيون بعين الاعتبار عملية التقييم أقل بكثير من الحالات ذات القيمة في النظام الاجتماعي- عمليات لإضفاء الشرعية أقل بكثير من حالة الشرعية الفرضية جدا، إلا أن انقلابا في الاحتمالات سنرى مدى خصوبته ، يوحى به إلينا، إثر استبدالنا وجهة النظر الواقعية والاستبدالية التي غلبت طويلا في تحليل القيم الاجتماعية، بوجهة نظر النشاط المتبادل. ليس ثمة مجال لمعاملة القيم بصفقتها أفكارا أفلاطونية، تحكم من عالي جوزائها عالم المؤسسات الأرضي. وإن لاهوت النعمة حسب كالفان (Calvin) والقديس أغسطينس (S.Augustin) لا يشكل تفسيراً ملائماً لعمل الرأسمالية، والقيم ليست شيئا أكثر من أفضليات جماعية تظهر في وضع مؤسساتي وتساهم بطريقة تكونها في تنظيم هذا الوضع. كما

357 منير البعلبكي- موسوعة المورد، بيروت، دار العلم للمعلمين (بالتصرف). ط.1992، مج2، ص 73

يقتضي مسبقا توضيح طبيعة هذه الأفضليات، والتساؤل بصورة خاصة في أي معنى يمكننا القول إنها موضوعية." (358)

و تتمثل القيم في فضائل و تفضيل و أفضليات الأشخاص و لكن عند البعض تعرف كالتالي:

"(...)ومن الصحيح تماما أن القيم لا تختزل إلى أفضليات فردية بما أنها تنشأ عن نقاشات ونزاعات أو تسويات بين تنوع من وراء الآراء ووجهات النظر، وأنها "تلتزم" هؤلاء الذين ينتمون إليها. ولكن يقتضي عدم الاستنتاج من ذلك أن القيم هي مبادئ أكيدة وصريحة وواضحة المعنى، يمكننا انطلاقا منها "استنتاج" ترتيبات معمارية خاصة. فضلا عن ذلك، بما أنها تتكون في محيط "متعدد الأبعاد" فإنها تظهر دائما مركبة." (359)

القيم هي الأساس في المجتمع الإسلامي و حسب الاستنتاج من آراء بعض المستجوبين أن الإرادة و الاحترام و السلوك من القيم المحلية و أما النية لقد أعطيناها حقها (360).

ولذلك ذهبنا إلى أبعد التعريفات قصد ضبطها و توظيفها في هذا البحث المرتبط بالطقوس الاحتفالية و كل طقوسها:

"إن الإسناد إلى القيم أمر ثابت عند علماء الاجتماع الكلاسيكيين، ولا سيما دوركهايم وفيربر (Weber)، ويمكن حتى اعتباره أحد التدابير الأكثر ابتكارا لفكرهم، فيشدد فيبر على أهمية الظهيرية في تكوين الروح الرأسمالية. أما فيما يتعلق بدوركهايم، فإن التمييز المهم في نظره، الذي يقيمه بين التضامن الألي والتضامن العضوي يرد إلى تصورين لما يعتبر شرعيا في هذين النمطين من المجتمعات الشديدة التناقض، من جهة، امتصاص الفرد في الوحدة الجماعية، ومن جهة أخرى، اعتبار المجتمع بصفته محصلة الجهود الفردية المنسقة والمراقبة. وتتأمن الوحدة الاجتماعية، بالنسبة لدوركهايم كما بالنسبة لفيربر، بواسطة القيم المترسخة في الأفراد وفي النهاية موزعة بينهم ومتمثلة من قبلهم، هذه القيم الموصوفة غالبا بأنها "أخيرة" "نهائية"، تقدم باعتبارها مرتبطة بالتجربة الدينية. ولكن إذا كانت أهمية القيم، أو المثل الجماعية مؤكدة بقوة من قبل علم الاجتماع الكلاسيكي، فإن وضعها وطريقة عملها يبقيان غامضين. ودوركهايم الذي يزعم أنه "يعامل الوقائع الاجتماعية بصفاتها أشياء" يصر على "موضوعية القيم. ولكنه رغم خطر الانغلاق في حلقة مفرغة يسند موضوعية "المثل الجماعية" على موضوعية المجتمع، في حين أنه لكي يقيم موضوعية هذا الأخير، يذكر بموضوعية المثل الجماعية." (361)

358 ر.بودون و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع (ترجمة سليم حداد)، الجزائر، د.م.ج. ص ص 451-453

359 ر.بودون و ف.بوريكو، نفس المرجع. ص ص 451-453

360 انظر اعلاه

361 ر.بودون و ف.بوريكو، نفس المرجع. ص ص 451-450

و يكون هذا التفكير ردا على تساؤلنا حول الظواهر الاجتماعية و الثقافية و ممارساتها التي كانت في الماضي معتبرة من العادات الحميدة مثل "الهبة" و "التويضة" و "الفردة" في تلمسان و حوزها.

1-القيم الاجتماعية

يقصد بالقيم الاجتماعية القيم التي تجسد الاهتمام بالفرد و المجتمع معا قصد تطبيق القواعد الاجتماعية المجسدة في الروابط و الإنسانية و العائلية و الاجتماعية حيث يصبح كل عنصر يميل إلى الاهتمام والاعتناء بالأخر محبة و مساعدة و مساندة و معاملة قصد الإشباع الروحي الاجتماعي. و من خلال هذه القيم الفرد ينظر إلى غيره من المجتمع من حيث الترابط و العلاقات الاجتماعية و هي من غايات و مقاصد المبتغى منها و المستهدفة.و يتميز أفراد المجتمع التلمساني بالحنان و الاعتبار و الاهتمام بالغير و المحبة و التقدير و الإيثار خدمة الأخر و نفعاً لصالح الجماعة المنظمة للاحتفال. (362)

2-القيم الثقافية

نقصد بالقيم الثقافية في المجتمع الذي نريد دراسته كل القيم المشجعة لاهتمام الفرد و المجتمع و دفعهما إلى للحصول على المعنويات و ثقافة الأسلاف و تراثهم ، و الشخص المتشبع بهذه القيم يسعى إلى الإطلاع على تاريخ أمته و التنقيب عن مآثرها و معرفة الماضي المجيد اجتماعيا و ثقافيا لبلده و إثرائه بمعارف عصره الجديدة و التبحر في العلوم و الخوض في عالم الأفكار الاجتماعية و الثقافية و الاعتقادية و تعتبر المدينة مركزا للترقية و مقرا الانضباط في السلوك الحضاري(و يعني أيضا الامتياز الأخلاقي و الخلقي و التماسك الاجتماعي la cohésion sociale). و يعد الفرد فاعلا اجتماعيا و ثقافيا في بيئته و فضاء مجتمعه.

3-القيم الاقتصادية

هي القيم التي تقصد المنفعة الفردية و الجماعية منها العائلية ، و لهذا و يكون الاهتمام بها من حيث الهدف و ميول الأفراد إلى ما هو نافع و محصور في عمل و حرفة لها علاقة بموضوع الطقوس الاحتفالية في منطقة تلمسان. و الهدف من هذه القيم، وهو العمل في سبيل فكرة يتخذها من اجل الاعتناء بما حوله من الأشخاص المقربين للحصول على أشياء اكتسبها عن أسلافه و ثروة و زيادة الدخل و مما يجعل الاهتمام أكثر بالإنتاج و الإنتاجية و التجارة الخ. (363)

و جل أفراد المجتمع التلمساني تتوفر فيهم مميزات القيم الاقتصادية منها الصناعية و الحرفية و التجارية و هذا ملاحظ عندهم كما يمتاز مجتمعهم بعمق في عملية تقييم الأشياء و الأعمال و الأفعال من حيث القيمة الاقتصادية التي تعود عليهم بالمنفعة و اكتساب الرزق و الثروة.

362 فوزية دياب، نفس المرجع، ص 97

363 نفس المرجع، ص 74

4-القيم الجمالية

هي تلك القيم التي تهدف إلى الاهتمام بكل ما هو جميل و يجلب الانتباه و يلفت النظر في الحياة اليومية كالاقتصادية و الثقافية. ويقصد بها الميول إلى جمالية الشكل أو المضمون مع التوافق الاجتماعي لإعطاء الأهمية إلى نظرة التقدير الجمالي بما يشعر بالتفاخر و الاعتناء بالجمال في كل الميادين منها المصنوع والمنتج الحلي التلمساني و المعروض للبيع أو الاستهلاك . و نجد التنسيق بين الجماليات و الاقتصاد و التجارة مع التوافق الاجتماعي قصد الحرص على المبادئ المتعلقة بالجمال. (364)

5- القيم الملزمة

القيم الملزمة هي التي تفرض على الفرد فعلا و قولاً و معنوياً. و البعض من هذه القيم تمس الحياة الدينية و الأخرى تخص الشؤون الدنيوية في الحياة الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية و الاحتفالية في الطقوس الاحتفالية ، الخ. و المهم أن القيم الملزمة هي التي تخدم مصلحة الغير و المجتمع أو بتعبير آخر تخدم المصلحة العامة و لها اتصال وثيق و موثوق بالمبادئ الاجتماعية و الثقافية و العرفية . (365)

وهنا نشير إلى الأعراف التلمسانية المتعلقة بالزواج و قواعده مثل طلب أعلى مهر نقداً و حلياً و لباساً كي تصبح الخطيبة متميزة بالنسبة لفتيات المدينة.

6-القيم الآمرة الناهية

القيم الناهية أو القيم الآمرة الناهية هي تلك القيم التي تمس الفضاء الاجتماعي و الثقافي نفسه الذي يعتبر القيم الملزمة هذه و يحترمها لان هدفها خدمة المصالح العامة للمجتمع المدروس من منظور النهي عن الأشياء الضارة (الممنوعة) و المحظورة (المحرمة) (366) التي تحرمها عقائد الناس اجتماعياً و ثقافياً و دينياً.

و هذه القيم هي التي تساعد على ضبط سلوك الفرد للقيام بأعمال صالحة و أفعال نافعة في الطقوس الاحتفالية المحلية، قصد تحقيق الهدف و النفع الجماعي و إرساء الأنماط المثالية للسلوكات و الصفات الحميدة المرغوبة في حياة أفراد المجتمع التلمساني و تساهم هذه القيم في الإصلاح و إعادة النظر في المبادئ الخاطئة و غير السالمة (منها الاجتماعية و الثقافية و الدينية و الأخلاقية و العقائدية) الشائعة في المجتمع.

في هذا الموضوع تتعلق القيم الآمرة و الناهية بالممنوعات الاجتماعية و الثقافية مثل الطيرة و البدع و هي الطقوس السلبية التي أشار إليها أ.فان جنبي Arnold Van Gennep الأكثر ضرراً من المنظور العقائدي.

364 نفس المرجع، ص75

365 نفس المرجع، ص80

366 انظر الملحق رقم6

القيم الملزمة و القيم الأمرة النهائية متكاملة و مكتسبة و يكسبها الأفراد و الجماعات قصد التجانس الاجتماعي و الثقافي. و تبقى في النهاية عامل قوة التماسك و المساعدة و التضامن الاجتماعي و الاستقرار العائلي و الاجتماعي و توثيق العلاقات الحسنة و الجيدة. (367)

7-القيم التفضيلية

هي القيم المشجعة للمجتمع الذي يريد أن تسوده الفضيلة و التفضيل و يهتم بكل الفضائل الاجتماعية و الثقافية و الدينية و العرفية . و التمسك بها بحكم القيم الملزمة و القيم الأمرة النهائية. ولكن لا يلزم على الفرد مراعاة كل هذه الفضائل أو جزء منها و لا تطالب هذه الفضائل العقاب الصارم في حالة مخالفة. كما تلاحظ عليها القدسية من ناحية التقديس الديني و لا الدنيوي، و لكنها تساهم في ترقية الشخصية منها الفردية و الجماعية و توجيه سلوك الأفراد.

في المجتمع التلمساني تمس القيم التفضيلية اللباس و الزينة. و يعتبر ارتداء الملابس الفاخرة و العادية للخروج إلى الشارع أو أثناء الطقوس الاحتفالية و تبقى للتفضيل و الثقافة الشخصية أو الفردية أو الجماعية(368) .

و فيما يخص الزواج في تلمسان ، جرت العادة أن يكون متميزا بالنسبة للزواج في مناطق جزائرية أخرى: "الزواج المبكر، و زواج الأقارب، و صلة الرحم، و إكرام الضيف، و رعاية الجار، و غير ذلك من ضروب المجاملات، في العلاقات غير الرسمية ، و من القيم التفضيلية الملحوظة عند الجنسين، الترقى ، و الطموح، و النجاح في الحياة العملية". (369)

و أشار العلماء إلى الفصل في الموضوع: "والقول بأن القيم التفضيلية لا تبلغ مبلغ التقديس و الإلزام اللذين يفرضان العقاب الصارم على من يخالفها، ليس معناه أنها ضعيفة الأثر في حياة الناس و في سلوكهم، فكثيرا ما تكون القيم التفضيلية ذات أثر بالغ و عميق في توجيه السلوك، و هي تكتسب هذا الأثر و تتدعم عن طريق أساليب الثواب و العقاب " غير الرسمية " التي يتعرض لها الأفراد الذين " يلتزمون " بها أو يخرجون عليها، فالنجاح، زيادة على ما يمنح صاحبه من ثواب مادي مباشر يقابل من البيئة الاجتماعية بالتقدير، بالأساليب المعنوية المختلفة، " الفشل " فضلا على ما يتسبب عنه لصاحبه من خسائر مادية، يعرض صاحبه للخسارة المعنوية ، من هزء و سخرية و انحطاط في القدر و المكانة." (370)

و للمقارنة بين القيم التفضيلية و القيم الإلزامية ندرك الأهمية من حيث التمييز: "(...)الواقع أن أكبر فوق يميز القيم الإلزامية عن القيم التفضيلية هو درجة الإلزام و القهر الاجتماعي

367 انظر نفس المرجع ص 80

368 هذا رأي عدد من المبحوثين

369 نفس المرجع، نفس الصفحة.

370 نفس المرجع، ص ص 80-81

المتصل بكل منهما، فمن الممكن أن يخرج الفرد أو ينحرف عن القيم التفضيلية، ومع ذلك يستمر كعضو له مكانته الاجتماعية في طبقته أو في جماعته، أما إذا تعارض سلوك الفرد مع القيم الإلزامية، وما تأمر به أو نهي عنه، فإن مجتمعه يصب عليه جام غضبه، ويمكننا أن نتصور مبلغ غضب المجتمع في ثقافتنا على امرأة مسلمة تتزوج برجل على غير دينها، أو غضبه على امرأة تتزوج برجلين في وقت واحد مثلا ، أو تأتي بغير ذلك من السلوك الذي يعد خروجاً على النواحي المنظمة للعلاقات الجنسية، فالقيم الملزمة أو الأمرة الناهية يمكن اعتبارها قواعد أو مبادئ معيارية عامة وملزمة، في حين أن القيم التفصيلية ليست كذلك. فارتداء الملابس للخروج في الطريق العام يعتبر في حد ذاته من القيم الملزمة في ثقافتنا، أما ارتداء زي معين بشكل خاص يتمشى مثلا مع الموضة، فيعتبر من القيم التفصيلية التي لا تكون نتيجة الخروج عليها بالنسبة للجماعة، كنتيجة الخروج على القاعدة العامة الأساسية في ضرورة ستر الجسد بارتداء الملابس. " (371)

8-القيم المثالية

هي القيم التي تجمع كل القيم المساهمة في إصلاح المجتمع (مثل الزواج المبكر) و أفراده في الحياة الاجتماعية و الثقافية و الدينية و العرفية الخ. و تهدف إلى تحقيق الصورة الايجابية الكاملة و تحسين العمل و المعاملة على كل المستويات الاجتماعية و الثقافية. و على الرغم من كونها قيما فضائليه إلا أنها مؤثرة و تؤثر تأثيرا ملحوظا و بالغ القوة في الانتباه و التوجيه السلوكي للمجتمع و أفراده. و هذه القيم مطالبة تعديلها قصد تحسين العمل و المعاملة في الحياة اليومية أي الدينية و الدنيوية. (372)

9-القيم العامة

يعتبر المجتمع التلمساني من المجتمعات العربية الإسلامية و لا يختلف في بعض العادات و التقاليد المرتبطة بالطبوس الاحتفالية و لذلك تظهر فيه قيم عامة تتميز بها مجتمعات عربية أخرى لا تحتاج إلى إظهارها مثل استقبال و إكرام الضيف في المناسبات العائلية و غير العائلية.

القيم العامة هي القيم المنتشرة في المجتمع كله قصد التباهي و التمييز و الاعتبار ، و لها الأهمية في المجالات العامة منها الحياة الزوجية و الحياة الاحتفالية و احترام الغير الخ. و يعتقد أفراد المجتمع أنها عادية و لا تستحق التفسير ولا التدقيق في مميزات الأخلاقية و الخلقية. و القيم العامة متجانسة في المكان و الزمن و الظروف الاحتفالية و المعيشية و لكنها متماسكة بالعقيدة المحلية و الذاكرة الجماعية. و تتميز بالموافقة بالنسبة للمواقف المعترية و المحترمة في المجتمع من طرف أفراده و لا تحتاج إلى مطلوب و لا مرغوب. (373)

371 نفس المرجع ، نفس الصفحتين

372 نفس المرجع، ص 81-82

373 نفس المرجع، ص 82

و تدور أكثر محاورها حول الطقوس الدينية منها القولية و الفعلية و المعنوية: "الاعتقاد في أهمية الدين ، وأهمية الزواج، والعفة الزوجية، وأهمية الأسرة ، وأهمية رعاية الصغار وتنشئهم وسيادة الاتجاه الأبوي، وسيادة الزوج على الزوجة ، وتفصيل الذكور على الإناث لتقوية العصبية وحفظ وتخليد اسم الأسرة على مر السنين، كذلك احترام كبار السن ،وصلة الرحم، وإكرام الضيف، والتعاون مع الجار، واحترام الملكية الخاصة (الشخصية)...). ويتوقف انتشار القيم العامة في مجتمع ما على التجانس في أحواله الاقتصادية وظروفه المعيشية ، وبقدر ما في المجتمع من قيم عامة يكون تماسكه وتكون وحدته، وبالعكس كلما اشتد التفاوت والتباين في القيم وتناقضها تفكك المجتمع وزاد الصراع القيمي فيه، لأن الصراع القيمي ينشأ عن التباعد والانفصال بين فئات المجتمع المختلفة بالنسبة للمواقف الهامة في الحياة، فتفسر كل فئة أحكام الثقافة من واقع ظروفها هي خبراتها هي ، وغنى عن البيان أن الطبقات المختلفة تختلف في خبراتها ومشاعرها ومن ثم تختلف كذلك في أحكامها من حيث المرغوب فيه والمرغوب عنه." (374)

10-القيم الخاصة

في تلمسان، تظهر بعض العادات و التقاليد المتميزة و نلاحظها إلا في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته و نذكر على سبيل المثال الاحتفال بالزفاف منها الوشي و ليلة الدخلة و السابع و "الجلوة" وركوب العريس الحصان و مرافقته بفرقة موسيقية.

يقصد بالقيم الخاصة القيم التي تتعلق بمجتمع تختلف عاداته و تقاليده عن عادات و تقاليد المجتمعات الأخرى. و تبقى متعلقة بمواقف في الأحداث أو المناسبات الاجتماعية و الثقافية المعينة منها الاحتفالية و غير الاحتفالية، و تدخل مجال الممنوعات و المحرمات الدينية و العرفية و هي راسخة في الاعتقاد . و تنتمي إلى مجموعة القيم الخاضعة لقواعد اجتماعية و ثقافية مساندة للذاتية. (375)

11-القيم العابرة

هي تلك القيم التي تتميز بوقت عابر وقصير الدوام كما تمتاز بالزوال السريع و نجدها متعلقة كثيرا بالبدع منها الشبه الدينية و الدنيوية.و إنها تجلب الأنظار السريعة و تختفي (376).

لقد توصلنا أثناء البحث الميداني و مقابلة كبار السن إلى معرفة بعض العادات و التقاليد التي دخلت عالم النسيان و لم يبقى لها اثر و لكن تفتخر به مدينة تلمسان و نذكر على سبيل المثال لباس التقليدي للعريس و "الفردة" و"التفيدة" في المناسبات العائلية و تقديم الهدايا يوم "السابع".

374 نفس المرجع ، نفس الصفحة.

375 الخطبة و "الأملاك" و "التفيدة" و "التغيب" و "البرزة" و "يوم التشلال" والزواج و "ركوب العود" والولادة والختان و إعلان الوفاة و طريقة الدفن و التعزية.

376 الموضة والتجميل و التسلية منها الموسيقية (من رقص وغناء) ، و اللباس و تأثيث المنزل ومظاهر الذوق.

12- القيم المادية

هي القيم المساعدة للميول المتعلق بالمادة و المكسب و كل ما هو ملموس من مال أو ثروة أو عقار المكتسب قصد الإشباع و الحاجة العاجلة في الحياة اليومية. (377) في هذا الموضوع نشير إلى المساعدات المالية و الهدايا المادية التي تقدم أيام قليلة قبل الوليمة أو الموسم الاحتفالي.

13- القيم الروحية

هي تلك القيم التي تتصل مباشرة بالروح بدون علاقة بكل ما هو مادي و أما موضوعها هو التفكير و الاعتقاد الروحي و التقوى و هي متعلقة بضبط النفس و الترقية و التضحية قصد مصلحة الجماعة و المجتمع و سعادة الأفراد و رفايتهم.

في تلمسان ككل المجتمعات الإسلامية تمتاز بعدد كبير من القيم الروحية و هي " (...) القيم المتصلة بالشرف والمحبة والطاعة والصدقة والتعاون والوطنية وإيثار الغير على النفس وغير ذلك من القيم التي تحض عليها الأخلاق، وكذلك القيم التي تنبع وتنبثق من الأديان كالتقوى والعدل والجهد والسلام والعفة والصبر، وسائر القيم الاجتماعية التي يضحى فيها المرء بنفسه في سبيل المجتمع وحفظ كيانه، فكلها تعد من القيم الروحية، وهذه القيم كلها أكثر دواما ، فكلما كانت القيم مستقلة عن الأحوال المادية كان بقاؤها أطول وأكثر دواما، والمقصود بالدوام هنا الدوام النسبي طبعاً فما دمنا نتكلم عن أشياء ذات صلة بالزمن فلا نستطيع أن نؤكد إلا الدوام النسبي، أما الدوام بمعنى الكلمة، فلا ينسب إلا الخالدة الأبدية، هي قيم الحق والخير والجمال وحب الخالق." (378)

و العادات و التقاليد الحميدة مرتبطة حسب العلماء بالقيم ذات الصلة و الأهمية الاجتماعية و الثقافية من المنظور الديني حيث يقال: (...)"إن القيم الروحية إذن ترفع الفرد فوق مرتبته التي هو فيها، وتسمو به عن طبيعته التي هو عليها، وترفعه من المستوى الحيواني الذي يقتصر على الماديات من طعام وشراب ولذة ومتعة إلى المستوى الإنساني اللائق حقا بكرامة الإنسان وتقدمه ورقيه، فإنفاق المرء المال على نفسه لذة ومتعة ولكن حرمانه نفسه من بعض هذا المال لإنفاقه على غيره ممن يحتاج إليه، يعد تضحية في سبيل المجتمع، ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول: إن الفقر الذي يدرك تماما أنه فقير وفي حاجة شديدة إلى ما في يده من مال، ومع ذلك يستغنى عنه أو عن جزء منه لمن هو أشد احتياجا وفقرا يدل بعمله هذا على أنه يسمو على نفسه ويعلو عليها لدرجة تجعله يؤثر غيره على نفسه، وبذلك يثبن أنه يفضل قيمة نفسه، باعتباره من أعضاء المجتمع، على قيمة نفسه باعتباره فردا يعيش لنفسه، وهكذا يشرع الفرد في دخول نطاق القيم الروحية، حين يكبح جماح نفسه أولا ، وحين ينزل عما في يده إلى غيره من أفراد المجتمع ثانيا. وبناء على ما تقدم نستطيع أن ندرك ما للقيم الروحية العليا، من أهمية بالنسبة للمجتمع، فهي من أبرز العوامل في ترابط الجماعات

377 نفس المرجع، ص ص93-94

378 نفس المرجع، ص. ص. 94-96

وتماسكها وتوحيدها، ويتخذ هذا الترابط والتماسك أساليب مختلفة فقد يكون مثلاً، صلة "في" الله كما تبين من تتبع التاريخ الإسلامي." (379)

و تأكدا لما جاء أعلاه نضيف ما يلي: (...)"و ليست القيم الروحية توحيدا فحسب ،و ما يتبع التوحيد من عبادة الله في أداء الفروض كإقامة الصلاة التي هي الصلة الفردية التي تربط بين الرب و العبد . فالدين بوجه عام صلة بين الفرد وبين سائر أفراد المجتمع ،و لعل هذه الصلة الاجتماعية هي الميزان الصحيح لسلوك المسلم ،لأنها تبين إلى أي حد ينظر إلى مصلحته الخاصة ،و يؤثر نفسه ،إلى أي حد يؤثر غيره و يغلب مصلحة الجماعة و يرهاها ،و تغليب مصلحة الجماعة في حدود معينة يتضمن قيمة روحية أخرى ذات مكانة جوهرية في المجتمع ألا وهي العدل،فعدم العدل يقضي إلى إشاعة الفرقة و التفكيك بين أعضاء الجماعة.و ليس العدل في فض المنازعات على يد القضاة فحسب ،ولا بعدم المساس بمال اليتيم ،و الوفاء بالميزان و الكيل و العهود ،و إنما العدل أولا و قبل كل شيء في حسن توزيع الثروة على أبناء الأمة بحيث يجد كل فرد كفايته ،بحيث لا يوجد غني يمتلك كل شيء و فقير معدوم من كل شيء ،و العدل بهذا المعنى الاجتماعي ،يمحو الحقد و الحسد و البغضاء من قلوب الناس " فيسود " التماسك بينهم ." (380)

ثانيا: وظيفة استرجاع الذاكرة و الذكريات

تعتبر كل الطقوس الاحتفالية في منطقة تلمسان من الذكريات و الذاكرة الجماعية مثل الاحتفال بالزفاف و سابع يوم للمولود الجديد و الأعياد الدينية. عند الاحتفال يرجع الفرد إلى ذكرياته و استرجاع الذاكرة الجماعية و المحلية و الفردية.

و يقصد بهذه الوظيفة استرجاع و استحضار الماضي الاحتفالي قضاه الفرد مع الجماعة أثناء الطقوس الاحتفالية. و في هذا الموضوع يقول عقيل يوسف عيدان ما يلي: "الذاكرة هي قدرة الإنسان على تذكر التجربة الشخصية والاجتماعية وحفظها وتشخيصها واستحضارها . والذاكرة هي مستودعة المعلومات التي يقوم الإنسان بتصنيفها واستحضارها. ويتألف أساس الذاكرة من الروابط والتداعيات حسب مدى التعقيد والتشابه والتباين. وللإنسان ذاكرة قصيرة الأمد، كثيراً ما تسمى بـ "الذاكرة العاملة" ، وأخرى طويلة الأمد. فهو يتذكر ببسر ما وقع تَوّاً من أحداث ووقائع ، بينما يتذكر بعسر ما جرى في الماضي البعيد". (381)

و الذاكرة عند الفرد ثابتة و انتقائية لان الإنسان في حد ذاته يختار ما يعجبه و يريد نسيان ما يزعجه نفسيا و اجتماعيا و ثقافيا و يؤكد الفصل بينهما عقيل يوسف عيدان حيث يقول:"وذاكرة الإنسان انتقائية ؛ فنحن نتذكر الممتع والمستحب ونحرص على طرد

379 نفس المرجع، ص. ص. 95-96

380 نفس المرجع، ص. ص. 94-9

المنغصات من الذاكرة . وهناك ذاكرة تعبيرية تخلق تصوّرات بصرية وسمعية وحركية، وأخرى انفعالية ترتبط بقدرة الإنسان على استحضار وتشخيص الأحاسيس والعواطف. وكثيراً ما نجد ذاكرة الأحاسيس ، أو ما يسمى بـ "ذاكرة القلب" أقوى من الذاكرة المنطقية .

والمثبت أن الأشكال المهنية لنشاط الإنسان تؤثر في ذاكرته ، فلدى الموسيقيين تبلغ مستوى رفيعاً الذاكرة السمعية ، ولدى الفنانين التشكيليين الذاكرة البصرية ، ولدى الفلاسفة الذاكرة الكلامية المنطقية ، ولدى المؤرخين ذاكرة تسلسل الأحداث ، ولدى ذوّاق النبيذ وخبراء العطور ذاكرة التذوق والشم . الخ .

والذاكرة ثابتة نسبياً ، ولا "تستيقظ" إلا بقدر الانتفاع منها ؛ إذ يحدث لدى الإنسان ما يشبه الارتباط "العكسي" بين صور الذاكرة ، أي ما هو معلوم وبين "التشخيص" ، أي القدرة على اكتساب الجديد. " (382)

و يشير في بحثه إلى أهمية الذاكرة و يؤكد على مهمتها ليثبت وظيفتها الأساسية عند ما يقول: " ومهمة الذاكرة هي استحضار ما تم تلقيه في الماضي وتتجلى فيه "ثغرات" الذاكرة وعدم دقتها . وخصائص الذاكرة متناقضة ظاهرياً ؛ فشحتها تُفقر نشاط الفرد ، وفيضها – أي ما يسمى بالذاكرة المتواصلة – يشكل عقبة أمام هذا النشاط. " (383) و أما "الذكريات بالنسبة للإنسان تقرب الماضي من الحاضر. " (384)

يبدو أن التذكر من مقومات استرجاع الذاكرة الجماعية و العائلية و المحلية و خاصة عند الاحتفال بوليمة أو بموسم احتفالي تعود عليه أفراد المجتمع المحلي. و باعتباره استرجاعاً لما سبق من طقوس احتفالية منها الدينية و الدنيوية و ما تعلمه و اكتسبه الفرد مع الجماعة (العائلة و الأقارب) عن الأسلاف ليحافظ عليه في كل النشاطات الاحتفالية الموسمية منها و العائلية.

في الاحتفال يظهر الاستحضار المتعلق بالماضي الاحتفالي في صورة متحركة (حاسة البصر) و صورة ذهنية (التفكير) و ألفاظ و معان (حاسة السمع في العقل السليم) و حركات و نشاط (الأفعال و الطقوس الاحتفالية) و فرح و سرور (الشعور). و عند دراسة استرجاع الذاكرة الاحتفالية تتبين أهمية الحاجة إلى الاهتمام بالعمليات المرتبطة بها مثل:

- التحصيل على ما اكتسب من عمليات و معلومات و نشاطات و معانيها الاجتماعية و الثقافية.

- الوعي و الاحتفاظ بالمكتسبات الاجتماعية و الثقافية.

- التعرف على ما سبق من احتفال و طقوس احتفالية منها الدينية و الدنيوية.

- التمسك بالعادات و التقليد الإباء و الأجداد و تلقينها و نقلها للأجيال اللاحقة.

382 عقيل يوسف عيدان، نفس المرجع.

383 عقيل يوسف عيدان، نفس المرجع

384 نفس المرجع

و عملية الاسترجاع هي عملية المحافظة على التراث المادي و اللامادي و خاصة محاربة النسيان و يفهم النسيان إلا علماء النفس. في الموضوع المتعلق بأسباب النسيان نذكر بعض النظريات المرتبطة بعلم النفس و عددها ثلاثة:

" (...)

1- نظرية الترك و الضمور

(...) هذه النظرية ترى أن الذكريات و الخبرات السابقة تضعف آثارها لعدم استعمالها و هذه النظرية ربما تفسر بعض حالات النسيان فيمل يعقب بعض أمراض في الشيخوخة و لكن هذه النظرية تعرضت إلى كثير من النقد.

2- نظرية التداخل و التعطيل

ترى هذه النظرية أن كثيرة الأعمال و السلوكيات و الأفعال التي يقوم بها الفرد من شأنها أن يتداخل بعضها ببعض فبالتالي ينسى الكثير من الأحداث التي مرت به نتيجة هذا التداخل.

3- نظرية الكبت

(...) هو أن نسيان المواعيد و التواريخ و المعلومات نابع عن رغبات مكبوتة و يرى (فرويد) إننا ننسى عن طريق الكبت ما لا نهتم به و ما لا نريد أن نتذكره" (385)

ثالثاً: الوظائف الاجتماعية

لقد تعود الفرد على الطقوس الاحتفالية و احترام قواعدها منها التكرار و التشبيه و المراعاة و الحفاظ على طقوسها الدينية و الدنيوية و لذلك يقوم بها و هو مدعم بفكرة المشاركة الاجتماعية في الاحتفال و هو متأثر بمحيطه الاجتماعي و الثقافي بسبب اعتباره فرد من المجتمع الذي ينتمي إليه بمعنى الوسط الاجتماعي الذي نشأ و ترعرع فيه منذ صباه. و تجدر الإشارة إلى ما يتضمنه من عادات و تقاليد و معتقدات اجتماعية مرتبطة بنظم الاجتماعية و أنماط سلوك.

في الموضوع تقول فوزية دياب و هي مطلعة على أعمال "كولى" (Cooley, C.H.) (386) : "ثم انتقاؤها و استقرارها في سياق تاريخ الجماعة" (387) و تعتبرها جزء لا يتجزأ من التراث الاجتماعي الثقافي و من ثقافة المجتمع و هي محلية في العموم.

و يبنى التفكير حول الوظيفة الاجتماعية على تقويم كل العماليات الاجتماعية و تشير إلى " (...) القول بان التقويم عملية اجتماعية ثقافية معناه أن التقويم يكون و يتم عن طريق خبراتنا المختلفة و علاقاتنا الاجتماعية مع الأشخاص و الأشياء (أثناء الولائم و المواسم

385، "التذكر و النسيان"، انظر(?) t=2699 http://www.bafree.net/alhism/showthreadph

386 كتب كتابا حول التنظيم الاجتماعي و نشره في عام 1915م بنيورك.

387 فوزية دياب، نفس المرجع، ص 47

الاحتفالية). الإنسان يكسب نظرتة إلى الأشياء، و تقديره لها، من الآخرين، عن طريق فاعليته و تعامله معهم. أي أن المجتمع هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر إلى الأشياء، و هو الذي يعلمه كيف يحكم عليها، و متى يعطيها قيمتها، و متى يسلب منها القيمة". (388)

و تؤكد ذلك على تفكير "سورلي" (Sorley, W.R.) (389) حول ما هو تعبيراً و متطلباً و مرغوباً فيه في المجتمع أي اجتماعياً و ثقافياً كما كان استدلالها أعمال اميل دوركايم حيث قال: " (نجن) مقيدون و ملزمون و مجبرون و الذي يقيدنا و يلزمنا و يجبرنا هو الضمير الاجتماعي." (390)

و لهذه الطقوس الاحتفالية مفهوم اجتماعي و ثقافي يمكن للفرد الاعتبار و الاحترام لصيرورة الاحتفال و هي التي يستحسنها المجتمع الذي ينتمي إليه الأفراد و هم فاعلين اجتماعيين. و يلعبون دوراً هاماً في نجاح الوليمة أو الموسم الاحتفالي من خلال مشاركتهم في التحضير و التنظيم و التنشيط.

و مميزات الاجتماعية هي التي نريد الإشارة إليها بالرغم أنها متصلة بالرغبة في التمسك بالعادات و التقاليد الاجتماعية الحلية لأنها فيها أشياء محببة للمشاركين و وجود المحبة بينهم و هذا راجع إلى:

- تلقائية الطقوس الاحتفالية.
- شعور الأفراد بضرورة تعامل البعض ببعض.
- الشعور بالاستقرار و السرور و حسن المعاملة تفترضها القيم الاجتماعية.
- عملية التنشئة الاجتماعية و الثقافية.
- تشكيل الروابط الاجتماعية أثناء الاحتفال.
- تحقيق الهدف المتعلق بنجاح كل مهمة و نشاط أثناء الاحتفال.

بهذه المعاملة و الطرق المستحبة ترسخ في أذهان الأفراد فضائل العلاقات الإنسانية و الاجتماعية و بالوسائل القليلة في تثبيت الوظائف الاجتماعية و الوصول إلى المبتغى. و لا ننسى أن كل أفراد المجتمع يعتقدون أن الطقوس الاحتفالية و قواعدها و اعتباراتها و معتقداتها هي الأفضل مما هو في المجتمعات الأخرى. و يؤكد ذلك هيرودوط فيما قاله: "... لو طلب من كل شعوب العالم ان يختار العادات التي تبدو أكثر ملائمة لها، لاختار كل منهم، بعد البحث و التدقيق، عاداته هو." (391)

رابعاً: الوظائف الثقافية

388 نفس المرجع، نفس الصفحة.
389 و هو صاحب كتاب حول القيم المعنوية الذي نشر عام 1924م بجامعة جنبريج.
390 نقلاً عن فوزية دياب، نفس المرجع، نفس الصفحة.
391 نقلاً عن فوزية دياب، نفس المرجع، ص 133

للطقوس الاحتفالية وظائف منها الوظيفة الثقافية التي لها دورا كبيرا تلعبه في العادات و التقاليد المرتبطة بالحياة الثقافية المحلية.و في هذا الموضوع تطرق د. عبد الرحمن بن عبد الله بن حامد الذي أعطى الاعتبار للوظيفة الثقافية حيث قَدَم أهمية البحث و جعل منه رابط موثوق و متعلق بالموروث الثقافي الذي يورث عن الأجيال السابقة.

باعتبار الطقوس الاحتفالية من العادات و التقاليد يظهر لنا أن نشاطه في التفكير الآتي:

" تمثل العادات والتقاليد نظاماً دقيقاً للعلاقات الإنسانية داخل الجماعة الواحدة. إذ تتيح لأفراد الجماعة معرفة ما يجب عليهم فعله، وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، تجاه أنفسهم أو تجاه الآخرين. وهذا يؤدي بالنتيجة إلى كثير من الاستقرار والسلام والانضباط داخل الجماعة الواحدة، أو في علاقاتها مع الجماعات الأخرى." (392)

وبنى مناقشته للعادات و التقاليد حول موضوع الاختلاف الموجود بين المفكرين و هذا راجع إلى اختصاصهم و نتائج أبحاثهم الميدانية و أكد على الاختلاف حيث قال:

"وقد اختلف المفكرون في تعريفهم للعادات والتقاليد (منها الطقوس الاحتفالية)، إلا أنني أميل إلى التعريف الذي يؤكد - أن العادات والتقاليد هي مجموعة من الأفعال والأساليب والسلوك المكتسب يتوارثها الخلف عن السلف، وترتبط بزمان ومكان معينين، وتخضع للتغيير.-" (393)

و إضافة إلى المميزات ترجعنا إلى ما سبق ذكره في الفصل الأول و الثاني السابقين مؤكداً على الارتباط بالسلف و تلبية الرغبة و الحاجة يطالب بها الفرد في المجتمع الذي ينتمي إليه:

" وتنشأ العادات والتقاليد بصورة تلقائية تلبية لحاجات المجتمع، وليس هناك سلطة تفرض نشوئها. وهي غير مكتوبة في الغالب، بل يتم توارثها سلوكياً وشفهياً من جيل إلى آخر. ولها قداسة واحترام لدى أفراد الجماعة، إذ يرغبون فيها لأنها تسهل الأفعال والأعمال الضرورية وتحدد نوع الترابط أو التعامل بينهم. ولها صفة العمومية بين أفراد المجتمع. وهي بطيئة التغيير، مما يوفر قدراً من الاستقرار الاجتماعي والتطور بخطوات ثابتة، فتجنب المجتمع النتائج السيئة للطفرة والارتجال." (394)

و يبدو لنا أن الطقوس الاحتفالية تعيش ما تعيشه العادات و التقاليد العامة و الخاصة و لهذا كل الطقوس الاحتفالية الدنيوية ليست جامدة و يظهر عليها التغيير البطيء أو

392.د.عبد الرحمن بن عبد الله بن حامد "لمحة عن العادات و التقاليد في منطقة عسير:بين الثبات و التغيير". لقد نشرت

هذه المقالة في دورية عسير في الجندرية، عدد الأول، محرم 1428هـ، ص.ص 60-65.

انظر / <http://www.asir1.com/as/showthread.php?p=574655>

393 المرجع نفسه

394 المرجع نفسه

التدريجي، و لتغيير عوامل اقتصادية و اجتماعية تؤثر على الحياة الاجتماعية و الثقافية بسبب تحسين الظروف الاجتماعية و تطور الجوانب الاقتصادية و الثقافية و الفكرية و بسبب انتقال المجتمع البسيط التقليدي إلى المجتمع الذي وصل إلى أعلى درجة من التعقيد في الحياة اليومية فرضتها الحداثة.

"ورغم أن العادات والتقاليد بطيئة التغيير، إلا أنها ليست جامدة، فهي قابل للتغيير التدريجي. ومن أهم العوامل التي تؤدي إلى تغيير العادات والتقاليد انتقال المجتمع من حالة البساطة إلى حالة التعقيد بزيادة السكان وأحجام البيئة الاجتماعية، وتطور وتغير وظائف الأسرة، وزيادة موجات الهجرة والاختلاط بالآخرين، وسهولة الاتصال بمجتمعات وثقافات أخرى نتيجة للثورة التقنية والمعلوماتية (...). ولم يحافظ المجتمع سوى على الجوانب التي يحتاجها في حياته الجديدة. فقد حدث تغيير تدريجي في الكثير من العادات والتقاليد التي لا تتوافق مع فهم المجتمع الصحيح للشريعة الإسلامية، ولا تتوافق مع سلطة (الاجتماعية و الفكرية) ووظائفها العامة. ولم يستبقى المجتمع (...سوى العادات والتقاليد المستمدة من الأخلاق العربية الكريمة، المتوافقة مع الشريعة الإسلامية وأنظمة (الاجتماعية المحلية). (395)

و من العادات و التقاليد الحميدة المرتبطة بالحياة الاحتفالية(الطقوس الاحتفالية) في المجتمع التلمساني نشير إلى الموروث الثقافي :

- حسن استقبال الضيوف.
- يقصد بالضيوف المدعوين للمشاركة في الطقوس الاحتفالية التي لها رابطة بالمجتمع كله و أما الطقوس الاحتفالية العائلية تبقى مرتبطة بالعائلة و أحبائها و من مهمة الاستقبال، ترديد تعبير الترحيب بالضيوف و التودد لهم.
- إكرام المدعوين للاحتفال.
- تظهر القيم الاجتماعية و الأخلاقية و الثقافية و الدينية و تمتاز بما يتميز به إكرام الضيف. فيقام بتحضير القهوة و الشاي و تقديمها للضيوف بطريقة عادية و متكررة في جو احتفالي ملائم للفرح و السرور.
- المساهمة في تنشئة الأجيال الصاعدة.
- يستند من الموروث الثقافي كل القيم الاجتماعية و الثقافية و الدينية و العادات و التقاليد الحميدة .
- التمسك بالقيم المحلية.

لا تختلف القيم المحلية عن القيم الامازيغية والعربية و الإسلامية بسبب عدد من المميزات للمجتمع التلمساني وانتمائه التاريخي إلى المجتمع الامازيغي الذي ترك بصماته على مستوى بعض الممارسات، من مفردات و تقليد لبعض الممارسات

الاجتماعية و الثقافية وهذا بسبب الاعتقاد و الاعتماد على الطقوس المعنوية العربية
والإسلامية منذ الفتوحات الإسلامية.

- الاعتماد و الاعتبار و الإشهار بالأهازيج و الموسيقى.

تعرف مدينة تلمسان و حوزها بالحياة الاحتفالية ونوع الثقافة الشعبية منها الغنائية و
الموسيقية. و تكون التسلية بالرقص و ترديد التعابير الشعبية و القصائد الشعرية و
الشعبية.

لقد أشار احد المبحوثين إلى نص شعري و شعبي قد كان من النصوص المتناولة عند
الشباب بعد عشاء الوشي او الزرادي (جمع زرذة):

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْيَدَ وَالْفَمَ
وَجَعَلَهُمْ مُتَّفِقِينَ لِرَفْعِ الْقَامِ
وَخَلَقَ الْأَسْنَانَ وَالْأَضْرَاصَ
وَجَعَلَهُمَا مَحْضُوضِينَ لِأَكْلِ النَّفَاحِ وَالْأَنْجَاصِ
وَخَلَقَ الشَّفَتَيْنِ وَاللِّسَانَ
وَجَعَلَهُمَا يَتَلَذَّذَانِ
بِحَلْوَةِ الْفَوَاكِهِ كَالْمَشْمَاشِ وَالرُّمَّانِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْعَمَ عَلَيْنَا بِكَثْرَةِ النَّعَامِ
مِنَ الْكُسْكُوسِ وَالسَّمْنِ وَالْعَسَلِ وَالْحَمِّ الْعَنَمِ
نَحْمِدُهُ تَعَالَى وَنَشْكُرُهُ عَلَى الدَّوَامِ
عَدَدَ مَمَرِ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ

أَمَّا بَعْدُ

أَيُّهَا النَّاسُ فَمَنْ يَأْكُلُ السَّمْنَ وَالْعَسَلَ
فَقَدْ رَشَدَ وَاهْتَدَى
وَمَنْ يَأْكُلُ الْفُولَ وَالْبُقُولَ
فَقَدْ غَوَى وَاعْتَدَى

وَ لَا يَضُرُّ الْإِبْطَنَةَ وَ لَا يَضُرُّ أَحَدٌ
أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ عَلَى الْغُرُوسِ
وَ نَطَقَتِ الْأَسْنَانَ وَ الضَّرُوصِ
وَ قَالَ اخْوَانِي مَا لَكُمْ جُلُوسِ
هَلْ صَاحِبُكُمْ صَائِمٌ وَ لَيْسَ لَهُ فُلُوسِ
وَ نَادِي مُنَادٍ مَنْ قِبَالَ كَيْ
الصَّلَاةُ عَلَى الْجَنَازَةِ وَ هِيَ تَمْشِي
أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْقُدُومِ لِلزَّرْدَةِ
وَ لَوْ كَانَتْ مَسِيرَةَ سَنَةٍ كَمَا جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ
عَنِ الْأَبَاءِ وَ الْأَجْدَادِ
وَ الزَّرْدَةِ قَرِيبَةً وَ لَوْ بِبَغْدَادِ
لَأَنَّهَا تُنَوِّرُ الْوَجْهَ وَ تُعَمِّرُ الْفُؤَادِ
وَ يَفْرَحُ بِهَا الْقَلْبُ وَ يَزْدَادُ
وَ اعْلَمُوا أَنَّ مَنْ تَمَامَ مِنْ بَعْضِ اللَّذَاتِ
أَنْ تَأْكُلُوا فِي النَّهَارِ عَشْرَ مَرَّاتٍ
أَوْبُكُمْ وَ أَيَّامِ بِأَكْلِ التَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ النَّوَى
فَأَنَّهُ تَجْمَعُ فِيهِ كُلُّ اللَّذَاتِ وَ قَوَى
وَ عَلَيْكُمْ بِأَكْلِ أَفْرَاحِ الْحَمَامِ
كَأَنَّهُ يَبْرِئُ الْمَرِيضَ مِنْ جَمِيعِ الْأَسْقَامِ
وَ وَرَدَ أَنَّ مَنْ أَكَلَ وَ لَمْ يَتَفَقَّهُ
فَأَنَّهُ قَرَأَ وَ لَمْ يَتَفَقَّهُ
نَفَعَنِي اللهُ وَ أَيُّكُمْ بِالسَّمَنِ وَ الْعَسَلِ وَ اللَّحْمِ الدَّقِيقِ
فَأَنَّهُ يَنْفَعُونَا فِي الرَّخَاءِ الضَّيِّقِ
بَعْدَ أَعْوَدُ بِاللَّهِ مَنْ الْفَقْرِ الْحَرِيْقِ
بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَيَّهَا النَّاسُ كُلُّوْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالٌ طَيِّبٌ
يَزَرُّدُ اللهُ لِي وَضَ لَكُمْ أَمِينٌ
هَذَا الزَّرَادُ الْكَرِيمُ (396)

وفي بعض الأحيان يتغنى الشباب بقصيدة "القهوة":

أنت كحله و حلوة
سومت المسك عندي تسوى
بيك الغبينة تدوي
فيك الزهو فيك النخوة
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
محلاك لشايب و الشباب
ما غلاك بين يدين لاحباب
انت مفتاح خير كل باب
بك قلبي العطشان يروى
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
يا الونيسة في المساء و الصباح
سر زينك في الدنيا ناح
في الفنجال همّة و شباح
غالية في المقام و السطوى

لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
كعمري عزيزة عليا
ياحببية الشادلية
مدحوك اهل القلية
زينك صافي بلا تلوى
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
من غيرك ما يحلالي
لو نشرب عشر غلالي
فيك الزلالي
فيك ريحة الروح تسوى
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
بك فرح الوليمة ينعمل

396 كانت نماذج اخرى معروفة على مستوى تلمسان و حوزها و نشكر محمد ابو بكر.

بك سهرات الليل يكمل
ما تخلي في القلب غمل
يا بنت الحاجة الجازوة
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
يا المطلوبة في كل مكان
يا المحبوبة في كل زمان
اكرمنا فيك الرحمان
النساء و الرجال لك تهوى
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة
اسمي في تلمسان معروف
حاء و باء يا الفاهم الحروف
قلبي للملكتني يروف
و غرامها كل يوم يقوى
لالا مــــــــــــــــولاتي القهوة. (397)

- الفصل بين النساء و الرجال
من عادات و تقاليد أهل تلمسان و حوزها نذكر الفصل بين الجنسين أثناء الاحتفال
بالطقوس الاحتفالية.
 - "التأييل"
وهو مجمع النساء المدعوات حيث يقدم لهن الأطباق الخاصة حسب الطقوس
الاحتفالية.
 - تقسيم المدعوين
في المجتمع التلمساني جرت العادة المتعلقة بتقسيم الضيوف و المدعوين من ذكور و
إناث على مجموعات صغيرة تسمى كل واحدة ب"القعدة " المتكونة من خمسة
أشخاص يجلسون حول مائدة مستديرة لتناول أطباق الطقس الاحتفالي العائلي أو
الطقس الاحتفالي غير العائلي و هذا حسب العادات المحلية و العرفية.
 - حقوق و واجبات الضيف أو المدعو.
- للضيف أو المدعو "حقوق و عليه واجبات، ويحكمهم في ذلك القول العربي المشهور:

"الضيف أمير وأسير وشاعر". فهو أمير لأن له حقوق يجب أن تراعى من قبل المضيف. فمن حقوق الضيف أن يظهر له البشر والبشاشة وعظيم الترحيب، وأن لا يزجج بالأخبار السيئة، حتى إنه كان يتم إخفاء خبر (مؤلم...) ومن حقوق الضيف أنه يصبح تحت حماية مضيفه من أي اعتداء ما دام أن الطعام لم يهضم وبقي في بطن الضيف" (398).

- التعاون و التضامن الاجتماعي.
- بعض أفراد العائلة أو الأصدقاء ملتزمون بالقيام بالمساعدة و التعاون و التضامن في إحياء الوليمة و الموسم الاحتفالي منها الوجبات تجاه المدعوين و الحرص على روح الأخوة و الصداقة و الجماعة.
- "الغرامة" و "الفردة"
- كانت الغرامة" و "الفردة" من أهم العناصر العرفية المساهمة في نظام المساهمة و المشاركة الجماعية. تكون "الغرامة" للنساء و "الفردة" للرجال.
- المعونة
- هي تلك المساعدة المالية أو المادية التي تقدم لصاحب الطقس الاحتفالي العائلي و خاصة الزفاف والمسؤول على تنظيم "الوعدة" و تعد من آليات التعاون العرفي و التضامن الاجتماعي.

- الهدية

تقدم الهدية حسب الأجناس و درجة القرابة في المجتمع التلمساني و الحوز و المناسبة الاحتفالية. و الهدية تأخذ اسما حسب نوعيتها و المستفيد منها. و نشير إلى "بوسه الراس" تقدم إلى العروس كما هو شأن هدية "الصبح": الأولى من أفراد العائلة الكبار سنا إلى العروس وأما الثانية من الزوج إلى زوجته.

خامسا: الوظائف الجمالية

تظهر أثناء الاحتفال بالطقوس الاحتفالية في المجتمع التلمساني وظيفة أخرى ترتبط بالوظائف السابقة و لكنها تخص إلا الولائم. و تبرز هذه الوظيفة و تعتبر من أهم الوظائف لأنها توجه الفرد للملاحظة عند ما يتميز هو و الآخرون بملابس غير العادية و هي ملابس احتفالية و تلبس إلا في المناسبات: تجدر الإشارة إلى اختلاف أنواع الملابس النسوية التي اشتهرت بها المرأة التلمسانية منها "القرفطان" و "الردة" و غيرها كما نشير إلى أنواع و طقم الحلبي الذهبي لان الفضة ليس لها مكان في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته.

- و ترشد هذه العادات و التقاليد المحلية الفرد إلى:
- الجميل من اللباس و التزيين بالنسبة للنساء و خاصة "الشبات".
- الحسن من السلوك و المعاملة و الترحيب.
- المستحب من فضائل و خصال اكتسبها الفرد في المجتمع الذي ينتمي إليه.
- اللائق في المعاملة و اللباس حيث يؤكد هذا التعبير الشعبي : "البس ما يعجب الناس".
- المنتظر من الفرد القول الكريم و الكلام اللين و الطيب و الأفعال المناسبة للاحتفال.

في موضوع الجمال و جماليات المنظر تقول فوزية دياب: "... يتضمن الجمال الشكلي الظاهر و المحسوس في السلوك و الأفعال كتقديم الهدايا أو المساعدات من نقود (...) أو حلوة أو غير ذلك، كما يتضمن أيضا الجمال المعنوي أو الجمال الروحي أي جمال العواطف و الشعور الذي يتضح في التعاطف و المشاركة الوجدانية بين الناس (الإشارة إلى المدعويين في الولايم خاصة)، و ليس هناك بالطبع فصل بين هذين النوعين من الجمال الشكلي و المعنوي لان السلوك بنوعين: العملي و العاطفي وحدة ممتزجة تمام الامتزاج." (399)

من خلال هذه الوظيفة تبرز وظائف أخرى متمسكة بشروط و قواعد الجمال في "مدينة الجمال" و نذكر على سبيل المثال:

- الجمال الفني.
- يتضمن هذا الجمال جمال الجسم و الهيئة أثناء المناسبات العائلية و غير العائلية و يؤكد التعبير المحلي التالي: " يخرج بالهمة". و يتضمن أيضا الاحتفال الموسيقي و تنظيم المنصة و كراسي الضيوف لاستقبال الضيوف من أعضاء الفرقتين الموسيقيتين أي "الهالة" أو الهالين" و الطبالين" و لا ينسى تنوع الملابس و الأواني و الحلبي الذهبي و الخ.
- جمال أوقات الاحتفالية.
- ترتبط هذه الوظيفة بتحسين الظروف الاحتفالية في الطقوس الاحتفالية و ترشيد الفرد بفن الحياة. (400)
- جمال المكان الاحتفالي.
- يقوم الفرد بتزيين المكان لإظهاره و إبرازه و نأخذ على سبيل المثال تزيين المنزل الذي يقام فيه الاحتفال بالزفاف و خاصة منزل الزوج الذي يسمى ب"دار

399 فوزية دياب، نفس المرجع، نفس ص146

انظر الى. 400 Le savoir vivre.

-Royer(Arlette),Le savoir vivre d'aujourd'hui. Cette vraie politesse qui traduit simplement le respect de soi même et des autres,Paris, Larousse,1981,250 p,pp69-200

-D'Assailly (Guise) et Baudry (Jean), Guide marabout du savoir vivre,Paris, Marabout,1977,320p , pp 5-94 ,116-147,191-227

الراجل" أو دار الفرح" و "دار الوليمة" كما تزين بيته أحسن تزيين لاستقبال الزوجة لأول مرة في حياتها المرتبطة بالحياة الزوجية.
- جمال السلوك.

يدخل في هذا الفن كل ما يتعلق بالتعامل مع الضيوف و الاقتراب منهم و مساعداتهم و تقديم لهم كل الخدمات الملائمة و اللازمة و المحافظة على شعورهم و مشاعرهم النفسية و المعنوية قصد تهيئة ظروف الاحتفالية المرتبطة بالفرح و السرور و الطمأنينة.

- جمال المراسم.
تظهر أهمية و جمالية المراسم الاحتفالية في التنظيم و التنشيط و الاهتمام بمعنى اهتمام الفرد بالآخر في أوقات الاحتفال و سميت المراسم ب"الرسيمات الشعبية" (401).

- جمال آداب اللياقة.
من جمال السلوك و المراسم يبرز جمال آداب اللياقة و هو مجموعة من الممارسات الاجتماعية و الثقافية المكتسبة عن الأجيال السابقة " التي تحدد تحديدا دقيقا و تفصل تفصيلا وافية، معايير السلوك و طرق الترف اللائقة أو الواجبة الإلتباع، إزاء الأفراد عند (التعامل) في المناسبات (الولائم و المواسم الاحتفالية)" (402).

و تجدر الإشارة إلى الفرد الذي تظهر عليه علامة آداب اللياقة و يسمى بعدد من التسميات منها " المربي" و لا نسمة ب"القافز" أو "الشاطر" لان هذا التميز يبرر الحدقة عند الفرد.

و يعرف "ميكفر وبيج" (403) آداب اللياقة كالتالي: "هي الطرق التي تميز سطحا الطبقات الاجتماعية و الجماعات المهنية و غير المهنية، و كثيرا ما تتخذ كعلامة أو دليل على مؤهلات الشخص و عمله، و في الواقع أن كل جماعة ذات تقاليد قديمة مهما كان قدمها لابد أن يكون عندها بروتوكول لتنظيم آدابها و وضع معايير السلوك الواجب الإلتباع في الأحداث و المناسبات المعينة... و لا تخدم آداب اللياقة الأغراض العملية فحسب بوضع مقتضيات السلوك في ظروف معينة و لكنها

401 Cf les entrées :

- Le cérémoniel
- Le protocole festif
- L'étiquette, etc.

402 فوزية دياب، نفس المرجع، نفس ص147

403 R.M. Mac Iver

ذكرت فوزية دياب هذا المرجع: ميكفر و بيج، المجتمع، ترجمة من الإنجليزية للدكتور على احمد عيسى. انظر نفس الصفحة

إلى جانب ذلك، تضيف من الرموز على الفروق الاجتماعية ما يحرص بعض أعضاء المجتمع لأسباب أساسية عندهم- على أن يستبقوها" (404).

ولآداب اللياقة أهمية في تماسك الأفراد في الاحتفال و المجتمع و هي التي تنشر سلوك المستحب و المرغوب فيه كما يعطي للجماعة صفات مميزة و متميزة مبنية على الحرص و الاجتهاد في مجال العلاقات الإنسانية و الاجتماعية.

لقد "اهتم عدد كبير من علماء النفس الاجتماعي الكلاسيكيين بدراسة سلوك الجمهور وذلك لرغبتهم في معرفة الحقائق الموضوعية المتعلقة بالجمهور وأفراده وطريقة سلوكهم وتفاعلهم الواحد مع الآخر وقت اجتماعهم. فقد شاهد هؤلاء العلماء التغير الملحوظ الذي يطرأ على سلوك الأفراد وقت تجمهرهم واجتماعهم في مكان معين خصوصاً عندما يتسم سلوكهم بصفات غريبة تختلف كل الاختلاف عن الصفات الاعتيادية التي تميز سلوكهم عندما يكونون في حالة استقلال وانفراد. فسلوك الأفراد (...) يتسم عادة بالطابع الانفعالي والعاطفي وذلك لما يقومون به من أعمال شاذة وغريبة لا يقومون بها عادة في حياتهم الاعتيادية كأعمال العنف والصياح والركض والقتل ... الخ." (405)

و للتاريخ نشير إلى ما يلي: "إن أول من كتب حول هذا الموضوع هو العالم النفساني الفرنسي كوستاف ليبون الذي ألف كتابه المشهور الجمهور في عام 1896. ودراسة الجمهور تركز على الناحية غير المنظمة للسلوك الجمعي بينما تهتم الدراسات الاجتماعية الأخرى بدراسة السلوك الاجتماعي المنظم الذي تحدده القوانين والعادات والتقاليد والقيم الاجتماعية." (406)

و أما الفرق و التمييز بين أنواع السلوك يكون كالتالي: "السلوك غير المنظم يختلف عن السلوك المنظم ومع هذا فإن هناك جوانب من السلوك الجمعي المنظم الذي يتعلق بالجمهير مثل المودات، تعاقب حركات الانتكاس والانتعاش الاقتصادي.. الخ. لكن النظريات التي تفسر السلوك الجمعي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

- 1- النظريات التي تفسر السلوك الجمعي على أساس الانتقال السريع للأفكار والخواطر والشعور والمزاج بين أعضاء الجمهور دون أي تفكير أو اعتراض أو تلكؤ من قبلهم وهذه النظريات تنعكس في آراء ليبون.
- 2- النظريات التي تفسر السلوك الجمعي على أساس تكتل الأفراد فيما بينهم لتشابه ميولهم وأفكارهم وأهدافهم.

404 نقلا عن فوزبة دياب، نفس المرجع، نفس الصفحة.

405 cf. www.annabaa.org/nbanews/64/303/htm قاموس النبا انظر المدخل السلوك

406 قاموس النبا انظر نفس المدخل، انظر نفس المرجع.

3- النظريات التي تعتقد بأن السلوك الجمعي يعتمد على مقياس اجتماعي يظهر في حالات معينة." (407)

سادسا: الوظائف الاتصالية

في إطار الطقوس الاحتفالية يتمثل الاتصال في الاتصال الاجتماعي المنبثق من التماسك و الترابط بين أفراد المجتمع و التصرف و السلوك الاجتماعي حيث أن المناسبة الاحتفالية هي السبب الأساسي في تجسيد فكرة الترابط الاجتماعي و تطوير العلاقات الأسرية والاجتماعية و الإنسانية.

"إن علاقة الفرد والمحيط هي علاقة حميمة مثل علاقة العقل والجسم والتأثير متبادل. إن الطريقة المثلى لتطوير علاقة الإنسان مع المحيط حوله تمكنا في تطوير أنفسنا، عندما يكون العقل قويا ويعمل بكامل طاقاته منسجما مع قوانين الطبيعة، يمكن للفرد أن يغذي ويغني المحيط وفي نفس الوقت يستفيد منه إلى أقصى حد. إن التصرف والسلوك هما الوسيلة لتحقيق حاجتنا، لذلك من الضروري أن يؤدي السلوك إلى النجاح. إن تعاطينا مع المحيط حولنا هو ليس إلا انعكاسا لداخلنا، "كن جميلا ترى الوجود جميلا" أن المقدرة على تقدير الغير هي أساس السلوك المثمر. وبإخراج الضواغط والإجهاد من الجسم تنمي تقنية مهاريشي للتأمل التجاوزي الصفات الشفافة للقلب والعقل، ويتوسع إدراكنا يصبح عندنا المقدرة على التعاطي مع الأمور حولنا بشمولية أكثر، وهذا ما يعطينا السلوك المثمر." (408)

و للفرد دورا هاما في الاتصال داخل المجتمع الذي ينتمي إليه و لذلك: "يمكن للفرد أن يعطي مما عنده فقط، والعطاء الأقصى هو في النمو الأقصى للذكاء الخلاق فينا، وذلك من خلال ملامستنا لمصدر الذكاء الخلاق، الحقل الموحد لكل قوانين الطبيعة، (...). وبتحسن مستوى ونوعية الأفراد تتحسن نوعية المجموعة ككل، الأمر الذي يؤدي إلى السلوك الاجتماعي المثالي. السلوك يعتمد على مستوى الوعي، وعندما نرفع مستوى التناغم والانسجام في وعينا سيسود التناغم والانسجام في سلوكنا. السلوك هو تعبير المحبة والمحبة هي نبضة الحياة." (409)

يبدو لنا أن الاتصال الاجتماعي هو الركيزة الأساسية في توفير و تحسين الظروف في الطقوس الاحتفالية وكذا الاعتراف بوظائفه المجسدة في تأكيد ثقة النفس في الفرد و المجتمع و تفضيل العمل و المعاملة و المساندة في مجال الاحتفال. و يجعل من الفرد نموذجا يملك قيم و سلوك حضارية يعتر بها الكبير و الصغير و تأهله في الحياة الاحتفالية قصد التفاعل و التبادل و الترابط.

407 قاموس النبأ، انظر نفس المدخل، انظر نفس المرجع.

408 قاموس النبأ، انظر المدخل: الاتصال، انظر نفس المرجع.

409 قاموس النبأ، انظر المدخل: السلوك. ، انظر نفس المرجع.

و يرتبط الاتصال الاجتماعي بسلوكية السلوك الجمعي ليحرر الفرد أثناء الاحتفال من مكبوتات النفس و الحقد و الغضب و آثار المناوشات الاجتماعية و العائلية و عقد التزام بالقيم المتعلقة أساساً بالتسامح و البحث عن الآمال و أفراح و السرور.

و تسود في الاحتفال مميزات المجتمع المؤيد للأفكار الايجابية المرتبطة بالعقل الجمعي و روح الجماعة و هنا يفقد الفرد استقلاله الذاتي ليندمج في المجتمع و يوظف قيمه الاجتماعية و الثقافية و الدينية و العرفية عن طريق الحضور و المشاركة المادية و غير المادية قصد التغيير الملحوظ في الطقوس الاحتفالية، و الاتصال هو الذي يؤثر على سلوك الأفراد وقت يجمعهم حول المائدة و يقوم البعض بأفعال مفرحة و مشجعة للاتصال الاجتماعي.

ومما يفيد به الاتصال الاجتماعي و السلوك الجمعي هو بعض النتائج المناهضة لأفكار غير مقبولة في الإسلام و منها تأخذ عبرة السلوك المتميزة للجماعة في المواقف الاحتفالية المشجعة للتفاعل و الترابط و التماسك في المجتمع قصد تعبير العقل و فعالياته في فضاء خاص.

"إن الحديث عن السلوك الجمعي لا يعني الإقرار بأنه صفة حتمية لأعضاء الرهط كافة، فربما يحافظ البعض على توازنه إلى حد ما، ويتميز في تصرفاته عن الجماعة، إلا أن هذه الاختلافات في السلوك الفردي لا تلاحظ وتضمحل بفعل الحشد. وتلك الحالة بذاتها تسهم في تشجيع الإطاحة بالموانع والنواهي التي تضبط السلوك، مثل الخوف من الانتقام والمساءلة مستقبلاً. كما إن الكثير من الأفعال تجد لنفسها مبررات بفعل الاندماج في الجماعة وسيادة الشائع والمتبع حينها. ومن ناحية أخرى، فإن خاصية التمييز في إطار توجهات السلوك الجمعي تسهم أحياناً في أن يكون للجمهرة زعامة، إذ بسبب قلة تأثير المنطق والحكمة يكون سلوك الجماعة أكثر تأثراً بصيحة محرض أو منادٍ يؤشر لمخرج من الخطر، أو يوجه لنوع من السلوك، وبخاصة إذا كان لهذا الشخص هالة مسبقة في نظر الجماعة، فسرعان ما تصبح توجهاته سلوكاً شائعاً عاماً قيد التنفيذ دون أي مراجعة للنيات والأهداف". (410)

و في بعض الأحيان تلاحظ بعض السلوك خاصة و مرتبطة بالتفاعل و الانفعال و العواطف الأفراد أثناء الطقوس الاحتفالية:

"(...) ولعل ما يميز الانفعالات والعواطف المتأججة، بوصفها معطيات سلوك جمعي، أنها لا تعد وليدة الصدفة أو نتائج سياقات حدث ما كلياً، بل تحريرات انفعالية ترتبط بماضي الأفراد وتجاربهم في مجتمعهم. فالعديد من الرغبات غير المشبعة والمخاوف والعقد

410 قاموس النبأ، انظر المدخل: السلوك الجمعي. ، انظر نفس المرجع.

والأفراح والآمال والأحقاد تستتر وتنكمش بفعل العواقب الوخيمة المتوقعة جراء التصريح بها أو التعبير عنها، وتصبح مقيدة أكثر عندما لا يجد الفرد حوله من يشاركه فيها، وإذا ما وجدت تلك المكونات النفسية لها مخرجاً -في إطار سلوك جمعي- فإنها ستندفع بقوة مضاعفة ناشئة عن تفاعل وتخصيب جميع الانفعالات والعواطف المكبوتة عبر سنوات متعددة من القهر، فضلاً عن تفاعل تلك الطاقة المحررة مع انفعالات وعواطف الآخرين في الرهط، فتكبر دائرة الانفعال في وسط يغذيها، ويتعاضم شأنها ويمتد تأثيرها؛ بمعنى إن عواطف وانفعالات أي فرد في الجماعة يمكن أن تتال من الآخر، (...)"(411)

تقوم الممارسة الاجتماعية و الثقافية منها الطقسية دعوماتها على البنية الأساسية لشخصية الفرد بالنسبة للمجتمع و مميزات المجتمع بالنسبة للفرد و هي التي تعرف بنتاج لثقافة المجتمع.

"فلثقافة ماضٍ ولها مستقبل من المنظور السوسيو سيكولوجي، أي، أن لها شقاً موروثاً وشقاً مكتسباً يكتسبه الفرد من الأنماط الثقافية والمؤسسات؛ طالما أنه وخلال مراحل النمو تتراكم بنايات فوقية معقدة هي حصيصة التفاعلات، وتتحكم في بنية الشخصية السلوكية. ووفقاً لنظرية التعلم الاجتماعي (412) فإن السلوك يتحدد بأهدافه، فالسلوك يتصف بالاتجاهية، حيث يستجيب الفرد للسلوك الذي تعلمه والذي يرى فيه طرقاً للإشباع في مواقف معينة، ويرتبط كل فرد ببعض موضوعات الأهداف وفقاً لنظرية التعلم الاجتماعي والظروف الداخلية المعينة." (413)

و يبدو أن الاتصال الاجتماعي هو المؤسس الحقيقي للتوازن الاجتماعي الموجود في النظام الداخلي للمدينة مؤكداً للموازنة بين أفراد المجتمع الاحتفالي و هي المركبات المعبرة عن الثقافة و الشخصية في إطار التنسيق بين الأفراد و المجتمع و الفضاء الاحتفالي. و يعود استعمال هذا المصطلح من أجل ربطه بالتكيف و التوافق و التنسيق و الانسجام في المجتمع في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي كما استعمل من طرف باريتو قصد إعطائه حقه العلمي في كتابه "العقل و المجتمع". (414)

"وأستطاع التقدم الذي أحرزه علم الاجتماع الأمريكي خلال الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن التأثير في استعمال اصطلاح التوازن الاجتماعي. ففي علم الانثروبولوجيا تركز اهتمام العلماء على التحليل التاريخي للعلاقات المستقرة في البنيات الاجتماعية للمجتمعات البدائية، في حين اهتم علماء الاجتماع الأمريكيان خصوصاً في جامعة هارفرد الأمريكية بتطوير أفكار باريتو حول موضوع التوازن الاجتماعي. واعتمد علماء آخرون على علمي

411 انظر نفس المرجع و نفس المدخل.

412 جوليان روتر

413 قاموس النبأ، انظر المدخل: السلوك الجمعي. ، انظر نفس المرجع.

414، انظر نفس المرجع و نفس المدخل .

البايولوجي والفيزيولوجي في اشتقاق العناصر الضرورية المساعدة على التنظيم والتوازن الذاتي للأنظمة البيولوجية والاجتماعية." (415)

سابعاً: الوظائف التفاعلية

تتمثل الوظيفة التفاعلية في التفاعل الاجتماعي. ولقد اختلف العلماء حول مفهوم التفاعل الاجتماعي لان البعض يعتبر كل البحوث الاجتماعية مرتبطة بأشياء و ظروف و حوادث مضت و هذا راجع إلى وقت احتكاكهم لأفراد المجتمع و بيئتهم و نظمهم الاجتماعية و الثقافية المحلية. و يعتبر هذا التفاعل تأثيراً أو تأثيراً متبادلاً بين الأفراد المشاركة في الطقوس الاحتفالية.

"من الناحية العملية نستطيع القول بأن علم الاجتماع التاريخي هو نوع معين من الدراسة المقارنة للجماعات الاجتماعية كدراسة تكوينها وعلاقاتها وظروفها الاجتماعية. فالعالم الانثروبولوجي الاجتماعي يدرس الجماعات الاجتماعية في المجتمعات البدائية البسيطة في الوقت الحاضر." (416)

ثم برهنت البحوث الاجتماعية أهمية المصطلح و توظيفه في الدراسة الانثروبولوجية لفهم دينامكيته في المجتمعات المحلية أو البدائية:

"يستعمل هذا الاصطلاح في دراسة الجماعات الصغيرة، وأول من استعمله آر. اف. بيلز (Bales .R.F) في كتابه تحليل عملية التفاعل الذي نشره عام 1951، كما استعمل من قبل بيلز بالاشتراك مع بارسن وشلز، وهؤلاء جميعهم يعنون به دراسة سلوك الأفراد وهم في جماعات صغيرة، هذه الدراسة التي تهتم بمعرفة المواقف التفصيلية للأفراد أي تعبير الأفراد عن حبهم أو كراهيتهم لزملائهم في الجماعة التي ينتمون إليها.

وقد يستعمل هذا الاصطلاح التحليلي ليصف السلوك التكتيكي أو السلوك التكتيكي الذي يعتمده الأفراد في حياتهم اليومية بغية الوصول إلى أهدافهم." (417)

و للإشارة " هناك جماعات يتركز اتجاهها نحو العمل الجماعي كما في حالة الجماعة العاملة كاللجنة أو الصف وبالرغم من انغمار هذه الجماعات في العمل الفعال إلا أنها بين فترة وأخرى تتميز بالسلوك التعبيري أي التعبير عن عواطفها نحو أشخاص معينين، فتارة تفضل شخصاً على شخص آخر وتارة أخرى تعبر عن حبها أو كراهيتها لشخص آخر.

وهناك جماعات تتسم بالاتجاه التعبيري فقط كما هي الحالة بالنسبة للأصدقاء المجتمعين في المقهى. وهذا الاصطلاح (اتجاه تعبيري) غالباً ما يساعد على تحليل ووصف سلوك الجماعة." (418)

415 انظر نفس المرجع و نفس المدخل.

416 قاموس النبا ، انظر المدخل تعبيري ، اتجاه تعبيري. انظر نفس المرجع .

417 انظر نفس المرجع و نفس المدخل.

418 انظر نفس المرجع و نفس المدخل.

يبدو التفاعل الاجتماعي من المفاهيم الأساسية التي يحتاج إليها علم الانثروبولوجيا في إطار دراسة المجتمع الذي تظهر عليه مميزات المجتمع البدائي أو المحافظ و اعتباره مفهوما استراتيجيا في علم النفس و خاصة علم النفس الاجتماعي و من هذا التفكير تجدر الإشارة إلى أن التفاعل من أهم عناصر العلاقات الاجتماعية و إلى اعتبار المجتمع المحلي وحدة اجتماعية موسعة و متميزة بشخصيات متكاملة اجتماعيا و ثقافيا و متفاعلة في ظروف احتفالية يشهد عليها الاتصال و التفاعل بين أفراد المجتمع.

و يتضمن التفاعل الاجتماعي مجموعة من التوقعات منها تأكيد الروابط الاجتماعية و العلاقات الإنسانية و المساهمة و المشاركة الجماعية و المساندة الفردية المرتبطة بروح الجماعة قصد إظهار أهمية اللقاء الاحتفالي، أثناء الطقوس الاحتفالية ، الذي ينشطه كل من أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه المشاركون في الطقوس الاحتفالية كما يتضمن إدراك فكرة الوحدة في ظروف خاصة منشطة بالاحتفال والمرح و السرور قصد إعطاء الأهمية لدور أفراد المجتمع المشاركة في الحفل و فهم مغزى الدور الاجتماعي و الثقافي في الفضاء الاحتفالي حيث يظهر دور سلوك الجمعي عند الفرد و الجماعة مرتكزا على القيم الاجتماعية و الثقافية و الدينية حسب المعايير المجسدة عرفيا في مدينة تلمسان.

1- أشكال التفاعل الاجتماعي

في الحياة الاحتفالية تظهر أشكال التفاعل الاجتماعي و نذكر منها:

- التعاون الجماعي.
- المساندة الفردية بالنسبة للجماعة و المجتمع.
- المشاركة الجماعية في الاحتفال الخاص بالطقوس الاحتفالية.
- التوافق بين الأفراد و الجماعات المركبة و المكونة للمجتمع.
- التماسك و التنسيق الاجتماعي في الاحتفال.
- التضامن الرمزي عند الفرد و عند الجماعة و المجتمع.
- الاتصال الاجتماعي المتبادل ما بين المشاركين في الاحتفال.
- تمييز سلوك الأفراد داخل نسق اجتماعي محدود.
- إبراز الرمزية الاجتماعية و الثقافية و الدينية و العرفية.
- إظهار العلاقة الاجتماعية و الإنسانية و توثيقهما.
- ربط الاحتفال بأهداف الجماعة و المجتمع.
- تحقيق المبتغى للجماعة و للمجتمع.

في إطار الممارسات الاجتماعية و الثقافية المحلية يظهر المصطلح عند ارينغ غوفمان في كتابه " طقوس التفاعل" (419) حيث أراد أن يفتح عالم الطقوس و يوظف أهمية و

دور التفاعل الاتصالي و الاجتماعي و الثقافي. لقد درسه من المنظور التعبيري المتبادل في الحياة اليومية و نجد في عمله تطبيق قواعد التفاعل في الحياة اليومية الخاصة و هي أيام الطقوس الاحتفالية.

و في الموضوع "يقول Gordon R.Taylor مبديا رأيه المناهض لرأي أولئك الذين يدعون توارث الأنماط السلوكية عبر الأجيال المتعاقبة بما يلي :- يدعي علماء الأحياء بأن هناك إمكانية لتوارث الأنماط السلوكية عبر الأجيال المتعاقبة ويمكن مشاهدة هذه الظاهرة في الطبيعة مثلا العالم Dobzhansky يدعي بأن جميع وظائف جسم الكائن الحي ما هي إلا نتاج التوارث الناتج بتأثير العناصر والعوامل المتوفرة في المحيط الخارجي، وفي هذه الحالة يكون الأمر مقبولا بصورته النهائية بالنسبة لجميع أنواع الأنماط السلوكية، ولكن هذا غير صحيح بالمرّة ويعتبر أمرا محزنا أن يكون هذا رأي عالم له مكانته مثل Dobzhansky . ويمكن القول أن هنالك بعض الأنماط السلوكية لبعض الأحياء يتم توارثها عبر الأجيال اللاحقة ولكن لا يمكن تعميم الأمر على جميع الأنماط السلوكية". (420)

يعتبر التفاعل الاجتماعي نمط من سلوك الظاهر عند الفرد الذي يشارك في الممارسات الاجتماعية و الثقافية منها الطقوس الاحتفالية بسبب إظهار التعبير القولي (أو اللفظي) و التعبير الجسدي (الحركات الجسمية) و لكن يتضمن هذا النمط سلوك باطن يتمثل في كل العمليات المعنوية و العقلية الأساسية التي يصعب على المشاهد ضبطها و يتمثل هذا السلوك فيما يلي:

- المشاركة المعنوية في الاحتفال.
- التفكير في سيرورة الطقوس الاحتفالية.
- التفكير في عملية نفسية خاصة بالاحتفال.
- التخيل في الإحساس و الشعور بالفرح و نجاح الاحتفال.
- إدراك المعنى و الرمز لكل مرحلة من مراحل الاحتفال.
- التذكير و المقارنة بين الاحتفال الحاضر و الاحتفالات السابقة.
- الاتصال اللفظي communication verbale (الاتصال المباشر).
- الاتصال غير اللفظي communication non verbale ou kinésique (الاتصال المباشر والاتصال غير المباشر) (421).

420 قاموس النبأ ، انظر نفس المرجع و المدخل الغريزة

421 url :http://www.e.holol.net/vb/showthread.php?t=5464

2- أهداف التفاعل الاجتماعي

باعتباره سلوكا، للتفاعل مكانة أساسية يحافظ عليها الفرد أو الفاعل الاجتماعي قصد اهتمامه بالمزايا الاحتفالية و لهذا السبب نشير إلى أهدافه التي يحققها في فضاء خاص و هي:

- تحقيق الأهداف الشخصية للفرد منها المشاركة الفعالة في الاحتفال.
- تحقيق الأهداف الجماعية (أي لكل أفراد الجماعة) المتمثلة في نجاح الطقوس الاحتفالية.
- المشاركة الجماعية في الاحتفال.
- التمتع بالسلوك الاجتماعي و أنماطه منها النسوية بالنسبة للنساء و الفتيات و الرجالية بالنسبة للذكور.
- التمتع بأوقات الفرح و المرح و السرور.
- الاستفادة من مزايا العلاقات الاجتماعية و الإنسانية.
- تجسيد القيم الاجتماعية و الثقافية و الدينية، الخ.
- استرجاع الذكريات المفرحة.
- إظهار مزايا الثقافة المحلية منها العادات و التقاليد.
- تقييم الأخر من حيث مساندته و معاملته و مشاركته في الاحتفال.
- الراحة النفسية عن طريق الرقص و الغناء و الضحك و المزح و الزغاريد.
- المساعدة على التنشئة الاجتماعية و الثقافية للفرد المشارك في الحفل و الاحتفال.
- غرس روح الجماعة و خصائصها المشتركة بين الأفراد (422).

ثامنا: الوظائف الاقتصادية

تعتبر الطقوس الاحتفالية مناسبة للإسراف و التصرف في الأمور الاقتصادية و المالية للعائلة المنظمة. و يكون تسهيل الأمور عن طريق الهبة و الهدية و المساعدة المالية و التعاون و التضامن و هو مما يدور حول التبادل و لهذا نشير إلى المهر (423) و الهدايا و عملية "الفردة" و كل واحدة يعتبرها "الفردة" مساهمة في إنجاح عملية حركة البضائع و مرور الأموال التي تطرق إليها مارسيل موس (424) حول الهبة و الهبة المضادة (425).

422 <http://e.holol.net/vb/showthread.php?t=5464>

423 Dib-Marouf, 1-Fonctions de la dot dans la cite algérienne; Le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son Hawz. Alger, OPU, 1984, 387 p2-« Rapports sociaux, rapports matrimoniaux et condition féminine en Algérie », *Insaniyat* n° 04 (janvier-Avril 1998), pp25-33

424424 Cf. Bonte(P) et Izard(M), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, pp456-458

425 Le don et le contre-don

و يستلزم كل ما تحتاجه العائلة المنظمة من أعمال و مشقة و أفعال و التنقل و حمل تتحمله المصاريف و مداخل بالنسبة للطرف الأخر. و بسبب الميزانية توفر شروط الاحتفال في كل نوع من الطقوس الاحتفالية قصد استمرارية الاحتفال و نجاحه.

الوظائف الاقتصادية هي التي توفر و تنظم الاحتفال كما تحدد أيضاً أمر التكيف و المعاملة و التنشيط و تنظيم مهام كل فرد من المجتمع الذي يشارك في الوليمة كما تلغى أو لا تظهر بعض المهام مثل إلغاء وجود العنصر النسوي في السهرة الموسيقية للرجال و لا يشارك الرجل في اليوم السابع للمولود الجديد و المولد النبوي لأنهما تعتبر من الاحتفالات الخاصة بالنساء.

و تظهر أهمية الوظائف الاقتصادية في الطقوس الاحتفالية عند ما تنبثق من التماسك الاجتماعي حيث عرف كالتالي:

"ليس هناك معنى واضح وقاطع لاصطلاح التماسك الاجتماعي غير أنه يستعمل في وصف الحالات التي يرتبط فيها الأفراد واحدهم بالآخر بروابط اجتماعية وحضارية مشتركة. ويستعمل اصطلاح التماسك الاجتماعي عادة في تفسير أسلوب تماسك أفراد الجماعات الصغيرة الذي يكون إما بدافع الإغراء أي إغراء الجماعة الصغيرة لأعضائها أو بدافع المصالح والأهداف أي المصالح التي يحققها أعضاء الجماعة خلال انتسابهم لها. واستعمل كل من كارتررايت وزاندر اصطلاح التماسك الاجتماعي في كتابهم الموسوم دانيميكية الجماعة عندما حاولا تحليل تماسك الجماعات الصغيرة." (426)

واستعمل العالم اميل دوركهايم اصطلاح التماسك الاجتماعي استعمالاً علمياً في كتابه تقسيم العمل وفي كتابه (الانتحار) حيث يقول: "أن درجة التماسك الاجتماعي تعتمد على طبيعة الجماعات والمنظمات والمجتمعات التي تؤثر تأثيراً كبيراً ومباشراً على أنماط سلوك الأفراد كما يظهر جلياً في حالة السلوك الانتحاري الذي يعتمده الفرد وقت تعرضه لظروف وعوامل اجتماعية معينة. لكن الاصطلاح يستعمل عادة من قبل علماء الاجتماع في حالة الجماعات الاجتماعية الصغيرة والكبيرة خصوصاً عندما تتوفر في هذه الجماعات الصفات التالية: اعتماد الفرد على المقاييس والقيم المشتركة، تماسك أفراد الجماعة بسبب المصالح المشتركة وأخيراً التزام الفرد بأخلاقية وسلوكية جماعته. ويحاول امتاي اتزوني تعريف التماسك الاجتماعي فيقول بأنه علاقة تعبيرية إيجابية تقع بين شخصين أو أكثر، غير أن هذا التعريف يبدو ناقصاً طالما أنه لا يشير إلى تطبيق التماسك على الجماعة ولا يذكر أي شيء عن قيم وأهداف ومقاييس الجماعة." (427)

426 قاموس النبأ، انظر المدخل التماسك الاجتماعي و انظر نفس المرجع.
427 انظر نفس المرجع و نفس المدخل.

تاسعا: الوظائف الاتصالية بالأساطير و الخرافات

كانت في تلمسان عادات و تقاليد و إجراءات تمارسها النساء أثناء وضع الحمل و في يوم السابع و كلها مربوطة بالاعتقاد أن الأرواح هي التي تسهل وضع الحمل في أحسن ظروف و معاملة كما تلجأ البعض منهن إلى التوسل بأرواح الأولياء الصالحين و الأشراف من أهل البيت.

في إحدى كتاباتها تطرقت فوزية دياب إلى "الاتصال بنواح أسطورية و عناصر خرافية" حيث تقول: "... من مميزات العادات الاجتماعية أو الطرق الشعبية في جميع الثقافات بصفة عامة، وبصفة خاصة أيضا في الثقافات المتخلفة و القطاعات المنعزلة أو التي تنتشر فيها الأمية، أنها تتصل بنواح أسطورية و عناصر سحرية و خرافية كالاقتقاد أن الأرواح أجدادنا و أسلافنا تغضب اشد الغضب إذ نحن حاولنا أن نغير أو نقطع عاداتهم التي ورثونا إياها، (...) و كالاقتقاد في القوة الخفية الخارقة للشياطين و الجان و الأرواح الخبيثة الشريرة، فكثير من الناس (...) و بخاصة العامة و السذج يخافون المبيت في منزل مهجور أو مكان معزول خشية أن تصيبهم الأرواح المحبوسة، كذلك يحرصون اشد الحرص على أن ينام الطفل في حجرة وحده أو في مكان مظلم و ألا يضربه " إخوانه من الجان " (428) ولقد أشارت إلى عمل " ادوان و مونا رادفورد" (429)

و توجد بعض الطرق مشابهها في العلم العربي (430) مثل استعمال الأحجبة و التمام و التعاويذ و " الكمامس" عند المولود الجديد و أمه كما كانت تستعمل و لا زالت تشعل الشموع و "طلق البخور" ووضح الملح في بعض الأماكن داخل البيت.

و في الاعتقاد المحلي، كل هذه الإجراءات يقصد بها طرد الأرواح الشريرة و عين الحاسد كما لا ننسى بعض الطقوس لتسهيل فض غشاء بكرة العروس و طرد الشيطان من بيت العريسان و إبطال كل المحاولات الشيطانية و السحرية.

ولقد اهتم " روبرط بريفوالنت" (431) بموضوع خاص بوضع الحمل حيث قال: "تتبين انه من المعتقدات الخرافية المتعلقة بهذه العادة و المنتشرة في بعض الثقافات المختلفة أن ("الخلاص" و "الستر")، يحتوي على قدر من روح الطفل، ولذلك يجب مراعاة إجراءات خاصة في التخلص من ("الخلاص" و "الستر"). فالعادة عند بعض الأقوام أن يدفن ("الخلاص" و "الستر") تحت شجرة (غير معلومة) (432).

428 فوزية دياب، نفس المرجع. ص ص123 و 124

429Radford (Edwin et Mona),

عمل موسوعي حول الطيرة(باللغة الانجليزية)

430 انظر الى فوزية دياب، نفس المرجع. ص ص123-128

431 Briffault (Robert)

432 نقلا عن فوزية دياب، نفس المرجع. ص ص124 و 125

و في تلمسان، دفن بقايا وضع الحمل يكون في السرية التامة لكي لا يعرف المكان من طرف المشعوذين الذين هم في حاجة إلى ("الخلاص" و "الستر") للأذى: الأشكال مختلفة و متعددة .

و للتذكير أشار غراني (433) إلى موضوع قداسة الأماكن حيث قال: "الواقع أن الاعتقاد بقداسة بعض الأماكن أو الاعتقاد بقوتها السحرية الخفية الخارقة، اعتقاد منتشر في كثير من الثقافات. (و) انه لا يكاد يوجد مجتمع في العصر الحالي يخلو من الخرافات و من أنماط للسلوك المتصل بالتفكير الخرافي" (434)

و جاءت فوزية دياب بتفسير لهذه الظاهرة الاجتماعية و الثقافية حيث تقول: "و يمكن تفسير الخرافات السائد في المجتمع الحديث بإحدى أمرين: أولهما، أن تكون الخرافات مخلفات من الماضي البعيد، و من نتائج خبرات الإنسان، في عصور كانت خبراته فيها محدودة، و إمكانياته في البحث عن المعرفة قاصرة أو عاجزة، ثم انتقلت تلك المعتقدات الخرافية من جيل إلى جيل عبر العصور عن طريق التربية و التعليم (داخل الأسرة و الأم هي المسؤولة على هذه الثقافة المحلية)، حتى أصبحت جزءا لا يتجزأ من التراث الثقافي للمجتمع (المحلي أو التراث اللامادي المحلي).

و الأمر الثاني أن هذه الخرافات من صنع العقلية الخرافية التي ورثها الإنسان عن الأجيال القديمة و التي قد يطبقها على ما يصادفه من مشكلات معاصرة، إذا أعوزته الطرق التي تفضلها" (435).

ثم أضافت ما يلي: "و يبدو أن السبب الرئيسي في اتجاه الإنسان إلى ممارسة السلوك و العادات المتصلة بالتفكير الخرافي، هو العجز و الضعف إزاء حاجاته الأساسية أو مشكلاته المستعصية، و عدم القدرة على التفكير المنطقي السليم" (436).

وهذه الوضعية المسببة إلى اللجوء إلى السحر و الشعوذة في كل المجتمعات المتخلفة التي ليس لها قدرة في الفرق ما بين غير المنطقي و السليم: الأمثلة عديدة و متنوعة .

و في الواقع الخوف له دورا هاما في تسبب و التورط في هذا النوع من الأخطاء التي لا زالت شائعة في المجتمع المحلي الذي نحن بصدد دراسته:

" الخوف أنواع ودرجات، وهي حالة تعترض مسيرة المرء في هذه الحياة، وهذه الحالة على أشكال كثيرة منها أمور محسوسة كالخوف من الحيوانات المفترسة مثلاً، وهناك مخاوف من أشياء غير محسوسة كالخوف من المجهول أو الخوف من الفشل أو النجاح، والخوف من الموت أو من أمر غير محدد ونحو ذلك." (437) لأن الخوف هو الشعور بالخطر في ظروف خاصة.

" (و) هناك خوف طبيعي كالخوف من الحيوانات المفترسة والزواحف القاتلة، والخوف من عدو، والخوف من الظلام، فمثل هذا الخوف يعتبر شعور طبيعي لدى الناس، بل لدى جميع الكائنات الحية، وكل إنسان يستجيب لهذا الشعور بطريقة مختلفة، إذن هذه تعتبر مخاوف طبيعية حين يعبر عنها بصورة واقعية، أما (...) الخوف المرضي، وهو خوف لا يتناسب والمثير، كالخوف من الأماكن المرتفعة أو ركوب الطائرة أو المصاعد والسلالم الكهربائية، والخوف من المواقف الاجتماعية المختلفة ؛ في الاجتماعات والاحتفالات والأفراح وفي المدرسة والعمل والأسواق، أو الخوف من مقابلة أفراد مهمين، أو الخوف من التحدث أم الحشود، أو إمامة الناس في الصلاة ونحو ذلك.

عبارة عن خوف غير طبيعي (مرضِي) دائم وملزم للمرء من شيء غير مخيف في أصله، وهذا الخوف لا يستند إلى أي أساس واقعي " (438).

و موضوعنا هو الخوف من الحسد و الأذى و السحر و الشعوذة أثناء الطقوس الاحتفالية و نشير خاصة إلى ليلة الزفاف و يوم السابع للمولود الجديد و هنا نركز على حرص الأمهات على السرية و المراقبة و الحفاظ على الأشياء المتعلقة باللباس و " الحولى " وبالحناء و "الخلاص" و "الستر" و "الصرة" ، الخ.

و التأكيد على ذلك مشروط لأن " في الواقع أن الخوف الشديد و التوجس المستمر أهم الأسباب التي تساعد في شيوع العادات الخرافية، و خاصة إذا اجتمع مع هذا الخوف الشديد، الجهل و الشعور بالضعف و العجز عن العمل الايجابي، و هنا تأتي العادات الخرافية بوسائلها الفعالة التي تؤمن الناس و تظمنهم و توهمهم إنهم يستطيعون التحكم في بيئتهم و في مصائرهم " (439).

437 قاموس النبأ، انظر المدخل التالي: الخوف

438 نفس المرجع و نفس المدخل.

439 فوزية دياب، القيم و العادات الاجتماعية. ص 126

و في بعض الأحيان يؤدي الخوف إلى ما يسمى بالفوبيا phobie و هو "عبارة عن خوف غير طبيعي (مرضِي) دائم وملازم للمرء من شيء غير مخيف في أصله، وهذا الخوف لا يستند إلى أي أساس واقعي، ولا يمكن السيطرة عليه من قبل الفرد، رغم إدراكه أنه غير منطقي، ومع ذلك فهو يعتريه ويتحكم في سلوكه، هو شعور شديد بالخوف من موقف لا يثير الخوف نفسه لدى أكثر الناس، وهذا ما يجعل الفرد يشعر بالوحدة، والخجل من نفسه، ويتهم ذاته بالجبن وضعف الثقة بالنفس والشخصية، فهو إذن عبارة عن اضطرابات وظيفية أو علة نفسية المنشأ لا يوجد معها اضطراب جوهري في إدراك الفرد للواقع." (440)

هنا نذكر أصناف النساء و الرجال الذين تدخلهم دهشة من فض البكرة.

و من المنظور النفسي، تستهدف هذه العادات و الإجراءات الخرافية إلى البحث على الراحة النفسية و الطمأنينة و الأمل النفيس و الاستقرار و التهيؤ النفسي و الاجتماعي قصد المواجهة و قبول الأحداث و التوقعات المقبلة و المرفقة بالايجابيات المادية و اللامادية.

و المنتظر من التوقعات يوضع الفرد في ظروف نفسية ملائمة و لذلك توضح لنا الأبحاث العلمية بان لهذه العادات و التقاليد وظائف نذكر منها:

- 1- إنها تساعد الإنسان على تفسير كثير من الظواهر الغريبة عليه.
- 2- إنها تحقق للإنسان حاجات كثيرة إذ تستهدف جلب السعادة و النفع له، سواء كان هذا النفع و واقعيًا أو وهميًا.
- 3- إنها تجنب الإنسان الضرر و تدفع عنه الخطر سواء أكان هذا واقعيًا أم وهميًا" (441)

المبحث الثالث: وظائف طقوس التلقين

اولا: الوظيفة الإرشادية

440 قاموس النبأ، انظر المدخل التالي: الخوف
441 فوزية دياب، نفس المرجع . ص 126

تعتبر الطقوس الاحتفالية من الطرق الشعبية المحلية في الاحتفال بالمناسبات العائلية و غير العائلية و هي التي تستحق الاعتناء بسبب الإرشاد من طرف كبار السن و أصحاب التجربة. و لهذا نرجع إلى تفكير "ارنلد جرين" حيث يؤكد أن الإرشاد هو "المصاييح الهادية التي ترشد الفرد و تهيئه إلى التصرف المتوقع منه في مجتمعه و في حياته بوجه عام. فهي تقوم بترتيب ما يتطلبه نشاط معين و بلورته و وضعه في أنماط معينة من السلوك(أثناء الطقوس الاحتفالية) و الأفعال ، و ردود الأفعال، و بذلك تسهل على الأفراد التعرف عليها، و تيسر عليهم التعامل بعضهم مع بعض". (442)

و أما حامد عمار و صفها بعملة حيث يقول: " هي بذلك تكون العملة المشتركة التي تمكن المرء أن يبيع و يشتري مع غيره من أبناء المجتمع الذي يعيش فيه، و بفضلها يمكن التعرف على أنواع العملة الزائفة التي لا تصلح للتداول". (443) و لكن فوزية دياب ترد عليه بالتعبير التالي:

و "تقدم (الإرشادات) للفرد عددا كبيرا من مختلف الأنماط السلوكية المعدة من قبل، و ما عليه إلا أن يتمثلها و يراها بعد أن يتعلمها (... و لذلك) تهدف إلى إرشاد الفرد(عن طريق غرسها فيه) إلى ما يجب و ما يجوز، و ما هو حلال و ما هو حرام، و ما هو فاضل و ما هو رذيل، و ما يفعل و كيف يفعل، و متى يفعل، أي ترشده إلى الطرق التي اتفق الناس عليها و تعارفوا عليها (لكي تصبح) عرفا عاما و تقاليد ملزمة أو عادات اتفاقية حميدة يستحسنونها الصغير و الكبير و الذكور و الإناث)". (444)

و يعد الإرشاد من الأساليب الاجتماعية و الثقافية الخاصة في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته و ترجع من المحاكاة المفيدة في المجتمع تعود عليها الأفراد قصد غرس أفكارها و اعتبارها من المعتقدات الاجتماعية و الثقافية.

في إطار الطقوس الاحتفالية الإرشاد هو عملية يستفيد منها الفرد لمساعدته بواسطة تقديم معلومات قصد العون و اتخاذها نموذجا في التطبيق و احترام القواعد الاجتماعية و الثقافية منها العرفية و الدينية. و تعتبر الإرشادات من الوسائل المساهمة في تغيير سلوك الفرد أثناء المناسبة الاحتفالية و خاصة العائلية. و جرت العادة أن تكون جزء من العادات و التقاليد و البرمجة الاحتفالية و لهذا يسعى الفرد المحتاج إلى الإرشاد للمساعدة و التركيز على تحصيل النتائج و المبتغى.

و هي العلاقة القائمة على الثقة و الارتباط والاتصال و التوثيق بين المرشد(المرسل و الباث) و المسترشد (المرسل إليه و المتلقي و المستفيد) و اعتبار الإرشاد رسالة فردية و خطاب موثوق للاستفادة من النصائح المساعدة في أمر أو موضوع ما.

442 فوزية دياب ، نفس المرجع ، ص ص 144-145

443 نقلا عن فوزية دياب، نفس المرجع ، ص 145

444 المرجع نفسه و نفس الصفحة.

و يعتبر الإرشاد إرشادا تطبيقيا و عمليا فرديا و يهدف إلى:

- التربية الاجتماعية و الثقافية و العرفية للفرد في مجتمعه.
- التنمية الفكرية و الفردية.
- المساهمة في حلّ المشاكل وخاصة النفسية.
- تنمية الاهتمامات الاجتماعية و الثقافية.
- كسب المهارة و الخبرة و التجربة الاجتماعية.
- تنمية الوعي الشخصي عند المستفيد من الإرشادات .
- تنمية المعرفة الخلقية و الأخلاقية. (445)

و من وظائف الإرشاد نذكر ما يلي:

- مساعدة المحتاج إلى الإرشاد.
- التقليل من الاضطرابات النفسية.
- الوصول إلى المبتغى. (446)

ثانيا: الوظيفة التوجيهية

يستفيد الفرد من التوجيهات المرتبطة بالخبرة و التجربة اكتسبها الأخر في المجتمع و خاصة في الطقوس الاحتفالية و لذلك تجدر الإشارة إلى خبرة الأجيال السابقة و رثتها الأجيال اللاحقة و طيلة الزمن تبلورت و أصبحت من العادات و التقاليد تشهد عليها الذاكرة الجماعية المحلية.

استندا لعمل "جلن و جلن" في الموضوع قالت صاحبة -القيم و العادات الاجتماعية- " بناء على ذلك تمثل لونا من ألوان التراث الاجتماعي فهي تمد الفرد بسلسلة متكاملة الحلقات من المشكلات التي انتهت الثقافة من حلها على أيدي الأجيال السالفة، و بذلك تغنيه عن إجهاد نفسه في استيضاح مواقفه إزاء الأحداث الاجتماعية الجارية التي تمس جميع مظاهر النشاط الحيوي و الاجتماعي التقليدي. " (447)

و أما سمنر يؤكد على أنها "ليست أسئلة عن أمور الحياة بل هي أجوبة لها، و ليست مشاكل للحياة، و إنما هي حلول لمشاكل الحياة. حلول قد انتهى إليها أسلافنا و قدموها لنا كحلول نهائية لأنها تحمل في طياتها الحق و الصواب. " (448)

445 url : <http://www.shorbano.ahlamontada.com/t362-topic>

446 المرجع نفسه

447 انظر فوزية دياب ص 146

448 نقلا عن فوزية دياب، ص 146

باعتبار التوجيه رسالة و عملية تربوية لفترة محدودة تقدم من خلالها توجهات قصد اجتناب الأخطاء و ضبط العادة من حيث التنظيم و الاستفادة من التطبيق و احترام الأعراف المحلية.

تقوم التوجيهات بالمساعدة على حل مشاكل مرتبطة بالعادات و التقاليد و تطبيق البعض منها عن طريق إقامة برمجة متعلقة بالممارسات و الطقوس الشائعة و هي متكاملة للإرشاد في موضوع الطقوس الاحتفالية. و يكون تصميمها مبني على المساعدة في تحقيق الهدف و المبتغى و تجدر الإشارة إلى الاشتراك بين المرسل و المرسل إليه أي المستفيد من التوجيه.

و من أهداف التوجيهات العملية نشير إلى:

- الاستشارة من الموجه.
- المشاورة في موضوع يهم المستفيد من الخبرة.
- الاستفادة من العمل و الخبرة لتعون على حل المشكل المطروح.
- التعليم التوجيهي قصد الوصول إلى المطلوب.
- المساعدة على النجاح في أمر مهم أثناء الطقوس الاحتفالية.
- الحصول على معلومات و خدمات يجهلها المستفيد.
- الفطنة عند المستفيد من الخبرة.
- معرفة المهارة الموضوعية و الخبرة الفعالة .
- اكتساب المهارة أو الخبرة في الموضوع المرغوب فيه.
- فهم مغزى العملية التوجيهية.
- اكتساب التوجيه السليم و الايجابي.
- تحقيق معايير التحسين في التطبيق.(449)

وتبنى التوجيهات على :

- القبول و الموافقة من كل طرف.
- التنسيق و ضبط الأمور المرجوة.
- المناصرة و المساندة من حيث الاستفادة.
- الاتصال و التفاعل بين الطرفين.(450)

449انظر نفس المرجع و اراء بعض المبحوثين.

450 url :<http://shorbano.ahlamontada.com/t362-topic>

ثالثاً: الوظيفة التواصلية

أشكال الممارسات الاجتماعية المتعلقة بالطقوس الاحتفالية لها أهمية من حيث توظيفها في المجتمع و احترامها من طرف الأفراد و تهدف هذه الممارسات إلى تحقيق:

- الاتصال بين المشاركين في الطقوس الاحتفالية.
- التفاعل بين الأفراد المشاركة في الطقوس الاحتفالية.
- التواصل بين الأجيال بسبب خبرة و تجربة الأسلاف.

يهدف التواصل ميادين الاجتماعي و الثقافي و الديني بين الأفراد داخل جماعات الإناث و الذكورة من كبار و صغار. و يقصد بالتواصل كل من توصيل رسالة الأسلاف و ممارسة التحكم في بعض السلوك منها الاجتماعية و الثقافية و الدينية. و يضبط التواصل الأمور المتصلة بتسليط الضوء على التعليمات العرفية المجهولة عند البعض و تعزيز التماسك الاجتماعي و الثقافي بين الساهرين على الاحتفال بالطقوس الاحتفالية الدينية و غير الدينية.

من خلال التواصل يظهر الارتباط بين الأجيال منها السابقة و اللاحقة و يبرز التفاعل بين الجيلين أثناء معايشة الحدث الاحتفالي.

الممارسات الاجتماعية من أنماط التواصل الاجتماعي و لذلك نشير إلى البعض منها مثل نماذج الأهازيج و الأغاني و الموسيقى الأندلسية و التي تعرض الرصيد المعرفي و تقوم بادوار اجتماعية و ثقافية يحيط بها الوصف و الذكريات و الذاكرة الاجتماعية و هذا باعتبارها من أدوات التواصل و الاتصال الاجتماعي و الثقافي من أجل نقل الثقافة التقليدية أو التراث اللامادي من جيل إلى جيل. (451)

و تقوم الممارسات الاجتماعية بالحفاظ على العادات و التقاليد الموروثة عن الأجيال السابقة و على قواعدها العرفية بسبب حملها قيم شائعة و سائرة يتبناها المجتمع التلمساني قصد الحفاظ عليها عن طريق التواصل بين الأجيال بكيفية أداءها و تطبيقها و احترامها من طرف الأفراد.

من خلال القراءات و الملاحظات توصلنا إلى ما يلي:

-تشكل النصائح أثناء الطقوس الاحتفالية العائلية و بعض الطقوس الاحتفالية في ضوء المجتمع المحلي.

-تشكل الذاكرة الجماعية موضوعا هاما و خاصا بالثقافة المحلية.
-يعمل الفرد على الحفاظ على الموروث الاجتماعي والمأثور الثقافي.
-تنقل التوجيهات و الإرشادات الأفكار و السلوك عن الأسلاف.
-تثبت الممارسات الاحتفالية القيم الايجابية و المرغوب فيها.
-تخضع عملية الإرشاد و التوجيه إلى غرس ثقافة الأجيال السابقة.

رابعاً: الوظيفة التنبيهية

التوجيهات والإرشادات المقدمة من طرف الفرد معبرة لثقافة معينة و مقصود يريده المجتمع و تعتبر من الرسائل التنبيهية من حيث المضمون. و يقصد بالتنبيه الإشارة إلى الابتعاد عن الأعمال و الأفعال و الأقوال الممنوعة اجتماعيا و ثقافيا كما يقصد بالإشارات التنبيهية إلى القيم المستحبة و المطلوبة في المجتمع.

في بعض الأمور المرتبطة بالتنظيم و سير الطقوس الاحتفالية العائلية و الممارسات الاجتماعية، ان الفرد في حاجة إلى التنبيه و الطمأنينة و يكون التنبيه حسي سيكولوجي. و عامة يكون التنبيه مرتبط بالنصائح و الإرشادات و التوجيهات.

إذا كان الفرد في حاجة إلى التنبيه ، يمكنه من التنبؤ بنوع من السلوك. و في الموضوع نشير إلى أن تتضح أهمية الاعتماد على التوقعات الاجتماعية و الثقافية في تعامل الناس بعضهم مع بعض في المناسبات العائلية و غير العائلية.

و التنبيه هو الإشارة إلى الممنوعات الاجتماعية و الثقافية والطيرة و اجتنابها في المجتمع و احترام الأعراف المحلية.

و في الموضوع نشير إلى القول التالي:

" و مما هو جدير بالذكر انه هناك بعض الشعائر التي تحظر القيام بأعمال أو حركات، أو التقوه بعبارات أو كلمات معينة. و تعرف هذه الشعائر بالمحظورات الشعائرية أو بالشعائر السلبية...)و تدخل هذه الشعائر في طائفة المحرمات و هي تتضح بشدة في المجتمعات ". (452)

خامساً: الوظيفة الضبطية

بعد التوجيه و الإرشاد و التنبيه يمكننا أن نستخلص الوظيفة الضبطية مجال المواضيع المتعلقة بضبط أمور السلوكية و الانضباطية أثناء الاحتفالات مثل الطقوس الاحتفالية. ويقصد بالضبط الوظيفة التي تهدف إلى المبتغى و تصل إلى هدف واحد كما تعمل في نهاية الطقس الاحتفالي العائلي أو الطقس الاحتفالي غير العائلي لوظيفة واحدة و موحدة أساسها الضبط و الانضباط الاجتماعي و السلوكي في إطار الممارسات الاجتماعية. و يكون تمثيل الوظيفة الضبطية تمثيل " فروع الشجرة المتباينة التي تتلاقى في اصل واحد و عصب واحد و جذع واحد." (453)

سادسا: الوظيفة التنظيمية

من الضبط يستفاد التنظيم الذي تشجعه كل الوظائف المشار إليها أعلاه. وينبثق التلقين من الإرشاد و التوجيه و التنبيه و الضبط الاجتماعي و الثقافي و لذلك تكون كل الوظائف ضرورية يحتاج إليها الفرد مهما كانت مرتبته و مكانته الاجتماعية: الوظائف " ضرورية اجتماعية لتنظيم معاملات الأفراد و ضبط علاقاتهم بعضهم البعض الآخر. فهي تنص على الأوامر و النواهي، والواجب و الجائز. و المحلل و المحرم، واللائق و غير اللائق، و المستحسن و المستهجن، أي أنها تقيد الدوافع (منها الفردية و الجماعية).

(...) فأساس العلاقات الاجتماعية في الواقع هو تلك القيود و الضوابط الاجتماعية التي تعمل على تحويل الميول العدوانية إلى دوافع اجتماعية إنسانية، دوافع للترابط و التماسك الاجتماعي بين الأفراد (...). " (454)

و التلقين من العادات و التقاليد المحلية المعتمد عليها أفراد المجتمع التلمساني في الطقوس الاحتفالية العائلية خاصة بسبب ارتباطه بالوظيفة الضبطية و التنظيمية قصد نجاح الاحتفال لأنها "تقدم للمجتمع دستور التعامل بين أعضائه و ما يتضمنه هذا الدستور من معايير منبثقة من تجارب الجماعة. فبدون هذا الدستور لا يرجى للحياة الاجتماعية أن تسير في مجراها الطبيعي و تكون النتيجة وقوف الأفراد مواقف متناقضة و تشيع بينهم الفوضى مما يهدد بتمزيق الجماعة." (455)

453 انظر نفس المرجع، ص 150

454 انظر فوزية دياب، ص ص 149-150

455 انظر نفس المرجع، ص 150

الفصل السادس

الرمزية الاجتماعية و الثقافية و الدينية للطقوس الاحتفالية

المبحث الأول: رمزية الطقوس الاحتفالات الدينية

في إطار بحثنا الميداني، لاحظنا التفاتة كل المبحوثين إلى الرموز (456) والتي يربطونها عموماً بالمواضع الدينية. لذلك سننظر في موضوع الاحتفال بالطقوس الاحتفالية والاحتفالات العائلية و غير العائلية إلى التطرق لمسألة الرموز لاسيما تلك الرموز المتمثلة في الموت والحياة الجديدة بالنسبة للحدث الثقافي ، على الرغم من أن يتم التمثيل بحلول نهاية الفترة الأولى من الولادة وفترة أخرى جديدة إذ يعتبر الطقس الاحتفالي العائلي من المناسبات الاحتفالية المنتقلة فيما تبقى الطقوس الاحتفالية غير العائلية من الاحتفالات ثابتة بسبب احترامها و ارتباطها بالتواريخ للقيام بطقوسها المقدسة و الدنيوية. نذكر على

456 المقصود هو الرمز الذي يختلف عن التشبيه. انظر الملحق رقم 13

سبيل المثال: الأعياد الدينية ومنها المولد النبوي و عاشوراء و عيد الأضحى . أما عيد الفطر فيبقى ارتباطه وثيقا بظهور الهلال و شهر رمضان (457)الكريم طبقا لما يلي:"
نصوم لرؤيته و نفطر لرؤيته".

في الإسلام عدد الأعياد و الاحتفالات الدينية محدود، و أما الرموز فتبقى عديدة و مختلفة.

أولا: الرمز وتيرة الأعياد الدينية

العبادة هي المنظم الوحيد للمهرجانات الاحتفالية بما فيها من احتفالات دورية مضبوطة في الزمن و المكان، وللمهرجان خصائص مميزة للعبادة بمعنى الاحترام الكبير للتقاليد الدينية. و كل مهرجان ديني يشمل العناصر الأساسية لعقد اجتماع البنية الاجتماعية المحلية ليكون احتفالا جماعيا.

ثانيا: رمز الجو الديني

يقدم المهرجان فرصة للتعبير عن النظام الاجتماعي والديني و يظهر اندماج الإثارة الحسية و الدين. و أما التمثيل و التخيل و المخيال الديني فهم أكثر رمزية من المنظور الطبيعي للإنسان المرتبط بدينه و طقوسه المقدسة.

ثالثا: رمز الاحتفال الديني

أسس المهرجان الديني هم الاعتقاد و العقيدة و النية قولاً و فعلاً و معنوياً و يقوم بمثابة التقديس في إطار صحوة الحياة للاحتفال بالحدث الديني المتكرر سنويا ، ويرجع ذلك أساسا إلى التقويم الهجري.

رابعا: رمز النشاط الديني الاحتفالي

في الأعياد الدينية ، لا يؤخذ الزمن و المكان بعين الاعتبار بسبب ضبطه التاريخي و برمجة مسبقة للصلاة الجماعية و يحتفل بها عادة في المسجد.

457 COLLECTIF (sous la direction de Mohammed Ali Amir –MOEZZI, Dictionnaire du Coran, pp 728-730 et 764-768

خامسا: رمز العبادة المقدسة

يدخل المحتفلون من خلال الطقوس الدينية(458) ، في مرحلة هامة من الحياة الاجتماعية والدينية والعقلية بالتواصل والاتصال بالله. ويستكمل الصوم هو آخر للرمز لطاعة الله و سنة رسول الله.

سادسا: الرمز الديني

يرتبط الاحتفال الديني بالأعياد ارتباطا وثيقا بالعقيدة و السنة المحمدية باعتباره ذكرى سنوية للحدث التاريخي للاحتفال وهو المؤسس للحدث الحقيقي والأسطوري. و العيد هو المؤسس للمهرجان الديني و هو الأسطورة التي يتم طرحها على الفرد في كل مناسبة. ويرتبط الاحتفال الديني برمز النظافة و الإيمان للتطهر من الخطيئة. ويتم تعديل التضحية وتنظيمها على أسس إيمانية و اعتقادية و ضبط فعلي مشهور عند العامة و الخاصة في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته.

سابعا: رمز الحفل

المهرجان هو مظهر دوري ومنتظم في الشكل والمضمون و أما التقويم هو منظم فقط للاحتفال والطقوس الدينية.

المبحث الثاني: رمزية الطقوس الاحتفالية الدنيوية

ترتبط الاحتفالات غير الدينية برموز للاحتفال بالأحداث الأسرية أحيانا و بالمناسبات الاجتماعية و الثقافية التي تظهر من خلالها مميزات عامة و خاصة للإشارة إلى الثقافة المحلية و الذاكرة الجماعية. وفي الثقافة المحلية ، والمهرجانات تظهر محدودية دورة الحياة، وتقدم العديد من الرموز بما فيها من :

458MAUSS (M.) ,Manuel d'ethnographie, pp.285-291

أولاً: رمز المناسبة للطقس الاحتفالي

تنظيم المناسبات و الممارسات الاجتماعية والثقافية ، بالتعاون مع العادة ، الأسرة ماديا و نفسيا للقيام بالاحتفالات الموسمية.و الاحتفال العائلي مستوحاة من الذاكرة الجماعية المحلية التي حافظت عليها الأسلاف و واكتسبتها الأجيال. وترجع الإثارة الحسية إلى خلق الجو الاحتفالي الذي هو الأقل تدنيسا للمقدس و دمج مع الممارسات الاجتماعية والثقافية و التعبير الاحتفالي منه العادات و التقاليد و البدع المحلية التي اشتهرت بها مدينة تلمسان منذ قرون مضت.

ثانياً: رمز المزاج

تبنى الطقوس الاحتفالية العائلية على تحضير و تقديم أطباق احتفالية محلية و مختلفة أثناء "التنيل" (التقيل هي كلمة محلية) و على الطعام المتوفر والرقص تحتفل به الأحداث الأساسية للأسرة و اعتبارها عطلة عيد بأشكالها المتمثلة في المميزات منها الدورية و الموسمية . يتسم الاحتفال بالفرح و الابتهاج ، و تبقى المناسبة تنفيذا لآليات للغلاف الجوي ، و التي تعبر عنها التولويلات (الزغاريد) و هي صرخات الفرح و المتبوعة بالحركية العضوية. و أما التمثيل هو أكثر شعبية.

ثالثاً: رمز الاحتفال

تؤكد الطقوس القولية و الفعلية(459) و المعنوية على المقومات الاحتفالية عن طريق الفم و الإشارة و الحركة و تشمل العناصر الرئيسية في الاحتفال بالمناسبة العائلية و غير العائلية.

رابعاً: رمز النشاط احتفالي

يثير المهرجان الاحتفالات العائلية و غير العائلية (الولائم و المواسم الاحتفالية) قصد

459 MAUSS (M.) ,Manuel d'ethnographie, pp.331-338

تسليط الضوء على خصوصية الاحتفال بمعناه الاجتماعي و الثقافي و النفسي و الرمزي. و مبتغى كل الاحتفالات هو الوصول إلى الفرح و استنساخ للمهرجانات السابقة في أزمنة مختلفة و متتالية.

خامساً: رمز المقدس الثقافي

يترك الاحتفال مجالاً كبيراً للفرح و السرور المعبر و الحسية الاحتفالية المثالية و يتضمن التفاصيل المتضمنة في التعاون و المساهمة و المشاركة التي تعتمد على أفراد العائلة و المدعومين للمشاركة في الفرح و السرور و التعبير عنهما . وهي التي تقوم على أسس اجتماعية و ثقافية في المكان و الزمن.

سادساً: الرمز شبه الديني

الممارسات الاجتماعية و الثقافية المرتبطة بالعقيدة الدينية هي التي تؤسس الطقوس الدينية للأسطورة المقدسة المشار إليها في الاحتفال بالزفاف و الختان و العقيقة و أن كل فرد في المجتمع يحتفل بهذه الحدث مبرزاً الكرامة و العدالة الاحتفالية. علاوة على ذلك ،فأساسها مصدر و شكل من أشكال الخوف من عدم إرضاء الله أو القلق الديني ، التي تعرب عنها الكلمة ،الالتفاتة ، و التعبير الصوفي والروحي.

سابعاً: رمز الاحتفال الدنيوية

الاحتفال بالحدث العائلي هو استنساخ حالة و ظروف الاحتفالية مع أعضاء الأسرة و المدعومين و تعتبر الطقوس الاحتفالية تكررًا للمناسبات الاحتفالية و غير المنتظمة بالنسبة للأعياد الدينية.و كل الطقوس ، المشار إليها في هذا البحث و التي تنتمي إلى دورة الحياة (460) ، لها علاقة بالطقوس الاحتفالية و لذلك أصبحت لها أهداف منها الدينامية التي تنبثق منها الرمزية الاجتماعية و الثقافية.

460 "تعرض فكرة الدورة الحياتية مسيرة الوجود البشري الفردي كما يعاش في كل مكان و زمان ،أو كما تتصوره كافة الثقافات.و الواقع أن أساس الدورة الحياتية هو بيولوجي قبل أن يكون اجتماعياً . ينطوي تكاثر الجنس البشري ،بين ولادة فرد و وفاته على تنظيم مرحلة نضوج تفود المولود إلى سن الإنجاب و كذلك مرحلة يرافق خلالها الراشد الطفل الذي أنجبه حتى اكتمال شخصيته. هناك طرق متعددة لجعل هذه الدورة اجتماعية ،لكنها تحدد عبر بضع إجراءات مشتركة بين كل الثقافات مثل منح اسم ،أو الزواج ،أو الترتيبات التي تتخذ في لحظة الموت و التي تخص في أن معالجة الجثة و المحافظة على ذكر المرحوم .في هذه الدورة التي تفرض عليها كل ثقافة قواعدها ،كل ما يحتمل أن يصيب فرداً يرتبط فقط بمصيره الخاص .غير أن الثقافات تتناول أيضاً كل على طريقتها ،نمط اندراج الخصوصيات و التباعدات المتعلقة بالقاعدة في السياق الاجتماعي و الفكر الرمزي.لم يشرح الأنتروبولوجيون كثيراً فكرة الدورة الحياتية . تظهر هذه الفكرة كعنوان عام يساعد في تنظيم و صف إضفاء البعد الاجتماعي على الحياة الفردية و الطقوس التي ترافقها . تشكل هذه

المبحث الثالث: رمزية طقوس الاملاك و الزفاف

ويستعمل مصطلح "الرمزية" في العلوم الاجتماعية و الإنسانية قصد معرفة للدلالة في الحياة الاجتماعية و الثقافية للظاهرة الاجتماعية و العادات و طقوسها و فتح المجال للتفكير في أهمية الرمز الذي ينسب إلى هذه الدلالة التي يعبر عنها المجتمع في حياته اليومية . و أحيانا يلجأ أفراد المجتمع إلى ربطها بالتاريخ أو القصص أو المعتقدات و الخرافات أو الأساطير.

و من ملاحظتنا، تتوفر بعض المميزات في المجتمع و أفرادها منها ثقافة الرموز و فهم مضامين الاعتقادات منها الدينية و غير الدينية (العرفية) قصد الربط بين الثقافة و الدلالة الرمزية. و لهذا نستخلص وجود و اعتبار أهمية الممارسات الاجتماعية و الثقافية و المعتقدات المحلية للمجتمع.

وللرمزية وظائف منها الاجتماعية و الثقافية و الاتصالية و هذا باعتبار الطقوس وسيلة من و سائل الاتصال و الربط الاجتماعي و الثقافي الذي يؤكد من خلال البحوث الميدانية و نتائج الباحثين.

الأخيرة علامات تحدد بها كل ثقافة مراحل انتقالية، عاجلة أو متأخرة، مختصرة أو مطوّلة، بين مختلف مراحل المسيرة البيولوجية للوجود . تفرض التربية نفسها في المرحلة الأولى لهذه المسيرة منطوية أولاً على الحضانة، أي تسجيل اجتماعي على خانة النسب و تسجيل رمزي لهوية جديدة على خانة الهوية الوراثية لا تجتمع فيها أبداً عناصر مقتبسة عن تصنيفات مختلفة . هكذا يملك الفرد "وضعية"، فيرفع وفق بعض القواعد و القيم و التصرفات المتوجبة. عندئذ يتدرب في "مدارس"، و يتناول "أسراراً مقدسة"، و يكتسب مناصب و مراتب، إلى أن يتوصل أخيراً إلى "تحديد موقعه الشخصي"، بشكل إرادي نوعاً ما، داخل مجتمعه. تتميز مرحلة أخرى بالمسافة التي يضعها العمر مقابل زمن العمل (عمل الوالد، المنتج، المحارب.. الخ). يمكن أن يشكل هذا الوضع الأخير موضوع ترتيبات خاصة، كما يبينه بشكل خاص مثال المجتمعات ذات طبقات السن التي تخصص وظيفة اجتماعية معينة لكل مرحلة من الحياة، بما في ذلك مرحلة الشيخوخة. طبعاً لا تبدأ المحافظة على ذكر الأموات إلا بعد أن تلفظ الدورة الحياتية المعينة نفسها الأخير . غير أنها تساهم، مثل "الانتقالات" التي تواكب الوجود، في تحويل انقطاعية الدورات الحياتية إلى استمرارية تطبع الشائنين، الاجتماعي و البيولوجي." ب. سميث معجم الأثنولوجيا و الأنتروبولوجيا (تحت إشراف بيار بونت و ميشال ايزار) و ترجمة مصباح الصمد، لبنان، المؤسسة الطبيعية للدراسات و النشر و التوزيع، ص 450

في موضوع تعريف الرمزية يقول ر.بودون و ف.بوريكو: "ومن الصحيح أن عبارة الرمزية في مفردات علماء الاجتماع الفرنسيين الكلاسيكيين، مثل دوركهايم، تستعمل المعتقدات الخرافية والطقوس والأضحية والصلاة، إن كتاب موس (M.Mauss) الشهير بحث حول الهبة يركز على مفهوم للرمزية الاجتماعية تشدد على الآثار الاجتماعية للوظيفة الرمزية. إن موس بوصفه للمخصصات والمخصصات المضادة المعقدة جدا (...). ثمّة مبادلة عندما تعتبر المخصصات التي يقدمها الشريك أ بهذه الصفة أو تلك، مساوية لما يسلمه إياه شريكه ب. ولكن هذه المساواة لا تتأمن دوما بصورة مباشرة. فوفقا للنظرية الاقتصادية-الضيقية، يمكن أن تتحقق في سوق معينة عندما تتوفر لدى المتبادلين الأموال والخدمات المقدمة والمطلوبة بكميات كافية. إذا لم يتأمن التوازن يتوقف التبادل، أو يغير المتبادلون عناصر التبادل، أو هم يستدينون. (...). إنما إقامة تحالف أي علاقات دائمة ومنتشرة. وهكذا تمتد دورة المخصصات والمخصصات المضادة خلال فترة طويلة وتتعلق بعدد كبير من الشركاء فضلا عن ذلك، إنها تشترك كلا منهم بعمق وبشكل كامل: ليس بالمعنى الميتافيزيقي "الكلية ملموسة" سرية قد يتمثلون بها، وإنما بمعنى أنهم يكتسبون أو يحتلون وضعهم في عملية التبادل هذه." (461)

لقد تطرق إلى الموضوع علماء الاجتماع و الانثروبولوجيا أضاف الباحثان ما يلي:

" إلا أن المبادلة إذا لم تتفصل إلى مساواة التبادل المتقطع والمنتظم، وإذا كانت تشكل نظاما من المواقع والأوضاع، يقتضي أيضا أن يتمكن هذا النظام الذي يحكم الأدوار المتميزة والمتكاملة، أو حتى المتخاصمة للمتبادلين، من أن يعبر عن نفسه بطريقة محسوسة. تتجسد الأوضاع في شخصيات تلعب أدوارها في الحفلات تأخذ الأدوار الشخصيات الشكل الملموس من الصور والرموز. (و) يوسع دوركهايم مفهوما مشابها للرمزية في الأشكال الأولية للحياة الدينية. فهو لا يفسر عن قصد المعتقدات والطقوس الطوطمية حرفيا وإنما رمزيا، وهو يعتبر أنها الطريقة الوحيدة لإعطائها معنى. إن إجلال البدائيين لا يتوجه إلى الحيوانات والنبات وإنما إلى شيء ما – المجتمع وهذه الحيوانات وهذا النبات ليست شيئا آخر غير صورته وتجسيده ، والصعوبة هنا – كما هنالك هي معرفة كيف يفهم دوركهايم " المجتمع " هذه الكلمة التي يميل إلى إعطائها معنى جوهريا." (462)

461. ر.بودون و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع (ترجمة سليم حداد)، الجزائر، د.م.ج. ص 350

462. ر.بودون و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع (ترجمة سليم حداد)، الجزائر، د.م.ج. ص. 350

ولهذا نتطرق إلى نتائج بحثنا المتعلق بالرموز (463) وارتباطها بالطقوس الاحتفالية المجسمة في الطقوس الاحتفالية في تلمسان و حوزها. و كان ارتكازنا على وليمة الزفاف.

أولاً: رمزية الاملاك

الهدف من ملكية الخطيبة لهذه الهدايا هو الاعتراف برفع مكانة هذه الخطيبة، وإعطاء الاعتبار الكامل لشخصيتها و التقدير لقيمتها أمام الجميع، و أنها جديرة بكل ما يقدم لها و ذات أهلية أن تمتلكها . هذا ما نشير إلى هدايا أخرى لم تذكر مع التي سبق ذكرها ، و هي تشمل مجموعة أشياء لها في أدهان الناس دلالات رمزية و ها هي نذكر البعض منها:

1-سكر القالب

هو السكر المعروف، ولكنه صنع في أشكال قوالب هرمية و يرمز للحلاوة، و الحلاوة محبوبة المذاق و الأمل في أيام الزواج و تكوين أسرة و أن تكون أياما سعيدة حلوة دوما.

2-الحلويات

أنواع مختلفة من الحلويات ، لاسيما منها التقليدية ، و لها رمزية الحلاوة التقليدية و المعنوية أي أن تكون سعادة الأسرة دائمة ضمن التقاليد المحلية السامية البناءة الطامحة إلى مستقبل زاهر.

3- العطور

نشير إلى بعض أنواع من الروائح العطرية الجميلة و العطور من الأمور المستساغة لدى الإنسان . وهي عند المسلمين مباركة يستعملونها في حياتهم اليومية، و لدى إقامة شعائرهم الدينية كأيام الأعياد و الجمعة و أيام الأفراح المختلفة.

4-الصابون

هو مادة مطهرة و منظفة، فترمز إلى نظافة السرائر ، و نقاوة القلوب و صفائها.

5-الشموع

هي مادة لطيفة في شكلها و مظهرها ، رمز إلى النور فينتفاءل بأن تكون كل أيام الزوجين نورا على نور، كما أنها ترمز إلى التضحية و بدل النفس بحيث أنها تحترق ليستضيء بها

463 نذكر على سبيل المثال: رموز الانتقال، رموز الفصل، رموز التعاكس، رموز التبادل، رموز الدورية، رموز الحميمة، رموز الهبوطية، رموز الارتقاء، رموز الترقية

غيرها ، فالأمل أن تشمل محبة الجميع و تزول الأنانية و يضحى بكل نفس من أجل الآخرين ، وفي الوقت نفسه قد تستعمل في ليلة الدخلة.

6- الحناء

إنها مادة تجميل للنساء ، كثيرا ما يتجلن بها و ترمز إلى البركة ، و غالبا ما يستعملها الناس في الأعياد و المواسم الدينية تبركا ، فضلا عن خصائصها العلاجية . فلمكانتها المميزة عند الشعب ربطها بالتفاؤل و يقول في التعبير الشائع محليا عن الحناء بالنسبة لخطيبة و الخطيب " يحن الله عليها و على رجلها " أي تكون هذه الحناء مباركة على الزوجة و الزوج . و لقد اشرنا إلى رمزية الحناء و خصائصها في موضوع الوشي أي ليلة الحناء. (464)

7- المنديل

المنديل هو رداء يوضع على المكبين و يلف على الصدر ، و يرمز للجمال و السترة و لف صدور المتصاهرين و قلوبهم في باقة زهور السلامة و الأمن كنقاوة القلوب و طهارة البواطن.

8- "فوطة الحمام"

ترمز الفوطة إلى الأناقة و النظافة المعنوية كنقاوة القلوب و البواطن من النفاق و الدسائس .

9- "البلوزة"

هو نوع من الثياب تستر المرأة جسديا و ترمز إلى الستر المعنوي ، مثل أن يستر الله الزوجين ، و يحفظهما من كل مكروه ، و تجنبهما المشاكل و الصعاب . (465)

ثانيا: رمزية عقد القران

يبدو لنا أن اختيار هذه الأيام الثلاثة (الاثنين و الخميس و الجمعة) لأنها ذو رمزية عميقة في اعتقاد المجتمع ، و أن أساس الرمزية ديني و لا شك فيه، فاكتملت قيمة اجتماعية و بتكرار الاستعمال ترسخت في الذاكرة كقيمة تاريخية منحدره عن الأجداد عبر التراث الاجتماعي المتوارث .

464 انظر أسفله.

465 نتكلم على بعض الهدايا التي تعرضنا إلى رموزها الواضحة في فصل سابق و التي تقدم إلى الخطيبة يوم الإملاك ("ملاك") .

فبالنسبة لاختيار يوم الجمعة و تعظيمه لإجراء العقد و كذا اختيار فترة المساء لقراءة الفاتحة المشار إليها شرحا فيما سبق،فلهما مرجع تاريخي ديني من حديث الرسول(صلى الله عليه و سلم): و هو أن يعقد النكاح يوم الجمعة مساء.

و لأن الجمعة يوم شريف ،و يوم عيد أسبوعي و البركة في النكاح مطلوبة ،فأستحب له أشرف الأيام طلبا للبركة ،و الإمساء به لأن في آخر النهار من يوم الجمعة ساعة الإجابة.

و أما بالنسبة لتعظيم يومي الاثنين و الخميس فإنهما أيضا يستندان إلى عمل الرسول (صلي الله عليه و سلم) الذي كان يصوم هذين اليومين من كل أسبوع:

كان النبي صلي الله عليه و سلم يصوم الاثنين و الخميس ، يقال انه سأل عن ذلك فقال بان أعمال الناس الصالحة تعرض على الله أيام الاثنين و الخميس (466) .و كان يحب أن يعرض عمله و هو صائم (467) .

لقد جرت عادة التلمسانيين القديمة و كانت سائرة و سائدة إلى بداية الاستقلال: استعمالا في الحياة الاجتماعية و الثقافية كان يجرى إتمام عقد الزواج في دار القاضي المحاذية للمسجد الكبير من جهة جانبه الشرقي ،بالقرب من الضريح سيدي بلحسن.

و قد بني مقرا للقاضي الذي له أهمية محترمة لدى المجتمع التلمساني ،في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي و قد تعاقب فيه المشتغلون من كبار القضاة و في مقدمتهم القاضي شعيب المعروف في تلمسان و حوزها (468) ،الذي تقلد المنصب لمدة تزيد عن نصف قرن من الزمن.

و في ختام جميع إجراءات العقد ،و الانتهاء منها كاملة، يعود الجميع إلى دار الزوج حيث تقام مأدبة طعام احتفالا بإتمام الزواج النهائي ،و تبركا و تقاؤلا بالمستقبل الزاهر، و يجرى الحفل دون موسيقى، و بلا ضجيج و يكون فقط مصحوبا بمسحة دينية وروحية ،خلافا ليوم الزفاف ،لأن إقامة هذا الحفل كان بنية التوبة و التوجه إلى الله تعالى أن يبارك الزواج و هو في آخر مرحلة منه، و أن يجعله يثمر ثمارا صالحة.

ثالثا: رمز ليلة الوشيّ ّّ

1- رمزية الاحتفال عند العروس

466الحاج عبد الله بوطالب.

467نفس المرجع.

468 لقد كان قاضي القضاة في بداية القرن الماضي.

تعد هذه الليلة - كما ألمحنا - حاسمة و ذات معان عميقة لدى الزوجين الجديدين لكونها الليلة الأخيرة في حياتهما يعيشانها حياة عزوبية و بعدها ستنتهي العزوبة وينتقلان بهذا المعنى - من حياة شخصية عديمة القيود، واسعة الحرية، طليقة الحركة فسيحة الآمال و ردية الأحلام إلى حياة شخصية أخرى و جديدة مضبوطة القيود، محدودة الحركة، مقيدة الحرية ثقيلة المسؤولية و لصيقة الواقع.

وبالنسبة للعروس أيضا فهذه الليلة هي الأخيرة التي تقضيها تحت سقف بيت أبيها الذي أواها في كل أطوار طفولتها وهي تنشأ في ظلّه و تكبر تحت رعاية أبويها، وتترعرع وتنمو في كنف حبهما وعطفهما، فها هي اليوم تحزم أمرها لتخرج من هذا البيت الذي ألفته و نبتت زهرة في ربوعه، و تفتحت في أرجائه إلى بيت جديد لم تألفه و تغادر أهلها، وهي نبتة منهم (469)، إلى أهل آخرين أجانب لم تتعود على نمط حياتهم الاجتماعية و الثقافية .

وحول الخروج الأول للعروس من بيت أبيها و مغادرته تتداول في أوساط المجتمع التلمساني فكرة عدم خروج المرأة إلى الحياة الفسيحة و مشاهدتها و المشاركة في أعبائها و يصيغونها بالتعبير الشعبي المحلي التالي :

"ثلث خرجاتها في حياتها :
- اللولي من كرش مواها
- و الزوجة من دار ابواها
و الثالثة من دار رجلها". (470)

و يقصد بهذا التعبير أن المرأة - حسب فكرهم (471) - لا ترى حياة الدنيا مطلقا خارج الجدران المحيطة بها سوى في ثلاث مناسبات فقط:

- فالمناسبة الأولى هي خروجها إلى الحياة من بين جدران رحم أمها،
- و المناسبة الثانية عند زواجها فتخرج من بين جدران بيت أبيها إلى جدران بيت زوجها،
- و المناسبة الثالثة عندما تخرج من بيت زوجها إلى جدران قبرها أي أن المرأة في رأيهم -مدفونة طوال حياتها و مماتها.

بما أننا في موضوع بحث علمي، فيجدر بنا أن نشير إلى بعض ما يتداول في أوساط المجتمع -موضوع بحثنا- من أمثال و أقوال ، أو مفاهيم دينية ، أو أفكار روحية ، أو

469 حسب بعض المبحوثين.

470 حسب بعض المبحوثين.

471 قصد الزواج الى الموت.

معتقدات خرافية، أو تعابير أسطورية ، فنعقب عليها ، و نكشف مصدرها، أو أسباب تداولها فمن ذلك أن نعلق بإيجاز على الهامش هذه الفكرة.(472)

2-رمز الاحتفال عند العريس

عن العريس فهو بدوره يقيم في دار أهله بمناسبة هذا "الوشي"- حفلا مماثلا لحفل العروس ،و محدود الأصناف المدعوة من الرجال فقط ولكن أوسع نسبيا من حفل العروس فيحضره الأصدقاء و الأقرباء و الجيران و يتخلل الحفل العزف الموسيقي مع بعض الآلات التقليدية كالطبل و الدربوكة ، ما ينعش الحفل ، و يبهج الحاضرين فيزدادوا فرحا ، و يمتلئون سرورا ، و تشع وجوههم حبورا، و تسمع من وراء الستار زغاريد النساء غير المختلطات بالرجال الحاضرات الحفل من الجارات و القريبات.

و كان في الماضي، يميز الحفل هذه الليلة "الوشي"بين حفل " دار الرجل " أي أهل العريس و "دار المرا" أي أهل العروس ، و هو أن حفل العريس يتوسع نسبيا و يقيمه كحفل موسيقي ساهر ينشطه الحاضرين المشار إليهم مع تنشيط لعبة أحيانا بين المدعويين و هذه اللعبة بسيطة فيها شيء من التسابق و الفائز فيها ينال جائزة من العريس ، والهدف من اللعبة التسلية و تنويع الحفل ،و إبعاد الرقابة لتجديد حيوية الحاضرين و تنشيطهم وتتشكل اللعبة من كمية ما من النخالة توضع على شكل شبه كومة يخبأ فيها خاتم وتخلط. فيتسابق الحاضرين في البحث عن ذلك الخاتم المخبأ و من يبتسم له الحظ و عثر عليه فهو يصبح فائزا وينال الجائزة من يد العريس و هي عبارة عن مشروب " قازوز" (473)أو شيء من هذا القبيل كفاكهة أو حلوي، الخ.

و هذين العروسين سيدخلان عالما جديدا عليهما و هو عالم الزوجية و لكنهما يجهلان الكثير من جغرافية تضاريسه و ما تحتويه من منعرجات و شعاب و مسالك تحتاج للتجاوز – دون السقوط في مزلقها إلى خبرة السير عبرها وفق عادات و تقاليد الناس و أعرافهم حتى لا تلفت الأنظار إليهما و يوصفا بوصف العار و الغباء. ففتحتم على كل واحد منهما أن يستعين بدليل ذو الخبرة في هذا العالم الجديد ليبدله و يأخذ بيده و يعبر به، بخبرته كل المسالك في سلامة و أمان. فنشأت لذلك فكرة "الاستوزار" أي تعين دليل الخبير و يسمى الوزير فكان للعريس إذن وزير و للعروسة وزيرة.

3-رمزية الحناء

أمّا حالة العروس في دار أبيها فتقوم –كما سبق أن ذكرنا- بعملية "التحنية" بتخضيب يديها بالحناء و تزينها بأشكال و رسوم زخرافية تسمى "القنيدلات" رفقة أهازيج نسوية مطربة، و زغاريد مبهجة ،والعريس من جهته يقوم بتخضيب كفه اليمنى بالحناء أيضا. و الحناء معروفة لدى الجميع في مجتمعنا العربي ،وهي:

472 انظر الملحق رقم7(الخاص بالمجدوبيات).

473 كلمة فرنسية: La limonade gazeuse

- ذات دلالات و رموز لدى الناس .
- من حيث خصائصها "التجميلية" فتعد من مقومات التجميل لدى النساء العربيات و لقد يتخذنها لصبغ شعورهنّ وأيديهن و أقدامهن.

و من خصائصها الطيبة:
- إنّها تشفي الجروح ، و التشقق و البثور.
- و تقاوم الالتهابات .

و أمّا من جانب رمزيّتها -كما يعتقدون أفراد المجتمع المحلي- فهي:
- تفيض من البركة ،
- و يتوقع وجود عطرها في الجنة.

وقد تستعمل في كثير من الشعائر و خاصة ذات الصفة الوقائية.

و"الفلكور العربي يكرم الحناء بصفتها "تراب الجنة" و هنا يجب التذكير بالاعتبار الذي يكنه النبي صلي الله عليه و سلم لزهرة الحناء ملكة جميع الزهور". (474)

و في مجتمع مدينة تلمسان و حوزها ، للحناء منافع مادية و رمزية اعتقادية غيبية و تقدر كلها حق قدرها ، ففي جانب المنافع المادية ، فيعالج بها طيبا مثل ما ذكرنا و تنزّين بها النساء و في ناحية الرمزية الوقائية الاعتقادية الغيبية في عدة حالات و نذكر على سبيل المثال تستعمل على رأس الأضحية أو كبش العيد ليلة النحر و تبركا و ترحيبا بالعيد.

و تستعمل كذلك للصبغ الصغير إذا دخل ضيفا على عائلة ما، ترحيبا به ، و أملا في سلامته . كما توضع الحناء أيضا في ناصية الفرس حينما تملكها العائلة أوّل مرة تبركا و إبعادا لإصابة بالعين و تفاؤلا بالسعادة المربوطة بناصيته (475).

و كذلك تلطخ الجدران المنزل الجديد حينما يدخله أهله للسكنى الأولى تبركا به و حفاظا له من الإصابة بالعين ، و وقاية من شرور الكائنات غير المرئية كما يعتقد و هذه الأمور مشاهدة في المجتمع الذي نحن ندرسه (الجن و العفاريت و الشياطين) ، و أيضا في الأرياف حيث يكثر التمسك بالتقاليد و العادات ، و الإيمان بهذه المعتقدات.

4-رمزية تسمية مولاي الملك و العروسة

474مالك شبل -معجم الرموز الإسلامية-مرجع مذكور -ص 104 اقتبسنا من هذا المرجع الاقتباسات بتصرف واسع و فق المقصود ووضعت ضمن قوسين عادين.
475مقدم رأس الفرس.

تستعمل تسمية مولاي الملك تقديرا و احتراماً و تمييزاً للعريس و ترميزاً لحياة الأمراء في تلمسان الزيانية مع ذكر الأميرات و الوزراء.

رابعاً: رمزية الموكب الاحتفالي

من خلال القراءات و الملاحظة المتعلقة بوليمة الزفاف في تلمسان تبينت لنا أهمية و رمزية الموكب الاحتفالي الذي يرجع تاريخه إلى عهد الدولة العبد الوادية ثم الزيانية ثم إلى عهد الدولة العثمانية حيث أن الموكب يظهر مزيج بين ثقافتين:

1. الثقافة الزيانية.

2. الثقافة العثمانية.

"العود" هو الموكب الاحتفالي الذي يقوم به أهل العريس و يشارك فيه عدد كبير من الناس و كلهم ذكور و مشاركتهم في الاحتفال بارزة من المنظور النشاط و الرموز. إذا يحتفل بالمناسبة الاجتماعية و الثقافية بتجمع المدعوين و مرافقة الموكب الذي يسبقه العريس فوق حصان المسمى محلياً بالعود.

ويتباهى الموكب بالظروف في بيئة احتفالية و جو ملائم تنشطه فرقة موسيقية تقليدية تسمى بالطبل و الزرناجية أو "الغايطة" و هي طريقة تقليدية موروثية عن الأجيال السابقة(تأثير ثقافي فني عثماني) و أحيانا يسمع زغاريد النساء عند مرور الموكب.

و يعتبر الاحتفال بالحدث المحتفل به و المعبر عن رموز اجتماعية و ثقافية و تاريخية ترجع إلى إظهار بعض المعالم الاحتفالية المرتبطة بالثقافة المحلية منها الأندلسية و العثمانية.

و يبقى النوع الاحتفالي ضمن العادات و التقاليد المرتبطة بالذاكرة الاجتماعية المحلية و لكنها تدور محاورها حول فكرة التذكير و التركيز على الممارسات الاجتماعية و الثقافية و البروتوكلية للأمراء مدينة تلمسان، عاصمة المغرب الأوسط كما تدور حول الرجولة و العظمة و التحدي و الفرح و السرور و بروز القيمة الاحتفالية لموكب الملك الذي يرافق بوزرائه و حاشيته المتمثلة في الشباب المرافق للموكب الاحتفالي.

خامساً: رمزية ليلة الدخلة

جرت العادة في مدينة تلمسان وأحوالها أن يقوم العريس، ويسمى "مولاي الملك" منذ يوم قبل زفافه في ليلة الدخلة إلى عروسه، ببعض الطقوس وهو يمر في طريقه إلى العروس رفقة صديقين له، أحدهما وزير، وهي طقوس لها اعتبارها المميز خلال حفل الزفاف .

فبداية يجد في طريقه وهو داخل المنزل و قريب من الغرفة الزوجية حيث العروس المنتظرة، يجد دلووا (إناء) يحتوي كمية من الماء مع بيضة واحدة أو اثنتين، فيقوم بركل هذا الدلو برجله اليمنى وبقوة أمام جمهور المحتفلين الحاضرين، وتحت عيني أمه التي تنتظره عند عتبة باب الغرفة المذكورة.

وبعد الانتهاء من هذا الطقس، يدخل في عملية القيام بطقس آخر في طريقه، بحيث نجد أمه واقفة بعتبة باب (476) غرفته فوق كرسيين اثنين فاتحة رجليها ليمر بينهما وهو تحتها عند دخول الغرفة إلى العروس.

لا شك أن وراء هاتين العمليتين الطقسييتين رموزا سنفسرها تفسيراً اجتماعياً و ثقافياً محلياً يتوافق مع معطيات العادات المحلية، ويساير نفسيات أهل المدينة ورؤيتهم في هذا الشأن، ثم الاستنتاجات الشخصية من العملية.

ونبدأ بالطقس الثاني الخاص بالأم والمرور تحتها :

1 - رمز الطاعة

يرمز هذا الطقس إلى طاعة الأم والخضوع لها فيما لا يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي، وفقاً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : "الجنة تحت لأقدام الأمهات". ومن جهة أخرى يرى بعض الذين تباحثنا معهم في الموضوع من رجال ونساء أن لهذه الطقوس الاحتفالية المحلية مغزى حقيقي موجه رمزياً إلى الزوجة العروس وتحذيراً مَبطناً لها.

ففي هذا الطقس الذي نحن بصدد تفسيره الآن رسالة موجهة إلى زوجة الابن وتعني ما تعني بالإيحاء أن هذا الزوج أيتها العروس، هو ابن الأم التي أنجبته وسيبقى تحت أمرها، وطوع إرادتها، والخضوع لها، وهي مستشارته وموجهته، وعلى العروس، وبالتالي، أن تفهم الإشارة، "واللبيب بالإشارة يفهم" كما يقال.

2 - رمز الفحولة والقوة

476 عماد صولة، "سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار: قراءة انثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي"، ص. 22-5.

محمد سعدي، "الدار - المرأة-، رمزية الفضاء بين المقدس والديني في الثقافة الشفوية"، 1997، ص. 6-14.

كانت عملية طقس الدلو منتشرة اجتماعيا، وسائدة ثقافيا، ومطبقة بكاملها في المجتمع السكاني لمدينة تلمسان، حيث أصبحت من الطقوس العرفية المحلية، ما يمكنها أن تشكل جزءا من الطقوس الاحتفالية الجارية يوم الزفاف.

ومن الوظائف الرئيسية لهذا الطقس، أن تفتتح به الدورة التناسلية رمزيا، وتنتهي به أيضا الدورة السابقة (أي دورة العزوبة لكليهما، الزوج والزوجة) وبدأ ما يربط الزوجين في حياة واحدة.

ومن عملية ركل "مولاي الملك" أي العريس – رفقة صديقيه – الدلو المملوء نصفه ماء مع وجود وسط الماء بيضة أو اثنتين رمزا لبويضة المرأة، فمن هذه الركلة الطقسية العنيفة إذن يبدأ العنف.

يبدو لنا من فهم الرمزية السابقة في جانبيها الاجتماعي والثقافي السائد في المجتمع الذي نتصدى لدراسته و تجدر الإشارة الى ما يلي :

1. إشارة وتجسيديا لفحولة العريس.
2. إبراز قوة الذكورة.
3. قطع جيب الخلاص (المشيمة).
4. توظيف رمزية الخصوبة عند الزوجة.
5. توظيف رمزية الإنجاب والنسل عند الزوج.
6. تجسيد فكرة الولادة والذرية.

ترسخت ممارسة الطقوس السارية المفعول المذكورة بفعل مرور الزمن الطويل على ممارستها كما ورثت، حيث تقع في مكان لا يبعد عن باب الغرفة الزوجية لليلة الدخلة إلا ببضعة أمتار، وبحضور أناس من أقرباء العروس نسبيا لمساعدتها أو حمايتها إذا بدر من الزوج بعض الخشونة والعنف نحوها. والاحتفال الجاري مع الدخلة يعتبر احتفالا مع للعريس، وإبرازا لنشاطه، ورمزا لمكانته.

والعنف الذي يقع أثناء ممارسة الطقوس، أو الذي قد يتوقع أن يحدث، ربما، من العريس مع عروسه يشكل بالنسبة للرجل علامة عدم خضوع الزوج لزوجته، وبالنسبة للعروس يوضح علامة خضوع الزوجة لزوجها، وتقديمها طاعتها لـ "مولاي الملك" ويعتبر هذا السلوك والممارسة عملا شرعيا ورسميا وعلنيا أمام أقارب و والدي العروس وأصدقائهما بمن فيهم حتى معارف الزوجة.

3- رمزية التدمير

يظهر أن هذا التدمير الرمزي أيضا ترافقه بعض خصائص الرجل و هي كالتالي:

7. انتقال السلطة إلى مولاي الملك (العريس).
8. انتقال وظائف جديدة للعروسين.
9. انتقال الوظائف والخصائص الإنجابية.
10. انتقال ثقافة الإنجاب.
11. تأكيد فحولة الرجل وقوته.
12. اكتساب وظائف الأم والأب وصفاتهما.
13. الحصول على وظائف جديدة عن طريق وصول العروس.
14. التأكيد على العصمة للرجل.
15. فقدان سلطة الأم على ابنتها.

أمام هذه الحالة المتعلقة بالوضعية الجديدة للعريس، تصبح العروس ضيفة جديدة لعائلة زوجها وأنها أمام أمها وأم زوجها تعترف بمهامها ووظائفها الجديدة، حيث ستسلم لها أدوار عمل تهم شؤون حياة البيت الجديد لتتولى القيام بها، وهي جديدة بالنسبة إليها، وإلى زوجها، وإلى كل من والديهما وجديهما وجدتيهما، ثم أصبح في هذه الوضعية كلا الوالدين من العائلتين نسيبا للآخر، حيث تتغير حالة كل واحد منهما بالنسبة للآخر.

4- رمزية الإنجاب والخصوبة للمرأة

إن عملية استخدام الدلو المذكورة في الطقوس ونصفه مملوء بالماء، مع وضع بيضة أو اثنتين في هذا الماء، تعد العملية من العادات والتقاليد القديمة، ولها رمزية خاصة في ثقافة أهل تلمسان، وتعتبر ذو الطقوس على أنها إشارة تدل على دخول العريس - في جو احتفالي بهيج - أول مرة إلى غرفة زفافه حيث العروس، خاصة وأنه سيحظى بأول استقبال عروسه له استقبالا وفق العادات الموروثة والتقاليد المحترمة محليا.

و أثناء هذه الأوضاع يتواصل نشاط الحفل الموسيقي استعدادا لعملية التقاء العروسين، وانتظارا للقيام بفض غشاء بكرة العروس وإفقاد عذريتها.

فمن خلال هذه الطقوس أدركنا أهمية رمزيتها في حياة الزوجين وفي الحياة الأسرية في المجتمع السكاني المحلي.

وعليه يمكننا أن نقول : إن رمز الدلو ليس مجرد حاوية ولكنه يمثل رحم المرأة الذي يحتوي الحيوانات المنوية الرجالية والبويضة النسوية المرموز إليها ببيضة واحدة أو اثنتين في ماء الدلو.

وبالنسبة للماء الذي يملأ نصفه ما هو إلا رمز لسائل المشيمة. وأما عملية الإنجاب والاستنساخ والتطور الجنيني فلها دقة رمزيتها في الثقافة المحلية، حيث أن البيض، مثلاً، مخصب، ويرمز إلى الإنجاب وخصوبة المرأة.

ويبرر تعبير شعبي محلي تلك الطقوس ورموزها في ليلة العرس، أي الليلة الأولى من الحياة الزوجية للزوجين، يقول هذا التعبير: "لمرا رها عندها" والمقصود به أن تحمل العروس في أقرب وقت بعد لقائها لعريسها، وهي أمنية كل عريس وعروس التي يفسر عن رغباتهما هذا التعبير الشعبي مع جعل الحمل المنتظر نتيجة الخصوبة والفحولة اللتين ترمزان إلى إنجاب الذرية الصالحة (477).

5- رمزية العوارض

فيما يخصّ العارض الأول، ترمز العادة في نظر أفراد المجتمع التلمساني إلى طاعة الوالدين و خاصة طاعة الأم بصفة أكد (478) و فقا لتوجهات الإسلام حول هذه الطاعة، بحيث يعمل الجميع في حياتهم الاجتماعية و الثقافية على أن ينالوا رضا الأم للفوز بمضامين الحديث النبوي الشريف الوارد في المقام الذي أوصى فيه الرسول الله صلى الله عليه و سلم عن طاعة الوالدين (479) و صحبتهما أي مرافقتهما في الحياة الاجتماعية و الثقافية و الدينية و الاهتمام بهما و القيام بخدمتهما بما يرضيهما و لاسيما الأم حيث و رد أنه جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه و سلم، فقال له:

- " من أحق الناس بصحبتني ؟

-قال: أمك.

-قال: ثم من؟

قال: أمك.

-قال: ثم من؟

قال: أمك.

-قال: ثم من؟

قال: أبوك." (480)

و في الفكرة نفسها روي الطبراني عن طلحة بن معاوية السلمي قال:
" أتيت النبي صلى الله عليه فقلت يا رسول الله إنني أريد الجهاد في سبيل الله،

477 مصطفى بن ديمراد

478 أكيدة و مؤكدة .

479 و هي وصية الرسول (ص) و في القرآن.

480 رواه البخاري و مسلم. انظر أيضا د. مصطفى السباعي - المرأة بين الفقه و القانون - الطبعة السادسة 1984م - المكتب الإسلامي - بيروت ص 28

-فقال " هل أمك حية"؟
-فقلت نعم .
-قال:"الزم رجلها فتم الجنة".

و قال الرسول صلى الله عليه و سلم جوابا لرجل آ خر، في قضية متشابهة عن الأم أيضا:

- "فألزمها فإن الجنة تحت رجليها".(481)

إن ما ترمي إليه الأم من خضوع ابنها لها و طاعته إليها تراه ينعكس إيجابا على العروس أيضا، حيث يكون ابنها العريس المطيع مثلا "للعروسة" (482) تقتدي به و تصبح بدورها تحترم أم زوجها و تطيعها كما تطيع زوجها و تحترمه.

ووردت في مجال هذه الطاعة و التقدير للأم من طرف ابنها و عروسه معا تعابير شعبية تتداول بين الناس و خاصة حينما يتطرقون في أحاديثهم إلى هذا الموضوع بمناسبة أو أخرى. فتقول هذه التعابير:

- " ديم تحت رجليها."
- "تحت رجليها لل احترام و الطاعة".
- "الجنة تحت رجلين لموات (483)".

و أما للعارض الأخر، الرمز الشعبي لهذه العملية يعنى أن الركلة تدلّ على القوة و الرجولة و الخشونة و تبين السلطة و خاصة "الذكورية" و الذكورة ، و تشير إلى تحمّل المسؤولية الزوجية و الأسرية و العائلية و حمايتهن.

و أما تكسير البيض فيرمز إلى فحولة الرجل و قدرته الفائقة في فض غشاء بكرة عروسه بكل سرعة.

كما ترمز البيضة في الوقت نفسه إلى الخصب و الحياة الزوجية و التجدد و ما يتولد عن ذلك من ذرية كخلف صالح للزوج.

سادسا: رمزية السابع

481محمد رشيد رضا ،حقوق المرأة و النساء في الإسلام،المكتب الإسلامي -بيروت، ص. 195

482 و هي الزوجة.

483 بمعنى الأمهات.

تختلف عادات و تقاليد وليمة الزفاف في تلمسان عن سائر الاحتفال بنفس المناسبة في بلدان و مدن أخرى و لذلك تبقى تلمسان المدينة المحافظة على الممارسات الاجتماعية و الثقافية الاحتفالية المتعلقة بالوشى و العرس و السابع.

من ناحية التاريخ كانت عادة السابع تقام في اليوم السابع للزفاف و من المنظور الاحتفالي يعتبر السابع الاحتفال الختامي للوليمة. ولا يبقى الاحتفال مرتبط سوى بمرافقة العريس إلى منزله بعد الظهر رفقة الفرقة الموسيقية التقليدية "الطبل". و بعد "النوبة" تقدم مآدبة و يشار إلى ختام الاحتفال.

سابعاً: رمزية السهرة الموسيقية

1-رمزية النوبة الأندلسية

تجري "الفردة" خلال الاحتفال في سهرة فنية تنشطها فرقة موسيقية محترفة و معروفة محليا (484). في تاريخ الثقافي ، الموسيقى الأندلسية، تعتبر موسيقى علمية (485) بسبب خضوعها لقواعد و قوانين مضبوطة منها البنية الموسيقية و الترتيب (486).

حسب المراجع و تاريخ الموسيقى الأندلسية (الغرناطي و غيره) كانت توجد أربعة و عشرون "نوبة" و لم يبقى منها إلا النصف تقريبا. و أجدرت لنا البحوث الميدانية أن هذه العدد من "النوبة" يناسب أسماء أوقات اليوم (الليل و النهار) و هي مرتبة كالتالي:

أ-النهار

ينقسم النهار إلى اثني عشر وقتا او مقدرا من الزمن و هي:

- الشروق:

الوقت المرتبط بطلوع الشمس.

- البكور:

الوقت المرتبط باول النهار.

- الغدوة:

الوقت المرتبط بما بين الفجر و طلوع الشمس.

- الضحى:

الوقت المرتبط بارتفاع النهار.

- الهاجرة:

الوقت المرتبط بمنتصف النهار.

484 انظر إلى الملحق رقم 4

485 Une musique savante.

486 انظر الى الملحق رقم 8

- الظهيرة:
- الوقت المرتبط بالظهر.
- الرواح:
- الوقت المرتبط بالزوال.
- العصر:
- الوقت المرتبط باخر النهار.
- القصر:
- الوقت المرتبط بخمرار الشمس.
- الاجيل:
- الوقت المرتبط بالمتأخر من النهار
- العشي:
- الوقت المرتبط بالامتداد من زوال الشمس الى الظلام.
- الغروب:
- الوقت المرتبط باحتجاب الشمس.

ب-الليل

- ينقسم الليل إلى اثني عشر وقتا او مقدرا من الزمن و هي:
- الشفق:
- الوقت المرتبط بالحرمة التي تظهر في الافق.
- الغسق:
- الوقت المرتبط بالظلمة.
- العتمة:
- الوقت المرتبط بالثلث الاول من الليل.
- السدفة:
- الوقت المرتبط بطائفة من الليل.
- الفحمة:
- الوقت المرتبط بما قبل نوم الناس.
- الزلة:
- الوقت المرتبط بنوم الناس.
- الزلفة:
- الوقت المرتبط بما قبل الثلث الثاني من الليل.
- البهرة:
- الوقت المرتبط بالثلث الثاني من الليل.
- السحر:
- الوقت المرتبط باخر الليل و قبيل الفجر.
- الفجر:
- الوقت المرتبط باول ضوء يراه الانسان.
- الصبح:

الوقت المرتبط باللحظات الاولى لشروق الشمس.

الصباح:

الوقت المرتبط باول النهار. (487)

2-رمزية طقوس الفردة

ومن ملحقات ليلة الوشي أو ليلة الدخلة التي نحن بصدد دراستها وجود عادة محلية تسمى "الفردة" أو "التوسة" عند الآخرين و هي عملية كانت تقام ليلة الوشي أو ليلة الزفاف ،حيث سيصبح غدها يوم العرس، و"الفردة" تنطوي بالدلالة المحلية و أصلها "الفرضة " بالضاد و هي مشتقة من كلمة فرض و الفرض هو ما يجب على الإنسان أن يقوم به.

و تجري هذه العملية بأن يقوم الأفراد المدعويين إلى هذه الحفلة أو بعضهم بتقديم كل واحد منهم-و حسبة مقدرته -مبلغا ماليا إلى العريس كمساعدة له للتخفيف من تكاليف العرس و أعبائه ،و بعضهم يقدمه فرضا عليه و ملزما به كدين كان في ذمته حيث سبق و أن قبض مبلغ مثله في مناسبة مماثلة له كان قد قام بها هو أيضا .

و العريس في هذه الحالة يسجل في ذاكرته و استعمال دفتره كوسيلة لتسجيل مقدار كل مبلغ مدفوع و اسم صاحبه ،و يسجل جميع المساهمين في ذلك و القصد من هذا التسجيل يفرض على العريس أن يرد إلى كل مساهم مقدار المبلغ الذي قبضه منه تماما أو أكثر، و لكن لا يقل عنه أبدا، وذلك في المساعدة و حين يقوم المساهم بمناسبة مماثلة كأن يتزوج مثلا أو أكثر أو يقوم بتزويج ابن له ،الخ.

بهذه الطريقة التي يجبر بها العريس أن يرد ذات يوم وجوبا ما قبضه اليوم ، و هو أمر واجب عليه و محتم و فرض لا بدّ من أدائه ، ومن هذا الإجبار الفرضي أخذت الفكرة أسماها "الفردة " (أي الفرضة).

487 لقد اخذت شروح هذه الاوقات الزمنية(النهارية و الليلية) من عدة قوامس لغوية و نذكر منها:

- "المنجد في اللغة (لويس معلوف اليسوعي)
- "المجد في اللغة العربية المعاصرة" (انجاز مشنرك)
- "مختار الصحاح" (للرازي)
- "المعجم العربي الاساسي" (للمنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم)
- "الافصح في فقه اللغة" (حسين يوسف موسى و عبد الفتاح الصعيدي)
- "المعجم الوسيط" (مجمع اللغة العربية بالقاهرة)
- "معجم متن اللغة " (الشيخ احمد رضا)

ثامنا: رمزية الدم

من خلال الطقوس الاحتفالية ظهرت سمة جذبت انتباهنا وهو الدم الذي يرمز إلى الذبيحة و التضحية والممارسة الاجتماعية الدموية. في الحالة الأولى يأتي من الحيوان، و لذلك أصبح المجتمع التلمساني شأنه شأن جميع البربر والعرب في شمال أفريقيا، ويستخدم هذه الممارسات الاجتماعية و الثقافية و الدينية لتوفير اللحوم لضيوفهم(أثناء الطقوس الاحتفالية) و لأبنائهم(أثناء النفقة).

ولا تخدم هذه الطقوس التظاهرة الاحتفالية فقط وإنما تخضع لقواعد الممارسة الاجتماعية منها الذبيحة و التضحية ولكنها تستخدم أيضا لإعداد طبق من الأضحية لأجل طقوس استقبال الضيوف وذبح الشاة : المقتل لأكل و العيش والتفكير في النية والفعل . وفي الحالة الثانية، يأتي الدم من البشر من كلا الجنسين : الرجال من خلال الختان وفض غشاء البكرة والولادة عند النساء والحاملات . و هذه الممارسة الاجتماعية شكل من أشكال تشويه الجسم عند الإنسان و الحيوان. والسؤال المطروح في هذه الحالة هو إزالة جزء من الجسم البشري. وعلاوة على ذلك ، لا توصف بعض الممارسات الاجتماعية من خلال القرآن الكريم.

وتستخدم هذه الخسارة من اللحم (واللحوم) لتغذية التفكير المحلي. عامة ، في كل الطقوس الاحتفالية للحم ، طازجة أو غير طازجة ، خدمة و تقليدا خدمة للعادات المحلية أو استقباله عن طريق تقديم طبق أو وجبة الطعام.

1- محددات الرمز

استراتيجيا ، نهجنا هو تحديد العوامل المحددة لرمزية الدم في المجتمع البشري التلمساني قصد دراسته وإعطاءه الأهمية السوسيو انثروبولوجية. ومن خلال هذا النهج نريد ، على الأقل ، جعل التوازن بين النشاط والعمل المرتبطين بالطقوس الدينية. ولهذا فمن الضروري البحث عن الأسباب النفسية والاجتماعية والأسباب الدينية ليتمكن أن يؤدي بهذا الشكل التبرع بالدم والتضحية من حيوان أو عن طريق التضحية التي تعتبر جزء من جسده.

وكان هناك تواطؤ من الأفراد الذين يعيشون في مجموعات تحت سقف واحد أو أكثر، وتشجعا لهذا الفعل و الشكل من التضحية ، في حالتين (في الختان وفض غشاء البكرة).

المضحون هم الأفراد الذين يخضعون لإرادة الأب ، رب أسرة ، قوي رمزيا و يأمر أو

يقبل تضحية شاة ، وختان ابنه أو فض غشاء بكرة ابنته في وليمة الزفاف . وهذا الشخص نفسه معروف بالقسوة الاستثنائية أو الاحتياطات المرتبطة بالعادات و التقاليد. وفي المقام الأول ، يظهر عليه الاحتكار في القرار والسلطة أمام الضحية.

و تدمج رغبة التضحية مع حب للآخر العالي العظيم : و هو الله ، عز وجل. وهنا تظهر مع التقدير و الطاعة والتوفيق في جميع الحالات في هذا النوع من التضحية و هي تضحية الشاة في العيد والطقوس الاحتفالية.

و تكون المتطلبات الاجتماعية و غير الدينية مرتبطة بالتعبير الشعبية ما عدا تضحية العيد لان الأضحية من الحيوان الذي ، بالمناسبة ، أعطيت له الأهمية و التعظيم، في لغة القرآن و سمي بكبش العيد. و في المجتمع المسيحي أو الأوروبي أصبح معرفا في التعبير العامي الفرنسي ب (le bouc émissaire) (488) . وعلاوة على ذلك ، أصبح هذا التعبير مرتبط بمعنى "كبش الفداء" .

لنبقى في نفس الإطار، أشار نور الدين طوالبي Toualbi في أعماله إلى أن التضحية احتفال بمناسبة أساسية في دورة حياة الإنسان ، بالنسبة للرجال(الختان)(489) وللنساء (فض غشاء البكرة).

2- الرغبة والدم

موضوع الرغبة موجود و مماثل في السياق الديني ، و يرتبط بالرغبة في التضحية ، مع أو بدون أية تنازلات و مسومات و اعتبارات معاكسة للعادات و التقاليد و الثقافة المحلية. وعلاوة على ذلك ، فإن قصة القرآنية تكشف لنا الكثير من علامات تقديم و طاعة الطفل لأبيه حتى في سياق قتل الأطفال تطبيقا لقواعد دينية و طاعة الله : و نشير إلى قصة سيدنا إبراهيم الخليل و ابنه سيدنا إسماعيل: قرار الوالد في تضحية ابنه العزيز عليه ، و كل واحد منهما قبل مصير الآخر ، استجابة لله عز وجل. وتظهر رغبة الوالد، مع موافقة الطفل مؤكدة بدون إعلام الوالدة و بدون موافقة الأم مهما كان الإحساس بالقتل بعد ارتداء الملابس الجميلة.

إلى جانب ذلك ، عوضت التضحية في يوم عيد الأضحى بالأغنام بدل من الأطفال ، و أما بالنسبة للعيد الصغير معرف بفرح الأطفال و خاصة عند ارتداء ملابس جديدة و جميلة. ذهب تكريم رغبة التضحية بالدم عن طريق ظهور الأطفال لزموا منازلهم، في انتظار الأب

488 انظر الى

GIRARD (René) 1-La violence et le sacré (2002) et 2-Le bouc émissaire (2006).

489 أعماله حول الختان.

،وهم يرتدون ملابس أنيقة ، و أما صلاة الجماعة التي أوصى الله عليها في القرآن الكريم والسنة المحمدية من أجل الاستماع بخطبتي العيد (الكلام و المواعظ الدينية).

في زفاف العروس ، المطلوب من العريس فض غشاء بكرة زوجته و الفعل معتبر اجتماعيا و ثقافيا و رمزيا و متفق عليه من قبل كل من الزوجين ، و مبارك من طرف الأسرتين، لأن هذه الوليمة مشتركة وشرعية بالشعائر والطقوس الدينية كالفاتحة ، والمعروف في اللغة القرآن بالقران.

وهذا الاتفاق قانوني يسلب الضوء على رمز مقدس(490) و هو الزواج و القبول بتنفيذ الفعل الجنسي والاعتراف به شرعا و اجتماعيا و ثقافة. و يكشف رغبة الارتباط مجانا لهذا المبدأ والممارسة بما يضمن من وحدة اجتماعية و رباط القرابة.

وتعرض هذه الرغبة المشتركة في مقدمة تلقين لفظي لتجنب وقوع الحوادث في الممارسة الجنسية . وكانت لي فرصة لمعرفة عدد كبير من الأحداث و لإنقاذ عدد كبير من الحالات المسجلة في وقوع حوادث بسبب الجهل أو الإهمال:

- عدد النساء في المستشفى بسبب المسيل للدموي.

- لجوء عدد من الرجال في ليلة الزفاف إلى طقوس سحرية، لإصلاح العائق المشروح و لقد أوضح العلم بأنه عجز الجنسي أو الإجهاد(Stress).

3- التضحيات الدموية

هي تضحية يوم العيد ، الختان وفض غشاء البكرة. في كل حالة تبرز قيمة ثقافية ودينية ورمزية، و يمكن قبول الضحية في العيد إلا إذا توفرت فيها الشروط المنصدة للقواعد الدينية و الشرعية منها القرآن الكريم و السنة المحمدية باعتبارها تضحية إذا استوفى

490 Cf. WUNENBURGER (J. J.) ,Le sacré ,pp.22-29, ELIADE (M.) ,Le sacré et le profane,pp.25-32 et CAILLOIS (R.) ,L'homme et le sacré,pp127-141

بعض الظروف المادية والنفسية : حيوان مريض جسديا (القدمين والساقين ، وأبواق ، عيون وآذان) أو العقلي (المجنون) هو يفرض على المضحي استبعاد عن التضحية.

لم تتم التضحية من دون الامتثال لهذه التعليمات الدينية و الشرعية ، فإنه يفقد التأهل الأضحية- ولذلك العودة إلى قواعد الذبح والنظر فيها و في تطبيقها وفقا لشعائر الدينية الإسلامية. في حالة العكس تصبح غير قابلة للاستهلاك والاستعمال في تقديم الأطباق و لا يمكن أن تكون كما هو موضح بتضحية الحيوانات و وهبها إلى الله عن طريق دفع ثمن دمه. الفتاة تفقد عذريتها المشروعة ، بفض غشاء البكرة و هو رمز لها والذي يمكن و يفرض التراضي و الموافقة و الاتفاق ما بين الشريكين(والدي الزوجين) وخاصة مقابل دفع المهر مقدم أو مؤخر بمعنى لاحقا في الثقافة الإسلامية، يمنع قانونا و شرعا على الرجل غير المسلم، في أي حال من الأحوال، أن يتزوج بمسلمة. و لهذه الغاية ، لا بد له من دفع الجزية من الدم : الختان حتى لو كان في سن متقدم .

تأهيل القيمة الاجتماعية و الثقافية التي من شأنها أن تلخص في هذه العبارة: قادر على الزواج إلا الذي يدفع الجزية من دمه، دم الختان للرجال و دم فض غشاء البكرة للفتيات، و هو الأمر الذي يعرض الارتباط الرمزي بين طقوس الزواج والختان. والأمر المشترك والسائد في المجتمع التلمساني هو دفع من دمه ، والتوقع على تصنيف القيمة إلى ثلاث أصناف: العيد(بمعنى عيد الأضحى) والزواج والختان. في الثقافة المحلية ، من أجل الطقوس الاحتفالية الثلاثة ، على الأقل، يتم ذبح خروف واحد أو أكثر . وهناك نوعان من الدم : واحد من الحيوان و الآخر من الإنسان .

4- من دم الأم إلى دم الطفل(491)

التضحية هو القياس لمعرفة القيم المرتبطة بالدم. في كلا الحالتين ، فإن الأب هو المسؤول الأول عن إراقة الدماء أثناء الطقوس الاحتفالية في تلمسان. في القضية الأولى ، أي الزواج ، يجد الرجل نفسه مضطرا للمرور عبر فض غشاء البكرة لبنته بالنسبة للأب و لزوجته بنسبة للزوج لكي تصبح فيما بعد أما ، بحيث يعترف بها اجتماعيا و ثقافيا ودينيا في بيتها الزوجي. و في القضية الأخرى، يفرض عليه (الأب) ختان(492) ولده ليكون عضوا كاملا في عائلته اجتماعيا ودينيا و يتم تحديد عضويته في العائلة التي ينتمي إليها مع الأب و الأم ليعيشوا في إطار الحياة الزوجية والعائلية و الأسرية.

الأطفال بدون ختان وهم في سن متقدم تقلل قيمتهم الاجتماعية عند الفئة التي ينتمون إليها و ينظر إليه باحتقار و يطلق عليه تسمية "المدني بلا طهارة" (بمعنى مداني بلا ختان).

491 د.سامي الذيب، مؤامرة الصمت، ختان الذكور و الاناث عند اليهود و المسيحيين و المسلمين.ص.33-225

وفي العالم الإسلامي ، لا يحق الزواج الاجتماعي والديني للشباب ، إلا بمبدأ الخضوع للختان. ويعتقد في التفكير المحلي أن الختان من التبرعات والهبة المرتبطة بالاتجاه العمودي (إلى الله تعالى)، مثل تضحية العيد في هذه الحالة ، يرتبط الإنسان بالله من خلال التضحية (الدم) : الأضحية- (طقوس التضحية من الغنم) و الختان (طقوس ختان الأطفال). وتجدر الإشارة إلى أن تضحية الغنم شعيرة دينية فقط ، أوصى بها القرآن الكريم ثم السنة المحمدية.

المبحث الرابع: رمزية الأعداد (493)

و من خلال الأمثال الشعبية تظهر بعض المميزات كان يتميز بها المجتمع التلمساني وهي:

1. "الاهتمام بعادات أهل المدينة (les citadins) و تقاليدهم و (طرق) وعادات تقديم الهدايا في كل المناسبات العائلية و غير العائلية. و يتميز المجتمع التلمساني باجتناّب التبذير ولكنه يهتم كثيرا بالاعتناء بالتدبير و الادخار مثل (السنجاب) و أكل بعض الأطباق مثل "النديد" (اللحم المقدد...في النابر) و الاعتناء به (طيلة السنة) و تقديم أطباق شهية أخرى (في إطار الولائم و المناسبات الاحتفالية و تقوم في أحسن الظروف ب)تنظيم اللقاءات (الاحتفالية) وفي مناسبات الأفراح (المرتبطة بدورة الحياة).
2. و من عادات المجتمع التلمساني الاحتفاء بالمولد الشريف (مثل ما كان في عهد ملوك و أمراء الدولة الزيانية و تعظيم اكبر احتفال في الزوايا و الأضرحة وخاصة ضريح سيدي محمد بن علي بقرية عين الحوت في يوم التشويشة).
3. و لقد تعود أهل المدينة (و حوزها) على عادات و تقاليد تعظم أهمية (" النفائي") النفقات في مناسباتها (الاثنى عشر 494) و تبجيل العديدين 15 و 27 من بعض الشهور العربية.

493 انظر د. عمر الدقاق، موسوعة الأعداد. ظلال الأعداد و هالاتها في الأساطير و الاداب و الاديان و الحضارات، ص ص5-

46

- 494- 1-نفقة الزيادة: المولد النبوي.
- 2- نفقة التشويشة: اليوم السابع من المولد النبوي.
- 3- نفقة القديد: اول محرم.
- 4- نفقة اللحم: اليوم الثاني من شهر محرم.
- 5- نفقة عاشورة: يوم عاشوراء.
- 6- نفقة النص: 15 من شهر رجب.
- 7- نفقة السبعة و عشرين: 27 من شهر رجب.
- 8- نفقة النص: 15 من شهر شعبان.
- 9- نفقة السبعة و عشرين: 27 من شهر شعبان.
- 10- نفقة النص: 15 من شهر رمضان.
- 11- نفقة السبعة و عشرين: 27 من شهر رمضان.
- 12- نفقة النابر: 11 من شهر جانفي.

و يقصد بالنفقة (495)... ما يتوسع به أرباب العائلات (من مأكّل و مشرب و هدايا) على عيالهم و يعتبر إنفاق متميّز كمّا هو نوعا من العادة (المحلية) عند حلول مناسبات معيّنة (في مدينة تلمسان وحوزها). ولقد اصطلح على هذه التسمية في المجتمع بـ"النفقة" (في المفرد) (496).

و من خلال تفضيل العدد الوتري ، يتضح لنا تمسك المجتمع المحلي (التلمساني و الجوزي) بالإسلام و عاداته و تقاليدته الشائعة و السائدة و هذا ما كان تعنتي به العائلات في شأن "النفائي" و تعود الفكرة أساسا إلى العادة الدينية الواحدة التي تفضل الأعداد الفردية (497).

إذا كان للعدد " واحد" رمزية فالأعداد " اثنان" و " ثلاثة" و غيرهما من الأعداد رموز أو استعمالات ذات دلالات و معاني كان يشار مثلا إلى بعض الأشياء العديدة قصد شرحها أو التنبيه إليها و تقسيمها إلى مجموعات من الأمور المرتبطة بالأعداد والعادات و التقاليد. و في هذا الموضوع نتطرق إلى الأعداد الفردية ثم الأعداد الزوجية.

أولاً: رمزية الأعداد الفردية

لقد لاحظنا ارتباط الرمزية بالأعداد الوترية و هذا راجع إلى سنة رسول الله في أكل التمر كما ظهرت لنا نفس الرمزية أثناء الاحتفال بالنفقات أو "النفائي":

" تمسك المجتمع التلمساني بالإسلام و تقاليدته كما لاحظنا شأنه في النفقة التي كنّا في صددنا، فها نحن نجد هنا أيضا يبجل بعض الأعداد عن غيرها استنادا في الأساس إلى فكرة دينية فهو يفضل العدد الفردي على الزوجي، كما رأينا ذلك في النفقة مع العدد 7 ("السابع أو السبوع") و العدد 15 و 27 لأن هذه الأعداد كلها فردية. فالعدد 15 مثلا رغم فرديته يترك أيضا من ثلاث مرات عدد 5 وهو فردي أو خمس مرات عدد ثلاثة و هو فردي كذلك. و نفس الفكرة نلاحظها في العدد 27 الفردي فهو يتشكل من ثلاث مرات عدد 9 الفردي تسع مرات عدد 3 الفردي بدوره. و أن العدد 27 في رمضان تختم فيه صلاة التراويح و ما يصحبها من قراءة القرآن الكريم. و قد جارت العادة في هذه الليلة أن يحرق البخور في الديار لتنتشر رائحته، و تطيب المحيط و فضائه تعظيما للمناسبة. و الأساس الديني لهذا التبجيل للعدد الفردي مستمد من الحديث النبوي الشريف رواه أحمد بن حنبل و غيره ، عن علي ابن أبي طالب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يا أهل القرآن أوتروا فان الله و ترحب الوتر." (498)

495 و منها نفقة الناير.

496م.قناو، صورة المجتمع التلمساني من حلال الأمثال الشعبية، ص. ص. 171-173.
497 يقول يحي ب. في الموضوع: الوتر هو العدد الفردي و يقابله العدد الزوجي أو الشفعي.
498م.قناو، صورة المجتمع التلمساني من حلال الأمثال الشعبية ص ص 173

توجد لكل الشعوب البشرية و الفئات العرقية رموز تشير الى اشياء و تدل على معاني لها، ولكنها تختلف من مجتمع الى اخر، فمنه ما هو علمي كالرموز الرياضية و الكيماوية و نحوها. و منها ما هو غير ذلك حيث تضى على-لبعض الشعوب- روحية و قداسة و اعتقاد بقدرته على النفع و الضر.

فالرمز عموما هو " علامة تدل على معنى له وجود قائم بذاته فتمثله و نحلّ محله، مثل اقامة الرمز الكتابي ماثم الصوت المنطوق." (499)

1-العدد واحد

ترجع رمزية الواحد (500) إلى التوحيد و الإلهية و الربوبية إلى الله عز وجل وتذكر في هذا الموضوع أسماء الله الحسنى (501) و لا عددها.

إذا رمزية العدد "واحد" مثلا عند كل المسلمين تدل على وحدانية الله تعالى الواحد الاحد فلا شريك له و من الاقوال الشعبية في ذلك قولهم:

"الله مفرد و يحب المفرد."

2-العدد ثلاثة (502)

ظهرت رمزية العدد ثلاثة(503) في عدد من الاقتراحات و الفرضيات الاجتماعية (504)و الثقافية و لكن يبدو لنا في الحقيقة أن العدد ثلاثة يرمز إلى:

-الله

-خلق الأرض

-خلق الإنسان.

ويمثل هذا العدد الكريات الثلاثة الموضوعة على قباب أضرحة الأولياء الصالحين في مدينة تلمسان و غيرها من المدن الجزائرية و يقال أنها ترجع إلى عهد الدولة العثمانية في الجزائر.

499 المعجم العربي الاساسي_ مادة الرمز، للمنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم.

500 CHEBEL (M) ,Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation,p429 ,CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, pp984 et 985 et PONT-HUMBERT (C.),Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances, p 405 et 406

501انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص47-90

502انظر نفس المرجع ص ص47-90

503 CHEBEL (M) ,idem,p426 ,CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp972 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 403 et ss

504 أيام الناير عددها ثلاثة.

3-العدد خمسة (505)

- رمز الخامسة

ترمز الخامسة إلى العدد خمسة(506) وتعتبر علامة وقائية بالدرجة الأولى ، و اشتهر تمثيلها في جميع المناطق العربية الإسلامية في القطر الأفريقي و خاصة في جنوب الصحراء. و أعطيت لها تسمية "يد فاطمة" من طرف عدد كبير من المستشرقين و المعمرين المثقفين الفرنسيين. و أصبح تقليدا على نطاق واسع ببلدان المغرب العربي.

و يرجع أصلها إلى يد الوقاية و المحافظة و تنبع من ناحية الحماية التي يعود الاعتقاد بها إلى زمن طويل مضى : الفترة ما قبل التاريخ. واستغرق الأمر عدة قرون للمسلمين لاعتقاد أهل المغرب العربي وإعطائها الأهمية الدينية ، وفقا لعدد من أركان و المبادئ العقيدة الدينية في الإسلام.

في الثقافة المحلية ، تعتبر اليد أفضل وسيلة للعمل والنشاط في جميع الميادين منها الاحتفالية و غير الاحتفالية ، و قد يمكن أن تكون وسيلة لإلحاق الضرر لأفراد المجتمع (الطقوس المرتبطة بالسحر و الأعمال الشيطانية). ويجب تقديمها مع جميع الأصابع الخمس و بالخصوص "الشاهد" (السبابة) الذي يعتبر مؤشر اليد اليمنى وهو الأكثر أهمية في المعتقد الديني : الشهادة ، الركيزة الأولى للإسلام.

و اهتم ج.هربار J. Herber بالموضوع وقدم الفرق بين اليد الوقائية من ناحية و اليد الدينية من ناحية أخرى : الأولى تعتبر حماية (الحرز) ، وتستخدم الثانية في الطقوس الدينية و خاصة في الصلاة. انه يرى أنها تميمة للحماية من الأعمال و الطقوس الشيطانية، كما أنها تتضمن الإقامة و الفرض، ولا سيما في الدين الإسلامي ، منها واجبات المؤمن.

يربط ادمون دوطي E.Doutte السبابة بالأصابع وهي أهم مؤشر يظهر ، بالإضافة إلى الشهادة كما تكون إهانة عند الموجه ضد العين والحسد و لكن فاسيل E. Vassel يشاطر جميع المسلمين ، في معنى اليد خاصة عند ما تكون مفتوحة : فهو من ناحية الشخص المتسول والصلاة للمتدين ، وذلك خلافا لهنري لاوست Henri Laoust الذي يعطيها رمز القوة والحماية والسلطة. و اما ويستارمارك E. Westermarck ، يربطها بالعدد خمسة الذي يستوعب أساسا قوة سحرية لإعطائه صورة للسحر والجمال و الحماية من العين والأرواح الشريرة وتأثيرات الشر.

في الثقافة الشعبية ، اليد المفتوحة مع الفتح العمودي ، فإنه يرمز إلى وقف (أو وقف !)

505انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص157-172

506 CHEBEL (M) ,idem,p100 ,CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp254 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 115 et ss

وممنوع (interdit). و إذا كان أفقي يعني يسمح المرور والموافقة عليه. وتوجد اليد مرسومة أو في شكل آثار أو بصمات على الجدران داخل الغرف والمنازل والأضرحة للحماية والتقدير. وكذلك ، العديد من أهل تلمسان يضعون عند مدخل منزلهم قطعة من الفخار الذي يظهر عليها يد مفتوحة في وضعية فتح عمودي مع طقوس تعبيرية و هي كالتالي: " أهلا و سهلا"

ويجوز التمثيل والأشكال المختلفة التي يتم التعبير عنها بطريقة فلكلورية مثل :

1. " الصفيحة" و هي حدوة الحصان مع خمسة ثقوب،
2. العجالة المطاطية (pneu) السوداء التي ترمز إلى عدد خمسة بالأرقام الهندية، و إلى غير ذلك.

و أشكال أخرى تحظى بشعبية في المجتمع التلمساني : فتأخذ شكل المنمنمات ، وتتميز أساسا بالتماثل قصد إبراز وظائفها المرتبطة بالحماية والمكافحة و الوقاية ضد الأشرار و الأعمال المؤذية للإنسان في حياته الاجتماعية عامة و الاحتفالية خاصة. يتم لصقها بشكل متناظر الإصبع الثاني والرابع بالنسبة للثالث.

و بجميع أشكالها ، والتعبير في المجتمع البشري التلمساني ، المتمثلة في العدد خمسة وتبقى وظيفة الخامسة الرئيسية هي المجسدة والمفيدة لمحاربة الشر و آثار الشر في جميع الماديين. و لذلك ، الاعتقاد الشائع في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته بأن التفكير مصمم على المظهر و يشير إلى قوة العمل الفعال ضد الشر و عملائه في العدد خمسة.

وتعتبر هذه التعبيرات حماية و وقاية تدوم لفترة أطول و تعتبر من الطقوس و الشعائر مثل طقوس يد مفتوحة الأصابع التي يتم عن طريق استعمالها الفصل قصد الحماية و الوقاية و من طقوس قراءة آيات قرآنية منها آية الكرسي ، والنطق الشعبي للتعبير بالعامية :

- "خمس و خموس عليك"
- "خمس في عينيك".

و في الحقيقة، يرجع أصل "الخامسة" إلى الآية الخامسة من سورة الفلق و هي بعد بسم الله الرحمن الرحيم: " وَهِيَ شَرٌّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ " (صدق الله العظيم)

-رمز العدد خمسة

لكل الأعداد رموزها فمنها العدد خمسة ، و له ما يرمز اليه ويفهم دلالاته المهتمون بذلك و منه قواعد الإسلام خمسة.

و يضاف إليه من التفاسير و الدلالات التالية:

في الثقافة المحلية و الشعبية جرت العادة أن يكون تمثيل العدد خمسة في حالات اجتماعية و ثقافية مرتبطة بالعدد.

4-العدد سبعة (507)

يمتاز العدد سبعة (508) برمزية شهيرة عند الكثير من المجتمعات، مثل أيام الأسبوع كما ينظر إليه من القداسة، و خاصة عند أهل الأديان السماوية: المسلمون و المسيح و اليهود. فالسماوات عند هم سبعة و الأراضي سبعة: خلق الله تعالى الأرض و السماء في ستة أيام ثم استولى على العرش في اليوم السابع.

5-العدد تسعة (509)

يعد العدد التسعة(510)، و هو آخر أعداد الأحاد، بمعنى غير المركبة و له مثل غيره رمزيته. و يذكرنا بأولئك العباد الطغاة المفسدين التسعة المذكورين في القرآن الكريم: " تسعة رهط يفسدون في الأرض و لا يصلحون." (511)

و قد نضف إليه تفاسير و دلالات أخرى:

يرمز العدد تسعة إلى المواضع و الثقافة الدينية مثل التسع النساء الأوائل:

1. "ام كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط الأموية (512).

2. خديجة بنت خويلد بن أسد القريشية (513).

3. سبيعة الاسلمية(514).

4. سمية بنت الخياط (515).

507انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص 185-210

508 CHEBEL (M) ,idem,p384 ,CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp860 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 375 et ss

509انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص 221-228

510 CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp663 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 307 et ss

511 سورة النمل، آية 48

512 هي أول مهاجرة إلى المدينة بعد الرسول(ص).

513 هي أول من امن بالله و رسوله.

514 هي أول من اسلم بعد سلح الحديبية اثر العقد و طي الكتاب.

515 هي أول شهيدة في الإسلام.

5. سوده بنت زعمة القريشية العامرية (516).
6. صفية بنت عبد المطلب بن هاشم القريشية (517).
7. فارعة بنت أبي سفيان بن حرب (518).
8. فاطمة بنت أسد بن هاشم الهاشمية (519).
9. ليلى بنت الخطيم بن عدي الأنصاري (520). " (521)

6-العدد أحد عشر (522)

بهذا العدد (523) تبدأ الأعداد المركبة، و له رمزيته كغيره من الأعداد الأخرى، و هو يذكرنا برؤيا النبي يوسف عليه السلام في منامه كما وردت في القرآن الكريم، إذ قال لأبيه: " يا أبت إنني رأيت احد عشر كوكبا و الشمس و القمر رأيتهم لي ساجدين." (524) و الأحد عشر هم أخواته.

من خلال بعض المبحوثين تضاف إليه بعض التفاسير و الدلالات مثل:

جرت العادة في تلمسان أن تقرأ سورة الموعودتين " قل هو الله احد" إحدى عشر مرة على الميت و يقال ان لها ربط بعدد الدلائل و الآيات التي أعطها الله لسيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم).

ثانيا:رمزية الأعداد الزوجية

تتمثل الرمزية في الأعداد الزوجية التي تدور محاورها في مدينة تلمسان حول الثقافة الإسلامية . نذكر على سبيل المثال بعض النماذج:

1- العدد اثنان (525)

يعتبر العدد اثنان (526) أول الأعداد الزوجية وهو ذو رمزية مثل غيره من الأعداد، و يذكرنا بثنائية الأشياء الكثيرة التي نشاهدها في حياتنا الاجتماعية و الثقافية مثل الذكر و الأنثى، الليل و النهار، الحياة و الموت، و الخير و الشر، إلى غير ذلك.

516 هي أول من تزوجها النبي بعد خديجة.

517 هي أول من قتلت رجلا من المشركين.

518 هي زوجة أول من خرج إلى الحبشة مهاجرا عبد الله بن جحش.

519 هي أول هاشمية ولدت خليفة.

520 هي أول من بايع الرسول من بني ظفر.

521 في الحقيقة، عددهن احدى عشر. انظر url.www.almohandes.org/vb/showthread.php?t=9762

522 انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص 239-241

523 CHEVALIER (J.), GHEERBRANT (A.), idem, pp704 et ss et PONT-HUMBERT (C.), idem , p 323 et ss

524 آية 4 ،سورة يوسف.

525 انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص 91-116

و نضيف إلى رمزية هذا العدد التفسير و الدلالات التالية:

- 1- القران الكريم و السنة المحمدية.
- 2- الأزواج (من مذكر و مؤنث).
- 3- الخ.

2- العدد أربعة (527)

هو عدد زوجي (528) ذو رمزية كأشباهه يستخرجها المهتمون بهذا الشأن، و لكنه يلفت نظرنا إلى فصول السنة الأربعة، إلى الحيوان الذي يمشي على اربع قوائم، و إلى عدة المرأة المتوفى عنها زوجها، وفق كلام الله تعالى: " يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر و عشرا... " (529) و إلى الشهور التي حرم الله القتال مع المشركين زمن النبي (صلى الله عليه و سلم) و أربعة اشهر هي ذو القعدة و ذو الحجة و محرم و رجب. و الى غير ذلك مما يشابه هذه الأمثلة:

- 1-المذاهب الأربعة السنية.
- 2- شكل المنذنة المغاربية.
- الخ.

3- العدد ستة (530)

هذا العدد (531) كغيره من الأعداد له نصيبه من الرمزية الممنوحة لأشباهه فهو بدوره يذكرنا بستة أيام التي خلق الله عز وجل فيها الأرض و السماء.

4- العدد ثمانية (532)

526 CHEBEL (M) ,idem,p135 ,CHEVALIER (J) , GHEERBRANT (A.),idem,pp350 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 139 et ss

527 انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص139-156

528 CHEBEL (M) ,idem,p358 ,CHEVALIER (J) , GHEERBRANT (A.),idem,pp794 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 353 et ss

529 سورة البقرة، اية234

530 انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص173-183

531CHEVALIER (J) , GHEERBRANT (A.),idem,pp888 et ss.

532 انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص211-219

هذا العدد (533) له رمزيته و دلالاته و لذلك يذكرنا من جانبه بأبواب الجنة الثمانية التي أعدت للمتقين، كما يحيلنا إلى التاريخ القديم حيث عاقب الله قوم عاد (قبيلة عربية قديمة) و أهلها الله و أفناها بريح قوي شديد سلطها عليهم مدة ثمانية أيام.

5- العدد عشرة (534)

هذا العدد(535) مثل غيره من الأعداد الزوجية المماثلة و به يكمل العقد الأول من الحساب و يذكرنا بالأصحاب العشرة للنبي (صلى الله عليه و سلم) و بالوصايا العشر المشهورة كما جاء في ديانة اليهود بأنها وصايا الله للنبي موسى(عليه السلام).

و يتمثل رمز العدد عشرة في المصافحة و عاشوراء و المبشرين العشر بالجنة و هم:

1. أبو بكر الصديق.
2. عمر ابن الخطاب.
3. عثمان ابن عفان.
4. علي ابن أبي طالب.
5. سعد ابن أبي وقاص.
6. الزبير ابن العوام
7. سعيد بن زيد.
8. طلحة بن الزبير.
9. ابو عبيدة بن الجراح.
10. عبد الرحمن بن عوف.

6-العدد اثنا عشر (536)

يذكرنا هذا العدد(537) بشهور السنة و أبناء يعقوب(عليه السلام) و منهم تكونت قبائلهم الاثنتي عشرة المسماة " الأسباط". و نشير إلى تفاسير و دلالات امثال:

- عدد ساعات النهار.
- عدد ساعات الليل.
- عدد النوبات النهارية.
- عدد النوبات الليلية.
- الخ.

533 CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp511 et ss.

534انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص229-237

535 CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp359 et ss .

536انظر د. عمر الدقاق، نفس المرجع ص ص243-252

537 CHEVALIER (J.) , GHEERBRANT (A.),idem,pp365 et ss et PONT-HUMBERT (C.),idem , p 153 et ss

7- العدد أربعة عشر (538)

نجد أن هذا العدد يتم فيه القمر استدارته كاملة و يسمى البدر بعد أن كان في بدايته هلالاً.

خاتمة

تلك هي الممارسات الاجتماعية و الثقافية و الدينية المتمثلة في الطقوس الاحتفالية التي تدخل ضمن الطقوس و الشعائر الدينية والعرفية و الطقوس الجماعية منها المقدسة و الدنيوية. لقد احتفظ المجتمع التلمساني بها منذ زمن بعيد للاحتفال و التقليد و الاعتقاد بما هو موروث اجتماعي و ثقافي و عرفي و ديني.

لقد جاء الإسلام والإصلاح لجمعية العلماء المسلمين ليصح البعض من العادات و التقاليد و بقيت الأخرى مثلما تقبلتها الأسلاف و لا زالت مندمجة في حلة ثقافية مع احترام القواعد الاجتماعية و العرفية المحلية.

ومن خلال البحث تحققت لنا الفرضيات المتمثلة في الطقوس و وظائفها و رمزيتها المرتبطة بدنامكية الولايم و المواسم الاحتفالية.

اثناء تنظيم الاحتفالات العائلية و غير العائلية يبرز استحضر الماضي الاحتفالي المتمثل في الذاكرة الجماعية و الاعتقاد، و اعتبارهما من المميزات المتعلقة بالطقوس الاحتفالية التي تجسد عادات و تقاليد الأسلاف و ثقافتهم المعبرة عن طريق الرمزية. و لذلك أضفنا هذه الأخيرة كعنصر ثالث مرتبط بالمقومات الأساسية لدينامكية الولائم و المواسم الاحتفالية لأن الرمزية تأخذ مكانة عالية في الثقافة المحلية.

ولذلك نسجل أهم النتائج وبعض الملاحظات بعد مقارنتها بالمبادئ الإسلامية، و بعد إثبات تحقيقها، تجسدت لنا معطيات جديدة منها وجود الهبة و الهبة المضادة و الطقوس و الطقوس المضادة و خاصة وجود الطقوس المعنوية (خاصة النية) و ربطها بكل أنواع الطقوس الاحتفالية منها الولائم و المواسم الاحتفالية في تلمسان و حوزها.

و لا زالت بعض الاعتقادات مبنية على الجهل و الخرافة و ضعف الإيمان و تتسلط فيها عناصر التخلف الاجتماعي و الثقافي و خاصة الشرك و الأوهام كما تأثر على سلوك الأفراد و العادات و المعتقدات الشعبية في مدينة كانت عاصمة للمغرب الأوسط.

وهذه الطقوس الاحتفالية ذات القيم المختلفة في أوساط المجتمع التلمساني احترمها الجميع، في تاريخ أو فترة زمنية معينة و معلومة، إلا و هي الثمانينات و ما قبلها. و توجد في الوقت الحاضر طقوس جديدة للاحتفال بالمناسبات العائلية التي أدخلت بعد العشرية السوداء و اعتبرها الجميع من سمات التحضر و الحداثة رغم إنها ليست من عادات و تقاليد المجتمع التلمساني كله. و أنها ذات طابع اجتماعي و ثقافي و هو حديث النشأة. و أثناء الاحتفالات العائلية، يقدم المأكّل و المشرب و لكن، في العموم، هي اقل أهمية بالنسبة للباحث الذي يريد دراسة الذاكرة الاجتماعية و الثقافية.

و لقد سيطر عليها التزويق، و فقدت كل المواسم الاحتفالية ميزتها التاريخية و الاجتماعية و الثقافية و أصبحت غير معينة بسبب إسقاط دوريتها المعلومة.

لتوضيح معنى الطقوس الاحتفالية التقليدية و طريقة تنظيمها و علاقتها بموضوعها الديني و الاجتماعي و الثقافي في الماضي، وللحفاظ على الذاكرة الجماعية و المحلية، نريد الإشارة إلى أيام "النفئي" و "الناير" (539) و "يوم التشلال" (540) و "العرس" (541)

539 يدوم الاحتفال ثلاث أيام:

1- نهار النشئشة(القشقة): 11 جانفي(نهار المكسور).

2- نهار اللحم: 12جانفي(نهار المبتور).

3- نهار الكرموس(التين): 13 جانفي(نهار المنتور).

"540"يوم التشلال" هي وليمة كانت تقام في اليوم الذي تذهب فيه العروس المقبلة إلى الحمام رفقة جمع من الصديقات المدعوات و يكون استحمامها أخر استحمام لها و هي "عاتء" (عاتق) (540). و علاقتها بالنظافة التي يحث عليها

و" التغنيس" (542) و" البرزة" (543) و الطيافة (الضيافة) (544) و" الطهارة" (الختان) (545) و الفاطات و التشويشة (546) و الطيارة (547) الخ.

أن فكرة حبس المرأة (548) و عدم خروجها إلى الحياة إلا في ثلاث مناسبات (يوم ولادتها ، و يوم زواجها ، و يوم موتها) كما تم الشرح في البحث أعلاه ، هي فكرة قديمة و ليست حديثة و إنها خاطئة و يروجها متخلفون ثقافيا و كذبا و يقصدون بها المرأة المسلمة و الهدف من وراء الكذبة الهجوم على الثقافة التقليدية و تشويهها و اتهامها بالتخلف للحط منها ، لان تعاليمها - حسب خطتهم "الأتهامية" المغرضة - هي التي تمنع المرأة من رؤية الحياة و تسجنها داخل جدران ، و لا تخرج منها سوى في المناسبات المذكورة .

الإسلام كثيرا و جعلها من الإيمان و يؤكد على ذلك التعبير الشعبي: "النظافة من الإيمان و الوسخ من الشيطان" و يكون هذا اليوم تحضيرا ليوم العرس أو الزفاف القريب جد من الاستحمام. "انظرم.قناو، نفس المرجع، صص 163-166

541 "العرس": "كثيرا ما كان يقيم حفل الزفاف-حسب عادات و تقاليد تلمسان- لمدة سبعة أيام (ليلا و نهارا) و كانت لأيامه أسماء معينة. يفتتح الزفاف بالوشى و يخض لطقوس الافتتاح و طقوس التتويج les rites d'intronisation و اليوم الثاني يكون الخضوع لطقوس العرش و أما اليوم الثالث هو حفل الاختتام و يسمى بالسابع. و مع مرور الزمن تقلصت أيام العرس من سبعة إلى ثلاثة و نسيت أسماؤها و لم يحتفظ باسمه و لا بالأسماء الأخرى. رغم الزواج الموجود لدى كل الأمم قبل الإسلام غير انه لدى المسلمين له علاقة دينية في كثير من ترتيباته. و أن من مندوبات الزواج و مستحباته الإعلان عنه، و إقامة الوليمة لقول الرسول صلى الله عليه و سلم: "أعلنوا النكاح" و "أولم و لو بشاة". "انظرم.قناو، نفس المرجع، صص 163-166

542 "التغنيس": هو "عبارة عن حفل كانت تقوم به عائلة الزوج يوم الخامس عشر من الزواج، على اثر عودة العروس من الحمام الذي تذهب إليه في هذا اليوم بالذات و يعرف ب"الخمسطاش". و أما عائلة العروس تشارك بدورها في الحفل و تقدم بعض الحلويات و لا سيما منها ما يعرف محليا باسم "القيروش". و علاقة "التغنيس" ، لاشك، تتصل بالنظافة و "التكماد" (لصحة العروس بعد فض البكرة) في الأساس و أصبحت عادة جميلة. و أن "الخمسطاش" عبارة عن مرور أسبوعين اثنين على الزواج، مما يتطلب الاستحمام. و الحساب بالأسبوع أو مضاعفاته له مكانة في الوسط الشعبي للمجتمع. و يعتبر أول استحمام في الحياة الزوجية". "انظرم.قناو، نفس المرجع، صص 163-166

543 "البرزة": "كانت تقام في يوم العيد الأول الذي يأتي بعد الاحتفال بالزفاف و هو أول عيد يعيده الزوجان في حياتهما و هما متزوجان، و أول عيد للزوجة تعيده عند زوجها بعيدة عن أهلها. يقوم الزوج خلاله بزيارة أصهاره (أهل زوجته) فيهنئهم بحلول العيد و "يغافرهم". ثم يقدم في داره للقارب و الأصدقاء وجبة غداء طيبة شهية. بينما تستقبل الزوجة في نفس اليوم أهلها في دارها الجديدة (بمعنى أهل زوجها)، و تقابلهم بالحفاوة و الإكرام، منزينة باللباس الجديد و أدوات زينتها ، و تقدم أطعمة شهية لائقة. و لهذه الوليمة صلة اجتماعية من العوائد الحميدة يقصد بها تمتين روابط القرابة الجديدة الناشئة عن المصاهرة و إظهار الإكرام و التقدير للأصهار، مما يوطد العلاقة و يوثقها و يعود نفع ذلك على الأسر المتصاهرة خاصة، و على المجتمع عامة". "انظرم.قناو، نفس المرجع، صص 163-166

544 الطيافة (الضيافة): كانت تقام بهذه الضيافة عائلة الزوجة حيث تدعو العروسين معا إلى دارها لينزلا عليها ضيفين عزيزين و تستقبلهما بالبهجة و الترحاب و تكرمهما بما تجود به إمكانياتها. و تدخل هذه الضيافة في عادات و تقاليد اجتماعية يراد بها توثيق و تمتين علاقة المصاهرة الجديدة، وهي في الأساس تفتح الباب أمام "النسيب" (بمعنى الصهر الجديد) ليعود المجد إلى أصهاره و الاندماج فيهم، فتزداد بينهم الألفة و الوئام و قصد تمتين لحمة القرابة الناشئة بينهم. "انظرم.قناو، نفس المرجع، صص 163-166

545 و في " الطهارة" (الختان) قديما، كانت تقام فيها حفلة يدعى إليها أناس كثيرون، وقد تقام له سهرة فنية و تجمع فيها ما يسمى "الفردة". و لهذه الوليمة علاقة دينية لان ختان الذكور تعتبر سنة مؤكدة لبعض المذاهب و فرض عند الآخرين. و تستحب الدعوة لطعام الختان". "انظرم.قناو، نفس المرجع، صص 163-166

546 الحاج عبد الله بوطالب و فاطمة الزهرة مهدي.

547 اليوم التاسع من المولد النبوي.

548 انظر اعلاه.

و مما يكذبه تكذيباً موضوعياً و قطعياً أن واقع حياة المسلمين المعيشية منذ وجود الإسلام إلى يومنا هذا و نحن في الربع الثاني من القرن الخامس عشر الهجري (549) يشهد هذا الواقع عبر كل هذه القرون الطويلة أن الأغلبية الساحقة و الكثير من المسلمين في كافة أصقاع المعمورة التي انتشروا فيها هم من سكان الأرياف و البوادي (550).

فكل هذه الحالات التي تقضي المرأة فيها أوقات طويلة يومياً فهي خارج الجدران ، و ليست داخلها ، بل أن الكثير منهم لا يعرفن الجدران لان مساكنهن هي الخيام ، و البيوت المتنقلة تنسج من الوبر ، أو الشعر ، أو القطن أو تصنع من الجلود أو مساكنهن هي الأكواخ الحقيرة من القصب و الحشائش في الريف .

و في هذه الأوضاع كلّها تعيش المرأة المسلمة في أجواء الحياة الطبيعية عبر أرجائها الفسيحة ، فلا جدران تحجبها أو حيطان تخفيها ، و هي بجانب الرجل .

و أن سكان الريف و البوادي عموماً لا يمتلكون حتى المراحيض لقضاء حاجاتهم البشرية ، و هم في ذلك يخرجون مرات ومرات إلى أماكن الخلاء في الفضاء الواسع ، ويرى الجميع بعضهم في ذهابهم و إيابهم.

و كان يتميز المجتمع التلمساني من خلال عاداته و تقاليده القديمة بالميزات الريفية والقروية والبدوي الأمازيغية لمدة طويلة من الزمن ولذلك تختلف المجتمعات بل و حتى مناطق في مجتمع واحد في بعض العادات و التقاليد . و تتميز في الطرق وتطبيقاتها، وإحياء مناسباتها و من ذلك المجتمع التلمساني الذي يشمل مجتمعي مدينة تلمسان والحوز، و كان له تميزه في هذا المجال و خاصة في الثمانينات و ما قبلها ، فوجدناه يتميز في ميدان الاحتفال باليوم السابع للمولود الجديد ببعض المميزات ، فمنها :

- 1- يقيم الاحتفال ب"القطات" و هو اسم محلي لليوم السادس من الولادة .
- 2- يخلد أسماء الأسلاف من الإباء و الأجداد ، و الأولياء الصالحين ، وذلك إدامة لذكراهم، و تخليدا لهم ، و تبرك بالصالحين أمثالهم ، هذا فضلا تسمية بأسماء النبي محمد صلي الله عليه و سلم (551) ، و الأنبياء عليهم السلام (552) ، ثم أسماء الله المسبوقه بكلمة "عبد" (553)، مثل عبد الله و عبد المجيد ، إلخ .

549 بداية القرن الواحد و العشرين الميلادي.
550 و أغلب معيشة هؤلاء السكان الريفيين متواضعة ، و هم يعيشون علي حياة الفلاحية و الرعية الأمر الذي يجبرهم أجباراً و رغماً عنهم ، أن يخرج جميع أفرادهم رجالاً و نساء إلي الحياة ليقترحوا مشاقها، فالمرأة تعمل ، فعلاً ، إلي جانب الرجل في الفلاحة فتغرس معه و تزرع ، و تحصد الغلال و تجني الثمار و ترعي الأغنام ، و تحطب الحطب من الغابة و الأدغال القاصية ، و تستقي الماء من الينابيع ، أو الآبار البعيدة عن المسكن .
551 وجدنا اختلاف كبير في عدد أسماء الرسول(ص)

552 انظر الملحق رقم 12

553 "أحسن الأسماء ما حمد و ما عبد" وانظر ايضا الملحق رقم 12

3- تتميز الأسر التلمسانية عن بعضها بحمل أسماء لعائلات (554) واسعة تنسب إليها وتعرف بها .

4- للمجتمع التلمساني أمثال شعبية عديدة يسميها "المعاني" و تحمل كثير من أوجه ثقافة اجتماعية و تظهر من خلالها أفكاره المجسدة في عاداته و تقاليدته و سلوكياته(555) .

و نستخلص أيضا من بعض النماذج أنّ التلمسانيين يهتمون اهتماما بالغا في تسمية المولود الجديد و لا سيما إن كان ذكرا ، و لذلك طبعا لما لشخص من ضرورة الاسم في حياته ، و الانتماء إلى نسبه ، يتمثل هذا الاهتمام في الإسراع اختيارها و الفصل فيها في ظرف قصير من أسبوع الولادة .

و "الحوالي" (556) اسم في الجمع و لا مفرد لها و هي في بعض المناطق الجزائرية تطلق على نوع من أغطية الثقيلة العادية ، في تلمسان لا تطلق إلا على لفات الصبي (les langes) و لا على ملابسه كمولود جديد و لا على أغطيته و فراشه ، و هي عبارة عن قماش يلف فيها المولود و يغطي بها قبل "قماطته".

و تحرص الأم حرصا شديدا في المحافظة على هذه "الحوالي" ، حتى لا تصل إليها أيد أجنبية ، خوفا من أذي السحر و العين و الحسد. و تتحمل بكل صبر التقييد الكامل بطريقة الحفاظ عليها (أي حوالي) حسب قواعد العادات الاجتماعية الموروثة السائدة ، من بينها:

- 1- غسل الحوالي بالماء النقي الدافئ و الصابون التقليدي المعروف ب"صابون الطرف" و هو على شكل مكعب كبير الحجم و يسمى محليا "صابون الدار".
- 2- تجنب وضع هذه "الحوالي" قرب أماكن النجسة و القدرة كالمرحاض ، و مجاري المياه المستعملة.
- 3- عدم تركها منشورة ، مبعثر هنا و هناك بعد غروب الشمس.
- 4- الحفاظ عليها من السرقة حتى ولو قطعة منها ، خشية استعمالها في أعمال السحر ، و إلحاق الأذى و استعمالها في أعمال الشعوذة و التدجيل .

و بطبيعة الحال إن الحرص على نظافة "الحوالي" هذه أمر إيجابي صحيا لوقاية مسبقة لأن إهمال النظافة لا شك سيؤثر سلبيا في الجانب الصحي للمولود الجديد لكونه مازال لم يكتسب المناعة اللازمة لمقاومة الأمراض.

و حسب ما جاء به مارسل موس (557) و ارنولد فان جنيب ، أن الطقوس السلبية(558) متمثلة في المحرمات أو "الطابو" Les tabous ، و من منظورنا ، أن

554 انظر إلى الملحق رقم 9

555 انظر م. قناو، نفس المرجع.

556 تستعمل هذه الكلمة في الجمع قصد ذكر عدد كبير من الكباش و سنهم يفوت السنة الكاملة.

557 Mauss(M.), Manuel d'ethnographie, pp338-340

558. لقد نظرت الى الموضوع: Van Gennep(A), les rites de passage

هذا النوع من الطقوس يتمثل في المحرمات و البعض يسميها المحظورات (559) الاجتماعية و العرفية و الممنوعات الدينية . باعتبار الإسلام مشروع مجتمع حرم الله ، عن لسان القرآن الكريم، كل من:

1-المسكرات و المخدرات قصد الحفاظ على العقل و الوعي و الضمير عند الإنسان. تعتبر المحرمات غير مضادة للانحراف الديني و الاجتماعي و العرفي و الثقافي و لذلك يحارب الفساد الاجتماعي و النفسي و الاقتصادي و الرذيلة و الفاحش و المنكر.
2-السحر و الشعوذة بسبب الكفر و إهمال المبادئ الدينية الأساسية في سير الحسن للمجتمع المثالي و بسبب الاهتمام و الاعتناء و الاستعانة بطقوس الشيطانية و الجن.

و تضم المحرمات، في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته، كل من المحرمات في الدين (560) و الزواج (561) و العقيقة و الختان(562) و الاحتفال بالزفاف (563) و في الأكل و الشرب (564) و الذبائح (565) و السحر و الشعوذة و البدع (566) و الطيرة أو التطير (567) و الألفاظ غير المقبولة أو الممارسات اللغوية الممنوعة (568) و الشتم (569) في المجتمع(570) و المكروهات .

و لقد لاحظنا أن السحر و الشعوذة من أسباب الفساد في السلوك و القيم و خرب بيوت الزوجية و أصبح هو المسبب في الجرائم و الأمراض (571) منها النفسية و الجسمية ، الخ.

559" انظر ب.سميث، المحظورات معجم الاثنولوجيا و الانثروبولوجيا(تحت اشراف بيار بونت و ميشال ايزار) و ترجمة مصباح الصمد، ، ص ص 822-823
560 انظر الملحق رقم 6
561 انظر أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، القوانين الفقهية، ، و صاحبم قدامة، قاموس الغداء و التدوي بالنبات. موسوعة غذائية صحة عامة)
562 انظر الملحق رقم 6
563 انظر الملحق رقم 6
564 انظر الملحق رقم 6.
565 انظر الملحق رقم 6
566 انظر الملحق رقم 6
567 سهام بنت عبد الله وادي، الطير و الطيرة في القرآن و السنة، القاهرة، مكتبة السنة، 327، 1994 ص
568 العديد من المفردات عربية الأصل و موجودة في القاموس العربي " لسان العرب" و لكنها محرمة في المجتمع التلمساني و عند الحوز. انظر(من اعداد مكتب اليوفيق اللغوي)، المعجم الجنسي من لسان العرب، لبنان، جروس برس، 167، 1991 ص.
569 انظر :

Remmm. Revues.org/index 1198.html« L'injure » , REMMM , n° 103-104(juin 2004)

ندكر من بين الحرمان الاجتماعية: عدم حلق العانة بالنسبة للرجال و النساء قبل ليلة الزفاف-عدم استعمال العطور و الدهون، الخ...

570 المجتمع التلمساني و المجتمع الحوزي.
571 قد يكون الجن هو المسبب الأساسي لبعض الأمراض الجسمية و النفسية منها: الخوف La phobie و الأمراض النفسية Les maladies mentales و الأمراض العصبية La nervosité و الجنون La folie و الاكتئاب L'angoisse أو القلق و إحداث الخيالات و التوتر و الوسواس و الصرع و اضطراب الشخصية ، الخ.

و من خلال هذا البحث، توصلنا إلى معرفة أسم الطعام لكل مناسبة (572) و أطعمة العرب القدماء (573) و كل خليط (574) و هذا راجع إلى ثراء اللغة العربية .

وللرمزية وظائفها تجسدها في الثقافة المحلية و تربطها بالذاكرة الجماعية. ومن خلال الرمزية المتمثلة في وليمة الزفاف نشير إلى معنوية الرجولة التي تتمثل في هذا النوع من الطقوس المعنوية المجسدة في طقوس المسابقة المعرفة تحت التسمية التالية (les rites de la compétition).

ومن عادات المجتمع التلمساني أن يقع الزواج في يوم واحد لأخوين، أو يقع مع أقارب من العمومة أو الخوولة وقوع في هذه الحالة - وفق العادات و التقاليد المحلية- أن تحدث مسابقة غير معلنة بين العريسان ،و لكنها قائمة و موجودة تقليديا ،حيث يتبارى هؤلاء و يحاول كل واحد أن ينتهي بسرعة من فض غشاء بكرة عروسه قبل غيره. (575)

و يقدم " الأمانة إلى أهلها " على عجل حتى لا يسبقه منافسيه. و "الأمانة" هي كناية عن قميص الملطخ بدم بكرة العروس ،تقدم إلى أهل العروس ليشهد الجميع على سلامة بكرة الزوجة قبل فضاها.

و يبدو من هذه العادة التلمسانية في المسابقة أنها ترمز لمعنيين اثنين ،أحدهما يخص الزوج و ثانيهما يعود إلى الزوجة (576).

فالرمز الخاص - و هو يسابق غيره في إتمام عمله قبله - يدل على إرادة إثبات فحولته و جراءة رجولته أمام الجميع و أمام عروسه نفسها أيضا.

في حين ما يخص الزوجة أمران اثنان ،أولهما يهّمها و بدرجة الأولى و هو أساسي عندها. و أمر الآخر يهّمها بدرجة أقل . فالأمر الهام و الأساسي عندها ،و هي تستعجل تنفيذه و إظهاره للأناس و هو وجود بكرة سليمة و العلامة في ذلك الدم الملطخ به ثوبها المقدم إلى الأهل لمشاهدته. و اثبات البكرة سليمة، دليل على عفّتها و طهارتها و سلامة أخلاقها و صلاحها ،و وفائها لتعاليم الدينية ،و تجنّبها مكامن الانحطاط و الانحراف الأخلاقي ،ما يرفع قيمتها عند الناس و تتباهى بسمعتها و طهارتها أمامهم ،و هو أمر يشرف أهلها أيضا.

572 انظر إلى الملحق رقم 10

573 انظر إلى نفس الملحق 10

574 انظر إلى نفس الملحق 10

(انظر أبو منصور الثعالبي (ابي منصور عبد المالك بن محمد بنا سماعيل الثعالبي)، فقه اللغة و أسرار العربية، بيروت، المكتبة العصرية،2000،611ص)

575 حيث كل واحد يسرع في فض البكرة عروسه قبل غيره من العرسان .
576 يخص العروس.

كما يبدو الأمر في الظاهر ، و هكذا يضمن الناس في ظاهرة الزفاف و في طهارة العروس كما جرى الاعتقاد عند أفراد المجتمع المحلي . و لكن في الواقع الحقيقي، هل فعلا أن سلامة البكرة دليل الطهارة و العفاف،و أن المرأة في فترة و جود هذه البكرة لم تمارس سلوك غير شريف ؟

فالتساؤل يبقى مطروحا ،و كل واحد يجيب عنه حسب قناعاته ،و وفق تجاربه الشخصية في الحياة الاجتماعية و الثقافية و خبرته فيها بما يعايشه خلالها.

كان ما ذكرنا مما يهم العروس بالدرجة الأولى و تريد إبرازه بسرعة للناس. و أما ما يعينها أيضا في الموضوع و لكن بدرجة أقل من الأمر الأول ،و هو أن فحولة زوجها و رجولته اللتين يظهر بهما أمام منافسه في المسابقة ،فببهاجتها و يفرحانها في جانبين اثنين فالجانب الأول يشبعان أنوثتها الطبيعية بما تنظره من رجولة زوجها و ذكورته. و في الجانب الثاني تفخر به (577) أمام قريناتها ،و تتباهى ،و أنها عرفت كيف تختار زوجا اكتملت فيه الرجولة و الفحولة ،و تستولى على قلبه ليختصها زوجة له دون غيرها. و الصفتان (578) تتمهما كل فتاة في زوجها على مستوى كل المجتمعات العربية و الإسلامية.

و نشير الى طقوس التطهير التي تتمثل في "يوم التشلال" و "التغيس" و استحمام الخطيب. " يوم التشلال" هو اليوم الذي تخرج فيه الخطيبة من بيت أبيها إلى الحمام لأجل الاغتسال (الاستحمام) استعدادا ليوم زفافها القريب جدا.

تذهب الخطيبة إلى الحمام رفقة مجموعة من صاحباتها تحت إشراف الوزيرة المعنية بالعناية الكاملة بجميع شؤون هذه الخطيبة من وقت خروجها من دار أبيها إلى عودتها إليه، سواء داخل الحمام أو خارجه، فهي مرشدتها و موجهتها و كمرآقتها و حارستها و مراعاتها في جميع حركاتها و سلوكها و سكناتها و في عمليات الاستحمام و طرقة المشي في القاعة للحذر و الوقاية من الانزلاق و غيره من الأحداث .

و لا تقوم الخطيبة المستحمة بأية حركة إلا تحت أمر الوزيرة و توجيهها و موافقتها ، و المقصود من كل هذه العناية الفائقة هو الحفاظ على الخطيبة و تجنيبها من كل ما يلحقها من ضرر و مكروه مادي مما قد يقع لها ،مثلا ،من تعثر، أو حدث انزلاق و ما ينجم من ضرر جسيمي أو ما ينسل بها من ضرر معنوي، ما قد يصيبها من العين أو الحسد أو السحر -حسب الاعتقاد- من غيرة بعض النساء و حسدهن ، بحيث تحترس الوزيرة بأن

577 زوجها.

578 اي الرجولة و الفحولة.

لا يقترب من الخطيبة غيرها حتى لا يمكن أخذ شيء من شعرها أو ثوبها لسحرها كما يعتقد .

فالوزيرة هي التي ترشد المستحمة إلى طريقة الاغتسال التقليدية و الشرعية و تعلمها إزالة الشعر الخفيف النابت على جسمها و المسمى عند التلمسانيين ب"ريش الحرام" و كذا إزالة الشعر غير الخفيف كشعر أبطين و العانة، فمنه ما يزال بالنتف و منه ما يخلق و تكون الحلاقة بشفرة الحلاقة المعروفة، أو بواسطة شمع النحل و هو انجاز تتقنه النساء. و تعتبر عملية إزالة هذا الشعر أول إزالة للخطيبة في حياتها (579).

وتستعمل المستحمة الماء الدافئ للاغتسال و تستغرق العملية وقتا طويلا قصد ضمن جودة النظافة لكامل الجسد و تستعمل لذلك أدوات تساعد على إزالة الأوساخ و تحسن جودتها، مثل "المحكة" وهي أداة يحك بها الجسم و كذا استعمال "الكاسة" و هي أداة من الصنع المحلي أي التقليدي، و استعمال هاتين الأدوات بالحك يزيد من حمرة الوجه كهدف مقصود، فضلا عن الحمرة الناتجة عن حرارة الماء المستحم به و المكان. و لا ننسى الإضافة إلى الصابون و "الحجرة" (580) و بعض الأدوات التقليدية المعروفة محليا (581).

و حمرة الوجه التي تبدو بها الخطيبة المستحمة لها قيمتها لدى الجميع لكونها تزيد - كما يرون- جمالا لها. وهذا ما جعل المجتمع يببالغ في دور هذه الحمرة ، حيث يعبر عنها محليا في تلمسان بعبارات شعبية مثل: " خصها انتحي الجلدة و تحمرها كالطوطايشة" أي على الخطيبة أن تنزع جلدها و تقوم بتحميمه حتى تصير حمراء كحبة البندورة (الطماطم). أو يقال: " حمرة كالطوطايشة" أي أنها حمراء مثل حبة البندورة (الطماطم). أو يقال: " خدودها منورين" أي أن خدود هذه المغتسلة حمراء منيرة و يشع منها نور الجمال.

و عن عمل المرشدة، فهي تواصل عملها مع محروستها الخطيبة فتساعدتها في الاغتسال و استعمال مادة "الطفل" (582)، ثم في تنظيف شعرها و جسمها من الصابون و نحوه من مواد التنظيف بتكرار صب الماء عليها حيث "يتشلل" كل جسدها و يتطهر من جميع الشوائب. فبعد ذلك تقوم الوزيرة بلّف الخطيبة في فوطة كبيرة (583) و هي عبارة

579 عادة ملتزمة في تلمسان.

580 هو نوع من الحجر يستعمل من طرف النساء لازالة الوسخ الجلدي.

581 الأدوات هي:

"الطاسة" الكبيرة (الماء) و "الطاسة" الصغيرة (الطفل او الغاسول) و" زربية الحمام" و " قراقب(من الخشب) و البريمة.

582 و هو "الغسول" في بعض المناطق الجزائرية. و "الطفل" نوع من الطين الطبيعي يستخرج من الارض على هيئة رقائق مكونة جولوجيا بتاثير ضغط ما فوقه من الصخور.

583 ينشف الجسم بالبشكير و هو نوع من المنشفة ثم تلبس قراقب الحمام أي القبقاب و هو حذاء من الخشب و يمشط شعرها بمشط تقليدي المعروف على مستوى العالم و بعض النماذج معروضة في بعض المتحف العالمية .

عن منشفة تنشف بها، و تسمى محليا "البشكير" و البشكير" ثم تلبسها "أرب" (584) أي القبقاب (585) و تمشط شعرها بمشط من صنع تقليدي محلي (586).

و عند انتهاء عمليات الاستحمام كلها تأخذ المرشدة يد الخطيبة المستحمة إلى مكان ما للراحة، و تجفف لها العرق المتصبب من الحرارة، و تلبسها ملابس "الخروج" من الحمام بأسلوب تقليدي و طقوسي و هو شائع عند التلمسانيات، و تقوم في النهاية باللمسات الأخيرة لعملية "التشلال" فتعطر الخطيبة تعطيرا متقنا و لا توضع مساحيق الزينة على وجهها ولكن تكحيل أعينها بالكحل، و لا تحمر شفتيها بأحمر الشفاه و أخيرا تتطلع إليها بنظرة فاحصة في كل الجوانب كي تكمل ما ينقص إذا اقتضى الأمر. و بعد كل هذه العمليات و الإجراءات "التحميمية" و "التجميلية" تجلس المرشدة الخطيبة على كرسي في صدر القاعة لتتصدر مرافقاتها المدعوات اللواتي صاحبنا إلى الحمام للاستحمام معها من صديقات و حبيبات و جارات و لا نجد ممثلات دار الرجل أي الفتيات من قريبات خطيبة الزوج.

و الهدف من هذه "التصديرية" و هو إبراز أو إظهار روعة جمالها الخلاب و إظهار إشراقه بهائها الجذاب، و تحت رعاية و مراقبة و تحت لمعان مظهر فائن، و طلعة بهية ميمونة. و في نهاية النهار باستكمال كافة الإجراءات "الإستحمامية" و كل توابعها تخرج الوزيرة بالخطيبة من الحمام إلى دار أهلها تحت رقابتها إلى أن تدخلها منزلها سليمة من أي مكروه، نظيفة جميلة الجسم و الثياب، جميلة المظهر فواحة العطر و تكون جذابة المنظر.

و أما في التغنيس (الاستحمام الأول بعد الزفاف)، المرافقات يستحمن جميعهن معها مجانا لأن العادة الجارية أن يسدد والد الزوج يسمى محليا "الختن" ثمن الاستحمام، أو تتولى ذلك عائلته إن كان فقيد الأب، و ذلك أن أهل العريس يكترون الحمام لفترة الصباح كاملة لمهمتهم وحد هم و يقال في هذه الحالة: "فلان) هو اللي بلع الحمام" أي اكرى الحمام لاستعماله وحده، و أغلقه عن الغير منعا لاستحمامهم في الفترة المكثرة.

كل ما شرحنا و أوضحنا يخص استحمام الخطيبة قبل أن تكون عروس و لكن في المقابل ما هو وضع العريس يا ترى في هذا الشأن؟ و الآن يخص تحضير و استحمام العريس نظهر الأهمية و الرمزية عند الخطيب.

فالعريس يطلق عليه في البيئة التلمسانية و مجتمعا تلمسان و الحوز اسم "العروس"، و هو تعبير سليم صحيح في اللغة العربية، لأن الرجل يسمى العروس ما دام في عرسه، و كذلك المرأة تأخذ الاسم نفسه، و تسمى أيضا "العروسة". (587)

584 قرقاب الحمام

585 و هو حذاء من الخشب المصنوع محليا.

586 تسمى محليا "مشطة الداء" مشط الدقاق و هو المحترف في صناعة المشط في مدينة تلمسان).

587 ايجي ب.

بعد انتهاء من تناول الطعام وجبة الظهر (588)، و الشروع إلى شيء من الراحة ، و قبل صلاة العصر يرافق العريس إلى الحمام لأن داخل الحمام يقوم بما يلي:

- 1- الاستحمام لتنظيف جسمه.
- 2- حلاقة شعر عانته لأول مرة في حياته.
- 3- نتف شعر إبطينه .
- 4- ثم تعطير جسمه كاملا .
- 5- وأخيرا يرتدي ملابسه الجديدة الخاصة بمناسبة العرس.

إذا العريس بدوره يقوم بالاستحمام ،لكن في يوم العرس نفسه و بأسلوب كامل ذاته الذي استحمت به الخطيبة التي سبقته في ذلك ، فيذهب إلى الحمام رفقة مجموعته من أصحابه تحت الرعاية التامة من وزيره، و يخضع لجميع إرشاداته و توجيهاته، من طريقة الاستحمام إلى عملية نتف الإبطين و حلاقة شعر العانة المعتبرة أولى حلاقة لها في حياته .إلى غير هذا من أعمال الاغتسال الأخرى و طرائقها و يلبس ثياب تقليدية جميلة بالمناسبة و في نهاية الاستحمام و اللباس يذهب، فيما بعد، عند الحلاق لحلق شعره و دهنه (589).

بعدما تحدثنا عن العروسة و شرحنا وضع تحضيرها ننقل الآن إلى حالة تهيئة العريس و تحضيره أيضا. و "عش العروس " (590) هي ملابس العريس و في جلسة خاصة، يستمع العريس إلى ما يقدم له الوزير من إرشادات و توجيهات تخض اللقاء بعروسه الشرعية، و لا سيما منها ما يخص غشاء البكرة ،و كيفية إجراء العملية، الخ.

و نشير بالملاحظة خلال إجراء عملية النظافة كالاغتسال و التزين و التحنئية ، يبدأ بالجهة اليمنى أن كان جنبا من جانبي الجسم (الاغتسال) أو يدا أو قدما (رجلا)، ثم ينتقل إلى الجانب الأيسر ، و لا تكتفي باليمين فقط مثل العريس بوضع حناء في كف يده اليمنى. و هذا السلوك تقليدي ديني إسلامي نابع من السنة الحميدة و هي سنة النبي صلى الله عليه و سلم الذي كان يحب "التيامن" ، و هو البدء باليمين في الأعمال الشريفة ، و

588 في الصباح الباكر من يوم العرس يخرج العريس من المنزل الذي بات فيه ليلته، أي " لمباتة" كما تسميها العامة في تلمسان و "الحوز" و هي تقصد المبيت . يخرج للبدء في الإجراءات التحضيرية كالأستحمام و الحلاقة يرافقه وزيره الذي يشرف على تنظيم الإجراءات ،و يحمل معه المبالغ المالية الأزمة لتغطية التكاليف المطلوبة على عملية تهيئة العريس كحلقته و استحمامه ،و كذلك مصاريف حلاقة أصحابه المرافقين له.

589 فعلى إثر العملية الاستحمام يتجه العريس إلى دكان الحلاق لإجراء عملية الحلاقة اللازمة لتزين شعره و مشطه ،و تسريحه تسريحة جميلة .
590 أي القش بمعنى الملابس.

منه كان رسول الله يحب التيامن في شأنه كلّه (591). و في المجال نفسه روى أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها كانت تقول:

"كان النبي يحب في جميع المناسبات أي يستخدم أولاً الجانب الأيمن من جسمه سواء إذا توضأ أو مشط ، أو انتعل حذاءه " (592)

و يرمز ب"السابع" إلى اختتام الاحتفال و يكون كالتالي:

"سابع العروس" هو اليوم السابع من العرس و لكنه يقام اليوم الموالي لليلة الزفاف ويحتفل به في المجتمع التلمساني كعادة من العادات التقليدية. ففي صباح هذا اليوم لا يخرج العريس من غرفته حتى يتبادل مع عروسته هدايا بينهما، فيقدم لها أشياء كخاتم من ذهب أو نحوه و الزوجة تقدم له هدية مماثلة كأن تكون ساعة أو شئ آخر من ذهب.

و بهذه المناسبة يتساءل الناس و لسيما العنصر النسوي عما قدمه العريس (593) للعروسة من هدية مستفسرين بالمثل الشعبي "وسم صبح لها؟" أي ماذا قدم لها من هدية في الصباح السابع؟

بعد تبادل الهدايا المذكورة يخرج العريس مرفوقاً بوزيره و أصدقائه تحت زغاريد النساء و يتقبل الهدايا من أقاربه و أصدقائه و زملائه في العمل . يغادر البيت ليفسح المجال لنساء ليجتمعن بالعروس و يقمن بتزينها و إلباسها ملابس "جهازها" و عرضها على الحاضرات و بحضور عائلة العريس لمعرفة عدد الأثواب الكثيرة التي يحتويها "الجهاز".

فتقوم في غرفتها بلبس ثوب ("القسنطينية" او "الكراكو") وتبرز به لفترة قصيرة، ثم تذهب إلى البيت و تختفي لتلبس ثوبا آخر ("اللباس الأبيض") و تظهر به. هكذا تستمر العملية بظهور العروس و كل فترة بثوب غير ما ظهرت به ، حتى يكتمل عرض جميع الأثواب المتنوعة التي يشملها "الجهاز".

و أما الزوج، العريس الموجود في هذه الفترة خارج المنزل مع أصدائه من الشباب فله و للجميع موعد بعد الظهر حيث يجتمعون في مقهى (594) ما لينتظروا أن تلحق بهم

591أد محمد رواس قلعة جي د حامد صادق قنبيي ، معجم الفقهاء -دار النقائس بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1985م-ص.152

592مالك شبل - معجم الرموز الاسلامية -ترجمة : أنطوان - الهاشم -دار الجيل -بيروت - الطبعة الاولى 2000م،ص.350،

593 عامة تكون الهدية خاتماً أو ساعة اليد.

594ANASTASSIADOU (M.) ،« Les cafés à Salonique sous les derniers Ottomans », pp79-90, CARLIER (O),« Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne », pp 177-205,DAVID (J. C.),« Le café à Alep au temps des ottomans : entre le souk et le quartier », pp 113-126, DEGUILHEM (R.)« Les cafés à Damas

فرقة موسيقية تقليدية ليتوجه الجمع مشيا في موكب نحو دار العريس تحت نغمات موسيقية لإقامة حفل "السابع" و في الدار يقام حفل ، تحت ضربات الطبل و تجري خلاله عملية تسمى "النوبة" ، و عادة إقامة هذه "النوبة" يراد منها جمع بعض الأموال تقدم للعريس كمساعدة له و معاونة للتخفيف عما أنفقه في تكاليف العرس.

و بعد إتمام عملية "النوبة" تقدم للحاضرين المدعوين مأدبة غداء، و بها يختتم حفل "السابع" و يتفرق الجميع داعين للعريس باليمن و البركة.

و "سابع المزبود" هو من عادات و تقاليد التلمسانيات و الحوزيات ،حينما يلَبين الدعوة إلى الاحتفال بمناسبة المولود الجديد ، أن يصحبن معهن هدايا تقدم للمولود و أغلب هداياهن تتمثل في الأشياء المادية المحسوسة كالأغطية و الملابس ، أو مسكوكات ذهبية (595) و نحوها .

و أن كانت الهدية مبلغا نقديا فتسلم للأبوين أثناء السهرة الموسيقية و تسمى هذه الهدايا ب" الفردة" (596).من عادات و تقاليد مجتمع تلمسان و الحوز أن يقيموا وليمة ليوم السابع للمولود الجديد ، و يسمونها " السابع" بحيث يحتفلون بهذه المناسبة العائلية ،وفق أعرافهم و تقاليدهم المتوارثة و تتطلب العملية مبالغ مالية معتبرة لتغطية المصاريف المترتبة عن ذلك لتتناسب مع المنزلة الاجتماعية و الثقافية التي تقتضيها المناسبة .

في الحقيقة إنّ عادة "السابع" هذه في أصلها عادة إسلامية شرعية مباحة و تسمى " العقيقة" و هي ذبيحة التي تنحر عن المولود يوم أسبوعه حيث يستحب أن يخلق شعره و يسمى فيه. و لكن قد تدخل على الطريقة الإسلامية بعض العادات غير الشرعية لدى بعض المجتمعات نتيجة الجهل. (597)

أما مستوى درجة الاحتفال و فخامته فتتم حسب جنس المولود فإن كان جنسه ذكرا أقيم له احتفال كبير و بهيج ،و إن كان المولود أنثى فتخفف النشاطات الاحتفالية و بهجتها .

و عليه ،احتفاء بهذا اليوم "السابع" تنهياً القابلة و بعض النساء القريبات في الصباح للقيام بعملية تنظيف المولود ،فيقمن بغسله و تنظيفه ،و يدهنّ جسمه بالزيت و يذررن عليه مسحوق الحناء ،وتكحل عيناه ، و يلبس لباس خاصا معدا له خصيصا للمناسبة و لكن مقلوبا ،ثم يقدم لأحد الأقارب – الأب في العموم- ليؤذن في أذنه الأذان الشرعي السائد في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته .

(XIX° - XX° siècles) », pp127-139In Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georjon) Cafés d'Orient revisités. Paris, CNRS ethnologie.

595الويزات و غيرها من الفلادات من الذهب الخالص.

596عبارة الفردة أصلها الفرضة بالضاد، وهي المشتقة من الفرض و هوا الواجب ،و كأن تقدم هذه الهدية (الفردة) فرض واجب علي المدعوة بحكم العادة.

597. وهبة الزحيلي -"الفقه الإسلامي و أدلته" الجزء الثالث صفحة636و ما بعدها

و إثر هذه الطقوس يعلن عن اسمه حسب التسمية التي أختارها أهله مسبقا. و يحمل المولود بعد الإجراءات المذكورة بين ذراعي القابلة، فتطوف به أرجاء الغرفة الموجود فيها المولود و تسمي محليا "المسكن" رفقة إضاءة الشموع، في جوانب متعددة للغرفة ثم حرق "سبع بخور" ليتصاعد دخانه و تنتشر رائحته الطيبة في الجو.

مع التنبيه، فإن عملية الطواف التي تتم بالمولود ترفق بأدعية متنوعة تحمل بشائر الخير المختلفة كما تتردد تعابير شعبية تقاولية تأمل السلام و العزة و أيام العمر الزاهرة للمولود.

و نشير الى كلّ مشمولات عملية الطواف و ما صاحبها من شموع، و بخور، و أدعية، الخ. و يقصد بها، أساسا، التبرك و اتقاء العين و الحسد و الغيرة، و إبعاد الأذى الذي يأتي- كما تعتقد التقاليد - من الجن، أو يجيء من الإنس. كان ما قدمنا من شروح يخص فترة الصباح التي تنتهي عند الظهيرة بتقديم الأكل (الطعام الوليمة أو الفطور أو التأيل بالنسبة للمولود الجديد- خاصة الذكور) (598) للمدعوين من الرجال بدعوات شخصية، و المدعوات من النساء بطريقة "المسادة" كما يعبر عنها في الاصطلاح المحلي، وتعني الدعوة إلى الطعام، كما أصطلح أيضا على تسمية الطعام المقدم في وقت الظهيرة ب "التأيل" (599) حيث تقدم للضيوف أطباق الطعام اللذيذة المختلفة الأشكال، المتنوعة المذاق، و تختتم هذه الأطباق بتناول عقبة (le dessert) شهية من الفواكه الموسمية أو الحلويات أو ما شابه ذلك.

و ترتبط الطقوس الاحتفالية بالاعتقاد و المعتقدات (600) المحلية. و المعتقدات الدينية هي أركان الإسلام و الإيمان و التقوى.

598 بالمناسبة يقدم طبق من "التأنتة" (خليط من الدقيق المقلي و الزبدة و الكوكو و اللوز او الجوز و السكر و العسل) و يسمي في المناطق الأخرى "بالطينة"
599 كلمة "التأيل" أصلها الثقيل بالقاف، غير أن لهجة التلمسانية تنطق القاف ألف و كلمة "التأيل" هي القيلولة و المأخوذة من "القابلة"، وسط النهار.

600 ولقد تعدد التعريف للمعتقدات حسب الأديان المختلفة و التخصصات حيث قال ج. إنكلود: "كانت (...) الانتوغرافيا التقليدية للمعتقدات تركز على عدد معين من مناهج تؤدي في غالبية الحالات إلى تفكيك نسبي للظاهرة التي يجب وصفها. تارة تم اللجوء المقصود إلى التمييز بين المعتقدات و التصورات الجماعية أملا في أن تظهر فيها أصول ثقافة ما (إر. ليتيش) وهذا فقط ما يهتم الأنثروبولوجيا (...) و تم الاتفاق على معالجة البعد السوسولوجي للمعتقدات فقط، وقد قاد هذا الموقف عددا كبيرا من إتباعه إلى عدم النظر إلى المعتقد إلا من زاوية منفعة الاجتماعية إلا أن عبارة معتقد عندما توضع بالجمع (معتقدات)، في معنى قريب من أحد الاصطلاحات الاعتيادية للكلمة، على الأقل بالفرنسية، فهي غالبا ما كانت تقتصر على مواضيع الاعتقادات المقترضة (أرواح الأموات و الأسلاف و الجن و العفاريت، السحر و الشعوذة، الخ.) و مهما كانت وجهة النظر المعتمدة، فإن دراسة المعتقدات وضعت جانبا المظهر السيكولوجي، وهو العنصر الوحيد الذي يسمح بتخصيص المعتقد بالقياس إلى أنماط أخرى للإدراك، والذي يكمن في الموقف العقلي الذي يبين اليقين التي يرحب فيها الناس بفكرة، أو ينظرون إلى شيء كأنه صحيح أو حقيقي يمكننا أن نرى في عدم الاهتمام هذا حصيلة النمو المنفصل لكل من الأنثروبولوجيا و علم النفس. إن اقتصر المعتقد على موضوعه، أو أحيانا على شكليات تعبيره المقترض (خاصة الطقوس) أو رهاناته الاجتماعية، كان يبني على مسلمة شبه معتمدة في كل مكان: شمولية القابلية للمعتقد (نيوهام، 1972) قد لا يوجد مجتمع بدون "منظومة معتقدات". (معجم الاثنولوجيا و الاثنوبولوجيا) تحت اشراف بيار بونت و ميشال ايزار) و ترجمة مصباح الصمد، لبنان، المؤسسة الطبعية للدراسات و النشر و التوزيع، ص ص 861-862

و بالنسبة للمجتمع التلمساني، مجتمع مسلم يتميز ككل المجتمعات الإسلامية بالعقيدة. و ردا على ما جاء به روجي كراتيني (601) و تكملة لما شرحه مارسل موس حول الطقوس، نريد الإشارة إلى طقوس أركان الخمسة في الإسلام هي:

- 1- الشهادة
- 2- الصلاة
- 3- الصيام
- 4- الزكاة
- 5- الحج (إلى بيت الله الحرام).

و جرت العادة في تلمسان أن تجمع هذه الأركان في تعبير شعبي محلي: "الشهادة و الصلاة في القطاع والصيام و الزكاة و الحج فمن استطاع."

و اما طقوس المعنوية للعقيدة مبنية على:

- 1-الإيمان بالله.
- 2- الإيمان بالملائكة (602): و للملائكة أفعال (603) و وظائف (604).

601 انظر الملحق رقم 12

602الملائكة هم:

- ملائكة الله عز و جل
 - مكرمون عند الله
 - سكان السموات
 - حفظة على بني ادم
 - لا يعلم بعددهم الا الله عز و جل
- 603أفعال الملائكة:

- يعبدون الله
- يركعون لله
- يسبحون الله
- يذكرون الله
- يطيعون الله
- لا يعصون الله
- لا يسبقون الله بالقول.

604وظائف الملائكة هي:

- يعملون بأوامره
- منهم من حملة العرش
- منهم من موكلين بالإمطار
- منهم من موكلين بالنبات

3- الإيمان بالكتب السماوية.

4- الإيمان باليوم الآخر.

5- الإيمان بالرسول

6- الإيمان بالقضاء و القدر.

و أما التقوى تعتبر من وصايا السبع للرسول محمد (صلى الله عليه و سلم) (605).

و تتواصل الطقوس الاحتفالية بالرموز الاجتماعية و الثقافية و العرفية المبنية و المؤسسة على ثقافة المجتمع المحلي المرتبطة بالذاكرة الجماعية. و في الأخير، يبدو لنا أن أكثر الطقوس الاحتفالية في المجتمع التلمساني ترجع إلى آثار و تاريخ وجود مسلمين قدماء في تلمسان و جاءوا بكل مكتسباتهم منها التراث المادي (المنشآت كالمنزل التقليدي و المساجد و المآذن) و التراث اللامادي (مثل الحرف و العادات و التقاليد و المفردات و الموسيقى، الخ) و توظيف الرمزية و إعطاء الأهمية إلى:

1-رمزية المقدس الديني و المقدس الثقافي

وهذا راجع إلى تقديس بعض البدع و مقارنتها و ربطها بالأمور الدينية منها القرآنية و السننية.

2-رمزية الهبة

تتمثل الرمزية في أنواعها منها العمودية و الأفقية.

3-رمزية التضحية

هي متمثلة في الذبيحة و نجد التضحية الأفقية و العمودية.

4-رمزية حياة الأمراء

تتمثل الرمزية في الاحتفال بالزفاف و هو مرافق بطقوس التتويج و تنصيب الوزراء بالنسبة للعرسين و استعمال المفردات الخاصة و أنواع الألبسة و الاحتفال بالسابع (للزفاف و للمولود الجديد) و تقديم الهدايا و الموكب الاحتفالي و ركوب الحصان و الفرق الموسيقية المرافقة لكل موكب.

5-رمزية بروتوكولات الأمراء

- منهم من موكلين النطف

- منهم من موكلين الأرحام

- منهم من موكلين التماس مجالس الذكر.

(معلومات وثقافة عامة)

605 الوصايا النبوية.

1-وصية بناء المسجد لله

2-وصية اختيار الزوجة

3-وصية التقوى لله

4-وصية الاكثار من الاستغفار

5-وصية الاكثار من الذكر

6-وصية الاكثار من الدعاء

7-وصية الاكثار من تلاوة القران. " (معلومات وثقافة عامة)

لقد قام المجتمع التلمساني بتوظيفها في الموسيقى الأندلسية عبر "النوية الأندلسية" (606) التي يعتبرها موسيقى مقننة و علمية و محترمة القواعد و التسمية.

6-رمزية عادات و تقاليد الشيعة

جسدت العادات و التقاليد المحلية هذه الرمزية عن طريق الممنوعات الاجتماعية .

7-رمزية أهمية الذاكرة

تظهر هذه الأهمية بسبب الحفاظ على التراث الثقافي و اللغوي ضمن المفردات المحلية و طرق الحساب.

و تبقى الرمزية هي الوسيط بين الطقوس و الأسطورة حسب مرسيا الياذ (Mercea Eliade) (607). تعتبر الأسطورة مرتبطة بالذاكرة الجماعية المتمثلة في الرموز منها الدينية و الاجتماعية و الثقافية أو العرفية حيث أن الاحتفال بالطقوس الاحتفالية هو استحضار الماضي الاجتماعي و الثقافي و الديني و العرفي و خاصة الاحتفالي المحلي. و لهذا السبب نرجع إلى التفكير المحلي المتعلق باحتفال المناسبات العائلية و غير العائلية حسب الطرق التقليدية و عادات و تقاليد الأسلاف.

والاسطورة هي عبارة عن معلومات قصصية مرتبة و منظمة تنظيما اجتماعيا و ثقافيا يحترمها الكبير و الصغير من الذكور و الإناث و تدور حول مواضيع الطقوس الاجتماعية و الاحتفالية العائلية و غير العائلية ، و من خلالها توظف أهمية تاريخ و ذاكرة المجتمع المحلي، و من وظائف الأسطورة نشير إلى تسجيل و عرض كل ما هو احتفالي المتعلق بالطقوس و العادات و التقاليد بواسطة الذاكرة الجماعية المكتسبة عن الأجيال السابقة و توصيلها للأجيال اللاحقة.

"وقد أهتم علماء القرن التاسع عشر ومفكروه بدراسة أصول وطبيعة الأساطير خصوصاً علماء الانثروبولوجيا منهم إذ اعتقدوا بأن الأساطير هي جزء لا يتجزء من النظام الاجتماعي الكبير. ولا يمكن عزل الأساطير عن المجتمع وذلك لكونها عبارات تصف الحقيقة والواقع وتعكس المعتقدات وتربط الكلام بالحدث." (608)

و تعتبر الأساطير من القصص و الحكايات المقدسة و تطبيق ممارساتها و احترام قواعدها الموروثة عن الأسلاف ، و ترجع إلى شعوب مضت و تركت بصماتها من التراث اللامادي الموروث قصد ترسيخه في ذاكرة الأجيال. و لا زالت الذاكرة الجماعية تحافظ على الممارسات الاجتماعية و الثقافية و الطقوس الاحتفالية باعتبارها تاريخا ثقافيا و شفها للمجتمع المحلي.

و الأسطورة المشار إليها في هذا البحث هي أسطورة حياة ملوك و أمراء الأندلس: يبقى التاريخ المحلي هو الشاهد الوحيد على هذه الأسطورة التي هي في حد ذاتها حقيقة اجتماعية و ثقافية و تاريخية.

و ختاماً لهذا البحث نشير الى مايلي: تطرق مارسل موس إلى نوعين من الطقوس : الطقوس القولية (les rites oraux) و الطقوس الفعلية (les rites manuels) (609) ، و نحن توصلنا الى وجود نوع ثالث و هو الطقوس المعنوية (les rites moraux) وتمثلها طقوس النية (les rites de l'intention).

وأما ارنلد فان جينيب، لقد أشار إلى ثلاث أنواع من الطقوس المرتبطة بطقوس المرور و هي طقوس الانفصال (les rites de séparation) و طقوس الهامشية (les rites de marges) و طقوس الانضمام (les rites d'agrégation) و نحن جننا برابعهم و أضفناه لطقوس المرور (les rites de passage) الطقوس المعنوية (les rites moraux) المتمثلة في طقوس النية (les rites de l'intention) .

وتجدر الإشارة إلى وضعية طقوس النية التي تسبق ترتيب ارنلد فان جينيب الخاص بالطقوس المرتبطة بطقوس المرور المعروفة.

الملاحق

الملحق رقم 1 كرامات سيدي عبد الله

سيدي عبد الله بن منصور, نذكر بعض كرامات هذا الولي:

الاولى:"الولي الصالح صاحب الكرامات البديعة و الأخلاق الحميدة مجاب الدعوة و كان معاصرا لسيدي أحمد بن الحسن ألغماري و كان سيدي أحمد بن الحسن يوصي بعض أصحابه و يقول لهم سيدي عبد الله بن منصور ساقية و الساقية تتغير في الساعة بحكم و إياه"

الثانية:" و من كراماته ما ذكر بعض الجيران داره في درب الأندلسيين قال سافرت للصحراء أريد الذهاب إلي السودان فلما بلغت قصر تفورارين لم أجد هناك شعيرا أشتريه لعلف الخيل و قال لي رجل من الذين نزلت عندهم أعطني الحصان و الجمل أمشي للشط الظهراني أشتري لك الشعير فأعطيته الجمل و الحصان فذهب بهما فلما مر نصف الليل و أنا نائم فإذا بالضرب على باب الدار فقممت و خرجت فوجدت صاحبي راكب على الحصان فقال لي بالك الحصان فقلت و أين الجمل فقال ذهب فقلت لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ذهب الجمل فقلت يا سيدي عبد الله غررتني و أنا أتكلم على الله و عليك أطالبك غدا يوم القيامة و نمت حتى أصبح الله بخير الصباح و إذا بندا علي أبشر فإن الجمل قد جاء فقلت له يا سيدي من أتى به فقال وجدته باركا في باب الدار و الحمد لله و قد جاء من مسيرة يومين أو ثلاثة نفعنا الله به".

الثالثة:" و من كراماته ما حدثني به من يوثق به قال أنا دخلت السجن في فاس فقلت ياسيدي عبد الله بن منصور أنا جارك فمنت تلك الليلة فإذا برجل وقف علي و قال لي أخرج فقلت له و من أنت فقال لي أنا عبد الله بن منصور ثم من الغد فإذا بالنداء علي يا فلان أخرج فلا خوف عليك".

الرابعة:" و من كراماته ما حدثني به سيدي عبد الرحمن القصير عن شيخه سيدي محمد بن موسي الوجدجي مفتي تلمسان قال حرك سلطان تونس بمحلة على مدينة تلمسان فسمع به سلطانها فبعث محلته فلقية في جبال الزان (...). فأفسد تلك المحلة و بعث محلة أخرى فلقية بها فأفسدها ثم ثلاثة فأفسدها ثم أن سلطان تونس نزل على تلمسان و قال لوزرائه من أين ندخل البلد فقالوا من أين تريد قال لهم كم من باب للبلد فعددها له فقال باب الجياد من عليه من أولياء قالوا سيدي بومدين و باب العقبة من عليه قالوا سيدي أحمد الداودي و باب الزاوية من عليه قالوا سيدي الحلوي و باب القرمادين من عليه قالوا له ما عليه أحد قال لهم من ذلك الباب ندخل ثم أن خديم سيدي عبد الله بن منصور اعجور هذا اسمه قال لسيدي عبد

الله هذا الباب في كفالتك لان البيبان الكل ما قدر يدخل عليها إلا بابك يدخل عليه فقال له نعم قلت الحق فلبس برنسه على عباةته و أخذ عصا بيده تحت طرف برنسه و محلة تونس نازلة على باب القرمادين من يغسل يغسل و من يجوز يجوز و أتى الشيخ طرف المحلة فسأل عن خباء السلطان فدلوه عليه فشاوروا في دخول الشيخ على السلطان فقال لهم ادخلوه فلما دخل قال للسلطان أنت ظالم لا يحل السلام عليك فاش تسأل لهذا الناس تخرب بلاد الإسلام فقال له أنتم الفقراء دخلتم في مسائل لا تعنيكم فقال له سيدي عبد الله بن منصور و أنت ما كان رجل لا أنت و ضربه بالعصا و كرر عليه الضرب و السلطان يصيح أنا تائب لله تعالي أنا تائب فرجع الشيخ الضرب عن السلطان و صار الشيخ يقول من تاب تاب الله عليه و هو يمشي و يرجع في الموضع و أعطاهم الله ظلمة و ريحا و سحابا حتى لا يري أحد ساعة ضرب الشيخ للسلطان و بعض أخبية المحلة رمتها الريح و الخيل و البغال قطعوا رباطهم و ذهبوا فلما تاب السلطان ارتفعت الظلمة و الريح و السحاب و طلعت الشمس و قال الشيخ للسلطان ترحل فقال له يا سيدي يعطيني صاحب تلمسان ما خسرت في المحلة فقال له الشيخ و الله ما يعطيك درهما واحدا لو كانت بلدة كفار يعطيك باش قومت المحلة و الله إذا ما رحلت في هذه الساعة ما تريح ثم أرتحل في تلك الساعة و راح لوادي يسر."

الخامسة:" ومن كرماته رضي الله عنه ما ذكره بعض من يوثق به أن سلطان تلمسان طالب رؤس أهل البلد في السلف و رمى عليهم مالا عظيما و الناس في أمر عظيم ثم أنهم ذهبوا للشيخ سيدي عبد الله بن منصور يشكون ما نزل بهم فركب على دابته و طلع من عين الحوت فوجد الناس مجتمعين في الجامع الأعظم وهم في أمر عظيم مما نزل بهم ثم طلع للسلطان في المشوار يطلبه العفو عن الناس مما رمى عليهم فأمتمتع وقال له الشيخ أفسدت بيت مال المسلمين و تطلبهم السلف و الله ما يعطونك لا الوجع و ركب على دابته و خرج فبنفس خروج الشيخ أخذ السلطان الوجع و صار يصيح بطني بطني ظهري ظهري فتبع وزراء السلطان الشيخ وردوه من الباب زاوية سيدي الحلوي فلما بلغ للسلطان وضع يده على بطنه و مسح فبريء من حينه."

السادسة:"من كرماته أيضا هو في خلوته في غار بنت عامر فدخل عليه ابنه سيدي محمد و هو صبي صغير فوجد عرمة من الذهب في طرف الغار فعمّر منها في طرف ثوبه فجاء به إلي الشيخ فأراه إياه فقال له الشيخ أمشي و أشتري به الروض المسمي تاغزوت و حبسه على أولاده و منها ما روي عنه أنه خرج من عين الحوت طالعا لتلمسان هو و خديمه أعجوز فهما في بباب القرمادين و إذا برجل مكتف و الحبل في عنقه و الذبّاح يريد ذبحه و أبوه وأمه و أولاده يبكون و السلطان أبو عبد الله الثابتي أمر بذبحه و تعليقه على باب القرمادين فقال الخديم للشيخ سيدي عبد الله هذا في كفالتك فصاح عليهم الشيخ فخاف الذبّاح و أعوانه و أصحاب السلطان من الشيخ فأتوا للشيخ و قبلوا يديه و رجليه ثم أن الشيخ بعث خديمه أعجوز للسلطان يشفع للمحبوس للقتل فلما دخل الخديم على السلطان قال له أعوانه ووزرائه هذا (خديم) سيدي عبد الله بن منصور يشفع في الرجل الذي أمرت بقتله فأغتاظ السلطان و قال لهم علقوا الخديم و الرجل ثم إن الوزير بقي يراود السلطان حتى سكن غضبه فأطلق الرجل والخديم فذهب الخديم للشيخ و أعلمه بما جرى له مع السلطان فقال

الشيخ لخدمته لا بد لك أن تشفع فيه كما شفع فيك الوزير ثم تلك الليلة بينما السلطان نائم و إذا بثعبان عظيم ملتوي على رقبة السلطان و رأس الثعبان على فم السلطان و السلطان يصيح و هو في كرب عظيم و أنحل باب المشوار و باب قرمادين و هبط السلطان ابو عبد الله لعين الحوث و الثعبان يعذب السلطان و وقف على دار خديم الشيخ و لم يخرج الخديم للسلطان الا بعد حين ثم أن الخديم دخل للشيخ فإذا هو نائم لم يقدر احد أن يوقظه فسأل السلطان عن اسم زوجة الشيخ فقيل له اسمها مريم فصاح يالالا مريم ايقظي الشيخ حكى أصابع رجليه يفتق ففعلت فاستيقظ الشيخ فدخل السلطان على الشيخ تائباً متضرعاً فصاح الشيخ يا ثعبان يا مرزوق فنزل ودخل بينه وبين عباءته ثم حبس السلطان على الشيخ كذا وكذا من روض رضي الله عنه."

السابعة: "ومنها ما روي عنه انه مشى يوم جمعة يصلي الجمعة بالحنايا والشيخ بالجامع جالس و سلطان تلمسان أبو عبد الله خرج يصطاد على المشي في الأرض أتى لجامع الحنايا يصلي الجمعة ويفرش له أصحابه الملاحف يمشي عليها حتى وصل للجامع فوجد الشيخ في الجامع فقال للسلطان تكبرت تمشي على الملاحف فقال له السلطان انأ تائب لله فقال له الشيخ من تاب تاب الله عليه و السلطان على غير وضوء حين دخل الجامع ووجد البئر لم تكن فيه نقطة ماء بل غار في الأرض وحين تاب السلطان قال له الشيخ اذهب تتوضأ فأتى إلى البئر فوجد الماء يخرج من البئر فتوضأ والله أعلم." (انظر البستان في ذكر أولياء تلمسان لابن مريم). (610)

الملحق رقم 2

قصة بن سحنون مع الباي حسن

جرت للباي حسن و هو آخر بايات وهران قصة مع ولي الله بن سحنون المدعو مولاي عين الحوث و هي قصة طويلة شائعة من حيث النصّ و القصّة و الرموز و الدرجة و

610 ابن مريم، البستان في ذكر الاولياء و العلماء يتلمسان، ص.ص. 135-139

مرتبة الأولياء الصالحين عند الله. و جاء بهذه القصة لاغا بن عودة المازاري في كتابه النفيس: "طلوع سعد السعود في تاريخ وهران و مخزنها الأسود".

و الحديث يرجع إلى "الفقيه الأديب، الحاذق اللبيب، الشريف العدل السيد محمد بن الحبيب الغربي ثم البوعمراني احد أولاد سيدي عمارة أهل السر الرباني." حيث قال:

"و من الأولياء من كان يقول في أيام الصمام، ماذا يقع بأهل العمائم، و لم ينج ولي من الباي حسن إلا السيد محمد بن عبد الله المشتهر بابن سحنون و يقال له مولا عين الحوت، فانه لم يتصرف فيه شيء في المثبوت و كان ساكنا بضواحي تلمسان، و الوشاة ساعون به لدى الباي بوهران، فبعث له أناسا يأتوه به، وكل من يصله لا يخبره بشيء من مطلبه، ويرجع للباي فيقول له قد أبى وبان منه العصيان، ولا يأتيك إلا إذا غزوته بجيشك فيحل به ما كان، ثم أن الباي قال كيف أغزوا (كذا) رجلا واحدا بجيشي، وربما يكون به إزالة ريشي، فبعث له الفارس الأمجد الشجاع الأوكد، الواثق بالباري، السيد الحاج محمد المازاري/ وقال له اذهب للإتيان به مكبلا واستعن بالباري، وكان المازاري وقت ذلك لم يكن أغا أصلا، فامتثل الأمر وقال لا قوة إلا بالله ولا حولا، ما هذه المصيبة التي ابتليت بها عن غيري وما هذه الرزية التي جاءتني تجري، ولما وصله نزل عنده ونظره في أحواله، وتدبر في أفعاله وأقواله، فألفاه بريئا وأنه من أولياء الله المتعبدين بجرهم، المعزين للفقراء والمساكين والضعفاء وغيرهم وللوافدين عليهم في محبة الله أهلا، ومرحبا بكم وسهلا، و أنه ليس من أهل الثوران، ولا خوف منه على باي وهران، فبات عنده ونفسه تدبر في كيفية الخلاص من الأمر الذي ابتلي به المفضي الأخذ بالنواص، ولما أصبح الله بخير الصباح وارتفع النهار وضوؤه بان، أراد أن يقول له على القدوم معه لوهران، فسبقه ذلك الولي بالقول مسرعة وقال له يالمازاري أنك مأمور بأخذي معك لوهران مكبلا على بردعة فخذ الكبل وافعل ما أمرت به لا خوف عليك، وكل من جاءني قبلك لم يقل لي شيئا بما لديك فقال لي يا سيدي لا أطيق على حملك معي مقيدا على البردعة ولكن اركب فرسك مسرجا واذهب معي وننيل (كذا) إن شاء الله للمنفعة إلى أن نصلا (كذا) لوهران دون تشديد، ويفعل الله سبحانه في ملك ما يريد، فقال له الولي لا تعص الأمر لأنه أمر أمير المؤمنين. و طاعته واجبة على الذين بقلوبهم مؤمنين، فقال له لا يلق الا ما نطقت به اليك، و لا شيء أن شاء عليك، فقال له الولي خذ القيد من بيتي لنذهب (كذا) راكبين على السروج، وحيث تقربا (كذا) وهران نركب البغلة المبردعة مكبلا ولا فيها خروج، ثم أتاه بالقيد، وأمر صاحبه أن يبرذع البغلة بغير رويد ويسرج فرس المازاري وفرسه، ويذهبون لوهران بلا نفسه ففعل الخديم كل ما قاله الولي وركبوا وأتوا وهران، ولما قربوا منها أقسم على المازاري أن يكبله و يركب على البغلة ليكون الاطمنان (كذا) ففعل المازاري ما رضي به السيد الحليم و دخلا وهران على تلك الحالة التي مئالها (كذا) الفوز العميم ثم ذهب به المازاري لبيته وبها بات، ومن الغد تركه بالبيت وذهب عند الباي وقت اجتماع الأغوات، وقال ياسيدنا أن الذي أمرتني به جئتك به على تلك الحالة، وأنه ببيتي وأريد منك الأمن عليه و لا تلتفت لقول القوالة، و اخبره بأمر السيد من أوله إلى آخره و ما احتوى عليه من

باطنه وظاهره، فظهرت البشرية على وجه الباي وقال ما تريد يا المزارى فقال له إذا أردت ديتة أو الخطية نؤديها لك من مالي لما قلت لي واستعن بالبارى، كما لا تنتقم منه بالسجن فإنه في ضمانتي في دارى، فقال له عليه الأمان التام أن لا يخشى من شيء والله شاهد عليّ في ذلك، غير أنى أحب أن اختبره ببعض الأمور السياسية ليطمئن قلبي بذلك فأحضره المزارى لديه، ولما مثل بين يديه حصلت للباي منه هيبة ورهبة ومحبة ورغبة، وقال له يا هذا الرجل ما هذا يسمع عنك من اجتماع الناس في كل وقت عليك، ووفودهم في كل أن إليك، فقال له إذا أخبروك بأنى جاعل خيمة للطلبة وضياف الله، والمخزن إذا جاء فذلك حق ليس به اشتباه، وإذا أخبروك بغير هذا فذلك عنا بعيد، ونحن في طاعة أمير المؤمنين كما أمرنا الرسول والمولى الكريم المجيد، فقال له الباي إنى نخايل فيك بعض الأسرار، وأردت اختبارك بأمر تنشأ لك منها الأضرار، فإن كنت من دوي الأسرار الربانية خلصت منها بسرك، وإن كنت من الأحزاب الشيطانية كانت آخراً لعمرك فقال له افعل ما تريد ينفذ، غير أنى أقول لك قولاً إن هلكتني تهلك وإن أنقذتني تنقذ وأن بعثتني برا تبعث برا، وإن أرسلتني بحراً ترسل بحراً، فبادر بالاختبار وانظر لما يكون لك له النجاة من الأسار، فألقاه أولاً على مخاطيف الحديد، فصار يلعب عليها والباي ينظر ويزيد، ثم ألقاه ثانياً ببيت السباع، فبصبت له وهي ذات إبطاع، وصار يركبها واحداً بعد واحد وهم به فارحون وله صابرون، والباي بمن معه من أرباب دولته ينظرون، ثم ألقاه ثالثاً في الكوشة، فطفيت نارها كأن الماء بها في العروشة، فاتكا فيها طويلاً وعرضاً والناس ينظرون له ثم لبعضهم بعضاً ويتعجبون من أمر الله الواحد البارى، ثم أخرجه وبعثه لبيت المزارى، وقال له غدا نبعثك لبني يزناسن مع البحر في اطمئنان (كذا) ويلحقك أهلك فقال للمزارى اعلم أنى ضمننت لك من الآن الرياسة والرفعة والسياسة، ولأولادك من بعدك مؤبدة و دائمة مسرمة لا يقطعها منكم قاطعاً، ولا يزيلها قانع ولا طامع ولا يتصرف فيكم احد بسوء في السر والعلن، وانتم على الأبد في امن و امان من ضرر المخزن ثم من الغد بعثه الباي حسن لبني زناسن في السفينة، وأمر أن يلحق به أهله في امن و امان من كل خوف و غيبنة، فكانت دعوته بالخير على المزارى وهي سبب توليته ءاغة فانه في تلك الأيام صار ءاغة وهي تولية أولى لذلك المنصب ن و اطمأن قلبه و زال ما به من النصب." (611)

ملاحظة

هجر هذا الباي مدينة وهران في 4 جانفي من عام 1831 م متوجهاً بحراً إلى الجزائر العاصمة ثم الإسكندرية و الأسيانة.

611 الاغا بن عودة المزارى، طلوع سعد السعود "في اخبار وهران و الجزائر و اسيانيا و فرنسا" إلى اواخر القرن التاسع عشر. (تحقيق و دراسة يحي بوعزيز)، لبنان، دار الغرب الاسلامي، ج1، ص. ص. 366-366.

الملحق رقم 3
تحليل لغوي لكلمة تلمسان

لقد اختلف الباحثون في أصل تسمية مدينة تلمسان و لذلك توصلنا إلى العثور بمساعدة الحاج الأمين بريكسي على دراسة قيمة و نفيسة و لكنها مفقودة. و هاهو نصها
تلمسان
تحليل لغوي و تاريخي للأسماء التي دعيت بها حاضرة المغرب الأوسط.

بقلم عبد الوهاب بن منصور

بسم الله الرحمن الرحيم

اطلع بعض الأصدقاء الأفاضل هذا الجزء الأول من كتابي " أنواع نسيان في أبناء تلمسان " و هو المعلمة الواسعة التي كتبها عن تلك الحاضرة الإسلامية الجلييلة، فالح علي في نشر الفصل المتعلق بالأسماء الستة التي دعيت بها عاصمة المغرب الأوسط السابقة، و القلب النابض للدين و الدنيا فيه. ريثما يتيسر نشر الكتاب كله، لما اشتمل عليه ذلك الفصل من معلومات تاريخية، و فوائد قيمة مختلفة، فأجيبته لما رغب فيه شاكرًا له عناية، و حسن ظنه، و الله المستعان.

تلمسان. يوم الأحد 5 ربيع الثاني 1365
ع.و. ابن منصور

تذكر الروايات التاريخية ستة أسماء لمدينة تلمسان، دعيت بكل منها في فترة زمنية خاصة، و هذه الأسماء الستة هي:

1-مدينة الجدار

2-اكادير

3-يوماريا

4-قيصرية

5-تلمسان

6-تكرارات.

و تناول فيما يلي كل واحد من هذه الأسماء بالشرح و التحليل.

مدينة الجدار

يحق لنا أن نعتبر الاسم "مدينة الجدار" اسما خرافيا لا يرتكز على السند العلمي مكين، و أن قدرت له الشهرة و الذبوع في الماضي، و استعمله الشعراء و الكتاب و المؤرخون فيما نظموه و كتبوه و دونوه مريدين به تلمسان، كقول الإمام أبي عبد الله محمد ابن مرزوق الحفيد العجيسي ينشوق إليها:

بلد الجدار (612) ما أمر نواها كلف الفؤاد يحبها و هواها
يا عاذلي في حبها كن عاذرى يكفيك منها منها ماؤها و هواها

كقول الشاعر الفحل الحاج محمد بن احمد بن مسايب كبير شعراء الملحون في القرن الحادي عشر في طالع قصيدة يندب بها اصحاب تلمسان من الخراب:

ربي قضى عليها و الوقت دعاها فالسابق المقدر كان اللي كان
ساعة السعود دارت الأيام معا تنكس الزمان عليها و شيان
عدمت مشات و الظلم خلاها مدينة الجدار بلاد تلمسان.

و هم يعنون بالجدار المذكور في قصة موسى و الخضر بسورة الكهف من القرآن الكريم، المشار إليه بقوله تعالى: فانطلقا حتى إذا اسها أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينفض فأفامه، قال لو شئت لا اتخذت عليه اجرا". و لا مجال هنا بسط أقوال المفسرين و تحقيقا تهتم للقرية التي اجتمع بها موسى بالخضر، و أن كادوا يجمعون على أنها أنطاكية (613).
و قد أشار إلى هذه الأسطورة من مؤرخي تلمسان خاصة يحي ابن خلدون في بغية الرواد (614) مصدرة بكلمة "يقال" التي يبدو انه حاول التتصل بها من عهدة ما روى، ذكر أسطورة أخرى لا تقل

612 استبدلت كلمة الجدار بكلمة الجزائر في الطبعة الجديدة لإزهار الرياض (ج 1 ص 6) و هو و هم نشأ للمصححين بسبب الزحاف الموجود في المصراع الأول و ليس في الأصول الخطية و المطوعة للنفح و الأزهار إلا الجدار.

613 قد جرت هذه التسمية الكاذبة على تلمسان عارا كانت او لاها في غنى عنه، فاحذت العامة و الخاصة ترمي اهلها بالبخل من اجل ذلك كقول قائلهم:

املا تلمسان دما ان مررت بها و المن جدارا م من ضمتهم الجدر

قوم اذا استطعمو لم يطعمو احدا أنت افضل ام موسى ام الخضر

614 بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد و ايام ابي حمو الشامخة الا طواد، تأليف ابي زكرياء يحي بن خلدون المتوفى سنة 780 هـ) بتلمسان ج 1 ص 20

من الأولى غرابية و هي نزول سليمان بن داود بتلمسان و إقامته بها شهرا، فقد ذكر أن الشيخ أبا الحسن الميورقي من أعيان المدينة اخبره عن الفقه أبي عبد الله بن الشيخ صالح أبي العباس احمد بن مرزوق التلمساني انه قال: حادثت يوما فقيها مشارا إليه بالخير في القاهرة في شأن البلاد، إلى أن انتهى بنا الحديث إلى تلمسان، فاستخرج المذكور من داره ديوانا تاريخيا، قيل فيه أن تلمسان مدينة عظيمة بالمغرب الأقصى ، و نزل بها نبي الله سليمان بن داود عليهما السلام، و أقام بها شهرا الخ.

و كل هذا لا يؤيده دليل معتبر، أو قول صحيح، و هو من أوهام العوام لا غير، فان موسى لم يغادر المشرق، و لو يصل ملك بني إسرائيل يوما ما جهات المغرب، و عندما تعرض عبد الرحمن بن خلدون لهذه الأسطورة في ديوان العبر (615).

قال : " انها من مقالات اهل التشيع المجهول عليه اهل العالم في تفضيل ما ينسب اليهم او ينسبون اليه من بلد او ارض او علم او صناعة."

اكادير

كانت تلمسان تسمى اكادير قبل ان يفتحها المرابطون في النصف الثاني من القرن الخامس، وبهذا الاسم تدعى إحيائها السفلى إلى اليوم، و قد وقع الخلاف بسيط في كتابة اللفظ عند الجغاريين و المؤرخين بسبب فقد الجيم البدوية G من الهجاء الغربي، فكتبت الكلمة مرة بالكاف (اكادير) و الأخرى بالجيم (أجادير) و تارة بجيم بدوية، و لاحظ القس برجس في القرن الماضي انه قد يكتب الغدير (616) يراد به اكادير، مستشهدا على زعمه ببيت ورد في قصيدة للشاعر الكبير أبي عبد الله محمد بن خميس، ساقها يحي بن خلدون في بغية الرواد (617)، و هذه الملاحظة الباردة من مستعر القساوية تنبئ عن قصوره و سوء فهمه للشعر العربي، فان الغدير الوارد في قصيدة ابن خميس هو غدير الماء المعروف، الواقع في منزل شلالات الوريث غير بعيد عن تلمسان من جهة الشرق، كما يتبين ذلك في الأبيات:

نسيت و ما انسي الوريث و وقفة أنافح فيها روضه و اناوح
مطلا على ذلك الغدير و قد بدت لا نسان عيني من صفاه صفائح
إماؤك أم عيني عشية صدقت علية فينا ما يقول الكاشح

و اكادير لفظ مازيغي معناه الحصن، او الصخرة المنيعة و ربما يكون مشتقا من "اغادير" بالغين، و معناه في تلك اللغة "جدار مدينة" فإذا صح هذا تكون "مدينة الجدار" ترجمة حرفية مقلوقة اللفظ اغادير، كانت سببا فيها قام من الشبهات حول المدينة التي اجتمع فيها موسى بصاحبه.

يقول برجيس: انه إذا لم يكن مخطئا فان اكادير تحريف كلمة جدار العربية، أو جدير، و معناها محاط بسور يمكن أن يكون أصل الكلمة فينقيا أو قرطا حنيا، لأنه يوجد في اللغة العبرية شقيقة الفينيقية مادة (كادر) التي يقرب معناها من المعنى العربي المتقدم.

615 تاريخ ابن خلدون ج7 ص67 الطبعة الازهرية.

616. كتاب برجيس:

Bargès :Tlemcen ancienne capitale du Royaume de ce nom.

617 ج1 ص12

بوماريا

أما بومارية فهو الاسم الذي كان الرومان يطلقوه أثناء تملكهم لبلاد المغرب على المركز الحربي الذي أنشأوه قرب تلمسان، وقاموا به كتيبة من الفرسان عهدوا إليها بمهمة التجسس على أعداءهم و استطلع حركاتهم، و حماية الطريق بين مغنية (نوميروس سيروم) و أولاد ميمون (الطافا) و هؤلاء الفرسان تسميهم الكتابات الرومانية القديمة ب(الاكسبوراطوروم بو ما ريانسوم) و معنى ذلك مواليد بوماريا الو المقيمون بها، و قد عثر على الكثير من هذه الاحجار في الفرن الماضي و بعضها استعملها المسلمون في مبانيهم كالذي يشاهد الآن في صومعة مسجد اكادير. و لفظ بوماريا في حد ذاته يدل على العرصة و نحوها في اللغة الرومانية، و ليس في هذا الإطلاق من مبالغة، لما اشتملت عليه هي وجهاتها من الجنات و البساتين و العيون و الأنهار.

قيصرية

ذكر الحسن بن محمد الوزان الفاسي في كتابه (وصف أفريقيا) أن تلمسان كانت تدعى قيصرية على عهد الحكم الروماني و لعله خليط بين تلمسان و شرشال إذ من المحقق أن الأخيرة هي التي كانت تدعى قيصرية في تلك الاصر.

تلمسان

وقد كثر اختلاف الباحثين في لفظة تلمسان و مدلولها، و الزمان الذي دعيت بها المدينة، و أن كانوا جميعا متفقين على أن اللفظ مازيغي (618) لان الأسماء شتى تشبهه أو تقرب منه يدعى بها كثير من القبائل و الأماكن ببلاد المغرب (619) وفق عبد الرحمن ابن خلدون في تاريخه أن تلمسان مركبة من كلمتين (لم) و (سان) و معناها بلغة زناتة: تجمع اثنين يعنون البر و البحر و عند أخيه أبي زكاريا في بغية الرواد تجمع اثنين الصحراء و التل فيما ذكره شيخه أبو عبد الله الأبلي و كان عارفا بلسان القوم، يقال فيها أيضا تلمشان من "تل" و "شان" أي لها شان عظيم و في نفح الطيب (620) تلمس من "تلم" و "سن" و تلمشان من "تلم" و "شان" و في كتاب المسالك و الممالك (621) الابي القاسم بن خرذاذبة (300 هـ) تلمسين بكسر السين و ياء و نون و تبعه في ذلك ابن الفقه الهمذاني (340 هـ) في كتاب البلدان (622).

أما ابن حوقل (345 هـ) في المسالك و الممالك (623) و المقدشي (448 هـ) في احسن التقاسيم (624) و اليعقوبي في كتاب البلدان (625) و ابو عبيد البكري (487 هـ) في المغرب (626) و

618 نسبة إلى مازيغ و هو الشعب الذي يدعونه عن حسن نية او سوئها (البربر) الكلمة الدخيلة في قاموسنا القومي.

619 الشمال الإفريقي المتألف من مغرب ادني (طرابلس و تونس) و مغرب الأوسط(الجزائر) و المغرب الأقصى.

620 نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، و ذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب للحافظ أبي العباس احمد المقرئ القرشي التلمساني. ج3 المطبعة الأزهرية.

621ص88 ط بريل سنة 1889 ليدن -هولندة.

622ص80 ط بريل ستة 1885 ليدن -هولندة.

623ص65 ط بريل ستة 1873 ليدن -هولندة.

624ص247 ط بريل ستة 1877 ليدن -هولندة.

الشريف الادريسي (560 هـ) و في نزهة المشتاق (627) و صاحب الكتاب الاستبصار في عجائب الإيصار في عجائب الأمصار (628) فقد ذكروا جميعا تلمسان بسين مفتوحة و الف و نون ، و ضبطها ابو عبيد الله ياقوت الحموي (626 هـ) في معجم البلدان (629) بكسرتين و سكون الميم و سين مهملة و زاد أن بعضهم يقول تنسان بالنون عوض اللام بالمغرب، وبهذه الصفة الأخيرة (بالنون بدل اللام) و نقلها الوزان الفاسي (630) (اي ليون) في جغرافيته.

و ينطق الفرنجة بلفظ تلمسان كما تنطق به نحن العرب، ولكنهم يختلفون اختلافا بسيطا في كتابته، فالفرنسيين يكتبون تلمسان Tlemcen بالحرف C و النجليز السكسنيون و الجرمان يضعون الحرف S عوضا عن الحرف C، و كتبت تلمسان في خريطة أركان حرب الحملة الفرنسية على الجزائر عام 1246 هـ تريمسين Tremssen

و الاسبانيون يقلبون اللام راء فيقولون ترمسان و يكتبون و لعل هذا القلب Tremcen شائع عندهم فأنهم يقلبون لام الجزائر (العاصمة) راء فيقولون ارخيلي و يكتبون Argel و كذلك لام الجزائر (القطر) فيقولون ارخيليا و يكتبون Argelia خلاف سائر الاوروبيين، و اغرب من هذا قلب اللام راء و السين فاء من كلمة تلمسان فاصبحت ترمغان و قد كنت راية ذلك في كتاب جغرافي قديم طبع باوربا في القرن السابع عشر و غرب اسمه عن بالي الآن.

ويظهر أن إطلاق تلمسان على المدينة قديم جدًا فان المصادر التاريخية القديمة تحدثت عن مدينة تيميسي Timisi الواقعة بين نهر ملوية و نهر سيق التي يقول بعض الباحثين الجدد أنها تلمسان في حين يقول آخرون أنها عين تموشنت (631) محتجين بأن تلمسان كانت تدعى بومارية في تلك الاعصار و هو الاسم الذي تكلمنا عنه فيما سبق.

يقول القس برجيس في رسالة عن كنائس إفريقيا و كبيسة تلمسان خاصة (632) أن تلمسان كانت مدينة مهمة على عهد اباطرة الرومان متمتعة بالامتيازات الخاصة بالأقاليم المحرزة على لقب مستعمرة رومانية و كانت في طالعة المدن الإفريقية التي سطعت عليها أنوار الانحيل و كانت أسقفية و مركزا دينيا ممتازا، و زاد في كتاب (لا نوتيس) يتحدث عن الاسف

625 ط بريل ستة 1892 ليدن - هولندا.

626 ص 76 ط البارون دوسلان سنة الجزائر. 1911

627 ص 79 و ما بعدها ط بريل ستة 1866 ليدن - هولندا.

628 لمؤلف مغربي مجهول الفه في العصر الموحد ط فيينا النمساوية .

629 ج 1 ص 870 لبيزيك - المانيا 1866.

630 هو احد مفاخر المغرب، و أئمة التاريخ و الجغرافيا، و معلم أوربا هذين الفنين. ولد سنة 901 بفأس اورحل إليها صغيرا من غرناطة بعد الجلاء عليها بقليل، و بها نشأ و تعلم و توظف ثم أولع بالأسفار فوقع في أسر الباباجان ليون العاشر فسماه الأسد الافريقي و ألف له كثيرا من الكتب العلمية النفيسة مثل كتابه القيم (وصف إفريقيا) و لصديقنا الحميم الأستاذ محمد الهادي الحجري باشا وجدة كتاب نفيس عنه يعلم منه ما له أياه بيض على العلوم و الفنون.

631 عين تموشنت، اسم حديث اما اسمها التاريخي قصر ابن سنان.

632 ط رسالة بارجيس المعنونة:

Aperçu historique sur l' église d' Afrique en général et en particulier sur l' église épiscopale de Tlemcen

التيميسيطنانسييس l' évêque Timisistansis التيميسيطنانسييس Timisistansis المنسوب الى تيميسي، وهو الاسم الذي حرف بمرور الزمان و أصبح في منطوق العرب و جغرافيتهم تلمسان و إذا عدنا إلى البحث العلمي الصرف نجد أن لفظ تلمسان مشتق من الكلمة المازيغية تيلموس أو تلماس، و كلا اللفظين يجمع على تيلماسين، و معناها العيون أو نقاط الماء و إلى هذا ذهب رجال دائرة المعارف الإسلامية (633) و هو اقرب إلى العقل و المنطق لمطابقة الاسم للمسمى

تكرارات

و كما وقع الخلاف في رسم اكادير وقع ذلك في تكرارات الاسم السادس لتلمسان، فكتب بكافو قاف و جيم بدوية و جيم، و قد تثبت الألف بين الراءين و قد تحذف.

يقول عبد الرحمن بن خلدون أن هذا اللفظ يدل على المعسكر بلغة زناتة أما اليوم فان له مدلولات كثيرة، ليس بينها ما يدل على المعسكر، و قد أفادني بعض النابهيين الناطقين بهذه اللغة نقلا بعض الاختصاصيين أن من المعاني التي تدل عليها أصول هذه الكلمة الحصن و القلعة، وهو يقرب من تفسير ابن خلدون، و تكون به أقوال المؤرخين المسلمين و جبهة، فأنهم يذكرون أن تلمسان العليا أسسها المرابطون في المكان الذي ضرب فيه ابن تاشفين إطناب معسكره أثناء حصار تلمسان لما غلبوا، و سقطت المدينة بأيديهم فكروا في إنشاء مدينة أو حي على الأصح لسكنى خاصتهم و موظفي حكومتهم، فاختاروا لذلك المعسكر المذكور، و شادوا فيه تلمسان العليا، فحملت اسمه، و بقيت تدعى به فترة غير قصيرة من الزمان.

أسماء أخرى

لتلمسان أسماء أخرى كثيرة يستعملها الأدباء و العلماء في أشعارهم و كتبهم ك(جوهرة المغرب) و (باب الغرب) و (غرناطة الإفريقية) و (عاصمة حب الملوك). و ليس لهذه الأسماء من أصل تاريخي، إنما حملهم على دعاء البلدة بها موقعها الحربي و جمالها الطبيعي.

633 انظر الى كلمة تلمسان في:

الملحق رقم 4
أهل الطرب الأندلسي
لمدرسة تلمسان

القرن الثامن عشر الميلادي

- برحمة
- محمد بن مسايب(؟-1768)
- الحاج المختار العزوني
- احمد العزوني
- قادة العزوني
- يومدين بن سهلة (؟-1820)
- الحاج حمادي البغدادلي(1797-1867)

القرن التاسع عشر الميلادي

- علي العزوني(1805-؟)
- محمد الحاج عمارة(1808-1868)
- الحاج حمادي بوقلي حسن(1809-1859) (1809-1853)
- بن يوسف الياح(1811-1856)
- علي مير حساين المدعو : بوعلو (1813-1883)
- العانكري الياح(1814-؟)
- مديوني سعود (1814-؟)
- محمد بندي موسى (1815-1870)
- حمو شاريف(1815-1884)
- محمد ولد احمد العزوني(1819-1895)
- محمد الكبير بوخروبة(1819-1892)
- لعدري الياح(1821-1854)
- بن يعقوب براهيم(1827-؟)
- سيماح طبول(1828-؟)
- براهم بوخبزة(1828-؟)
- الحاج عبد القادر الديب(1829-1871)
- محمد الزناقي(1829-1859)
- براهم النجار (1829-؟)
- مديوني عشاوة الملقب:مقشيش(1829-1899)
- محمد بن سعيد(1829-؟)
- شلوم (1829-1898)
- محمد بن طاطا (1839-1907)
- براهم محمد شكشو(1841-؟)
- إسحاق بن سعيد الملقب: إسحاق الصراط(1841-1911)
- محمد الغماري(1842-؟)
- مديوني موشى (1842-؟)
- مولاي احمد المدغري(1843-1925)
- إسحاق الصياغ (1843-1906)
- محمد منصور الثاني (1845-1912)
- الغالي بن كمون (1846-1896)
- منور بن عتو (1847-1899)+
- مدلسي غوتي (1847-1921)
- اسحاق التواتي(1847-1884)
- نسيم جيهان(1847-1884)
- مخلوف البار (1848-1913)
- سي الداودي مصمودي (1849-1913)
- محمد السعيد (1849-1903)
- جلول فيداح مورو (1850-1890)
- محمد بن شعبان الملقب: بودلفة(1853-1914)
- محمد ولد محمد العزوني (1853-1916)

- شلمون موشي (1898-1853)
- بن علي ولد علي العزوني (1911-1854)
- غماري بن سعيد (؟-1855)
- مصطفى الديب(1878-1857)
- مخلوف روش الملقب: بطينة (1931-1858)
- اسرائيل مديوني (1879-1858)
- عبد القادر بخشي (1918-1860)
- محمد الديب (1915-1861)
- حمو بلهاشمي (؟-1861)
- عبد القادر السقال (1915-1863)
- الغوتي الديب (1919-1863)
- محمد التشوار (1942-1865)
- موشي روش (1922-1865)
- عبد القادر سراج القرموني (1946-1866)
- الحاج العربي بن صاري (1964-1870)
- محمد شيشة (1925-1870)
- محمد بن تفاحي (1944-1870)؟
- محمد ولد علي العزوني (؟-1872)
- عبد القادر عطار (؟-1872)
- جيلالي زياني شريف (1939-1873)
- سي أحمد بن شنهو (1923-1873)
- سي الغوتي بو علي (1934-1874)
- سي مصطفى بن عبورة(1935-1875)
- محمد الصغير بسعود الملقب: ولد الحاج(1934-1876)
- الحاج عبد السلام صاري (1959-1876)
- احمد ولد بن علي صابر زناقي (1926-1876)
- محمد الشريف بن موسى الملقب: زريداح (1947-1877)
- حامد بسعود (1909-1978)
- احمد ولد محمد (؟-1879)
- براهم الدرعي (1964-1879)
- الحاج امحمد صاري (؟-1880)
- بن عودة بخشي (1924-1880)
- عبد الكريم فلايجي الملقب: جينينار (1934-1880)
- الغوتي بن شنهو الملقب: سمهاروش (1934-1880)
- سيد احمد بن عبورة (1965-1881)
- حسان بخشي (1935-1882)
- عبد القادر بلاعجي الملقب: دربيكات (1922-1883)
- بن علي بوراس (1966-1884)؟
- عمر بخشي (1958-1884)
- سي محمد بن سماعيل (1947-1884)

- احمد العزوني الملقب:حميدة (1885-1953)
- بلحسن الملقب ولد الطيابة (1885-1950)
- سي مصطفى العطار (؟-؟)
- سي محمد بن يادي (1886-1942)
- تابت دراز طيطة الملقبة: الشيخة طيطة (1891-1962)
- سيداحمد بوشامة (1897-1977)
- عبد الحميد صاري (1890-1964)
- سي محمد بن عبورة (1890-1958)
- قدور بن تشوك (1890-1932)
- محمد قايد سليمان الملقب: بن بختي (1892-1985)
- شويخي الملقب ديار (1892-1942)
- جيلالي مولى الملقب موحى(1893-1947)
- محمد دالي يحي الملقب: الشيخ لزعر(1894-1940)
- سيداحمد بلعطار الملقب: البركة(1897-؟)
- محمد غنيم المدعو نفاش الندرومي (1898-1986)
- محمد (1899-؟)
- بومدين بن قبيل (1899-؟)
- زناقي عبد القادر (1899-؟)
- سيد احمد بن قلفاط
- عبد القادر بخشي

القرن العشرون

- جيلالي الزرزقي (1900-؟)
- عبد الله بن منصور الملقب بولولو(1900-1955)
- محمد قلايجي (1901-1982)
- عبد الحميد ستوتي (1902-1940)
- شويخي خالد المدعو: سي عيسى (؟-؟)
- امحمد بجاوي شاوش (1904-1936)(1902-1937)
- محمد الصغير تركي حساين (1905-1978)
- محمد السقال الملقب عبد الرحمن السقال (1906-1985) (1910-1985)
- الحاج احمد عدو المدعو عبد الرزاق (1907-؟)
- بومدين الصارثيق (1908-؟)
- غوتي قازي اول (1912-1963)
- محمد صاري الملقب: سطاتين(1910-1982)
- محمود صاري (1911-؟)
- محمد صاري الملقب: رضوان (1914-2002)
- زين العبددين بن منصور (1912-1981)
- مويز ولد براهيم الدرعي (؟-1960)
- صالح بن شعبان(1914-1976)
- مصطفى بلخوجة (1917-1968)

- عبد الكريم دالي (1914-1978)
- محمد بن قرفي (1917-)
- مصطفى سنوسي بريكسي (1919)
- محمد بن صاري (1920-1992)؟
- عبد الغاني مالطي (1921-1993) (1919-1991)
- محمد بو علي (1917-1998)
- بشير الزروقي (1924-)

أهل الطرب العصري و الأندلسي

القرن العشرون

- احمد ملوك
- بوبكر بن زرقة
- جمال الدين قلفاط
- احمد بغدادلي
- نوري كوفي
- عبد الله بو علي
- سي محمد الديب
- فؤاد بوكلي حسن
- فوزي قلفاط
- محمد الامين مصلي
- بن علي بن منصور
- امين قلفاط
- شفيق حجاج
- يلقاسم غول
- صالح بوqli حسن
- أمين سماعين
- نصر الدين بغدادلي
- عبد الرحيم بن زمرة
- عبد اللطيف مريوة
- رضا بلخوجة
- براهيم حاج قاسم
- توفيق بن غبريط
- ريم حقيقي
- ريفال قلفاط
- عبد الرحمان مامون
- العربي الوعزاني
- بن يلس جمال
- رشيد بابا احمد
- فتحي بابا احمد
- عبد المجيد سقال

المصدر:

- عدد من المبحوثين

- انظر في قائمة المراجع.

ملاحظة:
أول من قام بهذا العمل هو الشيخ بن عبوة.

الملحق رقم 5

هدية (634)

تسمى رابطة الإيمان
إلى إخواننا أهالي تلمسان

أيها السادة الكرام, أنشدكم الله في رابطة دينكم
أنشدكم الله في وصلة إيمانكم.
أنشدكم الله أن تسمعوا مني ما سأمله عليكم؟

أيها السادة الأجلة. انه ليسوء العالم الإسلامي عموما و إخوانكم الجزائريين خصوصا أن يسمعوا عنكم إنكم تناسيتم روابط الوطنية و الدين و اشتغلتم بما وراء ذلك من الألقاب الجنسية المفرقة للجماعة المبيدة لروابط الين و الملة، تلك الروابط التي عقدتها يد النبوة و صدق عليها لسان التنزيل ذلك الكتاب المصون القائل "إنما المؤمنون إخوة". (635)

أيها السادة أيسركم بعد ذلك أن يسعى من بيننا و يعمل في جمعنا من يقضي على تلك التعاليم العالية و الأوضاع الإلهية التي جمعت بين الأجناس جمعا ينسي الشخص عما هو جنسه و ما هو أصله مكتفيا بـكونه واحدا من المسلمين" فان لم تعملوا بآههم فأخوانكم في الدين". (636)

ابعد هذا يروج على قومنا و في أبناء ملتنا ما يهدم ذلك المجد الشامخ بدعوى.. هذا عجمي و هذا عربي و هذا هندي و هذا صيني و هذا تركي و هذا فارسي و هذا قبائلي و الآخر بربري و هذا حضري و الآخر قرغلي؟. تلك الألقاب التي لم يجعلها الله لنا إلا لتعارف بها هكذا يقول التنزيل.. " و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارف وان أكرمكم عند الله اتقاكم," (637) لا لتباغضوا و تتشاجروا و نبيكم يقول.. " انه لا فضل لعربي على عجمي و لا لعجمي على عربي إلا بتقوى الله," (638)

فالفريق الذي كانت التقوى وقفا عليه هو الذي نعتبره اشرف الفرق و بغير التقوى لا تتحقق الأفضلية، و لا تثبت الكرامة و لا المزية لأي احد كان.

فلتفبقوا أيها السادة و اعلموا إن ما وقعتم فيه من القطيعة و التباغض و المشاجرة بسبب قضية الانتخاب كل ذلك صريح في قطع ما أمر الله به أن يوصل شيء لا يرضاه عاقل و كلكم عقلاء.

أيها السادة.. فلتسمحوا لي أن أقول لكم أن المظهر الذي تمثلتم به في هذا الأخير انه لا يرضي الله و رسوله (صلى الله عليه و سلم) و لا صالح المؤمنين و إنني لا أكون

635 سورة الحجرات و الآية 10

636 سورة الأحزاب و الآية 5

637 سورة الحجرات و الآية 13

638 حديث شريف.

متعاليا إذا قلت إنكم قطعتم في خطوتكم تلك عدة مراحل ترضي الشيطان, و الله و رسوله أحق أن ترضوه.

أما يتفطن أحدكم عندما تأخذه تلك الحمية الجاهلية ما ربما يكون الشيطان قد القي في روعه ما يكون به نائبا عنه في إلقاء العداوة و البغضاء و صد الناس عن الذكر و الصلاة بل و حتى على ما يرجع لمصالحهم الدنياوية(639)؟ " إن الدين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا."(640)

أيها السادة.. أي شيء يفيدنا و يفيدكم إذا انصب زيد على منصة النيابة مع تقطع الأسباب و الطعن في الأنساب؟ و غير ذلك مما لا يحمد حاضره فضلا عما وراء ذلك من المبهمات؟ و أي شيء يضرنا يضركم إذا سقط عمر عن منصة النيابة مع بقاء المودة و تحقيق الأخوة." إنما المؤمنون إخوة." (641)

أليست النيابة تحمد لأجل نفع البلاد و العباد فقط؟ و عليه فهل ما انتم عليه الآن يعتبر من ذلك القبيل؟ بعيد و الله أن يرى من الصلاح في شيء؟.

حقيق و الله أن مقاطعة القريب قريبه و الصديق صديقه, و الزوج زوجته و هلم جرا يعتبر فسادا في الأرض و صدا عن سبيل الله, فعار و الله أن يبيع الصديق صديقه بأبخس ثمن و يقطعه بمجرد كلمة صدرت من إنسان فان رضيتم ذلك لأنفسكم فان الإسلام لا يرضى ذلك منكم لأنه يريد منا أن نرفع سائر الحواجز حتى تلتصق القلوب ببغضها فتكون كقلب واحد من رجل واحد و أين نحن و انتم من ذلك؟.

جاء في الخبر.. انه كان بين الأوس و الخزرج حروب دامت نحو المائة و عشرين سنة و لا يخفى ما ينشأ عن ذلك, فجاءهم الإسلام بنوره و فاجأهم بتعاليمه فأصبح الجميع إخوانا لا يحسون من العداوة السابقة إلا ما يحسه النائم من حمله بعد قيامه من النوم، و لكن الشيطان لا يرضيه ذلك فهو لا يقر له قرار و لا يسكن له بال مع تلك التعاليم التي تقضي على نزعتة بالمرّة و هكذا إلى أن قام مرة ثانية يلقي أحبولته و يبعث من نفاثته بواسطة من

639 الدنياوية و هو الصواب .
640سورة الأعراف و الآية 201
641سورة الحجرات و الآية 10

يراهم صالحين لذلك إلى أن و صل الأمر بين الفريقين إلى غاية تلممت لها السيوف في أغمادها فأدركهم النبي (صلى الله عليه و سلم) رحمة من الله بقول الله عز من قائل.. اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا و اذكروا نعمت الله عليكم إذا كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا, و كنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها." (642)

إذا ذاك شعروا بان الشيطان نزع بينهم و نهج بهم غير المنهج الذي نهجه بهم نبيهم, فأقبل بعضهم على بعض يتصافحون و تعاقبون و يبكون و يتضرعون.

و ها أنا أسألكم بجاههم و بجاه الكتاب الذي انزل عليهم و بمن جاءهم ب هالا ما أقبلتم على بعضكم و نزعتم ما في صدوركم من غل و عداوة و حقد و عشتم عباد الله إخوانا فليس فيكم إلا القريب من القريب و الحبيب من الحبيب و لا تفوتكم أن من حصل على النيابة اليوم فإنما حصلها باسم التلمسانيين و سيقوم مدافعا إن شاء الله عنهم. و من تنزل عن النيابة فلم يكن من قبل إلا باسم التلمسانيين و طالما قام مدافعا عنهم" وتلك الأيام نداولها بين الناس" (643) و ليس في ذلك من باس, و ليس الرجل من ينفع نفسه إنما الرجل من ينفع أبناء جنسه.

و هذا ما هو الحق الذي أحق أن لا زيد و لا عمر و السلام عليكم و رحمة الله اه.

642سورة آل عمران و الآية 103

643سورة آل عمران و الآية 140

الملحق رقم 6 المحرمات

أولاً: في الدين

داخل المساجد نذكر الممنوعات مثل: -أكل الثوم و البصل-البصاق-المحرمات-الدخول بغير وضوء-المفسدات و النجاسة و المكروهات هي: الشابات و الحسنات و النساء المعطرات بالطيب .
لصلاة ممنوعات و أوقات النهي عنها وعدم احترام فرائضها و عدم احترام أركانها: الصلاة الممنوعة هي : تارك الصلاة- الكفر-الارتداد-بعد المغرب-الصلاة في المقابر -الصلاة في مكان غير مطهر(ناجس...). و أوقات النهي عن الصلاة هي: -طلوع الشمس-غروب الشمس بعد الصبح إلى طلوع الشمس-بعد العصر إلى غروب الشمس-الصلاة بعد صلاة العيد. ترك فرائض الصلاة و عدم احترام شروط الصلاة: و عدم احترام شروط الصلاة هي: الطهارة من الحدث-الطهارة من النجس- معرفة دخول وقت الصلاة-ستر العورة-استقبال القبلة-النية-الترتيب في أداء الصلاة و ترتيب و احترام عدد ركعاتها-موالاة فعل الصلاة-ترك القول(الكلام) إلا ما هو فرض و سنة. -ترك الفعل إلا ما هو من أفعال الصلاة.عدم احترام أركان الصلاة عشرة (تكبيرة الإحرام و القيام لتكبيرة الإحرام و قراءة الفاتحة و القيام لقراءة الفاتحة و الركوع و الرفع من الركوع و السجود و الفصل بين السجدين و السلام و الجلوس للسلام). و عدم احترام سنن الصلاة التسع عشر (لأذان و الإقامة و الصلاة مع الجماعة و قراءة السورة مع الفاتحة و القيام للقراءة السورة و تقديم سورة الفاتحة و احترام القراءة بالجهر في موضعها و احترام القراءة بالسر في موضعها و السمعة) قول:"سمع الله لمن حمده ربنا و لك الحمد" والتكبير(سوى تكبيرة الإحرام) و ترتيب القراءة و السجود علي سبعة ارباب و التشهد الأول و الجلوس للتشهد الأول و التشهد الثاني و الجلوس للتشهد الثاني و الصلاة على النبي(ص) و الاعتدال في الأركان و التيامن بالسلام.)و عدم احترام أفعال الصلاة (كل أفعال الصلاة فرائض ما عدا ثلاثة رفع اليدين و الجلسة الوسطى و التيامن.).

و تذكر مفسدات الصلاة منها الدينية و غير الدينية: المفسدات الدينية هي : -ترك النية أو قطعة النية-ترك احد أركان الصلاة ترك احد فرائض الصلاة و المفسدات غير الدينية هي : -مفسدات الوضوء-الكلام بغير ما هو من أقوال الصلاة-النجاسة و مكروهات الصلاة عشرة و هي: -مدافعة الخبث(مثل البول و الغائط) -الالتفات في الصلاة-تحدث النفس في أمور دنيوية تشبيك أصابع اليدين-فرقة أصابع اليدين- اللعب باللحية-اللعب بالخاتم- اللعب بالسوارى-الجلوس على القدمين عدم الاعتماد على اليدين عند القيام من السجود و مكروهات متعلقة باليدين و الرجلين اربعة و هي : الصدف(و هو ضم القدمين في القيام لتشبهه في حالة أو هيئة المكبل) الصفن(و هو رفع احدي القدمين لتشبهه في حالة أو هيئة الدابة

عند وقوفها) -الصلب(وهو ضم اليدين على الحاضرتين في القيام لتشبهه في صفة المصلوب)
الاختصار(و هو وضع اليد على الحاضرة في القيام لتشبهه في صفة المصلوب) و المكروهات في
الصلاة المتعلقة بوضعيات خاصة مثل: -الملثم- كافت الشعر لأجل الصلاة-حامل كل مل يشغل باله في
الصلاة-كافت الملابس لأجل الصلاة-الغضبان-الجائع أو بحضرة الطعام- مما يشغله عن الصلاة و فهم
قوله.

و من المحرمات في الصلاة الجنابة و المكروهات نذكر:

- 1- الصلاة بين الأساطين(السواري) 2-صلاة الإمام على موضع ارفع من المأموم(قصد غير الكبر)
- 3-الركوع قبل الإمام و في صلاة العيدان تشير إلى عدم احترام الحكم السبعة المعروفة (1) و
الممنوعات مثل: 1-عدم رفع اليدين مع التكبيرات2-عدم الفصل بين التكبيرات بذكر و غير ذكر.

ثانيا: الزواج

1الزواج غير مقبول في حالة عدم احترام أركان الزواج و هي الزوج و الزوجة و الولي و
الصداق و الصيغة و عدم احترام أوصاف الزوجين مثل الإسلام و الرق و البلوغ و الرشد و
الكفاءة بين الزوجين و الصحة و عدم الإحرام و عدم احترام شروط الزوجة و هي شروط الزوجة
أربعة في صحة الزواج كالإسلام و العقل و التميز و تحقيق الذكورية و لا تنسى الممنوعات كالأختى
لأنه لا ينكح و لا ينكح. و المحرمات من أصناف النساء المحرمات و هي ثمن وأربعون امرأة و
هي كالتالي: 1-خمس وعشرون امرأة محرمات مؤبدات (25)، سبع من النسب (7): -الأم-البنات-
الخالة-الأخت-العمة- بنت الأخ- بنت الأخت و سبع من الرضاع (7): -الأم من الرضاع-البنات
من الرضاع-الخالة من الرضاع-الأخت من الرضاع-العمة من الرضاع- بنت الأخ من الرضاع- بنت
الأخت من الرضاع و أربع من الصهر(4) : -أم الزوجة- بنت أم الزوجة-زوجة الأب-زوجة
الابن أربع من الصهر و الرضاع (4): -أم الزوجة من الرضاع-بنت أم الزوجة من الرضاع-
زوجة الأب من الرضاع-زوجة الابن من الرضاع و ثلاث أخريات (3): -نساء الرسول(ص) -
المرأة الملائنة و المرأة المنكوحة في العدة .

- 2-ثلاث وعشرون امرأة محرمات مؤبدات (23): -المرتدة-غير الكتابية-الخامسة-المتزوجة-المعتدة-
المستبرأة-الحامل-المبتوتة-الامة المشركة-الامة الكافرة-الامة المسلمة لواجد الطول-امة الابن- أمة نفسه
-سيدته-ام سيده-المحرمة بالحج- المريضة-أخت زوجته -خالة زوجته-عمة زوجته-المنكوحة يوم الجمعة
عند الزوال -الخطوبة عند الركون للغير-اليتيمة غير البالغ. و لهذه المحرمات أسباب التحريم منها
المؤبد وغير المؤبد. النوع الأول هم: -النسب-الرضاع-الصهر-اللعان- الوطاء في العدة. و أسباب
التحريم غير المؤبد هم : الكفر-الرق-المرض-الإحرام-الجمع بين ما لا تحل للزواج-الزيادة على العدد
المباح في الاسلام-استيفاء الطلقات الزوجية-المتعة-النكاح يوم الجمعة.

ثالثا:الأضحية و ذبحة العقيقة

مثل الأضحية و الذبيحة للعقيقة ممنوعات و مكروهات .
الممنوعات: - الذبح ليلا -الذبح سحرا- الذبح عشية و مكروهات الصدقة و إطعام من لحم العقيقة: الصدقة و إطعام المشرك و الصدقة و إطعام اليهودي و الصدقة و إطعام النصراني. وعدم احترام الأحكام بعد ذبح شاة العقيقة مثل بيع شاة العقيقة أو جزء منها أو جلدها أو صوفها و لطخ رأس المولود الجديد بدم العقيقة .

مكروهات الختان: - يوم الولادة-يوم السابع-الاحتفاظ بالغرلة (هي ما يقطع في الختان باعتباره نجسة) و ممنوعات: -حاملها مصلي-إدخالها إلى المسجد-دفنها في المسجد(عادة يفعلها الناس جهلا).

رابعاً: الممنوعات في أيام الزفاف

طقوس الممنوعات (ليلة العرس).من هذه الممنوعات على العروس أن تقوم بها:

- يمنع عليها الخروج وحدها من بيتها والتنقل منه إلى مكان آخر داخل المنزل نفسه، إلا ما كان ضروريا ويتم برفقه وزيرتها.
- تمنع من التنقل من غرفة إلى أخرى بلا صحبة الوزيرة.
- تمنع من تناول المأكولات والمشروبات دون رقابة الوزيرة.

خامساً: الاكل و الشرب

انظر دراسة M.Belhocine :Les interdits alimentaires

- الاطعمة و الشرب. المحرمات من المأكولات و المشروبات هي: - النجاسات المسكرات و الخمر - المضرات: السموم(السحر و غير السحر) -الميتة او المنخقة- الدم-الحيوان المفترسة : الكلب و الذئب و الثعلب و الخنزير الخ... - الطيور المفترسة- الادمي- الحشرات- الحيوانات ذوات الحوافر: الحمار و البغل.

سادساً: الذبائح

في الذبائح و تشير إلى عدم احترام الشروط في الصنف المتفق على تذكيته (الإسلام و الذكورة و العقل و البلوغ و الصلاة)و الصنف المتفق على تحريم تذكيته مثل: -المشرك و المجوسي و النصراني و غيرهم و المرتد-المرأة- الاعمس (يسمى العسري) -الصبي-تارك الصلاة-السكران- المجنون-غير العاقل-السارق و الزنديق-الغاصب و الفاسق و من المكروهات ذبائحهم نذكر: -الخنثى- أخصي-الاعف و من الذبائح الممنوعة نذكر: - الأضحية المريضة-الأضحية و فيها عيوب(الذيل المقطوع و القرن مكسور و أخصي و الإذنين والأعور و الأعمى) -الشاة منها الحامل و غير الحامل. و الخمس المذكورة في القران الكريم : المنخقة(التي تسمى الجيفة و هي التي اختنقت بحبل و غيرهه) -الموقوذة (المضروبة بالعصا) المتردية (التي سقطت من الأعلى السطوح و الجبال) - النطيحة المنطوحة مأكولة من طرف الحيوان المفترسة كما نشير إلى عدم احترام فرائض الذبح(النية الذبح و الفور) عدم الرفع قبل إكمال الذكاة) و قطع الودجين و قطع الحلقوم و قطع المريء. و عدم احترام سنن الذبح (التسمية) فرض مع الذكر و ساقطة مع النسيان و التهاون و الترك) و توجيه الذبيحة إلى القبلة و وضع الذبيحة على الجانب الأيسر: قصد تسهيل توجيه الرأس و الذبح مع استعمال الرفق مع استعمال اليد اليسرى لأخذ جلد الحلق من الأسفل و تبين البشرة و تسهيل مرور السكين على حلق الذبيحة و هذا تحت الجوزة و الشفرة حادة و اجتناب رؤيتها من طرف الذبيحة (بحيث لا تراها) و

الرفق بالبهيمة .) و الذبائح الممنوعة أكلا (بمعنى لا يجوز أكلها) مثل : الذبيحة من القفا - الذبيحة من صفحة العنق - الذبيحة و لا يقطع لعض الودجين و الحلقوم الذبيحة الميت خنق - الذبيحة و قطوعة الرأس أو النخاع.

و نذكر المكروهات الخمس التالية: - ضرب الشاة على الأرض-أخذ الشاة من شعرها وضع الرجل على عنقها- جرها برجلها و الذبيحة حية- نفخها و سلخها و قطع شيء و هي حية(لأن يجوز هذه الأمور حتى تموت) و من الممنوعات في الذبح و الأضحية نذكر: -نسيان التسمية عمدا أو تهاونا أو تاركها- نسيان الفرائض-ترك السنن و الفرائض.

أكل اللحم في حالة عدم احترام شروط الأضحية (الإسلام و الحرية.) و عدم احترام وقت الأضحية (ذبح أضحية الإمام بالمصلى بعد الصلاة قصد رؤيتها من طرف الناس) لا يجوز و عدم احترام شروط الذابح (تولية ذبح أضحيته و يوكل ابنه المسلم المصلي على الذبح مع نية الذبح لنفسه (الذابح غير مسلم أو تارك الصلاة لا تجوز أضحيته و يستحب اعادتها) و يوكل على ذبح الأضحية مسلما مصليا مع نية الوكيل و الموكل عن صاحبها .) و عدم احترام شروط الأضحية (الحولي: و سن الأدنى يكون أكثر من ستة أشهر) و ما فوق (الثني و الرباعي) و الذكر (و هو الصنف الأفضل من الإناث) و خالي من العيوب (الجسم و العقل) و عدم احترام صفات الأضحية (المستحبة: وهي الصفات المستحبة في الشكل مصل الكبش السمين و الفحل و الاقرن الخ...)

و مانعة الأجزاء: الممنوعات التي لا تجوز بسبب: الشاة المريضة و مرضها بين و العجفاء و العوراء و العمياء و المكسورة و المجنونة و الجرباء) و المكروهات و هي تتمثل فيها العيوب التالية(السكاء-المخلوقة بدون أذن- و الشرقاء-المشقوقة الأذن- و الخرقاء-المنقوبة الأذن- و الجذعاء-المقطوعة الأذن- و سقوط الأسنان و العضباء- المكسورة القرن و مقطوعة الذيل و لمن الجماء مقبولة و هي التي خلقت بغير قرن)) و المفسدات (اي بعد شراء الأضحية تظهر العيوب فعلى المسلم أن يبده) و عدم احترام الأحكام قبل الذبح (التعيين بالذبح و السننية و الشراء بالنية الأضحية) و بعد الذبح(و هو بيع الأضحية أو جزء منها أو جلدها أو صوفها) و من الممنوعات نذكر: 1-الذبح قبل الصلاة 2-الذبح قبل الإمام3-الذبح قبل إبراز أضحية الإمام- 4الذبح بدون إذن صاحبها5-الذبح في غياب صاحبها6 -الذبح بدون رضا صاحبها(قصد النية)

سابعا: انواع البدع

البدعة الحسنة(سنة حسنة): صلاة التراويح و إجماع الناس عليها.
البدعة القبيحة أو السيئة : الضلالة
الخلاف في اللفظ و لبس في المعنى

ثامنا: الطقوس السلبية

تدور حول هذا الموضوع المتعلق بالطقوس السلبية كل المكروهات و نواقص الوضوء.
مكروهات الوضوء و عددها سنة(الوضوء في الخلاء، الكلام بغير ذكر الله، الإكثار من صب الماء، الاقتصاد على مرة واحدة في المغسولان، الزيادة على ثلاثة مرات، الوضوء في أواني من الذهب و الفضة) و نواقص الوضوء و عددها عشرة (الأحداث هي البول و الغائط و الريح بصوت و بغير صوت و الودي-بسبب البول- و المنى-بسبب الالتذاذ -و الأسباب هي السكر و الجنون و الإغماء و النوم - و هو النوم الطويل الثقيل والنوم الطويل الخفيف-)، الارتداد، القيء، القلس، الرعاف- محليا: التنفيزير-، الحجامه ، القهقهة أو الضحك في الوضوء و الكفرو الشتم) و مكروهات الغسل و هي(الإكثار من صب الماء، التنكيس في عملية صب الماء، تكرار غسل الجسد،

الاغتيال في الخلاء و الكلام بغير ذكر الله أثناء الاغتسال. و من المكروهات نذكر صوم الظهر و صوم يوم الجمعة خصوصا و صوم يوم السبت خصوصا و صوم يوم الشك(أي آخر يوم شعبان) و صوم يوم عادي و هو على جنابة و خاصة عدم احترام فروض الصيام التالية: النية و الإمساك (هو الإمساك عن خمسة أشياء) و الطعام و الشراب و الجماع و الاستمناء و الاستقاء و حفظ اللسان و حفظ الجوارح و من مفسدات الصيام . و هي التي تعتبر ضد الفرائض مثل الحيض و النفاس و الجنون و الإغماء و الردة و قطع النية في النهار و عدم استئناف النية في الصوم بانقطاع(صيام النوافل و السنة و المستحب) و من المكروهات نذكر الوصال و الدخول على المرأة و النظر للمرأة و فضول القول و فضول العمل و المبالغة في المضمضة و المبالغة في الاستنشاق و إدخال الرطب في الفم مضغ العلك او الدهون و الإكثار من النوم . و عدم الإيمان بالله و الكتب السماوية و السنة و الرسل و الأنبياء و بالملائكة و أعمالهم و وظائفهم. و من الممنوعات و المنهيات نذكر المنهيات المتعلقة باللسان: الغيبة و الغيبة بالقلب وهي سوء الظن و سوء النية و الهمز و اللمز و النهتان و الكذب اليمين الغموس و هو اشد أنواع الكذب و لذلك يجب التقليل من الحلف و شهادة الزور و النميمة و الاستهزاء و السخرية قولاً و فعلاً و الزندقة و الشك و البدع و السحر و الشعوذة و الفحش و الرفث و المنكر و اللعان و إفشاء السر و الكذب في الوعد أو المدح كما نذكر المنهيات المتعلقة بالقلب و هي: 1-الرياء: هي الرياء في العبادات(وهو الشرك و عدم الإخلاص) 2-استعظام العبد و العجب و حب المال و الجته و المدح 3-الغرور:وهو غلط النفس 4-الكبر: وهو من المهلكات بسبب تعظيم النفس في العلم أو العبادة و الحسب أو الشجاعة أو القوى أو الجمال أو المال أو الجاه الخ... 5- الحسد و الخوف من الشيطان. 6-الحقد: وهو مثير العداوة و البغض و الأضرار بإفراد المجتمع. 7-السخط من الأقدار: وهو ضد التسليم و الرضي.

المصادر و المراجع

- المبحوثون
- أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، القوانين الفقهية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1989، 452ص
- احمد قدامة، قاموس الغداء و التدوي بالنبات. موسوعة غذائية صحة عامة ، بيروت، دار النفائس، 1990، 806ص)
- الشيخ محمود شلوت، الفتاوي المهمات في العقائد و الغيبات و البدع و المنكرات، الدمام، دار ابن الجوزي، 1992، 171ص،
- ابي اسامة سليم بن عبد الهلالي السلفي، البدعة و اثرها السيء في الامة، بيروت، دار ابن حزم، 2000، 189ص
- محمد عوض زايد الحرباوي، بدع و عادات يجب ان تزول من المجتمع الاسلامي، الرياض وزارة الاعلام، 1410هـ، 106ص.

الملحق رقم 7
نماذج من المجدوبيات
او الكلام المأثور المنسوب لسيدي عبد الرحمن المجدوب

كُسِبَتْ فَالِدَارُ مَعْرَه
وَجِبَتْ كَلَامَ رَبَاعِي
هَذَا مَا أَعْطَاهُ رَبِّي
وَيُؤُولُ أَعْطَانِي دُرَاعِي.

يَا الصَّاحِبَ كُونْكَ صَبَّارُ
وَ اصْبِرْ عَلَى مَا جَرَى لَكَ
أَنْبَطْ عَلَى الشُّوكِ عَرِيَانُ
حَتَّى يَطْلُعَ النَّهَارُ عَلَيْكَ.

أَلْهَمَ بَسْتَهْلَ أَعْمَه الصَّرِيحَه
وَ السَّتْرَه لِيَه مَلِيحَه
رَدَّ الْجَلْدَه عَلَى الْجَرْحَه
تُبْرَى وَ تُوَلَّى صَحِيحَه

نُوصِيكَ يَا حَارَتَ الشَّيْخِ
الشَّيْخِ فِيهِ الْمَرْوَرَه
الَّذِي تُظَنُّو تَأْطَعُ عَلَيْهِ
نُجِيكَ مَنُ الضَّرُورَه

أَلْفَمَ الْمَبْلَعِ وَالسَّكَاتِ حَكْمَه
وَ مَنُ تَنْفَرِءَ الْحَكَائِمِ
لَوْكَانَ مَا نَطَأَ وَ لَيْدَ الْيَمَامَه
مَا جَاهُ وَ لَيْدَ الْحَنْشِ هَائِمِ

السَّكَاتِ ذَهَبِ مَسِجَرِ
وَ الْكَلَامِ يُفْسِدُ الْمَسَالَه
وَ أَلَى شِفَتْ مَا تُخَبَّرُ
وَ أَلَى صِفْصَوِكِ وَ لَوْلَا

نُوصِيكَ يَا وَكَالَ الرَّاسِ
فَالْبَيْرِ أَرْمِي عِظَامُ
وَ أَضْحِكُ وَ الْعَبِّ مَعَ النَّاسِ
وَ فَمَكَ مَتَلُّو لِحَامُ

مَا تُخَمَّمُ فُضِيَاءَ لِحْوَالِ

شُوفْ عِنْدَ الْهَمِّ وَسَعَهَا
الشَّدَه تَهْزَمُ لِرِدَالِ
وَمَا الرِّجَالُ مَا تَأْطَعَهَا

عَيْتْ عَيْطَه حَنْبِيَه
وَفِيَا تِ الدِّي كَانَ نَائِمِ
نَاضُو الْوَبِ الْمَحْتَه
وَنَامُو الْوَبِ الْبُهَائِمِ

الْلَفْتِ وَلَا تِ شَحْمَه
وَتَنْبَاعِ بِالسُّومِ الْعَالِي
فَالْأَلُوبِ مَا بَاتِ رَحْمَه
شُوفْ حَالِي يَا الْعَالِي

مِنْ يَامَنْكَ يَا كَحَلِ الرَّاسِ
مَشِيَانِكَ بَطْبِيَعَه
السِّنْ يَضْحَاكَ لَلْسِنِ التَّرَاسِ
وَالْأَلْبِ فِيَه غِيْلِ الْخَدِيَعَه

مَا تُسْرَخْ حَتَّى تُلْجَمِ
وَأَعَادْ عَفْدَه صُحِيَحَه
مَا تَتَكَلَّمْ حَتَّى نُخَمَمِ
وَمَا تُحِيَكْ فُطِيَحَه

مُرِيْنِ الْنَسَا بِالضَّخْكَاتِ
لَوْكَانْ فِيهَا يُدُومُو
الْحَوْتِ نَعُومِ فَاَلْمَا
وَهُمَا نِ بِلَا مَا يُعُومُو

صُوءِ الْنَسَا صُوءِ مَطْيَارِ
يَا دَاخِلْ صُوءِ هَمِ رَدِّ بِالْكَ
يُورُولُكَ مِنْ الرِّيحِ أَنْطَارِ
وَتُوْدَّرْ رَا صِ مَالْكَ

يَا الدِّي تُعَيِّطُ أَدَامِ الْبَابِ
عَيْطِ وَ كُونِكَ فَاهِمِ
مَا يَفْسَدُ بَيْنِ لِحَابِ
غِيْلِ الْنَسَا وَ الدَّرَاهِمِ

لَارْطِ فِدَانِ رَبِّي لِيهَا
وَ الْخَلَا مَجْمُوعِ فِيهَا

عَزْرَائِنُ حَصَادٍ فِيهَا
وَمُطَامِرٌ مَنْ كُلِّ جِبْهَةٍ

ضَرْبُوهُ وَ يَسْتَهْلُ يَدُ الْفَاسِ
وَ الطَّرِيحَهُ مَعْمُونٌ لِيهَا
وَ هَذَا الَّذِي يُوسِّعُ عَلَى النَّاسِ
وَ نَفْسٌ يُضِيءُ عَلَيْهَا

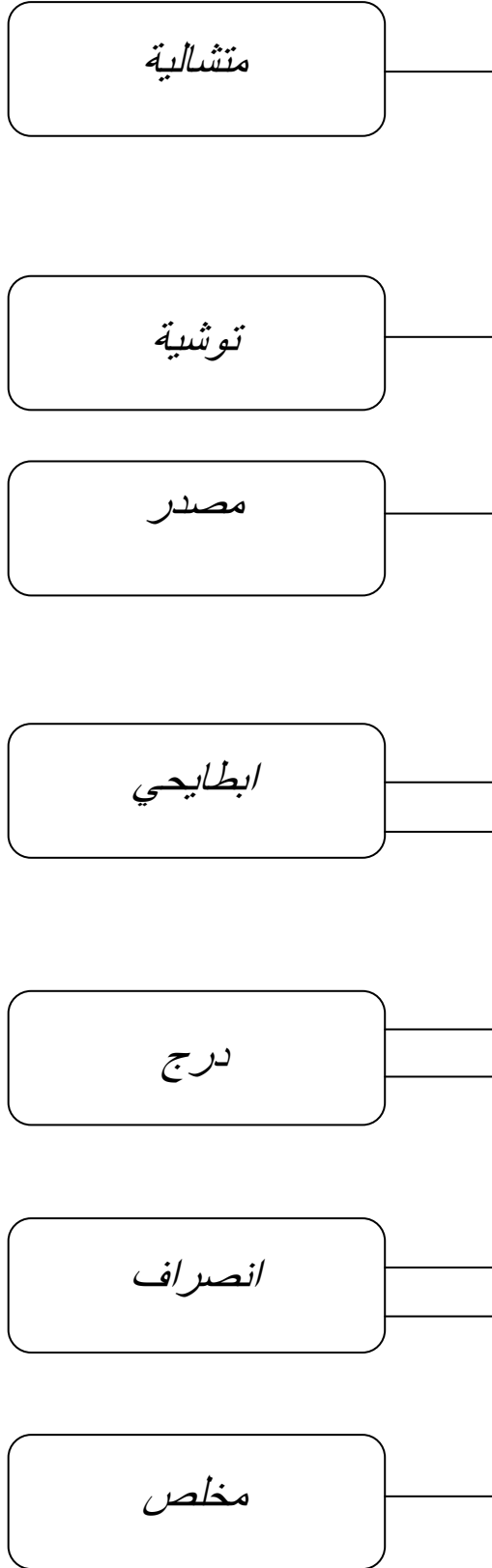
رَجُلٌ بَلَا مَالٍ مَخْفُورٌ
فَالدُّنْيَا مَا يَسْوَأُش
وَ الْمَشْرَارُ كَالْبِيدِو الْمَفْعُورُ
يُوصَلُ لَلْمَا وَ يُولِي بَلَا شِ

نَخَدَمُ عَلَى الْمَالِ وَ نَطِيخُ
وَ الْمَالُ بَيْتُ التَّنَاخَةِ
الرَّجُلُ بَلَا مَالٍ كَالرَّيخِ
مَشْرَارٌ وَ يُحِبُّ الشُّيَاخَةَ

مَا يَعْجَبُكَ نُورُ الدَّفْلَةِ
فَالْوَادُ دَائِرَهُ ظَلَايِلُ
وَ مَا يَعْجَبُكَ زَيْنُ الطَّفَلَةِ
حَتَّى تُشَوِّفَ لُفْعَايِلُ

الملحق رقم 8

بنية نوبة الموسيقى الأندلسية: مدرسة تلمسان



الملحق رقم 9

قائمة عائلات قورغلية تلمسانية

اباجي	بلحاجي
الابان	بلحناق
ابي عياد	بلخوجة
الاشهير	بلعصري
افندي	بلعولج
اينال	بلوان
باب حامد	بن اباجي
بابا	بن الدرئ
بابا احمد	بن تركي
باختي	بن تركية
بادسي	بن تشوك
باربار	بن تفتف
باغلي	بن حبيب
الباني	بن حجي
باي عمر	بن حجي سراج
باي موت	بن حسن صغير
بجاوي شاوش	بن حمدان
بخشي	بن حمزة
بخوشة	بن حميدات
بدران	بن ددوش
بدراني	بن درمال
برازوق	بن دهمه
براك	بن دي حجي
براكشي	بن ديمراد
بربر	بن ديوييس
بروايل	بن رحمون
برودي	بن زاغو
بريكسي	بن زرجب
بصطاوي	بن زقلي
بغادلي	بن سردي
بقال بريكسي	بن سماعيل
بكار	بن سماعيل
بلابان	بن سنان
بلاسقى	بن سهلة
	بن سهلية
	بن سيد

بن شاو	بوشليت
بن شعبان	بوشناق
بن شكرة	بوشناقى
بن شيبوب	بو علي
بن عبورة	بو عياد
بن عصمان	بو عياد اغا
بن عصيد	بو عياد عالم
بن علال	بوكلي
بن عياد	بوكلي حسان
بن عيادي	بوكلية
بن غبريط	بوكلية حسان
بن قطلان	بوزيرار
بن قطيطة	بيبي تريكي
بن قلفاط	بيرام
بن يارو	بيلام
بن يلس	بيلامي
بندي	تابت هلال
بندي حسان	تركي
بندي صاري	تركي حساين
بندي عبد الله	تركي حسن
بندي مراد	تركي نجار
بندي ويس	تركية دردرى
بو بلنزة	تريكي
بوجاقجي	تشنار
بوخويخة	تشوار
بودالي	تشيعلي
بودغن	حاج الدين
بودغن دباغ	حاج سليمان
بودغن سطنبولي	حاج عمر
بودغن نجار	حامدي
بودلفى	حوباية
بوديا	حجيج
بورصالي	حجبيات
بورصلة	حساين
بوزكار	الحصار
بوزكار قراجة	حفيف
بوشامة	حلوش
بوشلاغم	حماس

حمدان	زنطوط
حمزاوي	سباغ
حمصي	سراج
حميدو	سطانبولي
خديم	سقال
خلفاتشتيوي	سكندراني
خنوس	سلال
خوجة	سلعاجي
خوجة باشة	سليمان
دالي	شاوش
دالي قرماجي	شاوش رمضان
دالي يحي	شاوي
دالي يوسف	شايب دقن
دامجي	شراك
دامرجي	شريف
داودي	شطيطح
دايج	شلابي
دباغ	شوكشو
دردان	شيريقان
دزيري	صابر زناقي
دعواجي	صابونجي
دغين	صار يحسون
دواجي	صار ماشق
ديب	صار ماشيق
ديدي	صاري
رحمون	صاري باي
رحموني	صاري حوتي
رسلطان	صاري علي
رمضان شاوش	صاري محمد
روصطان	صبان
زروق	صبايحي
زروقي	صلاونجي
زالال	صوفي
زلام	طالب
زميرلي	طالب بن دياب
زميرلي ثاني	طاولي
زناقي	طوبجي
زنداقي	عبو

عبورة	قشائري
عبورة ثاني	قلايجي
عدو	قليل
عزوني	قندوز
عصماني	قهواجي
علال	قوار
علي شاوش	قوبياني
عليلي	قودجي
عياد	قورباص
عيادي	قوربصلي
عيسى خوجة	قورصو
غرناوط	قورصو فسيلن
غمري	قورط
فار الذهب	قورطي
فاندي	قورغلي
فندي	قورماط
فيداح مورو	قورمالة
قادري	قورمالي
قار بغلي	قولوغلي
قاراحة	قونيالي
قارة	كاتيالي
قارة احمد	كاسو
قارة زعيتري	كاهيا
قارة سليمان	كاهية اول
قارة علي	كتشوان
قارة مصطفى	كرابشي
قارة و زان	كرباش
قاروي	كرموني خضار
قارى	كرموني سراج
قازي	كشائري
قازي اول	كلاش
قازي ثاني	كلاش
قافاط	كناي
قايد سليمان	كهواجي
قراجة	كورياشي
قروج	لاغى
قر دالي	لعكرمي
قسنطيني	لفندي

لنصاري	ميمان
مازاري	هطال
مالطي	همش
مامزالي	والي شلوش
مامشاوي	وجدي
مامشة	وجدي دامرجي
مامي	الوشدي
مامي قايد	ويس
مجاجي	يادي
مجادي	يريكية
مجار	يلس
محامدي	
محجوب	
مدلسي	
مدلسي جزار	
مراد	
مراد بودية	
مراد رايس	
مراد قهواجي	
مرادي	
مزاري	
مزوار	
مزياني	
مصلي	
مطالصي	
ملامان	
ملوكة	
ملياني	
منصور خوجة	
مهتار	
مورت	
مورصلي	
مورو	
موغلام	
مولسهول	
مير حسان علي	
مير علي	
ميصالي	

الملحق رقم 10 أسماء طعام المناسبات

- نذكر على سبيل المثال: التحفة هو طعام الزائر
الخرس هو طعام الولادة
الزلة هو طعام الكرامة
السلفة هو طعام المتعل قبل الغداء
الشندخية هو طعام الاملاك
العجالة هو طعام الطعام المستعجل قبل إدراك الغداء
العديرة هو طعام الختان
العقيقة هو الطعام عند حلق شعر المولود
القرى هو طعام الضيف
الققي هو طعام الكرامة
اللهنة هو طعام المتعل قبل الغداء
المأدبة هو طعام الدعوة
النقوعة هو طعام القادم من السفر
الوضيمة هو طعام المأتم
الوكيرة هو طعام البناء
الوليمة هو طعام العرس.
- 1 ونذكر على سبيل المثال: الاصية هو دقيق يعجن باللبن و التمر
الالوقة هو لبن اكثر من الوليفة
البسيصة هو الاقط و السويق و السمن و الزيت
البسيصة هو الاقط و الشعير و السمن و الزيت
الكيلة هو سمن يخلط بالاقط(لبن يطبخ و يترك)
التلبنة هو حساء من دقيق أو نخالة أو عسل
الحريقة هو اغلط من السخينة (ماء دقيق او لبن او حليب)
الحيس هو الاقط و السمن و التمر
الخبيط هو اللبن الرايب و الحليب
الخريرة هو شحمة مدابة و ماء و دقيق
الخليط من الطعام و الشراب
الخليط هو السمن و الشحم
الربيكة هو من البر و التمر و ال.....
الرغيدة هو حليب مغلي و الدقيق(يلعق)
الرهمية هو البر المطحون و اللبن
الزغيدة هو حسو من دقيق و ماء
السخينة هو طعام من الدقيق دون العصيدة
الصحيرة هو اللبن مغلي او دقيق
العبيثة هو الاقط و السمن و التمر اليابس
العديرة هو دقيق و حليب طري
العكيسة هو لبن و الشحم المذاب
الفريقة هو حلبة و لبن و تمر(للمريض او النفساء)

اللوبية هو الطعام اللين
المجيع هو التمر و اللبن
المرضة هو اللبن الحلو و اللبن الحامض
النخيسة هو لبن الضأن و لبن المعز
اللوبية هو دقيق و سمن و لبن
1الابسار خليط البسر بالتمر
الابسار خليط الماء الحار بالبارد لليعتدل
الشوب خليط اللبن بالماء
الغلت خليط البر بالشعير
القشب خليط الطعام ب(...)
القطب خليط اللبن بالماء
المدق خليط اللبن بالماء

(انظر أبو منصور الثعالبي (ابي منصور عبد المالك بن محمد بنا سماعيل الثعالبي)، فقه اللغة و أسرار العربية، بيروت، المكتبة العصرية، 2000، 611ص)

الملحق رقم 11
مقال روجي كرتني

"L'Islâm est une religion monothéiste dont la théologie est remarquablement simple et se réduit à deux croyances fondamentales : 1° il n'y a qu'un Dieu (Allah), Créateur de l'univers et de l'homme ; le 2° au jour fixé par Lui, toutes les créatures vivantes subiront l'anéantissement (*fana'*), puis seront ressuscitées ainsi que tous ceux qui sont morts depuis Adam, le premier homme, et jugées par Dieu lors d'un Jugement dernier, qui enverra les uns au Paradis et les autres en Enfer. L'adhésion à l'Islâm implique la profession de foi suivante, appelée *shahada* : « Il n'y a seul Dieu que Dieu, et Mahomet est l'Envoyé de Dieu » (*la ilaha illâ Allah wa Muhammad rasûl Allah*).

Dieu s'est révélé aux hommes par l'intermédiaire des prophètes (Adam, Abraham, Moïse, Jésus, etc.), dont le dernier est Muhammad (Mahomet), qui a reçu de Lui l'ordre de réciter le Coran, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel.

Le musulman pratique sa foi, qui consiste à adorer Dieu et à se soumettre à Lui, en se fondant sur les cinq piliers (*arkan*) de l'Islam : la prière rituelle (*salat*), l'aumône légale (*zakat*), le jeûne (*sawm*) pendant le mois de ramadan, le pèlerinage collectif à La Mekke (*hadj*), qu'il doit faire au moins une fois dans sa vie (distinct du pèlerinage individuel ou *'umra*), et la guerre dans le chemin de Dieu (*djihad*).

1-La prière, dont les rites ne sont pas décrits dans le Coran, est un rite de louange et d'adoration, qui doit être accompli cinq fois par jour :

-la « prière du matin » (*al-subh*) à lieu après l'aube, au commencement de l'aurore, avant l'apparition du soleil ;

-la « prière médiane » (*al-zuhr*) a lieu à midi ;

-la « prière de l'après midi » (*al'asr*) se fait entre 15 et 17 heures ;

-la « prière du crépuscule » (*al-maghrib*) a lieu entre le coucher du soleil (*maghrib*) et la disparition de la lueur crépuscule ;

-la « prière de la nuit » (*al-'isha'*) a lieu entre le début de la nuit et l'aube.

Chaque prière est précédée d'une ablution purificatrice, partielle (*wudu'*) ou totale (*ghusl*) ; elle comporte un ensemble de mouvements (prosternation, mouvements des mains) et de récitation qu'on appelle une *ra'ka* (au pluriel : *raka'at*), dont le nombre est différents selon les prières : deux pour la prière du matin, quatre pour la prière médiane et celle de l'après-midi, trois pour la prière du crépuscule et quatre pour la prière de la nuit.

2-L'aumône légale est une sorte d'impôt religieux, défini par des règles minutieuses, qui varient selon les différentes Ecoles de droit musulman.

3-Le jeûne du mois de ramadan commémore le mois pendant lequel Mahomet reçut la Révélation du Coran. C'est un jeûne diurne, qui cesse dès le coucher du soleil et qui prend à l'aurore ; il est obligatoire pour tous les musulmans, hommes et femmes, mais il est facultatif pour les malades, les femmes enceintes, les travailleurs qui accomplissent des tâches pénibles, etc. Les voyageurs peuvent aussi interrompre le jeûne pendant la durée de leur voyage, mais ils doivent alors rattraper les jours de jeûne ultérieurement. La rupture (*fitr*) du jeûne, à la fin du mois de ramadan donne lieu à la « petite fête » (*id al-fitr*).

4-Le hadj a lieu pendant le dernier mois de l'année lunaire, le mois de *dhu'l-hidjja*. Le pèlerin (*muhrim*) qui l'accomplit se met en état de sacralisation (*ihram*) dès qu'il arrive à proximité de La Mekke (en des lieux bien précis) , puis le pèlerinage proprement dit commence le 7 du mois de *dhu'l-hidjja*, selon les rites immuables(...).

-le 7 : réunion des pèlerins à la mosquée de La Mekke, autour de la *Ka'ba* ;

-le 8 : départ vers la plaine de 'Arafat, où ils passent la nuit ;

-le 9 : « station » (*wuquf*) devant le rocher de Djabal- al-Rahma ; sermon ;

-le 9 au soir : départ vers La Mekke, avec arrêt à Muzdalifa, où les pèlerins passent la nuit ;

- le 10 au petit matin : départ pour Mina (dans la direction de La Mekke), lapidation d'une stèle adossée à la montagne, la *Djamrat al'Aqaba* (« le caillou de la vallée »), commémorant la lapidation de Satan par Adam ;

- le 10 : immolation rituelle d'un animal (un mouton, un chameau, etc.) ; le même jour, tous les musulmans du monde procèdent aussi à une immolation : c'est la « Grande Fête », ou « Fête du sacrifice » (*id al-kabir*) ;

- le 10 à la fin de l'après-midi : « offrande de cheveux » : les musulmans se font couper les cheveux, raser la tête et couper les ongles, avant d'aller tourner sept fois autour de la *Ka'ba* en baisant, à chaque tour, la Pierre Noire (...), rite qui se nomme *le tawaf* d'adieu.

5-Le djihad est le combat dans le chemin de Dieu ; il peut se prendre au sens spirituel (comme dans le soufisme) ou au sens guerrier (défense de l'Islam, débarrasser le monde de l'incroyance)."

(Extrait annexe E in Roger Caratini, Mahomet, Paris Archipel, 2002, pp.542-4)

الملحق 12 أسماء و أوصاف الأنبياء

إبراهيم (عليه السلام) خليل الله
إدريس (عليه السلام) نبي الله
ادم (عليه السلام) صفي الله
إسحاق (عليه السلام) هبة الله
إسماعيل (عليه السلام) ذبيح الله
أيوب (عليه السلام) صبير الله
داود (عليه السلام) خليفة الله
ذو القرنين (عليه السلام) جاهد الله
ذو الكفل (عليه السلام) ذكي الله
زكرياء (عليه السلام) وارث الله
سليمان (عليه السلام) تاج الله
شعيب (عليه السلام) ناصح الله
صالح (عليه السلام) قريب الله
عزير (عليه السلام) ناصر الله
عيسى (عليه السلام) روح الله
لقمان (عليه السلام) طبيب الله
لوط (عليه السلام) سليم الله
موسى (عليه السلام) كلیم الله
نوح (عليه السلام) نجي الله
هارون (عليه السلام) معين الله
هود (عليه السلام) عامر الله
الياس (عليه السلام) حكمة الله
يحي (عليه السلام) خاشع الله
يسع (عليه السلام) ذاكر الله
يعقوب حزين (عليه السلام) الله
يوسف (عليه السلام) جميل الله
يونس (عليه السلام) سابح الله

محمد (صلى الله عليه و سلم) حبيب الله

انظر www.muslimah.net/t15300

الملحق رقم 13 التشبيه

جارت العاد في تلمسان ان تقارن الأشياء أثناء الحديث و يهدف هذا الفصل الى معرفة طريقة الوصف و الموصوف للاستفادة من النتائج, و كان استعمال التشبيه بهذه الطريقة:

الأبيض: للنقوة
الأفعى: للتسرب
الام: الحنان
امرة(قمره): لجمال الوجه
الأملة(القمل): للتصغير
البرق: للخفة
بشار الخير: اخبار الخير
البغل: لخشونة
البقر: للسمن و خشنة البدن
الثعلب: للسرقه
التلج: للصفاء
الجبل: للضخامة
جدادة(الدجاجة): للخوف
الجليد: للبرودة
الجنة: لجزاء صاحب الخير
جهنم: لجزاء الشرير
الحجرة(الحجر): للصبر
الحرير: للنوعية
الحليب: للصفاء
الحمارة: للغباء
الحمام: للعرق
الخنزير: للنجاسة
الخنفوس: للسواد
الدفلة: للمرارة
الدم: للاحمرار
الذهب (الذهب): للاخلاص و الصفاء
الديب(الدئب): للمكر
الرصاص: للثقل
الريشة: للشيء الخفيف
الزلاميط (الكبريت): للحساسية
الزوبية (الفضلات): للوسخ
الساسى(من سوس): للبخل
السبع(الاسد): للشجاعة
السماء: للون الازرق و الصفاء

الشجرة: للطول و القامة
الشیطان: لفعل الشر و المكر
الضب: للنیة و الغباء
الطووس: للتكبر
طیر اللیل: لكثرة المشي في اللیل
العافیة: الحرارة
العروسة: لجمال الانثی
العریس: لجمال الذكر
العسل: للحلوة
العقرب: للدغ
الغراب: للسواد
الغرمول (الثور): للهيجان
غزالة (غزال): لجمال الجسد و الهيئة
فرطاطو (فراشة): لكثرة التحرك
فرعون: للقوة و الحقری و القصى
القايد: للحقرة
قدرون (الزفت): للحقد
القرد للخفة
قريد (قرد صغير): ضعف الجسم
القط: لغزلان العيون
الكلب: لعدم الاحترام
الليم (الليمون): للاصفرار
المزابي: للبخل
المسلم: الطاعة
الملك: للكرم
موكة (بومة): اخبار سيئة
النعام: للجزاء
النملة: للتصغير
النوطة: للغيرة
الهدهد: للثرثرة
الورد: للزينة
اليهودي: للحيلة

الملحق رقم 14 نماذج من الحوفي

بسم الله بديت
و ما يدوم غيل الله
تفكرت يام زهونا
و الحبيب فاين راه
الكبدة راها هنا
و القلب راح معاه
على فرقتو
والغير ما نرضاه.

مول العوينة الكحلة
و مظرف الشلاغم
و العوينة الكحلة
والحاجب المقرون
و العوينة الكحلة
وخذ المشموم

مصطفى على كرسيه
وكتوبو بين يديه
تخبلت شوشتو
وتوردو خديه
وبالعشق يدبالو
ولا غيب فالسما
فالقلب مازالو.

يا عاشقين النبي
و زيد الصلاة عليه
محمد الطيب
قلبي مولفه به
محمد الطيب
سيدي رسول الله.

خصارا عليك يا شباب
بدلتني بـمرا
والله ما نبدلك بحلى من التمرا
بدلتني نـبـدلك
بكيـتني نبيك
ونرفد وحد من صحابك
هو العزيز عليك
يضربك بالكتف
ويفوت و يخليك
ويخليك و يقولك
خصارا عليك يا شباب
كما جاتش عليك.

المصادر و المراجع باللغة الوطنية

المصادر الدينية

القران الكريم

(عدد من الطبعات)

البخاري، صحيح البخاري، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2ج

أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 5 ج

القوامس و المعاجم و الموسوعات

احمد قدامة، قاموس الغداء و التدوي بالنبات. موسوعة غذائية صحة عامة ، بيروت، دار النفائس، 1990

(إعداد مشترك)، المنجد في اللغة العربية المعاصرة،

(إشراف نخبة من أساتذة قسم الاجتماع)، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دت، 517 ص

(إشراف بيار بونت و ميشال ايزار)، معجم الاثنولوجيا و الانترنتولوجيا (ترجمة مصباح الصمد)، لبنان، المؤسسة المطبعية للدراسات و النشر و التوزيع، 2000

اميل بديع يعقوب، موسوعة الحروف، بيروت، دار الجيل، 1995، 662 ص.

(جماعة من الباحثين)، الموسوعة العربية الميسرة، بيروت ، القاهرة و تونس، دار الجيل، 4 مجلدات.

جمال مشعل، موسوعة الأوائل، المعلومات العامة، النمسورة، مكتب الإيمان، 1997، 80 ص.

الحاج مصطفى العشعاشي، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدراقاوية، دت. ود. ن. 146 ص

حروز بوحفص بن الشيخ، موسوعة الأسماء العربية و معانيها، الجزائر، الشركة الجزائرية بودواو، 2006، 240 ص.

حسين سليم، موسوعة غرائب و عجائب، بيروت، رشاد برس، 2004، 151 ص.

ر. بودون و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، الجزائر، د. م. ج (ترجمة سليم حداد).

حسين يوسف موسى و عبد الفتاح الصعيدي، الإفصاح في فقه اللغة،

الرازي، مختار الصحاح،

سعدي أبو حيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر دمشق سورية، إعادة الطبعة الأولى ، 1998،

شفيق الارنوط، قاموس الأسماء العربية، بيروت، دار العلم للملايين، 1988 ، 191 ص. (ط6)

الشيخ احمد رضا، معجم متن اللغة، (دت.)

عبد الحليم محمد فنبس، معجم الألفاظ المشتركة في اللغة العربية، بيروت، مكتبة لبنان، 1987، 118 ص

عبد المنان الراسخ، معجم اصطلاحات الأحاديث النبوية، بيروت، دار ابن حزم، 2004، 182 ص.

غوتي شريف، شجرة تلمسان، تلمسان، 1993، 38 ص + (...)+41 ص

فؤاد عبد الغاني، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار الجيل، د.ت.، 728 ص.

لويس معلوف اليسوعي، المنجد في اللغة، لبنان،
مالك شبل، معجم الرموز الإسلامية - ترجمة : أنطوان الهاشم، بيروت، دار الجيل ،
2000م
محمد رواس قلعة جي و حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء (عربي - انجليزي) - بيروت،
دار النفائس، 1985،
مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط، القاهرة،
مجموعة من الأساتذة، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، إسكندرية، دار المعرفة
الجامعية 517 ص.

محمود علي عامر، قاموس اللغة العثمانية، عثماني-عربي، دمشق، دار
الصفدي، 2002، 469 ص.
المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، المعجم العربي الأساسي،
منير البعلبكي، موسوعة المورد، بيروت، دار العلم للمعلمين . ط2، 1992، 10 مج
وليد ناصيف، الأسماء و معانيها، دمشق، دار الكتاب العربي، د.ت. 303 ص.

الكتب

الاب هنريكوس الامن اليسوعي، فرائد اللغة في الفروق، الظاهر، مكتبة الثقافة
الدينية، 1999، 527 ص
ابراهيم الشربيني، صلاة الاستخارة، الجزائر، دار الإمام مالك للكتاب، 2003، 32 ص
ابن عاشر عبد الواحد (العلامة)، متن بن عاشر المسمى المعين على الضروري من
علوم الدين، د.م. د.م. د.ن. 31 ص
ابن القيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، بيروت، المكتبة العصرية، 2001، 267
ص
ابن تيمية (الشيخ)، قاعدة السلفيين في جمع كلمة المسلمين، القاهرة، دار الآثار، 2002، 30
ص
أبو الأعلى المودودي ، الدين القيم، بيروت ، مؤسسة الرسالة، 1984، 47 ص.
أبو الحسن بن محمد (الفقيه)، لا جديد في الحجاب، د.م. دار ابن خزيمة ، 2000، ص 24
أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، التعريفات، بيروت، دار الكتاب
العلمية/ منشورات محمد علي بيضون، 2003، 301 ص
أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برحال السلف، بيروت، مؤسسة الرسالة
، 1985، ج 2
أبو عبد الباري عبد الحميد العربي، المرشد الأمين في كيفية العلاج من العين الجزائر، دار
الإمام مالك للكتاب، 2001. 47 ص

- أبو عبد الباري عبد الحميد العربي، المرشد الأمين في كيفية العلاج من العين، الجزائر، دار الإمام مالك، 1999، 43 ص
- أبو عبد الله التنسي، تاريخ دولة الأدارسة (من كتاب نظم الدر و العفيان) تحقيق عبد الحميد حجيات، م.و.ك. 1984، 107 ص
- أبو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن جزي الكلبي، القوانين الفقهية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1989، 452
- أبو علي الغوثي بن محمد، كتاب كشف القناع عن آلات السماع، الجزائر موفم للنشر، 1995، 287 ص
- أبو منصور الثعالبي (ابي منصور عبد المالك بن محمد بنا سماعيل الثعالبي)، فقه اللغة و أسرار العربية، بيروت، المكتبة العصرية، 2000، 611 ص
- أبو يلا عبد الله حامد، ثلاثية المجتمع المدني، 2004، 110 ص.
- أبو أسامة سليم بن عبد الهلالي السلفي، البدعة و اثرها السىء فى الامة، بيروت، دار ابن حزم، 2000، 189 ص
- احمد بن تيمية الحراني (الشيخ)، دعاء ختم القران، الجزائر، دار الملكية، 1991، 19 ص
- احمد بن مصطفى العلاوي، 1- رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، مستغانم، المطبعة العلاوية، 1986، 120 ص.
- 2- الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، مستغانم، المطبعة العلاوية، 1990، 93 ص
- احمد بن نعمان، 1- كيف صارت الجزائر مسلمة عربية، قسنطينة، مطبعة البعث، 1981، 80 ص.
- 2- سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، الجزائر، م.و.ك.، 1998، 463 ص
- 3- نفسية الشعب الجزائري. دراسة علمية فى الانثروبولوجيا النفسية، الجزائر، دار الأمة، 1994، 174 ص
- احمد عمر هاشم ، قواعد أصول الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984، 277 ص.
- احمد عيسى عاشور، حكم تارك الصيام و كيف تصوم، تونس، دار بوسلامة، 1985، 54 ص.
- احمد مصطفى خاطر، طريقة تنظيم المجتمع، اسكندارية، المكتب الجامعي الحديث، 1984، 334 ص.
- احمد مطلوب، الأرقام العربية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983، 24 ص.
- الأخضر دلول، فكرة عن تاريخ الأعداد، دين ودبت. 24 ص
- اسحاق احمد فرحان، التربية الإسلامية بين الأصالة و المعاصرة، باتنة، دار الشهاب، 1987، 124 ص.
- اسماعيل العربي، الدراسات العربية فى الجزائر، الجزائر ، م.و.ج.ك، 1986، 103 ص.

أكرم عثمان، كيف تتعلق على مشكلة الكذب و تساعد الآخرين في علاجها، بيروت، دار ابن حزم، 2003، 119ص.

الإمام أبو بكر احمد بن الحسين بن علي البهقي، كتاب فضائل الأوقات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، 163ص.

انور الجندي، الإسلام في أربعة عشر قرناً، تونس، دار ابو سلامة، 1985، 47ص. (مراجعة وتعليق ياسر برهامي).

بكير سعيد اعوش، إسلام اليوم بين الأصالة و التحريف، باتنة، دار الشهاب، د.ت. 166 ص

بكير محمد ارشم، الوقاية و العلاج في الإسلام. الكبائر و التوبة، 1994، 106 ص.

ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار أحياء التراث العربي، 1981، 2 ج

بوعلام بن حمودة، مفاتيح اللغة العربية، الجزائر، د.م.ج.، 1998، 422 ص.

بوفلجة غيات، من وحي الواقع الإسلامي، الجزائر، دار الفنك، 1993، 83 ص.

جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الرحمة في الطب والحكمة، وهران، د.م.ج.، د.ت. 281، ص

جلال الدين محمد بن احمد المحلي و جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، بيروت، دار أحياء التراث العربي، د.ت.، 816ص.

جماعة من الباحثين، التفاهم بين المذاهب الإسلامية، الجزائر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (فعاليات الملتقى الدولي مارلس 2002) 2002، 536 ص.

جمال بن محمد بن محمود، الزواج العرفي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، 135 ص.

جمعية افاق، سيدي لخضر بن خلوف، حيلته و قصائده، وهران، دار الغرب للنشر و التوزيع، 2006، 52+256ص.

جميلة جرطي، الألباز الشعبية، الجزائر، دار الضارة، 2007، 238 ص.

جيلبير دوران، الانثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، بيروت، م.ج.د.ن.ت.، 1993، 366 ص (ترجمة مصباح الصمد).

حنيفي هلايلي، التاريخ الاندلسي الموريسكي، عين مليلة، دار الهدى، 2010، 191ص

الحاج محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسن في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، الجزائر، د.م.ج.، 1995، 623 ص

حسام الدين ورد، باقة عاطرة من الأوراد و الأحزاب النبوية، حلب (سوريا)، دار الغزالي، 2001، 55 ص.

خالد كبير علال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابة المقدمة، الجزائر، دار الإمام مالك، 1995، 2005ص.

خالد مرزوق و المختار بن عامر، سيرة الحركة الاصلاحية بتلمسان. اثار و مواقف 1907-1931-1956، تلمسان، 2003، 319 ص.

رائد بن نشأت ادريس، 1- و لله الأسماء الحسنی فادعوه بها (مطوية).

- 2- الأنبياء و الرسل عليهم الصلاة و السلام (مطوية).
 رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغنم من تاريخ و تقاليد مستغانم، مستغانم المطبعة العلوية، 1998، 232 ص.
- رمزي نغاعة، تنظيم الإسلام للمجتمع، باتنة، المغاربية الدولية للنشر، 1989، 119 ص.
 روزلين ليلي قريش، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، الجزائر، د.م.ج، 1980، 264 ص.
- رينهات دوزي، معجم مفصل في أسماء الألبسة عند العرب. عربي/ فرنسي، لبنان، مكتبة لبنان، د.ت.، 444 ص.
- زنتوت الأخضر، شعبان و رمضان شهرا أحداث عظيمة في الإسلام، الجزائر، المطبعة الإسلامية 1990، 9 ص.
- سامي الديب، مؤامرة الصمت، ختان الذكور و الإناث، عند اليهود و المسيحيين و المسلمين و الجدل الديني الطبي الاجتماعي القانوني، دمشق، الاوائل، 2003، 512 ص.
- سامية حسن الساعاتي، 1- الثقافة و الشخصية بحث في علم الاجتماع الثقافي، 1983، 279 ص (27-112)
- 2- السحر و المجتمع، بيروت، دار النهضة العربية، 1987، 295 ص.
- سعيد بن علي بن وهف القحطاني، 1- شرح أسماء الحسنى في ضوء الكتاب و السنة، 1997، 292 ص. (ط 5)
- 2- الدعاء و يليه العلاج بالرقى من الكتاب و السنة، د.م. مكتبة الملك فهد الوطنية 1415 هـ 160 ص ط. 10
- سعيد عبد العظيم، الزواج العرفي، الإسكندرية، دار الإيمان، 2002، 103 ص.
- سليمان عشراطي، الشخصية الجزائرية. الأرضية التاريخية و المحددات الحضارية، الجزائر، د.م.ج. 2007، 287 ص.
- سمير شيخاني، السحر. طقوسه و أسرارها، بيروت، دار الجيل و المكتبة الثقافية، 2002، 280 ص (13-36 و 102-128 و الطلاسيم 165-171 و 230-245)
- سهام بنت عبد الله وادي، الطير و الطيرة في القرآن و السنة، القاهرة، مكتبة السنة، 1994، 327 ص
- سيد احمد سري، الطرب الأندلسي. مجموعة أشعار و أزجال موسيقية " الصنعة"، الجزائر، هيد للنشر، 1997، 222 + XVIII
- سيد احمد سقال، الولي الصالح سيدي أبي مدين، منشورات السقال، 1993، 72 ص.
- سيدي عبد الرحمن الأخضر، محتضر الشيخ سيدي عبد الرحمان الأخضر في العبادات، الجزائر، مطبعة رودوسي قدور بن مراد د ت 32 ص.
- سيمون ابراهيم حمصي، ألف و خمس من الحكم و الأمثال الشعبية، دمشق، طلاس، 1990، 487 ص.
- شاكر هادي غضب، بذاعة معجمية في مصطلحات الحلي و الأزياء، 1976، (ملحق مجلة التراث الشعبي عدد4) ، 127 ص.

- شرف الدين محمد البوصيري (الشيخ)، 1- الهزمية في مدح خير البرية د.م. 1367، 32 ص
- 2- الدرة اليتيمة المعروفة بقصيدة البردة، تونس، مطبعة المنار، 1366، 32 ص.
- 3- قصيدة البردة دم البستان د ت 42 ص 2- بردة المديح المباركة ، الجزائر، دار رحاب ، د.ت، 24 ص.
- شوقي عبد الحكيم، علمية الدولة و عقلنة التراث العربي، بيروت، دار العودة، 1979، 99 ص.
- الشيخ احمد التجنتي الشريف الحسني، أحزاب و أوراد، القاهرة، مكتبة علي يوسف سليمان، د.ت 196 ص.
- الشيخ احمد مصطفى العلوي، كتاب القول المقول فيما تتوصل اليه العقول، مستغانم، مطبعة العلوية، د.ت. 31 ص.
- الشيخ اسعد محمد سعيد الصاغري، زوجات النبي (ص) ، الجزائر، دار الفكر، 1993، 111 ص .
- الشيخ اسعد محمد سعيد الصغري، اللباس و الزينة ما يحرم منها و ما يحل، الجزائر، دار الفكر، 1993، 75 ص.
- الشيخ قدور بن عاشور الزرهوني، ديوان الشيخ قدور بن عاشور الزرهوني. شعر من نوع الزجل و الملحون، جمع و تحقيق و اعداد محمد بن عمر تازرهوني، الجزائر، اصدارات المكتبة الوطنية الجزائرية، 1996، 826 ص.
- الشيخ محمود المصري، ابو عمار، تحذير الساجد من أخطاء العبادات و العقائد، القاهرة، مكتبة الصفا، 2006، 880 ص
- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، الجزائر، دار الهمة، 2000، 221 ص.
- الطالب عبد الرحمن بن احمد التجاني، 1- الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900 الى 1977 د.م.ج.، 1983، 116 ص.
- 2- مصاييح السنن، غيما اتفق عليه رجال الصحيح و السنن، الجزائر، م.و.ك. 1984، 261 ص.
- طلعت زهران (جمع و إعداد). احذر اقوال و افعال و اعتقادات خاطئة، الاسكندرية، دار العقيدة للتراث، 1991، 111 ص.
- عائدة عبد القادر مشلح، أعلام الأنام بفضائل الأيام، حلب، دار البيروني، 2007، 144 ص.
- عامر مصباح، الإقناع الاجتماعي، د.م.ج. 2006، 216 ص. (ط2)
- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات و اللغة العربية، باريس/بيروت، منشورات عويدات، 1985، 465 ص.
- عبد الرحمن ابن خلدون، 1- المقدمة، تونس، مكتبة دار المدينة المنورة للنشر و التوزيع و دار التونسية للنشر، 1984، 2 ج.
- 2- تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبار و ديوان البدأ و الخبر في ايا العرب و أهم البربر من معاصرهم من دوي السلطان الاكبر، لبنان، دار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة، 1983، 13 ج

- عبد القادر خليفي، من الموروث الثقافي الجمعي المغاربي منطقة عين الصفراء نموذجا،
وهران، دار الأديب، 2006، 101 ص.
- عبد الحليم بوزيد، الإسلام حضارة و تاريخ، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى)
الدراسات الإسلامية، عدد 6، 2004، ص. ص 51-76.
- عبد الحليم محمود (شيخ الإسلام)، شيخ الشيوخ ابو مدين الغوث. حياته و مراجه إلى الله،
بيروت، منشورات المكتبة العصرية، د.ت. 138 ص.
- عبد الحميد ابن باديس، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية،
الجزائر، مكتبة الشركة الجزائر، 127 ص. 3 ط
- عبد الحميد بورايو، 1- القصص الشعبي في منطقة بسكرة دراسة
ميدانية، الجزائر، م. و. ك. 1986، 268 ص
- 2- الحكاية الخرافية للمغرب العربي. بيروت، دار الطليعة، 1992، 127 ص
- عبد الحميد حجات، 1- بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد. الجزائر، المكتبة
الوطنية، 1980، 325 ص 2- أبو حمو الثاني: حياته و آثاره، الجزائر،
ش. و. ن. ت، 1982، 397 ص
- عبد الحميد بوزوينة، الصيام، وهران، المطبعة الإسلامية دين. 71 ص.
- عبد الحميد محمود سعد، دراسات في علم الاجتماع الثقافي (التغير و الحضارة)،
القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، 295، 1980، ص (5-231).
- عبد الحميد محمود طهماز، الأنساب و الأولاد، دمشق-بيروت، دار القلم-دارة العلوم، 1987، 79 ص.
- عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزائر، د.م. ج. 1982، 4 ج
- عبد الرحمن طالب شعب الإيمان، وهران، مكتبة الحياة، د.ت. 10+23 ص
- عبد الرحمن علي الحجي، جوانب من الحضارة الإسلامية، الجزائر شركة الشهاب، 71
ص.
- عبد الصابور شاهين، في علم اللغة العام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996، 285 ص.
- عبد العال سالم مكرم، أثر العقيدة في بناء الفرد المجتمع، بيروت، مؤسسة
الرسالة، 1988، 191 ص.
- عبد العزيز التعاليبي، تاريخ شمال إفريقيا. من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الاغلبية،
بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، 345 ص (جمع و تحقيق احمد بن ميلاد و محمد
ادريس و تقديم و مراجعة حمادي الساحلي)
- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، الجزائر، موفم للنشر و التوزيع، 2002
ج 2،
- عبد القادر بن عيسى المستغانمي، مستغانم و احوازها عبر العصور تاريخيا و ثقافيا و
فنيا، مستغانم، د.ن. 1996، 312 ص.
- عبد القادر بن محمد بوزيان الجزائري، تذكير الأخيار بصحيح الأدعية و الأذكار
المشروعة في الأديار، الجزائر، دار الإمام مالك، 2006، 87 ص.

عبد الكريم الصفصاف، جمعية العلماء المسلمون الجزائريين و علاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى. الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1996،، 431 ص.

عبد اللطيف الصوفي، مصادر اللغة في المكتبة العربية، عين مليلة، دار الهدى، د.ت. 366 ص.

عبد الله مصطفى بن العدوي، أحكام النكاح و الزفاف و العاشرة الزوجية في سؤال و جواب.، الجزائر، مكتبة الإمام مالك، 2001، 195 ص.

عبد المالك مرتاض، الميتولوجيا عند العرب، دراسة لمجموعة من الأساطير و المعتقدات العربية القديمة، الجزائر-تونس، م.و.ك.و دار التونسية للنشر، 1989، 135 ص.

عبد محمد بابا ، المجموعة المباركة في الصلوات المأثورة و الأعمال المبرورة، الجزائر مطبعة رودوسي قدور بن مراد د ت 46 ص.

عبود عبد الله العسكري، التصوف. قراءات في المصطلح و المعتقد و السلوك، دمشق، الدار النمير، 2006، 241 ص.

عثمان قويدر حنان و الياس يترقبان، ليلة القدر قصة ورسم عثمان قويدر نص عربي شريف، قلنز و حمزة جاري الجزائر ماركوري، 1990 دص.

العشماوي (الإمام)، متن العشماوية في فقه السادة المالكية، الجزائر، رودوسي قدور بن مراد، د.ت. 30 ص.

عكاشة عبد المنان الطيبي، الصفات المطلوبة في البنات و الزوجة، الجزائر، دار رحاب، د.ت. 159 ص. (7-114)

علي بابا عمر، مسلم المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، الجزائر ، مطبعة رودوسي قدور بن مراد د.ت. 47 ص.

علي بن سالم الورداني، الرحلة الأندلسية، تونس و الجزائر، م.و.ك. و دار التونسية للنشر، 1984، 103 ص (تحقيق عبد الجبار الشريف).

عمار هلال، 1- الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام، 1847-1918، الجزائر، دار الامة، 2007، 327 ص-2- ابحاث و دراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة 1830- 1962، الجزائر، د.م.ج.، 1995، 483 ص

عمر الدقاق، موسوعة الأعداد. ظلال الأعداد و هالاتها في أساطير و الأدب و الأديان و الحضارات، حلب (سوريا)، دار الدراسات و الترجمة للنشر، 2006، 360 ص.

عميروش جبراني، دليل الأسماء بين يديك، د. ب. دار المعارف، د.ت. 141 ص.

الغالي غربي، دراسات في تاريخ الدولة العثمانية و المشرق العربي 1288-1916، الجزائر، د.م.ج.، 2007، 327 ص.

غريب محمد سيد احمد، المدخل في دراسة الجماعات الاجتماعية، الاسكندرية دار العرفة الجامعية، 1989، 314 ص (57-117)

فاضل الأنصاري، الجغرافية الاجتماعية، دمشق، الجامعة، 1979، 542 ص

فراس حياوي السامرائي، التقاليد العادات الدمشقية خلال العهود السلجوقيين و الزنكيينو الايوبيين، الاوائل للنشر و التوزيع، 2004، 335 ص.

- فرج محمد فرج، اقليم توات خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر الميلاديين، الجزائر، د.م.ج.، 2007، ص. 210.
- فرديناذه سوسر، محاضرات في الالسينة العامة، الجزائر، منشورات م.و.ج.ش.، 1986، ص. 287 (ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر)،
- فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث و الرابع الهجري، بيروت، الأهلية للنشر و التوزيع، 1983، ص. 373.
- فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، الجزائر، دار الامة، 1996، ص. 203
- فوزية دياب، القيم و العادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، بيروت، دار النهضة العربية، 1980، ص. (15-103)
- القسم العلمي لدار ابن سريين ، آداب الطعام و الشراب د م دار ابن سريين دت، 16 ص.
- القلصادي، شرح أسماء الرسول (ص) ، د. ن تحقيق مختار بوعناني، 2006، 174 ص.
- كامل موسى، الزواج الاسلامي. النهج السليم للقران الزوجي، عين مليلة، دار الهدى، 1992، ص. 80.
- لاغا بن عودة المزارعي، طلوع سعد السعود في أخبار وهران و الجزائر و اسباني و فرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1990، ج 2 مؤلف مجهول، كتاب الجواهر الحسان في نظم اولياء تلمسان، تحقيق و تعليق عبد الحميد حاجيات، الجزائر، ش.و.ن.ت.
- مالك بن انس، الموطأ، القاهرة- بيروت، الكتاب المصري و دار الكتاب اللبناني، 1985، ج 2 (تحقيق و تقديم محمد محمود حمدان)
- مجهول ، خمسمائة دعاء من كلام الله تعالى و كلام سيد المرسلين، د.م.د.م.د.ت. 148 ص.
- مجهول، مناسك الحج و العمرة، مكة، مكتبات عبد الوهاب مرزا، د.ت. 96 ص (حجم صغير)
- محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، الجزائر، 1995، ص 623
- محمد رشيد رضا، حقوق المرأة و النساء في الإسلام، بيروت المكتب الإسلامي، د.ت
- محمد رواس قلعة جي و حامد صادق قينيبي، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس، 1988، ص. 515+108.
- محمد عثمان الخشت، الزواج الإسلامي السعيد و آداب اللقاء بين الزوجين لابن حامد الغزالي، د.ب.د.ن.د.ت.، 118 ص
- محمد علي الصابوني (الشيخ)، الهدى النبوي الصحيح في صلاة التراويح، الجزائر (تبياسة) ، دار هشام، د.ت.، 64 ص.
- محمد احمد غبد السلام الشقيري، فضائل رمضان، الجزائر مكتبة رحاب، د.ت. 41 ص.

- و محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983، 451 ص.
- محمد الخطيب، الانثروبولوجيا الاجتماعية، دمشق، دار علاء الدين، 2005، 182 ص.
- محمد الصاح العيثمين، القواعد المثلى في صفات الله و اسمائه الحسنی، الجزائر، الدار السلفية، 1990، 119 ص.
- محمد الصالح الصديق، في ظل الإسلام، الجزائر، منشورات دحلب، 1989، 319 ص.
- محمد الفاسي، معلمة الملحون، الغرب، الرباط، مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية، 1987، 5 ج
- محمد اللدقي، المسلم الصغير للبنين و البنات على المذهب المالكي، الجزائر، مكتبة الشركة الجزائرية، د.ت 56 ص.
- محمد النومي، المجتمع الانساني في القرآن الكريم، الجزائر-تونس، الدار التونسية للنشر - م.و.ك، 1990، 525 ص.
- محمد امان بن عاي الجامي، نظام الأسرة في الإسلام، الجزائر دار الأمة، 1990، 34 ص. (مراجعة عبد الرحمان عبد الجبار الفريوائي).
- محمد بخوشة، ديوان المندسي، الجزائر، ش.و.ن.ت. 1970، 168 ص.
- محمد بن جميل زينو، 1- أركان الإسلام و الإيمان من الكتاب و السنة الصحيحة، الجزائر، دحلب، د.ت. 104 ص
- 2-، العقيدة الإسلامية من الكتاب و السنة الحقيقية، قسنطينة، دار البعث، 1989، 115 ص.
- محمد بن عمرو الطمار، تلمسان عبر العصور، دورها في سياسة و حضارة الجزائر، الجزائر، م.و.ك/1984، 323 ص
- محمد بن صالح بن العيثمين، 1- تفسير اية الكرسي، القاهرة، مكتبة السنة، د.ت. 37 ص
- 2-، تنبيهات شرعية على بعض الأخطاء اللفظية الشائعة (مطوية)
- محمد حاج صادق، مليانة و وليها سيدي احمد بن يوسف، الجزائر، د.م.ج.، 1989، 152 + 158 ص (73-158)
- محمد حسن غامري، مقدمة في الانثروبولوجيا العامة، الجزائر د.م.ج.، 1991، 161 ص. (13-97)
- محمد رشيد رضا، ذكرى المولد النبوي، خلاصة السيرة النبوية و حقيقة الدعوة الإسلامية، عين مليلة، دار الهدى، 1999، 71 ص.
- محمد زكريا عناني، ديوان الموشحات الأندلسية، مستدرك يتضمن نصوصا تنشر لأول مرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1986، 302 ص.
- محمد سعدي، الادب الشعبي بين النظرية و التطبيق، الجزائر، د.م.ج.، 1998، 125 ص.
- محمد صالح العثيني، 1- القواعد المثلى في صفات الله و أسمائه الحسنی، الرياض، مكتبة اضواء السلف -اصدقاء المجتمع، 1996، 191 ص (خرج أحاديثه و علق عليه أبو محمد اشرف بن عبد المقصد)
- 2- الحجاب وأدلته، القاهرة، مكتبة الصفا، 2002، 64 ص.

- محمد صالح المنجد، محرمات استهان نها الناس، د.م، د.م، د.م، 1421هـ، 94 ص.
- محمد عاطف غيث، دراسات علم الاجتماع التطبيقي، بيروت، دار النهضة، 236 ص.
- محمد عبد الكريم الجزائري، لغة كل أمة روح ثقافتها، باتنة، دار الشهاب، 1989، 95 ص.
- محمد عبد الرحيم و حمدي زمزم، مولود ك الجديد ماذا تسميه؟ الجزائر، دار الإيمان، 1997، 167 ص.
- محمد عوض زايد الحرباوي، بدع و عادات يجب ان تزول من المجتمع الاسلامي، الرياض وزارة الاعلام، 1410 هـ، 106 ص
- محمد فارح، اللغة العربية في مواجهة التحدي، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 5، 2004،
- محمد محمد ظاهر ال شبير الخاقاني، علم الاجتماع بين المتغير و الثابت، بيروت، دار و مكتبة الهلال، 1987، (2 ج)
- محمد ناصر الدين الالباني ، صحيح الاذكار، القاهرة، دار العواصم، د.ت 185 ص (حجم صغير)، جمع وترتيب ابي الحسن محمد بن حسن الشيخ .
- محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية (سلسلة اطروحات الدكتوراة) بيروت، 2002، 186 ص
- محمد نقاش الوهراني، برهان التصوف، مستغانم، مطبعة العلوية ، د.ت، 34 ص.
- محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، بيروت، دار المعرفة، 1986، 3 ج
- محمود بن خليفة الجاسم، السحر و الإصابة بالعين في ضوء الكتاب و السنة، بيروت، دار بن حزم 1993، 112 ص.
- محمود بوعياذ و آخرون، الجزائر قبيل الثورة 1919-1954 ، الجزائر، المكتبة الوطنية الجزائرية، 1991، 453+6 ص
- محمود بوعياذ، 1-، الرحلة العجيبة لنسخة من مصحف الخليفة عثمان في أرجاء الغرب و الأندلس، موفم 97 ص، 2004.
- 2-، جوانب من الحياة في المغرب الأوسط في القرن التاسع الهجري (15 م)، الجزائر، ش.و.ن.ت.، 1982، 128 ص
- 3- تاريخ بني زيان ملوك تلمسان .مقتطف من نظم الدر و العقيان في بيان شرف بني زيان ملوك الدولة الزيانية الجزائرية، الجزائر، م.و.ك-المكتبة الوطنية، 1985، 355 ص
- محي الدين بوطالب، نظم الدر و العقيان في بيان شرف بني زيان ملوك الدولة الزيانية ، الجزائر، دحلب، د.ت، 357 ص
- محمود عبد الرؤوف القاسم، اللغة الفرنسية لغة عربية. صورة من تطور الكلمات و كوة على التاريخ الضائع، عمان، دار البشير، 1994، 164 ص.
- محمود شلوت (الشيخ) ، الفتاوى المهمات في العقائد و الغيبيات و البدع و المنكرات، الدمام، دار ابن الجوزي، 1992، 171 ص.
- محي الدين ابو زكرياء النوموي، متن الاربعين النووية الجزائر، مكتبة رحاب، د.ت. 48 ص.

- مختار الطاهر فيلالي، نشأة المرابطين و الطرق الصوفية و أثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، باتنة، دار الفن القرافيكي للطباعة و النشر، دت. 70، ص.
- مسعد ابو الرجال، معجم الجيب للمرادفات و الأضداد لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1993، 100 ص.
- مشهور سليمان (الشيخ)، اخطاء شائعة في الصلاة (مطوية)
- مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه و القانون ، بيروت، المكتب الإسلامي، ط 6، 1984م
- مكتب التوفيق اللغوي، لسان العرب، المعجم الجنسي، طرابلس (لبنان)، جروس برس، 1991، 167 ص.
- مكي درار، المجلد في المباحث الصوتية من الآثار العربية، وهران، دار الاديب، 2006، 175 ص.
- منصور هالة، محاضرات في علم الانثروبولوجيا، الإسكندرية، المكتبة الجامعية، 1997، 281 ص.
- مهدية شحادة الزميلي، لباس المرأة و زينتها في الفقه الإسلامي، الجزائر، دار الثقافة، 1991، 2001 ص.
- نور الدين طوالي، 1- الدين، الطقوس و التغيرات، بيروت، الجزائر، منشورات عويدات، د.م.ج. 1988، 319 ص. (ترجمة و جيه البعيني)
- 2-، في إشكالية المقدس، بيروت-الجزائر، منشورات عويدات، د.م.ج. 1988، 189 ص.
- نور الدين منصور، تعلم جدول الضرب بطريقة جديدة، عين مليلة، دار الهدى 1993، 31 ص.
- هالة منصور، محاضرات في علم النثروبولوجيا، الاسكندرية، المكتبة الجامعية، 1997، 281 ص.
- وجدي رزق غالي، معجم المترادفات العربية الاصغر، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 323 ص، 1996
- ولي الدين احمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ليلة القدر، معناها و وقتها و الدعاء فيها، باتنة، دار الشهاب، 1987، 64 ص.
- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته ، دمشق، دار الفكر، 3 ج، 1987
- يحي بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر، الجزء الثاني، الجزائر الحديثة، الجزائر، د.م.ج. 2007، 262 ص.
- يسام بركة، معجم اللسانيات، فرنسي/ عربي، طرابلس (لبنان)، جروس-برس، دت. 298 ص.
- يوسف حسين، رد مالك بنبي على شبهات المستشرقين حول القران الكريم، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 4، 2003، ص. ص. 70-87.

قائمة المقالات

ابراهيم مهديد، "الارستوقراطية التقليدية الوهرانية خلال القرن 19م و الرؤسالية الاستعمارية: إشكالية الاندماج الاجتماعي"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 4، 1998، ص. ص. 100-77

احمد بناسي، "أصول الحكم في الإسلام و موقفنا من قيم الحداثة الغربية"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 4، 2003، ص. ص. 69-50.
اكرام هاروني، "البعد الاجتماعي للتواصل القرابي في المدينة، دراسة ميدانية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 345-337.

امحمد دلّاسي، "أسباب تغير الأنماط و العلاقات الأسرية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2005-2006 (فعاليات الملتقى الوطني جانفي 2004) ص. ص. 44-36.

برنار بوتّي، "الكونات الدينامية للتبليغ"، (ترجمة رشيد بن مالك)، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 21، 2003، ص. ص. 104-85.

بلقاسم بومديني، 1- "اشكال التعبير الشعبي عند قبيلة بني هديل"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 8، 2002، ص ص 69-49

2- "اشكال التعبير الشعبي عند قبيلة بني هديل" (تابع)، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 10، 2005، ص. ص. 83-75.

3- " أمثال من منطقة معسكر"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 15، 2006، ص ص 57- 59 -4- " المنابع الثقافية لأغاني ناس الغيوان"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 17، 2009، ص ص 78-57.

بوزيد صحراوي، "العلاقات الأولية لأسرة الحضرية و التربية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص.ص 175-177.

بوشيبة بركة، "فنون شعبية من الجنوب الغربي الجزائري (الشعر و الرقص)"، و هران دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 8، 2002م ص.ص 27-48.

جمال معتوق، "قراءة نقدية في الروابط الاجتماعية/حالة المجتمع الجزائري"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص.ص 254-268 .

جويدة عميرة، "الخصوبة في مواقف الأزواج الجزائريين و تصرفاتهم"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص.ص 128-147.

جيلالي بن يشو، "الخصائص الصوتية لهجة ترارة"، و هران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 10، 2005م ص ص 9-25.

حكيمه ايت حمودة و عائشة بن صافية، "أهمية المساندة و الإمداد بالعلاقات الاجتماعية من الأسرة و الأصدقاء على التوافق النفسي و الاجتماعي للفرد"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص ص 178-189

حسين تومي، "الخصوبة و الأسرة. تحوّل الإخصاب و آثاره على بنية الأسرة في الجزائر للفترة 1992- 2002"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2005-2006 (فعاليات الملتقى الوطني جانفي 2004) ص.ص 122-145.

حسين كواش، "التضامن الاجتماعي بين التقليد و الحداثة في الجزائر"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص.ص 58-88.

خالد بن فافا، "المدحات : تاريخ و اصالة"، و هران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 17، 2009م ص.ص 5-21.

خديجة زاوي، "البعد السياسي لتجمع النساء عند الأولياء الصالحين في منطقة الأبيض سيدي الشيخ"، و هران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية ، عدد 11، 2000، ص.ص 77-83.

خولة طالب ابراهيمي، "-احنا اولاد دزاير انتاع الصح- ملاحظات حول لغة شباب باب الواد"، و هران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية ، عددان 17 و 18، 2002، ص.ص 7-17.

دومينيك كوبي، "اسبيان - علم اللهجات-"، (ترجمة مالك عز الدين)، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 10، 2005م ص. ص 47-71.

رابح جابة، "الزمن و خلق الكون في الدين و العلم"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 6، 2004، ص. ص 77-89.
زهية بن عبد الله، "الجمال و الجسد الانثوي: التمثلات و الممارسات"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 29 و 30، 2005، ص. ص 29-47.

سامية خضر صالح، "التغير الاجتماعي و تأثير بعض عناصره على تفجرات الأزمات العائلية الداخلية، الاقتصادية، الثقافية و العنوسة"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2005-2006 (فعاليات الملتقى الوطني جانفي 2004) ص. ص 45-70.

سعيد الريحاني، " نحو أغنية عربية تعددية"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 17، 2009م ص. ص 23-30.
سليمان بومدين، "تصورات المغاربي لحرمة داره"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 37، 2007، ص. ص 49-66.

سليمان مظهر، "الشبكات العلاقية، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية"، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص 347-349.
سميرة الساقا، "الروابط الاجتماعية في المجتمع الجزائري من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث أفق مستقبلية، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية"، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص 96-104.
صباح تواتي، "التكافل الاجتماعي و دوره في التنشئة الاجتماعية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص 269-276.

صليحة سنوسي، 1- " احصاء مناقشات رسائل الدكتوراة و الماجستير يقيم الثقافة الشعبية- جامعة تلمسان"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 10، 2005م، ص. ص 85-124.

2- " اللغز الشعبي في منطقة القور ضواحي تلمسان: جمع و تصنيف"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 10، 2005م ص. ص 27-43.

3- " اشكال الاغنية الشعبية في الغرب الجزائري"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 17، 2009م ص. ص 47-55.

4- "المصطلحات الشعبية في معجم مارسلين بوصيي"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 17، 2009م ص. ص. 93-134.
طالب محمد نور الدين، "قراءة استنباطية في الوضع اللغوي السائد في الجزائر"، دفاتر في اللسانيات و التعليمية، عدد 1/2، 2002، ص. ص. 100-110.
عائشة غطاس، "الصداق في مجتمع مدينة الجزائر 1672م-1854م"، وهران، إنسانيات مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 4، 1998، ص. ص. 23-40.

عبد القادر شرشار، "أهمية اللغة و وظائفها في عمليات التواصل. قراءة في كتاب - مدخل الى التحليل اللساني: اللفظ-الدلالة- السياق- العربي قلايلية"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 17-18، 2001، ص. ص. 59-68.
عبد الحفيظ غرس الله، "مؤسسة الزاوية و الرابط الاجتماعي"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 377-386.

عبد الحق زريوح، 1-، "مصطلحات الملحون"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 1، 1994، ص. ص. 33-40.
2- "الشعر الشعبي الجزائري: نشأته و تطوره"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 2، 1995، ص. ص. 76-91.

عبد الحليم بوزيد، "الإسلام حضارة و تاريخ"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 6، 2004، ص. ص. 51-76.
عبد الحميد بورايو، 1- "علاقة الأدب الشعبي بالعلوم الإنسانية"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 1، 1994، ص. ص. 4-7.

2- "الأنوثة المغتصبة"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 2، 1995، ص. ص. 21-41.
عبد الرحمن بوزيدة، "التنشئة الاجتماعية الريفية و دورها في إعادة تعتيق المجتمع و الدولة، الروابط الاجتماعية في المجتمع الجزائري"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006)

عبد الرحمن طالب، "علوم الأحاديث النبوية الشريفة"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 2، 2002، ص. ص. 61-91.
عبد القادر خليفي، "بعض أنواع التعوذ في منطقة الجنوبية"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 4، 1996، ص. ص. 75-84.

عبد الكريم بويحيوي، "تفكك الرابطة الاجتماعية عبر وسائل الاتصال من الانوميا إلى ظاهرة الخواء الاجتماعي"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 304-323.

- عبد المالك مرتاض، "مظاهر التعصب في الكتابات الغربية عن الإسلام"، الجزائر، محلة المجلس الإسلامي الأعلى، عدد 1، 1998، ص. ص. 81-65.
- 2-، "التأويلية بين القدس و المندس"، محاضرات، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، عدد 2، 2000، ص. ص. 90-61.
- 3- "جمعية العلماء: الاسسو المباديء، و جبهات النضال"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 6، 2004، ص. ص. 50-33.
- عثمان رأفت، "تعایش المذاهب قاعدة ضرورية للعمل الثمر، التفاهم بين المذاهب الإسلامية"، الجزائر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى (فعاليات الملتقى الدولي مارس 2002، 536 ص)، ص. ص. 399-387.
- عكاشة شايف، "جدلية الوعي الحضاري عند الشعوب القديمة"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 1، 1994، ص. ص. 11-8.
- عماد صولة، "سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار: قراءة انثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 28، 2005، ص. ص. 22-5.
- عنصر العياشي، "ما هو المجتمع المدني؟ الجزائر نموذجا"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 13، 2001، ص. ص. 73-63.
- فاطمة ظهراوي، "التحوّلات المرفولوجية و الوظيفية للسكن و أثارها على المحيط العمراني في الجزائر: حالة مدينة وهران"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 5، 1998، ص. ص. 18-9.
- فاطمة الزهراء قشي، "دوائر المصاهرة في قسنطينة مع نهاية القرن الثامن عشر"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 4، 1998، ص. ص. 22-5.
- فريال عباس، "مراسم الزواج بمدينة قسنطينة، مقارنة انثروبولوجية"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 29 و 30، 2005، ص. ص. 62-49.
- كلودين شولي، "انثروبولوجيا و / او سوسيولوجيا؟ التفاتة الى الخلف لدراسة ممارساتنا في هذين الحقلين"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 27، 2005، ص. ص. 9-5.
- عزمى اسلام، " مفهوم المعنى.دراسة تحليلية"، الكويت، حوليات كلية الآداب، عدد 6، 1985، ص. 58.
- كمال بوزيدي، "ظاهرة العنف ضد المرأة من منظور إسلامي"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 5، 2004، ص. ص. 115-105.

لحسن موساوي، "تشويه صورة الإسلام في الإعلام العالمي"، الجزائر، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، عدد 1، 1998، ص. ص. 7-10.

لطيفة طبال، "الأسرة و الروابط الاجتماعية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 148-173.

محمد فريد عزّي، "شباب المدينة: بين التهميش و الندماج. اقتراب سوسيوثقافي لشباب مدينة وهران"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 5، 1998، ص. ص. 49-64.

محمد الحبيب حشلاف، 1- "اشكال و جناسها في الاغاني و الهازيج الشعبية او ما يعرف عند العامة ب(علم التجنيس)"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 15، 2006م ص. ص. 7-24

2-، "الاخضر بن خروف من خلال شعره"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 15، 2006م ص. ص. 25-48.

محمد بشير، "فضاءلت و رهانات من خلال المثل الشعبي. اقتراب منهجي"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 1، 1994، ص. ص. 28-32

2- "عناصر سوسيوولوجية لدراسة المثل الشعبي في الجزائر"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 2، 1995، ص. ص. 60-75.

محمد بن سميّة، "موازنة ما بين القيم التعبيرية في النص الباديسي و النص الإبراهيمي"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 5، 2004، ص. ص. 87-100.

محمد بوخروف، "الروابط الاجتماعية و مشكلة الثقة"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006)، ص. ص. 19-40.

محمد تحريشي: 1- "رقصة الصف بين الفرجة و المرجع الثقافي-قراءة سيمبائية في الكون التواصلية"، وهران دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 8، 2002م ص. ص. 9-16 .

2-، "قراءة انثروبولوجية سيمبائية لطبوع موسيقية من بشار"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، رقم 17، 2009م ص. ص. 79-91.

محمد حمداوي، "المجال السكنى العائلي في الوسط الريفي التقليدي: الدار و القرية لدى بني سنوس"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 7، 1999، ص. ص. 25-35.

محمد زعراط، "إنسانية الإسلام"، الجزائر، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، عدد 1، 1998، ص. ص. 135-140.

- محمد سعدي، 1- "مقدمة اللغز الشعبي"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 1، 1994، ص. ص. 12-27.
- 2- "ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين بين المقدس و الدنيوي"، جامعة تلمسان، الثقافة الشعبية، عدد 4، 1996، ص. ص. 55-74 .
- 3- "الدار – المرأة-، رمزية الفضاء بين المقدس و الدنيوي في الثقافة الشفوية"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 2، 1997، ص. ص. 6-14
- 4- "العائلة، عاداتها و تقاليدها بين الماضي و الحاضر الظاهرة الاحتفالية بالأعياد نموذجاً"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 4، 1998، ص. ص. 41-49
- 5- الأدب الشعبي بين النظرية و التطبيق، الجزائر، د.م.ج.، 1998، 127ص
- محمد عباس، "اللهجات في الموشحات و الأزجال الأندلسية"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 17 و 18، 2002، ص. ص. 19-29.
- محمد فارح، "اللغة العربية في مواجهة التحدي"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 5، 2004، ص. ص. 101-104
- محمد مخلوف، "نمط الأسرة الجزائرية و محدداته. دراسة إحصائية و تحليل نظري"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2005-2006 (فعاليات الملتقى الوطني جانفي 2004) ص. ص. 71-121.
- محمد ملياني، "علم النحو و أهميته في صناعة المعاجم"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 17 و 18، 2002، ص. ص. 85-99.
- محمود بوعياد، "العلم و الثقافة بالمغرب الأوسط في القرن 9هـ-15م" العلوم و الكتب الأكثر تداولاً"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 1، 2002، ص. ص. 105-122.
- مختار مروفل، "الرابط الاجتماعي و علاقته بالمكان-قراءة سوسيو مجالية في تشكل هذه الرابطة بالجزائر"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 105-112.
- مزيان وناس، "الروابط الاجتماعية و أثرها في إصلاح النزول"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 361-370.
- مصطفى زايد، "الأسرة التعبير و المؤسسات الاجتماعية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2005-2006 (فعاليات الملتقى الوطني جانفي 2004) ص. ص. 13-35.

- مصطفى مجاهدي و منصور مرقومة و فؤاد نوار، "تخصص الانثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية (وهران، قسنطينة و تلمسان نموذجا)"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 27، 2005، ص. ص. 27-38.
- مصطفى مرضي، 1- "المجتمع الريفي: من الاستقلالية إلى التبعية. معالم و دلالات"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 7، 1999، ص. ص. 11-24.
- 2-، "الرابطه الاجتماعية في الجزائر مسارات و أزمتات و ضرورة تحديثها"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 89-95.
- نادية عيشور، "بنية الروابط الاجتماعية في الأسرة الحداثية-مقاربة غربية/إسلامية"، منشورات كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الجزائر، 2007-2008 (فعاليات الملتقى الوطني نوفمبر 2006) ص. ص. 114-127.
- نبية دادوة - حضرية، 1- "دلالة الاسماء خلال الفترة 1954-2000. مقارنة بين منطقتي بني عشير (تلمسان) و تليلات (وهران)"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 29 و 30، 2005، ص. ص. 173-183.
- 2-، "حكاية شعبية"، وهران، دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 15، 2006م ص. ص. 51-56.
- نوال لخلف، "الظاهرة الاعجازية في القران الكريم من منظور حديث- الرتيب المعجز في القران الكريم"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 6، 2004، ص. ص. 23-31.
- نور الدين كوسة، "مجموعة من الأبيات الشعرية و الأمثال الشعبية بمنظفة سطيف"، وهران دفاتر المركز- مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عدد 8، 2002م ص. ص. 17-21.
- الهادي بووشمة، "الوعدة التمثل و الممارسة.دراسة انثروبولوجية بمنطقة أولاد انهار"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 39 و 40، 2008، ص. ص. 83-101.
- هدى جباس، 1-"الاسم: هوية و تراث، مقارنة انثروبولوجية لدلالة الأسماء في قسنطينة (1901-2001)"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 29 و 30، 2005، ص. ص. 143-171. 2- "مسألة النسخ الخطي (عربي فرانسوي) للاسماء في قسنطينة (1901-2001).مقاربة توليدية لغوية"، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، عددان 29 و 30، 2005، ص. ص. 77-93.

هنري تيسي، "موقف المسيحيين المعاصرين من الإسلام"، الجزائر ، محلة المجلس الإسلامي الأعلى ، عدد 1، 1998، ص. ص. 45-46.
هواري خشعي، "بعض جوانب الإشكالية"، الجزائر ، محلة المجلس الإسلامي الأعلى ، عدد 1، 1998، ص. ص. 47-56.

وسمية المنصور، "عيوب الكلام.دراسة اما يعاب في الكلام عند اللغويين العرب" ، الكويت، حوليات كلية الآداب، عدد 7، 1986، ص. 58.
يسمينة زمولي، "الألقاب العائلية في الجزائر من خلال قانون الحالة المدنية اواخر القرن التاسع عشر ميلادي: مدينة قسنطينة نموذجا 1870-1900، وهران، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية و العلوم الاجتماعية، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية ، عددان 29-30، 2005، ص. ص. 129-142.
يوسف حسين، "رد مالك بنبي على شبهات المستشرقين حول القران الكريم"، الجزائر (المجلس الإسلامي الأعلى) الدراسات الإسلامية، عدد 4، 2003، ص. ص. 70-87.

الرسائل الجامعية

خالد سيرا، المقدس و دلالاته في المجتمع الجزائري. الضريح بمنطقة عين تموشنت، رسالة ماجستير ،جامعة أبو يكر بلقايد تلمسان ، السنة الجامعية 2009- 2008 ، 184 ص.

لخضر وحياتي، كرامات الأولياء، رسالة ماجستير ،جامعة أبو يكر بلقايد تلمسان ، السنة الجامعية 2002- 2001 ، 159 ص.

مصطفى أشاطر، الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري،، أطرحة دكتوراة ،جامعة أبو يكر بلقايد تلمسان ، السنة الجامعية 2003- 2002 ، 332 ص.

مصطفى قناو، صورة المجتمع التلمساني من خلال الأمثال الشعبية، رسالة ماجستير ،جامعة أبو يكر بلقايد تلمسان ، السنة الجامعية 1999- 2000 ، 259 ص.

عبد الله بلعباس، رمزية الأحلام في الموروث الشعبي الجزائري.دراسة انثروبولوجية – نفسية،، رسالة ماجستير ،جامعة أبو يكر بلقايد تلمسان ، السنة الجامعية 2002- 2001 ، 259 ص.

غوتي حجوي، العلاقات اللغوية بين العربية و الامازيغية من حلال اللهجة الميزابية،، رسالة ماجستير ،جامعة أبو يكر بلقايد تلمسان ، السنة الجامعية 1999- 2000 ، 195 ص.

المصادر و المراجع باللغة الاجنبية

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Dictionnaires, Glossaires et Encyclopédies

BARAKE(Bassam)

Dictionnaire de linguistique. Français-Arabe
Avec un index alphabétique des termes arabes
Tripoli(Liban),Jarouss Presse, (?), 298 p

BASSET (René)

1-Notice sur le dialecte berbère des Beni Iznacen
Firenze, STF, 1898,14p
2-Les noms berbères des plantes dans le traité des simples d'Ibn Baïtar
Firenze, STF, 1899,14p
3- Textes berbères dans le dialecte des Beni Menacer. Recueil et publication
avec la transcription, la traduction, un glossaire et des notes.
Rome, Imp de l'Académie R.des Lynxi,1892,50 p

BEAUSSIER(Marcelin)

Dictionnaire Arabe- Français
Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par Mohammed Bencheneb
Alger, La maison des livres, 1958
(2 tomes)

BOUIKEN BAH (Amar Abdelkader)

Dictionnaire des proverbes et locutions proverbiale
Oran , LAROS,2007, 245p+198 p

CHEBEL (Malek)

Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation
Paris, Michel Albin, 2000,501p

CHEURFI(Achour)

1-Dictionnaire des musiciens et interprètes algériens
Alger, ANEP,1997,362 p
2-La classe politique algérienne de 1900 à ce jour. Dictionnaire biographique
Alger, Casbah Editions,2001, 511 p
3-Mémoire algérienne. Dictionnaire biographique
Alger, éd. Dahlab, 1996, 900 p

CHEVALIER (Jean) , GHEERBRANT (Alain)

Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres
(Edition revue et augmentée)
Paris, Robert Lafont/Jupiter ,1992,1060 p

COLLECTIF

Encyclopédie de l'islam
Leyde/Paris

COLLECTIF

Encyclopédie Berbère Tome IV
Aix en Provence, EDISUD,1997,

COLLECTIF (sous la direction de Mohammed Ali Amir –MOEZZI)

Dictionnaire du Coran
Paris, Robert Laffont,2008,981 p

COLLECTIF (sous la direction de Pierre BONTE et Michel IZARD)

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie
Paris, PUF,2007,842 p

COLLECTIF (Sous la direction de A.L. de PREMARE)

Langue et culture marocaines. Dictionnaire Arabe- Français
Paris, L'Harmattan, 1993
(12 tomes)

COLLECTIF

Dictionnaire de sociologie
Paris, Larousse,2003,279 p
(Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard-Pierre Lécuyer)

DACO (Pierre)

L'interprétation des rêves. Symbolisme et signification profonde
(Belgique), Marabout, 1990,219 p

DOZY (R.P.A)

Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes
Beyrouth, librairie du Liban,(?),444 p

GAID (Tahar)

Dictionnaire élémentaire de l'islam
Alger, OPU,1991,418p
(2^e édition)

GRANT (Michael et John Hazel)

Dictionnaire de la Mythologie
Un guide utile et précis. Et une initiation aux sources légendaires de notre civilisation.
(Belgique), Marabout, 1990,384 p

MAHREZ(Amine)

Glossaires raisonné des mots français d'origine arabe
Alger,éditions Dar El Othmania,2006,187 p

MATHIEU-ROSAY(Jean)

Dictionnaire Etymologique
(Belgique), Marabout, 1985,543

PONT-HUMBERT (Cathérine)

Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances
Paris, Hachette, 2003,434 p

TIDJANI (Dina)

Dictionnaire des prénoms arabes
Lyon, Editions Tawhid, 2005, 419 p

WARING (Philippe)

Dictionnaire des présages et des superstitions
Traduit et adapté par Christel Rollinat
Paris, Editions du Rocher, 1982, 271 p

OUVRAGES BIBLIOGRAPHIQUES

CAPOT –REY

« La politique française et le Maghreb Méditerranéen (1643-1685).
Bibliographie »
In Revue Africaine 1934, pp47-61 ,pp175-217 ,pp426-90 et 1935, pp 97-163

COLLECTIF

Mille et un livres sur le monde arabe
Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1984, 290 p

COLLECTIF

Le monde arabe et musulman au miroir de l'Université française. Répertoire des thèses soutenues dans les universités françaises, en Sciences de l'Homme et de la Société, sur le monde arabe et musulman (1973-1987)
Jacqueline Quilès, avec la collaboration de Danièle Bruchet, Marie Burgat, Monique Codron et Jean-pierre Dahdah)
Aix, CNRS, 1991, 198 p

CHAKER (Salem)

Une décennie d'études berbères (1980-1990). Bibliographie critique
Alger, Bouchène, (1991), 256 p

DEJEUX(Jean)

1-Bibliographie méthodologique et critique de la littérature algérienne 1945-1977
Alger, SNED, 1979, 307 p
2-Situation de la littérature maghrébine de langue française. Approche historique-Approche critique. Bibliographie méthodique des œuvres maghrébine de fiction 1920-1978
Alger, OPU, 1982, 269 p

HENRY(Jean-Robert)et BALIQUE (François)

La doctrine coloniale du droit Musulman Algérien. Bibliographie systématique et introduction critique.
(CNRS et Centre Régional de Publications de Marseille, Les Cahiers du CRESM)
Paris, CNRS, 1979, 178 p

JANIER (Emile)

1-« Bibliographie des œuvres d'Alfred Bel »
in Revue Africaine, 1945, pp110-16
2-« Bibliographie des publications qui ont été faites sur Tlemcen et sa région »
in Revue Africaine, 1949, pp314-34

LARNAUDE (Marcel)

« Bibliographie Algérienne (1934) » in Revue Africaine, 1935, pp196-209

MAYNADIES (Michel)

Bibliographie Algérienne. Répertoire des sources documentaires relatives à l'Algérie

Alger, OPU, 1989, 336 p

ROUINA(karim)

Bibliographie raisonnée sur l'Emir Abdelkader

Oran, CRIDSH, 1985, 166 p

SHINAR (Pessah)

Islam maghrébin contemporain. Bibliographie annotée

Paris, Editions du CNRS, 1983, 506 p

TRAVAUX et OUVRAGES

ABBAS(Mohamed)

« Témoignage de Moulay Merbah. » Messali El Hadj. Un modèle charismatique »

In collectif : Messali Hadj 1898. Parcours et témoignages

Alger, Casbah Editions, 1998, pp 187-202

ABBAS(Souad)

« Le modèle théorique de la ségmentarité : vers une vision dynamique de l'organisation sociétale », Insaniyat n° 07 (Janvier- Avril 1999). pp. 77-84

ABI AYED (Ahmed)

« La langue espagnole et les aspects d'inter - culturalité hispano-maghrébins »

Insaniyat n° 09 (Septembre- Décembre 1999) pp.45-53

ABOU BEKR (Abdeslam)

1-« Usage de droit coutumier dans la région de Tlemcen », Revue Africaine, 1936, pp813-66

2- « Notes sur les amulettes chez les indigènes algériens », Revue Africaine, 1937, pp309-18

ACHOUR (Christiane) et autres

« Espaces en littérature. Etude de quelques romans algériens » pp.279-295 in Collectif (présentation de Nadir Marouf). Espaces maghrébins : pratiques et enjeux. Alger-Oran, ENAG URASC, 1989, 322 p (actes du colloque de Taghit, 23-26 novembre 1987)

ACQUAVIVA (A.) et LAPANNE -JOUINVILLE (Sous-Lieut)

« Le Horm de Moulay Idriss (Fès). Notes et documents », Revue Africaine, 1947, pp171-4

ADEL (Faouzi)

1-« La crise du mariage en Algérie », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp59-77

2-« La nuit de nocce ou la virilité piégée », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp3-23

ADDA BACHIR (Abdelkader Mazari)

Le pèlerinage

Oran, Editions Dar El Adib, 2006, 166 p

ADDI (Houari)

Les mutations de la société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine

Paris, La découverte, 1999, 225 p

ADHAHABIY (L'Imam)

Les péchés capitaux. Résumé de l'ouvrage de l'Imam Adhahabiy
Traduction de Youssef Sattay. Revu et corrigé par le département des
traductions
Bruxelles, Ed. El- Fajr, 2006, 94 p

AIT AHMED (Hocine)

Mémoires d'un combattant. Esprit d'indépendance 1942-1952
Alger, Bouchène, 1990, 236 p

AGERON (Ch. Robert)

Histoire de l'Algérie contemporaine
Alger, Editions Dahlab, 1994, 122 p
(10^e édition, QSJ)

AL ALAOUI (Cheikh)

Documents et témoignages
(Rassemblés par Johan Cartigny)
Paris, Editions Les Amis de l'Islam, 1984, 101 p

ALAZARD (Jean)

« La danse des nègres de Dohondencq » , Revue Africaine, 1934, pp62 et ss

AL –JILI (Abd Al Karîm)

De l'homme universel
Extrait traduit du livre Al-Insan Al-Kâmil
Traduction de l'arabe et commentée par Titus Burckhardt
Paris, Dervy –Livre, 1975, 98 p

ALLOULA (Abdelkader)

Le miracle de la Tafna
Alger, ENAL, 1989, 69 p

AL MUQADDASI

Description de l'Occident Musulman au IV=X^e siècle.
Alger, Editions Carbonel, 1950, 122 p
(Texte arabe et traduction française avec introduction, des notes et quatre index
de Charles Pellat)

AL MUNADJDJID (Salâh al-Dîn)

Le concept de justice sociale en Islam ou La société islamique à l'ombre de la
justice.
(Traduction de l'arabe et annotation par Mohammed Hadj Sadok)
Alger, OPU, 1982, 144 p

AL YA'QUBI

Description du Maghreb en 276/889
(Extrait du « Kitab al-Buldân »
Alger, Institut d'Etudes Orientales, 1962, XXVII p + 61 p
(texte arabe publié d'après l'édition de Leyde -1892- par Henri Peres,
Professeur à la Faculté des Lettres d'Alger. Avant-propos et traduction annotée
par Gaston Wiet, membre de l'Institut ; préface par Georges Marçais, membre
de l'Institut)

AL UTHAYMIN

Les Règles exemplaires des Noms et Attributs Divins
(Paris), Ed. Sabil, 2005, 176p

AMAZIGH (Koceil)

Deux grands maîtres de la musique classique dans la tourmente de la nuit coloniale : Cheikh Mohammed Dib et Cheikh Ghouti Dib

Tlemcen, 1985, (?), 51 p

(édité par les Amis du Vieux Tlemcen)

AMBROSIO (Fabio A)

« Ecrire le corps dansant au XVII^e siècle :Ismâ'il Rusûkhî Anqaravî », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp195-209

AMRI (Nelly)

« Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval »,Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp59-90

ANASTASSIADOU (Meropi)

« Les cafés à Salonique sous les derniers Ottomans », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon) Cafés d'Orient revisités Paris, CNRS ethnologie, pp79-90

ANATI (Emmanuel)

1-« Symbolisation, pensée conceptuelle et ritualisation chez l'homo sapiens », in (collectif, sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus , volume I, pp177-208

2-« Les origines et le problème de l'homo religiosus », volume I, pp15-24in Traité d'anthropologie du sacré

Aix en Provence, Edisud, (1992),358p

ANDRE (général P.J.,C.R.)

Contribution à l'étude des confréries religieuses

Préface de M.J.Soustelle

Alger, Editions La Maison des Livres, 1956,368 p

ANONYME

1-Les types de monothéisme

Traduction et publication de Daroussalam ; révision de Mohammed Al –Amin Ben Ibrahim

Riadh, Daroussalam,2001,32 p

2-Les piliers de la foi

Traduction et publication de Daroussalam ; révision de Mohammed Al –Amin Ben Ibrahim

Riadh, Daroussalam, 2005,32 p

(2^e édition)

ANONYME

Les rites du hadj, de la Omra et la visite ; La Mecque

Sl, sd, sp

ANONYME

La Fontaine des Gazelles. Contes populaires d'Algérie

Traduction et adaptation de : Annie Verdelet-Lamare et Abdelouahab Bensoltane

Paris, Editions Publisud, 1989,112 p

ANONYME

« Acte du Bey Larou, d'Oran en faveur des habitants d'Ain-El-Hout (Ramadhan 1124- heg. :1712 ap.J.C.) », in Bulletin de la Société « Les amis du Vieux de Tlemcen), année 1956, p.160

ARNOULD (Roland)

Claude Seignolle. Du sacré à l'étrange
Paris, L'Harmattan, 2005,463p

ASSAD(Mohamed)

Islam et décolonisation culturelle
Alger, imp. Sarri, sd,28 p

AVERROES

La Bidaya. Manuel de l'interprète des lois et traité complet du juriste du mariage

Traduction d'Ahmed Laïmèche
Beyrouth, Dar El Kotb Al Ilmiyah,2001,166 p

ATTALAH (Mokhtar)

« Freud et l'anthropologie », Insaniyat n° 27 (Janvier-Mars 2005) pp.101-113

AURELLY (Barbey D')

Sur le sacré
5textes réunis et présentés par Philippe Berthier.
Paris-Caen, Lettres modernes, Minard, 2002,229p

AUTAN (C.)

« Phéniciens. Essai de contribution à l'histoire antique »
CR Henri Massé ,Revue Africaine n°69 (1921) pp 400-3

B. E.

« Amezwar », Encyclopédie Berbère ,Tome IV, pp628-9

BACHELARD (Gaston)

La poétique de l'espace
Paris, PUF,2007, 214 p

BAGHLI (Ouahiba)

Chaussures traditionnelles Algériennes
Alger, SNED, 1977,63 p
(Document n° 2 du CRAPE)

BALOUT (Lionel)

« Quelques problèmes nord-africains de chronologie préhistorique », Revue Africaine, 1948, pp231-62

BARBIER -Kontler

« Le sacrifice dans la chine ancienne. Données et interprétations traditionnelles », in COLLECTIF,Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch) , pp227-48.

BARRY (Laurent)

La parenté
Paris, Gallimard,2008,861 p

BARTHELEMY(Dominique)

Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale
Paris, Armand Colin, 2004,295p

BASSET (André)

1-« Pratiques des Harems Marocains, sorcellerie, médecine, beauté par A.R. de Lens (C.R.) » ,Revue Africaine, 1928, pp146 -7

2-« Notes sur le genre dans le verbe et dans le nom en berbère »,Revue Africaine, 1932, pp63-71

- 3-« Mythes, croyances et coutumes du Bégamber (Abassynie) par M.Gréaule » (CR), Revue Africaine, 1933, pp178-9
- 4-« La parenté linguistique et le berbère », Revue Africaine, 1935, pp357-9
- 5-« Principes d'enquête linguistique appliqués au Berbère », Revue Africaine, 1935, pp369- et ss
- 6-« Situation actuelle des parlers berbères dans le département d'Oran », Revue Africaine, 1936, pp1001-6
- 7-« Note sur les parlers rifains du Zerhoun », Revue Africaine, 1938, pp877-81
- 8-« La langue berbère dans les territoire du sud », Revue Africaine, 1941, pp62-71
- 9-« Sur le pluriel nominal berbère », Revue Africaine, 1942, pp255-60
- 10-« Sur la voyelle initiale en berbère », Revue Africaine, 1945, pp82-8
- 11-« Sur le berbère Yir « mauvais » chez les Irjen », Revue Africaine, 1949, pp292-313 (en collaboration avec Picard (A.)

BASSET (Henri)

- 1-« Nouvelles études de palethnologie maghrébine par M.Reygasse » (CR), Revue Africaine, 1922, pp208-10
- 2-« Etudes sur l'évolution des coutumes kabyle par P.Haccon- Campredon » (CR), Revue Africaine, 1922, pp359-61
- 3-« Les proverbes de l'Ahaggar », Revue Africaine, 1942, pp489-502
- 4-« Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI° au XX) siècle par E.Lévi-Provençal »(CR), Revue Africaine, 1922, pp305-10
- 5-« Le Folk-Lore par A. Gennep » (CR), Revue Africaine, 1924, p 376
- 6-« Les influences puniques chez les berbères », Revue Africaine, 1921, pp340-74

BASSET (René)

- « Mille et un contes, récits et légendes arabes par H.Massé » (CR des T.I, II et III), Revue Africaine, 1925, pp369-71 et 1927, pp 311-2

BASTIDE(Roger)

- 1-Le sacré sauvage
Paris, Stock, 1997, 229 p
- 2-Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interprétations de civilisation
Paris, PUF, 1995, 573 p
(2^e édition)

BATAILLON (Marcel)

- « Mona. Etude étymologique », Revue Africaine, 1932, pp75-86

BAUME (de la, Renaud)

- Le guide familial des fêtes de France
Paris, Les Editions La Boétie-deux coqs d'or, 1981, 165 p

BEAUD (Michel)

- L'art de la thèse
Comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, de magister ou un mémoire de fin de licence
Alger, Casbah éditions, 1999, 172 p

BEAUD (Stéphane, Florence Weber)

- Guide de l'enquête de terrain

(Nouvelle édition)
Paris, La Découverte, 2003,357 p

BEL (Alfred)

- 1-« Le pèlerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse, par Gaudefroy-Demombynes » (CR), Revue Africaine, 1925, pp371-74
- 2-« L'islam mystique : A- Les confréries religieuses. B- Les saints », Revue Africaine, 1927 et 1928, pp 329- 72 et pp65-111
- 3-« Note de sociologie religieuse. Les fractions de la tribu berbéro-arabe des Beni Hediyl (Sebdou mixte) dans une légende hagiographique », Revue Africaine, 1932, pp45-61
- 4-« La fête du sacrifice en Berbérie », Revue Africaine, 1932, pp87-125
- 5-« Une épitaphe tlemcenienne du XV^e siècle de J.C. », Revue Africaine, 1935, pp239-55
- 6-« Discours à la séance d'ouverture du 2^e Congr. De la FSSAN, Tlemcen, 1936 », Revue Africaine, 1936, pp11-25
- 7-« Textes arabes en parler des Chleuhs du Sous par E. Desting » (CR) , Revue Africaine, 1939, pp138-40
- 8-« Croyances et coutumes persanes suivies de contes et de chansons populaires par H. Massé » (CR) , Revue Africaine, 1939, pp293-6
- 9-« La religion musulmane en Berbérie ; Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse. T.I Etablissement et développement de l'islam en Berbérie du VII^e au XX^e siècle par G.Marçais » (CR) , Revue Africaine, 1939, pp426-9
- 10-« A propos de « Modd an-Nâbi » magrêbins. Notes et documents », Revue Africaine, 1945, pp120-5
- 11-Une épitaphe tlemcenienne du XV^e siècle de J.C.
Alger, Société Algérienne Algérienne,1935,17 p
- 12- La population musulmane de Tlemcen
Paris, Librairie Paul Geuthner,1908,57 p
(Extraits de la R.E.E.S.1908)

BELAMRI(Rabah)

Le soleil sous le tamis
Un enfant, une famille, un village d'Algérie avant l'indépendance.
Paris, Publisud,1982,309 p

BELGASMIA (Nora)

« La relation bru/belle- mère à travers la poésie orale féminine chantée », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 10, 2005 : Représentations sociales (sous la direction de Hadj Miliani) pp.17-31

BELHALFAOUI(Mohammed)

- 1-La poésie arabe maghrébine d'expression populaire
Paris, François Maspéro,1982,206 p
- 2-« Le Melhoun : une production classique et une relève », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp 67-88

BELKACEM (Ourida)

« Traumatisme sexuel et fonctionnement psychosomatique.Impact socio-culturel », Insaniyat n° 37 (Juillet- Septembre 2007), pp45-56

BELLIL (Rachid)

« Les zénètes du Gourara, leurs saints et l'Ahlelil », Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000). pp.99-108

BENABADJI (Foudil)

Tlemcen dans l'histoire à travers les contes et légendes

Préface de Mohammed Dib

Paris, Publisud, 2003,448 p

BENABDELKRIM AL DJAZAIRI (Mohamed, Dr)

La sentence islamique relative au mariage du musulman avec une non musulmane et vice-versa

Sl,Sd,Se,68 p

(Traduction du texte arabe)

BENACHENHOU (A)

Connaissance du Maghreb. Notions d'éthographie, d'histoire et de sociologie

Alger, Editions Populaires de l'Armée,1971, 388 p

BENAISSA (Hamza)

Tradition et identité

Introduction à l'anthropologie traditionnelle

Alger, 2ditions El Mâarifa,2001,199 p

BENALI(Radjia)

« Education familiale en Algérie entre tradition et modernité », Insaniyat n° 29-30 (Juillet-Décembre 2005),pp.21-33

BENALLOU(Lamine)

1-L'Oranie espagnole

Approche sociale et linguistique

Oran, Dar El Gharb,2002,206 p

2- Essai de bibliographie linguistique algérienne

Alger, Office des Publications Universitaires, 1984,83p

3- Dictionnaire des hispanismes dans le parler de l'Oranie

Alger, Office des Publications Universitaires, 1992,83p

BENATTIA (Abderrahman)

Histoire d'une langue universelle.L'arabe

Alger, Editions Houma, 2006,383 p

BENAOUM(Ahmed)

1-« La présentation du numéro Le sacré et le politique », Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000), p 1.

2-« La tolérance dans le Qoran et dans les sociétés arabes et musulmanes » Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000),pp. 109-115

3-« Le Sacré et le politique. Argumentaire », Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000), pp.7-10

4-« Uled Sidi Esh Sheykh. Essai sur les représentations hagiographiques de l'espace dans le sud ouest de l'Algérie », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997).pp187-196

5-Uled Sidi Esh Sheykh, essai sur les représentations hagiographiques de l'espace au sud-ouest de l'Algérie, Thèse de doctorat d'Etat es lettres et sciences humaines, Université de Provence-centre d'Aix, 1993

BEN BELLA (Ahmed)

Itinéraire

(Paris), Alternatives/El Badil,E. Maintenant, 1987,258 p

BENBLAL (Rachid)

Histoire des Idrissides
Oran, Dar El Gharb,2004,248 p

BENCHEHIDA (Abdellatif)

L'Arabiade
(Lettre du poète Boumediène Fardheb à l'auteur (en guise de préface)
Alger,SNED,1986,294 p

BENCHEHIDA (Mansour)

« L'imaginaire maghrébin dans l'honneur de Rachid Mimouni », Insaniyat n° 09 (Septembre- Décembre 1999), pp.85-101

BENCHENEB (Mohammed)

1-Florilège
Alger, Casbah Editions, 2006,300 p + 67 p
2-« Itinéraire de Tlemcen à la Mekke par Ben M'sayèb, poète populaire tlemcenien du XVIII° s » Texte et traduction française , Revue Africaine, 1900,pp 261-85
3-Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb
Paris, 1904
(3 tomes , réédité avec présentation de Méliani Hadj)
4-« De la transmission du recueil de traditions de Bokhary aux habitants d'Alger », Revue Africaine, 1905, pp 99-116
5-« De l'origine du mot chéchia », Revue Africaine, 1907, pp55 et ss
6-« Poème en l'honneur du Prophète », Revue Africaine, 1910,pp 182-90
7-« Observations sur l'emploi du mot tellis: son origine », Revue Africaine, 1912,pp566 -70
8-« Du nombre Trois chez les arabes », Revue Africaine, 1926, pp105-78

BENCHENEB (Rachid)

1-« L'argot des arabes d'Alger », Revue Africaine, 1942, pp72- 101
2-« Textes arabes d'Alger » ,Revue Africaine, 1943 et 1944, pp219-43 et pp 123-40

BENCHENEB (Saâdeddine)

1-« L'adieu au mois de Ramadhan », Revue Africaine, 1932, pp104-15
2-« Chansons satiriques d'Alger (première moitié du XIV ° siècle de l'Hégire) », Revue Africaine, 1933, pp75-117 et 296-352
3-« Chansons de l'escarpolette » , Revue Africaine, 1945, pp287-90

BENDAHMAN (Hossain)

« Pour une clinique de double culture. L'exemple de l'enfant placé ou d'origine étrangère », Insaniyat n° 41 (Juillet- Septembre 2008),pp.83-94

BENDJELID (Abed)

« L'anthropologie d'un nouvel espace habité : Enjeux fonciers et spécialités des classes moyennes à Oran(Algérie) », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997),pp5-26

BEN GHEBRIT-REMAOUN (Noria)

« L'enfant de la rue-espace jeu »,Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997),pp43-57

BEN GHEBRIT (Si Kaddour)

« Tlemcen, perle du Maghreb Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20pp43-4

BENHADJI SERRADJ (Mohammed)

« Pages de folklore tlemceniern. Le retour du printemps »,IBLA, Tunis, 1951, pp 73-82

BENHAMOUDA (Boualem, docteur)

- 1-Les clés de la langue arabe
Alger, OPU,1993,413 p
(2^e édition)
- 2- L'origine arabe de la langue Française
Paris, Dialogues éditions, 1996,131p
- 3-L'origine exacte de certains mots espagnols. Etudes accompagnée de citations à apporter au dictionnaire de l'Académie Royale de Langue espagnole
Alger, éditions Dar El Oumma,1991,126 p
- BEN KHEDDA (Benyoussef)**
1-La fin de la guerre d'Algérie. Les Accords d'Evian
Alger, OPU-ENAP, 1988,126 p
(2^{ième} édition)
- 2-Les origines du 1^{er} novembre 1954
Alger, éditions Dhalab,1989,361p
- BENKHEIRA(Mohammed Hocine)**
Islam et interdits alimentaires.Juguler l'animalité
Paris, PUF,2000,219 p
- BENOIST (Luc)**
Signes, Symboles et mythes
Paris, PUF,2007,127 p
(Que Sais-Je ?) (9^{ième} édition)
- BENRAMDANE (Farid)**
« Espace, signe et identité au Maghreb. Du nom au symbole », Insaniyat n° 09
(Septembre- Décembre 1999), pp.5-17
- BENSADON (Ney)**
Les droits de la femme dès origines à nos jours
Alger, Casbah Editions,1999, 127 p
- BENTOUNES (Cheikh Khaled)**
Le soufisme, cœur de l'Islam
Propos recueillis par Bruno et Romana Solt
Préface du Père Christian Delorme
Setif, Editions « El-Alamein », 1997,274 p
- BENZAOUI (Fadéla)**
« La page blanche : toile de lin pour l'imaginaire », Insaniyat n° 09
(Septembre- Décembre 1999), pp.107-119
- BERGER (Peter) et THOMAS(Luckmann)**
La construction sociale de la réalité
Paris, Armand Colin, 2006,358p
- BERQUE (Augustin)**
1-« Un mystique moderniste : le Cheikh Benalioua », Revue Africaine, 1936,
pp691-776
2-« Les intellectuels algériens », Revue Africaine, 1947, pp123-51 et 260-76
- BERQUE (Jacques)**
1-Structure sociales du Haut Atlas suivi de retour aux Seksawa
Paris, PUF, 1978,513p
2-Ulémas, fondateurs insurgés du Maghreb
Paris, Sindbad, 1982,297p
3-« Documents anciens sur la coutume immobilière des Seksawa », Revue Africaine, 1948, pp363-402
- BERTRAND (A.)**

- « Amghar », in Encyclopédie Berbère Tome IV pp592-3
- BESNARD (Joséphine) et DESPLANQUES (Guy)**
La cote des prénoms en 2005
 Paris, Balland, 2004,479 p
- BIANCHI (Ugo)**
 « Mystères d'éleusis.Dionysisme.Orphisme », In (Collectif sous la direction de Julien Ries)Les civilisations méditerranéennes et le sacré.
 Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp255-81
- BIARNAY (S)**
 « Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines par H.Massé (CR) », Revue Africaine, 1926, p89
- BICHR (Fares)**
 « L'honneur chez les arabes avant l'Islam par M.Canard (CR) », Revue Africaine, 1935, pp214-6
- BLANC (Georges)**
Le livre blanc des quatre saisons
 Paris, Robert Laffont,1988,177 p
- BLOCHE (Maurice)**
La violence du religieux
 Paris, éd. Odile Jacob, 1997,223 p
- BOBINEAU (Olivier) et TANK-STORPER (Sébastien)**
Sociologie des religions
 Paris, Arnaud Colin,2007,128 p
- BODIN (Marcel)**
 « Notes et questions sur Sidi Ahmed –ben- Youssef », Revue Africaine, 1925, pp115-89
- BOISSEVAIN (Katia)**
 « Corps d'adeptes, paroles de Dieu et visions de saints. Pratiques rituelles masculines et féminines dans deux sanctuaires de Tunis », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp179-93
- BOUALI (Sid'Ahmed)**
 1-Petite introduction à la musique classique algérienne
 Alger, SNED, 1968,32 p
 (Préface de Mahmoud Bouayed)
 2-Les deux grands sièges de Tlemcen
 Alger, ENAL, 1984,189 p
- BOUAMRANE (Chikh, Dr)**
Regards sur la culture d'hier et d'aujourd'hui
 Alger, HCI, 2005,263p
- BOUAMRANE (Fadila, Dr)**
La médecine arabe dans l'Espagne musulmane
 Introduction au traité médical[Kitâb al-Taysîr] d'Ibn Zuhr de Séville
 Alger,HCI,2004,182 p
- BOUANANE(Kahina)**
 « Folie et sacré : deux manifestations du surréalisme dans les textes africains », Insaniyat n° 29 , (juillet- décembre 2005), pp.101-114
- BOUAYAD (Mahmoud)**

L'extraordinaire aventure d'une copie du Mus'-haf du Khalif 'Uthman en Espagne et au Maghreb

(Texte en langue arabe et résumé en langue française, Publié avec le concours de l'HCI)

Alger, E NAG éditions, 2004, 9+ 98 p

BOUCHERIT (Aziza)

L'arabe parlé à Alger

Alger, Editions ANEP, 2006, 338 p

BOUDECHICHE (Smail)

Repères coraniques. Hizb « Amma » et « Sabbih »

Alger, Dahlab, 1995, 216 p

BOUDJEDRA (Rachid)

Vies quotidiennes Contemporaines en Algérie

Paris Hachette 1971, 253 p

BOUGHRARA (Hadri)

Voyage sentimental en musique arabo-andalouse

Paris, Méditerranée-Edif 2000, 2002,

BOUHADIBA (Abdelwahab)

La sexualité en Islam

Paris, Quadrigue-PUF, 1982, 320 p

BOUMAZA (Zoulikha)

« La rue dans le vieux Constantine : espace public marchand ou lieu de sociabilité ? », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997), pp 27-42

BOUMEDINI (Belkacem)

« Chants de femmes pendant la guerre de libération », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï) pp 143-50

BOURAYOU (Abdelhamid)

Les contes populaires algériens d'expression arabe

Alger, OPU, 1993, 267 p

BOURDIEU (Pierre)

1-Langage et pouvoir symbolique

Paris, Editions Fayard, 2001, 423 p

2-La domination masculine

Paris, Le Seuil, 2002, 177 p

3- sociologie de l'Algérie

Alger, Dahlab, 1996, 127 p

(7^e édition, QSJ)

BOUSQUET (G.H.)

1-« Enquête sur le domaine relatif de la législation française, de la loi musulmane et de la coutume en Afrique du Nord », Revue Africaine, 1935, pp373-78

2-« Note sur deux aspects contemporains du culte des saints chez les musulmans », Revue Africaine, 1936, pp777-82

3-« Un Qânoun kabyle contemporain », Revue Africaine, 1936, pp867-72

4-« La canonisation spontanée d'un saint inconnu », Revue Africaine, 1937, pp319-22

5-« Le jeûne des algéroises et le fiqh », Revue Africaine, 1938, pp729-35

6-« Les deux stèles kharidjite de Djerba. Notes et documents », Revue Africaine, 1942, pp156-60

- 7-« Les unions mixtes et l'Etat Civil européen. Notes et documents », Revue Africaine, 1943, pp273-8
- 8-« Inscriptions funéraires en français sur les tombes musulmanes. Notes et documents », Revue Africaine, 1944, pp266-9
- 9-« Annonces matrimoniales islamiques. Notes et documents », Revue Africaine, 1945, pp117-9
- 10-« La Baraka, le mana et la Dunamis de Jesus. Notes et documents », Revue Africaine, 1947, pp166-70
- 11-« L'Islam Magrébin. Introduction à l'étude générale de l'Islam par R. Le Tourneau » (CR), Revue Africaine, 1947, pp175-7
- 12-« Promenades sociologique. I. Une medersa déchuée : Mazouna. II. Aïn El Hoût », Revue Africaine, 1947, pp305-9
- 13-« Les enfants naturels musulmans et l'Etat Civil. Notes et documents, in Revue Africaine, 1949, pp140-2
- 14-Le rituel du culte des saints (à propos du livre de T. Canaan) , in Revue Africaine, 1949, pp277-90
- 15-Promenades sociologiques .III : Les noms patronymiques féminins des Douars Tacheta et Zougerra. -Notes et documents », Revue Africaine, 1949, pp335-8
- 16-« Notes sur quelques petites bid'as. Notes et documents », Revue Africaine, 1950, pp159-60
- 17-« Les grandes pratiques rituelles de l'islam par R. Le Tourneau » (CR), Revue Africaine, 1950, pp190-1
- 18-« L'adoption dans la famille tunisienne », Revue Africaine, 1937, pp127-59 (avec la collaboration avec Demeerseman, RP)
- 19-« La garde des enfants (hadhâna) dans la famille tunisienne », Revue Africaine, 1940, pp36-76 (avec la collaboration avec Demeerseman , RP)
- 20-« Note sur des usages relatifs à la dot dans la région d'Aumale. Notes et documents », Revue Africaine, 1947, pp301-4 (avec la collaboration de M'hamsadji Nour -Eddine)
- 21-« Carnaval de l'Achourâ à Ouarzazate (Maroc). Notes et documents », Revue Africaine, 1948, pp185-6 (avec la collaboration de Peltier-Grobleron , Mme J.)
- 22-« Les enfants naturels musulmans et l'Etat civil à Alger », Revue Africaine, 1949, pp140-142
- 23-« Le rituel du culte des saints », Revue Africaine, 1949, pp276-90

BOUSSER (M) et KHELLADI (A)

- « Enquête sur le trousseau (Choura) et le sadaq au Maroc (premiers résultats) », Revue Africaine, 1942, pp102-55

BOUTEMENE (Yahia)

- 1-La zaouïa des Ouled Sidi Benamar, près de Nédroma Tlemcen, Editions « La Koutoubia », 1950, 40 p
- 2-« La zaouïa de Sidi Benamar Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20 pp58-9

BOUTERFA (Saïd)

- Yennayer ou le symbolisme de Janus
Alger, Musk Editions, 2002, 158 p

BOUVIER (Pierre)

- 1-Le lien social

Paris, Gallimard, 2005, 401 p

2-« Lecture « socio-anthropologique » du contemporain », in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp23-37

BOYER (Régis)

1-« L'expérience du sacré » in collectif (sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus, volume I, pp55-72

2-« Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I, in Traité d'anthropologie du sacré, Aix en Provence, Edisud, 1992, pp15-24,

3-L'homme et le sacré chez les Slaves, In Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré, Aix en Provence, Edisud, 1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré, pp217-38

4-Le sacré chez les Germains et les Scandinaves, In Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré, Aix en Provence, Edisud, 1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré, pp185-213

BRAUDEL (Fernand)

1-« Les espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577 », Revue Africaine, 1928, pp184-233 et 351-428

2-« Un voyage à travers le passé de l'Algérie », Revue Africaine, 1930, pp154-65

BRETON (André)

« De l'Administration des Biens de l'Adopté mineur », Revue Africaine, 1935, pp301-3

BRETON (Philippe) et PROULX (Serge)

L'explosion de la communication

Alger, Casbah éditions, 2000, 320 p

BRETON (Roland)

Géographie des langues

Alger, Casbah éditions, 1998, 127 p

BROSSELDARD (Charles)

« Les inscriptions arabes de Tlemcen », In revue Africaine T.III (1858-1859), T.IV ((1859-1860), T.V(1860-1861), T.VI (1861-1862):articles

« Tombeau de l'Ouali Sidi Abd Allah Ben-Mansour » et « Tombeau de Sidi Mohammed Ben –Ali »

BRUNEL (René)

« Essai sur la confrérie religieuse des Aissâoua au Maroc par H.Massé » (CR), Revue Africaine, 1927, pp312-4

BRUNOT (Louis)

1-« De l'influence du Substrat arabe sur la prononciation du français dans les classes de débutants », Revue Africaine, 1938, pp845-7

2-« L'arabe dialectal marocain par H.Massé (CR) », Revue Africaine, 1928, p315 (avec la collaboration de Ben Daoud Mohammed)

3-« L'enfant marocain. Essai ethnographique scolaire par H.Massé » (CR), Revue Africaine, 1926, pp 89-91

BRUNOT-DAVID (Mme)

« Les broderies de Rabat par M.Bel » (CR), Revue Africaine, 1944, pp156-62

BRUNSCHVIG (Robert)

1-Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^e siècle. Abdalbasat Ben Halil et Ardone.

Paris, Larose éditeurs, 1936, 136 p

2-« Mesures de capacité de la Tunisie Médiévale » ,Revue Africaine, 1936,
pp86-96

3-« Léon l'Africain et l'embouchure du Chelif », Revue Africaine, 1936,
pp599-604

4-« La versification arabe classique : Essai d'une méthode nouvelle », Revue Africaine, 1937,pp325-44

CAHN (Annie)

« Le sacrifice dans l'hindouisme » in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch) pp181-201.

CAILLAT (G)

« Le voyage d'Alphonse Daudet en Algérie (1861-1862) », Revue Africaine, 1923, pp11-115 et 1924, pp 65-174

CAILLE (Alain)

Anthropologie du don

Paris, La Découverte, 2007,276 p

CAILLOIS (Roger)

1-L'homme et le sacré

Paris, Gallimard, 2006,250 p

2-Le mythe et l'homme

Paris, Gallimard, 2002,189p

CALVET (Louis-Jean)

La sociolinguistique

Paris, PUF,2009,127 p

(Que Sais-Je ?) (6^{ième} édition)

CAMPANILE (Enrico)

« Aspect du sacré dans la vie personnelle et sociale des celtes » In (Collectif sous la direction de Julien Ries)L'homme indo-européen et le sacré. Aix en Provence, Edisud,1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré. pp155-82

CAMPS (G.) et MOREL (J.)

« Alimentation des paléoberbères (temps préhistoriques) », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp473-83

CAMPS- FABRER (H.)

« Ambre », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp569-76

CAMPS- FABRER (H.)et MORIN BARDE (M.)

« Amulette », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp613-22

CANARD (Marius)

1-« La lutte chez les arabes », Revue Africaine, 1932, pp127-90

2-« Le Coran, traduit par A.Laïmèche et B.Ben Daoud, (CR), Revue Africaine, 1933, pp366-8

3-« L'Islam et l'évolution de la culture arabe depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours par M.Soualah » (CR) , Revue Africaine, 1934, p531

4-« La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien », Revue Africaine, 1935, pp605-23

5-« Un grand saint de l'Islam : Abd al-Kadir Guilani ,1077-1166, par Mehemed Ali Aïni » (CR), Revue Africaine, 1942, pp314-6

CANTINEAU (J)

- 1-« Géographie linguistique des parlers arabes algériens », Revue Africaine, 1936, pp91-3
- 2-« Les parlers arabes du département d'Alger », Revue Africaine, 1937, pp703-11
- 3-« Les parlers arabes du département de Constantine », Revue Africaine, 1938, pp849-63
- 4-« Lexique Soqotri (Sud-arabique moderne) avec comparaison et explication étymologique par Wolf Leslau » (CR), Revue Africaine, 1939, pp140-4
- 5-« Les parlers arabes du département d'Oran » Revue Africaine, 1940, pp220-31
- 6-« Les parlers arabes des territoires du Sud », Revue Africaine, 1941, pp72-7
- 7-« Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique par H.Fleisch » (CR), Revue Africaine, 1947, pp179-81
- 8-« Voyelles longues et voyelles brèves par M.Durand » (CR), Revue Africaine, 1947, pp330-4

CANDAU (Joël)

Anthropologie de la mémoire
Paris, PUF, 1996, 128, coll. QSJ.

CARATINI (Roger)

- 1-Mahomet. Vie du Prophète
Paris, L'Archipel, 2002, 612p
- 2- Initiation à l'Islam. La foi et la pratique
Paris, Archipoche, 2006, 218 p

CARAYOL (P)

« Les genres de vie indigènes dans l'Atlas de Blida », Revue Africaine, 1944, pp239-65

CARLIER (Omar)

« Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georjon) Cafés d'Orient revisités, Paris, CNRS ethnologie, Pp 177-205

CARRA DE VAUX

« Les penseurs de l'islam TI,II,III,IV ,V par H.Massé » (CR) Revue Africaine, 1923, pp363-6, 1924, pp186-7, 1924, pp549-51, 1927, pp 131-5

CAULIER (Brigitte)

L'eau et le sacré Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du moyen âge à nos jours
Beauchesse, Presses de l'Université Laval, 1990, 172 p.

CAUVET (Commandant G.)

- 1-« Les marabouts, petits monuments funéraires et votifs de l'Afrique du Nord », Revue Africaine, 1923, pp274-329 et pp448-522
- 2-« Que sont devenus les Libyens des anciens ? » , Revue Africaine, 1936, pp387-400

CAZENAVE (Jean)

- 1-« Contribution à l'histoire du vieil Oran, Mémoire sur l'état et la valeur des Places d'Oran et de Mers-el-Kébir, par Don José Valléjo . Traduction et annotation » , Revue Africaine, 1925, pp323-68
- 2-« Les gouverneurs d'Oran pendant l'occupation espagnole de cette ville (1505-1792) », Revue Africaine, 1930, pp257-99
- 3-« Un chroniqueur espagnol de l'Algérie au XVI^e siècle (Diégo Suarez) », Revue Africaine, 1932, pp113-24

CAZENEUVE (Jean)

Sociologie du rite
Paris, PUF, 1971, 334p

CHABOT (Abbé J-B)

- 1-« Note sur l'Épigraphie libyque », Revue Africaine, 1933, pp143-51
- 2-« A propos d'inscriptions libyques », Revue Africaine, 1935, pp27-34
- 3-« Fantaisie libyques », Revue Africaine, 1937, pp129-41

CHAIB (Hammou)

« El Madih ed-dini et sa portée spirituelle au sein des confréries religieuses », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 17, 2009 : Chants populaires (sous la direction de Hadj Miliani et Belkacem Boumedini), pp.49-56

CHAKER (S.)

- 1-« Amghar », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp590-1
- 2-« Aman », (eau), in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp558-9

CHARCHAR (Abdelkader)

« Le sacré et la violence sioniste dans le roman du conflit Arabo-israélien », Insaniyat n° 11 (mai-août 2000), pp.85-94

CHARIF (Ghouti)

L'arbre de Tlemcen
Tlemcen, Imprimerie régionale Sari, 1993, 41p + (?)+ 38 p

CHARLES-ROUX (Edmonde)

- 1-Un désir d'Orient
Paris, France-Loisirs, 1988, 538 p
- 2-Nomade j'étais
Paris, Grasset, 1995, 586 p

CHARNAY (Jean-Paul)

- 1-Frustrations arabes. Entre thawra et géosociologie II
Beyrouth, Editions Al Bouraq, 1993, 364p.
- 2-La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle
Paris, Quadrige/PUF, 1991, 429 p
(préface de Jacques Berque, 2^{ème} édition)

CHAUMONT (Eric)

« La notion de 'awra selon Abû l-Hasan 'Ali b.Muhammad b.al-Qattan al-Fâsî (m.628/1231) », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman », pp109-23

CHAUVEL (Germain)

« Essai sur l'esprit de la coutume berbère marocaine », Revue Africaine, 1931, pp342-3

CHAUVET (Louis-Marie)

- 1-« Le « sacrifice » en christianisme.une notion d'ambiguë » in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp139-55.
- 2-« Le sacrifice comme échange symbolique » in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp277-304.

CHEBEL (Malek)

L' esprit de serial. Mythe et pratiques sexuels au Maghreb

Edition revue et corrigée
Paris, Ed. Payot et Rivages, 2003,279 p

CHEHRIT (Kamal)

Les janissaires. Origines et histoire des milices turques des provinces ottomanes et tout spécialement celle d'Alger .

Alger, édition GAL, 2004, 221p

(recueil et sélections de textes et synthèses réalisés par Chehrit Kamal)

CHELHOD (Joseph)

Structure du sacré chez les arabes

Paris, Maisonneuve et Larose,1986,287p

CHELLIG (Nadia)

Jazya, princesse berbère.

Alger, CNRPAH-Chihab,1998,170 p

CHERIF –ZAHAR (Zerrouk)

La Roqya

Paris, Orientica, 2008,175 p

CHIRASSI –COLOMBO (Ileana)

« Le sacré dans l'espace politique :mythes d'origines, rites d'intégration » In (Collectif sous la direction de Julien Ries)Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp211-28

CHOTTIN (Alexis)

« Corpus de musique marocaine, fasc.1, Nouba de Och châk par A.Bel » (CR), Revue Africaine, 1931, pp345-7

CINTAS (P.)

1-« Le sanctuaire punique de Sousse », Revue Africaine, 1947, pp1-80

2-« Fouilles puniques à Tipasa » Revue Africaine, 1948, pp263-330

COHEN (Marcel)

1-« Le Traité de langue amharique (Abyssinie) par J. Cartineau » (CR), Revue Africaine, 1937, pp365-6

2-« Les langues du monde par M. Larnaude », Revue Africaine, 1925, pp109-11(avec la collaboration de Meillet A)

COLIN (G.S.)

1-« Notes de dialectologie arabe.I. Une plainte arabe sur l'expédition française en Egypte par R.Basset » (CR),Revue Africaine, 1922, pp355-6

2-« Notes sur le parler arabe du Nord de la région de Taza par E.Lévi-Provençal » , Revue Africaine, 1922, pp356-8

COLLECTIF (sous la direction de Monique Segré)

Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine

Paris, L'Harmattan,1997,314p

COLLECTIF (sous la direction de Marcel Neusch)

Le sacrifice dans les religions

Paris, Beauchesne ed. ,1994,310p

COLLECTIF

Aux sources immédiates du 1^{er} novembre 1954.Trois textes fondamentaux du PPA-MTLD. Présentation d'Abderrahmane Kiouane

Alger, E. Dahlab, 1996,164p

COLLECTIF

Sidi Lakhdar Ben Khelouf. Sa vie, ses qacidates

Oran, Dar El Gharb,2006,52p +256 p

COLLECTIF

Les janissaires. Origines et histoire des milices turques des provinces ottomanes et tout spécialement celle d'Alger

Textes sélectionnés et synthèses réalisés par Kamal Chehrit
Alger, Editions G.A.L.,2004,221 p

COLLECTIF

1-Histoire de l'Algérie. dès origines à l'indépendance

Oran, L. Fouque, sd,41p

(avec la collaboration d'inspecteurs primaires et instituteurs)

2-Géographie. L'Algérie dans le Maghreb

Oran, L.Fouque,sd,59p

(avec la collaboration d'inspecteurs primaires et instituteurs)

COLLECTIF

2000 ans d'Algérie

Paris, éditions Séguier, 1998,p

(2 tomes)

COLLECTIF (ECOLYMET)

Centenaire de la Medersa de Tlemcen 1905 -2005

(actes des journées d'étude 4-5 mai 2005)

Tlemcen, imp. Sarl Gravure Pub,2005,256 p

COLLECTIF (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon)

Cafés d'Orient revisités

Paris, CNRS ethnologie, 1997, 228 p

COLLECTIF (sous la direction de Julien Ries)

1-L'homme indo-européen et le sacré

Aix en Provence, Edisud,1989,302p

(Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré)

2-Les origines et le problème de l'homo religiosus

volume I(Traité d'anthropologie du sacré)

Aix en Provence, Edisud, (1992),358p

3-Les civilisations méditerranéennes et le sacré.

Turnhout(Belgique),Brepols,2004,374p

COLLECTIF (sous la direction de Frédéric Angleviel)

Religion et sacré en Océanie

Paris, L'harmattan,2000, 304 p

COLLECTIF (sous la direction de Marcel Détienne)

Transcrire les mythologies : traduction, écriture, historicité

Paris, Albin Michel, 1974, 273 p

COLLECTIF (sous la direction de S. de Carcalho, P.Lévêque et L.M.S. Trindade)

La colère et le sacré. Recherches franco-brésiliennes

Paris, PUF, 2000,168 p

COLLECTIF

Les miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et altérité

Genève, Labor et Fides,1996, 173 p

(Actes du 12^e Congrès, travaux de l'AIEMPR, Suisse, 1993)

COLLOT (Claude) et HENRY (Jean-Robert)

Le mouvement national algérien. Textes 1912-1954

- Paris-Alger, L'harmattan-OPU, 1918,346 p
- COLONNA (Fanny)**
Savants paysans.
Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale
 Alger, OPU, 1987,353 p
- COMBE (Et), SAUVAGET(J) . et WIET(G.)**
 « Répertoire chronologique d'épigraphie arabe par A.Bel »,Revue Africaine,
 1932, pp123-5
- COMBESSIE (Jean-Claude)**
La méthode en sociologie
 Alger, Casbah éditions,1998,123 p
- COPANS (Jean)**
L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain
 Paris Armand Colin,2005, 137 p
- COULANGEON (Philippe)**
 Sociologie des pratiques culturelles
 Paris,La Découverte,2005,123p
- COUR (A)**
 1-« Notes sur les chaires de langue arabe d'Alger, de Constantine et d'Oran
 (1832-1879) », Revue Africaine, 1924, pp20-64
 2-« Recherches sur l'état des confréries religieuses musulmanes dans les
 communes de oum el bouzghi, Ain Beida, Sedrata , Souk Ahras, Morsott,
 Tebessa, , Meskiana, Khenchela en novembre 1914 », Revue Africaine,1921,
 pp 85-334
- CUCHE (Denys)**
La notion de culture dans les sciences sociales
 Alger, Casbah Editions,1998,123 p
- CUSSET (Pierre- Yves)**
Le lien social
 Paris ,Armand Colin, 2007,126
- D'ASSAILLY (Guisel) et BAUDRY (Jean)**
 Guide marabout du savoir vivre
 Paris, Marabout, 1977,320p
- DADDY (Ali)**
Le Coran contre l'intégrisme
 Paris- Bruxelles, Castells et labor, 2000,175p
- DAKHLIA (Jocelyne)**
Islamicités
 Paris, PUF, 2005, 161 p
- DAOUD (Mohammed)**
 « Le merveilleux dans le roman algérien de langue arabe », Insaniyat n° 09
 (Septembre- Décembre 1999), pp.73-84
- DAUMAS (E.)**
Mœurs et coutumes de l'Algérie
Introduction d'A. Djeghloul
 Paris, Sindbad,1988,282 p
- DAUMAS (François)**

« L'expression du sacré dans la religion égyptienne », In (Collectif sous la direction de Julien Ries) Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout(Belgique), Brepols,2004,pp95-113

DAVIET (Jean-Pierre)

« Le symbolique dans l'atelier des historiens », in Mythes,rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp287-311.

DAVID (Jean Claude)

« Le café à Alep au temps des ottomans : entre le souk et le quartier » In Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon) Cafés d'Orient revisités. Paris, CNRS ethnologie, Pp 113-126

DECROUX (Paul)

« Problèmes posés par la constitution de l'Etat Civil dans les milieux indigènes de l'Afrique du Nord », Revue Africaine, 1938, pp321-39

DEGUILHEM (Randi)

« Les cafés à Damas (XIX° - XX° siècles) », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon) Cafés d'Orient revisités. Paris, CNRS ethnologie, pp127-139

DEJEUX (Jean)

Djoh'a, hier et aujourd'hui
Sherbrooke, A.Naaman,1978,121 p

DELAHOUTRE (Michel)

1-« Le sacré et son expression esthétique :espace sacré, art sacré, monuments religieux » in collectif, (sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus, volume I, pp121-41

2-« Sacré et esthétique dans l'art de l'Inde » In Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré. Aix en Provence,Edisud,1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré, pp85-107

DELLAI (Ahmed-Amine)

1-« Une légende hagographique : « l'histoire de Setti avec Sidi Abdelkader El Djilali. Poème du genre melhoun de cheikhBoualem El Brazi », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 8, 2004 : Patrimoine immatériel. Matériaux, documents et étude de cas (sous la direction de Hadj Miliani)Pp23-42

2-La « serrâba » ou chanson courte du Melhoun », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp 51-3

3-« Le melhoun », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)pp13-4

4-« Le poète sans maître de cheikh El Hadj Khaled Mihoubi », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp 31-34

5-« Le temps de l'iniquité est venu de cheikh Abdelkader El Mejjâji », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)pp 23-6

6-« Propos d'amour des femmes du Maghreb : hawfi et 'aroubiâtes » Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp 27-30

7-« Vieilles chansons du Constantinois », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï)Pp125-141

DELOBSOM (Dim)

« Les secrets des sorciers noirs par G. Hardy », Revue Africaine, 1934, pp523-4

DELTEIL (Joseph)

Le sacré corps

Paris, Grasset, 1976, 220p

DEMOULIN (F.), CHAMLA (M-C.)

« L'alimentation traditionnelle dans l'Aures avant la Seconde Guerre mondiale », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp 489-96

DENY (Jean)

Grammaire de la langue turque (dialecte Osmanli) par Henri Massé (CR)
in Revue Africaine, 1922, pp351-4

DERMENGHEM (Emile)

1-« Le mythe de psyché dans le Folklore nord-africain », Revue Africaine, 1945, pp41-81

2-« Contes Kabyles par A. Basset » (CR), Revue Africaine, 1946, pp224-5

3-« Tlemcen mystique. Saints et confréries Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20pp53-7

DERMENGHEM (E) et BARBES (Léo Louis)

« Essai sur la hadhra des Aissaoua d'Algérie », Revue Africaine, 1951, pp289-90

DES FORTS (Jacqueline)

« Accouchement traditionnel et mortalité maternelle vécu et représentation : tentative d'approche de la situation algérienne », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp35-46

DESMET –GREGOIRE (Hélène)

1-« Introduction », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon), Cafés d'Orient revisités, Paris, CNRS ethnologie, pp13-23

2-« Conclusion », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon) Cafés d'Orient revisités. Paris, CNRS ethnologie, pp207-13

3-« Avant –propos », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon) Cafés d'Orient revisités, Paris, CNRS ethnologie, pp 9-11

DESPARMET (J)

1-« Ethnographie traditionnelle de la Mitidja. Le calendrier folklorique », Revue Africaine, 1922, pp306-32, 1923, pp330-61, 1924, pp294-375, 1927, pp198-212 ; 1928, pp436-457 ; 1933, pp421-48 ; 1934, pp64-104 et pp220-56 ; 1935, pp165-95 ; 1936, pp135-64 et 1937, pp 93- 107

2-« Les chansons de Geste de 1830 à 1914 dans la Mitidja », Revue Africaine, 1939, pp192-226

3-Arabe dialectal d'après la méthode directe. Première partie : Vocabulaire et lecture

Alger, A.Jourdan, 1907, XII p +205 p
(2^e édition)

4-Enseignement de l'Arabe Parlé d'après la méthode directe. Seconde période. Coutumes-Institutions-Croyances. 1^{er} livre :L'enfance

Alger, Maison des Livres, 1958, 190 p
(3^e édition)

5-Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie.

Traduction annotée par Henri Pérès et G.H. Bousquet

Tome I : l'enfance, le mariage et la famille

- Alger, La Typo-Litho et J. Carbonel, 1939, 320 p
- DEVERDUN (G.) et MESSAOUDI (Larbi)**
 Note sur la bibliothèque de la Medersa Ben Youssef », Revue Africaine, 1938, pp873-76
- DEVOULX (Albert)**
Le Raïs Hamidou
Notice biographique sur le plus célèbre corsaire algérien du dix-huitième siècle de l'hégire
 Présentation de Abderrahmane Rabahi
 Alger, Editions Grand Alger Livres, 2005, 141 p
- DHINA (A)**
 1-« Notes sur la phonétique et Morphologie du parler des 'Arba' », Revue Africaine, 1938, pp313-53
 2-« Textes arabes du Sud-Algérois », Revue Africaine, 1940, pp92-117
- DHINA (Amar)**
 1-Femmes illustres en Islam
 Alger, ENAL, 1991, 136 p
 2-Manuel des débutants en Arabe Parlé
 Alger, Baconnier, 1958, 107 p
 (5^e édition)
- DHINA (Atallah)**
 1-Le royaume Abdelouadide à l'époque d'Abou Hamou Moussa 1^{er} et d'Abou Tachfin 1^{er}
 Alger, OPU-ENAL, 1985, 277 p
 2- Les Etats de l'Occident musulman aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles
 Alger, OPU-SNED, 1984, 594 p
- DIATKINE (Gilbert)**
Violence, culture et psychanalyse
 Alger, Editions SARP, 2001, 207 p
- DIB (Omar)**
« Les Amis du Livre ».
Fleuron du mouvement culturel algérien, suivi de : Le mardi 04 juin 1957 à Tlemcen, un forfait contre l'humanité
 Oran, Dar El Gharb, 2006, 229 p
- DIB (Mohammed Souheil)**
 Contes animaliers. Adaptés du patrimoine oral Algérien.
 Illustrations de Brahim Nacéri et Sofiane Mekki
 Oran, Editions Le Petit Lecteur, 2006, 105 p
- DIB –MAROUF (Chafika)**
 1-Fonctions de la dot dans la cite algérienne; Le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son Hawz
 Alger, OPU, 1984, 387 p
 2-« Rapports sociaux, rapports matrimoniaux et condition féminine en Algérie », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp25-33
- DIETRICH (B.C)**

« Religion, culte et sacré dans la civilisation créto-mycénienne », in Collectif (sous la direction de Julien Ries), Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp69-92

DINET (E.) et –BEN IBRAHIM (El Hadj Sliman)

1-La vie de Mohammed

Alger, La maison des Livres, 1989,295p

2-Le pèlerinage à la maison sacrée d'Allah

Alger , Librairie Société Algérienne, 1976,213 p

(Illustrations de Hadj Nasr Eddine Dinet)

3- Mohammed, Prophète d'Allah

Paris, Celiv,1990,239 p

DJEBBARI (Mohammed Benamar)

1-Un parcours rude, et bien rempli. Mémoires d'un enseignant de la vieille génération (Tome I)

Préface de Gilbert Granguillaume.

(?),1998, 280p

(à compte d'auteur)

2- Un parcours rude, et bien rempli. Mémoires d'un enseignant de la vieille génération

Préface de Djilali Sari

Oran, 2001, 280p

(à compte d'auteur)

DJEGHLOUL (Abdelkader)

1-Huit études sur l'Algérie

Alger, ENAL, 1986,205 p

2-Eléments d'histoire culturelle algérienne

Alger, ENAL, 1984,244 p

DONNADIEU (Gérard)

Les religions au risque des sciences humaines

Paris, éd. Parole et Silence, 2006, 287 p

DORAY (Mary-France)

« Rites familiaux et rentrée scolaire », in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré) pp167-200.

DOUGLAS (Mary)

De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou

Paris, La Découverte, 2005,206 p

DRIOTON (E) et SOTTAS (H)

« Introduction à l'étude des Hiéroglyphes par A.Basset » (CR), Revue Africaine, 1923, pp362-3

DUNETON (Claude)

La puce à l'oreille

Anthologie des expressions populaires avec leur origine

Parus, Stock,1978,413 p

DUPRONT (Alphonse)

Au sacré, croisades et pèlerinages, Images et langages

Paris Gallimard, 1987,541p

DURAND(Gilbert)

1-Les structures anthropologiques de l'imaginaire.

Paris, Dunod,1992, 536 p

(11° édition)

2-« L'homme religieux et ses symboles », in collectif(sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I, (Traité d'anthropologie du sacré), Aix en Provence,Edisud, (1992),pp73-119

DURAND (jean Louis)

Sacrifice et labours en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse
Paris- Rome, Ed. Découverte et Ecole française de Rome, 1986,212p

DURKHEIM (Emile)

1-Les règles de la méthode sociologique

Précédées de –Les règles de la méthode sociologique où l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie- par Jean-Michel Berthelot.

Paris, Flammarion, 1988, 254 p

2-Les Formes élémentaires de la vie religieuse

Présenté par Michel Maffesoli

Paris, CNRS éd.,2008,638 p

DUVIGNAUD (Jean)

Fêtes et civilisation . Suivi de la fête aujourd'hui

(Essai)

Arles, Actes Sud, 1979,258p

EBERHARDT (Isabelle)

Amours nomades. Nouvelles choisies

Texte établi par Marie-Odile Delacour et Jean-René Huleu

Edition présentée et annotée par Martine Reid

Paris , Gallimard, 2008,138 p

EHRlich (Carl S.)

Comprendre les religions Judaïsme

Paris, Grund, 2004,107p

EISENBETH (Maurice)

« Les juifs de l'Afrique du Nord. Démographie et Onomastique par R.Lespès »

(CR) ,Revue Africaine, 1937, pp360-2

EL BEKRI I (Abou-Obeïd)

Description de l'Afrique septentrionale

Traduction de Mac Guckin De Slane

Paris, A.Maisonneuve, 1965,405p +212 p

Edition revue et corrigée

EL FASSI (Mohammed)

Chants anciens des femmes de Fès

Paris, Seghers,1967,119p

EL GHAZALI (Mohamed)

Ces français qui ont choisi la voie d'Allah

(traduction de Dalila (Ouitis- Mouloudi)

Alger, El Maarifa,2005,138 p

EL HASSAR (Benali)

Tlemcen. Cité des grands maîtres de la musique arabo-andalouse

Alger, Editions Dalimen,2002,163 p

(Préface de Mahmoud-Agha Bouayed)

ELIADE (Mircéa)

1-Le sacré et le profane

Paris, Gallimard, 2007, 185p

2-Mythes, rêves et mystères

Paris, Gallimard, 2005,279 p

3-Initiation, rites, sociétés secrètes

Paris, Gallimard, 2004,283 p

4-Aspects du mythe

Paris, Gallimard, 2005,251 p

ELIMAM (Abdou)

Le Maghribi

Alias « ed-darija »

(La langue consensuelle du Maghreb)

Oran, Dar El Gharb,2003,237 p

EL KENZ (Ali)

« Les sciences humaines et sociales(SHS) dans les pays arabes de la Méditerranée », Insaniyat n° 27 (Janvier-Mars 2005), pp.19-28

EL MEDJDOUB (A, Le derwiche)

Adages et Maximes

Textes recueillis par Rouaï Amina

Préface de Haldaoui Mamoune

Oran, Dar El Gharb,2001,124 p

EL WAHED (Cheikh Yahia , alias René Guénon)

Le soufisme. Aperçu sur l'ésotérisme islamique

Alger, Ed.âge d'or, 2004,125 p

EN- NAWAWI

Les quarantes h'adiths

Texte arabe et traduction par G-H . Bousquet

Alger, La Maison des Livres,1954,85 p

ERNOULD (Roland)

Claude Seignolle. Du sacré à l'étrange

Paris, L'Harmattan,2005,463 p

FACCHINI (Fiorenzo)

« L'émergence de l'homo religiosus. Paléanthropologie et Paléolithique », in collectif (sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I, (Traité d'anthropologie du sacré), Aix en Provence,Edisud, 1992, pp145-76

FADH (Toufic)

La divination arabe

Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam

Paris, Sindbad,1987,563 p

FAIK –NZUJI MADIVA (Clémentine)

« L'homo religiosus et ses symboles », in collectif(sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I (Traité d'anthropologie du sacré) Aix en Provence, Edisud, 1992, pp281-305

FALIGUERHO (Anne-Marie)

Artisanat et société en Afrique noire

Illustration Serge Ridard

(France), Ouest-France,1986,31 p

FATMI (Sâad –eddine)

« Médecine traditionnelle et croyances populaires : le cas de la guérisseuse Kabbouche Louiza », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 10, 2005 : Représentations sociales (sous la direction de Hadj Miliani)pp43-50

FAYNER (Elsa)

Violences, féminin pluriel

Les violences envers les femmes dans le monde contemporain

Paris, Libro, 2006, 93 p

FELLOUS (Michèle)

Nouveaux rites de passage et cycle de vie », in Mythes,rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp201-18.

FERAUD (M) et TRUILLOT (A)

« Les bains de Seleucus », Revue Africaine, 1937, pp455-74

FERRAROTTI (Franco)

Le retour du sacré. Vers une foi sans dogmes

Paris, Meridiens Klincksieck, 1993,253 p

(Traduction française révisée par Brigitte Fourastie et Philippe Joron)

FERREOL (Gilles)

1-Vocabulaire de la sociologie

Paris, PUF,1997, 127 p

(Que sais-je ?)

2-« Mondialisation et dynamiques culturelles » Insaniyat n° 22 (Octobre-Décembre 2003) pp.139-157

FEUILLEBOIS –PIERUNEK (Eve)

« La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (X^e-XIV^e siècles) », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006

« Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp91-107

FORTIE (Corinne)

La mort vivante ou le corps intercesseur(société maure-islam makékite) In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006

« Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp229-45

FRAZER (J.G.)

« Les origines de la famille et du clan par L.Gernet » (CR), Revue Africaine, 1924, pp183-4

FREUD (Sigmund)

Totem et tabou

(traduction de l'Allemand par Samuel Jankélévitch)

Paris, Payot et Rivages, 2008,226p

FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène)

Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècle).Cultes, Images, Confréries

Paris, Les éditions du Cerf, 1994,605p

FUGIER(Huguette)

Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine publication de la Faculté des Lettres

Paris, 1963,470p

(Thèse principale présentée à la faculté de Paris)

GAID (Mouloud)

1-Chronique des beys de Constantine

Alger, OPU, sd,160 p

2-Aguellids et romains en Berbérie

Alger, OPU-ENAL,1985,149 p

3-L'Algérie sous les turcs
Alger, éditions Mimouni, 1991, 239 p
(2^e éditions)

GANIAGE (Jean)

Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours
Paris, Fayard, 1994, 822 p

GAST (M.)

« Amghar dans le monde Touareg », in Encyclopédie Berbère, Tome IV,
pp591-2

GAUDEFROY –DEMOMBYNES

1-« Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie », Revue Africaine, 1901, pp94-5 et coquillage

GAUDEFROY –DEMOMBYNE (M) et ZENAGUI (Abdelaziz)

« Récit en dialecte tlemcenien », Journal Asiatique, juillet –Aout 1904, pp45 - 117

GAUDRY (Mathéa)

La femme chaouia de l'Aurès. Etude de sociologie berbère. Préface de Tassadit Yacine.

Alger-Paris, Chihab-Awal, 1998, 301 p

GEORGEON (François)

Les cafés à Istanbul à la fin de l'empire ottoman », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georjon) Cafés d'Orient revisités. Paris, CNRS ethnologie, pp 39-78

GENETTE (Gérard)

Seuils

Paris, Le Seuil, 2007, 428 p

GHENIMI (Abdelouafi)

« Aperçu Sur le traitement automatique de la langue et tradition », Cahiers de linguistique et didactique, n° 1-2 (nouvelle série), GRDL, pp132-140 , Oran, 2002 (Travaux de groupe de recherche en Linguistique, Dynamique du Langage et Didactique sous la direction de Farouk Bouhadiba) (Editions Dar El Gharb, Oran)

GIMBUTAS (Marija)

1 –« L'homo religiosus balte et sa rencontre avec le sacré », in Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré. Aix en Provence, Edisud, 1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré, pp239-73

2-« La religion de la déesse en Europe méditerranéenne », in Collectif (sous la direction de Julien Ries), Les civilisations méditerranéennes et le sacré, Turnhout (Belgique), Brepols, 2004, pp49-68

GINZBURG (Natalia)

Les mots de la tribu

Paris Grasset, Les Cahiers Rouges, 1966, 258p

GIRA (Dennis)

« Le sacrifice dans le Bouddhisme », in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp203-21.

GIRARD (René)

1-La violence et le sacré

Paris, Hachette, 2002,486 p
2-Le bouc émissaire
Paris, Grasset, 2006,314 p

GNOLI (Gherardo)

« L'Iran ancien et le zoroastrisme », in Collectif sous la direction de Julien Ries) L'homme indo-européen et le sacré. Aix en Provence, Edisud, 1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré. pp111-52

GOFFMAN (Erwing)

Les rites d'interaction,
Paris, Editions de Minuit, 1974(1993), 230p

GOBERT (E.G.)

« Le pudendum magique et le problème des cauris », Revue Africaine, 1951, pp5-62

GODON (Robert)

« Les formes du batik dans l'Aurès », Revue Africaine, 1944, pp116-22

GOLDZIEHER (L.)

« Le Dogme et la loi de l'islam »(CR), Revue Africaine, 1921, pp397 et ss

GOUSHEGIR (Aladin)

« Le café et les cafés en Iran, des safavides à l'époque actuelle », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon), Cafés d'Orient revisités, Paris, CNRS ethnologie, Pp141-176

GRAF (Mlle)

« L'intérieur de la maison arabe à Constantine », Revue Africaine, 1937, pp519-30

GRAF DE LA SALLE (Mme)

« Contribution à l'étude du Folklore tunisien », in Revue Africaine, 1944 et 1946, pp67-82 et pp99-117

GRANDCHAMP (Pierre)

1-« Le baisemain des consuls à la cour des beys de Tunis. Notes et document », Revue Africaine, 1945, pp291-2
2-La suppression du bain – main des consuls à la cours du bey de Tunis », Revue Africaine, 1921, pp335-9

GRAND-GUILLAUME (Gilbert)

Nédroma. L'évolution d'une Médina
Leiden, E.J.Brill, 1976, 195 p

GRANDIDIER (M.G.)

« A Madagascar : Anciennes croyances et coutumes », in journal de la société africaniste Tome II Paris, 1932, pp153-207

GRIL (Denis)

« Le corps du prophète In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée », in N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 , « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp37-57

GRIMAUD (Jean)

Monographie de la Commune de Pont-de- L'Isser
Oran, L.Fouque, 1929, 255p

GRIMM

Contes

Paris, Gallimard,1990,215 p

GUAY (Francis)

« Le mariage d'un fils de famille à Fès », Revue Africaine, 1938, pp789-803

GUELLA (Noureddine)

« Aspects temps grammaticaux en arabe algérien »

Revue des Langues, n° 7, juin 1987, pp 1- 17, université d'Oran (ILE)

GUENOUN (Ali)

1-« Messali Hadj et les berbéro-nationalistes : quand le « Zaïm est contesté »

In collectif :Messali Hadj 1898.Parcours et témoignages

Alger, Casbah Editions,1998,pp 99-118

2-« Témoignage oral d'Omar Oussedik. Messali, L.Debbaghine et le choix de la lutte armée en 1947 »

In collectif :Messali Hadj 1898.Parcours et témoignages

Alger, Casbah Editions,1998,pp 203-214

3- Chronologie du mouvement berbère. Un combat et des hommes

Alger, Casbah Editions,1999,223 p

GUETTAT (Mahmoud)

La musique classique du Maghreb

Paris, Sindbad,1980,398 p

GUIGA (Abderrahman) et MARCAIS (William)

« Textes arabes de Takrouna, traduction annotée, glossaire par A.Bel » (CR),

Revue Africaine, 1926, pp212-8

GUINET (V.)

« Sur une série d'objet en os ouvragé de la région de Sétif », Revue Africaine,

1938, pp188-9

GUITTET (André)

L'entretien. Techniques et pratiques

Paris, Arnaud Colin,2008, 219 p (7^{ième} édition)

HACHELAF (Mohamed El habib)

El Haoufi . Chants de femmes d'Algérie

Alger,éditions Alpha,2006,373p

HADDADOU (Mohand Akli)

1-Le rêve et son interprétation dans l'Islam

Alger, ENAL,1994, 201 p

2-L' Alphabet berbère. Des écritures libyques aux transcriptions modernes

Alger, Azur éditions,2004,106 p

3- Guide de la culture et de la langue berbère

Alger, ENAL-ENAP,sd,323 p

HADIBI (Mohand Akli)

Wedris, une totale plénitude.

Approche socio-anthropologique d'un lieu saint en kabylie

Alger, ditions Zyriab,2002,319 p

HADJ –SADOK (Mohammed)

1-Milyana et son patron (waliyy) Sayyid-î Ahmad b.Yûsuf

(Monographie d'une ville moyenne d'Algérie)

Alger, OPU,1989, 152p+158p

2- al-idrissi.

Le magrib au 12° siècle de l'hégire (6° siècle après J-C.)

Texte établi et traduit en français d'après nuzhat al-mustaq

Alger, OPU, 1983,187 p +219 p

HAFIZ (Nadia)

« Les chansons de la Casbah », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 :

Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellaï,)

Pp155-61

HALBWACHS(Maurice)

La mémoire collective.

Paris,PUF,1968,204p

HAJA (Fdal)

La vie des sahbîyât au temps du Prophète

Paris, Editions Universel, 2005,128 p

(Traduction du Dr Hebri B.)

HAMIDOU (Abdelhamid)

1-« Aperçu sur la poésie vulgaire de Tlemcen. Les deux poètes populaires de Tlemcen : Ibn Amsaïb et Ibn Triki », Revue Africaine, 1936, pp1007-46

2-« Devinettes populaires de Tlemcen » Revue Africaine, 1937, pp 357-72

HAMIDULLAH (Muhammed, Dr)

Initiation à l'islam

Alger, 1981,311p

(Réédité par la Mosquée des Etudiants de l'Université d'Alger)

HANIFI (Louisa)

La dissolution du lien conjugal du vivant des époux. Ses causes et ses effets à travers la jurisprudence algérienne

Perpignan-Toulouse, Presses Universitaires de Perpignan et Presses de

l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 2008,358 p

HANOTEAU (Général Maurice)

« Quelques souvenirs sur les collaborateurs de « Kabylie et les coutumes kabyles », Revue Africaine, 1923, pp134-49

HANOTEAU (A) et LETOURNEUX (A.)

1-Les coutumes kabyles

Alger, Berti Editions, sd, 272 p

(Nouvelle édition)

2- « Alimentation en Kabylie au XIX° siècle », in Encyclopédie Berbère,

Tome IV, pp484-6 (extrait de La Kabylie et les coutumes kabyles)

HARBI (Mohammed)

Le F.L.N. Mirage et réalité.

Des origines à la prise de pouvoir(1945-1962)

Paris, E. J.A., 1980,446 p

HARDY (Georges)

1-« Une enquête marocaine sur les niveaux de vie indigènes », Revue Africaine, 1934, pp125-44

2-« Pour une étude sur la mimique », Revue Africaine, 1936, pp143-50

3-« Les Prédilections du calendrier dans le Folklore européen d'Alger », Revue Africaine, 1936, pp783-9

4-« Note sur la signification psychologique du costume », Revue Africaine, 1937, pp743-58

HAROUN (Ali)

« Messali, de l'ENA au MNA »
In collectif :Messali Hadj 1898.Parcours et témoignages
Alger, Casbah Editions,1998,pp 5-62

HERBER (J.)

1-« Les tatouages Nord-Africains sont –ils bleus ou verts ? » ,Revue Africaine, 1931, pp66-77
2-« La polarité religieuse, sociale et magique dans l'Afrique du Nord », Revue Africaine, 1938, pp158-72
3-« L'origine du décor des tatouages marocains », Revue Africaine, 1938, pp763-82
4-« Le tatouage du dos au Maroc », Revue Africaine, 1947, pp118-22

HERTZ (Herbert)

La graphologie
Paris, PUF,1962,124 p
(QSJ)

HEYBERGER (Bernard)

« Les transformations du jeûne chez les chrétiens d'Orient », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp267-85

HOFFHERR (René)

1-« Méthodes d'appréciation des Niveaux de vie indigènes au Maroc », Revue Africaine, 1935, pp29-37
2- « Les aspects juridiques essentiels des questions posées par les pratiques coutumières indigènes d'extraction de substances minérales au Maroc », Revue Africaine, 1937, pp185-96

HOUDAS(O.)

Ethnographie de l'Algérie
Paris, Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, Editeurs,1886,124p

HOUOT (Sandra)

« Ethique du corps et enjeux contemporains du sacré dans la réflexion du cheikh Sa'ïd Ramadân al-Bûfî » Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp327-42

HUNKE (Sigrid)

Le soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe
Traduit de l'Allemand par Solange et Georges de Lalène
Paris, éditions Albin Michel, 1972,404 p

IBN ABI ZAYD AL QAYRAWANI (Aboû Mu'ammed Abdellâh)

La Risâla ou l'Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite.
Traduction française avec un avant-propos des notes et trois index par Léon Bercher
Alger, Editions Populaires de l'Armée, 1983,371 p

IBN 'ARBI (Muhyi-d-din)

1-Le Traité de l'Unité

Suivi de l'Épître sur le Prophète :Al- Malamatiyah

Traductions d'Abdul-hâdi.

Paris, Editions de l'Echelle, 1977,76 p

2-La Sagesse des Prophètes.

Fuçuç Al-Hikam. Traduction et notes par Titus Burkhardt et préface Jean Herbert

Paris, Albin Michel,2008,242 p

IBN HAYYAN (Jâbir)

Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix

Traduits de l'arabe et présentés par Pierre Lory

Paris, Sindbad,1983,318 p

IBN KHALDOUN (Abderahmane)

1-Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale

Traduite de l'arabe par Le Baron De Slane. Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova et suivie d'une bibliographie d'Ibn Khaldoun

Paris, Librairie orientale, 1982

(4 tomes)

2- Peuples et nations du monde.

La conception de l'histoire. Les Arabes du Machreq et leurs contemporains. Les Arabes du Maghrib et les berbères.

Extraits des 'Ibar traduits de l'arabe et présenté par Abdesselam Cheddadi.

Paris, Sindbad,1986(2 volumes)

IBN KHURRADADHBIH , IBN AL FAQIH AL HAMADHANI ET IBN RUSTIH

Description du Maghreb et de l'Europe au III^e-IX^e siècle

Extrait du « Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik », du « Kitâb al-Buldân » et du « Kitâb al-A'lâq an-nafisa »

Texte arabe et traduction française avec un Avant-propos, des notes et deux index de Hadj-Sadok Mahammed

Alger, Editions Carbonel, 1949,133 p

IBN MERIEM

El Bûstan ou jardins des biographies des saints et savants de Tlemcen. Texte édité par Mûhammed Ben Sheneb Alger, Fontana,1908, traduction F..Provenzali,

Alger, Fontana,1910 . (réédité par Les Editions Ibn Khaldoun Tlemcen)

IBN NASIR AL SA'DI (Abdul Rahmân)

Les récits des Prophètes

Traduction de Mas'ûd bûjanun

Beyrouth, Editions Ibn Hazm,2004,198 p

IBN RUSHD

La separation entre époux dans l'Islam; cas, formules et procedures.

(Extrait de la Bidaya)

Traduction d'Ahmed Laïmèche

Beyrouth,Dar El Kotb al -Ilmyah, 2001, 166 p

IFRAH (Georges)

Histoire universelle des chiffres.
L'intelligence des hommes racontée par les nombres et le calcul.
Paris, Robert Laffont, 1994
(2 tomes)

IHADDADEN (Zahir)

Histoire de la presse indigène en Algérie. Des origines jusqu'en 1930
Alger, ENAL., 1983, 410 p

ISNARD (H)

« Caractère récent du peuplement indigène du Sahel d'Alger », Revue Africaine, 1936, pp203-6

JAROSZ(Lucette)

Vieillesse et vieillissement en Algérie
Alger, OPU, 1983, 380 p

JAMET(Christian)

Botticelli. Le sacré et le profane
(textes et images)
Paris, Editions Hersher, 1996, 87p

JAMOUS(Haroun)

« Les jeunes filles au foulard » in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré) , pp271-85.

JANIER (Emile)

- 1-« Note sur un e inscription arabe de 1846, trouvé dans le mur du Méchouar à Tlemcen », Revue Africaine, 1943, pp269-72
- 2-« Les Bettiwa de Saint-Leu », Revue Africaine, 1945, pp 236-80
- 3-« Trouvaille archéologique au Méchouar de Tlemcen. Notes et documents. », Revue Africaine, 1946, pp208-10
- 4- Nemours et sa Région
Oran, L. Fouque , 1950, 42 p
- 5-« Regards sur le passé Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp23-30
- 6-« La légende du sultan noir , son substrat historique », Forge n° 4 , Alger , 1947
- 7- « Le village d'Ain El Houtz » in Belletine de la Société « Les amis du Vieux de Tlemcen », année 1956, pp.66-72

JARGY (Simon)

La musique arabe
Paris, PUF, 1977, 127 p
(2^e édition)

JEFFREY (Denis)

Jouissance du sacré. Religion et postmodernité
Paris, Armand Colin, 1998, 162 p

JOHANNOT (Yvonne)

« Qu'en est-il des rituels autour du livre », in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré) , pp237-57.

JOLEAUD (L.)

- 1-« Animaux Totems nord-africains », Revue Africaine, 1933, pp325-48

2-« Remarques paléo-ethnologiques sur l'homme de Mechta-el-Arbi (Constantine) », Revue Africaine, 1937, pp 669-80

JOUIN (Jeanne)

« Documents sur le costume des Musulmans d'Espagne », Revue Africaine, 1934, pp43-6

JULIEN (Charles André)

1-L'Afrique du Nord en marche . Algérie-Tunisie-Maroc 1880-1952

(France), Emnibus,2002,499 p

2-Histoire de l'Algérie contemporaine

T.II De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération nationale (1954)

Paris, PUF, 1979, 643p

3- Les Algériens musulmans et la France 1871-1919

(2 tomes)

Paris, PUF, 1968,

KADDACHE (Mahfoud)

1-Histoire du nationalisme algérien

Alger, SNED,1981, (deux tomes)

2-L'Etoile Nord-Africaine 1926-1937. Documents et témoignages pour servir à l'étude du Nationalisme Algérien

Alger, OPU, 1984,115p et 130 p

(en collaboration avec Mohammed Guenanèche)

3-Le Parti du Peuple Algérien 1937-1939. Documents et témoignages pour servir à l'étude du Nationalisme Algérien

Alger, OPU, 1985,XIV p et 271 p

(en collaboration avec Mohammed Guenanèche)

4- L'Algérie des Algériens.

Histoire de l'Algérie 1830-1954

Alger, éditions Rocher Noir,1998,248 p

5- L'Algérie durant la période ottomane

Alger, OPU,2002,239 p

KEDDAR (Khadidja)

« Influences sociales du quartier sur le développement de l'enfant », Insaniyat n° 41 (Juillet- Septembre 2008),pp.13-26

KANAFANI –ZAHAR

« Le Carême et le Ramadhan :recréer le corps. Un cas libanais », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp287-300

KHAZNADAR (Sélim.S.)

« Existe -t-il une théologie musulmane ? », Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000), pp.35-42

KHEDDOUCI (Rabah)

Encyclopédie des Proverbes Algériens

(traduction de Mustapha Ferhat)

Alger, Dar-el-Hadhara,2002,197 p

KIOUANE (Abderrahmane)

Moments du mouvement national. Textes et positions

- Alger, E. Dahlab, 1999,349 p
- KRAEMER (Gilles)**
La presse francophone en Méditerranée
 Paris, Maisonneuve et Larose, Servidit, 2001,275p
- KUNTZ (Marthe)**
 « Les rites occultes et la sorcellerie sur le haut-Zambèse », in journal de la société africaniste Tome II Paris,1932, pp123-38
- LACHERAF (Mostefa)**
Des noms et des lieux.Mémoires d'une Algérie oubliée.Souvenirs d'enfance et de jeunesse
 Alger, Casbah Edition, 1998,335 p
- LACOSTE-DUJARDIN (Camille)**
Le conte kabyle. Etude ethnologique
 Alger, Bouchène,1991,534 p
- LA FONTAINE (de, Jean)**
Fables
 Sd, Se,Sl,383 p
- L'AFRICAIN (Jean-Léon)**
Description de l'Afrique
Nouvelle édition traduite de l'italien par A.Epaulard
 Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient- A. Maisonneuve, 1981
 (2 tomes)
- LAGERWEY (John)**
 « Le sacrifice taoïste » in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp249-73.
- LAKJAA(Abelkader)**
 «Habiter identitaire : Eléments pour une problématique d'une urbanité en émergence », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997),pp77-103
- LAKHDAR (Si Mohammed)**
 1-« Les étapes du Pèlerin de Sidjelmassa à la Mekke et Médine », Revue Africaine, 1938, pp671-88
 2-Le « Bréviaire de la Fiancée », Revue Africaine, 1938, pp783-90
- LALLAOUI (Ahmed)**
 « Approche critique du bilinguisme », Revue des Langues, n° 7, juin 1987, pp 132- 146 , université d'Oran (ILE).
- LALLEYE (I.P.)**
 « Mythe et rite dans l'expérience religieuse africaine » in (collectif, sous la direction de Julien Ries) Les origines et le problème de l'homo religiosus volume Ipp307-29(Traité d'anthropologie du sacré) Aix en Provence,Edisud, (1992),358p
- LAMINE (Ahmed)**
 « La légende du Prophète Haleb ibn Sunân par le poète Benyûsef », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellai) pp 93-105
- LAMMENS (P.H.)**
 « L'Islam, Croyances et institutions par H.Massé » (CR), Revue Africaine, 1928, pp316-7
- LANGE (D.)et MAUNY (R.)**
 « Alun », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp552-4

LANLY (A)

Le français d'Afrique du Nord. Etude linguistique
Paris-Montréal, Bordas, 1970,367p

LANTZ (Pierre)

« Symbolisme individuel (singulier), symbolisme collectif », in Mythes,rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp259-70.

LAOUST (E.)

Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc
Paris, A.Challamel, 1920
(4 tomes)

LAPLANTINE (François)

La description ethnographique
Paris, Nathan, 1996, 128 p

LARNAUDE (Marcel)

« Une enquête de géographie humaine en Algérie », Revue Africaine, 1935, pp421-4

LAZAR (Judith)

La science de la Communication
Alger, Edition Dahlab,1992,125 p

LEBON (Gustave, Dr)

Les influences de la civilisation en Occident
(Alger) , Ed. Age d'or,2004,141 p

LEBRUN (René)

« La religiosité et le sacré dans l'Anatolie ancienne et les cultes asiatiques », in (Collectif sous la direction de Julien Ries)Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp31-48

LECERF (Jean)

« L'arabe contemporain comme langue de civilisation », Revue Africaine, 1933, pp269-95

LECOCQ (André)

1-« L'occupation de Tlemcen en 1836 », Revue Africaine, 1936, pp645-63
2-« Note sur les Sources de l'histoire de la Colonisation à Tlemcen (1842-1851) », Revue Africaine, 1938, pp689-709

LE CŒUR (Charles)

« L'enseignement de la sociologie marocaine »,Revue Africaine, 1936, pp167-93

LE DÛ (R.)

« Les tombeaux ronds du Djebel Mistiri », Revue Africaine, 1938, pp567-87

LEGER (Ad)

« Contribution à l'étude de la langue Bamiléké », in journal de la société africaniste Tome II Paris,1932, pp209-27

LEHURAUX (Ct) et MEYNIER (Général O.)

« La guerre sainte des Senoussya dans l'Afrique Française (1915-1918) » , Revue Africaine, 1939, pp323-57

LENHARDT (Pierre)

« La valeur des sacrifices dans le judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui », in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp 61-84.

LESCHI (Louis)

« Recherches épigraphiques dans le pays des Nemenchas (Commune de Tébessa) », Revue Africaine, 1931, pp262-93

LESPES (René)

1-« L'origine du nom français d'Alger traduisant « El Djazaïr », Revue Africaine, 1926, pp80-4

2-« Deux sources de la géographie urbaine particulièrement en Algérie », Revue Africaine, 1937, pp713-22

LEVY –STRAUSS (Claude)

1-Anthropologie structurale

Paris, Plon, 1974,478 p

2-Anthropologie structurale deux

Paris, Plon, 2006,446 p

LINGS (Martin)

Un saint soufi du XX° siècle. Le cheikh Ahmed al-'Alawi. Héritage et testament spirituels

Paris, Le Seuil, 1990, 281 p

LLABADOR (Francis)

1-Les richesses hydrominérales de l'Ouest algérien :

I- « Hammam Bou Ghrara (près de Lalla Maghnia) », Revue Africaine, 1936, pp313-31

II- « Hammam Sidi Chîger (près de Lalla Maghnia) », Revue Africaine, 1937, pp319-36

III- « Hammam Sidi Bel Kheir (près de Lalla Maghnia) », Revue Africaine, 1939, pp279-94

2-« Recherches d'archéologie musulmane. Les ruines de Taount, bourgade berbère du Maghreb central » , Revue Africaine, 1944, pp181-201

3-« Nemours (Djemâa Ghazaouât). Monographie illustrée par M. Emerit » (CR), Revue Africaine, 1948, pp199-201

LOGEARD (F.)

1-« Les tombeaux berbères de Sila », Revue Africaine, 1935, pp207-13

2-« Nouvelles inscriptions libyques de la Commune mixte d'Ain-M'lila » , Revue Africaine, 1936, pp441-52

3-« Inventaire des inscriptions libyques, puniques et latines de la commune mixte d'Ain-M'lila », Revue Africaine, 1937, pp431-5

4-« Les épitaphes funéraires chrétiennes du Djebel Nif-en-Nser », Revue Africaine, 1940, pp5-29

LUCAS (Philippe) et VATIN (Jean-Claude)

L'Algérie des anthropologues. Textes à l'appui

Paris, François Maspero,1975,294 p

LUCCIONI (J.)

« Les habous dans l'économie marocaine »,Revue Africaine, 1938, pp367-79

LUCIANI (Dominique)

« Un souvenir de l'insurrection de 1879 », Revue Africaine, 1925, pp190-6

LURIA(Alexandre)

L'homme dont la mémoire volait en éclats

Paris , Seuil,1995,310p

MADANI (Mohammed)

« L'habiter : contrainte ou liberté ? Une recherche sur la maison individuelle oranaise », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997), pp.105-130

MAGGIANI (Andriano)

« L'homme et le sacré dans les rituels et dans la religion étrusque », in Collectif (sous la direction de Julien Ries), Les civilisations méditerranéennes et le sacré, pp183-203

MAHDJOUR (Abderahmane)

« Fêtes et coutumes musulmanes Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20pp47-52

MAHMOUDI (Yahia)

La thérapeutique par les plantes les plus communes en Algérie
Blida, Palais du Livre, sd, 128 p

MAHMOUDI (Amar)

« Imaginaires et croyances populaires », Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000), pp.129-134

MAHSAS(Ahmed)

Le mouvement révolutionnaire en Algérie. De la première guerre mondiale à 1954. Essai sur la formation du mouvement national
Alger, E.Barkat, 1990, 363p

MAISONNEUVE (Jean)

1-Les conduites rituelles
Paris, PUF, 1999, 127p
(3^e éd., Collection QSJ)
2- La dynamique des groupes
Paris, PUF, 2007, 126 p
(14^e édition)

MALINJOUR (Commandant)

« Contes bédouins », Revue Africaine, 1923, pp443-7 ; 1924, pp541-7 et 1925, pp 89-94

MALKA (Elie)

« Essai d'ethnographie traditionnelle des Mellahs ou croyances, rites de passage et vieilles pratiques des israélites marocains par Ph .Marçais » (CR), Revue Africaine, 1948, pp426-9

MAMMERI (Mouloud)

1-Culture savante, culture vécue. Etudes 1938-1989
Alger, Tala, 1991, 235 p
2-Poèmes kabyles anciens. Textes berbères et français
Alger, Laphomic, Awal, La Découverte, 1988, 467 p
3-« Evolution de la poésie kabyle » Revue Africaine, 1950, pp125-48

MANGION (P.)

« Le dialecte arabe de l'Edough », Revue Africaine, 1937, pp373-80

MARAVALL -BERTHOUDIN (A)

« Lalla Setti Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20 pp67-8

MARCAIS (Georges)

1-« Recherches d'archéologie musulmane. Achir », Revue Africaine, 1922, pp21-38

2- « Matériaux pour un catalogue du Musée Mustapha. Note sur un coffre kabyle », Revue Africaine, 1927, pp447-56

3-« La chaire de la grande Mosquée de Nedroma », Revue Africaine, 1932, pp321-31

4-« Tlemcen, Ville d'art et d'histoire », Revue Africaine, 1936, pp28-48

5-« Monuments et vieilles pierres Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20pp33-38

MARCAIS (William et Georges)

Les monuments arabes de Tlemcen

Paris ,A. Fontemoing, 1903

articles : « Qoubbas d'Ain el Hout : Qoubba de Sidi Abdellah Ben-Mançour et Qoubba de Sidi Mohammed Ben – Ali »

MARCAIS (William)

1-« Le nom d'une fois dans le parler arabe de Djendouba (N.O. tunisien) par H.Massé », Revue Africaine, 1924, pp180-1

2-« Les origines de la prose littéraire arabe », Revue Africaine, 1927, pp15-28

3-Le dialecte arabe parlé à Tlemcen

Paris E.Leroux, 1902

MARCAIS (Philippe)

1-« Remarque sur un fait syntaxique du parler arabe d'El-Milia », Revue Africaine, 1936, pp1047-55

2-« Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc par L.Voinot » (CR), Revue Africaine, 1948, pp 429-30

MARCHAND (Dr, H.)

1-« Stations dolméniques de l'Atlas Médéen », Revue Africaine, 1938, pp525-30

2-« Masques carnavalesque et carnaval en Kabylie », Revue Africaine, 1938, pp805-14

MARCLES (Louise-Noëlle)

La bibliographie

Paris, PUF,1977,126 p

(QSJ)

MARCY (Georges)

1-« L'inscription libyque bilingue de Lalla Maghnia », Revue Africaine, 1936, pp453-63

2-« L'Alliance par collactation (T'âd'a) chez les berbères du Maroc Central », Revue Africaine, 1936, pp 957-73

3-« Etude des documents épigraphiques recueillis par M. Reygasse au cours de ses missions dans le Sahara Central », Revue Africaine, 1937, pp27-62

4-« Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues », Revue Africaine, 1941, pp 187-211

5-« Au sujet d'une inscription libyque du Musée d'Alger. Notes et Documents », Revue Africaine, 1941, pp258-9

MAROUF (Nadir)

1-Toponymie et anthroponymie maghrébine. Quelques repères de la centralité « à travers champs »

Oran , URASC,1991,18p

2-« L'imaginaire historiographique entre conjectures et réalités, ou le problème des sources : à propos de l'établissement humain en milieu saharien », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997),pp.159-177

MARTINET (André)

Eléments de linguistique générale
Paris, Armand Colin, sd, 221 p

MARTY (Paul)

« L'Orf des Beni M'tir par A. Basset », Revue Africaine, 1933, pp177-8

MASQUELIER (Bertrand)

« Offrande, mise à mort et langage. Puzzle Africaniste », in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp21-39.

MASSE (Henri)

1-« Les cérémonies du mariage au Maroc par Edward Westermarck » (CR), Revue Africaine, 1922, pp511-2

2-« Les études arabes en Algérie (1830-1930) avec bibliographie », Revue Africaine, 1933, pp208-58 et pp 458-505

MASSIERA (Paul)

« Un coffret à reliques de la région de Sétif », Revue Africaine, 1935, pp 165-71

MAUNIER (René)

Coutumes algériennes
Paris, Ed. Domat-Montchrestien, 1935, 202 p

MAUSS (Marcel)

1-Manuel d'ethnographie

Paris Payot et Rivages, 2002, 363 p

2-Œuvres. I. les fonctions sociales du sacré

Paris, Les Editions de Minuit, 2005, 636p

3- Essai sur le don, suivi de rapports de la psychanalyse et de la sociologie

Alger, ENAG éditions, 1989, 231 p

(Présentation de Houria Benbarkat)

4- Essais de sociologie

Paris, éditions de Minuit, 1971, 252 p

5-Sociologie et anthropologie

Introduction de Claude Lévy Strauss.

Paris, PUF, 1968, 482 p

MAYEUR – JAOUEN (Cathérine)

1-« Le corps entre sacré et profane : la réforme des pratiques pèlerines en Egypte (XIX^e-XX^e siècles) », in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman », pp301-25

2-« Introduction : le corps et le sacré en Orient musulman In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée », N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » pp9-31

MAZARI (Rafia)

Illiade de Tlemcen

Oran, Dar El Gharb, 2006, 157 p

Mc DOUGALL (James)

« La mosquée et le cimetière. Espace du sacré et pouvoir symbolique à Constantine en 1936 », Insaniyat n° 35-36 (Janvier – Juin 2007), pp79-96

MEDHAR (Slimane)

Tradition contre développement

Alger, ENAP,1992,294 p

MEHADJI (Rahmouna)

1-« De l'intraduisibilité à la traduisibilité des termes dialectaux dans les contes oraux algériens », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 10, 2005 : Représentations sociales (sous la direction de Hadj Miliani), pp 33-42

2-« Eléments de bibliographie sur le conte », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 8, 2004 : Patrimoine immatériel. Matériaux, documents et étude de cas (sous la direction de Hadj Miliani), pp 109-116

3-« Le conte populaire : théâtralisation et écriture », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 8, 2004 : Patrimoine immatériel. Matériaux, documents et étude de cas (sous la direction de Hadj Miliani), pp15-22

MELIANI (Hadj)

« Transaction sociales et sémiotique du sujet. Le cas du mariage « Falso » dans l'ouest algérien », Insaniyat n° 09 (Septembre- Décembre 1999) , pp. 37-4

MELLIYOUH (Fouzia), TABET-AOUL(Kheïra)

« Confort féminin et pratiques domestiques dans une ville de l'Atlas saharien algérien (Biskra) », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997), pp131-157

MENJAUD (H)

« Documents ethnographiques sur le Gourma », in journal de la société africaniste Tome II Paris.1932, pp35-53

MERABET (Abdelkader)

Réfutations et polémiques, suivi de : Appels au Dieu de l'Eternité
Alger, ENAL, 1990,311 p

MERAD (Zoulikha)

1-Contes arabes de Tlemcen. Essai d'analyse textuelle
Alger, ENAP,1991,325 p

2- « colinguisme » et langage de connivence. Les noms de la femme dans l'argot des jeunes en Algérie, Insaniyat n° 32-33(Avril-Septembre 2006), pp111-126

MERCIER (Gustave)

« Quelques étymologies libyennes » , in Revue Africaine, 1940, pp149-53

MERLE (Robert)

Ahmed Ben Bella
Paris, Gallimard, 1965,184p

MERVIN (Sabrina)

« Les larmes et le sang des chiïtes : pratiques rituelles lors des célébrations de 'Ashûrâ'(Liban, Syrie) », in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp153-65

MESSAADI (Sakina)

Les romancières coloniales et la femme colonisée. Contribution à une étude de la littérature coloniale en Algérie
Alger,ENAL,1989,406 p

MESSALI (Hadj)

1-Les mémoires de Messali Hadj : 1898-1938
Paris, J.C. Lattes, 1982,318p
(Texte établi par Renaud de Rochebrune)

2-« Interview de Messali Hadj, dirigeant du MTLD », in collectif, Messali Hadj 1898.Parcours et témoignages
Alger, Casbah Editions,1998,pp 231-235

MESTOUL (Mohamed)

« Messali à Alger en 1936. Souvenirs de Mohamed Mestoul », in collectif, Messali Hadj 1898.Parcours et témoignages
Alger, Casbah Editions, 1998,pp 168-184

MEZIANE (Abdeslam)

« Ibn Hamis, poète tlemcenien du XIII ° siècle » ,in Revue Africaine, 1936, pp 1057-65

M'HAMSADJI (Kaddour)

1-L'allusion faite à ma voisine
Choix d'expressions imagées du parler algérien et autres « expressions populaires »
Alger, OPU, 1991,103 p
2- Sultân Djezâïr, suivi de chansons des Janissaires turcs d'Alger (Fin du XVIII ° siècle) par Jean Deny
Alger, OPU, 2005, 222 p

MICHEL (Patrick)

La religion au musée. Croix dans l'Europe Contemporain
Paris, L'Harmattan, 1999,173 p

MILIANI (Hadj)

1-« Eléments d'histoire sociale de la chanson populaire en Algérie. Textes et contextes » Thurath (les cahiers du CRASC) n° 17, 2009 : Chants populaires (sous la direction de Hadj Miliani et Belkacem Boumedini), pp.9-35
2-Conduites et imaginaires sociaux du monde féminin en Algérie à travers l'insulte
Oran , CRIDSSH, 1984, 31 p
3- « L'humour dans les langues maternelles en Algérie », Cahiers de linguistique et didactique, n° 1-2 (nouvelle série), GRDLLD,pp32-37 , Oran, 2002(Travaux de groupe de recherche en Linguistique, Dynamique du Langage et Didactique sous la direction de Farouk Bouhadiba) (Editions Dar El Gharb, Oran)
4-« Alternance codique, emprunts et statut symbolique du Français dans les chansons contemporaines en Algérie » (notes de recherche), Cahiers de linguistique et didactique, n° 1-2 (nouvelle série), GRDLLD,pp 82- 93 , Oran, 2002(Travaux de groupe de recherche en Linguistique, Dynamique du Langage et Didactique sous la direction de Farouk Bouhadiba) (Editions Dar El Gharb, Oran)

MILIANI (Mohammed)

« Le français dans les écrits des lycéens : langue étrangère ou sabir ? »,Insaniyat , n° 17-18 , mai –décembre 2002 , pp 79-95

MILLION (G.)

« Les parlers de la région d'Alger », Revue Africaine, 1937, pp 345-51

MIQUEL (André)

L'Islam et sa civilisation :VII° -XX° siècle
Paris, Armand Colin,1997,600 p

MONCHICOURT (Charles)

« De la nécessité d'adopter pour la Triade Algérie-Tunisie- Maroc un nom propre d'ensemble », Revue Africaine, 1936, pp217-26

MONNEYRON (Patrick, Frédéric) , RENARD (Jean, Brunot) Renard et TACUSSEL (Patrick)

Sociologie de l'imaginaire
Paris, Armand Colin, 2006, 236 p

MONTAGNON (Pierre)

Histoire de l'Algérie. des origines à nos jours
Paris, France Loisirs, 1999, 399 p

MORIN (Edgar)

Sociologie
Edition revue et augmentée par l'auteur
Paris, Fayard, 1994, 456 p

MOREAU (Marie-Louise)

Sociolinguistique. Concepts de base
(Belgique), Pierre Mardaga éditeur, 1997, 312 p

MORO (Ahmed)

« Un détour par l'anthropologie et les figures mythiques des rapports entre l'ordre et le désordre : une nouvelle grille de lecture », Insaniyat n° 27 (Janvier-Mars 2005), pp.77-100

MOTTE (André)

1-« Le sacré dans la nature et dans l'homme : la perception du Divin chez les grecs », In (Collectif sous la direction de Julien Ries), Les civilisations méditerranéennes et le sacré, pp229-54
2-« Introduction », In (Collectif sous la direction de Julien Ries) Les civilisations méditerranéennes et le sacré, pp207-10

MOUGIN (L.)

« Amzwar », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, pp622-8

MOUSSAOUI (Abderahmane)

1-Le pur et l'impur en Islam. Discours canonique et sens symbolique. Le faqih face au temps
Oran, URASC, 1989, 27 p
2-De la violence en Algérie. Les lois du chaos
Alger, Barzakh, 2006, 446 p

MULAGO GWA CIKALA (V.)

« L'homme africain et le sacré », in (collectif, sous la direction de Julien Ries) Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I pp255-80 (Traité d'anthropologie du sacré) Aix en Provence, Edisud, (1992), 358p

MURATI (P.)

« Le Maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tébessa », Revue Africaine, 1937, pp256-315

NABTI (Mehdi)

Soufisme, métissage culturel et commerce du sacré. Les aïssâwa marocains dans la modernité Insaniyat, n° 32-33, avril –septembre, 2006, pp.173-195

NACIB (Youssef)

1-Eléments sur la tradition orale
Alger, SNED, 1982, 143p
(2^e édition)

- 2- Cultures oasiennes. Bousâada :essai d'histoire sociale
Préface de Milton Santos.
Alger, ENAL, 1986, 505 p
- 3- Proverbes et dictons Kabyles
Alger, Editions Andalouses ,sd, 320 p
- NEDJAR (Ammar)**
« Messali Hadj, le Zaïm calomnie. Témoignage d'un « zitounien »
In collectif : Messali Hadj 1898. Parcours et témoignages
Alger, Casbah Editions, 1998, pp 118-145
- NEFZAOUI (Cheikh)**
Le jardin Parfumé. Manuel d'érotologie arabe. Traduction revue et corrigé
Paris, Ina-Yas, 1999, 294 p
- NEUBURGER (Robert)**
Des rituels familiaux. Essais de systémiques appliqués
Paris Payot et Rivages, 2006, 217p
- NEUSCH (Marcel, sous dir.)**
1- Le sacrifice dans les religions
Paris, Beauchesne éditeur, 1994, 310p.
2- « Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de Saint Augustin », in
Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp 117-38.
- NOUSCHI (A.)**
« La consommation des glands en Kabylie », in Encyclopédie Berbère, Tome IV, p 487
- NOUVEL (J.)**
« L'Enfance musulmane indigente à Rabat », Revue Africaine, 1938, pp 737-61
- OSTOYA –DELMAS (S.)**
« Notes préliminaires à l'étude des parlers de l'arrondissement de Philippeville », Revue Africaine, 1938, pp 60-3
- OTTO (Rudolf)**
Le sacré
Paris Payot et Rivages, 2004, 284p
- OFFICE DE TOURISME DE TLEMCCEN**
Tlemcen. Guide Touristique de Tlemcen et sa région
Tlemcen, imp. Ibn Khaldoun, 1994, 142 p
- OUAGOUAG (Maître Abdelkader)**
Contribution à l'histoire de la résistance. Les grands procès. Organisation secrète : Oran, 6 mars 1951. Politique : Alger, 29 octobre 1953. Le Comité de soutien des victimes de la répression.
Alger, E. Dahlab, 1992, 217 p
- OUSSOUKINE (Abdelhafid)**
Le droit à l'épreuve des rites
Oran, Dar El gharb, 2001, 147 p
- PALLARY (Paul)**
1- « Notes critiques de Préhistoire nord-africaine », Revue Africaine, 1922, pp 369-424
2- « Les croyances relatives aux Scorpions dans le Nord de l'Afrique », Revue Africaine, 1936, pp 975-97

PASQUIER (Abel)

« Le sacrifice aux ancêtres dans le devenir du « Moaaga », in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp41-56.

PAUGAM (Serge)

Le lien social

Paris, PUF, 2008, 127 p

PAULME (Denise)

Les civilisations africaines

Paris, PUF, 1974, 126 p

(6^e édition)

PEREZ (Henri)

« L'Algérie vue par deux voyageurs musulmans en 1877-1878 », Revue Africaine, 1935, pp259-70

PEREZ (H) et Bousquet (G-H.)

« Extrait de coutumes, croyances des indigènes de l'Algérie. Tome I : L'enfance, le mariage et la famille (traduction) Alger, Carbonel, 1939. (pp120-7) », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 8, 2004 : Patrimoine immatériel. Matériaux, documents et étude de cas (sous la direction de Hadj Miliani) pp.89-99

PIESSE (L. et J. Canal)

Les villes de l'Algérie. Tlemcen

Paris, Librairie Africaine et Coloniale A. Barbier, 1889, 101 p

PINCON (Michel) et PINCON (CHARLOT)

« Rituels familiaux et sociaux dans la grande bourgeoisie », in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré) ,pp123-49.

PLAUT (M.)

« Etudes berbères. 1- La langue berbère dans la commune mixte de Barika ; 2- La langue berbère dans la commune mixte du Guergour », Revue Africaine, 1946, pp194-207

PLATTI (Emilio)

« Le sacrifice en Islam », in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch), pp157-74.

POCHET (Bernard)

Méthodologie documentaire Recherche, consulter, rédiger à l'heure de l'internet

Bruxelle, Deboeck, 2005, 197p

(2^eed)

PRIEUR (Jean)

Les animaux sacrés dans l'antiquité. Art et religion du monde méditerranéen

Rennes, Ouest- France, 1988, 198p

PROBST-BIRABEN (J-H.)

« Les rites d'obtention de la pluie dans la province de Constantine », in journal de la société africaniste Tome II , Paris, 1932, pp95-102

PROPP (Vladimir)

Morphologie du conte

Paris, Seuil, 2007, 254 p

(3^{ème} édition)

PROUTEAUX (Maurice)

« Les épreuves par le poison chez les indigènes du Bas-Cavally », in journal de la société africaniste Tome II, Paris, 1932, pp59-74

PROVENZALI (F.)

El Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen, par Ibn Meryem, traduit et annoté

Alger, Fontana frères, 1910

PUISSEUX (Hélène)

« Mythologie filmique du nucléaire », in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp39-65 .

QUERE (France)

La famille

Paris, Table ronde, 2007, 347 p

(Essai)

RACHIK (Hassan)

Sacré et sacrifice dans le haut atlas marocain

Casablanca, Afrique Orient, 1990, 167p

RAHMANI (Slimane)

1-« Le mois de mai chez les Kabyles », Revue Africaine, 1935, pp361-6

2-« Rites relatifs à la vache et au lait », Revue Africaine, 1936, pp791-809

3-« La grossesse et la naissance au cap Aokas » , Revue Africaine, 1937, pp217-45

4-« L'Enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision », Revue Africaine, 1938, pp815-42

5-« Coutumes kabyles du Cap Aokas. Deuxième partie. L'Enfance de la Naissance à la circoncision », Revue Africaine, 1939, pp65-120

6-« Le tir à la cible et le « nif » en Kabylie » , Revue Africaine, 1949, pp126-32

RANDAU (Robert)

« Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui par Vergiat » (CR), Revue Africaine, 1939, pp289-90

RAVES (C.)

« La colonisation en pays de coutume berbère », Revue Africaine, 1938, pp427-43

REMAOUN (Hassan)

« Les événements du 8 mai 1945 en Algérie, 50 ans après . Entre la mémoire et l'histoire, le cas des manuels scolaires (algériens et français) », In collectif : Messali Hadj 1898. Parcours et témoignages

Alger, Casbah Editions, 1998, pp 148-168

RIBICHINI (Sergio)

« Croyance et vie religieuse chez les phéniciens et les cathaginois », In (Collectif sous la direction de Julien Ries), Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout (Belgique), Brepols, 2004, pp 157-81

RICARD (Prosper)

« Note sur un « tebi » hispano-mauresque d'après une partie du Musée de Tlemcen », Revue Africaine, 1936, pp 511-5

RIES (Julien)

1-« Introduction . L'homme et le sacré. Traité d'anthropologie religieuse », in collectif (sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I pp15-24

2-« L'homme religieux et le sacré à la lumière du nouvel esprit anthropologique », in collectif, (sous la direction de Julien Ries) , Les origines et le problème de l'homo religiosus, volume Ipp27-54

3-« Les perspectives d'une anthropologie du sacré », in collectif, (sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume Ipp333-45

4-« Avant-propos », In Collectif (sous la direction de Julien Ries),L'homme indo-européen et le sacré, pp11-3

5-« Les caractéristiques générales du monde indo-européen et le sacré », In Collectif,(sous la direction de Julien Ries),L'homme indo-européen et le sacré, pp15-30

6-« L'expérience du sacré dans la vie de l'homme indo-européen », In Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré, pp277-97

7-« Liminaire. La Méditerranée et ses mémoires », In Collectif(sous la direction de Julien Ries),Les civilisations méditerranéennes et le sacré,pp9-15

8-« L'émergence de l'Homme religieux dans les cultures et les civilisations méditerranéennes », In Collectif (sous la direction de Julien Ries),Les civilisations méditerranéennes et le sacré,pp17-28

9-« L'héritage religieux et culturel de l'homme méditerranéen ». In Collectif (sous la direction de Julien Ries), « Les civilisations méditerranéennes et le sacré »,pp345-68

10-« Les cultes isiaques et leur symboliques sacrée dans la vie religieuse en Egypte hellénistique et romaine », In Collectif (sous la direction de Julien Ries),Les civilisations méditerranéennes et le sacré, pp139-53

RIVIERE (Claude)

« Structure et contre-structure dans les rites profanes » in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré) pp99-122.

ROBERTS (Hugh)

« La Kabylie à la lumière tremblante du savoir maraboutique », Insaniyat n° 16 (Janvier- Avril 2002), pp.99-115

ROCHER (Guy)

Introduction à la sociologie

1-L'action sociale

Paris, Le seuil, 2003,189 p

Introduction à la sociologie.

2-L'organisation sociale

Paris, Le seuil, 2001,258 p

Introduction à la sociologie.

3-Le changement social

Paris, Le seuil,

RONDIN (Jacques)

Le sacré des notables la France en décentralisation

Paris, Fayard1985, 335p

ROUANET (Jules)

Extrait de « La musique arabe », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 10, 2005 : Représentations sociales (sous la direction de Hadj Miliani)pp.67-87

ROUISSAT (Abdenasser)

« Espace, Epistémologie et civilisation » , In Annales de l'Université d'Oran, n°1, 1995, université d'Oran, pp 73- 81

ROUISSI (Moncer)

Population et société au Maghreb
Alger, OPU, 1983, 189 p

ROYER(Arlette)

Le savoir vivre d'aujourd'hui. Cette vraie politesse qui traduit simplement le respect de soi-même et des autres, Paris, Larousse, 1981, 250 p

RUFE(Paul)

Domination espagnole à Oran sous le gouvernement du comte d'Alcaudete 1534-1558, avec un appendice contenant six documents inédits
Alger, Editions Mimouni, sd, 180 p

RODARY (P.)

1-« Recherche des inscriptions libyques de la région de Souk Ahras », Revue Africaine, 1937, pp417-23
2-« Note sur quelques nouvelles inscriptions libyques de l'Est Constantinois », Revue Africaine, 1938, pp537-45

ROUSSIER –THEAUX (J.)

« La neutralisation du droit de Djebel », Revue Africaine, 1946, pp213-20

ROUX (Arsène)

1-« Quelques mots argots arabes et berbères du Maroc », Revue Africaine, 1936, pp 1067-88
2-« Poésie populaire arabo-berbère du Maroc central », Revue Africaine, 1938, pp865-72

SAFIR (El Boudali)

1-« Le ramier messager de cheikh Boumediène Bensahla », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellai)Pp 41-50
2-« Boumediène Bensahla Poète populaire », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellai)Pp107-113

SAIDANI (Maya)

La musique du constantinois. Contexte, nature, transmission et définition
Alger, Casbah Editions, 2006, 448p

SALHI (Mohamed Brahim)

« Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui », Insaniyat n° 11 (Mai-Août 2000), pp.43-63

SAPIR (Edward)

Linguistique
Paris, Ed. de Minuit, 1991, 288 p

SARACGIL (Ayse)

« L'introduction du café à Istanbul (XVI°-XVII° siècles) », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgan) Cafés d'Orient revisités, Paris, CNRS ethnologie, pp25-38

SARI (Djilali)

1-A la recherche de notre histoire
Alger, Casbah Editions, 2003, 206 p
2-L'émergence de l'intelligentsia algérienne (1850-1950)
Alger, ANEP, 2006, 320 p

SAUSSURE a (De, Ferdinand)

Cours de linguistique générale
Alger, ENAG éditions, 1994, 381 p

(présentation de Dalila Morsly)
(2^e éditions)

SAUTIN (A.)

« La musique antique dans le monde oriental : la musique arabe », Revue Africaine, 1950, pp298-356

SARIDJ (Mohamed)

Verveine Fanée. Coutumes et traditions du pays des Beni-Snous
Oran, Dar El Gharb, 2001,164 p

SCELLES –MILLIE (J.)

Traditions algériennes
Paris ,G-P ; Maisonneuve et Larose, 1979,301 p

SCHÔNIG (Hanne)

« Le corps et les rites de passage chez les femmes du Yémen », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp167-77

SCHWARZFUCHS(Simon)

Tlemcen. Mille ans d'histoire d'une communauté juive
Paris, Imp. Laïk –Gusmini, 1995,232 p

SEGRE (Gabriel)

« Les biographies d'Elvis Presley : un récit mythique », in Mythes, rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp67-97.

SEGRE (Monique, sous dir.)

1-Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine

Paris, L'Harmattan,1997,314p

2-« Rituels dans une institution d'art », in Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp219-35.

SERVIER (Jean)

Les berbères
Alger, Editions Dahlab,1994,127p
(collection Q.S.J.)

SHAW (le docteur)

Voyage dans la régence d'Alger
Tunis, Ed. Bouslama, 1980,402 p

SIROTA (Régine)

« Processus de socialisation et apprentissage des civilités, à propos d'un rituel : l'anniversaire », in Mythes, rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré), pp151-66.

SEGALEN (Martine)

Rites et rituels contemporains
Paris, Armand Colin, 2005,128 p

SINGLY (François de)

L'enquête et ses méthodes. Le questionnaire
(2^e édition refondue)
Paris, Armand Colin,2006,127 p

SIRONNEAU (Jean-Pierre)

Métamorphoses du mythe et de la croyance
Paris, L'Harmattan, 2000, 287 p

SNOUCK –HURGROJE (Christian)

« La légende qoranique d'Abraham et la politique religieuse du Prophète Moh'amed », Revue Africaine, 1951, pp273-90 t raduction G-H Bousquet

SOUALAH (Mohammed)

1-Cours complémentaire d'Arabe Parlé. La Société religieuse : fêtes, cérémonies, Bases de l'Islam,Rites, Marabouts. Les dialectes de l'Algérie et du Maroc : Mœurs,Coutumes, Institutions des indigènes, Plans de conférences
Alger, La Thylo-Litho et J.Carbonel,1958,VI p + 217 p

2-Cours Elémentaire d'Arabe Parlé. Lecture, écriture, exercices de langage, leçons de choses, contes, anecdote, exercices d'intelligence
Alger, La Thylo-Litho et J.Carbonel,1956,VII p + 175 p

SOUFI (Fouad)

« Famille, femmes, histoire : notes pour une recherche », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp.109-118

SORDI (Marta)

« L'homo Romanus : religion, droit et sacré », In Collectif (sous la direction de Julien Ries), Les civilisations méditerranéennes et le sacré, Turnhout(Belgique),Brepols,pp285-310

STORA (Benjamin)

1-Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens
Paris, L'harmattan, 1985,404 p

2-Messali Hadj (1898-1974). Pionnier du nationalisme algérien
Alger, Ed.Rahma, 1991,306 p

3-« Les Mémoires de Messali Hadj », In collectif :Messali Hadj 1898.Parcours et témoignages
Alger, Casbah Editions, 1998,pp 63-98

TAHAR (Ahmed)

« La société de Benguennûn. Les écoles de Mascara et de Mazouna », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 15, 2006 : Le melhoun : textes et documents (sous la direction de Ahmed Amine Dellai), pp89-92

TALEB (Mohammed Nour Eddine)

« Essai d'introduction à une étude étymologique du dialecte algérien », In Annales de l'Université d'Oran, n°1, 1995, université d'Oran, pp83-94

TALEB IBRAHIMI (Khaoula)

Les Algériens et leur(s) langue(s). Eléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne
(préface de Gilbert Grandguillaume)
Alger, Les Editions El Hikma,1997,328 p
(2^e édition)

TAMA'S(GM)

Les idoles de la tribu. L'essence morale du sentiment national
Paris, Arcanthere, 1991,237p
(Traduction du hongrois par Georges Kassai)

TAROT(Camille)

Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss
Paris, La Découverte, 2003, 123 p
(Collection Repères)

TASSIN (Claude)

« L'apostolat , un « sacrifice » ? judaïsme et métaphore paulienne », in Le sacrifice dans les religions (sous la direction de Marcel Neusch),pp85-116.

TEMPLE (Dominique) et CHABAL (Mireille)

La réciprocité et la naissance des valeurs humaines

Paris, L'Harmattan, 1995,263 p

TENGOUR (Ounassa)

La fin des medersas ou la raison d'une aventure coloniale.Tlemcen et constantine 1850-1880

Oran , URASC, sd, 18 p

TERRASSE (H)

L'art hispano- mauresque des origines au XIII^e siècle

Paris, Van ouest, 1932

THEODORIDES (Aristide)

« Etude anthropologique du droit pharaonique », In (Collectif sous la direction de Julien Ries)Les civilisations méditerranéennes et le sacré.

Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp115-38

THOMAS (Louis-Vincent)

« Le sacré et la mort », in collectif,(sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I,pp209-52

TINTHOUIN (Robert)

« Aspects géographiques Tlemcen et sa région », N^o spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954 ,pp13-20

TILLION (Germaine)

1-II était un fois l'ethnographie

Paris, Le Seuil, 2000,344p

2-Le harem et les cousins

Paris, Le Seuil, 2008,212 p

TOUALBI (Noureddine)

1-Religions, rites et mutations.Psychologie du sacré en Algérie

Préface de C.Camilleri

Alger, ENAL,1984,288 p

2-Le sacré ambigu

Alger,ENAL,1984163 p

TREZENEM (Edouard)

« Vocabulaire Inzabi » , in journal de la société africaniste, Tome II,
Paris,1932, pp75-84

TRIKI (Ahmed)

Néoplatonisme et aspect mystique de la création de l'Univers dans la philosophie des Ihwân

Alger, SNED, sd,184 p

TROUSSEL (R.)

« Note sur les populations indigènes de la Commune mixte des Eulma » ,
Revue Africaine, 1941, pp230-57

TUCHSCHERER (Michel)

« Les cafés dans l'Egypte ottomane (XVI^e -XVIII^e siècles) », in Collectif (S/D de Hélène Desmet-Grégoire et François Georgon) Cafés d'Orient revisités Paris, CNRS ethnologie, pp91-112

TURCAN (Robert)

« Culte impérial et sacralisation du pouvoir dans l'empire romain », in (Collectif sous la direction de Julien Ries) Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp311-42

TURIN (Yvonne)

Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religion, 1830-1880
Alger, ENAL,1983,434 p

VAN GENNEP (Arnold)

Les rites de passage.
Paris,E.Nourry,1909.réédité en 1981

VARENNE (Jean)

« L'Inde et le sacré : une anthropologie », in (Collectif sous la direction de Julien Ries)L'homme indo-européen et le sacré. Aix en Provence,Edisud,1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré.pp33-83

VATIN(Nicolas)

« Le corps du sultan ottoman In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée », N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp213-27

VERDEIL (Chantal)

« Le corps souffrant de Rifqâ, sainte maronite du XIX° siècle In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée », N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp247-64

VIEILLARD (G.)

Note sur deux institutions propres aux populations peuples d'entre Niger et Tchad : Le soro et le géréwol », in journal de la société africaniste Tome II , Paris,1932, pp85-93

VINCENT (Malva Maurice)

« Portus Magnus (Saint Leu) .Sépultures punico- romaines », Revue Africaine, 1935, pp25-71

VIVIER (Anne-Sophie)

« Le corps dans le chiisme populaire iranien : entre savâb et impureté In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée », N° double 113-114, sous la direction de Cathérine Mayeur-Jaouen et Bernard Heyberger) année 2006 « Le corps et le sacré en Orient musulman » ,pp125-49

VOINOT (L.)

Le Tidikelt. Etude sur la géographie, l'histoire, les mœurs du pays
Oran, L.Fouque , 1909,152 p

WALKER (L'Abbé A.)

« L'Alphabet des idiomes gabonais », in journal de la société africaniste Tome II, Paris,1932, pp139-51

WESTERMARCK (Edouard)

« Les cérémonies du mariage au Maroc », Revue Algérienne ,1922, p511

WINKIN (Yves)

Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain
Paris, Editions De Boeck & Larcier S.A. Éditions du Seuil, 2001,332 p

WUNENBURGER (Jean Jacques)

Le sacré

Paris. PUF, 2001,127p (QSJ)

YELLES –CHAOUCH (Mourad)

1-Le Hawfi. Poésie féminine et tradition orale au Maghreb

Alger, OPU, 1990,424 p

2-« Huit séquences d'un corpus maghrébin », Insaniyat n° 09 (Septembre-Décembre 1999), pp.19-36

3-« Le 'arûbi féminin au Maghreb. Tradition orale et poétique du détour »
Insaniyat n° 21 (juillet- Septembre 2003) ,pp. 37-53

YOUSFI (M'hammed)

1-L'Algérie en marche. L'O.S. Tome I

Alger, E.N.A.L, 1985,178 p

2-L'Algérie en marche. L'O.S. Tome I

Alger, E.N.A.L,

3-Le complot (Algérie 1950-1954)

Alger, E.N.A.L, 1986,234 p

ZERDOUMI (Nafissa)

Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien

Préface de Maxime Rodinson

Paris, François Maspero, 1982,302 p

الوابغرافيا

url : <http://www.doroob.com/?p=16608>

url : <http://www.el7ad.com/smf/index.php?topic=51736.0>

url : <http://omar-moosa.maktoobblog.com/513922>

url : <http://www.adiga.org/forum/adiga103/t11546.html>

url : <http://3yonthalla.com/vb/showthread.php?-10822>

url : <http://www.alanshetah.org/vb/showthread.php?p=9035>

url : <http://www.saaaid.net/aldawah/278.htm>

url : <http://www.annabaa.org/nbanews/60/118.htm>

url : <http://www.bafree.net/alhisn/showthread.php?t=2699>

url : www.asir1.com/as/showthread.php?p=574655

url : <http://e.holol.net/vb/showthread.php?t=5464>

url : <http://shorbano.ahlamontada.com/t362-topic>

url : <http://www.middle-east-online.com/culture/?id=93673>

url : <http://www.muslmah.net/t15300>

Remmm. Revue.org/index_1198.html« L'injure » , REMMM , n° 103-104(juin 2004)

المبحوثين قائمة المبحوثين

بدر الدين قهواجي
بلقاسم بن دحمان
بن سالم بن ثلقاط
جلول بن قلفاط
الحاج أمحمد لطرش
الحاج امين بريكسي
الحاج أمين دالي يوسف
الحاج خالد مرزوق
الحاج عبد السلام العشعاشي
الحاج عبد الله بوطالب
الحاج عمر العشعاشي
الحاج محمد بن يلس
الحاج محمد شاوش رمضان
الحاج مصطفى بن ديمراد
الحاجة خيرة بنت بنقديح
حسين قوار
سليم مصلي
سيد احمد بو درع
سيد احمد بو على
صالح بوقلي حسن
عزالدين ميدون
العمارية مهيدي
عمر الديب
غوتي الديب
فوزي قهواجي
قاطمة الزهرة بنت الهواري

محمد ابو بكر
محمد بن احمد
محمد حوتي
محمود بن قلفاط
مصطفى بن منصور
نور الدين موساوي

المحتوى

الاهداء
الشكر
مقدمة

15.ص	الفصل الأول: مصادر الثقافة المحلية
16.ص	المبحث الاول: وصف المدينة
21.ص	المبحث الثاني: لمحات ثقافية
22.ص	أولاً: الثقافة البدائية
23.ص	ثانياً: الثقافة البربرية أو الامازيغية
24.ص	ثالثاً: الثقافة المسيحية القديمة
25.ص	رابعاً: الثقافة العربية الإسلامية
30.ص	خامساً: الثقافة الأندلسية
32.ص	سادساً: الثقافة العثمانية
34.ص	سابعاً: الثقافة اليهودية
34.ص	ثامناً: الثقافة الاسبانية
35.ص	تاسعاً: الثقافة الأوروبية
36.ص	المبحث الثالث: الثقافة المحلية و الذاكرة الجماعية المحلية
36.ص	أولاً: الانثروبولوجيا و الذاكرة الجماعية
37.ص	ثانياً: الذاكرة الجماعية و الثقافة المحلية

43.ص الفصل الثاني: المميزات و العناصر الثقافية المحلية

44.ص المبحث الأول: مميزات الثقافة المحلية

44.ص اولاً: النتاج الاجتماعي و الإنساني

46.ص ثانياً: الاكتساب (الانتقال العمودي التنازلي)

47.ص ثالثاً: الانتقال (الانتقال الأفقي)

49.ص رابعاً: التراكم

49.ص خامساً: الامتثال

50.ص سادساً: الإشباع

51.ص سابعاً: قابلية التغيير

52.ص ثامناً: التكيف

53.ص تاسعاً: التكامل

54.ص عاشراً: الانتقاء

55.ص المبحث الثاني: تحليل الثقافة المحلية

55.ص أولاً: عناصر التراث الشعبي المحلي

57.ص 1- التراث المادي

57.ص 2- التراث اللامادي

59.ص ثانياً: الثقافة الظاهرية و الثقافة الضمنية

59.ص 1- الثقافة الظاهرية

- 2- الثقافة الضمنية ص.59
- ثالثا: الثقافة و الضرورية الثقافية ص.60
- 1-الثقافة و النظم الاجتماعية ص.60
- 2-التنظيم الاجتماعي و الضرورة الثقافية ص.60
- رابعا: المحددات الثقافية للمجتمع التلمساني ص.62
- خامسا: السمات الأساسية و الشواهد الثقافية ص.63
- 1- التمسك بالأصول ص.64
- 2- الاعتزاز و الافتخار بالمدينة ص.64
- 3- التفضيل ص.66
- 4- الواقعية الاحتفالية ص.67
- 5- الإسراف أثناء الاحتفال ص.67
- 6- التظاهر و التفاخر ص.67
- 7- سرعة التكيف مع الأحوال الاحتفالية ص.68
- 8- الجد ص.68
- 9- سرعة المبادرة ص.68
- 10- ربط القول بالفعل ص.68
- 11- روح المنافسة ص.69
- 12- حب المعاملة بالمثل ص.69

- 13- حب التكتّم و العمل في السرية ص.69
- 14- روح الجماعة و المساعدة و التعاون ص.69
- 15- الشعور بالانتماء الديني ص.70
- 16- المحافظة على السمعة ص.71
- 17- الدفاع عن الشرف و العرض ص.71
- 18- القول الكريم و الكلمة الطيبة ص.72
- الفصل الثالث: الطقوس الاحتفالية المحلية و مرحلتها الأساسية** ص.73
- المبحث الأول: الطقوس الاحتفالية المحلية** ص.74
- المبحث الثاني: المرحلة الأساسية للطقوس الاحتفالية** ص.75
- أولاً: طقوس النية ص.75
- ثانياً: النية من الطقوس المعنوية ص.76
- 1- النية في مجال الممارسات الاجتماعية و الدينية ص.76
- أ - الشعائر الدينية ص.76
- ب - الذبحة و الأضحية ص.81
- 2- النية في المجال الاجتماعي و الثقافي ص.83
- الهبة و الصداقة و المساندة ص.83
- الأكل و الشرب في التأبيل ص.84
- ثالثاً: مقومات النية ص.84

ص.84	1-الرغبة
ص.85	2-الشعور
ص.86	3-القناعة
ص.86	4-التوقعات
ص.87	5-البرمجة
ص.88	6-الإرادة

ص.91	الفصل الرابع: طقوس المرور
ص.92	المبحث الأول: البنية التقليدية لطقوس المرور
ص.92	المبحث الثاني: تحليل طقوس المرور
ص.93	أولاً: طقوس الانتقال
ص.93	1-الخطبة
ص.93	-أهمية الخطبة في المجتمع المحلي
ص.94	-المساومات في الخطبة
ص.97	-تحديد الاملاك
ص.97	-تحديد يوم الزفاف
ص.99	2- التثبيت
ص.99	- الاملاك

ص.100	-تعيين اليوم للاحتفال بالاملاك
ص.100	-التحضيرات للملاك
ص.100	ا-الشباباك
ص.100	ب-السلال
ص.100	ج-الاطباق
ص.100	د-الحلويات
ص.100	ه-الحناء
ص.101	و-الشموع
ص.101	3-طقوس ليلة العرس
ص.104	4-انتقال المكانة المادية و الاجتماعية للعروس
ص.105	ثانيا:طقوس العبور
ص.105	1-طقوس الدخلة
ص.105	2-طقوس استقبال العروس
ص.106	3-طقوس دخول العريس
ص.107	-الترتيب الأول: إغلاق الباب
ص.107	-الترتيب الثاني: التمهيدات
ص.108	-الترتيب الثالث: التطبيقات
ص.108	-الترتيب الرابع: نهاية ليلة الدخلة

ص.108	ثالثا: طقوس التعدي
ص.108	1- العارض الأول
ص.109	2- العارض الثاني
ص.109	3- العارض الثالث
ص.110	رابعا: طقوس النقل
ص.110	1-موكب الاملاك
ص.110	2-موكب العروس
ص.111	3-موكب العريس
ص.113	خامسا: طقوس التلقين
ص.113	1-طقوس التلقين
ص.117	2-طقوس تلقين أم المولود الجديد
ص.117	-طقوس ام المولود الجديد
ص.117	أ-المرشدة
ص.118	ب-الشروط المطلوبة في المرشدة
ص.118	ج-مميزات المرشدة
ص.119	-تلقين خاص بنوم المولود الجديد
ص.119	أ-طريقة النوم على سطح الأرض
ص.120	ب-طريقة النوم في المهد

ص.120	-التقماط و طقوس التقماط
ص.122	3-طقوس تلقين العريس
ص.122	-الوزير و الوزيرة
ص.124	أ- الشروط اللازمة في الوزراء
ص.124	ب- الصفات الأخلاقية للوزراء
ص.125	-طقوس تلقين في الوشي
ص.126	-طقوس الإرشاد و التوجيه
ص.126	أ-الإرشاد الخاص
ص.126	ب-إرشاد الوزير
ص.128	ج- التوجيه

ص.129 **الفصل الخامس: وظائف الطقوس الاحتفالية**

ص.130	المبحث الأول: وظائف الطقوس الدينية
ص.130	أولاً: وظائف الطقوس المعنوية المرتبطة بالنية
ص.130	ثانياً: وظائف الطقوس الدينية للصلاة
ص.130	ثالثاً: إبراز القيم الدينية
ص.132	المبحث الثاني: وظائف الطقوس الدنيوية
ص.132	أولاً: إبراز القيم الدنيوية
ص.134	1-القيم الاجتماعية

- 2-القيم الثقافية ص.134
- 3- القيم الاقتصادية ص.134
- 4- القيم الجمالية ص.135
- 5- القيم الملزمة ص.135
- 6- القيم الآمرة الناهية ص.135
- 7- القيم التفضيلية ص.136
- 8- القيم المثالية ص.137
- 9- القيم العامة ص.137
- 10- القيم الخاصة ص.138
- 11- القيم العابرة ص.138
- 12- القيم المادية ص.139
- 13- القيم الروحية ص.139
- ثانيا: وظيفة استرجاع الذاكرة و الذكريات ص.140
- ثالثا:الوظائف الاجتماعية ص.142
- رابعا:الوظائف الثقافية ص.144
- خامسا:الوظائف الجمالية ص.151
- سادسا: الوظائف الاتصالية ص.154
- سابعا:الوظائف التفاعلية ص.157

ص.159	1- أشكال التفاعل الاجتماعي
ص.160	2- أهداف التفاعل الاجتماعي
ص.161	ثامنا: الوظائف الاقتصادية
ص.163	تاسعا: الوظائف الاتصالية بالأساطير و الخرافات
ص.167	المبحث الثالث: وظائف طقوس التلقين
ص.167	أولا: الوظيفة الإرشادية
ص.169	ثانيا: الوظيفة التوجيهية
ص.170	ثالثا: الوظيفة التواصلية
ص.171	رابعا: وظيفة التنبيه
ص.172	خامسا: الوظيفة الضبطية
ص.172	سادسا: الوظيفة التنظيمية
ص.174	الفصل السادس: الرمزية الدينية و الاجتماعية و الثقافية لطقوس الاحتفالية
ص.175	المبحث الأول: رمزية الطقوس الاحتفالية الدينية
ص.175	أولا: الرمزية وتيرة الأعياد الدينية
ص.175	ثانيا: رمز الجو الديني
ص.176	ثالثا: رمز الاحتفال الديني
ص.176	رابعا: رمز النشاط الديني الاحتفالي

ص.176	خامسا:رمز العبادة المقدسة
ص.176	سادسا:الرمز الديني
ص.177	سابعا:رمز الحفل
ص.177	المبحث الثاني: رمزية الطقوس الاحتفالية الدنيوية
ص.177	أولا: المناسبة للموسم الاحتفالي
ص.177	ثانيا: رمز المزاج
ص.178	ثالثا:رمز الاحتفال
ص.178	رابعا:رمز النشاط الاحتفالي
ص.178	خامسا:رمز المقدس الثقافي
ص.178	سادسا:الرمز شبه الديني
ص.179	سابعا:رمز الاحتفال الدنيوي
ص.179	المبحث الثالث: رمزية طقوس الاملاك و الزفاف
ص.181	اولا: رمزية الاملاك
ص.181	1-سكر القلب
ص.181	2-الحلويات
ص.181	3-العطور
ص.182	4- الصابون

ص.182	5-الشموع
ص.182	6-الحناء
ص.182	7-المنديل
ص.182	8-فوطة الحمام
ص.182	9-البلوزة
ص.183	ثانيا: رمز عقد القران
ص.184	ثالثا:رمزية ليلة الوشي
ص.184	1-رمزية الاحتفال عند العروس
ص. 185	2-رمزية الاحتفال عند العريس
ص.186	3-رمزية الحناء
ص.187	4-رمزية تسمية مولاي الملك
ص.187	رابعا: رمزية الموكب الاحتفالي
ص.188	خامسا:رمزية ليلة الدخلة
ص.188	1-رمزية الطاعة
ص.189	2-رمزية الفحولة و القوة
ص.190	3-رمزية التدمير
ص.190	4-رمزية الإنجاب و الخصوبة للمرأة
ص.191	5-رمزية العوارض

ص.193	سادسا:رمزية السابع
ص.193	سابعا:رمزية السهرة الموسيقية
ص.193	1- رمزية النوبة الأندلسية
ص.195	2-رمزية طقوس الفرده
ص.196	ثامنا: رمزية الدم
ص.197	1-محددات الرمز
ص.197	2-الرغبة و الدم
ص.199	3-التضحية الدموية
ص.199	4-من دم الأم إلى دم الطفل
ص.200	المبحث الرابع: رمزية الأعداد
ص.201	أولا: رمزية الأعداد الفردية
ص.202	1- العدد واحد
ص.202	2- العدد ثلاثة
ص.203	3- العدد خمسة
ص.203	-رمز الخامسة
ص.205	-رمز العدد خمسة

- 4- العدد سبعة ص.206
- 5- العدد تسعة ص.207
- 6- العدد إحدى عشر ص.208
- ثانيا: رمزية الأعداد الزوجية ص.209
- 1- العدد اثنان ص.209
- 2- العدد أربعة ص.209
- 3- العدد ستة ص.209
- 4- العدد ثمانية ص.209
- 5- العدد عشرة ص.211
- 6- العدد اثني عشر ص.211
- 7- العدد أربعة عشر ص.212

خاتمة

- ص.233
- ص.234
- ص.237
- ص.240
- ص.247
- ص.252
- ص.256
- ص.261
- ص.265
- ص.266
- ص.271
- الملاحق**
- الملحق رقم 1: كرامات سيدي عبد الله
- الملحق رقم 2: قصة بن سحنون مع الباي حسن
- الملحق رقم 3: تحليل لغوي لكلمة تلمسان
- الملحق رقم 4: أهل الطرب الأندلسي لمدرسة تلمسان
- الملحق رقم 5: هديّة
- الملحق رقم 6: المحرمات
- الملحق رقم 7: نماذج من المجدوبيات أو الكلام المأثور المنسوب لسيدي عبد الرحمن المجدوب
- الملحق رقم 8: بنية نوبة الموسيقى الأندلسية: مدرسة تلمسان
- الملحق رقم 9: قائمة عائلات قورغلية تلمسانية
- الملحق رقم 10: أسماء طعام المناسبات

ص.273

ص.275

ص.276

ص.278

ص.280

ص. 361

الملحق رقم 11:مقال روجي كرتتي

الملحق 12:أسماء و أوصاف الأنبياء

الملحق رقم13:التشبيه

الملحق رقم 14:نماذج من الحوفي

المصادر و المراجع

المحتوى

ملخص

وتدور محاور هذا البحث حول الولائم و المواسم الاحتفالية المتمثلة في الطقوس منها الدينية و الدنيوية في المجتمع التلمساني (المدينة و الحوز) الذي يعد من المجتمعات التي تحافظ على عاداتها و أعرافها لأنه متميز بالتمسك بموروث الاجتماعي الثقافي و تقود سلوكياتهم إلى المحافظة و التميز، و الاعتزاز بالقيم الرفيعة، و العادات الكريمة و التقاليد السامية.

الكلمات المفتاحية: الولائم، المواسم الاحتفالية، الطقوس الاحتفالية، الوظائف و الرمزية و الأسطورة.

Résumé

Les axes de cette étude portent , essentiellement, sur les fêtes familiales et saisonnières représentées par des rituels religieux et des rituels séculiers au sein de la société tlemcenienne (la ville et le hawz) , alors considérée comme l'une des communautés conservatrices des traditions et des coutumes ancestrales, car elle se distingue par son attachement à l' héritage socioculturel et elle oriente le comportement de sa population en vue de sauvegarder et se distinguer , avec la fierté des grandes valeurs, ces précieuses coutumes et traditions honorables.

Mots-clés : les fêtes familiales, les fêtes saisonnières, les rituels festifs, les fonctions, le symbolique et le mythe.

Abstract

The parts deal mainly with family and season related celebrations involving religious and secular rituals within the social framework of Tlemcen (the town and the hawz), then considered to be one of the communities where conservative traditions and ancestral customs were best preserved as it stands out in its commitment to the local socio-cultural heritage and goes out of its way to see to it that public awareness to this is raised to such a level that people will pride themselves with contributing to the safeguard of the lofty values underlying these priceless customs and honourable traditions.

Keywords: family celebrations, seasonal festivals, rituals and festive events, functions, symbolism and myth.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية
قسم الثقافة الشعبية
فرع الانثروبولوجيا

الولائم و المواسم الاحتفالية في منطقة تلمسان.

(ملخص باللغة الوطنية)

أطرحة لنيل شهادة الدكتوراه

اعداد الطالب مصطفى قناو إشراف الدكتور بلخضر مزوار

السنة الجامعية 2010-2011

ينقسم هذا البحث إلى مقدمة وستة فصول و خاتمة.و تمثل المقدمة كل الخطوات التي اتخذناها أثناء البحث لأجل التطرق إلى الموضوع المتعلق بالعبادات و التقاليد المحلية في منطقة تلمسان المتكونة من المدينة و الحوز.

و وتدور محاوره حول الولايم و المواسم الاحتفالية المتمثلة في الطقوس منها الدينية و الدنيوية في المجتمع التلمساني الذي يعد من المجتمعات التي تحافظ على عاداتها و أعرافها لأنه متميز بالتمسك بموروث الاجتماعي الثقافي و تقود سلوكياتهم إلى المحافظة و التميز، و الاعتزاز بالقيم الرفيعة، و العادات الكريمة و التقاليد السامية.

و يتمثل هدف هذا البحث في:

- محاولة إعادة تعريف الطقوس و تصنيفها.
- محاولة دراسة الطقوس و الشعائر لمعرفة الطقوس الموجودة في المجتمع الإسلامي .
- اختبار نظرية مارسيل موس المتعلقة بالطقوس.
- محاولة اختبار عدد المراحل التي جسدها ارنولد فان جناب في نظريته الخاصة بطقوس المرور.

-محاولة الفصل بين طقوس المرور و طقوس الانتقال و طقوس العبور و طقوس التعدي.

-محاولة الاهتمام بطقوس التلقين .

-محاولة الرَد على ما كتبه روجي كراتيني.

يتناول الفصل الأول معلومات حول المنطقة عامة و على مدينة تلمسان خاصة التي تمثل الفضاء البحثي للمجتمع الذي نحن بصدد دراسته و تعرض معلومات ثقافية و عرفية متمثلة في المصادر الثقافية المحلية.

وتطرقنا إلى العصور و المراحل التاريخية التي مرت بها مدينة تلمسان و حوزها، منذ تعاقب المتعاقبون عليها مثل الفينيقيين والرومان والوندال والبيزنطيين و البربر السكان الأصليين لهذه المنطقة مع ذكر البصمات الثقافية التي تركتها الشعوب المتعاقبة وحاولنا ذكرها و تصنيفها كالتالي:

- الثقافة البدائية.

-الثقافة البربرية أو الامازيغية.

- الثقافة المسيحية القديمة.

-الثقافة العربية الإسلامية.

-الثقافة الأندلسية.

- الثقافة العثمانية.

- الثقافة اليهودية.

- الثقافة الاسبانية.

-الثقافة الأوروبية.

وجاء تأكيدنا لهذه المعطيات الثقافية عن طريق ذكر الكلمات المحلية التي لا زالت مستعملة في المجتمع المحلي و هي التراث اللامادي مثل المفردات الفينيقية و العبرية و العربية و العثمانية و الاسبانية و الفرنسية و أما التراث المادي هو المعالم التاريخية و الصناعة التقليدية و الفنون الشعبية: نشير إلى المنازل التقليدية الموروثة عن الثقافة الأندلسية.

و ارتبطت هذه الثقافات بالذاكرة الجماعية التي درسها موريس هالبواكس قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية و التي اشتهرت في الخمسينيات من القرن الماضي.

باعتبارها استحضار الماضي، أصبحت الذاكرة الجماعية هي الركيزة الأساسية للثقافة المحلية و المشجعة للعادات و التقاليد منها الولايم و المواسم الاحتفالية.

و يحتوي الفصل الثاني على شرح كل المميزات الثقافة التلمسانية وعناصرها الأساسية قصد الإحاطة بكل جوانب الممارسات الاجتماعية و الثقافية المرتبطة بالعادات و التقاليد الحلية التي اكتسبها الجيل عن أسلافه.

وهذه المميزات هي:

-النتاج الاجتماعي و الإنساني

-الاكتساب و هو الانتقال العمودي التنازلي: يتمثل الاكتساب في الوراثة الاجتماعية والتمثيل و التقيف والانتشار و التنشئة الاجتماعية.

و العمليات الأساسية لاكتساب الثقافة المحلية هي:

- تعليم السلوك والعادات و التقاليد الأبوية.
- الانتقال الموروث العائلي.
- الانتقال و هو الانتقال الأفقي: ويتجسد عن طريق العمليات التالية:
- المعاشة.
- التنشئة الاجتماعية.

و يكون الانتقال الإرث الاجتماعي و الثقافي بعملية التنشئة الاجتماعية و الثقافية التي تجسد:

- طرق المعاشة و المشاركة و المساهمة في الطقوس الاحتفالية.
 - طرق السلوك المرغوب فيها في الحياة الاحتفالية مع احترام القواعد الدينية و العرفية المحلية.
 - طرق الاعتقاد بالأبعاد و المزايا الثقافية.
 - طرق تنظيم الطقوس الاحتفالية أي الولائم و المواسم الاحتفالية.
- التراكم الثقافي في المجتمع.

- الامتثال في الممارسات الاجتماعية و الثقافية .
- الإشباع النفسي و الثقافي و الاجتماعي في المجتمع.
- قابلية التغيير.
- التكيف و التأقلم مع البيئة الجغرافية و الاجتماعية و الثقافية و الدينية.
- التكامل الاجتماعي و الثقافي.
- انتقال العناصر الثقافية الانتقائي.

فيما يخص تحليل الثقافة المحلية وضعنا أسس تعريف و تحديد مفاهيم الفلكلور والتراث الشعبي والتراث المادي و ألامادي و هذه الثقافة تعبرا عن عناصر التراث الشعبي المحلي و جعلنا من التراث كل من الأعراف المحلية والعادات و التقاليد المحلية والمعتقدات الشعبية المحلية واللهجة المحلية.

ثم قسمنا الثقافة المحلية إلى ثقافة ظاهرة و ثقافة ضمنية كما قمنا بربطها بالنظم الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي و الضرورة الثقافية لأجل الحاجة الضرورية المرتبطة بالأصول العرقية و الانتماء الاجتماعي المحلي والقواعد العرفية الراسخة في الذاكرة الجماعية المحلية التي تقوم بالحفاظ على العادات و التقاليد و المعتقدات و الطقوس (الشفهية و الفعلية و المعنوية) مهما كانت درجة خلوها من التقديس الديني و التقديس الدنيوي أو الثقافي.

و تطرقنا في البحث إلى المحددات الثقافية والسمات الأساسية و الشواهد الثقافية مثل التمسك بالأصول و الاعتزاز و الافتخار بالمدينة و التفضيل و الواقعية الاحتفالية و الإسراف أثناء الاحتفال و سرعة التكيف مع الأحوال الاحتفالية و

الجدّ و سرعة المبادرة و ربط القول بالفعل و روح المنافسة و حب المعاملة
بالمثل و حب التكتّم و العمل في السرية و روح الجماعة و المساعدة و
التعاون و الشعور بالانتماء الديني و المحافظة على السمعة و الدفاع عن
الشرف و العرض و استحسان القول الكريم و الكلمة الطيبة .

و في الفصل الثالث الذي يتضمن الطقوس المعنوية المتمثلة في النية وضبط
مقوماتها في المجال الاجتماعي والثقافي والديني تجرأنا إلى هذا الموضوع لأجل
إبراز أهمية الطقوس الاحتفالية المحلية و مرحلتها الأساسية.

و من مقومات النية اشرنا إلى الرغبة والشعور والقناعة والتوقعات و البرمجة
والإرادة.

وتظهر من خلالها طرق القيام بالاحتفال في جو ملائم و تتمثل في حسن
الاستقبال و صيغته المتنوعة وتنفيذ الأوامر وتنظيم نشاط الاحتفال وتحديد
الأسلوب الملائم لكل مناسبة والتفكير في إظهار نتائج الاحتفال و احتراماً لوظائفه
و احترام أسس بناء البرمجة واحترام الإجراءات المطلوبة و القيام باستعمال
الأسس المجسدة في نجاح الطقوس و المناسبات الاحتفالية.

ويضم الفصل الرابع طقوس المرور المتميزة في بنيتها التقليدية (طقوس
الانفصال و طقوس الهامشية وطقوس التجميع) والتحليل لكل الطقوس
المرتبطة بالولائم و المواسم الاحتفالية، وقسمناها إلى طقوس الانتقال، وطقوس
العبور، و طقوس التعدي و طقوس النقل و طقوس التلقين.

و من خلالها ندرس أهمية الخطبة و المساومات في الخطبة و تحديد "الإملاك" و تحديد يوم الزفاف و الاملاك و تعيين اليوم لاحتفال بيوم "الاملاك" و التحضيرات ل"لاملاك" و طقوس ليلة العرس و انتقال المكانة المادية و الاجتماعية للعروس و طقوس الدخلة و طقوس استقبال العروس و طقوس دخول العريس و العوارض و موكب الاملاك و موكب العروس و موكب العريس و طقوس التلقين أم المولود الجديد و طقوس تلقين العريسين و طقوس التلقين في الوشي و طقوس الإرشاد و التوجيه.

وتولى الفصل الخامس تقديم وظائف طقوس اللفظية المتعلقة بالتلقين، (تلقين العريس والعروسة، وأم المولود الجديد) ولاسيما تلقين ما يجب ترديده من طقوس لفظية في وقتها المعين (إي تلقين القابلة والوزير والوزيرة).

و من بين هذه الوظائف نركز على وظائف الطقوس المعنوية المرتبطة بالنية و وظائف الطقوس الدينية المرتبطة بالصلاة و الوظائف الاجتماعية و الثقافية و الجمالية و الاتصالية و التفاعلية و الاقتصادية و الاتصالية بالأساطير و الخرافات و وظائف طقوس الدنيوية و وظيفة استرجاع الذاكرة و الذكريات و إبراز القيم الدينية و إبراز القيم الدنيوية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية و الجمالية و الملزمة و الأمرة الناهية و التفضيلية و المثالية و العامة و الخاصة و العابرة و المادية و الروحية.

وللتفاعل الاجتماعي في الولائم و المواسم الاحتفالية أشكال مجسدة في إبراز الرمزية الاجتماعية و الثقافية و الدينية والاتصال الاجتماعي المتبادل ما بين المشاركين في الاحتفال وإظهار العلاقة الاجتماعية و الإنسانية و توثيقهما والتضامن الرمزي عند الفرد و عند الجماعة والتعاون الجماعي والتماسك و التنسيق الاجتماعي في الاحتفال وتمييز سلوك الأفراد داخل نسق اجتماعي محدود والتوافق بين الأفراد و الجماعات المركبة و المكونة للمجتمع وربط الاحتفال بأهداف الجماعة والمساندة الفردية بالنسبة للجماعة والمشاركة الجماعية في الاحتفال الخاص بالطقوس الاحتفالية وتحقيق المبتغى للجماعة.

و من وظائف طقوس التلقين نذكر الوظيفة الإرشادية و الوظيفة التوجيهية و الوظيفة التواصلية و الوظيفة التنبيهية و الوظيفة الضبطية و الوظيفة التنظيمية.

من أجل اختبار الفرضية الثالثة و الأخيرة يقوم الفصل السادس بتوضيح الرمزية بالطقوس للطقوس الفعلية والقولية و المعنوية منها المعتقدات الدينية والقيم وأنواعها ومعنويات الرجولة و تؤكد في البحث على الرمزية الاجتماعية و الثقافية و الدينية للطقوس الاحتفالية(أي الولائم و المواسم الاحتفالية).

يعرف الإسلام بأعياده و احتفالاته الدينية المعروفة، و أما رموزهم تبقى عديدة و مختلفة في المجتمع الذي نحن بصدد دراسته. و من بين هذه الرموز نشير إلى الرمز وتيرة الأعياد الدينية و رمز الجو الديني و رمز الاحتفال الديني و رمز النشاط الديني الاحتفالي و رمز العبادة المقدسة و الرمز الديني و رمز الحفل و رمزية الطقوس الاحتفالية الدنيوية و رمز المناسبة للطقس الاحتفالي و رمز المزاج و رمز الاحتفال و رمز النشاط احتفالي و رمز المقدس الثقافي و الرمز شبه الديني و رمز الاحتفال الدنيوية و رمزية طقوس الاملاك و الزفاف ورمزية الاملاك (سكر القالب و الحلويات و العطور و الصابون و الشموع و المنديل و فوطة الحمام و البلوزة) و رمزية عقد القران و رمزية الاحتفال عند العروس و رمز الاحتفال عند العريس و رمزية الحناء و رمزية تسمية مولاي الملك و العروسة و رمزية الموكب الاحتفالي رمزية ليلة الدخلة و رمز الطاعة و رمز الفحولة والقوة و رمزية الإنجاب والخصوبة للمرأة و رمزية العوارض و رمزية السابع و رمزية السهرة الموسيقية(رمزية النوبة الأندلسية) و رمزية طقوس الفرده و رمزية الدم و رمزية التدمير.

من رمزية الدم ندرك محددات الرمز و الرغبة والدم و التضحيات الدموية و دم الأم و دم الطفل.

وتمثل رمزية التدمير انتقال السلطة إلى مولاي الملك (العريس) وانتقال وظائف جديدة للعروسين وانتقال الوظائف والخصائص الإنجابية وانتقال ثقافة الإنجاب وتأکید فحولة الرجل وقوته واكتساب وظائف الأم والأب وصفاتهما والحصول

على وظائف جديدة عن طريق وصول العروس والتأكيد على أحقية العصمة للرجل وفقدان سلطة الأم على ابنتها.

و نشير أيضا إلى رمزية الأعداد الوترية أو الفردية (واحد و ثلاثة و خمسة و سبعة و تسعة و أحد عشر) و الزوجية (اثنان و أربعة و ستة و ثمانية و عشرة و اثنا عشر و أربعة عشر).

و أكدنا على الرمزية الحقيقية للخامسة المتمثلة في العدد خمسة و هي تعتبر اشارة إلى الوقائية بالدرجة الأولى ، وهي مشهورة في جميع البلدان العربية الإسلامية ومن خلال تسميتها "يد فاطمة" أصبح تمثيلها تقليدا في بلدان المغرب العربي.

و اشتهر التمثيل والأشكال المختلفة تعبيرا عنها بطريقة فلكلورية شائعة في المجتمع الذي ندرسه و نذكر:

11. " الصفيحة" (حدوة الحصان مع خمسة ثقوب)

12. العجالة المطاطية السوداء .

13. أشكال اليد و الأصابع.

و يرجع التفكير إلى يد الوقاية و المحافظة و الحماية التي يعود الاعتقاد بها إلى قرون مضت وأعطيت لها الأهمية الدينية ، وفقا لعدد من أركان و المبادئ العقيدة الدينية في الإسلام و في الحقيقة هي الآية الخامسة من سورة الفلق: " وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ " (صدق الله العظيم).

خلاصة البحث هي الغاية الأساسية قصد الوصول إلى أهدف وتجسيد النتائج من خلال اختبار فرضيات الثلاثة.ويحتوي هذا الحاصل البحث و النتائج النهائية من خلال دراسة الموضوع، وتجسد لنا الربط بين المقدمة والخاتمة، وبرزت أهم النتائج المستخلصة من الدراسة ، وأثبتت ربط عناصر الموضوع بالتعليق على كل النتائج.

من النتائج المستخلصة نشير إلى تحقيق الفرضيات المتمثلة في الطقوس و وظائفها و رمزيتها المرتبطة بدينامكية الولائم و المواسم الاحتفالية.

يتميز الزفاف بالأشياء المرتبطة بالاستحمام لتنظيف الجسم و حلاقة شعر العانة لأول مرة في الحياة كما هو شأن نتف شعر الإبطين و تعطير الجسم كاملا و ارتداء ملابس جديدة والخاصة بمناسبة الزفاف و الولائم الأخرى.

و من النتائج المستخلصة تتواصل الطقوس الاحتفالية بالرموز منها الاجتماعية و الثقافية و العرفية المبنية على قواعد اجتماعية و المرتبطة بثقافة المجتمع المحلي التلمساني و المرتبطة أيضا بالذاكرة الجماعية المحلية .

و أن أكثر الطقوس الاحتفالية في المجتمع التلمساني ترجع إلى أثار و تاريخ وجود أهل الأندلس في تلمسان مع ذكر تراثهم المادي من منشآت كالمنزل التقليدي و المساجد و المآذن و التراث اللامادي من حرف و عادات و تقاليد و مفردات و موسيقى،الخ).

و أعطى توظيف الرمزية كل الأهمية إلى:

-رمزية المقدس الديني و المقدس الثقافي

-رمزية الهبة

-رمزية التضحية

-رمزية حياة الأمراء

-رمزية بروتوكولات الأمراء

-رمزية عادات و تقاليد الشيعة

-رمزية أهمية الذاكرة.

و أصبحت الرمزية وسيطا بين الطقوس و الأسطورة المرتبطة بالذاكرة الجماعية المتمثلة في الرموز الدينية و الاجتماعية و الثقافية أو العرفية.

و تأكدت لنا مميزات المجتمع التلمساني مثل:

- قلة الارتباط بالمجتمعات الخارجية .

- كثرة الاعتماد على الروابط الدم.

- إعطاء الأهمية و الأولوية للنظم القرابة.
- التمسك بالعقيدة الإسلامية.
- التمسك بالعادات و التقاليد المحلية.
- التمسك بالأعراف التقليدية المحلية .
- التمسك بالبدع و الطيرة الشائعة في المجتمع المحلي.
- التمسك بالتفاعل الاجتماعي .
- التمسك بالطقوس الاحتفالية الموروثة عن الأجيال السابقة.

من العناصر الجديدة تجدر الإشارة إلى الإضافات العلمية الجديدة و التي ،
تتمثل في حقائق جديدة، و توضيحات أساسية تخدم الموضوع و تعالج هذا
البحث.

ومن الجديد في البحث تصنيف الطقوس المتعلقة بالولائم و المواسم الاحتفالية
ووظائفها انطلاقاً من تفكير عالمين الانثولوجيا الفرنسيين و هما "مارسل موس"
و "ارنلد فان جينب" .

كلمات مفاتيح: الولائم، المواسم الاحتفالية، الطقوس الاحتفالية، الوظائف و
الرمزية و الأسطورة.

Université Abdelhamid Benbadis
Mostaganem



Faculté des Sciences Sociales

Revue des Sciences Sociales

N° 1 / 2

OFFICE DES PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES

Année 2006

Le sobriquet :
une pratique et un phénomène socio- culturels en Algérie.
Le cas de Tlemcen et son hawz. (644)

644 Mustapha Guenaou, E.Chercheur en Anthropologie
Article publié In Revue des Sciences Sociales n°1/2 , année 2006, pp73-97

A partir d'un simple constat et une remarque, purement sociologiques, l'idée d'approfondir la notion de sobriquet en Algérie en général et à Tlemcen et sa région, appelée communément hawz, en particulier, est recommandée. D'ailleurs, l'usage du sobriquet est devenu, culturellement, très répandu.

A cet effet, la pratique socio- culturelle est nécessaire, dans cette société dite fermée par le comportement social de sa population, en vue de faciliter la communication entre les personnes. Puis, dans la culture arabo – berbère et musulmane, les gens connaissent très bien la portée sociologique, culturelle, psychologique et religieuse du hadith qui interdit l'usage des sobriquets chez les croyants.

La seconde raison de ma motivation se formule, à la suite de la contribution de Ouerdia Yermèche, dans la revue « Insaniyat » (645), qui le définit, comme forme linguistique.

Dans une problématique, purement scientifique, le travail de recherche vise à poser une question, liée à la forme et au domaine de cette pratique socio- culturelle dans une ancienne cité princière telle que Tlemcen, ancienne capitale du Maghreb Central.

Quant aux hypothèses, il est nécessaire de les énumérer comme suit :

- le sobriquet est une pratique ancienne.
- l'usage du sobriquet est une culture ancestrale.
- Le sobriquet touche toutes les couches sociales à travers la ville et ses environs.

La définition du sobriquet

Par définition le sobriquet (646) est un nom commun ou non commun, utilisé dans la culture locale pour désigner, particulièrement, une personne en vue de la distinguer des autres. Parfois, il prend la forme d'un surnom, particulièrement, défini par l'usage d'une image ou une qualité imaginaire.

A cet effet, « le sobriquet ou surnom personnel est, rapporte Ouerdia Yermèche, une forme linguistique au même titre que les autres catégories onomastiques tels que le prénom ou le nom de famille » (647).

Connu sous le vocable populaire, « tsamiya », le sobriquet prend, donc, place d'un surnom qui, par le temps et par l'espace socio- culturel, devient familier, dans le sens d'être très répandu, culturellement.

645 Ouerdia Yermèche, le sobriquet algérien : une pratique langagière et sociale.

646 Les surnoms et sobriquets dans la littérature arabe ont été étudiés par Barbier de Meynard (n°62 (1921) p 41-2). René Basset :Le folklore dans le journal Asiatique (1822-1920) in RA n°62 (1921) p 15-46. Cf X° série, t.IX, mars-avril 1907 pp 174-244 ; mai- juin 1907 pp385-428 ; tX, juillet-août 1907, pp55-118 ; septembre-octobre 1907 pp193-273

647 Idem p97

Les caractéristiques du sobriquet

Dans un travail universitaire, l'enquête est recommandée pour aboutir à une ébauche qui, dans le cadre du respect de la recherche, permet de sortir avec quelques résultats, en sociologie, en culture et en anthropologie.

Les caractéristiques du sobriquet sont :

- un mot
- un nom
- un adjectif

Situations et conditions d'attribution des sobriquets

Tous les sobriquets sont attribués, à Tlemcen comme à Ain El Houtz , une localité du Hawz ou de l'extra muros, et sous forme de vocable, à des personnes pour pouvoir les distinguer soit par vengeance ou rancune sociale. Alors que chaque personne est titulaire d'un nom et d'un prénom, socialement reconnus pour leurs fonctions sociale et culturelle. Ces nom et prénom sont, respectivement, le patronyme et l'anthroponyme, inscrits sur les registres de l'Etat Civil de Tlemcen dont l'instauration remonte aux débuts de la huitième décennie du XIX^{ème} siècle.

La recherche nous permet, non seulement de se rapprocher de la société pour mieux connaître la valeur morale et culturelle de chaque attribution d'un sobriquet mais de saisir l'occasion de mieux cerner les motifs de son attribution à une personne qui, initialement connue par ses formes de l'ononastique algérienne, d'origine arabo – musulmane.

Des sobriquets sont attribués à des personnes par dérision, dans le sens d'une forte moquerie, méprisante, humiliante ou dédaigneuse. D'ailleurs, ce motif d'attribution reste l'apanage d'un antécédent social qui fait surface sous forme d'un simple règlement de compte.

D'autres sont attribués par « méchanceté gratuite » pour un plaisir, purement anodin ou de moindre importance sociale et culturelle. Le plaisir réside, par conséquent, dans le choix du vocable, voire le coller à une personne qui se veut un être ignorant les conditions sociales et culturelles de cette nouvelle attribution sans consentement aucun.

Parfois, le sobriquet porte atteinte, socialement et culturellement, à la personne avec un préjudice morale. Pour cela, la personnalité est atteinte ; mais le sobriquet peut se perpétuer à travers la descendance.

Dans le cas où le sobriquet devient distinctif , il permet, dans le sens sociologique du terme, de reconnaître ou de distinguer , nettement la personne ; et l'usage reste , à notre avis, nécessaire pour un objectif , bien déterminé , à savoir la mise en relief de cette attribution socio- culturelle au sein d'une société , historiquement reconnue pour le nombre de ses savants et la qualité de leur savoir. Puis, il présente une caractéristique personnelle et individuelle.

Cette attribution offre, par ailleurs, au titulaire du sobriquet un trait, sociologique, culturel, physique, et surtout spécifique.

Ayant pour source d'inspiration le milieu et l'environnement socio- culturel, le sobriquet reste lié aux motifs du choix et à l'attribution de ce vocable imaginaire dans un milieu sociologique, parfaitement logique dans l'usage d'attribut, non accepté par son titulaire.

La recherche scientifique, en sociologie ou en anthropologie, reste le domaine qui favorise la connaissance des faits et des phénomènes sociaux puisque, il nous été donné de constater que certains de nos informateurs continuent à croire que le sobriquet peut être attribué à une personne par affection ou sentiments affectueux (648).

A notre sens, ce sobriquet change de fonctions pour récupérer celles du surnom, ou plutôt le câlin, constitué du diminutif du prénom, afin d'échanger quelques mots, gestes de tendresse, de caresse et d'affection, tous des formes de communication entre l'enfant, le titulaire et les parents, voire les proches, les innovateurs –chargés de l'attribut.

Le nom, le prénom et le surnom sont les attributs de l'être humain, homme ou femme sans oublier les enfants et les adultes. Le surnom, dans cette situation sociale et culturelle, retient les qualificatifs du choix qui visent, essentiellement, le plaisir d'entendre ce nom commun qui se distingue par cette innovation, récente par rapport aux nom et prénom. Il demeure, en effet, un signe de relation sociale et de sentiment d'attachement socio- culturel, par l'usage de la langue et la constitution ou la composition de la cellule familiale, voire la cellule élargie. Désigner quelqu'un par un sobriquet c'est lui rappeler le changement ou le substitut de ses nom et prénom.

Les sources d'inspiration des sobriquets

Les porteurs du sobriquet, faisant partie du même groupe social et culturel de l'innovateur, restent tributaires d'une situation favorable pour la confirmation du ce péjoratif. L'occasion est, offerte, à partir du moment où se confirment :

- la disposition sociale et morale pour faire du mal.
- La disposition culturelle pour faire l'irréparable.
- Le constat d'une ruse ou d'une malice.
- La réalité sociale et culturelle.
- L'imperfection dans le comportement au sein de l'espace sociologique et culturel.
- Les pratiques sociales et culturelles.
- L'usage d'un défaut de langue.
- La remarque des habitudes particulières.

Les formes du sobriquet

Sur la base d'un corpus, ainsi constitué, nous avons relevé les diverses formes de sobriquets, en usage dans la région, le champ de notre action.

648 cf définition du mot « sobriquet » dans le dictionnaire Larousse.

1.Le sobriquet, un péjoratif

Par le péjoratif (649), il faut entendre le nom de personne de connotation mauvaise , dans le sens de porter atteinte au porteur du sobriquet qui , à le rappeler, n'est qu'un petit nom comportant , distinctement , un caractère et un sens défavorablement pour celui qui l'entend. Pour le porteur, le sobriquet reflète, socialement et culturellement, des signes en étroite relation avec les nuances qu'il pourrait comporter. Il conserve , par ailleurs, un certain degré de dépréciation sociale au sein d'un environnement culturel , tout en faisant partie de cette espace sociologique , reconnu pour l'usage des sobriquets que la tradition arabo - musulmane interdit pour tous les croyants et fidèles.

Tout en étant un nom, socialement, vulgaire par ses nuances dépréciatives, les noms propres doivent conserver leurs caractères , culturellement, sociables avec un niveau de sociabilité important. Sachant bien que les sobriquets ne conservent point de particules pour constituer un péjoratif.

Au sobriquet, dans toutes les langues, est associée une valeur morale péjorative ajoutée aux nom et prénom. Les règles de l'anthroponymie et de l'onomastique sont de rigueur pour une meilleure représentation imaginaire et imagée .Même dans l'usage du sobriquet, la manière de le prononcer est dépréciée, péjorativement reconnue pour les habitués.

2.Le sobriquet , la forme caricaturale de l'anthroponyme.

En entendant quelqu'un appeler une personne du groupe social par son sobriquet, nous sentons que ce vocable qui , en un nom de personne, perd son particularisme social et culturel .D'ailleurs , c'est très amusant pour celui qui le prononce , tout en faisant un sourire, du genre comique ou du mépris.

Dans ce sens, particulièrement saisi, le sobriquet ne reconnaît plus le caractère de ce qui plus ou moins absurde ou de ce qui pourrait être associé à l'absurdité socio- culturelle. Il répond à la logique sociale et évite le caractère de la validité du nom ou du prénom par rapport au groupe appartenant à l'aire culturelle.

3.Le sobriquet , une forme humoristique.

Par l'humour , il faut entendre le sens d'un esprit qui , à partir d'un sobriquet, cherche la mise en valeur du caractère du porteur , avec une drôlerie ; il présente, également, un degré du ridicule culturel , de l'insolite sociale , de l'absurde anthropologique . A cet effet, la réalité sociale est présente pour pouvoir dissimuler sous un air sérieux et dans une aire où la raillerie est linguistique. L'humour, en général, doit souligner, avec une cruauté, l'absurdité qui nous entoure, depuis la naissance.

Nombreux sont ceux qui se souviennent, avec beaucoup d'amertumes, cette absurdité, associée à un désespoir flagrant chez le porteur du sobriquet.

649 Le vocable « péjoratif » tire son origine de« péjus » qui, du latin, signifie plus mauvais.

4. Le sobriquet , une forme d' harcèlement moral

Dans la société où l'islam est la religion de la population locale, le sobriquet se trouve contraire aux mœurs culturelles, par son interdiction sociale et culturelle. Plusieurs hadiths stipulent les règles sociales.

Par définition, l' harcèlement est une action par laquelle une personne crée une tension psychosociologique chez une autre personne, dans ce cas uniquement.

Etymologiquement parlant, le verbe « harceler » tire son origine du vieux français « herser » qui signifie : frapper. Il désigne dans la langue française « soumettre à des attaques incessantes » quant il s'agit d' harceler une autre personne, « tourmenter avec obstination » et « soumettre à des critiques, à des moqueries répétées » quant – il s'agit d' harceler quelqu'un par des questions.

Restant fidèle à sa forme verbale, le sobriquet s'attribue les fonctions sociale et culturelle d'une insulte en vue d'une provocation précoce d'une personne qui se veut extérieure aux conditions d'attribution de ce vocable, non reconnu par « son titulaire ». L'usage du sobriquet peut être la source d'une querelle, un conflit social, une altercation ou d'échange d'expressions impopulaires ou populaires.

L'attribution d'un sobriquet est, sociologiquement, associé à un fait social qui répond aux conditions et règles sociales. Pour cette raison, il prend la forme d'une violence morale qui peut entraîner des troubles socio- psychologiques. L'innovateur prend, dans ce cas, la place de « l'harceleur » qui manque, à notre avis, de simplicité et d'humanité. Pour cela, il faut noter qu'une personne harcelée est une personne tourmentée, une personne en proie à l'angoisse, qui va être dans une situation sociale d'irrégularités, nombreuses et brusques.

Alors, l' harcèlement pousse une personne dans une situation, particulièrement très agitée. Par harcèlement, il faut entendre une autorité sociale qui, par l'abus, cherche à gêner et d'une manière excessive la personne titulaire du sobriquet. L'excès dans l'abus d'autorité est vérifié.

Par attribuer un sobriquet, il faut entendre « harceler » et causer une souffrance morale. L' « harceleur » , généralement, cherche à créer chez la victime des remords par manque de confiance et de consentement mutuel. Le sobriquet est une forme de cruauté sociale.

5. Le sobriquet , l'associé de l'insulte

Dans la société, celle de notre champ d'action, nous avons relevé plusieurs personnes qui , sociologiquement et culturellement homogènes, associent le sobriquet à une insulte. Par ce terme, le sobriquet, lié à l'insulte, il est nécessaire, dans le cadre d'une étude socio-anthropologique, de réfléchir à ce thème, augmenté d'un corpus des expressions populaires à recueillir à travers toutes les régions du territoire algérien.

En premier lieu, le corpus consolidé au niveau national permettra à la recherche d'avancer dans la culture populaire avant de « passer à l'analyse qui serait plus universitaire que populaire. Le choix du modèle d'analyse oblige ! » (650)

Puis, « Les insultes sont associées, également, aux « expressions et aux difficultés d'application de la loi réprimant l'outrage à (quelqu'un d'autre) ».

Les sobriquets sont comme les insultes, celles qui « seraient , pour Dominique Lagorgette, classées autour de six catégories à savoir :

1. Les métiers dépréciés.
2. Les animaux.
3. L'apparence physique.
4. Les traits moraux.
5. Les noms propres.
6. Les substances négatives.

Pourtant, il y a d'autres catégories qui méritent d'être ajoutées à cette liste, déjà au centre des débats. » (651)

Alors que « dans l'histoire de la culture populaire et des insultes , l'homme , chercheur ou simple citoyen, peut constater une évolution dans le temps et dans l'espace pour en déduire ce qui suit :

1. Les insultes dépassées.
2. Les insultes d'actualité.
3. Les insultes nouvelles. » (652)

En déduction, nous pouvons remarquer, à partir de notre travail de terrain, que le sobriquet peut aspirer à une classification dans le temps, similaire à celle de l'insulte :

1. Le sobriquet dépassé.
2. Le sobriquet d'actualité.
3. Le sobriquet à la mode.

Il est important de se pencher sur l'insulte comme sur le sobriquet, en tant que faits sociaux et puisqu'ils n'arrivent pas à épargner une quelconque société : arabo- musulmane ou autres :

650 Un travail n'attend que sa publication. Thème que nous avons abordé , il y a plus de deux années.

651 idem

652 idem

Pour aboutir à une conclusion relative à la détermination des caractéristiques d'un sobriquet ou d'une insulte, dans une langue quelconque et dans une société, culturellement ouverte à la culture populaire comme à la recherche scientifique, afin d'aboutir à un résultat socio-culturel ou anthropologique et surtout pour atteindre un niveau de détermination des critères de l'insulte en générale et du sobriquet en particulier.

Les types de sobriquets

A partir de notre corpus, ainsi constitué lors de notre travail de terrain à Tlemcen et ses environs ou Hawz, nous sommes arrivés à la classification des sobriquets suivante :

1. Le sobriquet banal

Par son nom, le sobriquet banal présente une banalité ou un caractère de ce qui est banal. Il reste un sobriquet commun sans impact psychosocial.

2. Le sobriquet raciste

Par son qualificatif, le sobriquet raciste est celui qui permet de relever des signes linguistiques ou faire preuve de racisme, une idéologie qui est, principalement, fondée sur une croyance relative à une différenciation entre des races humaines ou de groupes sociaux.

3. Le sobriquet sexiste

Par son objectif, le sobriquet sexiste présente une attitude ou un comportement de discrimination, bien fondée sur le sexe.

4. Le sobriquet d'appartenance

Par attachement à un groupe social, le sobriquet d'appartenance met en relief un signe afin d'appartenir à un autre groupe social ou être un élément différent, socialement et culturellement, par rapport aux éléments d'un autre groupe social.

5. Le sobriquet recherché

Par fierté, le sobriquet recherché, comme son nom l'indique, répond au vœu du porteur.

6. Le sobriquet toléré

Par son signifié, le sobriquet toléré est accepté par le porteur, avec un sentiment de tolérance et dans un esprit de respect de liberté d'expression. Cette tolérance est considérée comme principe de respect de manières de penser et de réfléchir à un sobriquet à attribuer. Il y a dans ce cas, un respect des opinions religieuses, sachant bien que le musulman est censé ne pas mettre en usage les sobriquets puisqu'ils sont interdits par des sentences du Prophète Mohammed (QSSL).

7. Le sobriquet religieux

Par l'usage d'un qualificatif en relation avec la religion, le sobriquet religieux reste lié à un titre religieux.

8. Le sobriquet du mépris

Par sa fonction principale, le sobriquet du mépris présente les signes d'un sentiment par lequel une personne est jugée et condamnée par sa conduite, son comportement ou son physique.

9. Le sobriquet de condamnation sociale

Par une vision purement personnelle, le sobriquet de condamnation vise, essentiellement, l'exclusion sociale du porteur. Il insiste sur l'indignation et l'inattention au sein du groupe social.

10. Le sobriquet simple

Le sobriquet simple est celui qui est sans aucune originalité sociale ou culturelle.

11. Le sobriquet de complaisance

Par les vœux du porteur, le sobriquet de complaisance présente les signes d'une volonté d'être agréable et aimable.

12. Le sobriquet de complexité

Par sa morphologie, le sobriquet complexe est constitué de deux noms ou un nom et un adjectif ; mais il répond, également, aux principes du mépris et de la complexité sociale et morale, dans le sens du caractère du porteur, une personne complexée ou difficile à comprendre dans son comportement social. L'usage du sobriquet complexe le porteur.

13. Le sobriquet injurieux

Comme son nom l'indique, le sobriquet injurieux constitue, principalement, une injure, dans le sens d'une parole qui blesse le porteur dans son amour propre. Il peut être purement considéré comme insulte.

14. Le sobriquet d'ambiguïté

Par sa signification sociale, le sobriquet d'ambiguïté n'a aucun sens dans son usage pour le porteur.

15. Le sobriquet maltraitant

Par ses effets psychosociologiques, le sobriquet maltraitant assure des situations de mauvais traitement ou de traitement dur.

16. Le sobriquet délirant

En quelques sortes, le sobriquet délirant présente le caractère d'un délire, en vue d'un dépassement de limites du raisonnable, de l'acceptable ou de l'extravagant.

17. Le sobriquet patronymique

Sachant bien que chaque personne est porteuse d'un patronyme et ce, depuis la loi de l'application de l'octroi des patronymes en Algérie. Ce patronyme se présente comme sobriquet qui se reconnaît, par ses caractéristiques, comme sobriquet patronymique.

18. Le sobriquet gastronomique

Dans la vie sociale, nombreuses sont les personnes qui se reconnaissent par un métier ou un comportement, lié à la culture gastronomique. Ce sobriquet porte le nom de sobriquet gastronomique.

19. Le sobriquet tabou

Dans la culture d'une société, le sobriquet tabou est interdit, socialement, d'usage ; mais connu entre les personnes de la même génération ou du même groupe social où le respect des mots est de rigueur.

20. Le sobriquet amical

Pour une meilleure relation entre personnes, le sobriquet amical présente les signes d'une amitié ou d'une camaraderie - intimité.

21. Le sobriquet haineux

Par cet adjectif, le sobriquet haineux porte sur la haine d'une personne, à tous les niveaux des couches sociales.

22. Le sobriquet d'usage

Très répandu, le sobriquet d'usage est utilisé, couramment, dans le quotidien social ou professionnel, sans effets ni rancune.

La métaphore et le sobriquet

Par définition, la métaphore est « le procédé par lequel on transporte la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison sous – entendue. » (653)

Dans le cas du sobriquet, le porteur peut connaître une situation particulière. D'ailleurs, toute personne ne peut être épargnée d'un sobriquet ; mais le porteur est parfois victime d'une attribution non justifiée. Dans toute situation, le sobriquet suivra le porteur jusqu'à la fin de sa vie.

653 Cf dictionnaire Le Petit Larousse Illustré , année 1991.

L'usage linguistique pour le sobriquet ou langue du sobriquet

Dans ce travail , il est nécessaire de rappeler , comme le veut la tradition scientifique, les études sur l'Algérie linguistique qui se proposent , en premier lieu , de présenter l'aspect socio- culturel avant d'entamer l'usage des langues dans le sobriquet , à Tlemcen et son hawz.

Un document, un répertoire bibliographique sur les dialectes algériens, fut publié par le CRASC(654). Puis , les travaux de l'hispanisant Lamine Benallou viennent enrichir notre bibliothèque(655). Une approche historique serait utile pour pouvoir prendre en compte les effets sociologiques et culturels dans la région que nous étudions.

Une base de données enrichit le travail scientifique pour mieux cerner les sujets d'une portée, celle qui incite une curiosité anthropologique. Notons, également , les travaux de G.Honorat-Delaporte (656), André Basset (657), J.Baruch(658) , J. Cantineau (659), L.Brunot (660) et Salem Chaker (661) William Marçais (662).

A cet effet, la région de Tlemcen, ancienne Pomaria, avait connu, successivement , plusieurs invasions qui , d'ailleurs, laissèrent des traces de leurs cultures à savoir des mots. Ces derniers furent, par le temps et l'espace, introduits dans le parler local, en l'occurrence « El Ala », voire le parler hawzi , vanté par les nombreux musiciens et interprètes de la musique classique, l'andalou.

A Tlemcen, comme dans toutes les villes algériennes, une situation linguistique s'impose dans le temps et dans l'espace sociologique. Actuellement, plusieurs langues co – existent en vue d'assurer une communication inter- groupes sociaux et ethniques. Il est nécessaire de rappeler les outils de communication (663)à savoir les langues arabe, berbère , française, espagnole , ottomane , grecque et l'hébreu, dans le sens de mettre en relief cette complexité linguistique par l'usage des emprunts.

Le corpus, ainsi constitué depuis quelques années et n'ayant connu de mise à jour. Récemment, il nous orienta vers l'usage des langues dans le sobriquet algérien, en général, et tlemcenien (664) , en particulier.

1. La langue berbère (665)

654 Halima Belhandouz. Eléments de bibliographie en dialectologie du Maghreb , CRASC, LARTO, 1991, 39 p

655 Lamine Benallou :

- Essai de bibliographie linguistique algérienne , Alger , OPU, 1984, 83 p
- Dictionnaire des hispanismes dans le parler de l'Oranie, Alger, OPU, 1992, 83 p
- L'Oranie espagnole. Approche sociale et linguistique. Oran, Dar El Gharb, 2002, 206 p

656 Principes de l'idiome arabe en usage à Alger. Alger, Dubois – frères, 1845

657 Situation actuelle des parlers berbères dans le département d'Oran. in Revue Africaine n° 79 , 1936, pp1001-6

658 Cours d'arabe parlé avec dialogues et lettres à l'usage des étudiants. Constantine, D.Braham, 1898, 220p

659 J.Cantineau :

- Les parlers arabes du département d'Oran. In Revue Africaine, n° 84, 1940, pp220-31
- Géographie linguistique des parlers arabes algériens. In Revue Africaine, n° 79, 1946, pp91-3

660 Emprunts dialectaux arabes à la langue française. In Hesperis, XXXVI, 1949, pp347 et ss

661 il est auteur d'un grand nombre de publications. Cf.

662

663 Cf Lamine Benallou : l'Oranie espagnole..... p36

664 par le sobriquet tlemcenien , il faut entendre celui de Tlemcen et celui du hawz.

665 Idempp39-41

Cette langue du pays perdit, continuellement, son vocabulaire par un remplacement forcé des occupations et invasions successives qui, par sa politique, imposaient leurs cultures respectives. Quelques mots et vocables sont, encore conservés dans le parler local.

Cette indigence incite l'approfondissement des recherches, en matière d'emprunts linguistiques. Le berbère demeure, par une approche historique, la langue la plus ancienne dans le pays ; malgré qu'il soit parlé, uniquement, dans deux régions, fortement concentrées et connues comme composantes de la société, particulièrement culturelle, amazighe(666) .

D'ailleurs, ce vocable, dans sa langue d'origine, signifie « l'homme libre ».

2. La langue arabe

Introduite au Maghreb avec les « Foutouhats Islamiya », l'arabe prit, depuis plusieurs siècles, une place importante dans la langue de communication du pays. Cette langue se présente avec une spécificité linguistique. Pour confirmer, Lamine Benallou dira : « l'une des principales spécificités de la langue arabe est son caractère diglossique. »(667).

Dans le contexte socio- culturel, la langue arabe pose le problème de la concurrence entre l'arabe, langue savante et littéraire (668), et la « daridja », le parler ou la langue vulgaire, dans le sens de langue populairement parlée (669), celle qui ne respecte pas les règles de la grammaire et de la conjugaison, voire la syntaxe.

Le parler dit « El ala » présente les caractéristiques linguistiques, formulées par l'usage des emprunts. Il fut écrit pour léguer aux générations futures les bienfaits socio- culturels de ces parlers locaux diversifiés et sans grande différence dans la graphie et la morphologie. Dans cette approche, la réalité linguistique nous permet d'avancer dans l'analyse critique afin de prendre en considération uniquement la « daridja », ce parler local qui connaît des particularités, sensiblement différentes, dans le centre urbain par rapport à l'extra – murs ou le hawz.

Au sujet de l'arabe populaire du Maghreb , Lamine Benallou dira :

« Le choix du terme –maghrébin- pour qualifier cette variété linguistique est due aux raisons suivantes :

- éviter les connotations péjoratives d'arabe parlé ou arabe dialectal.
- Déterminer scrupuleusement l'espace géographique qui nous intéresse.
- Et par conséquent l'opposer et le situer par rapport à un arabe oriental. » (670)

Pour ce parler de Tlemcen, voire celui du hawz, nous signalons, tout en appuyant la thèse de Lamine Benallou, les caractéristiques qui sont matérialisées aux niveaux :

666 Le découpage administratif du colonialisme français fit de cette région , communément appelée « El Qbaïl » , dans le sens arabe de tribus. Ce vocable , de l'arabe du Maghreb, avait donné , dans le cadre de la francisation du vocabulaire algérien, « Kabylie ». Puis, cette « contrée » , culturellement distinctive, avait , géographiquement , connu un découpage pour en donner : la « grande Kabylie » et le « petite Kabylie » .

667 Idem

668 Appelée également l'arabe classique ou littéraire (ellougha elfousha !)

669 appelée , aussi, l'arabe populaire du Maghreb (Eddaridja !)

670 idem ..pp38- 9

a- lexical :

Le lexique est enrichi par l'introduction de plusieurs vocables, provenant des autres langues , connues localement par la succession des occupations et colonisations telles que celles des grecs , des ottomans, des espagnols et des français et d'autres langues locale et pseudo- locale, répandues par la communication et l'échanges culturels entre les populations, ayant constitué la société de Tlemcen : le berbère et l'hébreu.

b- phonologique

Dans la phonologie, il y a , essentiellement :

- * la perte de certains distinctifs tels que l'usage du :
 - « t » à la place du « th ».
 - « d » en remplacement du « dh ».
 - « a » qui remplace le « qa » .
- * et l'introduction d'autres distinctifs nouveaux tels que :
 - « ts » à la place du « t ».
 - « tch » en remplacement du « ch ».
 - « dj » qui remplace le « j »

3.la langue ottomane

L'arrivée des premières troupes ottomanes remonte à la date de la prise de la ville de Bedjaïa(671) après plusieurs tentatives, au début du XVI) siècle. L'Algérie devint, quelques années plus tard, une partie intégrante de l'Empire ottoman à la suite de l'envoi d'un émissaire, accompagné d'un drapeau turc et un firman pour consacrer l'Odjak d'El Djazair , vassal d'Istamboul (672).

Depuis, l'instauration de l'administration militaire en Algérie et les mutations, dues à la campagne de recrutement de volontaires à travers tout l'Empire (673). Cette situation sociale permit l'introduction d'un vocabulaire turc qui, avec la langue arabe déjà sur place, permit de donner une langue parlée, plutôt un parler, constitué d'emprunts pour donner le parler ottoman d'Algérie (674).

A titre d'exemple, certains mots arabes ont connu, en plus des emprunts, des particules pour donner un nouveau vocabulaire, venu enrichir la langue arabe algérienne que nous désignons par « langue ottomane ».

Les emprunts turcs ou « emprunts ottomans » sont très nombreux dans le parler algérien, enrichi par des apports culturels, à travers les occupations successives de l'Algérie.

Pour être plus explicite sur les langues parlées , en Algérie, au XVIII ° siècle , nous relevons ce qui suit :

671 Mouloud Gaid : l'Algérie sous les turcs. pp27 et ss

672 le drapeau en signe de ralliement des algériens à l'empire othoman et l'émissaire pour instaurer le gouvernement et autoriser la frappe de la monnaie , en plus du recrutement des volontaires pour la milice de l'Empire.

673 Cf Mahfoud Kaddach : L'Algérie durant l'occupation ottomane pp17 –30 et pp201 et ss

674 cf . (Kamal Chehrit) :Les janissaires pp10 et ss

« la langue générale du pays est, écrit Lucien Chaillou, l'arabe. Elle n'est pas parlée dans toute sa pureté. Les turcs parlent entre eux la langue turque mais obligés à des rapports continuels avec les habitants du pays et mariés à des femmes mauresques, ils apprennent l'arabe et ils en savent bientôt assez pour leurs affaires, leurs besoins et la société. Le Cabaye a un dialecte particulier. Une autre langue qui est celle dans laquelle s'expriment les consuls, et tous les européens avec les Algériens, c'est la langue franque. Toutes les affaires se traitent en Franc. Elle est d'une pauvreté stérile et peut être ne comprend-t-elle pas 150 ou 200 mots différents pour exprimer toutes sortes de choses. Le geste, l'inflexion de la voix, l'expression des yeux expliquent mieux quelquefois ce que l'on veut dire que les termes mêmes qui servent d'interprète à la pensée. La langue franque est composée de mots arabes, espagnols, italiens et quelques uns en français. Les mots espagnols dominent, on doit l'attribuer aux longues guerres des Maures avec l'Espagne, pendant lesquelles le mélange des deux peuples a donné naissance à un jargon que nécessitait de part et d'autre le besoin de se faire entendre. » (675)

4. La langue espagnole

Selon les recherches effectuées par des hispanisants, des emprunts espagnols se trouvent dans les parlers locaux, « El Ala », pour le parler citadin de Tlemcen et « El Hawzi », le parler de l'extra – murs d'Ain El Houtz et autres localités avoisinantes.

Les hispanismes touchent le lexique des marins, des pêcheurs, des traditions et des cultures culinaires et vestimentaires (676) :

« Le nouveau signifié pénétrera, écrit Lamine Benallou, dans la langue en parallèle avec un nouveau signifiant. C'est le cas des termes du vocabulaire marin et du nom de certains poissons, les nouveaux usages vestimentaires ou culinaires. » (677)

4. la langue française

L'histoire nationale reste le témoin, irréfutable, du riche passé linguistique pour l'Algérie. La colonisation du pays remonte à 1830. Cette invasion socio- culturelle et militaire s'accompagne d'un transfert culturel, malgré le nombre de zaouïas, puis le mouvement réformiste en Algérie, le français prit place depuis l'application de la loi relative à l'instruction obligatoire pour les algériens. D'ailleurs, toute une politique gouvernementale avait donné ses fruits à travers toutes les villes du territoire national.

A cet effet, L'auteur de l'Algérie : nation et société, en l'occurrence Mostefa Lacheraf écrit :

« La langue française fut, dit –il, décrétée langue d'ici bas, par opposition à l'arabe qui devenait langue de mérite spirituel dans l'autre vie, étant donné son caractère religieux de plus en plus prédominant, loin des issues interdites et des voies impraticables. »

675 cf . Mahfoud Kaddach : L'Algérie durant l'occupation ottomane p201 et ss

676 cf . Lamine Benallou : l'Oranie espagnole... ;p65

677 idem

Puis, Lamine Benallou rapporte :

« C'est à partir de 1830, dit-il, date de la colonisation française en Algérie que fut introduit le français. Cette pénétration fut l'œuvre de la forte présence française dans le pays ainsi que des migrations algériennes vers (la France). Il faut également mettre en exergue le fait que l'occupant français sur tout un appareil administratif, culturel et politique des plus modernes : l'école et la scolarisation des petits algériens, une administration totalement francisée, la presse écrite et parlée et plus tard la télévision... » (p41)

L'enseignement français prit la place dominante par rapport à l'enseignement traditionnel des écoles coraniques, limitées à l'apprentissage de la langue arabe, par le Coran et parfois des « hadits nabaouis », ces sentences prophétiques qui s'imposent dans l'oralité et la culture populaire.

Notons, pour mémoire, l'ouverture des écoles arabo-françaises à travers les grands centres et villes d'Algérie (678). L'enseignement de la langue française devint obligatoire aux algériens, ces « indigènes » et autochtones (679).

La réalité sociale nous permet de comprendre que la langue française est encore utilisée dans la communication, l'oralité et les échanges socio-culturels. La presse nationale reste, pour le sociologue et l'anthropologue, un paramètre et un indice pour mieux saisir l'impact de la culture française en Algérie, un héritage suivi du phénomène social et culturel, le « Rap ».

Conclusion

Par cette étude relative aux sobriquets, nous répondons à la problématique et aux hypothèses, posées dans l'introduction. Sachant bien que toute étude n'aspire pas à un travail de recherche exhaustif.

Il ressort de cette étude que le sobriquet dont l'usage gagne toutes les couches sociales à tous les niveaux et dans tous les secteurs. En tant que « acte langagier », il reflète le degré d'usage du sobriquet au niveau de la région, l'objet de notre recherche, tout en se présentant comme phénomène social, en premier lieu, puis un phénomène socio-culturel en second lieu.

Il fait donc partie de notre culture, malgré l'interdiction par les sentences prophétiques. Par ses fonctions, il puise et exploite tous les référents culturels et les ressources linguistiques, comme le rapporte Ouerdia Yermèche. Etant motivé, le sobriquet, en Algérie, présente des signes et des motivations, déjà associés à la culture locale.

678 cf information note précédente .

679 Cf Fanny Colona : les instituteurs algériens 1883-1939 .

Annexe n°1

La liste est longue et non exhaustive :

Aboura Si Mohamed (1890-1958) , Attar Abdelkader (1872-), Baghdadli Hadj Hamadi (1797-1867), Bedjaoui Mohamed (1904- 36) , Bekhchi Abdelkader (1860- 1918) ,Bekhchi Benaouda (1880-1924) ,Bekhchi Hassene (1882-1935) ,Bekhchi Omar (1884-1958) ,Belaghdji Abdeni (1883-1922) ,Belattar Si Mostefa (1886-) ,Belattar Sid'Ahmed (1897-) ,Belhachemi Hamou (1861-1901) ,Belkhodja Mustapha (1917- 68) ,Bellahcene Mohammed (1885-1950) ,Benaboura Si Mostefa (1875-1965), Benaboura Sid'Ahmed (1881-1965), Benchenhou Ghouti (1880- 1934) ,Benchenhou Sid'Ahmed (1873- 1923), Benattou Ménouar (1847-1899), Benchaabane Mohammed (1853-1914), Bendi Moussa Mohammed (1815-70), Benguerfi Mohamed (1916-), Benkelfat Sid'Ahmed (1875-1930),Benkebil Boumédiène (1899-1976), Benkhobza Braham (1829-), Benmansour Abdellah (1900-1955),Ben M'saïb Mohammed, Benmansour Zine El Abidine (1912-) ,Bentabet Mohammed (1897-1947), Bentata Mohammed (1839-1907) ,Bentchouk Kaddour (1890-1942), Bentriki Ahmed ,Bensahla Boumédiène, Bensahla = = Mohammed, Bensaid Ghomari(1855-) ,Bensaid Issâac (1841-1911), Bensmail Mohammed (1884-1947), Benyadi Si Mohammed (1886-1952), Benyacoub Braham (1827-), Berrahma, Bessaoud Hamed (1878-1909), Bessaoui Mohamed Séghir (1876-1934), Bouali Mohamed (1917- 98), Bouali Si Ghouti (1874-1934), Bouchama Sid'Ahmed (1897-1977), Boukharouba Mohammed El Kébir (1819-92), Boukli Hassene Hadj Hamadi (1809-59),Charif Hadj Hammou (1815-84), Chyerif Benmoussa Mohamed (1877-1947), Chicha Mohamed (1870- 1925), Chikhi Mohammed (1892-1942), Chouikhi Khaled (19-), Choukchou Braham Mohammed (1841- 1902), Dali Ali Abdelkrim (1914-78), Dali Yahia Mohammed (1894- 1946), Dib Abdelkader (1829-71), Dib Ghouti (1863-1919), Dib Mohammed (1861-1915), Dib Mustapha (1857-78), Djian Nassim (1847-84), El BarMakhlouf (1848-1913), El Draï Braham (1879-1964), El Draï Moïseould Braham (19 -1960), En Nadjar Braham (1829-), Fidah Moro Djelloul (1850-90), Ghali Benkemoun (1846-96), Ghomari Mohammed (1842-), Hadj Amara, Mohammed (1808-68), Kaid Slimane Mohammed (1892-1955), Kelaidji Aberahim (1880-68), Kelaidji Si, Mohammed (1901-),Kazi Ghouti (19-63),Kermouni Serradj Abdelkader (1866-1946),Lazzouni Ahmed,Lazzouni Ahmedould Lazzouni (1885-1953), Lazzouni Ahmedould Mohammed (1879-),Lazzouni Ali (1805-),Lazzouni Benali (1854-1911),Lazzouni Kada,Lazzouni Mohammed (1819-95),Lazzouni Mohammedould Mohammed (1853-1916),Lazzouni Mohammedould Ali (1872-),Lazzouni Mokhtar,Liahou Ben youcef (1811-56) Liahou EL Ankri (1814-),Liahou Ladri (1821-54) ,Malti Abdelghani (1921- 91),Mansour Tani Mohammed (1845- 1912), Medeghri Moulay Ahmed (1843-1925), Medelci Ghouti (1847-1921), Médioni Ichoua (1829-92), Médioni Israël (1858-79), Médioni Mouchi (1842-), Médjadi Mohammed (1899-), Mesmoudi Si Daoudi (1849-1913),Mir Hassaine Ali (1813-93),Mouchi Chloumou (1853-98),Moula Djilali (1893-1947), Rouche Mouchoi (1865-1922), Rouche Makhlouf (1858-1931), Saber Zenagui Abdelkader (1899-), Saber Zenagui Abdelkaderould Benali (1876-1926) ,Said Mohammed (1849-1903), Saoud El Médiouni (1814-), Sari Abdeslam (1876-1959) , Sari Abdeslam (1890-1964), Sari Ahmed dit Redouan (1914-) , Sari Hadj Larbi (1872-1964), Sari Mohammed (1911-), Sari M'hammed (1910—82), Sarmachik Boumédième (1908-), Sayagh Isaac (1843-1906), Sekkal Abdelkader (1863-1915) ,Sekkal Mohamed dit Abderahmane (1910-85) ,Settouti Abdelhamid (1902-40), Senouci Bereksi mustapha (1919-), Tabet Tétma (1891-1962), Teboul Simah (1828-), Terki Hassaine Mohammed Seghir (1905-78) ,Tchouar Si Mohamed (1865-1942), Touati Chaloum (1829-98) ,Touati Isaac (1847-1912) ,Zenagui Mohammed (1829-59), Zerrouki Bachirould Djilali (1924-) , Zerouki Djilali (1839-), Ziani Chérif Djilali (1873-1939), Ziani moulay Djilali (1851-1933)

Annexe n°2

Chronologie pour l'enseignement français en Algérie depuis 1830 jusqu'à l'indépendance nationale.

1833

- ouverture d'une école d'enseignement mutuel à Alger
- ouverture d'une école d'enseignement mutuel à Oran

1834

- ouverture d'une école d'enseignement mutuel à Bône

1836

- ouverture d'une école maure- française de garçons à Alger

1838-48

- expérience de formation à Paris d'adolescents indigènes
- enquêtes des Bureaux arabes Sur l'enseignement traditionnel

1850

Conformément au Décret du 14 juillet –6 Août, il y a eu la :

- création de six écoles arabes- françaises à :

- Alger
- Constantine
- Oran
- Bône
- Mostaganem

- création de quatre écoles de filles à :

- Alger
- Constantine
- Oran
- Bône

Conformément au Décret du 30 septembre, il y a eu la :

- création de trois médersas à :

- Médéa
- Constantine
- Tlemcen

Enseignement est gratuit.

1851

Conformément à l'Arrêté du 25 juillet, il a été procédé à la :

- réglementation de l'école primaire de garçons de Constantine.

Conformément à l'Arrêté du 27 juillet, il a été procédé à la :

- réglementation de l'école primaire de filles musulmanes de Constantine.

1857

Conformément au Décret du 14 mars, il y a eu la :

- création du collège arabe – français d'Alger.

1863

Conformément au Décret du 1-31 octobre, il y a eu la :

- création d'un emploi d'inspecteur des établissements d'instruction publique ouverte aux indigènes :
 - visite des écoles arabes – françaises
 - visite des medersas
 - visite des écoles coraniques.

1865

Conformément à l'arrêté du 6 janvier, il y a eu la :

- création d'une commission spéciale pour étudier toutes questions se rapportant à l'enseignement des indigènes:
 - formation des maîtres
 - confection de livres
 - établissement de programmes

Conformément au Décret du 04 mars – 22 avril, il y a eu la :

- création d'une Ecole Normale Primaire à Alger

Conformément à l'arrêté du 2 mai, il a été procédé à la :

- réglementation des écoles arabes- françaises.

1873

Le 5 avril, il a eu le dépôt d'un projet relatif aux écoles arabes – françaises.

1875

Conformément au Décret du 15 Août, il y a eu la :

- mise des écoles arabes- françaises sous l'autorité du recteur.

1876

Conformément au Décret du 15 Août, il y a eu la :

- mise des écoles arabes- françaises sous l'autorité du recteur.

1881

Conformément au Décret du 9 novembre, il y a eu la :

- création de huit (08) écoles ministérielles aux frais de l'Etat en Kabylie

1883

Conformément au Décret du 13 février, il y a eu la :

1887

Conformément au Décret du 9 décembre, il y a eu la :

- uniformisation et suppression des distinctions entre communes indigènes de plein exercice et communes mixtes instituées en 1883
- réglementation de l'enseignement privé
- réglementation de l'enseignement professionnel
- création d'emplois permanents d'inspecteurs primaires pour l'enseignement des indigènes.

1888

Etablissement du rapport de Leysenne portant Sur la similitude entre l'école en France et l'école en Algérie.

1890

Etablissement de textes relatifs aux :

- plan d'étude de l'enseignement des indigènes.
- programme de l'enseignement des indigènes.

1891

- la création de la section spéciale.

1892

Conformément au Décret du 18 octobre, il y a eu la :

- la précision portant Sur le Décret de 1887

1898

- remaniement des programmes

1908 – 1914

- Expérience d'école – gourbis

1908

Le premier février : ouverture d'une école de teinturerie traditionnelle à Alger.

1909

Le 14 Août : la création d'un emploi d'inspecteur général de l'enseignement des indigènes.

1910

Organisation des fermes – écoles

1915

Conformément à la loi du premier mai, il a été procédé à :

- l'intégralité de la mise à la charge de toutes les dépenses de première installation d'écoles pour indigènes.

1919

Conformément à la loi du 6 Octobre, il a eu la :

- création de cours complémentaires d'enseignement professionnel

1920

Conformément au Décret du 2 septembre, il y a eu :

- homogénéisation des salaires pour les instituteurs européens et les instituteurs indigènes.

Conformément au Décret du 2 Octobre, il y a eu :

- création des cours d'adultes agricoles.

1923

Etablissement et rapprochement des programmes de l'enseignement dans les villes en Algérie et en Europe.

1924

Conformément au Décret rectoral du 7 Avril, il y a eu :

- Homogénéisation du concours pour les deux Ecoles normales
- Fusion des deux Ecoles normales

1941

Conformément à l'arrêté du 18 septembre, il y a eu une expérience :

- celle des Centres Ruraux d'Education

Echec de cette expérience.

1942

Suppression du Certificat d'études Primaires pour les indigènes.

1944

Conformément au Décret du 27 novembre, il a été procédé aux :

- plan de scolarisation
- réformes musulmanes

1946-49

Fusion des deux enseignements européens et indigènes

Bibliographie générale

Dictionnaires

- Daniel Reig** : Dictionnaire Arabe- français et français –arabe
Paris, Larousse, 1983(collection Saturne)
- Beaussier (Marcelin)** : Dictionnaire Arabe – Français
Alger, La maison du Livre, 1958, 1093 p
(Nouvelle édition, revue, corrigée et augmenté par Mohammed Bencheneb)
- Larousse** : Le Petit Larousse illustré (dictionnaire).Paris, Larousse, 1991
- Lentin (Albert)** : Supplément au dictionnaire praztiqur Arabe –français de Marcelin
Beaussier
Alger, La Maison du Livre, 1959,312 p

Ouvrages en langue étrangère

- Belhandouz (Halima)** : Eléments de bibliographie en dialectologie du Maghreb, CRASC,
LARTO, 1991, 39 p
- Benaissa (Hamza)** : Tradition et identité
Alger, Dar el Mâarifa, 2001, 199p
- Benallou (Lamine)** :1-Essai de bibliographie linguistique algérienne
Alger, Office des Publications Universitaires, 1984,83p
2-Dictionnaire des hispanismes dans le parler de l'Oranie, Alger, OPU, 1992, 83 p
3-L'Oranie espagnole. Approche sociale et linguistique. Oran,Dar El Gharb, 2002, 206 p
- Braham (D.)** : Cours d'arabe parlé avec dialogues et lettres à l'usage des étudiants.
Constantine, 1898, 220p
- Cantineau (J)** :1-Les parlers arabes du département d'Oran. In Revue Africaine, n° 84, 1940,
pp220-31
2-Géographie linguistique des parlers arabes algériens. In Revue Africaine, n° 79, 1946,
pp91-3
- Gaid (Mouloud)** :L'Algérie sous les turcs
Alger, Editions Mimouni, 1991, 239p (2 ième édition)
- Honorat- Delaporte (G)**:Principes de l'idiome arabe en usage à Alger. Alger, Dubois –
frères, 1845
- Kaddache (Mahfoud)** :L'Algérie durant la période ottomane
Alger, Office des Publications Universitaires, 2003, 239 p
- M.Lacharef** : Des noms et des lieux. Mémoire d'une Algérie oubliée. Alger, Editions
Casbah, 1998,
- Meynard (Barbier de)** : Les surnoms et sobriquets dans la littérature arabe ont été étudiés
RA n°62 (1921) p 41-2).
- Sapir (Edward)** : Linguistique
Paris, Gallimard, 1968, 289 p
- Saussure** : Cours de linguistique générale
Alger, ENAG, 1994,381 p
(Collection El Aniss et présentation de Dalila Morsly)
- Taleb Ibrahim (Khaoula)** : Les algériens et leur(s) langue(s). Eléments pour une approche
sociolinguistique de la société algérienne. Alger, Editions El Hikma, 1997, 328 p

Articles en langue étrangère

Basset (André) : Situation actuelle des parlers berbères dans le département d'Oran. in Revue Africaine n° 79, 1936, pp1001-6

Basset (René) : Le folklore dans le journal Asiatique (1822-1920) in RA n°62 (1921) pp15-46

Benramdane (Farid) : Histoire (s) et enjeu (x) d'une (re) dé/dé/ dénomination : la Place rouge de Tiaret. In insaniyat , n° 17-18 , mai –décembre 2002 , pp63-70

Brunot (L.): Emprunts dialectaux arabes à la langue française. In Hesperis, XXXVI, 1949, pp347 et ss

Cherrad- Benchefra (Yasmina) :Paroles d'étudiants. In insaniyat , n° 17-18 , mai –décembre 2002 , pp 111-28

Dourari (Abderrezak) : Pratiques langagières effectives et pratiques postulées en Kabylie. A la lumière des événements du « printemps noir » 2001. In insaniyat , n° 17-18 , mai –décembre 2002 , pp17-35

Lakhdar –Barka (Ferida) : Dire la vie avec les mots de la mort : un trait du discours féminin. In insaniyat , n° 17-18 , mai –décembre 2002 , pp37-61

Meliani(Hadj) :1-L'humour dans les langues maternelles en Algérie

In Cahiers de linguistique et didactique, n° 1-2 (nouvelle série), GRDLD,pp32-37 , Oran, 2002(Travaux de groupe de recherche en Linguistique, Dynamique du Langage et Didactique sous la direction de Farouk Bouhadiba) (Editions Dar El Gharb, Oran)

2-Alternance codique, emprunts et statut symbolique du Français dans les chansons contemporaines en Algérie (notes de recherche)

In Cahiers de linguistique et didactique, n° 1-2 (nouvelle série), GRDLD,pp 82- 93 , Oran, 2002(Travaux de groupe de recherche en Linguistique, Dynamique du Langage et Didactique sous la direction de Farouk Bouhadiba) (Editions Dar El Gharb, Oran)

Yermèche (Ouerdia) : Le sobriquet algérien : une pratique langagière et sociale

In insaniyat , n° 17-18 , mai –décembre 2002 , pp97-110

ASSOCIATION EL MOUAHIDIA DE
SAUVEGARDE DU PATRIMOINE
HISTORIQUE ET CULTUREL
NEDROMA

LE PATRIMOINE SCIENTIFIQUE ET CULTUREL DE LA VILLE DE NEDROMA ET SA REGION

Textes réunis par
Mr Midoun Azzeddine
Président de l'association El Mouahidia



Tarbi'âa : espace socio- culturel et patrimoine historique

Par Mustapha Guenaou(680)

680 Enseignant- chercheur en socio anthropologie
Article publié in collectif, Le Patrimoine scientifique et culturel de la ville de Nedroma et sa région, Alger, Dar
Essabil ,2011, pp42-57

***« Nédroma , une ville et un patrimoine
qui reste à sauvegarder. »***

Introduction

Nedroma , ancienne capitale almohade et foyer culturel, est déjà connue par les géographes arabes et les chercheurs contemporains . Notre participation à cette rencontre scientifique se limite à une intervention portant sur une place dont sa popularité a dépassé les frontières de notre pays. Il s'agit de la « Tarbiâ » dont le nom a été attribué, il y a quelques années, à un café maure à Oran. D'ailleurs, c'est la raison principale de mon choix de ce sujet. A cet effet, l'intervention est intitulée « Tarbi'âa : espace socio- culturel et patrimoine historique. »

I- Tabi'âa : entre étymologie et sens du vocable

En premier lieu, le vocable « Tarbi'âa » nécessite une ébauche dans la langue usuelle des nédromis. Il tire son origine du verbe « Rabaâa » (681) qui , dans la langue arabe, signifie : « dresser , équarrir , carrer , donner à des bûchettes une largeur déterminée chez le tisserand » (682).

Ancienne médina (683) et cité des artisans, Nedroma avait, depuis très longtemps, ses propres habitudes dont les rendez- vous quotidiens pour un bon thé de la soirée. De cette tradition , la population s'est familiarisée avec cette manière de s'asseoir à la turque pour une meilleure dégustation de ce thé habituel et une bonne communication , basée sur un échange informatif et culturel.

* Chercheur en socio- anthropologie

1- D'autres vocables proviennent de ce verbe : notons « Rab'îi » (: »terrain où on récolté des poids, maïs, etc... et qu'on ensemence en blé à l'automne ») « Rab'îi » (: « mesure pour les céréales valant un hectolitre à Oran – voire Oranie- et deux doubles décalitres ailleurs ») « Rbi'îya » (« jarron à quatre anses ...et... renoncule » « Rayya'e » (le sou , anciennement en usage en Algérie) et « Rab'âa » (Ecuelle en bois ou pot en terre qui sert de mesure » in Marcel Beaussier : dictionnaire pratique Arabe –Français , Alger, La Maison des Livres , 1958 , pp 378-80

682 In Marcel Beaussier : id.

683 par médina , il faut entendre cité musulmane avec des fondements culturels de l'idéologie de la population citadine de la ville de Nedroma. Celle –ci se reconnaît par ses aspects matériels et immatériels :économiques, sociaux et culturels.

D'ailleurs, ce vocable fut, par le temps et l'usage, attribué à cette placette, connue pour ses fonctions principales dans la culture traditionnelle et locale. Aussi, cette tradition avait donné naissance à de petits groupes d'hommes qui, socialement et culturellement homogènes, se retrouvaient, quotidiennement, après la prière d'El Icha'.

Ces petits groupes prirent le nom de « Rba'âa » avec le sens de « réunions, assemblées et cercles d'amis »(684). Ainsi constituées ou formées par la culture traditionnelle, ces assemblées, organisées en cercles d'amis, auraient donné deux types de rencontres : la première au plein air pour certaines catégories socio – professionnelles (685) et la seconde dans des lieux couverts tels que les nadis et masriate (686). Il faut noter que « tarbi'e » veut dire, dans la langue populaire de la médina, « quadrature, accroupissement, les jambes croisés » (687) et que « tarbi'âa » est, selon d'autres acceptions, « poutrelle solive carrée » et « piquets d'un mètre environ placés dans la tente arabe, deux de chaque côté, pour la tenir tendue et donner de l'espace »(688).

Devenue très populaire, la place de « tarbi'âa » aurait, par le temps et la fonction de l'espace public, attribué son nom au quartier. D'ailleurs, ce quartier est, aujourd'hui, connu par la « Tarbi'âa ».

Cette appellation aurait pour origine l'usage d'un vocabulaire qui reste lié au nom de « Rab'e » (pluriel : Riba'e), des spécialistes et des notaires arabes de la région. Ce vocable prend le sens de « Habitation, demeure, maison » et que sur les actes, les notaires utilisaient « Rab'e et âaqqar » dans le sens de « des maisons et terrains ».(689)

Certains traduisaient « Tarbi'âa » par « rectangle » qui n'est, peut être, que la forme initiale de la placette que nous considérons comme repère et symbole pour une ville, plusieurs fois centenaire.

684 id. mêmes pages : ce vocable prend le sens de : assemblée, compagnie, réunion, société, un cercle d'amis .

685 Devant les magasins ou ateliers, les gens dégustaient leur thé de la soirée.

686 Cf chapitre infra

687 ibid. même pages

688 ibid. mêmes pages

689 ibid. mêmes pages

II- Tarbi'âa : une placette entre l'espace public et le temps

La ville de Nedroma reste l'une des rares villes maghrébines, ayant conservé leur cachet particulier et exceptionnel, marqué par un urbanisme caractéristique d'une médina musulmane. Organisée économiquement, socialement et culturellement, elle est constituée par un tissu urbanistique traditionnel : la greffe des quartiers autour de la placette, dite « Tarbi'âa ».

Dans cette optique, Gilbert Grandguillaume insiste sur cette appellation de William Marçais : « Equipement rituel ». « Cet équipement rituel, dit –il , est constitué par trois éléments : la mosquée à Khot'ba, le hammam et le sùq. » (690)

Pour pouvoir rappeler les aspects principaux d'une telle ville, l'auteur de « Nédroma, l'évolution d'une médina » écrit : « La mosquée dont il s'agit est la grande mosquée, dans laquelle est donnée le prêche du vendredi, symbolisant le rassemblement de toute la ville sous une même guidance islamique. Le bain maure (Hammam) en est l'antichambre nécessaire, la prière devant être précédée d'une purification. Enfin le sùq est le lieu où s'épanouit l'activité commerciale, lieu de contact entre l'artisanat citadin et la production agricole des campagnes.

Cet équipement apparaît nettement à Nedroma. Le cœur de la ville est constitué par la Grande Mosquée (691), dont le minaret du XIV^e siècle domine toute la vieille ville. A côté de la mosquée se trouve le bain maure très ancien (El Hammam el Bali) ainsi que le marché aux laines, sur la place de la tarbi'a, l'autre marché (aux grains et aux bestiaux) se trouvant en contrebas de la ville, de part et d'autre des remparts. Cet équipement essentiel est réputé dans les différents quartiers par les nombreuses mosquées, dont le plus célèbre est la mosquée des potiers (djâma' el Qaddarine) dans le quartier de Beni – Zid. » (692)

A partir de cet emprunt, nous allons aborder toutes les fonctions de la placette : les fonctions culturelles et de communication, les fonctions commerciale et de l'économie de la cité et les fonctions sociale et de la solidarité.

690 Gilbert Grand Guillaume rappelle cette description afin d'approuver ce que la médina veut imposer ses structures pour une meilleure coordination socio- culturelle et commerciale. D'ailleurs, l'anthropologue reste l'un des spécialistes à mieux voir une telle ville se perpétuer par l'une de ses fonctions principales à savoir la fonction culturelle , celle qui met en relief tous les aspects d'une ville et sa population , en matière de traditions, des us et coutumes , voire le droit coutumier , non encore vulgarisé par les chercheurs algériens ou européens.

691 Cf Gilbert Grand Guillaume p 82

692 Gilbert Grand Guillaume : Nedroma, l'évolution d'une médina. p 54

1- Fonctions culturelle et de communication

Considérée comme placette du centre ville de Nedroma, la « Tarbi'âa » avait sa fonction hebdomadaire puisqu' elle recevait, le jour de la grande prière de la semaine, une clientèle habituelle et une autre occasionnelle.

La placette est connue, dans le temps et dans l'espace, sous le nom de « souq el Ghzel » (marché aux laines) qui se tenait tous les vendredis (693), jour où la population des environs venait pour leurs transactions commerciales et approvisionnement, voire pour écouter cette « khotba » de la grande mosquée.

La « Tarbi'â » est en plein cœur de la ville, réputée pour ses nombreux marchés quotidiens et hebdomadaires (694). La placette, connue sous le nom habituel, a été, toujours, un centre d'attraction et d'animation. Sa position et sa situation auraient, sans nul doute , contribué à la notoriété sociale, culturelle et économique .

Bordant la mosquée, la « Tarbi'âa » est devenue un centre d'intérêt pour les populations citadine et rurale : « Son nom peut évoquer sa forme rectangulaire, ou désigner le lieu où l'on vient s'asseoir en ramenant les pieds sous ses genoux. Son autre nom de - marché aux laines- rappelle que, jusqu'à une période récente, un marché de la laine s'y tenait chaque vendredi. La place a toujours été bordée de quelques boutiques, et de quelques ateliers d'artisans : un fabricant de soufflets s'y trouvait encore récemment. Des groupes y sont toujours rassemblés, assis sur des chaises (695), soit dans les deux cafés (696), soit devant les boutiques (697) » (698).

Par la forme de ses rues et leur exigüité, la ville de Nedroma , malgré sa morphologie et ses quartiers , la population se rabattait sur l'espace public qui, d'ailleurs, n'hésitait pas à offrir « une mise à l'aise » hors du commun pour pouvoir assurer une certaine liberté de la mobilité de la population , surtout locale.

693 Gilbert Grand Guillaume : Nedroma, l'évolution d'une médina. p5

694 Toutes les transactions s'effectuaient par l'intermédiaire d'une structure , organisée en marché public, communément appelé « Souq ». Le marché principal se tenait tous les jeudis (marché aux grains : remparts et quartier Ahl Essouq) et (marché pour les bestiaux : à l'extérieur des remparts). Le marché secondaire se tenait tous les lundis. Le marché aux laines (Souq El Ghzel : tous les vendredis). Ces marchés restent pour la ville une triple articulation économique : agriculture , artisanat et commerce.

695 alors qu'il y avait , uniquement, l'usage des « H'ssayère », ces nattes en provenance du Tlemcenais. Les plus demandées étaient celles de Beni Snous.

696 il faut rappeler ces cafés maures traditionnels qui avaient leurs propres ambiances à cause de l'environnement social et culturel et la fréquentation de leur clientèle respective.

697 C'était la tradition de la grande majorité des nédromis)

698 Gilbert Grand Guillaume p 79

Pour lui donner une importance particulière, Gilbert Grand Guillaume, comme tous les visiteurs qui peuvent s'y rendre et faire le même constat, avait écrit : « cette rue, prolongée par la rue n° 18, puis la rue n°17, aboutit à la place de la Tarbi'a, à laquelle attenait le quartier de Kherba, comme les trois autres quartiers. On y trouve une concentration de menuisiers, métier largement pratiqué par les juifs, qui ont maintenant disparu de la ville. » (699)

Puis, « deux anciennes mosquées se trouvent dans le quartier de Kherba : celle de Sidi – Mendil (à la fois mosquée et école coranique), en bordure de la route qui descend de la Tarbi'a, et celle de Sidi Siâdj , donnant sur la rue n°121. » (700)

Si la place de la Grande Mosquée , servant de lieu de réunion à l'occasion de certaines fêtes religieuses, et particulièrement le jour de l'Aïd –el-Kebir, pour assister au rituel , lié à l'immolation du premier mouton en ville par l'imâm , la placette de la « Trabi'âa » reste, pour nous comme pour ceux qui connaissent de loin ou de près la ville de Nedroma, un passage obligé pour ceux qui pratiquent la « sounna » et leurs visites rituelles .

Cette traversée est obligatoire pour un grand nombre de personnes qui veulent aller dans les autres quartiers de la ville.

2- Fonctions commerciale et de l'économie de la cité

Les poumons d'une ville sont ses marchés quotidiens et hebdomadaires (qui sont des marchés spécialisés). Dans ce cas, la ville de Nedroma est connue pour son centre ville, constitué, essentiellement, par la Grande Mosquée et sa belle placette la « Tarbi'âa »qui, toutes les deux, arrivent à instaurer un rapprochement économique et commercial, avant d'imposer le rapprochement social. Celui - ci aura, plus tard, fait appel à d'autres importances dans la vie sociale et culturelle des populations citadine et de l'extra muros.

699 idem p83
700 id. p83

Notons également : « l'exiguïté des rues dans la vieille ville ne permet qu'à quelques voitures d'arriver à la place ; encore doivent – elle circuler au pas ; ainsi l'animation est – elle uniquement due aux piétons, qui séjournent sur la place, ou qui la traversent , lorsqu'ils quittent les quartiers d'habitation du haut de la ville, pour se rendre vers la partie basse, où sont installés le marché, les gros commerces et les services administratifs. Des arbres entourent la place et y entretiennent une certaine fraîcheur en été.

Vers le soir apparaissent, toujours au même emplacement, quelques fillettes –et parfois des hommes – qui viennent exposer du lait à vendre. La transaction est toujours discrète. Traditionnellement, le lait est un produit qui ne se vend pas. (...) (701)

« Trois axes constituent aujourd'hui l'ossature (du quartier de Souq) (702). Une rue orientée Nord – Sud, joint directement le –marché aux laines – au –marché aux grains, c'est – à- dire la place de la Tarbi'a à la place Emir Abdelkader » (703). Et, « la troisième artère du quartier de Souq descend vers l'ouest, du quartier de la Tarbi'a, en longeant la grande mosquée, puis la place de la Grande Mosquée. » (704)

3- Fonctions sociale et de la solidarité

Sachant très bien que la ville de Nedroma reste une petite ville dont la population est, étroitement, liée à ses principes de l'Islam. D'ailleurs, cette religion, de paix et de considération sociale, attribue des qualificatifs à des mécènes, ces hommes et femmes qui restent au service de la communauté musulmane.

En tant qu'espace, la « Tarbiâ » joue, pleinement, les fonctions sociales et de solidarité puisque les discussions quotidiennes des personnes, fréquentant les lieux, portent, essentiellement, sur la situation sociale des habitants de la ville.

C'est une forme d'information et de communication traditionnelle. Une chose est à signaler : l'aide et l'entre – aide qui sont de rigueur pour tous les nédromis. Lors de la tenue du marché, les démunis font leur tournée, comme à l'accoutumée. C'est un signe de considération sociale en vue d'une solidarité, purement socio- culturelle, avec respect de la pratique ancestrale.

701 idem pp79-80

Par ailleurs, Gilbert Grand Guillaume avait rapporté quelques anecdotes : « Pendant longtemps, ceux qui voulaient vendre du lait le déposaient à cet endroit de la place et se retiraient. Les acheteurs venaient se servir et déposaient l'argent correspondant au même endroit , étant censés ne pas savoir qui était le vendeur. Parmi les – horreurs- reprochées à un administrateur qui fut à Nedroma dans les années 40, les habitants citent encore aujourd'hui celle- ci : il avait une vache que lui avait donné un colon, et il en faisait vendre le lait par son – chaouch- (domestique). pp 79-80

702 Cf Gilbert Grand Guillaume pour connaître l'origine de cette appellation p84

703 id. p 84

704 id. 85

III- Masriate et leurs relations avec la Tarbi'â

Parler des masriate à Nédroma c'est un rappel de bons souvenirs pour ces nombreux habitués qui fréquentaient ces lieux préférés .Aujourd'hui, nombreux sont les jeunes gens qui ne connaissent point ce qu'est une masria par méconnaissances des anciens habitudes, devenues pour plusieurs de leurs aînés des lieux de rencontres rituels.

Il faut noter, par conséquent : « A ce jour, aucune étymologie de ce mot n'a été transmise ou au moins communiquée pour les générations futures. Ces lieux isolés de l'appartement étaient réservés aux jeunes et plus précisément aux célibataires. D'ailleurs, l'explication de cette réservation découle des us et coutumes arabes et musulmanes. Les jeunes ne peuvent plus fréquenter les cafés maures par peur de retrouver ou rencontrer un proche.

« El Hchouma » oblige !

Plus tard, ces anciens célibataires continuaient à fréquenter les masriate pour conserver ce respect à leurs aînés. Par le temps, ces lieux étaient les mieux fréquentés à cause de leur isolement par rapport à la population locale. Par conséquent, ces lieux préférés prennent les fonctions de salon intime, de café maure, de nadi ou cercle culturel et d'espace de détente et de distraction. » (705)

Pour l'histoire culturelle de cette ville plusieurs fois centenaire, la masria avait créé une tradition et une culture qui , pour les uns comme pour les autres, est un carrefour et un lieu social de diffusion culturelle.

A Nédroma , comme à Tlemcen, ces petites chambrettes, communément appelées « masriate » deviennent, à travers l'histoire locale, très importantes dans la société arabo-musulmane et elles auraient imposé une certaine coutume en faveur de la communication sociale et culturelle afin de mettre en relief leurs principaux rôles et fonctions socio – culturels.

705 cf M. Guenaou : Nedroma pp 41-69

A titre indicatif : « C'est dans ces lieux que sont formés les grands musiciens du genre andalous (du genre hawzi). L'exemple de Cheikh Mohammed Ghaffour est là pour argumenter et fournir l'explication la plus formelle.

Très jeune, Mohammed Ghaffour accompagnait son oncle, Cheikh Moffok , à la masria de la Tarbiâ où les membres de l'orchestre de Cheikh Si Driss Berrahal pour les répétitions quotidiennes.

D'ailleurs, il rejoignait, comme à l'accoutumée après la fermeture de l'atelier de ses parents, El Masria. A la masria , il commençait , grâce à son oncle Cheikh El Moffok, à toucher les instruments des musiciens en les nettoyant ou les rangeant à leurs places respectives.

Puis, il s'intéressa à l'accordement de certains instruments à corde avant de se consacrer à l'apprentissage d'un seul instrument, la derbouka qu'il avait découverte en réchauffant sa peau.

Dans la masria, le thé et le café sont préparés et servis par les jeunes apprentis, fréquentant, avec assiduité, les lieux. Si la préparation d'une boisson chaude nécessite des frais, l'achat du sucre et autres produits se faisait par cotisation .Le loyer, comme le voulait la tradition, est annuel. »

Dans la ville de Nédroma, les masriate étaient nombreuses par rapport à la population ; mais, « la recette de l'animation d'un mariage ou autres fêtes familiales était versée au propriétaire de la masria. La masria est un cercle privé et ne la fréquente que ses membres, musiciens et autres. Faisant fonction de lieu de détente et de distraction, les membres de la masria programme, à chaque fois, des sorties champêtres. Lors de ces manifestations, une grande fête est organisée et animée par l'orchestre. Pour tous les artistes, l'orchestre a toujours besoin d'un local de répétition et un lieu préféré, à l'extérieur de la ville. »

Egalement, les jeunes gens préféraient ce lieu pour leurs rencontres habituelles tout en conservant le cachet traditionnel et le caractère exceptionnel de leurs discussions.

Pour être plus explicite : « Mohammed Ghaffour fréquentait beaucoup la masria où il prit goût de la musique arabo - andalouse. Les membres de la masria peuvent être sur place comme ils peuvent être hors de la ville de Nédroma. Sachant que cette ville avait parmi ses enfants, ceux qui étaient lors du bled, soit dans une autre localité en Algérie soit ceux qui travaillaient au Maroc où ils étaient très nombreux.

Parmi les membres de la masria , il avait des lettrés, exerçant les fonctions de fonctionnaires de l'Etat français, des interprètes, des employés dans l'administration française au Maroc. Il y avait aussi, les étudiants qui fréquentaient les hautes écoles et les universités traditionnelles, à l'extérieur de leur villes ou région natales. Le plus important pour cette population est les retrouvailles de l'été puisqu'ils sont très nombreux à venir passer leurs vacances d'été dans leurs familles respectives ou parmi les leurs. Ces gens sont les honorés de la population, résidente localement. Par courtoisie, ils sont, très souvent, côtoyés et entourés de considération et de sympathie. » (706)

A chaque saison estivale, les nedromis retournaient à Nédroma pour passer des bons moments avec leurs proches ; d'ailleurs, ces enfants du pays « se retrouvaient dans leur ambiance qui leur manquait pendant leur absence ».

En cette saison, la ville de Nédroma changeait d'ambiance et consolidait les relations humaines et sociales.

Dans cette optique, nous empruntons quelques témoignages :

« La présence de tous , écrit Mohamed Benamar Djebbari, apportait beaucoup de changement et d'animation, à la vie paisible et monotone de Nédroma.

Le soir, au moment où l'air devenait plus frais, des groupes de ces visiteurs, enfants du pays parmi les plus évolués et les mieux placés ayant échangé leurs costumes habituels contre des gandouras amples et légères, se rassemblaient pour des promenades et des conversations amicales sur la route de Ghazaouet ou bien sur celle de Maghnia. De là, ils aimaient admirer le panorama enchanteur de la ville, maisons rutilantes de blancheur sur lesquelles le soleil couchant passait peu à peu des teintes d'or et de pourpre. » (707)

La ville de Nédroma agrémentée, pendant tout l'été, période des vacances scolaires et des congés annuels, les bons moments de rencontres. Et, le centre de la ville devenait un lieu de grande ambiance et connaissait, déjà, une autre particularité dans sa propre stratégie géographique et son pôle d'ambiance et d'animation sociale et culturelle puisque « au centre, le minaret de la grande mosquée, s'élevait pieusement et avec élégance vers le ciel bleu. Tout

706 idem

707 Benamar Djebbari op. cit. pp

autour, des ruines ocres et majestueuses, témoins d'un passé glorieux, puis des jardins et des vergers, étalant leur verdure à profusion.

Au loin de la mer qui se confond avec le ciel et sur laquelle le soleil déclinant pose son disque de feu. A l'horizon, du côté du couchant, de petits nuages blancs, rougeoient, s'allument, s'embrasent comme dans un incendie gigantesque. Le spectacle, saisissant invite au recueillement. C'est l'heure de la prière. » (708)

Puis, les jeunes se retrouvaient sur cette place publique, animée et agrémentée par la présence de ses enfants qui, venus de tous les régions, n'attendent cette période pour retrouver les souvenirs d'enfance et pour créer la joie des retrouvailles.

Écoutons un autre témoignage :

« En d'autres moments , ajoute l'auteur d' « un parcours rude et bien rempli », c'étaient des réunions fraternelles sur la place de la tarbiâ ou à Benizid, assis à même le sol, sur une natte en alfa pour des échanges d'information, de points de vue ou des discussions sur toutes sortes de sujets littéraires, scientifiques et même politiques.

Après souper, on se retrouvait dans les masrias autour d'un verre de thé à la menthe pour disputer une partie serrée de ronda ou de chiche biche et ...malheur au vaincu !on riait aussi des bons mots et des anecdotes satiriques et amusantes, puisées dans le plus pure répertoire du cru et que certains racontaient avec un art consommé. » (709)

Puis, l'animation, commerciale et culturelle, regagne les lieux préférés des jeunes: « Nédroma vivait alors des soirées et des nuits trépidantes et joyeuse. L'animation et l'allégresse étaient partout : dans les masrias comme dans les zaouïas, dans les mariages et fêtes familiales, comme sur les places et dans les ruelles. Le commerce tout court, comme le commerce de l'esprit y trouvaient abondamment leurs comptes. » (710)

708 idem

709 idem

710 idem

Mohammed Benamar Djebbari, notre aîné connu pour ses témoignages irréfutables, nous parlait, et continue de nous parler, des masrias, avec sentiments et fidélité, de ses souvenirs en disant : « Les masrias étaient les lieux les plus fréquentés. C'étaient des sortes de nadis ou de cercles informels dont l'origine remontaient aux temps, où la cité, à l'abri de ses remparts, essayait de résister aux assauts répétés de ses convoiteurs, tribus voisines, mérinides, zianides, tures et chorfa du Maroc.

Chacun de ses quatre quartiers était défendu par un bordj. Les hommes valides devaient assurer la garde à tour de rôle pendant la nuit. Ils s'obligeaient à rester éveillés par toutes sortes de moyens : consommation de thé, récitation de sourates du Coran ou de poèmes religieux et profanes, narration d'aventures légendaires et de contes merveilleux, séances musicales.

La masria est devenue par la suite un simple local, situé généralement au premier étage et suffisamment spacieux pour contenir assez de monde. Les jeunes du quartier s'y rassemblent surtout la nuit après souper et les vacanciers les fréquentent pour passer d'agréables moments.

Les frais nécessaires à la préparation du thé et aux frais d'entretien du local sont pris en charge sans aucune obligation au jour le jour par seulement les convives présents à la soirée.

Les orchestres de musique andalouse y élisent domicile pour s'adonner à leur art et entreposer leurs instruments. Jusqu'à l'aube, l'assistance s'enivre avec eux de mélodie, de chants repris en chœur, puisés dans le répertoire andalous ou le melhoun local. » (711)

Témoin d'un passé social et culturel, l'ancien élève de l'école Normale de Bouzéréah (Alger) rappela, dans son ouvrage, les noms des fins musiciens, animateurs des grands orchestres de sa ville natale et quelques traditions: « Cheikh Si Driss Ben Rahal et Cheikh Ramdani avaient leurs propres masrias à la Tarbiâ. Cheikh Ghenim Nekkache avait la sienne à Gnaoua.

Les nouveaux mariés venaient quelques jours avant leur mariage s'isoler avec leurs amis et leurs proches dans ces lieux recherchés et appréciés par les jeunes et les mélomanes.

711 idem

Les personnes âgées préféraient les zaouïas qu'ils animaient avec non moins d'intérêt et d'ardeur de leurs dikrs et de leurs hadras.

Les masrias ont contribué pour une grande part au maintien et à la transmission de génération à génération de la musique andalouse, de ses particularités locales ainsi que de l'attachement dont elle est l'objet dans la cité. » (712)

Intéressé par la musique arabo andalouse et ses maîtres, il donne quelques une de ses impressions : « Le genre andalous de Nédroma , dit il , se distingue de celui de Tlemcen marqué par l'école de Gharnata dont les noubas sont mieux ordonnées, plus académiques et plus emphatiques. Celui de Nédroma est plus proche de celui d'Alger. Il est plus varié, plus rythmé et il a subi de surcroît l'influence de la musique marocaine plus particulièrement dans le domaine du melhoun. » (713)

Et pour la poésie populaire, sachant bien qu'il fait une approche socio ethno musicologique sans approfondir ses appréciations : « Comme musiciens bien connus, en plus des chefs de troupe déjà cités, rapporte l'auteur de livre autobiographique, il y avait Si Ali Dinedane , aveugle mais expert en derbouka et en tarr. Cheikh Mohammed El Ghomari dit El Ghenini luthiste émérite, non voyant lui aussi. On peut citer Cheikh El Miloud El Bejaï virtuose en snitra, cheikh Ba Dindane luthiste immortalisé par cheikh Nekkache dans une de ses chansons Faroudj Ba Dindane.

Une mention particulière doit être faite à Cheikh Ahmed El Ghomari dit Ahmed Hsouna, flûtiste avec Cheikh Si Driss Ben Rahal puis musicien accompli, joueur de luth et surtout chanteur à la voix captivante. La passion de son art l'a amené à s'expatrier au Maroc et à se fixer à Dar El Beida où il se produisait tous les soirs dans un grand café.

« D'autres musiciens ont créé un melhoun local encore fort apprécié .Il s'agit par ordre d'ancienneté de cheikh El Mekki Ziani , cheikh Ramaoun et particulièrement de cheikh Kaddour Ben Achour. » (714)

712 idem

713 idem

714 idem

Bibliographie

Abou –Obeid El Bekr

Description de l'Afrique septentrionale.
(traduction de Mac Guckin De Slane)
Paris, Maisonneuve , 1965, 405 p+ 212p

Abou Islam Méhayaoui

« Cheikh Si Driss Rahal Ennadromi :1890-1955.Vie et œuvre »
In Rai du 13 septembre 1999 p16

Ahmed Tahar

La poésie populaire algérienne (Melhoun) Rythme, mètres et formes.
Alger, SNED,1975,417 p

Anonyme

« La tradition orale selon M. Lachraf : Du poète au meddah »
In Chroniqueur 5 au 11 septembre 1991 p16

Beaussier(Marcel)

Dictionnaire pratique Arabe –Français
Alger, La Maison des Livres , 1958 , pp 378-80

Calvet LJ

La tradition orale
Paris, PUF, 1984, 127 p

Djebbari Mohammed Benamar

Un parcours rude mais bien rempli
Mémoires d'un enseignant de la vieille génération. Préface de Gilbert Grand-Guillaume,
1999, 276 p

Un parcours rude mais bien rempli
Début de la seconde guerre mondiale à la fin de la guerre de la libération nationale

Djilali Sari

- Les villes pré- coloniales de l'Algérie occidentale. Nédroma, Mazouna, Kalâa.

Alger, SNED, 1977, 230p

- Tlemcen. La cité – patrimoine à sauvegarder

Alger, ANEP,2006,115 p

Fustier (Michel)

Exercices pratiques de communication
Paris, Editions organisation, 2004,381p

Gilbert Grand-Guillaume

Nédroma : l'évolution d'une médina

Leiden, E.J.Brill, 1976, 195 p

Hadj Sadok(Mohammed)

Al Idrissi

(Le magrib au 6° siècle de l'Hégire -12° siècle après J-C !)

texte établi et traduit en français d'après nuzhat el mustaq par Mohamad Hadj Sadok.

Alger, OPU, 1983, 187p + 219 p

Mohamed Baghli

« Tlemcen et l'andaousie :une si longue histoire »

In El Watan 11 décembre 2000 p12

Sid'Ahmed Bouali

La musique Andalousie

Alger, SNED, 1968, 32p

Simon Jargy

La musique arabe

(collection QSJ)

Paris, PUF,1971,128 p

Simon Schwarzfuchs

Tlemcen. Mille ans d'histoire d'une communauté juive

Paris, La Fraternelle, 1995,232 p