MA 6- 390- 28/01

سجل تحت رقم 364/13
بتاريخ
الرقم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد
كليـــــة الآداب
و العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية
قسم الثقافة الشعبية
تلمسان

4 7 فيفري 2013

# المقدس و دلالاته في المجتمع الجزائري الضريح بمنطقة عين تموشنت نموذجا دراسة فنية معمارية

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

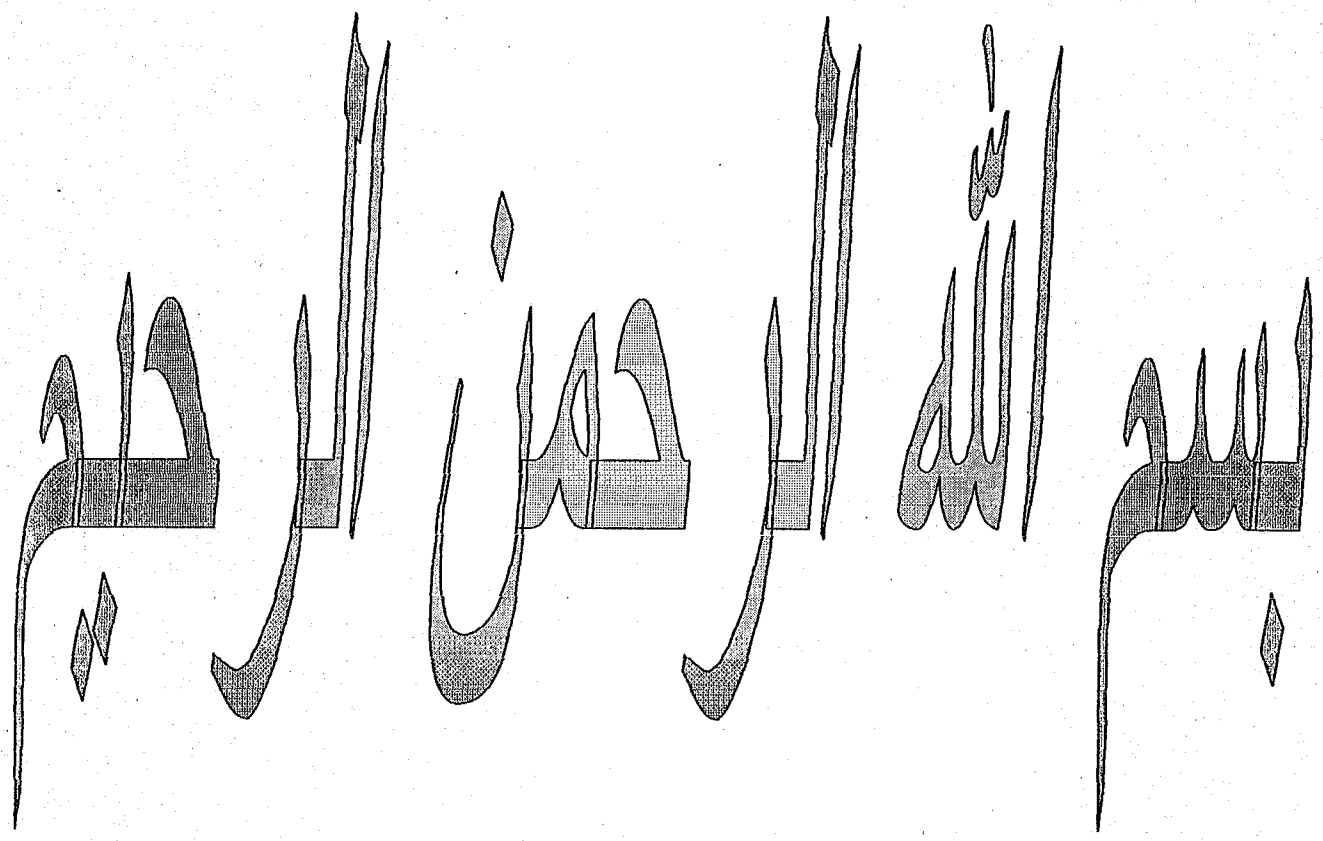
في الفنون التقليدية

من إعداد الطالب:
السراج خالد

تحت إشـــــراف:
الأستاذ الدكتور شايف عكاشة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان
المكتب

السنة الجامعية : 2001 -2002


بسم الله الرحمن الرحيم

# إهـــــداء

إلى والديّ إحسانا و خفض جناح..

و أقول ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا.

إلى ابن أخي العزيز: فراس، الذي

ما زال يخطو خطواته الأولى في درب

الطفولـــــــــة .

إلى إخـــوتي و أخـــــواتي ..

إلى زوجة أخي عامر: أمينـــــة

إلى زوجة أخي باسل: شهرزاد

إلى أستاذي الفاضل:

الدكتور شايف عكاشة

إلى هؤلاء جميعا أهدي هذا الحصاد ...

مقدمة :

يتناول بحثنا هذا << المقدّس و دلالاته في المجتمع الجزائري >> ممثلا في أكثر مظاهره تجليا، ألا و هو ضريح الولـــي، وقد اخترنا منطقة "عين الأربعاء"، إحدى بلديات عين تموشنت نموذجا إطاريا لدراستنا. ولعل اختيارنا لهذه المنطقة "عين الأربعاء" مرده إلى أنها تزخر بأضرحة الأولياء خلافا للمناطق الأخرى، ثم أن انتمائي لهذه المنطقة ومعرفتي الجيدة بتركيبتها الاجتماعية وتكوينها القبلي وجغرافيتها أعانني كثيرا على تلافي الحرج من ناحية، ودراسة الموضوع دراسة ميدانية من ناحية أخرى،الأمر الذي لم يكن ليتحقق لو نقلت مجال دراستي إلى منطقة أخرى وذلك لحساسية الموضوع، فالغريب عن المنطقة هو دائما موضع شبهة قد لا يتجاوب الناس معه ولا يبوحون له بمخز ونهم القداسي، هذا بالإضافة إلى أن الضريح يتخذ بنية واحدة في كل مكان وزمان وذلك لأن العلاقات التي تنتظم هذه الظاهرة هي ذات نسق واحد مطرد وهي ترتد إلى مرجعية ثقافية واحدة يعبر عنها المخيال الشعبي، علاوة على أن الضريح وأشكاله ومواد إنشائـــــه في ولاية عين تموشنت هي متماثلة. لذا اكتفينا بعين الأربعاء كنموذج مصغر ، لكنه في الحقيقة يعكس الواقع الكلي لهذه الظاهرة في منطقة عين تموشنت خصوصا وفي الجزائر عموما .

كما يرجع سبب اختيارنا لهذا الموضوع إلى معايشتنا المباشرة لظاهرة الإقبال الشعبي بكل شرائحه على زيارة الأضرحـــة اعتقـــادا منـــهم ببركات الولي ، وإيمانا بكرامته، في عصر بلغ فيه العلم شأوا بعيدا وحدا مذهلا ، ومع ذلك لاحظنا أن الأمر لا يقتصر على الرعاع الدهماء، لكنه يطال أيضا طبقة المتعلمين ممن يحملون شهادات عليا وهو ما حدا بنا إلى الحديث عـــن

أسرار هذه الظاهرة في سياقها التاريخي و السوسيولوجي، ثم أن ملاحظاتنا للتأثير القوي الذي تشكله سلطة الضريح في ذوات الأفراد أيّا كان مستواهم الثقافي ودرجتهم الاجتماعية، جعلنا نكتشف ذلك التناقض الحاد الذي يعيشه الفرد بين موروثه الثقافي وروح العصر.

وقبل أن نعرض الإشكالية التي نود معالجتها في دراستنا هذه، يجدر بنا أن نلفت انتباه القارئ إلى أن ظروف البحث ومعطياته وحيثياته اضطرتنا إلى إجراء تعديل جزئي على منحى الدراسة وتوجهها . فلقد كان متوقعا في البداية ونحن بصدد المعاينة الميدانية لنماذج دراستنا، وجمع مادة البحث أن نحصر موضوعنا أساسا في الجانب المعماري الهندسي لأضرحة عين تموشنت إلا أنه تأكد لدينا أن الاقتصار على الجانب المنظور المرئي لا يفي الموضوع حقه ولا يفيد البحث العلمي إجمالا بل إنه يفقده قيمته، ذلك أن أهمية هذه الدراسة تكمن في تتبع الظاهرة في سياقها التاريخي و الأنثروبولوجي و السوسيولوجي، أما الجانب الهندسي، وإن كنا افردنا له مبحثا خاصا في سياق هذه الدراسة، إلا أننا حاولنا في الوقت نفسه أن نوازن بين البعد الهندسي للضريح وبعده الرمزي داخل المنظومة الثقافية للمجتمع، وهذا ما سيتضح من خلال الإشكالية التي نريد طرحها والبرهنة على صدق مقولاتها.

إن الضريح والولي هما كيان واحد لا يتجزأ، وإن كان بالإمكان تجزئته فلا يكون ذلك إلا لاعتبارات منهجية لا علاقة لها بالواقع، ذلك أن صورة الضريح في مخيال الفرد والجماعة، هي رمز لمحتواه الداخلي " الولي" ،ومن ثمّ فغاية هذا البحث هي الكشف عن العلاقات البنيوية بين الضريح كدال، أي كرمز بصري وبين المضروح/الولي كمدلول أو كشبكة من الدلالات

والرموز، وعليه فدراستنا ستؤسس لهذه الوحدة الدلالية بالبحث في المقدس كإطار مفهومي ومنهجي تفرضه طبيعة الموضوع ثم تحليل الظاهرة بكل أبعادها الثقافية (الروحية و الاجتماعية والنفسية والتاريـــخية والفلـــسفية )، وأبعادها البصرية (الفضاء الجغرافي والهندسة المعمارية للضريح). لذلك يتعذر معالجة هذا الموضوع في مستوى جزئي (أي الاقتصاد على الناحية المظهرية البصرية وحسب )، بل يجب تناوله في إطاره الكلي العام كما يطرحه المخيال الشعبي، ومن المعروف أنه إذا أردنا التأسيس لموضوع ما معرفيا فلابد أن نحدد مسبقا مقولاته البسيطة التي تكونه، ليتغاير مع موضوعات المعرفة الأخرى. وبالنسبة لمجال دراستنا، فإنّ الظاهرة التي نعالجها، تتشـــكل من ثلاث أبعاد هي الضريح والولي والزائر، مع أن العنصرين الأولين لا يمكن الفصل بينهما عمليا إلا على صعيد منهجي. وبالتالي، فإنّ بحثنا هذا سيوفي كل بعد حقه من الدراسة، حتى يكون الإلمام بالظاهرة شاملا، غير منقوص فيتطرق إلى الجانبين الدلالي والفني .

و قد اعترضتنا في سبيل إنجاز هذا البحث بعض المشكلات تتعلق أولها بعملية الاتصال وثانيها بالمراجع. فأما الأولى فتمثلت في صعوبة الاتصال بالشرائح الشعبية التي تزور الضريح، وخصوصا العنصر النسوي ، وذلك لحساسية الموضوع وما تفرضه الأعراف والتقاليد من ضوابط تحول دون الإفصاح الصريح عن مكنوناتهم الطقوسية.ومع ذلك بذلنا جهدا كبيرا في التقرب من هذه الفئات الشعبية مستخدمين شتى الأساليب لانتزاع آرائهم وانطباعاتهم ومواقفهم من الضريح وزيارته.أما الثانية فتتمثل في ندرة المراجع والمصادر المتعلقة بموضوعنا، وإن وجدت فهي إما أجنبية أو مترجمة، ناهيك عن رداءة الترجمة التي تضطرك أحيانا للرجوع إلى الأصل مع ما في مراجعته من جهد ومعانات و إهدار للوقت، أما المراجع

المتخصصة في ميدان الفن المعماري وجغرافية الضريح فهي نادرة، وحسبك أن تلجأ إلى التنقيب عنها في اللغات الأخرى مع قلتها. وهي في الغالب سطحية مع ما ينتابها من بساطة في التحليل. و مع ذلك سعينا قدر المستطاع للحصول على مادة بحثنا من هنا و هناك حتى اجتمع لنا ما يكفي لدراسة موضوعنا، واعتمدنا على اجتهادنا الخاص أحيانا في تفسير الظواهر، وقد نكون في ذلك أدنى إلى الصواب أو مجافين له، لأن موضوعنا ليس بالدقة التي تتوفر للعلوم الدقيقة،فمادته إنسانية البعد قابلة لشتى التأويل .

و في هذا الصدد ننوه بالدراسات العربية و الأجنبية التي تناولت عالم الأضرحة و الأولياء من زوايا و منطلقات مختلفة، و نخص ههنا بالذكر دراسة **عبد الرحمن موساوي** "logique du sacré et mode d'organisation de l'espace dans le sud ouest Algérien الذي يحاول فيه التأسيس للعلاقة بين المكان و المقدس، و كتاب **هواري تواتي** Entre Dieu et les hommes, lettrés, saints, sorciers, au Maghreb 17 siècles ، الذي يستعرض لنا أنماط الولاية و طرائق اكتسابها في القرن السابع عشر مع تصنيفها حسب تمظهرها و تموقعها الجغرافي. و كتاب **أبو القاسم سعد الله** " تاريخ الجزائر الثقافي" الذي يؤرخ فيه للحركة الثقافية و النشاط الصوفي في الجزائر خلال القرون الماضية، و كتاب البستان **لابن مريم المديوني** الذي يعد وثيقة تاريخية هامة تعبر عن روح عصره المتشبع و الزاخر بأخبار الأولياء و الصالحين. و في هذا المضمار لابد أن نشير إلى أنه أعاننا على اكتشاف ولي كان مغمورا في بلدية عين الأربعاء ألا و هو **سيدي سعيد البجائي** . كما نخص بالذكر دراسة **جوزيف شلهود** « les structures du sacré chez les Arabes »،

الذي تناول فيه موضوع المقدس الإسلامي من وجهة نظر أنثروبولوجية، إلا أنه طبق منهجه على الظاهرة الإسلامية تطبيقا ميكانيكيا أعاقه على فهمها فهما صحيحا. أما كتـــاب **لويـــس رين** « Marabouts et Khouan » ، و **أوجين دوما** «Mœurs et coutumes de l Algérie» »، و إن كنا قد استفدنا منهما شيئا ليس بالنزر القليل إلا أنهما كثيرا ما يصدران عن نزعة استعمارية استعلائية بهدف كشف الواقع الجزائري آنذاك و احتوائه.

و ضمن هذا السياق جاءت دراستنا لتستثمر الجهود العلمية السابقـــة، و تؤســـس لموضوعها الضريح/ الولـــــي مستقلا عن فضاءات المقدس الأخرى، و هو ما لم تتناوله تلك الدراسات بشكل أكثر عمقا، و إن هي تناولته، فإنها كانت تقتصر على جانب دون آخر، كأن يكون أنثروبولوجيا أو سوسيولوجيا، أو تاريخيا، أو دينيا، أو فنيا. أما معالجتنا فتطمح لأن تكون إجابة شاملة للموضوع في نسق لا تتعارض عناصره، و لذلك اعتمدنا على آليات مختلفة في التحليل، استعرناها من شتى الحقول المعرفية. و لا نزعم أننا أحدثنا ابتداعا و لا أتينا ابتكارا في هذا المجال، إن هو إلا اجتهاد طموح يضاف إلى سلسلة الجهود السابقة التي بذلت في هذا المضمار.

هذا و قد قسمنا بحثنا إلى ثلاثة فصول، فجعلنا الفصل الأول لتحديد مفهوم المقدس في الثقافة الغربية و الثقافة الإسلامية، فهو بالمفهوم الغربي يقتضي مقابلا له هو المدنس أو الدنيوي، إذ لا يمكن تحديد معناه المراد إلا بتعارضه مع كل ما يحيل إلى ما هو زماني و أرضي، فيتخذ حينا معنى الديني و حينا آخر معنى الإلهي و طورا آخر معنى التجلي القدسي الذي يتمظهر في أبسط شيء كان ذاتا أو جمادا أو نباتا أو حيوانا. وهدا ما جعل مفهومه غامضا متباينا في الثقافة الغربية . أما بمفهومه الإسلامي، فهو يحيل

إلى كل ما هو مبارك وطاهر ومنزه ولا يتعارض مع الدنيوي، ويتجلى في مستويات متعددة ،تشمل الذوات والأشياء والزمان والمكان، لذلك يمكن تعريفه بأنه حقيقة أو طاقة مشعة تسري في الزمان والمكان والذوات والأشياء مع التسليم مسبقا بمبدأ مفارقة الله للعالم وان كان الفكر الصوفي في خطه الفلسفي والطرقي انتهى إلى انتهاك هذا المبدأ.

أما الفصل الثاني فجعلناه لدراسة مفهوم الولاية وتصنيف أنواعها وطرائق اكتسابها، فانطلقنا في تعريفها من رسم صورة للبطل في العالم القديم وصولا إلى صورته في الثقافة الإسلامية .وكان ذلك أساسا لنا لبلورة مفهوم للولاية في الإسلام وفي الثقافة الصوفية، فهو بالمنظور الإسلامي ذلك المؤمن التقي الذي يؤدي الفرائض والنوافل ويترك المحارم والمكاره ويحب ما احب الله ويبغض ما ابغضه ويأتمر بأوامره وينتهي بنواهيه، ولو كان من ابسط الناس درجة ، ثم قسمنا الولاية إلى أنواع سنية ونظرية و طرقية، فبينا معناها السني الذي يوافق ما ذكرناه سابقا، ومعناها النظري الذي يؤكد على الحقيقة الباطنة ويقدمها على الشريعة ، ويربطها بمبدأي وحدة الوجود وفكرة الحلول، ومعناها الطرقي الذي نزل بها من المستوى النخبوي إلى المستوى الشعبي وجعلها مقترنة بالكرامة والبركة بصرف النظر عن مستوى صاحبها العلمي ومدى التزامه بالضوابط الشرعية. ثم عمدنا إلى دراسة أولياء عين الأربعاء كنموذج للتصوف الطرقي في ولاية عين تموشنت خاصة والجزائر عامة، فحددنا نشأتها التاريخية وموقعها الجغرافي وتكوينها القبلي، ثم انتقلنا إلى تقسيم أضرحة عين الأربعاء إلى قسمين هما : قسم الأولياء المعروفين وقسم الأولياء المجهولين. و اعتمدنا أساسا في معرفة سيرتهم على مقاولات المخيال الشعبي في غياب المصادر التاريخية الموثوقة، و هي سيرة يطغى عليها الطابع الأسطوري الخرافي. ثم انتقلنا إلى ذكر طرائق اكتساب الولاية

في التقليد الصوفي الطرقي فبينا كيف أن هذه الطرائق كانت متشابهة في أنحاء القطر الجزائـــري و هي تنحصر عموما فيما يأتي: أولا الانتساب إلى آل البيت، ثانيا اكتسابها بالرؤيا، ثالثا عن طريق الكرامة، و رابعا بسبب الجذبة أو الجنون، و خلصنا في نهاية هذا الفصل إلى أن الولاية كانت تنال في غـــالب الأحيـــان بوسائل غير شرعية بغية توظيفها لأغراض اجتماعية و مادية. أما الفصل الثالث فخصصناه لموضوع جغرافية الضريح و هندسته و أبعـــــاده الدلالية، فتحدثنا عن سبب اختيـــار الولـــــي لمقـــر إقامتـــــه و مضرحه، و هي أسباب تتصل أساسا بالتقاليد و المفاهيم الصوفية و بينا كيف أن حضور الولي في منظور "جغرافية المقدس" إلى المنطقة كان السبب في نشأتها خلافا للنظرة المدرسية، لكننا مع ذلك حاولنا أن نوفق بين النظرتين، فالضريح أو الولي هو عامل في استقرار السكان، لكنه ليس النهائي، ثم عمدنا إلى تقسيم مواقع الأضرحة في بلدية "عين الأربعاء" إلى ثلاثة أقسام: قسم يتموقع داخل النسيج العمراني و قسم آخر يحاذيه و آخر يقع بعيدا عنه، و حاولنا في الوقت نفسه تقديم تفسير لأسباب اختيار الولي لهذا الموقع أو ذاك، و في هذا الصدد أشرنا إلى أن أكثرية الأضرحة موجودة في المرتفعات لأسباب و اعتبارات موضوعية و ذاتية، ثم انتقلنا لدراسة الضريح دراسة هندسية معمارية ، فألمحنا بداية إلى نشأة الأضرحة في العالم الإسلامي وأهم خصائصها ، ثم تناولنا أضرحة "عين الأربعاء" وقسمناها إلى قسمين : أضرحة مغطاة بقباب وأخرى مكشوفة ، ونظرا للتشابه الكبير الذي يشمل الأضرحة المغطاة بقباب من حيث شكلها ومواد إنشائها ، فقد اكتفينا بالتنويه بالخصائص الهندسية لأضرحة عين الأربعاء . ولكننا لم نلاحظ أي خصوصية تميزها عن بقية أضرحة عين تموشنت ، إضافة إلا أنها لاتملك قيمة جمالية وفنية كبرى . وقد حاولنا تفسير هذا الضعف استنادا إلى عوامل

حضارية (طبيعة البدو وبعدهم عن العمران) وعوامل دينية ( عدم المغالاة في البنيان والزهد في الزخرفة ) . أما القسم الأخير من الفصل الثالث فقد حاولنا فيه أن نفسر ظاهرة إقبال الطبقات الشعبية على زيارة الضريح بشكل ملفت للنظر ، وبدا لنا أن ذلك يرتد إلى عودة العقلية الإحيائية في غياب الوعي الديني والفكر العلمي وازدياد أعباء كفاح الفرد في الوجود ( القواهر الاجتماعية والاقتصادية ) مما يسبب عصاب القلق ( من مصيره الفردي ) وهكذا فاللجوء إلى الضريح هو عامل توازن سيكولوجي واجتماعي وثقافي أمام تحديات العصر وعدم القدرة على التكيف مع مقتضياته .

أما المنهج الذي اعتمدناه في بحثنا هذا ، فهو منهج استقرائي يقوم على الملاحظة والمشاركة والوصف والاستنتاج ، بالإضافة إلى توظيفنا لمنجزات الأنثروبولوجيا في ميدان الأوليائية .

أخرا لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر والعرفان إلى الأستاذ الدكتور شايف عكاشة على ما بذله من جهد كبير في متابعة هذا البحث، وتقويمه وما أسداه إليّ من توجيهات وملاحظات كان لها أثر بالغ وملموس ، كما أنوه بدور كل من الأستاذين الصديقين ماجد صالح ، والمكروم سعيد اللذين لم يضنا عليّ بإرشاداتهما وتشجيعهما المستمر لي على إنهاء هذا البحث في أقرب الآجال : " فليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى" .أعود فأؤكد مسؤوليتي الكاملة تجاه كل ما ورد في هذا البحث .

## الفصل الأول: إشكالية المصطلح

### أ- المقدس لغة

يتحرج كثير من الباحثين المعاصرين من توظيف مصطلح المقدس في دراساتهم لما ينطوي عليه من دلالات عقيديه تبدو لهم أكثر التصاقا بالفكر المسيحي<< وكأن هذا [المصطلح] ينتمي إلى جهاز مفهومي غربي مخالف لنظام المفاهيم العربي الإسلامي>>[1]. و لكن إذا عدنا إلى كلام العرب ، نجد أن توظيف هذا المصطلح في اشتقاقاته المختلفة مرتبط بدلالات محددة لا تتجاوزها إلى ما صار يحيل عليه المصطلح حديثا من ارتباطات ذهنية، غير أن الاستعمال اللغوي له لا يتجاوز ثلاث معان ألا وهي التنزيه و الطهارة والبركة كما جاء ذلك في لسان العرب من مادة " قدس": <<التقديس: تنزيه الله عز و جل، وفي التهذيب القُدْسُ تنزيه الله تعالى وهو المتقدس،القدوس المقدس، و يقال القدوس فعول من القدس و هو الطهارة ... والتقديس: التطهير والتبريك، و تقدس أي تطهر،و في التنزيل : ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ،معنى ذلك أي نطهر أنفسنا لك ،و كذلك نفعل بمن أطاعك نقدسه أي نطهره، ومن هذا قيل للسطل القدس ،لأنه يتقدس منه أي يتطهر... وجاء في التفسير أنه المبارك. و القدوس هو الله عز وجل والقدس البركة ... و يقال للراهب مقدّس... والمقدس الحبر... وقال الفراء : الأرض المقدسة الطاهرة...و يقال ارض مقدسة أي مباركة>>[2] وهي الدلالات نفسها التي ينوه بها **سميع عاطف الزين** في كتابه "تفسير مفردات و ألفاظ القران" عند تفسيره لفعل قدَسَ إذ يقول : << التقديس هو التطهير الإلهي ... نقدس لك أي نطهر الأشياء ارتساما لك ... و روح القدس يعني به جبريل من حيث أنه ينزل بالقدس من الله أي بما يطهر به نفوسنا من القرآن و الحكمة و الفيض الإلهي، و البيت المقدس هو المطهر من النجاسة أي الشرك>>[3]

---

(1) محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس و المدنس، و المؤسسة الوطنية للبحث العلمي سراس للنشر، تونس،ص 18.

(2) ابن منظور، لسان العرب دار صادر، بيروت، المجلد السادس، مادة: قدس.

(3) سميع عاطف الزين، مجمع البيان الحديث، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم،ص .691

مكتبة التحكيك

نستخلص من هذا الشرح اللغـــوي ثـــلاث معـــان تتمحـــور حولـــها جميـــع الاستخدامات اللغوية وهي التنزيه، الطهارة ، التبريك، وهكذا فإن المقدس من أولـــى دلالاته أنه يحيلنا على الذات الإلهية المفارقـــة للمـــوجـــودات و علـــى الحقيقـــة المطلقة، الحقيقة اللازمنية المتعالية عن كل الكمالات.

إن هـــذا المصطلـــح "المقـــدس" المتعلـــق بـــالصفـــات الألـــوهية و التجلي و البـــركـــة و الطهـــارة و السمـــو الإلهـــي ارتبـــط مـــرة أخـــرى بالإنسان ولكن << بنخبة هذا العالم وصفوته من البشر الطـــاهرين المـــنزهين مـــن العيوب أو النقائص أو الذين يتخيل أن يكونوا كذلك>>[1].

إن الشيء المثير للانتباه هو أن لفظة المقدس في إشتقاقاتها المختلفة غائبة عـــن الخطاب الشعبي ،فاللهجات العامية الجزائرية قاطبة أقصته نهائيا من قاموسها اللغـــوي لأنه يعـــني في ارتباطـــاته الذهنيـــة عند عامة الناس بشخص القديس ومن ثم العبـــادة و التأليه، وعليه فإن هذا المصطلح قد تجاوز معناه المتواضـــع عليـــه لغـــــة كمـــا أشرنا إليه من قبل ليغـــدو دالا على معنى العبادة و التأليه فـــي المخيـــال الشـــعبي، و لعل هذا النزوع الشعبي إلى تحميل هذا المصطلح لشحنة دينية سلبية ،لا يخلو مـــن دلالات مسيحية، << فالديانة المسيحية نقلت العبادة من القديس الصنـــم إلـــى عبـــادة الرجل، فكان عصر المسيح عصرا صار فيه الرجل إلها عند النصارى>>[2]

إزاء هذا التصور المسيحي لعيسى عليه السلام و القديسين الذين أتوا بعده حذر الرســـول مـــن تقـــديس و إطـــراء و عبـــادة الأشخاص مهما كانت درجتهـــم من التقـــوى، فعبـــادة الأشخـــاص هي تقويض لركن التوحـــيد و التـــوحيد فـــي نظر علمـــاء الإســـلام هو اعظـــم ركـــن عقيـــدي جـــاء بـــه الديـــن الإسلامي <<وهو أعظم من الصلاة و الزكاة و الصـــوم و الحـــج >>[3].

---

(1) محمد الجويلي، المرجع السابق، ص.35

(2) محمد عبد المعيد خان، الأساطير و الخرافات عند العرب، دار الحداثة، ط.3، 1981، ص.152

(3) محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية و الإفتاء و الدعوة والإرشاد، ص.20.

أما إذا عدنا إلى مصطلح "المقدس" في اللغة الفرنسية فمقابله هو" SACRE " و يعني عموما كل ما يتعلق بالديني والشعائر و الطقوس الدينية و كل ما يدفع إلى الاحترام و التبجيل الديني... غير القابل للانتهاك و الخرق... و الذي يشير حسب R. Otto إلى الرهبة و الاندهاش المرتبط بالذهول أمام المجهول[1]. أما كلمة Saint << فتشير إلى القديس الذي خصته السماء بتقدير عظيم و أقرته الكنيسة>>[2]

نستخلص من هذه التعاريف أن المقدس Sacré، هو تجل للديني و يومئ في بعض دلالاته إلى مفهوم الحُرم، و الحرمة كما هو في لسان العرب << ما لا يحل انتهاكه... يقال إن لي محرمات فلا تهتكها>>.[3]

و من مفارقات " المقدس" تبعا لتعريفه في اللغة الفرنسية، أنه يثير عند الإنسان المؤمن التبجيل و الاحترام واللاإنتهاك و في الوقت نفسه الرعب و الرهبة و هو شعور متناقض تحتمله ذات المؤمن.

و هكذا، بمقارنة بسيطة بين التعريفيين لكل لغة، نستنتج أن ثمة قاسما مشتركا في الدلالة العامة، فكلاهما يؤكد على الاحترام والتبجيل وعدم الانتهاك وعلى الإرتهاب من المجهول، وعلى الديني. أما موطن الاختلاف بينهما، فيكمن في موضع التقديس ففي حين أن دلالته في اللغة العربية، تتجه به إلى الذات الإلهية، نجد أن دلالته في اللغة الفرنسية، تميل به إلى الذات البشرية.

**ب- المقدس اصطلاحا:**

**1) صعوبة تحديد المقدس:**

لقد أكد جميع من بحث في موضوع المقدس عن الصعوبة التي واجهوها لإيجاد تعريف جامع مانع، حتى أن الكثير من الأنتروبولوجيين و بعض دارسي تاريخ الديانات أقروا بهشاشته الإبستمولوجية. لذلك فإن كثيراً من هؤلاء يترددون

---

(1) Petit Rbert, Sacré.

(2) Dictionnaire Encyclopédique, La rousse en trois volumes, Saint.

(3) ابن منظور، المرجع السابق ،مادة "حرم".

بل ويتحرجون من توظيف هـذا المصطلح الذي عبر عنه **كلود ليفي ستروس** بـالدال غير المستقر أو المتقلب أو الفضفاض( Signifiant Flottant ) [1].

يقول **جوزيف شلهود**:<< إن الغموض اللغوي هو صفة مـن صفات المقدس فلدى نفس الكاتب و فـي نـفس السياق، يحمل المقدس معاني و دلالات مختلفة فـهو القديس، الولي، الديني، المدنس، السحري، الممنوع>>[2] و يـردف شـلهود قـائلا: << يحدث كل هذا التداخل دون أن نُشعَرَ مسبقاً أو ننبه لهذا التغيير المفاجئ، و لكـن بصفة عامة فإن المقدس يعبر عن كل هذه الدلالات في الوقت نفسه>>[3].

إضافـة إلـى الغموض اللغـوي الذي يتضمنه مصطلح المقدس فإن التطـوق لمعالجتـه يختـلف من باحـث إلـى آخـر سـواء تطـابق تخصصهما أو اختلـف فالانتروبولوجي مثـلا يتـعامل معه بارتياح و استقلالية أكثر، في حيـن أن رجـل الدين اللاهوتي يجـد صعوبة في تناوله وكأنه لغز لا يقوى على فكه[4].

و هناك من رجال الدين من يرفض حتى وضعه على محك الدرس، فدراسـته كمـا يـرى ر. مـاكـاريـوس << هـي فـي حـد ذاتـها شكـل مـن أشـكال انتهاك المحرم*>>[5].

لذلك كان على الباحثين العرب توخي الحذر عنـد دراستـهم لمصطلـح المقدس الذي يعد من أكثر المصطلحات تعقيدا و تـداخـلا خصوصـا عنـدما نـدرك العلاقـة الدلالـية التـي تـربطه بشبكـة المفاهيـم الملازمـة لـه كالـديني، الإلهي، الـروحي، الصوفي.

---

(1) Encyclopédia – universalis, Editeur à paris, Sacré.

(2) Joseph Chelhod, les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et la rose, 1986, p. 37

(3) Ibid, p.16

(4) Voir Encyclopédia Universalis , Sacré, p. 456.

(5) نقلا عن نور الدين الزاهي ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، عدد 108،109،1999ص 29.

* ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن بحث إشكالية المقدس في نظر رجال اللاهوت يحوله إلى موضوع للتأمل الفكري لا كغيره من الموضوعات الدنيوية الأخرى كما يرى نور الدين الزاهي.

إن هذا الغموض الذي يحف بهذا المصطلح، يحدو بنا إلى التأكيد على وجوب تحاشي القيام بإسقاطات اصطلاحية و ابستيمولوجية مرتبطة بنظام ثقافي مغاير لنظام ثقافتنا العربية الإسلامية و عدم الانسياق مع فكرة " كونية المقدس و كونية مقولاته".

و لأنه يستعصي على الكثير من الباحثين تحديد المصطلح لطبيعة محموله الميتافيزيقي، فقد ارتأى جماعة من علماء الاجتماع و الإثنولوجيا على بحث تمظهراته الخارجية و انعكاساته على ذات المؤمن بدلا من الخوض بلا جدوى في متاهات المصطلح[1]. ومع ذلك لا نرى ضيراً في تناول هذا المصطلح لتحديد مرادنا منه درءاً للإلتباسات التي اقترنت بمفهومه و التي ترتد إلى خلفيات عقيدية و ثقافية حتى يتأتى لنا تمييز مفهومه و تكييفه وفقا لخصوصية الثقافة العربية الإسلامية.

**2) إشكالية المقدس في الثقافة الغربية :**

قبل التطرق إلى إشكالية المقدس من وجهة النظر التي تؤسس لموضوعنا "أضرحة الأولياء " ارتأينا أن نجعل مدخلا مختصرا نحيط فيه بأهم الجوانب المتعلقة بهذا المفهوم الشائك لمصطلح المقدس.

يرى **عبد الرحمن موساوي** أن مفهوم المقدس بدأ يثير اهتماما عند الباحثين ابتداء من القرن التاسع عشر وذلك حين اتصل العالم الغربي المتطور بالشعوب المتخلفة و المتوحشة* التي كانت تعيش مرحلة بكارة التاريخ، فكان يرى اعتمادا على النظرية النشوئية الرائجة بأن هذه الشعوب إذا أرادت أن تتطور فما عليها إلا أن تثور على موروثها الثقافي الأسطوري البدائي معتبرا أن شعورهم الجمعي لم يتشكل دينيا ، فما زالوا تحت وطأة الفكر الأسطوري، وتعوزهم تلك القفزة النوعية للمرور إلى الفكر الديني ومن ثم الوصول إلى الفكر الوضعي[2].

---

[1] J.Chelhod, op., cit., p 55.

* إن لفظ المتوحشة ههنا يدل على تلك النظرة الإستعلائية الأوربية التي ميزت القرن التاسع عشر تحديدا و هي الحقبة الإستعمارية.

[2] Moussaoui Abderahman, logique du sacré et mode d'organisation de l'espace dans le Sud-Ouest Algerien, Thèse de doctorat, P.05

و من هذا المنطلق اعتمد **دوركهايم** ـ كما يرى عبد الرحمن موساوي ـ على نظرية **أوغست كونت** النشوئية و تدرج مراحلها المذكورة آنفا ( الأسطورية- الدينية- الوضعية) مركزا على أراء و ملاحظات **H.R. Cordignon** فيما يخص العقائد البدائية للميلانيزيين **Mélanésiens** التي لاحظ أنها تقوم على التمييز بين المقدس و المدنس.فأصبح بذلك الطوطم* رمزا للمقدس، هذا المقدس الذي يمثل قوة خفية مبهمة متواجدة عند كل فرد من أفواد القبيلة دون أن تكون حكرا على أحد منهم فالطوطم إذن هو رمز أو شعار للجماعة و هو تجل للإله الطوطمي و الرمز الحسي لحقيقة روحية هي المانا[1]*. و المانا كما يعرفها **دور كايم** هي تلك المادة الأولية التي بها تشكلت الكائنات المختلفة و عبدتها و قدستها الديانات في جميع العصور. إن الأرواح و الشياطين و الآلهة باختلاف مراتبها و درجاتها ليست إلا أشكالا تجسيدية لهذه الطاقة [2] **. مع **مارسيل موسى** "Marcel Mauss"، أصبح الطوطم يعبر عن جوهر المقدس المتجسد في شخص معين أو في شيء. ولا يعتبر (المانا) خاصية للديانة الطوطمية، بل

---

* "الطوطم هو اسم أو رمز أو شعار العشيرة الذي يعبر عن شخصيتها ويميزها عن غيرها، والاسم الذي تحمله العشيرة، هو اسم معين من النبات و الحيوان أو الجماد، نوع تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات ... و هذا النوع هو الطوطم". نقلا عن حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الانساني و التصور الاسلامي ، دراسة في علم الاجتماع الديني، مؤسسة الإسراء للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى،1991،ص.62.

(1) : أنظر قباري محمد اسماعيل،قضايا علم الاجتماع المعاصر، منشأة المعارف، ص .287.

(2) : Emile Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, Alcan, Paris, 1937, P, 284.

* المانا : هي القوة التي يعتقد البدائي أنها موجودة في كل الموجودات دون أن تختلط بأي منها فهي مستقلة عن كل الأشياء الجزئية التي تحل فيها و هي سابقة عليها في الوجود باقية بعدها، يموت أفراد القبيلة و هذه القوة باقية حاضرة على الدوام حيث لا تغيير يعتريها و لا تبديل ولا اختلاف فهو الإله الذي تتجه إليه العشيرة بالتقديس، لكنه أله غير مشخص مما جعل البدائي يعجز عن فهم كنه هذه القوة في صورتها المجردة،فيحاول إدراكها في صورة حسية في الحيوان أو النبات وربما في الجماد. أنظر هامش حسن علي مصطفى م.س.ص.64.

* *كنماذج لهذه الطاقة الخفية المبهمة، نذكر الغفران المسيحي، البركة الإسلامية، السلطة اللدنية لبعض الزعماء السياسيين، ونذكر ههنا أن هذه المفاهيم لا تحمل معنى إلا داخل فضائها الديني و الثقافي، فَمِنَ المجازفة فصلها عن أنظمتها و محاولة مقارنتها مع مفاهيم أخرى ، فالبركة الإسلامية لا تلتقي مع مفهوم الحرام [ كما يتصوره علماء الإناسة الغربيين ] و مفهوم الغفران المسيحي و السلطة الكاريزماتية اللدنية لا تقابل مفهوم العبادات. yclVoir Encyclopedia Universalis ,P.458.

شخص معين أو في شيء. ولا يعتبر (المانا) خاصية للديانة الطوطمية، بل تتعداها إلى جميع أشكال الديانات، إنها هي التي تمنح القوة و القيمة الدينية السحرية الاجتماعية للأشخاص و للأشياء[1] .

و نستخلص مما سبق على حد تعبير **محمد الجوة** أن تعريف الدين بأنه << ما كان قائما في وجود إله* أو آلهة لا يكون مستغرقا و مستوعبا لتعدد الأديان و أشكال العبادات، كما أن الطقوس المتنوعة التي تبدو ملازمة للأديان ليست كفيلة بمفردها بتحديدها تحديدا متكاملا لأنها تغفل عن الصلة الوثيقة بين البعد المتمثل في الطقوس و البعد القائم على الإيمان و الاعتقاد>>[2].

ومن خلال هذين المقومين يعرف **دوركايم** الدين بأنه منظومة متماسكة من العقائد و الطقوس المتعلقة بأشياء مقدسة أي بأشياء مفصولة محرمة و إن هذه العقائد و الطقوس تؤلف بين قلوب أتباعها جميعاً في إطار اتحاد معنوي يسمى" ملة "[3] .

انطلاقا من هذه المفاهيم فإن علم الاجتماع الدوركهايمي اختصر المقدس في تموضعه الاجتماعي وعرف الديني بالمقدس و جعله متعارضا مع المدنس.

إن **دوركهايم** هو الذي بلور هذين المفهومين واعتبرهما متضادين جدليين فالمقدس يصبح هو<< الحقيقة المطلقة ... بينما المدنس هو عالم، كل ما فيه متسخ ومفارق للعالم الرباني... و بلغة الفلاسفة يصبح المقدس جوهراً و المدنس عرضا، أي أن الأول حقيقة لا زمنية سرمدية تتعالى على التاريخ و تزدريه في حين أن المدنس مغرق في الزمنية و ملطخ بالتاريخية، فهو زائل لايدوم، وحقيقته أنه غير قادر على الاستمرار[4]

---

[1] Mousaoui Abderahman, op. Cit, P. 09.

* وجود ديانات كثيرة تستغني كلية عن الإله كالبودية مثلاً.

[2] الإنسان و المقدس، مجموعة من الباحثين، محمد الجوة، دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع ص. 06.

[3] **المستشرق جيبْ، عادل العوا**، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2 ، 1989 ص68-69.

[4] **محمد الجويلي**، المرجع السابق ، ص.37.

و يوضح **دوركهايم** هذا التقابل بشكل جلي فيقول: << ليس في تاريخ الفكر البشري مثل آخر على مقولتين تتقابلان تقابلا تاما ... حتى أن تقابل الخير و الشر لا يذكر حيال هذا التقابل لأن الخير والشر نوعان متضادان من جنس واحد، هو الأخلاقي، أما المقدس و العادي [ المدنس أو الدنيوي ] فهما أشبه بجنسين مختلفين >>[1].

من خلال هذا التعارض الحاد بين المقدس و المدنس نستنتج أن لكل قطب عالما ونظاما و فضاء و زمنا خاصا، فالمقدس يحيل إلى كلما هو طاهر و كامل وسام، إلى كل ما هو جلي و خصب، أما المدنس فيشير إلى كل ما هو دنس و نجس مع العلم أن الدناسة و النجاسة ليستا متعلقتين بالجوانب المادية و حسب بل تتعداها إلى الجوانب الروحية من أشياء أو ذوات، كما أن المدنس يحيل إلى الدنيا، << فالدنيا من الدناءة ومن الحقارة والرجس، ومن الدنو أو القرب الذي يوحي بالإنجاز و التحقيق أي الزوال و الانتهاء >>[2]

و هذا البعد يؤكده **أبو حامد الغزالي** في " إحياء علوم الدين " معتبرا أن الدنيا عدوة الله و عدوة لأولياء الله، مستندا إلى أحاديث تذم الدنيا من مثل حديث << الدنيا رأس كل خطيئة>> و حديث آخر مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وقف على مزبلة فقال:<< هلموا إلى الدنيا،وأخذ خرقا قد بليت على تلك المزبلة و عظاما قد نخرت فقال: هذه الدنيا>>[3].

من خلال الشواهد التي سقناها يتجلى لنا الشكل الذي اتخذه المقدس و المدنس في الثقافة الصوفية باعتبارهما وجهين متعارضين شكلا و جوهرا.فالمقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لكي ينتفي أحدهما و يظل الآخر

---

(1) المستشرق جيب، عادل العوا،م س،ص.67.

(2) **محمد الجويلي**، م.س،ص.38.

(3) **أبوحامد الغزالي**، احياء علوم الدين، ج الثالث، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى،1991، ص.365-366.

قائما و بذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومختلفا و معارضا و موازيا للطرف الآخر [1] .

ويقودنا هذا الوصف إلى استنتاج<< عنصرين أساسيين ظلا لصيقين و مرافقين لكل البحوث البعدية في هذا المجال ... العنصر الأول متمثلا في إبهاميه المقدس. أما العنصر الثاني فيتمثل في أن هذه الإبهامية المحايثة للمقدس فرضت طريقا خاصا على مجال البحث... فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه و يخالفه>> [2]، ذلك إذا أردنا تحديد مفهوم المقدس يتبادر إلى ذهننا السؤال عن نقيضه ألا وهو المدنس أو الدنيوي، و كذلك بالنسبة للطاهر الذي يقابله الدنس، والحرام المقابل للحلال، الزمني المضاد للازمني أو الروحي.

لقد حاولت الدراسات التي جاءت بعد **دوركهايم** أن تخفف من وطأة التعارض القائم بين المقدس والمدنس وفي الوقت نفسه << فك وصال التماهي بين المقدس و الديني، من دون أن تنفي التشاركات والتعالقات الحاصلة بينهما>>[3]. إلا أن تعريف المقدس بالديني لم يلق تجاوبا عند الباحثين، و اعترض عليه لكونه لا يأخذ بعين الاعتبار الفروقات العمودية الحاصلة بين الديانات السماوية التي ارتقت بهذه العلاقة و محورتها ليس مع الذات الفردية أو الجماعية ولكن حول الذات الآلهية، ووظفت الكتاب كواسطة بين المؤمن وبين كل ما يحيط به، و بين الديانات "الأولية" التي ظلت ممركزة حول العلاقة المباشرة مع الطبيعة بعوالمها الخفية و الظاهرة.[4] أما الاعتراض الثاني فيتمثل في إغفال << الفروق الأفقية خصوصا حينما يتعلق الأمر بالديانات الكتابية الثلاث ( اليهودية، المسيحية، الاسلام ). و يرجع هذا الاغفال إما إلى الاكتفاء بمعرفة العلاقة بين المقدس و الديني سواء داخل اليهودية أو المسيحية و من ثم تعميم هذه العلاقة على المجموع بحجة أنها

---

(1) **محمد الجويلي**، م. س ، ص 37.

(2) **نور الدين الزاهي** . المقدس في الثقافة الغربية الإسلامية م . س ، ص 29.

(3) **نور الدين الزاهي**، المرجع نفسه، ص . 30.

(4) **أنظرنور الدين الزاهي**، المرجع نفسه، ص . 30.

ديانات كتابية ... أو أنه يرجع إلى نوع من التشبث بكونية المقدس و كونية مقولاته.>>[1]

و لعل جزءا من المشكلة التي تواجه الباحثين في تحديد المصطلح، هو في إيجاد كلمات و مصطلحات لها نفس التعبير الدلالي في اللغات الأخرى فكيف نترجم مفهوم Profane إلى اللغة العربية، هل هو المدنس، النجس التاريخي، العادي؟ فقد عرف قاموس المنهل Profane بالدنيوي، عالمي، مدنس القدسيات و منتهك الحرمات[2] .إن الدينوي لا يعبر إطلاقا عن هذا البعد الذي يراد له، فالدنيوي ليس دنسا و نجاسة كما هو في التصورات الإسلامية ماعدا بعض المتصوفة المتأثرين بالرهبنة، الذين جعلوا الدنيا ينبوع الشرور و البلايا.

أما الاعتراض الثالث فيما يخص العلاقة بين المقدس و الديني يتجلى في << إغفال تمييز أساسي نبه إليه الفيلسوف **كانط** و جسده في إيضاح الفرق بين المقدس والقداسة[ إذ يشير المقدس في نظره ] إلى علاقات بين ذوات وأشياء و موضوعات، هي موضوعات وأشياء العالم، بينما القداسة تحيل إلى علاقة بين ذوات ( ذات إلهية و ذوات المؤمنين >>[3]. أمام هذا التعارض القائم بين المقدس و المدنس أو الدنيوي عمل الباحثون على إظهار أن العلاقة بين المقدس و الدنيوي مطاطية و حركية، ذلك أن عناصر العالم الدنيوي ليست منتفية من مجال المقدس سواء على مستوى الوعي أو السلوكات.

أما مع **مرسيا الياد**، فقد اتخذت فكرة التجلي القدسي Hierophanie منحى آخر فـ << المقدس تجل للإلهي في الزمان و المكان و السلوك والعمران و الهندسة الطبيعية، و من حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام و تلعب الطقوس

---

[1] **نور الدين الزاهي**، المرجع السابق، ص . 30.

[2] قاموس المنهل، مادة Profane.

[3] نور الدين الزاهي،م .س، ص 31.

حسب **مرسيا الياد** دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور دون مخاطر من الزمن العادي إلى الزمن القدسي >>[1].

يرجع مارسيا الياد نشأة الديانات البدائية و السماوية إلى تراكمية التجلي القدسي بواسطة تمظهرات الحقيقية المطلقة المقدسة وهذا التجلي يتمظهر في أبسط شيء، جمادا كان أو نباتا، وبالنسبة للمسيحي، يتمظهر في تجسد الله في المسيح[2].

وعليه يرى .**مرسيا الياد** أن كل شيء قابل لأن يكون مقدسا، فالزمان و المكان و الكائنات الحية و الجماد و الكمالات و الأفعال جميعها أشياء مهيئة للإنخراط ضمن فضاء المقدس>>[3]

و هذا ما يشير إليه أبو الحسن علي الحسني النووي في تحليله للظاهرة الوثنية فيقول:<< وقد أصبح كل شيء رائع و كل شيء جذاب و كل مرفق من مرافق الحياة إلها يعبد وهكذا جاوزت الأصنام و التماثيل والآلهة والإلهات الحصر، فهناك أشخاص تمثل الله فيهم، ومنها جبال تجلى عليها بعض آلهتهم، و منها معادن كالذهب والفضة تجلى فيها إله، و منها نهر الكنج الذي خرج من رأس " مهاديو" الإله و منها آلات الحرب وآلات الكتابة و آلات التناسل و حيوانات أعظمها البقرة و الأجرام الفلكية وغير ذلك>>[4]

و يؤكد هذه الحقيقة م. **الياد** حينما يقول:<< إن كل شيء تعامل معه الانسان، أو أحبه يمكن أن يصبح تجليا قدسيا>>[5].

إذن فإن الفكرة المركزية في مقاربة م. **الياد** للمقدس تتمثل في فكرة التجلي الإلهي التي بها نفسر ذلك الارتباط الوثيق بالزمان و المكان،فالفضاء الحقيقي بالنسبة إلى المؤمن هو ذلك الفضاء المقدس الذي اكتسب قوة بفعل التجلي القدسي ولولا هذه

---

[1] انظر نور الدين الزاهي،م .س، ص.32.

(2) Mircéa Eliade, le sacré et le profane, edition Gallimard, P.17.

[3] الانسان و المقدس، مجموعة باحثين، م.س،ص.75.

[4] أبو الحسن علي الحسن النووي، ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين، دار الشهاب، الطبعة الخامسة،1987، ص.69.

[5] Mircéa Eliade, op, cit, P.17.

الطاقة السحرية التي فاضت على المكان، لما تحول إلى فضاء مقدس، و لظل مجرد تركيبة فيزيائية لا غير، عديم المعنى و القدرة و الخصوبة.

ويكاد يجمع الباحثون الأنثروبولوجيون ودارسو الديانات على أن تطور الإنسان الديني من الحالة البدائية إلى الحالة السماوية خضع لتطور إدراكه للأشياء، فتدرج في عبادته لمفردات العالم الخارجي من الطور الأسطوري إلى الطور الديني، و هكذا كان في بدايته << يكتفي بكائنات أكثر تواضعا و أعظم قربا من الإنسان، مثل الأشجار و الصخور و الينابيع أو الحيوانات التي كانت تثير دهشة الإنسان من حيث قوتها أو طرافتها أو روعة غريزتها، ثم غدت المواضيع الضوئية تستأثر بانتباه الإنسان بوجه خاص مثل الفجر و الشمس و القمر >>[1].

ولما كفَّ عن الانقياد لها وأخضعها لسيطرته، أحسّ بفراغ روحي فكان أمام خيارين، إما أن يوجه طاقته لعبادة نفسه و بالتالي عبادة الإنسان أو أن يرتقي إلى الحقيقة المطلقة بعبادة الله[2].

و يكشف لنا هذا المنحى الروحي على أن نظرة الإنسان إلى المقدس منذ بدء الخليقة لم تكن ثابتة و مستمرة، بل خضعت لتطور معرفته بالعالم الخارجي.

ومع ذلك أليس قمينا بنا أن نتساءل عن مفهوم المقدس و أبعاده الدلالية في الثقافة العربية بعد أن تناولنا مفهومه الكلي في التصور الغربي؟ وهذا ما سنجيب عنه في المبحث الآتي.

### 3) المقدس في الثقافة العربية الإسلامية:

إن فكرة " كونية المقدس و كونية مقولاته " ، لا تنفي خصوصية المقدس في كل ثقافة قومية، ذلك أن مرجعيات المقدس تختلف و لا تتطابق، لذلك ارتأينا أن نفرد مبحثا خاصا بالمقدس في الثقافة الإسلامية .

لقد أكد **جوزيف شلهود** ضرورة تمييز المقدس "SACRE " عن القداسة "Sainteté " داخل الثقافة العربية الإسلامية على اعتبار أن المقدس مميز للدين . فإذا

---

(1) جيب، و عادل العوا، م.س ، ص 73.

(2) Voir ARNOLD , J. TOYNBEE , la religion vue par un historien, édition Gallimard, 1936, P. 28.

كان المقدس يعانق في الوقت نفسه كلا من الطاهر " Le pur " و الدنس "Impur " فان الدين موجه نحو القداسة بما هي من طهارة [1] .

و يرى أن المقدس يتمظهر تحت أشكال متعارضة متضادة Antagonistes فالطاهر و الدنس عنصراه الأساسيان، فالأول مرتبط بالسماوي و الديني و الثاني بالسحري و الجني . أما الدين فموجه نحو القداسة أي الطهارة التي هي قطب من اقطاب المقدس، و بذلك فالإسلام كما يقول **ج.شلهود** قد عقلن المقدس و محوره حول الله [2] فالقداسة أصبحت وقفا على الله و هجرت الأرض، عدا الأماكن المقدسة و الأمور التي هبطت من السماء كالقرآن الكريم و الحجر الأسود فالقداسة ليس لها وجود على الأرض.

كما نلاحظ فان فكرة التجلي الإلهي مرتبطة بالقداسة، فالقرآن الكريم هو تجل لله، تجل للحقيقة المطلقة، إذ هو الكتاب المقدس << الذي يقرأ و يرتل و ما لم يكن بوسع إنسان أن يأتي بمثله، إنه الإعجاز و المعجزة و هو ما تمنع محاكاته لأنه كلام الله و بهذا الاعتبار يرتبط المقدس بالحقيقة بمعنى أن النص الديني هو موطن الحقيقة الذي يقع تبليغها من حيث هي حقيقة المقدس و الحقيقة المقدسة>>[3].

و بما أن القرآن الكريم هو تجل للإلهي، فإن قراءته أيضا تجلب البركة و الصحة و الراحة النفسية و تكسب الأجر. و لعل خير دليل على ذلك ما ألف في هذا الصدد من تصانيف حول التداوي بالقرآن الكريم مثل " الطب النبوي " لابن قيم الجوزية و " الطب النبوي " للإمام الذهبي وإحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي وغيرها كثير[4]. أما الحجر الأسود فهو كذلك تجل للإلهي ففي الخبر المأثور << أنه لياقوتة بيضاء من ياقوت الجنة، فوضعه الله يومئذ لآدم حين أنزله في موضع

---

[1] نور الدين الزاهي ، م.س. ص34

[2] Joseph Chelhod , les structures du sacre , OP , cit , PP 57-58

[3] الإنسان و المقدس، محمد الجوة، م س، ص.07

[4] الشيخ أبو الفداء أحمد عزت محمد عارف، عالج نفسك بالقرآن. سلسلة عالج نفسك لأبي الفداء. يرى الإمام أن القرآن هو الشفاء التام للأمراض القلبية و البدنية، فما من مرض من أمراض القلوب و الأبدان إلا و في القرآن سبيل الدلالة على دوائه و سببه و الحمية منه.

الكعبة قبل أن تكون الكعبة و الأرض يومئذ طاهرة لم يعمل فيها بشيء من المعاصي و ليس لها أهل ينجسونها>>[1] أما الأماكن المقدسة في الإسلام فهي أرض إنعكاس للتجلي الإلهي، يدل على ذلك حديث رسول الله (ص) " مكة حرم حرمها الله " و في حديث << أن الناس لم يحرموا مكة ولكن الله حرمها فهي حرام إلى يوم القيامة >>[2]

إن عقلنة المقدس تكمن في سحب القداسة من الأرض وإلصاقها بالله مباشرة، فكل ما يحمل القبس و الإشعاع الإلهي يصبح مقدسا و من نماذج هذا الإشعاع الإلهي القرآن الكريم و الحجر الأسود و الأماكن المقدسة.

إن عدم التجلي الإلهي في الكون و مفارقته له سمح **لشلهود** بالحديث عن مقدس طاهر" Sacré pur" بوصفه ما يتقابل في اللغة العربية الإسلامية مع لفظة الحرام التي تعني الإلهي Le Divin أو ما يحتضن نفسا إلاهيا[3].

لقد أسس **ج. شلهود** حول مقولة الحرام المزدوجة الدلالة لبنية المقدس << فبدلالاتها على الطهارة أو القداسة تحيل على ما ينظم العلاقة بين المقدس و ما يعارضه مجسدا في ما هو مدنس، و بذلك تعكس مقولة الحرام أكثر من مقولة المقدس الازدواجية و البناء الداخلي للكيفية التي يتصور بها الإسلام مقوله المقدس>>[4].

نفهم من خلال هذا أن مصطلح الحرام يشير في بعد من أبعاده إلى المحرم، وهو << الأمر الذي نهى عن فعله نهيا حازما>>[5] مصداقا لقوله تعالى: << قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و اليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله>>[6]، << وهو المقابل للحلال و هو المباح الذي انحلت عنده عقدة الخطر وأذن الشارع بفعله>>[7]. أما البعد الثاني فيحيل إلى التقديس و الطهارة و الإحرام

---

(1) الإمام عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، المجلد الرابع، دار الفكر، ص.323-324.

(2) المرجع نفسه،ص.325.

(3) نور الدين الزاهي، م س، ص.34

(4) نور الدين الزاهي، م س، ص . 33

(5) يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام،مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الحادية عشر، ص.13.

(6) سورة التوبة الآية 20.

(7) يوسف القرضاوي، م. س. ص.13.

كما ذكر في القرآن الكريم << يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا>>[1]. إلا أن نور الدين الزاهي يرى أن شلهود وغيره من الباحثين أغفلوا بعدين أساسيين آخرين، اقترنا بالمقدس الإسلامي و يتمثلان في الانتهاك أولا و البركة ثانيا[2].

فالانتهاك ارتبط ارتباطا وثيقا بالمتصوفة ذوي النزعة الفلسفية و العملية و الذين أسسوا تصوفهم << على اختراق القواعد التشريعية و اللغوية >>[3] وتجلى ذلك بوضوح عند النخبة من أساطين التصوف كالحلاج و السهروردي المقتول وابن عربي، الذين أرخوا العنان لمكلمات التخيل فأصلوا لمفاهيم من قبيل وحدة الوجود، و الحلول، و الفناء في الله، و هي مفاهيم اخترقت نظام المعرفة الإسلامي السني المتعارف عليه و استطاعت هذه المفاهيم أن تجد طريقها إلى عامة الناس، إذ تم تبسيطها و التعبير عنها بطقوس احتفالية ( شطحات و حضرات ) << فانساق التصوف في تيار عظيم جارف كسر السدود التي كانت تجس موجة الإحيائية المكبوتة قبلا في ما تحت الشعور، ذلك التيار الذي عجز عن السيطرة عليه متصفو السنة أنفسهم>>[4]

أما البركة التي اعتبرها بعدا آخر للمقدس الإسلامي فتعني لغة النماء و الزيادة والتيمن والخير الكثير كما شرح ذلك لسان العرب في مادة برك لكن معناها في المخيال الشعبي و التصوف العملي الطرقي تجاوز بها حدود اللغة و الدين واتخذت معنى بدعيا إذ صارت تعني استمداد الخيرو الاستزادة من عند فلان الولي الصالح.

ومن خصائص المقدس الإسلامي اعترافه و إقراره بالحضور القدسي في الزمان والمكان و الذوات. لكن هذا الحضور الإلهي لا يعني المحايثة و الحلول كما

---

[1] سورة التوبة، الآية 28.

(2) انظر نور الدين الزاهي، م س .ص.35.

(3) نور الدين الزاهي، م س، ص.35.

(4)جيب و عادل العوا،م. س،ص.146

يفهمه بعض المتصوفة وأهل التشيع فالحجرة السوداء، مقدسة لا لحلول فيها بل لأن مصدرها الجنة، والقرآن الكريم مقدس لأنه كلام صادر من الله.

رغم ذلك فإن هذا التجلي القدسي لا يغيب الدنيوي و لا يتعارض معه، ذلك أن الإسلام يؤالف بين المقدس و الدنيوي وينغم العلاقة بينهما إلى درجة تتداخل معها الحدود وتتشابك، فكل فعل أو سلوك يوافق مقولات الشرع ولا يخالفها، فهو مقدس، ( بمعنى طاهر و مبارك ) وإن كان دنيويا طالما لم ينتهك القواعد الشرعية << فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية و وجودها يتحقق في نظامها الدنيوي و الروح تجد فرصتها في الطبيعي و المادي و الدنيوي، فكل ما هو دنيوي إذن هو طاهر و ديني في جذور وجوده ... فليس ثمة دنيا دنسة وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال لتحقيق الروح وجودها فيه>>[1].

وهكذا فالزواج مثلا وإن كان أمرا دنيويا إلا أنه في اعتبار الدين يعد عملا مأجورا بل وواجبا اجتماعيا وأخلاقيا، فقد روي عن رسول الله أنه قال:<< وفي بضع أحدكم صدقة قالوا: أيأتي أحدنا شهوته يا رسول الله ويكون له فيها أجر؟! قال: أليس إن وضعها في حرام كان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر>>[2].

والأرض فضاء طاهر كله في الإسلام ما لم يتعرض لفعل التدنيس من إنسان أو حيوان لقوله صلى الله عليه وسلم:<< و جعلت لنا الأرض كلها مسجدا و جعلت تربتها لنا طهورا >>[3]، و السكن ما هو إلا حرم حقيقي وليس مجازا من حيث أنه يصلح مكانا للعبادة كما هو للسكن والسكون[4].

لذلك فالمقدس و الدنيوي ليسا حالتين متضادتين في الإسلام، و تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنه لا يوجد مقابل في اللغة العربية للفظ CLERC أو Clergé، أي رجل الدين بل إنه يشار إلى هذا المفهوم بلفظه الأجنبي << اكيلروس>> عند

---

[1] عطية سلمان عودة أبو عادرة. مشكلتا الوجود و المعرفة في الفكر الإسلامي،ص. 228.

(2) نقلا عن يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص. 30.

[3] أخرجه مسلم في كتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب المساجد و مواضع الصلاة. رقم 522، 523.

(4) أنظر سعيد عبد الفتاح عاشور، و سعد زغلول عبد الحميد، و أحمد مختار العبادي. دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، ص.91.

المسيحيين العرب. وغياب هذا المفهوم في اللغة العربية مرجعه إلى أنه لا وجود لرجل دين في الإسلام. يقول محمد عبده<<ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، و الدعوة إلى الخير و التنفير من الشر وهي سلطة حولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما حولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم>>[1].

و مع هذا كله لم يسلم المقدس الإسلامي الرسمي من انتهاك لأصوله وقواعده عبر التاريخ، فكان الشيعة و المتصوفة هم الرواد الأوائل لعملية الانتهاك التي طالت المقدس الإسلامي الرسمي فأدخلوا على الإسلام مفاهيم وأنساقا جديدة لا تمت بصلة إلى جوهر العقيدة الإسلامية المتمثل في التوحيد.

وإذا نحن أمعنا في أصول عقائد المتصوفة الإشراقيين والشيعة الغلاة وجدناها ذات صلة بتاريخ الديانات البدائية و الإحيائية المغلقة* و بالديانات الأكثر تطورا كالمسيحية و اليهودية.

فإذا كان الإسلام الرسمي قد أبعد كل ملازمة و محايثة للذات الإلهية في الأشياء و الذوات << وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقي إليهما مقام الألوهية التي تفرد بها و مقام النبوة التي اختص بمنحها من يشاء ثم أغلق بابها>>[2] و بذلك أصبح الله هو المصدر الأول والأخير لكل أفعال البشر، واقتصر الأنبياء على دور التبليغ<<إنما أنت منذر، لست عليهم بمسيطر>>[3].ورغم التعاليم المشددة على التوحيد ونبذ الشرك والدور الذي اطلع به محمد(ص)في نقل قومه من العقلية الإحيائية**

---

[1] عطية سلمان عودة أبو عاذرة، م. س. ص. 184.

* الديانات المغلقة هي التي تنطوي على أمور غير معقولة إذ يداخلها السحر، و تخالطها الأساطير و الخرافات.

[2] عطية سلمان عودة أبو عاذرة، م. س. ص 118.

(3)سورة الغاشية: آية 21.

** العقل الإحيائي هو افتراض وجود الحياة في كل جسم مادي و بأن روح الله تسيطر على كل مظهر طبيعي.

إلى عقلية الإيمان التجريدي فإن بقايا الأفكار الوثنية ظلت عالقة في لاشعور الأفراد و الجماعات إلى يومنا هذا، فعادت قداسة الأشخاص والأشياء و أصبح الله يتجلى في ذوات أصحاب القلوب الورعة و غير الورعة فظنوا أن الله على عرشه في برجه العالي يصطفي مديرين من خلقه لمساعدته على تسيير شؤون عباده.

و هكذا فإن التصوف " النظري و العملي" لم يستطع أن يستوعب وجود إله متعال مفارق لعالمنا << فمزج حضور الله في العالم مزجا تدريجيا بالفكرة الإحيائية التي ترى أن قدرة الله وفضائله تلازم الأشياء المادية و الأشخاص وجنحت بعدئذ إلى التوفيق بين هذه النظرة وبين وجود إله خالق متعال وذلك بالاستعاضة عن حضور الله في العالم بحضور العالم في الله و بتأكيد أن الأشياء المادية كلها ليست سوى تجليات الله>>[1].

وخلاصة القول ــ وكما لاحظنا ــ فإن المقدس الإسلامي من خلال تجلياته يناقض مفهوم المقدس الغربي إلا في بعض الخصوصيات النظرية و في بعض معتقدات الإسلام الصوفي النظري و الطرقي.

فالمقدس الإسلامي الرسمي، لا يقابله الديني بل يتداخل معه، وإن تعريفه بتضاده مع الدنيوي يدل على جهل بحقيقة العقيدة الإسلامية، هذا التضاد في رأينا ليست إلا محاولة لفصل الروحي عن الزماني أو لنقل فصل الدين عن الدولة*، وهو ما يستحيل وقوعه << فالحقيقة في الإسلام واحدة إن نظرت إلى أصلها كانت الله والروحانية، و إن نظرت إلى مظهرها كانت العالم المادي الواقعي، و تحقق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه>>[2].

---

[1] علم الأديان، م س. ص 144-145.

* هناك من يرجع تأخر المسلمين عن الركب الحضاري إلى الربط بين السلطة الدينية و السلطة الدنيوية، بينما الحضارة الغربية بلغت درجة عليا من الرقي لكونها فصلت بين الزمني و الروحي فلكل عالمه الخاص به.

[2] عطية سلمان عودة أبو عاذرة، مشكلتا الوجود ص. 148-149.

و كما يقول نور الدين الزاهي أيضا، فإن المقدس هو أشمل من حقل القداسة لأنه بثرائه الدلالي لا يقتصر على الذوات، بل يحيل إلى الزمان و المكان و هذا ما يؤدي إلى تلاحمه و ترابطه مع الديني ومن ثم مع الإلهي الذي لا يجعله متماهيا معه[1].

إن المقدس أشمل وأعم من كل المصطلحات التي قدمت كالحرام و القداسة فالمقدس كما رأيناه في لسان العرب يحيلنا إلى صفات الألوهية<< من تنزيه و تبريك وتطهير>> و هو مرتبط بأشياء الوجود المنزلة من السماء كالحجر الأسود أو التي صدر أمر إلهي بحرمتها و قداستها كمكة و المدينة و البيت المقدس، و يرتبط بالأشخاص ذوي الصلاح، أصحاب القلوب الورعة و الصفاء الروحي،<< يعني أولئك الذين استطاعوا الجمع بين الطهارة الذاتية و العرضية، وقد يطلق على الزمان في صيغة الأشهر الحرم ليعني الحظر و المنع وكذا الاحترام الناتج عن حرمة الأوامر الإلهية>>[2]. و فيما يأتي استقصاء لتجليات المقدس الإسلامي في المكان و الزمان و الذوات و الأشياء.

**أ – المكان المقدس:**

لقد خصّ القرآن الكريم والسنة الشريفة بعض الأماكن بقداسة خاصة. يقول ابن خلدون منوها بها<< اعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعا اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته يضاعف فيها الثواب وينمو بها الأجور... وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس" [3]. أما مصدر قداستها فهو الله لصدور الأوامر الإلهية بذلك إلى المؤمنين في الكتاب والسنة ، وغدت بفضل ذلك ينبوع بركة وطهارة، فالتعبد فيها يكسب المؤمن أجرا مضاعفا ،فمكة بناها إبراهيم

---

[1] نور الدين الزاهي، م.س، ص.37.

[2] نور الدين الزاهي، م.س، ص. 35.

[3] ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت ،لبنان ، 1989 ص.349 – 350

وابنه إسماعيل عليهما السلام ، و بيت المقدس أرضه مدفن كثير من الأنبياء والرسل،ومسرى النبي و معراجه وأولى القبلتين وثالث الحرمين قال تعالى في فضله:<< سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا، إنه هو السميع البصير>> [1].

نفهم من هذا أن الإسلام قد قام بتقسيم المكان إلى قسمين، قسم طاهر مبارك، خالص مشع وقسم ثان يفتقر إلى تلك الطاقة الروحية الهائلة التي يبعثها الفضاء المقدس السابق فهو لا يثير أي انفعال ديني ولكن ما الذي يمنح لهذا الفضاء تلك الديناميكية الروحية رغم أن الأرض خاضعة لنفس التركيبة الفيزيائية ، لا فرق ولا تمايز بين عناصرها و مكوناتها بل قد تكون الأرض الدنيوية أكثر خصوبة << فهذه أرض سبأ كانت من أخصب أرض اليمن وأثراها و أغدقها وأكثرها جنانا وغيطانا و أفسحها مروجا، مع بنيان حسن وشجر مصفوف، و مساكب للماء متكاثفة [2] >>. إنه الحضور القدسي الذي يمنح المكان تميزه وخصوصيته وألقه الروحي ويخلع عليه مسحة من النور الإلهي ، أما الفضاء الآخر فلا يملك تلك الدرجة من القدسية و إن كانت الأرض في التحليل النهائي مسجد المؤمن كما أخبر الرسول << و جعلت لنا الأرض كلها مسجدا >>[3]، لكن الفرق فرق في الدرجة لا في الطبيعة .

إن الإنسان الديني حسب م. **الياد** ينظر إلى المكان المقدس بأنه متغاير وغير متجانس فبداخله قطائع وانكسارات. والإنسان الديني يتوق للعيش داخل هذا الفضاء ليتشبع من قدسيته دون أن يتخلى بطبيعة الحال عن العودة إلى الفضاء الموضوعي الطبيعي [4].

---

[1] سورة الإسراء : الآية 1 .

[2] المسعودي . مروج الذهب ومعادن الجوهر . الجزء الثاني موفم للنشر 1989 ص . 190

[3] أ نظر توثيقه في ص. 16.

[4] M . Eliade . op; cit; p. 28.

إن البقـــاء ردحا من الـــزمن في الفضاء المقدس يعد مجلبةٍ للثواب و الأجـــر المضاعف ومطهرا من الخطايا ، فلقد روي عن رسول الله أنه قال: << من طـــاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين و شرب من ماء زمزم غفرت ذنوبه كلـــها بالغة ما بلغت>>[1]. كما روي عنـــه قوله (ص) << المرء يريد الطواف بـــالبيت، أقبل يخوض الرحمة ، فإذا دخل غمرته ثم لا يرفـــع قدمـــا ولا يضـــــع قدمـــا إلا كتب الله بكـــل قـــدم خمسمائـــة حسنة وحـــط عنه خمسمائة سيئـــة ورفعـــت لـــه خمسمائة درجة >>.[2] كذلك فإن انتهاك حرمة الأماكن المقدسة يعد إثما عظيما، فقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال :<< لأن أخطئ سبعين خطيئـــة مزكية أحب إلي من أخطئ خطيئة واحدة بمكة >>[3].

ومن جهة أخرى فإن الدخول في الفضاء المقدس يتطلـــب مـــن المؤمـــن أن يتطهر حسيا و معنويا. وفي الإشارة إلى الطهارة الحسية قـــال تعالى لنبيه موســـى << اخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى>> [4]. وقيل أيضا إن بني إسرائيل كـــانوا إذا بلغوا أنصاب الحرم خلعوا نعالهم ثم دخلوا الحرم حفاة [5].

أمـــا الطهـــارة الثـــانيـــة ــ وهـــي أرفـــع درجـــة ــ فـــهي الطـــهارة الروحية، فالمعتمر وإن تصبب عرقا أو تعرض للسعات حشرات طفيليـــة أو عـــلاه غبار فإن هذا لا يبطل طهارته ، وباستطاعته إتمام شعائره [6] لأن الطهارة الحقيقيـة هي طهارة القلب من الشرك والذنوب والرذائل الممقوتة .

من خلال ما سبق يمكن القول أن قدسية المكان تعود بالدرجة الأولى للتجلي

---

[1] الدر المنثور في التفسير المأثور .المجلد الأول . م.س ص293.

[2] نفس المصدر المجلد الأول ، ص.294 .

[3] نفس المصدر المجلد الأول ، ص.302.

[4] سورة طه ، الآية 12. ( و جاء في الدر المنثور ، م. س، ج 1، ص. 559، أن نعل موسى التي قيل له اخلعها كانت من جلد خنزير).

[5] الدر المنثور م.س .ج1 ص.300

[6] Voir Joseph Chelhod, op., cit PP. 159-161

الإلهي الذي يفيض على المكان إشعاعا روحيا عامرا فيتخذ شكلا متميزا ومغايرا ويغدو ذا بنية فاعلة ، أما إذا كانت الذات الإلهية مفارقة فيصبح الفضاء موحدا متشابه الخصائص ISOTROPE . لذلك فإن الإسلام الرسمي في نظر كثير من الباحثين قد حصر الأماكن المقدسة الإسلامية في مكة والمدينة وبيت المقدس.

وفي هذا الصدد نلفت الانتباه إلى أن هؤلاء الباحثين أمثال **شلهود** وغيره أغفلوا فضاء مقدسا آخر يتميز هو الآخر بمغايرته وخصوصيته وفعاليته الروحية ، وإن كان لا يرقى إلى تلك الدرجة من القداسة التي تملكها البقاع المقدسة السابقة، إنه المسجد فمن اللحظة التي يؤسس فيها يتخذ فضاؤه طابعا قدسيا خاصا يميزه عن باقي الأمكنة، فهو يستمد قدسيته أولا من مبدأ طهارة الأرض في الإسلام و مما خصته به الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة من إجلال و تعظيم*.

ذلك هو المقدس ومعالمه في التصور الإسلامي الرسمي، لكن مع كل هذا انضاف إليه مقدس آخر مواز له شكلته جملة الاعتقادات الصوفية ذات المنابع الإحيائية في تراث الثقافات الإنسانية القديمة، فكان أن نشأ نتيجة لها بنى روحية مقدسة، أسهم المخيال الشعبي** في بلورة ملامحها، إنها أضرحة الأولياء بفضائها

---

*في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، يسبح له فيها بالغدو و الآصال " سورة النور "، الآية:36.عند بقاء المؤمن داخل فضاء المسجد عليه بالذكر و التسبيح والتهليل و التحميد والتكبير و غيرها من الأذكار، و لا يجوز التفوه داخل المسجد بأقوال مذمومة و لايحق للمرء أن يبيع أو يبتاع أو أن يقول شعرا. أنظر الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، تأليف الإمام النووي، دار الكتاب العربي بيروت. لبنان ص 33.

**سنعتمد في وصفنا للتصورات الشعبية على مصطلح المخيال الشعبي " Imaginaire populaire " و لا داعي للخوض في أصله الاشتقاقي، فقد غدا معروفا و مستخدما لدى الباحثين، و يمكن تعريفه بأنه جهاز لإنتاج الصور و الرموز نغرف مادته تارة من الذاكرة و طورا آخرا من الخيال و به يمكن تأويل الظواهر و الأشياء و قد سبق لمحمد عابد الجابري بعد تمحيص إشتقاقيته اللغوية أن عرفه على أنه عبارة عن شبكة من الرموز و المعايير يتم فيها و بها تأويل الأشياء و الظواهر فهو كـ << المنظار نرى من خلاله حقيقة الأشياء أي نعطيها معنى>> أنظر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، الهامش. ص14.15 و قد تشكل هذا المخيال عبر القرون و أسهم في تشكيله القصاصون، و الرواة، و الشعراء، و المداحون وتناقلته عنهم الطبقات الشعبية أما مادته فيطغى عليها العجيب و الغريب و الخارق و الأسطوري وهو يوازي في أسلوبه و طريقة تأويله و عمله إلى حد التناقض الحاد المرجعية الإسلامية الرسمية في تصور الإنسان و العالم و الكون.

الشاسع، فيكفي حضور الولي الصالح في مكان ما و اختياره لمنفى روحيا بعيدا عن ضوضاء المدينة ليتقدس و يتعاظم شأنه عند الناس، و يصبح بعد وفاته مزارا للداني و القاصي و محج الصحيح و السقيم، و قد أنزل مقام الولي في المخيال الشعبي منزلة المسجد إذ أكسب حرمة تكاد تطاول حرمته إن لم تفقها، فهو يتطلب من الزائر طهارة روحية و جسدية و اعتقادية " حسن نية" و طقوس خاصة، متبوعة بقرابين (الزيارة) و تمتد هذه الحرمة لتشمل محيطه من منابع مياه، لأحجار و أشجار و تربة. يحرم على الزائر انتهاكها، أو التعرض لها أو التفكير في قلعها و بذلك أصبح الضريح حصنا لا ينتهك يحتمي به كل ملهوف و مظلوم و لا أحد بقدرته التعرض له.

إن حضور الولي في أي موضع ما يحوله من كينونة موضوعية "وهمية" يخرجه من العماء، من الفوضى ليمنحه ديمومة وفعالية وحقيقة، ويصبح المكان حاملا لقوى تطهرية استشفائية. ويورد " **ابن مريم**" قصة توضح هذا الأمر بجلاء: إنه كان لسيدي حمزة بن أحمد المغراوي فرسا وهي حامل فطلع بها "عقبة" جبل فأتعبها،فلما بلغ رأس العقبة أنطقها الله الذي ينطق كل شيء، فقالت له أتعبتني يا حمزة فنزل عنها وخلى سبيلها[1]، فأصبح ذلك المكان الذي نطقت فيه الفرس مكانا مقدسا ومباركا وتربته أصبحت تشفي كل عليل.

ومن خلال مدونة ابن مريم نلاحظ تلك القوة التطهيرية لمزارات وأضرحة الأولياء، ففي نهاية سرده لكرامات وخوارق الأولياء يقول:<< قبره مزار معروف بإجابة الدعوة >>، أو << ما زاره ذوعاهة إلا وبرئ ولا قصده ذو حاجة إلا قضيت له>>.....<< ويرفع الناس التراب منه ما علقه مريض إلا شفاه الله >>[2]. إن

---

(1)ابن عبد الله محمد بن محمد الملقب ابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر،ص.94.

(2) نفس المصدر ص 57، 72، 95.

إضفاء هالة من القداسة على بعض الأمكنة " الأضرحة" دلالة على أن التصوف الطرقي قد اخترق مفهوم الأماكن المقدسة المتعارف عليه شرعا، والتقديس هنا لا يعني على البتة الاحترام والإجلال والتقدير فقط بل تعداه وتجاوزه ليصبح الولي أو الضريح رمزا متحكما بالمكان ليسيره ويحميه ويدافع عنه وينتقم من كل من يدنسه بفعل أو قول، وينافح في الوقت نفسه عن كل من يقدسه ويحترمه و يجله.

هكذا يتخذ الضريح باعتباره مكانا مقدسا، في المخيال الشعبي، بعدا روحيا مهيبا، إذ يغدو فضاءً حُرُما، شأنه في ذلك شأن الأماكن الدينية التقليدية آنفة الذكر إن لم يجاوزها قدرا و مكانة في اللاوعي الجمعي.

**ب ــ الزمان المقدس**

إذا اعتبرنا أن الإسلام قد أقر بوجود أمكنة مقدسة وأخرى غير مقدسة، فلقد أقر أيضا بوجود زمن مقدس وزمن عادي. إن الإنسان المؤمن ينظر إلى الزمان نظرة انكسارية فيها تقطعات وتقسيمات كما هو الشأن بالنسبة للمكان المقدس فالزمن كله ليس زمنا متساويا، والمكان كله ليس مكانا واحدا.

إن الإنسان الديني حسب "**مرسيا إلياد**" لا يخطر بباله إطلاقا وجود زمن واحد، و إنما يقسم الزمان إلى قسمين زمن "مقدس" و زمن "دنيوي" لأن الظاهرة الدينية تفترض دوما هذه الثنائية و هذا التقسيم الانشطاري للكون [1]

إن من مميزات الزمن الديني و التي لا يملكها الزمن الموضوعي الآخر أن المؤمن << باستطاعته استرجاعه و استعادته و يتم ذلك بواسطة الطقوس[2]>>، والشعائر الدينية، فعند حلول عيد من الأعياد ينحسر الزمن الدنيوي العادي المفرغ من شحنته الروحية ليحل محله زمن مقدس مبارك.

---

(1) voir, M Eliade, op; cit; p. 15

(2) Encyclopedia, op;cit; p.460

و الزمن القدسي يعبر عن الأحداث العظيمة التي عرفها العالم الإسلامي، فشهر رمضان شهر أنزل فيه القرآن* على نبينا محمد صلوات الله عليه و ليلة القدر فيه خير من ألف شهر من الزمن الموضوعي، و شهر ربيع الثاني هو شهر ولد فيه محمد (ص) و في شهر أول محرم هاجر الرسول إلى المدينة ليبني فيها دولة الإسلام، كل هذه الأزمنة لها دلالتها لأنها تعبر عن الزمن النبوي الذي يقابل الزمن التاريخي << زمن الأحداث و المظاهر، أي الزمن الغابر>>[1].

إن الزمن الموضوعي يعبر عنه "م. **الياد**" بالزمن التاريخي الخطي الذي يسير إلى الأمام دون رجعة، ينتهي بانتهاء فترته و زواله أما الزمن الديني فيتحرك دائريا[2]، و هو كما أسلفنا يسترجعه المسلم و يعيش من خلاله لحظات مباركة يتجلى فيه الحضور القدسي فتفتح أبواب الجنة و تحط الخطايا و يستجاب فيه الدعاء.

إن هذا التقسيم الزمني يعبر عنه **البيهقي** في شعب الإيمان عن كعب قال : << اختار الله البلدان فأحب البلدان إلى الله البلد الحرام و اختار الله الزمان، فأحب الزمان إلى الله الأشهر الحرم، و أحب الأشهر إلى الله ذو الحجة، و أحب ذو الحجة إلى الله العشرة الأوائل منه و اختار الله الأيام فأحب الأيام إلى الله يوم الجمعة ، و أحب الليالي إلى الله ليلة القدر و اختار الله للساعات الليل و النهار فأحب الساعات إلى الله ساعات الصلوات المكتوبات [3].

من خلال هذه الرؤيا نفهم أن الزمن الإسلامي متقطع و غير متواصل و التقرب و العبادة في أوقات معينة تجلب الخير و البركة، و ما على المؤمن إلا اختيار الزمان و المكان ليدعو الله لتحقيق مآربه، و الحكمة من خصوصية هذه

---

* يجب أن نفرق بين الزمن الإلهي و الزمن الأرضي، إن أيام الله ليست مثل أيامنا فليست الستة أيام الذي خلق بها الله السماوات، و الأرض هي أيام زماننا لقوله تعالى:<< و إن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون>> ووصف يوم القيامة بقوله<< يوما كان مقداره خمسين ألف سنة>> راجع مشكلتا الوجود و المعرفة في الفكر الإسلا ي، م،س. ص .02

[1] علي أحمد سعيد " أدونيس"، الثابت و المتحول، بحث في الإتباع و الإبداع عند العرب ، أ ، الأصول، بيروت، دار العودة، الطبعة الرابعة 1983،ص 37 .

[2] M. Eliade OP; cit.; P 16.

[3] الدر المنثور،م. س، المجلد الرابع، ص 187.

الأزمنة هو إتاحتها الفرصة للمؤمن بالتكفير عن ذنبه و مضاعفة أجـــره و التقـــرب أكثر إلى الله.

إذا كان الزمن القدسي في الإسلام الرسمي خاضعا أساسا إلى مفـــهوم التجلـــي الإلهـــي و مرتبطـــا أيضا بأوامر إلهيـــة مسبقـــــة وضحتـــها الأحـــاديث النبويـــة الشريفة، فإن المخيال الشعبي قد صنع لنفسه زمنا آخـــر مقدســـــا قرنـــه بحضـــور الولي و بركته، و هكذا فان المخيال أمكنه أن يستحضر << شخص مقدسا و يضعـــه في مكان مقدس و يحدد له زمنا مقدسا و يجعل الناس ذاك الزمان و المكان بعيديـــن عن الواقع التاريخي و يربطها بطقوس معينة و احتفالات رقصيه[1].

إن هذا الزمن الشعبي يتشابه مع الزمن الديني من حيث أنه قابل للاســـترجاع أي أنه زمن أسطوري بنيته دائرية و يختلف عنه من حيث أن كل منطقة تختار يوما خاصا بها للاحتفال بوليها تكريما و تقديسا له و يسمى هذا اليوم في العرف المحلـــي (منطقة عين تموشنت) "**وَعْـــدَة**"* المشتقة من مادة وَعَدَ الذي يعني تعهد بشيء مـــا، أخذ على عاتقه[2] و يمكن رده إلى معنى العودة على اعتبار أن هذا الطقس الاحتفالي يُعاد كل سنة.

و إذا كان المقدس يشابه الشحنة الكهربائية. كما يقول **شلهود** فلا يعـرف إلا من خلال مفعوله و أثره[3] . فان الزمن الشعبي لا يعرف هو أيضا إلا مـــن خـــلال طقوسه و حفلاته. و تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن هذا اليوم المسمى "الوعدة" قد قرن في بعض المناطق بمناسبة دينيـــة ( كـــالمولد،عاشـــوراء، أول محـــرم) أو

---

[1] علي زيعور، قطاع البطولة و النرجسية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط.1 . فبراير 1992 ص 62

* ارتبط مفهوم الوعدة بسقوط غرناطة و بأهلها الذين هجروا الأندلس و استقروا بشمال أفريقيا و باتت ظروفهم الجديدة تحتـــم عليـــهم تحديد موعد للتلاقي و كان ذلك مع نهاية الصيف و بداية فصل الخريف و عند التقاء الجموع كانت تنصب الخيام و تذبح الذبـــائح ... و كانت الوعدة تدوم أياما و تأخذ شكل الاحتفال الشعبي و تفترق الوفود ضاربة لنفسها موعدا العام المقبل، جريدة الخبر اليومية رقـــم 2860، بتاريخ 14 ماي 2000 ، قراءة انتروبولوجية للفلكلور،ص.19. و نشير في هذا الصدد أن لكل منطقة اسم تعبر بـــه عـــن هـــذا المصطلح، فهناك مناطق تسميه الزردة و هي لفظة بربرية تستعمل في شرق البلاد و جنوبها و في قسنطينة، هناك النشرة و هي من فعل نشـــر أي أشاع و أذاع الزردة و النشرة و الوعدة تتشابه في عدة نقاط.

[2] راجع نور الدين طوالبي، الدين الطقوس و التغيرات، ترجمة وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1988 الطبعـــة الأولى ص. 124.

[3] Joseph Chelhod, op; cit; p35

وطنية ( كأول نوفمبر* أو 5 جويلية) ليستمد شرعيته، و هذا ما أراد نور الدين طوالبي بقوله أن كل تضرع بشري يتمفصل حول المقدس [ الشعبي] يحمل في طياته صلاة دينية لكن في نفس الوقت مناقضا للديني الرسمي جذريا عندما لا تكون القدرة الملتمسة هي الله بل رجلا ... الذي ادعى لنفسه مزايا إلهية في المعتقدات الشعبية[1].

ومن خلال معايشتنا لهذا الحدث الطقوسي في بعض المناطق وباعتراف المشاركين والمنظمين لهذا الاحتفال أكدوا لنا أن هذا اليوم ينفرد دون باقي الأيام ببركة عظيمة اختص بها لكونه إحياءً لذكرى الولي الذي تقدست بروحه الأمكنة التي ضمت ثراها جسده الطاهر. وهو يوم مبارك، فيه تقدم الأطعمة وتنحر الذبائح ويبرأ ذوو الأسقام، التي عجز الطب عن مداواتها، وتقضي حوائج الناس مهما عظمت ( أصحاب النيات الحسنة ) وتفرج الكروب، هكذا ترتسم ملامح اليوم القدسي في المخيال الشعبي.

**ج – الذات المقدسة**

إذا كان المقدس الإسلامي، انحصر تمظهره في الزمان و المكان ، ولم يتعد هذا الإطار، فان المخيال الشعبي قد أطلق لنفسه العنان متجاوزا التخوم الفاصلة بين القدسي و اللاقدسي في الإسلام إلى تقديس ذوات الأشخاص باعتبارها نموذجا مطلقا للخير و الحق و العدل والبطولة بمفهومها الواسع .

إن الإسلام الرسمي كما لاحظنا نفى كل مظاهر التقديس بالمعنى الحلولي ورفض كل غلو في تعظيم الأشخاص مهما سما شأنهم و علت مرتبتهم الدينية أو الاجتماعية أو السياسية . و لقد كان رسول الله نموذجا يقتدى به << فمن جهة كان رسول الله كسائر البشر من حيث تكوينه الجسماني و النفسي و العقلي ولكنه في

---

* في بلدية عين الأربعاء تقام طقوس الوعدة في أول نوفمبر من كل سنة

[1] نور الدين طوالبي الدين الطقوس و التغيرات . م. س/ ص. 54 .

الوقت نفسه رسول من الله يوحى إليه بواسطة جبريل "[1]. قال الله تعالى :<< إنما أنا بشر مثلكم>> [2] و مع ذ لك نهى الإسلام عن تعظيم البشر تعظيما يدنو من العبادة و هناك أحاديث كثيرة تروي عن مقت رسول الله لتقديس البشر و إطرائهم من مثل حديث :<< لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم و لكن قولوا عبد الله و رسوله >> و حديث آخر في نهي الرسول عن ممارسة طقوس التعظيم . << لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضها بعض>>[3].

لقد رفض الإسلام فكرة الخضوع و الانحناء و تقبيل الأرض أمام العظماء و روي أن معاذ بن جبل رضي الله عنه لما رجع من الشام سجد للنبي (ص) فقال : ما هذا يا معاذ ؟ فقال : يا رسول الله رأيتهم في الشام يسجدون لأساقفهم و بطارقهم و يذكرون ذلك عن أنبيائهم فقال : كذبوا يا معاذ ! لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها ، يا معاذ أرأيت إن مررت بقبري أكنت ساجدا ؟ قال : لا.قال:" لا تفعل هذا "[4]. فالعبادة و السجود حق لله وحده لا ينازعه فيه أحد من البشر في التصور الإسلامي . و ما محمد إلا بشر ورسول انيطت به مسؤولية تبليغ الدعوة الإسلامية لإخراج النلس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد .

إن عبادة و تقديس البشر هي نتيجة للتعلق المفرط بالأنبياء و القديسين إلى درجة جعلت اليهود و النصارى ينسبون لله أبناء (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) تعظيما لشانهم و تفضيلا لهم. قال تعالى :<< و قالت اليهود عزير ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله >>[5].

---

[1] الدكتور محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي . محدداته و تجليا ته ، نقد العقل العربي (3) مركز دراسات الوحدة العربية ، فبراير 1990، ص.66

[2] سورة فصلت: الآية 5.

[3] نقلا عن الدكتور يوسف القرضاوي، م.س، ص.87

[4] نفس المرجع ، ص.88

[5] سورة التوبة: الآية 30

من خلال هذه الإطلالة على موقف الإسلام من تقديس الأشخاص نعي بوضوح الفارق الفلسفي بين الحضارة العربية الإسلامية و حضارات العالم الآخر، و ما يدل على ذلك أن المسلمين خلدوا عظمائهم من خلال ما أنجزوه من مآثر و محامد، فعرف عمر بالعدل و أبو بكر بالحزم و علي بالشجاعة [1] و كذلك لم يشيد " لعمر بن العاص في مصر هرما يخلد كمعجزة رابعة إلى جانب خوفو بعد أن سحق تحته آلاف من المستعبدين ، و لم يشيد هارون الرشيد برجا يظاهر به برج بابل أو بنافس به برج أيفل "[2] . إن ما ترسخ من هؤلاء في مخيالنا هو صورة أسمى و أعلى من كل هذه المنشآت الحجرية .

أما الوثنية التي كانت ميراث الحضارات الأخرى فسببها هو التعظيم الذي تحول مع مرور الزمن إلى شك في طبيعة الصنم المقدس و انتهى إلى الشرك[3].

بعد أن حارب الإسلام الرسمي – كما رأينا – بذور الشرك المتمثلة في تقديس البشر و عبادتهم ، عاد بعض أهل التصوف الطرقي و ربطوا آمالهم و أمانيهم بقبور مشايخهم يعظمونهم و يتبركون ببركتهم و يقدمون لهم النذور و القرابين و يذكرون ورعهم و تقواهم و كراماتهم و خوارقهم و يضعونهم في مرتبة تفوق مرتبة الصحابة . إن لم تكن تتعدى مرتبة الأنبياء . فعادت عبادة الأسلاف و الأولياء من الباب الواسع .

هذا النزوع إلى تقديس الأشخاص يؤكد ما ذهب إليه كثير من الباحثين في أن أصل الأديان البدائية يكمن في عبادة الأموات[4]هذه العبادة التي تطورت من اختصاصها بالأفراد الأقوياء والأبطال<< والملوك الشجعان الذين ألههم اتباعهم

---

[1] القرضاوي: م.س .ص.89

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية ، دار المسيرة، ص. 195

[3] انظر محمد عبد المعيد خان ، الأساطير و الخرافات عند العرب ، دار الحداثة ،الطبعة الثالثة، 1981. ص 103.

[4] انظر : ارنست كاسيرر،ترجمة الدكتور احمد حمدي محمود ( الدولة و الأسطورة ) الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975 ص105

المعجبون بهم بعد وفاتهم>> [1]، صارت في عصر المسيحية الأولى مرتبطة بأهل الزهد و الرهبنة. لقد كان الإنسان يعبد ويقدس لقوته و جبروته فتبدلت الصورة و أصبح "الصنم المعبود" يتحول على مر الزمن إلى مثل أعلى منشود [2] يعبر عن صورة الأب الحنون الذي يدافع عن أبنائه و يحميهم من جميع القواهر الطبيعية و الاجتماعية و السياسية فليس البطل إلا أحد القديسين أو الأولياء الذي تحول إلى << إنسان رباني أو إلى حائز على شيء من ذات الإله و سرعان ما نلقى الحلولية حيث نزول الله إلى البطل ، أو الصعود إلى الله لامتلاك المطلق. و هكذا يجتاف البطل الألوهية و يمتص قدرتها : نسقط عليه حلولها فيه ، أو اتحاده بها ، أو اتصاله معها أو الفناء فيها[3]>>.

لقد قدس المسيحيون عيسى بن مريم و عبدوه لأنه في تصورهم نصفان، نصف لاهوت و نصف ناسوت، أو لنقل بعبارة أخرى جوهرين جوهر إنساني ( يأكل و يشرب و ينام ) و جوهر إلهي ( متعال عن العالم الدنيوي ) . لقد ولد من علاقة نشأت بين آلهة و بشر( تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).

هذه النظرة التقديسية للمسيح ألهمت أهل التصوف النظري و العملي، و شحذت خيالهم فجعلتهم يضفون على مشايخهم صورة تركيبية امتزج فيها البعد المسيحي بالبعد الإسلامي ، فغدا الولي يمتلك هويتين :<< هوية الإنسانية العادية و هوية اللاعادية في آن واحد و ليس هناك تناقض بين الهويتين، و إنما هناك مزج بينهما، فهو يعيش جانبه القدسي أي باعتباره محلا لتجلي القوة الإلهية، و هو بذلك ساهم في إظهار قدسية الله ، و من جانب آخر، يعيش دنيويته أي ارتباطه بالبشر العاديين [4].

---

[1] علم الأديان، م. س، ص. 07

[2] الإنسان و الدين ، إعداد مجموعة من الباحثين ، منشورات المكتب العالمي ، بيروت للطباعة و النشر ،ص. 63

[3] علي زيعور ،م س ، ص 122

[4] حكيم ميلود . الكرامة الصوفية في منطقة تلمسان ، شهادة ماجستير ،ص.13.

إن هذه القداسة التي ظهرت مغايرة للمنهج الإســـلامي و مناقضـــة للأيمـــان الحقيقي رسخها بعض المتصوفة الذين اعتقدوا بحلـــول الله أو جـــزء منـــه فيـــهم و اتحاده بأجسامهم، فاصبحـــوا وسائـــط بيـــن الله و البشـــر، عليهم يتوكل النـــاس، و بهم يسأل الله قضاء حوائجهم ، و لهم تقدم القرابين و بقبورهم يتبرك.

إن تقديس الأشخاص ( أولياء أو أئمة ) في الثقافة العربية الإسلامية وجد لـــه منفذا فسيحا في المخيال الشيعي الباطني" الذي يجعل النبي" في علاقة مباشرة مع الله، مع الاستغناء التام عن جبريل و بذلك يوصف الإمام بأنه نبي بالحلول بمعنى إن جزء من الله قد حل فيه و به يعلم ما سيأتي و هذا ما يرفعه إلى درجة الألوهية* [1]

إن اعتقادات أهل التشيع الباطني تتمثل في إضفاء القداسة الأسطورية علـــى مشايخهم ، فالإسماعيلية " التي تنسب نفسها إلى الإمام السابع **إســـماعيل بـــن جعفـــر الصادق** تحول إمامها إلى كائن غير بشري مالكا للحقيقة المطلقة معصوم من الخطأ[2] بل تجعله كما يرى **ابن تيميه** في مرتبة تفوق مرتبة النبي.[3]

إن المغالاة في حب الشخص و تقديسه ينجر عنه تلفيق أحاديث أســـطورية لا يقبلها العقل ، فلقد صورت السبئية أن عليا لم يقتل . << و إنما كان شيطانا تصـــور للناس في صورة عليّ و أن عليا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيســـى بن مريـــم ثم زعمـــوا أنه في السحاب، وأن الرعد صوته ، و البرق سوطه، و من سمع منـــهم الرعـــد ، قـــال عليك السلام يا أميـــر المؤمنيـــن" [4] . إن كتب القرامطة و الباطنية

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ص. 285

* نلاحظ تشابه مصطلحات التصوف مع مصطلحات الشيعة الخاصة في قضية الاتصال مع الله دون وسائط حتى ولـــو كان جبريل . كان أبو يزيد البسطامي يقول : مساكين أخذوا علمهم ميتا عن ميت و أخذنا علمنا عن الحي الـــذي لا يموت . سنيد الجميلي م.س ص.121

(2) أنظر هامش ابو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، حققه و علق عليه عبد الكريم المراق ، ص. 68

(3) فتاوي ابن تيمية ،م.س.ص.105

(4) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص. 127

و الخرمية و المزدكية والنصيرية و الإسماعيلية مملوءة بهذه التصورات الخرافية الملفقة .

أما إذا نظرنا إلى التشيع المعتدل (الإمامية) فإنه هو أيضا يغالي في الإمام المعصوم و يضفي عليه مسحة غير إنسانية،<<فهو يخترق نواميس الكون التي تتحكم في الوجود فيصبح الإمام الراعي في المخيال [الشيعي] هو المقدس المطلق المفارق للدنس الدنيوي...فهو لا يفعل شيئا إلا بالحكمة ولا يجوز للحكيم العبث، ولو جاز له أن يفعل شيئا أو يأمر أو ينهي، و ليس فيما يفعله حكمة لكان ذلك عبثا وهذا لا يجوز لمن اتصف بالحكمة ، ومن أقدم على فعل مثل هذه الأشياء يكون سفيها خارجا عن الحكمة ، و إذا كان الإتيان بهذه الأشياء لا يجوز لمن اتصف بالحكمة، فكيف يجوز لمن اتصف بصفة الإمامة أن يفعل فعلا و تكون الحكمة في غيره أو الصلاح أو التقوى في غيره [1]>>.

إن الإسلام يناقض هذا التصور الذي يخرج الإنسان من طبيعته و يصبح كائنا يمتلك الحقيقة المطلقة و الحكمة الخالصة ، كائنا معصوما من الخطأ.<< ينتج الكرامات ليضفي على العالم قداسة هو في اشد الحاجة إليها لتطهره من الدنس الذي يلحق به عبر التاريخ الدنيوي[2]>>. يقول ابن تميمة في انتقاده لهذه الفكرة الشيعية:<< إن من سوى الأنبياء ليس بمعصوم لا من الخطأ ولا من الذنوب ، سواء كان صديقا أو لم يكن ... فكل من ادعى غناه عن الرسالة مكاشفة أو مخاطبة أو عصمة ، سواء ادعى ذلك لنفسه أو لشيخه فهو من أضل الناس [3].

إذا كان الإسلام السني قد نفى جملة و تفصيلا فكرة الحلول و المحايثة إلا انه لا ينكر فكرة الكرامة لأوليائه المجتهدين في طاعته ، المخلصين في أعمالهم و أقوالهم ، المقبلين على الله بشغف ، فهؤلاء قد يهبهم الله من لدنه كرامات معينة و الولي الصادق هو الذي يتعالى عنها و يزدريها و يخالها من فعل الشيطان، إلا أن هذه الكرامات لا تصل بأي حال من الأحوال إلى ما ذكره

---

[1] محمد الجويلي ، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، م .س ص، 91

[2] محمد الجويلي ،م. س، ص .112.

[3] مختصر فتاوى ابن تيمية، م. س . ص.106.

**لويس رين** LOUIS- RINN من أن **سي أحمد بن عيسى** زعيم الطريقة العيساوية الذي غرس شجرة زيتون كان محصولها يكفي لإطعام جميع اتباعه طوال السنة،و كان إذا هز غصنا من أغصانها تناثر منها الذهب،و كان إذا أدلى بدلوه في البئر أخرجه مملوءا بقطع ذهبية [1].

**د- الأشياء المقدسة**

إذا كان الإسلام قد حصر القداسة على مستوى الزمان و المكان كما رأينا سابقا ، فإنه يحصرها أيضا على مستوى الأشياء، و الأشياء المقدسة في الإسلام لا تتجاوز تقديس المصحف و الحجر الأسود .

لكن المخيال الشعبي أضاف إلى ذلك كل ماله علاقة بفضاء الولي من مثل الأحجار و التربة و التابوت والمياه، فكلها مقدسة و من يتعرض لها بالنهب أو الإهانة تنتقم منه روح الولي آجلا أم عاجلا .و في الوقت نفسه تكافئ كل من استرحم بها و من حافظ على ممتلكاتها،يقول علي زيعور في ذلك:<< فممتلكاته (الولي) محرمة و يطالها التقديس، و لمسها يلحق الأذى أو التبرك،و سرقتها تؤدي إلى الهلاك [2]>>.

إن ما أثار دهشتنا أثناء زياراتنا المتعددة لأضرحة الأولياء وجود بعض الأدوات الفلاحية متروكة هناك بلا مراقبة ولا تحصين و عند استفسارنا للأمر قيل لنا أن لا أحد يمكنه التطاول على هذه الأدوات خوفا من لعنة الولي . و تفسير ذلك من وجهة نظرنا إن موت الولي موت جسدي لا روحي ، فروحه تظل

---

[1] LOUIS-RINN, Marabout et Khouan , étude sur l'Islam en Algérie , Libraire -ADOLPHE JOURDAN , éditeur Imprimeur p304--305

[2] علي زيغور ،م .س. ص 122

حية تملأ المكان و تحرسه و تسلط نقمتها على كل من تسول له نفسه انتهاك حرمة الضريح.

لقد أصبح كل شيء في فضاء الضريح له فاعليته في جلب خير أو دفع مكروه << فالحجارة الموجودة داخل الأضرحة "كالكرة الحجرية السحرية " قرب التابوت تحمل قداسة وطهارة ، فيتم التبرك بها و استعمالها في حالات تسوية الخصام عند الالتجاء للقسم ... محدثة الضرر للمقسم الكاذب مصيبة إياه "بعزقه" نوع من الهلاك الماحق >>.[1]

و يطال التقديس أيضا الأعلام و قطع القماش (الخضراء و البيضاء) التي تغطي التابوت ، و هكذا فالتبرك في أشياء الولي يزكي الزائر و يطهره و يكفر عن ذنوبه .

كما أن الأشجار المجاورة لضريح الولي لها حرمتها و قداستها الخاصة فلا يجوز إطلاقا قطعها أو كسر إحدى أغصانها ، حتى الطيور التي تستظل بها يحرم صيدها أو إفزاعها .

إن الأشجار و النباتات و عيون المياه المتواجدة قرب الضريح اكتست مع مرور الزمن بركة و قداسة لارتباطها بالولي، و أصبحت كأن لها روحا و شعورا فهي و إن كانت تسبح فهي تصرخ و تتالم* .

و أكثر أنواع الأشجار تواجدا بفضاء الضريح هي النخلة، مثلما لاحظنا ذلك في أضرحة عين الأربعاء ، فمن بين أربع و عشرين ضريحا هناك ستة عشر ضريحا تحاذيه نخلة.

---

(1) عز الدين عنابي م س، ص64"

* لقد اخبرنا كثير من الناس انهم سمعوا بقرب ضريح " سيدي عبد القادر " الموجود بعين الأربعاء صراخا .

و النخلة في المخيال الإسلامي الشعبي تمتلك قدرة علاجية كبيرة إذ لها أثر في مداواة كثير من العلل و الأسقام كالعقم مثلا.

و تكتسي النخلة أهمية بالغة في المخيال العربي ولا سيما الشعر، الذي غـــدت رمزا إلى مهبط الوحي و موطئ أقدام الأنبياء ، فلا غرو أن يكون لها ذلـــك الأثـــر السحـــري فـــي وجدان الصوفية، و النخلة هي التي شهدت ميلاد المسيح عليه السلام و هي التي أفاضت عليه من بركاتها رطبا جنيا.

و كانت من قبل عند الساميين رمزا إلى الحياة ... و هي شـــجرة عشـــتروت المقدسة، فمـــن ثمرها سميت عشتروت ، كما أن من ثمرها جاء اسم الإله دامور [1].

والعرب أكرموا كثيرا النخل ، روي عن النبـــي (ص) :" أكـــرموا عمـــاتكم النخل" . وقال القزويني إنما سماها عماتنا لأنها خلقت من فضلة طينة آدم عليه السلام " وأما الضمير في عماتكم " فيدل على إظهار عقلية الجاهلية فكلم الناس علـــى قـــدر عقولهم [2].

و هناك كما يرى كثير من الباحثين تشابها كبيرا بين النخلة و الإنســـان مـــن حيث امتياز ذكرها عن أنثاها و مميزاتها المخصوصة باللقاح ... و لو قطع رأســـها لهلكت ، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الجنين فيها و الجمار الذي على رأسها لـــو أصابته آفة لهلكت النخلة كهيئة مخ الإنسان ... ولو قطع منها غصن لا يرجع بدلا لـــه كعضو الإنسان"[3].

و تـــذكـــر كثـــير مـــن الكتـــب أن النخلـــة قد طأطأت رأسها أمـــام ســـيدنا محمد رسول الله (ص) و أحـــنت بهامتها لـــه، فـــي محاولة منـــها لتقبـــيل يـــده الكريمـــة ... و يـــوم أن قبض (ص) و توفـــاه ربـــه شـــاهد الناس علـــى سعـــف النخـــل الذي كان يجـــاور المنبـــر الشـــريف ... أمـــرا مذهـــلا و شيئـــا عجيبـــا

---

(1) انظر شوقي عبد الحكيم، علمنة الدولة و عقلنة التراث العربي، دار العودة، ط1 1979 ص.85-86 .

(2) محمد عبد المعيد خان – الأساطير و الخرافات عند العرب، م.س.ص 59-60 .

(3) محمد عبد المعيد خان ، المرجع نفسه، ص.60 .

لقد تغير شكل السعف، تقوست عروقه ... و يقطع من حضروا أنهم رأوا من السعف البكاء، و سمعوا الأنين[1]

**هـ ـ قداسة الحيوان**

إذا كان الإسلام قد احترم بعض الحيوانات – ناهيك عن رأفته بها – لارتباطها العاطفي بالإنسان كالفرس و الناقة و الحمامة . إلا أنه لم يبالغ بتعظيمها إلى درجة التقديس، فالحيوانات لم تخلق إلا لخدمة الإنسان، << فليس بغريب أن ينتفع الإنسان بلحمها ذبيحة كما انتفع بتسخيرها صحيحة "[2]، و لقد حرم الإسلام أكل بعض الحيوانات كالخنزير، لا لقداسة أو لسبب اجتماعي أو انتروبولوجي* .كما يزعم ذلك منذر الكيلاني، و لكن لأسباب صحية بحتة و التحريم كما قلنا سابقا غايته " درء المفسدة و جلب المصلحة ".

مع مجيء التصوف العملي ، أضيفت على بعض الحيوانات قداسة خاصة، فأصبحت بقدرة الله " تنطق و تشكو همها للولي و تتعرض له و تهجره إذا بالغ في حب الدنيا ، أو لمجرد وجود عشرة دراهم في جيبه و لا تعود إلى مؤانسته إلا إذا رمى المال بعيدا عنه [3] و تعترينا الدهشة عند قراءة روايات الأولياء و علاقاتهم بالحيوانات " لقد كانت تمر الطيور و أبى مدين يتكلم فتقف لتسمع وربما مات بعضها و كثيرا ما يموت بمجلسه أهل الحب، و بلغ بأحد الأولياء من كثرة ارتباطه بهرتيه أن سمى إحداهما جبرائيل و الثانية ميخائيل، و عند وفاتهما بنى لهما قبرين، ووضع لهما شواهد، و كان يتلقى التعازي من الناس عامتهم و خاصتهم و كان هذا

---

[1] مجلة المعرفة ، الإنسان الحائر بين العلم و الخرافة، الطبعة الثانية، تأليف عبد المحسن صالح ،ص .181–182

[2] يوسف القرضاوي، م. س. ص. 39

* يرى منذر الكيلابي أن القبائل العربية الحضرية قبل الإسلام كانت تربي و تأكل لحم الخنزير أما القبائل البدوية "الرحل" فكانت تمقته ، و كانت من وراء ذلك تريد التأكيد على هويتها المتميزة عن القبائل الحضرية في منعها و مقتها للخنزير، و يردف الكيلاني قائلا : إن الخنزير هو حيوان غريب عن الوسط العربي و هو رمز للقبائل الحضرية، و لذلك انتشر مع مرور الزمن مقت الخنزير فحرمته الديانة اليهودية ومن بعدها الإسلام .

Voir Moundher KILANI , introduction a l' anthropology , editeur payot , Lausane 1992 p. 61

[3] انظر البستان م س، ص. 108

الولي يعتقد أنه من أهان هره أو أساء إليه يصاب بالمصائب و النكبات .[1]

إذا كانت الشعوب البدائية قد ألّهت و قدّست بعض الحيوانات كالثعبان أو الأسد أو الثور فذلك راجع إلى خوفها منها ،<< فالعبادة إن لم تكن وليدة الخوف فهي على الأقل زميلته*[2]"(صنوه) و من جهة أخرى فلقد ألّه المصريون القدماء المعز و العجل لاعتبارهما رمز القدرة الجنسية الخالقة فلم يكونا مجرد رمزين لأوزير بل تجسيدا له [3].

أما قداسة كثير من الحيوانات عند أهل التصوف العملي فمرجعه إلى أن كل شيء ارتبط بالولي من جماد أو نبات أو حيوان إلا و تقدس.

نستنتج من كل ما سبق أن الإسلام و بشهادة جميع الباحثين القدامى و المحدثين أقروا بأن الإسلام قد عقلن المقدس و محوره حول الذات الإلهية، و شهدوا كذلك أن الديانة الإسلامية هي الديانة الوحيدة التي أنجزت قطيعة نهائية مع تأليه الإنسان أو أنسنة الإله،فأنكرت أي إمكانية اتحاد بين الخالق و المخلوق و رفضت فكرة التجسيد الإلهي بأي شكل من الأشكال و لم تقر إلا في حدود بقدسية الأماكن الدينية الإسلامية نافية أي حلولية أو محايثة عنها.

إلا أنه و مع مرور الزمن و احتكاك بعض المسلمين بالثقافات الأخرى و سقوط المسلمين في غياهب الجهل عادت بعض المظاهر الوثنية إلى الوجود، فأصبح زمان الولي يعادل زمان النبي، إن لم يكن يفقه أهمية و أصبحت أضرحة الأولياء تنافس في قداستها و طهرها الأماكن و البقاع المقدسة و أصبحت العبادة فيها أفضل و المعاصي فيها أشد .

---

[1] Voir Houari TOUATI, entre dieu et les hommes, Lettres, Saints, Sorciers au MAGHREB, 17 Siècle, Edition.E. HESS P. 124.

* يقال في العربية (صنوه) لا زميلته لأن الأمر يتعلق بغير العاقل.

[2] الانسان و الدين ، مجموعة من الباحثين،م س،ص.62

[3] الانسان و الدين ، المرجع نفسه،ص94

إن القداسة في المغرب العربي كما يشير E. Doutté قد تفرعت و تنوعت و اتخذت أشكالا عديدة مجسدة و غير مجسدة إنسانية أو حيوانية، نباتية أو سحرية.[1]

و من هناك لم يترك المخيال الشعبي أي شيء يرتبط بالولي إلا و قدسه فغدا الضريح و الزاوية أهم من المسجد و أضحت الأوراد و قطع العهود أهم من قراءة القران و الحديث، و لم يعد التصوف إلا كرامات و خوارق و دروشة فابتعد بذلك عن جوهر التصوف السني الذي عرّفه **سري السقطي** على أنه لفظ دال على ثلاث معان :<< المتصوف هو الذي لا يطفئ نور معرفته الإلهية نور ورعه، و هو لا يضمر مذهبا باطنيا ينقض ظاهر معاني القران و السنة و إن الكرامات التي اختص بها لا تدفعه إلى مخالفة تعاليم الله القدسية [2].

---

[1] Voir Houari TOUATI ,op, cit; 137-138

[2] المسترق حبيب و عادل العوا م.س،ص.141

إن لكل مجتمع من المجتمعات البشرية أبطالا حقيقيين أو وهميين يعبرون بطريقة أو بأخرى عن آمال وآلام و مشاعر شعوبهم، فهم النماذج الأولى التي يحاول كل فرد أن يتقمصها أو أن يتقمص جزءا منها،فالبطل هو المثل الأعلى للإنسان الكامل و تختلف صورته من زمن إلى آخر، فهو في العصور القديمة و في المجتمعات البدائية لا يشترط فيه أن يكون بشرا فقد يكون مصدرا ضوئيا كالشمس و القمر أو نباتيا كالشجرة و الغابة أو جماديا كالحجرة و الصخرة أو الجبل فكل شيء في العالم القديم كان مهيأ ليكون بطلاً.

و هو في عصر الإغريق و الرومان، ذلك المحارب الشجاع الذي يواجه تحديات الطبيعة القاسية و يصارع الوحوش الأسطورية،فغدا مع مرور الزمن نصف إله يُقدس و تقام له التماثيل تخليدا له و تحفل به قصائدهم و مسرحياتهم مثل إلياذة هوميروس و مسرحية "أوديب ملكاً لسوفوكليس".

و في عهد المسيحية الأولى تغيرت صورة البطل فصارت تعني القديس الشهيد Le Saint martyr الذي ناصر المسيح و آمن بما جاء به من تعاليم و استمد منه طاقة روحية إلهية جعلته مصدرا للشفاعة و مرجعا دينيا. و يُعد القديس "بولس"* نموذجا مسيحيا للتضحية و النضال من أجل تعاليم المسيح، ثم صار كل من اتبع أفكار المسيح و وصاياه و اتخذ حياة التنسك و التقشف و الرهبنة مذهبا له بطلا في مخيال المسيحيين. و ظلت صورة القديس على هذا النحو الذي وصفناه آنفا مثالاً للناسك المعتزل الزاهد في الدنيا. لكن مع بداية القرون الوسطى تنامت سلطته إلى حد تجاوزت معه أية سلطة أخرى فكان حتى بداية العصر الحديث رمزا مثاليا لأوربا

* يرىأحمد ديدات أن بولس قبل تنصره كان يهوديا مارقا يُدعى شاوول، و أغلب الظن أن المسيحيين غيروا اسمه إلى بولس لأن شاوول اسم يهودي، و هذا القديس "بولس" جعل من تعاليم عيسى عليه السلام فوضى هائلة، و يعتبر بولس المؤسس الحقيقي لمسيحية الزمن الحاضر، لقد صنف أسفارا من الكتاب المقدس أكثر من أي مؤلف آخر بمفرده في حين أن عيسى عليه السلام لم يكتب كلمة واحدة . أنظر أحمد ديدات المرجع السابق، ص. 91

المسيحية، فهو الآمـــر الناهـــي صاحب الخوارق المتعددة الذي باركه الأب و الابـــن و روح القدس و الذي عُهد إليه حماية الأماكن و البلدان و القارات.* و اتسعت سلطته الروحية لتشمل جميع مناحي الحياة فصار لكل مهنة قديسها و حاميها << فكـــل مـــن الخباز و القصاب و الفلاح و بائع لحوم الخنازير قديســـــه الخـــاص الـــذي يباركـــه و يحمده [1]>>.

لكن مع مجيء القرن السابع عشر ميلادي إنحصرنفوذ القديسين فكـــــان هـــذا القرن عهدا أحدثت فيه قطيعة نهائية مع المنظومة الدينية التقليدية و أطاحت بـــللنموذج البطولي الأسطوري لصالح نموذج بديل متمثل في الحقائق العلمية والاكتشافات التقنية فاستبدلت سيادة القديس بسيادة الآلة وسيادة التقني[2].

أما النظرة الإسلامية للبطل فتتجاوز حـــــدود الاعتبـــارات الجســـدية دون أن تنفيهـــا، ولا تقر مفهوم **نيتشه** للبطل كإنسان سام" Superman "جبار يجعـــــل القـــوة شعارا لـــه فـــي الحيـــاة وقـــد تجرد من كل مبدأ إنساني فهو لا يقدس إلا القســـــوة و الجبروت لا لشيء إلا لأنه نتاج تطور وارتقاء بيولوجي عبر التاريخ كانت نتيجتـــه الحتمية ظهور هذا الإنسان الإله المتجبر القاسي .

إن النظرة الإسلامية هي عكس هذا كله، إنها تخلق بطلها الخاص ذلك الـــــذي بلغ شأوا بعيدا في التحلي بخلق القرآن الكريم والتشبه بأخلاق الأنبياء وفي مقدمتـــــهم محمد صلى الله عليه وسلم.

إن البطل الإسلامي هو جماع عوامل أخلاقية وروحية وجسدية قالت عائشـــــة في وصف النبي كان خلقه القرآن وقال الرسول (ص) المؤمن القوي خير من المؤمـــن الضعيف وفي كل خير . وتاريخ الإسلام يعكس لنا بوضوح أنماط البطولة التي غـــدت

---

* أصبح saint Benoit هو الحامي الأول لقارة أوربا. راجع موسوعة MEMO . المرجع السابق، ص. 325. و قديس الخبازين هو ميشال والقصابين نيكولا و الفلاحين مادار. و بائعي لحوم الخنازير هو أنطوان

[1]Voir Dictionnaire Encyclopedique Mémo, op, cit, p.325

[2] Voir Arnold J. Toynbée, OP ; Cit, P. 151-152.

مضرب الأمثال، فأبو بكر جسد بطولته من خلال حزمه و رقته وعمر جسدها من خلال عدله وصرامته وعلي من خلال ورعه وشجاعته وبلاغته.

و خلاصة القول إن البطل الإسلامي هو الذي يأتمر بأوامر الشرع وينتهي بنواهيه ولا يخاف في الله لومة لائم، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لذلك فإمكانات البطولة متاحة لكل فرد من أفراد الأمة الإسلامية ولو كان أبسط الناس درجة.

غير أن البطل في المخيال الشعبي اتخذ صورة أخرى مختلفة عن النظرة الإسلامية فلم يعد يوزن بمعايير الشرع ولا بموازين الإنسانية و إنما صار يقاس بمدى قدرته على خرق قوانين المادة والطبيعة. إنه ذلك الذي ينتج الكرامات على غرار الأنبياء والرسل لا لإثبات نبوءته ولكن لإثبات ولايته. وقد تعددت أوصافه وألقابه عند عامة الناس وخاصتهم فهو في أغلب الأحيان "الولي" و أحيانا أخرى المرابط،الشريف، القطب، الغوث، السالك، العارف الخ.....

***مفهوم الولاية***

**أ : لغة**

جاء في لسان العرب أن الولي هو اسم من أسماء الله تعالى وهو الناصر، وقيل المتوليّ لأمور العالم والخلائق القائم بها، ومن أسمائه عز وجل الوالي وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها.قال **ابن الأثير** وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليها اسم الوالي... والولاية بالكسر السلطان والوَلاية و الولاية النصرة. يقال: هم عليّ ولاية أي مجتمعون في النُصْرة وقال **سيبويه:** الولاية بالفتح، المصدر ، والولاية بالكسر الاسم مثل الإمارة والنقابة... والولي : وليّ اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته ... وولي المرأة : الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه... والولي والمولى واحد في كلام العرب... ومن هذا قول سيدنا رسول الله(ص) أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها، ورواه بعضهم بغير إذن وليها، لأنهما بمعنى واحد ... والمولى الحليف وهو من انضم إليك فعزّ بعزك وامتنع بمنعتك... وتولاك الله أي وليك الله، ويكون بمعنى نصرك الله ... قال **ابن الأعرابي**، ابن العم مولى وابن الأخت مولى والجار والشريك

والحليف ... والولي الصديق والنصير [قال] **ابن الأعرابي** الولي التابع المحب وقال أبو العباس من كنت مولاه فعليّ مولاه أي من احبني وتولاني فليتوله، والموالاة: ضد المعاداة والولي ضد: العدو...[1].

إذن نستخلص من هذا الشرح اللغوي للولي المعاني الآتية:الناصر والحليف والصاحب والقريب ونشير في هذا الصدد إن معنى القرب* من الله <<لا يعدو كونه قربا بالصفة وليس كما يعتقد كثير من أهل التصوف أنه قرب بالمكان و الجهة فالتقرب إلى الله يكون بالعبادة و الذكر و الإيمان و التقوى وهذا هو تفسير قوله تعالى و هو أقرب إليهم من حبل الوريد و لقد اتفق أئمة المفسرين كالطبري و الزمخشري و الرازي على أن الولاية تدل على معنى القرب"[2]

**ب : إصطلاحا**

أما مفهومه الاصطلاحي ، فيشمل معانيه اللغوية، و يتجاوزها إلى دلالات صوفية << فالولي هو العارف بالله و صفاته بحسب ما يمكن،المواظب على الطاعات، المتجنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات ... فأولياء الله هم الذين اصطفاهم و جعلهم آية إظهار فعله و خصهم بأنواع الكرامات و طهرهم من الآفات، فلا همّ لهم سواه و لا إنس لهم إلا معه و قد كانوا قبلنا في القرون الماضية وهم موجودون الآن و سيقومون من بعد هذا إلى يوم القيامة[3]>>.

من خلال هذا التعريف نستطيع أن نرسم ملامح الولي الصوفي فهو المشتغل بالله المعتكف على العبادة المتقرب إلى الله بالنوافل و الطاعات المعرض عن لذات

---

[1] ابن المنظور، لسان العرب، المصدر السابق، مادة ول،ي المجلد الخامس عشر، ص. 406-407-408-409-411

* يرى أحمد ديدات أن القرب المقصود في قوله تعالى : " إذا قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا و الآخرة ومن المقربين" سورة آل عمران الآية: 45 ليست قربا ماديا و لا قربا جهويا و إنما قرب روحي (أو معنوي) و لقد أساء المسيحيون فهم العبارة الواردة في انجيل مرقس 19:16 " فجلس (أي عيسى) على يمين الله " فهم يتصورون أن الأب الله جالس على العرش : و هو كرسي ممجد و أن ابنه " عيسى" جالس على يمين الله – انظر أحمد ديدات م س ،ص. 48

[2] محمد علي ابو ريان ، ملتقى الفكر الإسلامي الواحد و العشرون ، معسكر ، محاضرة تحت عنوان الولاية الروحية كعامل للتنمية.

(3) محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه.

الدنيا، و نتيجة لاجتهاده في العبادة الخالصة لله تعالى و اتباعه لطريق الحق من مقامات * و أحوال يبلغ المريد مرتبة << كشف حجاب الحس و الإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، و هذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة ، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم و كذلك يدركون كثير من الواقعات قبل وقوعها [1]>>.

و نلاحظ في هذا المضمار أن أهل التصوف لهم مصطلحات خاصة بهم لا يدل معناها اللغوي على معناها الاصطلاحي كالمكاشفة، الفناء، المقام...الخ لذلك يحصل كثير من اللبس و الغموض،كما أن كثير من هذه المصطلحات لم توظف في العصر النبوي و لم تتحدد معانيها بدقة، حتى أن مصطلح التصوف لم يلق إجماعا تاما حول مرجعيته الدلالية << فقيل: نسبة إلى أهل الصفة، و هو غلط لأنه كان ينبغي أن يقال صفي ، و قيل نسبة إلى الصَّف المقدم بين يدي الله، و هذا غلط أيضا، لأنه ينبغي أن يقال صَيْفِيٌّ. و قيل: نسبة إلى الصفا، و هو غلط أيضا، لأنه كان ينبغي أن يقال : صفائي و قيل : نسبة إلى الصفوة من خلق الله ، و هو غلط أيضا لأنه كان ينبغي أن يقال: صفوي [2]>> ** .

على أن الغالب كما أشار إلى ذلك ابن خلدون أنه من الصوف حيث أن النساك و الزهاد و الفقراء كانوا مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف، فنسب المتنسك إليه فقيل : صوفي، واشتقوا من الصوف فعلا، فقالوا: تصوف بمعنى تنسك، ثم استخرجوا لهذه النزعة اسما بإلحاق تاء المصدرية فقالوا صوفية[3].

---

* لقد وصف الغزالي تلك المقامات في إحياء علوم الدين و من أهمها الزهد،حب الله،الفناء في الله،الإلهام،إلخ...

[1] ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص.469-470.

[2] فتاوي إبن تيمية م.س. ص568.

** و يرى عبد المجيد سليم مفتي الديار المصرية سابقا أن الاسم عجمي قديم كان و لايزال معروفا عند وثني الهند، و أصله عند قدماء اليونان " ثيوصوفي" التجرد لطلب الحقيقة الأولى التي انبثق عنها الوجود و هي عندهم الحقيقة الإلهية أو نحو هذا، أنظر هامش مختصر فتاوي ابن تيمية، ص.568

[3] كمال اليازجي معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت ، الطبعة السادسة 1979 ، ص.267.

و من هنا نلاحظ أن الصوفية جاءت كرد فعل على ما ساد في المجتمع الإسلامي من فساد و تكالب على أمور الدنيا فلبسهم الصوف و ميلهم إلى الخلوة و التقشف و توظيفهم لمصطلحات و مفاهيم على غاية من الخصوصية من مثل القول بعشق الله و كشف الحجب و المعرفة و المجاهدة مع المحافظة على تعاليم السنة النبوية إن هي إلا محاولة لإظهار رفضهم للوضع الاجتماعي السائد فأثروا على الزهد و اعتصموا بالتقوى و انفردوا عن الخلق وأقبلوا على العبادة و التأمل .

و يرى بعض الباحثين أن التصوف كان عبارة عن ردة فعل لظهور مفاهيم << عقائدية متطرفة كظهور الخوارج و قولهم إن اقتراف الكبيرة يؤدي بصاحبه إلى الكفر، و ظهور فكرة الجبر المطلق ... و كانت ردة فعل على ظاهرة الخلاف بين المسلمين منذ حادثة مقتل عثمان [رضي الله عنه] حينما تطور الأمر إلى أن أصبح المسلم يقابل أخاه المسلم يقاتله بالسيف ... زيادة إلى انتشار ظاهرة الفسق و البغي و القهر و الظلم . لذا فلم يجد بعض الورعين بدا من اعتزال الناس و انشغالهم بالعلم و العبادة >>[1]

يؤكد كثير من الباحثين أن التصوف كان منشؤه إسلاميا بحتا، فاقتصر في البداية على ممارسة أساليب المجاهدة و الخلوة ، و كانوا لا يكتفون بأداء الشعائر المطلوبة بل كانوا يزيدون عليها بالنوافل ، و ليس من مذهبهم كما يرى **أبو نصر السراج الطوسي** << النزول على الرخص و طلب التأويلات و الميل إلى الترفة و السعات و ركوب الشبهات لأن ذلك تهاون بالدين و تخلف عن الاجتهاد، ثم إن الصوفية بعد ذلك ارتقوا إلى درجات عالية و تعلقوا بأحوال شريفة و منازل رفيعة من أنواع العبادات و دقائق الطاعات و الأخلاق "[2]. و يردف أبو نصر السراج إن من خصالهم <<القناعة بقليل الدنيا عن كثيرها و على الاقتصار على ما لابد منه

---

[1] المعتزلة بين الفكر و العمل ) تاليف مجموعة من الباحثين ، الشركة التونسية للتوزيع ص 10-13

[2] عبد الهادي أبو ريدة، ملتقى الفكر الاسلامي الواحد و العشرون، معسكر ، محاضرة تحت عنوان الإسلام الصحيح المشترك الاتجاهات ، التصوف الإسلامي و الفرق بين الصوفية و غيرهم.

و ترك الغلو... و الشفقة على الخلق و التواضع للصغير و الكبير و إيثارهم للغير على أنفسهم رغم احتياجهم [1].

إذن من خلال هذه الإطلالة نلاحظ أن التصوف كان إسلاميا خالصا لكنه في تطوره تأثر << بمؤثرات خارجية غدا معها الزهد العملي تعليما فلسفيا وضع له أربابه نظاما إداريا، حصروا فيه العضوية، و عينوا شروط القبول، و رتبوا الشعائر و الرياضات>>[2] فانعزلوا عن المجتمع و مارسوا رياضة صوفية و ارتبطوا ارتباطا أعمى بشيوخهم و غالوا فيهم مغالاة جعلت الشيخ في مرتبة عالية قد تفوق مرتبة النبي.

<< لقد جهدت الذات المتصوفة في رفع بطلها حتى صار لا يوازى و لم تجد غير الأنبياء خصما ، فتوقفت خجلة تارة، و أبرزت مرات كثيرة رغبتها في إزالة ذلك العائق الديني و هكذا آمن كثير منهم( **الحلاج، ابن سبعين،السهروردي** المقتول) بأن الله يخلق نبي بعد محمد ... و قفز **ابن عربي** فوق موسى و صعد البعض في معراج حتى وازوا الله، و ذهب الآخرون إلى الأبعد[3].

رغم الانتقادات الكثيرة التي وجهت لبعض أهل التصوف حتى من المتصوفة أنفسهم، نستطيع القول أن التصوف السني أو المعتدل بريء من كل هذه الشطحات.

لقد كان التصوف و بشهادة الجميع يهدف في المقام الأول إلى التربية الروحية، يحث إلى التقرب إلى الله و كان أصحابه ذوي خلق رفيع مستمد من خلق رسول الله و صحابته رضوان الله عليهم، و كانوا أبعد من أن يهتكوا و يتعدوا على حرمات الله و على الأحكام الشرعية << ولقد كان المتصوفة في هذه المرحلة يقولون أن التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في مرتبة التصوف>>[4].

---

[1] نفس المرجع.

[2] كمال اليازجي ، المرجع السابق ، ص.278.

[3] علي زيعور، م.س.ص.149.

[4] محمد علي أبو ريان م. س .

مكتبة المطالعة - كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإسلامية - تلمسان

## أنواع الولاية :

### ا- الولاية السنية و مصادرها

لقد رأينا في لسان العرب أن لفظة الولي تكاد كلها تفيد معاني محددة لا تتجاوزها، فالولاية هي النصرة، المحبة، القرب وقد قيل أن الولي سمي وليا من موالاته للطاعات و متابعته لها و المعرض عن علائق الدنيا، المؤدى الواجبات، التارك للمحرمات فالولي هو الخليفة الحقيقي لله في الأرض يصلح فيها و يعمل على عمرانها . و يروى عن النبي (ص) أنه قال :<< ما من نبي يبعثه الله في أمة من قبلي إلا كان له في أمته حواريون و أصحاب، يأخذون بسنته و يقتدون بأمره...>> [1]. هؤلاء الحواريون هم الأولياء الذين تحدث عنهم و ذكر خصالهم و صفاتهم فهم << أولياء الله الصالحين المختصين به ما ذكره الله تعالى بقوله لإبليس اللعين :" إن عبادي ليس لك عليهم سلطان "، و حكي أيضا قول إبليس مجاوبا له : فبعزتك " لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين" و آيات كثيرة في القران في ذكر أولياء الله و صفاتهم و علاماتهم، و هي مثل قوله تعالى :" و عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا، و إذا خاطبهم الجاهلون " إلى آخر الآية ... ومن علاماتهم و صفاتهم أيضا حفظ الجوارح من كل ما لا يحل في الشريعة ولا يجوز في السنة ولا يحسن في المروءة . و من علاماتهم و صفاتهم حفظ اللسان عن الكذب و الغيبة والبهتان و الزورو النميمة و الفحش و السفاهة و الطعن و اللغو و الوقيعة في أحد من الخليقة عدوا كان أو صديقا ... و من علاماتهم أيضا سلامة الصدر من الغل و الغش و الدغل و الحسد و البغض و التكبر و الحرص و الطمع و المكر والنفاق و الرياء ... ومن علاماتهم أيضا الرحمة و التحنن و رقة القلب[2]>>.

و يواصل " إخوان الصفا " في ذكر فضائلهم فهم قليلو الأكل << و قلة الأكل،

---

[1] أخرجه مسلم في كتاب "الأيمان"، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان و أن الإيمان يزيد و ينقص، رقم الحديث 50، المجلد الأول.المصدر السابق.

[2] إخوان الصفا ، الجزء الأول . سلسلة العلوم الإنسانية ، موفم للنشر، ص 493 -494

إذا ساعدته القناعة،كان مزرعة الفكر، و ينبوع الحكمة وحياة الفطنة، و مصباح القلب، و طبيب البدن، و قاتل الشهوات، و هادم الوسواس، ومُنزل الإلهام>> [1]، ثم يضيفون:<< و من خصالهم و شعارهم التوكل على الله و الثقة به و الطمأنينة إليه و الإخلاص له في العمل و الدّعاء و الصدق بالقول، و التصديق في الضمير و النصح للإخوان و الوفاء بالعهد و العزم في عمل الخير و الإحسان و البر و المعروف[2]>>.

و الولي بالنسبة لابن تيميه هو << المؤمن التقي، كما قال الله تعالى :" ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون، الذين آمنوا و كانوا يتقون " [3]... وهم الذين يؤدون الفرائض و النوافل و يتركون المحارم و المكاره ...، فمن كان عالما بما أمره الله به و نهاه، عاملا بموجب ذلك كان من أولياء الله سواء كانت لبسته في الظاهر لبسة العلماء أو الفقراء أو الجند أو التجار أو الفلاحين، لكن إذا كان مع ذلك متقربا إلى الله بالنوافل كان من المقربين، و إن كان مع ذلك داعيا غيره إلى الله هاديا للخلق، كان أفضل من غيره من أولياء الله [ مصداقاً لقوله تعالى ] :" يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات " [4].

و خلاصة القول فإن الولي بالنسبة لابن تيميه هو الذي آمن بالله ووالاه و أحب ما يحب و أبغض ببغضه وائتمر و انتهى عما نهى .

إذا كان القرآن الكريم قد مدح " أولياء الله الصالحين " و ميزهم بصفات حميدة دون غيرهم، فإن أهل التصوف اعتمدوا لإثبات ولايتهم على الحديث القدسي الذي رواه البخاري عن أبى هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) يقول الله :<< من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة أو فقد آذنته بالحرب و ما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، فبي يسمع وبي يبصر، و بي يبطش وبي يمشي،و لئن سألني لأعطيته ولأن استعاذ بي لأعيده

---

[1] المصدر نفسه، ص. 487 – 488

[2] المصدر نفسه ص 490

[3] الآية 61 62 ، السورة يونس.

[4] فتاوى بن تيميه . المصدر السابق ، ص518– 519 ، الآية 11 سورة المجادلة.

وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكـــره المـــوت وأكره مساءته ولا بد له منه." [1]

لقد فسر بعض أهل التصوف هذا الحديث القدسي بالمعنى الحلولـــي أي أن الله إذا أحب عبدا " حلّ فيه " و بذلك يكون المعترض على الولي معترض على الله، ومن عادى وليا فإنه لا محالة يعادي الله . يقول **ذو النون المصري** << مرافقة و ملازمـــة الولي هي ملازمة الحضور الإلهي، إنه يصبر عليـــك يتحملـــك "[ كـــالله ]" متحـــل بالفضائل الإلهية [2]>>.

ويشير كثير من علماء السلف المحدثين على أن هذا الحديث هو أصح حديـــث يذكر عن الأولياء و لقد عارضوا تأويله بالمعنى الحلولـــي فـــالولي هـــو المحـــب لله المتوكل عليه و المخلص له، الشاكر له، << كل ذلك واجب على الخلق لا فرق بيـــن عالم و جاهل، فقير و غني ، تاجر و فلاح ، فكلهم مأمورون على أن يكونوا أوليـــاء والنموذج المثالي هو الرسول الأعظم كان من أتقى خلق الله، و حياته كانت كلها زهدا و كان ينخلع عن البشرية عند نزول الوحي عليه،إلا أنه في نهاية الأمر هو بشر لكـــن كل أفعاله و أعماله كانت بمعنى روحاني وذلك بحكم روحانيته العالمية و دوام تعلقـــه بالله تعالى، إن الرسول بهذه النظرة هو اكبر صوفي على الإطلاق، و كان أبو بكـــر و علي و عثمان و كل الصحابة رضوان الله عليهم نماذج صوفية تحتذى .

إذن نستطيع القول إن الولي السني هو الإنسان الكـــامل، هـــو الـــذي يقتـــدي بالرسول الذي وصفه القران بأنه على " خلق عظيم " ، لا فرق بين حاكم أو محكـــوم، فقير أوغني.

**ب- الولاية النظرية و مصادرها**

لقد كان متصوفو العصر الإسلامي الأول من أمثال **أبـــى ذر الغفـــاري و الحسن البصري وأبى الدر داء** نماذج خالصة " للتصوف "* السني المســـتمد مـــن

---

[1] سيد الجميلي، م.س ص215

[2] Voir Voies d'Allah, op , cit , T1 , p.124 .

* كان يسمى في العصر الاول زهدا

القرآن الكريم و السنة الشريفة ، و نكاد نجزم إن أفكارهم لم تنطوي على أي عنصر غنوصي أو مخالف لجوهر العقيدة الإسلامية، حتى أن المصطلحات التي استخدموها كانت قرآنية المنبع سنية المشرب كالزهد و التوبة و الرضا والإخلاص و الإحسان و التوكل ، والصدق و التقوى ، والخوف، والورع، و الشكر، إلا أن التصوف في عصور متأخرة، أخذ منحى آخر، فصار الصوفي << يعزف عن الدنيا تطهيرا للنفس و شوقا إلى الله، و رغبة في القرب منه و حرصا على الاتصال به، و كل ذلك التماسا للحق وسعي وراء المعرفة اللدنية ... و بذلك درج الزهد الإسلامي نحو نظام صوفي فلسفي [1].

مع مرور الزمن و تأثر المسلمين بحضارات الدول المجاورة، ومن خلال ترجمة الكتب اليونانية و بالذات الفلسفة الافلاطونية المحدثة *Néoplatonisme أجمع كل الذين درسوا مسار التصوف الإسلامي عربا كانوا أو مستشرقين على أنه خليط من ديانات هندوسية و فارسية وعبرية و مسيحية، يعبر عن هذه الفكرة **عبد الرحمن البدوي** فيقول :"إن التصوف نشأ إسلاميا خالصا لكنه في تطوره تأثر بعوامل خارجية و هذا التأثير جاء في القرن الخامس هجري بعد أربعة قرون من حياة التصوف الأصيل[2]>>

و يرى محمد علي أبو ريان :<< أن هذه التأثيرات التي جاءت فيما بعد كانت سببا في مروق بعض أئمة التصوف عن المنحى السني المطهر و تمثل هذا في شخصيات مثل الحلاج والسهروردي الإشراقي وابن عربي **. فهؤلاء لم يكتفوا بالمنبع الإسلامي المطهر، بل أضافوا إليه ما توارد على الثقافة الإسلامية من خليط

---

[1] كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي، ص. 272

* الافلاطونية المحدثة :نظرية فلسفية نشأت في الاسكندرية في القرن الثالث للميلاد .كان معتنقوها يمزجون بعض الأفكار الصوفية ببعض افكار افلاطون . المنهل، فرنسي عربي: Néoplatonisme

[2] محمد عبد الهادي أبو ريده، م س.

** يرد ابن عربي علي منتقدي التصوف الفلسفي فيقول :" إنه إذا وجد شبه بين ما يقوله بعض الصوفية المسلمين و بين ما قاله الفلاسفة، فانه لا يصح أن يقال أن الصوفي أخذ من كتب الفلسفة . " إن علم الصوفي من نوع علم الأسرار" و هو علم نفث الروح القدسي في الروح يختص به النبي و الولي". انظر عبد الهادي أبو ريده، م س.

مشوه تتداخل فيه تأثيرات متناقضة أو ميتافيزيقية من الفكـــر الـهندي أو الفارســي القديم[1].

لقد لاحظ كثير من الباحثين أوجه تشابه كثيرة بين التصوف النظري و فلسفات و ديانات الأمم السابقة << فاحتقار المادة و العزوف عن الدنيا و الانقطاع إلى التـأمل و العكوف على الرياضة الروحية، فهذه الظواهر تكاد تكون عامـــة فـي الأصـول المذكورة و هي نزعات معروفة عن الصينيين و الهنود و الفرس [2].

و عليه أجمع كل من درس مسار التصوف الإسلامي النظري انـه إذا كـانت الشريعة الإسلامية وجدت للمسلمين فقط دون سواهم، فإن التصوف هو عالمي يعنـي البشرية قاطبة مهما كان الانتماء الديني للفرد [3].

لقد ثار علماء الإسلام و كثير من أهل التصوف السني على انحراف المتصوفة عن المسار الإسلامي و بلورتهم لأفكار منبثقة عن العقائد الآسيوية القديمة و الفلسـفية الهلنستية الشعبية، إلا أن أهم فكرة لاقت اعتراضا شديدا هي فكرة الحلـــول ووحـدة الوجود، فالحلول << هو نزول الله منزلة الساكن في الصوفي أو فـــي غـيره مـن الكائنات[4]>>. و بمعنى أدق " أن يكون الشيء حاصلا في الشيء و مختصا به بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقا و تقديرا، و الذي يقصده المتصوفة هنا أن الله تعالى يحل في العارفين "[5] (الأولياء).

أما مفهوم الاتحاد فهو<< امتزاج الشيئين واختلاطـهما حتـى يصـير شـيئا واحدا.و في عرف الصوفية الاتحاد هو شهود الحق و اتحاده به، من حيث كون كـل شيء موجودا به، معدوما بنفسه لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محـال [6]>>.

---

[1] محمد علي أبو ريان، م س

[2] كمال اليازجي، م س، ص. 272 - 273

[3] Voir, voies d' Allah, op , cit; t1, p.10

[4] الدكتور رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ص. 236.

[5] هوامش المنقذ من الظلال للإمام أبو حامد الغزالي ص. 88

[6] هوامش المنقذ من الظلال للإمام أبو حامد الغزالي ص .88

هذه الأفكار التي اعتنقها عامة الناس من البسطاء، أكدت النزعة الوثنية القديمة الجديدة التي لم تستوعب مفارقة الله للأشياء و للإنسان، واحتاج معها أصحابها لإضفاء الشرعية عليها إلى أحاديث نبوية و قدسية أوّلوها تأويلا باطنيا، فغدا الولي العارف الملهم الذي يبصر بعين الله ويسمع بأذن الله و يبطش بيد الله (تعالى الله عن ذلك ) هو و الله واحدا و غدت حركاتهما واحدة و هويتهما واحدة .

إن فكرة الاتحاد بالله ووحدة الوجود لم تكن غايتها عند أهل التصوف النظري إلا تعبيرا عن فكرة النبوة المتجددة المستمرة و التي أغلقها الرسول(ص) في قوله" لا نبي بعدي" و التي أكدتها الآية الكريمة " اليوم أكملت لكم دينكم " و هي فكرة تتناقض مع أصول الدين الإسلامي، فلا أساس البتة للقول وفقا لهؤلاء الصوفية . أن الوجود واحد، وهو وجود الحق، وما سائر الكائنات إلا صورة أو ظل له .

لقد نتجت عن هذه الأفكار المتطرفة و المغالية أن نشأت تفرقة بين علم الظاهر الذي لا يصلح إلا لعامة الناس " وللفقهاء "بما فيه من عبادات و فرائض و معاملات و حدود، وبين أهل الباطن الذين يأخذون علمهم مباشرة من الله دون وساطة، حتى أنهم ينفون وساطة الملائكة، و بذلك يصبح الصوفي " الولي " يتحدث مع الله حديثا مباشرا . يقول **أبو يزيد البسطمي** << رفعني الله مرة فأقامني بين يديه و قال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت : زيني بوحدانيتك، و ألبسني أنانيتك، و ارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك، قالوا رأيناك، فتكون أنت إذا ذاك وإلا أكون أنا هناك[1]>>.

يستفاد من قول أبى يزيد البسطامي أن درجة الصوفي يمكن أن تتجاوز كل الحدود، فيتصل مباشرة بالملأ الأعلى، إلى حيث سدرة المنتهى، فيتم هناك تبادل حوار ثنائي بينه و بين الله، و هذه الدرجة -كما نرى - تفوق منزلة الأنبياء << لأن الله جل شأنه كان يوحي إلى الأنبياء بواسطة ملك الوحي (جبريل) و لكن يكلم أبا يزيد البسطامي من غير واسطة >>[2].

---

[1] سيد الجميلي، م س ، ص. 138

[2] المرجع نفسه، ص. 138

إن هذه التجربة غير العادية التي صورها لنا أبو يزيد البسطامي أفضت به إلى القول و هو في ذروة ذهوله الروحي :" أنا الحق فاعبدوني " [1] و هي التجربة نفسها التي يعبر عنها الحلاج بقوله :

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا ¦ نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَـــهُ ¦ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا[2]

إن هذا المبلغ من الارتقاء الروحي و الاتحاد الصوفي جعل بعض المتصوفة يستغلون مكانتهم << لإرضاء شهوتهم أو لخلع الناس من الإسلام [هؤلاء] هم الذين انحرفوا و لصق انحرافهم بالتصوف و لم تزل آراؤهم و أساليب حياتهم تنشر بين العامة بعد أن زينوها وقربوها إلى النفوس الدنيئة بأنواع من الأدلة الزائفة و الشبه المحيرة >> [3].

زيادة على ذلك فان أهل التصوف كانوا في جدالهم مع فقهاء المسلمين يقولون << لكم العلم الظاهر و لنا الكشف الباطن، لكم ظاهر الشريعة ، عندنا باطن الحقيقة، لكم القشور ولنا اللباب [4] . و كان البسطامي يقول لأهل الشريعة <<أخذتم علمكم ميتا عن ميت و أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ... و قال ابن عربي : علماء الرسوم يعني أهل الشريعة يأخذون خلفا عن سلف إلى يوم القيامة فيبعد النسب، و الأولياء يأخذون عن الله، ألقاه في صدورهم من لدنه رحمة منه وعناية سبقت لهم عند ربهم>> [5].

معنى هذا أن الأولياء يأخذون علومهم من الله مباشرة دون واسطة أحد ، أما الفقهاء فيأخذونها عن ميت عن ميت عن النبي عن جبريل عن الله .

إضافة إلى ما ذكرنا فإن علماء المسلمين و على رأسهم ابن تيميه انتقدوا بشدة أدعياء التصوف و الولاية الذين أسقطوا التكاليف و العبادات و اقتربوا كثيرا من

---

[1] الدكتور رمزي نجار، م س، ص. 236

[2] نقلا عن رمزي نجار ، المرجع نفسه ، ص. 137

[3] محمد عبد الهادي أبو ريده، م س.

[4] الأخضر لطيفة، م س، ص. 15

[5] سيد الجميلي ، م س . ص 210

الفرق الباطنية المذكورة سالفا فاصبح بعضهم لا يصلي لأنه وصل إلى مقصود الصلاة، و بعضهم أسقطها وقت المشاهدة و بعضهم أسقط الحج* و منهم من استحل الخمر أو زعم أنها تحرم على العامة دون الخاصة [1].

كما انتقد العلماء تصنيفاتهم الكهنوتية لشيوخهم إلى مراتب و منازل كالقطب** و الغوث و الأوتاد و النقباء و البدلاء الخ ... و هذا لا يصلح في الإسلام و لا يمت إلى الشريعة بصلة .

خلاصة القول إن التصوف مع مرور الأزمان اكتسى مفاهيم جديدة أبعدتها شيئا فشيئا عن مدلوله الحقيقي الذي عرف به أصحابه الأوائل الذين أرجعوه إلى القران الكريم و السنة الشريفة فلم يحيدوا عن منارتها قيد أنملة ، لذلك فان غرضهم من التصوف كان إصلاح أحوالهم و ترويض خلقهم على الآداب السامية، و لم تكن كراماتهم التي خصها الله بهم تتعدى معجزات الأنبياء، فلم يمشوا على الماء و لم يطيروا في السماء ولم ينقذوا طفلا من بطن تمساح، و إذا سلمنا بحصول بعض الكرامات لهم فإنهم كانوا << لا يخبرون عن حقيقة شيئ لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة و يتعوذون منه إذا هاجمهم و قد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة و كان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية ...>>[2]

**ج-الولاية الطرفية و مصادرها :**

ظهر التصوف الأول ــ كما أشرنا سالفا ــ كردة فعل لما طرأ وجدّ على الساحة الإسلامية مباشرة بعد وفاة سيدنا عثمان رضي الله عنه من تحولات كبرى

---

* كان الحلاج يعلن أن الحج لا يعني حتميا زيارة مكة ، لذلك فقد تحدث عن الحج الروحي و هذه الفكرة هي التي كلفته حياته ، لا فقط لأنها تضرب أحد الأركان الخمسة للشريعة الإسلامية بل [لأنها كانت] تلتقي مع اخطر معارضة كانت تهدد آنذاك الدولة العباسية حيث كان قرامطة البحرين يقطعون طريق الحج . انظر لطيفة الأخضر م. س ،ص. 15 – 16

[1] انظر مختصر فتاوي ابن تيميه. م س، ص. 246

** يقول ابن خلدون انه ظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ، و معناه رأس العارفين ، يزعمون انه لا يمكن أن يساويه أحد في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان . ابن خلدون ، المقدمة ،م س، ص. 473

[2] ابن خلدون ، المقدمة ، المصدر السابق، ص. 470

ففضل بعض الصحابة و بعض الورعين حياة الزهد و العزلة مبتعدين عن زخارف الدنيا كأبي موسى الأشعري و الحسن البصري و عبادة بن الصامت و أبي الدرداء .

مع مرور الزمن تسرب إلى التصوف << عناصر غريبة من مصادر متفرقة غدت بعد التفاعل و التمثل جزءا من صميم كيانه >> [1] ووظفت مصطلحات عديدة منها ما هو إسلامي المنبع كالزهد و الورع و الخلوة و الصحبة، و منها ما يشتم منه رائحة لفلسفات عديدة كالمعرفة * ووحدة الوجود و الحلول والظاهر و الباطن و الشريعة و الحقيقة ، و ظل التصوف على هذا الحال حتى جاء **أبو حامد الغزالي** **فأراد أن يصلح ما أفسده بعضهم من الغلاة فأعاد التصوف في القرن الحادي عشر إلى حظيرة السنة في كتابه الشهير " إحياء علوم الدين" <<فدوّن فيه أحكام الورع و الاقتداء ثم بين أدب القوم و سننهم و شرح اصطلاحاتهم في عباراتهم و صار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط و كانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب في التفسير و الحديث و الفقه و الأصول و غير ذلك>>[2] .

و قد قسم **TRIMINGHAM** التصوف إلى ثلاثة مراحل، المرحلة الأولى غدا التصوف فرديا و نخبويا حتى القرن العاشر الميلادي فكان أرستقراطي النزعة، أما المرحلة الثانية من القرن العاشر إلى الخامس عشر امتد إلى الفئات العريضة في الوسط المدني ليدل على نزعة برجوازية، و من القرن الخامس عشر إلى القرن العشرين تغلغل التصوف إلى الحركات الشعبية فاتخذ طابعا بروليتاريا.

---

[1] كمال اليازجي، م س، ص. 268

* المعرفة هي التعرف على الله دون وسائط و الأولياء هم الذين وصلوا إلى معرفة الله بقلوبهم و ليس بالعلم .

** لقد تمكن أبو حامد الغزالي من جعل التصوف مقبولا عند الفقهاء، ناهيك عن عامة الناس و عن خاصتهم و كانت الحرب قبله قد اشتدت بين الفقهاء و الصوفية، خصوصا بين الصوفية و الاشعرية فجاء الغزالي ليصلح بين الفريقين و في كتاب " إحياء علوم الدين " اخضع الغزالي الحس لاختبار حقيقي انتهى به إلى أن الحس لا يمكن أن يكون بذاته برهانا على الحق، و إنما ينبغي أن يكون مستندا إلى دعامة من العقل الراجح . انظر دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، مجموعة من المؤلفين م س، ص. 101

[2] ابن خلدون، المقدمة .م . س . ص 469.

إن انتشار التصوف و احتضانه من طرف عامة الناس حوّله من << إطـــاره الفلسفي الفكري ليغدو طقوسا تبسط المعتقد و تنزل بالدين إلـــى مســـتوى الحاجيـــات المباشرة لهذه الفئات >> [1]

و تقسم الباحثة لطيفة الأخضر أصول التصوف في شمال أفريقيا إلى مرحلتيـــن الأولى كانت فترة التصوف النخبوي من أمثال **أبو مدين شعيب** * و **محي الدين بـــن عربي** و **أبو الحسن الشاذلي**، أما المرحلة الثانية فكانت مرحلة الانتقال من التصـــوف الفكري إلى التصوف الشعبي الطرقي و قد وقع ذلك في القرن التاسع الـــهجري فـــي ظرفيات تاريخية خاصة [2] .

دخل التصوف في بداية القرن الثاني عشر ميلادي و كان كما ذكرنـــا ســـالفا حركة بورجوازية و ما أن تعززت مواقعه حتى بدأ ينتشر بشكل كبير داخل الأريـــاف فأصبح بذلك حركة شعبية منظمة فلم يستطع أحد التحكم فيها،إذ يعتبر الباحث هـــواري تواتي أن القرن السابع عشر الميلادي كان العصر الذهبي لانتشار الأولياء و بتعبـــيره الخاص << أنتج هذا العصر أولياء كما تنتج الأرض عشبها>>[3]

إن انتشار هذا التيار الصوفي الطرقي في المغرب العربي، كان إيذانا.باندحـــار التصوف النظري ( الذي رغم بعض المساوئ التي انطوى عليها إلا أنه في التحليـــل النهائي يعبر عن فكر راق). و كان تبنيه من قبل فئة من المرابطين يشوب تفكـــيرهم

---

[1] لطيفة الأخضر،المرجع السابق ، ص.05

* يرى **لويس رين** أن أبا مدين هو أكبر شخصية صوفية عرفتها الجزائر و طريقته الصوفية المدينية هي أقدم طريقة انتشرت على تراب الجزائر، فهو الذي عمم و نشر وبسط مبادئ " القطب" عبد القادرا لجيلاني و الصوفي الشهير الجنيد. Voir louis RINN ,op,cit, p.231

[2] لطيفة الأخضر، المرجع السابق، ص. 18

[3] voir Houari touati, op, cit, p12

الطابع الخرافي الأسطوري بالإضافة إلى سقوط العقلانية الرشدية و بالا على العالم الإسلامي[1].

هذه القطيعة الابستيمولوجية مع مبادئ التصوف السني و نزول الولاية إلى الجماهير الشعبية و دخولها الأرياف و تلقف عامة الناس لها أيا كانت درجتهم من العلم و الصلاح و التقوى ورجحان العقل، تُعد انتكاسة حقيقية و خطيرة نتج عنها تبسيط المعرفة فأصبح العالِم ــ كما سنرى ــ من يحفظ أورادا، و ينشد أذكارا، ويقلد خرقا، فالتصوف من هذا المنحى <<خراب للأفراد و الجماعات ما لم ينحصر في نخبة مختارة من البشر خلقوا له و طلبوا فيه الكمال، استعدادا لخدمة مجتمعهم بالمثل و العمل عند الضرورة، هؤلاء يعتزلون ليجدوا في العزلة صلاح أنفسهم و صلاح الآخرين >> [2] و لكن كيف ينظر كثير من الباحثين إلى أسباب نشأة هذا التصوف العملي الطرقي في المغرب العربي.

هناك من يفسر ذلك بحضور " السود" الذين استرقهم " أسيادهم " المسلمين، و عند اعتناقهم الإسلام بقيت رواسب معتقداتهم الدينية السابقة تؤثر في سلوكهم الديني فكان أن نتج عن ذلك مزيج من تلك الرواسب الاعتقادية و شعائر الدين الإسلامي، لذلك جاء التصوف صدى لهذا المزيج الديني.

و فريق آخر يرى أن التعلق بالأضرحة و عبادة الأولياء ما هو إلا إستمرار لبعض المعتقدات البربرية القديمة.

أما التفسير الذي يرجحه كثير من الباحثين في حقل الأولوائية فمفاده أن هذا النوع من التصوف يرجع إلى ثأر المرأة * من الرجل على مستوى الممارسة الدينية، فالرجل له فضاؤه الديني المتمثل في المسجد، أما المرأة فارتباطها به أضعف ( لأسباب عرفية بحتة لا علاقة لها بالنصوص الدينية ). لذلك وجدت المرأة متنفسا

---

[1] Voir Emile Dermenghem, op; cit, p.381.

[2] رمزي نجار، المرجع السابق، ص. 245

*يتعلل أصحاب هذه الفكرة بأنه إلى يومنا هذا مازال أغلبية الزائرين من جنس النساء .

لها في فضاء الولي المقابل دينيا لفضاء المسجد و هكذا استطاعت المـــرأة أن تثـأر لنفسها من الرجل [1].

إن هذه التفسيرات و إن كان لها جانب من الصحة فلا يمكن اعتبارها تفسيرات نهائية و إنما هي ترد الظاهرة إلى عامل مـــن العوامـل التاريخيـة أو النفسـية أو الاجتماعية بحسب خصوصية ميدان الباحث و لذلك لا يمكن اختصار الظـاهرة فـي جانب معين، ذلك أن التصوف عالمي النشأة و الانتشار نجده في جميـــع الديانـات، و تكاد تشابه طقوسها التقديسية إذ يلاحظ<< إن الإسلام قد التقى مع بعض المظـاهر الكونية للديانات الأخرى و ذلك منذ ظهوره، كما انه لم يفلت مـــن قـانون التـلاؤم الحتمي مع خصوصيات الحضارات التي دخلها>>[2].

و في رأينا أن انتشار التصوف الطرقي في الجزائر و شمال أفريقيـا يرجـع لانحطاط الفكر في العالم الإسلامي قاطبة الذي كان مصابا من شـــرقه إلـى غربـه بالشلل الفكري <<و لعل القرن التاسع ــ إذا لم نقل الثامن ــ آخـر قـرون النشـاط و التوليد و الابتكار في الدين والعلم والأدب و الشعر و الحكمة ، و القـرن العاشـر أول قرون الجمود و التقليد و المحاكاة>>[3].

لذلك و إزاء هذا الجمود العقلي و استفحاله لم يجد عامة الناس بُدًا مـــن نقـل الزعامة " و البطولة " من العالِم الحقيقي المتنور إلى الولي أو الدرويـش المتكسـب بالدين المدعي التصوف، و عليه ففي الوقت الذي كان فيـه علمـاء أوربـا ينـادون بالحرية العقلية لتحرير العامة من ربقة الخرافات و يبدعون علوما وفنونـا للنـهوض بالإنسان، كان مرابطو الجزائر يلبسون على العامـــة ويسـتغلونها أشـنع اسـتغلال ويغرقون العقول في ظلام دامس[4].

و نتيجة لذلك لم يجد علماء الجزائر في القرن التاسع الـــهجري مـن سـبيل للخروج من عزلتهم أمام هذا التيار الصوفي الجارف الذي غزا الجزائر برمتـــها إلا

---

[1] أنظر لطيفة الأخضر، المرجع السابق ص. 20 و ما بعدها

[2] لطيفة الأخضر م.س.ص 26

[3] أبو الحسن علي الحسني الندوي، ماذا خسر العالم في انحطاط المسلمين. م.س، ص 215

[4] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الأول .م.س، ص. 33

بالهجرة إلى المشرق * لعلهم يجدون هناك مكانة لائقة بهم، مما ترك فراغا علميا هائلا، و أفسح المجال لأدعياء التصوف فهجرت المدارس و المساجد التي كانت مراكز للإشعاع العلمي و أبدلت بالزوايا و التكايا التي لا تعلم مريديها إلا طرائق العبادة الصوفية من ناحية، ثم أنها من ناحية أخرى غالت في ربط المريد بالشيخ و يشير أبو القاسم سعد الله إلى هذا الأمر فيقول:<< إن نقل التعليم إلى الزوايا قد أدى إلى الاكتفاء بالحد الأدنى منه بطريقة جافة ريفية ضيقة... و بدل أن يلتف الناس حول العلماء المتنورين في المدارس و المساجد أصبحوا يلتفون حول شيخ أو مقدم تغلب على أحواله الزهد>>[1] و هكذا ابتعد الناس عن العلماء فضعفت الروح الدينية و العلمية و ساد التصوف العملي جميع مجالات الحياة و أصبح المرابط شعارا و رمزا لخلاص الفرد و الجماعة من جميع القواهر الاجتماعية و الاقتصادية.

هؤلاء الأولياء الزاهدون المعرضون عن الدنيا أو المتخيل أنهم كذلك هم الذين سنحاول دراستهم مقتصرين في هذا البحث على أضرحة أولياء بلدية عين الأربعاء، التابعة لولاية عين تموشنت. و السبب في اختيارنا لهذه المنطقة نموذجا للدراسة هو انتشار الأضرحة بها على نطاق واسع،إذ أحصينا بها وحدها أربعة وعشرين وليا على مساحة تقارب 8 كلم$^2$ يقصدهم الناس من داخل و خارج البلدية. هذا فضلا عن أن ميكانيزمات اكتساب الولاية في الجزائر هي واحدة فالذي ينطبق بنسبة كبيرة على الولي المعروف ينطبق أيضا على الولي المجهول كلية، و في رأينا فإنه لا يوجد ولي " صغير" أو ولي "كبير"ما دام الاعتقاد بسلطة هذا أو ذاك تتساوى في مخيال الناس، فارتباط الجماهير بسيدي أبي مدين و تعلقهم به هو نفس تعلق سكان عين الأربعاء بسيدي بوعزة أو سيدي سعيد فكلاهما يحظى بسلطة رمزية فاعلة.

---

* يقول سعد الله، أن الجمود الثقافي كان عاما في مختلف البلدان الإسلامية [...] و لا يقتصر فقط على الجزائر، و لو كانت الثقافة في بقية العالم الإسلامي حية و نشيطة لاستفاد منها الجزائريون، ولكن على الأقل فإن أهل المشرق يحترمون ويبجلون العلماء عكس "الجزائريين" فإنهم لا يقدرونهم حق المقدرة.

[1] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1.ص 33

## لمحة تاريخية و جغرافية عن بلدية عين الأربعاء:

تضاربت الآراء و التفسيرات فيما يخص أصل اسم عين الأربعاء فبعضهم يرى أنها سميت كذلك لوجود أربعة عيون في المنطقة، و بعضهم الآخر يرى أن سبب التسمية يرجع إلى اكتشاف عين وافرة المياه في يوم الأربعاء[1] و نرجح من جانبنا الرأي الأول بسبب وجود عيون كثيرة في المنطقة أهمها عين السراق*

تقع بلدية عين الأربعاء في الجهة الشرقية من ولاية عين تموشنت تحدها من الشمال سبخة وهران و من الجنوب بلدية سيدي بومدين، و من الشرق بلدية وادي الصباح و تمزورة و من الغرب بلدية حمام بوحجر، تبعد عن وهران بـ 61 كلم و عن مركز الولاية عين تموشنت بـ 30 كلم، و عن ولاية سيدي بلعباس بـ 45 كلم، تقع على ارتفاع 262 م من مستوى البحر يحدها شمالا سهل ملاته و سفوح جبال تسالة جنوبا، و تتربع على مساحة تقدر بـ 7200 كلم$^2$[2]،انظر الموقع الإقليمي لبلدية عين الأربعاء في الشكل رقم01.

و قبل دخول المستعمر الفرنسي كانت المنطقة عبارة عن تجمعات سكانية متفرقة على شكل "دواوير" من تمزورة شرقا إلى واد المالح غربا، تتكون هذه "الدواوير" من بيوت حجرية صلبة و طينية و هي عبارة عن تجمعات سكنية رعوية و زراعية[3]

و يرجع سافي موسى بوجمعة أصل سكان المنطقة إلى قبيلة بني عامر المنحدرة من قبيلة بني هلال، إذ سيطرت هذه القبيلة على هذه المنطقة بالقوة و ارتكبت مجازر في حق سكانها الذين يرفضون الانقياد لها و كانت تعيش على نهب الممتلكات و السطو على مزارع الفلاحين و مواشيهم و أتت على الأخضر و اليابس و لم تبق و لم تذر[4].

---

(1) VOIR Monographie d'Ain El Arbaa, p.2

*هذه العين ذكرها ابن مريم في كتابه "البستان" أنظر ابن مريم، البستان م.س.ص .103-104

(2) Plan d'urbanisme de commune phase A "Ain El Arba" p. 03

(3) Ibid , p.04

(4) voir Safi Mousa Boudjemaa, Ain Temouchent au fil des temps,p 51-52

و يروي البـــاحث أن قبـــائل بنـــي عـــامر تحـــالفوا مـــع الإســـبان بقيـــادة Alfonso Valesco ضد الأتراك، و لم يقبلوا الرضـــوخ لســـلطتهم، و مـــع الاجتيـــاح الفرنسي للجزائر، كانت هذه المنطقة ما زالت ترزخ تحت سيطرة قبائل بنـــي عـــامر الذين تحالفوا مع الأمير عبد القادر لوجود صلة قرابة بينهما [1].

في سنة 1840 احتل الاستعمار الفرنسي هذا السهل و قام المعمرون من أصـــل فرنسي و إسباني بالاستحواذ على الأراضي الخصبة التي يزخر بها ســـــهل ملاتـــة. و في سنة 1852 تم بناء مركز البلدية من قبل المعمرين. و لقد أنشأت البلدية بمقتضـــى مرسوم إمبراطوري "Decret impérial" سنة 1858. و ما جاءت سنة 1870 حتى كـــانت البلدية تتشكل من 55 مسكن و 14 مزرعة منتشرة على سهل ملاتـــــه مـــن أراضـــى البلدية.

و لقد تم ترقية البلدية إلى دائرة في سنة 1994 و بالتالي تطور نشاطها و أصبح دورها الإقليمي في تزايد مع البلديات المجاورة و تزايد خدماتها من أجل تلبية حركـــة التوسع العمراني و حاجيات سكانها المتزايدة[2]

**أضرحة أولياء عين الأربعاء.**

إن العدد الإجمالي لأضرحة أولياء عين الأربعاء وصل إلى أربع وعشـــــرين، هؤلاء الأولياء ينتشرون على مجمل مساحة البلدية و المقدرة بـــ 7200 هكتارا. و لقـــد أخذنا بعين الاعتبار عند ترتيبهم و دراستهم درجة أهمية الولي التاريخية.

**تقسيمات الأضرحة .**

تقسم أضرحة* أولياء الله الصالحين" في الجزائر" إلى ثلاثة أقسام لا تتجاوزهـــا

---

[1] IBid; p .54 - 57

[2] La monoggraphie d'Ain El-Arba , p . 08

*و كذلك يرى ابن تيمية أن القبور ثلاثة، قبر متفق على صحته كقبر نبينا (ص) و صاحبيه أبي بكر و عمر رضـــي الله عنهما، و منها ما هو كذب لا ريب فيه كقبر أم حبيبة بدمشق أو قبر حسين بن علي بمصر و كذلك قبر سيدنا علـــي بالنجف، فإنه إنما دفن بالكوفة بقصر الإمارة خوفا عليه من الخوارج، و قبر عبد الله بن عمر ليس بالجزيرة، بل هو بمكة أتفاقا، و الثالث مختلف فيه كقبر خالد في حمص [سورية] قيل هو خالد بن يزيد أخو معاوية بن يزيد،راجع بـــالتفصيل مختصر فتاوى ابن تيمية، المصدر السابق،ص .169

فالقسم الأول يخص الأولياء المعروفين أو المشهورين كضريح سيدي الهواري الموجود بمدينة وهران و ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي في الجزائر العاصمة و ضريح سيدي أبي مدين الغوث في مدينة تلمسان أما القسم الثاني فأضرحتهم معروفة كذا أسمائهم إلا أنهم لم يتركوا لنا شيأ سوى الاسم و الانتساب كضريح **سيدي سعيد البجائي*** المدفون بعين الأربعاء سنة 950 هـ أو ضريح سيدي بلحضري المدفون في نفس المنطقة، أو ضريح سيدي أحمد بوحجر ببلدية حمام بوحجر، أو سيدي سعيد و ليّ مدينة عين تموشنت المدفون في مسجدها المسمى باسمه، سيدي سعيد**.

أما القسم الثالث فلا يعرف عنهم شيء سوى الأسماء و الأساطير التي نسجها مخيال الجماعة حولهم، و إلى هذا القسم ينتمي عدد كثير من أولياء الجزائر عموما ، و أولياء عين الأربعاء خصوصا، ولعل ذلك يدل على خصوبة الحياة الصوفية في الجزائر قبل العهد العثماني و أثنائه و بعده [1].

إن أولياء عين الأربعاء ينتمون في مجملهم إلى القسمين الثاني و الثالث، وسنحاول فيما يأتي أن نلقي الضوء على كل صنف منهما على حده.

**1- النمط الأول : الولي المعروف**

فالصنف الأول يقتصر على وليين ضريحهما معروفان، أحدهما متقدم في الزمن و الآخر متأخر عنه، ألا و هما ضريح سيدي سعيد البجائي أولا، و سيدي بلحضري ثانيا.

1) **سيدي سعيد البجائي** أصلا التلمساني دارا ( م 950 هـ)." أنظر صورة ضريحه في الشكل رقم 02"

ذكره ابن مريم المديوني في كتابه "البستان***" في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان"

---

*أنظر ابن مريم، م .س،ص. 103.104

** سيدي سعيد ، الولي الأول لعين تموشنت توفى سنة 1770 Voir Safi Moussa Boudjemaa, op, cit, p. 71.72.

[1] أنظر أبو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي . الجزء الأول ص. 467-468

***يعد البستان لابن مريم من أهم كتب التراجم، فقد كتبه في بداية القرن الحادي عشر و رتبه على حروف المعجم مبتدئا بمن أسمه أحمد، أنظر البستان، المرجع السابق.

ولم يذكر فيه تاريخ ميلاده، يخبرنا أن سيدي سعيد كان من أكابر الأولياء و صادف أن التقى به رفقة والده حين كان صغيرا، فطلبا منه الدعاء فدعا لهما وقال لوالد ابن مريم<< أهل تلمسان كلهم يرجعون لبلدتهم حتى"محمد" يرجع إلا سعيدا ما يرجع يعني بمحمد السلطان ،ثم ذهب لملاته و توفي بها و دفن في موضع يقال له عين السراق عام خمسين و تسعمائة [1]>>

لقد خرج سيدي سعيد من تلمسان مكرها، لأنه لا يطيق معاشرة "الكفار" الأسبان وكان قد تنبأ لهم بعودة محمد السلطان إلى حكمه وعرشه و بأن الإسبان سينجلون عن هذه المنطقة التي دنسوها بأقدامهم. ثم يعدّد لنا بعض كرامته قائلا : << وكان يقول لأصحابه، سعيد يرجع طمارا، وحفرت الناس مطمرا عند قبره واتخذوا الدوائر للنحل، وجرت هناك حكاية أن المغطسين جاؤا بالحمير يحملون عليها الزرع قافلة للنصارى بوهران، فخرج من الدوائر جميع النحل واجتمع على الحمير فقتلها كلها ولم يسلم واحد من الحمير إلا حمير المسلمين لم يضرهم النحل ببركة الشيخ[2]>>.

هكذا انتقم سيدي سعيد و هو في قبره من" الكفار" و حميرهم و حكم عليهم بالموت فهو لا يطيق معاشرتهم في حياته إذ هجرهم إلى منعزل في واد السواق ولا يستهويه مرورهم بقرب ضريحه، إذ سلط عليهم لعناته، وفي حين ألحق الهلاك بحميرهم و أوزارها، سلمت حمير المسلمين من أي أذى. ويضيف ابن مريم أن تلميذ سيدي سعيد المدعو بلقاسم المقدادي الحجازي أخبره قصة عجيبة قال: قلت في نفسي لو كان سيدي سعيد يعلمني بما أصل به إلى الله فما تم الخاطر حتى ضحك الشيخ و قال لي: عليك بمناجاة ابن عطاء الله*.. [3]>>. من خلال هذا الوصف تتراءى لنا ملامح صورة الولي سيدي سعيد فهو قارئ للغيب، يتنبأ بالمستقبل أو لنقل بعبارة أدق أنه كان صاحب فراسة** يستشف ما يختلج داخل

---

[1] ابن مريم ، م. س. ص. 103

[2] ابن مريم ،البستان ،م. س . ص. 104

*هو ابن عطاء الله الإسكندراني المتوفي سنة 1315

[3] البستان ، المصدر نفسه، ص.104

** الفراسة بكسر الفاء في النظر و التثبت و التأمل للشيء و البصر به، يقال أنه لفارس بهذا الأمر إذا كان عالما به [ و روي عن الرسول أنه قال] اتقوا فراسة المؤمن، قال ابن الأثير:<< يقال بمعنيين أحدهما ما دل ظاهر الحديث و هو ما يوقعه الله تعالى في قلوب أوليائه فيعملون+

الصدور و ما تخفيه السرائر.

إن ترجمة ابن مريم لسيدي سعيد البجائي أصلا التلمساني دارا لم تطلعنا على الملامح العادية المألوفة لشخصيته، فلم يذكر لنا تاريخ ولادته و لا إجازاته و لا شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم و لا محفوظاته * من الكتب و الأوراد، و لا تفاصيل حياته الخاصة، و عليه تبدو صورة سيدي سعيد مشوبة بهالة من الغموض الذي يكتنفها من كل جانب فنحن ــ كما أسلفنا ــ لا نعرف إلا اسمه و موطنه الأصلي و ملحده، أما عندما يتعلق الأمر بشخصيته اللاعادية فيفيض ابن مريم في استعراض خوارقها و إن كان هذا أمرا بديها بالنسبة إلينا، فنحن نعرف مسبقا أن الولي الطرقي يجب أن يتمتع بملامح أسطورية، فما جدواه إن لم يخرق قوانين الطبيعة.؟

إن الفائدة من ترجمة ابن مريم لسيدي سعيد ــ كما قدمه لنا ــ تكمن في معرفتنا لعقلية العصر المشبعة بالأفكار الغيبية الأسطورية، فأكابر الأولياء مبالغ في وصفهم و إن كان هذا الولي درويشا لاحظ له قليلا أو كثيرا من العلم أو كان مجذوبا مضطرب العقل.

أما الفائدة الثانية فتكمن في ذكر ابن مريم لأسماء الأماكن و المدن فذكره لمدينة بجاية تؤكد لنا ما قرأناه عن أن هذه المدينة كانت من بين أكبر المدن الجزائرية التي" تصدر" الأولياء إلى داخل وخارج القطر الجزائري. لقد تخرج من مدينة بجاية على يد الغوث أبي مدين<< ألف تلميذ و ظهرت لكل واحد منهم الكرامة و البركة>>[1] هؤلاء الأولياء المتخرجون – كما سنرى– لا يمكثون في مناطقهم

---

+ أحوال بعض الناس بنوع من الكرامات و إصابة الظن و الحدس و الثاني نوع يتعلم بالدلائل و التجارب و الخلق و الأخلاق فتعرف به أحوال الناس>> راجع لسان العرب، مادة فرس، م. ص.

*كان العالم في القرون الماضية يتباهى بحفظه فابن مريم لا يترجم لأحد إلا قال عنه أنه كان يحفظ كذا وكذا و كما يقول د. أبو القاسم سعد الله<< فإن ظاهرة الحفظ و التقليد قد جمدت الإنتاج في العلوم كلها و خصوصا العلوم الشرعية و جعلته عبارة عن تكرار و نقل رتيب لأعمال الآخرين. أنظر أبو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي . ج.2، ص.11.

[1] د. عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث. حياته و معراجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ص 43.

الأصلية بل ينزحون إلى الأرياف، فهناك يتلقفهم الناس باحثين عن الحماية التي سيوفرها لهم الولي و لا نحسب سيدي سعيد إلا من هذا النوع، و هناك كثير من الأولياء من يرتحل من مكان إلى آخر ربما بسبب إحساسه بالدونية أي تفوق ولي آخر عليه في المكانة العلمية و القدرة على خرق القوانين، و هناك من يخرج بسبب إحساسه بالإقصاء و عدم الاعتراف بمواهبه مثلما يقول المثل" زامر الحي لا يطرب". و هناك من يخرج طالبا الخلوة و الاعتزال هاجرا الفتن و الظلم و الجور و كان نموذجهم الأول هو الرسول (ص)، فقد هاجر النبي (ص) من مكة إلى المدينة بعد أن ظلمه قومه واختار المدينة ملاذا له، وعليه فإن هجرة الولي من بلده الأصلي إلى بلد آخر ما هي إلا صورة مصغرة للهجرة النبوية.

إن كتاب ابن مريم لم يقتصر على ذكر المدن الكبيرة كبجاية و تلمسان و وهران، بل تناول حتى بعض الأماكن غير المشهورة كسهل "ملاته" أو ذكره لعين من العيون"كعين السراق*". الشيء الذي جعلنا نهتدي إلى معرفة ضريح الولي سيدي سعيد البجائي الذي كان مغمورا و مجهولا لدى كل سكان عين الأربعاء لولا ورود الإشارة إليه في كتابه، فالناس لا تعرف من سيدي سعيد إلا الاسم فقط **.

## 2- سيدي الوافي بلحضري.

إذا كان سيدي سعيد متقدما في الزمن بدليل وفاته في سنة 950هـ فإن سيدي بلحضري (أنظر صورة ضرحيه في الشكل رقم 03) متأخر عنه إذ توفي سنة 1770 كما أخبرنا أحد أحفاده***.و هذا الولي الصالح لا يعرف عنه سوى ما يتناقله المنتسبون إليه و الذين ما زالوا يقيمون في المنطقة إذ يؤكدون أن جدهم كان نموذجا

---

* عين السراق تبعد حوالي 800م عن بلدية عين الأربعاء حيث يتواجد ضريح سيدي سعيد .

** عند سردنا لكرامات وخوارق سيدي سعيد، ترجانا كثير من الناس أن نصور لهم نسخا عن ترجمة ابن مريم للولي ،و أكد لنا كثير منهم بأنه من أشهر الأولياء في المنطقة،و سردوا لنا كثيرا من بركاته و خوارقه، حتى أنه ظهر لكثير من الناس حيا يرزق، و قد حظينا فعلا بدعوة رسمية من قبل سلطات البلدية لمراسلة مديرية الثقافة لتسجيله كمعلم تاريخي خاص بعين الأربعاء، و قد تأكدنا أن بعض المواطنين تسابقوا للذهاب إلى ضريح الولي و كأنهم سيكتشفونه لأول مرة و قد أعيد طلاء جدرانه و هناك من سيبلطه بالرخام.

*** هو عبد السلام بلحضري ابن عبد الرحمن، ابن عبد السلام ابن سيدي أحمد ابن سيدي قدور ابن سيدي بلحضري.

خالصا للإنسان المتعبد الزاهد في الدنيا مما جلب له احتراما كبيرا من لـــدى ســكان المنطقة فاستحق لذلك عن جدارة صفة المرابط* عندهم.

و يقول أحفاده الشرعيون أن جدهم كان بعيدا عن الشعوذة و السحر والدجـــل وبأن مهمته و وظيفته لم تكن تتعدى كونه جاها** و منتصرا للمظلومين بالدعاء علـى الظالمين، و يروون في هذا الصدد أن من دعا عليه أو له فإن دعاءه يتحقق في لمـــح البصر و هذا ما جعل أمره مطاعا و شخصيته مهيبة.

و إلى يومنا هذا ما زال أغلب أحفاده يتمتعون بلقب " المرابطيـــن" لأن سلوكهم يحظى بقبول حسن و تقدير كبير لدى سكان المنطقة، فهم لا ينتهكون حرمـــة أحد و لا يطالون غيرهم بسوء، ناهيك عـــن تحليـــهم بمكـــارم الأخـــلاق و فضـــائل الصفات، و هذا ما جعل كثيرا من العائلات تتودد إليهم بطلب المصـــاهرة معتـــبرين ذلك تشريفا لهم. و للإشارة فإن مستوياتهم الاجتماعية تتفاوت درجة. و مع ذلك فـــإن الناس تبتغي من وراء هذا القرب الحصول على البركة المستمدة من أصلهم الطيـــب الذي طهره الله من شجرة النبوة.

أما فيما يتعلق بأصل و نسب سيدي بلحضري فإننا نجد المخيال الشعبي ينشط بقوة لإضفاء طابع القداسة على طيب أرومته إذ يعتقد أحفاده ـــ و هذا على حـد زعمهم ـــ أن جدهم ينحدر من سلالة مولانا الولي الصالح سيدي عبد الســـلام بـــن مشيش *** الذي ينتمي إلى الأدارسة، و معروف أن الأدارسة من أحفاد الحسن بـــن علي، حفيد رسول الله (ص) و عليه فإنهم يزدهون بهذا الانتماء الـــذي يفتقـــر إليـــه الآخرون**** .

---

* عادة ما يطلق صفة المرابط على الشخص الحي، و عندما يتوفى يحمل اسم الولي،و لقد أصبح اليوم مفهوم المرابـــط في منطقة عين تموشنت – على الأقل– يتعدى ما يحيل عليه هذا الاسم من دلالة محددة،فأصبح يعني أي إنسان يلتزم بمبادئ الإسلام و يطبقها بحذافيرها فيدعى "مرابط".

** المراد بالجاه هنا في المفهوم الشعبي استخدام سلطته الروحية كفك النزاعات و إصلاح ذات البين إلخ ...

*** يعتبر LOUIS RINN أن عبد السلام بن مشيش كان من بين الذين أثروا كثيرا في إنتشار التصوف الطرقي إلى جانب أبي مدين،و أبو الحسن الشاذلي.أنظر louis RINN op, cit, p 265

**** لا غرو في أن يعزو أحفاد سيدي بلحضري أنفسهم إلى آل البيت، لأنه معروف لدينا أن شرط اكتساب الولاية الطرقية غالبا يقتضي الانتساب الشريف كما سنرى فيما بعد.

و يذكر أحفاده أن عائلة سيدي بلحضري انقسمت إلى قسمين قسم بقي يقطن بالموطن الأصلي "دوار أهل بلحضري" و القسم الآخر نزح إلى "وادي الصباح"* وبعد وفاة "الولي الصالح" تنازع الاخوة أمرهم حول مكان دفنه، فرأى البعض أن يدفن بمقر إقامته في حين رأى الآخرون أن يدفن بوادي الصباح. و لكن في نهاية الأمر، أُلْحِدَ في دوار أهل بلحضري، ومع ذلك لم يُحسم الصراع، إذ راح أبناؤه الذين لم يتشرفوا بدفنه عندهم إلى التسلل خلسة في الليل لتحويل مدفنه إلى قريتهم "وادي الصباح"،و يواصل المخيال الشعبي إضفاء الطابع الدرامي على موت الولي، الذي صار جثمانه محل مد و جزر، يتقاذفه الأبناء هنا وهناك، إلى أن رأى أحد الصالحين رؤيا تحسم الصراع نهائيا، إذ رأى في المنام، أن سيدي بلحضري مستاء من تصرف أبنائه، و طلب منه أن يأمرهم بالكف عن اللعب بجثمانه، و إلاّ صبَّ عليهم لعناته، وأخبره بأن من أراد أن يزوره بوادي الصباح فسيجده هناك يوم الاثنين و الثلاثاء و الأربعاء و من أراد أن يزوره " بدوار أهل بلحضري" فسيجده يوم الخميس و الجمعة و السبت و الأحد.

تكشف لنا هذه الأسطورة التي يرويها أحفاد الولي قيمة الضريح في وجدان الناس ذلك أن وجوده بالقرب منهم يوفر لهم الأمن و الأمان، و يكسبهم مكانة اجتماعية عالية، و يمنح ثراهم بركة و طاقة استشفائية و تطهيرية.

## النمط الثاني :الولي المجهول و إشكالية الاسم

بعد أن تناولنا نموذج الولي المعروف، ورأينا كيف ترتسم صورته العادية واللاعادية في مخيال الجماعة، يجدر بنا الآن أن نعرض لنموذج آخر أكثر حضورا و انتشارا في المنطقة ألا و هو الولي المجهول الذي لا نعرف عن هويته إلا الاسم، فتاريخ مجيئه إلى المنطقة وأصله الحقيقي، و شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم و تاريخ وفاته، و حياته الخاصة كلها أمور مجهولة، لكن لا يجب أن يثبط عزيمة الباحث في الكشف عن الجوانب الخفية من شخصية هذا الولي بالقدر الذي تتيحه لنا المصادر

---

* بلدية وادي الصباح تبعد عن بلدية عين الأربعاء بحوالي 05 كلم

التاريخية إن توفرت، فإن تعذر الأمر، فعلينا بالحفر في الذاكـــرة الشـــعبية لعلهـــا تسعفنـــا ببعض المعلومات التي تلقي الضوء على شخصيته، و هذا ما يؤكـــد عليـــه د. أبو القاسم سعد الله في قوله:<<إن كثير من عبارات سيدي فلان التي نجدها اليـــوم لا تاريخ لأصحابها و على الباحثين أن يفتشوا عنها في ذواكر العامة لعلهم يجدون لها أصولا تاريخية>>[1]

و لكن ما هي الأسباب الحقيقية التي تجعل أسماء الأولياء مشوبة بهذا الغموض و مبطنة بهذه الضبابية ، مع العلم أن هذه الظاهرة لا تقتصر علي أوليـــاء الأريـــاف و البوادي بل هي تشمل حتى أولياء المدن و الحواضر . ما نجده من معلومات عنـــهم إنما نلقيه صادرا عن مخيال جماعي شفوي ، شديد الولع بهم، يضفـــي عليـــهم مـــن الهالات الأسطورية ما يخرجهم من طورهم الإنساني .

إن إحصائنا لعدد من الأولياء بمنطقة عين الأربعاء أفضـــى بنـــا إلـــي تعـــداد ثمـــاني عشـــر(18) اسمـــا مغمـــورا، بـــل مجهـــولا كليـــة ألا وهـــم : عامـــــر، الفروي، دليه، الصحبي،بن حليمـــــة،مشـــحوذة،عبـــد القـــادر،ســـبع،عمـــران،عبـــد الله،الجيلالي،عبد القادر،بن عبو ،عثمان،بلقاسم،داوود،بن هدان،زقاي.

أما العدد الباقي فنجده إما مقرونا بلقب أو كنية و هم كالأتي : ســـيدي محمـــد قضاي الصوالح،و سيدي محمد الغريب، و سيدي محمد بو طاجين، و سيدي بوعـــزة الغربي، و لكن ما يعنينا من هؤلاء الذين أسلفنا ذكرهم هم الأربعة الأواخـــر و فـــي مقدمتهم سيدي محمد بو طاجين .

يعتبر سكان عين الأربعاء الولي سيدي محمد بو طاجين وليـــهم الأكـــبر بـــلا منازع ،فهو الحامي للمنطقة الموصوف لدى العامة بـــ"مولى البلاد" الذي يقيها شـــر أعدائها و يستدلون على زعمهم بسلامة المنطقة من الأخطار البشرية و الطبيعية.

أما سبب تسميته "ببو طاجين" فسكان المنطقة يختلفون في تأويل ذلك فـــأحدهم أخبرنا أن هذا الولي كان يأكل من عرق جبينه وكانت له حرفة يدوية يقتـــات منـــها

---

[1] أبو القاسم سعد الله.م.س .ج1 .ص 496 -497.

وهي صناعة الطاجين * .وأخر يرى أن "الطاجين" رمز لكرمه فقد كان يخرج الطعام للفقراء و المساكين، فلقب ببو طاجين نسبة لسخائه . و هناك رأى ثالث مؤسس يرى أن تسميته "ببو طاجين" ترجع إلى أنه كان يكلل رأسه بتاجين ولكن لا ينبغي أخذ هذا التفسير على حرفيته ، فيمكن أن هذه التسمية هي كناية لما كان يتمتع به من تقوى و ورع و معاملة طيبة للناس، أو جمال المحيا و الهيئة ، و هذا قياسا على لقب معروف في المنطقة هو "بوعقلين"، فليس معنى هذا أن حامل هذا اللقب الأول كان يملك عقلين ،و إنما يسمي كذلك ربما لشدة ذكائه. و يحتمل أنه كان يضع على رأسه تاجين فعلا لانجذابه و اضطراب عقله،و ليس هذا غريبا لأن كثيرا من الأولياء ــ كما سنرى فيما بعد ــ كانوا من هذا النوع .

و نحن نرجح أن يكون سبب التسمية راجعا إلى أحد الأمرين أولهما أن بو طاجين هي تحريف لـ" أبو تاج الدين " فـ "بو" تقابلها في العربية الفصيحة " أبو" و "طاجين" يحتمل أنها انحرفت عن أصلها العربي الفصيح تاج الدين لكن اللسان العامي اختزلها في لفظ "طاجين"،و ثانيهما أن الولي كان يوصف في الأوساط الشعبية بلقب سلطان السلاطين و معلوم أن السلطان يضع على رأسه تاجا واحدا غير أن الولي في العرف الصوفي و الشعبي أعلى درجة من السلطان،لذلك لا نستغرب أن يعزو إليه المخيال الشعبي تاجين دلالة على تفوقه وسموه .

أما الولي سيدي بوعزة ** الغربي (أنظر صورة حويطته في الشكل رقم 04) فيعتبر في الدرجة الثانية من حيث الأهمية واختلاف الزائرين إليه، أما سبب تلقيبه بـ" الغربي" فذلك يعود إلى أنه جاء من الغرب،فالأولياء أغلبهم يأتون من "الغرب" أي من المغرب أو الساقية الحمراء فلذلك سمي "الغربي".

---

* هذه الحرفة مازالت منتشرة إلي يومنا هذا في المنطقة،فهناك عائلة واحدة تقوم بصناعة الطاجين الفخاري

** يلاحظ أن اسم سيدي بوعزة يتردد كثيرا في المغرب الأقصى فهذا الاسم هو لواحد من أكبر أولياء المغرب، و لقد تلقى أبو مدين مبادئ التصوف على يديه و على يدي سيدي حرازم..Voir .Voies d'allah . o p , cit , T.1 ,P.51

والولي الثالث هو سيدي محمد المعروف بـ "قضاي الصوالح " و سمي كذلك لأنه عرف في المنطقة بقضاء حوائج الناس " حيا أو ميتا " و لا يكف الناس إلى يومنا هذا عن الاعتقاد بدوره الخارق اعتقادا حازما، فهو لا يستعصى عليه شيء .

و الولي الرابع هو سيدي "محمد الغريب" اسمه يدل على أنه جاء من منطقة بعيدة و استقر في هذه المنطقة فسمي بالغريب .

إذا نظرنا إلى أولياء الجزائر فإننا نجد كثيرا منهم يحملون كنية و لقبا فالولي " بو راس" اسمه الحقيقي هو محمد الناصر الجليلي و كني بأبو راس لأنه كان ذا رأس كبير فألصق به هذا الوصف [1] .

و سيدي بوحجر* ولي مدينة حمام بوحجر هو أصلا يدعى أحمد بن الحاج بن عامر و كني بـ" أبي حجر" لكنه ينطق "بُوْحْجَر" و ارتبط اسمه بالمكان فأصبحت المدينة تسمى باسمه تبركا به،و كان ذلك في القرن التاسع هجري**.

---

[1] انظر أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ،ج 2، ص 393 .

* المخيال الشعبي يقول إن سيدي بوحجر حمل هذه الكنية لأنه جاء إلى هذه المنطقة فوق حجر على غرار إسراء الرسول ،و هناك من يعتقد أن الولي كانت له كرامة تتمثل في أنه إذا استلم شيئا مشبوها يشك في مصدره فإنه يتحول على يديه إلى حجر .

** لإثبات هذه الضبابية التي تنتاب اسم الولي "بوحجر " و ضريحه فلفت النظر أنه عند مطالعتنا لكتاب الباحثة التونسية لطيفة الأخضر شد انتباهنا للطريقة الرحمانية في تونس اسم أحمد بن علي بوحجر الذي كما تقول خلف الولي "سيدي مصطفى الطرابلسي" على رئاسة الزاوية الرحمانية في مدينة الكاف بتونس سنة 1784و تؤكد الباحثة على أن سيدي أحمد بن علي بوحجر هو جزائري و أصيل عين تموشنت . و تواصل الباحثة سردها فتقول "و بقيت عائلة بوحجر تتوارث الإشراف على الزاوية إلى أن وصلت المشيخة إلى سيدي علي بن عيسى الذي كان من المناهضين للدخول الفرنسي لتونس " أنظر لطيفة الأخضر المرجع السابق / ص 46 . 47. و بعد اطلاع أحفاد الولي على هذا الكتاب نسخوا من الصفحتين المتعلقة بالولي و اعتبروه وليهم الأول و أن المضروح بحمام بوحجر لا يعدو كونه خادما أو مقدما . و مؤخرا و بعد بحث جهيد منحني أحد الزملاء وثيقة قديمة تؤكد أن الولي الصالح "أحمد بوحجر " هو مكنى "بوحجر " ، أما اسمه الحقيقي فهو "سيد أحمد بن الحاج بن عامر " و أبوه الحاج بن عامر اشتهر في تلمسان و تزوج مع ابنة العلامة محمد بن يوسف عامر ابن شعيب السنوسي المسماة " الستي فاطمة "،و انتقل إلى الحساسنة قرب سعيدة و انجب معها أربعة أولاد أكبرهم "إبراهيم" المتوفى بواد ملوية بالمغرب،و الثاني هو"أحمد" المكنى "بوحجر " و الذي سمي عليه حمام بوحجر ، و سيدي عامر الحاج مدفون بجبل العمور بعين الفضة ، و سيدي محمد بن عامر و دفن بالشلالة القبلية و تشير الوثيقة أن والد سيدي بوحجر انتقل إلى منطقة سعيدة مع زوجته و أبنائه في القرن التاسع الهجري. نلاحظ كيف تختلط و تتداخل الأسماء فسيدي أحمد بن علي بوحجر الذي ظن أحفاد الولي أنه وليهم الأول ، و المضروح بمدينة " الكاف " عند زاويته هناك ليس إلا أحد أحفاد الولي الصالح سيدي بوحجر ابن الحاج بن عامر المضروح بحمام بوحجر . و هذا دليل على أن الأسماء و الأزمنة تتداخل فالأحفاد لا يفرقون بين الأب و ابنه ، بين الولي و خادمه ، المهم أن جدهم الصالح سجله الكتاب و المخطوطة و كل ذلك لكي يكسبوا مصداقية و مكانة بين الناس . انظر الوثيقة التاريخية لأحفاد الحاج بن عامر شكل رقم 05 .

وإذا عدنا إلى كتاب ابن مريم فإننا نلفيه في سرد نسب الولي يذكر الاسم و يقرنه بالكنية أو باللقب الذي غلب عليه، فسيدي أبو سعيد الشريف الحسنى المكنى " أبو زيتونة " قيل أن زيتونة نبتت في وسط قبره[1] وسيدي جعفر المكنى بالذهبي[2] و سيدي الحسن بن مخلوف الشهير بأبركان [3]وسيدي خليل المعروف بالجندي [4] و سيدي علي بن محمد الشهير بالأشهب[5] و سيدي محمد بن أحمد ابن أبي يحي الشهير بالحباك[6].

وبالإضافة إلى ما سبق يوجد بعين الأربعاء ثلاثة أولياء تحيل أسمائهم على القطب عبد القادر الجيلاني.

فالولي الأول يدعى" سيدي عبد القادر الجيلالي" ( باللام) و الولي الثاني يدعى أيضا سيدي عبد القادر الجيلالي وحتى لا يحدث أي التباس بين الاثنين أضاف الناس لفظة سيدي عبد القادر الجيلالي "تاع البكاكرة" لتميز الأول عن الثاني. أما الولي الثالث فيدعى سيدي الجيلالي فقط. وهؤلاء الأولياء لا يعرف عنهم أي شيء ولا يتحدث عنهم الزائرون إلا ببركاتهم وخوارقهم كبقية الأولياء غير المعروفين، ومن خلال ما لمسناه عند عامة الناس بخصوص هؤلاء الأولياء هو اعتقادهم أن هذه الأضرحة هي لسيدي عبد القادر الجيلاني* دفين بغداد. ومن المعروف تاريخيا أن عبد القادر الجيلاني لم يزر إطلاقا شمال إفريقيا. أما اسمه الكامل فهو محي الدين أبو محمد عبد القادر الجيلاني ابن أبو صالح موسى الحسيني،ولد في جيلان عام1079 وتوفى قرب بغداد عام 1166 [7] وهو فارسي الأصل جاء صغيرا إلى بغداد وتعلم الفقه على

---

[1] البستان ، م س. ص.72.

[2] المصدر نفسه، ص. 73

[3] المصدر نفسه، ص. 74

[4] المصدر نفسه، ص. 96

[5] المصدر نفسه ،ص. 143

[6] المصدر نفسه، ص.219

• كان ابن عربي و أبو الحسن الشاذلي يصفان عبد القادر الجيلاني بقطب القطوب و يطلق عليه سلطان السلاطين الغوث، قوس لزمان، ملك الأرض و البحر.

[7] Voir Louis Rinn,op, cit, p.175

المذهب الحنبلـــي كما تعلم أصول التصوف من مشايخ بغداد، و لقد دامـــت خلوتـــه و اعتزاله الناس مدة خمس و عشرين سنة قضاها في صحراء العـــراق. و اشـــتهر داخل و خارج العراق،و الطريقة القادرية لم تنتشر في بقية أنحاء العالم الإســـلامي إلا في بداية القرن الخامس عشر الميلادي أي عدة قرون بعد وفاة زعيم الطريقة[1]

نستطيع القول أن القطب عبد القادر الجيلاني هو أشهر ولـــي أضفـــى عليـــه المخيال الشعبي هالة من القداسة،و أصبح لدى عامة الناس يمثل الدعامة الميتافيزيقيـــة للوجود*. هذا الولي الذي عرف بالصلاح و التقوى و كان مَضْرب المثل في الزهـــد و الإمتثال للأوامر الإلهية،و كان حريصا على اتباع السنة بحذافيرها و أنكر بوضـــوح المظاهر البدعية للتصوف الإسلامي كأصحاب الطريقة الكرامية** و الطريقة السليمية المعتمدة على نظرية "التقية" التي كانت تدعوا إلى التخلـــي عـــن مظـــاهر الشـــريعة الإسلامية من صلاة و صوم و حج[2].

و تعتبر الطريقة القادرية*** من أهم الطرق التي لاقت نجاحا كبيرا في المغرب العربي، و هذه الطريقـــة هي التـــي كـــانت الركـــيزة الأساســـية دينيـــا و سياســـيا و اجتماعيا للحركات الثورية في العالم الإسلامي**** خاصة حركة الأمير عبد القادر بالجزائر في حربه الطويلة ضد التدخل الفرنسي[3] (1832-1947).

---

(1) Voies d'Ilah, O p , cit, T.1, p. p.46-47

* القطب عند أهل التصوف النظري والطرقي هو الدعامة الميتافيزيقية للوجود، و يلعب الغوث تقريبا نفس الدور، أمـــا النجباء فهم عمد تحمل هذا الوجود، بحيث لا يمكن أن يقوم بناء الوجود و يشيد إلا بوجود هذا القطب أو الغوث.

** هذه الطريقة تتبع نهج التسول

(2) Voies d'allah op, cit, P 2. P 112.

*** الطريقة القادرية و الرحمانية هما الطريقتان اللتان قادتا انتفاضات عديدة ضد المستعمر الفرنسي، عكس بعض الطرق الأخرى المسالمة أو المتخاذلة كالتيجانية التي علم وليها سيدي محمد الصغير أو سيدي الحاج علي من خلال رؤية أن الأمير عبد القادر الجزائري سوف تهزمه فرنسا فلا داعي إذن للمحاربة معه[و نستخلص من موقف التيجانية و غيرها من الحركات الصوفية المسالمة إنها ذات نزعة حربية. Voir, Louis Rinn, o p .cit, P. 426]

**** ومما تجدر الإشارة إليه أن الطرق الصوفية لم تكن منسجمة مع بعضها البعض، حتى أننا نلمس داخل الطريقة الواحدة إتجاهات متعددة إلى درجة التناقض ففي حين كانت الطريقة القادرية في الجزائر تحارب الاستعمار، نجد زعيم القادرية في تونس يتواطئ مع الاستعمار بادعائه أنه رأى في المنام سيدي عبد القادر الجيلالي يقود فيلقا في صفوف الجيش الفرنسي. أنظر لطيفة الأخضر ، م س، ص.146.

(3) لطيفة الأخضر، م.س ص.146.

و مما هو معلوم أن عبد القادر الجيلاني لم تطأ قدماه أرض الجزائر، فكيف نفسر ادعاء الناس أن القطب قد مر هنا، و جلس هناك، و شرب من هذه العين، واتكأ على هذه الشجرة، و هذا حافر فرسه ارتسم ههنا، و هذا الضريح ضريحه* و هذه القبة قبته إذن كيف نفسر وجوده في كل مكان؟

ثمة احتمالات نجملها فيما يأتي:

فقد يكون سبب تسميته بعبد القادر تبركا بالقطب أطلقه عليه أبوه يوم مولده، و ربما خلع عليه بهذا اللقب في حياته نظرا لورعه و تقواه فشبه بعبد القادر و غلب عليه ذلك.

و قد يكون تحليه بهذا الاسم نتيجة احتذائه حذو الطريقة القادرية لأنه من المتعارف عليه أن كل من اتبع الطريقة القادرية سمي قادريا.

و قد يرجع السبب إلى أن الولي قد يكون قد سافر إلى بغداد وزار ضريح عبد القادر الجيلاني فأحضر معه حين رجوعه ــ كما هي العادة ــ حفنة من التراب فوضعها في مكان مختار و أسس عليها ضريحا و سماه ضريح عبد القادر الجيلالي.

و ربما يرتد سبب التسمية إلى أن أحد أحفاد** عبد القادر الجيلاني قدم إلى منطقة شمال أفريقيا و أقام بها فبنى له الناس ضريحا بعد وفاته، و غدا يطلق عليه

---

*يقول Louis Rinn أن في سنة 1856 كانت بمقاطعة وهران وحدها مئتي "قبة" لضريح سيدي عبد القادر الجيلاني ناهيك عن أسماء المساجد، و يعزو كثرة الأضرحة باسم عبد القادر الجيلاني إلى كون هذا القطب يحتل مكانة خاصة في قلوب المسلمين الذين يعتقدون بشفاعته و بأن الله لا يرد له طلبا. فروح هذا القطب تجنح بين السماء و الأرض و هي على أهبة الاستعداد لنجدة الملهوف حتى و إن تطلب الأمر إنجاز فعل خارق. و يعتقدون أيضا أنه بإذن الله لا شيء يغدو مستحيلا بالنسبة إليه...ويردف رين أن اسمه يتردد عند كل نائبة تحل بالمرء أو عند كل عثرة تواجهه، فذكر اسمه كان مبعث ارتياح و إصرار علي مواجهة الظروف. V oir louis Rinn , Op, cit, P. 177.

** من الثابت تاريخيا أن حفيد القطب عبد القادر الجيلاني و هو إبراهيم، جاء إلى فاس (المغرب) و أقام بها و تكاثر نسله الذين تفرقوا في البلاد.

ضريح عبد القادر الجيلالي ،ذلك أن عامة الناس لا يقيمون فرقا بين الولي الأصلـــي و فرع من فروعه.

كما يحتمل أن أحدا من عشاق الطريقة القادرية رأى في المنام أن الشيخ عبـــد القادر الجيلاني طلب منه أن يشيد له مزاراً في المنطقة على غرار ضريحه الموجـود في بغداد.

و يمكن أن يكون أحد خُدام أو مقدمي الطريقة القادرية انطلى عليه هذا الاســـم بعـــد مـــرور ردح من الزمن على وفاته فلم يعـــد عامة الناس يفرقون بينه و بيـــن القطب فالتبس عليهم الأمر و ظن أنالضريح هولسيدي عبد القادر الجيلاني و الحقيقـة أنه لخادمه.

و يمكن إرجاع السبب إلى دهاء بعض "الخدام" الذين استغلوا اســـم القطـب لجلب الناس إليهم فبنوا ضريحا وهميا و نسبوه إلى سيدي عبد القادر الجيلاني.

و جميع هذه الاحتمالات التي تقدمت مقبولة منطقيا و لا يمكن في رأينا ترجيـح أحدهما على الآخر.

أما في ما يخص بقية الأولياء فلا يعرف عنهم شيء إلا ما تجود به خيـالات الزائرين من سكان المنطقة فالولي "سيدي داود" جاء إلى هذه المنطقة فـــي عـــهد "الأتراك" و كان كما شهر به متصفا بالعلم و الصلاح و خدمه أهل الـــدوار، أمـــا بركاته و كراماته كما يروي المخيال فحدث و لا حرج .

و الولي " سيدي بن عبو" (أنظرالشكل رقم 05) كما يروي أتباعه جـــاء إلـــى دوار أهل بورويس و كان في بداية أمره راعيا لأغنامه حتى اكتشف الناس بعد ذلـــك أنه صاحب كرامات إذ شاهدوه يوميا و هو في المرعى قد آلف بين قطيع من الغنـــم و رهط من الذئاب* فذهلوا ثم طلبوا منه أن يريهم كرامة أخرى حتى تطمئن قلوبـــهم

---

* هذه النماذج متكررة عن أهل التصوف فالصوفي عبد الواحد بن زيد ( المتوفي سنة 177هـ –793م ) علم أن صاحبته في الجنة ستكون ميمونة السوداء، فذهب إلى الكوفة للبحث عنها في قبيلة "بني التل" و كانت امرأة مجنونة ترعى الغنم بقرب إحدى المقـــابر و، و اندهـــش الصوفي عبد الواحد بن زيد عندما رأى الأغنام ترعى و الذئاب تحرسها، فلا الذئاب انقضت على قطيع الغنم ولا الغنم ارتعبت من الذئاب و عندما سألها عن سر ذلك قالت :أخلصت عملي لله فجازاني على ذلك بأن ألف بين الذئاب و الغنم . voir E. Dermengheim,[1] op,cit,p. 342

فيسلموا له زمامهم، عندئذ أشار عليهم بأن ينحروا عجلا، فلما نحروه و تقاسموا لحمه طلب منهم أن يحضروا له رأس العجل و أطرافه و جلده ثم أخذ يتمتم بكلام مبهم إلى أن قال : " قم بإذن الله *" فعاد العجل كهيئته الأولى كأن لم يفعل به شيء، و منذ تلك الحادثة أخذ الناس يبجلونه و يباهون"الدواوير" الأخرى، و لما توفي أقاموا له ضريحا، يزعمون أنه ما زاره أحد إلا شفي.

و الولي سيدي الصحبي جاء كغيره من المغرب و ذكر الناس عنه أنه كان ذا سطوة، يهاب جانبه، فلا يتجرأ أحد على التطاول عليه، حتى أن المعمرين حاولوا هدم ضريحه إلا أن الدائرة دارت عليهم فقتلوا جميعا، و توارت الناس هذه الرواية فصاروا يعتقدون أن كل من اقترف إثما أو فاحشة بقرب ضريحه إلا و أصابه مكروه، وغالبا ما تحل به نازلة الموت.

أما سائر الأولياء الذين لم نخصهم بالذكر هنا فلأنهم على غرارهم لا يختلفون عنهم في شيء اللهم إلا في طبيعة الكرامة.

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو تمييز امرأة بالولاية من بين هذا الجمع من الأولياء الرجال ألا و هي "لالة زهرة دلية" التي بني لها "حويطة" بعين الأربعاء، ولعل هذا من الأمور النادرة أن تكون امرأة ولية، لأن الولاية ذكورية في أغلب الأحيان وكما يقول على زيعور:<< يبقى للرجل المقام الأول في البطولة الصوفية والاناسية فمهما بلغت البطلة من منزلة رفيعة يتغلب عليها الرجل [1]>>.

نخلص مما سبق إلى أن جميع الأولياء الذين تناولناهم، هم مجهولو الهوية باستثناء الوليين سيدي سعيد البجائي و سيدي الوافي بلحضري، اللذين أعاننا على

---

* نلاحظ أن كرامات الأولياء تحاكي معجزات الأنبياء، فالمخيال الشعبي أصابه القصور فلم يستطع حتى ابتكار كرامات أخرى تختلف عن معجزات الأنبياء بل أن هذه الكرامات- كما نرى -تفوقت على معجزات موسى و عيسى عليهما السلام.

[1] الدكتور علي زيعور، م س . ص 128

معرفتهما ما تيسر من ترجمة " ابن مريم " للأول و ما ذكره الأحفاد عن الثاني. و الغريب أن سيدي طاجين الذي يعتبره سكان عين الأربعاء و ليهم الأول لم تشر إليه المصادر بشيء و حتى الذاكرة الجماعية لم تحفظ له إلا بعض العموميات المعروفة مسبقا، باعتباره أول من استوطن المنطقة من السكان آتيا من المغرب إلخ ..

إن هذا الغموض الذي يلف أسماء الأولياء : سيدي الجيلالي، سيدي الغريب إلخ... يعطي مشروعية تبنيه من أي طرف. إن عائلات عديدة في عين الأربعاء تدعي انتمائها إلى ولي واحد سيدي بلقاسم ،و المدهش أن كل عائلة تتبنى الولي و تدعي أنه جدها و تفند أي ارتباط للعائلات الأخرى به.

و ما يؤكد رأينا هذا أن هناك من كان يدعي من سكان عين الأربعاء أن سيدي سعيد هو جده الأول لكن عندما اكتشفنا له الحقيقة و أن هذا الولي هو بجائي الأصل و متوفي في سنة 950 هـ، اعترته صدمة، و رفض أن يقر بالأمر الواقع، لأن ذلك ينتقص من مكانته الاجتماعية، إذ ينسبه الناس إلى قبيلة "حميان " البدوية الصعبة الانقياد. فهم كما يقول ابن خلدون.<< أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة و الأنفة و بعد الهمة و المنافسة في الرئاسة ... فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله يذهب عنهم مذمومات الأخلاق و يأخذهم بمحمودها و يؤلف كلمتهم لإظهار الحق>>[1].

فالبدو و غيرهم ــ كما نلاحظ ــ هم بحاجة إلى قائد روحي يمنحهم شرفا و يزكيهم اجتماعيا لذلك نراهم دائما يحاولون تأكيد ارتباطهم الطبيعي و الروحي بولي من الأولياء وعندما لا يتمكنون من البرهنة على ذلك بوثائق اثباتية يحتجون بكون الاستعمار الفرنسي أحرق جميع وثائقهم التي تثبت شرف إنتمائهم المستمد من شرف وليهم الذي زكى و بارك هذه المنطقة * (الزمن و المكان الإليادي) و مع عجزهم عن الإثبات فإنهم يلجأون إلى الاستناد إلى اعتبارات غير علمية مثل

---

[1] ابن خلدون،المصدر السابق، ص 151.

* أحد أحفاد الولي سيدي بلحضري أخبرنا بأنه سيحضر لنا شجرة نسبه التي ترتقي إلى الحسن بن علي، لكنه إلى يومنا هذا لم تقدم لنا هذه الوثيقة المطلوبة.

تذرعهم بحسن السلوك و المعاملة و إتقانهم اللغة العربية و جمـــال محيّـاهم ولـــون بشرتهم.

و لكن ما الذي يجعل هوية الأولياء عموما مجهولة أو مكتنفة بـــالغموض؟ إن السبب في رأينا يعود في الدرجة الأولى إلى طبيعة اكتساب الولاية في الجزائر و كما سنرى فإن الولي الطرقي لا يشترط فيه أن يكون عالما متنورا متبحرا فـــي العلـــوم كأولياء السلف مثلا، حين كان التصوف بورجوازي النزعة،لكن و مع تدهور أوضـــاع العالم الإسلامي لم تعد الولاية مشروطة بفيض من العلوم و إنما يكتفى فيـــها بحفـــظ القرآن الكريم دونما حاجة إلى الإحاطة بعلومه،و الاقتصار على معرفة قدر ضئيـــل من اللغة و حفظ بعض الأوراد، و كل ذلك من أجل تحضير التمائم و الاحجبة،و هـــذا ما يناقض ما كان عليه حال علماء التصوف قديما،فقد كانوا ــ كما يوصفون ــ أهـــل ظاهر و باطن؛فابن عربي على سبيـــل المثال في فتوحاته المكية خصص الأجـــزاء الأولى من موسوعتـــه للفقه(العلم الظاهري ) و خصص الأجزاء الأخرى للتصـــوف ( العلم الباطني) و كذلك فعل أبو حامد الغزالي الذي كان فقيها و عالما و فيلسوفا فـــذا و متصوفا معتدلا محافظا *، إذ أقبل بكل همته على الطريقة الصوفية و طالع كتـــب مشايخها، فعلم أن طريقتهم إنما تتم بعلم و عمل .[1]

أما متصوفو القرون الأخيرة فلم يهتموا إلا بالعلوم الباطنية و نادرا ما نجـــد وليا عالما بالمفهوم الصوفي الحقيقي السني، و إذا رجعنا إلى كتاب "ابن مريم"فإننـــا نجد أغلب علمائه و أوليائه الذين يضفي عليهم المخيال هالة من القداسة لا يفقهون إلا علم الباطن، أما العلوم الشرعية و العلوم الدنيوية فتكاد تكون غائبة. يقول أبـــو القاسم سعد الله في هذا الصدد :<< فإذا اهتم بعض [متصوفـــو الجزائـــر] بعلـــوم الباطن فقط فقد انحرف عن الطريق الحقيقي للتصوف و تحول مـــن العلـــم إلـــى الخرافة و من الولاية إلى الشعوذة .... و قد تولد عن ذلك انتشار الفوضى الدينيـــة

---

* أنكر أبو حامد الغزالي على المتصوفين كل ما يخالف الدّين الحنيف من قريب أو بعيد، لا حلول عنده و لا اتحاد بجوهر الحق و لا وصول إليه، و لا وحدة الوجود و لا شطحات... أنظر الدكتور رمزي نجار،م.س،ص. 244 .

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص 80 .

وكثرة الخرافات و حلول السحر محل العلم [1]. و هذا يؤكد ما ذهب إليه الأجانب الذين زاروا الجزائر إبان العهد العثماني في وصفهم للمرابطين و الدراويش بالسذاجة و التخلف العقلي و العلمي و لذلك لا نستغرب أن يقول أحد الأوروبيين بأن جميع علوم أهل الجزائر لا تخرج عن السحر و أن علمائهم [يقصد المرابطين و الدراويش] سحرة [2] و يجاريهم في هذا الحكم بعض العلماء الجزائريين المتنورين مثل عبد الكريم الفكون الذي وصف أدعياء التصوف بالمجانين و الدجالين [3].

و ضمن هذا المنظور يندرج أولياء و مرابطو عين الأربعاء الذين ليسوا إلا انعكاسا واضحا لصورة الولاية عموما في الجزائر، و هي صورة قاتمة طغى عليها الدجل و الخرافة و يصف أبو القاسم سعد الله هؤلاء الأولياء الذين امتلأت بهم ربوع الجزائر بأن << كل ما كانوا يفعلونه هو بناء الزوايا و ادعاء الكرامات و إعطاء العهود و الأوراد و تلقين الأذكار و جمع المال و الهدايا من الفقراء و استغلال العامة عقليا و ماديا و قليل منهم من سلك طريق الزهد و التصوف لله و عاش لدينه و علمه>> [4].

و هكذا لم يكن الأولياء في الجزائر إلا صورة طبق الأصل لبعضهم البعض فلا يتفاوتون إلا بالاعتدال و المبالغة، و لا يختلفون إلا في الزمان و المكان و ما عدا ذلك لم نرهم يؤلفون كتبا لأن ذلك يحتاج إلى جهد علمي و معرفة واسعة

---

[1] أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي، ج.2. ص 488

[2] د. أبو القاسم سعد الله. المصدر نفسه. الصفحة نفسها

[3] د. أبو القاسم سعد الله. عبد الكريم الفكون شيخ الإسلام. ص . 187

[4] د. أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي ج1، ص. 532

فضلا عن امتلاك أداة اللغة و إن وجد لبعضهم تأليف فلا يعـــدو أن يكـــون تعـــدادا لفضائل الرسول ومعجزاته أو إنشاد قصائد في مدح الرسول أو أذكار تنبه الغـافلين و تحذر من انتهاك حرمة المرابطين.[1]

كما نشير في هذا الصدد إلى ضرب من التأليف عُرفوا به تمثل في المرائـــي <<و هـــو أن يقص المتصـــوف رؤيـــاه في شكل دراسة لتجربته النفسية و هو فـــي حالة غيبة و ليس في حالة حضور>>[2]

و يعزو بعض الباحثين هذا النزوع إلى عدم التأليف إلى طبيعة التصوف فـــي حد ذاته، فصوفي كبير كأبي الحسن الشاذلي رفض أن يكتب شيئاً لا لكونه لا يجيـــد الكتابة بل لأنه يعتبر حياة الصوفي و سلوكه مثلا يستنار به[3]

فالصوفـــي كما عرفـــه القشيري << كالأرض يطؤهـــا البـــار و الفاجـــر و كالسحاب يظلل كل شيء، و كالمطر يسقـــي كل شـــيء [4]>> إذن فمـــا فـــائدة الكتابة و التعبير بالقلـــم، إن هذه المهمة "الثانوية" منوطـــة بالفقهـــاء علماء الظـــاهر، أما أصحاب الحقيقة فيكفي أن تكون صدورهم مفاتيح للعلم توهـــب للمريـــد مباشـــرة دونما واسطة حتى أنهم يقولون أن علومهم لم تؤخذ من الكتاب بل عـــن << طريـــق الكشف و التجليات المزعومة فيقول أحدهم حدثني قلبي عن ربي>>[5] و يزعم قائلهم أن طريقهم هذا هو أقوم ،لأن طريق العلماء حديث فلان عن فلان عن سول الله عـــن جبريل و طريقهم حديث القلب عن الرب.*

---

(1) راجع كتاب ابن مريم ، البستان

(2) د. سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي. ج1. ص.97

(3) Voies d'Allah, T1,op ;cit ;p.136

(4) البخاري حمانة، الإدراك الحسي عند الغزالي، دراسة نفسية مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، ص .22

(5) عمر سليمان الأشقر ، أصل الاعتقاد، دراسة حديثية، دار السلفية، ص. 89

* يرسم لنا المخيال الصوفي تفوق المريد على الفقيه،على عالم الورق أو الحرف،فالجنيد و هو في السابعة من عمره يتغلب على الفقهاء، أنظر علي زيعور ،م.س،ص. 107، و كما لاحظنا ذلك سابقا فإن ابنة ابن عربي و هي في الثـــانية تحـــل مشاكل فقهية.

و يرى كمال اليازجي أن عدم تأليف الصوفية هو الذي كان وراء ظاهرة الغموض التي مست مصطلحاتهم و افكارهم. فـ << لم يتفق أتباعه [التصوف] في سلوكهم على خطة واحدة و لا أجمعوا في معانيهم و مدلولاتهم على مصطلحات و تعاريف و رموز موحدة فتخلف عنّ ذلك في آثارهم، الكثير من الإبهام و اللبس و الغموض و علة ذلك أن التصوف نزعة روحية وجدانية، تعتمد على الرياضة النفسية و الإحساس الباطني و الذوق الفردي>>[1]

و لم يقتصر هذا الغموض على مصطلحاتهم و معارفهم بل أننا نجده يتظلل في سيرتهم و نحن ههنا لا نقصد مشاهير الصوفية أمثال ابن عربي و أبي حامد الغزالي فهؤلاء تجاوزت شهرتهم حدود العالم الإسلامي و لكننا نقصد الأولياء المحليين الذين هم موضوع دراستنا،فهؤلاء لا يعرف موطنهم الأصلي،من أين جاءوا و لا كيف جاءوا مما أفسح مجالا لنشاط المخيال الجماعي الذي راح ينسج قصصا أسطورية عن طريقة مجيئهم من الخارج،و عادة ما يكون الموطن الذي أتوا منه هو المغرب الأقصى أو الساقية الحمراء،و هم ينتقلون على غرار الشخصيات الأسطورية في العصور البدائية بواسطة الطيران*، فهذا سيدي طاجين طوحت به شجرة بعيدا إلى عين الأربعاء، و هذا سيدي بوحجر ولي حمام بوحجر سافر طائرا على حجر و هكذا

---

(1) كمال اليازجي م.س،ص.266

* إن انتقال الولي من مكان إلى آخر نابع من نمط معراج الرسول. يقول علي زيعور << فمعراج الصوفي رمز لبلوغه التكامل و لتحقيقه القيم و تمثلها. من هنا نظن أن كل الحكايات الصوفية و الكرامات التي تتحدث عن رحلة البطل أو عن انتقاله ... أو عن طيرانه، أو عن طيران عصافير حوله – أو عن الاستماع لله و للملائكة في الأحلام، هي أيضا صور أخرى للمعراج و تعبير عن تجربة التفريد. علي زيعور ،م.س.ص 133.

وعند تعرض د.نور الدين طوالبي إلى الشخصيات الأساسية التي خلقهم أبطال التصوف (الباطني) و التي قسمهم إلى ثلاثة عشر مرتبة، وضع الطيارين في المرتبة السابعة و يذكر أن عددهم كبير جدا ستون (60) لهم أجنحة يطيرون بها لمساعدة الناس الذين تصيبهم شدة أو ضيق في كل أنحاء العالم و يستخدمون السرية عند أداء مهامهم. أنظر طوالبي نور الدين، الدين و الطقوس و المتغيرات م.س.ص.137.

بالنسبة للبقية تتعد أشكال عروجهم. و ما يؤكد هذه التصورات الشعبية هو ما ورد في ترجمة ابن مريم لكثير من أوليائه ( أنظر على سبيل المثال سيرة سيدي أحمد بن الحسن الغماري ص 35، و سيدي علي بن يحي السلكبيني ص 145 ) فيصفهم بأنهم من أصحاب طي الأرض و الطيران و يذكر خوارقهم. و في الصدد ذاته، يذكر لنا "موساوي" إحدى كرامات أحد الأولياء المعروف بـ سيديّ إبراهيم* و التي تجاوزت في درجة خرقها للواقع كل حد و كل عرف فغدت الأرض رهن إشارته و طوع أمره فهو لا ينتقل إلى موضع منها، وإنما هي التي تنتقل إليه[1].

و نرجع أسباب هذه الظاهرة (المجيء من الخارج) **في نظرنا إلى افتقار الجزائر إلى مراكز إشعاع علمي كتلك الموجودة في المغرب و تونس و مصر، مما جعل الأولياء يتقاطرون عليها لحاجة الناس إليهم، كما كان لاحتفاء السكان بهم و احتضانهم و تبينهم أثره البالغ في استقرار هؤلاء الأولياء بتلك المناطق،كما كان لعامل النسب الشريف الذي يتحلى به الولي دوره أيضا في التفاف القبائل حوله لأن ذلك يجلب لهم مكانة و مهابة بين باقي القبائل،بالإضافة إلى أن مقامه في قبيلة ما كان سببا في إذابة النزعة القبلية و هذا ما يؤدي << بالأسرة التي تدعي الشرف [إلى أن] تبعد عن نفسها الانتماء الجهوي أو الانتساب القبلي الذي يتسبب في حدوث المنافسات و العداوة بين القبائل المختلفة.>>[2].

---

* الشيخ هو سيدي إبراهيم بن أحمد المخنطر، كان يقطن تيميمون (قصر وجدة).

[1] Voir Moussaoui Abderrahman. op; cit, P.100.

** مقولة المجيء من الخارج مازلت إلى يومنا هذا لها مفعول كبير في المخيال الشعبي فكل ما يأتي من الخارج في نظرهم هو الجيد و المثالي و الأحسن.

[2] ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، الفترة الحديثة و المعاصرة، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، ص .170.

و لذلك فإن الأسر و القبائل البدوية كانت تتلقف الأولياء الذين يأتون من كل حدب و صوب و تتبناهم بالولاء و يغدو الولي على هذا الأساس الزعيم الروحي للقبيلة و مع مرور الزمن تتأصل علاقتها بالولي فتدعي الانتساب إليه .

نخلص مما سبق إلى نتائج نجملها فيما يأتي :

1 : إن أولياء عين الأربعاء ليسوا إلا نسخة مكررة لأولياء الجزائر عموما فنحن لا نعرف إلا النزر القليل عن حياتهم العادية كما أن أسماءهم يلفها كثير من الغموض.

2 : تعلق "الدوار" بالولي كأب روحي أو طبيعي.

3 : تتشابه خوارق أولياء عين الأربعاء شكلا و مضمونا على غرار خوارق الصوفية قاطبة.

4 : إضفاء كل "دوار" هالة من القداسة على وليه بحيث تجعله في مرتبة تضاهي مراتب الأولياء الأصليين كأبي مدين الغوث و أبي الحسن الشاذلي مثلاً.

5 : تتشابه آليات السرد القصصي لخوارق الأولياء.

6 : انعدام الكتابة و التأليف لدى أولياء عين الأربعاء مجاراة معظم أولياء الجزائر وذلك لضحالة مستواهم الثقافي.

7 : الاعتماد على المصادر الشفوية (الرواية) في أغلب الأحيان لمعرفة أخبار الأولياء و هو أمر لا يسلم من الدخل و الإضافات و الغلو و الادعاءات و التضخيم و ينعكس ذلك بوضوح في استعمال صيغة ضمير الغائب "قالوا" و الفعل المبني للمجهول "قيل" ، و ذلك بهدف إثارة المخيال الجماعي للتعلق بالولي.

8 : وجود رواة قصاصين كشاكلة المداحين يضخمون صورة الولي بشكل يفتن عقول الجماهير و يستلبها، و هذا الضرب من التهويل و التضخيم يجد صدى إيجابيا عند الناس لتعلقهم بالعجائبي و الغرائبي.

---

## طرائق اكتساب الولاية:

إذا كنا نجهل الكثير عن الحياة العادية لأولياء عين الأربعاء ( كأغلبية أولياء الجزائر) بحكم أنهم لم يتركوا لنا مانقومهم به عدا خوارقهم وأساطيرهم التي نسجها المخيال الجمعي، هذا المخيال الذي يصنف وليه المجهول في درجة تضاهي الولي المعروف و المشهور. ــ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ــ إن لم يكن يبزه <<فلو كان الولي سويا في سلوكاته لما ارتضته المخيلة الشعبية كبطل ولا وضعته في مجال الأعظمية>>[1]. لذلك سنعمد إلى الاستعانة ببعض الدراسات التي أنجزت في هذا المضمار علها ترسم لنا صورة واضحة المعالم عن ميكانيزمات اكتساب الولاية في الجزائر.

لقد تعرفنا على صورة المتصوف السني <<الذي تتوفر فيه شروط أساسية منها معرفة الكتاب و السنة معرفة دقيقة و العمل بها،و الجمع بين العلم و العمل و السعي إلى معرفة الله حق المعرفة عن طريق التأمل و النظر والتفكير في مخلوقاته بالإضافة إلى التقى و الورع و التجرد عن هوى النفس و حب الدنيا و الابتعاد عن مغريات السياسة و السلطة >>[2].

لقد كان المتصوف بعبارة أخرى مطبقا للدين تطبيقا يشمل حتى المندوبات و كان ملتزما الكتاب و السنة معظما للشريعة، بعيدا عن البدع. قال الجنيد:<<الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتضى أمر الرسول عليه السلام و قال من لم يحفظ القرآن و لم يكتب الحديث لا يقتدى>>[3].

من هذا المنحى كان التصوف << أروع صفحة تتجلى فيه روحانية الإسلام، و التصوف أيضا هو التفسير العميق للدين الإسلامي ففيه إشباع للعاطفة وتغذية

---

[1] علي زيعور ، المرجع السابق ، ص.171

[2] أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، الجزء الأول ، ص28

[3] عبد الحليم محمود . أبو مدين الغوث ، حياته ومعراجه إلى الله ،م .س ،ص. 36

للقلب،في مقابل التفسير العقلي "الجاف" الذي وضعه المتكلمون و الفلاسفة و التفسير الصوري الذي وضعه الفقهاء>>[1].

إلا أنه و في القرون المتأخرة و لأسباب عديدة منها سقوط العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه و من جنوبه إلى شماله في شراك الجهل و التخلف،فكان القرن التاسع الهجري تحديدا مقدمة لانهيار المسلمين على كافة المستويات،فتهاوت قلاع العلم و أقصي أهله من المشاركة في الحياة العامة ، فانسحبوا و تركوا المجال لأدعيائه من بغاة الولاية، طلاب الدنيا المتكسبين بالدين. ومن هؤلاء كان السواد الأعظم الذي تغلغل في القرى و المداشر، و تلك معالمهم ماثلة هنا وهناك من قباب و زوايا تؤرخ لمرحلة قاتمة من تاريخ الجزائر.

و مع مجيء القرن العاشر، عرف الوضع الثقافي في الجزائر تدهورا كبيرا بحيث أصبح التصوف يكتنف جميع مجالات الحياة حتى بلغت عدواه الفقهاء، إلا أن هؤلاء كانوا بعيدين عن الدجل و الشعوذة والخرافة، أضف إلى ذلك ما ابتليت به الجزائر من حكام أتراك جهلة لا صلة لهم بميدان العلم و المعرفة و لاهَمّ لهم إلا جمع الأموال وتحصيل الجبايات والأتاوات، غير أنهم كانوا متأثرين بالأفكار الصوفية التي جاؤوا بها من بلدهم الأصلي فقربوا إليهم رجال التصوف وأعفوهم من الضرائب* [2] .

أما نظام التعليم فكان تقليديا غلبت عليه المسائل الدينية الصوفية فكان << في أغلب الأحيان يعتمد على النقل و الرواية لا على الرأي و الاجتهاد>>[3]

---

[1] محمد أبو الهادي أبو ريدة ، م.س.

[2] أنظر أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج1، ص،14-15.

*كان العثمانيين يعفون المرابطين [ الشرفاء] من الضرائب و الغرامات، وعندما كانت السلطة تواجه صعوبات فكان بعض أهل التصوف يقفون إلى جانبها حماية لهم و حماية لأنفسهم في نفس الوقت. أنظر أبو القاسم سعد الله.عبد الكريم الفكون شيخ الإسلام،ص. 79.

[3] المرجع نفسه،ج.2، ص.36.

لقد نتج عن هذا الوضع أن تميع التصوف الطرقي إلى حد كبير فصار كل من يبتغي حياة رغدة، رخية دونما عناء، صار يتجه إلى التصوف لذلك كثر عددهم و ذاع صيتهم في المدن و الأرياف.

و مما يسّر لطلاب الولاية هذا الأمر هو سهولة الحصول عليها، فقد كان المريد يتجشم مشاق السفر لتحصيل العلم كما كان يفعل أساطين التصوف قديما فكان يكتفي بملازمة بعض الشيوخ ليحصل بعدها على الإجازة عن طريق السماع.

و لعل مرجع هذا الانحطاط الحضاري الذي أصاب الجزائر و العالم الإسلامي قاطبة،فانتشرت فيه البدع و الدجل و السحر و الأساطير، هو تخلي النوابغ عن الحضارة، كما يشير إلى ذلك **كولن ولسن** [1]، باعتبارهم (الأقلية المبدعة) التي تقود (الأغلبية اللامبدعة) إلى سبيل خلاصه، فكان أن هاجر علماء الجزائر إلى المشرق أو انعزلوا أو عُزلوا أو اندمجوا في النظام الصوفي. و أمام هذا الفراغ الثقافي الذي خلقه أولئك العلماء،لم يجد الشعب بُدا من الالتفاف حول أفراد لاحظ لهم من العلم فربط مصيره بهم.

## 1- الانتساب إلى العائلة الشريفة*

إن الانتساب إلى العائلة الشريفة (آل البيت) يُعدُّ وسيلة هامة للحصول على الولاية، فأصبح في التصوف العملي ادّعاء الشرف الهم الشاغل لكل طامح وتائق في اكتساب صفة الولي التي تُعِدُ صاحبها لأن يتبوأ مكانة اجتماعية مرموقة ويتمتع بنفوذ قوي في قبيلة أو في القبائل " و الأعراش" التي سيستعرضها مستقبلا، ونشير في هذا

---

[1] كولن ولسن، سقوط الحضارة،نقله إلى العربية انيس زكي حسن، منشورات دار الأداب، بيروت، ط. 3،1982، ص. 150.

* الشريف لغة هو خلاف الوضيع،و الشريف هو من له الرياسة و السلطان، لكن لما كان أهل البيت أحق من أهل البيوت الأخرى بالشرف صار من كان من بني العباس و كثير من أهل الشام وغيرهم لا يسمون شريفا إلا من كان علويا. ويشير ابن تيمية أن التفاضل عند الله بالتقوى كما قال رسول الله (ص) إن آل بني فلان ليسوا لي بأولياء، إنما ولي الله وصالح المؤمنين، فمن كان في الإيمان و التقوى أفضل كان عند الله أفضل ممن هو دونه في ذلك و أولاهم رسول الله (ص) و إن كان غيره أقرب نسبا منه فإنه لا شك أن الولاية الإيمانية الدينية أعظم و أوثق صلة من القرابة النسبية، مختصر فتاوي ابن تيمية، م.س ص 565-567.

الصدد إلى أن الشريف كان دائما موضع تبجيل و إكبار وتعظيم على مـــر التـــاريخ الإسلامي لأنه الامتداد الطبيعي للرسول (ض)،و من شأن ذلك أن يجعله فـــي نظـــر الناس وريث النبوة و خليفة الرسول (ص) فإذا كان الرسول هو الواســـطة بيـــن الله و البشر فإن الذي سيناط به هذا الدور بعد وفاته هوَ الولي باعتباره سليل بيت النبوة.

لقد تحدث ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، عـــن هـــذه الظـــاهرة المتعلقة بتوظيف نفوذ النسب الشريف للحصول على الســـلطة أو الطمـــوح لتكويـــن شجرة نسب على المقاس كـــ << ادعاء بني عبد القوي بن العباس بن توجين أنهم من وُلدِ العباس بن عبد المطلب رغبة في هذا النسب الشريف ... و لم يعلم دخول أحـــد من العباسين إلى المغرب ... و كذلك ما يدعيه أبناء زيان ملوك تلمسان من بني عبـد الواحد أنهم من وُلد القاسم بن إدريس ذهابا إلى ما اشتهر في نسبهم أنـــهم مـــن وُلـــد القاسم فيقولون بلسانهم الزناتي أنت القاسم أي بنوا القاسم ثم يدعون أن القاسم هذا هـو القاسم بن إدريس أو القاسم بن محمد بن إدريس ... و إنما هو غلط مـــن قبـــل اســـم القاسم، فإنه كثير الوجود في الأدارسة فتوهموا أن قاسمهم مـــن ذلـــك النســـب[1]>>، وهكذا فَنَّدَ ادعاءاتهم بحجج منطقية دامغة. وعليه عَمِدَ بعض الصوفية الطرقيين إلـــى استغلال هذا العامل لاكتساب سلطة روحية نافذة، أما من تعذر عليه الانتســـاب إلـــى آل البيت* فكان يتذرع بالانتساب إلى أحد الخلفاء الراشدين** كأبي بكر و عمر بـــن الخطاب و عثمان بن عفان.

أما بالنسبة إلى توظيف عامل النسب في بلاد المغرب العربي، فقد درج النـــاس على اعتبار كل آت من منطقة الساقية الحمراء مرابطا و بالتالي شريفا لأن المرابطين يعدون أنفسهم أدارسة، فإدريس الأكبر هو حفيد حفيد حفيد حفيد رسول الله (ص).

و الشيء الأكيد أن المرابطين كانوا ينطلقون من المغرب متجهين نحو المشرق و عند وصولهم إلى الجزائر كانوا ينتشرون في المدن و خاصة الأرياف لتلقين أهلـــها

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص.132،133.

* آل البيت <<هم آل علي، و آل عقيل و آل جعفر و آل العباس>> انظر ابن زكريا يحي بن شريف النووي. رياض الصالحين ص. 111.

**قبيلة سيدي الشيخ تعيد نسبها إلى الخليفة الأول سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

مبادئ الدين الحنيف. أما القبائل فكانت هي الأخرى تتبنى أسماء هؤلاء المرابطين لتلبيس نفسها شرفا طيبا طاهرا و لتتباهى بهم بين القبائل الأخرى التي تفقد هذه الميزة[1]. و الظاهرة نفسها نلفيها في العصر العثماني فقد شاع << ادعاء الشرف بكثرة حتى أنك لا تكاد تجد عالما قد اشتهر أمره بين الناس إلا و اسمه مقرون بعبارة الشريف* ... وهذه ظاهرة تدل بدون شك على ما وصل إليه التخلف الحضاري. فإن أصحاب هذه الدعوة كانوا يعيشون على الماضي و كانوا يبحثون عن شيء يدفنون فيه أنفسهم أو يتمايزون به عن غيرهم بعد أن ضاع كل شيء فلم يجدوا سوى الشرف و ادعاء الصلاح و التصوف، و من الغريب أن ادعاء الشرف قد شاع حتى بين بعض باشاوات الجزائر[2].

و يؤكد هذا الأمر **Edmon Doutté** فيقول أنه بمجرد حضور ولي مشهور ضليع فإن القبيلة تسارع إلى حمل اسمه و تصل مصيرها بمصيره و تربط نسبها بشجرته العائلية، فكان أن ظهرت القبائل و الأعراش الشريفة التي تعرف اليوم بأولاد سيدي فلان أما القبائل التي لم يكن بمقدورها أن تمد صلتها بشريف مشهور فإنها كانت تكتفي بالانتساب إلى مرابط أيا كان مستواه لتشارك القبائل الأخرى في الانتماء الشريف[3]

و في العصور المتأخرة أدى هذا الوضع إلى ظهور قبائل كثيرة تدعي الشرف مع أن فيها الصالح و الطالح، التقي و الفاجر. و يفسر **جاك بيرك** هذا التناقض بقوله:<<عندما يصبح الأصل الشريف بروليتاريا،تصبح سلسة الانساب مشكوكا فيها[4]>> و مما يؤكد هشاشة ادعاء النسب الشريف هو وجود أفراد تنتمي إلى تلك القبائل

---

(1) Voir voies d'Allah, Op, cit, T.2 P.44.

* غالبا ما كان ابن مريم يصف أولياءه و علماء عصره بالشرفاء، فكان في بعض الأحيان يسرد لنا نسبه الكامل كقوله << أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحى بن علي بن محمد بن القاسم بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)>>. أنظر البستان، ص. 162.

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج1. ص. 238.

(3) Mondher Kilani, construction de la mémoire,P. 176.

(4) Voir Houari Touati, op, cit, p.243

تقترف المنكرات و المحارم، كما أن بنيتها ليست منسجمة إذ يعتريها التناقض الطبقي فهي كما يقول هواري تواتي <<مجموعة غير متناسقة، بعضها ينتمي إلى طبقة عليا تتمتع بامتيازات و فضائل، يفتقر إليها آخرون ينتمون إلى طبقة سفلى في القبيلة نفسها، و من ناحية أخرى نجد البعض أصحاب بركة و كرامات و البعض الآخر عَديْمُها، البعض متدينين و الآخر غير ذلك[1].

و هكذا نكتشف تخلخل البنية الاجتماعية في القبائل التي تدعي الشرف و مع هذا فإن الانتماء الجماعي للولي كان له دوره في توثيق << أواصر القبيلة ذات البنية المفككة>>[2]. و هذا ما نلاحظه في مجتمع عين الأربعاء، إذ تنطبق عليه تلك النظرة السابقة. ففيه أسَرْ و عشائر تَدَّعي النسب الشريف، لكنها من ناحية أخرى تتفاوت من حيث المستوى الاجتماعي و الاقتصادي و العلمي، فضلا عن درجة التدين.

**2-الرؤيا:**

الرؤيا وسيلة أخرى لاكتساب الولاية في التصوف الطرقي و معنى ذلك أن يرى طالب الولاية أو يُرى له في المنام ما يجعله وليا بتزكية من رسول الله (ص) أو جبرائيل عليه السلام، أو سيدنا الخضر أو قطب من أقطاب التصوف، خاصة عبد القادر الجيلاني، وهذه الرؤيا كافية لأن تؤهله و ترفعه إلى مصاف الأولياء الشرفاء.

و مع أن الرؤيا هي إحدى وسائل المعرفة الصوفية التي يُعَوِّل عليها في كشف حجاب الغيب و تلقي الأسرار الإلهية التي قال بشأنها الرسول (ص) <<الرؤيا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة[3]، و كذلك قوله:<< لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح أو تُرى له.>>[4] إلا أنها صارت ذريعة سهلة يعمد إليها كل طامع إلى الولاية ليبرهن على انتمائه الشريف

---

(1) Houari Touati ,op, cit P. 247

(2) Ibid P. 247

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 475.

(4) ابن خلدون نفس المصدر ص. 475 . 476

و بالتالي اكتساب صفة الولي و لقد أشار إلى توظيف هذه الطريقة في طلب الولاية Louis RINN عندما حذّر السلطات الفرنسية من هؤلاء المخادعين المدعيين للشرف فذكر و سائل كثيرة يُلجأ إليها باعتماد الرؤيا، أما أكثرها انتشارا فهي أن يتواطأ مع شريك له يؤكد للناس أنه رأى فلانا فيّ المنام قد مُنِحَ الولاية وأن عليه أن يذيع هذا الخبر عليهم[1].

و إذا كانت هذه الظاهرة قد استفحلت في القرن التاسع عشر عصر **لويس رين** فإن جذورها تمتد إلى ما قبل هذا القرن بكثير، إذ كان الأولياء حينذاك يتحصلون على الولاية بالاستناد إلى الرؤيا معتمدين على الحديث الصحيح << من رآني في المنام فكأنما رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل بي>>[1]* و معنى ذلك أن يرى الولي النبي في المنام و هو يكرمه بالولاية، مستغلا سذاجة العامة من الناس و خاصتهم الذين لم يكونوا يستصعبون مثل هذه الأمور أو يستغربونها، لأنها جزء من بنيتهم الثقافية المهترئة. و في هذا الصدد يذكر لنا الباحث هواري تواتي بعض الأخبار من هذا القبيل فيقول:<< فالولي محمد بن عبد الله الزقاي علم بأنه ولي من خلال رؤيا رآها في المنام، أما سيدي أحمد التيجاني فأراد تجاوز هذا النمط في اكتساب الولاية السائد في زمانه المرتكز على الرؤيا المنامية فَعَمَدَ إلى تأكيد أصله الشريف برؤيا وهو في حالة يقظة[2].

و يعتبر هواري تواتي أن اكتساب الولاية في ذلك الزمن عن طريق الرؤيا أهم

---

(1) Voir Louis RINN ; op, cit, P127.128.129.

(1) الإمام محمد بن سيرين، تفسير الأحلام، ضبطه عبد الرحمن الجوزو، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986،ص. 71.

* و أحاديث أخرى عن رسول الله كحديث :<< من رآني في المنام لا يدخل النار>> المصدر نفسه.

(2) الأحاديث عن الرؤيا كثيرة منها الرؤيا جزء من النبوة ووحي للعباد فمنها بشارة للطائعين و منها نذارة للصالحين Voir,Taoufic Fadh la divination Arabe,p.267، و هناك من رأى أن الرؤيا جزء من إحدى و ستين جزءا من النبوة و تنازع هؤلاء في كيفية ذلك الجزء و ماهيته. انظر المسعودي مروج الذهب. المصدر السابق ،ص. 185.

بكثير من اكتسابها بإدعاء النسب الشريف. ولعل مرد هذا الأمر إلي كـــون الرؤيـــا تشكل أساسا ابستيمولوجيا عظيم الأهمية في الفكر الصوفي،فالرسالة القشيرية علـــى سبيل المثال مليئة بسرد الرؤى و الأحلام.<< و هكذا أصبح الصوفي يؤسس واقعـــه انطلاقا من الرؤيا. فهو من خلالها يناجي شيخه المتوفي و يسأله ما استعصى عليـــه من المسائل الفقهية و ربما أوصاه خيرا بأحد الصالحين، و قد يسأله عـــن مصـــيره المستقبلي فينبؤه به، و قد تكون الرؤيا استشفائية بأن يسأل المريد الأعمى شيخه عـــن كيفية استرداد بصره فيشير عليه بالغطس في نهر الفـــرات، و قـــد تكـــون الرؤيـــا استخبارية و ذلك بالسؤال عن شيء فقده فَيَدُلُهُ الشيخ عن مكانه، أو بالسؤال عن قـــبر مجهول فيرشده إلى محله أو بالسؤال عن مسألة لغوية فيصوبها له. و قد تكون هـــذه الرؤيا ضربا من التعليم في شكل رمزي و ذلك بأن يرى المتصوف في منامه رجـــلا بهي الطلعة جميل المحيا فيسأله: من أنت فيجيب: أنا التقوى والورع، ثم يسأله عـــن مسكنه فيجيبه: في القلوب الحزينة، ثم يرى بعدها امرأة ذميمة الوجه فيسألها من أنـــت فتقول أنا الضحك، ثم يسألها عن مسكنها فتجيب: في القلوب الفرحة، ثم يـــأخذ علـــى نفسه عهدا بأن لن يضحك أبدا[1].

أما كتاب البستان فيزخر بهذا الضرب من الرؤى كأن يسرد لنـــا ابـــن مريـــم حادثة كهذه:<< اختلف أهل مجلس سيدي أبي مدين>> هل الخضر نبـــي أو ولـــي؟ فرأى رجل صالح منهم معروف بالولاية تلك الليلة النبي (ص) فقال (ص) الخضـــر نبي و أبي مدين ولي[2]. أو أخرى حين يتدخل النبـــي عليـــه الســـلام ليخـــبر أحـــد الصالحين* في منامه أن حديث " من أكل مع مغفور له غُفِرَ له"[3]، لـــم يقلـــه و هـــو بالتالي حديث غير صحيح.

---

(1) Voir taoufic FADH. La divination arabe, P.305

(2) انظر البستان، م.س. ص. 111.

* و هو سيدي بن عبد الله بن عبد الواحد بن إبراهيم المجاهي الشهير بالبكاء، انظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] البستان. المصدر السابق ص. 121.

** يقصد بالزيارة في المفهوم الشعبي "عطية مادية".

و لا زال هذا الاتجاه في الاستعانة بالرؤيا على مستوى آخر من غير طلب الولاية شائعا عند عامة الناس إلى يومنا هذا، و ذلك بأن يبرر زائر الضريح زيارته برؤيته للولي في المنام و هو يطلب منه تقديم" زيارة*" إلى مقدمه، أو إقامة "وعدة" و إخراج الطعام أو طلاء جدران الضريح، أو بناء قبة له و الأمثلة في هذا كثيرة لا يمكن حصرها.

و ما يمكن استنتاجه مما سبق أن الرؤيا الصوفية كما حَددَتْ مقاييسها النظرة الإسلامية، انحرفت عن إطارها الصحيح و غدت أداة استغلها أدعياء الولاية لإثبات ولايتهم أو ترويج فكرة صوفية طرقية.

**3- الكرامة:**

غالبا ما تعرف الكرامة بمقارنتها بالمعجزة و ذلك للإبراز أوجه التشابه أو الاختلاف بينهما، و في حين أنكر بعضهم كالمعتزلة كلية جواز ظهور للولي كرامة غالى بعضهم الآخر كالصوفية في إمكان حدوثها إلى حد صارت معه الكرامة تفوق معجزات الأنبياء.

يرى ابن خلدون أن من علامات الأنبياء << وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم و هي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة و ليس من جنس مقدور العباد ... و هي واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي و إن كانت أفعال العباد عند المعتزلة صادرة عنهم إلا أن المعجزة لا تكون من جنس أفعالهم و ليس للنبي فيها عند سائر المتكلمين إلا التحدي بها بإذن الله و هو أن يستدل بها النبي (ص) قبل وقوعها على صدقة في مُدَّعاه[1]>>

إذن فالمعجزة مقترنة بالدعوى و التحدي و الكرامة غير مقترنة بالدعوى و التحدي، و الأنبياء مطالبون بإظهار معجزاتهم للخلق و الأولياء مطالبون بالكتمان.

---

* يقصد بالزيارة في المفهوم الشعبي " عطية مادية".

[1] ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 93.

إن الأنبياء يحتجون بها على المشركين أما الأولياء فيحتجون على أنفسهم ليزدادوا ورعا وتقوى... و تتشابه الكرامة بالمعجزة في كونهما يثبتان أمورا غير خاضعة لقوانين الطبيعة[1].

إن الفرق بين الكرامة و المعجزة هي الفرق بين الولي و النبي فـ << خوارق النبي مخصوصة كالصعود إلى السماء و النفوذ في الأجسام الكثيفة، و إحياء الموتى و تكليم الملائكة و الطيران في الهواء، و خوارق الولي دون ذلك كتكثير القليل و الحديث عن بعض المستقبل...>> [2] و يأتي النبي بجميع خوارقه و لا يقدر هو على مثل خوارق الأنبياء، إلا أن ما يأتيه البطل الصوفي أحيانا في حياته أو مماته من خوارق يفوق بكثير معجزات الأنبياء فأحدهم خطب و صلى الجمعة في ثلاثين بلدا في وقت واحد، و كان يبيت في الليلة الواحدة في عدة بلاد ... و البطل الصوفي أيضا ينتحل كل شخصية: فمثلا كان الرفاعي يذوب حتى يكون بقعة ماء، ثم يتداركه اللطف فيصير يجمد شيئا فشيئا حتى يرد إلى جسمه المعتاد، و الجيلاني يصغر جسمه و يتضاءل ثم يطير ثم يرجع كما أنشئ>>[3].

هذه النظرة الأسطورية للولي هي التي أخرجته من طينته الإنسانية و جلببته برداء من القداسة فهو يتمتع بمواهب و ملكات تتيح له خرق قوانين الطبيعة و نواميس الكون، و هذا الأمر لا يتوقف على محياهم بل هو مستمر حتى بعد مماتهم فكراماتهم باقية خالدة، و هذا يتعارض مع ما جاءت به السنة الشريفة و ما أخبرنا به السلف الصالح.

إن الفكر الصوفي الطرقي المنحرف يشترط في أغلب الأحيان أن يكون الولي صاحب كرامة ومن آل البيت حتى تجوز له الولاية و في رأينا يدخل كل هذا في نطاق نزعة التشيع، فابن تيمية باعتباره أحد أئمة السنة لم يشترط أن يكون الإنسان

---

[1] انظر ميلود حكيم، مصدر سابق، ص. 47.

[2] ابن خلدون، ص. 94،95.

[3] علي زيعور. م.س ،ص. 116.

من آل البيت و من شجرة النبوة حتى تحصل له الولايـــة و الكرامـــة، أمـــا الشـــيعة فيشترطون أن يكون الإمام (الولي) من آل البيت حتى تحصل له الكرامـــــة إذ يقـــول المؤرخ الشيعي المطّهر الحلي << أهل البيت الذين طهرهم الله تعالى في كتابه عـــن الرجس فكراماتهم التي لا تحصى و لا تعد هي من مكونـــات طينتـــهم التـــي تتمتـــع بالرعاية الربانية>>[1].

إن المخيال الشيعي و الصوفي كلاهما يعتبر (الولي و الإمام) صفوة خلـــق الله و جهازا لانتاج الكرامات و إعادة إنتاجها بالوراثة لتضفي على العالم قداسة.

هذه النظرة قوبلت بالرفض القاطع من أهل السنة و خاصة المعتزلـــــة فليـــس شرطا أن تكون من آل البيت أو تظهر على يدك كرامات حتى تكون وليـــا صالحـــا، و إلا كيف نفسر حصول الخوارق للنصارى و اليـــهود و فـــي ذلـــك يقـــول ســـيد الجميلي:<<إن للكفارو المنافقين من المشركين و أهل الكتاب مكاشفات ... كالكـــهان و السحرة، و أهل الكتاب، فلا يجوز أن يستدل بمجرد ذلك على كون الشخص وليا لله و إن لم يعلم منه ما يناقض ولاية الله، فكيف إذا علم منه ما يناقض ولاية الله؟>>[2].

إن نظرة أهل التصوف الطرقي إلى الكرامة هي التي أطلقت ملكات التخيل من عقالها فتحررت و فجرت الموروثات الدفينة في اللاشعور الفردي و الجماعي،فصـــار من التقليد الصوفي الطرقي أن يعتزل الطامح للولاية في البوادي و الـــبراري بعيـــدا هناك و يخلد إلى المجاهدة و الاعتكاف،و هكذا يختفي عن الأنظار زمنا ثم يعود إلـــى الناس، و هو يحب أن يشيع أو يُشاع له أنه صـــاحب رؤى و كرامـــات. و مـــع أن الكرامة يُقِرها الشرع رغم اعتراض بعض الفقهاء كمحمد عبده الذي يقـــول:<< و لا يخفى أن خارق العادة هو الأمر الذي يصور مخالفا لشرائع الكون ونواميســـه، فـــإذا ساغ أن يكون ذلك لكل من علا كعبه في الدين لم يبق عند صـــاحب الديـــن نـــاموس يعرف له حكم مخصوص>>[3].إلا أنها بلغت مع أهل التصوف الطرقي مستوى مـــن الانحطاط يزري بها. فالولي الشريف الوزاني مثلا كان << يحضر له القوم أطفالـــهم

---

(1) الزعيم السياسي محمد الجويلي، م س. ص. 112.

(2) سيد الجميلي، المرجع السابق، ص. 01.

(3) محمد عبده، الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية، الجزائر م. وك.1988،ص.20.

فيبصق في فم الطفل و يتمسحون بردائه و أقدامه ... يتوسلون إليه أن يشاركهم طعامهم و أن لم يفعل اكتفى ببصقة منه في الطعام لتحل فيه و في طعامهم كله البركة، يسارعون إلى التراب الذي يسير عليه يقبلونه و يتمسحون به أو يمرغون فيه جباههم و أنوفهم[1]،ثم زادوا على ذلك أن العبد إذا أدمن على أساليب المجاهدة و العبادة خرق الله على يده نواميس الكون و عطل لصاحبه قوانين الطبيعة كما صور ذلك متطرفي الصوفية في حديث مكذوب << عبدي أطعني أجعلك ربانيا تقول للشيء كن فيكون>>[2].

كما جعلوا الولاية تخصصا، فعندهم أن كل ولي يختص بكرامة دون سواه يُمنحها. و هذا لا يعني عجزه عن القيام بكرامات أخرى مختلفة، أنهم يعلنون صراحة على لسان جلال الدين الرومي على لسان ابنه<< أن الله منح لكل ولي كرامة خاصة به و مختلفة عن كرامة الولي الآخر، و هي تُمنح عند الطلب أو الحاجة أو الرغبة و يشبه والدي [ أي جلال الدين الرومي ] ذلك بالمرأة الخياطة، فهي عندما تخيط لا تَقول أنها لا تعرف إلا هذه الحرفة، كذلك عندما يقوم النهر بإدارة الطاحونة، فالعَاقل لا يقول أن دور النهر يقتصر على إدارة الطاحونة، فماء النهر يغسل الثياب و يعيد للحقل اخضراره، يجعل النباتات تنمو و الأزهار تتفتح الخ... و كذلك النبي و الولي باستطاعتهما القيام بعدة معجزات و كرامات حسب حاجة شعوبهم[3].

و مما يدعوا إلى الدهشة أننا أصبحنا لا نفرق مع " المتصوفة" كثيرا بين القدرة الإلهية و القدرة البشرية، مع العلم أن هؤلاء الأولياء الذين ينتجون الكرامات كانوا يعتقدون أن مجرد اتباع ولي أو شيخ متدروش يكفي أن يجعلهم من أصحاب الخوارق و الكرامات.

---

(1) علي زيعور. م.س، ص. 142.

(2) محمد الغزالي،ليس من الإسلام، دارالمعرفة، باب الواد، الجزائر، ص. 143.

(3) Voir le sultan valad. Maitre et disciple, Sindbad, PP, 17-18.

إن الولي سواء أكان حقيقيا أو مدعيا كان يميل إلى طلب الإكرامة بطرق شرعية أو غير شرعية، بالإضافة إلى أنهم كانوا( أي الأولياء) يختلفون عن بعضهم البعض من حيث الاعتدال و العلم و الزهد. أما كراماتهم فكانت تعبر عن واقع مؤلم ساد العالم الإسلامي.

فأصبحنا نكتشف عالما أسطوريا شخصياته الأساسية بشرية تتعامل مع الخارق و القوة الطبيعية،تجمعان بين التاريخي و اللاتاريخي، فكرامات الولي تكسر خطية الزمن، إنه يسافر و يطير إلى أماكن بعيدة في لمح البصر،فيصبح متحكما بالزمن يتصرف فيه حسب هواه،و علاوة على ذلك،<< فالولي عندما يبلغ مرتبة الفناء في الله فإن كل أدعيته تستجاب حالا، لو أمرت. يقول **إبراهيم بن أدهم**:هذا الجبل بالتحرك لتحرك، فإذا بالجبل يتحرك، و حينئذ ضرب برجليه الجبل طالبا منه الثبات قائلا :" أنا لم أطلب منك التحرك و إنما كنت أتمثل فقط [1].

نخلص مما سبق إلى أن الكرامة هي عنصر أساسي لاكتساب الولاية، إذ لم يخل تاريخ ولي من رصيد حافل بالكرامات تناقله الناس جيل بعد جيل، مع ما طاله من تحويل و إضافات. و هي تكاد في طبيعتها تتجاوز معجزات الأنبياء، و لا عجب في ذلك، فالمخيال الذي صورها كان متشبعا بالفكر الأسطوري الغيبي، لا ينكر حدوث الخوارق التي تخل بنظام السببية في الكون، فقد كان ذلك جزءا من روح المجتمع الذي خيَّم عليه الجهل و التخلف و راح يبحث عن مخلص له من القواهر الطبيعية و الزمانية من جوع و خوف و معاناة في الكرامة، من خلال الولي، مبررا بذلك عجزه في مواجهة تحديات الواقع، و عليه فلا نعجب إذ نحن تصفحنا كتاب البستان لابن مريم المليء بالعبارات الآتية، فلان صاحب كرامات ... ولي صالح له مكاشفات... و من كراماته... و كان يعلم الغيب... صاحب الأحوال البديعية و العجيبة.. من أهل الكرامات و الأخبار.

---

[1] Emile Dermenghem. op, cit, P. 52.

مكتبة العلوم الانسانية و الاجتماعية - تلمسان

## 4- الجذبة و الجنون.

يعد الجنون أو ما يسمى " بالجذبة" علامة كبرى عند عامة الناس و خاصتهم على انتماء صاحبها إلى عالم الولاية. فهو من اللحظة التي تلوح فيها إمارات الجنون عليه، يصبح في اعتقادهم وليا ذا بركة فيتزلف الناس إليه و يكبرون شأنه و يعتبرونه من أصفى خلق الله الذين حباهم الله بالبراكات، أما سبب اعتقادهم بولايته كما يرى **اميل ديرمنغهام** فيتمثل في خصوصيته، فهو في نظرهم مقسم إلى جسد و روح، فأما روحه فهي معلقة بالسماء تنتظر فناء الجسد الذي مازال يدب على الأرض[1].

و قد بلغت مكانة هؤلاء النماذج من البشر الذين أعتقد فيهم الجذبة و البركة حدا جعلت عبد الكريم الفكون* يصف هذا الوضع في مدينة قسنطينة إبان القرن السابع عشر بقوله:<< إن أهل قسنطينة كانوا يعتقدون الجذب و البركة في بعض الشيوخ فكانوا يسمحون لهم بالدخول إلى بيوتهم والتكشف على نسائهم والأكل عندهم، كما كانوا يسمحون لهم بدخول حوانيتهم وأخذ ما يرغبون فيه منها، بل أن هؤلاء الشيوخ قد يضربون من يشاؤون و لا يتعرض لهم أحد ... فقد أخبر أن والده كان يسمح للشيخ "محمد البلدي" بدخول دارهم وكان الكبار والصغار يعظمونه ولكنه كان مختل العقل وكان لا يصوم ولا يصلي[2]. وهو ينتقد مجتمعه أشد انتقاد على انسياقهم في تيار الدروشة و الجهل فيقول:<< إنهم أصحاب عقول سخيفة تتوسم في مثل هؤلاء الولاية و تنسبهم إلى أهل العناية >> [3]. و هو يرجع سبب تعلقهم بالمجاذيب

---

[1] Voir, Emil. Dermenghem, op,cit P. 322.

* لقد عاش عبد الكريم الفكون في القرن السابع عشر ميلادي، قرنا ازدهر فيه التصوف المزعوم و الدروشة و الأمية و التخلف العقلي في المجتمعات الإسلامية و كثر فيها أدعياء العلم وعشعش أثناءه الفكر الخرافي حتى كاد المجتمع كله يصبح زاوية صوفية... في هذا الوقت ظهر شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون و كشف[أدعياء الولاية] المتاجرون بالتصوف الصائدين في الماء العكر... أنظر أبو القاسم سعد الله، عبد الكريم الفكون، م. س، ص.06

[2] أبو القاسم سعد الله، عبد الكريم الفكون شيخ الإسلام، ص. 66-67.

[3] أبو القاسم سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، ج.2، ص. 459

و المجانين إلى جهلهم و قصور عقولهم فكيف يعقل أن يضع النـــاس المجـــانين فـــي صف و مرتبة الأولياء[1]. فبالنسبة إليه يُعد هؤلاء المجاذيب مرضى عقليا بالمفـــهوم الإكلينيكي << لذلك لا يجب في نظره أن يُؤخذوا كنماذج للورع و التقـــوى ... و إن جذبهم ليس إلا نوعا من أنواع الجنون>>[2].

غير أن ابن خلدون يرى رأيا آخر فيهم مخالفا فهو يقول بشـــأنهم:<< و مـــن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء و هـــم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية و أحوال الصديقين>>[3]. و يردف ابن خلدون بأن هؤلاء البهاليل << يقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون بشـــيء فيطلقون كلامهم في ذلك و يأتون منه بالعجائب>>[4]،و يعلل ابن خلدون رأيه هذا فـــي رده على فقهاء السنة الذين أنكروا على هؤلاء الولاية بحكم أن التكاليف سقطت عنـــهم و كون الولاية لا تحصل إلا بالعبادة، بقوله:<< أن فضل الله يؤتيه مـــن يشـــاء و لا يتوقف حصول الولاية على العبادة و لا غيرها،و إذا كانت النفـــس الإنســـانية ثابتـــة الوجود فالله تعالى يخصها بما يشاء من مواهبه،و هؤلاء القوم لم تعدم نفوسهم الناطقة و لا فسدت كحال المجانين و إنما فقد لهم العقل الذي يناط به التكاليف و هي صفـــة خاصة للنفس[5].

و لعلنا نلمس في رأي ابن خلدون هذا اتجاها مناقضا لفكرة العقلانـــي،و ممـــا يدفعنا إلى عدم مجاراته في رأيه هذا لسبب بسيط يتمثل في شعار الصوفيـــة أنفســـهم، الذين يرون بأن الله لا يعبد إلا بالعلم، و ما كان الجاهل و المجذوب و المجنون فـــي يوم من الأيام قدوة ولا مرشدا يهدي الآخرين،فكيف يكون الشخص المعتوه الـــذي لا يحفظ شيئا من القرآن و لا حديث من السنة وليا! و قد أبان ذلك حجة الإسلام الإمـــام

---

[1] Voir Houari Touati,op;cit, p.154

[2] Houari Touati, op, cit, p. 138-139.

[3] مقدمة ابن خلدون، المصدر السابق، ص.110.

[4] ابن خلدون، المصدر السابق،ص111.

[5] ابن خلدون، المصدر السابق، ص.111.

أبو حامد الغزالي جليا، هذا الأمر حين أقبل على خوض التجربة الصوفيـــة بقولـــه: << أقبلت بهمتي على طريق الصوفيـــة، و علمـــت أن طريقـــهم إنمـــا تتـــم بعلـــم و عمل>>[1].

و مع ذلك فما زال مجتمعنا حتى اليوم يعتبر المجذوب صاحب كرامة وولايـــة << فالتقرب إليه يجلب البركة، فربما هذا الشخص هو الولـــي المختفـــي، و لـــو لا فضائله و نعمه الخفية المستترة لانهار وخر الكون، فبفضله تسقط الأمطـــار و ينبـــت العشب، و تغفر ذنوب البشر، و عندما يختفي المجذوب في الصحاري فـــإن الأســـود تطعمه، و الطيور تُفلي شعر رأسه و هو نائم>>[2] و هو لذلك ( أي المجتمع) يتقـــرب إليه بطرق شتى كالإستشفاء بتفله و الإقبال على مصافحته و احتضانه و تناول الطعام معه و أخذ قطعة من ثوبه الرث،و كل ذلك طمعا في بركته. و هذا مـــا جعـــل عبـــد الكريم الفكون يرثي حال العلماء و الصوفية الحقيقيين بقوله:<< كل ذلك و القلب مني يتقطع غيرة على حزب الله العلماء أن ينتسب جماعة الجهلة المعاندين الضالين لـــهم أو يذكروا في معرضهم، و غيرة على جناب السادة الأولياء الصوفية أن تكـــون أراذل العامة و أنذال الحمقى المغرورين أن يتسموا بأسمائهم أو يظن اللحوق بآثارهم[3].

و لعل ما آسى قلبه أكثر و آلمه إلى حد كبير هو ظاهرة زميله و ابـــن بلدتـــه الذي ادعى الولاية، ألا وهو **محمد البلدي** فقد كان هذا الرجل زميله فـــي الدراســـة، يعيش مع والدته التي كثيرا ما أساء معاملتها،إلى حد جعله يتعـــرض لـــها بالســـكين، محاولا قتلها، و منذ هذه الحادثة، أصيب بحالة هستيرية فأصبح يرش جســـده بالمـــاء طوال اليوم، و هذا ما جعل علماء و فقهاء المنطقة يعتبرونه مجنونا، لكن عامة الناس لم يكونوا ينظرون إليه هذه النظرة،بل أنهم اعتبروا جنونه علامة على و لايته، فـــهو

---

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، ص.80. المصدر السابق.

[2] Emile Dermenghem, La vie des Saints Musulmans ,p. 322.

[3] أبو القاسم سعد الله، عبد الكريم الفكون. شيخ الإسلام. م س .ص.174-175.

مجذوب ليس إلا، و ما جذبه إلا دلالة على قربه من الله، و عند وفاته أقاموا عليه مأتما و عويلا و ساروا في جنازته في جو صاخب و هم يرددون البردة على روحه، هذا الأمر جعل عبد الكريم الفكون يتساءل كيف يكون هذا المجنون وليا مقربا من الله، و هو الذي انتهك الأوامر الإلهية[1].

هذا و يذكر عبد الكريم الفكون نماذج أخرى عن معتوهين ظهروا في زمانه من بينهم الولي " عبد الله بو كلب" الذي كان معروفا بعنفه الجسدي و سعاره الشديد، فلم يكن يجرؤ أحد على الاقتراب منه،و مع ذلك اعتبره الناس " مولى الوقت " و إن الأقطاب اصطفوه وبعثوه لحماية المدينة فكان يغشى البيوت على مدار اليوم،و لا يعترض الرجال على ذلك، بل كان يدخل السوق فيأخذ ما شاء مما لذ و طاب دون أن يرفض له طلب. هذا على الرغم من أنه كان لا يؤدي الفرائض من صلاة وصيام. و يعزوا إليه عبد الكريم الفكون سلوكا آخرا منافيا للدين الإسلامي و التقاليد الاجتماعية، فقد كان يختلي بامرأة عشقها، و يمضي الأيام و الليالي على مرأى و مسمع الناس، و لما عاتبها بعضهم على فعلتها تلك تعللت بكونها هدية " الأولياء الكبار" و الأدهى و الأمر يقول الفكون، أن أعيان المنطقة و عامة الناس كانواولا زالوا يعتقدون بأن الأولياء هم الذين وهبوا هذه المرأة له[2].

و بالإضافة إلى ما سبق يذكر الفكون نماذج كثيرة لهؤلاء المجاذيب و المجانين الذين عجت بهم المنطقة فكانوا يسيرون في الطرقات و في الأسواق بأثواب غير محتشمة و شعور طويلة و اللعاب يسيل من أفواههم و أجسادهم نصف عارية، كانوا يعتدون على المارة و ينتهكون حرمة المساجد، و مع ذلك كان الناس يعتقدون ببراكاتهم و يعتبرونهم أولياء و يقبلون بتجاوزاتهم على الدين و العرف[3].

هكذا كان الوضع كما يصفه عبد الكريم في كتابه" منشور الهداية في كشف من ادعى العلم و الولاية"، الذي يصلح أن يكون << وثيقة حية هامة عن ذلك

---

(1) Houari Touati, op, cit, p. 135.

(2) Voir Houari Touati op, cit, p. 136-137.

(3) Voir Houari Touati, op, cit p. 134.

العصر، و هو يصلح أن يكون نموذجا لما كان شائعا في العالم الإسلامي كلـــه ...إن الكتاب وثيقة لا غنى عنها لدراسة الحياة الاجتماعية في القرنين العاشـــر و الحـــادي عشر، بل أن أهميته امتدت إلى وقتنا هذا الحاضر لأن معظـــم العـــائلات و الأفكـــار والاتجاهات و الزوايا التي ذكرها ما تزال موجودة بيننا>>[1] على حـــد تعبـــير أبـــو القاسم سعد الله.

## 5- طرائق أخرى لاكتساب الولاية.

ثمة أساليب أخرى لاكتساب الولاية لا ترقى إلى درجة الطرائق الأخرى التـــي تناولناها سابقا و مع ذلك كانت مقبولة عند عامة النأس، كالاعتماد على الحواس فـــي توقع حدوث الأشياء قبل وقوعها، و من ذلك حاسة الشم فقد ذكر هواري تواتـــي أن سيدي عبد الرحمان بوثلجة اشتم رائحة الولي الشريف الإدريس سيدي محمد على بُعد كيلومترات و هو يدرس تلامذته بالمسجد، و كان ذلك علامـــة كافيـــة علـــى صـــدق ولايته[2].

و بالإضافة إلى ذلك فقد يكتفى بمشاهدة علامات جسدية على جســـم شـــخص ليعتقد بأنه ولي مثل تلك العلامة التي يذكر هواري تواتي أنهم وجدوها علـــى شـــفتي سيدي علي بوشنافة عند ولادته مكتوبا عليها، لا إله إلا الله بوشنافة ولي الله[3].

أما الوسيلة التي تحدث عنها لويس رين فتتمثل في استلام رسالة من مجـــهول، يسلمها إلى المعني ثم ينصرف دون رجعة، و مفاد هذه الرسالة أنه ولي و شريف.

و هكذا يتجلى لنا من كل ما سبق أن الولاية غدت تكتسب في الجزائـــر و العالم الإسلامي بأساليب غير شرعية غالبا، و لعل السبب في حصول ذلـــك هـــو الوضع الذي آلت إليه الولاية في القرون الماضية،إذ نزلت من مستواها النخبوي إلـــى مستوى شعبي بالغ في الإنحطاط، ففقدت بذلك غايتها الروحية المنشودة و أصبحـــت وسيلة للإتجار و الربح و الارتزاق، و المركز الاجتماعي، هذا علاوة على انتقـــالها

---

[1] أبو القاسم سعد الله، عبد الكريم الفكون، م، س. ص. 121.

[2] Houari Touati op, cit p. 243.

(3) Ibid, p. 242.

بأسلوب الوراثة من الأب إلى الابن و من الأخ إلى أخيه فقد كانت تكتسب إما بادعاء النسب الشريف أو عن طريق الرؤيا أو الكرامة الحقيقية أو الزائفة بالإضافة إلى أساليب بالغة السذاجة،و لم تكن هذه الوسائل أمور مستعصية على مريدها في وسط أمي، متخلف جاهل، متشبع بالأفكار الطرقية و الأسطورية، فتكالب عليها من هب و دب لأنه كان يعني جيدا ما توفره من امتيازات دنيوية و اجتماعية تفوق التصور، وهذا ما جعل كاتبا كعبد الكريم الفكون الذي واكب عصر الولاية الذهبي في الجزائر يصب سيل انتقاداته اللاذعة على أدعياء الولاية.

و من الأسباب التي غذّت هذا الاتجاه الصوفي الطرقي و جعلته يكتسح أنحاء البلاد هو عدم وجود مؤسسات دينية فاعلة تَحُد من انتشار هذه الظاهرة و تضع ضوابط شرعية لاكتساب الولاية مما جعلها عرضة لصدفة الأقدار و انسياق الأهواء.

هذا لا يعني أن جميع الأولياء الذين عرفتهم الجزائر كانوا من هذا الصنف، بل يوجد من كان ذا ورع و تقوى مشهورا له بالاستقامة،لكنهم كانوا أقلية في مجتمعهم الذي ضجَّ و عجَّ بأدعياء الولاية فلم يجدوا بداً من الانسحاب بعيدا عن مستنقع الشعوذة و السحر، فآثروا حياة العزلة و عكفوا على العبادة فلم يكن بإمكانهم التأثير إيجابيا في مجتمعهم بتغيير نمط عقليته الإحيائية بل كانوا هم أنفسهم متأثرين بروح عصرهم فعجزوا عن أحداث التغير المنشود.

و رغم هذه المساوئ و السلبيات التي ميزت حقل الولاية، إلا أنه يجب التنوية بإيجابيات بعضهم في المحافظة على اللغة العربية و الدين الإسلامي خاصة في الأرياف و البوادي النائية حيث كان الفلاحون و الرعاة يرسلون بأبنائهم لتعلم اللغة العربية و حفظ ما تيسر من القرآن الكريم.

---

و مع أن مجتمعنا الحديث المتجه نحو العصرنة و التمدن يخلو من نماذج أوليائية على النمط القديم إلا أن تأثيرموروثهم الاعتقادي ما زال يؤثر بعمق في اللاشعور الجماعي للمجتمع يستوي في ذلك المتعلمون و الأميون فما زال ينظرإلى معالمهم(الأضرحة) لا كمخلفات أثرية ذات طابع تاريخي و سياحي، و إنما ينظر إليها كبنى حية فاعلة تشارك في صنع مصائر الناس و تحدد اتجاهات تفكيرهم إلى درجة أنها تحدد تموقعهم الجغرافي، و إمتدادهم السكاني، و هو ما سنتناوله في الفصل القادم، و ذلك بدراسة جغرافية الولي (الضريح) و هندسته البنائية، مع كل ما يطرحه ذلك من أبعاد.

## الفصل الثالث: الضريح، فضاؤه و صورته في المخيال الشعبي.

### أ-جغرافية الضريح:

إذا كان الولي يمثل البنية العميقة للضريح، فإن شكله الظاهري و فضاؤه الواسع يمثل البنية السطحية، و ثمة تشابك و تقاطع بين البنيتين باعتبار الضريح رمزا هندسيا إلى وجود عقائدي، فالمخيال الشعبي إذ يتراءى له الضريح، فإنه يستحضر مباشرة مآثره و أمجاده، لذلك لا يمكن الفصل بين البنيتين، و لنتخيل مع عبد الرحمن موساوي هذه المواضع. " يقصد جغرافية الضريح"، متروكة لقساوة الطبيعة الخارجية و لمنطق الزمكان العادي أي خاضعة فقط للعوامل الطبيعية الخارجية فإنها كانت حتما ستزول أو تُزال و تستأصل. إن المعتقدات المتجذرة [ في وعي و لا وعي الجماعة]، هي التي منحتها صفة الديمومة و البقاء، و انقذتها من النسيان و الاختفاء و الزوال[1]. و هو أمر صحيح فلولا الاعتقادات بشأن الولي و ما يضفيه المخيال من هالة قداسية على الضريح لما وجدنا له أثرا و لدرست معالمه لأنها كانت ستكون عرضة للتحولات الزمنية و لعبثُ الصدف، و إلا فكيف نفسر اهتمام العامة المتزايد في مصر مثلا بضرائح الصوفية أمثال البدوي و الرفاعي و الشاذلي في حين لا يولى اعتبار " طقوسي " و لا يعار اهتمام لقبور الصحابة الذين يرقدون على مقربة منهم؟ إن المسألة إذن مرتبطة بدرجة الاعتقاد الذي يوليه المخيال الشعبي لضريح حيكت حوله العجائب و الغرائب و الخوارق في حين يغض الطرف عن قبور الخلق الآخرين. و لنبدأ في دراستنا لفضاء الضريح بالتساؤل عن قصة وجود الولي و تموقعه في موضع ما و نموذجنا في ذلك ــ كما درجنا على تناوله في بحثنا هذا ــ هو منطقة عين الأربعاء.

فعند مساءلتنا للذاكرة الشعبية أمكننا أن نتعرف على أن أولياء عين الأربعاء جاء أغلبهم من خارجها و كانوا أوائل من استوطنها و كان مجيئهم إليها بطريقة

---

(1) Mousaoui Abderahmane, op, cit, p.129.

الصدفة، عفويا دونما تقصد لزيارتها و الاستقرار فيها. إن الأمر إذن محض صدفة، لا يخضع لإرادة الولي، بل أن الذي قاد خطاه إليها هو المشيئة الإلهية و الرعاية الربانية*. ثم أن هذا المخيال الملتهب حف مجيء الولي بهالة أسطورية** فهو إما جاء محمولا على حجر أو فوق شجرة أو متعلق بسرب من الطيور. و قد يكون هذا الانتقال حسب موساوي، مقصودا و ذلك بإيعاز من شيخ الطريقة أو من شخص مجهول و كل ذلك يتم، إما في الرؤيا أو في اليقظة فيغادر الولي منطقته الأصلية إلى أماكن أخرى غير مأهولة أو خلت من الأولياء[1].

ويبدوأن مبدأ الخروج كان عنصرا وظيفيا في نظام التصوف، إذ يُعَدُ وسيلة لإبراز طاقات و ملكات الولي الروحية و هو ما يعبر عنه بالسياحة التي تمكنه في نهاية المطاف من الاستقرار في منطقة معينة بعيدة عن التجمعات السكانية (الدواوير) في أغلب الأحيان،متحديا بذلك الطبيعة القاسية بجمادها و حيواناتها المفترسة،و أخطار البشر من لصوص و مجرمين، و حتى السلطة الزمانية ممثلة في الحاكم أو الأمير و السلطان، أو السلطة الدينية ممثلة في الفقهاء، معتمدا على العناية الإلهية و مستخفا في الوقت نفسه بالأسوار الطبيعية أو الاصطناعية التي تحيط بالتجمع السكاني << إنه يرفض المبدأ الذي يقوم على إنشاء أسوار دفاعية ضد عوارض و أخطار الطبيعة و اعتداءات البشر، لقد أقام الولي قطيعة مع هذا المنطق، أنه تصور مورفولوجية جديدة و أعطى معنى جديدا للتوسع العمراني، فتجاهل الجانب الدفاعي، و من خلال خلوته و ابتعاده في البداية عن التجمع السكني يكون الولي بذلك قد ساغ أسُسا لنمط جديد في التعامل مع المكان[2]،و هو ما يدفع الناس إلى

---

* فالغوث سيدي أبو مدين في طريقه إلى المغرب وافته المنية قرب تلمسان، فشاء القدر أن يدفن بها و يقام له ضريح هناك " بالعباد" فازدانت و تألقت تلمسان به.

** تُفسر هذا التشابه في وصف أولياء الله عند عامة الناس فنقول أن كل تجمع سكاني لا يريد أن يكون وليه أقل شأنا من الولي الآخر المحادي له.

(1) Voir Mousaoui Abderrahmane, op, cit, p. 145.

(2) Ibid, p. 53.

التقرب منه بعد أن يكون قد أظهر عددا من الكرامات،فيرسلون إليه أبنـــاءهم للتعلـــم و يقبل عليه بعضهم لخدمته و نيل بركاته.و اتباع طريقة في العبادة. و هكـــذا تبـــدأ دائرة أتباعه في الاتساع،فيقوم الولي بتعيين خُدام له يأذن لهم بتلقيـــن الآخريـــن مـــا تعلموه على يديه من أوراد و مبادئ أولية للتصوف[1] و تنشأ أثر ذلك علاقة و طيـــدة بين الشيخ و المريدين تتعاظم مع الأيام حتى يصبح الولي في مقام الســـلطان يُؤتَمـــر بأمره و يُهْتَدى بهديه و لا ينقطع هذا الرباط الروحي حتى بعد موت الولي[2].

و بذلك يؤسس الولي لمفاهيم جديدة كالخدمة و الصحبـــة و الملازمـــة، فالخُدام و الأصحاب و الملازمون هم الذين ينشؤون النواة الأولى للتجمع الســـكاني. و في مرحلة ثانية يواصل الولي استقطاب الآخرين ممن يبحثون عن الأمن كلما كانت البلاد تتعرض لأزمات و أوبئة، لقد كان الاقتراب من الولي و ملازمته هـــو المـــلاذ الوحيد الذي يقيهم شر الأمراض و الآفات[3].

و في المرحلة الأخيرة حينما يثبت الولي جدارتـــه الاجتماعيـــة و الكراماتيـــة و تطبق شهرته الآفاق، تهرع كل قبيلة للتودد إليه و استمالته إليها حتى تظفر بحمايتـــه و مواجهة مصاعب الحياة فيطلبون منه على سبيل المثال أن يسقط عليـــهم المطـــر، و يعيد إليهم الصحو، أن يجعل حصادهم وفيرا، أن يدعو لأبنائهم بالرعايـــة الربانيـــة و لنسائهم العاقرات بالخصوبة و لحيواناتهم المريضة بالشفاء[4].

و عند وفاة الولي فإنه يدفن بتوصية منه في الموضع الذي يكون قـــد اختـــاره ملحدا له و هكذا يصبح الضريح علامة على المكان،و المكان علامة على الضريـــح و يرث الأبناء و الأحفاد مكانة وعمل الولي و تزداد قداسة المكان و الضريـــح بيـــن أهل الناحية و تنتشر سمعتها و نفوذها إلى نواح أخرى بعيدة [5].

---

(1) Voir, Voies d'Allah, op, cit, T.1 p. 94-95.

(2) Ibid, p.96.97

(3) Ibid, p. 221.

(4) Eugéne Daumas, op, cit, p. 236-237.

(5)أنظر أبو القاسم سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، ج.1 ،ص.261-262.

## جغرافية أضرحة عين الأربعاء

سنعتمد في تقسيمنا لأضرحة عين الأربعاء الأربعة و العشـــرين إلـــى ثلاثـــة أقسام:

القسم الأول: متعلق بالأضرحة المتموقعة حاليا داخل النسيج العمراني.

القسم الثاني: متعلق بالأضرحة القريبة من النسيج العمراني.

القسم الثالث: خاص بالأضرحة البعيدة عن النسيج العمراني.

**1- القسم الأول :**

هذا القسم يشمل جزء من الأضرحة التي كانت موجودة قبل دخول الاســـتعمار الفرنسي إلى المنطقة أي قبل نشأة البلدية سنة 1852؛ و أضرحة أخرى طالها النســـيج العمراني بسبب توسع البلدية،(أنظر مخطط النسيج العمراني لبلديـــة عيـــن الأربعـــاء الشكل رقم07).

لما شرع المعمرون في بناء منازلهم تصادف ذلك مع وجود ثلاثة أضرحة هـــي على التوالي سيدي محمد بوطاجين، سيدي محمد الغريب، و ضريح لالة زهرة دليلة.

الضريح الأول سيدي محمد بوطاجين: يقول أحد الشيوخ الطاعنين في الســـن: عندما منحت السلطات الفرنسية أراض للمعمرين الجدد لبناء مساكن خاصة بهم، شـــاء القدر أن يقع ضريح سيدي محمد بوطاجين في مسكن المدعو Clapez، فحور مخطـــط سكنه حتى يسمح للمسلمين بزيارته و التبرك به و لقد حدد أياما خاصة في الأســـبوع، و يردف الراوي قائلا:إن والـــده أخبـــره أن هذا المعمر الذي كان مالكا لخمسة عشر

هكتارا من كروم العنب، كان يتحصل على منتوج وفير جدا و ذلك لأنه حسب زعمه لم يتعرض للضريح بأذى، و حدد المعمر مالك هذا المسكن يومين فقط للزيارة مساء الجمعة و مساء الاثنين.

الضريح الثاني، سيدي محمد الغريب: هذا الضريح كان يحاذي أحد مساكن المعمرين، و خوفا من صاحب المسكن، أحجم الناس عن زيارته، و لكن بعد الاستقلال أعيد ترميمه و استعاد مكانته، و نشير هنا إلى أن هذا الضريح هو عبارة عن "حويطة".

الضريح الثالث، هو ضريح لالة زهرة دلية، و هو كسابقه موجود بقرب منزل و اختص النسوة بزيارته و بحكم وجوده داخل النسيج العمراني فقد لاحظنا أن النسوة يقصدنه خفية و بعضهن يقتربن منه فيقمن برمي أوراق داخله و يشيرون إليه باليدين*، و تقتصر البعض منهن (الأكثر جرأة) على لمس حجار "الحويطة" و التمسح بها.

و نشير في هذا الصدد أن هذه الأضرحة الثلاثة متقاربة موقعيا فلا يبعد الواحد عن الآخر إلا بحوالي مئة متر "100 م".

أما الجزء الثاني من هذا القسم فيشمل الأضرحة التي كانت خارج النسيج العمراني سابقا و لأسباب ديموغرافية و أمنية و اقتصادية لجأ كثير من سكان الدواوير المجاورة إلى الإستقرار ببلدية عين الأربعاء مما أدى إلى توسعها في كل الاتجاهات و لا سيما نحو الجنوب حيث المرتفع كما هو ملاحظ في الشكل رقم 07.

و يشمل هذا الجزء الثاني ضريحين، هما ضريح سيدي بوعزة الغربي و ضريح سيدي عامر.

---

• هذه الإشارة الحركية هي عبارة عن "عقد اليدين مقرونة بالعبارة العامية المعروفة "بمسلمين مكتفين " أي خاضعين.

ضريح سيدي بوعزة: يوجد هذا الضريح في أرض واطئة و كان موقعه سابقا وسط كروم العنب لملاكها Albert de Boulanger و تروى بشأن هذا الولي قصص غريبة مفادها أن هذا المعمر أراد هدم الضريح بجرار، لكن عندما همَّ بفعل ذلك توقف الجرار على بُعد خطوات من الضريح فأخذه إلى المصلح الميكانيكي ليعاين موقع الخلل فلم يجد في هذا الأخير أي عطب يذكر فبُهت المعمر، و قرر حينها ترك الضريح و شأنه، و قد تكون هذه القصة ملفقة أصلا، و ذلك بغرض إيهام العامة من الناس حينذاك بسطوة الولي إن حاول أحدهم سرقة محاصيل المعمر، و هكذا فهم المعمرون العقلية الخرافية* "الساذجة" للشعب الجزائري فكان يكفي أن يقوم المُعمِر باصطناع حويطة داخل ممتلكاته و طلائها بالجير و إشاعة خبر وهمي على أنها لولي صالح حتى يُكفي نفسه شر اللصوص.

الضريح الثاني سيدي عامر، يقع هذا الضريح جنوب شرق البلدية، و طالة النسيج العمراني سنة 1995 و كان يقع سابقا داخل كرم من العنب لصاحبه المعمر Choumy .

## ٢ـ القسم الثاني المتعلق بالأضرحة القريبة من النسيج العمراني.

يشمل هذا القسم ثلاثة أضرحة:

أ. ضريح سيدي الفروي: يقع على بعد مئة و خمسين مترا(150) من حدود بلدية عين الأربعاء في اتجاه الجنوب في مرتفع عال. و هناك من يقول أن أكبر دوار بمنطقة عين الأربعاء كان يقع بقرب ضريح سيدي الفروي، و سُمي في العهد الاستعماري بدوار الطرافلة نسبة إلى مزرعة كانت لأحد المعمرين يُسمى Triflet لكنه بعد الاستقلال هُجرَ فزالت معالمه.

---

* كان المعمرون عامتهم و خاصتهم ينعتون زائري الأضرحة بكل ما يحمله قاموسهم اللغوي من معان سلبية فهم متخلفون، سُذَج، معتوهون، سحرة، مخرفون و مثالا على ذلك ما تضمنه كتابا Louis Rinn et Eugene Daumas. من نعوت في وصف الجزائريين فهم Naifs; Crédules (سذج و بلهاء). ارجع إلى الكتابين المذكورين سابقا.

ب. ضريح سيدي عبد الله: لا يبعد إلا بحوالي تسعين مترا عن مدخل البلدية و هو يقع غربها، داخل مستثمرة فلاحية فردية في مرتفع علوه حوالي سبعة أمتار و تحاذيه مقبرة خاصة بوفيات الأطفال حديثي الولادة، و يرجع سبب ذلك إلى كونه أولا قريبا جدا من التجمع السكاني، و ثانيا لكونه مختصا في علاج الأطفال من أمراض متعددة كالتلعثم، عدم النوم، التبول، الكساح، البكم...الخ.

ج. ضريح سيدي عبدالقادر الجيلالي**: يقع هذا الضريح على بعد مئة متر شمال غرب بلدية عين الأربعاء، في سهل منبسط داخل مستثمرة فلاحية جماعية، زواره من صنف النساء و الأطفال خاصة،ويتم التنقل إليه على الأقدام، و أغلب الظن أن هذا الضريح بدون قبر.

يلاحظ فيما يتعلق بموقع هذه الأضرحة أن الضريحين الأولين، سيدي الفروي و سيدي عبد الله يوجدان في مرتفع، أما الولي الثالث سيدي عبد القادر فيقع في سهل مسطح. أما الضريح الأكثر عرضة للالتصاق بالنسيج العمراني هو ضريح سيدي الفروي، رغم كونه الأبعد نسبيا عن عين الأربعاء و ذلك لأن التوسع العمراني يتجه نحو الجنوب حيث يقع الضريح، و قد أكد لنا مدير الوكالة العقارية أنه بسبب تزايد عدد السكان ستنشأ تجمعات سكنية جديدة من جهة الجنوب الشرقي للبلدية بسبب طبيعة الأراضي الكلسية و الفحم الصلصالي و هو ما يسمح ببناء مشاريع عمرانية لا تضر بالأراضي الفلاحية التي توجد بشمال شرق و شمال غرب البلدية. و لذلك لن يطال النسيج العمراني ضريحي سيدي عبد الله و سيدي عبد القادر الموجودين في هذا الموقع.

أما سيدي الفروي كما أسلفنا سابقا فلسوف يندمج تلقائيا في النسيج العمراني، لكن مدير الوكالة العقارية أكد لنا أن المخطط سيراعي موقع هذا الضريح بحيث لا يكون داخل مسكن أو متجر و ذلك احتراما لمشاعر سكان عين الأربعاء.

---

** فضلنا كتابة الضريح باسمه كما ينطقه الناس " الجيلالي" و ليس الجيلاني.

**3- القسم الثالث المتعلق بالأضرحة البعيدة عن النسيج العمراني** يشمل هذا القسم ستة عشر ضريحا. (أنظر موقع الأضرحة البعيدة عن النسيج العمراني في الشكل رقم 08)و فيما يأتي عرض لمواقع هذه الأضرحة :

1. سيدي سعيد البجائي: يقع ضريح سيدي سعيد جنوب عين الأربعاء، و يبعد عن أقرب تجمع سكاني بحوالي ثمانمئة متر (800 م) و عن وادي السراق بحوالي مئة متر (100 م). و يوجد في مرتفع مطل على المنطقة، تكثر زيارته في فصلي الربيع و الصيف، يحاذيه قبر قيل إنه لأمه.(أنظر صورة ضريحه في الشكل رقم 02).

2. ضريح سيدي بلحضري : ضريح سيدي بلحضري يقع في تلة على بعد مئة متر (100 م) من دوار أهل بلحضري، زواره من عائلتي بلحضري و لحفى ( أحفاده الطبيعيين ) خاصة، تحاذيه مقبرة مخصصة لدفن أحفاده.(أنظر صورة ضريحه في الشكل رقم03).

3. ضريح سيدي الصحبي: يقع هذا الضريح جنوب عين الأربعاء، في مرتفع عالٍ أغلب زائريه من قاطني مزرعة بن مداح سعيد و من سكان عين الأربعاء و هو يخلو من وجود مقبرة بمحاذاته.

4. سيدي بن حليمة: يقع الضريح شمال شرق البلدية، في ربوة و يزوره أهل عين الأربعاء عامة و بعض سكان الدواوير المجاورة للضريح، و تحيط به مقبرة واسعة، تُعد ثاني مقبرة في المنطقة.

5. سيدي مشحوذة: يقع ضريحه جنوب عين الأربعاء، داخل مقبرة تحمل اسمه و تعد أقدم مقبرة في المنطقة و أولاها.

6. سيدي سبع: يقع أيضا جنوب عين الأربعاء، في مرتفع ينيف على عين الأربعاء.

7. سيدي محمد قضاي الصوالح: يقع ضريحه غرب عين الأربعاء في رابية مثمرة بأشجارها.

8. سيدي عمران: يقع جنوب عين الأربعاء في مرتفع.

9. سيدي الجيلالي: يقع جنوب شرق عين الأربعاء في مرتفع عال و تحاذيه مقبرة.

10. سيدي عبد القادر الجيلالي: يقع قرب دوار البكاكرة في مرتفع عال و تحاذيه مقبرة.

11. سيدي بن عبو: يقع جنوب غرب عين الأربعاء و تحاذيه مقبرة.

12. سيدي عثمان: يقع شمال عين الأربعاء، في مرتفع و يخلو من وجود مقبرة.

13. سيدي بلقاسم: يقع شرق عين الأربعاء في تلة.

14. سيدي داود: يقع شمال عين الأربعاء تحاذيه مقبرة.

15. سيدي بن هدان: يقع شرق عين الأربعاء في سهل منبسط.

16. سيدي زقاي: يقع شمال شرق عين الأربعاء في سهل منبسط.

و لنأت الآن إلى استخلاص ملاحظات بشأن هذه المواقع و لنجملها فيما يأتي :

1- أنشأت بلدية عين الأربعاء على سهل منبسط خال من المرتفعات و الانكسارات اختاره المهندس المدني الفرنسي لأسباب موضوعية تتميز بها المنطقة كوجود الأراضي الزراعية الخصبة، و وفرة منابع المياه و لا يعود سبب اختيار المنطقة مقرا للتجمع السكاني ــ كما يظن البعض ــ بسبب وجود هذه الأضرحة كعامل استقطاب و الأضرحة الثلاثة هي على التوالي: سيدي بوطاجين- سيدي محمد الغريب- لالة زهرة دلية.

2- و مع التوسع العمراني للبلدية غدت بعض الأضرحة مطالا له و هي سيدي بوعزة وسيدي عامر.

3- و ثمة أضرحة أخرى معرضة آجلا أو عاجلا لمداهمة النسيج العمراني و هي علي التوالي سيدي الفروي من جهة الجنوب و سيدي عبد الله و سيدي عبد القادر الجيلالي من جهة الشرق.

4- أما الأضرحة البعيدة عن النسيج العمراني فعددها ستة عشر ضريحا واقعة في مناطق مختلفة، الجنوب، الغرب، الشرق و الشمال و يحتل الجنوب صدارة هذه المواقع بثمانية أضرحة، أما البقية فهي موزعة على الجهات الأخرى.

و يلاحظ أن أكثر الأضرحة تقع في مرتفعات سواء كانت تلالا أو رُبى أو هضابا أو جبالا وعددها ثمانية عشر ضريحا أما الستة المتبقية فتقع على أرضية واطئة، أربعة منها داخل النسيج العمراني واثنان خارجه.

كما لاحظنا فإن أغلبية هذه الأضرحة تحاذي مقابر و مدافن و عددها ستة عشر ضريحا و ما تبقى يخلو من وجودها.

**أبعاد الموقع الجغرافي للضريح**

**أ- في السهل:**

عادة ما يكون ضريح الولي في مرتفع عالٍ ــ كما رأينا في حالة أولياء عين الأربعاء ــ إذ يقدر عددهم بثمانية عشر ضريحاً. و لا يرى وجوده في سهل منبسط إلا في حالات استثنائية فكيف نعلل وجوده في السهل أحيانا ؟

قد يكون اختيار موقع الضريح في سهل مرجعه إلى أن القبائل و الأعراش التي كانت تقطن بهذه المنطقة، أرادت أن يكون وليها قريبا منها. و قد يعود سبب ذلك إلى وجود أضرحة كثيرة في جنوب عين الأربعاء، و حتى لا تنافسه الأضرحة الأخرى في درجة الاستقطاب، فضل التموقع في سهل و التميز عن الآخرين.

و يمكن تعليل سبب اختيار الولي لِفضاءٍ مسطح مضرحاً له بكون طبيعة الولي النفسية و العقلية مزاجية التكوين، فهو غريب الأطوار، متلون الطباع، لا يستقر على حال، فمولده و نشأته و تطوره، كلها أمور غير عادية. فهو <<يضحك و هُو يموت أو يتكلم بين يدي الغاسل، أو يموت ساعة يشاء ... لهذا قلَّ أن نجد في موت الصوفي

المأساة المألوفة في موت الإنسان العادي[1]>>،و مغ ما في هذه الصورة من مبالغة و تضخيم إلا أن الثابت تاريخيا عن الولي، أنه فعلاً متقلب المزاج. فإذا علمنا هذا عنه أفلا يكون اختياره لموقع ضريحه خاضعاً لرغبة شخصية انبثقت فجأة و فكرة ملحة جالت بخاطره، فصمم أن يكون مضرحه في هذا السهل، لا في ذاك المرتفع و خاصة إذا أراد أن يغاير الأولياء الآخرين في اختيار موقع دفنه. و لذلك يصعب أن نجد في عالم الأوليائية اثنين متشابهين في تكوينهما الشخصي.

و ربما يرتد سبب اختيار موقع الدفن إلى إشعاره المسبق بواسطة رؤيا في المنام أو في اليقظة من الأقطاب المجنحة أرواحهم في السماء، فلا يملك أدّاك إلا الانصياع لإيحاءاتهم. فهذا أبو الحسن الشاذلي أشار إلى مريده دون سابق إشعار أن يلحق به بعد أن يكون قد أعد جميع وسائل الدفن معه، من معول وقفة وعَنْبر إلخ... فسأل المريد شيخه مستغرباً عن هوية الميت فأجابه: ستعرف ذلك حال وصولنا، و عند بلوغهما المنطقة المرادة، صلى أبو الحسن ركعتين و في السجدة الأخيرة فاضت روحه إلى بارئها، و ما كان على المريد إلا الاستجابة لرغبة شيخه في دفنه في المكان الذي اختاره[2] ، فلم لا يكون هؤلاء الأولياء الذين دفنوا في السهل الذي تتربع عليه عين الأربعاء قد عرفوا التجربة نفسها ؟ ثم أخذ الناس يدفنون موتاهم بقرب الضريح لاعتقادهم بشفاعته و وساطته. و مع مرور الزمن تحولت المنطقة إلى مقبرة منسية حتى إذا جاء المستعمر ألفاها ربعا دارساً إلا من تلك الأضرحة التي تحدث عوامل الزمن و عوامل الطبيعية.

**ب- في المرتفع***

غالباً ما يختار الولي مكاناً عالياً مضرحاً له أو يُختار له. و هو أمرٌ لا يختص بأولياء عين الأربعاء، و إنما يشمل الأولياء جميعاً في الجزائر فما هي إذن الأسباب التي حدت بهم إلى اختيار المرتفع ؟

---

[1] علي زيعور، المرجع السابق، ص. 159-160.

[2] Louis Rinn, op, cit., p. 224.

* نقصد هنا بالمرتفع كل شيء عالٍ عن سطح الأرض، كالربوة و التلة و الهضبة و الجبال المهم أن لا يكون مسطحاً منبسطاً.

يُعَدُ الجبل و المرتفع، إضافة إلى الفيافي و الصحاري قلاعاً يلوذ بها أهل التصوف ليمارسوا شعائرهم بعيداً عن بهارج الحياة و الدنيا، و ضوضاء القرى و المدن و لينقطعوا إلى التأمل و ممارسة رياضاتهم الروحية. و غالبا ما يكون هذا المرتفع مشرفاً على مفترق الطرق حيث تمر قوافل المسافرين و الحجاج فيمدونهم بالزاد و المؤونة، أو يكون هذا المرتفع محاذياً للتجمعات السكانية (الدواوير).

و هذا الأمر لم يقتصر على متصوفة الإسلام بل يطال أيضاً أهل الصوامع من رهبان النصارى،فقد كانوا هم أيضاً يختارون المرتفعات و مفترقات الطرق محلا لإقامتهم ولد فنهم،و في هذا المضمار يقول جمال حمدان:<< ما أكثر ما كانت تُنْتَخَبُ للأديرة مواضع كالتلال المرتفعة، إذ كان لها ميزة دينية في البعد عن الحياة الدنيا و لهذا نجد الموضع التلي في مئات من أديرة أوربا... و في مصر كانت مرتفعات سيناء و وادي النظرون دائما هي مركز الأديرة الكبيرة[1]>>.

أما إذا رجعنا إلى كتاب "La vie des saints Musulmans" لصاحبه E .Dermenghem فسنجد أن أغلبية المتصوفة كانوا يختارون الجبل أو المرتفع مكاناً لإقامتهم القصيرة، ذلك أنهم أبداً في حل وترحال دائبين، هائمون على وجه البسيطة ينشدون ضالتهم في الجبال حيث يقبع من هم أعلى درجة في العلم و العبادة. و يعلل عبد الرحمن موساوي اختيار و إيثار المرتفع على المسطح و المنخفض فيقول: << إن اختيار المرتفع على الأرض الواطئة المسطحة هو نتيجة تصور سابق للمكان، و هذا التفضيل لا يرجع إلى أسباب أمنية و حسب، و لكن لاعتبارات و تصورات واعتقادات تتصل بنشأة الكون، فالعارض الطوبوغرافي كان دوما ولدى جميع الحضارات مفضلاً على الأرض المنبسطة. إن قمة الهضبة و قُلل الجبال مرتبطة بشعور التسامي و الترفع و التعالي[2]>>، و في موضع آخر يرى موساوي أن الجبل يرمز إلى السيطرة و الهيمنة و السيادة[3]>>، و هو أيضاً يرمز أيضاً يرمز إلى القوة

---

(1) جمال حمدان، جغرافية المدن، ص. 178.

(2) Moussaoui Abdelrahman, op, cit, p. 145.

(3) Ibid., P. 81.

و الصلابة. لقد طلب موسى من الله عز وجل أن يمنحه القدرة على النظر إليه* ( أن يريه لينظر) أي الخروج من هذا العالم الحسي ليتمكن من النظر إليه[1]، فكان رد الله – عز وجل – عليه<< و لكن أنظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني>>[2] فكان أن صعق موسى ثم ارتد إلى عالم الحس.

إن ورود ذكر الجبل في مواطن متعددة من القرآن الكريم، ينطوي على الإشارة إلى قوتها و صلابتها و لعل ما يوضح ذلك أكثر هو قوله تعالى << لو أنزلنا هذا القرآن على جَبَلٍ لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله>>[3].

و الجبل في عالم التصوف رمز إلى النفس السامية المتعالية عن الدنايا، رمز إلى العشق الإلهي، ذلك أنه كان مرتعاً لتأملات الأنبياء و الأولياء. لقد اختاروه ليتساموا عن عالمهم الحسي و يتطلعوا إلى مناجاة الله و عبادته بعيداً عن قساوة عالمهم الخارجي، فارتقاء الجبل يمثل في الحقيقة تسامياً روحيا و هجراناً لكل ما يمد بصلة إلى عالم الحضيض و الزوال. إنه موطن الشغوف الروحاني و التأمل الداخلي، فالرسول(ص) كان يلتجئ إلى غار حراء، مرة كل عام ليمكث ردحاً من الزمن، يتفرغ فيه للتأمل و التعبد، بعيداً عن جو المدينة الموبوء(مكة)، و ليقترب أكثر من الله. لقد كان ذلك ترويضاً للرسول على تلقي الوحي. و في هذا الصدد نشير أيضاً إلى أن كثيراً من الأنبياء اعتزلوا فترة من حياتهم في الجبل، فسيدنا موسى عليه السلام اعتزل في جبل طور سيناء، أما سيدنا داوود فكانت الجبال تردد صداه و هو يرتل زابوره. كما نجد<< الإنجيل يتحدث عن جبل الزيتون أما الإسلام فقد

---

* أما بني إسرائيل فلقد طلبوا رؤية الله جهرة ، بمعنى رؤيته كقوة مجسدة...( لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ) و هنا خلاف الأمر مع موسى الذي طلب الارتقاء من عالم الحس ليصبح قادراً على النظر ( ارني أنظر ) فكانت النتيجة بالنسبة لبني إسرائيل إن أخذتهم الصاعقة و هم ينظرون فما توا ثم بعثوا. حاج حمد. م.س، ص. 115.

(1) أنظر، حاج حمد، م. س، ص.115.

(2) سورة الأعراف. الآية: 143.

(3) سورة الحشر. الآية 21.

ربط الحج بعرفة، فلا تكتمل مناسك الحج إلا بالوقوف عليه>>[1]. لذلك لا نعجب إذا كان "أولياء الله" يختارون المرتفع محلاً لإقامتهم، فهم دوماً يتقفون أثر الأنبياء في حركاتهم و سكناتهم و يتقمصون سيرتهم. و هكذا، ليس أولياء عين الأربعاء إلا ترجيعاً لصدى أولياء و قديسي هذا العالم، فقد انتبذوا هم أيضاً قمم الجبال معتزلاً لهم. و قد يكون مرده لأسباب و عوامل موضوعية بحتة، فالجبل هو رمزاً أيضاً للهدوء و الطمأنينة، فهو مرتع للاستجمام حيث الهواء النقي الذي يُعينُ الولي على التأمل و التركيز. كما يساعد الزائر على الشفاء من الأسقام التي يعانون منها، فالمرضى الذين يحجون إلى الضريح في أعالي الجبل، يتجشمون مشاقاً عديدة للوصول إلى موقعه مما يكون عاملاً مساعداً للشفاء. و كثيراً من الزائرين الذين ناقشناهم حول جوى الزيارة أخبرونا أنهم شفوا من الأمراض التي أصابت أجسامهم و نفوسهم بعد عودتهم مباشرة من زيارة الضريح الكائن في المرتفع. و إذ يعتقدون أن سبب الشفاء راجع إلى بركة الولي فنحن من جهتنا نعتقد أن الأسباب نفسية و موضوعية هي التي كانت وراء إحساسهم بالشفاء، فالاعتقاد الراسخ بقدرة الولي على إعطاء الشفاء، و الإيحاء إلى النفس بذلك إضافة إلى مشاهدة المناظر الطبيعية الخلابة، كل ذلك يعد عوامل نفسية بحتة، تؤدى دوراً كبيراً في التعافي من العلل النفسية و الوظيفية.

إن أولياء عين الأربعاء لم يؤثروا المرتفع لجماليته و رومانسيته و حسب، بل لعوامل أخرى موضوعية أيضاً نحصرها فيما يأتي :

-1 وجود "الدواوير" من حوله بكثرة هو عامل استقطابي للقبائل و الأعراش.

---

[1]Moussaoui Abderahmen. P.193

-2 وجوده في مفترق الطرق يضاعف أهميته فضريح سيدي سعيد البجائي لا يبعد عن الطريق العام إلا بحوالي مائة متر، أما ضريح سيدي سبع فيحاذي الطريق العام المؤدي إلى ولاية سيدي بلعباس .

-3 توفر المياه بكثرة في المنطقة فهناك في المرتفع عيون و أشجار مثمرة.

-4 وعورة المرتفع و إنكساراته تجعل استثماره فلاحيا أمراً صعباً، مما يؤدي بالناس إلى تخصيصه مدفنا لموتاهم. و هذا ما يفسر لنا غياب الأضرحة في السهل عموما لأن السهل يستخدم للنشاط الزراعي و الفلاحي فوجود الولي في فضاءه قد يعيق هذه العملية.

-5 إن وجود الضريح في مرتفع عامل جشتلطي لاستقطاب الأنظار. إذ يجعله ذلك يكتسي خاصية البروز.

مجمل هذه العوامل هو ما أدى بالولي إلى تفضيل المرتفع على السهل بشكل واع مقصود، أي أنه كان من وراء ذلك يختار السلامة و السهولة، و هذا بخلاف أولياء "تيميمون" الذين تحدث عنهم موساوي عبد الرحمن، فهؤلاء اختاروا الأماكن القاحلة الجرداء الناضبة كأنما كانوا يريدون من وراء ذلك إثبات تحديهم لقساوة الطبيعة. هكذا نخلص من دراستنا لمواقع الأضرحة إلى نتائج نجملها فيما يأتي:

إن التحام الأضرحة بالنسيج العمراني كان له أثر كبير على مردوديته الاجتماعية، ذلك أن الضريح ــ كما أومأنا ذلك سابقاــ هو فضاء أنثوي أكثر منه ذكوري، فقلّت زيارة النسوة إليه لاعتبارات عرفية و اجتماعية و أخلاقية، و هذا ما سبب لهن الحرج، لأن الزيارة تتطلب ممارسة طقوس سرية بدعية، و هذا يستحيل نظرا لوجود الضريح وسط النسيج العمراني.

كما يمكن أن نعزو هذا الاحجام عن زيارة الضريح أو التردد في ذلك إلى عامل الوعي الديني الذي ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها ضرب من الشرك

و التخلف. و قد أشار الباحث هواري تواتي إلى أن الولي ( حياً أو ميتاً ) << يختنق داخل المدن [1]>> و ذلك للتطور المدني الحاصل و تغيير نظام القيم و المعايير.

أما الأضرحة الواقعة خارج النسيج العمراني فهي التي أصبحت أكثر استقطابا للزوار، يقصدونها من جميع الشرائح الاجتماعية لأغراض متعددة كالتبرك بالضريح، و طلب الاستجمام و الاستشفاء.

**الضريح و نشأة التجمع السكاني.**

هل ترجع نشأة التجمع السكاني إلى وجود الضريح أم إلى عوامل أخرى؟ هل يحق لنا أن نسمي أغلبية المدن و القرى الجزائرية بمدن الأضرحة و الزوايا؟ ألا يخضع اختيار موضع ما لتكوين تجمع سكاني أياً كان حجمه إلى مجرد عوامل موضوعية بحتة؟ هل تجاهل الناس العامل الدفاعي الموضوعي و اكتفوا بما يوفره الضريح من حماية ؟

إن تفحص خريطة عين الأربعاء (أنظر الشكل رقم08.) يجعلنا نتأكد بأن هذه المنطقة (البلدية) أحاطت نفسها بأسوار من الأضرحة، فأينما توجهت إن شرقا أو غربا، شمالا أو جنوبا إلا ووجدت ضريحا أو مجموعة من الأضرحة. و لعل هذا العدد الهائل من الأضرحة (أربعة و عشرين) الذي يحف بعين الأربعاء كان عاملا مهما في نشوئها، إذ كانت موجودة قبل مجيء المستعمر إلى المنطقة و كانت تحيط بها تجمعات سكانية (دواوير). و مما زاد وضعها أهمية أن المخيال الشعبي كان

---

(1) Houari Touati, op; cit; p.210

يعتبر وجودها حصنا دفاعيا ضد الخطر الهلالي فقد ذكر هواري تواتي أن قبائل بني عامر التي كانت تقيم في المنطقة لم تكن تتورع عن غزو سكانها و تجريدهم من ممتلكاتهم لكن علماء وفقهاء المسلمين تصدوا لهم باصدار فتاوي تحرم مآكلهم لأنهم اغتصبوا ذلك بغير وجه حق، بل أنهم ذهبوا في مواجهتهم إلى حد إعلان الجهاد عليهم و هدر دمهم [1] من هنا كانت الحاجة إلى أولياء ضرورية لرد عدوان المعتدين، فوجود سياج من الأضرحة يلف المدينة كان كافيا لإشعار الأعداء بخطورة انتهاك حرمة المكان.

من هذا المنطلق يعد الولي المؤسس الحقيقي للتجمع السكاني، فهو الذي اختار جغرافية معينة دون غيرها، و هو الذي رسم معالم المنطقة وازدرى و استهزأ بالمفهوم الدفاعي المتبع عند نشأة أي تجمع، و ابتكر نمطا جديداً في استغلال المكان و أعطى للتوسع معنى[2]، و ضمن هذا المنظور نرى أن موقف الناس من الولي باعتباره حاميا لهم ودارئا للمخاطر التي يمكن أن تحدق بهم و منتجا للكرامات هي التي حدت بهم إلى التقرب منه (من ضريحه)،بغية الاحتماء به و الاستقرار نهائيا حيث يوجد بعدما كانوا من قبل يعيشون عيشة الترحال و التنقل الدائمين،هذا التصور يتعارض مع مفهوم السائد عند الجغرافيين حول نشأة التجمع السكاني إذ يقول مصطفى فواز في هذا الصدد:<<إن الإنسان عاش عبر التاريخ ضمن تجمعات سكنية كان همه الأول فيها خلق الجو المناسب لحمايته ضد عوامل الطبيعة و ضد التجمعات الأخرى، و كان للمدينة غالبا أسوار متينة [ اصطناعية أو طبيعية ] ... و كانت الزراعة مصدر الرزق الأساسي، و هي التي فرضت انتشار التجمعات السكانية في قرى صغيرة [3] >>.

هكذا ينظر علماء الجغرافية إلى شروط اختيار مكان التجمع السكاني، و هي شروط ترتد أساسا إلى عوامل طبيعية واقتصادية نفعية، أما الأسباب الروحية فهي تحتل المقام الثاني في نظرهم. فعندهم إن أول شروط الاستقرار يتمثل في وجود المياه

---

[1] Voir Houari Touati op;cit, p.252-253.

[2] Moussaoui Abderahman, op,cit,p. 53

[3] مصطفى فواز، مبادئ تنظيم المدينة، معهد الإنماء العربي، بيروت 1980 ص. 136

<<فعندما لا يتوفر الماء الكافي للري و الإرواء فإن [المدينة] لا تلبث أن تضمحل و تنتهي [4] ، و من هذه الناحية فمنطقة عين الأربعاء تزخر بمصادر كافية من الملء، من وديان و ينابيع كثيرة و ما يتصل بهذا العامل من وجود أراض خصبة. أما الشرط الثاني للاستقرار السكاني فهو الإحساس بالأمان، فحيثما ينعدم هذا الشرط فإن إمكانية إقامة تجمع سكاني تغدو مستحيلة، << الأمان من عادات الطبيعة و عوارضها كالبراكين و الزلازل و الطوفان[1] >>. و من هذه الزاوية لم تذكر المصادر التاريخية و لا الذاكرة الشعبية أن المنطقة سبق أن تعرضت لكوارث طبيعية،أما الشرط الثالث فيتمثل في الموقع الاستراتيجي للمنطقة بحيث يجب أن تكون محلا << لتأمين التبادلات الخارجية، إذ ليس بإمكان مدينة ما أن تستمر بوجودها إذا كانت منفصلة عن العالم ![2]>>

و من هذه الوجهة فعين الأربعاء كانت تحتله منطقة عبور للقوافل التجارية، و في هذا الصدد تسعفنا الذاكرة بما كانت تحتله منطقة عين الأربعاء من أهمية تجارية و اجتماعية و ثقافية، إذ يروى عنها أنها كانت سوقا نشطا، يلتقي فيه الناس من جميع القبائل المحيطة بها، لتتبايع بطريقة المقايضة، و تتعاهد و تتصاهر، و مازالت المنطقة إلى يومنا هذا سوقا شعبيا يختلف إليه أهل الدواوير من كل حدب و صوب.

هذا التصور الموضوعي الذي يقوم على أسس مادية و اقتصادية و إن كان مهما فإنه لا يكفي بتاتا عند دارسي جغرافية المقدس لتعليل نشأة التجمع السكاني، فهؤلاء يرجعون الأمر إلى وجود الولي أو الضريح و يعدونه عاملاً حاسما في استقرار الناس و إنشاء التجمع السكاني. و هم يستندون في تعزيز وجهة نظرهم هذه إلى الملاحظة التاريخية لنشأة المدن القديمة رغم الانتفاء القبلي لتلك الشروط الموضوعية، و في هذا المقام يطرح عبد الرحمان موساوي تساؤلا مشروعا : لماذا يقيم بعض الناس في أماكن صعبة و قاسية كالصحاري القاحلة و الجبال المرتفعة،

---

[4] عفيف بهنسي، الشام، لمحات اثارية و فنية، م.س.ص.67.

[1] المرجع نفسه، ص. 70

[2] المرجع نفسه ، ص. 74

فالصحاري معروفة بندرة مياهها و بحرارتها المرتفعة،و كذا الجبال الشامخة التي يتطلب الوصول إليها مشقة كبيرة، ناهيك عن التزود بالماء و المواد الغذائية و الاتصال بالعالم الخارجي. لماذا إذن قبل هؤلاء المكوث في هذه المناطق دون غيرها؟ هل انتفت إمكانية إيجاد مكان آخر في منطقة أخرى للإقامة تكون أكثر إراحة؟ إن الإجابة بنعم يقول ــ د. موساوي عبد الرحمان ــ تجافي الواقع [1] و لعل في هذا الطرح الذي يقدمه موساوي ما يبرره " فأرض الله واسعة" و فيها من التنوع الطبيعي ما يجعل الإنسان قادرا على المفاضلة و الاختيار. إذن فاختيار الإنسان لموقع ما مقرا لاستقراره يخضع في الدرجة الأولى لاعتقاداته و تصوراته الخاصة، إن ساكن الصحراء يعتقد أنه مادام الولي قريبا منه فهو في مأمن و في حظوة. و هي عناية تستمر حتى بعد موته، إذ يواصل ضريح الولي تأمين كل حاجات الفرد و لوازمه، ففي اعتقاده أن الولي هو الذي يسقط الأمطار فتمتلئ الوديان و تتفجر العيون، و تخضل الأراضي المجدبة فتستحيل واحات وارفة الظلال. و هكذا يستنتج موساوي أنه ليست التقنية أو الجهد الجماعي هو الذي يوجد المكان بل هي الكرامة... فالأولياء هم خالقو المكان، و حضورهم في مناطق غير مأهولة هو الذي يجعلها بفضل بركتهم قابلة للسكنى، فهم الذين يوفرون الماء و بعد ذلك يتيحون للناس عمرانها[2].

بناءاً على ما سبق يمكن النظر إلى العوامل الموضوعية لإقامة التجمع السكاني على أنها هي أيضا نتاج وجود الولي، كتوفير الماء و التربة الخصبة و الأمن. فهي من هذه الناحية تحتل مقاما بعديا من حيث درجة الأهمية، ذلك أن الولي هو الأصل و ما تلك الشروط إلا نتاجه.

و في هذا الصدد تجب الإشارة إلى أن الأولياء يتفاوتون فيما بينهم من حيث طبيعة الكرامة التي تخضع هي ذاتها لطبيعة البيئة نفسها، ففي حين يؤثر بعض الأولياء البرهنة على قدرتهم الكراماتية بتحدي عوامل الطبيعة القاسية فيلجئون إلى اختيار الصحاري القاحلة لتتحول ببركاتهم إلى مرابع و مراتع مريحة، يعمد

---

[1] voir Moussaoui Abderahman, op,cit,p.107

[2] bid, p. 150

آخـــرون إلى اختيار مناطق أقل وعورة و أكثر حنوا، و ذلك بالالتجاء إلى الســـهول حيث توجد متطلبات الراحة، و على هذا الأساس يتغـــير نـــوع كرامـــات الأوليـــاء باختلاف المناطق، فعلى سبيل المثال تكون كرامات الأولياء في الصحراء مائية فـــي الدرجة الأولى، و ذلك لندرتها و صعوبة الحصول عليها، أما في الســـهول فنجـــد أن طبيعة الكرامة دفاعية، إستشفائية تطهيرية أساساً، كأن توفر للناس الأمان من قواهـــر الطبيعة و خطر التجمعات السكانية الأخرى المجاورة، و كأن تحميهم مـــن الأوبئـــة و الأمراض، و تدافع عن ممتلكاتهم الزراعية و الحيوانية و تؤمن لهم حياة مســـتقرة، و في هذا المضمار نشير إلى أن المخيال الشعبي قد ربط وجود المـــاء الوفـــير فـــي منطقة عين الأربعاء بحضور الولي، رغم أن المنطقة سهلية تحوي ثروة مائية هائلـــة لم يكن وجودها معلولا بحضور الولي.

وفق هذا التصور يمكن أن نسمي أغلبية المدن و التجمعات السكانية بمـــدن أو تجمعات الأضرحة، ذلك أن الولي هو عامل أساسي في نشوئها، و لولاه لظلت هـــذه المنطقة كباقي المناطق غير مأهولة فالإنسان ليس ــ في منظور جغرافية المقـــدس ــ أسير البيئة الموضوعية التي تحدد أنماط ســـلوكه و تصرفـــه و اتجاهـــات اختيـــاره لموضوع ما، بل هو رهين ذلك الفضاء المقدس : الضريح/الولي، باعتبـــاره عـــاملا حاسما في توجيه رغبات المعتقد و تنظيم جغرافية إقامتـــه و بالتـــالي اســـتقراره. إن الإنسان ضمن أفق المقدس تتحدد حياته و موته. و في هذا الصدد حريٌ بنا أن نشـير إلى أن هذا التصور ليس إبداعا جديدا، بل هو يرتد إلى بداية استقرار البشر يقـول Lewis Mumford:<< إن الطقوس التي كان يؤديها البدائيون لموتاهم هي التـــي حثـــت الناس على الاستقرار أكثر من أي عامل آخر، أو أكثر من حاجة مادية فـــالقبر هـــو الذي يجذر و يثبت الأحياء في المكان و به يستدل الناس علـــى هويتـــهم و انتمائـــهم [1]>> إن دارسي جغرافية المقدس يعتبرون أن نشأة المدن ( إسلامية أو غيرها) لـــم تخضع لمنطق الجغرافية الطبيعة و لا لمنطق العوامل الموضوعية أساساً بل كـــانت نتاج حوادث ورؤى و معتقدات و تصورات.

---

(1) جمال حمدان، جغرافية المدن، ص. 174-175

و فيما يتعلق بموضوعنا نرى أن الولي كان له دور مهم جداً في إنشاء التجمع السكاني دون أن ننفي مع ذلك العوامل الموضوعية التي حدت بالوالي إلى اختيار موقع معين دون غيره. لكن هذا لا يعني مطلقا أننا نتساق مع مقولة المخيال الشعبي التي تؤسس التجمع السكاني على الفعل الميتافيزيقي البشري ( كرامات الولي الأسطوري) إن اختيار الولي لموقع صعب كالصحاري و الجبال المرتفعة ليس معناه انتفاء مناطق أخرى أكثر راحة، بل نفسر الأمر بأسباب موضوعية و اعتقادية و روحية كوفرة المياه ووجود الأراضي الفلاحية، فالولي الذي اختار الصحراء موقعا لإقامته، ما كان ليقيم بها لو انعدم الماء،و إلا انصرف عنها إلى مكان آخر، فلا يمكن له و لا لغيره أن يعيش "بواد غيرذي زرع." بالإضافة إلى اعتقاد الناس بسلطة الولي غير المحدودة زمانيا و مكانيا، و بأبوته الطبيعية و الروحية التي دفعتهم إلى التقرب منه و من ضريحه لالتماس حمايته، فقد تلجأ أسرة أو قبيلة إلى الإقامة بجواره، و مع مرور الزمن تنضم إليها أسر و قبائل أخرى فيكبر التجمع ليصبح دوارا أو قرية أو مدينة، مع العلم أن الإنسان ــ كما يعبر ابن خلدون ــ << إجتماعي بالطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم و هو معنى العمران [1]>> و هو أمر أكده الإسلام من خلال حثه على الاستقرار و نبذ الترحال و في هذا المقام يرى جمال حمدان أن الإسلام لا يمارس << بحق إلا في المدينة [ أو أي تجمع سكاني] و الجمعة من التجمع ... بينما التبعثر قد يؤدي إلى التهاون و الابتعاد و لهذا انتقدت السكنى المبعثرة ساكنو الكفور، ساكنو القبور[2]>>.

إذن، فالولي رغم دوره الأساسي في نشأة القرى و المدن إلا أن المخيال الشعبي أسطر كعادته اختيار الولي لموقع ما باعتباره يمتلك قدرات خارقة تحول اللاممكن إلى ممكن.

و هذا التصور-كما أشرنا مع جمال حمدان من قبل ــ ليس جديداً، بل أنه قديم قدم البشرية، فكلما توغلنا بعيداً في تاريخ الإنسانية، كلما اشتدت هذه العلاقة، فالمدن

---

[1] ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 41

[2] جمال حمدان، م. س. ص175.

القديمة كبيرة أو صغيرة، إسلامية أو غير إسلامية ارتبط وجودها و نشأتها بجملة من الأساطير و الخرافات، ففي مصر كانت المدن تسمى بأسماء الآلهة مثل بوصير، بوسطة، برمانتو "Permantou" و نوت أمون. و كذا فعل الإغريق حين أطلقوا على مدنهم أسماء آلهتهم مثل أبولينوبولس و افروديتوبولس. وفي اليونان نفسها بدأت أثينا كمعبد للآلهة أثينا. و يصعب أن نجد مدينة في أوربا إبان العصور الوسطى إلا ولها قديسها الحامي، كما ظهرت مدن للحماية و الالتجاء الديني أثناء فترات الاضطهاد الديني و الاضطراب السياسي كمجموعة مدن "salvetats sauvetés" [1] مثلا.

و ما كان لدمشق ذلك الألق التاريخي لو لم تربط نشأتها بأول قصة من قصص الخلق: قصة آدم و حواء اللذين طردا من الجنة و منها هبطا إلى دمشق حيث جرت الحوادث الهامة المتعلقة بقصة مقتل هابيل على يدي أخيه قابيل غيرة و حسدا. كما أن دمشق هي مسكن إبراهيم الخليل، و فيها استقر و أمه على ربوة ذات قرار معين * [2]

و لقد قسم الباحثون نشأة المدن الدينية إلى خمسة أنواع، فهناك مدن الحكم الديني التي تبدأ بصيغة سياسية دينية مثل روما و القيروان و فاس و بغداد و هناك المدن التذكارية التي ترمز إلى دور ديني هام مثل مدن فلسطين القدس و بيت لحم و الناصرة، و هناك مدن الأضرحة فهي واسعة الانتشار، نواتها قبر شيخ أو قديس لا يلبث أن ينجذب الناس إليه فتقوم المدينة، و هناك مدن الأديرة و الزوايا التي تجذب هي أيضا حولها الأتباع و المريدين، فيتبعهم أصحاب الخدمات و الحرف الضرورية، فتنشأ في النهاية مدينة الدير أو الزاوية. و هناك في الأخير مدن الحج كمكة و المدينة و القدس و بيت لحم [3].

---

[1] أنظر جمال حمدان، م.س.ص،174-175

*هذه الحوادث التي سقناها حقيقية كما يذكرها القرآن الكريم، إلا أنه لم ترد إشارة إلى مكان وقوعها، مما يجعل المكان محل شك وريبة.

[2] عفيف بهنسي، الشام، م.س. ص. 62

[3] أنظر جمال حمدان، م،س،ص. 179-180-182-183.

## ب- الهندسة المعمارية للضريح:

جاء في لسان العرب من مادة ضرح ما يأتي: <<الضريح الشق في وسط القبر، و اللحد في الجانب... و الضريح و الضريحة ما كان في وسطه يعني القبر.، و قيل الضريح القبر كله، و قيل: هو القبر بلا لحد. و الضّرح : حفرك الضريح للميت و ضَرَحَ الضريح للميت يضرحه ضرحا: حفر له ضريحا، قال الأزهري سمي ضريحا لأنه يشق في الأرض شقا>>. (1)

لكن الضريح اتخذ دلالات دينية بعد التطور الحضاري الذي عرفه العالم الإسلامي و ما حصل من تفاعل ثقافي له مع الحضارات الأخرى ، فابتعد عن دلالاته اللغوية الأصلية و أصبح يعني << التربة أو القبة لأنه كان يبنى على شكل قبة أو برج أسطواني ذي سقف مخروطي>>(2)، و ثمة تسميات أخرى تطلق على الضريح في العالم الإسلامي مثل المقام، المزار، المشهد.

و يشيع في الجزائر تسميته بـ "المرابط" و هي تسمية لا تتردد في بلدان العالم الإسلامي قاطبة ، و ذلك لظروف تاريخية عرفتها منطقة شمال إفريقيا، و هذا ما جعل Gauvet يعنون دراسته لأولياء المغرب العربي بـ **(Marabouts, petits monuments funéraires et votifs / المرابطون، النصب الجنائزية و النذرية الصغرى )**، و قد علل اختياره لمصطلح المرابط بكونه يدل على هيكل الضريح جملة لاعلى جزء من أجزائه، و من هنا فكلمة قبة - في نظره- التي يقابلها في اللغة الفرنسية : **Coupole** ، تختص فقط بالجزء الخارجي الظاهري للضريح فهي عنصر زخرفي و حسب، فقد يكون الضريح على شكل مسطح أو مخروطي أو هرمي أو ذا سقف "جمالوني" قرميدي أو من قش . وحتى يميزها عن الهياكل الدينية الأخرى كمعمارية المساجد، آثر

---

(1).أنظر لسان العرب ، المجلد الثاني، ص.526

(2).عفيف بهنسي، العمارة عبر التاريخ، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، الطبعة الأولى، 1989،ص.13

وصف الأضرحة بـــ "النصب الجنائزية و النذرية الصغرى" . و أرجع إلحاقها بجملة الهياكل الدينية الأخرى، إلـــى كون الناس يترددون على زيارتها في توقير كبير ويهرعون لأداء واجب الزيارة مقدمين لها الهدايا و النذر.[1]

و لعل Gauvet يجاري في ذلك الباحثين الأكاديميين و العسكريين الفرنسيين الذين كانوا يستخدمون مصطلح "المرابط" نقلا عن المعجم الشعبي آنذاك للدلالة على هيكل الضريح[2] ،مع أن اللغة العربية وحتى الفرنسية لا تخلو من مقابلات لغوية لمصطلح الضريح غير أن لفظ "المرابط" غلب على الاستعمال آنذاك والى يومنا هذا في بعض المناطق .

وإذا كنا نوافق Gauvet مبدئيا في رأيه الرافض لتسمية أضرحة الجزائر بقباب"Coupoles " للأسباب التي ذكرها آنفا،إلا أننا لا نرى مانعا من استخدام لفظ القبة للدلالة على الضريح وذلك جريا على العرف الشعبي الذي يسمي الكل باسم الجزء مجازا.هذا بالإضافة إلى أن الأشكال الهندسية المختلفة سواء كانت مخروطية أو هرمية أو قوسية أو بيضاوية تقارب بصورة أو بأخرى شكل القبة،وما يدل على ذلك أن الناس إلى يومنا هذا لا يقيمون فرقا ذا شأن بين الأشكال المتعددة للأضرحة، فيقول أحدهم زرت قبة سيدي فلان أو تبركت بقبة سيدي فلان وهو يريد بذلك الضريح ، بالرغم من أنه في كثير من الأحيان يكون الضريح مكشوفا لا تعلوه قبة إطلاقا ، بل قد يكون الضريح مجردا من أي قبر، ومع ذلك يبقى قبلة للزوار، وفي هذا الشأن يقول **موساوي عبد الرحمن** انه إذا كان الضريح فارغا أو مملوءاً، موضعا مبنيا أو فضاءً عاريا أو مجردًا ، فهو على كل حال يعتبر مقاما أي أنه يبقى قائما واقفا، لا يسقط أبدًا ، فأهميته إذن حسب **موساوي عبد الرحمن** ، لا تكمن في الجانب الشكلي المرئي الذي لا يكون حضوره إلا لتحديد الموقع، فالضريح سواء كان ذا معـــلم أو بدونه فإنه يضل متضمنا لمعنيين فهو موضـــع (إســم علم) و في الوقت

---

(1) Voir revue Africaine numéro 64, Année 1923, Article de M. Gauvet, « les Marabouts, petits monuments, funéraires et votifs du nord de l'Afrique ». OPU, P.274

(2)Voir Eugène Daumas, OP, cit, P.39

نفسه صفة للعلو و السمو[1]. وفيما يأتي نفصل القول في تاريخية الأضرحة وهندستها المعمارية على المستوى الإسلامي، والمحلي(عين الأربعاء):

**-تاريخية الأضرحة:**

يرى **هيجل** أن الشعوب و ضعت منذ فجر التاريخ أسمى أفكارها في الفن، و هذا ما يشكل -في نظره- الوسيلة الوحيدة بالنسبة إلينا لفهم ديانة شعب من الشعوب[2]. و بإلقاء نظرة تاريخية على الفنون المعمارية نجد أن أول فن معماري عرفته البشرية هو فن بناء القبور فـ <<قبور الدولمن و المسلات المانهير رمزت إلى بداية فن العمارة و لكنها كانت عمارة غير جديرة تماما بأن تكون فنا ذلك لأن التزيين الذي فيها كان نادرا، و لأن العناصر البنائية التي تدخل فيها لم تكن سوى الصلابة المركزية>> [3].

و نكاد نجزم أن هذا الفن المعماري القديم، قدم البشرية، ارتبط بجملة من المعتقدات و الأساطير و التصورات الخاصة بكل مجتمع و بكل عصر، فقدامى الفرس مثلا كانوا يعتقدون أن جثة الميت تدنس الأرض، لذلك كانت توضع فوق برج عال لتأكله جوارح الطير. و عندما اقتبس ملوك فارس بناء المقابر عن جيرانهم جعلوا هذه المقابر في أمكنة مرتفعة لا في جوف الأرض و نحتوا قبورهم في الشواهق الصخرية.[4]

و من جهة أخرى ظهرت مقابر سقارة على شكل مصاطب فوق الأرض تتصل بأقبية خصصت لحفظ الأغذية و الأواني و الأدوات الفخارية و المرمرية و الدمى و الحلي و الأسلحة و غير ذلك مما يحتاجه الميت عند نشوره(5). و كما نلاحظ فإن مقابر سقارة كانت مقدمة لأهرامات مصر التي استوحت بناءها من الطبيعة

---

(1) Voir Moussaoui Abdelrahman, op, cit, P. 152

(2) محمد شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، ص.162

(3) عفيف بهنسي، العمارة عبر التاريخ، م.س. ص. 13.

(4) لبيب عبد الستار، الحضارات، ص.70

(5) عفيف بهنسي، العمارة عبر التاريخ، م.س. ص. 20

القاسية الصلبة، فبنى الفراعنة قبورا ضخمة لا تتأثر مع مرور القرون فتصبح كأنها جبال راسخة، و بما أن الإنسان المصري كان يعتقد بالبعث، لذلك كان يضع في القبور تماثيل صغيرة مصنوعة من مواد قاسية لتحل محل المومياء عندما تختفي، و كانوا ينحتون أو يرسمون على جدران الهياكل و القبور مناظر تاريخية أو دينية أو عائلية لكي تؤيد ذكرى تاريخ الآلهة و أعمال الملوك الهامة[1]. ومن أكبر وأهم هذه الأهرامات نجد أهرام **خوفو** الذي<< يقع في الجيزة قرب القاهرة وهو مؤلف من بناء هندسي مبسط وفي داخله سراديب هابطة و صاعدة تؤدي إلى غرفة اللحد...واشتغل في بنائه مائة ألف عامل لمدة عشر سنوات >>.[2]

أما إذا رجعنا إلى مدافن اليونان فكانت على عدة أشكال،منها ما كان محفورا على صخرة كبيرة ومنها ما كان منحوتا تحت الأرض ، ومثالها مقبرتا شرفتري Cerveteri وفيها سرداب وغرفة طويلة وحجرتا مأتم ، وبعض هذه المدافن تكون منحوتة تحت الأرض مغطاة بحجر معقود.وأشهر المقابر ما كان على شكل دائري ظاهر فوق الأرض وتحته حجرات الدفن ويطلق عليه اسم Tumulus ،ومن أمثلة هذه المقابر مقبرةRégulini Galassi،ويبلغ قطرها 47 مترا، وهي ذات خمسة مداخل تتصل بسراديب تنتهي إلى حجرات الدفن المغطاة بمداميك معقودة.[3]

نلاحظ مما سبق أن كل حضارة ربطت فنها المعماري الديني بميثولوجيتها الخاصة ونظرتها للظواهر الطبيعية وللكون وللعالم اللامرئي كالموت والبعث، فالفراعنة افرغوا كل طاقاتهم في بناء مقابرهم بعد أن مات تحتهم آلاف من المستعبدين، في حين لم تصمد قصورهم الدنيوية أمام عوامل الطبيعة . لقد حافظت هذه الأهرامات على صلابتها و جماليتها الهندسية الراسخة تخليدا لرموزهم

---

(1) عفيف بهنسي، العمارة عبر التاريخ، م.س، ص. 23

(2) عفيف بهنسي، المرجع نفسه، ص. 16

(3) المرجع نفسه، ص. 95

الميثولوجية، ولاعتقادهم باحتمال الحياة بعد الموت، فالفراعنة رفضوا الإقرار بأن الحياة ستنتهي حين تأتي ساعة الموت ، فأنفقوا عشرات السنين لبناء هرم واحد. وهذا ما جعلهم يهتدون إلى وسيلة حفظ جثث موتاهم، فدفنوا معها جميع وسائل الترفيه، في حين أن منشاتهم الدنيوية كالقصور و الحمامات وغيرها لم تثبث أمام أعاصير الزمن وذلك لفقدانها ذلك الطابع الديني الميثولوجي، فلم يجشموا أنفسهم عناء بنائها على غرار الأهرامات.

- **الأضرحة الإسلامية:**

يخطئ كثير من الباحثين حين يتصورون أن الأضرحة في عمارة الإسلام كانت مما انفرد به الشيعة وحدهم، على الرغم من أن الأضرحة الشيعية في العراق مثل "النجف" و"الكاضمية" وفي إيران مثل "مشهد" و"أردبيل" هي أشهر ما نعرفه اليوم من نماذج هذه الأبنية في الإسلام.[1]

ويرى ثروت عكاشة أن "قبة الصخرة" هي أشهر ما عرف في الإسلام من المباني التي اتخذت شكل الضريح ، ولقد أوضحت الدراسات استحالة ارتباطها ببناء جامع لأن مسقطها الأفقي مثمن الشكل ، الأمر الذي لايمكن معه التعرف على اتجاه القبلة مباشرة وهو شرط أساسي في عمارة الجامع . وقد قال البعض بأن هذا البناء قد قصد به أن يكون معادلا للأضرحة المسيحية العظيمة في فلسطين ولاسيما كنيسة القيامة ، ويرد ثروت عكاشة هذا الأمر إلى أن المسلمين حين أرادوا إسباغ القداسة على موضع الإسراء شيدوا قبة محمولة على ثمانية أضلاع ترمز إلى الملائكة الثمانية التي تحمل كرسي العرش ، يقول تعالى في كتابه الكريم "والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية"*[2]

---

(1)أنظر ثروت عكاشة، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، دار الشروق، ط.1، 1994، ص. 143

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* سورة الحاقة، الآية:17

ومن جهة أخرى يؤكد ثروت عكاشة أن البناء الوحيد الذي ينتمي إلى عمارة المقابر، والذي يعد أقدم بناء حفظه لنا الزمن كاملا هو ضريح **إسماعيل الساماني** في بخارى . ويرجع تاريخ بنائه إلى سنة 927 م ، ونلمس فيه التأثر العميق بالعمارة الفارسية السابقة على الإسلام ولاسيما "الجهارطاق" [ بيت النار المقدسة] التي كان يعبدها الزردشتيون ، وتتكون مقبرة إسماعيل الساماني من بناء مربع تعلوه قبة وتزينه زخارف بارزة من الأجر كانت هي الطابع المميز لعمارة أسيا الوسطى، وبه من الداخل شرفة عليا ذات نوافذ معقودة في سلسلة متتابعة تحيط جوانب الضريح الأربعة وتطل على الخارج[1].

وهناك من الباحثين من يرى أن أول من أسس فكرة بناء الأضرحة هم البويهيون في العراق ( 945 م– 1065م ) والفاطميون في مصر ( 969م –1171م ) وهم الذين فتحوا الباب على مصراعيه للتصوف الطرقي الذي أصبح فيما بعد أهم مظهر من مظاهر الإسلام الشعبي[2] .

وفريق أخر من الباحثين ينسب هذا الأمر إلى السلاجقة الذين يعتقد أنهم أتوا بعاداتهم الجنائزية تلك من أسيا الوسطى ، حيث ظهرت أضرحتهم شبيهة بساحات الاحتفال المعروفة عندهم باليورت Yourt. وأضرحة العصر السلجوقي تأخذ شكل الأبراج المستديرة والمضلعة مما يقوم على قواعد مستديرة أو مضلعة ، ويأخذ بعضها شكل المخروط في أعلاه والبعض الأخر شـكل القبة ومثالا على ذلك ضريح الإمام يحـي ( 637هـ –1239م) بالموصل " العراق" الذي يتخذ الشكل المكعب وتبرز قمته عالية أشبه بسطح الخيمة ، وضريح الست زبيـدة ( ق 6 هـ ، 12 م ) ببغداد الذي يقوم على قاعدة مثمنة الشكل ، ومثله قبر نور الديـن [ زنكي ] بمدرسة النـورية بدمشق ، وكذا ضريح السلطان سنجر ( 552هـ–1157م ) وقبر الغزالـي ( 1111م ) بطوس.[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص. 144

(2) Voir Voies d'Allah, op, cit, P. 343.

(3) أنظر دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، م.س، ص. 533

إن السلاجقة وباعتراف جميع من درس تاريخهم هم اللذين أنشأوا النواة الأولى لبناء الأضرحة في العالم الإسلامي متأثرين بعاداتهم الشامانية* ويعد سلاطين السلاجقة أول من اعترف بالطرق الصوفية التي استغلوها كأداة للمراقبة الاجتماعية وكقوة مساعدة لهم على الأعداء الخارجيين[1].

ولما جاء المغول تأثروا بالسلاجقة في فن بناء الأضرحة فأعطوها شكل البرج ومثالا على ذلك قبر بنات هولاكو في مراغة ( أذربيدجان ) وقبور الأئمة بالقرب من مدينة قم بإيران. ومن أهم الأضرحة التذكارية التي خلفها المغول ضريح أولجايتو خان في السلطانية قرب تبريز، وهي عبارة عن قاعة مربعة ذات زوايا نجمية مغطاة بقبة مدببة على هيئة المئـــذنة. أما عن قبر سنجر الثاني فهو بفضل رشاقة عمارته وجمال قبته المكسوة بالخزف الأزرق الفيروزي يعتبر من أجمل العمائر المغولية ، وأشهر الأضرحة المغوليةوأروعها هو مدفن تيمور لنك وهو ياخذ شكل البرج القائم على قاعدة مثمنة ، فوقها أسطوانة وقبة مفصصة ( محززة ) مشدودة نوعا ما على هيئة الخيمة مع واجهة إيوان .[2]

ولما جاء المماليك حذوا حذو السلاجقة في فن بناء المدافن. وكان <<المدفن المملوكي يبنى في شكل تربة مستقلـــة أو ضمن مجموعة معمارية مما يسمى "بالكليات" أو [المجمعات العمرانية] و التي قد تتضمن جامعا ومدرسة وخانقاه ومدفنا ومستشفى... مثل مجموعة قلاوون ( 684هـ .1285م ) أو مجموعة السلطان حســـن (757 هـ –1356م ) وبشكل عام فإن منشأ المدفن المربع الشكل الذي تعلوه قبة هو من غرب التركستان ، ويكون الانتقال من المربع إلى الشكل المستدير في رقبة القبة عن طريق العقود المقرنصة في أركان المربع...وتعتبر القرافة في صحراء شرقي القاهرة ، كما يقول أرنست ( كونل ) أروع مدينـــة أموات في العالـــــم .>>[3]

---

* الشامانية هي عبادة الطبيعة و القوى الخفية في أسيا الصغرى.

(1)Voir Voies d'Allah, T.2, op, cit, P.344

(2)أنظر دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، م.س، ص. 539 – 540 – 546

(3) المرجع نفسه، ص. 544

ولم تشيد الأضرحة في عصر المماليك فقط لأهل الصوفية ، بل تجاوزتها لتطال جميع الزعماء السياسيين والحربيين ، فلقد شيد الظاهر بيبرس لنفسه في القاهرة ضريحا فخما أقامه في المسجد الذي جلب مواد بنائه سنة ( 1267 –1268 م) من مدينة يافا بعد فتحها .[1]

وحري بنا أن نشير في هذا الصدد، إلى أن هذا الاهتمام المتزايد بفن بناء الأضرحة أو المشاهد* عند المسلمين في العصور الغابرة يكتسي أهمية فنية وجمالية تضعه في الدرجة الثالثة بعد المسجد والمدرسة ، ومن المفيد أن نشير أيضا أن الضريح لم يكن حكرا على الولي الصوفي دون سواه وانما كان يقام أيضا للأئمة والأمراء ممن ارتقت منزلتهم في وجدان المسلمين ، وقد كان صاحب الضريح أيامئذ يدفن ويوضع فوق قبره تركيبة من الحجر أو الآجر أو تابوت من الخشب ، وكثيرا ما كانت تبنى الأضرحة للسلاطين والأمراء ملحقة بالجوامع والمدارس التي كانوا يشيدونها .[2]

**الأضرحة في الجزائر :**

يلاحظ أن بناء الأضرحة للأولياء الصالحين في الجزائر وفي المغرب العربي عموما كان تقليدا شائعا ومتبعا في الأوساط الشعبية ولاشك أن انتشار هذه الظاهرة مرده إلى تغلغل الثـقافة الصوفية بطرائقها المختلفة في الوجدان العام . فلقد اعتاد الناس عند وفاة ولي صوفي أن يبنوا له ضريحا يغدو رمزا لشخصه وإجلالا وإكبارا لشأنه .وكانت الأضرحة التي تقام لهؤلاء الأولياء مميزة في أغلب الأحيان بقباب مختلفة الأشكال وتعتبر القبة –كما رأينا سلفا – أهـم مظهر خارجـي للضريـح .

---

(1)كارل بروكلمان ، ترجمة نبيه أمين فارس ، منير التعليكي ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ط.9، 1981 ، بيروت لبنان ، دار العلم للملايين ، ص 367 .

*يذكر عبد المجيد سليم أن تسمية هذه القبور بمشاهد لايعرف في لغة العرب ولا في لسان الشرع ، إنما هي أسماء سموها هم وأباؤهم ماانزل الله بها من سلطان .حدثت من أيام بني عبد القداح الذين هم أول من بنى القباب على القبور محاداة لله ورسوله فسموها هذه الأسماء لترويج الشرك بها على العوام الجهلة بزخرف الاسم .أنظر فتاوى ابن تيمية ، م.س.ص 193

(2)أنظر زكي محمد حسن ، فنون الإسلام ، م.س.ص 25 .

وإذا كانت أضرحة السلاجقة والمغول والمماليك وغيرهم تعـد آيـة من آيات الجمال المعماري إذ بذل كبار فنانيـهم من بنـائين ومرصعين وخطاطين جهودا مذهلة لبنائها وتشكيلها تشكيلا جماليا رائعا، فلم يضنوا عليها بكل ما امتدت إليه أيديهم من مواد إنشائية ، فإن الأمر يختلف في المغرب العربي عامة والجزائر خاصة إذ بدت أضرحتهم أقل شأنا مما هي هناك في العالم الإسلامي وذلك لخلوها من اللمسة الفنية والجمالية، فلم تحتوي على زخارف هندسية و نباتية ولا على كتابات خطية ، ناهيك عن رداءة بنائها في بعض الأحيان .هذا باستثناء بعض الأضرحة التي تعد على الأصابع والتي نلمس فيها بعدا جماليا وفنيا كضريح عبد الرحمن الثعالبي في الجزائر العاصمة أو ضريح أبي مدين بتلمسان، وهما من الأضرحة التي لا تشاكل نماذج أضرحة عين تموشنت، التي هي موضوع دراستنا.

و بالنسبة للأشكال التي تتخذها أضرحة شمال إفريقيا ومن بينها الجزائر فقد قسمها **Gauvet** إلى تسعة (09) نماذج، مصرحا بأنها ليست نهائية لأنه تعذر عليه معرفة جميع أشكال الأضرحة الموجودة على كامل تراب شمال إفريقيا. وفيما يأتي التقسيم الذي قدمه Gauvet:

1- أضرحة تعلوها قبة نصف دائرية (كروية ) أو تقترب من هذا الشكل .
2- أضرحة على شكل (قوربي) Gourbis أو كوخ من قش أو مسكن بسقفين مائلين ، أو سقف مسطح على شكل مساكن الأهالي Indigènes
3- أضرحة ذات قباب مغطاة بأسقف من القرميد أو الآجر .
4- أضرحة على شكل مقبب أو مخروطي، ذات الرقبة المركزية الضيقة .
5- أضرحة ذات طبل مركزي ضيق .
6- أضرحة ذات قباب كمثرية الشكل ، تعلوها شرّافة .
7- أضرحة ذات قاعدة مخرمة مفرغة .
8- أضرحة ذات مصطبة جنائزية .
9- أضرحة هرمية أو مخروطية بدون مصطبة .

---

**أضرحة عين الأربعاء .**

إذا جئنا إلى أضرحة عين الأربعاء المغطاة بقباب، نرى أن بعضها لايخرج عن الإطار الذي قسم داخله Gauvet أضرحة الجزائر ، فهي تقترب من إحدى الأشكال الآتية:

أ- أضرحة ذات قباب هرمية أو قريبة من هذا الشكل، ويمثل هذا النوع من القباب كل من ضريح سيدي عبد القادر الجيلالي، وضريح سيدي الفروي، وضريح سيدي بلحضري وضريح سيدي داود .(أنظر النموذج الهرمي في الشكل رقم 9-10-11).

ب- أضرحة ذات قبة نصف كروية أو قريبة من ذلك، مثل ضريح سيدي الصحبي - سيدي الجيلالي، سيدي بن حليمة. (أنظر هذا النموذج في الشكل رقم 12).

ج- ضريح ذو قبة مضلعة الشكل، ويمثله ضريح سيدي سعيد البجاني .(أنظر هذا النموذج في الشكل رقم 2).

د- ضريح ذو قبة بيضاوية الشكل أو قريب من الشكل الكمشري، ويمثله ضريح سيدي مشحودة.(أنظر هذا النموذج في الشكل رقم 13).

ه- ضريح ذو سقف جمالوني مغطى بالقرميد، ويمثله ضريح سيدي بن عبو . (أنظر هذا النموذج في الشكل رقم 06).

ويمكن الإعتماد على تقسيم أخر لأضرحة عين الأربعاء انطلاقا من وجود القبة أو عدم وجودها. وعلى هذا الأساس تنقسم إلى قسمين :

أ- أضرحة ذات قباب مختلفة الأشكال ويبلغ عددها الإجمالي عشرة أضرحة هي كالأتي : 1- ضريح سيدي الفروي ، 2-سيدي عبدالقادر ، 3-سيدي سعيد 4-سيدي الوافي بلحضري ، 5-سيدي الصحبي ،6-سيدي بن حليمة 7-سيدي مشحودة ، 8- سيدي الجيلالي ،9- سيدي عبدالقادر الجيلالي 10-سيدي داود .

ب-الأضرحة غير المغطاة بقباب وعددها أربعة عشر ضريحا ويمكن تصنيفها إلى قسمين : أضرحة مبنية بشكل حسن.(أنظر الشكل النموذجي لهذا البناء ممثلا

في ضريح سيدي عبدالله رقم 14). ، وأخرى رديئة البناء عبارة عن أحجار مرصوفة الواحدة فوق الأخرى في شكل حويطة.(أنظر الشكل رقم : 04-15-16-17).

و بإلقاء نظرة إجمالية متفحصة للجانب المعماري لهذه الأضرحة ، بقسميها المكشوف والمغطى، ترى بأنها تتشابه من حيث بساطة بنائها وبساطة موادها الإنشائية. هذا بشكل عام، أما بالنسبة للأضرحة ذات القباب، فالإختلاف الجوهري البين الذي يمكن ملاحظته فيها يكمن في شكل القبة غالبا .

**خصائص الأضرحة**

كما أشرنا سابقا فنماذج أضرحة عين الأربعاء تتشابه فيما بينها إلى حد كبير وعموما فإننا لم نجد إختلافات كثيرة في نظام بناء أضرحة ولاية عين تموشنت سواء أكانت مغطاة أم مكشوفة. وإذا دققنا النظر في هندستها فقد نلاحظ بعض الإختلافات الجزئية البسيطة التي لا تؤثر إطلاقا على النمط العام للبناء. فقد يختلف ضريح عن أخر في حجمه أو في طول جدرانه، أو في علو قبته، وقد يكون بعض هذه الأضرحة مزينا في أعلى قبته بهلال أو نجمة أو تاج بناء*، في حين يخلو بعضها من هذا العنصر الزخرفي أو ذاك، كما أننا لاحظنا أن أغلبية الأضرحة في منطقة عين الأربعاء تتميز زواياها الأربعة بشرّافات مسننة إلا أنها بسيطة، تخلو من أي بعد جمالي.

هذه الأضرحة وإن كانت بسيطة في بنائها فإنها تنطوي على تصور واحد لنمطها الهندسي. ولم يكن المعماري عند بنائه لضريح ولي يبغي من وراء ذلك إضفاء مسحة جمالية أو لمسة إبداعية على عمله ، وإنما كان يقصد تخليد ذكرى وليه الصالح ليتمايز بناؤه عن بقية القبور العادية. ونكاد نجزم أن هذا المعماري لا يمكنه كبقية الزائرين أن يعي تلك الأبعاد التي ترمز إليها بعض الأشكال الهندسية التي صاغها هو

*زخرف ينتهي بشكل مسنن تزين به سطوح المباني وقباب بعض الأضرحة .

مكتبة العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية
المكتبة
تلمسان

بنفسه، إنما كان في ذلك مقلدا، متبعا سنة سابقيه في بناء الأضرحة، فالشكل بالنسبة إليه لا يوحي بأي مضمون روحي أو فلسفي*.

ويقودنا هذا الأمر إلى الحديث عن المسألة الجمالية في التصور الشعبي لهندسة الضريح، فأكثريتهم لا يولون أهمية لهذا الجانب إلا بالقدر الذي يجعل الضريح متميزا عن غيره من القبور العادية. وحين تسأل أحدهم عن غرضه من زيارة الضريح فإنه لا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى هذا البعد الجمالي، وإنما يكتفي بذكر المنافع الإستشفائية التطهيرية، فجمالية الضريح تكمن في مدى تحقيقه للرغبات الدائمة وللغبطة الأبدية. ويجيبك آخر بأن بساطة الضريح تعكس في حد ذاتها عيشة الولي البسيطة في حياته، فهذا الولي الذي استحق أن تشيد له قبة، كان ذلك لكونه مات ميتة حقيقية -كما يعبر المستجَوب- فغدا ضريحه معلما يذكّر بخصاله و مآثره و مناقبه .

وخلاصة القول، فإن مسألة الإدراك الجمالي للفئات الشعبية الزائرة تدور في غايتها القصوى في فلك المنفعة المادية. و هكذا فالشعور بالجمال عندها يرتبط ارتباطا و ثيقا بالولي المضروح أي يرتبط بالمضمون لا بالشكل، بالجوهر لا بالصورة.

انطلاقا من هذه النظرة النفعية تجاه الضريح، ثبت عندنا أن الزائر لا يقصد هذا المكان لإشباع رغبة جمالية أو رومانسية ولا لكون الضريح يتضمن هندسة معمارية خاصة تجعله متغايرا مع ما هو مألوف في عمائره الدنيوية أو الدينيـــــة (المساكن والمساجد) اللهم إلا تلك المناظر الطبيعية التي تحيط بالضريح، وتجعل الزائر يستمتع بتجواله في ذلك الرحب. إن الذي يدفعهم إلى الزيارة هو غاية نفعية بحتة كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وما يدل على ذلك دلالة قاطعة ما نجده من أشكال تتخذها أضرحة عين الأربعاء، فمثلا ضريح سيدي بوعزة (انظر الشكل رقم04) الذي يعتبـــــر

---

*لقد طرحنا جملة من الأسئلة فيما يخص أبعاد هذه الأشكال الهندسية للضريح على أحد الأشخاص المندمجين كلية في عالم الأولياء و الذي يقوم سنويا بطلاء و ترميم أضرحة عين الأربعاء على حسابه الخاص، فلم يحر جوابا، و اكتفى بكونه يجهل ذلك و يتبع نمط السابقين.

الضريح الثاني من حيث درجة أهميته التاريخية والكراماتية في المنطقة، لا يحمل أية قيمة جمالية أو هندسية تذكر، بل أن منظره ليبعث على الإستهجان والإستبشـــاع، ذلك أن بناءه هو عبارة عن محيط مربع مكشوف متراصف الحجارة واقع في منتصف شارع لمرور السيارات. لكن وبالرغم من ذلك فإن الناس تؤمه وتخشاه لما له من سلطة روحية عظمى في قلوب الناس، فهو منشئ المكان وحامي المنطقة ومباركها، مما جعلهم يستنكفون عن إزالته رغم أن موقعه يشوه النسيج العمراني .

ومع ذلك سنتناول قدر الإمكان بالتحليل هذا البناء الديني التقليدي من الناحية المعمارية، مشيرين إلى بعض المبادئ الهندسية والرياضية التي اعتمدها البناء بوعي منه أو بدون وعي، موضحين في الوقت نفسه الدلالات الدينية والفلسفية والروحية للإتجاهات الأساسية التي يتخدها الضريح كاليمين والقبلة والعلو (الفوق) والتربيع ، بالإضافة إلى دراسة عناصر معمارية أخرى تعتبر امتدادا لفن العمارة الإسلامية المعروف أو ذلك الذي استلهمه المسلمون من ثقافات البلدان المفتوحة في نمط عمائرها. وعلينا أن نشير قبل الشروع في دراسة الجانب المعمـــاري لأضـــرحة عين الأربعاء أن نؤكد حقيقة تتعلق بنظام بناء الأضرحة وهي وإن كانت في المنظور الإسلامي الشرعي مرفوضة جملة وتفصيلا إلا أن وضعها المعماري والموقعي يسهم في الدلالة على إسلامية البناء فغدا بذلك من الأساليب والتقاليد الفنية الإسلامية .

**أ – اتجاه الأضرحة نحو القبلة :**

إذا كان المسلم قد قسم المكان إلى قسمين، مكان ديني يشع بالبركة والطهارة ومكان دنيوي يتجرد من هذه القيمة – كما لا حظنا ذلك في الفصل الأول –فإنه اهتم أيضا بالإتجاهات وأضفى على بعضها قداسة خاصة، ومن هذا المنطلق تتخذ القبلة في تصور المسلم الإعتقادي أهمية بالغة لكونها ترتبط بالكعبة المشرفة. هكذا غدت منشآته المعمارية و سلوكاته العادية تراعي هذا الجانب الديني المهم، ومن ذلك عملية بنائه للضريح التي تستدعي حرصه على أن يكون متجها نحو القبلة الشريفة . ودلالة

هذا الحرص تتمثـــل في اهتداء أغلب البنائين إلى جعل مدخل أو باب الضريح مصوبا نحـــو القبلة المباركة رغم أن بعض الأضرحة، وأغلبها حويطات، تشذ عن هذه القاعدة ، كأن يكون بابها أو مدخلها على يمين القبلة أو شمالها. وفي هذا الصدد نشير أيضا إلى أن البناء قد أخذ هذا الأمر بعين الإعتبار فوضع ( كوة في الحائط ) لإرشاد الناس إلى اتجاه القبلة أو محرابا* صغيرا مبنيا بالحجر يشاكل محراب المسجد وذلك للغرض نفسه. وإذا كان محراب المسجد قد اتخذ طابعا زخرفيا جماليا أكثر منه وظيفيا فإن محراب الضريح مازال يؤدي دورا استدلاليا مهما، فهو يحـــدد اتجاه الكعبة في منتصف جدار الضريح. وهنا علينا أن نشير إلى أن البنّاء ما كان ليقوم بهذا العمل لولا أن الأضرحة أغلبها تتواجد خارج النسيج العمراني وبالتالي يصعب على الزائر الإهتداء إلى اتجاه القبلة عند أدائه لشعيرة الصلاة .

ولقد لاحظنا أن بعض الأضرحة خالية من هذا العنصر الوظيفي، فلقد اهتدى بعض الناس لتحديد القبلة فوضعوا حجرة متوسطة الحجم في منتصف جدار الضريح وهناك من اختصر كل ذلك فاكتفى بكتابة القبلة بالدهان على جدار الضريح .

هذا الإهتمام باتجاه القبلة عند بناء الأضرحة مستمد أصلا من عمارة الجامع فالضريح كما يرى البعض ليس لانسخة مصغرة للجامع، فالشرط الأساسي في عمارة الجامع هو اتجاهه نحو القبلة لذلك فإن <<كل مساجد الإسلام تتجه نحو الكعبة التي صارت مركز الدائرة بالنسبة لبيوت الصلاة الإسلامية في أركان الدنيا الأربعة ، فكأن كل بيت صلاة في حقيقة الأمر قطعة من دائرة تحيط بالكعبة والبيت الحرام. وبذلك ارتبطت المساجد في عالم الإسلام في وحدة واحدة من حيث التخطيط الذي يرتكز على محور يتجه من وسط موضع البناء نحو مكة والكعبة>>[1] .

---

*المحراب هو صدر البيت وأكرم موضع فيه ، وهو أرفع مكان في المسجد ، والمحراب هو القبلة ، وهم أكرم مجالس الملوك ، انظر لسان العرب ، ج.1 ، ص .305.

(1) دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، سعد زغلول، م.س، ص. 413

إن هذا التبجيل والتقديس لهذا الإتجاه (القبلة) جعل المهندس المعماري الإسلامي يأخذ بعين الإعتبار مواضع المراحيض حيث لا يجعلها أبدا موجهة نحو الكعبة. ولم يتوقف احترام المسلم لهذا الإتجاه على إنشاءاته المعمارية بل تعداه إلى سلوكه اليومـــي، فالمؤمن يتوجه نحو القبلة عند تلاوته للقرآن وعند ذكره ودعائه. وعادة ما يستقبل القبلة عند رقاده فإذا ما نهض فإن أول شيء يقع نظره عليه هو القبلة ، وعندما يدفن المسلم فإن جثمانه يوجه نحوها أيضا. ولقد استدل بعض الباحثين في بلاد غير إسلامية كإسبانيا مثلا على هوية الأموات، أهم مسلمون أم غير ذلك، عن طريق القبلة. وإذا عدنا إلى أهل التصوف نرى اهتماما بالغا عندهم بالقبلة، فقد كانوا يدققون النظر في سلوك المريد أو متزعم الولاية ليختبروا احترامه لهذا الإتجاه الكريم. <<فقد روي عن أبي يزيد البسطمي أنه قال: قم بنا ننظر إلى هذا الرجل الذي شهر نفسه بالولاية وكان رجلا مقصودا مشهورا بالزهد، قال الراوي فمضينا – فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه ، وقال: هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله (ص) فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه>>[1] .

**ب-أهمية اتجاه اليمين :**

إذا كانت القبلة هي الإتجاه المفضل في الدين الإسلامي لإعتبارات دينية وتاريخية – كما أسلفنا الذكر –فإن اليمين له أهمية كبرى في شعور ولا شعور المؤمن. فهذا الإتجاه أصبح يتبرك ويتفاءل به خلاف اتجاه الشمال الذي أصبح محل تشاؤم ، ويتضح لنا هذا الشعور عند ملاحظتنا للتعامل الإيجابي للفنة الزائرة وخاصة النسوة مع هذا الإتجاه المفضل، فالمرأة تبدأ طوافها بالضريح انطلاقا من جهة اليمين وعند انتهائها من ذلك تدخل إلى داخله برجلها اليمنى وتلمس التابوت –إن وجد –بيدها اليمنـــى ، وغالبا ما تجلس على يمين التابوت .

---

(1) الشاطبي ، الإعتصام ، م.س.ص .70

إن الأهمية التي يكتسبها هذا الإتجاه في تصور المعماري جعله يقوم بتوسيع جهة اليمين عندما يكون التابوت أو أي تركيبة حجرية داخل الضريح، فنجد أن التابوت قد مال وانزاح قليلا نحو الشمال ليتمكن الزائر من الجلوس على يمينه .

ويلاحظ أن اختيار اليمين والتبرك به لم يكن عفويا بل هو مستمد أصلا من الثقافة الإسلامية، فاليمين والأعلى هما نقيضان للشمال وللأسفل، فاليمين هو عالم البركة والإنماء والقوة عكس الشمال الذي يتشاءم منه ويرمز إلى عالم الشياطين والشر، أما الأعلى فهو عالم الملائكة والخير، وهنا يجب أن نشير إلى أن الرسول (ص) كان يحب التيمن في جميع الأمور فكان يلبس الثوب والنعل والسراويل باليمين وكان يكتحل ويتسوك ويقلم أظافره و يأخذ حاجته ويردها وما شابه هذا، فكله يفعله باليمين [1].

وإذا جئنا إلى لسان العرب وجدنا أن اليمين يعني القدرة والقوة[2] ويرى المسعودي أن اليمين سمي كذلك لأنه على يمين الكعبة وهو التيمن وسمي الشام شاما لأنه عن شمال الكعبة، وسمي الحجاز حجازا لأنه حاجز بين اليمن والشام [3] . وهنا علينا أن نشير إلى أن اليمين في اللغات الشرقية تعني المنزلة الكريمة أو المكانة الرفيعة . [4]

**ج – الشكل العمودي للأضرحة :**

إذا لاحظنا أضرحة الأولياء الصالحين بمنطقة عين الأربعاء فسنجدها على شاكلة أضرحة الأولياء في شمال إفريقيا عمودية الشكل، إلا أنها تتميز بكونها متوسطة الإرتفاع. فالبنسبة للأضرحة المغطاة بقباب، نجد أعلى ضريح لا يتجاوز 4م،80 سم/ أربعة أمتار وثمانين سنتيمترا. (ضريح سيدي مشحودة شكل رقم 13)، في حين أن الأضرحة المكشوفة لا تتعدى1م 60 سم/ مترا واحدا وستين سنتيمترا. أما الإختلافات التي نلاحظها من ضريح لآخر فمردها إلى طبيعة ومزاج البنـــــاء التقليـــدي الـــذي

---

(1) الإمام النووي ، الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ، ص 23 .

(2) لسان العرب ، مادة يمن ، ج .13

(3) أنظر المسعودي، مروج الذهب و معادن الجوهر، المصدر السابق، ص. 51

(4) أحمد ديدات، المسيح في الإسلام، م.س، ص. 47

لا يخضع عمله إلى حسابات رياضية أو تقنية، ففي عمله هذا كإن يجارى ويقلد الأعمال السابقة وحسب. ولقد لاحظنا أيضا أن درجة الارتفاع مهما كانت وكذا طبيعة الزخرفة ليس لها أي أثر على مدى استقطاب الزائرين له .

وهنا لا بد أن نشير إلى أن الشكل المميز في العمارة الإسلامية هو الشكل الأفقي وليس العمودي كما هو الشان بالنسبة لعمارة الضريح وذلك لاعتبارات دينية بحتـــــة، فالامتداد الأفقي للبناء كما يعبر عنه **سعد زغلول** <<يعود إلى طبيعة الصحراء الساكنة حيث لا يرى إلا الأفق الممتد، وهذا الأفق يمثل فكرة المساواة بين أفراد الجماعة الإسلامية الذين يقفون في الصلاة في صفوف متساوية فكأن الأفقية في بيت الصلاة تعبر عن البساطة والتنزيه في الإسلام على عكس الامتداد الرأسي الذي يظهر في كاتدرائيات أوربا من الطراز القوطي مما يمثل الطبقية في المجتمع الإقطاعي هناك>>[1] ويضيف سعد زغلول أنه إذا كانت المئذنة استثناء وخرقا لهذه النمطية الأفقية في العمارة الإسلامية فلا يمكن النظر إليها إلا على أنها بناء ملحق بالجامع وليست جزءا أصليا في تخطيطه، فارتفاعها نابع من وظيفة الأذان ومما لحق بذلك من الوظائف العارضة كالمراقبة والحراسة[2]. إن أفقية البناء يرمز إلى رفض الغرور و الخيلاء، فالبناء الممتد أفقيا سواء أكان مسكنا أم قبرا فهو يرمز إلى التواضع والخضوع لله. ولذلك كانت أبنية المسلمين في العصور الأولى تحيل إلى البساطة والتقشف، لقد كان مسجد الرسول (ص) يعبر عن بساطة الإسلام فهـــو <<في شكل مربع ضلعه 100 مائة ذراع أي 50 خمسون مترا، مركزه فناء واسع غير مبني وغير مغطى، مسقوف جانبه الشمالي ناحية القبلة، ثم غطي سقف جانبه الجنوبي في اتجاه القبلة>>[3]. لقد رفض المسلمون الأوائل أن تكون منشآتهم المعمارية عمودية الشكل لأن ذلك يعبر عن فكرة التعاظم والتعالي والتفاخر ، وهذا ما نهى عنه الإسلام وحاربـــه، ولقـــد كان سيدنـــا عمر بن الخطاب ينهى الفاتحيـــن

---

(1) دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، سعد زغلول، ص. 450.

(2) المرجع نفسه، ص. 450 – 451.

(3) إبراهيم بن يوسف، إشكالية العمران و المشروع الإسلامي، ص. 81

عن التطاول في البناء ويدعوهم إلى عدم الغلو في البنيان[1] . فإذا كان الإسلام متشددا في شأن العمائر الدنيوية كالمساكن فإنه كان أكثر تشددا فيما يخص بناء القبـــور ، فلقد رفضت عائشة رضي الله عنها أن تبرز قبر الرسول حتى لا يتخذ مسجدا وهذا كله من أجل المحافظة منها على مبدإ التوحيد، فإن من أعظم أسباب الشرك بالله اتخاذ القبور مساجداً [2]، إلا أن التغيير الذي حدث للعالم الإسلامي بعد انقضاء عصر الخلافة الراشدة وتأثر المجتمع الإسلامي بثقافات الدول المفتوحة أبعده عن بساطته الأولى ومبادئه ومثله، فلم يتورع المسلمون عن بناء أضرحة فخمة لحكامهم وأئمتهم وأوليائهم وذلك لتمجيد ذكرهم ورفضوا أن يعتبروا هذه المنشآت المعمارية من قبيل البدعة التي لا تجوز.

إن الأضرحة لم تأخذ هذا الشكل العمودي إلا بسبب التصورات والاعتقادات التي يضمرها الإنسان الشعبي تجاه الولي باعتباره ركيزة أساسية لتوازن هذا العالم ، فلولاه لانهار هذا العالم منذ أمد طويل . لذلك بنت له الطبقات الشعبية ضريحا يرمز إلى رفعته وسمو مكانته ، وأرادت بهذا العمل أن يتغاير الضريح عن باقي القبور الأخرى العادية التي لا تحرك ساكنا المخيال الشعبي ولا تثيره .

ومن ناحية أخرى فالضريح العمودي الشكل يتخذ منحى جشطلتيا في تحفيزه للشعور الفردي، وهو إلى ذلك يعد معلما يستدل على حضور الولي، وعلى فضائيته المباركة، والمغايرة للمواقع الأخرى التي لا تحمل هذه الميزة. وهو في الوقت نفسه يؤكد بانتصابه ذلك شموخه الأبدي وتحديه لعوامل الطبيعة القاسية، وهكذا فإن المعتقد بالضريح لا يستسيغ إطلاقا أن يكون ضريح وليه ممتدا امتدادا أفقيا ليتساوى مع الأرض ولذلك كلما تهاوى جزء منه إلا وأعاد ترميمه إصرارا منه أن يكون الضريح شامخ الهامة تجنح روحه بين القمم .

---

(1) أنظر المرجع نفسه ، ص 115 –116 .

(2) أنظر مختصر فتاوي بن تيمية ، م.س.ص .71 .

**د- الشكل التربيعي للضريح**

إذا تفحصنا أضرحة عين الأربعاء فسنلاحظ أنه يغلب عليها الطابع التربيعي ، فالبناء هناك مربع الشكل أو يقترب من ذلك، ولا وجود لضريح مستطيل الشكل إطلاقا . وأكبر ضريح لا يتعدى حجم مساحته 9 م$^2$ أي أن كل ضلع من أضلاعه الأربعة يساوي 3 أمتار. في حين أن أصغر ضريح لا يتعدى مساحته 4م $^2$ أي أن كل ضلع منه يساوي 02 مترين. أما حيطان الأضرحة، فرفعت على أساس من الحجارة أو اللبن الإسمنتي على علو لا يتعدى 1 م 90 سنتيمترا في أغلب الأحيان، ولكن قد نتساءل لماذا اختار البناء هذا الشكل دون غيره وقد لجأنا إلى مجموعة من الناس وعرضنا عليهم الأمر، فأكدوا لنا دون تعليل أن هذا الشكل هو الشكل المناسب للضريح والمتعارف عليه عندهم ولا أحد بإمكانه أن يخترق هذا التقليد المتبع في بناء الضريح، إذ لا بد أن تكون جميع الأضرحة متشابهة متماثلة في شكلها.

وإذا عدنا إلى الثقافة الإسلامية العربية فقد نجد جوابا على تساؤلنا ذلك،إذ من المعروف أن التربيع والتكعيب هما سمتان من سمات العمارة الإسلامية المستلهمة أصلا من بناء الكعبة المقدسة، فبناء الضريح على شكل مربع أو مكعب يذكرنا بصورة أو بأخرى بمخطط الكعبة، وهذا البناء (المربع) ليس شكلا وحسب، إنما يتخذ بعدا رمزيا، شديد الدلالة في إشارته للأرض بأركانها الأربعة والتي تغطيها السماء ، فجاء الضريح محاكيا لها بأركانه الأربعة ومغطى بقبة ترمز إلى السماء.

ومن جهة أخرى حاول بعض الباحثين أن يستكنهوا أبعادا أخرى للمربع فهو يرمز في نظرهم إلى السكون والاستقرار والتصلب والمناعة[1] . وإذا كان يتعذر على الزائر معرفة تلك الأبعاد الرمزية للضريح إلا أن هذا الشكل المربع الصغير الحجم يؤدي وظيفة هامة، فمتطلبات الزيارة والطقوس التي تمارس داخل الضريح تفـرض

---

1) Shaker Laibi , Iconographie du sacré , P. 93-94

نوعا ما من الحميمية، فغالبا ما نجد أن الدخول إلى الضريح يقتصر على امرأة أو اثنتين ولا يتجاوز على أكثر تقدير ثلاثة، وذلك لمساعدة المريض على الإنفراد بنفسه وتهيئته للشفاء . وهكذا فالشكل المربع وإن كان ضئيل الحجم فإنه يهيء للمريض جوا من التأمل الديني .

**هـ- الأشكال المقوسة الدائرية**

إذا ما أمعنا النظر إلى أضرحة عين الأربعاء ، فإننا سنرى أنه يطغى على عناصرها المعمارية المختلفة الطابع الدائري ، أو نصف الدائري أو الكمثري أو البيضاوي . فالضريح سواء أكان بقاعدة Socle أم بدونها فإنه يحيل إلى هذا الشكل المقوس ( المقبب ). والقبة أيا كان نمطها المعماري فإنها من الناحية النظرية يمكن اعتبارها مجموعة متراصة من الأقواس . وينطبق هذا الأمر ( الشكل الدائري المقوس المقبب ) على العناصر الزخرفية المعمارية الأخرى للضريح إذ نجدها تتخذ هذا الشكل الدائري أو نصف الدائري أيضا كتاج البناء والهلال والأقواس وبعض الشرفات المسننة، إضافة إلى بعض أبواب ومداخل الأضرحة، و مع ذلك ورغم أهمية هذه العناصر الزخرفية إلا أنها لا تضاهي أهمية القبة من حيث كونها أكثر بروزا وأكبر حجما ومن حيث أصالتها التاريخية في فن العمارة العربية الإسلامية ، إذ نجدها حاضرة في المساجد والقصور والمباني الإسلامية قديما وحديثا.

وفي هذا الصدد يجدر بنا أن نتساءل عن سر اهتمام المعماري أو البناء المسلم بهذا الشكل الدائري دون غيره. هل يرجع الأمر إلى مجرد التقليد للنماذج السابقة أم لعوامل موضوعية بحتة أم تكمن وراء ذلك أبعاد فلسفية وروحية؟ ومن جانبنا نكاد نجزم، إن لم نقطع باليقين، أن الشكل الفني يعبر في أغلب الأحيان عن فكرة فلسفية أو روحية أرادها صاحبها، وسواء أكان ذلك بوعي منه أو بدون وعي إلا أنه في التحليل النهائي يجسد ثقافة أمته وحضارة مجتمعه، فلا وجود لفن بدون معنى ولاوجود لشكل بدون محتوى، ذلك أن العلاقة التي تربط بينهما جدلية.

هناك من يفسر توظيف القباب بـندرة الغابات و بالتالي ندرة الخشب مما جعل العمارة الإسلامية تستغني عن السقوف الخشبية فأقاموا العقود والقباب من الآجر فأصبحت بذلك القباب جزءا أصيلا من فن العمارة العربي الإسلامي[1]. و يوضح عفيف بهنسي بـ<<أن تغطية المنشآت الاسلامية بالقباب وإقامة المساند على أقواس أو عقود هو تقليد محلي قديم يرجع إلى عهد الرافدين الذين كانوا أول من ابتكر هذا النوع من التغطية والذي اقتضاه عدم توفر الحجارة الضخمة وضرورة ارتفاع السقوف والأروقة لتخفيف الجو الحار>>[2]. إذن فالضرورة المناخية والطبيعية هي التي حددت ورسمت معالم البناء وأساليبه . ولكن ما هي العوامل الروحية التي جعلت الأبنية الدينية تحديدا تحمل هذا الشكل نصف الكروي المستدير المقوس، فإخوان الصفا يرون أن الشكل الكروي هو أفضل وأحسن الأشكال ، فالأرض كروية الشكل كما أرادت الإرادة الإلهية، وكذلك إذا ما أمعنا النظر مليا فإننا سنجد أن أغلب أنواع الخضراوات والأشجار والفتحات (الشقوق والكوات) و البذور والنباتات وأوراقها جميعا تتخذ شكلا مكورا دائريا أو مخروطيا أو أنها تكاد تقترب من هذا الشكل. والأمر نفسه بالنسبة إلى فتحات الحيوانات وأواني الإنسان وأدوات الرحي والعجلات والآبار وخلايا النحل والقصع والقدور والكؤوس والموائد والخواتم والقبعات والعمائم والأطواق والتيجان فإنها أيضا تقترب من هذا الشكل المكور. ولعل نظرة الإنسان إلى الكون المنحني هي التي حدت به إلى إنشاء مساكنه ومدنه وفقا لتصوره ذلك. ومن هنا نشأت هندسة معمارية كونية، تميزها على الأخص القباب التي غدت رمزا في غالب الأحيان إلى عمارة المقدس[3].

ويقدم لنا حسن فهمي تعليلا آخر يعلل فيه سبب استخدام القباب بكثرة في العمارة الإسلامية فيرى أن الجانب الرؤوم للطبيعة بالنسبة إلى العربي هو السماء الصافية خلافا للصحراء الشاسعة المترامية الأطراف، وليس عجيبا على ساكن الصحراء

---

1.أنظر عفيف بهنسي ، العمارة عبر التاريخ ، ص. 45.

2.عفيف بهنسي، الشام: لمحات آثارية وفنية ، ص. 137

(3) Shaker Laibi , Iconographie du sacré , p. 93-94

أن يختار السماء بيتا للآلهة ومسكنا لله . فالوثنيون الأوربيون كانوا يعتقدون أن الآلهة اختارت مسكنها في الأنهار أو على أعالي الجبال أو في الأشجار ولكن لم يحدث أن سكنت أي من آلهتهم السماء. إن الراعي البدوي العربي، ساكن الصحراء لم يخطر بباله قط أن يكون مسكن الله غير السماء، ذلك أن الأرض في نظره لا تنجب إلا الشياطين والجن الذين يهيمون في رمال وزوابع الصحاري. هذه النزعة الفطرية التي تنحو نحو اعتبار السماء هي الجانب الحاني للطبيعة هي التي جعلت الإنسان العربي يستلهم مع مرور الزمن نموذجها الهندسي في كوزمولوجيته، ومن هنا غدت السماء في تصوره قبة مدعمة بأربعة أعمدة، تمثل العالم الأصغر، وذلك مقابل العالم الأكبر الذي هو الكون [1].

إن المعماري والفنان المسلم –كما لاحظنا سلفا– لم يكتف بجذب السماء إليه (قبته الكبرى) والتقرب إليها و حسب، بل إنه جذب إليه أيضا توابعها ومصابيحها كالهلال والنجوم والأقواس، فأصبحت هذه الأشكال ملازمة له في إنشاءاته المعمارية وغدت بالتالي عناصر أصيلة ترمز إلى انتمائه الحضاري وتميزه عن الآخرين.

إن العناصر المعمارية بكل تفرعاتها ليست في حد ذاتها أشكالا وحسب، جاءت نتاج عامل الصدفة أو أحضرت بسبب متطلبات تقنية بحتة، بل هي–**كما ذكرنا مرارا** – جاءت بسبب الاعتقادات الروحية والفلسفية المترسخة في وعي ولا وعي الجماعة. فكل عنصر معماري له بعده وأهميته، فالقوس هو رسم للكون الأصغر، والدائـــــرة –كما يرى ذلك الحلاج– هي رمز للحقيقة، للذات البشرية[2]، و المربع يرمز إلى الكعبة الشريفة، والقبة بأشكالها المختلفة تعبر عن السلام والإسلام والسماء.

إن العنصر الزخرفي المهم الذي نال قسطا من الدراسة لدى المستشرقين هو الهلال وذلك لكونه غدا شعارا للمسلمين منافسا بذلك شعار النصارى : الصليب، وهنا علينا أن نشير إلى أن الهلال لم يحمل هذه الشحنة الدينية إلا في زمن الحروب الصليبيـــة.

---

1) Voir Hassan Fathy , construire avec le peuple , p. 105.

(2) أنظر علي زيعور، المرجع السابق، ص. 151

مكتبة الطليعة
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

ومن هذا المنطلق يزعم Luc Jolie* وفقا لنظرة الكنيسة المسيحية أن الهلال هو رمز للعنف والبطش وذلك في محاولته الربط بين الهلال وقرني الجاموس اللذين يرمزان إلى القسوة والبطش وهي محاولة لتشويه صورة الإسلام بالنظر إليه على أنه دين يمجد العنف والقسوة. ونلاحظ أن هذا الباحث قد تغافل عن الجوانب الروحية التي يمثلها الهلال وتجاهلها إن لم يكن يجهلها بدافع الإساءة إلى الإسلام. ولم يستسغ Shaker Laibi هذا الطرح السلبي للمسألة كما زعم Luc Jolie وأكد على أن الرموز لا تترجم وتؤول حسب وظيفتها الغريزية والفطرية بطريقة آلية، فعلى الدارس أن يبحث الأبعاد الروحية للإشكال الأولية، فالهلال له ارتباط رمزي بالبعث والقيامـــة. لذلك يوضع في أغلب الأحيان في أعالي الأضرحة وعلى رؤوس المنارات تنبيها للمسلمين باقتراب ودنو الساعة[1].

لقد أصبح شكل الهلال مع مرور الزمن يرمز إلى فكرة الوسطية في الإسلام وهي فكرة أساسية ومركزية يعبر عنها قوله تعالى: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا "[2]، وكما جاء في الأثر: خير الأمور أواسطها، حتى أن المسلمين جسدوا هذه الفكرة في إنشاءاتهم المعمارية فجعلوا مثلا برك الماء وسط بيوتهم وقصورهم[3]. وضمن هذا السياق ذاته يعبر **حاج حمد** على فكرة الوسطية الإسلامية فيقول:<< قدر الله لهذه الأمة أن تكون وسطا في التكوين الجغرافي بين أهم ثلاث قارات وأن يأتي العرب بين تاريخين، ما بعد النبوات المحدودة بأقوامها وبداية لعالمية دعوة الإيمان>>[4] .

**- ألـــوان الضريـــح :**

إذا كان البنّاء التقليدي اتبع نمطا معماريا معينا عند تشييده لضريح الولي، فإنه على غرار أغلبية أضرحة الجزائر استعان بلونين أساسيين لتزيين الضريح همـــــا

*Luc Jolie هو أستاذ في المعهد العالي للفنون البصرية في جنيف ( سويسرا )

(1)Voir , Shaker Laibi , Iconographie du sacré , o p , cit , p. 96-97-98.

(2) سورة الإسراء، الآية: 29

(3) أنظر علي شلق، الفن و الجمال، ص. 98

(4) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص. 187

اللونان الأبيض والأخضر. فإذا كانت العناصر المعمارية لأضرحة عين الأربعـــاء مبنية بشكل غير متناسق وبطريقة فوضوية على شاكلة أغلب أضرحة عين تموشنت فإن الأمر ينطبق تماما على نمط طلائها، فسواء أكانت مطلية بالدهان العادي أم الزيتي أم بالجير فإن الألوان بقيت باهتة، شاحبة، لا رقة ولا ذوقا فنيا فيها. وكما نعلم فإن اللون هو تفاعل يحصل بين شكل من الأشكال وبين الأشعة الضوئية الساقطة عليه، فهو يؤلف بذلك المظهر الخارجي للشكل، فانسجام الشكل باللون هو الذي يحقق الوحدة الجمالية[1] ، ولذلك فإن أي عنصر معماري يفقد رونقه وبريقه إذا لم يكن طلاؤه مناسبا مؤدى بمهارة.

وقد لاحظنا أن بعض الدهانين قد وزعوا اللونين الأخضر والأبيض مناصفة على كثير من الأضرحة. فقد يكون الجدار الخارجي مطليا بالأخضر في حين تكون القبة مطلية بالأبيض والعكس صحيح، وهذا لا ينفي وجود بعض الأضرحة التي طليت كلية باللون الأبيض. لكن بخلاف ذلك لم نقف على ضريح طلي باللون الأخضر كلية. ومن جهة أخرى لاحظنا أن بعض الأضرحة التي بنيت على شكل حويطات قد طليت بالكلس (الجير) بدلا من الدهان وذلك بسبب كون هذه الأضرحة عبارة عن جدران متراصفة الحجارة، مرصوصة بالطين، لا يغلفها إسمنت،مما يجعل عملية طلائها بالدهان مستحيلة، الشيء الذي جعل الدهّان يكتفي برشها بالجير.

وفي هذا السياق نشير إلى ظاهرة تتمثل في غياب اللون الأزرق عن أضرحة عين الأربعاء ناهيك عن أضرحة الجزائر قاطبة، مع أن اللون الأزرق اكتسى أهمية كبرى وهيمن على جميع الفنون الإسلامية، << فاللون الأزرق في العمارة الدينية يرمز إلى الإنفتاح الكلي نحو المطلق>>[2] . وإذا كان اللون الأزرق يتخذ هذا البعد في الفن الإسلامي فما هي الأبعاد الدلالية التي ينطوي عليها اللونان الأخضر والأبيض؟

---

(1) انظر علي شلق ، المرجع السابق ، ص .41.

(2) Shaker Laibi , o p, cit , p. 186

**أ-اللون الأخضر**

يتعلق أهل التصوف كثيرا باللون الأخضر وذلك لارتباطه بالولي أو النبي سيدنا الخضر. وقد ورد في لسان العرب لابن منظور تعريف الخضر كما يأتي : <<الخضر نبي معمر محجوب عن الأبصار. والخضر نبي من بنى إسرائيل، وهو صاحب موسى صلوات الله على نبينا وعليه الذي التقى معه بمجمع البحرين...وعن مجاهد: كان إذا صلى في موضع اخضر ما حوله، وقيل سمي خضرا لحسنه وإشراق وجهه تشبيها بالنبات الأخضر الغض>>[1] . أما اصطلاحا فالخضر يرمز إلى المعرفة الحدسية للون الأخضر الدال على الخصوبة والخلود وهو رمز للعطاء وللأمومـــة ، فهو يأتي عند بدء التحول أي عند ظهور النضج وتخطي درجة التردد. وبذلك فهو يدفع إلى النور، إلى الوعي وما كان يجول في اللاوعي[2].

ومن جهة أخرى فإن اللون الأخضر مرتبط أساسا بالحياة عكس الأصفر*، ذلك أنه لون الجنة. والثياب الخضراء تعني قوة الدين، ومن رأى في المنام أحدا يرتدي لباسا أخضر فذلك دلالة على أنه سيموت شهيدا[3] .

وبما أن اللون الأخضر ارتبط بالمسلمين فهم في تصور الغرب الخطر الأخضر خلافا للخطر الأحمر "الشيوعيين" أو الخطر الأصفر "الآسيويين".

**ب-اللون الأبيض**

إن اللون الأبيض هو اللون الأثير في الإسلام. لذلك وجدنا المسلمين يطلون منشآتهم المعمارية به. ومرد ذلك إلى كونه يرمز إلى الصفاء والطهارة. وقد ورد ذكره في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة، وخلاصة دلالاته في هذه المواضع التي ذكر فيها أنه يشير إلى طهارة الجسد والـــروح وصفـــاء القلب من شـــوائب الشرك

---

(1) لسان العرب ، مادة خضر ، ج. 4

(2)علي زيعور ، المرجع السابق ، ص .146

*إن كل مجتمع من المجتمعات متعلق بلون أو أكثر من لون ، فإذا كان الأصفر يحمل دلالات سامية وإيجابية في دول آسيا كالهند مثلا فإن هذا اللون ممقوت في الثقافة الإسلامية لأنه يرمز إلى الذبول والأمراض والخوف والحزن ، فإذا اصفر النبات فذلك إشارة إلى مرضه وبالتالي موته المحتوم. voir, Shaker Laibi, op, cit, P. 173

(3) Voir Shaker Laibi,op, cit P. 185.

والغل والضغينة. وهو عند الإمام ابن سيرين يحيل إلى معاني الجلال والعظمة والتوبة والأخلاق الطيبة[1]. وكان الثوب الأبيض أحب الألوان إلى قلب رسول الله (ص)، فقد روي عنه أنه قال: << البسوا البياض فإنها أطهر وأطيب وكفنوا فيها موتاكم>> [2] .

وإذا رجعنا إلى مفهومه في التصور الشعبي فسنجده يدل على الفضيلة والتقوى والرجولة . ومن هنا ارتبط البرنس أو الجلباب الأبيض بكل من عرف بتقواه وورعه وانقياده لضوابط الشرع[3]. وعليه غدا البياض والخضرة في الوقت نفسه عند عامة المسلمين رمزا لكل خير خلافا للون الأسود الذي يدل عندهم على الشر والشيطنة . فلا غرو إذا ندر استعماله عند طلاء البيوت والمساكن.

ونود أن نشير في هذا الصدد إلى أن عملية طلاء الضريح ليست مقصورة على شخص بعينه وإنما هي عملية مشاعية بين الناس، القصد منها نيل رضى الولي. وقد حدثنا أحد الأشخاص عن تجربة مرت به ترتبط بهذا الموضوع، ومفادها أن ارتكب إثما بتناوله الخمر قرب ولي (هو سيدي الفروي) فكان أن جاءه في المنام وعاتبه على إنتهاك حرمته بفعلته تلك، وتوعده شرا إن أعاد ذلك وطلب منه طلاء ضريحه تكفيرا عن ذنبه، فما كان من هذا الشخص إلا أن نفذ أمر الولي وقام بطلاء ضريحه .

هذه الحادثة وإن كانت غريبة في مضمونها فهي تبين لنا ما سبق أن ذكرناه أن عملية تدهين الضريح ليست حكرا على المهرة من الدهانين وإنما هي متاحة لكل شخص يعتقد ببركة الولي.

**-الضعف الفني لهندسة الأضرحة:**

حين نعاين الضريح عن كثب فإننا سنكتشف أنه غير متناسق معماريا وغير متكامل فنيا ، إذ لم تشيد عناصره المعمارية ببراعة ولم تستخدم له مواد إنشائية ذات

---

(1)Voir Shaker Laibi, Ibid, P. 188

(2) النووي، رياض الصالحين، ص. 223

(3) نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس، ص. 45

جودة ، فلا وجود فيه لبلاطات خزفية ولا لألواح الخزف ولاوجود لرصاعة على قبته، إذ لم يدخر البناء جهدا في تجميلها وزخرفتها ونحتها وترصيعها فهي متشققة لا توازن فيها ولا تناسب ولا انسجام. ولكن من الإنصاف أن نقر بان البناء على الرغم من ذلك احترم المبادئ الكلية لعمارة الضريح. ولعل عذره في عدم إتقان صنعته يرجع إلى مجموعة من الأسباب يمكن حصرها فيما يأتي:

1- ضعف إمكانياته المادية .

2- ضعف تصوره الفني .

3- تقيده بنظام معماري متعارف عليه .

4- الشبهة الدينية لاعتقاده ربما ببدعة التزويق .

هذا ويضاف إليه مجموعة من النقائص جعلت العمل لا يرقى إلى مستوى فني رفيع ، وتتمثل هذه النقائص فيما يأتي:

**أ- النوافـــــذ:**

إن أي مهندس معماري أو بنّاء تقليدي حين يشرع بتشييد بناء ديني أو دنيوي فإنه يأخذ بالحسبان موقع المكان بالنسبة للشمس على مدار اليوم، كما يأخذ بعين الاعتبار درجة الحرارة، لذلك يقوم بإنشاء نوافذ أو كوى لتهوية المكان ولنفاذ أشعة الشمس، وهو ما تفتقر إليه الأضرحة مما يجعل الجو داخلها مختنقا لشدة الحرارة صيفا وكثافة الرطوبة شتاء، فلا يستطيع الزائر أن يمكث داخلها طويلا إلا بشق الأنفس. ولعل السر في غياب هذه النوافذ والكوى مرده إلى تلك الممارسات السحرية التي يقوم بها الزائر وخاصة العنصر النسوي داخل الضريح. فالمعتقد يتحرج كثيرا من مراقبة الناس له. وقد علمنا أن بعض النسوة بلغ بهن الأمر من شدة الاعتقاد بكرامات الولي وتأثيره الإيجابي إلى حد التجرد من ثيابهن والتمسح بأحجار وتابوت الولي والتعفر بتربته. لذلك فوجود النوافذ الصغيرة قد يقف عائقا أمامهن ويهتك حرمتهن. ومن هنا كانت الأضرحة المكشوفة وغير المغطاة بقباب وتلك الموجودة داخل المساجد قليلـــة الارتياد من قبل الزوار لأنه يصعب فيها ممارسة تلك الطقوس السحرية اللاشرعية التي لا تتم إلا في جو من التستر والتخفي .

ب- الأبـــــواب :

يلاحظ أن باني أضرحة عين الأربعاء المغطاة بقباب قد ركّب لمعظمها بابا باستثناء ضريحين هما ضريح سيدي سعيد وضريح سيدي سبع، أما الأضرحة المكشوفة فبقيت مجردة من الأبواب وهذا أمر طبيعي بديهي. ويلاحظ أن اختيار باب الضريح لا يخضع لمقاييس جمالية ولا فنية إنما هو قطعة من ألواح خشبية ركب بعضها على بعض لسد مدخل الضريح ليس إلا. ومن الأمور التي تلاحظ جليا عن هذه الأبواب أن بعضها قصير لا يتناسب مع المدخل، إذ باستطاعة أي شخص النظر من أعلاها إلى داخل الضريح، كما أنها رديئة المنظر فهي متشققة مهترئة ، ألوانها باهتة، غير مزينة وغير محلاه بأي زخرف. وإذا وجدنا على بعضها نجمة أو شكل هلال مرسوما بالجير أو الدهان فإن هذا الرسم يبقى خاليا من أي بعد جمالي. وقد تعثر أحيانا على كتابة لفظ الجلالة أو اسم الرسول محمد (ص) على الباب إلا أن هذه الكتابة غير جديرة بالوصف والتنويه. ومما يلفت النظر أن هذه الأبواب قصيرة الطول في عمومها. وتفسير ذلك أن الداخل إلى الضريح يضطر إلى الانحناء علامة على التواضع والاحترام والخضوع والطاعة للولي. وقد وجدنا ضريحين سبق ذكرهما، و هما سيدي سعيد البجائي وسيدي سبع، مجردين من الباب ومع ذلك اهتدت بعض النسوة إلى وضع إزار أو حائك في مدخلهما تفاديا لاستراق النظر اليهن ، وفسر بعضهم عدم وجود أبواب للضريح على أن الولي حيا أو ميتا لا يقبل إطلاقا أن يحجب بينه وبين الناس، فصدره وروحه مفتوحان لهم جميعا دون أي تمييز .

ج- النقوش الخطيـــــة :

إذا ما استثنينا بعض الكتابات الخطية للفظ الجلالة واسم محمد (ص) التي لا ترقى إلى المستوى المطلوب، فإن جميع الأضرحة تخلو من النقوش الخطية، فلم ينقش عليها لا أسماء الأولياء و لا تاريخ وفاتهم ولا آيات من القرآن الكريم ولا أبيات شعرية ذات طابع ديني. ولعل وجود هذه الظاهرة (غياب النقوش الخطية) مرده إلى تفشي الأمية بشكل مفرط يكاد يشمل الجميع، مما جعل أمر تزويق وتزيين الأضرحة

بالنقوش مستبعدا. وكما هو معروف عن منطقة عين الأربعاء أنها كانت منطقة بدوية بعيدة عن الحضر، فأكثر أهلها لا يعرف إلا النزر القليل من أبجديات المعرفة ، فالبدو كما يذكر عنهم **ابن خلدون** ليسوا إلا <<أميين لا يكتبون ولا يقرأون ومن قرأ منهم أو كتب فيكون حظه قاصرا أو قراءته غير نافذة>>[1] ، بالإضافة إلى أنهم كانوا يعيشون في دواوير صغيرة منعزلة كلية عن عالم الحضارة. وهكذا فضريح الولي وإن لم يسجله الحرف فقد بقي حيا في قلوب أتباعه. ومنهم من يعزو غياب هذه الكتابات إلى الخوف من أن تلوثها وتنجسها الحيوانات بفضلاتها مما يعد استخفافا واستهانة بآيات الله واسم الولي. وهناك من يزعم أن بعض الأضرحة كانت مزينة ببعض الكتابات القرآنية إلا أنها ومع مرور الزمن تعرضت لعوامل الطبيعة فتشققت جدرانها وتهاوت ومعها زالت تلك النقوش.

وفي الأخير يجدر بنا أن نشير إلى أن أسطح الأضرحة لم تزين ولم تنحت لا بزخارف نباتية ولا توريقية ولا بصيغ هندسية .

د- **التـــــــابوت :**

تحتوي أغلب أضرحة عين الأربعاء على توابيت في داخلها باستثناء بعض الأضرحة كحويطة سيدي بوعزة أو ضريح سيد عبد القادر الجيلالي، لكن ما يميز هذه التوابيت أنها قليلة الارتفاع، إذ لا يتجاوز أعلاها 35 سنتمترا. أما تلك التي تخلو من التوابيت فإما أنها درست مع مرور الزمن أو أنها لا تحتوي قبرا على الإطلاق . ويلاحظ أن بناءها بسيط جدا، فغالبا ما تكون منصوبة بالحجارة ومرصوصة بالطين أو مبنية باللبنات الإسمنتية، ثم أحيط جوانبها الأربع بالبلاط العادي. ورغم ذلك يبقى التابوت مجرد من أي زخـــرف فنـــي علـــــى غرار البناء كله . ولعل أحسن تابوت لاحظناه هو تابوت سيدي عبد الله الواقع شمال شرق عين الأربعاء. وهذا التابوت مزوق ببلاط أخضر عادي لا أثر فيه لأية لمسة جمالية فنية يمكن أن تشد الانتباه.

---

(1) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص .418 .

والأمر الملاحظ عن هذه التوابيت أن القائمين على الأضرحة قد كسوا بعضها بقطع قماشية أو خرق خضراء اللون اهترأت مع مرور الزمن، وقد نجد على بعضها كتابات باللون الأبيض غالبا ما تكون تهليلية(لا إله إلا الله محمد رسول الله) ومع ذلك تبدو هذه الكتابات رديئة الخط. ويلاحظ أن هذه القطع القماشية التي تغلف الضريح تستعمل من قبل الزائرين للتمسح والتبرك بها وأحيانا تستخدم للقسم.

**هـ-المواد الإنشائية لأضرحة البناء :**

إذا كانت الهندسة المعمارية لأضرحة عين الأربعاء لا ترقى إلى المستوى الفني المطلوب الذي يمكن أن نشاهده في عمارة أضرحة العالم الإسلامي وبعض أضرحة الجزائر، وذلك للأسباب التي نوهنا بها سابقا، فإن الأمر ينطبق أيضا على المواد التي استخدمت لبناء هذه الأضرحة وهي غالبا ما تتمثل في استخدام اللبنات الإسمنتية أو الحجارة العادية، وكما أسلفنا القول فإن ترصيص الجدران إما أن يكون بواسطة الإسمنت أو الطين. ويلاحظ أن غالبية الأضرحة المبنية باللبنات الإسمنتية قد تشققت جدرانها في حين لم نلاحظ ذلك كثيرا على تلك المبنية بالحجر. وماعدا هذه العناصر الإنشائية التي تشكل الأضرحة فإنه لم يضف إليها أي عنصر إنشائي أخر كالآجر أو البلاط الخزفي أو الجص المشغول أو الفسيفساء الخزفية أو الخشب الجيد. ويعود السبب في نظرنا لعدم استخدام هذه المواد الإنشائية، إما إلى غلائها أو ندرتها أو عدم وجودها. لكن لماذا لم يعمد البناء إلى استخدام مواد أخرى مجانية كالحجر الصلب الأصم المتوفر في المنطقة؟ وذلك لما له من مزايا عديدة، فاللبنة الإسمنتية مهما قست لا تصمد صمود الحجر. ونتساءل أيضا لماذا لم يستخدم الطين كمادة أولية رغم وجوده بوفرة في الطبيعة؟ فالطين كما يشير إلى ذلك عفيف بهنسي: "مادة استعملت منذ آلاف السنين فكانت الزيقورات والمعابد في بلاد الرافدين وكانت ناطحات السحاب في اليمن ثم كانت المنشآت الفاطمية والعباسية من الطين المشوي أو المجفف ولكـــن [يردف بهنسي] لم نكلف أنفسنا عبىء دراسة إمكانياتها المتطورة بعد وجود الإسمنت والمواد البيتروكيمياوية مما يجعلنا نستعيض عن التبن أو الشعر الذي استمر استعماله

آلاف السنيـــن[1]>> وفي السياق نفسه يحدثنا **حسن فهمي** عن أضرحة الفاطميين فيقول إنها مازالت محافظة على رونقها وجمالها وهي في نظره رغم استعمال الأجر الطيني Brique de Boue تعد من أجمل وأبدع القباب الإسلامية على الإطلاق[2].

إن استخدام الآجر الطيني في العمارة الإسلامية له أهمية كبرى إذا أحسن البناء التعامل معه. فالطين بالإضافة إلى كونه مجاني فهو متوفر في الطبيعة كالماء. ويوضح **حسن فهمي** إحدى خصائص الطين المتمثلة في ضعف نقله للحرارة فيقول: إن الأرض تتلقى في النهار كمية كبيرة من الإشعاع الضوئي على غرار جدران وسقوف المنازل، فهي تمتص بكثرة الحرارة في النهار لتطلقها في الليل لذلك يوصي حسن فهمي باستخدام الأجر الطيني لأنه كما ذكرنا أضعف ناقل للحرارة، ويضيف أيضا أن هذا النوع من الطين الذي حبانا الله به إذا استخدم جيدا وجفف في الشمس واحترمت سماكة الجدران ووضع للبناء أساس من الحجارة فباستطاعته أن يصمد حتى أمام طوفان نوح[3].

ونعتقد من جانبنا أن إهمال البناء لهذه المادة الطينية يرجع في المقام الأول لعدم درايته بطريقة التعامل معها كمادة تستخدم في مجال العمارة، إضافة إلى أن البناء بالأجر الطيني ليس تقليدا متبعا في المنطقة خاصة في ميدان العمارة الدينية .

نستنتج من كل ذلك أن البناء وظف مواد بنائية بسيطة وغير فعالة ولم يعمل على إضفاء طابع جمالي على بنائه، فبقيت الأضرحة عارية غير مزخرفة بأشكال هندسية أو نباتية أو خطية. ويحق لنا أن نتساءل عن السر في كل هذا ؟ هل مرد ذلك إلى كون أغلبية الأضرحة تتموقع خارج النسيج العمراني؟ أم إلى سبب أخر أكده كثير من الباحثين ويتمثل في أن الأضرحة التي غلب عليها استعمال المواد الإنشائية ذات الجودة العالية والطابع الزخرفي هي تلك التي أصبحت أقل إجلالا عند عامة النـــاس وبالتالي فقدت قيمتها الطقوسية وأثرها السحري وغدت خالية من أي شحنة قداسيـــة.

---

(1) عفيف بهنسي ، الشام ، م.س،ص. 101

2. Hassan Fathy , op , cit , p.5
3. I bid , p.41

ويميل M. Marcais إلى ترجيح السبب الثاني فيرى أن القباب [الأضرحة] الأكثر جلبا للإجلال والتقديس عند الناس هي تلك التي تخلو من الزخرفة والرونق[1].

**-عوامل الضعف الفني للأضرحة:**

إن هناك أسبابا تنضاف إلى ما سبق جعلت الضريح يتخذ ذلك الشكل غير الجميل وغير المتناسق ويعزوها Gauvet إلى جملة من الاعتبارات أولها موت أو اختفاء القائمين على الضريح سواء أكانوا أحفاده الطبيعين أم أتباعه الروحيين، وثانيها ندرة الموارد المالية وثالثها عدم اقتناع أحفاد الولي بالفكرة من أصلها أو فتور ارتباطهم بالفكر الصوفي الطرقي واعتبار ممارسة الطقوس السحرية في فضاء الضريح ضربا من الشرك وبعدا عن جوهر الدين [2].

وبالإضافة إلى الأسباب التي يعددها Gauvet و M. Marcais يمكن أن نضيف إلى ذلك أسباب أخرى أدت إلى الوضعية التي هي عليها لآن أضرحة عين الأربعاء ويمكن حصرها فيما يأتي:

**أ.طبيعة البدو وابتعادهم عن العمران :**

هناك رأي يذهب إلى أن ضعف جمالية الهندسة المعمارية للأضرحة مرجعه في الدرجة الأولى إلى طبيعة البدو الرحل، فنمط حياتهم ومعاشهم يعتمد على الترحال والتنقل بحثا عن الكلأ والماء، مما يجعلهم بعيدين عن البناء والعمران. ويمثل هذا المذهب ابن خلدون إذ يرى أن طبيعة البدو <<منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرّحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي القدر فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك والخشب أيضا إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف عليه، لذلك فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران، هذا في حالهم على العموم>> [3].

---

(1) Gauvet, (les marabouts , petits monuments ...) o p , cit , p .286
(2) Ibid , p .286 –287 .

(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 149

وكذلك فإن حياة البدوي القائمة على التنقل والترحال لا تتيح له إمكانية إقامة صنائع فهو يكفي في معاشه بالزهيد الذي يسد رمق حاجته ، فهو يكتفي بالضروري ولا يتطلع إلى ما هو حاجي (كمالي)، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: <<وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار، وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها>>[1]. ومن هنا نفهم أن البدو يقتصرون في حياتهم على الضروريات ولا يتطلعون إلى الكماليات ولا يعنون بالجماليات، ومن هذا القبيل أدواتهم ومساكنهم فكلها ذات غرض نفعي لا أثر للمسحة الجمالية عليها،ويبين هذا أيضا ابن خلدون في قوله: <<أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وإنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد و مقصرون عمّا فوق ذلك من حاجيّ أو كمالي يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجّدة إنما هو قصد الاستظلال و الكنّ لا ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف ...>>[2] .

وهكذا نستنتج مع ابن خلدون أن عدم اهتمام البدو بالعمران وتقشفهم في المعيشة هو نتيجة عدم استقرارهم في منطقة واحدة ، فهم عادة ما يمضون فصل الصيف في التلال وفصل الشتاء في الهضاب والصحاري، وعليه فهم أبدا في بحث مستمر عن المناخ المعتدل والكلأ الوفير.

**ب.غياب المدن والأمراء عن المنطقة :**

إذا رجعنا إلى كتاب سافي موسى بوجمعة الذي يؤرخ فيه لمنطقة عين تموشنت فسنلاحظ أن هذه المنطقة كان لها شأن كبير في العصور الغابرة، الموغلة في القدم ، فقد اكتشفت عظام آدمية بوادي المالح Rio Salado يرجع تاريخها إلى 50 ألف سنة . أما في العصر الإسلامي فلم يعرف لها دور كبير ولا تأثير في مسرح الأحداث

---

(1) المصدر نفسه ، ص .401.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 121

ماعدا تلك المناوشات التي كانت تحدث بين قبائل بني عامر والأثراك. وما حدث أيضا بين قبائل بني عامر والإسبان وباستثناء ذلك فإن المنطقة ظلت طريق عبور للقوافل التجارية والعسكرية.[1]

لهذا السبب فإن منطقة عين تموشنت ظلت خالية من المدن أو التجمعات السكانية الكبرى باستثناء بعض التجمعات السكانية الصغرى كالدواوير والمداشر التي يميل أهلها في معاشهم إلى الزراعة والرعي وتربية المواشي. وإذا سلمنا بغياب المدن في المنطقة فإننا سنسلم أيضا تبعا لذلك بغياب الحكام والأمراء الذين يبسطون سلطتهم على المنطقة وينزعون بحكم ذلك إلى الترف في إنشاء عمائرهم من مساجد وأضرحة ومدارس وقصور، على غرار ما هو موجود بمدينة تلمسان مثلا. ومن المعروف تاريخيا أن السلاطين والأمراء كانوا لا يضنون بأموالهم لإقامة الأضرحة وغيرها ، ثم تجميلها حتى تصبح مضرب الأمثال في الأناقة والجمال، ويحرصون على جلب البنائين المهرة من كل حدب وصوب وذلك لجعلها آية في الإبداع العمراني على مر الدهور، تخلد أسماءهم وتشد إليها رحال المولعين بالتحف الأثرية. لذلك يمكن اعتبار المدينة رديفا للحضارة لأنها تعد مركزا للعلوم والآداب والفنون والصنائع والتبادلات التجارية. ومتى اتسعت المدينة زاد حظها من ذلك والعكس صحيح، وهذا ما يوضحه إبن خلدون في مقدمته إذ يفسر: <<إن الصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع ومن تشوّق بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعيّ لفقدان الصنائع في أهل البدو ... ولابدّ له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها>>[2] . أما المناطق البدوية فيستحيل

---

(1) Voir Moussa Safi Boudjemaa , o p . cit , p.12 .

(2) ابن خلدون ، المقدمة ، م.س،ص.434.

فيها ازدهار الصنائع وخاصة إذا تعلق الأمر بالفن المعماري لأن طبيعته <<تتطلب ارتباطا وثيقا بالمكان وبعدا زمانيا كافيا لاستلهام بناءاته الجمالية الهندسية، فلا نعرف شعبا سائحا غاديا واردا حقق إبداعا في هذا المجال الفني>>[1] على حد تعبير أبو القاسم حاج حمد .

**ج.عدم المغالاة في البنيان :**

يمكن النظر إلى بساطة الضريح على أنها انعكاس لحياة الولي ذاتها، كما يصورها المخيال الشعبي، إذ هي حياة تقشفية، زهدية، مترفعة عن الدنايا والبهارج، تواقة إلى نعيم الأخرة. ومن هذا المنطلق فقد كان لا يلبس من الثياب إلا الخشن ولا يأكل إلا ما يسد رمقه، أما مسكنه فبسيط مجرد من كل زخرف، وذلك اقتداء بسيرة الرسول (ص) والمتصوفة السابقين. وقد يكون هذا سببا وراء رفض أتباعه تزيين ضريحه وتحليته، تماشيا مع ما كان يتصف به من تقشف وزهد. وربما كان السبب في ذلك هو مراعاتهم للحكم الشرعي المتعلق بهذه المسألة أي عدم المغالاة في العمران، ومع أن بناء الضريح في حد ذاته يتعارض مع المبادئ الإسلامية السنية التي تحضر كل ما يمت بصلة إلى الشرك وهذا أمر مسلم به لا يحتاج إلى مناقشة.

إن المغالاة في العمران كما يتصورها أتباع الولي وزائروه هي تجريد الضريح من أي زخرفة كانت، إلا أن هذا المفهوم يعد مغلوطا في التصور الإسلامي وبعيدا كل البعد عن الرؤيا الجمالية للإسلام. فالإنسان المسلم مطالب بأن يجعل حياته وبيته نموذجا جماليا يقتدى به وذلك من خلال سلوكه الثقافي وأعماله الذهنية والتقنية فالإسلام يحثه على التأنق في ملبسه وتجميل بيئته وتهذيب ذوقه الجمالي في جميع الميادين الأدبية والفنية. وفي هذا الشأن نستحضر قوله تعالى: <<يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين>>[2] . ومن المعروف أن مصدر الجمال في التصور الإسلامي هو الله فهو الجمال المطلق، وكل

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد ، م .س.ص .238.

(2) سورة الأعراف، الآية : 21

ما دونه هو قبس من النور الإلهي. وانطلاقا من هذا المفهوم، أخذ المسلمون يزخرفون مبانيهم الدينية والدنيوية متحاشين في ذلك الوقوع في التجسيم أو التجسيد الذي استعاضوا عنه بفن التشكيل الهندسي من خطوط مستقيمة ومتقاطعة ودائرية ومثلثة وأشكال نباتية، وهكذا فقيمة هذه الزخرفة الإسلامية <<تعبر عن مظاهر الإيقاع، والتوازن الرائعين لتشيع الفرح والرضا فالزخارف ما هي إلا صدى للإيمان العميق بالله وعجائب صنعه في خلقه وتعبير عن جمالية الكون وعرض لأجمل أشكال النبات، والزهر والغصـــون>>[1].

ويبدو أن الإسلام قد شدد في بداية عهده على عدم الإفراط والإسراف في البناء وعدم التباهي في شؤون الدنيا وذلك مصداقا لقوله تعالى: <<ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور>>[2]، هذا فضلا عن رفضه التام لتزيين الشواهد وتشييد الأضرحة، فمن شان الإفراط في البناء أن يولد في النفس ميلا إلى الطغيان والاستعلاء، لذلك لم نر الفن الإسلامي يحاكي الفنون الغربية واليونانية، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن هذا الفن فن تجسيدي وتجسيمي يستند إلى نزعة وثنية موروثة عن الحقبة الأسطورية اليونانية، وعلى رؤيا الحضارة الغربية للإنسان باعتباره مركز العالم غير أن العرب على حد تعبير عادل العوا والمستشرق جيب عرفوا أن الإنسان ليس مقياس جميع الأشيـــــاء .[3]

ويمكن تفسير نهي الإسلام عن المغالاة في الإنشاءات المعمارية في بداية عهده إلى تلك الظروف الخاصة التي عاشها المسلمون العرب في عهد النبوة والخلافة الراشدة ، فقد كانوا حديثي عهد بالإسلام، غير بعيدين عن زمن الوثنية الجاهلية فخشي عليهم من الافتتان بزخارف الدنيا وبهارجها والتفريط في نشر الدعوة الإسلامية، ذلك هو الهدف السامي الذي كانوا يسعون وراءه. لكن مع مرور الزمن لم

---

(1) علي شلق ، الفن والجمال ، ص. 103

(2) سورة لقمان : الأية: 18.

(3) أنظر عادل العوا و المستشرق جيب، علم الأديان، م.س، ص. 162-163

يمانع علماء الإسلام وحكامهم أن يكون للمسلمين عمائر تفوق عمائر الشعوب الأخرى جمالا وروعة . بل إنهم لم يجدوا حرجا في استلهام فنون الشعوب الأخرى في الجمال المعماري دون أن يعني ذلك ذوبانهم في الثقافات الأخرى، بل عرفوا كيف يوفقون بين تجربتهم الخاصة وتجارب الشعوب الأخرى فأغنوا بذلك رصيدهم الحضاري العمراني فبنوا مساجدا وقصورا تعد آية في الجمال حتى غدا لهم طابعهم الخاص في فن العمارة ألا وهو فن العمارة الإسلامية. إنه نتاج التفاعل بين التصور الإسلامي والتجربة الإنسانية .

وخلاصة القول أن بساطة أضرحة عين الأربعاء التي هي مجال دراستنا ترجع إلى تلك الأسباب التي أتينا على ذكرها، وإذا صح أن الفنون تتأثر تأثرا مباشرا بالوضعية السياسية والاقتصادية والثقافية للبلاد ، فإن الانحطاط الثقافي الذي ساد في الجزائر كلها كان له دور كبير في تدهور وضعية الفن العمراني عموما ووضعية فن بناء الأضرحة خصوصا. ويصور لنا أبو القاسم سعد الله الحالة الثقافية للجزائر أثناء العهد التركي فيقول: <<لقد كانت حالة العلوم والفنون في الجزائر أثناء الحكم التركي في حالة دنيا ... فالفلسفة والحساب والطبيعيات والطب التي كانت ملكا للعرب... أصبحت الآن لا تكاد تعرف أو تدرس وقد أرجع **توماس شو** ذلك إلى عدم الاستقرار لدى العرب والمظالم التي كانوا يعانوا منها على يد الأتراك لأن الأمن والحرية والهدوء ضرورية للإنتاج الأدبي والفني الراقي>>[1] .

هكذا نخلص من دراستنا لهندسة أضرحة عين الأربعاء إلى جملة من النتائج يمكن حصرها فيما يأتي :

1- إن فن بناء الأضرحة في منطقة عين الأربعاء استلهم أساليبه الفنية من الفن الإسلامي ليعبر عن ذات الرؤى والتصورات الفكرية والفلسفية .

2- يصدر فن أضرحة عين الأربعاء عن نزعة هندسية، من دوائر ومربعات ومكعبات وغيرها إلا أن تصميم هذه الهندسة يخلو من أي تناسق وتوازن وانسجام .

---

(1) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، ص. 190

3-عدم وعي الزوار للفلسفة الهندسية لتلك الأضرحة بما فيهم البنّاء نفسه الذي أنشأ الضريح، إذ لا تعني لهم أشكال الضريح أي شيء من الدلالات الروحية أو الفلسفية، فوظيفته في نظرهم تنحصر في مجرد كونه معلما يشير إلى وجود مضرح الولي .

4-عمودية الأضرحة، فهي عالية البناء بالنسبة للقبور العادية، وغالبا ما تكون متموقعة في المرتفعات مما يمنحها جاذبية بصرية وقوة استقطابية

5-بساطة بنائها وخلوها من الزخارف الخطية والهندسية والنباتية .

6- انخفاض قباب الأضرحة ماعدا واحدة هي قبة سيدي مشحودة التي يلاحظ الزائر أنها أعلى من القباب الأخرى (أنظر الشكل رقم 12)

7- تنوع أشكال قباب الأضرحة بعين الأربعاء ما بين هرمي ونصف دائري ومخروطي وكمثري وقرميدي .

8- غياب كلي للأضرحة البيضاوية الشكل .

9- وجود أضرحة مكشوفة وعددها 14 أربعة عشر ضريحا

10-تتميز الأضرحة بعناصرها المعمارية ذات الغلظة والخشونة .

11-استخدام غير حاذق للألوان .

12-يغلب على معمارية الأضرحة استخدام مواد بنائية بسيطة كالحجارة غير الصلبة واللبنة الإسمنتية .

13-غياب الآجر الطيني كمادة أولية في البناء رغم وجودها بوفرة في الطبيعة واستخدامها في المباني الريفية

14-غياب كلي للمواد ذات الجودة الرفيعة كالبلاطات الفسيفسائية والألواح الخزفية .

15-يلاحظ أن الأضرحة أدخلت عليها ترميمات عديدة جعلنا في أغلب الأحيان نجهل النموذج الأول للبناء مما جردها من قيمتها الأثرية والتاريخية .

16-تتميز الأضرحة بنمطية واحدة ماعدا بعض الاختلافات التي نلاحظها في شكل القباب وشكل الشرافات المسننة.

وخلاصة القول إن هذه الأضرحة لم تتطور لا على المستوى التخيلي ولا على المستوى المادي، فهي تقليدية نمطية تحاكي نموذجها الأول في أغلب الأحيان مما جعلها مجردة من أي قيمة جمالية، ومع ذلك تبقى لهذه الأضرحة سلطتها الروحية التي تستقطب إليها عددا كبيرا من الناس بطبقاتهم المختلفة الذين لا يهمهم من الضريح هندسته بقدر ما يهمهم بركاته ورمزيته الخلاصية. ولعل ما يحز في النفس أن نرى بعض ممن ينتمون إلى الطبقة المثقفة يترددون على زيارة الأضرحة، فإذا كان هذا حال الطبقة المثقفة فما بالك بالطبقات الشعبية الأخرى التي تقبل على الضريح إقبالا منقطع النظير وتمارس في فضائه كل أنواع الطقوس الإعتقادية والسحرية والشركية من تقبيل ولمس وتقديم للنذر وطلب الشفاعة من الميت.

لكل ذلك ارتأينا أن نفرد مبحثا يتعلق برمزية الضريح والدلالات التي تنطوي عليها زيارته في الوجدان الشعبي .

## ج ) صورة وسلطة الولي في المخيال الشعبي.

ترى الباحثة " لطيفة الأخضر" أن المؤسسات الصوفية بما فيها من زوايا و أضرحة فقدت تأثيرها حين شرعت فرنسا في تحجيم صلاحيات رجال الزوايا و تفويض الأمر كله إليها. و دليل ذلك أنها ألغت باسم توحيد القانون واحترامه ذلك الامتياز الذي كانت تمنحه للزوايا و الأضرحة من حرمة وحق التحصن، لتصبح هي المصدر الوحيد للقضاء و للوساطة بين مختلف أفراد الشعب.و باسم توحيد الضرائب حُرمت "الطرق"من الإعفاءات الجبائية مما أضرَّ كثيراً بهذه المؤسسات. و هكذا آلت كل الصلاحيات إلي السلطة الفرنسية. و تُردف الباحثة من ناحية أخرى أن التعاون المفضوح الذي مارسه بعض الصوفية وأدعياء الولاية و الانحياز الذي أبدوه لفرنسا قد جردهم من كل مصداقية و شرعية[1].

و لعل السبب فيما ذهبت إليه هذه الباحثة يفسره لنا "لويس رين" في إقراره بأن المرابطين المحلين لم يكونوا يكنون أي عداء لفرنسا لأنهم فهموا أن أيادي فرنسا باستطاعتها أن تطالهم و تطال ممتلكاتهم. ثم يضيف "رين" في الصدد نفسه فيصرح بأن الوحيدين الذين تضيق صدورهم ذرعاً بفرنسا يَكْتَفُون بمجرد الابتعاد عنا وعدم الاختلاط بنا. و هذا هو عداؤهم الوحيد لفرنسا، فهؤلاء المرابطون ــ حسب زعم رين ــ هم من حيث المبدأ مسالمون. و ما يفسر نزعتهم السلمية هذه هو اعتقادهم الراسخ بالفكر الجبري أي إيمانهم بأن استعمار فرنسا للجزائر كان قضاءاً و قدراً، و بالتالي فإن محاربتهم لها هي محاربة لقضاء الله، و ما يحدث من اضطهاد و قهر و قمع للمسلمين هو لغايةومصلحة لا يعلمها إلا الله، فلا حاجة إذن للثورة و العصيان.و هذا ما حدا "بلويس رين" إلى شكر الرب لأن كثيراً من المسلمين لا يفهمون جوهر دينهم، ذلك أن الإسلام الحقيقي يحول دون تحقق مطامعهم و مشاريعهم الإستعمارية التوسعية و يقف حجرة عثرة في سبيل ذلك[2] .

---

[1] أنظر لطيفة الأخضر، المرجع السابق، ص 139-140

[2] Voir Louis RINN- Op, Cit.P.4-5-16-17-18.

و لم يقتصر انحسار دور المؤسسات الصوفية على العامل الإستعماري بل انضافت إليه أسباب أخرى تمثلت في تلك التحولات البنيوية للمجتمع التي أخذ ينحسر معها دور القبيلة و هي التي كانت تمثل القاعدة الأساسية للطرقية.كما أن التحولات الإجتماعية و الإقتصادية التي واكبت تطور المجتمع ساعدت على تراجع الطرقية بكل أشكالها، و منها إدخال الميكنة على الفلاحة الإستعمارية مما أدى إلي نزوح الفلاحين بإتجاه المدن، إضافة إلى ربط شبكة من الطرق لتخفيف حدة العزلة و إتاحة المجال لتنقل الأشخاص و الأفكار بسرعة و هذا ما أضعف القاعدة الإجتماعية للزوايا المتموقعة أكثر في الأرياف و البوادي[1].

وإذا صح أن نقبل بهذه الآراء التي تذهب إلي تفسير تراجع الطرقية بتلك العوامل التاريخية و الإجتماعية و الإقتصادية و الثقافية، و ما حدث لها من إقصاء في عصرنا الحاضر بسبب التحول الحضاري في جميع الميادين، فكيف نفسر إذن بقاء تلك الرواسب من الإعتقادات* الشعبية التي ما زالت متغلغلة في وجدان الجماعة. هل يمكن تفسير ذلك تفسيراً سطحياً بإرجاع الأمر لمجرد السخف و السذاجة ؟ و إذا صح هذا فكيف نفسر إذن اندماج نخب متعلمة من ذوي الشهادات العليا في مجال الأوليائية ، إن الأمر يحتاج إذن إلى إستقصاء أكثر للظاهرة و دراستها من داخلها باعتبارها إحدى السلط التي مازالت تمارس ضغطها علي اللاوعي الجمعي و هذا ما سنحاوله في مبحثنا هذا، بالكشف عن الأبعاد و الخلفيات التي تنطوي عليها ظاهرة زيارة الضريح.

---

[1] أنظر لطيفة الأخضر، المرجع السابق، ص 141 و مابعدها.

* يقصد بالمعتقدات الشعبية تلك الأفكار التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي و لا يقصد بها البتة أركان الإيمان المتمثلة في الإيمان بالله و ملائكته و كتبه ورسله و القدر خيره و شره .إن المعتقدات الشعبية كما يعبر عنها محمد الجوهري هي خفية في صدور الناس و هي تلقن من الآخرين، و لكنها تختمر في صدور أصحابها وتتشكل في صورة مبالغ فيها أو محرفة، يلعب فيها الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعاً خاصاً، وهي مع تمكنها في أعماق النفس الإنسانية موجودة في كل مكان عند الريفيين و الحضر، وعند المثقفين كما عند الذين بلغوا مرتبة عالية من الثقافة. و مما يدخل في نطاق هذه المعتقدات كل الأفكار و الأحاسيس التي يكونها الناس إزاء الظواهر الطبيعية العادية و الشاذة كتصوراتهم عن الزلازل و البرق و الخسوف و الشهب... و الظواهر النفسية كالأحلام و النوم و الميلاد و الموت و رؤية المستقبل بكل أنواعها و وسائلها المختلفة... و يدخل في ذلك الإعتقاد في الأحجار و المياه و النباتات و الحيوانات...، أنظر أحمد بن نعمان، نفسية الشعب الجزائري، ص.75.

- سلطة الولي/ الضريح:

ثمة أسباب كثيرة جعلت الولي/ الضريح يمتلك تلك السلطة القوية النافذة في اللاشعور الجمعي. و تتشكل هذه السلطة من مركب من الإنفعالات و المفاهيم التي تكونت عبر حقب زمنية في لاوعي الفرد و الجماعة. و أصبحت بالتالي تحدد دوافع سلوك الإنسان الشعبي وردود أفعاله تجاه كل ما يرمز إلى الولي من معالم.

و إذا كان هذا المخزون الإعتقادي يمثل السبب الداخلي(النفسي) فإن هناك عوامل خارجية متعددة أسهمت في توطيد و تثبيت هذه الإعتقادات. و يتصدر الدور في ذلك أولئك الأشخاص الموهوبون ذوو الخيال المتوثب، الذين يوجدون في كل مكان و يضطلعون بدور خطير في الدفاع المتحمس عن قداسة الولي و فاعليته التأثيرية على مجرى الأحداث سلباً و إيجاباً. هؤلاء قد يكونون أما قصاصين مهرة أو مداحين أو أشخاص عاديين، لكنَّهم في مجملهم ينتمون إلى الطبقة الشعبية الدنيا. و هم بالإضافة إلى ذلك محدودي الثقافة. و مع ذلك ورثوا تلك القدرة على سرد قصص و خوارق الأولياء مستخدمين في ذلك أساليب الترهيب والترغيب و التشويق و توظيف العنصر الأسطوري و العجائبي و الغرائبي للتأثير في نفوس السامعين المعتقدين.

و يلاحظ أن مضمون هذه القصص يتمحور غالباً حول القدرة الإستشفائية و التطهيرية للولي. و في كثير من الأحيان ما تتخلل القصص هذه عناصر الترهيب، و ذلك بتذكير المتلقي بالقدرة الانتقامية للولي من كل من حاول أو نوى انتهاك حرمة ضريحه مستشهدين في ذلك بنماذج من الأحياء الذين ما زالوا يعانون إلى يومنا هذا من آثار لعنات الولي و نقماته ليكون عبرة لمن يعتبر.

و قد لاحظنا من خلال حضورنا لمجالس مروجي قصص الأولياء توظيفهم لآلية واحدة في سردهم لخوارق الولي الأسطورية، و إن اختلفت عباراتهم و صيغهم

إلا أنهم جميعاً يلجأون إلى ما ذكرنا سابقاً من عناصر الترهيب و الترغيب و التشويق.

يضاف إلى هذا العامل البشري، العامل التوثيقي،و يتمثل في تلك الكتب التراثية "الصفراء" التي تزخر بسير الأولياء و تراجمهم. فقد أدت هي أيضاً دوراً كبيراً في تشكيل المخيال الشعبي المولع بالخارق و العجيب، و المتطلع إلى تصور الولي متجاوزاً طينته البشرية، متجلياً برداءٍ قدسي، مجتافاً القدرات الإلهية.كل هذا أسهم في رسم صورة متفردة للولي في عقول القصاصين و المداحين و عامة الناس، و لنا في كتابات أهل التصوف و مترجميهم أمثلة وشواهد تنضح بالترهيب و التخويف من التعرض من الأولياء و أضرحتهم و في هذا الصدد يقول سيدي أبومدين<<من حرّم احترام الأولياء ابتلاه الله بالمقت من خلقه [1]>>، و يقول"الورتلاني"<< إن المرابطين يكتبون في اللوح المحفوظ و لقد حذر "بن عيسى المازوني" من الاعتراض عليهم حتى بالقلب لأنهم كما قال جواسيس القلوب>>[2]، ثم أنهم ضمن المنظور نفسه فسروا أحاديث الرسول (ص)المتعلقة بذكر اسم الولي تفسيرا يتماشى مع معتقداتهم كحديث الرسول (ص) الصحيح<<من عادي لي ولياً فقد أذنته بالحرب>>، و حديثه (ص)<<لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق أحدكم مثل أحدٍ ذهبا ما بلغ أحدهم و لا نصيفه>>، و حديثه الآخر<<الله الله في أصحابي لا تتخذوهم عرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم و من أبغضهم فببغضي أبغضهم، و من آذاهم فقد آذاني و من آذاني فقد آذى الله و من آذى الله أوشك أن يأخذه>>[3]. و يلاحظ أنهم أعطوا لمفهوم الولي في هذه الأحاديث بعداً صوفياً، يؤيد موقفهم من الولاية، إلا أن المتأمل في هذه الأحاديث يجد أنها لا تعني صنفا معيناً من الناس بالضرورة كالصوفية بل أنها تشمل كل مؤمن عرف بالتقوى والورع ولوكان من أبسط الناس درجة.

---

[1] عبد الحليم محمود، أبي مدين الغوث، حياته و معراجه إلى الله، م.س،ص.91.

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء1،ص. 495.

[3] أنظر شمس الدين الذهبي، كتاب الكبائر ، ص.236-237.

ومع ذلك فقد تكرس هذا الاتجاه في خص الولاية برجال التصوف منذ القديم في الأدبيات الصوفية. فهذا ابن **جلال الدين الرومي Sultan valad** يدعو إلى احترام الولي وتقديسه،إذ أننا برحمة الأولياء نحيا.لذلك وجب علينا أن نتواضع ونذعن لهم ونتفانى في خدمتهم، فأنت عندما تمد يدك طالبا عونهم فانهم يرفعونك إلى السماء ويخلصونك من جميع الأمراض والآفات، وعليه وجب علينا الانحناء لهؤلاء اللذين يلبسون الخرق أي المتصوفة.وحتى نثبت ولاءنا وتقديرنا الكبيرين لهم علينا أن نقبّل عتبة باب الدرويش الولي ونقبّل العشب الذي يمشي عليه لكي نثبت تعاطفنا معهم واخلاصنا لهم، ثم يفسر لنا هذا التواضع والخضوع فيرى أن ذلك يقرب الإنسان من الله[1] . وإذا كان هذا شأن الموقف الصوفي القديم فإننا نجد أن التصوف الطرقي في العصور المتأخرة قد احتذى حذوه في توقير سلطة الولي وإعلاء هيبته إلى درجة جعل سقوط المدن والممالك نتاج لعناة الأولياء .وهذا ما حدث بالضبط فيما يخص سقوط مدينة"وهران" في أيادي" الإسبان"، إذ رد المخيال الشعبي الطرقي ذلك إلى لعنتين اثنتين اطلقهما الأولياء"الكبار" بسبب انتهاك الناس لمحارم الله وارتكابهم المعاصي والكبائر وإهاناتهم الكثيرة للأولياء وأحفادهم وأتباعهم والاعتداء على حرماتهم، فاللعنة الأولى أطلقها ولي وهران سيدي محمد بن عمر الهواري بسبب إدانة علماء وهران لابنه أحمد، وحكمهم عليه بالموت.أما اللعنة الثانية فأطلقها سيدي احمد بن يوسف بسبب الأمر الذي صدر من السلطان بالقبض عليه لما رأى التفاف الناس حوله وعلو شأنه بينهم مما أدى به إلى الفرار داعيا عليهم بالوبال. ولم يمضي وقت طويل على هذا الدعاء حتى احتل الإسبان وهران من البحر واحتلها الأتراك من البر.وهكذا سقط الحكم الزياني وسلطانهم.[2] وإذا كان انتقام الأولياء من المدنبين الظالمين ردعيًا وعاجلاً كما يصوره المخيال الشعبي فإن هذا المخيال في المقابل يرجع انتصار المسلمين على حملة الدانمارك سنة1184هـ، الى بركة الأولياء الذين دافعوا من وراء أضرحتهم على الجزائر وهزموا الغزاة، وفي هذا الصدد يقول سعد

---

[1]Voir le sultan valad , op. Cit, p.110-114-115-116

[2]Voir Houari Touati, op, cit, p. 180

الله:<<وانبرى الشعر الشعبي ليسجل هـذا الانتصـار... ولينـوه ببركـة الأوليـاء والصالحين اللذين ساعدوا على تحقيق النصر أمثـال والـي دادة وسـيدي الجـودي و الثعالبي واحمد بن عبد الله الجزائري وسيدي جمعة وسيدي الكتاني وسيدي السعدي وسيدي الفاسي وعبد القادر الجيلاني والرجـال السبعـة وغيرهـم مـن حمـاة الجـزائـر[1]>>.

وإذا رجعنـا إلى كتـاب ابن مريـم "البستـان" فسنجـده هو أيضـا يزخـر بعبـارات التحذيـر و التخويـف من سلطـة الـولي ويحث على عـدم التعـرض إلى الأوليـاء بسـوء سـواء أكـانـوا أحيـاء أم أمـوات، ويدعـوا إلى احتـرام أضرحتـهم وأحفـادهم وأتبـاعهم، ويحـذر من كل ما يثير نقمتهم وغضبـهم لأن سطوتـهم شـديـدة وردعيـة وعاجـلة، وهذا ما يتحـدث عنه ابن مـريم فـي قولـه:<<...لاسيمـا إن كـان لهـم مدفن في البـلد أو ذريـة أو أصحاب يوجـب لمن وقف على ذلك المحافظة على خدمتهم والهروب من انتهاك حرمتهم في ذريتـهم و أصحابهم أو كلامهم أو فيمن تعلق من الملهوفين بمن لابسهم أو خدمهم ...وقد وقـع كثير من الناس في بعض من يتعلق بالأولياء وهو جاهل بهم فهلك والعياذ بالله هلاكـا عظيما في دنياه وأخراه[2]>>،وقـد سرد ابن مريـم كثـيرا مـن قصـص انتقـام الأوليـاء من أولئـك النـاس الذيـن حقـروا شـأنهـم أو انتهكـوا حـرمتهـم أو خرجوا عن طوعهم وطـاعتهـم. ومن جملـة مـا يدعـى في هـذا المقـام قصة الولـي سيدي "عبد الرحمـان بن عبد الله بن عبد الرحمـان اليعقـوبي"الـذي أبـى أحد الأشخـاص أن يحتكـم إليه رافضـا في الوقـت نفسـه دعوتـه إلـى الصلـح،وهـو يوردها لنـا كمـا يـأتي:<< فقال رجـل منـهم لا نصطـلح فقال الشيـخ الله يعطيـك الكـي، فمـرض ذلـك الرجل من ساعته وصـار يصيـح جنبـي،ظهـري، ويكـوى حتى مـات[3]>>،كمـا يذكـر لنـا في موضـع آخـر

---

(1) –أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1،ص201-202

(2) –ابن مريم، البستان، م،س،ص.07

(3) –المصدر نفسه،ص.134

سيجارته ويوقف مذياعه وينقطع عن الحديث الدنيوي(اللغو).أما إذا جئت إلى فضاء الضريح فإنك تلاحظ عجبا من تلك الطقوس والشعائر الممارسة من طواف* بالضريح، وتضرع إليه واجتثاث نباتات من فضائه أو أخذ قليل من تربته للتبرك بذلك، وتقديم قربات إلى الزوار وما إلى ذلك مما يعتبر في نظر المعتقد تبركا أو تأدبا في حضرة الضريح.

وكما لاحظنا من قبل وتؤكده سلوكات الزوار فإن حدود المقدس تتعدى الضريح في حد ذاته لتشمل كل فضائه الواسع بعناصره المختلفة من ماء وشجر وحجر لأنها تبركت بوجود الولي، فغدت ذات قدرة استشفائية تطهيرية. ولنقل أن سلطته لا تتوقف عند حدود فضائه فهي سارية في النفوس أينما كانت وأينما وجدت، وهذا ما يبدو جليا في تسمية الناس لأبنائهم بأسماء الأولياء كما هو حاصل في جميع المدن والقرى أو التجمعات السكانية الصغيرة (دواوير) للجزائر. ومن ذلك منطقة عين الأربعاء التي تكثر فيها أسماء أوليائها تيمنا بهم كأسماء من هذا القبيل: مشحوذة، الفروي، بن عبو، سبع، بالحضري، صحبي، بوعزة وغيرها. وهي تختص بسكان عين الأربعاء دون غيرها، كما يطال هذا التأثير تسمية أحيائها بأسماء أوليائها كحي سيدي بوعزة وحي سيدي عامر.

بناء على ما سبق يمكن أن نقول أن سلطة الولي مازالت فاعلة في مجتمعنا إذ تشكل جزءا أساسيا من شخصيته الثقافية ونظام قيمه. وهي سلطة تظل حية في الضمائر سواء أكان الولي حيا أو ميتا، بل انه ربما تنامت سلطته بعد موته اكثر منها في حياته، وذلك لما اضطلع به المخيال الطرقي الشعبي من دور نافذ وحاسم في تشكيل صورته الأسطورية، وهنا وجب علينا أن نتساءل عن الأسباب الحقيقية والعميقة لتعاظم سلطته في الوجدان الشعبي.

---

*A Duperont:يسمي هذا الطواف بالطواف الأصغر أو الطواف البديل Voir Abderahman Moussaoui op,cit, p.80

الله يمكن تحديدها في ثلاث عوامل أساسية:

أ-النظر إلى الولي باعتباره مازال حيا.

ب-اعتباره جهازا لإنتاج الكرامة ومصدرا للبركة.

ج-اعتباره مصدرا للشفاعة(الواسطة).

وفيما يأتي تفصيل هذه العناصر:

**أ-الاعتقاد برجعة الولي:**

يقدم لنا المخيال الشعبي صورة أسطورية عن رجعة الولي إلى الحياة كلما اقتضى الأمر ذلك. وفي هذا الصدد تتعدد الحكايات الخرافية التي تروى عن عودة بعض الأولياء إلى الحياة، وذلك لتأديب منتهك حرمتهم ومدنس قداستهم سواء كان ذلك بفعل أو بقول. فهو يخرج من ضريحه ويحادث المذنب فيحذره أو يتوعده ويطلب منه لتلافي وعيده إما أن يطلي ضريحه أو يبني له قبره أو يقيم له "وعدة"، ولابد أن نشير في هذا المضمار أن الروايات المتعددة عن عودة الولي التي تصادف هذا أو ذاك وإن كانت في العموم متشابهة إلا أنها تعمد إلى ذكر بعض الخصوصيات والجزئيات المتعلقة بهيئة الولي كالإشارة إلى قامته أو لون بشرته أو طبيعة ردائه وما إلى ذلك، وهذا إمعانا من الراوي في إعطاء حديثه مشروعية ومصداقية لدى السامع. إن هذه القصص التي تروى في هذا الشأن يمكن أن نردها إلى عامل نفسي، إذ يرى علي زيعور << إن في حالات التهيؤ النفسي وبفعل الإيمان بقدرات البطل... يظهر المريد أو العامي مقتنعا بأنه يرى بطله على الصفحة المثيرة، وهذه [القصص العجائبية] تبلغ أقصى وضوحها عند الأزمات الاجتماعية التي يظهر فيها البطل منقذا>>[1].

وبالإضافة إلى ما يروى عن رجعة الولي إلى الحياة في صورته المتخيلة،

---

[1] علي زيعور، المرجع السابق، ص.186.

فان المخيال الشعبي لا يتوقف عند هذا الحد، بل انه في كثير من الأحيان ما يُرجع مصدر النعم والنقم إلى مواصلة الولي لممارسة سلطته وهو قابع في قبره، كأنما هو يسير العالم من وراء ظلمات القبر.

ولعل ما يشاع عن هذا الأمر ليس حديث العهد بل أننا نجده حاضرا في التراث الصوفي، **فهذا** Sultan Valad يصور لنا أهمية الولي في قبره وأثره الإيجابي على الأحياء، فيؤكد لنا أن حبة القمح إذا تركتها ولم تزرعها في التراب فإنها في أحسن الأحوال ستبقى حبة قمح واحدة هذا إذا سلمنا أنها لم تفسد. ولكن إذا زرعتها في التراب فسيتضاعف مردودها إلى مائة حبة، فكذلك الولي حين يغرس في التراب فإن مردوده يكون مضاعفا وإيجابيا، إن الأولياء ــ في نظره ــ لا يموتون فهم كالأنبياء، ذلك أن موتهم الجسدي هو الحياة بحد ذاتها. لذلك يورد لنا **Sultan Valad** حديثا ينسبه إلى الرسول(ص) ترجمناه كما يأتي : عندما تضيق بكم الدنيا وتشغلكم همومها فما عليكم إلا بالاستعانة بأهل المقابر[1]، ثم يردف قائلا وبما أن جميع أهل المقابر يستغاث بهم فمن باب أولى أن يستغاث بمقابر الأنبياء والأولياء الصالحين الذين مازالوا أحياء في قبورهم يرزقون*[2]، وضمن السياق نفسه يسرد لنا هواري تواتي أمثلة عديدة عن هذه الظاهرة الأوليائية في العصور المتأخرة، ومن ذلك ما قاله أحد أولياء منطقة القبائل لأبنائه<<سأسهر على راحتكم وسأحقق لكم رغباتكم وأنا حي، وسأنتقم و أقتص من كل من تسول له نفسه مناصبتكم العداء وأنا في ضريحي>>[3] أما إذا عدنا إلى كتاب ابن مريم فإنه يمتلئ بقصص من هذا القبيل، ومن ذلك ما يسوقه لنا من حوار جرى بين الولي سيدي عبد الرحمان اليعقوبي و أبي مدين الغوث في

---

(1)–Voir Sultan Valad ,op ,cit, p. 75

*هذا الحديث أو ما يشابهه في المعنى لم نجد له في الصحيحين من أثر والحديث الصحيح المتعارف عليه هو قوله (ص) "نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، فإنها تذكركم بالآخرة."

(2)–Ibid, p, 165

(3)– Voir Houari Touati, op, cit, p. 261.

ضريحه على هذا النحو:<<ووقف بالباب[باب الضريح] وصاح خديمك يا أبـا مديـن عبد الرحمان اليعقوبي يستأذنك في الدخول إن أذنت وإلا رجع ثم أنه دخل على سيدي أبي مدين، وصار يتكلمان وشاوره في عزل الترك، فقال له ما كان شي تبدلهم به، إن أردت أن نجعلك في موضعهم فقال له لا[1]>>.

إن محاولة بسيطة للمقارنة بين الوضع الاعتقادي السائد في عصرنا الحـاضر وما كان سائدا في العصور المتأخرة يثبت تماثل الحالين، فالزائر اليوم علـى غـرار زائر القرن السادس عشر والسابع عشر ميلادي نجده يمارس نفس الطقوس، فينغمـس في مناجاة الولي المضروح وكأنه حي يصغي إليه فيعرض عليه مشاكله و همومه في جو من الرهبة و الخشوع و كأنه في صلاة، وهذا راجع بالطبع إلى الاعتقاد الراسـخ بفاعلية الولي وقدرته الخارقة.

إن النظر إلى الولي بوصفه ذاتا حية مازالت تواصل روحها التأثير في عالمنـا أو الاعتقاد برجعته ليست فكرة حديثة العهد بل هي تمتد بعيدا في التراث الديني القديم وليست وقفا على مجتمع بشري دون غيره. إنها نتاج تصور الإنسـان للـروح بعـد مفارقتها للجسد فـ<< الروح في نظر الكثير من المجتمعـات لـها القـدرة علـى الإضرار وإنزال النكبات بالناس من عالمها الخفي [ولا تتقدس] حسب تايلور إلا بعـد أن تتحرر من الجسد، فعند هذه المرحلة يبدأ الإنسان في تقديسها وهو لا يسـتطيع أن يتصل بها حينئذ إلا بمراعاة طقوس خاصة[2].

إن رجعة الولي إلى الحياة للاقتصاص من الظلمة المارقين أو لنشر العدل فـي الأرض بعد أن ملئت جورا هي مفهوم قديم العهد يتصل بالعقائد المسيحية و الشـيعية. فقد كرس هذا المفهوم في الثقافة المسيحية بالاعتقاد بعـودة المسـيح، وفـي الثقافـة الشيعية بعودة المهدي المنتظر، وعند بعض المتصوفة أمثال الحلاج الذي صرخ فـي أصحابه قبل صلبه ومن ثم حرقه<< إني عائد إليكم>>[3]، ويفسر علي زيعـور هـذه

---

[1] — ابن مريم ، البستان، م.س،ص،134

[2] —نشأة الدين، مجموعة من الباحثين، م.س.ص 49.

[3] علي زيعور، المرجع السابق، ص.164

الظاهرة بقوله<< قد لا نفهم الرجعة كمعتقد، إلا بأخذها في جماعة تشعر بالإحباط والعجز في الواقع وعلى ذلك، تكثر الفرق الإسلامية، الفرق التي انجرحت [كالشيعة]، التي تجعل بطلها عائدا إلى الحياة بعد فقدانه موتا أو قتلا. وبذلك ترى بطلها راجعا إلى جماعته، ومن ثمة خالدا بينها ويحقق أمانيها الكثيرة تحقيقا هو إبدال أو نكوص أو انسحاب أو تخيل وما إلى ذلك من حلول غير مباشرة[1].

ويعبر الجابري في السياق نفسه على << أن فكرة رجعة الولي، أو المهدي أو المسيح ليست على كل حال فكرة دينية فقط، بل أنها وسيلة لرفض الهزيمة و الانهيار، وسيلة للتمسك بالأمل، إن الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامحهم وآمالهم بأشخاص، برموز والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد[2]>>.

ومن هذا المنطلق فإن رجعة أولياء كسيدي سعيد البجائي، سيدي بن حليمة، سيدي بوعزة، وغيرهم كما يعتقد كثير من الناس في عين الأربعاء وغيرها من مناطق الجزائر لا يفسر من منظور ديني عقائدي وحسب بل أنه يتخذ دلالات أعمق من ذلك، إذ يصبح الولي في المخيال الشعبي رمزا للمستقبل الواعد الذي في ظله تتحقق الأماني وتزول المآسي.

وإذا ما أمعنا النظر في واقع هؤلاء الأشخاص الذين يعتقدون بهذا الأمر فإننا سنجدهم في الغالب من الطبقة المحرومة المستضعفة المتشبعة بالأفكار الأوليائية التي تطمح من خلال الولي بغد أفضل تتحقق معه جميع آمالها وأمانيها التي اغتالها الواقع. فالولي من هذه الناحية هو وسيلة للدفاع عن الذات المقهورة، المهزومة والجسر المقضي إلى حياة هادئة سعيدة لا أثر فيها للحرمان والظلم.

إذن فعودة الولي إلى الحياة هي نتاج تراكم أفكار ومعتقدات قديمة مترسبة في لاوعي الجماعة، وهذه العودة ضرورية بالنسبة إلى هذا العقل المتأسطر، لأن في العودة يمكن خلاص الفرد من كل القواهر الطبيعية والزمانية، لذلك نرى المعتقد

---

(1) –علي زيعور، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) –الجابري، المرجع السابق،ص 288

يصر على رفض موت الولي، لأن استمراره في الحياة الأبدية، يعيد إليه التوازن المفقود في الواقع.

## ب- الاعتقاد بالضريح مصدرا للكرامة :

إن العامل الرئيسي الذي يدعو الناس لزيارة الضريح يكمن في اعتقادهم الراسخ بأنه مصدر أساسي تفيض منه الكرمات والبركات، ويتوسلون لذلك بملامسة الضريح أو تقبيله أو القيام ببعض الطقوس الاعتقادية كالطواف به لاقتباس شحنة كرامتية تثلج صدر الزائر.

إنهم يعتقدون أن كل ما ينتمي من جزئيات المكان إلى الضريح يجلب لهم الزلفى من الله أكثر من أي مكان أخر ولو كان المسجد نفسه وذلك باعتباره مجالا قدسيا وموطئ كرمات الولي.

وفي هذا الصدد نؤكد بأن المخيال الشعبي قد لعب دورا مهما في الترويج لإنجازات الولي الكراماتية بشكل مغر يدفع الناس إلى التهافت على هذا الولي أو ذاك بعد أن ضاقت بهم السبل لالتماس الشفاء عند هذا الطبيب أو ذاك. ومن الطريف أنهم جعلوا لكل ولي تخصصا طبيا أو اجتماعيا معينا، وغالى بعضهم فجعلوا البعض الأولياء إلماما بجميع التخصصات. ومن هنا يبرز وجه الكرامة في الاعتقاد الشعبي إذ أنهم ينسبون بعض الظواهر الإستشفائية إلى الولي دون غيره حين يصرح أحدهم بأنه لولا ذلك الولي ما كان ليعرف الشفاء إليه سبيلا، وهذا في حد ذاته إنجاز رهيب لا يقوى عليه إلا من أوتوا قدرات خارقة إلهية ترفع مقامهم في ضمائر الناس وتعزز هيبتهم وسلطتهم في الصدور. وهنا علينا أن نشير أن وظيفة الولي في المخيال الشعبي قد لا تتوقف عند بعض المطالب الشرعية بل قد تتعداها إلى ما هو غير أخلاقي في العرف والدين كالتضرع إلى الولي بالانتقام من خصم أو إزاحة منافس في المنصب وما إلى ذلك.

وإذا نظرنا إلى كرمات بعض أضرحة عين الأربعاء على سبيل المثال وجدنا الولي سيدي بوطاجين مختصا في حماية سكان عين الأربعاء من القوا هر الطبيعية

والبشرية، والولي سيدي جيلالي مختصا في تزويج النسوة العانسات، وسيدي الفـووي وسيدي عبد الله مشتركين في مداواة الأطفال، وباختصار فإن كل من أراد أن يـتزود من كرمات الأولياء، هذا الفيض السحري الذي لا ينضب، فما عليه إلا أن يبدي حسن النية وسلامة الطوية لأن ذلك يعد شرطا أساسيا في الحصول على الكرامة.

ويمكن أن نجد أسبابا متعددة تدفع الناس إلى زيارة الضريح وهي في الغـالب أسباب إستشفائية أو إجتماعية وفي النادر ما تكون من أجل التفريج والتنزه، وإذا كـان العنصر الأكثر انخراطا في المجال الأوليائي هو العنصر الأنثوي فذلك يعـود إلـى كونه الأكثر سذاجة وتخلفا وجهلا وأكثر إحساسا بالحرمان والغبن. لكن هذا لا يعنـي أن خروج المرأة إلى الزيارة هو من أجل التنفيس عن المكبوتات *أو التفريـج عـن النفس كما يعتقد البعض، فقد يكون هذا عاملا ثانويا، إلا أنه ليس العـامل الأساسـي، ذلك أنه لو كان مقتصرا على مجرد التنزه لاتجهت إلى أمكنة أخرى أكثر تسـلية. إن العامل الأساسي يكمن في الاعتقاد بكرامة الولي التي تجلب إليها الطمأنينة والسكينة.

وخلاصة القول أن الدافع الأساسي للزيارة يكمن في الواقع المـزري الـذي تعيشه الطبقات الشعبية، ويتخذ أبعادا نفسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ومـن هنـا فعنصر الكرامة يمكن أن يتخذ مؤشرا لفهم البنية العقلية للمجتمع وأنماط تفكيره، فـهذا الإغتراب المزدوج في المكان والزمان يعكس لنا هذا الرفض لعـالم معقـد ملـيء بالتناقضات والقوا هر والأعباء وإقبالا على عالم الغيب والأساطير كرد فعل علـى ذلك العالم القاسي.

---

● إن تفسير زيارة المرأة إلى الضريح بأنها تعويض عن حالات الحرمان التي تفرضها عليها الجماعات الفوقية عندمـا تلجئ مثلا الجماعات الأنوثية في المجتمعات الأبوية إلى الطقس السحري كي تثأر لنفسها من سلط الجماعة الذكرية هو تفسير نسبي لأن الرجل هو أيضا مندمج وبشكل كبير في هذا الميدان، أنظر نورالدين طوالبي ،الدين، الطقـوس، والتغيرات، م.س،ص. 55

## ج-الاعتقـــاد بـــوســـاطـــة الضـــريح

إن إيمان الزائر بامتلاك الولي لجميع السلط الأرضية مرده إلى اعتقـــاده بمـــا بلغه من منزلة عظمى عند الله تضارع منزلة النبي، لذلك لا يُرد له طلب أو دعـــاء. وبما أن الولي ــ كما يخيل للزائر ــ مازال حيا في قبره فإنه يسهم أيضا بالتوسط له عند الله بحل مشاكله و همومه و معضلاته، فهو في نظر الناس مثال للأب العطـوف، و نموذج مصغر للقدرة الإلهية. و من هنا نرى الصورة المنمذجة للولي، التي صنعها المخيال الشعبي بما فيه من قصاصين و مداحين مؤسسة على رؤيـــة معينـــة تخـــول للولي التشفع للناس و هو في قبره كما كان يشفع لهم و هو حي.فهو فـــي تصورهـــم خليفة لله في أرضه اصطفاه الله نيابة عنه لإدارة شؤون هذا الكون. فتنازل له( تعـالى الله عن ذلك علواً كبيراً) عن بعض قدراته و وهبها لهؤلاء الذين اختارهم ليتوســـطوا لخلقه. هذا التوسط يبدأ مساره في الثقافة الصوفية و الطرقية من أول يوم يغشى فيـــه الولي ظلمة القبر.

لذلك فإن موت الولي لا يمثل في المنظور الصوفي تلك المأساة المعروفة لـدى عامة الناس(مصيبة الموت)، فوفاة الولي هي بخلاف ذلك رحمة و شفاعة لهم.<< لقد صادفت ليلة وفاة الولي الصالح أبو الحسن الشاذلي وفاة امرأة من الإسكندرية بمصـو عرفت بانتهاكها للمحارم و ارتكابها للكبائر فرآها رجل في المنام و هي تتبختر فـــي الجنة فتعجب لذلك فأجابته قائلة إكراما للشيخ أبو الحسن الشاذلي عفـــا الله و غفـــر لجميع مسلمي الأرض الذين وافتهم المنية اليوم [1]>>.

إن الحصول على بركة الولي و شفاعته في التقاليد الشعبية ترتبـــط بشـــروط أساسية يجب مراعاتها كي تكون الزيارة مقبولة و في مقدمتها عقد النيـــة ثـــم تقديـــم "الزيارة الهدية لخديم الولي" أو لأحد أحفاده الطبيعيين أو الروحيين، و في هذا الصـــدد ــ كما يخبرنا هواري تواتي ــ فإن أحد الزوار جاء يطلب الشفاعة من أحد الأوليـــاء،

---

[1]Voies d'Allah, op,cit T1,p.146

و لم يكن معه شيء يقدمه فقال له منه أتى يطلب شفاعة الولي خاوي الوفاض رجع بخفي حنين [1] .

و يلاحظ أن الإسلام الطرقي هو الذي أعاد فكرة الوساطة بين الله و الإنسان من خلال الولي ــ و هي فكرة ذات جذور مسيحية ــ، غير أن أهل التصوف الحقيقيين في الحقب السابقة كانوا يتقربون إلى الشيخ حيا ليكتسبوا طريقة خاصة في العبادة يتقربون بها من الله، وعند وفاته كانوا يقصدون قبورهم للاغتراف من فيوضا تهم الروحية لعلها تساعدهم على الاجتهاد في العبادة وكأنه مازال حيا[2]، ولم يكونوا يرتادون قبورهم ليسألوا أصحابها ما لا يسأل إلا من الله. أو ليشفع لهم عنده.

أما متدروشو العصور المتأخرة فكانوا يقصدون قبور أوليائهم طالبين منهم الشفاعة للناس عند الله. و لذلك استغلوا الأضرحة وسيلة للتكسب و نيل الهدايا و الهبات مما كان يدرعليهم ربحا وفيرا، و هذا في ظل الجهل المطبق الذي كان يسود المجتمع. و هي عادة مازالت متأصلة في تقاليد الزيارة إلى يومنا هذا و خصوصا لدى العنصر النسوي.

و من الواجب أن نذكر هنا أن اعتقاد الزائر بشفاعة الولي اعتقادا راسخا ناتج في نظرهم عن محبة الله له، و أن ما يقومون به ليس مروقا عن الدين و لا عادة مستحدثة أو بدعية بل هو شيء من صميم الدين ذلك أن مناشدتهم للولي هي مناشدة لله لما بلغه من شأو عظيم عنده لا يرقى إليه إلا صفوة الخلق. و إن محاولة لإقناعهم بخطأ معتقداتهم هو ضرب من المخاطرة و المجازفة في بعض الأحيان. و في هذا الصدد لا داعي لاستحضار موقف الشرع من هذه المسألة لأنه صار معروفا.

و خلاصة القول، أن زيارة الضريح هي نتيجة اعتقاد بالحياة الأبدية للولي. لذلك يظل ضريحه مصدرا للبركة و الكرامة و هو بالإضافة إلى ذلك واسطة روحية

---

[1] Voir Houari Touati op,cit, p.143

[2] Voir Voies d'Allah, op,cit,p.87.88

بين الإنسان و الله. و من هنا فإن التقرب من الولي و الاحتماء به يساعد على تجاوز نكبات الدهر و نوائبه ــ كما يعتقد الزائر ــ كيف لا! و هو نموذج للإنسان الكامل المصطفى، و البطل الروحي الذي اختاره الله تعالى لحماية الناس و إرشادهم و الشفاعة لهم و تحقيق أحلامهم و أمانيهم، كما تتجلى صورته في المخيال الشعبي.

و من هنا فإننا إذا قمنا بدراسة موضوعية من الناحية الاجتماعية و الثقافية و السياسية للجزائر في القرون المتأخرة فإننا سنتفهم الأسباب الموضوعية التي جعلت الفرد يتوق إلى تغيير واقعه من خلال الولي باعتباره رمزا لا بديل له لخلاصه من جميع القواهر. و لكن كيف نفسر اليوم تعلق عدد كبير من الأشخاص بالولي و ضريحه رغم التقدم العلمي و التكنولوجي الهائل ؟ هل الأسباب و الظروف التي أحضرت الولي سابقا مازالت قائمة و مهيمنة إلى يومنا هذا ؟ هل مازال الضريح يوحي بنفس الأبعاد و الدلالات التي كان يوحي إليها في الماضي ؟ لماذا مازال الولي في اعتقاد الناس يوفر الأمن و الأمان، يوفر حياة مستقرة يتحقق فيها كل نعيم؟ كيف نفسر عودة المخيال و لو على مستوى اللاوعي إلى نمطه القديم الذي يستهويه العجيب و الغريب و الخارق؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما يأتي.

**– دوافع الزيارة**

**أ- الوضع الاجتماعي و الاقتصادي**

يمكن اعتبار الوضع الاجتماعي و الاقتصادي العامل الأساسي الذي يدفع الناس إلى الانخراط في المعتقدات الغيبية الشعبية. و هذا ما تأكده الدلائل التاريخية إذ إن نشأة التصوف بقسميه النظري و العملي كان ردة فعل على أوضاع المجتمع السياسية و الاقتصادية و الثقافية وثورة طامحة إلى تغيير هذه الأوضاع، فالتعلق بالمعتقدات الغيبية ليس<< إلا نزعة فطرية في الإنسان تظهر غالبا في حالة عدم الرضى عن الأوضاع السائدة >>[1] على حد تعبير "سعيد عبد الفتاح عاشور".

---

[1] دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، سعيد عبد الفتاح عاشور،م،س،ص.101.

و الفكرة نفسها نجدها عند "جوزيف شلهود" إذ يقول :<< هذه الظاهرة [الاعتقادات الشعبية] ليست صادرة تلقائيا عن ملهم و صاحب رؤى، لكنها تعبر عن ثورة إيديولوجية حقيقية تتكشف أعراضها في اضطرابات الحياة الاجتماعية و في المعضلات الاقتصادية و في أزمات المجتمع [1]>>. و معنى هذا أن حالة التذمر و عدم الرضى من التحولات الاجتماعية و عجز الصوفي عن تغييرها أو تطويعها تجعله يعتزل الدنيا و يبتعد عن شرور الناس و شرور أصحاب النفوذ و ذلك تجنبا للفتن. لذلك طلب الولي " سيدي محمد بن يوسف السنوسي" من خاصة الناس و بعض عامتهم اعتزال الدنيا، فهي في نظره مصدر كل شر فقال في هذا الصدد : << و ما عسى أن يصف الواصف من شرور هذا الوقت و شرور أهله،و قد أغنى فيه عن الخبر العيان و الواجب فيه قطعا لمن أراد النجاة بعد تحصيله ما يلزم من العلم،أن يعتزل الناس جملة و يكون جليس بيته و يبكي على نفسه ، و يدعو دعاء الغريق لعلى الله سبحانه يخرق له العادة بفصله من هذه الفتن المتراكمة في نفسه و دينه إلى أن يرتحل عن هذه الدار بموته>>[2].

و مهما يكن فإن هذه النظرة تنم عن نزعة تشاؤمية استسلامية تجاه الحياة و هي نظرة تتعارض في بعض جوانبها مع جوهر الدين الإسلامي الذي يدعو إلى مواجهة الواقع و تغييره و الأخذ بالأسباب الموضوعية و عدم انتظار الغيب أو الموت. و كان أولى بهؤلاء المتصوفة الذين كانوا يمثلون الأقلية المبدعة في المجتمع على حد تعبير كولن ولسون أن يجدوا الحلول المناسبة لتغيير الواقع المتردي آنذاك، إلا أنهم بدلا من ذلك التزموا العزلة و استسلموا لتأملاتهم الروحية، متخلين بذلك عن الأغلبية اللامبدعة تواجه مصيرها وحدها.

---

[1] Joseph Chelhod, op, cit, p.07.

[2] ابن مريم، البستان، المصدر السابق، ص 279.

و من هنا نستنتج أن حضور الولي في وجدان المجتمع بدرجة تكـــاد تجـاوز منزلة النبي و تفوق مكانة السلطان هو الذي جعله يستقطب جميـــع الســلط الدينيــة و الدنيوية، و ما ذلك إلا نتيجة ظروف تاريخيـــة و اجتماعيـــة و سياســية و ثقافيـــة و اقتصادية هيمنت على الأمة الإسلامية برمتها في فترة من فتراتها المظلمة، و مـــا كان لمؤسسة صوفية أو لأولياء أن يسيطروا على المخيال الشعبي ردحا طويلا مـــن الزمن و يؤثرا بقوة في مجتمعاتهم فيحولوه إلى "قرية صوفية" لولا تلك الظروف التـي رانت على الأمة. و من هذا المنطلق يمكن القول أن الولي كشخصية و سلطة يديـــن في وجوده إلى تلك الظروف المذكورة آنفا.

إن الاعتقاد بقداسة الضريح و اعتباره رمزا لخلاص المجتمـــع مـن جميـع القواهر و التفاف الناس حوله ما كان ليكون لو أن المجتمع الجزائـري قبـل وأثنـاء و بعد الحكم العثماني كان منسجم البنية، آخذا بأسباب الحضارة التي كانت تتولد فـــي الضفة الأخرى. فمن الطبيعي إذن أن يواكب الاضطرابـــات السياســية و الفوضـــى الاجتماعية و حالة اللاإستقرار انحطاط على جميع المستويات، تكون نتائجه وخيمـــة على الفكر و المعتقد الديني. و عند ما تتمكن هذه المعتقدات الغيبية من روح المجتمـع فإنه يغدو صعبا تغيرها أو مجرد تقويمها. و هنا علينا أن نشير أنه بالرغم مـن تلـك المجهودات الجبارة التي قام بها علماء الدين الإسلامي و الحركات الإصلاحية لتغيـير تلك المفاهيم و العادات البدعية إلا أن نتائجها لم تكن في المستوى المطلوب إذ بقيـت متجذرة في الأوساط الشعبية.

و لعل تفسير بقاء هذه الرواسب الاعتقادية في وقتنـــا الراهـن مـرده إلـى استمرار تفاقم الوضع الاجتماعي و الاقتصادي للطبقات الشعبية، فمازال كثير منـــها يعاني الحرمان و البؤس و يسيطر عليه الجهل و الأمية. لذلك لم تحـدث أي قطيعـة نهائية مع النظام الغيبي السحري الأسطوري فلقد << أثبتت "مونيكا هنـــتر" أن بنـاء المعتقدات الغيبية و السخرية تتغير بتغيير المجتمع نفسه و تحولاته الاجتماعية[1]>>.

---

[1] شوقي عبد الحكيم، علمنة الدولة و عقلنة التراث العربي،م،س،ص.19

و إذا رجعنا إلى كرامات أولياء "ابن مريم" فسنرى أنها انعكاس لما كان يعانيه الناس من حرمان في شتى المجالات، فقليلا ما تجد إنسان من ذلك العصر إلا و هو يشكو ضعف الحيلة وقلة الحاجة فيتوسل عندئذ الضريح أو الولي، ملاذه الوحيد، علّه يخفف عنه حدة التوتر و شدة القلق. و عليه << فالكرامة كالأسطورة يشيد بناؤها على أنقاض استحالة العقل الواقعي الحسي و الفعلي، و أتى الفعل القصصي و الأسطوري امتصاصا لشعور الإحباط إزاء الهزيمة و الموت و إزاء الفعل الواقعي، المنقوص و المستحيل تداوتا و تماهيا و تماثلا مع كل الشخصيات و الشخوص اللاواقعية و خصوصا مع أبطالها كمحاولة لإعادة صياغة الوجود بشكل قصصي خرافي، كمحاولة للتعويض و الحفز[1]>> .

إن الاعتقاد بالولي و اعتباره عاملا فاعلا في درئ المآسي و الأمراض والمهدئ للتوترات الاجتماعية و النفسية الذي ساد عصر **ابن مريم** هو نفسه الاعتقاد الذي يسود مجتمع القرن الواحد و العشرين، فرغم التطور الهائل في جميع ميادين العلوم إلا إن ذلك لم يغير كثيرا من تصور الإنسان الشعبي للعالم اللامرئي. فما زال إنسان اليوم ــ كما يرى ذلك علي زيعور ــ << يخلق الابطال يقاتلون عنه ويحلون مشاكله ويردون عنه غوائل الانقهار إزاء السلطة واللقمة والطبيعة، وذلك الإنسان هو الأكثرية عندنا، هو الدهمائي، هو العامي، أو رجل الجمهور>>[2].

إن الشرائح الزائرة والمترددة على ضريح الولي هي من الطبقة الكادحة الفقيرة المحرومة التي تأتي إلى هذا الفضاء لتخفف من انجراحاتها وتلطف انقهاراتها اليومية وتهدئ واقعها المضطرب المتأزم لتعيد لنفسها ذلك الاتزان المفقود. وهي الشرائح التي عج بها العصر التركي و عج بها العصر الاستعماري الفرنسي ولا يزال يعج بها عصرنا اليوم وذلك بسبب ثبات البنية الاقتصادية، والاجتماعية للمجتمع فالانتقال إلى اللامعقول وإلى السحري لا يتم إلا عندما تكون هذه البنية ثابتة متخلخلة. وهكذا

---

[1] حكيم ميلود،م،س،ص.100

[2] علي زيعور .م.س،ص.10

فزائر اليوم عند قيامه بطقوس معينة مع اعتقاده بفاعليتها ومشروعيتها الدينيـــة فإنـــه يشحن نفسه بطاقة سحرية تساعده على تحقيق أمله الذي يصبو إلى أن يكون مشـــرقا. ولعل ما يؤكد نزوع الناس نحو الاحتماء بالولي هو الإقبال المنقطـــع النظـــير علـــى نشدان التداوي بالضريح والتمسح بجدرانه وحجارته وتربته ونباته ومائه، والعـــزوف عن زيارة الطبيب لما يجلبه عليه من تكاليف باهظة تتجاوز قدرته الشرائية، فـــأكثر الناس ذوو دخل محدود إن لم يكن بعضهم عديمي الدخل، وفي هذا السياق يمكـــن أن نستند إلى التقرير الذي صدر عن المجلس الوطني الاقتصـــادي الاجتمـــاعي( CNES ) لهذا العام 2001، مفاده وجود 6.4 مليون جزائري يعيشون فقرا مدقعا، منـــهم 1.611 مليون شخص يعيشون دون خط الفقر، و تردف (CNES ) أن تدهور ظروف المعيشـــة وسوء التغذية و تراجع الاقتصاد الوطني أسهم كثيرا في عودة ما يســـمى بـــأمراض الفقر وإنتشارها[1]، وفي هذا الصدد أيضا أظهر تقرير لجمعية وطنية مختصـــة فـــي مساعدة الشباب على الزواج أن 09 ملايين امرأة هي بدون زواج أي ما يفوق عـــدد سكان ليبيا ، ويظهر التقرير أيضا أن 12 ألفا تدخل سوق العنوسة كل ســـنة وأن 700 ألف محكوم عليها بالعنوسة مدى الحياة ويواصل التقريـــر وصـــف حـــال المجتمـــع الجزائري فيذكر أن المخدرات منفشية بكثرة في أوساط الشباب و أن حالات الانتحـــار تكاد تكون يومية، ناهيك عن حالات الإجهاض و انتشار الأمراض النفسية، إذ يوجـــد 140 ألف مختل عقليا، كما أنه سجل عودة الظواهر السحرية و الآفـــات الاجتماعيـــة بشكل يبعث على القلق كانتشار أفكار الدجل و الشعوذة و استفحال ظاهرة الدعارة [2].

كل هذا أعاد إلى الساحة تنشيط دور الولي و تفعيله فـــي الأوســـاط الشـــعبية، فأصبح القلق من المجهول و التماس الغيب هو مشكلة الفقراء. أما الأغنياء أصحـــاب النفوذ فهم على حد تعبير الجابري يصنعون مصائرهم بأموالـــهم فـــ << قضيـــة الضعفاء دائما هي الغد. الضعيف يعيش يومه مشغولا بغده بلقمـــة العيـــش. و لذلـــك فـــ"العلم بما سيأتي" هو عنده قضية القضايا : ماذا يخبـــئ المســـتقبل، متـــى تتغـــير

---

[1] أنظر جريدة الخبر اليومية، عدد رقم3163 ، بتاريخ 19 ماي 2001 السنة العاشرة.

[2] أنظر المرجع نفسه، التاريخ نفسه، العدد نفسه.

الأوضاع ... مشكلة المصير هي مشكلة الضعفاء ... إن إيديولوجية << العلم بـــالغيب هي إيديولوجية المحرومين، الإيدليولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بـــالأمل و تبشـــرهم بالفرج [1]>>.

## ب : عـــدم تكيف المجتمع مع الحيـــاة المدنيـــة

يرد بعض الزائرين سبب اندماجهم في عالم الأوليائية و ترددهم على زيـــارة الأضرحة إلى ما يشعرون به من استلاب و اغتراب في ظل تنـــامي المـــد المـــادي للحضارة المعاصرة التي أفقدت الإنسان روحيته و إنسانيته. لذلـــك نجدهـــم يقبلـــون بشغف على زيارة الضريح لاستمداد تلك الطاقة الروحية المفقودة في تلافيف الحيـــاة و مجاهل الحضارة المادية القاسية التي لم يستطيعوا أن يتـــأقلموا معـــها و يواكبـــوا تيارها الجارف، فهم بين مد و جزر يعيشون ذلـــك التنـــاقض الحـــاد بيـــن المثـــالي و الواقعي، و هم يحلون هذا التناقض بوعي أو بغير و عي في محاولتهم ارتياد فضاء الضريح. ذلك المكان الذي يشعرهم بالسكينة و الطمأنينة بعيدا عن ضوضاء المدينـــة. و هذا ما حدا بحاج حمد إلى القول أن << هذه الحياة المنظمة أو المنتظمة أو المرتبـــة أو الرتيبـــة هـــي التـــي أصـــابت الإنســـان بمـــرض هـــذا العصـــر : الملل..القرف..الدوخة..الغثيان..و لم يحدث في عصر من العصور أن شعر الإنســـان بالملل.. و بأن اليوم كغد، و أن الغد كبعد الغد، و أنه لا طعم لشيء ، و لا لذة لشـــيء ولا أمل في شيء و لا يأس من شيء... لم يحدث شـــيء مـــن هـــذا قبـــل القـــرن العشرين>> [2].

إن هذه الحضارة و إن كانت قد وفرت لمجتمعنا عنـــاصر التقـــدم و وســـائل النهضة إلا أنها لم تساعد الفرد العربي على التحرر و التخفيف من أعباء كفاحه فـــي الوجود بل أنها بالعكس زادته قلقا على قلق، فهذا التطور الحضاري و الانفتاح الواسع على الثقافة الغربية أدى إلى إيجاد أثار ثانوية غير مرغوب بها، من بينها إغراق القيم

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق،ص. 283.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع السابق، ص 34.

التقليدية بالنماذج الغربية، مما أدى إلى خلق أزمة أو تشويش ثقافي[1] و في ظل هذا الانفصام الذي يعيشه الأفراد و الجماعات بين الثابت و المتحول بين الأصيل و الحديث، فإنهم لا يجدون بدا من الإلتجاء إلى الضريح لتلطيف هذه الصراعات العميقة فيصبح ذلك عندئذ وسيلة دفاعية يحتمي بها الزائر لتهدئة قلقه و تخفيف مرارة هذا الصراع الحاد .

## ج- سلطة التقاليد و العادات (ثقافة الأسلاف).

إن زيارة الأضرحة غدت مظهرا من مظاهر ثقافة المجتمع لارتباطها بموروثاته الأكثر تجذرا في اللاوعي الجمعي إلى حد أن المساس بها يعد انتهاكا صارخا لإحدى مقدساته. و هو الأمر الذي جعل القائمين على المؤسسات الثقافية و السياسية يولونها اهتماما بالغا و يصنفونها ضمن التراث الشعبي. و هذا ما نلاحظه جليا في دعم الدولة المباشر لإقامة الحفلات الفلكلورية (الوعدة) و ترميم بعض الأضرحة و مساعدة المؤسسات الصوفية (الزوايا).

و يمكن أن نفسر هذا السلوك السوسيولجي من ناحيتين: سياسية و ثقافية، فالناحية السياسية تتمثل أساسا في توطيد دعائم المؤسسات الصوفية كقوة مسالمة و موالية للسلطة، و الناحية الثقافية تتمثل في اعتبار السلف مرجعا مقدسا لا يطاله الباطل. و من هنا نرى تلك المقاومة الشديدة لكل ما هو حديث يتخذ بعدا ثوريا على المستوى الاجتماعي و السياسي . لذلك يقول أدونيس: أن الفكر العربي أصبح << معياريا [أي] يقيس الحاضر و المستقبل، على الماضي، دون تدبر للخبرة و التطور،بل أن الحاضر و المستقبل أصبحا رمزين للانحلال و الانحطاط. و يزداد الانحلال و الانحطاط طردا مع التقدم الزمني، أي أن الإنسان يزداد نقصا بقدر ابتعاده، زمنيا، عن الأصل>> [2].

---

[1] أنظر نور الدين طوالبي، الدين و الطقوس، و التغيرات، م .س، ص.24

[2] علي أحمد سعيد (أدونيس) الثابت و المتحول،1 الأصول، م.س،ص.76

إن المخيال الشعبي يتغذى كثيرا من الماضي ومن التقاليد و العادات، من روايات القصاصين و المداحين لذلك يستعصي خرق هذا المخيال أو تطويعه، فهو متشبث بالأسلاف ومخلفاتهم الاعتقادية، وعلى رأسهم الولي الذي رسم له هذا المخيال صورة أسطورية ترفعهم إلى مصاف الأنبياء. إن الزائر في رحاب الضريح يستعيد هذا الماضي الزاهر، هذا الزمان الطاهر لأنه تجسد في الولي، ذلك الإنسان الكامل المجرد من كل النقائص، وإن أية محاولة لانتقاده أو لانتقاص من قيمته هو سلوك متهور فيه كثير من المجازفة والمخاطرة، لأنه سيدنس صورة الماضي ويشوه ويخل بقدسية الولي فـ<<الماضي يجب أن يظل في عذرية كاملة[1]>>، ومن هنا كان الطعن في الأولياء أو الأبطال الشعبيين هو طعنا للماضي الزاهر المقدس. لذلك فالخروج عن تقاليد المجتمع وعاداته يعد انتهاكا لحرمة الأوائل أو الأسلاف على اعتبار أنهم <<خير من الأواخر. ذلك أن المثل الأعلى لا يكمن في الزمن الذي يأتي، بل في الزمن الذي مضى،وليس التقدم إلا هذه العودة الدائمة إلى الماضي الأصل>>.[2]

وهذا ما تجسده المقولة الشعبية "أبوك خير منك وجدك خير من أبيك "وهل " نعرف نحن خير من آبائنا" "ولو كانت الزيارة بدعية لما قام بها آبائنا وأجدادنا"، وفي هذا الصدد نتذكر قول معاوية رضي الله عنه قبل موته عندما خطب في الناس:<< لن يأتكم بعدي إلا من أنا خير منه، كما أن من قبلي كان خير مني[3]>>.

إذن فمقولة "القديم خير من الجديد"، ليست وليدة اليوم بل أنها تمتد بعيدا في التاريخ الإنساني ولا داعي لتفنيد هذه الفكرة، فقد ورد في القرآن الكريم ما يفند التمسك بعقائد الأسلاف الشركية. كما أن الثورة العلمية التي حدثت في عالمنا المعاصر هي كافية لدحض هذه المقولة. وليس معنى هذا أن القديم يجب أن يطوى إلى الأبد، بل إنه يستحسن الإقتباس من عناصره المضيئة والأخذ بجوانبه الإيجابية التي تشكل القاعدة لانطلاقتنا الحضارية.

---

(1) المرجع نفسه، ص.39

(2) المرجع نفسه،ص40

(3) المرجع نفسه، ص.82

## د: الولع باللامعقول و الخارق

لعله من الدوافع الأساسية التي تحدو بالناس إلى زيارة الضريح هو اعتقادهم الراسخ بالقوة الخفية التي تستتر وراء الضريح وتؤدي إلى خرق نظام الكون القائم على مبدأ السببية وهو اعتقاد نابع من طبيعة عقليتهم الإحيائية التي من خصائصها السذاجة والولع باللامعقول و الغريب و الخارق، فيكفي أن تجالس مروجي القصص الخاصة بالأولياء ومرتادي الضريح من عوام الناس وخاصة العنصر النسوي لتعلم ذروة ولعلهم بالأحداث والقصص الخارقة التي لا يمكن فهمها أو تعليلها. أما القصص العادية التي لا تحرك فيهم ساكنا ولا تثير مخيالهم فتمر مرور الكرام.

وهذه النزعة اللاعقلية (المشبعة بالخرافة) التي تعني بكل ما هو خارق وغريب ولا معقول نجدها متجذرة في طبع الإنسان لأنها تشبع طموحه إلى تحقيق ما يجاوز طبيعته البشرية وتجسد أحلامه الخرافية. ومن هنا يأتي الاعتقاد بأن الولي فلان جاء طائرا فوق حجرة أو على شجرة و أن آخر يكلم الناس و آخر يشفي الأمراض التي إعتُصت على الأطباء المختصين وما إلى ذلك من القصص الخيالية التي تجود بها قرائح العوام. لذلك يمكن تصنيف هذه الخوارق في نوعين، أولهما القدرة العجائبية للولي على شفاء الأمراض المستعصية وثانيهما خروج الولي (من الضريح) ومحادثته للناس من أجل ردع منتهكي حرمته.

وفي هذا المضمار يمكن أن تتساءل عن الأسباب الحقيقية التي تجعل الناس تحلق في عالم اللامعقول. هل تريد من وراء ذلك تغيير واقعها المأساوي وقدرها المزري على صعيد التخيل كما يقع للإنسان المحروم على صعيد الحلم فيحقق ما عجز عن تحقيقه في الواقع؟ قد يكون ذلك صحيحا إلى حد كبير في مجتمع بعيد عن التطور العلمي والفكر العقلاني، أم مرد ذلك إلى<<أن الذات البشرية كما هي في تجربة الوجود، في حاجة للعقلاني وفي حاجة للأسطوري، وكما هي في حاجة للعرفاني، في حاجة للبياني. إن اللغة الأسطورية والمنطق الأسطوري يأتيان لإشباع ضرب من أصناف الجوع في الذات البشرية التي لا يطفئ ظمأها العقلاني أو

البرهاني لوحدهما>>[1] أم مرجع ذلك إلى القلق من المستقبل، من المجهول، والخوف من ظواهر الطبيعة، فالإنسان في غمار حيرته وضياعه يهمل المنطق والقوانين العلمية ليبحث عن أسباب ميتافيزيقية غير منظورة ويراهن على السحر واللامعقول[2].

ولعل هذا العامل النفسي كان سببا مهما لعبادة القوى الخارجية للطبيعة فلقد هالت الإنسان هذه القوى فاستعظمها و قدم لها القرابين اتقاء لغضبها، و هكذا عبد الإنسان كل شيء لم يستطع أن يفسره و يدرك مغزاه<< فأرجع ما رآه إلى آلهة أو أشباه آلهة تمسك بمقاليد الأمور، و تتحكم في الأمطار و البرق و الرعد و الزلزال و البراكين و الرياح و من تم فقد اخترع لكل ظاهرة من هذه الظواهر إلها، فكان إله البرق وإله الرعد، و إله النيل ، و إله الخصب ...>>[3]، و يمكن تفسير هذه النزعة الاعتقادية بحاجة الإنسان إلى خلق ذلك التوازن بين ذاته و العالم و من هنا كانت << الحاجة إلى البحث عن تركيب يقيم الانسجام بين الأنا الشخصية و بين العالم الخارجي، بل يقيم الانسجام بصورة أدق، بين هذه الأنا و بين القدرة التي يعزى إليها توجيه الأشياء جميعا، بل توجيه المصير الإنساني الخاص>>[4].

كل هذه الأسباب مجتمعة هي التي جعلت الإنسان في حقبه التاريخية المختلفة يتعلق باللامعقول و العجائبي و الغرائبي و كان لكل مجتمع عقائده في هذا المجال، و إن كانت هذه النزعة قد عرفت تراجعا في عالمنا المعاصر إلا أنها مازالت تشكل إحدى العناصر المكونة لعقلية مجتمعاتنا العربية و الإسلامية، مع أن الإسلام براء من هذه المعتقدات الخرافية الأسطورية.

---

(1) عز الدين عناية، فاعلية بني المقدس في المغرب العربي، م،س،ص59

(2) أنظر هامش نورالدين طوالبي، في إشكالية المقدس،ص56

(3) عبد المحسن صالح، الانسان الحائر بين العلم و الخرافة، مجلة المعرفة رقم 235، ص 08.

(4) جيب و عادل العوا ، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، م.س،ص.70

لكن ما الذي يجعل قطاعا عريضا من مجتمعنا يقبل على التمسك بهذه المظاهر الاعتقادية البدائية و التي تجسد تلك العلاقة الحميمية باللامعقول و الخرافي؟ أنه يمكن حصرها في عاملين مهمين هما طغيان العقلية الإحيائيـــة و الإســـتناد إلـــى معـــايير اللاسببية و اللاعلمية واللاحدوثية.

**1-العقلية الإحيائية**

رغم التحولات الحضارية التي حدثت في عالمنا المعاصر إلا أننا لم نلاحـــظ تغييرا نوعيا في أنماط التفكير لدى الطبقات الشعبية في مجتمعنا، فالتفسير الخرافـــي للظواهر الطبيعية و الكونية ما زال يسيطر على وعي الأفراد، فهم يرون أن الحقيقـــة نابعة من القوى غير المرئية،أما التفسير العقلاني الذي يقدمه أهل العلم فهو عندهـــم لا يعدو أن يكون ضربا من التهويم والتزييف. من ذلك اعتقادهم أن زيارة الضريح هـــي مكمن الشفاء، ويفسرون هذا الأمر انطلاقا من مباركة روح الولي الصالح التي تحـــوم حول فضاء الضريح وتقوم بطرد الأرواح الشريرة التي غزت الجسد وتمكنـــت منـــه ولعله اعتقاد قديم قدم البشرية مازال قائما إلى يومنا هذا رغم التقدم العلمي الحـــاصل وتعارض ذلك مع روح المفاهيم الإسلامية.

و من هنا يتأكد لدينا أن العقلية الإحيائية مازالت مهيمنة على نفـــوس الأفـــراد والجماعات ويتجلى هذا بوضوح في عملية مناجاة الزائر للضريـــح والتضـــرع لـــه وتوسله كأن يخاطب الضريح بقوله"يا سيدي حشمتك" "يا سيدي أرحني" "يا سيدي فرج علي" "يا سيدي نذرت نفسي أن أقيم لك وعدة إن شفيتني"، وما شابه هذه العبـــارات. وهنا علينا أن نشير إلى أن الزائر وإن كان يؤمن بأن الله تعالى هو مصدر كل شـــيء و أنه القادر المهيمن، لا راد لإرادته،فإنه يصعب عليه أن يعي الحضور المباشـــر لله في عالم الظواهر. أو بتعبير حاج حمد<<رؤية فعل الله مجسدا في الحركة[1]>>.

إن المجتمعات البدائية لم تستسغ فكرة وجود إله متعال مفارق للعـــالم، فكـــل جسم مادي أحبوه أو خافوا منه لقوته أو غرابته فإنهم افترضوا وجود حياة فيه، وبـــأن

---

[1] محمد أبو القاسم حاج محمد، المرجع السابق، ص.66.

روح الله تحايثه و تلازمه، لقد<<كانت فكرة الإله المتحجب مستعصية على مفهومية الإنسان الذي يفترسه العجز أمام ظواهر الطبيعة... كان ينظر إلى الإله في غيبه كقوة هائلة ضخمة تفرض جبروتها على هذه الكائنات الصغرى المركبة على طبيعة إلهية أقل... فالإنسان حين يصنع الصنم لم يكن يعتقد أنه يصنع ربه ولكنه كان يعتقد أنه يحدث الصورة المجسدة للإله في عالم المادة ليصبح من الممكن مخاطبته[1]>>.

ونكاد نجزم أن سبب بناء الأضرحة كان للغرض نفسه ليتاح للزائر والمعتقد مناجاة الإله مباشرة عن خلال الولي. إن هذه النظرة الشركية تؤكد لنا أن العقل لم يطرأ عليه تغيير فمازال بدائيا مثقلا برواسب الماضي السحيق، يعتقد أن الله على عرشه يترفع عن الجزئيات والصغائر ويستعين ببعض الأفراد ليوليهم تدبير شؤون الكون(تعالى الله عن ذلك).

وضمن المنظور نفسه كان البدائيون القدامى يعتقدون أن الله في سمائه صامت،وهذا ما يذهب إليه بعض الباحثين حين يؤكدون أن الشعوب البدائية استنطقت الكائنات الحية، تلك التي تعتقد أن لها علاقة رمزية مع الآلهة [2].

ومن جهة أخرى فهناك من يعزو ثبات العقلية الإحيائية وبقائها إلى يومنا هذا وكذا الاعتقاد ببقاء الروح بعد فناء الجسد أو سريانها في فضاء المقدس كروح إلهية مؤثرة في العالم الخارجي إلى أن الإنسان بطبيعته هو كائن غير موحد( أي مشرك يميل إلى تعديد الآلهة ) فهو لا يتصور عبادة إله واحد أو الاعتقاد بوجود إله واحد يسير نظام هذا الكون الشاسع ولعل هذا ما ينزع إليه **Hume** في تصوره لعلاقة الإنسان التاريخية بالآلهة،وقد طبق **Gellner** نظرية **Hume** هذه على الدين الإسلامي فاستنتج أن البشر معددون وغير موحدين كما تثبت ذلك التجربة التاريخية. فقد غلب على التاريخ البشري الطابع الشركي إذ بقيت فكرة التوحيد بالنسبة إليهم تصورا مثاليا أكثر منه حقيقة واقعية، فنادرا كما يرى **Hume** ما كانت الأمم في حقبها التاريخية المختلفة تعبد

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه،ص.113.114.

[2] Voir Toufic Fadh, la divination arabe, p.-21-22

إلها واحدا، ذلك أن التوحيد في نظره يتطلب تصورا مترابطا وعقلانيا للكون عجز أصحاب النظرة الإحيائية عن استيعابها. وفي الصدد نفسه يشير Hume أن الإنسانية برمتها، عدا بعض الإستثناءات، لم توجه تأملاتها نحو السماء، أي أنها لم تجرد عبادتها من الطابع الحسي، المرئي، فهي لا تتجاوب مع الأشياء المجردة فتلبسها شكلا حسيا أكثر قربا لإدراكها الطبيعي،مما أدى إعاقتها لظهور فكرة الألولهية،ويفسر Hume هذه الظاهرة الدينية بمحدودية فكر الإنسان البدائي وخوفه الشديد من القوى الطبيعية الشيء الذي جعله لا يتكيف مع نمط التفكير التجريدي والمنطقي وهذا ما يجسده تاريخ الديانات الإنسانية، فقد رأىHume إن الإنسانية طوال تاريخها الطويل ظلت متأرجحة بين فكرة التوحيد و فكرة التعديد، فمرة تميل إلى تعدد الآلهة وطورا آخر إلى عبادة اله واحد. و أمام هذا التأرجح التاريخي بين نمطين من العبادة، اهتدى البشر إلى حل وسط يحل هذا التناقض الديني، فاختلقوا وسائط أقل شأنا بينهم وبين الله، تمثلت عند المسلمين على سبيل المثال في ظاهرة عبادة الأولياء. وهذا حسب Gellner أدى إلى تكدير صفاء فكرة التوحيد وبالتالي فشلها.[1]

تلك هي نظرية Hume كما يقدمها Gellner وهي نظرية لم تستوعب جيدا تاريخ الديانة الإسلامية، إذ هي تحاول تطبيق فرضياتها على مرحلة تاريخية انحط فيها العالم الإسلامي وتدنى مستواه الثقافي لأسباب سياسية و تاريخية، و عرف موجات استعمارية متعددة في تاريخه الحديث حيث ساد فيه الجهل و الأمية، فمن الطبيعي أن يتضاءل دور المؤسسات العلمية الدينية التي كانت تشع بنورها في العصور الذهبية للإسلام. هذا بالإضافة إلى أن القرآن الكريم و السنة النبوية يؤكدان فكرة التوحيد إلى درجة جعلها عمود الدين الإسلامي، فبدونها ينهار صرح العقيدة الإسلامية على اعتبار أن الشهادتين هي الركن الأول من أركان الإسلام. أما ظاهرة "عبادة الأولياء" فهي و إن كانت ضربا من الشرك، إلا أنها تعد استثناء في تاريخ الحضارة الإسلامية.

---

[1]Voir Houari Touati,op ;cit,p .218-219

## 2- اللاسببيـــــة و اللاحـــدوثية

يبدو و أن الهوة مازالت متسعة بين الإنسان الشعبي في المجتمـــع الجزائـــري و الفكر العقلاني الذي كان وراء التقدم العلمي الحاصل في عالمنا المعـــاصر. فـــهو لايزال يرد الظواهر المادية إلى أسباب غيبية تتعلق بالمعتقد الشعبي و لا يألو جـــهدا لإرجاعها إلى تفسيراتها العلمية و هذا راجع إلى ضحالة تفكـــيره و طغيـــان الفكـــر الأسطوري عليه،و يكفي أن تلاحظ تعامله مع الظاهرة المرضية، إذ يعزوهـــا إلـــى عوامل و أسباب سحرية أو غيبية سواء أكان هذا المرض نفســـيا أو عضويـــا، و لا يقتنع بالتقرير الطبي و يثق بتشخيصات الطبيب و لا وصفاته، و هذا يدل بشكل قـــاطع على نمطية التفكير الذي لا يستند إلى مبدأ السببية مع أن الإسلام يؤكد عليـــه، لكـــن تراكم عصور من الظلام في ذهنية الإنسان الشعبي لا يمكن أن تتيح مجـــالا للتفكـــير بعقلانية و علمية. لذلك يبدو من الصعوبة بما كان إحداث قطيعة نهائيـــة مـــع هـــذه النسقية في التفكير، فـــ << مازلنا نعيش في أحلام عصور الانحطاط تدغدغنا أطياف الغيـــب، و تثيرنـــا الأســـطورة و الخـــوارق ورؤى الجـــان و ألحـــان الســـحر و الأعاجيب >>[1] و لعل هذا ما حدا بالأوروبيين إلـــى وصـــف الشـــعوب العربيـــة بالتخلف و النظر إلينا نظرة استهزائية، تهكمية، ففي رأيهم ـــ كما يذكر محمد عبـــد الرحمان مرحبا ـــ أن التخلف من طبيعة الجنس العربي الذي لم يخلق للتقـــدم و هـــو عاجز عن القيام بأي إنجاز عظيم و أن العرب جاءوا بالدين ولم يجيئوا بـــالعلم، و أن العربي لا يفلح إلا مصحوبا بنبي، و إن العرب لا يفلحون في دولتـــهم و فـــي غـــير دولتهم إلا محكومين و أنهم لا يحسنون فنون الحضارة وإلا لكان لهم فن جميل غـــير نظم القصيد[2].

---

[1] محمد عبد الرحمان مرحبا، إنتفاضة العقل العربي، ص.46

[2] المرجع نفسه، ص.48.47

و مع ما في هذه المزاعم من عنصرية و إجحاف في حق العرب الذين أسهموا بحظ وافر في قيام النهضة الأوروبية الحديثة إلا أننا لسنا في مقام الرد عليها. لكن ما نلاحظه من تعلق بالروحانيات و الاعتقاد بأن وراء الظواهر حقائق غير مرئية تخفى عن الأبصار في مجتمعنا العربي يدعونا إلى الحيرة و الاندهاش مع أن الإسلام كان متشددا تجاه هذه القضايا الاعتقادية التي سادت في العصر الجاهلي و حاربها بلا هوادة لأنها تتعارض كليا مع مفهوم الوحدانية الذي اعتبره علماء الإسلام أهم من الصلاة و الصوم و الحج. إن الإسلام دعانا إلى كل ما لا يخضع للعقل كالإستقسام بالأزلام و زيارة العرافين لسؤالهم عن الغيب و الأسرار،و حرم إتيان السحرة و جعل ذلك من الكبائر.

لقد كان الإسلام ثورة على بنية التفكير اللاسببي و اللاعقلاني. أنه أسس لمرحلة جديدة في تاريخ الإنسانية تقوم على ربط حركة الإنسان بواقعه الموضوعي و<< هي مرحلة الوضعية العلمية و انزواء التفكير الغيبي و تطور ملكات الإنسان الذاتية و تضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي>>[1]، و هكذا نقلت التجربة الإسلامية المتفوقة الإنسان العربي القديم من مرحلة وثنية إحيائية غيبية إلى مرحلة نورانية بدا معها الكون ذا حقيقة منهجية تسيره القوانين و النواميس المضبوطة، و معها رفض المسلم المشبع بهذه العقلية الجديدة أن يكون للكواكب والنجوم والقبور أي تأثير على مجرى الأحداث. ولعل موقف الرسول(ص) من ظاهرة كسوف الشمس عند وفاة ابنه إبراهيم خير دليل على نبذ الإسلام للفكر اللاسببي، فقد كان من الممكن أن يستغل الرسول(ص) هذه الظاهرة الطبيعية لتكون سندا له في دعوته،لكن أبى تفسير الصحابة لها بكونها كسفت لوفاة ابنه،و أجابهم بما معناه أن الشمس و القمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد و لا لحياته [2]، هذا و قد قدر علماء الإسلام ذلك الضرر الذي يحدثه ذلك التشبث بالعقلية اللاعلمية

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد،م.س،ص.152.

[2] أنظر عبد المحسن صالح،م.س،ص.232.

اللاسببية في المجتمع، فحاربوها و أثبتوا أن قوانين الكون ثابتة كما ينص على ذلك القرآن في قوله تعالى << فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا>>[1]، و أن الإسلام جاء لسحق الأوهام و الخرافات و بناء مجتمع أساسه العلم ذلك أن الرسول (ص) نفسه لم تكن معجزة مادية و إنما كانت معجزة منهجية<< فمحمد (ص) لم يحي جسدا ميتا و لم يُبرئ الأكمه و لا الأبرص و لم يخبرهم بما في بيوتهم كما فعل عيسى.و لم تكن لديه عصاه تتحول إلى ثعبان و لا انشقت له الرمال في طريقه للمدينة. كذلك العرب لم تنزل عليهم مائدة من السماء و لا انفجرت المياه لهم من الصخور>>[2]، لكن انصراف الناس عن هذه المنهجية في رؤية الكون جعلتهم يطوحون بعيدا في متاهات التفكير الخرافي الأسطوري،وذلك ناتج عما أصاب المجتمع من تخلف ماحق في شتى المجالات رغم تعاملهم مع الوسائل التكنولوجية الحديثة، هذا بإضافة إلى أن المناهج التربوية ليست مرتبطة بالواقع اليومي و لا هي تحاول كسر هذه الطابوهات الاجتماعية. كما أن الوضع الإقتصادي المزري الذي تعيشه الطبقات الشعبية يعد عاملا مهما في تفشي هذه الظواهر الاعتقادية.

من هنا نلاحظ أن هيمنة الفكر اللاسببي على ذهنية المجتمع خطير جدا على الدين نفسه و على التنمية الاقتصادية فهو يؤدي إلى الابتعاد عن التصور القرآني للكون و الحياة و الإنسان، هذا التصور القائم على الانسجام بين المعطى العقلي و المعطى النقلي فقد<< اتفق أهل الملة إلا قليل ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل و النقل أخذ بما دل عليه العقل و بقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه و تفويض الأمر إلى الله في علمه و الطريق الثاني، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل>>[3].

---

[1] السورة: فاطر، الآية: 43

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد،م.س،ص.151

[3] عطية سلمان أبو عادرة،م.س،ص.249

تلك هي نظرة الإسلام للأمور و هي نظرة تقوم على إثبات السببية و إنكار الاعتباطية و قديما قال ابن رشد مؤكدا ذلك: << من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علمه بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب، في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم>>[1].

[1] رمزي نجار الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص.335.

## الخاتمـــــــة:

مكنتنا هذه الدراسة حول المقدس ودلالاته في المجتمع الجزائري والذي اتخذنا له ضريح الولي بولاية عين تموشنت نموذجا من تحقيق فرضية مفادها أن الضريح والولي هما بنية واحدة لا تتجزأ إلا على مستوى الدراسة المنهجية ، فهيكل الضريح وكذا هندسته يحيلان دائما إلى محتواه الداخلي : المضروح / الولي .ونحسب من جهتنا أننا لم نجانب الصواب عندما آثرنا عدم حصر هذه الدراسة في الناحية المعمارية الفنية ، فلقد تأكد لدينا بعد معايشتنا المباشرة للظاهرة أن الإقتصار على وصف الضريح من الناحية الشكلية وصفا آليا سرديا ، دون ربطها بأبعادها التاريخية والروحية والفلسفية وعدم مراعاة تأثيراتها في الوجدان الشعبي هو عمل قاصر عن الإلمام بكلية الظاهرة وشموليتها .وهذا ماألححنا على بيانه في ثنايا البحث ، إذ أثبتت لنا التجربة الميدانية أن الولي أو الضريح هو بنية حية ذات فاعلية إجتماعية وروحية كبرى ولايمكن النظر إليه على أنه مجرد نصب أثرى ذو قيمة فنية وجمالية وحسب ، فللظاهرة ، موضوع الدراسة ، ارتباط وثيق بالمعتقدات الشعبية سواء تعلق الأمر بالأفراد مهما كان مستواهم الإجتماعي والعلمي أو بالجماعات بدوية كانت أو حضرية. وكان لزاما علينا وفقا لمنطق الدراسة أن نقف على تحديد جملة من المفاهيم والتصورات المرتبطة بالظاهرة والتي نعتقد أن توظيفها توظيفا دقيقا ومناسبا يساعدنا على التعامل مع موضوعنا بكيفة أفضل من جميع الجوانب .

وفي هذا الصدد خصصنا الفصل الأول لشرح مفهوم المقدس في شتى محمولاته الذهنية ، ومرادنا منه . وعليه أشرنا إلى أن تحرج كثير من الباحثين العرب والمسلمين على إختلاف مشاربهم وتخصصاتهم المعرفية في توظيف هذا المصطلح لا مشروعية له لأن له جذورا تاريخية في تراثنا العربي الإسلامي . ومن هنا وجدنا أن إشتقاقاته اللغوية المختلفة تتمحور جميعها حول ثلاثة معان لا تعدوها ، فالمقدس هو المنزه والمبارك والطاهر . ثم تعرضنا بشيء من التفصيل إلى تجلياته في الواقع الموضوعي من خلال الأماكن والأزمنة والذوات والأشياء وذلك وفق المنظور الإسلامي. فعلى صعيد المفهوم تطرقنا إلى الرؤية الغربية لمفهوم المقدس ولاحظنا أنها غير متجانسة ، بل إنها تصل إلى درجة أعلى من التناقض ، فتارة يغدو المقدس

هو الديني وتارة أخرى هو المحرم أو الممنوع وطورا آخر هو الإلهي أو السماوي ومرة اخرى هو الجني أو السحري ، وما إلى ذلك من المفاهيم المتناقضة ، وهذا ماجعل مفهوم المقدس متوتر الدلالة ، ضبابي الصورة، مستعصيا على التحديد ، مما دفع ببعضهم إلى الإقتصار على تمظهراته الخارجية من إعجاب وحيرة وخوف ورهبة وإلتزام وسواسي بأداء بعض الطقوس .وإذا كان مفهوم المقدس يحمل في بعض معانيه عند الغربيين ذلك التناقض بين الديني والدنيوي ، فإن نظرة الإسلام إليه تختلف إختلافا جذريا.وهذا ما أدى بنا إلى إفراد مبحث خاص بالمقدس في الثقافة الإسلامية بشقيها الرسمي والشعبي ، فأما على الصعيد الرسمي ، فالمقدس لا يغيب الدنيوي ، بل إن الإسلام بحركيته، كما تدل نصوصه وتطبيقاته التاريخية ، ينغم العلاقة بينهما ، ذلك أن أي سلوك يوافق مقولات الشرع هو في جوهره مقدس بمعنى طاهر ومبارك .وفي الإطار نفسه يتحدد التجلي القدسي – كما تصوره العقيدة الإسلامية –في الزمان أو المكان أو الأشياء أو الذوات ، لابوصفه تجليا ماديا كما تعتقد الفرق الدينية الباطنية وإنما هو حضور روحي ومعنوي وحسب . فجوهر المقدس الإسلامي الذي يرتكز على فكرة التوحيد ينفي كل محايثة لله في الأشياء والذوات ويرفض فكرة التجسيد الإلهي، وينكر فكرة الإتحاد بين الإنسان والله ، ويثبت في المقابل مبدأ مفارقة الله للعالم . أما على الصعيد الشعبي فقد حدث ثمة خرق لنظام المعرفة الإسلامية مع التصوف الطرقي الذي خلق لنفسه زمانا ومكانا وأشياء وذواتا مقدسة ترتبط كلها بحضور الولي ، ومن ذلك أن زمان الولي يعادل زمان النبي ، ومضرح الولي بفضائه الواسع يساوي قدسية الأماكن الإسلامية كمكة والمدينة وبيت المقدس ، وذات الولي تساوي روح النبي ، وأشياء الولي تساوي الأشياء المقدسة في الإسلام. وأمام هذا التعارض الجلي بين المقدسين الرسمي والشعبي وبين المقدس الإسلامي والمقدس الغربي ينتفي ما ذهب إليه الباحثون الغربيون في دراسة المقدس إنطلاقا من إفتراضهم لمقدمة كبرى مفادها القول بكونية المقدس وكونية مقولاته ، ذلك أن المقدس الإسلامي يتصف بخوصيته الثقافية التي تميزه عن سائر الديانات السماوية الكتابية والديانات البدائية القائمة على التصورات الخرافية والأسطورية ، فالمقدس الإسلامي الرسمي يتسم بالبساطة والوضوح والتكامل والإنسجام في مكوناته

العقائدية والتشريعية،وهكذا استخلصنا أن المقدس بمفهومه الإسلامي الصحيح قد شابته على ممر التاريخ ممارسات لا تمت إلى جوهره بصلة ونعني بذلك الممارسات الصوفية الطرقية بطقوساتها وعقائدها التي تجذرت في اللاوعي الشعبي بفعل الهزات التاريخية التي اعترت العالم الإسلامي قاطبة ، وهذا ما قادنا إلى الحديث في الفصل الثاني من البحث عن مفهوم الولاية وارتباطاتها المخيالية وتمظهراتها الخارجية ، فعمدنا أولا إلى رسم صورة موجزة عن مفهوم البطل في التاريخ الإنساني القديم، وصولا إلى مفهومه في الثقافة العربية الإسلامية، فرأينا أن البطل عند البدائيين لم يكن بالضرورة كائنا آدميا بل قد يكون شيئا من أشياء الطبيعة كالضوء أو النبات أو الشجر أو غير ذلك . أما عند الإغريق فقد كان يتخيل دائما في صورة الكائن الأسطوري الذي يصارع الوحوش والآلهة فينتصر عليها فتقام له التماثيل تخليدا لذكره .أما صورته في التصور المسيحي بعد ذلك فقد أصبحت ترمز إلى ذلك القديس الذي نذر حياته لتمثل تعاليم المسيح واستمداد الطاقة الروحية منه . تلك هي ملامح البطل في العالم القديم . أما الإسلام فقد جعل صورة البطل طيّعة مرنة لا تقفز على شروط الواقع و لاتتناقض مع العقل . وبهذا المفهوم فالبطولة متاحة لكل فرد من أفراد المجتمع متى كان ملتزما بنصوص الشرع ، متصفا بالتقوى والورع دون أن ينفي شروط الشجاعة الجسمانية . لكن هذا المفهوم عرف انحرافا عن خطه الأصيل في التصوف الطرقي ، فأصبح ينظر إلى البطل (الولي ) في المخيال الشعبي على أنه ذلك الذي يخترق قوانين الطبيعة وينتج الكرامات ويتمتع بقوى خارقة .إنه الولي ذلك الإنسان الكامل الذي يحقق السعادة الأبدية لأهله وبني قبيلته ولأتباعه الروحيين ، وهو الذي يتدخل عند الإقتضاء ليعيد القداسة إلى هذا العالم بفضل مايتمتع به من طهارة وبركة مستمدين من قبس النبوة المحمدية .

وحتى نعي جيدا هذا الإرتباط الوثيق بالولي وضريحه عند الإنسان الشعبي وكيف يتواصل مدّه الروحي وتستمر سلطته في عالم الأحياء ، فقد تطلب منا الأمر الحديث عن العوامل التاريخية التي أدت إلى نشأة وإنتشار الطرق الصوفية في المغرب العربي عموما والجزائر خصوصا ، فخلصنا إلى نتيجة مفادها أن التصوف الطرقي جاء انعكاسا لمرحلة تاريخية اضمحل فيها النقاش الفكري وضعفت فيها الروح العلمية

مما جعل كثيرا من العلماء آنذاك يعتزلون الناس أو يهاجرون إلى جهات أخرى . وأمام هذا الفراغ الذي خلّفه هؤلاء العلماء لم يجد الناس بدا من الإلتفاف حول أدعياء التصوف والولاية ممن يغلب على فكرهم الدروشة والتخلف العقلي . وفي هذا الصدد جهدنا على التأكيد بأن الأسباب الرئيسية لظهور هذه النمادج الأوليائية هي سهولة الحصول على لقب الشريف أو اثباته بواسطة الرؤيا أو الإستدلال بالكرامة أو إظهار الجذب والجنون لينال صاحبها صفة الولي . وهي وسائل -كما نرى – غير شرعية لا توافق مقولات الشرع . وهكذا بينا كيف أن الولاية الطرقية إخترقت نظام المفاهيم الإسلامية وإبتعدت بذلك عن إطارها السني الأصيل . لقد أصبحت في ظروف معينة رديفا للشعودة ولصنع التمائم وللحضرة والأذكار والأوراد .

ومحاولة منا لدراسة هذه الظاهرة بتشخيصها عمدنا إلى إتخاذ أولياء عين الأربعاء بولاية عين تموشنت نموذجا تطبيقيا يعكس ما كان سائدا في المجتمع الجزائري ، إذ لا حظنا أن جملة المعايير والقيم التي تحكم النظر إلى الولي في مجتمعنا هي واحدة ، بحكم شمولية الظاهرة، لمختلف مناطق البلاد ، فقد كانت الجزائر في القرون المتأخرة عبارة عن قرية صوفية . ثم قسمنا أضرحة الجزائر إلى قسمين ، قسم معروف وقسم مجهول . واستخلصنا أن هناك تشابه كبير بين أضرحة الجزائر ، فأسماء الأولياء مشوبة بالغموض والضبابية من حيث ضحالة المعلومات حول سيرتهم وأصولهم ، وعليه اضطررنا إلى الإعتماد في دراستنا على مايجود به المخيال الشعبي من قصص وروايات ، لا تظهر إلا الجانب اللاعادي الأسطوري في شخصياتهم .

وإذا كانت المصادر التاريخية تخلو من ذكر أخبار عن تفاصيل حياتهم العادية مفسحة المجال لنشاط المخيال الشعبي ، فيبقى لنا الضريح هو المعلم المادي الوحيد الذي يوثق حضور الولي . ولما كنا قد إعتبرنا الولي والضريح بنية واحدة لا تتفكك ، إذ كلاهما يعكس وجه الآخر ، كان لزاما علينا أن نفرد فصلا للحديث عن هذه البنية المادية التي توصف تارة بالضريح ، وتارة بالقبة وتارة بالمرابط ، وتارة أخرى بالمقام ، وما إلى ذلك من الأوصاف ، وبناء على ذلك إبتدأنا بعرض الكيفية التي يستوطن بها الولي منطقة ما وأثر ذلك في تأسيس التجمع السكاني أيا كان حجمه ، فلاحظنا أن الجغرفيا تتأسس من لحظة حضور الولي إلى المنطقة بفعل ما أضفاه

عليها من طاقة روحية تحددت بإنجازاته الكراماتية وبركاته الخارقة، وهذا حال أكثر المناطق في الجزائر التي نعتقد أن نشأتها ترتد في كثير من عواملها إلى حضور الولي سواء أكان حيا أو مضروحا ، ويكاد يكون حضوره الضريحي بعد مماته عاملا حاسما في إستقطاب السكان . وهذا ماحولنا إبرازه من خلال توثيق النشأة التاريخية لبلدية عين الأربعاء (نموذجنا التطبيقي ) من منظور جغرافية المقدس . وفي هذا الصدد بينا كيف أن الرأي الشعبي يرد نشأة البلدية كتجمع سكاني إلى الولي المدعو **سيدي بوطاجين** وأن هذه النشأة تعززت بحضور أولياء أخرين ، وهذا ماأدى إلى جعل هذه المنطقة أهلا للسكنى والإستقرار واستمرارية التجمع خلافا للنظرة المدرسية التي ترجع أمر إنشاء التجمع السكاني إلى جملة من الشروط الطبيعية والإقتصادية النفعية . ومن جهتنا نرى أن كلا النظرتين تتكاملان في تفسير النشأة ، إذ لا يمكن إغفال أيٍّ من العوامل الروحية أو المادية في ذلك .ثم عمدنا بعد ذلك إلى رسم صورة واضحة لمواقع أضرحة عين الأربعاء وكيف أنها تخضع لمحددات روحية دينية ، إذ لا حظنا أن أغلبها يتموقع في المرتفعات وذلك لإرتباط المرتفع بتصورات كونية عند أهل التصوف والتنسك والتعبد، فالعارض الطوبوغرافي كان دوما مفضلا على الأرض المنبسطة المسطحة ومايتضمنه من رمزية تتعلق بشعور التسامي والتعالي والعظمة ، ثم فسرنا موقع بعضها في المنبسط بمزاجية الولي التي تميل به إلى إختيارمضرحه في السهل بغية التميز عن الأولياء الآخرين الذين اختاروا الأعالي أو رغبة في مجاورة أتباعه القاطنين في السهل ، ثم بيّنا كيف أن هذا التموقع الجغرافي بعد التوسع العمراني الذي حدث في يومنا هذا أثّر سلبا على بعض الأضرحة ، تلك التي غزاها النسيج العمراني ، إذ لم تعد تستقطب عددا كبيرا من الزائرين لأسباب إجتماعية وعرفية تجعل أمر الزيارة حرجا . ومنه دلفنا إلى إفراد مبحث خاص بالهندسة المعمارية الفنية لأضرحة عين الأربعاء، فمهدنا له بتصور عام لتاريخ هندسة الأضرحة عند الشعوب القديمة ، فبينا كيف أن بناءها للأضرحة ارتبط إرتباطا وثيقا بجملة معتقداتهم وتصوراتهم الميتافيزيقية للحياة والكون والعالم ، وإذا كانت هندستهم المعمارية ترتد في أصلها إلى ميثولوجيا وثنية ، فإن الإسلام أقام صرحه المعماري على أسس مغايرة تماما لتلك الميثولوجيا ، وجعل جماليته خاضعة لنظامه

المعرفي فرفض على هذا الأساس إقامة النصب والضرائح المخلدة للعظماء واعتبر ذلك ضربا من الوثنية المفضية إلى الشرك . ومع ذلك تسللت إلى المجتمع الإسلامي مع مرور الزمن عادات وتقاليد الشعوب المفتوحة ومنها طريقتهم في بناء الأضرحة التي خضعت هي أيضا لميثولوجيا خاصة . ومع التصوف الطرفي تأسست ميثولوجية الولي الذي ارتسمت له صورة قدسيه في المخيال الشعبي ، إلى حد مساواته بالنبي وإعتباره ركيزة هذا العالم . وهكذا غدا حضوره الأسطوري من خلال الضريح المنتصب علامة على إستمرارية وجوده وتأثيره في عالم الأحياء .ثم انتقلنا إلى دراسة ملامح هندسة الأضرحة لبلدية عين الأربعاء كنموذج مصغر لأضرحة الجزائر . وفي هذا المضمار حددنا الخصائص الفنية العامة لجملة هذه الأضرحة ، مبرزين تلك النمطية المعمارية التي تطغى على بنائها ، فالبنّاء الذي شيدها حرص على تقليد الأعمال السابقة في تخطيط هندستها، وكان أن لاحظنا أن نماذج هذه الأضرحة التي تنتشر هنا وهناك ببلدية عين الأربعاء تحمل في أغلبها نفس الخصائص والمواصفات باستثناء شكل القبة الذي يختلف من ضريح إلى آخر ، فهي -كما لاحظنا -عمودية منتصبة نحو الأعلى ، مربعة الشكل ، متجهة نحو القبلة ، يغلب على عناصرها المعمارية الشكل المقبب، مزينة بشرافات بسيطة الشكل موجودة على أربع جهات الضريح وهي على شكل مثلث أو على شكل درجات السلم .

إن المتأمل في هذه الأشكال ، يكتشف أنها تنطوي على دلالات فلسفية وروحية لم يكن البناء نفسه الذي شيدها يعي حقيقتها ، لأنه كان فيما يعمل محاكيا للنماذج الأولية وهذا ما حدا بنا إلى إيلاء إهتمام خاص بمسألة الأبعاد والدلالات ، فبينا دلالة كل شكل ورمزيته من عمودي ومربع ومقبب وما إلى ذلك من العناصر المعمارية المرتبطة بالعمارة الدينية كالهلال والأقواس والدوائر ، وربطنا ذلك كله بالتصور الكوني للمسلم الذي هندس عمائره الدينية والدنيوية انطلاقا من كوزمولوجيته ، فجعل السماء بكل ماتحتويه من عناصر نموذجه العلوي في صياغة عالمه الأرضي ، فغدت القبة رمزا إلى السماء والسلام والإسلام ، وشكل المربع رمزا إلى الكعبة الشريفة ومايتضمنه من معاني المناعة والتصلب ، والهلال تعبيرا عن دنو الساعة وفكرة الوسطية ، والقوس رمزا للكون المصغر ، والدائرة رمزا للحقيقة ، كما أشرنا إلى

الدلالات الأخرى التي ينطوي عليها لون الأضرحة من أخضر وأبيض . ومع ذلك فإن القيمة الجمالية لهذه الأضرحة ليست ذات شان وذلك لانعدام التناسق بين الشكل والفكرة وعدم تناسب الألوان ، بالإضافة إلى رداءة بنائها إذ تخلو من الإنسجام بين عناصرها المعمارية .فالبنّاء – كما يظهر – لم يشيد هذه الأضرحة بمهارة ، ولم يخضع عمله هذا إلى مقاييس رياضية وجمالية ، فلا وجود لكوى أو نوافذ لتهوية المكان . أما الأبواب فإن وجدت فهي لا تتلاءم مع مدخل الضريح ، ناهيك عن إهترائها . وكذلك الشيء يقال بالنسبة إلى التوابيت التي تبدو–إن وجدت – مغطاة بقطع قماشية رديئة المنظر ، علاوة على بساطة بنائها ، أما من الناحية الزخرفية فلا نرى أثر لنقوش خطية أو نباتية فيها . ومما لاحظناه أيضا عن بناء هذه الأضرحة إنها تفتقر إلى المواد الإنشائية ذات الجودة الرفيعة من آجر أو بلاط خزفي أو جص مشغول أو فسفيساء خزفية ، إذ إكتفى البناء بإستخدام مواد بسيطة لها كاللبنات الإسمنتية والحجارة العادية مما أدى مع مرور الزمن إلى تشقق جدرانها وتداعي بعض أجزائها . ولتفسير هذه الظاهرة أكدنا أن بساطة الضريح المعمارية لا تؤثر إطلاقا على درجة إستقطاب الزوار لها ، ذلك أنه كلما كانت الأضرحة منمقة كلما قل إرتيادها لإرتباط ذلك بمفهوم الطبقات الشعبية لمعنى الجمال ، فهي لا تعير اهتماما لشكل الضريح وأبعاده الفلسفية الروحية بقدر ما تثير إهتماما لوظيفته الكراماتية ، فالجمال هنا في نظر الإنسان الشعبي مقيد بالمنفعة التي يفيضها عليه الضريح .

إن الضعف الفني الذي يميز أضرحة عين الأربعاء،على غرار أغلب أضرحة الجزائر، هي ظاهرة يمكن ردها إلى عوامل تاريخية وسوسيولوجية واعتقادية ، فمنطقة عين الأربعاء ذات طابع بدوي ، ومعروف أن طبيعة البدو –كما ذهب إلى ذلك ابن خادون – تكتفي بالضروري دون الحاجي (الكمالي ) لعدم إستقرارهم الموقعي وبعدهم عن العمران ، الأمر الذي لا يهيء لهم أسباب الحضارة والتمدن ، فالتأنق في بناء العمائر الدينية والدنيوية يتطلب إرتباطا وثيقا بالمكان ، وهذا،مايفتقر إليه البدو ،أضف إلى ذلك عدم وجود سلطة سياسية تبسط نفوذها على المنطقة وتخضع أهلها لنمطية معمارية معينة ، كما يمكن تفسير ذلك باعتقاد عامة الناس أن تزويق الضريح وتنميقه هو عمل بدعي، خارج عن التقليد السائد ، وهذا مايتنافى مع

التصور الإسلامي للفن والجمال ، مثلما بينا ذلك في موضعه من البحث ، فالإسلام يعتبر أن الله هو مصدر الجمال ، ومنه يفيض ، ومادور الفنان إلا محاكاة الجمال الإلهي في الطبيعة والكون على أن لا يكون مشحونا بميثولوجيا وثنية تبتعد عن حقيقته الإيمانية .

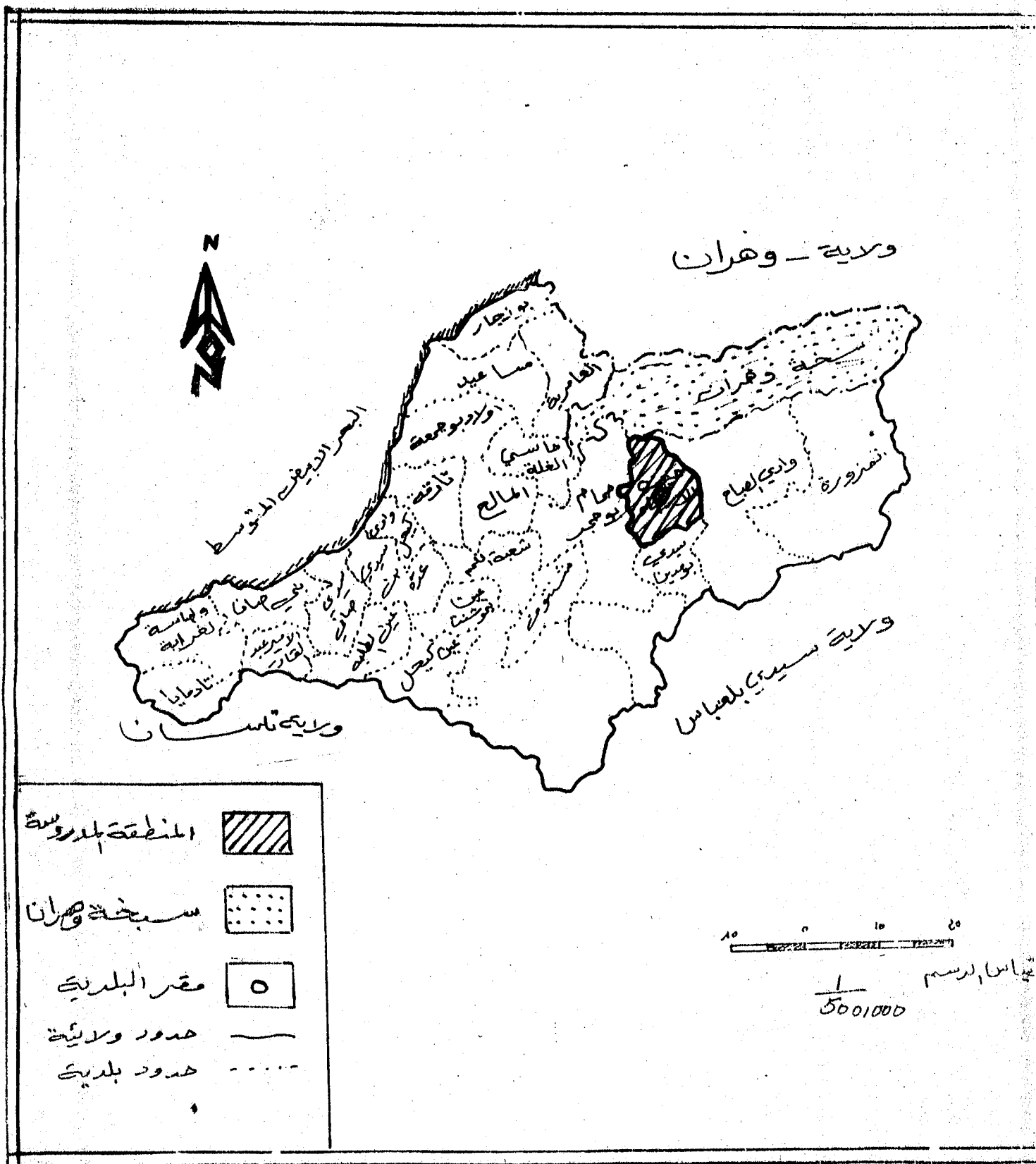
وفي الختام ارتأينا تخصيص مبحث لصورة الولي /الضريح في المخيال الشعبي فبينا كيف أن الولي وإن تعددت مرادفاته في الخطاب الشعبي (الضريح،المقام، القبة ، الشريف ، المرابط ، الدرويش ...) غير أنه مايزال يشكل إحدى السلط التي تحكم عقلية الإنسان الشعبي في واقعنا المعيشي . وبما أن المؤسسة الصوفية التي كانت تستمد نفوذها وتأثيرها من الضريح قد تراجع دورها منذ أواخر العصر الإستعماري إلى يومنا هذا بسبب التحولات التاريخية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي اعترت مجتمعنا، إلا أن رواسبها الإعتقادية ما زالت متغلغلة في وجدان الجماعة مما يدل على فاعليتها التأثيرية. ورغم التطور العلمي الحاصل في عالمنا اليوم ، إلا أن إحتكاكنا به يبدو سطحيا ، فمازال التواصل مع التصورات والمعتقدات الخرافية مستمرا في مجتمعنا ، فلم تحيد ولم تقص العادات والطقوس والإعتقادات الإحيائية، مما يدل على أن هذا المكبوت الأوليائي –إن صح التعبير –مازال متجذرا في الوعي الجمعي ويتمظهر في أشكال مختلفة من خلال الزيارات بطقوسها وتعاويذها السحرية، وإقامة المراسيم والحفلات الموسمية تخليدا لذكرى الولي . ولتفسير بقاء هذه السلطة وإستمراريتها في واقع المجتمع فقد أرجعنا ذلك إلى الإعتقاد بالخلود الروحي للولي ورجعته إلى الحياة كلما تطلبت الظروف ذلك ، فهو من هذه الوجهة مازال حيا يقود دفة هذا العالم من هوة القبر . ولعل ما يعطي هذا الإعتقاد مسوغه المنطقي هوحاجة الفرد إلى الخلاص من واقعه المؤلم في رجعة بطله ، كما أن اعتبار الضريح مصدرا للكرامة يعد عاملا آخر لترسيخ سلطة الولي ، فهو في نظر الإنسان الشعبي ينبوع البركات ، منه يلتمس الخير والمنفعة . والولي بهذه الصورة ينجز كراماته بوصفه واسطة بين المرء وربه ذلك أنه– كما يجري الإعتقاد بذلك– مقرب من الله لا يرد له طلب . هذه التصورات والمعتقدات هي التي تدفع بالناس إلى التقرب من الولي عن طريق الزيارة . وإذا كانت مبررات ودوافع الزيارة كتلك التي ذكرنا سابقا

تعد أساسا غيبيا فإن لها وجها آخر ماديا يتحدد بالوضع الإقتصادي المتدهور الذي يفرز ظواهر إجتماعية معينة ، منها عودة المعتقدات الغيبية السحرية بحدة . كما أن طغيان التيار المادي في المجتمع له دوره في إحداث حالة من عدم التكيف مع ضغوطات الواقع فيلتجئ المُعْتَقِد إلى الضريح لتلطيف توتره النفسي من جراء القلق والإحباط. ولعل مايزيد الفرد تعلقا بضريح الولي ، هو الوفاء لمرجعية المجتمع الثقافية الشعبية ، فزيارة الضريح من هذا المنطلق تعتبر سنة من سنن الأسلاف ، لا يجب التفريط فيها ، ينضاف إلى ذلك كله عامل آخر لا يقل أهمية عما سبق ذكره ، ويمكن تحديده في الولع باللامعقول والخارق الذي يميز ذهنية الإنسان الشعبية ، فلا شيء يحرك المخيال الشعبي ويثيره ويحقق الإشباع لطموحه كالخارق والعجيب في سيرة الولي . وإذا كانت ثمة سبب يعزز هذا الميل نحو اللامعقول فيمكن إلتماسه في عنصرين أساسيين هما طغيان العقلية الإحيائية التي تؤسس الحقيقة إنطلاقا من قوى غير مرئية ، محايثة للأشياء ، وكذا تنامي النزعة اللاسببية ، بدلا من النزعة العقلانية . ومعلوم أن هذه المعتقدات الشعبية وما ينجم عنها من سلوكات إجتماعية تتنافى مع العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي للكون ، وهي إلى ذلك عدوان على الفطرة التي أودعها الله الإنسان ،وتعطيل لنشاط العقل الإنساني .

**والله من وراء القصد.**

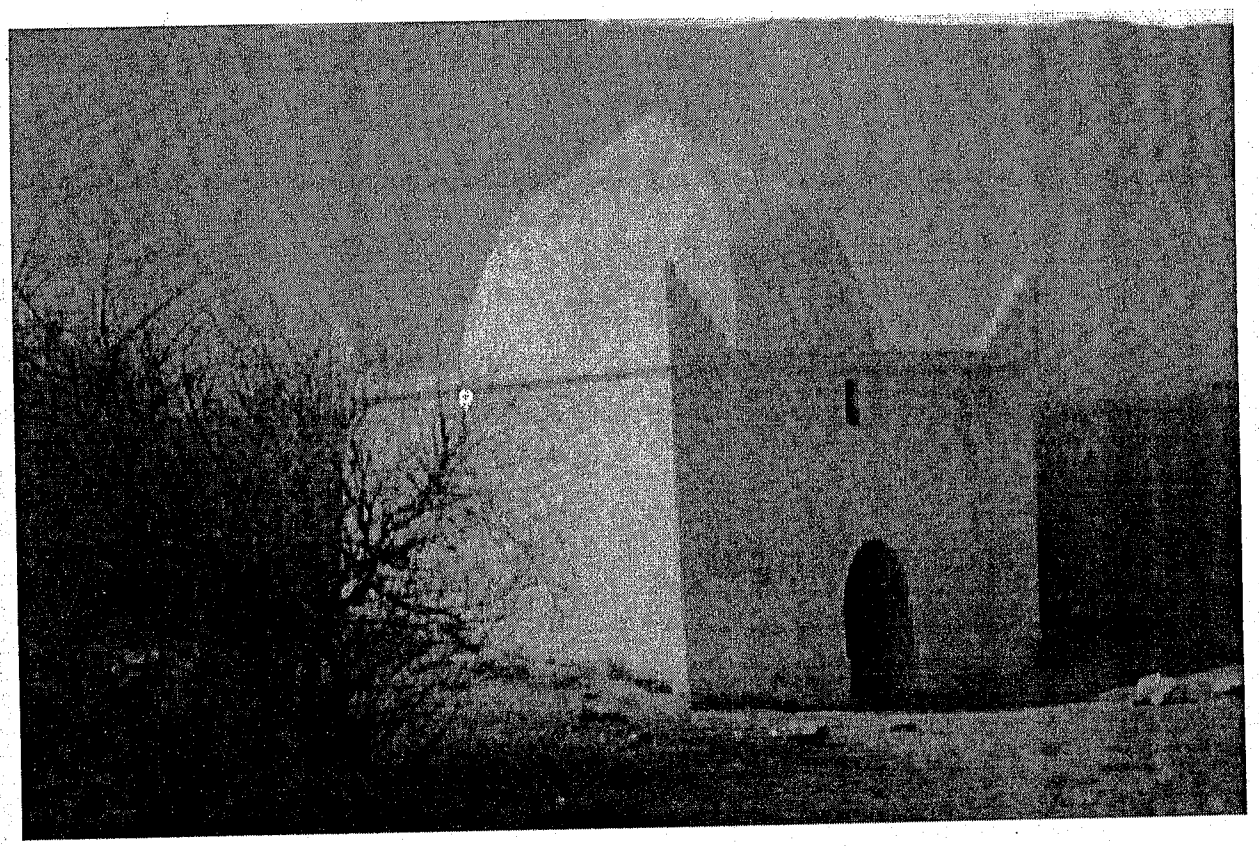
# الملاحق و الصور

# الموقع الإقليمي لبلدية عين الاربعاء



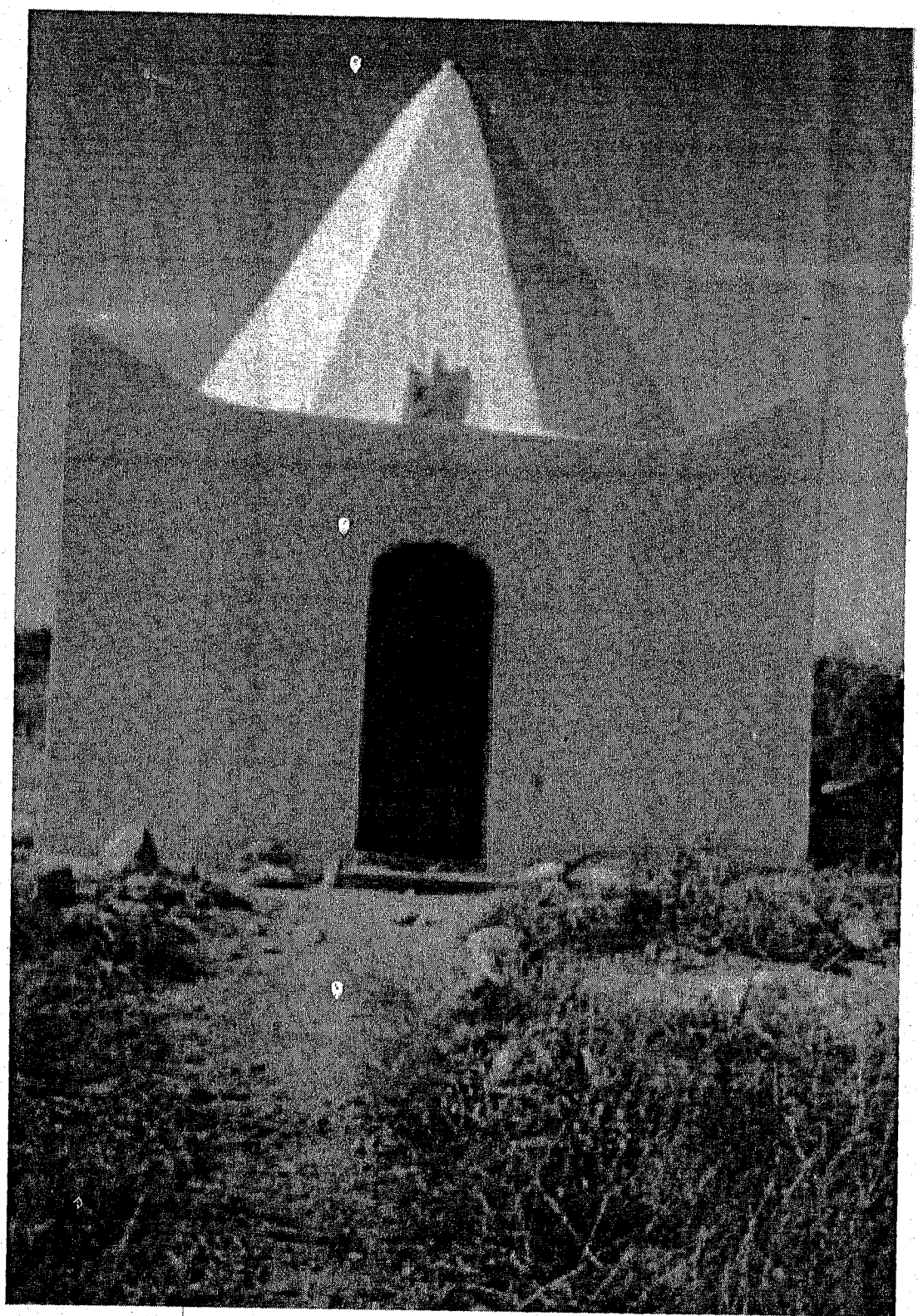

الشكل رقم 01

ضريح سيدي سعيد البجائي



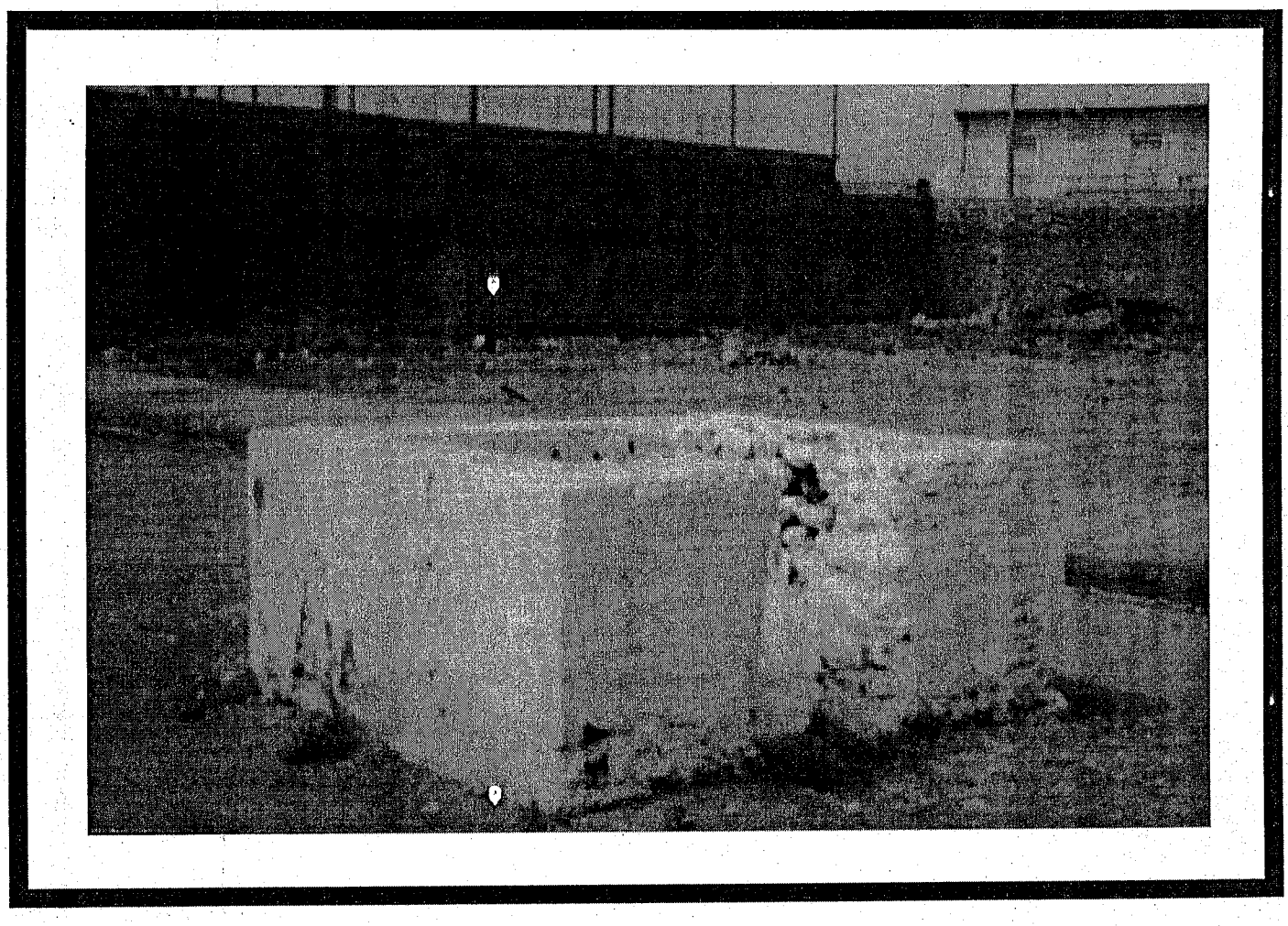
الشكل رقم 52

ضريح سيدي الوافي بلحضري



الشكل رقم 03

ضريح سيدي بوعزة الغربي



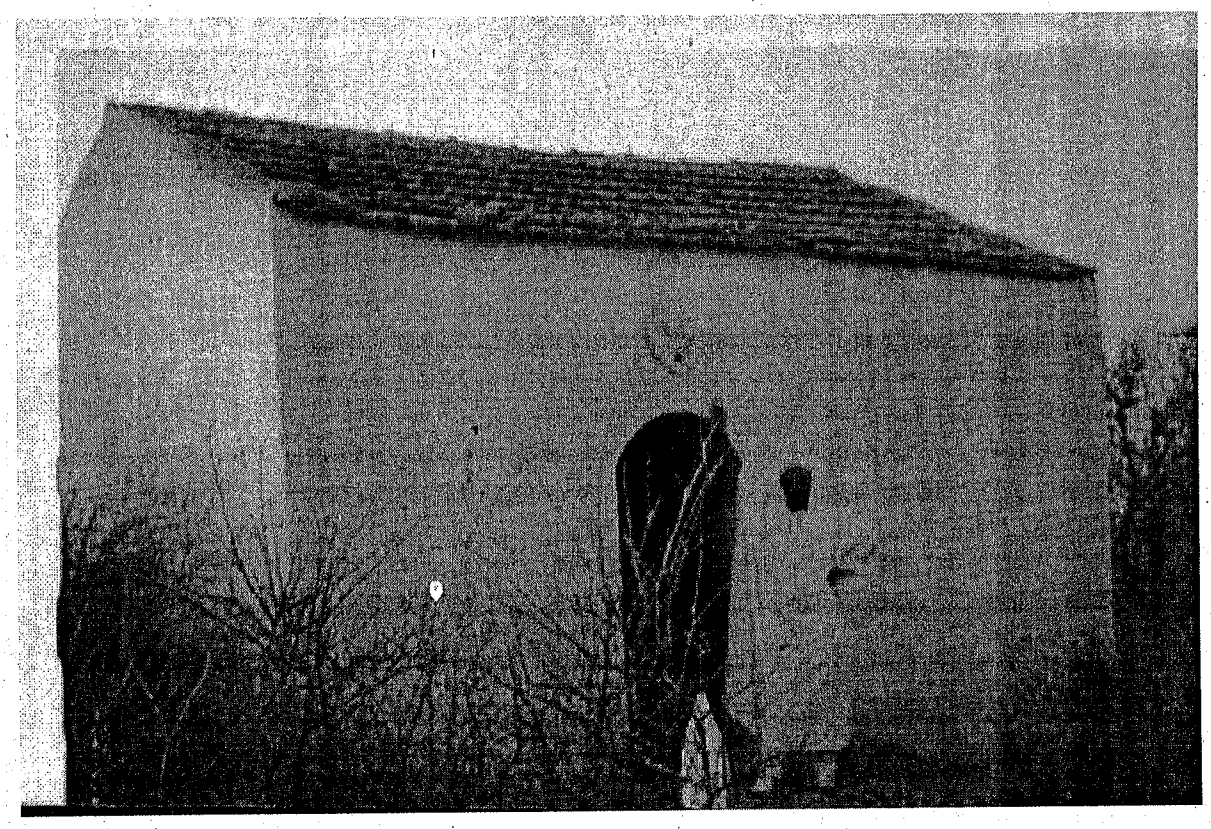
الشكل رقم 04

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين وبعد فهذا

# بيان أصل أولاد سيدي الحاج بن عامر

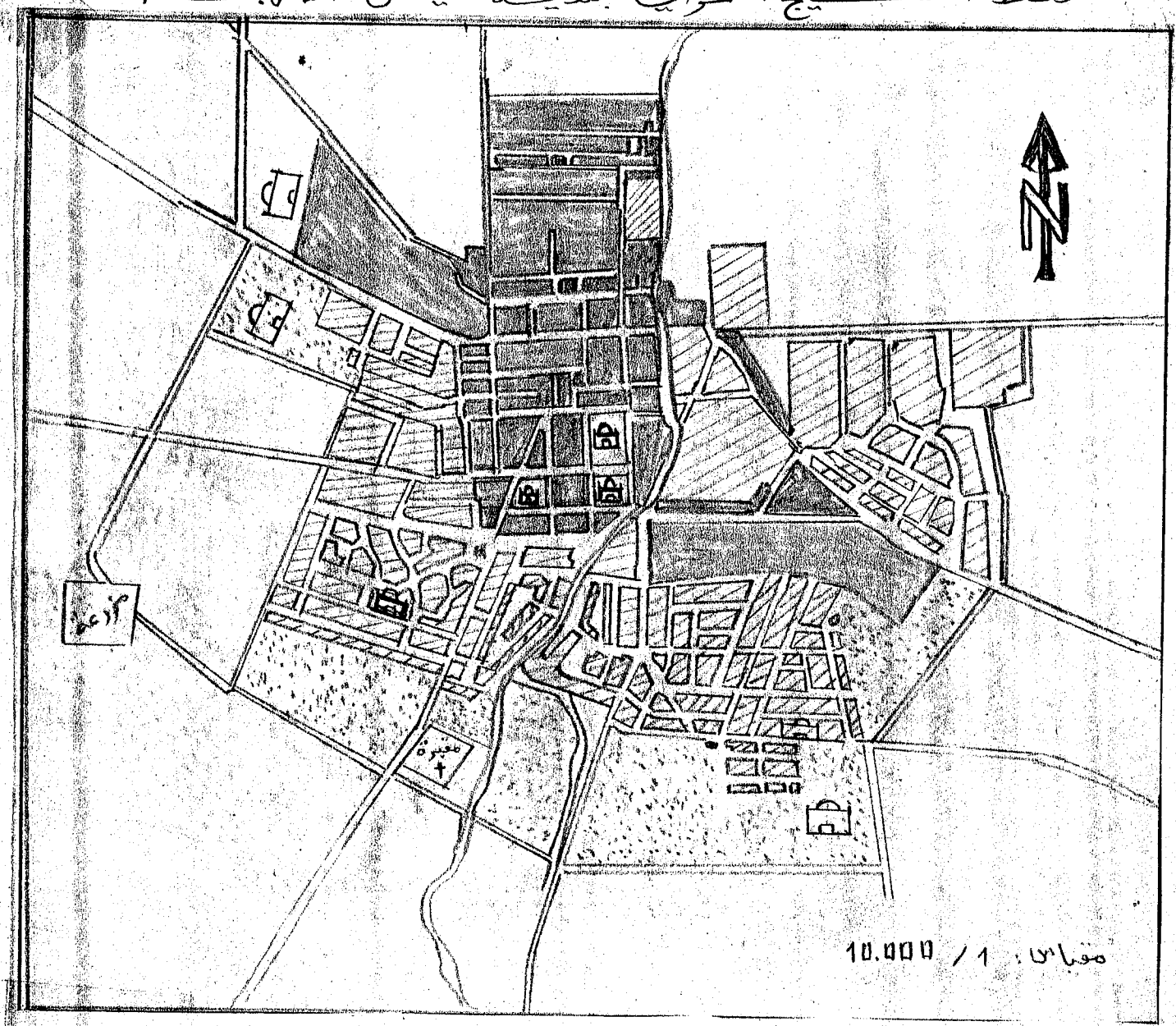
اما سيدي عامر فكان بتلمسان واشتهر بالعلم والصلاح وتزوج بابنة العلامة المحقق الشيخ سيدي محمد السنوسي أكبر علمائها وصلحائها وتسمى الستي فاطيمة وانتقل الى البقعة التي بين بلاد الحساسنة قرب سعيدة، وحالت اشتهار ذكره وبان خبره وتخدموه جميع الحساسنة والحمافرة في اواخر القرن التاسع الهجري، أما اولاده اربعة وهم: سيدي ابراهيم مدفون بواد ملوية بالمغرب، وسيدي احمد المكنى بوتجر والد سيدي علي تحتام بوتجر نور تصرتسلت، وسيدي عامر العاج مدفون بجبل العمور بعين القصبة وهناك كانت زاويته اولاده يسكنون العرائير الكائنين بالقرب من قبر ابيهم، اولاده ايضا سيدي امحمد بن عامر دفن بالشلالات القبلية، ونقلها ابنه سيدي الحاج ودفنه قرب ابيه سيدي عامر بالبقعة بين قرب سعيدة، اما سيدي امحمد بن عامر فقد اخذ العلم بفاس عن الشيخ التمناجي المدفون بباب [illegible] وتزوج بحاسي [illegible] بنته وكانت تحفظ القرآن العظيم، ثم ان سيدي الحاج بن عامر رحمه الله تزوجها وسكنا [illegible] قراءة العلم ولما حبب الله اليه الزيادة سافر الى تلمسان وفاس وهو يتردد بينهما في طلب العلم حتى صار علامة زمانه وفريد عصره، وقد كانت بيته في سعيدة في المقام المنسوب اليه بها فهو مشهور وقبره بسعيدة اشهر كبيرا وتخلف له اولاد كثيرون اشهرهم تلميذه الولي الصالح سيدي محمد بلقاسم المدفون بالحساسنة قرب سعيدة وهو جد القواسم، ولما اشتهر خبر الأتراك في ذلك الزمان، خرج سيدي الحاج بن عامر من سعيدة الى الصحراء غير راضي بحكمهم والظلم الذي سمعت عليهم وقال: لا نسكن الترك متزوجة، والله يا سعيدة تبقى لك بابا يعني بيت بلا رجال لها سعيدة عتيقة، وهي تقع نواحي عين العراك، فتقدم الى الصحراء في النواحي التي هو مدفون بها الآن بسكانها في ذلك العهد عرب هلال بني عامر، والقبيلة التي [illegible] تسمى اعمرة بسعيدة عتيقة السكنى الى وقتنا هذا وهي ثلاثة فخذان [illegible] اتاه الظالم المسمى العاج بن ازعيتر بتل، وكانت عادته اذا اتاه شيخ مشهور بالصلاح والولاية يأتيه مائة متقيدا عليه وله جيش عدده عشرة الاف فارس غير الرجال وكلهم على سبعة نجوع فخافهم في مكان يقال له اثنيتيرات اولاد مالك، وامر جيشه [illegible] خرة يسمى العاج بن عامر، فركبا وقت الشيخ سيدي العاج بن عامر يطلب منه استرجاع مال المفتصب فاتى العاج بن زعيتر يطلب وتجبر عليه وقال له [illegible] ركبوا فقال [illegible] فانقل ما تبدي [illegible] الشيخ من القول سمحانه وتعالى [illegible] اما سمعت قول الله تعالى [illegible] الا يصلهم نعمة [illegible] وقتنا هذا والله يحفظ [illegible] جحد السوالة بين الحفاف والله يا بادكم يا بن [illegible] وبا عودكم يا بل نودكم وبيزرم يا بل [illegible] تا الخير [illegible] فما خرج من عندهم حتى اخذت ذلك الظالم وجعله فمات وذفن في اثويرات اولاد مالك قرب عين العراك، واما اهله [illegible] وقع فيهم تشويش واضطراب واتبعوا بعضهم بعضا فتوجهوا الى السعيدة من طريق الكراكدة واخذوا طريقهم الى نواحي موضع يقال له ازيتيرات حيث بلغتهم الارض هناك في مكان يقال له احثاثنة قرب مشهورة الى وقتنا هذا ولا يخفر بقدسه وعرب الصحراء دائما يحذرون منها وهي معروفة بتلك البقاعة الى وقتنا هذا والله يحفظ [illegible] وله كرامات كثيرة، وانى اقتصرت من كثيرها، الذي اذكره في المناسبة فقد ملأ سيدي العاج بن عامر الوادي [illegible] وأسس مسجدا حتى مات في سنة 911 هـ بمدينة المرافق لـ 1563 ميلادية وعمره اثنان وتسعون [illegible] انه ازداد كان في سنة 881 هجرية المرافق لـ 1473 ميلادية [illegible] اشهرهم واقربهم في خدمته هو سيدي [illegible] ازحيش من قبيلة اسعيد بني عامر، واولاد سيدي محمد ازحيش بقوا بعضهم في سعيد عتيقة والبعض الآخر في [illegible] اولاد مومن اشهرهم اولاد الفرعة واولاد السحانة، ولازموه حتى مماته رحمه الله تعالى عليه وعلينا وذفن [illegible] عند قبته، ولنذكر اولاده الذين بقوا من بعده، ترك الشيخ سيدي العاج بن عامر ثلاثة اولاد، وهم سيدي عيسى المدفون في مقبرتنا، وسيدي احمد، وكذا سيدي ابراهيم الذي انجب الولي الصالح والقطب الواضح سيدي عيسى الغواطي الشهير، اما ذرية سيدي العاج بن عامر الأخرى فنسلهم محلهم بالحمراء عند قرب سعيدة عند ضريح جدهم سيدي عامر، اشهر فروع سيدي العاج عيسى المدفين بالأمواط وعائلته، واما هناك عند ضريحه، ونسبة هو لسيدي العاج عيسى بن ابراهيم بن العاج بن عامر، ومن ذرية سيدي العاج عيسى الغواطي فرع آخر يسمون اولاد سيدي العاج بن خليفة المدفون بنواحي السوقر عند خدامهم النعامرة، ومن خدامهم ايضا الأشراريا الشعابرة وفرع آخر من اولاده بباذة بتيارت وفرع تلمسان، وله فرع آخر بخنشلة منهم سيدي بوشريط بن عامر كان قاضيا بعنابة، واما الأول وهو سيدي عيسى بن سيدي العاج بن عامر المذكور سابقا فتخلف بعد ابيه في محله وزاد في العمارة فاشترى الساقية والقبة [illegible] العزازمة فاشتراها سيدي العاج بن عامر في حياته، وكان خلف عند ابنه المذكور سيدي علي تارك الأولاد وهم [illegible] محمد الفرح، ومن ذريته الفريحات، وسيدي الشاذلي، وسيدي معروف، اما الذريعة الباقية فيهم بالقرب سعيدة، وهم فروع متعددة، منهم العزيزيات، والزواشد، والمواهي، واولاد سيدي لكحل، وهم كثيرون، واقتصرنا على ذكرهم لما فيه الكفاية، والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب، واليه المرجع والمآب، تمت وصلى الله على سيدنا محمد، تاريخ الحروف العبد الغاني: بن قطبة محمد بن عامر بن يوراس بن سحنون بن قادة من ذرية الولي الصالح الشريف سيدي يوسف بن عبد الرحمان اللوماني الدفين قرب فروشة (معسكر) حوار الولي الصالح سيدي موسى بن [illegible]

ضريح سيدي بن عبو



الشكل رقم 06

# مخطط النسيج العمراني لبلدية عين الأربعاء




ضريح ولي

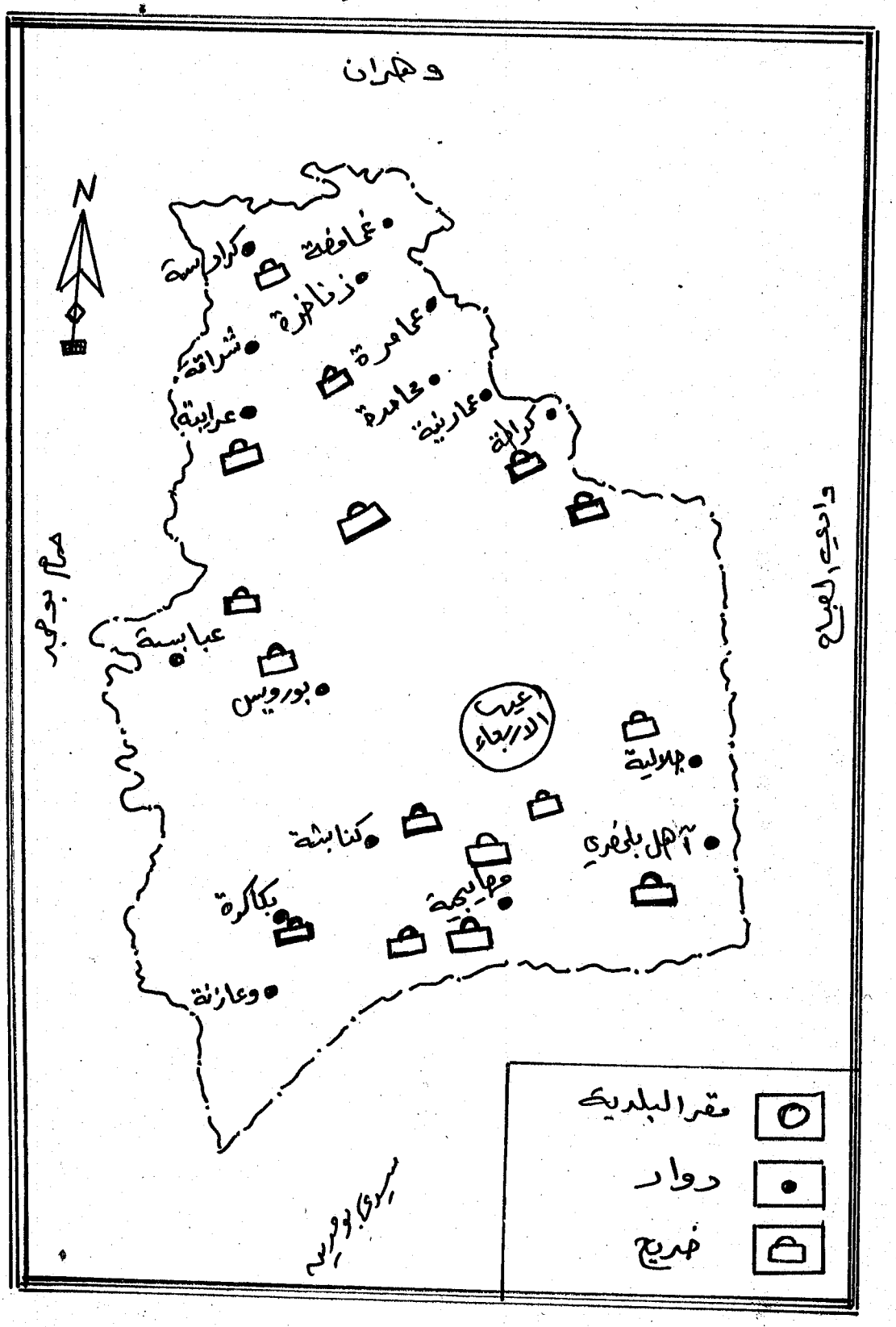
أضرحة موجودة قبل نشأة بلدية عين الاربعاء سنة 1854

أضرحة طالها التوسع العمراني بعد الإستقلال.

أضرحة قريبة جدا من النسيج العمراني

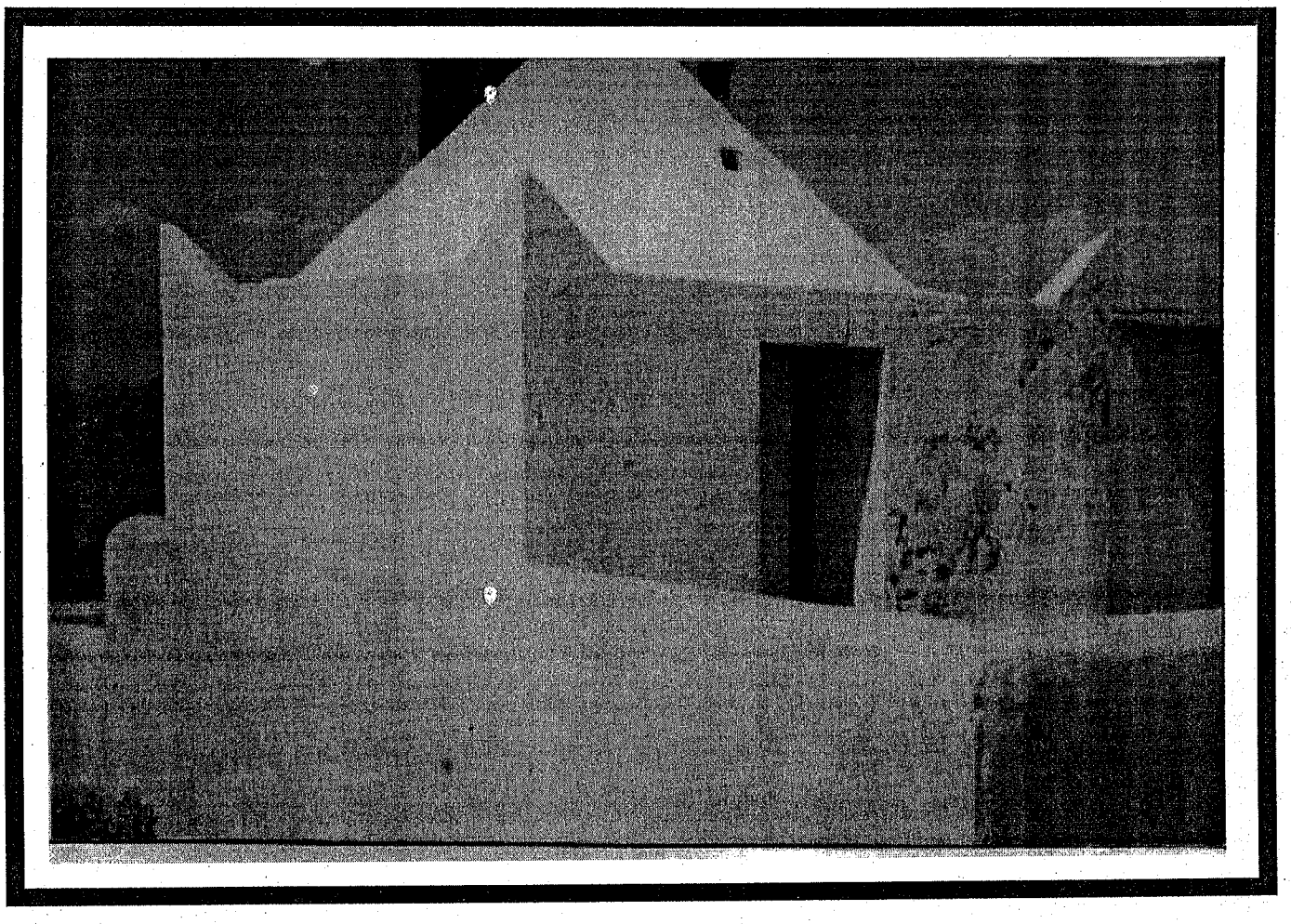
الشكل رقم 07

الأفرحة البعيدة عن مركز البلدية



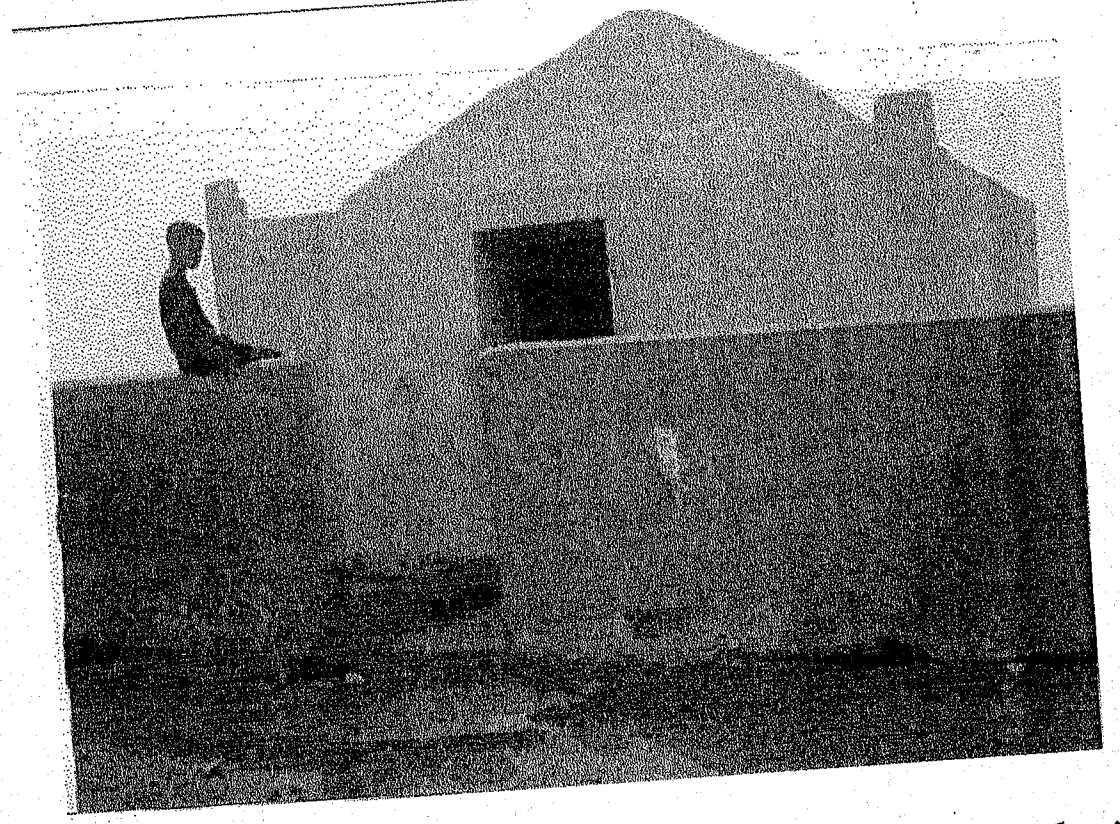

الشكل رقم 08

ضريح سيدي عبد القادر الجيلالي



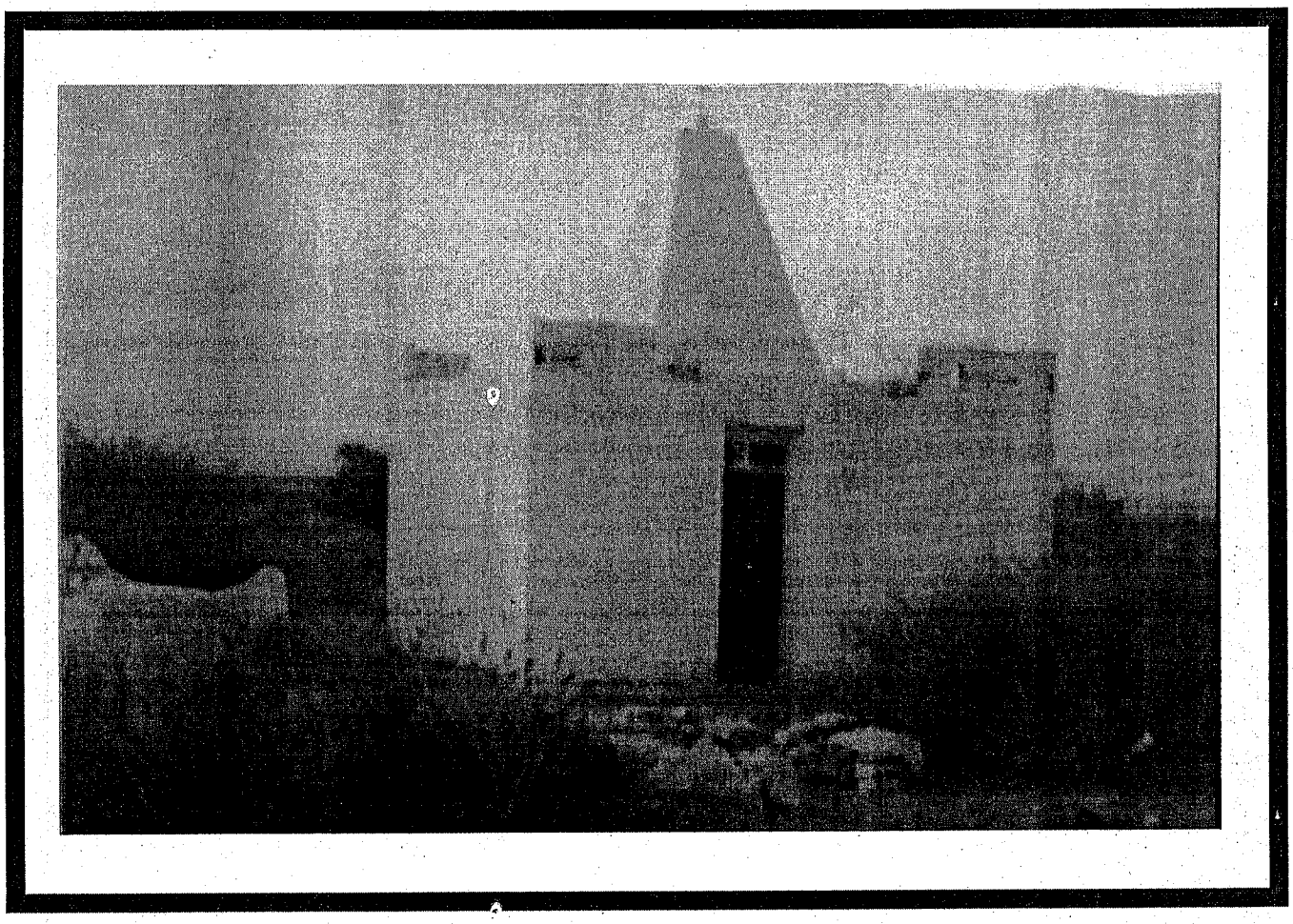
الشكل رقم 05

## ضريح سيدي الفروي



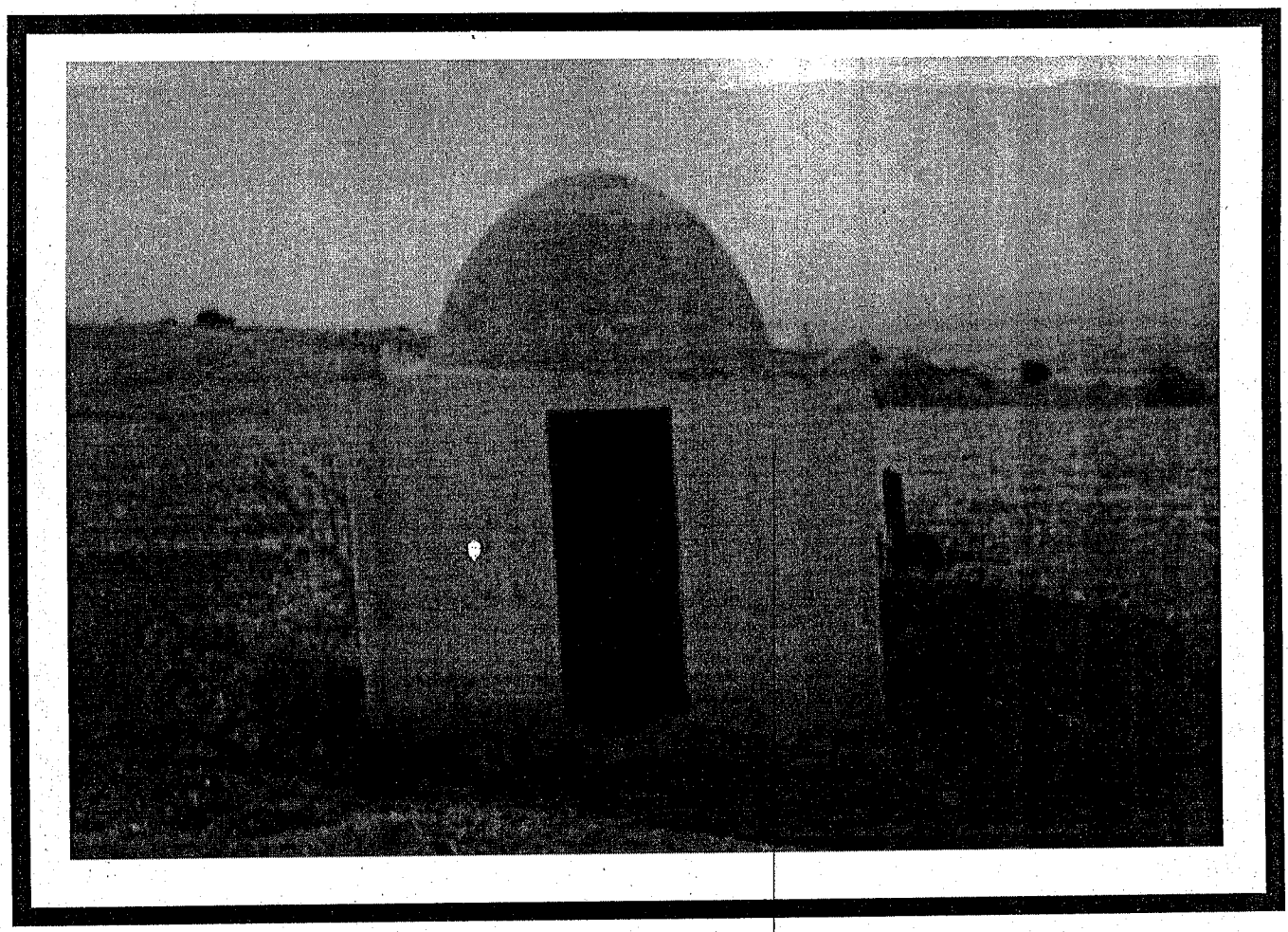
الشكل رقم: **10**

ضريح سيدي داود



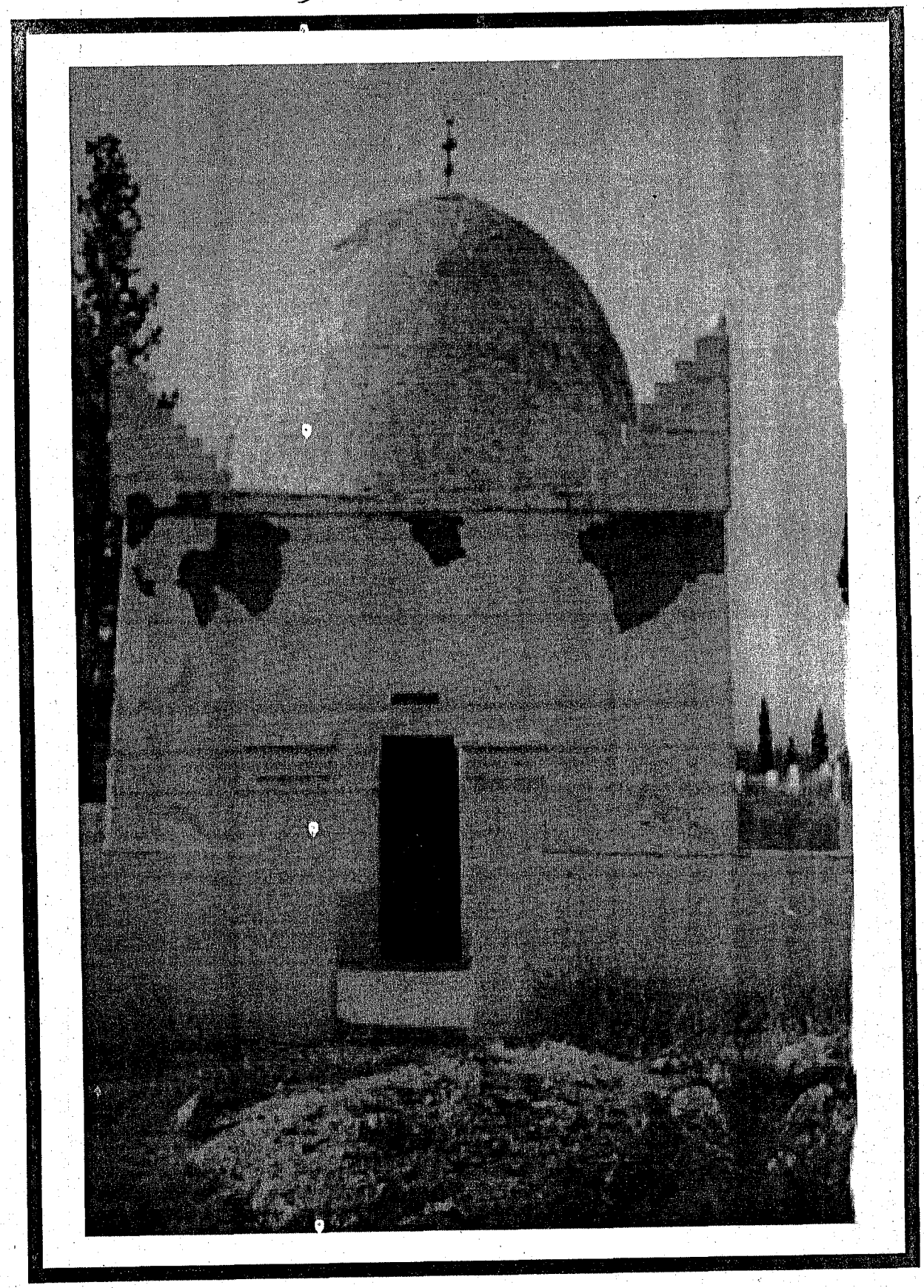
الشكل رقم 11

ضريح سيدي الصّحبي



الشكل رقم 12

ضريح سيدي مشحودة

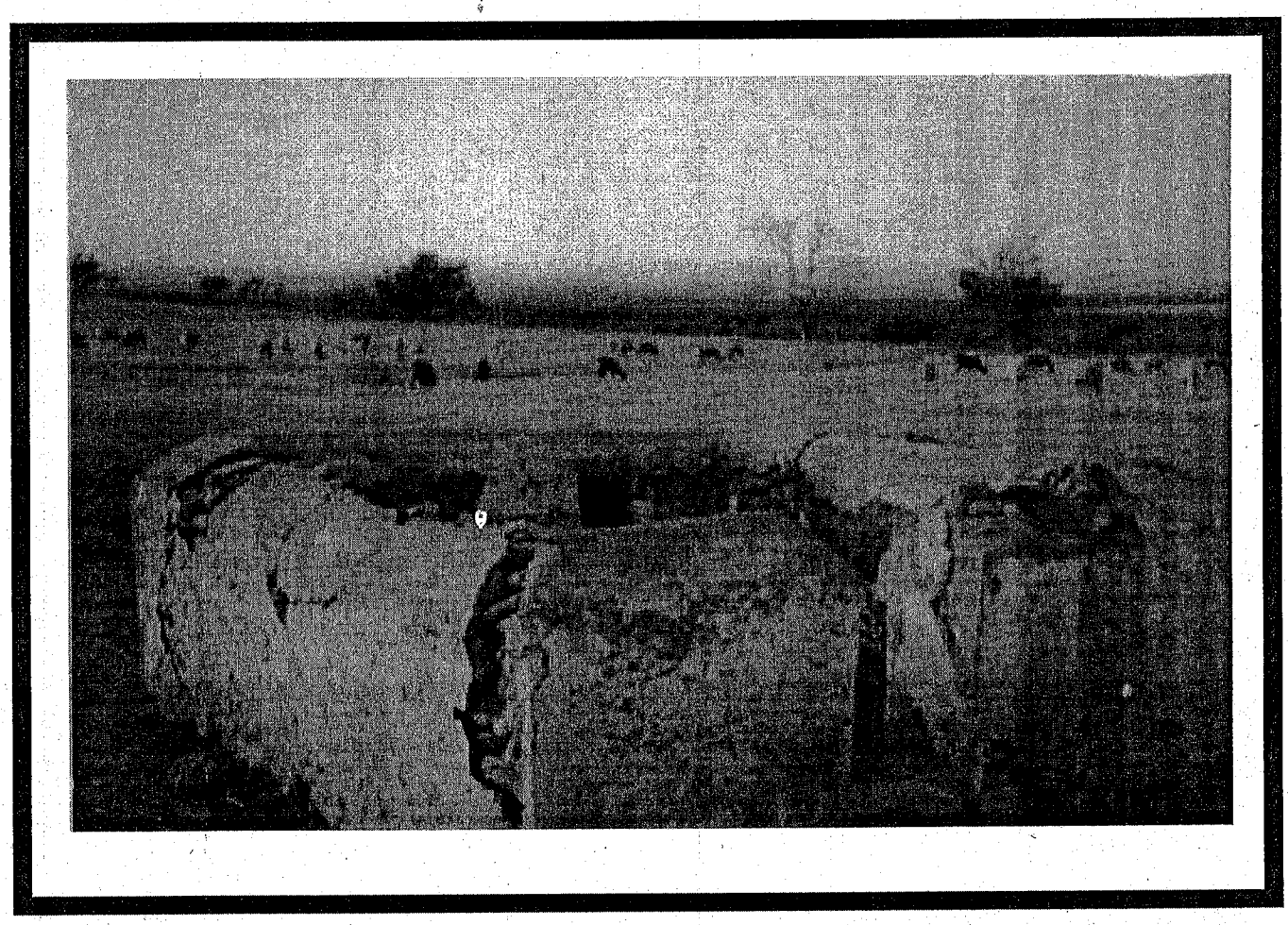


الشكل رقم 13

ضريح سيدي عبدالله

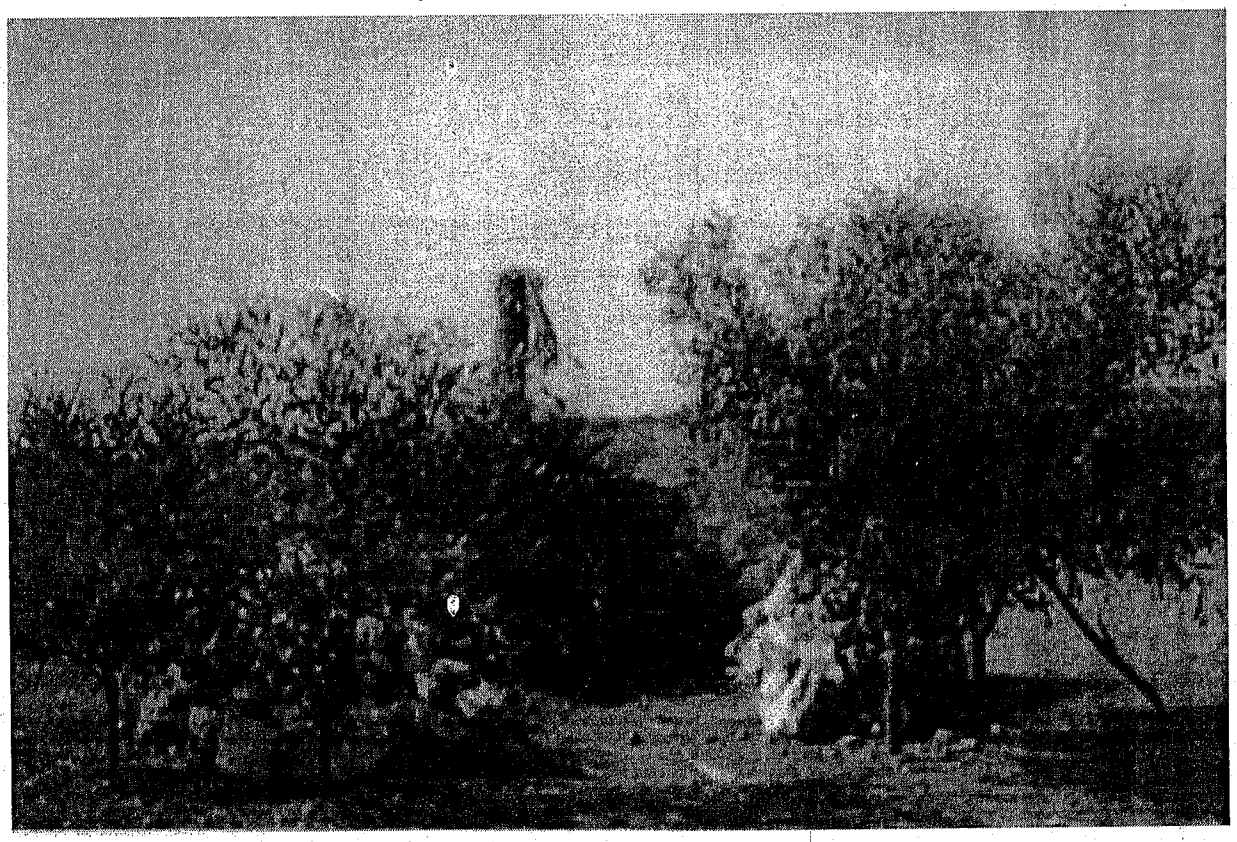
الشكل رقم 14.

ضريح سيدي زقاي



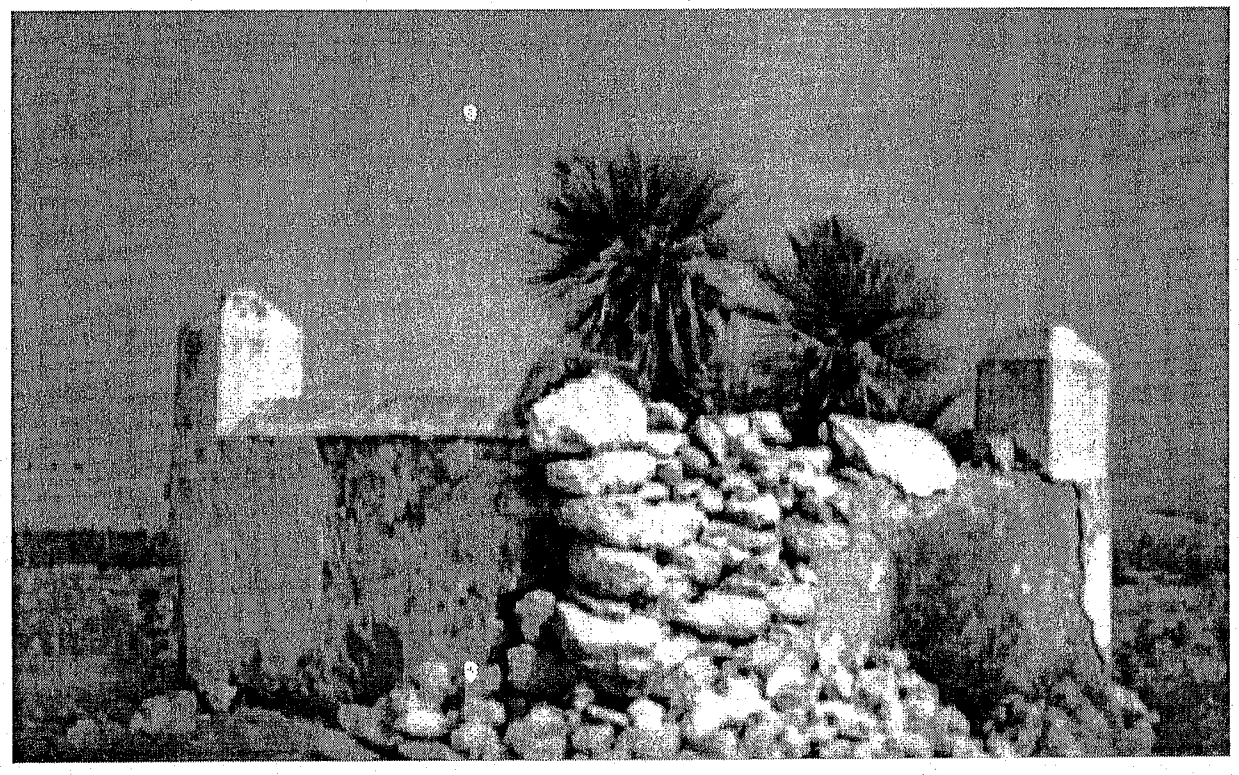
الشكل رقم 12

ضـــريح سيدي بن هدان



الشكل رقـــم 16

ضـــريح سيدي عثمان



الشكل رقم 17

## ثبت بالمصـــــادر والمراجـــــع

-القرآن الكريـــــــم

أ-المصـــــادر

1- ابن تيمية ( تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ) ، مختصر فتاوي ابن تيمية ، تأليف بدر الدين أبي عبدالله محمد بن علي الحنبلي البعلي ، تصحيح الشيـــخ عبد المجيد سليم ، بيروت ، دار الكتاب القلميـــــــة ، د.ت.

2- ابن خلـــــدون (أبو زيد عبدالرحمن بن محمد )، المقدمـــــة، بيروت ، دار القلـــــم ، ط .7،1987.

3- ابن مريـــــــم (الشريف المليتي المديوني التلمساني ) ، البستان في ذكر الأوليـــاء والعلمـــاء بتلمسان ، الجزائـــــر ، ديوان المطبوعـــــــات ، 1986 .

4- الذهبـــــــــي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ) ، كتـــاب الكبائـــــــر ، الجزائر ، مكتبـــــــة النصر ، 1996 .

5- السيوطـــــــي (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ) الدر المنثور في التفسير المأثـــور ، بيروت ، لبنان ، دار الفكـــر للطبـــاعة والنشـــر والتوزيـــــــع ، ط. 1،1983

6- الشاطبـــــــي (أبي إسحـــــــاق ابراهيـــم بن موسى بن محمـــد اللخمي )، الإعتصام ، ضبط وتحقيق أحمد عبد الشافي ، دار شريفة ، د.ت .

7- الغزالـــــي (أبوحامد محمد ) ، المنقذ من الظلال ، تحقيق وتعليق عبدالكريـــم المراق ، الدار التونسية للنشر ، ط.2، 1986 .

- إحياء علوم الدين ، ج.3 ، الجزائـــــر ، دار الثقافـــة للنشـــر والتوزيـــع ، ط.1 ،1991 .

9- المسعـــــودي (أبو الحسن بن علي ) مروج الذهب ومعـــادن الجوهـــر ج.2 الجزائر ، موفم للنشـــــــر ، 1989 .

10- النـــــــووي (الإمام محي الدين أبي زكريا يحي بن شرف )، صحيح مسلم ، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطار ، بيروت ، دار الفكر للطباعـــة والنشـــــــر والتوزيـــــــع ، 1995 .

- رياض الصالحين ، بيروت ، دار الغربية للطباعـــــة والنشر والتوزيـــــع ، 1980.

- الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار (ص) ، بيروت ، دار الكتاب العربـــــي ، 1979 .

13- محمـــــد بن سيريـــــن ، تفسيـــــر الأحـــــــلام ، تحقيـــق وتعليق وضبط عبدالرحمن الجوزو ، بيروت ، منشورات دار مكتبة الحياة ، 1986 .

14- محمـــــد بن عبدالوهـــــــاب ، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، د.ت .

15- إخـــــــوان الصفـــــا وخلان الوفاء ، ج. 1، الجزائر ، موفم للنشر ، 1992.

**ب : مراجـــــع بالعربية :**

16- ابراهيـــــــم بن يوسف ، إشكاليـــــــة العمـــــــــران والمشروع الإسلامي ، الحراش ، الجزائر ، مطبعة أبو داوود . 1992 .

17- أبو الحســـــــــن علي الحسني الندوي ، ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين ، باتنة ، دار الشهـــــاب ، ط.5 ، 1987 .

18- أحمـــــد بن نعمـــــــان ، نفسية الشعب الجزائري ، دراسة علمية في الأنثروبولوجيا النفسية ، الجزائر ، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط.2 ، 1997.

19-أحمـــــــد ديـــــدات ، المسيح في الإسلام ترجمة وتعليق محمد مختار ، عين مليلة ،الجزائر ، مكتبة ديدات ، 1991 .

20- محمـــــد عـــــزت محمد عارف ، عالج نفسك بالقرآن ، سلسلة عالج نفسك لأبي الفداء ، جدة ، 1412ه .

21- البخـــــاري حمانـــة ، الإدراك الحسي عند الغزالي ، دراسة نفسية مقارنة ، الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 1987 .

22- ثـــروت عكاشـــــة ، القيم الجماليـــة في العمارة الإسلاميـــــــة ، دار الشروق ، جدة ، ط.1 ، 1994 .

23- جمـــــال حمـــدان ، جغرافيـــــة المـــدن ، القاهرة ، عالـــم الكتب ط. 2 ، 1977 .

24- حســـــن علـــي مصطفـــى ، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي ، دراسة في علم الإجتماع الديني ، قسنطينة ، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع ، ط.1 ، 1991.

25- رمـــــزي نجـــــار ، الفلسفة العربية عبر التاريخ ، بيروت ، منشورات دار الأفاق الجديدة ، ط .2 ، 1997.

26- زكي محمد حسن ، فنون الإسلام ،دار الرائد العربي ، بيروت ، لبنان ، 1981.

27- زكـــــي نجيـــب محمـــود ، تجديد الفكر العربـــــــي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط .07، 1982.

28- سميـــع عـــاطف الزيـــن ، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، بيروت ، الشركة العالمية للكتاب ، دار الكتاب العالمي ، 1994.

29- سيـد الجميلـــي ، لماذا يلحدون ؟ باتنة، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، 1988.

30- سعـــــد الله (أبو القاسم ) تاريـــــخ الجزائـــر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر ه ، ج.1، ج. 2، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ط.2 ، 1985 .

- شيـخ الإســـلام عبد الكريـــم الفكون داعية السلفية ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ط.1 ، 1986 .

32- شوقي عبدالحكيم ، علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي ، بيروت ، دار العودة ، ط.1 ، 1979 .

33- عبد الحليم محمود ، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث ، حياته ومعراجة إلى الله ، صيدا ، بيروت ، منشورات المكتبة العصرية ، 1984 .

34- عطية سلمان عودة أبو عاذرة ، مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال ، دراسة مقارنة ، دالر الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط.1، 1985 .

35- عفيف بهنسي ، الشام ، لمحات أثارية وفنية ، بيروت دار الرشيد للنشر ، 1980.

- العمارة عبر التاريخ ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، 1987 .

37- علي احمد سعيد (أدونيس ) الثابت والمتحول ، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب ، أ- الأصول ، بيروت ، دار العودة ، ط.4، 1983.

38- علي زيغور ، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ، المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط.1، 1992 .

39- علي شلق ، الفن والجمال ، المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع ، ط.1، 1982 .

40- عمر سليمان الأشقر ، أصل الإعتقاد ، دراسة حديثية ، الكويت الدار السلفية ، ط.1، 1983.

41- كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي ، بيروت ، دار العلم للملايين، ط .6 ، 1979 .

42- لبيب عبد الستار ، الحضارات ، بيروت ، دار المشرق ، ط.9 ، 1987 .

43- لطيفة الأخضر ، الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية ، تونس ، دار سراس للنشر 1993.

44- محمد أبو القاسم حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية ، دار المسيرة ، د.ت.

45- محمد اسماعيل قباري ، قضايا علم الإجتماع المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية.،الإسكندرية، منشاة المعارف، د.ت .

46- محمد الجويلي ، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس ، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي ، تونس ، دار سراس للنشر ، 1992.

47- محمد الغزالي ، ليس من الإسلام ، الجزائر ، باب الواد ، دار المعرفة ، 1998.

48- محمد شفيق شيا ، في الأدب الفلسفي ،بيروت ، مؤسسة نوفل ، ط.2، 1986 .

49- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط.1 ، 1990 (نقد العقل العربي ) .

50 – محمد عبد الرحمن مرحبا، إنتفاضة العقل العربي ، بيروت ، باريس ، دار عويدات الدولية ، سلسلة عام 2000.

51- محمد عبد المعيد خان ، الأساطير والخرافات عند العرب ، بيروت ، دار الحداثة ، ط.03، 1981 .

52- محمد عبده ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1988.

53- مصطفى فواز ، مبادئ تنظيم المدينة ، معهد الإنماء العربي بيروت ، معهد الإنماء العربي ، 1980.

54- ميلـــود حكيم ، الكرامة الصوفية في منطقة تلمسان ، دراسة أنثروبولوجية سيميانية من خلال مدونة إبن مريم (البستان ) جامعة تلمسان رسالة لنيل شهادة ماجستير 97 .98 تحت إشراف الدكتور عبد الحميـد بورايـو

55- ناصـــر الديـن سعيدنـــي ، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الفترة الحديثة والمعاصرة ، ج .2 ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1988 .

56- يوسـف القرضـــاوي ، الحلال والحرام في الإسلام ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط.11 .1977.

**ت- المراجع المترجمة**

57- أرنســـت كاسيـــر ، الدولة والأسطورة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1975 .

58- كـــارل بروكلمـــان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، بيروت، دار العلم للملايين ، ط.9 ، 1981.

59- كولـن ولســن ، سقـــوط الحضارة ، نقله إلى العربية ، انيس زكي حسن ، بيروت ، منشورات دار الأدب ، ط.3 ، 1982.

60- نـورالديـن طوالـبي ، الديـــن الطقوس والتغيرات ، ترجمة وجيه البعيني ، الجزائر ، ط.1 ، 1988.

- في إشكالية المقدس ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط.1 ، 1988.

**ث-الأعمال المشتركة**

62- الإنســـان والديـــن ، سلسلة معارف الإنسان ، بيروت ، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر ، 1983 .

63- الإنســـــان والمقــدس ، المؤلف : مجموعة باحثين في ندوة نظمتها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ، فرع صفاقص،دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ، صفاقص ، ط.1، 1994.

64- المعتـــزلة بين الفكــر والعمـــل ، تأليف علي الشابي ، أبو لبابة حسن ، عبد المجيد النجار ، تونس .د.ت .

65- دراســـات في تاريــخ الحضـــارة الإسلاميــة العربية ، تأليف سعيد عبد الفتاح عاشور ، سعد زغلول عبد الحميد ، أحمد مختاري العبادي ، الكويت ، منشورات ذات السلاسل ، ط.2، 1986.

66- علـــم الأديـــان وبنية الفكر الإسلامي ، تأليف المستشرق جيب وعادل العوا ، بيروت ، باريس ، منشورات عويدات ، ط .2. ، 1989 .

**ج – الملتقيـــات:**

67- محمـــد عبـد الهـادي ، أبو ريدة ، ملتقى الفكر الإسلامي الواحد والعشرون بمعسكر من 87/08/26 إلى 87/09/01 . موضوع الملتقى ، الحياة الروحية في الإسلام ، موضوع المحاضرة الإسلام الصحيح المشترك الإتجاهات ، التصوف الإسلامي والفرق بين الصوفية وغيرهم .

68- محمـــد علـــي ابوريـــان ، ملتقى الفكر الإسلامي الواحد والعشرون بمعسكر من 87/08/26 إلى 87/09/01 . موضوع الملتقى ، الحياة الروحية في الإسلام ، موضوع المحاضرة الولاية الروحية كعامل للتنمية .

**ح – المراجع الأجنبية**

69 - Abderahman Moussaoui , logique du sacré et mode d'organisation de l'espace dans le sud ouest Algérien , Thèse de doctorat nouveau régime sous la direction du professeur Bernard le

petit,février 1996 , école des hautes études en sciences sociales, paris .

70- Arnold .J. Toynbée , la religion vue par un historien , ed . Gallimard , paris , 1963.

71- Emile Dermenghem , vie des saints musulmans , édition d'aujourd'hui ( Sans date ) .

72- Emile Dukheim , les formes élémentaires de la vie religieuse, Alcan , paris , 1937 .

73- Eugéne Daumas , Mœurs et coutumes de l'Algérie , la bibliothèque arabe sindabad , ed , sindabad , paris , 1998.

74- Hassan Fathy , construire avec le peuple, traduit de l'Anglais par yama Kornel , la bibliothèque Arabe Sindabad , Paris .

75- Houari Touati , entre Dieu et les hommes : lettrés , saints et sorciers au Maghreb ( 17 siècle ) Paris éd .E. HESS . 1994 .

76- Joseph chelhod , les structures du sacré chez les arabes , éd . Maisonneuve et larose , paris , 1986.

77- Louis Rinn , Marabouts et Khouan , études sur l'islam en Algérie , éd . adolphe Jourdan , Alger , 1884 .

78 – Mircea Eliade , le sacré et le profane , éd . Gallemard , paris , 1965 .

79- Mondher Kilani , la construction de la mémoire , le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El –Ksar .éd. Labor et Fides , Genève , 1992 .

- introduction à l'anthropologie , éd.payot , Lausane , 1992 .

81- Safi Moussa Boudjemaa , Ain Temouchent au fil des temps , Sidi Bel Abbes , entreprise d'impression de la Wilaya de S.B.A , 1997.

82- Shaker Laibi , Soufisme et Art visuel , iconographie du sacré , éd. l'harmaton , Paris , 1998.

83- Taoufic Fadh , la divination arabe , éd .la bibliothèque arabe , Sindabad , Paris .1997 .

84- Le Sultan valad ,maître et disciple , éd . Sindabad , paris , 1982

85- Voies d'Allah , les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui , éd . Marénoor .( S.L )

**خ – معاجم وقواميس :**

**1- باللغة العربيـــة:**

86- ابـــن منظـــور ( أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ) ، لســـان العـــــرب ، بيروت ، دار صادر ، ط .4 ،1994 .

87- قامـــوس المنهـــل ، فرنسي عربـــي ، دار الآداب ، بيـــروت دار العلـــم للملايـــين ،ط. 09 .1987 .

**2 – باللغة الأجنبيـــة**

88- Dictionnaire encyclopédique ,Larousse en trois volumes, librairie Larousse , Paris , 1970.

89- Encyclopédia universalis , éditeur à paris 1996.

90- Petit Robert , par paul Robert , dictionnaire Alphabétique et analogique de la lange française , Canada , Montreal , Canada , 1984.

91- Mémo Larousse ( encyclopédie ), librairie larousse ,Canada 1990.

**د- دوريـــــــات**

**1- باللغـــة العربيـــة**

92 -مجلـــــــة الفكـــــر العربـــي المعاصـــر ، عدد 108، 109 سنـــــــة 1999 .

93 – مجلـــــة دراسات عربيـــة، العدد 11 ، 12 ، السنة 34، 1999 .

94- مجلة عالم المعرفـــة، عدد 235، (الإنسان الحائر بين العلم والخرافة ) ط.2 ، تأليف عبد المحسن صالح .

95- جريـــدة الخبر اليومية ، عدد 2860 بتاريخ 14 ماي 2000 السنة التاسعة .

96- جريـــــدة الخبر اليومية ، عدد 3163 بتاريخ 19 ماي 2000 ، السنة العاشرة .

**2- باللغـــة الفرنسيـــة**

97- Revue Africaine , N° 64 , année 1923 , OPU , Alger .

**ذ – وثائق إداريـــــــة :**

98- Monographie d'Ain El-Arba ( A P C d'Ain-El-Arba )

99- Plan d'urbanisme , phase .A. ( A P C d'Ain-El-Arba ) .

**ر -مخطوطـــــــات**

100- مخطوطـــــات : بيـــان أصـــل أحفـــاد الحـــاج بـــن عـــامر .

# الفهرس

**الإهـــداء**
**المقدمـــة**

**الفصل الأول : إشكالية المصطلح**

أ- المقدس لغة ..... 01
ب- المقدس إصطلاحا ..... 03
1- صعوبة تحديد المقدس ..... 03
2- إشكالية المقدس في الثقافة الغربية ..... 05
3- المقدس في الثقافة العربية الإسلامية ..... 12
أ- المكان المقدس ..... 19
ب- الزمان المقدس ..... 24
ج- الذات المقدسة ..... 27
د- الأشياء المقدسة ..... 33
ه- قداسة الحيوان ..... 36

الفصل الثاني: الولاية/ الولي، عين الاربعاء نموذجاً.

**مفهوم الولاية** أ- لغة ..... 41
**مفهوم الولاية** ب- إصطلاحا ..... 42
**أنواع الولاية** : أ- الولاية السنية ومصادرها ..... 46
ب- الولاية النظرية ومصادرها ..... 48
ج الولاية الطرقية ومصادرها ..... 53
**لمحة تاريخية وجغرافية عن بلدية عين الأربعاء** ..... 59

أضرحة أولياء عين الأربعاء ..... 60

- **النمط الأول** : الولي المعروف ..... 61
- **النمط الثاني** : الولي المجهول وإشكالية الإسم ..... 66
**طرائق إكتساب الولاية** ..... 82

1- الإنتساب إلى العائلة الشريفة ..... 84
2- الرؤيا ..... 87
3- الكرامة ..... 90
4- الجذبة والجنون ..... 95
5- طرائق أخرى لاكتساب الولاية ..... 99

أ- جغرافية الضريح ..... 102

جغرافية أضرحة عين الأربعاء ..... 105
1- الأضرحة الموجودة داخل النسيج العمراني ..... 105
2- الأضرحة القريبة من النسيج العمراني ..... 107
3- الأضرحة البعيدة عن النسيج العمراني ..... 109
أبعاد الموقع الجغرافي للضريح ..... 111
أ- في السهل ..... 111
ب- في المرتفع ..... 112
الضريح ونشأة التجمع السكاني ..... 117

ب- الهندسة المعمارية للضريح ..... 124
تاريخية الأضرحة ..... 126
الأضرحة الإسلامية ..... 128
الأضرحةفي الجزائر ..... 131

خصائص الأضرحة ..... 134
أ- إتجاه الأضرحة نحو القبلة ..... 136
ب- أهمية إتجاه اليمين ..... 138
ج- الشكل العمودي للأضرحة ..... 139
د- الشكل التربيعي للضريح ..... 142

ألـــوان الضريـــح ..... 146
أ- اللون الأخضر ..... 148
ب- اللون الأبيض ..... 148

الضعف الفني لهندسة الأضرحة ..... 149
أ- النوافذ ..... 150
ب- الأبواب ..... 151
ج- النقوش الخطية ..... 151
د- التابوت ..... 152
ه- المواد الإنشائية لأضرحة البناء ..... 153

**عوامل الضعف الفني للأضرحة**.....155
أ- طبيعة البدو وإبتعادهم عن العمران .....155
ب- غياب المدن والأمراء عن المنطقة .....156
ج- عدم المغالاة في البنيان .....158

**ج- صورة وسلطة الولي في المخيال الشعبي**

**سلطة الولي /الضريح**.....165
أ- الإعتقاد برجعية الولي .....171
ب- الإعتقاد بالضريح مصدرا للكرامة .....175
ج- الإعتقاد بواسطة الضريح .....177

**دوافـــع الزيـــارة**
أ- الوضع الإجتماعي والإقتصادي .....179
ب- عدم تكيف المجتمع مع الحياة المدنية .....184
ج- سلطة التقاليد والعادات ( ثقافةالأسلاف).....185
د- الولع باللامعقول والخارق .....187

**الخاتمـــــة** .....196

**الملاحق والصور** .....205

**الفهرس** .....233