الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد
Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie
تلمسان الجزائر

كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية

رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير

في الأنثربولوجيا في إطارالمدرسة الوطنية للدكتورالية

شعبة الانثربولوجيا الثقافية و الاجتماعية

زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية
"ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجا"

إعداد الطالبة :
سراج جيلالي

إشراف:
أ.الدكتور.سعيدي محمد

أعظاء لجنة المناقشة

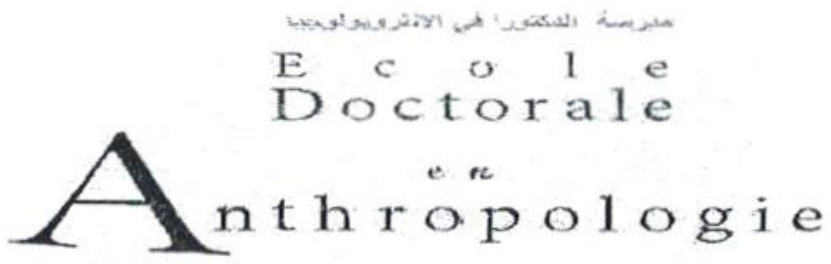
1-أد. أوشاطر مصطفى	أستاذ التعليم العالي	تلمسان	رئيسا
2-أد. سعيدي محمد	أستاذ التعليم العالي	تلمسان	مشرفا و مقررا
3- د. بسنوسي الغوتي	أستاذ محاضر (أ)	تلمسان	عضوا و مناقشا
4- دة. مهتاري فائزة	أستاذة محاضرة (أ)	تلمسان	عضوا و مناقشا

2014 -2015

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

المدرسة الوطنية للدكتورالية في الانثربولوجيا



بالشراكة مع

- جامعة السانية – وهران
- جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان
- جامعة عبد الحميد ابن باديس – مستغانم
- جامعة منتوري- قسنطينة
- جامعة مولود معمري – تيزي وزو
- المركز الوطني للبحث في الانثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية - وهران

شكر و تقدير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، والحمد الله على نعمة الإسلام وكفى بها من نعمة، والشكر لله على ما يسر لي من سبل العلم.

يقول الله عز وجل " *قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِيَ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي*". (الأحقاف،15)

إقرارا بالفضل وتمسكا بقول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم « *من لا يشكر الناس لا يشكر الله* » نرى لزاما علينا بين يدي بحثنا هذا المتواضع أن نشكر الله العلي القدير الذي وفقنا لإنجاز هذه الدراسة « وما توفيقنا إلا بالله عليه توكلنا وإليه ننيب ».

ثم نتقدم بالشكر العظيم إلي الأستاذ الدكتور سعيدي محمد لقبوله الإشراف علي هذه الرسالة والذي لم يبخل علينا بنصح أو توجيه طيلة إجراء هذه الدراسة.

كما نتقدم بالشكر والاحترام والوفاء للأستاذة الدكتورة ميموني بدرة التي لم تبخل علينا بأي نصح أو مشورة أثناء فترة الدراسة، و الأستاذة الدكتورة بن غبريط نورية رمعون على المساعدة القيمة، و إلى جميع الأساتذة الذين ساهموا في توجيهنا و تكويننا " بالمدرسة الوطنية للدكتورالية ".

كما نتقدم بالشكر والعرفان إلى إدارة مركز البحث في الانثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية CRASC لما قدموه من تسهيلات لإجراءات الدراسة النظرية و الميدانية.

وأخيرًا نتقدم بالشكر والعرفان إلي كل من مد يد العون والمساعدة وأسدى لنا نصحا أو عونا أو توجيها أو إرشادا حتى تمكنا من إنجاز بحثنا على هذه الصورة.

الباحث:

سراج جيلالي

الإهداء

أهدي ثمرة مجهودي هذا إلى :

إلى إنسانة الروح ...إلى أميرة قلبي ...إلى عذبة السجايا...

إلى ذات الحروف الأربعة...إلى من أشفقت على عيني من كثرة القراءة ...

إلى من رافقتني دعواتها دائما ... إلى التي لو أفنيت عمري ما أوفيت حقها...

إلى أنبل وأعطف وأرق أم في الوجود ...أمي الغالية – حفظها الله وأطال عمرها وشفاها –

إلى الذي لم يدخر جهدا في تربيتي ونصحي ، والذي حرم نفسه وأعطاني وكان سندي في الحياة... أبي الغالي ...

إلى جميع إخوتي وأخواتي كل واحد باسمه

إلى كل زملائي و زميلاتي الطلبة بالمدرسة الوطنية للدكتورالية الدفعة الثالثة

إلى أستاذي ومؤ طري سعيدي محمد

إلى كل عزيز وغالي في القلب لم يذكره اللسان

جيلالي

مقدمة

ما يمكننا توضيحه من عنوان الدراسة " ظاهرة زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية"، أن ظاهرة زيارة الأضرحة لها مكونان رئيسيان هما الممارسات الطقوسية كسلوك اجتماعي، و الضريح كقطب رمزي دال، بحيث يمثل الضريح صورة ثابتة لها طابع قدسي، تمثل الطقوس و الممارسات ترجمة لأفكار و معتقدات حول شخصية الولي المدفون داخا الضريح كمدلول، و تمثل الثنائية ضريح / ولي واقع مثالي مُؤَسَّس في المحافظة على المعتقدات الشعبية و الممارسات الطقوسية واستمرارها.

ظاهرة زيارة الأضرحة و تقديس الأولياء الصالحين ليست بالظاهرة الجديدة على المجتمع الجزائري، لان الجذور الثقافية لهذه الظاهرة تضرب بعمقها في الثقافة الجزائرية، و التي مردها إلى الزوايا و المؤسسات التربوية التقليدية الأخرى فالضريح كرمز قدسي يأخذ أهميته من خلال أهمية شخصية الإنسان المدفون فيه، و التي تكون في الغالب شخصية دينية هامة(شيخ طريقة صوفية ، مؤسس زاوية)، لذلك يمكن اعتبار ظاهرة زيارة الأضرحة بظاهرة تقديس الأجداد، يلجأ أفراد المجتمع إليهم لطلب قضاء حوائجهم ، و حل مشاكلهم المستعصية، و فظ نزاعاتهم.

من أجل دراسة ظاهرة زيارة الأضرحة كظاهرة ثقافية اجتماعية، وقع اختيارنا في الدراسة الحالية على ضريح سيدي يوسف "الشريف"، لما يشهده من توافد الزوار من حيث الجانب الكمي و النوعي، و ما يحدث داخل الضريح و في محيطه من ممارسات طقوسية و ظواهر ثقافية و اجتماعية، بحيث يمثل فضاء قدسي طقوسي يجمع بين المادي (الضريح) و الروحي (الولي) يستحق البحث و التشخيص، فمن خلال معايشتنا اليومية لمجتمع الدراسة، قمنا بتسجيل ملاحظات تركت فينا انشغالات وتساؤلات دفعتنا إلى البحث من أحل معرفة سر الظاهرة ثقافيا، و اجتماعيا، و نفسيا.

سنحاول من خلال هذا العمل تشخيص هذه الظاهرة من خلال دراسة و تحليل العلاقة البنيوية بين الضريح كقطب رمزي دال، و الولي كمدلول، و ذلك بالسعي إلى تحليل الحكايات التي تتناول كرامات الولي "سيدي يوسف" في الذاكرة الشعبية و دراسة سلوك الأفراد اتجاه هذا الضريح، و ذلك يفرض علينا رصد الطقوس و الممارسات التي تعطي دلالة سيميولوجية لا يمكن إدراك معناها إلا من خلال الدراسة الانتروبولوجية، و هذه الأخيرة تعتمد على أسلوب المعايشة و التحليل السوسيو أنتربولوجي بعيدا عن الرأي الذاتي و إصدار الحكم من طرف

الباحث، فالهدف الأساسي الذي نطمح إليه من خلال دراسة ظاهرة زيارة الأضرحة هو فهم الظاهرة كونها حركية سلوكية و اجتماعية، و ثقافية، و نفسية، و سنحاول تفسير سبب استمرارها و ظروف انتشارها دون أن نُهمل دور السلوكيات و الممارسات التي تترجم مستويات التفكير الشعبي و العقائدي.

واجهتنا بعض الصعوبات في انجاز هذه الدراسة، تتعلق بموضوع البحث في حد ذاته باعتباره يشكل موضوع تابو، فكان أولها صعوبة إجراء الملاحظة في فترات متكررة داخل الضريح، خاصة و أن توافد العنصر النسوي إلى داخل الضريح كان بكثرة، مما جعل المقدم القائم على الضريح يمنع دخول الرجال إلا في فترات قليلة، أما الثانية فكانت في عملية الاتصال بالفئات الشعبية التي تزور الضريح، و ذلك لحساسية الموضوع خصوصا و أن البحث جاء في فترة حساسة، و هذا الظرف جعل المتوافدين إلى الضريح يتعاملون مع موضوع البحث بحساسية فمنهم من رفض التعامل معنا، و منهم من تفاعل مع الموضوع بعدم الاهتمام و السخرية و منهم من أبدى اهتمامه بالموضوع و تعامل معنا بكل واقعية، و مع ذلك بذلنا جهدا كبيرا في تخطي الصعاب التي واجهتنا أثناء الدراسة الميدانية، حيث سجلنا كل المشكلات و الصعاب في كراسة خاصة و قمنا بدراستها، من أجل المحاولة مرة ثانية للتقرب من المتوافدين إلى الضريح بمرونة و تحفظ، فكانت أول محاولة من أجل تحقيق التواصل مع المتوافدين، إقامة علاقات حميمية مع المتواجدين في المنطقة بشكل دائم، و المتمثلين في المقدم، و سكان المنطقة، و بعض التجار، كما ساعدنا التردد المستمر على المنطقة و الذي كان في البداية طيلة أيام الأسبوع، و كذلك مشاركة الزائرين في الطقوس و الممارسات داخل الضريح، هذا ما فتح أمامنا الطريق للتحكم في استخدام أدوات البحث المتمثلة في الملاحظة و المقابلة و السعي لتحقيق أهداف البحث.

قمنا بتقسيم محاور الدراسة الحالية إلى بابين متتاليين و متناسقين، كل باب من أبواب الدراسة يتضمن فصول، بحيث كل فصل يكمل الذي يليه.

اجتهدنا في الباب الأول محاولين تحديد الإطار المنهجي و الإطار النظري للدارسة سنحاول أن نعرض من خلاله الأطروحات المنهجية، و النظرية المتعلقة بالجانب الثقافي و المعرفي، و التاريخي للظاهرة.

قمنا بتحديد الجانب النظري للدراسة في ثلاثة فصول مختلفة و ذلك من خلال عرض الطرح المنهجي في الفصل الأول، و المتمثل في تحديد أهمية و أهداف الدراسة، و تحديد مجال الدراسة، بالإضافة إلى بناء إشكالية الدراسة و تحديد فرضياتها كما خصصنا في هذا الفصل عرض مختلف الدراسات السابقة التي لها علاقة بموضوع الدراسة الحالية، سواء الدراسات التي تناولت الظاهرة من الجانب الديني، أو السياسي، أو الثقافي، أو الاجتماعي حيث استفدنا من هذه الدراسات في بلورة رؤيتنا لموضوع الدراسة الحالية، سواء كان ذلك من الناحية النظرية أو الميدانية.

أما الفصل الثاني فتضمن الحركات الصوفية من حيث التعريف، و النشأة، و أهم المراحل التاريخية للحركات الصوفية في المجتمع الإسلامي ثم المجتمع الجزائري بصفة خاصة كما حاولنا في هذا الفصل الاجتهاد في تحديد علاقة الطرق الصوفية ومؤسساتها الثقافية المتمثلة في الزوايا بإيديولوجية الولي، أما الفصل الثالث من هذا الباب يتمثل في الطرح المعرفي لمتغيرات الدراسة، بحيث سنحاول أن نعرض من خلاله تعريف الزيارة كمصطلح و كممارسة، ثم نعرف الأضرحة و نبين أنواعها وظروف نشأتها، كما سنحاول أن نخصص في هذا الفصل تعريف للمتغير التابع و هو المعتقدات الشعبية و نبين علاقتها بالطقوس و الممارسات.

أما الباب الثاني من محاور الدراسة سنحاول أن يكون عملا ميدانيا، سنعرض من خلاله تحليل المعطيات، و عرض ما جمعناه من معلومات عن طريق الملاحظة والمقابلة حول الظاهرة المدروسة، كما سنحاول تقديم صورة عامة حول المقدس المتمثل في الضريح و محيطه، و أهم الممارسات و السلوكيات الفردية و الجماعية للأفراد المتواجدين في هذا الفضاء و ذلك من خلال تحديدها في فصول خاصة بالعمل الميداني .

سنعرض في الفصل الأول من باب الثاني الدراسة الكيفية، و التي هي أساس الدراسات الأنتربولوجية، بحيث يتضمن هذا الفصل عرض معطيات الوقائع و العلاقات الاجتماعية المختلفة، كما يتضمن و صف و تحليل الظاهرة من خلال المعتقد الشعبي و علاقته بالممارسات و الطقوس، و سوف نبين في هذا الفصل شخصية الولي " سيدي يوسف " في النص الشعبي الذي يعرض كرامات هذا الولي، كما سنحدد أسباب توافد الزائرين إلى هذا الضريح، ثم عرض أهم العوامل النفسية و الاجتماعية وأسباب استمرار الظاهرة، كما نبين

علاقة الطقوس بالمعتقدات الشعبية، حيث تعطي الطقوس والممارسات حول الأضرحة دلالة رمزية تترجم الأفكار و التصورات حول هذه المعالم القدسية وبالتالي فهي رمز من الثقافة الشعبية تشير إلى واقع أبعد و أعمق عن مجرد ممارسة في حد ذاتها، إضافة إلى ذلك سنبين كيف أصبحت زيارة ضريح سيدي يوسف كممارسة في فضاء حر، يشهد أهم الأحداث و الوقائع الاجتماعية، والممارسات الاقتصادية و السياسية في المنطقة، و استغلاله في ممارسات إنسانية لا تتوافق مع طبيعة المقدس لذلك سنخصص جزء من هذا الفصل بعنوان "الضريح من المقدس إلى المدنس"، في نفس الفصل سنسعى إلى تحليل علاقة الظاهرة بالمرأة و التي نعتبرها النقطة الحساسة في الموضوع و اهتمامها بمجال الأضرحة، بعد التحليل الكيفي الذي ميز الفصل الأول من الدراسة الميدانية سيأتي الفصل الثاني كمكمل لسابقه، حيث سنذكر في هذا الفصل أهم التقنيات و الأدوات المستعملة في الدراسة، و المتمثلة في الملاحظة، و الملاحظة بالمشاركة و المقابلة بنوعيها الحرة و الموجهة، مع تحديد مجالات الدراسة، المتمثلة في المجال المكاني، و المجال الزمني و المجال البشري، وتحديد مجتمع و عينة الدراسة و النقطة المركزية في هذا الفصل من الدراسة الميدانية ترتكز على تحديد نتائج المقابلة في جداول و قراءتها إحصائيا، مع تحليل و تفسير النتائج المتحصل عليها من أجل التحقق من صحة أو نفي ما افترضناه.

من خلال محاور هذه الدراسة، سنتطرق إلى كل ما تقدم ذكره في هذه المقدمة بالتفصيل في خطوات منهجية متسلسلة تتوافق و البحث العلمي.

اعتمدنا في دراستنا لزيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية على مجموعة من الكتب و المراجع الأساسية التي شكلت لنا، المصدر المعرفي و المنهجي و نذكر من بين أهم المراجع ما يلي:

الكتب العربية:

1- دين الإنسان، للباحث فراس السواح

2- المقدمة، لابن خلدون

3- الأنتوبولوجيا مفهومها و فروعها و اتجاهاتها، للأستاذ الدكتور سعيدي محمد

4- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، للدكتور محمد عبد الله دراز

5- الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، للدكتور محمد الجوهري

6- الانثروبولوجيا الثقافية، للباحث عبد الله عبد الغني غانم

الكتب المترجة الى العربية:

1- سيدي شمهروش، للباحث حسن رشيق

2-الشيخ و المريد، للباحث عبد الله حمودي

3-الاناسة المجتمعية و ديانة البدائيين، ايفنز بيرتشارد.

4-الإنسان و المقدس، روجيه كايو.

5-الطوطم و التابو، سيغمون فرويد.

و بعض الكتب الفرنسية:

1- Edmond Douté maghrébin notes sur l'islam

2- P.bourdieu, esquis, d'une théorie de la pratique suivi de trois etude d'éyhnologie kabyle-genéve.

3- Ethnopsychiatrie maghrébine, Ali aouattah,

الباب الأول

الاطار النظري

الفصل الأول
تحديد الإطار المنهجي و الموضوعاتي

1- أهمية الدراسة

2- أسباب اختيار الموضوع

3- أهداف الدراسة

4- طرح الإشكالية وتحيد الفرضيات

5-تحديد منهج الدراسة

6-التوجه النظري

7-الدراسات السابقة

1- أهمية الدراسة

لا شك أن أهمية الدراسة الحالية و الموسومة بعنوان " زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية" تنبع من المشكلة التي تتناولها، حيث تعد الدراسة من الموضوعات الهامة لتناولها ظاهرة تمارسها مختلف فئات المجتمع من خلال المعتقد الشعبي في حين تعتبرها فئة أخرى بدعة و خرافة.

تكمن أهمية الدراسة الحالية من خلال أهمية المقاربة الانثروبولوجية لظاهرة زيارة الأضرحة والمعتقدات الشعبية،وذلك من أجل إثراء المعرفة العلمية والمشاركة في جهود الباحثين التي تهدف إلى التعرف على الظواهر الاجتماعية و مدى أثرها في المعتقدات خاصة في المجال الديني، إلى جانب ذلك نأمل من خلال دراستنا لظاهرة زيارة الأضرحة إلى تقديم رؤية علمية، و إلقاء الضوء على أسباب انتشارها و استمرارها خاصة في الجهة الغربية للمجتمع الجزائري.

تعد هذه الدراسة محاولة للإضافة في الدراسات السوسيوأنتروبولوجية باقتحامها مجالات و موضوعات هامة في الواقع الاجتماعي، "فالمجتمع الذي لا يعمل على فهم أفعال و سلوكيات مواطنيه و يصدر أحكاما مسبقة على أفعالهم هو مجتمع جامد"[1]، لذلك تكمن أهمية هذه الدراسة في فهم و توضيح علاقة الإنسان بالمقدس من خلال دراسة الممارسات و الطقوس التي تترجم هذه العلاقة.

كما أننا على وعي كبير في الحصول على نتائج علمية تساعدنا على فهم و تفسير الظاهرة موضوع البحث، كما نأمل من خلال هذه الدراسة تقديم رؤية علمية لبعض الظواهر الاجتماعية التي لا يوليها الباحثون و المثقفون و الناس بصفة عامة الاهتمام اللازم، و بالتالي فهم الممارسات الاجتماعية عوض الحكم عليها.

1- حسن رشيق، سيدي شمهروش، تر: عبد المجيد جعفة، إفريقيا الشرق، المغرب 2010، ص7.

2- أسباب اختيار الموضوع

لكل دراسة و بحث جملة من الدوافع و الأسباب التي تجعل الباحث يبحر من أجل الوصول إلى الحقيقة و إعطاء وصف دقيق للظاهرة المدروسة و إن تنوعت هذه الأسباب بين ذاتية و موضوعية، و من أهم الأسباب اقتناع الباحث بضرورة وجود دراسة تلقي الضوء على الظروف الاجتماعية و الاقتصادية، مع مراعاة الفروق الفردية خاصة من حيث المستوى الثقافي، و مستوى العمر، و كذا الجنس، للفئات المساهمة في مثل هذه الممارسات الاجتماعية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يحاول الباحث الكشف على علاقة الإنسان بالمعالم القدسية المتمثلة في أضرحة الأولياء.

كما يمكن حصر مجموعة من الأسباب و التي نذكر منها:

- بالرغم من كثرة الدراسات الأنثربولوجية حول ظاهرة زيارة الأضرحة في العالم الإسلامي بصفة عامة، إلا أن الدراسات في هذا المجال في المجتمع الجزائري جاءت قليلة و لم تهتم بالبعد الثقافي و الاجتماعي الذي يتناول علاقة الإنسان بهذا المعلم القدسي، كذلك أغفلت الأسباب النفسية و الاجتماعية للفئات المتوافدة إلى الأضرحة.
- الكشف عن الدوافع الحقيقية لظاهرة زيارة الأضرحة.
- سبب التزام الاعتقاد في الأضرحة لبعض أفراد المجتمع.
- فضولنا في الإلمام بهذه الظاهرة التي برزت أكثر بعد التسعينات و البحث في أسباب استمرارها.
- السعي لاكتساب خبرة في البحث الميداني من اجل تفعيل الأداة المنهجية التي حث عليها مالينوفسكي و رادكليف براون و هي الملاحظة بالمشاركة.
- قلة الأبحاث التي تدرس هذه الظاهرة من منظور سوسيوانثربولوجي.
- قلة الدراسات التاريخية حول علاقة المعتقدات الشعبية بطقوس زيارة الأضرحة.
- محاولة التوصل إلى نتائج علمية تساعد في فهم نسق الممارسة و المعتقد.

3- أهداف الدراسة

حتى تكون الدراسة ذات إثراء علمي و معرفي لابد من تحقيق أهدافها الرئيسية والمتمثلة في القيمة العلمية ذات الإضافة العلمية الجديدة، و تحقيق التكامل بين الجانب النظري و الجانب التطبيقي في إرساء و تحقيق نتائج البحث لبلوغ أهدافه المسطرة مسبقا.

كما تهدف دراسة "ظاهرة زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية " إلى إلقاء الضوء على الأبعاد النفسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية، و كذلك العوامل التي تدفع مرتادي الأضرحة والمعتقدين فيها إلى ولوج هذا الكيان و تقديسه والتمسك به، ثم تحليل و تفسير الطقوس و الممارسات داخل الأضرحة.

كما تهدف الدراسة إلى فهم سبب لجوء المتوافدين إلى ضريح سيدي يوسف إلى ممارسات طقوسية، فزيارة ضريح سيدي يوسف لا تختزل على ممارسات قدسية بل إنها تمتزج مع رهانات اقتصادية و سياسية و اجتماعية. هذه العلاقة بارزة بشكل أكبر داخل الفضاء المدروس في الدراسة الحالية.

و لا جدال أن بقاء الأضرحة كمعلم قدسي و امتدادها للآن لدليل على قيام هذه المعالم بوظائف كفلت لها الاستمرارية في المجتمع، و من ثم يهدف البحث الحالي إلى التعرف على الوظائف النفسية و الاجتماعية لزيارة الأضرحة، و دور الطقوس و أثرها في استمرار ممارسات الزيارة على المستويات الفكرية والعقائدية الشعبية.

يتطلب تحقيق أهداف الدراسة الوقوف على أبعاد ظاهرة زيارة الأضرحة واستعراض التراث النظري حول الظاهرة بصفة عامة من أجل التعرف على دوافعها في ضوء النظريات التي تفسر لنا ذلك.

4- طرح الإشكالية و تحديد الفرضيات

4-1- طرح الإشكالية

تعتبر الأضرحة من أهم الآثار الإسلامية ذات طابع قدسي، رغم مرور زمن على وفاة الشخص المدفون فيها إلا أنها تحضا بزيارة و ممارسة طقوس و شعائر خاصة بها، كما نجد في معظم الدول الإسلامية قبور تضم أجسام أمراء و شخصيات دينية بارزة، أقيمت عليها المساجد و الأضرحة المتميزة بهندسة معمارية غنية بالفن والزخرفة، كرمز للتقديس و الاعتبار و التذكر و التبرك بصاحبها المدفون فيها.

ظاهرة زيارة الأضرحة و مقامات الأولياء الصالحين هي عادات ثقافية راسخة ومتأصلة في الذاكرة الشعبية لدى المجتمع المغربي الذي عرف ظهور الأضرحة بعد الفتوحات الإسلامية خلال القرن السابع ميلادي خاصة في عهد القرامطة والفاطميين و ترجع أصولها إلى ظهور الطرق التدين كالشيعية والصوفية في المجتمعات الإسلامية و التي روجت لها، و زادت من توجه الناس نحوها و لا تزال تفرض نفسها إلى يومنا هذا.

المجتمع الجزائري باعتباره جزء لا يتجزأ من مجتمع المغرب العربي المعروف بميزاته الثقافية و التاريخية المشتركة، نجد ظاهرة زيارة الأضرحة تاريخية يشترك فيها دول المجتمع المغربي في كل من (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب)، فزيارة أضرحة الأولياء الصالحين و القيام بمختلف الطقوس التي تتبعها هي من مخزون الذاكرة الشعبية للمجتمع و المقصود بالذاكرة الشعبية "ملكة ذهنية يحملها الناس عبر الأجيال لتخزين تراثهم المشترك و استحضاره عند الضرورة"[1] أي كل ما يحافظ عليه أفراد المجتمع من معتقدات و تقاليد و ثقافات و ممارسات موروثة عبر الأجيال، و مخزون الذاكرة الشعبية يمكن أن يكون لفضي شفوي مثل الحكم ، الشعر و الحكايات و يكون مخزون مادي يتمثل في الأوقاف و الآثار و الأضرحة.

1- جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية و في الواقع، anep، 2011، ص9.

تعرف الجزائر بمدنها و حواضرها و بواديها انتشارا و بروزا لظاهرة زيارة أضرحة الأولياء الصالحين و ما يرافقها من طقوس و ممارسات مختلفة و حتى الإقبال عليها و نوعية الفئات المقبلة على هذه الزيارة، فنجد في ولاية تلمسان المعروفة بتاريخها و علمائها و كرامات أوليائها، بالتحديد في قرية السعادنية التي تقع في الشمال الشرقي مدينة تلمسان و تبعد عنها بحوالي 47 كلم يقع ضريح الولي سيدي يوسف الشريف "**مول الجبل الأخضر**"* في منطقة غابية سياحية، يتردد على هذا الضريح زوار من مختلف الولايات و المناطق المجاورة لولاية تلمسان كمدينة عين تموشنت، وهران غليزان، سعيدة.

يحضى ضريح سيدي يوسف بزيارة مكثفة و مميز مقارنة ببقية الأضرحة الأخرى في المنطقة، بحيث كانت تشهد منذ فترة الاستعمار حتى نهاية الثمانينات ممارسات طقوسية و احتفالات سنوية خاصة، تعرف بـ "الوعدة" لتتقطع هذه الطقوس و الممارسات في فترة التسعينات نظرا للوضع اللاأمني الذي عاشته الجزائر في تلك الفترة، ثم تعود بعد ذلك عادات الزيارة و ممارسة الطقوس حول الضريح بشكل مخالف و أقل جودة عما كانت عليه في السابق.

لا نريد من خلال هذا البحث دراسة حياة شخصية تاريخية أو دينية أو سياسية أو عالم من العلماء، و إنما نريد دراسة ظاهرة ذات رهان ثقافي محلي مستوحاة من الذاكرة الشعبية للمجتمع الجزائري و أثرها في الفكر الشعبي و العقائدي، ودورها في الحفاظ على المعتقدات الشعبية و تثبيتها، تتطلب الدراسة الحالية تقديم وصف شامل و دقيق عن تفاعل المكونات المادية و اللامادية للظاهرة، مع تحليل و تفسير أسباب زيارة ضريح سيدي يوسف " الشريف " و نوع السلوكيات و الممارسات حول هذا الضريح و التي بدورها تشكل " استثمار سيكولوجي للطقوس في سبيل غايات غير معلنة باعتبارها وجدانية غالبا"[1] ، فذلك يتطلب البحث في عمق الثقافة الشعبية للمجتمع

1- نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ط1 ،1988 ص11.

*- هو لقب يطلق على الولي نسبة إلى المنطقة التي كان يعيش فيها و المتواجد بها ضريحه

و مدى الاعتقاد الشعبي في هذا الضريح، لأن زيارة الأولياء والتبرك بهم باعتبارها ممارسة إنسانية موضوع خصب يستدعي الانتباه، وتجعل الباحث يتساءل عن أسباب ظهور هذه العادة و استمرارها، و علاقتها بالمعتقدات الشعبية، رغم التطورات العلمية الحاصلة في مختلف مجالات الحياة، و من هنا يمكن طرح الإشكالية الرئيسية في الشكل التالي:

هل المعتقدات الشعبية هي التي تؤدي إلى توافد الزائرين إلى الأضرحة ؟

انطلاقا من الإشكالية الرئيسية تتفرع عدة تساؤلات يمكن حصرها فيما يلي:

1- ما هي الأبعاد التي تتخذها ظاهرة زيارة الأضرحة كممارسة في المجتمع؟

2- ما هي الأسباب التي تدفع الزائرين إلى التردد على ضريح الولي سيدي يوسف ؟

3- هل تتأثر زيارة ضريح سيدي يوسف باختلاف المستويات الثقافية و الاجتماعية بين المتوافدين ؟

4-2- تحديد الفرضيات

بعد طرح الإشكالية يمكن تحديد الفرضية الأساسية فيما يلي:

كلما كان الاعتقاد في شخصية الولي كلما كان توافد الزائرين إلى ضريحه أكثر.

و منها تتفرع الفرضيات التالية:

1- تتخذ ظاهرة زيارة الأضرحة أبعاد ثقافية و اجتماعية.

2 – هناك أسباب اجتماعية و نفسية تفسر سبب زيارة ضريح سيدي يوسف.

3 – تتأثر زيارة ضريح سيدي يوسف باختلاف المستويات الثقافية و الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

5- تحديد منهج الدراسة

5-1-المنهج الانثربولوجي:

لدراسة ظاهرة اجتماعية لابد من البحث عن علتها الفاعلة التي أوجدتها، و عن الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها، و بذلك يكون المنهج الانثربولوجي الأكثر ملائمة لدراسة ظاهرة زيارة الأضرحة و الاعتقاد في الأولياء، وعلى هذا الأساس سنعتمد في دراستنا الحالية على المنهج الانتربولوجي، الذي لا يكتفي بدراسة الظواهر الاجتماعية من الجانب الوصفي الشكلي و المادي و إنما يبحث في تفاعل المادي و اللامادي، كما يعتمد على المدخل الاثنوغرافي و المدخل التاريخي من أجل استقصاء الأحداث و السلوكيات في ماضيها و حاضرها، محاولا بذلك تحليلها و تفسيرها.

ظاهرة زيارة الأضرحة ظاهرة ثقافية سلوكية " تشكل نظاما ثقافيا اجتماعيا قائم بذاته، حيث أنتج مفاهيم و ممارسات خاصة"[1]، لكي يقوم الباحث الأنتربولوجي بتحليل الظاهرة و تفسير السلوكيات و الممارسات، و العلاقة بين مختلف المجالات الاجتماعية و الثقافية، لابد له أن يقوم بتجربتها و أن يتعايش مع الظاهرة كما هي فلا شك أن المنهج الانتربولوجي القائم على الملاحظة بالمشاركة والمقابلة يلهم الباحث " القدرة على مساءلة العناصر الثقافية و الاجتماعية و استنطاق حاضرها وماضيها و ما أفرزته من بُنا مادية و معنوية و سلوكية"[2]، فأسلوب الملاحظة بالمشاركة يعد من أهم تقنيات البحث في المجال الانتربولوجي و تعزيز البحث الميداني.

لابد أن المنهج الانثربولوجي يتناسب مع طبيعة دراسة ظاهرة زيارة الأضرحة من أجل تحقيق الأهداف المسطرة، و الوصول إلى فهم علاقة السلوك الإنساني بالظاهرة، من خلال استخدام طرق البحث الانتربولوجي و هي "المسح، و الملاحظة، و المقابلة و كيف تعكس هذه الطرق مستويات مختلفة من التعمق في البحث "[3]، إذ عن طريقه يمكن للباحث تحليل المحتوى الباطن للظاهرة، و إبراز عناصرها الأساسية.

1-سعيدي محمد،ظاهرة زيارة الأضرحة والأولياء،مركز الأبحاث في الأنثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران، ص.3

2- سعيدي محمد، الأنتوبولوجيا مفهومها و فروعها و اتجاهاتها، دار الخلدونية، الجزائر، 2013، ص .32

3- محمد الجوهري و آخرون، الأنثربولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع و المنهج، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية،2004 ص262.

5-2-المدخل الاثنوغرافي:

إن الدراسة الانثربولوجية تتطلب ملاحظة مستمرة و دقيقة للظواهر الاجتماعية و نُظُم الأخلاق و المعتقدات و الممارسات، و هذا هو دور الاثنوغرافية.

نظرا لطبيعة الدراسة الحالية و التي تضم في مضمونها الوصف النظري، جعلتنا نقدم على خطوات منهجية متناسقة اعتمادا على المدخل الاثنوغرافي الذي يعتبر" مقدمة مفتاحية للدراسة، حيث يبدأ الباحث عمله بتحديد الإطار الجغرافي و البشري و وصفه"[1] تشير الاثنوغرافية إلى الدراسة الوصفية بحيث يستطيع "الاثنوغرافي أن يعطي وصفا مفصلا للظاهرة الاجتماعية، و أن يحلل علاقتها بالأخلاق و المعتقدات و النظام الاجتماعي للشعب المدروس"[2]، يُستخدم المدخل الاثنوغرافي في تقديم مادة وصفية تصويرية تفتح المجال أمام دراسة الأوضاع الراهنة للظواهر المدروسة من حيث خصائصها، و أشكالها و علاقتها، و العوامل المؤثرة في ذلك.

إن مثل الدراسات الحالية يعتمد على وصف الظواهر كما هي في الواقع وصفا دقيقا من كل الزوايا، بحيث يعتمد الوصف على رصد و متابعة دقيقة لظاهرة زيارة الأضرحة و متابعة سلوكيات الأفراد و نوع الممارسات، بطريقة كيفية و نوعية من اجل التعرف على الظاهرة من حيث المحتوى و المضمون، و تسجيل المادة و تحليل الوثائق التاريخية و جمع المعلومات أثناء الدراسة الميدانية، من أجل التحليل و التفسير للوصول إلى نتائج و تعميمات تساعد في فهم الواقع و تطويره بدل الحكم عليه، حيث يبدأ الوصف بتحديد المشكلة، و وضع الفروض، وجمع المعلومات و البيانات، ومن ثم تحليلها و تفسيرها، و بالتالي الوصول إلى النتائج و التوصيات.

1- سعيدي محمد، المرجع السابق، ص21.

2- عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا و موقف سارتر منها، دار المعارف، الإسكندرية، 1989، ص34.

5-3-المدخل التاريخي:

وفقا لموضوع البحث فان المدخل التاريخي يقوم على تتبع الظاهرة محل الدراسة من حيث أصولها، و نشأتها، و تحديد مراحل تطورها، و العوامل التي تأثرت بها عبر مراحلها التاريخية، ، لأن " المعرفة التاريخية للظاهرة الثقافية أو الاجتماعية من حيث نشأتها و تطورها تؤهل الباحث الانثروبولوجي لمعرفة خبايا و أسرار الظاهرة"[1] بهدف تفسير الظاهرة في سياقها التاريخي و استخلاص النتائج و الأسباب المرتبطة بها و يساهم في الفهم المتعمق لماضي الظاهرة،و التعرف الموضوعي لمشكلاتها و وضعها القائم.

1–سعيدي محمد، المرجع السابق، ص31.

6- التوجه النظري للدراسة

تبنينا في الدراسة الحالية النظرية الوظيفية، ترتكز النظرية الوظيفية كما تظهر عند روادها أمثال مالينوفسكي و راد كليف براون، على العلاقة بين الكل و أجزائه حيث أن كل جزء في النسق يلعب دورا في أداء وظيفة الوحدة الكلية. فلا يمكن دراسة الظاهرة دون معرفة وضيفة أجزائها

المبدأ الأساسي للاتجاه الوظيفي اللأنتربولوجي " يهتم بدراسة ما يسمى ديناميات الثقافة، أي كيف تعمل الأجزاء المختلفة التي تكوِّن في مجوعها ثقافة ما"[1]، فالثقافة هي عبارة عن كيان كلي وضيفي متكامل يلبي حاجات إنسانية ، و على الباحث الانتربولوجي **أن** يبحث في الوظائف التي "تؤديها النظم المختلفة داخل الثقافة الواحدة و بين الوظائف التي تقوم بها السمات الثقافية، و يدرس الصلة بين هذه السمات بعضها ببعض و كيف تقوم كل منها بوظائفها"[2]، ربط مالينوفسكي الثقافة بالاحتياجات الإنسانية و اعتبرها كيان وضيفي متكامل يماثل الكائن الحي، حيث يرى مالينوفسكي أنه لا يمكن "فهم دور أو وضيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي الأعضاء"[3] .

ركز علماء الأنثربولوجيا الوظيفيون على دراسة الطرق التي تتوظف بها مختلف النظم الثقافية في تماسك البناء الاجتماعي، و بما أن النظام الاجتماعي كبنية للعلاقات و الوظائف و التبادلات العملية بين الفرد و عناصر المجتمع في نسق منضم و هادف يعتبر راد كليف براون أن "وظيفة أي ظاهرة من الظاهرات أو أي عنصر من عناصر السلوك الاجتماعي هو الدور الذي تؤديه هذه الظاهرة في الحياة الاجتماعية"[4]، تفسيرها لا يهتم بالجزئي أو بالشيء الخاص وإنما يهتم بالأحداث التي يتكرر وقوعها.

تميز الاتجاه الوظيفي بنزول الباحثين إلى الميدان خارج حدود مكتباتهم و ركام الوثائق و الكتب و المخطوطات، و بالتالي ركز على دراسة الثقافات كل على حدة في واقعها و زمنها الحالي، فالوظيفة إذن ليست دراسة متزامنة و إنما آنية.

1- سعيدي محمد ،المرجع السابق، ص 73

2- المرجع نفسه، ص72.

3- المرجع نفسه ، ص74.

4- عبد الله عبد الغني غانم، الانثروبولوجيا الثقافية، المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2006 ص63

7- الدراسات السابقة

تعددت الدراسات حول ظاهرة زيارة الأضرحة و الأولياء الصالحين و التبرك بهم لذلك سنقوم في هذا الفصل بعرض أهم الدراسات و الأبحاث ذات الصلة مع طبيعة و أهداف الدراسة الحالية، فجاءت الدراسات السابقة مجزأة إلى بحوث كل بحث ركز على جانب معين، كما سنرى ذلك بالتفصيل من خلال هذا العرض.

الاطلاع على الدراسات السابقة التي لها علاقة وثيقة بالدراسة التي نحن بصددها تعود بلا شك على الباحث بالنفع من جوانب مختلفة، فهي تسمح للباحث بتحديد أوجه الشبه و الاختلاف بين هذه الدراسات و الدراسة الحالية، و الاستفادة منها من خلال ما تتضمنه من إجراءات و نتائج، و بالتالي تحديد أهمية الموضوع و الهدف منه.

اهتم الباحث في هذا الفصل بعرض الجوانب التي لها علاقة مع موضوع الدراسة و الوقوف على الجوانب التي لم تتناولها الدراسات السابقة و ما توصلت إليه من نتائج يكون الوقوف عليها أساسي لبدء الدراسة الحالية و البحث في هذا المجال، بما ينعكس على سبيل الهدف الأسمى للبحث الأنثربولوجي .

7-1- دراسة ادموند دوتي : [1] "NOTES SUR L'ISLÂM MAGHRIBIN"

قام دوتي بدراسة ظاهرة التدين في المغرب العربي و هي دراسة تندرج ضمن الدراسات الكولونيالية، أجريت سنة 1900 في فترة كان المغرب العربي تحت السيطرة الكولونيالية الفرنسية.

يرى دوتي أن الإسلام دين توحيد، و لا توجد علاقة ملموسة تربط بين العابد و المعبود في هذا الدين، إلا أن دوتي لاحظ أن الدين في المغرب العربي يعتمد على الوساطة التي أساسها الولي الصالح الذي يقوم بدور الوسيط بين الإنسان و ربه، فكانت نقطة انطلاق البحث في ملاحظات حول الإسلام المغربي.

قسم الباحث دراسته إلى تسعة فصول متسلسلة، فكل فصل جاء ليكمل سابقه لتشمل فصول الدراسة ظهور الولي الصالح المعروف في اللغة المحلية المغاربية بالمْرابط ودوره الديني و الثقافي و السياسي في التأثير على المجتمع المغربي، و من ثم انتشار ظاهرة تقديس المْرابط و اشتهارها في شمال إفريقيا.

تعرض الباحث في بداية بحثه من خلال الفصل الأول إلى مقاربة تاريخية بين عبادة القديسين في الدين المسيحي و ظهور تقديس الرجال عند الشيعة، ثم اشتهار المْرابْطين و انتشارهم في شمال إفريقيا، حيث يرى الباحث أن فكرة تقديس الإنسان قديمة قدم الإنسانية، عرفها بربر شمال إفريقيا قبل مجيء الإسلام من خلال تقديس السحرة و الكهنة، ثم ظهرت في تقديس مشايخ الطرق الصوفية و الزوايا، لكن هذا التقديس لم يتوقف على حياة شيوخ الدين بل حافظ على بقائه و استمراره حتى بعد وفاتهم.

تناول الباحث في الفصل الثاني و الثالث ظاهرة التدين في المغرب على أنها تتخذ شكل واحد و وحيد، و هو عبادة القديسين أي تقديس رجال الدين أو شيوخ الدين كما سماهم الباحث دوتي، و يُعرفون في اللغة المحلية المغربية بالمْرابطين، و هذا الشكل من أشكال التدين حل محل الدين الأصلي في شمال إفريقيا، ظهر خلال القرن 16م و امتد من الجنوب الجزائري إلى المغرب، من الساحل الإفريقي إلى الأطلس الكبير

1- Edmond Douté, notes sur l'islam maghrébin, Ernest Leroux édition, paris,1900, p20.

و يعود الفضل في ذلك إلى المذهب الإباظي الذي انتشر في شمال إفريقيا و اتصف بما يسمى شيوخ الدين، و يوضح الباحث في الفصل الثالث أصل كلمة المْرابط و ما تحمله من دلالات كالفْقيهْ، الشِيخْ، ولي الله، و هي مصطلحات مشهورة في اللهجة المغاربية، كما بين دوتي انتشار الأضرحة في الساحل الجزائري و كثرتها في الجهة الغربية انطلاقا من ساحل الشلف فيقول " بينما نحن في رحلة إلى الجزائر على طريق السكة الحديدية، كان انتشار القبب في ساحل الشلف حتى يلل، و كانت بكثرة إلى غاية تلمسان"[1] وهذا يعود إلى التقارب الجغرافي، و التاريخي والديني، و الثقافي بين دول المنطقة.

أما الفصل الرابع و الخامس و السادس فقد تحدث الباحث عن شخصية المْرابط و مدى تأثير المْرابطين في نفوذ السلطة و السيطرة على القبائل، حيث يرى الباحث أن شيوخ الدين أو المْرابطين هم الرجال المتمثلين في شيوخ الطرق الصوفية و رؤساء الزوايا المنحدرين من النسب الشريف من أحفاد الرسول عن عائلة علي بن أبي طالب، أو أحد أصحابه كأبي بكر و عمر و عثمان، إن انتساب المرابط إلى العائلة الشريفة له نفوذ في السيطرة على القبائل و سلطتها، كما هو الحال بالنسبة لأحفاد مولاي إدريس الأكبر و هم أكثر المرابطين احتراما في المغرب، و مثلهم أحفاد الشيخ عبد القادر الجيلاني المعروف بشخصيته الدينية و الوطنية في المغرب و الجزائر، و مثلهم عائلة أحمد بدوي و إبراهيم الدسوقي في مصر و هي أقوى نفوذ في المجتمع خاصة و أن انتسابهم إلى عائلة أبي بكر.

إذا كان المْرابط منحدر من العائلة الشريفة فهناك فئة أخرى من المْرابطين مجهولين لا يُعرَف نسبهم، إلا أنهم تميزوا بكرامات و أعمال خارقة لا يقوم بها إنسان عادي، فيقول الباحث: " المرابط هو كائن قاهر يستمد قوته من البركة الإلهية، كما انه هناك من اليهود و المسيحيين ممّن اعتنقوا الإسلام و تحولوا إلى مرابطين"[2]، ليختم هذا العرض حول المْرابطين في الفصل السادس عن اكتساب صفة المْرابط التي قد تكون فطرية منذ الولادة

1- Edmond Douté, Ibid, p23.

2- Ibid, p25.

حيث يكتسب الكرامة من النسب العائلي، أو تظهر له كرامات مع ولادته أو تكون مكتسبة عن طريق استعمال الجن أو بواسطة الزهد، أو الأعمال الصالحة، و حفظ القرآن و التعبد و الممارسات الصوفية.

في الفصل السابع خص الباحث دراسته بالجانب النسوي، و حظٌّ المرأة من التقديس فسميت بالقديسة في المسيحية أما في شمال إفريقيا فسميت لالة، و دادا، في المغرب العربي و سِتّي عند المصريين، بما أن العبادة ليست مختصة فقط على الرجال و لم تُمنع على المرأة، فكان لها الحق في ممارسة العبادة و الزهد و قراءة القرآن و هذا لا يمنعها من نيل شرف الولاية و التقديس، لذلك نجد تسميتها ب لالة أو دادا هناك عدد لا يحصى من الأماكن و الجبال التي سميت بأسماء الوليات الصالحات، كما هو الحال في الجزائر نجد لالة خديجة في اعلي جبال جرجرة في الجزائر، و لالة عيشة المنوبية في القبائل الكبرى، كما يوجد ضريح لالة فاطمة و هي من أسرة مشهورة و غنية في المنطقة و من أشهر ما يحكى عنها أنها كانت تتنبأ بالغزو الفرنسي للجزائر.

اختص الباحث في الفصل الثامن بمقارنة دور المْرابطين في شمال إفريقيا، من خلال عرض الدور السياسي للمْرابط و سيطرته على السلطة في قبائل الأطلس الكبير و التفرد بالحكم، فلا يحق الحكم إلا لأفراد العائلة الشريفة أما القادة السياسيين فهم من الأقارب و أبناء العم، على خلاف ذلك تجد أشكالا أخرى من المْرابطين في شمال إفريقيا رغم أنها لا تتمتع بالسلطة إلا انه كان لها دور اجتماعي هام، كالمقاومة عند أولاد سيد الشيخ، كما قام الباحث بمقارنة بين الدور الثقافي و الاجتماعي لشيوخ الزوايا في الجزائر و المغرب.

في الفصل التاسع من الدراسة خصه الباحث بنصائح و توصيات حول دراسة تاريخ المْرابطين، و تطور حياتهم الاجتماعية، و دور الطرف الصوفية في تكون الشخصية المْرابط.

تعقيب

دراسة دوتي تعد من أوائل الدراسات و أهمها في هذا الصدد، حتى أنه لا يمكن تصور دراسة في هذا المجال دون أن تعتمد دراسة دوتي حول الأولياء و الأضرحة، لما تحتويه الدراسة من تعريف بالأولياء في المغرب العربي، و صيغة المْرابط و مكانتها في الجماعات المحلية و المعتقدات حول شخصية المْرابط.

يعتقد الباحث أن دراسته لظاهرة عبادة المْرابطين في شمال إفريقيا إنما تعطي الصورة الحقيقية إزاء استمرار العبادة القديمة قبل الإسلام، لذلك تتطلب الرجوع إلى أصولها التاريخية من عصور ما قبل التاريخ و إتباع الفكر الديني البربري، و البحث في الطقوس و الشعائر و الطوائف، و متابعة تطور ظاهرة المْرابطين عبر التاريخ.

رغم أن هذه الدراسة اعتمدت على المنهج التاريخي من خلال تصور الأحداث التاريخية و ربطها بالواقع المعاش إلا أن البحث يفتقد إلى المنهج التحليلي، و هذا يعود إلى طبيعة تخصص الباحث و أهداف البحث، لكن هذا لا يمنعنا من الاعتماد على ما جاء به البحث كدراسة سابقة، كما تميزت الدراسة بالطابع الانتربولوجي و يتضح ذلك من خلال اعتماد الباحث على المصادر المكتوبة و الملاحظة و جمع المعلومات من المخبرين و المقارنة، حيث قارن ظاهرة تقديس المْرابط بين الجزائر و المغرب والدور السياسي و الاجتماعي بينهما.

من وجهت نظرنا نرى أن دراسة مثل هذه الظواهر يعتمد على المعايشة، لكشف أسباب الظاهرة و أصولها التاريخية و آثارها الثقافية و السياسية و الاجتماعية، بدل الحكم عليها و دراسة سلوك الأفراد، فإن فهم ما يدور في أذهان و سلوك الأفراد، في محاولة فهم ما وراء الممارسات و الطقوس و الخضوع للولي الصالح كوسيط، و ما يناله من الاحترام و التقدير و التبجيل.

7-2- دراسة حسن رشيق : "سيدي شمهروش" الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير[1]

قام حسن رشيق بدراسة حول الممارسات الطقوسية حول ضريح سيدي شمهروش التي استغرقت المدة ثلاث سنوات لانجازه، من 1987-1990، لفهم سبب لجوء الجماعات القروية إلى الممارسات الطقوسية و أثرها في البنيات الاجتماعية، و الواقع الاجتماعي، فاختار حسن رشيق ضريح سيدي شمهروش الذي يقع مقامه في الأطلس الكبير جنوب مراكش في قرية امليل التي تبعد عن مراكش بحوالي سبعين كلم يقصدها السياح في مختلف مناطق المغرب.

تتضمن دراسة "سيدي شمهروش" ستة فصول و مقدمة و ملحق خاص بالمراجع التي اعتمد عليها الباحث في الدراسة، و غالبية هذه المراجع باللغة الفرنسية، و قليل منها باللغة العربية و الانجليزية، و قد دعم المؤلف كتابه بعدد من الخرائط الجغرافية والصور ذات الصفة التوضيحية للمنطقة محل الدراسة.

اختص الباحث دراسته في الفصل الأول بتقديم عرض اثنوغرافي عن الضريح و مقامه، و صورة جغرافية حول المنطقة التي يتواجد فيها المقام، و الخصائص الثقافية و الاجتماعية التي تميز سكان المنطقة.

في الفصل الثاني "خصائص الذبائح" أعطى فيه الكاتب وصفا لنسب الأسر التي تعيش في المنطقة في قرية امْليل و انتسابها إلى الجد المكلف بخدمة الولي و هي سلالة تحمل نفس الاسم و تعتبر نفسها مترابطة بالدم، كما قام الكاتب بسرد قصة الذبيحة و اختصاص سلالة ادِْبلْعيدْ التي تشرف على ضريح سيدي شمهروش، ثم يتكلم عن خصائص الذبيحة و التحكم في القرابين و مداخل الضريح.

أما الفصل الثالث و الرابع وصف الباحث النظام السياسي و الاقتصادي و البنية الاجتماعية لمجتمع البحث، بين النظام القديم و النظام الحديث، و تكوين جماعتين متنازعتين متمثلة في ورثة الولي و القبيلة، كان النزاع بينها حول الزعامة في الضريح و سلطة المقدم، و حول التصرف في الذبيحة و تنظيم الموسم و كذلك

1- **حسن رشيق**، سيدي شمهروش، تر: عبد المجيد جحفة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

التصرف في مداخل الضريح، و منه أعطاها الباحث الصيغة السياسية و الاجتماعية لتنظيم الجماعات المتنازعة حول الذبيحة و تنظيم الموسم.

في الفصلين الخامس و السادس خصص الباحث دراسته حول خصوصيات الذبيحة و تزامن الموسم الذي ينظم مرة كل سنة(في شهر سبتمبر) مع وقت الحرث، و النزاع بين تقسيم المهام، و دور أفراد القبيلة في تنظيم الموسم و المراسيم و الطقوس، لينتهي الكاتب في آخر فصل من فصول دراسته يبين الخلافات الداخلية حول زعامة الضريح بين أعضاء السلالة الذين يعتبرون أنفسهم خدام الولي، و يعتبر مقدم الضريح الذي يتولى شؤون الولي حيث تنتقل هذه المهمة من الأب إلى الابن، ثم يوضح ظهور النزاع بين أبناء العم حول الزعامة من جهة و اقتسام مداخل الضريح و الذبيحة من جهة أخرى.

تعقيب

تندرج هذه الدراسة تحت الدراسات الانثربولوجية، و لا شك أنها دراسة جادة في تغطية جانب هام في إطار نسقي يجمع بين الديني و الاجتماعي، مبينا رشيق دور المعتقدات الشعبية حول أضرحة الأولياء و أثرها في الحياة الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و استغلالها من طرف الجماعات المحلية.

تظهر أهداف البحث ذات الصيغة الانتربولوجية في إطار نسقي يجمع بين الجانب الثقافي الاجتماعي و السياسي، فكانت دراسة لمستوى سوسيوثقافي، سياسي محلي قوي مرتبط بنشاط الطقس الذي نشأ عن قطبية تامة في مجتمع معين، فكانت موضوعات البحث وثيقة الصلة بموضوعات الدراسات الحالية، من خلال رصد الممارسات الطقوسية و المعتقدات حول الولي شمهروش سلطان الجن والشياطين ، وما يتبعها من تقديم الهدايا والذبيحة و إشعال الشموع و تنظيم المواسم و إحياء المعروف وممارسة مجموعة من الأنشطة كالتسوق والرقص، فهذا العمل الطقوسي كما أشار إليه الباحث لا يختزل وجود فعل ظاهري بل انه يمتزج برهانات سياسية واقتصادية بارزة بشكل داخل الجماعات الصغرى مثل الجماعة المدروسة.

اتضح من خلال منهج الدراسة أن الباحث حسن رشيق ركز على رمزية الولي شمهروش في المخيال الشعبي و علاقة الولي بالمقدم و أسرته، دون التغلغل في التجمع القبلي و معرفة البناء الاجتماعي القبلي للقبائل المنظمة للطقس و علاقتها بالنظام السلطوي المحلي، و في اعتقادنا أنه لو ركز على العلاقات السياسية و البنية الاجتماعية للجماعات التي تمثل زعامة الضريح، لفتحت أمام الباحث الأفاق الواسعة التي من خلالها يتناول الكثير من الآراء بالتحليل و المناقشة.

وضع الباحث نظرية مخصوصة تبين العلاقة بين المقدس و السياسي، من خلال المقارنة بين طقس ديني المتمثل في الأضحية التي يقوم بها فاعل متخصص و الطقس السياسي (الموسم) الذي تنظمه القبيلة، و قدم لنا مقارنة بينهما بين من خلالها السلوك المثالي و السلوك الواقعي حول المقدس و علاقته بالسياسي.

7-3- معمر بو خضرة: "الولي في المخيال الشعبي"[1]، -الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا-.

قام الباحث بدراسته المتجسدة في أطروحة دكتوراه في إطار التحضير لشهادة الدكتوراه في الانتربولوجيا لسنة 2012، هي دراسة تندرج في علم الأنثربولوجيا يحاول الباحث من خلالها دراسة شخصية الولي الصالح في الذاكرة الشعبية بمعنى الرجل المقدس في المخيال الشعبي.

تكمن مشكلة الدراسة في تحديد أوجه التغيير في الثقافة الشعبية المرتبطة بالاعتقاد في الأولياء الصالحين، و كيف تبقى هذه الظاهرة في الذاكرة الشعبية، و تستمر حتى بعد وفاة الولي الصالح، يحاول الباحث من خلالها إيجاد العلاقة بين العقيدة كدين والمعتقدات العامة كثقافة.

تتضمن الدراسة أربعة فصول و مقدمة عامة عرض فيها الباحث ملخص يبين الإطار المنهجي للبحث، مبينا من خلاله أسباب اختيار موضوع البحث و أهداف البحث التي نلخصها فيما يلي:

- معرفة منشأ ثقافة تقديس الأولياء الصالحين، و التي تعود بالدرجة الأولى إلى الحركة الصوفية التي كان لها تأثير في الثقافة الشعبية للجزائريين.
- تحديد الأبعاد السوسيولوجية، و اللأنثربولوجية، و النفسية، و حتى التاريخية ودورها في تكوين الموروث الثقافي الشعبي.
- معرفة العلاقة بين الدين و المعتقدات الشعبية.

في مقدمة عامة حول الدراسة تطرق الباحث إلى عرض عام و شامل حول موضوع البحث، مبينا في ذلك ما تطرق إليه في خطوات بحثه، بادئا بدور الحركات الصوفية و الرجال الصوفيين في التأثير على التفكير الشعبي و دور الزوايا في المجال الديني و الثقافي و نشر فكرة التبرك بالأولياء لدى فئة من فئات المجتمع تتميز بمستوى اجتماعي و ثقافي متدني، كالمجتمع القروي فيقول : " ... و دَوْر الزوايا الدينية الذي يلعبه الصوفيون، في نشر ثقافة

1- : "الولي في المخيال الشعبي"، -الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا-، مخطوط أطروحة دكتوراه في الانثربولوجيا،جامعة أبي بكر بلقايد، إشراف: سعيدي محمد تلمسان، 2012/2011.

التبرك بالأولياء خاصة المجتمع القروي الذي تعتمد ثقافته على النقل الشفوي لا على التدوين..."[1]، فكان للطرق الصوفية دور فعال و كبير في إنتاج المخيال الشعبي حول ظاهرة التبرك بالأولياء، و نظرا لتعدد الطرق الصوفية في الجزائر و انتشارها، فضّل الباحث اختيار الطريقة القادرية كحالة دراسة، باعتبار الطريقة القادرية أقدم الطرق الصوفية في الجزائر، و أكثرها انتشارا في البلاد خاصة في الجهة الغربية كما يرى الباحث أن شيوخ الطرق الصوفية و شيوخ الزوايا هم أولياء الله الصالحين في المخيال الشعبي ينالون من الاحترام و التقدير و التقديس والتبجيل ما لا يناله الرجل العادي، و تبقى كرماتهم حتى بعد وفاتهم، فتقام لهم النصب التذكارية متمثلة في الضريح المقدس يحضا بزيارة لنيل البركة و رضا الولي المدفون بداخله.

بعد عرض المقدمة قام الباحث بتقسيم دراسته إلى أربعة فصول، في الفصل الأول و الثاني اختص البحث من الجانب النظري، حيث تطرق في الفصل الأول إلى تحديد المفاهيم العامة كالمخيال الشعبي، و التصوف الشعبي، و الولاية، و البركة التي هي أساس الطرق الصوفية، لذلك تحدث الباحث في الفصل الثاني عن نموذج الطريقة القادرية باعتبارها أكثر الطرق الصوفية في الجزائر انتشارا و أقدمها، و بالتالي فهي الأكثر شيوعا في الذاكرة الشعبية، فتطرق الباحث إلى الطريقة القادرية من حيث تأسيسها و نشأتها و الخصوصيات الثقافية و الدينية، و أهم مشايخها.

أما الفصل الثالث خصه الباحث بتحديد معنى الأسطورة و الكرامة، و الدور الثقافي و الاجتماعي للممارسات الصوفية، و تأثيرها في السلوك الاجتماعي، و أثرها في التحولات التاريخية و الثقافية و الدينية، حيث يرى أن مصطلح المعتقدات الشعبية المشهور في شمال إفريقيا، هو وليد الممارسات الشعبية في السلوك الديني و المخيال الشعبي الذي يعتبره "قناة إمداد يلجأ إليها الإنسان بغية خلق توازن نفسي فينشط الضمير الديني"[2].

1- معمر بو خضرة، المرجع السابق، ص8

2 - نفس المرجع، ص198

في الفصل الرابع أثرى الباحث دراسته بالجانب التطبيقي موضحا من خلاله ظهور شخصية الولي في الذاكرة الشعبية، حيث تظهر من خلال زيارة الأضرحة و التبرك بها و ممارسة الطقوس باعتبارها فضاء مقدس لنيل البركة و بلوغ الغاية.

في الدراسة الميدانية قام الباحث بدراسة حالة حول ضريح لخضر بن خلوف، الذي له مكانة في المخيال الشعبي بالمنطقة، مستعينا بأدوات البحث العلمي، المتمثلة في الملاحظة و المقابلة الميدانية مع الزائرين و أهل المنطقة، و خاصة المقدم القائم على شؤون الضريح و حراسته.

أسفرت هذه الدراسة على مجموعة من النتائج التي توصل إليها الباحث نقوم بتلخيصها في ما يلي:

– شخصية الولي و التبرك به و النيل من كراماته كلها ظواهر ناتجة عن الثقافة الشعبية الناتجة عن التفاعل بين النشاط اليومي للأفراد و الممارسات الدينية و الثقافية والتي تظهر على شكل شعر شعبي و حكايات أو أساطير.

– المخيال الشعبي، هو منتوج الثقافة الشعبية، يعبَّر عنه بالممارسات و الطقوس فإذا كان التبرك بالولي كشخص، فهذا حتما يؤدي إلى التبرك بالفضاء المكاني المدفون فيه ذلك الشخص.

– يلعب الولي دورا هاما في النظام العقائدي لكثير من الناس، حيث تنتقل الجماعة من مكان لآخر لتشارك في الاحتفال و النيل البركة.

– للحكايات الشعبية أثر كبير في ترسيخ فكرة تقديس الأولياء من خلال سرد كرماتهم و أعمالهم الخارقة و قدراتهم.

في الأخير يختم الباحث دراسته بتقديم نموذجين عن الأولياء الصالحين في الغرب الجزائري بمنطقة غريس بمعسكر و ما تعرفه المنطقة من انتشار كبير للأضرحة، ومن جهة أخرى يعرض الباحث ضريح سيد الهواري بوهران.

تعقيب

تتميز هذه الدراسة من بين الدراسة الأنثربولوجية في محاولة لتصوير البناء الفكري لإحدى الظواهر الراسخة في الفكر الشعبي، انطلاقا من التصور الاجتماعي و الثقافي للطرق الصوفية و أثرها في تكوين رمز الأولياء في المخيال الشعبي وقد اختار الباحث نموذج الطريقة القادرية و رمزية الولي عند الطرق الصوفية: ولعل ذالك الاختيار يعود إلى تشابه النظام السوسيوثقافي للطرق الصوفية في الجزائر و أثرها في التغلغل في البنية الاجتماعية و في تكوينهم الفكري و السلوكي، أوضح الباحث من خلال منهجه الاثنوغرافي للطرق الصوفية وعلاقتها بالمخيال في تكوين الاتجاه العام حول الولي، مبينا في ذلك دور الأسطورة في تكوين هذا المخيال.

نعتبر أن الدراسات الأنثربولوجية تعتمد أكثر على الدراسة الميدانية القائمة على المعايشة للأحداث و الظواهر حتى يكون تحليلها أكثر تعمقا و أوضح مفاهيما و تفسيرا من الاستعراض الوصفي للظواهر، فان فهم ما يجوب في المخيال الشعبي و محاولة التعرف على الأسباب التي كانت وراء رسم الصورة الذهنية للولي يستوجب دراسة السلوك و الأفعال و الممارسات التي تترجم ما يحتفظ به المخيال حول هذا الولي، و الحقيقة أن الباحث قد اعتمد تقديم نماذج من دراسة حالة الأوليائية في الغرب الجزائري، بين من خلالها الدور الهام الذي يلعبه الولي في النظام العقائدي، و ارتباط الأولياء في أذهان أتباعهم بحكايات شعبية تناولت كراماتهم و أفعالهم الخارقة.

7-4 – دراسة السراج خالد: "المقدس ودلالته في المجتمع الجزائري"[1]

دراسة أكاديمية لنيل شهادة الماجستير تخصص فنون شعبية، تناول الباحث من خلالها ضريح الولي في منطقة **عين تموشنت** حيث ركز الباحث على الخصوصيات التاريخية والجغرافية للمنطقة، وعلاقتها بالمقدس ودلالته في ذاكرة المجتمع الجزائري من أجل ذلك اتخذ الباحث أضرحة عين الأربعاء بمنطقة عين تموشنت نموذج و ميدان الدراسة.

قسم الباحث دراسته إلى ثلاثة فصول، تحدث في الفصل الأول و الثاني عن مفهوم المقدس وعلاقته في الثقافة العربية و الإسلامية ثم انتقل إلى مفهوم الولاية و أنواعها وطرق اكتسابها و انتسابها إلى العائلة الشريفة، أما في الفصل الثالث فاختص به الباحث دراسة أولياء المنطقة من الناحية الجغرافية الهندسة والبناء المعماري الذي يتخذه شكل الضريح وتقسيم أضرحة الأولياء الصالحين إلى أولياء معروفين و أولياء غير معروفين.

توصل الباحث إلى أن الخصائص الهندسية للأضرحة والتي تتشابه فيما بينها، أضرحة مغطاة بقباب و أخرى مكشوفة، بحيث ربط الظاهرة بأبعاد تاريخية وفلسفية مع مراعاة تأثيرها في الوجدان الشعبي.

تتلخص دراسة السراج خالد حول المقدس من خلال الضريح في ثنائية (الضريح / الولي) الضريح من حيث البناء والهيكل والهندسة المعمارية والولي من الجانب القدسي وجمع بينهما في تفسير ظاهرة إقبال الطبقات الشعبية لزيارة الضريح والتي تعود أسبابها إلى العقلية الإحيائية في غياب الوعي الديني والفكر العلمي وزيادة أعباء كفاح الفرد في الوجود، وبالتالي اللجوء إلى الضريح من اجل تحقيق توازن سيكولوجي سوسيولوجي، انهي الباحث دراسته بخلاصة شاملة يبين من خلالها ما توصل إليه في بحثه من نتائج و توصيات.

1- السراج خالد، المقدس و دلالته في المجتمع الجزائري الضريح بمنطقة عين تموشنت نموذجا، مخطوط مكرة ماجستير في الفنون الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، قسم الثقافة الشعبية، تلمسان، إشراف: شايف عكاشة (د ت).

تعقيب

تندرج دراسة"المقدس ودلالته في المجتمع الجزائري" و التي جاءت في إطار دراسة فنية معمارية و هذا حسب تخصص الباحث، إلا أنه لم يقتصر على وصف الضريح من حيث الشكل الهندسي و البناء المعماري و المحيط الجغرافي، بل دعم بحثه بدراسة ميدانية من أجل تحديد الأبعاد الثقافية و التاريخية و الفلسفية للظاهرة موضوع الدراسة مع مراعاة تأثيرها في الوجدان الشعبي، هذا الجانب من الدراسة له صلة وثيقة مع دراستنا الآنية، يتأتى ذلك في ثنائية الإنسان و المقدس، من خلال تأثير الولي الصالح في الوجدان الشعبي.

يرى الباحث أن ممارسات الطرق الصوفية لها انعكاسات على الجانب الثقافي والديني في المجتمع، من خلال الروايات و القصص المتداولة في الثقافة الشعبية حول كرامة الولي و شرفه، و مدى تأثيرها في المعتقدات الشعبية، من خلال الصورة الذهنية للولي في شكل الكائن القاهر الذي يخترق قوانين الطبيعة، و يجلب السعادة، و يلعب دور الوسيط بين الإنسان و ربه.

لم يتعرض الباحث إلى رمزية الضريح القدسية و دورها في الاعتقاد برجعية الولي لعله يكون بذاته قادرا على تفسير و ترجمة مسببات انبعاث الاعتقاد في الوجدان الشعبي و التعامل معه كمعلم قدسي، إذ أن رمزية الضريح و بنائه المعماري نعتبرها من العوامل التي تدفع انبعاث الاعتقاد و إحياء رمزية و قدسية الولي، و تبين العلاقة بين الاعتقاد و الإحيائية، و بين المجتمع و أهدافه، سواء بحضور الدوافع أو بتغيُّر الظروف الاجتماعية.

7-5 – ابن عون بن عتو: "الجذور التاريخية لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري"[1]

درس الباحث ظاهرة ثقافية في المجتمع الجزائري، تعتبر من الممارسة الدينية الشعبية وهي ظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري، الدراسة ذات طابع انثربولوجي ركز فيها الباحث على جانبين هامين هما : السلوك الديني من جهة، ومن جهة أخرى البحث والتنقيب في أصول وجذور ظاهرة امتدت فروعها وتشعبت لتصبح راسخة ومتأصلة في الذاكرة الشعبية، وبالتالي جزءا من الاعتقاد والممارسات وعنصرا من ثقافة المجتمع الجزائري، وتبين ذلك من خلال طرح الباحث للإشكالية الرئيسية حول أصل ظاهرة التبرك في الجزائر، و أسباب انتشارها بين أفراد المجتمع، دفع هذا الإشكال بالباحث إلى تحديد فرضية مفادها أن "ظاهرة التبرك بالأولياء، تستمد عناصر وجودها و أسباب تطورها وعوامل انتشارها من الثقافة الإسلامية ذاتها"[2].

تماشيا مع منهج البحث وطبيعة الموضوع قيد الدراسة، قام الباحث بتصميم الدراسة حسب ما تتطلبه إثبات الفرضية فقام بتقسيم البحث إلى ثلاثة فصول مستهلا دراسته بتقديم عام حول الثقافة بمفهومها الانثربولوجي وعلاقتها بالدين.

اختص الفصل الأول من الدراسة حول الإطار المعرفي للموضوع الدراسة وتحديد المفاهيم المتعلقة بها كالتبرك، الطقوس، زيارة الأضرحة.

أما الفصل الثاني عرض الباحث أصول ظاهرة التبرك و الأصول التاريخية و الحركات التي روجت للظاهرة كالحركة الشعبية و تأثيرها في ثقافة المجتمعات المغاربية وعلاقتها بالحركة الصوفية .

1- بن عون بن عتو، الجذور التاريخية لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري، مخطوط مذكرة ماجستير في الانثربولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: محمد مكحلي، 2001 -2002.

2- المرجع نفسه، ص ت.

أما في الفصل الثالث تناول الباحث أهم العوامل التي أدت إلى انتشار ظاهرة التبرك بالأولياء، في مجتمعات المغرب العربي بصفة العامة، والمجتمع الجزائري بصفة خاصة وبروز رجال الدين من الصوفية، ومكانتهم الاجتماعية في المجتمع المغاربي خاصة في العهد العثماني ومرحلة الاستعمار الفرنسي للجزائر، وموقفه من الحركات الصوفية والزوايا، و الدور الثقافي الذي تلعبه الزوايا في مكافحة الاستعمار و المحافظة على الهوية من خلال المحافظة على نشر تعليم الدين و اللغة.

ليخلص الباحث في الأخير إلى أن التبرك في الثقافة الإسلامية يستمد وجوده من الإسلام كدين ومن السلوك الاجتماعي المتكرر الذي اكسبه صفة الإلزام، وذلك كان نتيجة تفاعل الثقافة الإسلامية مع الثقافات الأخرى، ما افرز عن ظهور حركات وطوائف متعددة، وهنا يشير الباحث إلى تأثير الحركات الشيعية في الطرق الصوفية من خلال الترويج لهذه الظاهرة، التي نتج عنها تعظيم الأضرحة و التبرك بها.

تعقيب

يغلب على هذه الدراسة الطابع النظري و ذلك حسب طبيعة تخصص الباحث عرض فيها الباحث مادة غزيرة بين من خلالها أصول ظاهرة التبرك من خلال مقاربة بين طريقة التشيع و التصوف، و ذكر لنا دلالة الطقوس الخاصة بالتبرك بالأولياء.

لم يذكر لنا الباحث عن الظروف الثقافية و الاجتماعية التي ساعدت و أثرت في ظهور واستمرارية ظاهرة التبرك، سوى ذكر العوامل التاريخية لانتشار الطرق الصوفية و المذاهب الشيعية قبل و أثناء العهد العثماني، و دور الزوايا في المرحلة الاستعمارية الفرنسية.

اتضح من منهج الدراسة الباحث أنه ركز على التحليل النظري أكثر من الميداني من خلال تقديم تصوير وصفي لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمعات الإسلامية وعوامل انتشارها، و لم يوضح الباحث كيفية التعامل مع ميدان الدراسة و مجتمع الدراسة، لم يذكر لنا الباحث عن دراسة حالة تبرك بولي من الأولياء في المنطقة، في نظرنا نعتبر أن الدراسات الأنتربولوجية تعتمد على الدراسات الميدانية و الاندماج في مجتمع الدراسة و استخدام تقنيات البحث الميداني، خاصة الملاحظة بالمشاركة والمقابلة، التي تحدد فاعلية الدراسة و تساعد فهم و تحليل الظاهرة.

6-7 – دراسة فراح زينب: " الزيارة النسوية للأضرحة"[1] .

ضمن الدراسات الأكاديمية في شهادة الماجستير، قامت الباحثة فراح زينب بدراسة ممارسة المرأة لزيارة الأضرحة و التبرك بهم، فكانت دراسة أنتربولوجية حول الممارسات الطقوسية حول ضريح سيدي قادة بن مختار في منطقة معسكر، من خلال محاولة الباحثة الكشف عن أسباب و خلفيات ونتائج زيارة النساء و مكوثهن في الضريح و ذلك من منظور التدين والموروثين الثقافي والشعبي، فكان المجال المكاني للبحث ضريح سيدي قادة بن مختار، بمنطقة معسكر المعروف بين عناصر المجتمع والمشهور بكراماته المتمثلة في الشفاء من الأمراض، و مركز استقطاب الزائرين.

قامت الباحثة بتقسيم بحثها إلى جزأين متناسقين، الجزء الأول: الجانب النظري "القسم التقني منهجي"، اختصته الباحثة بدراسة نظرية من خلال تحديد المفاهيم النظرية الأساسية حول موضوع الدراسة، ثم دعمت الدراسة بالجانب التطبيقي وهو الجزء الثاني من الدراسة "تيو براتيكي"، دراسة ميدانية فاعتمدت في ذلك على تقنية الملاحظة و المقابلة، و هذا ما سهل على الباحثة تفسير و تحليل النتائج التي توصلت إليها.

في مقدمة عامة قدمت الباحثة عرضا عن وضيفة أضرحة الأولياء الصالحين و تأثيرها في البنية الاجتماعية، فهي ترى أن كل ضريح له خصوصية تترتب عليها وضيفة الولي و ذلك حسب نسبه و كرامته، و هذا ما يحدد طبيعة الاعتقاد في ضريح الولي و نوع الطقوس و الممارسات الخاصة بالضريح.

قسمت الباحثة الجزء الثاني من الدراسة إلى خمس فصول وضحت من خلالها الرمزية المكانية التي اكتسبها ضريح الولي "قادة بن مختار" من خلال مجموعة من العوامل المتمثلة في نسبه و دينه، و الكرامة التي اختص بها منذ ولادته، و المتمثلة في ظهور الخاتم في أصبعه ما شُبِّه بخاتم النبوة، إضافة إلى ذلك القصص و الحكايات التي استوحتها الباحثة عن طريق المقابلة مع المقدم حارس الضريح و بعض الزائرات، كل ذلك كان له أثر كبير في دعم الاعتقاد في ذلك الولي و قوته، و هذا ما دعم المعتقد الشعبي حول الضريح.

1- فراح زينب، الزيارة النسوية للأضرحة، مخطوط مذكرة لنيل شهادة ماجستير، جامعة وهران، **العايدي عبد الكريم**، 2011.

توصلت الباحثة إلى أن طبيعة الطقوس و الممارسات تتحدد حسب طبيعة الاعتقاد في الولي التي تُكسب الضريح الرأسمال الرمزي، فكل ولي صالح يتميز بكرامته وشرفه، و النسب الشريف الذي ينتسب أليه، كما هو الحال بالنسبة لضريح قادة بن مختار بمنطقة معسكر، حيث تلجا المرأة إليه باعتباره القوة العظمى وتلتمس فيه السلطة الروحية أكبر من سلطة الذكر المستبدة التي تلمسها في كل من الزوج أو الأخ الأكبر على حد سواء وغيرهم، فالمرأة باعتبارها ذلك المخلوق الضعيف المقهور تبحث دائما عن قوة عليا تلجأ إليه، فوجدت الضريح يمثل فضاء الحرية النفسية لها، تقضي من خلالها حاجاتها النفسية و الاجتماعية، و تمحي جميع عوارضها.

تعقيب

تكمن أهمية هذه الدراسة في أهمية الموضوع الذي تناوله البحث إذ استطاعت الباحثة أن تعرض دراسة متصلة بالجانب النفسي و الاجتماعي لشريحة هامة و حساسة من شرائح المجتمع و هي الفئة النسوية، بينت الباحثة من خلال دراستها عن علاقة المرأة بالضريح.

جمعت الباحثة في دراستها بين الجانب النظري و الجانب الميداني، مستغلة في ذلك تقنيات البحث الميداني من ملاحظة و مقابلة، فبينت لنا الباحثة طريقة تعاملها مع الدراسة الميدانية و اندماجها في مجتمع الدراسة، و ذكرت لنا الباحثة الاندماج الاجتماعي للمرأة في ميدان الدراسة كما ذكرت صورة المرأة في الثقافة المحلية، دون أن تصف لنا الفروقات الفردية بين عينة الدراسة، في رأينا لو ركزت الباحثة على الفروقات الفردية من حيث المستوى الثقافي و الاجتماعي و التعليمي و الحالة العائلية لفتحت الأفاق أمام الكثير من تحليل وجهات النظر و مناقشتها بين الجانب الانطولوجي و الجانب الابستمولوجي .

7-6- تعقيب عام

بعد العرض الوجيز لمحتوى الدراسات السابقة نجد هناك تنوع فيها و ذلك حسب تخصص الباحث و أهداف الدراسة و أهميتها، فمنها من اهتم بالجوانب التاريخية ومنها من اهتم بالجوانب الثقافية و السياسية لظاهرة، و هناك من درس العلاقة بين الإنسان و المقدس و أثرها في الجانب السياسي و الاجتماعي.

غلب على الدراسات السابقة الطابع الاثنوغرافي، فكانت بمثابة تصوير مستقل مدعمة بدراسات تحليلية، فاعتمدت على ظاهرة تقديس رجال الدين من جانب العوامل المؤدية لاكتساب الولاية و القداسة عند الطرق الصوفية، و استغلال المُرابط لهذه الصفة في السيطرة على السلطة.

ساهمت هذه الدراسات السابقة في بلورة رؤيتنا لموضوع الدراسة الحالية و الموسومة بـ" ظاهرة زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية – ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجا-، سواء كان ذلك من الناحية النظرية أو الميدانية، لذلك أخذ الباحث في الدراسة الحالية على عاتقه التركيز على وجهان أساسيان هما الطابع الابستمولوجي و الطابع الأونطولوجي حتى يتسنى لنا فهم الواقع الاجتماعي للظاهرة، بحيث "لا يمكن إدراك الواقع الاجتماعي دون أن نتأمل في السمات الأنطولوجية الخاصة بالظاهرة و تحديد وظائفها"[1]، و ذلك من خلال التعرض الى طبيعة الضريح كرمز قدسي و تقديس الأولياء في المعتقدات الشعبية من خلال دراسة حالة، و الاستعانة بطرق البحث في المنهج الأنتربولوجي كالملاحظة والمقابلة.

عرضت دراسة كل من معمر بوخضرة و السراج خالد، دور الطرق الصوفية و انعكاساتها على الثقافة الشعبية، من خلال الطقوس و الممارسات التي ساعدت في تكوين الثقافة الشعبية لذلك اهتم الباحث بتخصيص جزء لدراسة الحركات الصوفية و دورها في المجتمع من خلال تحديد بعض المفاهيم و الخصائص و الشعائر و تأثيرها في سلوك الأفراد المجتمع.

1- جون ر.سيل، بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة، تر: حسنة عبد السميع، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2012، ص37.

كما كانت لدراسة حسن رشيق و فراح زينب دورا كبير في إثراء البحث الميداني لأن أهمية الدراسة الميدانية تكمن في تحليل سلوك الأفراد و الكشف عن ما وراء السلوكيات المتمثلة الممارسات الطقوسية و الشعائر، خاصة في الجانب السياسي و الاقتصادي، لذلك على الباحث مراعاة هذا الجانب مع الاهتمام بأدبيات البحث.

تكمن الاستفادة الحقيقية من الدراسات السابقة، في تقديم تصور واضح للدراسة الحالية، من خلال التعرف على أسباب انتشار ظاهرة زيارة الأولياء و توضيح كافة جوانبها و أبعادها الثقافية و السياسية و الاجتماعية، دون أن نهمل الدور الكبير الذي تلعبه الحكاية و الأسطورة و تناقل الأخبار بين أفراد المجتمع حول الولي و الضريح في التأثير على المعتقد الشعبي حول الأولياء و الصلاح.

الفصل الثاني

الحركة الصوفية و عقيدة المرابط

1- الدين و التدين
2- مفهوم الصوفية و التصوف
3- التصوف في المغرب العربي
4- التصوف الطرقي في الجزائر
5- الزوايا و عقيدة المْرابط
6- الولي و الهيمنة الرمزية

1- الدين و التدين

1-1- الدين

لا يوجد مجتمع بدون دين، فبالرغم من اختلاف تسمية الدين من إسلام ومسيحية و يهودية، وبوذية، وغيرها إلا أنها تتفق معا حول معنى واحد و هو الدين و الذي يشكل نظاما أخلاقيا متناسقا و مرتبطا ارتباطا وثيقا بالإطار الثقافي المحلي متسق مع المعتقدات و الممارسات الجماعية و الفردية، و الدين هو "تلك المجموعة المتماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسي و التي تنظم سلوك الإنسان"[1] هذه العقائد تهدف إلى تنظيم سلوك الإنسان في الحياة الاجتماعية وبناء نظام حياتي يتطلب الالتزام والانقياد والخضوع إلى قواعد و أسس دينية تؤدي بدورها إلى وظائف اجتماعية ونفسية و ضبط السلوك و الأخلاق و القيم في الجماعة.

تشير كلمة الدين عند العرب إلى علاقة بين العابد و المعبود و هي "علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر و يخضع له"[2]، حيث بتميز الطرف الأول بالسلطان والحكم أما الطرف الثاني فيتميز بالالتزام والانقياد، هذا الرباط بين الطرفين قائم على الحكم البالغة و التعاليم السامية، هذه العلاقة بين الإنسان وما يعتقد أنه قدسي ومتعالي هي بمثابة دستور منظم لروابط اجتماعية و معنوية و أخلاقية تنظم المجتمع و توجه سلوك الأفراد، كما أكّد هنية مفتاح القماطي أن الدين يقوم على أساس شعور الفرد بالحاجة والتبعية لقوى عليا مبينا أن " فكرة الدين تنحصر عند كل من سبنسر و ميلر و تايلور و فريزر على الإيمان بوجود الأرواح و الكائنات ما وراء الطبيعية و القوى الخفية"[3].

يعبر الدين عن نسق إيديولوجي يظهر من خلاله سلوك مميز للأسلوب الخاص للممارسات و الطقوس و الشعائر الفردية و الجماعية "فالطقوس والمراسيم مع كونها تنبع من الاعتقاد الديني فهي أيضا مؤثرة فيه وعليه من الناحية الأخرى"[4]، و يظهر

1- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، المنصورة، مصر، 2008، ص .17

2- محمد عبد الله دراز، الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار القلم، الكويت، ص31.

3- هنية مفتاح القماطي، الفكر الديني القديم، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ط1، 2003، ص21.

4- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين ،تر:سامي الاروبي ، ط1، مكتبة النهضة، مصر ص110.

أثره في العلاقات الاجتماعية و الروابط الأخلاقية، يرى مالينوفسكي أن الدين يحدد سلوك الفرد والمجتمع وينظمه، ويعمل على إشباع حاجات الفرد النفسية والاجتماعية، ويبعث القوى في الإنسان مما يدفعه إلى ممارسات وطقوس وتمارين –كما أطلق عليها برغسون– تبعث فيه القوة وتقوي باطن المتدين وظاهر سلوكه.

يرى دوركهايم أن الوعي الجماعي بالعقائد والقيم الأخلاقية في المجتمع هي أساس الدين، من هذا المنطلق يعتبر الدين من أهم الأنساق الاجتماعية المؤثرة في روابط المجتمع، فيقيم التعاون و التكافل و المساواة و يكوّن الشعور المشترك للأفراد، يعرف دوركهايم الدين أنه "مجموعة متساندة من الاعتقادات و الأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معينة تسمى الملة"[1] والأشياء المقدسة التي يشير إليها دوركهايم تشمل الموضوعات المادية و المعنوية وعلاقتها بالإنسان، أي العلاقة القائمة بين ما هو أدنى (الإنسان) و ما هو أعلى منه (المقدس) تصونها المعتقدات و ممارسات أفراد المجتمع التي تكوّن الشعور الجمعي اتجاه المقدس، لعل من أكثر الباحثين المعاصرين الذين تأثروا بفكرة علاقة الإنسان بالمقدس التي أرسى أسسها دوركهايم هو الباحث روجيه كايو الذي أصدر كتابه **الإنسان و المقدس** فيقول: " المقدس هو إحدى مقولات الإحساس التي يبنى عليها السلوك الديني، التي تمنحه خاصته النوعية و تفرض على المؤمن شعورا مميزا بالاحترام يحصن إيمانه ضد روح النقد، كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم، بوضعها إياه خارج نطاق العقل و ما وراءه"[2].

1-2- التدين

إذا كان الدين هو الشريعة و أصول اعتقاديه منزلة فإن التدين هو "الطريقة التي يعبر بها المتدين عن علاقته بالدين، و التدين هو التجربة المعيشة والسريرة والشعور الديني"[3] على انه أيضا الطريقة التي يتبعها المرء و يظهر إيمانه قبالة العالم الخارجي.

1- محمد عبد الله دراز، المرجع نفسه، ص36.

2- روجيه كايو، الإنسان و المقدس، تر: سميرو رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010 ، ص36.

3- اوليفييه روا ، الجهل المقدس–زمن دين بلا ثقافة– ،تر :صالح الاشمر،دار الساقي،ط1، 2012 ، ص61.

إن التدين هو سلوك الفرد اتجاه الدين يتجلى في رمزية الطقوس و الممارسات و التمثلات الدينية المرتبطة بالطريقة التي يموقع بها نفسه في الوجود، حيث يتداخل في تكوينها العامل الثقافي و العامل الديني، يشكل التدين" غريزة ملازمة لحياة الإنسان أين ما كان و حيث ما وجد"[1] ينعكس من خلال ممارسات تعبدية تظهر في التعبيرات الجماعية عن الخبرات الدينية المكونة للمعتقدات التي تعتبر من الركائز الأساسية التي يقوم عليها الدين و التي تعكس ظاهرة الدين كشريعة وأصول اعتقاديه.

نجد اختلافات كثيرة في طرق التدين، و نحن هنا بصدد الحديث عن طرق التدين في الدين الإسلامي على اختلاف مذاهبه و طرقه، فهناك من الاتجاه السني، و الشيعي و الاباضي والصوفي، وحتى داخل نفس الاتجاه نجد طرق عديدة لها خاصيتها وميزتها في ممارسة التدين في جماعة معينة تسير وفق نظام خاص اكتسبت اسمها من الشخصية الكارزمية التي أسست الطريقة و أثرت في تابعيها و مريديها، و بالتالي في الثقافة المحلية و تكوين الوعي و اللاوعي الجمعي.

يجدر بنا هنا الإشارة إلى طريقة من طرائق التدين في المجتمع الجزائري، عرفها التاريخ الإسلامي وعمت على الحياة الدينية و الثقافية في المشرق و المغرب الإسلامي بصفة عامة و الجزائر بصفة خاصة، وهي الطرق الصوفية التي سيطرت على الحياة العلمية والاجتماعية و تفاعلت مع ثقافة الشعوب و تجاربها التاريخية فأنشأت و كونت ثقافة خاصة، ظهرت قبل العهد العثماني و نمت و تطورت مع مختلف الأحداث و التغيرات، لتظهر في شكل تنظيمات رسمية تظهر من خلال التمثلات الجماعية و الفردية في الممارسات و الطقوس و الشعائر عبر مؤسسات ثقافية دينية عرفت بالزوايا، لها نظام خاص بمعايير ثقافية و اجتماعية و سياسية واقتصادية، ذات طابع ديني تربوي روحي يعتمد على برنامج يسير شؤونها فكانت بمثابة مراكز التعليم، حيث فتحت أبواها للمريدين وأنفقت عليهم كطلاب للعلم والمعرفة فكونت المشايخ و العلماء، لتشكل الطرق الصوفية عبر مؤسساتها الدينية المتمثلة في الزوايا مظهر من مظاهر التدين يتبنى منهج ديني إسلامي، تظهر وظائفه في خدمات الجماعات مثل التعليم والتربية الروحية و إطعام المسافرين و الفقراء.

1- هنية مفتاح القماطي، المرجع نفسه، ص27

2-مفهوم الصوفية و التصوف

في البداية يجب الإشارة إلى الفرق بين الصوفية كطريقة و بين التصوف كمنهج قائم في مضمونه على التفقه في الدين و العمل بأحكامه و قواعد الإسلام، أما الطريقة فهي التطبيق العملي لذلك العلم و لأركان الدين الإسلامي، و لفظ طريقة كمصطلح دال عليها فيما ظهر عند المنتسبين لهذا المنهج من طرق و ممارسات وشعائر و ما يرتكز عليه من ثنائية المقامات و الأحوال التي هي قوام التجربة الصوفية، أما التصوف الإسلامي فهو منهج علمي يجمع بين العلم و العمل على معرفة الكتاب و السنة و هو ظاهرة روحانية مبني على الجد و الاجتهاد لتحقيق مقام الإحسان و العبودية الكاملة الخالصة لله تعالى.

بالرغم من أن كلمة تصوف تدل على طريقة من طرائق التدين إلا أن معنى كلمة التصوف كانت محل جدال و نقاش كبيرين بين أهل العلم و الباحثين و المؤرخين و العلماء، فكان من الصعب تحديد تعريف واحد و موحد لكلمة تصوف لذلك سنكتفي بعرض أشهر ما ذكر عن تعريف التصوف فيما يلي:

التصوف لفظ ظهر و اشتهر في العالم الإسلامي بعد القرون الثلاثة الأولى الهجرية، يقول هنري كوربان" كلمة الصوفي عربية مشتقة بحسب الاشتقاق المتعارف عليه عموما من الصوف"[1]، و أشار كل من ابن خلدون والسراج الطوسي قبله أن "لبس الصوف دأب الأنبياء و شعار الأولياء و الأصفياء والصديقين و المساكين والمتنسكين"[2]، فهناك من نسبه إلى الصفة و منهم من نسبه إلى الصف المتقدم بين يدي الله، و منهم من نسبه إلى الصفوة من خلق الله و منهم من نسبه إلى صفوة بن بشر بن أدبن بن طابخة (قبيلة عربية في الجاهلية)، فكان رأي ابن تيمية رافضا لهذا القياس و ذلك لعدم تطابق التسمية مع ما نسبت اليه[3]، كما أشار إليه القشيري في قوله "**لا** يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب و من قال أنه اشتقاق من الصفاء أو من الصفة فانه بعيد من جهة القياس اللغوي"[4].

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة و حسن قبيس، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، ط2 1998، ص282.

2- إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي -أصوله و تطوراته- دار الوفاء،مصر، ط1، 2008، ص26.

3- انظر: ابن تيمية، الصوفية و الفقراء، دار المدني، جدة، د ت، ص14.

3- ابن خلدون، المقدمة، اعتناء و تقديم: أحمد الزعبي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 518.

قال ابو الفتح البسني رحمه الله:

تنازع الناس في الصوفي و اختلفوا و ظنه البعض مشتقا من الصوفي

و لست أمنح هذا الاسم غير فتى صاف فصوفي حتى سمي صوفي[1].

التصوف هو الاسم اللغوي لصيغة (صوف) و هي تعني الاشتغال بالصوفية ويعتبر البيروني أن كلمة صوفية منسوخة من أصل الكلمة اليونانية << sophos >> تعني الحكيم، في نفس السياق نجد مبارك الميلي يرى أن "التصوف معرب من théosophie و هو لفظ يوناني مركب من théo و معناه اله و sophie و معناها الحكمة"[2]، و معناه الصحيح هو حكمة الله و هي طريقة رياضية عرفها اليونان والهنود قديما يزعم أهلها مناجاة الله و وحيهم إليه و نيلهم منه عرفانا.

فإذا كان من الصعب تحديد المعنى اللغوي لكلمة تصوف و مصدر اشتقاقها إلا أن التعريفات لمضمون كلمة تصوف لا تعد و لا تحصى، إلا أنها تحدد تصنيف التصوف في ثلاث اتجاهات اتجاه نفسي و اتجاه أخلاقي و اتجاه عملي، و كان للجانب الأخلاقي في تعريف التصوف النصيب الأكبر من اهتمام المتصوفة و غيرهم من الباحثين.

يعرّف ابن خلدون التصوف بأنه "علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة وأصله أنَّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة و كبارها من الصحابة و التابعين"[3] و يعرفه السيد سابق " التصوف علم من العلوم الإسلامية، و هو في حقيقة أمره روح الإسلام و جوهره، لأنه تصفية القلب و تطهيره من رجاساته عن غير الله"[4] و يقول التليلي "التصوف هو ظاهرة دينية و مفهوم معين للإسلام قوامه فلسفة روحية تعتمد على الذكر و الاعتكاف وفق أساليب تربوية مرهقة للنفس لحملها على الطاعة"[5] نخلص إلى أن علم التصوف علم حادث في الملة لم يشهده عهد الرسول صلى الله

1- سراج الدين، طبقات الأولياء، تح، مصفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2006، ص11.

2- مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم و الحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر، ص341

3- ابن خلدون، المرجع السابق، ص517.

4- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية و الزوايا بالجزائر، دار البصائر، ط خ، 2009،ص9.

5- التليلي العجيلي، الطرق الصوفية و الاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، منشورات كلية الآداب بمنوبة تونس،1992 ص27.

عليه و سلم و أصحابه، أصل هذا العلم مبني على العكوف على العبادة و الإعراض عن الدنيا و الإقبال إلى الله سبحانه و تعالى، في زمن طغى عليه الفساد و حب الدنيا.

نظرا للمجال الواسع للتصوف يصعب تحديد تعريف شامل، فالتصوف ينصرف إلى العديد من المعاني و إن كانت لا تختلف في الغاية، إلا أنها تندرج تحت المفهوم الشائع للتصوف و هو الرقى الأخلاقي إلى التوحيد و المحبة و المشاهدة، فالصوفي هو ذلك العابد الزاهد العارف المنصرف بفكره إلى الله، المبتعد عن الدنيا و ملذاتها وبذخها و ترفها و مصطلح الصوفي هو لقب للمنتسب للطريقة الصوفية، خاض التجربة فيما يسود عصره من أفكار و معتقدات متجاهلا ما يشهده المجتمع من تطورات، و الصوفية حركة دينية إسلامية وليدة التفاعل الثقافي و التاريخي نشأت في ظروف معينة و تطورت عبر مراحل مختلفة تفرعت و تشعبت إلى طرق كثيرة في تنظيم رسمي لتشكل مظهر من مظاهر التدين يتبنى منهج ديني إسلامي.

قوام التصوف تصفية القلب وتطهيره و إخلاص العبودية إلى الله و هجر الدنيا و متاعها و التفقه في علوم الدين، إلا أن أصحاب الطرق الصوفية لهم "سلوكات وممارسات دينية أخرى تميّزهم عن غيرهم من المسلمين تدخل في باب" الذكر "ولم تنص عليها النصوص الإسلامية الرسميّة"[1]، حيث يستند الخطاب الطرقي الصوفي إلى النصوص الدينية الرسمية كالقرآن و الحديث، لكنه يصر على إظهار الخصوصية الفكرية للإسلام الطرقي الذي يعتمد شعائر و ممارسات كالذكر والأوراد تقام في الزوايا ويتخذ منهجا خاصا في تسيير تنظيم جماعي محكم، يعتمد على رمزية و سلطة الشيخ الأب الروحي المؤسس على التجربة الروحية و الأخلاقية.

1- حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي و مستويات التأصيل، المركز العربيّ للأبحاث و دراسة السّياسات، الدّوحة،2012 ص8.

4-التصوف في المغرب العربي

لا يعرف تاريخ ظهور التصوف و لا أول من لقب بالصوفي و لعل السبب في ذلك أن الصوفيين كانوا فئة قليلة ينتشرون في البلاد الإسلامية، فقد أثبتت المصادر ثلاثة أسماء باعتبارهم أول من أطلق عليهم و عرفوا باسم التصوف فكان لقب الصوفي أول ما ظهر عند جماعة بالكوفة فهناك من يقول انه أول من عرف التصوف هو جابر بن حيان الكوفي المتوفى سنة208هـ، و هو عالم الكيمياء،و هناك من نسبه إلى ابن هاشم الكوفي المتوفى سنة 150هـ و هناك من نسبه إلى عبد الكريم الصوفي المشهور بلقب عبدك المتوفى سنة 210هـو هو كوفي كذلك[1]،و الظاهر أن التصوف ظهر بالكوفة خلال القرن الثاني للهجرة بعد نهاية عهد الرسول محمد صلى الله عليه و سلم وعهد الصحابة.

أما عن مبدأ نشأة التصوف فكان محل خلاف الباحثين و المؤرخين، لكن الأرجح كما سبق ذكره أن التصوف نشأ في الكوفة و ترعرع فيها على أيدي أولئك الزهاد و العباد و الدعاة، و كانت الكوفة موطن الصوفية الذين ذكر الغزالي مكانتهم و أهميتهم و هي مهد الفقهاء و المشرعين الأقدمين، و انتشر التصوف في العالم على غرار الفتوحات الإسلامية و ما شهده العالم الإسلامي من تحولات كبيرة و تغيرات كثيرة في نمط معيشته و طريقة حياته و الاضطرابات السياسية و الفتن الداخلية بين المسلمين و التي بدأت مع مقتل عثمان بن عفان، دفعت بعض المسلمين إلى حياة العزلة و التعبد و الابتعاد عن الفتن كما ذكر ابن خلدون : "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني و ما بعده، و جنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية و المتصوفة"[2].

إن العوامل السياسية و الاجتماعية التي عاشها المجتمع الإسلامي- ما بعد عهد الخلافة- نتيجة الخلافات من جهة و اتصال الإسلام بالحضارات الأخرى و ديانات مختلفة و أجناس مختلفة من جهة أخرى "امتزجت الثقافات الوافدة إلى المسلمين من الدول التي دخلت الإسلام مع الثقافة العربية"[3]، كلها كانت عوامل أثرت على نشأة

1- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التشيع و التصوف، دار الأندلس للطباعة و النشر، بيروت، 1982، ص271.

2- ابن خلدون المرجع السابق، ص 518.

3- عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية و مدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص27.

الصوفية و ظهور الطرق الصوفية و انتشارها، كما كان للظروف الاقتصادية آثار أخرى على انتشار التصوف و اهتمام الأفراد بها.

ظهر التصوف في بلاد المشرق خلال القرن الثاني للهجرة و تبلور في القرن الثالث للهجرة، و لم يجد طريقه إلى المغرب العربي في نفس الفترة حتى القرن السادس الهجري أو قبله بقليل لاسيما مذهب الغزالي الذي وجد له الموحدون أنصارا و دعاة[1]، فنشرت كتب الغزالي مثل: أصول الفقه، إحياء علم الدين، و غيرها و ذلك لأن ابن تومرت كان قد تتلمذ على يد الغزالي، كان التاريخ الإسلامي للمغرب العربي هو تاريخ سيادة التيار الصوفي، الذي ظهر بالمنطقة منذ القرن 11م الموافق ل 6 هـ على اثر اتصال حجاج المنطقة بحجاج المشرق في الأماكن المقدسة، وعرف بالتصوف العلمي القائم على الفقه و علوم الدين حيث "ظهر من الصوفية في عهد الموحدين رجال ذووا علم طار صيتهم في الآفاق"[2] ، فظهر التصوف من خلال علماء أجلاء برز صيتهم في الآفاق، و نذكر منهم:

1- أبو مدين شعيب الأندلسي:اخذ التصوف عن أبي يعزى و تلقى في عرفه الشيخ عبد القادر الجيلاني، استوطن بجاية ودرس فيها رسالة القشيري وغيرها، دفين تلمسان المتوفى سنة 591 هـ الموافق ل 1194م.

2- عبد السلام بن سليمان المعروف بابن مشيش ، أخذ طريق التصوف عن أبي مدين شعيب،عبد السلام توفي مقتولا شمال المغرب سنة 625هـ الموافق ل 1228م

3-علي بن عبد الله المشهور بأبي الحسن الشاذلي، من أصل مغربي لقب بالشاذلي نسبة إلى قرية شاذلة بتونس التي أقام بها، أخذ التصوف عن ابن مشيش في المغرب، أقام مدة في تونس، وتوفي بأرض الحجاز سنة 655 هـ الموافق ل1258م.

أخذت الطرق الصوفية في التعدد و التكاثر في الجزائر حتى بلغ عددها (32) طريقة تمتلك (349) زاوية"[3]، من بين الطرق الأكثر انتشارا في الجزائر إلى يومنا هذا هي: الطرقة الرحمانية، السنوسية، الطيبية، العلاوية، الدرقاوية، العيساوية، الشاذلية و القادرية اللتان كانتا موجودتين قبل القدوم العثماني إلى الجزائر.

1- ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص48

2- مبارك بن محمد الميلي، المرجع السابق، ص347.

3- صلاح مؤيد العقبي، المرجع نفسه، ص87.

4- التصوف الطرقي في الجزائر

كانت الجزائر معبرا للتجار و الحجاج و طلبة العلم الذاهبين إلى المشرق والعائدين منه و كانت مسرح المعارك و مطمع الغنائم، فما ظهر على ساحة الوجود تيار أو مذهب إلا كان له صداه في الجزائر، من هذا المنطلق عرفت الجزائر الاتجاه الصوفي الذي ساد المنطقة خلال القرن السادس الهجري، لتمتد مراحل التصوف المغربي خلال فترة الحكم من عهد الموحدين إلى غاية العهد العثماني حتى دخول النظام الكولونيالي الفرنسي و سياسته التنصيرية.

تميز التصوف المغربي في مراحله الأولى بالتصوف العلمي و هذا ما يؤكده الشيخ مبارك الميلي في قوله: "فجاءت الدولة المؤِمنية و نشرت المعارف و نصرت الفلسفة فظهر من الصوفية رجال طار صيتهم في الآفاق"[1]، عرفت الجزائر أسماء لامعة ساهمت في إنتاج ثقافي وفير يعود الفضل في ذلك إلى العلماء و المشايخ الصوفيين على غرار أبو مدين شعيب دفين تلمسان، عبد الرحمان الثعالبي، محمد الهواري، و عبد الرحمن البوغليسي المتوفى سنة 786 هـ ، و محمد بن يوسف السنوسي، و عيسى بن سلامة البسكري و غيرهم، و امتاز هؤلاء بالجمع بين العلم والعمل على معرفة الكتاب و السنة معرفة دقيقة بالإضافة إلى الورع و التقوى والابتعاد عن مغريات الدنيا و هذه من الشروط الأساسية للتصوف من خلاله " يقوم المسلم على مجاهدة النفس على الاستقامة و الطاعة لله عز وجل و إتباع ما جاء في الكتاب و السنة"[2] .

عرف المغرب العربي و الجزائر بصفة خاصة خلال الفترة الممتدة من سقوط الدولة الموحدية إلى غاية العهد الكولنيالي، تطورات و صراعات سياسية كثر فيها الفساد و الاضطراب و الفوضى و سوء المعيشة، مما أدى إلى هجرة العلماء وضعف الطاقة العقلية، و غلق باب الاجتهاد، و انحراف العقائد و السلوك الدينية "عندما ضعفت الروح الدينية عند العلماء، ساد التصوف العملي بما فيه حضرة و أذكار وأوراد و اعتقاد في المُرابط"[3] فظهرت الطرق الصوفية في اتجاه مغاير لما ظهرت

1- مبارك بن محمد الميلي، المرجع نفسه ، ص247.

2- عبد الحكيم عبد الغني، المرجع نفسه ، ص28.

3- أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه ، ص52.

به من قبل و تحولت من إنتاج علمي إلى إنتاج سلوكي، نتيجة تدهور الأوضاع السياسية و تدني المستوى الثقافي للمجتمع الجزائري و سيطرت النظام الإقطاعي خلال العهد العثماني الذي أهمل المجتمع القروي و الفلاح الذي كان محل إهمال من السلطة و استغلال من طرف الشيوخ و القواد، لم تهتم السلطة آنذاك بصحة السكان ولم يكن هناك مستشفيات و لا مصحات تهتم بصحة الإنسان البسيط ما دفعه إلى التداوي بالأعشاب و بالوسائل الخاصة بما في ذلك الأدعية و الأحجبة و بصاق الأولياء و التبرك بهم، و تماتم السحر، كل هذه الأسباب الثقافية و الاجتماعية جعلت الإنسان المغاربي يقبل على الزوايا و ينخرط فيها و يعتقد في شيوخها و يؤمن بالأولياء و كراماتهم و يتخذ من قبورهم و أضرحتهم مجال مقدس يلجأ إليه كملجأ للأمان و الاستقرار ينبغي زيارته و التبرك به و إقامة حلقات الذكر و ممارسات الطقوس.

ظهر الاعتقاد في الشيخ و الالتفاف حول الزاوية و الابتداع في الحضرة و الأوراد لتصبح الزوايا فضاء لممارسة الحياة الروحية و الشعائر الطرقية " تعتمد على ممارسة جماعية منظمة انخرطت فيها جميع فئات المجتمع و هيمن عليها الطابع التطبيقي للتصوف"[1]، مما جعل رمزية التصوف ينتشر أكثر في المغرب العربي خاصة في الجزائر و يصبح التصوف العملي هو التيار الروحي بمثابة "العقيدة الدينية و الملاذ الذي يلجأ إليه الإنسان في الملمات، و هي الحصن الذي يحميه من العواص و النزوات و الهزات"[2] بسبب حاجة الناس لتجاوز أزماتهم الاجتماعية و الذاتية ما كون إيديولوجية شعبية ساعدت في الاعتقاد في الأولياء و كراماتهم و سلطتهم الروحية و اعتبارهم وساطة بينهم و بين الله.

كان الصوفيون في العهد العثماني يأخذون العلم خارج بلادهم في المغرب أو دمشق، أو بغداد، أو في القاهرة، لافتقار الجزائر على المعاهد و الجامعات، كانوا يتلقون مبادئ الطرق الغير موجودة في بلادهم، و يصنف الدكتور أبو القاسم سعد الله رحمه الله الصوفيين إلى ثلاثة أصناف:

1- محمد خالد، المقدس و العنف في التجربة الصوفية، إنسانيات، مركز البحث في الأنتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية، وهران، العدد11، ماي2000، ص68.

2- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، كلية الآداب جامعة المنصورة،مصر، 2008 ، ص47.

صنف العلماء الموظفين و الفقهاء المستقلين الذين لا صلة لهم بممارسة التصوف العملي، و الصنف الثاني هم العلماء الذين غلب عليهم التصوف، وهم في الغالب لا يميلون إلى الوظيفة و إلى التقرب إلا إذا اجبروا على ذلك بوجه من الوجوه، أما الصنف الثالث فيضم "المتصوفة" الذين كانوا يدّعون العلم و الانتساب إلى التصوف والوَلاية لغرض من الأغراض، و الذين ساعدتهم الظروف السياسية و الاقتصادية على الظهور و استغلال العامة[1].

من هذا التصنيف نلاحظ أن التصوف ظهر منذ نشأته على شكل ممارسات فردية تأملية مرورا بمراحل مختلفة اختلافا بينيا، إلى أن ظهر التصوف بصيغته الطرقية في لون ثقافي جديد، في الثقافة الإسلامية في المغرب العربي، ليصبح التصوف مذهب طائفي في هيئة منظمات تعتمد على إقناع السكان بالصبغة الجماعية تقام في الزوايا لتصبح بدورها مؤسسة دينية ثقافية اجتماعية سياسية، تؤدي الزوايا " خدمات لفائدة الجماعات المحلية مثل التعليم، و التربية الروحية، و إطعام المسافرين، والمساكين"[2] لها تنظيم سياسي معين خاص، يظهر الفروق الاجتماعية بين شيوخ الزوايا و أسرهم و بين الجماعات المحلية، يستغل مشايخها نفوذهم الروحي و ظهور الكرامات والخوارق في تسيير السكان لأغراضهم الاقتصادية، لتصبح "الصفة الإقطاعية والطبقية تطغى على العلاقات الموجودة بين السكان و مسيري الطائفة"[3] يضيف الأستاذ أبو القاسم سعد الله "في عصر ساد فسه التخلف و نامت فيه أعين الرقباء ظهر هناك أشخاص هنا و هناك يدعون دعوات ضالة مضرة بالمصلحة العامة "[4]، لا ندعي أن كل طريقة صوفية تحولت إلى نظام إقطاعي، و أن التصوف تحول من العلم إلى الخرافة و من نظام ديني إلى نظام تسلطي، فالصوفية الحقيقية مبنية على "إيديولوجية تتركز نقاطها في الزهد، و الحب الإلهي"[5]، نظامها ثقافي ديني يرمي إلى التكوين الروحي العقائدي المتشبع بالروح النضالية و الجهادية.

1- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص481.

2- عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981 ص 190.

3- المرجع نفسه، ص190.

4- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص483.

5- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص8.

6-

5 – الزوايا و عقيدة المْرابط

5-1 – الزوايا

زوي: الزَّيُّ: مصدر زَوى الشيءَ يَزْويه زَيّاً وزُوِيّاً فانْزَوى، نَحَّاه فتَنَحَّى، وزاوِيَة البيت: رُكْنُه، والجمع الزَّوايا، و تَزَوَّى صار فيها[1] .

الزاويا جمع زاوية: و هي مؤسسة دينية ثقافية اعتمدها مذهب الطائفة الصوفية لنشر ثقافة الاسلام الطرقي الذي يعتمد التربية الروحية.

زاد انتشار الزوايا و المباني الخاصة بالطرق الصوفية قبل العهد العثماني وعرف انتشار واسع، في المدن و الأرياف و الصحاري و الجبال أكثر في العهد العثماني، في نفس الفترة لقيت اهتمام الملوك و الحكام من خلال تقديم الإعانات المادية و إعفائها من الضرائب "و قد عٌرف العثمانيين أيضا أنهم كانوا يكثرون من الهدايا و العطايا لرجال الدين عامة و خصوصا المرابطين، إرضاء لهم و تقربا منهم"[2]، لتتطور الزوايا في شكل مؤسسات اجتماعية سياسية قائمة على العُرف والدين، يتميز مؤسسوها بالشرفاء نسبة إلى النسب الشريف المنحدر من سلالة الرسول صلى الله عليه و سلم، أو المشيخة المكتسبة من الزوايا أو درجة العلم والجهاد هذه القيم المرجعية أعطتها الاحترام و التقدير من عامة الناس و أصبحت تستقطب كل فئات المجتمع دون تمييز بين الطبقات لتشكل إيديولوجية شعبية تشخصت فيها المثل و الممارسات الإسلامية حيث "استطاع الفكر الطرقي التغلغل في أوساط الجماهير الشعبية و تشبّع بأفكارهم و معتقداتهم و مُثلهم"[3].

تميز بناء الزوايا بالبساطة و تختلف في شكلها الهندسي المعماري على المسجد و المدرسة، فالزاوية قليلة النوافذ تتكون من المسجد يكون في الغالب دون مئذنة ومدرسة قرآنية و بنايات أخرى خاصة بها " و شكل الزاوية يوحي بالتقشف و الهدوء أكثر مما يوحي بالثراء و الاختلاط الحركة"[4]، تميزت الزوايا بوظائف أساسية كتعليم

1- لسان العرب، مادة زوي.

2- ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص470.

3- أحمد بن أحمد، الوعدة بين الضوابط الدينية و الممارسات الشعبية، مجلة الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة تلمسان، العدد2 ، نوفمبر 2001، ص31.

4- ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص270.

أصول الدين، والإصلاح بين العامة من الناس و إطعام الفقراء و المسافرين ، لم تقتصر الزوايا على الوظائف التربوية و الاجتماعية بل نذكر "الدور الجهادي الذي قام به شيوخ الطرق الصوفية و الزوايا في الكفاح ضد الغزو الفرنسي"[1]، كل هذه الوظائف الأساسية التي اضطلعت بها الزاوية مثّلت سلطة الشيخ (المُرابط/الولي) أصل الانتماء و المبدأ الأساسي في الطرق الصوفية، حيث يحتل "الشيخ و أسرته أعلى الهرم الاجتماعي و كأنهم العرق النبيل المحاط بالعناية الخاصة"[2]، كما تعتبر الزوايا من الظواهر الثقافية الدينية التي تكتسح مجالات الثقافة الشعبية متشبعة بالعزم النضالي و روح الجهاد .

5-2 - المُرابط (الشيخ /الولي)

تعريف الولي: الولي اسم من أسماء الله الحسنى و يعني الناصر، و الوَلْي أي القرب و الدنو و تولّى الشيء أي لزمه[3]، و الولي في المجال الديني تعني الشخص التقي الصالح، و تدل كلمة ولي على تلك الفئة من الشخصيات الدينية التي تحضى بتكريم خاص من جانب الناس[4] و غالبا ما يكون الولي الصالح المقرب إلى الله " من مشايخ الصوفية أو معلمي القرآن، أو بعض الدعاة من الزهاد المتنقلين و ما شابه ذلك"[5].

أصل الزوايا إيديولوجي معرفي تربوي في تنظيم مؤسساتي يعتمد على ثنائية الشيخ و المريد، و يعتبر الشيخ مؤسس الزاوية و الأصل الأول في الطرق الصوفية فلكل طريقة صوفية شيخ الطريقة، هو بمثابة أستاذ و مربي للمريد و الأب الروحي "يسطر حياة مريده تبعا لنسق من الأفكار و الممارسات تزاوج تلك التي يستعملها رب الأسرة وسط أسرته و نسبه"[6]، يسلك المريد الطريقة كما يرسمها له شيخه و يسير وفق إرشاده كون الالتزام بالأحكام المتعلقة بالشيوخ هو أساس الانتماء، يلتزم المريد بالطاعة و الولاء لشيخه، و عليه "**أن** يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا"[7] بعد مراحل التربية الروحية و تهيُّأ المريد

1- صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص50.

2- المعجم الصافي في اللغة العربي، مادة ولي.

3- محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، ج1، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ط1987،1، ص 402.

4- عبد المجيد مزيان، المرجع نفسه، ص.193

5- كيلفورد غيرتز، الاسلام من وجهة نظر علم الأناسة، تر:أبو بكر أحمد ، دار المنتخب العربي، بيروت ، 1993 ص39

6- عبد الله حمودي، الشيخ و المريد، تر:عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب،ط3، 2003، ص112.

7- ابو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص426.

لقبول ما يلقيه عليه الشيخ، يأخذ العهد من و تتم المبايعة على المشيخة[1]، و يصبح شيخا يؤسس مركزا مستقلا به، يعود إلى قريته التي جاء منها و يتخذ منها مكانا خاصا به فيؤسس زاويته ليصبح اسمه علما على المكان يدعى بين الناس المْرابط أو زاوية سيدي فلان، سمات المْرابط و وضعه الاعتباري مكنت من جعله عامل وفاق وفصل في النزاعات بين أفراد المجتمع بالإضافة إلى الوظائف السامية و لعلها أكثر حساسية وأفيدها لسلطة الزاوية، أعطتها رمزية قدسية تستحق الزيارة و التبرك بها سواء في حياة الشيخ أو بعد وفاته، و غالبا ما يدفن الشيخ بعد وفاته في الزاوية التي أسسها و يصبح ضريح كنصب تذكاري في شكل مكان مقدس للزيارة و التبرك به، و يرث الأبناء و الأحفاد الزاوية و تتحول سلطة الزاوية إلى الابن الأكبر، تمارس في الزاوية الطقوس و الشعائر و الاحتفالات تعظيما للشيخ، هكذا انتشرت الأضرحة و المزارات في المدن و الأرياف و كونت إيديولوجية شعبية تجلت فيها التمثلات و القيم و الاعتقادات و الممارسات و الطقوس.

يعتبر الضريح في المخيال الشعبي رمز التقوى و الصلاح و المنزلة الرفيعة عند الله و مكان البركة، سواء يرقد فيه ولي صالح(المْرابط) أو مر به في حياته أو جلس فيه ولي أو جماعة من الأولياء الصالحين، فلا تكاد تخلو كل مدينة صغيرة كانت أو كبيرة من ضريح أو قبة لولي صالح أو أكثر.

الاعتقاد في الشيخ أو المْرابط لم يكن وليد الثقافة الإسلامية فقد حذر رسول الله صلى الله عليه و سلم من الغلو و الإطراء للأحياء و الأموات، فالاعتقاد في الإنسان و عبادة القدّسين قديمة قدم الإنسان و هي "ظاهرة قديمة على الإسلام لا يمكن حصرها في شمال إفريقيا فقد عرفها البربر قبل الإسلام و تمثلت في تقديس السحرة و الكهنة"[2]، إلا أن انتشار ظاهرة الأولياء و كثافتها ساهم في تطبيع الاعتقاد في الأولياء و الصلاّح و أصبح امتياز التوسط بين الإنسان و بين الله، حيث "يعتبر المْرابط كائن قاهر يستمد قوته من البركة الإلهية"[3]، و يصير رمزا للتقديس و اعتبارا للوساطة بين الإنسان و الله عز وجل تُرجى شفاعته و يُستغاث به في طلب الحاجات.

1- أنضر: عبد الله حمودي، ص 114.

2- Edmond Douté, note sur l’islame maghribin(marabouts), éditeur : Ernest Leroux,1900,p18.

3- Ibid, p3. 11.

6- الولي و الهيمنة الرمزية

سبق و أشرنا إلى الدور الثقافي و الاجتماعي لمؤسسات الزوايا و ما تقدمه من خدمات التعليم، و التربية الروحية، و الدور الجهادي و النضالي ضد الغزوات الأجنبية بحيث تسعى الطرق الصوفية إلى نشر الخُلق القويم بين فئات المجتمع، وذلك من خلال تحديد و تقنين الممارسات السلوكية في الحياة الدينية و الاجتماعية لأتباعها و التحكم في علاقاتهم في إطار أخلاقي خاص، فغايات الزوايا لم تكن في ترسيخ العلاقة النفعية بين الخالق و المخلوق فقط، بل امتدت لتشمل إعلاء النظم الاجتماعية و مختلف العلاقات بين شيخ الزاوية وباقي أفراد المجتمع، اكتسبت من خلالها السلطة المركزية لكن" الصفة الإقطاعية و الطبقية تطغى بين السكان و مسيري الزوايا"[1].

يعد الانتساب إلى النسب الشريف عامل هام لاكتساب الولاية، و الانتساب إلى التصوف دور شيخ الزاوية في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية في المجتمع، من العوامل الهامة التى تؤدي لاكتساب الولاية التي تخول للشيخ الهيمنة الكارزمية والسلطة الروحية، لاستغلالها لأغراض ما.

إن توظيف الولاية وسيلة هامة للتمتع بنفوذ قوي و مكانة اجتماعية مرموقة، في المجتمع، فالشيخ أو المرابط هو أساس السلطة الروحية تخول له مكانة واسعة بين السكان مثل الطاعة و التسخير المادي من أجل نيل البركة و الرضا، و بهذا المفهوم السابق يأتي تجسيد ذات الولي في اللاوعي الجمعي من خلال نموذج خاص من الأفكار و التصورات وفق إدراك حسي يعبر عنه سلوك اجتماعي يترجم الهيمنة الرمزية، كما وصفها بيار بورديو " أن أثر الهيمنة الرمزية لا يمارس في المنطق الخالص للضمائر العارفة بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي و التقييم والفعل"[1]، فالهيمنة مبنية من وجهة نظر المُهيمَن عليهم، عندما تكون الترسيمات كخصوصية تتبني عليها الأشياء وتقوم عليها العلاقات التي يستخدمها المُهيمَن عليه لإدراك نفسه، ويقيِّم الهيمنة الرمزية للولي و الخضوع الإرادي و الحر .

1- عبد المجيد مزيان، المرجع نفسه، ص 192.

2- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص66.

الفصل الثالث

زيارة الأضرحة بين الممارسات و المعتقدات الشعبية

1- الزيارة

1-1- مفهوم الزيارة

1-2- أنواع الزيارة

1-3- اتخاذ المزارات

2- الأضرحة

2-1- تعريف الأضرحة

2-2- نشأة الأضرحة

2-3- أنواع الأضرحة

3- المعتقدات الشعبية

3-1 تعريف المعتقد

3-2- تعريف المعتقد الشعبي

3-3- الطقس و المعتقد

المتأمل لآثار العالم و أشهرها يلاحظ أنها عبارة عن قبور و أضرحة، بداية بالأهرام و التي تعتبر في صورة رمزية قدسية لشخصية سلطوية مدفونة فيها يحضى صاحبها بالتخليد في الذاكرة الشعبية بعد وفاته و اندماج جسده في التراب.

كما نجد في معظم الدول الإسلامية قبوراً تضم أجسام أمراء و شخصيات دينية بارزة في مكانتها الدينية، و معروفة في حياتها بالزهد و الورع، أقيمت عليها المساجد و الأضرحة المتميزة بهندسة معمارية غنية بالفن و الزخرفة، كرمز للتقديس و الاعتبار و التذكر و التبرك به.

تعتبر الأضرحة من أهم الآثار الإسلامية ذات طابع قدسي، رغم مرور زمن على وفاة الشخص المدفون فيها إلا أنها تحضى بزيارة خاصة و طقوس و شعائر ممارسات خاصة بها.

1- الزيارة

1-1- مفهوم الزيارة

أ – المعنى اللغوي:

الزيارة مصدرها الزور، و يدل معناها على الميل و الرغبة إلى طرف أخر و العدول عن غيره.

و الزَّوَر: "الميل، و يقال ازوِرَّ عن كذا أي مال عنه، و من الباب الزائر لأنه إذا زارك فقد عدل عن غيرك"[1].

الزيارة في اللغة هي القصد و التوجه إلى مكان أو فضاء أو مجال من اجل لقاء صديق أو زيارة مريض أو قريب من الأهل و تكون في الغالب بسبب مناسبات فرح أو حزن.

و يعرفها الشيخ مبارك الميلي فيقول: "الزيارة في معناها اللغوي تختص بمجيء بعض الأحياء لبعض مودة و محبة"[2] .

و "الزيارة مأخوذة من الزور، و هو الميل، فمن زار قوما فقد مال إليهم بنفسه، فان زارهم بمعناه فقد مال إليهم بقلبه، و شهادة الزور الميل إلى الباطل عن الحق."[3]

ب- المعنى العرفي :

الزيارة في المعنى الشعبي العامي تنطق بزاي مسكونة (زْيارة) و تدل على معنيين هما: المعنى الأول: زْيارة و تدل على قصد المزارات و الأماكن المقدس كالحج مثلا والذهاب إلى الكعبة، أو زيارة قبور الموتى و أضرحة الأولياء الصالحين ة للتبرك بهم و الطلب إكراما له و استئناسا به.
المعنى الثاني: زْيارة و تدل على ما يعطيه الزائر للمزور من مال أو لباس أو غير ذلك.

1- أبي الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج3، دت، ص36.
2- مبارك الميلي، رسالة الشرك و مظاهره، دار الراية، السعودية، ط1، 2001/ ص337.
3- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، ج3، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1988، ص 79.

1-2- أنواع الزيارة:

تختلف الزيارة من مكان إلى آخر من زمان لآخر حسب القصد و الهدف منها أو الغاية و الغرض من الزيارة و ما يتصل بها حسب الأسباب و الأهداف و منها:

أ- **زيارة الأحياء:** و هي زيارة رغَّب فيها الإسلام و جعل لها مكانة اجتماعية خاصة بين الناس ، و تتمثل في زيارة الأصدقاء (الإخوان) و زيارة الأهل و الأقارب (صلة الرحم) أي زيارة ذوي القرابة من الوالدين و الإخوة و الأخوال و الخالات و الأعمام والعمات و كل ذا صلة قرابة و جعل فيها فضل كبير كما قال النبي صلى الله عليه وسلم " مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، و أَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ" رواه البخاري[1] أما زيارة الأصدقاء و المرضى فحثّ عليها رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال "مَنْ عادَ مريضاً أو زار أخاَ له في الله، ناداه منادٍ: بِأَنْ طِبْتَ وَ طَابَ مَمْشاكَ و تَبَوَّأْتَ مِنَ الجَنَّةِ مَنْزِلاً" رواه الترميذي[2] و تكون الزيارات في مناسبات الفرح أو الحزن.

هذا في بيان فضل الزيارات و التواصل بين أفراد المجتمع و تحقيق التكامل و التوازن الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي و توطيد العلاقة الاجتماعية.

ب- **زيارة الأموات:** و هي القصد إلى المقابر و زيارة قبور الأموات.

في الإسلام و ما جاء فيه عن زيارة الأموات و القبور إنما من أجل التذكر و التفكر و التدبر في الحياة الأخرى بعد الموت و الدعاء للموتى و الترحم عليهم، كما جاء في قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيارَةِ القُبُورِ فَزُورُوها "رواه مسلم[3] .

كان الصوفيون يعتقدون في مشايخهم في حياتهم و مماتهم، و في علاقة الميت بالحي حيث من الواجب زيارة الميت في قبره لأن الولي لا تذهب كرامته بعد و فاته بل تلزمه في قبره.

1- محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح الأدب المفرد، دار الصديق، ط4، 1997، ص.51

2-أبو زكرياء يحي بن شرف النووي الدمشقي، رياض الصالحين، مكتبة النهظة، الجزائر، ص .136

3- المرجع نفسه، ص 207.

و تلتصق بترابه و المكان المدفون فيه فالولي حين يموت ترتفع خصائصه و مواهبه مع روحه إلى برزخه، و لروحه علاقة كاملة بقبره و ذلك أن كرامات الولي تبقى حتى بعد وفاته و يقول النبهاني أن الكرامات " للأولياء الأحياء منهم و الأموات، إذ لا ينعزل الولي عن ولايته بعد الموت"[1].

كان العلماء و رجال الدين الصوفية يهتمون بزيارة قبور أسلافهم من مشايخ الطرق الصوفية و علماء الدين لاعتقادهم نيل البركة من الزيارة، كما كان الصوفيون يهتمون بزيارة العلماء و الأولياء الصالحين منهم الأحياء و الأموات فيقول ابو حامد الغزالي " و يدخل في جملة زيارة قبور الأنبياء عليهم السلام، و زيارة قبور الصحابة و التابعين و سائر العلماء و الأولياء و كل من يتبرك بمشاهدته في حياته، يتبرك في زيارته بعد و فاته، و يجوز شد الرحال لهذا الغرض"[2].

وذكر الشيخ رمضان سعيد البوطي رحمه الله في كتابه الذي ألفه عن حياة والده الشيخ ملا رمضان البوطي فقال " كان أبي رحمه الله يرى أنه كما تتنزل الرحمات عند ذكر الصالحين فإنها أيضا تتنزل في أماكن وجودهم سواء كانوا أحياء أو أموات، لذا فقد كان يهتم بزيارة الصالحين"[3]، و يقول سراج الدين المعروف بابن الملقن في كتابه طبقات الأولياء في ذكره للولي يوسف بن عبد الرحيم بن غزى المغربي المعروف أبو الحجاج الاقصري ذو الكرامات و المعارف "كان مشهورا بالعلم و الرواية، قبره مشهور بالأقصر يُزار و عليه مهابة و جلالة"[4].

و يقول ابن مريم عن ترجمته لسيدي أحمد أبو العباس " و قبره المشهور بالمرج ما بين الأسوار خارج باب الجياد و بقبره من الخير ما يقصد للتبرك و الدعاء عنه"[5].

هكذا كانت زيارة قبور مشايخ الطرق الصوفية و علماءها للتبرك و الدعاء و اتخاذهم وساطة لدى العناية الإلهية.

1- النبهاني، نفس المرجع، ص.29

2- أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ج5، دار المعرفة ، بيروت، ص.294

3- محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، دار الفكر، دمشق، دت، ص 88.

4- سراج الدين، طبقات الأولياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2006، ص .315

5 – ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت، ص15.

و عن ذكر الصالحين بالخير تتنزل الرحمات قال الشاعر:

اسرد حديث الصالحين و سمهم فبذكرهم تتنزل الرحمات

و احضر مجالسهم تنل بركاتهم و قبورهم زرها إذا ما ماتو[1]

و عن كرامات الأولياء يقول النبهاني " و وجود الأولياء في الأرض من جملة معجزات النبي صلى الله عليه و سلم، لأنهم بهم تنقضي حوائج العباد، و ببركتهم يدفع البلاء عن البلاد، و بدعائهم تنزل الرحمة، و بوجودهم تصرف النقمة"[2]

لا تقتصر زيارة الأموات في المجتمع الجزائري على زيارة الأولياء الصالحين فقط إنما زيارة من فقدوهم من الأهل و الأحباب و الأقارب من اجل التذكر و الاعتبار أما العقلية الصوفية فيغلب عليها طابع تقديس الأموات و زيارة الأولياء من أجل التبرك و كسب الرضا و الطلب.

1-3 - اتخاذ المزارات

المزار هو المكان المقصود للزيارة و هو موضع الزيارة، و المزار في العموم يكون القصد إلى المكان المقدس.

كانت في الديانات القديمة زيارة القبور شيء مقدس حيث " كان لقدماء المصريين قبورا يحجون إليها و يقدسونها، و كانوا يعتقدون أن الإنسان سيحيا بعد موته حياة أخرى تماثِل الحياة الدنيا"[3].

كان أصحاب المذهب الصوفي يعتقدون في قبور مشايخهم حتى صار تقليدا بينهم الدعوة إلى زيارة قبور الأولياء الصالحين و تشييد الأضرحة و القبب عليها ، نرى صاحب كتاب الوسيلة إلى الله في القبول يقول في زيارة قبر أبي الحسن الشاذلي "و مازال قبره الشريف كعبة الآمال و قبلة الأرباب الوصال يقصده الناس من كل حدب و صوب"[4]، و يرى الغزالي أن زيارة قبور الأنبياء و العلماء و الأولياء واجب ديني نظرا لما يتمتع به صاحب القبر من التقديس و الخير و البركة.

---

1 – ابن مريم، المرجع نفسه، ص.67

2- النبهاني، نفس المرجع، ص 36

3- ، احمد اسماعيل يحيى، الاسلام و المعتقدات الدينة، ص ص 123-.124

4- عبد الوهاب الشريف، الوسيلة الى الله في القبول، المنهاج القويم،دمشق، ط1، 2009،ص 65.

سيطرة الثقافة الصوفية على عقلية المجتمع الجزائري جعلت من زيارة أضرحة الأولياء ثقافة شعبية مقدسة، مفادها أن زيارة الأولياء واجبة من أجل التبرك بهم و نيل رضاهم، فهي ترى أن بركتهم جارية بعد وفاتهم و التشفع بهم واجب، تفرض على الزائر أن يحرص على الذل و الانكسار للأولياء فبرضاهم تُشرح الصدور و تُقضى الأمور.

هكذا أصبح مصطلح الزيارة في المعتقد الشعبي يدل على زيارة قبور الأولياء الصالحين و أضرحتهم، و هي الأماكن التي يطبعها التقديس، و تسمى كذلك المزارات و هي في الأصل " مواضع قررت العادة زيارتها و التبرك بها بمن جلس فيها من الصلحاء أو دفن عندها أو سميت به."[1] و زيارة الأضرحة تعني "زيارة قبة الولي الصالح و التي يوجد بها الضريح، قد تكون لوحدها بشكل هندسي دائري "[2]، و يكون الهدف من زيارة الأضرحة كمعالم قدسية لاسباب و غايات تختلف حسب هدف الزيارة و عقيدة الزائر.

1- مبارك الميلي، المرجع السابق، ص338.

2- عبد العزيز راس مال، الزوايا و الأصالة الجزائرية بين التاريخ و الواقع، ج2، ثالة، الجزائر، 2011، ص565.

2- الأضرحة

2- 1- مفهوم الضريح

- الضريح: هو شق في وسط القبر، و اللحد في الجانب و قيل الضريح هو القبر كله[1].

- ضَرَحَ: ضرحت الشيء إذا رميت به، و الضريح القبر يحفر من غير لحد كأن قد رمي فيه ميت[2].

- ضرح: التنحية و الدفع و بابه قطع فهو شيء مضطرح أي مرمي في ناحية والضريح البعيد، و الشق في وسط القبر و اللحد الشق في جانبه ، و قد ضرح القبر من باب قطع أيضا إذا حفره.[3]

يدل تعريف الضريح على انه هو القبر، لأن الأصل فيه هو الدفن، وقد أطلقت تسمية الضريح على بناء مشيد على القبر تعلوه قبة و "القبة هي بناء شاهق على شكل مخروطي أو نصف كروي يقام على الضريح"[4]، وذلك من باب إطلاق تسمية الجزء على الكل، سمي الضريح ضريحا فهو يجمع بين القبر و البناء المشيد من فوقه، و يأخذ الضريح منزلته الدينية و الاجتماعية من أهمية الإنسان المدفون في قبره. هنا تجدر الإشارة إلى أن تسمية الضريح أطلقت على الفضاء و التراكيب الموضوعة على القبور.

الضريح معلم قدسي طقوسي تتوفر فيه معالم العظمة و الهيبة و الصلاح، له حرمة خاصة عند المسلمين الطرقيين*، خصوصا تلك الأضرحة التي تضم رفات المشايخ و العلماء الذين اشتهروا وأسسوا الطرق الصوفية و المذاهب الدينية، مما دفع المريدين و الأتباع المُواليين إلى الاهتمام بالأبنية المشيدة على قبورهم و الاعتناء بها.

1- ابن منظور، لسان العرب، تح: خلد رشيد القاضي، دار الأبحاث، الجزائر، ج8، ط1، 2008،ص 39.

2- أبي الحسن أحمد، المرجع نفسه، ص 400.

3- ابن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، المطبعة الكلية، مصر، ط1، 1329هـ، ص85.

4- المنتدى الإسلامي، مجلة البيان الاسلامية، دمعة على التوحيد، مطبعة النرجس، الرياض، ط1، 1999، ص44.

* - نقصد بالطرقيين المسلمين على طريقة الشيعة أو الطريقة الصوفية.

2- 2- نشأة الأضرحة

2-2-1- الأضرحة في العالم

يرى سبنسر h.spencer و قبله تايلور Taylor أن أقدم دين في الوجود هو الاعتقاد في الأرواح و عبادتها، كان الإنسان البدائي يعتقد أن أرواح الموتى تستمر بعد الموت، و لها تأثير على حياة الأحياء و بالتالي فهي السبب في سعادة الأحياء أو شقائهم لذلك " على الإنسان أن يسعى لرضاها و طلب عونها و التخلص من غضبها و سخطها و لتفادي ذلك يسعى إلى تقديم القرابين لها و إقامة الحفلات لها "[3] ، هكذا نشأت عبادة أرواح موتى الأسلاف و الآباء و الأجداد، فأقيمت المشاهد و القباب على قبورهم واتُخذت منها آلهة، لعبادتها و تقديسها و تقديم القرابين لها لكسب رضاها و نيل بركتها.

كان الإنسان في العصر الباليوليتي يدفن موتاه في المغارات و الكهوف، و مع تطور الحياة البشرية و ظهور الديانات و الاعتقاد في أرواح الموتى، و ما لها من تأثير على حياة الأحياء و تحقيق سعادتهم أو شقائهم، ظهرت القبور في أشكالها المختلفة من مربعة و مستطيلة و دائرية و بيضاوية الشكل، أقيمت عليها المعابد و أصبحت أماكن مقدسة في شكل معماري فني، بطابع ديني قدسي، تختلف وضيفتها باختلاف الاعتقادات المرتبطة بالأساطير و التصورات حول شخصية الإنسان المدفون فيها.

لم تكن المعابد و الأضرحة منذ الأزل تقام على قبور عامة الناس بل "من البديهي أن تؤثر المنزلة الاجتماعية و الثروة في تشييد ضرائح أصحابها"[2] فاشتهرت بأسماء الملوك و السلاطين كما "كان فرعون ملك مصر حيا أو ميتا، فهو الحاكم المطلق في أرواح رعاياه، و أموالهم طيلة حياته و يحتفظ بسلطانه عليهم بعد مماته، إذ ينتقل عندئذ إلى مصاف الإلهة"[3] و كان قدماء الروم و الآريون* يعتقدون في عبادة أسلافهم العظماء

1- هنية مفتاح، الفكر الديني القديم، نقلا عن: علي سامي المنشار، نشأة الدين، دار الثقافة، الإسكندرية، 1949، ص ص37-38

2- يوسف شلحت ، نحو نظرية جديدة في علم اجتماع الديني ، تح: خليل أحمد، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003، ص.60

3- المرجع نفسه، ص 61.

* **آريون** (Aryans) أو إريان هو شعب قديم أصله من شرق أوروبا . إستولي علي إيران من الشمال الغربي للهند عام 2000ق.م

كما كان يثنون على أرواح أجدادهم، كما كان في الديانة البرهمية في الهند و البوذية في اليابان كانت تمارس طقوس التقديس و التبجيل و الإجلاء اتجاه أرواح أسلافهم وعظمائهم الموتى، أما عند العرب في العصر الجاهلي كان العرب يعتقدون في حضور أرواح أسلافهم من أشراف النسب التي كانوا يخشونها و يهابونها دائما.

في العصور القديمة تميز الأمازيغ بتقديس الموتى من أسلافهم كما يرى المؤرخ الإغريقي **هيرودوت*** أن بربر شمال إفريقيا كانوا يزورون قبور أسلافهم و أجدادهم لاستشارتهم في أمور دنياهم و ينتظرون الإجابة في أحلامهم و يرضون بها، هكذا كان تقديس الأموات في الديانات القديمة وذلك حسب الاعتقاد في حياة الأرواح و تأثيرها في حياة الناس و تنظيم المجتمع.

ظهر الإسلام أخر الأديان السماوية و أكملها الداعي إلى التوحيد الإلهي و الناهي عن الشرك و الوثنية و الخرافات و الجهل ، و الخضوع إلى الله وحده عز و جل دون الحاجة لأي مخلوق آخر و كان ذلك منذ بداية الدعوة الإسلامية، نهى الإسلام على تعظيم القبور و البناء فوقها حتى لا يتخذها المسلمون مكانا مقدسا و لا يعتقد فيها إلى أن ظهر أول ضريح سنة284هـ/862م، و تعتبر أول قبة في الإسلام، و لعل ظهور الأضرحة و انتشارها في العالم الإسلامي له عوامل تاريخية و ثقافية و منه اتصال المسلمين بالحضارات الأخرى كالفرس و الهندية و غيرها نتيجة الفتوحات الإسلامية وانتشار الإسلام عبر العالم فنتج عن تفاعل المسلمين مع غيرهم من الأجناس البشرية و الحضارات الأخرى مما أثر على البناء و العمارة الثقافية الإسلامية، ضف إلى ذلك التغيرات السياسية و الاقتصادية التي عاشها العالم الإسلامي في القرنين الثاني و الثالث الهجري و الصراعات السياسية الداخلية و الخارجية.

2-2-2 الأضرحة في العالم الإسلامي

تطور العمارة الدينية و انتشارها في العالم الإسلامي كان له دور كبير و فعال في بناء القبب كرمز تذكاري يدل على قبور الشخصيات الدينية و السياسية و الملوك و السلاطين و الصلاح ، و ذلك أن القبة هي "عنصرا معماريا أُريد به إظهار أهمية بعض أجزاء المسجد"[1] خاصة في العصر الفاطمي الذي شهد تطور و ازدهار الفن المعماري الإسلامي فكانت القبة رمز الدين الإسلامي، وضيفتها إظهار أهمية الجزء العلوي و تغطية المساحات المربعة.

تمثل القبة في الاعتقاد السائد بين أهل الطرق الإسلامية خاصة الطرق الصوفية والشيعية أن كل قبة تمثل رمزا قدسيا لشخصية دينية تتمثل في ولي من أولياء الله الصالحين سواء كانت القبة تضم عظام ذلك الولي المدفون في قبره داخل القبة أو مكان عبوره أو جلوسه و أصبحت القبة معلما و مزارا لتبرك و الحج إليه و كسب رضاه و تأخذ القبة اسم الشخصية المدفونة في داخلها، يطلق على القبة مصطلح " **قبة سيدي فلان**"

مع انتشار ثقافة بناء القبب و تطور العمارة الإسلامية أقبل المسلمون على بناء القبب فوق قبور موتاهم و عظمائهم، و الاعتناء بتشييد عمارة الأضرحة بهيئة فاخرة كمباني تذكارية لشخصيات دينية متمثلة في المشايخ و الأئمة و مؤسسي الطرق الإسلامية و الصُلاّح من عامة الناس الذين يحضون بالتبجيل و التقدير و التقديس في حياتهم و حتى بعد وفاتهم "فتمتاز قبور الأبطال و العظماء بما يستحقونه من إجلال و تقدير فتغدوا مزار الأبناء و محج الأقرباء و الأنسباء"[2].

ظهرت في بلاد الشام الأضرحة و المزارات المنسوبة إلى الأنبياء و الأولياء و العلماء و الأئمة، أقدم ضريح في الإسلام يوجد في مدينة سمراء العراقية و هو معروف باسم الصليبية أقيم في شهر ربيع الثاني من سنة 284هـ/862م، و تعتبر أول قبة في الاسلام[3] .

1- سعاد ماهر، مساجد مصر و أوليائها الصالحين، إشراف:محمد توفيق، المطابع التجارية، مصر، ج1، ص.46

2 - يوسف شلحت، المرجع نفسه، ص 61.

4- محمد عبد الجواد القاياتي، نفحة الباشام في رحلة الشام، دار الرائد العربي، لبنان، ص62.

ثم يليه من حيث التاريخ ضريح إسماعيل الساماني سنة 296هـ في مدينة بخاري، ثم ضريح الإمام علي بالنجف، الذي بناه الحمدانيون سنة 317هـ[1]

ذكر محمد عبد الجواد القاياتي في كتابه نفحة البشام في رحلة الشام، بعد زيارة بلاد الشام في رحلة إلى سوريا و فلسطين و لبنان، أضرحة مشهورة في مناطق مختلفة نذكر منها:

- مزار يحيى بن زكريا في صيدا جنوب لبنان في أعلى جبل في محل مشرق على البلد و البحر في غاية النضارة .
- مزار أيوب عليه السلام ، ومزار صالح عليه السلام في فلسطين
- ضريح يونس عليه السلام في بلدة حلحول بين القدس الخليل .
- ضريح يعقوب عليه السلام، ضريح يوسف عليه السلام مبني عليها مسجد كبير في مدينة الخليل .
- ضريح موسى عليه السلام في محل المشهور بالقدس.
- وضريح هود عليه السلام في حضر موت[2] .

أما في مصر يوجد العديد من الأضرحة المنسوبة إلى الصحابة و العلماء و الأولياء الصالحين فمنها المنسوبة إلى النسب الشريف مثل ضريح الحسين، ضريح السيدة زينب، ضريح السيدة عائشة، ضريح السيدة كلثوم و من أضرحة العلماء و الأولياء مثل: ضريح الإمام الشافعي، ضريح الصحابي الجليل أبي الدرداء بالإسكندرية ، ضريح الشيخ أبو الطاهر بن عوف مؤسس أول مدرسة في مصر، ضريح السيد بدوي بطنطا[3]، و غيرها من الأضرحة و المقامات المشهورة بأصحابها و عظمائها.

1- سعاد ماهر، المرجع نفسه، ص.46

2- محمد القاياتي، المرجع نفسه، ص.61

3- أنظر: سعاد ماهر، مساجد مصر و أوليائها الصالحين،ج2، مطابع الأهرام، 1956،ص166.

ما يلفت الانتباه هو حين نجد الضريح لنفس الشخص في مناطق متعددة مثل: ضريح الحسين في مصر في عام 540هـ ، و هناك مشهد آخر للحسين في عسقلان أحدث في 490 هـ وهناك ضريح آخر ينسب إلى الحسين في سفح جبل الجوشن غربي حلب في سوريا، ضريح السيدة زينب في القاهرة رغم أن المحقوقون أكدوا أن السيدة زينب توفيت في المدينة المنورة و دفنت في البقيع، إلا أن القبر المنسوب إليها في دمشق أقامه الشعبة و هو يخطى الآن بحج المجاهر إليه، ضريح الإمام علي بن أبي طالب في النجف رغم أن الإمام علي دفن بقصر الإمارة بالكوفة[1].

مع الانتشار المذهل للأضرحة في العالم الإسلامي و عدم ثبوتها في منطقة واحدة و في مكان واحد، حيث يكون لصاحب الضريح أكثر من مقام في نفس البلد أو في مناطق مختلفة في العالم الإسلامي، و لعل ذلك راجع إلى اختلاف الروايات والحكايات المنسوبة إلى أصحاب هذه القبور ، إذ أن المعتقدين بصحة القبور يستند إلى ذلك من خلال ما يدعيه أنه رأى مناما يرى فيه شيخا يدله على مكان معين، لما يستيقظ الرائي يبادر ببناء الضريح معلنا بذلك قدسية الضريح فيعرف الضريح بأنه ضريح الشيخ الفلاني، و أنه وجد بذلك الضريح علامة تدل على صلاح صاحبه، إما توهُّم خرق عادة و إما رائحة طيبة أو غيرها من الحكايات و القصص.

2- 3- أنواع الأضرحة

يُرجع الباحثين انتشار الأضرحة في المغرب العربي بظهور الحركات الصوفية في هذه المنطقة، و لعل ذلك راجع إلى تعرض المنطقة إلى الحروب و الفتوحات و قيام الدول الإسلامية على اختلاف مذاهبها، و ما كان له من أثر على التحولات السياسية و الاجتماعية الثقافية.

تقوم عقيد التصوف في المغرب العربي و منه الجزائر على تقديس الأولياء الصالحين بصفة عامة سواء كانوا مشايخ الزوايا، أو علماء الدين، أو رجال عاديين عُرفوا بخوارق غير عادية في حياتهم، تقوم عقيدة التصوف على تقديسهم أحياء وأموات و التبرك بأضرحتهم و ما يحيط بها من تراب و شجر و جدران.

1- سعاد ماهر ، المرجع الأسبق،ص 85.

تشهد المناطق الجزائرية كغيرها من المناطق الإسلامية انتشارا مذهلا للأضرحة و القباب أغلبها لمشايخ الطرق الصوفية و علماء و أئمة، تنتشر الأضرحة في المناطق الريفية و المدينية على حد سواء، حيث يمكن تصنيف الأضرحة إلى أضرحة شعبية و أضرحة سلطانية، حسب المعالم التاريخية، و الثقافية و البيئة الاجتماعية للولي الصالح.

2-3-1- الأضرحة الشعبية

نقصد بمصطلح الشعبية " كل ممارسة مادية كانت أو معنوية متصلة اتصالا عضويا بالشعب، سواء أكانت من إنتاج و إبداع الشعب أو منتجة و موجهة للشعب"[1] و الأضرحة الشعبية هي الأضرحة التي تضم رفات ولي من الأولياء الذي لا يعرف عنه شيء، فقط ما يحتفظ له مخزون الذاكرة الشعبية بحكايات و أساطير التي نسجها المخيال الشعبي و تُسند له خوارق، لا يعرفه إلا سكان المنطقة التي عاش فيها أو تعلم بها أو مر بها أو جلس فيها فأنشئوا له ضريحا إكراما و إجلالا له لما ظهر عليه من كرامات و عمل صالح في حياته، و التبرك به و طلب رضاه.

هذا النوع من الأضرحة يظهر في العديد من المناطق الريفية و المدينية فلا تخلو قرية أو مدينة من ضريح أو أكثر، و تكثر الأضرحة الشعبية في المناطق الريفية أكثر و تتموقع أغلبها خارج المدن و التجمعات البشرية و لعل ذلك يدل على خصوبة الحياة الصوفية في الجزائر و التي من شروط التصوف و كسب الولاية الزهد و الخلوة حتى يتفرغ الولي للعبادة و يهب نفسه لربه و يبتعد عن الدنيا و ما يشغله بها.

2-3-2 أضرحة سلطانية

الأضرحة السلطانية أو الأضرحة المعلومة، هي أضرحة معروفة بأسماء أصحابها من أشهر الشخصيات الدينية المعروفة نسبا و علما، و ذلك لما يحتفظ لها التاريخ من
موروث ثقافي تتداوله الأجيال، حيث سجل لها التاريخ من الأعمال البطولية كالجهاد و الثورات و نشر الدين الإسلامي و إنشاء المؤسسات التعليمية الدينية و إقامة حلقات الذكر، و لها من الآثار العلمية من كتب و مخطوطات، كم أشارت إليه الباحثة مهتاري

---

1 – سعيدي محمد، من أجل تحديد الإطار المعرفي و الاجتماعي للمعتقدات و الخرافات الشعبي، مطبوعات مركز الأبحاث في الأنثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية، جوان 1995، ص5.

فائزة في دراسة فنية معمارية تاريخية الموسومة بـ " أضرحة الأولياء في الغرب الجزائري"[1].
توجد الأضرحة المعلومة بأسماء أصحابها في المدن كرمز الصلاح و الحماية والتقوى والمنزلة الرفيعة ، فسميت المدينة باسم الولي الذي دفن فيها و شيد له الضريح رمز التقديس، و نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض الأضرحة لشخصيات تاريخية دينية مثل: ضريح عقبة ابن نافع في بسكرة،ضريح عبد الرحمن الثعالبي بالجزائر، ضريح ابن يوسف السنوسي بتلمسان ، ضريح أبي مدين شعيب بتلمسان ، ضريح إبراهيم المصمودي بتلمسان، ضريح محمد بن عمر الهواري بوهران، و غيرها من الأضرحة المشهورة في القطر الجزائري.

1- أنظر: المهتاري فائزة، أضرحة الأولياء في الغرب الجزائري "دراسة تاريخية و معمارية من خلال بعض النماذج، مخطوط أطروحة لنيل شهادة دكتوراة، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: معروف بلحاج،2005-،2006، ص54.

3- المعتقدات الشعبية

3-1- تعريف المعتقد

المعتقدات جمع المعتقد و أصلها من "عقد: العَقْد: نقيض الحَلِّ؛ عَقَدَه يَعْقِدُه عَقْداً وتَعْقاداً"[1] أي الجزم و القطع و التصديق بدون شك، و "اعتقَدَ في الأمر أي صدقه و عقد عليه قلبه و ضميره و تدين به، و المعتقد ما يعتقد الإنسان من أمور الدين"[2] .

الاعتقاد في الشيء: أي التصديق به و الإيمان به دون أي شك أو ريب، و "أصل الكلمة من اعتقد، و المعتقد و العقيدة، أي التمسك بالشيء و الإيمان القوي به"[3] والعقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، و الإعتقادية يقابلها الوثوقية أو القطعية و التوكيدية (dogmatisme)، و هي كل ما يدركه العقل للوصول إلى اليقين و هي ضد الريبية (أي الشك) و الإنتقادية، و قد يطلق لفظ "الوثوقي و التوكيدي تحكما على من يعتصب الرأي و يسلم به دون تحميس و يحاول فرضه على غيره دون برهان" [4]

مصطلح "المعتقد غالبا ما كان يقتصر على مواضيع الاعتقادات المفترضة , الآلهة الأرواح , الأجداد , العفاريت , الأقنعة السحر"[5]، لذلك كان ارتباط المعتقد بالفضاء الديني المقدس، فلا يوجد مجتمع بدون دين و بالتالي لا يخلو مجتمع من منظومة معتقدات، و لا تتخذ المعتقدات طابع ديني في كل الأحوال، فقد يرتبط بأمور واقعية ترتكز إلى حد ما على ثقافة و عادات و تقاليد المجتمع، و يعرف غينيوبير العقيدة " هي أقوال لاهوتية تفصح عن معتقدات بيئة ما في زمن ما، و هذه المعتقدات تتعلق بأمور دينية سلمت بصحتها السلطات الروحية، و أمرت بالقول بها كأنها منهج الحق"[6]، و من المعتقدات ما تتخذ صبغة دينية دون أن يكون لها نص ديني واضح أو متفق عليه.

1- لسان العرب، مادة عقد.

2 – المنجد، دار المشرق، بيروت، ص ص517- 518

3- سعيدي محمد، المرجع السابق، ص 2

4- المعجم الفلسفي، صليبيا جميل، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 92.

5- معجم الاتنولوجيا و الانتربولوجيا، إشراف: جياربونت، ميشال ايزار ,تر :مصباح عبد الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ,بيروت, 2006، ص 862.

6- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الفرابي، بيروت، 2003ص72

فمن المعتقدات ذات الصيغة الدينية في المجتمع الجزائري "ما تعلق منها ببعض القصص لشخصيات تلبس هالة دينية أو تقديسية, كالأولياء الصالحين المرتبطة بالكرامات، و القبور و المزارات"[1]. و قد تختلف الآراء حول الأولياء في نفس المجتمع بين مؤيد و معارض، فالدين الإسلامي الصحيح ينفي من اتخاذ القبور مساجد و تشييدها كمزارات و قصور للتبرك بها و الاستنجاد بها، كما بينه الشيخ أبو بكر جابر الجزائي أنه " ليس من التوسل المشروع نقل المرضى إلى أضرحة الأولياء، و لا العكوف حول تلك الأضرحة و القبور و لا إقامة الحفلات و الحضرات"[2] مستندا في ذلك بقول الله تعالى " **فَلاَ تَجْعَلُوا لله أَنْدَاداً و أَنْتُم تَعْلَمون**" [البقرة: 22]، في المقابل و في المعتقد الشعبي فالأولياء الصالحون هم رجال مؤمنون يتميزون بالتقوى و الصلاح و التواضع، و"يظهرون من الكرامات ما يدل على جدارتهم بلقب الولاية"[3] و هي صفات تقربهم إلى الذات الإلهية و هذا ما يجعل من اتخاذهم وساطة إلى الذات الإلهية و نيل بركتهم.

3-2- المعتقد الشعبي

يطلق لفظ الشعب على الجماعة الخاضعة لنظام اجتماعي واحد، و على الجماعة التي تتكلم لغة واحدة، و تدل صفة شعبي على كل ما له علاقة بالشعب، و يراد "بالشعب العامة من الناس، كأبناء الطبقات الفقيرة من العمال و الفلاحين و غيرهم"[4] والشعبي هو "ما اتصل اتصالا وثيقا بالشعب إما في شكله أو في مضمونه"[5] أي المنسوب إلى الشعب فنقول الثقافة الشعبية، الجمهوريات الشعبية، و المعتقدات الشعبية، أي كل ممارسة أو فكر أو تنظيم عمل له علاقة مباشرة بالشعب و يرى محمد الجوهري أن "المعتقدات الشعبية التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي"[6]، و يعرف فراس السواح المعتقد الشعبي على أنه "أول أشكال

1- عزام أبو الحمام، الفولكلور و التراث الشعبي المطور، دار أسامة للنشر و التوزيع , الأردن , ط1، 2008.

2- أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، ط1، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة، 1995،ص.90

3- محمد الجوهري وآخرون، مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري، ط1، 2006، ص176

4- المعجم الفلسفي، صليبيا جميل، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص .702

5- سعيدي محمد، الأدب الشعبي بين النظرية و التطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص.9

6- محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية،ط1، دار الكتاب، القاهرة، 1987،ص46

التعبير الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز انفعالي عاطفي إلى الحيز التأملي الذهني"[1]، فهو يرى أن المعتقد سببه حاجة سيكولوجية ماسة تستقطب الإحساس بالمقدس، و خلق شخصيات و قوى معنوية، و هكذا تتكون علاقة بين الإنسان و المقدس.

يتمثل الاعتقاد في الأولياء الصالحين من خلال مجموعة من الأفكار الواضحة و التصورات المباشرة حول موضوع الأولياء الصالحين، سواء كانوا أحياء أو أموات حيث تعمل تلك الأفكار على رسم صورة ذهنية لوضعية الأولياء في عالم المقدسات.

فالمعتقد وحده يندثر، و الأفكار وحدها يمكن أن تضمحل و تتلاشى، لكن إذا تحولت هذه الأفكار إلى أفعال و ممارسات فإنها تضمن بقاءها و استمرارها، و إذا تحول المعتقد من صورة ذهنية إلى صورة واقعية فانه سيتحول إلى تراث شعبي حي في الذاكرة الشعبية حيث يتجسد الاعتقاد في الأولياء كقطب رمز في رمزية الضريح كقطب واقع و معلم قدسي تترجم له الطقوس و الممارسات معنى قدسيته.

3-3- المعتقدات و الطقوس

ترتبط الطقوس ارتباطا وثيقا بالمعتقدات فإذا كانت المعتقدات حالة ذهنية لمجموعة من "الأفكار المتعلقة بالعالم القدسي، فان الطقوس هي مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم"[2]، و عرف جولكمان (1962) الطقس بأنه "أي تنظيم مركب للنشاط الإنساني ليست له طبيعة فنية أو ترويجية بارزة، و يتضمن استخدام أساليب السلوك التي تعبر عن العلاقات الاجتماعية"[3]، بحيث تكون الطقوس ممارسات فردية أو جماعية تترجم ما يشعر به المعتقِد من إيمان داخلي، كما تهدف إلى تأدية مهمة "لاجتذاب العقول و جعلها تؤمن به قبل التفكير بتحليل المعنى"[4]، و لا تقتصر وضيفة الطقوس في ترجمة الأفكار و المعتقدات و إنما تهدف إلى إحيائها و استمرارها فهي "أيضا مجموعة من الأسباب و الوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري"[5] لذلك

1- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 47

2- المرجع نفسه، ص54

3- محمد الجوهري، المفاهيم الأساسية في الأنتربولوجيا، القاهرة، 2008، ص252

4- معجم الاتنولوجيا و الانتربولوجيا، ص .631

5- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 54

نجد ليفي ستروس يقترح دراسة الطقوس لذاتها و بذاتها و العمل على تحديد مواصفاتها، فلم يقتصر البحث في هذا المجال عن مهمة الطقوس فقط، بل اهتم باحثون مثل م.غلوكمان و ف.و.تورنر و ت.أ.بيدلمان في "البحث عن الطاقة التعبيرية والوظائف الاجتماعية و النفسية للطقوس"[1]، من خلال الإحاطة بخصوصيات الطقوس التي تقتضي "ترابط بين أفعال و أقوال و تصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة"[2] و تظهر في شكل تعبير مجمل عن التصورات المرتبطة بالظواهر.

من المعروف أن الطقوس هي أفعال متكررة تترجم الاعتقاد، حيث لا يمكن فصل الطقوس عن المعتقدات لأن الطقس يأتي كناتج للمعتقد، فالطقوس المتعلقة بالأضرحة و قبور الأولياء ترتبط ارتباطا وثيقا بالاعتقاد فيهم و الإيمان بقدراتهم على التأثير في الحياة اليومية و الانشغالات لدى المعتقِدين فيها، تعطي الطقوس و الممارسات حول الأضرحة و قبور الأولياء دلالة رمزية لا يمكن الكشف عن وظيفتها و طبيعتها الوجدانية من دون دراسة المعتقدات حول هذه المعالم القدسية، فالأفكار الخاصة "بتقديس الأولياء تعتبر من الوسائل التي تؤدي ممارسة الطقوس"[3] و تعطي دلالة عن علاقة الإنسان بهذا العالم القدسي كونها ظاهرة متسترة في العقلية الشعبية لا يمكن إدراكها و الكشف عنها بالملاحظة فقط.

1-معجم الاتنولوجيا و الانتربولوجيا، ص .632

2- المرجع نفسه، ص 631

3- فاروق مصطفى، الموالد- دراسة للعادات و التقاليد الشعبية في مصر-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980، ص37.

الباب الثاني

الاطار التطبيقي

الفصل الأول

ضريح "سيدي يوسف" بين المعتقد و الممارسات

1-الولي ومقامه

2 - الولي في المخيال الشعبي

3- الولي شخصية كارزمية

4- رمزية الطقوس و علاقتها بالاعتقاد

5- الضريح و علاقته بالسوسيو مجال

6- الضريح من فضاء المقدس إلى فضاء المدنس

7- المرأة و علاقتها بالضريح

1-الولي سيدي يوسف ومقامه

يقع ضريح الولي سيدي يوسف " **الشريف**"* في شرق مدينة تلمسان بحوالي 55 كم عن المدينة، يبعد عن **عين تالوت** ب 20 كلم يقع بين قرية **السعادنية** و قرية **تاجموت** ويقع الضريح في منطقة جبلية غابية ذات طبيعة خضراء متميزة بأشجارها و مساحاتها الخضراء الواسعة، لهذا لقب الولي من طرف سكان المنطقة ب "مول الجبل الأخضر" أو "سيدي يوسف حارس الجبل الأخضر"، اعتقادا في أنّ الولي حارس المنطقة وحاميها من المخاطر و الاعتداءات البشرية و غيرها.

الزائر المتوجه إلى ضريح سيدي يوسف يمر بقرية السعادنية، على بعد4كلم و قبل الوصول إلى الضريح يوجد (حُوَيْطَة)** قبر محاط بنصف سور لولي اسمه **النَوَّارْ** وهو ولي صالح من أولياء المنطقة (أنظر الصورة رقم06) و على جانب الطريق المؤدي إلى مقام ضريح سيدي يوسف تظهر الحويطة في وسطها شجرة، حيث يتوقف الزوار عند الحويطة و يمارسون طقوس الزيارة كإشعال الشموع ، و التبرك بالتراب ، و ترك قطع من الأقمشة المستعملة، و إشعال البخور، تعد زيارة هذا الولي من شروط استكمال الزيارة لضريح الولي يوسف فمن لم يزره أثناء ذهابه عليه أن يزوره أثناء عودته، ثم يواصل الزوار السير لمسافة 2كلم وعلى طريق صعب كثير المنعرجات يوجد ضريح الولي يوسف المكان الرئيسي للزيارة وممارسة الطقوس.

عند الوصول إلى الضريح نلمح يمينا حويطة في وسطها قبر، مكتوب على لوح معلق " **لالّة خيرة** "(الصورة رقم07) وحسب المخبرين هي والدة الولي سيدي يوسف كما نجد خلف الضريح حويطتين واحدة لامرأة كتب على قبرها كذلك " لالّة خيرة " (الصورة رقم08) ، والثانية كتب على لوحها ضريح الحاج بلعجري توفي سنة1820 وعمره 80 سنة (الصورة رقم09) هاتان الأخيرتان لم تكونا موجودتين من قبل بل بنيت في السنوات الأخيرة من طرف بعض الأشخاص.

---

*- "**الشريف**" لقب يطلق على الولي نسبة إلى انتمائه إلى النسب الشريف إلى عائلة الرسول صلى الله عليه و سلم عن فاظمة الزهراء و علي كرم الله وجهه.

**- حويطة: بناء غير مكتمل بنصف جدار بدون ملاط يحيط بقبر، يرمز إلى وجود ولي مدفون في هذا المكان.

على بعد 500متر من ضريح الولي يوسف و من الجهة الغربية توجد حويطة أخرى تحوي قبر " **محمد بونْوَالَة** " وهو شيخ الولي سيدي يوسف و معلمه (الصورة رقم10) و بجانب الولي بونوالة توجد حويطة أخرى في وسطها قبر مجهول، لا يعرف اسم صاحبه و لا جنسه، وعلى ذكر الأولياء في المنطقة قمنا بإحصاء تسع أولياء مدفونين في المنطقة وهم سيدي عبد الرحمن، سيدي يوسف، سيدي النوار، سيدي لخضر، سيدي بونوالة، سدي محمد، لالة الظاهرة، لالّة خيرة، لالّة خيرة، و هذه الحويطات تحضى بطقوس خاصة حسب القيمة المعروفة على صاحب الحويطة، لتشكل في مجملها مجمع قدسي ينال احترام و تقدير المتوافدين.

داخل هذا المجمع القدسي المليء بالمراكز الطقوسية يعد ضريح يوسف حقل طقوسي مقدس، يُتخذ ضريح يوسف المركز الرئيسي والقطب الرمزي المركزي للمعتقد الشعبي حيث تمارس طقوس الزيارة انطلاقا من الضريح الرئيسي ثم زيارة باقي الأولياء قرب الضريح و في المنطقة.

في البدء لم يكن الضريح مبنيا على شكله الحالي و إنما كان عبارة على حويطة كعلامة لوجود قبر رجل صالح مدفون في المنطقة، ثم بنيت عليه قبة كقطب رمزي لقدسية الولي يحيط حول القبة سور قصير مشكلا فناء ليرتاح فيه الزوار(الصورة رقم01)، في سنة 1992 على إثر التغيرات السياسية و الاجتماعية التي شهدتها البلاد تم هدم القبة من طرف جماعة إرهابية، ليعاد بناء الضريح سنة 2001 من طرف السلطات المحلية في شكله الهندسي الجديد، حيث يحتوي على قبة الولي، و مصلى و غرفة خاصة للمقدم (حارس الضريح) وفناء محاط بسور قصير، يستريح فيه الزوار، هذا الشكل الهندسي الذي أعطى الضريح طابعاً دينياً له تأثير في تكوين الصورة الذهنية للضريح في المعتقد الشعبي.

يفسر أحد المخبرين و هو من سكان المنطقة أن التحول التاريخي للولي و تعرضه للاعتداء دليل على حضور روح الولي و حماية المنطقة و الانتقام ممن أساء له، حيث
انتقم من الضابط الفرنسي الذي أمر بهدمه في فترة الاستعمار الفرنسي على الجزائر[1] كما انتقم من الجماعة ألإرهابيه التي قامت بهدمه سنة 1992 التي قتلت على يد عناصر الجيش في نفس اليوم.

إعادة بناء الضريح في شكله الهندسي الجديد و الترويج له بحكايات و أساطير الانتقام، إنها لعوامل أساسية زادت من رسم الصورة الذهنية و تقديس الولي في المعتقد الشعبي، ما أدى

إلى إعطاء الولي صفة **المانا***، و ذلك ما يترجم رمزية المكان الذي عاش فيه الولي و المدفون فيه حاليا و الفضاء الروحي و اللامادي للولي، ليصبح هذا الضريح معروفاً في المنطقة ولدى عامة الناس يحضى بطقوس حقيقية، حيث يأتي الزوار من مختلف المناطق المجاورة وحتى البعيدة حيث "تتنوع الزيارة و تتحكم فيها رغبة الزائر و نيته في الحصول على كرامة الولي"[2] كل حسب حاجته وغايته من الطلب والدعاء سواء تعلق الأمر بطلب الشفاء أو الولد أو الزوج و غيرها من الحاجات الاجتماعية والنفسية و الاقتصادية و الصحية، حسب حاجة الزائر و درجة اعتقاده في قوة الولي الروحية التي تترجمها الطقوس و الممارسات الخاصة حول الضريح .

1- أنضر معمر بو خضرة، الولي في المخيال الشعبي ، ص157

2- سعيدي محمد، من أجل تحديد الإطار المعرفي و الاجتماعي للمعتقدات و الخرافات الشعبية، مطبوعات مركز الابحاث في الانثربولوجيا الاجتماعية و الثقافي، جون 1995، ص 11

* المانا: عبارة من اصل ماليزي و بولينيزي , و هي تشير الى قوة سحرية و غير طبيعية , ويمكن للمانا ان تعطي الروح لكل الأغراض , و يمكن لبعض الناس التلاعب بها و هذا ما يعطيهم سلطة (ذات نمط سحري)، و أول من وضع مصطلح مانا في الدراسات الأنثربولوجية هو **كوردينغتون cordinbnton** في دراسته على جزر الميلانيزا و ثقافاتها و يعرف كوردينغتون المانا بأنها : قوة حيادية أخلاقية غير مادية و فوق طبيعية روحية غير مادية، تحدث أثارا مادية لا ترتكز في موضوعات معينة بل تتخلل كل شيء (أنظر فراس السواح، دين الانسان، ص185.)، كانت فكرة المانا فكرة شائعة في الاتنولوجيا لدى مارسيل ماوس و اميل دور كهايم الذين رأيا فيها مبدأ عاما نجده تحت أسماء مختلفة في كل أشكال الديانات البدائية حيث نجد تحريكا يتم بواسطة قوى مقدسة .

و تمثل المانا في موضوع دراستنا القوة الروحية للولي يوسف التي يلجأ إليها المتوافدون و التي تتجلى في رمزية المكان و شخصية الولي الروحية الغير مادية و فوق طبيعية.

2- الولي سيدي يوسف في المخيال الشعبي

نقصد بالمخيال الشعبي الصورة الذهنية التي يكونها المعتقد الشعبي حول الولي حيث تدل صفة الشعبي هنا على "ما تدل عليه عبارة الأغاني الشعبية أو العادات الشعبية"[1] اي كل ما يمارسه الشعب و يؤمن به "فهي صفة لكل ممارسة كانت مادية أو معنوية متصلة اتصالا عضويا بالشعب"[2] و قد اتجه بن معمر بوخضرة في دراسته "الولي في المخيال الشعبي" حيث عرّف المخيال على أنه "يشكل أهم مخزون حامل لإرث ثقافي و ديني و اجتماعي له القدرة على التخفي و الظهور"[3] ، و ميز جمال الدين بوقلي بين الذاكرة الشعبية و الخيال الشعبي من حيث أن الأولى أوسع من الثاني فكل ذكرى خيال و ليس كل خيال ذكرى، و الذاكرة الشعبية لها وظيفتان، وظيفة التذكر، وظيفة التخيل انطلاقا من الواقع المعيش و القدرة على وعي الماضي، و صنف بوقلي مخزونات الذاكرة الشعبية إلى نوعين، فالأول يكون مخزوناً شفوياً لفظياً كالحكايات و المرويات من كرامات و خوارق و معتقدات و الثاني يكون مادياً و حتوي على مختلف الآثار المادية كالمساجد و الأوقاف و الأضرحة[4]... بكل حال لا تهمنا معرفة ما إذا كانت هذه المشابهة قابلة للتحقيق أم لا، المسألة هنا هي كل ما يرسمه ويحتفظ به المجتمع من الأفكار في المخيال الشعبي التي ترسم الصورة الذهنية و التي بدورها تكوّن المعتقدات حول الضريح.

نتناول في هذا الجزء ضريح يوسف "الشريف مول الجبل الأخضر" من خلال المخيال الشعبي و ما تحتفظ به الذاكرة الشعبية من مخزون ثقافي رمزي ،حول هذا الولي و كراماته.

1- محمد الحوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، ج1، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978، 55.
2- محمد سعيدي، المرجع السابق، ص 5.
3- بن معمر بو خضرة، الولي في المخيال الشعبي، رسالة مقدمو لنيل شهادة دكتوراه، إشراف- سعيدي محمد-، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، تلمسان، السنة الجامعية، 2011-2012، ص27.
4- جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية، منشورات Anep، تلمسان، 2011، ص10.

2-1 الولي و كراماته

يحيل اسم "سيدي يوسف" إلى الشرف " سيدي" نسبة إلى الانتماء إلى النسب الشريف إلى رسول الله صلى الله علي و سلم من عائلة فاطمة الزهراء و سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، و يوسف "مول الجبل الأخضر" نسبة إلى الجبل الأخضر المحيط بالمنطقة، الذي تتعدد وظائفه و تمظهراته في الفضاء المقدس و في الممارسات الطقوسية و الحياة الشعبية اليومية.

حسب الروايات التي سجلناها خلال المقابلات مع الزوار ومع سكان المنطقة خاصة الأشخاص من كبار السن، يمثل سيدي يوسف ، ولي من أولياء الله الصالحين* كان يتعلم على شيخه محمد بونوالة، توفي سيدي يوسف وعمره لا يتجاوز 22 سنة ومنهم من يقول 18 سنة وهناك من يقول 24 سنة، خلال المقابلات التي قامنا بها من خلال الدراسة الحالية توصلنا إلى أن لا احد يعرف عن حياة الولي يوسف و لا أين ولد، ومن هو والده و لا يُعرف من هو جده، و بالتالي لا نعلم كيف تم إلحاق نسبه إلى النسب الشريف للنبي صلى الله عليه و سلم.

كل ما ترويه الحكاية أن الولي سيدي يوسف كان طفلاً صغيراً يلعب فوق شجرة اللوز كانت ثمارها من اللوز المر إلا الغصن الذي يلعب فوقه يوسف وهو صبي كان يتغير طعمه و تصبح ثمار اللوز حلوةً، و في حياته كان يعلم القرآن للجن و الإنس وله سلطة على الجن و السيطرة على عالم الجن و العفاريت، هذا حسب التناقل الشفوي بين سكان المنطقة و يروي المقدم أن الولي له جنوده من الجن الذين كانوا تلامذته حافظوا على العهد** الذي عاهدوه و هم الآن حماة المنطقة و جنودها يعالجون المرضى ويساعدون الزوار خاصة من جاء بنية خالصة و حسن الاعتقاد في الولي.

---

*- سبق و أشرنا إلى تعريف الأولياء الصالحين بأنهم المقربون من الله بالعبادات و الاعتقاد الصحيح المبني على الشريعة و المواظبون على الطاعة و المخلصين في العبادة (أنظر بهذا الصدد الفصل الثالث ص 46)

**- العهد عند الصوفية : الوصية و الأمر و الضمان، و على المريد أن يحفظ العهد بمحافظته على الواجبات و الآداب و يراعي ما تعلمه على شيخه، و أن يحفظ المريد عهده مع الله (أنظر الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 186.)

أما الكرامة الباقية حتى بعد وفاة الولي، فهي معروفة حسب المخبرين و المقدم و بعض الحالات من الزوار التي قابلناها في ميدان الدراسة، أن كل من يأتي إلى الضريح للعلاج يجب عليه أن ينام داخل القبة، حتى يرى المنام*، ثم يستيقظ وقد شفي من مرضه وهنا نذكر بعض الحالات التي قابلناها في المنطقة كالأتي :

الحالة الأولى(أ$_1$): شابة تبلغ من العمر 36 سنة غير متزوجة تقول: كنت أعاني من الصرع أصابني لما كنت ادرس في المتوسطة كنت لا أستطيع النوم خاصة في فصل الصيف أرى في المنام أحلاما مزعجة، كل مرة أفقد الوعي حتى أجد نفسي في مكان لا أعرفه و لا أعرف كيف وصلت إليه، أرى الجن والشياطين أمامي، لا يمكنني أن أعيش حياتي طبيعية أراهم في المنام وفي اليقظة ، حتى جاء يوم أرى في المنام مقام سيدي يوسف كما هو الآن أمامي ، رأيت رجلاً بلباس عسكري يأمرني أن أزوره لكي يشفيني فيقول لي "أرواحي زورِيني دواك راه عندي" حكيت القصة لوالدي، و لأننا لم نكن نعرف مكان الضريح سألنا عن المكان، ثم توجهنا إلى زيارة الضريح لما دخلت إلى القبة أغمي علي نمت داخل القبة، مكثنا في الضريح ثلاثة أيام كل يوم أدخل القبة و أنام و أرى في المنام سيدي يوسف في نفس الصورة و نفس الشكل يُرَقيني حتى استيقظ وعلى هذه الطريقة شُفيت و عادت لي حياتي الطبيعية، و منذ ذلك اليوم لم أعد أشعر بالآلام و الأحلام المزعجة"، ففي كل سنة آتي لزيارة الولي عرفانا له بخدمته.

الحالة الثانية (ذ$_1$): رجل عمره 42 سنة مطلق ليس من سكان المنطقة يحكي سبب زيارته فيقول: "لما كنت صغيرا أصبت بمرض فقدت على إثره بصري، بقيت لمدة ثلاث سنوات و أنا أصارع المرض حتى جاء بي والدي إلى مقام الولي الصالح ، بت ليلة في القبة وفي الصباح حين استقضت تعافيت ورجع لي بصري"منذ ذلك اليوم و أنا آت كل يوم جمعة إلى مقام الولي للتبرك به، حتى بعد وفاة والدي لم أترك هذا المكان".

---

*– المقصود بالمنام هنا أن الزائر أو المريض لما يدخل إلى القبة يستلقي داخل القبة حتى ينام و أثناء نومه يأتيه الولي " سيدي يوسف" و يعالجه بواسطة الرقية، و **قد** تدوم طريقة العلاج هده على حسب طلب الولي في المنام قد تدوم يوم أو يومين أو ثلاث، حسب حال المريض التي تتطلب المكوث داخل القبة من أجل علاجها.

الحالة الثالثة (ذ$_2$)* رجل يبلغ من العمر 42 سنة تعاني زوجته من أمراض لم يتمكن الأطباء من تشخيصها حتى نصحه صديقه و أقرباؤه بزيارة الضريح، فكان نص المقابلة مع الحالة كالأتي:

هذه أول مرة أتي فيها إلى الضريح، و هذا أول يوم أزور فيه الولي سيدي يوسف، زوجتي مريضة تعاني من التعب الدائم لا تستطيع النوم نصحني أصدقائي بزيارة هذا الولي و طلبوا من زوجتي أن تنام داخل القبة ، لما وصلنا إلى الضريح دخلت زوجتي إلى القبة ثم نامت مباشرة لم تشعر بشيء نامت لأكثر من ساعتين و لما استيقظت شعرت بآلام شديدة في مفاصلها، نصحها المقدم بالعودة مرة ثانية و تعيد نفس العملية حتى يأتيها الولي في المنام و يعالجها، و هي الآن تشعر بتحسن و ارتياح وسنعود مرة أخرى لزيارة الضريح حتى تشفى زوجتي من مرضها كما نصحنا المقدم.

الحالة الرابعة (أ2) و هي امرأة كانت داخل القبة جالسة بجانب ابنتها تبلغ من العمر تسعة عشر سنة تعاني من المس كانت البنت نائمة نوماً عميقاً فكانت المقابلة كالآتي:

ابنتي مريضة تعاني من المس عالجتها بكل الطرق و لم تشفى هذه المرة الثالثة و أنا أحضرها إلى القبة كلما دخلت القبة يغمى عليها و عندما تستيقظ ترجع إلى حالتها العادية و تتحسن لكن بعد أيام قليلة يعاودها المرض و هذا ما يضطرني لأعيد الزيارة.

الحالة الخامسة (أ3) فتاة تبكي داخل القبة و تشكوا همومها و تدعو الولي أن ينتقم من زوجة أبيها و إخوتها و أن يخلصها من الظروف الاجتماعية التي تعيشها، و بعد إجراءنا المقابلة معها قالت: أنا أؤمن بقدرات أولياء الصالحين، لم أكن أعلم بهذا الولي، جئت مع صديقتي، أدعو هذا الولي أن يساعدني على القوم الظالمين الذين أعيش معهم.

تبين لنا من الحالات التي ذكرناها صورة الولي في المخيال الشعبي و التي تكون الاعتقاد على ان الغاية من زيارة ضريح الولي هي البحث عن الشفاء من المرض كما أن الولي عند سكان المنطقة معروف بمعالجة المرض، و فك السحر، و كذلك البرهان الواضح** للولي في المخيال الشعبي انه من أراد أن يحضر الذبيحة إلى الولي يكفيه

---

*- أشرنا إلى الحالة (ذ1) و تعني ذكر1 و (أ1) و تعني أنثى1، من بين الحالات التي أجرينا معها المقابلات، اعتمدنا استعمال الرمز أ1 و ذ1 حتى يسهل الإشارة إليها في مواقف أخرى و اللاحقة و بالتالي يسهل على القارئ الرجوع إليها.

**- البرهان الواضح : تعني قدرة الولي و قوته التي يظهر أثرها في المنطقة و على الزوار

أن يتركها عند قمة الجبل في منتصف الطريق، فإن الذبيحة لن تضيع و تتجه مباشرة إلى مكان الضريح (تسبق صاحبها)، فإذا وصل إلى المقام وجدها تنتظره ليذبحها.

من خلال تقديم الحالات السابقة نلاحظ توافق رأي الحالة ($أ_1$) مع الحالة ($ذ_1$) في أن الوظائف العلاجية الممنوحة لهذا المعلم القدسي و التي نعتبرها وظيفة أساسية يبني الفرد على أساسها صورة و شخصية الولي كمعالج روحي خاصة إذا تعلق الأمر بالأمراض الناتجة عن السحر و العين و التي لها علاقة بالجن و الأرواح الشريرة، هذا النوع من الأمراض الذي يعجز عنه البحث العلمي* كما أشار إليه طوالبي، فكفاءة هذا المعالج الروحي تكمن في كون هيمنة سلطته الكارزمية على الأرواح و الجن، و البركة الإلهية التي بدونها يبقى العلاج مستحيلا[1]، و هنا تجدر بنا الإشارة إلى رأي أصحاب النظرية الروحية التي قررها تايلور و تابعه هربرت سبنسر أن الاعتقاد في الأرواح ينشأ بعد انفصالها عن البدن[2]، و هذا ما يزيدها قوة و أكثر حرية في العمل في الميدان الذي تختاره.

هنا و بطريقة العدوى تنسج الأساطير التي يعتبرها يوسف شلحت " مجموعة من التخيلات و التصورات عن الآلهة و الدنيا و عن علاقة الفرد بالمجتمع و الطبيعة و ما وراء الطبيعة"[3]، فالأسطورة "هي حكاية مقدسة مؤيدة لسلطان ذاتي"[4] تسيطر على الفرد و الجماعة و هنا لاحظنا كيف أن التجربة التي عاشتها الحالات المذكورة سابقا ساعدت من خلال سرد الحكايات و الأساطير في بناء و تكوين الاعتقاد في روح الولي و قدسية المجال و هذا ما أكده أصحاب المذهب الروحي في أن "الاعتقاد في الأرواح

1- نور الدين طوالبي، إشكالية المقدس، تر: وجيه البعيبني، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ط1 ،1988ص .43

2- محمد عبد الله دراز، الدين – بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة الحرية، بيروت، د ت ص130.

3 - يوسف شلحت نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ص 87.

4 – فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، سورية، ط4، 2002، ص58.

5- المرجع الأسبق، ص 127.

*- هنا تلح الآراء العامة على قدرة الولي في علاج الأمراض العقلية و كل ما له علاقة بالسحر و المس و يبرهنون هذه الآراء من خلال التجارب الخاصة التي عاشها بعض الزوار مثل الحالتين التي ذكرناها ، فوظيفة الولي العلاجية هي الرقية و التي يقصدون بها طرد الجن و هي الأرواح الشريرة التي لا تستطيع مقاومة بركة الولي، فنجد الزوار يجمعون التراب لأن الجنون لا يقتربون منه، يشعلون البخور لأن الجن لا يحب رائحة البخور و تضعف قوة الأرواح الشريرة و بالتالي يسهل طردها و الوقاية منها.

العالية يستند إلى تجارب مباشرة في البيئة الإنسانية"[5]، رغم أن الاعتقاد في روح الأولياء الصالحين ليس بظاهرة جديدة على المجتمع لذلك كانت هذه " التجارب كافية لإيقاظ الاعتقاد بروح علوية جديرة بالعبادة"[1]، فكان الخضوع و التجلي لهذه الروح ظاهرا من خلال الطقوس و الممارسات داخل القبة التي تضم قبر الولي.

صياغة الأسطورة في أسلوبها اللاعقلاني و مخاطبتها للجانب الانفعالي للإنسان ساهم في تكوين الصورة الذهنية لمجموعة من المعتقدات الشعبية، و تطويق السلطة الكاريزمة للولي سيدي يوسف، التي تفسر أسباب الزيارة و تمثلات الأفراد حول هذا الضريح و بناء العلاقة بين المقدَّس و المقدِّس (المؤمن).

إدا كانت هده الحكايات و الخرافات و الأساطير و القصص التي تحكى على الولي و ما شابهها من الإشاعات المتناقلة بين الزوار و عامة الناس، لها أثر كبير في تكوين ايديولوجية شعبية و تنمية المعتقد الشعبي حول ضريح الولي سيدي يوسف، و يظهر التقديس في المعنى العملي للممارسات الطقوسية المغلفة بغلاف ديني قدسي لتصبح على هذا الأساس في صورة الاحترام و الخضوع و التذلل و الرهبة في روح الولي و التي تعطي معنى التقديس لهذه الشخصية الروحية اللامادية المتجسدة في القطب الرمزي و هو الضريح.

وما يزيد من صقل هذا المعتقد في العقلية الشعبية الدور الابستمولوجي الذي يلعبه المقدم المكلف بشؤون الضريح و النظام السلطوي للمقدم الذي يحدد شروط الزيارة التي يمليها على الزوار، فمن شروط قبول الزيارة كي يقبلها الولي و يلبي حاجة الزائر و يقضي له حاجته وتكون مقبولة و يستجاب من خلالها الدعاء لان محبة الأولياء من محبة الله لذلك يجب على الزائر أن يخلص النية و يحسن الظن و الاعتقاد في الولي و يزوره بالنية الخالصة و تقديم الزِّيارة* للمقدم خادم الولي و هو بدوره يتوسط للزوار عند الولي.

1- محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق، ص 128.

*– الزيارة هي مقدار من المال يقدمه الزوار للمقدم أو يضعونه في صندوق خاص موضوع في زاوية معينة من زوايا القبة، من اجل إرضاء الولي و نيل بركته، فالمقدم خادم من خدام الولي، وساطته بين الزائر و الولي لها أثر في قبول الزيارة و استجابة دعاء الزائر و قضاء حاجته.

3- الولي شخصية كارزمية

يعتبر ماكس فيبر الهيمنة الكارزمية أو السلطة الكارزمية أنها تقوم على أساس الاعتقاد في القدرات الخارقة و المهارات التي يتمتع بها صاحب السلطة، هذه السلطة التي يراها ملجأ و ملاذاً للمضطَهدين أو المهددين بالألم على حد تعبيره، و الإنسان المحروم حيث يؤكد أن هذه الفئة في حاجة دائمة إلى نبي أو مخلص[1]، أي بحاجة إلى شخصية كارزمية يلجئون إليها عند الحاجة، و لقد بينا من خلال تقديم الحالات أ1...ذ2 كيف يلجأ الزوار إلى الولي و يعتبرونه قوة روحية قادرة على مساعدتهم.

استنادا إلى رأي فيبر يمكننا القول أن الكيان الاجتماعي للولي سيدي يوسف يظهر في الشخصية الكارزمية من خلال الدلالة السيميولوجية للطقوس والممارسات داخل القبة و حول الضريح و التي تترجم إيديولوجية شعبية ، حيث يعتقد الزوار والممارسون حضور الولي كسلطة روحية إلهية تستجيب لطلباتهم وتساعدهم على تحقيق أمالهم و تخفيف آلامهم و تقضي حوائجهم وتحقق أمانيهم "بحيث تلتقي مع آليات المقدس في علاقته بالمؤمن"[2]، تترجم هذه الطقوس و الممارسات علاقة المتوافدين بالولي كشخصية و الضريح كرمز مقدس.

يلجأ المتوافدون إلى هذا المعلم القدسي المحاط بهالة من التقديس والتبجيل اعتقادا منهم في حضور الولي كقوة تعلو فوق جميع القوى المادية و الروحية "كقوة فعلية تعبر عن نفسها بقوة ووضوح من خلال سيلانها في الموضوعات المادية"[3]، تتجسد هذه القوة الفوق طبيعية في كل ما يحيط بقبر الولي من تراب، هواء ماء، قماش، أي في كل الفضاء الذي يمثل العالم النموذجي بالنسبة إلى الزوار و المتوافدين، حضور الولي وتمثله في شخصية كارزمية خيالية وهمية يشكل شارة طوطمية ليست "مقصودة لذاتها و إنما لما وراءها من أفكار وتخيلات لها مغزى روحي وديني ودنيوي"[4]، وبالتالي

1- Bendix, Reinhard, Max Weber : An Intellecval Portrait, University of California , p1977 , Berkeley , California press . 86.

2- امجموعة باحثين، الانسان و المقدس، دار محمد علي الحامي، تونس، ظ1، 1994، ص81.

3- فراس السواح، المرجع السابق، ص181.

4- Emile durkheim, the elementary forms of the religious life, the library of university of california Los Angeles, p192 .

يؤدي إلى تنظيم اجتماعي، يظهر في شبكات اجتماعية أو المجتمعات المحلية، و التي سماها فيبر جماعة المكانة التي منها تنتج الأفكار الأخلاقية و يتشكل فيها سلوك و رؤى أعضاء الشبكات الاجتماعية لأنفسهم و للعالم الخارجي[1] ، و تبني نموذج و أسلوب الحياة، حيث يربط فيبر العلاقات الاجتماعية بالقيم و هنا يتفق فيبر مع ماري دوجلاس حول ربط القيم الاجتماعية بنمط التنظيم الاجتماعي و هذا الأخير تؤثر مواقفه في سلوكيات و تصورات و ممارسات الأفراد.

مما تقدم ذكره يمكننا القول أن ظاهرة زيارة الأضرحة تستند إلى مبدأين أساسيين هما قانونا السببية و الغائية و أستدل هنا برأي محمد عبد الله دراز الذي يرى أن قانون السببية "لا يحدث بنفسه من غير شيء، و لا يستقل بإحداث شيء"[2] فلا بد من وجود سبب خارجي الذي لا بد أن يهدف إلى غاية و أن هذه الغاية إذا لم تحقق مطلبا تطلعت النفس من ورائها إلى غاية أخرى[3]، فلابد من وجود سبب للزيارة و الذي يهدف إلى تحقيق الغاية المطلوبة و التي لم تتحقق بالوسائل العلمية أو غير العلمية.

إن الاعتقاد في شخصية الولي (سيدي يوسف) لها اثر في تكوين صورة قدسية حول هذا الولي في المخيال الشعبي و تكوين الشعور الجمعي في نطاق رمزي قدسي يظهر في تفاعل المادي باللامادي، بين رمزية الضريح في شكله الهندسي و فضائه، أما اللامادي يتمثل في الشخصية الكاريزمية الروحية للولي، وذلك لما تعطيه الطقوس والممارسات داخل القبة و حول الضريح من دلالة سيميولوجية تتجلى نحو تلك القوة المجهولة الغير مادية و التي تحدث أثار مادية، و هنا تجدر بنا الإشارة إلى رأي الباحث فراس السواح الذي يرى أن في الديانات الإفريقية التقليدية هناك اعتقاد بوجود عنصر غير مادي يسكن في الأشياء و الكائنات المرئية و المادية و يتمتع بقوة حيوية[4] وهذا ما لمسناه في اعتقاد المتوافدين الى الضريح في وجود روح الولي و حضورها كقوة حيوية.

---

1 - Bendix, Reinhard, Max Weber,ibid, p108.
2- محمد عبد الله دراز المرجع السابق، ص 104
3- المرجع نفسه، ص.105
4- فراس السواح، المرجع السابق، ص185.

شخصية الولي سيدي يوسف و حضوره كقوة روحية لعلاج المرضى و مساعدة الأفراد ، و الإيمان و الاعتقاد فيه ، تُكسبها خصائص المانا في هذا المعلم القدسي فالفضاء المقدس يعكس الطهر و الصلاح الذي يغذي مباشرة مانا الولي في المعتقد الشعبي و هذا ما لمسناه خلال إجراء الملاحظة ،عن طريق ملاحظة سلوكيات الزوار وممارساتهم الطقوسية، فبعد تحليل المقابلات سجلنا خصائص الولي سيدي يوسف كقطب رمز في المعتقد الشعبي و مخزون الذاكرة الشعبية في النقاط التالية :

- ينتقم للمظلوم من الظالم
- يوفر الأمن لفضائه وللقائمين عليه.
- محبوب عند الله: لو لم يكن الولي محبوبا عند الله لما أحبه الناس ولما جاءوا لزيارته فمن أحبه الله أحبه الناس.
- له سلطة على الجن (الأرواح الخفية).فهو السلطان وهم الخدم.
- يساعد من يخلص النية ويسلم أمره للولي.
- ينتقم ممن عاداه و أساء له.
- مركز شفاء من الأمراض النفسية والعضوية.
- مصدر نيل الخير والبركة، و الرضا الإلهي.

تبين الخصائص المذكورة و صفات الولي المغروسة في الذاكرة الشعبية أن للولي يوسف شخصية كارزمية تظهر هيمنتها على الفضاء المقدس و الذي ينصب على الاعتقاد في وجود الأرواح داخل الضريح، و فكرة وجود أرواح الأولياء شائعة منذ القدم و متوارثة عبر الأجيال، كما يرى سبنسر "إذ تتحول أرواح الآباء الأولين و القدماء ، و أرواح الأشخاص الأفذاذ إلى مؤلّهات"[1]، و هذا ما لمسناه أثناء دراستنا أن أرواح الأولياء في المعتقد الشعبي لا تفارق المكان الذي دفن فيه الجسد و يصبح المكان قطب رمز مقدس بروح الولي، و بالتالي يجمع الفضاء بين الضريح و روح الولي أي بين المادي و اللامادي.

1- ايفنز بريتشرد، الاناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظرية الاناسيين، ص182

إن التفاعل بين المادي و اللامادي ، بين الضريح في شكله المادي و روح الولي في شكلها اللامادي أدى إلى إنتاج إيديولوجية شعبية تقر بوجود كائنات غير المرئية لها قدرات فوق بشرية يلزم كسب ثقتها و تقديس الأماكن التي تقيم فيها والتي تجعل من الضريح القطب الرمز لفضاء مقدس ممثل في هيئته المادية.

ضريح الولي سيدي يوسف فضاء مقدس ممثل في هيئة مادية ليس إلا رداء لقوة لامادية رمزية وهمية ، رغم تمتعه بميزة خاصة تميزه عن باقي الأضرحة في المنطقة لكن الأمر لا يصل بالجماعة إلى تأهيله إلى صورة مقدسة كالمساجد أو الأماكن المقدسة المخصصة للعبادة، فهذا الضريح يعبر من خلال شكله المادي عن فضاء حيادي أخلاقي لا تتركز موضوعاته حول الديانة و إنما تدور حول طريقة التعامل مع هذا الفضاء و استغلاله و توجيهه من أجل الاستفادة منها وتوجيهها إلى أغراض دنيوية وبالتالي التحول من المقدس إلى الدنيوي، أي الضريح من فضاء المقدس في المخيال الشعبي وفضاء مدنس في التجمعات الشعبية من القطب الرمز الى القطب الواقع.

4- رمزية الطقوس و علاقتها بالمعتقد

الطقوس و الممارسات حول المعالم القدسية مهما كانت جماعية أو فردية بسيطة أو معقدة تعد ترجمة للأداء و الاعتقاد اتجاه هذه المعالم، و هنا تجدر الإشارة إلى رأي الباحث فراس السواح الذي ربط بين الطقوس و المعتقدات ، فالمعتقد في رأيه هو مجموعة من الأفكار المتعلقة بالمعلم القدسي و الطقوس هي مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع هذا المعلم القدسي[1] ، و يعرف المعتقد على أنه هو الذي "يرسم صور ذهنية واضحة و قوية التأثير للعوامل القدسية"[2] فبالتالي يدفع الزائرين في حالة من الشعور الانفعالي إلى ممارسة الطقوس التي تمثل ترجمة لتلك الأفكار و هذا ما لاحظناه أثناء تواجدنا في ميدان الدراسة و تعامل الزائرين مع ضريح الولي كمعلم قدسي.

تعطي الطقوس و الممارسات و التي هي عبارة عن حركات جسمية مصحوبة بكلام داخل ضريح الولي سيدي يوسف و في محيطه دلالة رمزية سيميولوجية لا يمكن إدراكها بالعين المجردة لما تحتويه من إشارات و رموز، و إنما يتم الكشف عنها بالتقنيات السوسيوانتربولوجيا، لأنها ظاهرة رمزية غير مدركة متسترة في وعي الناس فالعلاقة بين المقدس و المؤمن لا تكون واضحة دائما و إنما نستدل عليها عند تفسيرنا لهذه العلاقات من خلال دراسة و تحليل الطقوس و الممارسات التي نلاحظها عند هذا المعلم و تكرارها عند المتوافدين إلى الضريح.

المتوافدون إلى ضريح سيدي يوسف و الممارسون لطقوس الزيارة يعتقدون في وجود قوة الولي كما سبق و أشرنا و كأنه مازال حيا حاضرا، هذه القوة مرسومة في ذهنية الممارس يسميها الزائر البركة و يعطيها طابع ديني تجسِّد و تقدِّس شخصية الولي و هذا تجسيداً و امتداداً للإحيائية كما أشار إليها فرويد بأنها " الاعتقاد في حياة طبيعية غير حية و يدخل في هذا الإطار عبادة و تقديس الأجداد"[3] و التي هي اعتقاد في وجود الأرواح يمكن الاتصال بها و اللجوء إليها.

1- فراس السواح ، المرجع السابق، ص 51.

2- المرجع نفسه، ص 53.

3- سيغمون فرويد، الطوطم و التابو، تر:بوعلي ياسين، دار الحوار، سوريا، ط1، 1983 ص98.

و في نفس الاتجاه يفسر تايلور نشأة الاعتقاد في الأرواح بعد انفصالها عن البدن عند الموت و تأخذ صورة من صور الوجود الغيبي، و تحافظ على وظيفتها التي كانت عليها في اتصالها بالجسد بل و من المعقول أن تزيد قوة[1]، فبعد انفصال البدن عن الروح ستضل الروح حية و فاعلة، و يفسر تايلور و أتباعه أن الاعتقاد في الأرواح يعتمد في جوهره على تجربة الحلم و خلاصته "انتقال حقيقي لروح شخص مرئي إلى الرائي في المنام فيراه رؤية حقيقية"[2]، و هكذا يكون اتصال الأحياء بالأموات، و طلب نفعهم ورضاهم و اجتناب سخطهم و أذاهم من خلال زيارتهم و طلب رضاهم عن طريق الطقوس و الممارسات.

أثناء تواجدنا بميدان الدراسة قمنا بتسجيل الطقوس و الممارسات في الضريح داخل القبة و في باقي الحويطات التي تضم قبور الأولياء في المنطقة، هذه الطقوس التي تترجم علاقة الضريح بالمتوافدين و مدى إحيائهم و اعتقادهم في روحية الولي وحضوره.

يمكن ملاحظة مظاهر الاعتقاد من خلال الطقوس التي يمارسها الزوار داخل القبة حيث تظهر على وجه الزائر ملامح الخوف و الرهبة الممزوجة بمظاهر الحب و الطمأنينة يتخللها الخشوع و التذلل، و يغلب عليها الطلب والرجاء و الأمل، يعبر عنها الزائر بممارسات بمجرد دخوله إلى القبة و الوقوف أمام قبر الولي و الخضوع له كقوة روحية لا مرئية و قوة مؤثرة حاضرة و فاعلة و ملاذ يلجأ إليه الإنسان المقهور وقت الحاجة و الأزمات.

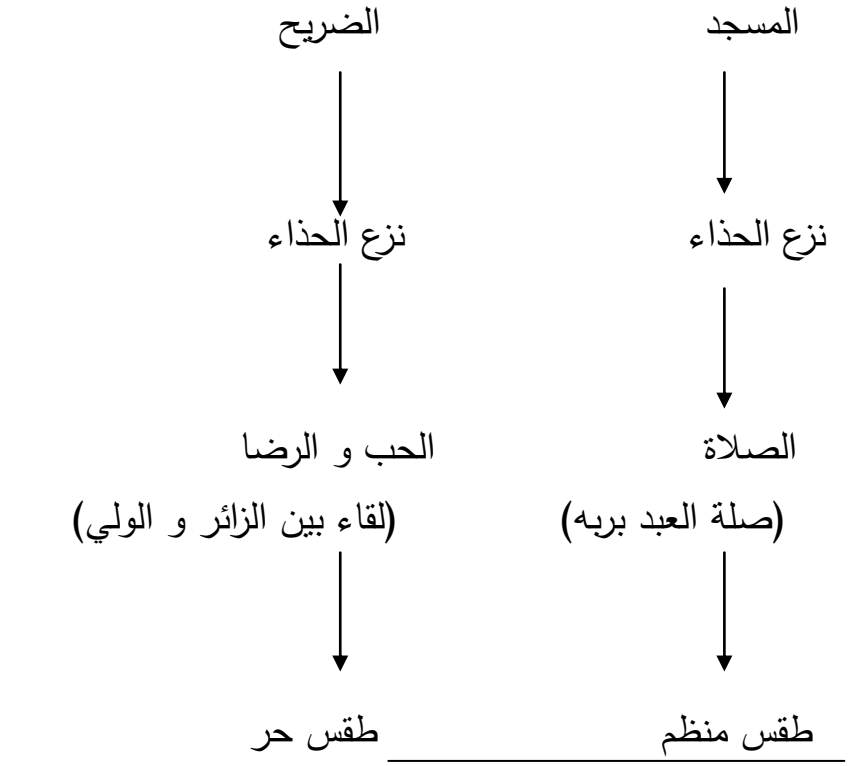
1- محمد عبد الله دراز، المرجع نفسه، ص .129

2- المرجع نفسه، ص32.

4-1-وصف الطقوس يمكن حصر الطقوس و الممارسات حول ضريح سيدي يوسف فيما يلي:

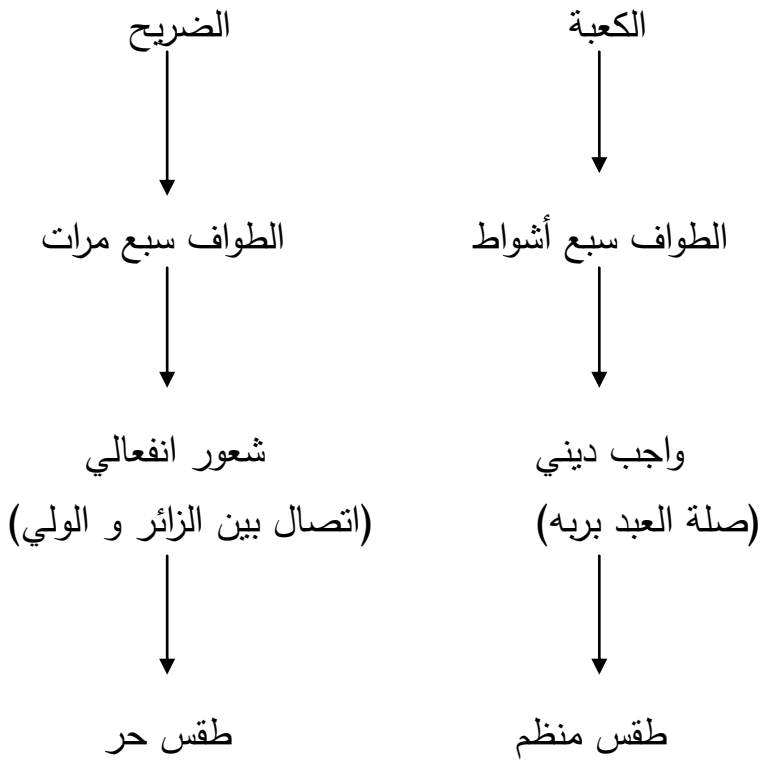
4-1-1 نزع الحذاء: و هو ممارسة إلزامية، ينبغي على الزائر أن يخلع حذاءه قبل دخوله الى القبة،احتراماً لصاحب الضريح كونه قطب مقدس لا يقبل المدنس، و يمنع أي شخص دخل للقبة بنعليه أو حذائه، فانه سيتعرض للطرد من طرف المقدم الذي يمنع دخول القبة بالنعلين لأنه مكان طاهر.

دخول الأفراد إلى القبة و نزع الحذاء يعبر عن رمز التقديس و التقدير و التبجيل و لأن الحذاء يحمل النجاسة فلا يمكن الدخول به إلى القبة لأنها معلم مقدس يعبر عن الطهر و الصلاح و هي مكان طاهر طهره الولي بدفنه فيه، هذا الطقس الحر*يقابله الطقس المنظم لدخول المساجد باعتبارها بيوت الله و بالتالي لا يسمح بدخول المساجد بالأحذية لأنها أماكن طاهرة مقدسة مخصصة للصلاة لله رب العالمين و التي هي اتصال العبد بربه فلا يجوز أن يكون هذا الاتصال مدنس بما تحمله النعال من نجاسة.



*- الطقس المنظم: يتمثل في الشعائر الدينية التي تقام في المساجد و المعابد كالصلاة و العبادة و هو طقس مؤسس مفروض على كل أفراد المجتمع أما الطقس الحر فهو طقس فردي يلجأ اليه الفرد يلجأ بسبب قصور الطقس المنظم و الطقس الحر هو وليد الخبرة الدينية و قد قدم الباحث فراس السواح مثالا عن طقوس الصوفية الناتجة عن الخبرة الدينية . بهذا الصدد أنظر فراس السواح المرجع السابق،ص 52.

4- 1- 2 الطواف: بعد الدخول إالى القبة يقوم الزائر بالطواف حول قبر الولي سبع مرات و يدعو الولي أثناء الطواف حول قبره بصوت مرتفع أو منخفض و يكون في غالب الأحيان مصحوبا بالصراخ و البكاء، هذا الطقس ليس ملزم به كل الزوار الذين يدخلون القبة و إنما شاهدنا خلال مكوثنا في الضريح أن من يمارس هذا الطقس أغلبهم من كان به مس أو جن يأمره بذلك أي الحالات المرضية،كما شاهدنا زائرين يطوفون برغبة منهم، لأنهم يعتبرونها إحياء لسنة الولي، حسب الرواية التي حكاها أحد المخبرين فان الطواف حول الولي سبع مرات نسبة إلى عدد الأماكن السبع التي كان يلعب فيها الولي سيدي يوسف و هو طفل صغير، و كان يدرّس في سبع أماكن مختلفة في المنطقة التي كان يعيش فيها، فهم يمارسون الطواف حبا في الولي و إحياء سنته من أجل نيل رضا الولي يمثل الطواف في هذا المعلم طقساً حراً يقابله طقس منظم في الدين الرسمي الإسلام حيث يقوم الحجاج إلى بيت الله الحرام بالطواف حول الكعبة الشريفة سبع أشواط و هو فرض من فرائض الحج.



4-1-3- الدعاء أمام القبر: و من الزائرين من لا يحبذ الطواف و يعتبره بدعة و شرك فيكتفي بالوقوف أمام قبر الولي و يرفع يده للدعاء بالترحم على الولي و الدعاء له بالرحمة و المغفرة، و من الزوار من يقوم بدعاء الولي كالطلب و الرجاء، يرجو رضا الولي و أن يساعده في أموره و يقضي له حوائجه و أن يتوسط له عند رب العزة و الجلالة، فقد رأينا بعض الزائرين من يجلس مقابلا القبر ممسكاً بالقماش المغطي القبر ويلح في طلب الحاجة وأحياناً يصرخ وبعضهم الآخر يدعو في صمت و في سر بينه و بين الولي، شاهدت من بعض الزائرات من تحمل طفلاً ترفعه بيديها وهي تخاطب الولي راجية منه البركة و الشفاء لصغيرها.

4-1-4- إشعال الشموع: تقوم الزائرات بجلب الشموع معهن و إشعالها داخل الضريح في زاوية خاصة لها (انظر الصورة رقم04).

4-1-5- إشعال التباخير: اشعال البخور و الجاوي يستعملها النساء أكثر من الرجال من أجل طرد السحر و الأرواح الشريرة.

4-1-6- ترك قطع أشياء خاصة: يقوم الزائر بترك أشياء خاصة به اعتقادا منه أن السحر أو التابعة أو المرض سيتخلص منها عندما يبقيها قرب الولي، يقوم التاجر بقذف محفظته في الحفرة قرب الضريح كما هو مبين في (الصورة رقم05) حتى يزيد مدخوله و تربح تجارته،و تقوم البنت التي ترغب بالزواج بتعليق شيء من لباسها الداخلي فوق شجرة بالقرب من الولي بونوالة اعتقادا منها أن أول شاب ينظر إليه سيأتي مباشرة ليخطبها(انظر الصورة رقم 10) ،كما تقوم الفتاة بوضع سبع حجرات فوق بعضها البعض مع طلب أمنية في اعتقادها أنها ستتحقق و السبب في تحقيق ذلك هو الولي.

4-1-7- النوم داخل القبة: يعتبر هذا الطقس علاجي فالزائرة أو الزائر الذي يريد التخلص من المرض يجب عليه أن ينام داخل القبة مدة معينة حسب حالته المرضية قد تتكرر العملية لمدة ثلاثة أيام متتالية أو أكثر أو أقل و ذلك حسب طبيعة المرض فإذا نام المريض جاءه الولي في منامه و عالجه حتى إذا استيقظ المريض من منامه يحس بآلام شديدة في مفاصله و هذا دليل على شفائه، كما ذكرنا الحالات التي أجرينا معها المقابلة (انظر الحالة أ1،أ2، ذ1،ذ2).

4-1-8- تقديم الهدية للمقدم: هذا الطقس الذي أثار انتباهنا حيث لا أحد من الزوار يغادر الضريح أو القبة دون أن يعطي المقدم زْيارة.

الزائر بعد انتهائه من زيارة القبة و ممارسة الطقوس يتوجه الى المقدم و يعطيه مبلغ من المال (الزْيارة) و يطلب منه السماح له بمغادرة الضريح بعبارة (سرحنا يا سيدي المقدم رانا رايحين، يرد المقدم روحو راكم مسرحين جيتو عامرين تروحو خاويين باريين بقدرة ربي و هذا الولي راها مصاحبتكم بركة الله يسهل)، و كأن المقدم يثبت بكلامه و يؤكد قيام الولي بدوره في تحقيق الغرض الذي جاء من أجله الزائر الى الضريح و فوز الزائر ببركة الولي و رضاه، و يثبت من خلال كلامه قبول الزيارة و تحقق شروطها، أثناء مكوثنا داخل القبة قال المقدم للزائرين "أن الذي لا يقدم الزيارة للشيخ المقدم زيارته للولي سيدي يوسف ناقصة و لا ينال بركة الولي".

تقديم الزيارة ليس مفروضاً على كل الزائرين، فالمقدم لا يطلب من الزائرين إعطاءه أي شيء، تقديم الزيارة للمقدم تعتبر من عادات الزيارة و هي لا تمثل هدية للمقدم كشخص و إنما لنيل بركة الولي و كسب رضاه.

4-1-9- الذبيحة: من المعروف أن زيارة الأضرحة لا تخلو من طقس الذبيحة إلا أننا لم نشاهد هذا النوع من الممارسات طيلة فترة تواجدنا في ميدان الدراسة، و هذا ما دفعنا إلى البحث عن أسباب زوال هذا الطقس قرب الضريح، لكن خلال إجراء المقابلات مع المتواجدين في الضريح تبين أن هذا النوع من الطقوس ما زال موجودا لكن ممارسته لا تكون قرب الضريح و إنما تكون في البيت و هنا نذكر مقابلة أجريناها مع أحد المخبرين و هو من سكان المنطقة قال : "أنا كل سنة أذبح خروفاً على سيدي يوسف لأن زوجتي لم تكن تنجب و بعد ثلاث سنوات من زواجنا جئت بها إلى القبة زارت سيدي يوسف في ذلك العام أنجبت لي بنتاً و الآن عندي 3 أولاد و 4 بنات، قطعت العهد أن لا أتخلى عن ذبح خروف كل سنة على الولي سيدي يوسف، و أنا أذبحه في بيتي و أوزعه على الأقارب و الجيران".

4-2- رمزية الطقوس

4-2-1 الطقوس بين الهجاسية و الدينية

تختلف الطقوس و الممارسات داخل الضريح و خارجه – كما لاحظنا سابقا–باختلاف أشكال الاعتقاد في شخصية الولي من زائر لآخر على حسب تمثلات الأفراد و إيمانهم و حسب حاجاتهم و أغراضهم،هذه الطقوس و الممارسات التي تضع الإنسان الزائر في علاقة مع ضريح سيدي يوسف كقطب رمزي و روح الولي كشخصية كارزمية، تمثل جسرا للوصول إلى الإخلاص و المحبة و الوفاء و جلب الخير و درء الشر، فلا يمكن فصل السلوك الطقوسي عن الاعتقاد لأنه مهما كانت الطقوس فردية أو جماعية فهي تعبر عن أفكار، و الأفكار وحدها يمكن أن تضمحل و تتلاشى ما لم تتحول إلى أفعال و بالتالي لا تصنع من هذا المكان معلم قدسي[1] لأن الطقوس وممارستها مع الوقت يصبح المرء ممعنا في تطبيقها و الالتزام بها خاصة حول الأولياء و أهميتهم و دورهم في التأثير على الحياة اليومية.

تعطي الطقوس و الممارسات حول ضريح سيدي يوسف التي سبق ذكرها دلالة رمزية يعطيها الزائر معنى الخضوع و اللجوء إلى القوة السحرية التي تمنحه الهدوء النفسي و الاطمئنان، و يتقرب من خلالها إلى الولي ويتخذه نصيرا و حليفا و يتخذه وسيطا لدى العناية الإلهية، لان في اعتقاده الولي سيدي يوسف ولي الله و محبوب يحضا بالرضا الإلهي و من خلال التقرب منه تتحقق الحاجات وتعم الرحمة و الرضا الإلهي فهذه الطقوس التي تبرهن و تدل على مظاهر الإحيائية و البحث عن المقدس كونها علاجية وقائية مردها إلى بعض الدلالات الخيرية الدينية المتصلة بالمقدس "تصبح على هذا الأساس قوة سحرية مستوحاة قادرة في العالم الذي يهددنا"[2]، إن مظاهر الإحيائية التي تترجمها الطقوس و الممارسات تدل على الاعتقاد في وجود أرواح في العناصر الطبيعية و تقديس أرواح الحيوانات و عبادة الأجداد[3] من أجل البحث على شيء مقدس يلجأ إليه

1- فراس السواح، نفس المرجع، ص 52.

2- نور الدين طوالبي، المرجع السابق ، ص67.

3- سيغموند فرويد، المرجع السابق، ص98.

الإنسان و هذا يحيلنا إلى رأي فرويد الذي شبه هذا اللجوء إلى لجوء الطفل إلى والده[1] الذي يمثل السلطة من جهة و مصدر الحماية و الأمن من جهة أخرى.يرى فرويد أن الإنسان خلال المرحلة الدينية يخضع لجبروت المقدس بواسطة طقوس و ممارسات لضمان حمايتها له من قوى الشر وضمان ضبط حالات القلق اليومية و هذا "**الوضع ليس بالجديد بل له نموذج بدئي طفلي**"[2]، فمشاعر الخوف عند الطفل تقابلها مشاعر الإحساس بالحماية و الأمن من طرف الأب، و ينسحب الأمر نفسه على علاقة الإنسان بالمقدس و هذا الاخير المتمثل في شخصية الولي سيدي يوسف كقوة روحية رمزية وسطية حاضرة و فاعلة يلجأ إليها الإنسان المقهور وقت الحاجة و الأزمات طالبا رضاها و عونها، تتجلى هذه العلاقة من خلال الطقوس التي يمارسها الزوار في الضريح و التي من خلالها يعبر الزائر عن موقفه إزاء الولي أين تظهر ملامح الخوف و الرهبة الممزوجة بمظاهر الحب و الطمأنينة يتخللها الخشوع و التذلل أمام هذا المعلم القدسي كما سبق و أشرنا.

إن الطقوس و الممارسات في هذا المجمع القدسي لا تعبر بطريقة أو بأخرى على طقوس دينية رسمية كالصلاة في المعابد و القيام بالواجبات المفروضة، لها صلة مع الفلك المقدس العام المشترك، و إنما هي طقوس حرة ناتجة عن الخبرة الدينية كما يراه فراس السواح من أجل إعادة التوازن إلى النفس و الجسد "و سد حاجة نوع معين من الأفراد ذوي الحساسية الشديدة للتجربة الدينية"[3].

إن الطقوس التي بيناها سابقا حول ضريح سيدي يوسف لها دلالة بسيكوسوسيولوجية، إنها طقوس هجاسية* و حيدة المنحى و ليست دينية كونها تعبيرا

---

*– الهجاس: هو نوع من الوساوس المرضية، تلعب الظروف الاجتماعية و الثقافية و ظروف الحياة دورا كبيرا في الإصابة بهذا المرض النفسي، و يصيب مختلف الطبقات الاجتماعية، ينشأ بسبب صراعات لا شعورية،

1– سيغموند فرويد، مستقل وهم، تر: جورد طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص24.

2– سيغموند فرويد، المرجع الأسبق، ص 25

3– فراس السواح، المرجع السابق ، ص 52.

رمزيا لحاجات و رغبات و مشاكل نفسية مرضية أو اجتماعية معينة، و قد وصفها فرويد في المشابهة البنيوية بين الطقس الهجاسي و الطقس الديني،حيث "تبدوا هذه الطقوس المتصفة فعلا بأنها محض سيكولوجية و/أو نفس مرضية فهي لا تشكل جوهرا و لا طبيعة روحية" [1]و هكذا يختلف الطقس الهجاسي عن الطقس المقدس، إنما هي عبارة عن حركات جسمية مصحوبة بكلام تعبر عن شعور انفعالي نحو تفريغ التوترات النفسية الوجدانية و الخروج من الشعور الضيق على حد تعبير فريد الذي يرى أن الحضارة هي التي تنقل الأفكار إلى الفرد[3] و هذه الأفكار غالبا ما تصاغ في شكل حركات و تصرفات توضح الصلة بين الفرد و عالم المقدسات.

1–نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص 16.

2– سيغموند فريد، المرجع السابق، ص33

4-2-2 الطقوس و علاقتها بالاتصال

تمثل الطقوس في هذا الحقل القدسي و حول ضريح سيدي يوسف شكلاً من أشكال الاتصال "و لما كانت الشعائر تعبر عن مجموعة من الأفكار الأساسية لذا فهي تعتبر نموذجاً من نماذج الاتصال لا يمكن إغفال تأثيره"[1] كونها تحتوي على بعض الإشارات و الرموز لها معنى، لذا فهي تعد نموذجاً من نماذج الاتصال و هذا الأخير عرفه بوفلجة غياث على أنه" أداة نقل المعلومات و الوقائع و الأفكار و المشاعر من شخص إلى آخر"[2] و لأن موضوع الاتصال عملية ديناميكية تتعلق بالسلوك الإنساني يتم من خلالها تبادل المفاهيم و الرموز و الخبرات، يمكننا اعتبار طقوس زيارة الولي أنها تمثل عملية اتصال غير مباشرة، ففي الوقت الذي تقوم به هذه الجماعات بممارسة الطقوس بداعي المعجزات و الكرامات لهذا الولي، فهي تنشر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الأفكار و المعتقدات من خلال التفاعل الاجتماعي بين الزائرين، حيث يمثل التفاعل الاجتماعي " عملية تربط بين الإنسان الذي يقوم بأداء فعل معين بغرض إحداث تأثير في الآخرين"[3] و ذلك من خلال وجود احتكاك بين الفئات الاجتماعية سواء الحاضرة في هذا المجمع القدسي أو الغائبة عنه.

يتم الاتصال بين الفئات الاجتماعية بطريقة أو بأخرى في مكان خاص أو عام (السوق، الحمام، الطبيب...)، خاصة إذا كانت الغاية المشتركة فهي التي تنتج الحس المشترك الناتج عن التفاعل الاجتماعي على حد تعبير كيرتز، فتظهر الممارسات و الطقوس في ضريح سيدي يوسف على أنها تجمع الزائرين و توحدهم في أشكال و أفكار الاعتقاد المشتركة و هنا أتوجه لأستدل برأي فرويد الذي يرى أن جميع المعتقدات تتطلب الايمان بما تدعيه [4] من خلال الممارسة و إدراك نتائجها، فالمعتقد

1- فاروق مصطفى ، المرجع السابق،ص55.

2- بوفلجة غياث، علم النفس التنظيمي، ديوان الطبوعات الجزائرية، الجزائر، ص35.

3- المرجع الأسبق، ص 66.

4- سيغموند فرويد، المرجع السابق، ص35.

يكون بالغ الوهن و السطحية ما لم يتم إدراكه و مشاهدة نتائجه، و في نفس السياق نجد فراس السواح يعتبر أن المعتقدات تضمحل و تتلاشى[1] ما لم تتحول الى أفعال وممارسات تثبتها و تجسدها.

استنادا إلى ما تقدم ذكره يمكن القول بأن الطقس ليس فقط مجموعة من الحركات الظاهرة في شكل إشارات و رموز تترجم الاعتقاد في المعلم القدسي، بل هو أيضا تعبير عن شعور انفعالي لا يظهر في الوهلة الأولى كنظام من الأفكار بل نظام من السلوكات و الأفعال يمارسها الزائر بتوجيه من الأفكار و المعتقدات.

1- فراس السواح، المرجع السابق، ص54.

5- الضريح و علاقته بالمجال السوسيولوجي

إن التغير الثقافي و الاجتماعي الذي عرفه المجتمع الجزائري بصفة عامة و تغير البنية الاجتماعية في ضل التحولات السياسية و الثقافية و الاجتماعية، و رغم الجهود المبذولة لتحيين الدور القدسي للأضرحة و الأولياء الصالحين، إلا أن الطابع الدنيوي اصبح هو الغالب على الممارسات و الطقوس في الحقل القدسي للأضرحة.

ليس المحيط في هذا الحقل الطقوسي فقط مجموعة من الشروط و العوامل الخارجية التي تفسر توافد الزائرين الى ضريح الولي بل تشمل الفاعلين الاجتماعيين في هذا الحقل الطقوسي مشكلا بذلك قناة تسمح لنا بالمرور إلى دراسة فضاء مركب من موضوع أشمل منه ليشكل "مجالا يتقاطع بداخله الديني مع الاجتماعي و التخيلي والقدسي مع الاقتصادي و التخيلي ليتمظهر الكل في أشكال تعبيرية رمزية"[1] فالضريح في الظاهر فضاء محدد في إطار بشري بطبيعة أنشطة جماعية ذات طابع شعبي اجتماعي مغلفة بطابع قدسي.

تمثل العلاقة بين الإنسان و القطب سيدي يوسف "تلك التي تشرحها و تصونها المعتقدات، في حين تشكل الطقوس ضمانا عمليا لها"[2] ، حيث يشكل ضريح سيدي يوسف من جهة قطب رمزي مقدس في المعتقد الشعبي يفرض على المؤمن شعورا مميزا بالاحترام الذي يمنحه خاصته النوعية، و من جهة أخرى قطب الواقع الذي يمثل فضاء دنيوي في التجمعات الشعبية التي تحول صورة المقدس الى مالا يصلح لأن يكون مقرا للمقدس على حد تعبير روجيه كايو الذي يرى أن "كل اعتداء دنيوي من شأنه أن يفسد كينونة المقدس و يفقده ميزته النوعية و و يجرده دفعة واحدة من قدرته العاتية و الخاطفة"[3]، انطلاقا من فكرة كايو سنحاول أن نبين كيف تحول الضريح من فضاء قدسي في المعتقد الشعبي إلى فضاء دنيوي في التجمعات الشعبية، و منه كيف ظلت الطقوس الاعتقادية داخل القبة و الممارسات الشعبية حول الضريح مجرد غطاء و مبرر للزيارة عند أغلب المتوافدين.

1- نور الدين زاهي، المرجع السابق، ص.50

2- روجيه كايو، الانسان و المقدس، تر: سميرة رشا، المنظمة تاعربية للترجمة بيروت، ط2010،1 ص36

3- المرجع نفسه، ص .38

5-1- الضريح و علاقته بنوع المتوافدين

يقع ضريح سيدي يوسف في منطقة جبلية ذات طبيعة خضراء و شاسعة تعطيها ميزته سياحية خاصة، إن تأثير السياحة شجع على توافد الزوار من مختلف المناطق، سواء كان هدف الزيارة سياحياً أو زيارة الضريح لأغراض اعتقاديه أو علاجيه، هذا ما جعل المنطقة تشهد توافد عدد كبير من الزوار(أنظر الصورة رقم12) خاصة يوم الجمعة -و هو يوم عطلة نهاية الأسبوع- من مختلف المناطق القريبة و البعيدة، كالمشرية النعامة،...ومختلف المناطق المجاورة، حيث نلاحظ حضور الزوار بكثافة من مختلف الأعمار و الفئات الاجتماعية في شكل جماعات اجتماعية (عائلات، أصدقاء، جيران...) رجال و نساء، لاحظنا تنقلهم بكثرة بواسطة الحافلات و السيارات الخاصة، كلُ حسب حاجته وغايته من الزيارة سواء كانت من أجل النزهة أو اللجوء إلى الولي و الطلب والدعاء سواء تعلق بالشفاء و غيرها من الطلبات.

تختار هذه الجماعات عند وصولها إلى الضريح -خاصة العائلات- أماكن خاصة بعيدة عن الازدحام و الاختلاط يشكل تابو*، لأن الاختلاط و الازدحام يكون داخل الضريح و في محيطه حيث نلاحظ انتشار الجماعات و العائلات التي تختار المكان المناسب لتستريح فيه أين تضع مستلزماتها الخاصة بالرحلة من طعام و شراب وغيرها من الأدوات فهو يوم النزهة و الترفيه، يقوم الزوار و أفراد العائلات بالتجول بين الضريح و بقية قبور الأولياء فيما تكتفي بعض العائلات بالتجول في الطبيعة دون الدخول إلى القبة و زيارة الضريح معتبرة ذلك شيء محرماً و ما يقوم به الآخرون خرافات و بدع، و تستمتع بالتفرج على الفرق الفولكلورية و التجمعات الشعبية والتجول بين المحلات التجارية التي تشكل تجمعات شعبية. و بالتالي ظهور التفاعل الاجتماعي بين فئات المتوافدين.

---

*- الاختلاط بين الجنسين الذكور و الإناث يخلق جوا مشحونا بالصراعات و الخلافات بين المتوافدين، نتيجة الأعمال اللاأخلاقية التي تتنافى و الخاصية النوعية للمقدس و الذي هو بدوره يشكل تابو يحضر انتهاك المحرمات.(أنظر، سيغموند فرويد،الطوطم و التابو، ص 43).

مما تقدم ذكره يمكننا القول بأن ليس كل المتوافدين إلى الضريح هم معتقدون في شخصية و قوة الولي بل هناك من المتوافدين من يرى أنها زيارة نزهة و فسحة و فرجة وترويح عن النفس، على هذا الأساس يمكن تصنيف المتوافدين إلى ضريح سيدي يوسف إلى ثلاثة أصناف من الزوار:

- صنف يعتقد في وجود الولي: وهم الزائرون الذين يمارسون الطقوس داخل القبة و يؤمنون بقدرة الولي، هته الفئة جاءت زيارتها إلى الولي ظرفية من أجل العلاج و الحاجات النفسية و الاجتماعية.
- صنف يعتقد لكن يتحفظ: يعترفون و يقرون بوجود الولي كرمز لكن لا يعطونه صفة القداسة و لا يمارسون الطقوس داخل القبة فقط يكتفون بقراءة بعض الآيات و الدعاء للولي بالرحمة و هذا يدل على اعتباره إنسان كباقي الناس.
- صنف لا يعتقد: بحيث يعتبرون الزيارة بدعة و شرك يرفضون الظاهرة رفضا تاما و لا يدخلون القبة و جاؤوا إلى المنطقة فقط للتنزه و الترفيه و التمتع بجمال الطبيعة.

5-2- الضريح فضاء بين المقدس و الدنيوي

تتميّز منطقة الجبل الأخضر بالطابع السياحي الذي يجمع بين القطب الرمز والقطب الواقع، بين زيارة ضريح سيدي يوسف كمعلم قدسي و التنزه في المنطقة كفضاء سياحي و الذي يشكل تجمعًا بشريًا لا يفصل بين مختلف الفئات الاجتماعية مشكلا بذلك بنيات اجتماعية مختلفة ،كان فرصة لاستغلال الجماعات الشعبية التي ظهرت في شكل جماعات شعبية صغيرة منظمة على حد تعبير فاروق مصطفى، تتميز بنمط خاص من الثقافة و تتصف بطابع خاص" كما أنها تعتبر نموذجا من الفعل الرمزي"[1]، يرتبط أفرادها بمصالح مشتركة،كما يعتبر رادفيلد redfeild هذه الجماعات أنها مجتمع صغير منعزل و متجانس يتميز بإحساس قوي بالتضامن الاجتماعي[2] تشكل هذه الجماعات أنشطة احتفالية أسبوعية خاصة بهذا المعلم الطقوسي تظهر هذه الجماعات في:

أ – المحلات التجارية

يمكن وصف اقتصاد منطقة الجبل الأخضر و ما جوارها بكونه اقتصاد زراعي رعوي تغلب عليه زراعة الحبوب (القمح، الشعير) وتربية المواشي و الأبقار والغنم إلا أن الضريح شكل متنفسا لسكان المنطقة قصد ممارسة التجارة و تصريف البضائع كان يوم توافد الزوار مناسبة اقتصادية هامة تفنن سكان المنطقة في استغلالها فقد انتشر نشاط اقتصادي حول الضريح، يشمل التجارة المرتبطة بهذا النوع من السياحة.

نظرا لتميز الزيارة من الناحية الكمية و النوعية، بنيت بجانب الضريح دكاكين صغيرة تعرف في اللغة المحلية (البراريك)* (أنظر الصورة رقم 11) يستفيد منها السكان المحليين وخلف هذه الدكاكين بنيت بيوت قصديرية متواضعة تؤجر للزوار كنشاط فندقي غير مهيكل و رغم بُعد الضريح عن التجمعات السكنية وانعدام المرافق مواد التغذية (عدم توفرها) والمواد التي يحتاجها الزوار كالخبز والماء والمشروبات وغيرها، لم نسجل توفر هذه المواد في الدكاكين الصغيرة كما كنا نتوقع، و لكن لاحظنا

---

* بيوت قصديرية صغيرة تُستغل لأغراض تجارية و اقتصادية.

1- فاروق مصطفى، الموالد-دراسة للعادات و التقاليد الشعبية في مصر، دار بور سعيد، مصر، 1980،ص 46.

2- المرجع نفسه، ص80.

تجارة بسيطة تختص في بيع القماش والحنة والطبول (الدربوكة و البندير)، وبعض مواد الزينة الخاصة بالفتيات، و بعض الأواني التقليدية، تغلب على هذا النوع من التجارة طابع تقليدي وهو ما يزيد المنطقة ميزة خاصة للحفاظ على صورة الضريح في شكله القدسي و التقليدي وذلك بربط التجارة بالضريح و إعطائها صيغة البركة* (بركة الولي)، فمثلا على ذكر الحنة وما لها من ميزة خاصة عند المرأة الجزائرية تباع في تلك الدكاكين الصغيرة لها طابع البركة الخاص بالولي (حنة فيها بركة الولي فرغم وجود الحناء في كل الأنحاء إلا أن الحنة التي تباع قرب الضريح لها علاقة خاصة الولي)، هذا مثال بسيط ينسحب على باقي المواد المعروضة للبيع في الدكاكين الصغيرة من ديكورات و أواني فخارية و ألبسة.

ب – فرق فولكلورية: تظهر في شكل تجمعات شعبية ثقافية لأن "الظاهرة الفولكلورية تسلتزم وجود جماعة أو جماعات شعبية لها ثقافتها الخاصة، يمكن أن نطلق عليها ثقافة شعبية"[1] يصل عددها إلى عشر فرق حيث شاهدنا حضورها بكثرة خاصة في يوم الجمعة وهو يوم نهاية الأسبوع والمخصص و المفضل للزيارة و توافد الزائرين، يتجمع فيه الناس بكثرة وذلك نظرا لخاصية المجال الزماني و المكاني الذي يسمح بذلك. تعمل هذه الجماعات على انتشارها و حضورها حيث نلاحظ اهتمامها بالضريح.

تشكل هذه التجمعات الشعبية المنظمة ما يسمى بالحضرة* حيث تختلف الحضرة من فرقة إلى أخرى كل حسب طريقتها و نشاطها،لكنها تلتقي في نقطة واحدة هي بناء الحضرة من أجل التغني بمدائح وقصائد حول الولي و استغلال هذا الظرف من أجل هدف اقتصادي و كسب المال، فمن شروط بناء الحضرة دفع الزْيارة من طرف المتفرجين.

---

*– نقصد بالحضرة في موضوعنا حضور جماعات صغير تقيم نشاط معين يجتمع الناس حولهم، يدل معنى الحضرة على نشاط مقدس، تعتمد على مجموعة من القواعد و السلوك مزودة بصفة الإلزام بالعادات و التقاليد الخاصة بالولي، حيث تقوم بالغناء و الاستنجاد بالولي، معتمدة في ذلك النص الشعبي.

1– فاروق مصطفى، المرجع السابق، ص60.

تتكون الفرق الفولكلورية من أعضاء يتراوح عددهم من سبع إلى اثنا عشر عضوًا حسب نشاط الفرقة، تتوزع فيها الوظائف على أعضاء الفرقة على حسب الإمكانيات و الوسائل، من العازف على القصبة و من الذين يضربون على الدف (البندير أو الدربوكة) و المداح أو المغني، و قائد الفرقة الذي يلعب الدور الدرامي في الفرقة للتأثير على الزوار يجدر بنا هنا أن نذكر مثالا عن فرقة فولكلورية أجرينا مع قائدها مقابلة و ذلك نظرا لتشابه وظائفها و اشتراكها في نفس الهدف.

(ح)* قائد فرقة فولكلورية صغيرة قليلة الإمكانيات لكنها كثيفة النشاط أغلب أعضائها من القرى المجاورة للضريح، يقومون ببناء الحضرة الخاصة بالولي، و تقوم هذه الفرقة بمدح الولي سيدي يوسف، الوظيفة الرئيسية ل (ح) هي إلقاء المديح و التغني بخصال الولي، كما يقوم قائد فرقة بالدعاء للحاضرين الذين لا يتأخرون في دفع الزْيارة له و يقوم هذا الأخير بجمع الزيارة و الدعاء لمن دفع الزْيارة و يذكر أسماءهم و المناطق التي جاؤوا منها حتى يخلق جوّ التنافس بين الحاضرين في دفع الزْيارة، تكمن وضيفة القائد هنا في الدور الدرامي الذي يؤثر على الناس المجتمعين حوله و هنا يظهر دوره في التفاعل الاجتماعي.

ج – **فرقة عيساوة:** تجمع شعبي أخر لكن ليس من طابع الفولكلوري و إنما هو من طابع سحري قدسي يجمع بين الجسد السحري و الجسد المقدس.

في بداية الحضرة يقدم العيساوي (ع)* نفسه و عشيرته العيساوة، يبدأ كلامه بالصلاة على النبي و مدح الأولياء الصالحين طالبا رضاهم و يثني على الولي سيدي يوسف طالبا رضاه و حمايته، ثم يقوم بأعماله السحرية، يداعب الأفاعي السامة كبيرة الحجم يقبلها و يدخل رأسها في فمه يغرس السكين في جسده دون أن يسيل الدم كلها أعمال تُبهر الحاضرين هذا العمل الذي يجعل من العيساوي جسدًا سحريًا طقوسيًا محمي ببركة الأولياء الصالحين، فهذا الجسد جسد السر بامتياز "الأمر الذي يجعله

---

*– (ح) رمزنا به إلى قائد الفرقة التي تشكل الحضرة، (ع) : رجل يبرر انتماءه إلى عرش محمد بن عيسى المغربي مؤسس الطريقة العيساوية.

كموضوع يساءل كل مجالات البحث"[1] ، يعطي دلالة رمزية يرتديها الغموض الذي "يظهر في اللغة الصوفية في شكل سر، و في اللغة الطقوسية في شكل بركة، أما اللغة الاثنوغرافية و الاثنولوجية في الشكل الغريب و العجيب"[2]، ما يهمنا هنا هو الجسد الطقوسي و علاقته بالفضاء المقدس و أثره في تكوين التفاعل الاجتماعي تتخذ علاقة العيساوي ببركة شيخ العيساوة و رضا الولي سيدي يوسف و الأولياء الصالحين شكلا طقوسيا حين يداعب الثعبان، ثم يقوم بحرق أوراق الجرائد، و وضعها في صندوق صغير فارغ بعد أن عرضه على الحاضرين و تأكدوا من فراغه يضع الرماد في الصندوق و يغطي الصندوق بقطعة قماش ثم يقول كلامًا لا يسمعه الحاضرون ثم يقول بصوت مرتفع "برضا النبي رسول الله و رضا رجال البلاد و الحاضرين..." ثم يعود إلى صندوقه و بحركات و إشارات يتفنن في ممارستها، و يطلب من المتفرجين إعطاءه الزْيارة التي يخصص مقدارها هو ب 10 دج لا يزيد عليها، ثم يطلب من احد الحاضرين نرمز له ب (م) أن يدخل الحضرة و يخلص النية، و يتعهد بأن يعطيه أي شيء يخرجه من الصندوق، في حال تفريجي يقف الناس أمام الوضع بدهشة و حيرة يخرج العيساوي فجأة من الصندوق أوراق نقدية ب 1000دج يعطيها لذلك الرجل(م)، يستجيب الناس لهذا الفعل الدرامي و يباركون العيساوي، يعطونه الزْيارة و يطلبون منه دعوة الخير، بعد انتهاء الحلقة يفترق المتفرجون و يجتمع العيساوي مع (م) يعيد له ما أعطاه، و يتقاسمون ما جمعه العيساوي من المتفرجين.

بعد هذا العرض البسيط و المفصل لعمل الجماعات الشعبية يمكننا القول بأن هذه الجماعات الصغيرة المنظمة التي تقوم بالعمل الدرامي كيف تستغل الوجود الظرفي للزائرين في ضريح سيدي يوسف لممارسة نشاطها، يمثل العمل الدرامي موقفًا حقيقيًا يمكن إخضاعه للملاحظة المنهجية، يرتكز تحليله في الاتجاه الاجتماعي على تحليل الفعل الذي يتم عن طريقه إلقاء الضوء على العلاقات الإنسانية في عمومها[3]، و الذي

1- نور الدين زاهي، المرجع السابق، ص.62

2- المرجع نسه، ص.62

3- فاروق مصطفى ، المرجع السابق ، ص 45.

يؤثر على العلاقات الاجتماعية بين الجماعات المشتركة و يحقق التفاعل الاجتماعي مع الآخرين.

من أجل تحليل الفعل الدرامي يجب توافر ثلاث عناصر أساسية هي الفاعل(المنبه) المشهد (المثير) و الاستجابة(المُشاهد)، و المشهد هو الذي يعرض فيه الفاعل دوره و استخدام الوسائل[1].

ففي زيارة ضريح سيدي يوسف، نجد أن الفاعل هو الفرد المنتمي إلى الجماعات الشعبية التي سبق ذكرها حيث يمكن اعتبار عناصرها الفاعلين الاجتماعيين أما المشهد (الفعل المثير) فيختلف باختلاف الدور و الوظيفة لهذه الجماعات و طريقة عملها و نشاطها أما الاستجابة فهو المشاهد لهاته النشاطات، التي تثير انتباه الجماعات و ينتج التفاعل الاجتماعي الذي يتم بين الناس المتفرجين و بين المتفرجين و الفاعلين "فالتفاعل عملية تربط بين الإنسان الذي يقوم بأداء فعل معين بغرض إحداث تأثير في الآخرين"[2] و هنا يظهر نوع من الارتباط الدائم بين الفعل و الفاعل وهذا الارتباط يعكس نوعًا من التوافق بين صفات الإنسان و سلوكه، يرى أصحاب نظرية التفاعل الاجتماعي أن الأفراد يتفاعلون فيما بينهم و يستجيب بعضهم لبعض و يؤثر أحدهم في الأخر، بغض النظر عن التركيبة أو البنية الاقتصادية و الطبقات الاجتماعية للأفراد، مع الاهتمام بالجانب الإنساني و التغيرات الاجتماعية، فالتفاعل الاجتماعي يحصل بين الأفراد رغم الاختلافات الثقافية و العرفية و البيولوجية[3].

في ظل أية شروط يقع التفاعل الاجتماعي بين الناس و الجماعات الشعبية في ضريح سيدي يوسف؟ يحيلنا هذا التساؤل إلى عمل بيلس و زملائه[4] الذي أثبت من خلاله أن التفاعل يربط بين أعضاء الجماعة القائمون بالفعل الذين يتصلون و يعتمدون

1- فاروق مصطفى ، المرجع السابق، ص42.

2- المرجع نفسه، ص.66

3- عديلة أمال، الفعل التطوعي في ظل التغير الاجتماعي في الجزائر، رسالة ماجيستير، اشارف: محمد المهدي بن عيسى، جامعة ورقلة، 2011-2012، ص .52

4- وليم لامبيرت، علم النفس الاجتماعي، تر سلوى الملا، دار الشروق، القاهرة، ط1 1989 ، ص 171.

على بعضهم البعض، و بين الناس الآخرين، و هذا ما لمسناه من خلال تفاعل الناس مع الجماعات الشعبية، فكان رد فعل الناس مختلفا من صنف انفعالي عدائي لا يقبل الأعمال التي يراها و صنف عاطفي يستجيب و يتجاوب مع أهداف الجماعات الشعبية و المسطرة مسبقا،هكذا يحدث التفاعل بين الناس مع الجماعات الشعبية، و بالتالي ننظر كيف يساعد الفضاء المقدس لضريح الولي سيدي يوسف في بناء العلاقات الاجتماعية و تحقيق التفاعل الاجتماعي بين الجماعات الشعبية و المتوافدين إلى الضريح.

من خلال تحليل النص الشعبي و العمل السحري و انطلاقا من الاعتقاد في بركة الولي و سيطرة الفضاء الطقوسي القدسي على المخيال الشعبي المحلي الذي " لا يفصل بين ما هو ديني رسمي، وما هو متعلق بالتدين الشعبي فالواحد يحتوي الآخر، فلا يوجد في تمثلاته أصلا لحدود بينما هو ديني وشبه ديني، بل ليس هناك بدعة ولا حرام "[1] .

كما سبق و أشرنا أنه ليس المحيط القدسي فقط مجموعة من الشروط و العوامل الخارجية التي تشجع على استمرار ظاهرة زيارة الأضرحة، بل تشمل العديد من الفاعلين الاجتماعيين الآخرين الذين لهم دور الدرامي كما بيناه سابقا في التأثير و إحداث التفاعل الاجتماعي بين الأفراد و المتوافدين و بالتالي إشهار المنطقة و تغيير الفضاء القدسي إلى الفضاء الدنيوي " فالإنسان الدنيوي سواء أراد أم لم يرد، ما زال يحافظ على ملامح سلوك الإنسان المتدين و لكن منقحة من المدلولات الدينية"[2] ، لقد سمح لنا الربط بين رمزية الضريح و المحيط الاجتماعي و دينامية الفاعلين الاجتماعيين بتفسير انتشار الظاهرة و استمرارها رغم تراجع الجودة التاريخية القدسية للضريح و تحولها إلى طبيعة دنيوية استغلالية.

1- بوشمة الهادي، الوعدة التمثل و الممارسة، إنسانيات، مركز البحث في الأنثربولوجيا و العلوم الاجتماعية، وهران، العدد39-40، 2008،ص.94

2 – مرسيا الياد، المقدس و المدنس، تر:عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا،ظ1، 1988 ، ص149.

6- الضريح من فضاء المقدس إلى فضاء المدنس

مصطلح المقدس يعني الطهر و الصلاح تحيل ألفاضه إلى "مرجعية دينية بالأساس سواء كان موضوع التقديس أماكن أو كتبا أو كائنات"[1]، المقدس يتجلى الاحترام و التقدير من جهة و الرهبة و الخشية من جهة أخرى "فبقدر ما يثير المقدس من الخشوع و بالغ الاحترام، بقدر ما تحيط به الخشية و الرهبة"[2]، كلمة مقدس يقابلها مدنس فإذا كان المقدس يحال إلى ما هو طاهر و مقدس فإن المدنس يحال إلى ما هو نجس و دنس، على نحو ما ذهب إليه دوركايم حين اعتبر قدسية المقدس "يعارضها بشكل كامل مجال المدنس، فالمقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لينتفي أحدهما و يظل الأخر قائما"[3]

يتمظهر المقدس في موضوع دراستنا في الضريح الذي يضم روح ولي صالح طاهر في المخيال الشعبي معروف بالتقوى و الزهد و حب الإله، فهو يشكل تابو دائم على حد تعبير فرويد[4] باعتباره شيئا قدسيا ساميا عما هو عادي، رأينا كيف تحول المعلم القدسي من قطب رمزي إلى قطب الواقع وهذا الأخير الذي فتح المجال أمام القطب المدنس.

يمتد المجال القدسي في كل ما يحيط بالضريح بما في ذلك الجبل و الأشجار و النبات المجال القدسي يتعارض مع ما هو مدنس و نجس كونه يتماثل مع الإلهي لا يقبل ما هو محظور و محرم دينيا، فالمدنس هو كل فعل محرم في الدين الرسمي كالزنا و السحر، و الشعوذة، و شرب الخمر، و كل ما هو محرم لا يقبله الحقل القدسي.

أثناء تواجدنا في ميدان الدراسة و مكوثنا في الضريح و داخل القبة تعايشنا مع مواقف تمكنا من تسجيلها نلخصها في ما يلي:

1- ، مجموعة باحثين، الإنسان و المقدس، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1، 1994، ص5.

2- المرجع نفسه، ص6.

3- **نور الدين زاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2005،ص 17،**

4- سيغموند فرويد، الطوطم و التابو، تر:بوعلي ياسين، دار الحوار، سوريا، ط1، 1983، ص45.

في يوم الجمعة تأتي امرأة إلى الضريح جاءت مع جماعات على متن حافلة مؤجرة و عند و صولها إلى الضريح نزلت من الحافلة و هي تصرخ و تبكي حملها رجلان و هي مغمي عليها حتى أدخلاها إلى القبة و هي تصرخ و تطوف حول قبر الولي و تبكي و تقول وتردد" يا سيدي يوسف أنا خديمتك، أنا وليتك، يا حباب ربي أنا ليكم..." بعد فترة هدأت و ركنت إلى زاوية في القبة و هي في حالة تعب و إرهاق هدأ الوضع و التفتت النساء حولها تروي لهن قصتها مع الولي و علاقتها مع الخدام من الجن على أنها تمارس الرقية و تساعد المحتاج و بعد فترة زمنية خرجت من القبة ومعها جماعة من النساء متجهة بهن إلى زاوية معزولة بالأشجار لتعقد جلساتها مع النساء، إنها امرأة تمارس السحر و الشعوذة أما الرجلان اللذان حملاها فهم من جماعتها يشكلون فريق عمل يجتمعون في المساء يتقاسمون ما جمعوه من المال ليعودوا من حيث جاؤوا.

نفس العمل يقوم به رجل في 50 من عمره يدخل إلى القبة و يدعو للولي يسلم على الحاضرين يأتي في لباسه البسيط و بساطته في التعامل مع الناس على أنه "درويش"يرقي الناس و يساعدهم في سبيل نيل رضا الولي حتى يخرج من القبة و معه مجموعة من الزبائن من النساء حيث يتجه إلى مقام الولي النوار* و يمارس الشعوذة و السحر، بداعي بركة الولي التي منحها لهم .

الحاضر في الضريح يلاحظ العلاقات غير الشرعية بين الرجل و المرأة اللذين يتخذان منه مكانًا للتواعد و اللقاء الحميمي و إقامة العلاقات البيولوجية غير الشرعية بين الرجل و المرأة، فهو مكان خصب لمثل هذه الممارسات، كما شاهدنا انتشار قارورات الخمر المرمية في كل مكان، فهو فضاء مفتوح يجد فيه الفرد حرية التنقل و ممارسة العلاقات المحظورة و إشباع النزوات، و كل ما هو محظور في الأماكن العامة في غياب الرقابة الأمنية،التي تمنع مثل هذه الأعمال التي يمنعها القانون و النظام الاجتماعي و الديني.

---

*- النوار سبق و أشرنا إلى مكان الولي " النوار" أنضر ص94 من هذا الفصل.

هذا كله يدل على أنه فظاء سهل لممارسة المحظور حين تنعدم الرقابة و غياب السلطات يجد الفرد الحرية لممارسة ما حرم منه في مجتمعه أين يمارس نزواته وشهواته التي لا يستطيع ممارستها بحرية في أماكن أخرى، هكذا تحول الضريح من قطب مقدس إلى مدنس و هذا ما أدى إلى ظهور فئتين متنازعتين من السكان في نفس المنطقة، فئة تدافع عن المقدس و التي " تعتقد دائما بوجود حقيقة مطلقة للمقدس"[1] و فئة تؤيد المدنس أما الأولى فترى أن الولي لم يقبل بهذا العمل فرحل عن المكان و الدليل على ذالك نقص و انعدام البركة أما الثانية تستغل المقدس لتنفيذ المدنس من خلال التجمع البشري الذي لا يفصل بين الجنسين و يفتح المجال للممارسات الحرة.

1- مرسيا الياد ، المرجع السابق، ص.147

7- المرأة و علاقتها بالضريح

بادئ ذي بدء يمكننا القول أن المرأة في المجتمع الجزائري و في المجالين السوسيولوجي و الإيديولوجي* تعتبر عنصرا لاحقا و تابعا لسلطة مهيمنة و مسيطرة ممَثلة في شخص الرجل سواء كان الأب أو الزوج أو الأخ، و لأن " **السلطة الذكورية** التي يمارسها الرجل الزوج أو أم الزوج داخل الأسرة بما يصنع قيودا على المرأة"[1] تجعل المرأة مقيدة تحت نظام سلطوي تحكمه قيم و عادات تحدد مكانة المرأة و وظيفتها الثقافية و الطبيعية المتمثلة في الاعتناء بالبيت و الإنجاب، و الالتزام داخل فضاء محدود لا يتجاوز جدران بيتها، و هذه الأخيرة تُعتبر في حد ذاتها موضوع تابو يلتزم بعادات و تقاليد الأسرة حيث "تحتل المرأة في الأسرة الأبوية التقليدية، و ضمن العلاقات القرابية ... وضعية دونية حتى أنها لا تستطيع أن تزعم أن عائلتها أو البيئة التي ولدت فيها قد أرادتها و قبلتها و أحبتها و اعترفت بذاتها و اعتبرت وجودها مفيدا"[2] لتصبح مكانة المرأة ذلك الإنسان المنتمي إلى الفئة الاجتماعية المضطهدة والمقهورة، الذي يعاني مجموعة من المشاكل و الصعوبات التي تمس بحياته و تثير شعورا من القلق لديه، كما أشارت إليه دراسة لفريق من الباحثين في المركز الوطني للبحث في الانتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية[3]، و بالتالي تلجأ المرأة إلى قوة تضعف أمامها قوة سلطة الثقافة الرسمية حيث تتقوى فيه سلطة المرأة التي تتحد و تتواصل مع قوى غيبية تعتبرها المرأة قوة أكبر من سلطة الرجل، و هذا ما لمسناه خلال دراستنا الحالية.

---

* نقصد هنا بالمجال الإيديولوجي مجموعة من القيم و الأفكار التي تبين بشكل واضح و صريح دور و مكانة و وضيفة المرأة في الأسرة و المجتمع، الذي تحكمه عادات و تقاليد المؤسِّسة لهذا المجال الإيديولوجي.

1- بلقاسم بن زنين، المرأة الجزائرية و التغيير، إنسانيات، ، مركز لبحث في الانتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية وهران، عدد مزدوج 57-58 جويلية- ديسمبر 2012، ص 17.

2- محمد حمداوي، وضعية المرأة و العنف داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي، إنسانيات، مركز لبحث في الانتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية، وهران، العدد 2004/01 ص 97.

3- بلقاسم بن زنين، المرجع نفسه، نقلا عن: benghebrit-remaoun,n (dir),2006,femme et intégration délégué socioéconomique,étude réalisée par le crasc pour le compte du ministère chargé de la famille et de la condition féminine

سبق و أشرنا إلى أن المتوافدين إلى ضريح الولي سيدي يوسف من مختلف فئات المجتمع، لكن من الناحية الكمية نجد أن المرأة هي أكثر المتوافدين إلى هذا الحقل ولعل ذلك راجع إلى بعض العوامل التي لها علاقة بالظروف الاجتماعية و البنية الاجتماعية التي تجعل من المرأة ذلك الإنسان المقهور المضطهد من طرف السلطة والهيمنة الذكورية، و الوضعية الدونية التي تعيشها المرأة في المجتمع.

تتخذ المرأة من ضريح سيدي يوسف كفضاء حر من الفضاءات العامة التي تتردد عليها بدون محرمات اجتماعية و التي تغيب فيها الهيمنة الذكورية و السلطة الثقافية تلتمس فيه نوعًا من الحرية من خلال ممارسة الطقوس و التواصل مع الولي كقوة غيبية لطلب العون و الاستغاثة و الثأر يجعل سلوك المرأة نوعا من أنواع المقاومة خاصة إذا تعلق الأمر بوضعية المرأة أمام سلطة الذكر، و ذلك ما يجعل المرأة مترددة و باستمرار على هذا الفضاء الذي تكون معه علاقة بين المقدس و المضطهد.

يمثل ضريح الولي سيدي يوسف بالنسبة للزائرات فضاء أكثر حرية للتعبير و التواصل النسائي، وحقلاً للتعبير عن رد فعل اجتماعي حيث تجد المرأة حريتها في التعبير و المطالبة بحقوقها في غياب قنوات الحوار و المؤسسات التمثيلية، من جهة أخرى تمثل الشخصية الكاريزمية للولي بالنسبة للمرأة الزائرة كقوة علاجية للتخلص من السحر و العين و ممارسة الرقية كما سبق و أشرنا إلى الحالات السابقة (أ1) (أ2) (أ3)*، كما ترى فيه السبيل الوحيد للبحث عن الزوج و الولد و بلوغ الحاجات النفسية و لاجتماعية.

---

* أنضر الفصل الخامس ص 99.

الفصل الثاني
مراحل البحث الميداني

تمهيد

1- الدراسة الاستطلاعية
2- مجال الدراسة
3- أدوات الدراسة
4- مجتمع و عينة الدراسة
5- عرض و تحليل البيانات

خلاصة

آثرنا في هذا الفصل أن نعرض أهم مراحل و خطوات البحث الميداني من الجانب الكمي و ذلك بعرض التقنيات و أدوات الدراسة، ثم تقديم النتائج في جداول و قراءتها إحصائيا و تحليلها و تفسير النتائج المتحصل عليها.

و يتضمن هذا الفصل عرض الدراسة الاستطلاعية مبرزا من خلالها أهم الفترات و مراحل الدراسة الاستطلاعية و الهدف منها و يليها عرض خطوات الدراسة الميدانية مع الوقوف على النقاط الأساسية في المجال التطبيقي، مع تحديد و شرح أدوات الدراسة و التقنيات المستعملة في هذه الدراسة، ثم قام الباحث بتفريغ النتائج المتحصل عليها في جداول إحصائية ليتمكن من تحليلها و تفسيرها.

1-الدراسة الاستطلاعية

قبل شروع في الدراسة الميدانية قمنا بدراسة استطلاعية من أجل استكشاف المنطقة و التقرب من ميدان الدراسة و التعرف على خصوصيات مجتمع الدراسة و تحديد إطار الملاحظة.

كانت الفترة الممتدة من أوت 2013 إلى غاية يناير 2014 الفترة اللازمة للدراسة الاستطلاعية حتى يتمكن الباحث من بناء علاقات حميمة و اجتماعية مع سكان المنطقة و القائمين على الضريح و تحديد ما يمكن ملاحظته و الاستفسار عنه في حدود الإشكالية المحددة و أهداف الدراسة المسطرة..

الهدف من الدراسات الاستطلاعية والزيارة الميدانية والتي تضمنت الملاحظات الاستكشافية و المونوغرافية والقراءات الاستدلالية و الكيفية و المقابلات الاستطلاعية التي سمحت لنا بتحديد الإشكالية وبناء الفرضيات في الدراسة الحالية كخطوة هامة لبناء مراحل البحث وتحديد الأدوات التي يمكن استعمالها في الدراسة الميدانية و التي استغرقت مدة 4 أشهر تقريبا من فيفري 2014 إلى غاية ماي 2014.

قمنا باستغلال الدراسة الاستطلاعية في هذه الفترة، كل اللحظات و المواقف التي عشناها مع الزوار وسكان المنطقة، رغبة منا في الحصول على اكبر قدر من المعلومات حول الخصائص التاريخية و الجغرافية لمنطقة، الولي سيدي يوسف و الضريح، و نوع الممارسات الطقوسية في هذا الضريح، و كذلك سلوكيات الأفراد حول الضريح، وذلك ما ساعدنا في تحديد المعطيات الميدانية.

2- مجال الدراسة

لكل دراسة ثلاث مجالات هي و المجال البشري و المجال الزماني و المجال المكاني للدراسة، بحيث يعد تحديد مجال الدراسة من أهم خطوات البحث الميداني التي لا يمكن للباحث إغفالها، من خلالها يتم التعرف على خصائص المنطقة التي أجريت فيها الدراسة و المجال البشري و فترة الدراسة.

2-1 - المجال البشري

يتضمن المجال البشري الأفراد المتواجدين في المنطقة و تتمثل في 50 حالة من الذين يتوافدون إلى المنطقة منهم 25 ذكور و 25 إناث، و ذلك من أجل تحديد خصائص و مميزات المتوافدين إلى الضريح، فتبين لنا أن أكثرهم من فئة الشباب تتراوح أعمارهم ما بين 25 و 45 سنة، كما سجلنا من بين الحالات التي قابلناها أثناء الدراسة ذوي التأهيل العلمي العالي و المتوسط و المتدني، و هذا يشير إلى أن زيارة الأضرحة لا تقتصر على الفئة الغير متعلمة كما يضن البعض.

2-2- المجال الجغرافي

وقع اختيارنا على ضريح سيدي يوسف لما يشهده من توافد الزوار من حيث الجانب الكمي و النوعي مقارنة بباقي الأضرحة في المنطقة، و ذلك راجع إلى الخصائص الجغرافية للمنطقة و التي تجعل منه فضاء حر للتعبير و الممارسات الإنسانية، إضافة إلى الكرامات المعروفة بين الناس حول هذا الولي و المتمثلة في علاج الأمراض و فك السحر.

2-3- المجال الزمني

يتمثل المجال الزمني في الفترة التي استغرقتها الدراسة الاستطلاعية و الدراسة الميدانية بدءاً من جمع البيانات و تحديد الإطار المنهجي و أدوات الدراسة إلى غاية تحليل البيانات و الوصول إلى النتائج، استغرقت الدراسة الميدانية حوالي تسعة أشهر، من شهر أوت 2013 إلى غاية شهر ماي 2014، ما بين التردد على المنطقة في مختلف الأوقات و التقرب من سكانها، و زيارة الضريح و معايشة الزوار المتوافدين و ممارسة الطقوس معهم.

3- الأدوات المستعملة

3- 1- بناء إطار الملاحظة

بعد الدراسة الاستطلاعية و جمع قدر من المعلومات و المعطيات قمنا ببناء إطار الملاحظة حيث "يعرَّف إطار الملاحظة بأنه أداة تستعمل في جمع المعطيات أثناء إجراء الملاحظة في عين المكان "[1] و ذلك من أجل تحديد الأدوات التي سنستعملها في البحث الميداني.

قمنا في الدراسة الحالية بتحديد إطار الملاحظة لأن الملاحظة في عين المكان جعلتنا نسجل أشياء كثيرة ومتنوعة في نفس الوقت يصعب تنظيمها و استغلالها، فكان بناء إطار الملاحظة خطوة أولية "كأداة لجمع المعطيات يتم بناؤها من اجل ملاحظة وسط معطى"[2] و كانت خطوة جد هامة، سمحت لنا بتحديد ما يستحق فعلا ملاحظتنا في إطار المشكلة المطروحة للدراسة فقمنا ببناء أطار كما هو مبين في الجدول (رقم01).

خصائص ميدان الدراسة	نوع الأشخاص و سبب تواجدهم	الفترات الملائمة للملاحظة
- قبة الضريح - محيط الضريح قبور أولياء صالحين الموجودين في المنطقة. **الدكاكين (محلات** التجارية بيوت كراء من طرف الزوار)	- المقدم - الزوار(ذكور، إناث) - التجار في المنطقة - الفرق الفولكلورية	- الخميس - الجمعة - السبت

1-موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ،تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر،ط2، 2006، ص234.

2- المرج نفسه، ص 234.

خلال تواجدنا في ميدان الدراسة وبعد بناء إطار الملاحظة وتحديد الأشخاص الذين تقوم عليهم الملاحظة قمنا بتحديد أدوات الدراسة التي نوضحها في ما يلي:

3-2-1-الملاحظة

الملاحظة هي الأداة الأولى التي يعتمدها الباحث الأنثربولوجي في دراسته و لأن "الملاحظة في عين المكان تقنية مباشرة للتقصي تستعمل في مشاهدة مجموعة ما"[1] لذلك استلزم علينا في استعمالها بنوعيها من اجل تقصي المعلومات (وهي الملاحظة والملاحظة بالمشاركة).

فكانت الملاحظة حسب أوقات وظروف الدراسة الميدانية، أحيانا مكشوفة و أحيانا مستترة وكانت مقصودة وغير مقصودة، لأن ظروف العمل الميداني وطبيعة البحث واختلاف الأشخاص المتواجدين في ميدان الدراسة وتفاعلهم اجتماعيا وثقافيا، جعل هذا التنوع في استخدام هذه التقنية بأنواعها، مما أثمر نتائج جد هامة وقيمة في تحديد عناصر البحث وصياغة أسئلة المقابلة والمعاشرة الميدانية وفق أهداف البحث و طبيعة الدراسة.

أ-الملاحظة

نظرا لصعوبة البحث وطبيعة الدراسة كان اعتمادنا على الملاحظة كمصدر يخدم الكثير من أهداف البحث، " فيمكن استخدامها مثلا في استكشاف بعض الظواهر أو الاستبصار بسلوك معين، كما أنها قد تلقي الضوء على البيانات الكمية فتضيف إليها بعدا كيفيا نوعيا ليمنحها معنا خاصا"[2]، فقمنا بملاحظة ميدان الدراسة وتفاعل المبحوثين معه و مع بعضهم، تمكّنا من خلالها من تسجيل نوع المتوافدين إلى الضريح و كانت شريحة النساء من الناحية الكمية أكثر المتوافدين، وكذلك قمنا بملاحظة سلوكيات الأفراد في التعامل مع الضريح و الأولياء المدفونين في الحويطات المتواجدة في المنطقة، و تفاعل الزوار مع الفرق الفلكلورية، و كذلك تعامل المقدم مع الزوار، ما سمح لنا بالوقوف على الظاهرة كما هي في الواقع، وتسجيل المعلومات في كراسة خاصة وتسجيل الخصائص الجغرافية للمنطقة ، والتعريف بضريح الولي.

1- موريس أنجرس، المرجع السابق، ص 184.

2- محمد عبده محجوب وآخرون، تخطيط و تطبيق البحوث الأنثربولوجية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص155.

ب- الملاحظة بالمشاركة

لم تكن كل الملاحظات التي قمنا بها في ميدان الدراسة كافية لجمع معلومات حول موضوع البحث، الأمر الذي فرض علينا استعمال النوع الثاني من الملاحظة و هي الملاحظة بالمشاركة، "وهي طريقة منهجية في البحث الانثروبولوجي ترتبط بمالنوفسكى إلى أن أصبحت عنصرا أساسيا في الدراسة الميدانية في الانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية المعاصرة"[1].

الملاحظة بالمشاركة تتميز عن سابقتها بملاحظة المبحوثين و مشاركتهم في حياتهم اليومية من خلال المعايشة الميدانية، بحيث "يقوم الباحث بنفس الدور، ويشارك أفراد الدراسة في سلوكياتهم وممارساتهم"[2]، قمنا في الدراسة الآنية بمشاركة المبحوثين ومعايشتهم في ميدان الدراسة وذلك من خلال ممارسة طقوس الزيارة والطواف داخل القبة، والوقوف أمام التابوت ورفع اليدين و الدعاء، مع استغلال تواجدنا بين الزوار داخل الضريح، و المكوث داخل القبة أطول مدة ممكنة حيث تمكنا من رصد سلوكيات وتصرفات الأفراد داخل القبة وتفاعلهم مع الشخصية الولي الكاريزمية ، كما توجب علينا التنقل مع الزوار و زيارة قبور الأولياء المتواجدين في المنطقة ، ما ساعدنا على الكشف عن مدى اعتقاد أفراد المجتمع في الأولياء والتبرك بهم، إضافة إلى ذلك قمنا بمشاركة الزوار في وجبات الغذاء والجلوس معهم أطول مدة ممكنة وتبادل الحديث حول الأولياء من أجل رصد مكانتهم في العقلية الشعبية ودورهم في الحياة الاجتماعية للفرد.

1- محمد عبده محجوب وآخرون، المرجع الأسبق، ص.157

2- ربحي مصطفى عليان ،عثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي، دار صفاء للنشر والتوزيع ،عمان ط1 ،2000،ص115.

3-2-2-المقابلة

إن مقتضيات الدراسة الحالية والصعوبة في جمع المعلومات من ميدان الدراسة جعلتنا لا نكتف بتقنية الملاحظة، التي لم تكن لوحدها كافية لجمع المعلومات حول موضوع دراستنا لظاهرة زيارة الأضرحة و أسباب الممارسات الطقوسية حول ضريح الولي سيدي يوسف، و معرفة أي معنى يعطيه الأفراد لهذه الممارسات ومدى تصور وتكوُّن شخصية الولي في المعتقد الشعبي، لذلك قمنا في الدراسة الحالية بتدعيم العمل الميداني بأداة المقابلة من اجل جمع أكبر قدر من المعلومات التي تخدم أهداف البحث.

تتميز المقابلة بالاتصال المباشر مع المبحوث والتفاعل الإنساني، و تتيح للباحث أن يستخرج معلومات غنية وعناصر دقيقة، كما تمتاز المقابلة عن غيرها من أدوات البحث الاجتماعي "بأنها أكثر مرونة، وبأنها تيسر لدرجة اكبر ملاحظة المبحوث والتعمق في فهم الموقف الكلي الذي يستجيب فيه للمقابلة"[1] حسب ما تتطلبه طبيعة الدراسة وطبيعة المبحوثين و تفاعلهم، اعتمدنا في راستنا على المقابلة بنوعيها و هي المقابلة الحرة والمقابلة المقننة.

أ-المقابلة الحرة

استخدمنا المقابلة الحرة أكثر في الدراسة في الاستطلاعية، " يسمح لنا هذا النوع من التقصي بالحصول على معطيات كيفية هامة جدا"[1]، و تُعرَف المقابلة الحرة من خلال جعل المبحوثين يتكلمون بطلاقة وبعمق.

بعد قيام علاقة بين الباحث والمبحوثين وجعل المجال مفتوح للمبحوث و مرونة التعامل مع المبحوثين بما يخدم أهداف البحث قمنا بمقابلة عينة من المبحوثين حسب علاقتهم وطبيعة وجودهم في المنطقة والضريح، فكانت مقابلة كل من المقدم القائم على شؤون الضريح، و بعض سكان المنطقة، و بعض من التجار مع العلم أن بعضهم رفض التعامل معنا، وعناصر الفرق الفولكلورية الناشطة في هذا المكان، بالاضافة الى الزوار المتواجدين داخل القبة.

1- محمد عبده محجوب وآخرون، المرجع السابق، ص121

2- المرجع نفسه، ص198

ب-المقابلة الموجهة

و هي عملية طرح عدد من الأسئلة بحيث "تكون محددة ومتسلسلة من طرف الباحث"[1] و على الباحث أن يتحكم في توجيه المقابلة مع مراعاة المحاور التي يكون قد أعدها مسبقا حتى لا يخرج المبحوث عن موضوع الدراسة، بغية الوقوف على متغيرات الدراسة.

حتى نتمكن من جمع اكبر قدر من المعلومات حول ميدان الدراسة وتوسيع شبكة المعلومات مع مختلف أفراد مجتمع البحث، قمنا بإعداد مجموعة من الأسئلة معتمدين في ذلك على المقابلة التي " تتم عن طريق الطرح الشفوي وتسجيل الإجابات "[2] ويتطلب من الباحث التدخل من حين لأخر.

3-2-3-التصوير الفوتوغرافي

للتعامل مع معطيات البحث الميداني استعنّا بتقنية التصوير الفوتوغرافي مستعملين الكاميرات التصويرية وذلك بعد استغلالها في فترة الدراسة الميدانية وتسجيل بعض الصور والفيديوهات التي تسمح له بوصف و توثيق ملاحظاته الميدانية، "يعد التصوير الفوتوغرافي من أهم الأدوات التي اعتمد عليها الباحثون الانثربولوجيون، في توثيق ملاحظاتهم الميدانية"[3]، إن مثل هذا الاجراء يساعد الباحث الانثروبولوجي على تحليل المعطيات والتعامل معها بشكل اقرب كلما اراد استرجاع المعلومات عن الملاحظات السابقة.

1- محمد عبده محجوب وآخرون، المرج السابق، ص 105.

2- موريس انجرس، المرجع نفسه، ص206.

3- محمد الجوهري و آخرون، الانتربولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع و المنهج،دار المعرفة الجامعية مصر،2004، ص353.

4- مجتمع و عينة الدراسة

يتمثل مجتمع البحث في لدراستنا الحالية من جميع المشاركين في الظاهرة، من سكان المنطقة، والتجار، والمقدم، والزوار، وعناصر الفرق الفولكلورية.

تماشيا مع أهداف البحث و أغراض الدراسة، اعتمدنا على نمطين من العينة و هي العينة العشوائية المتمثل في الزوار، و العينة المقصودة.

4-1-العينة العشوائية

وهي عينة الغير مقصودة، يكون اختيار العينة عشوائيا حتى يكون هناك "احتمال متساوي أمام جميع العناصر في مجتمع الدراسة لاختبارها "[1] في مثل هته الدراسات الانثروبولوجية تقوم باختيار العينة العشوائية بالصدفة المقصودة، و كانت الصدفة المقصودة في الدراسة الحالية اختيار المبحوثين على أساس الجنس و التقارب في السن مع مراعاة خصوصية المبحوثين.

قمنا باستجواب 50 زائر و زائرة من بين مئات الزوار الوافدين إلى الضريح خاصة بيوم الجمعة و السبت، حيث لاحظنا توافد الزوار من مختلف المناطق و من فئات مختلفة من أفراد المجتمع من كلا الجنسين ، و من أجل سير مجريات البحث قمنا في الدراسة الحالية باختيار أفراد العينة بالتساوي في العدد بين الجنسين أي 25 ذكور و 25 إناث من مختلف فئات العمر و المستوى الثقافي.

4- 2- العينة المقصودة

قمنا بتحديد عينة مقصودة من أجل **إجراء** المقابلة و توجيهها حسب متطلبات البحث " فيقوم الباحث باختيار أفراد العينة بما يخدم البحث و يحقق أغراضه"[2].

قمنا بإجراء المقابلة مع المبحوثين بشكل قصدي و ذلك مع بناء علاقة حميمية مع عينة من سكان المنطقة، و المقدم القائم على شؤون الضريح، و التجار و عناصر الفرق الفولكلورية، كما جاء في رأي بيار بورديو "تفحص مشكلة مطروحة في عالم معروف على أشخاص مألوفين، شرط تحول علاقة ما من العرفية إلى معرفة علمية"[3]

1- ربحي مصطفى عليان، المرجع السابق، ص 143

2- المرجع نفسه ، ص 148.

3- P.bourdieu, esquis, d'une théorie de la pratique suivi de trois etude d'éyhnologie kabyle-genéve, paris,1972, p156.

فكانت مقابلات متكررة مع نفس الأشخاص كلما سمحت الفرصة دون إهمال الأهداف المحددة مسبقا و ذلك من أجل التقرب أكثر من ميدان الدراسة و تدعيم إجابة المبحوثين و التعامل مع المعطيات بمنهج علمي و استغلال المعرفة العرفية من أجل المعرفة العلمية.

5 – عرض و تحليل البيانات

تتضمن جدولة البيانات أهم المؤشرات و المعطيات التي تعكس فرضيات الدراسة

5 –1– جدولة و تحليل البيانات

5 –1–1–الجدول رقم(2) يوضح فئة العمر لأفراد العينة:

رقم	الجنس / فئة العمر	ذكور		إناث		مج	مج
		ت	ن%	ت	ن %	ت د+ت ا	ن د+ن ا
1	25–20	1	2	9	18	10	%20
2	35–26	4	8	2	4	6	%12
3	45–36	8	16	7	14	15	%30
4	55–46	5	10	3	6	8	%16
5	60–56	2	4	2	4	4	%8
6	اكثر من 60	5	10	2	4	7	%14
	المجموع	25	%50	25	%50	50	%100

–قراءة احصائية للجدول:

يوضح الجدول رقم (2) الفئة العمرية للزوار.بين الجنسين الذكور و الاناث، فنلاحظ في الجدول ان غالبية الزوار هم فئة 36–45 فنلاحظ في مجموع النسب 30 % ثم تليها نسبة 20 % عند فئة 20–25 ، و نسجل نسبة 8 % عند فئة 56–60 و تتقارب النسب عند باقي الفئات.

تحليل الجدول

من خلال المعطيات المبينة في الجدول نلاحظ انه هناك تقارب في النسب لدى فئة الإناث كما هو مبين في الجدول مع تسجيل أعلى نسبة لدى الفئة 20-25 سنة مما يدل على تنوع الفئات، أي أن الزيارة ليست مقتصرة على شريحة وفئة معينة.

أما بالنسبة للذكور فنجد أغلبية فئة الزوار تقع في الفئة 36-45 وتتقارب في باقي الفئات الأخرى.

تفسير النتائج

إن التباين بين فئة العمر يدل على أن زيارة الأضرحة لا تقتصر على فئة معينة من حيث الجنس أو السن و إنما هي ظاهرة شعبية ممارَسة من مختلف أعمار الفئات وكلى الجنسين، حيث كان أغلب حضور قي شكل جماعات عائلية فالعائلة هي " الخلية القاعدية و النواة المنتجة للمجتمع، و لكيانه الروحي و المادي"[1]، و لا تقتصر زيارة الولي سيدي يوسف على أفراد معينين من حيث السن من أفراد العائلة، بل لاحظنا حضور العائلات إلى هذا المعلم القدسي "في سبيل التعود على زيارة الولي وتقديسه"[2]، مما يدفعنا إلى القول بأن زيارة ضريح سيدي يوسف ممارسة إلزامية ذات بعد عقائدي مرتبطة بعادات و تقاليد الأسرة و هذا ما أثبتته دراسة " **ظاهرة زيارة الأضرحة و الأولياء في منطقة تلمسان**" للباحث سعيدي محمد و التي توصلت إلى أنه " من الناس من يعتقد اعتقادا روحيا منذ نعومة طفولته، حيث تربى في وسط يعتقد في الأولياء الصالحين و يمارسون لزيارة بدون انقطاع"[3]، هذا ما يترجم بعمق البعد العقادي لزيارة الأضرحة و الأولياء الصالحين، وهذا ما يتوافق مع الفرضية التي مفادها أن ظاهرة تتخذ زيارة الأضرحة أبعاد ثقافية و اجتماعية.

بالتالي يمكن القول أن زيارة ضريح سيدي يوسف تعتمد على البعد العقائدي لكثير من الجماعات بدافع الحاجات النفسية و الاجتماعية و العلاجية، حيث تنتقل الجماعات من مختلف الأعمار و الأجناس حسب أهداف و دوافع مختلفة.

---

[1] - محمد السعيدي، العائلة عاداتها و تقاليدها بين الماضي و الحاضر،انسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران العدد04، 2014، ص .147

2- معمر بوخضرة، الولي في الخيال الشعبي، ص .198

3- سعيدي محمد، ظاهرة زيارة الأضرحة و الأولياء في منطقة تلمسان، ص.52

5 -1-2-الجدول رقم (3) الحالة العائلية للزوار

الجنس / الحالة العائلية	ذكور		إناث		مج	
	ت	ن%	ت	ن%	ت+ت	ن+ن
اعزب	7	14	8	16	15	%30
متزوج	13	26	4	8	17	%34
ارمل	00	0	9	18	9	%18
مطلق	5	10	4	8	9	%18
المجموع	25	%50	25	%50	50	%100

القراءة الإحصائية للجدول : من ملاحظة الجدول رقم (3) يمكن تحديد الحالة العائلية لزوار ضريح سيدي يوسف بين الجنسين ذكور و إناث فسجلنا أعلى نسبة للذكور المتزوجين بنسبة 26 % بتكرار 13 مقابل الإناث المتزوجات بنسبة 8 %بتكرار 4 أما بالنسبة لفئة الأرامل كانت النسبة الأكثر عند الإناث بنسبة 18 % بتكرار 9 مقابل 00 % عند الذكور، أما فئة العزاب فكانت متقاربة بين الجنسين حيث نسجل نسبة 14 % بتكرار 7 عند الذكور و نسبة 16 % بتكرار 8 عند الإناث، و فئة المطلقين سجلنا نسبة 10 % عند الذكور بتكرار 5 و نسبة 8 % عند الإناث بتكرار 4 مرات.

تحليل الجدول: بعد قراءة الجدول إحصائيا نلاحظ عند جنس الذكور أن غالبية الزوار من المتزوجين بنسبة 26 % وهي الحالة الأكثر إقبالا على زيارة الضريح، أي أن الإقبال على الزيارة من طرف هذه الفئة التي نعتبرها أكثر استقرارا مقارنة بباقي الفئات التي

نعتبرها اقل استقرارا من الجانب الاجتماعي و التي يمكنها اتخاذ الزيارة كسبب للجوء و الهروب من المشاكل الاجتماعية و النفسية و البحث عن الأمن، فيما سجلناه عند جنس الإناث أن غالبية الزوار من فئة الأرامل حيث سجلنا نسبة18 % و العازبات نسبة 16 % ولعل لجوء هته الفئة التي نعتبرها أكثر حرمانا و اضطهادا في المجتمع وسيطرة السلطة الذكورية سواء كان أب أو أخ، لذلك تلجأ إلى الزيارة و الاعتقاد في الشخصية الكارزمية للولي وفضاءه المقدس، و اللجوء إليه كفضاء أكثر حرية تجد فيه المرأة ضالتها، كما أشارت إليه الباحثة فراح زينب في دراستها الانتربولوجية حول "زيارة النساء لضريح قادة بن مختار" حيث بينت أن " المرأة تلجا إلى الولي باعتباره القوة العظمى وتلتمس فيه السلطة الروحية أكبر من سلطة الذكر "[1].

إن التباين بين الفئتين و التي أعطيناه صفة الاستقرار و عدم الاستقرار* يدفعنا إلى التساؤل عن أسباب الزيارة و ولوج هذا الكيان و لماذا ترتبط زيارة الأضرحة بلحظات حرجة كالقلق الخوف المرض الحرمان...؟

تفسير النتائج: نجد ان زوار ضريح سيدي يوسف من طبقات اجتماعية متباينة و مختلفة، و يمكن إرجاع سبب الزيارة إلى الظروف الاجتماعية و الحاجات السيكولوجية و النفسية لهذه الفئات الاجتماعية، كلٌ حسب حاجته وغايته، و كذلك لانتشار ثقافة زيارة الأضرحة بين أفراد المجتمع الجزائري و تجسُّدها في المعتقد الشعبي، يعتمدها الفرد كوسيلة و ملجأ تضمن له الوقاية و السلامة.

زيارة ضريح سيدي يوسف ظاهرة لا تقتصر على فئة معينة من طبقات المجتمع التي تعاني الحرمان و الاضطهاد، كما أشار إليها طوالبي، لكن نلاحظ من خلال النتائج المقدمة سابقا أن الزيارة تمارَس من طرف مختلف الفئات الاجتماعية حتى التي تعرف الاستقرار الاجتماعي، وهذا ما سجلناه خلال المقابلات مع هذه الفئة، و لعل ذلك راجع إلى العادات و التقاليد في الثقافة الشعبية و هنا نشير إلى رأي **إيفنز بريتشارد Evans**

1- فراح زينب، الزيارة النسوية للأضرحة، مخطوط مذكرة لنيل شهادة ماجستير، جامعة وهران، **العايدي عبد الكريم**، 2011.

*- نقصد بالاستقرار هنا الاستقرار الاجتماعي و الذي نقصد من خلاله فئة المتزوجين الذين حققوا الرابط الاجتماعي و هو الزواج، أما الفئة الثانية و التي صنفناه بالفئة الغير مستقرة اجتماعيا فنقصد من خلالها كل من الأرامل و المطلق و العزاب و هي الفئة التي لم تحقق الرابط الاجتماعي سواء للذكور أو الإناث،

Pritchard_ في أن "الطقوس تمثل جزءا من الثقافة التي يولد فيها الفرد، و هي تفرض نفسها عليه من الخارج، شأنها شأن سائر الأمور في ثقافته، أنها من إيجاد المجتمع و إبداعه"[1]، كما سجلنا علاقة ممارسة زيارة ضريح سيدي يوسف بالحاجات النفسية و الاجتماعية كالبحث عن الولد، و العلاج ... البحث عن الحلول للمشاكل العائلية خاصة مع زوجة الأخ، و أم الزوج.

إن ممارسة للطقوس حول الضريح لا تكمن وظيفتها في إحياء تراث شعبي تقليدي أو واجب ديني فقط، وإنما وضيفتها ثقافية، و اجتماعية، و نفسية، سياسية يمكننا أن نحدد دلالتها انطلاقا من الاقتراب الأنتربولوجي لـ **إيفنز بريتشارد Evans _Pritchard** أن الطقوس و الممارسات المعنية عند ما تكون متصلة بحدث معين كالخوف و المرض و القهر و القلق فإن المرء يكون ملزما للتعبير عن هذه الانفعالات داخل فضاء قدسي يلجأ إليه لأنه يشعر بأن في متناوله وسائل كفيلة للتغلب إلى هته الصعاب التي قد تعترضه[2]، و في نفس الاتجاه يذهب سعيدي محمد إلى تحديد الوظيفة الاجتماعية و النفسية لزيارة الأضرحة كفضاء شعبي مقدس يشكل ملجأ لكل هارب أو مطارَد حيث يجد في هذا الفضاء الأمن و الطمأنينة و السلم و الحماية الروحية الكافية[2]، و هذا ما سجلناه خلال إجراء المقابلات مع الفئات المذكور سابقا و التي حددت أسباب الزيارة في البحث عن الولد، البحث عن الزوج، البحث عن الاستقرار العائلي و الهروب من المشاكل العائلية خاصة مع أم الزوج أو أخته ... و غيرها من الأسباب النفسية و الاجتماعية.

---

1 – ايفنز بيرتشارد، الاناسة المجتمعية و ديانة البدائيين، تر: حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1986، ص.206

2– المرجع نفسه، ص.205

3– سعيدي محمد، ظاهرة زيارة الأضرحة والأولياء و أبعادها النفسية و الاجتماعية، مركز الأبحاث في الأنثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران، ص55.

تواجد النساء من الفئة المطلقة و العازبات و الأرامل في ضريح سيدي يوسف له دلالة بينفسية يمكن أن نحددها في الأبعاد الاجتماعية و النفسية للمرأة التي تتخذ من ضريح سيدي يوسف فضاء للتعبير عن حريتها و التنفيس عن مآسيها و ضعفها، في هذا السياق تبين الباحثة زاوي خديجة في مقاربة انتروبولبوجية بين زيارة الأضرحة و العمل السياسي للمرأة، التي وجدت في هذا الكيان حرية تامة استطاعت من خلال "كثرة التجمعات النسوية حول الضريح تفسرها الفعاليات السوسيولوجية كونها المناسبة الوحيدة تلتقي فيها كل النساء باعتباره المجال المقدس الذي لم تقص منه المرأة "[1].

تلجأ الفئة النسوية من الطبقة الاجتماعية إلى زيارة ضريح سيدي يوسف لأنها تلتمس في شخصية الولي السلطة العليا التي تعلو فوق السلطة القهرية " التي يمارسها الرجل، الزوج، أم الزوج داخل الأسرة بما يصنع قيودا على المرأة"[2]، و القوة القاهرة فوق قوة الرجل و بالمقابل تكتسب المرأة القوة من خلال التواصل مع الولي داخل الضريح و خارجه حيث تجد المرأة بصفة عامة و خاصة الفئة المعينة و المحددة في الجدول، الحرية النفسية و إخراج المكبوتات و الترويح النفسي اذ تعبر عن حريتها بالغناء و الرقص و الزغاريد و مشاهدة الحضرة و الرقص الشعبي.

ثم تجلس المرأة أمام المقدم الذي تتخذ منه الشخص الأمين لأسرارها و المعالج النفسي لمشاكلها و الشخص الموثوق فيه، فتعبر له عن مشاكلها و تبادله أسرارها دون أي ضبط أخلاقي أو أصولي أو اجتماعي، هذا يدل على حرية المرأة التي تجدها في المعلم القدسي المتمثل في ضريح سيدي يوسف.

1- خديجة الزاوي، البعد سياسي لتجمع النساء عند الأولياء الصالحين، إنسانيات، مركز البحث في الانتربولوجيا وهران، العدد01، 2004، ص.210

2- بلقاسم بن زنين، المرأة الجزائرية و التغيير، إنسانيات، عدد مزدوج 57-58، جويلية- ديسمبر 2012، مركز البحث في الأنثربولوجيا و العلوم الاجتماعية، وهران، ص17.

5 -1-3-الجدول رقم (4) يبين المستوى التعليمي :

الجنس / المستوى الدراسي	ذكور		اناث		المجموع	
	ت	ن%	ت	ن%	ت+ت	ن+ن
بدون	6	12	4	8	10	% 20
ابتدائي	3	6	2	4	5	%10
متوسط	8	16	11	22	19	%38
ثانوي	5	10	6	12	11	%22
جامعي	3	6	2	4	5	%10
المجموع	**25**	**%50**	**25**	**%50**	**50**	**%100**

قراءة إحصائية يبين الجدول رقم (4) والخاص بالمستوى التعليمي للزوار أن غالبية الزوار من المستوى التعليمي المتوسط لمختلف الجنسين، فكانت أعلى نسبة للزوار من متوسطي التعليم عند الذكور16% وعند الإناث 22%، كما سجلنا نسبة المستوى التعليمي الثانوي لدى الإناث بـ 12 % ، و بدون تعليم 8 % والجامعيات بنسبة 4% و الابتدائي بـ 6 % ، من جهة أخرى و بالنسبة لفئة الذكور كان مستوى التعليم الثانوي بنسبة 10 % والجامعي بنسبة 6 % و الابتدائي بنسبة 6 % أما الأميون فكانت نسبة 12 % .

إذن عند قراءتنا لمجموع النسب عند أفراد عينة البحث و الممثلة في الجدول (04) نلاحظ أعلى نسبة كانت **للتعليم المتوسط** ب 38 % ، ثم المستوى الثانوي 22 % ثم بدون مستوى 20 % ، ثم المستوى الجامعي 10 % ، و المستوى الابتدائي 10 % .

تحليل الجدول: ثمة 19 شخص من مجموع 50 شخص، أي 38 % من المستوى التعليمي المتوسط و ثمة 16 شخص أي 32% من المستوى التعليمي بين الثانوي والجامعي، أي في مجموع الفئات المتعلمة نجد 70% من الأفراد يأتون إلى زيارة ضريح سيدي يوسف وهي نسبة تدل على أن الإقبال على زيارة الأضرحة لا يقتصر على أصحاب التعليم الضعيف أو الأميين، والتي سجلنا فيها نسبة 30 % وهي نسبة اقل من الفئة المتعلمة.

لاحظنا مدى إقبال فئة المتعلمين لزيارة ضريح سيدي يوسف، أي أن زيارة الأضرحة لا تقتصر على الأميين، أو ذوي مستوى التعليم المتدني، و هذا ما ينفي صحة الفرضية التي مفادها أن زيارة ضريح سيدي يوسف تتأثر باختلاف المستويات الثقافية و الاجتماعية بين أفراد المجتمع، وذلك يدل على أن ظاهرة زيارة الأضرحة تتمتع بالخصوصية الثقافية و الهوية الأصلية، تحمل في طياتها الحتمية الثابتة (البركة) التي تعمل على استمرارها.

تفسير النتائج بعد هذا التحليل الإحصائي و الذي توصلنا من خلاله إلى أن ظاهرة زيارة الأضرحة لا تتأثر بالمستوى الثقافي و التعليمي للأفراد المشاركين فيها و ذلك راجع لكونها ظاهرة ثقافية اجتماعية، ذات بعد ديني عقائدي متأصلة في عقلية أفراد المجتمع و هذا ما بينته دراسة نور الدين طوالبي "في إشكالية المقدس"*، حين بين ردود أفعال الطبقات الاجتماعية اتجاه المقدس حيث توصل طوالبي إلى نتيجة مفادها أنه رغم التفاوت في الطبقات الاجتماعية و الثقافية بين أفراد الجماعات إلا أن ردود الأفعال اتجاه المقدس متشابهة بحيث أن "المقدس يلعب دورًا مظهرًا لفكرة معينة عن الانطولوجي"[1] و أن الطقوس تبقى "أسهل الطرق في الإقرار بالانتماء الثقافي، و بالتالي تحقيق التقارب الاجتماعي و الأسري للمقدس"[2]، و تستحق اهتماما أكبر تبعا لغايتها الأيديولوجية التي تكيف الخصائص الثقافية للمحافظة على الهوية الأصلية.

---

*- في إشكالية المقدس دراسة قام بها الباحث نور الدين طوالبي حيث درس ممارسة طقسية دينية ظهرت في المجتمع الجزائري، و خلال مراحل دراسته قام طوالبي بمقارنة ردود أفعال الطبقات الاجتماعية و التي اختارها في ثلاثة أصناف هي: طبقات شعبية ، طبقات وسطى ، طبقات عليا ، (أنظر نور الدين طوالبي، اشكالية المقدس، ص100).

1- نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر1988 ، ص175.

2- المرجع نفسه، ص 48.

ضريح سيدي يوسف معلم قدسي صاغ له المعتقد الشعبي صورة ذهنية ثابتة في عقول أفراد المجتمع، لتتحول من أفكار إلى سلوك و ممارسات تترجم عمق الاعتقاد في الولي سيدي يوسف، و ذلك للهيمنة الكارزمية للولي في النظام العقائدي والكوزمولوجي بالنسبة للجماعات التي تعتقد اعتقادا راسخا في علاقة القرابة و الانتماء إلى نسب الولي و عشيرته و الذي يعتبرونه أحد أجدادهم و بالتالي الافتخار بذلك و تشجيع زيارة ضريحه بالإضافة في الاعتقاد أن الولي سيدي يوسف محبوب عند الذات الإلهية يمكن الاعتماد عليه كوسيط يقربهم إلى الله، و يشفع لهم عنده، و يسألونه في تحقيق دعائهم بالقرب من هذا الولي، بالإضافة إلى ذلك يعتبرونه سببا في نجاح حياتهم اليومية والتغلب على مشاكلهم، و مساعدتهم في إنجاب الأولاد، و جلب الزوج، كل هذا يحيلنا إلى دراسة ادموند دوتي الذي بين من خلالها أن الدين الإسلامي في شمال إفريقيا يعتمد على الوساطة رغم أنه دين يدعو إلى التوحيد بالله و من شروطه **شهادة أن لا اله إلا الله و أن محمداً رسول الله**[1].

الطقوس و الممارسات حول ضريح سيدي يوسف لا تتأثر بالمستوى التعليمي للأفراد و إنما لها دلالة ثقافية اجتماعية ذات نسق رمزي قدسي اجتماعي ، لأنه مهما كانت الطقوس و الممارسات في زيارة الأضرحة بسيطة أو معقدة فردية أو جماعية تعد ترجمة للمعتقد و تتكرر و تتفق من أجل الشعور الجمعي لتأخذ قيم ثقافية، فالمعتقد هو الذي ينظم و يقنن الطقوس و نعود هنا لنستشهد برأي الباحث فراس السواح، حين ربط الطقس بالمعتقد و تعايشهما في ثقافة واحدة، فيقول بهذا الصدد "عندما يدفعنا المعتقد إلى سلوك و إلى فعل فننتقل من التأمل إلى الحركة و من التفكير في العوالم المقدسة إلى اتخاذ مواقف عملية منها فنتقرب منها أو نسترضيها أو نُسخِّر قواها لمصلحتنا أو نكف غضبها عنا"[2]، حيث تتحول المعتقدات من أفكار ذهنية متعلقة بالمقدس إلى أفعال و ممارسات طقوسية لها دلالتها عند مختلف الطبقات الاجتماعية و الثقافية.

المعتقد ← الطقس ← الشعور العاطفي

1- Edmond Douté, notes sur l'islam maghrébin, Ernest Leroux édition, paris,1900.p46.

2- فراس السواح، دين الانسان، ص ص 52-53.

5 -1-4-الجدول رقم 5 سبب الزيارة :

سبب الزيارة / جنس	ذكور		اناث		المجموع	
	ت	ن%	ت	ن%	ت+ت	ن+ن
طلب العلاج	11	22	13	26	24	**%48**
حاجة(نفسية-اجتماعية)	7	14	9	18	16	**%32**
الفسحة	2	4	1	2	3	**%6**
التبرك	5	10	2	4	7	**%14**
المجموع	**25**	**50%**	**25**	**%50**	**50**	**%100**

قراءة إحصائية : تعطي القراءة الإحصائية للجدول رقم(05) الذي يبين سبب توافد الزوار إلى ضريح سيدي يوسف، أن اكبر نسبة هي زيارة هذا الولي بسبب العلاج 48% وسبب الزيارة لأغراض نفسية واجتماعية كانت بنسبة 32% وكانت اقل نسبة 6% من أجل الفسحة و الفرجة، و 14% من اجل التبرك.

تحليل الجدول: من خلال تحليل محتوى الجدول نجد أن أكثر الأسباب التي تدفع المتوافدين إلى الزيارة هي البحث عن العلاج، ثم حاجات نفسية و سوسيولبوجية ، وهذا يدل على الهيمنة الرمزية للولي سيدي يوسف و الاعتقاد في وجوده كقوة علاجية و شخصية كارزمية لها تأثير نفسي سوسيولوجي هو الذي يدفع إلى ولوج هذا الكيان.

تفسير النتائج

المعطيات المسجلة في الجدول رقم (05) توفر لنا الأرضية للنظر في أسباب زيارة ضريح سيدي يوسف و ممارسة الطقوس و التي من دون شك لها شروط محددة و أهداف معينة تختلف باختلاف الحاجات النفسية و الاجتماعية، لها دلالة سيكولوجية و سوسيولوجية من أجل التوجه العاطفي و الانفعالي اتجاه هذا المعلم القدسي و هذا ما أكدته دراسة "في إشكالية المقدس" أن الممارسات الطقوسية إزاء المقدس إنما تعبر فيما وراء الانفعالات المباشرة و "انعكاسها يكون بالأحرى سيكولوجيا: هذا النمط من الطقوس يهدئ حالات القلق و يعزز الأنا و يسمح بالتصدي لضائقات الحياة بثقة تامة"[1] كما بينت دراسة "**المقدس و دلالته**" للباحث السراج خالد أن اللجوء إلى الضريح من اجل تحقيق توازن سيكولوجي سوسيولوجي.

تبين من خلال تحليل الجداول السابقة أن زيارة ضريح سيدي يوسف لا تقتصر على فئات معينة محددة بعامل السن، أو المستوى الثقافي، أو شبكات اجتماعية معينة من طبقات المجتمع و إنما العامل المؤثر في هذه الظاهرة هو بالدرجة الأولى الحاجات النفسية و الاجتماعية و العامل العلاجي، خاصة إذا كان المرض مرتبط بالسحر أو العين و له علاقة بالجن و الشياطين كما أشار إليها الباحث علي عواطة أن "الممارسات الثقافية و الطقوسية مصنفة ضمن ظروف و أهداف محددة في طقوس تكفيرية، إسترضائية، تقريبية، طرد الأرواح الشريرة"[2].

نلاحظ أن غالبية الزوار كان سبب توافدهم إلى ضريح سيدي يوسف مرتبط بالبحث على العلاج، أو فك السحر، و ترجع أسباب الزيارة إلى عدم قدرة الوسائل العلمية على معالجتها بالطرق الحديثة، كما أن عدم إنجاب الزوجة، و تأخر زواج البنت أو الولد، إنما تعود أسبابها إلى أعمال السحر و تسخير الجن و الأرواح، و هذا لا يمكن علاجه بالطرق العلمية كالطب، مما يدفع الزوار إلى اللجوء إلى ضريح الولي من أجل طرد الأرواح الشريرة على حد تعبير علي عواطه حيث يقول أن " زيارة الأضرحة من أجل معالجة الاضطرابات النفسية"[3]

1- نور الدين طوالبي، المرجع نفسه، ص5

2- Ali aouattah, Ethnopsychiatrie maghrébine, edition l'harmattan, 1993, p134

3- Ibid, p 141.

يكتسب ضريح سيدي يوسف دوره العلاجي بسبب البركة التي لها دورٌ هامٌّ، في حضورها في المعتقد الشعبي، و هذا الأخير بدوره يعطي الولي سلطة هرمية على الجن هكذا يعلن ح.رشيق أن عالم الجن لا يتجاهل السلطة الهرمية و هو ما يضمن للسحر فعاليته[1]، مما يفسر حضور المتوافدين لزيارة ضريح سيدي يوسف من أجل علاج مرض استعصى على الطب الحديث علاجه و بالتالي البحث عن العلاج في الطب البديل أو الطب الشعبي خاصة إذا تعلق الأمر بالأمراض العقلية و الاضطرابات النفسية لأن هذا النوع من المرض لا تداويه الأدوية الصيدلانية، و إنما علاجه له علاقة بأرواح الجن و الشياطين، و الولي سيدي يوسف هو الذي يعالج هذا النوع من المرض كما قال المقدم القائم على الضريح أثناء مقابلته "سيدي يوسف سلطان الجن يَحْكَمْ في الجَنْ و الرْوَاحِين عَنْدَهْ الخُدَّامْ هُم لي يْعالجوا المرضى".

إن معاناة المريض و الحالة النفسية التي يعيشها، و معاناة أهله معه لسبب كفيل ليدفع بالأفراد إلى البحث على شتى طرق العلاج، مهما كانت طبيعتها و طرق علاجها و هذا ما لمسناه عند أفراد العينة في دراستنا الحالية، فكان أغلب المتوافدين إلى ضريح سيدي يوسف إنما من أجل العلاج و الرقية و البحث عن الخلاص من السحر، أو المس أو العين، فمنهم من جاء يبحث عن علاج لإنجاب الأطفال بعد أن فشلت كل محاولات الطب من علاجها، و هناك من جاء قاصدا البحث عن الزوج بعد أن فاته سن الزواج و الذي يكون سببه في سحر معمول، أو جن مسخر، و منهم من جاء بطفل رضيع لا ينام بالليل بحثا عن علاج و بركة الولي في خلاص هذا المرض، إضافة إلى مرضى بالصرع المرضى العقليين و هذا له علاقة بالجن و الأرواح الشريرة.

على اعتبار زيارة الضريح لحظة لبناء العلاقة بين الإنسان و المعلم القدسي، و كذا تفاعل الفئات و الشبكات الاجتماعية، هو ما يجعل رسم معالم المعتقد الشعبي حول ضريح سيدي يوسف و الاعتقاد فيه، هذا ما يؤكد صحة الفرضية و التي مفادها أنه هناك أسباب اجتماعية و نفسية تفسر سبب زيارة ضريح سيدي يوسف.

1- حسن رشيق، سيدي شمهروش، تر: عبد المجيد جحفة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص35.

5 -1-5-جدول رقم(6): درجة الاعتقاد في الولي سيدي يوسف

الجنس / الاعتقاد	ذكور		إناث		المجموع	
	ت	ن%	ت	ن%	ت+ت	ن+ن
يعتقد	18	36	20	40	38	**76**
لا يعتقد	6	12	2	04	8	**16**
واجب ديني	1	2	3	6	4	**8**
المجموع	**25**	**50**	**25**	**50**	**50**	**100**

القراءة الاحصائية للجدول: يوضح الجدول أن نسبة الاعتقاد في شخصية الولي كانت متباينة و مختلفة حيث سجلت درجة الاعتقاد في شخصية الولي سيدي يوسف بتكرار 38 مرة عند مجموع أفراد العينة أي بنسبة 76% ، في المقابل كانت درجة عدم الاعتقاد في الولي بتكرار 8 مرات أي نسبة 16% أما بالنسبة للذين يعتبرون زيارة الولي واجب ديني سجلنا تكرار 4 مرات أي نسبة 8% .

تحليل الجدول: بعد قراءتنا الإحصائية للجدول الأخير و تحديد الفارق بين النسب في درجة الاعتقاد حيث سجلت أعلى درجة الاعتقاد في وجود شخصية الولي بنسبة 76% و هذا ما يؤكد صحة الفرضية العامة و التي مفادها أن كلما كان الاعتقاد في شخصية الولي سيدي يوسف كلما كان توافد الزائرين إلى ضريحه أكثر.

تفسير النتائج

إن ارتفاع نسبة الاعتقاد في وجود الولي سيدي يوسف كشخصية معنوية في المخيال الشعبي –و هذا ما لمسناه أثناء فترة البحث الميداني– يؤكد و يتمم صحة النتائج التي تحصلنا عليها و المبينة في الجداول السابقة، و التي بينا من خلالها أن زيارة الضريح لا تقتصر على فئة معينة و طبقات محددة من أفراد المجتمع، و أن أسباب الزيارة لها علاقة بالحاجة إلى الأمن، و التخلص من القلق، و البحث عن العلاج، و الطلب، و التبرك تتجسد من خلالها شخصية الولي سيدي يوسف في تلك الطاقة التي تتحقق فيها السلطة و الزعامة الروحية، و الهيمنة الرمزية لضريح سيدي يوسف، بسبب ما يُعرف عنه من بركة، و قدرات علاجية، و أخرى خارقة لدرء السحر، و رد العين، و إنجاب الأولاد و تسخير الأمور و غيرها.

توافد الزائرين و ممارسات الطقوس حول ضريح سيدي يوسف، يُخضِع هذا المعلم القدسي في تمظهره الزمني و المكاني لميل باتولوجي له صلة بالتوترات النفسية و الاجتماعية و يجعله على صلة كبيرة بتشكيل المعتقد الشعبي و تكوين الصورة الذهنية لشخصية الولي، و قد أشار نور الدين زاهي أن "علاقة الإنسان بالمقدس وتداخل الفئات الاجتماعية و الجماعية ليس فقط لتجميع الناس و لكن أيضا لأشكال المتخيل الجمعي و أنماط المعتقدات المحلية و الكونية"[1] فتجمع الزوار و تداخل الفئات الاجتماعية يؤدي حتما و بدون شك إلى تناقل و تبادل الخبرات حول الزيارات وممارسات الطقوس، فلما سألنا الزوار عن سبب الزيارة، كانت أغلب الإجابات، أن الولي سيدي يوسف هو من عالجهم من مرضهم، و أن بركته شملت نجاح أعمالهم، فيما كانت اجتابات البعض الآخر أنهم جاءوا ليجربوا حظهم مع هذا الولي بعدما أرشدهم صديق، أو قريب، بزيارة هذا الولي للتبرك به و البحث عن الفلاح، إن غالبية الزوار يعتقدون في قدرات الولي و علاقتها بتخفيف التوترات الاجتماعية و النفسية.

1- نور الدين زاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال، المغرب،ط1، 2005، ص52

خلاصـة

بعد عرض النتائج الإحصائية نرى أن ظاهرة زيارة الأضرحة هي ظاهرة بارزة في مجتمعنا لها أبعاد ثقافية، و اجتماعية، و اقتصادية، و سياسية، و دينية، يختلف فيها الزائرون و الزائرات، من مختلف الفئات الثقافية، و الاجتماعية، والأعمار، و الجنس، كل حسب حاجته من حيث الهدف المنشود للزيارة، لكنها تلتقي في فضاء واحد و قاسم مشترك هو الاعتقاد في قدسية الفضاء و المكان الذي عاش فيه الولي أو مر به أو جلس فيه، أو دفن فيه.

إن ضريح سيدي يوسف باعتباره معلم قدسي بتوافد إليه عدد كبير من الزوار من مختلف المناطق، ريفية كانت أو مدنية، كل حسب حاجته و هدفه من زيارة هذا المعلم القدسي الذي يحظى بممارسات طقوسية حقيقية يمارسها الزوار من مختلف الفئات العمرية كما بيناه سابقا، وبينا كذلك أن زيارة الضريح لا تتأثر بالمستوى الثقافي للمتوافدين حيث سجلنا متوافدين ذوي مستوى تعليمي عالي، و لعل ما يؤثر على ظاهرة زيارة الضريح هو مستوى تدين الفرد، فهناك من يرى أن زيارة الأضرحة بدعة و محرمة شرعا و لا يجوز ممارسة الطقوس و الشعائر لأنها شرك بالله.

من الحضور المتوافدين كان أغلبهم من الفئات التي لا تعرف الاستقرار العائلي خاصة عند الفئة النسوية، و التي لا تعرف الاستقرار الاجتماعي سواء كانت مطلقة أو عازبة لم يسبق لها الزواج، لذلك كان سبب الزيارة من أجل البحث عن الزوج، و البعض الأخر يجد الحرية في التنقل، و التجوال في هذا الفضاء.

توصلنا في الأخير أن أغلب المتوافدين من الجنسين إلى هذا المعلم القدسي المتمثل في ضريح سيدي يوسف، يؤمنون و يعتقدون في الشخصية الروحية للولي سيدي يوسف و قدراته على العلاج و الرقية و فك السحر و نيل البركة و كسب رضا الولي غيرها من الحاجات النفسية و الاجتماعية.

إن لجوء الأفراد إلى هذا المعلم، و ولوج هذا الكيان، و ممارسة الطقوس و الشعائر المتمثلة في إشعال الشموع، و الطواف، و الوقوف عند قبر الولي، و الطلب

و إن كانت طقوس بسيطة و غير معقدة، إلا أن دلالتها السيميولوجية تكمن في وضيفته الباتولوجية ذات الصلة بالتوترات النفسية و الاجتماعية، و بالتالي في طقوس هجاسية و ليست دينية كما سماها فرويد، و لقد اتضح لنا أن لجوء المتوافدين إلى ضريح سيدي يوسف لم يكن واجبا دينيا، و إنما كان اعتقاديها علاجيا، كما كان ذو أهمية تفريجية للتخفيف من حدة القلق و التوتر النفسي.

ظاهرة زيارة الأضرحة ليست وليدة الساعة، و إنما هي ظاهرة قديمة عاشت مع الأجيال و رغم التطور العلمي في المجتمع الذي أثر في حياة الأفراد تغيرا مباشرا و غير مباشر، ما زالت الأضرحة عند الكثيرين وسيلة للتداوي، و التبرك، و وساطة للتقرب إلى الله عز و جل.

الخاتمة

استطعنا من خلال هذه الدراسة و التي خصصناه بعنوان " ظاهرة زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية" أن نلم و لو بالجزء البسيط من جوانب الدراسة، و تحقيق فرضية مفادها أن المعتقدات الشعبية هي التي تدفع مرتادي الأضرحة والمعتقدين فيها إلى ولوج هذا الكيان والتمسك به، فالمعتقدات هي مجموعة من الأفكار و التصورات الذهنية تمثل الحكم الذاتي تترجمها في عالم الواقع طقوس و ممارسات، فكان اختيارنا لضريح سيدي يوسف "الشريف" لما يشهده من توافد الزوار من الجانبين الكمي و النوعي، و ممارسات طقوسية حقيقية إنما لها دلالة ابستمولوجية تدل على الاعتقاد في وجود قوة قاهرة و فاعلة و هيمنة رمزية تتمثل في شخصية الولي و ما لها من تأثير في حياة الأفراد.

بعد معايشتنا المباشرة للظاهرة تبين لنا أن زيارة هذا الضريح لها أبعاد دينية تاريخية، و ثقافية، و اجتماعية، و نفسية، فكان المجال مفتوحا أمام الدراسات النفسية و الاجتماعية و غيرها من المجالات، و هذا ما جعلنا نتعرض من خلال عناصر البحث إلى الجانب التاريخي و المعرفي للظاهرة، كانت بداية البحث بالتعرض إلى الطرق الصوفية باعتبارها الظاهرة الثقافية الرائدة و السائدة في فترة ظهور الأضرحة وتقديس الأولياء، كما ذكرنا بالتفصيل دور الزوايا باعتبارها مؤسسات ثقافية الوحيدة المسيطرة على الفكر الديني و الواقع الاجتماعي و الثقافي، و دورها في تكوين شخصية الولي.

كما قمنا من خلال دراستنا الميدانية لضريح " سيدي يوسف" بتقديم و صف شامل حول الضريح و مكان تواجده، دون أن نهمل الخلفية التاريخية و الروحية للولي، وذلك من خلال الحكايات و الأساطير المتداولة في الثقافة الشعبية حول الولي و كراماته تبين لنا من خلال المعايشة الميدانية الجهل التاريخي بشخصية الولي من طرف مرتادي الضريح و كذا سكان المنطقة، و هذا ما يدل على علاقة الضريح كواقع مثالي بشخصية الولي كواقع خيالي، فبالرغم من أنها شخصية مجهولة تاريخيا إلا أن المعتقد الشعبي يحتفظ ببعض الحكايات و الأساطير لهذا الولي، و قد تطرقنا لهذه النقطة بالتفصيل في تقديم وصفي للولي و مقامه.

أظهرت نتائج الدراسة أن المتوافدين إلى ضريح "سيدي يوسف" هم من مختلف الفئات و شرائح المجتمع، حيث جاءت النتائج واضحة في أن المتوافدين إلى ضريح سيدي يوسف من مختلف الأعمار و أن الزيارة لا تقتصر على فئة معينة مخصصة بسن معينة كما أظهرت

الدراسة أن زيارة الأضرحة لا تتأثر بالمستوى التعليمي فلاحظنا كيف كان المتوافدون من مختلف المستويات التعليمية بما فيها التعليم الجامعي.

و قد وضح من خلال الدراسة أن أسباب زيارة ضريح سيدي يوسف مردها إلى ظروف نفسية و اجتماعية، و بذلك جاء البرهان على الفرضية التي مفادها أن هناك عوامل اجتماعية و عوامل نفسية تؤدي إلى زيارة هذا الضريح.

حتى نفهم الارتباط الوثيق بين زيارة ضريح سيدي يوسف كممارسة واقعية موضوعية و المعتقدات كأفكار ذهنية ذاتية، تطلب منا الحديث عن علاقة الضريح كرمز موجود في الواقع، يتجاوز كونه موضوع مادي في تفاعله مع اللامادي، فخلصنا إلى نتيجة أن الضريح في أصله بناء من الحجر يمثل صورة دائمة و مقصودة لديمومة رمز قدسي ممثل في شخصية كارزمية كقوة حاضرة و دائمة، لأن المعتقدات كأفكار يمكن أن تضمحل و تتلاشى ما لم تتجسد على الواقع برموز ثابتة و تعبير حي.

فالضريح يمثل مؤسسة طقوسية، تتيح الفرصة لإيجاد وقائع ترتبط بها، تتألف هذه الوقائع من قواعد و أسس تظهر على شكل سلوكيات و ممارسات، يفرض الضريح من خلالها منزلة المقدس على الظاهرة التي تحدد اتجاه وعي الجماعة ، و مع هذا الوضع تأتي الوظيفة الجوهرية التي يرمز إليها الضريح، لأنه بدون المنزلة لا يتأتى القيام بالوظيفة، فمنزلة الضريح تنطوي على وضيفته بوصفه فضاء مقدس مكرَّس.

بينت الدراسة الحالية الوظائف الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية للضريح فزيارة ضريح سيدي يوسف لها سمة اعتقاديه دينية بالدرجة الأولى، و التي من خلالها تتكون السمة الانطولوجية، و ما يشهده الفضاء من واقع اجتماعي و اقتصادي وسياسي فالضريح يمثل معلم قدسي من جهة ، و معلم دنيوي من جهة أخرى، حيث يتم استغلال القدسي للدنيوي، و المقدس للمدنس، و ذلك لما تشهده المنطقة من التواجد الكمي و النوعي للمتوافدين.

خلاصة القول أن ظاهرة زيارة الأضرحة و التبرك بالأولياء الصالحين مجال مفتوح أمام الدراسات النفسية و الاجتماعية و غيرها من المجالات، فهي ميدان خصب للباحث الانتربولوجي، و السوسيولوجي، والنفساني، فمن خلال دراسة الظاهرة يمكن للباحث اكتشاف خبايا الحياة الاجتماعية و أسرار الشخصية الإنسانية، و هنا لا يمكن إغفال الدور الحقيقي

الذي تؤديه الأضرحة في تحقيق الروابط الاجتماعية و استغلالها من طرف الجماعات المكانية و المحلية لأغراض دنيوية.

زيارة الأضرحة هي ظاهرة يتحقق من خلالها الارتباط بين الماضي والحاضر فهي تحمل أسرار التاريخ واستمرار الأسطوري، لأنها ترتبط بالثقافات السائدة، و الفلسفات الاجتماعية و التي تميز الشعوب عن بعضها بعض في أرقى أشكال التفكير الديني والاجتماعي.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

1- القرآن الكريم، برواية ورش عن الإمام نافع.

2-إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي –أصوله و تطوراته–، دار الوفاء، مصر ط1، 2008.

3-ابن تيمية، الصوفية و الفقراء، دار المدني، جدة، د ت.

4-ابن خلدون، المقدمة، اعتناء و تقديم: أحمد الزعبي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

5-ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، دت.

6-أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة، ط1 1995.

7-أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء1، دار الغرب الاسلامي، ط1 1998.

8-ابو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

9-أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ج5، دار المعرفة ، بيروت، دت.

10- أبو زكرياء يحي بن شرف النووي الدمشقي، رياض الصالحين، مكتبة النهظة الجزائر

11- احمد اسماعيل يحيى، الاسلام و المعتقدات الدينة. الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1 2002.

12- التليلي العجيلي، الطرق الصوفية و الاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس،1992.

13- اوليفييه روا، الجهل المقدس–زمن دين بلا ثقافة–، تر: صالح الاشمر، دار الساقي ط1،2012.

14- ايفنز بيرتشارد، الاناسة المجتمعية و ديانة البدائيين، تر: حسن قبيسي، دار الحداثة ط1، بيروت، 1986.

15- بوفلجة غياث، علم النفس التنظيمي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

16- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2009.

17- جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية، منشورات Anep، تلمسان، 2011.
18- جون ر.سيل، بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة، تر: حسنة عبد السميع، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2012.
19- حسن رشيق، سيدي شمهروش– الطقوسي و السياسي–، تر: عبد المجيد جعفة افريقيا الشرق، المغرب 2010.
20- ربحي مصطفى عليان ،عثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي، دار صفاء للنشر والتوزيع ، عمان، ط1، 2000.
21- روجيه كايو، الانسان و المقدس، تر: سميرو رشا، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2010.
22- سراج الدين، طبقات الاولياء، تح، مصفى عطا، ، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 2006.
23- سعاد ماهر، مساجد مصر و أوليائها الصالحين، ج1، المطابع الأهرام ، مصر، دت.
24- سعاد ماهر، مساجد مصر و أوليائها الصالحين،ج2، مطابع الأهرام، مصر 1986.
25- سيغمون فروي، الطوطم و التابو، تر: بوعلي ياسين، دار الحوار، سوريا، ط1 1983.
26- سيغمون فرويد، مستقبل وهم، تر: جورج طرابيشي، الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، دت.
27- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية و الزوايا بالجزائر، دار البصائر، ط خ 2009.
28- عبد الله عبد الغني غانم، الانثروبولوجيا الثقافية، المكتب الجامعي الحديث ط1،2006.
29- عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا و موقف سارتر منها، دار المعارف، الاسكندرية، 1989.
30- عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية و مدارسها، مكتبة مدبولي، ط2 القاهرة، 1999.

31- عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981.
32- عبد الله حمودي، الشيخ و المريد، تر:عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر المغرب، ط3، 2003 .
33- عبد الوهاب الشريف، الوسيلة الى الله في القبول، ط1، المنهاج القويم، سورية ط1، 2009.
34- عبد العزيز راس مال، الزوايا و الأصالة الجزائرية بين التاريخ و الواقع، ج2 ثالة، الجزائر، 2011.
35- عزام أبو الحمام، الفولكلور و التراث الشعبي المطور، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008.
36- فاروق مصطفى، الموالد– دراسة للعادات و التقاليد الشعبية في مصر–، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980.
37- فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، سورية، ط4، 2002.
38- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التشيع و التصوف، دار الأندلس للطباعة و النشر، بيروت، 1982.
39- كيلفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة، تر: أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993
40- مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم و الحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دت.
41- مبارك الميلي، رسالة الشرك و مظاهره، دار الراية، السعودية، ط1، 2001.
42- محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، ج1، دار الكتاب للتوزيع القاهرة، ط1،1987.
43- محمد الجوهري وآخرون، مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري، ط1 2006.
44- محمد الجوهري، المفاهيم الأساسية في الأنتربولوجيا، القاهرة، 2008.
45- محمد الجوهري و آخرون، الانتربولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع و المنهج، دار المعرفة الجامعية، مصر،2004.

46- محمد بوزواوي، معجم المصطلحات الفلسفية،الدار الوطنية للكتاب، الجزائر، دت.
47- محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح الأدب المفرد، دار الصديق، ط4، 1997.
48- محمد سعيدي ، الأدب الشعبي بين النظرية و التطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1998.
49- محمد سعيدي ، الأنتوبولوجيا مفهومها و فروعها و اتجاهاتها، دار الخلدونية الجزائر، 2013.
50- محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، دار الفكر، دمشق، دت.
51- محمد عبد الله دراز، الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، مطبعة الحرية، بيروت، دت.
52- محمد عبد الجواد القاياتي، نفحة الباشام في رحلة الشام، دار الرائد العربي، لبنان
53- محمد عبده محجوب وآخرون، تخطيط و تطبيق البحوث الأنثربولوجية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2008.
54- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، ج3، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1988.
55- مجموعة باحثين، الإنسان و المقدس، دار محمد علي الحامي، تونس،ط1، 1994.
56- مرسيا الياد، المقدس و المدنس، تر:عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1 1988.
57- موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2006.
58- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، كلية الآداب جامعة المنصورة، مصر، 2008 .
59- نور الدين زاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال، المغرب، ط1،2005 .
60- نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس، تر: وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ط1 ،1988.

61- هنية مفتاح القماطي، الفكر الديني القديم، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ط1 2003.
62- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين ،تر: سامي الاروبي وعبد الله الدايم، ط1 مكتبة النهضة، مصر، دت.
63- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة و حسن قبيس، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، ط2، 1998.
64- وليم لامبيرت، علم النفس الاجتماعي، تر سلوى الملا، دار الشروق، القاهرة، ط1 1989.
65- يوسف شلحت ، نحو نظرية جديدة في علم اجتماع الديني ، تح: خليل أحمد، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003.

المراجـع الاجنبيـة:

1- Ali aouattah, Ethnopsychiatrie maghrébine, edition l'harmattan, 1993

2- Bendix, Reinhard, Max Weber : An Intellecval Portrait, University of California , Berkeley , California press , 1977.

3- P.bourdieu, esquis, d'une théorie de la pratique suivi de trois etude d'éyhnologie kabyle-genéve, paris,1972.

4- Emile durkheim, the elementary forms of the religious life, the library of university of california Los Angeles .
5- Edmond Douté, notes sur l'islam maghrébin, Ernest Leroux édition, paris,1900.

المعاجـم :

1- المعجم الفلسفي، صليبيا جميل، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

2- المعجم الفلسفي، صليبيا جميل، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982،
3- المنجد، دار المشرق، بيروت، ط36، 1997.
4- لسان العرب ابن منظور، تح: خالد رشيد القاضي، دار الأبحاث، الجزائر، ج8، ط1 2008
5- مختار الصحاح، ابن أبي بكر الرازي، المطبعة الكلية، مصر، ط1، 1329هـ.
6- معجم الاتنولوجيا و الانتربولوجيا، إشراف: جياربونت، ميشال ايزار ,تر :مصباح عبد الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ,بيروت, 2006.

المجلات:

1- أحمد بن أحمد، الوعدة بين الضوابط الدينية و الممارسات الشعبية، مجلة الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية جامعة تلمسان، العدد2 ، نوفمبر2001.
2- المنتدى الإسلامي، دمعة على التوحيد، مجلة البيان الاسلامية، مطبعة النرجس الرياض، ط1، 1999.
3- بلقاسم بن زنين، المرأة الجزائرية و التغيير، إنسانيات، مركز البحث في الأنثربولوجيا و العلوم الاجتماعية، وهران، عدد مزدوج 57-58، جويلية- ديسنبر 2012،
4- بوشمة الهادي، الوعدة التمثل و الممارسة، إنسانيات، مركز البحث في الأنثربولوجيا و العلوم الاجتماعية، وهران، العدد39-40، 2008.
5- حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي و مستويات التأصيل، المركز العربيّ للأبحاث و دراسة السّياسات،الدّوحة،2012 .
6- خديجة الزاوي، البعد سياسي لتجمع النساء عند الأولياء الصالحين، إنسانسات، مركز البحث في الانتربولوجيا، وهران، العدد01، 2004.
7- محمد خالد، المقدس و العنف في التجربة الصوفية، إنسانيات، مركز البحث في الأنتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية، وهران، العدد11، ماي2000.
8- محمد حمداوي، وضعية المرأة و العنف داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي، انسانيات، مركز لبحث في الانتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية وهران، العدد01، 2004 .

9- محمد سعيدي ، من أجل تحديد الاطار المعرفي و الاجتماعي للمعتقدات و الخرافات الشعبي، مطبوعات مركز الأبحاث في الأنثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية، جوان 1995.

10- محمد السعيدي، العائلة عاداتها و تقاليدها بين الماضي و الحاضر،انسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران، العدد04، 2014.

الرسائل الجامعية:

1- معمر بو خضرة: "الولي في المخيال الشعبي"1، -الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا-، مخطوط أطروحة دكتوراه في الانثربولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: سعيدي محمد، 2011/2012.

2- السراج خالد، المقدس و دلالته في المجتمع الجزائري الضريح بمنطقة عين تموشنت نموذجا، مخطوط مذكرة ماجستير في الفنون الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، قسم الثقافة الشعبية، تلمسان، إشراف: شايف عكاشة،(د ت).

3- ابن عون بن عتو، الجذور التاريخية لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري، مخطوط مذكرة ماجستير في الانثربولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: محمد مكحلي، 2001-2002.

4- المهتاري فائزة، أضرحة الأولياء في الغرب الجزائري "دراسة تاريخية و معمارية من خلال بعض النماذج"، مخطوط أطروحة لنيل شهادة دكتوراة، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، إشراف: معروف بلحاج،2005-،2006.

5- فراح زينب، الزيارة النسوية للأضرحة، مخطوط مذكرة ماجستير، جامعة وهران، إشراف: العايدي عبد الكريم،2011 .

6- عديلة أمال، الفعل التطوعي في ظل التغير الاجتماعي في الجزائر، مخطوط مذكرة ماجستير، جامعة ورقلة، اشراف: محمد المهدي بن عيسى، 2011-2012

الملاحق

ملاحق الدراسة

الملحق رقم (01): دليل المقابلة

أسئلة خاصة بهوية المبحوث

الجنس: ذكر □ مؤنث □

السن:. ..... المهنة: .....

المستوى الدراسي: ابتدائي □ متوسط □ ثانوي □ معي □

المستوى التعليمي للأسرة: ضعيف □ متوسط □ عالي □

الحالة العائلية: أعزب( ) متزوج( ) أرمل( ) مطلق( ) أرمل( )

عدد أفراد العائلة:.....

عائلة : نووية ( ) ممتدة( )

نوع السكن : جماعي (حوش) ( ) فريد ( ) فيلا ( )

مع من تسكن : الجيران ( ) حوانة ( ) عائلة صغيرة ( )

أصل انتساب الأسرة: .....

مكان الإقامة: حضري ( ) شبه حضري ( ) ريفي ( ) شبه ريفي( )

1- هل تعرف عن حياة سيدي يوسف: نعم ( ) لا ( )

إذا كان الجواب نعم: .....

.....

.....

2- اذا كان الجواب لا: كيف تعرفت على ضريح سيدي يوسف ؟

.....

.....

.....

3- لماذا جئت اليوم الى زيارة الولي سيدي يوسف؟

.....

.....

.....

4- هل هناك أسباب خاصة دفعتك إلى زيارة الولي سيدي يوسف؟

.....

.....

.....

5- هل تزور كل الأولياء المتواجدين في المنطقة؟

.....

.....

.....

6- في رأيك من هو الولي الأكثر بركة و الأكثر نفعا في المنطقة ؟

.....

.....

.....

7- مع من تأتي الى الزيارة:

كل أفراد العائلة ( )، إناث فقط ( )، ذكور ( )، الجد و الجدة ( )

8- عند وصولك من هو أول ولي تزوره؟.....

.....

9- في رأيك هل تعتقد حضور الولي إلى القبة أثناء الزيارة؟

.....

.....

.....

10- في رأيك هل زيارة الولي سيدي يوسف

واجب ديني ( )

عادات و تقاليد( )

11- هل تؤمن بقدرات الأولياء (هل حقيقة الاولياء الصالحين موجودين و حاضرين)؟

.....

.....

.....

12- هل تذكر لنا بعض الامثلة؟

.....

.....

.....

الملحق رقم (02)

دليل المقابلة مع المقدم

س1: هل لك أن تحدثنا عن الولي الصالح سيدي يوسف؟

ج1: سيدي يوسف ولي من أولياء الله الصالحين حارس المنطقة ينتمي في أصله إلى عرش القواليل من أولاد قليل و هذا العرش الذي أنتمي اليه في الأصل فالولي سيدي يوسف جدي الأكبر، و لا ينتمي إلى أولاد سيدي بوزيد كما يدعي الأخرون، كان يسكن في هذه المنطقة مع والديه كان يعلم القرآن الكريم و كانوا تلامذته من الجن و الإنس على الطريقة الصوفية القادرية، .

س2: ما هي الكرامات المعروفة على الولي؟

ج2: الولي سيدي يوسف معروف منذ القدم بكراماته و بركته من يأتيه مريض لا يذهب من هنا الا و ترك مرضه هنا في هذا المكان ، من كان به سحر لا يذهب إلا و بطل السحر هنا في هذا المكان، و من الكرامات الظاهرة، وجود الثكنة العسكرية مقابل الضريح، الولي سيدي يوسف هو من أحضرهم ليؤمن المنطقة و تكون آمنة على الزوار الذين يأتونه لمساعدتهم.

س3: هل تحدثنا على كرامات ظهرت في الواقع تدل على بركة الولي؟

ج3: نعم البرهان الواضح للولي، الدليل على ذلك قصة رجل زنى بامرأة في هذه المنطقة و بعد جريمته، شاهدنا ذلك الرجل يجري و ينبح كالكلب و يدور حول نفسه، و يضرب رأسه على حائط القبة حتى سقط ميتا في هذا المكان، هذا عقاب سيدي يوسف له لأنه لم يحترم المكان الشريف الطاهر بروح الولي.

كذلك الدليل القاطع على حضور الولي و قوته انه في سنة 1992 جاءت جماعة ارهابية لهدم القبة، و انتقم الولي من هذه الجماعة و الدليل على ذلك أن الولي أحرق تلك الآلة التي استخدمها الإرهابيون لهدم القبة، و هي مرمية هناك في الجبل.

س4: ما هي شروط زيارة سيدي يوسف ؟

ج4: زيارة أولياء الله سنة و فيها بركة، كل انسان يأخذ البركة على قدر نيته و اخلاصه للولي، فمن جاء الى الولي بحسن نية و قلبه صافي و مسلم أمره الى الولي فانه ينال بركة الولي و يذهب و حاجته مقضية، أما من جاء بنية خبيث و يسخر من الولي فان الولي سيدي يوسف ينتقم منه و يرجع من حيث جاء خاوي اليدين لا بركة و لا رضا الولي.

س5: لاحظنا الزوار يعطونك الزيارة هلا حدثتنا عنها؟

ج5: الزْيارة هي بركة من الناس لهذا الولي، لما يأتون إلى زيارته يضعون مبلغا من المال و هو مبلغ بسيط كل زائر و على قدر ما استطاع، إما أن يضعوا الزيارة في صندوق خاص داخل القبة أو يقدموها لي شخصيا، الزيارة هي هدية من الزائر للولي سيدي يوسف، و الزائر الذي يدخل إلى القبة يزور الولي و لا يقدم الزيارة فهو زائر مخطئ في زيارته غير مخلص و لا نية له في الولي ، يجب على الزائر عند خروجه من القبة أن يضع الزْيارة و نحن ندعوا الله عز و جل أن يقبل زيارته، و ندعوا الولي أن يرضا عنه و يساعده.

س6: لا حظنا الزوار ينامون داخل القبة هل تفسرون لنا هذا الأمر؟

ج6: نعم إنهم المرضى الذي يأتون للبحث عن الشفاء، و الولي سيدي يوسف كما هو معروف معالج و طبيب روحاني كبير، لا يمكنه أن يتصل بالمريض و هو مستيقظ، لذلك أطلب من المرضى أن يناموا داخل القبة حتى يأتيهم سيدي يوسف و يتمكن من علاجهم فهم يلتقونه في المنام، و يخرجون من القبة أصحاء متعافين.

س7: هل حدثتمونا عن مختلف الفئات التي تزور الولي سيدي يوسف؟

ج7: كل الناس تأتي إلى زيارة هذا الولي و هذا دليل على بركته، يأتون رجالا و نساءا أطفالا و شيوخا، لكن الفئة الأكثر حضورا هي النساء، لأن المرأة في مجتمعنا لها الحرية في ثلاث مناطق هي الحمام و الطبيب و الزيارة تجد المرأة فيها نوع من الحرية لأنها مخلوق ضعيف و مظلوم و هذا دليل آخر على كرامة الولي سيدي يوسف يساعد المظلوم و المقهور.

س8: في رأيك هل تغيرت ممارسة زيارة الولي سيدي يوسف عما كانت غليه في السابق؟

ج8: نعم أنا من سكان المنطقة و من أحفاد الولي سيدي يوسف، كان الزوار في القديم يأتون من كل بلد يقيمون مخيمات تدوم لمدة أسبوع حتى شهر و كانت الناس متحابين فيما بينهم متعاونين، كان الحياء، أما الآن فأنت ترى الفتنة و المحرمات، كثرت في هذه المنطقة، تأتي الناس إلى هنا لتزني و تشرب الخمر و يمارسون ما لا يرضاه ربي و لا يرضاه الولي الصالح.

س9: لاحضنا وجود الكثير من قبور الأولياء في المنطقة هل هم من عائلة سيدي يوسف؟

ج9: لا توجد فقط حويطة لالة خيرة على يمين الضريح هي والدة سيدي يوسف، و الحويطة الولي سيد النوار و هو شيخ سيدي يوسف كان يعلمه القرآن، أما الحويطات الأخرى فهي من صنع بعض الأشخاص الذين ينتهزونها لأغراضهم الشخصية، فهي حديثة الوجود.

الملحق رقم (03)

دلالة بعض المصطلحات المتداولة بين الأفراد في زيارة الولي سيدي يوسف

البركة : يدل هذا المصطلح في معناه العامّي بركة الولي و معناه نيل رضا الولي و محبته.

الزيارة : دلالة هذا المصطلح على دخول الزائر إلى القبة و إلقاء السلام و التحية للولي أمام قبره.

الزْيارة: مصطلح دارج دال على نقود يقدمها الزائرون للمقدم أو يضعونها في صندوق خاص داخل القبة.

مْسلمين مْكتْفين للولي: بمعنى أن الزائر يسلم أمره للولي و لا تعلو قوته فوق قوة الولي و تعني ضعف قوة الزائر أمام قوة الولي، فالزائر لا طاقة له فوق قوة الولي.

النية: و هي الإخلاص في زيارة الولي و اليقين بقدرات الولي دون شك أو ريب.

الشريف: الشرف العائلي في الانتساب إلى عائلة الرسول صلى الله عليه و سلم.

زيارة مبروكة: تدل على الدعاء لقبول البركة من الله عز و جل ثم رضا الولي

الحضرة: تجمع شعبي ينشطه فرق تتغنى بمدائح للولي سيدي يوسف و الأولياء الصالحين.

الملحق رقم (04)

الصورة رقم (01)

التقطت الصورة بتاريخ 14 سبتمبر 2013 (الباحث: سراج جيلالي)

تبين ضريح الولي سيدي يوسف و بجانبه بيوت قصديرية تستغل لأغراض تجارية

الملحق رقم (05)

صورة رقم (02)

التقطت الصورة بتاريخ 04 أكتوبر 2013 (الباحث سراج جيلالي)

المدخل الرئيسي لضريح الولي سيدي يوسف

الملحق رقم (06)

صورة رقم (03)

التقطت الصورة بتاريخ 30 ديسمبر 2013 (الباحث: سراج جيلالي)

لوحة تدشين معلقة على مدخل ضريح الولي سيدي يوسف

الملحق رقم (07)

صورة رقم (04)

التقطت الصورة بتاريخ 30 ديسمبر 2013 (الباحث: سراج جيلالي)

مكان مخصص لإشعال الشموع داخل الضريح

الملحق رقم (08)

صورة رقم (05)

التقطت الصورة بتاريخ 26 مارس 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

تمثل الصورة حفرة في شكل قبر موجودة في فناء الضريح يرمي فيها الزوار النقود و الأغراض للتخلص من السحر و المرض.

الملحق رقم (09)

صورة رقم (06)

التقطت الصورة بتاريخ 30 ديسمبر 2013 (الباحث: سراج جيلالي)

حويطة الولي "النوار"

الملحق رقم (10)

صورة رقم (07)

التقطت الصورة بتاريخ 18 أفريل 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

حويطة لالة خيرة على يمين الضريح الولي سيدي يوسف

الملحق رقم (11)

صورة رقم (08)

التقطت الصورة بتاريخ 25 أفريل 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

حويطة لالة خيرة خلف الضريح

الملحق رقم (12)

صورة رقم (09)

التقطت الصورة بتاريخ 25 مارس 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

حويطة الولي محمد بلعجري

الملحق رقم (13)

صورة رقم (10)

التقطت الصورة بتاريخ 18 أفريل 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

حويطة الولي بونوالة

الملحق رق (14)

صورة رقم (11)

التقطت الصورة بتاريخ 18 أفريل 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

تبين الصورة البيوت القصديرية و النشاط لتجاري

الملحق رقم (15)

صورة رقم (11)

التقطت الصورة بتاريخ 25 افريل 2014 (الباحث: سراج جيلالي)

تبين الصورة التوافد الكمي للزائرين

قائمة الجداول

رقم الجدول	اسم الـــــــجدول	الصفحة
1	بناء اطار الملاحظة	-110-
2	فئة العمر لأفراد العينة	-117-
3	الحالة العائلية للزوار	-119-
4	المستوى التعليمي للزوار	-123-
5	أسباب الزيارة	-126-
6	الاعتقاد في الولي	-129-

قائمة الملاحق

الرقم	اسم الملحق	الصفحة
01	دليل المقابلة	-148-
02	دليل المقابلة مع المقدم	-151-
03	دلالة بعض المصطلحات المتداولة بين الأفراد في زيارة الولي سيدي يوسف	-154-
04	صورة مقام الولي سيدي يوسف	-155-
05	صورة المدخل الرئيسي لضريح الولي سيدي يوسف	-156-
06	صورة لوحة تدشين معلقة على مدخل ضريح الولي يوسف	-157-
07	صورة مكان مخصص لإشعال الشموع داخل الضريح	-158-
08	الصورة حفرة في شكل قبر موجودة في فناء الضريح يرمي فيها الزوار النقود و الأغراض للتخلص من السحر و المرض.	-159-
09	صورة حويطة الولي "النوار"	-160-
10	صورة حويطة لالة خيرة على يمين الضريح الولي سيدي يوسف	-161-
11	صورة حويطة لالة خيرة خلف الضريح	-162-
12	صورة حويطة الولي محمد بلعجري	-163-
13	صورة حويطة الولي بونوالة	-164-
14	صورة البيوت القصديرية و النشاط لتجاري	-165-
15	صورة التوافد الكمي للزائرين	-166-

الـفـــــهرس

الموضوع	الصفحة
الشكر والتقدير.....	
الإهداء.....	
المـقدمـة.....	أ-ج
الـبـاب الأول **الاطار الـنـظري**	
الفصل الأول **تحديد الإطار المنهجي و الموضوعاتي**	31-1
1-أهمية الدراسة.....	-1-
2- أسباب الدراسة.....	-2-
3- أهداف الدراسة.....	-3-
4- طرح الإشكالية و تحديد الفرضيات	-4-
5- تحديد منهج الدراسة.....	-7-
6- التوجه النظري.....	-10-
7- الدراسات السابقة.....	-11-
الفصل الثاني "**الحركة الصوفية و عقيدة المْرابط**"	47-32
1- الدين و التدين.....	-33-
2- مفهوم الصوفية و التصوف.....	-36-
3- التصوف في المغرب العربي.....	-39-
4- التصوف الطرقي في الجزائر	-41-
5- الزوايا و عقيدة المْرابط.....	-44-
6- الولي و الهيمنة الرمزية.....	-47-

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث **"زيارة الأضرحة بين الممارسات و المعتقدات الشعبية"**	**66-49**
1-**الزيارة**	-50-
1-1- مفهوم الزيارة.....	-50-
1- 2- أنواع الزيارة.....	-51-
1-3- اتخاذ المزارات.....	-53-
2- الأضرحة.....	-55-
2-1- تعريف الأضرحة.....	-55-
2-2- نشأة الأضرحة.....	-56-
2-3- أنواع الأضرحة.....	-60-
3-المعتقدات الشعبية.....	-63-
3-1- تعريف المعتقد.....	-63-
3-2- المعتقد الشعبي	-64-
3-3- المعتقدات و الطقوس.....	-65-
الباب الثاني **الإطار التطبيقي**	
الفصل الأول **ضريح "سيدي يوسف" بين المعتقد و الممارسات**	104-66
1-الولي سيدي يوسف ومقامه.....	-68-
2 - الولي في المخيال الشعبي.....	-71-
3- الولي شخصية كارزمية	-77-
4- رمزية الطقوس و علاقتها بالاعتقاد.....	-81-
5- الضريح و علاقته بالمجال السوسيولوجي	-92-
6- الضريح من فضاء المقدس إلى فضاء المدنس.....	-101-
7- المرأة و علاقتها بالضريح.....	-104-

الموضـوع	الصفحة
الفصل الثاني **" مراحل البحث الميداني "**	**-106 132**
تمهيـد.....	-107-
1- الدراسة الاستطلاعية.....	-108-
2- مجال الدراسة.....	-109-
3- أدوات الدراسة.....	-110-
4- مجتمع و عينة الدراسة.....	-115-
5- عرض و تحليل البيانات.....	-117-
خلاصـة.....	-131-
الخاتمة.....	-133-
قائمة المصادر و المراجع.....	-137-
الملاحق.....	-147-
قائمة الجداول	-167-
قائمة الملاحق.....	-168-
الفهرس.....	-169-

ملخص المذكرة

يعالج موضوع البحث ظاهرة زيارة الأضرحة و أثرها في المعتقدات الشعبية، أي كيف تعمل الظاهرة كممارسات ثقافية و شعبية في ترسيخ المعتقد و الحفاظ عليه، مبرزين دور الظاهرة كحدث يمكن ملاحظته و رصده، و دور الممارسات الطقوسية كسلوك اجتماعي، و الأضرحة كقطب رمزي دال، في ترجمة الأفكار و المعتقدات حول شخصية الولي كمدلول، بحيث تمثل الثنائية ضريح / ولي، واقع مثالي مُؤَسَّس في المحافظة على المعتقدات الشعبية و الممارسات الطقوسية و استمرارها.

الكلمات المفتاحية: الأضرحة، الزيارة، المعتقدات ، الشعبية، الولي، الطقوس، الممارسات.

Résumé de la thèse

Le sujet de l'exposé traite le phénomène du culte des mausolées et sa relation envers les croyances populaires, et quelles peuvent être les conséquence de cette manifestation en tant que pratique populaire et culturelle dan ça propre croyance et sa conservation. Exposons le déroulement cette manifestation ou l'on peut observer et disposer de tous les atouts majeurs à cette événement, le rôle des pratiques rituels comme comportements sociales, situent le mausolées comme pole symbolique et interpréter le dogme et les des idées de la personnalité du « wali » comme témoin absolu, l'association (mausolée / wali) et une réalité pour le conservation des croyances populaire et la continuité dzs pratiques rituelles.

Mots clés : culte, mausolés, croyances, populaire, pratiques, rituelles, dogme, evenement.

Abstract of the thesis

The subject of search treat the visit of mausoleums phenomenon end its relation with the popular beliefs, means how can this phenomenon consolidate this belief protect it as a popular.

Explaining The role of the phenomenon as an act can be observed and monitoring practices as a sociale bihavior.

Mausoleums as a surved simbolic pole in interpreting ideas and beliefs about the personality of « wali » as Meaning so that the dualism (mausoleums / wali) represent an ideal réal based on the protection of popular beliefs and retual practices and Continuity.

Key words : mausoleums visit, beliefs, retual, pratices, solidification.