الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس
مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا.

الموسومة بـ :

الممارسات الطقوسية

في:

"طعم سيدي أحمد بن عودة"- بغليزان -
مقاربة أنثروبولوجية

الطالب:
بن الحاج جلول لزرق

تحت إشراف:
الدكتور بن جدّية محمد

لجنة المناقشة:

الدكتور عمارة ناصر، أستاذ محاضر(أ):	رئيساً .	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
الدكتور بن جدّية محمد، أستاذ محاضر(أ):	مشرفاً و مقرّراً.	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
الدكتور صايم عبد الحكيم، أستاذ محاضر(أ):	مناقشاً.	جامعة وهران
الدكتور هادي منير، أستاذ محاضر(أ):	مناقشاً.	جامعة وهران
الدكتور مرقومة منصور، أستاذ محاضر(ب):	مدعواً	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

السنة الجامعية 2010 / 2011

فهـــــــــــــرس المحتويـــــــــــــات

الإهداء

كلمة شكر وتقدير

ملخّص البحث

مقدَّمة.....أ

البـــــــــــــــــاب الأوّل

مدخل تمهيـــــــــــــدي **الصفحة**

الفصل الأوّل:المقدّس،التصوّف،الولاية والزاوية

أولاّ: المقدّس..... 03

تمهيد..... 03

1.مفهوم المقدّس..... 03

2.ماهية المقدّس..... 05

3.المقدّس وبعده الأنتروبولوجي..... 06

4.أشكال المقدّس..... 07

5.أهمية المقدّس..... 10

ثانيا:التصّوف..... 11

تمهيد..... 11

1.معنى التصّوف..... 13

2.مصادر التصوّف..... 15

3.التصّوف في شمال افريقيا..... 15

ثالثا:الولاية..... 18

تمهيد..... 18

1.التعريف بالولّي الصالح..... 19

2.الولّي الصالح من المنظور(الصّوفي،و الشرعي الإسلامي،والشعبي)..... 20

3.ظهور الولّي الصالح..... 21

4.الولّي الصالح والحكايات الشعبية..... 22

5.كرامات الولّي الصالح وسلطتها على الأفراد..... 22

6.ضريح الولّي الصالح..... 26

7.ضريح سيدي أمحمد بن عودة..... 27

رابعا:الزاوية والرباط..... 30
1.ماهية الزاوية..... 30
2.نشأة الزوايا بالمغرب العربي..... 31
3.دور الزوايا..... 33
4.دور الرباط..... 34
خلاصة الفصل..... 37

الفصل الثاني:الطقـــــــــــــــــــــوس

أولاّ:ماهية الطقـــــــــوس..... 41
تمهيد..... 41
1.تعريف الطقس..... 42
2.الطقس والأنتروبولوجيا..... 43
3.طبيعة الطقوس..... 45
4.الطقس والدّين..... 47
5.الطقس والأسطورة..... 48
6.الطقس والرمز..... 50
7.الطقس والمقدّس 52
ثانيا:الطقس والممارسة..... 53
1.الطقس والجماعة..... 53
2. ممارسة الطقس 55
3.ممارسة الطقوس عند المسلمين..... 56
4.أنواع الطقوس..... 57
خلاصة الفصل..... 61

البـــــــــــــــاب الثـــــــــاني

"طعم" سيدي أمحمد بن عودة،الظاهرة

الفصل الأوّل:مدخل تاريخي ووصفي لقبيلة "فليته" الحاضنة "لطعم" سيدي أمحمد بن عودة

أولا:قرية سيدي أمحمد بن عودة وعلاقتها بظاهرة "الطعم"..... 67

تمهيد..... 67

1.وصف قرية سيدي أمحمد بن عودة..... 68

2.تسميتهـــــــــا..... 69

3.التركيبة البشرية داخل قرية سيدي أمحمد بن عودة..... 69

4.نشأة ظاهرة "الطعم"..... 70

5.شخصية الولّي الصالح سيدي أمحمد بن عودة..... 73

ثانيا: قبيلة "فليته" الحاضنة "للطعم"..... 76

1.البنية الاجتماعية لقبية "فليته"..... 76

أ.مفهوم القبيلة..... 76

ب.قبيلة "فلبيته"..... 77

ج.جغرافية منطقة "فليته"..... 79

د.تاريخ "فليته"..... 79

ه.الحياة المعيشية عند "فليته"..... 83

2.أنواع "الطعومات" بمنطقة "فليته"..... 87

3.العوامل المكرّسة لظاهرة "الطعم"..... 88

أ.التصوّف الطرقي والأمية..... 88

ب.التراتبية في البنية الاجتماعية والتوظيف السياسي لظاهرة "الطعم"..... 89

ج.المجتمع الرجولي..... 90

خلاصة الفصل..... 92

الفصل الثاني:دور قبيلة "فليته" الحاضنة "لطعم" سيدي أمحمد بن عودة

أولا: التحضير "لطعم" سيدي أمحمد بن عودة..... 95

1.مراحل التحضير "للطعم"..... 95

2.الإعلان عن "الطعم"..... 95
3.أيام "الطعم"..... 97

ثانيا:أدوار الفاعلين و تصوّراتهم اتجاه "الطعم"..... 99
1.مهمّة "الْعْبِيـــــــــــــدْ "..... 100
2.مهمّة "الْخـــــــــــــدّام "..... 103
3.مهمّة "الْمْقـــــــــادِيـــــمْ "..... 104
4.تصوّرات حول ظاهرة "الطعم"..... 105
5.المرأة و"الطعم"..... 107
خلاصة الفصل..... 110

البـــــــــــاب الثـــــــــالث

"طعم" سيدي أمحمد بن عودة، العلامات والرموز

الفصل الأول:الوظائف والأدوار لظاهرة "الطعم"

تمهيد..... 114
1.الدور الاجتماعي..... 114
2.الوظيفة العلاجية..... 119
3.الوظيفة الدّينية..... 121
4.الوظيفة الاقتصادية..... 122
5.الوظيفة الترويحية..... 124
6.الوظيفة التربوية..... 124
7.الوظيفة السيّاسية..... 126
خلاصة الفصل..... 131

الفصل الثاني:الطقوس الممارسة وسيميائيتها أثناء "طعم" سيدي أمحمد بن عودة

تمهيد..... 133
أولا: طقس الخيمة..... 133
1.الهدف من دراسة طقس الخيمة..... 134
2.صناعة الخيمة..... 135

أ.صناعة "الْفْلِيـــــــــجْ"..... 135
ب.خياطة الخيمة..... 136
3.لماذا طقس الخيمة؟..... 138
4.سيميائية الخيمة..... 141
أ.الخيمة كرابط اجتماعي..... 141
ب.الخيمة امتداد لروح الولّي الصالح سيدي أمحمد بن عودة..... 142
ج.الخيمة وعلاقتها بالخصب..... 144
د.خياطة الخيمة لفكّ الخصومات..... 145
ثانيا:طقوس أخرى..... 145
تمهيد..... 145
1.الطقوس العطائية..... 146
أ.القرابين..... 146
ب.الهدايا..... 148
ج.الشموع والعطور والبخور..... 148
د.طقس الحنّة..... 149
2.الطقوس الشفوية..... 149
3.الأحجار وطقوسها..... 150
4.طقس الاغتسال بالماء المالح "الْمالْحَه"..... 152
5.طقس تراب "الْعْبـــــــادَه"..... 153
6.طقس تعليق الخرق (الشْوَالَقْ)..... 154
7.طقس عروسة القمح..... 155
8.طقس أداء اليمين..... 156
ثالثا:تصوّرات حول الضريح..... 157
1.سيميائية الضريح..... 158
2.المبيت بالضريح..... 159
3.الطواف حول الضريح..... 160
خلاصة الفصل..... 161
الخاتمة..... 164
القائمة الاسمية للمصادر والمراجع
الملاحق

الإهـــــــــــداء

إلى الوالدة الكريمة أطال الله في عمرها و شفاها ...

إلى الأرواح الزّكية، روح الوالد الذي بذل كل ما وسعه من أجل تربيتي و تعليمي ... وروح العم الحاج عبد الله الّذي شجّعني على المضي قدما في مسار هذا البحث، إلى الأسرة الكريمة التي كانت عونا لي بعد الله تعالى و عرفانا لفضلها وتقديرا لمساندتها، وعلى رأسها الزوجة الوفيّة عافها الله ،وإلى الإخوة الأفاضل:

بن الحاج جلول عبد القادر و دوبة فضيل على مساندهم لي.

و إلى هديّة الله لي أبنائي الأحبّاء: حسين وعبد المجيد و بتول وتاج الدين ...

وإلى كل طالب علم مخلص في مسعاه ...

أهدي هذا الجهد.

شكر وتقدير

أتوجه لله تعالى بالحمد والشكر الذي أعانني على انجاز هذا العمل.

ثم أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان للأساتذة الأفاضل حفظهم الله،:

الأستاذ بن جدّية محمد الّذي تكرّم بقبول الإشراف على هذا الجهد ،والأستاذ قيدوم أحمد و الأستاذ مرقومة منصور، الّذين لم يبخلوا عليَّ بتوجيهاتهم وإرشاداتهم ومساندتهم لي، وإلى الإخوة الأكارم:

بن الحاج جلول عبد القادر، بلخديم نور الدّين، مفلاح محمد، رحّال عبد الرحمان، على ملاحظاتهم وآرائهم ،وإلى كل من ساعدني من قريب أومن بعيد.

كما أشكر و أقدّر الأساتذة أعضاء هيئة المناقشة لقبولهم مناقشة هذا المجهود.

فجزاكم الله جميعا خير الجزاء.

ملخّص البحث

تتطرق هذه الدراسة إلى الطقوس الممارسة خلال ظاهرة "طَعْم" سيدي أمحمد بن عودة المتواجدة بناحية"فليته"بمنطقة(غليزان) وتبرز أهمّية هذه الدراسة كون مجتمعنا في الوقت الحاضر قد غمرته مظاهر الحداثة، سواء على المستوى الذهني أو في حياته اليومية العادية، حيث تجلّت هذه المظاهر في طريقة اللّباس والمأكل وطريقة الكلام وحتى في المناسبات الاحتفالية كالزواج والختان ....، وخوفا من اندثار أو نسيان تقاليدنا الأصيلة، لازالت بعض المناطق من تراب مجتمعنا متمسّكة بقيّمها وتقاليدها وأعرافها واحتفالاتها وطقوسها، رسالة منها لتذكير أجيالنا الصاعدة بهوّيتها والتشبّث بها.

من هنا ندرك تلك الهوّة التي بدأت في الاتساع بين ما هو قديم يعمقّ أصالتنا وماهو حديث يجردنا منها.

تزخر منطقة "فليته" بالعديد من أضرحة الأولياء الصالحين،مما أهّل فضاءاتها أن تكون مسرحا للاحتفالات الموسمية، فما ينفكّ "طَعْم" على الانتهاء حتى يبدأ آخر خلال نهاية موسم الحصاد. وقد يقف الإنسان حائرا أمام ذلك الحشد من الأفراد المنفعل وهو يحمل على أكتافه تلك "الخيمة"(خيمة سيدي أمحمد بن عودة)التي تجاوزت مساحتها400م^2،ويهرول بها مسافة 300متر تقريبا، لتُنصبَ في مكان هو مقدّس عندهم،وهو مكان كان يُدرّسُ فيه الشيخ سيدي أمحمد طلبته.

كما يجد الفرد نفسه مشدودا أمام تلك النسوة التي تأخذ تراب "العْبَادَة (مكان خلوة الشيخ سيدي أمحمد بن عودة) لأكله أوتعليقه فوق أبواب الغرف لطرد العين الحاسدة أواستعماله للعلاج من بعض الأمراض، كالمسّ أو الصرع أو الشقيقة....

وفي ظلّ التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية،التي يعيشها مجتمعنا،وموجة العولمة والتبادل الثقافي بين الشعوب، وظهور أشكال أخرى من التدّين لمواجهة التدّين الشعبي المتبنّي لظاهرة "الطَعْم"،لازالت هذه الظاهرة بطقوسها ورموزها قائمة إلى يومنا هذا.

فماهي إذن الآليات والأساليب، التي يستعملها الفاعلون الاجتماعيون،الراعون لظاهرة "طَعم" سيدي أمحمد بن عودة، للحفاظ على استمراريتها،وترسيخها في المخيال الشعبي؟ وكيف يتم إقناع الآخرين بما تنتجه من أفكار وتصوّرات حول ظاهرة "الطَعْم"؟
هذاالإشكال يُفضي إلى سؤال جوهري وهو:**كيف يتعاطى مجتمع منطقة "فليته" (بغليزان) مع ظاهرة "طَعْمْ" سيدي أمحمد بن عودة ، من خلال الطقوس التي يمارسها أثناء هذه الظاهرة ؟**

وتحت هذه الإشكالية ورغبة في تحقيق أهداف هذا البحث، يمكن إثارة التساؤلات التالية:

1. ما هي الكيّفية الّتي ينتج بها المجتمع المحلّي (قبيلة فليته) ظاهرة "وعدة " سيدي أمحمد بن عودة؟

2. كيف تمارس هذه الفئات من المجتمع طقوسها، خاصة طقس الخيمة أثناء "وعدة " سيدي أمحمد بن عودة؟

3. ماهي الفائدة التيّ يجنيها المجتمع المحلّي من إقامة "طعم" سيدي أمحمد بن عودة؟

ولأن هذه الطقوس لازالت تتكرّر دوريا أي خلال الموسم،وأمام التّحولات الحاصلة في مجتمعنا وخوفا عليها من الزوال،كما أنّه لا أحد في حدود علم هذه الدراسة دوّن هذه الممارسات بالمنطقة، رأى هذا البحث أن يرصد هذه الممارسات ويسجلها للذاكرة.

لقد حاولت هذه الدراسة جاهدة أن تجمع ما أمكنها من الطقوس الممارسة خلال ظاهرة "طَعْم" سيدي أمحمد بن عودة، وكان اختيارها لهذا "الطَعم" لتميّزه بطقس خاص وهو طقس "الخيمة" العمود الفقري للظاهرة ككلّ .

وحتى تبلغ هذه الدراسة هدفها المنشود، استخدمت البحث الميداني المتمثل في الملاحظة بالمشاركة والمقابلة نصف الموجّهة مع صنّاع هذه الظاهرة والمشاركين فيها بالاعتماد على التراث الشفهي في غياب الأثر الكتابي حول هذه الممارسات، مستأنسة بما جاء على لسان العالم الأنتروبولوجي (جيمس فريزر) في كتابه الغصن الذهبي: "أنه كان عليه

أن يجمع ما أورده في كتبه شفاهة من أفواه الناس وكان عليه أن ينزل إليهم لا أن يأخذ من مصادر مطبوعة."[1] كما اعتمدت الدراسة عدة مناهج منها:المنهج التاريخي ــ الاجتماعي والمنهج الوصفي ــ التحليلي والمنهج الوظيفي.

مقاربتنا لهذا البحث وتحقيقا للأهداف المرجوة،جعلتنا نصوغ إجابات مؤقتة للتساؤلات السابقة:

- يحظى"طَعْم" سيدي(أمحمد بن عودة) بتجمع "عروشي" كبير (23عرش) مقارنة بالطْعُومَاتْ (الوعدات) التّي تقام لأولياء آخرين في أماكن مجاورة للمنطقة؛ ذلك لإبراز هوّية القبلية خاصة في بعدها المجالي (الأرض) ولو رمزيا من خلال هذه الظاهرة.

- تحرص هذه الجماعات على قوّة المشاركة للحفاظ على طقوسها و استمراريتها وتوريثها للأجيال القادمة، خوفا من تلاشي كيان القبيلة في ظل التحوّلات التّي يعيشها المجتمع.

- تسعى هذه الجماعات لتوحيد تصوّراتها، قصد إشباع رغبات نفسية واجتماعية ودينية و أخلاقية.

وقد انقسم هذا البحث إلى مُقدمة وثلاثة أبواب يحتوي كل باب على فصلين وخلاصة لكلّ فصل.تناول البحث في بابه الأوّل:الجانب النظري الذي كان مدخلا تمهيديا تناول أهم العناصر التي تخدم موضوع البحث وتحوّطه من عدة جوانب حيث تطرّق فصله الأوّل إلى جملة من المصطلحات: كالمقدّس،التصوّف، الولاية، الزاوية والرباط. وفي فصله الثاني تناول البحث ماهية الطقس وعلاقاته: بالدّين وبالأسطورة وبالرمز وبالمقدّس..أما الفصلين الأوّل والثاني من الباب الثاني فكانا بمثابة دراسة ميدانية استطلاعية حاول من خلالها البحث أن يُعرّفَ بأصحاب هذا المنتوج الاجتماعي ــ الثقافي؛ كنشأة ظاهرة "الطَعْم" والتركيبة البشرية لقبيلة "فليته" الحاضنة "للطَعْم".

---

[1] جيمس فريزر ،الفلكلور في العهد القديم،ترجمة نبيلة غبراهيم ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1972 ، ص 17

وكذا أهم الأدوار المنوطة بالفاعلين لهذه الظاهرة،وفي جانبها الحقلي دائما،و في الباب الثالث منها انقسمت هذه الدراسة إلى فصلين:الفصل الأوّل منه تمحور حول الوظائف الاجتماعية والنفسية والسياسية والدينية والاقتصادية كأهداف متوخاه من"الطَعْم"وفي فصله الثاني عالجت الدراسة أهم الطقوس ورمزيتها،التي تمارسها الجماعة المولعة بولّيها الصالح، ومنها على الخصوص:طقس الخيمة وطقوس العطاء وطقوس التماس البركة والطقوس الشفوية أمام الضريح .

واختتمت هذه الدراسة بحثها بالنتائج التي توصّلت إليها،مركّزة على أهمية الطقوس في حياة الفرد والمجتمع الروحية والاجتماعية وضرورة المحافظة عليها، لا لذاتها وإنما للحفاظ على تماسك المجتمع وقيّمه وأعرافه وأصالته،حيث وجدت أن:

- الطقوس الممارسة خلال ظاهرة "الطَعْم" حرّكت عروش (قبيلة فليته)،وجعلت التفاعل على أشدّه بين عناصر أفرادها، حيث الالتفاف حول بعضها بعد رحيل الشيخ سيدي أمحمد بن عودة دفعها لتضع لنفسها طقوسا خاصة بها(كطقس الخيمة مثلا)، تستدعيها دوريا للاجتماع والتفاعل مبرزة وظيفتها التكاملية في تحقيق ذاتها ولو بطريقة رمزية من خلال هذه الطقوس الجمعية.
- هذه الطقوس تعكس دوافع ضرورية، من شأنها تقوية الشعور بالاجتماعية والإنسانية، والشعور بالهوّية الجماعية،عاكسة بذلك قيم المجتمع و ثقافته،هذا من جهة،كما أنها نقطة انعطاف حتمية، إن صحّ التعبير لدى هذه الجماعات لتجاوز الإجهادات الثقافية الدخيلة وزخم المدنية؛من أجل المحافظة على توازنها النفسي واستقراره من جهة أخرى.
- تكريس تراتب اجتماعي(عْبِيد، مْقَاديم، خُدَّام) داخل الجماعة القائمة على تفعيل هذه الظاهرة(ظاهرة الطَعْم) من خلال الإدّعاء بالانتماء إلى الولّي الصالح نسبا أو خدمة أو صحبة، كان السبب في تحقيق توازن اجتماعي بين أفراده، وتزكية سلطوية معنوية لهذه الفئة على باقي الجماعات المنخرطة في الظاهرة.
- المشاركة في طقس خاص(كطقس الخيمة مثلا)، الذي هو من صنع جماعة خاصة (كقبيلة فليته مثلا)، تعتبر طريقة فعّالة في تقوية وحدة الجماعة،كون هذا

الطقس له تاريخ مشترك مع مقدّسهم(الولّي الصالح)، فهو يمتلك قوة استجلاب المشاعر و إثارتها.

- استعملت الخيمة كطقس أساسي في هذه الظاهرة لعدة اعتبارات منها:

1. أن هذا الطقس يمثّل شهادة حيّة على ارتباط الجماعة بالمكان (المجال) الذّي تعيش فيه، إذ يجسّد البعد التماسكي الكلّي لعروش القبيلة و يؤطر سلوكها الجماعي، ويشبع حاجاتها الروحية ويرمز إلى مجموعة القيّم كالكرم والشرف والعلم و الإحسان...
2. الخيمة وسيلة إشهارية للتعريف بقبيلة (فليته) وشكل من أشكال التّعبير عن هويّتها والمحافظة على نفسها رغم التحولات الحاصلة.
3. يرمز هذا الطقس إلى ذلك التواصل الرّوحي بين الجماعة و الولّي الصالح،فهم في غمرة هذا الطقس يستشعرون أنهم يعيشون مع الشيخ سيدي أمحمد، الغائب عنهم جسديا والحاضر معهم روحيا ومعنويا.أي أن الخيمة هي امتداد لحياة الشيخ، فهي من مخلّفاته وارثه الذّي لا يبلى ولا يفنى، فالجماعة لا تقبل بديلا عن الخيمة حتّى لا تتميّع صورتها و تختفي للأبد، وربما تطمس من جرائها شخصية الشيخ سيدي أمحمد بن عودة.
4. طقس خياطة الخيمة وحملها و بنائها يعكس تلك اللحمة والرابطة،التّي تجمع بين عروش (فليته) في واقعها الاجتماعي، ويؤكّد على تضامن وتآزر الجماعة واضعين كلّ الخلافات والنزاعات وراء ظهورهم.

- لأجل التخفيف من ضغوطات الحياة اليومية وإشباع رغبات نفسية واجتماعية، رجعت الجماعة والأفراد إلى الماضي من خلال المخيال البنّاء للأساطير،وذلك باستدعاء واستحضار الذاكرة الجماعية، التّي تعتبر الضابط و المنظّم للمعتقدات للتخلّص من مدنّساتها.
- هذه الممارسات الطقوسية أصبحت الوعاء، الذّي تنشط فيه جملة من السلوكات منها الدينية والاجتماعية والنفسية والتربوية والسياسية.

مُقدَّمـــــة

مُقـــــــــدّمة

-1- الإشكالية:

ترافق حياة الإنسان عدة ظواهر اجتماعية، تتباين من حيث المنشأ والطبيعة،تجذب إليها الفرد وتجعله مولعا بها دون أن يعي مكنوناتها ومعانيها،ولا يقتصر هذا على الفرد فقط بل حتىّ على مجتمعه الذي ينتمي إليه، بحيث يتجمّع حولها دهشة و إجلالا لها، فتأخذ هذه الظواهر بيد الفرد وجماعته وتوجّه سلوكهما،وتصبح محورا لتجمّعاتهم وحافزا قويّا لممارسة طقوسهم. هذه الطقوس التي تصبح لها دلالات رمزية وتصوّرات ثقافية، يتمسّكون بها لتثبيت معتقداتهم والحفاظ على قيّمهم وتحقيق ذواتهم على مرّ الأزمنة.

فزيارة الأضرحة وخدمة الأولياء الصالحين، واحدة من بين هذه الظواهر الاجتماعية، الدّينية والثقافية، بكل ما تكتنفه من أبعاد مقدّسة عقائدية منها و دنيوية، جعلت الكثير من الأنتروبولوجين يـــُـــولونها الاهتمام البالغ.هذا وحتّى الإنسان العادي الّذي أوجدها، ولم يجد لها تفسيرا،غطّت على مخيلته طبقة من الإبهام؛ كونها قوّة غامضة وكامنة في لاوعيه، خارجة عن سيطرته الإرادية.

ومن جهة أخرى فإنّ التصوّرات المتراكمة لدى الفرد والجماعة باعتبار أن الولّي الصالح وسيلة اتصال بين الإنسان والله، واعتقادا منهم بأنّه الضابط الأساس للسلوك الجماعي، زاد من تغذّية هذا السلوك الجماعي وتعزيزه اتجاه هذه الظاهرة.

غير أنّه وفي ظلّ العولمة والحداثة والتكنولوجيا السريعة، وجدت الجماعة الرّيفية والقّروية أو شبه الحضرّية نفسها على المحكّ، إمّا أن تتخلّى عن مورثها الثّقافي الذي جمعه الآباء عن الأجداد لقرون عدّة، بحيث أصبحت أمينة و وصيّة عليه، أو أنّها تلتحق بركب الحداثة الفكرية والثّقافية والسلوكية، والانغماس في ما هو دنيوي، أوأنّها تتحدّى مظاهر هذه العولمة وسلوكيات الحداثة الهجينة،وتبقى حبيسة التقاليد والعرف والاعتقادات، وتتمسّك بمقدّساتها وتمارس طقوسها للحفاظ على هوّيتها من التّلاشي،

وعدم الانحلال في ثقافة الغير، أو أنّها تجمع ما بين ثقافتها وما ورثته عن أبائها وأجدادها وتحاول أن تستفيد من نتاج العولمة والحداثة.

من هنا أصبح الفرد حبيس الصراع البين ــ ثقافي في مجتمعنا."فهو معرض لحركة ذهاب وإيّاب مستمرة، تأرجحه بين العودة المستحيلة إلى الماضي والوجود المستحيل في هذا الزمن المعيش."[1]

تعتبر زيارة الأضرحة و مقامات الأولياء الصالحين ظاهرة قديمة، نجدها تقريباً في كلّ المجتمعات الإسلامية، ففي المدن كما في القرى، تشترك في بعض الخصائص منها: الاعتقاد في الوليّ الصالح والغايات المرجوة من الزيارة، وتختلف في أمور أخرى كالطقوس وطريقة ممارستها.

ومن هذا المنظور، نجد في مجتمعنا الجزائري أنّ القروي أو الرّيفي أصبح يحيا حياة ثقافية مزدوجة: بين الحفاظ على تقاليده وأعرافه ومقدّساته وممارسة طقوسه، وبين ماهو جديد، حضاري و تكنولوجي ــ دنيوي.

إلا أن التخفيف من ضغوطات ماهو مدنّس يفرض على الفرد والجماعة الرجوع إلى الماضي من خلال المخيال البنّاء للأساطير،وذلك باستدعاء واستحضار الذاكرة الجماعية التي تعتبر الضابط والمنظّم للمعتقدات.حيث "أنّ هناك عودة متجددة للمقدّس، كونه مرحلة مميزة وأساسية للإرادة الجماعية، لكي يتخلّص الجميع من مدّنساتهم الناشئة عن الإنتاج اليومي للنماذج الغربية." [2]على حدّ تعبير(نورالدّين طوالبي).

هذا التمسّك القوّي بالمقدّس والمتمثّل في ممارسة الطقوس،التي تقام لها الأعياد والاحتفالات السنوية،ترعاها مؤسّسات رسمية وأخرى غير رسمية: كالزوايا والمقامات والأضرحة،التي أوجدها الإسلام الشعبي، وذلك من أجل الحفاظ على تواجده واستمراريته، معزّزا حضوره بفئات اجتماعية، تحمل تصوّرات بسيطة حول هذا التدّين.

---

[1] مصطفى لشرف، الأمة، المجتمع، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983، ص318.

[2] نور الدين طوالبي :الدين،الطقوس،و التغيرات ،الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، الجزائر،1988،ص286.

ومن بين هذه الاحتفالات الشعبية،التي تُمارسُ خلالها طقوس ذات صبغة دينية،ما يعرف"بالطَعْم" أو"الوعدة". فالوعدة أو"الطعم" يعتبر أحد جسور التواصل بين الوليّ الصالح المضروح و أبناءه ومريديه وأتباعه،وعربون لتجديد العهد والوفاء والإخلاص، ومنبع للحصول منه على البركة والخير و إبعاد الشرور..

فهو بشكل أو بآخر،اختزال للوقت الماضي وإحياء للمتخيل الشعبي، واستحضار للذاكرة الجمعية اللاشعورية. تستثار فيه المشاعر، وتتدافع فيه العواطف، بحيث تنجذب ناحية نواة واحدة المتمثـّلة في صورة الوليّ الصالح، تتبعها الأزمنة الماضية لحاقا في أذهان الجماعات والأفراد، حتّى تتجلّـــى في زمن واحد،هو لحظة الاحتفال،مصوّرة الحكايات والأساطير.

تعتبر ولاية (غليزان) كبقيّة مدن الغرب الجزائري فضاءً واسعاً، يجمع بين ثناياه عدداً لا بأس به من أضرحة الأولياء الصالحين والمقامات. فلا تخلو قرية من قراها من مشهد أو مقام أو ضريح. تقام على شرفها الولائم والاحتفالات، وتقدّم فيها العطايا والقرابين، وتمارس فيها طقوس مختلفة.

ومن بين هذه الاحتفالات الشعبية التي كان لها صدى واسع محلّيا ووطنيا وعلى مدى أكثر من أربعة قرون "طَعْم" سيدي أمحمد بن عودة.

ففي ظلّ التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية،التي يعيشها المجتمع الجزائري، وموجة العولمة والتبادل الثقافي بين الشعوب، وظهور أشكال أخرى من التدّين لمواجهة التدّين الشعبي المتبنّي لظاهرة "الطعم"، لازالت هذه الظاهرة بطقوسها ورموزها قائمة إلى يومنا هذا.

فماهي إذن الآليات والأساليب، التي يستعملها الفاعلون الاجتماعيون، الراعون لظاهرة "طَعْم" سيدي أمحمد بن عودة،للحفاظ على استمراريتها، وترسيخها في المخيال الشعبي؟ وكيف يتم إقناع الآخرين بما تنتجه من أفكار وتصوّرات حول ظاهرة "الطَعْم"؟

هذا الإشكال يُفضي إلى سؤال جوهري وهو: **كيف يتعاطى مجتمع منطقة "فليته" (بغليزان) مع ظاهرة "طَعْم" سيدي أمحمد بن عودة، من خلال الطقوس التي يمارسها أثناء هذه الظاهرة ؟**

وتحت هذه الإشكالية ورغبة في تحقيق أهداف هذا البحث، يمكن إثارة التساؤلات التالية:

4. ما هي الكيّفية الّتي ينتج بها المجتمع المحلّي (قبيلة فليته) ظاهرة "طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة؟

5. كيف تمارس هذه الفئات من المجتمع طقوسها، خاصة طقس الخيمة أثناء "طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة؟

6. ماهي الفائدة التيّ يجنيها المجتمع المحلّي من إقامة"طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة؟

ـــ2ـــ أهمية الدراسة:

أهمية هذه الدراسة تكمن في إضافة المعطيات الكيفية الميدانية للبحث العلمي، التي تهتمّ بدراسة ماهو مقدّس وطقوسي، كما تهتمّ هذه المقاربة بالحفر في البنية الاجتماعية لعروش المنطقة(عروش فليته)،التي تعتبر العمود الأساس الذي تقام حوله ظاهرة "الطَعْمْ " من خلال ماضيها القبلي وحاضرها (المواطنة). ومن ناحية أخرى، تسعى هذه الدراسة، للوقوف على صورة المجتمع من خلال تعاطيه مع ظاهرة ""الطَعْمْ " كما يراه الباحث الميداني الموضوعي.

كما تتدرج هذه الدراسة، ضمن مسار الجهود العلمية، لإضفاء الصبغة العلمية الوطنية وعدم الاعتماد بشكل كبير على رؤية الآخر لمجتمعنا.

وتسعى هذه الدراسة أيضا، للإحاطة بمختلف الوظائف المستخلصة من هذه الظاهرة، في أبعادها الاجتماعية والنفسية والسياسية...، في هذا الفضاء المقدّس، كلبنات تكمِّـــــل بعضها البعض وتشدّ البناء الاجتماعي لهذه العروش.

الطقوس الممارسة من طرف الجماعة، تعتبر وسيلة لتجسيد قدسية الولّي الصالح، ليس فقط على مستوى المخيال الشعبي، بل على أرض الواقع، لتأكيد الانتماء والحفاظ على الهوّية.لذا تعتبر هذه الطقوس جسرا للتواصل بين ما تختزنه الذاكرة الجماعية والمخيلة الشعبية من جهة، وبين الواقع المعيش من جهة أخرى. وكما أسلفنا سابقاً، فإنّ صانع هذه الطقوس لا يعي مكنوناتها، لكن دور الباحث الاجتماعي هو الوقوف على أسباب هذه الظاهرة والكيفية التي تحدث بها، ومن ثمة تحليلها حتى تكتمل الصورة عن المجتمع بتغيّراته ومستجدّاته، "إذ يستحيل دراسة جماعة حضرية أو قروية أو قبيلة اجتماعيا، بدون التطرق إلى مقدّسها والتعمّق في أساطيرها وطقوسها".[1]ولأن ظاهرة "الطَعْمْ " تمثّل واقعاً اجتماعياً، دينياً وثقافياً ، فإنّه كوّن لدى الباحث الدافع لدراسته، هذا الواقع الذي هو حلقة من سلسلة الحياة اليومية، بالرغم من أن الدّين الرّسمي يعاكس هذه الظاهرة، مما يؤكّد على أنّها متغلغلة في عمق الواقع الثقافي. كما أن ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين والتبرّك بهم، لها بعدها التاريخي رغم تغيّر الظرف الاجتماعي. فهي ظاهرة تستحقّ الحفر في أعماقها، لأنّها تفصح عن نفسها من خلال سلوكيات الأفراد الاجتماعية،هذا من جهة و من جهة أخرى كما ذكر(شكري نجار)"أنّ مثل هذه الظواهر يمكن أن تتأثّر وتندثر لازدياد اتصالات هذه المجتمعات بالعالم الخارجي (الأنترنت ،الفضائيات،السفر إلى الخارج،..)"[2]، مما يترتّب عن ذلك غزو ثقافة الرجل الأبيض المتحضّر، أوالثقافة الغربية واكتساحها الثقافات الأصلية المتوطّنة،وبالتالي احتمالية هدم أسس التماسك الاجتماعي في تلك المجتمعات.

---

[1]Emile Dermengheim, le culte des saints dans l'islam maghrébin, ,éd Gallimard, Paris 1982 ;1ere éd 1954 ,p163

[2] شكري نجار ، الأنتروبولوجيا و الاجتماع :الأسلوب الأنتروبولوجي لدراسة المجتمع،مجلة الفكر العربي،لسنة 6، العدد38/37، جانفي /ماي،، بيروت،1983،ص225

وعليه يشعر الأنتروبولوجيون بأنّ الواجب يقتضيهم العمل على تسجيل ملامح هذه الحياة وحفظها للأجيال التالية، في شكل دراسات علمية وافية.[1]

ـ3ـ أهداف الدراسة:

تأتي أهمّية هذه الدراسة ضمن مساعي البحوث العلمية، التي تـــُوليها التوجّهات الأكاديمية الجزائرية اهتماما كبيرا خاصة الجانب الحقلي منها، كما أن أهداف هذه الدراسة تتلخّص فيما يلي :

أ) التنقيب عن ظاهرة طقوسية، تحدث موسميا منذ أكثر من أربعة قرون، والتعرّف على حيثيات "طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة، من خلال تعاطي المجتمع "الفليتي" مع هذه الظاهرة، وكذا الإطلاع عن كثب على الكيفية التي يمارس بها طقوسه، والوقوف على المنفعة المادية والمعنوية الّتي يجنيها هذا المجتمع "العروشي" من جراء هذه "الطَعْمْ "

ب) معرفة الأدوار التي تتقاسمها عروش المنطقة لإنجاح ظاهرة "الطَعْمْ " من خلال الفاعلين والقائمين على تحضير"الطَعْمْ "

ج) البحث عن الأسباب التي دفعت عروش المنطقة لاحتضان ظاهرة "طَعْمْ" سيدي أمحمد بن عودة بقوّة كبيرة دون غيره من الأولياء المجاورين له.

د) الإطّلاع على مفاهيم نظرية في العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجية كعلم الاجتماع الدّيني ،الأنتروبولوجيا الرمزية ، الأنتروبولوجيا الثقافية، الأنتروبولوجيا الاجتماعية الأنتروبولوجيا الدّينية....والقصد منها إحاطة دراستنا الميدانية بإطار نظري متنوّع لفهم استمرارية الظاهرة، والفائدة المرجوة منها في ظلّ التغيّرات التكنولوجية الحديثة.

ـ4ـ منهج البحث:

لكل بحث منهج خاصّ به حسب طبيعة الموضوع.[2]ودراسة الموضوع محلّ هذا البحث، يقوم أساساً على دراسة ميدانية، لتتبّع أنواع الطقوس الممارسة من طرف الفاعلين الاجتماعيين أثناء "الطَعْمْ " عند زيارتهم لضريح الوليّ سيدي(أمحمد بن عودة)

---

[1] شكري نجار،الأنتروبولوجيا والاجتماع :الأسلوب الأنتروبولوجي لدراسة المجتمع، مرجع سبق ذكره،ص 225

[2] أحمد الخشاب ،الاجتماع الديني،مفاهيمه و تطبيقاته العلمية،مكتبة القاهرة الحديثة،ط3 ،مصر، 1970، ص 62

خلال أيام محدّدة، متنقّلين بها من بعض المقاربات النظرية إلى الميدان ومعتمدين على عدة مداخل معرفية منها:

أ) المدخل التاريخي و الاجتماعي:

للفئةالراعية(قبيلة فليته) لظاهرة"الطَعْمْ"،والغرض منه هوالوقوف على نشأة واستمرارية ظاهرة "الطَعْمْ"، بالرغم من التطوّرات والتحوّلات الحاصلة من حولها، وكيف أنها صنعت لنفسها طقوسا، ارتبطت بها أشدّ الارتباط حول شخصية الولّي الصالح وفضاءه المقدّس،حيث بذل الباحث جهدا كبيرا لإعطاء لمحة عن بداية "الطَعْمْ" والطقوس المصاحبة له؛ هذا "لأن كل مجتمع له مسار تاريخي ومحدّدات خفيّة تحكم حركته وتشكّل بناه وتفاعل أفراده". [1]

ب) المدخل الوصفي التحليلي :

طبيعة الموضوع حتّمت هذا المنحى على البحث،لكي يقودنا إلى فهم المعاني والدلالات الخلفية لسلوكات الجماعة،من خلال تقديم صورة عن واقع الفضاء المقدّس للولّي الصالح سيدي أمحمد بن عودة، وللطقوس الممارسة في هذا الفضاء، وذلك للانتقال من واقع طقوسي ممارس مذ الإعلان عن ظاهرة "الطَعْمْ "، حتى نهايتها إلى واقع اجتماعي من خلال تحليل مضامين المقابلات.

ج) المدخل الوظيفي:

لظاهرة "طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة من خلال المخرجات المرجوة منها.

تقول النظرية الوظيفية :كل مؤسّسة اجتماعية نصادفها في المجتمع لم توجد عبثا، وإنما لها دور تؤدّيه للحفاظ على نظام المجتمع[2]، والقصد منه معرفة المخرجات(الأهداف) المرجوة من هذه الظاهرة داخل المجتمع،حيث أن المنهج الوظيفي يعتبر من السبل الهامّة لتحليل المجتمعات التي هي في حالة تحوّل وفي طريق النموكالمجتمع الجزائري

---

[1] المنجي حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر،المطبعة بارفكت برينت،صفاقس،ط1، تونس، 2004 ، ص15

[2] محمد حسن الغماري ،طريقة الدراسة الأنتروبولوجية الميدانية، المكتب الجامعي الحديث الأسكندرية، 1989، ص47

وفي هذا الإطار يَعتبرُ العالم الإنجليزي(هوبرت سبنسر H.Spencer) المجتمع كالكائن الحيّ الذي يستمدّ وحدته وتماسكه من عوامل وعناصر غير مادية وغير محسوسة، أوبحسب تعبيره عوامل خارجية عن التركيب العضوي وعلى رأسها العقائد والطقوس والعادات الدّينية فضلا على العرف والتقاليد". [1]

ويذكر أحمد الخشاب في إحدى كتاباته:

"أن المنهج العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية هو ذلك الأسلوب الذي يهدف إلى الكشف عن الكيفية التي تؤثّر بها النظم سواء كانت دينية أو ثقافية أو سياسية (...) في مظاهر الحياة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية وكذا الأنماط التي تتكيف بها تلك النظم بحسب الأجواء و الملابسات التي تكون فيها أو تمارس ضمن حيزها." [2]

وحسب (راد كليف بروان R.C.Brown): "النسق الاجتماعي الدّيني هو وحدة كيان وظيفي، أي يفترض أساسا وجود وظيفة تربط الأفراد والجماعات والمؤسّسات الدّينية و توحّدهم في بناءات ومنظمات تتمتع بدرجة معينة من الثبات و الاستقرار". [3]

وبما أن هذه الدراسة كيفية، فكان لزاماً علينا القيام بدراسة استطلاعية في بادئ الأمر، لمعرفة المنطقة،والتعرف على الإخباريين،وحسن اختيارهم ببناء علاقات حميمة معهم، وضبط المواعيد معهم، ومعرفة تواريخ الإعلان عن"الطَعْمْ" والمدة التي تستغرقها الظاهرة، والفضاءات التي تمارس فيها الطقوس.

كما كانت الدراسة الاستطلاعية بالنسبة لنا مرحلة تمهيدية لتنقيح أبعاد الإشكالية، وفرضياتها، وكذلك إعادة بناء دليل المقابلة، المتضمن للأسئلة المفتوحة مع الفاعلين الاجتماعين حول ظاهرة "الطَعْمْ " والطقوس الممارسة.

أما النقطة الرئيسة في هذه الدراسة الميدانية، فكانت الملاحظة المباشرة، كونها أداة

---

[1]Robert Deliège , une histoire de l'anthropologie , éditions du Seuil , ,France, 2006,p 142

[2] أحمد الخشاب ،الاجتماع الديني،مرجع سابق ،ص65

[3]المرجع نفسه،ص65

أساسية لا غنى عنها، آخذة بعين الاعتبار طبيعة الموضوع (طقس الطَعْم)، للإحاطة بحيثياته قدر المستطاع؛ لأن الملاحظة بالمشاركة تعتبر "الطريقة الأنجع، التي تعطي للباحث الفرصة لالتقاط المعلومات عن هذا المجتمع، وطقوسه، وفهم وجهات النظر، والقيّم،والمعاني، التي تنطوي عليها التعبيرات اللفظية، وأنماط السّـــــلوك، التي تختبئ وراء الظاهرة، والمعاني والرموز، التي تعبّـــــــر عن الإدراكات المعرفيةعند أعضاء المجتمع."[1]ويتوقّف نجاح الملاحظة بالمشاركة حسب الأنتروبولوجين على عناصر ثلاثة :

أولا: بقدرات الباحث،التي هي في حدّ ذاتها تحتاج إلى صقل وتدريب معمّق، واحتكاك بذوي الخبرة في ميدان البحث. وثانيا: بطبيعة مجتمع الدراسة، وهذا يتطلّب من الباحث التوغّل داخله والاندماج معه قدر الإمكان، والكشف عن الدور كباحث منذ البداية. أما العنصر الثالث: فهو موضوع البحث في حدّ ذاته، هل هو أهلا للملاحظة بالمشاركة؟ أم تكفيه جمع معلومات من هنا وهناك؟

و إلى جانب الملاحظة بالمشاركة، يتبنّى الباحث مصدراً أخراً لجمع المادة، وهي المقابلة شبه الموجّهة، متضمّـــــنة مجموعة من الأسئلة ذات نهايات مفتوحة، لسماع آرائهم وتعليقاتهم و تصوّراتهم.

فالتصوّرات الجماعية كما يراها(دوركايم Durkheim) "لها تماسكها الداخلي الخاص، ذلك أن الوعي الجماعي،هو المسؤول عن تشكيل تلك التصوّرات الجماعية الخصوصية، وليس الأفراد كأفراد."[2] وأحكامهم تجعل الفرد في حديث عادي، يعبّر عن رأيه بكل حرّية، مما يدعّم الدراسة بمعلومات،لم تخطر ربّما على بال الباحث، ومن ثمّ محاولة تفسيرها مطابقة مع ممارستهم.كما أن نجاح الدراسة الميدانية، يتعلق إلى حدّ كبير على الاختيار الأمثل للإخباريين من طرف الباحث،والتعاون معهم، فهم يمثّلون حلقة ربط بين الباحث ومجتمع الدراسة طوال فترة البحث.

---

[1] أحمد الخشاب الاجتماع الديني،مرجع سبق ذكره،ص65

[2] هاشم صالح،التعبير الشفهي ، www.halwasat.com ، 26 / 01 / 2010

فطبيعة الموضوع تفرض أحيانا على الباحث نوعية الإخباريين، الذين يختارهم حسب اهتمامهم بالموضوع، وثقافتهم، وحسب السنّ والمهنةوالجنس، فمثلا كبار السنّ هم الأكثر معرفة وإحاطة بالأساطير والخرافات والتاريخ والعرف والتقاليد. ومنه اعتمدت هذه الدراسة على مجموعة من الإخباريين،(عينة البحث عبارة عن مجموعة من الإخباريين ومنهم عينة الفاعلين الاجتماعين المنتجين لظاهرة"الطَعْمْ" المقدم/الخديم/العبد)،وقسم آخر من الفئة المتفاعلة وهي فئة المحبّين والزوّار والممارسين الحقيقيين للطقوس. هذه العيّنة التي عددها ستة وعشرون فردا تمثّل الفئات الاجتماعية الفاعلة والمتفاعلة، لها الخصائص التالية:

1ـ **السنّ** : يتراوح سن المبحوثين بين 30 و 85 سنة، وهذه الفئة العُمرية هي متواجدة فعلا بالمجتمع الأصلي للبحث و بصفة قوّية.

2ـ **الجنس:** نوّع الباحث في اختيار المبحوثين بين الرجال والنساء، حيث كان عدد الرجال 14، منهم (المْقَاديم / الخُدّام / العْبيد) و 12 نسوة.

3ـ **المهنة** : تنوّعت مهن الرجال بين الفلاحة والأعمال الحرّة وأما فئات النساء فأغلبهن ماكثات في البيت .

وتمّت الاستعانة بالإخباريين قبل موسم"الطَعْمْ "، وأثناءه (ذروة "الطَعْمْ") ، وبعد الانتهاء منه، للتّحصيل على أكبر قدر ممكن من المعلومات في أوقات مختلفة.

كما تعزّزت هذه الدراسة بوسائل تدعيميه أخرى للبحث الميداني،وهي التصوير الفوتوغرافي والتسجيل بالصوت والصورة لمحطات هامة في ممارسة طقوس "الطَعْمْ"، والتي كانت المادة الحيّة لمحاولتنا الانثروبولوجية. كما كان الرجوع إلى التاريخ، أمرا ضروريا أحيانا لتفسير بعض الأفعال الحاضرة،وعلى حدّ تعبير(كلوديفي ستروس C.L.Strauss):"لا يصحّ القول إذا:أن المؤرّخ والأنتروبولوجي يسيران في اتجاهين متعاكسين،على طريقة معرفة الإنسان، التي تتراوح بين دراسة المضامين الواعية ودراسة الأشكال غير الواعية، بل يسيران في اتجاه واحد وإن يظهر الانتقال الذي يقومان به معا في أوضاع مختلفة لكل منهما، كالانتقال من الواضح إلى المضمر

في نظر المؤرخ، ومن الخاص إلى العام في نظر الانتروبولوجي(...)".[1]

أما في ما يخصّ الجانب النظري لهذه الدراسة، فإنّها اعتمدت على مجموعة من المراجع والدراسات تقارب الموضوع محلّ البحث. كما كان التراث الشفوي وسيلة أساسية لهذه الدراسة، لأننا أمام ثقافة شفوية.

يذكر(ك.ل.ستروس) في هذا الإطار:"إن الأنتروبولوجي يهتم اهتماما خاصا بما هو غير مكتوب،لأنّ ما يهتم به، يختلف عن كل ما يفكرّ الناس عادة في تثبيته على الحجر،أوالورق."[2] لذا اعتمدت هذه الدراسة حسب ما يمليه المنهج العلمي على المحتوى الثقافي، الذي تحتفظ به الذاكرة، سواء الفردية أو الجماعية؛ محتوى يتعلّق بأحداث تاريخية، عاشها الولّي الصالح، وعاشتها الجماعة في بعدها الاجتماعي.

فالبحث عن المحتوى اللفظي الذي تستعمله الجماعة، يدخل ضمن إطار ماتحمله الذاكرة وتتمسّك به. حيث أن الشفهي اليومي الحامل للألفاظ، يعيدنا إلى تاريخ الذاكرة الجماعية الحقيقية.

والعلم الذي يدرس الذاكرة الشفهية هوعلم الإثنوغرافية، حيث يعتني بالوصف الدقيق لجميع مظاهر الحياة اليومية الجماعية، فهو يهتم بالتقاليد والعادات والممارسات الطقوسية التي ترجع إلى الماضي. وهنا تحرص الذاكرة الجماعية على الاعتناء بها، كما تعيشها وتدركها، فحاضرها يتطابق في لحظة زمن مع ماضيها. و بالتالي يصبح الشفهي ذاكرتها الحيّة.

---

[1] كلود.ليفيس.ستروس،الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة:مصطفى صالح ،منشورات وزارة الثقافة القومي،دمشق،1977 ،ص 44

[2] كلود.ليفيس.ستروس،الأنتروبولوجيا البنيوية، نفس المرجع ،ص 45

ـ5ـ الشبكة المفاهيمية:

تتباين المصطلحات والمفاهيم بتباين المذاهب والمدارس الفكرية، وعليه رأت هذه الدراسة أن تضبط مصطلحاتها بما يخدم موضوعها، ويتناسب معها،حتى تتّضح الرؤية للقارئ. وككلّ دراسة علمية تقوم على مجموعة من المصطلحات الأساسية، فإنّ أهم مفاتيح هذه الدراسة هي:

- **القبيلة:**

نجد عدة مفاهيم للقبيلة جاء بها قاموس علم الاجتماع[1] و هي:

أ) القبيلة نسق من التنظيم الاجتماعي يتضمن عدة جماعات محلية مثل القرى و البدنات والعشائر.وتقطن القبيلة عادة إقليما معينا و يكتنفها شعور قوي بالتضامن والوحدة، يستند إلى مجموعة من العواطف الأولية.

ب) هي تجمع كبير أو صغير من الناس، يستغلّون إقليما معينا، و يتحدثون اللغة نفسها وتجمعهم علاقات اجتماعية خاصة و متجانسة ثقافيا.

ج) هي وحدة متماسكة اجتماعيا، ترتبط بإقليم، وتعتبر في نظر أعضائها ذات استقلالية سياسية.

- **المقدّس:**

مصطلح مرافق لمفهوم الدّين، صنعه الإنسان لنفسه، بعدما عجز عن تفسير بعض الظواهر المحيطة به، وهو أي المقدّس مراقب من طرف الدّين، كما أنه يعاكس كل ما هو مدّنس أو دنيوي.

---

[1] محمد عاطف غيث، (محرر)، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1990

- **الطقس:**

هو مجموعة من حركات سلوكية متكررة، يتفق عليها أبناء المجتمع".[1]
كما أنها "إبداعات ثقافية بالغة الإتقان، تقتضي ترابط أفعال وأقوال وتصوّرات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة." [2]

- **الولّي الصالح:**

شخصية دينية،حقيقيةأوأسطورية، اُتصفت بطابع القداسة،وأعطيت الكرامات والخوارق، وتستمد منها الفئات الاجتماعية البركة في قضاء حوائجها.

ـ6ـ التعريفات الإجرائية:

أ) الطَعْم:

هو احتفالية شعبية موسمية، تقام على شرف الولّي الصالح سيدي (أمحمد بن عودة)، مصحوبة بمجموعة من الطقوس ذات أبعاد:دينية، اجتماعية، نفسية و سياسية.

ب) الممارسة الطقوسية:

هي مجموعة من السولوكات التي تقوم بها الفئات الاجتماعية، والمتمثلة خاصة في طقس "الخيمة"، كون هذا الأخير، هو العمود الأساس لظاهرة "الطَعْم" بمنطقة "فليته".. وزيارة الضريح ومقام سيدي (عبد القادر الجيلالي) وحجر"الباز"،وأخذ أشياء من محيط الفضاء المقدّس كتراب العبادة، والاغتسال بالماء المالح " ماء المالحة"

ج) وظيفة ظاهرة "الطَعْم":

هي المخرجات أو النتائج المترتّبة عن ظاهرة "الطَعْم" العلنية منها والكامنة:
الاجتماعية و النفسية والسياسية و التربوية، المرتبطة بالبناء الاجتماعي المنتمية إليه.

---

[1] ميتشل دينكن،معجم علم الاجتماع،دار الطليعة للطباعة و النشر، ط 1 ،بيروت،1981،ص 176

[2] بياربونت،معجم الأثنولوجياوالأنتروبولوجيا،تر:مصباح الصمد،المعهد العالي العربي للترجمة،ط1،الجزائر، ،2006 ،ص631

د) الخيمة:

هي قطع من "الفْلِيجَاتْ"،تخاط مع بعضها البعض مشكلة قطعة كبيرة تسمّى"الخَالْفَة"، يشترك فيها كل العروش من قبيلة "فليته"،وهي تمثّل رمزيا خيمة(سيدي أمحمد بن عودة) التي أسسّها للتعليم الدّيني والتكفّل الاجتماعي للمحرومين وعابري السبيل.

ـ7ـ الفرضيات:

مقاربتنا لهذا البحث وتحقيقا للأهداف المرجوة، تجعلنا نصوغ إجابات مؤقتة للتساؤلات السابقة:

- يحظى"طَعْم" سيدي (أمحمد بن عودة) بتجمع "عروشي"كبير(23عرش) مقارنة "بالطْعُومَاتْ" (بالوعدات) التّي تقام لأولياء آخرين في أماكن مجاورة للمنطقة، لإبراز هوّية القبلية خاصة في بعدها المجالي (الأرض) ولو رمزيا من خلال هذه التظاهرة.

- تحرص هذه الجماعات على قوّة المشاركة للحفاظ على طقوسها و استمراريتها وتوريثها للأجيال القادمة، خوفا من تلاشي كيان القبيلة في ظل التحوّلات التّي يعيشها المجتمع.

- تسعى هذه الجماعات لتوحيد تصوّراتها، قصد إشباع رغبات نفسية واجتماعية ودينية و أخلاقية.

ـ8ـ الصعوبات التي واجهت الدراسة:

لا يدّعي هذا البحث، أنه ألمّ بكل حيثيات الموضوع، كونه كان محاصرا بعامل الزمن، الذي مورست فيه هذه الطقوس،ومن بين الصعوبات التي واجهت هذه الدراسة،اعتمادها على ملاحظة الواقع،والاجتهاد الشخصي في تحليل المعطيات،لأن الموضوع محلّ الدراسة، لم يُتناول بشكل مكثف على الأقل من ذي قبل، في المجال العلمي، لهذا لجأ الباحث إلى عدة مقاربات لتكييف الموضوع .

كما أن انعدام ثقافة البحث لدى غالبية المجتمع محلّ الدراسة، صعّـــبت على الباحث الحصول على وثائق تاريخية كالمخطوطات أوالمؤلفات، و في غياب مثل هذه المصادر

التوثيقية، اعتمدت الدراسة على المصادر الشفوية، حيث لجأ الباحث إلى الخيار الكمّي في بعض المقابلات لتوحيد المعطيات. أضف إلى هذا أن الولوج إلى مجتمع الدراسة بصفة الباحث ليس بأمر هيّـــــــن، كون هذا المجتمع لم يتعوّد على مثل هذا الأجراء، عدا بعض التسجيلات بالصورة والصوت لظاهرة "الطَعْم" من طرف مديرية السياحة أومن بعض الهواة. كما أن التردّد والحذر من بعض المبحوثين عن الإجابة، بسبب هاجس الخوف الذي لازالت تداعياته تلقي بظلالها عند بعض الأشخاص نتيجة الأزمة الأمنية التي مرّت بها البلاد، خيّب أمال الباحث في عدة مرات، من الحصول على معلومات، ربّما كانت تفي بالغرض في جوانب من البحث .

ـ9ـ الدراسات السابقة:

بالعودة إلى الدراسات الميدانية، التي تناولت طقوس المجتمع الدّينية، والتي لها علاقة بموضوع البحث الحالي، نجدها قليلة في مجال البحوث الجزائرية، عدا الدراسات الاثنوغرافية الكولونيالية، حيث تطرّق أصحابها إلى موضوع الطرقية والمعتقدات وزيارة قباب الأولياء بمنطقة المغرب العربي. كما تعدّدت المقاربات لتناول موضوع زيارة الأولياء والطقوس الممارسة حولها، كالمقاربة الانتروبولوجية التي رأت في دراسة المقدّس والطقوس و الرمزية الدّينية عوامل سلوكية للجماعات، لخلق شبكة من العلاقات الإنسانية بين الأفراد، ومناهضة بعض المشاكل، كما جاء في تعريف (ينجرـــyinger) للمقدّس:"إنه ذلك النّسق من الاعتقادات والممارسات التي من خلالها تستطيع جماعة من النّاس النضال ضد المشاكل المطلقة للحياة الانسانية"[1].واعتبرت المقاربة الاجتماعية هي الأخرى،هذه الدراسات حلقات اجتماعية مترابطة، تضمن حركية المجتمع وديمومته.كما أن موضوع الطقوس الاحتفالية تناولته المقاربة النفسية باعتباره مفرغة لاهتزازات بسيكولوجية، تلجأ إليها الجماعة لإعادة توازنها النفسي

---

[1] محمد الجودة ،الإنسان و المقدس ،دار محمد علي الحامي للنشر ، 1994، تونس ،ص6

والروحي. وسعيا منها للإلمام بحيثيات الموضوع قدر الإمكان، رأت هذه الدراسة أن تتطرّق إلى بعض الدراسات الجزائرية، وإلى جرد البعض من الإنتاج "الكولونيالي" حول ما هو ديني.

أ) الدراسات الجزائرية:

الدراسة الأولى:دراسةالدكتور(محند أكلي حديبي) في كتابه (وادريس،"المْعَمْرَة") wedris une totale plénitude".هي دراسة وصفية وتحليلية لممارسات اجتماعية و ثقافية وطقوسية في فضاء مقدّس وهو زاوية (سيدي أحمد وادريس) ببلاد القبائل، قام بها الباحث في سنوات التسعينيات.وتعتبر أولّ مذكرة اجتماعية ــ انتروبولوجية تمّت مناقشتها عام 1995 بكلية اللغة البربرية بجامعة(تيزي وزو).تنتمي هذه الدراسة إلى حقل الأنتروبولوجية الدّينية، التي جاءت في أربعة أجزاء، تضمّنت عدة فصول،واعتمدت على الملاحظة بالمشاركة خاصة خلال موسم الزيارة لزاوية "وادريس". لم يتوقف الوصف عند حدّ الممارسات الطقوسية، بل تعدّى إلى معالم القداسة، التي يحظى بها الولّي (سيدي أحمد وادريس) والمنتشرة في مختلف الجهات من قبائل الصومام . هذا الوصف كما أشار إليه المؤلف بنفسه، يشكّل تعبيرا عن خصوصية الشمولية والكلّية للفعل الاجتماعي الملاحظ على مستوى الزاوية، لكثافة وتنوّع النشاطات الممارسة بنفس النمطية في كل موسم، هذا في جزءها الأول.

أما الجزء الثاني من هذه الدراسة، فخصّه الباحث للولّي (سيدي أحمد وادريس)، حيث أعاد تخطيط بيوغرافية الوّلي الصالح من خلال المصادر المكتوبة والشفوية، موضّحا مساره التاريخي والثقافي و أسباب استقراره ببلاد القبائل وعلاقته بالطريقة الإدريسية، مفسّرا نوع العلاقة التي تربط زاوية (وادريس) بالطرقية و الإصلاح الدّيني.

وفيما يخصّ الجزء الثالث من هذه الرسالة، خصّصها الباحث في توضيح العلاقة بين الزاوية والمحيط الاجتماعي، المتمثّل في مختلف الفئات الاجتماعية كقبائل (ألولان)

وقبائل (أيت يامل) و قبائل (وغليس) و قبائل (آت عيسى) التي تتميّز بعلاقة طيبة ومتفاعلة، كما تطرق الباحث إلى الكشف عن المصادر المادّية المموّلة للزاوية .

وفي جزءها الأخير المعنون بـــ: "الزاوية مركز العالم " يخلص الباحث من خلال شبكة التحليل التي اقترحها، إلى توضيح المنطق الذي من خلاله تتماسك مختلف العناصر المكوّنة لهذه المؤسسة، بحيث تتمفصل كل المكوّنات بشكل مرن لتسمح لمختلف الصراعات أن تتقدم وتتطور معا حتى ولو كانت غير متجانسة في وضعياتها الاجتماعية. تنوع العناصر المشكلة لهذا الجزء من الدراسة جاءت في الكثير من فصوله لتكشف عن شرعية (القانون الأساسي) "الطالب"، هذه الشرعية التي تكتسي أهمية كبرى في مختلف الوظائف المنوطة بالزاوية، سواء أكانت ذات طابع اجتماعي أوعلاجي، فهي مكفولة من طرف الفاعلين ضمن رؤية ثقافية أصيلة، سمّاها الباحث "بالمْعَمْرَة"، والتي بسببها أصبحت الزاوية مؤسّسة معروفة، ومعترف بها اجتماعيا، فشكلت نقطة مركزية أشعّت العوالم الاجتماعية المحيطة بها .

الدراسةالثانية:لصاحبها الدكتور (نور الدين طوالبي)الموسومةبِـــ: (في إشكاليةالمقدّس)

هذه الدراسة نال من خلالها الباحث شهادة الدكتوراه بفرنسا عام 1982. في هذه الدراسة يتناول الباحث ظاهرة الممارسات الطقوسية والسحرية للمجتمع الجزائري من زاوية بسيكولوجية . فقد سعى الباحث لإيجاد تفسير علمي لهذه الواقعة، في ظلّ الحياة الجديدة للمجتمع الجزائري المستقل حديثا، حيث أضحت هذه الفئات الاجتماعية بين فكيّ الرؤية إلى المستقبل المحفوف بمعالم الحضارة و التطور الثقافي و التكنولوجي، وبين الارتباط بالماضي القريب المتمثّل في تقاليدهم وعاداتهم من ناحية أخرى.قامت هذه المقاربة السيكولوجية إلى استدراج عائلات، أُستعمل معهم أسلوب المقابلة الحرة، فتوصّل الباحث إلى تأثير معالم الحياة الحديثة على أفرادها، بالنظر إلى المشاركة القوّية في الاحتفالات الشعبية "كالزردة" أو "الوعدة" بحثا عن الراحة النفسية والتخلّص من عناء التمدّن. وفي أسلوب أخرمن الدراسة، عَرَضَ الباحث مشاهدَ من فيلمٍ على جماعة من الذكور لهم اهتمامات بالطقوس، يُظهر هذا الفيلم احتفالين طقوسيّين ، الاحتفال الأول

حدث في مدينة ذات توجّه حداثي والاحتفال الطقوسي الثاني(عبارة عن حَضْرَة) ، كانت مجرياته في منطقة ريفية. ما لاحظه الباحث هو ردود أفعال تلك الجماعة من تلك المشاهد، من خلال انفعالاتهم. يتبع ذلك مناقشة مفتوحة حول الفيلم، وبالأخص الوظائف الممكن استنباطها من هذه الطقوس، وبحكم تخصّصه وخبرته في العلاج النفسي، فلقد استرعى انتباهه حالات مرضية كانت تعاني من الاكتئاب العصابي، وكانت تزاول علاجها لدى الباحث ، وهي ذات أصول ريفية، انتقلت إلى المدينة بعد الاستقلال للعمل و الاستقرار، لكنّ بعد مدة زمنية (من ستٍّ سنوات إلى ثمانٍ سنوات) من إقامتها بالمدينة، ظهرت عليهم هذه الأمراض نتيجة الصراعات وعدم التكيّف مع واقع المدينة، فاتخذوا ثلاث وجهات للتخفيف من معاناتهم، أوّلها الطقس السّحري بذهابهم إلى "الطالب" و"الشوّافة"، وثانيها وبعد فشل الأولى هو التوجّه إلى زيارة أضرحة الأولياء، وفي آخر مرحلة هو الذهاب إلى طبيب نفساني.

والخلاصة التي خرج بها الباحث هي:

1) أن النزوح الريفي كان السبب الرئيس في المعاناة النفسية، حيث لم يستطع الإنسان الريفي تدارك التطور الاجتماعي، فأضحت حياته فوضوية، عكست ذلك الصراع الكامن بين ما هو تقليدي (ريفي) وما هو حداثي(مدني).

2) تراكم الصراعات النفسية وعجزالطقوس السّحرية "الحْجَابْ" و"الطالب" و"الشوّافة"، دفعت بهؤلاء إلى طقوس أخرى كزيارة أضرحة الأولياء .

الدراسة الثالثة: نور الدين طوالبي في كتابه: (الدّين و الطقوس والتحولات)

لا تختلف هذه الدراسة عن سابقتها من حيث الأهداف، فهي دراسة ميدانية أنجزها الباحث، تناول من خلالها تفسير و تحليل ممارسات طقوسية لشعائر دينية (الختان، الزواج، العيد الأضحى ،الحجّ...)، من زاوية بسيكولوجية، كما تناول من جانب أخر المقدّس والممارسات الطقوسية أثناء زيارة الأضرحة، و إحياء "الوعدات"، حيث قام بإجراء مقارنة بين هذه الطقوس في الحضر(المدن) وفي الريف(البادية).

لجأ الباحث إلى أسلوب الملاحظة بالمشاركة و إجراء المقابلات الحرة. و توصّل إلى نتيجة، مفادها أن المقدّس والطقوس الممارسة في الريف، تعكس خصائص النّسق الاجتماعي كأحد عناصره الأساسية. بينما المقدّس في المدينة، يعتبر إحدى العتبات التي يتوقّف عندها المتمدّن عند شعوره بالتفسّخ.

وقصارى جهد الباحث توصّلت إلى أنّ: التعامل مع المقدّس ليس آلية اجتماعية ــ دينية فحسب، بل هو رد ّفعل نفسي داخل شخصية المجتمع، يظهر من حين إلى آخر لمجابهة التغيرات الّتي تحدث داخل البناء الاجتماعي.

ب)الدراسات الأجنبية:

المكانة التي حظي بها الإسلام في الأدبيات "الكولونيالية"، كانت جد مهمّة، حيث لا يخلو كتاب أو مقالة أو منشورات من التحدّث عن الدّين الإسلامي؛ فتارة يَظهرُ الإسلام عندهم كنظام عسكري وتارة كتيار إيديولوجي، ليعارض المؤسسة "الكولونيالية" والفعل الحضاري الذي جاءت من أجله .

وأغلب هذه الكتابات كانت من طرف ضبّاط عسكريين أمثال (كوبولاني) (Coppolani)، و(دسبارمي) (Desparmet) و(دوما) (Daumas) و(هانوتو) (Hannotau)، حيث كانت اهتماماتهم بالدرجة الأولى، هي جعل المجتمع الجزائري يخضع للإرادة الفرنسية، فبدءوا في التنقيب عن عادات وتقاليد وممارسة الطقوس عند الأهالي، وخلصوا إلى أنّ المؤسسات الشعبية المتمثّلة في الزوايا ورجال الصّوفية وأضرحة الأولياء تعتبر مؤسسات خطيرة، و معادية للحضارة، يجب محاربتها .

فكتابات كل من (هانوتو) و (لوتورنو) (la kabyle et coutumes kabyles) حول القبائل وعاداتهم، كانت تهدف إلى الحطّ من قيمة المؤسسة الدّينية، وذلك عندما تُصَفُ بالمؤسّسة البدائية في بعدها التربوي، وبالمؤسّسة الخطيرة في بعدها السيّاسي، وبالمؤسّسة الهشّة في بعدها التنظيمي. هذا الحطّ من قيمة المؤسّسة الدّينية، ذهب بهم إلى حدّ تجاهل الزوايا الدّينية، مقابل المؤسّسات اللائكية كمؤسّسة "الجـــْمَاعة".

وكذلك ماكتبه؛

(لويس رين–Louis. Rinn)(marabouts et khouans, ordre religieux chez les musulmans) وكتاب (كوبولاني)(les confréries religieuses musulmanes) الذي كان أكثر تفصيلا للنظم الطرقية في المشرق الإسلامي ومغربه ، حيث عالج المذاهب الإسلاميةوالانتماءات وعلاقتهما بمختلف أشكال التدّين، خاصة الطرق الدينية، و تعدّدها و تمفصلاتها حول المقدّس. كما أخذ البعد السّحري قسطه من الدّين، عند معالجة الفعل الدّيني، في كتاب (دوتي Doutté)(magie et religieux dans l'Afrique du nord) حيث يربط الكاتب مؤسّسة الولاية (الولّي الصالح) بالأشكال الوظيفية المتداخلة للتدّين (السحرية، العلاجية، الفأل، الخرافة،)، ومنها نشأت الولاية كحركة و نظام على حدّ قوله، كما يركّز على أهمّ الأبعاد في التدّين الشعبي وهو السّحر بخلفية بدائية وأسطورية.

أما الإثنوغرافية الدّينية، فيمكن تقديمها في هذه الدراسة من خلال دراسة(إ.دارمنغهام) (le culte des saints dans l'islam maghrébin) (Emile Dermenghem) فهي ليست بدراسة تاريخية ولا بيوغرافيا،وإنّماتحتلّ مكانة ضمن الكتابات الإثنوغرافية الوصفية المعاصرة.

وتتمحور حول مستويين :

أ) المستوى الأول:وصفي ويهتمّ بالشخصيات الدّينية كالأولياء الصالحين وعلماء الدّين والطقوس المقامة على شرف هؤلاء،حيث كان الوصف ثريّا ومحترما لأوقات الممارسة الطقوسية.

ب)المستوى الثاني:يتعلق بتفسيرهذه الطقوس والتصوّرات المقدمة من طرف الممارسين لها.

وكذلك دراسة (ارنست جيلنر Ernest Gellner)؛ صلحاء الأطلس (les saints de l'Atlas)، التي أنجزها في الخمسينيات من القرن الماضي حول صلحاء الأطلس بالمغرب الأقصى، حيث كانت وضعية المغرب في المجال الأنتروبولوجي، مختلفة عما هو كائن بالجزائر، خاصة مع أعمال (جينر) إلى غاية (بول باسكون Paul Pascon)وأتباعه.هذه

الأعمال التي كان محورها الأولياء الصالحين،جاءت ضمن مسار انتروبولوجي مستمر دون انقطاع، مما أثْرَت المجالين النظري والحقلي.كتاب صلحاء الأطلس هو عمل انتروبولوجي ذو مقاربة إثنوغرافية لمجتمع في أدقّ الخصوصيات، حيث كانت إشكالية الدراسة:كيف تستطيع قبائل الأطلس العيش والاستمرار في المحافظة على النظام في غياب سلطة مركزية؟

واعتقد الباحث أن الإجابة عن هذا التساؤل، ترجع إلى طبيعة القبائل الانقسامية، وفي دور الأولياء في المحافظة على التوازنات الاجتماعية داخلها .

تطرّق الباحث إلى مؤسّسة الأولياء الصالحين، من خلال تاريخهم الذي يمثّل رمزيا المجتمع القبلي، كشخصيات شريفة، تختلف عن الأشخاص العاديين للقبيلة بتديّنهم وهويتهم من حيث النسب الشريف. كما عالجت الدراسة دور مؤسّسة الزوايا كأماكن مقدّسة، تأوي أضرحة هؤلاء الأولياء، و يرعاها أحفادها، فالصلحاء كالزوايا يؤدي كل منهما دورا مزدوجا للمجتمع القبلي ، دور ديني كوسطاء رمزيين بين الأفراد و الله ، ودور سياسي كوسطاء فاعلين بين الأفراد.

بنىَ (جلنر) نظريته التي أُشتهر بها، وهي النظرية الإنقسامية للقبيلة ودور الصلحاء فيها من خلال الأعمال التي قام بها (روبر منتانيRobert Montagne)حول البربر والمخزن بجبال الأطلس، و ساعده في هذا البناء المثل العربي السابق: "أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد ابن عمي، أنا و أخي وابن عمي على الغريب". لاتخاذه نموذجا للتركيبة القبلية في اتجاهها الهرمي في غياب سلطة مركزية، متخذة قاعدة الانصهار والانشطار؛ الانصهار في وجود خطر خارجي، و الانشطار عند الضعف الداخلي .

وعند معالجته لمسألة المقدّس والنسب داخل النسيج القبلي، توقّف عند الدور الفعّال للصلحاء والأشراف في التقريب بين القبيلة والإسلام، الذي له امتدادات حضرية، جعلته يحافظ على توازنه.وهو في هذه الدراسة يميّز بين العلماء الرسميين في المدينة(الحضر) وبين المتصوّفين الشعبويين في الريف. لكنّ هذا الطرح قد يكون بعيدا

عن الواقع، كون التاريخ العربي الإسلامي يشهد بأن الصوفية المقترنة بالبادية شاركت في حماية الثغور في الحواضر مثلها مثل علماء المدينة، فالولّي الصالح هو جزء من البناء الاجتماعي الكلّي.

ويقرن الباحث سلطة الولـــــّـــــي الصالح بالطقوس والأساطير والكرامات، وكذلك بنسبه الشريف، إذ تجتمع كل قبائل الأطلس المتوسط عند الجدّ المؤسس لها وهو(سيدي سعيد أحنصال) خلال موسم احتفالي، بعدما تكون احتفلت بزيارة أضرحة أولياءها، وهي فضاءات مقدّسة يحرم التنازع فيها .

تعرّضت نظرية الإنقسامية هذه إلى عدة انتقادات من قبل الباحثين مثل (جاك بارك) و(عبد الله حمودي) و(عبد الله العروي) لمحدودية هذه المقاربة،واختزالها للحقيقة، كونها ترتكز على الوصف دون البحث في جذور الظاهرة و تطوّرها عبر الزمن .

لا يدعّي هذا البحث أنّه اطّلع على كلّ الدراسات السابقة الّتي تناولت أوقاربت موضوعاتها موضوع هذه الدراسة، لكنّه رأى أن يعرض البعض منها، بما يخدم أفكار هذا البحث الّذي تناول دراسة بعض الممارسات الطقوسية حول ضريح الولّي الصالح، وأتخذ من ظاهرة "طعم" سيدي أمحمد بن عودة بغليزان نموذجا لرصد هذه الممارسات.

1. لاحظ هذا البحث من خلال عرضه للدراسات الميدانية السابقة أنها تنوّعت من حيث الأهداف ومن حيث النتائج، فنجد مثلا الدراسة الأنتروبولوجية الدينية والاجتماعية لـِ (محند اكلي حديبي) حول زاوية "وادريس" أنّها تطرّقت إلى الفعل الشمولي الاجتماعي الّذي تؤديه مؤسّسة الزاوية والضريح، والّتي تضمن من خلاله حركية المجتمع وديمومته حتّى ولو كان في وضعيات غير متجانسة.
وفي مقاربة بسكولوجية لموضوع الأضرحة، يخلص (نور الدّين طوالبي) إلى أن الأفراد يلجأون إلى الأضرحة بحثا عن الراحة النفسيّة والتخلّص من عناء التمدّن؛لعدم تكيّفها مع واقع الحداثة،فكان التعامل مع المقدّس وممارسة الطقوس الدينية والسّحرية

عبارة عن ردّة فعل نفسي داخل شخصية المجتمع، يلجأ إليه الأفراد لممانعة البدائل الحاصلة داخل البناء الاجتماعي.

2. أما إنتاج الحقبة الكولونيالية حول ما هو ديني، فكان جلّه يهدف إلى التنقيب عن عادات وتقاليد وطقوس الأهالي من المجتمع الجزائري لأغراض سيّاسية وعسكرية، كون هذه الكتابات ألّفها ضباط عسكريون أمثال (كوبولاني، ديسبارمي، الجنرال دوما،هانوتو...) حيث وصفوا مؤسّسات الأضرحة بالبدائية والخطيرة والهشّة في أبعادها التربوية والسيّاسية والتنظيمية على الترتيب.ومنهم من ماثل أضرحة الأولياء في شمال إفريقيا بالقدّيسين عند المسيحيين (مثل إميل دارمنغهايم)،والذي في كثير من الأحيان أرجع الطقوس الممارسة حولها إلى الأصول المسيحية والرومانية. أما(ارنست جيلنر) فإنّه يشيد بدور مؤسّسة الأضرحة في الحفاظ على التوازنات الاجتماعية أثناء المواسم،بسبب الطبيعة القبلية الانقسامية للمجتمع المغاربي، ويقرن سلطة الولّي الصالح بالطقوس والأساطير والكرامات و نسبه الشريف لآل البيت.

يلاحظ من خلال عرض الدراسات السابقة أن جزءً منها خاصة الدراسات الجزائرية، تمحور حول أهمية مؤسّسة الزاوية وتقديس أضرحة الأولياء الصالحين في بعديها الاجتماعي والنفسي، بينما يدور موضوع البحث الحالي بشكل أساسي حول الطقوس الّتي يمارسها الفاعلون أثناء "الطعم"(الوعدة) بالإضافة إلى الأدوار الاجتماعية والنفسية و السيّاسية المتوخّاة من ظاهرة "الطعم".

تطرّقت الدراسات السابقة إلى تقديس أضرحة الأولياء الصالحين والطقوس بشكل عام وإجمالي،ولم تقصد طقسا مميّزا بعينه،في حين ركّز هذا البحث على طقس خاص(طقس الخيمة) تمارسه الجماعة، هو أساس ظاهرة "الطعم"وعليه ترتكز البنية القبلية لقبيلة "فليته" في بعدها البشري والإقليمي، وتتشكّل على ضوئه التراتبية الاجتماعية للفاعلين (المقاديم ،الخدّام ، العبيد).

كما جاء هذا البحث موافقا لبعض هذه الدراسات في تأكيده على أهمية المقدّس والمتمثّل في الأولياء و أضرحتهم وزيارتها و الطقوس الممارسة من حولها.

استفاد هذا البحث من الدراسات السابقة في:

- هيكلة الإطار النظري بما يخدم موضوع البحث.
- تحديد أهمية البحث الحالي.
- اعتماده الملاحظة بالمشاركة والمقابلة، كأدوات بحث جدّ مهمّة لقراءة مثل هذه الظاهرات قراءة علمية.

ـ10ـ خطة الدراسة:

يتوجّه هذا البحث إلى الحفر في ظاهرة اجتماعية دينية، وهي ظاهرة "الطَعْمْ " لسيدي أمحمد بن عودة بإقليم(غليزان)والتي تنتمي إلى حقل البحوث الانثروبولوجية الاجتماعية والدينية والرمزية،حيث يركزّ هذا البحث على الكيفية التي تتعاطى بها الفئات والفاعلين الاجتماعيين مع الظاهرة من خلال الممارسات الطقوسية .

كما يسعى هذا البحث إلى الإحاطة بأهم الممارسات الطقوسية الموسمية،التي جاءت بها الظاهرة، بوصفها واقع اجتماعي متجذر، يعكس تلبية نداء لاشعوري، متخمّر في المخيال الشعبي من طرف عروش قبيلة "فليته"، وعلى كثرتها تشترك في الإقليم واللغة والعادات والعرف والتقاليد ، لكن لا تربطها أي قرابة بيولوجية بوليها الصالح سيدي (أمحمد بن عودة) كما أسلفنا آنفا، عدا خمسة أو ستة عروش من الأشراف، وهم أبناء عمومة، ينحدرون من نفس النسل الذي ينحدر منه الشيخ سيدي (أمحمد بن عودة).

ولتحقيق الهدف الرئيس، والأهداف الفرعية الأخرى المرجوة من هذا البحث، اقتضت الدراسة تبويبها إلى ثلاثة أبواب مكمّلة لبعضها البعض، و مرتكزة على نظريات وأراء ودراسات من المخزون العلمي الغربي والعربي. ففي بابها الأول كإطار نظري والمعنون بـِ:"مدخل تمهيدي(المقدّس،التصوّف والطقوس)"، تطرقت الدراسة في فصله الأول إلى ماهية المقدّس، وأشكال التقديس، ثم أهمية المقدّس، وفي الجزء الآخر منه إلى معنى التصوّف، والتصوّف في المغرب العربي ثم التعريف بالولّي الصالح والزاوية والرباط.أما الفصل الثاني منه فتمحور حول موضوع الطقوس : تعريفها وطبيعتها، وعلاقة الطقوس بالدّين و الأسطورة والرمز والممارسة الطقوسية.

وفي إطارها العملي الميداني، فإن هذه الدراسة انقسمت كذلك إلى بابين، ففي الباب الأوّل من هذا الإطار والمعلون بـِ: "طَعْمْ "سيدي أمحمد بن عودة الظاهرة، تحدثت

الدراسة في فصله الأول الذي جاء على شكل دراسة استطلاعية؛عن البنية الاجتماعية لقبيلة "الفليته" المحتضنة لظاهرة "الطَعْمْ "في بُعديْها التاريخي والوصفي، وفي فصله الثاني عرّجت على كيفية التحضير والإعداد للظاهرة من خلال الأدوار الاجتماعية للقائمين على هذه الاحتفالية. أمّا في الباب الأخير من هذه الدراسة والمشار إليه بـِ : "طَعْمْ " سيدي أمحمد،العلامات والرموز" عالجت الدراسة في فصله الأول جملة من الوظائف المتوخّاه،كمخرجات لظاهرة"الطَعْمْ" مثل:الوظيفة الاجتماعية والنفسية والوظيفة السياسية والوظيفة الاقتصادية، أمّا في فصله الثاني المعلون بـِ: "سيميائية الطقوس الممارسة أثناء "الطَعْمْ " تمّ فيه رصد أهم الطقوس الممارسة في"طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة ودلالاتها، خاصة طقس الخيمة، لتلي هذه الفصول خاتمة متضمنة نتائج لهذه الدراسة،مرفقة ببعض الصور وقرص مضغوط لأهم المحطات لهذه الاحتفالية الشعبية.

الإطـــــــار النظري

البـــــــــــاب الأول

مدخل تمهيدي

(المقدّس، التصوّف و الطقوس)

الفصـــــــــــل الأول

المقدّس ، التصوّف ، الولاية و الزاوية

أولاّ: المقدّس

تمهيد:

الاحتفال "بالطَعْم" أو "الوعدة" على شرف الأولياء الصالحين ظاهرة اجتماعية مقدّسة، يعتقد من خلالها الفاعلون الاجتماعيون،أن روح الولّي الصالح لازالت حاضرة ومؤثرة بقوّة في حياة الناس، وهو تأثير إحيائي قديم، بقيت امتداداته في الثقافة الشعبية على مستوى الخيال،وينشط هذا التأثير بواسطة طقوس تتّصف بالقداسة، والحديث عن هذه الاحتفالية يقتضي منا الحديث عن الطقوس التي تمارس حولها، والتي بدورها تجعلنا نتطرق إلى ماهو مقدّس بأشكاله،وصوّره،كما يتخيّله الأفراد. وقد يكون هذا المقدّس مكانا أوشخصا أو حيوانا أو ظاهرة طبيعية إلخ..، تمارس الجماعة من أجله طقوسها إعجاباً به ورهبة منه.

وفي هذه الدراسة يعتبر الولّي الصالح جزء من المقدّس، الذي استحوذ على رصيد هائل من الذاكرة الجماعية لهؤلاء الأفراد، فهو عنصر قائم بذاته في حياة هؤلاء، وسلطة روحية في معتقدهم، ومنارة رمزية شامخة مليئة بالقيم والسلوكات.

1. مفهوم المقدّس:

عبَّر الإنسان على مرِّ العصور عن نزعته الدينية، من خلال عملية تكوين أنساق فكرية وعقـــائديه ورمزية،مرتبطة بمقدَّساته،وضمن هذا المجال،كان الأفراد ولازالوا يمارسون طقوسهم وشعائرهم الجمعية، والتّي كان الهدف منها التواصل والتفاعل مع هذا المقدَّس بلغة رمزية، بحيث لا يتحقّق هذا التواصل إلاَّ باستخدام واسطة بين الإنسان ومقدّسه،ألا وهي الدّين. هذا الدّين الّذي يمثّل مجموعة من الظواهر الاعتقادية والعملية التي تتصل بالعالم المقدَّس[1]. والشيّء المحبوب الذي يتعدَّى منطق المنفعة الحسّية والمادّية، بحيث تُضفي عليه طبيعة الاتجاهات والمشاعر فكرية كانت أوانفعالية للإنسان طابع القداسة هو:المقدَّس بعينه؛ وقد يكون هذا المقدَّس حجراً، أو شجراً، أونارا، أو إنساناً.....

---

[1] محمد الجوهري،علم الفلكلور،دراسة المعتقدات الشعبية،دار المعرفة الجامعية ،ج 2 ،الإسكندرية، 1981، ص 42

وليس من الصعوبة بمكان أن لا يُعْرَف المقدّس، لكن من الصعب أن يُقدّمَ عنه تعريفٌ. ففي كل المجتمعات نجد فرقا بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس (دنيوي). فهذا (روبرت سون سميث)،يعرّف الأشياء المقدّسة على أنّها "الأشياء التي تقوم النواهي بحمايتها وعزلها، والأشياء المدنّسة بأنها تلك التي تنطبق عليها هذه النواهي، والتي يجب أن تبقى بعيدة عن الأشياء الأولى."[1] كما أن المقدّس يختلف من شعب إلى آخر، فالهنود يعتبرون البقرة شيئا مقدّسا، والمسيحيّون ينظرون إلى الصّليب على أنّه شيء مقدّس، والمسلمون يعتبرون الكعبة مكانا مقدّسا.والشيء العام الذي يمكن ملاحظته في هذه الأشياء المقدّسة،هو أنّ هذه الأشياء ليست هي التي لها القداسة، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر؛ بمعنى التصوّرات هي التي تضفي عليها القداسة حسب الميول العقلية والانفعالية، وهي التي تفصل بين الأشياء، فتميّز أحدهما بالتقدّيس والأخر بالتدنيس.[2]

يقول (عبد الهادي عبد الرحمان): "إن المقدّس مخلوق منتج من واقع صراعاتنا، وحاجاتنا الاجتماعية، وهو جزء من عملية مادية، تتعقّد فيها العلاقات التبادلية بين مجالات الفعل المختلفة".[3]

فالمقدّس يتجلىّ في كل ما يمليه المجتمع، ويقترحه، حتى يغدو قوّة، تؤثر على الفرد وتحيط به من جوانب حياته اليومية، كقيّمه ومعتقداته الدينية وسماته الثقافية (الدنيوية). من هنا نفهم أن المقدّس مرتكز أساس من مرتكزات الحياة الاجتماعية للأفراد،وهو السبب في ديمومة هذه الحياة في بعدها ألعلائقي، فهو من جهة مُشكِّلُ الهويّة، ومـــُـــسيـــِّر الحضارات،ومن جهة أخرى يعتبر بعداً أساسيا في صياغة منظومة القيّم.

---

[1] بيار بونت و آخرون،معجم الإثنولوجيا و الأنتروبولوجيا،مرجع سبق ذكره، ص864

[2] محمد أحمد بيومي ،علم الاجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ط3 ، مصر،1999،ص 200

[3] عبد الهادي عبد الرحمان ،عرش المقدس، الدين في الثقافة والثقافة في الدين ،دار الطليعة،بيروت،2000، ص 17

2. ماهية المقدس:

أهتمّ علماء الاجتماع والأنتروبولوجيون بالمقدّس، لعلاقته بالدّين والطقوس، وحفروا في مكنوناته،كظاهرة دينية وأخلاقية،وكعنصر ثقافي،ذلك لارتباطه بالمعتقدات والتراث الشعبي، وكأساس اجتماعي لبناء الروابط الاجتماعية، وعنصر مهمّ، في تشكيل الهوّية والمحافظة عليها.

والمقدّس لغة: من قدّس، يقدّس، تقديسا، والتقدّيس هو التنزيه، تنزيه الله عزّ و جلّ.

والتقدّيس هو التطهير والتبريك. وتقدّس أي تطهّر، والمقدّس هو المبارك، والأرض المقدّسة أي الأرض المطهّرة.[1]

أما اصطلاحا، فلقد وجد الإنسان على مرّ العصور أشياءً من حوله، كالحجر والشجر والنار والشمس والقمر، وبعض الحيوانات،وبعض الظواهر الطبيعية، كالبرق والزلازل و الرياح...، فأحاطها بهالة من الخوف والرهبة، ولم يجد لها تفسيرا علميا، فأهابها وعظـّمها في نفسه، ونزّهها، فأصبحت في وجدانه مقدّسة.

يقول(دوركايهم Durkheim):"المقدّس مجموع الأشخاص والأشياء والأفعال الاجتماعية،التي قرّرّت الجماعة أن تضعها خارج المألوف والطبيعي، فالأشياء المقدّسة لا تملك شيئاً يجعلها كذلك، فأخذت طابع التقدّيس، لأنّ المجتمع هو الذي منحها ذلك من خلال جعلها خارجة عن الطابع المألوف، و اتخاذها كرموز مقدّسة".[2]

فالفرد يشعر بقوة خفيّة يجهل معناها، تثير لديه الشعور بإحساس مزدوج، بالخوف والرهبة من جهة، والإحساس بالانبهار والإعجاب من جهة أخرى.

وعليه فالمقدّس يعتبر نقطة رجوع، لا يمكن معرفة شدة قوتها، فهي خارجة عن إرادة الأفراد، تؤثر عليهم سلباً و إيجاباً، توجّـــه أفعالهم و سلوكاتهم، التي تحدّدها التقاليد

---

[1] ابن منظور، معجم لسان العرب، تحقيق:عبد الله الكبير و آخرون،دار المعارف،القاهرة ب.ت ،ص3550

[2] Jean Cazeneuve ,et si plus rien n'était sacré,institut Perrin,France,1991,p164

والأعراف والعادات.هذه القوّة هي الحلقة الواصلة بين العالم المرئي والعالم غير المرئي، أي بين خيال الأفراد وواقعهم.

3. المقدّس وبُعدهُ الأنتروبولوجي:

اهتم علماء الاجتماع والانتروبولوجيا بالظاهرة الدينية وبالمقدّس، كون هؤلاء أمثال (سان سيمون وكونت)، قد ربطوا الدّين بالحياة الاجتماعية للأفراد، كما أعتبر (دوركايم)، أن المقدّس هو هوّية الظاهرة الدينية، عندما درس الدّين في المجتمعات البدائية، حيث وجدأن الطوطم يمثّل القوة، التي توحي إلى هاته المجتمعات بالقداسة، وهي تتجاوز إرادة الأفراد،إذ أن سلطة الجماعة تنصهر في بوتقتها إرادة الفرد؛ سلطة تُمارس بواسطة الاحترام والخضوع.لذلك يرى(دوركايم):"أن الدّين نوع من إسقاط للمعايير والقيّم،التي يستند إليها دمج الفرد في المجتمع".[1]كما ربط(كلود ليفي ستروس C.L.Strauss) الاجتماعي بالديني، من خلال دراسته للمعتقدات في المجتمعات ما قبل الكتابة.

وهكذا اهتمّ علم الاجتماع و الانثروبولوجيا بدراسة المقدّس من خلال دراسة الظاهرة الدّينية، لأنّ المقدّس والدّين يكمّلان بعضهما البعض، بالرغم من تمايزهما، حيث يقسّم (دوركايم)الظاهرة الدّينية إلى عنصرين:عنصر متّصل مع ما هو إلهي، وآخر يمثّل تجربة المقدّس، وهي المعتقدات والطقوس والشعائر....

كانت انطلاقة الانتروبولوجيا الدّينية في دراستها للمقدّس في المجتمعات البدائية، فدرست المقدّس من خلال دراستها للإنسان الديني(l'omoreligiosus)، كونه حامل للمعتقد الديني،الذي يوجّه سلوكه وحياته.ومن الذين اهتموا بدراسة المقدّس نجد(ميرسيا إلياد Mircia Eliade) حيث يرى:"أن المقدّس ليس فترة من تاريخ الوعي،بل عنصراً في تكوين الوعي ذاته"[2]

---

[1] ريمون بودون،فرانسوا بوريكو،المعجم النقدي لعلم الاجتماع،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر،1982،ص299

[2]Julien Ries,traité d'anthropologie du sacré , les origines et le problème de l'homoreligiosus, V1,pp 18-19

"فالإنسان الدّيني،مهما كان السياق التاريخي، الذي يغرق فيه، فهو يؤمن دائماً،بأن هناك حقيقة مطلقة موجودة، وهو المقدّس، الذي يخترق هذا العالم، ويتجلىّ فيه، في الوقت ذاته، ولهذا السبب يقدّس هذا العالم، ويعترف به حقيقياً، إذ يؤمن أن للحياة أصلاً مقدّساً،وأن الوجود البشري يحرّك جميع قواه الكامنة،بمقدار ما هو وجود ديني، أي المشاركة في الحقيقة ". يقول (ميرسيا اليادMircea Eliade).[1]

واعتبرت الأنتروبولوجيا الدّينية، المقدّس ظاهرة دينية، يحياها الإنسان، تنير له الطريق نحو المعرفة:معرفة وجوده وحقيقة الكون والوجود.كما تسعى الأنتروبولوجيا أن تربط المقدّس بثقافة المجتمعات،هذه الثقافة التي تعبّر عن القيّم والتي تتجلىّ فيها عناصر الضبط الاجتماعي:من الاحترام والرهبة والإعجاب والخضوع لسلطة الجماعة.فهي أي الأنتروبولوجيا تفسّر المقدّس كظاهرة اجتماعية، ثقافية ودينية، تبرز فيه بنية العقل ورموزه. وحسب(دوركايهم) "فإنّ الفكر الدّيني يقسّم العالم إلى قسمين منفصلين: المقدّس والدنيوي(المدنّس)، حيث أن المقدّس يعارض المدنّس، وهو فوقي وقوّي، ويجب الحذر منه،في حين أن الدنيوي هو من الحياة اليومية وهو روتيني ولا يشكّل أي انتباه خاص".[2]

4. أشكال المقدس:

للمقدّس أشكال و صوّر حسب المخيال الجماعي للأفراد، فالفرد يقدّس المكان والشّخص والحيوان والظاهرة الطبيعية ... والشيء المقدّس يحتاج إلى تمظهرات (تجلّيات)، تتجسّد على أرض الواقع المعيش؛ حتى تتحققّ قدسيته وهوعلى صفتين: مرئي وغير مرئي؛ أي نستطيع أن ندركه بالحواس كالأشخاص أو الحيوانات، الأشجار، الأحجار، القمر ،الشمس....أو يتشكّل في المخيّلة كالملائكة وألآلهة...

---

[1] ميرسيا الياد،المقدس والمدّنس،رمزية الطقس و الأسطورة ،تر: نهاد خياطة، دار العربي، دمشق،1987 ،ص188.

[2] Robert Deliège , une histoire de l’anthropologie, op.cit., pp 57-58

ولئن يضفي الإنسان طابع القدسية على هذه الأشياء؛ لأنّه يرى فيها القوة الخارقة التي تتجاوز الإدراك والعقل ولا تخضع لإرادته، فمثلاً الحجرة هي في واقع الأمر حجرة عادية كبقية الأحجار، لكنّ بعدها القدسي يلغي بعدها الواقعي و يحفّها بهالة من الرهبة والإجلال.

فالمجتمعات من طبيعتها وفطرتها الإنسانية تبحث أو تصنع لنفسها رموزاً تقدّسها؛ كما قال (دوركايم):"المقدّس يحتاج لقوة ذات طابع اجتماعي، ولا تصبح مقدّسة إلا من خلال تحويلها إلى رموز تفصلها عن ما هو دنيوي".[1]

كانت إسهامات نظرية (دوركايم)عن الدّين أنّ كل المجتمعات تعرف التفرقة بين الأشياء المقدّسة والأشياء المدنّسة. فالدّين من وجهة نظره: نظام موجود للمعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء التّي يتعيّن تجنّبها و تحريمها[2]

فالإنسان لايقف فقط عند تقديس أشياء وجدها سلفه،بل يسعى لإنتاج مقدّسات له باستمرار.

4 ــ أ ــ تقديس الأشخاص:

ظاهرة التقديس ظاهرة متجذّرة ومتأصلة في التاريخ،فالمجتمعات البدائيةعرفت الطوطم الذي كان يقوم على أساس عبادة الحيوانات والنباتات،فقدّست هذا الطوطم،وكذلك المجتمعات القبلية قدّست الأشخاص؛ كشيخ القبيلة مثلاً؛ لأنه يمثّل السلطة الروحية والرمزية للقبيلة، وترجع حياة القبيلة كلّها إليه.كذلك شخصية القدّيس أوالراهب أوالمطران عند المسيحيين تحظى بإجلال كبير، أوحاخامات اليهود فهي شخصيات مبجّلة ومقدّسة. والعرب كبقية المجتمعات أخذت من الأشخاص مقدّسات لها؛ كأهل بيت النبي الّذين أصبحوا يتمتّعون بقداسة عظيمة؛ لأن الله أكرمهم بالنّبوة وأوصى بهم خيراً، فهذه القداسة استغلّتها الأجيال من بعدهم بالانتساب و الولاء،

---

[1] Antoine Vergote,religion, foi ,incroyance,étude psychologique,2ème édition ,Pierre-mardaga édition ,France,1984,p12

[2] عبدالله الخريجي،علم الاجتماع الديني،ملتزم التوزيع،رامتان،جده،ط2،المملكة العربية السعودية،1990، ص162

وأصبح كل من ينتسب إلى آل البيت يسمىّ شريفاً، تلجأ إليه العامّة لتستمدّ منه البركة والتطّهر والخير في الدنيا والنجاة في الآخرة، وينطبق هذا على الصلحاء وشيوخ الطرق الصّوفية في زمننا الحاضر.

وفي هذا الصدد يرى(راد كليف براون Rc.Brown)أن وجود مثل هذه الظاهرة "تقديس الأشخاص" يؤدي إلى تماسك وزيادة وحدة أفراد العصبة الواحدة مع ما في ذلك من تأثيرات واضحة على قوّة التماسك واستمرار البناء الاجتماعي للعشيرة (العرش) التي تتكون من عدة عصبيات. [1]

4 ــ ب ــ تقديس المكان:

يصنع المجتمع لنفسه أماكن مقدّسة تعود إلى مرجعيات دينية أو ثقافية؛ حيث تشير هذه الفضاءات المقدّسة إلى أحداث تاريخية مهمّة شهدتها الأجيال السابقة، وتوارثتها أخرى عبر أزمنة وأصبحت هذه الفضاءات جزء من هوّية المجتمع؛ لأنّ الأفراد يشعرون بأن ماضيهم يتطابق مع حاضرهم في لحظة زمن واحدة، لا يمكن الفصل بينهما؛ فالكعبة فضاء مقدّس بالنسبة للمسلمين تعود قدسيته إلى سيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل(عليهما السلام)،والمسجد الأقصى مكان مقدّس للمسلمين والمسيحيين فهو المكان الذي ولد به المسيح عيسى(عليه السلام) وحائط المبكى مكان مقدّس بالنسبة لليهود وهكذا...

كما أن الأضرحة والقباب تعتبر فضاءات مقدّسة لمريدي وزوّار الأولياء الصالحين. فالضريح أو القبّة كفضاء لا يرتبط بالزمن التاريخي؛ بقدر ارتباطه بالزمن المقدّس؛ لذا يبقى الوّلي حيّ في الذاكرة الجمعية للأفراد.

4 ــ ج ــ تقديس الزمان:

يتصف الزمان بالقدسية عندما يقترن بحدث معيّن ومؤثّر في حياة المجتمع؛كشهر رمضان وأيّام الحجّ عند المسلمين وعيد الفصح عند المسيحيين وعاشوراء عند يهود موسى(عليه السلام)؛ فهي تواريخ تركت أثاراً في المجتمعات واحتفظت بها الذاكرة الجمعية.

---

[1] أنظر:راد كليف براون، الدين والمجتمع،ذكره،صلاح الفوال،البناءالاجتماعي للمجتمعات البدوية،دارالفكر العربي، الجزائر 1983، سلسلة كتب علم الاجتماع و التنمية،الكتاب الرابع عشر،ص 214

وتقوى القدسية أكثر عندما تلتحم قدسية المكان بقدسية الزمان؛ كأيّام الحجّ (زمن مقدّس) والطواف بالكعبة(فضاء مقدّس) أو كالاحتفال بمواسم الوعدات (الطعومات) خلال أيّام محددّة، تجعل التاريخ الإنساني ينقلب إلى تاريخ روحي؛ كون الزمان والمكان في الظاهرة الدينية لهما أبعاد روحيّة.

فالانتقال من الزمن العادي إلى الزمن المقدّس هو الضامن والمؤطّر لممارسة الطقوس؛ فهو زمن غير عادي: زمن البركة و العطاء.

5. أهمّية المقدّس:

المقدّس كمعطى أساسي في توجيه الأفراد وصياغة المنظومة القيمية يكتسي أهمية عظيمة، سواء كانت دينية،اجتماعية، ثقافية وحتى سياسية؛ففي جانبه الديني يلعب المقدّس دور المنظّم والضابط الأخلاقي والرّوحي للمجتمع : فمثلا مؤسسةالحجّ والعمرة وأمكنتها المقدّسة(مكّةوالمدينة)بالنسبة للمسلمين تفرض عليهم الالتزام بسلوكات أخلاقية، فلارفث ولا فسوق في هذه الأماكن ولاجدال في زمن الحجّ، كذلك الحال عند المسحيين فتعاملهم مع الكنيسة يستوجب عليهم عدة معايير أخلاقية كالهدوء والرهبة والانضباط والجدّية أثناء صلواتهم.أما اجتماعيا فهو يعزّز أواصر الروابط الاجتماعية؛ فالأعياد الدّينية عند المسلمين (عيد الفطر وعيد الأضحى) على سبيل المثال لا الحصر أزمنة مقدّسة تأخذ بيد الأفراد إلى التكافل والتراحم والتآزر والتسامح، وما تبادل الهدايا وإخراج زكاة الفطر والتصدّق على الفقراء في هذه المناسبات إلا دليل على أنّ المقدّس يعتبر مصدرا للقيّم الاجتماعية من هذه الناحية.

وفي جانبه الثقافي فهو سفير المجتمع وعنوان ثقافته، فمن المقدّس نستطيع أن نعرف السمات والهويات الثقافية للمجتمع؛ فالمساجد المنتشرة في البلدان الغربية ومواسم الحجّ والعمرة كعناصر مقدّسة؛ تعتبر عناصر تصدير للثقافة الإسلامية .

والمقدّس يلجأ إليه الحكّام كورقة لتسيير شؤون البلاد عند الحاجة أو كعامل ضغط لتمرير إيديولوجية معينة؛ كما يحدث حاليا في قضية الحجاب عند الدول الغربية: فالأطراف المتنازعة كالمؤيّدين منهم يرون أن الحجاب يدخل ضمن الحريات الشخصية والتسامح الديني وحوار الأديان وتبادل الثقافات، وغايتهم من ذلك تحسين صورة

الغرب في نظر الآخرين.والمعارضون يرون أن الحجاب يتنافى و مقدّساتهم العلمانية ، فهو يشكل خطرا على المؤسسة اللاّدينية عندهم، لكن عند المسلمين الحجاب قضية مقدّسة لا يعنيها هذا الجدال على الأقل من الناحية الدّينية الصرفة.

كما أن للمقدّس دورا تربويا على الناشئة؛ فمنذ أن يبدأ الأفراد في التعامل مع محيطهم المعيش (البيت، المدرسة، المسجد، العمل ...) تبدأ تجليّات المقدّس تظهر في سلوكاتهم. فالبيت مقدّس و له حرمته والجامعة حرم مقدّس والمسجد مكان مقدّس عند المسلمين، ووقت العمل عند اليابانيين أمر مقدّس وهكذا... ولا يتأتى هذا كلّه إلا من خلال التراكمات التي نشأت عليها الأجيال .

ثانياً : التصوّف

تمهيد:

مع مجيء السلطنة العثمانية إلى المغرب، ظهر التصوّف الشعبي والطرقية وثقافة الكرامات ومناقب الأولياء الصالحين؛ حيث كان سلاطين الدولة العثمانية متأثرين إلى حدّ بعيد بالتصوّف فكرا وسلوكاوقد كانوا يعظمّون الصوفيةو(الْمُرَابْـــطِـين) "ويتقرّبون إليهم و يتبرّكون بهم ويطلعونهم على خططهم ونحو ذلك".[1]وكان بشاوات الأتراك يعيّــنونهم رؤساء روحيين على العروش والقبائل خاصة الأشراف منهم.وفي هذه النقطة بالذات يذكر(محمد بن أحمد أبي راس الناصري) في كتابه "عجائب الأسفار ولطائف الأخبار ما يلي:"تحتل مسألة الشرف والشرفاء أهمية بالغة في نظر السلطة والرعية معا، فالشرف رهان اجتماعي وسياسي؛ لأن الأشراف كانوا يحتلّون مرتبة اجتماعية مميزة نظرا لما كانوا يحظون به من مزايا اجتماعية وسياسية؛ أملاكهم لا تتعرض للمصادرة وهم معفون من أداء الضرائب غير الشرعية، لا ينالهم ظلم ولا اضطهاد من قبل السلطة وعمالها؛ بل بالعكس يتقرّب إليهم(البايات والقيّاد) يقدّمون

---

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.و.ك، ج1، ط2 ، الجزائر، 1985، ص469

لهم الهدايا في المناسبات الدينية".[1]كما كان العثمانيون يحبسون بعضا من أملاكهم وقفا على الزوايا والأضرحة والمساجد، وكانوا يتبرّكون بها ببناء المشاهد والقباب على قبور الأولياء الصالحين. فقد عُرِف عن الباي (محمد الكبير) أنّه اعتنى ببناء مشهد الوليّ الصالح سيدي (أمحمد بن عودة)والوليّ الصالح سيدي (أحمد بن يوسف الملياني) ".[2]

والتصوّف كحركة دينية ظهرت في القرن الثالث (3ه) هجري كردة فعل على حياة الزهو والترف، التي عرفها العالم الإسلامي آنذاك.دعت هذه الحركة إلى الزهد والتقشّف والعزلة من أجل التعبّد والتوحّد والتفكّر في خالق هذا الكون، ثم بعد ذلك تحوّلت إلى مذهب فلسفي منظّم جمع حوله الجماعات عوض الأفراد.

وتشكّلت من جرّائه الطرقية المعروفة بالصّوفية، فأصبحت رقما أساسيا في عملية الحراك الاجتماعي والدّيني، بحكم تعارضها مع بعض المسائل الشرعية للدّين الرسمي؛ فهم يدعون معرفة الله بالكشف والمشاهدة. وارتبط مفهوم الصّوفي بالصلحاء والأولياء؛ كون هؤلاء تعوّدوا على العزلة والخلوة في عبادتهم وتجريد أنفسهم من شهواتها ومغريات الدنيا، كما ارتبط المتصوّفون بالانتساب إلى آل بيت رسول الله؛حيث طلّقوا الدنيا واهتموا بالآخرة، فأفقروا أنفسهم و عاشوا حياة التقشّف والزهد.

فبعد الأنبياء توجّه الأفراد إلى فئة الصّوفية والأولياء الصالحين الذين منحتهم الثقافة الشعبية مكانة مميزة من التبجيل والتقديس والتنزّه، لظهور الكرامات والخوارق على أيديهم.

ومع مرور الوقت تشكّلت المذاهب الطرقية داعية إلى الزهد والورع والتفكّر في الله، فذهب كل مذهب بطريقته الخاصة على يد العديد من رجال التصوّف أمثال: محي الدين بن العربي، وابن مشيش، وعبد القادر الجيلاني...

---

[1] محمد بن أحمد أبي راس الناصر،عجائب الأسفار و لطائف الأخبار،ج1، تحقيق: محمد غانم. منشورات crasc، وهران،الجزائر،2005، ص22

[2] أبو القاسم سعد الله ،نفس المرجع السابق، ص475.

1. معنى التصوّف:

لجذور كلمة التصوّف عدة آراء، فمنهم من يرى أنّها من أصل الصوف وهو نوع من النسيج يلبس، لأنّ الصوف كان رداء الأنبياء مثل عيسى عليه السلام وحواريه، وكان رداء النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهو يعني(أي التصوّف):التضحية في سبيل الله والملكية المقدّسة له، أي أنّ الصوفية لا يملكون أنفسهم بل نذروها لله و للرسول وهو شعار أصفياء الله وأولياءه. وهناك رأي آخر؛ يرى أن الصّوفية أصلها يرجع إلى قوم في الجاهلية هم "بنو صوفه"، انقطعوا إلى الله وخدموا الكعبة.ومنهم من أرجع كلمة الصّوفية إلى كلمة الصفيّ المأخوذ من الصفاء والنقاء الروحي.ومنهم من ردّها إلى أهل الصفة وهو اسم أُعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول؛ لم تكن لهم بيوتا يؤوون إليها، فأمر النبي ببناء فناء ملحق بالمسجد لهم ومن هنا ربطت بعض الصوفية التصوّف بالعهد النبوي ، كما يرى فريق آخر أن أصل الكلمة يرجع إلى الصفّ الأول؛ ذلك أن بعض الصّوفية ينسبون أنفسهم إلى الصفّ الأول من المؤمنين في الصلاة.

كما أن لهذه الظاهرة قراءة سياسية؛ باعتبارها دلالة لمملكة الغنى الفاحش،وهذا ما جرى عند بني أُمية التي جعلت من الحرير رمزا للنعمة والتباهي [(1)].

والمعنى الاصطلاحي للتصوّف حسب (ابن الجوزي): "هو من ينقطع الى الله ويقطن في مكان التعبّد"[(2)]

و يرى (مالك شبل):"أن الصّوفي لا يرى إلا الله في وجوده؛ فالصّوفي أو المتصوّف هدفه التقرّب إلى الله والابتعاد عن كل ما هو دنيوي للتقرّب مما هو ديني ونيل رضا الله. وهو المنقطع بهمته إلى الله للتصرّف في طاعته"

ويذكر(عبد الله حمودي) في بحثه الشيخ والمريد، سيرة الشيخ (علي الدرقاوي) أحد شيوخ الزاوية الدرقاوية، بأن المريد لابدّ له من المرور بمحطات للوصول إلى مرحلة الزهد منها :المجاهدة النفسية والتربوية حتى يصبح وليّا.

---

[1] كمال مصطفى،الصلة بين التشيع و التصوف ج1، دار الأندلس، ط1، بيروت، 1982،ص53

[2] علي زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف،دار الطباعة و النشر،بيروت،1979،ص125

وتنقسم مرحلة التربية إلى مرحلتين:مرحلة التأهيل وذلك بالتخلّي عن القيّم الدنيوية[1] ومرحلة التلقين التي يتمّ عبرها تخريب كل قوى النفس والشهوات الغرائزية. والمرور من مرحلة التأهيل إلى مرحلة التلقين تُعتبر محطة أساسية في أدبيات الزوايا.[2]

ومهما اختلفت الآراء حول الدلالة الصّوفية؛ " فإن الصّوفية ترتكز على قواعد ثلاث: طبيعة الإله، طبيعة الإنسان، الأخلاق الروحية".[3]وتبقى حقيقتها متمثّلة في تذكير الفرد بحقيقة وجوده وحثّه على التوجّه نحو الطريق الأخروي وجعل الدنيا وراء ظهره وأن يتماهى بإنسانيته.

فالصّوفية كمنهج ترتقي بالفرد من حياته السفلية(الأرضية) إلي حياتها العلوية (ما وراء الطبيعة)،كما أن الصوفية تتأسّس فلسفتها حول المعرفة والمجاهدة والولاية والكرامات والظاهر والباطن(الشريعة والحقيقة)، فالمعرفة هي التعرّف على الله والاتصال المباشر به.والمجاهدة هي السلوك العملي المؤدي إلى المعرفة وهي حياة التقشّف وحبس رغبات النفس،وعندما تتحقق المعرفة تتجلى الولاية؛حيث يصبح العارف بالله ولـــــيا من أولياء الله، فيؤيّده الله بالخوارق وبالكرامات.أماالظاهرأوالشريعة فهي التعامل بنصوص القرآن؛وهذا موجّه لعامّة الناس.أما الباطن أوالحقيقة فهو خاص بالمتصوّف.

هذه الفلسفة أجمع الفقهاء على أنها مزيج من الديانات الهندوسية والفارسية والعبرية والمسيحية والإسلامية ومن الفلسفات اليونانية. [4]

كما يطلق على الصّوفية كلمة الفقراء أي الفقراء إلى الله؛ وهذا مردّه إلى الوسط الاجتماعي المتّسم بالفقر والجوع والتشرّد الذي كان سائدا في القرنيين الرابع هجري والخامس هجري و عليه فالتصّوف مؤسسة روحية تحاول أن ترقى بالمجتمع من الحقيقة السفلية إلى الحقيقة العلوية (الأخروية).

---

[1] عبد الله حمودي،الشيخ و المريد ،ترجمة عبد المجيد جعفة ،دار تبقال للنشر ،ط2، 2000، ص 114

[2] عبد الله حمودي،نفس المرجع السابق،ص130

[3] ابن الزيات التادلي،التشوّق إلى رجال التصوّف،تحقيق أحمد توفيق،منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط، 1988، ص 34

[4] Hossein Nasr esyyed ,essais sur le soufisme,traduit par Jean Herbert, édition Albin Michel, Paris,1980,p42

2. مصادر التصوّف:

المصدر المسيحي للتصوّف: يرى أصحاب هذا الرأي على أن هناك صلة موجودة بين العرب والنصارى في الجاهلية والإسلام؛ باعتبار وجود تشابه بين الزّهاد المسلمين والرهبان المسيحيين من حيث: ترك زينة الحياة الدنيا والتفرّغ إلى العبادة واقتباس تعاليمهم و طريقتهم في اللّباس والذكر.[1]

المصدر الهندي للتصوف: أثرت الحضارة الهندية في التصوّف الإسلامي في استعمال السبحة ولبس الخرق وبناءالمقامات وعادات هندية شائعة لدى كهان البوذية والبراهمة. وهذا ما يؤكّده (هورتن) في محاولته إثبات أن التصوّف الإسلامي يستمدّ أصوله من الفكر الهندي؛ مثل الإيمان بالحلول والفناء.[2]

المصدر الفارسي للتصوف:أن معظم أعلام الفكر الصّوفي الذين عاشوا في القرنيين (3ه و 4 ه) كانوا من الفرس، وواصلت الصّوفية انتشارها في أرض فارس و العراق ثم شمال إفريقيا. [3]

3. التصوف في شمال إفريقيا:

قد عُرف عن عرب ما قبل الإسلام أنهم وثنيّــون، وكانت هذه الوثنيَّة في مرحلة متقدّمة من التعقيد؛ كونها اصطبغت ببعض الأفكار اليهودية والمسيحيّة وعقائد أجنبية. وقد مرّت عقيدتهم بأطوار منها:ــ الطور الحيوي ــ الطور الطوطمي ــ والطور الوثني .

وقد أدرك الإسلامُ العربَ،وهم في الطورالوثني؛ لهم تقاليد دينيةواحدة، يحجّــــــــــون ويعتمرون ويصومون ويتوجُّهون إلى الأوثان بالرّغائب و القرابين، يحتفلون بطقوسهم كالتمسُّح بالأنصاب والأصنام و يقدّمون الهدي ويرمون الحجارة....

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التافتازني ،مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط3،1979 ،ص26

[2] عبد الرحمان الخالق،الفكر الصوفي في ضوء الكتاب و السنة ، الكويت ، ط2 ،ص34،بتصرف

[3] بوداود عبيد، ظاهرة التصوف في المغرب العربي ما بين القرنيين 7و 10 هجريين ، ،دار الغرب للنشر والتوزيع ط1 ،وهران، 2003، ص52

فأعلن الإسلام منذ أيامه الأولى، عن تغيير النظام الاجتماعي للعرب، وقرَّر لهم نظاماً آخراً، يقوم على أسس أخرى. وقد رمز هذا النظام الجديد لهذا التغيير بثنائية:الجاهلية والإسلام.واستبدل رابطة المجتمع القبلي القائمة على الدّم والنـــــّسب برابطة الدِّين الواحد(العقيدة)، وعمد إلى عزل وإزالة الممارسات المنافية للدِّين الجديد.

لكنَّ حركية الإسلام وسرعة انتشاره شرقاوغربا،واعتناق جماعات مختلفة من الأعاجم الإسلام،غيّرَ من وصف المجتمع العربي المسلم وظهر التمييز على صعيد آخر بين المسلم العربي والمسلم الأعجمي، وسرعان ما عادت بهذا الشكل فكرة العصبية والإثنية إلى الوجود منذ مطلع العصر الأموي، وعاد النزاع القبلي الجاهلي خاصة بين الأمويين والهاشميين (العبّاسيين). ومال الكثير من الأمراء والخلفاء والأغنياء إلى حياة الترف، وانتشرت مظاهر اللـــــّهو والتـّــــــمتـُّــع.....

وفي هذه الظروف رأت جماعة من المسلمين،أن يزهدوا في الحياة ويعيشوا عيشة الكفاف والعفاف، فسُمَّوا بالصّوفية.

توالت القرون بعدها وتجذّرت ظاهرة التصوُّف و برزت أسماء لامعة أمثال[1]: الغزالي ــ الحلاّج ــ و ابن العربي ــ و ابن الفارط ــ و جلال الدين الرومي ــ وعبدالقادر الجيلاني ــ وغيرهم كثيرون.

وكانت لبلاد المغرب العربي نصيب من هؤلاء الصُّوفية أمثال: أبا الحسن الشاذلي ــ وابن مشيش ــ و أبا مدين ــ و أحمد زروق ،وغيرهم.وأصبح التصّوف موضة العصر،حتى انبثقت عنه الكثير من الطرقية، التي اتسّمت بالتدّين الشعبي(الإسلام الشعبي) بما يحمله هذا التدّين من تنوّع طقوسي، كالكرامات و الخوارق و البركات.

وذهبت كل جماعة تصنع لنفسها شيخا صالحا تتبرّك به وتخدمه أوضريحا لوليّ صالح تلجأ إليه،عهداً ووعداً منها لربط التواصل به،وأصبحت هذه السّلوكيات منهجا في المنظومة الطرقية.وانتشر التصّوف بشمال إفريقيا على مرحلتين:

---

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ، مرجع سبق ذكره ،ص 465

المرحلة الأولى:

التصوّف النخبوي: ومن روّاده أبوالحسن الشاذلي وأبامدين شعيب الأشبيلي؛ هذا الأخير هو الذي نقل التصوّف إلى الجزائر بعد لقاءه بالصوّفي المشرقي عبد القادر الجيلاني بمكة، حيث وضع عليه بردته اعترافا بولايته؛ كان هذا اللقاء نقطة انعطاف؛ تحوّل فيها مسار التصوّف من المشرق إلى المغرب في بعدها الروحي ومع انتقال العائلات المنتسبة إلى آل البيت(الأشراف)، انتقل التصوّف إلى المنطقة المغاربية جسدياً وروحياً في القرنيين الثاني والثالث هجريين.

المرحلة الثانية:

انتقل فيها التصوّف الفكري النخبوي إلى التصوّف الشعبي الطرقي وذلك خلال القرن الثالث عشر ميلادي في المدن. ثم أنتقل إلى الأرياف في بدايات القرن الخامس عشر ميلادي،حيث أصاب التصوّف نوع من التدهور؛ فاتجه أصحابه إلى الشروح والتلخيص لكتب المتقدمين.

ومن الناحية العملية اهتّم أصحابه بالطقوس أوما يسمّى بالتصوّف العملي ولعلّ هذا، كان راجعاً إلى سيطرة الركود الفكري في العصور المتأخّرة خلال العهد العثماني على العالم الإسلامي[1]؛ فتشكلت الزوايا لتعليم مبادئ التصوّف الشعبي على نطاق واسع بعد حدوث توافق ما بين المذهبين السنّي والشيعي.وازداد توسع انتشار التصوف الشعبي خاصة بعد سقوط دولة الموحدين.

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التافتازني ،مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص20

ثالثاً: الولاية

تمهيد:

ما ميّز المغرب الإسلامي في حديث عهده هو تشوّقه وتوجّهه إلى بلاد المشرق؛ للاغتراف من منابعه العلمية والحضارية خاصة في أموره العقائدية، إلاّ أن بعض الوافدين عليه ولظروف سياسية وطائفية أربكت البنية الاجتماعية والدينية لهذا المجتمع، فطفت نزاعات وخلافات مذهبية و سياسية غطّت كل المغرب العربي الإسلامي،أرهقت المجتمع و شتّتت أفكاره؛ فرجع من أهل التأويل والقياس وأهل الرأي من المذاهب إلى الكتاب والسنة وأخذوا بالمذهب المالكي على يد طلبة العلم،الذين قصدوا الحجاز.

في الوقت نفسه كان توجّه الحكّام من العرب وأمراءهم على مذهب أبي حنيفة، فحدث انقسام بين الحكّام و الرعية. وعليه أحسّ الحكام والأمراء بخطر هؤلاء الفقهاء؛ فقسوا عليهم وعذّبوهم وشرّدوا بهم وقتلوا منهم، فما كان ردّ الرّعية إلا أنّهم ازدادوا حباّ وتقديرا لهؤلاء الفقهاء وتقديسهم لهم، وتحوّلوا في نظرهم من مجاهدين وشهداء في سبيل الحقّ إلى أولياء مكرمين. ومن هنا ركبت في عقول العامة من الناس، أن ألولّي الصالح هو كل زعيم روحّي يدافع عن المظلومين من جور الحكام، فتفانى المجتمع المغاربي خدمة في سبيل الصالحين والفقهاء ورجال الدين، وأصبح الإيمان بالأولياء الشريان الذي لازال ينبض بواسطته المجتمع ألمغاربي إلى يومنا هذا.[1]

انتشر الأولياء الصالحون في المنطقة المغاربية بعد أن غزا التصّوف الشعبي ربوع المنطقة؛ بداية من القرن الخامس عشر ميلادي، بعد سقوط غرناطة وتوافد الأندلسيون على المغرب والجزائر وتونس.

وتعتبر منطقة الساقية الحمراء المنبع الثقافي الصّوفي للأولياء؛ منها انتشروا إلى الجزائر،يعلّمون سكان المناطق الداخلية(البربر خاصة) العربية للتواصل معهم، وانتشر هؤلاء بكثرة بالجهة الغربية للبلاد حتى أحواز حوض الشلف .

---

[1] عبد الرحمان بن محمد الجيلالي،تاريخ الجزائر العام ،ج1،ديوان المطبوعات الجامعية، ط7 ،الجزائر، 1994، ص158

1. التعريف بالوّلي الصالح :

لغة:من يلي ولياً، والي، ومولى أي قرب منه. ولي ولاية، وال: ملك أمرة و قام به أوحكم.[1]

والولّي هو الناصر .وَلِيَ الشيء و وَلِيَ عليه وِلاية و وَلاية و قيل الوِلاية الخِطـــــّة كالإمارة والوَلاية النصرة. والولّي : هو الصديق و النصير، قال إبن الأعرابي : الولّي هو التابع المُحبُّ، والموالاة ضد المعاداة و الولّي ضد العدو. [2]

أما اصطلاحا فتضاربت حوله المفاهيم؛ لاختلاف التداول بين المشرق و المغرب. يرى محي الدين بن العربي: "أن الولاية هي الدائرة الكبرى التي يتولى الله فيها من شاء من عباده، الذين تتفاوت مراتبهم و درجاتهم و تتنوع أسرارهم و تجلّيات الله عليهم".[3]

و حسب عبدا لقادر الجيلاني: " الولاية منحة إلهية يختصّ الله بها بعض المتقرّبين إليه من العباد".[4] و الولّي هو رجل صالح، صادق، عارف بالله، الذي وهب نفسه لخدمة الله؛ ففاز برضاه. هذا الرضا الذي تُرجمَ على شكل كرامات على أرض الواقع، فهو يخضع لله خضوعاً تامّاً؛ فيكافئه الله ببركة خاصة. ويأخذ الولّي الصالح أسماء عدة:"كسيدي فلان"،"الشيخ فلان"،والولاية مراتب أعلاها القطب ثم الغوث ثم الوتد ثم النقيب ثم الحاجب...

لكن نجد في الأوساط الشعبية أن للكلمة مفهوماً واحداً:هو أن الولّي رجل صالح يتميّز بالتقوى وتظهر على يده كرامات وخوارق سواء في حياته أو بعد مماته، كما يمكن أن يكون شخصية حقيقية أوأسطورية، تحوّلت إلى كائن مقدّس واصطبغت بطابع التقدّيس.[5]

---

[1] ا المنظمة العربية للتربية و العلوم، لمعجم العربي الإسلامي، ، لاروووس،1989،ص ص. 1334 ــ 1335

[2] إبن منظور مرجع سابق ،ص 4923

[3] يوسف محمد طه زيدان ،الطريق الصوفي و فروع القادرية بمصر،دار الجيل ،بيروت،1991، ص120

[4] يوسف محمد طه زيدان ،المرجع نفسه،ص123

[5] Emile Dermenghem, le culte des saints dans l'islam maghrébin, op.cit.,p24

2. الولـــّـــي الصالح من منظور الصوفية :

هوالمتجرّد من جميع صفات البشرية والمتّصف بالأخلاق الإلهية ظاهرها وباطنها،حيث يعتقد الصوفية أن الولّي له القدرة على إنزال الغيث و شفاء المرضى والتنبؤ بالمستقبل وإحياء الموتى؛ ومن هنا تصبح مسألة تقدّيس هؤلاء مسألة انسيابية سهلة الحركة وذلك إيماناً من الصّوفية بأن هؤلاء الأولياء قادرون على العودة بعد مماتهم لتفقّد مريديهم، كما يرتبط مفهوم الولاية بالكرامات والخوارق، التي تظهر على يد الولّي الصالح في حياته أو بعد مماته.ومظاهر التقدّيس للأولياء الصالحين تظهر على مريديهم والمعتقدين فيهم من حمل أسمائهم والقسم بهم و بناء المقامات و القباب على أضرحتهم.

3. الولّي الصالح في نظر الشريعة الإسلامية :

هو عبد من عباد الله المخلصين، اتّجه إلى الله وحده، لم يقف بباب أحد إلا باب الله و لم يتضرّع إلى أحد إلا لله، له درجات عند ربّه؛ فإن مات قـــُـــبـــر كبقية المسلمين، فلا يشيّد على قبره ولا يزخرف ولا تقام عليه المقاصير وتحرم الصلاة فيه والطواف حوله والمناجاة عنده والتمسّح بجدرانه أو تقبيلها أو التعلّق به و يحرم وضع الستائر والعمائم و إيقاد الشموع ويحرم تكريم الولّي الصالح أو التقرب إليه بالقرابين و الأضاحي.[1]

4. الولّي الصالح من المنظور الشعبي:

يذكر (دوركايم) في كتابه(الأشكال الأولية للحياة الدينية):"أن التصوّرات الدينية هي تصوّرات جماعية،أي تفرض نفسها على الأفراد من خلال المجتمع، وبما أن هذه التصوّرات يعتقد بها جميع أفراد المجتمع، فإنّها تتمتّع باستقرار كبير،على عكس التصوّرات الفردية الناتجة عن الوعي الفردي لكل شخص، وهي لا تلزم إلا صاحبها وتكون عرضة للتغيرالسريع، على عكس التصورات الجماعية التي تبقى لسنوات عديدة وربما قروناً ".[2]ومن هذا المنظور يشكل الولّي الصالح و ضريحه وحتى مقامه جزءا لا يتجزأ من التراث،والذي لازال يحظى بمكانة مرموقة في الوعي الفردي والجمعي،

---

[1] محمد الجوهري،علم الفلكلور، مرجع سبق ذكره ،ص 43

[2] هاشم صالح،التعبير الشفهي ، مقال،مرجع سبق ذكره ، www.halwasat.com، 2010/01/26

حيث اختلط فيه الشعور الدّيني بذلك الشعور لدى كل إنسان بالعالم الموازي (العالم العلوي) أوالعالم(الفوق ــ طبيعي)المغذّى بالأساطير. فبقدر ما يسود الاعتقاد بأن الولّي الصالح يمكنه التوسّط بين الإنسان وربّه لإيصال الدعوات والصلوات والمناجاة العميقة بقدر ما يعمّ اليقين بأنّه يتمتّع بطاقات فوق بشرية وخارقة،قادرة على بطش وإنزال العقاب وفرض الخضوع والركون.ومن يجرؤ على إبداء الريبة أو الاستخفاف من تجارب هؤلاء؛ فإنّه يخاف على نفسه أن تصيبه اللّعنة أو يلحق به غضب الولّي الصالح، وفي غمرة الحكايات والتجارب الشخصية والأساطير تستمرّ قدسية هذا الولّي دائما قوية وحاضرة في أذهان الناس، يستمدّون منها زادا لإشباع الفضول الغيبي ويتخذّون منها عادة متأصّلة تقرب فيما بينهم و بين ولّيهم الصالح .

5. ظهور الوّلي الصالح: يرى الصّوفية أن مرتبة الولاية مرتبة عالية، وللوصول إليها لابدّ على الشخص المؤهل للولاية أن تكون قوة مجاهدة النفس عنده من الشهوات والملذّات والإغراءات كبيرة، ولا تأتي الولاية من عدم؛ فظهور الولّي الصالح يكون مرتبطا بفضاء اجتماعي(أرض ــ مجتمع)؛ فيبدأ الولّي بلفت الأنظار إليه بانعزاله عنهم في خلوته بكهف أو مغارة للتأمل والتعبّد، مما يثير لدى المجتمع الفضول على معرفة أخباره وأحواله، ثم يظهر من جديد وتظهر معه بعض الكرامات التي تجد من يضخّمها ويؤوّلها وينشرها بين محبّيه.وبعدها يقوم هذا الولّي ببعض السفريات إلى مناطق بعيدة، يزور فيها بعض المشايخ الطرقية أو يحجّ بيت الله الحرام ولقاء كبار الصّوفية هناك والتعرّف عليهم والأخذ منهم ومباركتهم له، ثم يعود إلى مسقط رأسه مؤسسّا زاوية خاصة به، يدرّسُ فيها مبادئ الدّين للناشئة والطلبة؛ فيكسب بذلك مريدين، يوقّرونه ويسلّمون له في كل شيء ويخدمونه،حتى إذا وافته المنيّة تبقى طريقته حيّة في قلوب طلبته،وكراماته ينطلق بها كل لسان ويتربّى الاعتقاد في بركته، فتقام له الاحتفالات وتقدّم على شرفه الأضاحي و يشيّد قبره و يصبح مزارا لكل ذي حاجة.[1]

---

[1] Ali Aouttah, anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme Marocain ,ibla ,1995 n°175 p41

6. الولّي الصالح والحكايات الشعبية:

تعتبرالحكاية الوقود الذي تنتقل بواسطته مركبة المقدّس إلى الذاكرة الجماعية، فتتوارثه الأجيال ويستثار من خلالها المخيال الشعبي؛لتتأكّد وترسخ مرة أخرى الممارسات الطقوسية في نفوس الأفراد. يقول(عبد الغني منديب):"تعتبر الروايات حول الكرامات وقدرات الولّي جزءاً من أدب شفوي مستمر ومتجدد، يخصّ كل الأولياء، إذ تنسب أكثر من معجزة وكرامة لأكثر من ولّي في أكثر من مكان"؛[1] فهي الغذاء الذي تتقوّت منه الذاكرة الشعبية الجماعية،حيث تساهم بقوة في تعميق وتعزيز المعتقد الشعبي والإخلاص في الولاء لسلطة الشيخ الروحية على الأفراد والارتقاء بمكانتهم خاصة لدى النساء، فمن خلال الحكاية تبرز السيرة الذاتية للولّي الصالح.ومصدر الحكاية هم خدّام الولّي(أوعَبِيدِه)عادة بالدرجة الأولى،ثم المريدين، بعدها تنتقل إلى عامة الناس.والحكاية تضمن استمرارية الاحتفالية والطقوس خاصة إذا وجدت الاستعداد النفسّي للإيمان بها؛ فهي أي الحكاية نوع من الدعاية والإشهار،بحيث تتمثّل في سرد كرامات وطاقات الوّلي الخارقة بأحاديث مشوّقة ملوّنة بأساليب الرهبة والعظمة. فالحكاية عن الولّي تعتبر أحد الأبعاد المعبّرة عن الوجدان الشعبي؛ لأن لها علاقة بالحياة الاجتماعية للأفراد.

7. كرامات الولّي الصالح و سلطتها على الأفراد:

اشتدّ عود الطرق الصّوفية والزوايا عندما انخرط فيها الناس أفرادا وجماعات بنظام الشيخ والمريد، وبلغ شيوخ التصّوف من الاحترام والتعظيم درجة التقدّيس وشكلّوا وسطاء بين الله وعباده. فإذا كانت المعجزة من صفات الأنبياء، فالكرامة صفة الأولياء، ونالوا هذه الدرجة لورعهم وتقواهم؛ فارتفعت درجاتهم دون بقية العامة، فغـــُذّوا ببركة من الله ورضوانه.

---

[1] عبد الغني منديب،الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي آليات الوجود و الاستمرار، التحولات الاجتماعية و الثقافية في البوادي المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة ندوات و محاضرات،رقم 102،المغرب،سنة 2000 ، ص137

يقول عبد القادر الجيلاني:"أن الكرامة هي الحقّ على قلب الولّي من منبع النور الكلّي بواسطة الفيض الإلهي".[1] وتكون الولاية مقرونة بالكرامة،والكرامة هوالشيء الخارق، الذي يظهر على يد الولّي أو شيخ صالح.والخوارق على عدة أقسام: المعجزة ــ الكرامة ــ المعونة..[2] وكان انتشار خبر الكرامات والخوارق من أهم العوامل التي ساعدت على هذا الإقبال؛ كما جاء في كتب التراجم والمناقب الذين كان أصحابها يسردون عددا معتبرا من الكرامات[3]؛ فالولّي يقول بالكرامات لجلب النفوس سعيا وراء تحقيق أغراض روحية وتهذيبية،[4] وأهم ما كانوا ينسبونه للأولياء من كرامات هي طيّ الأرض وترويض الحيوانات المفترسة ومخاطبتها والقدرة على تحويل الأشياء والشفاء من الأمراض والتواجد في أكثر من مكان في الوقت نفسه .وأصبح يقينا عند الناس أن هؤلاء الأولياء دعوتهم لا تردّ، فهرعوا إليهم أحياءً وأمواتاً، كلّما عجزوا عن حلّ مشاكلهم وأصبحت قبورهم بعدها مزارات تحجّ إليها الناس.

أهم شيء في حياة الولّي الصالح وخاصة بعد مماته هم الخوارق والكرامات التي أُشتهر بها، بحيث تعتبر الكرامة موضوعا "مفتوحا" تتداوله الأجيال،وتتجدّد فيه الأحاديث وهو مركز الثقل بالنسبة للولّي "فلا كرامة إلا للولّي ولا ولّي بدون كرامة."[5] فمن حقّ أي شخص يعتقد اعتقادا راسخا في قدرات الولّي (مثل الولّي سيدي أمحمد بن عودة) الخارقة أن يراه في منامه، وهو يوجّهه ويعظه ويحذّره ويمنعه من القيام بأعمال هو غير راض عنها،خاصة إذا همّ الشخص بفعل أمر هام له علاقة بحياته الشخصية أو العائلية؛ كتزويج ابن له أو بنت أو إقدام على زيارة الأماكن المقدّسة أو دعوته

---

[1] يوسف محمد طه زيدان ،الطريق الصوفي و فروع القادرية،مرجع سبق ذكره،ص131

[2] أبي عبد الله محمد بن محمد، البستان في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ، ص16

[3] بوداود عبيد، ظاهرة التصوف في المغرب العربي،مرجع سبق ذكره ،ص ص 249 ــ 250

[4] محمد غانم ، ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال القرن(19) و مطلع القرن (20) انسانيات ، مجلة جزائرية في الأنتروبولوجيا و العلوم الاجتماعية ،عدد 11 ، ماي ــ اوت 2000 المجلد الرابع،2 ص 12

[5] محمد الجوهري، الفلكلور، مرجع سبق ذكره، ص 112

لإجراء مسابقة تتعلّق بوظيفة مثلا، فلابد أن يكون التأييد والمباركة في هذه الحالات من الولّي الصالح(كالشيخ سيدي أمحمد بن عودة) عن طريق "الرْوِيَة" أي الرؤية.
ويكون نجاح هذه الأعمال أوفشلها مرتبط بمدى التصديق والعمل بهذه الرؤية أوالتكذيب والانصراف عنها، وهذا في حدّ ذاته إشهارٌ بكرامات الولّي بعد مماته.
تروى الحكايات عن الكرامات بأسلوب خاص ومهيب، تشدّ أسماع العامة، وقد تبقى الحكايات حيّة لمدة أطول، كما يمكن أن تخمد ولكنّ ما تلبث أن تتجدّد في حكايات أخرى وهكذا.. وتعمل الذاكرة الجمعية في فسحة التراث الشفهي بإنتاج وإعادة تركيب الحكايات الخارقة عن ولّيها. فالكرامة هي تراث شفهي بالدرجة الأولى وهي مقتصرة فقط على كبار الأولياء؛ كالولّي(سيدي أمحمد بن عودة)الذائع صوته بين سكّان المنطقة الغربية من الوطن الجزائري.وفي هذا الصدد يحكي(أحمد بن المبارك السجلماسي المنداسي)[1] كرامات عن شيخه (سيدي أمحمد بن عودة) فيقول:"أنه سمع من أحد الثقاة الذين يحضرون مجلس الشيخ (سيدي أمحمد بن عودة) أنه قال: قال الشيخ :اليوم حدث أمر من الأمور فقلت ماهو يا سيدي ؟ قال مات (سيدي أحمد بالناصر) (أحد الأولياء)، قلت: ومن أخبرك يا سيدي ، فقال: أنظر من أمامك، فإذا هو خيال(ظلّ) بعيد جدا، فقال لي:الساعة يأتينا الخبر، فإذ برجلين أتوا إلينا وأخبرونا بموت الشيخ (سيدي أحمد بالناصر)". يقول (السجلماسي) عن هذه الكرامة: أن سيدي (أمحمد بن عودة) كان من أصحاب "الكشف".
مثل هذه الكرامة تعتبر رسالة مرمّزة تكتسح المخيال الشعبي وتثيره وتجعل الفرد يخضع لسلطة الكرامة ولصاحبها (أي الولّي) بحثاً عن رضاه و بركته، فوظيفة الكرامة هي استمرار حياة الولّي في نظر الأتباع و العامة على حد سواء.
كما تعتبر الكرامة الحافز والدافع لزيارة صاحب الكرامة و تبجليه واحترامه والاعتقاد فيه.

---

[1] أحمد بن مبارك السجلماسي،المنداسي، تحفة الهدى و مناقب الشيخ بن عودة، مخطوط ،

الكرامة والبركة ثنائية متلازمة؛ فصاحب الكرامة يكون مصدراً للبركة كون:
"البركة عطاء من الله في شكل كرامات لأوليائه الصالحين"[1] وذو سلطة على مريديه خاصة إذا حدث وأن تحققّت بعض الحاجات بعد الزيارة مباشرة، فالاعتقاد في بركة الولّي يَقوى ويَعظمُ كلما عظمت سلطة الولّي.
"فالأولياء يظلون أحياء، حتى بعد أن تختفي أجسادهم تحت الثرى في أضرحتهم ويواصلون التدخّل والتوسّط عند الله لقاصديهم من الناس" [1]
يقول الشيخ (السجلماسي) دائماعن شيخه(سيدي أمحمد بن عودة):"أن أحد المريدين قال: تمثـــَّـــل لي الشيخ (سيدي أمحمد بن عودة) على صورة امرأة جميلة وعليها من الحلّي ما لعين رأت، فلاحت(أي ظهرت)عليّ في الطريق ملحّفة نقيّة وهي من أحسن النساء، فقالت لي: يا سيدي إنمّا أريد أن أخلو بك، يقول: فهربت وأسرعت في الفرار منها، فبينما أنا سائر إذ لحقت بي ووقفت معي تراودني ففررت منها أيضا إلى المسجد فإذ بها واقفة مع سارية المسجد، فقلبني الحال وصرت أصيح، حتى اجتمع الناس حولي في المسجد؛ فإذ بالمرأة انقلبت ورجعت إلى صفة الشيخ (سيدي أمحمد بن عودة)، ثم قال لي:نعم، يا ولدي أردت أن أختبرك فوجدتك كما أحبّ لِمَا أعلم من كثرة ميل الشرفاء إلى النساء والحمد لله على منّه وكرمه". فقال المريد: قد بلغ شيخنا مبلغ "القطبانية" .
فالخطاب الذي يستعمله المريدون والأتباع والعبيد(عبيد الولّي) لإبراز مكانة الولّي الصالح في نفوس الأفراد من خلال كراماته وخوارقه، يقوم على إثارة المخيلة الجمعية لدى الناس، ساعتها ينقاد الواقع المعيش خلف الماضي و يتحوّل اللامعقول إلى معقول.

---

[1] منصور مرقومة ،القبيلة و السلطة و المجتمع في الجزائر ،بحث انتروبولوجي في المجال السياسي ،دكتوراه علوم ،اشراف :العايدي عبد الكريم ، السنة الجامعية 2010/2009 كلية العلوم الاجتماعية ،قسم علم الاجتماع جامعة وهران، ص152

[2] عبد الغني منديب ، الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي آليات الوجود و الاستمرار، مرجع سبق ذكره، ص 137

يقول (الشهرستاني):"أما كرامات الأولياء فجائزة عقلا وواردة سمعا،ومن أعظم كرامات الله تيسير أسباب الخير وإجراؤها على أيديهم وتعسير أسباب الشرّ عليهم وحيث ما كان التيسير أكثر، كانت الكرامات أوفر والكرامات مؤيّدة للمعجزات دالة عليها،راجعة عنها،عائدة لها".[1] فالكرامة كما يقول(الجوهري): "مستخلصة من حكايات الأولياء وهي لهذا السبب،تعكس لنا بكل جلاء التصوّر الشعبي للولّي من حيث طبيعته وإمكاناته وقدراته، وهي قبل هذا وبعد هذا مبرّر ولايته واعتقاد الناس في بركته".[2]

8. ضريح الولّي الصالح:

"الطَعْم" كظاهرة احتفالية شعبية مقدّسة، ترتكز على ثلاثة عناصر أساسية هي جوهر الاعتقاد:المكان والزمان والشخصيات(هذه الأخيرة يأتي الحديث عنها في الفصول القادمة). فالمكان هوالفضاء المقدّس بأبعاده(الاجتماعية والنّفسية والدّينية والسيّاسية..) وهو محلّ الممارسات الطقوسية، تترجم فيه التصوّرات التي خمّرتها الذاكرة الجماعية إلى أفعال وسلوكات واقعية،والضريح هو إحدى هذه الأماكن المقدّسة،حيث اكتسب هذه القدسية من صاحبه المضروح، الذي هو الوّلي الصالح ببركاته وكراماته؛ إذ أصبح الضريح يلعب دور الوسيط بين الزائر و ما يعتقده من جهة، والولّي وبركاته من جهة أخرى.

الضريح:

لغة:من فعل ضرح نقول ضُــرح للميت أي حفر له. والضريح هو قبر الولّي، مرتفع على سطح الأرض ومغطى بتابوت خشبي، عليه أقمشة حريرية منقوشة وملّونة ويحاط بالتابوت شباك.

واصطلاحا: هو قبر الولّي؛ وهو المكان الذي يربط بين المعتقدين في الأولياء والأولياء ذاتهم؛ إذ لا يمكن أن نتصوّر ضريحا دون ولّي أو العكس، هذا الارتباط الذي يتجلّى أكثر من جانب الزوّار من خلال الطقوس الممارسة حول الضريح، حيث ينتقل الزائر

---

[1] ابن الزيات،التشوق إلى رجال التصوف،مرجع سبق ذكره،ص55

[2] محمد الجوهري،علم الفلكلور،مرجع سبق ذكره ص48

في لحظة زمن من عالمه المدّنس إلى عالمه المقدّس[1]،كما يعتبر الضريح النواة الجاذبة التي يجتمع حولها الأفراد والجماعات للإفصاح عن ما يختلجها من أزمات، عجزت عن حلّها بطرق أخرى. ليس هذا فقط، بل فضاء الضريح هو المكان الّذي ترى فيها المخيلة أن الحياة الروحية تنشط فيه بالتواصل مع الوّلي والتماس البركة منه إمّا بالمناجاة المباشرة معه أوعن طريق عبيده، الذين ورثوا البركة عن آباءهم، والذين بدورهم تفانوا في خدمة الوّلي، أوعن طريق أقاربه بحجة أن دم الوّلي من دم هؤلاء فالبركة انتقلت إليهم بالوراثة.

9. ضريح الولّي الصالح سيدي(أمحمد بن عودة):

تختلف الأضرحة من حيث البناء والتشيّيد والموقع باختلاف شهرة الأولياء وحسب المكانة التي يحتلّها الولّي في المخيلة الجماعية؛ فأضرحة الأولياء الكبار تتميّز بفضاءات واسعة وقباب كبيرة بارزة و زخرفة إسلامية رائعة، كما أن الوصول إليهم عادة لا تكون فيه مشقّة، فهو إما أن يكون وسط القرية أوالمدينة أوعلى سفح جبل أوهضبة مطلة على القرية. فنجد مثلا في دراستنا أن ضريح سيدي (أمحمد بن عودة) يقع وسط القرية في مكان مرتفع نسبياً، يتربع على مساحة شاسعة وقبة كبيرة و بعض الغرف المحيطة بها وأروقة، وجدرانه الداخلية مبنية بالخزف "الزليّج" الإسباني وذلك للمكانة الكبيرة التي يحظى بها سيدي (أمحمد) في قلوب أتباعه وخدّامه ومريديه، وبالإضافة إلى الضريح الحقيقي للوّلي تنتشر عبر تراب المنطقة مقامات لنفس الوّلي. في حين نجد بعض الأضرحة من إخوانه الأولياء صغيرة الحجم، قبابها صغيرة، ربما لقلّة الشعبية التي يحظون بها، كما تحيط بالضريح بعض القبور لشخصيات دينية وسياسية من أتباع الولّي، تكون قد أوصت ذويها بدفنها جوارالضريح (كسيدي برقيق وسيدي بن يمينة) وهم شيوخ استقدمهم سيدي أمحمد لتدريس الطلبة أصول الدين (حسب أحد شيوخ المنطقة) أوكشخصيات كانت تمثّل السلطة في عهد الاستعمار مثل (الأغا بلعاليا) الذي كان "آغا" على عروش "فليته" أيام الاحتلال الفرنسي و ممثّلا

---

[1]Ali Aouttah, anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain, op.cit., p107

عنها، والذي قام بإعادة تشييد مشهد الضريح وتوسعته بصفته الزعيم السياسي لقبائل "الفليته" على حدّ قول(Emile Dermengheim).[1]كما تبنى المقامات في مدافن أخرى وفي بعض المرتفعات الجبلية للأرياف البعيدة عن أضرحة الأولياء الحقيقيين،وتنسب هذه المقامات إلى أولياء غير مدفونين بها مثل مقامات سيدي (عبد القادر الجيلاني) المنتشرة بكثرة في ربوع المنطقة أو"مْجَدَات"أو"حَوِيطَات" لشخصيات أسطورية وهمية،صنعها المستعمر للحفاظ على مصالحه، خاصة فيما تعلّق بالمحاصيل الزراعية وذلك بتخويف العامة من هذه القباب والمشاهد وصدّها عن النهب والسرقة أوالتخريب، بعدما تأكد هذا المستعمر أن الجزائري القروي لا يمكن أن يتعدى في هذه الفضاءات المقدّسة لاحترامه وتقديسه لها.

وضريح سيدي(أمحمد بن عودة) هو بناء مربع الشكل، يتربع على مساحة تقدر بحوالي:900 م^2 توجد بداخل هذا البناء وفي وسطه قبّة كبيرة الحجم وأسفلها مباشرة يقع قبر الولي سيدي (أمحمد)،بني على القبر بالرخام الخالص على شكل متوازي المستطيلات وهو مغطى بستار من القماش الحريري ذو لون أخضر عليه نجمةوهلال، ومزركش بآيات قرآنية، يسمى هذا الستار بلغة أهل المنطقة (البرنوس).

وعند مدخل الضريح وعلى محيط القبّة يوجد "الحَوْشْ" وهو فضاء مفتوح وجزء منه مغطى يسمى الرواق، يفرش بالحصير لاستقبال "الْــطلْبَة" وهم حفظة القرآن، يتلون بعض السور والآيات و يتجمّع حولهم الزوّار والزائرات، وفي جانب آخر من الرواق توجد جماعات أخرى، يردّدون قصائد شعبية تسمى"الجَلاَلة "،يمدحون فيها الرّسول صلى الله عيه وسلّم، يطوف عليهم الزوّار و يقدّمون لهم " الزْيَارَة " شيء من النقود، ويتطوع أحدهم بالدعاء للزوّار بالبركة والخير والفلاح...، كما يوجد مكان آخر على يسار مدخل الضريح و هو عبارة عن غرفة مظلمة، توضع فيها الشموع وترمى فيها النقود، تجمع هذه الأخيرة من حين إلى آخر من طرف أحد عبيد الشيخ سيدي (أمحمد بن عودة)

---

[1]Emile Dermengheim, le culte des saints dans l’islam maghrébin op.cit., p 208

المهمّ في هذا كله أن ضريح سيدي(أمحمد) يمثّل الرصيد الروحي والتاريخي الذي يفخر به المجتمع "الفليتي"، وفي هذا الصدد كتب (أحمد بن سحنون الراشدي)في بناء ضريح سيدي (أمحمد) عن الباي (محمد الكبير) الذي كان بَايًا من 1779م إلى 1799م على الإيالة الغربية، بعدما كان قائدا على منطقة "فليته" يقول: "وبنا مشهد الولّي الصالح الذي اشتهرت ولايته في البلاد حتى أمّته الزوّار من كل واد، ذي الكرامات والبركات الذي شهد بها العيان والفضائل المشهودة، السيد (أمحمد بن عودة)، نفعنا الله به و جعلنا من المعلقين بسببه، بناء عجيبا زيد به الضريح بهاءً و قاد له الزوار قهرا" [1] والذاكرة الشعبية لا تنسى هذا الموقف النبيل من طرف الباي (محمد الكبير) حيث نظمت حوله أشعارا هذا جزء منها:

يَا سَعْدِي يَانَا بِسِيدِي جَّدْ وَ البَايْ لِ وَاسْمَهْ مُحَمّدْ

وَاحَدْ بِالْحَجْرَا وَ وَاحَدْ بِالْمَا لِ مَدْ زِيَارْتَهْ ذَاكْ سْعَدْ

مُوْلاَ خَمْسَ قْبَابْ أَمِيرْ أَمْحَمَدْ يَا سَعْدِي يَانَا بِسِيدِي جَّدْ

واستطاع هذا الضريح وعلى مرِّ الأزمنة أن يجمع بين العشائر ويُوحّد كلمتهم ويحافظ على هويتهم.ومن البديهيات التي ارتسمت داخل المعتقد الشعبي ثنائية الضريح والولّي، بحيث أصبح يقينا عند هؤلاء العامة أن لا ولّي بدون ضريح، كما لا ضريح إلا لولّي كما أسلفنا.هذه الثنائية بين الضريح والولّي مثّلت الرابطة التي لا تنفصم أبداً في المخيلةالشعبية؛ فالضريح كمكان مقدّس يرمز إلى الخيط الرابط بين العالم الأرضي والعالم السماوي،وهو يحتّل مساحة واسعة في المخيال الجمعي؛ كونه فضاء ديني يضمّ رجلا صالحا، زاهدا، تقّيا، وفضاء تاريخيّ لأنه يحوي شخصية تاريخية، وبالرجوع إلى التراث الشعبي فالضريح هو رأسمال عيني مقدّس، تلتّف حوله الجماعة لاحتضانه قبر الولّي، وأحاطت به القداسة التّي استمدّها من قدسية الولّي.

---

[1] محمد مفلاح ،أعلام منطقة غليزان ،مطبعة دار هومه ، ط1 ، الجزائر، 2006، ص40

ويرسخ تقدّيس المكان في المخيلة الشعبية من خلال الوظيفة التي يقدّمها لهؤلاء،حيث تتقدم الجماعات والأفراد بطلباتها في هذا الفضاء المقدّس راجية تحقيق رغباتها واستجابة دعواتها.فالضريح حسبهم هو المركز الذي ينجذب إليه ذوي الاحتياجات والمحبّين والمريدين، بحيث يستقبل الولّي كل الطلبات والدعوات والابتهالات وينقلها إلى السماء، وفي اعتقادهم أن الخالق لا يَرُدُّ هذا الولّي خائباً؛ فيستجيب إلى كل مطالبهم.وتكمن"عبقرية المكان "[1] من خلال قداسة الولّي و الطابوهات (الممنوعات) التي تفرض بجانب الضريح، كعدم التكلّم بقبيح الكلام أو بصوت مرتفع أو القهقهة حرمة للمكان، وعدم التدخين والمشي بأرجل حافية والمحافظة على نظافة المكان، وهذا السلوك ليس بالغريب فقد كان متعارف عليه عند العرب في الجاهلية بجوار البيت وكانت هذه الممنوعات تسمى عندهم "بالعمارة" خاصة أثناء الحجّ و الطواف.

رابعا:الزاوية والرباط

1. ماهية الزاوية:

الزاوية هي مؤسسة دينية ومقراً للطريقة الصوفية، وفي الوقت نفسه"هي جامعة دينية وإقامة بالمجّان.[2] وأهمّ ما يميز الزاوية هو الشيخ الصّوفي، الذي أسسّها والذي يجسّد مفهوم القداسة عند المريدين؛ ذلك بسبب ما يميّزه من الحضور الإلهي في أفعاله والبركة الربّانية التي تحصّل عليها ومن ثم تتكامل الروح مع الجسد و يسيران إلى الله.
ويتفق أغلب علماء الاجتماع و الانتروبولوجيا والتاريخ على أن تأسيس الزوايا يخضع لشروط موضوعية؛ من بينها انحدار الولّي من أصل شريف وأن يعتمد على قبيلة أوعدة قبائل تكون قويّة ولا تخضع لأي سلطة مركزية.
تعتبر الزاوية مركز اهتمام وعقد روحي وأخلاقي ملزم بتحقيق الحاجيات الاجتماعية والدينية والعقائدية لكل لاجئ إليها، سواء أكان متعلّماً أو مسافراً أو فقيراً.

---

[1] سميح دغيم ،أديان و معتقدات العرب قبل الإسلام،دار الفكر اللبناني ،بيروت، ط1 ،1995 ،ص 187

[2] Eugène Daumas, Mœurs et coutumes de l'Algérie, Sindbad, Paris, 1988, p193 .

وقد لعبت الزاوية دورا كبيرا في إرساء أسس الضبط الاجتماعي و إخماد الصراعات والقيام بدور التحكيم والتوسّط في فكّ النزاعات[1] ، كما نجحت الزاوية في التجذر داخل أوساط القبيلة؛ مما دعّمت سلطة الشيخ وهيبته والتفّ حولها المريدون والعامة بالولاء واعترافا بالشيخ وطاعة له؛ فيقدّمون له الدعم اللوجيستيكي و المعنوي.

فهي بذلك أصبحت الحصن الذي يلجأ إليه كل مغبون واكتسبت قداسة عظيمة على مرّ الأزمنة؛ حتى أصبح يقصدها المجرمون هرباً من العقاب، فساهمت بذلك في التماسك الاجتماعي وتكفّلت بالمحتاجين وتصدّت للحملات الصليبية ــ المسيحية،هذا من الناحية الأخلاقية والدينية. أما من الناحية الثقافية والاجتماعية؛ فأصبحت تقام حولها احتفالات شعبية، تخليداً لروح الوّلي الصالح أو لشيخ الطريقة الذي أسسّ الزاوية؛هذه الاحتفالات التي تعرف عندنا "بالطعم" أو "الزردة" أو "الوعدة" ...

2. نشأة الزوايا بالمغرب العربي :

كان القرن (7 ه) بداية لتكوّن الطرق الصّوفية بالجزائر، حيث التصّوف في بدايته كان فرديا أي شخصيا، يؤسّس الصّوفي زاويته لاستقبال عابري السبيل وإطعام المحتاجين.

بعد القرن (7هجري) تطوّر مفهوم الزاوية وتخطى الدور الاجتماعي الذي أسّس من أجله إلى الدور الدّيني، حيث أصبح للزاوية مريدين وأتباعا و أورادا خاصة بها، يلتقي فيها المتعبّدون الذين هجروا الدنيا وزخرفها، يقرءون القرآن ويصلّون الأوقات ويتلقـــــون الدروس.وأصبحت الزاوية فيما بعد تعني الطريقة الصّوفية، لها شيخ يقتدى به[2]. وازداد هذا الأمر شيوعا في القرن(10هجري) " حيث انتقل التصّوف في الجزائر من الأماكن الحضرية إلى البوادي بعدما كان مقتصرا في المدن الكبرى:

---

[1] مرقومة منصور ،القبيلة و السلطة و المجتمع في الجزائر، مرجع سبق ذكره ، ص150.

[2] بوداود عبيد ،ظاهرة التصوف في المغرب العربي ،مرجع سبق ذكره،ص82

كتلمسان (الزاوية السنوسية) و وهران (زاوية محمد بن عمر الهواري) و(زاويةابراهيم التازي) والجزائر العاصمة (زاوية الثعالبي)". [1]

حافظت الزاوية على دورهاالاجتماعي والتربوي وعلى سلامة نسيج المجتمع وتماسكه، ثم أخذت لونا آخرا، كبؤر مركزية ارتسمت حولها شيوخ الصّوفية لمحاربة الخطر الخارجي، حيث تبنّت وظيفة سياسية وأمنية في غياب سلطة مركزية قوّية.

ومع بداية القرن (10ه) أصبحت الطرق الصّوفية و مؤسسات الزوايا ذات طابع شعبي، عظّمتها الخرافات والممارسات الطقوسية في الوقت الذي لم يتسنّى للفئات الشعبية الإطلاع على مضامين الفكر العربي الإسلامي وأصبحت المعادلة: فكر مغاربي واسع الانتشار،تقابله هشاشة في الفكر الأصيل والجدّية؛ في هذه الأثناء "حال التصّوف سكان البوادي من استغلال المنتوج الثقافي الذي ازدهرت به الجزائر لاعتقاد هؤلاء في أن الصّوفي أو الوّلي هو مالك الحقيقة المطلقة" [2].

وممّا لا شك فيه أن دخول الأتراك أوالخلافة العثمانية إلى بلاد المغرب العربي كان هدفه الأساس ديني بالدرجة الأولى، وتزامن ذلك مع الاضطراب السياسي والاجتماعي الذي عاشه المسلمون بالأندلس على إثر الحملات الصّليبية وهروب المسلمين إلى بلدان المغرب العربي، عندها ظهرت فكرة إنشاء مؤسسات تربوية تعليمية لتهذيب النفوس وإصلاح المجتمع، أُطلق عليها اسم الزوايا؛ لذلك عرفت الحركة الصوفية بالجزائر رواجاً كبيراً؛ كونها تولّت مسؤولية الدفاع عن مبادئ الإسلام وزرع الأخلاق الفاضلة، والذي يَسّر لها الطريق هو تلك المبادئ الدّينية والنفسية والحربية التي كان يحملها الأتراك؛ كونهم من أتباع الطرق الصّوفية.[3]

---

[1] بوداود عبيد، مرجع سبق ذكره،ص 99

[2] بوداود عبيد المرجع نفسه،ص194

[3] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ، مرجع سابق،ص 465

"كما لعبت الزاوية في الأرياف دورا أكثر ايجابية من الزاوية في المدينة ، حيث كانت الزاوية عبارة عن رباط (نقطة أمامية ضدّ الأعداء)، فكان المرابط يحثّ على الجهاد ويطعم المجاهدين و يجمع لهم المؤونة كما كانت للزاوية الريفية مهمة التعليم و تنوير العامة ".[1]

3.دور الزوايا :

كان هناك صنفان من الزوايا : زوايا المرابطين وزوايا الطرق الصّوفية، فالنوع الأول كان خصّيصا للطلبة و نشر العلم واستقبال الغرباء والبؤساء، وهو مكان للزوار يأتونه لتقديم التبرّعات والهدايا و الصدقات.

فمثل هذه الزاوية تجمع بين أهداف الجهاد والعلم وخدمة الفقراء والمساكين، أما النوع الثاني فهو عبارة عن أكواخ يتعلّم الطلبة بجوارها في الهواء الطلق،وهي زوايا للاجتماع الدوري لأصحاب الطريقة. [2]

خلال العهد العثماني تخصّصت الزوايا في تدريس الفقه المالكي وعلم التوحيد والحديث وعلوم اللغة العربية من نحو وبيان،كما اضطلعت هذه الزوايا منذ انتشار التصّوف الشعبي خلال القرن (16م) بمهام تدريس المذاهب الصّوفية؛ فالثقافة المحلّية آنذاك كانت تقليدية ذات بعد فقهي لغوي وبعد صوفي، وكانت مواد التدريس محصورة في رواية الحواشي والشروح والمختصر للشيخ خليل وألفية بن مالك. [3]

كما كان لها دور تربوي تعليمي واجتماعي جهادي في الوقت نفسه،وكانت تسيّر بالعمل التطوّعي تحت إشراف الشيخ وبمساعدة خدمه.(العبيد كما في حالة الشيخ سيدي أمحمد بن عودة).

---

[1] أبو القاسم سعد الله ،مرجع سبق ذكره، ص266

[2] كمال دحو مان الحسني ،أشراف الجزائر و دورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،الجزائر، ط1 ،2009 ، ص 94

[3] محمد بن أحمد أبي راس الناصر، عجائب الأسفار و لطائف الأخبار ،مرجع سبق ذكره، ص12

ففي دورها التعليمي التربوي: كانت الأرياف و القرى في العهد العثماني على خلاف الحواضر والمدن تتصّف بالجهل وانتشار الأمية، إلى أن جاءت الزوايا لتتولّى نشر التعليم والتربية بين صفوف سكانها؛ فعلّمتهم القرآن والفقه واللّغة والصرف والآداب والتخلّق بأخلاق الإسلام في معاملاتهم.

أما دورها الجهادي: ففي العهد العثماني كانت الزوايا عبارة عن"رباطات" ضدّ الأعداء، وكان للمرابطين نوبات في الثغور ضد النصارى؛ كرباط الشيخ سيدي(أمحمد بن عودة) بوهران،حيث لازال له مقام هناك يسمىّ عند سكان وهران(سيدي أمحمد مول البحر)كما كانوا ينصرون المجاهدين ويجمعون لهم الأموال والمؤونة والأسلحة،أي بعبارة أخرى كانت الزاوية قاعدة خلفية لوجيستيكية للمجاهدين ضد الأخطار الخارجية.[1]

4.دور الرباط:

الرباط، لغة: من ربط ورابط بالمكان أي: أقام فيه و من ربط الخيل. وقيل يطلق على الخمس من الخيل فما فوقهاوعلى المواظبة على الأمر.والمرابطة ملازمة ثغر العدو.واستعمل هذا المعنى كثيراً في القرن السادس عشر ميلادي، لحراسة الثغور أيام الحروب التي دارت بين المسلمين والمسيحيين الأسبان،وسُميّ كل ملازم لثغر من الثغور مرابطاً.وهو مصطلح عند المتصّوفة للأمكنة التي تنشأ في المواقع الحربية لحماية البلاد وحراستها،[2]هذا من جهة و من جهة أخرى، فإن المرابط هو ذلك الفقيه التقيّ، الذي يبقى خالداً بعد مماته ويدفن في زاويته أو في رباطه. ويتشابه الولّي بالمرابط في الزهد والتعبّد والكرامة،إلا أن المرابط ظهر في فترة معيّنة نتيجة للحروب، بينما الولّي يمكن أن يظهر في أي زمن و في أي مكان.

---

[1] كمال دحو مان الحسني، مرجع سبق ذكره، ص96

[2] المهدي البوعبدلي، الرباط و الفداء في وهران و القبائل الكبرى ، مجلة الأصالة ،مطبعة البعث،قسنطينة ،العدد 3،مارس 1973،ص20

وانسحبت هذه الصفة مع مرور الوقت في المغرب العربي على كل ناسك أو عالم جليل أو زاهد صوفي لظهور الكرامات على يده .[1]

تأسّست"الرباطات" على سواحل ومراسي الجهة الشرقية والغربية على حد ّسواء درءا لخطر المسحيين والنصارى، كما أقيمت كذلك على ضفاف الوديان، ثم اتخذ الرباط معنى ما يعرف بالرابطة؛ وهو عبارة عن بناء أوخيمة(كخيمة سيدي أمحمد بن عودة) يعتكف فيها الشيخ ومن حوله تلامذته، ينهلون من علمه وأسلوبه في التصّوف ،الشيء الذي عمل به الشيخ(سيدي أمحمد) عند تأسيس زاويته.وأصبح الرباط عند الصّوفية مكانا للعبادة.

انتشرالمرابطون بالجزائر بكثرة ابتداء من القرن (15) ميلادي في القرى والجبال والأرياف؛ لأن ذهنية المرابط كانت موافقة لعقلية البسطاء من سكان هذه الأماكن،حيث التسابق على أشدّه للعشائر والقبائل ليكون لكل منها مرابط خاص بها ، يعزّز شوكتها ويدعّم مركزها.الأمرالذي حدث مع قبيلة "فليته" لاحتضانها الشيخ سيدي (أمحمد بن عودة).والمرابط إذا كان عالما فغالبا ما يكون له مريدون وتلاميذ يأتونه من جهات نائية، يأخذون عنه القرآن والتفقّه في الدّين، وله أناس يخدمونه (عبيد) وليس له أوردة كالطرقي الصّوفي ولا أتباع منتظمون ولا دعاة [2]، هكذا كان حال الشيخ سيدي (أمحمد بن عودة).وأصبح المرابط فيما بعد فخرا للقبيلة، يحميها من المصائب والحروب والأمراض.ومما زاد في ازدهار سمعة المرابطين مجيء العثمانيين إلى الجزائر، حيث ازداد التجاذب بين المرابطين والأتراك؛ كون هؤلاء العثمانيين كانت عقيدتهم كبيرة اتجاه الأولياء والمرابطين، ورثوها عن أسلافهم بالمشرق.

---

[1] انظر التصوف في الجزائر خلال القرنيين 6 و7هجريين ، الطاهر بوناني .ذكره دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع، مرجع سبق ذكره، ص63

[2] دحو مان الحسني، مرجع سبق ذكره ص ص 64ــ66

تميزت جزائر العثمانيين بانتشار المرابطين والطرقية الصوفية وبناء الزوايا،وإن اشتهر أحد عندهم بين الناس؛ أسِّس له مركزا يستقبل فيه الزوّار وعابري السبيل ويعلّم فيه الطلبة، و يتلقّى التبرّعات و الإعانات العامة.

يكون هذا المركز عبارة عن أرض موقوفة يحرثها المسلمون ويستعمل إنتاج هذه الأرض في صيانة الزاوية وتغطية أجور المدرّسين ومعيشة التلاميذ، كماأن زاوية الرّيف عادة ما يقدّم إليها مسلمو الناحية جزءا معينّا من إنتاجهم ألفلاحي سنويا.[1] ويصبح المركز يُدعى بين الناس زاوية"سيدي فلان"، كزاوية"سيدي أحمد بن يوسف"، (بمليانة) وزاوية"سيدي أمحمد بن عودة"(بفليته) وزاوية"سيدي الهواري بن عمر" (بوهران)، وبعد موته يصبح ضريحه علامة على زاويته، بحيث تزداد قداسته وشهرته وتقام حوله الوعدات (الطعومات) وتمارس في فضائه الطقوس .

يقول سعد الله :" فالرباطات إذن كانت قلاعا من جهة و زوايا ومدارس متنقلة من جهة أخرى".[2]

---

[1] أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص ص 265،266

[2] أبو القاسم سعد الله، نفس المرجع،ص 272

خلاصة الفصل

مارس الإنسان طقوسه منذ القدم ولا زال لأجل التواصل والتفاعل مع مقدّساته بلغة رمزية،وكان الدّين الواسطة بينه وبين هذه المقدّسات، هذه الأخيرة التّي تنوّعت طبيعتها من أحجار ونار وبشر، وذلك بتنوّع الاتجاهات والتصوّرات التّي حملها خيال الأفراد والجماعات.

والمقدّس كمرتكز من مرتكزات الحياة الاجتماعية للأفراد يتجلّى في كلّ ما يمليه المجتمع ويقترحه، حتّى يصير قوّة ذات تأثير فعّال في عدّة جوانب حياتية كالمعتقدات والقيّم والثقافة في مجملها.

وقد اهتم علماء الاجتماع والأنتروبولوجيون بدراسة المقدّس لارتباطه بالظاهرة الدينية والطقوس والتراث،وصاغواله مفاهيم وتعاريف حسب اتجاهاتهم فهذا(دوركايم Durkheim) يفسّرلنا:"المقدّس بأنّه شيء أو فعل أو شخص قرّرت الجماعة أن تجعله خارج المألوف الطبيعي،واتخذته كرمز مقدّس"؛ أي أن المقدّس عنصر خارج دائرة إرادة الأفراد، يقوم بتوجيه أفعالهم وسلوكاتهم ويحدّد لهم التقاليد والعادات والأعراف.

وترى الأنتروبولوجية الدّينية،أنّ المقدّس ظاهرة دينية يعيشها الفرد والجماعة،تضيء أمامهم طريق المعرفة؛ معرفة وجودهم ووجود الكون الذي يحتويهم.كما ربطت المقدّس بثقافة الشعوب المتمثّلة في هوّية الجماعة وقيّمها وضبطها الاجتماعي.

يأخذ المقدس عدّة صوّر؛ منها المرئية المجسّدة في الأشياء المحسوسة،كالإنسان والحيوان والنار والحجر والمكان، وأخرى غير مرئية التّي لا يستطيع الإنسان إدراكها بالحواس،كالله والملائكة والجنّ...إلخ، فمنحها الفرد طابع القداسة كونها لا تخضع لإرادته وتجاوزت عقله.

وينشط المقدّس إذا تعزّز بقوة ذات طابع اجتماعي، حيث تتحوّل هذه القوّة إلى رموز تميّزها عن كلّ ما هو مدنّس، فالشعوب البدائية مثلا عرفت الطوطم الذي كان يقوم على عبادة الحيوان والنبات وقدّسته، وشعوب الدّيانات السّماوية قدّست الأشخاص كالراهب والمطران عند المسيحيين، والحاخامات عند اليهود، وصفوة آل البيت عند بعض المسلمين ومن بعدهم العلماء و الأولياء الصالحين في أيامنا هذه.

كما كان للمكان والزمان نصيب من التقديس؛ كالكعبة عند المسلمين وبيت المقدس عند المسحيين وجدار المبكى عند اليهود، ومثلها في أيام الحجّ وشهر رمضان وعيد الفصح وعاشوراء؛ ذلك أن الزمان والمكان في الظاهرة الدّينية يصبح لهما أبعاد روحية سامية، حيث تنقلب الأزمنة والأمكنة الطبيعية بواسطة الطقوس إلى أزمنة وأمكنة روحية ترمز للعطاء والبركة.

يلعب المقدّس دور الناظم والضابط الأخلاقي والرّوحي للمجتمع دينيا،(مثلا حالة المسلمين أيام الحجّ أو صلاة المسيحيين في الكنيسة...)، كما يقوّي أواصر الرابطة الاجتماعية في شقها الاجتماعي(كما في الأعياد عند المسلمين).

ويساهم المقدّس في التعريف بهوّية المجتمع وثقافته، فهو سفيره في بعده الثقافي(مساجد المسلمين في بلاد الغرب مثلا)،وتلجأ إليه السلطة كورقة سياسية لتمرير خطاباتها أحيانا في الجانب السيّاسي (كقضية الحجاب في الدوّل العلمانية مثلا)، وللمقدّس تأثير تربوي على الناشئة من خلال توجيهها وضبط سلوكاتها اتجاه بعض الرموز والثوابت المتواجدة ببيئتها (كقدسية المدرسة و المسجد و الجامعة و العَلم الوطني...).

ألقت ظاهرة تقديس الأشخاص بظلالها على مؤسسات دّينية عند المسلمين كمؤسسة التصوّف والطرقية وأضرحة الأولياء الصالحين،حيث شكّلت الثقافة الشعبية منها عناصر منزّهة؛ لظهور الخوارق والكرامات على أيديهم،وذهبت كلّ جماعة تصنع لنفسها شيخا تخدمه وتتبرّك به،أو ضريحا لولّي صالح تلجا إليه للتواصل معه والتقاط البركة منه.وأصبح هذا الفعل جزءً من التدّين كما تتصوّره ثقافة هذه الجماعات بعدما حفّته بجملة من الطقوس صنعتها لنفسها، ورَبَتْ في عقول العامّة أن هؤلاء الصالحين يتميّزون بالتقوى وتظهرعلى أيديهم الكرامات والخوارق سواء في حياتهم أوبعد مماتهم،وأصبح الإيمان بهم من أجلّ المقدّسات، وازدادت هذه القدسية في أذهان الناس قوّة في حضرة الحكايات والأساطير المنسوجة حول أوليائهم، ولأنها تصوّرات جماعية فقد تمتعت باستقرار كبير على مرّ السنين بل القرون.

واتّسعت رقعة التقديس لتشمل مخلّفات الولّي الصالح(كلباسه وسبحته)وسيرته الذاتيةوأعماله التّي اشتهر بها(مثل خيمة سيدي أمحمد بن عودة في هذه الدراسة)كجزء لا يتجزأ من التراث الشعبي.

ترجمت هذه التصوّرات التّي احتفظت بها الذاكرة الجماعية إلى ممارسات واقعية كان فضاء الولّي مسرحا لفعاليتها ووسيطا بين الفاعلين الاجتماعيين والولّي، حيث تنتقل فيه الجماعة في لحظة زمن من عالمها المدنّس إلى عالمها المقدّس لاقتباس البركة وربط العالم الأرضي الذي تعيش فيه بالعالم السّماوي الذي تتطلّع إليه في مخيالها الجمعي.

و تخليدا لأرواح هؤلاء الأولياء أصبحت تقام على شرفهم وحول أضرحتهم الاحتفالات الشعبية (كالزَرْدَات و الوعدات [الطْعُومَات]) التّي عُظّم محتواها بالأساطير وقدّست صوّرها بالطقوس.

الفصـــــــــــل الثاني

الطقـــــــــــوس

أوّلا:مـــــــــاهية الطقـــــــوس

تمهيد:

تمتلك كافة الشعوب طقوساً، تمثّل نوعاً خاصّا من السلوك القابل للملاحظة، يمكن النظر إليه كطريقة لوصف الإنسان أو التعريف به.فالإنسان قد يُعرف على أنه كائن عاقل أوكائن اقتصادي أو سياسي،كما يمكن النظر إليه بوصفه كائن طقوسي.

وقد عُرف عن العرب منذ القدم تقدّيسهم للأماكن والكائنات وحتى الأشخاص،وكانوا يستعينون بهم في قضاء حوائجهم؛ باعتبارهم أشياء مقدّسة لها قدرات إلهية،ولازال هذا الاعتقاد سائدا إلى يومنا، متمثّلا في تقديس الأولياء، حيث تتجدّد حياة الوّلي في متخيل الأفراد والجماعات، بإقامة الاحتفاليات الشعبية وممارسة الشعائر والطقوس والرّموز، إعجابا به ورهبة منه في الوقت نفسه؛لما يمثـــّـــله هذا الولّي من سلطة روحية على الفاعلين الاجتماعيين.هذه السلطة التي وجّهت سلوكاتهم وأنتجت قيمّا ومعايير، أصبحت قواعد تراثية شعبية.وأضحت الممارسات الوعاء الذي ينشط فيه السّلوك وتتجلىً فيه النزعة الدينية؛كعربون وفاءٍ وارتباطٍ بين الجماعة والوّلي من جهة،ورابط اجتماعي لحّم بين أفراد الجماعة من جهة أخرى.

فارتداء ملابس خاصة وتقديم الأضاحي والقرابين والتّراتيل والرقص.... كلًها نماذج رمزية لا تكـــُون لها صفة القداسة في حدِّ ذاتها،إلاً إذا تقاطعت مع الحالة الانفعالية والوجدانية والعقلية التي يكون عليها الأفراد من جهة،والإطار الاجتماعي والثقافي الّذي تُمارس فيه هذه الطقوس المرمّزة من جهة أخرى.

بيد أنّ هذه الطقوس الممارسة اختلفت حولها التصوّرات والآراء؛ فالنخبة من أفراد المجتمع ترى فيها خزعبلات بدائية لا تقدّم شيئا حضاريا للمجتمع، بينما فقهاء الإسلام الرسمي يرون فيه مروقا عن الدّين و بدعا جاهلية أضرّت بالمسلمين أكثر مما نفعتهم، والعامّة ترى في هذه الطقوس الملجأ الذي تنشر فيه نشاطها الروحي في غياب التوعية الإسلامية الصحيحة،أما السلطة فهي ترى فيه البديل الذي تُخمد به كل التوجّهات الدّينية التي تراها خطرا على مصالح البلاد والعباد.

فالطقس هو نوع من السلوك،نستطيع الاستناد إليه لفهم مكنونات هذا الإنسان،ومن ثم ماهية المجتمع، مثله مثل اللّغة التي تُعدُّ نظاما رمزياً قائماً على قوانين راسخة، وعليه يمكن النظر للطقوس بوصفها نظاماً رمزياً من الأفعال.وبالإمكان شرح السلوك الطقوسي بالرجوع إلى العلاقة المعقّدة الموجودة بين الطقس واللغة،كما أشارت إليه محاولات كثيرة في تاريخ تفسير الطقوس،واللّغة الخاصّة بتفسير الطقوس هي "لغة الأسطورة"

1. تعريف الطّقس:

لغة:جاء في(محيط المحيط ،للبستاني بطرس):"أن الطّقس يطلق عند النصارى على شعائر الدّيانة واحتفالاتها، وهي كلمة معرّبة لكلمة (تكسيس) باليونانية ومعناه نظام وترتيب. والجمع: طقوس.[1]

ومعناه أيضا الطريق وغلب على ذلك الطريقة الدّينية، فهو معنى النظام والترتيب وإقامة الشعائر.أمّا اصطلاحا: فهي كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية (Ritus)، وهي تعني عادات وتقاليد مجتمع معيّن،كما تعني أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي.[2]

ويعتقد العالم (لينش leach) "بأن الطقوس هي نوع من أنواع السلوك الاجتماعي له صفة رمزية، تنعكس في الشعائر والممارسات الدينية وأحياناً يُعبــّرعنها في سياق العادات والتقاليد الاجتماعية. "[3]

ويعني الطقس كذلك مجموعة من أفعال مكرّرة ومشفّرة (codifiés)، تأخذ أشكالا مختلفة حركية وشفوية،مليئة بالرموز، ومؤسّسة على اعتقادات بوجود قوى مقدّسة مُؤثّرة،ومن خلال هذه الطقوس يحاول الفرد والجماعة التواصل مع هذه القوى.[4]

---

[1] البستاني ،بطرس المعلم، محيط المحيط، مطبعة تبيويرس ،لبنان،ط2، 1987،ص 258

[2] نور الدين طوالبي ،الدّين و الطقوس،مرجع سابق ص 147

[3] يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، الشرقي للمطبوعات ط1، 1986، ص51

[4] Claude Rivière, Introduction à l'anthropologie, ,Hachette, Paris ,1995, p128

فالطقس كما يعرّفه(أحمد بيومي) هو"التعبير العملي للتجربة الدّينية أوالاستجابة الكاملة للشخص بأكمله للحقيقة العليا التي تتّخذ شكل الفعل ويجب أن ننظر إلى(الممارسة)على أنها فعل يقع في مكان وزمان وفي محتوى قد يتشكّل بظروف مختلفة".[1]

فالطقس لا يعني الدّين، وإنما هو وسيلة تعبيرية وفعل تعارف عليه المجتمع للتعبير عن العلاقة الموجودة بين الإنسان ومايعتقده، وهوأيضاً تعبير لسلوك مكرّر مرتبط بالمعتقد؛ آخذا شكلا ثابتا في الأداء لتحقيق التأثير المطلوب، بل ولأغراض هذا التأثير توضع له مراسيم وشعائر ويحاط بهالات قدسية،ليكون التأثيرأشدّ.ومن الممكن أن تجرى الطقوس دون أن ينتقص هذا من الجانب الدّيني، كما لا يؤثّر على الأسس الدّينية، وقد يحدث للطقس أن يتغيّر أو يتبدّل أو يتمّ نسيانه لعدم مجاراته الزمن، غير أن الأساس لا يتحمّل التغيير ولا يمكن لأحد المطالبة بتغييره.

2. الطقس و الأنتروبولوجيا:

تتمايز الطقوس من مجتمع لآخر باختلاف الدّيانات والمعتقدات والثقافات، فثقافة كلّ مجتمع هي التي تحددّ طقوس هذا المجتمع،ومن ثمّة تصبح الثقافة عنوانا لإبراز سلوكاته وممارساته بقوّة المعتقد، التي يفرضها الطقس على ممارسيه.[2] والغرض من هذه الممارسات الطقوسية هو تقوية المعتقدات وتعزيزها والمحافظة عليها وعلى ماضيها، فهي تجتهد إلى تثبيت ظاهرة اجتماعية أو حدث تاريخي أو أسطوري وتحيّين لماض غامض يغدو حاضراً مرة أخرى في بضعة أيام،حيث يخرج المحتفلون من زمنهم الدنيوي ويعيشون في الزمن المقدّس الأول. فإذا كان الزمن الدنيوي زمن خطّي يسير من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر بطريقة لا رجعة فيها، فإن الزمن المقدّس هو زمن عكسي يمكن استعادته ومعايشته من خلال الطقس، إنه نوع من الحاضر السرمدي الذي يمكن للإنسان الدخول فيه من أجل الرجوع إلى ما حدث في البدايات والاستعانة بقوة الماضي على تجديد الحاضر، ولا يكون للطقس معنى إلا في إطار

---

[1] محمد أحمد بيومي،علم الاجتماع الديني ،تقديم :محمد عاطف غيث،دار المعرفة الجامعية، مصر، 1995،ص 309

[2] إسليم درنون،الطقوس ، www.anthropos.com ، $20^{h}:15^{mn}$ ،2011/01/13

ديني.كما لا يمكن أن يكتسي طابع الواقعية إذا لم يتضمن في ثناياه شيئا يتصف بالقداسة[1]،فمثلاً زيارة أضرحة الأولياء هي طقوس متوارثة عبر الأجيال،تّمارس لتدعيم المعتقد المتمثّل في كرامة الأولياء.

والطقوس كما يعرّفها علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية، هي مجموعة حركات سلوكية متكرّرة، يتّفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة، تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أوالجماعة للقيام بها.

ويرى المختصّون أن مصطلح الطقوس يأخذ عدة استعمالات متباينة، منها ما يؤكد على الطبيعة الرمزية للطقوس، ومنها ما يعرّف الطقوس على أساس العلاقة بين الواسطة والغاية التي تكمن في السلوك الاجتماعي.والمتعارف عليه عند أهل الاختصاص من علماء الاجتماع و الأنتروبولوجية، أن أغلب الطقوس تُمارس في الأفعال السحرية والدينية، وفي بقية أنواع الممارسات التي تفرضها العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع.

يقول العالم(دوكلاسM.Douglas):"بأن الطقوس تأخذ مكان الدين في معظم الأدبيات الانثروبولوجية، طالماأن المقصود بها؛ هوالأفعال الرمزية المرتبطة بالأشياء والكائنات المقدّسة للشعوب البدائية"[2].لكن(رادكلف براون R.Brown) في كتاباته الانثروبولوجية يحجم عن استخدام مصطلحي السحروالدين،كما استعملها(فريزر J.Frazer) ويتحاشى أيضاً استعمال مصطلحي مقدّس ومدّنس، كما استعملها(اميل دوركهايم E.Durkheim)، ويستعمل بدلاً عن هذه المصطلحات اصطلاح القيّم الطقوسية،الذي استعمله لأول مرة في علم الانثروبولوجيا، وفرضيته حول الطقوس تنصّ بأن القاعدة الأساسية للطقوس هي تطبيق القيّم الطقوسية على الأشياء والحوادث والمناسبات،التي يمكن اعتبارها بمثابة الأهداف ذات المصالح المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع الواحد أو تمثّل تمثيلاً رمزياً جميع الأشياء، التي تستند على تأثير السلوك الرمزي بأنواعه المتعدّدة.

---

[1] عبد الله الخريجي،علم الاجتماع الديني ،مرجع سبق ذكره،ص102

[2] عبد الله الخريجي، نفس المرجع،ص102

ومنه يمكن اعتبار فرضيته حول الطقوس بأنها فرضية عامة للرموز لها تأثيراتها الاجتماعية المهمّة.فالطقوس حسب آراء(رادكلف براون) هي حدث رمزي يعبّر عن قيّم اجتماعية مهمّة.

أما العالم الانثروبولوجي الاسكتلندي(وليم روبرتسن سمث W.Robertson Smith) فأنه يرى بأن الطقوس الدّينية هي أشياء تعبّر عن آراء، يمكن نقلها من فرد لآخر ومن وقت لآخر دون إحداث أي تغيير فيها،كما يمكن التعبير عن جميع الآراء التي لا تدخل في إطار الخرافة أو العقيدة المتحيزةبالممارسات الطقوسية. ويتصوّر العالم (ليتش Leach) بأن الطقوس والممارسات الدينية توضّح أُطر البنية الاجتماعية؛ إذ تحدّد أنماط العلاقات الاجتماعية المتناغمة بين الأفراد والجماعات[1].

الطقوس إذن ليست نوعاً من أنواع الحدث، وإنما هي وسيلة إعلامية تعبّرعن أنواع الأحداث والتصرّفات الاجتماعية وذلك لخاصيتها الإعلامية البارزة.

ويقوم العالم(كودي Coody) بتحليل الطقوس عن طريق دراسة العلاقة بين واسطة وغاية الفعل الاجتماعي،فيقول:"بأن الطقوس هي نوع من أنواع السلوك ذي المعايير المتوازنة والتي لا تكون العلاقة بين واسطته وغايته جوهرية؛ أي أن العلاقة بين واسطة وغاية السلوك الطقوسي هي علاقة غير منطقية ولا عقلية".والسلوك الطقوسي يتمثل بالحدث السّحري أوالعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية التي يعبر عنها بالرموز السلوكية.

3. طبيعة الطقوس:

سادت عدة مقاربات لمعرفة طبيعة الطقوس و شرحها:

المقاربة الأولى: الأصل التاريخي للطقوس ؛

تعتمد هذه المقاربة المصدر المعياري، وذلك عن طريق نظرية الأصل التاريخي للطقوس، كما هو الحال بالنسبة للأديان،ويتوقف النجاح في شرح البعد العالمي للطقوس على إمكانية حصر أقدم الثقافات و المعتقدات، و يرى العلماء أنه إذا ما أصبح بإمكانهم

---

[1] يوسف فرحات،الفلسفة الإسلامية و أعلامها،مرجع سبق ذكره،ص51.

الكشف عن الأصل، فإنه سيصبح باستطاعتهم تفسير الطقوس المعاصرة لدى الناس، ويرى(روبرتسن سمث) أن:"أصل الطقس إنما يُوجد العبادات الطوطمية ومن ثم أصبحت الطوطمية تعد من قبل العديد من الباحثين المرحلة المبكرة للدّين والطقوس".

قادت أعمال كل من(سميث) و(فريزر) و(دوركايم) للبحث عن أصل الطقوس والأديان في الطوطمية،فالطقوس الطوطمية كانت تعزّز التضامن الاجتماعي والقبلي،ثم أحاطت على الطوطم شكلا روحيا مجرّداً بعد أن ساد الصفاء على ذهنياتها.

ويرى (دوركايم) أن المقدّس وكل ما يتضمنه من طقوس واحتفالات يهدف إلى صيانة التضامن الاجتماعي و يحمل الناس على احترام النظام، وكلّها أمور بالغة الأهمية في سبيل استمرار الإنسانية .

المقاربة الثانية: الاتجاه الوظيفي للطقوس؛

انتقل فيه الأنتروبولوجيون إلى التأكيد على المعطيات الأمبريقية (الميدانية) التي يتمّ تحصيلها من خلال الملاحظة الفعلية، وأصبح البعد الوظيفي عنصرا أساسيا اهتمّت به المقاربة الثانية؛ وهوما يشير إلى أن طبيعة الطقس لابد أن يتم تعريفها من حيث دورها الوظيفي في المجتمع. ومن ثم يتجلى هدف المعطى الوظيفي في محاولة شرح السلوك الطقوسي من منطلق الاحتياجات الجمعية والتوازن الاجتماعي .هذا يُــعطى للطقس قيمة بوصفه استجابة تكيّفت وتوافقت مع البيئة الاجتماعية والطبيعية. ونجد الكثير من روّاد الأنتروبولوجيا المرموقين تبنوا هذا النهج أمثال:(مالينوفسكي)،(رادكليف براون)،(إيفانز بريتشارد) و(إيدموند ليش) مدخلاً وظيفيا لدراسة الطقوس وتفسيرها .

المقاربة الثالثة: الاتجاه الديني للطقوس؛

و يتمحور هذا المنحى حول دراسات المؤرخين للدّين، وأتفق أصحاب هذا البعد مع الوظيفيين في أن النظريات التطوّرية لا فائدة منها لتفسير الطقوس،كما رفضوا النظرية الوظيفية كشرح ملائم لتفسير الطقوس، متمسّكين برأيهم القائل بأن السلوك الطقوسي يعني أو يعبّر عن العالم المقدّس.

4. الطقس والدّين:

يرتكز الدّين على ثلاثة عناصر أساسية كما يذكرها(فراس السواح): الأسطورة والمعتقد والطقس، والتي لا نستطيع التعرّف على الظاهرة الدّينية في تجلّيها المجتمعي بدون التعرّف عليها مجتمعة و متعاونة.[1]

سعى الإنسان جاهدا نفسه منذ القديم في معرفة حقيقة هذا الكون الذي من حوله، وحاول التحكّم في الطبيعة وإخضاعها لرغباته، لكن كانت الطبيعة له بالمرصاد في الكثير من الحالات، فاستسلم للإيمان بقوى غيبية قاهرة وخارقة وراء المظاهر الطبيعية من حوله، متجلّية حسب اعتقاده في أشياء يستطيع إدراكها بحواسه كالحجر والنار والبرق...فحاول استرضاءها والتقرّب منها والتودّد إليها؛ ومن هنا ظهر الدّين وتطوّر حتى وصل إلى مرحلتين: مرحلة عقائدية، تعتمد الأسطورة كوسيلة للمعرفة والفهم، ومرحلة طقوسية هدفها استرضاء الآلهة.[2]

وينخرط الطقس في الحياة الاجتماعية بطفو الظروف التي تستدعي إعادة القيام به، كما يهدف إلى أداء مهمّة والخروج بنتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب العقول،وجعلها تؤمن به قبل التفكير بتحليل مغازيه، كما يختلف الطقس عن تلك التظاهرات ذات الطاقة الرمزية التي هي الأعياد والمناسبات والاحتفالات أي جميع العادات التي تحمل الطابع الفردي والجماعي.

وإذا ما كان الطقس مندرجا ضمن تلك التظاهرات؛ فإنه يشكلّ عموما لحظتها القصوى، التي ينتظم حولها مجمل الانتشار الاحتفالي والذي يمكن أن يسمى عندها طقوسيا.ولا يحتكّ الطقس بدائرة الميدان الدّيني أبدا ولكن هذه الدائرة هي التي تلامسه وتبقى متمسكة به، لكونها تظهر من خلاله و تمتلك حصرية تفعيله،[3]و من هنا نشأت الطقوس الدينية التي أصبح يحيها المجتمع في مواسم معينة .

---

[1] السواح،فراس، دين الانسان، دار علاء، دمشق،ط1 ،1994 ،ص43

[2] السواح،فراس، نفس المرجع، ص 11

[3] بيار بونت ،و آخرون، معجم الإثنولوجيا و الأنتروبولوجيا ،مرجع سبق ذكره ،ص 631

ويرى البعض أن الطقس هو حالة انفعالية مصاحبة للأسطورة، قد تستدعي القيام بسلوكات تعيد النفس البشرية إلى حالة من التوازن، كالرقص والتراتيل والحضرة . ويراها آخرون أنها إجراءات نمطية تتكوّن من أفعال و رموز،أحيانا تكون ذات بعد ماضوي،ويمكن تقسيمها إلى طقوس الضبط التي تشمل طقوس المحرّمات وإلى طقوس احتفالية،حسب ما جاء به (مارسيل موسMarcel Mauss)[1]

5. الطقس والأسطورة:

الأسطورة:كلمة يقارب اشتقاقها إلى اللغات الأوربية، فكلمة(mythe) في اللغة الفرنسية أو(myth) في الإنجليزية مشتقّة من الأصل اليوناني(muthas)،وتعني قصة أوحكاية، وجاءت في القرآن الكريم في قوله تعالى:"وقالوا أساطير الأولين،اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلا."[2]

ترى بعض الشعوب أن الأساطير قصص حقيقية،وقعت بالفعل ولازالت تذكرها وتؤمن بها وهي إذ تفعل ذلك، تريد حماية نفسها من دوافع الخوف والقلق، وحسب (كلود ليفيس ستروس):"فإن الأسطورة حكاية مميّزة أوخاصة بالماضي،تستعمل لتبرير حدث من الحاضر."[3]

وما يهمّ في الأسطورة ليس المصطلحات في حدّ ذاتها وإنّما المغزى من هذه المصطلحات أو ما وراء الكلمات؛ بقول آخر يمكن للأسطورة أن تحكى بعدة طرق، مختصرة أو طويلة، عميقة أو سطحية، مشوقة أو مملّة.. لكن قيمتها المعنوية لا تتغير

---

[1] Philippe Laburthe -Tolra ,ethnologie,anthropologie,quadrige,Puf,1ère,édition,2etirage,2007,France p177

[2] سورةالفرقان،الآية5

[3] Robert Deliège , une histoire de l'anthropologie , op.cit. , p 215

يقول(محمد غانم) أستاذ بمعهد التاريخ جامعة وهران:"أن الأسطورة قصّة مروية أومكتوبة، تحتوي على وظيفة تفسيرية أساسا، تتعلّق بالإنسان والطبيعة و الكون (....) وتختلف الأسطورة عن الخرافة أو القصّة العادية،التي لا تخرج عن نطاق التسلية والأسمار، وتهدف الأسطورة إلى تحقيق هدفين:

1 ــ تحقيق التّماسك الاجتماعي بين الجماعات البشرية سواء كانت قبلية أوعرقية محلية أو وطنية بما يوحّدها و يدعّم أواصرها تجاه التحديات البشرية و الطبيعية.

2 ــ تكريس تراتب اجتماعي داخل الجماعة البشرية المعنية؛ هذا التراتب يحققّ سلطة معنوية أو مادية لفئة اجتماعية، لها علاقة مباشرة أوغير مباشرة بإنتاج الأسطورة"[1]، كما أن "نظام العلاقات بين الأفراد و محيط المقدّس، يعّبر عنها بواسطة الأساطير التي تحيا بواسطة الطقوس"[2]

والطقوس المؤسّسة منذ زمن بعيد، تفقد بمرور الأيام معناها وغايتها وتتحوّل إلى ممارسات مبهمة،لا يعرف ممارسوها والقائمون عليها مدلولاتها ومضامينها، وهنا تأتي الأسطورة لكي توضّح أصل الطقس ومعناه و تقدّم تفسيرا لتلك الإجراءات التي تناقلتها الأجيال .[3]

و إذا ما تغيّر طقس المجتمع لاحقا؛ انطلاقا من حالة توازن افتراضية دائما، فإن الخلق الأسطوري يباشر على الفور بإعادة مطابقة صوّره مع البيئة الجديدة الجغرافية والاجتماعية أو الفكرية، والتي يجد المجتمع نفسه منغمسا في أجواءها المتأزمة،عندها تُشوّش تصاميمه ويصبح من الضروري إعادة تنظيمه، فتظهر بالشكل الأفضل المظاهر الإيديولوجية والرهانات السيّاسية للأساطيرمن خلال انقلاب العلاقات القديمة،وعبر ترتيبات جديدة، يتقرّر مصير المجتمع ويتضح.

---

[1] محمد غانم ، ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال القرن(19) و مطلع القرن (20)مرجع سبق ذكره، ص11

[2] Philippe Laburthe-Tolra , ethnologie, anthropologie, op.cit. p177

[3] السواح،فراس مرجع سابق ص49

فالأساطير هي الأداة التي يستعين بها الفكر ليحتمي بها من تقلّبات الزمن،[1]وعندما تكون الصدمة عنيفة جدّا والقطيعة عميقة، تخفت الأساطير لتتبذها الجماعة بصفتها أكاذيب وخرافات، أوأشعارا.

لقد لعبت الأسطورة في الماضي الدور الذي يلعبه العلم والفلسفة في العصر الحاضر؛ فالأسطورة هي قصّة رمزية،يلعب فيها المقدّس (مثل الولّي) الدور الرئيس فيها،وتكون الجماعة أوالأفراد هم الذين صاغوها ووضعوها وتداولوها، وهي واسعة ليس لها حدود. تتميّز موضوعاتها بالجدّية وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالنظام الدّيني للجماعة وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه،ومن هنا تأتي قدسيتها وسلطتها العظيمة على عقول الناس و غالبا ما تصاغ في قالب شعري، يساعدها على ترتيلها في المناسبات الطقوسية و تداولها شفاهة.

يشير(فان درلو Vanderlew) إلى أن الطقوس أساطير تتحرك؛ لأن الأسطورة مؤسسة الفعل المقدّس، فهي تسبقه وتضمن بقاءه.[2]

6.الطقس و الرمز

الرمز: يؤكد(جيرتز Glifford Geertz):"أن السلوك الإنساني سلوك رمزي وله معنى بالنسبة لفاعل السلوك"[3]،وهو يمثّل الإشارة لفكرة ما، وجوهر الفكرة يتجسّد على شكل جسم أو شكل محسوس، يمثل التشبيه، فمثلا يرمز الصليب للديانة المسيحية،فهذا الرمز لم ينشأ مع نشأة المسيحية ولم يكن متضمّنا في رموز المسيحية الأولى وكان أوّل من جعله رمزا للمسيحية هو(قسطنطين) الذي زعم أنه رآه في المنام.

وكان الصليب ذا مكانة بين عُبّاد الشمس في الإمبراطورية الرومانية؛كرمز للحياة، كما هو الآن عند المسيحيين، وبقي الصليب إشارة و رمزا أبدّيا لفكرة الصلب وتجسيدا

---

[1] بيار بونت ،و آخرون، معجم الإثنولوجيا و الأنتروبولوجيا ،مرجع سابق،ص 68

[2] محمد عبده محجوب ،الأنتروبولوجيا السياسية ،دار المعرفة الجامعية ،مصر،ط3، ،2009 ص98

[3] فيليب سيرنج،الرموز في الفن،الأديان ،الحياة. ترجمة:عبد الهادي عباس، دار دمشق،دمشق، سوريا، ط1،1992، ص7

لعذاب السيّد المسيح من أجل الإنسان،وتحوّل إلى رمز مقدّس لدى المسيحيين،كمايعتبر الإسلام الهلال علامة ورمزا إلى الدّيانة الإسلامية .

يقول(دوركايم):"أن العلاقة بين الأشياء المقدّسة علاقة رمزية،وليست علاقة فطرية أوطبيعية، وأنّه بدون الرموز تكون المشاعر(الطقوس) الدّينية عرضة للضعف والزوال وأنّ الحياة الاجتماعية بكلّ مظاهرها وفي كل لحظة من لحظات تاريخها، تحتاج إلى هذه الرمزية الواسعة حتى تستمرّ في الوجود[1]

وتعتبر الرموز اللّغة التي يتواصل بها الفرد أوالمجتمع بالعالم الأخر، وهو الرابط الذي يجمع ما بين اللاّعقلي والواقع المعاش،كما أن الرمز يرسّخ المعتقدات ويعمّق التصوّرات خاصّة إذا كان له علاقة بالجانب الدّيني، وعليه تغدو الرموز الوسيلة التي يخترق بها الفرد الجدار الذي يحجب اللاّمرئي،إذ تـــُـــعبّــر عن النزعة الدينية؛ إما فكريا أو بالأفعال أو في الحياة الجماعية.

ففكريا يتمّ ذلك بالإحساس بالخشوع والخوف والرغبة في إيصال بما يحسّه الفرد أوالجماعة إلى الآخرين، فهو دعوة للأخر لكي يرى و يسمع و يحسّ الإحساس نفسه، ومن أهم أشكال التعبير عن هذا الإحساس هو الرمز[2].

يقول (ميرسيا Mercea Eliade):"بفضل الرموز يخرج الإنسان من وضعه الخاص ويتفتحّ على العمومي والكوني، والرموز توقظ الخبرة وتجعل منها فعلا روحيا بالمفهوم الميتافيزيقي للعالم"[3]

فالرمز الدّيني له أشكال وصوّر يُعبّر بها عن نزعته الدّينية. ومصدر الرمز هو العالم المادّي القريب من الحواس والظروف الحياتية التي يشعر بها الفرد من نفسه ومن الآخرين أي من الانفعالات و الأفعال و القيّم".[4]

---

[1] فيليب سيرنج،الرموز في الفن،الأديان ،مرجع سبق ذكره، ص7

[2] أحمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص205

[3] Philippe laburthe-Tolra, ethnologie, anthropologie,op.cit.,p 177

[4] ميرسيا الياد، المقدس والمدنّس، مرجع سابق، ص196

وقد تكون الأسطورة معبّرة عن النزعة الدينية، فهي تقدّم محاولة للإجابة عن بعض الحقائق؛ كحقيقة الموت أوالحياة، ويتغيّر محتوى الأسطورة من عصر إلى آخر باختلاف الظروف الاجتماعية.

هذا الشعور الدّيني لا يمكن وصفه بدقّة، فمحاولة التعبير عنه تعتبر نسبية، ولهذا يمكن نعتها بأفعال رمزية.فالرمزية تقوم بوظيفة من شأنها أن تجعل العالم غير المرئي للأشياء المقدسة حيّة في عقول وقلوب المؤمنين بها،وعليه تمتلك الرموز قوة استجلاب المشاعر،لكونها ذات تاريخ مشترك مع المقدّس،وهي أي الرموز ذات فعالية اتجاه إثارة المشاعر الإنسانية، وليس غريبا أن نفهم؛ بأن المشاركة في رمز شائع هي طريقة فعّالة في تقوية وحدة الجماعة.

أماعمليا: فالشعور بالتواصل بين الإنسان ومقدّسه، سواء كان إلهاً أو شيئاً أخرا،لا يتحققّ إلا من خلال إقامة علاقة بينهما بفعلٍ أو سلوك كالطقوس.[1]

فالطقوس هي التعبيرالعملي والإجرائي للنزعة الدينية، أوهي استجابة لحقيقة غير مرئية على شكل أفعال (مقدّس) من طرف الجماعة.[2]ويجب أن ننظر إلى الممارسة على أنها فعل يقع في مكان وزمان، و يحمل هذا الفعل محتوى يتشكّل بظروف مختلفة.

7. الطقس والمقدّس:

يرى(دوركهايم) "ضرورة وضع معايير للتمييز بين ماهو مقدّس وما هو مدّنس في معتقدات الجماعة وممارساتها، و بين المجرّدات والغيبيات، وأنه يجب العزل الدائم بينهما و منع اختلاطها، دون الإغفال بأن العبور بين العالمين مستطاع وممكن، ويتمّ ذلك بنوع من الطقوس التي تسمى في الأنتروبولوجيا طقوس العبور،التي جاء بها(فان قنيب van gennep)، وهي تلك الطقوس التي تسبق المرور من مرحلة إلى أخرى في حياة الفرد؛ كالولادة ــ التكريس ــ الزواج ــ الموت،حيث أن الطقس في هذه الحالات يخلق حياة جديدة للفرد.

---

[1] أحمد محمد بيومي، مرجع سبق ذكره، ص208

[2] نفس المرجع السابق ، ص209

أوكالطقوس الإدخالية والتي يمتزج فيها المقدّس بالدنيوي(المدنس)"[1].وكماهو معروف تختلف الممارسات الطقوسية من مكان إلى آخر حسب التراكمات الاجتماعية والثقافية التي بناها المجتمع لنفسه، كما تشترك في بعض الحالات الأخرى؛ كرواسب لاعتقادات ضاربة في القدم(مسيحيةمنهاويهودية....)،فالممارسات الطقوسية لظاهرة "الوعدة"وحول الضريح مثلا هي أفعال مكرّرة بنفس النمط ومرتبة واقعيا، بحيث تشبع الدوافع النفسية والاجتماعية المرتبطة بعالم ومحيط الفرد، وتزداد قوة الطقس الممارس عند المسلمين على سبيل المثال عندما يُــلّون بتراكيب إسلامية مشروعة؛ كذكر الله والصلاة على النبيّ وتقديم اسم الله على اسم الوّلي،مما يزيد من فاعلية الطقس مفرزا ما يسمى بالبركة؛أي أن المقدّس يتجلّى من خلال الطقس الممارس من حوله.يقول: (روجر Roger caillois)" أن المقدّس يتمظهر من خلال الطقوس الممارسة من حوله."[2]

ثانيا: الطقس و الممارسة

1. الطقس والجماعة:

قد يَعجزُ الفرد عن التعبير بشعوره الدّيني،أو يصفه بالكلام، فيلجأ إلى محاولات أخرى للتعبيرعنه، كاستحضار المشاعر وتهييجها وتوحيدها إحياءً للعالم غير المرئي في قلبه. فمثلا الاغتسال بالماء هو أمرٌ عادي، يمارسه كل فرد عاقل و تمارسه حتىّ بعض الحيوانات:كالقردة والفيلة، لتنظيف أجسادها.لكنّ عندما يغتسل الفرد بالماء الموجود بمحاذاة ضريح وليٍّ صالحٍ، فهو لا يعني تنظيف الجسد في حدِّ ذاته، بقدر ما يعني تطهير أعمال الفرد من الذنوب أو من أجل الشفاء[3]..

ولتكريس ديمومة وإحياء النزعة المقدَّسة، يتجلىّ دور الطقس المتمثــّل في العادات والتقاليد والاحتفالات،كممارسات طقوسية فردية أوجماعية، شعورية أولاشعورية؛ آخذة أشكالاً معينة:ــ كالغناء ــ الطواف ــ الاغتسال ــ الفرجة ــ الإطعام...

---

[1] Philippe Laburthe-Tolra,ethnologie,anthropologie,op.cit.,p177

[2] Jacques Dumont et Philippe vandooren, la sociologie, les dictionnaires marabouts, tome3 ,vol 6,des presses de Gerard, Belgique, 1972 , p553

[3] محمد أحمد بيومي ،علم الاجتماع الديني ، مرجع سبق ذكره، ص 202

تحتفظ الطقوس بحيويتها وبمدى قوة مشاركة الجماعة، وقد تكون هذه الجماعة قبيلة أوعشيرة أوأي جماعة دينية، ولا يهمّ نوع الطقس بقدر أهمية المشاركة في تنشيطه وإحياءه، ففي الطقوس عناصر تقـــّوّي الإحساس بالذات لدى الجماعةوتعطي الشعور بالاجتماعية والإنسانية لها، فالطواف حول الكعبة مثلا عند المسلمين،أوتقديم لحم الأضحية كهدية بينهم، يقوي رابط الأخوّة لديهم. [1]

فالطقس وسيلة يستعملها المجتمع لأحياء تراثه وماضيه، فهو الجسر الذي يربط بين عالم الحياة الحاضرة وعالم الأجداد الأسطوري، ولغته الشعيرة التي تحدّد له الفضاءات والأماكن والأزمنة،التي يقدّسها لممارسة تلك الطقوس؛كأضرحة الأولياء وأوقات الولائم والزيّارات.والطقوس تجعل الأفراد يشعرون بهوّيتهم الجماعية (القبيلة)، من خلال التجمّعات في المواسم و الوعدات ...للتعبير عن عاداتهم وتقاليدهم،عاكسة بذلك قيّم المجتمع وثقافته، فهي أي الطقوس ضرورة حتمية يتوقّف عندها الأفراد لتجاوز الإجهادات الثقافية الدخيلة وزخم الحضارة وليحافظوا على توازنهم النفسي واستقراره.

يقول(الياد مرسيا): "الزمان والمكان والكائنات الحيّة والجماد والكلمات جميعها أشياء مهيأة للانخراط ضمن فضاء المقدّس"[2]، ذلك أن الشعوب البدائية تحيى حياة جماعية وخاصة في مناسبات معينة، مما يعزّز إحساسها بهذا الجمع، ومع تكراره يصبح نوعا من الشعائر أوالطقوس،ويرتسم في أذهان الأفراد على انّه شيء مقدّس، وحتىّ لا يكون هذا الجمع حبيس السكونية(ستاتيك)،أنتج أفعالا تكرارية كالطقوس،تحرّكه وتجعله يتفاعل أكثر بين عناصر أفراده؛ وهذا ما لمسناه عند مجتمع "فليته"،حيث أنّ الالتفاف حول بعضه بعد رحيل(الشيخ سيدي أمحمد بن عودة)، جعله يصنع لنفسه طقوسا خاصة به، يستدعيها دوريا للاجتماع والتفاعل؛مبرزاًوظيفته التكاملية في تحقيق ذاته، وبطريقة رمزية من خلال هذه الطقوس الجمعية.

محمد أحمد بيومي،علم الاجتماعي الدّيني،مرجع سبق ذكره،ص203.

[2] مرسيا لياد ،المقدس و المدنّس،مرجع سابق،ص ص 190،191

وشكّلت هذه الطقوس الخاصة مع مرور الوقت نظاما هو الوعي الجمعي، كما يوضّحه (دوركايم):"مجموعة من المعتقدات والأحاسيس المشتركة للأفراد لنفس المجتمع تشكل نظاما معينا يطلق عليه الوعي الجمعي."[1]

2. ممارسة الطقس:

كما أن الممارسة فعل حرّ يتصفّ بالتلقائية، فقد تكون هذه الممارسة بسيطة للغاية، كما يمكن أن تكون معقّدة وفي كل الأحوال هي فعل الغرض منه التقرّب من الحقيقة العليا. فإدراك الحقيقة العليا لا يتأتّى إلا عن طريق فعل تعبّدي(عبادة)،ويتحقّق هذا الإدراك في الالتزام بالدخول في اتصال مع المقدّس.هذه العبادة هي حالة مركبة من الحيرة الخوف والولع،وإذا بحثنا عن مكان وزمان وكيفية أداء العبادة (الطقس)،نجد أن الأديان التاريخية خصّصت المعابد وأماكن لإقامة العبادات،أما بالنسبة للوقت فقد حدّدت الأديان بعض الأوقات والأيام والشهور والمواسم المقدّسة،التي يعتقدُ أنها أفضل من غيرها لممارسة أفعال العبادة.أمّاعن الكيفية التي تمارس بها هذه العبادات، فتجد الناس يقومون بذلك إمّا بالتركيزوالصمت في حضور المقدّس أو بالصوت والكلمات المسموعة كالتراتيل والموسيقى والدف والغناء...أو باستخدام حركات؛كالوقوف والركوع والسّجود والطواف والرقص والجذب... وفي هذا كلّه، يجد الإنسان ذاته ويجمع أشتاته،فهو يرى صلاحا لنفسه في اتصال بمقدّسه، وفي طقوسه انتساب للقوة التي يسألها و يأمل فيها تحقيق الأماني والآمال.ولا تتحقق هذه الغايات إلا بفعلين هما:التضحية والصلاة. فالتضحية قد تكون على شكل تقديم القرابين(هدية، طعام، نقود..) أو قد تكون تكريس حياة الفرد في خدمة المقدّس أوعدم الزواج أو الاشتراك في الحروب [2]

---

[1] Jacques Dumont et Philippe vandooren, la sociologie, les dictionnaires marabouts, tome1,vol 4,des presses de Gerard, Belgique, 1972 .p60

[2] احمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سبق ذكره ،ص ص، 311ـــ312

3. ممارسة الطقوس عند المسلمين :

"بما أن الدّين هو نظام معقّد من الأساطير والقواعد والطقوس و الاحتفالات"[1]؛ فإنّ الكثير من المهتمين بالأنتروبولوجيا الدّينية، يربطون ما بين الدّين والطقوس والدّين والأساطير؛ إذ نجد أن معظم الشعوب الإسلامية على سبيل المثال، تحتفل بليلة القدرأو يوم عاشوراء احتفالا غير شرعي من المنظور الشريعة الإسلامية؛ فالمدائح الدّينية وإشعال الشموع وختان الأطفال ليلة 27 من شهر رمضان أو في يوم المولد النبوّي، وتزيين البيوت والمساجد كلّها طقوس صنعتها الثقافة الإسلامية وألبستها لباس الشرعية، لأنّها موجودة ضمن المنظومة الإسلامية لا لشيء إلا لضمان بقاء المقوّمات الإسلامية والحفاظ على الهويّة الإسلامية في تصوّر المجتمع الإسلامي.

وباعتبار الإسلام الشعبي جزء لا يتجزأ من المنظومة الدّينية في المجتمع الإسلامي، وبغضّ النظر على شرعيته الدّينية الإسلامية، فهو يحفل بنظام طقوسي خاص، يعكس مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، بدءً بمؤسّسة الصّوفية ثم مؤسّسة الزاوية إلى مؤسّسةالأضرحة والأولياء، هذه الأخيرة التي تحظى بتنوّع في ممارسة الطقوس حسب الثقافة المحلّية لمنطقة الوّلي المضروح وحسب شهرته، فهي بين تقديم القرابين وقراءة التراتيل والرقص والحضرة والاغتسال بالماء واستعمال التراب المتواجد بفضاء الولّي، كلّها طقوس تمارس على شرف الولّي ابتغاء البركة و قضاء الحاجة، أضف إلى ذلك هناك طقوس خاصة لولّي دون الآخرين، قد تعكس هذه الطقوس الخاصّة هوية المجتمع أو تبعث الحياة في أعمال كان يقوم بها ذلك الولّي في حياته، ليبقى حيّا في الذاكرة الجمعية.

"فالطقس يضمن ديمومة الماضي واستمراره لدعم المستقبل والحاضر، فهو استمرارية لحدث اجتماعي ما، كما يعمل على تحيّين الحدث الذي مرّت عليه فترة من الزمن

---

[1] Daniel Hervieu et autres , sociologies et religions, approches classiques, Puf, France, 2001, p165

وذلك من أجل التذكير به واستمراره في الحاضر، فهو وسيلة تربط الماضي بالحاضر."[1]

4. أنواع الطقوس:

الطقس فعل اجتماعي وثقافي، له بنية ووظيفة ترتبطان طبيعتهما بالمجال الذي تتمّ فيه، ويمكن تقسيم الممارسات الطقوسية كما جاء في أغلب الثقافات إلى ثلاثة مجموعات رئيسية:

أ) الطقوس الدّينية العادية:

وهي طقوس الزيارة الشرعية التي تشترط الاعتراف بإنسانية الولّي والأمر بالدعاء له، ويدخل ضمن ذلك زيارة القبور، وهناك أحاديث شريفة[2] تحثّ على مثل هذه الزيارة.

روي عن (بريدة) أنّه قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: "قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فقد أذن لمحمّد في زيارة قبر أمّه، فزوروها، فإنّها تذكرة الآخرة " رواه الترمذي و صحّحّه. وعن عبد الله بن أبي مليكه، أن عائشة أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أمّ المؤمنين من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمان، فقلت لها: أليس كان نهى رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن زيارة القبور؟ قالت: نعم، كان قد نهى عن زيارة القبور ثمّ أمر بزيارتها.رواه الأثرم في سننه ورواه ابن ماجه والحاكم والبغوي في شرح سننه.

كما روى ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه و سلّم "من حجّ فزار قبري بعد وفاتي كان كمن زارني في حياتي" رواه الطبرّي في الأوسط و البيهقي في السنن.

وعن ابن عمر أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم أنه قال:"من زار قبري وجبت له شفاعتي" رواه ابن عدّي في الكامل ، والبيهقي في شعب الإيمان .

---

[1] نور الدين طوالبي ، الدين ،التغيرات و الطقوس ،مرجع سبق ذكره، ص35

[2] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، لين الأوطار في شرح منتقى الأخبار لأحاديث سيد الأخيار، ج2 ، الشركة، الدولية للطباعة،القاهرة ، ط1، 2003، ص ص. 541 ــ543

وعن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و سلّم أنه قال :"ما من رجل يزور قبر حميمه فيسلّم عليه ويقعد عنده إلا ردّ عليه السلام وأنس به حتى يقوم من عنده" رواه أبو الشيخ و الديلمي.[1]

أو كالطقوس الاحتفالية المرافقة للمناسبات الدّينية، كيوم عاشوراء، وأيام العيدين الفطر والأضحى أو يوم المولد النّبوي الشريف، ففي هذه المناسبات تحرص الأسر مثلا على تحضيرأكلات شعبية أصيلة، تدعو فيها الأقارب والأحباب لمشاركتهم فرحة المناسبة،كما يلبس الأطفال أحسن ما لديهم من الثياب، ينشدون المدائح الدينية، ويجتمع حفظة القرآن (الطلْبة) في المساجد والمصلّيات لقراءة القرآن.كما تلجأ فئات أخرى من الناس على توزيع الصدقات المتمثّلة في التمور والحلويات على المارّة من الأطفال والفقراء عند مداخل المقابر .

ب) الطقوس السّحرية:

الاعتقاد الراسخ في قوى غيبية، غير مرئية بذاتها؛ بأنها تؤثّر في جميع مظاهر الحياة الإنسانية،دفع بالإنسان والجماعة إلى إنشاء طقوس للتعامل مع هذه القوى الغيبية، حيث تسعى هذه الطقوس إلى التأثير على هذه القوى أو توجيهها لأغراض معينة. تسمى هذه الطقوس بالطقوس السحرية.وللطقس السحري علاقة بالكلمة، فالسّاحر يختار الكلمات ويصطنعها حتى يوهم الفرد الأخر بأنه حكيم.وقديما في بلاد فارس كان ولّي العهد عند بلوغه سنّ الرشد، يتعلّم من أربعة معلّمين هم:المعلّم الذكّي والمعلّم العادل والمعلّم الحكيم والرابع المعلّم الشجاع، وكان دور المعلّم الحكيم هو تدريب ولّي العهد على تقنيات السحر الزردتشي .

وقد يتداخل الطقس السّحري بالطقس الدّيني،ويصعب أحيانا التمييز بينهما، إلا أن الفرق بينهما يكمن في أن الطقس الدّيني تتوسط فيه الآلهة بين الأسباب والنتائج، بينما الطقس السّحري تتوسط فيه قوى غيبية غير محددّة وغير مشخّصة، لكن يبقى التفريق بينهما

---

[1] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، لين الأوطار في شرح منتقى الأخبار،مرجع سبق ذكره، ص ص 541،543

أمرا صعبا، كون النتائج المرجوة من الطقوس الدّينية والطقوس السحرية تتشابه أحيانا، كالشفاء من الأمراض أو طرد الأرواح الشرّيرة أو درء الحسد..

فالأولياء والصلحاء تظهر مشابهة لتلك القوى السّحرية غير المشخّصة والتي يمكن استحضارها بالتعاويذ والعزائم من خلال الطقوس الممارسة من حولها، كما أن القوى السّحرية نجدها من جهة أخرى قد غُلّفتْ بشخصيات شبيهة بالقدّيسين.

ومن بين الممارسات السّحرية على سبيل المثال لا الحصر، المنتشرة في منطقة "فليته" كباقي المناطق الأخرى من المجتمع، هو سحر "الْرْبَاطْ. و"الْرْبَاطْ" معناه في مجتمعنا:عجز الفرد على القيام بعمل مستحب بإرادته، دون أن يعرف الأسباب الّتي أدّت إلى ذلك في حياته المنطقية(الواقعية)، ومن أمثلة ذلك "رْبَاطْ" البنت عن الزواج أو"رْبَاطْ" الرجل عن العمل أو "رْبَاطْ" المرأة عن الولادة أو"رْبَاطْ" الأطفال عن التحصيل الدراسي الجيّد..والشخص الّذي يعاني من هذا العجز، يقال عنه أنه عُملَ له عملٌ أي "مْدِيرَة " بمعنى سُحِرَ.

ولفكّ السّحر أوهذا "الرْبَاطْ"، يلجأ الفرد المربوط (المسحور) أو أهله نيابة عنه إلى العرّاف أو"الطالب" أو إلى ضريح الوّلي للكشف عن هذا السّحر، حيث يُقدّم الطالب طلسما أو"تَعْزِيمَة" أو تميمة إلى المسحور، و تتنوّع الطلاسم من عرّاف إلى آخر حسب شهرة العرّافين وخبرتهم، ولفكّ "الرْبَاطْ" يشترط على المربوط أو أهله تقديم القرابين كالذبيحة (ذبح الخراف،أو دجاج أو ماعز ..) أو القيام بأعمال منبوذة دينيا أو لا تقبلها الفطرة الإنسانية [كتنجيس كتاب الله (القرآن الكريم)]. ويشترط في القربان كذلك اللّون الأحمر أو الأسود، لأن حسبهم القوى الغيبية العاملة للسّحر تتأثر بالسّواد أو الاحمرار، بالإضافة إلى هذا يُطلب من ألمربوط أو أهله بدسّ التمائم في أماكن خاصة كالثياب الداخلية أو الفراش أو في زوايا البيت لاستدامة تأثير الطلسم.

فإذا كان الدّين يعتبر من الوسائل الهامّة الّتي يواجه بها الفرد المواقف الضاغطة، بحيث يصبغ أفعاله بصبغة روحية متسامية، فإن السّحر له علاقة مباشرة بالحياة اليومية للفرد، أي أن الإنسان الممارس للسّحر، يسخّر قوى غيبية لتحقيق أهداف خاصة

حسب معرفته، فهو يعتقد أنّه يمكن أن يوجّه أو يسيطر على هذه القوى لبلوغ غاياته الدنيوية[1]

ج) الطقوس الدّورية:

تتعلّق هذه الأنواع من الطقوس بالأسطورة ، فالاعتقاد الراسخ بحقيقة الأسطورة يتحوّل إلى فعل سلوكي،الغرض منه استرجاع الزمن الأسطوري،فهي خاصة بطقوس الخصب وطقوس الأعياد الموسمية(عيد رأس السنة مثلا) وطقوس (الوعدة) أو(الطعم) التي تقام حول أضرحة الأولياء ولنا في هذا، مثال هذه الدراسة حول الطقوس الممارسة أثناء وعدة سيدي (أمحمد بن عودة) .

[1] احمد محمد بيومي، علم الاجتماع الديني، مرجع سبق ذكره ، ص 325

خلاصة الفصل

قد يوصف الإنسان بأنه كائن عاقل أوكائن اقتصادي أوكائن اجتماعي،كما يمكن النظر إليه بوصفه كائن طقوسي.

قدّس العرب والمسلمون أوليائهم وأقاموا على شرفهم الاحتفالات ومارسوا من أجلهم الشعائر والطقوس والرموز لبقاء أرواحهم خالدة في نفوس الأفراد والجماعات، وأصبحت الطقوس الوعاء الذي ينشط فيه السلوك وتظهر فيه النّزعة الدّينية كعربون وفاء بين الجماعة وولّيها من جهة،وكرابط اجتماعي تتواصل من خلاله الجماعات فيما بينها من جهة أخرى.

فالطقوس نوع من أنواع السلوك له صفة رمزية، تنعكس فيه الشعائر والممارسات الدّينية وأحيانا يُعبّر عنها في سياق العادات والتقاليد الاجتماعية[1]، وما تقديم الأضاحي والقرابين والتراتيل والحضرة والإنشاد...إلاّ نماذج عن طقوس رمزية شارك في بنائها وهيكلتها كلّ من الإطار الاجتماعي والثقافي للمجتمع والحالات الوجدانية والعقلية للأفراد.

وتختلف أشكال الطقوس باختلاف الدّيانات والمعتقدات وثقافات الشعوب، حيث أن ثقافة كلّ مجتمع هي التّي تحدّد طقوس هذا المجتمع؛ لتعزيز ظاهرة اجتماعية أو تاريخية أولترسيخ حدث أسطوري أو معتقد ديني، كما تعمل الطقوس على تحيين الماضي البعيد ليصبح حاضرا مرّة أخرى وبقوّة في يوم أو بضعة أيّام،إذ تصير الطقوس وسيلة إعلامية تُعبّر عن أنواع الأحداث والسلوكات الاجتماعية، ولا يكون للطقوس معنى إلاّ في إطار ديني، يتضمّن في ثناياه أشياء مقدّسة، كزيارة المقدّسات (مكةوالمدينة مثلا)الأضرحة والمقامات وكرامة الأولياء.ويرى الأنتروبولوجيون أن أغلب الطقوس تُمارس في الأفعال الدّينية والسحرية وفي الممارسات التّي تفرضها العادات والتقاليد، ولمعرفة طبيعة الطقوس وتفسيراتها،سادت عدّة اتجاهات منها الاتجاه التاريخي الذي ظهرت أعماله على يد (فريزر،دوركايم وسميث...)

---

[1] يوسف فرحات،الفلسفة الإسلامية،مرجع سبق ذكره،ص51.

والاتجاه الوظيفي الذي تزعّمه كلّ من(مالينوفسكي،راد كلييف براون،لينش،..)،أما المقاربة الثالثة فاعتمدت الاتجاه الدّيني للطقوس.

وللطقوس علاقة متبادلة بالأسطورة،حيث أن نظام العلاقات بين الأفراد ومحيط المقدّس يُعبَّرعنه بواسطة الأسطورة وهذه الأخيرة لا تحيا إلا بالطقوس،وإذا ما فقدت الطقوس معانيها بمرور الأيام، تأتي الأسطورة لتوضيح أصل الطقوس ومدلولاتها،وإذا تغيّرت الطقوس أو تبدّلت فإن الأسطورة تُعيد تشكيل صورتها بما يطابق البيئة الجديدة.

تحتفظ الطقوس بحيويتها حسب قوّة مشاركة الجماعة(قبيلة،عشيرة،جماعةدينية...)،حيث يقوى الإحساس بالذات لدى الجماعة ويتعزّز الشعور بالاجتماعية والإنسانية؛فالطواف حول الكعبة مثلا أو تبادل لحم الأضحية كهدية عند المسلمين،يقوّي رابطة الأخوّة لديهم.كما تسعى الطقوس إلى التعريف بهويّة الجماعة من خلال تجمّعاتهم في المواسم والاحتفالات(الوعدة مثلا) لتعكس قيّم المجتمع وثقافته؛فهي وقفة حتمية أحيانا للتّخفيف من إجهادات الثقافة الدخيلة.

تمارس الطقوس ضمن أطرها الثقافية والاجتماعية وهي بذلك تنقسم إلى عدّة أنواع منها:

- الطقوس الدّينية كطقوس الحجّ والعمرة والأعياد الدينية(عيد الأضحى وعيد الفطر..).
- الطقوس السّحرية والتّي يسعى ممارسوها إلى التأثير على قوى غيبية أوتوجيهها لأغراض دنيوية معيّنة.
- الطقوس الدورية كطقوس رأس السنة أو طقوس "الوعدة"(الطعم)أوطقوس الخصب،وهي طقوس لها علاقة بالأسطورة.

تجرى الطقوس بعدّة صوّر، بالتركيز والصمت مثلا أو بالصوت والكلمات المسموعة(التراتيل والموسيقى والغناء..)أو باستخدام الحركات(كالوقوف والركوع والسّجود والطّواف و الرقص و الجذب...)، وكلّها أفعال يجد الإنسان فيها ذاته و يجمع أشتاته ويرى من خلالها صلاحا لنفسه عند تواصله مع مقدّسه وانتسابه للقوّة التّي يسألها ويأمل فيها تحقيق آماله.

وباعتبار الإسلام الشعبي جزء من المنظومةالدينية،فهو يحفل بنظام طقوسي خاص،يعكس مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي بدءً بمؤسّسة الصّوفية ووصولا إلى مؤسسة الأضرحة والأولياء، هذه الأخيرة التّي تُمارس حولها جملة من الطقوس كالحضرة وتقديم القرابين والاغتسال بالماء المتواجد بفضائها واستعمال ترابها....

الدراســـــة الميدانيـــــة

البـــــــــــاب الثاني

"طعم" سيدي أمحمد بن عودة، الظاهرة

الفصـــــــــــــل الأول

مدخل تاريخي/ وصفي

لقبيلة " فليته" الحاضنة "لطعم" سيدي أمحمد بن عودة

أولا:قرية سيدي أمحمد بن عودة وعلاقتها بظاهرة "الطعم"

تمهيد:

إن ظاهرة تكريم الأولياء الصالحين له علاقة قوّية بالإيمان بكرامتهم وبركاتهم، ويتجلّى هذا التكريم خاصّة في الممارسات الطقوسية التي تقوم بها الجماعة المولعة بولـــّيها، من زيارات متتالية للضريح (الأسبوعية و المناسبتية) إلى سلسلة من "الرْكـــُوبات"[1] (وَعْدات)إلى"الطعم"الكبير؛ الذي تلتقي فيه كل العروش، والمحفوف بجملة من الطقوس.

والحديث عن "الطعم"، يقتضي منّا الحديث عن الطقوس التي تمارسها الجماعة إعجاباً ورهبة في الوقت نفسه بولّيها."فالطعم" هذه الظاهرة الاجتماعية، لهاارتباط وثيق بالتراث الشعبي،عرفها المجتمع الجزائري منذ قرون خلت، وخاصّة الجهة الغربية منه، لظروف تاريخية وسياسية ودينية، يُحييها المجتمع ويحافظ على استمرارها،وهي تعكس بحقّ صورة الجماعة من الناحية الدّينية والاجتماعية والثقافية والترويحية.

فاستمرار الظاهرة ونحن في بداية القرن الواحد والعشرين وقد عرف العالم تطورا مذهلا في جميع مناحي الحياة، يجعل كل باحث اجتماعي في حيرة تثيره للاستقصاء عن سبب ذلك من خلال جملة من التساؤلات.

هل هي العفوية الطبيعية الأفراد أم الخوف من شبح الحضارة والتكنولوجية؟ أم هي سياسة معتمدة من طرف البلدان الراعية لمثل هذه التظاهرات؟ أم هي العودة الارتكاسية للأصول، أبقت على ديمومة هذه الظاهرة؟ هل هي تداخل كل هذه العوامل ممّا أعطى للجماعة القوة في الحفاظ على تراثها القديم،وخلق في نفسها جبهة للتحدّي وإثبات الذات والهوّية؟

---

[1] الركوبات :جمع رَكْبْ وهو يعني "وعدة" صغيرة يقوم بها كل عرش على حدا على شرف ولّي من الأولياء الصالحين المنتشرين في المنطقة.

هذا ما تسعى إليه هذه الدراسة عموما، وذلك من خلال معرفة البنية الاجتماعية المتماسكة لهؤلاء الأفراد في هذا الجزء منها، والذي كان "الطعم" السبب في تجلّيها، ومن خلال معرفة الطقوس التي وحدّت بينهم في نسق متناغم على قلب رجل واحد، إلى الوظائف المتوخـــّاه من "الطعم" كحقائق ملموسة، يستشعرها الأفراد وتحفـــّزهم لضرب موعد آخر، لموسم آخر، وهكذا الاستمرارية.

1. وصف قرية سيدي أمحمد بن عودة المحتضنة "للطعم":

وسط بيئة ريفية، تتربّع بلدية (سيدي أمحمد بن عودة) على مساحة 289كلم^2، تنوّعت فيها التضاريس من جبال وسهول وأودية،حيث تتشكّل بيوت آهلة بالسكّان ملتصقة بمنحدرات الجبال وعلى قممها، ومتناثرة على التلال، وعلى امتداد وادي "مينا" من بناءات تقليدية، مغطاة بالقرميد،أعطت لقرى ومداشر المنطقة طابعا معماريا متميزّا، بـــُـــنيت لتلبّي الحاجيات الأولية للعائلة،من زراعة الحبوب وتخزينها، وتربية الماشية، مع الاستعانة بمنتجات الصناعة التقليدية، وممارسة بعض الزراعات الموسمية بفضل مياه سدّ "السعادة" و وادي" مينا".

تقع قرية سيدي (أمحمد بن عودة) على بعد ستة عشر(16) كلم،جنوب مقرّ ولاية (غليزان)، وهي إقليميا تابعة لدائرة (المطمر)، يحدّها شمالا بلدية (غليزان) ومن الجنوب بلدية(وادي الأبطال ــ ولاية معسكر)، ومن الشرق بلدية (سيدي لزرق) وبلدية (وادي السلام)إلى(حدود ولاية تيارت) ومن الغرب بلديات: (بن داود وعين الرحمة وبلدية مناور).

ويبلغ عدد سكانها 6521 نسمة (إ.ع.س.س 2008) منهم 4658 نسمة، يقطنون في تجمّعات شبه حضرية و1863 نسمة في مناطق مبعثرة.[1]

[1] دائرة المطمر، (D.R.A.G) ، ولاية غليزان، جوان 2010

2. تسميتها:

أقترن اسم القرية باسم "الزاوية" التي أسسّها الولّي سيدي (أمحمد بن عودة)، والذي تقام له سنويا احتفالية كبيرة (الطَعْم)، يقصده الوافدون والزوّار من كافة أنحاء الجهة الغربية للوطن؛(الشلف،تيارت،سعيدة،وهران،معسكر سيدي بلعباس، مستغانم،عين تموشنت...).

يتواجد ببلدية(سيدي أمحمد) ثاني اكبر سدّ على مستوى التراب الوطني، هو سدّ السعادة، الذي تبلغ مساحته 1200هكتار و طاقته الاستيعابية 153 مليون م^3، يزوّد بلدتي (سيدي أمحمد) و(غليزان) بالماء الشروب والسقي.[1]

كما تمتاز قرية سيدي أمحمد بطابعها ألفلاحي والرّعوي، حيث يغلب عليه زراعة الحبوب وتربية المواشي خاصّة في سهول بعض مناطق:كمناطق (مصمود) وسدّ (السعادة) و(أولاد بركات)، من خلال تدعيم وتشجيع النشاط ألفلاحي المقدّم من طرف السلطات .

3. التركيبة البشرية داخل قرية سيدي أمحمد بن عودة:

تتكون التركيبة البشرية من أربعة عروش و هي :

أ) عرش العْنَاتْرَة: الذي يعتبر أكبر العروش المتواجدة على مستوى تراب البلدية، ويطلق عليهم العامة اسم (خدّام سيدي أمحمد) و يضمّ هذا العرش الفروع التالية:
(الحسانية، البواكرية، الزرايفية ،الحنانية ،السوالمية، الخبايزية، الوكاريف، الغزايلية،أولاد بلعيد ،العويسات ،أولاد بوعزة ،أولاد تومي)

ب) عرش يازْرو: و يضمّ الفروع التاية:
(أولاد سيدي بخدة، أولاد سيدي بن يمينة، الرواشد، أولاد سيدي علي بالعربي، الشلط ،النوايل، الحمايم ، الكرايفية، أولاد بوسوكة).

ج) عرش أولاد برْكات: ويضمّ الفروع التالية:
(النوافل، الدلالجة، الطوايطية ، أولاد موسى، العواونة).

د) عرش الزاوية: ويضمّ الفروع التالية : (الزاوية، سد السعادة، القلامنية).

---

[1] بلدية سيدي أمحمد بن عودة،ولاية غليزان ،جويلية 201

4. نشأة ظاهرة "الطَعْم":

تضاربت الروايات حول ظاهرة "الطعم"،التي تقام سنويا على شرف الولّي الصالح (سيدي أمحمد بن عودة)، منها:

الرواية الأولى:

يرويها المْقَدّم ح.أ(انظر إلى كلمة المقدّم لاحقا)، 75سنة، فلاح، [1] يقول:

أنّ (سيدي أمحمد بن عودة)، لمّا أسّس زاويته الدّينية (جامعة بمفهومها الحاضر)، المتكوّنة من خيمتين؛ خيمة لطلبة العلم وأخرى للمسافرين والفقراء، ومع تزايد عدد الطلبة وتوافد المسافرين والفقراء على المنطقة،أضطر الشيخ إلى إرسال (عـــــبـِيده) إلى العروش المجاورة، من أجل جلب المساعدات الغذائية من دقيق وشعير وزبده.. ..إلخ؛ لإطعام هؤلاء الطلبة والمساكين. وبمرور الزمن أصبح المحسنون والأغنياء من عروش "الفليته" يتسابقون لإطعام هؤلاء من تلقاء أنفسهم نظرا للمكانة الّتي حظي بها الشيخ سيدي (أمحمد بن عودة) بينهم، بسبب الكرامات التي ظهرت على يديه.

وبعد مماته لم تنقطع عادة الإطعام هذه، التي دأب عليها المجتمع تكريما لروح (سيدي أمحمد)،وإحسانا بطلبته ومريديه.وبمرور الأيام والأعوام هجر الطلبةُ المنطقة وانتشروا في مختلف المناطق بين الزوايا الأخرى طلباً في المزيد من العلم، لكنّ العْبِيد(الذين عايشوا الشيخ) بقوا بالمنطقة ولم يغادروها.إلاّ أنّ العامّة من الناس واصلوا زياراتهم لهم،محمّلين بالهدايا والعطايا تبرّكا بهم، ويجتمعون حولهم ليذكّرونهم بخصال الولّي (سيدي أمحمد) ومناقبه وكراماته.

---

[1] المقابلة رقم 01 مع ح.أ، أحد المقاديم، أولاد بوعلي،75 سنة، 02 /2010/06

وصارهذا السلوك يتكرّر من حين إلى أخر، إلى أن تحوّل إلى تجمّع شعبي كبير، تشارك فيه العروش كل سنة بعد نهاية موسم الحصاد، يطعمون الطعام، ويمارسون طقوسا صنعوها لأنفسهم، تذكّرهم بأعمال الولّي سيدي (أمحمد بن عودة)، كطقس "الخيمة" وطقس "العْبَادَة" ...و منذ ذلك الوقت، أضحت هذه التجمّعات تكتسي طابع الاحتفالية الشعبية ملّونة بطقوس تمارسها الجماعة إلى وقتنا الحاضر.

الرواية الثانية:

يرويها ب. م أحد خدّام المنطقة، 80 سنة [1]، يقول:

لمّا ذاع صيت الشيخ سيدي أمحمد بن عودة بين النّاس بكراماته وتصوّفه، ازدادوا حبّا وتعلّقا به وألتفّ حوله طالبو العلم، حتى انه سُمي بسلطان "الفليته".في هذه الأثناء يقول محدّثنا، ظهر له حسّاد،وكما يقولون كل ذي نعمة محسود، ووُشِي به إلى "الباي" التركي بوهران آنذاك، وذكروا "للباي" أنّه ظهر شخص بقبيلة "الفليته"، يقال له (أمحمد بن عودة)، يدّعي الولاية والسلطنة على القبائل. فثارت ثائرة "الباي" و بعث في طلبه، و لمّا جاء أعوان "الباي" إلى المنطقة بحثا عن الشيخ (سيدي أمحمد) لم يجدوه.

بلغ الخبر إلى سيدي أمحمد أن "الباي" يريد به شرّا، وأشار عليه مريدوه وأهله بالهرب أو التخفّي؛ عندها طمأنهم الشيخ (سيدي أمحمد)، بأن لا بأس عليه، فلا يستطيع "الباي" أن يرى وجهه أبدا، فمرض الشيخ بعد هذا الكلام مرض الموت.

رجع الأعوان إلى "الباي" دون(سيدي أمحمد)،فأمرهم "الباي" في المرة الثانية أن يبحثوا عنه ويأتوه به، فإن لم يجدوه يأخذوا أهله بدلا عنه، وفعلا هذا ما حدث، حيث وجدوا(سيدي أمحمد) قد وافته المنّية، فأخذوا إخوته الثلاثة وهم (علي بن راشد،محمد الفضي والعباس) إلى "الباي" فزّج بهم في السجن .

---

[1] المقابلة رقم02 مع ب. م ،أحد خدّام المنطقة،العناترة،80 سنة، 2010/06/03

ذات ليلة رأى أكبر الإخوة، الشيخ (أمحمد بن عودة) في المنام يطمئنه قائلا له:"لا تخف أنت وإخوتك،فإني هيأت لكم طريق السراح، والذي يتولّى منكم الإجابة والمحادثة مع الحاكم التركي تظهر عليه علامة الشيب في إحدى ذراعيه".وفي الصباح ظهرت العلامة على أخيهم (العبّاس)، ومنذ ذلك الوقت أصبح يلقّب "بالشايب الذراع" و لازال هذا اللّقب إلى يومنا هذا متداولا بين العامّة وهو مسجّل في سجّلات الحالة المدنية بالمنطقة.في الوقت ذاته رأى الحاكم التركي في منامه الشيخ (سيدي أمحمد بن عودة)، وهو يحذّره و يتوعّده بالعقاب إن حاول إيذاء إخوته بعدما أفصح له عن هويّته و وجّهه إلى أخيه الذي به علامة الشيب ليوافيه بالمزيد من المعلومات عنه.

وتضيف الرواية، فأستيقظ "الباي" من منامه مرعوبا،وأستدعى الإخوة المسجونين وقصّ عليهم المنام بعدما تحققّ من الشيب الذي أصبح في ذراع أحد الإخوة وطلب منه أن يحكي له قصّة أخيه(أمحمد بن عودة)، فأخبره أن الشّيخ ولّي من أولياء الله وله أتباع ومحبّين وأنّه من أهل الكشف، عندئذ أكرمهم "الباي" أحسن التكريم وأطلق سراحهم.وأمر ببناء قبّة على ضريح (سيدي أمحمد بن عودة)، ومن يلجأ إلى الضريح فهو آمن، وبعد رجوع إخوته إلى ديارهم سالمين غانمين، فرح بهم الأتباع و تلاميذ الشيخ، وأقاموا حفلا كبيرا، دعوا فيه كل المحبّين لمدة أسبوع على شرف هذا الولّي، عرفانا بصلاحه و بكراماته، ذُبحت فيها الذبائح وأُطعم الطعام و قُدّمت الهدايا وفرحت الناس بهذا الموقف من طرف "الباي". سُميّت وقتها هذه المناسبة "بالْعَامّة" أي "الْجَمْع" ثم أصبحت تسمى"الطَعْم"، ومنذ ذلك الوقت اتخذتها الأجيال بعدهم سيرة يجتمعون ويحيونها كل سنة. [1]

الرواية الثالثة:

يرويها إمام سابق بالمنطقة، 85 سنة، متقاعد[2]. يقول: بعد أن تنقّل الشيخ (سيدي أمحمد) في طلب العلم بين الزوايا(زاوية البهلول جهة "تنس"،وزاوية الشيخ بالصحراوي

---

[1] هذه الرواية الثانية أكثر تداولا عند أهل منطقة "قليته"

[2] المقابلة رقم 03 مع الشيخ ب.غ ،إمام سابق بمنطقة سيدي أمحمد بن عودة،85سنة، 2010/06/04

جهة "تيارت"وزاوية الشيخ عبد الرحيم جهة "معسكر") استقرّ به المقام بمسقط رأسه، فأسّس زاويته لتعليم مبادئ الشريعة الإسلامية وحفظ القرآن وقراءة الحديث، وكان هو يشرف شخصيّا على الزاوية مادّيا ومعنويا، حيث كان يستقدم شيوخا للتدريس (كالشيخ برقيق والشيخ بن يمينة).وهم من أحفاد الولّي الصالح (سيدي بخدة) دفين عرش "يازرو" في ضواحي المنطقة.

يقول محدّثنا أن سيدي (أمحمد بن عودة)وطلبته كانوا يختمون قراءة القرآن والأحاديث النبويّة وفقه(الشيخ الخليل) مرة في كل سنة،وكانوا يدعون النّاس والمحبّين لهم لحضور الختم، وبهذه المناسبة العلمية يحضّرُ أهل المنطقة مختلف أنواع الطعام والهدايا أو التي تسمى "الزيْارَة"، مقابل الدّعاء من طرف الشيخ وطلبة العلم. هذا و بعد وفاة الشيخ سيدي(أمحمد بن عودة)، حافظ مريدوه على هذا التقليد، وأصبح سلوكا متبّعا من طرف الأجيال المتعاقبة إلى يومنا الحاضر، وأصبحت المناسبة تسمى "بالطَعْم"

5. شخصية الولّي الصالح سيدي أمحمد بن عودة؟

سيدي(أمحمد بن عودة) سمّي "بن عودة" نسبه إلى السيدة "عودة"؛ التي عرفت بالعلم والتصوّف والتّقوى، والدها الشيخ سيدي(أمحمد بن علي "المجاجي") المعروف (بابن آبهلول)، صاحب زاوية "المجاجة" قرب مدينة "تنس"ولاية (الشلف)، والتي كانت مركزا للمجاهدين ضد الأسبان.

كان الشيخ يُعرف من قبل بـِ: "أمحمد الغرْبي" نسبة لمسقط رأسه، ولما بلغ ذلك مسامع السيدة "عودة" طلبت من رفاقه أن ينادوه" أمحمد ولد عودة" و مع مرور الوقت أصبح ينادى (بأمحمد بن عودة).

وسيدي(أمحمد بن عودة) هو[1]: أمحمد بن يحي الصغير بن عبد العزيز بن سيدي علي بن يحي بن راشد بن فرقان بن حسين بن سليمان بن أبي بكر بن مومن بن محمد بن عبد القوي بن عبد الرحمان بن إدريس بن إسماعيل بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي كرم الله

---

[1] المشجرة منقولة من ضريحه. و هي متداولة عند مشايخ المنطقة.

وجهه وبن فاطمة الزهراء بنت محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم.

ولد سيدي(أمحمد بن عودة) في شهر رجب عام(972 هجرية) الموافق لــِ(1564ميلادية)، بعرش سيدي "يحي" بنواحي وادي "مينا" (بلدية سيدي أمحمد بن عودة حاليا ،ولاية غليزان). وذكر الشيخ المهدي البوعبدلي في هوامش كتاب (الثغر ألجماني) أن (سيدي أمحمد بن عودة) من علماء القرن الحادي عشرالهجري [1]

تربىّ وترعرع في حضن والده سيدي "يحي الصغير" و تعلّم القراءة و الكتابة على يديه وعندما شبّ(سيدي أمحمد بن عودة) دفع به والده إلى زاوية "المجاجة"، فتتلمذ على يد شيخه سيدي (أمحمد بن علي)"المجاجي" (آبهلول)، أخذ عنه التفسير والحديث والأصول والمنطق والبيان،كما أخذ عنه الفقه والتوحيد إلى غاية استشهاد شيخه سنة (1008هجرية).

وما لبث أن غادرالزاوية باتجاه مسقط رأسه، ثم انتقل إلى الصحراء الجزائرية،[2] فأخذ عن الشيخ سيدي(عبد القادر بن محمد) الملقب "بسيدي الشيخ" و غيره من العلماء أمثال الشيخ(الصحراوي) "بقرطوفة"ولاية(تيارت)،والشيخ(بن عيسى)دفين بلدية (الرحوية)،[3] والشيخ(ابن الدين البكري)،والذي كانت طريقته شاذلية،أخذها عن سيدي (أحمد العياش) والذي أخذها بدوره عن قطب زمانه سيدي(أحمد بن يوسف)، والذي أخذها عن سيدي (أحمد رزوق).[4] وقد كان نتيجة السفر والتنقّل بين الزوايا، التضلّع في شتى العلوم، كما أضفى على هذا العلم طابع الزهد وسلوك المتصوّفين.

---

[1] محمد مفلاح ،أعلام منطقة غليزان،مرجع سبق ذكره، ص37

[2] الحاج بلمصطفى ، غليزان ،مجلة شهرية ، العدد 19،سنة 1996،ص29

[3] محمد مفلاح ،أعلام منطقة غليزان ، مرجع سابق،ص38

[4] مسعود بولجويجة، الولي سيدي أمحمد بن عودة، سلسلة أعلام و مآثر غليزان، ، دار الغرب للنشر و التوزيع، ط1، 2002،ص11

بعدما ارتوى سيدي(أمحمد بن عودة) من المعارف المختلفة، عاد إلى مسقط رأسه مرّة أخرى ليؤسّس زاويته، التي أصبحت مركزإشعاعٍ دّيني وإصلاحٍ اجتماعي ومنارة جهادٍ ضد الأعداء ومأوى لإطعام الفقراء و عابري السبيل.

وتتكوّن زاويته من خيمتين؛أكسبته هذه الزاوية شهرة كبيرة، وأصبح له أتباع ومحبّون.

ولزهده الشديد لــقُــبّ بمهدي زمانه، حتى بلغ من الزهد درجة عظيمة،جعلته يحفر مغارة تحت الأرض، يخلو فيها للعبادة ،ولا يزال هذا المخبأ إلى يومنا و يسمى عند أهل المنطقة "العْبَادة".

اُشتهرَ سيدي(أمحمد بن عودة) ببطولته في مكافحة الاحتلال الإسباني بشواطئ"تنس" (بالشلف)،و"مزغران" ضواحي (مستغانم) ،و"المرسى الكبير"(وهران)، وكانت له "نوبة" للحراسة والرّباط قبالة ساحل البحر بوهران، لحراسة المدينة من خطر الأسبان، وله في وهران مقام باسمه يسمّى (مقام سيدي أمحمد مول البحر).

وعُرِفَ عن الشيخ(سيدي أمحمد بن عودة) أنّه لم يتزوج أبدا، ويروي عنه تلميذه (أحمد بن مبارك السجلماسي المنداسي) أيضا؛ أنّ أتباعه أرادوا تزويجه وألحّوا عليه في ذلك، فنزل الشيخ عند رغبتهم، فخطبوا له امرأة، واتفّقوا مع أهلها على الصّداق (المهر). ولمّارجعوا إلى الشيخ وبحوزتهم الصداق المتفق عليه، طلب منهم رؤيته وكان عبارة عن [خلخال وونيسة(قرط)] من ذهب، نظر إلى الحليّ بتمعّن فوجد فيه اعوجاج،فقال سبحان الله، كلّه اعوجاج لعلّ الزوجة معوجّة ورفض الخطبة و الزواج[1]

ويذكر أن الشيخ كانت له سِبَاع تتبعه و تبيت أمام خيمته، لا تؤذي أحدا، بل كانت ترحّب بالزوّار والوافدين إليه، حتى سمي "بطوّاع السبوعه" . (أي ترويضه السّباع)

توفى سيدي أمحمد بن عودة بمرض عضال عام 1034 هجرية الموافق لــِ 1625م.

---

[1] أحمد بن مبارك السجلماسي المنداسي ،تحفة الهدى في مناقب الشيخ سيدي أمحمد بن عودة،(مخطوط)، مرجع سبق ذكره

وتخليدا لهذا الولّي الصالح أمر "الباي" التركي(محمد الكبير بن عثمان) ببناء مشهد علي ضريحه وأوصى بحرمته وعدم التعرّض لمن لجأ إليه بأي حال من الأحوال.[1]
وقد عفا "الباي" عن كثير من خصومه الذين فرّوا إلى هذا الضريح. وأقام أتباعه بعد ذلك حفلا كبيرا شكرا وعرفانا بموقف "الباي" ثم تحوّل هذا الحفل إلى احتفال شعبي يتكرّر كل موسم إلى يومنا هذا وهو "الطَعْم"

ثانيا: قبيلة"فْلِيتَه" المحتضنة لهذا الطعم:

1. البنية الاجتماعية لقبيلة"فليته":

1.أ) مفهوم القبيلة :

بالرغم من الاستخدام الواسع لمصطلح القبيلة، إلاّ أن هناك التباس في طرح هذا المصطلح في الكثير من المواضيع الاجتماعية والأنثروبولوجية ، حيث يتداخل مفهوم القبيلة ومفهوم الإثنية معا، مما جعل هذا الالتباس ينسحب على الخطابات اليومية في المجالات الإعلامية والسياسية و أصبح هذا المفهوم ينطبق على أية جماعة سواء كانت دينية أو طائفية..إلخ
يقول (إبن منظور) في لسان العرب "(إبن الكلبي) يرى أن الشعب أكبر من القبيلة ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ، واشتقّ (الزجّاج) القبائل من قبائل الشجرة أي أغصانها ، ويقال قبائل من الطّير أي أصناف، وكل صنف منها قبيلة... و القبيلة هي الجماعة من النّاس يكونون من ثلاثة فصاعدا من قوم شتى، كالزنج و الرّوم والعرب ، وقد يكونون من نحو واحد و ربما كان القبيل من أب واحد كالقبيلة."[2]

---

[1] أبو القاسم سعد الله ،تاريخ الجزائر الثقافي،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ج1 ،1979،ص475

[2] محمد بن مكرم بن منظور،لسان العرب،مرجع سبق ذكره، ص3519

وجاء في الموسوعة العربية الميسّرة أن القبيلة "مجموعة من الناس يتكلّمون لهجة واحدة، يسكنون إقليما واحدا مشتركا يعتبرونه ملكا خاصا بهم." [1]

هذه التعاريف تقوم على أساس التصّنيف و فكرة التجمّع والتدرّج ، كما أن التجمّع يقوم على النّسب المشترك للمجموعة.

وفي تعريف آخر (لمحمد الجابري) "أن القبيلة تقوم عادة على اعتقاد المجموعات القبلية في انتماءها إلى جدّ أعلى يميّزها من مجموعات أخرى مماثلة، و يفصلها عنها، بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض و تنافس و صراع". [2]

أما(جاك بيرك) فيرى أن القبيلة هي بناء اجتماعي كلّي، لا يمكن فهم عنصر من عناصره دونما ربطه ببقية العناصر الأخرى. فهو تجمّع يمثّل جزءا من خصوصية القبائل العربية في الجزائر، يتميّزون بخصائص اجتماعية وأخرى نفسية، بالإضافة إلى ديانتهم الإسلامية كما أنّها محافظة على عادتها و طقوسها. [3]

1.ب) قبيلة "فليته":

فجذور قبيلة "فليته" تمتدّ إلى عرب بنو هلال، الذين وفدوا من المشرق العربي إلى مصر،ومن ثم إلى المغرب العربي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي) واستوطنوا في بداية الحال ضواحي "زمورة"[4]، قبل أن ينتشروا إلى بقية المناطق بأحواز(غليزان)، وبالنظر إلى التراتبية الاجتماعية التي تميّزها نجد المجتمع "الفليتي" ينقسم إلى الفئات التالية :

1.ب.1) قبائل عربية هلالية و التي تتكون من (23)عرش تقريبا، منقسمين إلى قسمين:

---

[1] محمد شفيق غربال،(مشرف)،الموسوعة العربية الميسرة،دار إحياء التراث،العربي، المجلد2،بيروت،1987

[2] محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي،محدداته و تجلياته ، المركز الثقافي،دار البيضاء، المغرب،1990،ص83

[3] Jaques Berque , ″Qu’est-ce qu’une tribu nord-africaine ″colin, Paris,1953,pp :261.271

[4] زمورة اسم تركي ينطق في آخره بحرف (الهاء) و اسم مركب من كلمتين هما (زمو) وتعني الحصن و (راه) وتعني الحامية العسكرية فيعني الاسم إجمالا (حصن الحامية العسكرية)،انظر: محمد مفلاح،غليزان،مقاومات وثورات من 1500 إلى 1914 ،منشورات دار الأديب،ط1 ، الجزائر،2010 ، ص 3

قسم يحتلّ الجهة الشرقية إلى الجنوب من منطقة سيدي أمحمد بن عودة إلى غاية مدينة "الرحوية" التابعة إقليميا إلى ولاية "تيارت" أو كما يسمّى عند أهل المنطقة (جهة القبلة)، ويطلق على هؤلاء العروش اسم (الشَالْقي) أو (الشْلَفْ) وهم كالأتي :

أولاد عامر ،أولاد راشد، أولاد بركات، الحباشة، بني يسعد، أولاد زيد، بني درقن، الحرارثة، أولاد سيدي يحي، أولاد سيدي لزرق، العمامرة، الشوالة، أولاد السويد، بني لومة.

أما القسم الثاني من عروش قبيلة "فليته" فيحتلّ الجهة الغربية إلى الجنوب من منطقة سيدي أمحمد بن عودة، ويطلق على هؤلاء العروش اسم(العَايْدي) وهم كالأتي: أولاد يحي، ڤيرس، تعسالت، شعبةالدّيس ،يازْرُو، العناترة، أولاد بوعلي، الدْواير ،أولاد العبّاس.

1.ب.2) أشراف "الفليته" وهي عروش عددها قليل مقارنة بعروش العرب الهلالية السابقة الذكر وهم: أولاد سيدي يحي، أولاد سيدي لزرڤ، العمامرة، الشْوَالة ، أولاد سيدي محمد بلڤاسم.

1.ب.3) "الْعِبيدْ" فئة من مجتمع المنطقة لا ينتسبون لا إلى العروش السابقة ولا إلى الأشراف، كانوا يخدمون الشيخ سيدي أمحمد وهم قلة قليلة الآن.

ويظل هذا التصنيف مألوفا و طبيعيا في الثقافة "الغليزانية" بمنطقة "فليته"، وفقا للأدوار الاجتماعية التي تؤديها والنشاطات التي تقوم بها هذه الفئات من فلاحة و تعليم و تجارة وحرف ..

ومن المكوّنات الرئيسة الأخرى التي تشكلّ هويّة منطقة "فليته"؛ الدّين والأرض، فالإسلام لعب دورا كبيرا في صون هويّة المجتمع "الفليتي" وحافظ على تكامل نسيجه الثقافي والاجتماعي .

وكلمة "فليته" جاءت من كلمة "فَلَتَ" بمعنى تحرّر، والبعض يرجع الكلمة إلى البربرية (ايفلتسن) (ifflitsen) ومعناه تحرّر،كما تشهد المنطقة على أماكن حافظت على أسماءها، تعود إلى الأزمنة البوارية مثل :" تَعَسَّالْتْ" ، "تَزُورِينْ" ، "تِيغَرْغَت"، "زَفُّوتْ".....

1.ج) جغرافية"فليته":

هي عبارة عن مجموعة من الدواوير (على شكل قرى صغيرة)، استقرّت ناحية زمورة (منطقة موجودة في الجنوب الشرقي لولاية غليزان على بعد 20كلم)، الزائر عند مغادرته لحوض "الشلف" واقترابه من حوض "مينا"، يكون قد ولج منطقة"فليته"(منطقة زمورة) وهي منطقة غابية، أشجارها قصيرة لا تقلّ عن المترين و لا تزيد عن سبعة أمتار، تملأ المنطقة بحيث تحجب عن الزائر رؤية الكهوف المنتشرة هناك، وعموما فهي ليست منطقة مرتفعة كالمرتفعات الموجودة بجبال "الونشريس" التي تظهر من بعيد. إنها منطقة آهلة بمجتمع يمتهن الفلاحة، ففي بداية استقراره بمنطقة "زمورة" كان لصيقا بأرضه، لكن القبيلة توسّعت فيما بعد؛ لتحتلّ مناطق أخرى من الجهة الجنوبية "لزمورة"، كما هي عليه الآن. تحدّها من الجنوب ولاية "تيارت" ومن الغرب الجنوبي ولاية "معسكر"، ويفصلها الطريق الوطني رقم (4)عن بقية المناطق الشمالية، تمتاز أراضيها بالخصوبة في المناطق الجنوبية منها وبنوعية المحاصيل الفلاحية خاصة القمح والشعير، أما الجهة الغربية منها فتتمتّع بالأراضي المسقية لوفرة المياه التي مصدرها سدّ "السعادة" والتي تقدّر طاقة استيعابه حوالي(240 مليون م^3) من جهة، ووادي "مينا" من جهة أخرى.

1.د) تاريخ المنطقة [1]

بالرجوع إلى التاريخ العام للمغرب العربي، يمكننا التحدث عن قبيلة "فليته" بالإشارة إلى الفترات الهامة لهذا التاريخ، ومنه نستطيع إبراز ما يهمّنا في هذه المنطقة.

---

[1].Colette Auzas, Les flitas,Etude ethnographique et sérologique, bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris , année 1957 , volume 8, numéro 5, p 329

1.د.1) الفترة الرومانية:

عرفت منطقة (غليزان)التواجد الروماني بعد اغتيال ملك (موريطانيا) القيصرية (بطليموس)، حيث قام أتباع (بطليموس) وعلى رأسهم (إيديمون) بثورة ضد الإحتلال الروماني، شملت هذه الثورة حوض وادي الشلف و حوض وادي مينا (غليزان) (منطقة فليته)، ولقمع هذه الثورة أرسلت روما وحدات من جيشها تمركزت "بوادي رهيو" و "مينا" و"يلل" .(دوائر تابعة لولاية غليزان).

في بدايات القرن الأول الميلادي لم يتجاوز الإمبراطور الروماني لأفريقيا الأرض البوار(الأرض المتوحشة أو البدائية)، في هذه الأثناء، كانت(زمورة) تابعة للمملكة الوهرانية أو مملكة (Altua)، لم يتحمّس الرومان آنذاك للاستقرار بهذه المنطقة، بل كانت أعينهم عليها عسكريا فقط. دام تواجد الرومان بالمنطقة حوالي خمسة قرون، وأنهار هذا التواجد بعدها تحت ضربات(الوندال)ثم الانتفاضات الشعبية،وبعدها الفتوحات الإسلامية .

2.د.1) الفترة الوندالية :

مرت فرق من (جانسيرك) (Genséric) التابعة لِ (تانجي) (Tin gi) من كلمة طنجة (Tanger) لشرشال(Cœsre) في القرن الخامس ميلادي على المنطقة، لكن التاريخ لا يذكر فيما إذا كان الرومان تحالفوا مع السكّان الأصليين للتصدي لهذه الفرق. بعدها تتعرض المنطقة لعملية مسح من طرف موجة جرمانية، وبضغط من البيزنطيين تراجع على إثرها(الوندال) إلى طنجة.[1]

3.د.1) المرحلة الأولى للعرب :

انقضاض البيزنطيين على المنطقة تَبعهُ ردّ سريع للهجرة الأولى للعرب، ففي القرن السابع ميلادي عاد البربر إلى حياة الحرّية و تشكّلت دويلات بربرية، كما أن العرب لم يكن في نيتهم زرع أنفسهم في هذه البلاد، بل كان يكفيهم تنصيب مصالح إدارية، وعليه أصبحت "زمورة" منطقة بربرية .

---

[1].Colette Auzas, Les flitas,Etude ethnographique et sérologique,op.cit.,p330

4.د.1) المرحلة الثانية للعرب:

ففي (440-441 هجرية) (1049-1050 ميلادية) عرف المغرب بكامله هجرة عربية،حيث أن القبائل الهلالية أقلقت الخليفة المستنصر الفاطمي بمصر، مما اضطره إلى تهجيرها إلى بلاد المغرب (إفريقيا).

اقتسمت القبائل العربية (بنو هلال و بنو سليم) المنطقة: الغرب(للهلاليين) والشرق (لبني سليم) ويقول عبد الرحمن بن محمد الجيلالي[1]:"إن هذه القبائل تفرعت عنها فروع كثيرة وبطون عديدة، وانتشرت بأنحاء الشمال وامتزجت بأهله امتزاج الماء بالماء، حتى كدت لا تفرق بين العربي والهجين " (ومن هنا يبدأ تاريخ قبيلة "فليته")، يقول ابن خلدون: "فليته" فخذ من قبيلة هلالية كبيرة هي زغبه"[2]منها فرع "سويد" الذي انفصل عن القبيلة، هذا الأخير (فرع سويد) هو الآخر حدث داخله تصدع ومنه تحرّرت قبيلة "فليته"، وبالنظر إلى طبيعتها البدوية اختارت منطقة "زموره" للاستقرار فيها. فماذا كان ردّ فعل سكان البربر؟ التاريخ لا يتحدث عن هذا. لكن بدون شك حدث انصهار بين البربر والعرب .

5.د.6) "فليته" و علاقتها الخارجية :

حسب توفيق المدني فإن قبيلة "فليته" استقرت بالمنطقة لتعليم الأهالي البربرية تعاليم الإسلام، فاكتسبت بذلك شهرة كبيرة، حيث توافد عليها المريدون من كل حدب وصوب من أجل التحصيل العلمي، فحدث احتكاك و تبادل ثقافي، استقر على إثره الكثير من طلبة العلم بالمنطقة[3]

بعد الانصهار الذي حدث بين "فليته" والبربر وتوافد الرجل الشرقي إلى المنطقة، مما زاد في التنوع البشري، انغلقت قبيلة "فليته" على نفسها، ورفضت أي ولوج أجنبي لها.

---

[1] عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، مرجع سبق ذكره، ص25

[2] Colette Auzas, Les flitas,Etude éthnographique et sérologique,op.cit.,p.331

[3] Colette Auzas, ibid.,p.331

وتميّزت حياة قبيلة "فليته" بسلسلة من الثورات المتتالية، كان الهدف منها المزيد من الحرّية. حيث دخلت في حروب مفتوحة مع كل محتلّ جديد للمنطقة،فحاربت العرب "المْحَال"[1]، ثم رفضت الخضوع للأتراك والاعتراف بسلطانهم، ثم بعدها شاركت في حصار(حسن باشا) لوهران ومرسى الكبير عام(1563م) ضد الأسبان، كما شاركت في حملة(مصطفى كوسة) على وهران كذلك سنة(1606م) وكان من بين الذين شاركوا في رباط وهران آنذاك الشيخ(سيدي أمحمد بن عودة)،كما قاومت الوجود الفرنسي، وكانت في الصفوف الأولى للمقاومة وشاركت في المقاومة التي قادها الصّوفي سيدي (لزرق بلحاج) (الحمومية، بلدية وادي السلام،غليزان) عام 1864 م.

قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر كانت البلاد خاضعة للسلطة العثمانية،وكانت هذه الأخيرة تنصّب "قوّاداً" (جمع قايد) و"أغوات" لها في المناطق البعيدة عن مراكز السلطة في الدواوير والعروش، تشرف على شؤون الرّعية وتجمع الضرائب وتفكّ النزاعات. وقد استمر هذا الوضع كذلك أثناء الاحتلال الفرنسي، ففي قبيلة "فليته" نُصِّب على عروشها قواد وأغوات كانت لهم السلطة والسيادة وكان قائدها الأكبر الأغا "بلعاليا" ولد الحاج جلول كما ذكر ذلك (Emile Dermengheim) [2].

كما كان يشرف هذا "القايد" على ممارسة الطقوس الدّينية وإقامة الاحتفالات التي كانت تقام في المنطقة، خاصة منها طعم(سيدي أمحمد بن عودة). هذا ّالقايد" كان له الشرف في إعادة تشييد ضريح (سيدي أمحمد) على حدّ قول أحد أحفاده[3]. وبقي الإشراف على "الطعم" مهمة يتوارثها أبناءه إلى يومنا هذا، فتحديد تاريخ "الطعم" والإعلان عنه وإعطاء إشارة انطلاق الاحتفالية لا يتمّ إلا بالموافقة الشخصية لأحد أحفاد هذا "القايد".

---

[1] محمد مفلاح،غليزان،مقاومات و ثورات.من1500م إلى 1914م ،منشورات دار الأديب،ط1،2010 ، ص29

[2] Emile Dermengheim, le culte des saints dans l’islam maghrébin, op. cit.,p208

[3] المقابلة رقم 06 مع السيد ب.ج.ع ، 65 سنة،مقدم،2010/09/13

1.ه) الحياة المعيشية عند "فليته":

هي تكتّلات ريفية لها نظام عروشي، وعادات وأعراف وطقوس،كما يتميّزون بسلوكات لا تخرج عن أطر هذا النظام.وككلّ مجتمع عروشي، كان هذا المجتمع يعيش قديما إلى نهاية الخمسينيات ضمن "نسق ذو طبيعة عشائرية"، يقوم على روابط الدم والقرابة، خاضع لسلطة"الزعيم"[1]وهو(كبير العشيرة أوفقيهها)، يعيش أعضاءه في مجال جغرافي واحد، حدوده ملكية الأرض للعشيرة، ينتسبون إلى أصل واحد، مما يجعلهم يشعرون بالانتماء.

تنقسم قبيلة "فليته" إلى قسمين:قسم يتكون من عروش صغيرة الحجم، تتميّز بالمحافظة الشديدة والطاعة العمياء لأعراف القبيلة وعادتها وارتباطها الشديد بنسبها ومنهم مؤسّسة الأشراف، والقسم الثاني يتكون من عروش كثيرة العدد، تتميّز بالتكافل الاجتماعي المبني على التحالف، حيث يرجع القرار الأخير إلى العرش وليس لزعيمه وهي ذات علاقة قوية بالمكان، تذكر (رحمة بورقية) في هذا الصدد أنّه في الكثير من الأحيان، يُعرّف الإنسانُ الناسَ بهويته وانتمائه من خلال المجال الجغرافي أوالجهة التي يقطنها أو أنّه(فلان ابن فلان)،من(أولاد فلان)، (قبيلة فلان) خاصّة إذا كان المكان يستعمل للتعريف بهوّيته معروفا، فإن سأله مثلا عن الجهة التي يقطن بها أو الرقعة الجغرافية التي ينتمي إليها يجيب منطقة كذا،وتصبح هذه الجهة معروفة، ولكن الشخص يبقى دائما نكرة سواء في نظره أو في نظر سائله، فيسأل مرة أخرى لمن " تَرْجَعْ" فيفهم من ذلك أننا نريد معرفة انتمائه العائلي أو القبلي وما إلى ذلك." ويعبّرُ الدوّار باعتباره وحدة من وحدات التقسيم الترابي عن خلّية قرابية وليس فقط ترابية."[2]

---

[1] سامي ذبيان و آخرون ، قاموس المصطلحات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية ، رياض الريس للكتب والنشر، ط1،لندن ،1990 ،ص 359

[2] رحمة بورقية،الدولةوالسلطة والمجتمع،ط1،بيروت،1991،ص129.ذكره:منصورمرقومة "القبليةوالسلطة والمجتمع في الجزائر"،دكتوراه علوم في الألنتروبولوجيا ،مرجع سبق ذكره،ص ص 133،134

ومسألة النّسب عند هذه القبيلة لا تشكّل أي ثقل في حياتها أوفي موقفها من الوجود ماضيا أوحاضرا أومستقبلا، فهي قابلة للتطوّر والحراك الفكري والذوبان أحيانا، خاصة بعد أن استقرّت في حواضر كبيرة (كالمدن).

1.ه.1) السكن:

تسكن عروش "فليته" مجموعة من الدواوير (جمع دوّار) مبنية بالحجارة ومغطاة بالقرميد والقصب من الداخل، يتوزّع البناء فيها إلى قسمين: دار الضْيَافْ (الضيوف)؛ عبارة عن غرفة كبيرة تتربّع على مساحة حوالي (40م^2) أو أكثر بقليل، تكون دار "الضياف" معزولة وبعيدة عن دار الحْوَانَة (دار العائلة الداخلية والنساء الأجنبيات) وهو القسم الثاني من البناء، تفرش دار "الضْيَافْ" بالحصير ثم توضع فوقها القْطَايَفْ (نوع من الزرابي)، يستقبل فيها صاحب الدار ضيوفه.

أما دار "الحْوَانَه" فهي عبارة عن مجموعة من الغرف المتلاصقة مع بعضها، تسبقها باحة كبيرة(المْرَاحْ)، يوجد بها فرن طيني (الكُوشَة) لطهي الخبز، كما تحلب النساء الماشية والأبقار داخل هذا الفناء،أمام هذه الغرف توجد باحة أخرى (الحَوْشْ الصغير)، تجتمع فيه النساء للقيام بأشغال البيت من غسيل أو نسيج أو فتل "الكسكسي" (الطْعَام) أو صناعة اللبن بواسطة ملبن تقليدي مصنوع من جلد الماعز يسمى عند أهل المنطقة (الشَكْوَى) .

مع بداية الثمانينات و في إطار سياسة التنمية الريفية، زُودت هذه القرى بالإنارة وبقي مشكل الماء وتهيئة الطرقات الشغل الشاغل لهؤلاء السكّان إلى يومنا هذا، حيث يقطع السكّان مسافات طويلة لجلب الماء الصالح للشرب، أمّا وسائل النقل فهي متوفّرة على مستوى مقرّات البلديات، أمّا بالنسبة للمناطق النائية فوسائل النقل تكون إما جرّارات أوسيّارات نفعية لأصحابها الخواص، وهم قليلون بالنظر إلى عدد السكّان المتواجدون معهم.

2.ه.1) العائلة و القرابة:

الأب هو ربّ الأسرة وفي غيابه يكون الابن الأكبر هو المسؤول أو الأخ الثاني وهكذا.... تتشكّل العائلة عندهم من أب وأمّ وإخوة، وتمتدّ إلى زوجات الأبناء والأحفاد، ينفق عليهم رئيس البيت الذي هو الأب أو الجدّ وعندما يكثر العدد "يفرق" الأبناء الكبار، أي يستقل الابن الأكبر عن العائلة جزئيا أو كلّيا؛ فالاستقلال الجزئي أن يملك مسكنا خاصا قرب العائلة ويتحصّل على قوته وحاجياته بالعمل في أرض العائلة،أما الاستقلال الكلّي فينفرد فيه الرّجل بسكن خاص و يمارس نشاطات خارج أملاك العائلة.أمّاالزواج عندهم فكان في القديم زواجاداخليا بين العائلات الممتدّة المؤلّفة من جيل الأجداد والآباء والأبناء والعموم والأخوال،حيث كان ارتباط الشاب والفتاة يعني ارتباط أسرتيهما بروابط النسب،وذلك بهدف الحفاظ على الإرث الذي يمثّل الأرض أوالأملاك، والأرض عندهم هي الحياة، وبمعنى آخر العائلة هي التي تنتج الزوّاج وليس العكس.

كما يكون الزواج عندهم كذلك بين العشائر المتقاربة في النسب؛ كعائلة الأشراف التي يمكن أن تتصاهر فيما بينها، حتى ولوتشعبت الشجرة النسبية بينهم ويرفضون مصاهرة الآخرين، الّذين لا ينتسبون إلى شجرتهم الشريفة، بحيث يقبلون تزويج بناتهم للآخرين، في حين يكون له الشرف من تزوّج بنتا من عائلة الأشراف .
لكن الملاحظ في الوقت الحالي أن هذا التقليد أصبح يتلاشى مع مرور الزمن نظرا للظروف،التي أثّرت على ذهنية البعض؛ كمراعاة المصالح بين الناس (كالاشتراك في التجارة أو الفلاحة أو في مهن أخرى)،حيث أصبح من الضروري أن تُمتّن العلاقات عن طريق المصاهرة؛ لتقوية هذه المصالح هذا من جهة،كما أن التعليم لعب الدور البارز من جهة أخرى في تليين(مرونة)العقلية القديمة، مما جعل بعض المتعلمين متمرّدين على ذهنيات الآباء، مقرّرين بناء حياتهم بأنفسهم من خلال الوعي الدّيني والشرعي الذي اكتسبوه خلال مسارهم الدراسي، كما لعبت وسائل الإعلام

(التلفزة والراديو والأنترنت والقنوات الفضائية والجرائد والمجلات ...)ومؤسّسات العمرة والحجّ؛ الدور الكبير في تنوير الآباء والأبناء على حدّ سواء في تغيير تلك القواعد التي كان يقام عليها الزواج عندهم.وعلى هذا الأساس تعقّدت العائلة عند هذه العشائر أكثر من الوقت الماضي.

أما في المجال المهني، فنجد الرّجل يمتهن الفلاحة إما مالكا للأرض أو عاملا بأجرة عند صاحب الأرض، حيث أن جلّ أراضيهم لا تعرف التنوع ألفلاحي عدا زراعة الحبوب(كالقمح والشعير والخرطان) وفي مناطق أخرى نجد أنواعا من الإنتاج الفلاحي؛ كالخضر و الفواكه والحمضيات، خاصّة المناطق المحاذية لوادي "مينا" أوسدّ "السعادة"،وطرق الزراعة عندهم لازالت تقليدية؛ففي بعض المناطق تعتمدعلى المحراث والمنجل والحيوانات نظرا لقساوتها، في حين نجد بعض الأخر يعتمد على الوسائل الحديثة كالجرّارات وآلات الحصاد واستعمال البيوت البلاستيكية والرش المحوري.إضافة إلى خدمة الأرض هناك نشاط آخر يقوم به الرّجل وهو تربية الماشية والرعي.

أما المرأة فهي السيّدة في بيتها، تمتهن شؤون البيت و ترعى حاجيات زوجها وأولادها، فهي تقوم بغزل الصوف و نسج الفراش و غسل الحبوب (القمح والشعير) وتجفيفها وتصفيتها من الشوائب، وتحلب الماشية وتحضّر الغذاء، هذا إذا كانت متوسطة الحال ماديّا، أما إذا كانت من الأغنياء فلا عمل لها إلاّ الإشراف والتوجيه،حيث تستقدم مجموعة من النسوة (الخْدِيمَات) تكون إقامتهن بالقرب من سكن العائلة الغنية، يَقُمْن بكلّ الأشغال مقابل ما تتفضل به صاحبة البيت عليهن من كسوة وطعام ودواء ودراهم طيلة السنة، ولا مانع لهذه العائلات الفقيرة في أن تدّخر لنفسها شيئا من المال تجده عند الضرورة، كشراء بيت أخر أو تزويج أحد أبناءها أو شراء قطيع من الغنم أوقطعة أرض للفلاحة.لكن هذه الظاهرة أصبحت نادرة الآن،حيث استفاد هؤلاء من دعم الدولة لهم في إطار الإصلاح ألفلاحي وتخصيص أراض لهم كتعاونيات فلاحية وقروض بنكية وضمان فلاحي في حالة الجفاف أو الكوارث الطبيعية ، فتغيرت بذلك حالتهم الاجتماعية وتحرّروا من تلك التبعية .

2.أنواع "الطْعُومَات" بالمنطقة :

أ) المعروف: يرتبط بمناسبة سعيدة عادة، كالعرس أوالختان أو العقيقة أونجاح في شهادة أو دخول مسكن جديد ...

ب) الصدقة: عادة تكون من أجل التّرحم على الأحبّاء من الأموات أو دفع الضرر عن المرضى من الأهل.

ج) التْوِيزَة:عمل جماعي تطوّعي تعاوني، تقوم به مجموعة من الأشخاص لمساعدة شخص آخر،كحرث الأرض أو حصادها أو بناء منزل، وعند الانتهاء من العمل يقدّم لهم صنيعا من الطعام.

د) "تويزة" سيدي أمحمد بن عودة:

خُصّصتْ أراضٍ وقفية "لسيدي أمحمد"من طرف محبّيه،وذلك في حياته وبعد مماته، وهي مستغلّة من طرف "العِبْيدْ" إلى يومنا هذا، ويقوم بخدمة هذه الأراضي أشخاص متطوّعين مقابل "بركة" سيدي أمحمد، يسمى هذا العمل "بتويزة سيدي أمحمد" والمحصول يذهب مباشرة "للعْبِيدْ."

ليس هذا فقط بل تُخصّص الأغنام والأبقار وحتى الخيول منذ ولادتها إلى أن تكبر (لسيدي أمحمد)، يأخذها نيابة عنه"العِبْيدْ"، كذلك بعض الأطعمة كالعسل (فلسيدي أمحمد) حقّ فيه، ومن بين الطقوس الخاصّة بمحصول العسل مثلا، أن صاحب العسل إذا جعل نصيبا من العسل(لسيدي أمحمد) فإنّه لا يغسل يديه من العسل حتى يصل إلى "العِبْيدْ" لاعتقاده أن محصول السنوات القادمة من العسل سوف يقلّ أو لا تكون "بركة (سيدي أمحمد) قد شملته، أو أنّ النحل يغادر ذلك المكان .

ه) الرَكْب:

هو احتفالية صغيرة خاصة، يقوم بها كل عرش تكريما لكل ولّي صالح من الأولياء الموجودين بمنطقة "الفليته" بالتنسيق مع القائمين على خدمة أضرحة هؤلاء الأولياء، تقدّم فيها القرابين والنذور(كالأغنام والأبقار والحبوب والعسل) "للعْبِيدْ" أو خدّام الأضرحة عرفانا لهم بخدمة الأضرحة، تدوم هذه الاحتفالية يوما كاملا،يحضره المدعون و بعض الزوّار حول ضريح الولّي المقصود.

و) الطَعْمْ:

وهو الاحتفالية الشعبية الكبيرة، التي تقام على شرف الولّي الصالح المضروح في وقت محدّد سلفا،ويكون عادة مع نهاية موسم الحصاد إلى غاية حلول فصل الخريف، وتحضره مجموعة من العروش، التي تنتسب إلى ذلك الولّي أو تحضره كل العروش "كطَعْمْ" (سيدي أمحمد بن عودة).

3.العوامل الاجتماعية و الثقافية المكرّسة لظاهرة "الطَعْمْ":

أ) التصوّف ألطرقي والأمّية:

لعلّ الارتباط القوّي لعروش "فليته" بأوليائهم على مستوى حوض "مينا" بمنطقة(غليزان)عموما،جعلت هذه الدراسة تبحث في البنية الاجتماعية والثقافية لهذا المجتمع.وأهمّ ما يميّز هذه البنية هو انتشار التصوّف الشعبي الذي ساد ربوع المنطقة المغاربية مع دخول العثمانيين إلى هذه البلدان، والنصوص المؤسّسة له بين الأفراد العاديين، مما جعل هؤلاء يعتقدون جازمين بأن المتصوّفة ومنهم الأولياء الصالحين أكثر الأفراد قربا إلى الله، وأنّ الله يستجيب لأدعيتهم ووساطتهم، سواء في حياتهم أوبعد مماتهم، وبغض النظر عن الشرعية الدّينية للتوسّط بين الفرد وربّه، أهو جائز أم لا،أصبح كل من ينتسب إلى شجرة آل البيت أو إلى أي ناسك متعبّد أو مجاهد في سبيل الله له خاصّية التوسّط، كما أن أسطورة الكرامات لعبت الدور الأساس في هذا المجال. وانتشار الأمية والجهل بالدّين لدى الفاعلين والقائمين على ظاهرة "الطعم"، يعتبران من بين العوامل المهمّة في التشبث بظاهرة "الطعم" وزيارة أضرحة الأولياء عموما، فالأميّ في أغلب الأحيان يعتمد على التجربة التي تصله عن طريق ألحكي؛ كمقياس للحكم على صحّة أو بطلان معتقد معيّن، إذ يؤسّس حياته وسلوكه على التقليد، ويتلقّى المعرفة الدّينية وغيرها عن طريق السمع.وفي هذا المجال يرى (تارد) أن العقائد والآراء ليست مبلورة إلاّ نادرا من قبل الأفراد أنفسهم، وإنّما هي موروثة غالبا ومؤبّدة عن طريق المحاكاة والتقليد.

فحسب (تارد) أن المحاكاة تشكّل الرابطة الاجتماعية الأوّلية التي تربط بين أفراد الجماعة، وانطلاقا منها؛فإنّ الأفراد يكثرون من النسخ عن النموذج الذي يحاكونه وذلك

من خلال عدوى المحاكاة.[1]هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التخلّف والعزلة عن كلّ ما هو جديد وحديث لقرون عدة، جعل هذه الظاهرة تتجذّر أكثر فأكثر.

هذا إذا استثنينا فترة الثمانينات والتسعينيات وذلك بعد تحسين ظروف التمدرس وربط بلدية(سيدي أمحمد) بشبكة من الطرقات ووسائل النقل، التي لعبت دورا كبيرا في التواصل بين الناس، كما أنّ انتشار الفضائيات كان هو الآخر السبب الجوهري في القضاء إلى حدّ ما على العزلة التي كانت مضروبة عليها.

ومن بين العوامل الأخرى التي ساهمت في استمرارية هذه الظاهرة هو غياب العدالة الاجتماعية وكذا التوظيف السياسي للظاهرة بالإضافة لسيطرة قيّم المجتمع ألذكوري والقهر الاجتماعي للمرأة.

ب) التراتبية في البنية الاجتماعية والتوظيف السياسي للظاهرة:

ككلّ المجتمعات التقليدية فإنّ مجتمع عروش "فليته" عرف مؤسّسات اجتماعية وسياسية لها علاقة مباشرة بظاهرة "الطعم"، فتنظيم هذا المجتمع تمَّ على أساس العرف والدّين، والتمييز بين أفراد مجتمعه يتمّ إمّا بالرجوع إلى أنسابهم (الأشراف وغيرالأشراف) أوثرائهم أوعلمهم بالدّين أو سيرتهم الجهادية، كما أن الادّعاء بالانتماء إلى الولّي نسبا أو خدمة أو صحبة من طرف الجماعة القائمة على تفعيل هذه الظاهرة الاحتفالية، زكّى هذه الجماعة سياسيّا بإعطائها سلطة معنوية على باقي الجماعات المنخرطة في الظاهرة.ولكن مع فكّ العزلة عن المنطقة بالمواصلات ودخول وسائل الإعلام الأجنبية والعربية من خلال الفضائيات داخل البيوت واختلاط جيلها الجديد بالعالم الخارجي عن المنطقة ومع إتاحة فرص التعلّم، تغيّرت القيّم المرجعية للتفاضل بين الناس وأصبح الناس يجتمعون حول الأحزاب و الجمعيات والمنظّمات الوطنية، وبهذا تقلصّ الارتباط النفسي لبعض الفئات من المجتمع بولّيهم، وضعفت تلك القوة التي كانت في الماضي وأصبح الناس يستمدّون الدّعم النفسي والاجتماعي والسيّاسي من أشخاص أحياء

---

[1] هاشم صالح، المعتقدات،"مقال"، مرجع سبق ذكره

كالبرلمانيين والولاّة والوزراء والمنتخبين، الذين ينتمون إلى تلك الفئة من المجتمع.
وبالرغم من هذه الطفرة النوعية التي حدثت داخل المجتمع،بقيت القيّم المرجعية السابقة راسخة في الذاكرة الجمعية، لها تأثير مستمرّ خاصة الانجذاب نحو الولّي والافتخار به، وتزامن ذلك مع تشجيع السلطة السياسية للاحتفالات الدّينية الشعبية،مثل ظاهرة "الطعم" التي تقام على شرف الأولياء من أجل احتواء الأزمة التي مرّت بها بلادنا في التسعينيات.

ج)المجتمع الذكوري:

هناك عاملا آخرا كرّس هذه الظاهرة وهو طبيعة المجتمع التقليدي الذكوري، الذي أعطى للرجل السلطة، وجعل من المرأة عنصرا ضعيفا وقاصرا وخاضعا،ونتج عنه أن المرأة استكانت لهذا الموقف المفروض عليها وأصبحت تتصرّف وفق هذه القيّم.
ففي غياب مؤسّسات اجتماعية وقانونية، تمثّل المرأة الرّيفية والقروية أحسن تمثيل وتحميها من قهر الرّجل وتعسّفه، لجأت المرأة إلى وسائل أخرى كذهابها إلى أضرحة الأولياء تشكوهم زوجها المتعجرف أوابنها العاق....، فتجد المرأة العاقر والتي لم تنجب لزوجها الولد الذكر والفتاة التي تأخّر زواجها أو التي هجرها زوجها؛ يتضرّعن للولّي؛ كردّ فعل يائس ضد سيطرة الرجل وطغيانه، بل لا يقتصر الأمر على المرأة الأميّة، وحتىّ المتعلّمة وجدناها ضمن هذه الكوكبة من النساء، حيث تغيّب عندها "الأنا" المتفوقة ففسحت المجال للتفسيرات اللاّمنطقية الكامنة في اللاّوعي .
كما أن الضريح يعتبر فسحة لفضاء اجتماعي، تضعف فيه سلطة الرجل و يتجلىّ شيء من التسامح والسلم الاجتماعي للبحث عن حلول غيبية لمشاكل اجتماعية وطبيعية، فهذا الفضاء يمثل قطيعة مؤقّتة مع الثقافة الرسمية الذكورية و يفسح المجال لثقافة مهمّشة للتعبير عن نفسها وعن همومها و مكبوتاتها، فالقانون الذي يتماطل في إنصاف المرأة، ويعطيها حقوقها في العمل والتشريع الاجتماعي والمشاركة السيّاسية، يجعل المرأة أبعد عن الواقع، ولا تستطيع التحكّم فيه وإذا لم تتحكّم في الواقع، فلا تؤمن به كقوة تفسيرية، وهنا تلجأ إلى تفسيرات غيبية كبديل.

والقهر الاجتماعي في المجتمع لا يخصّ المرأة لوحدها، حتى الرّجل الذي تعذّر عليه الحصول على عمل أو خسر تجارة، أو يعيش أزمة سكن أو شابّ رسب في امتحان، وفشل في تفسير الوضع الذي يعيشه تفسيرا واقعيا، ولم يستطع تغييره بطرق عقلية وواقعية؛ فإنه يلجأ هو الأخر إلى طرق بديلة كزيارة الولّي الصالح والتبرّك به علّه يتجاوز محنته.

خاتمة الفصل

عرف المجتمع الجزائري و المغاربي على العموم ظاهرة تكريم الأولياء الصالحين منذ قرون خلت، وتميّز هذا التكريم بإقامة الاحتفالات والزيّارات لأضرحة هؤلاء الأولياء وحُفّت فضاءاتهم بمجموعة من الطقوس،صنعها المجتمع بنفسه وحافظ عليها وأصبحت جزءا من كيانه و تراثه.

تعتبر ظاهرة"الطعم" أوما يسمى"بالوعدة" ظاهرة اجتماعية،عكست صورة الجماعة المولعة بولّيها من الناحية الدّينية والأخلاقية وحتى الثقافية، كما كوّنت لدى الفاعلين الاجتماعيين الدافع لإبراز طقوسهم،التّي وحّدت بينهم على قلب رجل واحد "كطَعْم" سيدي أمحمد بن عودة، الّذي يعتبر ظاهرة لها جذورها التاريخية عند أهل المنطقة "منطقة فليته" حسب بعض الفاعلين الذّين كانت لنا معهم مقابلات في هذه الدراسة، فهم يقومون باستنساخ ظاهرة "الإطعام" التّي كان يقوم به الشيخ سيدي أمحمد بن عودة اتجاه طلبته والفقراء والمساكين وعابري السبيل عند تأسيسه لزاويته، والبعض الأخر يرجع بدايات هذه الظاهرة إلى الاحتفال الّذي أُقيم فرحة بإطلاق سراح إخوة الشيخ سيدي أمحمد الّذين احتجزهم الحاكم التركي آنذاك بدعوى أن أخاهم الشيخ ادّعى السلطنة على قبيلة "فليته"ولم يمتثل لأوامر الحاكم لما دعاه. فلماّ ظهرت بعض كرامات الشيخ و شهد بها الحاكم التركي،أطلق سراح إخوته.وأصبح هذا الاحتفال عادة تتكرّر في كلّ موسم.ومنهم من يدّعي أن ظاهرة "الطعم" الّذي أصلها الإطعام،كان سيدي أمحمد بن عودة يحتفل بها عند نهاية كلّ موسم "دراسي" بمناسبة ختم القرآن وإظهار الأحاديث النبويّة الشريفة وحفظ ما جاء في مذهب الشيخ خليل المالكي من قبل تلاميذته، فيطعم الطعام لطلبته وزوّاره ومحبّيه،ومنه استحسن أتباعه هذا العمل من بعده واتخذوه عادة حتى تحوّل إلى ما يسمّى "الطَعْم" في وقتنا الحالي.

هذا عن ظاهرة"الطعم"، أما الّذي تقام من أجله الظاهرة، فهو الشيخ سيدي أمحمد بن عودة، نسبه ينتهي عند آل بيت رسوله مثله مثل بقية إخوانه الأولياء الصالحين،اجتهد في طلب العلم وتنقّل بين الزوايا للاحتكاك بشيوخها والأخذ عنهم(كالشيخ سيدي أمحمد بن علي المجاجي،وسيدي الشيخ،والشيخ بالصحراوي،والشيخ بن الدّين البكري..)،بعدما

ارتوى بالمعارف الدّينية رجع إلى منطقته(منطقة فليته) ليؤسّس زاويته وهي عبارة عن خيمتين:خيمة لتحصيل العلوم الدّينية وأخرى لإطعام الفقراء والمساكين وعابري السبيل، كما عرف عنه أنه كان مجاهدا ومرابطا ومدافعا في سبيل الله عن تراب المسلمين في الثغورضد الاحتلال الاسباني(بتنس،و مزغران،والمرسى الكبير بوهران)، ولزهده الشديد عكف عن الزواج واتخذ من خدمه الخاص(عبيده) أبناءً له.

ينتمي الشيخ سيدي أمحمد بن عودة إلى قبيلة"فليته"وهي قبلية كبيرة هلالية الأصل، حاضنة "للطعم"،تحتلّ مساحة كبيرة من تراب المنطقة تحدّها ولايتين (تيارت، معسكر).

تنقسم قبيلة "فليته"إلى قسمين،كلّ قسم منها يتكوّن من مجموعة من العروش، فالمجموعة الأولى تسمى"بالعَايْدِي" و الثانية تسمى "الشَالْقِي"،ولكل مجموعة "خيمة".

وارتباط عروش "فليته" بظاهرة "الطعم"ككلّ القبائل التّي تحتفل بالوعدات يرجع إلى عدة عوامل منها:التصوّف الطرقي المنتشر بالمنطقة،الأميّة،القهر الاجتماعي(خاصة ضد المرأة)،والتوظيف السياسي للظاهرة.

الفصـــــــــــــل الثاني

دور قبيلة " فليته " الحاضنة "لطعم " سيدي أحمد بن عودة

أولا: التحضير لــِ "طَعْمْ" سيدي أمحمد بن عودة:

1. مراحل التحضير "للطَعْمْ":

تمرّ ظاهرة"طَعْمْ"(سيدي أمحمد بن عودة) بعدّة مراحل للوصول إلى ذروتها خلال سنة كاملة و هي كالأتي:

المرحلة الأولى: **الغفّارة أو الغــْـفـــــَـر:** هي مهمّة تتكفّل بها فئة "العْبِيدْ"،وكانت بدايتها في حياة الشيخ(سيدي أمحمد بن عودة)، حيث كان يرسل عبيده في فصل الربيع من كلّ سنة إلى العروش المنتشرة في إقليم "فليته"، لجمع التبرّعات العينية والمتمثّلة في الزبدة (الدْهَانْ) والخراف(الخِرْفَانْ) والعسل والدقيق و القمح والشعير ، تقدّمها العروش كعطية، وجملة العطايا هذه تجمع لتوزّع على الطلبة والمساكين.أما الآن فهي تجمع لفائدة "العْبِيدْ" في غياب طلبة العلم .

وسمّيت"الغفـــــّارة" بهذا الاسم من فعل غَــفــَر وتعني:أن هذه التبرّعات تمحو الخطايا وتــُغفر بها الذنوب بكرامة الشيخ(سيدي أمحمد بن عودة).

المرحلة الثانية : "**الفَرْض**" وهي مهمّة يشرف عليها فئة "المْقَادِيمْ" وعددهم حسب عدد العروش و"**الفَرْض**" يقصد به فرض الزكاة، الذي كان يجمع في حياة الشيخ مع نهاية الموسم ألفلاحي عينيا(على شكل قمح و شعير أغنام وأبقار...) .أما في الوقت الحاضر فهي عبارة عن مشاركة إجبارية بقيمة من المال غير ثابتة يحدّدها "المْقَادِيمْ" لشراء "الفْلِيجْ"(المادة الرئيسة في تشكيل الخيمة-أنظر الفصل الثاني من الباب الثاني).

بعد مرحلة جمع الأموال و شراء "الفْلِيجَاتْ"، تأتي مرحلة العدّ التنازلي لظاهرة "الطَعْمْ" وهي مرحلة التحضير الفعلّي"للطَعْمْ"وهي:

2. الإعلان عن "الطَعْمْ"

يتمّ الإعلان عن "الطَعْمْ" مع بداية شهر سبتمبر أو مع نهايته مراعاة لبعض الحالات الاستثنائية التي قد تتصادف مع أيام "الطَعْمْ"، كشهر رمضان أو أيّام عيد الفطر أوعيد الأضحى، فيحدث تأخير الظاهرة أو تقديمها. ويكون إعلان "الوعدة" بمدينة(الرحوية) في أقصى جنوب مدينة(غليزان) وهي تابعة إقليميا لولاية(تيارت) وتعتبر البوابة الرئيسة من الجهة الجنوبية لقبيلة"فليته"ومركز إقامة(الكولون)و(القيّاد وألأغوات) سنوات

وجود الاحتلال الفرنسي، وقد كانت كذلك مركزا لتجمعات عروش قبيلة "فليته" أيام المقاومة الشعبية للصوفي سيدي "لزرق بلحاج".

يكون الإعلان عن "الطَعْمْ" يوم الثلاثاء بمدينة (الرحوية)لأن هذا اليوم تقام فيه السوق الأسبوعية، ويحضره الناس بكثرة قصد نشر الخبر، ويسمى هذا اليوم بيوم "التـــَبـــْـــرَاح" أو"البْرَاح"، حيث يجتمع "مْقَاديم" العروش في مكان عام، تحضره السلطات المحلّية والأمنية وجمع غفير من الناس والفضوليين من مدينة(الرحوية) و"منداس" و"زمورة" و "غليزان" و "المطمر" و "وادي الأبطال" ومن قرية "سيدي أمحمد بن عودة" .

يعقد "المْقَاديم"جلسة علنية يفتتحها أحدهم بالترحاب ومجموعة من الأدعية للوافدين عليهم، وتبدأ عملية جمع "الزْيَارَة" أي التبرّعات المالية مباشرة، وفي الوقت نفسه تتكفّل إحدى العائلات (عائلة المْقَدَمْ) بخدمة ضيوفها؛ لتقدّم لهم القهوة والشاي والغذاء،هذا من جهة،ومن جهة أخرى تصطّفّ مجموعة من"الخيّالة" بلباسها التقليدي(البرنوس والكْلاَحْ والقَيْطْ...) تنتظر إشارة الإعلان، لتجوب شوارع المدينة، يتقدّمهم أحد الفرسان حاملا لواءًا أخضرا وهوعَلَمُ سيدي(أمحمد بن عودة) و(القْرَابْ) وهي حافظة لجمع "الزْيَارَة"، ليعلن عن التاريخ الفعليّ "للطَعْمْ" وهي أيام الأسبوع الموالي بعد هذا الإعلان، تعطى إشارة الإعلان من طرف أحد أعيان المنطقة وهو "مْقَدَمْ" من "المْقَادِيم" ومسؤول عن مفتاح القبّة الذي توارثه أبا عن جد.

تنطلق الخيّالة عبر الشوارع والممرّات مع طلقات البارود معلنة عن تاريخ "الطَعْمْ" وبعد ساعة من الزمن تعود إلى مكانها الأول، بعد أن تكون قد جمعت"الزْيَارَة"من السكّان.تجمع كل التبرّعات وتعطى لأحد "خدّامّ" مَقَام(سيدي أمحمد) بالمنطقة، بعدها يتوزّع الضيوف لأكل وجبة الغذاء (طبق الكسكسي التقليدي) عند عائلتين من "المقاديم"، لتختتم الجلسة بالأدعية على موعد اللقاء يوم "الطَعْمْ". تتكرّر عملية الإعلان هذه في كل البلديات التابعة لمنطقة "فليته" في أيام الأسواق الأسبوعية الخاصّة بكل بلدية عن طريق الخيّالة.

3.أيام "الطَعْمْ":

تبدأ أيام"الطَعْمْ" **بيوم الأحد** وهو يوم حطّ الرحال، قبله تكون قرية سيدي(أمحمد بن عودة) قد تهيأت لاستقبال ضيوفها،فتطلى طرقاتها بالطلاء الأبيض ويزيّن مدخلها بالأعلام الوطنية، وتقوم دوريات من الدرك الوطني بمراقبة القرية و تَفَقّد شوارعها لضمان سلامة الأشخاص وممتلكاتهم. في هذا اليوم تبدأ جموع العروش بالتوافد على المنطقة بسياراتهم وشاحناتهم محملّين بالخيام الحديثة (القْوَاطِين) والمئونة من دقيق وعنب وخضر وخراف أو ماعز، ثم يتوزّعون على المنطقة من أجل التخييم، كلٌّ في منطقته المخصّصة له كما هو متعارف عليه من ذي قبل. وتوفّر لهم البلدية الإنارة والماء والأمن .

كما يشهد هذا اليوم قدوم التجّار(تجار الخضر والموّالين و تجارالأقمشة والحرفيين ..) من كل المناطق المجاورة لمدينة(غليزان) لأخذ أماكن لهم ولعرض سلعهم وخدماتهم أيام "الطَعْمْ"

يوم الإثنين : يأتي "المْقَادِيم" في هذا اليوم للإشراف على انطلاق عملية خياطة"الخيمة" في أماكن مخصّصة ومتّفق عليها منذ القدم، حيث أن كل عرش يأتي "بالفْلِيجَات" الخاصة به .

فعرش"أولاد بوعلي" وعرش "أولاد بلحيا" مثلاً يقتسمون مكانا عامّا هو في الأصل أرض وقف مخصص لخياطة الخيمة.

وفي مكان آخر وبالقرب من قبّة الضريح، يقوم ممثّـــــلون لعرش"العناترة"(طبقة الخدّام) بتحضير "الفْلِيجَات" لأخذها إلى المكان العام السابق الذكر، هؤلاء العروش الثلاثة يشكّلون فيما بعد "خيمة" واحدة تسمى خيمة "العَايْدِي".أما "الخيمة" الأخرى فتشترك فيها كل العروش المتبقيّة في مكان أخر وتسمى هذه الخيمة "بالشَالْقِي".

يوم الثلاثاء: تتواصل خياطة"الخيمتين"في هذااليوم، حيث يسمح للأفراد بالمشاركة في عملية الخياطة،ويتميّز هذا اليوم بقوّة الحضور والمشاركة من ولايات مجاورة (تيارت، تسمسيلت،الشلف،عين الدفلى، مستغانم ، سعيدة ،معسكر، عين تموشنت ،وهران ،سيدي بلعباس..)، كما يتوجّه في هذا اليوم الزوّار إلى قبّة الضريح رجالا ونساءً، وبعضهم

يذهب إلى ميدان الفروسية للتمتّع بألعاب الخيّالة وآخرين تكون وجهتهم مقام"سيدي عبد القادر الجيلالي" (الجيلاني) للتبرّك، وهناك فئة أخرى من الفضوليين يتنقّلون بين فرجة وأخرى؛ تارة لسماع الأغاني الشعبية وأخرى للاستمتاع بلعبة المبارزة بالعصي أو الألعاب البهلوانية. تتواصل كل هذه المشاهد إلى ساعات متأخرة من الليل، حيث تجتمع فئة أخرى من الفاعلين داخل الضريح على شكل حلقات حول القبّة لتؤدي المدائح الدينية (الجَلاَلَـــة) وقراءة القرآن .

يوم الأربعاء: حمل"الخيمة" و بناءها.

تتواصل عملية"الخْيَاطَة" يوم الأربعاء صباحا إلى حدود العاشرة، حيث تتشرّف السلطات الولائية وعلى رأسها والي الولاية ورؤساء البلديات المجاورة وبعض البرلمانيين لإعطاء إشارة رفع "الخيمة". يجتمع "المْقَادِيم" وسط"الخيمة" وهي مبسوطة على الأرض استعدادا لحملها، بعد لفّها تُحمل على أكتاف كل المحبّين للشيخ من الشباب والكهول يتقدّمونهم "المقاديم"، يلوّحون بعصّيهم لفتح الطريق أمامهم خوفا من الازدحام و يهرولون"بالخيمة"إلى(الحَوْشْ)، وهوالمكان الذي كانت تبنى فيه "الخيمة" في حياة الشيخ،وكلّما اقتربوا من المكان كلّما زادت سرعة الحركة والتسابق نحو باب (الحَوْشْ) و يكثر الصّياح و الصراخ و الزغاريد.

بعد الدخول إلى (الحَوْشْ)، ترفع "الخيمة" بواسطة أعمدة خشبية تسمى "الرْكَايَزْ" ، كما ترفع الخيمة الثانية بجوار الأولى في (حَوْش) ثان ،وتثبت كل"خيمة"بقطع حديدية تسمى الأوتاد أو"المْلاَزَمْ" على الأرض، وعند الانتهاء من نصبها يسمح للزوّار بالدخول إليها للممارسة بعض طقوس فيها كالطواف بداخلها أو حول محيطها من الخارج أو تقبيلها والتمسّح عليها أو أخذ خيوط منها للتبرّك بها، وبالنسبة للبعض فإنّ رفع الخيمة هو نهاية الزيارة التي جاء من أجلها.

يوم الخميس: يوم"القَادَة"(يرمز إلى قادة الفرسان العربية قديما)وهو يوم الفرجة والاستعراض لأحسن الفرسان من كل عرش، تنطلق فيه ألعاب الفروسية تباهيا بالفرسان والخيل، حيث يلبسون أحسن الملابس التقليدية(البَرْنُوس والكْلاَحْ و القَيْطْ...) بالإضافة إلى السروج المطرّزة وينطلقون دفعةواحدة و"بعيطة"(صرخة) واحدة، يقودها

أحد الفرسان المشهود له بالفروسية، تكون هذه"العَيْطَة"(الصرخة) بمثابة إيعاز لإطلاق البارود في وقت واحد بانسجام وتنافس كلّي وإيقاع مشترك تسمى عند أهل المنطقة "العَلْفة"(*) .

في نفس اليوم يجتمع شيوخ العروش و"المقاديم" في مكان واسع لجمع "الزْيَارَة" وحلّ الخلافات و تقديم حوصلة تقييميه حول مجريات "الطَعْمْ" بإيجابيتها و سلبياتها وتكثر فيه الأدعية لمحبّين الشيخ وكل الزوّار من طرف "العْبِيد" و "المقاديم" مصحوبة بالتصفيقات (الشَامْخَة)دلالة على قبول الدعاء،ويسمى هذا التجمع بسوق "الرَبْحْ".أي الفلاح والنجاح.

بعد سوق "الرَبْحْ"،تنتشر الجموع لزيارة الضريح وهي زيارة الوداع، ثم يتوجّهون إلى نقاط البيع لاقتناء بعض المشتريات التقليدية وبعض الفواكه التي يتكرّر عرضها في موسم "الطَعْمْ"، كالتين المجفّف (الحْبَالِي) والرمّان والخرّوب ..كما يأخذون معهم قطعا من أرغفة الخبز التقليدي أو شيئا من تراب "العْبَادَة" و خيوط من "الخيمة" للتبرّك بها .

يوم الجمعة: هو يوم مخصّص للنساء بالدرجة الأولى، خاصة اللاتي لم يحضرن التظاهرة من بدايتها، فيكفيهن هذا اليوم للذهاب إلى الضريح و تقديم الزيارة و الدخول إلى قبة الضريح و زيارة بقية الأماكن "كالعْبَادَة" وحجر "البَازْ" و "المَالْحَة".. وفي مساء الجمعة إلى غاية الغروب تكون كل الفئات الاجتماعية الفاعلة والزوّار قد غادرت المكان المقدّس بعدما تكون قد حققّت غايتها التي جاءت من أجلها.

ثانيا:أدوار المنتجين لظاهرة "الطَعْمْ":

تعرف المهمّة أو الدور بأنه نمط من السلوك المعروف أوالمتّفق عليه، والذي يصاحب مكانة ما، كما أن المكانة هي الوضع الاجتماعي لشخص ما بالنسبة للآخرين في أي مجتمع من المجتمعات، وترتبط المكانة من خلال الدور الذي يقوم به الشخص؛ بالسنّ والثروة والجاه (الشرف)[1].

---

* العَلْفة من كلمة (العلف) و القصد منها في هذا السياق هو إعطاء استراحة للخيل، يقدّم لها العلف تحضيرا للجولة الثانية من لعبة الفروسية و هكذا في كل جولة.

[1] صلاح الفوال، البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية، مرجع سبق ذكره، ص321

ويعبّر الدورعن المركز(statut) من منظور الفعل الاجتماعي، ويصوّر الجانب الدينامي منه،والمركز يحدّد موقع الفرد الخاص بالنسبة إلى بقية الأفراد داخل جماعة ما، وهو يسمح بتقدير المسافة الاجتماعية بين الأشخاص؛لأنه يتحكّم بمراتب الأفراد[1]،وكلا المفهومين المركز والدور يكتسبان الشرعية إما بالعرف أوعن طريق ممارسة طقوس خاصة ومميّزة، كطقس "الخيمة" في حالة هذه الدراسة.

وعليه فإن الطبقات الاجتماعية (المْقَادِيم و العْبِيدْ والخدّامْ) تعيش في حالة حركية، تحقق لها التوازن المستمّر، كما أن هذه الطبقات تحظى بدعم و تأييد العروش من أجل المحافظة على التوازن العام للبناء الاجتماعي للقبيلة ككل.[2]

1. مهـمّة "العْبِـــيدْ":

"العْبِـــيدْ" جمع "عَبْدْ" وهو عنصر مهمّ في ظاهرة "الطَعْمْ"؛ للمكانة التي حظي بها من طرف الولّي سيدي(أمحمد بن عودة)،حيث أوصى به خيراً قبل وفاته، ويذكر عن الشيخ أنه قال : "عـــْبِيدَاتِي هُمْ وْلِيدَاتي" كون(سيدي أمحمد) لم يتزوج في حياته أبداً، فاتخذ "العْبِيدْ" الذين كانوا يقومون بخدمته كأولاده.

وهنا يذكر(السجلماسي) تلميذ الشيخ(سيدي أمحمد بن عودة) حكاية العْبِيدْ فيقول:"أنّ الشيخ سيد الأسياد(سيدي أمحمد) ابن الوّلي الصالح(سيدي يحي)،المكنىّ ببن عودة،التقى مع"القطب"وسأله الزواج والذرية،فقال له"القطب": ياولدي حاجتك عند الشيخ سيدي(عبد الرحمن الثعالبي)،فتمثل له الشيخ سيدي(عبد الرحمن) في الطريق، وقد أطلّعه الله على أمره فقال له يا شيخ(امْحمد) أنت مقبول عند الله من جملة الأولياء الأكابر وأنّ الله قد منعك من الذرية ومن الزواج وذريتك إن شاء الله مما ملكت يمينك وأنت الراضي عنهم وهم يقومون مقام الأولاد وفيهم تكون البركة والله إلى يوم الدين"[3].

---

[1] جورج بالنديه، الأنتروبولوجيا السياسية ، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت ،لبنان، ط1 ،2007 ، ص 114

[2] صلاح الفوال، مرجع سبق ذكره ، ص312

[3] أحمد بن مبارك السجلماسي ، تحفة الهدى في مناقب الشيخ سيدي أمحمد بن عودة، مرجع سبق ذكر

استمرت هذه المكانة الاجتماعية للعبيد بعد أن التزم المريدون والأتباع بتنفيذ الوصية، بل ازدادت قوّة بعد أن تغيّرت مهمتهم من خدمة الشيخ(سيدي أمحمد) إلى دور الوساطة بين الشيخ والزوّار عن طريق الدعاء للحصول على بركة الولّي.

ولقد أشار(مالينوفسكي Malinowiski) إلى هذه الخاصية، لما تحدّث عن الأسطورة والسلطة،حيث سمىّ الأسطورة بالميثاق الاجتماعي واعتبرها أداة يستخدمها أصحاب السلطة والامتياز والملكية، وبشكلها هذا تملك الأساطير وظيفة مزدوجة: أنّها تشرح النظام القائم بكلمات تاريخية وتبررّه بإعطائه قاعدة أخلاقية.وثانيا أن الأساطير تؤكّد المركز المهيمن للجماعة الأكثر أهمية للحفاظ على مكان الصدارة[1]

كان في الجاهلية أناس يقومون بخدمة الأصنام و يجعلون من أنفسهم واسطة بين الناس والإله، وهم "السَدَنة"جمع سادن، وهو الذي كان يخدم الصنم و يرعاه،وهي نفس المهمة التي يقوم بها العبد في خدمة الضريح والإشراف عليه وفتح باب القبّة للزوار ومن قبلها خدمة الشيخ(سيدي أمحمد بن عودة).

وتختلف أهمية"السدنة"باختلاف أهمية الأصنام التي يخدمونها،فالأصنام(كاللاّت والعزى) كانتا ذات مكانة كبيرة عند العرب وانسحبت هذه المكانة على خدّامها أي سدنتها؛ كذلك الحال بالنسبة "لعْبِيدْ" سيدي(أمحمد بن عودة)،فمنهم من يحظون بأهمية كبيرة لدى الفئات الاجتماعية لأهمية ولّيهم سيدي(أمحمد بن عودة) بين الأولياء الآخرين، فإذا كانت"السدنة" منصبا وراثيا في الجاهلية وحتى بعد مجيء الإسلام، حيث تحوّلت السدنة إلى خدمة الكعبة[2] المشرفة،فإن منصب العبد كذلك هو وراثيا بين العبيد إلى يومنا هذا.

---

[1] جورج بالنديه، الأنتروبولوجيا السياسية ،مرجع سبق ذكره،ص 148

[2] سميح دغيم، أديان و معتقدات العرب قبل الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص. ص 184 ــ 185

ويشير (دوتييه،Doutté) في كتابه الأولياء"(marabouts) "كان(العَبْدُ) يقوم بخدمة الضريح أوالزاوية وهي مهمة وراثية أبا عن جدّ و في الغالب عبيد الأولياء و خدّام الأضرحة لا ينتسبون إلى عائلة الوّلي، ووظائفهم وراثية و في أكثر الأحيان تصبح عائلة"العَبْدُ" ذات نفوذ أكثر من عائلة الولّي نفسه من بعده"[1]

تتمثل هذه المكانة التي يتشرّف بها العبيد في شقين: أوّلا البعد المعنوي والمتمثل في الاحترام والتبجيل والخوف منهم أحيانا وطاعتهم، والشق الثاني والمتمثل في البعد المادي كتقديم الهدايا لهم والقرابين(الأغنام،النقود،الملابس..) ومساعدة السلطات المحلّية لهم في قضاء حاجاتهم، كل هذا بسبب اعتقاد العامّة الراسخ في أن دعواهم مستجابة.

يقول أحد الشيوخ: *سيدي أمحمد وصّى على عْبِيدَهْ، على هذا حْنَا نْطيعُولْهُمْ ونْزُورُوهُمْ بَاشْ يَدْعُونَا ربّي* [2]

فإذا كانت كلمة "العَبْدُ" تعني الرقّ من الزاوية الاجتماعية،وهي كلمة منبوذة في العرف،كون الرقّ مؤسّسة اجتماعية مدّنسة، فُرضتْ على بعض الشعوب بسبب الحروب والفقر ومنطق القوّي على الضعيف، فهي تكتسب معنى عكسيا بالنسبة لِعْبِيدْ (سيدي أمحمد)،فإنهم يتمتّعون باحترام كبير ومكانة مقدّسة وتجد الآخرين هم الذين يخدمونهم لا لشيء إلا أن هؤلاء العبيد خدموا سلطان "فليته" الشيخ سيدي(أمحمد بن عودة) .

يقول أحد"العْبِيدْ": "*حْنَا اّللِي يَتْحَكْ عْلِينَا و الله مَاهُو رَابَحْ، وَالْدِينَا خَدْمُو سيدي أمحمد وهُوَ رَاضِي عليهم ، و حْنَا تَبعْنَا سيرتهم، مْسَلْمِينْ و مْكَتْفِينْ.* [3]

كما"للعَبْدِ" تأثير خاص على الزوّار والمريدين من خلال عملية الإشهار التي يقوم بها، فهو يروي ويحكي على(سيدي أمحمد) الأحداث والمناقب، تدور كلها حول كراماته

---

[1] Doutté Edmond, notes sur l'islam maghrébin -Marabouts-,extraits de la revue de l'histoire des religions, tomes XL-XLI, Ernest Leroux éditeur, Paris ,1990,p23

[2] المقابلة رقم 04 مع ب .ل، 70سنة، دون عمل، 2010/09/01

[3] المقابلة رقم 08 مع ع. ع ، 60 سنة، من عبيد سيدي أمحمد ، 2010/09/14

وخوارقه ووصاياه. فهو يرى (سيدي أمحمد) في نومه كما في يقظته ويكلّمه الولّي الصالح ويوصيه ويأمره، كما كان يأمر أبائه من قبل. هذا "عَبْد" الشيخ آخر يقول:

"يُوقَفْ عْـــــلِيَا سيدي،(يقصد سيدي أمحمد) لَبْدَا في المنام و يْقُولِي يا أحمد قُولْ لِضْيَافِي (يقصد الزوار) كِمَا زِينْتُو النية وأُقَصدْتُونِي ، رَانِي دَرْتَلْكُمْ جْنَاحْ السْتِرْ و رَبِّي ما يَبْخَلْكُمْشْ." [1].

وبهذا الشكل يكسب العبد سلطة "كارزماتية" بالنيابة عن الولّي المضروح، فعلاقة هؤلاء العبيد بولّيهم وشيخهم وتواصلهم الروحي به، صنع منهم أوعية وخزّانات ثقافية ودينية لربط الماضي بالحاضر وأحياناً تحيين الماضي البعيد من خلال التراث الشفوي عن كرامات الولّي .

2.مهـــــــمّة الخدّام:

المتعارف عليه عند أهل "فليته" أن سكّان منطقة(سيدي أمحمد) المجاورين للضريح هم طبقة الخدّام، وتتمثل مهمة الخدّام في استقبال الزوّار والضيوف في بيوتا تهم و خاصة أولائك الذين يأتونهم من مناطق بعيدة، حيث يُقدّم لهم الطعام و الشراب والإقامة.

كانت تسمى هذه المهمّة عند عرب الجاهلية أيام الحج بالسّقاية، وهي أن يقوم بعضهم بسقاية الحجّاج الذين يأتون بيت الله من كل جهة وتوزيع المياه على الناس الذين يتوافدون إلى الحجّ والطواف حول أي صنم من الأصنام وهي كثيرة آنذاك، ليُعَدّ أمر بالغ الأهمية ومهمّة دينية في الوقت نفسه،وتولاّها أحيانا أشراف من العرب،(كبني هاشم) الذين كانوا يسقون الناس في الكعبة. [2]

تقاسمت الهيئات الرسمية الممثلة في البلدية والولاية الخدّام في مهامهم، حيث أخذت على عاتقها هذه المهمّة وأصبحت تشرف وتهيئ وترحّب بالزوار وتخصّص لهم أماكن من تراب المنطقة للتخييم والإقامة طيلة أيام "الطَعْمْ" مدعّمة بقوات الأمن، لضمان نجاح الاحتفالية. بالإضافة إلى الدور الذي لعبته مديرية السياحة كهيئة حكومية في إشهار

---

[1] المقابلة رقم 09 مع م.ب، 62 سنة، من عبيد سيدي أمحمد،2010/09/15

[2] سميح دغيم، أديان و معتقدات العرب قبل الإسلام، مرجع سابق، ص186

الظاهرة من خلال الملصقات والأشرطة الوثائقية والفيديوهات وأعوانها المتخصّصين في توجيه الزوّار وإرشادهم، حينها شعر "الخْدِيم" أن دوره سُلب منه فتحوّل هو الآخر إلى لعب دور "العَبْد" وأصبح في نظر البعض"الخْدِيم" هو"العَبْد"، لا لشيء إلاّ للمكانة التي يحظى بها "العَبْد"عند أهل منطقة "فليته" ماديا ومعنويا، فأراد الخدّام أن يكون لهم نصيب منها، فانتحلوا صفة العبيد، ومع هذا كلّه فإنّ الزائر لفضاء(سيدي أمحمد) خاصة أيام "الطَعْمْ" لا يفرّق بين "الخْدِيمْ" و"العَبْدْ" فالأمر عنده سيان، بما أن العطية أوالهدية هي(لسيدي أمحمد) قبل كل شيء، فلا حرج أن يأخذها "العبد" أو "الخديم" ، كما أنّ الزائر ينظر إلى كل من جاور الضريح كجزء لا يتجزأ من الفضاء المقدّس وبالتالي فالبركة موجودة حتما عند هؤلاء.

3. مهمة "المْقَادِيم":

المْقَدّم هو بمثابة رئيس العرش، يمثّله لدى مجلس القبيلة المتكوّن من رؤساء العروش ويشترط فيه سداد الرأي والحكمة والصرامة والخبرة في المواقف الاجتماعية كما أنّ المال(الثروة) يعدّ عاملا آخرا لتزكيته.[1] يصلح بين المتخاصمين و ينسّق هو والمقاديم الآخرين لضبط مواعيد "الطَعْمْ" وكيفية التحضير له،كما أنه يقوم بجمع "الفَرْض"

فرض(سيدي أمحمد) على الأفراد والجماعات ويرتّب المهام المنوطة بجماعته من أجل تشريف العرش الذي ينتمي إليه خلال موسم "الطَعْمْ"،كما تكون له اتصالات بمعية زملائه مع المسؤولين على مستوى البلديات والولاية ورجال الأعمال من أجل المساعدة المادية والأمنية و توفير شروط الراحة والاطمئنان خلال "الطَعْمْ".

فإذا كان"العبد" يتميز بسلطة روحية لدى زوّار الضريح أفرادا و جماعات؛ فإن"المقدم" له سلطة شبه سياسية على أتباعه، فهو الآمر والناهي بين قومه، يفصل في القضايا المصيرية التي تهمّ العرش، خاصة ما تعلّق بأمور الفلاحة وحدود الأرض بين الأفراد، والخصومات التي تحدث بين الحين والأخر كالطلاق والدّية. فالمسؤولية تكون على عاتقه في فكّ هذه النزاعات، أما إذا تعدّى الأمر حدود العرش، كالخلافات التي تحدث

---

[1] صلاح الفوال، البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية، مرجع سابق، ص321

بين العرشين حول حدود الملكية أو الإرث أو الدّية على سبيل المثال، تكون"الوعدة "عندئذ المناسبة السانحة لحلّ هذه المشاكل مع آخر أيام"الطَعْمْ"؛ أي يوم الخميس الذي يسمى"سُوقْ الرَبْحْ"، حيث يجتمع كل مْقَادِيمْ العروش ومن بينهم العروش المتخاصمة بالإضافة إلى العْبِيدْ، ويتدخل المْقَادِيم المحايدون لفكّ النزاعات وإرضاء كل الأطراف المتنازعة "بجاه" سيدي(أمحمد بن عودة) كشرط أساسي ومفتاح لحل "العقد "

4.تصوّرات حول "الطَعْمْ":

يزخر المخيال الشعبي بتصورات متنوعة حيال وليّهم وتتجلىّ هذه التصوّرات من خلال التراث الشعبي المتضمن الحكايات والأشعار والأساطير التي تصبّ كلّها في اتجاه تقديس الولّي، مخترقة الواقع المعيش ومنتجة ثقافة شعبية، لها ارتباط وثيق بالمخلية الجماعية، كون هذه التمثّلات نتاج صناعة اللاّوعي المتراكمة عبر الأزمنة.

وتأكيدا لهذا يقول(دوركايم):"إن انتاج التصوّرات لا يكون بسبب بعض الأفكار التي تشغل انتباه الأفراد،ولكنها بقايا لحياتنا الماضية، إنها عادات مكتسبة،أحكام مسبقة،ميول تحركنا دون أن نعي، وبكلمة واحدة أنها كل ما شكّل سماتنا الأخلاقية".[1]

فعند استنطاق الذاكرة الشعبية لمعرفة تصوّرها حول وليّها، فإنها تذهب مباشرة إلى مناقبه وكراماته. يذكر لنا أحد شيوخ المنطقة[2]وهو إمام سابق، إحدى الكرامات المتواترة عند عامة المجتمع "الفليتي": وهي أنّ الشيخ سيدي(أمحمد بن عودة) لما كان بمنطقة "غريس" جهة مدينة (معسكر)، يتلقىّ العلم على يد الشيخ(سيدي عبد الرحيم)، كان شيخه يكلّفه بإحضار الطعام من بيته للطلبة، وذات يوم كان الشيخ (سيدي أمحمد) في مهمة خارج الزاوية التي يدرس بها، فأرسل الشيخ(عبد الرحيم) مريدا آخرا بدلا عنه لإحضار الطعام، فذهب ثم عاد دون طعام، وقال لشيخه إن أهل بيتك رفضن

---

[1] ابتسام غانم، مقاربة نظرية لمصطلح التصور الاجتماعي، مجلة علوم انسانية، العدد43، جويلية 2009 .

[2] المقابلة رقم03، سبق ذكرها.

إعطائي الطعام، فلما سأل الشيخ أهل بيته عن السبب، قلن له كنت تبعث إلينا امرأة تأخذ الطعام واليوم أرسلت لنا رجلا، فسكت الشيخ وعرف أن (سيدي أمحمد بن عودة) شخص غير عادي، بل وليّ من أولياء الله وأمره أن يرجع إلى أهله.

فالولّي الصالح من الزاوية الواقعية شخص عادي، زهد في الدنيا وابتعد عن ملذاتها وانقطع للعبادة والذكر والخلوة والتصوّف، لكن التضخيم والهالة التي ألصقت بسلوكاته اليومية من طرف الخيال الجمعي، جعلت منه ذلك الشخص الخارق للعادة، تجري على يده عدة أشياء تجاوزت العقل والمنطق، وزرعت في نفوس العامة الرهبة والخوف منه والإجلال والتسليم له في كل الأمور، فنجد الفرد منهم إذا أقدم على أمر من أمور حياته لابد أن يزور ضريح(سيدي أمحمد بن عودة) ويطّلعه على أمره و يطلب منه العون والمباركة متضرعا له، ثم ينصرف بعدها إلى قضاء حاجته وفي اعتقاده أنه لو لم يقم بهذا الفعل فحاجته لا تقضى. كما أن الأسطورة تلعب الدور القوّي في ترسيخ صورة الولّي لدى مخيّلات الأفراد، خاصة إذا ارتبطت الأسطورة بحياة الأفراد الشخصية كالزواج والتجارة وخدمة الأرض، فإن الولّي يصبح عندئذ المنقذ الوحيد الذي تلجأ إليه الجماعة لتبرير أفعالها. فتقديس الولّي يتمّ على أساس التصوّر الذي تبنيه المخيّلة الجمعية للأفراد اتجاه ولّيهم،فالكرامات المنسوجة حول الولّي قد تصطدم بمنطق العقل، لكنّها في المخيال الجمعي تحتلّ حيزا واسعا، مما سهّل الاعتقاد والإيمان والتصديق بها.وعليه فالمخيال هوالصانع والضامن في الوقت نفسه لاستمرار هذه التصوّرات وبالتالي تقديسها حتى ولو تجاوزت المنطق المألوف. ومن بين التصوّرات التي يحملها هؤلاء عن ولّيهم وعن"الطَعْمْ"، نماذج من الشعر الملحون يحفظها أهل المنطقة ويكرّرونها في مثل هذه المناسبة ومن هؤلاء الشعراء الشاعر(محمد بن فوضيل)[1]يقول :

بن عودة مَذْكُورْ شَايعْ في البلدان تَخْدَمَهْ حَتَى حُكَامْ اَلنصْرَانِي

حَبَّهْ الجَوّادْ مُولَانَا الرحمان سَاجَدْ رَاكَعْ قَايَمْ حْقُوقْ الغَانِي

مَا شَافْ فْرِيضَة وَ لَا اضْنَى بيان اخْدَمْ رَبِّي وَ افْقَهْ الرحمان

---

[1] محمد بلفوضيل من شعراء الملحون بغليزان، انظر محمد مفلاح، اعلام من منطقة غليزان ، مرجع سابق، ص41

و أما عن"الطَعْمْ" فيقول:

مَا اعْظَمْ يَومْ زيَارْتَهْ تَرْحَبْ الأعْيَانْ يَهْيَانُو الأعْمَارْ لِيهْ مَعَ الفَانِي

خَمْسْ اخْمَاسْ اْتقِيمْ فِي وطْنَهْ تبْنِي مُدَةْ سَبْعْ أيامْ يبْنُوا فِي الفِيضَان

ساهمت هذه التصوّرات التي يحملها الأفراد في التعريف بهوية الجماعة والمحافظة على خصوصياتها،مما جعلتهم كذلك يرسمون صورة ايجابية عن المجموعة التي ينتمون إليها. كما أنها تقوم بتوجيه سلوك وممارسات الأفراد و تقرّر لهم الأفعال التي يؤدونها (المسموحات والممنوعات) وتبررّها بعد ذلك، بمعنى آخر أنها تكرّس الضبط الاجتماعي.[1]

5.المرأة و"الطَعْمْ"

بالنظر إلى الطبيعة الرّجولية التي تطغى على المجتمع القروي الجزائري؛ فإن مجتمع النساء قد أوجد لنفسه فضاءات اجتماعية كالحمّامات والمقابر (الجبّانات) والأعراس، تحرّرت فيها المرأة والنساء عموماً من سطوة الرجل، فاستطاعت ولومؤقتا التعبير عن مشاعرها وتفريغ مكبوتاتها والتواصل مع الأخريات، كما وجدت لنفسها كذلك فضاءات الأضرحة كمتنفس لممارسة طقوسها الدّينية بقوة، كونها تعتقد إلى أبعد الحدود في الخوارق والكرامات لدى الأولياء والصالحين وتؤمن بالسّحر والعين الشريرة والحظ.

فهي بذلك تريد أن تتحرّر اجتماعياً من القيود والممنوعات التي فرضها عليها الرجل، فإذا كان المسجد فضاءً دينيا للذكور، فإن الأضرحة والقباب كانت ولازالت فضاءً دينيا للنساء بامتياز."فمبدأ التمييز الجنسي للفضاء يجعل من القبة المكان المفضل للممارسات الدينية عند النساء في مقابل المسجد الذي يعتبر كفضاء ذكوري"[2]وفي هذا السياق يذكر (نور الدين طوالبي):"تعتبر الشعائر تعويضية عن صرف الحياة، بحيث أخذت الجماعة المغلوبة على أمرها تمارسها للتعويض عن حالات الحرمان التي تفرضها

---

[1] ابتسام غانم، مقاربة نظرية لمصطلح التصور الاجتماعي (ملخص)، مرجع سبق ذكره

[2] Sossie Andezian ,expériences du divin dans l'Algérie contemporaine,Adeptes des saints de la région de Tlemcen, CNRS éditions,2001,p79

عليها الجماعات الفوقية(.....)، فمثلا تلجأ الجماعات الأنثوية في المجتمعات الأبوية المنحى إلى الطقس السّحري كي تثأر لنفسها من تسلط الجماعة الذكورية."[1]

تحظى المرأة بمكانة خاصّة من خلال دورها كمنتجة وفاعلة اجتماعية أساسية لظاهرة "الطَعْمْ"،لكونها عنصر بشري مهمّ يدخل في التركيبة البشرية لقبيلة "فليته"، فبدونها تكون ظاهرة "الطَعْمْ" مبتورة إن صحّ التعبير.

وجدت هذه الدراسة أن المرأة تشارك الرجل كل الطقوس تقريبا، بل هناك طقوس أخرى احتكرتها لنفسها خاصة أمام الضريح، كما أنها كانت حاضرة بقوة منذ الإعلان عن "الطَعْمْ" حتى نهايته.

سألنا إحداهن وهي عجوز في السبعين (70) من عمرها عن هذا العدد الهائل من النسوة فقالت لنا[2]: *"بَكْرِي مَكانَتْشْ ْلمْرَا جِي مع التراريسْ (تقصد الرجال) وتَتْخَلَطْ مْعَاهُمْ كيمَا دَرْوَكْ ،كَانَ أرَجَلْ يْجيبْ مْعَاهْ نْسَا الدَوّارْ يْقُودْهَمْ حتى لْلْقُبَة يْزُورُو وَيْرَجَعْهُمْ وكُنَا نْزُورُو نْهَارْ الجمعة"*

كلام هذه السيدة يدلّ على أن السلطة الفعلية على الأفراد كانت بيد القبيلة والعرش ،أما الآن و في إطار حق المواطنة وبصيص التفتّح الذي دخل بيت المرأة الريفية من خلال وسائل الإعلام واحتكاكها بالمدينة وتأثير المدرسة على أبنائها، جعلها تتحرّر نوعا ما من قيود العرش ومن قيود الرجل بصفة خاصة، سواء كان الأب أوالابن أوالزوج وتشارك من تلقاء نفسها في هذه الظاهرة بتقديم القرابين والإطعام من مالها الخاص وممارسة الطقوس كلّها ...

لاحظت هذه الدراسة أن النساء يجتمعن جنبا إلى جنب مع الرجل لخياطة"الخيمة"، فالاختلاط هنا جائز ولا مفرّ منه والمحافظة التي يتغنىّ بها الرجل الريفي من حين لآخر لا أثر لها في هذا الفضاء المقدّس،فكلّهن يشاركن الرجال، شابّات وأرامل ومتزوجات في جوّ بهيج، إلاّ أن بعض الممارسات من جانب الجنسين والتي يراها

---

[1] نور الدين طوالبي،الدين الطقوس و التغيرات، مرجع سابق،ص55

[2] المقابلة رقم 24،ح.ز،70سنة ، دون مهنة 2010/09/25

البعض أنها تدخل تحت خانة التدّنيس لم تعجب القائمين على "الطَعْم" .

وهذا أحد المقاديم[1] يقترح لوأن السلطات تجعل أياما خاصة للنساء لزيارة الضريح دون الرجال فهو يقول:"*رَاهِي الخْسَارَة بَزَافْ و ْالمْرَا* (المرأة) *مَاوَلَاتْشْ تَحْشَمْ كيمَا بَكْرِي.فِي وَقْتَنَا حْنَا كُنَا كِي نْرْقَبْ* (أي يقترب)*على ْالقُبَة نْبَعْدُوا أوْلَادْنَا على رْوَاحْنَا حْيَا* (أي حياء) *من سيدي أمحمد*"

لكن الطبيعة البشرية تحمل في كيانها الشيئين معا المقدّس والمدنّس، فكلما كان المقدّس ذو فاعلية قويّة ظهر بجانبه المدنّس بقّوة كذلك، فهما في صراع دائم، كصراع الخير والشرّ في هذه الحياة .

الظاهر أن التدّنيس جاء لصيقا بالمرأة من خلال هذه المقابلات في هذه التظاهرة، لكن هذا لا يعني إعفاء الرجل منه، كونه الشريك الأساسي في هذا التدّنيس و ليس كل من الذين التقيناهم لهم هذه النظرة، بل هناك أخريات سبّاقات إلى فكّ النزاعات بين النساء المتخاصمات ومبادرات إلى ربط علاقات مودّة واحترام لتعزيز تماسكهن داخل المجتمع، فهذه إحدى الشابات لها مستوى تعليمي لا بأس به تقول:"الطَعْم"بالنسبة لي فرصة للتجمّع والتعارف وربط علاقات والسعي لإصلاح ذات البين، بما أن الأغلبية تقدّس المكان وتقدّس صاحبه،أي(سيدي أمحمد)، فالإنسان منا يستغّل هذا الموقف و"يُجَاهِي" الناس(بسيدي أمحمد) لحلّ بعض الخلافات".[2]

"ففسوسيولوجياً العنصرالنسوّي يشكل معطى أساسي لتجربة الصلحاء، فظاهرة الصلحاء تعتبر دائماً شكلا من أشكال الدّيانة النسوية" [3]

---

[1] المقابلة رقم 25 ، ب.ج.ب، مقدم عرش أولاد بلحيا، 80 سنة، فلاح ، 2010/09/25

[2] المقابلة رقم07 ، س،ف، 40سنة، معلمة ، 2010/09/14

[3] Sossie Andezian , expériences du divin dans l'Algérie contemporaine, op.cit.,p39

خلاصة الفصل

"الطَعْمْ" كظاهرة اجتماعية تمرّ بعدّة مراحل للوصول إلى ذروته الكاملة، بدءاً بمرحلة "الغفّارة"وهي مرحلة جمع التبرّعات العينية تقدّمها العروش"لِعْبِيدْ" سيدي أمحمد بن عودة ثم تليها مرحلة "الفَرْضْ" وهي مهمّة يشرف عليها ا"المْقَادِيم" تتمثل في مساهمة إجبارية من المال الغرض منها شراء "الفْلِيجَات" التّي تدخل في تركيب "الخيمة".

بعد هاتين المهمّتين، يُعلنُ عن "الطَعْمْ" في الأسواق الأسبوعية لكلّ قرية أومدينة تابعة لإقليم"فليته"، كما ينتشر خبر هذا الحدث الكبير في مختلف المدن المجاورة لمدينة "غليزان" عن طريق الهواتف بين الأهالي والأحباب و المحبّين لمثل هذه التظاهرات.

تأتي بعدها المرحة الفعلية والعملية لظاهرة "الطَعْمْ" لمدة خمسة أيّام، منها يومان(الثلاثاء والأربعاء) يعتبران الأيّام الحقيقية لطَعْمْ سيدي أمحمد بن عودة؛ وهما على التوالي:يوم خياطة الخيمة ويوم بنائها.ويكون يوم الخميس ويسمّى يوم"القادة"؛ يوم استعراض لقوة القبيلة "قبيلة فليته" من خلال الألعاب الفروسية،حيث يجيء كل عرش بأحسن فرسانه في أزياء تقليدية تعكس أصالة المجتمع العربي الإسلامي.

في نفس اليوم تختتم مراسيم هذه الاحتفالية بجلسة تجمع كل الفاعلين الأساسين (المقاديم،الخدّام، العبيد) والزوّار من أجل الدّعاء لهم وإصلاح ذات البين بينهم وجمع "الزياره" تسمّى هذه الجلسة المباركة بسوق "الرَبْح".

يكون يوم الجمعة؛ يوم زيارة للضريح وبقية المزارات للنّساء بامتياز وذلك للممارسة طقوسهن الخاصة بهن.

اللاّفت للملاحظة في هذه الظاهرة هو المكانة الاجتماعية للفاعلين الأساسيين وعملية تقسيم الأدوار التلقائية والمتعارف عليها بينهم مند عهود بعيدة "فالعبيد" مثلا هي الطبقة ذات المكانة الرفيعة بين أفراد كل قبيلة "الفليته" ودورهم يتمثل في التوسّط بين الزوار وبين الشيخ سيدي أمحمد بن عودة، فهم خلفاؤه من بعده؛ كونهم أبناؤه بالتبنّي.تلي هذه الطبقة طبقة "الخدّام" {سكّان المنطقة} من حيث المكانة الاجتماعية وهم الحاضنون لسيدي أمحمد و"للطَعْمْ" من بعده، دورهم خدمة زوّار الولّي و الضيوف وإرشادهم نحو المزارات الموجودة بفضاء المنطقة المقدّسة.

أما الطبقة الثالثة فهي طبقة "المقاديم" وهم رؤساء عروش"فليته" وممثّلين عنهم، دورهم ضبط موعد "الطَعْمْ"من كلّ السنة ويشرفون على جمع "الفَرْضْ" و يمارسون عملية الضبط الاجتماعي على الأفراد ويسعون لفكّ النزاعات بين الجماعات و العروش.

كما تعتبر "الطَعْمْ"المناسبة السانحة التّي تنتظرها المرأة لتتحرّر من سطوة الرجل وتفجّر مشاعرها وتفرغ مكبوتاتها وتتواصل مع مثيلاتها تحت قبة الضريح؛فظاهرة الصلحاء تعتبر دائما شكلا من أشكال الدّيانة النسوية[1].

[1]Sossie Andezian ,expériences de divin dans l'Algerie contemporaine,op.cit.,p39

البـــــــــــاب الثالث

" طعم " سيدي أحمد بن عودة، العلامات و الرموز

الفصـــــــــــــل الأول

الوظائف و الأدوار

الوظائف و الأدوار في ظاهرة "الطَعْمْ"

تمهيد:

يرى بعض الأنثروبولوجيون أمثال(هاريس Harris)،أنّ وصف العادات والممارسات السلوكية التي يشتمل عليها أي مجتمع، إنّما يكون له فائدة علمية؛ فالعادات والمؤسسات والنظم ليست أشكالا عشوائيةولكنّها استجابة للحاجات الأساسية في الحياة الاجتماعية.[1]

وقد يمرّ الفرد في هذه الحياة بعقبات وكبوات تحدّ من عزيمته، يتغلّب عليه الحزن فترات وينتابه الخوف من المجهول أحياناً، ويستسلم للمرض في أوقات أخرى وهكذا...ويعجز هذا الفرد حينها أن يجد لنفسه مخرجاً لمشاكله، فيلجأ إلى ما هو أقوى منه طالباً المساعدة والنجدة، ولكن الإنسان بطبيعته الفطرية ميّال إلى ما هو روحي؛ فهذا يصلّي ويبتهل وذاك يصوم ويحجّ وآخر يزور المقامات والأضرحة والصلحاء للانتفاع ببركاتهم وتحقيق المنفعة التي يصبو إليها، سواء كانت نفسية أواجتماعية، دينية أو ثقافية.

و في هذا يرى (مالينوفيسكي Malinowski):"(...) أنّ كل ممارسة أواعتقاد أوعرف يتّجه نحوهدف، فهو بالتالي له معنى بالنسبة لأفراد المجتمع الذي نلاحظه."[2]

ولقد أثّر التغيّر الثقافي والتغيّر في البنية الاجتماعية بشكل مباشر في الوظيفة التي أُسندت قديما لهذا الفضاء، وأصبح الطابع الدّنيوي المحايث هو الغالب على الممارسات الطقوسية، كما أصبحت هذه الطقوس مجرد غطاء للزيارة بالنسبة للكثير من الوافدين على المكان.

1. الدور الاجتماعي:

أضحت الجماعة تعتمد على الولّي لمواجهة الأزمات(الاجتماعية والنفسية والاقتصادية) من حين للآخر، لعجز الدولة في بعض الحالات على التكفّل بحلّ بعض مشاكل الناس،

---

[1] محمد حسن غامري،طريقة الدراسة الانتروبولوجية الميدانية،مرجع سابق،ص 17

[2] Robert Deliège , une histoire de l'anthropologie,op.cit.p 140

ومع مرور الوقت ترســّخت قناعة لدى العامّة،أنّ الولّي الصالح هو أقدر الناس على حلّ هذه المشاكل وتقديم المساعدات للطبقات المحرومة والمحتاجة.

ففضاء سيدي أمحمد بن عودة المقدّس كان ولازال مركزاً لوحدة عروش"فليته"،وملجأ للفقراء والمساكين، ومحطّة لعابري السبيل ومأوى لليتامى،كما كان قبلة للمتخاصمين لفكّ نزاعاتهم ومركز إشعاع، محافظا على تقاليد المجتمع وعاداته وأصالته في مواجهة الأزمات الرامية إلى طمس الهوية؛ كونه معْلماً تلتفّ حوله الجماعة وتدور عليه الحياة السيّاسية والاقتصادية والاجتماعية ورمزاً اكتسب قوّته من قوة الولّي.

وحسب(ايفنز بريتشارد وفورتز Evans Pretechard وFortes) في دراساتهما للنظم السياسية الإفريقية،فإن الولّي وحتى أتباعه(العبد والمقدم والخديم) هورمز الوحدة ويمثّل العلاقات السياسية،فهو مصدر القوّة التي تحافظ على التماسك،سلطته متمركزة على قواعد أخلاقية مقبولة. فالأماكن والشخصيات المقدّسة تمثّل الوحدة والتضامن بالنسبة إلى المجتمعات التي تحترم هذه الشخصيات والأماكن.[1]

فالولّي وسيلة رمزية للمراقبة والضبط الاجتماعي،التي لم تستطع المؤسّسات الحديثة القيام بها، وأدّت ظاهرة"الطَعْمْ"في شكلها الاحتفالي الدور في توحيد الجماعة وتعزيز التضامن والترابط للمجموعة الاجتماعية،كما عملت ولازالت على إقرار نظام القيّم للجماعةمن خلال رموزها[2]، كنوع من الاستمرارية في ربط المخيلّة الشعبية بولّيها،من خلال الوظيفة "الكاريزماتية" للولّي (الحاضر ــ الغائب) في توحيد العروش من خلال تجمّعاتهم.كما تسعى هذه الظاهرة كذلك على تمتين المشاعر،حيث تنصهر كل الاختلافات الطبقيةوالعشائرية وتتوحّد الأفراد كسلوك رمزي ورسالة منها للفت الأنظار على أنّ هذه الظاهرة تؤكد على الدعامة القوّية لقيّم الجماعة.ومنه فالطقوس الممارسة التي تؤديها الجماعة خلال هذه الاحتفالية تعزّز تضامنها،كما أشار(دوركايم) أن وظيفة المعتقدات والممارسات السائدة في مجتمع معيّن هي التوحيد بين أولئك الّذين يؤمنون

1Jacques Dumont et Philippe Vandooren, la sociologie de psychologie sociale,Dictionnaires Marabout, tome 1,vol4,op.cit.,p44

2 Philippe Laburthe-Tolra ethnologie, anthropologie, op.cit.,p177

بها،خاصة الطقوس الدّينية التي تؤكد على السّمو الأخلاقي للمجتمع وسيطرته على الأفراد ثم تحقيق تضامن المجتمع.[1]

وترى المدرسة الوظيفية أن كلّ مؤسّسة طقوسية، أوعادة أوعرف، فهو يساهم في توازن المجتمع وترابطه ضمن نظام اجتماعي.[2] فالتواصل الاجتماعي هو الوظيفة الثانية،التي يستشعرها الفرد من فضاء الضريح،خاصة المرأة، حيث نجدها في هذا الفضاء المقدّس تربط وتنسج علاقات مع أُخريات،وهي في أمسّ الحاجة إلى مثل هذه العلاقات، ففي غياب عملية الضبط التي يمارسها الرّجل على المرأة في البيت أوخارجه،تحظى المرأة بكامل الحرّية للتعريف بهويتها وإقامة قنوات للتعارف وتبادل الأسرار والخوض في الخصوصيات و بعض الطابوهات.

هذه سيدة تقول[3] *"نَبْغِي(الطَعْم) غيرْ بَاش نَلْقَى لَحْبَابْ ونَعْرَفْ نَاسْ أخرين"*

فالضريح كمؤسّسة اجتماعية، يقوم بتلحيم تلك الروابط،التي تنشأ بينهن ويزيدها تماسكاً ووحدة."فالمقدّس(...)هو خزّان لأحاسيس الجماعة وعنصر للتماسك الاجتماعي[4] ويظهر هذا التماسك في الممارسة المشتركة لبعض السلوكات؛ كطريقة الجلوس(حلقات متراصة)،ومحتوى الخطاب المتداول بينهن (هموم مشتركة وآمال مشتركة).كما أنّ المكان المقدّس تنصهر فيه كل الفوارق الاجتماعية،فلا فرق بين متعلّمة وأُميّة ولا كبيرة في السن ولا صغيرة.. فهو فضاء للوحدة والتكتّل وطلب الراحة وتحقيق التواصل والتعريف بهويتهن في مجتمع يسيطر عليه العنصر الذكوري.

---

[1] عبد الله الخريجي،علم الاجتماع الديني ، مرجع سبق ذكره ، ص162

[2] Robert Deliège , une histoire de l'anthropologie,op.cit.,p 140

[3] المقابلة رقم22 ب ج 36 سنة ،دون مهنة2010/09/24

[4] Julien Ries,traité d'anthropologie du sacre ,op.cit.,p28

ويرى الأخصائي الاجتماعي الدكتور(عمر حمداش) من المغرب:[1]أنّ الأضرحة تعتبر مؤسّسة اجتماعية قائمة بذاتها، عبّرت عن رغبة جماعية في تدبير العلاقات والأوضاع الاجتماعية العادية وفي التعامل مع الأحوال الخاصّة من أزمات وتوترات، وهو ما ينبغي تعظيمه وتقديره عوض الموقف الانطباعي العام المستصغر لشأنها.

ويعزو الدكتور(حمداش)، سبب الإقبال على الأضرحة إلى كون الخيارات العامة للناس غير محسومة بعد، فهي خيارات تكون متوجّهة حينا بقيّم العلم والعصر والحداثة ومتوجّهة حينا آخرا بقيّم الإرث التراثي والثقافي المحلّي أوالدّيني العام،ويمكن أن تكون بعض حالات الفشل أو تعثّر مسارات التعامل مع ما هو جديد وحديث فرصة لتجريب أواستعادة المنظومة الثقافية التقليدية برمّتها،بما في ذلك اللّجوء إلى الأضرحة وممارسة ما يرتبط بها من طقوس.ويصير وضع الزيارة والضريح في مثل هذه الحالات المربكة محققا لمكاسب رمزية واجتماعية هامة.

فمن خلال ملاحظتي لهذا الفضاء، وجدت بعد رفع "الخيمة" ونصبها، أن عدد النساء تزايد أكثر من الأيام الأولى التي سبقت طقس بناء"الخيمة"،هذا من جهة ومن جهة أخرى كان الخطاب السائد المتنقّل بينهن خطابا اجتماعيا، تبريريا؛ فأغلبهنّ تعرضن لظلم الرجل حسب أقوالهن، ولأن الوعي القانوني لدى المرأة المعتادة على الفضاء يكاد يكون منعدماً، أو لأنّ العرف عندهن قهر المبادرة وأخمد الجرأة، لجأت هؤلاء النسوة إلى فضائهن المقدّس "سيدي أمحمد بن عودة" تشكين الرجل وظلمه في غياب مؤسّسات اجتماعية رسمية فعّالة تنصف هذه المرأة، وربما يعود سبب هذا الضعف لدى المرأة إلى استبطانها ورضوخها له، ضعفٌ هو ثقافي أكثر منه بيولوجي طبيعي، لأن الإنسان المقهور في نظام اجتماعي يستبطن ضعفه و يبررّه أحيانا حتى يتأقلم داخل هذا النظام ويتجنّب الصراع المباشر.

---

[1] عمرحمداش،أضرحةتحل المشاكل الجنسية للمغاربة ، المؤتمر نت، www.almotamar.net/news/47514 htm ،مقال بتاريخ 2007/8/7 و اطلع عليه بتاريخ:2009./05./22 ، الساعة 21:37:15

ففي هذه الطقوس يجد الفرد ذاته و يجمع أشتاته،فهو يرى في هذا التواصل الرّوحي مع الولّي ومقدّساته صلاح نفسه،وانتسابا للمركز الذي لجأ إليه ويسأله تحقيق الأمال.[1]

تلجأ المرأة إلى فضاء مقدّس"كفضاء سيدي أمحمد بن عودة "أين تضعف فيه ثقافة السلطة الرسمية وتقوى فيه سلطتها، فهي في حقيقة الأمر تريد أن تعبّر عن نفسها وتتواصل مع مثيلاتها من النساء، لكن هذا التعبير والتواصل وسائله محدودة فلم تجد أمامها إلاّ اللجوء إلى الولّي الصالح،اعتقادا منها انّه أكثر قوة من الزوج والأب والأخ أوالمسؤول عنها في العمل أو الجار أو الصهر أو ...، ففعلُها هذا هو سلوك ربّما يكون سلبي، وعليه فهي بحاجة إلى فضاء أكثر حرية وأكثر تواصلاً.

الضريح بالنسبة للمرأة هو الملجأ الذي تهرب إليه، لتنتفض من محاصرة الرجل لها اجتماعياً، فهو أي الضريح يضمن لها تخفيف الضغط الممارس عليها.

ولمّا يشعر المرء بالخوف والخطر وعدم الثقة في الآخرين، فإنه يلجأ إلى قوة أكبر منه تؤمّن له الحماية وتنصفه،ويمكن أن تكون هذه القوة مادية وحقيقية ملموسة كاللّجوء إلى العدالة أوالشرطة أوالعشيرة، وقد تكون معنوية وروحية كالصلوات والدعاء واللّجوء إلى المساجد والقباب وأضرحة الأولياء الصالحين وهي الوظيفة الثالثة المنوطة بالفضاء المقدّس وصاحبه. تقول إحداهن[2]: "*جْبِيتْ نْزُورْ عَلَى جَارْتِي قَالْستْ عْلِيَا تُهْمَة فِي البَاطَلْ*" (تقصد اتهمتها ظلما).

وهنا مرة أخرى، تتجذر قداسة المكان وقداسة صاحب المكان والاعتقاد في كرامته بتدخلّه في الشؤون الحياتية للأفراد وإيجاد الحلول لها.فالمجرم لا يستطيع ارتكاب جريمته بالسرقة أوالاعتداء في هذا الفضاء خوفا من انتقام الولّي منه،كما أنه يتمتّع بحق اللّجوء،إذ يمنع على أي كان متابعة المجرم أو القبض عليه إذا احتمى بالولّي داخل ضريحه حتى يخرج منه أو يعفى عنه، بسبب سلطة الولّي الرّوحية على أتباعه ومحبّيه.

---

[1] محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني ،مرجع سبق ذكره،ص 311

[2] المقابلة رقم23 ع.ع 45 سنة ،ماكثة بالبيت ،2010/09/25

"فالحرم هو الفضاء المقدّس الممنوع، أين يمكننا أن نتمتّع بحق الحماية "[1]
فالثقة في المقدّس تجعل المرء وبالخصوص المرأة، تلجأ إليه لحمايتها من المجهول، كما أن الخوف الزائد من محيطها الاجتماعي من سلطة الرجل في البيت وخارج البيت وتمرّد الابن وعناد البنت،وحسد الأقارب، كلّها أمور مخيفة، تفرض على المرأة في مجتمعنا شبه الحضري أن تلجأ إلى الضريح لطلب النجدة و التدخّل.
فهذه امرأة في عقدها الخامس[2]تقول:"*مَاعَنْدِيشْ وِينْ أَرُوحْ مِينْ يَصُولْ(تقصد يضغط) عْلِيَا رَاجْلِي(تقصد زوجها) أَنْجِي لسيدي أمحمد نَشْكِيلُو هَمِّي*"
تفسّر لنا الأستاذة (شيخاوي):"أن المجال المقدّس هو مجال سيكولوجي نسائي بدون منازع، أين الحضور للجانب الفردي السيكولوجي والعاطفي عند دخول المرأة لهذا المجال عظيماً، بحثاً عن آفاق واعدة وطلباً للاحتماء و الفرج من الولّي الصالح." [3]

2. الوظيفة العلاجية (النفسية):

هو نشاط بامتياز بالنسبة للنساء وفي غياب ثقافة صحية، تلجأ النسّوة إلى الضريح لتلتمس الشفاء والوقاية من العين الشريرة،[4]لاعتقاد الكثير أن هناك قوى خفيّة لها تأثير على حياة البشر،ومنها الإصابة بالعين، مما جعلهم يبحثون عن وسائل تغلب تلك القوى أوالحدّ من آثارها، فلجأوا إلى الرقى والتمائم والتعاويذ ثم اهتدوا إلى تعليق أسنان بعض الحيوانات(كالثعلب القطط)في أعناقهم أو تعليق التراب في مداخل منازلهم، وهذا ما لمسناه عند إحدى النسّوة التي أخذت كمية من تراب "العْبَادة"، ولما سألناها عن ذلك أجابت:" *انه يجلب البركة ويطرد عنا العين الحاسدة بجاه سيدي أمحمد بن عودة*".[5]

---

[1] Sossie Andezian,expériences du divin dans l'Algérie contemporaine, op.cit.p169

[2] المقابلة رقم18ع.ع55سنة ،ماكثة بالبيت ، 2010/09/24

[3] Nouria Chikhaoui,la jeune fille marocaine et la visite des saints, collectif, être jeune fille, dirigée par Aicha Belarbi, édition le fennec, Casablanca, 1992, pp51,52

[4] سميح دغيم، أديان و معتقدات العرب قبل الإسلام ،مرجع سابق ،ص166

[5] المقابلة رقم19ر.خ 60 سنة ،حرفية ، 2010/09/24

فتجدالمرأة تتمسح "بالشبّاك" على كامل جسدها وتدخل رأسها تحته، تناجي الولّي وتشتكيه علّتها،كما تأخذ بعض الأشياء تتعلق بالولّي من محيط الضريح قبل أن تنصرف، كالخرق المعلقة على "الرْكِيزَة" داخل القبة أو شيئا من التراب الموجود داخل "العْبَادَة" أوكمية من الماء من "المَالْحَة" أو قطع من رغيف الخبر المصنوع محلّيا "كَسْرَة العْرَبْ" يقدمها "العَبْد" للزوّار،وهي ترمز إلى الرزق والمال و الجاه .

تتمحور الفكرة حول الاعتقاد بأن الفضاء الكوني للضريح توجد فيه روح المضروح، التي تعتبر قوة خفية يتوجّب على الزائرين مهابتها واحترامها و تبجيلها واسترضاءها ، وفي هذه الأثناء قد يصاب الفرد بحالة هستيرية ويصبح غير مسؤول عن كل ما يصدر عنه من أفعال وحركات، وبما أن روح المضروح مقدّسة، فهي تتدخّل لتهدئّته وتعيده إلى حالته الطبيعية الأولى، فيشعر الزائر براحة نفسية كانت لديه مسبقا، أي نفسيا كان له اعتقاد راسخ بهذه الراحة بعد زيارته للضريح.

وحسب(اوغست كونت) فأن التفكير الإنساني مقسّم إلى مراحل تطورية:مرحلة لاهوتية التي تمثل نمطا عقليا، تفسّر من خلاله الظواهر عن طريق نسبها إلى قوى أو كائنات غير مرئية تتمتع بخصائص تشبه تلك التي تميز بها الإنسان، ثم المرحلة الميتافيزيقية فهي تمثل نمطا عقليا، يفسّر من خلال الظواهر عن طريق قوّة مجردة؛ مثل الطبيعة. أمّا المرحلة الأخيرة فهي المرحلة الوضعية، التي تمثل قناعة الإنسان بملاحظة الظواهر واستخلاص الروابط التي توجد بين بعضها البعض،وهذا ما يعبر عنه الأنتروبولوجيون "بالأنيميا" حيث أن كل مرحلة لاحقة تولد في أحشاء المرحلة السابقة لها، وتظل تجلّيات المرحلة الأسبق بيِنّة في المراحل اللاحقة. ويبدو أن زيارة الأضرحة بالمفهوم الشعبي التي تمارس فيها الطقوس، يمثل ضربا من ضروب الفكر"الأنيمي"القابع في أعماق الذهنية الحديثة، التي تنتمي إلى الوضعية.

ويفسّرالدكتور(عبد المجيد كمي)[1]: أن العانس حين تلجأ للضريح،تذهب إليه بثقة عمياء وبانقياد تام وهو ما يسميه المجتمع المغاربي" النيّة " أو"التسليم".

---

[1] عمر حمداش، أضرحة تحل المشاكل الجنسية للمغاربة ، مرجع سابق.

ويسميه أهل الاختصاص العلاج بالإيحاء. والثقة هنا لها دور في التخفيف من الضغط النفسي على العانس أو أي زائر آخر من أجل غاية أخرى.

والمصابون بنوبات هستيرية، يردف الخبير النفسي، يستجيبون أيضا لخاصّية الإيحاء وتفيدهم زيارة الأضرحة، حيث يعتبر الضريح المكان المناسب لتفريغ شحناتهم النفسية الشديدة، فالمرأة أو الشخص الذي يتخبط ويسقط بعنف حول الضريح أو في أرجاءه والناس يحيطون به، ففي هذه الظروف التي تغلّف الزائر أوالزائرة بعظمة المكان وقداسته، يشعر الفرد بالتخفيف من حدّة مشاكله،بحيث يجد هذا الزائر أوالزائرة عيّنة من الزوّار تصبو إلى نفس الهدف، أوأشخاص آخرين لهم حوائج أخرى،وهذا ما يسمّيه الدكتور "بالدراما النفسية"[1].

3. الوظيفة الدينية:

مما لا شك فيه أن العامل الدّيني هو المبرّر الأساس، الذي يغطي هذه الظاهرة ويعطيها الشرعية لممارسة كل الطقوس، التي تختص بها المنطقة لغالبية الزوّار، كما يفتح المجال لجوانب أخرى، لتحظى بحضورها كالجانب الاقتصادي والثقافي و السيّاسي .

يتمثّل الجانب الدّيني في قراءة القرآن من طرف الطلبة، ومدح الرسول والصلاة عليه أو ما تسمى عند أهل المنطقة "الجَلاَلَة" يقومون بها أشخاص لهم تجربة طويلة في هذا المجال، يجلسون على شكل حلقات كل حلقة تتكون من خمسة إلى ستة أفراد، موزّعة على مساحة الفناء.و يردّدون عبارات الصلوات على النبّي ومدحه.

كما يجد الزائر بعض الحلقات، يرأسها شيوخ ذوي هيبة ووقار،محترمين من طرف الأهالي، يقومون بتقديم مواعظ دينية، يذكرون فيها خاصّة خصال الأولياء ومناقبهم من الكرامات، مزكيّن بذلك زيارتهم ثم يعرّجون إلى خصال الولّي سيدي أمحمد بن عودة منوّهين بكراماته وأعماله وسيرته،داعين الحضور إلى الإقتداء به وعدم التعرّض للأولياء بالأذى بالقول أو بالفعل.

---

[1] عمر حمداش، مرجع سبق ذكره

كما يُرجع هذا الواعظ أوذاك أسباب انحراف شبابنا اليوم عن القيّم الدينية لمجتمعنا، إلى عدم اعتقاد هؤلاء الشباب في أوليائهم والتعريض لسيرتهم بشتى أنواع الإهانة ويستدّلون بالصراع القائم بين الأبناء والآباء؛ آباء يعتقدون في الأولياء والصالحين يخدمونهم و يتقرّبون إليهم بالصدقات وأبناء رافضين ذلك جملة وتفصيلا. فهؤلاء الشيوخ يعتبرون هؤلاء الشباب مارقين عن الدّين و يجب التصدّي لهم.

كما أن "الطَعْمْ" هو مناسبة سانحة لأتباع الطريقة الصّوفية للالتقاء والتعارف وتجديد العلاقات و ربط المواعيد وتمرير الأخبار الرسمية وغير الرسمية التي تهمّ المؤسّسة الطرقية التي ينتمون إليها،وهي كذلك فرصة لنشطاء الطرقية لجذب أفراد جدد إليهم من خلال الاحتكاك بالزوّار والدعاء لهم وتقديم المواعظ خدمة لأهدافهم .

وأيضا "الطَعْمْ "هو مناسبة لإبراز مهارة الشباب في قراءة وحفظ القرآن،بتشجيع من آبائهم وذويهم الّذين يراقبونهم عن قرب والفرحة بادية على وجوههم، وبطريقة غير مباشرة يتقرب بعض هؤلاء القرّاء نحو أصحاب النفوذ من شيوخ أومسؤولين ليتوسّطوا لهم في وظيفة أو تكوين لدى الهيئات الرّسمية كالمساجد أو معاهد التكوين أوالزوايا على مستوى الوطن .

4. الوظيفة الاقتصادية:

إذا كان المبرّر الأساس لإقامة "الطَعْمْ" هو ديني، فإنّ الجانب الاقتصادي ربما كان العامل الفعلي لهذه الظاهرة، كون هذا التجمّع الشعبي في الأصل كان تجّمعا لسوق أسبوعي في حياة الولّي سيدي أمحمد بن عودة بيوم الثلاثاء كما يقول أهل المنطقة، يتبضّعون فيه وتقصده العروش القريبة من المنطقة لنقل الأخبار وتبادل المعلومات فيما يخصّ أمور حياتهم؛ كالاستفسار عن الأعياد الدينية والأشهر القمرية (رمضان ، شوال ، ..) وأيام الوعدات والتقصي عن أخبار المسافرين والعائدين من السفر وعن الحرث والزرع،[1] والإطلاع على أحوال المنطقة عموما.

---

[1]ناصر ايت مولود ،السوق الأسبوعي التقليدي واهميته في الحياة الاجتماعية اليومية في منطقة القبائل مقاربة سوسيوـــانتروبولوجية ،مجلة فصلية علمية ،مركز البصيرة للبحوث و الاستشارات و الخدمات الاجتماعية ، العدد الأول ، أفريل2009 ص 44

وفي هذا الصدد يقول(دوتيه Doutté): "إن حياة القبيلة تجري تقريبا في السوق الأسبوعي، ففي السوق يلتقي الأهالي الذين لا يقضون حاجياتهم الاقتصادية أي يبيعون و يشترون فحسب، وإنما يكون السوق بالنسبة إليهم المحل الذي يتم فيه تبادل الأخبار السياسية وتصدر فيه الأوامر والتسلّط، ففي السوق يتكون الرأي العام وتتخذ القرارات فيما يخص الحرب والسلم".[1] وبعد موت الولّي سيدي أمحمد، تحوّل مكان السوق كلّه إلى فضاء مقدّس تكريما للولّي وأمتدّ زمنه من يوم إلى عدة أيام مقدّسة ومن عملية بيع وشراء إلى تجمّعات ولقاءات، يطعمون فيها الطعام ويذكرون مناقب الشيخ ويتفقّدون أماكنه التي كان يقيم بها "كالعْبَادَة" ومكان "الخيمة"، ويتلون القرآن على روحه الطيّبة. ونظرا للظروف المعيشية القاهرة وسنوات الجفاف التي كانت تصيب المنطقة من حين إلى آخر أصبح من الصعب على عروش المنطقة الحضور أسبوعيا أوحتى شهريا لإقامة هذه الذكرى، فكان الاتفاق على حضور هذا التجمّع الاحتفالي موسميا (سنويا) حتى يتسنّى للعروش الوقت الكافي لتحضير الاحتفالية من كل جوانبها المادية والمعنوية، ومنذ ذلك الوقت تحوّل التجمّع الشعبي من سوق أسبوعي إلى تجمّع شعبي كبير لإحياء"وعدة" سيدي أمحمد بن عودة على يومنا هذا.

ففي أيام"الطَعْمْ" تروّج مواد استهلاكية غذائية خاصة، لها علاقة بالإطعام كالسميد، واللحوم والزبيب والزبدة (الدهان) والطماطم والعنب و بكميات كبيرة، لأن الإطعام لا يتوقف طيلة الأيام الخمسة "للطَعْمْ"،كما تنتشر مواد غذائية أخرى يحبّونها الأطفال "كالشامية" وهي نوع من الحلوى أصلها من المشرق العربي (الشام) والخروب والرمّان و"الحبالي" (وهوالتين المجفّف يوضع على شكل سبحة).أما بعض الشباب الذين لا يحبّذون أكل(الكسكسي)، فإن المحلاّت المتنقّلة للأكل السريع هي ملجأهم، كما تنصب بعض الخيم الصغيرة هنا وهناك لشرب القهوة والشاي.كما تقبلن النساء على شراء بعض الأشياء للزينة كالأقمشة أو قلائد فضية أو نحاسية.

---

[1] أنظر رحمة بورقية،الدولة و السلطة و المجتمع .ذكره: منصور مرقومة ، القبيلة و السلطة و المجتمع في الجزائر،مرجع سابق،ص144

5. الوظيفة الترويحية :

الترويح هو نشاط تلقائي أو مقصود، تقوم به الجماعة أوالفرد في أوقات محددة أو غير محددة، تشعر من خلاله الجماعة براحة نفسية أوجسدية، وللوظيفة الترويحية عدة أشكال وأهداف فقد تكون اجتماعية أودينية أو ثقافية أو رياضية أو فنّية وقد يكون الترويح حرفة يمتهنها البعض بقصد تجاري كالألعاب البهلوانية والمدّاحين[1]

العنصر الترويحي هو الجانب الجذّاب لزوار سيدي أمحمد بن عودة وهو ركن ضروري في ظاهرة "الطَعْمْ"، يضفي عليها طابع التشويق والفضول وهو نشاط له علاقة بالدنيوي أوالمدنّس.[2]تكون هذه النشاطات عادة بعيدة عن الضريح، فهي أماكن مدّنسة في اعتقاد منتجي"الطَعْمْ"،والأهم في هذا الجانب الترويحي هو ألعاب الفروسية والحكايات الشعبية والتسامر ليلاً. "الجَلاَلَة" والشعر الملحون كلّها نشاطات يلتفّ حولها الرّجال والشباب لشحن وجدانهم بالبهجة والفرحة تعبيرا عن رضاهم لحضور"الطَعْمْ" ومبررّا معقولا لخروج الفتيات الصغريات للتمتّع وتبادل أطراف الحديث .

والفرجة الكبيرة هي ما تسمى "القـــــادة". و"القـــــادة" هي استعراض لأحسن الفرسان الممثلة لمختلف عروش"الفليتة"، بالإضافة إلى تواجد خيّالة من جهات أخرى خارجة ولاية(غليزان) للتباهي بفرسانها، يذكرهم هذا الاستعراض ببطولات آبائهم وشجاعتهم .

6. الوظيفة التربوية:

تعتبر الممارسات التي يتلقاها الطفل في بداية حياته من أسرته البدايات الأولى لاكتساب الثقافة، ومع مرور الزمن يصير الفرد كوعاء مؤقت يكتسب التراث الثقافي ويضيف إليه معارفه من خلال خبراته المعاصرة، ثم ينقلها بدوره إلى الجيل التالي، وعليه فإن الأطفال يتشكلون لكي يتماثلوا مع معايير وقيّم وأعراف أسرهم و مجتمعاتهم التي ولدوا فيها .

يقول(دوركايهم):" لقد أصبح واضحا أنّ التربية ككل هي جهد متواصل، تفرض على

---

[1] صلاح الفوال ،البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية، مرجع سابق،ص 243

[2] محمد الجوهري ،الفلكلور،مرجع سابق،ص 102

الطفل طرق الفهم والشعور والفعل، وتجبر الطفل منذ الساعات الأولى في حياته على تناول الطعام والشراب والنوم في ساعات منتظمة،وتفرض عليه أن يكون نظيفا وهادئا ومطيعا. وأخيرا تضغط عليه لكي يتعلّم أسلوب التعامل مع الآخرين واحترام العادات والأعراف والحاجة إلى العمل، ومع مرور الوقت يتوقف الشعور بالقيود المفروضة عليه،لأنه أصبح بالتدرّج يخضع لكل هذه العادات وتكون لديه ميول داخلية لاستخراجها لا شعوريا"[1]

تنموهذه الميول والاستعدادات الفطرية لدى الطفل تدريجيا من خلال التنشئة الاجتماعية التّي يتلقّاها عن طريق خبرات الكبار في إطار القيّم والأعراف والضوابط الاجتماعية والعادات السائدة في محيطه الاجتماعي. ويحصل الطفل أوالمراهق على تنشئته الاجتماعية بصورة عفوية أو منظّمة.فالعفوية منها تمرّ بمراحل وهي في علاقة طردية مع نمو الطفل، بدءً بالأسرة(مرحلة المهد) ثمّ مجتمع الأقران(مرحلة الاختلاط) لتتّسع علاقته وتتنوع(مرحلة المشاركة)،وتقوى مظاهر التأثير والتأثّر مع الآخرين فتزداد خبراته وتتراكم معارفه ويتدرّب على أداء أدواره الاجتماعية ويتعلّم سلوكات تتناسب والتعامل مع الظواهر الاجتماعية،فيكتسب الصفات الاجتماعية المميّزة لأفراد المجتمع الذي ينتمي إليه.[2]

فظروف الأسرة والمستوى الثقافي السائد فيها وفي البيئة الاجتماعية وفرص التطور الاجتماعي كلّها عوامل تؤثر في تنشئة الطفل وتوجّه تعامله مع الظواهر الاجتماعية لمجتمعه، فنوعية القيّم والمُثُل والتقاليد والأعراف والعادات السائدة في بيئة الطفل تنعكس على شخصيته،فقد تساعده على الانفتاح وتطوّر أفكاره أو قد تعيقها وتجعل هذا الطفل أوالمراهق حبيس السكونية(إستاتي)(statique)

---

[1] انظر دوركايهم ، قواعد المنهج الاجتماعي ،ذكره: محمد حسن غامري،طريقة الدراسة الانتروبولوجية الميدانية ،مرجع سابق، ص 5

[2] محمد جمال يحياوي،دراسات في علوم النفس،دار الغرب للنشر والتوزيع،ط1 ،وهران،2003،ص 537

7. الوظيفة السياسية:

إثر التحوّلات السياسية وإقرار التعدّدية الحزبية التي خاضتها الجزائر على غرار دول العالم النامي بعد انهيار القطب الاشتراكي، توالت الاستحقاقات الانتخابية البلدية منها والولائية والبرلمانية وكُثفت الحملات الانتخابية في كل مكان وخلال كل المناسبات، ولم يكن "الطَعْمْ" كمناسبة احتفالية شعبية بمنأى عن هذه الحملات خاصّة من طرف تلك الأحزاب ذات التمثيل الواسع بين صفوف الشعب ولقد سعت هذه الأحزاب وحتى قائمة الأحرار إلى استقطاب الفئات الاجتماعية لعرض مشاريعها وبرامجها بشتى الوسائل، ومن بين هذه الوسائل استغلال ظاهرة "الطَعْمْ" لتمرير الخطابات السياسية.

يقول(جورج بالندي Georges Balandier)"أن السياسي موجود في كل التنظيمات الاجتماعية وليس مقصورا على المؤسسات السياسية للدول الحديثة."[1] وهنا يبرز ذلك الدور المهم الذي يلعبه"المْقَدَمْ"كوسيط بين المرشحين والناخبين،حيث يسعى لتعبئة الفئات الاجتماعية قبل موعد "الطَعْمْ" بالتنسيق والتوجيه من المرشحين لضمان الأصوات خاصة إذا تزامن موعد "الطَعْمْ"مع موعد الاستحقاقات.

ترافق ظاهرة"الوعدة" تعبئة سياسية لجلب المؤيدين والممارسين السياسيين؛ لإمالة الكفة لصالح مرشّح أو آخر أو حزب أو آخر،كما تصبح الظاهرة جسر تواصل بين السلطة والمجتمع؛ لتمرير خطابات سياسية، حيث يتناغم فيها الفاعلون الاجتماعيون(المقاديم والعبيد)مع السلطة المركزية عن طريق المرشحين المحليّين والبرلمانيين، الذين يجدون فضاء مقدّساً يؤطّر فضاءهم السياسي."[2]وبالرجوع إلى نتائج الإنتخابات السابقة بالمنطقة بولاية غليزان خاصة البرلمانية منها، نجد أن التمثيل الشعبي كان من نصيب منتخبين ينتمون إلى قبيلة "فليته". فإذا كان "الطَعْمْ"غايته الأساسية هو تعزيز أواصر المحبة والتضامن والتكافل، فإنّه في الوقت نفسه واستثناءً خلال فترة الانتخابات يكون

---

[1] خديجة زاوي،البعد السياسي لتجمع النساء عند الأولياء الصالحين في منطقة الأبيض سيد الشيخ ،انسانيات ، مجلة جزائرية في الأنتروبولوجيا و العلوم الاجتماعية ،مرجع سابق، ص ص 82،83

[2] منصور مرقومة ،القبلية و السلطة و المجتمع في الجزائر،مرجع سابق، ص ص،157،156

الفضاء الذي تنبعث منه الخلافات والمشاحنات، حيث تبرز فجأة على السطح ظاهرة الانقسامية، التي تحدث عنها (جيلنر E.Gellener) في مؤلّفه صلحاء الأطلس و الّذي اعتمد فيه على المثل العربي القائل "أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد ابن عمي، أنا وأخي و ابن عمي ضد الغريب".[1]

فتجد عروش"فليته" قد أصبحت دوائر انتخابية،كل عرش أو كل تكتّل عروشي ما، يقف وراء مرشح لكونه ينتمي بالقرابة إلى ذلك العرش أو ينتمي إليه اقليميا .

فالبنية الاجتماعية لعروش"فليته" بأبعادها المتعددة(القرابة والمصاهرة والتحالفات..) كعناصر متجذّرة وقابلة للزحزحة في أي وقت،كانت ولازالت القاعدة الموجّهة للمسار الانتخابي دوما.

فاستمرار تكريم الولّي الصالح بحضور بعض الأحزاب السياسية والسلطات المحلّية كوالي الولاية ورؤساء البلديات المجاورة (غليزان،المطمر،وادي السلام، بن داود،أولاد بوعلي، ..) وممثّلين عن مديرية الشؤون الدّينية وبعض البرلمانيين، كل هذا يندرج تحت ما يسمى باللعبة السياسية(حملات انتخابية، تمرير خطاب سياسي ما،..) خاصّة إذا صادف موسم"الوعدة" مواعيد انتخابية.

وتجلّت الوظيفة السياسية "للطَعْمْ"من خلال التوظيف السياسي للزوايا خاصة في العشرية الأخيرة من التعدديةالحزبية، ومنذ(1999م) بدأ التنظيم للملتقيات الدولية للصوفية،كملتقى الطريقة(القادريةبورقلة) وملتقى(الطريقة التيجانية بالأغواط)،وسخّرت الدولة الجزائرية ممثلة في منتخبيها وولاّتها و وزاراتها كل الإعتمادات المالية والمعنوية لإنجاح هذه الملتقيات وهذه الاحتفالات الشعبية (الوعدات) (الطْعُومَات) لتحوّلها من ملتقيات دينية اجتماعية أخلاقية إلى فضاءات سياسية حزبية[2].فنهاية ملتقيات الفكر الإسلامي بموت رجالاته أوعزلتهم واستخلاف هذه المؤسّسة الدينية بمؤسّسة دينية أخرى كالزوايا و(الوعدات) وتفعيلها بقوّة، هو عمل ليس بمعزل عن سيّاسة الدولة.

---

[1] Ernest Gellner , Les saints de l'Atlas, traduction : Paul Coatalen , éd, Bouchene, Paris, 2003 ,p70

[2] عبد الكريم مكاوي ، الدبلوماسية الجزائرية و التوظيف السياسي للزوايا الصوفية ،مقال ديسمبر 2008 www.hespress.com تاريخ الإطلاع :01/03/ 2011 ،الساعة:9:45

وإذا كان الإصلاحيون في وقت مضى قد حاربوا مثل هذه المؤسّسات بالفكر والقلم فإنّ الثورة الجزائرية قد حاربتها بالدم والنار، لأنها كانت تعتبرها اليد اليسرى للمستعمر،التي كان يبطش بها. وما التسهيلات والدعم المالي الذي خصّته الدولة الجزائرية لمثل هذه المناسبات إلاّ دليلا على أنّ عملية التّسييس قد شملت هذه المؤسّسات،ومن هنا يذكر لنا أحد المبحوثين أنه في سنوات التسعينات1994/ 1995(سنوات الجمر) مُنعتْ الاحتفالية"بطَعْمْ" سيدي أمحمد بن عودة من طرف الجماعات المسلّحة عن طريق التهديد، عندها اتجهت جماعة من أعيان المنطقة إلى والي ولاية غليزان آنذاك والذي لا يعرف عن"طَعْمْ" سيدي أمحمد أي شيء إلا اسم المنطقة،وطلبوا منه التّدخل والمساعدة لإحياء"الطَعْمْ"،فوجدوا كل التسهيلات والمساعدات المادّية والمعنوية والأمنية، حيث تمثّلت المساعدة المالية على سبيل المثال في شراء"الخيمة"من الحساب المالي للولاية والمقدر آنذاك بـِ (53 مليون سنتيم)، أضف إلى ذلك تزويد العروش المهتمة "بالطَعْمْ" بالدقيق والخضر واللّحوم لتحضير الإطعام.[1]

ماتقوم به الدولة الجزائرية في هذا الجانب،هوربّما قطع الطريق أمام الأصولية وظاهرة التطرّف لتجنيب البلاد ويلات الحرق والدمار هذا من جهة، فهي إذن سياسة أمنية، ومن جهة أخرى لإنجاح مسار المصالحة الوطنية الذي جاءت به السلطة، ولقي تجاوبا كبيرا لدى فئات الشعب.كما أن بعض الأحزاب وجدت في ظاهرة"الطَعْمْ" الفرصة المناسبة لتمرير خطابها السياسي، كونها وجدت تجمعات شعبية بالمجّان،هذا وربّما لأنّ هذه الأحزاب ليس لها تمثيل شعبي قوّي يلبّي دعوات ممثليه لحضور تجمّعاته، فيكون"الطَعْمْ" مناسبة سانحة لاستغلالها.

سألنا احد الشيوخ عن مشاركة بعض ممثلي الأحزاب في التظاهرة فأجاب :"*جَاوْ وْحِيدْ مِن اَرْنْدِي وَ اَفَالَانْ و طَعْمُوا مْعَنَا وعَاوْنُونَا بالسميد و اللحم و الدراهم ، ناس فيهم الخير*" [2]

---

[1] المقابلة رقم11،ب.م 70سنه(خديم)، فلاح ،09/20 /2010

[2] المقابلة رقم26 ب.ج 70 سنة ،فلاح، 2010/09/26

الظاهر أن المرشحين للانتخابات يسعون لكسب تعاطف العامّة والفاعلين الاجتماعيين (المقاديم والعبيد) بتجاوبهم مع ظاهرة "الطَعْمْ" منذ الإعلان عنها إلى غاية حضور الطقوس والإطعام و يختتمونها بتقديم "الزيارة" والهدايا "للمقاديم" و"العْبيد" عرفانا لهم بالمساعدة في تعبئة الجماهير المتواجدة هناك. وما نتيجة الانتخابات الأخيرة خاصة البرلمانية منها إلا دليلا على صحة هذا المنحى، حيث كان أغلب الفائزين بالمقاعد سواء في المجلس الشعبي الوطني أو في مجلس الأمة من قبيلة "فليته".

وفي هذا الإطار أشار الباحث الدكتور(عبد الوهاب المسيري)[1]،عن حقيقة توصية لجنة الحرّيات التابعة للكونغرس الأمريكي، بضرورة تشجيع حركات الإسلام التقليدي والصّوفي في العالم الإسلامي؛ وأنّه جاء في أحد التقارير الأمريكية الصادر عن مؤسسة(الثينك تانكس)الأمريكية،الحديث عن واقع حالة العالم الإسلامي،وكان الهدف من هذا التقرير هو التعرّف عن المؤسسات والحركات الدينية القادرة على التغيير والتأثير في المشهد الدّيني والسيّاسي في العالم الإسلامي، وتحديد بؤر منابع الراديكالية الإسلامية.كما ورد في التقرير التطرّق إلى الطرق الصّوفية في العالم الإسلامي، وأهم ما جاء بهذا الخصوص "أن أفرادها يشكّلون غالبية المسلمين اليوم،وهم محافظون على معتقداتهم الإسلامية وتقاليدهم،غير متشدّدين، يعظّمون قبورالقدّيسين(الأولياء الصالحين) ويؤدّون عندها الصلوات،يؤمنون بالأرواح والمعجزات ويستخدمون التعاويذ.ومجموعة المعتقدات هذه أزالت تماما التعصّب والتشدّد الوهابي وأصبح الكثيرون منهم لا يرون تضاربا بين معتقداتهم الدينية وولائهم لدوّلهم العلمانية وقوانينها". ويضيف الباحث أنه من بين الذين ساهموا في هذا التقرير السيدة (شيريل بينارد) زوجة السفير الأمريكي بالعراق(زلماي خليل زاده)، وقد أوصت هذه اللجنة بأن تقوم الدّول الإسلامية بتشجيع الحركات الصوفية ومؤسساتها (الزوايا والأضرحة)، فحسبها أنّ الزهد في الدنيا

---

[1] عبد القادر بوقلقول ، الغرب يشجع التدّين الصوفي في العالم الإسلامي، www.almoslim.net/node/85809 ، 2010/10/22 ، 10h :25mn

والانصراف عنها وعن عالم السيّاسة من شأنه أن يضعف ولا شك صلابة مقاومة الاستعمار.

ومن بين الاستراتيجيات السيّاسية في هذا الشأن، استعادة أضرحة الأولياء الصالحين، وترجمة مخطوطاتهم الّتي تعود إلى أزمنة قديمة باستخدام الدعم الأمريكي، لدفع حكومات الدول الإسلامية لتشجيع نهضة الصوفية في أوطانهم.

ففي الجزائر مثلا، كانت السلطة في السنوات الأخيرة من هذا القرن، تبحث عن الدعم العلني والرسمي المبارك من قبل شيوخ الزوايا في البلاد، مقابل المعونات المالية. وما تأسيس الجمعية الوطنية للزوايا في الجزائر إلاّ لإعادة الاعتبار للإسلام الشعبي "التقليدي"، بعدما أحسّت السلطة في أواخر الثمانينات بتعاظم الحركة الإسلامية عبر الوطن، عندها سعت إلى إعادة إحياء الزوايا و إرساء دورها الاجتماعي والسياسي بين أوساط العامّة في الأرياف كما في المدن. وتدعيما لهذا المسعى، دخلت السلطة مباشرة في واقع هذه اللعبة السياسية، بعدما أُشيع عن بعض زعمائها الانخراط في بعض الطرق الصوفية، طالبين منهم الدعم والعون لاستكمال الإصلاحات التي باشرتها في كل المجالات.[1]

---

[1] عبد القادر بوقلقول ، الغرب يشجع التدّين الصوفي في العالم الإسلامي، نفس المرجع.

خلاصة الفصل

يرى بعض الأنتروبولوجيين أمثال(هاريس)أن ممارسة الطقوس هي استجابة لحاجات أساسية في الحياة الاجتماعية للأفراد، ويعتبر(مالينوفسكي)أن كل ممارسة أو عرف يتجه نحو هدف.ولقد ألمحت لنا هذه الدراسة عدة مخرجات تمثلت في تعزيز الوحدة والتماسك والتضامن بين الأفراد وإقرار نظام"القيّم" بين عروش "فليته"،كما كان التواصل بين الجماعات ونسج العلاقات فيما بينهم السمة الواضحة من خلال تلك الطقوس التّي استدعتهم إليها.ولمؤسسة الضريح سلطة روحية على الأتباع مقابل الشعور بالحماية من المجهول الذّي يتربص بالبعض، خاصة المرأة لثقتها المطلقة في هذا المقدّس وخوفها من محيطها الاجتماعي خارج هذا المقدّس والمحفوف بسلطة الرّجل(كالأب أو الزوج أو الإبن...) بالإضافة إلى هذه الأدوار الاجتماعية،يتجلّى دور آخر لا يقلّ أهمية عن سابيقيه وهو الدور النفسي ــ العلاجي، حيث يلجأ بعض الأفراد من خلال بعض الطقوس(شفوية،عطائية،...) لتتواصل مع الولّي أو أخذ أشياء من فضائه المقدّس رجاءً في الشفاء من أمراض القلق أو الأعصاب..أو إزالة آثار سحرية أوالحدّ من العين الشريرة في اعتقادهم.

وأصبح "الطَعْمْ" فرصة لأتباع الطرقية للتواعد فيه من أجل تجديد العهد وربط علاقات جديدة وتسويق أفكارها اتجاه العامّة لجذب منخرطين جدد، كما تلتفّ الجماعات حول بعض الشيوخ المعروفين بتديّنهم لسماع المواعظ الدينيةوالتربوية الهادفة لإصلاح المجتمع والتفقه في بعض أمور الدّين.

وإذا كان المبرّر الأساس لظاهرة "الطَعْمْ" هو ديني بالدرجة الأولى فالعامل الاقتصادي يعتبر المبرّر العملي لها،حيث تنشط عملية البيع والشراء لمختلف السلع التّي لها علاقة "بالطَعْمْ" مواد غذائية، لحوم، فواكه، ألبسة، أثاث تقليدية..) إذ تلجأ بعض العائلات إلى شراء ما تحتاجه من أجل إطعام ضيوفها في هذه الأيام. كما ان الزوّار يقتنون بعض المشتريات كذكريات و للتبّرك بها عند رجوعها إلى الديّار.

و في خضم كلّ هذه المبررّات والغايات التي أفرزتها ظاهرة "الطَعْمْ" هناك دور في غاية الخطورة تقوم به الجماعة منذ الوهلة الأولى لهذه الظاهرة، وهو نقل خبرات إلى الناشئة (الصغار) بكلّ ايجابياتها وسلبياتها،على اعتبار أن الطفل في هذه المرحلة عبارة عن وعاء خزّان للمعارف، يتلقى عادات و أعراف وقيّم و طقوس بيئته من أسرته أولاّ ثمّ من مجتمعه ثانية،ويضيف إليها بعض المعارف من خبراته الخاصّة ثمّ ينقلها بدوره إلى الجيل الثاني و هكذا...

ولتزكية هذه الاحتفالية وتعزيزها تتلوّن ظاهرة "الطَعْمْ" بلون سياسي، تحضره وجوه السلطة الرسمية ممثلة في والي الولاية و رؤساء بعض البلديات المجاورة وكذا ممثلين عن بعض التشكيلات الحزبية الفاعلة في الساحة السياسية،وهو ما يوحي ولو رمزيا بالاستثمار السياسي للظاهرة في الاستحقاقات المقبلة، فهي إذن دعوة للتجنيد والتكتلات وممارسة فنّ السياسة.

من خلال ما سبق و في اعتقاد هذه الدراسة أن ظاهرة "الطَعْمْ" تمثل مجتمعا مصغّرا، يعكس تقريبا حياة الجماعة في أيام مكثّفة والفرق بينها وبين حياتها في أيامها العادية هو عامل الزمن، حيث تتطابق الأزمنة الماضية تباعا مع الأزمنة الحاضرة في لحظة زمن واحدة.

الفصـــــــــــل الثاني

سيميائية الطقوس الممارسة في "طعم" سيدي أحمد بن عودة

سيميائية الطقوس الممارسة أثناء "طَعْمْ" سيدي أمحمد بن عودة:

تمهيد:

الطقوس الّتي تُمارس في فضاء الضريح، تعتبر ذات دلالات رمزية للباحث، بينما الممارس لها فهي ذات دلالة واقعية؛ لاعتقاده بوجود قوى غيبية فاعلة في عناصر الطبيعة وخصوصا تلك المحيطة أو الّتي لها علاقة مباشرة بضريح الولّي أو الولّي في حدّ ذاته،لإيمانه دائما بأنّ الولّي الصالح لازال ذا فعالية مؤثّرة في هذا النطاق. تُسمى هذه القوّة عند هؤلاء الناس "بالبركة"، مصبوغة بصبغة دّينية، امتدادا للإيحائية التي اعتقد فيها الإنسان منذ القدم؛أي البحث والاعتقاد في شيء مقدّس في العالم الدنيوي؛ كملجأ يرجع إليه الناس وقت النكبات والقهر والضعف. وتختلف هذه الإيحائية باختلاف التمثّلات والتصوّرات وباختلاف مستويات التجريد لدى الناس؛ فتمثّلت مظاهر الإيحائية في عبادة الأشجار والنّار والكواكب والينابيع والأحجار، وقد حاربت الدّيانات السماوية هذه الاعتقادات، لكن لم تقض عليها، بل استمرت وبقيت امتداداتها في الذاكرة الجمعية والمخيال .

ففي فضاء ضريح(سيدي أمحمد بن عودة)يمارس الفرد والجماعة مجموعة من الطقوس خلال"الوعدة"،تختلف باختلاف الغاية التي وجدت من أجلها، لكنّها تصبّ كلّها في الحصول على"البركة"، حيث تنتقل القداسة إلى كل شيء يتواجد في محيط الضريح، وأكبر طقس ملفت للانتباه في هذه الظاهرة هو طقس "الخيمة".

أولا: طقس الخيمة

تعتبر الخيمة رمزا من رموز البدو، الّتي تعني الرعي والترحال، لها مراسيم وطقوس، كما تحمل قيّما لها دلالتها ومعانيها الرمزية، وقد تشكلّت حولها تقاليد وإنتاجات ثقافية وأصبحت فضاء للذاكرة وعلامة على مجموعة من الأعراف السامية، هي في حاجة للاستحضار والرصد والبحث.[1]

---

[1] سليم درنوني، دراسة انتروبولوجية في الزيبان و الأوراس، (ملخص) رسالة ماجستير، مجلة علوم إنسانية ، العدد41 ، 2009

والخيمة لغة: من خيّم. والخيمة بيت من بيوت الأعراب، مستدير يبنيه الأعراب من عيدان الشجر.والخيمة عند العرب :هي البيت والمنزل، وسميت خيمة لأن صاحبها يتخذها كالمنزل الأصلي. ويقول البعض،تكون الخيمة من الخِرَقِ المعمولة من الأَطْنَابِ (أطناب الشجر:عروقها المتشعبة)، واستدلّ بأن أصل التخييم هو الإقامة، فسميت بذلك لأنها تكون عند النزول، فسميت خيمة.ومنه خيّم بالمكان أي أقام به وسكنه وقولهم خام، يخيم و خيّم، يخيّم، إذا أقام بالمكان، وأخام الخيمة و أخيمها :أي بناها. [1]

والخيمة لها ارتباط تاريخي بمجتمع المغرب العربي؛ فهي تعبّر عن وجوده الحضاري؛ كما تعبّر عن استمراريته وصيرورته؛ بل أحيانا تعتبر شكلا من أشكال التعبير عن الهوية.

1. الهدف من دراسة طقس الخيمة :

يكشف لنا هذا الطقس عن الفضاء الثقافي والاجتماعي للفاعلين القائمين على هذا السلوك،ويبيّن لنا العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وفهم ظاهرة استمرار النسق ألقيمي داخل فضاءات من المفروض أنّها تنتمي إلى مجالات شبه حضرية أوحضرية إن صحّ التعبير. فعندما نسمع أحدهم يقول خيمة "فلان"؛ فهذا يعني عندهم أسرة "فلان" أوتعني زوجة "فلان" أوعائلة "فلان"، فهي بهذا المنحى وحدة مكانية للاستقرار، كما أنّها وحدة اجتماعية تبرز فيها العلاقات التي تجمع عدة أفراد.

الخيمة فضاء مشبع بالرمزية، يحتّل مساحة واسعة في الذاكرة الثقافية الجماعية، فهي تمثّل شهادة حيّة على ارتباط الجماعة بالمكان (الأرض ــ التراب) الذي تعيش فيه، والذي يحتضن ولّيهم المقدّس.ممّا جعل هذا الفضاء يصطبغ بصبغة القداسة فيما بعد، فاستعملت الخيمة كطقس وشعيرة تؤطر السلوك الجماعي وتشبع حاجاته الروحية ورمزا يشير إلى مجموعة من القيّم كالكرم و الشرف و العلم...

---

[1] ابن منظور ،لسان العرب،مرجع سبق ذكره ،ص. ص 1308 ــ 1309

2. صناعة الخيمة:

المادة الأوّلية لصناعة الخيمة هي: مزيج من شعر الماعز ووبر الجمال و صوف الغنم؛ تنسج على هيئة أشرطة مستطيلة الشكل؛ طول كل شريط يتراوح ما بين(7 إلى 10أمتار)وأحيانا إلى(20 متر) و عرضه ما بين (0.5 متر و1 متر ونصف) إلى (2متر)، يسمى كل شريط "بألفـــلْـــيجْ" وهو المكوّن الأساسي للخيمة. و(الفْلِيجْ) لغة:من فعل فَـــــــــلَجَ بمعنى: شقّ وقسّم،نقول فلج الحرّاث الأرض أي شقّها للزراعة. والفْلِيجْ ربما من لجة وهي اللحمة. ولَحِمَه أي قرب منه حتى لزق به، ولا يبعد هذا المعنى عن معنى الأصحاب والأتباع؛ كما تعني اللحمة في اللغة العربية القديمة لجة النسيج، وتستعمل عبارة اللحمة تشبيها بلحمة الثوب وهي ما يمدّ طولا خلافا للسدّة وهو ما ينسج عرضا[1]. تجمع هذه الأشرطة بواسطة عملية الخياطة، لتعطي في الأخير قطعة كبيرة، تتغير مساحتها حسب الحاجة والطلب. تتم عملية تجميع هذه "الفْلِيجَاتْ" وخياطتها بواسطة إبرة كبيرة تسمى "المَخْيَطْ ". يتغيّر مصطلح"المَخْيَطْ" فيما بعد أثناء طقس خياطة "الخيمة"، ليصبح اسمه "المفتاح" الّذي يرمز إلى التفاؤل بالمستقبل ويعني فتح أبواب الخير والبركة لمن يشارك في هذا الطقس بنيّة صادقة.

أ. مراحل صنع الفْلِيجْ[2]:

بعد عملية جزّ صوف الأغنام و وبر الإبل و التي تتم عادة في فصل الصيف. تُغسل هذه الأوبار والأصواف بالماء لتخليصها من الأتربة والشوائب العالقة بها، ثم تترك عرضة للهواء النقيّ؛ لتجف، بعدها تجمع لتفكيكها عن بعضها، تسمى هذه العملية (بالتـــَبـــْشَـــامْ). ثم تأتي مرحلة المشط ؛ تمشط الصوف أو الوبر للحصول على طبقات رقيقة، تسمى هذه الطبقات الرقيقة (بالكـــَلـــْبِـــيتْ)، الذي يصنع منه في مرحلة أخرى خيوط يسمى كل منها (بالقـــْـــيـــَـــامْ).

---

[1] المختار ولد حامد ،الجغرافيا ،الدار العربية للكتاب ،ط1 ،طرابلس ،ليبيا، 1990،ص29

[2] المقابلة رقم 12، ب.ج.م،75 سنة،دون مهنة، 2010/09/20

و(الثْـــــــيـــَـــامْ) هو خيط يوضع بشكل عموديّ (قائما) على آلة النسيج التقليدية، الّتي تسمى (المَـــنْـــسجْ).ويُصنعُ من(الثْـــــــيـــَـــامْ)خيط يشدّ (المَـــنْـــسجْ) بصورة أفقية، يسمى هذا الخيط (بالنـــِيـــــرَة) .

بعدعملية المشط، تأتي عملية (الغـــَـزْل والبـــْـــرِيمْ) بواسطة عود خشبي أوقصبة صغيرة.وتتكوّن الآلة التي يتم بواسطتها عملية النسيج من قطعتين خشبيتين؛إحداهما علوية وأخرى سفلية وعلى الجانبين قطعتان عموديتان تسميان (الجـــْبَابيد)، بينهما قطعة خشبة تتحرك في اتجاه عمودي تسمى (عمود النيرة) أو"المَقْـــــــــور". وللربط بين (الثْـــــــيـــَـــامْ) وآخر يوصل بينهما بخيوط من الصوف أوالوبر أوشعر الماعز تسمى هذه التوصيلة (بالطُعْمَة).

فكما يبدو أن عملية صنع (الفْلِيجْ) ليست بالأمر السهل،وهي تتطلب وقتا طويلا قد يصل إلى عدة أشهر.من خلال هذه العمليات تظهرُ عملية النسيج أمرا ضروريا لإنتاج "الخيمة"، فالنسيج كما يقول (ج.دوران) "يتحدد بدافع الخير؛ذلك لأنه وثاق كالخيط، ولكنه رابطة مطمئنة ورمز للاستمرار، يرتبط في اللاّوعي الجماعي بتقنية إنتاجه، فهو نقيض التقطع والتمزّق والتشقّق والانكسار".ويضيف(كانغويلهام Canguilhem):"النسيج كالأنسجة الحيّة هو صورة الاستمرارية، التي يكون فيها الانقطاع أمرا طارئا".[1]

ب. خياطة الخيمة:

بعد عميلة شراء"الفْلِيجَاتْ"، حيث يقدّر ثمن(الفْلِيجْ) الواحد بالسعر الحالي بـِ 17000دج ، يتّم تجديد الفليجات(كل خمس سنوات)،وتعطى القديمةِ(لْلعْبِيدْ)،يتصرفون فيها بمعرفتهم، وفي العادة يبيعونها للبدو الرّحل ويتقاسمون ثمنها. يُقســـّم مجموع الفليجات الكلّي إلى ثلاثة مجموعات،كل مجوعة تسمى (خـــَـالـــْـفـــَـة) والخَالْفَة عند أهل البدو؛ تعني القطع التي تقسّم الخيمة من الداخل إلى غرف.

لكنّ معناها عند أهل "فليته"أنها تمثّل مجموعة من العروش،وذلك حسب كثافة تمركز سكان هذه العروش بإقليم"الفليته"؛ فالمجموعة الأولى تكون لعروش(أولاد بلحيا)

---

[1] ج.دوران ،مرجع سابق،ص301

{20فليج}،هذه المجموعة تعطينا الخالفة الأولى وهم أكثر عروش"الفليته" المتواجدة بالناحية الجنوبية لغليزان (وادي السلام والرحوية).والمجموعة الثانية تكون لعرش(العناترة) {10فليجات}تعطينا الخالفة الثانية والمتمركز وسط منطقة(سيدي أمحمد) والممثلين لبقية العروش بالجهة.والمجموعة الثالثة تكون لعرش(أولادبوعلي){10فليجات} تعطينا الخالفة الثالثة المتواجد بالناحية الغربية لغليزان .

بعد هذا التقسيم للفليجات حسب جغرافية المنطقة والتوزيع البشري بها، تأتي مرحلة الخياطة الخاصّة بكل جهة، حيث يقوم كل عرش بخياطة قطعته(الخالفة الخاصّة به) وتحضيرها للخياطة الكبرى يومي(الثلاثاء والأربعاء)من موسم "الطَعْمْ".في هذين اليومين تبسط القطع الثلاث في ساحة كبيرة بوسط القرية،يجتمع الرّجال والنساء خاصة كبار السن،وتعطى إشارة الانطلاق لبدء تجميع القطع للحصول على قطعة واحدة هي "الخيمة" التي سوف تنصب لاحقا .

تجمع قطعتا عرشي:(العناترة) و(أولاد بوعلي) {تجمع الخالفة 2 والخالفة3} لاشتراكهما في الحدود الجغرافية من الجهة الغربية، ولوجود رابط المصاهرة القوّي الّذي يجمع بينهما، لتعطي خالفة مشتركة بها (20 فليج)معا.بعدها تجمع معهما خالفة عرش (أولاد بلحيا) في المرحلة الأخيرة، كون عرش(أولاد بلحيا) يقع بعيدا عن العرشين السابقين جغرافيا، مجموع هذه "الخالفات" يشكّل الخيمة الأولى، والتي تسمى خيمة (العَايْدِي) وتعني كلمة(العَايْدِي)حسب أحد المقاديم أنهم "*أصحاب عادة*"[1] وهي الخيمة الأكبر من حيث عدد الفليجات مقارنة بخيمة (الشْلَفْ) وتعني كلمة (الشْلَفْ) حسب المقدم السابق أن هذه العروش كانت متأخرة عن عروش(العايدي) في هذا الطقس، كما يأخذ هذا المصطلح عدة معاني عند سكان المنطقة،(فالشْلَفْ)يعني قطع الحطب، وينسب إلى هؤلاء العروش أنها كانت مكلّفة بجمع الحطب في حياة الشيخ وكان هذا الحطب يجمّع في الخيمة الثانية؛الخيمة المخصصة للفقراء.وخيمة (الشْلَفْ) لايتجاوز عدد فليجلتها (20) فليج.

---

[1] المقابلة رقم01،سبق ذكرها

تتواصل عملية الخياطة إلى غاية يوم(الأربعاء)صباحا،وفي حوالي العاشرة وبعد وصول السلطات الولائية (المحلية والأمنية) وبعض البرلمانين وبحضور المقاديم والفاعلين الاجتماعين الأخرين القائمين على ظاهرة"الوعدة"والزوّار، يُعطى الترخيص بلّف الخيمة وحملها إلى المكان المخصّص لها،وهو المكان الّذي كانت تنصب فيه الخيمتان في حياة الشيخ سيدي أمحمد، والمكان ليس ببعيد عن الضريح. يحمل الرجال الخيمة مسرعين بها على أكتافهم في جوّ مشحون بالقوة والاندفاع وشدة العزيمة، حاملين عصّيهم يلوحون بها في السماء ليبعدوا عنهم المارة والفضوليين خوفا عليهم من أثر الازدحام خاصة كبار السن والنساء والأطفال، وإذا ما أصيب شخص بحادث ما في غمرة تلك النشوة أثناء حمل الخيمة، فله البشرى بأن سيدي أمحمد قد أصابه بالرضا والبركة وقد أفلح في حياته، خاصة إذا جُرِح وسال دمه،فيعتبر ذلك من أزكى القرابين. تنقل الخيمة إلى المكان المخصص لها لتنصب. ترفع فيما بعد بواسطة أعمدة خشبية(الرْكَايَزْ)، وبعد تثبيتها بواسطة الأوتاد واستقرارها،يتحققّ الفاعلون من وضعيتها واتجاهها، ويترقّبون ميلها إلى المنطقة الغربية أم الجنوبية، معتقدين أن الخير والبركة تعمّهم خلال هذه السنة مستبشرين بقدوم موسم زراعي يكون خصبه وفير. بعدها ينتشر هؤلاء الفاعلون لإتمام زيارة ما تبقى من المزارات .

3. لماذا طقس الخيمة ؟

الظاهر أن حياة الشيخ سيدي أمحمد بن عودة المتميزة بالتنقّل في طلب العلم من منطقة إلى أخرى في شبابه، وإحجامه عن الزواج، ونوبات الرباط المتكرّرة، التي كان يؤديها بثغور وهران ضد الأسبان، طبعت في نفسه مظاهر عدم الاستقرار، حتى انعكس هذا على واقعه المعيش وعلى من حوله،وأصبحت"الخيمة" التي أسسّها تجسد هذا الواقع،عاكسة شخصيته. وفي هذا الصدد " يروي عبد الرحمن الجامعي المغربي الذي جاء إلى الجزائر بعد فتح وهران الأول سنة 1119 هجرية، قصة مفيدة عن مشاركة العلماء في جهاد الأسبان، فهو قد وجد الشيخ محمد مصطفى (الرماصي) المعروف (بالقلعي) يسكن بأهله بيوت الشعر (الخيمة) قرب غابة في رأس جبل ببلده، وكان يأوي إلى أهله ليلا و يظل بالنهار في داره ومسجده يطالع كتبه و يقرئ طلبته.

ولما سأله الجامعي عن ذلك؛ أجابه (الرماصي) بأنهم كانوا على تلك الحال على عهد الأسبان،خوفا منهم؛ لأنهم لم يكونوا يأمنون جانبهم في الدور(الديار)؛ إذ قد يصكّونهم(يضربونهم) ليلا، لذلك خرجوا لبيوت الشعر(الخيام)؛ ليسهل الفرار منها إلى الغابات والجبال."[1] كانت للشيخ سيدي أمحمد بن عودة خيمتان: خيمة لطلبة العلم وأخرى لعابري السبيل والفقراء.وللحفاظ على صورة الشيخ و شخصيته و ترسيخها في أذهان أبناء المنطقة؛ عمد الفاعلون وهم المْقَادِيم (جمع مْقَدَمْ) والعْبِيدْ والخُدَّام وكذا ممثلين عن السلطة العثمانية الحاكمة آنذاك وهم الأغوات والبشاوات المعينّين بالمنطقة على اختيار أهم مناقب الشيخ من بين أعماله، التي أُشتهر بها في حياته الدينية والاجتماعية؛ فكانت الخيمة خير أثر وأحسن ذكرى تذكرهم بولّيهم، فاتخذوها فضاء مقدّسا يبعثون فيها الحياة كل موسم،وعلى مرّ السنين أصبحت طقسا نوعيا خاصا بالمنطقة وأهلها، ليس هذا فقط، بل دأبوا على إطعام الناس وزوّار الضريح؛ كما كان يفعل الشيخ سيدي أمحمد بالمساكين والفقراء،فارتبطت ظاهرة الإطعام(الطعم) بطقس الخيمة، فلا معنى"الطَعْمْ".بدون خيمة، وانسحب هذا الارتباط على القبيلة، فلا ذكر للقبيلة دون ذكر الولّي سيدي أمحمد بن عودة.

أضحت الخيمة وسيلة للتشهير والتعريف بقبيلة"فليته"، وإبرازا لهويتها، ويمكن أن تكون حافزا من خلالها للباحثين والمهتمين بالتاريخ والعلوم الاجتماعية في التنقيب عن تاريخ هذه القبيلة وبناءها الاجتماعي.

فهذه القبيلة العربية الهلالية الأصل، انفلتت عن القبائل الأخرى، التي هاجرت إلى بلدان المغرب العربي،واستقرت بالمنطقة الحالية ضواحي غليزان، كما انغلقت على نفسها في بداية الأمر؛مما سبّب لها العزلة، هذا الشعور الذي لازمها مدة طويلة، ما فتأت أن أرادت التخلص منه، فكانت إقامة الشيخ سيدي أمحمد بأراضيها ومن قبله آباؤه من بين

---

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سبق ذكره، ص199

الظروف المواتية لفكّ هذه العزلة عن نفسها، فاستقبلت الشيخ سيدي أمحمد وقدّمت له كل الدعم المعنوي والمادي واحتضنته، ذلك أن أغلب العروش المكونة للقبيلة تفتقد إلى ولّي صالح من سلالتها،ولأن الشيخ كان صوفيا ومن السلالة الشريفة،جعل هذه العروش تنتسب إليه بالولاء والطاعة والخدمة، وكان لها الشرف بذلك، حيث بدأت شهرتها واسمها يطفوان إلى العلن، وبطريقة أو بأخرى يبدو أنه كانت هناك عملية أخذ وعطاء مستترة وغير مباشرة إن جاز القول بين هذه العروش والشيخ سيدي أمحمد؛ وهي الانتساب الروحي و الولاء إلى الشيخ من طرف القبيلة، مقابل ممارسة النشاط الديني والاجتماعي بالمنطقة من طرف الشيخ. ومنه ارتبطت هوية القبيلة بهوية الشيخ، هذه الأخيرة الّتي كانت لها علاقة بالأعمال الخيرية والدينية للشيخ، الّتي تجلّت صورها في إقامة خيمتين:واحدة للممارسة ماهو دينّي وأخرى مخصصّة لما هو اجتماعي. وفي هذا المجال يؤكد الأستاذ(الهادي بووشمة)[1]،باحث بمركزالبحث في الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية بوهران في محاضرة له في إجابته عن سؤال مفاده، ما هي دوافع استمرارية القبيلة من خلال ممارسة طقوس"الطَعْمْ"(الوعدة)؟

كانت إجابته وفي إطار عمل ميداني، أنجزه الباحث أثناء إعداد رسالة ماجستير بجامعة وهران، خصّ قبيلة أولاد نهار والولّي المؤسّس لها(سيدي يحي بن صفية) ووعدته السنوية بمنطقة(سبدو ولاية تلمسان)،حيث يظهر أن "الطَعْمْ" ضمان ثقافي لعرش أولاد نهار وتأصيل لهويته الثقافية والمجالية (الأرض)،المحتلة لربع مساحة تلمسان؛ مما يبرز الهندسة التي يمكن أن تهندس بها قبلية أولاد نهار نفسها من خلال طقس"الطَعْمْ" في ظل التغيرات الكمية والكيفية .

وخلُص إلى أن رغم التحولات العنيفة تبقى المجتمعات المحلية (القبيلة) محافظة على نفسها، بل وتتجه إلى إعادة نفسها من خلال طقوس دورية تربطها بوليها المؤسّس؛إذ تؤرخ عن طريقها لجماعته وتشحن جسدها المهدّد بالتحوّلات الحداثة المتسارعة.

---

[1] الهادي بووشمة،إحياء الطقوس القبلية يرسخ أهمية التنظيمات التقليدية،الملتقى الوطني 6،قسم علم الاجتماع،حول التنظيمات التقليدية في المجتمع الجزائري، جامعة الجزائر.

4.سيميائية الخيمة:

من خلال ملاحظة الباحث لهذا الطقس، وجد أنّه الطقس الوحيد الذي تتجمع حوله كل الجماعات في وقت واحد وبقوّة كبيرة، ومن فاته هذا الطقس، كأنه لم يحضر "الطَعْمْ". فهو يجسّد الوحدة والتماسك والتفاف الجماعة حول نفسها، فالشعور بالتباعد بين العروش في إقليم واسع كإقليم"فليته"، جعل هذه الجماعات تحنّ إلى التقارب والتجاذب من بعضها البعض، فإذا كان(الفْلِيجْ) يمثّل وحدة واحدة، كأنْ يعبّر عن أسرة أو أسرتين أوثلاثة من كل عرش، فإنّ(الخَالْفَة)وهي مجموعةمن(الفْلِيجَاتْ)المُخاطة فيما بينها، تعني تلك اللحمة التي تجمع بين مجموعة العروش المنتمية لناحية واحدة من إقليم"الفليته" (كخالفة أولاد بلحيا و خالفة أولاد بوعلي وخلفة العناترة على سبيل المثال..) ثم تأتي الخيمة لتجسّد هذا البعد ألتماسكي الكلّي لعروش كل القبيلة،عندما تجمع كل الخالفات مع بعضها.ويرمز طقس الخيمة إلى التواصل الروحي بين الجماعة وولـــّيها، فهم في غمرة هذا الطقس يتخيّلون أنفسهم يعيشون أيام الشيخ سيدي أمحمد(الغائب ــ الحاضر) الغائب جسديا عنهم والحاضر روحيا و معنويا في ذاكرتهم.

يرى (راد كليف براون Radcliffe-Brown)"أن تلك الصور العقائدية والطقوسية المتعددة،التي يؤديها الكلُّ في جماعية وتقديس، ماهي إلا تأكيد مشاعر الحبّ الجماعية وتثبيتها وتجديدها باستمرار على اعتبار أن تلك المشاعر والعواطف هي الأساس الذي يقوم عليه التماسك الاجتماعي للمجتمع ككل".[1]

أ) الخيمة كرابط اجتماعي:

فإذا كانت الوظيفة الحقيقية للخيمة هي السكن والاستقرار والدفء العائلي ولمّ الشمل تحت سقف واحد، فإنها بذلك ترمز إلى العلاقة بين عالم الجسم البشري والكون الكبير، فالمسكن الذي هو الخيمة في حالتنا هذه هو مجسم صغير للكون الكبير، فهناك حميمية بين المسكن و الجسد، فالحماية والاطمئنان ضروريتان للجسم البشري ولا يتأتّيان إلا

---

[1] انظر راد كليف براون ،ذكره، صلاح الفوال،البناء الاجتماعي للمجتمعات العربية،مرجع سابق، ص 215

داخل المسكن.[1] فإن طقس خياطة الخيمة الذي تقوم به الجماعة في جوّ حميمي، يعكس تلك اللحمة والرابطة، التي تجمع بين العروش في واقعها الاجتماعي، فهي تؤكد من خلال هذا الفعل على تضامنها وتآزرها واضعين كل الخلافات والنزاعات وراء ظهورهم ولو في صورتها الظاهرية.

ب) الخيمة امتداد لروح الولّي الصالح سيدي أمحمد بن عودة:

لازالت الخيمة تُصْـنع بمواد بدائية طبيعية، كالوبر والصوف وشعر الماعز و بطرق تقليدية،كما كانت في القديم بالرغم من وجود طرق حديثة(الخياطة بالماكنات) ووسائل صناعية (كالكتان) و ربما بأسعار منخفضة مقارنة بسعر الخيمة التقليدية، الذي يتراوح بين(50 مليون سنتيم و60 مليون سنتيم)، هذا إن دلّ على شيء، إنما يدّل على أن هذه الجماعات لا تقبل البديل لهذا الطقس، حتى لا تتميع صورة الخيمة ثم تختفي للأبد وبالتالي تنطمس من وراءها شخصية الشيخ سيدي أمحمد باسم الحداثة والتكنولوجية، فالخيمة هي امتداد لحياة الشيخ الرّوحية، فهي من مخلّفاته وإرثه الذي لا يبلى ولا يفنى، ما دام هؤلاء الفاعلين متمسكين به.

أصبحت الخيمة تعيش في وجدان العامّة، تعبّر من خلالها عن حبهم للشيخ، فهذه أبيات شعرية من التراث الشعبي رددّها أحد المبحوثين لما سألناه عن الخيمة[2]:

قُـــولُـــــو للشيخ بن عودة ما جَـــابَـــكْ نِـــيفْ

قُـــولُـــــو للشيخ بن عودة وَلِـــيتْ هْـــــــدِيفْ

و نبطل قاع ذا الوعدة لمن يغد

بلاك الجيك بالقاده عربي و شريف

زوج قياطين مبنيه قو مانيا*

*و الحوش** قبال ماريا ترهب لعيان*

---

[1] ج.دوران،الأنتروبولوجيا،رموزها،أساطيرها،أنساقها، مرجع سابق، ص 227

[2] المقابلة رقم05 ، ب.ج.أ ،55 سنة، فلاح، 2010/09/11

*القياطين: جمع قيطون، بمعنى خيمة. **الحوش:يعني الفناء أو الساحة

وأخرى تقول عن هذا اليوم يوم الخيمة[1]:

"هذا اليوم عرس سيدي أمحمد لَخَاطَرْشْ هو ما تزوج و ماعندو أولاد" و تضيف : "الخيمة خيمتو اليوم هي عَرْسُو ، الله يعطينا رضاه"

كما أنها تمثل بالنسبة لهم خريطة جغرافية قاموا بتخطيطها، تبرز إقليم"فليته"المتواجدين به من خلال عملية الخياطة، التي تتمّ بين العروش، فهم بهذه الطريقة يؤكدون على تثبيت حدود الإقليم الّذي بينهم بطريقة آلية راسخة في وعيهم الجماعي. و ربّما دّل هذا على أنه حدثت نزاعات قديمة بين العروش حول الأرض في وقت ما، ثم كانت ظاهرة "الوعدة" الفرصة، الّتي حدث فيها فكّ الكثير من هذه الخصومات وحصول اتفاقات حول حدود الأرض لكل عرش من عروش القبيلة،وعليه أصبحت الخيمة رمزا يذكّـــــر وينبّه هؤلاء بالحدود، الّتي رسمها الأولون من آبائهم.

ويؤكّد(رايمون جاموس)على دور وأهميةالتراب(territoire)أوالرابطةالترابية، باعتبارها البنية المهيمنة والإطار العام للإحالة على الهوية القبلية؛ في حين لا تشكل بنية القرابة سوى بعدا متضمنا داخله،فالأرض تمثّل القيمة الأكثر أهمية على المستوى الاجتماعي،لأنها مصدر ترسخٍّ الهوية بالنسبة للأشخاص والجماعات[2].كما ترمز الأرض عند بعض الشعوب كشعب (الألتاي) إلى الأم، فنزع الأخشاب عندهم خطيئة كبيرة؛ لأن ذلك يسبب جرحا للأم أي للأرض، هذا الاعتقاد بالأمومة الإلهية للأرض نجده عند اليونان والرومان القدماء والصينيون والهنود وفي إفريقيا، بحيث تضع المرأة أثناء ولادتها مولودها على الأرض مباشرة، كما أنّ الأرض عند شعب الأرمن هو بمثابة بطن الأم الذي خرج منه البشر[3].

---

[1] المقابلة رقم13، ب.ج ،35سنة ، خياطة، 11 /2010/09.

[2] أنظر حجاج عبد الرزاق محمد،الزوايا و المجتمع و السلطة بالمغرب، ص ص 45، 46. ذكره: منصور مرقومة ،القبلية و السلطة و المجتمع في الجزائر،مرجع سابق، ص 134

[3] جيلبير دوران ،الأنتروبولوجيا،رموزها،أساطيرها،أنساقها، مرجع سابق،ص 207

فالأرض عند الكثير من الشعوب تأخذ معنى المحتوى العام؛ إذ يفترضون أن الحمل بالأطفال يجب أن يتمّ في الكهوف أو شقوق الصخور، أما الشعور الوطني بالأرض ما هو إلا تعبير عن الحدس بين التشاكل الأرضي و الأمومي،[1] فهو يشكّل بصورة شبه دائمة ملامح أنثوية (اثينا، روما، تونس، الجزائر، مصر، فرنسا ...)وهناك كلمات تدلّ على الأرض، يفسّرها الحدس بمحتوى المكان "العرض"، " الحد"، "المقاطعة "، "الإقليم" أو بتفسيرات بدائية "بر"، "مزرعة "، "ضيعة" ، "تيرس" ، "عزلة"

ج)علاقة الخيمة بالخصب:

بعد أن ترفع الخيمة في المكان المخصّص لها*، ينظر الفاعلون الاجتماعيون بتمعّن في وضعيتها، فإذا كان اتجاهها ناحية غرب(غليزان) أي جهة (عرش العناترة و أولاد بوعلي) فيقولون أن: "العام تلّ"، أي المحصول ألفلاحي سيكون وفيرا من تلك الجهة ويقصدون بالتلّ الجهة الغربية لقرية سيدي أمحمد بن عودة.أما إذا مالت جهة الجنوب،أي جنوب قرية سيدي أمحمد فيقولون: "العام مَنْدَاسْ" (ومنداس منطقة فلاحية معروفة بخصوبة أراضيها تقع جنوب غليزان حواي 40 كلم)، وتأخذ الخيمة وضعية معينة من خلال عملية الشدّ والجذب أثناء بناءها من طرف الفاعلين.

وعندما يجد الفاعلون صعوبة في بناء الخيمة بسبب الهرج والمرج والفوضى التي تسود عملية البناء، فإنه يُنادى على أحد الشيوخ،الّذي يحظى باحترام الجميع، ذوشخصية قوّية ومهابة، لكي يصعد فوق الخيمة ويقوم بابتهالات وأدعية، ويترجّى من صاحبها وهو الشيخ سيدي أمحمد التيّسير في رفع الخيمة وبناءها، عندها تهدأ النفوس وتسكن تلك الفوضى،وترفع الخيمة بكل سلاسة، لتنطلق بعدها الأهازيج وزغاريد النسوة فرحة ببناء الخيمة.

---

[1] جيلبير دوران ،الأنتروبولوجيا،نفس المرجع،ص207

* المكان المخصص للخيمة هو عبارة عن ساحة كبيرة حوالي 500م^2 بالقرب من الضريح ، كان سيدي أمحمد بن عودة يبني فيها خيمته للتدريس.

د) الخياطة لحل المشاكل:

وإذا أراد المتخاصم أن يقتصّ من خصمه فيقول له *" رَايْحْ نْخَيّطْ عْلِيكْ في سيدي أمحمد نهَارْ الطعم"*،[1] أي يوم الخياطة أذهب هناك وأشارك في الخياطة بنيّة القصاص منك متوسّلا من الله والشيخ سيدي أمحمد.في حين نجد "مصطلح الخياطة" قد انسحب الآن عند البعض في مجتمعنا وأصبح يعني المحاباة و تقديم الرشاوى لأهل الحل والربط من المسؤولين لإسقاط الخصم و ربح القضايا سواء المتنازع عليها أوالمتنافس من أجلها.

ثانيا: الطقوس الأخرى

تمهيد:

صار الولّي الصالح في ذهن المجتمع بالإضافة إلى سيادته، يتمتّع بالخوارق والمعجزات، التي تفوق قدرة البشر وهو الأعلى والأسمى دائما، ولهذا تجد الجماعة تطلب العون والمساعدة من المضروح؛ كوسيط تذهب إليه كلّ وقت وتخاطبه مباشرة من ضريحه وكتعويض على عدم قدرتها على لمس الولّي أو مشاهدته، تلجأ الجماعة إلى أشياء أخرى ملموسة كالخيط والتراب وقطع القماش ورغيف الخبز، تلمسها وتأكل منها وتتخذها تمائما في بيتها أو سيارتها أو مكان عملها مستمدة رمزيتها من الولّي المضروح،وحين استقرّ الإنسان كان لابد أن تستقرّ تلك الرموز، التي وضعها في عقله، فصار يقدّسها ويتبارك بها ويبثّها ضعفه وحزنه ويشكرها لنجاحه في أعماله،وتطوّرت تلك المشاعر لتصبح طقوساً دينية تراتبية يؤدّيها غيره تقليدا وبنفس الطريقة والنمطية، ومن هنا يؤول الطقس إلى مؤشر ثقافي، يعكس أساليب التفكير لدى هؤلاء الأفراد .

وزيارة الضريح تعتبر طقسا كبيرا،يضمّ بين ثناياه بقية الطقوس الأخرى،وكلمة الزيارة مشتقة من فعل زار أي حجّ أو قصد أو اتجّه من أجل طلب التوسّط من الولّي للحصول على البركة وبغية تحقيق ما عجز عن تحقيقه الفرد في حياته العملية.

---

[1] المقابلة رقم16 ،م.ع55سنة، بناء،2010/09/23

وتقديم العطية أوالهدية يعتبر الركن الأساس في الزيارة، فهي عملية تبادل بين الولّي أو أحدعبيده وبين الزائر(الزيارة مقابل الرضا والبركة)،وإن كان الزائر لا يقصد المقايضة بعينها، لكن العملية تدخل في هذا الإطار، وهذا ما لمسناه من أحد الزوّار[1]؛ *"أعطي الزْيَارة (النقود) لْعَبْد بَاشْ يَدْعِيلِي رَبِّي و سيدي أمحمد، و ْنزِيدْ نَعْطِيهْ حتى وَلَوْ مَانْقْضَتْلِيشْ حَاجْتِي" هذا حَقْ سيدي أمحمد عْلَيَا* " ومرة أخرى يتجذّر حبّ الأتباع للشيخ سيدي أمحمد .

1. الطقوس العطائية

يقول(محمد الجوهري):"زيارة الولّي هي المناسبة الأساسية التي يبدي فيها الإنسان الشعبي تكريمه للولّي ويقدّم فيها النذور ويدعو للولّي ويسأله المعونة في مواجهة مشكلة معينة".[2]والطقس هو شعيرة، كونها تمثل كل الحركات والإيماءات والإشارات التي يقوم بها الفرد لتجلية المقدّس(الولّي) وإحياءه، وحيث ما وجد الولّي وجدت حوله معتقدات وممارسات؛ بفضلها يعيش الفرد والجماعة حياته الدينية، كما يراها وهنا يتحوّل ما كان مجرداً في الأذهان إلى واقع معيش بواسطة الطقوس.

أ) القرابين: يقول (هوبير) (Hubert): القربان هوعمل ديني، يقوم عن طريق نذر أضحية بتغيير حالة الشخص المعنوي الذي يؤديه أو حالة بعض الأشياء الي يهتم بها[3] ويقول (موس Mauss) "القربان وسيلة متاحة أمام المدّنس للتواصل مع المقدّس بواسطة أضحية ما".[4]

ويرى (كلودلفي ستروس C.L.Strauss) :"أن غاية كل طقس قرباني تكمن من حيث المبدأ في نسج علاقة بين لفظين قطبيين، يكون أوّلهما هوالمضحي والثاني هو الإلوهية، ولا

---

[1] المقابلة رقم15، خ.خ،عاملة،54 سنة،2010/09/23

[2] محمد الجوهري ،علم الفلكلور، مرجع سابق ،ص 56

[3] بيار بونت ،و آخرون، معجم الإثنولوجيا و الأنتروبولوجيا،مرجع سابق،ص730

[4] بيار بونت ،و آخرون،نفس المرجع ،ص 730

يوجد بينهما من حيث المبدأ أي تماثل ولا حتى أية علاقة من أي نوع، ولا يمكن للقربان أن يبلغ غايته إلا بواسطة سلسلة من التماثلات المتتالية التي يمكن أن تحصل في الاتجاهين[....]من المضحي إلى منفذ التضحية ومن منفذ التضحية إلى الضحية، ومن الضحية المقدّمة كقربان إلى الإلوهية وإما بالاتجاه المعاكس[1]

تختلف النذورالمقدّمة خلال"الوعدة" باختلاف الحالة الاجتماعية للشخص الناذر، فإذا كان من ميسوري الحال فقد يقّدم الذبائح أو الأغطية والملابس للضريح أو "للعْبِيد"،أما القرابين فتتمثّل في كباش أو أبقار، بحيث تذبح و تقدّم مع الطعام إلى أهل المنطقة أو تسلّم كما هي إلى"العْبِيد" يتصرفون فيها بمعرفتهم.وفي هذا يقول(عبد الله حمودي):"إن دم الذبيحة مشبع بالبركة، أي أنها هبة لدنية وقدرة خارقة تفيض عن الله و يمكن أن تعمل داخل أشياء أو كائنات حيّة أو أشخاص،هكذا الأولياء مثلا يمتلكون البركة، و لمّا تكون في شكل طعام من الأطعمة فإنه يكتسب قدسية، يمنحها لأولئك الذين يأكلونه ؛ قدسية تمنحه قدرة ملموسة، يمكن مثلا أن تشفي بعض الأمراض وتبعد الأرواح الخطرة.[2] فالمعنى الأساسي للأضحية عكس التطهير، عبارة عن صفقة أو رهان أومقايضة إن صحّ القول،هذا ما توصلت إليه(ماري بونابرت)في كتابها أساطير الحرب،حيث رأت أن لكل أضحية بعدا تجاريا، فهي تصف الأضحية؛ لتسديد حساب قديم يدين به الإنسان للإلوهية في أضحية الاستغفار، فاتورة حساب تسدّد ثمنا لموقف إيمان في أضحية الشكر وأخيرا عربون يدفع مسبقا في أضحية الدعاء أو التشفع. و"بالأضحية يكسب الإنسان حقوقا على القدر و يمتلك قوة تقهر هذا القدر وتعدّل نظام الكون لمصلحة الإنسان" كما يقول (موس و هوبير Mauss et Huber)[3].

---

[1] بيار بونت ،و آخرون،نفس المرجع السبابق ،ص ص732،733

[2] عبد الله حمودي،الضحيةوأقنعتها،بحث في الذبيحةوالمسخرة بالمغرب،تر:عبدالكريم الشرقاوي،دارتوبقال للنشر،ط1، المغرب،2010 ، ص173

[3] صلاح الفوال،البناء الاجتماعي للمجتمعات العربية،مرجع سابق، ص 213

وتقدم القرابين إذا ما ابتغى الواحد منهم شفاعة روح جدّه في قضاء حاجة أوعند الأزمات أوالمرض أو القحط أو عند السفر وما إلى ذلك[1]،أما الألبسة فتكون على شكل أغطية خضراء أو بيضاء، يغطى بها الضريح أو(برانيس) من الوبر الخالص، توضع على إحدى شواهد الضريح. أما الأشخاص متوسطي الحال أو الفقراء؛ فيكفيهم اليسير من النقود وبعض الشموع والأبخرة لطرد الأرواح الشريرة أو تزيين فناء قبة الضريح ببعض اللوحات فيها آيات قرآنية أو أذكار أو أسماء الجلالة لاسترضاء الأرواح الخيّرة.

ب) تقديم الهدايا:

كمشاركة وجدانية من الأفراد والجماعة على حدّ سواء، يسعون هؤلاء إلى تقديم هدياهم إلى الشيخ سيدي أمحمد بن عودة عن طريق مؤسسة الضريح الممثلة في العَبْد. تتمثل هذه الهدايا في الألبسة(البرانيس وأغطيةللضريح) والفراش واللوحات القرآنية والعطور والحناء كما أسلفنا سابقا،وفي اعتقاد هؤلاء أن الهدية تعتبر دينا واجب الوفاء به، بمعنى أن المُـــــــهدى إليه ملزم بردّ الهدية أحسن من التي أهديت له،ولا يوجد أحسن ما يُرد إليهم مثل الرضا و البركة[2]

ج)استعمال الشموع،العطور والبخور :

هي طقوس أساسية لزيارة الضريح وتعتبر شكلا من أشكال الهدية، التي تقدم إلى الولّي على افتراض أن هذا الولّي لازال حيّا، فالشمع ينير المكان ويطرد الظلمة والوحشة عنه وعن الولّي،كما نجدها تباع بجوارالضريح، يشتريها الزوّار لأخذها معهم عند عودتهم من أجل التبرّك بها.وعند مدخل الضريح وبداخله ينتشر خليط من روائح العطور كالعنبر والمسك وعود "القماري" ورائحة البخور(الجاوي) وحسب ممارسيها فإن هذه الروائح تطرد الشياطين عن الضريح وصاحبه.

---

[1] صلاح الفوال ، نفس المرجع السابق،ص 175

[2] جيلبير دوران ،الأنتروبولوجيا،رموزها،أساطيرها وأنساقها، مرجع سبق ذكره،ص ،ص 289،290

فإسقاط القداسة على أشياء طبيعية عادية جعل منها أشياء مقدسة ومن قداستها الرمزية شيئا واقعا ومؤثرا.

د) طقس الحنّة:

الحنّة كثيرة الاستعمال عند المسلمين،توضع على اليدين أوالرجلين أو على شعر الرأس خاصة في المناسبات الدينية أو مناسبات الزواج،لأن الرسول صلى الله عليه وسلّم حبّب استعمالها،وتقول الأساطير أن سيدنا إبراهيم عليه السّلام رسم شكل هلال على جبين إبنه الذّبيح سيدنا إسماعيل عليه السّلام بدم الأضحية التي افتدي بها، وأصبحت الحنّة بديلا عن دم الأضحية،لذا نجد في هذا الطقس أن بعض الزوّار يترك آثارا للحنّةعلى جدران الضريح أوالمقامات على صورة يد أصابعها متباعدة،رمزا للانقياد والتضحية.

2.الطقوس الشفوية

لاحظ الباحث النساء والرجال أمام الضريح، يتضرّعون و يتمسّحون بالكساء،الذي يغطي الضريح ويناجون القبر.ويعني هذا الطقس الدخول في علاقة مع الولّي والتواصل معه روحياً، والرجاء من وراء هذا هو الخير والبركة والمعونة على قضاء حوائج الدنيا والآخرة.

يقول(نور الدين طوالبي):"يكون الاتصال مع ما هو مقدّس (الولّي) الحافز الظاهر المسيطر على النشاط الطقسي، وهذا يعني أن هذا الأخير يعبّر عند الإنسان عن حاجة متجددة دائما للخروج من وضعه؛ كي يُؤمّن لنفسه المصالح المطمئنة باعتبارها تثق بمعتقداته و بقواه الخارجة عن الإلهية " [1]

ويظهر التعبير المتداول عند أكثرية الزوار هو"الجاه" أو" جاهيتيك" أو "جاه سيدي أمحمد"، ويُـــــقصد من هذا الوساطة التي يترجّاها الزائر من الولّي في قضاء حوائجه، لأنه عجز عن تحقيقها بطرق أخرى أو أنه يستطيع تحقيقها، لكنه فضّل أن يضفي عليها طابع الولاء للولّي؛ حتى يحقق أغراض أخرى ...

---

[1] نورالدين طوالبي،الدين،الطقوس و التغيرات، مرجع سابق ص35

ففي كل الأحوال يَضْحَى الولّي سيدي أمحمد ماثلا وحاضراً في المخيلة الشعبية في حياة أتباعه رغم غيابه.

تقول إحدى الزائرات وهي تناجي الوّلي داخل الضريح [1]:

"يا سِيدِي أمحمد رَانِي مَغْبُونَة هَاوْ شُوفْ فِيا" و أخرى": أنا خْدِيمْتَكْ يا سيدي فرّجْ على وْلِيدِي مَعَنْدُوشْ"

وآخر سألناه[2] ماذا كان يقول أمام الضريح؟ أجابنا: بأنه "كان يدعو الله و سيدي أمحمد العون من أجل الحصول على سكن، وإذا حصل هذا، فقد لا ينقطع عن زيارة سيدي أمحمد على حدّ قوله."فالأولياء يظلون أحياء؛ حتى بعد أن تختفي أجسادهم تحت الثرى وفي أضرحتهم يواصلون التدخل والتوّسط لقاصديهم من الناس."[3]

3. الأحجار و طقوسها

أ) مقام سيدي عبد القادر و حجر"البَازْ":هو من أضرحة الرؤيا وضريح الرؤيا يكون لولّي من أولياء الله دون أن يكون مدفونا به،إذ يقول الصّوفية أن الأرض بالنسبة لجسد الأولياء كالماء بالنسبة للسمك.[4]

واسم(جيلاني)هولقب أخذه عن جدّه لأمه،أما(جيلان) فهي منطقةتقع بين بحر(القوزوين) وإقليم(مازندران)الإيراني،وتقول الأسطورة أنه ظهر لأمّه قبل أن يولد في صورة صقر وحماها من الاغتصاب وهي فتاة لم تتزوج بعد.[5]

يذكر (دوتيه Doutté):"أن سيدي عبد القادر الجيلاني (الجيلالي) يعتبرالحامي والقدّيس والصائن لعدد لا يحصى من القرى بإفريقيا الشمالية،حيث يطلق عليه اسم "الطير المَرْقَابْ" أي الطائر المراقب بسبب مقاماته المنتشرة على قمم الجبال.[6]

---

[1] المقابلة رقم14 ، ب.ج.خ،50 سنة،2010/09/23

[2] المقابلة رقم17، م.محمد،عامل يومي ،40سنة ،2010/09/23

[3] عبد الغني منديب،الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي آليات الوجود و الاستمرار،مرجع سابق،ص 137

[4] كمال دحومان الحسني،أشراف الجزائر،مرجع سابق، ص102

[5] محمد الجوهري، الفلكلور، مرجع سبق ذكره،ص 62

[6] Edmond Doutté, notes sur l'islam maghrébin,Marabouts,op.cit., p 63

أما نشاط سيدي عبد القادر الجيلاني الصّوفي، فيحكى أنه كان يشرف في حياته على مدرسة وعلى رباط وقد أسّس الطريقة الصوفية المعروفة باسمه "القادرية "

أما(حجرالبَازْ) فهوعبارة عن صخرة حجرية مرتفعة، تطلّ على قبة ضريح سيدي أمحمد بن عودة. وكلمة (الباز) لها معنيين؛ معنى لغوي يقصد به طائر جارح من عائلة النسور، والأخر مصطلح خاص بأهل المنطقة ويعني الحجر. يصعد إلي هذه الصخرة الزوّار ويقفون بها.

و"الباز" كطائر يرمز عند الفراعنة إلى إله "حوريس" الوصي على الفراعنة وهو رمز سحري مألوف عند البربر.[1]وهو إذ يرمز كمكان للحراسة ومراقبة زوّارالضريح ومحيطه، فهو يحرسهم من عدوّ افتراضي؛ سواء أكانت عين شريرة أو قطاع طرق أولصوص أو مدنّسين للمكان، كما توجد علاقة بين مقام سيدي عبد القادر وحجر الباز، حيث يقع المقام أعلى الصخرةّ الّتي ترمز إلى السلاح الذي يستعمله شيخ الطريقة سيدي عبد القادر لحماية زوّار سيدي أمحمد بن عودة من أي مكروه.

و في هذا بعض الأبيات الشعرية الشعبية عن حجر(البَازْ)[2]

مَا يَرْقُدْ وَجبِهْ نُومْ مَنْ هُوَ خُدَّامَوْ

حَجْرَ ْلبَازْ قْبَالَهْ تقُولْ سُلْطَانْ عَلَى حَالَو

فالتردّد على هذا المكان المرتفع والتركيز على عملقة و تأليه كل ارتفاع، يُشعر الإنسان بالتسامي والترفّع عن المدنّسات التحتية، يقول(باشلار):إن التأمل من أعالي القمم يعطي شعورا بسيطرة فجائية على الكون كله"[3]،وكل ارتقاء يُنمّي كما يسميه(باشلار) "موقف التأمل السلطاني" المرتبط بالنموذج البصري من جهة وبالنموذج النفسي للسلطة من جهة أخرى.فالموقف التخيّلي للارتفاع يميل نحو التطّهر الأخلاقي ونحو الملائكية والتوحيد بل يتصل بالوظيفة الاجتماعية للسيادة.

---

[1] جيلبير دوران ،الأنتروبولوجيا،رموزها،أساطيرها،أنساقها ،مرجع سابق، ص 101

[2] شعر شعبي ترددده أغلب نساء المنطقة.

[3] فيليب سيرنج،الرموز في الفن،الأديان ،الحياة،مرجع سابق، ص 17

ب) الحجرة "البَكَّايَة: هي صخرة كبيرة تقع في الجانب الآخر من حجر الباز و أسفله بقليل،تجتمع عندها النساء للاعتراف بذنوبهن ورجاءا في المغفرة،بعيدا عن ضريح الولّي،لأن الاعتراف أمام الضريح حسبهن أمر صعب إما حياء من الولّي أو خوفا من إزعاجه وغضبه وعدم الرضا عنهن.

ج) الحجرة(سَقَّامْة الظهور) : وهي صخرة متوسطة الحجم تقع بجوار"الْعْبادَة" يلجأ إليه الزوّار ويسندون عليها ظهورهم لمن يعاني منهم التقوّس في الظهر أو الآلام أسفله متضرعين إلى الله و بجاه سيدي أمحمد طالبين الشفاء.

د)"الرَجْمية":هي مجموعة من الأحجار الصغيرة(الحصى)،تردف فوق بعضها البعض داخل المحيط الخارجي"لْلْعْبَادَة"من طرف الزوّار وهي تعني بالنسبة لهم الوفاء والإخلاص وتأكيد الزيارة، كما تعني عند الأخرين التخلّص من الهموم والمشاكل النفسية والاجتماعية ليتولاها الولّي سيدي أمحمد بن عودة.

وحسب(مرسياإلياد، Eliade Mircia)"يحمل الحجر مقدّسات عديدة لدى عدد من الشعوب،لأنه يمثل القساوة والقوّة والدوام، وعليه لم يعبد الإنسان البدائي الحجر اعتقادا في مادته،بل بالأحرى لما يحمل من معان وأبعاد سحرية أكثر منها دينية."[1]

4. طقس الاغتسال بالماء المالح (المَالْحَة)

بعد نزول الزوّار من صخرة حجر(الباز)، يعرّجون على منبع مائي معدني، وهو ماء طبيعي شديد الملوحة، ينبع من أسفل جبل يدعى: جبل سيدي عبد القادر(السابق الذكر) المطلّ على ضريح سيدي أمحمد، يغتسلون و يتوضؤون ويأخذون معهم كميات من هذه المياه،معتقدين فيه الشفاء ببركة الولّي الصالح،وبوجود قوّة الروحية تتدفق معه؛ تخلّص المغتسل من بعض الموانع، التي تقف حاجزاً أمامه؛ كتأخر سنّ الزواج عند البنت أوالتخلّص من آثار السحر بشربه عند البعض الأخر .

ففي كافة الثقافات يستخدم الماء لتطهيرات طقوسية؛ ففي مصر الفرعونية كان الكهنة يغتسلون في بحيرة مقدّسة قبل الفجر، أما العبرانيون فيعتبرون الماء مطهّر القذرات،

---

[1]Eliade,Mircia,traité d'histoire des religions,Editions Payot,Paris,1977,p188

وفي المسيحية يطهّر الماء المذنبين عند تعميدهم وكان العرب قبل الإسلام يمجّدون ماء زمزم.والماء في الإسلام رمز الطهارة، فهو يعني التّطهر من الدنس والخَبَث، وتقاطر الماء من أصابع المتوضأ يعني سقوط الخطايا وذهابها،وهو يرمز إلى حاجة الإنسان إلى التوبة، ويقرّ ضمنيا بالخطيئة البشرية.

وكذلك في العديد من الثقافات المختلفة، تفرض طهارة دورية على النساء وحسب الظروف، ففي بلدان الشرق الأقصى حيث الأرز هو الغذاء الرئيس فإن طقوس تشتيل (تشتل) الأرز يفرض على النساء الطهارة.[1] يذكر(باشلار) في كتاباته أن الإنسان بعفويته وفطرته ينفر من الماء المعكّر ويأخذ الماء الصافي، حيث يلعب الماء دورا تطهيريا،

ويأخذ الماء الطهور على الفور قيمة أخلاقية لاتتعلّق بكمية الغسل، بل تصبح جوهر الطهارة ذاته، إذ كفوف قليلة من الماء تكفي لتطهير الجسم كلّه. ويضيف(باشلار) أن ذرّ الماء هو العملية البدائية للتطهير.[2] فالماء الطهور هو الذي يوقظ الجسم و يعيد إليه شبابه و يمحو الخطيئة.ويرمز الماء كذلك إلى الطبيعة البشرية الخاطئة المحتاجة إلى تطهير، كما أن الاغتسال والطهارة في الثقافة الإسلامية شبيه بعادات الغمر والغطس في الماء في الثقافات العالمية العريقة؛ فالاغتسال بماء زمزم في الحجّ و بماء العيون تجد مرجعيتها العميقة لا من قدرتها الإستشفائية الخارقة من الأمراض فحسب، بل لارتباطها بعمق الطقوس الدينية القديمة في النفس الإنسانية.[3]

5. طقس تراب العـــــْـــــبَادَه"

بعد طقس (المالحة) يتجه الزائر إلى فضاء آخر هو **العـــــْـــــبَادَه** : وهو مكان من الأماكن المحيطة بالفضاء المقدّس للضريح، انسحبت عليه قداسة الضريح، ويبعد عنه بحوالي 200 متر وهوعبارة عن مغارة تحت الأرض، بطول حوالي ثلاثين متر وارتفاع

---

[1] فيليب سيرنج،نفس المرجع، ص 354

[2] جيلبير دوران ،الأنتروبولوجيا،رموزها،أساطيرها،أنساقها ،مرجع سابق، ص 149

[3] عبد العزيز بن عثمان التويجري ،ندوة : الثقافة العربية و الثقافات الأخرى ،في إطار المهرجان الوطني للتراث والثقافة في المملكة السعودية ، الرياض ،مارس 1998

واحد متر ضيّقة على الجوانب،يمشي داخلها الشخص العادي على ركبتيه، تسبق مدخل "العـــــبَادَه" غرفة صغيرة، كان الشيخ سيدي أمحمد يخلو بنفسه داخل هذه المغارة ويتأمل و يتعبد ويذكر الله. يوجد بناء آخر خارج المغارة يشير إلى الحدّ الثاني للمغارة، وبين البنائين توجد صخرة تسمى(الكرسي)[1] كان يجلس عليها سيدي أمحمد يعالج فيها الناس من آلام الظهر.ترمز المغارة إلى الاحتواء والملجأ وإلى الرحم، حيث يشير(سلفادور دالي)إلى الإحساس بوجود ترابط بين الكهف المظلم والرطب وبين عالم داخل الرحم، وعند (فيكتور هيغو) المغارة رمز للرهبة والرغبة في آن واحد، ويحصل الانقطاع المطلق والخلوة دون شهود.[2]

يأتيها الطلبة من حفظة القرآن، لترتيل القرآن،وسميت "الْعْـــــــــبَادَة "نسبة إلى الْعِبَادة وبقيت على حالها إلى يومنا هذا، يلجأ إليها الناس لأخذ شيئاً من ترابها يأكلونه أويخلطونه بالماء ويضمّدون به رؤوسهم رجاءً في الشفاء من آلام الرأس أو مرض الشقيقة أو طرد الأرواح الشريرة أو ما يسمى عندهم "بالمُومْنِين"، كما تأُخذ منه كميات لتعلّق على مداخل أبواب البيوت أو تعلّق داخل السيارات لطرد النحس وجلب الحظ واتّقاء العين الحاسدة .تتمتع كل الأشياء الموجودة داخل فضاء الضريح أو حوله بعلاقة خاصة مع الولّي،وتتسحب عليها كل صفات القداسة التي يختص بها الولّي؛ ونجد هذا السلوك حتى في الدّيانة المسيحية،يقول(يوحنا الدمشقي)عن بركة القديسين:"لقد وهبنا السيّد المسيح رفات القدّيسين ينابيع خلاصية تنبع البركات بطرق شتّى".[3]لذا نجد أن الزائر يحاول أن يأخذ لنفسه ما أمكن من أشياء لها علاقة بالضريح أومما حوله.

6. طقس تعليق الخرق(أوماتسمى بالشْوَالَفْ):

عبارة عن قطع من القماش أو المناديل تُعلق على"الرْكِيزَة"،(عمود خشبي ممدّد بشكل أفقي داخل الضريح)، ويفسر هذا الطقس بأن الشخص الزائر للضريح وصاحب الحاجة

---

[1] Emile Dermengheim, le culte des saints ,op.cit,p210

[2] فيليب سيرنج،الرموز في الفن،الأديان ،الحياة،مرجع سابق، ص 218

[3] موسى بن عقيلي ،تقديس الأشخاص عند النصارى و آثاره،رسالة ماجستير،تحت إشراف الدكتور محمود محمد مزروعة،كلية الدعوة و أصول الدّين ،جامعة ام القرى،السعودية،2008 ،ص 312

لدى الولّي يترك تذكارا للولّي، أي علامة تدل على أنه ألقى بمشكلته على الولّي،الذي بدوره يتولّى أمره. ترمز كل خرقة إلى أمنية أورغبة أو رجاء، حيث يُربط الشرُّ بواسطة الخرق على هذه(الرْكِيزَة)*الذي لم يستطيع الإنسان تحمّله ،كما يحرص البعض الأخر على أخذ واحدة من هذه الخرق الموجودة داخل الضريح للتبرّك بها أينما حلّ وأرتحل، فهو يدسّها داخل حافظة أوراقه الخاصة أو بين نقوده من أجل زيادة البركة فيها،أوتضعها المرأة العاقر حزاما على بطنها رغبة في الإنجاب،حيث أن البركة متنقلة في هذه الخرق حسب اعتقادهم .فكل شيء كان على اتصال بما هو مقدّس ومبارك يستطيع أن يكتسب هذه البركة"،[1] لذلك نجد أغلب الزوّار خاصة النساء يتمسّحون بالتابوت وبالكساء المسدول عليه و يأخذون قطعا معهم للتبرّك .

كما يلعب التراب أو خيط الخيمة نفس الدور الذي تلعبه الخرقة؛ فالزائر يأخذ قليلا من تربة الضريح أوتربة العْبَادَة في خرقة(صرة) ويعلّقها عند مدخل الباب لاجتناب أي مكروه يصيب البيت أو أهله أو في سيارته لإبعاد العين الحاسدة عنها وتجنب الحوادث.

7 تعليق عروسة القمح:

عبارة عن مجموعة من سنابل القمح متشابكة ببعضها البعض على شكل دائري، تعلق عادة على جدران البيوت أو فوق الأبواب، كتعويذة تحمي أهل البيت من الحسد والعين الشريرة.وترمز إلى الشكر على وفرة المحصول الزراعي.كما كانت السنابل الأولى قديما تقدم كبواكير المحصول للآلهة.[2]

---

*الرْكيزَة(ج:رْكايَزْ) عبارة عن عمود خشبي بطول 4إلى5 أمتار توجد واحدة بداخل الضريح والأخرى تقام عليها الخيمتان.تقول الأسطورة أن سيدي أمحمد كان يضع"الرْكايَز" كسدّ لمجرى مائي بجانب وادي"مينا".

[1] Ali Aouttah, anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme Marocain ,op.cit.,p43

[2] فيليب سيرنج، الرموز في الفن،الأديان،الحياة،مرجع سبق ذكره،،ص 311

8 طقس أداء اليمين:

اليمين الذي يؤدى عند الضريح له طقوس خاصة، منها أن المدعو للقسم يجب أن يكون ممن يعتقدون في عدالة الولّي كشرط أساسي، ويجب أن تؤدى الزيارة عند وصول المتخاصمين إلى الضريح، و يجري القسم أمام العَبْد المشرف على الضريح وشهود من ذوي الخصوم.كما يتمّ تذكير المتخاصمين من طرف العَبْد بعاقبة الكاذب وما يلحقه من أذى من طرف الشيخ سيدي أمحمد بن عودة، وعند هذه النقطة بالذات إما أن يتراجع المتهم ويعترف بخطيئته ويتجنب العقوبة القاسية من طرف الولّي أو أن يتحدى ذلك ولا يبالي، وهذا نادرا ما يقع أو أن يحلف ببراءته وهو مطمئن أن الولّي سوف ينصفه. وبعد القسم الذي تكون صيغته بالعبارات التالية:"*حق سيدي أمحمد*" أو "*بَرْكة الشيخ بن عودة*"،..إلخ، ينصرف المتخاصمون في انتظار ما ستسفر عنه الأيام.

تروي لنا إحدى السيدات[1] أنها تخاصمت مع إحدى قريباتها، فأقسمت لها بأن تشكوها للشيخ سيدي أمحمد بن عودة، بحيث تذهب إلى ضريحه سبع مرات وفي جمعة، راجلة وحافية، علما أن بيتها يبعد مسافة لا بأس بها عن الضريح على حدّ قولها،وتضيف أنها أنجزت وعدها والنتيجة أن سيدي أمحمد "خْرَجْ فيها"أي في قريبتها(إقتصّ منها)، بحيث في الجمعة الرابعة حدث لقريبتها حادث انكسرت على إثره ساقها.

وحسب أغلب الذين تقابلنا معهم فإن كل الدعاوى والقضايا الخلافية كانت تنتهي بمجرد القسم باسم الولّي سيدي أمحمد. يذكر(درمنغايم Dermengheim) أن قاضي محكمة غليزان إبّان الاستعمار وفي الحالات المستعصية عليه في قضايا الخصومات كان يوجّه المتخاصمين لأداء اليمين عند ضريح سيدي أمحمد بن عودة،ثم يفصل بعدها.[2]

---

[1] المقابلة رقم10، ب.ز،50 سنة ، دون مهنة، 2010/09/15

[2] Emile Dermengheim, le culte des saints ,op.cit,p167

ويقدم(يوهانس زونن Sonnen) تفسيرا لهذه الظاهرة التي تبدو غريبة،وهي عدم خشية الناس أن تقسم بالله يمينا كذبا في حين تخشى أشد الخشية،أن تحلف يمينا كذبا بأحد الأولياء.

فالاعتقاد السائد أن الله غفور، يغفر لمن يحلف بالله كذبا، لكن الولّي صاحب المقام لا يعرف التسامح ولا الرأفة، فانتقامه سريع وقوّي لمن يحلف به كذبا،[3] والحالات التي تستدعي القسم بالولّي كثيرة منا: السرقة، القذف، الخيانة الزوجية.

ومن الممارسات الطقوسية الأخرى الطواف حول الضريح أو القبّة عدد من الدورات الوترية (ثلاثة أو سبعة)...

ثالثا:تصوّرات حول الضريح

السلوكات الملاحظة لدى الأفراد وهم بجوار الضريح وبداخله، توحي بتلك العلاقة المتينة والمقدّسة بينهم وبين الضريح؛ علاقة مؤسسة على الاحترام المفرط، تتجلى هذه السلوكات في أن يكون الفرد طاهراً جسداً ولباساً وأن لا ينتعل حذاءه داخل فناء الضريح وأن يتجنّب الاحتكاك بالنساء و أن لا يتفوّه بقبيح الكلام.

يقول أحد الشيوخ[1] :" *هَاذَا مْقَامْ طَاهَرْ مَانْ وَسْخُوهُشْ، ٱلْبَنَادَمْ يْكُونْ ٱنقِي فِيهْ*"

ولكسب الرضا وقبول الدعوة والاستجابة، يجب أن تتوفر شروط في الزائر من بينها ما ذكرناه آنفاً، فهي كلّها آليات ووسائل ذات أبعاد روحية، يتواصل بها الفرد والجماعة بالولّي.

تقول إحدى الشابات[2]: *"سيدي أمحمد خْدَمْ رَبِّي، وَاجَبْ عْلَى المْرَا فِينَا جِي نْقِيَة لِيهْ،مَاهِيشْ بْلاَصَه اللّي يْخَالْطُو فيها"*

هذا التنافر بين ما هو مدّنس وما هو مقدّس جعل سلطة الولّي تطفو على المكان و تقيّد الجماعة بالضبط الاجتماعي الذي التزمت به في ألاوعيها الجماعي.

---

[1] محمد الجوهري، الفلكلور، مرجع سابق ص ص 91،92.

[2] المقابلة رقم 20، م.محمد،عامل يومي ،60 سنة ،2010/09/24

[3] المقابلة رقم 21 ، ع.ع،دون مهنة ،30سنة ،2010/09/24

1. سيميائية الضريح:

يقو(سعيد بن كراد) باحث في السيميائية:

"(.....) و بعبارة أخرى فإن كل ما تضعه الثقافة بين أيدينا، هو في الأصل والاشتغال علامات (رموز)، تخبرعن هذه الثقافة وتكشف عن هويتها، فالضحك والبكاء والفرح واللباس وطريقة استقبال الضيوف وإشارات المرور والطقوس الاجتماعية والأشياء التي نتداولها فيما بيننا وكذلك النصوص الأدبية والأعمال الفنية؛ كلّها علامات نستند إليها في التواصل مع محيطنا".[1]

ويقول(درمنغاييم Dermegheim):"الأضرحة ليست سوى خزّانات أرضية للقداسة السماوية"[2]، فشكل الضريح له دلالة رمزية؛ بناءه المكعب يرمز للعالم الأرضي لأن أساسه موجود في الأرض، أما قبّته المتعالية في السماء فسقفها يرمز إلى قبة السماء، أي إلى التعالي والتسامي. كما لاحظنا أن اللّون الأخضر غطى مساحة كبيرة من فضاء الضريح المقدّس،سواء على الجدران أو الأقمشة التي تغطي الضريح، فأكتسب الرمزية المقدّسة من قداسة الضريح وهذا بدوره يعكس التصّورالذي يحظى به اللّون الأخضر في المخيال الشعبي؛ لارتباطه بالدين الإسلامي، فهو يمثّل أرضية الجنة،وهو المفضّل عند الرسول صلّى الله عليه وسلّم وعند صحابته، فسيميائياً يدلّ اللّون الأخضر على رمزية الإسلام ولون الجنّة،ويرتبط اللّون الأخضر بالخصب والجمال المستمّد من الطبيعة،ويمثّل كذلك الإخلاص في العقيدة وقد ورد في القرآن وصف لملابس أهل الجنة"ويلبسون ثيابا خضرا من سندس وإستبرق"(سورة الكهف آيه 31).[3]

---

[1] سعيد بن كراد، السيميائيات ،مفاهيمها و تطبيقاتها ،منشورات الزمن ،مطبعة النجاح الجديدة ،الدارالبيضاء،2003، ص18

[1]Emile Dermengheim, le culte des saints ,op.cit,p 34

[2]أحمد سليمان سعيد بشارات،رؤية في التواصل و التعبير بالإشارات،مجلة علوم إنسانية، السنة الرابعة ،العدد 44، جانفي 2010، فلسطين، ص56

كما أن هناك بعض المبحوثين وخاصة النساء من ربطت اللّون الأخضر بحياة الولّي التي ترمز إلى الاخضرار والعطاء و الرزق و البركة تقول إحداهن: [1]

"يْقُولُو بَكْرِي هَذِي لَرْضْ كانت قفَارْ، كي جَا سيدي أمحمد فيها ولاّتْ خَضْرَا و جاء فيها الْمَا".

فهن يربطن اللّون الأخضر بحياة الولّي الصالح الواقعية المليئة بالكرامات، فكان للّون الأخضر بعداً دينياً،كما يرافق اللّون الأخضر اللّون الأبيض في هذا الفضاء، فإذا كان اللّون الأخضر يرمز إلى الجنّة والعطاء؛ فإن اللّون الأبيض يرمز إلى الصفاء والطهارة والكفن، وهو يحمل دلالات تختلف عن اللّون الأسود،

إذ يستخدم كرمز للبراءة والتفاؤل[2]وبعملية تركيبية للّونين نجد أن الدلالة تشير إلى الموت والجنّة، أي بكل ما هو سماوي غيبي، مؤكدة على ارتباط الإنسان بالعالم الغيبي عن طريق الرجل الصالح الذي هو الولّي.

2. المبيت بالضريح:

إذا استعصى أمرما على أي شخص من الذين يعتقدون في كرامة الولّي سيدي أمحمد، فإنه يشدّ الرحال إلى الضريح، خاصة أيام"الطَعْمْ" للمبيت هناك، يدعوه و يترجّاه(يْحَشَمْ الولّي)طالبا الشفاء من مرض عجز الأطباء عن علاجه أو استرجاع حقّ من خصمه لم تستطيع العدالة الفصل فيه على سبيل المثال .

والغرض من المبيت هو الرجاء في رؤية إشارة أوعلامة أو شخص يدعى مثلا(أمحمد أوبن عودة أوعوّاد)[3] في المنام يلمح له بالكلام أو بالإشارة و في الصباح يعرض رؤيته على أحد العْبِيدْ، فيبشره العَبْد بأن"صَالَحْتُو مَقْضِية"(حاجته قد قضيت) بجاه سيدي أمحمد بن عودة، فينصرف ذلك الشخص مطمئنا ويشعر براحة نفسية تغمره؛ مما ينعكس ذلك على نفسيته العامة بالإيجاب، كما أن هذا الاطمئنان يجعله يتفاءل بحلّ مشكلته قريبا.

---

[1] مقابلة رقم21 ، ع.ع، سبق ذكرها.

[2] أحمد سليمان سعيد بشارات،رؤية في التواصل و التعبير بالإشارات،مرجع سبق ذكره، ص55

[3] (أمحمد، بن عودة، عَوّاد،عَدّة، عْوِينْتي)، كلّها أسماء لشخص سيدي أمحمد بن عودة.

3. الطواف حول الضريح:

وهو الدوران حول الضريح سبع مرّات أو ثلاث في اتجاه معاكس لدوران عقارب الساعة،هذا الطقس تمارسه الجماعة تقريبا عند كل ّأضرحة الأولياء وهو عندهم يحاكي الدوران حول البيت العتيق (الكعبة المشرّفة)، ويعبّر هذا الطقس عن ذلك الإنجذاب الذي يشعر به الممارسون نحو الولّي داخل قبره روحيّا،وخلال هذا الطواف يتوسّل الأفراد بطلباتهم ورغباتهم إلى الولّي سيدي أمحمد بن عودة .

خلاصة الفصل

تمارس جماعة الأفراد طقوسها لاعتقادها بوجود قوى غيبية فاعلة في الطبيعة، لها علاقة مباشرة بالولّي أو بالفضاء المحيط به، تسمّى هذه القوّة عندهم"بالبركة".

ففي"وعدة"(سيدي أمحمد بن عودة)تؤدي الجماعة مجموعة من الطقوس،تختلف باختلاف الأهداف التّي وجدت من أجلها،لكنّها تصب كلّها في غاية واحدة هي اقتباس البركة والحصول على الرضا والعطاء.

وأهمّ طقس تمارسه عروش"فليته" خلال هذه الظاهرة هو طقس "الخيمة"،إذ يعتبر الدولاب الذّي يحرك آلة هذه الظاهرة لما تحمله"الخيمة" من دلالات ورموز اجتماعية وأخلاقية وروحية وتاريخية.

يمرّ طقس "الخيمة" بثلاثة مراحل أساسية هي:خياطة "الخيمة" وحملها وبناءها.ففي المرحلة الأولى يكون الهدوء والسكينة الطابع المميّز للفاعلين،لاستحضار المشاعر وشحنها تحضيرا للمراحل الموالية،أين تنفجر الأحاسيس وينتقل الفاعلون في لحظة زمن من دائرة الوعي إلى دائرة اللاّوعي،غير مبالين بما يدور حولهم،همّهم الوحيد هو الوصول"بالخيمة" إلى "الحَوْش" وبنائها في جوّ يسوده الضجيج والصراخ والحركة المفرطة،لتهدأ بعدها الحالة النفسية الجماعية وتتكمش تدريجيا راجعة إلى وعيها.

ترمز"الخيمة" إلى الوحدة والتماسك والتفاف الجماعة حول نفسها،فالشعور بالتباعد بين العروش في إقليم واسع(أكثر من 140000 هكتار)، جعل هذه الجماعة تحنّ إلى التقارب والتجاذب فيما بينها،فإذا كان"الفليج" المكوّن الرئيس "للخيمة" يمثّل وحدة واحدة؛ كأن يعبّر عن عرش واحد مثلا فإنّ "الخالفة" وهي قطعة مركّبة من مجموعة من "الفليجات" المخاطة فيما بينها ترمز إلى تلك اللحمة التّي تجمع بين عدّة عروش إقليميا على الأقل، "فالخيمة" المشكّلة من عدّة "خالفات" تجسّد بدورها التماسك الكلّي لعروش"فليته".

كما ترمز "الخيمة" إلى الرابط الرّوحي الذّي تتواصل به الجماعة بولّيها باعتبارها من المخلّفات المقدّسة للولّي.

تسعى الجماعة المولعة بولّيها(سيدي أمحمد بن عودة) للحفاظ على طقس الخيمة بكلّ أصالته ابتداء من مادة صنعها إلى خياطتها ثمّ بنائها؛حتى تبقى صورة الشيخ سيدي أمحمد بن عودة حيّة وماثلة أمامها كما صوّرت في وعيها الجمعي منذ مئات السنين.

لقد حُوِّرَ الغرض الأساسي الذّي وُجدتْ من أجله "الخيمة" عند هؤلاء الفاعلين في اعتقاد الباحث، إلى مجسم لمخطط هندسي يمثّل الحدود الكبرى لتراب لإقليم "فليته" من خلال انتساب الخالفات إلى العروش التي تحتلّ المساحات الكبيرة من هذا الإقليم.وهذا يعني في حدّ ذاته ترسيخ الهوّية الترابية بالنسبة للأشخاص والجماعات كون الأرض(التراب والإقليم) عند الكثير من الشعوب تأخذ معنى الاحتواء العام.

لازالت مؤسسات الأضرحة عندنا تلعب في الكثير من الأحيان دور مؤسسات العدالة، ففي طقس "الخيمة" مثلا يرفع المتخاصمون دعاواهم أمام "العبيد" بمشاركتهم الفعلية في عملية "الخياطة" ولسان حالهم يقول:" *نخيط عليك في سيدي أمحمد*" ليتولّى بعدها الشيخ سيدي أمحمد ردّ المظالم في اعتقادهم.

كما اقترن طقس"الخيمة" بطقس الخصب، فقبل الثمانينات من القرن الماضي كانت عروش(الشالقي)وعروش(العايدي) من قبيلة "فليته" يتسابقون على المرتبة الأولى للوصول كلّ منهما "بخيمته" و بنائها في" الحوش" اعتقادا منهم أنه من يصل الأول يكون موسمه الفلاحي بعد "الطَعْمْ" الأخصب من غيره، وفي غمرة هذا الاعتقاد تقع المشاحنات"الحتمية" بين الأفراد من الجهتين وتسيل الدماء؛ لتنقلب دماء الجريح إلى رمز للتضحية والقربان من أجل سيدي أمحمد. لكّن في الوقت الحالي أصبحت هذه الممارسات من الماضي واستبدلت بممارسة أخرى وهي معاينة إتجاه "الخيمة" بعد بنائها؛ فإذا مالت غرب الضريح فالخصب يكون من نصيب عروش(العايدي) وإذا مالت شرق الضريح فالخصب لعروش(الشالقي).

بالإضافة إلى طقس "الخيمة" المميّز"لطَعْمْ سيدي أمحمد بن عودة ،تمارس طقوس أخرى عند الضريح و في بعض المزارات الأخرى التّي لها علاقة بفضاء سيدي أمحمد المقدّس، كطقس "الزيارة" إذ يتوجّه الأفراد فيه إلى قبر الوّلي الصالح ويدخلون في عملية اتصال مع روح الولّي ومناجاته لاقتباس البركة وجعلها واسطة بينهم و بين الله

لقضاء الحاجات، و يتعزّز هذا التواصل بتقديم العطايا المتمثّلة في الهدايا والألبسة والنقود والشموع والحناء...). لا يكفيهم هذا بل يعمدون إلى أخذ أشياء معهم من محيط الفضاء المقدّس كالخرق أو التراب أو خيوط من "الخيمة" حتى لا ينتهي مفعول البركة مع نهاية "الطَعْمْ".

ويفضل البعض الآخر المبيت بجانب الضريح من أجل الاستخارة، لعلّه يرى تلك الليلة في منامه إشارة أو علامة توحي له باهتمام الشيخ سيدي أمحمد بن عودة بقضيته.

ومن الطقوس القوّية في هذه الظاهرة طقس اليمين،حيث يعرض المتخاصمون قضاياهم أمام "العْبِيدْ "خاصة النساء ملتزمين بصيغة القسم " *حق سيدي أمحمد"* أو *"برْكة الشيخ بن عودة"* لفكّ نزاعاتهم.

مقام (سيدي عبد القادر الجيلالي) وحجر الباز(حجرة الذنوب) و"العْبَادة" والمَالْحَة،هي الأخرى مزارات، يقصدها الزوّار للتبرك أو للإفصاح عن ذنوبهم وطلب العفو أوالاغتسال بمياهها رجاءً في الشفاء.

الخـــــــــــاتمة

الخاتـــــــــــــمة

لقد نسج الإنسان في مخياله الاجتماعي عالما مثاليا تصوّريا،موازيا لعالمه الواقعي،ونظر إليه نظرة متعالية ومقدّسة، تسامت عن كلّ الحقائق الّتي من حوله،حيث نسب للأشياء الّتي احتكّ بها احتكاكا مباشرا قوى وصفات لا توجد في خبراته وتجارب حياته اليومية،حيث لم تلبث هذه الرؤية أن تجذّرت في اللاوعي الجماعي ــ بتعبير يونغ ــ للشعوب العربية، فانسحبت هذه التصوّرات على الأفراد والجماعات وجعلت حياتهم موقظة للفكر الدّيني ومنبهة له، لتجد نفسها في حالة من الفوران والفعالية، تغيّرت على إثرها نشاطات حياتها(النفسية والاجتماعية....) وتعاظمت مشاعرها حتّى خُيِّلَ لها أنها بصدد لحظة لا تتكرّر إلاّ في مثل هذه المواقف، وأدركت عندئذ أن البيئة المحيطة بها قد تحوّلت هي الأخرى إلى عالم مثالي.

فإذا كانت هذه التصوّرات وكذا تبعاتها من معتقدات وأساطير تجعل الفرد والجماعة في مواقف مشبعة بالخيال،معبأة ومثقلة بالروح الأسطورية، فإن الطقوس الّتي تتبع من هذه التصوّرات تجعلها في مواقف عملية وإجرائية، بحيث يمكن للأفراد المنهمكين في الأفعال الطقوسية الجمعية القفز إلى مستويات متعالية للّوعي، يشعرون من خلالها بانحلال الحواجز الموجودة بين العالمين المقدّس والمدنّس، هذا من جانب، ومن جانب آخر لا يهمّ ما إذا كانت الجماعة مدركة لذاتها وهي تمارس طقوسها، بل الأمر الفاصل هنا هو أن الأفراد يجتمعون معا في فضاء واحد وزمن واحد ويعيشون مشاعر مشتركة وهكذا.فكلّ الجماعات البشرية عبر الزمان و المكان تلتقي عند الحاجة الفطرية لممارسة طقوسها وإحياء المشاعر والأفكار الجماعية الّتي تصنع وحدتها وتبرز هوّيتها وتشكّل شخصيتها.يذكر(غوساف لوبونG.le bon) في كتابه "سيكولوجية الجماهير"أن الجمهور(الجماعة) كيان متماسك ينصهر فيه الأفراد انصهارا، ويصبحون عندئذ خاضعين للروح الجماعية،فهو يضمن(أي الجمهور) الهوّية لكلّ من يساهمون فيه،عازلا كلّ الفوارق الطبقية أوالاجتماعية الموجودة بين أعضائه،وعندها يترك الوعي الفردي المكان لسيطرة الوعي الجماعي، وينتاب الفرد الشعور بالقوة و يصبح

قادرا على التضحية بمصالحه الشخصية و الذوبان في المصلحة العامّة للجماعة.
قديما كان بعض علماء الاجتماع يرون في أساطير الشعوب وممارسة الطقوس نوعا من العبث والاعتباطية والغوغاء، لكنّ البعض الآخر أمثال (دوركايم) كان يرى فيها تصوّرات جماعية لها تماسكها الداخلي الخاص،من خلال اعتقاد الفرد والجماعة بوجود أرواح في عناصر الطبيعة؛ مما جعلها تقدّس هذه العناصر وتلجا إليها وقت النكبات والأزمات، وكانت البداية في عبادة الأشجار والنّار والأحجار والحيوان، لكنّ الديّانات التوحيدية حاربت هذه المعتقدات إلا أنها لم تقض عليها، وبقيت امتداداتها على مستوى الخيال، تحملها ثقافات الشعوب،ومنها تقديس الأشخاص كالكهنة والقدّيسين والأحبار، والأولياء الصالحين عند المسلمين مثلا،وموروث من أجلهم الطقوس وعُظّمت مخلّفاتهم كألبستهم وعصيّهم أو ما تعلّق بأماكنهم الّتي تنقّلوا أو تعبّدوا فيها أو مرّوا عليها أوقبروا فيها أوالأعمال الّتي اشتهروا بها(كالخيمة مثال دراستنا).
ولا يتحقّق الشعور بالتواصل بين الإنسان و مقدّسه سواء كان إلها أو شيئا آخر إلا من خلال إقامة علاقة بينهما بفعلٍ أو سلوكٍ كالطقوس.
تعتبر الأضرحة والقباب من الأماكن المقدّسة في مجتمعنا، وزيارتها من الممارسات الّتي تتمسّك بعض فئات المجتمع، حيث تقام على شرفها الاحتفالات وتمارس حولها الطقوس وتنذر القرابين و تقدّم الهدايا...
و"الطَعْمْ " أو "الوعدة" كما يسمى في بعض المناطق من مجتمعنا، ما هو إلا احتفالية شعبية تحييها الجماعة المولعة بولّيها الصالح دوريا،تمارس خلالها جملة من الطقوس للتواصل مع روح الوّلي المضروح كعربون لتجديد العهدوالوفاء والإخلاص،وللحصول على البركة والعطاء، وتجسيدا لقدسية الولّي الصالح و الفضاء المحيط بضريحه.
ففي "طَعْمْ " سيدي أمحمد بن عودة مثال دراستنا، يقوم الفاعلون الاجتماعيون بممارسة طقوسهم الخاصة بهم لتقوية معتقداتهم وتعزيزها والحفاظ عليها من الزوال، فهم يجتهدون لتثبيت هذه الظاهرة الاجتماعية و تحيّينٍ لماضٍ غامضٍ يجعلونه حاضرا مرة أخرى في بضعة أيام،حيث يخرج الأفراد من زمنهم الدنيوي(الزمن المدنّس) ويعيشون في الزمن المقدّس.

ولضمان استمرارية قدسية الولّي سيدي أمحمد بن عودة و مخلفّاته والمحيط الذّي عاش فيه،يلجأ هؤلاء الفاعلون إلى اصطناع الحكاية الحاملة للأساطير التّي نُسجت حول الولّي و مناقبه،حيث تستمدّ الجماعة منها الزاد لإشباع فضولها غير المرئي وتتخذ منها عادة متأصلة تقرّب بينها و بين ولّيها الشيخ سيدي أمحمد بن عودة.

ففي طقس الخيمة مثلا الّذي يعتبر الطقس المميّز "لطَعْمْ سيدي أمحمد،تتواصل فيه الجماعة روحيا ووجدانيا مع ولّيها؛ ذلك أنّ الخيمة من مخلّفات الولّي الصالح، فهم يعظّمونها ويسقطون عليها القداسة من قداسته، هذا من جهة، ولأن الخيمة كنسيج طبيعي يرمز إلى الوثاق والاستقرار ويناقض التّمزق والانشقاق من جهة أخرى. ويتجلّى هذا من خلال مكوّنات الخيمة، فإذا كان(الفْلِيجْ) المكوّن الأساس لصناعة الخيمة يمثّل وحدة واحدة، كأن يعبّر عن عرش مثلا، فإن(الخَالْفَة) وهي مجموعة من (الفْلِيجَاتْ) تمثّل تلك اللحمة الّتي تجمع بين مجموعة من العروش(عرشين إلى عشرة) المنتمية لناحية واحدة من إقليم (فليته) مثلا، فإن الخيمة تجسّد ذلك البعد التماسكي الكلّي لعروش القبيلة عندما تُجمع كل(الخَالْفَاتْ) مع بعضها البعض.

كما أن الضريح و(العْبَادَة) و(حجرالباز) والماء المالح(المَالْحَة) أماكن طبيعية عادية انسحبت عليها صفات القداسة الّتي اختصّ بها الشيخ سيدي أمحمد بن عودة،فأثرت على الأفراد حتّى فقدوا السيطرة والتحكّم في تصرّفاتهم نتيجة الإيحائية الجماعية الّتي تصبّ عموما في إلتماس البركة والشفاء من الأمراض و التخلّص من سوء الحظ والحدّ من العين الحاسدة..أي أن البركة متنقّلة في كلّ شيء كان على اتصال بالولّي الصالح.

وأصبحت لدى العامّة والممارسين لهذه الطقوس قناعة بأن الولّي هو أقدر الناس على حلّ مشاكلهم وتقديم المساعدات للطبقات المحرومة والمحتاجة، خاصة في حالات الفشل والتعثّر وعدم القدرة على التكيّف مع متطلّبات الحياة المدنية، فيصبح الضريح والفضاء المقدّس من حوله عموما المنفذ الوحيد لتحقيق مكاسب رمزية و اجتماعية.

ومما زاد من ترسيخ هذا الاعتقاد في أذهان الأفراد والجماعات هو انتشار الأمية والجهل بالدّين والاعتماد على الحكي واستنساخ النماذج الّتي يحاكونها على أن الولّي الصالح يظل حيّا مواصلا التدخّل والتوسّط لقاصديه من النّاس.

وككلّ الأعراف والاعتقادات تتّجه الممارسات الطقوسية نحو أهداف لها معانٍ بالنسبة للباحث كما يقول (مالينوفسكي)،فهي توحّد بين الّذين يؤمنون بها،وتؤكد على السموّ الأخلاقي للجماعة، وسيطرتها على الأفراد لضمان التآزر والتضامن والتسامح بينهم، فالولّي وأتباعه(المقدم، العبد،الخديم) يعتبرون رمز الوحدة ومصدر القوّة التّي تحافظ على تماسك الجماعات وانسجامها خاصة إذا لم تتعارض ميولاتهم واتجاهاتهم وتوحّدت تصوّراتهم ومبادئهم،وتزداد قوة الارتباط بينهم عندما ترتفع معنوياتهم بإشباع حاجاتهم الاجتماعية والنفسية والدّينية والأخلاقية .

يكون"الطَعْمْ" فرصة للأفراد من أجل ربط علاقات حميمية، يسودها التآخي والاحترام المتبادل والتآزرونبذ الخلافات وفضّ ما تبقى من النزاعات،كما أن الممارسين للطقوس وفي غياب بدائل مناسبة لحلّ مشاكلهم العادية، يقصدون الضريح والأماكن المقدّسة الموجودة في فضائه من أجل التبرّك والتمسّح وأخذ أشياء منها(كخيط الخيمة أو تراب العْبَادَة أو ماء المَالْحَة أو خرقة) لاعتقاد أن البركة متنقّلة في هذه الأشياء رجاء في شفاء أو زواج أو طلبا لذرية أو جلب حظ أو تخلصّ من سحر...

وبغض النظر عن صحّة هذه الممارسات والاعتقادات من المنظور الشرعي الإسلامي الرّسمي، فإن الخبرات التي يمتلكها الكبار تنتقل إلى أذهان الصغار لتستقرّ إلى حين تبلورها بحسب تراكم خبراتهم الشخصية وعوامل التنشئة الأخرى التّي يتلقّونها، ليجد الشاب نفسه إما منقادا نحو هذه الظاهرة أومبتعدا عنها، فيعمل بما يعتقده صوابا ويترك ما يراه غير ذلك.

ومن ناحية أخرى تتقاطع ظاهرة "الطَعْمْ" مع السوق في تجمّعات الأفراد،حيث تروّج السلع والمبيعات الّتي لها علاقة بالإطعام و الهدايا وأدوات الزينة والأواني التقليدية وبعض الفواكه الموسمية(كالخروب والتين المجفّف والرمّان)التي تشترك تأريخا مع موسم"الطَعْمْ"، كما يعتبر السوق خلال "الطَعْمْ" مناسبة لتبادل الأخبار وعقد صفقات تجارية(كالبيع والشراء والاشتراك في التجارة والرهنية و الحرث ..) خارج المنتوجات المعروضة في هذا السوق.

وعلى صعيد آخر، فإنّ ما استوقف هذه الدراسة وأكّدته المقابلات التي أُجْرِيتْ مع بعض الفاعلين هو الحضور القوّي للسلطات الولائية و المحلّية وبعض المنتخبين في المجالس البلدية و الولائية والوطنية كلّ موسم منذ 1995 لتأكيد الدعم السياسي لمثل هذه الظاهرات، وإذا تزامن موسم "الطَعْمْ" مع المناسبات الاستحقاقية كالانتخابات مثلا، فإنه يتلوّن بطابع خاص واستثنائي حيث يصبح عبارة عن دوائر انتخابية للمرشحين وتطفو إلى سطحه التكتلات والانقسامات بين العروش بحسب القرابة والمصاهرة و التحالفات المصلحية؛ لتوجيه المسار الانتخابي في منطقة(الفليته)،ويسود التنافس بين "المقاديم" الممثلين للعروش في كسب وجلب المؤيدين لهذا المرشح أوذاك وتعبئتهم ليوم الانتخاب، فيكون الحدث بمثابة حملة انتخابية استباقية.

واختتمت هذه الدراسة بحثها بالنتائج التي توصّلت إليها،مركّزة على أهمية الطقوس في حياة الفرد والمجتمع الروحية والاجتماعية وضرورة المحافظة عليها، لا لذاتها وإنما للحفاظ على تماسك المجتمع وقيّمه وأعرافه وأصالته،حيث وجدت أن:

1. الطقوس الممارسة خلال ظاهرة "الطَعْم" حرّكت عروش (قبيلة فليته)،وجعلت التفاعل على أشدّه بين عناصر أفرادها، حيث الالتفاف حول بعضها بعد رحيل الشيخ سيدي أمحمد بن عودة دفعها لتضع لنفسها طقوسا خاصة بها(كطقس الخيمة مثلا)، تستدعيها دوريا للاجتماع والتفاعل مبرزة وظيفتها التكاملية في تحقيق ذاتها ولو بطريقة رمزية من خلال هذه الطقوس الجمعية.
2. هذه الطقوس تعكس دوافع ضرورية، من شأنها تقوية الشعور بالاجتماعية والإنسانية، والشعور بالهوّية الجماعية،عاكسة بذلك قيّم المجتمع و ثقافته،هذا من جهة،كما أنها نقطة انعطاف حتمية، إن صحّ التعبير لدى هذه الجماعات لتجاوز الإجهادات الثقافية الدخيلة وزخم المدنية؛ من أجل المحافظة على توازنها النفسي واستقراره من جهة أخرى.
3. تكريس تراتب اجتماعي(عْبِيد، مْقَاديم، خُدَّام) داخل الجماعة القائمة على تفعيل هذه الظاهرة(ظاهرة الطَعْم) من خلال الإدّعاء بالانتماء إلى الولّي الصالح نسبا

أو خدمة أو صحبة، كان السبب في تحقيق توازن اجتماعي بين أفراده، وتزكية سلطوية معنوية لهذه الفئة على باقي الجماعات المنخرطة في الظاهرة.

4. المشاركة في طقس خاص(كطقس الخيمة مثلا)، الذي هو من صنع جماعة خاصة (كقبيلة فليته مثلا)، تعتبر طريقة فعّالة في تقوية وحدة الجماعة،كون هذا الطقس له تاريخ مشترك مع مقدّسهم(الولّي الصالح)، فهو يمتلك قوة استجلاب المشاعر و إثارتها.

5. استعملت الخيمة كطقس أساسي في هذه الظاهرة لعدة اعتبارات منها:

أ) أن هذا الطقس يمثّل شهادة حيّة على ارتباط الجماعة بالمكان (المجال) الذّي تعيش فيه، إذ يجسّد البعد التماسكي الكلّي لعروش القبيلة و يؤطر سلوكها الجماعي، ويشبع حاجاتها الروحية ويرمز إلى مجموعة القيّم كالكرم والشرف والعلم و الإحسان...

ب) الخيمة وسيلة إشهارية للتعريف بقبيلة (فليته) وشكل من أشكال التّعبير عن هويّتها والمحافظة على نفسها رغم التحولات الحاصلة.

ج) يرمز هذا الطقس إلى ذلك التواصل الرّوحي بين الجماعة و الولّي الصالح،فهم في غمرة هذا الطقس يستشعرون أنهم يعيشون مع الشيخ سيدي أمحمد، الغائب عنهم جسديا والحاضر معهم روحيا ومعنويا.أي أن الخيمة هي امتداد لحياة الشيخ، فهي من مخلّفاته وارثه الذّي لا يبلى ولا يفنى، فالجماعة لا تقبل بديلا عن الخيمة حتّى لا تتميّع صورتها و تختفي للأبد، وربما تطمس من جرّائها شخصية الشيخ سيدي أمحمد بن عودة.

د) طقس خياطة الخيمة وحملها و بنائها يعكس تلك اللحمة والرابطة،التّي تجمع بين عروش (فليته) في واقعها الاجتماعي، ويؤكّد على تضامن وتآزر الجماعة، واضعين كلّ الخلافات والنزاعات وراء ظهورهم.

6. لأجل التخفيف من ضغوطات الحياة اليومية وإشباع رغبات نفسية واجتماعية، رجعت الجماعة والأفراد إلى الماضي من خلال المخيال البنّاء للأساطير،وذلك

باستدعاء واستحضار الذاكرة الجماعية، التّي تعتبر الضابط والمنظّم للمعتقدات للتخلّص من مدنّساتها.

هذا ومهما يكن فإنّ الطقوس التّي يمارسها الأفراد لتجلّية المقدّس(الولّي الصالح) وإحيائه،تعيش الجماعة بفضلها حياتها الدّينية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والسياسية،كما تراها هي،وهنا يتحوّل ما كان مجرّدا في الأذهان إلى واقع معيش،فتصبح الطقوس مؤشرات ثقافية،اجتماعية،سياسية،تاريخية ومعاشية، تعكس أساليب التفكير و الحياة لدى هؤلاء الأفراد.

المراجـــــــــع

القائمة الاسمية للمصادر والمراجع

I) بالعربية:

1. المخطوطات:

1. أحمد بن المبارك السجلماسي المنداسي،تحفة الهدى و مناقب الشيخ بن عودة، كاتب المخطوط:لسيدي عبد الله بن سيدي أحمد بن الحاج المسمى ببحر النيل، بتاريخ 28شوال 1326(ه)، الموافق لسنة 1904(م) و نسخه محمودي البشير بن قدور بن البشير بتاريخ: 07 صفر1415(ه)، الموافق لـِ:07 سبتمبر 1989(م).

2. المراجع:

أ) الكتب:

1. **ابن الزيات التادلي**،التشوّق إلى رجال التصوّف،تحقيق أحمد التوفيق،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1988.
2. **أبو القاسم سعد الله**،تاريخ الجزائر الثقافي،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ج1،1979.
3. **أبو القاسم سعد الله** تاريخ الجزائر الثقافي م،و،ك، ج1، ، الجزائر، ط2،1985 .
4. **أبوالوفا الغنيمي التافتازني** ،مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط3،1979.
5. **أبي عبد الله محمد بن محمد**،البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ.
6. **أحمد الخشاب**،الاجتماع الديني،مفاهيمه وتطبيقاته العلمية،مكتبة القاهرةالحديثة، مصر، ط3، 1970.
7. **السواح فراس**، دين الانسان، دار علاء، دمشق، سوريا ، ط1، 1994 .
8. **المختار ولد حامد** ،الجغرافيا ،الدار العربية للكتاب ،طرابلس ،ليبيا، ،ط1،1990.
9. **المنجي حامد**،توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر،المطبعة بارفكت برينت ، صفاقس، تونس،ط1،2004.
10. **بوداود عبيد**، ظاهرة التصوف في المغرب العربي ما بين القرنيين 7و 10 هجريين ،دار الغرب للنشر و التوزيع ،وهران،ط1، 2003.
11. **جورج بالنديه**، الأنتروبولوجيا السياسية ، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان،، ط1،2007 .

12.**رحمة بورقية**،الدولة و السلطة والمجتمع ،بيروت ،ط1،1991.
13.**سميح دغيم** ،أديان و معتقدات العرب قبل الإسلام،دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.
14.**صلاح الفوال**،البناءالاجتماعي للمجتمعات البدوية،دارالفكر العربي، ، سلسلة كتب علم الاجتماع و التنمية،الكتاب الرابع عشر، الجزائر، 1983.
15.**عبد الرحمان الخالق**،الفكر الصوفي في ضوء الكتاب و السنة ، ، الكويت، ، ط2 بتصرف.
16.**عبد الرحمان بن محمد الجيلالي**،تاريخ الجزائر العام ،ج1،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر،ط7، 1994.
17.**عبد الله حمودي**،الشيخ و المريد ،ترجمة عبد المجيد جعفة ،دار تبقال للنشر ،المغرب،،ط2، 2000.
18. **عبد الله حمودي**،الضحية وأقنعتها،بحث في الذبيحة و المسخرة بالمغرب،تر:عبدالكريم الشرقاوي،دار توبقال للنشر، المغرب، ط1،2010.
19. **عبد الهادي عبد الرحمان**، عرش المقدس، الدين في الثقافة و الثقافة في الدين، دار، الطليعة بيروت، 2000.
20.**عبدالله الخريجي**،علم الاجتماع الديني،ملتزم التوزيع،رامتان،جده ،المملكة العربية السعودية،ط2،1990.
21. **علي زيعور**، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف،دار الطباعة والنشر،بيروت،1979.
22. **فيليب سيرنج**،الرموز في الفن،الأديان ،الحياة. ترجمة:عبد الهادي عباس، دار دمشق ،دمشق، سوريا،ط1،1992.
23.**كلود.ليفيس.ستروس**،الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة:مصطفى صالح ،منشورات وزارة الثقافة القومي،دمشق،1977.
24.**كمال دحو مان الحسني** ،أشراف الجزائر و دورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،الجزائر، ط1 ،2009.
25.**كمال مصطفى**،الصلة بين التشيع و التصوف ج1، دار الأندلس ، بيروت،، ط1،1982.
26.**محمد أحمد بيومي** ،علم الاجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط3،1999.
27.**محمد أحمد بيومي**،علم الاجتماع الديني ،تقديم :محمد عاطف غيث،دار المعرفة الجامعية، مصر، 1995.

28.**محمد الجوهري**،علم الفلكلور،دراسة المعتقدات الشعبية،دار المعرفة الجامعية ،ج2 ،الإسكندرية، 1981.

29.**محمد بن علي بن محمد الشوكاني**، لين الأوطار في شرح منتقى الأخبار لأحاديث سيد الأخيار، ج2 ، الشركة الدولية للطباعة،القاهرة ، ط1،2003.

30.**محمد جمال يحياوي**،دراسات في علوم النفس،دار الغرب للنشر والتوزيع ،وهران،ط1، 2003 .

31.**محمد حسن الغماري** ،طريقة الدراسة الأنتروبولوجية الميدانية، المكتب الجامعي الحديث الأسكندرية،1989.

32.**محمدعبده محجوب**،الأنتروبولوجيا السياسية،دارالمعرفةالجامعية ،مصر،ط3،2009.

33.**محمد مفلاح** ،أعلام منطقة غليزان ،مطبعة دار هومه ،الجزائر، ط1، 2006.

34.**محمد مفلاح** ،غليزان،مقاومات وثورات من 1500 إلى 1914 ،منشورات دار الأديب، ط1، الجزائر،2010.

35.**مصطفى لشرف**، الأمة، المجتمع، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1983.

36.**ميرسيالياد**،المقدس والمدّنس،رمزية الطقس و الأسطورة ،تر: نهاد خياطة، دار العربي، دمشق،1987.

37.**نور الدّين طوالبي**:الدين،الطقوس،والتغيرات،الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية،الجزائر،1986.

38.**يوسف فرحات**، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، الشرقي للمطبوعات ط1، 1986.

39.**يوسف محمد طه زيدان** ،الطريق الصوفي و فروع القادرية بمصر،دار الجيل ،بيروت،1991.

ب) المعاجم

1. **المنظمة العربية للتربية والعلوم**، المعجم العربي الإسلامي،" لاروس"،1989.
2. **البستاني بطرس المعلم**، محيط المحيط، مطبعة تبيويرس ،لبنان،ط2، 1987.
3. **بيار بونت** وآخرون،معجم الإثنولوجيا و الأنتروبولوجيا،ترجمة:مصباح الصمد،المعهد العالي العربي للترجمة، الجزائر، ط1، 2006.
4. **دينكن ميتشل**،معجم علم الاجتماع،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت، ، ط1،1981.
5. **ريمون بودون** و**فرانسوا بوريكو**،المعجم النقدي لعلم الاجتماع،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر،1982.
6. **سامي ذبيان** وآخرون ، قاموس المصطلحات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية ، رياض الريس للكتب والنشر، ،لندن، ط1، 1990.
7. **محمد بن مكرم بن علي بن منظور**، معجم لسان العرب، تحقيق:عبد الله الكبير وآخرون،دار المعارف،القاهرةب.ت .
8. **محمد شفيق غربال**،(مشرف)،الموسوعة العربية الميسرة،دار إحياء التراث العربي، المجلد2،بيروت،1987.
9. **محمد عاطف غيث**، (محرر)، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1990.

ج) المجلات و الدوريات:

1. **ابتسام غانم**، مقاربة نظرية لمصطلح التصور الاجتماعي، مجلة علوم انسانية، العدد43، جويلية، 2009.
2. **أحمد سليمان سعيد بشارات**،رؤية في التواصل و التعبير بالإشارات،مجلة علوم إنسانية، السنة الرابعة ،العدد 44، جانفي 2010.
3. **المهدي البوعبدلي**، الرباط و الفداء في وهران و القبائل الكبرى ، مجلة الأصالة ،مطبعة البعث،قسنطينة ، العدد 3،مارس 1973.
4. **ناصر ايت مولود** ،السوق الأسبوعي التقليدي واهميته في الحياة الاجتماعية اليومية في منطقة القبائل مقاربة سوسيوـــانتروبولوجية ،مجلة فصلية علمية ،مركز البصيرة للبحوث والاستشارات و الخدمات الاجتماعية ، العدد الأول ، أفريل2009.
5. **سعيد بن كراد**، السيميائيات ،مفاهيمها و تطبيقاتها ،منشورات الزمن ،مطبعة النجاح الجديدة ،الدارالبيضاء،2003.
6. **سليم درنوني**، دراسة انتروبولوجية في الزيبان و الأوراس، (ملخص) رسالة ماجستير، مجلة علوم إنسانية ، العدد41 ،2009.
7. **شكري نجار**، الأنتروبولوجيا و الاجتماع :الأسلوب الأنتروبولوجي لدراسة المجتمع ، مجلة الفكر العربي ، السنة 6، العدد38/37، جانفي /ماي، بيروت،1983.
8. **عبد الغني منديب**،الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي آليات الوجودوالاستمرار، التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة ندوات و محاضرات ،رقم 102، سنة، المغرب،2002.
9. **محمد بن أحمد أبي راس الناصر**،عجائب الأسفار و لطائف الأخبار،ج1، تحقيق: محمد غانم. منشورات crasc ،وهران،الجزائر،2005.
10. **محمد غانم** ،ظاهرة المهدي المنتظر في المقاومة الجزائرية خلال القرن(19) ومطلع القرن (20)انسانيات، مجلة جزائرية في الأنتروبولوجيا و العلوم الاجتماعية ،عدد11،المجلد الرابع ماي ــ اوت،2000.
11. **مسعود بولجويجة**، الولي سيدي أمحمد بن عودة، سلسلة أعلام و مآثر غليزان، ، دار الغرب للنشر و التوزيع، ط1، 2002.
12. **الحاج بلمصطفى** ، غليزان ،مجلة شهرية ، العدد 19،سنة 1996.

د) الرسائـــــــــل

1) **رسالة دكتوراه:**

- **منصور مرقومة**،القبيلة و السلطة و المجتمع في الجزائر،بحث انتروبولوجي في المجال السياسي،دكتوراه علوم،اشراف: العايدي عبدالكريم، كلية العلوم الاجتماعية،قسم علم الاجتماع جامعة وهران، السنة الجامعية 2010/2009

2) **رسالة ماجستير:**

- **موسى بن عقيلي**،تقديس الأشخاص عند النصارى وآثاره،رسالة ماجستير،تحت إشراف الدكتورمحمودمحمدمزروعة،كليةالدعوة وأصول الدّين،جامعةام القرى،السعودية،2008.

ه) ملتقيات و ندوات:

1. الهادي بووشمة،إحياء الطقوس القبلية يرسخ أهمية التنظيمات التقليدية،الملتقى الوطني 6،قسم علم الاجتماع،حول التنظيمات التقليدية في المجتمع الجزائري، جامعة الجزائر
2. عبد العزيز بن عثمان التويجري ،ندوة : الثقافة العربية و الثقافات الأخرى ،في إطار المهرجان الوطني للتراث والثقافة في المملكة السعودية ، الرياض ،مارس 1998.
3. محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي،محدداته وتجلياته، المركز الثقافي،دار البيضاء، المغرب،1990.

II) المراجع باللغة الأجنبية:

1. **Ali Aouttah**, anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain, ibla, 1995.
2. **Antoine Vergote**, religion, foi, incroyance, étude psychologique,2ème édition ,Pierre-mardaga édition,France,1984.
3. **Claude Rivière**, Introduction à l'anthropologie, Hachette, Paris ,1995.
4. **Colette Auzas**, Les flitas, Etude ethnographique et sérologique, bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris , , volume 8, numéro5, année 1957.
5. **Daniel Hervieu** et autres , sociologies et religions, approches classiques, Puf, France, 2001.
6. **Edmond Doutté**, notes sur l'islam maghrébin -Marabouts-, extraits de la revue de l'histoire des religions, tomes XL-XLI, Ernest Leroux éditeur, Paris ,1990.
7. **Eliade,Mircia,**traité d'histoire des religions,éditions Payot,Paris,1977
8. **Emile Dermengheim**, le culte des saints dans l'islam maghrébin, ,éd Gallimard, Paris 1982 ;1ere éd 1954.
9. **Ernest Gellner** , Les saints de l'Atlas, traduction : Paul Coatalen , éd, Bouchene, Paris, 2003.
10. **Eugène Daumas**, Mœurs et coutumes de l'Algérie, Sindbad, Paris, 1988.
11. **Hossein Nasr esyyed** ,essais sur le soufisme,traduit par Jean Herbert, édition Albin Michel, Paris,1980.
12. **Jacques Dumont** et **Philippe vandooren**, la sociologie, les dictionnaires marabouts, tome3 ,vol 6, , presses de Gerard, Belgique, 1972.
13. **Jacques Dumont** et **Philippe vandooren**, la sociologie, les dictionnaires marabouts, tome1,vol 4, presses de Gerard, Belgique, 1972.
14. **Jaques Berque** ،"Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine colins, Paris,1953
15. **Jean Cazeneuve**,et si plus rien n'était sacré,institut Perrin,France,1991.
16. **Julien Ries**, traité d'anthropologie du sacré , les origines et le problème de l'homoreligiosus,
17. **Nouria Chikhaoui**,la jeune fille marocaine et la visite des saints, collectif, être jeune fille, dirigée par Aicha Belarbi, édition le fennec, Casablanca, 1992.

18. **Philippe Laburthe-Tolra** , ethnologie, anthropologie Puf,1ère éd, 2ème tirage, Quadrige,France, 2007.
19. **Robert Deliège** , une histoire de l'anthropologie , éditions du Seuil , ,France, 2006.
20. **Sosie Andezian**, expériences du divin dans l'Algérie contemporaine,Adeptes des saints de la région de Tlemcen, CNRS éditions,V1,pp 18-19,2001.

III) المراجع الإلكترونية: sitographie

1. **عمرحمداش**،أضرحةتحل المشاكل الجنسية للمغاربة ، المؤتمر نت، مقال بتاريخ 2007/8/7 واطلع عليه بتاريخ:2009./05./22 ،الساعة 21:37:15
الموقع الإلكتروني: www.almotamar.net/htm/news47514
2. **عبد الكريم مكاوي** ، الدبلوماسية الجزائرية و التوظيف السياسي للزوايا الصوفية ،مقال ديسمبر تاريخ الإطلاع :01/03 /2011 ،الساعة:9:45
الموقع الإلكتروني: www.hespress.com/2008
3. **عبد القادر بوقلقول** ، الغرب يشجع التدّين الصوفي في العالم الإسلامي، ، تاريخ الإطلاع: 2010/10/22 الساعة:25mn : 10h
الموقع الإلكترونيwww.almoslim.net/node/85809
4. **إسليم درنون**،الطقوس، تاريخ الإطلاع : ،2011/01/13 الساعة: $20^{h}:15^{mn}$
الموقع الإلكتروني: www.anthropos.com
5. **هاشم صالح**،التعبير الشفهي ، مقال ،تاريخ الإطلاع: ،2010/01/26
الموقع الإلكتروني: www.halwasat.com

VI) مصادر أخرى:

2. بلدية سيدي أمحمد بن عودة،ولاية غليزان ،جويلية 2010.
3. دائرة المطمر، (D.R.A.G) ، ولاية غليزان، جوان 2010.
4. مديرية السياحة لولاية غليزان

الملاحق

الطقوس الممارسة في "طَغمْ " سيدي أحمد بن عودة (غليزان)

دليـــــــــــل مقابلة

1. السـن:
2. الحالة العائلية:
3. المستوى التعليمي:
4. المنطقة أو العرش أو الولاية التي نشأ فيها؟
5. المهنة أو العمل اليومي؟
6. السكن؟
7. الصفة (مقدم أو خديم أو عبد) ؟ أو زائر عادي؟

أسئلة موجّهة للفئات التالية:(للمْقَدّمْ و الخْدِيمْ و العَبْد)

8 ـ هناك شخصيات لها الصفات التاية : (مقدّم ، خديم ، عبد). ماذا تعني هذه الصفات؟
9 ـ ما دور كل شخصية من هذه الشخصيات في الوعدة؟
10 ـ ما الفرق بين الخديم و العبد ؟
11 ـ من منهم أعلى مرتبة في نظركم ؟ لماذا ؟
12 ـ هل هناك تداخل في المهام بين الخديم والعبد ؟ ماهي ؟ متى يحدث هذا التداخل ؟
13 ـ ما ذا تعني لك الخيمة؟
14 ـ الخيمة مقسمة إلى قسمين و عروش "فليته" مقسمة إلى قسمين كذلك (الشَالْفي و العَايْدِي). ماالعلاقة بين هذا و ذاك؟
15 ـ عدا الأفراد العاديين، من هم الشخصيات المهمة التي تحضر" الطعم" ؟
16 ـ هل تحضر هذه الشخصيات كل مواسم " الطعم" ؟ أم هناك مناسبات استثنائية تجبرهم على الحضور؟
17 ـ ما دور السلطات المحلية (البلدية ، الولاية ،الأمن ، الشؤون الدينية ، مديرية السياحة...) في " الطعم" ؟
18 ـ دور الجمعيات والأحزاب السياسية في" الطعم" ؟
19 ـ هل هناك خطابات رافضة"للطعم" من أي جهة ؟

أسئلة مشتركة لجميع الفئات الممارسة للطقوس

20 ـ ماذا تعرف عن قبيلة "فليته "؟
21 ـ ماذا تعرف عن الشيخ سيدي أحمد بن عودة ؟ (مولده ، نسبه، دراسته ، كراماته ، أعماله،...)
22 ـ ما علاقة عروش «فليته " بالشيخ سيدي أحمد بن عودة ؟
23 ـ متى بدأ الاحتفال " بالطعم" ؟ و كيف كانت بدايتها ؟
24 ـ الآن كيف يتمّ التحضير " للطعم" ؟
25 ـ ماذا تعني كلمة " الْعُفَرْ " أو " الْعُفّارَة " ؟
26 ـ من هم القائمون على تفعيل وتنشيط ظاهرة " الطعم" من الفئات الاجتماعية؟
27 ـ ما سبب تواجدك في" الطعم" ؟
28 ـ كم تستغرق زيارتك لهذا " الطعم"؟
29 ـ هل أنت من الزوّار العاديين أم من الذين يطعمون الطعام ؟
30 ـ ما هي المزارات الموجودة في هذه الاحتفالية ؟
31 ـ ماهي الأفعال الممنوعة والأفعال المسموح بها عند الإقتراب من فضاء سيدي أحمد بن عودة؟
32 ـ ما هي الأعمال التي تقوم (تقومين) بها في هذه المزارات؟(أمام القبة، حول الضريح ، عند الضريح، عند المالحة ، عند العبادة ، عند حجر الباز) ؟
33 ـ ما هو شعورك وأنت تقوم بهذه الأفعال؟
34 ـ ماهو الطقس المميّز في هذا الطعم ؟
35 ـ هل تحضر خياطة الخيمة ؟ و تشارك الجماعة في خياطتها ؟
36 ـ ماذا تقول أثناء الخياطة ؟
37 ـ تشارك النساء الرجال خياطة الخيمة جنبا إلى جنب دون إحراج.ما رأيك في هذا؟
38 ـ هناك قوة بشرية كبيرة أثناء رفع الخيمة و بناءها. كيف تفسر لي هذا؟
39 ـ يقال عندكم أن الوعدة هو الخيمة؟ ماذا يعني هذا القول ؟
40 ـ بالرغم من أن المنطقة شبه حضرية، إلا أن الخيمة مادة صنعها و شكلها بدوي أصيل. كيف تشرح لي هذا؟

41 ـ بعد بناء الخيمة .ما ذا بعد؟
42 ـ عندما تأخذ خيطا صغيرا من خيوط الخيمة ؟ ماذا تفعل به؟
43 ـ ماهي الفائدة من أخذ تراب (العُبادة) أو خرقة من حول الضريح أو الاغتسال بماء المالحة؟
44 ـ لو دعاك أحدهم لحلف اليمين أمام الضريح، هل توافق أم تمتنع ؟ لماذا ؟
45 ـ هل تعتقد أن حلف اليمين أمام الضريح له عواقب وخيمة إذا كان اليمين كاذبا؟
46 ـ يبيت بعض الأشخاص بالضريح .لماذا؟
47 ـ الزائر لضريح سيدي أحمد بن عودة لابد أن يعرّج على زيارة مقام سيدي عبد القادر الجيلالي (الجيلاني) المقابل له ، ما هي العلاقة بين الفضائين ؟
48 ـ اقترن مقام سيدي عبد القادر الجيلالي باسم حجر ألباز، ما هي دلالة ذلك؟
49 ـ يوم الخميس من أيام الطعم هو يوم يسمى بيوم (سوق الربح) . ماذا يحدث في هذا اليوم؟
50 ـ " القادة " هي ألعاب فروسية. إلى ماذا ترمز هذه الكلمة؟

أسئلة موجّهة للنساء الممارسات للطقوس

51 ـ تزور المرأة الضريح هل من أجل الترويح عن النفس او الفضول أو أشياء أخرى؟ ما هي؟
52 ـ تبقى بعض النسوة مدة أطول أمام الضريح، ما ذا تقلن ؟
53 ـ ما هي الأشياء التي تأتي بها المرأة أثناء زيارتها للضريح ؟ و ماذا تأخذ معها؟
54 ـ ما هي الموضوعات المثارة بين النساء في هذا الفضاء؟
55 ـ ما هو إحساسك و أنتِ في هذا الفضاء ؟
56 ـ ماهي الأشياء الَتي أعجبتك في" الطعم" و التي لم تعجبك ؟

جدول المقـــــــابلات

رقم المقابلة	السّن أو السنة	الجنس:ذ/أ	المهنة أو المسؤولية	تاريخ إجراء المقابلة	مدّة المقابلة
01	75 سنة	ذ	مُقَـــــدَمْ	2010/06/02	30دقيقة
02	80 سنة	ذ	خَدِيـــــــمْ	2010/06/03	20 دقيقة
03	85 سنة	ذ	إمام سابق	2010/06/04	30 دقيقة
04	70 سنة	ذ	دون مهنة	2010/09/01	15 دقيقة
05	55 سنة	ذ	فلاّح	2010/09/11	12 دقيقة
06	65 سنة	ذ	مقـــــدم	2010/09/13	35 دقيقة
07	40 سنة	أ	معلّمة	2010/06/14	15 دقيقة
08	60 سنة	ذ	عَبْد سيدي أمحمد	2010/06/14	40 دقيقة
09	62 سنة	ذ	عَبْد سيدي أمحمد	2010/09/15	20 دقيقة
10	50 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/15	15 دقيقة
11	70 سنة	ذ	خديـــــم	2010/09/20	20 دقيقة
12	75 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/20	01 ساعة
13	35 سنة	أ	خيّاطة	2010/09/22	10 دقيقة
14	50 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/23	13 دقيقة
15	54 سنة	أ	عاملة	2010/09/23	20 دقيقة
16	55 سنة	ذ	بنّاء	2010/09/23	25 دقيقة
17	40 سنة	ذ	عامل يومي	2010/09/23	20 دقيقة
18	55 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/24	15 دقيقة
19	60 سنة	أ	حرفية	2010/09/24	10 دقيقة
20	60 سنة	ذ	عامل يومي	2010/09/24	15 دقيقة
21	30 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/24	15 دقيقة
22	36 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/24	15 دقيقة
23	45 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/25	20 دقيقة
24	70 سنة	أ	دون مهنة	2010/09/25	15دقيقة
25	80 سنة	ذ	مقـــــدم	2010/09/25	30 دقيقة
26	70 سنة	ذ	فلاّح	2010/09/26	30 دقيقة

تخييم العائلات تحضيرا لظاهرة "الوعدة"

طقس خياطـــــة الخيـــــــــــــمة يشترك فيه الرّجال و النساء

الممارسون لطقس الخيمة مستعدّون لحمل الخيمة بعد انتهاء طقس الخياطة

المارسون لطقس الخيمة يحملون الخيمة على أكتافهم من أجل بنائها

عملية بناء الخيمة داخل "الحوش "(2)

أحد الشيوخ يبتهل ويتضرع فوق الخيمة من أجل التيسير في بنائها

الباحث مع أحد الخدّام داخل الخيمة بعد بنائها

الزوّار داخل الخيمة يتبرّكون بها بعد بنائها

الزوّار أمام مدخل ضريح سيدي أحمد بن عودة

الزوّار أمام مدخل قبة سيدي أحمد بن عودة

الباحث برفقة إحدى الزائرات بين أروقة ضريح سيدي أحمد بن عودة

الزوّار يحملون أحذيتهم في أيديهم داخل ضريح سيدي أحمد بن عودة

أحد الزوّار يتمسّح على سترة التابوت(برنوس سيدي أحمد بن عودة)

الزوّار يطفون حول تابوت(قبر) سيدي أحمد بن عودة

شباب من حفظة القرآن،(طُلبه) يقرءون بعض السوّر من القرآن داخل الضريح

جماعة من "الطُلبه" يقرءون القرآن داخل الضريح و النساء على جانبهم يسمعن

مقام سيدي عبد القادر الجيلالي

الصعود إلى مقام سيدي عبد القادر الجيلالي

صخرة حجر"الباز"

مكان منبع الماء المالح " المَـــــالحَه "

النســـاء أمام منبع " المَالـْحَه "

أحد الزوّار يتوظأ (يتطهّر) بماء " المَـــالحَه "

الزوّار يقصدون "الغبـــَـــادَة "

مدخل " الغبـــَادة "

الباحث أمام مدخل" الغبـــَادة "

الحجرة "سفـــّـــامة الظهور

الباحث جالس الحجرة "سفـــّـــامة الظهور " بجوار الغبـــــاده

طقس " الرَجْميـــــــــــة