

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 02، أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع
تخصص ثقافي

الحكاية والتاريخ في المخيال الاجتماعي الجزائري
العهد العثماني أنموذجا
- دراسة سوسيولوجية -

بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع الثقافي

إشراف الدكتور:
أ. بوزيدة عبد الرحمان

إعداد الطالبة:
شوشان زهرة

السنة الجامعية: 2014-2015.

الاهداء

إلى من يتدبر في قول الله تعالى:

"إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ".

سورة فاطر، آية 28.

شكر وعرفان

— إلى المنيع الخالد الذي كلما شربنا منه عطشنا أكثر.
إلى العلامة الفاضل الدكتور "بوزيدة عبد الرحمان".
إلى من قبل الإشراف علي طيلة مسيرتي الأكاديمية (ليسانس، ماجستير، دكتوراه) بعقل
العظماء وقلب الرحماء.
تندم اللغة للتعبير عن عمق امتناننا وشكرنا، وننحي اليوم لنقول لولاك لما كنا.

كما أتوجه بخالص عبارات الشكر إلى:

- أفراد أسرتي على مرافقتهم الطيبة: زوجي، أمي، ابني "نزار" وابنتي "نوران".
- الحكاة الذين عايشوا معي عذوبة الحكى وتمنوا لي غدا أفضل.
- من ساعدني وخاصة السيد "أوراغي يوسف" من البلدة. والسيد "بلعباس رابح" من بومرداس.
- رمز الصداقة النادرة، د "بن صالح نعيمة" من قسم الفلسفة، جامعة الجزائر.
- د "بورايو عبد الحميد" من قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر.
- الأساتذة والأصدقاء:
- د "وادفل محمد" من قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة.
- د "فوقام رشيد" من قسم الفلسفة، جامعة الجزائر.
- د "دوداح علجية"، د "خباش فتيحة"، د "بن مقله رضا" من قسم علم الاجتماع، جامعة البويرة.
- د "بودريعة ياسين"، د "شليبي زينب"، د "طالي معمر سميرة" من قسم التاريخ، جامعة البويرة.
- د "دهيم عائشة"، د "بن يحيى تسعديت" من قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بومرداس.
- طلبتي الأعضاء الذين شاركوني مشقة البحث وعذوبته من جامعات: البويرة، الجزائر، وبومرداس وخاصة
طلبتي الضباط من المدرسة العليا للدرك الوطني بيسر.
- السلطات المحلية والولائية لولاية بومرداس خاصة الأستاذة "أوريحان زهية".
- الموظفين بالمركز الثقافي الفرنسي، المكتبة الوطنية بالحامة، الأرشيف الوطني.
- الأساتذة والأصدقاء (خارج الوطن):
- د "حسن أحمد الخولي"، د "البنداري حسن"، د "فرغلي يحيى"، د "عزيزة السيد"، د "كامل السيد
يحيى"، د "عبد اللطيف محمد حماسة"، د "علي ليلة"، د "العبد محمد"... من مصر.
- د "طه عبد الرحمان" من المغرب.

فهرس المواضيع

الإهداء

كلمة شكر

المقدمة.....أ	
05.....	الفصل الأول: من أجل منطق نظري ومنهجي
05	I- المبحث الأول : البناء المفاهيمي للبحث
05.....	1- تحديد الموضوع.....
05	2- أسباب اختيار الموضوع.....
06.....	3- أهداف البحث.....
06.....	4- صعوبات البحث.....
08.....	5- الوضعية الإشكالية
09.....	6- الفرضيات.....
13.....	7- تحديد المفاهيم والمصطلحات
14.....	7-1- المقاربات السوسيولوجية للفعل الاجتماعي.....
15.....	7-1-1- الفعل الاجتماعي.....
15.....	7-1-2- الفعل الاجتماعي عند بارسونز (Parsons).....
22.....	7-1-3- الفعل الاجتماعي عند فيبر (Weber).....
29.....	7-2- المخيال الاجتماعي
37.....	7-3- الحكاية.....
37.....	7-4- التداولية.....
41	7-5- التمثلات.....
51.....	7-6- المعتقدات.....
57	7-7- التاريخ.....

61.....	II - المبحث الثاني: البناء التقني والمنهجي للبحث
63	1- مراحل سير البحث.....
63.....	1-1- مرحلة جمع المعطيات
63.....	1-2- مرحلة تنظيم المعطيات.....
64.....	2- تقنيات وأدوات البحث.....
65.....	2-1- المقابلة غير منظمة (الحررة).....
65.....	2-2- المقابلة المنظمة (المقننة).....
66.....	2-3- دراسة الحالة.....
67.....	2-4- تحليل المحتوى
68.....	2-5- العينة
70.....	2-6- المقارنة
70.....	2-7- المسح الاجتماعي
71.....	2-8- المنهج التاريخي
72.....	2-9- الملاحظة.....
73.....	3- مجالات الدراسة.....
74	الفصل الثاني: الحكاية كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي.....
75	I- المبحث الأول: ماهية الحكاية.....
76	1- عناصر الحكاية.....
76.....	1-1- الفعل.....
77.....	1-2- الفاعل والشخصيات.....
79.....	1-3- الحركية.....
84	2- شكل الحكاية.....
84	2-1- بحث البنية الداخلية للحكاية.....
100	2-2- ترجمة لغة الحكاية.....

128	3- أصناف الحكاية.....
129	3-1- حكايات الأولياء، الأسياد والصالحين.....
132	3-2- الحكاية الخرافية.....
134	3-3- حكاية الحيوان.....
135	3-4- حكاية الواقع الاجتماعي.....
137	3-5- الحكاية المرححة.....
139	II - المبحث الثاني: الوظائف الاجتماعية للحكاية.....
139	1- الوظيفة الترفيهية.....
141	2- الوظيفة التعبيرية.....
142	3- الوظيفة العلاجية.....
144	4- الوظيفة الإيديولوجية.....
152	5- الوظيفة التربوية.....
153	6- الوظيفة التثقيفية.....
157	الفصل الثالث: التاريخ كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي.....
158	I- المبحث الأول: هل التاريخ علم؟.....
167	1- السببية.....
173	II - المبحث الثاني: مفهوم التاريخ عند "الواقدي".....
173	1- من هو الواقدي؟.....
174	2- منهج الواقدي.....
177	3- الانتقادات الموجهة إلى الواقدي.....
177	3-1- الحديث.....
177	3-2- الخبر.....
180	III - المبحث الثالث: كتابة التاريخ عند "ابن خلدون".....
180	1- من هو ابن خلدون؟.....
182	2- الفترة التي عاش فيها.....

- 3- إعادة ابن خلدون لتفسير التاريخ الإسلامي.....184
- 3-1- الفتنة الكبرى.....184
- 3-2- انتقادات ابن خلدون للكتابات التاريخية السابقة.....188
- 4- قوانين تفسير التاريخ عند ابن خلدون لتفسير التاريخ.....195
- 5- الانتقادات الموجهة إلى ابن خلدون.....197
- IV- المبحث الرابع: قراءة التاريخ عند "محمد أركون".....200
- 1- من هو محمد أركون؟.....200
- 2- قراءة التاريخ.....200
- 2-1- النص الديني القرآني.....201
- 2-2- انتقادات محمد أركون للقراءات التاريخية الدينية.....205
- 2-2-2- القراءات التاريخية السلفية.....205
- 2-2-2- القراءات التاريخية الإستشراقية.....206
- 2-3- العقلانية الغربية.....207
- 3- منهج قراءة التاريخ.....208
- 3-1- أي منهج نطبق؟.....208
- 3-2- قراءة المنهج.....218
- 3-2-1- المفهوم.....218
- 3-2-2- الخطاب.....221
- 3-2-3- النص المشترك.....222
- 3-3- أبعاد المنهج.....223
- 4- الانتقادات الموجهة إلى محمد أركون.....225
- V- المبحث الخامس: التاريخ: أحادية الجوهر وانشطار الرؤى: الزمان أمودجا.....228
- 1- الزمان والوجود.....228
- 2- التقويم الزمني.....228

234.....	الفصل الرابع: الحكاية: المرجعية التاريخية.
235.....	I- المبحث الأول: المرجعية والتغيرات.
235.....	1- الثوابت.
235.....	1-1- ثوابت على مستوى بنية الحكاية.
235.....	1-2- ثوابت على مستوى محتوى الحكاية.
236.....	2- المتغيرات.
236.....	2-1- لغة السرد.
251.....	II - المبحث الثاني: المرجع التاريخي الأسطوري.
251.....	1- الأسطورة.
256.....	1-1- علاقة الأسطورة بالحكاية.
257.....	1-2- علاقة الأسطورة بالتاريخ.
259.....	1-3- الأسطورة والاعتراب الهوي في المغرب القديم: حالة أليسا.
262.....	III - المبحث الثالث: المرجع التاريخي الديني.
262.....	1- المرجع الديني اللاهوتي الميتافيزيقي.
271.....	1-1- الخلق.
275.....	1-2- القربان.
279.....	1-3- الماء.
285.....	1-4- النار.
291.....	2- مرجع القصص القرآني.
293.....	1-2- الملائكة.
296.....	2-2- الجن.
300.....	IV- المبحث الرابع: المرجع التاريخي الأدبي.
300.....	1- مقارنة قصة "ابن الملك وأصحابه" بحكاية "ربع صحاب" .
305.....	2- ألف ليلة وليلة.
308.....	3- الأمثال.

311.....	v- المبحث الخامس: المرجع التاريخي الاجتماعي.....
313.....	1- الطبقة.....
317.....	2- الصداقة.....
321.....	الفصل الخامس: الجزائر في العهد العثماني: تحليل سوسيولوجي.....
322.....	I- المبحث الأول: الجزائر في العهد العثماني.....
322	1- أصل الدولة العثمانية.....
325.....	2- التواجد العثماني في الجزائر.....
332.....	3- الأوضاع السياسية.....
332.....	3-1- مرحلة البايلربايات (1518-1588م).....
333.....	3-2- مرحلة الباشوات (1588/1659م).....
335	3-3- مرحلة الأغاوات (1659/1671م).....
336.....	3-4- مرحلة الدايات (1830/1971م).....
340	4- الأوضاع الإدارية.....
340.....	4-1- تقسيم الإدارة العثمانية.....
342	4-1- الميزانية العامة.....
343	5- الأوضاع الاقتصادية.....
344	5-1- أنواع الملكية.....
346	6- الأوضاع الاجتماعية.....
346	6-1- البنية الاجتماعية.....
352.....	II - المبحث الثاني: النخبة في العهد العثماني.....
352	1- النخبة: المهية.....
352	2- البنية الاجتماعية للنخبة.....
354	3- علاقة النخبة بالسلطة.....

356	1-3-1- النموذج الايجابي: الانسجام.....
356	1-3-1-1- أسباب الانسجام.....
357	1-3-2- مظاهر الانسجام.....
361	2-3-2- النموذج السلبي: التنافر.....
361	1-3-2-1- أسباب التنافر.....
369	2-3-2-2- مظاهر التنافر.....
376	III - المبحث الثالث: رأي الكتابات التاريخية في السلطة السياسية بالجزائر.....
376	1- النموذج الايجابي.....
377	1-1-1- علاقة السلطة مع الفاعلين الاجتماعيين.....
380	1-2-1- دلالات أفعال السلطة بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين.....
384	2- النموذج السلبي.....
388	1-2-1- دلالات أفعال السلطة بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين.....
396	الفصل السادس: التاريخ والحكاية: المقاربة.....
397	I- المبحث الأول: الحكاية: الرمزية التاريخية والمرجعية.....
397	1- الرمزية التاريخية.....
397	1-1- الرموز.....
407	2- مرجعية الحكاية.....
407	1-2- المرجعية الصريحة.....
411	2-2- المرجعية الضمنية.....
413	II - المبحث الثاني: البليدة: النصان التاريخي والحكائي: المقاربة.....
413	1- البليدة: سوسيو تاريخيا.....
413	1-1- الأوضاع الداخلية.....
415	1-2- الأوضاع الخارجية.....
416	1-3- ظروف تأسيس البليدة:.....

419	1-4- الجهاز الإداري لمدينة البلدة.....
421	1-5- السكان: البنية الاجتماعية
422	2- البلدة: سوسيو حكايا.....
422	2-1- تأسيس المدينة.....
425	2-2- تنظيم الجهاز الإداري.....
426	2-3- الدين والقضاء
429	2-4- تنظيم العلاقات
432	III - المبحث الثالث: المدينة: النصان التاريخي والحكايا: المقاربة.....
432	1- المدينة: سوسيو تاريخيا.....
432	1-1- أصل التسمية.....
433	1-2- من التأسيس التاريخي إلى انهيار الحكم الزياني.....
434	1-3- مرحلة الحكم العثماني.....
436	2- المدينة: سوسيو حكايا.....
436	2-1- نشأة وتطور المدينة.....
439	2-2- الفاعلون الاجتماعيون.....
441	2-3- العلاقات الاجتماعية.....
442	IV- المبحث الرابع: الجزائر: النصان التاريخي والحكايا: المقاربة.....
442	1- الجزائر: سوسيو تاريخيا.....
442	1-1- أصل النشأة.....
443	1-2- مرحلة الحكم الاسلامي.....
444	1-3- مرحلة الحكم العثماني.....
449	1-4- الفاعلون الاجتماعيون.....
454	2- الجزائر: سوسيو حكايا.....
454	2-1- آثار المدينة.....
454	2-2- الفاعلون.....

460.....	v- المبحث الخامس: بومرداس: النصان التاريخي والحكائي: المقاربة
460	1- بومرداس: سوسيو تاريخيا.....
461	1-1- الفاعلون.....
462	1-2- الآثار.....
464	2- بومرداس: سوسيو حكائيا.....
464	2-1- الفاعلون.....
475	خاتمة واستنتاج.....
496	المصادر والمراجع.....

المقدمة:

يولد التساؤل السوسولوجي عند الباحث من خلال التوتر الملاحظ بين حدث ما والسير الطبيعي العادي للمجتمع، فكثيرة هي الأفكار المحيرة والمستقطبة للاهتمام، ومنها على سبيل المثال تلك التي جمعها "راجي غايت" في كتابه: "أغرب من الخيال، أسرار حيرت العلماء"، وأهم الأفكار التي تضمنها: أسرار الحضارات القديمة خاصة انفجار سيبريا الهائل، ولغز الكائنات الغريبة كوحوش البحار العملاقة، والحيوانات المنقرضة التي عادت إلى الحياة، وكرات البرق، والاحتراق التلقائي للإنسان في حين بقيت ملابسه سليمة... إلخ.

هذه الأسرار الخرافية تدفعنا لطرح التساؤل التالي: ماذا لو كانت كل الخرافات التي تروى تصبح حقائقاً يوماً ما؟. وهذا على اعتبار أن كثيراً من الخرافات أصبحت حقائقاً في زمننا المعاصر فمثلاً -وفي اعتقاد بعض الشعوب- ألم تكن وحدانية الله، كروية الأرض، احترام الفئات المهمّشة، والنسبية خرافات في الأزمنة العابرة هذا من جهة ومن جهة أخرى تصبح حتى الخرافات والأكاذيب حقائقاً مطلقة إذا أخذت في سياق مغاير أو على طرف النقص مع قناعاتنا ومقاصدنا.

لقد وصل الإنسان المعاصر إلى حد أصبحت أفكاره تخرقها التناقضات، وعلى حد تعبير "مالك بن نبي" -رحمه الله- إن أصبحت أدوات الإنسان عاجزة عن تنفيذ أفكاره تصبح هذه الأخيرة قاتلة.

وحتى لا تصبح الأفكار قاتلة اتجه الباحثون للاهتمام بالجانب الغنوصي والنائم للإنسان مثل الاهتمام بعلم البرمجة العصبية ومدى تأثيرها على العمل الفردي والاجتماعي، وعلم "الإيزوتريك" (Esoteric)* والذي يعني معرفة الإنسان العملية لذاته حتى يتمكن من تحقيقها، والتوسع في شتى العلوم.

إذن ازداد اهتمام الباحثون في الآونة الأخيرة بالمعارف الخفية والتي تتحكم في سلوك الفرد والمجتمع، وخاصة تلك المتعلقة بالمخيل الاجتماعي، ونظراً لأن أجزاء المخيل عديدة ومتنوعة، تم اختيار الحكاية والتاريخ كمجال للدراسة لما لهما من أهمية في فهم المجتمعات.

(*) أصدقاء المعرفة البيضاء: الإيزوتريك، علم الوعي

وبهذا التحديد تم الانتقال من الاجتماع الخام (Le social brut) أو من الحس المعطى الواقعي إلى إبستمولوجية الشيء المعطى.

وبهذا التحديد تم تقسيم البحث إلى فصول :

الفصل الأول : من أجل منطلق نظري ومنهجي للبحث.

تضمن الفصل الأول مبحثين أساسيين:

المبحث الأول: تناولنا فيه تحديد الموضوع في مجاله المعرفي والمجالي، ثم الأسباب التي دفعتنا إلى اقتناص موضوع كثيرا ما كانت تعطى له أبعاد أدبية فنية ونفسية، وإعطائه بعدا سوسيولوجيا، ثم ذكرنا أهم الصعوبات الإبستمولوجية والمنهجية التي واجهتنا أثناء إعداد البحث.

بعد ذلك حددنا الوضعية الإشكالية للبحث، وأهم تساؤلات البحث التي حاولنا الإجابة عنها. وبعد ذلك حددنا الفرضيات، ثم حللنا أهم المفاهيم والمصطلحات الواردة في البحث. أما المبحث الثاني: فقد تضمن البناء التقني والمنهجي للبحث، ووضحنا فيه أهم التقنيات والأدوات التي سهلت لنا الوصول إلى أهداف البحث.

الفصل الثاني : الحكاية كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي.

تناولنا فيه ماهية الحكاية، حيث وضحنا العناصر الأساسية للحكاية، ثم شكل الحكاية والذي حللناه في مستويين اثنين وهما: بحث البنية الداخلية، وترجمة لغة الحكاية.

ثم تناولنا أصناف الحكاية حيث صنفنا حكايات المدونة إلى:

حكايات الأولياء، الأسياد والصالحين، الحكاية الخرافية، حكاية الحيوان، حكاية الواقع الاجتماعي، والحكاية المرححة...

ثم تناولنا الوظائف الاجتماعية للحكاية والتي حددناها في الوظيفة: الترفيهية، التعبيرية، العلاجية، الإيديولوجية، التربوية، والتنقيفية...

وعززنا الإطار النظري للحكاية بأمثلة من مدونة البحث.

الفصل الثالث: التاريخ كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي.

تناولنا فيه ماهية التاريخ، حيث وضحنا العناصر الأساسية للتاريخ، ثم كتابة وقراءة التاريخ
موضحين أفكار أهم المفكرين وخاصة ابن خلدون، محمد الواقدي، محمد أركون.
وركزنا على أسباب الكذب في التاريخ معززين تحليلنا بأمثلة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف
ما بين الفاعلين أو المؤرخين.

الفصل الرابع: الحكاية: الديناميكية والمرجعية التاريخية.

تناولنا فيه ديناميكية الحكاية، وتضمن البحث مستويين للدراسة: الثوابت والمتغيرات،
ثم البنية المرفولوجية للحكاية. ثم تناولنا رمزية الحكاية، وتضمن هذا البحث أنواع الرموز
وظائفها، هذا بالإضافة إلى ذكر أمثلة من المدونة. وتناولنا فيه مرجعية الحكاية، وتضمن
هذا البحث المرجعية الصريحة للحاكي. بعد هذا تناولنا المرجعية الضمنية للحكاية حيث حللنا
بعض المقاربات بين حكايات المدونة والقصص الإطار.

الفصل الخامس : الجزائر في العهد العثماني: تحليل سوسيوثقافي

حيث حللنا الجزائر في العهد العثماني سوسيوثقافي مركزين على الجانب الاجتماعي،
السياسي، الديني والثقافي.
ثم حللنا النخبة في العهد العثماني وموقف السلطة منها. يلي ذلك موقف الكتابات التاريخية
من التواجد العثماني في الجزائر، موضحين أهم الاختلافات والدلالات السوسولوجية.

الفصل السادس : الحكاية والتاريخ: المقاربة

تناولنا فيه أوجه التشابه والاختلاف ما بين النص الحكائي والنص التاريخ الرسمي لميدان
البحث موضحين في ذلك الدلالات السوسولوجية للفروق، وأيضا موضحين الفروق في ذات
النص.

وختمنا البحث بذكر أهم النتائج التي استطعنا الوصول إليها.

الفصل الأول

من أجل منطلق نظري ومنهجي

1- المبحث الأول: البناء المفاهيمي للبحث:

1- تحديد الموضوع:

تعود فكرة البحث إلى الأهمية التي تكتسيها الحكاية كونها جزءا من أجزاء المخيال، هذا الأخير الذي يفتك شرعيته من المجتمع بعيدا عن النظام المؤسساتي إذ هو المجال التعبيري الصحيح لخبايا المجتمع، ولهذا ارتأينا جمع الحكايات الشفهية وتحليلها، خاصة وأنها تكاد أن تزول بزوال حاملها.

كما حدد مجال الدراسة في منطقة يسهل فيها تفجير القدرات نظرا لتعاون مجتمع البحث وتبلورت الفكرة تدريجيا من خلال المطالعة المستمرة والبحث الاستطلاعي، ليصبح الموضوع كما هو عليه الآن.

2- أسباب إختيار الموضوع:

نرجع أسباب إختيار موضوع البحث إلى ما يلي :

- 1- رغبة و ميول الباحثة التعمق في المجال اللامرئي، والمخيال الاجتماعي، وعلم اجتماع المعرفة، والفن وخاصة الحكاية... الخ.
- 2- رغبة الباحثة إحداث جزء من التراكم السوسولوجي في مجال المخيال الاجتماعي، ليكون قاعدة انطلاق لبحوث سوسولوجية أخرى، تقتنص مواضيع كثيرا ما يعتقد أنها نفسية محضة.
- 3- تداخل بعض الحقول المعرفية من علم الاجتماع، وعلم النفس والأنثروبولوجيا، والأدب، مما حفز في الباحثة روح العلم لاقتناص وافتاك موضوع كهذا، وإعطائه بعدا سوسولوجيا.
- 4- الندرة الكبيرة التي تميز حقل البحث السوسولوجي في مجال الدراسات الخاصة بالمخيال الاجتماعي عموما، وبالحكاية خصوصا.
- 5- ثراء التراث الشفهي وتنوعه من شعر، حكاية، وفلكلور... الخ. إلى جانب تهديده بالضياع في حالة عدم جمعه وتدوينه.

6- اعتبار الحكاية ملك لكل الشعب، مما يضيف عليها صفة الشرعية، فهي تعبّر عن المخزون الثقافي الحقيقي للمجتمع.

3- أهداف البحث:

هناك عدة أهداف للبحث يمكن حصرها في مايلي :

- 1- جمع و تدوين الحكايات الشفهية باعتبارها مكونًا أساسيا للتراث الشفهي الجزائري المهدد بالضياع.
- 2- معرفة المواضيع التي تتناولها الحكاية، وتصنيفها.
- 3- معرفة العلاقة التي تربط الحاكي بموضوع الحكاية، كون ذات الحكاية تحكى بطرق مختلفة رغم المحافظة على جوهر الموضوع.
- 4- معرفة إن كانت الحكاية ترجمة للواقع الاجتماعي بكل ما يحمله من سلبيات وإيجابيات، أم تهدف إلى تخطي واقع المجتمع للوصول إلى نموذج إيجابي تصبو إلى تحقيقه؟.
- 5- معرفة خصوصيات ومميزات الفاعلين في الحكاية، ومدى وجود أوجه التشابه والاختلاف بينهم.
- 6- معرفة المرجعيات التاريخية والأدبية والدينية والأسطورية التي تؤثر في محتوى الحكاية.
- 7- معرفة الدلالات السوسولوجية للاختلاف بين النصوص الحكائية والتاريخية.

4- صعوبات البحث:

يمكن حصر هذه الصعوبات في جملة من العوائق تتمثل في :

- 1- ندرة المراجع والدراسات السوسولوجية المتعلقة بموضوع البحث خاصة فيما يتعلق بالمخيال الاجتماعي، والحكاية، وكذا المجال المكاني للبحث، مما نتج عنه حاجز تفهم الموضوع في البدايات الأولى للبحث، أي في مرحلة الانتقال من فكرة البحث إلى موضوعه.

- 2- تخوّف بعض المبحوثين من تسجيل حكاياتهم، ممّا يتطلب وقتاً أطول للحديث معهم، وشرح موضوع البحث كونه علمياً محضاً، وطمأننتهم بأن الأشرطة والأجهزة المستعملة لا تسلّم إلى أية جهة كانت.
- 3- صعوبة إيجاد المصطلح الفصيح لبعض الكلمات العامية ممّا يتطلب البحث باستمرار في قواميس اللغة العربية القديمة والحديثة منها، مثل: هَيْدُورَة، دُورَة... .
- 4- صعوبة تبني الأنموذج الأمثل لحكاية ما من ضمن مجموعة حكايات متكررة لذات الموضوع حتى وإن اعتمد معيار الجودة و النوعية في الاختيار.
- 5- عدم السماح للباحثة بتصوير بعض المواقع الأثرية المتماشية وموضوع البحث، رغم حصولها على التصريح بحجة أنّ تلك المواقع تتواجد في منطقة عسكرية.
- 6- اختلاف اللهجات المحلية من منطقة إلى أخرى، وأحياناً ذات اللفظ يحمل دلالات اجتماعية متباينة، مثلاً " انرُوح " فقد نتصور بأنه يفيد الذهاب غير أنه يعني الرجوع.
- 7- انحصار معنى بعض الألفاظ في اللهجة المحلية، مما يُصعب عملية فهمها خارج سياق مجتمع النشأة. مثل: دُونَك، دُونَك... فهل تفيد: بعد ذلك أم نواصل أم؟.
- 8- إدراك الباحثة بوجود ممتلكات خاصة بعائلات (مخطوطات، مجوهرات، مصكوكات...) لا يسمح بالاستفادة منها علمياً.
- 9- تحميل المبحوثين الباحثة عبء ظروف شخصية لا تتماشى وشروط البحث العلمي كالرغبة في مقابلة رئيس الجمهورية أو الوالي...

5- الوضعية الإشكالية:

تتسم المجتمعات الحالية بالتفكير العلمي، وبسيطرة التكنولوجيات والتقنيات المتجددة والتي أضحت سمة تقاس بها تقدم المجتمعات أو تخلفها. وفي خضم هذا ظهرت أبحاث تهتم بالجانب الغنوصي، اللامرئي والنائم للأفراد، وخاصة تلك المتعلقة بجانب المخيال الاجتماعي لما له من أهمية في فهم وتفسير المجتمعات وتحليل ديناميكيتها وتحولاتها، وهذا ما يجعلنا نطرح التساؤل التالي: هل تساعد دراسة المخيال الاجتماعي على فهم المجتمع؟.

المخيال يتموقع في كل الممارسات الاجتماعية، إذ المجتمع عبارة عن ميكانيزم واسع لإعادة إنتاج مخيالاته النابعة من رصيده التاريخي السحيق. والمخيال يمثل الجانب اللامرئي الغنوصي في تاريخ الأفراد، ويتشكل من مجموعة من العناصر كالرموز، والصور... ويظهر من خلال أجزائه كالايدولوجيا، اليوتوبيا، الأسطورة، التاريخ والحكاية. وهذه الأخيرة _أي الحكاية_ تقاس فيها واقعة من الوقائع الحقيقية أو الخيالية دون الالتزام بقواعد الفن القصصي، وغالبا ما تتضمن الحكاية أحداثا متنوعة يتداولها الحاكي وتنتشر على أفواه الأفراد ثم تنتقل بفعل ديناميكية المجتمع من جيل إلى جيل حاملة لمعاني ودلالات ترسخ عبر الأجيال وتؤثر في حياة الأفراد. ومن خلال توظيف الحكاية لأجزاء وعناصر المخيال يمكن أن نطرح التساؤل التالي: ماهي مختلف الوظائف الاجتماعية التي تعمل الحكاية على تحقيقها في حياة الأفراد؟.

الحياة الاجتماعية للأفراد مليئة بالأحداث الواقعية والخيالية، والتي عبرت عنها الحكاية منذ الأزمنة الغابرة، فالحكاية مأخوذة من الاحتياط التاريخي للمجتمعات فهي تحتوي على أحداث موهلة في القدم و«ترجع بنا إلى عصور تسبق كل تاريخ مدوّن»⁽¹⁾. كما أنها تعبر عن معتقدات، تمثلات، أحلام وأفكار المجتمعات البدئية الأولى لأنها «تعتبر شاهدا عن المجتمع

(1) فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيته، تر: إبراهيم (نبيلة)، إسماعيل (عزالدين)، دار القلم، بيروت، 1973، ص 08.

الذي انبثقت منه»⁽¹⁾ أي مجتمع النشأة.

لكن، الحكاية ليست ثابتة فهي لا تعبر فقط عن الأحداث الماضية، بل تعبر أيضا عن المجتمع الذي تعيش فيه، وهذا ما يبين تعدد وتباين المرجعيات التاريخية التي تغذي محتوى الحكاية كالجرافية، الأسطورية، الدينية، الأدبية، والواقع الاجتماعي المعيش أو المرغوب فيه... الخ. وعليه، ماهي الدلالات السوسولوجية لمختلف المرجعيات التاريخية التي وُظفت في محتوى أحداث حكايات المدونة؟.

إذن الحكاية تحتوي على مرجعيات تاريخية متعددة تغذي حلقات النص الحكائي من وضعيته البدئية إلى تحقيق القيمة التي يصبو إليها بطل الحكاية، وتتسارع أحداث الحكاية وفقا لما يرسمه الحاكي:

الحاكي ليس هو من أنشأ الحكاية، ولكنه هو من يوصلها إلى المتلقي أو المستمع بما يواكب مقاصد مجتمعه، ليعكس بذلك الجانب التعبيري الإبداعي في الحكاية. لأن الحاكي لا يعبر عن حكاية ابتدعها من العدم بل هي وليدة تكوينه الاجتماعي التاريخي، فكل نص حكاية تحياها الشخصيات التي يرسمها الحاكي من جهة ومن جهة أخرى يحياها الحاكي وهو يرسمها. يترجم الحاكي أحداث الحكاية مطورا إياها من الوضعية الافتتاحية أي حدوث الافتقار أو بداية الحدث إلى الوضعية الختامية أي تحقق موضوع القيمة ووصول البطل إلى غايته مبرزاً تطور الأحداث وتسارعها، لحظات التأزم (العقد)، المشاكل التي تصادف البطل، وكيفية اجتيازها... بشكل متنوع مشوق، فأحيانا يسرد ويدرج تفاصيل دقيقة لموضوع ما، وأحيانا أخرى يختصر في العبارات وهذا حسب قدرة السرد لديه إذ « يعد السرد ركنا أساسيا في وجود الحكاية، حيث يسهم في الربط بين أجزاء الأحداث وتسلسلها وتتابعها إذ تتمثل وظيفته الأساسية في تلك العمليات الداخلية التي يمارسها الحاكي على المادة الحكائية ليحولها إلى خطاب»⁽²⁾.

(1) Bouhdiba (Abdel wahab) : L'imaginaire dans les contes maghrébin, étude de dix contes pour enfants, Cérés éditions, Tunis, 1994, p137.

(2) صحراوي (إبراهيم): تحليل الخطاب الأدبي: دراسة تطبيقية، دار الأفاق، الجزائر، 1999، ص118.

ويختلف السرد من حاكي إلى آخر، ويرى "غريماس" بأنّ الحاكي أو الراوي قبل أن يروي شيئاً يجب أن يكون ممتلكاً لما يمكن أن نسميه الملكة الروائية ونعني بذلك إجمالاً المعرفة الضمنية للنموذج الروائي»⁽¹⁾. إذ يستطيع معظم الأفراد ترديد الحكايات ممّا يسمعون، غير أنّ بعضهم فقط يتمتع بالاستعداد... «ويجدون في أنفسهم ميلاً لرواية ما يسمعون عن غيرهم، فيجالسون الرواة ويستوعبون فنيات عملية القص كالصيغ وطرق الأداء الصوتي والبنية التركيبية للنمط القصصي»⁽²⁾.

إذن الحكاة سواء كانوا محترفين أو غير محترفين للفعل الحكائي متفاوتون فيما بينهم من حيث المميزات النفسية والاجتماعية والفيزيولوجية، كتوفر عنصر الموهبة، القدرة على الأداء، الجرأة، الهيئة، الصوت الجميل، ملامح الوجه والقدرة على تقمص شخصيات الحكايات. وهذا ما يدفعنا لطرح التساؤل التالي: ما الدلالات السوسولوجية للفروق بين نماذج الحكاة؟.

الحكاية تعبر عن أحداث المجتمع التاريخية في جانبها الشفهي البعيد عن النظام المؤسسي المؤطر بقوانين تضبطه وتهيمن عليه، وبالموازاة مع الشفهي تبرز أحداث المجتمع المكتوبة المسجلة بفعل التاريخ المكتوب، وهذا الأخير يعني «سرداً منظماً لمجموعة من الظواهر الطبيعية سواء جاءت مرتبة ترتيباً زمنياً أم غير مرتبة في ذلك السرد»⁽³⁾. وهو أيضاً «فن يبحث به عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت عما كان في العالم، وأما موضوعه فالإنسان والزمان، ومسائله أحوالها المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان في الزمان»⁽⁴⁾.

يتناول التاريخ عموماً: الحوادث والوقائع التاريخية الماضية والتي يقوم المؤرخ بتدوينها.

(1) Greimas (Algirdas Julien) : *Du sens*, Seuil, Paris, 1968, p 261.

(2) إبراهيم (نبيلة): الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، دت، ص 358.

(3) جوتشلك (لويس): كيف نفهم التاريخ، تر: عارف (عائدة سليمان)، أبو حاكمة (أحمد مصطفى)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1966، ص 55.

(4) السخاوي شمس الدين (محمد بن عبد الرحمن): الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ص 7.

الهدف من دراسة التاريخ هو الوصول إلى الحقيقة العلمية. لكن، الكتابات التاريخية لاتصلنا كاملة، ولا مطابقة فعلا كما وقعت، فقد نقلت إلينا من خلال كتابات متعددة قام بها المؤرخون معتمدين في ذلك على كفاءاتهم في تحليل كتابة وقراءة الوثائق.

ويلجأ المؤرخ في تحليله لكتابته وقراءته إلى السببية التاريخية فينطلق من المفهوم إلى مجرد كمحاولة منه لتوقع قبلي للأحداث التاريخية مما يستوجب استبعاد كل مرجع للصدفة، أو يؤسس تحليله وقراءته على عدم استنباطية الواقع التاريخي وفق قوانين العالم الإنساني حيث تسيطر الصدفة، بل لجأ إلى المماثلة مع عالم الطبيعة الخاضعة لقوانين الحتمية، ومنه فهو ينكر الاعتماد على التفسير السببي في الحقل الاجتماعي .

وبين هذا وذاك يرى "فير" بأن نقطة انطلاق تحليل التاريخ هي حدث: مهما تكن القناعات الفلسفية للمؤرخين، فيستدعي التاريخ مبدأ السببية حالما تتخطى مجرد السرد، فسواء تعلق الأمر بالبحث عن "أسباب" الواقعة أو بتعيين "نتائجها" يلجأ المؤرخ دائما، ضمنا على الأقل، بمقارنة التطور الحقيقي لما يمكن أن يحدث إذا كانت الواقعة المراد تعيين أهميتها التاريخية لم تحصل: لأجل توضيح العلاقات السببية الحقيقية، فإننا نبي أخرى لا واقعية»⁽¹⁾.

نفهم من هذا بأن الهدف النهائي لأي علم هو ترتيب المفاهيم ضمن أنساق معينة، لا تحمل التناقض والالتباس.

ومنه، دلالة مفهوم ما قد تعني نقيضها إذا أخذت في سياق مغاير. فعالم المؤرخ ليس صورة فوتوغرافية مطابقة للواقع المعيش، بل هو يعيد بناء الواقع وفقا لنموذج من الاختيارات مستندا في ذلك إلى منطق الحتمية والمغزى التاريخي.

ومنه أيضا، لا يوجد تاريخ واحد لهذا نجد تباين في تحليل نفس الحادثة أو الواقعة التاريخية بين المؤرخين، وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: ما دلالات الفروق بين نماذج المؤرخين؟.

(1) راينو (فيليب): ماكس فيبر و مفارقات العقل الحديث، تر: جديدي (محمد)، كلمة، أبو ضبي، والاختلاف، الجزائر،

كذلك حاولنا من خلال هذا البحث معرفة: هل تعيد الحكايات الأحداث التاريخية كما تناولها التاريخ المكتوب أم غيرها؟. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: ما هي أهم الدلالات السوسولوجية للاختلافات بين النصين الحكائي والتاريخي؟.

6- الفرضيات:

__ الفرضية العامة:

يتأثر محتوى نص الحكاية بمختلف المرجعيات التاريخية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتأثر النصان الحكائي والتاريخي بالفاعل: ففي حين يتأثر النص التاريخي بتمثلات المؤرخ، يتأثر النص الحكائي بمعتقدات الحاكي.

__ الفرضية الأولى:

يتأثر محتوى الحكاية بمختلف المرجعيات التاريخية: الأسطورية، الدينية، الأدبية، الاجتماعية...

__ الفرضية الثانية:

يتأثر النص التاريخي بمختلف تمثلات المؤرخ.

__ الفرضية الثالثة:

تتأثر تداولية النص الحكائي بمعتقدات الحاكي.

7- تحديد المفاهيم والمصطلحات:

7-1- المقاربات السوسيولوجية للفعل الاجتماعي:

يدرس علم الاجتماع المجتمع، هذا الأخير الذي يتميز بالحركية المستمرة مما ينعكس على تحديد موضوع دراسته، وهذا ما أكدّه "غي روشيه" (Guy Rocher) حين قال: « بأنّ السوسيولوجيا ورثت موضوع دراسة غير محدد »⁽¹⁾.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من يخالف هذا الرأي إذ يرى بأنّ « موضوع السوسيولوجيا ثابت وحوله اتفاق مبدئي، و لكن كيفية تناول هذا الموضوع هو ما تتباين حوله الطروحات و المقاربات »⁽²⁾.

وفي هذا الصدد يرى "ريمون أرون" (Raymond Aron) بأنّه « لا يوجد في زمننا سوسيولوجيا يمكن تدريسها بنفس الكيفية التي تدرس بها (أو كما أتخيل أنها تدرس) الرياضيات أو الفيزياء، هناك من ناحية سوسيولوجيات، عمل، تفكير، تربية ودين، ومن ناحية أخرى فكر، وطريقة تفكير سوسيولوجية »⁽³⁾.

وبناء على ما سبق، هناك عدة اتجاهات ونظريات تتناول موضوع علم الاجتماع منها: نظرية الصراع، الوظيفية، التفاعلية الرمزية، ونظرية الفعل الاجتماعي:

(1) Guy (Rocher): Introduction a la sociologie général : le changement sociale , collection Points , Paris, 1968, p 285 .

(2) راينو (فيليب): ماكس فيبر و مفارقات العقل الحديث، تر: جديدي (محمد)، منشورات الكلمة، أبوضي، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 21.

(3) Aron (Raymond): De la condition historique du sociologie , édition Gallimard , Paris, 1971 , p30.

7-1-1- الفحل الاجلماعي:

لولى نظرية الفحل الاجلماعي « قءرا أكبر من الأهمية لءور الفحل واللفاعل بين أعضاء المءلمع في لكوين البنى. ويزرز ءور علم الاجلماع هنا في اسلعااب المعاني اللى ينطوى عليها الفحل الاجلماعي و الفاعل في لفسير طبيعة القوى الءارءية اللى لءفع الناس إلى نمط معيّن من الأفعال»⁽¹⁾.

إءن، مءموع الأفعال الفرءية هو الءى يفسّر الظواهر الاجلماعية، والفحل الاجلماعي هو نللة لملءلف اللرابلاط العلاللقة بين الأفراد في وضية معيّنة، أو لءاه ظاهرة ما « الفحل الاجلماعي هو كل طرلقة في اللفكير والشعور والسلوك وءهلاها مبنلة حسب النماءء اللى هي ءمعية، بمعنى أنّها مشلركة من قبل أعضاء ءماعة معيّنة من الأشءاص»⁽²⁾.

ويعملّ الفحل الاجلماعي مءللف النشاطاا والسلوكاا اللى قد لءءو فيزيولوجللة، أو نفسللة أو ما ورائللة في ءلن هي لءمل في ءلفللاها أبعاءا اجلماعية، إذ كل شلء اجلماعي (socialisme)

وهذا ما أكدّه "أللن لورلن" (Alain Touraine) في لتابه: "Sociologie de l'action" في هذا الملال: عءءما يقوم ألى شءص مللن باللعقب على شءص آءر مللن - ملله - أثناء قلامه بالصلة، يمكنه القول أنّ هذا الشءص في علاقة مقدسة مع الءالء ولا يمكنه الءءول فيها إلا عن طرلق الصلاة، نفس الظاهرة (أى صلاة الشءص) يمكن أن لءلء رء فعل مءالّر إذا كان الملالء أقل لءلنا، لقل يصفها بأنّها فعل اجلماعي مللارل بين الناس أو شلء آءر، شءص لال آءر ءلرا من السابقلن يمكنه اللوفلق بين الرأللن (أى أنّه ءممع بين الموقفلن)»⁽³⁾.

(1) ءءنر (أنلوى): علم الاجلماع (مع مءءلاا عربللة)، لر: الصلّاع (فالز)، مركز ءراساا الوءءة العربللة، بلرول، ط4 ، 2005 ، ص 76.

(2) رولشه (ءى): مءءل إلى علم الاجلماع العام، الفحل الاجلماعي، لر: ءنءشلى (مصطفى)، المؤسسة العربللة للءراساا والنشر، بلرول، 1983، ص 53.

(3) Giner (Salvador): Initiation à l'intelligence sociale, Tr: pharfegnon (theres) , privat éditeur, Toulouse, 1970, p 54.

إذن، أغلبية الأفعال الاجتماعية هي كذلك سبب المعاني التي يضيفها عليها الفاعل»⁽¹⁾.

7-1-2- الفاعل الاجتماعي عند "بارسونز" (Parsons):

كل فكر سوسيولوجي يكون وليداً للفترة التي يعيشها المنظر السوسيولوجي، وعليه، فأعمال "تالكوت بارسونز" (Talcott Parsons) 1979-1902 تُفهم في سياق تاريخي، فكري واجتماعي خاص فهي وليدة فترة ما بعد الحرب في أمريكا. ففي حين اتسمت فترة ما قبل الحرب بالبحث عن الخلل الاجتماعي و الجريمة (مدرسة شيكاغو). اتسمت فترة ما بعدها بالبحث عن الاندماج والاستقرار، لذا تعد نظرية "بارسونز" بمثابة تفسير للطريقة الأمريكية في الحياة.

وتوصف أعماله بالصعوبة والتعقيد، وفي مثال وصفه به "كريب ايان" قال: بأن نظرية بارسونز تذكره بموظف مسؤول عن حفظ ملفات العمل في الشركة، و هذا الموظف أذكى من أن يعين في هذا العمل المتواضع، ولكي يبين بأنه ذكي ويتجاوز إحباطه في العمل، فانه يطور نظاماً معقداً فيه لكل ملف الشركة مكان خاص به. وتكمن المشكلة في أن هذا الموظف هو الشخص الوحيد الذي يستطيع تسيير نظام الملفات هذا، ومن دونه لا يمكن معرفة أي شيء»⁽²⁾. مما يجعل الآخرين أمام عدد لا متناه من الاحتمالات.

بدأ "بارسونز" أول ما بدأ في الربط بين تيارات مختلفة من الفكر الاجتماعي، للقرن التاسع عشر والقرن العشرين في مركب أحادي يجمع بين النظريات "الكلية" و "الفردية" المتعلقة بالفعل الاجتماعي التي ارتبطت بكل من "دوركايم" (Durkheim) و "فير" (Weber) على التوالي، فعلم الاجتماع عند "فير" يهتم بدراسة أفعال الأفراد الموجهة لبعضهم البعض، ويمكن النظر إلى هذه الأفعال على أنها مجموعات من الوسائل تهدف لتحقيق غايات محددة. كما أن هذه الأفعال يجب أن تفهم في إطار المعاني التي يخلعها الأفراد عليها.

(1) Bouricaud (François): Individualisme institutionnel, essai sur la sociologie de Talcott Parsons, P.u.f, Paris, 1977, p 63.

(2) كريب (إيان): النظرية الاجتماعية من "بارسونز" إلى "هابرماس"، تر: محمد حسين (غلوم)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 66.

وكان "دوركايم" أيضا يهتم بالمعاني ولكنه اعتبر أنّ أهم المعاني ذات وجود يفوق كيان الأفراد، فهي تكوّن ما يسمى "بالضمير الجمعي" ⁽¹⁾.

الفعل الاجتماعي بالمعنى الذي استخدمه "بارسونز" « هو كل ضروب السلوك البشري الذي تدفعه وتوجهه المعاني التي يكوّنها الفاعل عن العالم الخارجي، وهي معاني يأخذها في اعتباره ويستجيب لها، وبناء على ذلك، فإنّ الخاصية الجوهرية للفعل الاجتماعي هي حساسية الفاعل لمعاني الأفراد و الأشياء من حوله وإدراكه لهذه المعاني وردود فعله تجاه المؤثرات التي تنقلها» ⁽²⁾.

أ- بيئة الفاعل:

وبما أنّ الفاعل الاجتماعي يعرف من خلال المعاني التي يعطيها للأشياء، فإن ذلك يعني أنّه يفسر الأمور تفسيراً ذاتياً، ويشتمل هذا التفسير على إدراك الفاعل للبيئة، المشاعر، الأفكار و الدوافع التي تشكل أفعاله وردود فعل الآخرين تجاه هذه الأفعال (الفاعل هنا يمكن أن يكون فرداً أو جماعة أو تنظيمًا أو حتى مجتمعا بأكمله). الفاعل الفردي في هذه الحالة مهم لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية ⁽³⁾.

ركز "بارسونز" على الفاعل الاجتماعي وبيئته وافترض بأنّ « هدف كل فاعل هو الحصول على أقصى درجة من الإشباع، وإذا ما دخل الفاعل في تفاعل مع آخرين وحصل في ذلك التفاعل على الإشباع فذلك مدعاة لتكرار التفاعل. وسيصل الأمر بالفاعلين بعد حين إلى أن يتوقعوا استجابات معينة من بعضهم البعض، وبذا ستتشكل بينهم قواعد ومعايير اجتماعية مع قيم متفق عليها، وتكون هذه القيم ضمانا لاستمرار تلك الاستجابات» ⁽⁴⁾.

(1) كريب (إيان): النظرية الاجتماعية من "بارسونز" إلى "هابرماس"، تر: محمد حسين (غلوم)، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، ص 66.

(2) روشيه (جي): علم الاجتماع الأمريكي، دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، تر: الجوهري (محمد)، وزايد (أحمد)، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 64.

(3) Davol (Roger): Logique de l'action individuelle, P.u.f , Paris , 1981, p12.

(4) كريب (إيان): النظرية الاجتماعية... مرجع سبق ذكره.. ص 71.

يرى "بارسونز" في كتابه: "The structure of social action" (بنية الفعل الاجتماعي) بأنّ كل النظريات التي فحصها - وقد وصف نفسه بأنّه مريض بالتنظير - يمكن أن ترى على أنّها تتجه نحو ما يسميه "بالنظرية الطوعية للفعل" حيث ينظر إلى البشر على اعتبار أنّهم يقومون بالاختيار - أو المفاضلة - بين أهداف و وسائل تحقيق تلك الأهداف⁽¹⁾.

و لكن، هذا الاختيار تفرضه البيئة التي يعيش فيها الفاعل و بدورها تتحكم فيها المعايير والقيم المتفق عليها. و التي لها دور مهم في فهم الطبيعة الخيالية للمجتمع فهي تفسر سلوك الفاعلين « فالمعايير هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيا والتي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم ، أمّا القيم فأفضل وصف لها هو أنّها ما يعتقدّه البشر عما يجب أن تكون عليه الحياة، وتقاسمها من طرف الجميع يجعل الأفعال الصادرة عنها أقل غموضا بالنسبة إلى الآخرين وحتى بالنسبة للفاعل نفسه، ومن جهة أخرى يصبح الفاعل من خلال هذه المعايير و القيم بإمكانه أن يحدد الموقف الذي توجد فيه الاختيارات المتاحة، كما أنّها (أي القيم والمعايير) تزوّد الفاعل بالأهداف والوسائل التي توجهه و تعطي معنى لاختياراته⁽²⁾.

وللتوضيح أكثر ندرج مثلا ذكره "بارسونز" في توضيح أثر المعايير والقيم على الاختيار «... و أكثر المعايير عمومية و رسمية تُبسط في النظام القانوني للمجتمع، و مثال ذلك هو أنّني أملك دائما اختيار قتل طلبتي الذين يتأخرون في تقديم أبحاثهم، لكن الأرجح إنني لن أجدأ إلى هذا الاختيار، ليس لأنني أعتقد أن القتل حرام وحسب، بل لأن مثل هذا العمل يحمل في طياته عقوبة شديدة⁽³⁾»

إذن، الفعل الاجتماعي عند "بارسونز" يركز على ثنائية الفعل والموقف، فالفاعل يعيش وفق موقفه الذي يدركه تبعا لإدراكه ووعيه للإشارات والرموز التي يتلقاها من بيئته أو محيطه.

(1) المرجع نفسه، ص 69.

(2) روشيه (جي): علم الاجتماع الأمريكي... مرجع سبق ذكره، ص 66.

(3) كريب (إيان): النظرية الاجتماعية... مرجع سبق ذكره.. ص 70.

ومنه، فبيئة الفاعل: تتكون من ثلاثة عناصر هي:

- 1- البيئة المادية: وتشمل البنية المرفولوجية للفاعل، ووسطه الفيزيائي كالظروف المناخية، الطبيعية، الجغرافية، و الجيولوجية.
- 2- الموضوعات الاجتماعية: وهي التي تملئ تفاعل الفاعل مع الآخر سواء كان فردا أو جماعة.
- 3- الموضوعات الثقافية: تشمل الجانب الرمزي المخيالي للأفعال الاجتماعية، وكل ما تحمله من معاني تسهّل للفاعل التفاعل مع بيئته.

نستخلص ممّا سبق ذكره، بأن نظرية الفعل عند "بارسونز" تشمل:

- 1- الفاعل.
- 2- محيط الفاعل.
- 3- الرموز.
- 4- القواعد.

أمّا العناصر الأساسية المشكّلة للفعل الاجتماعي في نظرية "بارسونز" فهي:

الفعل الذاتي: يمكن أن يكون فردا أو جماعة أو مجتمعا بكامله.

- 1- موقف: يتشكّل من الموضوعات الفيزيقية و الاجتماعية التي يرتبط بها الفاعل.
- 2- الرموز: تساعد الفاعل على الارتباط بالعناصر المختلفة داخل الموقف وما تحويه من معاني.
- 3- القواعد: هي القيم والمعايير التي تتحكم في توجيه الفاعل، وعلاقات الفاعل بالموضوعات الاجتماعية و المادية في محيطه.

ب- الأنساق الأساسية والفرعية للفعل الاجتماعي:

يقول "جي روشيه" (Guy Rocher) في وصف نظرية "بارسونز" « تشبه الصناديق الصينية، حينما تفتح صندوقا منها تجد أنه يجوي صندوقا آخر بداخله، وهذا الصندوق بداخله صندوق أصغر، وهكذا»⁽¹⁾.

إذ نظرية "بارسونز" تعتمد على تقسيم المجتمع إلى أجزاء، ثم إعادة صياغته بشكل عقلاي وفق أنساق تترجم ثبات و توازن المجتمع.

و منه، ففي تحليل "بارسونز" للنسق الاجتماعي، يرى بأنه توجد ثلاثة أنساق « تستلزم فاعلا يرمي إلى الحصول على الحد الأقصى من الإشباع (نسق الشخصية)، وتستلزم بقدر ما يتعلق الأمر بالمجتمع نسقا من القيم له انتشار واسع، بحيث أن هذه القيم تمنح التماسك للمعايير المختلفة المرتبطة بمختلف أدوار المكانة (النسق الثقافي). أخيرا تستلزم وجود بيئة مادية على المجتمع أن يتكيف معها (النسق العضوي)»⁽²⁾.

ت- العناصر البنائية لأنساق الفعل:

النسق أو أجزاء النسق تترجم بعض المتطلبات التنظيمية والتي قد تؤخذ بعين الاعتبار في التحليل النسقي، وتحتل الموضوعات الرمزية والثقافية دورا جوهريا في هذا الإطار لأنّ الفاعل يستخدمها للاتصال بالفاعلين الآخرين « أعتقد أن أساس نظرية الفعل هو بناء أنساق الفعل الذي يتكوّن من الأنماط ذات المعنى الثقافي التي انصهرت داخل النظم (في الأنساق الاجتماعية والثقافية) واستدمجت (في داخل أنماط الشخصية والكائنات العضوية)»⁽³⁾.

(1) كريب (إيان): النظرية الاجتماعية من "بارسونز" ... مرجع سبق ذكره... ص 72.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) روشيه (جي): علم الاجتماع الأمريكي... مرجع سبق ذكره، ص 74.

ث- المستلزمات الوظيفية لأنساق الفعل:

يوضّح تحليل بناء الفعل العوامل المؤدية إلى استقرار النسق، في حين الأبعاد الوظيفية للأنساق تترجم العمليات التي تحدث داخله و تؤدي إلى إشباع حاجياته وهي التكيف وتحقيق الهدف ، والتكامل ، والكمون أو ضبط التوتر داخل النسق⁽¹⁾.

التراتب السبرنطقي^(*): الأنساق المختلفة عند "بارسونز" ترتبط ببعضها البعض من خلال تبادل المعلومات الرمزية، و الرمز عنده ليس شيئاً ذا قيمة في حد ذاته ، مثل النقود، فالعملة المعدنية لا قيمة لها تقريباً بصفتها شيئاً معدنياً غير أنّها تكتسي القيمة حين تأخذ صفة التداول.

كل نسق فرعي للنسق الاجتماعي له رموزه المكافئة له والتي تخصه فالاقتصاد يتعامل بالنقود، والنسق السياسي بالقوة، ويحافظ كل نسق على توازنه عن طريق التبادل الرمزية مع النسق الآخر « وفي ذات الوقت يحتفظ ذلك النسق بهويته الخاصة أي بحدوده »⁽²⁾.

ج- النظام الاجتماعي وحدود العقلانية:

ركز "بارسونز" في دراسته للمجتمعات على حالة الاستقرار والنظام، وطرح باستمرار التساؤل التالي: كيف يكون النظام الاجتماعي ممكناً؟.

هناك عدة إجابات أجابت تاريخياً للرد عن هذا التساؤل: إذ يرى "جون لوك" (John Locke) بأنّ النظام الاجتماعي ينجم عن عقد من المبادلات وتلاقي المصالح المشتركة. أمّا "هوبز" (Hobbes) فيرى بأنّ الأفراد أنانيون وهذا يفضي إلى حرب الجميع ضد الجميع، الأمر الذي يحتم وجود التنظيم الاجتماعي لتثديب وتطويع تلك النزعة الطبيعية.

إذن، الواقع المعيش الذي يجياه الأفراد هو دائماً مضطرب، ولكي يتمكن من فهمه نستخدم أفكار عامة مجردة لفهمه وتحليله لأنّه و في نهاية الأمر الواقع الاجتماعي هو نظام. ولفهمه لا بد من ترتيب أفكارنا في بناء متناسق ومنسجم من المفاهيم المجردة: « فالمفهوم المجرد هو تعميم يركّز على جانب مهم من الواقع. وتحفل الحياة اليومية بمثل هذه المفاهيم. فمفهوم "الأحمر"

(1) المرجع نفسه، ص ص 80-84 بتصرف.

(*) Cybernétique : علم يدرس عمليات السيطرة و التوجيه في الأنساق الإلكترونية والبيولوجية.

(2) كريب (إيان): النظرية الاجتماعية من "بارسونز" ... مرجع سبق ذكره... ص 78.

على سبيل المثال، ما هو إلا تجريد لكل الأشياء الحمراء التي نراها حولنا. لكن الترتيب المنطقي للمفاهيم المجردة ليس كالحديث عن الواقع»⁽¹⁾ فهو يختلف عنه، لكن يعكسه إذ « الحياة الاجتماعية منظمّة بطريقة منطقية عقلانية»⁽²⁾ فـ "بارسونز" يرى في هذا الصدد « بأنّ كل الأنساق الحية (ونشير إلى أنّ مجموع الأنساق يشكل النظام) تسعى لأن تكون في حالة التوازن حالة من الاستقرار والعلاقات المتوازنة بين أجزائها المختلفة. وأنّ هذه الأنساق الأخرى الاتجاه نحو الاحتفاظ بالحدود»⁽³⁾

ومنه، « الفاعلين ليسوا قادرين على إعداد الخيارات الأكثر جدية (بسبب نقص المعلومات الكافية، أو القدرات على المحاكاة واعدة). فهم يكتفون معظم الوقت بتبني حلول معقولة أكثر منها عقلانية، و مرضية أكثر منها مثالية»⁽⁴⁾

لماذا؟. لأنّ الفاعل الاجتماعي سلوكه مضبوط وفق النظام وحدود العقلانية المفروضة عليه.

نستخلص ممّا سبق ما يلي :

أولاً: الفعل الاجتماعي عند "بارسونز" هو كل سلوك تدفعه وتوجهه المعاني التي يكوّنها الفاعل، ومنه فأفعال وسلوكات وشخصيات الحكايات أو الأحداث التاريخية ترسم و تبني من خلال المعاني التي يحملها ويكوّنها الحاكي أو المؤرخ.

ثانياً: تفسير و فهم الفاعل للأشياء يكون ذاتياً، و يكون مستوحى من إدراكه للبيئة، المشاعر، الأفكار والدوافع، التي تشكّل أفعاله إلى جانب ردود أفعال الآخرين. ومنه، فالخصائص الاجتماعية وبيئة الحاكي كفاعل تؤثر في طريقة وصفه وسرده لشخصيات الحكاية، وهذا ما يبيّن الاختلاف بين الحكاة أنفسهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تفسير وفهم المؤرخ كفاعل أيضاً للأحداث التاريخية يكون وفق وعيه وإدراكه لمجموع الأنساق التي تؤثر في الأحداث التاريخية.

(1) المرجع نفسه، ص69.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 68.

(4) كابان (فيليب)، دورتيه فرانسوا (جان): علم الاجتماع، من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ

وتيارات، تر: حسن (الياس)، دار الفرقد للطباعة والنشر و التوزيع، سوريا، 2010، ص 372.

ثالثا: تعتمد نظرية "بارسونز" على تقسيم المجتمع إلى أجزاء ثم إعادة صياغته بشكل عقلاي وفق أنساق تترجم ثبات وتوازن المجتمع. ومنه، يعتبر كل من النص الحكائي، والنص التاريخي نسقين يتفاعلان مع الأنساق الأخرى، وهذا ما يدعو إليه أصحاب النظرية الاجتماعية.

رابعا: يرى "بارسونز" بأن الأنساق تتفاعل فيما بينها.

ومنه، لا يمكن فهم و تفسير نص الحكاية مثلا من دون فهم نسق الفترة التاريخية التي أنشأته، أي فهم مجتمع النشأة بالتركيز على تفاعلات كل الأنساق (السياسية، الاقتصادية، الدينية، والاجتماعية...).

3-1-7- الفعل الاجتماعي عند "فيبر" (Weber):

عاش "ماكس فيبر" (Max Weber) 1864-1920 في أسرة مفعمة بالثقافة والنضال السياسي، فوالده كان سياسيا بارعا وثرى، وقد استفاد "فيبر" في تكوينه من المناقشات العلمية التي كانت تجرى في منزله بدعوة من والده.

شخصية "فيبر" عكست مشاحنات وتناقضات عصره سواء على المستوى السياسي أو الفكري، وهذا ما أثر على مرضه النفسي وأبعده عن التدريس، ففي المستوى السياسي كان موزعا بين انتمائه السياسي ووطنيته وحبه لألمانيا موحدة في عهد "بسمارك" 1870، وبين كرهه للتيار الأرستقراطي. أما على المستوى الفكري فكان متواجدا بين تيارين متناقضين: المثالية والمادية. كل هذا أثر في إنتاجه الفكري خاصة فيما يتعلق بسوسيولوجيا الفهم والفعل الاجتماعي.

إذن، « يتموقع فكر "فيبر" في بوتقة تجتمع فيها السوسيولوجيا بفلسفة التاريخ والنظرية النقدية بالاقتصاد السياسي ويتقاطع فيها المجتمع والأخلاق وتتشابك عندها البروتستانتية بالرأسمالية»⁽¹⁾ ويرى "فيبر" بأن « السوسيولوجيا قبل كل شيء هي علم بخصوص الفعل الاجتماعي... »

(1) راينو (فيليب): ماكس فيبر و مفارقات العقل الحديث، تر: حديدي (محمد)، كلمة، أبو ضبي، والاختلاف، الجزائر، 2009، ص 09.

وهو يعتبر أيضا أن المجتمع هو نتاج لفعل الأفراد الذين يتصرفون تبعا للقيم وللدوافع وللحسابات العقلانية»⁽¹⁾

والفعل الاجتماعي يركز حسب "فيبر" على مجموعة من العناصر منها ما يتعلق بالفعل الاجتماعي في حد ذاته و منها ما يتعلق بالفاعل.

الفاعل يتصور ذاتيا معنى لفعله (لا يهم إن كان على صواب أو على خطأ)، أي يكون منطقيًا مع نفسه ولا يهمله الآخرين (منطق L'égo) هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون لفعل الأنا قيمة الدليل والرمز بالنسبة إلى الآخرين، وهذا ما يفترض موازاة نقل المعنى بين الأنا والآخرين في إطار الفعل الاجتماعي.

فالفاعل الاجتماعي يفترض حسب الفاعل بأن الآخرين فهموا رغبات أو قصد الأنا، وأنهم ردوا أو مستعدين للرد بالنفي أو الإيجاب. وكل فعل اجتماعي يفترض مبدأين: أولا: الإخلاص للمبدأ: مثلا فرد يريد الزواج، فمهما كانت الظروف ضده وغير منطقية فهو يقوم بإتمامه، أي يكون منطقيًا مع نفسه.

مثال آخر: أستاذ يقوم بإقضاء طالب ممتاز، تغيب أكثر من خمس مرات من وحدته، فرغم معارضة بعض الأساتذة الآخرين لتعاطفهم مع الطالب، ولكن، الأستاذ يقوم بإتمام ذلك. ففي المثاليين الفاعل يكون منطقيًا ومنسجما مع نفسه ولا يهمله الآخرين.

ثانيا: الغائية (La finalité): مثلا فرد يقوم بجرم تبييض الأموال، فغاياته هي تبييض الأموال من دون مساءلة.

مثال آخر: الإقبال على الانتحار الجماعي عند قبائل "الساميا" لاعتقادهم بنهاية العالم في عام 2012. فقد كانوا واعين بالهدف ثم اختاروا الوسيلة المناسبة لذلك.

يرى "فيبر" أن البحث عن الفعل يكون انطلاقا من التصور الذاتي للفاعل، أي التركيز على المبرر أي الفهم و المعنى الذي يعطيه الفرد لذاته أو لسلوكه « وقد عارض فيبر في نظرية الفهم التفسير الطبيعي، ذلك أن الموضوع الخاص بالفهم هو على الدوام إدراك معنى نشاط

(1) كابان (فيليب)، دورتيه فرانسوا (جان): علم الاجتماع، من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات، تر: حسن (الياس)، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2010، ص ص 47-48 بتصرف.

أو ما اصطلح عليه فيبر بالصورة الدلالية»⁽¹⁾
والتفسير حسب "فيبر" يتخذ ثلاثة أشكال « التفسير الذي يسميه فيلولوجي ويكمن في إدراك المعنى الحرفي للنص، ضمن نقد الوثائق، والأبحاث. التفسير التقويمي الذي يستحسنه أو يستهجنه التفسير العقلاني ويكون هدفه الإدراك بواسطة السببية أو فهم العلاقات الدلالية بين الظواهر أو العناصر لنفس الظاهرة»⁽²⁾

تصنيف الأفعال عند "فيبر"، ينطلق من الذاتي، زيادة على محاولة بناء نماذج للتصرفات الممكنة، انطلاقاً من التعريف الذي يعطيه الفاعل لنفسه، وهذه النماذج متأية من الاشتراك مع قيم الفاعلين، أي ماذا أعطى الفاعل لفعله (أي الدلالة) وهي العلاقة التي تربط الفاعل بالقيم، فيتبين له إن كان ذلك طبيعياً ومقبولاً.

المعنى هنا كأننا نربط دلالة الرموز في شيء متواجد فينا، وفي ما حولنا (فالقيم هي الدلالات)، لذا انطلق "فيبر" من أن القيم موجودة في الأفراد ومشاركة في الجماعة، فهي ملك لها، فكلما ازداد القرب والاشتراك في القيم نفسها بين أفراد الجماعة ازدادت سرعة الفهم فيما بينهم، إذ تبني الأفراد للقيم هو شرط المشاركة في الجماعة، وعدم تبنيها يعني الإقصاء الجماعي.

أ- أنواع الفعل الاجتماعي عند "فيبر":

تتميز المجتمعات بالحركية و التغير، كما تتميز المجتمعات الحديثة بالعقلانية إذ « لم يكن للمجتمعات الصناعية متسع للعواطف أو للاستمرار في القيام بأعمال معينة مجرد أن الآخرين قد درجوا على انتهاجها في الماضي لأجيال عديدة»⁽³⁾
إذ « في حين كان الدين والعادات المتوارثة هي التي تقوم بالدور الأساسي في تحديد ما يحمله الناس من قيم و اتجاهات في المجتمعات التقليدية، أخذ المجتمع الحديث يتميّز بالترشيد العقلاني

(1) Freud (Julien): *Sociologie de max weber*, P.u.f, Paris, 1968, p82.

(2) Ibid, p 50.

(3) غدنز (أنتوني): علم الاجتماع، (مع مدخلات عربية)، تر: الصياغ (فايز)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

المتزايد لمجالات الحياة بما فيها الأنشطة السياسية والدينية والاقتصادية»⁽¹⁾

وعليه، ميّز " فيبر" بين ثلاثة أنواع من الأفعال الاجتماعية:

- 1- الفعل العقلاني: يمكن تصنيفه إلى صنفين:
 - أ- الفعل العقلاني بالنسبة إلى الهدف: في هذه الحالة يكون الفاعل واعيا تماما بأهدافه، ويقوم باستخدام الوسائل لتحقيقها، مثل قائد الجيش الذي يرهق جنوده في التدريب حتى يكتسبوا مهارة عالية في الدفاع والقتال، إذ هدف القائد في المجتمع العسكري ليس تحقيق الفوز فحسب بل تحقيق الفوز المستحيل.
 - ب- الفعل العقلاني بالنسبة إلى القيمة: الفاعل في هذا النوع من الأفعال لا يتحدّد سلوكه بالهدف الخارجي، وإنّما بالقيم السائدة في مجتمعه، والفعل الخارجي هنا عقلاني، لأنّ الوسائل المستعملة لتحقيق الغاية تكون منطقية بالنسبة إلى هذا النوع من الأفعال، مثل القبطان الذي يترك نفسه يغرق مع باخرته، لأنّ الهرب في هذه الحالة يعتبر جبنا ولا يتوافق مع قيم البحرية والتكوين المعنوي الذي تلقاه، مثل ما حدث للقبطان حينما غرقت سفينة الركاب التاريخية "تيتانيك" (Titanic) في أوائل هذا القرن في المحيط الأطلسي.
 - 2- الفعل العاطفي: هو الفعل الذي يكون مصدره مزاج الفرد وحالته النفسية مثل الصفة التي تعطيها الأم لابنها حين يغضبها، أو لاعب كرة القدم الذي يلکم زميله كرد فعل لتجاوز ما.
 - 3- الفعل التقليدي: هو الفعل الذي تندرج ضمنه كل السلوكات التي تنبعث من التقاليد والعادات المختلفة مثل طقوس الزواج، الختان، والعبور...
- هذا التقسيم لأنواع الفعل يعكس نظرة "فيبر" إلى المجتمع المعاصر والذي يغلب عليه الطابع العقلاني»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) Aron (Raymond) : Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris, 1967, p 501.

وننوه إلى أنه « يمكن في الحقيقة تبيان أن الأنماط الثلاثة تتواشج في النشاط الواحد مثلما هو الحال في نشاط المستهلك، فهو يختار في العادة المنتج الملائم لمُدخوله (فعل عقلائي)، لكن يقاد أيضا في اختياره عن طريق عاداته الاستهلاكية (فعل تقليدي) أو عن طريق رغباته التي لا تقاوم (فعل وجداني)»⁽¹⁾

و منه، يمكن تداخل ذات الفاعل في مختلف أصناف الفعل الاجتماعي.

ب- النموذج المثالي (التصوري):

إنَّ أهم ما جاء به " فيبر " هو تنظير مبدأ منهجي أساسي هو "النموذج التصوري" (Ideal Typus)^(*)

« كلمة نماذج هي الرسم، و المثل الذي تتبعه، ونستلهم منه، وننسخه، فمثلا الخياطة تفصل ثوبا حسب نموذج من الورق (النموذج يوحي بفكرة المثل) »⁽²⁾.
والمودج المثالي يشمل بعدين أساسيين:

أولاً: البعد العادي للمفاهيم العلمية، وهو بعد قائم على التجريد و الانتقاء لخصائص الظواهر من أجل الوصول إلى شرح مظهرها الإمبريقي و إرجاعها إلى أسبابها.
ثانياً: البعد الخاص، ويتمثل في طريقته الفريدة في التجريد، فبينما يكون التجريد الأول تجريدا تلقائياً، ففي التماهي مع الواقع نجد التجريد في النموذج المثالي هو تجريد طوباوي، لا يبحث التماهي والتطابق مع الواقع، بل يبحث عن المبالغة التعسفية، والتضخيم النظري لبعض خصائص ذلك الواقع من أجل أغراض علمية مقصودة.

(1) كابان (فيليب)، دورتيه فرانسوا (جان): علم الاجتماع... مرجع سبق ذكره.. ص 48 .

(*) Ideal Typus (Ideal Type): يختلف عن Type Ideal و Modèl :

- (Ideal Type): يعني مثالي مُنمَّذَج، غير مرتبط بالواقع، وينمَّذَج الواقع، مثل ما نراه في الحلم، ونعتقد أنه الواقع، فهو ينزع المماثلة من الواقع، أي يخرج نفسه من الواقع.

- Type Ideal: يعني النمط التصوري أو النموذج المثالي.

- Modèl: يعني تقنية و وسيلة منهجية، هو تصوير جزئي منظم للواقع، ثم يبحث عن تطابق ذلك مع الواقع، مثلاً: نأخذ الخصائص الأساسية في الشخص، بالتالي نرمي إلى تغيير الواقع.

(2) روشيه (غي): مدخل إلى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي... مرجع سبق ذكره، ص 52.

ولذلك فبناء النموذج حسب " فيبر " يعتمد على التجريد النظري، الذي لا يبحث عن التطابق مع الواقع بل على المبالغة والتضخيم النظري، فهو لا يبحث عن المماثلة مع الواقع، بل ينطلق الباحث من مبدأ أساسي و هو " فهم الأفعال " فإمّا أن يكون واقعيًا إمبريقيا، وبالتالي يكون غامضا، وإمّا أن يكون غير واقعي ومجرد، وبالتالي يكون واضحا، فالنموذج المثالي هو وسيلة لتوضيح الواقع، إذ الباحث يخلق أصنافا ليست تماثلات حقيقية للواقع بل لأغراض البحث فقط « إنّ النموذج المثالي لا يعكس الواقع، ولكنه يسهّل تحليل مكوناته وهذه الصورة الذهنية (العقلية) هي وسيلة لإنتاج الفرضيات، ولتوضيح الخطاب، إنّهُ وسيلة بحث عقلية بحتة»⁽¹⁾.

و منه، فالنموذج المثالي يساعد على إنتاج الفرضيات « وهو ليس بفرضية»⁽²⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يسمح النموذج المثالي بتصنيف الواقع (La typologie) حسب متغيرات قابلة للوصف، وهذا ما يمهد إلى المقارنة الموضوعية بين التصنيفات.

ونشير في هذا الصدد بأنّ " فيبر " « أعطى أولوية لاستخدام النمط المثالي كأداة تصورية تُستخدم في العلوم الاجتماعية ومصمّمة لتحديد الخصائص الأساسية للتصرفات البشرية أو المؤسسات الاجتماعية. فالنمط المثالي هو تشييد فكري لا يعكس الواقع الإمبريقى بل يسمح بتحليل مكوناته»⁽³⁾

ما قصده " فيبر " إذن، هو أنّ النماذج التصورية أو « النماذج الافتراضية قد تكون مفيدة جدا عندما نحاول فهم الأوضاع الفعلية في العالم بمقارنتها بواحد من هذه الأنماط المثالية. وفي هذا السياق تكون الأنماط المثالية بمثابة نقطة مرجعية ثابتة. و تجدر الإشارة هنا إلى أن النمط المثالي لم يكن يعني بالنسبة إلى فيبر أن هذا تصوّر قد وصل حدود الكمال أو حقّق الهدف المنشود. وما كان يعنيه فيبر أن النموذج يمثّل صورة " صافية " لظاهرة ما»⁽⁴⁾

(1) Lallement (Michel): *Histoire des idées sociologiques, des origines à weber*, Nathan, Paris, 1998, Tome 1, p 211.

(2) Weber (Max): *Essais sur la Théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, p p 179-180.

(3) كابان (فيليب)، دورتيه فرانسوا (جان): *علم الاجتماع... مرجع سبق ذكره.. ص 377*.

(4) غدنز (أنتوني): *علم الاجتماع، (مع مدخلات عربية)*، تر: الصباغ (فايز)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

فالذوات الواقعية مثلا فاضت عن الذات المثالية، ولكنها ليست هي. ففي المخيال الإسلامي مثلا نجد شخصية الرسول (ص) كنموذج تصوري للمسلمين تمثل بالنسبة إليهم الخير المطلق. ومنه، يعد مرجعا تصوريا لجميع أفعال المسلمين، ولكن لا أحد منهم يمكن أن يكون النموذج التصوري الأصل.

كل الأفعال والنشاطات تنطلق في كل الأحيان و مهما كان نمطها من مسببات غير واضحة كليًا لدى الفاعلين. ولكن، يمكن توضيحها بالنسبة إليهم انطلاقا من مبدأ العودة إلى البناء الأولي للنمط التصوري (النموذج التصوري).

« ومما لا شك فيه فإنّ بناء النماذج المثالية مرتبط بالتحليل التاريخي و بمقدار ارتباطه بالتحليل السوسيولوجي، فإنّه مرتبط بفكرة الفهم لأنّ كل نمط مثالي هو تنظيم لعلاقات عقلية خالصة سواء لجماعة تاريخية أو لتعاقب مجموعة من الظروف إنّه لب المذهب الإبيستمولوجي لماكس فيبر⁽¹⁾. كما عبر عن ذلك "ريمون أرون" (Raymond Aron)

وبواسطة البناء التجريدي للظاهرة وبالرجوع إلى تاريخ الظاهرة و سيرورتها نصل إلى تصنيف منسجم يعبر عن المحتوى الخفي للظاهرة موضوع البحث، ويعبر عن مختلف الفاعلين في الحكايات، وعن النموذج المثالي الذي تصبو الحكاية إلى تحقيقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعكس المؤرخ النموذج المثالي الذي يود تحقيقه.

ت- العقلانية و دورها في فهم الأفعال:

تحيل العقلانية، في السوسيولوجيا إلى "الموجات" (أي الدوافع الواعية) التي تدفع الفرد للتصرف بهذا الشكل أو ذاك، تتكلم حينئذ عن "عقلانية شخصية (ذاتية)". وبهذا المعنى يمكن لعقلانيتين أن تكونا متناقضتين، وبمعنى أكثر حصرية، فإنّ العقلانية تفترض الجدوى والترابط المنطقي بين أهداف الفعل ووسائله⁽²⁾

(1) Aron (Raymond): Les étapes ...op cit , p 519.

(2) كابان (فيليب)، دورتيه فرانسوا (جان): علم الاجتماع... مرجع سبق ذكره ... ص 372.

يرى "فبير" أنّ « كل سلوك إنساني بإسناده ورجوعه إلى بنية من القواعد أو المعايير الجماعية يأخذ له معنى و يكون منسجما بنظر الفرد ذاته وكذلك بنظر الآخرين الذين يتحرك الفرد معهم أو في وسطهم »⁽¹⁾، فكل سلوك إنساني أو فعل اجتماعي يرتبط بالفاعل، هذا الأخير الذي يتميز بمجموعة من الخصائص ولاسيما تلك التي تربط بين الوسائل والغايات، وتقييم كل الاحتمالات الناجمة عن ذلك فهو "عقلاني". ولكن، الفاعل لا يمكنه الإحاطة بكل الظواهر الاجتماعية واختلافاتها وتناقضاتها، وهذا ما يجد من إمكانية اختياره لأفعاله ضمن سلم من الأفضليات.

نستخلص مما سبق بأنّ:

مفهوم العقلانية عند "فبير" يبنى على افتراض أن معنى أفعالنا يتحدّد بالنسبة إلى المقاصد أو الغايات، ولتوقعات الآخرين، وكل علم اجتماع يهمل هذه الفرضيات يصل إلى عدد لا متناه من الاستدلالات الخاطئة.

2-7- المخيال الاجتماعي:

يعتبر مفهوم المخيال من المفاهيم التي يصعب تحديد معناها و ضبطها بسهولة وهذا راجع إلى أنّ هذا المفهوم: أولاً: تتحكم فيه آليات وميكانيزمات عقلية، نفسية، اجتماعية و تاريخية في آن واحد. ثانياً: يلجأ عامة الناس إلى إستعمال كلمات تؤدي إلى نفس المعنى أو تقترب منه، وفي هذا السياق يقول "جلبار ديران" (Gilbert Durand) : « إنّنا كثيراً ما نستعمل كلمات مثل صورة، علامة، أسطورة، للتدليل عليه »⁽¹⁾.

(1) روشيه (غي) : مدخل إلى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي... مرجع سبق ذكره، ص 51.

(2) Durand (Gilbert) : *L'imagination symbolique*, P.u.f, Paris, 1976, p 07.

إنّ مفهوم المخيال(*) يجمع بين التصور والخيال ويتجاوزهما، وكما يشير إلى ذلك "ديران": «فإنّه من غير اللائق النظر إلى التخيّل على أنّه ظاهرة سابقة للفكر العقلي السليم، بل يجب النظر إليه باعتباره عاملا أساسيا في توازن النفس - اجتماعي»⁽¹⁾

والمخيال الاجتماعي يبرز أحيانا في شكل إيديولوجيا (Idiologie)، وأحيانا في شكل (Utopie) يوتوبيا وهما شكلان من الوعي الإنساني يشكلان البنية الصراعية الداخلية للمخيال: ذلك أنّه يظهر تارة في شكل يوتوبيا منقلب عن الواقع هاربا منه وذلك لتحقيق "نوع من الفردوس المفقود" الذي يستعيد فيه البشر إنسانيتهم»⁽²⁾ على حدّ تعبير "ماركس هودكهيمر"، أو في شكل "إيديولوجيا" مشوّه للواقع غارق في الوهم أو الوعي الزائف الذي يهيمن على الأفق الذهني لجماعة من الجماعات في فترة من الفترات، علما أنّ أول العلاقات التي تربط بين مجموعة من الأفراد هي علاقة مخيالية»⁽³⁾

إنّ «فالمخيال هو مجموعة التصورات المشتركة لدى جماعة معيّنة اتجاه جماعة أخرى ذلك أنّ كل مجتمع منظم بلغة خاصة، و محيطه الخاص ينتج مكانة خاصة به»⁽⁴⁾ أي تصورات الأفراد لذواتهم و للآخرين تسبق علاقتهم نفسها إذ «المخيال يتموقع في عمق كل ممارسة إنسانية بغض النظر عن بعدها التاريخي. و كما ينتج المجتمع الايدولوجيا المهيمنة فيه و طوباويته المهيمنة أيضا»⁽⁵⁾

(*) هناك كلمات مشابهة له مثل "مخالة" بمعنى ظنّ، و"المخيّل" يقال فلان يمشي على المخيّل أي على ما خيّل له من غير يقين، و"المخائيل" جمع مخيّل فيقال مخائيل الخير، ومخائيل السوء، أي ما يتخيله الإنسان بشأنهما. وقد فضلنا كلمة "مخيال" الموافقة لكلمة (L'imaginaire) إذ تستخدم كصيغة للمبالغة (كمقدام)، و لاسم الآلة (كمفتاح)، إذ ما يهمنها هو البحث في آليات التخيّل وكيفية إشغالها.

(1) Durand (Gilbert) : L'imagination symbolique, P.u.f, Paris, 1976, p p 84-85.

(2) عبد الغفار (مكاوي): «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت» (عدد خاص)، حوليات كلية الآداب، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، عدد 13، 1993، ص 64.

(3) Didier (Anzieu): le groupe et l'inconscient, l'imaginaire groupale , Dunod, Paris, 2^{ed} , 1984, p 47.

(4) Durand (Gilbert): La dynamique des imaginaires, P.u.f , Paris 1964 , p 192.

(5) Ibid, p 194.

إذن، المجتمع يتحرك وفي كثير من الأحيان بمخيل يهيمن على تصوراته وطموحاته وحتى اتجاهاته نحو الآخرين، فالمجتمع على حد تعبير "بيار بورديو" (Pierre Bourdieu) عبارة عن ميكانيزم واسع لإعادة إنتاج علاقات الهيمنة بين الأفراد والجماعة «⁽¹⁾ التي ينتمون إليها، لذا هؤلاء الأفراد أنفسهم يقومون بإنتاج مخيلهم الخاص وإعادة إنتاجه (أي المخيال) في شكل جديد، فهو الوعاء الذي يتمثل به الأفراد الواقع، فهو يتأرجح بين إنتاج نموذج للواقع يجد فيه الأفراد أنفسهم فاعلين ومحركين للتاريخ من جهة، ومن جهة أخرى فهو آلية لإنتاج واقع نموذجي ومثالي في كثير من الأحيان منفلت عن الواقع.

المخيال هو الجانب اللامرئي الغنوصي في تاريخ الأفراد، ويتشكل من مجموعة من العناصر كالرموز، والصور... ويظهر من خلال أجزائه كالايدولوجيا، اليوتوبيا، الأسطورة والحكاية.

نستنتج من عناصره وأجزائه بأن له عدة أصناف:

صنّف الباحثون المخيال الاجتماعي إلى ثلاثة أصناف:

7-2-1- أصناف المخيال الاجتماعي:

أ- المخيال التمثيلي: التمثيل يتفاوت من شخص لآخر، و من شروط تحقيقه أن يكون مستمدا من الواقع، بمعنى ألا يكون منفصلا عن العالم المادي الذي نعيش فيه، لأن عملية التمثيل تتم عبر وعي الفرد بالواقع حتى يستطيع استنساخ كل ما شاهده، وعينه، وأحسه، أي كل التمثيلات الموجودة في الواقع. وبهذا المعنى يصبح وجود الذات (الإنسان) وموضوع التمثيل أمرا ضروريا ولازما، ويتم هذا بطريقتين:

الأولى: طريقة الوعي المباشر للواقع: تعكس هذه الطريقة حضور الشيء إلى العقل مباشرة مثل التمثيل والإحساس إذ « المخيال هو واقع ينتج على منوال واقع - معنى، و لا يمكن أبدا أن

(1) Cabin (Philippe): « Le monde selon Bourdieu » In : Science humaines, N° 105, 2000, p 32.

تكون هناك قطيعة تفصل الواحد عن الآخر»⁽¹⁾

الثانية: طريقة الوعي غير المباشر للواقع: تعكس هذه الطريقة حضور الشيء إلى العقل بشكل مغاير لما هو عليه، و في جميع الحالات الوعي الغير مباشر هو الموضوع الغائب يحضر إلى الوعي عن طريق صورة (Image) بالمعنى الجد واسع لهذه الكلمة»⁽²⁾

ومنه، يتبين بأنّ الوعي غير المباشر موضوعه غائبا أي من جنس المجردات، ولا يمكن للوعي أن يتمثله إلاّ بواسطة صور، فعندما يغيب الوعي غيابا حسّيا، ماديا، و ملموسا، يُسمّى هذا الوعي مخيالا، وفي هذه الحالة تصبح وظيفة المخيال التمثيلي متمثلة في « القدرة على تكوين صور توضيحية و استرجاعية »⁽³⁾

وقد وضّح "كارل يونغ" (Carl Jung) هذا في نظرية اللاوعي إذ رأى بأنّ محتويات اللاوعي الخفية ظرفيا تُسترجع إلى محتوى الوعي، وساق في هذا الإطار مثلا بشخص يتنزّه في الحديقة، ثم يشم رائحة الورد (وجود مثير) فيتذكر طفولته»⁽⁴⁾.

ويقترّب من هذا المعنى تعريف (التهانوي) للمخيال في كتابه : "كشاف اصطلاحات الفنون" إذ قال: « واستدلوا -أي الحكماء- على وجود الخيال، بأنّه إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا، ثم نشاهدها مرّة أخرى نحكم عليها، بأنّها هي التي شاهدناها من قبل ذلك، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنّها هي التي شاهدناها من قبل ذلك»⁽⁵⁾.

ركز هذا التعريف على فكرة الذهول، أي حضور الشيء بعد غيابه بفعل تدخل عامل خارجي كرؤية شيء مشابه له مثلا، ممّا لا يعني بأن الصورة بقيت ماثلة في الذهن فقط، بل يعني أيضا

(1) Chebal (Malek): L'imaginaire arabo-musulman, P.u.f, Paris, 1993, p 370.

(2) Durand (Gilbert): L'imagination symbolique, P.u.f, Paris, 1976, p 07.

(3) Wunebeger (Jacques) : L'imagination, P.u.f, Paris, 1991, P 06.

(4) Jung (Carl) : L'homme à la couverte de son âme, structure et fonctionnement de l'inconscient, Mont-blanc, Paris, 6^{éd}, 1962, p 90.

(5) الجويلي (محمد): الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس،

بأنه في زمن الذهول يكون الوعي وموضوعه غائبين، وعندما يحضر الوعي (في حالة وجود مثير مثلا)، فهو يستحضر موضوعا غائبا، و ما كان بإمكانه استحضاره لو لم يكن الوعي ذاته مخيالا في جانب من جوانبه.

ولتوضيح هذا نسوق مثلا من أدب العصر العباسي للشاعر "علي بن الجهم" فقد قال مادحا الخليفة "المتوكل": أنت كالكلب في حفاظه للود وكالتيس في قرع الطبول. مترجما بذلك الخلفية البدوية الصحراوية للشاعر إذ هي التي دفعت به لأن يصف الخليفة بالكلب والتيس. ولأن الخليفة فهم ذلك، أمر له بدار حسنة في مكان جميل على شاطئ دجلة لتهديب طريقة تفكيره، و بعد فترة استدعاه الخليفة لينشده، فقال فيه شعرا مفعما بالمشاعر، حتى قال عنه الخليفة: لقد خشيت عليه أن يذوب رقة ولطافة.

نستنتج مما سبق ذكره بأن المخيال التمثيلي ينتج عن قوة مصورة، أو قوة ممثلة تتجلى في استرجاع الصور الغائبة فيتخيل أنها حاضرة، وهذا بتأليف صور تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود كما هو لحما وعظما على حد تعبير "جلبار ديران".

ب- المخيال المبدع: في مجال المخيال المبدع يتم الانتقال من مجال الذاكرة الحافظة إلى الذاكرة المبدعة بواسطة قوة تتصرف في الصور بالتركيب والزيادة والنقصان، وعملية الانتقال هذه تتم بواسطة مؤثرات عديدة من أهمها قوة فعل الرابط (Le ligarème)، ويمكن توضيح فعل الرابط عن طريق علاقته بالإشارة، إذ «كل إشارة لها قدرات متفاوتة لخلق رابط وفي نفس الوقت إعطاء معنى معين له»⁽¹⁾.

(1) Assaraf (Albert): «Du lien aux origines des structures anthropologique de l'imaginaire» IN : Société, 1999, N° 63, p 08.

يفهم الرابط من خلال نظام دوري حلقي حسب تساؤل "فرانسوا فلاهو" (François Flahault): من تكون بالنسبة إلي؟. ومن أكون بالنسبة إليك؟. ⁽¹⁾ لتتشكل بهذا مختلف العلاقات الاجتماعية التي تسمح بفهم الروابط. فاستيعاب الروابط يكون داخل مركب ثقافي له خصوصياته ومحدداته. لهذا فإننا نجد الطفل يستوعب الروابط وهو في بطن أمه، وعندما يولد ويصير في مرحلة الطفولة يتلقى النواهي والأوامر من الخارج أي من المجتمع الذي سيندمج فيه ضمانا لسلامته وأمنه.

قد تكون هذه الروابط غير منسجمة مع الذات الداخلية (الفرد) وكذا الخارجية (النموذج العام) (Catégorisation d'univer) فيحدث الرفض المزدوج بسبب الابتعاد عن المؤلف والعادي، لأنّ تخيل الذات ينتج عادة من النموذج العام، وهذا ما يؤدي إلى موت الرابط القديم وميلاد رابط جديد بفعل التخيل.

ولتوضيح هذا نسوق مثالا من سيرة "الزير سالم" فلقد أسمى أخوه وائل الملك نفسه "كليبا" وهي تصغير لكلمة "كلب"، كما طلب من زوجته أن تسمي طفله المنتظر "الجرو"، وهذا يعود إلى المكانة المرموقة التي كان يتحلى بها "الكلب" نظرا لندرته من جهة وصوت نباحه الذي كان يحدّد حدود المحمية من جهة أخرى.

إذن، ربط المتغيرين "كلب" و"ملك" يزيد من رفعة الملك وهيبته، لكن ذاك الرابط تغير في زمننا هذا وأضحى نعت إنسان باسم الكلب يعتبر شتما له.

نستنتج مما سبق ذكره بأنّ الرابط يتغير من مركب ثقافي لآخر، كما أنّ المخيال المبدع يرتبط في جانب من جوانبه بنموذج خلق الرابط (موت رابط قديم وميلاد رابط جديد)، وهذا نتيجة للتناقضات التي تحدث على مستوى الذات (الفاعل) أو على مستوى النموذج العام.

ت- المخيال الوهمي: يستمد المخيال الوهمي عناصره من خلال نسج الرؤى والأحلام نسجا خياليا لا صلة له بالوجود الحقيقي، فالوهم مثلا عن "فرويد" (Freud) هو إنشاء نفسي يرتبط بالرغبة، فهو لا يشير إلى شيء لا وجود له، أو إلى تخطيطات ذهنية، سرابية لا صلة لها بالواقع،

(1) Ibid, p 08.

ولا يشير إلى الخطأ أو الكذب بل يشير إلى المتخيل الحي الذي يشد الفرد والجماعة»⁽¹⁾. ويرى "أنسار بيار" (Ansart Pierre) بأنّ المتخيل الجماعي يوّد لدى الأفراد أوهاما وإستيهاامات تساهم في تحفيزهم وإن كانت تفقدهم تحكّمهم الكلي في وعيهم وتجعلهم ينخرطون بحماسة في الإستيهام الجماعي»⁽²⁾. بهذا المعنى، يستخدم المخيال كتمويه لتماسك الجماعة مع واقعهم المعيش، فالوهم لا يعتبر خطأ، ولا يتعارض كلياً مع الواقع، إذ أنّه تخيلات مستمدّة من مادة الواقع نفسه.

وللمخيل الوهمي ثلاثة أصناف:

الأول: وهم المركزية والتفرد: وهم فردي وجماعي ونوعي إذ كل فرد يعتقد أو يخيّل إليه أنّه مركز العالم، ونفس التصورات بنجدها، بل ربما كانت شرطاً أساسياً من شروط تشكل جماعة كبيرة كانت أو صغيرة عند كل جماعة بل لدى النوع البشري كله»⁽³⁾.

بناء على ما سبق ذكره، فالوهم ضروري لتشكيل جماعة ما واستمرارها.

الثاني: وهم حرية الفرد: يعني بأنّ «كل فرد يميل إلى أن يتصوّر ذاته فاعلاً حراً لكل أفعاله، واختياراته، ومصدر هذا الوهم هو أنّ الفردي والجماعي لا يتصوّر نفسه تابعا أو محتوما»⁽⁴⁾.

الثالث: وهم الوعي: «يفترض مفهوم اللاشعور وجود فلتة غير معروفة، وهذا يعني أنّ ما هو حقيقي في الذات، أو ما تعرفه الذات بوعي ليس هو حقيقتها»⁽⁵⁾.

ولتوضيح هذا نسوق مثالا عن الفروق بين المقدس والمدنس في العبادة، إذ هناك

جماعات في المجتمع الهندي تقدس البقرة وتعبدها و تبجلها و أي مساس بالبقرة يعد انتهاكا صارخا لقدسية عابديها، لكن، في المجتمع الجزائري إذا أراد شخص شتم وتحقير شخص آخر فينعتة بالبقرة.

(1) أنزيو (ديديه): الجماعة واللاوعي، تر: حرب (سعاد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص ص 75-97 بتصرف.

(2) سبيلا (محمد): الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص 112.

(3) المرجع نفسه، ص 114.

(4) المرجع نفسه، ص 115.

(5) المرجع نفسه، ص 116.

نستنتج مما سبق ذكره بأنه يوجد فرق بين الحقيقة المتخيّلة للذات ومعرفة هذه الذات لنفسها، وهذا راجع لتدخل عوامل خارجية تعمل على استخدام المخيال تبعاً لمصالحها الإيديولوجية.

ونشير في الأخير بأنه توجد أصناف عديدة للمخيال الوهمي مثل: الوهم التشبيهي والغائي الذي حلّله "سبينوزا" (Spinoza) في دراسته للأخلاق، و وهم اليقين الميتافيزيقي الذي حلّله "كنت" (Kant) في دراسته لنقد العقل الخالص.

نستنتج من أصناف المخيال بأنّ له تأثيرات عديدة تبرز من خلال أجزائه كالأسطورة، اليوتوبيا، الإيديولوجيا، والأدب هذا الأخير يتأثر ويؤثر في المخيال إذ « يشكل الخيال مع العاطفة والأسلوب جوهر الإنتاج الأدبي»⁽³⁾.

يفهم من هذا بأنّ الأدب يكتسب جوهره وشرعيته من خلال استخدامه لعناصر المخيال كالرموز والصور هذا إلى جانب توظيفه لعلوم البيان (كالتشبيه، المجاز، الاستعارة، والكناية... الخ) وعلوم البديع (كالطباق، الجناس، والسجع... الخ)^(*).
واستناداً لما سبق، يتوجب علينا طرح التساؤل التالي: ما أهمية طرح مسألة المخيال الاجتماعي في بحثنا هذا؟.

إنّ ما يهمنا في بحثنا هو الكشف عن الآليات التي يبنّيها المخيال وينتجها، أي كيفية اشتغاله. فهو مجمل التصورات وأشكال الوعي والتفكير التي يبنّيها الفاعل الاجتماعي (الحاكي أو المؤرخ) في إطار مجتمع محدد بنسق رمزي وأسطوري و ثقافي خاص به، وهو أيضاً الآليات التي يستعيد بها الفاعل صراعاته الماضية وذاته التاريخية بهدف إعادة بنائها وإنتاجها عن طريق الحكّي أو التدوين.

(3) عمراي (الطباع): عبقرية الخيال في رسالة الغفران، مطابع دار الكشاف، بيروت، دت، ص 35.

(*) عن مقابلات أجرتها الباحثة مع:

د- البنداري (حسن)، أستاذ البلاغة والنقد الأدبي، و د- فرغلي (بيجي)، أستاذ علم اللغة، و د- السيد (عزيزة)، أستاذة

علم النفس، جامعة عين شمس للبنات، القاهرة، مصر، يوم 2013.03.21.

د- كامل السيد (بيجي)، أستاذ الأدب الإنجليزي والأمريكي، جامعة قناة السويس، يوم 2013.03.22.

د- العبد (محمد)، أستاذ علوم اللغة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، مصر، يوم 2013.03.23.

3-7- الحكاية:

تقاس فيها واقعة من الوقائع الحقيقية أو الخيالية دون الالتزام بقواعد الفن القصصي، وغالبا ما تتضمن الحكاية النوادر، الخرافات والأساطير، وتنتشر على أفواه الناس⁽¹⁾. يفهم من هذا بأن الحكاية تعبّر عن أحداث واقعية أو خيالية، وتستمد أحداثها من مرجعيات مختلفة: خرافية، أسطورية، دينية، أدبية، وتاريخية، ومن الواقع الاجتماعي المعيش أو المرغوب فيه.

4-7- التداولية:

لفظ التداولية مشتق من فعل دول، وقد عرفها "ابن منظور" « والدولة هي الفعل والانتقال من حال إلى حال. وفي حديث الدعاء: حدثني بحديث سمعته من الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتداوله بينكم الرجال أي لم يتناقله الرجال⁽²⁾ » وعرّف "طه عبد الرحمان" النقل في اللغة بقوله: « ومفهوم النقل مستعمل في نطاق اللغة الملفوظة كما هو مستعمل في نطاق التجربة المحسوسة، فيقال: "نقل الكلام عن ناقله". بمعنى رواه عنه، كما يقال: "فقل الشيء عن موضوعه" أي حركه منه⁽³⁾ » فإذا نقل الحاكي الكلام عن قائله الأصلي أي هو قام بنقل النص الأصلي مما يجعله يضيف عليه تغييرات فهو يفعل بعض الأحداث أي يقوم بالتأويل وفق فهمه الخاص. ومنه، فالتداولية تعني نقل وقلب وتناوب الموضوع من موضع إلى موضع آخر مما يعني حركيته. كما تفهم التداولية في إطار علاقتها بالعلامة. إذ التداولية بالمعنى الذي قدمه "شارل موريس" هي « العلم الذي يعالج استعمال العلامة وعلاقتها بمستعملها والمؤولين لها⁽⁴⁾ »

(1) مريدن (عزيزة): القصة والرواية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ط2، ص 112.

(2) ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، بيروت، لبنان، 1994، ط3، ص 252.

(3) طه (عبد الرحمان): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت، ط2، ص 244.

(4) Françoise (Armengaud): La pragmatique , P.u.f, Paris, 1985, p 05.

إذن، يوضح "موريس" بأنّ التداولية تهتم بالظواهر النفسية والسيولوجية والاجتماعية المرتبطة بعمل العلامات، وتتضمن التداولية علم التركيب وعلم الدلالة، فالقيام بدراسة العلامات ومستعملها تقتضي معرفة العلاقات بين العلامات بعضها ببعض وذلك موضوع علم التركيب، والعلاقة بين العلامة والأشياء وذلك موضوع علم الدلالة. ومنه، الدلالة الاجتماعية التي يعطيها الحاكي للأحداث أو الأفعال وفق بنيته المخيالية تساعد على فهم المعنى.

والتداولية إلى جانب أنّها « علم يدرس الاستعمال اللغوي في الخطاب، والسمات النوعية التي تشهد أو تؤكد العلامة الخطابية في اللغة »⁽¹⁾

فهي « تهتم أيضا بالمعنى مثلها في ذلك علم الدلالة ولكن المعنى الذي تهتم به التداولية يخص أشكالاً لسانية لها سماتها المميزة، وهي أنّ معانيها لا تقبل التحديد إلا باستعمال هذه الأشكال اللسانية في سياقات ومقامات معينة»⁽²⁾

ولتوضيح ذلك نسوق مثالا بعبارة تكررت في حكاية "سيدي عبد الرحمان" ألا وهي: « سيدي عبد الرحمان يعطينا عنايتو ويزيدلو ربي في الشان». فإذا قالها حاكي من "العاصمة" فلها معنى مميز، أما إذا قالها حاكي من "تمراست" فتأخذ معنى أقل دلالة. أما إذا قالها حاكي من "المكسيك" فلا معنى لها عنده.

ولفهم التداولية أكثر ندرج علاقتها بعلم اللسانيات وهنا « يشير المصطلح (التداولية) إلى خاصيات استعمال اللغة »⁽³⁾

وهنا يؤكد "موشلار" (Moechler) نفس التعريف إذ التداولية تعني عنده « تهتم باللغة عند استعمالها، أي استعمالها اللغة و الاستعمال اللغوي»⁽⁴⁾

إذن « التداولية" لا تتعلق ببنية اللغة وإنما تتعلق باستخدام هذه البنية »⁽⁵⁾

(1) Ibid, même page.

(2) Ibid, même page.

(3) Jacques (Demaugin): Dictionnaire des littératures , Librairie la rousse, Paris, 1986, p1287.

(4) Moechler : Enonciation et conversation, Crédif, Paris, 1985, p17.

(5) Todorov (Decrot) : Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuil, Paris, 1972, P131.

« التداولية تدرس استعمال اللغة من خلال عملية الكلام والسمات المميزة التي يتميز بها النظام اللغوي والت تظهر قدرتها (أهميتها) الحديثة»⁽¹⁾

إذا كانت اللسانيات تهتم بالنظام اللغوي، فالتداولية تهتم باستعمال هذا النظام، وهو استعمال غير محايد إذ يسلم إلى تداخل عناصر كثيرة غير لغوية تؤثر في المعنى وتوجهه وتساعد على فهمه وتأويله. أي اللسانيات تدرس اللغة نظاما من العلامات المجردة أما التداولية فندرسها سلوكا وممارسة عملية ونشاطا تواصليا.

غير لغوية: الإيماءات، لغة الإشارة، الآراء.

وتجدر الإشارة هنا إلى التفريق بين الملكة اللسانية والملكة التداولية: إذ يفرق علماء

التداولية بين الملكة اللسانية (La compétence) والملكة التداولية (Performance):

فالملكة اللسانية هي مصطلح من مصطلحات النحو التوليدي، وهي اشتراك كل من المتكلم والمتلقي في فهم اللغة، أي هي معرفة ضمنية لكلا الطرفين في فهم قواعد اللغة، وهي المعرفة التي تسمح للمتكلم بتوظيف وتوليد ما لا يحصى من الجمل الصحيحة وتقابل الملكة اللسانية الأداء.

أما الملكة التداولية فهي قدرة المتكلم والمتلقي السامع على فهم الجمل، وقد عرف أحوال الألفاظ التي تطابق مقتضى الحال أي المقام.

وتتميز الملكة التداولية عن الأداء بكونها لا تعني استخدام اللغة في مواقف معينة بل القدرة على هذا الاستخدام.

الفرق إذن بين حاكي وآخر يكمن في استعمال اللغة وخاصة في تكرار اللفظ،

أي في تداولية الخطاب والذي لا يفهم إلا داخل السياق الذي أنتجه»^(*)

(1) R (Eluerd): la pragmatique, Nathan, Paris, 1998, P06.

(*) عن مقابلة أجرتها الباحثة مع د. "طه عبد الرحمان"، أستاذ الفلسفة، بمكتبة آل سعود، المغرب، يوم 26-11-2013

أ_ التداولية والمقام:

الجملة في التداولية ملفوظ، وقد استخدمت في سياق معين والملفوظ هنا جزء من الخطاب، وقد يعادل الخطاب كله، أنتجه المتكلم في زمكانية معينة إذ « لا يمكن تفسير أي ملفوظ دون معرفة الجملة المستعملة أو جهل مقام التلفظ، وقد يعيقنا هذا على معرفة الحوافز وأفعال الكلام، كما لا يمكن وصف القيمة الجوهرية للملفوظ ولا حتى الأخبار المعلنة وقد تظهر مهمة التداولية في وصف الأوجه المختلفة التي يحملها التعيين، الفرعي للملفوظ من خلال الجملة من جهة، ومن جهة ثانية في تفسير المقام الذي يتدخل في معنى الملفوظ»⁽¹⁾ إذن، التداولية تعني « تأثير المقام على المعنى (معنى الملفوظ)، فالتداولية تدرس كل ما في معنى الملفوظ مربوط بالمقام الذي قيل فيه، ولا بالتركيب اللساني الذي استعمل فيه »⁽²⁾ وهذا ما يؤكد عليه "دومينييك مانقونو" (Dominique Maingueneau) بقوله: « التداولية هي دراسة اللغة في سياقها، وهذا لا يحكم بشيء على نظام الدراسة، ومن عالم الاجتماع إلى عالم المنطق تخرق الانشغالات التداولية بمجموع الأبحاث التي لها شأن بالمعنى والتواصل، ومن ثم فغن التداولية تتجاوز الإطار الخطابي لتصحيح نظرية عامة للفعل الإنساني»⁽³⁾ ب_ التداولية والفعل الاجتماعي:

وتعرف التداولية أيضا « وهناك معنى آخر قريب من الاستمولوجيا ولا يتميز عن الأول، إذ تعتبر التداولية دراسة الأفعال المحتملة والمسجلة في الكلام»⁽⁴⁾ اللغة هي جزء من السلوك الاجتماعي ووسيلة من وسائل الفعل الاجتماعي. فنحن عندما نتكلم فنحن نصف، ننصح، نسأل، نعد، نوضح، نطلب، ونحذر...فالكلام يصبح هو الفعل ذاته. فنحن نحدد ما يقوم به المتكلم في فعل الكلام نفسه، وليس ما يمكن أن يقوم به ونحن نستخدم الكلام. أي دلالة القول يعني عملية التأويل التي يقوم به المتكلم أثناء الكلام.

(1) Todorov (Decrot): Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuil, Paris, 1972, P765.

(2) Ibid, P131.

(3) Maingueneau (Dominique): Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris, 1990, p03.

(4) opcit, p755.

7-5- التمثلات:

لقد تأخر انتشار مفهوم التمثلات نظراً لسيطرة السلوكية والماركسية على التفكير، ولكن، مع تطور العلوم وخاصة علم النفس المعرفي وعلم الاجتماع المعرفي بدأ هذا المفهوم في التطور وخاصة مع أبحاث (Serge Moscovici) "سارج موسكوفيسي" وخاصة مع نشر نتائج بحثه في كتابه: التحليل النفسي، صورته وجمهوره* وضح "موسكوفيسي" مفهوم التمثلات الاجتماعية حيث أراد أن يبين ظهور نظرية علمية جديدة ضمن ثقافة معطاة ومتغيرة بتطور الزمن. وأراد أن يفهم كيف تنتشر نظرية علمية لدى الجمهور وما هي التغيرات التي تطرأ عليها بعد مرور نصف قرن من الزمن؟.

التمثّل حسب « إعادة إظهار الشيء للوعي مرة أخرى رغم غيابه في المجال المادي، وهذا ما جعله (أي التمثّل) عملية تجريدية محضة إلى جانب كونه عملية إدراكية فكرية »⁽¹⁾ ومنه فالتمثّل عملية ذهنية تعتمد على محاولة استحضار شيء من خلال صورة، رمز، إشارة... إلى الواقع بالرغم من غيابها فيه، وعليه فإن التمثّل هو عملية فكرية محضة.

أي يحاول أن يجعل ذلك الموضوع الغائب شيئاً حاضراً من خلال فكره وعملية الإدراك، إذ يوضح "موسكوفيسي" بأن « التمثّل يلعب دور الشاشة الانتقائية بحيث ينتقي ما يلائم موضوعاته من عقل الإنسان ويستعين بالذاكرة كصورة دينامية »⁽²⁾

أي أن الفرد يقوم بالتمثّل لموضوع ما بواسطة التذكر ويظهر من هذا التعريف أن التمثّل ليس مجرد انعكاس داخلي لواقع خارجي، وعلى هذا الأساس يمكن القول أنه ليس مجرد نسخة مطابقة لكل ما يحدث خارج عقل الإنسان، وهذا الأخير يحمل في ذاكرته مجموعة من التصورات المختلفة والمتداخلة.

(*)Moscovici (Serge) :La psychanalyse son image et son public, P.u.f, Paris, 1961.

ولقد اهتم عديد الباحثين بموضوع التمثّل أهمهم:

Herzlich, Durkheim, Gorin, Milgra Quaglion, Rene Kaes, Bourdieu, Chombrart De Lauwe, Jean Claude Abric...

(1) Moscovici (Serge) :La psychologie sociale, P.u.f, Quadrige, 2003, p 40.

(2) Moscovici (Serge) : La psychanalyse son image et son public, P.u.f, Paris, 1972, p56.

وعرفه أيضا بأنه «واقع ملموس، يدور، ينقطع، يتبلور، دون توقف عبر الكلمة، الحركة»⁽¹⁾ أي أن الفرد لا يملك تمثّل واحد وإنما مجموعة من التصورات حول عديد المواضيع مثل تمثّل المؤرخين للكتابات التاريخية للفترة العثمانية، فهي وإن تباينت فقد تجتمع حول ذات التمثلات. وعرفه أيضا بأنه «صلة بين المفاهيم والمدرجات، أي بين الجرد والمحسوس»⁽²⁾ «التمثّل ليس مجرد استرجاع صورة بسيطة للواقع فقط، بل تكوين أو بناء للنشاطات العقلية، إذن فهو بناء عقلي لنشاطنا»⁽³⁾

7-5-1- محتوى التمثلات الاجتماعية:

أ_ المعلومات (Les informations):

على اعتبار المعلومات هي جملة من الأفكار المكتسبة حول موضوع اجتماعي معين كما وكيفاً، وقد تكون هذه المعلومات في شكل قوالب جاهزة، أو عادية (أصلية). وعادة الأفراد يكونون تمثلات مختلفة حتى وإن كانت نقاط الانطلاق مشتركة بينهم وتسمح للعوامل الاجتماعية للبروز والظهور بشكل مختلف .

ولتوضيح كيفية انتقال هذه المعلومات ذكر "موسكوفيسي" بأن المعلومات والاتصال بأبعاده الاجتماعية المختلفة، إنما تؤثر على الديناميكية الاجتماعية، وتؤثر على ديناميكية التمثلات الاجتماعية، وهذه التمثلات تنتقل عن طريق وسائل الإعلام والاتصال بأبعاد ثلاث ألا وهي:

أولاً: الاتصال اليومي ما بين الأفراد: التمثلات هي معارف مهياة وموزعة ومقسمة في المجتمع. وهذا عن طريق تفاعل العلاقات ما بين الأفراد، أي أن التفاعل والاحتكاك بين الأفراد يسمح بنقل المعلومات وتداولها، وبالتالي نقل التمثلات الاجتماعية.

(1) Moscovici (Serge) : La psychanalyse son image et son public, P.u.f, Paris, 1972, p41.

(2) Moscovici (Serge) :La psychologie sociale, P.u.f, Quadrige, 2003, p 368.

(3) Sillamy (Nobért) : Dictionnaire usuel de psychologie, édition Bordas, Paris, 1983, p102.

ثانيا: الاتصال الإعلامي: والذي تقوم به وسائل وتكنولوجيات الإعلام والاتصال، وهي وسيلة جد هامة، لديمومة التمثلات.

وقد وضح "موسكوفيسي" بأن الجهد الأساسي للمتكلم في عملية الانتشار أو عملية انتشار العناصر الثقافية جد مهمة، وهي عملية ضرورية لنقل التمثلات، أي لتحقيق الاتصال ينبغي أن تركز هذه العملية على الانتشار والدعاية.

ثالثا: الاتصال ما بين الجماعات: ويؤدي مكانة مهمة في سيرورة وانتقال التمثلات، وتعتبر كإشارة متزامنة مع مختلف الجماعات، وهي تعرف به، والتمثلات الاجتماعية تعمل على التكيف داخل الجماعات حسب الهدف المنشود منها وكذا العوامل المساعدة في تشكيلها.

ب_ حقل التمثل (le champ de représentation):

تنظيم محتوى موضوع ما يتطلب وجود حقل تصور وهذا الأخير يختلف من جماعة إلى أخرى، وحتى داخل الجماعة نفسها وفقا لمعايير خاصة بكل مجموعة.

ت_ الاتجاه (l'attitude):

الاتجاه يتواجد حتى في ظل معلومات قليلة، وحقل تمثل قليل التنظيم، فاتجاه جماعة ما يميزها عن باقي الجماعات ويحدد نمطها: جماعة مغلقة أو مستبدة أو متفتحة...

7-5-2- آليات عمل التمثلات:

تشكل التمثلات جزءا من النظام المعرفي لهذا فهي تلعب دورا هاما في عملية التفاعل الاجتماعي المتغير بتغير وتطور المجتمعات. وهذا ما حاول "موسكوفيسي" دراسته بإجابته عن كيف يتم التعديل في نظرية علمية حتى يتم استهلاكها اجتماعيا. وأوضح في هذا الصدد أن عملية التمثل تتضمن نشاطا تحويليا للمعرفة وهذا من خلال سيوررتان رئيسيتان وهما:

التوضيح (l'objectivation) والترسيخ (l'ancrage) وكلاهما يبين كيف تبنى وتعمل التمثلات الاجتماعية على أساس أن السيرورة الأولى تهدف إلى الانتقال من العوامل النظرية المجردة إلى الصور الملموسة، أما الثانية فتهدف إلى دمج وتقديم نظام تفكيري متواجد مسبقا.

وعليه، فإن "موسكوفيسي": يبين كيف أن المجتمع يحول الهدف، المعلومة والحدث إلى تمثلات، من جهة، ومن جهة أخرى الطريقة التي تؤثر بها هذه التمثلات على المجتمع. التوضيح والترسيخ يوضحان الاعتماد المتبادل ما بين النشاط النفسي والظروف الاجتماعية. وأكد معظم الباحثين أهمية هاتين السيوريتين لمعرفة عمل وبناء التمثلات الاجتماعية: التوضيح الإزاحة التدريجية للمعاني الزائدة عن طريق تجسيدها... وهي كذلك الانتقال إلى مستوى الملاحظة التي لا هي مستنتجة ولا مرمزة. وإن هذه السيورة (التوضيح) تهتم ببناء المعارف المتعلقة بهدف التمثلات، أي أنها تقوم على صفات للتفكير الاجتماعي، وهي تعني تجسيد ماهو مجرد.

التمثلات قابلة للتبدل ما بين الإدراك والمعنى، بحيث تأخذ من الصور مفاهيم مجردة وتعطي تركيبة مادية للأفكار أي تصبح مجسدة. وتسهل التمثلات التواصل عن طريق تفكيك المفاهيم العلمية.

وحسب "موسكوفيسي" فإن عملية التوضيح تشتمل حركتين: الأولى تنتقل من النظرية إلى الصورة. والثانية من الصورة إلى البناء الاجتماعي. فمثلا تمثلات المؤرخ ترتبط بصورة التواجد العثماني والبناء الاجتماعي.

7-5-3- أبعاد التمثلات:

وضّح "موسكوفيسي" بأن مفهوم التمثلات يختلف في المحتوى والبنية حسب الانتماء الاجتماعي. وهي منتجة من طرف أشخاص مختصين. وهذا الذي يعطيها صفة الاستقلالية إذ توجد بعض الفئات من المجتمع من الأفراد الذين يحاولون صنع الأحداث، وهذا الذي يمكن من انتشار المعارف العلمية. « مع الإشارة إلى أنه لا يوجد تمثّل واحد للتحليل النفسي بل تمثلات، وهي تختلف في محتواها ومستوى بنائها وتوجهها العام نحو التحليل النفسي، كما تختلف أيضا حسب الانتماء الاجتماعي»⁽¹⁾

تمثلات الأفراد مرتبطة بالمجتمع « إن الأفراد يفاجؤون بنظام التمثلات المسيطرة على المجتمع، وفي إطارها التي تفكر وتشرح جيدا مشاعرهم، وهذه التمثلات تختلف حسب المجتمع الذي

(1) Ferréol (Gilles) :Dictionnaire de sociologie, Armand Collin, Paris, 1995, p 244

ولدوا فيه، حيثما كانوا، فكل نمط ذهني (عقلي) هو مرموز ومتعلق بنمط المجتمع، حيث المؤسسات والتطبيقات الخاصة به»⁽¹⁾

ومنه، فالتمثلات تختلف باختلاف المجتمعات وكيفية بنائها التاريخي الاجتماعي، فالتعبير عن المحبة بين الأفراد كثيرا ما يرتبط بالدعوة إلى تناول الفطور.

وهنا نركز على سيطرة التمثلات الاجتماعية على الفردية وبهذا « يجب التخلي في البداية عن جمع العمليات الذهنية في نمط وحيد مهما كانت المجتمعات المعنية، وشرح كل التمثلات الاجتماعية بواسطة ميكانيزم نفسي منطقي دوما هو نفسه، وإذا كان صحيحا بأنه توجد مجتمعات إنسانية تفرق ما بينها بسبب بنيتها، مثل الحيوانات اللافقارية المختلفة عن الحيوانات الفقارية، فإن دراسة المقارنة لمختلف أنماط الذهنيات الجماعية ليست على الأقل ضرورية لعلم الإنسان، حيث التشريح وعلم النفس المقارن ليسا كما في البيولوجيا »⁽²⁾

ومنه، نخلص بأن هناك تفاعل بين النفسي والاجتماعي، إذ الفرد يبني تمثله الذاتي النفسي الاجتماعي بواسطة مكتسباته القبلية التي اكتسبها من المجتمع عن طريق الحواس والتي تخزن في ذاكرته لتشكيل نظام معرفي منسجم تسمح للفرد بالتكيف مع المحيط وتسهل اتصالات مع الآخر.

وعليه، هناك ثلاثة أبعاد للتمثل:

البعد الأول: التمثل هو عملية بناء الفرد للواقع فهو بهذا البناء يكون شبكة لقراءة الواقع وفهمه.

البعد الثاني: التمثل هو نتاج تاريخي ثقافي فهو مرتبط بمختلف المرجعيات التاريخية الثقافية كمنظومة القيم الأخلاق، المعايير، المقدس والدنس.

البعد الثالث: ارتباط التمثل بالعنصر الثقافي بما أن الفرد لا يتمثل سوى ما عاشه في محيطه السوسيوثقافي، فهو أي الفرد يتمثل العناصر الثقافية وفق ما انسجم ومحيطه، ومنه فهو يقصي تلقائيا ما يرفضه وذاك المحيط.

(1) Jodelet (Denise) : Les représentations sociales, P.u.f, Paris, 3^{eme} éd, 1993, p67.

(2) Ibid, même page,

حسب "موسكوفيسي" التمثلات تربط بين الفرد والمجتمع إذ هي «شكل من المعرفة الخاصة، معرفة المعنى المشترك الذي من خلاله يوضح عملية تطور منتج وظيفيا واجتماعيا، كما أنها تشير إلى معرفة اجتماعية»⁽¹⁾

كذلك فهي «تكتسي صفة اجتماعية لأنها مهياة وموضوعة على سيورورات التغير والتفاعل الاجتماعي لبناء وتكوين علم مشترك خاص بجماعة، إذن فهي توجه التصرفات والقرارات الفردية، وتسمح لكل طرف في المجتمع بالتحكم في المحيط الذي يعيش فيه»⁽²⁾

ومنه، فالتمثلات لها دور في فهم المجتمع وتحضير الفرد للاندماج فيه، وتوجه سلوك الأفراد وهي تتكوّن نتيجة الاتصال الفرد بمختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية.

إذن، فلوجود التمثل ينبغي توفر عدة عناصر أهمها: الجانب المعرفي، واشتراك الجماعة في التمثل. وينبغي أن التمثل يقود ويوجه سلوك الأفراد ويهدف إلى فهم وتفسير الواقع.

ترى "جودليت" (Denise Jodelet) بأن فعل التمثل هو «عملية عقلية وفكرية تحدث عندما ينشغل الإنسان بشيء، هذا الشيء يمكن أن يكون شخص شيء جامد، حدث، فكرة، نظرية... ويمكن لهذا الشيء أن يكون مجسدا أو خياليا، وهي أيضا شكل معرف، مبني اجتماعيا ومشارك، لها وجهة وغاية تطبيقية وتهدف إلى بناء حقيقة مشتركة خاصة بمجموعة اجتماعية»⁽³⁾

وهذا يعني أن الهدف قد يكون مادي أو معنوي.

وقد فسرتها "جودليت" كما يلي:

__ مهياة ومقسمة اجتماعيا وهي تنتقل من جيل إلى جيل.

__ لها هدف وهو تطبيق النظام وتوجيه سلوك الأفراد.

__ تشارك في بناء الواقع الاجتماعي.

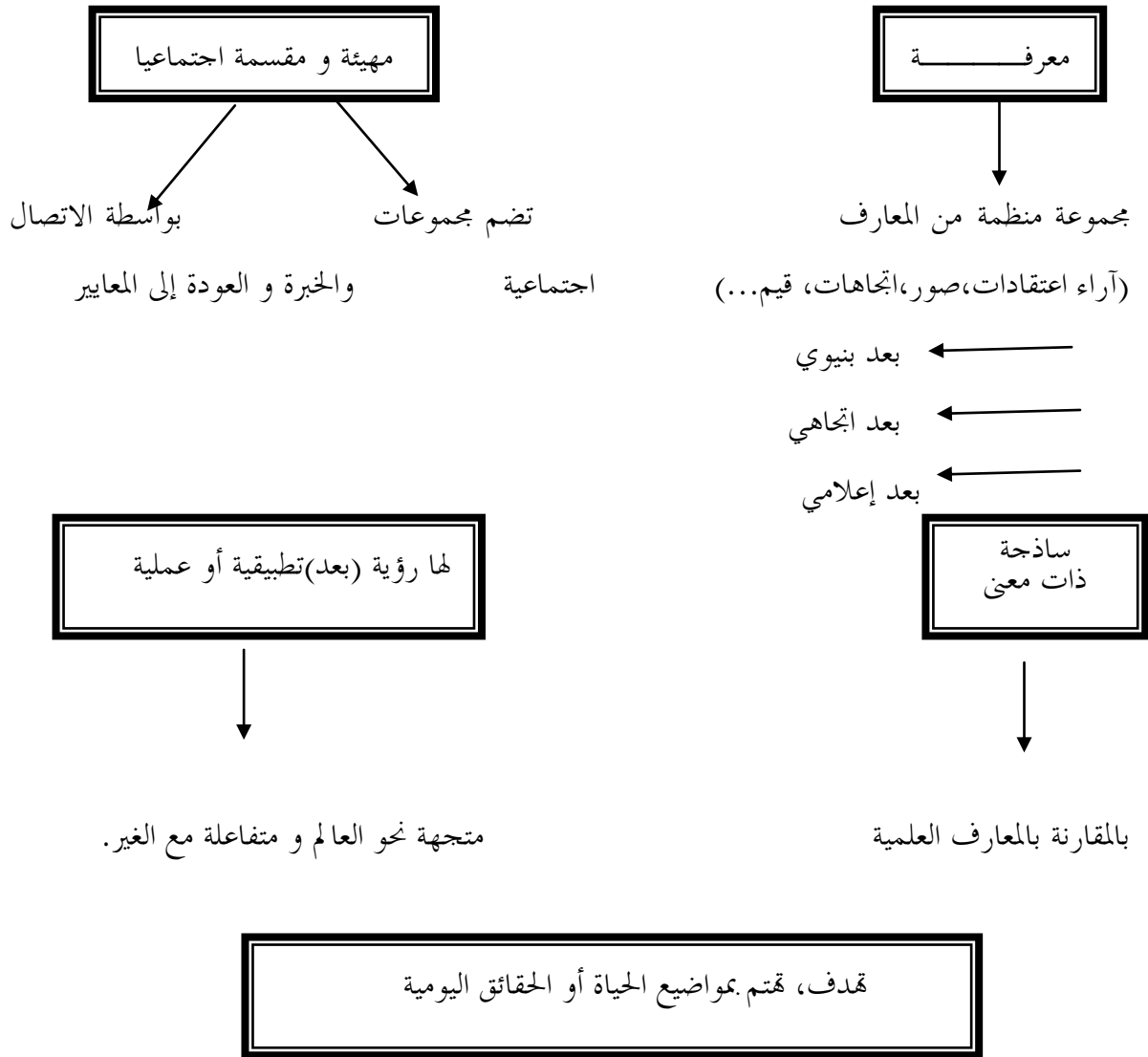
(1) Moscovici (Serge) : La psychologie sociale, P.u.f, Quadrige, 2003, p 360.

(2) Moulinier (Pascal) : La dynamique des représentations sociales, Presse universitaire de Grenoble, 2001, p8.

(3) Jodelet (Denise) : Les représentations sociales, P.u.f, Paris, 3^{eme} éd, 1993, p37.

التمثلات تعبر عن الانتماء الاجتماعي للأفراد من خلال إدماجهم لممارسات وخبرات ونماذج سلوكية ومعرفية.

هي بمعنى آخر شكل من أشكال المعرفة تختلف عن المعرفة العلمية فهي تلقائية ساذجة، وتنشأ بطريقة عفوية وتظهر بسبب مثير أو رمز وبشكل عفوي غير عمدي.



شكل يمثل أبعاد التمثلات

إذن بالنسبة إلى "جودليت" فإن مفهوم التمثلات الاجتماعية يرتكز على عمليتين أساسيتين هما: "الأولى معرفية والثانية اجتماعية، أي أن الإنتاج الاجتماعي لتمثل أو ما يسميه كل من berger et luckeman بعملية البناء الاجتماعي للحقيقة (la construction sociale de la réalité)»⁽¹⁾ ومنه، فالتمثل هو بناء سيكولوجي واجتماعي وهذا حسب اتجاهين: الاتجاه الأول: يتعلق بكل ما يكتسب الفرد من حيث هو عضو في المجتمع على حد تعبير "ادوارد تايلور" من قيم معايير، أخلاق، أنماط وإيديولوجيا... وغيرها. الاتجاه الثاني: يتعلق بكل ما هو ذاتي، ويعبر عن الفرد كمنتج للمعنى الذي يتقاسم معناه مع الآخرين من خلال تجربته في بيئته الاجتماعية.

7-5-4- أنواع التمثلات:

— التمثلات الفردية: وهي تمثل الفرد والمعنى الذي يعطيه لموضوع ما، مثل تمثل المؤرخ لعصر ما.
— التمثلات الجماعية: وهي تدل على تمثلات موزعة ومقسمة من طرف مجموعة اجتماعية لمفهوم ضمني مهم بالنسبة إلى الجماعة، مثل مفهوم الموضوع في الكتابة التاريخية.
— التمثلات الاجتماعية: وهي التي تتضمن التفاعل بين الأفراد والجماعات وخاصة في ديناميكية وسيرورة مثل تطور تمثل المؤرخ لمفهوم الكتابة التاريخية.

7-5-5- خصائص التمثلات الاجتماعية:

حسب موسكوفيسي يمكن حصرها فيما يلي:
أ- لها هدف ما: لا نجد تمثلات بلا هدف مهما كان هذا الهدف، وهذا الهدف يمكن أن يكون ذا طبيعة مجردة مثل الموضوعية والذاتية، أو يمكن أن يكون فئة من الأشخاص، كالمؤرخ، الحاكم، العالم... والموضوع والهدف يكون دائما في اتصال مع الفاعل، فالتمثل هو السيرورة التي من خلالها يؤسس علاقته مع الهدف أو الموضوع الذي يتحدد بالمشير ورد الفعل»⁽²⁾.

(1) Jodelet (Denise) : les représentations sociales, P.u.f, Paris, 3^{ème} éd, 1993, p36.

(2) Moscovici (Serge) : La psychologie sociale, P.u.f, Quadrigé, 2003, p 368.

ب_ لها صفة (معنى) تمثيلية صورية (l'aspect imageant (figuratif) وهي أهم صفة للتمثّلات، حيث تكون متلازمة للمعنى الدلالي لأي بنية تصويرية، وكما يقول "موسكوفيسي": «تبدو ازدواجية، ولها وجهين منفصلين مثل وجه وظهر الورقة، وجهة تمثيلية وأخرى رمزية ونكتب التمثّلات = (صورة)/ المعنى»⁽¹⁾ أي أن لكل صورة معنى ولكل معنى صورة (تمثيل) ف"موسكوفيسي" « يرى بأن التمثّلات تظهر بوجهين مثلا زمنين ولكن منفصلين، ويشبه ذلك بوجهي ورقة، فالصورة والمعنى كلاهما معا يشكّان التمثل الاجتماعي.

ت_ لها معنى رمزي و دلالي. elle à un caractère symbolique et signifiant. سلوكات الأفراد تتغير بتغير العلاقة ما بين الموضوع والهدف، ولأنّ التمثل هو إعادة استذكار شيء غائب وإعادته إلى الوعي، ويكون ذلك من خلال احتفاظ الموضوع برموز تعبر عن كثير من المواضيع خصوصا المجردة وبواسطة الاستذكار إنما يحاول الفاعل إعطائها معنى دلالة معينة.

ث_ لها صفة بنائية (ذهنية) elle à un caractère constructif الموضوع ليس ليمثل على سلسلة من الأجزاء المستقلة والمنفصلة، وهو يقوم بتعديلها مسبقا بواسطة القانون، وتحدث اتزان جسمي وآلي إنه العامل والفاعل في هذه البنية»⁽²⁾ وتحدث هذه التمثّلات عندما يستدخل الفرد موضوعا خارجيا على المستوى الذاتي، فإنه يربطه بمواضعه السابقة، فينتزع منه بعض الخصائص ويضيف لها أخرى، لذا فهو ليس مجرد تكرار أو اجترار للموضوع، بل هو عملية تركيب وبناء ذهني.

ج- لها صفة الاستقلالية و الإبداعية: التمثل ليس إنتاجا بسيطا، لكنه ترتيب يستلزم في الاتصال جزءا مستقلا للإبداع الفردي أو الجماعي»⁽³⁾

فالفنان يقوم بعملية الإبداع والتي تعد عملية ذهنية بحتة إن شعر بالاستقلالية عن باقي ضغوط الأنساق الاجتماعية الأخرى. فالتمثّلات لها تأثير في الشعور بالإبداع والاستقلالية.

(1) Ibid, p 369.

(2) Ibid, p 370.

(3) Ibid, p 363.

ح- لها صفة الاجتماعية:

فالتمثل يتحدد تبعاً لبيئة المجتمع الذي يتطور فيه «عندما نتوضع في مستوى اجتماعي حصر لتحليل فعل الذات الذي يصور الموضوع، يظهر أن التمثل يستوجب دائماً بعض الأشياء الاجتماعية»⁽¹⁾

ولأن الفرد يتفاعل في مجتمعه مع الآخرين فإن التمثلات تكتسي طابعاً اجتماعياً إضافة إلى الطابع النفسي الذي يمثل آرائه واتجاهاته.

على ضوء ما سبق ، نستخلص ما يلي:

- التمثلات لها هدف ولا توجد تمثلات بلا هدف.

- المعنى والصورة يشكلان مع التمثل الاجتماعي.

- لها معنى رمزي أو دلالي، فرغم غيابها في الواقع ووجودها في الماضي إلا أنها تبرز في السلوك من خلال القيم و المعايير.

- لها صفة البنائية الذهنية.

- لها صفة الاستقلالية والإبداعية.

- لها صفة اجتماعية.

7-5-6- وظائف التمثلات الاجتماعية:

أ_ وظيفة معرفية fonction de savoir:

تسمح بفهم الواقع فهي تساعد الأفراد على اكتساب المعارف وإدماجها في إطار منسجم مع النشاط المعرفي المعتاد، إذ تسهل عملية الاتصال الاجتماعي بحيث تحدد الإطار المرجعي المشترك الذي يسمح بعملية التبادل بين أفراد المجتمع.

ب_ وظيفة الهوية fonction identitaire:

تقوم التمثلات بتحديد الهوية الاجتماعية، وتسمح بالحفاظ على خصوصيات الجماعات، كما أنها تساعد الأفراد على استقرارهم الاجتماعي، وهكذا فإن التمثلات الجماعية تقدم بطريقة إيجابية سلوكيات تلك الجماعة التي ينتمي إليها الفرد ومميزاتها من أجل الحفاظ على صورة إيجابية لهذه الجماعة.

(1) Ibid, p 363.

إن التمثلات الاجتماعية تساهم في عمليتي المقارنة والتصنيف مثلا الفرد المعارض لفتوى الإجهاض الذي أقرها المجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر فترة التسعينات، أي فترة تأجج الإرهاب يرى في أمثاله أناس أسوياء بينما يرى في المؤيدين أفراد دمويين، تقول "جودليت" في هذا الصدد: «التمثلات هي توزيع فكرة، لغة، وهي أيضا تأكيد لموقع اجتماعي مع هوية»⁽¹⁾ تـ وظيفة التوجيه fonction d'orientation:

توجه التمثلات وفق الملمح المرغوب السلوكات الاجتماعية في ثلاثة مستويات: المستوى الأول: التمثلات تحدد نمط العلاقات المناسبة للفرد فهو يفضل الأفراد الذين يشاطرونه نفس التمثلات.

المستوى الثاني: تنتج التمثلات نظاما للتوقعات، فالفرد يختار ويفسر كل المعلومات المتعلقة بموضوع معين حتى يجعلها مماثلة لتمثلاتها.

المستوى الثالث: إن التمثلات الفرد تؤثر على سلوكاته حتى قبل القيام بها، فهي تؤثر على تفاعل الفرد مع الآخرين، أي أن نتائج أفعاله تكون محسومة مسبقا، فالتمثلات تشكل أنظمة لفك رموز الواقع ووظيفتها توجيه انطباع وتقسيمات وسلوكات الأفراد. ثـ وظيفة التبرير fonction de justification:

التمثلات تبرر مسبقا السلوكات التي يقوم بها الأفراد أو حتى لاحقا فهي تسمح بفهم السلوكات في وضعيات مختلفة.

6-7- المعتقدات:

المعتقد هو إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري⁽²⁾ ومنه، فالمعتقد لا يخضع للعقلانية. فمثلا «إذا كنت اعتقد أن العلاج ناجح فما ذلك بفعل أسباب غير عقلانية، بل لأنني أثق بالطب الذي يصف لي هذا العلاج»⁽³⁾.

(1) Jodelet (Denise) : les représentations sociales, P.u.f, Paris, 3^{ème} éd, 1993, p372.

(2) غوستاف (لوبون): الأراء والمعتقدات، تر: زعيتر (عادل)، كلمات، مصر، 2012، ص 17.

(3) بودون (ربمون): أبحاث في النظرية العامة في العقلانية. العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: سليمان (جورج)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص 237.

فلو مثلا رأى أو سمع أو أحسس الفاعل موقفا ثم تأثرت بسببه فسأعتقد اعتقاد خاص بهذا الموقف، كأن نقول أنا اعتقد أن محمد هو رسول الله إن الاعتقاد هو الجزم واليقين. ومنه، فالاعتقاد يؤثر على الشعور والسلوك والأفكار.

أما عن حياة المعتقدات إن العناصر التي يتألف منها كياننا تتصل بثلاث أنواع من الحياة... أعني: الحياة العضوية، والحياة العاطفية، والحياة العقلية، والاحتياج إلى الاعتقاد هو من مظاهر الحياة العاطفية، وهو في تجبره وسيطرته كالجوع والحب، وبما أن المعتقد هو احتياج مهيم على طبيعتنا العاطفية، فإنه لا يكون إراديا عقليا، ولا يقدر العقل على تكوينه وتسييره. إن العناصر التي يتألف منها كياننا تتصل بثلاث أنواع من الحياة... أعني: الحياة العضوية، والحياة العاطفية، والحياة العقلية، والاحتياج إلى الاعتقاد هو من مظاهر الحياة العاطفية، وهو في تجبره وسيطرته كالجوع والحب، وبما أن المعتقد هو احتياج مهيم على طبيعتنا العاطفية، فإنه لا يكون إراديا عقليا، ولا يقدر العقل على تكوينه وتسييره»⁽¹⁾.

ومن الضروري هنا توضيح عقلانية المعتقدات حسب ما وضح ذلك "دور كايم": إذ من المهم أن يحسن عالم الاجتماع التمييز بين انطباعاته الخاصة وانطباعات الفاعل المراقب، إذ يمكن أن تبدو بعض التصرفات والمعتقدات للمراقب لاعقلانية تلقائيا، في حين يراها المراقب "عقلانية". ولكن كيف يسع المراقب الاهتمام إلى حقيقة المراقب الوجدانية؟. إن جواب دور كهائم هو الآتي: يمكنه ذلك بفضل عملية ذهنية يجتهد فيها من أجل وضع نفسه مكان المراقب، بمعزل عن معارفه الشخصية ومفهمته الخاصة للعالم، كأن يتحاشى أن ينسب إلى المراقب، مثلا، مفهوما حتميا للعالم أو حسا بالمعجزة... المقصود بتفسير أحد المعتقدات هو الاهتمام إلى معناه بالنسبة إلى من يؤمن به، أي افتراض هذا المعتقد "عقلانيا" وبعبارة أقرب إلى الفهم، يعني الاهتمام إلى "الأسباب" الكامنة وراء الاعتقاد بها. ولكن، يعني الاهتمام إلى الأسباب إذا كان الاعتقاد بها يبدو، من الوهلة الأولى، لا عقلانيا؟. الجواب هو أن على المراقب تجاهل المعطيات المعرفية التي تتكون لديه من موقعه الخاص، يقينا منه بأنه لا يستطيع إسنادها إلى المراقب»⁽²⁾.

(1) غوستاف (لوبون): الأراء والمعتقدات، تر: زعيتير (عادل)، كلمات، مصر، 2012، ص 20.

(2) بودون (ريمون): أبحاث في النظرية العامة في العقلانية. العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: سليمان (جورج)،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص 238.

وأكد هذا "دور كايم" بمثال مأخوذ من الفكر البدائي بين صانع النار وصانع المطر قائلاً: بعبارة أخرى، لكن كان يتبادر إلينا عفواً أن تصرف صانع النار "عقلاني" وتصرف صانع المطر "لاعقلاني"، فإن المراقب يعجز عن إنشاء هذا التمييز الذي يحصل في فكرنا نتيجة معارفنا في مجال الفيزياء، ونحن لا نرى كيف يمكن أن تنسب مثل هذه المعارف إلى المراقب. بذلك يكون المعنى الذي تتخذه المعتقدات في نظر صاحبها هو علة نشوئها⁽¹⁾.

7-6-1- خصائص المعتقدات:

__ القصد المركز: المعتقد لا بد وأن يتحدد بالقصد المركز أو الهدف المشترك، فاعتقاد الفاعل كونه فرداً صادق دليل بأن لديه تصور واضح لا تشوبه شائبة عن الصدق وكيف يصبح صادقاً في ظل بني اجتماعية تتميز بالميوع، ومن هنا يتولد لديه أيضاً شيء جديد وهو التعميم في الاعتقاد، أي الصدق لا يقبل أن يتحقق في مواقف وينفيها في أخرى. فاعتقاد الفاعل بأن إجابة الطالب إن كانت خاطئة تقابلها علامة صفر فالصدق هنا يحتم عليه منح علامة صفر حتى ولو كان الطالب ابنه.

__ الاستقبالية: وتمثل في اعتقاد الفاعل في استقباله كل ما يوافق معتقداته ويرفض كل ما يخالف ذلك المعتقد حتى أنه سيصحح أية فكرة توافق معتقده حتى وإن كانت غير صحيحة، ويهاجم من يخالفه حتى وإن كان محقاً، فمثلاً اعتقاد الفاعل بسفاهة الغير يجعله يجرمه من ميراثه الشرعي بحجة أنه غير قادر على إدارته.

__ الاستجابة المتصاعدة لمجموعة من المؤشرات: وذلك بأنه سيكون لدى الفاعل القابلية لأن يجد ما يزيد من استجاباته لهذا الموضوع الذي يعتقد بحسب المؤشرات التي تصدر منه. فلو اعتقدت فتاة مثلاً بأن شاب مثلاً يحبها فهي تجمع المؤشرات بشكل تصاعدي لتأكيد هذا المعتقد.

__ يعمل المعتقد كمرشح تخلص مبدئي أو قبلي يعمل لبعض الحالات وبهذا المسمى يعمل المعتقد كاقتراح بعد التنويم الفاعل يستقبل الأفكار الموافقة له ويرفض أو يتجاهل المخالفة له، فالاعتقاد الذي هو مرشح لا يعمل إلا في السياقات التي يعمل فيها هذا المعتقد. فبإمكان الفاعل وفي حالة إرخاء الوعي (التنويم) أن يجعل هذا المعتقد يفقد قدرته على الترشيح فيدخل أفكار مخالفة لهذا

(1) المرجع نفسه، ص ص 238-239.

المعتقد. وتجدر الإشارة بأن هذا ليس في إجماله صحيح إذ هناك معتقدات عميقة مثلاً: اعتقاد المسلم بأنه مسلم. وهناك معتقدات حياتية بسيطة مثل الاعتقاد بأن التلفزيون مفيد. فمن الممكن تغيير معتقد حياتي بسيط عبر التنويم وإرخاء الوعي أما المعتقدات العميقة فليس صحيحاً فلا يمكن تغييرها عبر التنويم فهي تحتاج لوعي قوي.

_ هذا الترشيح القبلي يحدد اهتمامات الفاعل وماهي العناصر التي تثير اهتمامه وبالتالي يدخلها في نموذج للعالم وماهي التي يحدفها. ومنه، يعتبر المعتقد عامل في تضخيم الخارطة الذهنية فأى فكرة توافق نموذج الفاعل وخريطته الذهنية يضيفها للخريطة الذهنية لتكبر وتقوى أما الأفكار المخالفة لخريطته فسيحدفها.

_ ما يعتقد الفاعل يحكم نوع التغذية الرجعية التي يحصل عليها، ويحكم أيضاً نوع التفريقات، والمعتقدات تميل للتعنقد حول هذه التفريقات، فأحكام الفاعل هي نتاج معتقداته: وهذا ما يجعله يستشعر نتائج أفعال الأخر فإن اعتقد الفاعل كحاكي بأن البطل يمثل الشخصية التي أرادها لنفسه فيصفه بأحسن الصفات ويستطرد في تداوله حول ذلك، ويصف البطل المضاد بأبشع الصفات ليحدث بذلك التفرقة التي ليست في سير أحداث الحكاية بل هي في ذهنه هو فقط.

_ إن أحكام الفاعل عن نفسه هي نتاج معتقداته، فأى نتيجة يحصل عليها سيصفها بحسب معتقده، بعبارة أخرى ما طبيعة التراكم الموجود في خارطة الفاعل؟. فلو اعتقد الفاعل بأنه خطيب ماهر فستلاحظ أي ردة فعل للمستمعين بحسب معتقده فمثلاً لو ابتسم احدهم لقال انه معجب بمدخلته والعكس صحيح فلو كان يعتقد بأنه خطيب فاشل فان ابتسامه ذلك الرجل ستكون في نظره سخرية. والمعتقد يحكم نوع التفريقات أي القيم فبناء على اعتقاد الفاعل يجب هذا الشيء أو يكرهه وستكون القيمة الخاصة به نحو هذا الشيء تعتمد على اعتقاده فمنظومة اختياراته تتحدد حسب معتقداته.

_ المعتقد يختار الأمر المناسب بحسب خريطة الفاعل للعالم: فوجوده داخل بيئة مثقفة يجعله يختار الطريقة الصحيحة للتعامل مع هذه البيئة بحسب اعتقاده عن ما يكون عليه مع المثقفين وكذلك سيجد نفسه يتعامل بحسب معتقده في بيئة غير مثقفة.

— تقوم المعتقدات على إشباع ما يتوقع الفاعل من احتياجات: فتوقعات الفاعل كحاكي مثلا بأن البطلة الجميلة تمثل البطلة الايجابية يجعله يشبع معتقداته بهذا. ومنه يلزم في سرده صفة الجمال جميع البطلات الايجابيات في الحكايات.

— المعتقد يوجه السلوك حسب التغذية الرجعية للانسجام مع الخريطة الذهنية: كأن يلزم الحاكي عبارة "يَعْطِينَا اعْنَائِيَهُمْ" إذا ما تحدث عن الأولياء الصالحين.

7-6-2- صعوبة تغيير المعتقدات:

— إذا كان المعتقد كثيفا: يعني الشعور المعزز للمعتقد كثيف وكبير، فالشعور يزيد من ثبات المعتقد، فإذا كان الفاعل يعتقد بشيء معين ثم رافق هذا المعتقد شعور يؤيده فيصعب بعد ذلك تغيير هذا المعتقد.

— إذا كان المعتقد محدودا: أي غير متشعب ومتفرع ولا معمم، وإنما محدود وقصير، فمثلا اعتقاد الفاعل بأن للثروة حسابات مختلفة أقوى من اعتقاده بأن للثروة مردها إلى القدر.

— إذا كان المعتقد موافق للتوقع: فلو كان الفاعل يتوقع شيئا محددًا ثم يظهر له فجأة معتقد يوافق هذا التوقع فسيكون أكثر تمسكا بهذا المعتقد ويضعف تصديقه له...

— الإضافة الشخصية: كأن يضيف الفاعل على معتقده إضافة من لدنه، فمثلا لو اعتقد في السفر إلى الخارج مدعاة للوقوع في الأخطاء، ثم أضاف أن السفر إلى الخارج يسمح له باكتشاف أخطاء الآخرين، فسيكون المعتقد الأصلي وهو أن السفر مدعاة للوقوع في الأخطاء أكثر ثباتا ورسوخا.

— التعزيز الواقعي: المعتقد الذي تعززه المواقف يصبح صعب التغيير، فاعتقاد الفاعل بأن الفتاة البخيلة -ماديا أو عاطفيا- تنفر الشبان، فلو عززه موقف آخر رآه أو سمعه فسيجعل هذا المعتقد قويا جدا ويصعب تغييره.

— الدلالة الذاتية: أي أن هذا المعتقد يدل على نفس الفاعل، فمعتقده إذا وافق شخصيته وطباعه فسيبقى راسخا، فالفاعل العصبي الذي يؤمن أن الشدة تربي الأطفال ستجعله يؤمن بأي معتقد آخر يخص الشدة على الأطفال.

— المعتقدات المعززة: إذا كان لدى الفاعل معتقد معين في اتجاه معين ثم كان لديه اعتقادات

أخرى ولكنها تعزز هذا المعتقد فسيكون هذا المعتقد صعب التغيير، فمثلا فاعل مقتنع بأن الفتاة لا يليق أن تعمل ليلا، ونجد أنه يملك معتقدات أخرى مثل: اعتقاده بأن الفتاة لا تحتاج للعمل في النظام العسكري، ولديه اعتقاد بأن الفتاة لا تلائمها بعض الوظائف، فهذان المعتقدان الأخيران يعززان المعتقد الأول...

__ أن يخدم المعتقد المصلحة الشخصية: أن المعتقد الذي يخدم مصلحة الفاعل الشخصية يكون معتقدا راسخا ثابتا لا يتزعزع إلا بتزعزع المصلحة ذاتها وهذا صعب جدا، فلو كان الفاعل بائعا للقماش وسعر القماش ارتفع فذلك سيخدمه لأنه بائع يريد أن يربح، فسيكون المعتقد القائل أن البائع يحق له أن يرفع السعر مع ارتفاعه في الأسواق، سيكون معتقدا جازما لا يفكر يوما في تغييره إلا إذا ترك التجارة وصار مشتريا.

7-6-3- تعزيز المعتقدات:

مشاعر الفاعل تحافظ على ثباتها ورسوخها عبر التاريخ فمثلا مشاعر الفرح أو الألم ذاتها ولكن قد تختلف طرق التعبير عنها من مجتمع إلى آخر أو من حقبة إلى أخرى. ولأن المعتقدات شديدة الارتباط بالمشاعر فهي راسخة، ولكن مع ذلك ما سبيل تعزيزها: هناك عدة عناصر تعمل على تعزيز المعتقدات أهمها:

__ التجربة: إذا جلب المعتقد النفع للفاعل فيتمسك به ويقويه، أما إذا شعر بضرره عليه فيغيره. أي المعتقد يخدم المصلحة الشخصية. «ومصدر المعتقدات اللاشعوري وغير الإرادي يمنحها قوة عظيمة، فللمعتقدات دينية كانت أم سياسية أم اجتماعية شأن كبير في التاريخ على الدوام، إذ لا تلبث المعتقدات بعد أن تصير عامة أن تصبح قطوبا جاذبة تجذب حولها كيان الشعوب، وتطبع سميتها على كل عنصر من عناصر حضارتها، فتوصف الحضارة حينئذ باسم الدين الذي أوحى إليها»⁽¹⁾.

__ الزمن: يتعزز المعتقد ويقوى إذا مر عليه زمن طويل ولم يتعرض لاعتراضات أو تشويهاً، فالزمن يجعل المعتقد يأخذ مسار المصدقية الذاتية حتى وإن كان خاطئا، فمرور الزمن تترسخ حتى المعتقدات الخاطئة. فالمهم إذن أن يتبناها معظم أفراد المجتمع.

(1) غوستاف (لوبون): الأراء والمعتقدات، تر: زعيتر (عادل)، كلمات، مصر، 2012، ص 18.

القديوات: إن تصديق المعتقد من قبل قدوة يعزز المعتقد ويقويه بشكل كبير، وخاصة إذا كان المعتقد قديم ومر عليه زمن، فالمهم إذن ليس المعتقد في حد ذاته بل من يتبناه، ويكون قدوة للآخرين.

المواقف المتكررة الداعمة: هناك مواقف تصادف أن رآها أو سمعها الفاعل فهي تعزز المعتقد الذي يعتقده، معناه أن التكرار يرسخ المعتقد ويعبؤه.

موافقات الآخرين: إن عرض الفاعل لمعتقده أمام الآخرين وموافقتهم على هذا المعتقد يعززه أكثر وأكثر.

7-6-4- المعقدات والتداولية:

تبرز معتقدات الفاعل من خلال أفعاله وخاصة في جانبها اللغوي، والمعتقدات لا تستمر إن لم تتداول.

ومنه، تداول المعتقدات المرتبط بتكرارها يكون حسب تمسك الفاعل بها، وهذا الأخير يتمسك بها إن كانت قوية وتشبع أهدافه. فتكرير الفاعل كسارد للحكاية للخطاب يرتبط بقوة معتقداته لما كرره.

7-7- التاريخ:

كلمة "التاريخ" أثارت جدلا بين القدماء حول أصلها، وربما السبب في ذلك راجع إلى حقيقة أن كلمة "تاريخ" لم ترد فيما وصل إلينا من الشعر الجاهلي، كما أنها لم ترد في آيات القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية⁽¹⁾. وتستعمل كلمة تاريخ في بعض اللغات مثل (History) الإنكليزية، و (Histoire) الفرنسية و (Geschichte) الألمانية، و (Historia) الإسبانية للتعبير عن الماضي البشري تارة وعن الجهد المبذول تارة أخرى⁽²⁾.

هذا عن المعنى العام في بعض الثقافات، أما عن اشتقاقها اللغوي "كلمة يونانية يدل جذرها على الرؤية ف (Histoire) هو الذي رأى... أما الكلمة (History) الإنكليزية فقد اشتقت هي الأخرى من الإغريقية بمعنى التعلم و أنها كانت تعني حسب ما استخدمهما الفيلسوف الإغريقي "أرسطو

(1) الشرفاوي (عفت محمد): أدب التاريخ عند العرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1976، ج1، ص249.

(2) زريق (قسطنطين): نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص4.

طاليس" سردا منظما لمجموعة من الظواهر الطبيعية سواء جاءت مرتبة ترتيبا زمنيا أم غير مرتبة في ذلك السرد»⁽¹⁾.

أما في اللغة العربية فإن لفظ تاريخ تدل على معان متعددة وقد اختلف العلماء في أصلها، لكن المرجح أنها من الإعلام بالوقت وتحديد الزمن. وقد أشارت المعاجم العربية على هذا معان، فذكرت أن التاريخ هو تعريف الوقت والتورخ مثله، يقال أرخ الكتاب ليوم كذا وقته»^(*). وجذر كلمة تاريخ هو "ورخ": "وهو جذر عربي قديم... مأخوذ من لغة اليمن الجنوبية... وإن إحدى صفتي الكلمة "ورخ" موجودة في لغات عربية قديمة هي الفينيقية، الأكديّة، العبرية، السريانية والعربية الجنوبية والتي تعني "الشهر" أو "القمر"⁽²⁾.

وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: هل ذكرت كلمة تاريخ في تاريخ المخيال الإسلامي؟.

نعم، ذكرت هذه الكلمة « لكن بمعناها الاصطلاحي المعروف لم تظهر في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية الشريفة، علما أنها كانت تستخدم بمعنى التقويم في النقوش العربية الجنوبية ثم استخدمها الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حين أدخل التقويم الهجري فقد ورد هذا الاصطلاح في إحدى أوراق البردي التي يرجع تاريخها إلى سنة (22 هـ/642م)، مما يدل أن الكلمة كانت معروفة في ذلك الحين»⁽³⁾^(**).

نستنتج مما سبق بأن كلمة تاريخ عرف حسب معناها عدة تطورات يمكن تلخيصها فيما يلي:

(1) جوتشلك (لويس): كيف نفهم التاريخ، تر: عارف (عائدة سليمان)، أبو حاكمة (أحمد مصطفى)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1966، ص55.

(*) راجع مادة أرخ على سبيل المثال في:

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب المحيطة، دار لسان العرب، بيروت، 1970.

- الرازي (أحمد بن أبي بكر): مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1982.

(2) مصطفى (شاكر): التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ط2، ج1، ص ص 49-50.

(3) روزنتال (فرانتز): علم التاريخ عند المسلمين، تر: العلي (صالح أحمد)، مكتبة المثني، بغداد، 1963، ص24.

(**) راجع في هذا الصدد:

سالم (السيد عبد العزيز): التاريخ و المؤرخون العرب، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص18.

كان العرب القدماء « يحددون شهورهم بالقمر لا بالشمس، وكانوا يبنون تاريخهم على الليالي دون الأيام كما هو متبع في التقويم الهجري، لذا فإن معنى كلمة "تاريخ" كان في مبدأ أمرها هو تحديد الشهر، ثم اتسع فصار التوقيت العام، أي تحديد زمن حدث من الحوادث، ثم تطور مفهوم هذه الكلمة حتى شمل رواية الحدث نفسه من جهة و تحديده من جهة أخرى»⁽¹⁾.

نستخلص من هذا بأن كلمة "تاريخ" كانت منحصرة في معنى الشهر فقط ثم اتسع نطاقها لتشمل التوقيت العام أي تحديد زمن الحدث، وبعد ذلك شملت زمن الحدث مرتبطاً بروايته، كما أنها عرفت تطورات أخرى :

هذه الكلمة مرت بعدة أطوار، فبدأت مسيرتها أولاً بمعنى التقويم والتوقيت في صدر الإسلام الأول، وبعد أن استخدمت لفترة من الوقت بهذا المعنى، كسبت معنى آخر وهو تسجيل الأحداث على أساس الزمن، وكان يستخدم بدلا منها في هذه العملية التاريخية كلمة الخبر، وأخبار، وإخباري، ثم بدأت كلمة تاريخ تحل بالتدريج محل كلمة "خبر" وأخذت تطلق على عملية التدوين التاريخي وعلى حفظ الأخبار بشكل متسلسل، وكان ذلك أواسط القرن الثاني للهجرة، ومع بداية القرن الثالث للهجرة صارت كلمة "تاريخ" على العلم بأحداث التاريخ وأخباره وبأخبار الرجال والكتب التي تبحث في ذلك، وقد حلت هذه الكلمة محل كلمتي "الخبر" و"الإخباري" اللتين انتهت استعمالهما العلمية وبطل استخدامهما في القرن الرابع للهجرة»⁽²⁾.

يعرف المؤرخ "السخاوي" التاريخ فيقول هو « فن يبحث به عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت عما كان في العالم، وأما موضوعه فالإنسان والزمان، ومسائله أحوالها المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان في الزمان»⁽³⁾. إذن ركز "السخاوي" على: الوقائع والإنسان والزمان وكذا الأحوال وحتى العارضة منها فالتاريخ عنده: «التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة، الأئمة، وفاة، صحة، توثيق، تجريح وما أشبه

(1) نهار (حسين): نشأة التدوين التاريخي عند العرب، منشورات اقرأ، بيروت، 1980، ط2، ص6.

(2) مصطفى (شاكر): التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ط2، ج1، ص51.

(3) السخاوي شمس الدين (محمد بن عبد الرحمن): الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983،

هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم»⁽¹⁾. ويقابل أحوال الإنسان الوقائع إذ يضيف "السخاوي" في هذا الصدد قائلاً «ما يتفق من الحوادث والوقائع الجلييلة من ظهور ملمة وتجديد فرض خليفة، وزير، غزوة، ملحمة، حرب، فتح بلد، وانتزاعه من متغلب عليه وانتقال دولة، وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية وأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي، أو دونها كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد أو خفي سماوي كجراد وكسوف وخسوف، أو أرضي كزلزال، حريق، طوفان، قحط، طاعون، موت، وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسم»⁽²⁾.

أما "ابن خلدون" فيعرف التاريخ في مقولته الشهيرة بأنه فن «من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وتشدّ إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويساوى في فهمه العلماء والجهّال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأقوال وتُضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديهها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»⁽³⁾.

نستخلص مما سبق بأن كلمة تاريخ عرف محتواها عدة معان مثل: التقويم والتوقيت، تسجيل الأحداث على أساس الزمن، التدوين التاريخي للأحوال والوقائع ثم العلم بمختلف الأحداث وأسبابها.

(1) المرجع نفسه، ص6.

(2) المرجع نفسه، ص7.

(3) ابن خلدون (عبد الرحمان): المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967، ط3، ص2.

II - المبحث الثاني: البناء التقني والمنهجي للبحث:

كل بحث سوسيولوجي يبنى على أساسين:

أولاً: الأساس النظري: إذ كل بحث بحاجة إلى مقارنة نظرية تفسر وتحلل موضوع البحث ضمن نسق علمي منسجم.

ثانياً: الأساس الميداني أو التطبيقي: يتمحور في الجانب العلمي لموضوع البحث وسيورته تتوازي وتتقاطع والجانب النظري.

ولكي يتحقق الانسجام والانسباية ما بين النظري والميداني على الباحث تبني منهج سليم. والمنهج لا يعني فقط الخطوات التي على الباحث أن يتبعها من أجل الوصول إلى النتائج العلمية، بل إن المنهج يهتم بالأساس الآليات الفكرية التي يعتمد عليها الباحث في عمله.

ومنه، مسألة تطبيق المنهج ليس مسألة شكلية، بل هي قبل كل شيء مسألة طبيعة مع موضوع البحث، بعبارة أخرى لا يستطيع أي باحث أن يدرس موضوع بحثه دراسة علمية موضوعية إذا بقي هو ذاته في مستوى موضوع بحثه و إلا ستصبح نتائج بحثه اعتباطية لا معنى لها.

ومنه، على الباحث في اختياره لمنهج علمي دون سواه أن يركز على الأساسين التاليين:

أولاً: طبيعة تناول الموضوع: أي مدى إمكانية جمع المعطيات والمعلومات التي تمكنه من فحص وضبط الفرضيات.

ثانياً: هدف الباحث وغايته: ونشير هنا بأنه على الباحث أن يتبع خطوات منهجية معينة دون المفاضلة بين خطوة وأخرى، كما يجد نفسه أحياناً مضطراً لإتباع خطوات منهجية دون سواها.

إذن، المنهج هو « الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل و تحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة »⁽¹⁾

(1) بدوي (عبد الرحمان): مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 05.

وهو أيضا « طريقة البحث التي يعتمد عليها الباحث في جمع المعلومات والبيانات المكتبية أو الحقلية وتصنيفها وتحليلها وتنظيمها... وللمنهج سبل محددة يقتفيها الباحث في الحصول على المعلومات المحددة، و لكل منهج أصوله البحثية والدراسية ومستلزماته في جمع المواد العلمية سواء كانت المواد موجودة في المصادر العلمية أو موجودة في الحقل الدراسي المحدد»⁽¹⁾.

البحث السوسيولوجي هو البحث عن أدوات البحث، بهذا المعنى لا يمكن تتبع منهجية جاهزة و نمطية لأنها غير موجودة إذ « طرق العمل و ترتيبها تتنوع بتنوع كل بحث »⁽²⁾ فالخطة المنهجية تنطلق من طبيعة البحث في حد ذاته على ألا نلغي القواعد المنهجية المتفق عليها، والتي هي نتاج أبحاث ودراسات سابقة « إذ ليس هناك مناهج لكل شيء، وإنما هناك مبادئ، وفيما عدا ذلك، فكل مشكلة خاصة لا تحل إلا بالمنهج خاص يوضع تبعا لطبيعة وقائمه والصعوبة التي تثيرها»⁽³⁾ هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن المواضيع المتعلقة بالجوانب الثقافية، الدينية، المعرفية والأدبية تشهد نقصا كبيرا « لقد أحيطت الأعمال الثقافية ولاسيما الأدبية والفنية بأسوار السرية والكتمان وكأها "محرمة" اجتماعيا على البحث العلمي»⁽⁴⁾ كل بحث سوسيولوجي قبل أن يبنى وبمنهج تسبقه دراسة استطلاعية لفكرة البحث و« إهمال الدراسة الاستطلاعية في البحث، ينقص البحث أحد عناصره الجوهرية، ويسقط من الباحث جهدا كبيرا كان قد بذل فعلا في المرحلة التمهيديّة للبحث»⁽⁵⁾

ومنه، فالدراسة الاستطلاعية تساعد الباحث على تفادي الانطلاقة الخاطئة، وإهدار الجهود والوقت، كما تساعد على تفعيل ألفة الباحث مع بحثه، وتبعد الباحث عن الانطلاقة الخاطئة، وبالتالي النتيجة الخاطئة أيضا، وإعطاء الصيغة الأولى لبناء الموضوع، والاطلاع على الخبرات

(1) إحسان (محمد الحسن): مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل، عمان، 2005، ص11.

(2) Quivy (Raymond): Manuel de recherche en science sociale, Bordas, Paris, 1988, p 06.

(3) ومايه (لانسون): منهج الدراسة في اللغة والأدب، تر: مندور(محمد)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982، ص 82.

(4) خليل أحمد (خليل): «مدخل اجتماعي إلى قراءة الأدب» في: الدراسات العربية، العدد07، 1985، ص78.

(5) محيرق عمر (مبروك): الدليل الشامل في البحث العلمي، مجموعة النيل العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص 149.

السابقة للباحثين، والدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع، وكذا اختبار نجاعة أدوات البحث و تقنياته و إمكانية استغلال مجال الدراسة.

يندرج هذا البحث ضمن البحوث الفهمية (Compréhensive) من جهة، ومن جهة أخرى ضمن البحوث التفسيرية (Explicative) لنجيب بذلك عن السؤال: كيف؟. ولماذا؟.

1- مراحل سير البحث:

مر البحث بمرحلتين أساسيتين وهما: مرحلة جمع المعطيات و مرحلة تنظيم المعطيات:

1-1- مرحلة جمع المعطيات:

اشتملت مرحلة جمع المعطيات البحث الاستطلاعي أين تم جمع وتدوين الحكايات من مختلف الحكاة أو الرواة حاملي التراث، و لاحظنا تشابه بعض الحكايات أو بعض متونها، رغم أنها من مختلف مناطق ميدان البحث، عدا تلك المتعلقة بالأضرحة والمقامات والزوايا إذ تختلف في التسمية و التاريخ الشخصي للفاعل البطل.

ونظرا لأنه من الضروري تحديد ميدان البحث فقد اخترنا كل من الولايات التالية: الجزائر، البليدة، بومرداس، المدية. أي مناطق شمال ووسط الجزائر، وذلك راجع لعدة أسباب أهمها طبيعة الموضوع الذي تناول مرحلة هامة من تاريخ الجزائر ألا وهي الفترة العثمانية من حيث الأحداث، الآثار، الشخصوس، التفاعلات والمعتقدات ...

ونشير في هذا الصدد أن البحث أجري على الحكاة حاملي التراث بعد إجراء المسح الاجتماعي باستثناء الأشخاص الذين عدنا إليهم من حين لآخر في مواضيع تفسيرية تحليلية تتعلق بموضوع البحث.

عموما تم في مرحلة جمع المعطيات حصر الحكايات المختلفة، إحصائها، تصنيفها وجدولتها.

1-1- مرحلة تنظيم المعطيات:

1-1-1- المرحلة الأولى:

استخدمنا النموذج المثالي كأداة تفسير وليس كتقنية في حد ذاته، إذ قمنا بتحليل الفاعل (البطل) مستخدمين دراسة حالة للحكايات الأكثر انتشاراً مطبقين في ذلك المبدأ المنهجي الذي يؤكد على أنه تؤخذ الظاهرة بعين الاعتبار إن تكررت، إذ تكرر الظاهرة هو الذي يعطي لها معنى اجتماعياً.

ونشير أيضاً إلى أن بحثنا هذا يتضمن النموذج المثالي ليس بالمعنى الحرفي الإسقاطي الذي أتى به "ماكس فيبر"، بل استخدمنا نماذجاً من الحكايات صورت لنا النموذج المثالي وفق المخيال الاجتماعي المتفق عليه بين مجموع الفاعلين.

1-1-2- المرحلة الثانية : تضمنت خطوتين:

— الخطوة الأولى: وفيها تم ربط النص الحكائي بمستويين اثنين:

- المستوى الأول: يتضمن الخلفيات اللاواعية لبنية الحكاية، وتم هذا بتحليل الخلفية السوسيو تاريخية للحكاية، إذ تاريخ كل ظاهرة هو أول مرتكز تفكير فيها.

- المستوى الثاني: يتضمن ربط الحاكي أو سارد الحكاية بالمرجعية اللاواعية، ويتم هذا بالبحث عن الإطار الاجتماعي التاريخي للحاكي.

— الخطوة الثانية: وفيها تم ربط النص التاريخي بمستويين اثنين:

- المستوى الأول: يتضمن الخلفيات السوسيوثقافية للنص التاريخي.

- المستوى الثاني: يتضمن ربط النموذج بالخلفية اللاواعية، لتحليل تمثّلات المؤرخ من خلال كتاباته.

وهذا دون أن نغفل مدى التداخل والتفاعل بين مختلف المستويات.

2- تقنيات وأدوات البحث:

تتحقق الأفضلية في نتائج البحث إذا ما استخدم الباحث « طرق متعددة للبحث لضمان الوصول إلى درجة من الصدقية تكون أعلى مما يُسفر عنه البحث إذا اقتصر على وسيلة مفردة واحدة»⁽¹⁾

وأهم التقنيات والأدوات المستخدمة هي:

(1) غنذر (أتوني): علم الاجتماع، تر: الصياغ (فايز)، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 742.

2-1- المقابلة غير المنظمة (الحرّة):

تعني « محادثة جادة موجهة نحو هدف محدد، ترتبط بجمع بيانات تخص بحثا معينا »⁽¹⁾ وتستخدم هذه التقنية عادة في البحوث الاستطلاعية أين يكون الموضوع مجموعة أفكار مشوشة وغامضة، وهذا لا يعني بتاتا أن يسأل الباحث عن أي موضوع وبأي طريقة، بل يختار الباحث إطارا عاما يرتبط بجوهر البحث وهدفه، وهذا يعني أن أقصر طريق لمعرفة ما يفكر فيه المبحوثين هو أن تطرح عليهم أسئلة لا تقبل أي تأويل، وبالتالي الوصول إلى كسب ثقتهم. وتستخدم هذه التقنية لتحديد موضوع البحث، ونظرا لطبيعته التي تناولت في جزء هام منها الجانب الغنوصي والعالم الماورائي الخفي، فقد استعنا بعشرة أشخاص يتعاملون مع هذا العالم وهم أربعة رعاة شرعيين، وستة سحرة ثلاثة منهم يستعملون القرين والآيات القرآنية والثلاثة الآخرين يستخدمون السحر الأسود.

2-2- المقابلة المنظمة (المقننة):

يتم فيها تحديد عناصر المقابلة، ترتيبها، عددها، نظامها والظروف المحيطة بها تحديدا مسبقا ودقيقا مثل: الموعد، المكان، الأشخاص... الخ، وهي مجموعة من الأسئلة المنسجمة والمتنوعة والمرتبة ترتيبا منهجيا ومعرفيا يتماشى وهدف البحث فهي « دليل يشتمل على قائمة أو مجموعة من الأسئلة المحددة والمرتبة ترتيبا منهجيا معينا، وتتضمن عدة مواضيع فرعية ومقصودة، تتعلق بموضوع البحث يقوم الباحث لها خلال عملية المقابلة. بمعنى توجه هذه الأسئلة إلى المبحوثين بهدف الحصول على المعلومات والبيانات المنتظرة من البحث »⁽²⁾. ولقد استخدمنا هذه التقنية لمعرفة التراث الناسوتي لميدان البحث، كما استخدمناها في الاطلاع على مرجعيات حاملي التراث أو الحكاة مراعين في ذلك مختلف المتغيرات الاجتماعية مثل: الجنس، السن، الأصل الجغرافي، الأصل الاجتماعي، المستوى الدراسي، الحاكي الأصلي، الرأي في الحكاية... وكذا الاطلاع على تمثلات المؤرخ في كتاباته التاريخية.

(1) محمد الهادي (محمد): أساليب إعداد و توثيق البحوث العالمية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1995، ص46.

(2) دليو (فضيل)، غربي(علي): أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البحث، قسنطينة، 1999، ص192.

وهذا الإمام لمختلف جوانب الموضوع والاطلاع أكثر على الجوانب الخفية منه. ونشير في هذا الصدد أنه كلما تميّز الباحث بالبساطة والعفوية كلما جعل المبحوث أكثر راحة واطمئنان لإعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات، خاصة وأنّ البحث يتعلق بالمخيال الاجتماعي، وبالعمق التاريخي وبمعتقدات قد تبدو غير حقيقية بالنسبة إلى الباحث في حين تعتبر بديهيات بالنسبة إلى المبحوث « تنجح المقابلة انطلاقاً من اللحظة التي يتفوه بها الباحث بكلماته الأولى مع المبحوث»⁽¹⁾.

2-3- دراسة الحالة:

تدرج ضمن المنهج الكيفي « تعتبر طريقة لدراسة الظواهر الاجتماعية من خلال التحليل المتعمق لحالة فردية قد تكون شخصا، أو جماعة، أو مجتمعا محليا أو أية وحدة أخرى في الحياة الاجتماعية، وتقوم هذه الطريقة على افتراض أنّ الحالة المدروسة يمكن أن تكون نموذجا لحالات أخرى مشابهة أو من نفس النمط، ولذلك فمن الممكن عن طريق التحليل المتعمق أن نتوصل إلى حالات أخرى من نفس النموذج»⁽²⁾.

و« يتميز منهج دراسة الحالة عن المناهج الأخرى بكونه يهدف إلى التعرف على وضعية واحدة و بطريقة تفصيلية دقيقة... وهو دراسة متعمقة لنموذج واحد أو أكثر لعينة يقصد منها الوصول إلى تعميمات، و إلى ما هو أوسع عن طريق نموذج مختار»⁽³⁾.

نستخلص مما سبق بأنه « يمكن أن تستخدم دراسة الحالة كوسيلة لجمع البيانات والمعلومات في دراسة وصفية يمكن تعميم نتائجها على الحالات الأخرى المشابهة، أو الاستفادة من نتائجها على حالات أخرى، شرط أن تكون الحالة متشابهة، أو ممثلة للمجتمع الذي يراد تعميم الحكم

(1) Mariet (François): *Psycho-sociologie d'aujourd'hui*, Bordas, Paris, 1975, p65.

(2) إحسان محمد (الحسن): الأسس العلمية لمناهج البحث العلمي، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص ص 22-23.

(3) بوحوش (عامر)، الذنبات محمود (محمد): مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ط4، ص130.

عليه وبحيث تستخدم أدوات قياس موضوعية⁽²⁾ وعلى هذا فقد استخدمنا في التحليل نماذجاً من الحكايات الأكثر تكراراً وانتشاراً في الأوساط الشعبية. أما بالنسبة إلى النصوص التاريخية فقد استخدمنا نماذجاً منها حسب اتجاهات الكتابات التاريخية.

2-4- تحليل المحتوى:

هو « استدلال المعلومات المتعلقة بظروف إنتاج النصوص التي هي موضوع التحليل عن طريق المؤشرات كمية كانت أم كيفية⁽¹⁾، إذ يهتم تحليل المحتوى، بتحليل الرموز، والكشف عن ما وراء المعنى الظاهر، وعن المسكوت عنه، وغالباً ما يكون التحليل معقداً وشائكاً، وقد استخدمنا في تحليل المحتوى طريقة "تحليل العلاقات بالتقابل" "L'analyse des relations par opposition" (L'A.R.O) والتي تبحث عن العلاقة الضرورية بين أنساق الفهم المتقابلة في الواقع والأنساق المتقابلة في التقييم، وهذا وفق مدونة (Le corpus) حددت لهذا الغرض، وتتم هذه العملية عبر خمس مراحل، هي:

- 1- تفكيك النص (الحكاية) حسب العبارات: وحدة التقطيع هي العبارة، وتشتمل على علاقة ذات دلالة بين دال ومدلول.
- 2- اختزال العبارات: عملية الاختزال أو الاختصار (La réduction) التي يقوم من خلالها الباحث بتجريد النص من التكرارات والشدة.
- 3- ترتيب الخطاب الدال: ويقصد به ترتيب الأوراق أو الفيشات المحصل عليها، يتم كما هو الحال بالنسبة للعبة الأوراق (Jeu de carte)، نرتبها حسب أهداف البحث.
- 4- تركيب الخطاب الدال: تكوين مجموعات مكوّنة من تراكمات العبارات ذات الدلالات المتشابهة والتي تمثل المحاور المعنوية للخطاب.

(1) قندجلي (عامر)، السامرائي (إيمان): البحث العلمي الكمي والنوعي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن 2009، ص220.

(2) Bardin (Laurence): Analyse de contenu, P.u.f, Paris, 1987, p39.

5- التأويل: ويقصد به النتيجة المحصّل عليها من خلال ترتيب الخطاب الدال والخطاب المدلول، من خلال تنظيم المعطيات المدركة (تصور المتحدث) والمحاور المعنوية للخطاب المدلول وربطها بفرضيات البحث⁽¹⁾.

ونظراً لأنّ المهم في دراسة النص (الحكاية) هو التفاعل العلائقي بين جزئياته فقد قمنا بتطبيق المربع الدلالي⁽²⁾.

في عملية تفسير النتائج تم ربط الحكاية بالواقع الاجتماعي أو بخلفية سارد الحكاية (الأصل غير المصرح به) إذ المبدأ الأكثر فعالية في دراسة الظواهر الاجتماعية هو مبدأ الشمولية الذي يعني حسب "مادلين غرافيتز" (Madeline Grawitz) «اعتماد منهجية في البحث عن العلاقات بين الظواهر لا تنطلق من عنصرين أو مجموعة من العناصر المعزولة بشكل تعسفي عن كل ثقافة بل من مكونات هذه الأخيرة»⁽³⁾.

2-5- العيّنة:

هي « جزء من المجتمع أو هي عدد من الحالات التي تؤخذ من المجتمع الأصلي وتجمع منها البيانات بقصد دراسة خصائص المجتمع الأصلي. وبهذه الطريقة، فإنه يمكن دراسة الكل عن طريق دراسة الجزء بشرط أن تكون العينة ممثلة للمجتمع المأخوذة منه»⁽⁴⁾.

إذن، يمكن تعريف العينة « بأنها نموذجاً، يشمل جانباً أو جزءاً من وحدات المجتمع الأصل المعني بالبحث، تكون ممثلة له، بحيث تحمل صفاته المشتركة، وهذا النموذج أو الجزء يغني الباحث عن دراسة كل وحدات ومفردات المجتمع الأصل، خاصة في حالة صعوبة أو استحالة دراسة كل تلك الوحدات»⁽⁵⁾.

(1) Blanchet (Alain) : L'entretien dans les sciences sociales, les impressions Dumas, France, 1985, pp 245-254.

(2) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، تونس، دت، ص 123.

(3) Grawitz (Madeline): Méthodes des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1981, p 116.

(4) غرايبي (فوزي) وآخرون: أساليب البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، دار وائل، عمان، 2008، ط4، ص43.

(5) قندجلي (عامر)، السامرائي (إيمان): البحث العلمي الكمي والنوعي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن 2009، ص255.

إذن، بعد جمع المعلومات والبيانات من مجتمع البحث خاصة بعد استخدام تقنية المقابلة، وبعد بناء الموضوع نختار العينة الممثلة لتركيبية المجتمع الكلي ذاته، وينبغي أن تكون عينة البحث منسجمة مع إشكالية البحث وفرضياته والأهداف المتوخاة منه، إذ الهدف من استخدام العينة هو « بناء نماذج مصغرة من المجتمع الكلي بغية الوصول إلى نتائج قابلة للتعميم على المجتمع المستخرجة منه »⁽¹⁾

ونشير في هذا الصدد بأن عينة البحث كانت تتكوّن من 3274 حكاية، ثم اختزلت الحكايات المتكررة والمتشابهة، فأصبحت مدوّنة البحث (le corpus) تتكوّن من 541 حكاية. ولكن، تم الاحتفاظ ببعض الحكايات المتكررة، (22 حكاية) وهذا لضرورة البحث قصد استخدامها في التحليل، التفسير والمقارنة.

أما المعاينة « فهي عبارة عن الطريقة أو التقنية أو الأسلوب الذي يتم بموجبه اختيار عينة ملائمة بهدف تحديد خصائص أو مواصفات معينة أو الخروج باستنتاجات عن المجتمعات. ويتوقع الباحث من العينة أن تعكس خصائص المجتمع الذي أخذت منه »⁽²⁾

وقد كان اختيارنا للعينة القصدية أو العمدية اختياراً أملاه التصميم المنهجي للبحث، فالعينة المختارة هي التي يعتمد عليها الباحث مادام واثقاً أنّها تمثل مجتمع البحث تمثيلاً صادقاً، ومن الطبيعي أن يركز الباحث على أسس موضوعية عند اختياره العينة الممثلة وإلا تعذر الوصول إلى نتائج موضوعية.

ومنه، تم اختيار عدد من المبحوثين قصدياً أي الاختيار كان مبنياً على أسس موضوعية أهمها أن العينة الجزئية المختارة تحمل خصائص المجتمع الكلي الذي أخذت منه، وبالتالي فهي تمثله. وكذلك تم اختيار عينة قصدية من الحكايات والمؤرخين قصد إجراء المقارنة في كل فئة.

ومنه، لم نتناول بالدراسة والتحليل كل الحكايات والمؤرخين بل عينة من كل فئة وفق أهداف البحث.

(1) دليو فضيل، غربي (علي): أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البعث، قسنطينة، 1999، ص142.

(2) قندجلي (عامر)، السامرائي (إيمان): البحث العلمي الكمي والنوعي، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن،

2-6- المقارنة:

تعني مقارنة ومعرفة أوجه الشبه والاختلاف بين موضوعين أو أكثر، فكثيراً ما يلجأ الباحث « وهو يدرس ظاهرة من الظواهر في نشأتها و تطورها إلى مقارنة هذه الظاهرة بمثيلاهما في المجتمعات المختلفة في العصور القديمة والحديثة... كما يلجأ إلى مقارنتها بمثيلاهما في نفس المجتمع في العصور التاريخية»⁽¹⁾

وقد ركزنا في إجراء المقارنة على التساؤلات التالية: ماذا تقارن؟. لماذا تقارن؟. كيف تقارن؟. وقد استعملنا المقارنة في ثلاثة مستويات:

الأول: معرفة مختلف المرجعيات التاريخية الضمنية التي أثرت في الحكايات الشعبية.

الثاني: مقارنة محتوى النصوص الحكائية التاريخية المتقاربة.

الثالث: مقارنة ذات الحكاية بين مختلف الحكايات وهذا كله قصد معرفة الدلالات السوسولوجية للفروق.

2-7- المسح الاجتماعي:

يدل اصطلاح المسح الاجتماعي على تقارير إحصائية للبحث الميداني الوصفي أو التوضيحي الذي يشمل على معلومات كمية»⁽²⁾.

والمسح عبارة عن دراسة عامة لظاهرة موجودة في الوقت الحاضر في جماعة معينة وزمكانية معينة أيضا.

و للمسح عدة خطوات يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1- يبدأ المسح بتحديد الغرض منه تحديدا واضحا، ويتضمن ذلك تحديد المشكلة والاعتبارات العلمية التي يبنى عليها هدفه.

2- رسم خطة لسير البحث و تشمل تحديد مجال المسح من حيث العينة و المكان والزمان.

3- جمع البيانات، ويمكن أن يكون ذلك بوسائل عدة، مثل المقابلة والاستفتاء والملاحظة والمقاييس المختلفة.

4- تحليل البيانات تحليلا إحصائيا و تفسيرها عن طريق القياس المنطقي.

(1) شحاتة سعيان (حسن): أسس علم الاجتماع، دار الحماني للطباعة، 1976، ط10، ص 107.

(2) مذكور (إبراهيم) وآخرون: معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975، ص 543.

5- استخلاص النتائج مع تقدير مدى الثقة في النتائج الإحصائية عند تطبيقها على المجموع الذي أخذت منه العينة «⁽¹⁾».

وقد استخدمنا المسح الاجتماعي في عملية جمع الحكايات من منطقة البحث. كما استعنا بالمخطط العاملي الذي تصوره "غريماس" (Greimas)، والذي يركز على رغبة الفاعل (L'acteur)، ومجموعة الفاعلين الذين تربط بينهم وحدة التصرف الوظيفي (L'actant) والذين ينحصرن عادة في شخصيات المساعد والمعارض، والمرسل والمرسل إليه، أي « التعريف بالفاعل وتفريده بصفة جلية عن قائمة الشخصيات الأخرى التي لها وظائف مختلفة باعتبار الدور الذي تلعبه بالنسبة للفاعل الرئيسي»⁽²⁾.

2-8- المنهج التاريخي:

يقصد بالمنهج التاريخي « طريقة البحث في فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل في ضوء خبرات الماضي و أحداثه، ومعرفة الظروف والأسباب والملازمات والخبرات والمواقف التي مر بها الإنسان منذ بداية حياته»⁽³⁾. وهو أيضا « الطريق العلمي الممحص الذي يسلكه الباحث في البحث التاريخي، ويعتمد المنهج التاريخي على أدلة وأدوات ومصادر في سرد وتحليل وتعليل وتفسير الأحداث التاريخية»⁽⁴⁾.

فالمنهج التاريخي يستفاد منه في إتباع الظواهر والتنبؤ بمستقبلها واشتقاق القوانين المتحكمة فيها، إذ يهدف المنهج التاريخي إلى «جمع المعلومات و البيانات والشواهد التاريخية. وتحليل المادة التاريخية بطريقة موضوعية والتأكد من صحة الأحداث في الماضي. وكذا الوصول إلى نتائج

(1) عمر(محمد زيان): البحث العلمي، مناهجه وتقنياته، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط4، 1983 ص 132.

(2) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة... مرجع سبق ذكره، ص 73.

(3) العيسوي محمد (عبد الرحمن)، العيسوي محمد (عبد الفتاح): مناهج البحث العلمي، دار الراتب، الإسكندرية، مصر، 1997، ص 243.

(4) عقيل حسن (عقيل): فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1999، ص 54.

مدعمة بأدلة تاريخية»⁽¹⁾.

ولا يتأتى ذلك إلا إذا أعاد الباحث بناء أحداث الماضي معتمدا في ذلك على الآثار، الأرشيف، الوثائق، والشهود...

وفي عملية البناء هذه يركز الباحث على معطيات ترتبط بأحداث خارجة عن معاشته لها، وخاصة تلك المتعلقة بالأصول التاريخية للظاهرة الاجتماعية وتطورها مراعى في ذلك العلاقة السببية بين الماضي والحاضر وكذا المستقبل، وفي هذا يركز الباحث أيضا على التحقق من صدق هذه المعطيات، ونعني بذلك تطبيق النقد التاريخي.

يأخذ النقد التاريخي في أي بحث تاريخي بعدين أساسيين:

الأول: النقد الخارجي: ويتمثل في البحث عن صدق وأصل الوثيقة وإرجاعها إلى زمنها الحقيقي، ومعرفة كاتبها، وتواجدها الأصلي، ومعرفة إن كانت ناقصة أو مفترقة أو مزيفة. الثاني: النقد الخارجي: ويتمثل في نقد التأويل ومعرفة المعاني الحقيقية الموجودة في الوثيقة والتي لا تفهم ماهيتها إلا إن أُرجعت إلى زمنها الطبيعي.

وقد استخدمنا المنهج التاريخي في قراءة التاريخ، وذلك لمعرفة تاريخ حياة الحاكم، وشجرة العائلة إذا كان فيها تناقض مع عائلة أخرى أو مع الحقيقة والمراجع التاريخية، أو إذا كان هناك تناقض بين الأحداث المروية، وهل الحاكم شاهد أم ناقل، أي وجوب التمحيص حسب رأي "ابن خلدون".

2-9- الملاحظة:

تعتبر الملاحظة تقنية من تقنيات جمع البيانات وهي « مراقبة مقصودة تستهدف رصد أية تغيرات تحدث مع موضوع الملاحظة »⁽²⁾.

وهذه التقنية لا تكفي بجمع المادة العلمية للحقائق والظواهر السطحية والمعاني الأولية وإنما الغوص في الحقائق من أجل التوصل إلى المعاني العميقة والخفية.

(1) زواتي (رشيد): مناهج و أدوات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار الهدى، عين مليلة، 2007، ص ص 108-

(2) الفوال مصطفى(صلاح): مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، مكتبة غريب، القاهرة، 1982، ص 270.

وقد استخدمنا الملاحظة في تقصي طريقة سرد الحاكي للحكاية ومختلف الانفعالات التي تنتابه (ضحك، بكاء، تأمل، واستغراب...) والتركيز على اللحظات الفارقة في الحكى ومعرفة الدلالات السوسولوجية لذلك إذ « أدوات ووسائل جمع المادة لابد أن تتعدد وتنوع بحيث تشمل الأدلة (جمع دليل)، وسجلات الملاحظة، وكشوف البحث، وأجهزة التسجيل الصوتي و الفوتوغرافي. هذا إلى جانب إجراء المقابلات، والاستعانة بالإخباريين»^{(1)*}.

ونشير في هذا الصدد إلى الدور الجوهرى الذي يقوم به الإخباريون في مساعدة الباحث للحصول على المادة من جهة، ومن جهة أخرى في الولوج والتوغل أكثر في مجتمع البحث، وعليه، يجب على الباحث أن يختار الإخباريين بكل موضوعية ودقة^(**).

3- مجالات الدراسة:

نقصد بمجالات الدراسة أبعادها والتي يمكن حصرها في بعدين اثنين:

أولاً: البعد الزمني: بالنسبة إلى إنجاز البحث الميداني وبما أن البحث قد شمل أربع ولايات: الجزائر، بومرداس، البلدية، والمدية، فإنّ المدة التي استغرقت في كل منطقة هي ستة أشهر، مما يعني أربع وعشرين شهراً.

ثانياً: الإطار النظري: شمل فترة هامة من تاريخ الجزائر ألا وهي فترة الحكم العثماني، وينبغي التنويه ما للبعد السوسيو تاريخي من أهمية في هذا الإطار، وتم تناول ما رسخ في المخيلة الشعبية من مخزون تلك الفترة التاريخية الهامة.

وننوّه في الأخير بأننا قمنا بدراسة موضوعنا في إطار نظرية "الفعل الاجتماعي".

(1) الخولي (حسن): تطور المنهج في البحوث الأنثروبولوجية، منهج دراسة الحالة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 10.

(*) لمزيد من التوضيح راجع:

الجوهري (محمد): علم الفلكلور: الأسس النظرية والمنهجية، دار المعارف، القاهرة، 1981، ط4، ج1.

(**) عن مقابلة أجرتها الباحثة مع د. "حسن أحمد الخولي"، أستاذ علم الاجتماع، بجامعة عين شمس للبنات، مصر،

يوم 2013.03.25 .

الفصل الثاني

الحكاية كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي

الفصل الثاني: الحكاية كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي:

1- المبحث الأول: ماهية الحكاية:

لقد تطور الإنتاج في موضوع الحكاية، فمن "فن الشعر" لأرسطو، إلى "محاولات حول الحكاية" لبرارديه دوبوتو (Berardier de butaut) عام 1776، إلى ميدان علم النفس الحديث الذي أهم ما جاء فيه "مرفولوجية الخرافة" لفلاديمير پروپ (Vladimir Propp) عام 1928، و"الزمن والحكاية" لپول ريكور (Paul Ricoeur) عامي 1983 و1985، بالإضافة إلى الأعمال الكثيرة في الوقت الحالي خاصة في ميدان الصدمات النفسية "لفايول" (Fayol) عام 1985⁽¹⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك دراسات تناولت بعض جوانب المجتمع الجزائري مثل دراسة "ألفرد بال" (Alfred Bel)⁽²⁾، والتي تناول فيها الجازية الهلالية، وأهم سمات الدين الإسلامي والمعتقدات الدينية، وبعض العادات والتقاليد. ودراسة "رنيه باسييت" (René Basset)⁽³⁾، التي تناول فيها حكاية "بنت الخنص"، والتي ردها إلى أصولها في التراث العربي وانتهى إلى أن القصة البطولية تعود إلى مجموعة التقاليد التي حملها بنو هلال أثناء هجرتهم إلى المغرب.

هذا بالإضافة إلى أعمال "كاميل لكوست دي جردان" (Camille Lacoste Dujardin)⁽⁴⁾، حول الحكاية القبائلية.

كما أن هناك باحثين اهتموا في الآونة الأخيرة بدراسة الحكاية في المغرب العربي

(1) Michel (Adam Jean) : Les textes, types et prototype, Nathan, Paris, 4^{ed}, 2001, p 45.

(2) Alfred (Bel) : La Djazia, extrait du journal asiatique, imprimerie nationale, Paris, 1903.

(3) Basset (René) : L'expédition du château d'oret, le combat d'Ali contre le dragon, Rome
Imprimerie de l'académie de Lycier, 1983.

(4) Lacoste Dujardin (Camille): Le conte Kabyle, étude ethnographique, François Maspero,
Paris, 1970.

عموما وفي الجزائر خصوصا، ولكن إتسمت أبحاثهم بالطابع الأدبي أو الوصفي (*).

1- عناصر الحكاية:

أهم العناصر التي تشكل بنية وحركة الحكاية هي:

أولاً: الفعل المستمر.

ثانياً: الفعل الناجم عن تسلسل الأحداث.

ثالثاً: فاعل، وفعل رئيس.

رابعاً: وصف لفعل مستمر له نهاية أو غاية.

خامساً: وجود علاقة بين الأفعال المتتالية لشخصية الفاعل⁽¹⁾.

نستخلص مما سبق ذكره بأن الحكاية تتركز على ثلاثة عناصر هي: الفعل،

الفاعل، الحركية.

1-1- الفعل:

الحكاية هي مجموع العلاقات التي تترجم أفعال الشخصيات وديناميكيته

وسيرورتها إذ «الحكاية هيكل، بنية مركبة، معقدة، يمكن تفكيكها واستنباط العلاقات

(*) نخص بالذكر:

- بورايو (عبد الحميد): الحكاية الخرافية للمغرب العربي، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 1982.

- سيد أحمد (نجمة): حكايات جدتي، المطبعة الحديثة للفنون، الجزائر، 2005.

- بلعمري (رايح): الوردة الحمراء، قصص شعبية من شرق الجزائر، المنشورات الجامعية، مطبعة بوبلسود، باريس 1983.

- ناسيب (يوسف): حكايات جزائرية من جرجرة، المنشورات الجامعية والعلمية، الجزائر، 1982.

- بوخالفة (عزي): الحكاية الشعبية في بيئتها الاجتماعية، دراسة ميدانية في مدينة المسيلة، إشراف قريش (ليلي)، معهد

اللغة والأدب العربي، الجزائر، ماجستير في اللغة (غير منشور)، 1995.

- Decourt (Nadine), Louali Raynal (Naima): Contes maghrébins en situation interculturelle, Kharthala, Paris, 1995.

- Achour (Christiane), Ali Ben Ali (Zineb) : Contes algériens, ed l'harmattan, Paris, 1989.

(1) Michel (Adam Jean), Revuz (François) : L'analyse des récits, Seuil, Paris, 1996, p 14.

التي تربط بين مختلف وظائفها في مسار قصصي معين⁽¹⁾. ونحن لو أردنا أن نستعمل لغة "أرسطو" لقلنا أن الحكاية هي الفعل، والفعل هو ما يمارسه أشخاص بإقامة علاقات فيما بينهم⁽²⁾، وتنجم العلاقات بين الفاعلين في الحكاية بواسطة الوظائف التي تؤثر في مجرى الحدث « والوظيفة هي عمل الفاعل من حيث معناه في سير الحكاية، أي أن الحدث يعتبر وظيفة مادام رهين سلسلة من الأحداث السابقة التي تبرره ومن الأحداث اللاحقة التي تنتج عنه »⁽³⁾.

1-2- الفاعل والشخصيات:

الفاعل أو البطل في الحكاية هو القائم بالفعل، وهو الذي ينصب عليه اهتمام سارد الحكاية من بداية الحدث إلى نهايته. إن صفات الشخصيات وأسماءها واصطلاحاتها الإسمية قيم متغيرة، وتعني الصفة مجموع الخصائص والمميزات الخارجية للشخصية كالعمر، والجنس والمظهر الخارجي (الجمال، القامة، الأناقة، اللباس... إلخ).

فدراسة صفات الشخصيات تركز على:

أولاً: المظهر والصفات الخارجية.

ثانياً: خصوصيات وأهداف الظهور على مسرح الأحداث.

ثالثاً: العلاقات التي تربط البطل (الفاعل) بمختلف الشخصيات الأخرى.

نستنتج من الحكايات المستقاة ميدانيا ملاحظتين هما:

الأولى: تتغير الشخصيات من حيث النوع والصفات والسمات.

الثانية: تبقى أفعال (Actions) أو وظائف (Fonctions) الشخصيات ثابتة رغم تغيير مواضيع الحكايات وتنوعها وقد اكتشف "بروب" أن العدد الإجمالي لوظائف الشخصيات هو إحدى وثلاثين وظيفة وهي: الابتعاد، والحضر، والاستخبار، الإخبار، الخديعة، التواطؤ، الإساءة أو الحاجة، الوساطة، بداية الفعل المعاكس، الرحيل، وأولى وظائف المانح، رد فعل البطل،

(1) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت، ص 23.

(2) العيد (يمنى): تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنوي، دار الفرائي، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص 29.

(3) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة... المرجع السابق، ص 23.

تلقي الأداة السحرية، التنقل في المكان، المعركة، سمة البطل، الإنتصار، سد الحاجة، عودة البطل، المطاردة، النجدة، الوصول متكررا، المزايم الباطلة، المهمة الصعبة، المهمة المنجزة، التعرف، إكتشاف الخديعة، التجلي، العقاب، الزواج»⁽¹⁾.

هذا فيما يخص الوظيفة التي يقوم بها الفاعل، أما عدد الشخصيات فهو سبع شخصيات رئيسية، وهناك شخصيات أخرى خاصة بالربط كالشكاكين والوشاة، والنامين، والحقودين، كما أن هناك مخبرين خاصين بوظيفة تحصيل المعلومات ومساعدة البطل كالخاتم، الحكيم، الدجاجة، الناي... إلخ حيث يخبرون البطل عن مكان تواجد الضحية مثلا.

وكل الشخصيات تدرج ضمن حقول عمل وهي حسب "بروب" عددها سبعة أيضا: أولا: حقل عمل المعتدي أو الشرير: يحتوي على الإساءة والمعركة وأنواع الصراع الأخرى ضد البطل والمطاردة.

ثانيا: حقل عمل المانح أو المزود: يحتوي على التحضير للأداة السحرية ووضعها تحت تصرف البطل.

ثالثا: حقل عمل المساعد: يحتوي على نقل البطل في الفضاء وإصلاح الإساءة، أو مد الحاجة والنجدة أثناء المطاردة وإنجاز المهمات الصعبة.

رابعا: حقل عمل الأميرة أو الشخصية موضع البحث وأبيها: يحتوي على طلب القيام بمهمات صعبة والوسم بعلامة، ومعاقبة المعتدي الثاني، والزواج.

خامسا: حقل عمل الطالب: لا يحتوي إلا على إرسال البطل (مرحلة الإنتقال).

سادسا: حقل عمل البطل: يحتوي على الرحيل من أجل البحث، ورد الفعل على مطالب المانح والزواج.

سابعا: حقل عمل البطل المزيف: يحتوي بدوره على الرحيل من أجل البحث، ورد الفعل السلبي دوما على مطالب المانح، و وظيفة نوعية هي الإدعاءات الكاذبة»⁽²⁾.

نستخلص مما سبق ذكره بأن الحقول تترجم طبيعة الشخصيات ووظائفها غير أنه قد يحدث وأن تتداخل الحقول بتداخل الوظائف.

(1) بروپ (فلاديمير) : مرفولوجية الخرافة... مرجع سبق ذكره، ص 210 .

(2) المرجع نفسه، ص ص 97 - 98 .

ونسوق في هذا الإطار مثالا بحكاية "ذيل القطة"، فقد كانت القطة في بداية الحدث طالبة لكنها تحولت في نهاية الحدث إلى مانحة بعدما أحضرت الحليب إلى العجوز، فأعادت لها ذيلها.

1-3- الحركة:

من المتفق عليه بأن كل نص حكاوي له ثلاثة مستويات⁽¹⁾:

1- المستوى السردي (Le niveau narratif)

2- المستوى الشكلي (Le niveau figuratif)

3- المستوى الموضوعي (Le niveau thématique)

هذه المستويات الثلاثة تتفاعل فيما بينها لتشكيل السير العام للحكاية وفق دلالة معينة، وهذه الأخيرة لا تستنبط من ظاهر النص بل يجب استنتاجها انطلاقاً من نظرة توليدية للمعنى (approche génétique)، وقد وضّح " غريماس " (Greimas) بأن ترتيب وتصنيف الدلالات يخضع لأساس معياري، لأنّ الدلالة مرتبطة بالبعد الاجتماعي المعياري للكلمة أو للنواة الدلالية (sème) داخل النص الحكائي. فمثلاً «كلمتي قصر وكوخ يعنيان مكاناً مخصصاً للسكن. لكن، كل كلمة مشحونة بدلالات بسيطة أخرى، فكلمة كوخ تعني بناء متواضعا... كما أنّ لهذه الكلمة معاني إجتماعية، فالكوخ سمة الفقر والبؤس، بينما كلمة قصر تعني من جهة الفخامة والرونق وبالتالي الترف والبدخ»⁽²⁾، ومن جهة أخرى « فإنّ معنى الكلمة ليس معطى ثابتاً بل يتأثر بحركية وسيرورة النص فهو قابل للتغير»⁽³⁾.

كل حكاية تعرّف بحركيتها ويتم هذا بطريقتين:

الأولى: يحكي النص حكاية قد مضت، فالحركية هنا هي تحوّل من وضعية (أ) إلى وضعية (أ) مثلاً الفتاة الضحية كانت ملاحقة (أ) ثم تم إنقاذها (أ).

فالرمزان (أ) و (أ) يرتبطان بالوضعيتين الثابتتين لكل حكاية: الأصلية والنهائية، وبين الوضعيتين تتسارع أحداث الحكاية وتتحدد كل حلقات الحركات الداخلية للنص.

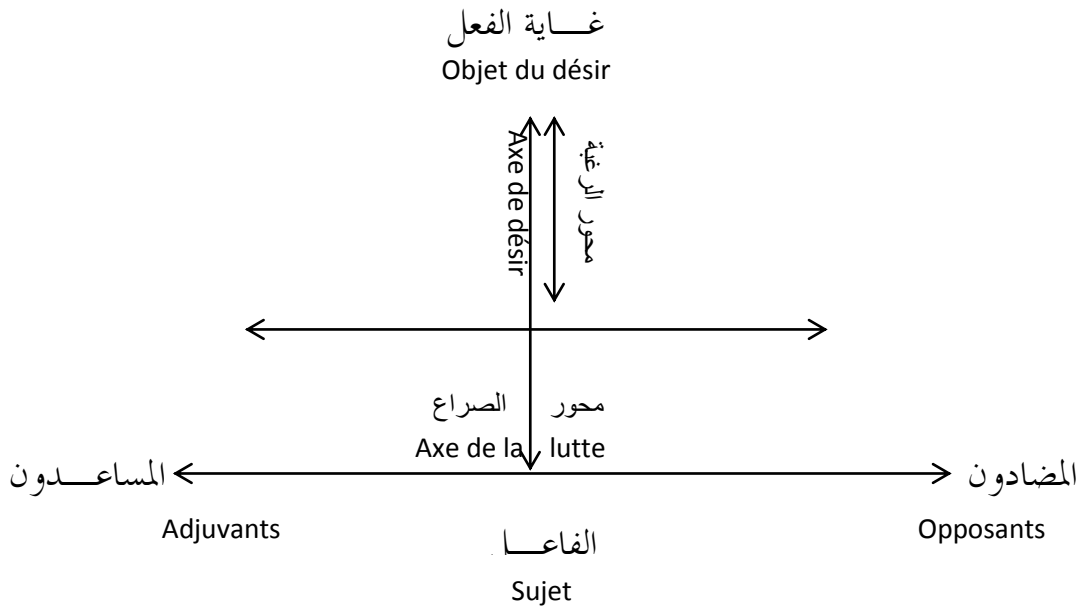
(1) Desmedt Everaert (Nicole) : Sémiotique du récit, éditions de Boeck, Bruxelles, 1988, p14.

(2) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة... مرجع سبق ذكره، ص 119.

(3) المرجع نفسه، ص 123.

الثانية: حادث سيارة يحدث في البداية ثم يمكن أن يصوّر كي يحكى، فالحكاية لا تهم في حد ذاتها بل تأخذ الأهمية حين تحكى»⁽¹⁾.

لكل حكاية شكل خاص تعتمد عليه في سير الحدث، لكنّها تشترك في الأجزاء المكوّنة لها، وفي العلاقات التي تربط هذه الأجزاء وفق النموذج الذي تصوره "غريماس" في كتابه "الدلالية الهيكلية" (sémantique structurale) «⁽²⁾.



تعني التحولات دراسة المتغيرات الثابتة، والمراجعة (المختفية)، والمستجدة، ومختلف الاشتقاقات الناجمة عن هذه الثلاثية، وتنجم الحركية في الحكاية عن سيرورة الفعل عبر الزمان والمكان، ويتم هذا حسب "غريماس" إذا توفرت ثلاثة عناصر وهي:

العقد (Le contrat)، الاختبار (épreuve)، الاتصال والانفصال (conjonction et disjonction)

أولاً: العمليات التعاقدية: يحدث التعاقد عادة بين طرفين وفي حالتين هما:

أ- العقد الإجمالي (contrat injonctif): وفيه يوجّه من هو أرقى مكانة أو أكثر سلطة وقوة أمراً

إلى طرف آخر والذي يجبر على قبوله، لأنّ علاقتهما تكون علاقة سيد بمسود.

نسوق في هذا الإطار مثلاً بحكاية "طرّنجة" إذ استغلت الخادمة احتياج الفتاة إلى الماء،

(1) Desmedt Everaert (Nicole) : Sémiotique du récit... opcit, p11.

(2) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة... مرجع سبق ذكره، ص73.

فاشترطت عليها مقابل ذلك قلع عينيها، فوافقت الفتاة على ذلك مجبرة، لتواصل بعد ذلك الخادمة استغلالها فقطعت لها رجليها ويديها ورمت بها، لتأخذ بعد ذلك مكانتها الاجتماعية وتتزوج ابن السلطان.

وهذا العقد ينطبق أيضا على حكاية "دلالة" التي أراد أخوها إجبارها على الزواج منه، لأنه عقد على نفسه عهدا بأنه سيتزوج من صاحبة الشعرة الطويلة، حتى وإن كانت أخته.

ب- العقد الترخيصي (Contrat permissif): يتم عن طريق القبول والرضا، وفيه يعزم البطل تلقائيا على الفعل، نسوق في هذا الإطار مثال بحكاية "الطفلة المسحورة" التي استشعرت زواجها من غول، فأخبرت أمها بأنها ستسافر بعيدا هروبا من القدر، غير أنها لما سافرت وصلت إلى كوخ يسكنه شايبين ظريفيين فتزوجت أكبرها لتكتشف بعد ذلك حقيقتهما كونهما غولين متحولين.

وهذا العقد ينطبق أيضا على حكاية "العولة" التي كانت ترعب الآخرين وتأكل أبقارهم، وقصد التخلص تزوجها البطل حتى يتمكن من قتلها.

ج- العقد الائتماني (Contrat fiduciaire): وفيه يقوم المرسل بفعل إقناعي يؤوِّله البطل الفاعل، حتى وإن كان الفعل الإقناعي كاذبا، مثلما يحدث عندما يُخدع البطل، نسوق في هذا الإطار مثال وفي حكاية "العجوزة والشيطان" حيث أن الشيطان أخذ النار من المجتمع القرية ورفض إعطائهم منها، لكن العجوز "الستوت" أوهمته بأنها ستدفا في بيته من قر البرد، ولكنها سرقت منه شعلة النار ووزعتها على مجتمع القرية.

ثانيا: الاختبار:

مبدأ الاختبار قار وثابت في كل الحكايات التي تربط التغيير الجوهرى بالطاقة الكامنة أو القدرة والطاقة الحادثة أو الإنجاز⁽¹⁾.

وقد صنّف "غريماس" ثلاثة أصناف من الاختبارات: الاختبار الترشىحي الذي يكتسب البطل خلاله الكفاءة، وطاقة الإنجاز، يليه الاختبار الحاسم وهو المصلح للافتقار، وأخيرا الاختبار المجدد الذي تقع فيه معرفة البطل الحقيقي ومكافأته⁽²⁾.

(1) المرزوقي (سمير)، شاعر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة... مرجع سبق ذكره، ص 57.

(2) المرجع نفسه، ص 72.

ونوضح هذا وفق الجدول التالي:

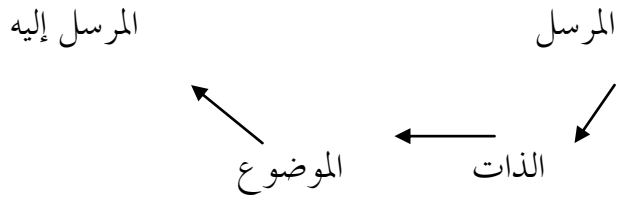
الاختبار	الاختبار	الاختبار	الاختبار
الاختبار	الاختبار	الاختبار	الاختبار
الاختبار	الاختبار	الاختبار	الاختبار
الاختبار	الاختبار	الاختبار	الاختبار
الاختبار	الاختبار	الاختبار	الاختبار

ثالثا: الاتصال والانفصال:

إستنبت "غريماس" هذين المفهومين من الرياضيات، ويقصد بهما:

أ- الاتصال: هو عكس الانفصال، وهو نتيجة لحركة البطل لتجاوز الانفصال، وقد يحدث بين شخصين أو أكثر كأن يسترجع البطل عشيقته، أو يحدث بين البطل واسترجاع ممتلكاته كخاتمته السحري، أو سجادته، أو حصانه، أو عودة البطل إلى زمكانية معينة.

إن فهم علاقة التواصل ضمن بنية الحكى ووظيفته العوامل يفرض مبدئيا أن كل رغبة من ذات الحالة لا بد أن يكون وراءها محرك، أو دافع يسميه "غريماس" مرسلا كما أن تحقيق الرغبة لا يكون ذاتيا بطريقة كطلقة و لكنه يكون موجها إلى عامل آخر يسميه مرسلا إليه وعلاقة بين المرسل والمرسل إليه تمر بالضرورة عبر علاقة الرغبة أي بين الذات و الموضوع.

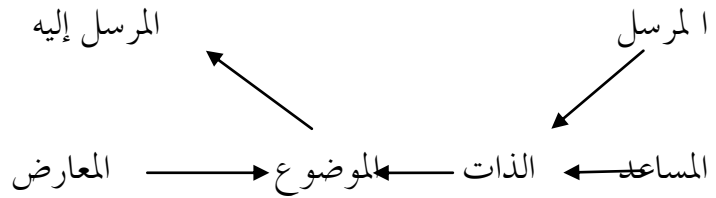


إن المرسل هو الذي يجعل الذات تطمح في كل شيء، أما المرسل إليه يتعرف لذات بأنها قامت بالمهمة»⁽¹⁾.

(1) الحمداني (حميد): بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والتوزيع، بيروت، 2000،

ب- الانفصال:

وينتج عن هذه العلاقة إما منع حصول العلاقتين السابقتين علاقة الرغبة وعلاقة التواصل وإما العمل على تحقيق وضمن علاقة الصراع (الانفصال) يتعارض عاملان أحدهما يدعى المساعد والآخر يدعى المعارض، الأول يقف إلى جانب الذات و الثاني يعمل على عرقلة جهودها من أجل الحصول على الموضوع، هكذا تمكن "غريماس" من خلال هذه العلاقات الحصول على الصورة الكاملة للنموذج العاملي وهو نموذج يتكون كما هو ملاحظ من ستة عوامل رئيسية وهذه العوامل هي التي تشكل البنية المجردة الأساسية في كل حكي وفي كل خطاب على الإطلاق»⁽¹⁾.



اهتم "غريماس" كثيرا بمستوى الدلالة ويرى بأن النص القصصي نظام دلالي، وشكل من أشكال التواصل لذا أسهم في بناء نظرية عامة للسمياء مستفيدين من أعمال "فلاديمير بروپ"، وقد ميز "غريماس" في معالجته للقصة بين مستويين في التحليل، المستوى السردى الظاهر (السطحي) والمستوى الكامن، يؤلف أساسا بنيويا مشتركا، حيث تسبق القصة صورتها في الوجود والانتظام سمياي مشترك يخالف المستوى اللغوي، وهو منطقي وسابق على صورة في أية أداة تعبير يختارها فالبنيات السردية في مستوى الصورة، تقابل البنيات اللغوية للقصة والتحليل السردى يلازمه تحليل الخطاب»⁽²⁾.

يحدث الانفصال في عدة مستويات منها:

مستوى الشخصيات: في حالة رحيل، أو فراق، أو سجن أحد الشخصيات الأساسية في الحكاية.

مستوى الشخصية والمكان والزمان: كان يغادر البطل إلى مكان ما، أو يرحل إلى زمان ما، وهذا، ما أسماه "بروپ" رحيل، انطلاق، انتقال.

مستوى الشخص وممتلكاته: كأن يُؤخذ من البطل خاتمه السحري أو حصانه، أو عشيقته...

(1) المرجع نفسه، ص36.

(2) بورايو (عبد الحميد): منطق السرد، دراسات في القصة الجزائرية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994، ص38.

في جميع حالات الانفصال هناك تعبير عن حركية الفعل لمعالجته الافتقار الذي تبدأ به عادة الحكاية كاختطاف عشيقة البطل مثلاً، أو البحث عن التفاح لعلاج السلطان. إذا الانفصال يعد مرحلة مهمة للوصول إلى التوازن المفقود.

2- شكل الحكاية:

يمكن أن نحلل شكل الحكاية (*) بالتركيز على مستويين:

بحث البنية الداخلية للحكاية وترجمة لغة الحكاية.

2-1- بحث البنية الداخلية للحكاية:

ترتكز على وضع نموذج نراعي فيه:

أولاً: تصنيف وتعريف وظيفة خاصيات الحكايات.

ثانياً: كيفية توظيف الحكمة الأدبية.

ونشير هنا إلى أنه لا توجد بنية داخلية موحدة لكل الحكايات، إذ بتنوع مواضيع الحكايات وشخصياتها وأهدافها تتنوع بناها الداخلية، لهذا وضع الباحثون عدة معايير لتصنيفها:

2-1-1- معايير تصنيف البنية الداخلية للحكاية:

أولاً: المعيار الكمي: يتم فيه تصنيف الحكايات حسب حجمها أي طولها وقصرها، وعدد شخصياتها، فالحكاية الشفهية تحتوي على حكايات طويلة وتتنوع فيها المواضيع من بدايتها إلى نهايتها، كما تحتوي على حكايات قصيرة لا تتعدى المقطع الواحد، ولكنها تصل بالمستمع إلى الهدف المتوخى من حكايتها. إضافة إلى الفارق الكمي بين الحكايات نجد البعض منها تتجرد من العناصر المشكلة لها كالعقدة والشخصيات والزمان والمكان. مثلاً في عنصر المكان تذكر بعض الحكايات بأن البطل يرحل إلى بلاد تقع وراء سبعة جبال، وسبعة بحار فهو مكان خرافي غير محدد المجال « فالشيء الذي جعل المكان في العمل الإبداعي مسرحاً الأحداث على اعتباره قوة فعالة مؤثرة في حياة الشخص وقد يكون وصف الوضع مسهباً في تفصيله لكي يمنح القارئ الإحساس بصدق ما يقرأ »⁽¹⁾.

(*) لقد اعتمدنا في تحليل شكل الحكاية على الخطوط العريضة للدراسة التي قدمها:

طعيمة (رشدي): تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، مفهومه، أسسه، استخداماته، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.

(1) كاصد (سليمان): عالم النص دراسة بنيوية في الأساليب السردية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، دت،

ص127.

ثانيا: المعيار الزمني:

الزمن حسب "الطبري" هو « اسم لساعات الليل والنهار، وساعات الليل والنهار هي مقادير من جري الشمس والقمر في الفلك »⁽¹⁾.

ويرى "الطبري" اعتمادا على التعريف الذي رصده للزمان بأنه "عنصر محدث، وكذا الشأن بالنسبة إلى الليل والنهار، وأحداث الزمن يعزى إلى القوة الخالقة" ⁽²⁾.

وهنا "ينبغي أن نميز بين ضريين من الزمن: الزمن السماوي والزمن الدنيوي، وهو على ما يبدو زمن مرغوب فيه، يتسم بالقصر وسرعة الزوال والفناء إذ جميعه لا يتجاوز أسبوعا من الزمن الأخروي، ويمكن أن نقول إنه الزمن الكرونولوجي (chronologique) المتواصل الممتد من بداية الخلق إلى نهاية محددة" ⁽³⁾.

لكن في المقابل يتسم الزمن المقدس « بالإطلاق والكمال وإمكان الاسترجاع، وهو مطلق لا يمكن محاصرته ولا تحديد أبعاده لأنه زمن أسطوري بدئي، فهو من الناحية زمن البدايات أي زمن خلق الكون بمختلف عناصره وزمن تدشين الأفعال و بدء الخليفة، ولما كان خلق الكون فعلا إلهيا بحتا كان الزمن زمنا مطلقا لأنه الآلهة لا تنهض بأفعالها إلا في إطار هذا الضرب من الزمان الفالت من الضبط، فالزمن المقدس هو زمن الآلهة »⁽⁴⁾.

ويشكل كل من الزمن السماوي المقدس و الزمن الدنيوي في المخيال الإسلامي بداية الإنسان الأولى والأبدية المتمثلة في عصيان الإنسان الأول (آدم) في تجاوزه للنهي الإلهي وامتناله الإغراء الشيطان.

الحكاية تتجنب كل تغلغل زمني صريح، إذ أحداثها تدور في ماض سحيق لا يمكن تأريخه أو معرفته. وفي معظم الأحيان نجد أن زمن الحكاية متعدد الأبعاد إذ تجري في الحكاية أحداثا مختلفة في الزمن نفسه. وهذا ما حلله "فلاديمير پروپ" بالزمن الوظائففي، فانطلاقا من الوضع الذي من الوضع الذي تحدث فيه، الإساءة إلى تحقق القيمة المستهدفة من قبل البطل

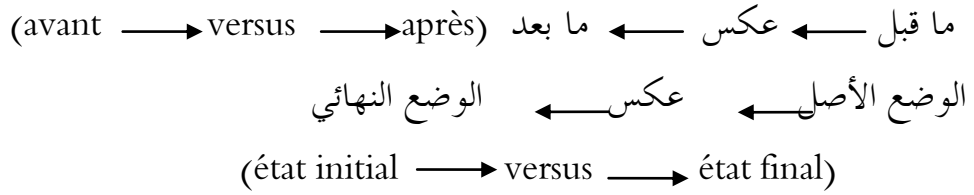
(1) الطبري: تاريخ الرسل و الملوك، دار المعارف، مصر، د ت، ط4، ص20.

(2) المسعودي (حمادي): متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، تونس، 2007، ص232.

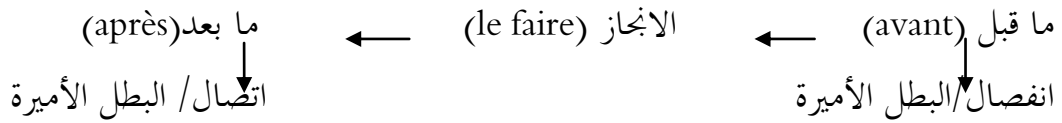
(3) المرجع نفسه، ص 229.

(4) المرجع نفسه، ص 31.

يشكل هذا التقابل الزمني التالي:



وهذا التقابل الزمني الموجود في الحكايات الشعبية تلازمه معاني معكوسة كما هو في المثال التالي:



وما يلاحظ في هذا الصدد أن التقييم الزمني للحكاية يتكون و يتشكل بتغيير المحتويات الدلالية، ويمكن أن يكون لهذا التقابل البنيوي دور في بعث عنصر التشويق.

نستخلص من زمن الحكايات ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: فكرة الزمان المطلق: فكثيرا ما تبدأ الحكاية بـ " كَان وَحَدَ النَّهَارِ بَكْرِي " فعبارة في قديم الزمان ليست لها بداية، لذا يتعدّر تحديد الزمان في هذا النوع من الحكايات.

الثانية: فكرة الزمان المعبر عن واقعة تاريخية: في هذا النوع من الحكايات نستطيع تحديد الزمان، فبعض الحكايات تؤرخ لزمان معين مثل حكايات بني هلال، وحكايات الأولياء الصالحين، والسير الذاتية...

ثالثا: المعيار الموضوعي:

يتمثل في طبيعة الموضوع الذي تتناوله الحكاية، ومختلف الشخصيات الرئيسة المحركة للحدث، و « إذا كان الاتجاه النفسي ينظر إلى الشخصية اعتمادا على الأنماط النفسية، والاتجاه الاجتماعي يركز على الأدوار العامة»⁽¹⁾. فان " پروپ " قد « ألغى كلا الاتجاهين السابقين محاولا تحديد مفهوم الشخصية في الحكوي بشكل عام من منظور جميع أفعالها»⁽²⁾.

إذ مدلول الشخصية هو ما يقال فيها في النص بواسطة الجمل المتفرقة أو عن طريق فهم أفعالها

(1) زويش (نبيلة): تحليل الخطاب السردى في ضوء المنهج السيميائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، ص 131.

(2) الحمداني (حميد): بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والتوزيع، بيروت، 2000،

وعقلانيتها، وهكذا فإن صورتها لا تكتمل إلا عند بلوغ النص الحكائي نهايته. والشخصية الأساس في الحكاية هي البطل أو الفاعل والذي يميّز عن غيره من خلال الأفعال التي ينجزها، ومنه يبرز نموذجان من "الفاعل / البطل":
ومنه يبرز نموذجان من "الفاعل / البطل".

النموذج الأول: الفاعل الإيجابي:

ويمثله الفاعل الإيجابي الذي يقوم بإصلاح الافتقار الواقع في الوضعية البدئية أو الوضع الأصلي للحكاية، أي الشخصية الإيجابية التي تحرك الأحداث للوصول إلى غاية الفعل مثل حكايات "الشيخ الحمّامي"، "رضّا الوالدّين"، "لُعزّ الإمارّة"...
ونشير إلى أن بعض شخصيات الحكاية قد تكون إيجابية ثم تتحوّل إلى سلبية بتدخل عنصر خارجي كالنميمة والإيعاز والتحريض، لتعود إلى أصلها في نهاية الحكاية مثل حكايات: "المهجالّة وولادها" "كثرة لصحاب"، "كدة".

النموذج الثاني: الفاعل السلبي:

يمكن تصنيفه إلى صنفين:

أ- الفاعل الذي ليس له دور فعّال، أو يكون دوره ساذجا بدون أية فعالية مثل حكايات: "زوج خاوة: أمحمد الهمّ وسَمّاع النّدا" في شقه المتعلق ب: "أمحمد الهمّ"، "الشيخ الجايح"، "الشّر والزوّالي"...

ب- الفاعل الشرير: تتميز أفعاله بالإساءة، مثل حكايات: "الذّيب أصلو خرّوف"، "غاب الحق"، "الراجل وخالتو العوّلة".

ونشير هنا بأنّ الفاعل سواء أكان إيجابيا أو سلبيا فقد يكون هذا الفاعل إنسانا أو حيوانا أو آخر، وبالنظر إلى نوع البطل ينبثق نوع جديد:

النموذج الثالث: الفاعل المتنوع:

يمكن تصنيفه إلى صنفين:

1- الفاعل: إنسان / حيوان: كأن يكون الإنسان ابنا للحيوان مثل حكاية "لُونجّة بنت دُرَيْف العوّل"... أو أن تكون شخصيات الحكاية متضمّنة لشخصيات بشرية وحيوانية مثل حكاية "أمحمد الحوات"، "المرّ والسبع"، "الخت وخوها"...

2- الفاعل المتحوّل: كأن يتحوّل الإنسان إلى حيوان أو طير مثل الطفل الذي تحوّل إلى طائر بعد موته في حكاية "الطير لَحْضَرَ، زُوِيُوَيْش"، أو الفتاة التي تحولت إلى حمامة في حكاية "حَمَامَة"...

نخلص مما سبق ذكره بأنّ هذه النماذج رغم اختلاف طبيعتها شخصياتها وتنوع مواضيعها وأهدافها فهي ترمي إلى ترسيخ النموذج الإيجابي المثالي الذي ينظّم حياة الأفراد ويحسّنها.

2-1-2- المضمون:

أ- الموضوع:

« للموضوع في الحكاية الشعبية، أهمية كبرى فهو عنصر أساسي، بل يعده بعض الدارسين أساس الحكاية، وجزءاً لا ينفصل عن الحدث، ولذلك فإن الفعل والفاعل، أو الحوادث والشخصيات يجب أن تعمل على خدمة الموضوع من أول الحكاية إلى آخرها»⁽¹⁾.
رغم تنوع مواضيع الحكاية، سواء أكانت واقعية أو خرافية، فهي ترمي إلى التعبير عن ثنائية الخير والشر وعن الصراع بينهما، وانتصار الخير في نهاية الحكاية، رغم أنّ الحياة الاجتماعية ليست دائماً تعبير عن انتصار الخير على الشر.

وفكرتا الخير والشر هي فكرتان قديمتان قدم البشرية، فأوّل الحكايات في المخيال الإسلامي كانت إغواء إبليس لآدم وحواء للأكل من الشجرة التي نهّما الله تعالى عنها، وهذه الحكاية تمثل صراع الإنسان الأوّل المستمر.

ب- طريقة العرض:

يترجم العرض مجمل الأحداث، العقد، المشاكل التي تصادف البطل، وكيفية اجتيازها... وقدمت مواضيع الحكايات بشكل متنوع حسب ميول ورغبات الحاكي، فأحياناً يدرج تفاصيل دقيقة لموضوع ما، وفي أحيان أخرى يختصر في العبارات. وقدمت الحكايات بأسلوب سهل يترجم المخزون الثقافي الشفهي للشعوب مهما كان هذا الأخير بسيطاً أو معقداً. كما اعتمد عرض الحكايات على أسلوب السرد والحوار.

(1) رشاد (رشدي): فن القصة القصيرة، دار العودة، بيروت، 1975، ط2، ص51.

2-1-3- الحبكة:

أ- الحكاية:

« تخضع حوادث الحكاية للتسلسل الذي يؤدي إلى نتيجة، ويتم ذلك إما عن طريق الصراع الوجداني بين الشخصيات، وإما بتأثير الأحداث الخارجية»⁽¹⁾.
و« الحبكة في الحكاية هي المجرى العام الذي تجري فيه الحكاية وتتسلسل بأحداثها على هيئة متنامية، متسارعة، ويتم هذا بتضافر كل عناصر الحكاية جميعا»⁽²⁾.
أحداث الحكاية تخضع لسيرورة معينة فهي تبدأ عادة بحدوث الافتقار كالبحت عن الإخوة كما ورد في حكاية "حَبِيبُ رُمَانَ وَالْحَادِمَةُ عَيْشَةُ" أو تعبير عن تحقيق رغبة معينة كالإنجاب كما ورد في حكاية "جَلِيبِيَّة".
وتستمر أحداث الحكاية مترابطة حتى الوصول إلى نهايتها، حيث يصل البطل إلى غايته.

ب- الحوار:

هو تبادل الحديث بين شخصيات الحكاية أو مع الذات، ويفعل الحوار عملية السرد، كما يخفف من الملل ويقرب أحداث الحكاية من الواقع.
ونجدته متنوعا:

- فأحيانا تتقارب نسبة الحوار مع نسبة السرد كما في حكاية "وَرَقَ الرَّحْمَانُ".
 - وفي أحيان أخرى تفوق نسبة الحوار نسبة السرد كما في حكاية "الغز البرية".
 - وفي حكايات أخرى يغلب السرد على الحوار كما في حكاية "حَرْوَبُ النِّسَاءِ".
- ونشير هنا إلى الدور الهام للحوار في بنية الحكاية ودلالاتها وقد يكون أبلغ من السرد.

ت- الصراع:

يحدث عادة بين الخير والشر، هو عنصر هام في سيرورة الحدث وديناميكيته، وكل الحكايات تحتوي على الصراع مهما كان نوعه وشدته، وانتصار الخير في النهاية رغم أن الحياة الاجتماعية ليست دائما تعبير عن انتصار الخير على الشر.

(1) مجدي (وهبة)، كامل (المهندس): معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة الحياة، بيروت، 1979، ص 81.

(2) علي (شلق): نجيب (محموظ): في مجهوله المعلوم، دار المسيرة، بيروت، 1974، ص 18.

ث- العقدة:

تتضمن تشابك الحدث و تتابعه حتى يبلغ الذروة، وهي تتابع زمني يربط بينه معنى السببية. ويشترط في العقدة تضمناها للحظة التأزم.

ولتوضيح ذلك نسوق مثالا بحكاية "الكلّي" والتي تعكس رغبة رجل غني في معالجة ابنته من مرض الكلّي. وبعد استنفاده كل الحلول الممكنة في إيجاد كلية، وانتابه هوس مروّع بين مشاعر الأبوة وسرقة كلية طفلة أخرى. ولكن لما اختار تنفيذ جرم السرقة، كافأه القدر بأن وجد الطفلة الأخرى مريضة أيضا بالكلّي.

وتتخذ العقدة عادة شكلين:

الأول: في بعض الحكايات تتأزم الأحداث في لحظة معيّنة لتنفرج بعدها في نهاية الحكاية، وتكون عادة في الحكايات القصيرة مثل: "البنت والصندوق" "العرس المسخوط"، "الشعب والعصا"، "زوج حجلات والخصية"...

الثاني: وفي حكايات أخرى كلما تتأزم الأحداث وتنفرج، تتأزم مرة أخرى لتنفرج بعدها وهكذا... وتحدث عادة في الحكايات الطويلة مثل: "خطاف العرايس"، "زوج صحاب وكفن الموتى"، "بابا شمهور وخبر الدنيا"، "السبع والنمر والحمار"...

ج- البناء:

يقصد ببناء الحكاية مجموع العلاقات التي تربط أحداث الحكاية من بداية الحدث إلى نهايته.

ويرتكز البناء على ثلاث طرق رئيسة:

الأولى: تمتاز بالتطور السببي للأحداث من المقدمة المتضمنة لحدوث الافتقار النهائية المتضمنة انفراج العقدة وتحقيق موضوع القيمة، كما ورد في حكاية "زوج خواتات".

الثانية: يبدأ فيها الحاكي بلحظة التأزم (العقدة) ثم يرجع إلى الخلف ليسرد أحداث الحكاية ثم يواصل إلى أن يصل إلى النهاية، كما ورد في حكاية "سيدي الولي داداه"...

الثالثة: يبدأ فيها الحاكي من نهاية الحكاية، ثم يرجع إلى الخلف ليسرد تسلسل الأحداث من بداية الحكاية والتي تمثل بداية الحكاية إلى نهايتها مثل ما ورد في حكاية "جليينة"...

ح- الفكرة:

تتحكم في الحكاية فكرة تخدمها مختلف الشخصيات وتتوالى الأحداث على النحو التالي:

- يسرد الحاكي أحداث الحكاية من البداية مطوّراً إياها إلى النهاية.
 - وفي حكايات أخرى يبدأ الحاكي بالخاتمة ليعود إلى تطور الأحداث وسيورتها.
 - نهاية الحكاية محدّدة إمّا بنهاية مفرحة حيث يحقّق الفاعل غايته، أو تكون نهاية محزنة حيث لا يصل الفاعل إلى غايته، ولا تترك عادة الحكاية إلى تخمين المستمع وتأويلاته.
 - كما تتوالى الأحداث بشكل منطقي ومشوّق يمكن للمتلقّي توقع نهاية الحكاية.
- خ- البيئة:

يقصد بها الوسط الذي تتحرك فيه الشخصيات في حدوده من حيث المكان والزمان(*):

ويعد كل من الزمان والمكان عنصراً هامان في بنية الحكاية، غير أنّ الحكاية لا يعطون لهما الأهمية البالغة نظراً لأن الحكاية هي ملك لكل الشعب مهما تنوعت بيئاتهم وأمكنة تواجدهم وأزمنه حياتهم لأن الحكاية تحكي في كل زمان ومكان.

مكان الحكاية: يمكن أن نستخلص من الأمثلة الواردة في الحكايات الملاحظات التالية:

- يمكن أن يكون مكان بعض أحداث الحكاية خرافياً كما في حكاية "الثلث الخالي" أين رمى الكبش بطل الحكاية إلى مكان مجهول.

- يمكن أن تحدد أماكن داخل الحكاية من دون تحديد الإطار العام كأن يقول الحاكي عن البطل نصب خيمة أمام الشاطئ، فهذا الأخير معلوم الحدود، لكن مكان الحكاية العام هو إحدى البلدان المبهمة، الغير معلومة كما ورد في حكاية "بابا شَمْهُور وخَبْر الدُّنْيَا".

- وقد تكون أماكن الحكايات محدّدة ومعلومة، خاصة تلك التي تحكي السير الذاتية، وسير الأولياء الصالحين، وأماكن تواجدهم، سيرهم وبركاتهم كحكاية "سيدي امحمد بن يوسف" (يقع ضريحه في عين الدفلى) وحكاية "سيدي الحمّامي" (يقع ضريحه في البويرة).

يعد الزمان والمكان عنصراً هامان في بنية الحكاية، غير أنّ الحكاية لا يعطون لهما الأهمية نظراً لأنّ الحكاية هي ملك لكل الشعب مهما تنوعت بيئاتهم ومكان تواجدهم وزمن حياتهم، لأنّ الحكاية تحكي في كل زمكانية.

(*) تناولنا فكرة الزمان في عنصر المعيار الزمني من هذا البحث.

د- القيم:

تعبر القيم عن مجموع السلوكات المستحبة في مجتمع معين، وفي بيئة معينة.

وهناك نوعين من القيم:

قيم إيجابية: يرغب الفاعل الإيجابي تحقيقها والذود عنها حتى الوصول إلى نهاية الحكاية، وتحقيق

الهدف مثل: قيم البحث عن الإخوة، الخطيئة أو العشيقة، الأم، والحق...

قيم سلبية: يرغب الفاعل السلبي تحقيقها مثل: الإيقاع، النميمة، التحريض والانتهاك... وتمثلها

عادة شخصية العجوز "الستوت"، والغول...

ولتوضيح ذلك نسوق بعض الأمثلة، فقد ورد في حكاية "الحسن والحسين" وهما شقيقان

متشابهان إلى درجة التطابق حتى أن أم الحسن لم تفرق بينهما، ولكن عندما اكتشفت الفرق

فضلت ابنها وميزته عن شقيقه. وبعد هذا الانفصال، قابل ابنها سلوكها بعدوانية وسادية

فقتلها. كذلك ورد في حكاية "الوشاية" التي تتضمن حب البطلة لشاب وسيم، ولكن لما

اكتشف ابن عمها الحاقد ذلك وشى بها لأبيها وهذا الأخير ترجم قيم المجتمع المغلق الرفض

للآخر فقام بقتلها. تم عرض القيم في الحكايات بواسطة ثلاث طرق:

الأولى: من خلال الحوار بين الشخصيات.

الثانية: من خلال سرد المواقف والأفعال.

الثالثة: من خلال التعبير المباشر الصريح.

2-2-4- السرد الحكائي (Narration):

« يعد السرد ركنا أساسيا في وجود الحكاية، حيث يسهم في الربط بين أجزاء الأحداث

وتسلسلها وتتابعها إذ تتمثل وظيفته الأساسية في تلك العمليات الداخلية التي يمارسها الحاكي

على المادة الحكائية ليحولها إلى خطاب»⁽¹⁾.

يرتكز السرد الحكائي على مجموعة من الأسس وهي:

زمن السرد، مستويات السرد، وظائف السرد، الحاكي، علاقة الحاكي بالحكاية، وظائف

الحاكي.

(1) صحراوي (إبراهيم): تحليل الخطاب الأدبي: دراسة تطبيقية، دار الأفق، الجزائر، 1999، ص118.

أولاً: زمن السرد:

يعني علاقة زمن الحكاية بزمن السرد، ويمكن تحليله من مستويين اثنين:

المستوى الأول: العناصر المؤثرة في علاقة الزمنين:

أ- النظام: يعني أنه عندما لا يتطابق نظام ترتيب الأحداث في الزمنين، زمن السرد/ الحكاية، بسبب تعدد الأبعاد في زمن الحكاية، وهذا التعدد يسمح بوقوع أكثر من حدث حكاية في وقت واحد، في حين أن زمن السرد لا يكمل هذا التعدد، فهو يملك بعداً واحداً، مما يضطر الحاكى إلى أن يختار، يحدد وينتقي من الأحداث الكثيرة الواقعة في زمن الحكاية، انتقاء ينسجم وزمن السرد الحكاية مما ينشأ عنه ظهور ما يسمى المفارقة السردية التي تكون تارة ارتداداً إلى الماضي (flashback) وتارة أخرى استباقاً أو استشرافاً لأحداث لاحقة.

ب- المدة: يعني مستوى المدى وقياس السرعة، فقد تتراوح سرعة النص الحكاية من مقطع لآخر بين لحظات قد يغطي سرداً عدداً من الأيام قد تذكر في بضعة جمل.

الأمر الذي ينشأ عنه ظهور ما يسمى حركات السرد التلخيص والحذف والذين يعملان على تسريع حركة السرد وكذلك المشهد والوقف الذين يعملان على إبطاء حركة السرد.

ت- التواتر: وهو المستوى المرتبط بعملية تكرار بعض الأحداث من المتن الحكاية على مستوى السرد، والتمثيل الحكاية يمثل زمن الحكاية في الماضي، بينما المبنى الحكاية يمثل زمن السرد الحاضر، فالسرد تال للحكاية ويتجلى زمن السرد في مستويين اثنين:

المستوى الأول: زمن السرد من حيث: الماضي، الحاضر والمستقبل ويتضمن الترتيب والتواتر.

المستوى الثاني: زمن السرد من حيث: السرعة والبطء ويتضمن ديمومة النص.

ث- الترتيب: يتناول الترتيب الفرق بين زمن الحكاية بتسلسلها التاريخي وزمن السرد الذي يعكس تسلسل الأحداث في الحكاية.

ويترجم التباين والاختلاف بين زمن الحكاية (التمثيل الحكاية) وزمن السرد (المبنى الحكاية) نظام ظهور أحداث الحكاية نفسها في الخطاب الحكاية، فخط تتابع الأحداث قد يتعد أو يقترب عن الخط السرد وذلك بالاسترجاع والاستباق .

د- الديمومة: تمثل المدة التي تستغرقها الحكاية في السرد ولأنه لا يوجد مقطع سردي يوافق مدة ما في الحكاية على حد تعبير "جيرار جينيت" في كتابه: "خطاب الحكاية" فنجد مثلا أحداثا استغرقت في زمن الحكاية عاما، لكن يسردها الحاكي في ساعة واحدة، مثل ما حدث في حكاية "حيزية"^(*) المستوى الثاني: المستويات الناجمة عن العلاقة الزمنية:

يعني علاقة زمن الحاكي بزمن الحكاية، وينجم عن هذه العلاقة أربعة مستويات للسرد:

أ- السرد التابع (Narration ultérieure):

يسرد الحاكي أحداثا من زمن قد مضى وانتهى، ويعتبر هذا النوع الأكثر انتشارا في الحكايات الشفهية، مهما كانت المواضيع التي تتناولها، وتبدأ عادة ب "كَانَ وَحَدَّ النَّهَارَ بَكَرِي" وفي معظم الأحيان لا تحتوي زمنا أو مكانا واضحين. كما ورد في حكايات: "اللي فيه يكفيه"، "اللي ماعندو فلوس"، "المرأ خير والمرأ شر".

ب- السرد المتقدم (Narration antérieure):

يأتي في صيغة المستقبل كأن يقول الحاكي سيأتي يوم ما، أو تحريك البطل لإنجاز أحداث ما للوصول إلى هدف مستقبلي، كما ورد في حكاية "الراعي والشموخ". لكن المهم ليس معرفة زمن أحداث الحكاية، بل معرفة العلاقة التي تربط زمن السرد بزمن الحكاية، إذ قد يتناول الحاكي أحداثا يوردها بصيغة الزمن الماضي، وأحداثا أخرى يوردها بصيغة المستقبل لكنّها ماضية بالنسبة إلى زمن السرد، أي مستقبل الماضي هو ماض بالنسبة إلى زمن السرد.

ت- السرد الآني (Narration simultanée):

يجمع بين زمن السرد وزمن الحكاية في الحاضر أي يحدثان في الوقت نفسه. وقد يلجأ الحاكي في سرده للحكاية من زمن السرد التابع (الماضي) إلى زمن السرد الآني

(*) لمزيد من التوضيح راجع: مادان (مليكة)، مدان (عقيلة): قصيدة حيزية: قراءة سوسيوأدبية، إشراف: شوشان (زهرة)، مذكرة ليسانس لأساتذة التعليم المتوسط، (غير منشور)، جامعة التكوين المتواصل، بومرداس، 2009-2010.

(الحاضر)، وهذا عبر سيرورة أحداث البطل من الماضي إلى أن تصل إلى الزمن الذي نحي فيه، كما ورد في حكاية "سَيِّدِي عَبْدُ الرَّحْمَان" التي بدأ الحاكي بتحديد اسمه: بوزيد عبد الرحمان الثعالبي الهلالي" ولد سنة 1385 يسر في متيجة، ودرس في بجاية ثم تركيا وبعدها ذهب إلى الحج، ويلجأ إليه الناس من أجل التبرك، الزواج والإنجاب...

والسرد الآني يحتوي على تطابق بين الحكاية والسرد، وهذا التطابق يرد في مستويين مختلفين: الأول: سرد حوادث لا تظهر فيها شخصية الحاكي.

الثاني: السرد الذي يشمل محادثة الشخصية لنفسها، أي بطل الحكاية هو نفسه الحاكي وهذا ما يعرف "بالمونولوج الداخلي" (monologue intérieur).

ث- السرد المدّرج (Narration intercalée):

تتعالى فيه الأحداث بشكل تراثي، فكلما يصوّر الحاكي نهاية الحكاية يدرج متغير جديد يثير أحداث جديدة تعطي سيرورة جديدة للحدث أو لأفعال البطل، وهذه المتغيرات لها قيمة إنجازية (performative) بالنسبة إلى الحكاية، كما ورد في حكاية "غَابَ الْحَقَّ"... ثانيا: مستويات السرد

لقد فرق "جيرار جينيت" (Gerrard Genette) بين مستويات السرد، ويرى بأن له مستويين: الأول: مستوى من الدرجة الأولى: يقصد به سرد الحاكي لأحداث الحكاية فقط، كما ورد في حكاية "الشَّرَّ وَالزَّوَالِي" والتي تنص على أن الشر كان مريضا فلم يَزُرْه أحد تطيرا منه، لكن المحتاج خالف القاعدة الضمنية الاجتماعية وزاره، وهذا ما وُلِدَ علاقة أبدية بينهما. الثاني: مستوى من الدرجة الثانية: يدرج فيه الحاكي حكاية ما داخل حكايته الأصلية ضمن تسلسل أحداث الحكاية⁽⁴⁾ كما ورد في حكاية "تَنْشَفُ اللَّرْضُ" حيث عبرت عن كون بطلة الحكاية ضحية مزدوجة، ففي المرحلة الأولى افتترست الوحوش أمها، لتتحمل بعد ذلك رعاية أخيها حتى كبر وتزوج، ولكن زوجة أخيها جعلت منها ضحية ثانية حين أكلتها بيضة أفعى لتحمل بعد ذلك ويطردها أخوها بإيعاز من زوجته، وفي الأخير تتزوج من شيخ ساعدها على تجاوز صعوباتها، وعاشت سعيدة معه ومع ابنها لتحكي لهم ما حدث لها في الماضي. ومنه، نلاحظ وجود حكاية داخل الحكاية الأصل.

(1) جينيت (جيرار): عودة إلى خطاب الحكاية، تر: معتصم (محمد)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص ص

ثالثا: وظائف السرد: للسرد وظيفتين رئيسيتين:

الأولى: وظيفة تفسيرية: **Fonction explicative**:

العلاقة بين مستويي السرد تكون سببية (علّية) مباشرة بين أحداث السرد الابتدائي وأحداث السرد من الدرجة الثانية إذ تضيفي السببية على السرد الثانوي ووظيفة تفسيرية توضيحية.

مثلا في حكاية "العني الله والفقير الله" بدا الحاكي بوصفة الثلاث أصحاب طلب منهم السلطان ذكر أمنياتهم ليحققها لهم، غير أن ثالثهم أجابه: "العني الله والفقير الله". وبعد ذلك ذكر الحاكي سفر الأصحاب الثلاثة ووصف مستطردا نفاذ الماء منهم وهو ما يعد وصفا تفسيريا من الدرجة الثانية أي ثانويا بالنسبة إلى سير بقية أحداث الحكاية.

الثانية: وظيفة علاقة الأغراض: **Fonction explicative thématique**:

تتحقق علاقة الغرض في أن يكون هناك تشابه بين الأحداث مع عدم وجود أية استمرارية مكانية أو زمانية لبطل الحكاية والبطل التاريخي كأن تشابه أحداث حكاية "الفرع بؤكريشة (هارون الرشيد)" وقصة "سيدنا يوسف (عليه السلام)".

رابعا: أنواع الحاكي:

يرى "غريماس" بأن الحاكي أو الراوي قبل أن يروي شيئا يجب أن يكون ممتلكا لما يمكن أن نسميه الملكة الروائية ونعني بذلك إجمالا المعرفة الضمنية للنموذج الروائي⁽¹⁾. إذ يستطيع الجميع أن يردّد الحكايات مما يسمع، غير أن هناك أفراد يتمتعون بالاستعداد... « ويجدون في أنفسهم ميلا لرواية ما يسمعون عن غيرهم، فيجالسون الرواة ويستوعبون فنيات عملية القص كالصيغ وطرق الأداء الصوتي والبنية التركيبية للنمط القصصي⁽²⁾. الحكاية متفاوتة فيما بينهم من حيث المميزات النفسية والاجتماعية والفيزيولوجية، كتوفر عنصر الموهبة والقدرة على الأداء، والجرأة والهبة والصوت الجميل وملامح الوجه والقدرة على تقمص شخصيات الحكايات. وهناك نوعين من الحكاية:

(1) Greimas (Algirdas Julien) : Du sens, Seuil, Paris, 1968, p 261.

(2) إبراهيم (نبيلة): الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، دت، ص 358.

الأول: الحكاية غير المحترفين: هم أشخاص يحكون حكايات من دون مقابل مثل الجدات. الثاني: الحكاية المحترفين: هم أشخاص عرفتهم القبائل العربية مثل الشعراء ويقومون بسرد الحكايات بمقابل، ولازال هذا النوع موجودا مثل الحكاية الذين يسردون قصصا للأطفال في إطار الورشات، المخيمات الصيفية، وسائل الاتصال وأماكن التسلية والتثقيف. خامسا: علاقة الحاكي بالحكاية:

يوجد نوعان من العلاقات:

الأول: الحاكي الغريب عن الحكاية: هو حاكي لا تربطه أية علاقة بأحداث الحكاية أو أبطالها، وفي معظم الأحيان يرد أبطال الحكاية في صيغة نكرة مثلا: كان في قديم الزمان امرأة، رجل، حيوان... الخ. و تبدو هذه الطريقة أرحب و أنجع، وفيها يفعل الحاكي الأحداث في صيغة ضمير الغائب، و تتيح هذه الطريقة الحرية للحاكي، لكي يحلل شخصياته أكثر.

الثاني: الحاكي المتضمن في الحكاية: هو حاكي يحضر كأحد شخصيات الحكاية كأن يكون بطل الحكاية، ويستخدم في هذه الحالة ضمير المتكلم مثل السير الذاتية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون في وضعية ثانوية بالنسبة إلى أبطال الحكاية كأن يكون ملاحظا للأحداث أو أن يحكي عن تاريخ أسرته، أو يكون أحد أجداده وليا صالحا... الخ.

« يلجأ الحاكي فيه إلى سرد الأحداث بلسان شخصية، من شخصيات حكايته، مستخدما ضمير المتكلم، ويقدم الشخصيات من خلال وجهة نظره الخاصة، متقمصا بذلك شخصية البطل. ولهذه الطريقة عدة عيوب، من بينها أن الأحداث ترد على لسان الحاكي الذي يتحكم أيضا في مسار نمو الشخصيات، ومنها أنها تجعل القراء يعتقد أن الأحداث، قد وقعت للحاكي، وأنها تمثل تجارب حياته»⁽¹⁾.

سادسا: وظائف الحاكي: هناك عدّة وظائف يقوم بها الحاكي أثناء عملية السرد:

- 1- وظيفة السرد: حيث يقوم الحاكي بسرد الحكاية، فأول وظيفة يقوم بها الحاكي هي السرد.
- 2- وظيفة تنسيق: وظيفة الحكيم تختلف من شخص لآخر، رغم أن موضوع الحكاية نفسه، إذ الحاكي هو الذي ينظّم الأحداث ويرتبها حسب اعتقاده وتصوره.

(1) مريدن (عزيزة): القصة والرواية، نشر دار الفكر، دمشق، 1980، ص ص 43-45. بتصرف

- 3- وظيفة إبلاغ: لكل حكاية مهما كان موضوعها مغزى وهدف قد يكون قيميا أخلاقيا، أو توضيحيا تفسيريا، أو ترفيهيا، وهذه الأهداف هي التي يبلّغها الحاكي للمستمع..
- 4- وظيفة انتباهية: وهي وظيفة يقوم بها الحاكي لإثارة انتباه المستمع، كأن يغيّر أحداث سير الحكاية ليتحدث عن شخصية المستمع لعقد عنصر التشابه بينه وبين البطل، أو كأن يبدأ الحكاية بالبسملة والصلاة والسلام على النبي.
- 5- وظيفة استشهادية: تبرز هذه الوظيفة حين يركّز الباحث على تاريخ الحدث، أو يركّز على المصدر الذي استمد منه أحداث الحكاية.
- 6- يضحك الحاكي من سلوكيات البطل، أو يتفاعل معها، أو يستاء منها، وهذا يعبر عن ذات الحاكي لا ذات الفاعل في الحكاية.
- 7- وظيفة إفهامية أو تأثيرية: يقصد بها محاولة إقناع الحاكي المستمع بأحداث الحكاية، كأن يقول "كانت هناك غابة، يوجد فيها غول كبير..." وهو متأكد من وجود هذا الغول كحقيقة لا تقبل الجدل، ويحاول أن يقنع المستمع بهذه الحقيقة.
- 8- وظيفة انطباعية أو تعبيرية: تتجلى هذه الوظيفة خاصة في حكايات السير الذاتية (autobiographie) فيعبر فيها الحاكي/ الفاعل عن أفكاره ومشاعره وأحلامه بكل دقة وتفاني وإقناع. وكل حكاية تتطلب حاكي مبدع يعبر عنها للمستمع.

سابعاً: إنحراف الحاكي:

ولا يقصد بانحراف الحاكي البعد القيمي، وإنما يقصد به ابتعاد الحاكي عن الخط النمطي المستقيم لسير الحكيم. ويفهم ذلك من خلال العلامات الدالة على تواجد الحاكي في النص، وبعضها يبدو مرئياً واضحاً في حين يصعب تمييز البعض الآخر بسهولة:
أ-العلامات المرئية للحاكي في النص: (*)

ويتجلى ذلك من خلال "الأنا" في النص أي ضمير المتكلم.
وينبغي التمييز بين "أنا" الدال على الحاكي و"أنا" الدال على بطل الحكاية.

(*) راجع: مهنا (غراء حسين): أدب الحكاية الشعبية، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان، بيروت، 1997، صص 17-20 بتصرف.

أولاً: الأنا الدال على الحاكي: يوجد أحيانا في بعض العبارات الافتتاحية للحكاية كأن يقول: "صَلُّوا عَلَى النَّبِيِّ" فيجيبه المستمع "عليه الصلاة والسلام". وقد نجده أيضا داخل متن كان ينحرف عن مسار الحكاية ويسرد واقعة شخصية مثلما ورد في حكاية "المَلِكُ دَاهُومِي" وذلك عندما تحدث الحاكي عن استقباله لوفد من "البيينين" وقدم لهم صورة تاريخية للملك "داهومي" الذي حددت إقامته الجبرية بالدويرات (البليدة) إبان الاستعمار الفرنسي، أو حتى في العبارات الختامية كأن يسأل: هل أعجبتكم الحكاية؟.

ثانياً: الأنا الدال على شخصية من الشخصيات الحكاية: يمكن تمييزه بسهولة فكل شخصية تعبر عن نفسها بلسان الحاكي فهو يعبر عن كل شخصية بقوله: "قال" أو "قالت" وهكذا...
ب- العلامات غير المرئية للحاكي في النص:

الحاكي ليس هو من أنشأ الحكاية، ولكنه هو من يوصلها إلى المتلقي أو المستمع وهذا الأخير لا يقل أهمية عن الحاكي فهو يؤثر فيه من نوعية الخطاب.

فإذا كان المستمع طفلاً فيقدم له الحاكي موضوع الحكاية وفق ما تقتضيه قدراته العقلية وميولاته، أما إن كان المستمع راشداً فيقدم له الحاكي مواضيع تتناسب وعقلانيته هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعدّل الحاكي النص الحكائي حسب متغير الجنس، إذ لكل جنس اهتماماته، استعداداته وطرق تفكيره.

الحاكي ليس هو من أنشأ الحكاية ولكنه هو من يوصلها إلى المستمع هذا الأخير، وعليه فهو يتغذى من المنظومة التصورية لمجتمعه ويصيغ أفكار الحكاية بما يتواءم ومقاصد مجتمعه. ولتوضيح ذلك نسوق مثالا من حكايتين: "المَعَزَة" و"المَعَزَة وَأَوْلَادُهَا" إذ قام بسردهما حاكيان مختلفان، ويمكن أن نستخلص العناصر المتشابهة على النحو التالي:

- تغادر البطلة (النعجة) وتترك صغارها وحدهم.

- الصراع بين البطلة والمعتدي.

- ينتهز المعتدي (الذئب) الفرصة ويتلعبهم.

- انتصار البطلة على المعتدي.

ويكمن الاختلاف في الوضعية الختامية الحكاية حيث أنه في حكاية "المَعَزَة" ساعدها الأسد

في القضاء على الذئب وإنقاذ صغارها، أما في حكاية "المعزة وأولادها" فقد وجدت المعزة الذئب ميتا من شدة الحر ففقرت بطنه وخلّصت أولادها.

فالحكايان تتبعان المنحى نفسه، ولكن حرية الحاكي تكمن في تباين الوضعية الختامية. استنادا لما سبق، ووفقا لما أورده "پروپ" فإن الحاكي: يمتلك حرية في اختياره للشخصيات وصفاتهم وفي ذكر أو عدم ذكر وظيفة ما، وفي اختيار أسلوبه وطريقته في السرد، ولكن حرّيته تصبح محدودة فيما يتعلق بمضمون الحكاية، فهو يستطيع أن يعمم أو يخصص مع خضوعه لعدة قوانين تتعلق بترتيب الوظائف: فالانتصار يسبقه الصراع، وخرق المحذور يسبقه التحذير. كما أنه مطالب في بعض الأحيان بأن يعطي صفات معينة لشخصية ما: فالذئب دائما شرير، والبطل هو الأمير، والحصان السحري هو الأداة السحرية، والشخصية المانحة تكون غالبا من الشخصيات الخيالية.

ومن الأمثلة التي تعكس انحراف الحاكي حكاية "أمحمد البغل" التي دعت بطلة الحكاية أن يهبها الله طفلا ولو كان كالبغل، وهنا الحكاية أجهشت بالبكاء وبدأت تتكلم عن الرغبة الشديدة في الإنجاب كونها عقيمة وهذا يعد انحرافا عن السير الطبيعي للحكاية وتقاطع بين الذات الحكاية والذات البطلة.

وأحيانا يتفاعل الحاكي بصيغة مبالغ فيها. كأن يعبر عن رغباته وانفعالاته مثل ما ورد في حكاية "بابا شمههور وخبر الدنيا" أين توقفت الحكاية عند متتالية الأكل لتعبر عن رغبتها الشديدة في تناول طبق الكسكس باللحم.

وأحيانا يعبر الحاكي عن سخطه من الدولة ومؤسساتها مثل ما حدث في حكاية "لُعز الإمارة" حين خرج الحاكي عن موضوع الحكاية ليقول "إيه الرَجَّالَة ائْتاع 54 مَأْثوا".

2-2- ترجمة لغة الحكاية:

تحتوي الحكاية على مجموعة من الأجزاء لها علاقات فيما بينها، بعضها يكون ثابتا وبعضها الآخر يكون متغيرا.

الأجزاء المتغيرة تمثل الشخصيات وصفاتها ومميزاتها، أمّا الأجزاء الثابتة فهي الأفعال (Actions) أو الوظائف (Fonctions)، إذ تسند الأفعال نفسها إلى شخصيات مختلفة، وهذا ما يسمح بترجمة لغة الحكاية* من خلال الأفعال، والتي تعني ما تقوم به الشخصيات من أحداث تحدّد سير الحبكة مثل الحضر (Interdiction) والاستجواب (Interrogation) والهرب (fuite) ... ومن هذا فالفعل يحدّد انطلاقا من دلالاته في سير الحبكة.

نستخلص ممّا سبق ذكره، ومن الحكايات محل الدراسة، بأنّ الشخصيات مهما اختلفت فإنّها تقوم بنفس الأفعال والتي تعد قيما ثابتة في النص الحكائي، لكن الأدوات التي يتمّ بها إنجاز الفعل يمكن أن تتغيّر باعتبارها قيما متغيرة.

ولترجمة لغة الحكاية نعيد طرح السؤال الذي طرحه "بروب" في "مرفولوجية الخرافة": بالنظر إلى الوظائف فضمن أي ترتيب (ordre)، وفي أي تجمع (groupement) تقدم هذه الوظائف؟:

فبالنسبة إلى "ترتيب" الأحداث، فإنّ النص الحكائي يفقد معناه إذا فقد ترتيب أحداثه، فمثلا من غير المنطق أن تأتي العقدة في نهاية الحكاية، والتعريف بالبطل بعد سرد الأحداث، وهكذا... الخ.

أمّا قضية "التجميع" فنشير إلى أنّه قلّمّا احتوت حكاية ما على كل الأفعال أو الوظائف. بتحليل مدوّنة أو جسمان البحث (le corpus) نستخلص المراحل التالية:

الوضعية البدئية (situation initiale):

تبدأ الحكايات عادة بتعريف البطل بذكر شكله، اسمه، نسبه، ووظيفته، أو وصف العائلة. ورغم أنّ استهلال الحكاية لا يعد وظيفة في حد ذاته إلاّ أنّه عنصرا مرفولوجيا مهما،

(*) لقد اعتمدنا في ترجمة لغة الحكاية على الخطوات العريضة للدراسة التي قدمها:

بروب (فلاديمير): مرفولوجية الخرافة، تر: عبد الكريم (حسن)، بن عمو (سميرة)، شرع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 1996.

مثلا في حكاية "الوردة الحمراء" استهلت الحكاية بوصف حالة العائلة "كَانَ وَحْدَ النَّهَارِ بَكْرِي وَاحِدَ الْمَرَا عِنْدَهَا زَوْجَ ذُرَارِي وَطَفْلَةٍ، كَانَتْ هَذِيكَ الْمَرَا تَعْرِفُ تَخْدَمُ ثَرِيكُوتَ بِالصُّوفِ..."
مثلا في حكاية: "طاكسي وأولادو" استهلت الحكاية بوصف الرجل: " هَذَا وَاحِدَ السَّيِّدِ قَالَكَ مَتَزَوَّجَ وَعِنْدُو تَسْعَةُ ذُرَارِي وَالسَّيِّدُ هَذَا يَخْدَمُ طَاكْسِيُورَ، يَخْدَمُ عَلَيَّ شَرَّ زَوَالِي وَإِنْسَانَ مُومَنَ مُولَى خَيْرٍ..." أيضا نجد في حكاية "المرأة العمية ووليدها" استهلت الحكاية بوصف المرأة "كَانَتْ وَاحِدَ الْمَرَا، الْمَرَا كَبِيرَةً مُرِيضَةً مَنَ عَيْنِيهَا عِنْدَهَا عَيْنَ وَاحِدَةٍ بَنَهَا هَذَا مَعْنَدَهَا شَ عِنْدَهَا وَاحِدَ قَرَاتُو وَكَبْرَاتُو..."

ويلي افتتاح الحكاية الوظائف التالية:

2-2-1- الابتعاد (éloignement):

يحدث الابتعاد إذا توفرت بعض الأسباب، وأكثر أنواع ابتعاد ورحيل البطل شيوعا

هي:

-البحث عن العشيقة أو العشيق:

كما ورد في حكاية "الخفّاش" والتي تنص على اكتشاف بطلة الحكاية بأنه أمير يتحوّل نهارا إلى خفّاش، وعندما أدركت أختها الشريرتان حقيقته أحرقتا جناحيه، ليفر بعد ذلك إلى مكان مجهول، وفي مقابل العثور عليه قامت البطلة بكل المهمات الصعبة التي أوكلت لها من قبل الجنية، لتجده بعد ذلك ويعيشان معا حياة سعيدة.

-البحث عن الإخوة:

كما ورد في حكاية "ودعة مجلية سبعة" والتي تنص على أن الإخوة الذكور رحلوا عندما أخبروا بأن المولود الثامن كان ذكرا، ولكنه كان بنتا، وهذه الأخيرة قررت البحث عن إخوتها، وبعد رحلة شاقة عثرت عليهم، لكنّها لاقت من زواجهم الغيورات المكائد والدسائس، ورغم ذلك وحينما تزوجت ابن السلطان رفعت من المكانة الاجتماعية لإخوتها، مترفعة بذلك عن سلوكات زواجهم المنحطة.

-البحث عن حل اللغز:

كما ورد في حكاية: "عَلِي وَعَلِي يَوْرَث وَعَلِي مَا يَوْرَثُش" والتي تنص على أن رجلا غنيا أنجبت له زوجته طفلين أسموهما "عليا" تيمنا به، بعد ذلك تزوج امرأة ثالثة رافة بها لأنها كانت حاملا نتيجة اغتصاب تعرضت له، وأنجبت هي الأخرى طفلا أسمته عليا أيضا، وبعد مدة مات الرجل تاركا وصية يقول فيها: علي وعلي يرثان وعلي لا يرث. حينها سافر الإخوة الثلاثة إلى السلطان كي يحلوا اللغز، وهذا الأخير اكتشف بفضل حنكته حقيقة الابن المزعوم.

-البحث عن تحسين المركز الاجتماعي:

كما ورد في حكاية "شَكُون يَدِيهَا" والتي تنص على أن ابنة السلطان كانت طريجة الفراش، وأعلن السلطان بأن من يستطيع شفاءها يزوجه منها ويجعله غنيا، إن عجز يقطع رأسه. وكان في المملكة المحاورة شابا فقيرا يتقد ذكاء وكان حلمه تحسين مركزه الاجتماعي والزواج من الأميرة فأراد المحاولة، وعالج الأميرة بعشبة نادرة، عجيبة أعادت لها الحياة.

-البحث عن قضاء القدر:

كما ورد في حكاية "الطَّلَابَة" والتي تنص على أن فتاة جميلة كان تتجول من مكان لآخر لتتسول وعندما رآها السلطان أعجب بجمالها فتزوجها، لكن بعد فترة من الزمن حنت لخلفتها الاجتماعية فارتدت ملابسها المهشة المتسخة وبدأت تتسول في القصر، ولما رآها السلطان صدم صدمة عنيفة فطلقها وطردها لتعود إلى قدرها المحتوم.

-البحث عن الطمأنينة والتخلص من الخوف:

كما ورد في حكاية "بَنَّت البَحَار" والتي تنص على أن رجلا فقيرا كان يعمل عند السلطان، وهذا الأخير كان مولعا بجل الألغاز، وكان في كل مرة يعطي الرجل الفقير لغزا تعجيزيا يذهب الرجل لابنته التي لا تدخر جهدا حتى تصل إلى حل اللغز، وما أن عرف السلطان بشأها حتى تزوجها.

نستخلص مما سبق ذكره بأن أشكال الابتعاد والمغادرة والسفر هي: البحث عن الخطيئة أو العشيقة، البحث عن الإخوة، البحث عن حل اللغز، أو المؤلفون لتحسين المركز الاجتماعي، أو لقضاء القدر، أو التخلص من الخوف...

2-2-2- الحضر (Interdiction):

وظيفة الحضر « تسبق في غالب الأحيان وظيفة الرحيل وترد هذه الوظيفة في الحكاية على صيغة الأمر لا تنظر إلى ما في هذه الغرفة »⁽¹⁾.

كما ورد في الحكاية مثلا "الْحُتُّ وَخُوهَا" حيث أمر الأب بعدم فتح الغرفة مهما كان الأمر. وتمثّل وظيفة الحضر أيضا في إشعار البطل بوجود منع معين، و تأتي هذه الوظيفة مرتبطة بالوضعية البدئية والتي تمثل في الحكاية صورة السعادة الخالصة، كما يقول بروب « إن هذه السعادة تستعمل كخلفية مناقضة من أجل إبراز التعاسة التي سيعقبها شبح المحنة »⁽²⁾.

أي أن المنع الحضر يأتي للحرص على إبقاء الحالة السعيدة الخالصة التي تصورها الوضعية البدئية التي تتركز على حل الافتقار. حيث طلب البطل من صاحبه عدم شرب الماء اجتنابا للوقوع في السحر.

تتمثّل وظيفة الحضر أيضا في إبلاغ البطل بالحضور كأن تطلب العجوز من العرائس عدم رفع غطاء الرحي لأنها كانت تخشى ابنها الثعبان داخلها كما ورد في حكاية "بُريرُوش". وقد يتخذ الحضر صيغة قاسية كأن يأخذ الابن أمّه إلى الغابة كما ورد في حكاية: "الراجل اللي لآح يَمَاه".

وقد نجد أحيانا شكلا مخففا للحضر يأتي في مظهر الرجاء أو النصيحة كأن يطلب الأخ من أخيه بالألّا يعمل عند صاحب العيون الزرقاء كما في حكاية "سَمّاع الندى وامحمد المّم". ونشير هنا أن الحضر لا يكون بالضرورة مرتبطين بالابتعاد ، فقد يكون هناك حضر ولا يكون هناك ابتعاد كأن يطلب ذياب من الراعي والزوجات مغادرة المنزل وترك أولادهم حتى يميز ولده الحقيقي من ولد الراعي، كما ورد في حكاية "وَلِيدُ ذِيَاب".

كأن تطلب الزوجة من زوجها الرحيل للبحث عن العمل كما ورد في حكاية "بُرّيول لَعَمَى".

(1) المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة ، دار التونسية للنشر، الجزائر، 1986، ص26.

(2) فلاديمير بروب: مورفولوجية الخرافة، مرجع سبق ذكره...ص04.

2-2-3- التجاوز (transgression):

يحدث عندما يتعرض الحضر للتجاوز، وأشكال التجاوز تتناظر مع أشكال الحضر ففي حكاية "حَفَاف السُّلْطَان" حيث طلب السلطان من حلاقه عدم إفشاء سره وإبلاغ الرعية بأنه أصلع، غير أن الحلاق لم يقدر على كتمان السر، فنزل إلى بئر سحيفة وصرخ عاليا فاشيا بذلك سر السلطان، وفي حكاية "بِريرُوش" حدث الأمر ذاته لما طلبت العجوز من عرائسها عدم رفع غطاء الرحي، لأنها كانت تخبئ ابنها الثعبان داخلها، ولكن العرائس رفعت متجاوزات بذلك الحضر.

وفي وظيفة "التجاوز" تدخل عناصر جديدة في الحكاية كشخصية المعتدي (agresseur) أو شخصية الشرير، ويكمن دور هذه الشخصية في إلحاق المصيبة والأذى بالبطل، كدور العفريت في حكاية "ابن المترُوكَة" حين طلب البطل من الملك عدم إخبار السحرة عن مكانه، إلا أن الملك تجاوز ذلك و أخبرهم. وكذلك دور الأم المزعومة في حكاية "حَبَق الزين والأميرة خُت الشمس" حيث كانت تمارض وترسل "حَبَق الزين" إلى الغابة السحرية لقضاء حتفه. أو كشخصية العرائس في حكاية "بِريرُوش" اللواتي أصرتن على رفع الغطاء لتكشفن السر، ويفر الطفل الثعبان.

2-2-4- الاستخبار (interrogation):

وفيه يسعى المعتدي للحصول على معلومات تفيده كأن يبحث البطل عن الحظ كما ورد في حكاية "طَيِّب وزَهْرُو".

أو أن يسأل جحا عن كيفية استشعار الموت كما ورد في حكاية "جُحَا كِي مَات".
أو أن يسأل الأمير الرعية عن الذي يستطيع حل اللغز؟ كما ورد في حكاية "لُغْز الإِمَارَة".
أو أن تسأل زوجة الأب من الأجل هي أم "لونجة"؟. كما ورد في حكاية "لُونَجَة بَنَتْ العُول".

2-2-5- الإخبار (information):

يتلقى المعتدي معلومات عن ضحيته، وبهذا يجد جوابا لأسئلته، كأن يسأل الطفل ابنة عمه من أين أحضرت الذهب؟. فتخبره بأنه من بيت الغيلان كما ورد في حكاية "العُوال".

وهكذا تبدو هذه الوظائف متزاوجة وغالبا ما تظهر على شكل حوار ففي حكاية "لُونَجَة بَنْت العُول" تسأل زوجة الأب القمر: من الأجل أنا أم أنت؟. فعلى الرغم من أن زوجة الأب لا تسأل أي سؤال مباشر عن ربيبتها فالقمر يجيبها " أنا وأنت متعادلان لكن لونجة، أعمل مني ومنك...".

2-2-6- الخديعة (Tromperie):

يحاول المعتدي خداع ضحيته ليستحوذ عليها أو على ممتلكاتها، فيبدأ المعتدي بتغيير هيأته فمثلا في حكاية "الخَوَاف" ذهب رجل إلى الحمام فرأى رجلا ذا رجلين ماعز، ففر هاربا مفزوعا، و أخذ سيارة أجرة، ومن شدة هلعه وفزعه أخبر السائق بما رآه فشمّر السائق عن رجله لتتكرر بذلك صدمة الرجل من هول ما رأى.

المعتدي يلجأ إلى أسلوب الإقناع فمثلا في حكاية "المَرَا و بَلِيس في قَرَعَة" حيث توهم المرأة ابليس بأنها استطاعت الدخول و الخروج من الزجاجاة فأراد أن يجرب ذلك وما إن دخل حتى خدعته وغلقت الزجاجاة.

وقد يقوم المعتدي باستعمال الأدوات السحرية مباشرة فمثلا في حكاية "الحُت و خُوها" تعطي الزوجة لأخت زوجها كريات "التَشْيِيشَة" ملفوفة وبداخلها بيض الثعابين.

2-2-6- التواطؤ (Complicité):

تتجسّد هذه الوظيفة عند استسلام الضحية لخداع المعتدي وتقوم بمساعدتها له بدون قصد لتحقيق أغراضها يقنع البطل المعتدي، و يمكن أن نلاحظ هنا أن الضحية تحرق دوما المنع، بينما المقصود من المنع حمايتها فهي تقبل العروض الخادعة و تنجزها. وحين تستسلم الضحية للخديعة تساعد بذلك عدوها، كأن تقبل الفتاة أكل كريات "التَشْيِيشَة" في حكاية "الحُت و خُوها". أو كما ورد في حكاية "المَرَا و ابليس" عن الصديقين اللذين استسلما لوسوسة الشيطان وقتلا بعضهما.

وتستطيع هذه الوظيفة بدورها أن تتواجد بمعزل عن سابقتها (الخديعة)، كأن يجيء رد فعل البطل بشكل آلي من دون استعمال الأدوات السحرية كأن ينام البطل تلقائيا ممّا يسهّل عمل عدوه، كما حدث في حكاية "وَرَق الرَحْمَان" إذ لما نام الطفل خدعه أخوه وأخذ "وَرَق الرَحْمَان" منه. أو كما ورد في حكاية "القَط سَيِسَان" إذ عندما غابت البطلة عن المنزل

ذهب وسرق لها اللحم المجفف وكان في كل مرة يكرر ذلك، إلى أن عاقبته البطل بوضع السم في اللحم المجفف فمات على إثره.

2-2-7- الإساءة (Méfait):

يقوم المعتدي بإيذاء البطل وإلحاق الضرر به، وهذه الوظيفة مهمة جدا فهي تمنح الديناميكية للحكاية.

الوظائف السابقة كالاتعاد، تجاوز الحظر، الإخبار، والخديعة كلها تهيئ لهذه الوظيفة وتسهل حدوثها، ولذا يمكن أن نعتبر الوظائف السبعة الأولى الجزء التحضيري للحكاية في حين تنعقد الحكاية لحظة الإساءة.

تأخذ الإساءة أشكالا متنوعة، نذكر منها:

- تشكل الطريقة العنيفة للتخلص من الأداة السحرية فئة خاصة من فئات الاختطاف، الاختطاف فالأم تأمر ابنها وهي تحتضر بأن يكسر الكأس عند وفاتها كما ورد في حكاية "كأس بشار"

- يقوم المعتدي بالسرقة، كأن تسرق الجارة وزوجها اللحم المجفف من جارتهما عندما ذهبا لزيارتها و تظاهرا بأنهما يتشاجران، كما ورد في حكاية "خائنين لخليع".

- يقوم المعتدي بإفتراس الحيوانات كأن تفترس كان يفترس الغول الحمار ويتسبب المعتدي في أضرار جسدية، كأن يمص الغول دم لونجة كما ورد في حكاية "الونجة والغول".

- يتسبب المعتدي في أضرار جسدية، كأن تمص الغولة دم "ودعة" مقابل إعطائها مشعل النار كما ورد في حكاية "ودعة مفرقة خاوتها السبعة".

- يتسبب المعتدي في اختفاء مفاجئ كنتيجة لممارسات سحرية أو خادعة، كأن تقتل الفتاة الشريرة ابنة عمها لتحل محلها وتتزوج الأمير كما ورد في حكاية "الحمامة".

- يقوم المعتدي بخداع البطل، كأن تدعي العجوز بأنها لا تحسن العجين فتقلب الجفنة، فلما تراها الفتاة تنزل من أعلى الشجرة لمساعدتها، فتمسك بها العجوز كما ورد في حكاية "الخت وخوها".

- يطرد المعتدي شخصا ما، كأن تطرد زوجة الأب ربيبها وتجبر زوجها على أخذها إلى الغابة كما ورد في حكاية "بقرة اليتامى".

- يعطي المعتدي أمرا بإلقاء شخص ما في السجن، كأن تحبس زوجة الأمير من طرف زوجته والعجوز "السُّتوت" كما ورد في حكاية "ثَلثُ بَنَاتٍ، قَرْنٌ ذَهَبٌ وَقَرْنٌ فَضَّةٌ".
- يسحر المعتدي شخصا، كأن تسحر الأميرة لتتحول إلى خادمة كما ورد في حكاية "وَدَعَا مَخْلِيَةَ خَاوْنَهَا السَّبْعَةَ".
- يقوم المعتدي بعملية استبدال، وفي أغلب الحالات يتعلق الأمر بشكل من أشكال الإساءة المصحوبة بأشكال أخرى كأن تستبدل الخادمة ابنا ببن سيدتها كما ورد في حكاية "ذِيَاب"
- ينفذ المعتدي عملية قتل، وعلى العموم فهذا شكل يصاحب جوانب أخرى من جوانب الإساءة المركزية ويدعمها كأن يقتل البطل من طرف إخوته، وتختطف "حَبَالَةَ الشُّعُور" كما ورد في حكاية "حَبَالَةَ الشُّعُور...".
- يعمل المعتدي على إجبار الطرف الآخر على الزواج منه، كأن يجبر الغول المرأة على الزواج منه كما ورد في حكاية "السَّائِل".
- ويحدث الأمر ذاته بين المحارم، كأن يرغب الأخ في الزواج بأخته كما ورد في حكاية "الرَّاجِلُ اللَّيِّ حَبٌّ يَنْزَوِّجُ اخْتُو، هَلَالَةٌ".
- يقوم المعتدي بخداع البطل، كأن يوسوس الشيطان للرجل العابد ليزني مع الفتاة، وبعدها تحمل وتلد، يوسوس له ليقتلها وطفلها، ثم يشي به لإخوتها فيقتلوه كما ورد في حكاية "كَيْدُ الشَّيْطَان".
- يشترط المعتدي أكل الأطفال مقابل الماء، كأن يقدم للأفعى التي تسد المنبع ضحية كي تسمح للماء بالتدفق كما ورد في حكاية "وَلَيْدٌ وَرَيْبٌ". أو كأن يهدد الذئب "قُوبَعَةَ" بأكل فراخها إن لم ترمهم له كما ورد في حكاية "قُوبَعَةَ".
- هذه بعض أشكال الإساءة الأكثر انتشارا في مدونة البحث. ولكن الحكايات لا تبدأ دوما بارتكاب الإساءة.

2-2-8- الحاجة (Manque):

- يرغب البطل في اقتناء شيء ما، يكون في حاجة إليه. ويمكن تصنيف الأشكال المختلفة التي يأخذها الإقرار بموضوع الحاجة على النحو التالي:

- الحاجة إلى خطيبة أو عشيقة، فالبطل يرحل للبحث عنها، فبهذا تكون أحداث الحكاية قد بدأت كما ورد في حكايات: "خَبَالَةَ الشُّعُور..."، "لَوْنَجَةَ بَنَتْ ذُرَيْفَ الْعُوقِ"، "بَابَا مُرْجَانَ"...

- الاحتياج إلى أداة سحرية، أو عدم القدرة على الاستغناء عنها، كالتفاح والماء كما ورد في حكايات: "حَبَقَ الزَّيْنِ وَالْأَمِيرَةَ خُتَّ الشَّمْسِ"، "لَفَرَعَ يُوكْرِيشَةَ..."، "بَابَا شَمُهُور...". أو الجرة التي صنعتها العجوز وحققت لها كل أمانيتها كما ورد في حكاية "العَجُوزَةُ وَالْبُوقَالِ".

- الاحتياج إلى شيء غريب مجرد من أية قدرة سحرية كالطائر المغني كما في حكايات: "خَبَالَةَ الشُّعُورِ وَحَصَانَ بُوْ وَدَعَةَ وَجَنَاحَهُ ائْرِدَ عَلَيْهِ"، "بَابَا شَمُهُورِ وَخَبَرَ الدَّنِيَا"، "بَابَا مُرْجَانَ"...

- هناك أشكال منطقية للحاجة مثل الرغبة في المال أو تحسين الوضع الاجتماعي كما في حكايات: "سَيِّ يَحْيَى"، "امْحَمَدَ الْحَوَاتِ"، "وَلَيْدَ التَّاجِرِ"...

2-2-9- الواسطة لحظة التحول: (moment de transmission, médiation)

تتسم الواسطة بين طرفي خصام يمثلان عالمين متضاربين، يقوم بها طرف ثالث واسع النظر، يكون في علاقة اتصال وانفصال ما بين الطرفين و يتصف خاصة بالموضوعية والحنكة. وتحدث عندما يحدث تفشي خبر الإساءة أو الحاجة، يرحل البطل فتبدأ لحظة التحول، ويمكن تفسير التحول انطلاقاً من نمطي البطل:

الأول: إذا ذهب البطل للبحث عن أخيه فإنه هو بطل الحكاية لا الإخوة كما ورد في حكاية "الْحَاوَةَ السَّبْعَةَ وَالْعُوقِ" و يطلق على هذا النوع من الأبطال اسم الباحثين.

الثاني: إذا احتطفت الفتاة أو طردت وتابعت الحكاية التركيز عليها دون أن تهتم بالآخرين، فإنَّ بطل الحكاية هو الفتاة، كما ورد في حكاية: "حُبِّيَّاتِ رُمَانَةَ" التي تأمرت زوجات إخوتها عليها، إذ وضعت لها بيض الأفعى في الأكل، وبعدها حملت أتمنيتها بالفحشاء وتسمى البطلة الضحية.

تتسبب الواسطة _ سواء أكان بطل الحكاية باحثاً أو ضحية _ في رحيل البطل والذي يكون نتيجة لعدة أسباب نذكر منها على الخصوص:

أ- نداء النجدة، يليه إرسال البطل كما ورد في حكاية "الرَّاجِلُ اللَّيِّ اقْتُلِ اللَّفْعَةَ" حيث أرسل البطل لقتل الأفعى التي تسد منبع الماء.

ب- إرسال البطل فوراً، ويأخذ الإرسال شكل الأمر أو الرجاء، ففي الحالة الأولى يكون مصحوباً غالباً بالوعيد، وفي الحالة الثانية يكون مصحوباً بالوعود، وأحياناً أخرى يكون مصحوباً بالاثنين معاً. فمثلاً في حكاية "وَرَقَ الرَّحْمَانُ" يطلب الأب من ابنه أن يحضرا له "وَرَقَ الرَّحْمَانُ" والذي يحضره منهما، يجب أباه أكثر من أخيه.

ت- خروج البطل من دياره كأن يذهب للبحث عن إخوته، كما في حكايات: "امْحَمَدُ البَعْلُ"، "وَدَعَا مَفْرَقَةَ خَاوَتْهَا السَّبْعَةُ"، "الخَاوَةُ السَّبْعَةُ والغُولُ".

ث- تفشي خبر المصيبة كأن تخبر الأم ابنها عن رحيل إخوته قبل ولادته فيقرر الابن البحث عنهم، كما ورد في حكاية "امْحَمَدُ البَعْلُ" وفي أغلب الأحيان لا يكون الحديث عن المصيبة من طرف الأم أو الأب وإنما تقوم به العجائز، أو الشخصيات التي يلتقيها البطل.

تتعلق أشكال الوظائف السابقة بالبطل الباحث، أما الأشكال التالية فإنها تتعلق بالبطل الضحية. ج- إبعاد البطل المطرود عن دياره كأن يأخذ الأب ابنته وابنه اللذين طردتهما زوجته إلى الغابة، وهذا الشكل في غاية الأهمية لاعتبارات عديدة، فعمل الأب من الناحية المنطقية ليست له فائدة تذكر إذ بإمكان ولديه الذهاب بمفردهما، ولكن الحكاية في لحظة الانتقال بحاجة إلى حضور شخصية الأب، كما ورد في حكاية "بُقْرَةَ اليتامى".

ح- إطلاق سراح البطل المحكوم بالموت كأن يطلق المسجون مقابل قتله للأفعى كما ورد في حكاية "الرَّاجِلُ اللَّيِّ اقْتُلِ اللَّفْعَةَ".

خ- إنشاد أغنية حزينة: مثلاً في حال وقوع القتل تنشد أغنية على المقتول كما ورد في حكاية "الطير لَحْضَرَ زُوِيُوِيَش". مثلاً في حكاية "وَدَعَا جَنَائَةَ سَبْعَةَ" حيث كانت تنشد الأم تخفيفاً لألمها: "يَا وَدَعَا جَنَائَةَ خَاوَتْهَا سَبْعَةُ وَخِيُولُهُمْ سَبْعَةُ وَمَكَاحَلُهُمْ سَبْعَةُ وَسَلَاْفِيَهُمْ سَبْعَةُ".

2-2-10- بداية الفعل المعاكس (Début de l'action contraire):

في هذه المرحلة البطل الباحث يوافق على التحرك أو يقرره، وقد لا يشار إلى هذه المرحلة في بعض الأحيان، وعموماً القرار يسبق البحث، وهي توجد في حالة الحكايات التي

يذهب فيها البطل للقيام ببحث ما كما ورد في حكاية "نصّلة جحاً" هذا فيما يخص الأبطال الباحثين. أمّا الأبطال المطرودين، والمقتولين، والمسحورين والذين تعرضوا للخيانة فإنّهم لا يتمتعون بإرادة التحرر، ولذا هذا العنصر غائب عن الحكاية المتضمنة لهم.

2-2-11- الرحيل (Le départ):

يغادر البطل داره، ويختلف رحيل البطل الباحث عن رحيل البطل الضحية، فهدف الأول هو البحث، أمّا الثاني فيبدأ رحلته مجبراً، ومن دون أن يحضّر لها. تفتقر بعض الحكايات إلى تنقل البطل في المكان حيث يجري الحدث كله في مكان واحد، كما ورد في حكايات: "الرّاعي والشّموخ"، "برّيول لعمى"، "الدّنيا مع الواقف"...

2-2-12- ظهور أولى وظائف المانح (Première fonction du donateur):

أثناء سير أحداث الحكاية تبرز شخصية المانح أو المزوّد بطرق مختلفة، نذكر منها على الخصوص:

أ- يقوم المانح بإحضار البطل للامتحان، كما ورد في حكاية "المرفه وصاحبو" أخضعت الأم ابنها إلى امتحان قدرة تحمل نفور الآخرين منه، بعد إفلاسه، أوصته قبل موتها إن لم يستطع ذلك فعليه شنق نفسه، ولكن عندما أراد شنق نفسه بجبل كانت قد ربطته له في سقف البيت، سقط هذا الأخير ليعثر على الكنز الذي كانت أمه قد خبأته له.

ب- يوجّه المانح التحية إلى البطل، ويستجوبه، وهنا يكون الامتحان غائباً، ولكن الاستجواب شبيه بامتحان كما فعل الشيخ عندما سأل عن سبب سفر بطل حكاية "خبالة الشعور...".
ت- أحد الأموات أو المحتضرين يطلب خدمة من البطل وهذا الشكل يكسب طابع الامتحان، كأن تطلب الطفلة المدفونة إخبار أهلها عن سبب قتلها كما ورد في حكاية "الوردّة الحمراء".

ث- أحد السجّاء يطلب من البطل أن يطلق سراحه، كأن تطلب زوجتي الأمير الشريرتين من زوجته الطيبة التوسط لدى الأمير من أجل إطلاق سراحهما كما ورد في حكاية "ثلث بنات".

ج- مخلوق عدواني يحاول القضاء على البطل ويدخل في صراع معه، كأن تحاول الغولة أكل أفراد الأسرة كما ورد في حكاية "الراجل وخالتو الغولة".

2-2-13- رد فعل البطل (réaction du héro):

ردود أفعال البطل على المانع مختلفة، ويمكن أن تكون سلبية أو إيجابية نذكر منها على الخصوص:

أ- يجتاز البطل أو لا يجتاز الامتحان.

ب- يرد أو لا يرد على تحية المانع.

ت- يقدم أو لا يقدم الخدمة المطلوبة منه.

ث- يقوم بتحرير السجين الذي استنجد به.

ج- يقدم البطل خدمات من نوع آخر، وهذه الخدمات ترتبط بالرجاء الذي وجه إليه، وفي أحيان أخرى تعد طيبة البطل مبررا لهذه الخدمات خاصة في للحكايات ذات الطابع الديني كحكايات الأولياء والصالحين.

ح- البطل قد ينقذ نفسه من الهجمات التي تستهدفه، وذلك بأن يرد على الشخصية أو الشخصيات المعادية ووسائلها التي تستخدمها، كما فعل البطل في حكاية "خبالة الشعور..." سواء في الحصول على "خبالة الشعور" أو في استرجاعها، وهذا باستعمال الأداة السحرية.

2-2-14- تلقي الأداة السحرية (Réception de l'objet magique):

توضع الأداة السحرية تحت تصرف البطل، ويمكن أن تكون هذه الأداة:

أ- حيوانات (حمامة، بقرة، عنقاء، نسر...).

ب- أشياء يخرج منها مساعدون سحريون (خاتم، جرة).

ت- أشياء ذات خواص سحرية (خاتم، إبزيم...).

ث- صفات يتلقاها البطل مباشرة كالقوة التي تظهر على البطل فجأة أو القدرة على التحول إلى حيوان كأن يتحول البطل إلى طائر كما في حكاية "سيدي سالم".

هناك عدة أشكال لانتقال الأداة، نوجزها فيما يلي:

أ- تنتقل الأداة السحرية مباشرة كأن يعطي المانح خاتم للبطل كما ورد في حكاية "الثلاث الخالي".

ب- يشار إلى مكان وجود الأداة، كأن يوضح الشيخ للبطل مكان الأدوات السحرية كما ورد في حكاية "خبالة الشعور...".

ت- تشتري الأداة أو تباع، كأن يشتري البطل ديكا ويذبحه غير أن هذا الأخير عاد إلى الحياة بعد ذبحه كما ورد في حكاية "نص فريريج".

ث- تشرب الأداة أو تؤكل، كأن تأكل الفتاة كريات "التشيثة" الملفوفة وبداخلها بيض الثعابين كما ورد في حكاية "الخت وخوها".

2-2-15- تنقل في المكان بين مملكتين، أو سفر بصحبة دليل:

(Déplacement dans l'espace entre deux royaumes، voyage avec un guide)

ينتقل البطل أو يقاد مكان ضالته المنشودة، ينتقل البطل من مقره نحو قضاء رغبة البحث والانتقال يتحقق بوسائل (بشرية، حيوانية، سحرية، طبيعية وغيرها... ويوجد موضوع البحث في مملكة "أخرى"، فإما أن تكون هذه المملكة بعيدة جدا على المستوى الأفق، أو تكون مرتفعة جدا أو منخفضة جدا على المستوى العمودي، وأما وسائل الاتصال فيمكن أن تكون هي نفسها في كافة الحالات، ومن هذه الوسائل أشكال نوعية مخصصة للسفر في الأعالي أو في الأعماق:

- فإما أن تطير البطل في الأجواء.

- وإما أن ينتقل على اليابسة أو الماء.

- وإما أن يقاد.

- وإما أن يدل على الطريق.

- وإما أن يستخدم وسائل اتصال ثانية.

- وإما أن يقتني آثار دم.

وليس هناك من شكل آخر لانتقال البطل على الأقل في حدود الجسم المعروض للتحليل، ومن الجدير بالالتفات أن السفر _كوظيفة خاصة_ يكون مهما في بعض الأحيان، فالبطل يبلغ ببساطة هدفه، أي أن سرد السفر يكون بغرض الاستطالة الطبيعية للوظيفة، وفي هذه الحالة

فإنه من غير الممكن عزل الوظيفة كما ورد في حكاية "الأمير وحبّات الرُمان" حيث التقى الأمير بعجوز "أم مسعود" وتوعدته بالشر الذي لا يزول إلا إن احضر ثلاث حبات رمان من قصر الرمان وهو قصر بعيدا جد، فذهب الأمير ومشى وقتنا طويلا وشاقا جدا إلى أن استدل على الطريق ووجد هناك أميرة جميلة تزوج بها.

كما ورد أيضا في حكاية "الراجل لعمى وبنائو في ثلاثة" حيث بعدها ما قبلت الفتاة الزواج بالغراب ليصبح والدها بصيرا فانتقلت على ظهر الغراب إلى قصره و عاشت معه.

وورد أيضا في حكاية "الشيخ والغول" عندما طرد الأولاد والدهم الشيخ غادر المنزل إلى أن وصل إلى الصحراء عند الغول و عاش معه وعندما أراد الغول قتل الشيخ بإرساله إلى أخته الغولة استطاع النجاة وعاد إليه فحزم الغول نقوده وأشياءه وأراد المغادر فاختبأ الشيخ فيها وسافر معه إلى أن وصلوا إلى البحر وعندما رآه الغول رمى نفسه في البحر وغرق.

2-2-16- المعركة (Combat):

تتمثل في مقابلة البطل للشخصية الشريرة ونشوب صراع أي حدوث مواجهة معركة بين المعتدي والبطل. وينبغي التمييز بين هذا الشكل والصراع (أو المشادة) مع المانح المعادي.

فالشكلان يختلفان في نتائجهما، فإذا ما تلقى البطل على أثر هذه المواجهة أداة تعنيه _فيما بعد_ على متابعة بحث، فإننا نجد أنفسنا أمام عنصر أولى وظائف المانح، وإذا ما حصل

البطل، بعد انتصاره على ضالته، أي على ما أرسل من أجله، فإننا بإزاء عنصر المعركة.

- فيما أن يتعاركا في الحقول.

- و إما أن يتنافسا.

- و إما أن يلعبا الورق.

كما ورد في حكاية "أمحمد البعل" الذي علم بأن إخوته الست وأخته حجزهم الغول، فتعارك مع الغول وأنقذ إخوته، وفي طريق العودة ولأنهم لم يعلموا بأنه أخوهم الصغير رموه في البئر فأنقذه المارة، وعندما التقى بهم تعارك معهم وقتلهم جميعا.

كما ورد أيضا في حكاية "الراجل و أولادو السبعة" حيث أن رفض أن يعطي كبد زوجته لوالده ورحل معها، لكنها ساعدت الغول فقتلها البطل.

وورد أيضا في حكاية "الطَفَلَة والغُول" حيث ترك رجل ابنته وذهب إلى الحج وعند عودته وجدها هزيلة، فعلم أن الغول يهددها فأشعل والدها النار وأحرقه.

2-2-17- السّمة (Marque):

يلتقي البطل علامة و تكون هذه العلامة في جسمه أو يلتقي خاتما أو منديل:

- فإذا أن تكون السمة مطبوعة على جسده، كأن يجرح أثناء المعركة، أو توقظه الأميرة قبل القتال تاركة بسكينها أثر الجرح على خده، و قد تسم الأميرة جبين البطل بخاتمها أو تمنحه قبلة تضيء نجمة على جبينه.

- وإما أن يتلقى البطل خاتما أو منديلا.

- وهناك أشكال أخرى تأخذها السمة.

كما ورد في حكاية "الإبن وأميرة الجنون" حيث طلب الملك من أولاده الثلاث إحضار عقار عجيب فخاف ولده، أما ابنه يتيم الأم فذهب وحده وأحضر العقار العجيب إضافة إلى ياقوتة أخذها من تاج الأميرة وهي نائمة، ولكن عند العودة أخذ أخواه العقار وربطاه إلى الشجرة، وعندما روى الأحداث لوالده الملك لم يصدقه ووضع في السجن، ولكن عندما استفاقت الأميرة من نومها أخبرته الحقيقة، فأنكر ولده الأمر، حينها أخرج البطل الياقوتة ووضعها على التاج. وهذه السمة (الياقوتة) لم تترك مجالا للشك على أنه البطل الحقيقي.

أيضا ورد في حكاية "الشَّعْب والعَصَا" حيث حطت الحمامة على الشاب الذي يتناول المخدرات وأصبح هو الحاكم والحمامة سمة على ذلك.

أيضا ورد في حكاية "المَلِك والحَمَاس" حيث ذهب الخماس لإحضار ماء الحياة لصهره الملك فوصل إلى المملكة وأمسكوا به وأرادوا رميه في النار، فنزع عنه ثيابه ورأى الملك العلامة أو السمة على ظهره وهي وحة كالتي عند الملك وعرف بأن الخماس ابنه الذي سرقتة الساحرة

2-2-18- انتصار (Victoire):

البطل يهزم المعتدي فيهرب به أو يقتل على يديه:

- فإذا أن يهزم المعتدي في العراء.

- أو يهزم في المنافسة.
 - أو يسخر لعبة الورق.
 - أو يهزم في (الرهان) على الوزن.
 - أو يقتل دون معركة مسبقة.
 - أو يطرد في الحال.
- كما نصادف الانتصار على شكل سلمي فإذا ما مدخل المعركة بطلان أو ثلاثة أبطال، فإن أحدهم -بشكل عام- يختبئ في حين يظفر الآخر بالنصر. كما ورد في حكاية "الخاتم" حيث عندما أخذ الولد الخاتم من الحرّاز طارده إلى أن عثر عليه واستعاد الخاتم وبني قصره فوق البحر، ولكن الولد بمساعدة قط العجوز والفئران استطاع استعادة الخاتم وقصره وابنة الملك وأغرق الحرّاز في البحر وانتصر عليه.
- وورد في حكاية "الرجل اللي أقتل اللّفة" حيث انتصر على الأفعى ذات السبعة رؤوس وقتلها رغم أنه كان مسبقاً إذ كان سارقاً ومحكوم عليه، لكن بعد انتصاره على الأفعى أصبح حاكماً.
- أيضاً ورد في حكاية "الرجل والنمورة" حيث قتل الرجل الغيلان وأخذ منزلهم وعاش فيه مع أمه والنمور، وعندما تزوجت أمه من الغول وحاولت قتله غادر المنزل وذهب إلى القرية فوجد فيها أفعى تمنع عنهم الماء إذا لم يعطونها فتاة لتأكلها، فقتلها وخلصهم منها وعاش معهم في سعادة.

2-2-19- إصلاح (Réparation) :

- يقوم البطل بإصلاح الإساءة التي خرج من أجلها، قتل الوحش أو العثور على الشيء المفقود الشيء المرغوب، إطلاق سراح الأمير...
- ويبدأ من اللحظة التي تنفرد فيها الحكمة، إن هذه الوظيفة تتزاوج مع وظيفة الإساءة أو الحاجة وهنا تكون القصة في ذروتها.
- فإما أن يخطف موضوع البحث عنوة أو بالحيلة.
 - و تقوم بالاختطاف أحيانا شخصيتان تجبر إحداهما الأخرى على القيام بذلك.
 - وإما أن تؤخذ موضوع البحث، تأخذ عدة شخصيات معا تتابع أفعالها مسرعة.

- وإما أن يتم الحصول على الموضوع البحث بفضل طعم.
- وإما أن يكون الحصول على موضوع البحث نتيجة مباشرة للأفعال التي سبقت.
- وإما أن يتم الحصول على موضوع البحث مباشرة باللجوء إلى الأداة السحرية.
- واستخدام الأداة السحرية يغسل الفقر.
- وإما أن يؤخذ موضوع البحث بعد المطاردة.
- وقد تستعيد الشخصية المسحورة وضعها السابق.
- وقد يبعث الميت.
- وإما أن يطلق سراح السجين.
- وفي أحيان أخرى يتم الحصول على الأداة السحرية، فيما أن يعطي وإما أن يدل إلى مكان وجوده، وإما أن يقوم البطل بشرائه... الخ
- كما ورد في حكاية "الأمير والغول" حيث وبعد أن كادت أن تأكل الغيلان الأمير، أنقذته العجوز فعزم على إصلاح الغابة و عاد إلى قصره وأحضر جيشا وقتل كل الغيلان وأعاد إصلاح الغابة وأضحت مزارعا وحدائقا. وأيضا ورد في حكاية "الخاوة السبعة والغول" حيث ذهب الأخ الأصغر إلى الغول وقتله وأنقذ إخوته.
- كما ورد أيضا في حكاية "الخاوة السبعة وبيض اللفحة" حيث وبعد أن وضعن زوجات الإخوة للفتاة بيض الأفاعي وانتفخ بطنها، واتهموها بأنها حامل اكتشف أخوها الأصغر عن طريق الصدفة أنهم ظلموها وطردوها فأخبر إخوته وقاموا بإصلاح الأمر وانتقموا لأختهم بأن طلقوا زوجاتهم وطردوهن، وأعادوا أختهم إلى المنزل.

2-2-20- العودة (Retour) :

يعود البطل بعد تحقيق الرغبة سواء إصلاح الإساءة أو سد الحاجة يعود البطل إلى القرية... وتتم العودة عموما بالطريقة نفسها التي بها الوصول و لكنه من غير الضروري عزل وظيفة خاصة تعقب العودة، فالعودة تعني مسبقا السيطرة على المكان، ولكن الأمر ليس كذلك على الدوام في مرحلة الرحيل، فالرحيل يعقبه انتقال الأداة السحرية (كالحصان والنسر... الخ) الذي لا يتم الطيران أو الأشكال التنقل الأخرى إلا عنده وعند فقط، وخلافا لذلك فإن العودة تتم فورا بالإضافة إلى أنها تكون على الدوام تقريبا بنفس الطريقة التي يكون بها الوصول

وقد تأخذ العودة شكل الهرب. كما ورد في حكاية "التَفَاحِ النُّفُوحِ" كان هناك أخوان أحدهما غني والأخر فقير وهذا الأخير سئم معاملة أخيه له، فقرر الرحيل للبحث عن الثراء. وعندما وصل إلى بلاد "سُكْرَةَ" وجد فيها الذهب والخيرات فحمل ما طاب له وعاد إلى بلاده غنيا. أيضا ورد في حكاية "الخَاتَمِ" حيث أضع الولد النقود في شراء الحيوانات رغم أن أمه طلبت منه شراء الطعام، وعندما تركته وذهبت، لجأ إلى الثعبان باكيا وشاكيا فأعطاه الخاتم وعاد به واقتنى قصرا وأخذ أمه وحيواناته للعيش معه.

وورد أيضا في حكاية "الحُتِّ وَخُوْهَا" التي اعتنت كثيرا بأخيها بعدما ماتت أمهما، ولما كبر زوجته، لكن اهتمتها زوجته بالفاحشة، وعندما أعطتها بيض الأفاعي لتأكله وأصبحت حاملا بالأفاعي، وقد صدق أخوها ذلك ورمها في البئر. أنقذها السلطان وتزوج بها، وأنجبت ولدين وفي الأخير، عادت إلى بيت أخيها وروت له حكايتها المؤلمة فابتلعت الأرض وزوجته.

2-2-21- المطاردة (Poursuite) :

الشخصية الشريرة الأولى أو معتدي آخر يقتفي أثر البطل يطارده وتبعه. وقد تأخذ هذه المطاردة أشكال متعددة كما نجد مثلا في حكاية الغولة والفتاة كانت تتذكر شكل عجوز طيبة تباع التفاح، ولكنه مسموم، من أجل إغراءها وجلب انتباهها حتى تقع في الفخ الذي نصب لها.

- فإما أن يطير المطارد للحاق بالبطل.
 - و إما أن يطالب المطارد المذنب.
 - و في مطارده للبطل يتحول المطارد إلى حيوانات مختلفة.
 - و قد يتحول المطارد (كزوجة التين...) إلى شيء جذاب ينتصب في طريق البطل.
 - و قد يحاول المطارد التهام البطل.
 - و قد يحاول المطارد قتل البطل.
 - كما قد يحاول أن يقطع بأسنانه الشجرة التي التجأ البطل إليها.
- كما ورد في حكاية "أَخْتِي وَرَيْدَةَ" التي هربت من أخيها بعدما طلب أن يتزوجها فطلبت أن تتحوّل إلى حمامة واستقرت فوق النخلة، فحاول أخوها أن يقطع بها الشجرة ثم تحوّلت مرة أخرى إلى حمامة واختبأت في غار في الجبل فلحقها وقطع لها يدها.

وورد أيضا في حكاية "العُولة" كيف أن الغولة عندما انتهت من أكل البقر والأنعام والحصان ولم تجد ما تأكله طاردت زوجها لتأكله، ثم صعد فوق شجرة وعندما غادرت وضع مكانه حجرة وعند عودتها حاولت أكلها فتحطمت أسنانها ولم يعد يخافها أحد. أيضا ورد في حكاية "المرفه والقليل" والتي تنص على هروب الفقير بقلب أخيه من الغيلان ولكنه ترك وراءه آثار الدم فاقتفت أثره الغيلان وطاردته. وفي الأخير أحرقهم جميعا.

2-2-22- النجدة (Secours):

تتمثل هذه الوظيفة في هروب البطل من المقتفين لأثره وقد تنتهي الحكاية هنا كما يمكن أن تسيّر نحو الوظائف الأخرى.

- فيما أن تحمل في الأجواء (أو ينفذ أحيانا هروبه بسرعة البرق).
 - وإما أن يهرب البطل بوضعه الحواجز في درب مطارديه.
 - وقد يتحول البطل أثناء هربه إلى أشياء تجعل التعرف عليه أمرا متعذرا.
 - وقد يختبئ البطل أثناء هربه.
 - وقد يختبئ البطل عند الحداد.
 - وقد ينجو البطل بتحوله -أثناء هربه- إلى حيوانات أو أحجار... الخ
 - وقد يقاوم إغراء التنينة في مختلف الأشكال التي لبستها.
 - وقد لا يستسلم للالتهام.
 - وإما أن يتم إنقاذه في اللحظة التي تتعرض فيها حياته للخطر.
 - وقد يئب البطل إلى شجرة أخرى.
- وفي المرحلة التي ينجو فيها البطل من مطارديه تتوقف قصص عديدة، حيث يعود إلى دياره، ويتزوج، ولكن الأمر لا يجري على هذا النحو دائما، إذ قد يخضع البطل لمصائب جديدة، حيث يعود المعتدي إلى الظهور ويسرق من البطل ما عاد به أو يقتله... الخ.
- وباختصار، فإن الإساءة التي عقدت الحبكة تتكرر بالشكل نفسه أحيانا، وأحيانا أخرى بشكل مختلف جديد، وهنا يكون بدء متن آخر وليس هناك من أشكال نوعية للإساءة المتكررة، بمعنى أننا نجد الاختطاف، السحر والقتل... الخ.

وتثبت هذه الظاهرة أن العديد من الحكايات تتكون من "متواليين" من الوظائف نستطيع

تسميتها بالنسقين، فالإساءة الجديدة تقضي إلى نسق جديد، وهذا ما يجعل الحكاية تجمع أحيانا سلسلة من الأحداث. كما ورد في حكاية "السُّلْطَان وَبَنَتِ الْعُوْلَةَ" حيث أراد ابن السلطان الزواج بابنة الغولة. فترك له والداه المنزل ورحلا، ولما أكلت ابنة الغولة كل الأغنام ولم يبق سواهما، خاف منها ابن السلطان وهرب، وطلب النجدة من والده فأرسل له فارس بحصان نصفه ريح ونصفه برق لإنقاذه.

كما ورد أيضا في حكاية "الوَاد" حيث كانت الغولة تمنع الماء عن القرية إلا إذا أعطوها فتاة، ولما حان دور ابنة السلطان، طلبت النجدة من رجل مر بها، فقتل الغولة وأنقذها وتزوج بها. وورد أيضا في حكاية "خُوْتْنَا شَمْسَةَ فِي قُرُونِ الْجَبَال" حيث تزوج الغول بالفتاة وذهب إخوتها لإنقاذها واستطاع أخوها الأصغر إنقاذها وإخوته بعقار بعدما قتلهم الغول.

2-2-23- الوصول متنكرا (Arrivée incognito):

يظهر البطل في بيته أو أي بلد آخر دون أن يتعرف عليه أحد و هو غالبا ما يشتغل في هذا البلد الغريب بحرفة يدوية كأن يعمل عند صانع أحذية مثلا. نستطيع هنا أن نتميز بين احتمالين:

الأول- فإذا أن يعود البطل إلى داره فيتوقف عند أحد الحرفيين- سواء كان صانعا أو خياطا أو حدّاء- ويعمل عنده كصانع.

الثاني- وإما أن ينتهي إلى أحد الملوك في بلد غريب، فيشتغل طباحا في مطبخه، أو يؤجر نفسه سائسا للخيول.

كما ورد في حكاية "الصِّيَاد" حيث ادعت زوجة الأخ أن الشابة حامل بعدما أعطتها بيض الأفاعي فطردها أخوها إلى الغابة، وأنقذها فارس وتزوجها، فتنكرت على شكل متسولة وزارت أخاها وحكت له حكايتها فعرّفها، فطلق زوجته.

أيضا ورد في حكاية "اللِّي عَنْدُو سَبْعُ أَوْلَاد" حيث تنكر الرجل في هيئة متسول من أجل التخلص من الغول الذي خائنه معه زوجته و قتلها معا.

أيضا ورد في حكاية "امْحَمَدُ الْحَوَات" حيث كان الرجل يصيد الحوت وعندما وجد قردا أشار عليه أن التنكر في هيئة ابن السلطان، وبناء كوخ أمام قصره، فارتاح له السلطان وزوجه ابنته.

2-2-24- المزاعم الباطلة (Prétentions mensongères):

يتقدم لأهل القرية مدعياً أنه البطل الحقيقي، ويطلب المكافأة بعد أن يقدم الشيء المرغوب الذي سرقه من البطل الحقيقي فإذا عاد البطل إلى داره كان إخوته هم الذين يقومون بإطلاق مثل هذه المزاعم وإذا راح يعمل في مملكة غريبة كان القائد أو السقاء هما اللذان يطلقان مثل هذه المزاعم، هكذا يدعي الإخوة أنهم هم الذين ظفروا بما يحملون ويدعي القائد أنه هو الذي هزم التنين.

ويمكن اعتبار هذين الشكليين نوعين خاصين.

كما ورد في حكاية "الوردة الحمراء" حيث طلبت الأم من أولادها أن يحضروا لها وردة حمراء من الغابة، فعثرت الفتاة على وردة، فطلب منها أخوها غرسها، لتنتش ورود عديدة، فقبلت وعندما حفرا الحفرة لغرس الوردة رمى أخته فيها، وأخذ منها الوردة الحمراء وزعم أنه هو من أحضرها، إلى أن وجدوا أخته واكتشف أمره.

أيضا ورد في حكاية "ورق الرحمان" حيث تظاهر الرجل بالمرض لكي يعرف أي من أولاده يحبه أكثر؟. وطلب منهم إحضار عشبة ورق الرحمن، فاستطاع الأصغر إيجادها. ولكن، الأكبر غار منه فقتله وأخذها، وزعم أنه هو من وجدها، ولما اكتشف والده الأمر قام بقتله.

وفي حكاية "ولد المتروكة" حيث عاقب العفريت الملك بجعل لون وجهه أسود وأخبره عن الترياق وهو "ورق سبط الحنوشة"، فطلب الملك من أولاده إحضاره، واستطاع "ولد المتروكة" إحضاره، لكن، إخوته ربطوه إلى الشجرة وأخذوا الورق. وزعموا أنهم من أحضره. ولكن، أميرة الجن اكتشفت الأمر وزوجها الملك بابنه.

2-2-25- المهمة الصعبة (Difficile tâche):

البطل يكلف بمهمة عسيرة التحقيق، ولكنه ينجح في أدائها وعند ذلك يكون التسليم ببطولته وشجاعته. وهذا العنصر من العناصر الأثيرة في الحكاية، وقد توكل للبطل مهام صعبة خارج الظروف المعتادة.

وحالات المهمة الصعبة التي تتوفر في الجسمان هي:

- اختبار الأكل و الشرب.
- اختبار النار.
- اختبار الأحاجي... الخ.
- اختبار الاختيار.

- وقد يختبئ البطل بحيث لا يمكن العثور عليه.
 - وقد يقبل الأميرة و هي في نافذتها.
 - كما قد يقفز إلى أعلى البوابة.
 - وهناك اختبار الصبر.
 - وهناك اختبار القوة أو البراعة أو الشجاعة.
 - وهناك اختبار الصنعة.
 - وقد يفرض إحضار شيء أو صنعه.
 - وهناك اختبارات أخرى.
- كما ورد في حكاية "الْبِنْتِ وَالرَّبِيبَةِ" حيث كلفت زوجة الأب ابنتها بملء الماء أما ربيبتها فكلفتها بملء الماء في "الغربال"، ولكنها ضيَّعته في الواد وتبعته إلى بيت الغولة وعندما نجحت في الاختبار ملأته ذهباً.
- كما ورد أيضاً في حكاية "الطْفَلُ وَالْمَعْزَةُ" حيث كان الطفل يرعى بالعنزة في الغابة وشعر بالبرد فقرر العودة إلى المنزل فأبت العنزة. وكلف بمهمات صعبة حيث ذهب للحدّاد حتى يذوّب السكين الذي يذبح البقرة التي تشرب الماء من أجل أن يطفئ النار، والنار تأكل العصا حتى تضرب الذئب الذي يأكل العنزة وهذه الأخيرة تذهب معه إلى المنزل.
- وورد في حكاية "العُجُوزَةُ وَالشَّيْطَانُ" حيث منع الشيطان النار على أهل القرية فذهبت العجوز إليه وأشعلت عودا وأعادت النار إلى القرية، وبالتالي أنجزت المهمة وعندما سمع الشيطان بذلك غادر القرية منهزماً.

2-2-26- المهمة المنجزة (Tâche accomplie):

تطابق الأشكال التي يقع بها إنجاز العمل و ظروف الإختيار و قد ينجز البطل أعمال قبل أن تقترح عليه أو قبل أن يلزمه طالبا بإنجازها.

ومن الطبيعي أن تتفق الأشكال التي تنجز فيها المهمات مع أشكال الاختبار بدقة شديدة وبعض المهمات يتم إنجازها قبل التكليف بها، أو قبل أن يطالب الذي كلف بها بإنجازها، فالبطل مثلاً يكتشف العلامات التي تسم الأميرة قبل أن توكل إليه مهمة التنبؤ بها.

كما ورد في حكاية "الرَّاجِلُ وَالْعُورُ" حيث ما سمع أنه يوجد غول في الغابة فقرر أن يذهب للقضاء عليه فأنجز المهمة و عاد به فكان مجرد قرد و عاد السلام و الأمان للمدينة.

كما ورد أيضاً في حكاية "الطْفَلُ وَالْجِنِيَّةُ" حيث عندما غادر أهل الطفل المنزل وتركها طفلها مع الخادمة سمعته الجنية يبكي وقررت أخذه ووعدت بإعادته عندما يكبر، فأنجزت المهمة واعتنت به إلى أن كبر وأعادته إلى أهله.

أيضا ورد في حكاية "الطَفَلَةُ اللَّيْلِ رَبَّاهَا الحُنْشُ" حيث عندما مات أهل الطفلة ولم يبق لها أحد تكفل بها الثعبان ورباها كوالدها، وعندما كانت تسمع الكلام من أهل القرية عن أن الثعبان سيلدغها كانت تغضب وتصدقهم، و لكن الثعبان أنجز المهمة ووفى بوعده ورعاها وزوجها.

2-2-27- التعرف (Reconnaissance):

من خلال العلامة التي يحملها في جسده أو جناحه في إنجاز المهمة الصعبة يقع التعرف على البطل الحقيقي أو بفضل الشيء الذي عرف به منذ انطلاقه في البحث المنديل أو الخاتم.... هذا ويتم التعرف على البطل بفضل علامة أو ندبة وسمته (كجرح أو نجمة)، أو بفضل الأداة التي أعطيت له (الخاتم أو المنديل)، وفي هذه الحالة فإن وظيفة التعرف تتفق مع الوظيفة التي يوسم فيها البطل بعلامة، كما يمكن التعرف عليه بسبب إنجازه مهمة صعبة (وهذه الحالة تلي دائما وصول البطل متنكرا) ويمكن التعرف عليه مباشرة بعد فراق طويل، وفي هذه الحالة فإن الذين يستطيعون التعرف عليه مباشرة بعد فراق طويل، وفي هذه الحالة، فإن الذين يستطيعون التعرف على بعضهم يكونون الآباء و الأبناء أو الإخوة و الأخوات.

كما ورد في حكاية "بَابَا اللَّيْلِ بَابَا" حيث لصق الشيخ على الصخرة ولم يستطع النهوض وكانت ابنته تحضر له الطعام ويتعرف عليها عن طريق رنين خلخالها لكن الغول اكتشف العلامة وقلدها وأكل الشيخ، ثم استطاع أولاده إنقاذه من الغول.

أيضا ورد في حكاية "بَلُوطَةُ العُول" حيث كان الشيخ كبير يعيش في الكوخ وحده وكانت ابنته تحضر له الطعام و ليتعرف عليها تزن أساورها، إلى أن اكتشف الغول العلامة وقلدها وأكله، ولما اكتشفوا أمره أحرقوه في الكوخ ونبتت مكانه شجرة بلوط.

كما ورد أيضا في حكاية "عَالَلُ البَيْتِيم" الذي طرده والداه من المنزل بعد أن طلب منه أن يتزوجه، فغادر المنزل وتزوج من ابنة السلطان، وبعد فراق طويل التقى بإخوته وزوجه أبيه وتعرفوا إليه.

2-2-28- الاكتشاف (Découvert):

البطل المزيف يكشف أمره بعد أن يفشل في إنجاز العمل الصعب.... وترتبط هذه الوظيفة -في معظم الأحيان- بالوظيفة السابقة، كما أنها تعد أحيانا نتيجة للهزيمة

أمام المهمة المطلوبة، وغالبا ما تظهر الوظيفة على شكل مقصوص، أحيانا فإن كل شيء يقص منذ البدء على شكل قصة، وقد يحدث أن يغني أحدهم أغنية تقص الأحداث التي مضت. كما نعثر أيضا على أشكال أخرى معزولة لهذه الوظيفة.

كما ورد في حكاية "العُول والمرَّ المَعْبُوءَة" حيث قبلت المرأة الزواج برجل ثم بعد فترة اكتشفت أنه غول وأمرها أن تأكل رأس الحمار لا يأكلها فساعدتها الغربان، وأكلته القطط والكلاب وهربت هي إلى أهلها.

أيضا ورد في حكاية "العُولة أم السَّبع ذُراري" حيث اكتشف زوجها بأن زوجته غولة وذلك بعدما رآها تخرج أولادها السبعة من بطنها، وأكلت الأخير لأنه ليس غول بل انسان، وأخبر كل أهل القرية وقاموا بقتلها. أيضا ورد في حكاية "الفونارة" حيث كشف أمر الأخ بأنه غول بعدما نقص عدد الكباش، فرحلوا وتركوه في المنزل.

2-2-29- التجلي (Transfiguration):

يظهر البطل في شكل جديد و ذلك بفضل عوامل سحرية وطبيعية أثناء الرحلة والبحث. - فيما أن يكتسي البطل -مباشرة- مظهرا جديدا بفضل الفعل السحري الذي يقوم به مساعده.

- و إما أن يبيني قصرا منيفا و يستقر به.

- و إما أن يرتدي البطل ملابس جديدة.

- وهناك أشكال معقلنة، ينبغي فهمها كتحويلات للأشكال السابقة.

كما ينبغي دراستها جزئيا وتفسيرها في ضوء علاقتها بأصلها الذي انحدرت منه، أعني قصص النوادر، ولا وجود هنا لأي تغيير فعلي في المظهر، ولكنه تغير ظاهري خادع.

كما ورد في حكاية "الطَفَلَة المَسْحُورَة" حيث تحوّلت الطفلة إلى حمامة بعدما سحرت من قبل ضرائها، واستبدلن لها شعرها بالإبر، وبعد إزالة الإبر رجعت إلى حالتها الأصلية.

ورد أيضا في حكاية "الطَفَلَة وخُوهَا الزَاوَش" حيث تحول الولد إلى عصفور وأمرت ضرة أخته الخادم بذبحه فتحول، وبعدها قطع الشيخ القصب عاد إلى طبيعته.

كما ورد أيضا في حكاية "الغول الأمير" حيث يروي أن فتاة اشترطت على والدها أن يحضر لها فستانا غير مخاط ولم يجده إلا عند الغول الذي اشترط عليه بدوره أن يزوجه ابنته فوافق الرجل،

ولما تزوجا وبعد فترة عاد الغول إلى طبيعته كأمر لکن في الليل فقط، وعندما ماتت الساحرة زال عنه السحر تماما.

2-2-30- العقاب (Punition):

يتعرض البطل المزيف أو المعتدي للعقاب كأن يتم رميه في البئر أو قطع أحد أعضائه أو العفو عنه. فإما أن يقتل برصاص بندقية، وإما أن يطرد، أو يسحل مربوطا بذنب حصان، أو ينتحر... وقد يصفح عنه لشهامته في بعض الأحيان، ولا يعاقب بشكل عام.

كما ورد في حكاية "الطفل والزأوش" حيث عندما ساعد الطفل الطير المجرّوح، وهذا الأخير كافأه بإعطائه بذرة بطيخ. وعندما غرسها الطفل ونمت البطيخة، وجدها مملوءة بالذهب، وصار غنيا. ولكن السلطان نهب منهم ما لهم وطلب منهم إحضار البذرة وغرسها وعندما كبرت وأكلها عوقب بأن شلت يده.

أيضا ورد في حكاية "العجوزة والغول" حيث ادعى الغول أنه معلم وطلب تعليم أولاد العجوزة العشرة، ولكنه أكلهم، ولما اكتشفت الأمر عاقبته وأكلته.

وأيضا ورد في حكاية "اليتيمة ومرّت باباها" حيث قتلت زوجة الأب ربيبتها ووجد الجلاد جلدها فصنع به دربوكة، وطلبت المرأة من زوجها أن يشتري لها تلك الدربوكة، وعندما لمستها غنت الدربوكة فاضحة زوجة أبيها بأنّها هي التي قتلتها، وعندها قتلت الرجل زوجته عقابا لها.

2-2-31- الزواج (Mariage):

يتزوج البطل ويصبح ملكا يتزوج البطل في غالب الأحيان يمنح مكافأة مادية وبهذه الوظيفة تختتم الحكاية.

- يحصل البطل على امرأة ومملكة في آن واحد، وقد يحصل على نصف مملكة في البدء، ثم على مملكة كاملة بعد وفاة الوالدين.

- وفي بعض الأحيان يتزوج البطل، ولكنه لا يصبح ملكا لأنه لم يتزوج أميرة.

- وخلافا لذلك، فإنه لا يكون هناك أي ارتقاء لسدة العرش.

- وإذا ما توقفت القصة قبل فترة قصيرة من الزواج بسبب إساءة جديدة، فإن النسق الأول

ينتهي بخطوبة أو وعد بالزواج.

- وعلى العكس من ذلك، يفقد البطل زوجته، ولكن الزواج يتجدد في نهاية البحث.
- وبدلاً من يد الأميرة يحصل البطل أحياناً على مكافأة تأتي على شكل نقود، أو تعويض من نوع آخر.

وهناك تنتهي الحكاية، غير أنه تجدر الإشارة إلى أن بعض الأفعال التي يقوم بها أبطال القصص لا تخضع في هذه الحالة المنفردة أو تلك لتصنيفها ولا تحدد بأي وظيفة من الوظائف المذكورة، وهذه الحالات شديدة الندرة، فهي إما أن تكون أشكالاً غير مفهومة بسبب افتقارنا إلى عناصر المقارنة وإما أن تكون أشكالاً مستعارة تنتمي إلى فئات أخرى (كالأحداث والسير وغيرها).

تتعاقب هذه الوظائف حسب نظام معين في سلسلة وحيدة الخط يتم تحديدها انطلاقاً من نتائجها من حيث تطور حبكة القصة تكون تسميتها اعتماداً على تمثيل دلالي عام بحيث يمكن التعرف على نواة معنى مشترك لمجموعة من الجمل السردية.

وهي متفاوتة في الأهمية وليس من الضرورة أن تكون مجتمعة في حكاية واحدة، إذ قد تتواجد في مجموعات ثنائية الحدود أو ثلاثية أو رباعية.

كما ورد في حكاية "الصياد والعفريت" والتي تنص على ظلم يمارسه العفريت بمنعه الماء على أهل القرية إلا إن ضحوا بفتاة جميلة لتكون قرباناً، وهكذا دواليك إلى أن جاء دور الأميرة، لكن هذه الأخيرة، ولحسن الحظ أنقذها الصياد بعدما قتل العفريت، وأخيراً كفيء بالزواج منها.

أيضاً ورد في حكاية "الطامة مؤسّع رؤوس" والتي تنص على أن شاباً سئم من معاملة زوجة أبيه له فقرر الرحيل إلى قرية أخرى، ولما وصل طلب شربة ماء، غير أن امرأة أعطت له الماء في فنجان فسألها عن السبب فقالت بأن أفعى بسبع رؤوس تمنع عنهم الماء إلا إذا أعطوها "جفنة بربوشة" وفتاة يافعة. حينذاك قرر قتل الأفعى، وعند انجازه للمهمة كفيء بالزواج بالأميرة، وتملك نصف المملكة وعاش في سعادة لا نظير لها.

نستنتج مما سبق ذكره ما يلي:

أولاً: وظائف البطل تنحصر بين الوضعيتين الأساسيتين للحكاية وهما:

أ- الوضعية الافتتاحية: والتي تعني الوصف، حدوث الافتقار...

ب- الوضعية الختامية: والتي تعني تحقيق الهدف.

ويؤدي الحكاكي دوراً هاماً في سرد الوظائف بطريقة فعّالة. فنجاح عملية الحكاكي مرتبطة

من جهة بالبنية المنطقية المتسلسلة لأحداث الحكاية، ومن جهة أخرى بكفاءات الحكاكي.

ثانياً: تختلف بنية الحكاية حسب:

أ- الحكاكي: تختلف بنية الحكاية من حكاكي لآخر، ونسوق هنا مثلاً بحكاية "وَدَعَة وَخَاوْتَهَا

السَّبْعَة" فرغم أن المحتوى ذاته غير أن طريقة سردها مختلفة، ويرجع هذا إلى أن عملية التمثّل

تختلف عند الحكاكة

ب- المنطقة: تختلف بنية الحكاية من منطقة لأخرى ويرجع هذا إلى طبيعة ثقافة المجتمع محتوي

الحكاية.

ثالثاً: قد تنتقل أجزاء من حكايات إلى حكايات أخرى وهذا ما يعرف بالتناص أو تداخل

النصوص (Intertextualité) ونسوق هنا مثلاً بحكاية "زُوج خَاوَة، فَيَاق النَّدَا والمَهْبُول"

ففي متتالياتها السردية الأولى تتداخل وحكاية "العُولَة" وهذا ما يصعب عملية البحث

عن النصوص الأصلية للحكايات.

3- أصناف الحكاية:

الحكاية هي «تخيّل محتوى في العمق الثقافي تقوم بدور التواصل وهي حاملة للمعتقدات والمواقف والقيم»⁽¹⁾ فالحكاية تقوم بدور التواصل بين القديم والحديث لأنها «بقايا معتقدات تصل في تاريخها إلى أقدم العصور، وتتاح لها الفرصة للظهور من خلال تلك التأليفات التي تصور مدركات غير حسية»⁽²⁾.

ومنه فالحكاية تعبير عن المواقف والقيم والمعتقدات الموغلة في القدم، وهذا ما يفسّر تنوّع مواضيع الحكاية وهذه الأخيرة أي المواضيع تعد وحدة من وحدات تصنيف الحكاية. إذن الحكاية تصنّف حسب «محتويات ووظيفة الموضوع الأساسي والثانوي فيها»⁽³⁾.

لتوضيح إشكالية تصنيف الحكايات نعود إلى الأعمال المنشورة لـ "أ، آرن" (A: Aarne) (1910-1961م)، و"آرن و س. تومسون" (S. Thompson et A. Aarne) (1928-1964م)، و"ر.س. بوقس" (R.S. Boggs) (1930م)، وأعمال "تومسون" (Thompson) (1932-1936م) و"إيبهارد و ر. بورتاف" (W. Eberhard et R. Boratav) (1933م) و"إ. دارنكو" (E. D'Arnonco) (1954-1957م) و"ب. دولارو" (P. Delarue) (1976-1977م) و"م.ل. تيناز" (M. L. Teneze) (1976-1985م).

ومن بين أهم التصنيفات نذكر:

تصنيف قدمه "وندت" (W. Wundt) في كتابه "علم نفس الشعوب" حيث اقترح التصنيف التالي:

1- القصص والأمثال الأسطورية.

2- القصص العجيبة الصرف.

3- القصص والأمثال البيولوجية.

4- الأمثال الصرف عن الحيوانات.

5- قصص عن البدء.

6- قصص وأمثال فكاهية.

(1) El Mustapha (Chadli) : Le conte populaire dans le pourtour de la méditerranée, Alif, les éditions de la méditerranée, Tunisie, 1997, p35.

(2) فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، تر: إبراهيم (نبيلة)، إسماعيل (عز الدين)، دار القلم، بيروت، 1973، ص 32.

(3) El Mustapha (Chadli) : Le conte populaire... opcit, p 36.

7- أمثال أخلاقية»⁽¹⁾.

غير أن هذا التصنيف لا يشمل جميع المواضيع التي تشكّل الحكاية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يوجد تداخل غير منطقي بين المواضيع إذ كيف نفرق بين الأمثال الصرفة عن الحيوانات والأمثال الأخلاقية.

فولكوف (Volkov) ركز في كتابه "حول الحكاية" على وظائف الحكايات

فوصل إلى التصنيف التالي:

- 1- الأبرياء الملاحقون.
- 2- الإخوة الثلاثة.
- 3- البحث عن عروس.
- 4- ضحية السحر الأبيض والسحر الأسود.
- 5- مالك الطلسم.
- 6- الزوجة الخائنة.
- 7- البطل الأبله.
- 8- البطل المصارع للثنين.
- 9- العذراء العاقلة.
- 10- مالك الأشياء المسحورة»⁽²⁾

التصنيف الذي قدمه "فولكوف" له أطر متعددة ومختلفة، في حين التصنيف المنطقي يعتمد وحدة الموضوع، إذ التفرع الأول تحدده العقدة، أمّا الثاني فيحدده طبع البطل، أما الثالث فعدد الأبطال...

آرن (Arne) قدم تصنيفا آخر ألا وهو:

- 1- قصص عن الحيوانات.
 - 2- قصص صرف.
 - 3- أحداثات»⁽³⁾.
- يعد "آرن" أول من سَمّى الموضوعات أنماطا.
- غير أن التصنيف الذي قدّمه لا يخلو من الانتقادات، التي قدّمت لـ "فولكوف" خاصة في تصنيفه للقصص العجيبة التي رأى أنّها تصنّف على النحو التالي:

(1) پروپ (فلاديمير): مرفولوجية الخرافة... مرجع سبق ذكره، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

(3) المرجع نفسه، ص 27.

- 1- العدو السحري
- 2- الزوج أو الزوجة السحري.
- 3- المهمة السحرية
- 4- المساعد السحري.
- 5- الأداة السحرية
- 6- القوة أو المعرفة السحرية.
- 7- عناصر سحرية أخرى»⁽¹⁾

يعتبر هذا التصنيف ناقصا إذ تتداخل فيه الأدوات والمواضيع، فكيف نسمي الحكايات التي تنجز فيها المهمة السحرية بعون المساعد السحري؟. في حين يكون المساعد السحري نفسه أداة سحرية؟.

نستخلص مما سبق ذكره بأنه يصعب أخذ وحدة لتصنيف الحكاية ويرجع هذا

لسببين هما:

أولاً: تشابه بنية الحكاية من حكاية إلى أخرى (الوضعية البدئية، الإبتعاد، الحضر، التجاوز، الإستخبار، الإخبار، الخديعة...).

ثانياً: تكرار أحداث وحلقات الحكاية من حكاية إلى أخرى (تداخل النصوص).

تتنوع أصناف الحكايات من جهة بتنوع المواضيع التي تناولها ، ومن جهة أخرى

بتنوع الأهداف المتوخاة من عملية سردها.

ومن أصناف الحكايات الأكثر انتشارا في عينة البحث: حكاية الأولياء، الأسياد والصالحين، الحكاية الخرافية، حكاية الحيوان، حكاية الواقع الاجتماعي، الحكاية المرححة... الخ.

(1) المرجع نفسه، ص 27.

3-1- حكايات الأولياء، الأسياد والصالحين:

الأولياء هم ولاة العالم، والحل والعقد منوط بهم وتدبير العالم موصول بهمتمهم»⁽¹⁾. والملاحظ أن انتشار الاعتقاد والتقدیس للأولياء كشخصية كاريزمية يكاد يشمل كل المجتمعات إلا أن التأكيد عليها غير وارد في المخيال الإسلامي ماعدا بعض الآيات مثل: «ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»⁽²⁾.

الاعتقاد والإيمان بمعجزات وكرامات الأولياء، الأسياد والصالحين تؤمن بها معظم الشرائح الاجتماعية. ويتجلى هذا في عدة سلوكيات منها: التبرك والدعاء والاستنجاد بهم خاصة في أوقات العجز والإحباط، والقُدوم على حادث حاسم أو جديد كالزواج، الختان، الخطوبة، الاختبارات، التقدم لوظيفة ما، مقابلة ذوي النفوذ، أثناء الخوف من المستقبل والمجهول، استعادة المفقود، كشف الحقيقة، والشفاء من المرض... وتبقى هذه المعتقدات راسخة في القطاع اللاواعي للأفراد تتناقلها الأجيال وكثيرا ما تبرز في سلوكياتهم.

« الكرامة هي كرم في الخيال والانفلاتات، وسخاء في الوجدانيات لا نجدهما في عمل العقل الذي يربط الظاهرة بأسبابها فيشرح أو يعيد إلى الوحدة ما هو متكرر فتفهم، علاقاتها وطيدة مع الأخرويات، وتقوم بوظائف جعل المطلق حاضرا في الوجود العياني والماضي ماثلا في الراهن، والأمل متحققا»⁽³⁾.

وعليه فالكرامة هي «الميزة الأساسية التي تحدّد التاريخ الروحي للسالك إلى الله، وتحدّد العلاقات بين ميوله داخل الذات ثم علاقاته مع طائفته»⁽⁴⁾.

وعلى مرّ الزمن قد تزداد فعالية الكرامة لأنّها «على مرّ التاريخ كانت تزداد سلطة على الأفئدة ويشتدّ ضغطها على الوعي الفردي وداخل التمثّلات الجماعية وتفرض من الداخل وبلا وعي مقولاتها ونمطها وأشكالها اللاذكائية»⁽⁵⁾.

(1) بدران (إبراهيم)، الخماش (سلوى): دراسات في العقلية العربية: الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، 1979، ص 113.

(2) القرآن الكريم، سورة يونس، آية 62.

(3) زيعور (علي): الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس، بيروت، 1984، ط2، ص 85.

(4) المرجع نفسه، ص 33.

(5) المرجع نفسه، ص ص 88-89.

ومن أمثلة الكرامات إحياء الموتى، علم الغيب والكشف، كلام الجمادات والحيوانات، اختراق الزمكانية...

نستنتج مما سبق ذكره بأن هذه الاعتقادات تبقى راسخة في القطاع اللاواعي للأفراد الاجتماعيين إذ كثيرا ما تتحوّل كرامتهم إلى قصص وحكايات تتناقلها الأجيال لتشكل مع مرور الزمن جزءا أساسيا في الموروث الشعبي، وحتى وإن مات الولي تبقى ذريته تحتل مكانة مرموقة و تقدسية في وسط المجتمع.

ومنه، فالإيمان بالمعجزات والخوارق يجعل الأفراد يشعرون بالرهبة والانبهار أمام الأولياء، الأسياد والصالحين مما يثبت لديهم شعور العجز والحاجة المستمرة لبركاتهم وعنايتهم.

وبتحليل مدونة البحث نجد عدة حكايات استخدمت المعتقدات تجاه الأولياء،

الأسياد والصالحين منها:

مثلا نصت حكاية "المَلِكُ بَنِ الوَهَّاج" عن استشعار حارس الكنوز بأنه سيأتي يوم ما ويحضر فيه "الملك بن الوهاج" من أجل أخذ كنوز أجداده.

كما نصت حكاية "سَيِّدِي بُومَرْدَاسِي" عن وشاية حقودين ضد الولي، فاستدعاه الحاكم التركي غاضبا. ولكن، ما إن وصل إلى بلاط الحاكم حتى نزلت محبته في قلب هذا الأخير. ويعود هذا إلى أنّ "سَيِّدِي بُومَرْدَاسِي" كان المؤسس الرئيس لزاوية "سَيِّدِي بُومَرْدَاسِي" إذ «الرئيس المؤسس لكل طريقة يفرض ذاته بمعرفته الدينية وبحسه السياسي، ولكن ما أكثر ما يفرض ذاته بالموهب الروحية التي يُعترف له بها»⁽¹⁾

كما أنّ الأولياء، الأسياد والصالحين كالعلماء يخشون الله، لذا هم مميّزون عن بقية البشر، ولهم كرامات ومعجزات «إنما يخشى الله من عباده العلماء»⁽²⁾

لهذا يعد العلماء ورثة للأنبياء. إذ عادة ما ينتسب هؤلاء إلى الرسول محمد (ص) أو فاطمة (رض) مثلا في حكاية "سَيِّدِي الصَّخْرَاوي" يقول الحاكي "بِسْمِ اللَّهِ أَبْدَيْتِ وَعَلَى النَّبِيِّ صَلَّيْتَ وَصَلُّوا يَا سَامِعِينَ عَلَى النَّبِيِّ خَيْرَ الْأَنْامِ عَلَيْهِ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ، هَذَا مُولَانَا وَسَيِّدُنَا سَيِّدِي الصَّخْرَاوي اصْلُوْا يَرْجِعْ وَيُعُودُ لِلشَّرَافَةِ يُعُودُ لِفَاطِمَةَ الزَّهْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى

(1) أركون (محمد): الفكر العربي، تر: العوا (عادل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982،

ص 126.

(2) القرآن الكريم، سورة فاطر، آية 28.

عَنْهَا بِنْتُ الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)"

وتمتاز الأمة المحمدية في نظر "محي الدين بن العربي" بأنها «ترث جميع الأنبياء لأنها خير أمة أخرجت للناس، فكل ولي يرث علمه وكشفه من أحد الأنبياء لذا يكون علمه من فيض نور هذا النبي الذي أراد الله له أن يرثه»⁽¹⁾. مثلاً ورد في حكاية "سَيِّدِي عَطَا اللَّهُ" وحين اختطفت "مَعْرُوزَةَ بِنْتِ الدَّايِ شَعْبَانَ" تمكن الولي من اختراق الزمكانية وإرجاعها إلى القصر.

الكرامات هي تعبير عن الأفضل وعن عالم المثل فهي «صورة للعالم المثالي وللسلطة المثالية والمجتمع الأكمل، ولشئ الفضائل والقيم العليا التي كان يتخيّلها الإنسان ويتمناها»⁽²⁾. وهذا ما ورد في حكاية "سَلِيمُ كَلَالِشَةَ" البطل الشهيد الذي زرع جنرالات العدو الفرنسي، وما سكن أمثاله حتى حققوا أمنية الأفراد. وكذلك التفاف الناس حول الولي "سَيِّدِي أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الزَّوَاوي".

والكرامات هي تعبير عن المجهول والغامض «إنها تمدنا بمعرفة الجانب المهمل أو المنسي أو المظلم من الذات، فبتسجيلها لبطولات تظهر لنا بطريقة غير مباشرة ما لم يتحقق فعلاً من الأماني وما كانت تطمح إليه الجماعة في هذا العصر أو ذاك»⁽³⁾.

وهذا ما عبّرت عنه حكاية "سَيِّدِي بُوقْرِي" عندما أقبل على حرق الخطب المعوج دون غيره. وهي إشارة إلى ضرورة محاربة الفساد والتخلص منه.

ولقد توّعدت الحكاية كل من لا يؤمن بكرامات ومعجزات هؤلاء فمثلاً ورد في حكاية "سَيِّدِي مَبَارَك" عندما أراد شخص تحطيم قبر الولي "سَيِّدِي مَبَارَك" عوقب بقتل ابنه.

نستنتج ممّا سبق ذكره بأنّه رغم تنوع المعتقدات التي تتناولها حكاية الأولياء... غير أنّها تتفق على احتوائها لأفكار تأسيسية كأن يحكى مثلاً عن: كرامات ومعجزات الأخيار، التفاف الأفراد حولهم والمكانة الاجتماعية التي يتميزون بها والتي أكدتها الحكاية.

(1) القاسم (محمود): الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، 1969، ص 94.

(2) زيعور (علي): الكرامة الصوفية... مرجع سبق ذكره، ص 35.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-2- الحكاية الخرافية:

يرى الأخوين "جرم" (Grimm) بأن «الحكايات الخرافية وإن أحاط بها الغموض أو أصابها التحوير إلا أنها تعد بقايا حكايات بالغة في القدم»⁽¹⁾، وتتميز باللاواقعية واللاعقلانية، لأنها «بقايا معتقدات شعبية، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية، وبقايا قواه وخبراته، حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحينما كان يعتقد، لأنه لم يكن يرى، وحينما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها»⁽²⁾.

خلال تطور المجتمعات كثيرا ما كان العقل يعجز عن الإجابة عن بعض الإشكاليات التي كانت تبدو مستعصية، فكان يعتمد على الخرافة إذ «ما كان يبدو غير منطقي من أفكار الشعوب الفطرية، وما يبدو سخفا وخرافة من آرائهم كثيرا ما يكون شاهدا على وجهة نظر عميقة في طبيعة الأشياء، وفي الطبيعة والعالم، ولا يغيب عنا أننا - في عصرنا الحاضر - كثيرا ما نشكو من ضياع الأفكار المنطقية فيما يختص بالتأمل الحقيقي للكون»⁽³⁾.

يسمى "بروب" هذا الصنف من الحكايات بالحكايات العجيبة، بسبب إحتوائها على مجموعة من الوظائف، فيرى بأننا نستطيع أن نسمي قصة عجيبة - من وجهة النظر المرفولوجية - كل بسط ينطلق من إساءة أو حاجة ليمر بالوظائف الوسيطة وينتهي بالزواج، أو وظائف أخرى تعمل عمل الحل، فالوظيفة يمكن أن تكون مكافأة أو حصولا على موضوع البحث، أو إصلاحا لإساءة ما بشكل عام أو نجدة وخلصا أثناء المطاردة»⁽⁴⁾.

وبتحليل مدونة البحث نجد عدة حكايات استخدمت العناصر الخرافية منها:

حكاية "الفرع بوكريشة (هارون الرشيد)" التي تحكي بأن السلطان أراد اختبار أزواج

(1) فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيها... مرجع سبق ذكره، ص 34.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

(3) المرجع نفسه، ص 10.

(4) بروپ (فلاديمير): مرفولوجية الخرافة... مرجع سبق ذكره، ص ص 111-112.

بناته فطلب منهم مطالب تعجيزية وهذه الأخيرة لم يتمكن من تحقيقها إلا "هارون الرشيد" مستخدما خاتمه السحري « وهذا الخاتم عنصر هام في عالم الخوارق في الليالي (ليالي ألف ليلة وليلة)، فكثيرا ما يقع البطل على خاتم فإذا حرّكه ظهرت له الجن مؤتمرة بأمره فيأمرها بما يشاء»⁽¹⁾، لقد طلب السلطان في المرة الأولى تفاح الغالية بنت منصور من وراء سبعة بحور، وفي المرة الثانية طلب حليب اللبوة في جلد ابنها» ومن هنا يظهر لنا العالم التجريدي للحكاية الخرافية الذي تملّؤه عناصر السحر»⁽²⁾.

حكاية "الحمامة" تروي جمال فتاة فاتنة، إذا مشت برق البرق، وإذا ضحكت سقط الجوهر، وإذا غسلت نبت العشب مخضرا، فانبهر بها الأمير وأراد الزواج منها، ولكن في موكب الزفاف قتلها ابنة عمها فتحولت الفتاة إلى حمامة «وليس عسيرا علينا دائما أن نميّز في نص معين بين تحوّل الإنسان إلى حيوان وحمام، وبين تناسخ الأرواح»⁽³⁾.

حكاية "حبّ الزين والأميرة حُتّ الشمس" تنص على أنّ "حبّ الزين" ولد من زهرة الحب، وعندما كبر قتلت الغولة أمه واحتلت مكانها، فأوهمت "حبّ الزين" بأنّها أمه وطلبت منه إحضار التفاح العجيب من الغابة السحرية، وشجرة التفاح يشاع في المخيال الإسلامي بأنّها الشجرة التي نهى الله تعالى آدم عن الأكل منها. وبعدها تمكّن بطل الحكاية من إحضار التفاح العجيب طلبت منه الأم المزعومة إحضار ماء الحياة.

ويسمّي "بروپ" المياه بماء الموت وماء الحياة، أو ماء القوة وماء الضعف، فتأتي مع الحياة القوة والارتقاء بينما يقود الضعف إلى عدم النجاح وبالتالي السير نحو الموت»⁽⁴⁾.

(1) القلماوي (سهير): ألف ليلة وليلة، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 138.

(2) إبراهيم (نبيلة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، دت، ص 63.

(3) الكراندر هجري (كراب): علم الفلكلور، تر: رشدي (صالح)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 365.

(4) Propp (Vladimir): Racines historiques du conte merveilleux, tra : Lise Gruel (Appert), Paris, 1983, p259.

نستنتج مما سبق ذكره بأنه رغم تنوع المواضيع التي تتناولها الحكاية الخرافية غير أنها تتفق على احتوائها لأفكار خرافية كأن يحكى مثلاً: بأن أصل الإنسان يعود إلى أكل تفاحة أو شم زهرة الحبق. أو تحوّل الإنسان إلى طير. أو تمكن البطل من اختراق الأزمنة والأمكنة... وهذه الأفكار الخرافية تدل على أن مواضيع الحكاية الخرافية هي بقايا معتقدات وأفكار ترجع إلى الفكر الديني والأسطوري.

3-3- حكاية الحيوان:

عرف التراث العربي الإسلامي أعمالاً متنوعة على لسان الحيوانات مثل: كتاب الحيوان "للجاحظ" و"حمار" توفيق الحكيم... وغيرها، والاعتقاد بالحيوان قديم قدم الحضارات البشرية، فقد كان يعبد مثل التيس، والثعبان، والأسد... وتعد حكايات الغيلان الأكثر انتشاراً. بتحليل مدونة البحث نجد عدّة حكايات أبطالها شخصيات حيوانية منها:

حكاية "العولة" التي تنص على طلب زوجتين من زوجها بأن يغرس الفول، فادّعى بأنه سيفعل، وحين حان وقت جمع الفول ادّعى بأنه مغروس في مزرعة قريبة وهذه الأخيرة كانت ملكاً للعولة، ولما وصلت الزوجتان إلى المكان المزعوم نزلتا من فوق الحمار وربطناه، وشرعتا في جمع الفول. انتهزت العولة الفرصة وأكلت الحمار وعلّقت أذنيه على قصبين لتوهم الزوجتين بأنه لا يزال حياً، ثم اتجهت نحوهما وخذعهما إذ ظهرت لهما في شكل عجوز ودعتهما لبيتها حيث استطاعت أكلهما.

تحتوي حكاية "العولة" على عدة قيم أهمها أن مجتمع الغيلان مجال خاص بهم يرفضون توغل الإنسان إليه، ومن القيم السلبية المستوحاة من الحكاية لا مبالاة الزوج لمصير زوجته.

حكاية "سبع ولا حمار اللّي احكم الذيب معاه" تنص على ولاء الذئب (رمز الخديعة والمكر) للأسد، ولكن بعدما أمر الأسد (رمز القوة) بموت الحمار (رمز الضعف) تطورت أحداث الحكاية وتمكّن الحمار من صك الأسد وقتله، بعد ذلك اظهر الذئب ولاءه للحمار. تحتوي حكاية "سبع ولا حمار اللّي احكم الذيب معاه" على عدة قيم سلبية أهمها ولاء الماكرين للحاكم مهما كان.

حكاية "جَمِيل" تنص على دعاء امرأة في أن تنجب طفلا حتى ولو كان مثل الحمل، فأنجبت بعد ذلك طفلا كالحمل، وعندما كبر وتزوج عرفت أمه الحقيقة التي كانت تجهلها، إذ أخبرتها زوجته بأنه عندما يحل الليل ينزع جلده ليظهر كرجل طبيعي، ففرحت أمه وزغردت، فلم يعجب هذا الأمر "جَمِيل" لأن زوجته كشفت سرّه فهرب. تحتوي حكاية "جَمِيل" على بعض المعتقدات الشعبية مثل تحوّل الإنسان إلى حيوان والعكس، وهذا ما يوضّح تقاطع المجتمع الإنساني والمجتمع الحيواني.

3-4- حكاية الواقع الاجتماعي:

يتناول هذا الصنف من الحكايات مواضيعا اجتماعية كالزواج، الطلاق، والبطولات، السير الذاتية، الانحراف... الخ. وهدفها الوصول بالمستمع إلى تحبيب السلوكات السويّة ونبذ الأنوميا قصد تنمية الضمير الجمعي للأفراد لتحقيق التماسك الاجتماعي. تتميز حكايات الواقع الاجتماعي بالأسلوب الواقعي الخالي تقريبا من العناصر الخرافية، ويسمّى هذا الصنف أيضا "بالحكاية الشعبية" «لأنّها، تتركز على الواقع الاجتماعي الشعبي وتشعر المتلقي لها بجوها الواقعي»⁽¹⁾.

بتحليل مدوّنة البحث نجد عدّة حكايات ذات طابع اجتماعي منها: حكاية "ذِيَاب" رمز السيرة الهلالية والبطولة البدوية. ومن الأفكار الواردة في هذه الحكاية هي شك "عَانَم" وهو أب "ذِيَاب" في أبوته "لذِيَاب"، لأنّ ابنه الحقيقي عوّض بابن الراعي. اختبر "عَانَم" الطفلين فأرسلهما إلى الصحراء لتقصي مكان تواجد العشب. وعندما عادا من رحلتها أخبرهم الابن المزعوم أنّه لم يجد شيئا يستحق الذكر، وركض لأمه لتعطيه الأكل.

أمّا "ذِيَاب" فتحدث إلى قومه "بني هلال" وأخبرهم أنّه وجد العشب، كما أنّه مر أمام العشب قوم لهم جمال وماعز، وعندما سئل كيف عرف ذلك؟. أجاب أنّه تقصى الأثر. اندهش القوم لذلك "ذِيَاب" وسذاجة الطفل الآخر، واعترفوا بأنّ "ذِيَابًا" هو الابن الحقيقي لسيد القوم.

(1) إبراهيم (نبيلة): أشكال التعبير ... مرجع سبق ذكره، ص 97.

نستخلص ممّا سبق ذكره بأنّ الذكاء والقوة والبداهة تتوارث عبر الأجيال وأنّ النسب يظهر في سلوكيات الأفراد وتصوراتهم.

أمّا حكاية "الراجل اللّي لآح يمّاه" فتنص على كرهه زوجة الابن لحماها لهذا طلبت من زوجها طردها بعدما أوهمته بأنّها أكلت كل الفول الجاف المخزّن، فأخذها ابنها إلى الغابة وربطها في جذع شجرة.

عندما حلّ الليل نزلت الملائكة وفكت قيودها ومنحتها كمية من الذهب، فأخذته العجوز لابنها، بعد ذلك غارت زوجته، فطلبت منه أخذ أمها حيث أخذ أمه هو. ففعل ولكن حين ربطها في جذع الشجرة وحلّ الليل هجمت عليها الذئب وأكلتها. تحتوي حكاية "الراجل اللّي لآح يمّاه" على قيم اجتماعية توجب احترام الحماية لما لها من مكانة مرموقة داخل كيان الأسرة، هذا بالإضافة إلى احترام كل أفراد العائلة والمساواة فيما بينهم قصد الحفاظ على الأسرة التي تعد النواة الأساسية لقيام مجتمع سليم.

أمّا حكاية "الطلاّبة" فتنص على أنّ سلطان إحدى البلدان رأى امرأة متسوّلة، فقرّر الزواج منها للرفع من مكانتها الاجتماعية، ولكنّه فوجئ عند عودته إلى القصر بأن سمعها تتسول داخل الغرفة، ولما نظر إليها من ثقب المفتاح رآها ترتدي ملابس مهلهلة بالية وتضع الدقيق والخبز في وسط الغرفة، وتكررت هذه الأفعال عدّة مرات، فقرّر السلطان تطليقها، وطلب منها أن تأخذ ما تشاء، فلم تأخذ غير القفة التي تتسول بها!. هذه حكاية أخرى تؤكد أهمية الأصل الاجتماعي للأفراد، فرغم أنّ المرأة تزوجت بالسلطان غير أنّها حنّت لوظيفتها كمتسولة، وحتى أنّها لم تستطع ممارسة ذلك علنا أمام المجتمع إذ كانت تمارس ذلك خفية إلى أن كشف السلطان سرها.

نستنتج من حكايات الواقع الاجتماعي تأكيدها على أهمية الأصل الاجتماعي للفرد ومدى تأثير ذلك على مركزه ودوره الاجتماعي. بالإضافة إلى محافظتها على العناصر التي تؤثر في التماسك الاجتماعي كتفعيل العلاقات الاجتماعية بين مختلف الأفراد.

3-5- الحكاية المرحية:

تعني «الأحدوثة القصيرة المنثورة غالبا والتي تحكي نادرة أو سلسلة من النوادر المسلية وتنتهي إلى موقف فيه مرح»⁽¹⁾، وتستمد مواضيعها من الحياة الاجتماعية، من مواقف الأفراد الساذجة والعبیطة، أو من الذكاء الخارق والتحايل، فهي تستخدم عنصر الفكاهة والتهكم والسخرية.

وقد عرف التراث العربي الإسلامي أعمالا حافلة بالضحك والترفيه كمقامات "الهمذاني" وبخلاء "الجاحظ" وطرائف "أشعب" و"جحا".

بتحليل مدونة البحث نجد عدّة حكايات ذات طابع فكاهي منها:

حكاية "الْقَدْرَةَ تَأْكُلُ اللَّحْمَ" التي تنص على إيهام الزوجة زوجها بأنّ القدر تأكل اللحم، وكان الزوج يصدّق ذلك، إلى أن أشار عليه أحد أصدقائه دعوته إلى بيته لكشف السرّ، وعندما وصل تظاهر الصديق بالعمى فعرف بأن الزوجة تكذب وتخدع زوجها فأخبره الحقيقة. تحتوي حكاية "الْقَدْرَةَ تَأْكُلُ اللَّحْمَ" على عدّة قيم اجتماعية أهمها وجوب احترام الزوج طالما هناك تقسيم اجتماعي للعمل.

طرائف "امْقِيدَشَ وَالْغُولَةَ" تؤكد تفوق الإنسان وتجاوزه لأي موقف مهما كان صعبا، ففي المرّة الأولى استطاع "امْقِيدَشَ" الفرار من الغولة بعدما أمسكته، إذ ذكرها بأنّها لم تصل، فلمّا ذهبت للصلاة انتهر الفرصة وفرّ. وفي المرّة الثانية تحايلت عليه الغولة حتى أمسكته فأكل كل مدخراهما (التين، العسل، التمر...) وكان في كل مرّة يوهمها بأنّه لا يزال نحيفا، وحينما اكتشفت الأمر قرّرت أكله، ولكنّه طلب منها أن تدعو أهلها لتعم الفرحة.

بعدها ذهبت الغولة لتدعو أهلها قتل "امْقِيدَشَ" ابنتها وطبخها ثم قدمها للغولة وأهلها. وبعد ذلك فرّ، فلمّا علمت الغولة وأهلها بالأمر أرادوا الانتقام منه لكنّه كان أذكى منهم فأحرقهم. تحتوي حكاية "امْقِيدَشَ وَالْغُولَةَ" على عدّة قيم اجتماعية أهمها التضامن الاجتماعي بين مجتمع الغيلان ورغبتهم في الانتقام من "امْقِيدَشَ" لأنّه قتل ابنة الغولة واستغفلهم، غير أن ذكاء ودهاء "امْقِيدَشَ" حالا دون ذلك.

(1) الكراندر هجري (كراب): علم الفلكلور... مرجع سبق ذكره، ص 94.

حكاية "المكتوب والتكيزة" تنص على أن الذئب كان يسمع الناس دائما يتحدثون عن المكتوب والقضاء والقدر. فقرّر أن يتأكد من دلالة وصحة الكلمة، فأتجه إلى المرعى وبقي جالسا في مكانه والغنم تمر بجانبه ولم يحاول افتراسها بل بقي ينتظر أن يأتي أحد الخرفان إلى فمه. ولكنه لاحظ الخرفان تقفز وترعى أمامه ولا تقترب منه. انتظر وانتظر... حتى بدأ يشعر بالجوع بعد ذلك قفز وأمسك خروفاً وأكله ثم قال صحيح يوجد المكتوب، ولكنه ينبغي أن يكون مرتبطا بالقفزة أي "المكتوب والقفزة".

تحتوي حكاية "المكتوب والتكيزة" على عدة قيم اجتماعية أهمها: ضرورة اعتقاد الفرد المؤمن بالقضاء والقدر، ولكن لا ينبغي أن يستسلم لهما إلى درجة الكف والقابلية للثبات.

نستنتج من الحكايات المرحية بأنها تحمل إلى جانب طابع التنكيت والفكاهة والمرح وظيفة النصح والإرشاد إذ أن «الضحك على الأفعال المشينة غير اللائقة هو الحذر من الوقوع فيها فإنّ ظاهر الحكاية مرح مسلّ، وباطنها وعظي، وقد تؤدّي بعض المواقف إلى الضحك عند الإصابة بالبلية ويكون للضحك آنذاك دور في قتل التشاؤم واليأس والهموم»⁽¹⁾.

نستنتج ممّا سبق ذكره بأنّ أهم أصناف الحكايات _ حسب مدوّنّة البحث _ هي: حكايات الأولياء، الأسياد والصالحين، الحكاية الخرافية، وحكاية الحيوان، وحكاية الواقع الاجتماعي، والحكاية المرحية. غير أنّه توجد أصناف أخرى لا تقل أهمية مثل حكايات الجان، المغامرات، الرحلات، وحكايات السياسة... الخ.

(1) روزلين قريش (ليلي): القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،

II - المبحث الثاني: الوظائف الاجتماعية للحكاية:

«كل المجتمعات الإنسانية تملك القدرة على خلق أشكال رمزية غير معروفة، تزودها بطابع تقديسي»⁽¹⁾ حيث تمارس هذه الرموز سلطتها في المجتمع عن طريق الشرعية التي تكسبها في أذهان الأفراد وتصوراتهم، وهي تمثل في صورتها العامة عالم الخيال لذلك المجتمع. وفي هذا الصدد يقول "هردر" باحث في التراث الشعبي إن «الحكايات الشعبية بأسرها هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته. حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحينما كان يعتقد لأنه لم يكن يرى، وحينما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها»⁽²⁾. فيرى "هردر" أنه مهما تعددت أنواع الحكايات الشعبية إلا أنها بمثابة انعكاس لتصورات الشعب ورصد لتأملاته الحسية وبقايا خبراته الحياتية، لهذا وجد العامة فيها صدى لما في نفوسهم من أحلام، وإرضاء لما تريده أحاسيسهم الفنية من رمز وتأمل، فالحكاية هي تعبير عن المواقف والقيم والمعتقدات الموغلة في القدم تعمل التنشئة الاجتماعية على ترسيخها في أذهان الأفراد بواسطة عدة وسائل ومؤسسات أهمها الأسرة، وباعتبار الحكاية جزء من الأجزاء العديدة للمخيال من خلال علاقة الجزئية والاحتواء وعلاقة التأثير والتأثر تعكس الوظائف المختلفة للحكاية الشعبية:

1- الوظيفة الترفيهية:

تتميز الحكايات الشعبية بالسيرورة والديناميكية، إذ تتفاعل لنسج خطابات اجتماعية غير مقننة وغير محكمة البناء، وتختلف عن الواقع المادي الملموس ولهذا فهي تقوم بدور المنفس الاجتماعي الذي يقلل من حدة ضغوط الواقع كاستخدام التراث الذي يعمل على ترسيخ القيم والمعايير وثوابت المجتمع وهذا بفضل عملية التنشئة الاجتماعية التي تهدف إلى إعداد الفرد من خلال عملية التعلم والتعليم والتربية والتي تعد من أهم العمليات تأثيرا على البناء في مختلف المراحل العمرية لما لها من دور أساسي في تشكيل شخصية الفرد وتكاملها.

(1) Christine (Randolph): «Transcendentalisme anthropologique et immanentisme sociologique, une question d'épistémologie» In: Sociétés, n° 63, 1999, p 07.

(2) حورشيد (فاروق): أديب الأسطورة عند العرب، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت، 2004، ص 04.

فمن طريقها يكتسب الأبناء العادات والتقاليد والاتجاهات والقيم السائدة في بيئتهم الاجتماعية التي يعيشون فيها بهدف مساندة الجماعة والتوافق الاجتماعي وتسيير اندماجه في الحياة الاجتماعية والتي تقوم من خلال وسائط عديدة من بينها الأسرة التي يتشارك أفرادها في تنشئة الطفل عن طريق الحكايات الشعبية مثلا من طرف الجدات وكبار السن حاملي التراث بطريقه فكاهية ومرحة، والتي تحمل في ظاهرها قالب فكاهي بهدف الترفيه عن النفس غير أنها ضمنا تحمل مقاصد تعليمية نبيلة ومن الحكايات التي ترجمت الوظيفة الترفيهية حكايات: "امقيدش"، "جدة قطعيلي ذيلي"، "المعزة"، "البيضة والكذبة" ...

فمثلا في حكاية "امقيدش والغولة" والتي تصور لنا ذكاء "امقيدش" وكيف استطاع النجاة من الغولة التي حاولت أكله بعدما أوقعته من أعلى الكرمة، ثم أخذته إلى المنزل وطلبت من ابنتها طبخه وذهبت لدعوة أقاربها، ولكنه هو من طهى ابنتها، وأخبرهم بذلك بعدما انتهوا من أكلها، وبجيلة أخرى استطاع أن يقتل الباقي، وبهذا أصبح "امقيدش" رمزا للذكاء لأنه تغلب على "الغولة" واستطاع النجاة بحياته.

أما حكاية "جدة قطعيلي ذيلي" فتصور لنا رحلة القط لاسترجاع ذيله مقابل احضار حليب الجدة. والحليب يحصل عليه من المعزة، هذه الأخيرة طلبت الحشيش، وعند ذهابه للشجرة لإحضاره طلبت منه الماء، والماء من العين التي طلبت بناء لترميمها، والبناء طلب منه أكل كل الفئران في الكوخ، وعند انجازه للمهمة حصل على مبتغاه، وبهذا نجد أن القط وفي سبيل إعادة ذيله فعل كل ما طلب إليه، وبهذا فقد وصل إلى تحقيق القيمة.

أما حكاية "المعزة" تصور لنا حالة الأم التي لديها بنت وولد "عزة ومعزوزة" وكانت دائما تحميها من الذئب وعند خروجها لإحضار الطعام والعودة كان هناك كلمة سر بينهما، وعندما اكتشفها الذئب استطاع أكلهما، ولكنهما وبمساعدة الأسد بقيا على قيد الحياة. واكتشفا بعد ذلك بأنه لا يمكن الوثوق بكل الناس.

أما حكاية "البيضة والكذبة" فإنها تروي حكاية الرجل الذي كذب على زوجته وأخبرها أنه ولد بيضة وأخبرها أنه سر، ولكنها لم تحفظه وتناقلت الألسنة سره هذا حتى وصل إلى السلطان على أنه ولد مائة بيضة، وحين استدعاه السلطان للاستفسار عن الأمر أخبره الرجل أنها كانت

كذبة ليختبر زوجته وأنها كانت بيضة واحدة فقط، وبهذه الحيلة نجد أن الرجل استطاع اختبار زوجته إن كان يستطيع ائتمائها على السر ولكنه خاب أمله فيها.

نستخلص مما سبق ذكره بأن الحكايات المرحة أو الفكاهية ترفه عن النفس وتؤدي إلى الضحك، إلا أنها تحوي في طياتها عبرا وأحكاما تساعد على تحقيق المجتمع السليم.

2- الوظيفة التعبيرية:

« يعكس التطور التاريخي للمجتمعات احتكاكها وتفاعلها مع بعضها البعض، وفي خضم هذا الاحتكاك والتفاعل تبرز بعض مكونات الحكاية التي تبدو للوهلة الأولى بلا معنى خصوصا وأن هذه المعطيات مكونة في إطار اجتماعي يعرف تغيرات سريعة قد تخلق نوعا من المجاهات بين المعتقدات القديمة والجديدة»⁽¹⁾

نسوق هنا مثلا بالفنان فهو حين يعمل على إبداع تحفة فنية يقوم بتحويل المواد الأولية من شكل لآخر وفق قواعد وتقنيات تملئها سيرورة الفن ذاته ورغم تغير أشكال المواد الأولية يبقى أصلها واحد، وهذا ما يوضح التداخل ما بين المخيلة والذاكرة إذ يقصد بالمخيلة: القدرة على استحضار الموضوعات المدركة في الماضي وتشكيل تمثلات جديدة بواسطة عناصر مستعارة من الماضي.

- بناء على هذا ميز "بول فولكي" (Paul faulquie) نوعين من المخيلة:
أولا: مخيلة مستعيدة (reproductrice):

تتولى إعادة إنتاج صور أحداث الماضي في الوعي، وعملها هذا يشبه عمل الذاكرة إلا أنهما مختلفان في كون الذاكرة تستعيد الماضي بوصفه ماضيا ما لم يعد له وجود، في حين ترى المخيلة الماضي وكأنه لا يزال موجودا.

ثانيا: مخيلة مبدعة (créatrice):

بواسطة يتمكن الذهن من تشكيل صور جديدة عن طريق استغلالها للصور التي تحتفظ بها الذاكرة»⁽²⁾

(1) Bouhdiba (Abdelwahab): Culture et société, publication de l'université de Tunis, Tunis, 1978,

p 51.

(2) Faulquie (Paul) : Traité de philosophie, Psychologie, Paris, 1952, tome 1, p 411.

ولتوضيح الجانب التعبيري الإبداعي في الحكاية ندرج فكرة التناص في النص والذي يقصد به تداخل النصوص (Intertextualité) فالحاكي لا يعبر عن حكاية ابتدعها من العدم إذ هي وليدة تكوينه الفكري و التاريخي والاعتقادي. ومن الحكايات التي تترجم هذه الوظيفة ندرج الحكايات الدينية كحكايات الأنبياء والرسل، وحكايات سير الأولياء الصالحين مثل: "سيدي الصحراوي"...

مثلا حكاية "ضريح أحمد عبد الله الزواوي" والذي كان أصله من قبيلة الزواوة في جبل جرجرة، وقد كان رجل دين وكل الناس يحبونه لمساعدته لهم في حل المشاكل و كذا مساعدته للمحتاج واليتيم، ولهذا بعد موته وضعت له زاوية ولكن بعد مجيء الاستعمار الفرنسي تم القضاء على جزء منها واستعمالها كمدرسة لتعليم الجزائريين والفرنسيين، ولكن مازالت حكاية يتداولها الناس وخاصة أصحاب المنطقة.

أما حكاية "سيدي الصحراوي" الذي يعود أصله إلى فاطمة الزهراء -رضي الله تعالى- عنها بنت الرسول (ص)، وضريحه موجود في بلدية المدية، ويزوره الناس من أجل تحقيق رغبتهم حتى إن المولود البالغ أسبوع من العمر يؤخذ إليه والعروس كذلك من أجل أن تنزل عليها البركة، وقد تهدم القليل من الضريح أثناء الزلزال ثم أعيد ترميمه.

وكل هذه الحكايات تدعو للفخر والاعتزاز عند سماعها وذلك للانتماء لهم.

3- الوظيفة العلاجية:

تؤدي الحكاية دورا هاما في التعبير عن الجوانب غير السوية والمرضية في المجتمع، فهو بهذا يعمل على خلق التوازن الاجتماعي، ولتوضيح هذا ندرج مثلا بالفنان فهو حين يقوم بعمل إبداعي فمهما اغرق في الدلالة الذاتية لفنه فهو يعبر عن جوانب اجتماعية غامضة لا نتيبها إلا من خلال العمل الإبداعي الفني، وهذا الأخير يعد عاملا من عوامل إعادة التوازن بين الفرد وواقعه الاجتماعي، فهو (العمل الفني) يقوم بوظيفة تحويل الفرد من صورة الفرد الجزئي إلى صورة اجتماعية كلية، ويحدث هذا حين يلتحم مع مشاعر وأحاسيس الآخرين خاصة أثناء تفاقم الأزمات الاجتماعية كالحروب والحصارات.

إذن الحكاية بجميع مكوناتها « تلعب في التصور الشعبي دور الحامي والمعالج للأخطار التي

يمكن أن يصادفها الإنسان في حياته»⁽¹⁾

ولكن، مهما تكن هذه الأخطار فإنه توجد عدة حكايات تعالج واقع الفرد الاجتماعي كضرورة المحافظة على العلاقات الأسرية مثل حكاية "بقرة اليتامى" التي تحكي قصة امرأة ماتت وتركت بقرة لابنيها. ولكن مكر زوجة أبيهما جعلها تدفع زوجها لذبح البقرة، ولكنهما وجدا مأوى آخر من قبر أمهما، وهذه المرة دفعت زوجها لرميهم في الغابة ليأكلها السبع، لكنهما نجيا ووجدا كوخا فيه عجوزين توليا تربيتهما، وعاشوا في سعادة وهناء. ومن خلال هذه الحكاية نجد أن العلاقة الأسرية بقيت بين الأم وابنيها حتى بعدما توفيت. وهي بهذا تعكس الجانب النائم من معتقدات الأفراد.

وهناك حكايات أخرى تدعو للمحافظة على علاقات الأخوة مثل حكاية "زوج خاوة" والتي تنص على أن أخوين ترك لهما والدهما ميراثا تمثل في قطعتي أرض، واحدة بور والأخرى خصبة، ولكن الابن الأكبر استعمل الحيلة وأخذ قطعة الأرض الخصبة، أما أخوه الصغير فأعطاه الأرض البور. ولكن، شاء القدر وكانت الغلة جد وفيرة في الأرض البور.

كما توجد حكايات أخرى الغرض منها المحافظة على علاقة الزواج مثل حكاية "قرن ذهب وقرن فضة" التي تصور لنا علاقة السلطان مع زوجاته الثلاث والتي لم تف أي منهن بوعدها إلا الثالثة التي وعدت بأن تنجب له "قرن ذهب وقرن فضة"، ولهذا أثارت غيرة أختيها اللتين قام السلطان بمعاقبتهما.

وبالتالي نجد أن علاقة الزواج يجب أن تكون مبنية على الثقة حتى تستمر.

كما توجد حكايات أخرى الغرض منها المحافظة على علاقات الصداقة مثل حكاية "زوج شيوخة اللي يسرقوا" والتي تصور لنا الشيوخين اللذين كانا يسرقان من الغني حتى يطعما الفقير. وبالتالي فإن علاقة الصداقة بين الشيوخين الكبيرين في السن مبنية على التفاهم حتى في السرقة ومساعدة المحتاج.

كما توجد حكايات أخرى الغرض منها تحفيز الفرد على تخطي ومواجهة الفشل، مثل حكاية "زوج خاوة: العاقل والمهبول" التي تروي قصة الأخوين اللذين استغلتهما الغولة للعمل لديهما

(1) Bouhdiba (Abdelwahab) : Culture et société ... opcit , p 51.

ولكنهما استطاعا الهرب منها. وبالتالي فإن هذه الحكاية تعلمنا كيفية الصبر ومواجهة المشاكل. والمتصفح لكل الحكايات السابقة والحكايات الأخرى التي تصب في هذا الغرض يجد أنها لا تكتفي بسرد الأحداث فقط، بل توضح الجانب المرضي منها وكيف أن استفحاله يؤدي إلى تفكيك الروابط الاجتماعية، وبالتالي انتشار "الأنيميا" على حد تعبير "دور كايم"، أي أنها تهدف بواسطة تفعيل البنية المخيالية إلى الضبط الاجتماعي واستقرار المجتمع.

4- الوظيفة الإيديولوجية:

المشكلة الأساسية التي يعاني منها مصطلح الإيديولوجيا هو سعة مدلوله وتنوع استعمالاته، مثله في ذلك مثل العديد من مصطلحات العلوم الإنسانية بالإضافة إلى ذلك فهو مصطلح تراحمه العديد من المصطلحات المقاربة مثل ذهنية، عقلية، عقيدة، مذهب، رأي، فكر، منظومة فكرية وسياسة وثقافية، وما مثلها من المصطلحات (رؤية العالم، رؤية كونية).

ومن الصعوبات التي تعترض الباحثين في الإيديولوجيا هي صعوبة التعريف فمفهوم مصطلح الإيديولوجيا يختلف من باحث إلى آخر حسب وجهات نظرهم، فمثلا "باشلار" (j. beachler) يرى بأن الإيديولوجيا هي مجموع حالات الشعور أو الوعي المرتبطة بالعمل السياسي وهو التعريف الذي يعود إلى تدقيقه رابطا بوضوح بين الإيديولوجيا والسياسة والسلطة باعتبار الأولى مجالا ومدار أقصى لكل من السياسة والسلطة حيث يقول: «الإيديولوجيا هي جملة التمثيلات المصاحبة للعمل السياسي في مجتمع معين و الهادفة إلى الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها، فهو بالتالي تشكيلة قولية سجالية يحاول بواسطتها وبفضلها هوي ما إن يحقق قيمة عن طريق ممارسة السلطة في المجتمع»⁽¹⁾

تعريف "غي روتشي": الإيديولوجيا هي نسق من الأفكار والأحكام ظاهرا ومنتظما عموما، يستخدم ليصف ويفسر أو يبرر وضع مجموعة أو جماعة من الناس والذي يستوحي مفاهيم القيم بشكل واسع، يحدد اتجاهها للفعل التاريخي لهذه المجموعة أو الجماعة من الناس»⁽²⁾

فالإيديولوجيا هي نسق من الأفكار يكون مرتبطا بوضع جماعة ما ذات قيم تحدد اتجاه تلك

(1) beachler j: qu'est ce que l'idiologie? c. idées, n 345 Gallimard, 1976, p 21-22

(2) السويدي (محمد): مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر مع الدار التونسية للنشر، تونس، 1991، ص 155.

الجماعة نحو الفعل التاريخي الاجتماعي.

أما "فوكو": الذي اظهر امتعاضا تاما اتجاه الإيديولوجيا من حيث هي شيء يفترض أن تحمله أو تنتجه الذات، بالإضافة إلى كونها فكرا يجيل على نقيضه، وهو الحقيقة و الصواب، في حين إن المعرفة نسبية وتحكيمية وليست معرفة مطلقة و لا مجال فيها لمفاهيم اطلاقية ومثالية كالحقيقة، لكن ما ينفر "فوكو" من هذا المصطلح بالإضافة إلى تعارضه مع المنظور الذي يعالج منه المعرفة في علاقتها بمختلف السلطات هو ارتباطه بالذات الفردية الفاعلة، وهذه بدون شك مقولة ميتافيزيقية بالنسبة إليه.

"هابرماس": تناول الإيديولوجيا في علاقتها للوعي الاجتماعي وذلك على مستويين: مستوى مادي ومستوى نظري، ويحاول "هابرماس" أن يكشف عوامل التشويه والخداع وإخفاء بعض جوانب الحقيقة وإبراز بعضها الآخر، فالإيديولوجيا حسبه هي قناع يخفي أكثر مما يعلن ويزيف أكثر مما يوضح، وهو معنى سلبي، وكل إيديولوجية هي قناع لمصلحة ما ويحدد وظائف الإيديولوجيا في وظيفتين هما: الهدم والإزاحة، دعم وإحلال وتجديد.

تعريف ماركس للإيديولوجيا: هي نظام من الأفكار الباطلة التي ليست لها، يمكن اعتبارها ثانوية ليست أساسية غير متصلة بالأفكار الواقعية لأنها مجرد امتداد للبناء العلوي، ومحاولة تبرير السيطرة الطبقيّة، وأفكار الطبقة الحاكمة هي في كل زمن الأفكار الغالبة والمسيطرة، ولذلك فإن الطبقة التي تمثل القوة المادية المسيطرة في المجتمع هي دائما وفي نفس الوقت القوة الفكرية المسيطرة، وعلى ذلك فإن الإيديولوجيا هي تشويه الحقائق بقصد تبرير موقف الطبقة الحاكمة وهي وعي كاذب وزائف فالإيديولوجيا حسب "كارل ماركس" هي وليدة مجموعة معينة من المصالح الاقتصادية لطبقة معينة أو جماعة معينة بصرف النظر عن كونها حاكمة أو لا.

تعريف عبد الله العروي للإيديولوجيا: ميز في دراسته للإيديولوجيا بين أربعة مستويات: المستوى الأول: يعطي لنا "عبد الله العروي" مثلا عنه فيقول: «نقول أن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة (إيديولوجية) ونعني بها مجموعة القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على

المدى القريب والبعيد»⁽¹⁾ فالإيديولوجية تحمل في طيها البعد القيمي والأخلاقي الذي تعمل المؤسسات على بثه داخل النسق الاجتماعي.

المستوى الثاني: يرى "عبد الله العروى": «أنا ندرس أدلوجة عصر النهضة (مثلا) ونعني بها النظرة التي يلقيها رجل النهضة إلى الكون و المجتمع، و التي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقديم أو حكم صدر في ذلك العصر»⁽²⁾ أي لفهم إيديولوجية ينبغي إخضاعها للبعد المحال (المكان والزمان) المحدد للرؤى الاجتماعية لواقع معين فالإيديولوجيا هي رؤية كونية.

المستوى الثالث: يحدد "عبد الله العروى" مقارنا إياه بالبعد المعرفي الماركسية: «نقول أن الماركسية تمتاز على غيرها من المذاهب لأنها تقدم لنا نظرية عن الأدلوجة، أنها تجيب عن السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل مرة أدواره يرى الأشياء طبقا لدعواه هو لا طبقا لذاثها هي (الأشياء)، في هذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحق، والحق هو ما يقابل ذات الكون، والأدلوجة ما يقابل ذات الإنسان في الكون»⁽³⁾

نعلم أن "ماركس" و"انجلز" قد حللا في كتابهما "الإيديولوجيا الألمانية"^(*)، الإنسان العقلي، الإنسان الحي، الإنسان في التاريخ، وهذا للتأكيد على فعالية العلاقات المادية عبر التاريخ، والتي سوف تغير الإنسان نفسه من جراء تغير الشروط المادية التي يحيا فيها، وعلى هذا الأساس يكون الواقع المعيش المادي هو الذي يحدد الوضع الاجتماعي للإنسان وليس العكس مثلما رأى "هيغل" ومن هنا جاءت العبارة الشهيرة "ماركس": " ليس الوعي هو الذي يحدد الوجود، بل الوجود هو الذي يحدد الوعي" وهذه هي الحقيقة عند ماركس، في حين "عبد الله العروى" يرى أن الإيديولوجيا هي نظرة الفرد لتلك الحقيقة عن طريق تطابق ذاته مع الواقع المادي.

المستوى الرابع: يحصره "عبد الله العروى": « نقول أن فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة

(1) العروى (عبد الله): مفهوم الإيديولوجيا (الأدلوجة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص 09.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 10.

(*) ماكس (كارل)، انجلز (فريدريك): الإيديولوجيا الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، دت.

إيديولوجية، نعني أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق»⁽³⁾ أي رؤيتنا للوجود نؤولها حسب ما نظن أنها حقيقة كامنة فيه، فمن خلال التعريفات المقدمة نستخلص بأن الإيديولوجيا هي:

- نسق من الأفكار والقيم والأخلاق والهدف.
 - تعبر عن وضع جماعة ذات قيم، محصورة داخل مجال.
 - تعبر عن الفعل التاريخي، أي تقابل ذات الإنسان في الكون.
 - تشويه للحقائق الموجودة في المجتمع.
 - الإيديولوجيا لها القدرة على توجيه السلوك والأفكار وتحديد الأهداف والغايات للنظام الموجود.
 - وعي زائف كاذب.
 - أفكارها غير ثابتة متغيرة حسب الزمان والمكان وحسب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية.
- «كل معرفة هي معرفة إيديولوجية»⁽²⁾

فالذات الاجتماعية عندما تعيش المجتمع تحي داخل إيديولوجية يكون قد رسمها المجتمع خلال سيرورته التاريخية، والفرد بواسطة تفاعله مع الآخرين يتخذ مركزا ما يحدد دوره الاجتماعي وعلاقته بمستويات الإيديولوجيا: يتبدى انه من الممكن تمييز بعدين اثنين لكيثونة الإنسان في العالم ويمكن ترتيب هذين البعدين بدورهما حول محورين اثنين أحدهما يرجع إلى كينونة، و الآخر في العالم، هكذا و مثلما وضح كتاب "إيديولوجية السلطة، وسلطة الإيديولوجيا" أن يكون ذاتا إنسانية فهو شيء "وجودي" كونه فردا ذا جنس في نقطة خاصة من دورة حياته على صلة بأفراد آخرين... إنه أيضا شيء "تاريخي" كونه شخصا موجودا عند نقطة خاصة من التاريخ البشري»⁽³⁾

(1) العروي (عبد الله): مفهوم الإيديولوجيا... المرجع السابق، ص 10.

(2) معتوق (فريدريك): تطور علم الاجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 102.

(3) تربون (جوزيف): إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا، تر: إلياس مرقص، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1986،

هذا من ناحية الذات الاجتماعية بصرف النظر عن تفاعلها مع الآخرين، أما من ناحية "الكيونة في العالم" فيرى "جوران ثربون" دائما: بأنها "تضمنية" (كونه عضو في عالم ذي معنى) و"موقعية" (له موقع خاص في العالم) وهذا يجدد عن طريق علاقة الفرد بالأعضاء الآخرين.

تتفاعل كيونة الذات في العالم يتمخض عنها استنادا لما ذهبنا إليه سلفا أربع علاقات:

- الإيديولوجيات التضمنية-الوجودية: هذا النموذج من الخطاب الإيديولوجي يقدم معاني تنتسب لكون المرء عضو في العالم⁽¹⁾ فالفرد يولد وهو لا يع شيئا عن الوجود ثم بفضل الإيديولوجية التضمنية الوجودية يستوعب نواميس الاجتماع.

- الإيديولوجيا التضمنية التاريخية: عبر هذه الإيديولوجيات تتكون الكائنات البشرية كأعضاء وأعين في عوامل اجتماعية تاريخية، ولغرض الإيضاح فقط يمكن أن نذكر أشكال القبيلة، القرية، الدولة، الأمة، الكنيسة، فتركز حسب ما يرى "جوران ثربون" النظرية السياسية البرجوازية على هذه الكيانات التي تخاطب أعضاء (مواطني) الدولة حسب ما يريد الخطاب الموقعي للأمر وهو الخطاب النموذجي الإيديولوجي الإقطاعي.

نفهم من هذا بأن الإيديولوجيات التضمنية التاريخية تعمل على بث الخطاب المهيمن في أوساط الجماهير، ويقصد بالخطاب المهيمن الخطاب النموذجي السلطوي.

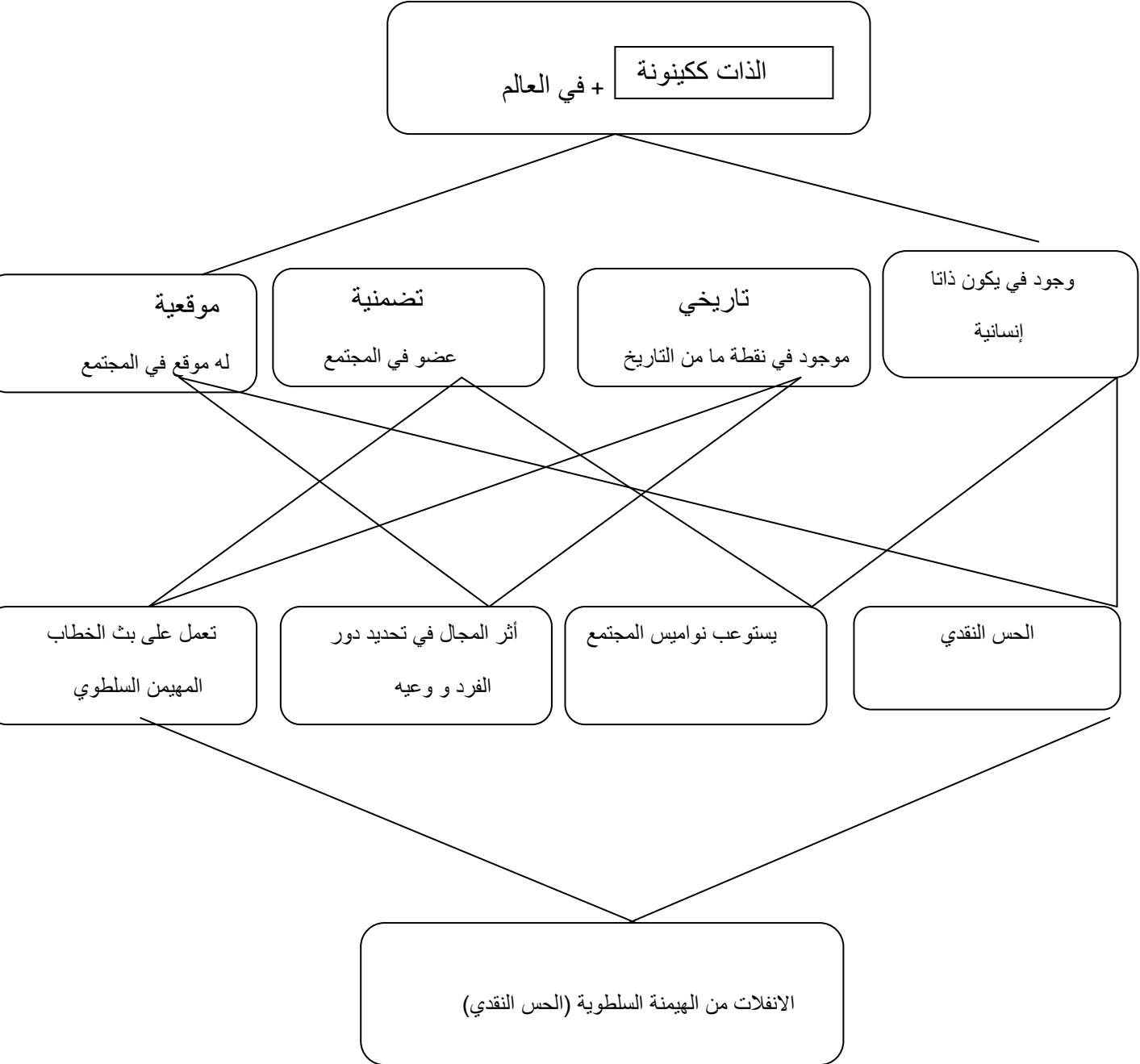
- الإيديولوجيات الموقعية الوجودية: إن الإيديولوجيات الموقعية الوجودية تخضع المرء لموقع خاص في العالم الذي هو عضو فيه، وهي تلقن الفرد ما هو صالح وما هو ممكن. وهي التي تمنح "الحس النقدي" للفرد الاجتماعي، ونحن نعلم أن الفرد الاجتماعي خلال سيرورة حياته يتعرض لمواقف تدفعه لتغيير رؤيته للوجود ولو ضمينا.

- الإيديولوجيا الموقعية التاريخية: الكائنات البشرية تحتل أيضا مواقع في عوالم تاريخية، والإيديولوجيات الموقعية التاريخية تشكل أعضاء ماثلة في هيكل أوسع للجغرافيا الاجتماعية وهذا ما يفسر لنا ما يقصده علماء الاجتماع عندما يذهبون إلى القول أن الفرد اجتماعي، واجتماعية هذه تحدد داخل نوعية المجال الذي يوجد فيه الفرد.

(1) المرجع نفسه، ص 43.

وهذا المخطط يوضح ما سبق:

مخطط تمثيلي لعلاقة الذات الاجتماعية بالايديولوجيا



عرف "لويس ألتوسير" (Louis althusser) الأيديولوجيا بأنها «نسق من التمثيلات سواء كانت أساطير أم صورا أم أفكارا و هو نسق يتمتع بوجود و دور تاريخيين»⁽¹⁾ و "ألتوسير" نفسه سبق أن انتقد بقوة ربط الإيديولوجيا بالذات الفردية و الوعي واعتبر النظر إلى الإيديولوجيا باعتبارها وعيا زائفا نظرا مثاليا و ذا نزعة إنسانية، لأن الإيديولوجيا بالنسبة له تنتمي إلى ميدان اللاوعي واللاشعور أكثر مما تنتمي إلى ميدان الوعي والشعور، فهي مرتبطة ببنيات خارجية بالنسبة للذات والوعي، ومندرجة إنتاجا وتوزيعا في إطار مؤسسات وأجهزة اجتماعية تتولى تعهدها ورعايتها وتوزيعها على الأفراد ببنيات خارجية بالنسبة للذات والوعي، ومندرجة إنتاجا وتوزيعا في إطار مؤسسات وأجهزة اجتماعية تتولى تعهدها ورعايتها وتوزيعها على الأفراد»⁽²⁾

"فألتوسير" رأى أن الذات تدرك أنها منغمسة في الإيديولوجيا لكن ما لا تعيه هذه الذات هو وقوعها المستمر في الإيديولوجيا، وبمعنى آخر إن الذات تجهل وفق أية عملية تؤثر الإيديولوجية فيها. المجتمعات في رأي "ألتوسير" تفرز الإيديولوجيا كما لو كانت هي العنصر والمناخ الضروريين لاستمرار بقائها فهي بهذا المعنى ركن أساسي في تماسك الجماعة وهي شرط أساسي في استقرار المجتمع إذ بدونها يصبح المجتمع آيلا إلى التفكك والانحلال»⁽³⁾

الإيديولوجيا بهذا المعنى مكون أساسي من مكونات أي مجتمع، فالناس في المجتمع الواحد لا تجمعهم فقط الأرض التي يحيون عليها، أو الموارد التي يلتفون للاستفادة منها، أو السلطة التي يخضعون لها، بل تجمعهم كذلك ثقافة واحدة أو متماثلة وتاريخ وذاكرة وحكاية مشتركة وحية في النفوس تتعلق ببناء المجتمع لنفسه حيث تتحول الإيديولوجيا إلى أداة صهر وعامل اندماج وتماسك الأعضاء الجماعة فتصبح بمثابة ملاط أو اسمت يشد البناء الاجتماعي كله، فصورة الهوية التي تقدمها الإيديولوجيا سواء في صيغتها الثقافية أو في صيغتها السياسية لا تنفذ الفرد من التيه والضلال وتجعله يتماسك كذات فقط بل تشده إلى الجماعة ككل بأوامر هي من القوة والصلابة بحيث يتعذر تكسيرها مستخدمة في ذلك عدة أساليب أهمها أداة التعبير المجازية،

(1) Althusser (Louis): Pour Marx, François Maspero, Paris , 1980, p237.

(2) Molopo: Critique sémiologique de l'idéologie, In : Sociologie et société v (2) , p 79.

(3) opcit , p239.

وخلق الالتباس في الألفاظ وهو سر قوة الإيديولوجيا التي تتوجه إلى مخاطبة للمشاعر والأحاسيس أكثر من مخاطبة العقل والمنطق لهذا يعد الالتباس عنصرا هاما في إقناع الأفراد واستقطابهم.

كما تعتبر الإيديولوجيا عملية ذهنية يقوم بها الفكر وهو واع إلا أن وعيه زائف، لأنه يجهل القوى الحقيقية التي تحركه و لو عرفها لما كان فكره إيديولوجيا⁽¹⁾.

هذا عن الإيديولوجيا عامة، أما عن تأثيرها في الحكاية فكل نص حكائي تحياه الشخصيات التي يرسمها الحاكي، ويحيا الحاكي وهو يرسمها، فبنية النص الحكائي ترتبط عضويا بالبنيات الاجتماعية للواقع الاجتماعي والتي تترك لخيال الحاكي بصورها وفق أبعاد خياله وإيجاءاته، إذ يفترض في تفكيك النص الحكائي ثلاثة مستويات:

أولا: مستوى ما هو معاش مباشرة من قبل شخصيات الحكاية فهم يعبرون عن صوت من يرمزون إليهم، وينبثق من هذا الخطاب تشخيص للواقع الذي يفقد صورته بطرق شتى.

ثانيا: مستوى الواقع الذي تمثله بعض الشخصيات والتي من شأنها أداة تعيين على تفسير المجتمع.

ثالثا: مستوى النص الحكائي ذاته بوصفه خطابا للحاكي الذي يأخذ على عاتقه رسم الشخصيات، ويحركها وفق رغباته وميوله⁽²⁾.

يفهم من هذا بأن محتوى الحكاية يتأثر بالحاكي من حيث رغباته وميوله واعتقاداته، وبالتالي إيديولوجية.

ومن الحكايات التي ترجمت تأثير الحاكي في محتوى النص الحكائي حكاية "أولاد نايل" وهي حكاية رجل اسمه "البخاري" وهو شيخ من أولاد نايل ومعروف بأنه يكذب كثيرا إلى درجة أنه ادعى بأن "هتلر" يعرفه ودعاه إلى منزله.

ونجد كذلك حكاية "لآلة تركية" التي عاشت في سيدي عيسى بالمسيلة، ما قبل الثورة الفرنسية وهي حافظة للقرآن الكريم، ويقال أنها رأت عذاب القبر في الحلم، وهي تساعد على حل المشاكل للناس كحالات الزواج والعقم وغيرها... كما أنها كانت تدعو إلى طاعة الله وعمل

(1) العروي (عبد الله): مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص 23.

(2) ميران (هنري): «المعرفة الإيديولوجية، الأسطورة: المعلوم والمنتخيل»، تر: القمري (بشير) في: فصول، عدد 03،

الخير، ويقال أيضا أنها من نسب الرسول (ص).
ومن خلال هذه الحكايات نلاحظ أن الحاكي لها يظهر رغباته وميوله، أو أنه يصف هذه الشخصيات كأداة لتفسير المجتمع.

4-5- الوظيفة التربوية:

يتلقى الفرد التنشئة الاجتماعية بصفة واعية أو غير واعية، من مرحلة الطفولة المبكرة إلى وفاته ويكتسب من خلالها وظائف وأخلاقيات وعادات وصفات ثقافة الوسط الاجتماعي الذي يولد فيه بهدف الحفاظ والمساهمة على تكامل المجتمع واستقراره واستمراره، فمن خلال عملية التنشئة يتعلم الفرد أسس التعامل والتفاعل مع محيطه وبيئته وبالتالي التكيف والاندماج في الحياة الاجتماعية.

وتعد التربية جزءا هاما من التنشئة الاجتماعية كونها تهتم بتنمية مختلف جوانب الشخصية التي تؤهل الفرد ليحتل مكانته في المجتمع و ذلك بفعل عملية التعلم الواسعة.
والدراسات التربوية تشير إلى أن هناك عملية تبدأ في الأسرة أين يتلقى الطفل أولى عناصر تكوينه باعتبار هذه المؤسسة العمود الفقري لتهديب سلوكيات أفرادها من الصفر وكل هذا في إطار تقديم تنشئة اجتماعية سليمة.

وفي هذا الصدد تذكر الباحثة "نفيسة زردومي" (Nafissa Zardoumi) في دراستها "طفل الأمس": تربية الطفل في الوسط التقليدي" وكان الهدف من الدراسة الوصفية هو تناول عملية التنشئة الاجتماعية منذ مرحلة ما قبل الميلاد فالولادة ثم الطفولة المبكرة والمتأخرة إلى مرحلة المراهقة وفهم سلوك كل من الطفل وسلوك البالغين نحوه في مختلف أطوار حياته المتعاقبة، ذكرت الباحثة أمثالا تدرج في موضوع تربية الأطفال "عَادَةٌ بُوْكُ لَا يَغْلُبُوكُ" وكذلك "أَقْلَبُ الْقَدْرَةَ عَلَى فُمِّهَا الْبَنْتُ تَشْبَهُ أُمِّهَا" وتضيف "اللي يَتَّبِعْ طَرِيقَ وَالِدِيهِ لَا لُومَ عَلَيْهِ"، وفي العائلة تغرس العادات يوم بعد يوم في الطفل الذي يقلد الإشارات التي يراها، ويستمتع للأقوال المأثورة والأمثال والحكايات.

وبفضل العائلة عقلية الطفل تتمثل بلا وعي بعقلية الجماعة والتي يقتبس منها أفعاله»⁽¹⁾ مما يسمح له بالتكيف، وعملية التكيف تكون مزدوجة، فهناك تكيف مع الذات (الاستقرار النفسي) وتكيف مع الآخرين (الاندماج الاجتماعي).

وعليه، فالحكاية الشعبية تقوم على تعليم الصغار، و العناية بهم عناية ذهنية ووجدانية وحسية وحركية، وتعمل على رعايتهم وتنشئتهم تنشئة صحيحة وتربيتهم تربية فكرية ونفسية وعضوية متوازنة، وذلك من أجل أن يكون طفل المستقبل فردا صالحا لمجتمعه ووطنه وأمته.

ومن الحكايات التي ركزت على الوظيفة التربوية من حيث معالجة المشاكل لتجاوز الصعاب والمثابرة حتى تحقيق الهدف كحكاية "سليونا" والتي بطلها شاب أراد ألا يحنث ويحقق قسمه المتمثل في الزواج من أخته وتحدي الجميع، ولكن إصرار أخته على عدم الزواج منه جعلها تنتصر في الأخير.

وهناك عدة حكايات ركزت على الجانب التربوي مثل حكاية "الأب والابن" حيث أن الابن الذي كان يضرب والده بالحجر عندما كبر وأصبح عنده ولد، أصبح هذا الأخير يضربه بالحجر وفي نفس المكان. كما نجد حكاية "يا قاتل الروح وين تروح" التي تروي بأن رجلا قتل امرأة وابنها ورماهما في البحر ولم يخبر أحدا، وبعد ثمانين سنة اتهم بقتل شخص آخر ولم يكن هو الفاعل وعند الحكم عليه بالإعدام اعترف بجريمته الفعلية.

ونشير إلى أن هدف الحكايات التربوية هو معالجة الأفعال غير السوية في المجتمع وتبيين نتائجها، لهذا لا تذكر عادة الأفعال السوية العادية.

6- الوظيفة التثقيفية:

يعتبر الفرد اجتماعيا بطبعه، واجتماعيته هذه لا تتأني إلا إذا تشبع بثقافة المجتمع الذي يعيش فيه.

عرف العالم "بواز" (boas) الثقافة: «أما تشمل كل مظاهر العادات الاجتماعية في المجتمع

(1) Zerdoumi (Nafissa): Enfants d'hier, l'éducation de l'enfant au milieu traditionnel algérien, François Maspero, Paris, 1982, p 173.

ورد فعل الفرد في تأثره بعادات الجماعة التي يجيا فيها، نتائج الأنشطة البشرية كما تحددها العادات»⁽¹⁾

وعرفها "مالينوفسكي" (Malinovski) على أنها: «ذلك الكل الذي يشمل كل الغدوات والمواثيق للمجتمع والأفكار والفنون والمعتقدات والعادات»⁽²⁾. أما "لينتون" (Linton) فيعرفها على أنها: «التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب ونتائج لسلوك التي يشترك جميع أفراد مجتمع معين في عناصره المكونة ويتناولونها»⁽³⁾.

كما يعرفها "تايلور" (Taylor) بأنها: «ذلك الكل المعتقد الذي يشمل على المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق، القانون، العادات والقدرات التي يكتسبها الفرد بصفته عضوا في المجتمع»⁽⁴⁾. من خلال هذه التعاريف نستنتج أن الفرد كي يصبح عضوا مندجما في المجتمع لا بد أن يكتسب ثقافة مجتمعه عن طريق التنشئة الثقافية خاصة، أما فيما يخص تعريف "ليزلي هوايت" (L.white) فيعرف الثقافة في نظريته الرمزية: «بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لديه الملكة أو القدرة على إعطاء معاني للأشياء والأفعال التي يلاحظها، وكذلك القدرة على فهم تلك المعاني، ويسمي تلك القدرة عملية "إضفاء الرموز"، ويرى أن اللغة الكلامية أوضح وأدق مثال على تلك العملية»⁽⁵⁾

ومن مظاهر اللغة نجد الحكاية التي تستخدم الرموز لتمكن الفرد من اكتساب ثقافة المجتمع، ولتوسيع حدود خياله.

(1) هولتراكس (آية): قاموس الإيثنولوجيا، تر: الجوهري (محمد)، الشامي (حسن)، دار المعارف، مصر، 1973، ص

(2) Malinovski: Une théorie scientifique de culture, t : pierre cliquant, f Maspero, 1970, p 35.

(3) Linton (Ralph): Le fonda culturel de la personnalité, tra : Léotard dynode (André) , Paris,

1968, p 44.

(4) السويدي (محمد): مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته... المرجع السابق، ص 51.

(5) المرجع نفسه، ص 57.

الطفل وهو يعيش في كنف أسرته والمجتمع تتكون لديه حاجة التخيل (le besoin magique) فيبدأ بالتساؤل: من أنا؟ من أين أتيت؟ كيف خلق العالم؟. من خلق العالم و الحيوان؟... حكايات الخرافات تمدنا بكل الإجابات، لأن الطفل عندما يستمع إلى حكاية ما خاصة الخرافية منها، كونها تعتمد على الرموز أكثر من غيرها يتولد لديه التساؤل المستمر وحب الفضول وروح الاستعلام مما ينمي تصوراته فحكايات الخرافة تترك خيال الطفل يقرر هل وكيف يمكنه أن يطبق على نفسه ما توحى به الحكايات عن الحياة وعن الطبيعة الإنسانية»⁽³⁾ إذن الطفل يتفاعل مع شخصيات الحكاية وأحداثها ويعجب بقوتها عندما تثابر حتى وإن واجهت الصعاب والعراقيل والاضطهادات، فهي تثبت على مبدئها وتواصل رحلتها للوصول إلى الهدف مهما كان نوعه معرفي، عقيدي، فني، أخلاقي... الخ

إذن الغرض من الجانب التثقيفي للحكاية هو ترسيخ وإكساب الفرد عناصر ثقافة المجتمع الذي يعيش من خلال مجموعة العبر والحكم والأمثال، وذلك في مجال القيم والأخلاق والفضائل بغية تمثلها بشكل من الأشكال، والعمل بها في الحياة الإنسانية اليومية والواقعية، فالحكاية الشعبية وسيلة للحفاظ على التراث الشفوي اللامادي وآلية فنية وجمالية وتعبيرية ضرورية للتشبه بالهوية.

ويمكننا أن نستخلص الوظيفة التثقيفية للحكاية من خلال عدة حكايات منها:

"الثعلب الخداع" فترجم لنا أحد عناصر الثقافة من الناحية السلبية ألا وهو الخداع حيث أن الثعلب في هذه الحكاية لم يسلم أحد من خداعه إلى أن لاقى جزاءه على يد الغولة.

كما نجد في حكاية "تفاحة" تترجم لنا الأمانة وعدم أكل الحرام من خلال ما حدث للرجل الذي وجد تفاحة فأكلها ولما تفتن للأمر بحث عن صاحبها ليستسمحه، فكافأه بأن زوجه ابنته. أما حكاية "الكلب" فترجم لنا عنصر الوفاء، حيث أنقذ الكلب الابن من الأفعى، ولكن تسرع الوالد أودى بحياة الكلب.

(3) Bruno (Bettelheim): Psychanalyse des contes de fées, tra: Théo (Carlier), éditions robert Laffont, Paris, 1976, p 64.

تتعدد وظائف الحكاية بتعدد مواضيعها، غير أن الوظائف الاجتماعية للحكاية حتى وإن بدت متباينة فقد تتداخل وظيفتين أو أكثر في آن واحد، فمثلا قد يصعب الفصل ما بين الوظيفة التربوية والثقافية إذ لهما هدف واحد مشترك، والأمر نفسه يتعلق بالوظيفة الثقافية والإيديولوجية وهكذا...

الفصل الثالث

التاريخ كجزء من أجزاء المخيال الاجتماعي

I-المبحث الأول: التاريخ: الماهية

1- هل التاريخ علم؟.

الهدف من دراسة التاريخ هو الوصول إلى الحقيقة العلمية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن كيفية معالجة المؤرخين للحدث التاريخي، فهل يكتبون بنفس الطريقة؟. وهل يستخدمون ذات المنهجية؟.

الحقائق التاريخية لا تصلنا كاملة، ولا مطابقة فعلا كما وقعت، فقد نقلت إلينا من خلال كتابات متعددة قام بها المؤرخون وغير المؤرخين. لكن كيف وصلت هذه الحقائق إلى هؤلاء المؤرخين؟. وما مدى مصداقية الحقائق التي توصل إليها المؤرخون؟.

يؤكد عدد من الذين يتعاملون مع الكتابة التاريخية أن المخرج لورطة المؤرخ هو اللجوء إلى الوثائق والمصادر الأصلية، فالاعتماد على الوثائق هو الأساس الذي يجب الارتكاز عليه لضمان مصداقية أكبر وحسب تعبير "سعد الله أبو القاسم" «إننا لا نكتب التاريخ حسب أهوائنا وميولنا، ولكن حسب منطوق ومفهوم الوثائق مع الأخذ بعين الاعتبار جميع معطيات القضية المعالجة»⁽¹⁾.

فالوثائق عنصر أساسي في الكتابة التاريخية، لكن الأمر في الكتابة التاريخية ليس بهذه البساطة، فهناك العديد من الحقائق، الفترات الزمنية، والحوادث التي لم تدوّن، ولا توجد وثائق حولها. ولكن، إذا اعتبرنا بأن الكتابة التاريخية تعتمد على الوثائق فقط، فنصل إلى أنه لا نستطيع تحليل وفهم الفترات التي لا نملك وثائق حولها، فلا تاريخ ولا كتابة تاريخية في هذه الحالة.

إن التاريخ يكتب بالاعتماد على وثائق مكتوبة، دون شك، وهذا طبعا إن وجدت. ولكن، يمكن أيضا للتاريخ أن يكتب، بل يجب أن يكتب بدون الاعتماد على هذه الوثائق إن لم توجد، وهذا بالاعتماد على ذكاء المؤرخ، وحنكته التي تسمح له بصنع عسله دون أزهار حسب تعبير "لوسيان فييفر" (Lucien Febvre) «⁽²⁾.

(1) سعد الله (أبو القاسم): أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ج2، ص6.

(2) Aron (Raymond) : Dimension de la conscience historique, librairie Plan, 1964, p 105.

بتصرف IN : Febvre (Lucien) : Combat pour l'histoire

وذلك بالاعتماد على علوم أخرى كالجغرافيا الطبيعية، الجيولوجيا، علم الآثار والحفريات، اللسانيات، علم النفس، الكيمياء نعم حتى الكيمياء التي تساعد عبر طرق تقنية بحثة من معرفة مثلا عمر هذا الحجر أو هذه الحفريّة عن طريق الكربون 14، ومواد إشعاعية كالراديان، الراديوم والتاليوم، وبالتالي استنباط تاريخ هذه الحضارة وهذا المجتمع... الخ. أما في حالة نقص الوثائق، فيمكن للمؤرخ استنباط الحقائق من الوثائق المتوفرة بتحليلها، وتنقيحها، ومقارنتها مع بعضها، كما يمكن الاعتماد على بعض الشهادات والآراء حول عصر ما من معاصريه طبعاً، لمعرفة حقائق معينة عن ذلك العصر. ويزيد الأمر قيمة إذا اعتمدنا على رأي مؤرخ معين عن عصره، فمثلاً انطلاقاً واعتماداً على أفكار ابن خلدون وعبد الحاكم وابن حماد حول المجتمعات المغاربية في عصورهم، استخلصنا أن الالتحام بين العناصر البربرية والعربية لم يكتمل في "العصر الوسيط"⁽¹⁾.

هذا عن إشكالية الكتابة التاريخية، أما عن ماهية التاريخ في حد ذاته كعلم من العلوم، فالأمر أكثر تعقيداً. إذ الإشكالية في علم التاريخ شأنها شأن علم الاجتماع تكمن في تعدد تعاريف هذا العلم وماهية مواضيعه. فماذا يدرس التاريخ؟ وإذا سلمنا بأن التاريخ يدرس الماضي فهل يدرس كل الماضي؟ وهل كل ما في الماضي هو من مجال التاريخ؟ وحسب تعبير "فرناند بروديل" (Fernand Braudel) لا يوجد تاريخ واحد، ولا توجد حرفة اسمها مؤرخ، بل يوجد حرف كثيرة في مجال التاريخ، ويوجد عدة أنواع من التاريخ، مجموعة اهتمامات، وجهات نظر وإمكانيات، والتي تندعم باستمرار باهتمامات أخرى، ووجهات نظر أخرى، وإمكانيات أخرى. وبعبارة أخرى توجد عدة طرق قابلة للنقاش ومناقشة للحديث عن الماضي بالقدر الذي توجد فيه سلوكيات في الحاضر"⁽²⁾.

يفهم من هذا عمق الإشكال في التاريخ، فلا يمكن مثلاً أن نجزم بأن موضوعاً ما هو من مجال التاريخ، وموضوعاً آخر من مجال السوسولوجيا أو الأنثروبولوجيا. إذ لا يوجد تاريخ واحد يمكن الحديث فمثلاً في تاريخ الجزائر نجد التاريخ الاجتماعي، التاريخ الاقتصادي، التاريخ

(1) Djender (Mahieddine): Introduction a l'histoire de l'Algérie, Enal, Alger, 1991, p51.

(2) Braudel (Fernand): Histoire et sociologie dans un ouvrage a plusieurs auteurs traite de sociologie, Puf, Paris, 1968, p83.

السياسي، التاريخ الديني التاريخ الثقافي. وفي حقل التاريخ الثقافي نجد التاريخ الفني، التاريخ الطقوسي والتاريخ الأدبي. وفي حقل التاريخ الأدبي نجد التاريخ اللغوي، التاريخ النقدي، التاريخ الشفهي. وفي حقل التاريخ الشفهي نجد الحكاية، الشعر، الغناء، الفلكلور... فالأمر إذن غاية في التعقيد.

في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ساهم العلم بشكل واسع في معرفة الإنسان لذاته وللعالم الخارجي الطبيعي، وتطور مفهوم العلوم الاجتماعية والإنسانية _ والتاريخ من ضمنها _ بصورة تدريجية، ولهذا تفجرت عدة تساؤلات تصبو إلى معرفة الإنسان للمجتمع على غرار معرفته للطبيعة، مما أدى إلى انتشار الأبحاث التي تناولت هذا الحقل وخاصة حقل التاريخ.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر ساد التراث النيوتوني الذي يركز على التجربة، وغلبت النظرة على المجتمع وكأته آلة على غرار النظرة على الطبيعة.

ومن أهم الأبحاث التي ساهمت في الإجابة عن إشكالية علمية العلوم أبحاث العالم "هربرت سبنر" (Herbert Spener) وخاصة تلك التي تناولت "الستاتيكا الاجتماعية" عام 1851. وكذلك أبحاث العالم "برتراند راسل" (Russel Bertrand) والذي كان يأمل في أن يأتي يوم يشهد ولادة رياضيات للسلوك الإنساني توازي رياضيات الآلات في دقتها⁽¹⁾ أي الرغبة في تطبيق مناهج وتقنيات ميدان الرياضيات والعلوم التجريبية.

ولكن، آنذاك سيطرت « وجهة النظر الاستقرائية في الطريقة التاريخية: ... اجمع وقائعك أولاً، ثم قم بتعديلها، ومما كان مسلماً به دون جدال أن تلك كانت طريقة العلم كذلك⁽²⁾. وهذا ما أكدّه "بيري جو" (Bury John) سنة 1903 حين قال بأنّ « التاريخ علم، لا أكثر ولا أقل⁽³⁾» ولكن، هذا الرأي لاقى «ردة فعل قوية ضد هذه النظرة للتاريخ، وكان "كولينغود ر.ج" (Colligwood R.G) حينما وضع كتاباته في الخمسينات، حريصاً بصورة خاصة على أن يميز

(1) كار (إدوارد): ما هو التاريخ، تر: كيالي (ماهر)، عقل (بيار)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ط 2. ص ص 61 - 62.

(2) المرجع نفسه، ص 62.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بشكل صارم بين عالم الطبيعة الذي يصلح موضوعا للبحث العلمي، وعالم التاريخ»⁽¹⁾ وأكدت في هذا الإطار أبحاث كل من "لييل شارل" (Lyell Charles) في الجيولوجيا، و"داروين شارل" (Darwin Charles) في البيولوجيا إدخال التاريخ في العلم، إذ العمليات العلمية تهتم بالتحوّل والتطور، والتي لا يمكن تحليلها بمنأى عن علم التاريخ الذي يتعد عن اللازمي والثابت ويرتبط في المقابل بسيرورة الزمن.

«طوال القرنين الثامن والتاسع عشر كان العلماء يفترضون أنّه تم اكتشاف وإثبات قوانين الطبيعة، قانون الحركة النيوتوني، وقانون الجاذبية، وقانون بويل، وقانون التطور، وما إلى ذلك، بصورة قاطعة، وإن مهمة العالم كانت اكتشاف وإثبات المزيد من تلك القوانين عبر استقراء الوقائع القابلة للملاحظة»⁽²⁾.

وفي نفس المنحنى، أي إسقاط قوانين الطبيعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية أثبت عديد العلماء صحة هذا، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر علماء الاقتصاد وخاصة قانون "غريشام" (Gresham)، وقانون السوق لـ "آدم سميث" (Adam Smith)، وقوانين التجارة لـ "بيرك آدموند" (Burke Edmund) والتي هي قوانين الطبيعة أو قوانين الإله، وبالتالي يرى في هذا الإطار أنّه ليس من صلاحيات الحكومة أو الأغنياء أن يساعدوا الفقراء الذين ارتأت العناية الإلهية أن تحجب عنهم المساعدة لبعض الوقت.

وقدم "مالتوس توماس" (Malthus Thomas) قانون السكان، و"لاسال فردينالد" (Lassalle Ferdinand) قانون الأجر، و"كارل ماكس" (Karl Marx) قانون المادية وفائض القيمة، وعبر "باكل هنري" (Buckle Henry) في كتابه: "تاريخ الحضارة" «عن اليقين بأن مجرى الشؤون الإنسانية كان يتخلله مبدأ واحد هو مبدأ الانتظام الشامل الذي لا يتعرض لأي اختلال»⁽³⁾ وهذا الانتظام هو ما يقصد به القانون.

وعندما ألف عالم الرياضيات الفرنسي "هنري بوانكاريه" (Henri Poincaré) كتابه بعنوان "العلم والفرضية" (La science et l'hypothèse) سنة 1902 «أحدث هذا ثورة في التفكير العلمي

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 63.

(3) المرجع نفسه، ص 64.

وكانت أطروحة "بوانكاريه" الرئيسة: أن الفرضيات العامة للعلماء هي مجرد تعريفات أو موثيق غير معلنة بصدد استخدام اللغة، مجرد فرضية تهدف إلى بلورة وتنظيم المزيد من التفكير، وإنها تظل عرضة للتحقق من صحتها أو تعديلها أو نقضها»⁽¹⁾.

ومنه، أصبح الاهتمام منصبا على الفرضيات لا القوانين « هذه الأخيرة التي لم يعد العلماء حاليا يؤمنون بوجودها بالمعنى الذي كان يجمع عليه علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبات معترفا به أن العلماء يقومون بالاكشافات ويجرزون معرفة جديدة ليس عبر وضع قوانين دقيقة وشمولية وإنما عبر وضع فرضيات تفتح الطريق للمزيد من البحث»⁽²⁾.

ويرى العلماء بأن طريقة البحث للبرهنة على الفرضيات تكون دائرية في جوهرها على النحو التالي: «إنما نحصل على الأدلة التي تؤكد المبادئ بالاحتكام إلى مواد تجريبية، أي إلى ما يزعم أنه "وقائع" ونحن نختار المواد التجريبية، ونحللها، ونعدلها، على أساس المبادئ»⁽³⁾.

فالمهم إذن هو البحث في كيفية الاشتغال والتفاعل بين المبادئ والوقائع أو بين النظرية والممارسة، إذ كل تفكير علمي «يتطلب القبول بفرضيات مسبقة معينة مستندة إلى المراقبة تجعل التفكير العلمي ممكنا غير أنها تظل عرضة للمراجعة في ضوء التفكير. وقد تكون تلك الفرضيات سليمة ضمن أطر معينة أو لبعض الأغراض في حين يثبت أنها غير سليمة في سواها»⁽⁴⁾.

وهذا ما يدفع المؤرخ إلى عدم التركيز على القوانين أو الفرضيات بل يهتم أكثر بالبحث في كيفية عمل واشتغال الأشياء، أي التركيز على خلفية التأسيس. ولكن، في حالة تبني المؤرخ للفرضيات فينبغي أن تنسجم مع الميدان الذي اختاره تطبيقا للخلفية النظرية.

ولهذا ينبغي أن يفتح المجال دائما لفكر جديد ولو بنفس المعطيات، ونسوق في هذا الإطار ما أكده "سوريل جورج" (Sorel Georges) الذي عمل مهندسا قبل أن يبدأ الكتابة حول قضايا

(1) المرجع نفسه، ص 64.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 65.

المجتمع في الأربعينات على الحاجة إلى عزل عناصر معينة في وضع ما حتى لو كان ذلك يحمل خطر المبالغة في التبسيط: ينبغي للمرء أن ينطلق عبر تحسس الطريق. وعليه أن يجرب الفرضيات المحتملة والجزئية، وأن يكتفي بالتقديرات التقريبية المؤقتة بحيث يبقى الباب مفتوحاً أمام التعديلات المطردة»⁽¹⁾.

هذه الأفكار تؤكد أهمية الرجوع إلى تاريخ الظاهرة، مما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: هل التاريخ علم؟.

هناك من ينفي العلمية على التاريخ وذلك يرجع إلى الاعتبارات التالية:

- أ_ يتعامل التاريخ مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي.
- ب_ التاريخ لا يعلم أي درس.
- ت_ التاريخ غير قادر على التنبؤ.
- ث_ التاريخ ذاتي بالضرورة، لأنّ الإنسان يقوم بملاحظة نفسه.
- ج_ يتطرق التاريخ إلى قضايا الدين والأخلاق، وهذا على نقيض العلم.

ويمكن تحليل ما سبق على النحو التالي:

أ_ يتعامل التاريخ مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي:

التشكيك في علمية التاريخ «التاريخ يتعاطى مع الاستثنائي والخاص في حين يتعاطى العلم مع العمومي والشمولي، يمكن القول أنّ وجهة النظر هذه ابتدأت مع أرسطو الذي أعلن أنّ الشعر "أكثر فلسفية" و"أكثر جدية" من التاريخ، لأنّه يعنى بالحقيقة العمومية في حين يعنى التاريخ بالحقيقة الخصوصية»⁽³⁾. وهذا ما يؤكد فكرة "هوبز توماس" (Hobbes Thomas) لا شيء عمومي في هذا العالم سوى الأشياء المسماة: "مفرد ووحيد".

ومنه، فأى حدثين تاريخيين ليس متطابقين، إذ كل حدث يعبر عن ذاته هو لا عن الآخر ولكن، « استخدام اللغة بحد ذاته يلزم المؤرخ، على غرار العالم، بالتعميم لقد كانت الحرب

(1) المرجع نفسه، ص 66.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

البيلوبونيزية والحرب العالمية الثانية مختلفتين كلياً، وكان كل منهما حدثاً استثنائياً. ولكن المؤرخ يسميهما حرباً... ولهذا فإن المؤرخ ليس معنياً بالاستثنائي في واقع الأمر، وإنما بما هو عمومي في الاستثنائي»⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار يلجأ المؤرخ باستمرار إلى استخدام التعميمات لاختبار الأدلة التي يملكها.

ولتوضيح ذلك نسوق مثلاً بأنه «إذا كانت الأدلة لا تكفي مثلاً لإثباته أن ريتشارد قتل الأمراء، فإنّ المؤرخ سوف يسأل نفسه — ربما بصورة غير واعية أكثر منها واعية — عما إذا كان من عادات حكام تلك الحقبة أن يقوموا بتصفية منافسيهم على العرش، وسوف يتأثر حكمه، وعن حق، بهذا التعميم»⁽²⁾. إذ ما يميز المؤرخ عن الذي يكتفي بتجميع الوقائع التاريخية هو التعميم.

ب- لا يعلم التاريخ أي درس:

«يفرض الطابع المزدوج للتاريخ أن نتعلم منه ليس مجرد عملية باتجاه واحد. فإن نتعلم من الزمن الراهن في ضوء الماضي، يعني أيضاً أن نتعلم من الماضي في ضوء الزمن الراهن ووظيفة التاريخ هي أن تحفز الفهم الأعمق لكل من الماضي والحاضر عبر الترابط بينهما»⁽³⁾.

ولتوضيح هذا نسوق في هذا الإطار مثلاً ذكره "كار إدوارد" حيث يقول عن تأثير الثقافة الهيلينية في الرومانية: «إنّ الجميع يعرف أثر اليونان القديمة في روما. ولكن لست متأكداً من أنّ أحداً من المؤرخين حاول أن يقوم بتحليل دقيق للدروس التي تعلمها الرومان، أو اعتقدوا أنّها تعلموها، من تاريخ الهيلينيين.

إنّ مراجعة الدروس المستفادة من أوروبا الغربية في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر من تاريخ "العهد القديم" قد تعطي ثماراً جيدة. فلا سبيل إلى فهم وافٍ للثورة البيوريتانية

(1) المرجع نفسه، ص 68-69

(2) المرجع نفسه، ص 70.

(3) المرجع نفسه، ص 75.

الإنكليزية إذا تجاهلنا هذه الدروس»⁽¹⁾.

ت- التاريخ غير قادر على التنبؤ:

لا يثبت قانون البصريات الذي ينص على أن الضوء يسير في خط مستقيم بأن شعاع ضوء معين لن ينكسر أو يتبعثر بفعل جسم ما يعترض سيره. لكن، ذلك لا يعني بالمقابل، أن هذه القوانين غير قادرة أو أنها غير سليمة في مبدئها، ذلك أن النظريات الفيزيائية الحديثة تتعاطى، حسب ما نعرف في احتمالات وقوع الأحداث. وفي مقابل هذه القوانين الطبيعية نصل إلى أن الاستنتاج الذي يسعى المؤرخ إلى تأكيده يستند إلى المعرفة الخاصة بالأحداث السابقة والتي تسمح له بتوقع وتنبؤ الأحداث التالية، أي السابق يؤدي حتما إلى اللاحق.

وتجدر الإشارة بأنه يمكن للتنبؤ ألا يكون ذاته وذلك في حالتين اثنتين:

الأولى: يمكن أن يغيّر الأفراد سلوكهم، إذا توقعوا بأن نتائج سلوكهم لا تتوافق وما يرغبون فيه.

الثانية: يمكن ألا يكرر الأفراد السلوك ذاته وذلك يرجع إلى أن «التاريخ لا يكرر نفسه سوى نادر جدا فيما بين الشعوب التي تحرز وعيا تاريخيا هو أن شخصيات المسرحية ينتبهون في الأداء الثاني إلى عقدة الأداء الأول، وبالتالي فإن سلوكهم يتأثر بمعرفتهم ذلك»⁽²⁾

ث- التاريخ ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه:

فحوى هذه الحجة أن الذات والموضوع في العلوم الاجتماعية ينتميان إلى الفئة نفسها ويتبادلان التأثير فيما بينهما، وعلاقتهما كعلاقة الخلية بالجسم، أي الرأي الذاتي للمؤرخ يؤثر مثلا في بنائه لشبكة ملاحظاته للواقعة التاريخية. إذ «عملية المعرفة لا تفصل الذات والموضوع بجدّة كما كان متصورا، وإنما تتضمن قدرا من التداخل والترابط فيما بينهما»⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 74.

(2) المرجع نفسه، ص 78.

(3) المرجع نفسه، ص 80.

لكن، وفي المقابل التاريخ مفعم في كل محتوياته بالنسبية، وهذا ما أكده "كارل ماهايم":
حتى المقولات التي تصنّف التجربة أو تجمع أو تنظم ضمنها تختلف تبعاً للمركز الاجتماعي للمراقب.

ج- يتطرق التاريخ إلى قضايا الدين والأخلاق، وهذا على نقيض العلم:

يمكن للمؤرخ الجدي أن يؤمن بإله قام بتنظيم مسار التاريخ وأعطاه معناه، غير أنه لا يمكنه أن يعتقد بإله "العهد القديم" الذي يتدخل لذبح العمالقة، أو الذي يتلاعب بالتقويم فيطيل ساعات النهار لصالح الجيوش، كذلك فليس بوسعنا أن نستعين بالله كتفسير لأحداث تاريخية معينة⁽¹⁾.

هذا يعني أن المؤرخ يفسّر الأحداث التاريخية بإرجاعها إلى القوى الدينية أي يفسر ذلك بالسببية إذ « لن يكون مجدياً لو أن طالبا ما أجاب عن كل سؤال يتعلّق بالتاريخ بقوله أن يد الله كانت وراء ما حدث فليس مسموحاً أن تستعين باعتبارات أوسع قبل أن نمضي إلى أبعد مسافة ممكنة في مجال ترتيب الأحداث الدينية والدراما الإنسانية»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نهاية التاريخ أو هدفه يقع خارج التاريخ، أي بإمكان أي موضوع مهما كان أن يكون محل تحليل ودراسة تاريخية مهما كانت القيود الدينية.

هذا عن علاقة التاريخ بالدين أما عن علاقته بالأخلاق:

فالمؤرخ لا يحلّل الأحداث التاريخية بمعيّار الأخلاق لأنّ « وجهات نظر المؤرخ والأخلاقي ليست متطابقة. فمن المحتمل مثلاً أن "هنري الثامن" كان زوجاً سيئاً وملكاً عظيماً. لكن، المؤرخ لا يهتم به زوجاً إلاّ بمقدار ما أثر ذلك في الأحداث التاريخية»⁽³⁾

ولتأكيد هذا نسوق مثلاً آخر: إنّ المعلومات المتداولة تفيد بأنّ "باستور" و"أنشتين" عاشا حياتين مثاليتين تقتربان من حياة القديسين. ولكن، لو افترضنا أنّهما كان زوجين غير مخلصين وأبوين قاسيين وزميلين مجردين من المبادئ الخلقية، فهل كان ذلك سيقلل من إنجازاتهما التاريخية؟! الجواب هو النفي، لأنّ الإنجازات العلمية بالذات هي التي تشكّل هاجس المؤرخ.

(1) المرجع نفسه، ص 81-82.

(2) المرجع نفسه، ص 82.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

2- السببية:

أكد "فيبر" على ضرورة فصل التاريخ عن الميتافيزيقا، وبهذا فقد أبدى خلافه للزعم التاريخي المرتكز على شمولية التجربة التاريخية التي أكدتها الوضعية الجديدة وخاصة أعمال "كارل بوبر" (Karl Popper) (*)

وفي نفس الإطار أكد أيضا استحالة استنباط قبلي لمضمون التاريخ، لارتباط التفسير السبي بالمصالح الذاتية البعيدة عن الموضوعية.

وربط "فيبر" الفعل التاريخي بالتمثلات إذ يرى أنه « في داخل الفعل العلمي ذاته تنشأ التمثلات الميتافيزيقية للتاريخ، التي تشتق قوتها من كونها تعبر عن مقتضيات ملازمة للفكر التاريخي»⁽¹⁾. وفي خضم تحليل إشكالية السببية في التاريخ، وفي عمق البحث التاريخي نفسه، وبوهم من العقل تنشأ التمثلات المتناقضة عند المؤرخ والتي تعتم المشكلة المنهجية للسببية، إذ وضمن عمل المؤرخ عن وحدة الظواهر التاريخية يلجأ تلقائيا _ أي المؤرخ _ إلى نموذجين متناقضين للمعرفة التاريخية:

النموذج الأول: يتطابق وتصور "كارل بوبر" التاريخي فهو يعتبر أن مهمة العلم هي تحليل تطور التاريخ. كي يتسنى بعد ذلك استنباط أو توقع قبلي للأحداث التاريخية، ويؤكد "فيبر" بأن هذا التصور يستوجب استبعاد ضمن التفسير العلمي التاريخي كل مرجع للصدفة مما ينجم عنه سوء تقدير لدور الأفكار في التاريخ إذ هو ينطلق من المفهوم إلى الوجود.

النموذج الثاني: يتأسس هذا التصور على عدم استنباطية الواقع التاريخي وفق قوانين العالم الإنساني حيث تسيطر الصدفة، بل ينبغي المماثلة مع عالم الطبيعة الخاضعة لقوانين الحتمية، أي هو ينكر على التفسير السبي كل نوع من الصلاحية في العلوم الإنسانية. استنادا إلى ما سبق طرح السؤال التالي: ما معنى السببية؟

إن نقطة انطلاق تحليل "فيبر" هي حدث: مهما تكن القناعات الفلسفية للمؤرخين، يستدعي التاريخ مبدأ السببية حالما تتخطى مجرد السرد، فسواء تعلق الأمر بالبحث عن

(*) Voir: Popper (Karl Raimond) : *Misère de l'historisme*, Plon, Paris, 1945.

(1) راينو (فيليب): ماكس فيبر و مفارقات العقل الحديث، تر: جديدي (محمد)، كلمة، أبو ضبي، والاختلاف، الجزائر،

"أسباب" الواقعة أو بتعيين "نتائجها" يلجأ المؤرخ دائما، ضمنا على الأقل، بمقارنة التطور الحقيقي لما يمكن أن يحدث إذا كانت الواقعة المراد تعيين أهميتها التاريخية لم تحصل: لأجل توضيح العلاقات السببية الحقيقية، فإننا نبنى أخرى لا واقعية»⁽¹⁾.

ونسوق في هذا الإطار مثلا لماكس "فيلر" استعاره من "مير" (Meyer): حينما يقول المؤرخ بأن نتائج معركة "ماراطون" (Marathon) كانت بقاء وتفتح الحرية الإغريقية، فهو يعتبر ضمنا، أنه إذا كان عاقبة المعركة أمر آخر، فيمكن أن نفترض، على وجه الاحتمال، بأن الفرس قد تصرفوا مثلما فعلوا في ظروف مماثلة، وكان بإمكانهم مثلا تفضيل إقامة وتوسيع نظاما تيوقراطيا. فهنا يوجد تفسير سيي: خلاص الحرية الإغريقية هو النتيجة الملائمة لنصر الماراطون، مع ذلك، فإن هذا التحليل، بعيدا عن إنكار لا تعيين السيرورة التاريخية، يسعى أن يسند إلى الماضي نفس بعد اللايقين الذي نتفق في العادة على إرجاعه إلى المستقبل: إذا كانت معركة ماراطون قد أنقذت الحرية الإغريقية، فذلك لأن مصيرا آخر كان مشروعيا ممكنا»⁽²⁾.

نفهم من هذا بأن الهدف النهائي لأي علم هو ترتيب المفاهيم ضمن أنساق معينة، لا تحمل التناقض والالتباس، ومنه، دلالة مفهوم ما قد تعني نقيضها إذا أخذت في سياق مغاير. السببية تعني أن "أ" يؤثر في "ب" ثم برهنة ذلك «لا تختزل أبدا العلاقة السببية في التاريخ إلى مساواة. بالفعل، إذا كنا سنكتب سيرورة، فذلك لأننا نتميز الحالة النهائية عن الحالة السابقة. غير أن السبب لا يتحدّد باعتباره الثابت والمتحول، أليس هناك تناقض في الحديث عن سبب أو أسباب حادثة فردية؟. يجيب "فيلر" بأن فكرة السببية تتضمن عنصرين: من ناحية قاعدة للتعاقب، ومن ناحية أخرى رابطة بين مصطلحين. حسب الظروف، يتم التأكيد على هذا العنصر أو ذاك. في التاريخ فإن معنى القاعدة يميل إلى الاندثار لصالح رابطة ديناميكية»⁽³⁾. فمثلا إذا أراد الفيزيائي اختبار علاقة سببية ما، فهو يقوم بعزل متغيراته لمعرفة

(1) المرجع نفسه، ص 81.

(2) Raymond (Aron) : Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris, 1967, P 515.

(3) Raymond (Aron) : La philosophie critique de l'histoire, Reed, Paris, 1970, P 235.

التأثير، ولكن، المؤرخ إذا قام بذات الأمر فإتّما هو بذلك يعدّل في الفكر واحدا من عناصر الظاهرة التاريخية لتحديد السببية ممّا يؤثر في نتائج البحث التاريخي.

لأنّ روابط السببية تتغير وفق تغير تصورات النموذج العام للمجتمعات، أي ولتفنيدي طرفي النقيض في المعادلة التاريخية على المؤرخ إيجاد صيغة يؤكد فيها بأنّ "أ" يؤثر في "ب" مهما اختلفت الزمكانية والديناميكية.

التاريخ يتأتى من عملية ترتيب أحداث الماضي في سياق منظم ومنسجم أساسه السبب والنتيجة، فالمؤرخ يتساءل دائما عن لماذا وكيف جرت الأحداث؟.

فهو بهذا يبحث عن الأسباب الحقيقية والجوهرية للأحداث، وذلك بعد حصر جل الأسباب وتحديد العلاقات فيما بينها إلى أن يصل إلى السبب النهائي أو سبب كل الأسباب. وذلك عبر ترتيب لأولوية الأسباب، ولتحقيق هذا يراعي المؤرخ الأسس التالية:

أ- كل تقدم يؤدي إلى تمايز كبير بين ما بين السابق واللاحق. ومنه، نفس الأسباب لا تؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج.

ب- إذا افتقرت الأحداث للأسباب الظاهرة فهذا يؤدي حتما للبحث في عمقها للوصول إلى الأسباب اليقينية ونشبه هذا بالبحث عن طبقات الأرض فكلّما توغلنا نصل إلى الأصل.

ت- إن لم تتحقق الأسباب في مرحلة ما من مراحل البحث التاريخي فهذا يؤدي إلى تفكك منحنى التحليل، وما على المؤرخ إلى تصويب وتصحيح مقدمات أسبابه إذ دوما المقدمات تؤول إلى نتائج خاطئة.

ث- الابتعاد عن المصادفة، إذ المؤرخ يبحث دائما عن سلسلة الأسباب ضمن نظام من الاختيارات والاتفاقات وهنا نشير إلى أنّ "تروتسكي ليون" (Trotsky Léon) عزز نظرية الاتفاقات التي تختزل نفسها عبر المقارنة التالية:

إنّ العملية التاريخية بأسرها عبارة عن انكسار للقانون التاريخي عبر القانون الاتفاقي، وبلغة البيولوجيا يمكننا القول أنّ القانون التاريخي يتحقق عبر الإختيار الطبيعي للاتفاقات»⁽¹⁾.

(1) كار (إدوارد): ما هو التاريخ... مرجع سبق ذكره، ص ص 113-114.

المصادفة في التاريخ يسقط فيها المؤرخ إن عجز عن الفهم، ولتوضيح هذا نسوق مثالا ذكره "إدوار كار": « لقد نشأت تسمية "الكواكب السيارة" من الاعتقاد بأنها كانت تسير على غير هدى في السماء وقبل أن يتم فهم انتظام تحركاتها»⁽¹⁾.

ج- التفكير وفق الحتمية إذ «الحتمية هي الإيمان بأن لكل ما حدث سببا أو أسبابا، وأنه ما كان يمكن أن يحدث بصورة مختلفة ما لم يتغير شيء في السبب أو الأسباب. إن الحتمية هي إحدى قضايا السلوك البشري كله، وليس التاريخ وحده»⁽²⁾ فالحتمية تعني أن ما حدث بصورة قاطعة، لا يمكن له أن يكون غير ذلك أو مختلفا، أي الاختلاف لا يكون كذلك إلا إذا اختلفت الوقائع. إذ « لعلاقة المؤرخ بأسبابه نفس الطابع المزدوج والمتبادل كما لعلاقة المؤرخ بوقائعه. فالأسباب تحدد تعليقه للعملية التاريخية، في حين يحدد تعليقه اختياره للأحداث وترتيبه إياها. ذلك أن تعاقب الأسباب، والمغزى النسبي لسبب ما أو لسلسلة من الأسباب بالنسبة إلى سلسلة أخرى هو جوهر عملية التعليل»⁽³⁾.

فعالم المؤرخ ليس صورة فوتوغرافية مطابقة للواقع المعيش، بل هو يعيد بناء الواقع وفقا لنموذج من الاختيارات مستندا في ذلك إلى منطق الحتمية والمغزى التاريخي.

خ- يتمثل منطق المغزى التاريخي في قدرته على إدراج الأسباب والنتائج ضمن النمط الذي يعتمده المؤرخ للتفسير والتحليل العقلانيين « وذلك ليس لأن علاقة السبب بالنتيجة مختلفة وإنما لأن التعاقب نفسه لا يتصل بالموضوع. ولا بد هنا من إهمال تعاقبات الأسباب والنتائج الأخرى بوصفها عارضة، فهو غير قابل للتعليل العقلاني، ثم إنه لا يجرز أي معنى سواء بالنسبة إلى الماضي أو الحاضر»⁽⁴⁾ أي المؤرخ يختار من الأسباب ما له مغزى تاريخي.

د- الغاية: تسمح الغاية للمؤرخ بمعالجة قضية السببية في التاريخ، ويتضمن ذلك بالضرورة أحكاما قيمية « إن التعليل في التاريخ مرتبط دائما بالأحكام القيمية، كما أن السببية مرتبطة بالتعليل... فالبحث عن السبب في التاريخ مستحيل دون الاستناد إلى القيم.. وخلف البحث

(1) المرجع نفسه، ص 114 .

(2) المرجع نفسه، ص 104 .

(3) المرجع نفسه، ص 115 .

(4) المرجع نفسه، ص 118 .

بالتعليل... فالبحث عن السبب في التاريخ مستحيل دون الاستناد إلى القيم.. وخلف البحث عن السبب يمكن دائما، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، البحث عن القيم»⁽¹⁾.
وللسبب أهمية في فهم الأفعال العلائقية كما وضح ذلك "كاستورياديس" (Castoriadis):
«إننا لا نستطيع التفكير في التفكير من دون مقولة السببية، وخلافا لما أكده الفلاسفة المثاليون، فإن التاريخ يشكل بامتياز المجال الذي يكون فيه للسبب معنى، لأنه يأخذ في البداية شكل التعليل وأن بمقدورنا أن نفهم التابع السببي، وهو الأمر الذي لا نقدر عليه في حالة الظواهر الطبيعية... سواء كان ذلك تحت صيغة التعليل، أو تحت صيغة النتيجة التي تحصل لأن نكون قد وضعنا قصديا الشروط. أو من الأثر المحتوم ولو كان غير إرادي لهذا الفعل أو ذاك، نحن نفكر ونفعل باستمرار حياتنا وفقا لنمط السببية»⁽²⁾

يؤكد "ريمون أرون" (Raymond Aron) مبدأ السببية الاسترجاعية بقوله: «إن التحليل السببي الاسترجاعي متصل بتصور السيروورة التاريخية. هذه المنهجية المجردة مرتبطة بفلسفة التاريخ. لكن هذه الفلسفة هي الخاصة بالتاريخ الوضعي وتتوقف عند حدود وضع شكل لما نفكر ونحياه جميعنا تلقائيا. فلا يوجد إنسان بالفعل يفكر بأن إنسانا آخر مكانه يفعل نفس الأمر، إذا كان هذا لا يفعل الشيء نفسه، فالنتيجة تكون مختلفة. إن ما يريده ماكس فيبر في صورة منطقية، هو التجربة التلقائية، وفي تقديري، هذا أصيل، للإنسان التاريخي، بمعنى ذلك الذي يعيش التاريخ قبل بنائه»⁽³⁾

نفهم من هذا بأن الأفراد لديهم معرفة مسبقة للتاريخ فهم يعيشون التاريخ قبل بنائه وحتى قبل حدوثه ذلك أنهم يفكرون في أفعال المستقبل وفق حدوثها في الماضي إذ ما كان ماضيا لبعض الأفراد كان مستقبلا لغيرهم.

إذ يمكن التفكير فيه وفق مقولة السببية الاسترجاعية حينما يقوم فرد ما بسلوك ما ووفق منظور العقلانية لـ "فيبر" فيفترض بأن الآخرين فهموه والعكس صحيح، فكل تفكيرنا مرتبط بمبدأ

(1) المرجع نفسه، ص 120.

(2) Castoriadis (Cornélius) : L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975, P 59.

(3) Raymond (Aron) : Les étapes de la pensée sociologique... PP 514 - 515.

السببية الاستراتيجية البعيدة عن الاعتباطية والصدفة التي يضيفها الوعي التاريخي على الأفراد والتي تؤدي بهم إلى الفهم.

إذن، يطبق المؤرخ مبدأ السببية في اللحظة التي ينتقل فيها من المعطى الخام إلى إستمولوجية الشيء المعطى: أي حينما ينتقل من مجرد سرد الوقائع إلى معرفة التحليل الدلالي العميق، ولا يتأتى ذلك إلا بتطبيق السببية، بمعنى آخر وجود سبب ونتيجة. ولكي يصل المؤرخ إلى ذلك عليه أن يفترض تصميمًا منطقيًا للمتغيرات وهذا ما أسماه "فيبر" النموذج المثالي.

II-المبحث الثاني: مفهوم التاريخ عند "الواقدي"

1- من هو الواقدي؟:

هو أبو عبد الله محمد ابن عمر بن واقد السهمي، من بريدة الأسلمي من أهل المدينة ولد سنة 130هـ، ولقب بالواقدي نسبة إلى جده الواقد. تتلمذ على يد أهم شيوخ عصره في المدينة فأخذ علم الحديث والفقہ عن مالك ابن أنس، وعن سفيان الثور، وابن جريح. درس علم الحديث واستفاد من كتابات الزهري وعاصم بن عمر ويزيد بن رومان ومعمربن رشيد وموسى بن عقبة. قدم إلى بغداد فرارا من دين لحقه، وتولى القضاء بعسكر المهدي. كان ميوله علويا بعيد عن التعصب، حتى اتهمه "ابن نديم" لأن كتابات "الواقدي" وفحواها تظهر اهتماما بالغا بعلي بن أبي طالب وعائلته، لكن الشيعة لا يعدونه من رجالهم^{*}. قتل الواقدي بقطع لسانه وتركه ينزف حتى الموت في ذي الحجة سنة 207هـ.

مؤلفاته عديدة ومتنوعة أهمها الكتب التاريخية والتي تناولت تاريخ كل من المدينة ومكة وفترة بداية الإسلام. وقد ضاع العديد من هذه الكتب، ولكنها كانت مصدرا هاما للمؤلفين والمؤرخين اللاحقين أمثال "ابن سعد الطبري". وكتب في مواضيع الفقه والحديث والقرآن ويذكر له "ابن نديم" ثمان وعشرين كتابا معظمها حول العهد الإسلامي، كما يروي "ابن حجر" في التهذيب فقد قام "الواقدي" بدراسة التاريخ الإسلامي وكتب كتبا مهمة مثل: الردة، مقتل عثمان وصفين، الجمل، فتوح الشام والعراق، أخبار مكة، زوجات النبي...

(* لمزيد من التوضيح راجع:

— مواهب تحسين (مصطفى القط): المؤرخون العرب وحركة الردة حتى القرن الرابع الهجري دراسة تاريخية منهجية. ماجستير تاريخ (غير منشور)، إشراف عدنان (محمد ملحم)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2009، ص 6_10.

— عبد العزيز (بن سليمان بن ناصر السلومي): الواقدي وكتابه المغازي: منهجه ومصادره، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الرياض، 2004، ص 21-847.

كان "الواقدي" شغوفاً بجمع المعارف المنتشرة في عصره، حيث قام بإنتاج الكثير من الكتب التي يمكن الاستفادة منها، فترك بعد وفاته كمّاً معتبراً من الكتب التي نسخها غلامين مملوكين له. كانا يكتبان له ليلاً ونهاراً، فكانت هذه الكتب محور نشاطه الأدبي الخاص، والذي يشمل مختلف الميادين. ولعل أهم الكتب صنفته ضمن الرواة كتابه: "فتوح إفريقيا" الذي تحدث فيه عن استدعاء أمير المؤمنين عثمان بن عفان عقبه ابن عامر للتوجه إلى إفريقيا وتوليته إمرتها ووصول المسلمين إلى القيروان وبناء المدينة. قال الإمام الواقدي لما ألت الخلافة إلى سيدنا عثمان ابن عفان رضي الله عنه تذكراً قول النبي (ص) له و ما أوصاه به من فتح إفريقية فبعث في طلب سيدنا عقبه بن عامر رضي الله عنه فلما حضر قال له أوصاني رسول الله (ص) أن أبعث الجيش لفتح إفريقية وأنت أمير عليهم لأنك رجل كبير ومن أصحاب رسول الله، قال سمعنا وطاعة الله ثم لك يا أمير المؤمنين...» (1) (*)

2- منهج الواقدي:

اتفق المفكرون «بأن الواقدي كان عالماً بالمغازي» (2) (*) ووصف بعبارات دالة على قدرته العلمية وتمكّنه من هذا الحقل، ومنها «أنه أعلم الناس بأمر الإسلام» (3) وتحديدًا في سير المغازي «وتبدو سعة علمه فيها أنه جلس لتدريسها في المسجد النبوي» (4). وتمكّنه من سير المغازي كانت محل تقدير ودليل وجهاء عصره، والدليل على ذلك «أن يحيى بن خالد البرمكي أنتدبه ليرافق الخليفة الرشيد كدليل على المشاهد المختلفة في المدينة» (5).

(1) الواقدي (محمد): فتوح إفريقيا، طبع التيجاني محمد، مطبعة المنار، تونس، 1960، ص 03.

(*) لمزيد من التوضيح، راجع:

عبد العزيز (الدوري): نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، الرياض، 2000، ص ص 218-242.

(2) ابن سعد (محمد بن سعد): الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ج 6، 1957، ص 371.

(**) لمزيد من التوضيح، راجع: الواقدي (محمد بن عمر): المغازي، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1984.

(3) المرجع نفسه، ص 425.

(4) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد): تاريخ بغداد، دار الكتب، بيروت، ج 3، 1997، ص 207.

(5) المرجع نفسه، ص 216.

ويرتكز منهجه على ما يلي:

أ_ الاستقصاء: يتصف منهج الواقدي في المغازي بالاستقصاء ومعاينة الوقائع والتقصي في الحثيات، كما اهتم بذكر تفاصيل توضّح الموضوع الذي وقعت فيه الأحداث التي يرويها، وهذه التفاصيل تدل دلالة واضحة على معرفته بهذه المواضيع، وذلك عن طريق تتبع سيرورتها من خلال سؤالاته ومشاهداته، ومثال ذلك ما رواه عن اللواء الذي سيره النبي (ص) إلى رابغ موضحاً «أما على عشرة أميال من الجحقة وأنت تريد قديد»⁽¹⁾

ويقول في استقصائه للأحداث: ما أدركت رجلاً من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا وسألته: هل سمعت أحداً من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل، فإذا أعلمني مضيت إلى الموضوع فأعابنه... وما علمت غزاة إلا ومضيت إلى الموضوع حتى أعابنه»⁽²⁾

كما أنه كان شديد الحرص على اعتماد تاريخ للحدث الذي يروي عنه، ذاكراً وقت وقوعه بدقة محددًا ذلك بعدد الأشهر نحو قوله: في ربيع الأول على رأس خمسة وعشرين شهراً من الهجرة، وعلى رأس سبعة وثلاثين شهراً من الهجرة، وفي أحيان أخرى يذكر السنة بالقول: سنة خمس، وسنة سبع، ويعني بها من تاريخ الهجرة.

وكان الواقدي متيماً بتعريف المناطق التي ترد أسماءها في رواياته، ويفصل فيها تفصيلاً دقيقاً مما ينم عن مدى تمكنه.

ب_ النسبية: وكان لا يجزم في الحقائق لاعتقاده في نسبية المعرفة إذ «يرجح بين الروايات التي يذكرها، وترد عبارات الترجيح نحو والثبت عندنا»⁽³⁾.

ت_ التكرار: بمعنى أنه يستند على الحدث في حالة تكراره، ونشير في هذا الصدد بأن تكرار الظاهرة دليل على أهميتها «ومما لاشك فيه أن الواقدي أخذ الرواية بشأن الحدث الذي يروي عن جملة من الرواة، ووفقاً لهذا المنهج فإن مادة الحدث الواحد كانت واسعة، وهو ما تطلب على ما يبدو تدخله لعرض الرواية بصيغة الحرص على تكاملها عبر إسهام كل راوي فيها مع

(1) الواقدي (محمد بن عمر): المغازي، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1984، ص 2.

(2) المزني (يوسف بن عبد الرحمن): تهذيب الكمال في أسماء الرجال، دار الفكر، بيروت، 1985، ج 3، ص 363. (22 جزء).

(3) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد): تاريخ بغداد، دار الكتب، بيروت، ج 3، 1997، ص 215.

الحرص على إكمال ثغراتها»⁽¹⁾

وفي تسجيله للحدث كان يجمع كل ما يقوله الرواة، ثم يفيد الأفكار وبعدها يعتمد ويدون الفئات الأكثر تعداداً، وفي ذلك يقول: «حدثني عبد الرحمن بن سعيد بن يربوع المخزومي وموسى بن محمد بن إبراهيم ومحمد بن عبد الله بن مسلم و... وكل قد حدثني من هذا بطائفة وبعضهم أوعى من بعض وغيرهم قد حدثني أيضاً، فكتبت كل الذي حدثوني»⁽²⁾ وعرض الواقدي رواياته مسبوقه بألفاظ مثل: قال، قالوا، وحدثنا... أي ينسب القول لقائله. وحسب سوسولوجية فهم الجماعات القائل أهم من القول ذاته.

ث_ الشك: كما حرص الواقدي على مناقشة الرواية في حالة شكه بعدم دقتها، وسعى إلى الرواية الصحيحة معتمداً في ذلك إجماع الرواة بشأنها، ومن ذلك ما أورده بشأن عدد المرات التي حج بها النبي، فهي كما يعرض البعض حجتين وفقاً لرواية مجاهد وعبد الله بن محمد بن الحنفية.

لكن، يعقبها الواقدي بالقول: والأمر المعروف عندنا الذي اجتمع عليه أهل بلدنا إنما حج حجة واحدة»⁽³⁾.

ج_ التمهيص: وتوضح قدرة الواقدي على التمهيص من خلال الاطلاع على قائمة مؤلفاته التي ضمت عناوين مختلفة منها ما تعلق بالنقد وتصحيح الغلط، مثل ما ورد في كتابه: غلط الحديث^(*)

نستخلص مما سبق بأن دراسة التاريخ ترتكز عند الواقدي على: الاستقصاء، النسبية، التكرار، الشك والتمهيص.

(1) عكرمة (كامل محمد): «الواقدي موارد ومنهجه في كتاب المغازي» في: مجلة الديال، عدد 35، 2009، ص 576.

(2) الواقدي (محمد بن عمر): المغازي، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1984، ص 220.

(3) المرجع نفسه، ص 245.

(*) راجع: ابن سعد (محمد بن سعد): الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1957، ص 426 وما بعدها.

3- الانتقادات الموجهة إلى الواقدي:

3-1- الحديث:

كان معظم أهل الحديث والنقاد لا يتفقون مع الواقدي. فالإمام مسلم يقول عنه بأنه متروك الحديث، والنسائي والشافعي يتهمانه بالكذب والوضع. والبخاري وغيره يدحضون على عدم الأخذ بروايته. فاستقر الاجتماع على وهن الواقدي^(*).

لكن، وفي تفنيد ما سبق: قال عنه الإمام الذهبي في: "سير أعلام النبلاء" أن الواقدي وإن كان لا نزاع في ضعفه فهو صادق اللسان كبير القدر.

وقد روي أن "مالك" سأل عن المرأة التي سميت النبي بخبير ما فعل بها؟. فقال: ليس عندي علم وسأسأل أهل العلم. فسأل الواقدي، فقال: الذي عندنا أنه قتلها. فقال "مالك": قد سألت أهل العلم فأخبروني أنه قتلها.

سأل يزيد بن هارون وأبو عبيد القاسم عن الواقدي فقالا (ثقة). وسأل عنه مصعب الزبيري والمسيبي فقالا (ثقة مأمون) كذلك أبو يحيى الزهري.

لقد كان للواقدي مكانة اجتماعية متميزة، ووقع في النفوس بحيث أن أبا عامر العقدي قال: نحن نسأل عن الواقدي؟. ما كان يفيدنا الشيوخ في الحديث إلا الواقدي.

ونشير في هذا الصدد واستنادا إلى النسق القيمي آنذاك فاتهم الواقدي بالكذب هي أشد وأبشع تهمة توجه إليه.

لكن، وعلى الرغم من أن العديد من المعنيين بالحديث لم يطمئنوا له ولم يأخذوا بروايته، وعلتهم في ذلك أنه كان يروي الحديث عبر سلاسل إسناد متباينة، إلا أن هذه العلة تبدو أقرب إلى مسألة التدقيق منها إلى التضعيف.

3-2- الخبر:

اعتبره الكثير من المؤرخين علم دهر مثل محمد بن سلام الحلمي، وترتكز أهميته

على أنه دوّن المعلومات الضخمة وأرخ لحوادث مختلفة بدقة متناهية والتي لولاه لضاع الجزء

(*) لمزيد من التوضيح:

عبد الرحمن (بن عمر جردي المدخلي): تخريج ودراسة الأحاديث والآثار الواردة في الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد بن

منيع (١٦٨-٢٣٠ هـ)، إشراف: مسفر (بن غرم الله الدميني)، دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، 1422هـ، ص 165-166.

الأكبر منها. وكان الواقدي مشهورا بالمدينة بتتبع آثار الرسول، ومعرفة من مات من الشهداء؟. وأين دفن؟. ولم يتقدم في ذلك عليه أحد من أهل المدينة.

ويندرج كتابه: "المغازي" في هذا الصدد حيث يعرض فيه أولا إطار الموضوع ثم يعقبه بذكر التفاصيل ويبدأ بقائمة المصادر الأساسية وذكر غزوات الرسول (ص) وتواريخها حسب تسلسلها كما يورد أسماء أمراء المدينة في غيابه. ولقد أبدى اهتمام خاص بتواريخ الحوادث.

وتجدر الإشارة إلى أن للواقدي بعض المآخذ في تدوينه للأخبار، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: يقول الواقدي على لسان الأمير عقبة: « يا قوم إن الوحوش والهوام ودواب الأرض كثيرة بهذه الأرض وأخاف أن أحرقها بالنار فيحاسبني الله عز وجل عليها، ولكن إذا كان لأحد النهار أنادي في هذا الموضع بأعلى صوتي أيتها الوحوش الساكنة في هذا المكان ارحلوا منه فإني أريد حرق أشجاره بالنهار...فنادى عقبة رضي الله عنه في الوحوش بالارتحال فما أتم النداء حتى رفعت الوحوش أولادها في أفواهاها من غزلان وذئاب ونمور وغيرها وبقي ينتظر خروجها»⁽¹⁾.

لعل مثل هذه الروايات هي التي وضعت الواقدي موضع انتقاد وتجريح من طرف العلماء الذين كانوا يمحسون كل حدث يعرض عليهم. فالمنطق لا يقبل هذه الرواية لأن معجزة التكلم مع الحيوان وفهمه تخص سيدنا سليمان وحده، وعصر المعجزات قد ولى مع "النبي محمد" فكيف للأمير "عقبة" أن ينبه ويكلم الحيوانات؟. وكيف لها أن تفهم قوله...؟!.

فهذه الرواية يتدخل فيها خيال الواقدي في استرسال وقلب الأحداث وفق ما ينسجم وآذان المستمعين لها، وإقبالهم على كل ما هو عجائبي بعيد عن المؤلف.

هناك مثال آخر عن قصة المرأة التي تقتل والدها لأنها تؤمن أن هذا ما سيقع وما سيجمعها مع النبي في الآخرة، بقوله: بعد أن فتحت الباب لعبد الله بن جعفر ابن عم الرسول بعد أن رأت في منامها أن الرسول يطلب منها ذلك. قالت أنا ابنة صلبه وقد قتلته لأني كنت قد رأيت

(1) الواقدي (محمد): فتوح إفريقيا، طبع التيجاني محمد، مطبعة المنار، تونس، 1960، ص 04.

في كتبنا أن البلد يفتح على يد امرأة تقتل أبها في عام كذا وفي شهر كذا وفي جمعة كذا فأحببت أن أستأثر بذلك لأكون غدا من أصحاب محمد بن عبد الله بن عبد المطلب. الدارس للدين الإسلامي وأوامره ونواهيه، يدرك جيدا أن مجرد عقوق الوالدين وعصيانهم محرما، ناهيك عن القتل. وهذا مثال آخر عن وهن الواقدي في استناده على وقائع هشة. استنادا لما سبق نصل إلى أن بعض الكتاب اعتبروا الواقدي "ثقة" في مجالي التاريخ والفقه، إلا أنهم اعتبروه ضعيفا في الحديث.

لأن رواية الخبر التاريخي تختلف عن رواية الحديث النبوي ولكل فن منهج خاص، وإن كانا يشتركان في بعض الأصول، فيجب أن نفرق بين رواية الحديث ورواية الأخبار الأخرى. فعلى الأولى تبني الأحكام وتقام الحدود، فهي متصلة مباشرة بأصل من أصول التشريع، من هنا يدقق العلماء في شروط من تأخذ عنه الرواية إلا أن الأمر يختلف عن رواية الأخبار. لأنها لا تخضع للتمحيص مثلما يحص الحديث لأنه صادر عن الرسول وبالتالي ضرورة التأكد من صحته وثبوته ونسبة فعلا للنبي.

إن للواقدي منهجا خاصا في الرواية التاريخية يختلف عن مناهج أئمة الحديث، فلا مانع عنده من أن يروي عن شخص مجهول، إذا كان الحديث وقع في سلفه أو أحد أفراد عشيرته، أما أئمة الحديث فلا يرون إلا عن الثقة بالمعروف بالعدالة والصدق ولعل هذا من أسباب تضعيف الواقدي عند المحدثين فاستخدام الإسناد الجمعي لم ينفرد به الواقدي بل عمل به غيره.

III- المبحث الثالث: كتابة التاريخ عند "ابن خلدون"

1- من هو ابن خلدون؟

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن خالد بن عثمان بن هانئ بن الخطاب بن كريب بن معد يكر بن الحارث بن وائل بن حجر. اكتسب كنية أبي زايد من اسم ابنه الأكبر على جاري عادة العرب في الكنية ولقب بولي الدين بعد توليه وظيفة القضاء في مصر⁽¹⁾.

ولد ابن خلدون في تونس سنة 732 هـ الموافق لـ 1332م، وكانت عائلته من أنبل العائلات في تونس حيث كانت تحتل مركزا مرموقا في جميع المجالات العلمية الدينية والسياسية⁽²⁾.

وهو واحد من نجوم أضاءت حلك الليل البهيم إبان ضعف المسلمين وتقهرهم الثقافي والفكري وأحد المنن التي من الله بها على الإسلام في قرنه ووقته...⁽³⁾.

وهو من أسرة أندلسية الأصل من اشبيلية. هاجرت إلى المغرب ثم إلى تونس أثناء بداية حكم الحفصيين، وهذه الأسرة اشتهرت باسم بني خلدون نسبة إلى الجد خالد بن عثمان أول من دخل الأندلس مع الفاتحين العرب.

«اشتهر والد ابن خلدون عبد الله محمد بعزوفه عن السياسة آثرا بذلك الدرس والعلم واشتهر ببراعته بصناعة العربية والشعر وفنونه حيث توفي سنة 749هـ - 1339م...»⁽⁴⁾.

تاركا عبد الرحمن النابغة ومعه أربعة إخوة.

(1) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991، ص 04.

(2) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة ديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 04.

(3) ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004، ص 08.

(4) ابن خلدون (عبد الرحمن): التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979، ص 273.

بدأ ابن خلدون في حفظ القرآن عندما بلغ سن التعليم على يد والده معلمه الأول. فأتقن تجويده وتفسيره وتعمّق في الفقه والحديث المالكي وأصول التوحيد والعلوم اللسانية ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية.

تأثر ابن خلدون بالكثير من أساتذته الذين حظي بإعجابهم ونال إجازتهم. وأهم اثنين تركا بهمة في ذاكرة ابن خلدون هما علي حد قوله: «...ومنهم كاتب السلطان أبي حسن، وصاحب علامته التي توضع أسافل مکتوباته، إمام المحدثين والنحاة بالمغرب أبو محمد بن عبد المهيم بن عبد المهيم الحضرمي، لازمته، وأخذت عنه سماعاً وإجازة...»⁽¹⁾

أما الأستاذ الثاني فهو: « شيخ العلوم العقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلبي، أصله من تلمسان وبها نشأ، وقرأ كتب التعاليم، وحذق فيها»⁽²⁾

تعرض ابن خلدون لحادثتين جعلته يتوقف عن الدراسة ويتطلع لتولي الوظائف وهما: الطاعون وهجرة مشايخه إلى المغرب الأقصى.

أما الطاعون: «فقد وقع في إفريقيا سنة 1349...فتسبب هذا الوباء في خسائر فادحة، وفقد ابن خلدون على إثر هذا الحادث أبويه ومعظم مشايخه الذين لم فتك بهم الطاعون...ثم سافر من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750هـ مع أبي الحسن المريني. وبسبب هاتين الحادثتين تعذر عليه متابعة الدراسة»⁽³⁾. من هنا وجد ابن خلدون نفسه في مرحلة جديدة في حياته لم يكن يتوقعها لأنه رغب بالسفر إلى المغرب الأقصى ليوصل دراسته لأن أخاه الأكبر صرفه عن ذلك. وقد كانت أول وظيفة يزاولها ابن خلدون ويبدأ بها حياته المهنية هي وظيفة كتابة العلامة، وهي: «وضع "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم»⁽⁴⁾

(1) المرجع نفسه، ص21.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) مغربي (عبد الغني): الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، تر: بن دالي حسين (محمد الشريف)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص15.

(4) المرجع نفسه، ص57.

2- الفترة التي عاش فيها:

سافر ابن خلدون إلى الجزائر وبالضبط إلى بسكرة سنة 753هـ بعد هزيمة جيش تافراكني على يد أبو زيد حفيد السلطان أبي يحيى الحفصي الذي زحف إلى تونس ليستعيد تراث أجداده، بعدها تزوج ابن خلدون سنة 754 هـ وسافر إلى المغرب فعيّنه السلطان أبي عنان عضواً في مجلسه العلمي بفاس سنة 755 هـ.

واصل ابن خلدون دراسته في مكتبات فاس التي كانت غنية بكتبها وعلمائها ومشايخها. سجن ابن خلدون لأول مرة سنة 758 هـ لمدة سنتين، عاد بعدها إلى ممارسة العديد من الوظائف، سافر بعدها إلى غرناطة ثم إلى إشبيلية ليعود بعدها إلى غرناطة أين استقر مع أسرته ثم رحل بعد ذلك إلى بجاية سنة 766 هـ أين تولى الخطابة، ووصف ابن خلدون هذه الفترة فقال: «وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباركة بابي، واستقالت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه وخدمتي للخطابة بجامع القصبية»⁽¹⁾ هذه الوظيفة منحت لابن خلدون الفرصة للخوض في غمار السياسة دون إهمال العلم، فتمكن من إدارة شؤون الدولة بعزم وحكمة وسدادة رأي.

إلا أن ذلك لم يدم طويلاً لأن الثورات اشتعلت في كل مكان. فعاد إلى الأندلس ثم إلى بسكرة وبعدها إلى تلمسان. وكان يرغب دوماً في اعتزال السياسة وملوكها، لكنه يجد نفسه مرغماً إلى العودة إليها، ونال مطلبه سنة 766هـ حيث استقر بتلمسان وتخلّى عن السياسة وتفرغ كلياً للعلم والبحث، وألف مقدمته الشهيرة في مدة مذهلة ويقول ابن خلدون في هذا « فأقامت بها أربعة أعوام متخليا عن الشواغل كلها وسرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب»⁽²⁾.

غادر ابن خلدون أحياء بني عريف بتلمسان سنة 780هـ إلى تونس ليواصل تأليفه للدرر. ثم سافر لتأدية مناسك الحج وكانت غايته الكامنة في ذلك الهروب من الصراعات السياسية التي

(1) المرجع نفسه، ص ص 104-105.

(2) المرجع نفسه، ص 245.

أصبحت تعيق مساره الفكري، فحط الرحال سنة 784هـ بمصر ثم إلى القاهرة حيث تقلد منصب قاضي القضاة التي سرعان ما زهد فيها بعد غرق أسرته في السفينة المقلدة لهم من المغرب إلى مصر. فاقترعت مهامه على التدريس فقط. لكنه عاد لممارسة القضاء بعد عودته من الشام، لنصرة الحق وتحقيق العدل حتى توفي سنة 808هـ.

يرى "العروي عبد الله" «بأن التاريخ ينتهي عند المؤرخ، معناه المؤرخ لا يعرف إلا ما حفظ»⁽¹⁾. أي ما دوّن عبر الأجيال وهذا يتناظر وفكر ابن خلدون والفترة التي عاشها اتسمت بزوال واندثار الحضارة الإسلامية" فالقرن الثامن للهجرة كان بحق قرن التراجعات والانهزامات في العالم الإسلامي شرقا وغربا. فمن هجمات التتار شرقا إلى تقلص حكم العرب في الأندلس غربا. إلى ضعف الأسرة الحاكمة وتنافسها ودخولها مع بعضها البعض في مؤامرات وحروب عبثية لا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلف الدمار والخراب إلى التزمّت الفكري وانتشار الفكر الخرافي»⁽²⁾.

كل هذه الأحداث جعلت الفوضى واللااستقرار تعم كل أنساق المجتمع، وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله: «وكأنني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب ولكن على نسبه ومقدار عمرانه وكأنا نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض وما عليها»⁽³⁾.

وكل هذا تعايش معه ابن خلدون إذ « في منهي حياته، كانت الرجاء والمشاق كثيرا ما تبدأ أو تنتهي باكفهار الجوى بينه وبين أهل الدولة وكان الرجل غلafa لجل علماء العصر وسياسيه، مثلا إلى استهلال عواقبها وأخذها السعة والرحب، بدل الاستيحاش واليأس»⁽⁴⁾

إذن، عاش ابن خلدون حياة حافلة بالأحداث والصراعات والتنقلات من منطقة إلى أخرى ومن سلطان إلى آخر كل هذا كان له الدور الإيجابي في إنتاجه العلمي فقد ترك أثارا سابقة لعصره أهمها المقدمة والتي قال فيها "ج مارسيه": «إن مقدمة ابن خلدون هي أحد أكثر

(1) العروي (عبد الله): مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، ج1، 1997، ص37.

(2) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991، ص 08.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) حميش (سالم): العلامة ابن خلدون، دار الأدب، بيروت، لبنان، دت، ص07.

المؤلفات انتشاراً، وأكثرها أهمية من بين المؤلفات التي أنتجها العقل البشري، وقد قال "أرلوند توييتي": إن ابن خلدون قد تصور وصاغ فلسفة، هي بلا شك أعظم نتاج أبدعه أي ذهن في أي عصر وفي أي بلد»⁽¹⁾.

3- إعادة ابن خلدون لتفسير التاريخ الإسلامي:

3-1- الفتنة الكبرى:

من أهم الأفكار التي حظيت بتفكير ابن خلدون تحوّل الخلافة الإسلامية أو ما يعرف (الفتنة الكبرى)، والتي نحلّها كما يلي:

أطلق لقب الخليفة على من يخلف الرسول في تسيير شؤون الأمة والحفاظ على دينها، فكان أول خليفة يتولى هذه المهمة هو أبو بكر الصديق الذي تم اختياره "بالإجماع". وقد اختلف المفكرون في تحديد هذه التسمية فمنهم من اعتبر لقب خليفة يعني من يخلف الرسول، ومنهم من اعتبر أن هذا اللقب معناه "خليفة الله" مستندين بذلك على قوله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة»⁽²⁾.

أطلق المسلمون لقب خليفة رسول الله على عمر ابن الخطاب، وعوضوه بلقب أمير المؤمنين الذي استحسنته عمر ابن الخطاب. إلا أن لقب خليفة المسلمين بقي متداولاً لسهولته، رغم أنهم استخدموا بعد ذلك لقب الإمام الذي أطلق على علي ابن أبي طالب.

ونشير في هذا الصدد بأنّ هذه الألقاب هي مترادفات لمفهوم واحد هو الخلافة مع العلم أن المضمون السياسي والاجتماعي لها يعني حراسة الدين وسياسة الدنيا.

«وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، تسمى خلافة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في إتباعه والاقتران به، ولذا يقال: الإمامة الكبرى وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي (ص) في أمته»⁽³⁾

(1) إيف (لاكوست): العلامة ابن خلدون، تر: ميشال (سليمان)، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ط2، ص05.

(2) المودودي (أبو علي): نظرية الإسلام السياسية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، 1985، ص21.

(3) ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1957، ص339.

وكان اختيار الخليفة يقع على أولي الأمر الذين يشترطون العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحوار، إلا أن شرط القرشية كان موضع خلاف لأن الإسلام لم يقيم على الحكم الوارثي ولا على العصبية، إلا أن القرشيين يركزون على ضرورة اختيار الخليفة منهم.

لقد حلّ ابن خلدون ظاهرة الفتنة الكبرى من خلال مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: هي فترة الرسول، والتي تتميز حسب ابن خلدون بالوازع الداخلي، حيث اهتم المسلمون بوحى القرآن ومعجزات الرسول، أما أمور الحكم ومن يخلفه من فقد كانت ثانوية وغير مهمة بالنسبة إليهم.

المرحلة الثانية: تتمثل في حكم الخلفاء الراشدين، حيث توقف نزول الوحي بوفاة الرسول، وبالتالي توجهت أنظار المسلمين إلى الحكم، فأولوا اهتماما كبيرا به، إضافة إلى ضرورة حماية الدعوة الدينية ونشرها.

ويعلق ابن خلدون هنا فيقول: «فلما انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء قرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلا وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان... وأصبح الملك للخلافة والعهد بهما مهما من المهمات الأكيدة كما زعموا، ولم يكن ذلك من قبل... ثم تدرجت الأهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات»⁽¹⁾

المرحلة الثالثة: فقد برز فيها التحول الأول في مقر السلطة السياسية بعد الفتنة ورغم أنه كان يؤمن بسلامة موقف الخليفة الرابع علي ابن أبي طالب بالنسبة لمشكلته مع معاوية، لكنه لم يشر بأن معاوية كان رجلا سيئا.

أراد ابن خلدون أن يوضح بأن معاوية بن أبي سفيان لم يسر على نهج الخلفاء الراشدين فيما يتعلق بالشورى في منصب الخليفة، والسبب تفاعل عصبية الأمويين مع الأوضاع الجديدة. فأراد صاحب المقدمة إثبات صحة نظريته المتعلقة بالعصبية، ومن هذا المنطق أوجد العذر لمعاوية في افتكاكه للسلطة والمجد.

(2) المرجع نفسه، ص 377.

إن التفسير العقلاني لانتقال مقر السلطة في نظام الخلافة إلى النظام الملكي ثم تحوّل ذلك النظام الاستبدادي ما هو إلا جزء من نظرية الدولة عند ابن خلدون. ومما يستدعي الانتباه أيضا هو أنه رغم إيمان ابن خلدون بالعميقة الإسلامية، ومعرفته بتعارض الدين مع العصبية، نجده يحاول التوفيق بين النظريتين، خاصة في ميدان الخلافة وتطور الشورى التي غض عنها معظم الذين تناولوا دراسة الفكر الخلدوني»⁽¹⁾.

إذن، لاحظ ابن خلدون أن مبايعة الخلفاء الأوائل هو عقد صفقة تعبر عن رضا الناس وتأييدهم للحاكم، فكانوا يضافونه لتأكيد موافقتهم عليه إلا أن هذه الطريقة ألغيت بعد حوادث الفتنة. فقد أقدم معاوية على استخدام مبدأ التوريث، وبالتالي تحوّل أساس السلطة السياسية من الرضا إلى القهر الذي هو سبب انهيار نظام الحكم الأموي على يد العباسيين، الذين اقنعوا العامة بأنهم أهل الرسالة وأنهم الأمثل للحفاظ على الكتاب والسنة وإقامة حدود الله. فتغير الحكم من الأموي إلى العباسي إلا أن الطراز الملكي الذي اختاره بنو أمية»⁽²⁾ بقي على حاله عند العباسيين دون أي تغيير.

من هنا يتضح أن تغيير الرئيس الثاني الذي طرأ على السلطة السياسية، أي تحوّلها من الأمويين إلى العباسيين، يعتبر تحوّلًا نحو الحكم الملكي المطلق.

إن بحث ابن خلدون في الدولة الإسلامية إضافة إلى علاقته المباشرة بحكامها من خلال الوظائف الحكومية المتعددة التي شغلها في شمال إفريقيا وأشبيلية، كل هذا جعله يتصور الحضارة الإسلامية بمنظور جديد، حيث توصل إلى وجود ثغرة بين الواقع السياسي والتطبيق الأمثل للدين، من خلال تأييده للحكم الأموي فإن ابن خلدون لا يعتبر القرآن والسنة القوانين الوحيدة الأساسية الأولى بالتطبيق لأنها الأسمى، بل يرى ضرورة تطبيقها بمعونة القوانين العقلية، وهذا راجع إلى الموضوعية التي انتهجها في دراسة التاريخ الإسلامي وتطور الخلافة والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها.

(1) Hussein (Taha) : Etude analytique et critique de philosophie sociale D'ibn Khaldoune, Apodose, Paris, 1917, p20.

(2) سلي (أحمد): السياسة والاقتصاد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1980، ص120.

اعتبر ابن خلدون التطور أمر طبيعي ضروري فالمرحلة التي شهدها العصر الأموي والعصر العباسي تميزت بالعصبية.

« كما ركز ابن خلدون على نقطتين أساسيتين هما بقاء الخلافة في الإمبراطورية الإسلامية، ثم وجود الدين كعامل في نظام الحكم وهو بهذا يربط بين القوتين الروحية والدينية في شخص الخليفة. حيث يرى أن جدارة الملك وتمكنه من تسيير شؤون أمته مرتبطة بتطبيق القوانين الشرعية (فالدين والملة صورة للوجود والملك)»⁽¹⁾. لأنها عامة كاملة صالحة في كل زمكانية على عكس القوانين الدنيوية التي تهتم بشؤون الإنسان الدنيوية فقط، وغياب القوانين التي تحقق انضباط الأفراد داخل الدولة يؤدي لا محالة إلى قيام ثورة وبالتالي زوالها.

فابن خلدون يركز على ضرورة الاجتماع الإنساني ووجود قوة تنظمه، وهي حسب ابن خلدون العصبية التي لا تتم الدعوة الدينية من دونها، فالقوة والسلطة ضروريتان لتطبيق الأفكار الدينية. فابن خلدون المعتنق للإسلام كعقيدة يتخذ أبحاثه في العمران منهجا وأداة لفهم وكتابة التاريخ»⁽²⁾.

نجده يسعى للتوفيق بين الدين والعصبية ويفضل السلطة العليا للشرع، إلا أنه قدم تحليل عقلائي لتطور مفهوم السلطة فيرى: « أن التغيير مفهوم الوازع قد حصل عندما تحولت الخلافة إلى الملك»⁽³⁾.

لقد استخدم ابن خلدون المنهج التجريبي لتفسير الأحكام والقوانين، ففي مجال الفلسفة السياسية تراه يدرس قيام الدولة وهدمها وسقوطها، فيرى أن علاقة الحاكم بالمحكومين تحدد طبيعة الدول وعليه تتعدد أشكال الحكم بتعدد الأنظمة.

يميز ابن خلدون بين مسيري السياسة الدينية وبين مسيري الأنظمة العقلانية فهناك فرق بين الخليفة والملك، فالخليفة هو خليفة الرسول الذي يحل بعده والذي يمثل السلطة الدينية والدينية، التي أسسها النبي أما الأنظمة العقلانية فهو يعتمد على قوة تعاليمه من نتاج العقل

(1) Muhsin (mahdi): Ibn Khaldoun's philosophy of history, George Allen and Erwin Ltd, London, 1960, p218.

(2) Nassar (Nassif) : La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, Puf, France, 1967, p62.

(3) Mohamed (Mahmoud Rbie): The political theory of Ibn Khaldoun, liden , Ej Brill, sd, p55.

البشري لتحقيق الأهداف الدنيوية فقط ومن هذا يعتقد ابن خلدون أنّ غالبية الملوك غير عادلين.

3-2- انتقادات ابن خلدون للكتابات التاريخية السابقة:

اتجه ابن خلدون إلى التاريخ لاستخلاص العبر والدروس، من أجل فهم الحاضر الذي حربه بأدق تفاصيله دون أن يجد تفسير لما حدث فيه. إلا أنه سعى إلى استخدام واقعية التفكير في النظر إلى الأمور. من هنا لاحظ أن كتابات المؤرخين تتضمن أخباراً وحكايات لا يقبلها العقل السليم لعدم توافقها واقعياً وزمانياً، ويرجع السبب لعدم موضوعية المؤرخين لأن معاشتهم للظروف هي التي فرضت الذاتية.

إضافة إلى فرض الملوك والحكام عليهم إبراز المآثر والمحاسن التي خص بها حكمهم. لقد شهد التأليف التاريخي في القرن الثامن أي فترة ابن خلدون انحطاط وتخلق على غرار الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والعقلية. « فانتقد ابن خلدون علم التاريخ العربي الإسلامي وفن أصوله كما انتقد منهجه الأصلي الذي قام عليه أي الإسناد و دخل في محاسبة نقدية لكل المؤرخين دون استثناء أي حتى الكبار منهم»⁽¹⁾.

مر التأليف التاريخي في الإسلام م بأربعة مراحل:

المرحلة الأولى: هي المرحلة التي بلغ فيها التأليف التاريخي في الإسلام أوجه على يد مؤرخين كبار أمثال الطبري و المسعودي الذين تميزوا بالأمانة والصدق فيما يكتبون.

المرحلة الثانية: مرحلة التواريخ الخاصة: الاقتصار على أخبار كل دولة لوحدها بسبب انقسام الدولة الإسلامية إلى ممالك وإمارات مستقلة.

المرحلة الثالثة: مرحلة التقليد: كان المؤرخون مقلدين في الغالب مكررين للموضوعات المتداولة، يقول ابن خلدون في هذا الشأن: " يجلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأولى صوراً قد تجردت من موادها، يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها إتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأها، ويغفلون أمر الناشئة في ديوانها، ثم إذا عرضوا لذكر

(1) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخاً، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991، ص111.

الدولة نسقوا أخبارها نسقا محافظين على نقلها وهما أو صدقا. لا يتعرضون لبدائيتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايته...

المرحلة الرابعة: مرحلة الانحدار: في عصر ابن خلدون عرف التأليف التاريخي (الاختصار) فالمؤرخون «أفرطوا في الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار على مقطوعة من الأنساب والأخبار»⁽¹⁾

إنّ هذا المنهج الذي اتخذه المؤرخون آنذاك فرض عليهم من أجل تحقيق غاية الناس، فكانوا ينقلون الأخطاء من دون تمحيص أو نقد.

وضع ابن خلدون منهجا في النقد التاريخي تضمن مجموعة من القواعد نوّه إلى ضرورة الالتزام بها في الروايات التاريخية ونقدها. منها: «تحكيم العادة وقواعد السياسة والأحوال في الاجتماع الإنساني وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار وإخضاعها للعقل من حيث الإمكان والاستحالة، مع ضرورة تطابها مع طابع عمراني»⁽²⁾.

إن منهج ابن خلدون التاريخي الخالص هو في الواقع تجريبي بشكل أساسي وهو لا يستند إلا على ملاحظة "طبيعة الأشياء" ولا يصدر مباشرة عن نظريات فلسفية مختلفة وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة للمؤلف ابن خلدون»⁽³⁾.

فابن خلدون يعتمد في تفكيره على الملاحظة ودقة المعلومات، فهو مراقب وملاحظ للواقع بشكل مميز، وهذا ما أنتج مفاهيم دقيقة ودراسات موضوعية، فصاحب المقدمة لم تكن ميولاته لجنة معينة أو لغرض معين غير العلم والحقيقة.

وقد وجه ابن خلدون للمؤرخين المسلمين انتقادات لاذعة، حيث قال: " أن كثيرا من المؤرخين والمفسرين والمحدثين المسلمين غلطوا في رواهم للأخبار لاعتمادهم على مجرد النقل دون أن يحققوها، وذكر أن بعض المؤرخين ذكروا المستحيل في مصنفاتهم ولم يحصوها، كالمسعودي الذي روى أخبار مستحيلة منها رواية تمثال الزر زور بمدينة روما الذي تجمع عنده

(1) المرجع نفسه، ص ص 99-100.

(2) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993، ص 4.

(3) لأكوس (إيف): العلامة ابن خلدون، تر: سليمان (ميشال)، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ط 2، ص 202.

الزرزير كل عام وهي حاملة للزيتون، تأتي به إلى هذا المكان ومنها أيضا حكاية وجود مدينة مبنية كلها بالنحاس بصحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى»⁽¹⁾.

أ_ أسباب الكذب في التاريخ

لا يمكن لأي شعب تسيير الحاضر وتنظيمه والتخطيط للمستقبل بمعزل عن ماضيه، لأن الأحداث المتعاقبة عليه من انتصارات، إخفاقات وانهزاعات تشكل مستقبله. ولذا وجب على كل مجتمع الاطلاع على تاريخه وتاريخ المجتمعات الأخرى لأن التاريخ فن «من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركاب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقبال وتتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في باطنه لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرق بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن كيف تقلبت بها الأحوال»⁽²⁾

فالتاريخ إذن ليس كتابة حادثة تاريخية فحسب بل هو تحليل وفهم الأحداث التاريخية عن طريق منهج يصف ويسجل ما مضى من وقائع وأحداث ويحللها ويفسرها على أسس علمية صارمة بقصد الوصول إلى حقائق تساعد على فهم الماضي والحاضر والتنبؤ بالمستقبل. وفي هذا الإطار كانت نشأة التاريخ الإسلامي وفق حاجات المجتمع والتي شجعت تدوين الأخبار والحوادث وعلاقات الأمم لمعرفة أسباب الخلافات الداخلية التي انتشرت آنذاك في بلاد المسلمين، إضافة إلى حرص الأفراد على معرفة ماضي أممهم وأمجادها، وكذلك تشجيع الخلفاء والأمراء على تدوين الحوادث التاريخية: " أدى اهتمام الرواة بجمع شعر العرب وحكمهم وتدوين معاني كلمات لغتهم إلى تدوين جميع الأخبار المتعلقة بكل ذلك، فأوردوا الروايات التاريخية التي تضمنت تلك الأخبار»⁽³⁾

(1) خالد كبير (علال): أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابة المقدمة، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2005، ص 08.

(2) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا... مرجع سبق ذكره... ص 193.

(3) المرجع نفسه، ص 89.

ويقول ابن خلدون في هذا الصدد: " اعلم أن فن التاريخ في غزير المذهب، جم الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في يسرهم، والملوك في دولهم وسياستهم»⁽¹⁾ فكتابة وتدوين الأحداث الماضية والحاضرة ليست بالمهمة السهلة بل تقتضي الدقة والجدية والموضوعية والحقيقة، فالتاريخ في طياته فائدة كبيرة للاقتداء منه، فحسن نظر المؤرخ يؤدي به إلى الحق فلا يقع في المغالط والمزلات لأن الكتابة التاريخية إذا ما اعتمدت فقط على النقل دون الأخذ بعين الاعتبار قواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني...ستقع لا محالة في البعد عن الصدق. وهذا ما وقع فيه الكثير من المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل حسب رأي ابن خلدون «كثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل والمغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فظلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهزر، و لا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد»⁽²⁾

لهذا فصل ابن خلدون القول في الأخطاء التي يرتكبها المؤرخون في كتاباتهم للتاريخ

فعمد إلى تصنيف أسباب الكذب في التاريخ كما يلي:

أولا: عدم التزام الموضوعية: فالناقل للخبر أو المشاهد له أو حتى الراوي للحدث تتحكم فيه الكثير من العوامل التي تجعله بعيدا عن تجري الموضوعية في التأليف التاريخي أهم هذه العوامل الآراء أو المذاهب إضافة إلى ابتغاء التقرب إلى ذوي المراتب بالثناء والمدح وتمويه الأحداث دون انتقاد أو تمحيص هذا ما يوقعهم في الكذب، « ويرجعها ابن خلدون إلى ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان، ومنها كذلك تبرير الإنسان لبعض أعماله التي لا يقبلها الدين أو المجتمع، بالإشاعة أن فلانا من ذوي المكانة العليا يأتيها ويقوم بها، وهكذا تستند عملية التبرير على الكذب واختلاق الأخبار والروايات المزيفة»⁽³⁾.

(1) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص37.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا مرجع سبق ذكره.... ص103.

ثانيا: عدم مراعاة قوانين الطبيعة: فهناك من بلغ به الكذب إلى نقل وقائع لا يقبلها العقل ببساطة لأن قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها. وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلوها وتؤثر عليهم، كما نقله المسعودي عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية، وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر»⁽¹⁾.

انتقد ابن خلدون هذا الكذب لأن الغاص في الماء حتى وإن كان داخل صندوق زجاجي سيموت لا محالة لأن الأكسجين سينقطع عنه فيقول: أن المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته، فيتنفس صاحبه الهواء البارد المعدل بمزاج الرئة والروح القلبي ويهلك...

فكان الأجدد بالرواية والمؤرخين إخضاع الحادثة للغلبة المنطقية التي تبعتها عن الغلط. إذ من غير المعقول تصديق رواية كهذه أو رواية المدينة ذات العشرة آلاف باب مع العلم أن الأبواب آنذاك اتخذت للتحصين، كذلك رواية المدينة النحاسية جنوب المغرب الأقصى.

ثالثا: الجهل بطبائع العمران: أي الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وطريقة حدوثها فمثلا للطبيعة قوانين معينة تسير عليها كذلك المجتمع (العمران البشري والاجتماع الإنساني له قوانين خاصة به مثلا كالتطور)

فقد يسمع الفرد رواية لحادثة معينة، قد تقع في عصره إلا أنها مستحيلة الحصول في عصر سابق له، أي على السامع ألا يقبل الخبر دون مراعاة تطور الزمان والمكان والظروف» فرما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضي ولا يتفطن لما وقع من تغيير في الأحوال وانقلابها، فيجرها لأول وهلة على ما يعرف وقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينهما كبيرا فيقع في مهواة الغلط»⁽²⁾.

رابعا: الذهول عن تحديد الأغراض في التاريخ: فلا بد للمؤلف التاريخي مراعاة اختلاف الظروف وتطور الزمكانية والعادات والمفاهيم، كما عليه مراعاة اهتمامات الناس من خلال عدم نقل

(1) ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1957، ص 56.

(2) المرجع نفسه، ص 57.

ما خلفه المؤرخون الذين سبقوه حرفيا إنما ينبغي عليه الاهتمام بمشاعر عصره وزمأنهم وظروفهم بما يشفي غليلهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله.

«ولما كان الكذب متطرقا للخير بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على العين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»⁽¹⁾.

ولا أعون على بلوغ هذه الغاية واجتناب هذه الثمرة التلاعب بالتاريخ وقلب حقائقه وإعطاء كل الفضائل والمزايا للحكام، وكل النقائص والدنايا للمحكوم عليه المغلوب على أمره»⁽²⁾. أما أسباب وقوع المؤرخين في الكذب في نقل الحقائق وسردها راجع إلى استخدامهم لمنهج الإسناد: «وهو منهج اقتضته طبيعة نشأة علم التاريخ العربي فقد نشأ علم التاريخ و الإسلام جنبا إلى جنب مع علم الحديث، ولقد كان المؤرخون الكبار كالطبري مثلا من العلماء المحدثين والمفسرين الذين اشتغلوا عن قرب أو بعد بجمع الأحاديث وتدوينها»⁽³⁾.

إلا أن الأحاديث النبوية قد شابها الكثير من التزوير، وهذا ما دعا جامعي الأحاديث التحقق من صحتها من عدمه، هل هي فعلا صادقة مأخوذة عن النبي (ص)، ومن أجل هذا قاموا بوضع منهاج خاص كمقياس لتحقيق وهو التجريح والتعديل^(*)، بغية التأكد من مدى صدق الرواة المعروفين بالنزاهة والتقوى والصلاح وقد اتسع هذا المنهج حتى بلغ ميدان التاريخ كله. وقد كان المؤرخون يذكرون راوي الخبر أو مصدر الخبر ذلك لتبرئة ذمتهم من الكذب والتزوير.

(1) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 67.

(2) الميلي (مبارك بن محمد): تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976، ص 20.

(3) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا مرجع سبق ذكره... ص 105.

(*) الجرح والتعديل علم يبحث في معرفة أحوال الرواة من حيث القبول والرد.

والجرح لغة: يقال جرح فلان، بمعنى سبه وشتمه، وجرح الحاكم فمعناه مجازا أسقط عدالته.

أما اصطلاحا فمعناه رد الحافظ المتقن رواية الراوي لعله فيها أو كذب، أو تدليس... أي وصف الراوي بما يقتضي رد روايته أو تليينه أو تضعيفه. أما التعديل فهو وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته.

وبهذا الشأن قام ابن خلدون بانتقاد منهج التعديل والتجريح الذي يعتبره متعلق بنوع معين من الأخبار، هي الأخبار الشرعية التي هي في الأصل عبارة عن أوامر ونواهي تصدق من منطلق الثقة في نزاهة راويها وانضباطه، على عكس الحدث التاريخي الذي يعرض المطابقة والذي يرى في إمكانية وقوعه أم لا، لأن مطابقة مضمون الخبر لطبائع العمران حسب ابن خلدون هي أحسن طريقة لتمحيص الخبر وتمييز صدقه من كذبه « فلما كانت الحوادث التاريخية حوادث اجتماعية بالدرجة الأولى فإنه لا بد للمؤرخ الاطلاع على كيفية وقوعها ومن ثمة لا بد له من العلم بقواعد السياسة »⁽¹⁾.

فالمؤلف التاريخي السارد لقصة معينة أو حدث معين عليه التحري بالمنطق من حيث الإمام بكل ما يحيط بالخبر الناقل له من اختلاف الأمم والأماكن المتواجدة بها والمذاهب المتبعة لها إضافة إلى الإحاطة بالحاضر ومقارنة أحداثه وتطوراته بالماضي من حيث أسباب حدوث الأخبار المنقولة عنها، ومدعاة تغير الظروف الزمانية والمكانية للأمم بالنسبة لرواة التاريخ يمكنه من عدم الوقوع في الزيف والتصوير.

« ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم و الأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوي شديد الخفاء. إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم إلا على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرب إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمطار، فذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول (سنة الله التي قد دخلت في عباده)»⁽²⁾.

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح، ومنها الدهول من المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ضنه وتخمينه فيقع في الكذب»⁽³⁾.

(1) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا، مرجع سبق ذكره.... ص 108.

(2) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون... ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

4- قوانين تفسير التاريخ عند ابن خلدون:

التاريخ عند ابن خلدون هو نتاج لخبرته العميقة الناتجة عن دراسته للعلوم ومعاشته للاضطرابات السياسية التي شهدتها التاريخ الإسلامي في القرن الثامن الهجري. مما جعل منه مفكرا دقيق التأمل في كل الوقائع والتي لم تكن وليدة الصدفة أو متعلقة بزمكانية ما، وبالتالي خلص إلى التساؤل التالي: هل هناك قوانين تفسر علاقة الماضي بالحاضر وفق نماذج معينة؟.

لقد حلّ ابن خلدون هذا من خلال قراءته للتاريخ، إذ رأى في الوقائع التي يعرضها ذلك التاريخ نفس الخواص التي استرعت نظره فيما شاهده عبر السيرورة التاريخية، فانتهمى به الحال إلى اقتناع ثابت على أنه وجد في التاريخ وقائع تناقض تلك القوانين التي اعتبرها أبدية محتومة، فلم يتردد في رفضها واعتبارها أخطاء ارتكبتها المؤرخون، وبدت له عندئذ ضرورة إجراء تغيير عميق في طريقة دراسة التاريخ وكتابته.

وتجدر الإشارة هنا بأن ابن خلدون لم يهتم بالتاريخ قبل كتاب العبر، بل اهتم بالفلسفة والعلوم العقلية التي كان لها الحظ الأوفر في فكره وخاصة في فترة شبابه. إلا أن اشتغاله بالسياسة وتحمله مسؤوليات مختلفة جعله يلتقي بالتاريخ بمحض الصدفة من خلال التجارب السياسية المختلفة وكذا التأمل العقلي المستمر له، وخاصة معاشته للأحداث المختلفة في عصره من صراعات واهزاعات وتقلبات وانتصارات وملاحقات، جعل تجربته غنية وأضافت الكثير لرصيده الفكري، والتي أدت به أخيرا إلى الاستقرار والانعزال في قلعة بني سلامة بالجزائر سنة 776هـ - ليدون مخزونه الفكري الهائل.

ومنه، مفهوم ابن خلدون للتاريخ كان مختلفا عمّن سبقه، فالتاريخ عنده ليس مجرد رواية الأخبار قصد التسلية بل هو في حقيقته « نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»⁽¹⁾.

فالتاريخ عند ابن خلدون هو سيرورة العمران، فالتأريخ أو التأليف التاريخي هو تدوين وتسجيل ما يستحق تسجيله، وبمفهوم آخر التاريخ هو بناء وارتقاء سيرورة العمران. ولكي

(1) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا مرجع سبق ذكره.... ص93.

يكون التاريخ علما صحيحا بهذه السيورة ينبغي له أن يواكب العمران كسيورة، ذلك أن العمران بطبيعته متغير»⁽¹⁾.

وتغيير العمران يعني أن كل جيل يرث تراث أسلافه مع إعادة إنتاجه والإضافة عليه وتسليمه للجيل الذي يليه، من هنا يتضح المفهوم الجديد للتاريخ عند ابن خلدون الذي جعله يهتم ما دار في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية...

فالتاريخ إذن هو تاريخ المجتمعات والحضارات منذ تأسيسها وتطورها وزوالها، ويضع ابن خلدون أربعة قوانين لتفسير التاريخ وهي:

أولا- قانون السببية: أي لكل علة معلول وما من حادث إلا وله سبب.

ثانيا- قانون التشابه: الظروف المتشابهة تنتج أحداثا متشابهة وهذا ما يجب على الحاضر الأخذ به، أي الاستفادة من النتائج السابقة.

ثالثا- قانون التطور: أي وجوب الاعتقاد بعدم الثبات.

رابعا- قانون المطابقة: استخدام المنطق والعقلانية في النظر إلى الوقائع.

فالمؤرخ الحق حسب ابن خلدون لا يكون مجرد سارد وراوي للقصص والأحداث، بل يجب عليه الإحاطة بكل العلوم المتعلقة بالتاريخ، لهذا وضع ابن خلدون هذه القواعد لتكون المنهج نحو كتابة تاريخ سليم، إذ «الوقائع التاريخية مترابطة متصلة الواحدة منها بالأخرى اتصالا منطقيًا والمظاهر الاجتماعية إذن هي نتيجة قوانين تعمل فيها وتخضع لها غير أن هذه القوانين لا تعمل في المظاهر الاجتماعية بنفس الطريقة التي تعمل في المظاهر الطبيعية»⁽¹⁾.

ومنه، ابن خلدون لا يرمي إلى تطبيق هذه القوانين بنفس الدقة إنما يوجه المؤرخ إلى ضرورة إعطاء تفسيرات وتعليقات منطقية للوقائع الجارية عبر التطور الاجتماعي، فهو يبحث بهذا إلى تطبيق فلسفة التاريخ.^(*)

نستخلص مما سبق: قوانين تفسير التاريخ هي: السببية، التشابه، التطور، المطابقة

وفق خصوصية كل مجتمع.

(1) المرجع نفسه، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 96.

(*) عن مقابلة أجريت مع د- "فوقام رشيد" أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة الجزائر 02، يوم 09-11-10-2010.

5- الانتقادات الموجهة إلى "ابن خلدون":

لقد وجهت عدة انتقادات إلى "ابن خلدون" فوصف بالتحامل، التحيز، التناقص الذاتية وحتى التفاخر. أنتقد ابن خلدون في كون منهجه النقدي التاريخي ليس جديدا ولم يكتشفه كما زعم بل هو منهج معروف متداول من قبل، إذ « منهج النقد التاريخي لابن خلدون لم يكن هو مكتشفه وليس هو من طبقه فقد سبقه إلى الإشارة إليه وتطبيقه طائفة من النقاد المحققين الكبار كابن حزم وابن الجوزي وابن تيمية والذهبي وابن قيم الجوزية وابن كثير»⁽¹⁾.

هذا بالإضافة إلى الانتقادات التي وجهت للمقدمة: «إن إسهام ابن خلدون في الحركة التقيية، يفسر وجود مفاهيم معادية للعقلانية بوضوح في المقدمة، وإنه لمدهش أن نلاحظ التعارض القائم بين بعض المقاطع في المقدمة، مزدان بأروع انطلاقة عقلانية، والأخر مشوب بأبرز ظلامية صوفية»⁽²⁾.

إذ حملت المقدمة فصولا معنونة بما يسع للعرب ويدل على تحامل ابن خلدون عليهم منها: « فصل أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، فصل في أن العرب أبعد الناس عن السياسة والملك، فصل في أن المباني التي كانت تختصها العرب يسرع إليها الفساد إلا في الأفق»⁽³⁾.

ونشير إلى أنه لم يحدد مصطلح العرب على من يطلقه بالتحديد، هل على السكان البدو أم على السكان الحضريين أم كليهما، أيضا قوله أن العرب لا يتغلبون على البسائط، وقوله أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. وقوله أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة...

كل هذه هي أحكام تعسفية قاسية أطلقها ابن خلدون على العرب جميعا بدوا وحضرا. فهو حسب الكثير من ناقديه أمثال "حسين عاصي" كان مخطئا وحتى وإن صدقت على بعضهم

(1) خالد كبير (علال): أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2005، ص 75.

(2) إيف (كوست): العلامة ابن خلدون، تر: ميشال (سليمان)، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1978، ص 228.

(3) عبد الواحد وافي (علي): «اتهام ابن خلدون في التحامل على العرب» في: الأصالة، عدد 16، 1973، ص 15.

فلا تصدق عليهم كلهم ولا تخصمهم دون غيرهم لأنَّ الجزء لا يعبر دوما عن الكل.

بالغ ابن خلدون كثيرا في الدعوة إلى الاعتماد على قانون المطابقة بين الروايات التاريخية والثابت من التاريخ، والواقع الطبيعي، فدعا إلى استخدامه كقانون أساسي وأهم استخدام الإسناد في النقد التاريخي، ونحن لا ننكر ما لقانون المطابقة من جهة وازدراؤه بطريقة نقد الأسانيد من جهة أخرى»⁽¹⁾ باعتبار قانون المطابقة غير كامل وشامل لكل الأخبار التاريخية المتعلقة بالأحداث والتصرفات.

وتجدر الإشارة هنا بأنَّ ابن خلدون اعتبر الخبر البشري خاضع لقانون المطابقة من حيث الإمكان والاستحالة، واستبعد الخبر الشرعي الذي خصه بالنقد بالتعديل والتجريح اعتمادا على الإسناد.

هذا بالإضافة إلى ما قاله عن النظر في الأخبار من حيث الإمكان والاستحالة لتمييز صحيحها من سقيمها هو طريق برهاني لا مدخل للشك فيه، هو قول مبالغ فيه ولا يكفي لنقد الأخبار وتمحيصها»⁽²⁾.

فهذا القانون يستبعد الروايات التاريخية المستحيلة الخارجة عن الإمكان العقلي الواقعي، ويحتفظ بما يصدقه العقل من روايات قصد التمحيص والتدقيق والنقد لإزالة التزوير والكذب. فهناك روايات قابلة للتصديق إلا أنها لم تقع بالفعل فيكشف عن ذلك بنقد الأسانيد والمتون معا. من هنا قول ابن خلدون لا يصدق على كل الروايات التاريخية.

إضافة إلى الانتقادات التي وجهت لابن خلدون: ابن خلدون الناقل لم يجد التمحيص»⁽³⁾ إذ تحدث ابن خلدون عن عمر الكاهنة الذي بلغ 127 سنة، "أيضا نقل عبد الرحمن بن رستم، كان من سلمة الفتح قدم إلى إفريقيا مع طواع الفتح وأخذ بدين الإباضية والخارجة، فهذه الأمور كلها إذا ما حللناها نجدها مجموعة من التناقضات: فكيف يكون قد قدم إلى إفريقيا مع طواع الفتح وقد بدأ هذا الفتح في خلافة عثمان، وكيف يكون إباضي،

(1) خالد كبير (علال): أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2005، ص 9.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا مرجع سبق ذكره... ص 184.

والإباضيين يستحيل أن يقاتلوا في جند خلافة يرفضون شرعيتها، كل هذا فيه دلالة على أن ابن خلدون حسب "حسين عاصي" والكثير من الناقدين، كان ينقل بدون ذلك التمحيص الذي من أجله وضع منهجته والتي غفل عنها أو نسيها. وإذا كان ابن خلدون لم يُجد التمحيص، كذلك لم يُجد الاختيار فيما نقله.

وتجدر الإشارة في هذا المقام بأن سبب تعثر ابن خلدون ووقوعه في هذه الأخطاء لا يرجع إلى جودة احترافيته، وإنما لكونه شاهداً دقيقاً همه في النهاية ليس تسجيل الوقائع وفهم أسبابها وما ينتج عنها، بل اعتباره التاريخ ليس غاية ابن خلدون إنما هو وسيلة لفهم ما يحدث من احتضار للحضارة الإسلامية « هذا تخصيص غير صحيح ليس فيه لابن خلدون دليل نقلي أو عقلي، كما أنه من الثابت أن كبار المحدثين المحققين نقدوا الأخبار النبوية والبشرية بمنهج واحد جمعوا فيه بين نقد المتن والأسانيد معاً، دون تفريق بينهما»⁽¹⁾.

قام ابن خلدون بنقد عدد من الروايات التاريخية من خلال منهج النقد التاريخي الخاص به، فكان نقده سابقة من منظوره. وأهم هذه الروايات انتقاده لمدينة النحاس بسجلماسة، حيث انتقد ابن خلدون المسعودي: « فيما رواه عن مدينة النحاس بصحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى وقال إنها مدينة مغلقة الأبواب مبنية كلها نحاس، والصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف عليها ورمي بنفسه لا يرجع إلا لأخر الدهر»⁽²⁾.

اعتبر ابن خلدون أن الرواية بعيدة تماماً عن ما يمكن أن يصدقه العقل السليم، فهي من خرافات القصص فالمعادن الموجودة في الطبيعة آنذاك لا تكفي لبناء مدينة بتلك العظمة.

تنحصر أهم الانتقادات الموجهة لابن خلدون في: المنهج النقدي التاريخي، الاعتماد على قانون المطابقة وإهمال استخدام الإسناد في النقد التاريخي، النظر في الأخبار من حيث الإمكان والاستحالة، نظرتة إلى العرب ونقد المؤرخين ورواياتهم التاريخية.

(1) خالد كبير (علال): أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2005، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 71.

IV- المبحث الرابع: قراءة التاريخ عند "محمد أركون":

1- من هو محمد أركون؟.

هو مفكر ولد عام 1928 في "تاويريرت ميمون بآث يني" ونشأ في عائلة فقيرة، انتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشنت أين تلقى دراسته الابتدائية، ثم انتقل إلى وهران حيث تابع دراسته الثانوية لدى الآباء البيض، ثم درس الأدب العربي، القانون، الفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، بعدها درس على يد "لويس ماسينيوس" (Louis Massignon) وقام بإعداد التبريز في اللغة العربية وآدابها في جامعة السربون بباريس، كما اهتم بالمؤرخ والفيلسوف العربي "ابن مسكويه" والذي كان موضوع أطروحته للدكتوراه. توفي في 14 سبتمبر 2010 عن عمر ناهز 82 سنة، ودفن في المغرب بطلب منه. من أهم كتبه: الفكر العربي، تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو نقد العقل الإسلامي، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تاريخ الجماعات السرية، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني... الخ

2- قراءة التاريخ:

الزيف في التاريخ العربي لا يشمل كتابة التاريخ فحسب بل أيضا في طريقة قراءته، وهذا ما يفسر نقد بعض المفكرين للقراءة التاريخية للتراث العربي الإسلامي: وتجدد الإشارة بأن منطلق القراءة التاريخية للتراث كان مختلفا، إذ ركزت بعض القراءات على فترة التدوين كقراءات "محمد عابد الجابري" في حين ركزت بعض القراءات الأخرى على الفترة التأسيسية أي فترة ظهور النص المؤسس النص القرآني كقراءات "محمد أركون". وبين هذا وذاك هناك اتفاق ضمني على ضرورة القراءة الحداثية للتراث، وذلك حتى تتمكن من فهمه، إذ القراءة الحداثية للتراث «تجنبا السقوط في قراءة تراثية للتراث، وبعبارة أخرى إن الهدف وراء أية قراءة تقدم نفسها على أنها قراءة تراثية للتراث، أي الفهم التراثي للتراث بل أيضا -وهذا أخطر- تجرنا إلى قراءة تراثية للعصر، أي تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر

والمستقبل»⁽¹⁾ ومنه فالقراءة التاريخية الموضوعية للتراث تعني تناوله بطريقة حدائية وبمنظور جديد إذ نحن العرب أمام خيارين: إمّا الانخراط في التراث من أجل إعادة نقده وقراءته، وعلى هذا الأساس نعيد بناء آليات التفكير والعقلنة في الفكر العربي، وإمّا نقد التراث من أجل كشف ما خفي من أسرارهِ، ممّا شكل ويشكل عائقاً أمامنا. والانخراط في الحدائِة بمفهومها الكوني، وذلك من أجل تجاوز المقولات التراثية لأنها لا تحمل قيم العصر ولا يمكنها الانخراط فيه. ومنه، فالقراءة التاريخية للتراث تركز على أساسين مختلفين هما:

أولاً: الانخراط في التراث وإعادة بناء آليات التفكير والعقلنة في الفكر العربي.

ثانياً: نقد التراث والانخراط في الحدائِة لأنّ المقولات التراثية لا تحمل قيم العصر.

وهذا الاختلاف يدفعنا إلى طرح التساؤل: ما الأسباب التي أدت إلى وجود الاختلاف

في أرخنة القراءة التاريخية؟.

يعيش العرب قطيعتين مزدوجتين على مستوى العقل الأولى بالقياس على الفترة المنتجة والتأسيسية لتراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يعتقدون أنّهم يعرفونها في حين الواقع غير ذلك أبداً، والثانية بالقياس على العقلانية الغربية.

ولتفسير هاتين القطيعتين نركز على:

أولاً: النص الديني القرآني باعتباره مقدساً في المخيال العربي الإسلامي.

ثانياً: العقلانية الغربية.

2-1- النص الديني القرآني:

«يوجد إله واحد، حي، خالق، اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض. وقد تكلم

إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم. وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (أو الرسول محمد). وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام الموصل بكل تقى وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه. ثم دونوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بالمصحف»⁽²⁾

(1) الجابري (محمد عابد): التراث والحدائِة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص 50.

(2) أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم (صالح)، دار الساقى،

بيروت، 1999، ص 66.

إذ ومنذ أربعة عشر قرن كَلَّمَ اللهُ نبيه محمد عن طريق جبريل وقال له: "أَقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، أَقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"⁽¹⁾ أي أمر الله نبيه بالقراءة، وهذا الأمر الإلهي شكّل حدثاً إنسانياً غير التاريخ إلى يومنا هذا، وقراءة النص القرآني قراءة حدثية تعني قراءته وفق معطيات الواقع المتجدد، وهذا ما يستلزم إعادة أرخنة النص الديني وخاصة النص المؤسس (القرآن) بشكل متوازن مع القيم الكونية الإنسانية. ولكن، لماذا إعادة الأرخنة؟.

لأنّ هناك من يرى بوجوب فصل النسق الديني عن الأنساق الاجتماعية الأخرى وخاصة النسق السياسي، ففي تاريخ ممارسة السياسة «... هناك سجل مركزى بين السجلات ذو علاقة بعلمنة السياسة والدولة، لا يزال يشق الوعي الإسلامى إلى شقين: أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميتها. واستناداً إلى كون المرجعية الدائمة هي مرجعية الخلافة الحق والراشدة، نشر الكاتب المصري "علي عبد الرزاق" كتاباً في العشرينات من القرن العشرين عنوانه: "الإسلام وأصول الحكم" أراد فيه البرهان على كون الخلفاء الأربعة الأوائل تولوا حكماً سياسياً خالصاً لا علاقة له بالدين»⁽²⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجواباً عن سؤال لماذا إعادة الأرخنة؟. يرى بعض المفكرين مثل "محمد أركون" بضرورة تجديد قراءة الدين والبحث من جديد على موقع كوني للدين في فكرة الأنسنة* وفي هذا السياق يأتي كتاب "محمد أركون": "الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي" ليشكل مساهمة في تحليل الأنسنة في الإسلام وإعادة بنائها، حيث يقول في مقدمته رغبة في تحطيم العزلة عن الإسلام ورفع إطارها لتقويته حتى يستطيع أن يخرج من سياجه العقائدي المحصن داخل قلعة الصمود ضد تحديات التاريخ، في حين ينتظر منه العالم إجابات عن تحديات عاجلة ومحددة.

(1) القرآن الكريم، سورة العلق، آية 1-5.

(2) عبد الرزاق (علي): الإسلام وأصول الحكم، تر: خليل (أحمد خليل)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5،

2005، ص 06.

(* الأنسنة: تعني إعطاء البعد الإنساني لموضوع ما، أي مثلاً تصوير فرد على أنه إنساني أي من بني البشر، أو وصف شعب أو ثقافة ما على أنها إنسانية، فيعني ذلك أنها نابعة من الإنسان. فيقال مثلاً: أنسنة النظام العقابي أي تحويله من نظام عقابي وحشي لا بشري إلى نظام إنساني يحترم خصوصية الإنسان. ولا أنسنة الثقافة فهي كل ما يعادي البشر ويقوّض الوجود والثقافة البشرية.

وتجدر الإشارة بأن: « هناك سببان اثنان يدعوان لتحدث عن التجربة الأنسية من أجل موضوعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل. الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نُسيَت وأُهملت من قبل الفكر العربي- الإسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل ردّ الفعل السني في القرن الخامس/ الحادي عشر الميلادي (المقصود رد الفعل ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل والقادر)⁽¹⁾. إنها ليست منسية فقط وإنما هي مُنكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الإستشراق الذي يرفض أن يخلع على الإسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره (ليس هناك نزعة إنسانية إلا إنسانية الغرب: هيومانيزم). كما أنّها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية. وأمّا السبب الثاني فهو فلسفي. ذلك أنّ النجاحات التكنولوجية للغرب جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية وباطلة. لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبق في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية. لذا نجد أنّ إعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسية لكي تتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر⁽²⁾.

القرآن لم يدوّن في حينه بل دوّن في عهد الخليفة "عثمان بن عفان" سنة 25هـ، أي بعد 35 سنة من نزوله و« الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدوّن والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قِبَل المفسّرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قِبَل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية^(*).

(1) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: صالح (هاشم)، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 76.

(2) المرجع نفسه، ص ص 76-77.

(*) تعني الفيلولوجيا فقه اللغة وتاريخها واستخدام المنهج الفيلولوجية للمقارنة بين اللغات مثلا وهناك من قام بتوجيه هذا المنهج لرد كل ما جاء في الإسلام إلى ديانات وحضارات سابقة. ليثبت تأثر الإسلام بالديانتين اليهودية والمسيحية إيجاد علاقات بينهما باعتبارهما عند البعض أصليين. ونشير هنا أنه في القرن السادس عشر عرفت أوروبا النهضة والتي لم تتأثر إلا بعد استقراء الوثائق والكتابات الأوروبية عن طريق تطبيق المنهج الفيلولوجي.

الوضعية والتاريخية. فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة وأمام جمهور محدّد من البشر، ونحن لا يُمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطارئة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد»⁽¹⁾

نفهم من هذا بأن انتقال القرآن من الطابع الشفهي إلى المكتوب رافقته عدة عمليات تحوّل وبشكل نهائي دون معرفة النص القرآني حقيقته التي ظهر بها، إذ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوّنّة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف)، لم يتم إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات فليس كل الخطاب الشفهي يدوّن وإثما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. إنّ ما فقد أثناء الطريق يرجع إلى عدة أسباب أهمها "..." تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، والتي لا نعرف عنها إلاّ ما قاله لنا التراث المرسّخ بعد أن انتصر من انتصر وانهمز من انهمز. والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الأخرى، ويمكن القول بأنّ تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حول النص القرآني يعود إلى لحظة الطبري (توفي عام 923 م)، فقد كان تفسيره بمثابة التأسيس الأوّلي للأرثوذكسية الإسلامية، أي للخط الرسمي الذي شاع وهيمن فيما بعد بصفته الخط الوحيد الصحيح، وما عداه فهرطقة وضلال، وهكذا نجد أنّ هناك سيرورة تاريخية معقدة وملبّنة بالصراعات، وهي التي أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدوّنّة الرسمية، المغلقة والنهائية، بصفقتها أمراً واقعاً»⁽²⁾

ومنه، ولفهم النص القرآني ينبغي أن ينظر إليه كموضوع علمي كباقي الموضوعات، ونص لغوي كباقي النصوص يخضع لإنشائه وتركيبه لمفهوم التاريخية.

(1) أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟. تر: صالح (هاشم)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004، ص 187.

(2) المرجع نفسه، ص ص 188-189 بتصرف.

2-2- انتقادات "محمد أركون" للقراءات التاريخية الدينية:

2-2-1- القراءات التاريخية السلفية:

عرف التيار السلفي على مدار التاريخ الإسلامي، ولكنه توطد أكثر في العصر الحالي بسبب التخلف والاضطهاد السياسي واعتقاد السلفيين بأن الإسلام هو الحل، ولتجاوز هذا التيار يتجه بعض المفكرين على أحياء المنهج العقلي المبني على النزعة الإنسانية والمتجلي عند بعض المفكرين كالتوحيدي والمعتزلة هذا من الجهة، ومن الجهة أخرى الكشف عن الكثير من الأخطاء حول الفكر الإسلامي والمندرج خاصة في اللامفكر فيه.

وأهم ما يميز التيار السفلي - على مستوى المنهج خاصة - هو الاعتقاد بأن الإسلام له القدرة المطلقة لحل كل المعضلات، وذلك بتطبيقه للشريعة متجاهلاً بذلك بأن الشريعة قد تبلورت تاريخياً لحل مشاكل القرون الهجرية الأولى لا مشاكل الواحد والعشرين.

إذ «الإسلام تحول على يد الجماعات الأصولية إلى فاعل أيديولوجي أعظم: أي إلى محرك للجماهير الغفيرة، فيكفي أن يستخدم القادة السياسيون اسمه أو شعاراته أو معجمه اللاهوتي القديم لكي تمج الجماهير... كل هذا ساهم في نجاح الحركات الأصولية»⁽¹⁾.

يفهم من هذا بأن الجماعات السلفية تستخدم الدين لأغراض ذاتية كالتجيش السياسي والعاطفي، ولذا تقف هذه التيارات السلفية على طرفي نقيض والقراءة الحدائية للتاريخ. بهذا المعنى التيارات السلفية حسب تعبير -أركون- تتموقع داخل سياج دوغمائي^{*} والذي يعني «محمل العقائد والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/ اللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج، فالمؤمنون المغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون سياسة استراتيجية معيّنة ندعوها باستراتيجية الرفض»⁽²⁾.

(1) أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم (صالح)، دار الساقى،

بيروت، 1999، ص 299.

(*) كلمة دوغما وردت خاصة في الفكر الديني المسيحي الكاثوليكي، وتعني المبدأ الذي ينسب إليه الصحة المطلقة،

ويندرج ضمن هذا الإطار مفهوم عصمة البابا الكاثوليكية والتي تعتبر تعاليمه رسمياً بمثابة إلهام إلهي لا تناقش،

فالدوغمائية تعني إلغاء الآخر والتعصب للرأي.

(2) المرجع نفسه، ص 66.

ومنه، الفكر الديني السلفي انغلق على نفسه وانعزل عن كل التيارات الأخرى الموجودة في ذات النسق الاجتماعي مما حال بينه وبين التفاعل الاجتماعي والتيارات الأخرى.

هذا الانغلاق لم يؤدي إلى العزلة بل انعكس أيضا على قراءة الذات السلفية لذاتها وللتاريخ وبمناى عن منجزات الفكر العلمي الحديث وخاصة في الجانب المرتبط بالنص الديني، الأديان، الظاهرة الدينية إذ التيارات السلفية في الوقت الذي لا تستفيد فيه من هذه المنجزات فهي زيادة على ذلك ترفضها باعتبارها تكسر السياج الذي تحتمي به وهذا من أجل الاستمرار في سيطرتها على الجماهير وتجييشها لأغراض سياسية.

2-2-2- القراءات التاريخية الإستشراقية :

الإستشراق هو دراسة علوم الشرق وحضارته وأديانه وخاصة ما يتعلق بالدين

الإسلامي من حيث عقيدته، تاريخه، حضارته وثقافته...

«بدأ الإستشراق في القرن العاشر ميلادي على يد بعض الرهبان من النصارى، الذين أصابهم الرعب حينما بدأت رايات الإسلام تغزو أوروبا... واتجهت أنظار العالم إليه، وخافوا أن ينصرف أتباعهم إلى هذا الدين العظيم، فرأوا أن أنجح حيلة لمواجهة هذا المد الإسلامي ومحو صور الإعجاب فيه عند قومهم هو الإستشراق بدراسة الإسلام للطعن فيه وتشويه محاسنه»⁽¹⁾.

ثم استمر الإستشراق في القرن الثاني عشر ميلادي بانتشار الحروب الصليبية التي ولدت الحقد والكراهية مما دفع بالمستشرقين التوغل في دراسة الإسلام وخاصة بعد الإمبراطورية العثمانية.

يكرر "أركون" في كل نصوصه انتقاده للتوجه الإستشراقي في دراسة النص الإسلامي، والسبب الأساس في هذا خصوصا هو اعتماد المستشرقين المنهج الإستشراقي الذي ارتبط بمجموعة

من التطبيقات التي لم تقدم لنا ما وعدت به من نتائج علمية للكشف عن المعنى في النص الفكري الإسلامي « هناك نوعان من العلماء المستشرقين: المؤمنون وغير المؤمنين. والمؤمنون

يحملون معهم حين يدسون التراث الإسلامي ثقافتهم اللاهوتية اليهودية والمسيحية. وأمّا غير المؤمنين من لا أدريين أو ملاحدة أو حتى "علمانيين" فإنهم يطمسون تماما مسألة المعنى

في الخطاب الديني أو يتجاهلوها تجاهلا تاما. وهكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان ليس بصفقتها قواعد حياة وسلوك مستنبطة من قبل كل مؤمن، وإنّها بصفقتها

(1) السماعي (مصطفى): الإستشراق والمستشرقون، دار وائل للنشر والطباعة، الأردن، 2001، ص 174.

تركيبات نفسية لغوية واجتماعية وتاريخية»⁽¹⁾. يهتم التوجه الإستشراقي بجمع وتصنيف النصوص متصوراً بذلك بأنه يحقق الموضوعية والحياد العلمي مبتعداً بذلك عن المعنى الخفي للنصوص.

2-3- العقلانية الغربية:

تجربة الغرب التاريخية منذ أكثر من قرنين تثبت على أن الغرب ما استطاع إنجاز أعماله إلا بعد أمد. تخلص من الأفق الديني القرومتوسطي، أي القصور المظلم والمرعب للدين، التصور الذي يقتل في الإنسان حس المبادرة والحركة ويدعوه للاستكانة والاستسلام ورفض الانخراط في العالم»⁽²⁾.

ومنه، الغرب أحدث التقدم بعد تجاوزه للدين من جهة، ومن جهة أخرى الحداثة الفكرية الغربية تاريخياً جاءت نتيجة لـ:

أولاً: القطيعة اللاهوتية مع ثورة "لوتر" واحتجاجه الشهير في القرن السادس عشر.

ثانياً: القطيعة الإستمولوجية في مجال علم الفلك مع الثورة الكوبرنيكية واكتشافات "غاليليو". وتجدر الإشارة هنا وبالتركيز على التحليل التاريخي فالحداثة الغربية لا تتحقق للأسباب الأنفة الذكر فحسب، بل تحققت مع استمرار الاكتشافات العلمية والفتوحات الفلسفية في القرن الثامن عشر من عصر التنوير وبعده، وحصلت القطيعة الكبرى مع هيمنة اللاهوت المسيحي على الحقيقة المطلقة أو احتكاره لها، ثم تواصلت الحداثة الغربية في القرن العشرين مع تطبيق المناهج الحديثة.

واستناداً لما سبق، فإن الابتعاد عن الفكر الديني من الأسباب التي أدت إلى نجاعة تجربة الغرب ودخوله عصر الحداثة بالتأسيس لتاريخ جديد وكذا اختراقه لفضاءات معرفية جديدة. ومنه، فمن أجل دخول الحداثة ينبغي إعادة القراءة التاريخية للدين الإسلامي وذلك بإحداث القطيعة التاريخية كالتالي حدثت في الفكر الغربي، إذ الواقع المعيش يثبت ضرورة ذلك خاصة مع الانتشار المتزايد لمواضيع ملحة كالعولمة، العلمانية، مدونة حقوق الإنسان، الحفرة، المحسوبة...

(1) أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل...مرجع سبق ذكره، ص 20.

(2) أركون (محمد): من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر: صالح (هاشم)، دار الساقى،

بيروت، ط2، 1995، ص 30.

3- منهج قراءة التاريخ:

ركّز "أركون" على تحليل إشكالية كيف تتعامل مع التراث بموضوعية، وبهذا ألغى خيارات منهجية ليقدّم خياره المنهجي. وقصد جعله التراث معاصراً لنفسه مبتعداً عن سلطته التي يفرضها، ولتتمكن أيضاً من رؤية العالم كما يبدو لا كما يفرضه علينا التراث، وهذا يقتضى القيام بعملية التحليل والتفكيك لبنية التراث لمعرفة الثوابت والمتغيرات التي يبني عليها. فلا يمكن الوصول إلى الحداثة بدون العودة إلى قراءة تاريخ التراث، ولا يمكن قراءة التراث بدون منهج مبني على العقل والنقد. إذ لا يختلف اثنان بأن أفضل طريق للوصول إلى الحقيقة العلمية هو إتباع المنهج السليم، إذ المنهج هو الركيزة التي يرتكز عليها كل باحث لاستشراف كنه الحقيقة، وهو الهدف المنشود بالنسبة إلى التراث العربي الإسلامي (الشفهي والمكتوب) أي وجوب تطبيق التحليل النقدي التفكيكي لأنظمة الفكر الإسلامي للكشف عن المسكوت عنه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه بفعل عوامل سياسية، تاريخية، ثقافية، اجتماعية وإيديولوجية.

3-1- أي منهج نطبّق؟.

أراد "أركون" وفي إطار تبنيّة الحداثة ضمن تاريخية معيّنة. فارتكز في طرحه المنهجي على الفترة التأسيسية فترة ظهور النص المؤسس: النص القرآني، وألح على تطبيق المنهج النقدي العقلاني، فدخول الحداثة يتم عبر تجديد الآليات المنهجية في دراسة التراث، وتوظيف ما استجد من الإبستمولوجية المعاصرة للدراسات الإنسانية في شتى ميادين البحث العلمي. وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: ما هي المقاربات المنهجية الموجودة في الساحة الفكرية الإسلامية؟.

توجد في الحقل الفكري الإسلامي أربعة خطابات يمكن إيجازها - حسب أركون - فيما يلي:
أ- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجيش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره الواسع سوسيولوجيا وبسيكولوجيا ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يُعلّم فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

ب_ الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبيّنه) في مرحلة تشكّله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.

ت_ الخطاب الإستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

ث_ الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاث السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمروية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه. وبالتالي هذا ما يجعل القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثيات في الإسلام (أو السنة الكلية الشاملة والسنن العديدة المتفرعة) ممكناً⁽¹⁾

واستناداً لما سبق وللإجابة عن سؤال: أي منهج نطبق؟. توصل "أركون" إلى اختيار الخطاب الرابع المتمثل في تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة. لقد انصبت اهتمامات "أركون" على نقد منهجية الإستشراق الكلاسيكي (أو الحداثة الوضعية الغربية) وبعدها انتقل إلى نقد وضعية التراث في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال، فهذه البلدان المتشكلة حديثاً وحسب رأيه بدلاً من أن تعمل لتنوير التراث أو لنقده من الداخل وتحريرنا من شحنته القروسطية، راحت تدعم التريث والعقل التراثي. وهكذا حصدت كنتيجة لذلك انتشار الحركات الأصولية. لهذا دعا "أركون" لتحرير الدراسات عامة والقرآنية خاصة من كل ذلك.

ولكن، كيف نطبق المنهجية التي اقترحها "محمد أركون" في إعادة القراءة؟. ما هو الخيار المنهجي الذي اقترحه بالنسبة إلى:
أولاً: معطيات التاريخ.

ثانياً: التيارات الموجودة على الساحة الفكرية.

يرتكز المنهج الذي اقترحه "أركون" لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي على الأسس التالية:

(1) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: صالح (هاشم)، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص ص 17-18.

أولاً: الإسلاميات التطبيقية^(*):

أثبت الواقع الاجتماعي بأن الإشكال ليس في الإسلام بل في تطبيقه، وتعني الإسلاميات التطبيقية أن يخضع الإسلامات والخطابات الإسلامية إلى متطلبات الميادين العلمية المختلفة في مجال علوم الإنسان والمجتمع، وبعكس علم الإسلام الكلاسيكي والذي يعلم من شأن المكتوب والثقافة العالمة للدين الرسمي. إن الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى مساءلة «المخيال الاجتماعي ومواجهة المجالات التي لا تزال في خانة اللامفكر فيه، مثل مجالات الشفهي وغير المكتوب، إن الأمر لا يتعلّق حسب أركون بإقصاء الدين من أجل وضع مقارنة علمية له، ولكن فقط إخضاعه للمساءلة. ومن أجل الوصول إلى هذا فإن أركون يقترح علينا مجموعة من المفاهيم من مثل: "الحدث الإسلامي" و"الحدث القرآني" وأيضاً الدين - القوة والدين - الصور والدين الفردي. وعلى العموم فإنّ الحداثة الفكرية التي يقدمها لنا أركون تتحدد دقتها من خلال قدرتها على القراءة الدقيقة لتاريخ الإسلام وأيضاً إنتاج معارف موضوعية تستجيب للتساؤلات الحاضرة دون أن تسقط في العلمية⁽¹⁾»

وفي هذا الصدد نشير إلى فكرتين أساسيتين:

«أولاً: ينبغي عليه (القارئ) أن يبيّن كيف أنّ عمل الخيال ووظيفته تتغلب اليوم كما في الأمس على عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفيلولوجي. ثانياً: ينبغي عليه (أي القارئ) أن يتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات⁽²⁾» وأخيراً ينبغي عليه أن يدخل منهجية التعقلن والعقلنة ويطبّقها على المجال العربي الإسلامي الذي تركّز فيها للعبة القوى العمياء الخاصة بالبيكولوجيا الجماعية العميقة.

(*) من أهم مؤلفات "محمد أركون" التي تصب في هذا المعنى: الإسلاميات التطبيقية، والتي تنقد المناهج السائدة في دراسة التراث الإسلامي: قراءات في القرآن، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني...

(1) Benaddi et autres : *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, Eddif, 1993, P 44.

(2) أركون (محمد): *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل... مرجع سبق ذكره*، ص 206.

إنّ تحليل الفكرتين السابقتين يجعلنا نتساءل: لماذا التركيز على فكرة المخيال الاجتماعي في قراءة التاريخ؟.

لأنّه قد يهمل المؤرخ المطابقة الزمنية بين كتابته للتاريخ والنسق الكلي المعيش من قبل الفاعلين الاجتماعيين، وخاصة كشف الآليات الخفية التي تتحكم في بناهم المخيالية والتصورية وكذا في طريقة تخيلهم وتصورهم للحقيقة التاريخية.

ترجع الأهمية التي تكتسبها "الإسلاميات التطبيقية" إلى استعانتها بالمناهج الحديثة وذلك بإبراز الطابع التاريخي للنص وخاصة النص الديني الإسلامي إذ «الإسلام هو دين مثل باقي الأديان هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصل: العامل النفساني السيكولوجي (الفردى والجماعى) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسولوجي (أى مجال الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع. وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين)، والعامل الثقافى (فن - أدب - فكر) لا شك في أنّ تقسيم العمل يبقى أمراً محتوماً لمن يريد أن يكشف مجالا واسعا ومعقدا كهذا المجال»⁽¹⁾. أى ضرورة النظر إلى النص الديني ضمن ثلاثة عوامل: العامل النفسى، السوسولوجى والثقافى.

فالإسلاميات التطبيقية مشروع نقدي وتطبيقي تهدف إلى تجاوز المنهجيات الكلاسيكية وتدرس الإسلام في ظل دينامكية المجتمعات الإسلامية التي تفرض تغيرات دينية في الجانب الممارساتى والطقوسى.

ثانيا: إعادة القراءة:

نُظر إلى الإسلام كدين فوق الأديان، وهي كأنّها تصورات تحول دون القبض على حقيقة الفكر الدينى وتحول دون فهم تاريخي للفكر الإسلامى، والدين الإسلامى كظاهرة دينية تاريخية. إنّ الإسلام هو دين مثل باقي الأديان هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصل: العامل النفساني (السيكولوجى الفردى والجماعى) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسولوجى.

(1) أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل... مرجع سبق ذكره، ص ص 26-27.

ولتحقيق هذا التكامل في النظرة، يجب القيام بإعادة قراءة شاملة للبحث عن معنى غير المفكر والمستحيل التفكير فيه، ولتحقيق هذه القراءة هناك ثلاثة عناصر يمكن التركيز عليها وخصوصا فيما يتعلّق بالنص القرآني وهي أن «نضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»⁽¹⁾ إعادة القراءة تتطلب نقد الفكر الديني عموما والنص القرآني خصوصا ممّا يقتضي الكشف عن كثير من الأفكار الخاطئة (ننوة إلى فكرة الأخطاء) حول التاريخ الإسلامي ممّا يندرج في حقل اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. والنقد الذي يهدف إليه الباحث العلمي الصارم « والمقصود بالباحث العلمي الصارم ذلك الذي يهتم بجمع الوقائع الثابتة ويمحصها ويحققها وبخاصة في المجال الديني ولكن هذا لا يكفي، ولكن ينبغي أن نزرع مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردى والوصفي والتصنيفي قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنفها داخل الفعالية الدوغمائية للعقل»⁽²⁾.

ثالثا: توظيف مختلف الاختصاصات:

إعادة قراءة التاريخ بصفة عامة والنص القرآني بصفة خاصة تقتضي مشاركة الباحثين من مختلف الاختصاصات «لكي نكتفي هنا بتركيز الاهتمام على تاريخ الفكر الإسلامي سوف أشير إلى مرجعين أساسيين يمشيان في الاتجاه التحريري أو النقدي الذي أقصده أُنهما يمشيان ضمن منظور نقد العقل الإسلامي بصفته مشروعاً علمياً شمولياً جماعياً يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم ويتجاوزها. إنّه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة الاستراتيجية - المستقبلية أو التراجعية - التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثيات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط. هذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنى الذي أقصده»⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 56.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟. تر: صالح (هاشم)، دار الطليعة، بيروت،

ط3، 2004، ص ص 46-47.

ولكن، ماذا يشترط في الباحث أو المؤرخ حتى يطبق الأرخنة؟. لتحقيق إعادة القراءة فيجب على الباحث ألا يكتفي « بالتبحر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات وإنما ينبغي عليه أن يفكر بالصلاحية الإستمولوجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائما على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج»⁽¹⁾

بمعنى العمل على تطبيق الأرخنة و«أرخنة الخطاب القرآني نفسه. وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنثروبولوجية واحتمالا اللاهوتية للوحي، وهذه عملية دقيقة وحرحة جدا لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي، وإنما يخص أيضا التجسد التوراتي والإنجيلي»⁽²⁾

والمرجعان اللذان يشير إليهما "أركون" والذين يتجهان هذا الاتجاه هما: "جاكلين شابي": رب القبائل. و"جوزيف فان ايس" في كتابيه: تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام، واللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، أو علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

نتناول مساهمة المستشرق الألماني "جوزيف فان ايس" حيث حلل مجموعة من القضايا في كتابه إذ بحث في التفكير الديني والاجتماعي والسياسي للمسلمين خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة مركزا على العلاقة بين الإسلام والمجتمع رغم إقراره بصعوبة فهمها أي العلاقة نظرا لأن هذه الشائبة كانت تبحث حينها عن هويتها.

وحلل في كتابه أيضا سيرة حياة جماعية لمختلف الفاعلين الاجتماعيين في الفترة المدروسة والتي تميّزت بديناميكية سريعة وذلك بغية معرفة دور الحركات والفرق الدينية مركزا في ذلك على المنهج السوسيوأنثروبولوجي.

تناول "جوزيف فاين ايس" في دراسته بعض المناطق كسوريا والحجاز وخاصة العراق وإيران

(1) المرجع نفسه، ص 53.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وذلك بشكل منفصل محاولا إعادة تشكيل الوضع الديني في تلك المناطق، فنظر وفقا لذلك لمختلف المناطق في الإسلام بوصفها دوائر - بالمعنى الذي يقصده "ويسلر" - ثقافية وحضارية متداخلة فيما بينها، وينطبق ذلك على دراسته للإسلام ومراكزه الدينية وتطور العقيدة والفرق الدينية.

واستنتج من دراسته إلى وجود الاختلاف في الآراء وهذا الاختلاف أدى إلى المناظرات لنشر وتكريس وجهات النظر الدينية وأدى ذلك إلى نشأة علم الكلام. إذن ارتبط علم الكلام منذ نشأته بإشكاليات وقضايا المجتمع المتجدد الثقافات، ولم يقتصر هذا العلم في البحث عن ذات الله، كما لم يكن مجرد تأمل تجريدي للعلماء أي لم يكن بمنأى عما كان يحدث في المجتمع من صراعات.

إذ كان علماء الكلام يعيشون في المجتمع يتأثرون ويؤثرون فيه، ويكتسبون مكانتهم وهيبتهم الدينية من خلال تلك الصراعات وقدرتهم على المناظرات، فطريقة علم الكلام كانت تعتمد على بنية المحاججة في القرآن والتي يكمن أصلها في الدفاع عن المسائل الدينية بطريقة دياكتيكية مع الآخرين.

رابعا: الانتقال إلى آليات التفكير الحديث:

أثبت التاريخ أن كل ما أنتج يتجدد ويتغير ولا شيء ثابت وجامد، ولتحقيق الرؤية التاريخية السليمة فكل مفهوم ينبغي أن يكون محل تفكير إستراتيجي. لذا ولدراسة الفكر الإسلامي عموما والقرآني خصوصا يجب الانتقال من آليات التفكير القروسطوية كما ترسخ منذ القرن السادس عشر، وهذا يعني وضع هذا الفكر موضع الدراسة الموضوعية وتجاوز كل التصورات التقديسية سواء تعلق الأمر بالقرآن أو اللغة أو غيرهما من النصوص المتراكمة عبر الزمان.

وهذا ما ركز عليه "أركون" حين ألح على وجوب التركيز على طبيعة الآليات التي نركز عليها لتحقيق الانتقال.

خامسا: وجوب الارتكاز على معطيات العلوم المعاصرة:

وهي مناهج أكّدت فعاليتها فيما يخص الدين المسيحي وخاصة تلك الدراسات التي تعتمد على أنثروبولوجيا الأديان، والدراسة المقارنة للأديان ودراسة الدين كمعطى إنساني قابل للدراسة. وفي هذا الصدد يقول أركون « ما أريده فعلا هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعلمنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانعدامه. وإذ نشغل موضوعا مركزيا كهذا، خاصا بالفكر الإسلامي فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام»⁽¹⁾

ويتجدد الفكر إذا كان الباحث صارما في عمله « والمقصود بالباحث العلمي الصارم ذلك الذي يهتم بجمع الوثائق الثابتة ويمحصها ويحققها وبخاصة في المجال الديني. ولكن هذا لا يكفي، ولكن ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردي والوصفي والتصنيفي كان قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنفها داخل الفعالية الدوغمائية للعقل»⁽²⁾

سادسا: طرح مسألة الدين بشكل جديد:

هناك تشابه يفرضه التاريخ فمثلا التشابه الموجود بين النزعة التنويرية التي ظهرت في أوروبا إبان عصر النهضة، وبين النزعة التنويرية التي ظهرت عند مفكري العرب والمسلمين في العصر الوسيط غير أنّ عصر النهضة الأوروبية هو وحده الذي تجرأ على إحداث قطيعة مع علم اللاهوت في حين لم تستطع النزعة العربية الإسلامية تحقيق استقلاليتها إذ بقيت خاضعة للمرجعية الدينية.

ولذلك يرى أركون بأنّ عصر التنوير الأوربي هو أول عصر حقق الاستقلالية كاملة للعقل بالقياس إلى النقل، وهكذا نجد أنّ الإشكالية المركزية التي تتحكم بالفكر أو العقل العربي هي عدم التعارض مع النصوص الدينية «وما دمنا نهمّل بل نرفض ونمنع كل ما يمت إلى مشروع

(1) أركون (محمد): تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: صالح (هاشم)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ط3،

ص 56.

(2) أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل... مرجع سبق ذكره، ص ص 26-27.

نقد العقل الإسلامي بصلة فإننا سنبقى تائهين، مقلدين مكررين، متبعين محافظين لا نتميز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري وبين العقلنة المزيفة للحق الملبسة للواقع المؤيدة للوعي الخاطيء المؤسسة للمعارف الباطلة المؤيدة في نهاية الأمر إلى نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته»⁽¹⁾

إنّ المفروض إيلاء الأهمية المنهجية للتحليل التفكيكي والإيضاحي والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد وعن كل التركيبات اللاهوتية والتفسيرية والتشريعية الموروثة عن التراث التكراري الطويل»⁽²⁾

إنّها عملية تأويل التراث عن طريق التفكيك المنهجي والتقدمي - التراجعي والأركيولوجي - لأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموضوعية بمنأى عن كل فكر نقدي»⁽³⁾ وهذا يجب أن يؤدي حتما إلى إعادة التفكير بالظاهرة الدينية. ينبغي أن نطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذريا عما سبق»⁽⁴⁾. إذا ما أردنا الانخراط في الحداثة الحقيقية وليست الحداثة الاسترجاعية المعمول بها حاليا.

وهذا يجب أن يؤدي حتما إلى إعادة التفكير بالظاهرة الدينية. ينبغي أن نطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذريا عما سبق»⁽⁵⁾

وهذا إذا ما أردنا الانخراط في الحداثة كما هي وليس كما هو معمول به، ويتحقق هذا بتوظيف ما أنتجه الفكر الإنساني في مجال العلوم الإنسانية والتفكير فيما هو مستحيل التفكير فيه.

سابعاً: إعادة النظر في دور اللغة وعلاقتها بالفكر:

اللغة هي أساس الاتصال والتواصل بين الأفراد وفهمها يعني فهم أفعال الأفراد وتصوراتهم، والمعنى الذي قصده "محمد أركون" بإعادة النظر في دور اللغة وعلاقتها بالفكر،

(1) أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟. تر: صالح (هاشم)، دار الطليعة، بيروت،

2004، ط3، ص 10.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) المرجع نفسه، ص 30.

(4) المرجع نفسه، ص 88.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وذلك يرجع إلى أن اللغة العربية مشحونة بتصورات دينية تسيطر على المفكر فيه أو حتى اللامفكر فيه وتلغي ما عداها من لهجات ولغة شفوية، وهذا ما يعتبر عائقاً أمام الحداثة. فاللغة العربية تعتبر حاملاً لما هو جاهز ولا مفكر فيه في التراث، وهذا موضوع يجب البحث فيه بجدية وعمق.

ثامناً: التطابق بين التاريخ المكتوب والكلية التاريخية المعاشة:

إنّ عملية إعادة قراءة التاريخ تقتضي فهماً شاملاً للمعنى الذي تؤدبه النصوص والأفكار والقدرة على القيام بعملية تفكيك وتأويل للنصوص والوقائع من أجل اكتشاف أكثر دقة ووضوح للمعنى.

«كيف يمكن لنا أن نقوم بمطابقة زمنية بين التاريخ الذي يكتب والكلية التاريخية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين؟. كيف يمكن لنا أن نكتشف في التاريخ المعاش عن الآليات الخفية التي تدفع بالفاعلين أو البشر إلى أن يحرفوا ويسطروا وينكروا بأنفسهم الشروط الحقيقية لوجودهم؟ كيف يمكن لكتابة المؤرخ أن تدمج التصورات والخيالات التي تشكلها كل جماعة بشرية أو طائفة عن ماضيها وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة التاريخية؟. كيف يمكن الأخذ بعين الاعتبار للعمليات الاجتماعية والأساليب اللغوية والبلاغية والأدبية التي تتيح تحويل الأحداث التاريخية والتصورات والأشخاص العاديين إلى نوع من الرؤية المتحمسة والتمجيدية لهوية الجماعة»⁽¹⁾

هذه التساؤلات تؤدي إلى نتائج منهجية هامة تتطابق مع الحداثة المنهجية المعاصرة كما رسختها العلوم الإنسانية وهي على الخصوص بالنسبة لقارئ الإسلام «أولاً: ينبغي عليه أن يبين كيف أنّ عمل الخيال ووظيفته تتقلب اليوم كما في الأمس على عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفيلولوجي. وثانياً ينبغي عليه أن يتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا

(1) أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل... مرجع سبق ذكره، ص 259.

المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات. وأخيرا ينبغي عليه أن يدخل منهجية التعقلن والعقلنة ويطبقها على المجال العربي- الإسلامي الذي ترك نمبا للعبة القوى العمياء الخاصة بالبيكولوجيا الجماعية العميقة»⁽¹⁾ هذه التساؤلات والخطوات المنهجية لا تؤدي فقط إلى فهم الإسلام كظاهرة خاصة، بل تؤدي دور الباتولوجيا في فهم كيفية تشكل الفكر الديني والمخيال المنبثق عنه، ومنه يجب القيام بعمل نظري ومنهجي واضح لتحقيق هذه الأهداف.

نستخلص مما سبق بأن المنهج الذي اقترحه "أركون" لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي على الأسس التالية: الإسلاميات التطبيقية، إعادة القراءة للبحث عن المعنى غير المفكر فيه، توظيف مختلف الاختصاصات، الانتقال إلى آليات التفكير الحديث، وجوب الارتكاز على معطيات العلوم المعاصرة، طرح مسألة الدين بشكل جديد، إعادة النظر في دور اللغة وعلاقتها بالفكر، التطابق بين التاريخ المكتوب والكلية التاريخية المعاشة.

3-2- قراءة المنهج:

أشار "أركون" في قراءة المنهج إلى تحرير البلدان فكريا والقيام بقراءة نقدية تفكيكية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي، وننوه هنا بأن التراث عند "أركون" هو النص وخصوصا النص القرآني، يقول: «نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث. وهكذا وبدلا من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري. ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث»⁽²⁾.

يقصد بهذا الرجوع إلى تاريخية قراءة التراث بالتركيز على المفاهيم التالية:

3-2-1- المفهوم: المفكر يوظف المفاهيم حسب دلالاته المرجعية ويحاول تبيئتها لتصبح صالحة للتحليل وتفسير الواقع.

(1) المرجع نفسه، ص 206.

(2) أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني... مرجع سبق ذكره، ص 224.

وأهم ما اهتم به أركون هو المفهوم وهو ذاته متجدد، ويتجه قبل بناء أي مفهوم إلى نقد المفاهيم السائدة ثم يقدم بديلا لما هو موجود، فالعملية الفكرية إذن تتعلق بتفكيك ثم بعد ذلك تقديم البديل.

ما قام به "أركون" هو نقل مجموعة من المفاهيم التي تؤسس للبحث العلمي في مجالات متعددة وخصوصا في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة والتي بينت أهميتها في فهم الظاهرة الفكرية وذلك من أجل توظيفها في فهم الفكر الإسلامي.

إذن، بدون مفاهيم حديثة ومعاصرة لا يمكن إحداث النقلة الفكرية في إعادة فهم وتفكيك الظاهرة التراثية الدينية وخصوصا في بعدها التاريخي.

وكل هذا من أجل القيام بعملية إزاحة للمفاهيم التي تكرست بفعل سيطرة الفكر الديني مما أدى إلى رسوخ التصورات والمخيلات الأسطورية التبجيلية للتاريخ وترسيخ النظرة اللاتاريخية للحدث الديني الإسلامي.

وفي هذا الصدد هناك مفاهيم إما موجودة تحتاج إلى إعادة فهم وبناء وتفكيك، ومفاهيم أخرى توظف من حقل العلوم الإنسانية لما لها من ارتباط بالمستجدات الدائمة، حيث أكدت أهميتها وفعاليتها، لما لها من أهمية وفعالية حيث أكدت ارتباطها بالمستجدات الدائمة، ولتوضيح هذا نسوق مثلا من نص أركون وهو يدرس مفهوم الإسلام والتراث وهما مفهومان يحتاجان إلى إعادة القراءة والتجديد. يقول: «هل ينبغي عندئذ والحالة هذه مقارنة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنى المثالي والمتعالي) استنادا إلى مفهوم الإسلام المتعالي أيضا لأنه (أي هذا الإسلام) يمثل التعبير "المستقيم" (الأرتودوكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية؟. أم أنه ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى، صحيح أن هذه العملية بالذات قد أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل موصوف بأنه إسلامي، ولكن ينبغي أن لا ننسى أنها كانت واقعة في تنافس دائم مع عمليات أخرى وخطوط أخرى، وأنها قد عدلت وغيرت عن طريق "البدع" المستجدة وإشكال الحدثة المثالية»⁽¹⁾

(1) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: صالح (هاشم)، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 19.

هناك في هذا الصدد قراءتين مختلفتين للإسلام والتراث:
أولاً: قراءة تراثية تمجد وتقديس الماضي.

ثانياً: قراءة تراثية متجددة خاضعة للسيرورة التاريخية.

وتجدر الإشارة هنا بأن المفاهيم التي تستخدم الآن في التراث كانت لها دلالات معينة في اللغة العربية لفترة ما قبل مجيء الإسلام، وقد أعيد بلورتها وتوظيفها في الخطاب القرآني. أي تاريخياً كانت موجودة ولكن بمعان مختلفة، وقد ساق "أركون" في هذا الصدد مثلاً بألفاظ كسنة وحبر أثر وسماع وغيرها... والتي كان لها معنى ثم أخذت معنى آخر في الخطاب القرآني. «كان لكل هذه المفردات (أو المصطلحات) معنى شائع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام. ولكن تمت بلورتها وإعادة صياغتها من جديد داخل منظور القرآن، أي داخل السياق المعنوي أو السيماني الذي أوجده القرآن وتجربة المدينة الكبرى (تجربة محمد) لكي يدل على تراث ديني في طور التشكل والانبثاق معاً»⁽¹⁾

ومنه، هناك الكثير من المفاهيم المتداولة في التراث الإسلامي تستوجب إعادة القراءة قصد تبيئتها تاريخياً، ولذا يجب أن نرجع إلى عوامل التكوين والنشأة الأولية في الزمكانية، والتي يحاول البعض كالسلفيين الرجوع إليها قصد تجييش الأفراد واستغلالهم بطرق ذاتية بعيدة عن الموضوعية، وهذا ما يسميه "أركون" «العصر الأسطوري المؤسس»⁽²⁾

إذ مرجعية الفهم التاريخي ترى أن «الشيء الأساس والأكثر أهمية يكمن فيما يلي:

ينبغي تبيان كيف أن بعد الغريب الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يغلب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل الاجتماعي وطريقة وظائفته وممارسته لعلمه»⁽³⁾

وبالتالي دحض المبررات التي تستند إليها التيارات التي تتبنى الدفاع عن تراث ثابت، مقدس وتاريخي وهي استمرار لعمليات عرفها الفكر الإسلامي القديم الذي قام بمجموعة من عمليات

(1) المرجع نفسه، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 36.

الحذف والإقصاء وفق ما يخدم توجهها، وهذا ما يدعو إلى إعادة بناء المفاهيم المستبعدة وقراءتها من جديد بآليات جديدة.

وفي هذا الصدد فإنّ المفاهيم التي هي بحاجة إلى إعادة القراءة تعتبر كثيرة، وهي ذاتها التي ارتكز عليها الفكر التراثي وفق حسابات سياسية وفكرية الأمر الذي أثر على قيمة التراث ذاته، وهذا ما يستوجب إعادة القراءة طبقاً لما جد في ميدان البحث العلمي المعاصر.

هذا فيما يخص التحليل الخاص بالمفاهيم المستقاة من التراث الإسلامي. أمّا فيما يخص المفاهيم المستقاة من الفكر الغربي والتي أثبتت نجاعتها في تناول مواضيع كثيرة وخاصة تلك المتعلقة بحقلي الإنسانيات ومقارنة الأديان فنسوق في هذا الإطار مثالين: الخطاب والنص المشترك.

3-2-2- الخطاب: ركّز "أركون" في بنائه النظري المنهجي على الاستفادة من الدراسات العلمية وركّز على مفهوم الخطاب في تحليل طبيعة الفكر الإسلامي وتأويله وكذا طبيعة الحداثة مقابل التراث:

حلّل "أركون" مفهوم الخطاب في دراسته لرسالة "الشافعي" في أصول الفقه، وهذه الرسالة تمثّل خطاباً تيولوجياً يستعمل آليات كأدوات الدينية، الخيالية، النفسية واللغوية من أجل البرهنة على المعرفة العليا المطلقة، وهذا من أجل تحليل العقل الإسلامي وفق مستجدات الفكر العلمي «لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره، ولكن لا يوجد حتى الآن أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئه ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه»⁽¹⁾

المطلوب إذن ولتجاوز الفكر الضيق وجوب البحث اليوم عن آليات جديدة من أجل تحليل العقل الإسلامي سواء في صورته القديمة أو الحديثة من أجل الكشف عن الخفي عنه أو الذي منع التفكير فيه أو استحالة التفكير فيه.

(1) أركون (محمد): تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: صالح (هاشم)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ط3،

إنّ تحليل أشكال الخطاب التولوجي في الإسلام تؤكد بعد هذا الخطاب عن المفهوم العلمي للنص، إذ التأليف التاريخي للخطاب يفتقد شروط التأليف التاريخي لاعتماده على السرد الأسطوري الخرافي للأحداث، قصد تحقيق الغاية التي يعمل من أجلها وهي تأكيد وتكريس السيادة العليا الإلهية، الدينية، السياسية والفكرية على أحداث التاريخ الحقيقية. لقد اعتمد الخطاب الإسلامي القديم خاصة على مبادئ ومفاهيم ومقولات محدّدة تستوجب إعادة البناء باستعمال الجهاز المفاهيمي المعاصر الذي أبدعه الفكر العلمي.

نستنتج من كل ما سبق بأنّ المهم ليس نفي وجود مفاهيم جاهزة، فوجود هذه المفاهيم لا يمكن أن ينكر بل المهم هو أنّ المفاهيم يجمعها مفهوم أشمل ألا وهو العقل الذي به تغير الفكر على مر التاريخ، وهكذا يلعب المفهوم دورا أساسا في عملية تحديث الفكر. ومنه، ضرورة إعادة قراءة المفاهيم القديمة وضرورة أخذ المفاهيم التي بيّنت فعاليتها ونجاعتها في الفكر العلمي المعاصر.

3-2-3- النص المشترك: هذا المفهوم يفيدنا في معرفة أشكال الحذف والتحريف التي خضع لها النص الإسلامي لاعتبارات سياسية ومذهبية، ثم فرض بعد ذلك نصا واحدا مشتركا. ويرى "أركون" بأنّه يقصد بالنص المشترك (أو المجموعة النصية المشتركة Corpus) تلك النصوص والطقوس التي تتيح لنا أن نتكلم، كالأشعري عن جماعة الإسلاميين. وفي القرن الرابع الهجري حصل إجماع - بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف - على شكل ومضمون النص القرآني الذي أضيف إليه مؤخرا الحديث النبوي من قبل البخاري ومسلم بالنسبة إلى السنيين، ومن قبل الكليني بالنسبة إلى الشيعيين. نجد على الصعيد المثالي النموذجين. إن العقل الإسلامي بكل فئاته يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها، ولكنه ينتج (أو يولد) دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها على قيد الحياة أو من أجل مد سلطتها وهيمنتها. هكذا نجد أنّ الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق أعضاء الجماعة أو الفئة المعنية. وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازن القوى

التي تحسم وجود المجتمع بكلية وتحدّد له وجهته»⁽¹⁾
نستخلص مما سبق ذكره، بأنّ النصّ المشترك ألغى الخيارات الفكرية الأخرى،
والضرورة الفكرية تفرض العودة إلى الماضي من أجل تفكيكه ومعرفة المعرفة الموضوعية
وكشف لا تاريخيته وإقصائته.
إنّ مثل هذا الماضي المبني على النصّ المشترك أضعف كل حس نقدي تحليلي، وهكذا يتبيّن
لنا أهمية استعمال وتوظيف المفاهيم المعاصرة لفهم المسكوت عنه أو المستحيل التفكير فيه.

نستنتج مما سبق، ولتحقيق القراءة الصحيحة وجوب تطبيق الجهاز المفاهيمي المعاصر
بعد تبيّنه قصد تحليل الخطاب والنص من أجل الكشف عما منع التفكير فيه.

3-3- أبعاد المنهج:

يمكن أن نحدّد بعض عناصر أبعاد المنهج التي اقترحها "أركون" والتي تؤدي
إلى تفكيك التراث الإسلامي وتحليل المسكوت عنه أو المستحيل التفكير فيه:

أ- المقاربة السيميائية أو الدلالة اللغوية: إنّ هذه المقاربة ستعلمنا كيف نقيم مسافة بيننا وبين
النصوص التراثية من أجل أن «تتوصل إلى المعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق
ونهائي»⁽²⁾

ب- المقاربة التاريخية والسوسولوجية: وهي مقاربة تتخذ من الحداثة منطلقاً لإعادة بناء التاريخ
وتخليصه من الهيمنة الدوغمائية والسلفية وغيرها وذلك بالتركيز على سيرورة تاريخ التطورات
السوسولوجية التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية وذلك بـ «تبيان كيف أنّ بعد الغريب
الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يتغلب آنذاك على المقولات

(1) أركون (محمد): تاريخية الفكر العربي الإسلامي... مرجع سبق ذكره، ص 83.

(2) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: صالح (هاشم)، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 34.

العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي وطريقة وظائفه وممارسته لعمله. من المعروف أنّ هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ وتتطور إلا بعد اختراع الورق وانتشار الخط العربي وتحسنه المتدرج ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية»⁽¹⁾

وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي:

كيف يمكن إعادة بناء التاريخ وفق هذه الثنائيات المتضادة؟. : ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي / الكتابي، أو الأسطوري / والعقلاني، والغريب الساحر / والمحسوس الواقعي، والمقدس / والديوي الأرضي.

نجد تاريخياً أنّ التراث، بصفته نسيجاً نصياً ومعنى مضمونياً (أي كشكل ومضمون) يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها. وهذا ما يجعل لازماً ومحتوماً اليوم إعادة تقييم الشك و المعنى لأنّ كل المفاهيم الأساسية المضطّعة بها في المعاش الضمن للمؤمنين (من تقديس وغرائبي مدهش أو ساحر وأسطورة وعامل شفهي أو كتابي أو مخيال أو عقلاني أو لا عقلاني...) هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع»⁽²⁾

مثل هذه القراءة هي التي عمل الفكر الغربي على تطبيقها فيما يتعلق بالمسيحية والتي أعطت نتائج جد هامة.

ت- المقاربة التيولوجية: يجب نقد كل الأسس التيولوجية الكبيرة التي تقوم عليها الديانات الثلاث انطلاقاً من أساليب علمية جديدة. ومن القضايا التي تستحق البحث والتي خاض فيها الفكر الغربي مثلاً هي قضية بعث المسيح، وبالمقابل فإن قضية صحة النص القرآني هي من

(1) المرجع نفسه، ص 36.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القضايا التيولوجية الكبيرة التي لم تعرف بحثاً جاداً داخل الفكر الإسلامي انطلاقاً من منجزات المعرفة الحدائرية.

نستنتج وتحليل المقاربات السابقة، بأنه ولتحقيق إعادة بناء التاريخ وتحليله من الهيمنة الدوغمائية والسلفية وغيرها تتمثل في إبعاد المخيال بكل أبعاده من اللاحقانية التي سيطرت عليه.

4- الانتقادات الموجهة إلى "محمد أركون":

تواجه "أركون" صعوبات في قراءته التطبيقية على النص. والتي مثلت بالنسبة إليه سياجاً دوغمائياً يعيق فهم أعماق النص وأسراره وفي قمة هذه الصعوبات نجد تركيز الفكر الإسلامي على تيولوجيا تفوقية المؤمن / غير المؤمن، المسلم / غير المسلم... كما حاول البعض إضفاء طابع القدسية والتبجيلية على المعنى الواسع المرسل من قبل الله ووحدايته بالإضافة إلى تكريس دوغمائية القيم الأخلاقية والدينية»⁽¹⁾.

يُعد النص القرآني بالنسبة إلى أركون منطلق إقامة فكر حدائري وتأسيس حدائرية فكرية. إنه لا يفصل بين النص المقدس وبين كل ما أنتج على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من قراءات وتأويلات سواء منها ما تعلق بالنص أو بكل مجالات المعرفة التي عرفها تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وهنا حلل "أركون" مفهوم التراث، وموقع النص القرآني منه ضمن مجموعة أخرى من المفاهيم والمصطلحات التي حاول أن يجعل منها عناصر أساسية في نسقه التأويلي التفكيكي والنقدي للتراث ومن أجل بناء دعائم حدائرية فكرية عربية. ولكن، أخطأ حينما ركز على النص القرآني وكأنه يعبر عن كل العقل العربي فالجزء لا يعبر دوماً عن الكل.

(1) بودومة (عبد القادر): «النص وآليات القراءة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد» في: إنسانيات، عدد ماي، أوت

يرى "أركون" بأنه على المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام لأنّ الإسلام ليس إلاّ أحد تجلياتها، وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإنّ الفكر المغربي سوف يساهم ثقافيا وتاريخيا في البلورة الجارية حاليا للحدث. ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرقة من الحداثة من أجل تطبيقها على قطاعات مختارة كالقانون، والجهاز الرسمي للدولة، والمؤسسات السياسية، والعمارة والاقتصاد... الخ⁽¹⁾. لقد عرف المسلمون التطور إبان انتشار الإسلام في العصور الوسطى، فلماذا في الزمن المعاصر نستورد أفكار الغرب من أجل التطور أي الظاهرة الدينية أدت إلى تطور المسلمين لا إلى تخلفهم فذات السبب لا يمكن أن يكون سببا للتطور والتخلف في آن واحد. لقد تطور الغرب بفعل تجاوز الفكر الديني القروسطي وسيطرة الكنيسة، فطالب "أركون" بعقد المماثلة وتبني تجربة الغرب. ولكن، كل من العرب والغرب هما انعكاس لسياقين تاريخيين مختلفين، لذا لا يمكن تبني تجربة الغرب لأنّها جاءت كنتيجة حتمية لواقع مغاير للعرب.

قراءة التاريخ بكل ما يحتويه من أدوات تتوافق والواقع المعيش، فالمشروع النقدي للفكر الإسلامي عموما وللنص القرآني خصوصا الذي وضعه "أركون" هو مشروع تفكيكي أركيولوجي يحاول تأسيس فهم جديد لما في النص الديني من حيث: النص، الأصول المؤسسة متجاوزا بذلك طبيعة الدراسات التي تناولته خاصة التيارات السلفية والإستشراقية، أي ينبغي الرجوع إلى القواعد الإبستمولوجية التي بنى بها العقل العربي معارفه والتي برهن بعض المفكرين بأنّ بعض مرتكزاتها خاطئة مثل الجابري وغيره. فإذا كان ما بنى عليه العقل العربي معارفه ومناهجه خاطئ، فكيف نصل إلى بناء تاريخ بدون أخطاء؟. وخاصة أنّ المقدمات الخاطئة تجر دوما إلى النتائج الخاطئة.

الإشكال الذي طرحه "أركون" هو تجديد قراءة النص الديني وإقامة علاقة جديدة بين ماضي المسلمين وحاضرهم أي مع العصر الذي يعيشون فيه، ولكن لا يمكن فهم النص

(1) أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟. تر: صالح (هاشم)، دار الطليعة، بيروت،

الديني بكل حيثياته وقواعده رغم أنّه دين فطرة، غير أن تعدد وتمايز المذاهب والتفاسير (مالكي، حنفي، سني، شيعي، أشاعرة، معتزلة) والدراسات (استشراقية، سلفية، أصولية...) ما ينعكس على ثبات الفهم. فكيف يمكن أن نفسر ونفهم ما تعددت أسسه واتجاهاته حد التناقض لأنّ من مبادئ العقل عدم التناقض؟.

تتمثل الانتقادات التي وجهت لـ "محمد أركون" في:

— أخطأ حينما ركز على النص القرآني وكأنّه يعبر عن كل العقل العربي فالجزء لا يعبر دوماً عن الكل.

— أراد تطبيق التجربة الغربية، ولكن، كل من العرب والغرب هما انعكاس لسياقين تاريخيين مختلفين، لذا لا يمكن تبني تجربة الغرب لأنّها جاءت كنتيجة حتمية لواقع مغاير للعرب.

— أراد تطبيق القواعد الإستيمولوجية التي بنى بها العقل العربي معارفه والتي برهن بعض المفكرين بأنّ بعض مرتكزاتها خاطئة. ولكن، المقدمات الخاطئة تجر دوماً إلى النتائج الخاطئة.

— لا يمكن أن نفسر ونفهم مفهوم ما إن تعددت أسسه واتجاهاته حد التناقض لأنّ من مبادئ العقل عدم التناقض.

٧- المبحث الخامس: التاريخ: أحادية الجوهر وانشطار الرؤى: الزمان أنموذجاً:

نحلل في هذا المبحث كيف أن المفهوم ذاته يأخذ دلالات مختلفة، ونأخذ على سبيل المثال مفهوم الزمان لكونه أخذ دلالات مختلفة في مجتمعات النشأة: كل فعل تاريخي ثابت في موقعه الزمني في حين يمضي الزمن في سيرورته. ومنه، فالفرد منذ وجوده في الأرض ارتبط بالزمن وخاصة ما يجري من حركية وتغيرات. والزمن لا يفهم إلا في مستويين اثنين:
1- الزمان والوجود:

زمن الإنسان هو وجوده التاريخي الذي هو حالة حاضرة بين ما كان وما سيكون في هذا العالم، أي أنه بعبارة أخرى تاريخه الذي يحمل قصته.
2- التقويم الزمني:

ارتبط احتساب أو التقويم في بداية المجتمعات برغبة الأفراد في تسجيل أفعال الآلهة، وتحديد الأيام المقدسة وتسجيل الظواهر غير العادية. كما استخدم أيضاً لتسجيل منافع الفرد كالزراعة كما فعل قدماء المصريين. وتلى هذا تسجيل الفرد لمختلف أزمنة الأفعال التاريخية⁽¹⁾.
وتجدر الإشارة بأن الزمن قد أخذ دلالات مختلفة حسب المجتمعات:

ففي الفكر اليوناني مثلاً «نجد اهتماماً بالزمان كقوة طبيعية إلهية شاركت جزئياً، أو كلياً في بعض الأحيان في ظهور الأشياء. وهذا التصور اليوناني القديم للزمان تشوبه أوجه النقص التي شابت الفكر المصري والبابلي القديم في هذا الصدد»⁽²⁾

فنظر كل من اليونان والرومان إلى الزمان من خلال « النظرية الدورية القائلة بأن الزمن يتجدد على دورات يحدث في كل منها ما سبق حدوثه من قبل، وكانت تلك أول نظرية انتشرت

(1) قاسم (عبده قاسم): الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت، ص ص 30-31.

(2) الألو سي (حسام): الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص ص 39-40.

في الغرب لتفسير التاريخ»⁽¹⁾

لقد فسرت المجتمعات دوران الزمان بطرق مختلفة فمثلا « وقد حدد الفكر العبراني، المتمثل في العهد القديم الذي يمثل أقدم أنماط الكتابات التاريخية، مفهوم الزمان وفقا لمنظور ديني في سفر التكوين وهو أهم نص في اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة أصل العالم ومشكلة الزمن»⁽²⁾

حاول المفكرون اليهود بث الاستقرار في مجتمعاتهم وذلك حين يتدخل الرب لينقذ شعبه المختار حسب المخيال اليهودي لذا حاول مفسرو "سفر الرؤيا" أن يضعوا تقسيما زمانيا للتاريخ وفق مقاصدهم وأهدافهم و لذا جاء تفسيرهم لحلم "نبوخذ نصر" ورؤيا "دانيال" في هذا السياق. وتتخلص حكاية حلم "نبوخذ نصر" بأن الملك رأى في منامه حلما وأمر العرافين بتفسير محتواه وإلا سيكون مصيرهم الإعدام، و تمكن "دانيال" من تفسير المحتوى.

مفاده بأن الملك رأى في حلمه تمثالا رأسه من ذهب، وذراعه من فضة، وبطنه وساقاه من نحاس، وقدماه خليط من الحديد والخزف. ثم يأتي حجر يحطم التمثال وتذروه الرياح، ثم يكبر الحجر الذي حطم التمثال شيئا فشيئا بحيث يملأ الأرض كلها. وقد فسر دانيال هذا الحلم على أن العالم سوف تحكمه ممالك أربع متتالية تقضي عليها في النهاية مملكة شعب الله المختار»⁽³⁾. وفي رؤيا "دانيال" تبرز من البحر وحوش أربعة، والوحش الرابع هو أقواها وأكثرها إثارة للرعب، فيمزق الوحوش (أي الأربع) الثلاثة الأخرى. وفي رأس هذا الوحش الرهيب تنمو عشرة قرون ثم ينمو قرن حادي عشر أصغر منها جميعا، و لكنه يسيطر عليها. وأخيرا يأمر القديم الأيام أي الله، الجالس على عرشه بتدمير الوحش بالنيران»⁽⁴⁾

وفسر مفكرو اليهود زمان الفرد على الأرض وفق رؤيا "دانيال" وحلم "نبوخذ نصر"، فجعلوا الممالك الأربعة هي ممالك: بابل والميديين، والفرس والمقدونيين، وهي الممالك التي عاصرها

(1) سمالي (بيريل): المؤرخون في العصور الوسطى، تر: قاسم (عبده قاسم)، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984، ص 41.

(2) المرجع السابق، ص ص 24-25.

(3) قاسم (عبده قاسم): الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت،

ص ص 32-33. عن: دانيال 2: الإصحاح السابع. ص ص 31-45.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اليهود واعتقدوا بأن الرب سيدمر المملكة الأخيرة (أي الوحش الأربع) وهي مملكة مقدونيا لينتقد شعبه المختار اليهود. ولكن، انتصار الرومان على الممالك الهلنستية التي ورثت الإسكندر الأكبر فندت رؤيتهم وهذا ما دفع بهم وبالمحافظة على التقسيم الرباعي للزمان إلى دمج الميدين والفرس في مملكة واحدة وبالتالي في مرحلة زمانية واحدة وارجعوا الوحش الرابع للإمبراطورية الرومانية. ولكن، ورغم هذا فندت السيورة التاريخية مزاعمهم.

هذا في اليهودية أما المسيحية فقد ورثت العهد القديم عن اليهودية، وهو ما يعني أنها ورثت أيضا مفهوم الزمن الإنساني الذي يمتد بين بداية هي اليوم الخليقة، ونهاية يوم الحساب... وعلامة النهاية هي المجيء الثاني للمسيح ويوم الحساب... فزمان الإنسان هو تاريخ خلاصه... إلا أن فهم تاريخ خلاص الإنسان عبر الزمان كان يقتضي تقسيم هذا الزمان إلى عصور أو فترات. ولذا ابتكر آباء الكنيسة تقسيما للزمان الإنساني إلى مراحل تحدد كل منها مرحلة من مراحل تنفيذ الخطة الإلهية لحياة الإنسان في الكون، وهكذا يتدخل تاريخ الكتاب المقدس في التاريخ الدنيوي على اعتبار أن الأحداث كلها من تدبير العناية الإلهية⁽¹⁾.

ومنه، فالنهاية حسب المسيحية تتأتى من المجيء الثاني للمسيح ويوم الحساب، وعندها سيحل الخلود محل الزمن والتاريخ^(*).

وتجدر الإشارة بأن علماء اللاهوت المسيحيين قبل "سان أوغسطين" لم يتخلصوا من هيمنة النظرية الدورية اليونانية، حتى أن "أوريجين السكندري" أكبر علماء اللاهوت في كنيسة الشرقية تبوأ مكانته بفضل صياغته لعبارة الشهيرة "ليس تحت الشمس بجديد". بمعنى أنه لا يحدث أي فعل جديد في الأرض فكل الأفعال هي دورانية تكرر الماضي.

لقد نقد "أوغسطين" النظرية الدورية التي تؤكد إمكانية تكرار تجسيد المسيح مرات ومرات، وأكد بأن ذلك لا يتكرر إذ المسيح مات مرة واحدة فقط وإلى الأبد متحملا آثام وخطايا البشر.

(1) المرجع نفسه، ص 33.

(*) لمزيد من التوضيح راجع: كانتور (نورمان): تاريخ العصور الوسطى، تر: قاسم (عبده قاسم)، دار المعارف، القاهرة، 1977، ص ص 156-170.

الزمن يسير في خط مستقيم له بداية ونهاية وما بينهما وقع، فعل تجسد المسيح وإليه ينسب تقسيم الزمن التاريخي.

وقسم "أوغسطين" التاريخ إلى عصور ستة تعكس الأيام الستة التي خلق فيها الله العالم، وقسم العصور إلى ستة تماثل عمر الفرد من الطفولة إلى الشيخوخة. كتماثلة لزمن الخلق.

الزمن في المخيال الإسلامي يبدأ حسب القرآن بالخلق « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا، وَلَئِنْ قُلْتُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ⁽¹⁾ وجاء أيضا في مسألة الخلق: « وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ⁽²⁾»

مسألة الخلق في المخيال الإسلامي أثرت في جل مفكري الإسلام الذين يرون بأن الفرد نهايته تقرر في يوم الحساب، أي الآخرة « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا⁽³⁾»، وجاء في القرآن أيضا « وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ⁽⁴⁾»

الزمن في المخيال الإسلامي إذن يمتد من يوم الخليفة إلى يوم الحساب (الآخرة)، بيد أن المؤرخين المسلمين لم يقسموا الزمن بمقاصد تتخطى الحاضر لتستشرف المستقبل كون المستقبل في نظرهم في علم الله وحده. لكن، بعض المؤرخين المسلمين مثل "الطبري" و"ابن جرير" قد حاولا تقدير عمر الزمان استنادا إلى مصادر قديمة مثل "وهب بن منبه" و"كعب الأحبار"^(*)...
وعلق المؤرخ "ابن الأثير" على هذا (أي علي الطبري): قائلًا « ولا يليق ذلك بالتواريخ، لاسيما

(1) القرآن الكريم، سورة هود آية 7.

(2) القرآن الكريم، سورة ق آية 38.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء آية 87.

(4) القرآن الكريم، سورة البقرة آية 4.

(*) لمزيد من التوضيح راجع: الطبري (محمد ابن جرير) : تاريخ الرسل والملوك، دار القلم، بيروت، ج1، ص ص9-19 بتصرف.

المختصرات منه فإنه بعلم الأصول أولى، وقد فرغ المتكلمون منه في كتبهم، فأرينا تركه أولى»⁽¹⁾.

رؤية المؤرخين المسلمين للزمن وفق المخيال الإسلامي تجسدت في النظام الحولي الذي اتبعوه في تدوين الفعل التاريخي هذا من جهة، ومن جهة أخرى في تقسيمهم للزمن أساس الدول مطبقين بذلك ما ورد في القرآن « وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ »⁽²⁾، وجاء أيضا « أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ »⁽³⁾.

وانعكس تأثير المخيال الإسلامي وتصور الزمن عند المؤرخين المسلمين في محتوى مؤلفاتهم وعناوينها ونسوق في هذا الإطار بعض الأمثلة: "ابن تغرى بردى" ألف "حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، و"ابن أياس" ألف "بدائع الزمان في وقائع الدهور"، و"العيني" ألف "عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان"، و"ابن حجر" ألف "إنباء الغمر بأبناء العمر".

وعبر "ابن خلدون" عن أهمية التغير التاريخي في مجرى الزمان بقوله: « ومن الغلط الخفي الدهول عن تبدل الأحوال والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وذلك أن الأحوال العالم وعوائهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة و منهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي خلت في عباده »⁽⁴⁾.

لقد بنى المؤرخون المسلمون التغير التاريخي وتقسيم التاريخ « على أساس واقعي ملموس من جهة أخرى، وأدى هذا إلى أنهم قسموا التاريخ إلى فترات موافقة للدول حتى تسهل الدراسة عليهم فكل فترة تتناول تاريخ دولة من الدول، ثم يقسم تاريخها إلى فترات فرعية

(1) ابن الأثير (الحسن علي): الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، ج1، 1978، ص12.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران آية 140.

(3) القرآن الكريم، سورة إبراهيم آية 9.

(4) ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1957، ص30.

حسب عهود الحكام، خلفاء أو سلاطين ثم يأتي تقسيم فرعي آخر على سنوات يتابع المؤرخ حوادث كل منهما على مر الشهور والأيام فيما يشبه اليوميات أحياناً⁽¹⁾ لكن، ارتباط الزمن بالتغير أخذ بعداً آخر في الزمن البدئي إذ « جاء الإرث الأسطوري، الذي هو نتاج البشرية بأسرها، دليلاً على محاولات الإنسان الباكرة لفهم التغير في إطار الزمان، بيد أن الأساطير، التي توصف عادة بأنها العلم البدائي، لم تستطع أن تفسر للإنسان هذا التغير الآني، ولذا جاء الزمن في الأسطورة متداخلاً بلا تحديد لأن الأسطورة ترى أن الزمن لم ينته بل ما يزال مستمراً. ولذا فإن الفكرة الأسطورية عن الزمان كيفية ومجسمة، لا كمية مجردة. فالفكر الأسطوري لا يعرف الزمان بوصفه تعاقباً للحظات زمانية متشابهة. كما أن الإنسان الأول لم يعرف فكرة الزمان التي تشكل لنا إطار التاريخ⁽¹⁾. بمعنى أن الزمن في الفكر البدائي الأسطوري كان ممتداً وغير محدد.

نستنتج مما سبق: بأن الزمان كمفهوم رغم أنه هو ذاته غير أنه أخذ دلالات مختلفة متباينة حسب سيرورته من جهة، ومن جهة أخرى حسب تغير مجتمعات النشأة.

(1) قاسم (عبده قاسم): الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت، ص 39.

(2) الألو سي (حسام): الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص ص 39-40.

الفصل الرابع

الحكاية: المرجعية التاريخية

I- المبحث الأول: المرجعية والتغيرات:

تتأثر الحكاية بسيرورة التاريخ وبالتغير الاجتماعي مما ينعكس على بنيتها وخطابها، رغم محافظتها على بعض الثوابت:

1- الثوابت:

هناك نوعان من الثوابت هما:

أولاً: ثوابت على مستوى بنية الحكاية.

ثانياً: ثوابت على مستوى محتوى الحكاية.

1-1- ثوابت على مستوى بنية الحكاية: تنحصر في:

أ- ثوابت على مستوى مرفولوجية الحكاية: أي من بداية الوضعية الأصلية (حدوث الإفتقار، العقدة، حل العقدة...) إلى أن يتم تحقق موضوع القيمة. إذ كثيراً ما تتشابه الأجزاء المشكّلة للحكاية « ويؤوّل هذا التشابه المرفولوجي بأنه نتيجة رابط تكوين ما، وهذه هي نظرية الأصل المستندة إلى تغيرات الشكل، أو التحولات الصادرة عن أحد الأسباب»⁽¹⁾.

ب- ثوابت على مستوى أفعال ووظائف الشخصيات: يرى "بروب" في دراسته لمرفولوجية الحكاية الخرافية بأن « شخصيات القمص (العجيبة) وإن بقيت مختلفة من حيث مظهرها وعمرها وجنسها ونوع إهتماماتها وحالتها المدنية وسماتها الأخرى الثابتة والنعنية، فإنّها تقوم خلال سير الحدث بالأفعال نفسها وهذا ما يحدّد العلاقة بين الثوابت والمتغيرات فوظائف الشخصيات هي الثوابت في حين يمكن لكل ما تبقى أن يصيبه التغير»⁽²⁾.

1-2- ثوابت على مستوى محتوى الحكاية: لتوضيح ذلك نذكر على سبيل المثال:

أ - تكرار نفس الألوان المستحبة كالأخضر والأبيض، والمنبوذة كالأسود والأحمر... إلخ.

ب- تكرار نفس الأعداد كالواحد والسبعة.

ت- تكرار نفس الأدوات السحرية كالتفاح والخاتم والماء والحليب.

(1) بروپ (فلاديمير): مرفولوجية الخرافة... مرجع سبق ذكره ، ص 177.

(2) المرجع نفسه، ص ص 177-178.

ث- تكرار نفس الأماكن الخرافية، كالمكان الواقع وراء سبعة جبال وسبعة بحور، أو المكان غير المعروف إذ غالبا ما يشار في الحكايات للمكان بعبارة: إحدى البلدان، أحد الأحياء، أحد القصور...إلخ.

2- المتغيرات:

تتأثر الحكاية بمختلف التغيرات التي تحدث في المجتمع، وينعكس هذا التأثير

على مستويين إثنيين هما:

أولاً: لغة السرد.

ثانياً: البنية المرفولوجية للحكاية.

2-1- لغة السرد:

عرفت الجزائر مجموعة من الأحداث التاريخية أثرت في لغة الإتصال والتواصل

بين الأفراد، إذ كثيرا ما تحتوي لغة التخاطب ألفاظا أمازيغية، تركية، إسبانية، فرنسية وهذه

الأخيرة تعد الأكثر إنتشارا في العامية الجزائرية وهذا ما إنعكس على نص الحكاية كما يوضحه

الجدول التالي:

الحكاية	المقطع	الألفاظ	الألفاظ حسب اللغة الرسمية	المعنى
"بنات الأصول"	<p>«نَاضَ الحَاصُونُ نَحَى الفِيسْتَةَ تَتَاغُو حَطَّهَا لُهيهِ».</p> <p>«سُبْحَانَ اللَّهِ كَيْفَاهُ هَذَا السَّمَا يَطَّلِعُ الطَّلَعَةَ وَيَحْبِطُ الحَدْرَةَ وَهَذِي اللَّيِّ فَالْوَادُ نُورُ مَالْمُو اللَّيِّ اِيْكُونُ فِيهَا السَّمَا؟!».</p> <p>«يَا بَنِي مَنِينِ جِيتِ؟ مَا رَاكُشَ مَالنَاحِيَةَ هَذِي، هُنَا رَاهُمُ ائِدِيرُوا عِبَايَةَ وَائِدِيرُوا شَمْلَةَ، وَاثْتَرَاكُ دَائِرَ كُرَافَاطَةَ وَرَاسَاكَ عَرَيَان».</p>	<p>الفِيسْتَةَ</p> <p>نُورُ مَالْمُو</p> <p>كُرَافَاطَةَ</p>	<p>La veste</p> <p>Normalement</p> <p>La cravate</p>	<p>السَّتْرَةُ</p> <p>من المفروض</p> <p>عادة</p> <p>ربطة العنق</p>
"الفرع بوكريشة (هارون الرشيد)"	<p>«نَسَابُو وَاشَ مَلْكُوسْتِيْمَاتِ، وَاشَ مَالرُوَايِحِ، وَاشَ مَالنَقَا، وَاشَ مَن كُُلِّ حَاجَةِ».</p> <p>«اَبْعِيْتِ التَّفَاحَ التَّفَاحِ، وَالْفَيْطُونُ خَضَرَ اللَّهُ، وَالكَاجُوتَاتُ تَتَاغُ التَّفَاحَ خَضَرَ وَبَيْضَ وَحَمَرَ».</p> <p>«بَكْرِي التَّوَاوَسَةَ بِالْجُرَيْدَةِ، بَاهِ يَشْفَاوَا يَكْتَبُوا التَّوَاوَسَةَ فِي كَارْنِي».</p> <p>«شُوفِي، مَرَكَلَهَا فِي السَّنْتُورَةِ، إِذَا زَادَ طَفْلٌ عَطِيلُو الْجَوَاقِ، وَيَلَا زَادَتْ طَفْلَةَ عَطِيلَهَا السَّنْتُورَةَ».</p>	<p>الكُوسْتِيْمَاتِ</p> <p>الكَاجُوتَاتِ</p> <p>كَارْنِي</p> <p>مَرَكِي</p> <p>السَّنْتُورَةَ</p>	<p>Les costumes</p> <p>Les cageots</p> <p>Carnet</p> <p>Marqué</p> <p>La ceinture</p> <p>T9achar</p>	<p>بدلة - طقم</p> <p>الصناديق</p> <p>مفكرة</p> <p>سجّل</p>

الحزام الحوارب		التقاشر	«... الغاشي قال لهم نطلب من الجماعة يقلعوا التقاشر».	
خنادق رقم المقود الحوض العلبة	Tranchés Numéro Le volant Le bassin La boite	طُرَانَشِيَّات نُومُرُو الفُؤَلَة البَّاسَان البَّاطَة	كَيْفَاه نَخْدُمُو بَاه نْتَفَرُجُوا لَهَذَا الطَّيْر العَنَّا؟. حَفَرُوا طُرَانَشِيَّات تَحْت الوَطِيَّة اِنْعَمَّرَلِي بَابُور نْتَاع السَّحْرِير غَيْر نُومُرُو وَاحِد «أَنَا إِكْسَعِيَّتِكَ هَذَاكَ الطُّفَل اِرْكَب فِي البَّابُور وَايْدُور الفُؤَلَة اللهُ اللهُ». «نَشْعَلُوا النَّار وَاِنْعَلُوا وَاحِد البَّاسَان مَالْفَرْنِيَّة لِلْفَرْنِيَّة». «قَالُو ... البَّاطَة نْتَاع الشَّمَمَة رُوح لِلطَّافَة الفَلَانِيَّة. قَالُو: تَدِي ذِيكَ البَّاطَة».	"بابا شمهور وخبر الدنيا"
أواني	9wazaen	دُوزَان	«بَاش اِنْعِيش تَخْدَم دُوزَان بَالطَّيْن وَاثْبِيْع».	"العجوزة"
قدر	Tandjra	طُنْجَرَة	«...عِنْدِي طُنْجَرَة تَأْكُل اللَّحْم وَنَخْلِي المَرْقَة».	"السلطان الكذاب"
مزمار	Ghayta	غَيْطَة	«...كَانَتْ فِي البِير أَقْلَعَهَا وَاخْدَم بِيهَا مَزْمَار (غَيْطَة)».	"السر"

مكان	La place	الْبِلَاصَة	« كَانَتْ وَحْدَ الطَّفَلَةِ، طِفْلَةٌ وَحَدَّةٌ عِنْدَهَا سَبْعَةٌ خَاوِثَهَا أَيُّوْحُوا يَخْدُمُوا وَصَلُّوا لِبِلَاصَةِ بَعِيدَةٍ، وَهَدِيكَ الْبِلَاصَةُ خَالِيَةً».	"ودعة وخواوتها السبعة"
كاملة	Complet	كُمْبِلِي	«بَكْرِي أَيَجِيبُوا الْقَجْمُورَ الْكَبِيرَ، الشَّجَرَةَ أَيَقْطَعُوهَا وَيَجِيبُوهَا كُمْبِلِي أَيَدِيرُوهَا أَتَسْدَلُهُمْ شَهْرٌ وَلَا شَهْرَيْنِ».	
وشاح	Foulard	فُولَارَة	«أَقْعَدِ اللَّخْرَانِي رَبَطْتَلُو فُولَارَتَهَا فِي يَدُو».	
كوخ	Gourbi	فُرَايِي، فُرِيي	«...وَادَ وَلَا عِنْدَ فُرَايِي وَلَا فِي رَاسِ جَبَلٍ مَتْرَفْدُوش رَدُّوا بِأَلْكُمْ».	"فريدح"
قرد	Chadi	الشَادِي	«- قَالِكَ هَذَا بَكْرِي كَانَ الْإِنْسَانُ، الْكَلْبُ، الشَادِي».	"عمر بنادم"
الأفارقة	Les africaines	لِيَزَا فُرِيكَان	«- جَاوَا اللَّهْتَةَ لِيَزَا فُرِيكَانَ، جَاوَا مِنْ جِهَةِ مَالِي	ملك دهومي
الأوروبيون	Les européenne	لِيَزُورُ وِيَان	- لِيَزُورُ وِيَانَ وَذُوكَ لُخْرَيْنِ أَمْدُورَ عَلَيْهِمُ بِالسُّوَارِ».	

الصحن الكهرباء الدراجات	Tabsi L'Electricité Les bicyclettes	التَّبْسِي التَّرِيْسِي البِسِكَلَات	«- أَي حَاجَة مَا أُيْرَدُش التَّبْسِي فَارَغ - كَانُوا بَكْرِي مَآكَش التَّرِيْسِي - هُوَ اللَّي رَاه رَّيْس الفِدْرَالِيَّة ائْتَاع البِسِكَلَات.»	"الدويرات"
خردة	Khourda	الخُرْدَة	«وَحَد النَّهَار قَاعْدَة ائْحَوَس فِي هَذِيك الخُرْدَة اللَّي خَلَاهَا رَاجَلَهَا، لُقَات هَذَاكَ الصُّنْدُوق، حَزْرَت فِيهِ لُقَاتُو امْعَمَر بِالذَّرَاهِم قَالَتْ هَكَذَا يَا الخِدَاع، وَأَنْتَ كُنْتَ دَابِر فِيهَا حَالَة، خُبْرَة مَا نَعْطِيهَا لِيَش.»	"ذَرَاهِم المَشْحَاح يَأْكُلُهُم المِرْتَاح"
أكلة تتكون من المرق والأرز، حالياً: وليمة	Zerda	زِرْدَة	«وَكَايْن احْكَايَة التَّوْبِرَة، النَّشْرَة والزَّرْدَة فِي فَصْل الشَّتَا كِي تَدْعُل الشَّتَا بَاه يَبْدَاوَا النَّاس يَحْرُتُو بَاه أَيْدِيَرُوا الفَمْح، الشَّعِير، الفُرْط، بَاه أَيْفَلْحُوا عَجَال بَكْرِي يَحْرُتُو بَالْفَرَاد.»	"الحَصَاد"

سائق أجرة	Taxieur	طَاكْسِيُور	« السيد هذا يخدم طَاكْسِيُور - ماهيش شافو الكارني ألفاوها - ولاة في شروعات أولابوليس - كي دارولوا. أل أل ليزانانيز ».	"طاكسيور واولادو"
الدفتر، مفكرة	Le carnet	الْكَارْنِي		
الشرطة	La Police	لَا بُولِيس		
التحاليل	Les Analyses	لِيزَانَانِيز		
المائدة	Tabla	الطَّابِلَة	« خزر فالطابلة وقالها وشكون اللي شرب وكلا امعاك، منعرف واحد الراجل ناس املاح كلا وشرب امعاي وحدنتني وحدنتو، عيط المرثو وقالها اشكون كان اهنا قائلو حتى واحد ».	"الملك والستوتة"
كؤوس-فناجين	Tasses	طِيسَان	« الفات سبب طباسة فيهم طعام وسبب قطعات لحم وسبب طيسان ما ».	
كيس	Sachet	سَاشِي	« الفات اللويز، عمرت ساشي، رفاثو وجات ».	"الغوال"

لا يتحرك	Ne bouge pas	مَا أَيُّوْجِيْش	« سَخَّنُوا وَآحَدَ السَّفُودِ، شَعَّلُوا النَّارَ سَخَّنُوهُ مُبِيحَ ذَاكَ الْحَدِيدِ وَدَخَلُوهُلُو تَحْتَ كَرَاعُو، السَّمِيَّتِ مَا أَيُّوْجِيْش، وَهُوَ غَيْرَ دَارُوهُلُو تَحْتَ كَرَاعُو عَيْطُ. » « دَارُوا عَشَاهُمْ نُورَمَالُ. »	
عادي	Normal	نُورَمَال	« غَلَّقُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ، وَطَلَعُوا الرِّجَالَ مَلْفُوفَ نَحَاوَا الْقَرْمُودَ وَلَايْمُوا الْخَطْبَ وَلَا حَوْلَهُمْ لَيْسُونَسْ، كِي لَأَحَوْلَهُمْ لَيْسُونَسْ شَعَلُولَهُمُ النَّارُ. »	
بنزين	Essence	لَيْسُونَسْ		
منازر	Les Tabliers	طَبْلِيَّات	« - طَبْلِيَّات أُوْدَانَهُمْ لِيَكُولُ. »	"السلطان"
طباشير	La Craie	لُكْرِي	« - وَ لُكْرِي بَاش يَكْتَبُوا. »	"سي محمد"
ملت	Dégouter	مُدَيْفُوْتِيَّة	« - مُدَيْفُوْتِيَّة مَسْكِيْنَةَ. »	"زوج حجالات"
لحام	Soudure	سُوْدُوْر	« - سَعْدَكَ يَا سُوْدُوْر الْبِي تَحْرَقُ الْمُوْسُ. »	"النملة"

الثاني	Deuxième	الدُّوزِيَام	«- راح للدُّوزِيَام قَالُوا هِيَ مَلِيحَةٌ.»	"الكلبة والقطة"
مسكين، فقير	Zzawalli	زَوَالِي	«كَانَ بَكْرِي رَاجِلِ مَسْكِينٍ وَزَوَالِي وَاشْ أَيْدِيرِ أَيَحْيِبِ غَيْرِ خُبْرَةَ وَحَدَّةَ لَوْلَادُو، قَعَدَتْ هَذِي الْحَالَةَ مُدَّةَ طَوِيلَةَ حَبِّ رَبِّي أَيَفْرَجِ اعْلِيهِ فَبَعَثُو رَأْيُو وَسَعَدُو.»	"الراي والسعد"
لفظ للتعجب	Yah !	يَاه !	«هُوَ كِي عَسَ الْقَى يَمَاهَ دَائِمَنَ دَائِرَى حَبَّةَ فُولٍ فِي فُمَهَا. فَالَلَهَا: يَاهَ أَنْتِ يَا يَمَّا اللَّيْلِي أَحْلِبْتِيْنِي فَالْفُولِ؟. شَاوَرِ مَرْتُو كَيْفَاهَ يَعْمَلُ لِيَمَاهَ؟. فَالْتَلُو: لُوْحَهَا.»!	"الراجل اللي لآح يَمَاه"
شرطة سيارة	Policiers	پُولِيسِيَّة طُوْمُوْبِيل	«بَكْرِي كَانُوا كُلَّ عَامٍ تَصْبَعُوا الْبَلْدِيَّةَ وَكَانَ "السِّي عُمَار" وَ"السِّي بُوَزِيد" - رَبِّي يَرْحَمُهُمْ - پُولِيسِيَّةَ فَالْبَلْدِيَّةَ.» «حَبِّ "السِّي عُمَار" بَاهِ أَيَكْسَرُ الْقَبْرَ نَتَاعِ "سَيِّدِي مَبَارَك" بَاهِ أَيَنْحِي الْخُرَيْفَاتِ بَصَّحَ غَدْوَةَ مَنْ ذَاكَ دَحَسَتْ طُوْمُوْبِيلِ وُلِيدُو مَسْكِينٍ وَمَات.»	"سيدي مبارك"

	Automobile			
فندق أبدا قطعة	Hôtel Jamais Pièce	لُوتال جامي بياسة	«- يَقْضِي شُغْلُو شُغْلُ لُوتال - جَامِي نَحَى حَبَّة رُمان - مَالِينُ العَرِيسُ بِياسَةَ ذَرَاهِمَ.»	"سيدي احمد بن عبد الله الزواوي"
حديقة	Jardin	جَارْدِينَه	«- جَارْدِينَه عُمُومِيَه اِيحْوَسُوا فِيهَا النَّاسَ.»	"سيدي يعقوب"
اسكافي سلام، درج العمارة	Cordonnier Les Escaliers Bâtiment Numéro	كُورْدُونِي لِيْزِيْزِ كَالِي الباطيمة	«- بَعْطِينَا عَنَاثِيْئُوا يَخْدَمُ كُورْدُونِي - رَاه وَحَد لِيْزِيْزِ كَالِي - فِي الباطيمة - نُومَرُو ثَلَاثَةَ فِي بُور سَعِيدَ.»	"سيدي منصور"

رقم		نومرو		
في مكانه	Sa place	پلاصتو	«- هَذَا نَحَاوَه مَازَالَتْ پِلَاصْتُو»	"سيدي علي فايور"
نادل المقهى	9ahwadji	الفهواجي	«و رَاح يَمَشِي حَتَّى وَصَلَ لُوَاحِد لِقَرْيَة ثَلَاثًا مَعَوَاحِد الرَّاجِل قَهْوَاجِي بَدَا يَخْدَم عِنْدُو فَالْقَهْوَة وَ فَالليل كي يُجُو النَّاس مَن الخدمة عِنْدُو يَبْدَا يُجُو قُلُهُم هَذَاكَ القَهْوَاجِي عَجِبُو خَاطَرُش زَاد دَخَلُو الدَّرَاهِم وَ فِي النِّهَار يَدِي لِعُود يَشْرَبُو»	"الأمير"

<p>المدرسة دركيون ثانوية</p>	<p>L'Ecole Les Gendarmes Lycée</p>	<p>ليكول الجدارمية ليسي</p>	<p>« وَرَاهِي مَقَابِلَةَ لِيكُول - دَيَالِ الْجَدَارْمِيَّةِ - تَبْنِي اللَّيْسِي الْأَمِيرَ عَبْدَ الْقَادِرِ. »</p>	<p>"سيدي عبد الرحمن"</p>
<p>الخدم</p>	<p>9aeddachine</p>	<p>القداشة</p>	<p>« وَفِي أَنْهَارِ الْعَرَسِ الدَّاتِ الْقَدَّاشَةَ الْمَاكَلَةَ لِلْعُرُوسِ وَلِلْعَرِيسِ وَشَافَتْ زَيْنَ الْعُرُوسِ، أَنْصَرَعَتْ وَقَالَتْ لِمَوْلَاتِهَا وَاشْ شَافَتْ وَرَاحَتْ تَجْرِي بِأَشْ أَشُوفِ وَتَتَحَقَّقُ فَأَنْصَرَعَتْ هِيَ تَانِي. »</p>	<p>"البنات السابعة"</p>
<p>قرد</p>	<p>Chadi</p>	<p>الشادي</p>	<p>« وَاللَّهِ غَيْرِ صَاحِ قَالَ الشَّادِي: أُدْخِلْ نَشُوفَكَ كَيْفَاشْ كُنْتِ دَاخِلُو. ادْخَلِ النَّمْرَ وَسَكَّرْ أَعْلِيهِ الشَّادِي وَقَالَ لِلرَّاجِلِ رُوحَ لِدَارِكَ وَخَلِيهِ هُوَ أَهْنَا عَادَ يَبْكِي النَّمْرَ وَابْحَلَّ فِيهِ وَاحِدَ مَا حَبَّ يُخْزِرَ فِيهِ قَالُوا الرَّاجِلُ أَنَا سَلَكْتُكَ وَأَنْتِ حَصَلْتِ رُوحَكَ وَاحِدَ مَا يَأْمَنُكَ ذُرُكَ أَقْعَدَ وَحَدَّكَ حَتَّى ائْتَمُوتَ. »</p>	<p>"الراجل والنمر"</p>

سيارة	Automobile	طُمُوْبِيل	«- الوَقْت بَكْرِي الطُّمُوْبِيل	"الشيخ الحمامي"
شاحنة	Camion	كَامِيُو	- مَا كَايْن كَامِيُو	
جرار	Tracteur	تْرَاكْتُوْر	- مَا كَايْن تْرَاكْتُوْر	
الثورة، حرب	Guerre	الفِيرَة	- مَقْبَل الفِيرَة	
نوع من العباءات	Burnus, Bornoz,	بِرْنُوْس	- فِي طَرْف بِرْنُوْسُو شَعْل ...».	
مفتش، محافظ	Bornuz	كُوْمِيْسَار	- تَابَعَة لِحُكْم الكُوْمِيْسَار	
رئيس البلدية	Commissaire	المِيْر	- وَ كَايْن حُكْم المِيْر».	
	Maire			

<p>خصوصا باشا: الرئيس الأول كثيرا ثنائي، زوجان مربع أخيرا</p>	<p>Surtout Pese beaucoup Couple Carré Enfin</p>	<p>سُورْتُو بَاشَا بِرَاف الْكُوبِل كَارِيَّة أُونْفَي</p>	<p>«- وَالْجَامِعَ مَا فَعَدَشَ كَيْمَا اتْبَنَى ائْتَبَدَلْ سُورْتُو فِي الزَّلْزَالِ - "حَسَانَ بَاشَا الدَّاي - صَغِيرَةَ عَلَيْهِ بِالْبِرَاف - إِهْمَالِ هَذَا الْكُوبِلِ - الصَّلَاةِ شُغْلَ كَارِيَّةِ - أُونْفَي هَذَا وَاش...».</p>	<p>"جامع بن سعدون"</p>
<p>أسبوع الشجاعة</p>	<p>La semaine Le courage</p>	<p>سَمَانَةٌ الْكُورَاجِ</p>	<p>«خَرَجَاتُو الْحُكُومَةِ، جَابَتْهُ لِحَفَاتُو، فَالْكُ سَمَانَةٌ وَهُوَ مَا أَيُوكَلُوا فِيهِ وَأَيْشَرِيُوا فِيهِ. كِي دَارِ الْكُورَاجِ لُو كَانَ وَاحِدَ خَوَافِ هِي ائْحَلْ فُمَهَا وَهُوَ أَيُقُولُ اَكْلَانِي.».</p>	<p>"الراجل اللّي اقتل اللفعة"</p>
<p>ميكانيكي مستشفى</p>	<p>Mécanicien Hôpital</p>	<p>مِيكَانِيْسِيَانِ سَبِيْطَارِ</p>	<p>«- كَايْنِ مِيكَانِيْسِيَانِ - دَارُوهُ سَبِيْطَارِ.».</p>	<p>سيدي الصحراوي</p>

<p>أعلام</p>	<p>Sendja9</p>	<p>السَّنَاقِق</p>	<p>مَالَعَامَ لِلَعَامِ إِطْعَمُوهُلُوا، إِطْعَمُوهُلُوا الْمَرَابِطِينَ مَاشِي أَحَنَّا، إِطْعَمُوهُلُوا، إِيدِيرُوا الْكُسْكُسَ بِاللَّحْمِ وَلَا بِالْعَنْبِ، فَالليلِ إِيدِيرُوا اللَّحْمَ وَفِي النَّهَارِ إِيدِيرُوا الْعَنْبَ أَيُوكَلُوا الْعَاشِي. عِنْدَهُمُ السَّنَاقِقُ عِنْدَهُمُ الْعَيْسَاوَة، أَيَاتُوا أَيَحْضَرُوا لَذَاكَ الْوَلِي حَتَّى أَطْلُوعِ النَّهَارِ، كِي يَطْلَعِ النَّهَارُ أَيَرِيحُوا.</p>	<p>"سَيِّدِي عَلِي الشَّرِيف"</p>
--------------	----------------	--------------------	--	--

نستخلص من الجدول بأنه توجد عدّة ألفاظ في العامية الجزائرية مرجعها اللغة الفرنسية أو التركية(*) أو غيرهما ويعود هذا إلى الأسباب التالية:

أولاً: المرجعية اللغوية للجزائر: لقد دام الاستعمار الفرنسي مائة واثنان وثلاثين عاما هذا من جهة، ومن جهة أخرى دام التواجد العثماني خمسة قرون مما انعكس على مختلف البنى الاجتماعية، وعلى لغة الاتصال والتواصل بين الأفراد، هذا بالإضافة إلى إشكالية التعريب بعد الاستقلال والجزارة، أو تعميم استعمال اللغة الوطنية من حيث التناول والتطبيق.

ثانياً: تكوين الحاكي: فبعض الحكاة خاصة ذوي المستوى التعليمي العالي يستخدمون ألفاظا فرنسية رغم وجود المرادف لها في العامية مثل: بيبي، رَوا، دِيْقُوْتِي، دِيْمَارَا، أومُوا... إلخ.

ثانياً: الخلفية الاجتماعية للحاكي، وخاصة وأن بعض العائلات محل الدراسة تنتمي إلى الترك مثل: عثماني، تركي، سنجاقي، باشا، داي، توزالين، ساكين، خوجة، الباي، الأغا، الباشا، باش جراح، الرايس، الكواغط، داقمي، تزدام، درويش، خيش، كتشاوي، بوسطمبولة، كالاش، أرسلان، بايلك، صوصو، دواجي، كراغلة، كوروغلي، بريك، خان، بايلك، تزدام، الرايس، درويش، بودالي، قصباجي، بوقندقجي...

ونستنتج مما سبق تعدد المرجعيات التاريخية التي غذّت محتوى الحكاية، وهذا ما سنحلله فيما يلي:

(*) لقد استعنا في هذا الصدد بمجموعة من الدراسات والقواميس التركية، نذكر البعض منها:

-Ben cheneb (Mohammed): Mots turks et persans conservés dans le parler algérien, ancienne maison bastide, Jourdan, 1922.

- Ben chneneb (Mohammed): Mots turks et persans conservés dans le parler algérien, flites éditions, Alger, 2009.

- صابان (سهيل): المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000.
- صابان (سهيل)، ابراهيم حقي (ابن الشيخ): معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2005.

- العزيزي (زر كس بن زايد): قاموس العادات واللهجات والأوابد، منشورات دائرة الثقافة، الأردن، عمان، ط3، 1973.

II - المبحث الثاني: المرجع التاريخي الأسطوري:

1- الأسطورة:

لقد اهتم الكثير من العلماء والمفكرين بإشكالية الأسطورة وتطورها واحتضارها أمثال: "كلود ليفي ستروس" (Claude levi strauss)، "رولان بارت" (Bathes)، "جان بياجي" (Piaget)، "إدموند ليش" (Edmund leach)، "ستيفن هيث" (Stephen Heath)، "لاكان" (Lacan)، "إريك جولد" (Eric Gould)، و"مالينوفسكي" (Malinowski)، "دور كايم" (Dur Kheim)، و"ماوس" (Mauss) «⁽¹⁾».

تفسّر الأساطير من خلال انتشارها وانحصارها، فمثلا إمكانية العثور على أسطورة الطوفان في كل جزء من العالم، حيث نجدتها حاضرة من خلال الأساطير البابلية والسومرية وانحصارها في منطقة وادي دجلة والفرات كما نعثر على هذه الأسطورة في بلدان يستبعد فيها الفيضان كما في اليونان أو كنعان، يفسر حضور الأساطير في أي مجتمع من خلال انتشارها فمثلا إمكانية العثور على أسطورة الطوفان في كل جزء من العالم، حيث نجدتها حاضرة من خلال الأساطير البابلية والسومرية وانحصارها في منطقة وادي دجلة والفرات كما نعثر على هذه الأسطورة في بلدان يستبعد فيها الفيضان كما في اليونان أو كنعان. فمن الجلي أنّ الأسطورة قد انتقلت من موطنها الأصلي وانتشرت، وأبرز مثال على هجرة الأساطير من موطنها الأصلية هو اكتشاف مقاطع من أسطورة "جلجامش" في أثناء الحفريات الأمريكية في ميجيدو، تروي بطولات كادموس، وكيف حملت الأجدية الفينيقية إلى اليونان وأصبحت أم الأجديات.

ويمكن ملاحظة تفسخ الطقوس وانقراضها، وذلك من خلال زوال الحضارة التي أدت فيها دورا هاماً، كما نجد أنّ الأساطير المتعلقة بالطقوس المتفسخة تتحرر من ارتباطاتها الطقسية لتتطوي تحت لواء الأشكال الأدبية وتدخل بذلك في تراث شعوب أخرى «⁽²⁾».

(1) محمد(شاهين): الأدب والأسطورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 13.

(2) هووك صموئيل (هنري): منعطف المخيلة البشرية، تر: حديدي (صبحي)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا،

1983، ص ص 13-14.

وتجدر الإشارة أن الأساطير قد رافقت الإنسان منذ نشأته ولا تزال.

إذ ومنذ بداية القرن السادس عشر تم الانفصال التدريجي بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، وهذا بمساهمة مجموعة من علماء التجريب مثل "بيكون"، وعلماء الفيزياء مثل "غاليلي"، و"نيوتن". كما أنه زادت حدة انفصال العلوم عن الفلسفة في الفترة المعاصرة بدءاً من القرن التاسع عشر إلى غاية مدخل القرن الواحد والعشرين، بسبب ظهور التخصصات العلمية كعلم المادة، البيولوجيا، الفيزياء الذرية...

ومن مظاهر انفصال الفلسفة عن العلوم، انفصال الدراسات الإنسانية عامة والاجتماعية خاصة عن توظيف المنهج التأملي (الفلسفي)، حيث برز التحليل المنطقي للعلم مع اتجاه الوضعية المنطقية بمساهمة "رودلف كارناب" (R. Carnep)، أين تغيرت وظيفة الفلسفة من البحث عن الميتافيزيقا إلى التحليل المنطقي للعلم، فلقد أعاد "كارناب" طرح مواضيع الفلسفة من وجهة عملية مثلاً كإشكالية التحقق أي متى تكون معارفنا العلمية صادقة؟.

هذا بالإضافة إلى الاعتماد على المناهج الحديثة العلمية في تفسير الظواهر كتطبيق الفيزياء في الاجتماع كما وضح ذلك "أوجست كونت" (August Conte) في المرحلة الوضعية.

لكن، على الرغم من هذا «لن يعطينا العلم كل الإجابات»⁽¹⁾.

إذ الفكر يكون دائماً بحاجة إلى إجابات عن إهتماماته المستمرة، وهذا ما يدفع إلى التفكير الأسطوري بصفة غير واعية «فالإنسان يبلغ مرحلة التفكير بالأساطير دونما معرفة بها»⁽²⁾. «فالأسطورة تبقى أسطورة ما دام الناس يدركونها كذلك»⁽³⁾.

واستناداً لما سبق ذكره نطرح السؤال التالي: ما معنى الأسطورة؟. هناك من يسمي

الأسطورة خرافة، ولها عدة معاني:

(1) ليفي شتراوس (كلود): الأسطورة والمعنى، تر: حديدي (صحي)، منشورات عيون، الدار البيضاء، دت، ص 15.

(2) ليفي ستروس (كلود): الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: صالح (مصطفى)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص 257.

(3) المرجع نفسه، ص 7.

ورد لفظ "الأساطير" تسع مرات في القرآن، منها ثمان مكية، وواحدة فقط مدنية وهي سورة "الأنفال" والتي تعد انتقالية في الدعوة المحمدية من مكة كفضاء اجتماعي للاضطهاد إلى المدينة والتي تمثل فضاء اجتماعيا للانبعاث.

لفظ "الأساطير" يرتبط دائما بـ "الأولين"، وهي إشارة إلى الكافرين، إذ أن السور نزلت في مناسبات تحمل معاني الاحتجاج والتعنت حول مسائل عقيدية أبرزها الإيمان بالوهية الله ووحدانيته. فمثلا ورد قول الله: « وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ »⁽¹⁾.

تدعو الآيات إلى التوحيد بناء على براهين وحجج عقلية، ولكن الذين كفروا يجادلون جدالا عقيما ويقولون إن هذا إلا أساطير الأولين، أي في نظرهم لا أساس ولا المنطق لهذه الآيات. والأسطورة _ وإن كانت ذات منشأ ديني _ فهي « تعمل على توضيحه، وإغناؤه، ومن ناحية أخرى فإنَّ الأسطورة تعمل على تزويد فكرة الألوهية بألوان وظلال حيّة، لأنَّها ترسم للآلهة صورها التي يتخيلها الناس»⁽²⁾. أي الصور التي يميل إليها الأفراد ويتوافقون معها.

وفي نفس الاطار يذهب كل من "دافيد كرتشي" (David Krech) و"ريتشارد كرتشفيد" (Retchard Grutchfied) إلى القول بأنَّ ما نعتبره معتقدات خرافية هو تلك المعتقدات التي برهنت أنَّها على خلاف مع الحقائق الموضوعية، والتي يحتمل أن يشارك في الاعتقاد بها عدد كبير من أبناء المجتمع، والتي تتضمن قضايا تصف ظواهر تسمح بنسبها إلى أسباب فوق طبيعية مثل القضاء والقدر، الحظ، الشيطان»⁽³⁾.

نستنتج من هذا التعريف بأنَّ الأسطورة هي كل ما يتنافى وما يؤمن به العقل، وكل ما يتعلق بجوانب ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، شريطة أن يتبناها معظم أفراد المجتمع. ولذلك يعرف "جيمس دريفر" (James Drever) الأسطورة بأنَّها عقيدة أو نسق من العقائد

(1) القرآن الكريم، سورة الأنعام، آية 25.

(2) السواح (فراس): الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، 1997، ص 24.

(3) عيسوي (عبد الرحمان): سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، مع دراسة ميدانية مقارنة على الشباب المصري والعربي

دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص 15.

قائمة على أساس صلة خيالية بين الأحداث وغير قابلة للتبرير على أساس عقلي، وهي مجموعة من العقائد والمؤثرات والقوى التي يقبل وجودها دون نقد»⁽¹⁾.
 وندعم هذا الطرح بأنّ الأسطورة «حكاية مقدسة يلعب أدوارها الآلهة، وأنصاف الآلهة، أحداثها ليست مصنوعة أو متخيلة، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدسة، إنّها سجل أفعال الآلهة، تلك الأفعال التي أخرجت الكون من لجة العماء، ووطدت نظام كلّ شيء قائم، ووضعت صيغة أولى لكل الأمور الجارية في عالم البشر... بمعنى أنّها تنتقل من جيل إلى جيل بالرواية الشفهية، ممّا يجعلها ذاكرة الجماعة التي تحفظ قيمها وعاداتها وطقوسها وحكمتها، وتنقلها للأجيال المتعاقبة، وتكسبها القوة المسيطرة على النفوس»⁽²⁾. يؤكد هذا التعريف الطابع التاريخي القدسي والجماعي للأسطورة بوصفها فكرا وممارسة تنتهي في الأخير إلى اعتقاد أو إيمان مطلق.

نستنتج من هذا التعريف بأنّ الأسطورة ترتبط بالعقيدة الدينية، وهنا يتدخل المخيال للربط بين الأحداث وما لا يؤمن به العقل وهذا قصد خلق التوازن النفسي والاجتماعي للأفراد.

أمّا "فريدريك إنجلز" (Engles) فيعرفها بالرجوع إلى مصدرها أو منبعها فيقول: «إنّها عقيدة شبه دينية، أو هي نشاط أو سلوك شبه ديني، وعلى وجه العموم هي إمّا منحدرّة من عقيدة دينية سابقة، أو هي فساد لمثل هذه الحقيقة»⁽³⁾.

نستنتج من هذا التعريف بأنّ الأسطورة تنبثق من العقيدة الدينية، وهذا ما يرجعنا لبدایات الحياة الاجتماعية أين كان مرد كل العلل إلى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، وكان للآلهة الدور الفعّال والأساسي في الإجابة عن كل الانشغالات الصعبة والمبهمّة مثل، الألوهية، فكرة تعدد الآلهة ودورها، خلق الله للعالم، مصير الإنسان بعد الموت... وهذا ما ذهب إليه "مالينوفسكي" (Malinowski) في قوله: «الأسطورة هي الأفكار والممارسات

(1) المرجع نفسه، ص 15

(2) السواح (فراس): مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، لبنان، 1991، ص 14.

(3) المرجع السابق، عيسوي (عبد الرحمان): سيكولوجية الخرافة... ص ص 15-16.

والعادات التي لا تستند إلى أي تبرير عقلي، ولا تخضع لأي مفهوم علمي سواء من حيث النظرية أو التطبيق»⁽¹⁾.

أجاب "كلود ليفي ستروس" (Claude levi strauss) عن إشكالية الأسطورة بقوله: «كي يفهم معنى الأسطورة، هل لنا أن نختار بين التفاهة والسفسطة؟. البعض يؤكد أن كل مجتمع يعبر في أساطيره عن المشاعر الأساسية مثل: الحب، الحقد، الانتقام، التي تكون مشتركة في سائر أنحاء العالم... والبعض الآخر يرى أن الأساطير تشكل محاولات شرح الظواهر الصعبة الفهم: كالفلكية والمناخية... إلخ، لكن، المجتمعات ليست مغلقة عن التأويلات الثابتة، حتى حينما تتبنى الزيف، لماذا تفضل فجأة طرق التفكير المظلمة والمعقدة»⁽²⁾.

نستنتج من تعريف "ليفى ستروس" بأن الأسطورة هي من جهة تعبير عن مشاعر المجتمع، ومن جهة أخرى هي تعبير عن محاولة الإجابة عن الظواهر الصعبة أين يميل المجتمع لطرق التفكير المظلمة والمعقدة.

ويرى "مرسيا إلياد" (Mirçea eliade) في هذا الصدد: «بأن الأسطورة تحكي قصة مقدسة، إنها تتعلق بحدث وقع في زمن بدائي، الزمن الأسطوري الخرافي للبدايات، البعض الآخر يرى أن الأسطورة تحكي كيفية حدوث الانفجار المبهم لكائنات ما وراء الطبيعة، إنها حقيقة أتت إلى الوجود ومهما كانت الحقيقة الكاملة للفضاء، أو فقط جزء منه: مجال نباتي، سلوك إنساني، إنشاء (تأسيس)، إذن هي دائما حكاية إبداع لها علاقة بكيفية تشكل شيء ما»⁽³⁾.

نستنتج من تعريف "مرسيا إلياد" بأن الأسطورة هي إجابة عن بدايات الأشياء وأصولها.

وانطلاقا من التعاريف السابقة، نستنتج بأن الأسطورة هي:

(1) المرجع نفسه، ص 19.

(2) Levi strauss (Claude) : Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, p 228.

(3) Eliade (Mircea) : Aspects du mythe, Gallimard, Paris, 1963, p14.

أولاً: تعبير عن مشاعر المجتمع المشتركة.

ثانياً: مجموع المعتقدات غير المرتبطة بالعقل، والتي تتضمن قضايا تصف ظواهر مردها إلى ما وراء الطبيعة.

ثالثاً: نسق من العقائد الدينية قائمة على أساس صلة خيالية تربط بين أحداث لا عقلية.

رابعاً: إجابة عن تساؤلات الأفراد المبهمة والمجهولة كأصل الأشياء وتطورها.

1-1- علاقة الأسطورة بالحكاية:

هناك بعض الباحثين من يقر بالتشابه بين الأسطورة والحكاية مثل "ليفى ستروس" (Levi Strauss) و"فلاديمير پروپ" (Vladimir propp) إذ «يقران بالتشابه بين الأسطورة والحكاية فيروپ ينعت الحكاية العجيبة بأنها أسطورية (بقدر ما تقوم الحكاية في تكوّنهما على الأسطورة) ويتبين "ليفى ستروس" في الحكاية أسطورة مضعفة قليلاً»⁽¹⁾.

ويوضّح هذا "ليفى ستروس" بأنه «لا يرى اختلافاً مبدئياً بين الأسطورة والحكاية، بل إنّه يميل إلى أن يجعل من أبطال الحكاية مثلاً، أو من شخصية اليتيمة لدى الهنود أو من سندريون في الحكاية الأوروبية وسطاء، وفي رأيه إنّ التوسط مرتبط بثنائية معيّنة للشخصيات الأسطورية وشخصيات الحكاية أيضاً»⁽²⁾.

ويؤكد پروپ (فلاديمير) علاقة التشابه والاختلاف ما بين الحكاية الخرافية والأسطورة حيث يرى أن الحكاية الخرافية تقوم على خيال شعري وأنها تشويه للواقع، أمّا الأسطورة فهي قصة مقدسة، تتميز بالصدق كما أنها تعبير عن إيمان شعب»⁽³⁾.

(1) ليفى ستروس (كلود)، پروپ (فلاديمير): مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية، تر: معتصم (محمد)، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1988، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 16.

(3) پروپ (فلاديمير): مورفولوجيا الحكاية الخرافية، تر: باقادر بكر (أحمد)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1989، ص 357.

نستخلص مما سبق ذكره، بأنه يوجد تداخل بين مكونات الأسطورة والحكاية كتداخل شخص كل منهما، إذ كثيرا ما تستمد الحكاية شخصها من الأسطورة «فالتمييز المبدئي بين الأسطورة والحكاية اللتين تم تصورهما بصفتهما درجتين من تاريخ السرد بينهما علاقة خاصة من نمط "سلف-خلف"»⁽¹⁾.

فإثر تتبع التطور التاريخي لاحظ الأنثروبولوجيون بأن «الأسطورة تصبح -بعد مرحلة ما- كلاما موزونا، أو أناشيد ذات إيقاع خاص، ويظل لهما هذا الطابع بعد أن تتحول إلى حكاية عن الآلهة والكون...»⁽²⁾.

ومنه فالأسطورة «تصدر عن العاطفة والشعور لا عن العقل الواعي، لذا تقع الأسطورة في حيز الشعر، والخيال الشارد، وعلى مرّ الزمن يتناولها الكائن والفيلسوف بالحذف أحيانا، وبالصقل أحيانا أخرى فلا تلبث أن تجد طريقها إلى مجموعة الأدب الديني والشعبي»⁽³⁾.

فإذا كانت الأسطورة شكلا من أشكال النشاط الفكري، فهي بهذا المعنى تلتقي بالأدب بوصفه نشاطا فكريا أيضا، كما تلتقي معه في أنّ لكليهما وظيفة واحدة هي إيجاد توازن بين الإنسان ومحيطه، كما تساهم الأسطورة في تحرير العقل من سطوة الواقع، والتحليق به فوق عالم المحسوسات ومنحه طاقة لترميم حالات التصدع التي ينتجها هذا الواقع. كما أنّ الأدب يعد هو الآخر بحثا في الواقع ولكن دون امتثال لقوانينه الموضوعية أو الانصياع لأعرافه المادية»⁽⁴⁾.

يفهم من هذا بأنّ الأسطورة تعد مرجعية من المرجعيات العديدة التي تغذي محتوى الحكاية.

1-2- علاقة الأسطورة بالتاريخ:

ابتعد كتاب التاريخ الغربيون كثيرا عن الحقيقة، فبنيت معظم فصول التاريخ على الباطل

(1) المرجع السابق، ص 21.

(2) زكي كمال (أحمد): الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 199.

(3) فريجة (أنيس): ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1979، ص 212.

(4) الصالح (نضال): التزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، بيروت، 2001، ص

وعلى الظنون كما يقول "ويل ديورانت" نفسه في كتابه: "قصة الحضارة" الذي يعدّ الأكبر في كتب التاريخ الحديثة يقول: «معظم التاريخ ظنّ، وبقِيته من إملاء الهوى»⁽¹⁾. كما يؤكد "مرسيا إلياد" ارتباط الأساطير بالإنسان عبر التاريخ، ذلك أنّها «أخبار تاريخية تروي بعض الوقائع والأحداث التاريخية التي حصلت في الماضي لبعض الجماعات من البشر فوق بقاع الأرض»⁽²⁾، ويضيف: «الأسطورة تروي تاريخاً مقدساً، وتروي حدثاً جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي، زمن البدايات»⁽³⁾.

وعلى كل حال ستبقى الأسطورة أحد مصادر الاستدلال في البحث التاريخي وإن لم تكن هي التاريخ إذ تحتم علينا ضرورة الاستفادة من المادة الأسطورية والاعتماد عليها كمصدر فريد من مصادر التاريخ الإنساني الواحد المتسلسل في فصوله ومراحلها، فالأسطورة هي أهم وصلات الاتصال بيننا وبين الإنسان الأول لكونها أحد الوسائل التي ابتكرها للتعبير عن فكره وعن أنشطته المختلفة وعلمه وعقيدته وإيمانه وميوله. كما أنّ التاريخ أكثر شمولية من الأسطورة وهي ليست إلا جزءاً منه. ولا تخرج الأساطير عن إطار هذا التعريف، فالتاريخ المكتوب هو انعكاس للفكر وتسجيل للأحداث تماماً كما الأسطورة التي عبّرت عن الفكر والحدث. وأيضاً « إنّ التشابه بين وظيفة وطبيعة التاريخ والأسطورة أدّى إلى خلق علاقة ثنائية بين الطرفين فبدأ الأمر وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وهو يرجع التشابه إلى عدة نواح، من الناحية الوظيفية فإنّ كلاً من الأسطورة والتاريخ يهتم بتسجيل النشاط الإنساني وتدوين النشاط الإلهي»⁽⁴⁾ (*).

(1) ديورانت (ويل واريل): قصة الحضارة، تر: محمود (زكي نجيب)، دارالجيل، بيروت، 1992، ج1، ص13.

(2) إلياد (مرسيا): مظاهر الأسطورة، تر: خياطة (نهاد)، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991، ص10.

(3) المرجع نفسه، ص 10.

(4) محمد خليفة (حسن): الأسطورة والتاريخ في التراث الشعبي القديم دراسة في ملحمة جلجاماش، عين للدراسات

والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1997، ص 27.

(* لمزيد من التوضيح راجع:

جمعية التجدد الثقافية والاجتماعية: الأسطورة توثيق حضاري، مملكة البحرين، 2005، ص 106-147.

هذا من الناحية الوظيفية أما « ومن الناحية الطبيعية فإن طبيعة كل من التاريخ والأسطورة نستمدّها من ذلك القطع الموجود في ربط التاريخ بالواقع والأسطورة بالخيال، والحقيقة أنّ التاريخ ليس كله وصفا واقعيا للحقيقة أو للحادثة، كما أنّ الأسطورة ليست كلها خيالا، ولكن هناك علاقة ثنائية بين الأسطورة والتاريخ تسمح ببعض الخيال في الوصف التاريخي. كما تسمح ببعض الواقعية في الوصف الأسطوري»⁽¹⁾.

1-3- الأسطورة والاعتراب الهوي في المغرب القديم: حالة أليسا*):

تساءل "هيدغر" (Heidegger) في كتابه: "الأعمال الكاملة": كيف يجب أن نكون نحن أنفسنا، والحال أننا لسنا نحن أنفسنا، وكيف يمكن أن نكون أنفسنا، دون أن نعرف من نكون؟. حتى نكون على يقين من أننا نحن الذين نكون؟.

الهوية حسب رأي الدكتور "بوزيدة عبد الرحمن" هي: « تخصيص للذات (الهوية الفردية) انطلاقا من ماهية مشتركة (الهوية الجماعية) أو هوية شمولية أولى وهي الماهية الإنسانية»⁽²⁾. ومنه، لا يمكن تفسير نحن أو الهوية من دون الرجوع إلى الخلفية لسوسيوتاريخية لنشأتها، إذ التراكم التاريخي أثبت أهمية العنصر التاريخي في بناء الهوية لدى الشعوب: ولتفسير تعدد الرؤى نحلل على سبيل المثال أسطورة تأسيس قرطاج:

إذ الهدف من الاهتمام بالأسطورة ليس هو تفسير الأسطورة بقدر ماهو الكشف عن النظام أو النسق الذي يؤدي إلى ظهور وتولد النصوص القائمة على الحكى وإدراك كنه هذه النصوص. تقول الأسطورة: أنه قديما هاجرت جماعة من سكان "صور" الفينيقية بعد طردهم من وطنهم، وكانت تقودهم الزعيمة الأميرة " أليسا ديدون " يرافقها كبير كهنة الفينيقيين

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(*) لمزيد من التوضيح راجع الدراسة الرائدة في هذا الصدد للبروفيسور:

بوزيدة (عبد الرحمان) وآخرون: الجزائري وأسطورته: المخيال الاجتماعي وآليات التماهي، م.و.ب.م.ا.ت، الجزائر، 2003، ص ص 13-49.

بوزيدة (عبد الرحمان) وآخرون: قاموس الأساطير الجزائرية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، 2005، ص ص 100-102.

(2) بوزيدة (عبد الرحمان): « قراءة ثقافية للأزمة » في: الثقافة، عدد 2، 1993، ص 34.

إلى جزيرة قبرص إلى جانب مجموعة من الصبايا اللواتي أسرن على سواحل الجزيرة، وبعد سنوات من الإبحار في البحر المتوسط حطوا رحالهم على شواطئ اللوبين، وكانت صور وقتها تشهد مرحلة الانحطاط والخضوع للملك بابل، بينما حملت " أليسا" نفسها وأتباعها هربا من أخيها "بيغماليون" ملك صور الذي قتل زوجها وخالها، واستقبلها سكان المنطقة وعلى رأسهم الملك بالكرم وأحسن ضيافتها حيث ذبح لها ثور عظيم وأقام لها مؤدوبة عشاء لها ولمرافقيها، ولكن " أليسا" طمعت أكثر من ذلك حيث طلبت _ وبمكر النساء_ من الملك منحها قطعة أرض بمقدار مساحة جلد الثور الذي ذبحه، ولبي الملك الأمازيغي رغبتها. فأمرت أتباعها بتقطيع جلد الثور الى أشرطة دقيقة وأحاطت بواسطتها ببقعة أرض واسعة استطاع أتباعها أن يقيموا فيها. وهي قرطاج المستقبل أو "قرط حدشت" أو "المدينة الجديدة". فالأسطورة هنا تجمع ما بين لغة الإشارات والرموز وكذا حضور البديهة والطرافة فعندما يحل الرمز محل الواقع وتؤسس الحكاية لمستقبلها الأسطوري تبدأ "أليسا" بوضع الأسس الأولى لمدينة قرطاج.

ونلاحظ في هذه الأسطورة بأن هناك جوانب اتصالية وانفصالية على مستوى الخطاب الرمزي حيث مرة تتنافر وأحيانا تتألف وذلك ما بين الاضطهاد والتهيه فإنطلقت "أليسا" في تأسيسها لمدينة "قرط حدشت" عام 814 قبل الميلاد والتي أقيمت على هضبة "بيرصا" ومعناها بلغة السكان الأصليين "جلد الثور" وكان ذلك بداية لبناء حضارة متطورة قائمة على الملاحظة والتجارة في البحر المتوسط، ومن هنا « نمت المدينة، وأسهم تأثير الملكة في غناها. فتقدم ملك من ملوك البلد الأصليين، اسمه "هيارباس" وطلب أن يتزوجها. ولم تستطع أليسا أن ترفض طلبه. لأن ذلك الملك كان قويا وقادرا أن يهدد أمن مدينة قرطاج التي ما برحت عاجزة عن مجاهدة الحرب. وطلبت إليه أن يمهلها بعض الوقت. وتقول السطورة إن الملكة نصبت بعد ذلك محرقة كبيرة عند أبواب المدينة. وقررت أن تقدم ذبيحة لروح زوجها الأول، وبعد أن أهلك ضحايا كثيرة، ارتمت بدورها في المحرقة، فماتت وظلت روحها تكرم بعد ذلك، في مكان موتها، مثل إلهة، حتى سقوط قرطاج»⁽¹⁾.

(1) هورس ميادان (مادلين): تاريخ قرطاج، تر: بالش (إبراهيم)، منشورات عويدات، بيروت، 1981، ص 40.

ولتحليل الأخطاء التأسيسية في نشأة المجتمع القرطاجي كنموذج لتكوين الهوية التاريخية: نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض الأمثلة الواردة في كتاب: "مادلين هورس" (Madeleine Hours): تاريخ قرطاج.

— ففي توضيح وجود الفينيقيين في تونس: تقول «ظهر الفينيقيون في تونس، على الأرجح، منذ بدء الألف الثاني قبل الميلاد، ولم يؤسسوا مدنا ثابتة إلا في القرن الثاني عشر»⁽¹⁾.

فعبارة "على الأرجح" تفيد التقريب بما يوحي الارتباب، والحقيقة العلمية تتنافى والارتباب. — أما في وصف المصادر فقد ورد: «فالمصادر التي نستطيع من بعد أن نهل منها المعلومات المتعلقة بتاريخ وحضارة قرطاج، هي نصوص مؤلفين كلاسيكيين، ونقوش فينيقية وفوبية، بالإضافة إلى الآثار التي نبشها التنقيب... إن أقدم النصوص هي قصائد هوميروس. فعندما أُلّف الإلياذة والأوديسية. كانت تجارة صور منتشرة في كل البحار. وأظهر "بيرار" في سلسلة من المؤلفات، مقدار ما للفينيقيين من فضل على اليونان الناشئة»⁽²⁾. وهذه معلومات مأخوذة من الشعر من إملاء الهوى. فكيف تؤخذ بدلالاته في مواضع تتطلب الدقة والموضوعية. فالمقدمة الخاطئة تؤدي بالضرورة إلى نتائج خاطئة.

— وتضيف «ويعرض لنا تاريخ "هيرودتس"، وتاريخ "ديودورس"... وغيرهم، معطيات هامة، ولكن يشوبها التحامل في اغلب الأحيان. وبالإضافة إلى ذلك، لم تستق هذه المعارف من منابعها. كما أن نقد المصادر مازال أمرا عسيرا»⁽³⁾.

— وتضيف أيضا أما في وصف المصادر فقد ورد: وعثرنا بفضل "أوزاب"، الذي يستشهد "بفيلون الجبيلي"، على بعض معالم الديانة الفينيقية. وكان "فيلون" قد وفق بين هذه المعالم وبين الحقائق التي أتى بها "سنكونياتون". إلا أن النصوص التاريخية المحرفة والمؤولة لا توضح الواقع رغم كثرتها، كما توضحه الوثائق القديمة المستخرجة من باطن الأرض»⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص ص 18-19.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

— وتؤكد ندرة النصوص أي « النصوص الشرقية ان الوثائق المكتوبة التي تتناول أقدم مرحلة من التاريخ الفينيقي مازالت نادرة»⁽¹⁾. « النصوص الفونية تطلق هذه التسمية على النصوص التي اكتشفت في قرطاج. وكتبت باللغة الفينيقية. وهي أبجدية سامية. وتبقى هذه النصوص رغم كثرتها قليلة النفع في أغلبها. ولقد درست ونشرت تباعا بحسب اكتشافها في "مجموعة المخطوطات السامية" بفضل جهود أكاديمية المخطوطات والآداب»⁽²⁾.

تضيف في ذات الصدد «يبدو أن موطن الفينيقيين الأول كان في حوار البحر الأحمر، هذا ما أورده هيرودتس، وأكدته من زمن قريب مخطوطات رأس شمرا. فهذه المخطوطات ليست سوى أساطير وقصائد دينية وملحمية»⁽³⁾.

نستخلص مما سبق بأن المصادر تتميز:

- يشوبها التحامل.
- مازالت نادرة.
- رغم كثرتها غير أنها قليلة النفع في أغلبها.
- المخطوطات ليست سوى أساطير وقصائد دينية وملحمية.

III - المبحث الثالث: المرجع التاريخي الديني:

1- المرجع الديني اللاهوتي الميتافيزيقي:

الواقع الاجتماعي هو امتداد للفكر الأسطوري الخرافي ويرى "أوجست كونت" (Auguste comte) (1798-1857) في نظريته "الوضعية" والتي استخلصها من دراسته لتاريخ المجتمعات بأنّ العقل البشري مرّ عبر ثلاث حالات مختلفة وهي: الحالة اللاهوتية (الأسطورية الخيالية)، والحالة الميتافيزيقية (المجردة)، والحالة الوضعية الحالية (العلمية).

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 20.

(3) المرجع نفسه، ص 35.

تميزت الحالة اللاهوتية بوجود العبادة المحسوسة أي ترتبط بالمادة كتجسيد الآلهة في الواقع كما في الوثنية. كما تميّزت بسيطرة التفسيرات الدينية الخرافية، أمّا المرحلة الميتافيزيقية فترجع أسباب حدوث الظواهر إلى العلل الغيبية المفارقة أيّ كان مصدرها، إذ « تصور الظواهر على أنّها نتاج فعل مباشر ومتواصل تقوم به كائنات عليا فوق طبيعية، يكثر عددها أو يقل هي المرجع الأخير في كل ما يحدث من تغيرات وتقلبات»⁽¹⁾.

كما بلغت هذه المرحلة أوجها عندما أحلت مكان الآلهة المتعددة إلها واحدا⁽²⁾ إذ حدث انتقال تدريجي من الفيتشية وعبادة الأصنام إلى تعدد الآلهة إلى عبادة إله واحد. ومن أهم تلك الإعتقادات الدينية نذكر: "الروحية" أو "المذهب الروحي" وتقوم هذه الديانة على «التصور العقيدي الواسع الإنتشار الذي يؤمن بأنّ شيئا غريبا أشبه بالخيال يعيش في الإنسان هو الروح»⁽³⁾.

ولكن ظاهرة الروح مرتبطة بالموت وما بعدها إذ و«مع مرور الزمن، ومع تطور العقل البشري ونموه، ومع تراكم المعارف وقيام الحضارات، بدأت هذه المجاهيل تتهاوى واحدة بعد الأخرى، استطاع العقل البشري أن يغزوها، ويكشف أسرارها ويمزق من فوقها رداء الرهبة والخوف فتحوّلت من ظواهر غامضة مرهوبة إلى معارف علمية واضحة الأصل ولم يبق مستغلقا عليه من هذه المجاهيل سوى... "ظاهرة الموت" وما بعد الموت ورغم كثرة ما قيل وكتب عن هذه الظاهرة، ورغم أننا قد لا نجد حضارة أو فلسفة أو عقيدة لم تتعرض لهذه الظاهرة بكل تفصيل وإسهاب ممكن. رغم هذا كله، فما زالت الظاهرة على غموضها ومازالت حتى يومنا هذا تبعث الرهبة في نفس الإنسان، مهما أظهر من عدم المبالاة»⁽⁴⁾

والروح اهتمت بما أقدم الحضارات وفي هذا الإطار نسوق مثلا عن المصريين القدامى إذ كانوا يعتقدون بوجود كائنين روحانيين على الأقل يتصلان بالفرد، ولعل أكثر هذه الكائنات وضوحا هو "الكا" التي تعتبر قرينا للإنسان.

(1) الجابري عابد (محمد): المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ج2، ص 17.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية... مرجع سبق ذكره، ص 75.

(4) غايت (راجي): الخروج من الجسد: أغرب من الخيال، دار الشروق، 1987، ص ص12-13.

وهناك من الأسباب ما يدفع إلى الاعتقاد بأنها كانت في العصور المبكرة معادلة للمشيمة أي خلاص الجنسين، كانت "الكا" تولد مع الإنسان غير أنها كانت تحيا حياة منفصلة عنه خلال حياته ولكنها كانت تتحد مع جسده ثانية في لحظة الموت»⁽¹⁾ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى «كان الأفراد يعتقدون أن لهم "البا" تترك الجسد في لحظة الموت، وتمثل هذه "البا" على شكل طائر اللقلق أو أبو حديج وهو طائر يتميز برأس بشري ملتصق وأمامه مصباح، يشير ذلك إلى اعتقاد قديم يقول بأن "البا" تتحوّل إلى نجم، ومع ذلك ففي إمكانها أيضا أن تعود إلى الأرض في صورة الرجل الذي مات أو على صورة طائر أو حيوان أو إحدى الأسماك»⁽²⁾.

نستخلص مما سبق ذكره بأن التحوّل فكرة أساسية في سيرورة الروح، والتحوّل ليس وليد الحكاية في حد ذاتها بل هو وليد فكر أسطوري قديم قدم الإنسان، وفكرة التحوّل هي عنصر هام داخل الأسطورة.

والتحوّل يكون عادة «من المادة الميتة» إلى نسيج حي ومن ثم إلى نسيج حيواني حي، وجسم الإنسان هو مجرد انتقال وتغير وتحوّل واحد دائم غير منقطع باتجاه مساعد الأشكال وأنواع المادة الحية، ويتفكك الجسم البشري ويتحوّل مجددا لجسم غير عضوي بادئا بذلك حلقة التطور مرة أخرى ومن البداية»⁽³⁾

والتاريخ الإنساني حافل بأحداث التحوّل، فنجد مثلا فكرة التحوّل في الحضارة الهندية والمعروفة بتناسخ الأرواح والتي ترى أن تحوّل الروح هو نتيجة السلوك أو الفعل وهذا الأخير له ثلاثة مصادر «فالفعل ينبثق من العقل ومن الكلام ومن الجسد، يعطي نتائج سيئة أو جيدة، إن أحوال الناس السامية والمتوسطة والمنحطة تنتج عن الفعل»⁽⁴⁾.

(1) لنتون (رالف): شجرة الحضارة، قصة الإنسان منذ فجر التاريخ حتى بداية العصر الحديث، تر: فخري (أحمد)،

مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 1961، ج3، ص 43.

(2) المرجع نفسه، ص44.

(3) إيفانوف (يوم): الإنسان والروح، تر: أبو حمزة (عاطف)، دار الطليعة الجديدة، سوريا، 1995، ص14.

(4) سرفبالي (راداكرشنا)، شارلز (مور): الفكر الفلسفي الهندي، تر: اليازجي (ندرة)، دار اليقظة العربية، بيروت،

1967، ص 250.

وكل الأفعال مهما تنوّعت لها نتائج حسب مصدرها وأهدافها: إذ «كنتيجة للأفعال الخاطئة التي إقترفها الجسد يصبح الإنسان في الولادة الثانية شيئا غير حي وكنتيجة للأخطاء التي إرتكبها الكلام يصبح طيرا أو حيوانا، وكنتيجة للأخطاء العقلية يولد الإنسان في طبقة منحطة»⁽¹⁾.

ولتوضيح هذا نسوق أمثلة من حكايات مختلفة:

في حكاية "العرس المسخوط" حيث قامت المرأة بتنظيف فضلات ابنها ب"المسمّن"، وعقابا لهذا الانتهاك، تحوّل كل من كان في العرس إلى جماد، وهو موجود حاليا في منطقة "نخراط" بومرداس.

نستخلص من هذه الحكاية بأنّ الخطأ الذي إرتكب تمثّل في انتهاك النعم، لهذا تحوّلوا إلى جماد.

وفي حكاية "سيدي سالم" عندما طلب "سيدي بومرداسي" من زوجته أن تعطي نصف الخبزة إلى "سيدي سالم" حجّلت هذه الأخيرة وأعطته الخبزة كلّها، وعندما علم "سيدي بومرداسي" ركض خلفه ليسترجع نصف الخبزة والتي كانت تعني بالنسبة إليه نصف الملك وحينما أدرك "سيدي سالم" ركضا الإثنين فتحوّلا إلى طائرين، وبعدها وصلا إلى منطقة تسمّى "الكديّة" ببودواو" (بومرداس) رجعا إلى أصلهما (رجلين).

نستخلص من هذه الحكاية بأنّ الخطأ الذي ارتكب كان لفظيا سواء من ناحية "سيدي سالم" إذ أخطأ عندما لم يستمع لنداء "سيدي بومرداسي" رافضا التوقف، و"سيدي بومرداسي" أخطأ أيضا عندما طلب من "سيدي سالم" التوقف رافضا القدر الذي منحه كل الملك (المعجزات) لهذا تحوّلوا إلى طائرين، لكن بمجرد هبوطهما على الأرض عادا إلى أصلهما وهذا راجع لزوال الخطأ فالنتيجة تزول بزوال العلة.

أمّا حكاية "نص فريريج"، (والديك يدرج ضمن فصيلة الطيور)، فعندما اشترى الزوج ديكا، وقسمه مناصفة على زوجته إحداهما استصغرت فرمته فوق سقف البيت، لتعود إليه الروح في صباح اليوم التالي لكن ليحي كنصف ديك!. وهذا يمثّل تجدد الحياة بعد الموت.

(1) المرجع نفسه، ص 251.

أمّا في حكاية "وَدَعَا مَجْلِيَّةَ خَاوِثَهَا السَّبْعَةَ" فعندما عاقب الإخوة الغولة بقتلها وحرقتها نبتت في ذاك المكان سبانخ وعندما أكلها الإخوة تحوّلوا إلى طيور.

أمّا في حكاية "عَنْفُودِ الْعَنْبِ" فعندما كان الصديق يخلق لصديقه ذبحه، وبعد مدّة من الزمن رجع إلى الموضع الذي قتل فيه صديقه فوجد عنقود عنب ضخّم نما في مكان الجريمة، فوضعه داخل كيس وأخذه للسلطان ليريه إياه متفاخرا، لكنّه عندما فتح الكيس وجد رأس صاحبه المقتول لينال بهذا جزاءه هو الآخر.

وفي حكاية "لَوْنَجَةَ بَنَتْ الْعُورِ" تحوّل أخوها إلى كبش عندما أخطأ وشرب من الماء المحضور. أمّا في حكاية "الْحَمَامَةَ" فنجد أنّ التحوّل برز عدّة مرات:

إذ عندما كانت الحمامة في موكب عرسها عبّرت لابنة عمها عن فرحها، فغارت منها هذه الأخيرة وقامت بخنقها فماتت، وبعد موتها مرّت عليها حمامتين وسألتهما إلى ماذا تريد أن تتحوّل؟. فأجابت: "أريد أن أكون مثلكما" فتحوّلت إلى حمامة، أي تحوّلت من فتاة إلى حمامة. وفي المرة الثانية، كانت الحمامة تقف فوق الشجرة وتبكي حتى امتلأت تلك الشجرة بكريات البرد، فأمسكت بها ابنة عمها وقطعت رأسها ورمتها، فتحوّل ذلك الرأس إلى برتقالة، أخذتها العجوز "الستوت" وعندما همّت بتقشيرها تحوّلت إلى فتاة.

إذا نستخلص ممّا سبق ذكره التحوّلات التالية:

أولاً: فتاة ← خطأ لفظي ← حمامة (طير).

ثانياً: حمامة (طير) ← خطأ جسدي ← برتقالة (شيء غير حي).

ثالثاً: برتقالة ← خطأ عقلي ← فتاة تعيش في طبقة منحطة مع عجوز فقيرة.

نستخلص من الأمثلة السابقة بأنّ العقاب يشمل نفس فعل جنسه، غير أنّنا نستنتج

ملاحظتين:

الأولى: قد لا يقع عقاب السلوك (الفعل) على ذات الشخص بل يقع على شخص آخر قريب منه، « إذا لم يقع العقاب على الشيء ذاته فإنّه سيقع على أبنائه وإذا لم يقع على أبنائه فعلى الأحفاد... وهكذا متى ارتكب الخطأ مرة لا بد وأن يجازى عليه من ارتكبه»⁽¹⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 252.

الثانية: معظم تحوُّلات الروح (الحيواني أو الإنساني) هي تحوُّلات إلى صنف الطيور. استمرار الحياة بتجدد الروح لا يكون فقط نتيجة للتحوُّل، فقد يكون استمرارا في الوجود الحسي ففي تفسير دور "الكا" بعد موت الفرد، يوضع تمثال للميت في قبره تحل فيها في حالة فقد الجسد، وكانت "الكا" تعيش في القبر وتتغذى على القرابين... وينبغي أن يضمن لهذه "الكا" المأوى فضلا عن استمرار إمدادها بالطعام، وكانت عناية الأحفاد بأسلافهم الموتى إجبارية عليهم إذ كان في مقدور الميت التحكم في مصائر الأحياء»⁽¹⁾.

ومن الحكايات التي جسدت عودة الروح بعد الموت في ذات الكائن حكاية "سيدي بلمو" والتي تنص على أكل الأهالي للحم البقرة وحرموا الأطفال اليتامى منها. فقام الولي "سيدي بلمو" بجمع عظام البقرة وفرشها في جلد البقرة، ثم أمرها بالنهوض بقدره الله، فنهضت حية ترزق. وفي حكاية "سيدي منصور" مثال آخر عن عودة الروح، إذ لما أعدم من طرف السلطات التركية، عاد إلى الوجود الحسي، إذ سُمع صوته ليلا صارخا "مائيقي فوق السور غير منصور".

ومن أمثلة القرابين التي كانت تقدّم للموتى ذبح الحيوانات وإراقة دمها فضلا عن الماء واللبن. ومن الحكايات التي تبين استمرار هذه الإعتقادات الدينية اللاهوتية حكاية "بقرّة اليتامى" والتي تنص على أنّ الطفلين اليتيمين عندما كانت زوجة أبيهما تعطيهما النخالة، ذهبا لقبر أمهما بيكيان، فحزنت أمهما عليهما فبدأ الحليب والتمر يخرجان من قبرها وأطعمهما. فهذا يمثّل عودة الروح واستمرار الحياة في الوجود الحسي الواقعي. كما أنّ الأفعال الواردة في الحكاية هي إمتداد للفكر اللاهوتي الديني الذي كان سائدا في المجتمعات القديمة.

نستنتج ممّا سبق ذكره بأن استمرار وعودة الروح بعد الموت يكون بطريقتين:

الأولى: توجد حياة ما بعد الموت أي وجود ميتافيزيقي لا واقعي.
الثانية: استمرار الحياة في الوجود الحسي الواقعي مثل حكاية "بقرّة اليتامى" حيث كانت عودة الروح فيها مرتبطة باستمرار الحياة والعطاء.

(1) لنتون (رالف): شجرة الحضارة... المرجع السابق، ص 43.

نستخلص ممّا سبق ذكره بأنّ عودة الروح مرتبطة بتصور اعتقادي لاهوتي

ميتافيزيقي مفاده:

- أ - الروح قد تعود إلى الأشياء الطبيعية (مثلا إلى حبة برتقال).
- ب - قد يموت الإنسان فتعود روحه إلى فرد آخر (تناسخ الأرواح).
- ت - تنتقل من شيء طبيعي سابق (الإنسان) إلى شيء طبيعي لاحق (طير).
- ث - قد تعود الروح بشكل ارتقائي مثلا من إنسان (كائن أعلى) إلى طير (كائن أدنى منه).
- ج - قد يكون التحوّل في الزمكانية، حيث يخترق البطل المجال بأبعاد لا واقعية.
- ح - قد يكون التحوّل عكسيا أي من طير إلى إنسان كما ورد في مطلع حكاية "الحمامة" وهذا في حالات نادرة قليلة الانتشار. كما ورد في حكاية "الصياد والعقربيت" إذ تحوّل المتسوّل من طبقة منحطة إلى طبقة الأغنياء.

وعموما مهما تنوّعت التحوّلات ومهما كانت دلالاتها تبقى الروح أسمى من الجسد إذ « الإنسان مركب من جزأين: الجسم وهو مادي، والنفس وهي عنصر إلهي، وهي الجزء الأهم في الإنسان فهي خالدة، وكانت قبل إتصالها بالجسم موجودة في عالم المثل، وهي ستعود إلى هذا العالم بعد تركها للجسم»⁽¹⁾.

الفلسفات المثالية تنظر إلى الإنسان على أنّه ثنائية الجسم والروح، والجسم هو جوهر مادي زائل (له مراحل لها نهاية)، بينما الروح هي حقيقة الإنسان وتمثل جوهرها ثابتا والدليل على هذا حسب "أفلاطون" بأنّ العالم يقسّم إلى قسمين: عالم المثل وعالم الحس. وفي عالم المثل يوجد الخير المطلق، الحق المطلق، الجمال المطلق... وهي مفاهيم مجردة، روحيات وهذا العالم حقيقي عند "أفلاطون". لكن عالم الحس فيه الأشياء الطبيعية، والإنسان، وهذا العالم المادي هو زائف لأنّه محاكاة للمحاكاة فهو متغيّر، زائل ويفنى.

هذه الفكرة تقترب من قصة آدم (عليه السلام) الذي كان يعيش في الجنة (عالم المثل) ثم نزل إلى الأرض (عالم الحس)، و"أفلاطون" يرى بأنّ الروح كانت تعيش في عالم المثل وكانت تعرف كل المفاهيم المجردة (الخير المطلق، الجمال المطلق...) وعندما وجدت في الجسم تذكرت

(1) شحاتة سعبان (حسن): تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، دار النهضة العربية، مصر، 1976، ص 32.

تلك المفاهيم وأصبحت تطبقها في الواقع.
 نستنتج ممّا سبق ذكره بأنّ الإنسان بدايته روحية ونهايته روحية يعني خلود الروح في وجودها الدائم في حياة ما بعد الموت.
 ومن بين الحكايات التي جسدت هذا المعتقد اللاهوتي حكاية "لُونَجَة بَنَتْ الْعُول" حين اشترط الغول بأن يحمي بتحيته الخاصة ويقال له "يَا اللَّي رَاسَكَ فَالسَّمَا وَرَجْلِيكَ فَاللَّرْضُ". وهذه الفكرة تزوج بين ما هو واقعي وغير واقعي إذ:
 "رَاسَكَ فَالسَّمَا": وجود الرأس في الأعلى في عالم المثل.
 "رَجْلِيكَ فَاللَّرْضُ": وجود الجسم في الواقع الملموس.

إذا هناك ثنائية متباينة فالعقل(*) هو الذي يقوم بعملية التفكير بطريقة التأمل النظري المجرد لموضوعات الميتافيزيقا، على اعتبار الرأس أهم جزء في الإنسان يفكر فيما هو لا علمي: الميتافيزيقا، ما وراء الطبيعة، الله، الحياة ما بعد الموت... وفي المقابل الرجلين اللذين يعبران عن الجسم الذي ينجذب نحو الأرض يعبران عن العلم الحسي.

هذه بعض الأمثلة التي جسدت المرحلة اللاهوتية الميتافيزيقية في موضوع الروح وتحولاتها. في مرحلة التفكير اللاهوتي كان يعتبر الإنسان جزءا من الطبيعة يجري عليه ما يجري عليها، فالذات العارفة (الإنسان) كانت مندجحة في موضوع المعرفة الذي هو الطبيعة، والإنسان القديم يسبق الحالات البسيكولوجية الذاتية على العقل (التخيّل)، فلم يكن هناك فصل ما بين العقل والعاطفة والتخيّل، فالحكم على القيمة كان فرديا ذاتيا وكان يعجز عن الفهم العقلي لذا يهرب من الواقع الصعب ويعيش في عالم وهمي حيث لا توجد القيود. كان الإنسان القديم يلجأ في غياب التفسيرات العلمية الموضوعية وعدم وجود خطة منطقية إلى الخرافة أو الأسطورة.

ونسوق في هذا الإطار مثلا، ففي الزمن الحالي يفسر هطول الأمطار بعد جذب طويل بأن ظروف مناخية توفرت أدت إلى سقوط الأمطار، أمّا القدامى «فيشعرون بأنّها وساطة من الطير العملاق "إمدوغود" إذ جاء لإنقاذهم. فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع

(*) نشير إلى أنّ العقل كان في المرحلة اللاهوتية خاصة يساوي الروح، أي كان يستخدم لفظ الروح وليس العقل.

السوداء، وإلتهم "ثور السماء" الذي كان قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة»⁽¹⁾.

نستنتج بأنّه يوجد صراع بين قوتين قوى الخير وقوى الشر.

« فالفرق الأساسي بين موقف الإنسان الحديث وموقف الإنسان القديم من حيث العالم المحيط بهما هو أنّه: عند الإنسان العلمي يشار إلى عالم الظواهر عادة بـ "هو" بينما يشار إليه عند الإنسان القديم وكذلك البدائي بـ "أنت"⁽²⁾، أي هناك تناسق بين ما هو نباتي، حيواني، إنساني، طبيعي، ميتافيزيقي وهذا يعود إلى سيطرة «الرؤية الإحيائية التي تتحلل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية»⁽³⁾. فربط وقائع طبيعية بأشياء طبيعية ليس بالمفهوم العلمي بل بالمفهوم اللاهوتي على اعتبار أنّ هذه الأشياء الطبيعية هي رموز، مثلاً الشمس كمعطى طبيعي ترمز إلى قوة الإله، أي هي معتقد ديني مجسد في الطبيعة.

ونسوق في هذا الإطار مثلاً مستمداً من حكاية "حبّ الزين والأميرة خت الشمس" حيث كانت الشمس تساعد الآخرين باستخدام الخوارق والمعجزات وتوقع الغيب.

ومن مظاهر تلاحم الطبيعة مع الفرد عملية إسقاط عواطف الفرد (الحبة والكراهية) في تفسير الأشياء الطبيعية، فاجتماعها ناتج عن الحبة، وإفتراقها ناتج عن الكراهية، وهو تفسير ذاتي نفسي لحدوث ظواهر طبيعية.

هذا التصور يتخذ طابعا لاهوتيا لا علميا يتوقع من خلاله حدوث الأشياء في الواقع، وبعض الوقائع في الحكايات تعبير عن عواطف ورغبات نفسية خرافية.

ويتجسد هذا في بعض الحكايات مثل: حكاية "جليبنة" التي دعت المرأة بأن يمنحها الله طفلة حتى ولو كانت بحجم بذرة البزلاء، فاستجاب الله لدعائها وأنجبت طفلة بحجم البزلاء.

(1) فرانكفورت (هنري)، ولسن (جون): ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، تر: جيرا إبراهيم (جيرا)،

دار مكتبة الحياة، بغداد، 1960، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

(3) كمال (عبد اللطيف): التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، 2004، ص 17.

وتوجد حكاية أخرى تجسد ذات الرغبة وهي الإنجاب ففي حكاية "نص عبد" رغب رجل في الإنجاب فذهب إلى الشيخ الحكيم فأعطاه أربع تفاحات نادرات، وأثناء عودته جاع فأكل نصف التفاحة، فأنجب ثلاثة أطفال والرابع ولد نصف طفل. تتكرر ذات الرغبة (الإنجاب) في حكاية "جميل" حيث بلغت رغبة امرأة في الإنجاب إلى تمني إنجاب طفل حتى ولو كان مثل الجمل، فأنجبت الطفل الجمل ولكن عند حلول الليل يتحوّل إلى إنسان عادي، وعندما كبر أفشت زوجته سره، فمات بعد ذلك.

في حكاية "أولاد المشّة" بلغ هوس فتاة في الزواج إلى درجة الرغبة في الزواج حتى من القط، لذا تحول القط ليلا إلى شاب وتزوج منها وأنجب أطفالا سُمّوا بأولاد "المشّة". إذا كنتيجة لهذه الرغبة الساذجة أتى الإنسان ككائن أعلى من كائن أدنى. هذه بعض الأمثلة التي جسدت المرحلة اللاهوتية الميتافيزيقية أين كانت تفسّر ظواهر الطبيعة بأسباب مفارقة للطبيعة، والذات الفاعلة كانت جزءا من الطبيعة الحسية الخارجية.

1-1- الخلق:

نصوص الخلق في المخيال الاجتماعي « حافلة بالأساطير ذات المصادر المتعددة، لكنها تظل جميعا ذات مرجعيات دينية تنهل من الكتب السماوية ومن المصنفات الحافلة بها تفسيرا وفقها وقصصا، وفي هذه القصص تبدى تجليات المقدس وتفجراته بشيء من النماء والخصوبة والخلق، حتى كأن متقبل هذه النصوص يستحضر زمن بداية الأشياء الأولى في أعلى مظاهرها كونا وحيوانا ونباتا وإنسانا، يتفجر المقدس زمن "البدايات" في مظهرين أساسيين: الكلمة المقدسة والعمل المقدس...»⁽¹⁾.

إذن، يرتبط الخلق بالكلمة، ومن حكايات المدونة التي عكست هذا حكاية "جليبنة" حيث دعت امرأة بأن يزقها الله طفلة ولو بحجم البزلاء، وكان لها ذلك. الدعاء كلام يستعطف به الفرد الخالق حتى يحقق له أمانيه وحاجاته. الكلمة توضح العلاقة القدسية بين الطرفين، حتى أن النبي المسيح خلق من كلمة « ذَلِكَ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ

(1) المسعودي (حمادي): متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، 2007، ص 255.

الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ. مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّهُ يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ»⁽¹⁾

ومن الأساطير التي عكست مرجعية الخلق أسطورة "ينوما إيش" والتي تنص « عن تمرد مظفر للآلهة على "تيامات"، الأم الكبيرة، التي كانت تحكم الكون ويتحدون ضدها وينتخبون "مردوخ" قائدا لهم في هذا الصراع، وبعد حرب مريرة تقتل "تيامات"، ومن جسدها تتكوّن السماء والأرض. ويحكم "مردوخ" على أنه الإله الأعلى.

على أنه قبل أن يتم اختياره حاكما أعلى يجب أن يجتاز امتحانا يبدو في سياق القصة كلها تافها وغامضا. ويوصف الامتحان على النحو التالي:

...وضعوا ثوبا في وسطهم، وقالوا "مردوخ"، مولودهم الأول:

حقا أيها السيد، مصيرك هو أعظم المصائر بين الآلهة، هيا أمر بالتدمير والخلق، وسيكون لك ذلك، وليفني الثوب بكلمة من فمك، وأمر مرة أخرى فيكون الثوب من جديد !".

وأصدر الأمر ونطق به، وفنى الثوب، وأمر مرة أخرى، وصار الثوب مرة أخرى... ولما رأى أبأوه الآلهة، سلطان كلمته، سروا عندئذ ومجدوه وقالوا: "مردوخ ملك"»⁽²⁾.

ومنه نصب "مردوخ" إلهًا خالقا ذكرا، منافيا بذلك المجرى الطبيعي من أن الأنثى هي التي تلد، وعاكسا بذلك فكرة ميلاد المرأة من ذكر والتي جسدها المخيال الإسلامي في نشأة حواء من آدم إذ « لما أسكن الله تعالى آدم الجنة كان يمشي فيها وحيدا، لم يكن له من يجالسه ويؤانسه، فألقى الله تعالى عليه النوم فنام، فأخذ الله ضلعا من أضلعه من شقه الأيسر يقال له القصيري، فخلق منه حواء»⁽³⁾.

ومن حكايات المدونة التي عكست فكرة خلق الذكر للأنثى حكاية "الراجل اللي وُلد بنت" إذ حين أكل تينة مجففة حمل وولد بنتا.

(1) القرآن الكريم، سورة مريم، آية 34-35.

(2) فروم (إريش): الحكايات والأساطير والأحلام، تر: حاتم (صلاح)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1990، صص 173-174.

(3) المسعودي (حمادي): متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، 2007، صص 259.

ومنه، تتطابق الأضداد هنا فمن جنس الذكر ولدت الأنثى. وهذه الحكاية وان جسدت ولادة الذكر للأنثى غير أنها عكست أيضا ارتباط ذلك بالثين والذي يعد من صنف النبات.

وتجدر الإشارة هنا الى توضيح علاقة النبات بالخلق:

النبات كغذاء هو شرط أساس لاستمرار جسد الفرد، وتوجد عدّة أساطير تناولت ارتباط النبات بالخلق، نوجز في ذكر أهمها:

ربطت أسطورة السومريين بين النبات والآلهة وإشكالية الخلق، حيث تروي بأنّ الإله "إنكي" (Enki) (*) ملاً بمنيه مجري دجلة والفرات، وكان إنسان "سومر" يعتبر أنّ ماء السماء الذي يلقح ويخصب الأرض هو أيضا مني إله السماء، ولكنّه كان يعرف أيضا أنّ للفيض في دجلة والفرات علاقة بذوبان الثلوج على الجبال التي تغذيها»⁽¹⁾.

لقد تصوّر الإنسان إلى جانب اعتباره بأنّ ذوبان الثلوج مصدر من مصادر المياه، واعتبر أيضا بأنّ مني "إنكي" مصدر مياه السماء. كما تصوّر بأنّ هناك إخصاب للأرض كي تنبت الزرع وتصور أيضا بأنّ إله الشمس "أوتو" (Auto) هو الذي يخرج المياه الحلوة من الأرض»⁽²⁾. كما أنّ الآلهة أتت بعد مضاجعة "إنكي" لقرينته السيّدة النباتات ذات الألياف ثم آلهة النسيج»⁽³⁾.

نستخلص من هذه الأسطورة بأنّ الإله "إنكي" قد منح المياه لدجلة والفرات والتي كانت سبب ازدهار الحضارات القديمة (كالرافدين)، وإله الشمس منح المياه العذبة الحلوة. ولكن دور "إنكي" لم يقتصر على منح المياه فقط، بل كان وجوده سببا لظهور الآلهة الأخرى لإخصاب الأرض واعمارها.

وهناك أسطورة أخرى تتناول بدء الخلق وعلاقته بالمياه، ففي البدء خرجت الأرض "جايا" من رحم الخواء (العدم)، ثم أنجبت ذاتيا السماء "أورانوس". فأحب "أورانوس" "جايا"

(*) إنكي (Enki): إله المياه السفلية العذبة حاملة الارض وهو إله الذكاء والخلق ومهارة الصنع عند السومريين.

(1) الشوّاف (قاسم): ديوان الأساطير، سومر وآكاد وآشور، دار الساقبي، بيروت، لبنان، 1996، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهناك أسطورة أخرى تتناول بدء الخلق وعلاقته بالمياه، ففي البدء خرجت الأرض "جايا" من رحم الخواء (العدم)، ثم أنجبت ذاتيا السماء "أورانوس". فأحب "أورانوس" "جايا" فأرسل الأمطار الغزيرة التي تسلت إلى داخل تشققات الأرض، «وكان ثمرة هذا الحب وهذا اللقاء بأن حملت الأرض الحشائش، الأزهار، الأشجار وأنجبت الحيوانات والطيور. واشتد العشق بين السماء والأرض بين "أورانوس" و"جايا" فطلبت منه المزيد من الأمطار، وكان لها ما أرادت...سالت الأمطار على سطح الأرض، كوَّنت المجاري المائية... ظهرت الأنهار، البحيرات، المحيطات»⁽¹⁾

نستخلص من هذه الأسطورة بأن "أورانوس" السماء منح "لجايا" الأرض الماء، وهذا ما أدّى إلى ظهور عناصر الطبيعة كالحشائش والأشجار والأنهار، فالماء إذن هو مصدر عناصر الطبيعة.

وقد يتأتى النبات وغيره من فناء جسد آخر، كما ورد في أسطورة "أوكيموكي" إذ «أقدم إله القمر على قتلها، فأتمت من جثتها الهامدة جميع أنواع الحيوان والنبات، خرج الثور والحصان من قمة رأسها، وانطلقت الذرة البيضاء من جبينها، وراحت ديدان الحرير تدب من حواجبها، وتطاير من عينيها نوع جديد من الحبوب، وخرج الأرز من ساقبها. وانبتت من مهبلها أنواع مختلفة من الفاصولياء»⁽²⁾.

وهذا ما جسده حكاية "وَدَعَا مَجْلِيَّةَ خَاوِثَهَا السَّبْعَةَ" إذ حين أحرق الإخوة جسد الغولة نبتت من رمادها سبانخ.

وجسدت حكاية "سَيِّدِي بُوضْرُوَايَةَ" (سَيِّدِي عَلِي) المعنى ذاته، إذ لما دفن الولي نبت فوق قبره نبات الضرو وكان كلما يقطع ينبت من جديد، فعلم الأفراد بأنه نبات مبارك، لذا أخذ طابعا تقديسيا لديهم، وأسموا الولي "سَيِّدِي عَلِي" بـ "سَيِّدِي بُوضْرُوَايَةَ".

ومن حكايات المدونة التي جسدت تأثير النبات في ميلاد الفرد حكاية "الْفَرُوجِ وَالْمَرْمِيْطَةَ وَجَحِيْشٍ" والتي تنص على أن الزوجات العاقرات وخوفا من طلاقهن ذهبن إلى الساحرة

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) ميرسيا (إلياد): الأساطير والأحلام والأسرار، تر: كاسوحة (حسيب)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004، ص 279.

التي قدمت لهن أعشابا، وحين أكلنها حملن ووضعن.
وكذلك حكاية " حَبَق الزَيْنِ والأَمِيرَةَ ... " إذ ولد " حَبَق الزَيْنِ " لما أمه شمت زهرة الحبق.
وكذلك حكاية " نَص عَبْد " حيث أحضر الزوج لزوجاته الأربعة أربع تفاحات عجيبات،
ولكنّه، جاع فأكل نصف تفاحة، فولدت الزوجة التي أكلت نصف تفاحة نصف عبد.

1-2- القربان:

تشارك جميع الديانات في مجموعة من الخصائص، التي تتضمن مجموعة من الرموز لها كل الاحترام والرغبة، كما أنّها ترتبط بمجموعة من الطقوس والشعائر والاحتفالات التي يؤدّيها معتنقو هذه الديانة⁽¹⁾. إذن وجود القربان واستمراره مرتبط بالطقوس، «ويتفق الأنثروبولوجيون بصفة عامة أن الطقوس تعد ممارسات، تتصف بالثبات والديمومة، ولها صورة موحدة ودقيقة لتتابع هذه الممارسات وفق نطاق محدود من الأفعال»⁽²⁾.

تتميز الطقوس بالقدسية بحيث يقوم به الفرد من دون الاستفسار عن دلالاته. حتى وإن حوت التناقض والتنافر، فالفرد تعودّ عليها بحيث تصبح في مخيلته كالبديهيّات. وتساعد الطقوس على «تقرب الإنسان من المعبود، وتبعد عنه سخطه، فيشمل نطاق السلوك الطقسي على "موقف الامتناع" وتجنب إتيان أفعال معينة في مناسبات وأماكن، وفترات، لها صفة القدسية هذه المحرمات الطقسية تركز على إيجاد فاصل بين الشيء المقدس والشيء المدنس، والاعتقاد بضرورة ابتعاد الشخص عادي عن كل منهما مع عدم ملامستهما أو التعامل معهما، إلا عن طريق طقوس التهيؤ التي تكون سابقة في حالة الاقتراب من الشيء المقدس وتكون لاحقة في حالة الاتصال بشيء مدنس، وهناك الطقوس التي يلتزم بها الشخص في حالة انتقاله من مرحلة في حياته»⁽³⁾.

فالطقوس إذن هي الممارسات والسلوكيات والاحتفالات التي يمارسها أفراد جماعة معينة

(1) غندر (أتوني): علم الاجتماع، تر: الصياغ (فايز)، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، لبنان، 2005، ص570.

(2) غيث (عاطف): قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2007، ص54.

(3) مذكور (إبراهيم): معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص380.

وتظهر خاصة في المناسبات المشتركة بين الأفراد المتمين إلى نفس الثقافة والدين.

وتجدر الإشارة هنا إلى توضيح أنواع الطقوس:

الأولى: طقوس العبور (الانتقال): وتعني أن الفرد يمر بعدة مراحل في حياته، تواكب هذه التحوّلات طقوس مختلفة وفقاً لكل مجتمع⁽¹⁾.

ومن أمثلة العبور الولادة، الختان، الزواج، الوفاة... وتمر عادة بمراحل ثلاث:

المرحلة الانفصالية: بانفصال الفرد و خروجه من حالته السابقة.

المرحلة الكامنة: في هذه المرحلة يكون الفرد بين حالتين.

مرحلة الاندماج: في هذه الفترة يبدأ الفرد باكتساب وضعه الجديد.

الثانية: الطقوس الدينية: ترتبط بالمقدس وبالممارسات الاجتماعية التكرارية التي تقام له. والمستمدة من الماضي السحيق الذي يجسد الأساطير الأولى لمجتمعات النشأة.

والطقوس الدينية تلعب دور الإدغام في المجتمع ضمن نسق رمزي لا يتحدد بالضرورة بالمعنى الأصلي البدئي للطقس بل بمدى فعاليته في تماسك الجماعة واستمرارها.

الثالثة: الطقوس التكفيرية: ترتبط بالإحساس بالألم، وبتعذيب الذات والاستثمار في تكرار طقوس ذلك، ولتوضيح هذا نذكر مثال بالسكان الأصليين لأستراليا، إذ في حالة الجفاف يفرضون التعذيب الجسماني على أنفسهم، وهذه الطقوس حتى وان عكست تقديم قرابين سادية كتجريح الجسد كيه، وحرقه... غير أنها تمثل بالنسبة إليهم شفاء من العلل وتحديد لتمامك الجماعة واستمرارها.

ولتوضيح دلالات القربان والطقوس الملازمة له، نذكر بعض الأساطير:

مثل أسطورة يناير: «إذا انطلقنا من معنى كلمة "يناير"، فإن الرومان قد سمّوه باسم "جانوس" (JANUS) إله الشّمس، ونجل الإله "أبولون"، وهو حارس أبواب السماء، وإله الحرب والسّلم، وقد تصوّروه على هيئة إنسان ذي وجهين، ينظر باتجاهين متعاكسين، فيقولون في أوّل أيامه: نظرة إلى الماضي مودعين، ونظرة إلى الأمام، إلى العام الجديد مستبشرين، وكان للإله "جانوس" نظرة إلى الماضي مودعين، ونظرة إلى الأمام، إلى العام الجديد مستبشرين، وكان للإله "جانوس"

(1) بونت (بيار) ، ايزار (ميشال): معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر: مصباح (الصمد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2006، ص634.

معبد تفتح أبوابه أيام الحرب، وتغلق أيام السلم، وله إثنا عشر بابا بعدد الشهور»⁽¹⁾.
 «وأما "فيفري" فتعود تسميته إلى لفظة (FABRUA) اللاتينية، وهي جمع كلمة (FEBRUM)، ومعناها الكفارة و الغفران، وهو عيد التطهير والتقديس عند الرومان، وكان الناس آنذاك يقيمون في اليوم الخامس عشر منه عيداً يتطهرون فيه روحاً من الذنوب، كما كانوا ينظفون مساكنهم وأثاثهم، ويحتفلون بعيد الذئبة التي خلصت "روموس" و"رميوس" وغذتها بلبنها. وكان هذا الشهر مخصصاً للإله "نابتون" إله البحر، لأن الأمطار تكون فيه غزيرة، ويرمون إليه بامرأة تلبس ثوباً أزرقاً، وتحمل في يدها بطّة، وبجانبها جرن يخرج منه الماء بغزارة، وعند قدميها الطائر المسمى المالك الحزين»⁽²⁾.

إذن يشترط عند الرومان ولعبادة اله البحر — إشارة إلى الماء — تقديم قربان المتمثل في امرأة. وهي تصوّر أقدم تضحية دموية عرفتها المجتمعات وهي التضحية بالبشر.
 وهناك أسطورة أخرى تصب في نفس الإطار: تقول الأسطورة أن هناك امرأة يهودية تدعى "العنصلة" وقعت في غرام ابنها فبنت له قصراً في مدينة بعيدة ثم جاءت إليه متنكرة في هيئة امرأة أخرى، فعاشرها معاشرة الزوج حتى حملة منه بطفلة، ولما كبرت تلك الطفلة أرغمته على الزواج منها، لكن الشاب والفتاة بينهما علاقة دم، فاستشارا الشيخ الحكيم الذي أخبرهما بالحقيقة فاجتمع أعيان القرية وقرروا حرق المرأة وهي حية أمام الملاء في وسط الحقول المزروعة، وكانت الأشجار التي وصلها دخان المحرقة وافرة الغلال.
 «ومنذ تلك الحادثة صار الفلاحون يبخرون أشجارهم بالأعشاب الجافة التي يجمعونها في الحقول لتكون الغلة وفيرة في العام المقبل، ففترة الصيف تمثل موتاً مؤقتاً للنبات والمزروعات في انتظار البعث الذي يبدأ بالموسم الحار ثم موسم الربيع الذي يمثل النضج، وما تلك الأعشاب إلا بديلاً لتلك المرأة التي أحرقت في الزمن الأول عند بدء الخليقة، كما يحتويه ذلك الدخان المنبعث من الزمن خصوبة، لأن النار تجدد الكون، وبواسطتها يتأسس عالم جديد

(1) الخوري (شهادة): قصة الأيام والشهور والأرقام وتسميتها، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، 2001، ص 70.

(2) المرجع نفسه، ص ص 70-71.

ينتشل من الشيخوخة والموت والتحلل والتعفن، ويعيش ويتجدد إلى الأبد»⁽¹⁾.

نستخلص من هذه الأسطورة بأن تقديم القربان ارتبط بالطهارة.

نستخلص من الأسطورتين السابقتين بأن القربان يرمز إلى:

أولاً: يرتبط القربان بطبيعة الدلالات الاجتماعية التي تحددها الجماعات (المقدس والمدنس).

ثانياً: سبب تماسك الجماعات واستمرارها بطرق مختلفة.

ثالثاً: يبرز دوماً عند الجماعات بصيغ مختلفة، ولكن بجوهر واحد.

ومن حكايات المدونة التي جسدت هذا حكاية "عجوزة يناير". والتي تنص على أن

عجوزا طاعنة في السن تحدت شهر جانفي في أواخر أيامه وشتته قائلة: "طز فيك يا يناير،

لم تقتلني ببردك. وها أنا أخرج عنزاتي للرعي." غضب هذا الشهر وترجى شهر فيفري أن

يعطيه من زمنه لينتقم من العجوز، فقبل هذا الأخير وأعطاه سبعة أيام، فتلبدت السماء، اشتد

البرد، تماطلت الأمطار بغزارة، وسقطت الثلوج بكثافة، فتجمدت العجوز وعنزاتها برداً.

ومنه، القرابين الموغلة في القدم تستمر في النظام الثقافي. ولكن، بصور مختلفة « فالأسطورة

إذن تحيين لتجربة مقدسة حدثت في زمن مقدس، تذكرنا بانحدار الإلهة الأنتى بعدما صارت

عجوزا واتفق المجمع الإلهي الذكوري الحامل لقيم ثقافية جديدة على قتلها، وما هذا

إلا خطاب ذكوري يسعى إلى تصفية حساباته مع ديانات وقيم أخرى»⁽²⁾.

نفس المنحى تنص عليه حكاية "بوغنجة" إذ ومن أجل الاستسقاء تقدم القرابين كالإطعام،

الالتماس...

وتوضح بعض الحكايات بأن تقديم القرابين بقايا البشرية غير مرغوب به فمثلا في حكاية

"الثلث الخالي" حين طارد البطل الغول السارق، هوى في بئر غائرة فوقع على قرني كبش أسود

رمى به إلى "الثلث الخالي" وهناك عجز عن إيجاد طريق العودة. لكن لما ساعد فراخ العنقاء

وعدته بإرجاعه إلى موطنه الواقعي، وفي مقابل ذلك عليه تحضير سبع قطع من اللحم.

(1) Eliade (Mircéa): Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, 1949, p185.

(2) علي ربيعو (تركي): العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،

1995، ط 2، ص 68.

في طريق العودة، وكلما يقطعان بحرا يرمي إلى العنقاء بقطعة لحم. ولكن، في البحر السادس حين هم برمي القطعة السادسة سقطت منه السابعة، فما كان عليه إلا تقديم السابعة من فخره. لكن العنقاء احتفظت بها وأعادتها له كونها قطعة مدنسة.

حكاية: "وَدَعَة" جسدت مثال آخر للقرايين التي أسست في الأزمنة الأولى إذ حين أحرقه الإخوة الغولة، توعدتهم بالانتقام: "رُوحُوا انشأ الله عَظْمَ مَنِّي يَخْلِيكُمْ، اخدَعُونِي" فنبت من رمادها سبانخ. فقامت "ودعة" بطهوها. وحين أكلها الإخوة تحولوا إلى طيور. أما حكاية "الْمَنَام" فتؤكد فكرة تقديم الأضاحي خشية فيضان السد وإهلاك القرية بما فيها. أما حكاية "السُّلْطَانِ وَالْوَزِيرِ" فتنص على عدم قبول الوزير كأضحية كون أصبعه كانت مقطوعة، لأن الأضحية ينبغي أن تكون كاملة غير مدنسة.

حكاية "الْبَنْتِ وَالصَّنْدُوفِ" فتنص على انتهاك المحضور، إذ قامت البطلة بفتح صندوق الولي. وكعقاب لها قرر حرقها. ولكن، وإلحلال العفو اشترط عليها تقديم القربان المتمثل في إشعال الشموع ومسح وجهها برداء الولي الصالح "سَيِّدِي زُرُوق".

1-3- الماء:

يتخذ الماء قيمة أنثروبولوجية كبيرة لدى مختلف المجتمعات فأولى الحضارات (مصر، الرافدين...) نمت وازدهرت على ضفاف الأنهار، كما أن له دور فعال في أداء بعض العبادات كالرقية وإستعماله يؤدّي إلى الطهارة «ففي نظر المذهب الإسلامي، وإتباعا لقواعد الطهارة يستخدم الماء في بداية معظم شعائر القداسة أو الطهارة»⁽¹⁾.

وجاء في القرآن « وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّحْلِ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ »⁽²⁾. وجاء أيضا «أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يؤمنون»⁽³⁾.

(1) Chabel (Malek): *Symboles de l'islam*, Assoline, Paris, 1997, p 122.

(2) القرآن الكريم، سورة ق، آية 9-11.

(3) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 30.

وجاء أيضا «والله خلق كل دابة من ماء»⁽¹⁾.

اعتقد القدماء بأن أصل الأشياء واحد وهذا ما عبّر عنه قدماء اليونان بقولهم «... أصل الأشياء واحد فمنهم من قال إن هذا الأصل هو الماء، وهذا رأي طاليس المالطي (Thalès) ، وقال غيره: إنه الهواء، وهذا رأي إنكسيمانس، وذهب غيره إلى أنه مادة لا صورة لها معينة دائمة التحرك، فتتغير تارة وترجع إلى أصلها أخرى وهذا رأي إنكسمندر، فهم بالجملة لم يتجاوزوا حد الطبيعة»⁽²⁾.

نفهم من هذا بأن "تاليس" يرى بأن الماء هو السبب الأول في كل شيء (مصدر الأشياء) معبرا بذلك عن فكرة العقيدة الشرقية التي ترى بأن الحياة كلّها تصدر عن بحر سحيق في القدم هو بحر الزمان الأول، أما تلميذه "إنكسمندر" فيرى بأنه «ولدت المخلوقات الحية من العنصر الرطب... وتكون السحب من الهواء بتليده، وهذه إذا ما كثفت تكتيفا أشد أصبحت ماء، والماء إذا زيد في تكتيفه تحوّل إلى تراب، وإذا تكتف أشد ما في وسعه أن يتكثف تحوّل إلى صحور»⁽³⁾. لقد سبق "إنكسمندر" الهواء عن الماء في حين هناك بعض الأساطير ترى بأن الماء هو الأصل.

توجد عدة أساطير تناولت ارتباط الماء بالخلق، نوجز في ذكر أهمها:

أنه في البدء، لم يكن البشر يعيشون على الأرض، ولم تكن في الوجود سوى امرأة ورجل واحد، وكانا يعيشان تحت الأرض، ويجعلان أنّهما من جنسين مختلفين، وذات يوم وبينما هما قرب عين الماء، نشب بينهما عراك بسبب إلحاح المرأة على أحقيتها في أسبقية الشرب لأنّها الأولى حتى أسقطها وظهرت عورتها فاكتشف الرجل اختلاف أعضائهما الجنسية، ثم انشد إليها وضاجعها، فأنجبت منه بعد تسع أشهر أربع فتيان وأربعة فتيات، وتوالت الولادات حتى بلغ عدد الأبناء خمسين فتى وخمسين فتاة. فقررا أن يبعثا بهم بعيدا، فمضت الفتيات نحو الغرب بينما توجه الذكور نحو الشرق. وبعد سنين من سير الفتيات تحت الأرض أبصرن عبر

(1) القرآن الكريم، سورة النور، آية 45.

(2) جلال شرف (محمد): الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 31.

(3) فرانكفورت (هنري): ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، دار مكتبة الحياة، بغداد، 1960، ص 280

ثغرة في الأرض نورا تسرب إلى باطنها، ورأين من خلالها السماء، فقررن الصعود عبرها إلى أعلى الأرض، واهتدى الفتية بدورهم بعد سنوات من السير إلى منفذ مماثل سلكوه لبلوغ أعلى البسيطة، فواصل كل من الفتية والفتيات طريقهم دون علم أحدهم بالآخر ولما كانت النباتات والأحجار تتكلم في الزمن البدئي، فقد انبرت الفتيات يسألن الكائنات من حولهن من أرض ونجوم وقمر عن خالقها وكيفية الخلق. أما الفتية فقد قادتهم خطاهم إلى موضع قريب من مكان تواجد الفتيات بحيث تنهاى إليهم صيحاتهن، فاتجهوا صوب مصدر الصباح لاستطلاع أمرهن، فوصلوا إلى ضفة نهر يفصلهم عنهن في الضفة الأخرى، بحيث بات بإمكانهم التواصل، فكشف كل طرف للآخر عن هويته البشرية، وأصله التحت أرضي. وبعد أن عرف الفتية من النهر أهميته وكيفية اجتيازه عبر المكان الضحل منه، عبروا للالتحاق بالفتيات لكنهن لم يسمحوا لهم بذلك، وهكذا ساروا قريبا من بعضهم البعض دون أن يلتقي أبدا.

وذات يوم ولما وصل الفتية إلى المنبع ارتموا في الماء للاستحمام وذلك بعد خلع ثيابهم ولما شاهدتهم الفتيات، قررن الانسلاخ عبر الأدغال لاكتشاف سرهم وعن هذه الاختلافات الجسمانية وبالتالي عن هذه الرغبة العارمة التي تجتاحهن. وقرر الذكور الكف عن النوم في العراء وإنشاء البيوت، وبينما اندس بعضهم في حفر سراديب اتخذوها تحت الأرض للمبيت بداخلها، ابتنى آخرون جدرانا عبر رصف الحجارة، واتخذوا لها سقوفا من جذوع الشجار التي اقتطعوها بعد استئذائها، ثم دعموها بعمودين ثبتوهما وسط البيت. ولما شاهد الآخرون ما فعلوا عمدوا إلى القيام بالأمر ذاته. وكان من بين الفتية فتى متوحش، وبين الفتيات فتاة بدورها متوحشة، ورفض ذلك الفتى العيش في غضون البيت فقرر البقاء في العراء، فلم يبق له على غرار رفاقه مسكنا بل كان يحوم حول بيوتهم، ويسعى للإمساك بأحدهم والتهامه، لأنه بلغ من الوحشية ما يجعله لا يفكر سوى في قتل الآخرين لأكلهم.

وعلى بعد مسافة منهم، كانت الفتيات يسترحن ويترصدن ويستطلعن في أمر الذكور، وقامت الفتاة الجريئة فاندست جلسة عبر أشواك الغابة باتجاه بيوتهم، ودخلت إلى أحد المنازل الفارغة وأعجبت بها، وحينما مر المتوحش واشتم رائحتها، فجأر وصاحت مرعوبة،

وفرت وهي تصرخ صوب رفيقاتها اللواتي قمن قومة واحدة لنجدتها، فيما الفتية الذين كانوا قد سمعوا صراخها عدوا وراءها لملاحقتها، فوق صدام بين الفتية والفتيات مثنى مثنى، ولما كان الذكر أقوى من الأنثى فقد ألقوا بالفتية على الأرض وقام كل واحد منهم اصطحاب فتاة إلى بيته لتصبح زوجته وأصبحوا أسيادا عليهن، وعاشوا سعداء آمنين مع بعضهم البعض، وأصبح المتوحشان بدون مأوى ولما تيقنا أنهما مختلفين لينتهي المقام بهما إلى الغابة ولا يخرجان منها إلا لمهاجمة الأطفال واختطافهم لالتهامهم، فصارت الفتاة المتوحشة أول سعلاة/غولة وصار الرجل المتوحش "غول" ويعيشان على الاقتيات من اللحم البشري»⁽¹⁾.

نستخلص من هذه الأسطورة بأنه:

- يبدأ الزمن البدئي بوجود الجنسين أمام منبع الماء كونه أساس استمرار الحياة وبقائها وتجدها وهناك حدث الجماع بينهما.

- اكتشفت الفتيات الفروق الجسمية بين الجنسين، وكذا الرغبة الجامحة تجاه الجنس الآخر حين تعرى الذكور ليسبحوا في ماء النهر.

ومنه فالماء - ومهما كانت الظروف المحيطة بالأحداث - هو سبب التقاء الجنسين. ليعكس بذلك الرمزية المتجذرة في اللاوعي الاجتماعي المتمثلة في أن أصل الخلق يرجع إلى الماء فهو « يوجد في بداية ونهاية كل خلق، فهو يعتبر خزان كل إمكانات الوجود، إنه يسبق كل شيء ويمثل أساس كل خلق»⁽²⁾.

من أقدم الأساطير التي تناولت مسألة الخلق قبل الأساطير الإغريقية هي الأسطورة البلاسجية^(*) وتروي هذه الأسطورة بأنه: كانت "يورونومي" ربة كل شيء، وجميع الأشياء. ولدت "يورونومي" عارية من رحم الخواء، لم تجد "يورونومي" شيئاً تقف بقدميها عليه، لم تجد سوى الخواء. لم تستطع "يورونومي" أن تعيش ساجحة في الخواء، وبضربة قاسمة من يديها

بتصرف. (1) Frobinuis (Leo): Contes Kabyles, Awal, Alger, T 01, sd, pp 7-11.

(2) Eliade (Mircea) : Le sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1993, p 112.

(*) البلاسجين: أقدم الشعوب على وجه الأرض، وهم مجموعة من القبائل قيل أنها نشأت في باطن الأرض، وقد ورد ذكرهم في إلياذة هوميروس.

القاطعة فصلت الماء عن السماء، طفقت ترقص وحيدة، عارية في خفة ورشاقة، فوق سطح الماء تعلو وتهبط مع حركة الأمواج، إتجهت مسرعة في رقصتها نحو الجنوب، نشأ خلفها فراغ، كلما تحركت إلى الأمام إزداد حجم الفراغ، إمتلاءً الفراغ بالهواء، كلما زادت سرعتها زادت سرعة الهواء، وأصبح الهواء ريحا ثم أصبحت الريح "بورياس"...

تم اللقاء بين "يورونومي" و"بورياس"، إنطلقت "يورونومي" في نشوة تواصل حركتها الرشيقة فوق سطح الماء، تحوّلت إلى يمامة مرحة، تحمل بين أحشائها الرقيقة ثمرة ذلك اللقاء.

مضى بعض الوقت إكتملت معالم الثمرة في أحشائها الرقيقة، وضعت "يورونومي" بيضة أمرت "أفيون" ("بورياس") أن يلتف بجسده الدافئ حول البيضة سبع لفات. سرى الدفء إلى داخل

البيضة، إلى عمق أعماق جوفها، فقست البيضة، انقسمت إلى نصفين خرجت

منها كل الكائنات، خرج أطفال "يورونومي" و"أفيون"، الشمس، القمر، الكواكب، النجوم، الأرض بما عليها من جبال وأشجار وأعشاب ومخلوقات حية⁽¹⁾.

نستخلص من الأساطير السابقة بأنّ الماء يرمز إلى:

أولاً: مصدر الخلق للإنسان وعناصر الطبيعة كالأعشاب، الأشجار، النباتات، الأثمار،

المحيطات... الخ.

ثانياً: مصدر خلق الكائنات كالأطفال، الحيوانات، الطيور... الخ.

ثالثاً: سبب التقاء الأنتى بالذکر، التقاء "يورونومي" و"بورياس"... الخ.

يقوم الأفراد بعدة سلوكيات لاستخدام الماء أو لجلبه لمواجهة ظاهرة الجفاف

إذ «هنا نلقي بدل الغيوم الإصطناعية وسائل كلامية وإبتهالات تطلب هطولها، بمعنى أنّه يهطل

إذا قمنا ببعض الطقوس التي تعود في جذورها إلى عبادة قوى الإنتاج (القريبة ممّا وجد عند

الساميين والبدائيين). وهكذا يكون للإحتفال الأسطوري، وللتلاوات الكلامية، سلطة

على الغيوم وقدرة على إستجلاب الماء وتقديسه أو جعله علاجاً⁽²⁾.

(1) غريب (سعد): موسوعة الأساطير والقصص، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2000، ص ص 22-23.

(2) زيعور (علي): التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،

نفهم من هذا بأن استعمالات الماء متنوعة فقد تكون للتقديس أو للعلاج أو للتحوّل، ولهذا أخذ الماء أهمية كبيرة في الحكايات وخاصة تلك المتعلقة بمنابع الماء والتي تعتبر أكثر قيمة من الماء في حد ذاته، وعلى البطل أن يزيل الخطر من المنبع كي يتدفق الماء ويستفيد منه كل الناس:

تنص حكاية "السبع والغزالة" إلى مكان التقاء الأسد والغزالة والمتمثل في منبع الماء أين أعجب بالغزالة وطلب الزواج منها مستحضران بذلك الحدث البدئي المسؤول عن ميلاد الإنسان. وحكاية "الراجل اللبي أقتل اللّفة" تعبر عن الالتقاء بين الجنسين، إذ الماء لم يكن متوفرا إلاّ في المنبع الذي تسده "اللّفة"، ولكي يتدفق لا بد من قتلها وهذا ما دفع ببطل الحكاية إلى قطع رؤوسها السبعة في مقابل الزواج من الأميرة.

وهذا تعبير عن الرؤية المستقبلية للحكاية التي ورغم أنّها موعلة في القدم غير أنّها أوحى بأنّ أقوى العالم يرغبون في السيطرة على منابع المياه.

وهناك حكاية أخرى تترجم البعد ذاته ففي حكاية "الطامة مؤ سبع رؤس" تعبير عن عادة قديمة كانت موجودة في الحضارة الفرعونية حيث كانت تُقدّم أجمل الفتيات قربانا لواد النيل كي لا يجف. إذ حينما وصل البطل إلى إحدى القرى رأى ابنة السلطان تقتاد إلى منبع الماء حتى تأكلها "اللّفة" مقابل تدفق الماء. فأنقذها مقابل الزواج منها.

وفي حكاية "حبق الزين والأميرة خت الشمس" إشارة إلى وجود الماء الحي والماء الميت، حينما طلبت الأم المزعومة "الغولة" من "حبق الزين" الذهاب إلى للغابة السحرية وإحضار الماء الحي والماء الميت، لكن وأثناء عودته من الغابة مرّ على الأميرة أخت الشمس التي غيرت الماء العجيب بماء عادي. وبعد عدة أحداث في الحكاية قتلت "الغولة" "حبق الزين" وأرسلته مقطّعا إلى الأميرة أخت الشمس، فرشّت الماء الحي عليه فعاد إلى الحياة.

وفي حكاية "الزأوش لخضر" تعبير آخر على قدرة الماء إذ لما قتلت زوجة الأب الابن وطبخته، جمعت أخته عظامه وردمتها، وأخذت تسقيها بالماء، فأحيى الماء تلك العظام وتحوّلت إلى عصفور أخضر.

وفي حكاية "وَدَعَةَ مَخْلِيَةَ خَاوْثَهَا السَّبْعَةَ" تعبير على قدرة المياه على تغيير أشكال المخلوقات إذ بعدما أجبرت الخادمة الأميرة "ودعة" على الشرب من نهر العبيد، تحوّلت "ودعة" إلى خادمة، ثم شربت الخادمة من نهر الأمراء فتحوّلت إلى أميرة جميلة ورشيقة.

وفي حكاية "بُفْرَةَ الْيَتَامَى" مثال آخر عن القدرة على التحويل فبعدهما شرب أخ البطل من العين السحرية تحوّل إلى غزال.

نستخلص ممّا سبق ذكره بأنّ الماء يرمز إلى:

أولاً: القوة المتجسدة في السيطرة على منابع المياه.

ثانياً: الخلق وتجدد الحياة (كالعودة إلى الحياة بعد الموت إذا ما شرب منه).

ثالثاً: القدرة على التحويل كتحويل الابن إلى عصفور، و"ودعة" إلى خادمة والعكس،

وتحويل أخ "الونجة" إلى غزال...

1-4- النار:

يعد اكتشاف النار تغييراً جذرياً في ذهنية المجتمعات إلى مجتمع أفضل حيث الدفء بعيداً عن البرد القارس، وحيث الطّعام الطاهي بدل الطّعام النيئ.

يرى جيمس فرايزر (James Frazer): إنه من بين كل المخترعات الإنسانية ربما كانت طريقة إشعال النّار أهمها وأغناها من حيث النتائج، ولا بد وأنها تعود إلى زمان موغل في القدم، ذلك لأنّه لا يوجد على ما يبدو أيُّ دليلٍ مؤكّد عن وجود قبيلة مهما كانت متوحشة تجهل استعمال النّار أو طريقة إيقادها. ومن المؤكّد أيضاً أنّه يوجد الكثير من القبائل الوحشية ونصف المتحضرة، التي تروي قصصاً عن عصر كان فيه أجدادها لا يعرفون النار، ثم كيف توصل هؤلاء الأجداد إلى معرفة استعمالها وطريقة إيقادها بواسطة الأخشاب أو الأحجار. ولكن من المشكوك فيه أن تكون هذه القصص نابعة عن ذكريات لأحداث تدّعي تذكّرها، إذ من المحتمل أن تكون مجرد افتراضات اخترعها أناس كانوا لا يزالون يتمتعون بفكر طفولي عن طريقه يلجؤون إلى حل معضلة، كانت بطبيعة الحال، مطروحة على أذهانهم. بمجرد

أن بدعوا في التفكير في أصل الحياة الإنسانية وأصل المجتمع»⁽¹⁾.

يتضح لنا من خلال هذا النص الدور الحاسم الذي تلعبه النار في حياة الشعوب إذ هو حدث بارز يمكن اعتباره قفزة نوعية في الحالة الذهنية للأفراد الذين اخترعوها أو على الأقل اكتشفوها.

توجد عدة أساطير تناولت خلق النار، نوجز في ذكر أهمها: ربطت الأسطورة الفارسية بين وجود النار ارتباطاً باكتشاف الحاكم اذ: لم تكن النار معروفة حتى زمن حكم الملك هوشنك، ولم يكن الناس يعلمون شيئاً عن خصائص النار حتى تسنى للملك هوشنك اكتشاف النار بنفسه، حينما كان يعبر سفح أحد الجبال، إذ رأى ثعباناً وسط الطريق تلمع عيناه كالدم القاني، حينئذ ترجل هوشنك ونزل على صهوة جواده ليحمل حجراً قاسياً صوّبه نحو جسم الثعبان، غير أنّ الثعبان تمكّن من الفرار فاصطدمت الحجرة بحجر آخر محدثة شرارة ملتهبة جراء قوة الاصطدام.

تعجب الملك هوشنك لرؤية الشرارة، وأعاد الكرة ثانية إذ حمل حجراً ورماه بقوة مماثلة للأولى، فامتدّ لسان من اللهب محرقاً الأشواك والأعشاب الجافة المترامية حول ذلك الحجر. انتبه هوشنك لخاصية النور المنبعث من النار، لكنّه لم يعلم شيئاً من خاصية إحراقها لذلك فقد وضع إحدى يديه على تلك النار بدافع فضوله وإعجابه بها، فاحترقت.

هناك وضع الملك هوشنك تسمية لذلك الشرار المنبعث، وأطلق عليه اسم: "النار" وأمر الناس أن يقيموا حفلاً بمناسبة اكتشاف النار، وقد عرف ذلك الحفل باسم: "حفلة سده" الذي مازال معروفاً إلى الآن في كثير من ربوع إيران، حيث تقام الاحتفالات وتوقد النيران احتفاءً بذكرى اكتشاف النار»⁽²⁾.

(1) فرايزر (جيمس): أساطير في أصل النار، تر: الشام يوسف (شلب)، دار علماء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2008، ط 2، ص 7.

(2) شيرازي أبو القاسم (أنجوي): حكايات من الأدب الشعبي الفارسي، تر: باكور (مصطفى)، المجلس الوطني للثقافة، الفنون والتراث، الدوحة، 2007، ص ص 55-56.

نستخلص من هذه الأسطورة بأن اكتشاف النار ارتبط بوجود الثعبان وملاحقة الحاكم له، وحين قذفه بالحجر احتك هذا الأخير بالصخر محدثاً لهيباً. وقد كان الناس يقيمون الطقوس للاحتفال بها.

وهناك أسطورة أخرى تناولت خلق النار. إذ تروي من الأسطورة اليونانية: بأن: إله السماء الأكبر "زيوس" خبأ النار عن بني الإنسان، ولكن "بروميثيوس" البطل الأريب وابن تيتان جابي سرق النار من إله السماء واختبأ في ساق شجرة (نوع من النبات) وأتى بها إلى الأرض حيث البشر. فعاقبه "زيوس" على هذه السرقة بأن ستمه أو قيده على قمة القوقاز وعهد إلى نسر بأن ينهش كبده أثناء النهار لأن هذا العضو يستعيد في الليل كل ما فقده في النهار. واستمر "بروميثيوس" هذا العذاب ثلاثين ألف عام حتى أنقذه "هرقل" في النهاية⁽¹⁾. ومع ذلك، فبحسب ما ذهب إليه أفلاطون لم يقم "بروميثيوس" بسرقة النار وتقديمها للبشر من لدى "زيوس" إله السماء، وإنما من مصنع "هيفائيتسوس" إله النار ومن "أثينا" إلهة الفنون. ويروي لنا الفيلسوف أن الآلهة صنعوا تحت الأرض كلّ المخلوقات الفانية بما في ذلك الإنسان، بتركيب أجسادهم من نار وتراب، وعندما حان موعد نقل المخلوقات على سطح الأرض، قدّمت الآلهة "البروميثيوس" وأخيه "إبيميثيوس" مهمّة تدبير الإنسان غير أن نفسيته الإنسانية الراقية حالت دون أن يسرق النار منها ويقدمه للبشر على أساس أن يعيشوا في رغد ونعمة⁽²⁾.

وبمقتضى أسطورة أخرى فإنّ "بروميثيوس" حصل على النار بتسلقه إلى السماء وإيقاده مشعلاً من دولاب ملتهب في عربة السماء، ويفسر المؤرخ الإغريقي العقلايني "ديودور الصقلي" أسطورة بروميثيوس وسرقته للنار بأن "بروميثيوس" هو الذي اخترع غابة النار التي يؤدي حك العصوين فيها إلى انبثاق النار. ولكن الرواية الإغريقية التي كانت تتناولها الشفاه كانت تعزو اختراع غابة النار إلى "هرمز". ويفترض "لوكريس" أن الإنسان يمكن أن يكون قد تعلم إيقاد النار من ملاحظاته أن الأغصان تنبتق منها النار إذا حُكّت بعضها ببعض، أو ربما يكون أجدادنا

(1) المرجع السابق، ص 199.

(2) فرايزر (جيمس): أساطير في أصل النار، مرجع سبق ذكره ... ص 199.

الغلاظ قد حصلوا على أول نار لهم بفضل حريق أشعلته الصاعقة»⁽¹⁾. نستخلص مما سبق: بأن النار أحضرت الى الأرض بفعل سرقة "بروميثيوس" لها من إله السماء الأكبر "زيوس" أو من "هيفائيتسوس" إله النار. ومن أقدم الأساطير التي تناولت مسألة النار الأسطورة الهندية، وتروي هذه الأسطورة بأن "ماتاريسفان" هو الذي أتى بالنار من السماء. وكان رسولا لفيفا سفان المضحى الأول الذي ذهب يبحث عن النار لاستعمالها في تقديم الأضاحي، ذلك أن رأي الشعراء الفيديين (نسبة إلى فيدا) هو أن غاية النار لم تكن تدفئة بني آدم أو طهو طعامهم وإنما هي إهلاك الضحية المقدمة للآلهة»⁽²⁾.

نستخلص من هذه الأسطورة بأن "ماتاريسفان" هو الذي أتى بالنار من السماء قصد إهلاك الضحية المقدمة للآلهة. بمعنى وجود النار يرتبط بتقديم أضحية. وهناك أسطورة أخرى تتحدث: عن عصر كان الأجداد لا يملكون نارا ويعانون من البرد، ولكن الإله "توهيل" أشفق على البشر وقام بخلق النار، وتوجه رئيس قبيلة "الكيشي" حيث الإله وطلب منه النار، فقدمها له وأثناء طريق العودة هطل مطرٌ غزير وقامت عاصفة هوجاء باردة وممتزجة بالجليد القاسي، فانطفأت النار. غير أن "توهيل" خلق نارا أخرى من جديد ضاربا الأرض بمداسه، وتكرر الحدث في كل مرة تنطفئ فيها مباحج النيران»⁽³⁾.

نستخلص من هذه الأسطورة بأن النار أحضرت إلى الأرض بطلب رئيس قبيلة "الكيشي" من الإله "توهيل" الذي أشفق عليه وأعطاه إياها.

نستخلص مما سبق ذكره عن خلق النار:

أولا: القوة المتجسدة في مالكةا الأصلي (الآلهة).

ثانيا: أحضرها كائن أدنى مما هو الأعلى أي من عند الآلهة بفعل السرقة _ وهذا الغالب _

وفي حالات نادرة عن طريق العطاء.

ثالثا: تقام من أجلها الطقوس والاحتفالات.

(1) المرجع نفسه، ص ص 200-201.

(2) Voir : Le Veda : Premier livre sacré de l'Inde (trésors spirituels de l'humanité), ed : Marabout université/Planète, Verviers/Belgique, 1967, pp 221-225.

(3) فرايزر (جيمس): أساطير في أصل النار، مرجع سبق ذكره ... ص 143.

تنص بعض الحكايات على عبادة بعض الجماعات للنار مثل:
 حكاية "الحاكم والوزير" وحكاية "فيها خير" إذ فيهما إشارة إلى وجود جماعات تعبد النار.
 ولتأكيد ذلك يقومون بتقديم أضحية لها.
 وفي المخيال الاجتماعي تعبّر النار عن أحد الاتجاهين الوحيدين للفرد المسلم فإما الجنة
 أو النار، وهذا ما أكدته حكاية "وَاد السَّيْسَبَان" عندما نصح البطلُ المضاد بوجوب
 الاختيار بين الخير أو الشر.
 وهناك بعض الحكايات تنص على الاعتقاد في قوة النار إذ الاعتقاد في قوة النار دفع بطلة
 حكاية "النبيّة" إلى طلب مساعدة النار من أجل إكمال حكاية البرنس.
 وصف الحاكي في حكاية "الأميرة المحبوسة" فورة غضب الغول عندما اكتشف هروب
 عشيقته، فخرجت النار متقدة من عينيه.
 وفي حكاية "بورورو" تجسيد لقدرة النار وهذا عندما أشعلت العجوز الحطب خرجت من النار
 فتاة تتميز بقدرات خارقة. وكذلك في حكاية "عيشة والحنش" حينما أحرق الثعبان، اقتات
 النحل من جسده المحروق. وبعد ذلك قدم النحل عسلا عجيبا يشفي الأمراض المستعصية.
 والمعنى ذاته نجده مجسدا في حكاية "عروسة الجبل" حيث أشفى العسل الناجم عن حرق الثعبان
 شيخا هرما على شفا الموت.
 عندما تاه بطل حكاية "خبالة الشعور وحصان بوودعة وجناحه أيرد عليه" في الغياهب،
 اقتدته النار إلى ملاذه.
 اهتدى الملك الى ابنه الضائع عندما سحلوه من أجل رميه في النار كما ورد في حكاية
 "الملك والخمّاس".

وتؤكد بعض الحكايات على وجود العبادة والاعتقاد في قوة النار، وهذا ما يدفع
 بالأفراد لإقامة الطقوس فمثلا ورد:

حكاية "شمس بن حيطين" والتي تنص على مساعدة البطل على تجاوز الأهوال للوصول
 إلى عشيقته وذلك بحرق شعرات الغولة. وذات الفكرة جسدها حكاية "خبالة الشعور"
 وفي حكاية "حب حب رمان" طلب البطل من الزوجات القفز على الحفرة المشتعلة نارا

كاختبار لهم عن نزاهتهن فسقطن في النار واحترقن، ماعدا الصغرى العفيفة. جسدت حكاية "بَابَا شَمَهُور وَخَبْر الدَّيَا" الاختبارات التي اجتازها البطل لتأكيد قوته وحسن نيته والمتمثلة في اجتياز النار، من دون أن يصاب بأذى.

وتنص بعض الحكايات على سرقة النار:

فمثلا تنص حكاية "العُجُوزَة وَالشَّيْطَان" عن سرقة الشيطان للنار من أهل القرية، ولكن هذا الأخير استمالته العجوز "الستوت" لتباغته بسرقة النار منه.

وحتى إن لم تسرق فهي تتوفر عند الأقوياء ودائما تعطى بمقابل نفيس:

تنص حكاية "عَيْشَةُ بَنَتْ الخَضَار" على الافتقار الذي حدث في بداية الحكاية والمتمثل في انطفاء النار، وذهاب البطلة إلى بيت الغول من أجل إحضار شعلة، واستغل هذا الأخير الموقف، وأراد أكل البطلة. وذات الفكرة جسدها حكاية "وَدَعَة مَفْرَقَة خَاوْثَهَا فِي سَبْعَة" والتي نصت على أن ودعة طلبت النار من الغولة. ولكن، هذه الأخيرة اشترطت عليها مص دمها مقابل ذلك. وأيضا ذات الفكرة جسدها حكاية "عَيْشَةُ بَنَتْ التَّاجِر" حيث نصت على لجوء البطلة إلى الغول قصد جلب شعلة النار. لكن، هذا الأخير اشترط عليها مقابل النار إبداء التملق والالتماس.

نخلص إذن، المقابل الذي يطلبه المانح بدل النار هو: الدم، الأكل، التملق....

— النار تلتهم الشرور والفاعلين المضادين فحسب:

إذ تنص حكاية "سَيِّدِي بُوقْرِي" على اختيار البطل للحطب المعوج وحرقه في النار، معبرا بذلك عن البعد الديني المتمثل في أن النار تلتهم المعوج الطالح.

وتجسد حكاية "عَدَاب القَبْرِ" البعد الديني إذ تنص بأن امرأة فاسقة كانت في كل مرة تدفن يرميها القبر خارجا، وحينها قرر الناس تركها وانصرفوا، فاضرمت النار في جسدها تلقائيا. وهذا ما يعكس بأن النار تعاقب الطالحين.

— في تحقيق القيمة أي في نهاية الحكاية يذكر الحاكي دور النار:

جسدت حكاية "رَاس بَن آدَم" خوف البطل من أن يقع مرة أخرى في يد امرأة وتحرقه حتى بعد موته. وهذا ما حدث له. إذ حين فاض الواد أخذه رجل إلى بيته، لكن، زوجته غارت

منه ظنا بأنه رأس عشيقته السابقة فأضمرت فيه النار وأحرقته. وبعض الحكايات تنتهي بحرق البطل المضاد فمثلا تنص حكاية "كَلْبٌ بُوسِعَ رُوحًا" على انتقام البطل من الغول حيث أوقع به في حفرة وأحرقه. وذات المعنى جسده حكاية "الطَفَلَةُ وَالغُولُ". أما في حكاية "الرَّاجِلُ وَالْمَعْرَاتُ" قام البطل برمي العنزات في النار انتقاما منه على كذبهن. أما في حكاية "الغُولُ" تعبير عن نهاية البطل المضاد إذ أحرق الغيلان من طرف البطل وأخذ الكنوز التي كانت بجوزهم. في حكاية "الرَّاعِي" قام الذئب البطل بإحراق السارقين انتقاما لما فعلوه بسيده. ونفس الغاية دفعت ببطل حكاية "المَرْفَهُ وَالْقَلِيلُ" بحرق الغيلان المتوحشة. وقام الأهالي بحرق الغول كما ورد في حكاية "بُلُوطَةُ الغُولِ".

نستخلص مما سبق ذكره ما يلي:

- أولا: الاعتقاد في قوة النار مما يدفع الأفراد إلى عبادتها وإقامة الطقوس لها.
- ثانيا: تسرق من عند الأقوياء، وإن لم تسرق تعطى بالاستغلال.
- ثالثا: تستعمل النار لحرق البطل المضاد أثناء تحقيق القيمة.
- رابعا: تستعمل لاجتياز الاختبار وتكشف حقيقة الشخصيات وتحمي الفاعلين الخيرين.

2- مرجع القصص القرآني:

منذ الأزل والفرد يبحث عن الحقيقة وهذه الأخيرة لا يدركها الفرد المسلم بالعقل، لأنّ العقل قاصر، ولا يدركها أيضا بالحواس لأنّ الحواس خادعة وإتّما يدركها بالحدس الذي يرتبط بالعقيدة وهي ترجمة لإشكالية المعقول الديني واللامعقول العقلي والتي أجاب عنها "محمد عابد الجابري" بقوله: تكتسي جدلية المعقول واللامعقول في الخطاب القرآني صراع بين "التوحيد" و"الشرك"، وفي هذا الإطار يقدم القرآن تاريخ البشرية بأجملة على أنّه تاريخ هذا الصراع. فمنذ آدم أبي الخليفة، إلى محمد خاتم النبيين والمرسلين، والأنبياء والرسل يخوضون صراعا مريرا مع أقوامهم من أجل إقرار عقيدة التوحيد التي تتلخص في عدم الإشراف مع الله

إلها آخر، ومن هنا كان "المعقول" في القرآن يتحدّد "باللامعقول": ذلك لأنّه لما كان الشرك، أي القول بتعدد الآلهة، ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله "العقل" إذ « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا »⁽¹⁾. فإنّ نقيض الشرك أي التوحيد هو وحده المقبول. ومن هنا يقدم القرآن والذي يعدّ أول مصدر للتشريع الإسلامي كفاحا من أجل نشر خطاب "العقل" وترجيحه على خطاب اللاعقل⁽²⁾.

"القرآن" ويسمى أيضا المصحف، وما هو في التصوير الإسلامي إلا تجسيدا ماديا، والجزء الظاهر لكلمات الله المحفوظة إلى الأبد في اللوح المحفوظ⁽³⁾.

ويحتوي القرآن في مجمله على ستين حزبا، والحزب حسب مصطلح علوم القرآن عملية تناهية توفيقية للآيات ويشمل مائة وأربعة عشرة سورة مقسّمة على ستة آلاف ومائتين وتسعة عشرة آية، كما يعدّ القرآن آخر كتاب أنزله الله (تعالى) على الأنبياء والرسل ما بين 610م-632م، وتكمن قيمته في بنيته اللغوية والمنطقية والجمالية «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا، فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»⁽⁴⁾.

إعتبر البعض أنّ القصة القرآنية أول قصة عرفها الأدب العربي ذلك أنّ سامع القصة ليس مشاهدا لأحداث تسليه وتمتعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك، على العكس إنّه جزء لا يتجزأ من بنية تمثيلية (Structure actantille) ثابتة ولا متغيرة، يمثّل الله فيها في آن واحد المؤلف - المرسل - للأحداث (المدن المهدامة - الشعوب المعاقبة...).

- والكلام- الحديث الأكبر أي (الوحي المتتالي) اللذين يحددان تاريخا للنجاح، وهو أيضا الذي ترسل إليه الطاعة المنتظرة من قبل البشر طبقا للميثاق⁽⁵⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 22.

(2) الجابري عابد (محمد): تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1994، ص 236.

(3) Chabal (Malek): Symbole de l'islam... opcit, p 26.

(4) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 23- 24.

(5) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم (صالح)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 203.

وتعتبر القصة القرآنية وسيلة محاججة وحوار هام لتثبيت الدعوة، وذلك بسرد أخبار الشعوب الماضية وكذا المساعدات الإلهية التي قدمها الله للأنبياء والرسول، وقد وردت عبر آيات القرآن قصص متنوعة من حيث الشخصيات، والمواضيع، والأماكن والأزمنة، وقد تنوعت أحداثها بين واقعي ملموس تندرج ضمن الفعل البشري العادي، وبين أفعال فوق عادية أو ما يعرف بالخوارق.

القصص القرآني من منطلق ما سبق يهدف إلى تكوين نموذج مجتمعي الذي يعرض على محمد (ص) لينطلق منه كمرجعية لبناء وتنظيم المجتمع المطلوب .
والقصص القرآني لا يصور لنا النموذج المطلوب كبناء جاهز متكامل، بل نستخلصه من خلال عملية الصراع المستمر بين الخير والشر، الشر الذي يمثله الكفار، والخير الذي يعمل الأنبياء والرسول على تحقيقه « إنَّ نموذجاً ثقافياً من نمط ديني يوجه المجتمع نحو صورة للقدرة الخلاقة بالغة التجريد، ويرتبط بالتالي بينان متين جدا للجماعة وبمنظومات تبادل تكفل إستمراره وبقاءه»⁽¹⁾. وهذا النموذج الثقافي يضمن إستمراره وبقاءه الأنبياء والرسول بإعتبارهم فاعلين أساسيين .

عموما مهما اختلفت الأفعال والأهداف التي يقوم بها الأنبياء والرسول داخل حقول اجتماعية مختلفة فهي تعبّر عن نموذج متكرّر ومختلف ولكنّه موحّد في جوهره والذي يقدم للرسول (ص) عن طريق الوحي .

نستخلص ممّا سبق ذكره بأنّ القصص القرآني متنوّع ومختلف حسب الهدف المتوخى منه.
لتوضيح تأثير القصص القرآني في النصوص الحكائية ندرج بعض الأمثلة حكايات المدوّنة، ونحلل هذا بالتركيز على مفهومي الملائكة والجن:

2-1- الملائكة:

حين يذكر لفظ الملائكة تأتي على الفور إلى أفكار السامعين أو القارئین وخيالهم صور الخلائق العلوية الجميلة، المبوأة عن الكدر والخطيئة، المكلفة بالبهاء والجلال، ولقد اتفق الناس على هذه الصورة المشرقة للملائكة وسطروا ذلك في نتاج أفكارهم من فنون وآداب، ونود هنا

(1) توران (آلان): إنتاج مجتمع، تر: إلياس (بدوي)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976، ص 12.

أن نلمس الحقيقة في موضوع الملائكة هذه المخلوقات النورانية التي كثر الحديث عنها في الكتب المقدسة»⁽¹⁾.

وقد ظهرت الملائكة في صور بشرية لتخاطب الصالحين من البشر وترشدهم إلى ما يصلح أمورهم. إذ ظهر الملاك "جبريل" لـ"مريم" على شكل إنسان. وورد ذلك في القرآن: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا»⁽²⁾.

والملائكة في القرآن الكريم هم رسل الله إلى عباده المكرمين من بني الإنسان، وحين تأتيهم الملائكة في طبيعتها المصنعة، فإنها تشاهد على شكل جسم النور له أجنحة نورانية متعددة»⁽³⁾. ونظرا للخصائص التي تتميز بها الملائكة يندر «نجد بطلا من أبطال أحد الأعمال الأدبية الفنية ملاكا من الملائكة، وإن ورد ذكر تسبيح الملائكة، ووردت أسماء بعض الملائكة بوظائفهم كما حددها المفهوم الإسلامي في ملكوت الله...ولكن الكاتب الشعبي العربي كما لم يستعمل في إنتاجه الأدبي الشعبي الآلهة أو إنصاف الآلهة كذلك لم يستعمل الملائكة استعمالا قصصيا»⁽⁴⁾

ومن أهم تلك الخصائص:

_ وللملائكة علم وفكر، ولهم منطق وفهم يناقش الأمور و يتدبر الحوادث و يعرضها للمنطق والاستنباط»⁽⁵⁾

_ وللملائكة أحاسيس، فهم يخشون الله، وينفعلون فزعا من رهبة المواقف والتجليات الإلهية، وهم درجات عند الله، ولكل منهم مقام لا يتعداه، ولقد جعلت الملائكة رحمة للإنسان، تحفظه من الأذى وتحميه من فعل الأرواح الشريرة، وتحفظ عليه حياته إلى أن يقضي الله أمرا

(1) عبد الوهاب (لواء أحمد): دراسة في الأديان: الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989، ص18.

(2) القرآن الكريم، سورة مريم، الآية 16.

(3) المرجع السابق، ص23.

(4) خورشيد (فاروق): عالم الأدب الشعبي العجيب، دار الشروق، القاهرة، 1991، ص ص64-65.

(5) عبد الوهاب (لواء أحمد): دراسة في الأديان: الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989، ص24.

مفعولاً»⁽¹⁾

__ والملائكة أجسام من نور، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وكانت الملائكة ترى أنها أصلح من الإنسان في عمارة الأرض، فهم في طاعة مستمرة، ولكن الحق (سيحانه) أعلم بما يصلح الأرض، فالأرض لو ملئت بالملائكة وانصرفت للعبادة، لتركوا وجه الأرض خراباً»⁽²⁾

نستنتج مما سبق:

__ تمثل الملائكة الخير المطلق.

__ للملائكة قوى خارقة، تستعملها لمساعدة الآخر.

ولتوضيح ما سبق حول الملائكة نسوق بعض الأمثلة من حكايات المدونة:

تنص حكاية "المعكرة" على أن امرأة فاحشة، عرضت على أختها القاسية التنازل عن حقها في المسكن مقابل إعطاء الطعام إلى المرأة الحامل. وفي الصباح وجدت المرأة الفاحشة ميتة، وأريج الصابون المزوج بالماء ينساب من غرفتها الموصدة. ومنه استنتج الحضور بأن الملائكة قامت بتغسيلها وتكفينها.

أما في حكاية "القرع بوكريشة (هارون الرشيد)" فتتص على أن بطل الحكاية رأى في منامه ملاكا يخبره بأنه سيمضي سبع سنوات شقاء في حياته، فاختار البطل تمضيته في صغره. ومنه بطل الحكاية صدق الحلم، لأن من أخبره به هو الملاك. والملائكة هي رسل الله إلى الأنبياء وعباده الصالحين، ولذا اختار البطل تنفيذ الحلم.

أما في حكاية "الحمامة" فتتص على أن امرأة كانت في حالة وضع مولودها، ولكن النسوة لشدة غيرتهن منها أبين مساعدتها. فنزلت مالكتان وقاما بمساعدتها، ومنحتا قدرات خارقة لابنتها. إذ لما تمشي يصعق البرق، ولما تبكي يتناثر البرد، ولما تضحك يتطاير الجوهر، ولما تغسل ينبت الحشيش...

(1) المرجع نفسه، ص ص 25-26.

(2) شحاتة (عبد الله): الدين والحياة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص 15.

وفي ذات الحكاية وصف آخر لمساعدة الملائكة للبطلة، إذ لما خنقتها البطلة المضادة عشيقه الأمير، حولتها الملائكة إلى حمامة.

نستنتج:

__ تتحوّل الملائكة إلى صور شتى: إنسان حمامة...

__ تساعد الملائكة الأشخاص الخيرين فقط.

__ تمنح الملائكة القدرات الخارقة للآخرين.

2-2- الجن:

تاريخيا توجد أساطير عدة حللت الخلفية النبوية لمعنى الجن، إلا أنّ اعتقاد الأوائل لم يكن جزا من عقيدتهم الدينية بشكل محدد» والتي كانت خالية إلى حد كبير من التعقيد الذي لا تقدر على تطويره بيئة البادية»⁽¹⁾.

وكانت العرب تعتقد أنّ الشعراء تسكنهم الشياطين. وقال الشاعر "أبو نجم العجلي":

إني وكل شاعر من البشر شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

ومنه كانوا يعتقدون بجنسية الشيطان وهناك تفاضل بين الذكر والانثى.

وقد خالف الإسلام بعض المعتقدات المشهورة في الجاهلية حول الجن وخاصة حين نسب العرب سروات الجن إلى الرحمان فقال: « وجعلوا بينه وبين الجنة تنسبا»⁽²⁾. وورد في القرآن أنهم مخلوقات من نار « وخلق الجن من مارج من نار»⁽³⁾.

إلا أنّ الكثير من مفاهيم الجاهلية عن الجن استمرت ولا زالت لحد الآن تغذي المخيلة الشعبية، وتحدد مسارها الاجتماعي.

ويوجد من الجن الصالحون والطالحون « وأنا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قديدا»⁽⁴⁾

وأنه ينطبق عليهم الكفر والإيمان، فقد جاء على لسان بعضهم قولهم « إنا سمعنا قرآنا عجبا،

(1) بدران (إبراهيم)، الخماش (سلوى): دراسات في العقلية العربية: الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، 1979، ص25.

(2) القرآن الكريم، سورة الصافات، آية 158.

(3) القرآن الكريم، سورة الرحمان آية 15.

(4) القرآن الكريم، سورة الجن، آية 11.

يهدى إلى الرشد فأمننا به ولن نشرك بربنا أحدا»⁽¹⁾.

لذا وهم أيضا معرضون للعقاب ولدخول النار مثل الانسان، مما يجعل التعوذ بالله منهم أمرا ضروريا لسلامة البشر « لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين »⁽²⁾.

اقتطع الانسان من ارضه ومن مستوطناته مساكن للجن، حيث أنه يمكن تقسيم مساكن الجن - كما تصفها المخيلة الشعبية- إلى قسمين كبيرين:

الأول: مستوطنات تخص الجن فقط (لا يشاركهم فيها الإنسان).

الثاني: مستوطنات معهوددة للجن في كل مكان يشاركون فيها الإنسان غالبا.

« كما أن للجن عاداتهم الخاصة في الحرب والزواج والطلاق والعقيقة والضيافة، ولهم مهاراتهم الخاصة وطرقهم المختلفة في ممارسة الأعمال والحرف، ولهم انقسامهم العقائدي، ولجتمعتهم وأفرادهم أسماء وألقاب. فمملكة الجن تنقسم إلى قبائل وعشائر ولكل تنظيم حاكم يحكمه، ومن بين الأسماء المشهورة للجن نجد: ميمون، بوركان، شمروش، مرتا، مذهب، الأحمر، الأبيض... الخ»⁽³⁾.

أما عن قدراتها:

فهي قادرة على الحاق الضرر بالانسان « قل أعوذ برب الناس ملك الناس من شر الوسواس الخناس من الجنة والناس»⁽⁴⁾

وتوجد أفكار بالضرر الذي يقوم به الجن كالمس «ورغم أن الفكرة لم تعرف اتفاقا دينيا واسعا، إلا أنها تعرف انتشاراً واسعاً بين الناس، كما أنها تلعب دورا مهما في تحكمها في التكوين النفسي للفرد والمجتمع، سواء في مراحل المتعددة أو من خلال الحياة اليومية»⁽⁵⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة الجن، آية 1-2.

(2) القرآن الكريم، سورة هود، آية 119.

(3) Autis (A): Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le setifois, Société nationale d'édition et de diffusion, Alger, 1977, p57.

(4) القرآن الكريم، سورة الناس، آية 6.

(5) بدران (إبراهيم)، الخماش (سلوى): دراسات في العقلية العربية: الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، 1979، ص27.

الجن عامة مؤذية شريرة، تجلب النحس والمرض والفشل وتنتشر الرعب خاصة بين الأطفال والنساء، وهناك فئات معينة من الناس أكثر عرضة للجن من غيرهم: النساء، المولود الجديد، العروسة....

فالجان من نار والإنسان من الطين، وهي تطير وتخلق وتقطع المسافات البعيدة في الأزمنة القصيرة بينما الإنسان محدود الحركة، وهي تستطيع أن تعرف الغيب لأنها تسترق السمع في السموات، كما أنها تعرف كنوز الأرض وخباياها واختلطت صورة الكاهن بصورة الساحر، الذي يستطيع أن يسخر الجان في خدمة أهدافه وتحقيق أوامره، ولتحصل له على ما ينقصه من علم وحكمة...»⁽¹⁾

ومن أمثلة قدراتها على اختراق الزمن ماورد في القرآن في قصة "سليمان" (عليه السلام) إذ طلب من الجن أن يحضروا له عرش "بلقيس" (ملكة سبأ) وهو سرير مملكتها الذي تجلس عليه وقت حكمها «قَالَ عِفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ، قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»⁽²⁾. يعني قبل أن ينقضي مجلس حكمه، وكان فيما يقال من أول النهار إلى قريب الزوال، ولكن جان آخر أخبره بأنه يستطيع إحضار العرش في أقل زمن «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ»⁽³⁾.

ثم تساءل "سليمان" (عليه السلام) من يستطيع إحضار عرشها في أقل زمن ممكن: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ، قَالَ عِفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ، قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ، قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ»⁽⁴⁾.

(1) خورشيد (فاروق): عالم الأدب الشعبي العجيب.... مرجع سبق ذكره، ص 63-62.

(2) القرآن الكريم، سورة النمل، آية 39.

(3) القرآن الكريم، سورة النمل، آية 40.

(4) القرآن الكريم، سورة النمل، آية 38-40.

نستنتج بأنّ للجن:

_ القدرة على طي الزمن.

_ القدرة على إلحاق الأذى.

ومن أمثلة حكايات المدوّنة التي جسدت هذه الأفكار حكاية "بُوجْلَيْدَة (الخَفَاش)" والتي تنص على أن أميراً مسخته جنية فأصبح في النهار خفاشاً، أما ليلاً فيتحوّل ويعود إلى أصله إنساناً. وفي ذات الحكاية ساعدت الجنية البطلة وذلك باستعمالها عصاها السحرية في تخطي الأعباء التعجيزية كأن تغسل خمسين زربية وغيرها في زمن وجيز.

وتنص حكاية "الراجل اللي وُلد بنت" بأنّه لما مسحت البطل الخاتم خرج منه جني وساعدها، إذ أرجع لها عينيها التين فقأتهما الشريرة، وبنى لها قصرًا فخماً.

أما حكاية "الطفّل والجنيّة" فتتص على أن جنية حنت على رضيع كان جائعاً وأخذته معها إلى مكان مجهول، ولما فطمته أرجعته إلى أبويه.

أما حكاية "الجني خَطَاف العرّائيس" فتتص بأن الجني يتمتع بقدرات خارقة إذ استطاع اختطاف العرائس من دون أن يتمكن أحد من رده. كما أنه يسكن في قصر عال لا أبواب فيه إلا نوافذ عالية مما نستنتج بأن له القدرة على الطيران حتى يتمكن من الدخول.

IV _ المبحث الرابع: المرجع التاريخي الأدبي:

1- مقارنة قصة "ابن الملك وأصحابه" بحكاية "رَبْعُ صَحَابٍ":

قبل التطرق إلى عقد المقارنة نعرف الكتاب الذي أخذت منه القصة ألا وهو "كليلة ودمنة" « كان "دبشليم" ملك الهند ذا سطوة فاستصغر أمر الرعية وأساء إليهم... وكان هناك فيلسوف من البراهمة فاضل حكيم وهو "بيدبا"، فلما رأى الملك وما هو عليه من الظلم للرعية فكر في وجه الحيلة في صرفه عما هو عليه وورده إلى العدل والانصاف»⁽¹⁾. لهذا ألف "بيدبا" مجموعة من القصص جمعت وترجمت في "كليلة ودمنة" وهو كتاب موضوع على لسان الحيوانات والبهائم، يتعرض لعديد القضايا المتعلقة بالحكم، الحاكم، رجال الحاشية، وطرق التعامل مع السياسة والمسؤولين الكبار، وغيرها من المسائل.

"كليلة ودمنة" كتاب هندي نقله من الفارسية إلى العربية "عبد الله بن المقفع" حوالي عام 130هـ/750م. كما يعد الكتاب الأول الذي تفرعت منه قصص الحيوانات المأثورة في الأدب العالمي خلال أربعة عشر قرنا بدءا من "منطق الطير" للغزالي، وحكايات "لافونتين" في الأدب الفرنسي، والشعر القصصي لأحمد شوقي.

ليس بالجديد القول أن أهم الصفات التي يمتاز بها كتاب "كليلة ودمنة" « أنه كتاب يحتوي على تفصيلات تتصل بواجبات "الراعي والرعية" ولما يجب على كل إنسان أن يتصف به من أخلاق ومناقب كالصدق في القول والعمل وغير ذلك من تعاليم أخلاقية، وأنه وضع على "ألسن البهائم والوحوش والطيور" كي تصير هذه التعاليم سهلة وعذبة، فهو كتاب يهدف إلى هدفين رئيسيين هما نقد النظام السياسي الاجتماعي وحفظ الأخلاق وتقويمها. ومن هنا تبدو لنا فيه ثلاث نقاط هامة تكشف عن العلاقة بين القصص المروية والقصة الأصلية، أولا الحديث حول "السلطان" ومعاملته للناس، وثانيا إدخال الحيوان في القصة ليقوم بدور انساني، وخيرا توضيح أهمية أدب النفس في الحياة وضرورة الصداقة ومنافعها في الدنيا وفي الآخرة»⁽²⁾.

(1) ابن المقفع (عبد الله): كليلة ودمنة، المؤسسة الوطنية للفتون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2001، ص 08.

(2) قريش (روزلين ليلي): القصة الشعبية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص 212.

وقد شغل السلطان جزءاً كبيراً من كتاب "كليلة ودمنة" الذي سجل أحواله في مختلف وجوه حياته كي يجد كل سلطان أو وال مثالا لنفسه ودرسا يستفيد منه في معاملته السياسية والاجتماعية للناس»⁽¹⁾.

أما إذا استعملت القصة الأشخاص البشرية والحيوانية معا أو البشرية فقط، فكثير ما يدور موضوعها حول حسن العشرة والصدق والوفاء أو ضرورة الصداقة، ومن هذا تستمد "كليلة ودمنة" فيما يظهر مضمونها وشكلها، ذلك لأنّ الصداقة وأذب النفس يحتلان محلا رفيعا فيها.

أما طول القصص فيرجع سببه إلى التداخل في الحكايات. كما يوجد في "كليلة ودمنة" أثرا قويا وبعيد المدى في القصة الشعبية الجزائرية وإن كان من الصعب تمييز العلاقة التي تربط بين القصتين الأصلية والمروية، لكن القصة المروية حافظت على معالم تمكن الباحثين من المقارنة الأدبية والفكرية والأخلاقية وبين القصة المحلية والقصة القديمة»⁽²⁾.

« ومن الواضح أنّ هذا الاهتمام العالمي بهذا الكتاب ليس عبثا وإنما هو اثبات لحقيقة أهميته وتأکید لمدى خطورته وتأثيره على الفكر العالمي كله، فليست هناك لغة حية واحدة لم تتعرف إلى الأدب العربي والقصص العربي من خلال ترجمة كتاب "ابن المقفع" "كليلة ودمنة" »⁽³⁾. لهذا ترجم "كليلة ودمنة" إلى مختلف لغات العالم.

أ- ملخص قصة "ابن الملك وأصحابه"^(*):

زعموا أنّ أربعة شبان اصطحبوا في طريق واحدة، أحدهم ابن ملك، والثاني ابن تاجر، والثالث ابن أكار^(**). وكانوا جميعا محتاجين ولا يملكون سوى طباعهم: فقال ابن الملك: إنّ أمر الدنيا كله بالقضاء والقدر.

(1) المرجع نفسه، ص 212.

(2) المرجع نفسه، ص 214.

(3) خورشيد (فاروق): عالم الأدب الشعبي العجيب، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1991، ص 165.

(*) راجع القصة في: ابن المقفع (عبد الله): كليلة ودمنة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2001، ص ص 263-270.

(**) أكار: الشخص الذي يحرث الأرض.

فقال ابن التاجر: العقل أفضل من كل شيء.

فقال ابن الشريف: الجمال أفضل منهما.

فقال ابن الأكار: ليس في الدنيا أفضل من الاجتهاد في العمل.

ثم اتفقوا على أن يحضر كل واحد منهم طعاما، حسب ما جبل عليه. فذهب ابن الأكار وسأل عن عمل فاحتطب طنا من الحطب وباعه بدرهم واشترى به طعاما.

وكتب على باب المدينة: عمل يوم واحد إذا أجهد فيه الرجل بدنه قيمته درهم.

وفي الغد كان دور ابن الشريف ذو جمال فذهب إلى المدينة، وفي الطريق أسند ظهره إلى جذع شجرة ونام، ومرت به امرأة غنية فأعجبها جماله فدعته. ولما جاء المساء أجازته بخمسمائة درهم. فاشترى طعاما.

وكتب على باب المدينة: جمال يوم واحد يساوي بخمسمائة درهم.

وفي اليوم الثالث جاء دور ابن التاجر فذهب إلى المدينة وراوغ بعقله الفذ التجار وربح ألف درهم. فاشترى طعاما.

وكتب على باب المدينة: عقل يوم واحد ثمنه ألف درهم.

بعدها وفي الرابع حان دور ابن الملك، ولما ذهب على المدينة، وجد أن ملكها قد مات ولم يكن له وريثا. ولما علم أشرف المدينة بأمر الخصال الحميدة التي يتميز بها ملكوه عليهم.

فأمر أن يكتب على باب المدينة: إن الاجتهاد والجمال والعقل وما أصاب الرجل في الدنيا من خير أو شر إنما هو بقضاء وقدر من الله عز وجل.

وأرسل إلى أصحابه، فأشرك صاحب العقل مع الوزراء، وصاحب الاجتهاد إلى أصحاب الزرع، وأمر لصاحب الجمال بمال كثير ثم نفاه كي لا يفتن النساء.

ب- ملخص حكاية "رَبْعُ صَحَابٍ":

كان ذات مرة أربعة أصحاب تعرضوا للسرقة، ولم يجدوا ما يأكلوه. فقرروا أن يحضر كل واحد منهم الطعام بالتناوب وفق ما جبل عليه: الأول كان ابن سلطان، يؤمن بأن أمر الدنيا كله بقضاء الله وقدره. وإيمانه هذا مكّنه من التملك. أما الثاني فكان تاجرا، يؤمن بأن العقل أفضل من كل شيء، وهذا ما مكّنه تحقيق مكاسب معتبرة في التجارة.

أما الثالث فكان جميل وكان يرى بأنّ الجمال أفضل منهما، أي من الإيمان بالقضاء والقدر والتمتع بالعقل. وكسب المال من معاشرته لامرأة أعجبت بجماله. أما الأخير فكان فلاحاً، ويرى بأنّه ليس في الدنيا أفضل من الاجتهاد والكد في العمل، وكان يكسب قوته من تجاوز قسوة العمل.

حكاية "رَبْعُ صَحَابٍ"	قصة "ابن الملك وأصحابه"
— ابن السلطان: يؤمن بقضاء الله وقدره، وهذا ما جعله سلطاناً.	— ابن الملك: يؤمن بأنّ أمر الدنيا كله بالقضاء والقدر. وهذا ما ولّاه الملك.
— التاجر: يؤمن بالاجتهاد وبقانون اللعب. إذ راوغ التجار مما أكسبه مالا طائلاً.	— ابن التاجر: يؤمن بأنّ العقل أفضل من كل شيء، وهذا سر نجاحه في التجارة.
— الجميل: يؤمن بأنّ الجمال أفضل من غيره. وقبل معاشرته المرأة مقابل المال.	— ابن الشريف: يرى أنّ الجمال أفضل منهما. وقبل معاشرته المرأة مقابل المال.
— الفلاح: يؤمن بأنّ تخطي قسوة العمل هو سر النجاح.	— ابن الأكار: يرى بأنّه ليس في الدنيا أفضل من الاجتهاد والكد في العمل.

جدول (01): مقارنة قصة "ابن الملك وأصحابه" بحكاية "رَبْعُ صَحَابٍ".

نستخلص من الجدول أربعة عناصر مشتركة:

أ_ ابن الملك / ابن السلطان

ب_ ابن التاجر / التاجر

ت_ ابن الشريف / الجميل

ث_ ابن الأكار / الفلاح

هذا عن التشابه، بينما الاختلاف نستنتجه من نهاية الحدث ففي القصة الاطار: سُخِّصَتْ إحدى شخصياتها بابن أكار بينما في الحكاية سُخِّصَتْ بالفلاح وهو أشمل. وكذلك في القصة الاطار أمر الملك لصاحب الجمال بمال كثير ثم نفاه كي لا يفتن النساء، بينما في الحكاية طلب منه ابن السلطان العمل معه بمعية أصحابه، لأنّه لم يشأ مفارقتهم لأصحابه. إذ أراد لم الشمل. وهذا ما تهدف إليه الحكاية الشعبية دائماً.

هناك مجموعة من المقاربات بين الحكايات والقصة الاطار "كليلة ودمنة" نذكر منها: تقارب في اتفاق طريقة تفكير ابن الملك في قصة "ابن الملك وأصحابه" وبطل حكاية "بريول لعمى": إذ آمن ابن الملك في القصة الاطار بأن أمر الدنيا كله بالقضاء والقدر. وهذا ما ولّاه الملك. وحكاية "بريول لعمى" تنص على أن البطل رفض العمل مقتنعا بأن الله سيرسل له رزقه مثلما يرزق "بريول لعمى" وهي حشرة عمياء تقتنص فريستها رغم العمى. واختتمت الحكاية بعثوره على كنز ثمين، ليتحقق بذلك اعتقاده في مسألة القضاء والقدر. كذلك هناك تقارب في طريقة مساعدة البطلة الضحية بين قصة "الحمامة والثعلب ومالك الحزين" في "كليلة ودمنة" وحكاية "قوبعة":

تنص قصة "الحمامة والثعلب ومالك الحزين" على أن هناك حمامة كانت تفرخ في رأس نخلة طويلة... ثم حضنت بيضها فإذا فقس جاءها ثعلب قد تعهد ذلك منها لوقت قد علمه بقدر ما ينهض فراخها فيقف بأصل النخلة فيصيح بها ويتوعدها أن يرقى إليها أو تلقي عليه فراخها، فتلقئها إليه، فبينما هو ذات يوم وقد أدرك لها فرخان إذ أقبل "مالك الحزين" فوقع على النخلة فلما رأى الحمامة كئيبة حزينة شديدة الهم قال لها: يا حمامة مالي أراك كاسفة البال سيئة الحال؟. فأخبرته ما حدث لها. فقال لها: إذا أتاك ليفعل ما تقولين فقولي له لا ألقى إليك فرخي فأرق إليّ وغرّر بنفسك فإذا فعلت ذلك وأكلت فرخي طرت عنك ونجوت بنفسي... لكنه اكتشف من نصحتها، فذهب إلى "مالك الحزين" وأوقع به فقتله وأكله»⁽¹⁾.

أما حكاية "قوبعة" فتتص على أنه في قديم الزمان كان طائر "قوبعة" بنت عشها فوق الشجرة، وباضت داخله، وعندما فقس البيض، جاء الذئب وأمرها بأن ترمي إليه فرخا من فراخها، فأكله وبقيت تبكي حزينة. جاءها الذئب مرة أخرى وطلب منها فرخا آخر، فأعطته فرخا ثانيا، وبقيت تبكي، حتى طار بجوارها مالك الحزين. وسألها عن سبب بكائها؟. فأخبرته بأن الذئب هددها بأنه سيصعد إليها ويأكلها وفراخها إن لم تعطهم له. فقال لها: قولي له بأن يصعد إن استطاع. وبهذا يكون قد أنقذها من الذئب وشره.

(1) ابن المقفع (عبد الله): كليلة ودمنة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2001، ص ص 271-273.

2- ألف ليلة وليلة:

جاء كتاب "ألف ليلة وليلة" نتيجة لخيانة تعرض لها الملك "شهريار" من زوجته، فكان في كل مرة عندما يكتمل القمر يتزوج عذراء ليقتلها في اليوم الموالي، إلى أن تزوج "شهرزاد" التي أدخلته في عالم الحكايات مما جعل «عملية القص شبكة مغوية تقتض فيها مخاوف "شهريار" الملك، وتحيزاته، وتفك عبرها عقده وأفكاره الثابتة عن النساء وعن الحياة، وتكتسب بها كل ليلة يوماً جديداً»⁽¹⁾.

وهذا ما دفع "شهرزاد" إلى الإبداع والإلهام لسرد حكايات لامتناهية إذ «غدت الليالي كتابة تولد الكتابة، خلقاً أولياً لا يكتمل إلا بعمليات لامتناهية من إعادة الخلق، انتاجاً يفرض في لحظة وجوده إعادة انتاجه وكما كانت النصوص الأولى خلقاً حراً كانت النصوص الثواني انطلاقة متنوع الأداة والأسلوب والوسيلة والوسيط»⁽²⁾.

«وهذا يعود إلى تركيب الأحداث المتنامي والذي لا يحتوي على نهاية معينة للأحداث، وإنما نصوصه عبارة عن سلسلة تثير الرغبة في مواصلة معرفة مسار الأحداث. أعمال مثل "ألف ليلة وليلة" تجعل عملية القص نفسها مدار استقصاءاتها، ومجال انفتاح نصوصها اللانهائي على احتمالات تأويلية لا تعرف الحدود»⁽³⁾.

الثراء الفني الذي يتميز به كتاب "ألف ليلة وليلة" ليس وحده الذي منح له الأهمية بل عنصر التحولات والتجديد الذي يميز معظم الحكايات «لقد استطاعت هذه النصوص السردية الكبيرة أن تحقق لنفسها نوع من الخلود الناجم عن قدرتها المتجددة دوماً على مخاطبة القارئ المتغير»⁽⁴⁾.

(1) حافظ (صبري): «جدليات البنية السردية المركبة في ليالي شهرزاد ونجيب محفوظ» في: فصول، المجلد الثالث عشر، العدد 02، 1994، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 08.

(3) المرجع نفسه، ص 20.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أحداث "ألف ليلة وليلة" متنوعة ومتناقضة « فهناك عدة ضروب من الحدث أهمها: الحدث المحضور، المسحور، المكذوب، المجهض، المانع، العتيق، المبتور، المفاجئ، والغامض»⁽¹⁾.

إنّ الحديث عن أثر الليالي في الأدب الحديث، حديث يطول وليس بوسعنا أن نخوض فيه الآن، فقد أفردت له دراسات خاصة « ويكفي أن نعرف أن الليالي طبعت أكثر من ثلاثين مرة مختلفة في "فرنسا" و"انجلترا" في القرن الثامن عشر وحده، وأنها نشرت ثلاثمائة مرة في لغات أوروبا الغربية منذ ذلك الحين تتصور إلى أي حد تغلغل هذا الأثر في نفوس هؤلاء القراء، وخاصة الأدباء منهم»⁽²⁾. الذين حملوا شخصيات الليالي، وبخاصة "شهرزاد"، الكثير من القضايا الرومنتيكية كتقديس الذات وتأکید الشخصية وإيثار الحرية وترجيح العاطفة على العقل في الاهتمام إلى الحقائق، والسخرية بالملوك إذ إنّ « "شهرزاد" قد هدت الملك إلى إنسانيته، وردته إلى غريزته الوحشية، لا بواسطة المنطق، بل بالعاطفة، فصارت رمزا للحقيقة التي يعرّها المرء عن طريق هذا الشعور والحب، وبهذا المعنى الأخير انتقلت "شهرزاد" إلينا في أدبنا المعاصر بفضل تأثير الآداب الأوربية»⁽³⁾.

«وقد تجاوز هذا التأثير المجال الأدبي إلى الفنون الأخرى كالسينما والموسيقى والرسم، وذلك لما في الليالي من مادة غزيرة ومتعة لا تضاهي، فهي تجمع بين النثر والشعر، وبين العامية والفصحى، وبين سهولة الحديث وعمق الفكرة، فهي تغذي الروح والخيال وتخطب العقل والعاطفة»⁽⁴⁾.

كان لكتاب "ألف ليلة وليلة" تأثيره العظيم في القصة العالمية بالترجمات الكثيرة، وفي القصة الشعبية العربية وانتشار قصصها انتشارا واسعا وتأثرت البيئة الجزائرية بذلك مثل غيرها من البيئات العربية والعالمية، فقد احتفظت الأوساط الشعبية الجزائرية بقصص عديدة استعارتها منه وروجتها رواجاً كبيرة كقصة "السندباد البحري ورحلاته السبع" وقصة "التاجر والعفريت"

(1) مرتاض (عبد المالك): ألف ليلة وليلة، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت، ص 15.

(2) القلماوي (سهير): ألف ليلة وليلة، دار المعارف، مصر، 1966، ص 75.

(3) هلال (محمد غنيمي): الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، 1983، ص 222.

(4) بلحاج (كاملي): أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكونات والأصول)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 86.

وقصة "علي بابا والصوص الأربعين" وغيرها من القصص الشيقة، وإذا تغير السرد فيها لكثرة تداولها الشفوي، فقد بقيت الرواية الشعبية تحتفظ بالموضوع وحركته المتطورة نحو النهاية مع أغلب العناصر القصصية التي تمتاز بها قصص "ألف ليلة وليلة"⁽¹⁾.

تأثيرات "ألف ليلة وليلة" تتجلى من خلال بعض الملامح، الخصائص والشخصيات التي تحللت في حكايات المدونة^(*) ومنها ذكر بعض الأسماء التي عرفت بها "ألف ليلة وليلة" مثل شخصية "هارون الرشيد" "السندباد" ولو أن محتوى موضوع الحكاية لا يرتبط بما جاء في "ألف ليلة وليلة".

ومما تحلل أيضا في الحكايات حركية الطبقات صعودا ونزولا داخل المجتمع فالبطل بين عشية وضحاها يصبح ثريا بعدما كان معدما، أو يصبح فقيرا بعدما كان ثريا، ففي حكايات: "المرفه والقليل"، "بريول لعمى"، "نص فريريج"، "الحُت وخوها"، "زوج صحاب وكفن الموتى"، "الدنيا غدارة"، "إيليس وتجر العسل"، "وليد الخماس" "العني الله الفقير الله"، "الراجل الفقير"... إلخ.

يتحوّل البطل من الفقير إلى الغني عن طريق: عثوره على كنز، المصادفة، المصاهرة، والسرقة... وقد يحدث لبطل الحكاية عكس ذلك، كما في "ألف ليلة وليلة" فبطل حكاية "لقرع بوكريشة" كان ابن سلطان، لكن غرقت كنوزه فأصبح فقيرا معدما.

أيضا في حكاية "المرفه وصحابو" نجد نفس المعنى، إذ ورث بطل الحكاية أموالا طائلة أنفقها على أصحابه للتباهي. وعندما انتهت تخلوا عنه.

وهناك حكايات أخرى تجسد المعنى ذاته، أي النزول من طبقة الأغنياء إلى الفقراء مثل: "زوج خواتات"، "زوج خاوة العني والفقير" أو تبادل الانتماء ما بين الطبقتين مثل "المرفهة والقليلة"، "المرفه والقليل"...

هناك مثال آخر مستمد من "ألف ليلة وليلة" فالخدعة التي استخدمت لإدخال اللصوص إلى قصر "علي بابا" في "ألف ليلة وليلة" داخل براميل الزيت تشبه تلك التي استخدمها الغيلان

(1) قريش (روزلين ليلي): القصة الشعبية الجزائرية... مرجع سبق ذكره، ص 214.

(*) لمزيد من التوضيح راجع: فرحاني (أمزيان): ألف ليلة وليلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 1994، (4 أجزاء).

للدخول إلى بيت الفقير في حكاية "المرفه والقليل".
ومن التأثيرات الملاحظة أيضا استعمال الطيور كوسيلة نقل، فكما استعمل "السندباد البحري" طائر الرخ والنسر في التنقل من جزيرة إلى أخرى في "ألف ليلة وليلة" فقد استخدم النسر في حكاية "لقرع بوكريشة...". لجلب التفاح من وراء سبعة بحور. واستخدم طائر البيغاء في مساعدة بطلة حكاية "البعبعا" في التخلص من عدوها. وحكاية "اخني وريدة" تحولت البطلة إلى حمامة وطارت هاربة خوفا من تزويجها من أخيها. وكذلك في حكاية "وكالة العباد" استطاع السندباد التخلص من قوى الشر عن طريق الطيران.
واستخدمت العنقاء في حكاية "الثلاث الخالي" لإرجاع بطل الحكاية إلى موطنه الأصلي.
بعدها قطعت به سبعة بحور لأنه ساعد أولادها وأنقذهم من الأفعى.

3- الأمثال:

الأمثال الشعبية هي خلاصة تجارب إنسانية فردية أو جماعية لمجتمع ما، وقد ينتقل المثل من مجتمع لآخر بفعل عمليتي الاحتكاك والانتشار الثقافي.
والمثل هو تعبير عن واقعة تحمل عبرا وأحكاما كثيرا ما يستخدمها الأفراد في عملية التنشئة الاجتماعية، وينشأ من وقائع الحكاية وهذه الأخيرة تسبق المثل زمنيا إذ الحكاية «تسبق المثل، لأن الأمثال في هذه الحالة تحتوي على المغزى في القصة أو تشرح موقفا معينا، لا يفهم إلا في سياق القصة»⁽¹⁾، أي كل مثل يحتوي على حكاية هي أصله هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصبح في نهاية الأمر مرجعا للسرد الحكائي^(*).
«المثل مرتبط أشد الارتباط بالحكمة، فإذا سأل أحد منا عن المثل يجيب تلقائيا بأنه حكمة، وعلاقة التشابه بينهما تأتي في مرحلتهما المعنوية الأولى من حيث تعبيرها عن محتوى التجربة والخبرة الحياتية»⁽²⁾.

(1) رودلف (زهايم): الأمثال العربية القديمة، تر: عبد التواب (رمضان)، بيروت، 1982، ص 70.

(*) لمزيد من الاطلاع راجع:

البقلي قنديل (محمد): الأمثال الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1987. (يحتوي الكتاب على 1342 مثل).

(2) بدير (حلمي): أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء للطباعة والنشر، سوريا، ط2، 2002، ص 30.

ولكن، المثل يزيد على الحكمة درجة في أنه أكثر عمقا وشمولية من النظر الفردي للحكمة والتي تفيد معنى واحدا من نهي أو أمر أو إرشاد، والمثل يفيد معنيين، معنى ظاهرا ومعنى باطنا، وأما الظاهر فهو حدث من أحداث التاريخ أو ما إلى ذلك وأما الباطن فمرجعه إلى الحكمة والإرشاد»⁽¹⁾.

على أن أغلبية الفاعلين يرون في الحكمة خلاصة تجارب عملية، معيشة بعمقها، وأن المثل تشبيه أو مقارنة لما حدث في السالف ولما يحدث لنا حاليا، ويهدف في معناه الخفي إلى الاتعاظ وأخذ العبرة مما حدث للآخر.

وهذا ما نستشفه مما ورد في القرآن الكريم من معان للمثل، نورد بعض الآيات على سبيل المثال: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ»⁽²⁾.

وكذلك «وَلَقَدْ اَنْزَلْنَا اِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ. وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ»⁽³⁾.

ومن القصص القرآني التي ورد فيها المثل: «ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا امْرَاةٌ نُّوحٍ وَامْرَاةٌ لُّوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدِيْنِ مِّنْ عِبَادِنَا صٰلِحِيْنَ فَخَتَّتَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا وَقِيْلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِيْنَ»⁽⁴⁾.

فالمثل في هذه الآيات غرضه الاستدلال واستحضار لحوادث الأصل تفاديا لحوادث مماثلة تؤدي إلى ذات النتائج. لذا معنى المثل « ولا يمكن معرفته إلا بعد معرفة القصة أو الحكاية التي يعبر المثل عن مضمونه»⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) القرآن الكريم، سورة الرعد، آية 17.

(3) القرآن الكريم، سورة النور، آية 34-35.

(4) القرآن الكريم، سورة التحريم، آية 10.

(5) بن شيخ (التلي): منطلقات التفكير في الأدب الشعبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 155.

ومن الأمثال التي وردت في حكايات المدوّنة حكاية "اللَّيْلُ طَوِيلٌ" ومفادها أنّ رجلاً زار صديقه، لكن هذا الأخير لم يرغب في ضيافته فأخبره بأنّ الليل قد حل وينبغي له أن يذهب لأنه تأخر، فرد عليه: "اللَّيْلُ طَوِيلٌ وَعَمَّكَ فَصَارَ طَيِّبَ الْجَاحَةِ وَأَثُولِي بَيْصَارٍ". وهذا هو مغزى الليل طويل، أي بإمكان الانسان انجاز عديد الأعمال فيه.

هناك مثال آخر "كِي اجِّي اجِّي اجِّي بُشْعَرَةَ وَكِي اَثْرُوح اَثْقَطَّعَ السَّنَاسَلُ" ومفاده أنّ سلطاناً حلم بأنّه سيمضي سبع سنوات فقراً، وعندما هم بالسفر غرقت ممتلكاته وكنوزه، ولم يستطع انقاذها. لكن وبعد مضي سبع سنوات وحين عودته إلى الموضع الذي غرقت فيه ممتلكاته وكنوزه رأى شعرة فسحبها فإذا به يسترجع كل ما غرق له من نفائس. وهذا هو مغزى "كِي اجِّي اجِّي اجِّي بُشْعَرَةَ وَكِي اَثْرُوح اَثْقَطَّعَ السَّنَاسَلُ".

هناك مثل آخر "يَفْنَى مَالِ الْجَدِّينَ وَتَبْقَى صَنْعَةَ الْيَدِّينَ" ومفاده أنّ سلطاناً رفض أن تتعلم ابنته مهنة لأنها ليست بحاجة لذلك فهي فاحشة الثراء. لكن، أمها علمتها خلسة مهنة، وذات يوم شاء القدر أن يفنى مالها ولم يبق لها سوى ما تعلمته فاستثمرته في معيشتها. وهذا هو مغزى "يَفْنَى مَالِ الْجَدِّينَ وَتَبْقَى صَنْعَةَ الْيَدِّينَ"

v - المبحث الخامس: المرجع التاريخي الاجتماعي:

تحليل النص الأدبي مثلما بيّن "لوسيان غولدمان" (Lucien Goldman) في توضيحه لعلاقة الأدب بالمجتمع: إنّ كل إنتاج ثقافي منبثق من الداخل وهو جزء من الحياة الفكرية للمجتمع، ومن خلالها يعكس الحياة اليومية.

إذن يمكن تحليل النص الأدبي تحليلاً سوسيوولوجياً عن طريق مستويين متتاليين: التأويل والتفسير: - التأويل: هو عملية فكرية تتمثل في الوصف الدقيق للبناء الدلالي الصادق عن العمل الإبداعي المدروس، أي فهم النص على أنّه مجموعة من العناصر لها علاقات فيما بينها، وهذا كلّه يعطي صورة إجمالية للنص.

ب - التفسير: يعني تحليل النص مع واقع خارج عنه⁽¹⁾.

ما يهمنا - في بحثنا هذا - هو الكشف عن الجانب السوسيوولوجي للحكاية باعتبارها أحد المكونات الأساسية للأدب الشعبي، فهي تسجيل لحياة الفرد وإنفعالاته وأحاسيسه وأفعاله وذلك عبر علاقاته بالآخرين، فهي صورة تعكس الواقع الاجتماعي بكل مظاهره، كما أنّها تعبّر عن إيديولوجية حاملها. وهي أيضاً أداة هامة لتغيير وضع ما، أو للتأكيد على أهميته كما أكد ذلك كل من "لوكاتش" (Lukas) و"غولدمان" (Goldman) اللذان حاولا من خلال تحليلهما الاجتماعي تبين تطابق البنية الأدبية والبنية الاجتماعية المولدة لها (Homologie des structures).

كما ذهب كل من "أنطونيو غرامشي" و"باختين" في الدراسات التي أجريها عن ظهور وتطور الرواية كأحد أنواع الفن القصصي إذ قالوا: «لاحظنا تزامناً واضحاً بين إنتعاش الرواية وظهور القوى الديمقراطية الشعبية والوطنية في أوروبا، ويمكن فهم هذه القوى الديمقراطية الشعبية بأنّها الطبقات السفلى في السلم الاجتماعي، التي وجدت في الرواية شكلها

(1) شحيد (جمال): في البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد، سوريا، 1982، ص ص 115-

التعبيري الأنسب»⁽¹⁾.

يفهم من هذا بأنّ النصّ الأدبي لا ينبغي أن ينظر إليه مستقلاً عن المجتمع أو عن البيئة التي يتواجد فيها. إذ الأدب هو مرآة وتأويل الحالة العامة للمجتمع في زمن محدد من تطوره التاريخي. فلقد «صار طلاب الأدب وباحثوه - في معظمهم - لا يجادلون في فكرة مؤداها أنّ الأدب بوصفه إبداعاً فنياً وممارسة إنسانية لا ينهض على أفكار وقضايا جمالية فحسب، بل يقوم على أفكار وقضايا ويستخدم وسائل ذات صلة بالسياقات التاريخية والاجتماعية التي يظهر فيها»⁽²⁾. فالحكاية الشعبية متجذّرة في الواقع الاجتماعي من خلال تجسيدها للتصورات الجمعية الخاصة بجماعات ما أو عصر ما.

فالحكاية مهما كانت مواضيعها موعظة في القدم غير أنّ الكثير من المواضيع تتغير وفقاً للبيئة التي توجد فيها حتى لا تصبح معطياتها غريبة لا تفهم من قبل الأفراد، فهي تتغير إذن حتى تصبح على الشكل التي يستوعبه معظم الأفراد.

الحكاية تفهم في إطار علاقتها مع الأنساق الأخرى، وهذا ما دفع المفكرين إلى التأكيد على ما يعرف "بالمقاربات البينية" (Approches pluridisciplinaire)

فعوامل هدم وبناء النصّ الحكائي مرتبة بديناميكية المجتمع ومجموع التحولات التي تطرأ على أنساقه فيهدم النصّ بكل ما يحمله من صلة بالمعتقدات القديمة وفق رؤية الفرد التي تتنافى والبيئة الاجتماعية الحالية ثم يبنى نصّ جديد على أنقاض أو على هيكل النصّ القديم. ويحدث هذا من خلال نشر القيم التي تخدم المجتمع إذ «القيمة هي طريقة في الوجود أو في السلوك يعترف بها شخص أو جماعة على أنّها مثال يحتذى، وتجعل هذه الطريقة من التصرفات أو من الأفراد الذين تنسب إليهم أمراً مرغوباً فيه أو شأناً مقدراً خيراً تقدير»⁽³⁾.

(1) باختين (ميخائيل): الملحة والرواية: دراسة الرواية، مسائل في المنهجية، تر: شحيد (جمال)، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982، ص 11.

(2) أبو العينين (فتحى): «التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية: التراث وإشكليات المنهج» في: عالم الفكر، المجلد 29، العدد 4، 2001، ص 165.

(3) روشيه (غي): مدخل إلى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي... مرجع سبق ذكره، ص 88.

غير أن القيم كما أشرنا تتغير « فالقيم الحقيقية بنظر عالم الاجتماع هي دائما مجتمع مخصوص، إنَّها المثل التي تتخذها جماعة من الجماعات وتنتسب إليها، فالقيم والحالة هذه هي دائما خاصية مجتمع بعينه، وهي كذلك تختص بفترة زمنية تاريخية ذلك لأنَّ القيم تتغير في الزمان كما أنَّها تتغير من مجتمع لآخر»⁽¹⁾.

نستخلص ممَّا سبق ذكره بأنَّه لا يمكن إلغاء الواقع الاجتماعي كأصل للحكاية حتى وإن كان الواقع الحاضر ليس هو منتجها ويكفي أن يتبناها لتحقيق المواءمة، فالواقع الاجتماعي الذي يعمل على إنتاج الحكاية أو إعادة إحيائها ونشرها هو واقع يتسم أحيانا بالتأزم والتغيير، لذا فهو دائم البحث عن قيم إجتماعية تحافظ على جوهره كالأخوة ومساعدة المظلوم، والإلتفاف حول البطل، ومحاربة الشر والفقر والإنحراف.

وبالتركيز على زاوية الرؤية التي تحكم بحثنا وهي الهدف من الفعل الاجتماعي الذي يعد كل ضروب السلوك التي تدفعها وتوجهها المعاني التي يكونها الفاعل عن العالم الخارجي بفضل القيم.

تعكس حكايات المدوّنة مجموعة من الأهداف تحرك سلوك البطل أو الأبطال هذا من جهة، ومن جهة أخرى هي ترجمة لواقع اجتماعي كائن يرغب الحاكي في تكوينه بحثا عن النموذج المثالي. ويمكن توضيح ذلك عن طريق تحليل: الطبقة والصدافة:

1- الطبقة:

الحكاية تصوّر صراع الإنسان المستمر مع القوى الشريرة قصد مساعدة الطبقات الكادحة التي كثيرا ما تحقق حلمها في حكاياتها الشعبية التي يراودها في أن ينتصر الفقير على الغني. يرى "جورج بليخانوف" (George Plekhanov) بأنَّ "الفنون والآداب هي في الأساس تعبير عن ميول المجتمع وأحواله النفسية. وإذا كان المجتمع منقسما إلى طبقات، فالفنون والآداب تكون تعبيراً عن الميول والأحوال النفسية لطبقة معينة. وتتمثل مهمة الناقد

(1) المرجع نفسه، ص 93.

في ترجمة الأفكار التي يعبر عنها الفنان في إنتاجه من لغة الفن إلى لغة علم الاجتماع، أو بعبارة أخرى في تحديد ما يسميه بليخانوف "المعادل السوسيولوجي" (l'équivalent sociologique) للظاهرة الأدبية المعطاة»⁽¹⁾. وتحتل ظاهرة الطبقة والصراع الطبقي مكانا محوريا في تحليلات "بليخانوف"، أو هي بالأحرى جوهر المعادل السوسيولوجي الذي كان يبحث عنه.

تتميز كل طبقة عن غيرها بخصائص وعلاقات محددة تكون مستقلة عن إرادة الأفراد تحددها القوى المادية عادة. وتبرز من خلالها أشكال الوعي والتفاعل الاجتماعيين. أ_ علاقة طرفي النقيض (الأغنياء والفقراء):

حكاية "ودعة مفرقة خاوتها السبعة" إذ حين عثرت "ودعة" على إخوتها ادّعت الخادمة بأنّها أختهم، فاختار الإخوة في حل هذا اللغز، فذهبوا إلى الشيخ المدبر فاقترح عليهم شراء صابون ومرآة ومشط و"بوزلوف" (*) وفول جاف، ويقدموا ما اشتروا لهما، فالأميرة تأخذ أدوات التجميل، والخادمة تأخذ "البوزلوف" والفول الجاف. فعل الإخوة ما اقترح عليهم الشيخ المدبر وحدث ما توقعه، فقام الإخوة بمعاينة الخادمة الشريرة بقتلها.

"ودعة" كشخصية محورية في الحكاية تتميز بالمكانة الاجتماعية العالية ولها خادمة تقوم بخدمتها. وتتميز بالجمال الفائق وأعجب بها السلطان وطلبها للزواج وخاصة حين التمس كبرياءها لما رفضت أن تكون جارية له. وأمام اختيارات الاحتياجات المقدمة لها من قبل الإخوة اختارت أدوات الزينة. أما الخادمة تتميز بالمكانة الاجتماعية الدنيئة. وهي بشعة، خشنّة، وهي كاذبة ومدعية إذ ادّعت أنّها "ودعة". وأمام اختيارات الاحتياجات المقدمة لها من قبل الإخوة اختارت ما يؤكل أي الفول الجاف و"البوزلوف". وليس لها الوفاء إذ رغبت في ركوب حصان "ودعة"، وأجبرت سيدتها على الترحل وركبت حصانها.

ب_ صفات طرفي النقيض (الأغنياء والفقراء):

فمثلا من الحكايات المرححة التي حللت هذا حكاية "الشّر والزوّالي" ومفادها أنّ الشر عندما

(1) بليخانوف (جورج): الفن والتصور المادي للتاريخ، تر: طرابلشي (جورج)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،

(**) في غياب المصطلح اللغوي الفصيح اضطررنا إلى المحافظة على الكلمة كما جاءت في اللهجة العامية.

مرض ودخل المستشفى لم يزه أحد سوى الفقير. ومن حينها نشأت بينهما علاقة حميمة أبدية. أما حكاية "الوَرْت" فتنص على أن بطل الحكاية حين كان مفلسا أخبر أصدقاءه بأن الفأر ثقب له حذاءه، ولكنهم سخروا منه وكذبوه، وحين أصبح فاحش الثراء أخبرهم بأن الفأر ثقب المهراس، فصدقوه وضحكوا. ونفس المعنى ورد في حكاية "الدَّيَّا مَعَ الوَاقْف" إذ صدق العامة عندما أخبرهم السلطان بأن الفأر أكل المهراس. ونفس المعنى ورد في حكايات: "اللي مآ عَنَدُو فُلُوس كَلَامُو مَسُوس"، "الراجل الفقير"...

ولكن أحيانا تنصف الحكاية طبقة الفقراء، وهذا ما جسده حكاية "زُوج شَيُوخَةَ اللي يَسْرُقُوا" فبطلا الحكاية يسرقان من الأغنياء ليمنحا ما سرقاه إلى الفقراء، وكانا يمثلان قوة اجتماعية جاذبة للمضطهدين.

وأیضا حكاية "المَرْفَهة وَالْقَلِيلَة" تنص على أن أختين فقيرتين، كانت الغنية تشتترط على الفقيرة مقابل أن تتصدق لها الرقص والغناء، وحين تغيّرت الأدوار، لم تنتقم منها بل تصدقت لها بمال وفير.

ومنه، كثيرا ما تربط الحكاية الصفات السيئة بالأغنياء كالانتقام أو غيرها... وهذا ماعكسته حكاية "المَرْفَه وَالْفَقِير" حيث أن الفقير كان يعيش مرتاحا وعائلته. لكن، حين أعاره الغني المال، تغيّرت أحوال الفقير رأسا على عقب وأصابه هوس تداول الأموال. وضاعت منه حياته السابقة المريحة.

وتنص حكاية "السَّبَع وَالنَّمْر وَالْحَمَار" على وجوب التملق للأغنياء. إذ إتفقت كل الحيوانات على الذهاب إلى الأسد من أجل تقديم شكوى. ولكن حين وصلوا إلى القصر وجد الحمار نفسه بمفرده. لذا عندما سأله الأسد عن سبب مجيئه، أجابه بأنه جاء ليمدح خصاله. وتؤكد حكاية "زَوْجَة السُّلْطَان وَالْوَصِيْف" بأن لكل طبقة مميزاتها، إذ لم ينتبه السلطان بأن زوجته التي اختارها من الطبقة الفقيرة اشترطت عبدا، وهذا الأخير كان عشيقها الذي يتخفى في هيئة عبد أسود. وهنا نستنتج ملاحظتين:

الأولى: غباء السلطان (غني) الذي وضع ثقة عمياء في زوجته الخائنة.

الثانية: الميول للزواج تكون من نفس الطبقة (الفقراء).

وتنص حكاية "الدُّنْيَا عَدَّارَةٌ" بأنَّ السكان كانوا يبحثون عن حارس مقبرة، وتوجهوا إلى فقير مدقع، لكنهم اشترطوا عليه أن يكون يحسن القراءة والكتابة. وهذا ما لم يتوفر فيه، عزت عليه نفسه فهجر البلاد. ليصبح بعد مدة فاحش الثراء. وفي أحد المرات، كان في عشاء عمل، فأعطيت له رسالة، فطلب من أحد الحضور قراءتها له، وهذا الأخير شكره على ثقته فيه. فأجابه، المسألة لا تكمن في الثقة، بل في أميته. فزاد الاستغراب، وقال له: جنيت كل هذه الثروة، وأنت أمي، فلو كنت متعلما، ماذا كنت ستفعل؟. فأجابه: كنت سأكون حارس مقبرة فقط.

ت_ الحراك الاجتماعي وصعود الفقراء:

تنص حكاية "زُوج خَاوَةَ الْعَنِي وَالْفَقِير" على إمكانية صعود الطبقة المضطهدة إلى عليية الحكم، وهذا ما حدث للأخ الفقير، إذ قاده الحظ إلى مساعدة السلطان وهذا الأخير رفع من شأن الفقير وأغناه. وفي حكاية "الرَّاي والسَّعد" جاء كل من الرأي والحظ الى الفقير ومنحا له الرأي والحظ. ولاحظنا بعد مدة بأنَّه عجز عن توجيه حياته وإدارتها، ولم يستفد سوى من الحظ. أو يتم الانتقال عن طريق دخول البطل إلى المنطقة المحرَّمة الخاصة بالغول كما ورد في حكاية "خَطَّاف العَرَّاس". وفي نفس المعنى تنص حكاية "التَّفَاح النِّفُوح" على حصول الأخ الفقير على الذهب من بلاد بعيدة مجهولة كانت تحرسه غيلان شرسة، تمكن من القضاء عليها. أو عن طريق منح البطل قدرات سحرية للحصول على المال، كما ورد في حكاية "يَا دُبُوس أَخْذَم شُعْلُكَ"، ونفس المعنى ورد في حكايات: "الطَّمَع"، "المَرْفَه وَالْقَلِيل" إذ يحصل الفقير وبطريقة سحرية عجيبة على الأموال، الذهب، الفضة، اللآليء، الكنوز... وقد يتحصل البطل على الغنى بوسائط أخرى: فمثلا تنص حكاية "زُوج خَوَاتَات" الحصول على المال عن طريق الصدفة، كأن تجده بطله الحكاية مدفونا في عتبة الباب.

أو كأن يمنح الشيخ العجوز الكنوز للبطل نظير مساعدته للآخرين، كما ورد ذلك في حكاية "العَنِي اللهُ الْفَقِير اللهُ".

أو تلبية لاحتياجات الغني، كما ورد ذلك في حكاية "سَقَام السُّعُود" إذ تمت مداواة ابن السلطان من طرف بطله الحكاية الفقيرة ومقابل هذا منحها الذهب واللؤلؤ.

نستنتج مما سبق بأن الحكاية صوّرت الصعود إلى طبقة الأغنياء يكون كما يلي:
انتهاك المحضور كدخول بيت الغيلان أو المنطقة المحرّمة، منح أدوات سحرية، المعجزة، الحظ، تلبية احتياجات الأغنياء (إضحاحهم، مداواتهم...).

1- الصداقة:

هي: علاقة اجتماعية وثيقة ودائمة، تقوم على تماثل الاتجاهات بصفة خاصة، وتحمل دلالات بالغة الأهمية تمس توافق الفرد واستقرار الجماعة⁽¹⁾.
وللصداقة ثلاث خصائص أساسية:

ـ الاعتمادية المتبادلة، التي تبرز من خلال تأثير كل طرف في مشاعر ومعتقدات وسلوك الطرف الآخر.

ـ تشمل العلاقات الوثيقة أنماطاً مختلفة من النشاطات والاهتمامات المتبادلة حيث يميل الأصدقاء إلى مناقشة موضوعات مختلفة، كما يشتركون في ضروب متنوعة من النشاطات والاهتمامات بالمقارنة بالعلاقات السطحية التي تتركز في أغلب الأحوال حول موضوع أو نشاط واحد.
ـ قدرة كل طرف من أطراف العلاقة على استثارة انفعالات قوية في الطرف الآخر وهي خاصية مترتبة على الاعتمادية المتبادلة بين الأصدقاء إذ تعد مصدراً لكثير من المشاعر الإيجابية السارة وأحياناً غير السارة⁽²⁾.

ومن حكايات المدوّنة التي ترجمت الصداقة، يمكن استخلاص المميّزات التالية:
أـ الاشتراك في ذات الصفة أو المهنة:

قد تتشكل علاقة الصداقة من جراء الاشتراك في نفس الإهتمام والخاصية كأن يقول الحاكي:
"اصْحَابُ البَابُور" أي في حكاية "السُّلْطَانُ وَبُتُو" أي مالكي الزورق، و"اصْحَابُ الدَّار"
أي أفراد الأسرة أو العائلة في حكاية "مُوَلُّ العُوَاد" و"اصْحَابُ الشِّعْر" في حكاية "جَازِيَةَ بَنَتْ
سَرْحَانَ وَذِيَابَ بَنَ غَانَم" أي الذين ينظّمون الشعر.

(1) سعد أبو سريع (أسامة): الصداقة من منظور علم النفس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص 27.

(2) المرجع نفسه، ص 28.

ب_ النشاطات والاهتمامات المتبادلة: يمكن تحليل ما يلي:

_ الاتفاق على الهدف المشترك كمساعدة الغير وهذا ما نصت عليه حكاية "سَيِّدِي الْوَلِي دَادَة (سَيِّدِي يُوسَف)" حين اتفق الأصحاب الثلاث الآتون من بغداد على ضرورة الافتراق والتوجه إلى مساعدة الآخرين. نفس الهدف جسده حكاية "السَّبْع والنَّمْر والحَمَار".

_ تقارب الاتجاهات مهما كانت طبيعتها ايجابية أو سلبية. إذ تنص حكاية "الحُكَّامُ الثَّلَاثَةُ" بأنَّ أبطالها يتميزون بالحكمة، إذ برهنوا للسلطان بأنَّ الرجولة تقاس بالأفعال. كما نجد حكاية "زُوج صَحَاب وَكَفَنَ الْمَوْتَى" تنص على أنَّ صديقين جمعا ثروة هائلة من بيع كفن الموتى الذي كانا يسرقانه من سحل الموتى.

ت_ التأكيد على قيمة الصداقة:

تنص حكاية "زُوج صَحَاب" على أهمية التسامح لتستمر علاقة الصداقة، إذ حدث وأن صفع الصديق صديقه، فكان رد الفعل أنه كتب ما حدث في الرمال لأنها لا تحتفظ بما هو مكتوب، بعد ذلك غاصت قدم الصديق في الرمال المتحرّكة، فأنقذه صديقه، فكتب ذلك على لوح من الخشب، ليحتفظ بالذكري.

ث_ التحذير من عواقب خيانة الصديق:

وهذا ما نصت عليه حكاية "عَنْقُود العَنْب" فعندما كان الصديق يخلق لصديقه ذبحه، وبعد مدّة من الزمن رجع إلى الموضع الذي قتل فيه صديقه فوجد عنقود عنب ضخّم نما في مكان الجريمة، فوضعه داخل كيس وأخذه للسلطان ليريه إياه متفاخرا، لكنّه عندما فتح الكيس وجد رأس صاحبه المقتول لينال بهذا جزاءه هو الآخر. وذات المعنى نصت حكاية "الحَقّ مَا أَيْمُوثَش" وللتأكيد على قيمة الصدقة، تنص حكاية "ثَلث نَسَا: مَرَا- كَلْبَة- دَابَة" على أن الأصدقاء الثلاثة تقدموا لخطبة بنات صديقهم. لكن، هذا الأخير لم تكن لديه سوى ابنة واحدة، فاستحى ولم يقدر على زعلهم إلى درجة أنه دعا أن تتحوّل كل من الكلبة و الدابة إلى شكل ابنته. وهناك حكايات تنص على نفس المعنى مثل: "الحَيْلَة والنِّيَة"، "الثَّار"، "السَّعْد والمَسْعُود"...

جـ- الصداقة الدائمة والمؤقتة:

تنص حكاية "اللي ما عندو فلوس كلامو مسوس" على أن الأصدقاء تخلوا عن صديقهم بمجرد افلاسه. أي بمجرد انتهاء المصلحة انتهت العلاقة. لهذا ينصح بعدم الإكثار من الأصدقاء. كما ورد في حكاية "كثرة لصحاب".

رغم كثرة الحكايات التي تناولت علاقات الصداقة، غير أنها تبقى في نطاق ضيق، إذ لا نجد فعلا يراد منه هدفا جماعيا، أي ليس هناك شمولية للفعل (Totalité)، على حد تعبير "مارغريت ميد" (Margaret Mead) وهذا يعود إلى خصوصية المجتمع المعاصر محتوي الحكاية: ويرجع هذا إلى جملة من الأسباب يمكن حصرها في: فكرة تقسيم العمل وتعظيم دور هذا التقسيم في إحداث الانشطار والتفتت الذي أصاب الإنسان، وازدياد الاتجاه نحو الصناعة والتجارة وتعدد أشكال الفنون وأنماطها، وتحوّل الفن إلى ميدان للتخصص.

هذه الفكرة وجدت تعبيرا لها في فلسفة التاريخ عند "هيجل" (Hegel) التي اكتسبت مكانة خاصة في التراث الفكري، نظرا لتأثيرها على نظريات تاريخ الفن، فقد ذهب "هيجل" (Hegel) إلى أن: «الفنون والأدب مثل القوانين والنظم، ما هي إلا تعبير عن المجتمع، ومن ثم فهي مرتبطة ارتباطا لا تنفصم عراه بسائر عناصر التوسع الاجتماعي»⁽¹⁾. ويوضح هذا بأنه إن كانت الملحمة تعبيرا كاملا عن العصور البطولية، فإن العالم المعاصر بفرديته وتخصسه قد نزع الإنسان من علاقته الوثيقة بالطبيعة، وهي العلاقة التي كان يقوم عليها الفعل الملحمي، ووجد هذا العالم المعاصر (بما يتضمنه من نظم بيروقراطية، وقوى سياسية، وما يتميز به من تقسيم شديد للعمل) بديلا للملحمة متمثلا في الرواية التي تعد ملحمة الطبقة الوسطى.

إنّ الفن يرتبط بتحوّلات الطبقات من جهة، ومن جهة أخرى بتحوّلات المجتمع. فالفرد الحالي لم يعد ذاك الفرد المنتمي إلى قبيلته وعشيرته مندجحا فيها إلى درجة زوال فرديته، بل إنّ خصوصية المجتمع الحالي طبيعته بنوع من الاستقلالية عن الجماعة، فأضحى فردانيا، ذلك أنّ ذات الفرد هي ترجمة لمختلف الشبكات الاجتماعية التي يتفاعل معها، كما أنّه (أي الفرد) جزء

(1) أبو العينين (فتحي): «التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية: التراث وإشكاليات المنهج» في: عالم الفكر، المجلد 29،

من التحولات التي تحدث للمجتمع والتي فرضت التقليل التدريجي لتفاعل الفرد مع الآخرين، أي من نظام القبيلة إلى العائلة الممتدة إلى الأسرة النووية وأخيرا إلى الذات الفردانية، وهذا حتى يضمن الفرد تكيفه مع طبيعة المجتمع الذي يجي فيه، وفي هذا الصدد يقول "مالك بن نبي" (رحمه الله) « إنَّ المجتمع ليس مجرد عدد من الأفراد، وينبغي أن نحدّد هنا أنّ وحدة المجتمع ليست الفرد، ولكنّها الفرد المشروط (المكيّف)، فإنّ الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية ثم يتولى المجتمع تشكيلة، ليكيفه طبقا لأهدافه الخاصة»⁽¹⁾.

استنادا إلى كل ما سبق نستنتج:

بأنّ محتوى الحكاية يتأثر بمختلف المرجعيات التاريخية: الأسطورية، الدينية، الأدبية والاجتماعية... مما يبين تحقق الفرضية الأولى للبحث والتي تنص على أنّه: يتأثر محتوى الحكاية بمختلف المرجعيات التاريخية: الأسطورية، الدينية، الأدبية، الاجتماعية...

(1) بن نبي (مالك): ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: شاهين (عبد الصبور)، دار الفكر، المرادية، الجزائر،

الفصل الخامس

الجزائر في العهد العثماني: تحليل سوسيولوجي

1 - المبحث الأول: الجزائر في العهد العثماني

1- أصل الدولة العثمانية:

مؤسس الدولة العثمانية هو "أرطغرل" بن سليمان شاه التركماني قائد إحدى قبائل الترك النازحين من سهول آسيا الغربية إلى بلاد آسيا الصغرى، حيث ساعد في نهاية القرن 7هـ - الأمير علاء الدين قيقباد سلطان قونية إحدى الإمارات السلجوقية التي تأسست عقب انحلال دولة آل سلجوق بموت السلطان "ملك شاه"، فكافأه علاء الدين على مساعدته له بإقطاعه بعض الأقاليم والمدن»⁽¹⁾.

وصار يعتمد عليه في حروبه مع جيرانه، وبعد وفاة أرطغرل سنة 687هـ - 1288م عين الملك علاء الدين أكبر أولاده مكانه وهو عثمان (ابن الأمير علاء الدين) ولم يلبث أن حصل على امتيازات أخرى بعد فتحه لقلعة (قره حصار) عام 688هـ - 1289م، فمنحه الملك لقب "بك" وأقطعته كل الأراضي والقلاع التي فتحها وأجاز له ضرب العملة، وذكر اسمه في خطبة الجمعة وبذلك أصبح عثمان "بك" ملكا بالفعل، لا ينقصه إلا اللقب»⁽²⁾. وبفضل دهاء "عثمان" الذي ساعده في استغلال الفرص ارتفعت مكانته. إذ «وفي عام 699هـ - 1300م أغارت بعض حشود التتار على بلاد آسيا الصغرى، وأتاحت وفاة علاء الدين آخر سلاطين سلاجقة الروم الفرصة أمام عثمان بك للاستئثار بجميع الأراضي التي أقطعت له، ولقب نفسه بادشاه آل عثمان وجعل مقر ملكه مدينة "يكي شهر" وأخذ في تمصيرها وتحصينها ثم أخذ يوسع دائرة أملاكه وركز اهتمامه على تنظيم بلاده وتأمينها، فلما تم له ذلك تجهز للقتال وأرسل إلى جميع أمراء الروم ببلاد آسيا الصغرى يخبرهم بين ثلاثة أمور: الإسلام أو الجزية أو الحرب فأسلم بعضهم وانضم إليه، وقبل البعض دفع الجزية، واستعان الباقون على السلطان عثمان بالتتار واستدعواهم لنجدتهم غير أنه سير لمحاربتهم جيشا يقوده ابنه "أورخان"»⁽³⁾.

(1) فريد (محمد): تاريخ الدولة العلية العثمانية، مطبعة محمد أفندي مصطفى، مصر، 1893، ص36.

(2) المرجع نفسه، ص56.

(3) المرجع نفسه، ص63.

وبعد ذلك توفي "عثمان" « في 21 رمضان عام 767هـ-1365م عن سبعين سنة، قضى معظمها في تأسيس قواعد هذه الدولة، وذلك بعد أن أوصى بالملك بعده لأورخان (ثاني أولاده) لما يتصف به من علو الهمة و قوة البأس ومضاء العزم، ولم يوصي به لعلاء الدين بكر أولاده لميله إلى الورع والعزلة، فاختص علاء الدين بتدبير الأمور الداخلية. وتفرغ أورخان للفتوحات ونشر الراية العثمانية على كل ما وصلت إليه قواته من بلدان وفي عام 761هـ- 1360 م توفي السلطان أورخان الغازي، وتولى بعده ابنه السلطان مراد الأول الذي توفي سنة 791 هـ- 1388م عن خمس وستين سنة، بعد أن حقق انتصارات عديدة وأضاف إلى سلطنته مزيدا من الأراضي»⁽¹⁾.

وقام أورخان بإنشاء عديد المؤسسات، ففي عهده تم سك النقد الفضي العثماني كما اهتم بالعاصمة بروضة من حيث التعمير والتجميل، فبنى بها المدارس والخانات وكان عهده خطوة مكملة لما بدأه عثمان من قبله، وبعد وفاته جاء ولده مراد الأول (1362م-1389م) والذي واصل نفس السياسة التي كان عليها والده، وسعى للتوسع في الأناضول وتبعه ابنه بايزيد الأول (1389م-1403م) الذي احتل باقي أراضي الأناضول وأحلقها بالدولة العثمانية، وانتهت فترة حكمه بهزيمته في إحدى المعارك بأنقرة حيث وقع أسيرا بيد تيمورلنك، وأعاد هذا الأخير جميع إمارات الغزو إلى سابق عهدها وأعطاهما الحماية بعد أن ساعدته ضد العثمانيين»⁽²⁾.

وتتمثل المرحلة التالية من مراحل قيام الدولة العثمانية في الفترة ما بين 1403م إلى 1566م، والتي تعتبر مرحلة البناء والتوسع، بحيث عادت الدولة العثمانية إلى بناء نفسها من جديد والتوسع بسرعة في آسيا وأوروبا، وحكمها في هذه المرحلة ستة سلاطين محمد الأول، ومراد الثاني، ومحمد الثاني، أو محمد الفاتح، وبايزيد الثاني، وسليم الأول وسليمان القانوني»⁽³⁾.

ويعد عهد السلطان سليم الأول (1512م-1520م) الذي تبع حكم والده بايزيد الثاني على العرش، فترة مهمة على الساحة العربية عموما، بحيث تم ضم جزء كبير منها إلى الأراضي

(1) المرجع نفسه، ص81.

(2) الزيدي (مفيد): موسوعة التاريخ الإسلامي، العصر العثماني (1516م-1916م)، دار أسامة للنشر، عمان، 2003،

ص ص 15-17. بتصرف.

(3) المرجع نفسه، ص ص 17-18.

العثمانية، فخضعت له أراضي الشام ومصر، ولم يقف عند حد المشرق الإسلامي فقط، بل امتد إلى المغرب العربي وأبعد الأطماع الأوروبية، وفرض الحماية العثمانية على حوض المتوسط من جانبيه»⁽¹⁾.

لقد استمرت الدولة العثمانية بعد فتح القسطنطينية في توسعها في شرق أوروبا ووسطها، وذلك لتوفر الظروف والعوامل المساعدة لذلك، كالتحالفات الداخلية والصراعات المذهبية والقومية بين شعوبها، مثلما كانت تشهده البوسنة وألمانيا والمجر والنمسا، فضلا عن العداء المستحکم بين الدولة العثمانية والإمارات الإيطالية كالبندقية وجنوة. وفي الوقت الذي كان فيه العثمانيون يصارعون شرق أوروبا، استجدت أحداث في المشرق الإسلامي جعلتهم يوجهون أنظارهم إليه، مستولين على مناطق عديدة في إيران الصفوية، وسيطروا على العراق والشام ومصر وذلك في فترة وجيزة بين 1514م و1518م، كما صارعوا إمارات اليمن والبرتغاليين في الخليج العربي. وبعد هذه الانتصارات التي تحققت للدولة العثمانية على يد محمد الفاتح وسليمان القانوني وسليم الأول، فإن الفترات التي أتت بعدهم تميزت بتوجه الدولة نحو الانحدار والضعف والانحطاط، إذا ما استثنينا فترات السلاطين العظام الثلاثة، محمد الثالث (1591-1603) ومراد الرابع (1603-1640) ومصطفى الثالث (1756-1783)، وذلك لتوفير عدة أسباب وعوامل، إذ تميزت بنفقات باهضة أتت على أموال الدولة، وغياب السلاطين عن الحكم والتدبير، وتحول الجيش الإنكشاري الذي أزهب أوروبا طيلة أربع قرون وحقق أعظم الانتصارات إلى نقمة على الدولة، مما ساهم بقوة في إضعافها وتفكيكها، مما أتاح للدول الأوروبية التدخل في شؤونها والتصارع فيما بينها لتقاسم ممتلكاتها في أوروبا وشمال إفريقيا وآسيا، حتى تحقق لها ذلك بهزيمة دول المحور (ألمانيا، وتركيا، وإيطاليا) في الحرب العالمية الأولى. كانت الدولة العثمانية قد وصلت إلى نهايتها، وكان الصراع الداخلي فيها أشد عليها من الهجومات الخارجية، فتولى بعد هزيمتها مصطفى أتاتورك، فألغى الخلافة العثمانية وانسحب

(1) الزيدي (مفيد): موسوعة التاريخ الإسلامي، العصر العثماني (1516م-1916م)، دار أسامة للنشر، عمان، 2003،

من جميع ممتلكات الإمبراطورية»⁽¹⁾.

2- التواجد العثماني بالجزائر:

إن التوسع العثماني في المغرب العربي كان في معظمه نتيجة لإلحاح السكان على العثمانيين أن يدخلوا تحت لواء هذه الدولة، لتقوية مقاومة الأهالي ضد العدوان الصليبي المتصاعد على ديار المسلمين هناك»⁽²⁾.

علما أنه كان قد احتلت أحوال الدولة الزيانية بالمغرب الأوسط، وظهر فيها الضعف ومالت إلى السقوط واستولى الأسبان على المرسي الكبير، ووهران، وبجاية، وكانت مقاطعة قسنطينة تابعة للحفصيين، كما أن دول المغرب العربي الحفصية والزيانية والمرينية كانت متخاذلة متنافسة، كل دولة منها تتعدى على الأخرى وتكيد لها وتريد التملك والسيطرة، فكانت سواحل قطر الجزائر مهددة من طرف الأسبان بالخصوص وجمهورية البندقية فينيسيا وجنوة»⁽³⁾. وما كان الأسبان يجهلون مدى ضعف المسلمين في تفرقهم وتنافسهم، ولذلك انتهز دون فرناندو ملك أسبانيا الفرصة في طرد المسلمين من أسبانيا سنة 1492م وهي السنة التي سقط فيها آخر معقل للمسلمين بالأندلس، وهي مدينة غرناطة التي كانت في أيدي بني نصر، ثم أصدر فرناندو قانون منع الديانة الإسلامية في الأندلس ونظم مراقبة شديدة لتتبع المسلمين الأندلسيين وإرغامهم على اعتناق المسيحية، أو الخروج من أسبانيا وحينئذ اشتدت هجرات الأندلسيين إلى بلدان المغرب الإسلامي، علما أنه سبقتها قبل ذلك هجرات بسيطة أخرى»⁽⁴⁾. وكان هذا الصراع الصليبي سببا في اجتذاب عدد من البحارة المسلمين من أقاليم شمالي إفريقيا،

(1) الشناوي (عبد العزيز محمد): الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1980، ص 123.

(2) سليمان نوار (عبد العزيز): الشعوب الإسلامية، الأتراك العثمانيون، الفرس، مسلمو الهند، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1973، ص 112.

(3) عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص 43.

(4) حليمي (عبد القادر): مدينة الجزائر - نشأتها وتطورها قبل 1830، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1972، ص 121.

وكانوا قد نشأوا في مطلع حياتهم في خدمة الأسطول العثماني، ثم كونوا سفنا كانت بمثابة أساطيل صغيرة تعمل لحسابهم في عمليات النقل البحري، وتجاهد في نفس الوقت ضد البرتغاليين والأسبانيين وأطلق عليها "مراكب الجهاد"، وكان من قادة هؤلاء المجاهدين المغامرين عروج وأخوه خير الدين بربروس⁽¹⁾.

وكان دون فرناندو ملك أسبانيا وكيسمني الكاردنال، يدركان جيدا عاقبة هجرة المسلمين الأندلسيين إلى مدن المغرب، وأنها هجرة يتحزب فيها المسلمون مرة أخرى ثم يعودون إلى غزو بلاد الأندلس وتقويض المسيحية فيها، لذلك خطط الملك الأسباني تنظيما أوجبا فيه تتبع الأندلسيين هناك، واحتلال المدن الساحلية، وبدأ بالمدن القريبة من الساحل الأسباني، فاستولوا على مدينة وهران سنة 1509م، إذ قتلوا ما يربو عن الأربعة آلاف نسمة من مسلمي سكان المدينة، وأسروا ما يزيد عن ضعف هذا العدد كما خربوا مساجدها وبنوا بأحجارها كنائسهم واستبدلوا المآذن بالأجراس، ونظمت أسبانيا حملات أخرى بقيادة بيدرو نافارو لاحتلال بقية المدن، فاستولى بيدرو نافارو على مدينة بجاية سنة 1510م، ثم سقطت دلس وشرشال ومستغانم في يدهم سنة 1511م، وبذلك باتت مدينة الجزائر في خطر يحيط بها العدو الأسباني المسيحي من كل جهة، وخشي الثعالبية من ذلك، مما جعلهم يتدبون ممثلين عنهم من شيوخ متيحة والساحل، للذهاب إلى بجاية والطلب من بيدرو نافارو التكرم بإبرام عقد الخضوع، فأحالمهم هذا على ملك أسبانيا فيرناندو، فانتدب الثعالبية وأعيان المدينة ملكهم سالم التومي لهذا الأمر، وذهب سالم في 13 يناير 1510م صحبة ملك مدينة تنس أبي عبد الله ومعهما أموال كثيرة وعبيد مسيحيون أطلق المسلمون أسرهم إلى أسبانيا لطلب الأمن، واجتمع الحاكمان بملك أسبانيا دون فرناندو ودارت بينهما المحادثة التي انتهت بقبول الجزائر لدفع غرامة سنوية للأسبان والسماح لبيدرو نافارو بإنشاء حصن الصخرة فوق إحدى جزر مدينة الجزائر على بعد 300م، من باب البحر، وبهذا الاتفاق وضع سالم التومي الخنجر الأسباني على نحر مدينة الجزائر، إذ من هذا الحصن ظل الأسبان يهددون سكان المدينة الذين أخذوا يبحثون

(1) الشناوي (عبد العزيز محمد): الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1980،

عن حل لدرء هذا الخطر»⁽¹⁾.

وتطلع الناس إلى شخصية مقاتلة تستطيع أن تأخذ بيدهم في هذه الأزمة وكان طبيعيا أن يكون القائد الذي يلي آمالهم، بحريا شديد البأس إزاء العدوان الأسباني في شمال إفريقيا»⁽²⁾. وكان المهاجرون الأندلسيون ينشرون الأخبار الطيبة في الأوساط الجزائرية عن الأخوين بربروس، فذاع صيتهم، وتكونت بذلك سمعة حسنة للأتراك في نفوس سكان مدينة الجزائر من العرب والبربر الذين رفضوا سياسة الثعالب ونفوذ الخونة وتصرفاتهم فانتدب أغلب سكان المدينة رسلا إلى مدينة جيغل التي كانت بيد الأخوين بربروس يطلبون الحماية من عروج وخير الدين وما كان لسالم التومي أن يعارض في رأي الأغلبية»⁽³⁾.

وأوفد سكان مدينة الجزائر نحوهم عدة شخصيات بارزة، لإقناعهم بالقدوم لتخليصهم من مضايقة وظلم المسيحيين، وقبل الإخوة بربروس هذا الطلب ورأوا في ذلك أهمية كبيرة لمواصلة نشاطهم»⁽⁴⁾.

وكان عروج قد حاصر مدينة جيغل مع إعانة أهالي تلك النواحي، وافتكها من أيدي الجنويز، وكانت لهم فيها حامية تحرسها وذلك سنة 1514، دخل الأسبان مدينة بجاية سنة 1512 وحاصرها عروج سنة 1512م فلم ينجح وأصيب بجراح في يده اليسرى فقطعت وجعل عوضها ذراع من فضة، وقد كان في تلك السنوات اتفق رأي الأسبان على غزو مدينة الجزائر والاستيلاء عليها لتخوفهم من سياسة حكم خير الدين وعروج، ولهذا بنوا الحصن الذي هدمه فيما بعد خير الدين»⁽⁵⁾.

(1) حلبي (عبد القادر): مدينة الجزائر، نشأتها وتطورها قبل 1830، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1972، ص 163.

(2) سليمان نوار (عبد العزيز): الشعوب الإسلامية، الأتراك العثمانيون، الفرس، مسلمو الهند، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1973، ص 117.

(3) المرجع السابق، ص 164.

(4) شوفالييه (كورين): الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510-1541، تر: حمادنة (جمال)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت، ص 26.

(5) عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص 44.

فلبى عروج دعوة أهل مدينة الجزائر، ومعه عسكر من الأتراك والجزائريين فعرج أولا على مدينة شرشال، فدخلها سنة 922هـ-15012م، ثم انصرف إلى مدينة الجزائر في تلك السنة، فأنقذها من الأسباب الجزائرية في تلك السنة، فأنقذها من الأسباب»⁽¹⁾.

وفي سنة 1516م قبل مسير عروج لإنقاذ الجزائريين من الأسباب نزل بشرشال التي كانت في حكم قارا حسن أحد خلفائه، فقتله وجعل حامية في تلك البلدة قيل أنه استراب منه وتخوف، ولعل محمود بن فارس التركي، خلفه في منصبه والظاهر أن بناء البرج أو الحصن (برج شرشال)، وقع في ذلك الوقت سنة 922هـ-1512م وتم تشييده سنة 924هـ-1518م وكانت وفاة عروج في هذه السنة في نواحي تلمسان»⁽²⁾.

كان أحمد بن القاضي في أول الأمر واليا على مدينة بونة (عناية) من قبل السلطان الحفصي بتونس، ومقاطعة قسنطينة كانت في ذلك العصر للحفصيين ولما استولى الأسبان سنة 915هـ-1509م فإن السلطان أمر القاضي بالالتحاق بعروج، وإعانتته بكل ما يستطيع لطرد هؤلاء، فمكنت هذه الفرصة ابن القاضي من العودة إلى أرض الأجداد، فجعل مقره في قرية صغيرة تسمى "أورير" في قبيلة آيت يحيى، وكانت سيطرته ممتدة من جيجل إلى الجزائر، ثم أن أحمد بن القاضي انتقل إلى موضع بالقرب من مستقره الأول، وشمل نفوذ ابن القاضي ما بين نهر سباو ووادي الساحل من جهة، ونهر سباو والبحر من جهة أخرى، وكانت مراسي دلس وأزفون وبجاية وجيجل، مراكز تجارية لهذه الدويلة التي كان يسمى رئيسها عند الفرنسيين بملك كوك، وبعد انصراف عروج من شرشال فإنه توجه إلى الجزائر مصحوبا بجماعته من الأتراك والجزائريين يرأسهم أحمد بن القاضي»⁽³⁾.

ووصل إلى مدينة الجزائر في أواسط سنة 1516م عن طريق البحر في غليوطتين تحملان مائة تركي تقريبا وهي أول شحنة تركية تدخل مدينة الجزائر، ثم أردفه أخوه خير الدين بنحو 280 تركيا ومعدات حربية حديثة وسفن أخرى تحت قيادة أخيهما إسحاق لمحاصرة حصن الصخرة،

(1) عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص 44.

(2) المرجع نفسه، ص 45.

(3) المرجع نفسه، ص ص 45-48. بتصرف.

وقيل أن عروج جاء عن طريق البر مصحوبا بثمانمائة تركيا وألف مواطن من أهالي مدينة جيجل، بعد أن أرسل 16 غليوطة عليها خمسمائة تركيا إلى مدينة الجزائر، وبدأ عروج برفع الحصون وحفر الخنادق وتركيب المدافع، ثم أخذ يقبل حصن الصخرة في 12 أغسطس 1516م وشدد الحصار على الحصن وقطع عنه المياه إلى أن اضطر قائد الحصن آنذاك (Mossen –Nicolos-Quint) إلى الذهاب إلى جزيرة ماجوركة وقطع مسافة تزيد عن 200 كلم لتزويد حاميته بالماء والمؤن، لكن هذه المؤن كانت قليلة لذلك انتشر الجوع والعطش بحوالي المائتين من الأسبان الذين كانوا من حراس حصن الصخرة، وكاد عروج أن يقضي عليهم لو لا الفتن والدسائس التي حبكها سالم تومي وأتباعه»⁽¹⁾ (*).

علما أن أحوال دولة بني حفص بتونس، ودولة بني زيان بتلمسان كانت أحوالهما غير مستقيمة، فكانت بعض المدن الجزائرية مستقلة بنفسها، ومنها مدينة الجزائر التي كان لها هيئة في يدها زمام الأمر، تحت رئاسة شيخ، وقد كان تولى عليها في فترة من الزمان العالم الشهير سيدي عبد الرحمان الثعالبي ثم أنه تخلى عن مشيخة المدينة واشتغل بالتعليم والتدريس، وكانت وفاته نحو الأربعين سنة قبل مجيء الأتراك، ثم انتقلت الرئاسة من الثعالبة إلى أولاد سالم من بني علان الهواري، وكان آخرهم الشيخ سالم التومي وكان سكناه بجي حومة باب الواد داخل أسوار المدينة»⁽²⁾. وحاول عروج أن يقضي على الحصن لكنه لم ينجح، وعمل المغرضون الدسائس ضده مع إعانة مشيخة البلد، فقتل عروج سالم التومي، وقيل أنه خنقه وهو في حمام داره كما قيل أنه كلف باغتياله غيره، ثم أنه نصب نفسه حاكما على الجزائر، وأعلن جنده بتوليته في البلد ولم يلق من جانب الأهالي معارضة تذكر»⁽³⁾.

(1) حليمي (عبد القادر): مدينة الجزائر، نشأتها وتطورها قبل 1830، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1972، ص ص 164.

(* وراجع أيضا:

-Esterhazy (M.W): De La Domination Turque dans l'ancienne régence d'Alger, Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1840, pp.123-124.

(2) عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص 48.

(3) المرجع نفسه، ص 49.

وقع خلاف في تاريخ تولي عروج حكم الجزائر، والذي يظهر أنه كان سنة 916هـ-1510م وهذا ما ذكره عبد الرزاق ابن حمادوش الجزائري في جدول رؤساء الجزائر المنسوب إليه، وقيل سنة 915هـ-1511م⁽¹⁾.

أما يحيى بن سالم التومي فقد مضى إلى وهران بعد مقتل أبيه، يستنجد بالأسبان وبين لهم خطر استقرار الأتراك بمدينة الجزائر، ويستعديهم عليهم بكل سرعة حتى يعيدون إليه مشيخة أبيه على مدينة الجزائر، ولم يكن الأسبان في حاجة لمثل هذه الاستشارة، فقد أدركوا للوهلة الأولى أن استقرار عروج بمدينة الجزائر وبيعة أهلها له سيهدد كل مشاريعهم، وسيقضي على المخططات الصليبية في التوسع عبر أقاليم المغرب الإسلامي، وبالإضافة إلى ذلك، فإن تعاضم قوة عروج وأخيه خير الدين ستدمر تلك العلاقات التي جهدت أسبانيا في إقامتها مع الفئات المتعاونة معها، وهو أخطر ما كان يهددها، فقررت تنسيق الجهد مع عملائها للقيام بهجوم مباغت على الجزائر، تشترك فيه فيالق عسكرية جديدة⁽²⁾.

ولم يكد عروج ينهي تنظيم أمور البلاد تنظيماً أولياً حتى وفد عليه أهل تلمسان يستنجدون به لإنقاذهم مما نزل بهم على أيدي سلطانهم الزياني أبو حمو الثالث، الذي زاد عسفه باعتماده على الأسبانيين الذين أعادوا تنصيبه على عرش تلمسان، وأعانوه على الحاكم أبي زيان الذي تم إيداعه السجن بعد انتصار أبي حمو، وتبع ذلك صراعات مريرة واغتيالات كثيرة تسببت في حالة فوضى واضطراب كبيرين⁽³⁾.

نظم عروج قوته وانطلق بها من قلعة المشور، حيث اتجه نحو الغرب عبر ممرات ضيقة تؤدي إلى الساحل، وعندما وصل إلى جبال بني سناسن أحاطت به قوة أسبانية تضم خمسين فارساً بقيادة غارسيا لابلازا، ودارت مذبحه ضارية في ظروف غير متكافئة وعندما تم القضاء على كل رجاله، وقف عروج وجهاً لوجه أمام خصمه غارسيا واستمر العراك بينهما حتى سقط الاثنان بضربتين قاتلتين متبادلتين⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) العسيلي (بسام): خير الدين بربروس والجهاد في البحر، 1470-1545م، دار النفائس، مصر، دت، ص ص 95-96.

(3) المرجع نفسه، ص 101.

(4) المرجع نفسه، ص 105.

اجتمع مشايخ وزعماء الجزائر لمناقشة الموقف بعد استشهاد عروج، وقرروا أن يسندوا إلى خير الدين واجب إمارة الجهاد بعد أخيه، وألحوا عليه في ذلك لكنه اعتذر عن قبول الإمارة، وبعد إلحاحهم الشديد، قال أنه لا بد من التعاون مع الدولة العثمانية وحاكمها سليم خان الذي سوف يعتمدون عليه في حماية هذه المدينة، ولن يتم ذلك إلا ببيعته والدخول في طاعته والدعاء له في الخطب على المنابر وضرب السكة باسمه، فقبل المشايخ والزعماء ذلك ورضوا به، وهكذا قرر الجزائريون أن تكون بلادهم جزءا من الدولة العثمانية، ووافق خير الدين على البقاء مؤقتا حاكما لهذه الدولة حتى يتخذ السلطان العثماني قراره فيما عرضه عليه أهل الجزائر، وبمدهم بما طلبوه من دعم، عن طريق وفد رحل إلى القاهرة حيث كان السلطان سليم مقيما لتنظيم البلاد، وقابل الوفد الذي كان يرأسه الحاج حسين»⁽¹⁾.

ونجحت البعثة في تحقيق أهدافها، فقد سارع السلطان سليم الأول إلى منح رتبة بكلكر بك إلى خير الدين بربروس، وهي رتبة تعطي صاحبها صلاحية في اختصاصات إدارية واسعة ومتشعبة، كما تجعله قائدا أعلى للقوات المسلحة في الإقليم ممثلا للسلطان، وكان من مدلولات منح هذه الرتبة، أن بلاد الجزائر التي كان يحكمها خير الدين تصبح تحت السيادة العثمانية، وأن أي اعتداء عليها يعتبر اعتداء على الدولة العثمانية نفسها، ودعم السلطان سليم هذا القرار السياسي بقرارات تنفيذية تمثلت في إرسال جيش مجهز بسلاح المدفعية العثمانية»⁽²⁾.

وهكذا شهد حكم السلطان سليم الأول بداية لتوسع الدولة العثمانية إلى أحد أقاليم بلاد المغرب، وهو بلاد الجزائر وذلك من أجل الحفاظ على الإسلام والعروبة هناك، ولم بعد وفاته عام 1520م ترك لابنه السلطان سليمان مهمة توطيد السيادة العثمانية على إقليم الجزائر ومد هذه السيادة إلى إقليمين مجاورين هما طرابلس وتونس»⁽³⁾.

وهكذا أقام كل من عروج وخير الدين قواعد الحكم العثماني بالجزائر، وبعد استدعائه من طرف السلطان العثماني سنة 1533م ترك خير الدين حسن آغا كخليفة له»⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص ص 107-108.

(2) الشناوي (عبد العزيز محمد): الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1980، ص 911.

(3) المرجع نفسه، ص 912.

(4) Kaddache (Mahfoud): L'Algérie durant la période ottomane, opu, 1991, p12.

3- الأوضاع السياسية:

تميزت الحياة السياسية في الجزائر منذ مطلع القرن السادس عشر بعدم الاستقرار وتوالي عدة أنماط من الحكم على السلطة، ويرجع هذا إلى طبيعة الوجود العثماني في الجزائر، فسياسة العثمانيين اتجه البلدان التي دخلت تحت حكمهم، كانت تتصف بعدم التدخل في الحياة الخاصة لهذه البلدان الخاضعة مما يجعل الحكم التركي ظاهريا أكثر منه حقيقيا، أما في المناطق النائية فكان مجال تدخل السلطة المركزية يتضاءل نسبيا. وقد مر الحكم العثماني في الجزائر بأربع مراحل:

3-1- مرحلة البايكبايات (1518-1588م):

بدأت هذه المرحلة مباشرة بعد إلحاق الجزائر سياسيا بالدولة العثمانية، وبدأت حين أسند سليم الأول إلى خير الدين حكم الجزائر مانحا إياه لقب البيلرباي " أمير الأمراء"، ليكون بهذا أول بايلربايا تعينه الدولة العثمانية كمثل لها في إيالة الجزائر، وقد أبدى كفاءة عالية على القيادة سياسيا وعسكريا.

كما تميز هذا الحكم بتوالي ثلاث بيلربايات عليه، هم خير الدين بربروس، وعروج بربروس وحسن أغا، وقد كان الحاكم يعين من طرف السلطان العثماني مباشر من الباب العالي. « انتهى هذا العصر بموت حسن أغا في سبتمبر 1543م، بعد عودته من تلمسان وقضائه على فتنة مولاي أحمد، حاكم تلمسان بعد تحالفه مع الإسبان»⁽¹⁾.

عاصرت هذه المرحلة السلاطين العظام وعصر القوة العثمانية، والملاحظ من خلال هذه الفترة توطيد الحكم العثماني في الجزائر ووضع أسسه التي سوف يرتكز عليها طوال التواجد التركي في الجزائر وكان هؤلاء البايكبايات بمثابة ملوك مستقلين رغم اعترافهم بسيادة السلطان العثماني إذ كانوا يمارسون سلطتهم بأنفسهم أو بواسطة خلفاء لهم يعنونهم في حالة انشغالهم عن إيالة الجزائر...»⁽²⁾.

(1) De Haedo (Diego) : Histoire des rois d'Alger , ed Bouchene, Alger,1998, p81.

(2) هلاي (حيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص130.

« ظلت الدولة العثمانية تعين على المغرب بايلربايات كانت هذه الفترة من أخصب فترات الحكم التركي في الجزائر والمغرب، من حيث النشاط في ميدان التوسع وفي ميدان الصراع مع أوروبا بصفة عامة وإسبانيا بصفة خاصة»⁽¹⁾.

بقي هؤلاء الباييربايات على ولائهم للحكم العثماني، وإن كان ذلك على مضض أحيانا. لكن، القسطنطينية كانت لا ترغب في قوة نفوذهم وسطوتهم، هذا ما دفعها إلى إلغاء منصب الباييربايات في المغرب بعد نهاية توسعاتها، وقد قامت بتعيين مسؤولين تحت إمرتها بصفة مباشرة. وكان هؤلاء الباييربايات أن يحكموا إيالة الجزائر بصفة مباشرة أو بواسطة من يعينونهم نوابا عنهم، لم يكن هؤلاء الباييربايات مقيدين بمواقف الديوان، الذي كان يمثل الإنكشارية أساسا لقد كانوا من رجال البحر لا من الجيش البري.

وأهم ما يميز هذه المرحلة هو مواصلة الجهاد ضد العدو الإسباني، حيث نجح الجيش في إخراج الأسبان من برج الفنار في 1530م، كما تمكن في 1541م من صد الحملة الإسبانية الثالثة بقيادة الإمبراطور "شارلوكان". وختم هذا التفوق العسكري الذي ميز المرحلة بتحرير بجاية في عهد الباييرباي "صالح ريس" في 1555م، وانتهاء الاحتلال الإسباني في عهد الباييرباي "علج علي" في 1574م.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المرحلة تمثل أحسن مراحل الحكم العثماني في الجزائر من الناحيتين الاقتصادية والعمرائية حيث لعب مهاجرو الأندلس دورا هاما في نقل كثير من المظاهر الثقافية والحضارية التي عاشوها في الأندلس إلى الجزائر.

3-2- مرحلة الباشوات (1588/1659م):

أدركت الدولة العثمانية أن الوقت قد حان لإلغاء مرحلة الباييربايات، واستبدلت لقب الباييرباي بلقب الباشا الذي كان "دالي أحمد" أول من حمله. وتحويل الولايات الثلاث في شمال إفريقيا إلى نيابات يديرها باشوات لمدة ثلاث سنوات رغم أن مرحلة الباييربايات عرفت عدم الاستقرار السياسي إلا أن مرحلة الباشوات لم تسلم هي الأخرى من هذا الوضع حيث عرفت هشاشة النظام من جانب السياسي توالي ثلاثة وأربعون باشا.

(1) عباد (صالح): الجزائر خلال الحكم التركي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 61.

على الحكم خلال 72 سنة. أي بمعدل باشا كل كل سنة ونصف. وقد كان باشوات الجزائر مهتمين بتحصيل أكبر ما يمكن من المال لأنهم متيقنون أن فترة بقاءهم في المنصب قصيرة هذا ما وسع الهوة بينهم وبين الشعب الذي انفصل عنهم واعتبرهم موظفين مخلصين للمال لا غير، وهذا ما أكده "شارل جوليان": « لقد عرفت الجزائر خلال هذه المرحلة أكثر من أربعين باشا تجدد تعيين بعضهم أكثر من مرة، وتعرض الكثير منهم للعزل والسجن على الأوجاق وكان عهد معظمهم قصيرا جدا»⁽¹⁾.

وقد كان الباشوات يستخدمون مناصبهم لجمع المال وقد « أرهقوا سكان الجزائر بجشعهم ونهبهم، ولعل هذا كان بسبب تجريدتهم من كل سلطة وهذا عام 1659 »⁽²⁾.

هؤلاء الباشوات المعينون لمدة قصيرة لم يكونوا مشغولين بتأكيد سلطة السلطان الأعظم في الإيالة، إذ كانوا غير قادرين على ذلك، فسمحوا للقوة الحقيقية في الإيالة أن تفلت من أيديهم فهم « لم يعودوا شخصيات سياسية عسكرية، كما كان الأمر في عهد البايبربايات بل أصبحوا يذهبون إلى شمال إفريقيا لجمع المال الذي كان عليهم ليدفعوه على ضباطهم»⁽³⁾. وقد تميز عهد الباشوات بالركود والانحطاط، فنتج عن ذلك اضطرابات وصراعات وخلافات متمثلة في طغيان الإنكشارية، وضعف الحكام الجردين من أي سلطة، فكان عهد تمردات وانتفاضات.

أما أهم الأحداث التي رافقت هذه المرحلة فكانت تعرض الجزائر لحملة إسبانية رابعة في 1601، واشتداد التنافس بين فرنسا، بريطانيا وهولندا من أجل الحصول على امتيازات المرجان عبر السواحل الجزائرية، وحق إقامة المحارس العسكرية لحماية سفنهم التجارية.

(1) شارل (أندري جوليان): تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: بن سلامة (البشير)، دار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1983، ص352.

(2) هلال (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص134.

(3) عباد (صالح): الجزائر خلال الحكم التركي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 107.

3-3- مرحلة الأغوات (1671/1659م):

تمثل هذه الفترة القصيرة غياب السيادة العثمانية الفعلية بحيث أصبح الديوان الذي يتألف من كبار ضباط الانكشارية هو الذي يقوم بانتخاب الآغا المنتدب للحكم، بعدما كان الحاكم يعين من قبل السلطان العثماني خلال مرحلتي البيلبايات والباشوات. وأبرز ما نجم عن هذا الأسلوب الجديد في نظام الولاية تنافس الضباط فيما بينهم للوصول إلى الحكم، وقيام تكتلات عسكرية داخل الفرق الانكشارية.

مثلت هذه الفترة أشد فترة صراع في تاريخ الحكم العثماني في الجزائر، وكانت نتيجة حتمية للمرحلة التي سبقتها. كونها تميزت بتسلط الجيش على الحكم. و« تمكن قادة الجيش من الاستيلاء على الحكم تدريجيا عن طريق مجلس الأوجاق الذي يرأسه عادة أحد الأغوات، ويعتبر نظام الأغوات محاولة لإيجاد نوع من التوازن والديمقراطية داخل مختلف أجنحة المؤسسة العسكرية المسيطرة على السلطة»⁽¹⁾.

و« كان نظام الأغوات ينطوي على نقاط ضعف كثيرة فقد كان الجند ينتخبون كل شهرين آغا جديد بحسب الأقدمية، فإذا رغب في الاحتفاظ بالسلطة تعرض لثورة الجند، أو القتل، وأصبح القتل الإجراء الوحيد لتبديل الأغوات»⁽²⁾.

وقد تميزت هذه الفترة بتولي ست أغوات الحكم وهو ما يعادل حاكم كل سنتين، كما تميزت باغتيال معظم هؤلاء الأغوات وكان آخرهم الحاج علي آغا (1665). وكان أولهم البلكباشي خليل أول الأغوات وقاد التمرد بنفسه واغتيل سنة بعد تعيينه خليفة الأغا رمضان.

ولقد شهدت فترة حكمه اضطرابات قمة هرم السلطة، إضافة إلى ما عرفته البلاد من تحركات داخلية. أما على المستوى الخارجي، تميزت بعودة التوتر مع العلاقات مع فرنسا.

«بعد استفحال تدخل الإنكشارية في الشؤون الداخلية والخارجية للآيالة، قررت طائفة رياس البحر التخلص من نظام الأغوات لإحساسها بالخطر الذي يهددها فعوضت هذا الأخير بنظام

(1) شارل (أندري جوليان): تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: بن سلامة (البشير)، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1983، ص352.

(2) الميلي (محمد)، الشريط (عبد الله): الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة دار البحث، قسنطينة، 1965، ص25.

الدايات الذي دام من 1671م إلى غاية 1830م⁽¹⁾.

وكل هذا انعكس على الجزائر بفقدان الأمن، وضعف الهيبة العسكرية أمام الأعداء، وهذا ما جعل المجتمع يميل إلى قادة القوى البحرية "الرياس" أثناء صراعهم مع الأغوات (قادة القوى البرية الانكشارية). وخاصة مع استياء السلطان من قطع الأغوات لكل صلة بالأستانة، وتدمير أفراد المجتمع وانتشار الفساد.

3-4- مرحلة الدايات (1830/1971م):

هي آخر المراحل بالجزائر وأطولهم مدة، وكان الدايا الحاج محمد التركي هو أول دايات الجزائر بينما كان آخرهم حسين دايا، وعرفت الجزائر في هذه المرحلة أفضل أيام العهد العثماني وأكثرها استقرار حيث عرفت خلال 138 سنة 27 دايا، وفي هذه المرحلة وضعت الحدود الإقليمية النهائية للجزائر، كما تم فيه تحرير كل مناطق البلاد من الوجود الأوروبي والإسباني خاصة، وكان آخر معاقل الإسبان في الجزائر المرسى الكبير بوهران الذي حرر من طرف الباي محمد الكبير بصفة نهائية عام 1792. « ولما اختار الرياس الحاج محمد التركي دايا للجزائر خلفا للأغا علي أبقوا على الباشا كمثل الباب العالي، كما فعل الأغوات من قبل، استمرت الدولة العثمانية ترسل الباشاوات إلى الجزائر إلى غاية 1711، وقد أكسب النظام الجديد السلطة حيوية سمحت بتجاوز ذلك الركود الذي عرضه في عهد الباشاوات والانسداد الذي بلغته في عهد الأغوات، عهد هيمنة الإنكشارية»⁽²⁾.

كانت سلطة الدايا مطلقة إذ يستطيع الفصل في مسائل الحرب والصلح، كما يقوم باختيار وزرائه بنفسه. « ومما تجدر ملاحظته أن مباشرة الدايات بمهامهم الإدارية والمالية، كانت تتأثر بسلوكهم، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين صنفين منهم، الصنف الأول زاهدي متاع الدنيا، منصرف إلى الأعمال الخيرية، مثل الدايا بابا محمد عثمان، الذي أنفق ثروته الخاصة

(1) Kaddach (Mahfoud): *L'Algérie durant la période ottomane*, opu, Alger, 1991, p94.

(2) عباد (صالح): *الجزائر خلال الحكم التركي*، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 128.

في تشييد المسجد المقابل لقصره وبناء القلاع والحصون لحماية مرسى الجزائر»⁽¹⁾. أما الصنف الثاني فعرف بعدم المقدرة على تسيير أعمال الدولة، لأنه توصل إلى منصبه بفضل تمرد الجيش المطالب بزيادة الأجور والهدايا، وكان هؤلاء الدايات يباشرون مهنا وضيعة، كمهنة الفحامين أو الإسكافيين أو الكناسين»⁽²⁾.

في عهد الدايات أخذت ولاية الجزائر شكلها الأخير وصار يوجد في المراكز إلى جانب الولاية ديوان هو عبارة عن مجلس للشورى وكان أهم أعضائه متألف من خمسة موظفين، والمسؤول عن الخزينة والناظر لشؤون المالية، ويأتي بعده المكلف بالشؤون البحرية، ويسمى بوزير البحرية، وكان يقوم بمهمة كتابة الديوان أربعة كتاب، وأما الأمور الشرعية فكان ينظر فيها مفتيان واحد حنفي والأخر مالكي لأن الأتراك حنفيون أما الأهالي فمالكيون.

قسمت الولاية إلى ثلاث ألوية بالإضافة إلى اللواء المركزي وكان يوجد على رأس كل واحد من هذه الألوية الشرقية والجنوبية والغربية ما يسمى بالباي. وفي أوائل القرن التاسع عشر صارت تبعية ولاية الجزائر للدولة العثمانية عبارة عن تصديق السلطان لتولية الدايات كل سنتين أو ثلاثة و التحاق سفن الأوجاق بالأسطول العثماني كلما تطلب الأمر ذلك.

إذن شهدت الفترة الأخيرة من العهد العثماني في الجزائر مجموعة اضطرابات أثرت على استقرار نظام الحكم الذي شهد توالي مجموعة من الحكام، إلا أن هذا كله لم يمنع السلطة الحاكمة من التحكم في الوضع « يجمع الباحثون المختصون في تاريخ الجزائر الحديث على أن القرن السابع عشر كان بمثابة العصر الذهبي للجزائر، ويرجع الفضل في ذلك إلى طائفة الرياس، التي تقوم بدور مزدوج تمثل في تدعيم القطاع الاقتصادي بنشاطها البحري، والتصدي للغارات الخارجية التي كان يشنها الأوروبيون، ولكن شأن الجزائر أخذ يتضاءل منذ القرن الثامن عشر»⁽³⁾.

(1) سعيدوني (ناصر الدين): النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985، ص 25.

(2) Benachancho (A) : L'état Algérien en 1830 , Ses institution sous l'Emir Abdelkader, S,N,E,D, Alger, sd, p29.

(3) شوتيام (أرزقي): نهاية الحكم العثماني في الجزائر و عوامل انهياره - 1830/1800، دار الفكر العربي، الجزائر، 2011، ص28.

وقد تزايدت عوامل الانهيار مما انعكس على الأوضاع السياسية سلبا على المستوى الداخلي والخارجي. «وقد تعتبر سياسة التجنيد هذه من إحدى العوامل الأساسية التي كانت وراء تدهور الأوضاع، ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، نظرا لما ترتب عليها من نتائج وخيمة، فبعدها كان الجنود يدافعون عن البلاد، أصبحوا مصدر ومنبع للفوضى والضعف الذي ساد البلاد. وما زاد الوضع سوءا هو التغيير الدائم للموظفين الذين حاولوا جمع أكبر ما يمكن من الأموال خلال الفترة القصيرة التي يتولونها، قبل أن يقوم الداوي بنقلهم إلى منطقة أخرى أو عزلهم أو قتلهم نتاج لعدم الثقة فيهم.

كما أن فترة الدايات عرفت ازدهار وقوة في تسيير أمور البلاد ومن هؤلاء الدايات: "علي خوجة"، الذي حاول أن يعيد للجزائر مجدها القديم، وقد أدرك أن فساد الجيش وتدهوره قد أعاق حركة ازدهار البلاد فسارع حينئذ إلى إصلاح أحواله»⁽¹⁾.

كما أن الداوي حسين سار على نفس السياسة التي رسمها علي خوجة فاستمر حكمه إلى غاية 1830. بعد مجيء الحملة الفرنسية وانتهاء الحكم العثماني في الجزائر. تميزت كذلك المرحلة الأخيرة من الحكم العثماني بارتفاع نسبة الضرائب التي كانت تفرض على العامة لدفع أجور الجنود، هذا ما أدى إلى ترزعزع الوضع السياسي وعدم استقراره بسبب ظهور انتفاضات رافضة لتلك السياسة، أهمها: انتفاضة القبائل، النمامشة، الدرقاوية، وادي سوف والتيجانة... كما تميزت الفترة الأخيرة من الوجود العثماني بالجزائر الاضطرابات المتواصلة بالعنف الشديد وبتوتر العلاقات بين المحاكمين والمحكومين وبتدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي، وقد أدى كل هذا إلى نهاية عهد دام ثلاثة قرون.

وما ساهم في تأزم الوضع السياسي تلك السلسلة المتواصلة من الحروب التي كانت بين الجزائر وتونس والمغرب الأقصى، «وتعد تلك الحروب نتيجة لذلك الصراع التقليدي الذي عرفته دول المغرب العربي منذ أقدم العصور، وكان العامل المحرك لهذا الصراع التقليدي الذي عرفته دول المغرب العربي منذ أقدم العصور، وكان العامل المحرك لهذا الصراع هو قضية الحدود»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص28.

(2) بلحميسي (مولاي): سياسة الضرائب بالجزائر في أواخر العهد العثماني، منشورات ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص197.

إضافة إلى الضغوط الأوروبية التي زادت من اضطرابات الأوضاع السياسية، فكان الحكام يواجهون ثلاث جبهات قتال متمثلة في مواجهة الجيش المسيطر على الحكم ومواجهة الصراعات والحروب، التونسية المغربية على الحدود وأخيرا مواجهة مواقف ومعارك الدول الأوروبية كل هذا خلق تدني في الاستقرار السياسي للإيالة الجزائرية إبان الفترة الأخيرة للحكم العثماني عليها.

ولعل الصراع الأوروبي مع الجزائر كان أشد وأقوى بين الطرفين لأن الجزائر كانت في مركز قوة لا تقل قوة عن الدول الأوروبية، فسنحت الوضعية المتفوقة للجزائر أن تملّي شروطها على غيرها من الأمم بحيث أصبحت الدبلوماسية الجزائرية تركز على مبدئين أساسيين أولهما كل دولة لا تعقد معاهدة صداقة أو سلام تعتبر في وضع حرب مع الجزائر، وثانيهما لا يصادق على أي معاهدة لا تعترف بتفوق الجزائر وتجلّي اعتراف الدول الغربية بذلك في تعهدها والتزامها بدفع الإتاوات والهدايا حسب ما يتفق عليه.

أما فيما يخص الصراع الداخلي خاصة الثروات الداخلية التي كان هدفها يرمي إلى عدم الرضوخ للضغوطات المستمرة من طرف الإدارة التركية، وعدم الرضوخ للظلم الذي فرضه واقع لا يتماشى مع المثال الأعلى الذي يمثله المجتمع الإسلامي العادل في المخيال الاجتماعي بصفة عامة.

كما بينت الحقائق التاريخية عن المرحلة السياسية التي مرت بها الإيالة من 1656م إلى 1711م لأن الديوان وأصحاب الحل والعقد من الأعيان والعلماء كان لهم وزن في تعيين ومبايعة الحاكم وفقا للظروف الداخلية والخارجية للإيالة غايتهم في ذلك تحسين الوضع السياسي بالإصلاح الإداري والتنظيم الاقتصادي وبحسب ثقة السكان وامتداد العمران واستمرار الإنتاج والعلاقات في مختلف الشبكات القبائلية والعشائرية وضمن النفقات العامة للخزينة ورواتب الإنكشارية، لذا لم يكن من أولوياتهم التفكير في النظام الملكي حتى وإن كان الحاكم الجديد ينوي ذلك، فكانوا يسارعون في عزله لذلك كان أعضاء الديوان حق التفويض والتنفيذ في تعيين أو عزل الحاكم⁽¹⁾.

(1) كشرود (حسان): رواتب الجند وعامة الموظفين وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية في الجزائر العثمانية من 1659-

1830، إشراف: قشي (فاطمة الزهراء)، ماجستير في التاريخ الحديث (غير منشور)، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007-2008، ص16.

وعموما ما لا يختلف عليه اثنين في التاريخ العثماني للجزائر أن الجهود العثمانية للجزائر أن جهود العثمانيين كانت عظيمة في هذه المرحلة (قبل الاحتلال) تميزت بتحرير المواقع التي احتلها وأخضعها الإسبان، فنجحوا في طرد هؤلاء من كافة المدن الساحلية التي سيطرت عليها. إذا رجعنا إلى تفاصيل نظام حكم الأتراك وتنظيمات الأهالي المجاورين لمدينة الجزائر مثل المتيجة وبئر تلمسان، إلخ... أعيد إلى الأذهان بأن هؤلاء السكان قد طلبوا من الباشا قائد الولاية أن يعين لهم أحد الأتراك بجمع الضرائب وقيم بينهم شهيدا على تصرفاتهم وشاهدا على طاعتهم للباشا، واستجابة لهذا الطلب تم تعيين قائد هذه المنطقة ولأمور سياسية، كان الباشا يثق في السكان أكثر من ثقته بعامله. وذلك أن السلطان أو الملك يستطيع الاستغناء عن أي حاكم ولكنه لا يستطيع أن يكون ما هو عليه إذا لم يكن تحت إمرته شعب يشكل أساس حكمه، إذن كان الباشا مستعدا لتأييد شعبه أكثر من استعداده لمساندة عامله، اللهم إلا إذا حظي هذا الأخير بشهادة جزء من السكان لتركيته سلوكه وتبرير مواقفه، هذه هي الطريقة التي استعملها الأتراك لبسط نفوذهم»⁽¹⁾.

4- الأوضاع الإدارية:

« في نهاية القرن السادس عشر كانت مقاطعة الجزائر تشمل إضافة إلى الجزائر الحالية كل من تونس وطرابلس، ولما أدرك السلطان العثماني مراد خان الثالث القوة التي تمثلها هذه المقاطعة التي من الممكن أن تنافس المقاطعة الرئيسية للباب العالي، قرر تقسيم المقاطعة إلى ثلاث وحدات رئيسية، وهي مقاطعة طرابلس، ومقاطعة من طرف السلطان لمدة ثلاث سنوات»⁽²⁾.

4- 1- تقسيم الإدارة العثمانية: يمكن تقسيم الإدارة العثمانية خلال حكمها للجزائر: لكي يحافظ المجتمع على بقائه وتطوره أحدثت السلطة العثمانية تنظيما إداريا مواكبا للتغيرات الحاصلة في البيئة المحيطة، إذ من المؤكد بان التنظيمات وخاصة الإدارية منها تختفي من الوجود عندما لا تكون قادرة على إشباع حاجة في المجتمع وتغييراته الحتمية.

(1) خوجة (محمد بن عثمان): المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص197.

(2) Chitour (Chems eddine): Algérie le passé revisité, ed Casbah, Alger, 1998, p100.

أ- الإدارة المركزية: تضم حكام معينون من طرف الباب العالي، المجلس الأعلى، والديوان.
ب- المقاطعات الإدارية: أقامها البيلرباي حسن باشا ومتمثلة في بايلك الجزائر (أو دار السلطان)، بايلك الوسط (أو التيتري)، بايلك الغرب، وبايلك الشرق.

شهد الجهاز الإداري العثماني بإيالة الجزائر تطورا ملحوظا، وذلك منذ استقرار الحكم العثماني بها، حتى استكمل تنظيماته، واستقرت أجهزته مع نهاية القرن الثامن عشر⁽¹⁾.

فبداية رأى عروج أن يقسم الدولة الجديدة إداريا إلى مقاطعتين: مقاطعة شرقية، يشرف عليها خير الدين، ومقرها الإداري مدينة دلس، ومقاطعة غربية، ويشرف عليها عروج نفسه، ومقرها الإداري مدينة الجزائر⁽²⁾.

وبعد أن عين خير الدين بايلر بايا على الجزائر عام 1519م، احتفظ بمدينة الجزائر وما حولها لنفسه، وعين على الجزائر الشرقية، والجزائر الغربية عمالا من قبله... أولهما أحمد بن القاضي الغبريني -سلطان جبل كوكو - في الشرق، وثانيهما محمد بن علي في الغرب. وقد مر تقسيم الجزائر بمراحل، انتهت في عام 1567م، بتقسيمها إلى أربع باياليكيات (مقاطعات)، ثلاثة منها كان يديرها بايات، يعينهم الباشا⁽³⁾.

فأولهم باي التيطري، وهو أكبر البايات اسما، لأنه أول من ولته الدولة العثمانية بهذا المحل، وقاعدته المدية. وثانيهم باي الشرق، وقاعدته قسنطينة، وثالثهم باي الغرب⁽⁴⁾.

وكان مقره في بادئ الأمر في مازونة، ثم نقل إلى تلمسان، ثم إلى غيرها، كمدية وهران بعد الفتح الأول عام 1708 م، ثم صار مستغانم، ثم معسكر، ليستقر في وهران بعد الفتح الثاني عام 1792م، واستمر الحال على ذلك إلى انقطاع حكم العثمانيين بالجزائر⁽⁵⁾.

(1) سعيدوني (ناصر الدين): «الجانب الاقتصادي والاجتماعي من تاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني» في: الجزائر في التاريخ، عدد4، 1984، ص 16.

(2) المدني (أحمد توفيق): حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر و أسبانيا 1492/ 1792، ش.و.ن.ت، الجزائر، دت، ص183.

(3) بوعزيز (يحيى): الموجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ج2، ص269. بتصرف

(4) بن عودة (المزاري): طلوع سعد السعود في أخبار وهران و الجزائر و اسبانيا و فرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق ودراسة يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص270.

(5) الزباني (محمد بن يوسف): دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق الشيخ البوعبدلي (المهدي)، الجزائر، 1978، ص189.

أما القسم الرابع الذي أطلق عليه اسم "دار السلطان"، فكان تحت الإدارة المباشرة للباشا، وكان يشتمل على المدن الساحلية الممتدة بين دلس شرقا، وشرشال وتنس غربا، ليضاف إلى ذلك شريط داخلي ضيق، يمتد خلف الساحل»⁽¹⁾.

ويتكون البايليك من عدة مناطق تدعى أوطان، وكل وطن كان يتكون من عدة مناطق، أو أعراش، إضافة إلى عدة مدن»⁽²⁾. وقد كانت المدن وأحوازها، تدار على يد قائد البلد، وتحتة شيخ عرفي، يقال له شيخ البلد»⁽³⁾.

ت- الميليشيا أو الجيش: ويضم الجنود الأتراك (الإنكشارية) قبائل المخزن، الزبنطوط، الطوابجي.
ث- طائفة الرياس: تتكون من القيادات العليا من الذين يعملون في الأسطول البحري وكان لها تأثير بالغ على قرارات دار السلطان وهذا كون الأسطول البحري هو الحامي الحقيقي للدولة، وهو أهم الروافد المالية (القرصنة).

4-2- الميزانية العامة:

تمثلت في الميزانية القادمة من الباب العالي مخصصة لتغطية التكاليف الحربية ومداخيل القرصنة والضرائب المفروضة على القبائل وأوقاف ومداخيل بيت المال.
كانت هذه على العموم أهم الروافد والمداخل التي تخص الخزينة العامة لدار السلطان، لكن أهم المداخل التي كانت تصل خزينة الداى هي تلك القادمة من البايات من الضرائب المفروضة على القبائل المختلفة في البيلك، وكان بيلك الشرق أكثرهم عطاء كونه كانت فيه الأراضي الأكثر خصوبة»⁽⁴⁾.

الإدارة العثمانية لم تكن بالقوة المزعومة، ولم تكن صلتها بالطبقات الاجتماعية كبيرة، ورغم

(1) جون بابتست (وولف): الجزائر وأوربا، ترجمة وتعليق سعد الله (أبو القاسم)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص117.

(2) Benachancho (A) : L'état Algérien en 1830 ,Ses institution sous l'Emir Abdelkader, S,N,E,D, Alger, sd, p20.

(3) بن عودة (المزاري): طلوع سعد السعود في أخبار وهران و الجزائر واسبانيا و فرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق ودراسة بوعزيز (بجي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص274.

(4) Morad Boudia (Abdelhamid) : La formation sociale algérienne précoloniale, opu, Alger, 1980, p322.

اعتمادها على قبائل تشكلت على مصالح اقتصادية، وهي قبائل المخزن، والتي كانت تساعد الإدارة التركية على جميع الضرائب خاصة، مع تمتعها باستقلالية نسبية في طريقة الجمع هاته، يعتبر تشكل قبائل المخزن دليل لا على قوة الدولة العثمانية وإنما دليل على ضعف المجتمع من الداخل والتاريخ الجزائري في هذه الفترة هو تاريخ صراع بين السياسات (المتملة في الدولة) والدين (المتمثل في مختلف المذاهب والفروع والطرق الصوفية...) والاقتصاد (المتمثل في مختلف أشكال الملكية). إن تاريخ الجزائر في هذه الفترة خاصة هو تاريخ تقوقع واجترار، تاريخ ضعف حضاري برز مع دخول الفرنسيين، والشاهد على كل هذا الضعف الحضاري هو الإنسان نفسه.

مع دخول العثمانيين للجزائر شهدت المنطقة استقرار سياسي فرسمت حدودها واختفت الإيديولوجيات المختلفة المتمثلة في تلك الدويلات المتواجدة (دولة بني حماد، صنهاجة...) فتاريخ الجزائر طغت عليه الفلسفة، والإيديولوجية الإسلامية ووجود تفكير نابع من الدين الإسلامي، والإيديولوجية من حيث وجود أحزاب ودويلات متصارعة.

5- الأوضاع الاقتصادية:

لم يكن للأتراك دور في تطور البيئة الاقتصادية لولاية الجزائر « فلو استثمر الأتراك المبالغ الضخمة التي كانت تدرها أرباح القرصنة في مجالات الاقتصاد المحلي المختلفة لتحسن وضع الولاية الجزائرية، لكن الأتراك وجهوا هذه الأموال لخدمة مجموعة من الأفراد وعلى نطاق ضيق إذ انحصرت على الفئة الحاكمة والموظفين»⁽¹⁾.

وكانت تتصف بالضعف الاقتصادي رغم أنها « غنية وذات خصوبة وكثيرة السكان، ويفسر هذا الضعف بأنه ناتج عن فقدان الصناعة، وانعدام النشاطات المنتجة والحواجز التي تقيمتها الحكومة من أجل الإشراف على مظاهر الاقتصاد كلها واحتكارها»⁽²⁾.

(1) التميمي (عبد المالك خلف): «ملامح الوضع الاقتصادي في المغرب العربي» في: المجلة التاريخية المغربية، العدد 30-29، 1973، ص 116.

(2) بونو (سلفاتور): «العلاقات من الجزائر و إيطاليا خلال العهد التركي»، تر: بن التومي (أبو القاسم) في: مجلة الأصالة، العدد 76، ص 118.

المجتمع الجزائري هو مجتمع ريفي بنسب جد مرتفعة قبل 1830 ويتضح ذلك فيما يلي:

5-1 - أنواع الملكية: تمثلت في أملاك البايلك، العرش، الملك.

أ- البايلك: (العزل) هي الأراضي التي تمتلكها الدولة والتي كانت تصادر من قبل القبائل النائرة، وهي موجودة بكثرة في الناحية الشرقية للجزائر (خاصة بايلك قسنطينة). « مفترض لأن البايلك استعملت لوصف ملكية الداى للعاصمة، أو البايات في كل من قسنطينة، التيتري، ومازونة ثم وهران في الغرب »⁽¹⁾.

يقوم بفلاحة الأراضي بواسطة أعمال السحرة (التويزة) التي يفرضها الأتراك على قبائل الرعية. وإذا كانت غير كافية فإن الباى يشغل (الجماسين) وهم الذين يتلقون من الدولة الحيوانات والبذور ويتقاضون 5/1 من الإنتاج كأجرهم⁽²⁾.

ويرى المؤرخون والكتاب الأوروبيين أن طريقة الاستغلال في الأرصيف كانت عبارة عن أعمال مفروضة شاقة. لكن، الحقيقة أن جهلهم لمفهوم التويزة هو الذي أدى بهم هذا القول، فالطريقة المستعملة في أراضي البايلك هي الخماسة، أما بقية الأراضي فإن التويزة هي العمل المستخدم فيها.

ب- أراضي العرش: كانت تغطي حوالي خمسة ملايين هكتار، تعتبر مناطق سكنها معظم سكان الأرياف الجزائرية.

ت- أراضي الملك: عرفت من طرف الفرنسيين أنها ملكية خاصة في سنة 1830 غطت مساحة 4.5 مليون هكتار. « كان يصل عدد أفراد مجموعة في ملكية واحدة من 300 إلى 400 شخص، و بما أن القبلية في شمال إفريقيا يتراوح أفرادها من 500 إلى 40000 فرد، فإننا نتكلم عن القبلية وملكية القبلية وليس الملكية الفردية، فإن بيع الملكية كان ممنوعا في القبلية وحتى إذا قرر البيع فإن القبلية جزء من أجزائها له الكلمة الأخيرة في ذلك وفي بعض القبائل يمكن للفرد أن يبيع.

(1) Noeschi (André): Enquête sur le niveau de vie des population rurales constantinoises, P.u.f, Paris, 1961, p248.

(2) هلاي (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص116.

بشرط أن يكون المشتري من نفس العرش»⁽¹⁾.

وقد شهدت الأوضاع الاقتصادية تخلف وتراجع وضعف بسبب رداءة التقنيات الفلاحية المستخدمة في الزراعة، فالزراعة كانت أساس اقتصاد الجزائر، نظرا لاتساع نشاط الفلاحين مقتصرًا فقط على الزراعة، بل تعداه إلى تربية الحيوانات (كالأبقار والأغنام والماعز والخيول والنحل). «كانت الجزائر تصدر سنويا من ميناء مدينة الجزائر إلى أوروبا حوالي 20 إلى 25 ألف قطعة جلدية و17 إلى 8 آلاف قنطار من الصوف، وإلى جانب الإنتاج الحيواني كانت الجزائر تصدر كميات كبيرة من القمح والشعير والخضر الجافة بالإضافة إلى كل هذه المواد كانت الجزائر تصدر مواد أخرى، كالشموع والخمور والتمور والزيت والتبغ والمالح والعنب والجوز والحيوانات»⁽²⁾.

كما عرف المجتمع الجزائري في العهد العثماني صناعة تقليدية، كانت تستمد خامتها الأولية في أساسها من الإنتاج الزراعي والحيواني، وقد أدى تنوع المواد الخام إلى تنوع الإنتاج، فكانت لكل منطقة صناعتها الخاصة. وكان الجزء من الإنتاج يستهلك محليا ويصدر الفائض إلى الخارج، ومن أهم الصناعات أو الحرف التي مارسها المجتمع الجزائري على المستويين المدينة والريف، هي الصناعة النسيجية والحريرية والقطنية والجلدية والمعدنية والخشبية والفخارية.

عرف الوضع الاقتصادي للجزائر إبان الفترة الأخيرة للعهد العثماني ضعف وتدهور بسبب عدم تطور الطرق والأساليب المستخدمة في الزراعة إضافة إلى استغلال نصف المساحة الزراعية الجزائرية فقط، هذا ما أدى إلى انعكاسات سلبية على المردود الفلاحي إضافة إلى السياسة الضريبية التي فرضتها الدولة العثمانية على الفلاحين مما جعلهم يتخلون عن أراضيهم الزراعية وينسحبوا إلى الجبال والصحاري، هذا من جهة ومن جهة أخرى الثورات وحركات التمرد الداخلية التي شهدتها تلك الفترة، والتي أثرت في الجانب الزراعي وحتى في الجانب الصناعي المتمثل في صناعة الحلبي والنسيج ودباغة الجلود، فنقص المواد الخام أثر على المردود الصناعي.

(1) خلوف (علي): السلطة في الأرياف الشمالية لبابلك الشرق الجزائري، مطبعة العناصر، الجزائر، 1999، ص 27.

(2) شوتيام (أرزقي): نهاية الحكم العثماني في الجزائر و عوامل انهياره - 1830/1800، دار الفكر العربي، الجزائر، 2011،

كما أن الضعف الذي أصاب الدولة جعلها غير قادرة على مراقبة المبادلات التجارية إضافة إلى الضرائب والرسوم والنظام الاحتكاري للمواد الأولية، فأثر سلبا على التجارة وكل القطاع الاقتصادي. « أدت حالة النزاعات القبلية وثورات الرعية على السلطة وكثرة السكان في بعض القبائل إلى حالة من الفقر التي كانت الجزائر تعاني منها أثناء الحكم العثماني، ولكنه فقر يعود إلى طبيعة الحكم وليس إلى مواد البلاد»⁽¹⁾. اقتصاديا اعتمد العثمانيون على غنائم البحرية ومدخيلها لدعم خزينة الدولة وتمويلها، وقد عرف هذا النشاط حيوية منقطعة النظير خلال هذه الفترة.

6- الأوضاع الاجتماعية:

6-1- البنية الاجتماعية:

6-1-1- الأقلية التركية:

القوة المسيطرة الأولى في جزائر العهد العثماني كانت متمثلة في الأقلية التركية، وقد تمثلت هذه الطبقة خاصة في المليشيا الحربية المتمثلة في طبقة الأوجاك التي لم يكن عددها كبيرا جدا حيث لم يتجاوز 1500 رجل»⁽²⁾. إذ من أهم « العوامل الحاسمة في ظهورها هي الإدارة التركية، ونظامها الاقتصادي المنتهج، لأن النظام التركي في الجزائر لم يأت كبديل للبنى الاجتماعية السائدة، وإنما جاء ليموقع أساسا فوق هذه البنى الاجتماعية»⁽³⁾.

وننوه بأن الهجمات الإسبانية على الجزائر هي التي أدت بها إلى الاستنجاد بالجيش الانكشاري. هذا الأخير شكل طيلة ثلاثة قرون الركيزة الأساسية لنظام الحكم التركي بالجزائر، ولقد كان أفرادهم يعينون من قبل السلطة التركية التي عمدت إلى تجديدهم المستمر لهذا فهم لم يشكلوا جماعة اجتماعية ذات تقاليد توريثية وخاصة مع الانفصال النسبي للإدارة في الجزائر عن الإدارة

(1) سعد الله (أبو القاسم): محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1982، ص157.

(2) Julian (Charle-André) :Histoire de l'Algérie contemporaine conquête et colonisation, P.u.f, Paris, 2^{ed}, 1979, p03.

(3) Merad Boudia (Abdelhamid) :La formation social algérienne précoloniale, o.p.u , Alger, 1998, p327.

المركزية للباب العالي. ومع عدم وجود قوة ناظمة تسير هذه الجماعة وتتحكم فيها جعل منها قوة اجتماعية مهيمنة مستغلة ومحتكرة، ولكنها في نفس الوقت منغلقة عن ذاتها (كون قوتها تكمن في انغلاقها) حتى أنها لم تسمح للكراغلة الدخول في ميليشياتها وذلك حتى تبقى مقاليد الحكم بيدها.

وتجدر الإشارة بأنه «كانت المهمة الأساسية للإدارة التركية هي جمع الضرائب لتغطية حاجيات الجيش الانكشاري من منح، علاوات، عطايا، وأجور، إضافة إلى المستلزمات الحربية، وقد كانت هذه المهمة هي الفريضة الوحيدة للإدارة التركية لأنه لا الأشغال العمومية، ولا التعليم ولا تسيير الموظفين كان من تكاليف الدولة»⁽¹⁾. وهذا ما يدل على الدور الجوهري للجيش في ضبط الجماعات دون التفاعل معها.

6-1-2- الكراغلة:

هم الأفراد المولودين من أم جزائرية وأب تركي، وكانوا يتمتعون بامتيازات إذ آباؤهم ينتمون إلى الميليشيات الحربية وأمهاتهم من العائلات الأكثر شهرة. « ولقد تركز معظم الكراغلة في المدن أو ضواحيها وامتلكوا فيها منازل جميلة، لكنهم لم يصلوا إلى المستوى الإمتيازي لآبائهم الأتراك خاصة بعد ثورتهم ضد نظام الحكم عام 1630 »⁽²⁾ حيث همشوا صراحة.

6-1-3- قبائل المخزن:

كانت قبائل المخزن حلقة وصل بين الأهالي ونظام الحكم، وقد ساعدت وبصورة كبيرة في الحفاظ على الاستقرار النسبي خاصة في المناطق الداخلية للبلاد، رغم الصراعات والأحقاد التي كانت بينهم وبين القبائل المختلفة، وخاصة إذا ما كانت العائلات المهيمنة على هذه القبائل في خلاف مع نظام البايلك أو الحكم.

قبائل المخزن هذه انعكاسا فعليا وتطبيقيا عمليا لسياسة الأتراك مع الغالبية الساحقة من السكان

(1) opcit, p04.

(2) Gaid (Mouloud) : L'Algérie sous les turcs, ed Mimouni, Alger, 2^{ed}, 1991, p199.

الأهالي، هذه السياسة التي أبرزت قبائل المخزن بالخصوص في شكل مجموعات سكانية تعميرية لها صبغة فلاحية، إدارية وعسكرية، استمدت منها تماسكها. فهذه الصبغة الخاصة التي اتصفت بها قبائل المخزن جعلتها تتميز عن بقية القبائل التي تعتمد في تدعيم كيانها، وجمع شملها على رابطة الأصل المشترك والنسب الواحد. فقبائل المخزن بهذا المفهوم كانت عبارة عن تجمعات سكانية اصطناعية متميزة في أصولها، مختلفة في أعراقها، فمنها من أقره الأتراك بالأراضي التي وجدت عليها لتكون سندا لهم، ومنها من أعطيت لها الأرض لتستقر عليها، ومنها من استقدم كأفراد مغامرين أو متطوعين من جهات مختلفة، ليؤلفوا جماعة شبه عسكرية ترتبط مصالحها بخدمة الحكومة التركية. وبفعل الانتساب والاستقرار، والنشأة على أراضي البايلك اكتسبت هذه المجموعات البشرية المعروفة بقبائل المخزن كيانا مستقلا متميزا، ولم تعرف من أنسابها القديمة، ومواطنها الأصلية إلا ما علق بتسمياتها الجديدة كقبائل الصحاري، والغرارة، وهاشم، والعبيد، والعثمانية⁽¹⁾. في حين اتخذت الغالبية الكبرى من قبائل المخزن تسميات محلية وألقابا خاصة بها استمدت من مواطنها الجديدة، أو اشتقتها من الوظائف التي كانت تمارسها والمهام التي كانت تقوم بها أو استعارتها من نوع السلاح الذي كانت تحمله، فمخزن الزوانة عرفوا بهذا الاسم لتوطنهم على ضفتي وادي الزيتون رغم أنهم كراغلة⁽²⁾. وعن النشأة الاجتماعية لهذه القبائل، فقد كانت هذه القبائل تمثل الشرطة الحقيقية لاستتباب نظام الحكم، وكانت تقوم بالجباية. كما تشير إلى وجود التفاوت بين هذه القبائل إذ البعض منها كانت مالكة للأراضي وأخرى معمرة لها بمعنى هناك قبائل فرضها الأتراك وأخرى فرضت نفسها في النسق الاجتماعي بفعل اجتهادها. ونخلص في الأخير بأن قبائل المخزن كانت قبائل اصطناعية لم تكن لها مكانة تذكر في التاريخ الجزائري لو لم توجد الإدارة التركية.

(1) سعيدوني (ناصر الدين): دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر: العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

1984، ص98.

(2) المرجع نفسه، ص6.

6-1-4- الجواد:

كلمة جواد تشكل جزء هام من الجماعات المحلية، وتعني للعائلا النبيلة وهي مشتقة من الجواد بمعنى الحصان، إذ تستعمل العائلات الكبيرة الجواد وهو وسيلة من وسائل الحرب آنذاك تملكها العائلات المرموقة مثل عائلة المقراني بالمجانة، وبني حبيلس بجيجل وبورنان بفرجوية... وتتمثل في العائلات الإقطاعية التي برزت نتيجة لنمط الإنتاج المعتمد على استغلال الخماسة، وتقوم هذه العائلات المهيمنة على الأراضي على فرض الجباية على مستغلي الأراضي الواقعة في مناطق نفوذها، والذي تستمد من خلال درجة علاقتها بالباي. ويمكن التفرقة بين نمطين من الجواد المحليين:

النمط الأول: القادة البسطاء لبعض القبائل الذين يتمتعون بسيطرة نسبية على بعض المناطق وفي هذا النمط تمنح القيادة للعائلة المهيمنة المنتصرة في الصراعات دوما. النمط الثاني: تضم العائلات التي لها هيمنة واسعة على مناطق نفوذها والتي تكون قيادتها وراثية في سلالة القادة. وفي هذا النمط يكون نظام الحكم مضطرا إلى التحالف مع العائلة المسيطرة.

6-1-5- المرابطون ورجال الدين:

المرابطون طائفة دينية، اكتسب رجالا سلطة روحية بين الناس، إما لأنهم اشتهروا بالكرامات. وإما لأنهم ينتسبون إلى من أشتهر بها من أسلافهم. وكانت كلمة "مرابط" تطلق في بداية استعمالها بالمغرب _ كما في المشرق _ على الرجل التقى الذي يلازم الرباط في الثغور لمراقبة العدو من جهة، وللعبادة من جهة أخرى، غير أن مفهومها في المغرب تطور في عصور مختلفة، حيث صار كل من يثير إعجاب الناس لنسكه وورعه، أو لطابع الزهد في كل ما يتصل بشؤون الدنيا ينعت بالمرابط سواء كان حيا أو ميتا⁽¹⁾. المكانة الاجتماعية التي تميز بها رجال الدين والمرابطون ترجع إلى رسوخ المعتقد الديني

(1) مسعود سعيد (العيد): المجتمع الجزائري في العهد العثماني، ماجستير، قسم التاريخ، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، إشراف: أحمد العقاد (صلاح الدين)، 1975، ص 309.

في المخيال الاجتماعي للمجتمع الجزائري. ويرجع هذا إلى طريقة انتشار الدين الإسلامي حيث كان انتشاره عن طريق الحركة الصوفية وساعد في ذلك الوضعية العامة للمجتمع المغربي من تدهور الاقتصاد واهيار العائلات الحاكمة كالزيانيين والمرينيين، ومع تفاقم تهديدات الحملات الاسبانية والبرتغالية. وفي ظل هذه الأوضاع ظهرت الحركة الصوفية مثل القادرية، الشاذلية، الرحمانية، التيجانية والسنوسية... كحركة رافضة للأوضاع، وهذا ما جعلها تظهر كقوة منظمة وحيدة قادرة على صد الهجمات. ومع انعدام الإطار الرسمي وكذا الشعبي أصبحت هذه القوة تحت سيطرة أشخاص استغلوا الحماس الشعبي والتعبئة الجماهيرية المقاوم للعدو لخدمة مصالحهم الشخصية.

وينتمي عادة مسيرو الطرق الصوفية وهم عادة شيوخ الزوايا إلى النسب الشريف. وتجدد الإشارة بين علاقة الطرفين أي الإدارة التركية و رجال الدين قد تباينت من فترة لأخرى ففي الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر كانت وطيدة لتقارب المصالح حيث كان رجال الدين يجيشون الجماهير لمساعدة الجيش التركي لمحاربة العدو المشترك المتمثل في الإسبان والغزاة الأوروبيين. ولكن مع منتصف القرن الثامن عشر ومع بحث الإدارة التركية لمصادر تمويل جديدة وفرضها للجباية دون احتساب الزكاة، وهنا توترت العلاقة مما أدى إلى نشوء عدة ثورات شعبية قادها رجال الدين.

6-1-6- الحضر:

لقد اشتهر سكان المدن بالصناعات الحرفية كدبغ الجلود، صنع الأحذية، السروج، صنع الأواني، والحدادة. وكان الطابع الغالب في المدن هو التجارة. وكانت تنظم أسواق في ضواحي المدن قصد التبادل ما بين النشاط الحضري والريفي المتمثل في الزراعة وتربية المواشي. ويتشكل الحضر من « المجموعات السكانية بمدينة الجزائر والتي تعود أصولها إلى الفترة الإسلامية والتي تسبق الوجود العثماني، أي منذ بناء مدينة الجزائر من طرف بلكين بن زيري سنة 339هـ/950م إلى جانب الفارين من الاضطهاد المسيحي بعد سقوط غرناطة سنة

881هـ/1492م»⁽¹⁾

كما تضم هذه الفئة العلماء، التجار، أصحاب الحرف والصنائع، الكتاب والإداريين.

عموما الحضر يتكوّنون أيضا من:

- العنصر البربري العربي من السكان المدن القدامى.
- العنصر الأندلسي وهم الفارون من الأندلس.
- اليهود: قدموا من نواحي أوربا، وقد لعبت الطائفة اليهودية دورا هاما في الميدان الاقتصادي حيث كانت لعائلي بوشناق وبوخريص مثلا مسؤوليات واسعة لدى دار السلطان استطاعا بواسطتها احتكار سوق القمح والحبوب.
- وهذا بالإضافة إلى وجود عناصر أخرى في التركيبة البشرية مثل العبيد، الزنوج والبرانية.

نلخص مما سبق إلى وجود تفاوت اجتماعي في التركيبة الاجتماعية للسكان وصل إلى حد وجود الهيمنة ما بين الجماعات داخل النسق الاجتماعي.

(1) سعيدوني (ناصر الدين)، بوعبدلي (المهدي): الجزائر في العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص97.

II - المبحث الثاني: النخبة في العهد العثماني

1- النخبة: السماوية:

التغيير هو سمة ترافق المجتمعات وخاصة في بحثها عن الاستقرار والتقدم لتحسين أوضاعها الراهنة. والتغيير يتطلب انسجام جميع الأنساق الاجتماعية وتفاعلها، ويتحقق هذا بوجود محرك والذي يكون عادة النخبة: يشير مفهوم النخبة إلى « فعل انتخب أي اختبار، والانتخاب هو الإختيار والانتقاء. فنخبة القوم تعني خيارهم»⁽¹⁾. ويشير أيضا إلى « أنها التي تقوم بدور الوسيط في عملية التكوين والتفكير، وتنوب عن الباقيين في ذلك»⁽²⁾. فالنخبة إذن « فئة قليلة من البشر لهم قدر من السيطرة والتحكم في فئات أخرى»⁽³⁾. النخبة هدفها دائما « أن تتقدم وهي تبحث عن الحلول الصحيحة »⁽⁴⁾. ولا يتأتى فهم ذلك إلا بتوضيح البنية الاجتماعية للنخبة وعلاقتها بالسلطة السياسية:

2- البنية الاجتماعية للنخبة:

شكلت النخبة في العهد العثماني «بالجزائر طبقة مميزة، ومحترمة، موفورة الكرامة، لهذا تقرب منهم رجال السلطة وخشوا بأسهم لقوة تأثيرهم على الأهالي»⁽⁵⁾. وتجدر الإشارة بأن البنية الاجتماعية للنخبة تكونت من مجموعة من المرجعيات أهمها رجال الدين لأن « الطابع الغالب في ذلك العصر هو الطابع الديني العلمي، فلم يفصل بين العلم والدين لأن كلاهما يكمل الآخر، فحسب معيار العصر فالعالم الحق كان عليه أن يكون عالما

(1) سعادة (مولود): «النخبة والمجتمع» في: الباحث الاجتماعي، عدد 10، 2010، ص98.

(2) بشار (سعيد): قضايا إسلامية معاصرة، النخبة والإيديولوجيا والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2005، ص13.

(3) زايد (أحمد)، عروس (الروبير): النخبة الاجتماعية - حالتنا الجزائر ومصر-، العربية للطباعة والنشر، مصر، 2005، ص9.

(4) بوزيدة (عبد الرحمن) «قراءة ثقافية للأزمة» في: الثقافة، عدد1، 1993، ص9.

(5) المدني (أحمد توفيق): كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص37.

وفقيها في دينه قبل دراسته أمور ديناه»⁽¹⁾. لذا فكلمة علماء تعني رجال الدين بالمعنى الأدق لأن الحياة الفكرية كانت دينية صوفية في آن واحد وخاصة في العهد العثماني. لهذا فكلمة العلماء تعني رجال الدين أو رجال الشريعة لأنها فئة تمثل أعضاء مجالس القضاء والمراكز الدينية والتعليمية ورؤساء الطرق الصوفية ونقابة الأشراف»⁽²⁾. فكان رجال الدين هم العلماء بحق، فكل محدث أو فقيه أو مفسر يعد في نظر الناس "عالما" ويلقب "بسيدي فلان" وإن جمع بين عدة علوم فهو عالم تحرير وبحر غزير»⁽³⁾. هذا وبالنظر إلى التركيبة الاجتماعية للنخبة يمكن تصنيفها إلى:

__ العلماء الموظفون والفقهاء المستقلين لا صلة لهم بالتصوف، ثم العلماء المتصوفة ثم المتصوفة دعاة العلم، والولاية المرابطين»⁽⁴⁾

هذا من الناحية العلمية أما من الناحية الوظيفية فهم طبقتين:

الطبقة الرسمية التي تشمل القضاة والمفاتي والمدرسين ثم الطبقة الملحقة بها من رجال الزوايا والمتصوفة وسلالة الأشراف»⁽⁵⁾، المنحدرة من سلالة الرسول "ص" وهم على شكل مجموعات في كل الأحياء تحت رئاسة "نقيب الأشراف" وغالبا ما يكون تابعا لنقيب إسطنبول وقد تولت هذه الأخيرة وظائف دينية.

وحسب "حمدان خوجة" فقد وجد في كل مدينة نقيب للأشراف بمثابة الحاكم الثاني للمدينة، ويختار من الأسر الشريفة، وواجهه كلما حدث أمر هام أن يجتمع في بيته مع شيخ البلد وسائر

(1) هلال (عمار): أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1862، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1965، ص381.

(2) Raymond (André) : Grandes villes arabes à l'époque Ottomane, Sindbad, Paris 1985, p78.

(3) سعد الله (أبو القاسم) : تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998، ص481.

(4) ابن ميمون (محمد): التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر الحمية، تحقيق وتقديم محمد بن عبد الكريم، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1972، ص48.

(5) البوعبدلي (المهدي): « عبد الكريم بن الفكون القسنطيني " 988 - 1073 والتعريف بكتابة منشور الهدايا في كشف حال من ادعى العلم والولاية» في: الأصالة، عدد13، 1973، ص18.

الأمناء التابعين له من أجل اتخاذ التدابير اللازمة»⁽¹⁾.

نستنتج مما سبق بأن النخبة في العهد العثماني تتضمن العلماء، المرابطون، المفاتي، الأئمة، الخطباء، الوعاظ، القائمون بشؤون المساجد، خدام الأضرحة، الخوجات، المثقفون....

3- علاقة النخبة بالسلطة:

النسق الثقافي ظاهرة معقدة لا تتحرك بنجاعة أي بطريقة قادرة على إنتاج الحلول الإبداعية أو حتى على نقلها الثقافي الفعال إلا إذا أنتجت في أن واحد حسب غرامشي: المثقف المبدع، المثقف المنظم و المثقف المعلم»⁽²⁾.

ولكن، وحسب الدكتور "بوزيدة عبد الرحمان": «الثقافة المكتملة والمستقلة تحتاج بالضرورة للوجود المتزامن لثلاثة نماذج ضرورية وفاعلة في آن واحد وهي: المبدع، المنظم والمعلم. وأن غياب أي نموذج منها، ولاسيما المبدع يؤدي بالضرورة إلى عطب ثقافي يمهّد الطريق إلى التبعية الثقافية، ويفتح باب الاحتواء من طرف الغير»⁽³⁾.

وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: ما طبيعة المثقف الجزائري إبان العهد العثماني؟ وما علاقته بالسلطة السياسية؟.

تعتبر السلطة السياسية في أي مجتمع وسيلة من وسائل عديدة للضبط الاجتماعي للأفراد، حيث يتعين على هؤلاء عدم الانحراف عما ترسمه السلطة من قوانين. إن السلطة في المجتمع تمثل القوة الشرعية، «والمقصود بالشرعية أن تكون مدعومة من قبل معايير الجماعة أو معايير أطراف العلاقة»⁽⁴⁾.

« تمثل السلطة القوة القدرة على تحقيق الأهداف التي يسعى إليها الناس حتى في الحالات التي تظهر فيها المقاومة من جانب أطراف أخرى، مما يدعو إلى استخدام القوة في أكثر الأحيان

(1) حمدان بن عثمان خوجة: "المرأة"، لحة تاريخية وإحصائية لإيالة الجزائر، تحقيق وتعريب العربي الزبيري، ش.و.ن.ت، 1975، ص 125.

(2) بوزيدة (عبد الرحمان): «قراءة ثقافية للأزمة» في: الثقافة، عدد1، 1993، ص19.

(3) بوزيدة (عبد الرحمان): «قراءة ثقافية للأزمة» في: الثقافة، عدد2، 1993، ص29.

(4) الجوهري (محمد): المدخل إلى علم الاجتماع، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، 2008، ص46.

وتكون للحكومة سلطة عندما تستخدم صلاحيتها بطريقة قانونية وشرعية. وتستمد هذه الشرعية من قبول الناس الذين يمارس الحكم عليهم»⁽¹⁾.

تنحصر العلاقة بين النخبة والسلطة في اتجاهين اثنين هما:

أولاً_ النخبة المؤيدة للسلطة: هي تلك الفئة التي تتمتع برضا السلطة والذي جعلها تعمل على تعظيم وتضخيم امتيازاتها وتقوية مكانتها في المجتمع، وهي الفئة التي لا تشكل عائقاً أمام مصالح السلطة. إنها الفئة الحاملة للمشاريع السياسية التي تعمل على التنسيق بين المجتمع والسلطة عن طريق إقناع الأفراد بما تحويه هذه المشاريع من إيجابيات. كما تسيطر على الكثير من المجالات الاجتماعية، السياسية والاقتصادية... وحتى التعليم « فتسعى القوة الاجتماعية التي بيدها السلطة السياسية إلى فرض نفوذها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على المؤسسات إنتاج ونشر المعرفة، لأن تلك السيطرة تحقق إدماج هذه المؤسسات في مشروع القائم وجعلها أدوات لا غنى عنها في كسب الشرعية من جهة وتزويد النظام بكفاءات ضرورية لتحقيق أهدافه في مختلف المستويات، اقتصادية، سياسية وعقيدية»⁽²⁾.

ثانياً_ النخبة المعارضة للسلطة هي تلك الفئة التي تنشط وتتغذى من نقد وانتقاد السلطة عن طريق مناهضة المشاريع السياسية بمختلف توجهاتها، غايتها الوصول إلى تحقيق الأهداف المختلفة لأكبر شريحة من المجتمع التي قد لا تدلي بآرائها وهي الأغلبية الصامتة التي تفوض النخبة للتعبير عن مواقفها، وتنطلق النخبة في القيام بدورها امتثالاً للديمقراطية لتمرير مشروعات مجتمع، كما أنها تنادي بإعطاء الحق لكل النخب وإعادة إدماجها وإشراكها في كل ما يخص الصالح العام أو الصالح الخاص التي تسعى له النخب المؤيدة.

وعليه، فإن العلاقة بين السلطة والنخب المتعلقة بالجال السياسي تميل إلى التلاؤم أحياناً وإلى الصراع أحياناً أخرى، وهذا يعتمد على مخططات والأهداف التي تبنيها النخبة. عادة ما يواجه هذا النوع من النخب رفضاً من قبل السلطة التي تظل تحاربه بهدف القضاء على أي خطر يهدد وجودها ويجعلها في قلق دائم مما قد ينتج عنه التفاف الشعب حول هذه النخب فأخطر ما ينتج في هذه الحالة الثورات بمختلف أوجهها.

(1) غيدندر (انتوبيني): علم الاجتماع، تر: الصباغ (فايز)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 497.

(2) عنصر (العياشي): نحو علم اجتماع نقدي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1999، ص 67.

وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: كيف كانت العلاقة بين السلطة العثمانية والنخبة؟.

3-1- النموذج الإيجابي: الانسجام

3-1-1- أسباب الانسجام:

أ_ الهدف المشترك:

لقد كانت الجزائر على مدى التاريخ، تحارب العدو، وهذا ما تبين من خلال تضافر الأفراد في العملية الجهادية، فإذا تتبعنا مثلا مسار المقاومة التي خاضها الجزائريون ضد الوجود الإسباني نجد أن أول من عارض الاحتلال الإسباني هم النخبة المتحسدة في النسق الديني، وخاصة المرابطين منهم والمشتغلين في الزوايا، إذ الزوايا ومن خلال نشاط الطرق الدينية كانت العامل الوحيد القادر على تجنيد الأتباع وإثارة الحماس وتنظيم المقاومة.

وكانت تقوم بهذا الدور الجوهرية والفعال باسم الجهاد في سبيل الله ضد التواجد الإسباني⁽¹⁾. فقد « قاد المرابطون أتباعهم للجهاد وناصروا المجاهدين وأطعموهم بزواياهم وتحالفوا مع الأمراء الرافضين للتواجد المسيحي الذي سمح بدوره للعثمانيين بكسب مجد الجهاد المقدس⁽²⁾. أي كان جهاد العدو هدفا مشتركا بين الطرفين » ومن هذا المنطلق سعى العثمانيون للبحث عن حلفاء لهم ضمن فئات المجتمع يؤمنون أكثر بفكرتهم الجهادية، فوجدوا رجال الدين، أو العلماء⁽³⁾.
ب_ المكانة الاجتماعية للنخبة:

كانت علاقة النخبة بالنسق السياسي العثماني علاقة احترام وتبجيل، وهذا انعكاس لعلاقة العثمانيين في اسطمبول حيث كانت الإنكشارية على علاقة وطيدة بالدرراويز خاصة

(1) سعيدوني (ناصر الدين)، البوعبدلي (المهدي): الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 38.

(2) Boyer (Pierre) : « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger 16^{ème} _ 19^{ème} siècle » IN : R.O.M.M, N°1, 1966, pp 36_37.

(3) سعد الله (أبو القاسم) : تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998، ص 191.

المولوية، والبكداشية، حيث اتخذوا من الشخصيات الفذة رموزا لتحقيق النجاح فمثلا : اتخذ الإنكشارية من زعيمها "حاجي بكداش" حاميا ورمزا لهم⁽¹⁾. وهذا ما دفع بهم إلى تكرار طقوسهم الاعتقادية فلجؤوا إلى المرابطين للتبرك، وبلغ بهم الاعتقاد إلى درجة عدم ملاحقة المذنب إذا احتوى بالأولياء أو الأضرحة.

3-1-2- مظاهر الانسجام:

أ_ الامتيازات:

بما أن رجال النخبة يشكلون طبقة اجتماعية فاعلة في المجتمع، فقد اهتم بهم الأتراك وقاموا بحمايتهم، وبمجالستهم، وإغرائهم، إرضائهم، استمالتهم وقدموا لهم امتيازات عدة. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

ب_ الاحترام:

لقد أدرك العثمانيون بأن أقرب أفراد المجتمع إليهم هم رجال الدين والتصوف فاطمئنوا لهم منذ بداية تواجدهم بالجزائر، وتقربوا منهم وأظهروا لهم احتراما واضحا، وهذا باعتبارهم القوة الوحيدة التي يلجؤون إليها لإخضاع الرعية، لذا نجد أن أحد الأساليب التي اتبعتها العثمانيون لإخضاع السكان هو احترامهم لرجال الدين، بعدما أدركوا مكاتبتهم الاجتماعية لهذا السبب عمل رجال السلطة على إظهار الاحترام لهم، فأحاطوهم بالرعاية، والاحترام ورفعوا من شأنهم في نظر المجتمع، حتى أصبحت أضرحتهم ملجأ آمن للفارين والهاريين من الأتراك.

ت_ منح المناصب:

نظرا للمكانة الاجتماعية التي حظي بها العلماء ورجال الدين عند الأتراك فقد منحت لهم مناصب معتبرة، ففي المدن عينوا قضاة وقائمين على المساجد وفي الأرياف أسندت لهم دور الوساطة بين السلطة والمجتمع المدني. ومن أمثلة المهام التي منحها تراك نذكر عائلة "الفكون"

(1) موسى كاظم (نورس علاء): «مدى مسؤولية الإنكشارية في تدهور الدولة العثمانية» في: الجملة التاريخية المغربية، عدد 25، 1982، ص 101.

التي دعمت نفوذ الأتراك بقسنطينة، فقد حظي أفرادها بإدارة المدينة، وكذلك عائلة "آل مقران" وخاصة في صنع السفن وتوزيع الخشب.

ث_ جباية الضرائب:

قام الحكام الأتراك بتعيين ذوي النفوذ في المجتمع المدني كجباة للضرائب أو ممثلين رسميين لهم، وهذا قصد استمالتهم وخاصة المرابطين منهم كونهم كانوا معارضين لهم، مثل ما فعل الباي محمد الذباح وحتى يستميل مرابطي "أولاد سيدي علي" ذوي النفوذ الكبير ففوض لهم مهمة جمع الضرائب. نفس الأمر تم بالنسبة إلى عائلة "آل الفكون" التي كان لها حق الإشراف والمتابعة على ضرائب أسواق الخضر والفواكه. وهذا بموجب مراسيم تمنحها لهم، المدى تأثيرهم الواسع ونفوذهم الكبير هذه المراسيم، وكانت تجدد باستمرار حتى يضمن الحكام من خلالها الأمن في المجتمع المدني وخاصة في المناطق التي أبدت رفضها للأتراك.

إلى جانب جبايتهم للضرائب فقد أعفوا منها، لضمان السلم الاجتماعي وللسير الحسن لجباية الضرائب. ومن الوثائق التي تثبت هذا وثيقة محررة عام 1235هـ - 1822م من طرف الداوي حسين أعفى فيها بعض العلماء والمرابطين من المطالب المخزنية جاء فيها « فقد اتفق أمرنا الرشيد ... على أننا قد أنعمنا على السادات الأبرار، والعلماء الأخيار، الفقيه الأجل التقي، الأفضل، التالي كتاب الله عز وجل سيدي محمد بن زينب، وسيدي العربي، وسيدي الهواري، وسيدي عابد، وكافة أولاد سيدي الحاج عبد الوهاب... وحررناهم، أي رفعنا رفعنا عنهم أمر المطالب المخزنية قليلها وجيلها عليهم وعلى أعقابهم وأعقاب أعقابهم»^(*)

ج_ الوساطة:

لقد اكتسى دور الوساطة الذي اسندته السلطة للنخبة وخاصة المرابطين أهمية كبرى خصوصا في المناطق البعيدة أو غير الخاضعة لهم كمنطقة القبائل وأين كان التواجد العسكري بها نادرا. هذا أدى إلى تحول نفوذهم وسلطتهم الروحية إلى سلطة سياسية ربت السلطة

(*) الوثائق الأرشيفية، المكتبة الوطنية الجزائرية، قسم المخطوطات، المجموعة 3206، الملف 2، وثيقة 52، المتضمنة إعفاء بعض العلماء من المطالب المخزنية.

المركزية. ونذكر على سبيل المثال الدور الذي لعبه مرابطوها كوسطاء بين رجال السلطة، والمتمردين سواء من حيث إرشادهم في المنطقة أو كمفاوضين في المسائل الصعبة، وأكبر عائلة مرابطية حظيت بهذا الدور هي عائلة آل مقران التي تمتعت بمكانة مرموقة لدى الأتراك، هذا بالإضافة إلى لجوء السلطة إلى النخبة في الأوقات الصعبة من ، وأكبر عائلة مرابطية حظيت بهذا الدور هي عائلة آل مقران التي تمتعت بمكانة مرموقة لدى الأتراك، هذا بالإضافة إلى لجوء السلطة إلى النخبة في الأوقات الصعبة من إخماد الثورات فإثناء ثورة ابن الأحرش جند أولاد مقران القبائل المجاورة كأولاد عبد الجبار وتوجه للدفاع عن بجاية ضد ابن الأحرش. أو من أجل تجنيد العامة للوقوف إلى جانبها ومآزرتها خاصة أثناء غارات العدو على السواحل. هذا وحتى يؤمن الأتراك مواقعهم على السواحل أبرموا علاقات تجارية مع القبائل. إضافة إلى دورهم في حماية الحاميات أثناء تنقلاتهم بمنطقة القبائل.

لم يقتصر دور رجال النخبة وخاصة المرابطين على الوساطة بين الأهالي والسلطة فقط، فأشهرهم وذوي النفوذ في المجتمع المدني أوكلت لهم مهمات سياسية خارجية، إذ كانوا يرسلون كمبعوثين ومفاوضين سياسيين في فترات الحروب أو الصراعات مثل التي حدثت بين الجزائر والمغرب أو تونس.

وتجدر الإشارة بأنه لم يستعان بالعلماء كمفاوضين فقط بل كسفراء ومبعوثين، وممثلين للسلطة فأشهر العلماء المقربين والذين نالوا شرف السفارة، الفقيه محمد ابن العنابي^(*) الذي كلفه الداوي أحمد (1805-1808) بالكتابة لباي تونس رغم وجود كتاب خاصين فيقول الزهار « أن الباشا أمر الفقيه محمد بن العنابي قاضي الحنفية أن يكتب كتابا إلى محمود باشا⁽¹⁾».

نستنتج بأن دور الوساطة الذي أسند للنخبة وخاصة للمرابطين كان عبارة عن نوع من التحالف الضمني مع السلطة المركزية تتبادل فيه الخدمات مقابل رفاهيتهم المادية، بتطبيق سياسة أنت رابح وأنا رابح.

(*) راجع في هذا الصدد: سعد الله (أبو القاسم): المفتي الجزائري ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي (1775_1850)

ش.و.ن.ت، الجزائر، 1976، ص 26.

(1) الزهار (الحاج أحمد الشريف): مذكرات، تحقيق أحمد توفيق المديني، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1972، ص 97.

ح- منح الأراضي:

في إطار الامتيازات التي منحت للعلماء، وبالخصوص المرابطين بالمناطق الريفية، كان الحكام يمنحون أحيانا الأراضي بدل الأجور والترضيات»⁽¹⁾. وكانت هذه الأراضي تمنح عن طريق مراسيم وفرمانات يصدرها الديات والبايات مثل ما منح لآل مقران كملكيات كجبوس لها «وقد حظيت هذه الأسرة بهذا لتأثيرها الكبير على المنطقة وسيطرتها على عدة قبائل، لهذا نجد أن هذه الهبة كانت تجدد باستمرار عن طريق فرمانات إلى غاية، أضاف لها الداوي مصطفى أهشي أرض أخرى ببني مسعود كما جدد بموجب هذا المرسوم للمرابط سيدي عبد القادر بن سيدي محمد أمقران الامتيازات التي كانت لوالده»⁽²⁾.

خ- المصاهرة:

لقد سمحت المصاهرة بين بعض الأتراك وممثلي الجماعات المحلية النافذة بالريف. خاصة العائلات الكبرى الإقطاعية والمرابطية بظهور روابط وتلاحم بين الطرفين»⁽³⁾. هذه المصاهرة سمحت للحكام ببسط نفوذ البايلك، وإحلال الأمن خاصة في المناطق التي تقطنها قبائل شديدة المراس، فهذه المصاهرة كانت وجه آخر لسياسة الحكام للتقرب من فئة من فئات المجتمع التي لها وزنها وتأثيرها على المجتمع، وهكذا وجدت عدة مصاهرات بين الحكام والعلماء من ذلك ما ذكر في سجلات المحاكم الشرعية في إحدى الوثائق التي تشير إلى زواج الداوي شعبان من نفيسة بنت العلامة محمد بن عبد المؤمن»^(*).

كما أن الداوي حسن باشا (1791-1798) كان صهرا لباش كاتب الحاج عمر الذي عزله حفيده

(1) سعيدوني (ناصر الدين): دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر: العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 117.

(2) Boyer (Pierre) : « contribution à l'étude de la politique Religieuse Des turcs dans la régence d'Alger 16ème_19ème siècle » IN : R.O.M.M, N°1, 1966, p30.

(3) Feraud (Charles) : Histoire des villes de la Province de Constantine, Bougie, L.Arnault.sd,pp 88-89.

(*) الوثائق الأرشيفية، الأرشيف الوطني الجزائري (بئر خادم)، المحاكم الشرعية، علية 4، وثيقة 17، المتضمنة زواج الداوي شعبان من نفيسة بنت العلامة محمد بن عبد المؤمن.

الداي مصطفى باشا بسبب رفض ابنة أخت الباش كاتب الزواج به⁽¹⁾. وهو نفسه الذي تزوج من أسرة ابن القاضي ليشد أزره بهذه المصاهرة⁽²⁾. أما الداي حسين فكان متزوجا بإحدى حفيدات سيدي أحمد بن يوسف الملياني⁽³⁾ الذي كان أول من ربط العثمانيون علاقات مباشرة معه، منذ بداية تواجدهم على السواحل الجزائرية. وبهذا كانت المصاهرة هي إحدى مظاهر التقارب بين الحكام والعلماء، خاصة المرابطين منهم، هذه المصاهرة التي لجأ إليها الحكام من أجل كسب ولاء رجال الدين وبالتالي ضمان الأمن والاستقرار في المناطق التي لهم نفوذ عليها.

3-2- النموذج السلبي: التنافر

3-2-1- أسباب التنافر:

أ_ السياسة الضريبية:

إبتداء من القرن الثامن عشر انتهج العثمانيون سياسة ضريبية بسبب تقهقر القرصنة الذي ترتب عنه ضعف في موارد الدولة، وبالتالي في مداخيل الخزينة. و« هذا التغيير كان نتيجة تغير الظروف الدولية وانقلاب مولزين القوى، فقلت الموارد البحرية الجزائرية التي لم تجد مصدرا ثابتا يمول الخزينة⁽⁴⁾. حيث أن القرصنة كانت تمثل نصف مداخيل الخزينة، من الغنائم والرسوم المفروضة على الدول الأوروبية من أجل حق ممارسة الملاحة في البحر الأبيض المتوسط⁽⁵⁾.

فحتى القرن الثامن عشر القوة المالية للجزائر كانت ناتجة من الغزو البحري الذي كان مفتاح التحالف المرابطي العثماني الذي بدأ يتناقص مع بداية القرن الثامن عشر، حيث بدأت السلطة

(1) الزهار (الحاج أحمد الشريف): مذكرات، تحقيق أحمد توفيق المدني، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1972، ص71.

(2) عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص 97.

(3) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998، ص 470.

(4) سعيدوني (ناصر الدين)، البوعبدلي (المهدي): الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 38.

(5) De Grammont (Henri): Histoire d'Algérie sous la domination Turque (1515-1830), Leroux, Paris, 1887, p186.

تثقل كاهل السكان بالضرائب. أي كانت القوة المالية للجزائر مستمدة من القرصنة والغزو البحري، لكن لما شحت بعد ذلك بدأت السلطة تثقل كاهل السكان بالضرائب. لأنه وخلال القرن الثامن عشر « قلت غنائم البحر بجوالي مئة ألف فرنك فرنسي كما تقلص عدد السفن من 24 سفينة سنة 1724م إلى ثمانية مراكب صغيرة وغلوطتين صغيرتين عام 1788»⁽¹⁾. ونتيجة لهذا التقلص والانخفاض في الموارد البحرية، توجه اهتمام الحكام نحو الداخل وذلك لتوفير احتياجاتهم المالية»⁽²⁾.

وطالب الدايات من البايات بمصادر بديلة، فلم يجد هؤلاء إلا مضاعفة الضرائب وإخضاع القبائل الخارجة عن سلطته، فمثلا السبب الرئيس « لتوجه الباي محمد الكبير إلى الجنوب الصحراوي هو إخضاع القبائل في جهة القبلة التي لم تنلها يد السلطة، وقد أشار إلى هذا بقوله: رأى أنها ذات بلدان كثيرة، وأعراب راحلة ومقيمة غزيرة إلا أنها لم تنلها أيدي السلطنة ولم يكن منها للملك مصلحة ولا منفعة معينة»⁽³⁾. ومن أمثلة السياسة الجبائية المحجفة التي طبقتها السلطة:

- ضريبة دار السلطان تسمى آنذاك ضريبة خير الدين تتراوح ما بين 150 إلى 300 ريال بوجو والتي تقدم إلى شيخ البلد عند استبدال الحامية الموجودة بالمدينة.
- ضريبة المكوس فرضت ضريبة على التجار وعلى البضائع التي تدخل السوق.
- ضريبة الخراج تدفع على الأراضي لغير المسلمين وقد طبقها العثمانيون بالجزائر.
- ضريبة الحكور: حق إيجار يدفعه الفلاح مقابل استثماره لأراضي الدولة.
- ضريبة الزمة: وهي ضريبة استثنائية يدفعها الأهالي للمساهمة في نفقات الجيش في حالة الخطر.
- ضريبة الغرامة: التي تدفعها قبائل الرعية وهي التي تسببت في تمرد القبائل.

(1) جوليان (شارل أندري): تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: مزالي (محمد بن سلامة)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1978، ص ص 289-290.

(2) سعيدوني (ناصر الدين): «تدعيم الحكم التركي بالجزائر» في: الأصالة، عدد 32، 1976، ص 50.

(3) ابن هطال (أحمد التلمساني): رحلة الباي محمد الكبير إلى الجنوب الصحراوي، تحقيق محمد (بن عبد الكريم)، عالم الكتب، القاهرة، 1969، ص 36.

- __ ضريبة الضيفة: كانت تقدمها القبائل عند مرور المحلات على أراضيها.
- __ ضريبة العوائد: والتي تقدمها قبائل الرعية مرتين في السنة.
- __ ضريبة الحصة: تقدمها القبائل الرحل.
- __ ضريبة عزلة زوجة الباي: يقدمها أهل التيطري لزوجة الباي المقدرة سنويا ب 170 بوجو.
- هذه السياسة الضريبية التعسفية أسفرت عن استياء العامة وتذمرهم، مما أدى إلى وجود ردود أفعال شعبية كالثورات وغيرها»(*)
- ب_ تطور الزاوية:

إن التطور الذي شهدته الطرق الصوفية التي فرضت نفسها على الساحة السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ القرن 18م والقرن 19م على وجه الخصوص كان عاملا من عوامل تأزم العلاقة بين السلطة والعلماء، خاصة بعدما أصبحت مركزا فكريا وقوة روحية لجمع سكان الأرياف»⁽¹⁾. وأمام الأوضاع المتأزمة التي مرت بها الإيالة من مجاعة أوبئة وتقهقر الاقتصاد، عملت الزوايا على مواجهة الأزمة، واستغل القائمون عليها الظروف، وتنصبوا كحاملي الراية الشرعية الاجتماعية والسياسية»⁽²⁾.

هذا النفوذ الروحي وحتى السياسي الذي اكتسبه المرابطين وشيوخ الزوايا كان مدعما من طرف السلطة العثمانية، وهو ما سمح لهم بتنمية أملاكهم وظهورهم كطبقة أرستقراطية في المجتمع»⁽³⁾. حرص النظام على استمرارها مدة تزيد عن قرنين ونصف لخدمة مصالحه.

(*) لمزيد من التوضيح راجع:

- De Grammont (Henri): Histoire d'Algérie sous la domination Turque (1515-1830), Leroux, Paris, 1887, p210.

- الغالي (العربي): الثورات الشعبية أثناء الحكم التركي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة دمشق، 1988، ص 168.

(1) Saidouni (Nacer-eddine): L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830), Der el gherb el islami, Beyrouth, 2001, p396.

(2) Filali (Kamel): « Sainteté maraboutique et mysticisme, contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane » In : Insaniyat, N°3, 1997, p138.

(3) الفيلاي (محمد الطاهر): نشأة المرابطين والطرق الصوفية، وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن الجغرافي، الجزائر، 1976، ص 29.

لقد تجلت الحركة الصوفية أواخر العهد العثماني في ثوب جديد حيث كانت تهدف إلى تحقيق تجانس بين القبائل التي انضمت إليها الواحدة تلو الأخرى من أجل التخلص من ثقل البايك، وقد انضم إليها حتى المرابطون الأحرار وأصبحوا أتباعا لها لا يعملون إلا لصالحها، ولهذا فإن توسع الطريقة الصوفية لم يقتصر على عدد الأتباع بل على مذهبها وتنظيمها، وتكيفها مع الظروف»⁽¹⁾.

وهذا ما يفسر الالتفاف الواسع للناس حولها، فالطريقة الدرقاوية والتي كانت ممثلة بباييك الشرق في شخص ابن الأحرش الذي استطاع أن يشكل لنفسه منطقة نفوذ واسعة نواحي جيجل، حيث التفت حوله قبائل المنطقة»⁽²⁾.

كما استطاع التحكم في مصادر الضرائب بها، « ونفس الطريقة استفادت من دعم ومساندة أكبر وأهم القبائل الحربية.

وتجدر الإشارة بأن كل زاوية أو قبيلة مرابطية لم ترق إلى صف الإمارة إلا بفضل عملها الحربي لأنها كانت في بداية أمرها عبارة عن رباطات ضد الأعداء حيث قاد المرابطون الأتباع وجندوا الأهالي للجهاد وأطعموا المجاهدين في زواياهم، وبعد تقلص الجهاد رجع هؤلاء المرابطون إلى زواياهم وازدادت صلتهم بالأهالي»⁽³⁾.

خاصة وأنهم اكتسبوا قوة عسكرية وتجربة حربية، حتى أصبحوا نهاية القرن 18م قوة مالية وفكرية وعسكرية بإمكانها تشكيل خطر حقيقي على السلطة، وهو ما حدث سنة 1804 بقسنطينة وعام 1805 بوهران»⁽⁴⁾.

فهذه الزوايا والطرق الصوفية وبعد دورها في نشر التعليم والإصلاح بين القبائل، بدأت في توسيع نفوذها على مناطق واسعة، حتى أصبحت عبارة عن دويلات تتمتع باستقلال ذاتي»⁽⁵⁾. فهذه الزوايا والطرق الصوفية وبعد دورها في نشر التعليم والإصلاح بين القبائل،

(1) opcit, p137.

(2) Boyer (Pierre) : « Contribution a l'étude de la politique religieuse des turcs dans la régence d Alger 16^{ème}- 19^{ème} siècle» In : R.O.M.M, N°1, 1966, p41.

(3) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر النقابي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998، ص2.

(4) Saidouni (Nacer-eddine): L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830), Der el gherb el islami, Beyrouth, 2001, p396.

(5) Rinn (Louis) : «Le royaume d'Alger sous les dernier Deys» In : RA, N°41, 1897, p142.

بدأت في توسيع نفوذها على مناطق واسعة، حتى أصبحت عبارة عن دويلات تتمتع باستقلال ذاتي مشكلة ما يسمى "دولة داخل دولة" إذ وصل بها الحد إلى زعزعة الحكم.

فهذه الطرق الصوفية والعائلات المرابطية لم تتوقف على إلحاق الأراضي بها، والسيطرة على القبائل، بل وسعت نفوذها المحلي بمنطقة القبائل من إحدى عشرة كتلة بداية القرن 17م الى خمسة وثلاثين نهاية الفترة العثمانية، فال المقراني أسسوا عدة زوايا وألقوا من القبائل على حد فرضوا حكمهم على خمسة وثلاثين قبيلة وسبعة وعشرين زاوية، حتى أصبحت تشكل إمارة تقع بين دار السلطان غربا، وقسنطينة شرقا والحضنة جنوبا، ووصل عدد جنودها بداية القرن 18م حوالي 8000 جندي مشاة و3000 فارس كما أن قبائل الحشم كرسست جهودها الحربية لخدمة هذه العائلة⁽¹⁾.

التي قدمت عدة خدمات للعثمانيين، حتى أنها ساعدتهم ضد ابن الأحرش لكنها ثارت على الباي عمر آغا الذي رفض دفع الرسوم مقابل مروره على أراضيها⁽²⁾.

ت_ علاقة الحكام بالرعية:

لم يمثل الحكم العثماني كيانا متجانسا، فأغلبية السكان كانوا، مهمشين فبعض القبائل لا تربطها بالسلطة سوى دفع الضرائب التعسفية⁽³⁾. هذه القبائل التي أطلق عليها اسم "الرعية" طبقت عليها قوانين الحرب الإسلامية التي تقع على بلد غير مسلم بعد فتحه⁽⁴⁾. وهذا ما يؤكد بأنه "لا تربطهم أية صلة أو روابط بالبلد ولا عادات شعبه وهو الشيء الذي دفعهم إلى ارتكاب فضائح وممارسة الظلم والقسوة اتجاه الرعية"⁽⁵⁾.

(1) Filali (Kamel): « Sainteté maraboutique et mysticisme, contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane » In : Insaniyat, N°3, 1997, pp 132-133.

(2) Kaddache (Mahfoud) : L'Algérie durant la période ottomane, o.p.u. Alger, 1991, p172.

(3) Vatin (Jean-Claude) : L'Algérie Politique, histoire et société, Arnaultn, Paris, 1974, p102.

(4) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر النقابي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998، ص 211.

(5) التميمي (عبد الجليل): «العرب والترك في إطارا لدولة العثمانية» في: المجلة التاريخية المغربية، عدد 17-18، 1980، ص91.

إذ «فهدف الدايات كان الاستبداد بالسلطة، وجمع الاموال، وليس الرقي والازدهار الحضاري»⁽¹⁾.

لهذا ارتكزت علاقتهم بالأهالي على أسلوب تسيير استمدوا تنظيماته الموروثة من التنظيمات العثمانية المرتكزة على:

- إقرار الأمن والهدوء والطاعة ولو باستعمال القوة.

- ضمان استخلاص الضرائب ولو بطرق تعسفية.

- الحفاظ على وضع اقتصادي اجتماعي يضمن امتيازات الطبقة الحاكمة ونفوذ المتعاونين معها على حساب غالبية السكان»⁽²⁾.

لهذا قام الحكام بإبعاد الأفراد عن أي مشاركة سياسية، مما حال دون اندماجهم السياسي وهذا قصد سيطرتهم على المناصب الحكومية وللحفاظ على استقرار الأنساق الاجتماعية.

وحتى مؤسسة الجيش لم يسمح للجزائريين بالانخراط فيها، وهو ما دفع بالقبائل المعادية إلى اعتباره جيش أجنبي»⁽³⁾. ونظرا إلى عدم دعم السلطات العثمانية من قبل الجزائريين أحاط الحكام العثمانيون أنفسهم بالحذر والحيطه خوفا من أن تنتزع السلطة منهم، فاحتكروا المناصب.

ولهذا التاريخ العثماني واجه تهما عديدة وتأتي منها تهمة "التتريك" حيث هيمنت اللغة التركية والعنصر التركي على كل الجهاز الإداري والعسكري في البلدان العربية»⁽⁴⁾.

وبالتالي كانت سياسة العثمانيين مرتكزة على الظلم، الترويع، التنكيل، واحتقار السكان، فتميزوا بالاستبداد، القتل، تبذير الأموال وإشباع الرغبات والاهتمام بالمصالح الخاصة وإهمال شؤون الرعايا وإرغامها على الطاعة والخضوع.

(1) الغالي (العربي): «الحياة السياسية في نيابة الجزائر إبان عصر الدايات ثورة ابن الأحرش الدرقاوي ضد الأتراك في مطلع القرن التاسع عشر» في: دراسات تاريخية، عدد 23-24، 1986، ص167.

(2) سعيدوني (ناصر الدين): الجزائر منطلقات وأفاق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص174.

(3) Kaddache (Mahfoud) : L'Algérie durant la période ottomane, o.p.u. Alger, 1991, p 20.

(4) Laugier (De tassy) : Histoire d'Algérie et le bombardement de cette ville en 1725
Amsterdam, S.M.E, 1816. P247.

ونتج عن سياستهم هذه سخط الأفراد وخاصة بعد عجزهم عن دفع الضرائب مما دفعهم إلى شن الثورات. ونسوق في هذا الإطار مثالا ذكره "أبو القاسم سعد الله" عن الداوي شعبان بأنه كان يغتصب أموال الناس تعسفاً، رغم أنه كان لا يتخلى عن المصحف أوقات فراغه ويصوم النوافل لذا صح عليه قول الشاعر:

ما رأينا كأمر
ظلم الناس وسبح
فهو كالجزار فينا
يذكر الله ويذبح»⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة أنه وبسبب سياستهم المحففة ضد الأهالي اتسمت العلاقة بينهما بالنفور وعدم الثقة والعداء، لأن الرعية كانت محل استغلال من طرف الحكام من دفع الضرائب والغرامات معتمدين في هذا على أسلوبين للسيطرة على الرعية حيث: عملوا على التقارب والترضية مع رجال الطرق وشيوخ الزوايا نتيجة لنفوذهم الروحي على الرعية. واعتمدوا على قبائل المخزن التي مثلت أداة بطش لأي محاولة تمرد من طرف الرعية.

ومرد هذا إلى افتقار العثمانيين بالجزائر إلى تصور واضح لسياسة تعمل على كسب السكان والاندماج معهم، لكنهم تخوفوا منهم واحتقروهم وابتعدوا عنهم وهو ما زاد حقد الرعية ضدهم، خاصة بعدما فرضوا عليهم الضرائب الجائرة. وهذه السياسة حالت دون تحقيق اندماجهم مع الأهالي، رغم توفر العامل الديني الذي كان يعد المحرك الأساسي في ذلك العصر.

ث_ الانسحاب الإسباني من وهران عام 1792م:

لقد دخلت الجزائر في الرابطة العثمانية باسم العقيدة الإسلامية. حيث كان الجهاد البحري هو الدافع لوجودهم على شواطئ شمال إفريقيا، وكان الوجود الإسباني بالسواحل خاصة بوهران والمرسى الكبير مصدر التحالف بين العثمانيين والجزائريين⁽²⁾. فعاملا الدين والجهاد جعل الجزائريين يقبلون تواجد العثمانيين، ليكون لهما الدور الأكبر في تدعيم فكرة التحالف حيث كانوا في نظر الناس وممثليهم العلماء حماة الدين.

(1) سعد الله (أبو القاسم): «من أخبار الداوي شعبان» في: التاريخ، عدد8، 1980، ص116.

(2) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998،

خاصة وأن صراعهم مع الإسبان اتخذ صبغة دينية، هذا الأمر سمح لهم بكسب تأييد ومساعدة العلماء ولفترة طويلة»⁽¹⁾. إذن العلاقة بين الطرفين « تميزت بالتحالف، لكن هذا التآزر الذي فرضته المصلحة المشتركة في السنوات الأولى تحول إلى نفور في الفترة الأخيرة، خاصة بعد انحصار الجهاد الذي عرفت على إثره العلاقات تباعدا، وهذا لاختلاف المصالح»⁽²⁾.

« وباسترجاع المدينة فقد التحالف المرابطي - العثماني دعامة الأساسية والمتمثلة في عامل الجهاد ضد الإسبان، وبانتهاء هذا الخطر أصبح كل طرف ينظر إلى الآخر بعين الحذر والشك ويتحين الفرصة لإقصائه»⁽³⁾. لأنه وبعد الانسحاب النهائي للإسبان من وهران، وبتقهقر القرصنة لم يعد يشغل بال الحكام سوى ترسيخ وجودهم في داخل البلاد.

ومنه، وبعد استرجاع وهران وتحريرها تغيرت العلاقة التي استمرت إلى غاية نهاية القرن الثامن عشر لأن المصلحة كانت العامل الرئيس في تحالف الطرفين.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود عناصر أخرى صبغت العلاقة السلبية بين الطرفين ومن مظاهرها النفي، السجن، وسياسة فرق تسد...

بعد توجه السلطة إلى الداخل من أجل كسب الموارد الجديدة، واجهها رجال النخبة الذين لم يتوقفوا على إزعاج السلطة بحجج تاريخية دينية، كونهم حماة الإسلام مدعمين هذا بعيوب السلطة والمشاكل التي أضعفت المجتمع خاصة وأن الجهاد ضد العدو كان قد انتهى، فأصبحت الطرق الصوفية المؤسسة للإيالة سابقا منافسا غير مرغوب فيه»⁽⁴⁾.

ولهذا اتصفت سياسة الأتراك في الفترة الأخيرة بمعاداة العلماء ومحاولة إخضاعهم لنفوذهم،

(1) سعيدوني (ناصر الدين)، البوعبدلي (المهدي): الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 37.

(2) Boyer (Pierre) : « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger 16^{ème} - 19^{ème} siècle » IN : R.O.M.M, N°1, 1966, p 17.

(3) Merad Boudia (Abdelhamid) : La formation social algérienne précoloniale, o.p.u , Alger, 1998, p341.

(4) Filali (Kamel): « Sainteté maraboutique et mysticisme, contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane » In : Insaniyat, N°3, 1997, pp 130-131.

وهو العامل الذي أدى إلى حدوث نوع من القطيعة بين الزوايا وأتباعها، وبين الحكام وهذا بعد فترة طويلة عرفت فيها السلطة كيف تكسب تأييد العلماء خاصة شيوخ الزوايا⁽¹⁾. وهذا ما أدى إلى انتهاج عدة طرق لإبعادهم والتخلص منهم، مثل:

3-2-2- مظاهر التنافر:

أ_ القتل:

وقد كان القتل يعتمد حتى قبل حدوث القطيعة النهائية بين الحكام والعلماء، والتي كانت باسترجاع مدينة وهران، وخير مثال على هذا قتل الداوي محمد بكداش للمفتي أحمد بن سيدي قدورة، وكذا المفتي الحنفي محمد بن مصطفى بن المستي فقد صودرت أملاكه وقتل هو الآخر، وهذا دون أن يتوفر سببا وجيها لقتله.

كان الحكام عندما يتخذون قرار قتل أي فقيه أو مرابط، لا تنفع معهم لا توسلات الأهالي ولا تهديدات الأتباع، كما كان حال المرابط سيدي محمد بن أحمد ابن المرابط سيدي إبراهيم الغبريني الذي وبالرغم من توسلات الأهالي وتهديدات أتباعه بالثورة إلا أن قائد شرشال أرسله إلى مدينة الجزائر حيث نفذ فيه حكم الإعدام.

هذا وأحيانا كانت معارضة العلماء للحكام تنتهي بهم في السجن أو القتل وخير مثال على هذا ما حدث للمفتي الحنفي فتح الله، الذي رفض طلب الباي أحمد شاوش القبائلي القاضي بمكاتبة الباشا بمدينة الجزائر، وإعلامه أن اغتصاب هذا الباي للحكم كان بطلب من الأهالي، لكن المفتي رفض طلبه، الأمر الذي تسبب في نفيه إلى عنابة أولا ثم أرسل الباي رجالان فقتلاه في الطريق.

وعرف عدد من الحكام بتنكيلهم للنخبة، وخاصة آخر بايات وهران الباي حسان فقد كان يقضي على كل من يشك فيه وقد وصل قمعه إلى درجة الفضاة، حيث كان مثلا شنيعا في القسوة والتنكيل، فقد كان يعدم الناس بمجرد وشاية أو إدعاء عليه.

(1) سعيدوني (ناصر الدين)، البوعبدلي (المهدي): الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

ب_ العزل:

لقد كان العزل إحدى الإجراءات التعسفية التي اتخذها الحكام للتخلص من رجال الدين خاصة ذوي الشهرة الكبيرة منهم وكان الداوي يعزل العلماء من منصبهم تبعاً لرأي أو شكاوي الأهالي أو بسبب فضائح مختلفة⁽¹⁾ أو عند حدوث نزاع بين العلماء وغالباً ما كان يميل للمفتي الحنفي وأحياناً يعزل الطرفين. «وقد تصدرت الوشاية أسباب العزل، مثلما حدث للمفتي سيدي محمد بن سعيد قدورة الذي عزله الداوي مصطفى أهشجي عام 1090هـ/ 1706م، بسبب رسالة من حساده للباشا»⁽²⁾. وكان الحكام غالباً ما يصدقون الوشاية دون البحث والتقصي عن الحقيقة.

ومثلما كانت الوشاية سبباً اعتمده الحكام لعزل العلماء كان لاختلافهم حول القضايا الشرعية والتي غالباً ما تنتهي بمشادة سبباً آخر لعزلهم، حيث يتدخل الباشا للفصل في الأمر وغالباً ما كان ينحاز إلى رأي المفتي الحنفي وخير مثال على ذلك ما حدث سنة 1706م في المجلس العلمي، حيث حدث خلاف بين المفتي المالكي أحمد بن سيدي سعيد قدورة والمفتي الحنفي محمد النيار، حول قضية سكن المرأة التي أساء إليها زوجها، فترافعا إلى الباشا الذي حضر تناظرهما مع العلماء الذين انقسموا إلى فريقين كل فريق يؤيد رأياً، وقد تغلب في النهاية فريق المفتي محمد النيار. وقام الداوي بعزل المفتي المالكي أحمد بن سيدي سعيد قدورة»⁽³⁾.

ولكن في غالب الأحيان كان العلماء يعزلون دون أسباب مقنعة لعزلهم. وبالتالي فإن عزل العلماء من مناصبهم غالباً ما كان يخضع لأهواء الحكام، ومن خلال تقاليد ابن المفتي، وما أورده المؤرخون نلاحظ أن بعض رجال الإفتاء من بقي في منصبه مدة طويلة ومنهم من يولى عدة مرات، وما يمكن أن نفسر به هذه الظاهرة هو عدم استقرار الدايات أنفسهم في الحكم حيث كانوا يعزلون أو يقتلون غالباً، لذا كان كل داي لا يبقى عما كان قبله، فيعزل من وجده ويعين آخر في مكانه.

(1) Boyer (Pierre) : La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française, Imp Nationale, Monaco, 1964, p78.

(2) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1998، ص 393.

(3) سعد الله (أبو القاسم): تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص91.

ت_مصادرة الأملاك:

كانت عملية المصادرة والمضايقة إحدى الأساليب التي اتبعتها الحكام للبطش بالعلماء خاصة أواخر العهد العثماني، حيث نجد منهم من اتخذ من مصادرة الأملاك وسيلة إجرائية تأديبية ضد رجال الدين. فمثلا «الداي شعبان كان محبا للمال مهينا للعلماء، حيث أهان علماء قسنطينة، وصادر أملاكهم، كما أنه رفض استقبال وفد العلماء الذي أرسله باي تونس إليه من أجل الصلح، وقد قام الباشا بمصادرة سفينتهم كما أهانهم ومنعهم من الاتصال بالناس»⁽¹⁾.

إن الامتيازات التي كان يمنحها الحكام للعلماء وخاصة المرابطين منهم كانت أحيانا محل قلق للحكام، فبالإضافة إلى النفوذ الروحي للمرابطين في الأوساط الشعبية. يضاف إليه نفوذهم المادي والسياسي الذي منح لهم بفضل دور الوساطة، هذا الأمر أزعج الحكام وجعلهم يتخذون إجراءات ضدهم إذا رأوا في ذلك تزايد لقوتهم وخير مثال ما فعله الباي أحمد القلي مع مرابطي بن ناصر الذين لعبوا دورا بارزا في العلاقات بين تونس وقسنطينة وحتى في ربط السلطة بالأهالي، وبسبب تزايد قوتهم خشي منهم الباي فأقدم على مصادرة كل ثروتهم. حتى يقوض من نفوذهم، ولا يشكلون خطرا عليه، وحتى صالح باي هو الآخر ورغم إنجازاته الثقافية إلا أن سيرته تغيرت معهم وصار يظلم رجال الدين، حتى « صار يظلم ناس الزاوية حتى أفضى به ذلك إلى الهلاك والهاوية»⁽²⁾ حيث عمل على الحد من نفوذ شيوخ الطرق بالجنوب وشن حملات ضدها بجبال عمور وبلاد ميزاب، وتقرت... وهي زوايا كانت تتمتع بنفوذ كبير وسلطة تكاد تكون مطلقة.

ث_الثورات:

لقد كان بإمكان الحكام العثمانيين التعاون مع السكان وإشراكهم في تسيير شؤون بلدهم، لكنهم انعزلوا عن القاعدة الشعبية واستغنوا عن مساعدتها حفاظا على امتيازاتهم وخوفا من سيطرة القاعدة الشعبية.

(1) سعد الله (أبو القاسم): «من أخبار الداوي شعبان» في: التاريخ، عدد8، 1980، ص112.

(2) بن العتري (محمد الصالح): فريدة مؤنسة في حال دخول الترك بلد قسنطينة و استيلائهم على أوطانها. (تاريخ

قسنطينة)، مراجعة و تقديم و تعليق بوعزيز (بيجي)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص78.

فعملوا على وضع وسطاء بينهم وبين الرعية متمثلين في العلماء خاصة منهم شيوخ الزوايا الذين كانوا في بداية الأمر وراء تعبئة الناس للجهاد ضد الخطر المسيحي الذي كان أكبر عامل وطد علاقة العثمانيين بالعلماء، لكن بزوال هذا الخطر ومع تدهور الظروف الاقتصادية للجزائر تغيرت سياسة الحكام التي وجهت اهتمامها للمناطق الداخلية من اجل إيجاد مصادر دخل بديلة عن مغامرات الجهاد البحري»⁽¹⁾.

لكن، هذا القهر الاجتماعي الذي مارسه السلطنة العثمانية وخاصة سياسة الضرائب، قوبل بثورات اجتماعية، والتي كانت أهمها الثورة الدرقاوية والتيجانية.
_ الثورة الدرقاوية بالشرق الجزائري:

يعود تأسيس الطريقة إلى الشيخ محمد العربي الدرقاوي المولود في مراكش عام 1145هـ/ 1733م، وكان ينتمي إلى قبيلة بني زروال شمال مدينة فاس، تعلم التصوف على يد الشيخ علي بن عبد الرحمان الجمال الإدريسي الفاسي شيخ الطريقة الشاذلية. وقد أسس الشيخ محمد العربي زاويته في «بفاس»، ثم انتشرت في شمال المغرب الأقصى وغرب الجزائر»⁽²⁾. واهم تلك الثورات ثورة ابن الأحرش بالشرق الجزائري بقسنطينة.

ومما ساعده على كسب تأييد هذه القبائل لدعوته استقراره بزواوية "سيدي الزيتون" ناحية جيجل التي كان يقدم فيها دروسا لتفقيه الناس ثم تأسسه لمعهد "بني فرقان" نواحي جيجل لتلقين العلوم الدينية، وفي هذا المعهد كشف عن مشروعه الرامي إلى الثورة ضد العثمانيين حتى يخلصهم من ظلمهم، وكان هذا بعدما لمس المآزرة القوية من طرف هذه القبائل»⁽³⁾.
واتصف ابن الأحرش بالحيلة والطموح وبلاغة الأسلوب وفصاحة اللسان لسانه والقدرة على الإقناع. وهذا ما أدى إلى انبهار والتفاف الناس حوله وتقديرهم له بعدما أعلن الجهاد باسم الدين ضد العثمانيين. أما ما قام به : الهجوم على قسنطينة عام 1803م.

(1) الغالي (لغربي): «الحياة السياسية في نيابة الجزائر إبان عصر الدايات ثورة ابن الشريف الدرقاوي ضد الأتراك» في:

دراسات تاريخية، العدد 23، 1986، ص 165.

(2) Rinn (Louis) : Marabouts et Khouans étude sur l' Islam en Algérie, A.Jourdan, Alger, 1884,p 75.

(3) Feraud (Charles) : « Les cherifs kabyles de 1804_1809 dans la province de Constantine »
In: RA. N°13, 1869, p217.

إذ لما أحس ابن الأحرش أن الظروف كانت مواتية لإعلان الثورة خاصة بعد انسحاب الحامية العسكرية من مدينة جيجل من دون ان تبدي أي مقاومة. إضافة إلى كثرة عدد انصاره. وأول ما قام به ابن الأحرش هو إخضاع مدينة القل ثم مدينة عنابة التي انسحبت منها الحامية العسكرية نحو قسنطينة بعدما علمت بعزمه على مهاجمتها. وكاد ابن الأحرش أن يستولي على المدينة لولا الفوضى التي حدثت بين أنصاره الذين انشغلوا بنهب كل ما وجدوه متجاهلين نصيحة ابن الأحرش بتجنب النهب والفوضى والاكتفاء بفتح المدينة.

لكن وفي هذه الظروف شرع قائد الدار والشيخ سيدي احمد الفكون بإطلاق المدافع التي شتت صفوف الثائرين وقدرت خسائر ابن الأحرش بجوالي مائتي رجل لهذا أمر أنصاره بإعادة الهجوم ليلا لكنه أصيب بجرح خطير مما اضطره إلى الانسحاب إلى وادي الزهور. وبتحالف الزبوشي مع ابن الأحرش التفت القبائل أكثر حول هذا الأخير وربما يعود هذا إلى كون الزبوشي ابن المنطقة وابن الأحرش غريب عنها.

وحيكت مكيدة للباي فحوصر واشتعلت معركة واد الزهور، ولما وصل خبر محاصرة الفرقة إلى الباي سار لنجدتها، وقد ساعدته على فك الحصار عنها المدافع، رغم تعرضه لمناوشات القبائل كبني عيدون وبني مسلم... ولما أراد التراجع لم يستطيع لأن الطريق كان قد سد بالأخشاب والحواجز، مما اضطره على أن يمر بسهل واد الزهور، وهنا قام ابن الأحرش بتحويل مجرى الواد نحو معسكر الباي الذي تحول إلى مستنقع. فأمر ابن الأحرش بالنهر فسد ثم أطلق على المعسكر أول الليل فلما طلع الفجر إلا والماء قد عم السهل كله.

وبالتالي وبالرغم من الصدى الذي لقيته ثورة ابن الأحرش، والتفاف القبائل حوله إلا انه فشل في مساعه الرامي إلى الحد من تعسف وظلم العثمانيين، رغم الأساليب التي اعتمدها لكسب القبائل بالشرق الجزائري إلا أن تبنيه للطريقة الدرقاوية لم يمكنه من إيجاد أنصار أكثر ولاء له، خاصة وأن الشرق الجزائري كان أغلب سكانه ينتمون إلى الطريقة الرحمانية المهادنة للحكام العثمانيين⁽¹⁾. فلم ينضم إليه من شيوخ الزوايا والمرابطين إلا من كان معاديا للسلطة وناقما

(1) سعيدوني (ناصر الدين): «ثورة ابن الأحرش بين التمرد الأهلي والانتفاضة الشعبية» في: الثقافة، العدد 78، 1983،

عليها مثل المرابط الزبوشي، والمرابط بن بعريش والمرابط بن بركات الذي جند القبائل المجاورة لبحاية.

الثورة الدرقاوية بالغرب الجزائري:

تنسب الثورة الدرقاوية بالغرب الجزائري إلى "محمد بن عبد القادر بن الشريف الفليبي" الذي يعود أصله إلى قبيلة "كسانة" القاطنة بوادي العبد جنوب سهل غريس. وأهم مقام به هو معركة فرطاسة^(*) كانت هذه الواقعة بداية للثورة الدرقاوية بالغرب الجزائري بحيث لما وصل ابن الشريف إلى واد مينا أذن لأتباعه نهب أموال وممتلكات محلة الباي، والقبائل المؤيدة لها ولما بلغ الخبر الباي، جمع عسكره وعاد طالبا إياه فالتقى "بفرطاسة" عام 1805م، حيث اشتد القتال بينهما وهزم الداوي وفرق جيشه الذي طارده الدرقاوي حتى أسوار معسكر. وعلى إثر هذه الهزيمة فر الباي مصطفى إلى معسكر ثم إلى وهران وأمر بغلق أبواب المدينة خلفه. وقد ترتب عن هذا الانتصار إنضمام القبائل المترددة، كما تمكن ابن الشريف من الدخول إلى معسكر دون أية مقاومة. حيث جعل منها مقرا له ولعائلته، بعدما كاتب القبائل لتعلن الجهاد ضد العثمانيين والموالين لهم، وطلب منهم مبايعته. ونظرا لأنه ألغى الضرائب والمكوس فقد التف واحتشد حوله الكثير من العامة، وحتى قبائل المخزن نفسها مثل قبيلة الحشم، الزمالة، الغرابة الدواير. وأجبر الحاميات العثمانية من الانسحاب نحو المناطق الساحلية. لكن، الباي محمد المقلش استطاع قلب الموازين لصالحه، وكان أول عمل قام به هو رفع الحصار على مدينة وهران، وإعادة الحياة لها بعدما عاش سكانها أوضاع صعبة، بعدها شرع في إخضاع البايك ومطاردة الدرقاويين. وقد عمد في سياسته للقضاء على ابن الشريف إلى الدهاء السياسي واستعمال كل الوسائل القمعية ضد الدرقاويين، ومصاهرة القبائل الأكثر اتصالا بهذه الثورة كقبيلة الحشم الموالية للطريقة القادرية التي كانت ترفض كل منافسة لها من الطرق الأخرى.

(*) هو مكان بين واد مينة وواد العبد جنوب مدينة غليزان.

والمعروف عنها أنها كانت موالية للعثمانيين.

ونتيجة للسياسة التي انتهجها الباي ألحق الهزائم بالدرقاويين منها الهزيمة التي منى بها الدرقاوي الذي فر من وهران نحو معسكر التي منعه أهلها من الدخول إليها فالتجأ إلى قبائل بني عامر ومجاهر وتحالف معها . واصطدم مع جيش الباي عند قرية "سيدي بن عودة" في معركة "أولاد زائر" التي راح ضحيتها عدد كبير.

وأما معركة "عين السدرة" باغريس وهي التي شاركه فيها " ابن الأحرش " حيث هزم فيها الدرقاويون بعد الإمدادات التي وصلت للجيش العثماني، كما هزموا هزيمة كبرى في معركة تافنة المعروفة "بيوم ابن الأحرش" والتي ذهب ضحيتها عديد الطلبة.

وبالرغم من الضعف الذي أصبحت تتميز به هذه الثورة منذ وصول الباي المقلش للحكم إلا أنها استمرت إلى عهد الباي "علي قارة بغلي" حيث حاول الدرقاوي مع قبيلة الأحرار في الجنوب الوهراني إثارتها ضد السلطة، بعدها رحل إلى "فقيق" بالصحراء، حيث رفضت التجانية استقباله لأسباب مجهولة، وفي عهد الباي "بوكابوس" وبعد عدة محاولات فاشلة انسحب الدرقاوي إلى بني سناسن والتحق بصهره "أبو ترفاس" وهناك مات بالوباء سنة 1809م.

III - المبحث الثالث: رأي الكتابات التاريخية في السلطة العثمانية بالجزائر

عبر "محمد الشريف ساحلي" بأن فرحة الفرنسيين كانت عارمة بسقوط مدينة الجزائر بين أيديهم وأول شيء قامت به الحكومة أو بالأحرى الاستعمار الفرنسي هو الاعتداء وإهانة الشعب الجزائري⁽¹⁾. لأنه يرى بأن «الجزائر هي بلد البربر المتوحش ولهذا على الفرنسيين الاستيلاء واستغلال ثروات هذا البلد»⁽²⁾. لهذا قابل المجتمع الجزائري فرنسا -كغيرها- بالمقاومات والثورات الشعبية إلى أن تحرر سياسيا. لكن، التحرر السياسي لم يتزامن والتحرر الثقافي، وهذا ما دفع بالمتقنين إلى الدعوة لإنجاح المشروع الثقافي، والذي لا يتأتى إلا بتحرير التاريخ من المرجعيات الخاطئة، وهذا ما حلّه "ساحلي" في كتابه: "تحرير التاريخ" إذ عبر في هذا الكتاب عن مخطط العلاقات الأوروفريقية الذي كانت ولا تزال تنشده الدول المتقدمة. لأن العلاقات لا تبنى إلا في إطار المصلحة مهما كان نوعها، فإذا حرر التاريخ (كتابة وقراءة) تم فهم المجتمعات لذاتها وللآخر.

وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: ترى كيف كتب تاريخ التواجد العثماني بالجزائر؟.

1- النموذج الايجابي:

يمثل هذا النموذج مجموعة من الفاعلين، أهمهم: أبو راس الناصري، عبد القادر المشرفي، أحمد ابن سحنون الراشدي، محمد بن ميمون الجزائري، ابن هطال التلمساني، حمدان بن عثمان خوجة...

تمثلت نظرة الفاعلين إلى السلطة العثمانية الحاكمة في الجزائر، وخاصة في مرحلة التحرير الكامل للمناطق المحتلة (1207-1792)، بالإيجاب، ويرجع هذا إلى عدة أسباب أهمها وكما قال "حمدان خوجة" وهو ممن عاصروا السنوات الأخيرة من الحكم العثماني في الجزائر «أما عن حكومة الأتراك، فإن هؤلاء السكان عندما رؤوا أن القائد المسلم جاء لنجدة الأندلسيين، ولمنع الإسبانيين من أن يقتلوهم أو يغرقوهم، استقبلوه بالعرفان والحماس وعينوا له القصبه ليتخذها

(1) Sahli (mohamed cherif) :Décoloniser l'histoire, l'Algérie accuse le complot contre les peuples Africaines, entreprise Algérienne de presse, Alger, 1986, p76.

(2) Ibid, même page.

مقرا، وبعد حين من ذلك تكوّنت في مدينة الجزائر حكومة قائمة على مبادئ معتدلة...»⁽¹⁾.

1-1-1 - علاقة السلطة مع الفاعلين الاجتماعيين:

الفاعلون الاجتماعيون كالعلماء، وشيوخ الصوفية، وشيوخ القبائل(*)... يؤدون دورا جوهريا في تحديد العلاقة بين السلطة الحاكمة والسكان، إذ كانوا يتوسطون في حل الأزمات بين الطرفين، ويشاركون في تفعيل وتطوير المجتمع، ويمكن تحليل ذلك عن طريق تحليل شبكة العلاقات الاجتماعية، ومختلف الأفعال التي قامت بها السلطة الحاكمة العثمانية:

1-1-1-1 - علاقة السلطة مع المرابطين والصوفية:

إن نظرة الدين والمسلمين كان هو المبرر الأول لظهور العثمانيين في المغرب الإسلامي، فلولا الحروب الصليبية التي شنتها أوروبا الغربية بقيادة إسبانيا ضد الجزائر والمغرب الإسلامي عموما والأندلس، لما كان هناك مبرر لتدخل العثماني، فقد كانوا مدفوعين برغبة الجهاد والحماس الديني للدفاع عن حدود الإسلام الغربية، وكانوا بالطبع يبحثون لهم عن حلفاء ومؤيدين، فوجدوهم في رجال الدين، وخصوصاً المرابطين⁽²⁾.

لقد منحت السلطة الحاكمة مكانة اجتماعية جد رفيعة للمرابطين ورجال الصوفية، وهذا ما أكده "حمدان خوجة" قائلاً: «لم يكتب الأتراك بأن فرضوا على أنفسهم احترام هؤلاء المرابطين، وإنما صاروا يقدمون لهم أكبر الامتيازات، وأثمنها، وصارت أماكن سكنهم، وضرائحهم، بعد الموت، مقدّسة، كما أن القانون لا يمس كل من لجأ إليها»⁽³⁾.

(1) حمدان خوجة (بن عثمان): المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص ص 108-109.

(*) راجع: شاطو (محمد): نظرة المصادر الجزائرية إلى السلطة العثمانية في الجزائر، ماجستير في التاريخ الحديث، إشراف: بن حروف (عمار)، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص ص 37-70.

(2) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998، ج1، ص460. (8 أجزاء).

(3) حمدان خوجة (بن عثمان): المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص ص 110-111.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان المرابطون يمدحون رجالات السلطة، وكمثال عن ذلك نذكر ما قاله العالم أبو زيد محمد بن عبد الرحمان الشهير بالقرومي مخاطبا ومادحا سياسة الداوي محمد بكداش قبل فتحه لمدينة وهران « الأمير الذي شهدت بإمامته أبرار الرجال، ووجبت بيعته وطاعته علينا في جميع الأحوال، فقمنا لله في نصحه بالدعاء له بالنصح والرشد في الأفعال، إمام المسلمين وخليفة رسول رب العالمين، في أحكام الله وتعظيم شعائره السيد محمد داوي»⁽¹⁾. لقد شملت نظرة الإعجاب والمحبة، كل المرابطين وخاصة وأن السلطة الحاكمة كانت تبادلهم هذه المشاعر بمنحهم الامتيازات وكمثال عن ذلك ما حظيت به أسرة الفكون في قسنطينة، وإن كانت أسرة علم فهي أسرة تصوف، نال به الفكون التكريم بإمارة ركب الحجيج لانتسابه إلى الطريقة الصوفية الزروقية»⁽²⁾ (*).

1-1-2 - علاقة السلطة مع العلماء:

لقد كان العلماء يمثلون الرأي العام في الجزائر خلال العهد العثماني، فهم رغم ترفعهم الطبقي كانوا على صلة بالناس في الدروس ومجالس الفتوى والقضاء وخطب الجمعة ونحو ذلك، وكان الناس يثقون في رجال الدين أكثر مما يثقون في رجال السياسة والحرب، ولهذا المكانة التي كانت للعلماء كان العثمانيون يقدرتهم ويخشوهم في ذات الوقت ويتقربون منهم ويطروهم ويمنحوهم الهدايا، وكانوا أحيانا يلجؤون إليهم في موقف تأييد أو غير ذلك، كما أن العلماء كانوا في حاجة إلى البشوات والبايات طمعا في مال أو وظيفة، وقد اشتهر بعض الباشوات بتقريبهم للعلماء ومرعاتهم، إما حبا في الدين والعلم وإما طمعا في تأييدهم، وإما حبا في المدح

(1) بن ميمون الجزائري (محمد): التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق: بن عبد الكريم (محمد)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1981، ص 229.

(2) سعد الله (أبو القاسم): شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986، ص ص 225-226.

(*) راجع عن شخصية صاحب الطريقة الزروقية سيدي أحمد زروق من فاس بالمغرب ودفن ليبيا، وقد أثرت طريقته في كافة بلدان المغرب العربي:

الزركلي (خير الدين): الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ط 10، ج 1، ص 91. (8 أجزاء).

والثناء، وكان عدد هؤلاء الباشوات قليلا، ومن هؤلاء القلة يوسف باشا ومحمد بكداش⁽¹⁾. إذن، بدأت العلاقة بين الطرفين في التنامي منذ الوهلة الأولى التي وطئت فيها أقدام العثمانيين أرض الجزائر، نظرا للمصالح المشتركة بينهما.

وهذا ما أكده "العنتري محمد الصالح" في تحليله لطريقة دخول الأتراك قسنطينة، وكيف كانت من غير حرب، مبرزاً الدور الذي لعبه الشيخ "ابن الفكون" في تسكين روع السكان وطمأنتهم إذ خاطبهم قائلاً: «هؤلاء الترك قدموا من حضرة السلطان العثماني، إذ لا يليق بنا مقاتلتهم ولا يسعنا منعه، فعند ذلك انقاد الناس واتفقوا، وفتحوا أبواب البلاد، هذا الوقت دخلوا الترك في قسنطينة، وتكلموا مع ناسها. فحينئذ تأنسوا بكلامهم، واطمأنوا لجانبهم...»

كما استعرض في نفس السياق الرسالة التي تقدم بها باشا الجزائر إلى "ابن الفكون" والتي جاء فيها: سيدي الشيخ بن الفكون أما بعد: السلام عليكم... فقد بلغنا أنك سرت إلى ناس قسنطينة بالتدبير المفيد، والرأي الصائب الرشيد، فجزاك الله بأحسن الجزاء، وضاعف لك الخير والثناء وما أنت إلا حبيبنا وصديقنا، ثم نلتمس منكم دعاء الخير في كل خطب، وزمان كل ركب⁽²⁾.

وفي نفس الإطار نوضح علاقة الطرفين في إخماد الثورات، ونذكر ما وقع على سبيل المثال في فترة حكم الباشا أبو جمال يوسف (1640_1642) وردا على ثورة ابن الصخري في شرق البلاد (وخاصة عنابة وضواحيها) إذ راسل الحاكم العالم الفقيه محمد ساسي البوني من أجل التدخل الروحي وإخماد الثورة، فتدخل هذا الأخير لصالح الحاكم^(*).

ولتأكيد الرأي الإيجابي للفاعلين تجاه العثمانيين نذكر ما قاله الفقيه "ابن العنابي" عن الدور الفعال الذي قاموا به للحفاظ على الدين الإسلامي «ولولا ظهور الدولة العثمانية أعلى الله

(1) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998، ج1، صص 411-412.

(2) العنتري (محمد الصالح): فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستلائهم على أوطانها، مراجعة وتقديم وتعليق: بوعزيز (بجي)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، صص 45-46 بتصرف.

(*) لمزيد من التوضيح حول مراسلة الطرفين، راجع:

رسالة الباشا أبو جمال يوسف إلى الشيخ محمد ساسي البوني ورد هذا الأخير على الباشا في: مجموعة رسائل مخطوطة بالمكتبة الوطنية الجزائرية رقم 2642، صص 56-57.

مقامها، ورفع بالتأييد والنصر أعلامها فجدد القائمون بأعبائها معالم الدين، وأحيوا ما ندرس من شريعة سيد المرسلين، لاتسع الخرق، وعم الفساد سائر الخلق»⁽¹⁾. وفي آن واحد يذكرهم بزوال الملك إذا ما انحرفوا « إن قسوة القلب على الضعفاء، والجور في الأحكام الشرعية، ومنع الحقوق من مستحقيها، والإيثار بما لمن لا يستحق، من أسباب خراب الملك وزوال الدولة »⁽²⁾.

1-2-1- دلالات أفعال السلطة بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين:

1-2-1-1- تحرير المناطق:

اتسم العثمانيون في الجزائر بالجهاد منذ وجودهم في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، فانجدوا مسلمي الأندلس، بنقلهم إلى البلاد المغاربية التي لم تسلم هي الأخرى من هجمات الإسبان، وتعاونوا مع المسلمين في الجزائر على تحرير المناطق المحتلة. وقد مدح الفاعلون الاجتماعيون العثمانيين، ونذكر في هذا الإطار بعض الأمثلة:

أثنى "أبو راس الناصري" على خير الدين بربروس وعدد خصاله الجهادية بقوله: « دخلها ملوك الأتراك، وأول من ملك بها منهم، مشهور السيادة... السلطان حسن خير الدين، فهو سبب سعادتهم وانتشار صيتهم، فكان وجهه للصباحة، ولسانه للفصاحة، ويده للمساحة وعقله للرجاحة، كان قبل حلوله بالجزائر طبق أرض الكفرة بالغزوات، وكثر لديه الفتوحات، وامتدت له سعادة الحياة »⁽³⁾.

كذلك نجد شعراء آخرين مدحوه مثل "محمد بن موسى" الذي مدح الباشا حسن بن خير الدين لما حققه من انتصار على النصارى، ومشيدا بفتوحاته.

وأكثر الحكام الذي حضي بالمدح هو: محمد بكداش باشا (1707-1710) ويجمع هذا إلى « أنه وجه كل عنايته لاسترجاع وهران من الإسبان، وأعانته في ذلك مصطفى بوشلاغم باي الغرب

(1) سعد الله (أبو القاسم): المفتي الجزائري ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي (1775-1850)، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1976، ص 75.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) قنان (جمال): نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1987، ص 43. بتصرف. عن: إحدى عشرة ورقة مخطوط بالمكتبة الوطنية باريس، رقم 5519.

الجزائري ، فأرسل بكداش صهره أوزن حسان على رأس قوة كبيرة إلى وهران، فعاد منها منتصرا بفتحها يقود معه الأسرى الإسبان وغنائم لا تحصى، ووقعت في الجزائر أفراح ارتج لها القاصي والداني، وذاع صيت النصر في كل مكان، وذاع معه اسم بكداش⁽¹⁾. ووصفه ابن سحنون مبرزاً خصاله الجهادية « بكداش هو الإمام العلامة الناظم الثائر مقيم رسم الجهاد الدائر، إذ هو الذي أخذت وهران في أيامه بأمره على يد أميره السيد مصطفى بيك المشهور بأبي شلاغم، فكان لا ينفق على الجهاد إلا من خاص ماله دون مستعين إلا بخالقه تعالى، وقد أنفق عليه مالا يحصى له عدد ولا تسمح به نفس سواه أبداً»⁽²⁾.

ويقول "ابن ميمون" مشيداً بجهود الباشا المذكور قائلاً: «فلما صار، الأمر لمولانا بكداش لم يقدم شيئاً على الإعتاد بجهاد الكفرة الأوباش، فجمع من جيش العسكر المنصور، وأمر عليهم السيد حسن، نصره الله وأيده، وخلد ملكه وأيده، ثم قام المولى في عساكره المنصورة بالله وقال هذا خليفتي عليكم في حال، تخيرته للنيابة عني في تدبيركم، وقد أمرته أن يكون لنا شيئكم أبا، ولكهلمكم أخوا، ولذي التقويس والكبر ابنا، ما أعنتموه على هذا المراد ولزوم الانقياد، فقالوا كلهم : أي نعم، لله دره من خليفة وأنعم... ثم ارتحل من الجزائر بالعسكر المنصور، ورياح النصر تضرب اللواء المنثور، ولم يزل يجد سيره في حفظ الله إلى أن نزل بالحلات، وطاول المدلات، فطارت نفس الكافر في أثناء منازلهم جزعا ونغصت عليه منيته، وجاءته منيته... فخر جميعهم من عرشهم، وعرضوا التراب من فرهم، فتبارك من لا يكيده كائد، ولا يبيد ملكه وكل شيء بائد»⁽³⁾.

أمّا "عبد القادر المشرفي" فقد نوّه بجهود مصطفى بوشلاغم، وأشاد بحماسة الجهادية ورباطة جأشه لمواجهة الإسبان من أجل تحرير وهران، وأشار إلى هذا الفتح بقوله: « والحال أن باي

(1) بن ميمون الجزائري (محمد): التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر الحمية، تقديم وتحقيق: بن عبد الكريم (محمد)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1981، ص ص 262-263.

(2) بن سحنون (الراشدي أحمد): الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق وتقديم: البوعبدلي (المهدي)، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1973، ص 109.

(3) المرجع السابق، ص ص 210-211.

الإيالة الغربية الجامع بين إيالة مازونة وتلمسان السيد مصطفى أبو شلاغم بن يوسف المسراتي كان رابطا على وهران ملازما لجهاد النصاري، رائما فتحها و صابرا على بلائها ... فامدّه الباشا السيد محمد بكداش بالجيش العظيم برا وبحرا، لنظر صهره ووزيره السيد اوزن حسن واجتمع الجيش العظيم بساحتها و ضايقوا من بها»⁽¹⁾.

هذه الأفعال الجهادية طبعت سيرة بعض الحكام العثمانيين وكانت محل مدح واستحسان من الكتابات التاريخية وخاصة في فترة التحرير، ففي عهد الداوي محمد عثمان (1766-1791) واجهت الجزائر غارة دنامركية وأفشلتها، فطلبت الدانمارك الصلح من الجزائر ورضخت لشروطها، وقد أشادت الكتابات التاريخية بهذا الحدث، ومنها أنشودة المائة بيت الشعبية للشاعر "ولد عمر". وكذلك في عهد الداوي عثمان وقعت للجزائر حملة عسكرية اسبانية منيت بالهزيمة، وخلد تفاصيلها "ابن سحنون" مركزا على دور الداوي في تحقيق النصر.

وفي فترة حسان باشا (1791-1798) فقد شهدت أعظم فتح وهو فتح وهران الذي تم على يد الباي محمد بن عثمان سنة 1792م وأعطاه الباشا لقب "محمد الكبير" إثر ذلك. وقد خلّد العلماء، الشعراء والكتاب هذا الفتح بكتابتهم المختلفة. ومن ذلك أيضا ما ذكره "أبو راس الناصري" و"ابن هطال التلمساني" وهذا الأخير أبرز الإصرار الشديد لباي الغرب على تحرير مدينة وهران من الإسبان.

1-2-2- إحقاق العدل:

كان للكتابات التاريخية نظرتها الايجابية إلى جهود الحكام العثمانيين في الجزائر وخاصة فيما يتعلق بإحقاق العدل، وهذا ما عبّر عنه "حمدان خوجة" بأنه « كان قادة الحاميات الشيوخ يقولون لجنودهم إننا لم نخضع هذا الشعب بحد السيف ولم نمتلك البلاد بالقوة، وإنما أصبحنا سادة بالعدل والإحسان، وفي بلداننا قادة، وإنما حصلنا على مناصبنا في هذا القطر ولذلك فهو

(1) المشرفي (عبد القادر): بحجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كيني عامر، تحقيق

وتقديم: بن عبد الكريم (محمد)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت، ص ص 38-39.

وطنا وواجبنا أن نجتهد للمساهمة في إسعاد السكان كما لو كنا نعمل من أجل أنفسنا»⁽¹⁾. نفهم من هذا بأن القادة يغرسون في جنودهم وجوب تطبيق العدل كونه أساس قيام العلاقات السليمة. وهو ما ذهب إليه "أحمد بوضربة" حين أوضح بعض المواصفات التي ينبغي مراعاتها في التعامل مع السكان، والتي ساهمت في طول بقاء العثمانيين بالجزائر، وولتتمس منها إشادة وتنويها غير صريح بالسياسة التي انتهجها العثمانيون في تعاملهم مع السكان وأعطت ثمارها: « وإذا أردتم دفع الحضارة إلى الداخل فلديكم وسيلة واحدة هي: الصبر، والوفاء، والالتزام بالعهود، والعدل والإنصاف والاعتدال، وبالتالي جميع الصفات التي يتحلى بها الإنسان النزيه، وإذا أردتم أن تفعلوا غير ذلك، فلن يكون النجاح حليفكم»⁽²⁾. أما "حمدان خوجة" فقد أشاد بأفعال العثمانيين، ومدى التزامهم بالقوانين، وابتعادهم عن كل مايسيء إليهم « ومن النادر أن تجد سارقا أو قاتلا من هؤلاء الجنود، وقد كانوا شديدي الحرص على احترام عادات البلاد ليحببوا أنفسهم إلى سكان الإيالة، ومن كانت لهم بعض المساوي كانوا يعملون على إصلاحها، أو يخفونها بدقة، لأن مستقبلهم موقوف على حسن سيرتهم»⁽³⁾. كما يظهر في نفس الصدد بعض الأفعال التي انفرد بها بعض الحكام العثمانيين « فوجد الكثير منهم لا يتزوجون عمدا ليركوا ثرواتهم إلى بيت المال»⁽⁴⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى عبر "حمدان خوجة" بأن « وهناك وسيلة أخرى استعملها الأتراك لاكتساب ثقة الأهالي وتمثل في تطبيق العدالة والإنصاف الذين يعتبران أساسا لجميع الحكومات التي تريد أن تكون عظمتها دائمة. وعندما يتم التأثير على العقول فإن الأجسام تتبع بالطبع، وما الفتح الحقيقي إلا ذلك الذي يستهدف القلوب لا الأجساد»⁽⁵⁾.

(1) حمدان خوجة (بن عثمان): المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص 110.

(2) الزبيري (محمد العربي): مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1973، ص ص 200-201.

(3) حمدان خوجة (بن عثمان): المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص 119.

(4) المرجع نفسه، ص 135.

(5) المرجع نفسه، ص 110.

وفي مجال محاربة الفساد يشيد "حمدان خوجة" ببعض الصفات التي أكسبت العثمانيين ثقة السكان طيلة وجودهم بالجزائر فيقول: « كانوا يظهرون أنفسهم في مظهر حماة الدين، ويمتنعون عن القيام بكل ما هو مناف للقوانين، ولا يعملون إلا بالقانون، ولفائدة القانون، ثم هناك وسيلة ثالثة عرضية فحواها أن الأتراك يقيمون الصلاة بانتظام، هذه هي الأسباب التي جعلت سكان الإيالة يخضعون طواعية للأتراك ويثقون فيهم، وإذا اعتزمت إحدى القبائل على تشويش الأمن العام، فإن القبائل الأخرى تنضم إلى الأتراك لمحاربتها، وكلما يلجأ هؤلاء إلى قوتهم الحربية، وإنما كانوا يفضلون الاعتدال لبلوغ الأهداف التي وضعوها لأنفسهم»⁽¹⁾.

نستنتج مما سبق بأن علاقة السلطة الحاكمة مع الفاعلين الاجتماعيين (القادة، المرابطين، المتصوفة الفقهاء، الشعراء، العلماء، المثقفين، وأعيان القبائل...) اتسمت بالتفاعل الإيجابي خاصة في الفترة التي سبقت التحرير الكامل للمناطق المحتلة من طرف الإسبان، ويرجع هذا إلى وجود المصلحة المشتركة. ولكن، تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض أعيان القبائل رفضوا الانقياد إلى السلطة العثمانية إلا بعد تيقنهم من المحافظة على مكانتهم الاجتماعية وصلاحياتهم.

2- النموذج السلبي:

يمثل هذا النموذج مجموعة من الفاعلين، أهمهم: بلقاسم الرحموني الحدادي، بلقندوز القداري التيجيني، الحسين الورثيلاي، مسلم بن عبد القادر الوهراني، الشريف الزهار، لكحل بن خلوف... تميزت نظرة بعض الفاعلين إلى السلطة العثمانية الحاكمة في الجزائر، وخاصة في مرحلة التحرير الكامل للمناطق المحتلة (1207-1792) بالإيجاب، ولكن، وفي المقابل هناك فاعلون يمثلون النموذج السلبي لكنهم قليلون وقد يرجع هذا إلى « أن معظم المؤرخين الذين وصلتنا آثارهم وإنتاجهم

(1) المرجع نفسه، ص 111.

كانوا من الموالين للأتراك أو موظفين عندهم، ومن ثمة كان من الطبيعي ألا يصوّروا القضايا إلا بما يرضي الهيآت الرسمية»⁽¹⁾.

ونذكر على سبيل المثال أنه ومن أبرز الذين عبروا عن تدمرهم، استيائهم ونقمتهم على السلطة العثمانية الحاكمة في الجزائر الشاعر "سعيد المنداسي" الذي كان من أشد الغاضبين والمستائين على سياستهم وخاصة في تلمسان، وهاجر إلى المغرب وعاش في بلاط الملوك العلويين، حيث قال فيهم:

فما دبّ فوق الأرض كالترك مجرم ولا ولدت حواء كالترك إنسانا
عتوا واستفروا المسلمين من القرى وقد عبدوا حمر الدنانير أوثانا
وأكبر شيء أفسدته أكفهم تلمسان عين الغرب علماً وإيماناً»⁽²⁾.

ولم يكتف "سعيد المنداسي" بتعبيره عن رفضه وكرهه للأتراك فحسب، بل ومن ولاهم وساندهم من العلماء، ونشير في هذا الصدد إلى قصيدته التي هجا فيها "ابن زاغو" وهو شيخ تلمسان ومفتيها لما وقف مساندا ومؤيدا سياسة الأتراك بتلمسان، والتي أسماها "الإعلام فيم وقع للإسلام من قبل الترك بتلمسان والجزائر:

فقل لابن زاغو للضلال أئمة تدبر لحاك الله ما قال مولانا
ولا تركنوا و الركن منك سجية كأنك لم تسمع من الله قرآنا»⁽³⁾.

وكان الشاعر "ابن السويكت" من الناقمين على السلطة العثمانية لرغبتها في إخضاع قبيلته "سويد" بالقوة. وهذه الأخيرة ثارت ضد العثمانيين في القرن 10هـ-16م، وكانت قاعدتها مدينة تنس البحرية»⁽⁴⁾.

(1) بن سحنون (الراشدي أحمد): النفرة الحماني في ابتسام النفر الوهراني، تحقيق وتقديم: البوعبدلي (المهدي)، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1973، ص 37.

(2) بن سحنون (الراشدي أحمد): النفرة الحماني في ابتسام النفر الوهراني، تحقيق وتقديم: البوعبدلي (المهدي)، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1973، ص ص 56-57.

(3) المنداسي (سعيد بن عبد الله التلمساني): ديوان شعر، تحقيق وتقديم: بونار (رايح)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976، ص ص 87-91.

(4) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، ج1، 1985، ص 213.

حيث قال:

اداكم الطمع في امطافل اتمتمقين اسويد ما ايطيعوا الترك قتالة

الترك للبلاد ينزادوا واسويد ما اعطوا الصفحة

وقد أشار "الحسين الورثيلاي" إلى ثورات الغضب التي عرفتها الجزائر في عهده، وهذا في سياق حديثه عن عودته من رحلة الحج: وصلنا إلى مقامنا ودارنا ليلة الجمعة وليلة العيد ويوم عرفة عام 1181 هـ واحد وثمانين ومئة وألف... فسألنا الله التوبة الصادقة... والعصمة من الفتنة فإنّ أشر الشرور في وطننا الفتنة والقتال بينهم، فليس مرّ أشر من هذا»^(*).

كما تحدث الورثيلاي عن هذا الفساد الذي كان متفشيا في أوساط السلطة الحاكمة في سياق حديثه عن مدينة بسكرة فيقول: وقد سمعت أنّ القاضي والمفتي فيها لا يتولى إلا بإعطاء لهم وارثشاء لديهم، وكذا في غيرها من عمالة الجزائر. ولم ينته الأمر عند هذا، بل تجاوزه إلى الاعتداء على الأوقاف في بعض الأماكن حسب ما جاء على لسان الورثيلاي في استيلاء كبير مما آل إليه أمر مدينة بسكرة، نتيجة هذه السياسة فيقول: غير أنّ الأتراك استولوا عليها استيلاء عظيمًا، وما كان من المدارس والأحباس التي لا توجد في الأمصار هي في أيديهم، يأكلون منها وينتفعون بها أتم انتفاع كالأملاك الحقيقية المباحة، بل هي ليست لهم، ولا أنهم من أهلها، بل تمردوا وطغوا، جعلوا جميع الخطط الشرعية لهم ظلما وعدوانا.

كذلك كان تدمير البعض من الفساد وهذا ما ذكره "ابن حمادوش" ضمن رحلته عن استخدام الوساطة في التهرب من المكس. يقول متحدثًا عن نفسه: «إلى يوم الاثنين، فتحت دكاني وكنسته وجلست فيه بعد صلاتي في الجامع الكبير. وكان لي تلميذ، ابن عمي، يصطحب مع خوجة الملح. وكان إذاك عليج الباشا إبراهيم، فطلبت منه أن يطلب من صاحبه إجازة سلعتي، فنزل إليه وجلس عنده حتى وجّهتها له هنا، فأدخلها مخزنه وبعثها مع أحد خدامه. فلم يمسه صاحب الباب. فسلمت من المكس»⁽¹⁾.

(*) راجع: الورثيلاي (حسين): نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1908.

(1) ابن حمادوش (عبد الرزاق الجزائري): لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، رحلة ابن حمادوش، تقديم

وتحقيق وتعليق: سعد الله (أبو القاسم)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1983، ص 114.

فهذه السلوكات وعوامل أخرى كانت وراء تمرد بعض السكان على السلطة الحاكمة. ولعل من بين العوامل التي أدت إلى نفور بعض الفئات الجزائرية من الخضوع للحكام يعود لنظرهم إلى الأتراك العثمانيين على أنهم غرباء أعاجم عن الأصالة العربية، وشرافة النسب التي تحوّل لهم السيادة على العالم الإسلامي»⁽¹⁾.

ولفهم النموذج السلبي نحلل الميدان الثقافي: فهل كانت للدولة العثمانية سياسة تعليمية في الجزائر؟. إن الدارس للجانب الثقافي من تاريخ الجزائر إبان العهد العثماني لا يجد ما يشير إلى ذلك، لأن التعليم في هذه الفترة ارتبط بالأفراد والعائلات والمؤسسات الخيرة الحرة^(*). بينما ظل دور الدولة العثمانية هامشيا، وغير فعال.

وتظهر سلبية الوجود العثماني في الجزائر في الميدان الثقافي على الخصوص. فالعثمانيون قد حافظوا في البداية على الدين الإسلامي وشجعوا تيار التصوف في البلاد وأوقفوا بعض الأحباس على المؤسسات الدينية وساهموا في بناء الزوايا والمساجد، فكأن نظرهم إلى الدين كانت نظرة تعبدية، فهم لم يؤسسوا جامعة كالكرويين أو الزيتونة أو الأزهر تبت العلم وتخرج العلماء والكتاب وتحفظ اللغة وتربي العقل»⁽²⁾.

وقد أكد "أبو القاسم سعد الله" ذلك بوصفه «كان حكام الجزائر الأتراك في معظم الأحيان جهلة لا يعرفون حتى القراءة والكتابة... ثم أنهم كانوا يحكمون الجزائريين بيد من حديد ويسلبونهم أموالهم وثوراتهم عن طريق الضرائب والرشوة والهدايا... وقد مكثوا طائفة اليهود في الاقتصاد، وكانوا يفضلون الأسيرة المسيحية على المرأة الجزائرية»⁽³⁾.

(1) ابن خروف (عمار): «إخفاق العثمانيين في احتواء وعثمنة المغرب الأقصى» في: المجلة التاريخية المغربية، عدد 114، 2004، ص 17.

(*) عن مقابلة أجرتها الباحثة مع د- "ابن خروف عمار" بتاريخ 06-10-2013، بجامعة العقيد أكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر.

- ولزيد من التوضيح راجع في موضوع مؤسسات الوقف التي كانت تهمم بالزوايا، المساجد، الأضرحة، والمدارس وتقدم النفقات لموظفيها وطلبتها والفقراء:

- سعيدوني (ناصر الدين): «موظفو مؤسسة الأوقاف بالجزائر أواخر العهد العثماني» في: المجلة التاريخية المغربية، العدد 58-57، 1990، ص ص 175 - 192.

(2) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ج 1، ص ص 18-19.

(3) المرجع نفسه، ص ص 14-15.

«وإذا كانت الدولة العثمانية لم تول اهتماما وعناية بشؤون التعليم والتربية فهي من جهة أخرى لم تعمل على عرقلة ومحاربة التعليم الخاص الذي انتشرا واسعا، ويمكن أن نسمي موقفها هذا إزاء التعليم بالحياد الإيجابي»⁽¹⁾.

لقد أرجع المؤرخ "أبو القاسم سعد الله" محدودية العطاء الثقافي الجزائري التي أسبغت الحياة الفكرية خلال الفترة العثمانية، طابع الجموع ويعود ذلك إلى طبيعة الإدارة ونوعية الحكم ومواقف الحكام وإلى تأثيرات الفوضى السياسية والاضطرابات الاجتماعية فأظهر نقمته على الحكام في العهد العثماني لبعدهم عن الثقافة وإهمالهم الصفوة المتعلمة من الأمة، وهو ما عبر عنه بقوله: «إن ظاهرة الجمود الثقافي كانت بارزة في العهد العثماني الذي درسناه وهو ليس خاصا بالجزائر ولو كانت الثقافة في بقية العالم الإسلامي نشطة لاستفاد منها الجزائريون أيضا»⁽²⁾.

2-1- دلالات أفعال السلطة بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين:

لتحليل الدلالات، ولتوضيح الحياة الضنكة لبعض المثقفين الذين لم يستفيدوا من التواجد العثماني بالجزائر نذكر: «عبد الرزاق بن محمد بن حمادوش الجزائري (1695 أواخر القرن 18م) وهو من الأشراف وينتمي لعائلة من التجار والحرفيين الصغار كان قد احترف العلم، فكان نصيبه من حياة الضيق والفقر والتهميش عاش حياة مليئة بالفقر والضيق، وحاول الجمع بين العلم والتجارة فلم يحالفه النجاح، لأنه كما قال كان لا يفارق الكتب»⁽³⁾.
«وبالرغم من كثرة أسفاره إلى المشرق والمغرب الأقصى وعلاقته بحكام المناطق التي زارها وبعلمائها الذين أجازوه بعضهم اعترافا بعلمه وفضله، ظل ابن حمادوش مجهولا شأنه شأن العامة من سكان الجزائر الذين شملهم الإهمال والاستخفاف»⁽⁴⁾.

(1) هلايلي (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر 2008، ص 256.

(2) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ج1، ص 13.

(3) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ج2، ص 425.

(4) هلايلي (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر 2008، ص 257.

«وإذا ما استثنينا الفئة المتميزة من العلماء الذين غالبا ما يلجأ الحكام لخدماتهم كقضاة ومفتين مع ما لهم من دور في إضفاء الشرعية عليهم وخدمتهم والاستفادة منهم وهم من حيث العدد قليلون، فإن الغالبية العظمى من المتعلمين المحازين في علوم الدين ممن يمتنون التعليم إما بالمدارس والمساجد أو الكتاتيب أو ممن يمتنون الإمامة بالمساجد ويقومون بخدمتهم هم أكثر عددا»⁽¹⁾.
مثلا «مجموع العاملين في المساجد بالجزائر قبل 1830، من حيث أبسط الخدم، فتوصل إلى أن عددهم بلغ 3700 شخصا، وأغلب أفراد هذه الفئة المتعلمة هم من العائلات الحرفية والتجار الصغار، وهي أقرب من الفقر إلى الغنى»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة بأنه وبالرغم من الكفاءات التي تميز بها "ابن حمادوش" غير أنه لم يحض باهتمام ذوي السلطة و«لم يتقلد مناصب إدارية ولا مناصب دينية من الفتوى والقضاء والتدريس الرسمي ولم يتقرب إلى الولاة والوزراء»⁽³⁾.

«تحتوي رحلة ابن حمادوش: "لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال" على معلومات في غاية الأهمية عن ظروف الحياة الصعبة التي عاشها هذا العالم والتي جعلته يصل إلى أدنى درجات التهميش في مدينة الجزائر، فقد سافر إلى المغرب مبتغيا التجارة و مؤملا في تحسين أوضاعه العائلية المتردية»⁽⁴⁾. كان ابن حمادوش مثالا للعلماء العاملين من أهل الجزائر الذين فضلوا حياة الظل في الهامش، على التذلل والتقرب من جماعة الأتراك المهيمنين على كل شيء»⁽⁵⁾.

نخلص مما سبق إلى وجود نموذجين: الأول القائل بوجود دولة جزائرية سيادة ومستقلة، والثاني يرى بأن الجزائر تابعة ومستغلة من طرف السلطة العثمانية:

(1) هلايلي (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر 2008، ص 258.

(2) ريمون (أندرى): المدن الكبرى في العصر العثماني، تر: فرج (لطيف)، دار الفكر، القاهرة، 1991، ص 74.

(3) سعد الله (أبو القاسم): الطبيب الرحالة ابن حمادوش الجزائري حياته وآثاره، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 18.

(4) هلايلي (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر 2008، ص 259.

(5) المرجع نفسه، ص 261.

النموذج الأول: الدولة الجزائرية السيدة والمستقلة

أساس قيام أي دولة تستوجب عدة عناصر أهمها: الإقليم، المجموعة البشرية، سلطة واستقلال فعلي تام واعتراف دولي. ونذكر في هذا الصدد أنه وفي تاريخ 1711 رفض الداي "علي شاوش" استقبال الموفد من اسطنبول لحكم الجزائر، ليتقرر بذلك شبه استقلال الجزائر عن الباب العالي واتجاهها نحو الجزائر.

لكن، رغم ذلك ظل الحكم بالجزائر مرتبط روحيا وضمنيا بالأستانة، ونذكر في هذا الصدد مراسلات دايات الجزائر إلى السلطان العثماني من أجل مدهم بالجيش من أجل قمع الثورات الداخلية. وكمثال على علاقة التبعية استغاثة الباي أحمد لصد الاحتلال الفرنسي للجزائر. وهذه التبعية لم تستفد منها غير الأقلية التركية الحاكمة وذلك بإعفائها من إرسال الحصة التي يقتطعونها إلى اسطنبول. هذا بالإضافة إلى انغلاق السلطة العثمانية على نفسها وإبعادها غير الموالين لها عن مقرها دار السلطان.

ونجد خطاب الجزائر المستقلة في كتب الرحالة، والكتاب والمؤرخين الأوربيين الذين وصفوا الجزائر بعدة عبارات مثل: إيالة الجزائر، الدولة البربرية، الدولة الجزائرية... ولكن، هل مثل هذه العبارات تعكس وجود الجزائر كالدولة لها كيان مستقل؟.

لقد عمد الحكام الأتراك في أواخر عهدهم بالجزائر إلى التخلي عن هذه السياسة العنصرية بإسناد حكم البايلىكات الجهوية إلى الكراغلة والاستنجاد بقبائل المخزن، وذلك يدل على وجود إرادة جزارة نسبية في تسيير الدولة وخاصة مع تراجع القوة الإنكشارية وتناقصها بالنظر للتحوّلات التي كانت تشهدها الإمبراطورية العثمانية داخليا: القضاء على الجيش الإنكشاري في عام 1826 وتراجع مواقعها الأوربية واعتماد حركة إصلاحية.

ومن هذا المنطلق نتساءل عن ماهية البعد الجزائري لمثل هذه السلطة العمومية في هذه الحالة؟. «أما المهمة الأمنية التي سهر الأتراك على ضمانها فكانت موجهة إلى خدمتهم. ولطالما حاولت السلطة القائمة استمالة العائلات القيادية الجزائرية والطرق الدينية لها لضرب هذا بذاك، من أجل ضمان أمن الأقلية التركية.

ولكن، بمجرد أن بدأت تلك السلطة تميل للضعف والتقهقر، سرعان ما ناهضتها نفس القوى القيادية المساندة لها بالأمس وزعزعت أركان دولتها من خلال سلسلة الانتفاضات، إثباتا لعلاقة التنازع والتنافر التي طالما ميزت مثل هذه المجموعة البشرية بالدولة المزعومة ايديولوجيا⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة بأنه أحيانا يصعب تحديد سلبية أو ايجابية النموذج، وهذا راجع إلى صعوبة تحديد العلاقة بين الطرفين لميوعها:

حلل "مولاي بلحميسي"^(*) في دراسته ماهية البحرية من حيث التركيبة البشرية والمادية، المكانة الاجتماعية والاقتصادية، علاقتها بالسلطة وتطورها....

فالتركيبة البشرية للبحارة تشير إلى أنهم من مجموعات اجتماعية مختلفة كالمرتدين والمرترقة والأسرى الأوربيين الفارين من الأوضاع المتدنية وبحثا عن الاستقرار والثراء.

كما ساهمت البحرية في الاقتصاد فهي تعتمد على صناعة الخشب والتي منحت مكانة مرموقة لبعض العائلات مثل عائلي المقراني. بمجانة وبني صالح جنوب عنابة قبل أن تنتقل هذه الامتيازات وتحتكرها عائلي بكري وبوشناق اليهودية والتي كان لهما دور بارز في الاستعمار الفرنسي للجزائر فيما بعد.

كما حلل الدور الإيجابي والفعال للبحرية في الجهاد الإسلامي. لكن، هذا الوصف ينطبق على المرحلة الأولى من تاريخ البحرية (مرحلة البيلربايات) والتي تنتهي مع معركة "البيانة" (Le pante) عام 1571 إذ بعدئذ تصاعدت أعمال القرصنة للبحرية في حين كانت أوروبا تشهد تطورا متناميا. مما أدى إلى تراجعها، ويعود التراجع الملحوظ على البحرية حسب بلحميسي

(1) عبید (أحمد): « التاريخ الجزائري: تقييم ونقد -حالة الجزائر العثمانية-» في: إنسانيات، عدد 47-48، 2010، ص68.

(*) راجع في هذا الصدد:

-Belhamissi (Moulay): Marins et marine D'Alger à L'époque Ottomane (1515-1830), Thèse de doctorat d'état, université de Bordeaux III, 1988.

- بلحميسي (مولاي): تاريخ البحرية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

إلى تدهور الوضع السياسي للبلاد «منذ بعض العقود، عادت الإيالة مفخخة ببذور خرابها. بوصفها مستعمرة استغلال وجمهورية عسكرية، فإن البلد لم يعد يتحمل حكم أقلية تركية، تعيش منغلقة على نفسها. وتحتكر ممارسة ومنافع السلطة»⁽¹⁾.
لقد أعطى المؤرخ عدة أوصاف للبحرية لإضفاء البعد الوطني الجزائري كالأسطول الجزائري، البحرية الجزائرية... لتتشكل في المخيال الاجتماعي البعد الجزائري لماهيتها في حين فند التحليل التاريخي هذا البعد.

النموذج الثاني: الدولة الجزائرية العثمانية

عبر "ناصر الدين سعيدوني" في دراسته حول النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني 1830-1792 "عن أن معظم كتابات الفرنسيين التي تناولت العهد العثماني ليس فيها ما يكسب الجزائر الشخصية الوطنية والكيان المستقل، ومنه فدخول فرنسا للجزائر وضع حدا للاستغلال العثماني « وهذا الرأي يتماشى مع أهداف مدرسة مؤرخي الاستعمار الفرنسي بالجزائر، وفي هذا المسعى نرى بأن سعيدوني يقابل غلو مدرسة "استعمارية" بغلو "مدرسة وطنية"»⁽²⁾.

وإذا حللنا ضمن هذا النموذج علاقة الجزائر بالإمبراطورية العثمانية نستنتج ميوع الانتماء:
- إن مصطلح "الإيالة" لم يستعمله الباحث كترجمة أو بديل لكلمة الولاية، بل هو مجرد تعبير تاريخي دل به على الدولة الجزائرية في علاقاتها الدبلوماسية الخارجية وخاصة مع الإمبراطورية العثمانية.

- ولهذا إذا تعلق الأمر بأنظمة البلاد الجزائرية فإنه يستعمل تعبير الدولة الجزائرية. أما إذا تعلق الأمر بالقضايا المالية للأقلية الحاكمة بالجزائر فيستخدم عبارة "الحكم التركي" بينما إذا تعلق الأمر بانتساب الجزائر للسلطة العثمانية فيستخدم عبارة "الجزائر العثمانية".

(1) Belhamissi (Moulay) : Marins et marine D'Alger à L'époque Ottomane (1515-1830). Thèse de doctorat d'état, université de Bordeaux III, 1988, p675.

(2) عبيد (أحمد): «التاريخ الجزائري: تقييم ونقد - حالة الجزائر العثمانية» في: إنسانيات، عدد 47-48، 2010، ص61.

وفي هذا الإطار نجد دلالات متباينة للوصف مثل الحكومة الجزائرية، السلطات الجزائرية، الأتراك الحاكمين، الحكم التركي... (*) . هذا بالإضافة إلى أنه رغم الاهتمام بالجانب الاقتصادي المالي للجزائر كونه أساس قيام أي نظام سياسي لكنه لم يخدم كل أفراد المجتمع الجزائري بل « لم يكن النظام المالي يخدم سوى مصالح الطبقة التركية الحاكمة »⁽¹⁾.
ويؤكد هذا في تحليله لما آلت إليه أحوال الأوضاع الاقتصادية إبان العهد العثماني « لكن هذه الأحوال الاقتصادية السيئة لا تسمح لنا بأن نقر التهم القاسية التي ألصقها كثير من الكتاب الأوروبيين بتصرفات السلطات الجزائرية في الأمور المالية. وملخص هذه التهم الأوروبية، أن الأتراك الحاكمين في الجزائر لم يكونوا مهتمين إلا بحاضرهم، فلم يعيروا للمستقبل أدنى اهتمام، وبذلك، اتصفت حكومتهم بالآنية والعمل من أجل فائدتهم الخاصة »⁽²⁾.

وما يفند مزاعم تاريخية ثبوت الدولة الجزائرية ذات البعد الوطني، أنه إذا ما تعنتنا في اختلاف أسباب وجود الدولة الجزائرية السابقة عن الاحتلال الاستعماري الفرنسي سنغفل عن دلائل تاريخية موضوعية تثبت العكس كما سنطرح جانباً المسؤولية التاريخية التي تعود للوجود للوجود العثماني بالجزائر في تقرير مصيرها اللاحق. ففيما يتعلق بالدلائل العكسية التي يأتي بها الخطاب التاريخي الجزائري نفسه والتي تجعله يتناقض مع نفسه ما يلي:
أ- الاعتماد في دولة الأمير "الأمير عبد القادر". لقد أصبح راسخاً عند المؤرخين الجزائريين والأجانب منهم عند الساسة والكتاب وفي خطاب الذاكرة الجماعية، بأن "الأمير عبد القادر" هو مؤسس الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة، فهو الذي وضع لبناتها.
وإليه تستند مرجعية الدولة الوطنية المستقلة. إذا كان الأمر كذلك، فهذا يفند الطرح الأول. إما أن نتمسك بنشأة الدولة الجزائرية مع مبادرة الأمير وإما أن نؤرخ لها قبل 1830.

(*) راجع في هذا الصدد:

سعيدوي (ناصر الدين): النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني 1792-1830، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ط 3، ص ص 221-239.

(1) المرجع نفسه، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 237.

ب- الاحتلال الإسباني لوهرا. فخلال التواجد العثماني بالجزائر، استثنيت منه "وهرا" التي ظلت تحت الاحتلال الإسباني إلى وقت متأخر من القرن الثامن عشر. وعندما نُورخ للحدث، لا نتردد في تسمية الأشياء بمسمياتها لاستخلاص بأن وهرا آنذاك كانت تحت احتلال أجنبي إسباني، فكيف نتحفظ في وصف مثيله العثماني؟.

ت- «نظرة الأتراك لماضيهم بالجزائر. فإذا ما زرنا "إسطنبول" ومتحفها الوطني "Top Kapi" أو قصر السلطان العثماني، تستقبلنا خريطة معلقة على باب مدخله ترسم لنا حدود الإمبراطورية العثمانية التاريخية لتخلد أجداد الماضي العثماني في تبيان نطاق الحيازات العثمانية التي مددها الخريطة بالنسبة لشمال إفريقيا إلى غاية "فاس"، الأمر الذي يجعلنا نتساءل: لماذا لا يرى الأتراك حرجا في مواجهة تاريخهم ولماذا نحن نتحفظ في الحكم عليه؟»⁽¹⁾.

ث- الاستعمار الفرنسي المبكر للجزائر، والحكم على هذا الميراث التاريخي يجعلنا نلخصه في الصيغة التالية: إن التواجد العثماني بالجزائر كان نعمة ونقمة في آن واحد، كان نعمة وقت أن ارتبط تدخله بالجهاد البحري في وجه الصليبية الأوربية والأيبيرية، لكنه تحول إلى نقمة في آثاره مع تحول هذا الصراع إلى عمل قرصني دولي تنحصر دوافعه في منافع تجارية.

نستنتج مما سبق واستنادا إلى: العقلانية باختلاف الهدف بالنسبة إلى القيمة، أن هناك تباين في الرأي، مما ينم على أن قيام دولة جزائرية في ظل الحكم العثماني لم يكن مؤسسا.

(1) عبيد (أحمد): «التاريخ الجزائري: تقييم ونقد - حالة الجزائر العثمانية» في: إنسانيات، عدد 47-48، 2010، ص70.

استنادا إلى كل ما سبق نستنتج:

بأنّ أي مفهوم « يبنى على عقلانية الأفعال، ومفهوم العقلانية عند " فيبر " مثلا يبنى على افتراض أن معنى أفعالنا يتحدد بالنسبة إلى المقاصد أو الغايات، ولتوقعات الآخرين، وكل علم اجتماع يهمل هذه الفرضيات يصل إلى عدد لا متناه من الاستدلالات الخاطئة»⁽¹⁾.
ومنه، تباين النصوص التاريخية ما بين المؤرخين (كتابة وقراءة) يرتبط بتمثلات المؤرخ وهذه الأخيرة تبنى حسب مقاصده وغاياته، مما يبين تحقق الفرضية الثانية للبحث والتي تنص على أنه: يتأثر النص التاريخي بمختلف تمثلات المؤرخ.

(1) شوشان (زهرة): «الهوية في الحكاية الشعبية الجزائرية -دراسة سوسولوجية-» في: مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. الملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، عدد خاص، 2011، ص 698.

الفصل السادس

التاريخ والحكاية: المقاربة

I- المبحث الأول: الحكاية: الرمزية التاريخية والمرجعية

1- الرمزية التاريخية :

يعتبر الأدب الرمزي - كالحكاية - واقعا مجازيا، قد يوازي أو يخترق أو يتقاطع أو يتجاوز الواقع المعيشي، ولكنه ليس صورة فوتوغرافية له، إذ الفن يخضع للإبداع أكثر من خضوعه للمنطق، لهذا تستخدم الحكاية الرموز للتعبير عن الدلالات المستترة والكامنة. وهذا ما يفسر ظهور تيارات أدبية رمزية مثل "السريانية" والتي تنكر الواقع وتعتبره زيفا، كما تحاول التوفيق بين حالتين تبدوان متناقضتين وهما الحلم والواقع من خلال إيجاد نوع من الواقع المطلق أو الفردوس المفقود. و"الدادية" والتي تعني محاولة إنكار كل شيء في الواقع، وقد ظهرت تعبيرا عن المصير الفاجع الذي يتلقاه بعض الأفراد ويكون دائما ساديا غير متوقعا. و"الرومانتيكية" والتي تستعير رموز الطبيعة للتعبير عن المشاعر الجياشة والعدرية. السرد بنية لغوية تتعلق بحدث حقيقي أو خيالي أو أكثر، يقوم بتوصيله واحد أو اثنان أو عدد من الرواة لواحد أو اثنين أو عدد من المروي لهم»⁽¹⁾ بهذا التعريف يعد علماء السرديات التاريخ شكلا من أشكال السرد»⁽²⁾. يختص التاريخ برواية الأحداث الحقيقية قصد تسجيلها، وتوثيقها بدقة، بينما تتميز الحكاية بسرد الأحداث الخيالية، أو تمزج بين الحقيقة والخيال لتنتج سردا إبداعيا لا يكتفي بالرصد والتوثيق الواقعي. ويتقاسم التاريخ وكثير من السرد الواقعي تقاليد لغوية وسردية معينة، فالسارد لا يتحدث بصوته الخاص أبدا، وإنما يسجل الأحداث لا غير، معطيا القراء الانطباع بعدم وجود حكم شخصي.

1- الرموز:

يُعرّف "غي روشيه" الرمز بأنه « شيء ما يجل محل شيء آخر ويستدعيه. إنَّ تمثالا معيِّنا يذكّر رمزيا بشخصية أو حدث أو فكرة، ويضمن لهم بذلك وجودا وفعلا مستمرين. إنَّ أي كلمة تحل محل شيء، تثير ذكراه دون أن يكون وجود الشيء المادي (الفيزيقي) ضروريا»⁽³⁾.

(1) جيرالد (برنس): قاموس السرديات، تر: السيد (إمام)، دار ميريت، مصر، 2003، ص 122.

(2) المرجع نفسه، ص 123.

(3) روشيه (غي): مدخل إلى علم الاجتماع العام... مرجع سبق ذكره، ص 107.

فمثلا تمثال لالة فاطمة نسومر (كصورة) توحى لنا بشخصية المرأة الجزائرية الفذّة المحاربة للمستعمر والمطالبة بالحق والسلام، فصورة التمثال تحل رمزيا محل شيء يثير المكانة الاجتماعية المشرفة للمرأة، دون أن يكون وجود الشيء المادي (الفيزيقي) ضروريا.

نستنتج من المثل السابق بأنّ الرمز يتطلب ثلاثة عناصر وهي:

أولاً: الدال: وهو الشيء الذي يحل محل شيء آخر، أي الرمز نفسه بالمعنى الملموس للكلمة.

ثانياً: المدلول: وهو الشيء الذي يحل الدال مكانه.

ثالثاً: الدلالة: وهي العلاقة ما بين الدال والمدلول. وهذه العلاقة ينبغي أن تدرك وتفسّر

على الأقل من قبل الشخص أو الأشخاص الذين يتوجه الرمز إليهم.

وجميع الرموز الاجتماعية ما هي في الحقيقة إلا كناية عرفية عن مدلولها.

كما أنّ علاقة الدال بالمدلول (الدلالة) لها ثلاثة أنواع وهي:

أولاً: دلالة مطابقة: اللفظ الواحد يعبر عن المعنى الواحد، مثلاً: "محمد بن السلطان" هو

"محمد بن السلطان".

ثانياً: دلالة تضمن: معنى اللفظ الواحد هو جزء من معنى اللفظ الكلي، فتصوّر الجزء يؤدي

إلى تصوّر الكل، مثلاً كلمة جدران تؤدي إلى تصوّر البيت أو كلمة "سيدي احمد الكبير"

تؤدي إلى تصوّر أحداث الحكاية.

ثالثاً: دلالة تلازم: معنى اللفظ يعبر عن معنى لفظ آخر بالضرورة، أي تصوّر المعنى المعارض له،

مثلاً الحياة عكس الموت، "سيدي منصور" يتلازم مع البطل الضحية، البطلة الجميلة "كودعة"

تمثل الخير عكس البطلة القبيحة كالحادمة والتي تعكس دائما الشر.

تتحدّد الرموز بطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول وهذه العلاقة قد تكون: ضرورية

أو اعتباطية، أو طبيعية:

أ - العلاقة الضرورية: وهي ارتباط ضروري بين الدال والمدلول وهي علاقة ماهوية، ثابتة،

فاللفظ الواحد يعبر عن المعنى الواحد.

ب- العلاقة الاعتباطية: حيث تم الاتفاق على وضع ألفاظ للدلالة على معاني معينة.

ت- العلاقة الطبيعية: وفيها ترمز الألفاظ إلى أشياء طبيعية، مثلاً تحرير الماء لفظ مركب يعبر

عن صوت الماء.

معرفة طبيعة الدلالات والعلاقات التي تشكل النص الحكائي تفهم من خلال:
 أولاً: القراءة الكلية: أي ربط معطيات النص بالنسق الاجتماعي للتمكن من القراءة الكلية الشاملة للنص ومعرفة الخلفيات المؤثرة فيه، إلى جانب ربط النص بمختلف الظروف السياسية والاجتماعية «لكي نقدم تعريفاً صحيحاً علمياً عن معنى (دلالة) كل شيء لغوي لا بد لنا من أن نملك معرفة صحيحة علمياً عما يكون عالم المتكلم»⁽¹⁾.
 ثانياً: القراءة الاستمرارية اللانقطاعية، أي معرفة تطور واستمرار وتواصل المعطيات المعرفية باعتبارها تعكس ظروفًا تاريخية معينة.

تحليل بنية النص يتم من خلال ربط ألفاظ (وحدات) النص بمعانيها، ربطاً منطقيًا لعلاقات الدال بالمدلول بصورها المتعددة (*) ومنه تعبر الألفاظ عن معانٍ واحدة أو مختلفة، أو قد تعبر عن معانٍ أخرى بعيدة وهذا بابتعادها عن المعنى المعجمي (dénotation) وتوظيفها لعلوم البلاغة. وتحتوي علوم البلاغة على علوم ثلاث هي: «علم المعاني: ويعرف به ما يلحق اللفظ من أحوال حتى يكون مطابقاً لمقتضى الحال، وعلم البيان وتعرف به الطرق المختلفة لإيراد المعنى الواحد وعلم البديع وتعرف به وجوه تحسين الكلام»⁽²⁾.

والمعنى لا يفهم إلا ضمن المنظومات الرمزية باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل والتي لا يمكن «أن تمارس سلطة وتفرض البنيات إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات. إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لبناء نظام معرفي: فالمعنى المباشر للعالم (والعالم الاجتماعي على الخصوص) يفترض ما يدعوه دوركهيم المحافظة المنطقية وأعني "مفهوماً متجانساً عن الزمان والمكان والعدد والعلّة"، ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تتفاهم فيما بينها". يعود الفضل لدوركهيم وراذكليف براون فيما بعد الذي يعتبر أن "التضامن الاجتماعي" الاشتراك في ذات المنظومة الرمزية_ لكونه أبرز الوظيفة الاجتماعية (بالمعنى البنيوي_ الوظيفي) للرمزية. وهي وظيفة سياسية لا تقتصر على وظيفة التواصل التي يتحدث عنها البنيويون،

(1) دبه (الطيب): مبادئ اللسانيات البنيوية، دراسة تحليلية إستيمولوجية، دار القصة، الجزائر، 2001، ص 196.

(*) اللفظ المرادف: يعبر لفظ العلم عن: الدراسة، المعرفة، الثقافة، وهي ألفاظ لها اختلاف بنيوي لكن لها دلالة واحدة.

- المشترك اللفظي: يعبر لفظ المغرب عن: الصلاة، البلد، الغروب، وهي ألفاظ لها تشابه بنيوي، لكن تختلف معانيها.

(2) الأسمر (راجي): علوم البلاغة، دار الجيل، بيروت، 1999، ص 05.

فالرموز هي أدوات " التضامن الاجتماعي " بلا منازع: ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل، فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي. ذلك الذي يساهم أساسا في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فالتضامن " المنطقي " شرط للتضامن " الأخلاقي " (1).

نستخلص مما سبق ذكره بأن الرموز تُستخدم عموما للتعبير عن معاني مستترة وتوظف لأجل ذلك ثلاثة علوم أساسية: المعاني، البيان، البديع.

ومن خلال هذا تؤدّي الرموز حسب "غي روشيه" وظيفتين وهما: الاتصال، والمشاركة: الأولى: وهي الوظيفة التي عن طريقها تُستخدم الرموز للتخاطب ونقل الرسائل (الشفهية) بين فردين أو بين مجموعة من الأفراد.

الثانية: وهي الوظيفة التي تسمح بواسطتها، أو تستدعي شعور الانتماء إلى التجمعات أو الجماعات، أو أنها (أي الرموز) أخيرا تجسّد بعض خصائص تنظيم التجمعات أو الجماعات.

1-1- وظيفة الاتصال:

ترجم شبكة العلاقات الاجتماعية رموزا معينة حسب انتماءات الفرد الاجتماعية والعائلية والطبقية مثل اللباس، الأكل، اللغة، السياحة، الذوق الفني... الخ.

ومنه، انتماءات الفرد تؤثر في مجموعة التصورات والمفاهيم التي تميّزه عن الآخرين « ومع كون المفاهيم العقلية شخصية وتخص كل واحد على حدة، غير أنها أيضا نتاج اجتماعي بالأساس وبالنسبة إلى عدد كبير من الناس » (2).

يفهم من هذا بأن كل مجموعة اجتماعية تتميز عن غيرها باستعمالها لرموز خاصة بها « إن الرمز ذاته أو الكلمة ذاتها لا يشيران إلى جوانب الشيء نفسه بالنسبة إلى أشخاص مختلفين » (3).

تمثّل حكاية "ودعة" نموذجا للعلاقات الاجتماعية التي توضح اختلاف الرموز حسب انتماءات الأفراد، فحينما أوهمت الخادمة الإخوة بأنها هي أختهم الحقيقية لجأوا إلى الشيخ الحكيم، وهذا

(1) بورديو (بيير): الرمز والسلطة، تر: بنعيد العالي (عبد السلام)، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007، ص ص 49-50.

(2) روشيه (غي): مدخل إلى علم الاجتماع العام... المرجع السابق، ص 110.

(3) المرجع نفسه، ص 113.

الأخير طلب منهم شراء الفول الجاف و"البُوزلُوف" والحناء والمرآة والمشط، ثم يقدمونها إلى "ودعة" والخادمة لمعرفة هوية كل منهما. وحينما قدّم الإخوة المشتريات أسرع الخادمة وأخذت الفول الجاف و"البوزلوف"، في حين أخذت "ودعة" ابنة السلطان الحناء والمشط والمرآة. تمثّل الحناء والمشط والمرآة رموزا للجمال وللأناقة، بينما يعد الفول الجاف و"البوزلوف" رمزان للجوع وللأكل.

نستنتج من المثال المذكور بأنّ الاتصال داخل المجموعات الاجتماعية يكون بواسطة رموز خاصة بكل مجموعة، كما توضّح رموز كل مجموعة التباين الاجتماعي بين الأفراد مثلما هو الحال ما بين ودعة (الأميرة) والخادمة.

ترغب الحكاية في إزالة حواجز الاتصال وخلق التفاعل الاجتماعي بين الأفراد، وخاصة إذا تعلق الأمر بالطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة:

صوّرت حكاية المدوّنة هذه الرغبة في أكثر من نص فمثلا في حكاية "لُقْرَعُ بُوكرِيشة... " حينما مضى لقضاء سنين الشقاء لاحظ في إحدى المدن فتاة قدّمت قربانا "اللفعة" كي تسمح هذه الأخيرة للماء بالتدفق، فخلّصها "لُقْرَعُ بوكريشة"، وعندما عادت الفتاة إلى القصر، اندهش أبوها لعودتها سالمة، وأخبرها بأنّ الشعب سيثور لأنّ ابنته لم تأكلها "اللفعة" كما فعلت بأبنائهم.

نستنتج من المثال المذكور بأنّه توجد رغبة ضمنية في توحيد رموز الطبقات، إذ قدّم الشعب أبناءه قربانا "اللفعة"، وهذا نفس ما فعله السلطان .

نستخلص من المثالين السابقين بأنّ لكل مجموعة اجتماعية رموزها الخاصة بها والتي تتصل بواسطتها مع الآخرين، ولكن الحكاية الشعبية تطمح إلى تشكيل مجتمع مثالي يوحد رموز كل المجموعات الاجتماعية.

1-2- وظيفة المشاركة:

إلى جانب دور الرموز في عمليات الاتصال ما بين الأفراد، فهي تؤثر في الحياة الاجتماعية بطرق مختلفة « ذلك أنّها تفيد بصورة أساسية في أن تجسد الحقائق الجردة، العقلية

والأخلاقية وتجعلها مرئية وملموسة»⁽¹⁾.

ولذلك فإنّ أفعال الفرد الاجتماعية تستخدم رموزاً معينة للتعبير عن مشاركته الاجتماعية، وبذلك فهي- أي الرموز- « تسهم في التذكير والاستمرار في المحافظة على مشاعر الانتماء، وفي دفع أو ضمان المشاركة التي تلائم الأعضاء بحسب الوضع والدور الذي يحتله كل واحد منهم»⁽²⁾. ومن أهم الرموز التي تعكس وظيفة المشاركة، نذكر ما يلي:

1-2-1- رموز التنظيم التدريجي:

لكل مجتمع بناء خاص به، يحافظ على استمراره واستقراره، ويعكس كل بناء اجتماعي أشكال التدرج والتراتب الاجتماعي.

كما أنّه «يصاحب جميع أشكال التدرج، نوع من الرمزية في غاية من الغنى، كما لو كان من الأهمية بمكان عظيم أن يُعلن بدهاءة التمييز بين المرتبة والنفوذ، وهكذا فكم من رموز تعبّر عن الاختلاف بين الطبقات والشرائح والنفوذ في المجتمع»⁽³⁾.

وهناك الكثير من الرموز لها دلالات التدرج الاجتماعي مثل: طبيعة الحي، كيفية قضاء أوقات الفراغ، نوعية أماكن الاستحمام، مكان قضاء العطل، طبيعة الاهتمامات والتصورات المستقبلية، نوع السكن، السيارة، اللباس... الخ.

1-2-2- رموز التضامن:

لكل جماعة اجتماعية رموز خاصة بها تحتاج إليها لتفعيل تضامنها أو لتمييزها عن الجماعات الأخرى، إذ «الجماعات هي كيانات مجردة تحتاج إلى رموز لتذكيرها على الأعضاء الذين هم جزء منهم، أو لتمييزها عن الرموز الأخرى أو لتثبيت وجودها بنظر الآخرين»⁽⁴⁾. وتتمثل هذه الرموز في العلم الوطني، اللون المميّز للشعوب، النشيد الوطني، أماكن العبادة كالمساجد والزوايا، تماثيل البطولات والملاحم، الفلكلور... الخ.

(1) المرجع نفسه، ص 114.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 117.

(4) المرجع نفسه، ص 115.

أحداث الحكايات توحى بالتضامن داخل الجماعات، وتنمية شعور الانتماء للأفراد، وهذا الأخير يكون عن طريق مجموعة من الرموز تفعّل التضامن كاستخدام الألوان. واللون يجذب الأفراد إليه، ويؤجج الروح الجماعية ويوحى بمشاعر الاطمئنان والثقة، إذ الرموز « لا تساعد فقط على تقديم الجماعات وتمثيلها بصورة حسّية، وإنما يمكن كذلك أن تستخدم من أجل أن تثير أو تنمي شعور الانتماء عند الأعضاء وتضامنهم»⁽¹⁾.

التاريخ هو سلسلة الأحداث والبطولات، والتي تخزّن في الذاكرة الجماعية للأفراد. وبعد مرور الزمن، وقصد تفعيل التضامن الاجتماعي للجماعات يلجأ الحاكي إلى تنشيط الذاكرة الجماعية بتمثّل وتحديد بطولات الماضي في أحداث الحكاية « إنّ الرموز التي تستلها (الذاكرة) مثقلة بالمعاني، وإنّ الذكريات التي تثيرها هذه الرموز محمّلة بانفعالية الجماعة، فهي مصدر مشاركة نفسية»⁽¹⁾.

ومن الرموز التاريخية التي ورد ذكرها في الحكايات نذكر على سبيل المثال لا الحصر شخصيتي: "النمرود" و"هارون الرشيد".

أ- النمرود:

يمثّل في المخيال الإسلامي رمزا للعصيان والتمردّ على الذات الإلهية مثل "فرعون" و"كيقاوس"، والنمرود هو « الملك الذي بعث إبراهيم في عهده وكان بابل، وكان ملكه وملك قومه بالمشرق قبل ملك فارس»⁽³⁾.

عرف النمرود بتحديه ورفضه للقوة الإلهية، لذلك أمر ببناء صرح عظيم حتى يرى الله (تعالى) متجاوزا قدراته البشرية، ولكنه لم ينجح في تحقيق رغباته.

ومنه فشخصية "النمرود" تمثل رمز التمردّ على الذات الإلهية، وفي ذات الوقت هو رمز للقوة وللسلطة وهذا إذا استثنينا الجانب الاعتقادي ألا وهو التمردّ على الذات الإلهية فإنّ الرموز الأخرى قد جسّدتها حكاية "لُعز الإمامة" والتي تنص على أنّ "النمرود" كان سلطانا

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) Bouhdiba (Abdelwahab): *Culture et société*, publications de l'université de Tunis, Tunis, 1978, p 120.

(3) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق: محمد أبو الفضل (إبراهيم)، دار المعارف، مصر، ط 4، دت، ج1، ص 244.

قويا حكيمًا. وهذا يعد استمرارًا لشخصية "النمرود" الحقيقية إذا ما استثنينا الجانب الاعتقادي منها.

ب- هارون الرشيد:

هو «أمير المؤمنين ابن المهدي بن المنصور بن عبد الله القرشي الهامشي»⁽¹⁾. تولى الخلافة وعمره 19 عامًا ببغداد سنة 170هـ، وذلك بعد موت أخيه "موسى الهادي". عرف "هارون الرشيد" بالشجاعة إذ كان رجل حرب وغزو، كما استطاع عقد الهدنة بين المسلمين والروم بعد محاصرته للقسنطينية، كما عرف بالتدين فقد كان يصلي كل يوم مائة ركعة، وكان كثير العطاء والسخاء، إذ كان يتصدق من ماله بألف درهم كل يوم، وكان إذا حج أحج معه مائة من الفقهاء وأبنائهم، وإذا لم يحج أحج ثلاثمائة رجل بالنفقة والكسوة.

نستخلص مما سبق ذكره بأن "هارون الرشيد" هو رمز الشجاعة، التدين والعطاء.

وهذه الرموز جسدها حكاية "لَفْرَعُ بُوكْرِيشَةَ (هَارُونُ الرَّشِيدِ)" والتي تنص بأن بطل الحكاية قد رحل ليمضي سبع سنوات شقاء، وحين وصل إلى إحدى البلدان وجد فتاة مقيّدة أمام "اللَّفْعَةَ" ذات السبعة رؤوس كي تأكلها مقابل الماء. ولكن "لَفْرَعُ بُوكْرِيشَةَ" فك قيود الفتاة وقتل "اللَّفْعَةَ" وحقق ما لم يستطع أي أحد من قبل تحقيقه. وبعد ذلك اتجه إلى المسجد (رمز العبادة)، وبقي فيه إلى أن استدعاه سلطان البلاد ليزوجه ابنته. وبعد ذلك حينما أقبل السلطان على ختان أولاده أحضر له "لَفْرَعُ بُوكْرِيشَةَ (هارون الرشيد)" مقدارًا هائلًا من المال والأقمشة والحريير.

نستنتج من حكاية "لَفْرَعُ بُوكْرِيشَةَ (هَارُونُ الرَّشِيدِ)" بأن شخصية "هارون الرشيد" تمثل رموز الشجاعة والتدين والعطاء، وهذا يعد استمرارًا لشخصية "هارون الرشيد" الحقيقية في المخيال الإسلامي. وهذا نفس ماجسده الحكايات التالية: "هَارُونُ الرَّشِيدِ وَجَعْفَرُ لَفْرَعُ بُوكْرِيشَةَ"، "هَارُونُ الرَّشِيدِ وَالْوَزِيرِ"، "هَارُونُ الرَّشِيدِ" و"السَّخْرَازِ"...

تعبّر حكايات المدوّنة عن مختلف الحقب التاريخية المختلفة التي مرّ بها المجتمع الجزائري عامة ومجتمع البحث خاصة. ومن المفيد الإشارة هنا إلى الاحتكاك الثقافي بين المشرق والمغرب العربيين منذ عصور ما قبل الميلاد من خلال الحكاية: وهذا ما يبيّن أصداء الملحمة الأسطورية

(1) ابن كثير القرشي (اسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، دت، ج10، ص 213.

"جلجماش" في بعض الحكايات ففي حكاية "حَبَق الزين..." تطلب منه أمّه المزعومة "الغولة" إحضار "التَفَاح النَّفَاح اللَّيِّ ائِرْدُ الرُّوح مَن عِنْد غَالِيَةِ بَنَتْ مَنصُور قَاطِع سَيِّع بَحُور" وهذا من أجل شفائها، وفي حكاية "وَرَقَ الرَّحْمَان" طلب الأب من ولديه إحضار العشبة من أجل شفائه. وكذلك في حكاية "سَمَاع النَّدَى وَاْمَحَمَدَ الهَم" وضع البطل عصير عشبة نادرة في عيني أخيه المفقأتين فشفيتا وأبصر.

تكاد صفة النبات في الحكاية أن تتطابق مع ما قاله "جلجماش": «إنّ هذا النبات عجيب يستطيع المرء أن يستعيد به نشاط الحياة، لأحملنه معي إلى أوروبا ذات الأسوار وأشرك معي الناس ليأكلوا منه، وسيكون اسمه: يعود الشيخ إلى صباه كالشباب»⁽¹⁾.

فأسطورة "جلجماش" مثلت الصراع الأزلي بين الموت والفناء المقدرين، وبين إرادة الإنسان المغلوبة المقهورة في محاولتها التشبث بالوجود والبقاء والسعي وراء وسيلة للخلود⁽²⁾. لقد عبرت الحكايات الأنفة عن الوسيلة التي تبعد الأمراض عن الإنسان في محاولته المستمرة للبحث عن سلامة جسمه وخلوده. والبحث عن الماء الحي والماء الميت في حكاية "حَبَق الزين..." هو الآخر امتداد لفكر الرافدين القديم فـ «الحصول على ماء الحياة يبدو أنّ أصله يرجع إلى الملحمة البابلية جلجماش»⁽³⁾.

تعبّر الحكاية عن الجانب الفني الأدبي بمختلف أنواعه خاصة منها السير التاريخية التي لم تعد ترتبط بموطنها الجغرافي الأصلي بل انتشرت في مختلف المناطق الجزائرية كسير سير الخلفاء الراشدين والصحابة وسير الأبطال مثل: "سيف بن ذي يزن"، "عنتر بن شداد"، "تأبط شرا"، "الزير سالم أبي ليلي المهلهل" ... الخ. بالإضافة إلى "سيرة بني هلال" والتي لها جذور عميقة في المجتمع وهذا منذ دخول الهلاليين إلى الجزائر وغزوهم لقلعة "بني حماد".

ويعود اهتمام سكان المنطقة والحكاة بالسير لما تتملّه من أهمية في تحديد الهوية الجماعية، والتي تعكس طموح الأفراد في المحافظة على المجد القديم وتعزيز ميكانيزمات الدفاع الذاتي تجاه العولمة،

(1) باقر (طه): ملحمة كلجماش، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1975، ص 149.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، تر: إبراهيم (نبيلة)، اسماعيل (عز الدين)،

دار القلم، بيروت، 1973، ص 216.

لهذا كثيرا ما تلجأ الفئات الاجتماعية خاصة المقهورة منها إلى استرجاع أمجاد وبطولات السير والملاحم الشعبية لتنشيط الذاكرة الجماعية.

عرف بنو هلال بالقتال والدفاع من أجل البقاء وهي خصائص حميدة في المجتمعات القبلية التي تعتمد على العصبية ولقد هاجر الهلاليون في أيام قحط وجفاف من "نجد العدية" إلى بلاد المغرب في القرن الحادي عشر الميلادي العربي وهذا عبر تغرية كبرى سجلت مواقفهم وبطولاتهم ومغامراتهم التي انتهت بنزاع داخلي أدى إلى هلاك الأبطال بأيادي بعضهم بعض⁽¹⁾. وللسيرة الهلالية أبطال أهمهم: "أبو زيد الهلالي"، "ذياب بن غانم"، "حسن بن سرحان" سلطان بني هلال و"الجازية" رمز المرأة الكاريزمية في المجتمع الهلالي.

والسيرة الهلالية تتوازي والأحداث التاريخية في خطوطها العريضة لكنّها كثيرا ما تمزج القصص بخيال يضيف على السيرة بعدا فنيا. وقد انعكست السير الهلالية على بعض حكايات المدوّنة، ولتوضيح هذا ندرج نموذجا منها عن حكاية شخصية ذياب، الذي ورد في تسع حكايات: الذّيَاب، السيّ ذّيَاب، جازيّة بنت سرحان وذّيَاب بن غانم، سيّ ذّيَاب، ذّيَاب بن غانم، ذّيَاب وُلِيد غانم، وثلاث حكايات تحملن ذات العنوان "ذّيَاب"^(*).

إذن بتحليل تسع حكايات لنفس الشخصية. ولكن بحكاة مختلفين، نستنتج ما يلي:

بدأت السيرة تنحل إلى مجموعة من الأفايص تروى مستقلة عن بعضها البعض،

ويعود ما أصابها من انحلال إلى ما طرأ على المجتمع الشعبي من تغير منذ بداية هذا القرن⁽²⁾

ويتجلى هذا في:

أولا: تفتت أجزاء من السيرة الهلالية في الحكايات الشعبية، إذ عملية تبادل الأجزاء ممكنة بين القصص والحكايات في إطار التناص النصي.

(1) قريش روزلين (ليلي): سيرة بني هلال، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، 1988، ج1، ص ص 1-25 بتصرف.

(*) راجع لمزيد من التوضيح مقارنة قصة "ذياب بن غانم" بحكاية "ذياب بن غانم": في شوشان (زهرة): الحكاية في المخيال الاجتماعي الجزائري، دراسة سوسيولوجية، إشراف: د. بوزيدة (عبد الرحمن)، ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، جامعة الجزائر، 2006-2007، غير منشور، ص ص 267-269.

(2) بورايو بن الطاهر (عبد الحميد): القصص الشعبي في منطقة بسكرة، دراسة ميدانية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 101.

ثانيا: بدأت بعض أجزاء من السيرة الهلالية ينتابها النسيان والحو فقد تختلف نهاية الحكاية أي تحقيق القيمة لنفس الحكاية باختلاف الحاكي، وأحيانا تختلف متواليات عن أخرى. ثالثا: شخصيات السيرة عرفتها المجتمعات العربية تاريخيا إلا أن تلك الشخصيات طغى عليها الجانب الخرافي، إذ لعب الخيال دورا مهما في الزيادة والنقصان والتأثير في أحداث السيرة ومعطياتها التاريخية.

2- مرجعية الحكاية:

2-1- المرجعية الصريحة:

قبل تحليل المرجعية الصريحة للحاكي نتناول بالتحليل بعض الجوانب المتعلقة بوصف العينة أي بشخصية الحاكي لما لها من أهمية في تفسير مرجعيته:

2-1-1- الحاكي والسن:

المجموع	أنثى	ذكر	السن / الجنس
4	4	0	20 >
8	3	5	30-20
16	8	8	40-31
28	21	7	50-41
72	44	28	60-51
36	28	8	70-61
21	12	9	80-71
7	5	2	90-81
4	3	1	100-91
196	128	68	المجموع

جدول (01): الفئات العمرية للحكاة المبحوثين.

نستخلص من الجدول بأن أكثر الحكاة منحصرين في الفئات العمرية المتقدمة وهذا ما يوضّح دور كبار السن في تخزين التراث من جهة، ومن جهة أخرى دورهم في الحفاظ على الذاكرة الجماعية التي تعد عنصرا تأسيسيا للمخيال الاجتماعي.

أ- مفهوم الذاكرة الجماعية:

يقصد بها سلسلة الأفكار والدلالات والتصورات الجماعية التي تتشكل في الأذهان وفق المنطق ولنظام تسلسل الأحداث، وتنفرد الذاكرة الجماعية بأهمية خاصة من حيث أنها تشكل عنصرا تأسيسيا جوهريا للمخيلات الاجتماعية للمجتمعات المختلفة، وبهذا فإنها تتعارض مع الذاكرة المرتبطة "بالمخيلات الخاصة" (imaginaires privés) التي هي نتاج لتاريخ الأفراد الشخصي المتباين، فهي « مجموعة من التمثلات والصور الجماعية والذكريات والطقوس والقوالب التي تستحضر بشكل تقريبي الماضي الحديث لجماعة معينة وتمدحه وتربطه بخبرات الحاضر وبطموحات المستقبل، وكذلك فإن للذاكرة الجماعية وظيفة توحيدية، من حيث أنها تدعم وترسخ الهوية الجماعية للحركة أو للجماعة أو للمجتمع بتزويدهم بخطاب موحد عن الماضي ويجعلهم يشتركون في المنظومة الرمزية»⁽¹⁾.

نفهم من هذا المعنى بأن هناك عدة أصناف للذاكرة:

ب- أصناف الذاكرة:

أولاً: ذاكرة جماعية رسمية: تعمل أي دولة على ترسيخها في أذهان مواطنيها قصد تحقيق ملمح المواطن المرغوب فيه وهذا باستخدام مختلف الأجهزة الإيديولوجية للدولة خاصة منها المدرسة ووسائل الإعلام.

ثانياً: ذاكرة جماعية قصيرة: هي الذاكرة البسيطة الموجودة عند كل الأفراد والتي تمس حياتهم الماضية.

ثالثاً: ذاكرة جماعية ممتدة: ينفرد بها كبار السن الذين يتمتعون بتجارب وخبرات واسعة ومخزون ثقافي يعكس التراث الثقافي بمختلف أشكاله الطقوسية والتعبيرية. لهذا كان معظم الحكاة الحاملين للحكايات من الفئات العمرية المتقدمة.

(1) Le blanc (Patric) : « L'imaginaire social, note sur un concept flou », IN: Cahiers internationaux de sociologie, vol, XCII, 1994, P 419.

نستنتج مما سبق ذكره بأن هناك علاقة تناظرية ما بين السن والحكائي فكّما كانت السن متقدمة كان المخزون الحكائي مرتفعا، وكلّما كانت السن مبكرة قلّ السرد الحكائي، وهذا ما يوضّح سبب وجود أربعة مبحوثات فقط في الفئة العمرية أقل من 20 سنة، ويعود هذا إلى تميّز كبار السن بالخبرات والتجارب وبالكم الهائل من المخزون الثقافي.

2-1-2- الحاكي والمستوى التعليمي:

المجموع	جامعي	ثانوي	متوسط	ابتدائي	أمي	المستوى التعليمي
						الجنس
68	04	09	11	18	26	ذكر
128	08	16	20	24	60	انثى
196	12	25	31	42	86	المجموع

جدول (02): المستوى التعليمي للحكاة المبحوثين.

نستخلص من الجدول بأنه توجد علاقة عكسية ما بين المستوى التعليمي والحكي، إذ كلّما ارتفع المستوى التعليمي قلّ الاهتمام بالحكاية، وكلّما انخفض المستوى التعليمي زاد الاهتمام بالحكاية، ويرجع هذا إلى عدة أسباب منها:

- 1- تصديق الحكاة ذوي المستوى التعليمي المنخفض لأحداث الحكاية وتفاعلهم معها إلى درجة الضحك والبكاء الشديدين على أحداث لا تزال على المستوى العقلاني خرافية.
- 2- نقص الاهتمام بالحكاية من طرف الأفراد ذوي المستوى المرتفع نظرا لعدم استثمارها في النظام التربوي والإعلامي.

3- ابتعاد الحكاية عن الحقائق العلمية والدينية ويرجع هذا إلى:

أ_ اختلاف التداول الحكائي من حاكي لآخر ولنفس أحداث الحكاية، وهذا ما يبعد الحكاية عن العلم الذي يركز على القوانين الثابتة نسبيا.

ب_ ابتعاد بعض الحكايات عن الحقائق التاريخية مثل ما ورد في حكاية "سيدي أمحمد بوقبرين" والتي ذكر فيها الحاكي بأن جثة الولي "سيدي احمد بوقبرين" مدفونة في بونوح بتيزي وزو، وفي ذات الوقت هي مدفونة في سيدي احمد ببلوزداد بالجزائر العاصمة، وهذا ما يتنافى ومبادئ العقل.

حكاية "سَيِّدِي بَلْمُو" والتي ذكرت فيها الحكاية بأنّ الولي قام بفرش عظام البقرة المذبوحة فوق جلدها، ثم أمرها بالنهوض فنهضت حية ترزق، وهذا ما يتنافى وقدرات الإنسان المحدودة. وذات القدرات ظهرت في حكاية "سَيِّدِي عَطَا اللهُ" والتي ذكر فيها الحاكي بأنّ الولي يتمتع بقدرات خارقة فهو عندما قال للجبل تهدم فتهدم، كما أنّه أعاد "معزوزة بنت السلطان" المخطوفة لأبيها في رمشة عين.

حكاية "سَيِّدِنَا يُوسُف (عَلَيْهِ السَّلَام)" والتي ذكرت فيها الحكاية بأنّه رعى الغنم عند شيخ ثم زوجه بابنته، وهذه الوقائع تنطبق على النبي موسى (عليه السلام). وهذا الزيف في الحقائق هو ما دفع "ابن خلدون" إلى التأكيد على ضرورة تمحيص الوقائع التاريخية.

ت- تنافي الحكاية مع المعقول الديني مثل ما ورد في حكاية "سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيم (عَلَيْهِ السَّلَام)" والتي ذكرت فيها الحكاية بأنّ النبي إبراهيم تزوج من الخادمة خفية، خوفاً من زوجته، وهذا ما يتنافى وأفعال الأنبياء في المخيال الإسلامي.

كذلك الاعتقاد المطلق في قدرة الأولياء، مثل ما ورد في حكاية "سَيِّدِي الْفُؤُضِيل" بالبليدة والتي ذكرت فيها الحكاية بأنّ الولي جعل امرأة عاقراً تحمل لمجرد ذبح ديك أكحل وأحمر. وكذلك حكاية "سَيِّدِي عَلِي الشَّرِيف" بالبليدة والتي ذكرت فيها الحكاية بأنّه يجب على كل من يمر في منطقتة المقدسة رمي سبع حجرات وإلا يعاقب بأن يظهر له مسخ في الظلام.

3-1-2- الحاكي الأصلي:

تؤثر الأسرة في أبنائها بواسطة عملية التنشئة الاجتماعية فتغرس في الطفل صورته للتراث وكذا تصوراته المستقبلية الاستشرافية ومن بين وسائل التنشئة "الحكاية". فمن هم الأشخاص الذين كانوا أولى الحكاة بالنسبة إلى الحكاة المبحوثين؟.

التكرارات	الحكاة الأصليين
68	الجددة
47	الجد
39	الأم
23	الأب
19	آخر
196	المجموع

جدول (03): الحكاة الأصليين.

نستخلص من الجدول بأن الحكاة الأصليين يتمثلون في الجددة والجد أكثر من الفئات الأخرى، وهذا ما يوضّح دور كبار السن في نقل التراث.

2-2- المرجعية الضمنية :

يحتل مفهوم المخيال أهمية ذات عمق لا متناه في حياة الأفراد الاجتماعية وخاصة من حيث امتداده السوسيوثقافي وفي هذا الصدد يرى "كاستورياديس" (Castoriadis) في تحديده لمفهوم المخيال «المخيال الذي أتحدث عنه ليس صورة ل (شيء ما) إنه عملية إبداع غير منقطعة وفي الأساس غير منتهية (اجتماعية، تاريخية ونفسية) لأوجه أشكال / صور التي فقط من خلالها يمكن التساؤل عن شيء ما»⁽¹⁾.

إنّ هذا التحديد يتضمن جملة من أبرز خصائص المخيال والتي يمكن تلخيصها في ما يلي:
أولاً: إنّه ذو طبيعة مضاعفة ومتعددة وغير قابلة للزوال، وملخصها أنّ المخيال هو في نفس الوقت:

- اجتماعي: بمعنى أنّه يتميّز بطابعه الإلزامي وبالتالي يفرض نفسه على الأفراد الاجتماعيين ويستقل عنهم.

(1) Castoriadis (Cornilius): L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975, p 07.

- تاريخي: بمعنى أنه إنتاج سوسيو تاريخي للمجتمع بحيث أن كل مجتمع في حركيته التاريخية مأخوذ بجمية إنتاجية لمنظومه دلالاته المخيالية الاجتماعية وفق خصوصيات المجتمع ونسق معانيه.

- بسيكولوجي: بمعنى أنه مرتبط بلا وعي الفاعلين الاجتماعيين الذي يتبنون هذا المخيال سواء عن طريق إبداعه أو عن طريق إعادة إنتاجه باستعمال عدة وسائل وأدوات ومنها على الخصوص "الحكاية".

ثانيا: إنه ذو طبيعة إبداعية: والإبداع لدى "كاستورياديس" هو عملية تفسيرية صرفة تحضر في نشاط الأشخاص الموجه تحديدا إلى محاولة التفكير فيما يعملون وإلى فهم ما يفكرون. وبعده هذا فإنه إبداع تاريخي، اجتماعي، ومن هذا الأساس يمكن تحديد المخيال بقوله: «تحدث عن المخيال عندما نريد الكلام عن شيء "مبتدع" سواء تعلق الأمر بإبداع "مطلق" (تاريخ متخيل لكل العناصر) أو بانزلاق، أو انتقال للمعنى، بحيث تقوم الرموز القائمة مسبقا باسمهاها لدلالات أخرى غير دلالاتها "العادية" أو القانونية»⁽²⁾.

وبهذا المعنى نستخلص بأن إمكانية المخيال في تقرير وجوده تكمن في تفصله عن المنظومة الرمزية المرتكزة على بنيات دلالية متبناة اجتماعيا، وللرموز بدورها قدرة مخيالية وإبداعية تتمثل في القدرة التي تمتلكها لاستحضار الصور والرموز في بنيات الأفراد الذهنية وفي أن يعطوا تحت نمط تمثلاثهم المختلفة أشياء وعلاقات ليس لهما وجود في الواقع الاجتماعي وهذا هو الجانب الإبداعي في الحكايات، والذي يتميز به الأشخاص الذين يتمتعون بخيال واسع وذاكرة حافلة بالمخزون الثقافي المتنوع.

وبهذا نصل إلى التساؤل التالي: هل تعيد الحكايات الأحداث التاريخية كما تناولها التاريخ المكتوب أم تغيرها؟. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: ما هي أهم الدلالات السوسولوجية للاختلافات بين النصين الحكائي والتاريخي؟.

(2) Ibid, P 177.

II - المبحث الثاني: البليدة: النصان التاريخي والحكائي: المقاربة

1- البليدة: سوسيو تاريخيا

تقع ولاية البليدة في شمال الجزائر. يحدها شمالا الجزائر العاصمة وجنوبا ولايتي عين الدفلى والمدينة وشرقا ولايتي البويرة وبومرداس وغربا ولاية تيبازة. تتربع على مساحة 1478.62 كلم². وتنقسم إداريا إلى 10 دوائر تتفرع إلى 25 بلدية ومنها 17 بلدية يفوق عدد سكانها 30.000 نسمة، ويبلغ عدد سكانها إجمالا أكثر من 1009800 نسمة حسب إحصائيات 2008⁽¹⁾ وتجدد الإشارة بأن الأحداث التاريخية التي عرفها المغرب الأوسط منذ سقوط دولة الموحدين (أواسط القرن الثالث عشر الميلادي) وإلى غاية سقوط غرناطة (أواخر القرن الخامس عشر الميلادي) ساهمت في تأسيس مدينة البليدة وتطورها.

1-1- الأوضاع الداخلية:

أ- سياسيا وعسكريا:

التقهقر والفوضى والانحلال، والتدخل الخارجي، والمهجرة الداخلية، والخارجية، تلك هي الكلمات التي تلخص لنا حالة بلاد المغرب المؤلمة في أوائل القرن السادس عشر⁽²⁾ وآنذاك كانت منقسمة إلى ثلاث دول قامت على أنقاض دولة الموحدين، دولة بني أبي حفص بتونس وطرابلس وشرق الجزائر، ودولة بني عبد الواد والزيبين بالوسط والغرب من أرض الجزائر، ودولة بني مرين بالمغرب الأقصى، والتي لحق كل منها الضعف والوهن والاضطرابات، وسقطت كلها في الانقسامات والحروب الداخلية الهوجاء، بسبب تزاخم رؤسائها وقادتها، وتنافسهم على كراسي الزعامة والرئاسة⁽³⁾ (*)

(1) كتابة الدولة: العهديات الرئاسية في الجزائر 1963-2009، م.و.و.ص.ا، الجزائر، 2009، ص97.

(2) المدني (أحمد توفيق): حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وأسبانيا 1492-1792، ش.و.ن.ت، الجزائر، دت، ص 64.

(3) الجيلالي (عبد الرحمن): تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ج3، ط7، 1994، ص13.

(*) راجع: قبال (مراد): الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالبليدة خلال العهد العثماني 942-1246 هـ/1535-

1830م، إشراف: بن خروف (عمر)، ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر (غير منشور)، المدرسة العليا للآداب

والعلوم الإنسانية، بوزريعة، الجزائر، 2004-2005، ص ص 12-53.

لقد ظلت بلاد المغرب الإسلامي عموماً، والجزائر على وجه الأخص، تشكو من الضعف الشديد، وهذا منذ سقوط دولة الموحدين عقب هزيمة حصن العقاب بالأندلس سنة 1212م، وحتى الدويلات التي خلفتها، وهي الدولة المرينية بالمغرب الأقصى (592-956هـ) الدولة الحفصية بتونس (625-982هـ)، والدولة الزيانية بتلمسان (633-961هـ)، ما كان باستطاعتها توحيد البلاد، بل أن خصوماتها ومنازعاتها زادت من ضعف المنطقة، ومزقت أوصالها، وعرضتها لمخاطر كبرى، وظلت الحالة تزداد سوءاً من قرن لآخر»^(*)

ب- اجتماعيا واقتصاديا:

ولقد تكوّنت في تلك الفترة العصبية من تاريخ المنطقة إقطاعات محلية متكوّنة من كبريات العائلات العربية والبربرية، وقد اكتسبت من القوة والمناعة ما جعل سيادة الدولة عليها اسمية فقط، وهذا على امتداد الرقعة التي سيطرت عليها الإمارات الثلاث السابقة الذكر، وقد نتج عن هذا أن وقعت المنطقة في حالة من الفوضى والتوتر والاضطراب لا سابق لها»⁽¹⁾ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد ظهرت في هذه المرحلة (من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلاديين) العديد من الطرق الصوفية، والتي كانت تهدف إلى إصلاح الأوضاع الدينية والأخلاقية، وإصلاح المجتمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أوساط المجتمع، ذلك كان هدفها في الظاهر، ولكنها في الكثير من الأحيان انغمست في مباحج الدنيا، وراحت تكسبها ذلك قوة ونفوذاً كبيرين، وزاده التفاف الناس حولها، الشيء الذي أدى إلى خشية الحكام منها ومن القلائل التي قد تسببها إذا تعرضوا لها وحاولوا الإنقاص من سطوتها»⁽²⁾

(*) راجع في هذا الصدد:

بوحوش (عمار): التاريخ السياسي الجزائري من البداية وإلى غاية 1962، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1992، صص 41-42.

حضري (عز الدين): حمامات القرن الثالث عشر هجري، التاسع عشر ميلادي، بمدينة البليدة. دراسة وصفية تحليلية. إشراف: حملاوي (علي)، ماجستير في الآثار الإسلامية (غير منشور)، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 2008-2009، صص 15-20.

(1) Keddache (Mahfoud) : l'Algérie médiévale, enal, Alger, 1992, pp 178-179.

(2) سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجري، ش.و.ن.ت، الجزائر، ج1، 1981، ص39.

1-2- الأوضاع الخارجية:

في الجانب الشمالي للبحر الأبيض المتوسط، فقد كانت الدول الأوربية تستعد للخروج من حياة العصور الوسطى، والدخول في مرحلة جديدة سميت بـ"عصر النهضة وقرون التنوير"، ومن تلك الدول إسبانيا والبرتغال، واللذان راحت ممالكها وإمارتها المختلفة تتحالف فيما بينها، وتوحد جهودها، وتحدد أهدافها بدقة، والمتمثلة آنذاك على الخصوص في تحرير شبه الجزيرة الأيبيرية من التواجد الإسلامي، وطرده منها إلى الأبد، وقد تزعم تلك الحركة "مملكة آرغون" ومملكها "فرديناند"، و"مملكة قشتالة" ومملكها "إيزابيلا الكاثوليكية... ولقد تزوج الملكان ووحدا قواهما، إلى أن انتهى الأمر بسقوط آخر إمارات المسلمين بالأندلس وهي غرناطة سنة 1492م، ولم يكتف الأسيان بذلك بل راحوا يجبرون المسلمين على التنصر أو مغادرة البلاد»⁽¹⁾. وقد قامت الدولة الإسبانية بدوافع دينية وتاريخية انتقامية من جهة، واستعمارية طامعة من جهة أخرى، مما أدى بها إلى طرد مئات الألوف من المسلمين تباعا إلى عدوة المغرب، وقد تواصلت تلك الحملات الرهيبة والتراجيدية إلى بداية القرن السابع عشر الميلادي»⁽²⁾ وموازة مع هذا، فقد هددت تلك الممالك منطقة المغرب الإسلامي طوال الفترة التي أعقبت زوال الحكم الإسلامي من الأندلس، وتبعاً لذلك فقد عانى المغاربة الويلات، وعصفت بهم المخاطر والأهوال من كل جهة، وعجزت الإمارات المحلية عن دفعها والتصدي لها»⁽³⁾ ووسط هذه الظروف العصيبة والخطوب الحالكة، ظهر في شرق البحر المتوسط ومنطقة آسيا الصغرى العثمانيون كقوة جديدة وواعدة، تسعى إلى تأسيس إمبراطورية عظمى وإحراز لقب الخليفة، والذي كان يكسب حامله هالة من الاحترام والتبجيل والمكانة المرموقة في أوساط الأمة الإسلامية عموماً، ذلك اللقب الذي ظل غائباً منذ سقوط بغداد بيد المغول سنة 1258م، ورغم أن المماليك وفي مقدمتهم "الظاهر بيبرس البندقداري" قد أحيا تلك الخلافة بأن استقدم أحد أحفاد العباسيين و بايعه بالخلافة، إلا أن ذلك لم يكن إلا وسيلة منه لإضفاء طابع

(1) المدني (أحمد توفيق): حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وأسبانيا 1492-1792، ش.و.ن.ت، الجزائر، دت، ص 50.

(2) المرجع نفسه، ص 51.

(3) بوحوش (عمار): التاريخ السياسي الجزائري من البداية وإلى غاية 1962، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1992،

من الشرعية على حكمه، وبقي منصب الخلافة شكليا إلى أن سيطر السلطان العثماني "سليم الأول" (1512-1520) على مصر، وأنهى سلطة المماليك منها وتنازل له آخر العباسيين عن اللقب»⁽¹⁾. ولقد أنشأ العثمانيون قوة وبحرية عظيمة، سيطرت لاحقا على شرق البحر المتوسط، وأزالت حكم البيزنطيين عام 1453 والذي دام ألف سنة، وقد أكسبها ذلك صيتا عاليا لدى المسلمين عامة والجزائريين خاصة، والذين استجاروا بهم وطلبوا مساعدتهم لصد العدوان الاسباني الصليبي، وقد لى الأتراك تلك الدعوة، وكان تدخلهم حاسما في تاريخ المنطقة ككل»⁽²⁾. وهكذا وابتداء من سنة 1510م بدأ التدخل التركي في الجزائر، يتزعمه مجموعة من البحارين المغامرين اشتهر منهم الإخوة "عروج" و"خير الدين" و"اسحاق"، حيث أنه وفي هذا التاريخ بالضبط حاولوا دفع الأسبان عن بجاية، ورغم أن محاولتهم فشلت، إلا أن جهودهم كللت بالسيطرة على جيجل سنة 1514م، والتي اتخذوها كقاعدة لأسطولهم»⁽³⁾. وقد كان تدخلهم سنة 1516م، لحماية مدينة الجزائر حاسما، حيث صدوا الهجوم الاسباني الأول ثم الثاني سنة 1518م، وهنا اقتنع لسكان المحليون بضرورة الإبقاء عليهم، والانضواء تحت مظلة الدولة العثمانية، لتصبح الجزائر رسميا وابتداء من هذا التاريخ "إيالة عثمانية".

1-3- ظروف تأسيس البلدة:

لقد سحر جمال البلدة عقول وأفكار الرحالة والمؤرخين، الذين تعرفوا عليها منذ تاريخ تأسيسها. فقد سجلوا إعجابهم بها، ونوهوا بمناظرها الخلابة التي تجلب الانشراح والبهجة، وتوفر جوا رومانظيقيا يدفع إلى التأمل، ويثير فالنفس الرغبة في تذوق الرائحة، والاستمتاع بالحياة المريحة»⁽⁴⁾. وهذا الجمال هو ما دفع الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف الملياني إلى وصفها بعبارة "الناس سَمَاوَكِ الْبَلِيدَةِ، وَأَنَا أَنْسَمِيكَ الْوَرِيدَةَ" نسبة إلى انتشار الورود الزاهية

(1) الجليلي (عبد الرحمن): تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، بيروت، ج3، 1980، ص32.

(2) بوحوش (عمار): التاريخ السياسي الجزائري من البداية وإلى غاية 1962، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1992، ص 52.

(3) الجليلي (عبد الرحمن): تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، بيروت، ج3، 1980، ص57.

(4) نور الدين (عبد القادر): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص62.

تاريخيا وقبل القرن السادس عشر تعتبر مدينة البليدة حديثة العهد، إذ لم يشر إليها كبار المؤرخين والجغرافيين والرحالة كالبكري (ت.487هـ)، والإدريسي (ت.560هـ)، وابن خلدون (ت.808هـ)، والذين تحدثوا كثيرا عن منطقة "متيجة". والتي كان بسيطها -حسب البكري- يجمع في أواخر العهد الموحدى ثلاثين مصرا عامرا. وتحدث المؤرخون عن موقع "حزرونة" أو "قزرونة" خاصة أثناء إقامة "بنو غانية"، المواليين للدولة المرابطية في تلك المناطق وثورة ابن غانية ضد "أبو يوسف المنصور"، حاكم دولة الموحدين الشهير سنة 1185م، والتي استطاع خلالها هذا الثائر أن يستولي على أجزاء من المتيجة. كما « اشتهرت سهول "المتيجة" عند المؤرخين بعد استوطان "قبائل الثعالبة" لأراضيها وسيطرتهم عليها خاصة النواحي القريبة من مدينة الجزائر»⁽¹⁾. وقد حاول بعض الرحالة والدارسين الغربيين الذين طافوا بهذه المناطق أن يرجعوا تاريخها إلى العهد الروماني، ومنه الرحالة الانجليزي "الدكتور شو" « والذي ذكر أن مدينة البليدة هي (bida colonia) وقال أنها كانت في أواخر القرن الخامس للميلاد(484 م) مقرا لأحد الأساقفة»⁽²⁾. ولكن، عديد الرحالة والمؤرخين يفندون ذلك ويستبعدونه ومنهم الرحالة الألماني "فون مالتسان"، والذي يؤكد أن اسم البليدة قد خدع "الدكتور شو" فأراد أن يرى فيها "بيدا" القديمة تتواجد بمنطقة القبائل، ويضيف أن الظاهر من اسم البليدة أنه عربي وبالتالي فهو يفند تماما رأي "شو".

1-3-1- دور سيدي أحمد الكبير في تأسيس المدينة:

تعود البدايات الأولى لتأسيس مدينة "البليدة" في موقعها الحالي إلى بداية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) عندما قدم ولي صالح يسمى "سيدي أحمد الكبير" إلى تلك الناحية سنة 1519م، وكان عمره حينئذ يقارب الخامسة والأربعين، ومن قبل كان هذا الولي الصالح قد زار بلاد المشرق والبقاع المقدسة والشام ومصر، كما طاف ببلاد المغرب والأندلس

(1) ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد): كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم

من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الأعالي للمطبوعات، بيروت، ج7، 1976، ص 64.

(2) بلحميسي (مولاي): الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،

1979، ص 171.

وبكى على سقوطها وطرد المسلمين منها»⁽¹⁾. وقد كان من أهداف قدوم "سيدي الكبير" إلى المنطقة هو دعوة القبائل القاطنة بتلك النواحي إلى التمسك بالدين الإسلامي، والعودة إلى الصراط المستقيم، وبعد مدة ليست بالطويلة التلّف الناس من حوله وبدأت النواة الأولى للمدينة حيث توفرت الشروط الملائمة للعيش (الماء، الحطب، الأرض الخصبة، الهواء الطيب). وقد تزامن قدوم هذا الوالي الصالح إلى تلك المنطقة بحدثين تاريخيين هامين شهدتهما الأمة الإسلامية عموماً، ومنطقة المغرب الإسلامي والأندلس خصوصاً⁽²⁾:

تمثّل الحدث الأول في استمرار نزوح الأندلسيين إلى عدوة المغرب عقب سقوط غرناطة سنة 1492م، وقد عانوا عقب تلك الفاجعة الكبرى الأمرين على يدي ملوك النصراري المتعصبين، ورجال الدين الحاقدين الذين تزعموا محاكم التفتيش « والتي كانت تجبر المسلمين على التنصر أو مغادرة البلاد»⁽³⁾ وقد اختار معظمهم الحفاظ على دينهم ولغتهم والفرار من بطش الاسبان، حيث لجأ الكثير منهم إلى المدن الساحلية لبلاد المغرب. ويذكر المؤرخون أنهم تعرضوا إلى الكثير من المخاطر والأهوال من مدن القبائل الأصلية، وفي منطقة "المتيجة" استطاع "سيدي احمد الكبير" نظراً لمكانته المرموقة وكلمته المسموعة عند تلك القبائل أن يجمي ويحير الكثير منهم، ويرعى وجودهم، حيث أقاموا من حوله، وساهموا في بناء المدينة الجديدة.

« لقد بدأ النسيح العمراني لمدينة "البليدة" بالموقع الذي اختاره الشيخ عند "وادي الرمان" (الذي يسمى اليوم وادي سيدي الكبير)، ولم يكن يحتوي الموقع إلا على بضعة أكواخ أصبحت ذات أهمية قصوى في ظرف وجيز من الزمن، حيث تكونت المدينة التي أخذت تتوسع و تكبر بمرور السنين و العقود»⁽⁴⁾ وفي هذا الإطار قام "سيدي أحمد الكبير" (الذي إلى جانب كونه رجل دين وصلاح، فقد كان مهندساً في الري)، وبمساعدة الأندلسيين على شق قنوات المياه،

(1) Trumlet (colonel) : Blida, récit selon la légende, la tradition et l'histoire, Adolph, Jourdan, Alger, 1887, p533.

(2) Ibid, pp 543-544.

(3) كاردياك (لوي): الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون، المهاجرة الجدلية 1492-1640، تر: التميمي (عبد الجليل)،

مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس، 1983، ص ص 50-51.

(4) Trumlet (colonel) : Blida, récit selon la légende, la tradition et l'histoire, Adolph, Jourdan, Alger, 1887, p655.

وتمكن من خلال ذلك من سقي مساحات كبيرة خصصها لزراعة الخضر والفواكه، الشيء الذي سيعطي للبلدية طابعها الفلاحي المعروف بإنتاجه الوفير ونوعيته العالية»⁽¹⁾

أما الحدث السياسي الثاني الذي تزامن مع قدوم سيدي الكبير ونزوح الأندلسيين، والذي كان العامل الثالث المساهم في تأسيس مدينة البلدة وتطورها، فهو ظهور الأتراك على مسرح الأحداث، وبسط نفوذهم على الجزائر، حيث أصبحوا السادة الجدد للبلاد، وأضحت الجزائر "إيالة عثمانية" رسميا منذ سنة 1518م. «وقد أقام الأندلسيون في البلدة تحت حماية الوالي الصالح سيدي الكبير، الباشا خير الدين بربروس، الذي ركب متون الأخطار لإنقاذهم بنفسه من مخالب الوحشية الإسبانية»⁽²⁾

وقد أدرك الحكام العثمانيون مدى أهمية وخطورة الرجال الصالحين من أمثال "سيدي الكبير"، ولهذا فقد كانت سياستهم ترمي إلى استرضاءهم واستمالتهم وإظهار الود والاحترام لهم، فقام "خير الدين باشا" أول بايات الجزائر بزيارة سيدي الكبير بالبلدة سنة 1535م، وتقرب إليه، ولبى رغباته ومطالبه، حيث أمر ببناء عدة مرافق بالمدينة أهمها المسجد الجامع، وفرن وحمام عام، وقد انتهت بها الأشغال سنة 1536م»⁽³⁾. وبعد ذلك بنى الناس مساكنهم ودورهم الجميلة، التي تمتاز بشكلها الأندلسي الأنيق»⁽⁴⁾

1-4- الجهاز الإداري لمدينة البلدة:

شهد الجهاز الإداري العثماني بإيالة الجزائر تطورا ملحوظا، وذلك منذ استقرار الحكم العثماني بها، حتى استكمل تنظيماته، و استقرت أجهزته مع نهاية القرن الثامن عشر»⁽⁵⁾. وبداية رأى عروج أن يقسم الدولة الجديدة إداريا إلى مقاطعتين: مقاطعة شرقية، يشرف عليها خير

(1) سعيدوني (ناصر الدين): دراسات أندلسية، مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003، ص31.

(2) المدني (أحمد توفيق): كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ط2، ص199.

(3) الجليلي (عبد الرحمان): تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، بيروت، 1980، ج3، ص61.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(5) سعيدوني (ناصر الدين): «الجانب الاقتصادي والاجتماعي من تاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني» في: الجزائر في

التاريخ، عدد 04، 1984، ص16.

الدين، ومقرها الإداري مدينة دلس، ومقاطعة غربية، ويشرف عليها عروج نفسه، ومقرها الإداري مدينة الجزائر»⁽¹⁾. وبعد أن عين خير الدين بايلر بايا على الجزائر عام 1519م، احتفظ بمدينة الجزائر وما حولها لنفسه، وعين على الجزائر الشرقية، والجزائر الغربية عمالا من قبله»⁽²⁾ أولهما أحمد بن القاضي الغريبي -سلطان جبل كوكو- في الشرق، وثانيهما محمد بن علي في الغرب. وقد مر تقسيم الجزائر بمراحل، انتهت في عام 1567م، بتقسيمها إلى أربع باياليكيات (مقاطعات)، ثلاثة منها كان يديرها بايات، يعينهم الباشا. «فأولهم باي التيطري، وهو أكبر البايات اسما، لأنه أول من ولته الدولة العثمانية بهذا المحل، وقاعدته المدينة. وثانيهم باي الشرق، وقاعدته قسنطينة. وثالثهم باي الغرب»⁽³⁾ وكان مقره في بادئ الأمر في مازونة، ثم نقل إلى تلمسان، ثم إلى غيرها، كمدينة وهران بعد الفتح الأول عام 1708م، ثم صار مستغانم، ثم معسكر، ليستقر في وهران بعد الفتح الثاني عام 1792م، واستمر الحال على ذلك إلى انقطاع حكم العثمانيين بالجزائر»⁽⁴⁾.

أما القسم الرابع الذي أطلق عليه اسم "دار السلطان"، فكان تحت الإدارة المباشرة للباشا، وكان يشتمل على المدن الساحلية الممتدة بين دلس شرقا، وشرشال وتنس غربا، ليضاف إلى ذلك شريط داخلي ضيق، يمتد خلف الساحل»⁽⁵⁾. ويتكون البايليك من عدة مناطق تدعى أوطان، وكل وطن كان يتكون من عدة مناطق، أو أعراش، إضافة إلى عدة مدن. وقد كانت المدن وأحوازها، تدار على يد قائد البلد، وتحت شيخ عربي، يقال له شيخ البلد.

وتقع مدينة البليدة في إقليم دار السلطان، الذي يتكون من خمسة أوطان وهي: وطن بني خليل، ووطن الخشننة، ووطن السبب أو موزاية، ووطن بني موسى، ووطن يسر. أما أراضي المدينة

(1) المدني (أحمد توفيق): حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وأسبانيا 1492-1792، ش.و.ن.ت، الجزائر، دت، ص 183.

(2) بوعزيز (بيجي): الموجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ج2، ص269.

(3) بن عودة (المزاري): طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر،

تحقيق و دراسة: بوعزيز (بيجي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص270.

(4) الزباني (محمد بن يوسف): دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق: البوعبدلي (المهدي)،

الجزائر، 1978، ص189.

(5) وولف (جون بابتست): الجزائر وأوروبا، تر: سعد الله (أبوالقاسم)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986،

وفحوصها فتقع بالتحديد في النطاق الجغرافي لوطن بني خليل. ولإدارة إقليم دار السلطان في ذلك العهد كان يعين على رأس كل مدينة هامة، مثل البليدة، وبوفاريك، ومليانة، قائد تركي، يعين فيدفع - في مقابل التسمية - مبالغ من المال وكميات من المنتوجات والهدايا للداي. وقد كان باشا الجزائر يحكم هذا الإقليم وممتلكاته، بواسطة آغا العرب الذي عين لإدارته»⁽¹⁾

1-5- السكان: البنية الاجتماعية

لقد انقسم سكان مدينة البليدة منذ نشأتها إلى ثلاثة أقسام رئيسة: القبائل المحلية، الوافدون الموريسكيون، والأتراك العثمانيون:

أ- القبائل المحلية: وهي القبائل التي كانت منتشرة بهذه المنطقة قبل تأسيس مدينة البليدة، ومن أشهرها قبيلة بني صالح البربرية والتي لم يعرف عنها الكثير في الفترة التي سبقت الدخول التركي إلى الجزائر، وقد أسهمت هذه القبيلة بمجهود كبير في المراحل الأولى لتأسيس البليدة، إذ أنها كانت من أولى القبائل التي التفت حول سيدي الكبير وساندته، كما عرفت قبائل أخرى منها على الخصوص قبيلة بني غلاي، وبني مسعود، وموزايا»⁽²⁾ وفي الفترة العثمانية انتشرت تلك القبائل في المنطقة الواقعة بين وادي شفة ووادي الحراش، وكانت تخضع لسلطة قائد بني خليل، والذي كان يتحكم فيهم عن طريق شيوخهم ومقدميهم، وكان هذا القائد يقيم بمدينة البليدة، وقد استقرت تلك القبائل في أفحاص مدينة البليدة، وتميزت العلاقات بينها وبين السلطات العثمانية بالسوء والتدهور في الكثير من الأحيان، وفي العديد من المرات ثارت ضدها، ولكن في كل مرة كانت تقمع تلك الثورات ويقضي عليها في مهدها»⁽³⁾.

ب- الموريسكيون: هم الأندلسيون المسلمون الذين بقوا في الأندلس بعد سقوط غرناطة 1492م، وقد تعرضوا لمظالم وتعديات كبرى من طرف الأسبان المتغلبين، وبدأ توافدهم إلى المنطقة عقب سقوط الأندلس، وتواصل ذلك إلى بداية القرن السابع عشر الميلادي، وقد ساهم هؤلاء الأندلسيون في تأسيس مدينة البليدة وتطورها، وقد أصبحت هذه المدينة مقرا مفضلا

(1) opcit, p18.

(2) Trumlet (colonel) : Blida, récit selon la légende, la tradition et l'histoire, Adolph, Jourdan, Alger, 1887, p108.

(3) Ibid, p109.

لثلك الأسر، وهذا ما جعل أغلب سكانها منهم، وحتى بعد التحاق جماعات أخرى بهم كالأتراك والكراغلة... وبعض الجماعات من قبائل متيجة والأطلس البليدي، فقد ظلوا يشكلون أغلب قاطنيها، وقد كان للعناصر الأندلسية بالغ الأثر في تنشيط الحركة العمرانية، والاقتصادية والزراعية والتجارية للمدينة»⁽¹⁾.

ج- الأتراك: وقد شكل هؤلاء العنصر الثالث لسكان البليدة، وكانت نسبتهم قليلة مقارنة بالسكان المحليين والموريسكيين، وقد كانوا غالبا من القادة العسكريين، إذ أن المدينة أصبحت طوال العهد العثماني المكان المفضل لإقامة جنود الانكشارية المتقاعدين»⁽²⁾.

2- البليدة: سوسيو حكايا

2-1- تأسيس المدينة:

هناك عدة حكايات تناولت تأسيس المدينة مثل: "بليدة زمان"، "البليدة النايحة"، "بليدة بكري"، "بليدة مدينة الورود"، "بليدة زمان"، "بيبان البليدة"، "الدويرات" و"سيدي أحمد الكبير"...

تنص حكاية "سيدي أحمد الكبير" على أن "سيدي أحمد الكبير" جاء إلى البليدة قادمًا من الأندلس، في 925هـ، من أجل نشر التعاليم الدينية، ولما وصل إلى "واد الرمان" عثر على منبع "تالة ايزيد". بعد ذلك قرر الخلوة في عزلته بأعالي الجبال حتى يتدبر في شؤون الدين والناس. ونظرا لكونه رجل دين وعلم قرر تأسيس مدينة البليدة، وذلك لتوفر عناصر الحضارة وخاصة منها الماء. فنسق مع الباشا خير الدين وقبائل حجار سيدي علي وسيدي مجبر وأولاد السلطان وبني صالح وأسسوا مدينة بليدة في 1935م.

وسميت بالبليدة وهي تصغير لكلمة بلدة. وفي أحد المرات زار الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف ولي خميس مليانة البليدة فاندعش لجمالها وقال: "الناس سَمَّاوَك البليدة وأنا انسَمِيك

(1) الجيلالي (عبد الرحمان): تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، بيروت، 1980، ج3، ص 61.

(2) سعيدوني (ناصر الدين): دراسات أندلسية، مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003، ص31.

الوريدة" وهي تصغير لكلمة وردة. وهذا نظرا لانتشار كل أنواع الورود والزهور^(*). ويحكى أنه ذات مرة طلب "سيدي أحمد الكبير" من الصالحي وهو رجل من قبيلة بني صالح منحه ابنه قصد خدمته، لكن هذا الأخير رفض. فعز على "سيدي أحمد الكبير" ذلك، فدعا عليه بعدم الفلاح قائلا: "رُوح رَاك مَا أَتْصِيب مَا أَتْخِيب". وهذا ما حدث لذرية بني صالح. ذلك لأن الصالحين لهم كرامات تتحقق دواما.

نستنتج من الحكاية وجود تعاون ما بين السلطة الدينية المتمثلة في شخصية "سيد أحمد الكبير" والسلطة العثمانية المتمثلة في شخصية "الباشا خير الدين" وكذا السلطة الاجتماعية المتمثلة في بعض القبائل.

وهذا ذاته ما جسده النص التاريخي: إذ « أقام الأندلسيون في البلدة تحت حماية الوالي الصالح سيدي الكبير، والباشا خير الدين بربروس، الذي ركب متون الأخطار لإنقاذهم بنفسه من مخالب الوحشية الإسبانية⁽¹⁾».

وقد أدرك الحكام العثمانيون مدى أهمية وخطورة الرجال الصالحين من أمثال "سيدي الكبير"، ولهذا فقد كانت سياستهم ترمي إلى استرضاءهم واستمالهم وإظهار الود والاحترام لهم، فقام "خير الدين باشا أول بايات الجزائر بزيارة سيدي الكبير بالبلدة سنة 1535م، وتقرب إليه، ولبى رغباته ومطالبه، حيث أمر ببناء عدة مرافق بالمدينة أهمها المسجد الجامع، وفرن وحمام عام، وقد انتهت بها الأشغال سنة 1536م⁽²⁾».

وتجدر الإشارة بأن "سيدي أحمد الكبير" وفي إطار تأسيسه للمدينة قام بعدة إنجازات منها بناء المساجد: إذ تنص حكاية "مسجد الكوثر" على بنائه من طرف "سيدي أحمد الكبير" في 1533 بفضل التبرعات. ويقع في ساحة "بن مراح" المعروفة بساحة التوت، ويتسع لحوالي

(*) قال أحد الحكاة في حكاية "بليدة مدينة الوورد" واصفا الورد: "بليدة بلاد الورد وفي كل دار البليدين غارسين الورد الياسمين، القارص... كآين الورد بزاف كيما مالا أندلس جات: الياسمين، الفل، مالترك جات: شيبيل باشا، التسري، المسكي، ومالبرازيل جات: الميموزة، وكآين الورد من الأصل اثناعو من البليدة كيما المنيقشة، السيسان، العدر، الدقلة، مسك الليل، اللياس، الليلاق، القرنفل، محمود، الحبق، خديوج، سمبل، سلطان الغابة، فلايور، مسك الرومي، البها، الخنج، البنفسج. بنادم ما يقدرش يعيش بلا الورد...."

(1) المدني (أحمد توفيق): كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ط2، ص199.

(2) الجيلالي (عبد الرحمن): تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ج3، ط7، 1994، ص61.

12.000 مصلي، ويقصده الكثير من المصلين وخاصة يوم الجمعة، وبناه "سيدي أحمد الكبير" في 1533 م بفضل التبرعات. وإبان فترة الاحتلال الفرنسي حول إلى كنيسة "سانت شارل" وبقي على هذا النحو حتى 1974 أُرْجِعَ إلى أصله وسمي بمسجد الكوثر وفتح أبوابه في 1981. أمَّ هذا المسجد عدة علماء مثل "الشيخ الزويير"، "محي الدين تشاتشان" و"الشيخ علي الشرفي".

— تنص حكاية "بِيَّانِ البَلِيدَةِ" على تاريخ أبواب البليدة، إذ كان يحاط بالبليدة سور بعلو مترين تتخلله سبع أبواب، ويرجع سبب بناء السور إلى حماية المدينة من اللصوص وقطاع الطرق، وتلك الأبواب تهدمت لكن لا تزال تسميتها راسخة في الواقع البليدي، وهي: "باب دزَاير، باب الرَّحْبَةِ، باب القُبُور، باب السَّبْت، باب الزَاوِيَةِ، باب الحَوِيْجَةِ، باب القَصْبَةِ".

"باب دزَاير": هي أكبر الأبواب، سميت كذلك لموقعها اتجاه "دزاير" أي الجزائر العاصمة، وهي مدخل البليدة من جهة العاصمة، وأمام الباب يوجد جامع "سيدي بابا محمد" وجامع "سيدي أحمد الكبير" ومقبرة بنت فرنسا فوقها مستشفى عسكري وعمارات للمعلمين، في "بلاصة التوت"، في شَارِعِ دزَاير. و"باب دزاير" كانت الباب الوحيدة التي تغلق وقت صلاة العشاء وتفتح مع صلاة الفجر، في حين بقية الأبواب تغلق وقت صلاة المغرب. والمتأخرين عن موعد الدخول يقضون ليلتهم في بيت الحبوس الكائن أمام الباب حيث يقيم أيضا السكان العاصميون الوافدين من القصبة. "باب الرَّحْبَةِ" وهي الباب الثانية، تبعد حوالي عشرين مترا عن ساحة رحبة واسعة تقام فيها سوق كبيرة، وكان ذاك المكان ملتقى التجار لبيع منتوجاتهم الفلاحية كالقمح، الشعير، الفول، الزيتون، والزيت... وهذه السوق لا تزال موجودة حاليا.

و"باب الرحبة" تقع بين مقبرة النصارى وحمام "المزالط" الذي تحوّل إلى مدرسة "سيدي يخلف" تقابل الطريق الموصل إلى شارع أول نوفمبر. "باب القُبُور" وهي الباب الثالثة وتقع في الجهة العلوية لسكن جنرال فرنسي، وسميت بهذا الاسم لأنها تقابل مقبرة النصارى والتي بنت فرنسا فيها ثكنة، والمجال الاجتماعي لباب القبور يصل حتى باب القصبة. في 1869 أعادت فرنسا بناء المدينة فقامت بزيادة طول السور ليصبح أربعة أمتار، وأصبحت الأبواب أربعة بدلا من سبعة.

"باب السَّبْت" يعد يوم السبت بداية الأسبوع عند معظم الجزائريين، وسميت باب السبت بهذه التسمية لأنه كان يقام فيها سوق أسبوعي كل يوم سبت، لكنه غير في 1855 إلى حوش السمارة بموزاية. "باب الزَاوِيَةِ" وهي الباب الخامسة، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى زاوية "سيدي مجبر"

الواقعة أمامها، وتقع في طريق فلسطين (ألكسندر الأول سابقا). "باب الخُوَيْخَة" ويعتقد الكثيرون بأن تسميتها ترجع إلى فاكهة الخوخ، ولكن المكان لم تنتشر فيه تلك الفاكهة، وسميت بهذا الاسم لأن الأتراك يقصدون "بالخُوَيْخَة" الباب الصغيرة أو الفتحة الصغيرة المخفية. وتقع الباب في شارع تكارلي عبد الرزاق (شارع متر سابقا). وأخيرا "باب القَصْبَة" وهي أيضا نوع من الفتحة، أي لم تكن باب مبنية بشكل جيد بل كانت مبنية بالقصب لذلك سميت بباب القصب، تؤدي إلى "سيدي يعقوب" في اتجاه الجبل، وتقع في "جورو سالم" (شارع باري سابقا) نستنتج مما سبق بأن السلطة العثمانية قامت بتشييد المدينة، وبناء السور والأبواب للمحافظة عليها، كما بقي تأثير التواجد العثماني في التسميات المحلية مثل باب الخويجة.

2-2- تنظيم الجهاز الإداري:

تنص حكاية "الدُوَيْرَات" على أن الدويرات والجون تعد من أقدم المدن في البليدة، وسميت دويرات لأنها تتشكل من مجموعة من الدور الصغيرة المبعثرة هنا وهناك، وكل دار تحتوي على ساحة وحديقة يغرس فيها عادة العنب وأشجار الليمون والبرتقال خاصة وكذلك الياسمين وغيرها من الورود، وكان السكان يسمون دويرات بأولاد السلطان، وكانت مبانيها تتميز بالهندسة الأندلسية. وكان سكانها يتميزون بالتضامن والمحبة فيما بينهم وكانهم عائلة إلى درجة أنهم لم يكنوا يغلقون أبواب منازلهم لوجود الثقة المطلقة، حتى أنهم لا يتناولون غذاءهم حتى يعطون القليل منه للحجار الجنب. وكان تضامنهم يبرز خاصة في الأفرح والأفراح وخاصة مع جلسات الطرب الشعبي وقعدات بابا سالم.

تقع الدويرات في سفح الجبل، يحدها جنوبا باب الرحبة، شمالا زنقة لخرة طريق المقبرة، وشرقا باب دزاير، غربا جبل بوعرفة. ولها عدة مداخل: مدخل طريق "إيزابيل ابرهارد" في السلام (الدروج) في شارع بن زينة محمد نجد قصر ملك البينين "بنهانزان" المنفي إلى البليدة، كذلك مدخل من جهة جامع المجاهد الذي كان يحمل اسم دار العسكري. وعرفت الدويرات مجموعة من الفاعلين الاجتماعيين نذكر على سبيل المثال في الدين: بابا عمر إمام الجامع الكبير في العاصمة، الشيخ بن جلول، الشيخ بوعلام، الشيخ الزوبير، الشيخ البليدي... وفي المسرح: محمد التوري، كلثوم، فريدة صابونجي... وفي الطرب الحوزي: الحاج المحفوظ، الصالحي...

وفي الرياضة: وخاصة في الملاكمة: خالد الجوهر، أحمد أكاف... وفي سباق الدراجات بطل

إفريقيا: أحمد القبائلي...

ولو حللنا تاريخيا التقسيم الإداري فنجد أن "دار السلطان"، كان تحت الإدارة المباشرة للباشا، وكان يشمل على المدن الساحلية الممتدة بين دلس شرقا، وشرشال وتنس غربا، ليضاف إلى ذلك شريط داخلي ضيق، يمتد خلف الساحل»⁽¹⁾.
ولكن ورد في حكاية "الدُوَيْرَات" بأن السكان يسمونها أولاد السلطان "ولأوا ائِسْمُوَهَا "دُوَيْرَات" (أولاد السُلْطَان).

وهنا نلاحظ وجود خطأ معرفي راجع للمستوى التعليمي للحاكي من جهة، ومن جهة أخرى الحاكي لا يفصل المجال حسب فهمه للبعد الإداري بل حسب فهمه للبعد الاجتماعي.

2-3- الدين والقضاء:

يمكن أن نحلل الدين والقضاء من خلال أربع حكايات: الشريعة، جَامَع الحَنَفِي (التركي)، جَامَع بَن سَعْدُون وشَجَرَة الصُّنْبُورَة.

— تنص حكاية "الشريعة" على أن اسمها مشتق من الشريعة. وقد سميت بهذه التسمية في العهد العثماني، وكان العالم الفقيه "سيدي عبد القادر الجيلاني" يجتمع هناك في جبل بني صالح لتفقيه الناس والبت في المسائل الشرعية، وكانت تشكل مجالا اجتماعيا يشعر فيه الناس بالسكينة والطمأنينة. لأن كان العلماء والفقهاء يجتمعون في الشريعة من أجل الأمور الشرعية مثل "سيدي أحمد الكبير" و"سيدي عبد القادر"، وكان الناس يلجؤون إليهم من أجل الاستفسار عن أمور الدين، وحتى لفك النزاعات بين الناس مثلا بين الجار وجاره، أو بين الزوج وزوجه... ولا يغادرون الشريعة إلا وهم راضون، لأن الشريعة هي التي تمثل جهاز القضاء آنذاك.

نستنتج مما سبق بأن السلطة العثمانية كانت تترك حرية المعتقد الديني وخاصة وأن المجتمع الجزائري يتبع المذهب المالكي الذي كان العلماء والفقهاء يتباحثونه في منطقة الشريعة على خلاف العثمانيين الذين يطبقون المذهب الحنفي.

(1) وولف (جون بابتست): الجزائر وأوروبا، تر: سعد الله (أبو القاسم)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986،

— تنص حكاية "شجرة الصنوبرة" على طريقة تنفيذ السلطة العثمانية للقضاء، إذ كانت السلطة العثمانية تعذب فيا المدانين وتنفذ فيهم حكم الإعدام. وأمام تلك الشجرة كانت هناك محكمة ودار الحاكم مقابل جامع الحنفي. وتقع الشجرة في باب دزاير خارج السور. لأن بلدية قديما كانت محاطة بأسوار تتخللها أبواب، وكل المرافق الهامة تقع داخل الأسوار، وما يوجد خارجها يسمى الفحص. وتوجد أمام الشجرة مقبرة يدفن فيها من قاضوه ونفذوا فيه حكم الإعدام أي كان يشنق في تلك الشجرة. وتجدد الإشارة بأنه حاليا في باب دزاير أي في المنطقة التي تضم المقبرة وما جاورها وزعت الأراضي وقاموا ببناء مستشفى وفيلات ومساكن.. وهي في الأصل مبنية فوق القبور.

نستنتج مما سبق بأن السلطة العثمانية كانت لها صلاحية مقاضاة الأفراد وتنفيذ الأحكام عليهم حتى لو تعلق الأمر بالإعدام.

— تنص حكاية جامع الحنفي (التركي) على أنه بني من طرف الأتراك الحنفيين في 1750، وكان مسجدا صغيرا، مقابلا للمحكمة، وللمقهى التي تسمى "قهوة الحاكم" لأن الحاكم التركي كان يترشف قهوته هناك وقت راحته، وكان الحي بكامله يسمى حي الحكومة لتواجد المصالح الحكومية هناك. ويعد الجامع الحنفي التركي واحد من الأربعة مساجد القديمة في البلدة إبان العهد العثماني: الأول هو مسجد "سيدي أحمد الكبير" بني في 1533، الثاني هو مسجد "بابا محمد"، ومسجد "بن سعدون" بني في 1470. وتعد هذه المساجد جامعة تصلى فيها صلاة الجمعة، ويوجد إحدى عشر مسجدا يصلى فيها الصلوات الخمس فقط.

يقع "جامع الحنفي (التركي)" في وسط البلدة، يحده شمالا شارع الإخوة شويط (شارع عبد الله سابقا)، وجنوبا نهج العيشي عبد الله، غربا شارع 17 جوان (شاع الكراغلة سابق)، شرقا مباني يعود تاريخها للفترة الاستعمارية الفرنسية، ويقابل المسجد شارع أزروق الزغيمي زروق (شارع المقهى الكبير سابقا)، تقدر مساحته ب: 40,317 كلم²، ولا يظهر من بعيد لأن المباني التي تجاوره تحجب عنه الرؤية. وفي 1840 وبعد دخول الاحتلال الفرنسي للبلدة حول جامع "سيدي أحمد الكبير" إلى كنيسة، وجامع "بابا محمد" حول إلى ثكنة لقربه من "باب دزاير" وترك جامعين على حالهما وهما جامع "بن سعدون" وجامع "الحنفي".

وهذا الأخير تعرض لزلزال 1825 وأمر "الداي حسان باشا" بترميمه، لكن حاليا هو بحاجة

وهذا الأخير تعرض لزلزال 1825 وأمر "الدّاي حَسَان بَاشَا" بترميمه، لكن حاليا هو بحاجة إلى ترميم وتهيئة، ورغم أنه حاليا يطبق فيه المذهب المالكي، لكنه مازال محافظا على تسميته الشعبية "الحنفي، التركي".

– تنص حكاية "جَامَع بَن سَعْدُون" على أنه يطبق فيه المذهب المالكي. وبني هذا الجامع من طرف مُحَمَّد بَن سَعْدُون بَن بَابَا عَلِيٍّ وهناك واقعتين مختلفتين لكيفية بنائه الأولى تنص على أنه لم يكن لديه أولاد، وخشي على زوجته الفقر من بعده، فطلب مجوهراتها وبني الجامع وأرفقه بدكاكين قام بكرائها لتستفيد زوجته والجامع من أجر الكراء. أما الواقعة الأخرى فتتص على أن موضع الجامع كان مصلى ومكان التقاء التجار لتبادل السلع والخدمات، ففكر "محمد بن سعدون" في تحويله لجامع، وطلب أن يقرأ عليه حزبا كل يوم.

يقع جامع بن سعدون في وسط البلدة يحده شمالا شارع بن كالي عمر (لكواب سابقا)، جنوبا شارع الإخوة شويط (عبد الله سابقا)، غربا شارع 17 جوان (الكراغلة سابقا)، شرقا بنايات. وهذا الأخير تعرض لزلزال 1825 وأمر "الدّاي حَسَان بَاشَا" بترميمه.

نستنتج مما سبق بأن السلطة العثمانية حافظت على حرية إتباع المذهب المالكي. لكن كان الحاكم العثماني أثناء حدوث النزاع بين العلماء غالبا ما كان يميل للمفتي الحنفي وأحيانا يقوم بعزل الطرفين، ويرجع سبب ذلك إلى الاختلافات حول القضايا الشرعية والتي غالبا ما تنتهي بالمشادة «حيث يتدخل الباشا للفصل في الأمر وغالبا ما كان ينحاز إلى رأي المفتي الحنفي وخير مثال على ذلك ما حدث سنة 1706م في المجلس العلمي، حيث حدث خلاف بين المفتي المالكي أحمد بن سيدي سعيد قدورة والمفتي الحنفي محمد النيار، حول قضية سكن المرأة التي أساء إليها زوجها، فترافعا إلى الباشا الذي حضر تناظرهما مع العلماء الذين انقسموا إلى فريقين كل فريق يؤيد رأيا، وقد تغلب في النهاية فريق المفتي محمد النيار. وقام الداي بعزل المفتي المالكي أحمد بن سيدي سعيد قدورة»⁽¹⁾

(1) سعد الله (أبو القاسم): تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص91.

2-4- تنظيم العلاقات:

يمكن تحليل العلاقات التي تربط الطرفين من خلال عدة حكايات منها: حَمَام مَلَوَان: _ حكاية " حَمَام مَلَوَان": يقع في البلدة على بعد 34 كلم عن العاصمة الجزائر، تنص على أن النبي سليمان (عليه السلام) مكَّم الجان والعمارة أرسل الجن للبحث عن أماكن الحمامات، فأخبروه عن مكان جبال حمام ملوان. فحضر إلى المنطقة ومعه جان صم بكم عمي حتى لا يعرفون ما يقوم به ويفشون السر. وعزَّم على مياه الحمام حتى تداوي مختلف الأمراض المستعصية مثل آلام المفاصل، داء السكري، الضغط الدموي، الكبد، الكلى، الأمعاء، فقر الدم، العقم، أزمات الشيخوخة، العين والحسد، تأخر الزواج... ولحد الآن لا يعرف أحد عن السر الخفي وراء القدرات التي منحها إياه النبي سليمان عليه السلام.

إذن، الذي منح المعجزات لمياه الحمام هو النبي سليمان عليه السلام، ويحتوي الحمام على منيعين خالدين، الأول ساخن والثاني بارد، وواجد مأوه حلو والثاني مالح. وفوقه توجد " قُبَّة سِيدِنَا سُلَيْمَانَ" لكن الذي بناه هو الداوي حسين. ويرجع اهتمام الداوي حسين بالحمام إلى أن ابنته مرضت مرضا جلديا نادرا ومزمنًا واستعصى عليه علاجها، وكان جلدها يتلون وكانت مشلولة بلا حراك، ثم نصحوه بأخذها إلى "حَمَام مَلَوَان"، وهناك قامت العجائز بتطبيبها حتى شفيت وعاد لها لون بشرتها الأصلي. لذا يسمى "حَمَام مَلَوَان" نسبة إلى الألوان. وردا للجميل قام الداوي حسين ببناء الحمام وأحواضه، وحاليا يقوم الناس بزيارته للتبرك والعلاج، ويضعون الحناء، الجاوي والبخور، وإشعال الشموع وإطعام الزائرين.

تدل حكاية "حَمَام مَلَوَان" على وجود التفاعل الايجابي بين السكان المحليين لبلدة والعثمانيين: إذ يحكي كبار السن بأن ابنة الداوي حسين مرضت مرضا جلديا نادرا ومزمنًا واستعصى عليه علاجها، وكان جلدها يتلون ثم نصحوه بأخذها إلى "حَمَام مَلَوَان"، وهناك قامت عجائز بتطبيبها حتى شفيت. ففرح الداوي حسين وقام ببناء الحمام، وخاصة وأن النبي سليمان ترك معجزاته في مياه الحمام التي تشفي كل من يؤمن ببركات الأنبياء والأولياء.

_ حكاية "زَنْقَةَ الْبَاي" تنص على أنها تتوسط المدينة، ويوجد أمامها جامع "سيدي عبد الله" وكانت تضم دار الباي التي كان موقعها يسار الجامع، وإلى الباي نسبت الشارع. وكانت تمثل مجالا لتجمع الإدارات إبان عهد الأتراك، هذا بالإضافة إلى وجود السكان في ذات المجال.

تدل حكاية "زُنُقَة الباي" على تواجد الآثار العثمانية في البلدة. فهي عكست المجال الاجتماعي العثماني المشترك بوجود دار الباي التي كانت تتوسط المدينة ومساكن الأفراد، والمصالح الإدارية العثمانية وحاليا توجد آثارها أمام جامع "سيدي عبد الله" إذ دار الباي تهدمت ولم يبق منها سوى ما يدل عليها أي شارع الباي "زنقة الباي".

_ تنص حكاية "قَصْر عَزِيزَة" على وجود الآثار العثمانية في البلدة، كما تدل على حب الداي لابنته عزيزة حيث بنى لها قصرا في البلدة للاستحمام نظرا لوجود جمال الطبيعة والسكينة مشابها لذلك الواقع في الجزائر أمام جامع كتشاوة.

وقد كان اختيار مدينة البلدة لبنائه نظرا لموقعها الهام. والجزائر عموما لموقعها المذهل كان مطمعا للغزاة بما فيهم العثمانيون، والذي أتوا لتخليص الجزائر من الاسبان غير أنهم قاموا باستغلال البلاد لمصلحتهم، وكما قال الحاكي " التَّرَاكَة جَاوَا قَبْلَ فَرَنْسَا، جَاوَا سَلْكُونَا مَن سَبَبِيُول، كِي جَاوَا أَحْتَلُونَا... " وبعد دخول العثمانيون الجزائر قاموا بتشييد الطرق، الجسور، الحمامات، القصور... ولكن في المقابل استغلوا البلاد وكما قال الحاكي " حَدَمُوا لِبَلَادَ بَصَحَ اسْتَعْلُوهَا ". وهذا يتنافى مع ما ذكره الحاكي ورد في حكاية "بَلِيدَة بَكْرِي": " وكي قَسَمُوا الْبَلِيدَة ابْنَاوَا التَّرَاكَة ابْنَى السُّلْطَان سُور دَايِر بَيْنَهَا مَحْوَط بَيْنَهَا وَفِيهِ سَبْع بِيَان...وابْنَاوَا الْبِيُوت، الدِّيُور، الْحَمَامَات، الْحَوَانَت، الْمُقَاهِي، الْقُصُور، الْفُؤَارَات. وَعَرَفَت الْبَلِيدَة الْهَنَة وَالرَّاحَة وَقَت التَّرَاكَة، وَكَانُوا السُّلَاطَن وَمَا سُلْطَان غَيْر رَبِّ الْعَالَمِينَ. السُّلَاطَن وَالْحُكَّام ذَاك الْوَقْت اِيْجُوا لِيْهَا بَاه يَرْتَا حُوا، وَايْنَحُوا التَّعْب وَالْعَمَة، وَكَانُوا اِيْجُوا سُورْتُوا لَقَصْر التَّرَاكَة فِي "سَيِّدِي يَعْقُوب".

نستنتج مما ورد في أحداث حكايتي "قَصْر عَزِيزَة" و"بَلِيدَة بَكْرِي": بوجود النظرة المزدوجة للسلطة العثمانية فمن جهة قاموا بتشييد البلاد وبنائها ومن جهة أخرى قاموا باستغلالها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحكايات الشعبية قد تناولت أهمية الأولياء الصالحين ومقاماتهم وأضرحتهم ودورهم في تغذية المخيال الاجتماعي البلدي وخاصة حكايات "بَلِيدَة بَكْرِي"، "بَلِيدَة النَّايِحَة"، "سَيِّدِي مَسْعُود"، "سَيِّدِي عَلِي الشَّرِيف"، الْخَلَاوِي وهم: سيدي أحمد الكبير، لالة نفيسة، سيدي مجبر، سيدي عبد الرحمان، سيدي عيسى، سيدي عثمان، سيدي

امعمر، سيدي سالم، سيدي حلو، سيدي مول الطريف، لالة (نانا) عيشة، سيدي سليمان، سيدي عبد القادر، سيدي علي فايور، يم تيفلط، سيدي الفوضيل، سيدي علي الشريف، سيدي مسعود (القبر الغريب)، سيدي أحمد بن فارس، بابا موسى، سيدي بلعباس حمللي، سيدي المداني، سيدي بلقاسم، سيدي عبد الله، سيدي يعقوب... هذا الأخير أي سيدي يعقوب تنص حكايته "سَيِّدِي يَعْقُوب" على سبيل المثال لا الحصر بأنّ الولي الصالح جاء إلى البليدة من ناحية مراكش بالمغرب، ويقع مقامه المطلبي باللون الأبيض في بوعرفة ناحية باب السبت. وقد جاء من المغرب قاصدا البقاع لأداء الحج، وعندما وصل إلى واد الرمان (الذي سمي فيما بعد بواد سيدي أحمد الكبير)، حط رحاله للاستراحة وطلب من خدمه نصب الخيم، فنصبوها بواسطة أغصان الأشجار. بعدها سافر إلى الحج متمنيا العودة إلى البليدة التي شعر فيها بالراحة والسكينة، وبعد مضي سنوات عاد إلى موضع التخييم فوجد الأغصان التي نصب بها القيم قد أصبحت أشجار زيتون ملتفة الأغصان ذات قدسية. وحين شعر الولي بدنو أجله طلب دفنه في ذاك الموضع، وبعدها بنى مقامه الذي أصبح مزارا للكثيرين. وأمام مقام سيدي يعقوب شيدت حديقة محمد الخامس الملك السابق للمغرب نظرا لأنّ سيدي يعقوب من شرفاء المغرب. — ومن الفاعلين الإيجابيين الذين ذكرتهم الحكايات البليدية حكاية "الشَيْخِ عَيْسَى الْقَرَاب" والتي تنص بأنّه كان ساقيا، فقيرا وطاعنا في السن، ولكنه كان يطوف حاملا قربته لبيع الماء لقاء قوته. وفي مقابل هذه الشخصية الكادحة تنص حكاية "سَيِّدِي عَبْد الرَّحْمَانَ الْقَيْنَعِي" أو "الحَاجِ عَبْد الرَّحْمَانَ بَنِ عَلِي الْقَيْنَعِي" بأنّه عاش في القرن الثامن عشر، وكان تاجرا غنيا، وبنى مدرسة قرآنية بالعاصمة والبليدة وكذلك دار الصداقة، وعرف بتواضعه وتفشفه. توفي عام 1868 ودفن في زاوية سيدي أحمد الكبير.

— كذلك من الحكايات المنتشرة في البليدة حكاية "مَلِكِ دَاهُومِي" والتي تنص على استضافة البليدة لملك البينين "بمانزان" وعائلته في الدويرات أين ترعرع أولاده بعد أسره من قبل فرنسا. وتوفي عام 1906 .

نستنتج مما سبق بأنّ تداول الحكاية للنص الحكائي يخضع للفعل العاطفي أو لعقلانية معتقدات الحكاية وليس للموضوعية العلمية كما في النص التاريخي.

III - المبحث الثالث: المدينة: النصان التاريخي والحكائي: المقاربة

1- المدينة: سوسيو تاريخيا

تقع ولاية المدية في الأطلس التلي جنوب الجزائر العاصمة على بعد 88 كلم. تحدها شمالا ولاية البليدة وجنوبا ولاية الجلفة وشرقا ولايتي المسيلة والبويرة، وغربا ولايات عين الدفلى، تيسمسيلت وتيارت. تتربع على مساحة 8740 كلم². وتنقسم إداريا إلى 19 دائرة تتفرع إلى 64 بلدية، يبلغ عدد سكانها 816102 نسمة حسب إحصائيات 2008 حيث يتمركز السكان بأعلى نسبة في بلدية المدية ب: 134.242 نسمة تليها قصر البخاري ب: 68.545 نسمة ثم بلدية البرواقية ب: 60.225 نسمة⁽¹⁾

1-1- أصل التسمية:

المدينة إقليم " يمتد من واد جر و متيجة وجبل ديرة شمالا إلى ما وراء منطقة بوغار في الجنوب، ومن الشلف غربا إلى منطقة الصومام شرقا"⁽²⁾ هي عاصمة إقليم التيطري، أحد الأقاليم الثلاثة التي كانت تشكل مع إقليم دار السلطان إيالة الجزائر العثمانية. وقد أخذ هذا الإقليم اسمه "التيطري" من اسم بحيرة تقع في الداخل"⁽³⁾. أطلق على المنطقة في العهد الروماني اسم "لامبيديا" (Lambadia) نسبة إلى مدينة رومانية محاطة بأسوار ضخمة وسميت بمدياس أو أدمكس نسبة إلى نقطة تتوسط مدينتين رومانيتين: البرواقية حاليا وعمورة أثناء حكم سبتم سفار سنة 210 م . تعدد مرجعيات التسمية يدل على أهميتها فمثلا سميت في العهود الإسلامية حسب رواية ابن خلدون تعود إلى كلمة لمدينة التي تعني بطن من بطون قبيلة صنهاجة. كما يمكن إرجاع تسميتها إلى الكلمة البربرية الأرض المرتفعة، مع العلم أن اسم المدينة جاء ذكرها في كتب التاريخ العربية لكل من ابن خلدون، ابن عبيد البكري والحسن الوزان.

(1) كتابة الدولة: العهود الرئاسية في الجزائر 1963-2009، م.و.و.ص.ا، الجزائر، 2009، ص107.

(2) Boutin (Vincent Yves): Reconnaissance des ville forts et batteries d'Alger, pub par G Esquer champion, Paris 1927, p39.

(3) Dubois (Thionville), Charles (François): Mémoires sur Alger, pub par G.Esquer, Champion, Paris, 1927, p 126.

1-2- من التأسيس التاريخي إلى انهيار الحكم الزياني

دلت الأبحاث والدراسات الأركيولوجية الحديثة، أن منطقة المدية وما جاورها كانت منطقة مأهولة ومعمورة بالسكان، ولم تكن فارغة ومهجورة في غابر الأزمان. ولعبت مدينة المدية منذ عصور ما قبل التاريخ دور مركز رئيسي هام تؤمه ساكنة مكثفة، ومن المحتمل أنها كانت بأعداد كبيرة مع بداية العصر الحجري الأخير⁽¹⁾. لا يمكن الجزم بأن الرومان هم مؤسسي المدية، ولكن مع ذلك لا يمكن تجاهل الآثار الرومانية بالمنطقة «فمما لاشك فيه. هو أن المدية كانت قلعة رومانية تشغل القسم الأعلى من تل شديد الانحدار، وتمتد إلى نصف المنحدر باتجاه الجنوب»⁽²⁾. وقبل أن يمتد النفوذ الروماني إلى المدية كانت تشكل جزءا هاما من مملكة نوميديا، التي كان على رأسها البربر الراضين للوجود الروماني، وقد قاد الزعيم البربري تاكفاريناس ثورات عارمة ضد الرومان خاصة بمنطقة البرواقية التي جعل منها نقطة استراتيجية في خططه الحربية. وقعت المدية تحت وطأة الحكم الروماني في أواخر القرن الأول الميلادي، وقد شكلت في هذه الفترة مركزا عسكريا رومانيا ومكانا لإقامة الجالية الرومانية، كما عرفت انتشار المخيمات العسكرية الرومانية ومما يدل على ذلك العثور على قلادات عسكرية تضمنت كلمات كتيبة وفيلق وهي مصطلحات استعملت في المعسكرات الرومانية قديما. أصبحت المدية في نهاية القرن مدينة رومانية كباقي مدن موريطانية القيصرية مثل سور الغزلان (أوزيا) التي جعل منها سبتيموس سوازيوس مستعمرة تسهل الانتقال نحو الجنوب والغرب كما شيدت مدينة جواب (رابيديوم) والبرواقية وشلالة العداورة إذ شكلت نقاط مراقبة لمدينة المدية التي أحيطت بأسوار ضخمة.

تم الفتح الإسلامي للمدية منذ القرن السابع ميلادي بقيادة عقبة بن نافع الفهري، وأبي المهاجر دينار وموسى بن نصير مؤسسي مدينة القيروان بتونس والتي جعلوها عاصمة لهم. تعاقبت على المدية دويلات إسلامية عديدة منها الرستمية سنة 787م إلى غاية 902م التي اشتهرت بالتجارة، ثم تولى الفاطميون الشيعة مقاليد الحكم بالمدية بعد أن طرد الرستميون الخوارج منها

(1) وادن (بوخالفة): التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمدينتي المدية ومليانة في العهد العثماني، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص ص 89-90.

(1) السليماني (أحمد): «مدينة المدية ونواحيها في العهد القديم» في: الدراسات التاريخية، عدد 9، 1995، ص 137.

إثر تحالف الفاطميين مع قبيلة صنهاجة. دخلت المدينة في القرن العاشر ميلادي تحت الحكم الصنهاجي بقيادة زيري بن مناد الذي عينه الخليفة الفاطمي الثاني أبو القاسم القيم حاكما على تيهرت، وفي سنة 960م قام زيري بن مناد الذي أسس حصنا له عاصمته اشير التي تشرف على مجمل المغرب الأوسط من قمة الجبل الأخضر على بضعة أميال من دائرة عين بوسيف أذن لابنه بولوغين بتأسيس ثلاث مدن لتدعيم أشير وهي جزائر بني مزغنة مليانة والمدينة. تميزت المدينة أثناء الحكم الزيري بازدهار علمي واجتماعي. وبعد زوال الحكم الزيري في القرن الحادي عشر حلت محلها شعوب دول أخرى منها: الهلاليون والمرابطون بقيادة يوسف بن تاشفين، ثم الحفصيون في القرن الثاني عشر تحت قيادة أبو زكريا الحفصي على رأس جيش كبير ومجهز قاصدا المدينة. وفي القرن الثالث عشر ميلادي وقعت المدينة تحت سلطة قبيلة مغراوة بقيادة عثمان بن ايعمراسن ملك تلمسان الزيانية بعد أن انتزعتها من أولاد عزيز المرينيين.

في مطلع القرن الخامس عشر ميلادي وبعد أن دب الضعف في الدولة الزيانية استغل السكان هذه الوضعية وانضموا إلى أمير تنس لمحاربة الزيانيين. ومع ذلك، أصبحت المنطقة شبه مستقلة إلى أن جاء الإخوة بارباروس إلى الجزائر وشرعوا في التوسع غربا باسم الدولة العثمانية.

1-3- مرحلة الحكم العثماني

اكتسبت مدينة المدينة أهمية خاصة في العهد العثماني، حيث استطاع العثمانيون بعد فترة وجيزة من قدومهم أن يوطدوا فيهما أركان حكمهم وأن ينشروا الأمن إلى حد كبير في ربوع القبائل المحيطة بها. وجعلوا المدينة عاصمة لبايلك التيطري.

يعود خضوع المدينة للعثمانيين إلى صيف 1517 عندما انهزم حامد بن عبيد (ملك التنس) أمام قوات بابا عروج في وادي جر بالمتيجة⁽¹⁾. حيث أقام عروج بالمدينة حامية عسكرية من المشاة والفرسان الأندلسيين⁽²⁾. انطلاقا من سنة 1548م أصبحت المدينة عاصمة بايلك التيطري، وقسمت إلى أربع أقاليم سميت قيادات: قيادة التل الصحراوي، قيادة التل القبلي، قيادة جبل ديرة وقيادة الجنوب.

(1) De haedo (Fray Diego): *Histoire des rois d'Alger*, Adolphe Jordan, Alger, 1881, p 27.

(2) Federmann (Henri), *Au capitaine (Henri): « notices sur l'histoire et l'administration du beylik de titeri »* In : *R. A. F.*, N° 9, 1865, p 280.

وكان بايلك التيطري في البداية تحت إمرة حسن باشا ابن خير الدين فهو الذي نظمته، وكانت قبائل سباو ويسر تابعة له وتدفع الضرائب، يقيم أحيانا بالمدينة وأحيانا ببرج سباو، واستقر عام 1775م مقر البايك بالمدينة على إثر تحويل قبائل سباو ويسر والخشنة إلى قيادة مستقلة تابعة إلى آغا الجزائر، وكان مصطفى الوزناجي بن سليمان هو أول من استقر بصفة دائمة بالمدينة⁽¹⁾ لقد وجد العثمانيون في الوزناجي الرجل العسكري والإداري في آن واحد فتولى البايك لمدة تسع عشر سنة (1775-1794) قام خلالها بمضاعفة قواته وتنظيم المخزن في الجنوب وإيجاد قاعدة عسكرية جديدة في البرواقية التي كانت تتحكم في طريق الجنوب. وعانى خلفاؤه من بعده من تملل قبائل موزاية وأولاد نايل خاصة، مثل الباي محمد فريرة "الذباح" (1794-1799م) الذي أربع بحكمه السكان، وإبراهيم التلمساني (1799-1801م)، والباي حسان (1801-1806م) والباي محمد (1806-1809) «⁽²⁾. وتجدد الإشارة بأنه ما يقارب سبعة عشر بايا تداولوا على حكم بايلك التيطري منهم: أحسن، رجب، شعبان، فرحات، عصمان، سفطة... الخ. وقد تأرجحت علاقاتهم مع السكان المحليين بين الاستقرار والرفض للوجود العثماني خاصة من قبل قبائل الجنوب. إذ استعصى كثيرا على البايات إخضاع القبائل مثل الباي إسماعيل (1809-1813م) والباي جعفر (1813-1814م) والباي إبراهيم سحر بن الحاج خليل (1814-1816م)، والباي إبراهيم القسنطيني (1817-1819م). ومع بداية القرن التاسع عشر ازداد الأمر تعقيدا، فالباي مصطفى الملياني الذي نشأ في مليانة ترك المنصب بعد ستة أشهر من الحكم فقط. مجيء مصطفى بومزراق (1819-1830م) آخر بايات التيطري تغيرت الأمور، حيث كان حكيما في إدارته واستطاع بمعية يحي آغا إخضاع وتهدئة عدد كبير من القبائل مثل أولاد مختار بالجنوب وأولاد شعيب وأولاد فرج، وضاعف عدد المنشآت مثل جنان الباي، حوش الباي، وقاعدة البرواقية، وأنشأ مزرعة (حوش) جديدة عند أولاد أحمد قرب قصر البخاري. عرف بومزراق بمهاراته العسكرية بحيث شارك بجيشه في معركة اسطاولي سنة 1830م. ولم يكن سقوط المدينة سهلا، وطلب الباي بومزراق من الفرنسيين أن يولوه حكم إيالة الجزائر تحت إشرافهم، لكن أعيان المدينة راسلوا الأمير عبد القادر وطلبوا نجدته، وسرعان ما سار إليهم جيش الأمير واستولى على المدينة رسميا في 1835م وأصبح محمد بن عيسى البركاني خليفة فيها.

(1) Ibid, p 282.

(2) Ibid, p 286.

2- المدينة: سوسيو حكايا

2-1- نشأة وتطور المدينة:

تجمع بين الأفراد الكثير من المشاعر المشتركة والنابعة من رمزية المجال الذي يعيشون فيه إذ «تعد الرموز لغة المخيال والتي تمارس سلطتها في المجتمع، عن طريق الشرعية التي تكسبها في أذهان الأفراد وتصوراتهم وهي تمثل في صورتها العامة عالم الخيال لذلك المجتمع... ذلك العالم الذي يصبح مكسبا جماعيا حين يتعدى التجربة الفردية ليصبح ميزة مشتركة لأفراد ينتمون لنفس السيرورة التاريخية تجمعهم الكثير من الأحداث والتجارب والخبرات»⁽¹⁾. وفي هذا الإطار عرفت المدينة عدة أمكنة صارت تشكل رمزية لهوية الأفراد ومشاعرهم مثل^(*):

آشير: والتي تقع في الجنوب الشرقي لولاية المدينة ببلدية الكاف الأخضر ناحية شلالة العذاورة وهي العاصمة القديمة للعائلة الملكية الزيرية، يعود تاريخ إنشائها إلى سنة 936 م حيث بنيت من طرف زيري بن مناد واختارها لموقعها الذي يستجيب للمتطلبات العسكرية، هذا الموقع الاستراتيجي يسمح بالسيطرة على الجبال المحيطة والاستفادة من المياه التي عثر عليها في المنطقة. وحاليا بقيت آثار آشير وفي جنوبها آثار البنية. وعرفت آشير بعلمائها مثل: أبو عمران الأشيري وأبو عبد الله الأشيري والذي كان فقيها عالما رحل إلى الشام ودرس هناك علوم الفقه والدين. قصر البخاري: تأسست في العهد الرستمي وأطلق على اسم قصر البخاري نسبة إلى رجل يدعى البخاري تيمنا بهذا الشيخ الفاضل الذي كان قد استقر بهذا المكان وبني لنفسه بناية على شكل قصر "يشرف على المدينة". اختيرت المنطقة لارتفاعها من جهة ولوفرة المياه بها من جهة أخرى ومن الأمثلة على وجود ينابيع معروفة بالمنطقة، عين القليل، عين الصفاء، عين السباق وثلاث عيون... احتضنت كبار العلماء أمثال "الشيخ محمد الموسوم" و"سيدي البخاري" الذي بني أول مسجد بالمنطقة، ثم تم إنشاء المسجد العتيق بمدينة قصر البخاري الذي بناه وأشرف عليه "سيد أحمد السايح".

ومن حكايات المدونة التي تناولت نشأة المدينة وتطورها:

(1) شوشان (زهرة): «تأثير المخيال الاجتماعي في الوظائف الاجتماعية للحكاية الشعبية» في: فكر وإبداع، عدد 77،

2013، ص 133.

(*) راجع: ولاية المدينة: مونتوغرافيا ولاية المدينة، مديرية السياحة ولاية المدينة، 2009.

__ تنص حكاية "مَدِينَة أوزِينَادِيْس" بأنَّ المدينة الرومانية أوزينازيس أو أوزيناديس (Usinasis ou Usinadis) (سانق القديمة) تقع جنوب قصر البخاري بحوالي 10 كلم والذي يضم: قصر البخاري، المفاتحة، سانق وهي تقع في سانق هي عبارة عن بقايا أثرية لمدينة العتيقة التي شيدها القائد الروماني سبتم سيفار (Septimus Severus) عندما كان في الخدمة العسكرية رفقة أولاده كما أنه لا اتفاق حول تسميتها وشخصين آخرين أسسا هذه المدينة سنة 205 ق م كما أسس عديد المدن. وتربع على مساحة قدرها 09 هكتار. بنيت أوزيناديس بشكل مستطيل يحيط بها جدار سمكه متران، محاذي للوادي الذي قامت على ضفافه، وما تزال آثارها بادية مثل: ركائز أبواب المدينة، بعض الأعمدة، أحواض مائية، ورحى من الطين.

__ تنص حكاية "بَاب لَقَوَّاس" على أن اسم باب الأقواس يطلق على مجموعة القنوات المائية التي يعود تشييدها إلى الفترة الرومانية وبواسطتها يتم توصيل المياه إلى مختلف أنحاء المدن، وقد استغلها زيري بن مناد عندما أعاد تشييد المدينة، كما استفاد منها العثمانيون خلال فترة تواجدهم بها.

__ تنص حكاية "خَرَبَة السُّيُوف" المتواجدة بدراق عبارة عن بقايا لمدينة رومانية صغيرة والتي كانت من قبل حصنا عسكريا تحتل مكانا إستراتيجيا. تقع في بلدية دراف، دائرة عزيز، وكان يقطنها المزارعون، محاطة بأسوار ضخمة وبأبواب متينة، تربع على مساحة تقدر بـ 25 هكتار. والآثار التي اكتشفت فيها دالة على مدى تطورها قديما في العهد الروماني.

__ تنص حكاية "رَايِيدِيُوم" بأنَّ أقام الرومان مدينة رايبديوم (Rapidum)، وتقع هذه المدينة القديمة بوسط بلدية جواب في الجنوب الغربي للمدينة ناحية شلالة العداورة، تقدر مساحتها الإجمالية بـ: 10 هكتار. كانت قديما مركزا لحماية رومانية، وشيدت من طرف الإمبراطور سيبتيموس سيفيروس سنة 122م وتحوّلت إلى مدينة كاملة بكل مرافقها الأساسية. لكن أهميتها العسكرية أصبحت ضعيفة وخاصة حين انهزم مشيدها. ولا تزال آثارها دالة على مكانتها مثل السور والأبواب.

__ تنص حكاية "خَانَ بَن شِيكَاو" أن أصل كلمة خان شرقي ومعناه مكان يحمل مواصفات تضمن الراحة للمسافرين قبل استئناف رحلاتهم. ويقع على بعد 15 كم جنوب المدية بمنطقة بن شيكاو، وبنى سنة 1858م إبان الفترة الاستعمارية، ويحتوي على إسطبلات للخيول وغرف

- للنوم... مساحته حوالي هكتار، وحاليا هو مستغل من طرف عائلات بطريقة غير شرعية. هذا عن الحكايات الأكثر انتشارا، أما تلك المتعلقة بالخلفية العثمانية فهي:
- _ تنص حكاية "الرَّحَى" على أنها شيدت في العهد العثماني وكانت تستخدم لطحن القمح والشعير، وبنيت تحتها أنفاق استخدمت وقت الحروب، أما في العهد الفرنسي فقد استخدمت للتعذيب والقتل.
- _ تنص حكاية "القَصْرُ القَدِيم" القصر القديم أو القصر العتيق بأنه يقع في قصر البخاري شمال المدينة، ويعود للفترة العثمانية حيث بنوا عدة بنايات تناهز الخمسين، وأطلق على هذه المدينة (قصر البخاري) تيمنا بالشيخ البخاري الذي استقر بالمكان وبني لنفسه بناية، وأصبح يطلق على هذه المدينة اسم قصر البخاري. وهو مكان ضم عديد الأماكن المقدسة مثل قبة الشيخ البوخاري، وزاوية الشيخ الميسوم، وسيدي الطويل بالقصر القديم...
- _ تنص حكاية "حَوْشُ البَاي" بأنه يقع في وسط المدينة، يحده شمالا طريق، وفي جنوبه وغربه المعهد التكنولوجي للتربية سابقا، أما شرقا فتحده ثانوية خديجة بن رويس. شيد سنة 1820 م كإقامة صيفية للباي بومزراق وغيره للبايات وكان بمثابة مقرا إداريا للبايات الأوائل وإقامة لعائلاتهم ويحتوي بذلك على جناحين أو قسمين: القسم الخاص بحرم الباي، والقسم العام يحتوي على بيوت الخدم، الحرس، الجند، قاعات الاستقبال، إسطبلات الخيل، وبيوت الحرس... ويشبه كثيرا قصر أحمد باي بقسنطينة. وما زالت بعض قاعاته تحافظ على عناصرها المعمارية خاصة التزيينات التي تغطي البيوت والجدران، والمساحة الإجمالية للمبني تتجاوز 83 آر.
- _ تنص حكاية "دَارُ البَاي" أو دار الأمير عبد القادر بأنها تقع في عاصمة الولاية المدينة، وبنائها الباي "مصطفى بومزراق" ما بين 1819-1826، وقد قام هذا الباي بانجاز عديد المشاريع من جوامع، زوايا، وبنيات... وأهم إنجاز بالنسبة إلى المجتمع المحلي بناؤه لضريح الشيخ البركاني أب محمد بن عيسى البركاني خليفة الأمير عبد القادر، مساحة الدار تتجاوز 19 آر. اتخذ الباي "مصطفى بومزراق" الدار كإقامة شتوية، وقد عرفت الدار أحداثا هامة مثل اتخاذها من قبل الأمير عبد القادر مقرا له لمحاربة الاحتلال الفرنسي.

— تنص حكاية "مَنَارَةُ الْجَامِعِ لَحَمَر" بأنّ الجامع الأحمر بناه الباشا مراد بالآجر الأحمر لوفرة مادة تشكيله بالمنطقة شيد قبل سنة 1820م. لكن هو كان موجود قبل العثمانيين بدليل أنّ المساجد التي بنيت إبان العهد العثماني لا تزال موجودة. وكانوا يدرسون فيه القرآن و يقيمون الصلوات الخمس ويشرحون مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان (رض). والجامع اندثر ولم يبق سوى منارته. يحده شمالا شارع الإخوة بن حمودة ومكتبة البلدية، جنوبا محلات تجارية ومساكن، غربا محطة بنزين، شرقا شارع بن دالي إبراهيم عبد الله. تقع منارة الجامع الأحمر (مئذنة)، عند مدخل باب السيد صحراوي القديم بالجهة الجنوبية للمدينة بمحاذاة قصر العدالة القديم، وهذه المئذنة للمسجد الحنفي الذي لم يبق له أثر حيث اندثر وشيدت فوقه محطة للبنزين وهي أسطوانية الشكل وارتفاعها حوالي 18 مترا من الطراز الشرقي العثماني ذات تأثير عثماني لأن المآذن في شمال إفريقيا مربعة الشكل وتبلغ مساحة قاعدة المئذنة حوالي 10م².

2-2- الفاعلون الاجتماعيون:

عرفت المدينة الكثير من الشخصيات الهامة مثل الإمام الحافظ موسى بن الحجاج بن أبي بكر الأشيري الذي درس في الأندلس. وكذلك شخصية محمد بن شنب. كما عرفت المدينة ميلاد بعض الصالحين مثل الحاج عبد الرحمان القينعي. و ينتشر عبر المدينة الكثير من أضرحة الأولياء الصالحين والزوايا مثل: سيدي احمد الخيذر (شلالة العداورة)، سيدي يعقوب (موقورنو)، زاوية سيدي الصحراوي بالمدينة، سيدي سليمان (بني سليمان)، الشيخ الميسوم (قصر البخاري)، مقامي الشيخين سيدي عامر وعمر (سيدي دمد)، زاوية الشيخ الهادي بن عيسى (وزرة)، زاوية سيدي سعيد (شلالة العداورة)، زاوية بوحمامة (العيساوية)...

وخلال الفترة العثمانية شهدت ظهور عدد من الزوايا منها: زاوية سيدي سعيد، زاوية سيدي النذير، سيدي احمد الخيذر بشلالة العداورة، زاوية سيدي علي البعاج بأولاد عنتر، زاوية سيدي علي بن شيكاو، سيدي احمد بن منصور بتيزي المهدي، سيدي بن يعقوب بوامري... أما أهم القبائل فهي: أولاد سلطان، أولاد علان، أولاد معرف، أولاد البردة، أولاد سيدي عيسى، أولاد دريس، أولاد مريم، أولاد فارهة، أولاد عطا الله، أولاد سعيد، أولاد قويدر، أولاد الصغير، أولاد سلامة، أولاد المصاحية، أولاد بوعيشة، أولاد الشعاعرة، السحاري...

وأهم الفاعلين الذين ورد ذكرهم حكايات المدونة:

— تنص حكاية "زَاوِيَةَ بِنِي سَلِيمَانَ" بأنها تقع في بني سليمان وبنهاها الشيخ عبد السلام، ويتبرك بها أهل المنطقة والمناطق المجاورة. ولها عدة بركات حتى أنها تمسخ من يحاول سرقتها.

— تنص حكاية "زَاوِيَةَ عَلِيٍّ وَوَلَدِ خَاوَةَ" على عراقاة الزاوية وبأن أهم الشخصيات الدينية التي درست فيها "الشيخ علي ولد خاوة" الذي تحمل اسمه، و"الشيخ محمد فرحات" ومن أهم الشخصيات التي تخرجت منها: الشيخ محمد بن حفري، الحسين سليمان، الشيخ مرموز الجليلي، الشيخ عبد القادر زرقاني... وتتخذ الزاوية مكانة قدسية عند السكان.

— تنص حكاية "سَيِّ مُحَمَّدُ بُوَشَاقُورُ" بأنّ الولي سي محمد بوشاقور كان يقطن وذريته في موزاية وكانت الأعراس تتقاتل فيما بينها، ولكنه أصلح بينهم. ثم رفع فأسه وشق الجبل نصفين فتدفق الماء غزيرا وتشكل واد شفة الذي يداوي الأمراض، بعدها الولي سي محمد بوشاقور طلب ملء جرار الماء وسكبها في قمة الجبل، وتشكلت بذلك بحيرة الضاية (تمزقيدة) الواقعة 12 كلم شرق المدينة وتشكل معها المقدس الرمزي عند الأفراد بحيث ونظير تدفق الماء يطلب من الفلاحين ملء الجرار الموجودة أمام الضريح حتى يستمر الماء بالتدفق لري مزروعاتهم

— حكاية "سَيِّدِي الصَّحْرَاوِي" تنص على أنّ نسبه الشريف يعود إلى فاطمة الزهراء (ر.ض) بنت الرسول (ص) وقد جاء إلى المدينة في ظروف غامضة. ويقع ضريحه في كفيل بلدية المدينة خارج المدينة القديمة، يحده شمالا منازل، وجنوبا ميكانيكي ومنازل، وغربا شارع بن دالي إبراهيم، وشرقا منزل أيضا بناه العثمانيون في 1797، وما بين 1830 و1840 حولته فرنسا إلى مستشفى، وفي 1840 تعرض لزلزال هدم جزء كبير منه. "سَيِّدِي الصَّحْرَاوِي" مطلي بلون الصفاء الأبيض، ومغطى بقرميد مائل للوقاية من الأمطار والحرارة، وله باب ونافذتين، وهو مبني بالأحجار الصلبة، "سَيِّدِي الصَّحْرَاوِي" مطلي بلون الصفاء الأبيض، ومغطى بقرميد مائل للوقاية من الأمطار والحرارة، وله باب ونافذتين، وهو مبني بالأحجار الصلبة. يزوره الناس للتبرك، وتحقيق الرغبات كالرغبة في المال، الحصول على مسكن، الزواج، الحمل... وهناك من يزوره بحثا عن السكينة الراحة، ويأخذون إليه الرضيع لما يبلغ سبعة أيام وكذلك العروس... ولما يذهبون لزيارته يأخذون معهم الشموع وينزعون خيوط من الرداء الذي يغطي المقام ويربطونها في ملابس الأطفال من أجل التفوق في الدراسة.

نستنتج مما سبق ونظرا للمكانة الاجتماعية التي يتمتع بها الولي "سيدي الصخرأوي" قامت السلطة العثمانية بتشبيده للمحافظة عليه، وهذا تعبير عن مدى احترامها للأولياء والمرابطين خاصة.

2-3- العلاقات الاجتماعية:

تنص حكاية "سيدي عطا الله" على أنه ولي من أولياء الله، وله بركات ومعجزات خارقة كتهديم الجبال، تجميد المياه، شق البحار، إضاءة الظلام، وعبور الزمكانية في رمشة عين. وفي أحد المرات خطفت "معزوزة" بنت الحاكم، وقد كان لحدث اختطافها دور في زعزعة المجتمع، ولم يدخروا جهدا لإيجادها، لكن دون جدوى. وحين عجز الجميع تدخل الولي "سيدي عطا الله" وفي رمشة عين طار إلى مكان وجودها وأرجعها سالمة، وفي رحلة الطيران الخرافية هبت ريح قوية كشفت عن ذراعه، ولاحظت معزوزة وجود وحمه. وبعد مرور مدة من الزمن أصيبت "معزوزة" بمرض خطير نادر، عجز الأطباء عن مداواته. وبعد ذلك حضر الولي "سيدي عطا الله" ومسح بيديه الطاهرتين على وجهها فشفيت في حينها. وعرفته "معزوزة" من الشامة التي على ذراعه فأخبرت والدها، وهذا الأخير كافأه بجعله وزيره.

نستنتج من الحكاية وجود تعاون بين المجتمع المدني المتمثل في شخصية الولي "سيدي عطا الله" والسلطة الحاكمة العثمانية المتجسدة في شخصية الحاكم.

تنص حكاية "بنت السلطان" بأنه وفي أحد المرات قرر الأب بيع أرضه وتوزيع أمواله على أبنائه، لكنه أعطى لابنه الصغير نصف المبلغ وأكمل له الباقي بنصيحة تتمثل في وجوب استشارة الكبار حين تتأزم الأمور. وفي أحد المرات كان الشبان يتزاحمون لرؤية بنت السلطان "مصطفى بن مرزاق" مقابل مبلغ مالي. لكن الابن الأصغر لم يستطع لأنه لا يملك المال الكافي. حينذاك تذكر نصيحة والده، فاستشار شيخا، وهذا الأخير طلب منه شراء كبش وتعليقه حيا من رجله الخلفيتين أمام قصر بنت السلطان. وما أن فعل ما نصحه به حتى طلت بنت السلطان من الشرفة وطلب خدمها بمساعدته وذبح الكبش. وما أن فعلوا حتى استغل الفرصة وطلب منهم طهوه ليدخل بعد ذلك القصر ويتمتع ناظره بجمال بنت السلطان لينتهي به المطاف بالزواج منها.

نستنتج من الحكاية تنافي أحداثها والمعقول التاريخي. ويرجع هذا إلى أنّ الحاكي وحسب ما يرى "بارسونز" وهو يقوم بفعل الحكي فسلوكه تدفعه وتوجهه المعاني التي يكوّنها عن الواقع، ومنه فأفعال وسلوكات وشخصيات الحكايات ترسم وتبنى من خلال المعاني التي يحملها ويكوّنها الحاكي. لذلك تفسير وفهم الفاعل أي الحاكي للأشياء يكون ذاتيا، ويكون مستوحى من إدراكه للبيئة، المشاعر، الأفكار والدوافع، التي تشكّل أفعاله والتي تؤثر في طريقة وصفه وسرده لشخصيات الحكاية، وهذا ما يبيّن الاختلاف بين الحكاة أنفسهم.

IV - المبحث الرابع: الجزائر: النصان التاريخي والحكاية: المقاربة

1- الجزائر: سوسيو تاريخيا

تقع ولاية الجزائر في شمال البلاد. تحدها شمالا البحر الأبيض المتوسط وجنوبا ولاية البليدة وشرقا ولاية بومرداس، وغربا ولاية تيبازة. وتحتوي عاصمة البلاد. تتربع على مساحة 809.02 كلم². وتنقسم إداريا إلى 13 دائرة تتفرع إلى 57 بلدية، يبلغ عدد سكانها 2947466 نسمة حسب إحصائيات 2008»⁽¹⁾ (*)

1-1- أصل النشأة:

لم تكن مدينة الجزائر معروفة كبعض المدن مثل: تونس، بجاية، تلمسان، وفاس وخاصة «قبل ظهور الفينيقيين في عرض البحر الأبيض المتوسط. أي قبل نهاية الألف الثاني من الميلاد»⁽²⁾ وتعددت آراء المؤرخين في أصل نشأة مدينة الجزائر:

فهناك مؤرخون مثل مورغان يرجعون تأسيسها إلى يوبا الثاني وهو ملك بربري كان يحكم الجزائر إبان الاستعمار الروماني. وأطلق عليها اسم "أيول" وهي تخليد لذكرى الإمبراطور يوليوس قيصر الذي عاش ما بين 101 و 44 ق م، لكن فند هذا فيما بعد لأن أيول هو مدينة شرشال. ثم وبعد دخول العرب في القرن السابع الميلادي غيروا المعالم الرومانية واسموا أيول

(1) كتابة الدولة: العهودات الرئاسية في الجزائر 1963-2009، م.و.و.ص.ا، الجزائر، 2009، ص101.

(*) Voir: Marc (cote): Guide d'Alger paysages et patrimoine, media-plus, Constantine, 2006, pp5-21
Raymond (André): Grandes villes arabes à l'époque ottomane, Sindbad, Paris, 1985, pp 69-78.

Ali el hadj (Tahar): Algérie, vaste, captivante, diversifiée, édition dalimen, Alger, 2010. pp 38-43.

(2) حليمي (عبد القادر): «أصول النشأة لمدينة الجزائر» في: الأصالة، عدد 08، 1972، ص 09.

"بالجزائر" لانتشار الجزر آنذاك وأطلقوا عليها جزائر بني مزغنة التي ذكرها "محمد بن حوقل" و"أبو عبد الله البكري"، التي يعود أصل نشأتها إلى فترة أقدم مما ذكرها مورغان إذ يوبا الثاني حكم هذا الإقليم ما بين 23 و 25 م. وكانت مدينة الجزائر موجودة ومستعمرة رومانية قبل يوبا الثاني مما نستنتج بأنه قام بتجديد المدينة وليس تأسيسها.

وهناك رأي آخر ينص على أن مدينة الجزائر بناها الأهالي القدماء نجد فانتيدي بارادي الذي رأى بأن مدينة الجزائر بناها المور بعد تدميرهم لمدينة تامنفوست في ثورتهم ضد الرومان حتى أنهم استخدموا صخور المدينة المهدامة لبناء مدينة الجزائر. وأيضا فند هذا الرأي لأنه قال بأن الجزائر بنيت في العهد الروماني في حين بنيت حسب ما دلت عليه الآثار قبل ذلك.

أما المؤرخ الروماني "صولين" عاش في القرن الثالث للميلاد فيرى بأن مدينة الجزائر يونانية الأصل بدليل اسمها "ايكوسيوم" (Icosium) والتي تعني عشرون، ذلك أن الذين أسسوها عددهم عشرون رجلا انفصلوا عن هرقل اليوناني ابن الإله جبتيير بعد أن ملوا من الترحال وأسماها مدينة إيكوسي، وما يفند هذا الرأي أيضا عدم وجود آثار يونانية في الجزائر القديمة.

ولكن، الرأي القريب إلى الحقيقة الأركولوجية هو أن مدينة الجزائر فينيقية المنشأ، ذلك أن الفينيقيين خرجوا من فينيقيا إلى حوض البحر المتوسط وأسسوا مدنا اختلفت حسب الهدف من تأسيسها فمنها: التجارية، العمرانية، السياسية. وأنشئوا المحطات التجارية على ضفاف البحر المتوسط وكانت هذه المحطات تساعد على الاستراحة في أسفارهم البحرية. وإرساء مراكبهم البحرية وذلك في مطلع الألف الأولى لما قبل الميلاد. وما يدل أيضا على فينيقيتها وجود الآثار مثل الأواني الفخارية والآلهة كالإله بعل معبود الفينيقيين»⁽¹⁾

1-2- مرحلة الحكم الإسلامي

وبعد دخول العرب في القرن السابع الميلادي غيروا المعالم الرومانية واسموا أيول "بالجزائر" لانتشار الجزر آنذاك وأطلقوا عليها جزائر بني مزغنة»⁽²⁾.

وتعود بداية التأريخ الإسلامي لهذه المدينة إلى الفترة التي حكم فيها القائد البربري زيري بن

(1) حليني (عبد القادر): «أصول النشأة لمدينة الجزائر» في: الأصالة، عدد 08، 1972، ص 09-18. بتصرف

(2) المرجع نفسه، ص 18.

مناد المنطقة باسم الحكام الفاطميين»⁽¹⁾.

وقد كانت المدينة منذ تأسيسها مسرحا للعديد من الأحداث السياسية بسبب الانقسامات المستمرة في الحكم، والتنافس الشديد بين مختلف القبائل في ذلك. فمثلا في 669هـ، كانت الجزائر تحت سلطة الحفصيين، ونبذ أهلها ولائهم ليدخلوا تحت سلطة الزيانيين، فنازلتهم العساكر الحفصية مرارا إلى أن سقطت المدينة في أيديهم»⁽²⁾. وظلت مدينة الجزائر تابعة للزيانيين مرة وللحفصيين أخرى إلى أن استقلت بأمرها أواخر القرن التاسع الهجري وعادت أشبه ما تكون بجمهورية أرستوقراطية يديرها مجلس مؤلف من أعيان المدينة تحت حماية الثعالبية وكان العالم الجليل عبد الرحمان الثعالبي أحد رجال حكمها وشوراها. وبعد وفاة الشيخ الثعالبي سنة 785 هـ عاشت المدينة تحت نفوذ الثعالبية، وتولى حكمها شيخهم سالم التومي وتعرضت المدينة في أوائل القرن العاشر لهجمات الإسبان مما اضطر سالم التومي إلى الاستنجاد بالتركيبين المجاهدين عروج وخير الدين، وكانا قد استقرا بمدينة جيجل واستدعاهما للقُدوم إلى الجزائر لمحاربة الإسبان ومدافعهم عن المدينة، وبذلك تبدأ المدينة مرحلة جديدة هامة من حياتها»⁽³⁾.

1-3- مرحلة الحكم العثماني

وهو عهد طويل (922 - 1245 هـ) يستغرق نحو 323 سنة وفيه عادت المدينة عاصمة للقطر الجزائري كله، يرسل منها الباشوات والدايات وأوامرهم إلى ولايات القطر كله، وكانت تضم إدارة الحكومة، وأجهزة السلطة المركزية، واتسع حجم المدينة في هذا العهد، واستبحر عمراتها، وبلغ عددها أحيانا 150 ألف نسمة، وصار شكلها أشبه ما يكون بتمثلت هندسي، وكانت الجهة العليا منها مشحونة بالسكان من عامة الشعب. أما الجهة السفلى المواجهة للبحر منها فقد كانت مركز سكني للباشا أو الداوي ورؤساء البحر وأصحاب الثروة،

(1) ديفوكس (ألبين): خطط مدينة الجزائر من خلال مخطوط ديفوكس والأرشيف العثماني، تر: بن حموش (مصطفى)، بلقاضي (بدر الدين)، الجمع الثقافي، أبو ضبي، الجزائر، 2004، ص 16.

(2) المليي (مبارك بن محمد): تاريخ الجزائر في القدم والحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ج2، دت، ص 443.

(3) بونار (رابح): «أبو راس العسكري وتاريخ مدينة الجزائر» في: الجليلي (عبد الرحمان): تاريخ المدن الثلاث: الجزائر، المدينة، مليانة، شركة دار الأمة، الجزائر، 2007، ص ص 15-16.

وقنصل الدول الأجنبية. وكان يحيط بالمدينة سور ينحدر من القصبة إلى البحر ما بين باب الوادي حيث موقع ثانوية الأمير عبد القادر الآن، وما بين المسرح البلدي الذي يجاذي باب عزون، وكانت عناصر سكانها تتألف من بربر صنهاجة كبني مزغنة أهلها الأصليين، ومن العرب الثعالبة وغيرهم، ومن الأتراك الذين جاء بهم عروج وخير الدين أو من الوافدين عليها بعد ذلك»⁽¹⁾.

1-3-1- الآثار

لقد استحقت مدينة الجزائر المحروسة اسمها عن جدارة كاملة من تلك الاستحكامات التي بناها الأتراك. فقد طوروا دفاعيتها بعناية كبيرة وبدرجة عالية من المهارة العسكرية. وحافظوا عليها بعناية ماثلة، وهكذا فقد فاقت مدينة الجزائر كمؤسسة عسكرية المدن العثمانية الأخرى بما فيها عاصمة الإمبراطورية بالذات. ومع بدايات القرن السادس عشر كان هناك جدار قوي بعمق اثني عشر قدما وبارتفاع يتراوح بين أربعين قدما على امتداد الميناء، إلى ثلاثين قدما في الجانب الأرضي يحيط بالمدينة كلها»⁽²⁾.

لقد ترك الأتراك آثارا عمرانية كثيرة لازالت شاهدة إلى يومنا على وجودهم نذكر من أهمها: مدينة القصبة التي بدأ في تشييدها عام 1516م من طرف بابا عروج وانتهى إنجازها عام 1590م ومرسى الجزائر الذي بني بأمر من خير الدين بربروس بعد طرد الإسبان من قلعة بينون واستخدم الأسرى المسيحيين في تشييد مرسى جديد بطول 200م وعرض 25م وارتفاع 4م يصل الجزيرة الصغيرة بمدينة الجزائر، فأوجد بذلك ميناء الجزائر الحديث ليكون قاعدة الأسطول الجزائري الرئيسية ومكانا يستقبل مختلف السفن والبضائع ويقصده تجار الداخل والخارج على السواء، كما أقام خير الدين في موقع بينون القائم على الجزر المقابلة لميناء الجزائر قصر الفنار وهو عبارة عن برج دائري يقع على قمته المنار، وقد كتب الداوي حسين يصفه إلى الباب العالي: "إن قوبكلي أي برج الفنار هو الحصن الرئيسي للقلعة الإمبراطورية ذات الصيت العالي". وقد دمرت صاعقة جزءا منه سنة 1814م ثم هزها انفجار عنيف في سنة 1845م.

(1) الجليلي (عبد الرحمان): تاريخ المدن الثلاث: الجزائر، لمدينة، مليانة، شركة دار الأمة، الجزائر، 2007، ص 217.

(2) سبنسر (وليم): الجزائر في عهد "رياس" البحر، تر: زبادية (عبد القادر)، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007، ص 52.

وشيد الترك العديد من المساجد على الطراز التركي حيث كان يوجد بمدينة الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي 13 مسجدا كبيرا، و109 مسجدا صغيرا، و32 معبدا صغيرا، و12 زاوية، وقد اندثرت جل هذه المساجد والزوايا بعد مدة قليلة من الاحتلال الفرنسي تحت ستار توسيع الطرقات وتنظيمها وتحت ستار أسباب أخرى لا مبرر لها حيث لم يبق منها سنة 1860م إلا 09 مساجد كبيرة، و19 مسجدا صغيرا، و15 معبدا صغيرا، و05 زوايا.

ومن هذه المساجد التي لازالت موجودة إلى يومنا هذا يمكن ذكر: جامع "كتشاوة" إذ وأثناء تسلّم العثمانيين حكم المدينة سنة 1516 كان هناك مسطح أو سهل مكان مسجد "كتشاوة" الحالي، مليء بالأطلال الرومانية والأعشاب والأشواك، ولذلك فقد كان مرعى للماعز ما دفع بالأتراك إلى تسميته: "كجي آوه" التي تعني مرعى الماعز⁽¹⁾. ولكن يجهل تاريخ بنائه ولكن الداوي حسين جدد بناءه ووسعه سنة 1794م ثم حول سنة 1832م إلى كنيسة من طرف الاستعمار الفرنسي ليعاد تدشينه من جديد إلى مكان للعبادة يوم الاستقلال 1962م وبقي على حاله إلى يومنا هذا، والجامع الجديد المبني سنة 1660م بإرادة الأتراك وساهم فيه سكان مدينة الجزائر بأموالهم والذي كان آنذاك على المذهب الحنفي، ومسجد علي بتشين الذي شيد من طرف هذا الأخير عام 1622م وكان علي بتشين أحد قادة طائفة الرياس البحرية من أصل مسيحي إيطالي اعتنق الإسلام وتجنّد في البحرية التركية، وجامع صفر شيده الرياس صفر بن عبد الله سنة 1534م وهو أيضا من أصل أوروبي مسيحي اعتنق الإسلام وأعيد بناؤه سنة 1791م في مدة تسعة أشهر من طرف بابا حسان باشا على شكل جامع كتشاوة وجمعه من بعد الداوي حسين سنة 1827م، وجامع سيدي محمد الشريف الزهار وهو عبارة عن مسجد صغير يضم ضريح الولي محمد الشريف الذي توفي سنة 948هـ/1543م. أي غداة غزوة شارل الخامس، ومسجدان موجودان حتى الآن بالقصبة على جانبي قصر الداوي، فالأول يسمى بجامع القصبة البراني يقع في أسفل القصر، وهو عبارة عن مسجد بسيط وله منارة قليلة الارتفاع، أعاد بناءه ووسعه الداوي حسين باشا سنة 1817-1818م، وقد حول غداة الاحتلال إلى ثكنة عسكرية ثم أصبح كنيسة

(1) ديفوكس (ألبير): خطط مدينة الجزائر من خلال مخطوط ديفوكس والأرشيف العثماني، تر: بن حموش (مصطفى)،

بلقاضي (بدر الدين)، المجمع الثقافي، أبو ضبي، الجزائر، 2004، ص 33.

"الصليب الأحمر" وبعد الاستقلال أعيد إلى العبادة الإسلامية، والثاني يسمى مسجد علي خوجة وهو أكبر من الأول متصل مباشرة بقصر الداوي ويضم قاعة صلاة كبيرة مزينة بأعمدة رخامية تعلوها قبة عظيمة تقوم على ثمانية أركان»⁽¹⁾ (*).

ومن أشهر الجوامع نذكر: الجامع الكبير، الجامع الجديد (جامع المصيدة)، جامع السيدة، جامع علي بتشين، جامع السفير، جامع سيدي رمضان، جامع القصبة البراني، جامع البحرية، جامع كتشاوة... ومن الجوامع التي اختفت: عبيد باشا، عين العطوش، بن كمخة، باب الجزيرة، أحراب بن ميمون، عين الحمراء، علي خوجة، بن فارس، عيش الشمعان...

ومن أشهر المساجد نذكر: مسجد عل خوجة، مسجد سيدي عبد الرحمان، مسجد الجيش، مسجد الداوي، مسجد سيدي رمضان، مسجد سيدي الهدى...

ومن أشهر الأضرحة نذكر: ضريح سيدي هلال، سيدي الجمعي، سيدي الجودي، سيدي فرج، سيدي بن علي، سيدي عيسى، سيدي علي فاسي، سيدي محمد الشريف...

ومن أشهر الزوايا نذكر: زاوية الشرفة، زاوية مولاي حسن، زاوية مولاي حسن، زاوية الجامع الكبير، زاوية بوطويل، زاوية دار القاضي، زاوية شيخ البلاد أو كجاوة، زاوية القشاش، سيدي الولي دادة، سيدي محمد بوقبرين، سيدي منصور... (**)

ومن أشهر الأبواب نذكر: باب عزون، باب الواد، باب الحديد، باب الزوار، باب الدزيرة، باب البحر، باب سيدي رمضان، باب الديوانة. (***)

ومن أشهر القصور نذكر: قصر الجنيينة، قصر خداوج، قصر عزيزة، قصر حسن باشا، قصر مصطفى باشا، قصر الدار الحمراء...

(1) عمارة (عمار): الجزائر بوابة التاريخ ما قبل التاريخ إلى 1962، دار المعرفة، الجزائر، 2006، ج1، ص263.
 (*) راجع: هندسة المدينة، أمهجها، أبوابها وعبوتها في: عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، دار الحضارة، الجزائر، 2006، ص ص 132-142.

(**) راجع قائمة الأضرحة والزوايا بمدينة الجزائر في: بودريعة (ياسين): أوقاف الأضرحة والزوايا بمدينة الجزائر وضواحيها خلال العهد العثماني من خلال المحاكم الشرعية وسجلات بيت المال والبايلك، إشراف: غطاس (عائشة)، ماجستير في التاريخ، (غير منشور) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص ص 76-77.

(***) راجع شرح الأبواب في: سعد الله (فوزي): قصبة الجزائر. الذاكرة، الحاضر والخاطر، دار المعرفة، الجزائر، ص ص 23-29.

ومن أشهر الثكنات نذكر: ثكنة باب عزون، ثكنة الخراطين، ثكنة الدروج، ثكنة المافارون، ثكنة اوسطاموسى، ثكنة امتاع الخضارين...

ومن أشهر الأبراج نذكر: برج راس المول، الإمبراطور، محمد باشا، القصبية، الزوبية، علج علي، راس تافورة، السردين، ستي تاكليت، وبرج الجديد...

ومن أشهر الحمامات نذكر: حمام الجنيينة، حمام الصغير، حمام حمير، حمام مالخ، حمام السبوعة، حمام الغويطة (حمام عبدي باشا)...

ومن أشهر العيون نذكر: عين بير خادم، عين سبع عيون، عين بابا موسى، عين بابا كودري، ولاد سرفو، نانا عيشة، توام، سيدي علي، باشريف، الشيخ حسين، الجديدة، شراعة، العطوش، الحامة، السباط، سيدي امحمد الشريف، الزرقة، بير مراد رايس... كما توجد عديد الينابيع، النافوات، والسواقي...

ومن أشهر الجنان نذكر: جنان رايس حميدو، جنان علي رايس، جنان خزناجي إبراهيم، جنان يحي أغا، جنان بن عبد القادر، جنان بن نيقرو، جنان بن صيام، جنان خزنندار، جنان صفار، جنان يحي أغا، جنان بن شاوش، جنان بن زقروط، جنان بوأكوز، جنان بوضربة، جنان طالب، جنان بن مرابط، جنان المفتي....

ومن أشهر الدور نذكر: دار الباي محي الدين، دار البارود، دار الخال، دار النحاس، دار الخراطين، دار الخضارين، دار المقرئين، دار كونسورو، دار البرجن، دار الصوف، دار البارود.. ومن أشهر الأسياد نذكر: سيدي بتقة، سيدي بوقدور، سيدي الولي داه، سيدي رمضان، سيدي الكتاني، سيدي بن علي...

وقد نبغ في البحرية عدة قادة مثل: علي بتشين، علج علي، والرايس حميدو... ومن دياتها السياسيين الحازمين: خير الدين باشا، حسن أغا، حسن باشا ابن خير الدين، رمضان أغا، محمد بكتاش باشا، ومحمد عثمان باشا، وآخرهم حسين باشا...

1-4- الفاعلون الاجتماعيون:

1-4-1- عبد الرحمان الثعالبي:

عبد الرحمان الثعالبي هو أبوزيد بن مخلوف ينتهي نسبه إلى محمد بن جعفر بن أبي طالب عم الرسول (ص)، والثعالبي نسبة إلى قبيلة الثعالبة التي استوطنت المتيحة قبل دخول العثمانيين مدينة الجزائر، ولد عام 786هـ/1385م ببيسر شرق الجزائر، بدأ تعليمه بمدينة الجزائر ثم بجاية ثم سافر إلى المشرق أين أخذ العلم في كل من تونس، مصر ليعود إلى الجزائر بعد عشرين سنة. ليتولى القضاء، ثم تولى التدريس حيث أقبل عليه طلاب كثيرون لتلقي الدروس⁽¹⁾. توفي عبد الرحمان الثعالبي في رمضان من عام 875هـ/1479م. ودفن خارج باب الواد في مقبرة الطلبة، ولكن هناك خلاف حول تاريخ بناء القبة: حيث يرى "نور الدين عبد القادر" أن الشيخ الثعالبي دفن خارج باب الوادي في مكان مرتفع والظاهر أنهم جعلوا ضريحه قبة صغيرة⁽³⁾ وقد نعى "محمد بن عبد الكريم" نفس المنحى في مسألة الاختلاف غير أنه رجح تاريخ البناء بأنه يرافق زمن وفاته أو بعد أيام قلائل من سكونه في ضريحه على الأكثر ويستند على ذلك أن صاحب الضريح كان محترما مبجلا، ومن المنطقي بعد وفاته أن يتم بناء ضريحا يكون مقاما له وهو بمثابة تعبير صادق نحو طاعة شيخهم⁽¹⁾. أما غابرييل كولين (Gabriel Colin) فيرى بأن الكتابة الموجودة على مدخل الضريح، والتي تذكر الوكيل على الضريح ألا وهو عبد القادر فهي دليل على تاريخ بناء القبة الذي هو عام 1108هـ/1697م⁽⁴⁾. وفيما يلي نقل الكتابة التي وجدت على باب مدخل الضريح التي يبدو أنها تؤرخ لتاريخ تجديد بناء القبة:

(1) بالحميسي (مولاي): أبوزيد عبد الرحمان بن مخلوف الثعالبي، منشورات المجلس العلمي للاتحاد الوطني للزوايا الجزائرية، الجزائر، 2003، ص 10.

(2) عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، كلية الآداب الجزائر، 1965، ص 166.

(3) بن الميمون الجزائري (محمد): التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر الحمية، تقديم وتحقيق: بن عبد الكريم (محمد)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ط2، ص 348.

(4) Colin (Gabriel): Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie, paris, 1901, p73.

هذا مقام شيخنا الثعالبي
تم بعون الواحد الجليل
لعشرة مضت من رجب
سنة ألف فاستمع نظامه
فجاء مكمولا بحمد الله
فالله يقضي للذي تسببا
ويقبل الزائر إن أتاه
ويتم الملهوف إن دعاه

وفي سياق الكلام عن تاريخ بناء ضريح عبد الرحمان الثعالبي، نقل ما قاله "جورج مارسي" (Marçais George) عندما قارن بين شكل قبة عبد الرحمان الثعالبي مع الفن المعماري للسعديين، حيث وجد تشابها بينهما مما جعله يستنتج أن تاريخ بناء الضريح كان وقت ظهور السعديين سنة 1611م⁽¹⁾

وجرى تجديد آخر للبناء عام 1142-1730م في عهد عبدي باشا. وقد كان الوكيل عليه يسمى ابن واضح والكتابة الموجودة على حائط الضريح تدل على ذلك:
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله:

كامل البناء بحمد رب فاتح
سنة اثنين وأربعين تعقب
في مدة الأسيّد المرتضى
ولقد سعى فيه الوكيل محمد
الله يعطينا وإياه الرضا
هما لذات القطب لأرى
محرم يسمو بحسن واضح
ماية وألف أسرع كالجامع
عبده وقاء الله كل طوايح
الفاضل المشهور بابن واضح
ويقيننا من كل ذنب فاضح
ركنا لمقهور وقصد الرابع⁽²⁾.

هذه الزاوية الضريح تحتل مساحة 1400م²، وتحتوي على مسجد له منارة مربعة الشكل به مجموعة من الأعمدة ومبلىط ببلاط متعدد الألوان، وقبة حيث تضم قبر الولي الذي يعلوه تابوت محاط بالأعلام والنذور وهناك محلات لسكن الوكيل ومستخدمي الضريح، وبيت عبارة

(1) Marçais (George): Sidi abder-rahmane, patron d'Alger, et son tombeau, feuillets d'el-djezair, société d'imprimerie de presse algérienne, 1941, p44.

(2) Colin (Gabriel): Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie, Paris, 1901, p101.

عن ملجأ خاص بالأهالي ومقبرة خاصة وأخيرا مراحيض وأماكن للوضوء»⁽¹⁾.
تضم زاوية عبد الرحمان الثعالبي قبور عدة شخصيات منهم على الخصوص شيخه أبو جمعة عند
أقدام تابوته وقبر ابنته عائشة كما يوجد قبر عمر باشا ومصطفى باشا، وأحمد داي وحسن باشا
وقبر الحاج علي بن الحفاف مفتي المالكية، أما خارج الضريح فتوجد قبور كثيرة منها قبر أحمد
باي، وقبر ولي داه، وسيدي منصور وغيرهم»⁽²⁾.

1-4-2- محمد بن عبد الرحمان:

هو محمد بن عبد الرحمان القشتولي الجرجري الأزهري ينتهي نسبه إلى فاطمة وعلي
(رض) أي علوي النسب حسب الكتابة المسجلة في مدخل جامع الموجود بمقبرة سيدي احمد.
وهو من قبيلة أيت إسماعيل إحدى فروع قبائل قشتولة بجزيرة ولد بين 1715 و 1718 من عائلة
مرابطة جاءت من المغرب، بدأ تعليمه في زاوية الشيخ الصديق أوعراب في أيت إرائن، بعدها
انتقل بعض الوقت إلى مدينة الجزائر، ثم ذهب إلى المشرق ليحج عام 1152هـ/1739م، وعند
العودة توقف لمدة طويلة بالقاهرة ودرس بالأزهر حيث تتلمذ على يد الكثير من المشايخ
هناك»⁽³⁾. وقد انتسب إلى الطريقة الخلواتية بقيادة محمد بن سالم الحفناوي، عاد محمد بن عبد
الرحمان بعد 30 سنة من الغياب وأسس زاوية لإلقاء الدروس وطرح "البركة" على أتباعه
أصبحت تعرف بالزاوية الرحمانية. درس محمد بن عبد الرحمان مدة بجامع الحامة قرب الجزائر،
ثم عاد بعدها إلى زاويته ولما أحس بدنو أجله أوصى بخلافته لصاحبه علي بن عيسى المغربي»⁽⁴⁾.
توفي محمد بن عبد الرحمان (سيدي احمد بوقيرين) عام 1208هـ/1793م.

كما نشير إلى وجود خلاف في واقعة نقل جثمان الولي الصالح:
لأن قبره أصبح مزارا للقبائل خاصة مما جعل السلطات العثمانية تتخوف من أن يتم استغلال
قبره منطلقا للثورة ضد الحكم العثماني، لهذا دبرت عملية خطف جثمانه من قبره في بلاد

(1) Devoulx (Albert): «Les édifices religieux de l'ancien Alger» In: *revue africaine*, n°07, 1863, p178

(2) بالحميسي (مولاي): أبوزيد عبد الرحمان بن مخلوف الثعالبي، منشورات المجلس العلمي للاتحاد الوطني للزوايا

الجزائرية، الجزائر، 2003، ص 24.

(3) Rinn (Louis): *Marabout et khouan étude sur l'islam en Algérie*, librairie de l'académie,

Adolphe Jourdan, 1884, p452.

(4) Ibid, p453.

القبائل لنقله إلى مدينة الجزائر، وهذا رأي بعض المؤرخين من أمثال "حليمي عبد القادر" (1). ودرمنغهام إميل (Dermenghem Emile). ويرى البعض الآخر سببا آخر لنقل جثمانه، وهو طهارة الشيخ وعلو مقامه بينهم، وإرادة جعله مزارا لهم (2).

وقد روى "رين لويس" (Rinn Louis) تفاصيل حول كيفية نقل الجثمان إذ: قدم ثلاث أشخاص إلى القبائل على أساس أنهم مبعوثون من طرف إخوانهم من الجزائر فقاموا باستغفال القبائل وقاموا بسرقة جثمان محمد بن عبد الرحمان وأخذوه إلى مدينة الجزائر أين تم دفنه بالحامة وقاموا ببناء قبة عليه ومسجد، أما رد فعل القبائل فكاد أن يكون عنيفا لما سمعوا بالحادثة، فقاموا بالتحقق من الأمر فوجدوا أن الجثمان في قبره لم يسرق، ومن هنا ظهرت أسطورة تقول أن جثمان سيدي محمد استنسخ وأصبح له جثمان واحدة في القبائل والأخرى في الحامة ومنذ ذلك الوقت أصبح يعرف بسيدي أحمد بوقبرين (3).

أما "حمدان خوجة" فله رواية أخرى للحادثة في حيث يقول أنه أحرز هذا الأخير في حياته على أكبر شهرة يمكن تصورها في الطهارة، وتعددت هذه الشهرة إلى مدينة الجزائر وأواسط القبائل التي يسكنونها، وقد مات هذا الشخص العجيب في نهاية القرن الثامن عشر ودفن في الحامة، وذات ليلة اختطفت القبائل جثته وحملوها إلى جبال جرجرة ثم دفنوها في قرية فرومة على مقربة من جبال فليسة غير أن المكان الذي سبق أن دفن فيه مازال محترما وعلى القرب منه تعود الناس أن يتصدقوا على الفقراء (4). والمهم في الموضوع أن لهذا الولي ضريح في فحص الحامة بمدينة الجزائر حيث أقيمت القبة والمسجد في عهد حسن باشا (5).

(1) حليمي (عبد القادر): مدينة الجزائر نشأتها وتطورها قبل 1830م، دار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1792، ص239.

(2) Dermenghem (Emile): Le culte des saints dans l'islam maghrébin, Gallimard, Paris, 1954, p456.

(3) Zahar (Cherif): « Le marabout de balcour, lieu de pèlerinage au tombeau d'un saint » In: Alger revue, été 1955, sp.

(4) خوجة (حمدان بن عثمان): المرآة، تعريب وتحقيق الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص58.

(5) Gaid (Mouloud): L'Algérie sous les turcs, éditions Mimouni, Alger, 2^{ed}, 1991, p165.

نستنتج مما سبق وجود الخلاف بين المؤرخين حول تاريخ بناء القبة بالنسبة إلى الولي "عبد الرحمان الثعالبي". أما بالنسبة إلى الولي "محمد بن عبد الرحمان" فيوجد خلاف في واقعة نقل جثمانه.

وهنا نكرر السؤال التأسيسي الذي طرحه الدكتور "بوزيدة عبد الرحمان": ولكن كيف التملص من تناقضات تفرزها حالة متناقضة أساساً؟⁽¹⁾ ومنه، ترجع التناقضات بين المؤرخين للاختلافات في تمثلاثهم للموضوع.

(1) بوزيدة (عبد الرحمان): «تاريخان ومجتمعان» في: الأصالة، عدد 06، 1972، ص102.

2- الجزائر: سوسيو حكايا

2-1- آثار المدينة:

2-1-1- القصة: بنيت في مدينة الجزائر أثناء العهد العثماني وهي مقر السلطان وتم بناؤها على الجبل المطل على البحر الأبيض المتوسط. ونظرا لموقعها الاستراتيجي فهي تحتوي على عدة قصور مثل: قصر خداج العمية، قصر مصطفى باشا، قصر عزيزة، قصر احمد باي، وقصر الرياس... وتحتوي على أزقة مثل "زنيقة العرايس" و"زنيقة مراد نزييم بك". وفيها عدة عيون مشهورة "كالعين المألحة" في باب جديد و"بئر جباح" في وسط القصبة و"زوج عيون" في أسفلها. وكذلك تحتوي القصبة على مساجد عديدة وهي الجامع الكبير، جامع علي بتشين، جامع السفير، جامع السلطان، الجامع الجديد، جامع كتشاوة وجامع سيدي رمضان بالإضافة إلى مساجد صغيرة كمسجد سيدي بن علي، سيدي محمد الشريف، وسيدي عبد الله. بالإضافة إلى ضريحها الشهير سيدي عبد الرحمن الثعالبي. ولها أبواب تغلق عند غروب الشمس ولا تفتح إلا عند طلوعها أهمها: باب الجديد، باب عزون، باب دزيرة، باب الواد...

2-2- الفاعلون:

من أكثر الحكايات انتشارا في المجتمع العاصمي وخاصة القصبي: حكاية "المعكرة" والتي تنص على أن أختين إحداهما منحلة الأخلاق اسمها المعكرة والأخرى متخلقة تسكنان في القصبة. وفي أحد المرات كانت جارتهما حاملا اشتتت أكل السردين الذي كانت تحضره أخت المعكرة. لكن هذه الأخيرة رفضت إعطاءها منه. ولكي يتم ذلك قررت المعكرة التنازل عن حقها في البيت لأختها. بعد ذلك توفيت المعكرة وحضرت الملائكة وقامت بتغسيلها وتكفينها. لتؤكد بهذا بأن المقاصد الخيرة للفاعلين تغذي المخيال الاجتماعي.

— تنص حكاية "سيدي عبد الرحمان" بأن سيدي عبد الرحمان الثعالبي (الله أيزيدلو في الشان) هو أبوزيد عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف بن طلحة بن عامر بن نوفل بن عامر بن منصور بن محمد بن سباع بن مكّي بن ثعلبة بن موسى بن سعيد بن عبد البر بن فيسي بن هلال بن عامر بن مكّي بن حسان بن محمد بن جعفر بن أبي طالب عم الرسول (ص)، ولد عام 1385

في "يسر" ببومرداس، وتوفي عام 1468 ودفن في القصبية في المكان الذي أخذ اسمه فيما بعد. سيدي عبد الرحمان الثعالبي (الله ايزيدلُو فِي الشَّان) عالم جليل، فقد أخذه والده "محمد بن مخلوف" إلى المغرب أين تتلمذ على يد العالم "العجيسي التلمساني". وتتلمذ أيضا في بجاية على يد علماء مثل: أبو الربيع سلمان بن الحسن، أبو الحسن علي بن عثمان المانجلاتي، أبو العباس أحمد النقاوسي، بلقاسم المشدالي، بوزيد الوغليسي... ثم واصل دراسته في تونس عند البرزلي بن مرزوق، ثم في مصر عند أبو عبد الله البساطي، ولي الدين العراقي. بعدها عاد إلى الجزائر ليتولى القضاء. وتجدر الإشارة بأنه تتلمذ على يديه عديد العلماء مثل: أحمد زروق، أحمد بن عبد الله الزواوي، محمد بن يوسف السنوسي، محمد بن مرزوق، محمد المغيلي التلمساني..

تحتوي مقبرة سيدي عبد الرحمان الكثير من الشخصيات الهامة مثل: ابنته لالة عيشة، سيدي بوجمعة، سيدي دادة، سيدي منصور، سيدي واضح، خيدر باشا، الحاج باي عبد الله، الداي أحمد، الداي حسين، الداي مصطفى، الأميرة روزة بنت الداي حسين...

كانوا قديما قبل الخروج إلى الحرب يتوجب على المحاربين زيارة قبره لأخذ البركات وحتى المساكين والمستضعفين. ومن بركات سيدي عبد الرحمان كان يحمي حتى رجالات السلطة، وكمثال على ذلك ما حدث في العهد العثماني ما حدث للرايس علي بتشين حينما بلغه بأن الداي أرسل إليه العساكر حتى يقتلونه لأنه كان متمردا على السلطة. لكنه توعد بقتلهم، حينذاك ارتعبوا منه وفروا للاحتباء بسيدي عبد الرحمان، ونظرا لقدسية الولي وكراماته عفا عنهم الرايس وأعطى لهم الأمان. وهناك واقعة أخرى حدثت للداي مصطفى عندما وقع الانقلاب العسكري عليه فلجأ إلى سيدي عبد الرحمان، ولكن كان الحراس قد أغلقوا الأبواب، مما سهل على العساكر قتله خارج الزاوية.

يأخذ الولي مكانة مقدسة عند الأفراد إذ يلجؤون إليه ويزورونه للتبرك: طلب الزواج، الأطفال... ويدعو الناس ذاكرين اسمه ومعتقدين بأن الله لا يرد دعوات دعيت أمام الولي سيدي عبد الرحمان، ويقومون أيضا بإطعام الزائرين والوافدين إليه. متذكرون بذلك "وكيما قال دَحْمَانُ الْحَرَاشِيِّ يَادْزَايِرُ يَا زِينَةَ الْبُلْدَانِ... يَا أَبْلَادَ سَيِّدِي عَبْدِ الرَّحْمَانِ... اللَّيِّ ائِشُوفُكَ يَنْقَى عَقْلُو دِيْمَا حَيْرَانَ... "سَيِّدِي عَبْدِ الرَّحْمَانِ" اللهُ ايزيدلُو فِي الشَّان".

نلاحظ من خلال الحكاية -وكذا مدونة البحث- بأن كل الحكاة يذكرون اسم "سيدي عبد الرحمان" مرتبطا ب (الله ايزيدلُو في الشان) أو (شايلايه (أي لاشي إلا بيه)) فهو (عَسَّاس) حارس العاصمة أو البهجة من الأعداء والحساد والحاقدين، وتسمى بلاد سيدي عبد الرحمان. ويرجع هذا إلى ارتباط معتقدات الحاكي بتداولية خطابه.

_ تنص حكاية "سيدي أحمد بن عبد الله الزواوي" بأنه من قبيلة زاوية ناحية جبال جرجرة، وعاش زمن "سيدي عبد الرحمان الثعالبي" (الله ايزيدلُو في الشان). وكان رجل دين وكل الناس تحبه وتحترمه، وكان يشفق على اليتيم والمسكين. توفي عام 1488، وزاويته تقع في سوق الجمعة، في حي أكلي مالك محمد، ويوجد أمامه أيضا مسجد ومقبرة وبيوت تستخدم كالفندق لإقامة ظرفية ولكن مجانا، وكان يقيم فيها أيضا الطلبة، وإبان العهد الاستعماري استخدمت كمدرسة.

_ تنص حكاية "عمر التنسي" بأن هناك من يسميه عمار، اعمر وعمر واسمه الكامل أبو حفص عمر بن موسى التنسي ويعود أصله إلى مدينة تنس. يقع ضريحه خارج باب الواد أمام زاوية سيدي عبد الرحمان، ويحتوي ضريحه على مسجد سيدي عمر وقبته، ولما احتلت الجزائر حولت زاويته إلى ثكنة في 1831، ولكن في 1861 هدمت وحوّلت إلى ثانوية (الثانوية الوطنية).

_ تنص حكاية "سيدي الولي دادة (سيدي يوسف)" بأنه تأمل ثلاثة أصدقاء في أحوال الدنيا أدى بهم إلى اتخاذ قرار السفر، فاتجه أولهما وهو سيدي إبراهيم الغبريني البغدادي إلى شرشال وفيها عاش ودفن، وثانيهما سيدي محمد بوفالة اتجه إلى المسيلة وفيها عاش ودفن، ثالثهما هو سيدي الولي داده وهناك من يسميه سيدي يوسف. وأهم الأحداث التي وقعت للولي، أنه وفي عام 1541، قرر ملك الدانمارك "شارل" احتلال الجزائر، فاقتحمها ناحية البحر وأرعب الناس وبدأ في ضرب البلاد بالمدافع وأصبحت البلاد في حالة استنفار قصوى حينها ظهر شيخ مرتديا لباسا أيضا ناصعا وبدأ يشق البحر وضربه سبع ضربات ودعا على الكفار فأظلمت واسودت وبدأت الرعود تقصف، والرياح تعصف بشدة والأمطار تتهاطل بغزارة وزلزلت الأرض وهاج البحر وحطم سفن الملك، لهذا السبب يسمى الحصن الذي احتفى فيه الملك بحصن بوليلة لأن الملك قضى فيه ليلة واحدة فقط، وحاليا حوّل إلى ثكنة.

توفي "سيدي الولي داده" في 1554 ودفن في الزاوية التي تحمل اسمه أمام جامع كتشاوة في شارع

الديوان، وفي العهد الاستعماري نقلت فرنسا جثمانه إلى زاوية "سيدي عبد الرحمان" أمام القبّة وأعيد دفنه هناك مع سيدي واضح، سيدي منصور، سيدي بوجمعة، لالة عيشة، لالة روزة، والحاج أحمد باي.

نلاحظ من خلال الحكايات السابقة - وكذا حكايات المدوّنة- اختلاف الخطاب بين المؤرخ والحاكمي، فلو أخذنا موضوع الأولياء كمثال فنستنتج بأنّ الحاكمي وعلى عكس المؤرخ لا يهتم ب:

_ طريقة صيانة وحبوس الأولياء.

_ التبرعات العقارية والعينية.

_ أملاك ومداخيل الضريح والعقارات.

_ الوثائق التاريخية للأولياء.

_ العائدات المالية للأضرحة والزوايا من خلال أملاك الوقف.

بل ما يهمه مثلا سرد بركات ومقدسات الأولياء ويعود هذا إلى تأثير معتقداته في تداولية خطابه الحكائي، لأنّه توجد فروق بين التاريخ الرسمي والحكاية فمثلا التاريخ بدايته ونهايته واضحتين ومحددين، بينما في الحكاية أحيانا مبهمتان^(*).
أما الحكايات التي جسدت المرجعية العثمانية فهي خاصة:

_ تنص حكاية "خداوَج العميّة" على أنّها فتاة جميلة، وهي البنت الصغرى للقبطان التركي حسن الخزناجي. وفي أحد المرات غادر والدها بأمر من الحاكم في مهمة عمل مما جعل "خداوَج" تذرف دموعا لأنّها لم تكن تقدر على مفارقتها، فوعدها والدها بأن يحضر لها شيئا ثمينا عند عودته، فطلبت منه "خداوَج" أن يأتيها بمرآة ليس لها نظير. وبعد طول انتظار عاد والدها محملا بالهدايا، واحضر لها مرآة مرصعة بالذهب والياقوت، فأخذتها وبدأت تنظر لنفسها طوال الوقت وتضع الكحل وتزين نفسها النرجسية، وبعد ذلك حدثت الفاجعة إذ فقدت بصرها من كثرة النظر في المرآة. فعزن والدها عليها حزنا عميقا إذ كان يحبها حبا جما، ولم يدخر جهدا في مداواتها، لكن دون جدوى.

(*) عن مقابلة أجرتها الباحثة مع د- عبد اللطيف (محمد حماسة)، أستاذ النحو والصرف، ود- علي (ليلة)، أستاذ نظرية

اجتماعية. بمعهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، مصر، يوم 20 مارس 2013.

يسمى قصر "خداوج العمية" أو "دار البكري" يقع في القصبة السفلى في سوق الجمعة. وهذا القصر كان من قبل زاوية سيدي أحمد بن يحيى واشتراه في البداية الرايس يحيى ثم الخزناجي حسن في عهد الداوي محمد بن عثمان، وعاشت فيه "خداوج" مع ابني أختها فاطمة عمر وحسن.

نستنتج من حكاية "خداوج العمية" بأنّ الحاكية قد صورت والد "خداوج" بأنه شخصية محبة لعملها وهي عطوفة حنونة جدا وخاصة على ابنته، مما يدل على تجسيده للأب أو الفاعل المثالي مما يؤكد النموذج الايجابي لمثلي السلطة العثمانية.

— تنص حكاية "سيدي منصور" بأنه ولي من أولياء الله، وقد كان اسكافيا، وكان له البرهان ويكلم الجبل، الشجر والطير، وكانت هناك شجرة دلب عزيزة على قلبه كونها عايشت أحداث العاصمة لقرون تلت، وكانت أغصانها تتدلى فوق سور باب عزون. وكانت ملاذاً تجتمع فوقها كل الطيور لتسامر مع الولي سيدي منصور. ولم تكن الطيور وحدها التي تحب الولي بل حتى أفراد المجتمع فقد كانوا يلجؤون إليه في دكانه الكائن بسيدي عبد الرحمان، وعرف أيضا باحترام كلمته ووعدده. لكن، هذه المكانة أدت بالحاقدين إلى الوشاية به لدى الداوي مدعين بأنه يرى مكانته تفوق مكانة الداوي مما جعل هذا الأخير يستشيط غضبا، وأمر بإقتدائه فورا، فنزل هذا السلوك على الولي البريء كالصاعقة مما أعجزه عن الدفاع عن نفسه. وهكذا ومن دون محاكمة عادلة أصدر الداوي أمر إعدامه شنقا. ونفذ فيه الحكم وعلق عند مدخل المدينة في سور باب عزون أمام السوق ليراه الناس.

ولكن، وفي سكون الليل سمع الناس صوت الشيخ الولي يصرخ قائلا: "مَا أَبْقَى فُوق السُّور، غَيْرِ الْمَسْكِينِ مَنْصُور". دفن سيدي منصور في دكانه ليبقى بعد ذلك مزارا للمظلومين، وكثيرا ما يطلق عليه إسم "شيخ المحقورين". وفي 1846 ومن أجل أشغال التهيئة العمرانية، أخذت فرنسا رفاته إلى زاوية سيدي عبد الرحمان.

نستنتج من حكاية "سيدي منصور" بأنّ العقوبة التي أصدرها الداوي في حقه لم تكن عادلة، ليعكس بذلك التعسف المطلق في استخدام السلطة. وهذا ما وضحه "شارل أندري جوليان" بقوله: « فقد ذكر أن الاقتصاص من التركي كان يتم سرا، أما إذا كان من الأهالي فيشهر به ويشنق أمام العامة في ساحة عمومية ثم يلقي على سور مرتفعة يلتقطه خطاف حاد من الحديد

حتى يكون عبرة لغيره»⁽¹⁾

— تنص حكاية "سيدي امحمد بوقبرين" بأن أصل الولي هو عرش آيت اسماعيل، فطوشة من بنونوح في بوغني بتيزي وزو. والولي كان شغوفا بالعلم ودرس بمصر في جامع الأزهر حوالي ثلاثين عاما. وسيدي احمد بن عبد الرحمان بوقبرين هو صاحب القبرين لأنه مدفون في منطقة بوحصير في بنونوح، ولكن هناك من أحضر جثمانه ودفنه في بلكور بالعاصمة وسميت فيما بعد المنطقة بإسمه "سيدي احمد". وأهم ما يذكر على سيدي احمد أنه لم يكن على وفاق مع السلطة العثمانية، لهذا دفنه طلبته في بنونوح بتيزي وزو، لكن الشيخ العمالي وطلبته ذهبوا خفية ليلا وأخذوا جثمانه ليدفنوه في مقبرته التي تعرف باسمه حاليا. وحين بلغ الأمر طلبته في تيزي وزو توعدوا وهرعوا وفتحوا قبره ليتأكدوا ولكنهم وجدوه في مكانه لهذا يسمى بوقبرين حتى لا يزعل أي طرف وتحمد الفتنة. وحاليا يزوره الناس للتبرك وخاصة من يطلب الغائب، ومن ترغب في الزواج، ومن ترغب في إنجاب الذكر...

نستنتج من الحكاية بأن الولي يمثل النموذج المعارض للتواجد العثماني بالجزائر.

نشير في الأخير بأنه يوجد أولياء آخرون أقل أهمية في المخيلة الشعبية مثل "سيدي خالد"، "سيدي عبد القادر"، "سيدي الطيب"، "ذالي ابراهيم"، والطلّانيّة...

نستنتج من كل ما سبق ارتباط تداولية الخطاب الحكائي بمعتقدات الحاكي كتكرير بعض الألفاظ مثل عبارة (الله ايزيدلُو في الشان) عندما يذكر الولي الصالح سيدي عبد الرحمان.

(1) شارل أندري (جوليان): تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: مزالي (محمد بن سلامة)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1978،

V- المبحث الخامس: بومرداس: النصان التاريخي والحكائي: المقاربة

1- بومرداس: سوسيو تاريخيا

تمتلك ولاية بومرداس موقعا جغرافيا استراتيجيا، يحدها غربا محافظة الجزائر الكبرى، وشرقا ولاية تيزي وزو، وجنوبا ولاية البويرة، ومن الجنوب الشرقي ولاية البليدة. وتتميز بطابع زراعي وسياحي، تبلغ مساحتها 1456.16 كلم². وتنقسم إداريا إلى 09 دوائر تتفرع إلى 32 بلدية، يبلغ عدد سكانها 786.602 نسمة حسب إحصائيات 2008⁽¹⁾ (*)

ولاية بومرداس منبثقة عن التقسيم الإداري للجزائر لسنة 1985. وقد كانت تعرف في وقت الاستعمار بـ "روشي نوار" (Rocher noir) نظرا لكثرة الصخور السوداء بها خاصة على مستوى الشواطئ. كما عرفت عدة أحداث تاريخية إبان الثورة التحريرية والتي راح ضحيتها الكثير من أبنائها. وأهم حدث تاريخي عرفته ولاية "بومرداس" هو احتضانها لأول حكومة جزائرية مؤقتة بعد الاستقلال سنة 1962 وهذا برئاسة "عبد الرحمن فارس"، وكان مقرها في معهد البترول والكيمواويات (I.N.H). كما عرفت تخريبات عديدة إبان العشرية السوداء التي اجتاحت معظم المناطق الجزائرية أين كان الإرهاب في أوجه.

أمّا عن أصل تسمية المنطقة "بومرداس" فقد اختلفت الحكايات والمرويات، فهناك من يقول بأن كلمة "مرداس" بالعامية تعني السقوط في الفخ، ويرجع هذا حسب سكان المنطقة إلى شطارهم وفطنتهم، إذ يسقطون من يحاول خداعهم في الفخ مثلما كان يفعل أجدادهم.

(1) كتابة الدولة: العهود الرئاسية في الجزائر 1963-2009، م.و.و.ص.ا، الجزائر، 2009، ص111.

(*) هذه المعلومات مأخوذة على إثر مقابلات مع المسؤولين والمشايخ: السيد: باجي علي، رئيس مصلحة التخطيط والتهيئة العمرانية للولاية. والسيد: سيوان سعيد، موظف بمصلحة الأرشيف بمقر الدائرة بومرداس. والأستاذة: زهية أوريجان، عضو المجلس الشعبي لبلدية قورصو. ومع مشايخ المنطقة خاصة: عمي أحمد البومرداسي (رحمه الله)، السيد رايح بلعباس، وشاعر الملحون محمد بلقاضي.

- بوزيد (مریم): المقامات وإشكالية تملك الفضاء والخطاب، دراسة إيناسية لمنطقة بحارة، بومرداس، إشراف: الكنز (علي)، ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، (غير منشور)، معهد علم الاجتماع، الجزائر، 1994.

-Yahiaoui (Zahir): Répertoire bibliographique sur la culture arabe berbère en Algérie 1830 à 1990, étude bibliométrique, der: Fetni (Houria), d.s.p, (non publier), bibliothèque, Alger, 2002

- La régulation économique: Atlas de Boumerdes, institut national de cartographie, janvier, 1989.

-Direction de la planification et de l'aménagement du territoire : Monographie de la wilaya de Boumerdes , Dpat , 2003 .

1-1- الفاعلون:

1-1-1- محمد بن علي (الذّبّاح): « يتميز تاريخ هذه الشخصية بالغموض لقلة المصادر والمراجع الخاصة بها، ولانعدام الكتابات الأثرية الدالة عليها، والمعلومات القليلة المتوفرة عنها ذكرتها بعض المراجع التي اعتمدت على وثيقة كتبها "محمد بن محمد بن بلقاسم أزوقاري"، في ورقة بيضاء من كتاب القرآن الكريم، فاسم هذه الشخصية هو: الباي محمد بن علي»⁽¹⁾، ولد بمدينة البليدة في سنة مجهولة من القرن الثامن عشر ميلادي، درس بزواوية أيت عمار ب "عدي" في مدينة أيت إيراثن بالقبائل»⁽²⁾. عين كقائد برج سباو سنة 1737م خلفا لعمه حسين بن عثمان خوجة»⁽³⁾، ثم أسندت له إدارة بايلك التيطري من طرف حكومة الجزائر العاصمة سنة 1745م «⁽⁴⁾ وتميزت فترة حكمه بكثرة الإعدامات حتى أنه لقب "بالذّبّاح" « وفي سنة 1754م الباي محمد بن علي الذّبّاح قتل من طرف أحد جنوده الأتراك أثناء حملته ضد أيت إيراثن قرب سوق الحد لبني إيراثن ثم نقل جثمانه إلى مدينة قورصو أين دفن وبني على قبره قبة والتي مازالت قائمة لحد الآن»⁽⁵⁾

وتجدر الإشارة بأن أهم أعماله أنه استطاع فرض الأمن في الأقاليم التي كانت تحت سيطرته، وذلك بالقضاء على قطاع الطرق الذين كانوا يعترضون سبيل المارة و المسافرين حتى أنه أصبح بإمكان امرأة التنقل وحدها من التيطري إلى برج سباو حاملة معها احتجاج إلى الحاكم دون أدنى خوف من الطريق.

وكانت عقوبته عليهم شديدة حيث ينفذ عليهم حكم الإعدام وهذا بقطع الرقبة ليكونوا عبرة للآخرين، لذا فهذه العدالة السريعة والدموية منحت لقب "الذّبّاح".

« وبعد أن بسط سلطته على أقاليم برج سباو عمل على توسيعها إلى القبائل المجاورة التي تقطن المرتفعات، وشرع في إخضاع هذه القبائل بالتراضي تارة و بالحرب تارة أخرى، فاعتمدا على صداقته التي اكتسبها خلال أعوام الدراسة في زاوية عدي تحصل على ثقة أحد زملائه وهو:

(1) Robin (N): «Bey mohamed ben ali ed-debbah»,In: Revue africaine, n°402, 1873, p364.

(2) Feredj (M) :Histoire de tizi ousou (histoire de la ville et sa région) des origines à1954 ,
entreprise algérienne de presse, Alger, 1990, p37.

(3) Ibid, p38.

(4) opcit, p365.

(5) Feredj (M) :Histoire de tizi ousou (histoire de la ville et sa région) des origines à1954 ,
entreprise algérienne de presse, Alger, 1990, p40.

سي عمار بوخطروش الصغير الذي كان يقيم في عورير لآيت غوبري، وأيضا كانت له إقامة بعدي فتزوج من ابنته، وهكذا استطاع الحصول على سند قبائل الناحية الشرقية لواد بني عيسى»⁽¹⁾. بهذه الصلة القائد التركي ضمن التوازن مما سمح له بتوجيه قواته إلى قبائل الناحية الغربية للواد، وعلى قبائل جرجرة خاصة منها الواقعة تحت حكم بلقاضي سلطان كوكو، واعتمد في هذه المرة على القوة العسكرية التي سمحت بإخضاع قبائل المنطقة الواقعة بين واد بوغدوار وواد عيسى، وجعلها تحت حكم قادة الحاميات التركية لبرج سباو وتازغرت وبرج بوغني»⁽²⁾. وهو يعتبر أول قائد تركي وصل إلى قبائل آيت صدقة، وأيت بوادو، الشغاشة، الواسيف... الخ»⁽³⁾.

« لكن كانت هناك قبيلة واحدة استعصى عليه إخضاعها هي قبيلة آيت جناد التي هزمت سنة 1753م، وعاد إليها في السنة الموالية، وضمها إلى سلطته ثم توجه إلى قبيلة آيت إيراثن، وخلال حملته هذه قتل الباي محمد بن علي الذبّاح من طرف أحد جنوده بدافع الانتقام»⁽⁴⁾.

وهكذا انتهت مرحلة حكم الباي محمد الذي رغم ما تميز به من قسوة، فقد كان إداريا متمرسا وسياسيا محنكا، محبا للعلماء ومحسنا للفقراء، وكان لا يرددهم أبدا من يقصده.

1-2- الآثار:

1-2-1- ضريح محمد بن علي (قبة الذبّاح):

يقع الضريح على هضبة يبلغ ارتفاعها عن سطح البحر 52م، والتي تضم الطريق الوطني رقم 05 من الجهة اليمنى باتجاه الجزائر العاصمة، وعلى بعد 2 إلى 3 كلم من جسر واد قورصو. وهو حاليا تابع لبلدية تيجلايين ولاية بومرداس، جهته الجنوبية تطل على الطريق الوطني رقم 05 أما جهاته الشمالية والشرقية والغربية فتحدها أراضي شاغرة، ويتميز موقعه بالأشجار المحيطة به مما أضفى عليه منظرا طبيعيا خاصا.

أما عن مظهره الخارجي فيتخذ الضريح شكل مربع، طول كل ضلع منه يصل إلى 7.30م،

(1) Ibid, p38.

(1) Ibid, p39.

(3) Robin (N): «Bey mohamed ben ali ed-debbah», In: *Revue africaine*, n°402, 1873, p365.

(4) Feredj (M): *Histoire de tizi ousou (histoire de la ville et sa région) des origines à 1954*, entreprise algérienne de presse, Alger, 1990, p40.

وبالتالي فإنه يتربع على مساحة قدرها 53.29م^2 ، ويبلغ ارتفاعه نحو 6.25 م، وهو بذلك يشتمل على أربع واجهات يبلغ ارتفاع كل منها 4.27م، وتبدو فيه الجدران ملساء ذات لون أصفر فاتح مما يدل على العناية به من طرف الزوار في أوقات محددة. فالواجهة الرئيسية منه تقع في الجهة الشرقية والتي يتصدرها في الوسط المدخل الرئيس. ويتقدم هذا المدخل عتبة يبلغ ارتفاعها عن سطح الأرض بـ 0.20 م، ويصل سمكها إلى 0.75 م، وهو نفس سمك الجدران. وتقابل هذا المدخل من الواجهة الغربية في الوسط نافذة، كما توجد أيضا نافذتان متقابلتان في منتصف كل من الواجهة الشمالية و الجنوبية، وهي تقريبا متشابهة ومتقايسة، وبالتالي فإن الضريح يحتوي على ثلاثة نوافذ على شكل مستطيل. مع ذلك فإن بناء النوافذ والباب كان متقنا من خلال البناء المستقيم لها، وتعلو كل نافذة عن سطح الأرض بـ 0.60 م، وينتهي علو الضريح من جهاته الأربع بإفريز بارز قليلا محلي بخطوط مقتناة بين غائر وبارز ومستقيم، مما يدل على الاهتمام بالجانب الزخرفي ولو في نطاق محدود، كما أن هذا الإفريز شكل أساسا من قطع الآجر المترابطة، وذلك من خلال ما تبين بعد سقوط طبقة البلاط، وهذا الإفريز له وظيفة خاصة، وهي حمل صف من قطع القرميد، ويليه بعد ذلك جدار قليل الارتفاع.

بينما يحدد الأركان الأربعة العلوية شرفات مخرسة كلاسيكية تتركب من 07 أضراس، كما توجد أربع مكعبات صماء يحدد كل منها بفتحتين صغيرتين ربما لتصريف مياه الأمطار، علما بأنه ليس هناك ميزان، ويرتكز كل مكعب على منتصف كل واجهة. أما سطح الضريح فتكتنفه قبة مركزية مضلعة بثمانية أضلاع.

أما عن الوصف الداخلي: وبعد الولوج إلى الضريح مع المدخل الرئيسي تبدو لنا قاعة مربعة فارغة ومظلمة خالية من أي زخرفة، تقابلنا في الأمام النافذة الغربية، وعند الالتفات ناحية اليمين نجد النافذة الشمالية وعلى اليسار النافذة الجنوبية، وعلى يمين ويسار جدار المدخل نافذتان وهميتان استعملتا كخزانتين جداريتين يبلغ ارتفاع كل منهما عن أرضية القاعة الترايبية بـ 0.80 م، وأول ما يلفت الانتباه منطقة الانتقال من المربع إلى الثمن التي عولجت من الداخل باستخدام أربعة قناطر على شكل عقود نصف دائرية بواسطة حنايا ركنية على هيئة مثلثات

مقلوبة الرأس نحو الأسفل، والتي ترتكز عند كل ركن من أركان القاعة المربعة، ومن الملاحظ أن تحويل المربع إلى الثمن لم يكن من صنع الحنايا الركنية أو المثلثات الكروية التي عرفت بها العمارة العثمانية في الجزائر، ويعلو التثمين إفرايز من الخطوط المستقيمة البارزة والمتدرجة الذي يحيط بالقبة من الأسفل. وتبدو القبة من الداخل مضلعة نصفها النهائي أملس، وذلك لأن أضلاعها متصلة ببعضها البعض.

وتجدر الإشارة أخيرا بأنه لم يتبق من مبنى الضريح سوى عمودين أيونيين محطمين.

2- بومرداس: سوسيو حكايا

1-2- الفاعلون:

— تنص حكاية "سَيِّدِي سَالَم" (*) بأنه كان "سيدي سالم" يعمل عند "سيدي بومرداسي". وفي أحد الأيام كانت زوجة "سيدي بومرداسي" حاملا فكان "سيدي سالم" يسهر على خدمتها، وكانت تعطيه مقابل ذلك نصف خبزة. ولما وضعت مولودها أخذ "سيدي سالم" ملابسها إلى الوادي ليغسلها. فقال "سيدي بومرداسي": "إهتمي "بسالم" و أعطيه غذاء كاملا . لما عاد "سيدي سالم" من غسل الملابس أعطت له زوجة "سيدي بومرداسي" خبزة كاملة. ولما عاد "سيدي بومرداسي" من السوق طلب من زوجته أن تقدم له الغذاء. فقالت له: إن الغذاء أعطيته "لسالم"، ففرع وقال: آ، لقد أخذ مني رزقي. ثم نهض مسرعا و بدأ يركض خلفه، و عندما رآه "سيدي سالم" بدأ يركض هو الآخر. بعد ذلك تحولا إلى طائرين فأمسكه "سيدي بومرداسي" وقال له: يا "سالم" أترك لي رزقي ورزق أولادي. ثم نزع منه نصف الخبزة وهبطا إلى الأرض ورجعا إلى طبيعتهما. ولقد هبطا على هضبة "بُودُوَاو" "بومرداس"، وحاليا توجد زاوية في موضع الهبوط تسمى زاوية "سيدي سالم". ويزوره الناس للعلاج ولمواجهة صعوبات وعراقيل الحياة، فمثلا المرأة العاقر تتخطى قبر الولي لكي تنجب، والفتاة العانس تغسل من ماء الزاوية لتتزوج، والمريض يزوره كي يشفى، وهناك من يلجأ إليه للكشف... الخ.

(*) لقد استعنا في جمع المعلومات تقنيات الإرشاد النفسي، خاصة تقنية "الزوبعة الفكرية" (prain storming) والتي تسمح للمبحوثين بالتمتع بأكبر قدر من الحرية والراحة، لأنها لا تحتوي على قواعد تحد من حريتهم.

— تنص حكاية "سيدي بلمو": بأنه كان كثير العبادة والصلاة، يتواجد باستمرار داخل المسجد، ولكن الناس كانوا يرونه ساذجا ومتخلفا.

وفي أحد الأيام قرّر الناس القيام "بالزردة" وشراء بقرة، ولكن "سيدي بلمو" لم يكن موجودا معهم، فلم يرغب أي أحد منهم ضمانه ودفع المال بدلا عنه. بعد ذلك أخذ الناس حصتهم من لحم البقرة ولكن أولاده لم يأخذوا اللحم. وفي المساء عندما رجع إلى بيته وجد أولاده سيكون. ولما سألهم عن السبب أخبروه بأنه لم يرغب أي شخص في دفع المبلغ الذي يخصه مقابل اللحم. شعر أولاده بالظلم لأنهم لم يأخذوا اللحم. بعد ذلك ذهب "سيدي بلمو" إلى الناس وطلب منهم جلد ورأس البقرة، وقال لهم: لما تأكلون اللحم أعطوا لي العظام ولا ترموها. وبعد ذلك أحضر له الناس العظام فوزعها فوق جلد البقرة.

وقال: انهضي بقدره الله. فهلع الناس لما رأوا البقرة تنهض حية وتسير وكأنها لم تذب.

— تنص حكاية "سليم كلالشة" بأنه جاء إلى ناحية "خميس الحشنة" بومرداس مع عائلته. نسبه يعود إلى العبارنة، وعائلته جاءت من "بجاية" وهي التي بنت زاوية "العبارنة" الشريفة. كان والده "عمر كلالشة بن سالم الغوبريني" رجلا صالحا ومتدينا. توفي إبان الثورة التحريرية تاركا ابنه وهو لم يبلغ التسع سنوات. لقد تعب "سليم كلالشة" في صغره كثيرا لأنه من جهة كان يتيما، ومن جهة أخرى كانت فرنسا المستعمرة تعذب أهله وتحرق ديارهم وتشردهم.

أمّا بعد الاستقلال فواصل دراسته بزاوية "الهامل" ببوسعادة، ثم درّس في الابتدائي، وفي 1969 توجه إلى الجامعة حيث واصل دراسته ثم عمل بها، بعد ذلك توجه إلى مصر لمواصلة دراسته، لكنّه لم يستطع البقاء نظرا لسوء العلاقات الجزائرية المصرية آنذاك بسبب معاهدة "كمب ديفيد"، فعاد إلى "تيزي وزو" وبدأ يدرّس في جامعتها. كان كثير العمل والمثابرة، ومجبا للغة العربية والإسلام، وعمل مع المفكر "مالك بن نبي" (رحمه الله)، ولكن السلطة كانت باستمرار تضغط عليه وتضعفه. ولكنّه كان دائما يستأنف نضاله، وحتى عندما كان يعتقل فلم يغيّر مواقفه إلى أن مات في 1982/08/04، وحضر جنازته آلاف المسلمين من جميع البلدان، وهذا لأنه من "العبارنة" الأشراف. لم يرحل "سليم كلالشة" حتى أعاد فتح الزاوية التي تخرّج منها مفكرون كثيرون من أمثال "حليمي عبد القادر"، وحاليا تسمّى ثانوية باسم والده "عمر كلالشة" في دائرة "خميس الحشنة" بولاية "بومرداس".

— تنص حكاية "سيدي بوقري" بأنه في قديم الزمان كان للأولياء خدم. "سيدي بوقري" كان خادما عند "سيدي بلمو"، وكان "سيدي بوقري" كلما يحضر الحطب لزوجة "سيدي بلمو" للطبخ يحضره معوجا. وكان يتعبهم إذ يقلّمونه ويقطّعونهم ثم يضعونه داخل الكانون. بعد ذلك زوجة "سيدي بلمو" اشتكت لزوجها ما يفعله خادمتهم. ناداه "سيدي بلمو" وقال له: لماذا يا "بوقري" تحضر الحطب المعوّج؟! فرد عليه بحكمة: النار لا بد أن تلهب الحطب المعوج يا سيدي، أمّا الحطب المستقيم فنصنع به أعمالا أخرى تنفعنا.

رجع "سيدي بلمو" لزوجته وقال لها: إنّ الخادم يتميّز بالبرهان وقد يأخذ مكاني فقد خدمني عدّة سنوات، في الصباح أعجني له خبزة وأعطى له نصفها وأطلي منه الرحيل. لما طلع النهار عجنت له خبزة ولما همّت بإعطائه نصفها استحت وأعطت له الخبزة كلّها فأخذها ورحل. لما أتى "سيدي بلمو" سأل زوجته إن كانت قد أعطت له نصف الخبزة فأخبرته بأنّها استحت وأعطت له الخبزة كلّها. فزع "سيدي بلمو" وبدأ يجري ويجري حتى وصل إلى مكان يسمّى "النادر لَحْمَر" بالأخضرية (البويرة) فالتقى "بسيدي بوقري". فقال له: آه يا "بوقري" كدت أن تخدعني، أعطني النصف الآخر. فقال له "سيدي بوقري": وأنا يا سيدي لما طردتني، ممّا أعيش؟. فردّ عليه: إنك تملك ما تستطيع أن تعيش منه أنت وذريتك. وحتى الآن لا يزال أحفاده يعالجون المرض، والعقم، واستعادة الغائب والهنوسة... الخ.

حكاية أخرى:

في أحد الأيام قدمت فرقة الدرك الوطني عند "سيدي بوقري" فطلبت منه دفع غرامة، فطلب منهم الانتظار حتى يصلّي، ولكن لم يكن لديه ماء، فضرب الأرض بعصاه، وقال لها: لا تفيضني حتى تغرقيني و لا تجفني حتى تهلكيني. ثم تدفق الماء فتوضأ وصلّى، بعد ذلك سرّج حصانه، وقال لهم: هيا بنا. ولما مشوا كان يسير خلفهم ثم توقف لأنّه انتبه بأنّهم لصوص، ثم سأهم قائلا: ماذا تريدون مني؟. فقالوا له: نريد المال، حينذاك شهّر سيفه وقتلهم جميعا.

بعد تلك الحادثة هاجر إلى بلاد بعيدة حيث التقى "بالمرابط بلمو"، فلم يخبره بأنه يتميّز بالبركات إذ عندما سأله "بلمو" عمّا يريد؟. أجابه: أنا فقير وأرغب في العمل، فطلب منه "بلمو" رعي الغنم .

في أحد الأيام أخبرت زوجة "بلمو" زوجها بأنه وأثناء عودة "بوقري" للبيت يضع يديه خلفه والغنم تتبعه. ثم أضافت: لقد رأيته في أحد المرّات جالسا وكانت الطيور تظلّله. ثم طلبت من زوجها بالأّ يتركه يرعى لأنّه ولي مثله.

سأل "بلمو" "بوقري" عن حكايته، فحكى له "سيدي بوقري" عمّا حدث له وبأنّ حالته كانت ميسورة قبل سطو اللصوص. بعد ذلك طلب "بلمو" من زوجته أن تعجن خبزة وتملأها "باللّوز" وتقسمها إلى نصفين وتعطي "لبوقري" النصف. لكن الزوجة خجلت من إعطائه النصف فأعطته الخبزة كلّها. بعد ذلك سأل "بلمو" زوجته إن فعلت ما طلبه منها فأخبرته بأنّها أعطت "لبوقري" الخبزة كلّها. فقال لها: وأولادي...؟.

إذ بإعطائها الخبزة كلّها وكأنّها أعطت له "البرهان" (البركات) كلّه ولم تترك "لبلمو" وأولاده مصدر رزقهم. "بوقري" حبا الخبزة تحت برنوسه وبقي ينتظر في "بلمو" ولما لحقه "بلمو" قال له: ألم تذهب؟! . فردّ عليه "بوقري": أنا لست مجنوناً كي أذهب، خذ نصف الخبزة.

أخذها "بلمو" وسأله: والآن كيف يبيّن كل منا برهانه؟. فقال له "بوقري": كما تحب. فبقيا يمشيان ويمشيان في الغابات حتى وصلا إلى جبل "بعمال" يسمّى "سيدي أحمد زروق" بالبويرة، فوجد "بوقري" جبلا من الذهب.

فسأله "بلمو": والآن كيف نتقاسمه؟. ثم سكت وقال له: أو انتظر حتى أحضر أولادي. ثم ذهب لإحضار أولاده، لكن "بوقري" لما سمع صوت الأقدام تتجه نحوه، ظن أن عددهم كثير وربما ينتصرون عليه، فضرب بقدمه الأرض فأبعد الجبل لتحل في موضعه المياه، فلم يتمكنوا من الوصول إليه، وبعد ذلك ذهبوا جميعاً، و لكن أثناء عودتهم وجدوا الجبال تسد الطريق. وحاليا يغنون على تلك الحادثة:

شُوفُوا شُوفُوا شُوفُوا يَا كَبَّارَ بِلَادِنَا
شُوفُوا الشُّوفُوا الشُّوفُوا لَطْرِيفِ اللِّي انْبَدَعَتْ
شُوفُوا اللِّي كَانَ كَافَ ارْجَع وَطِيَّة
وَ الْمَاشِيَّة فِي جَبَالِ عَمَالِ عَقَبَتْ

بعدها مات "بوقري" دفن في "بلمو" ولكن أولاده كانوا يأخذونه في النهار ليدفنوه في "الأحضرية". ولكنهم، يجدونه قد أُرجم في الليل إلى "بلمو" لهذا يسمونه "بوقري بوقبرين".

— تنص حكاية "سيدي مبارك" بأنه يقع في "حوش بركوك" 2 كلم شمال غرب مدينة "قورصو"، و"سيدي مبارك" وهو عبارة عن ضريح له سقف نصف كروي. في السنوات الماضية كان كل عام يدهن من طرف (البلدية) حيث كان "السي عمر" و"السي بوزيد" وهما شرطيان في البلدية يشرفان على العملية. وقبل 15 سنة خلت أراد "السي عمر" تحطيم الضريح لنزع الخرافات التي تهيمن على السكان، لكن في اليوم الموالي صدمت سيارة ابنه ومات على توه.

في الآونة الأخيرة تراجعت زيارة الضريح نظرا لوجود الإرهاب الذي يهدد كل من يلجأ للأولياء، وأصبحت الشعائر الطقوسية "كالزردة" تقام خفية عند السكان المجاورين للضريح. ويزور الناس الضريح للتبرك إذ يؤخذ الرضيع بعد سبعة أيام من مولده، والعروس أول خروج لها من بيت زوجها يكون لزيارة الضريح، وعندما يختن الطفل يؤخذ إليه لكي يمنحه بركاته.

— تنص حكاية "سيدي بوضرواية (سيدي علي) بأنه ضريح يتوسط مدينة "قورصو"، له سقف نصف كروي وبداخله قبر لولي صالح يسمي "سيدي علي" من أولاد بومرداس المرابطين.

منذ أكثر من قرن مات "سيدي علي" ولما دفن نبتت بجواره شجرة "ضرواية"، وكانت كلما تقطع تنمو وحتى عندما اجتثت من جذورها نمت من جديد وبسرعة فائقة، لهذا سمي "سيدي بوضرواية"، وكان الناس يقومون بزيارته لتحقيق الأمنيات مثل الزواج، الإنجاب، استعادة الغائب وللشفاء من مرض أو جنون، ولتخفيف الهم والغم.

يتزوّد الزوار عند الذهاب إليه بأنواع البخور مثل (الجاوي وأم الناس، والسمسّم والمسك)، والأقمشة كما يقومون بإشعال الشموع داخل المصاييح الفخارية تبركا به.

لكن من جهة هذه الظواهر قلّت في العشرية الأخيرة نظرا للصحة الإسلامية، ومن جهة أخرى لوجود عامل الإرهاب الذي يعاقب كل من يقوم بزيارة الأضرحة والمقامات.

وتجدر الإشارة بأنه يوجد أولياء آخرون أقل أهمية في المحيطة الشعبية مثل: "سيدي امحمد" الكائن بمقبرة بجلي "بن رحمون" والذي يشاع بأن المريض من آلام الظهر إذا ما اتكأ ممددا على جذع شجرة تقع بجوار الولي داخل المقبرة فإنه يشفى. و"سيدي زهّار" الكائن بمقبرة "قورصو" والذي يحكي بأن النار كانت تشتعل وكلما كانت تتمد تشتعل من جديد لهذا سمي

"سَيِّدِي زَهَّار" من كثرة النيران المشتعلة، هذا بالإضافة إلى "سَيِّدِي عَيْشُوش" بحى "بروك" بقورصو. و"سَيِّدِي دَاوَد" بسَيِّدِي داود، و"سَيِّدِي أَحْمَد بَلْعَبَّاس" بالثنية والذي تنبأ بال عشرية السوداء في الجزائر، و"برج منايل"، و"الشَّيْخ الحَمَامِي" وبركاته بالأخضرية، و"بْن بُوخ بُوخ" ببِنِي عَمْرَان والذي غدر به في بني خليفة وعوقب عقابا جماعيا، و"لَالَّة مَلَاوَة" شهيدة الحب بأهل القصر في جبال جرجرة....

ومن أكثر الحكايات التي جسدت العهد العثماني:

— تنص حكاية "سَيِّدِي بُوْمَرْدَاسِي": "بأنه قال الحاكي "من أحب حسنا وحسنا وأبويهما كان معي في درجتي يوم القيامة"(*) يعود نسب أولاد بومرداس إلى الرسول (ص). "فعبد الله بن محمد بن الحسين المثنى السبطي بن فاطمة الزهراء" بنت الرسول (ص) وأنجب خمسة ذكورا وهم: "إدريس"، "سليمان"، "محمد"، "إبراهيم" و"يحيى". أحد أبنائه وهو "إدريس" رحل إلى المغرب ونزل بمنطقة تلمسان ثم غادرها إلى "بليان" حيث التقى "راشد بن مرشد القرشي" وزير "عبد المجيد الزرهوني"، وبعد ذلك قرّبه الوزير من السلطان الحاكم الذي أعجب به وزوّجه ابنته.

بعد زواجه من بنت السلطان، طلب منه السلطان تولي أمور الخلافة لكبر سنه وعدم قدرته، فتولّى "إدريس" الحكم ولكنّه مات بعد ذلك تاركا زوجته حاملا، وأنجبت طفلا أسمته "إدريس الأصغر"، وحين كبر أدخلته أمه لتعلم القرآن وشتى العلوم، ولم يمضِ إثني عشر عاما حتى تعلّم جميع العلوم الوجدانية والفقهية والأدبية والسياسية، ولما أصبح رجلا تزوج "الحسنى بنت سليمان بن محمود" وتولى الحكم وأبقى "راشدا بن مرشد" وزيرا له كما كان مع أبيه. وبني مدينة "فاس" وأقام فيها إلى أن قتل وترك اثني عشر ذكرا.

(*) ينسب الحديث الذي ذكره الحاكي إلى الأحاديث الضعيفة:

أ- "من أحبني، وأحب هذين، وأباهما وأمهما، كان معي في درجتي في الجنة يوم القيامة".

راجع في هذا الصدق:

الألباني (ناصر الدين): ضعيف الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ، ج4، ص 534.

ب- "أخذ بيد حسن وحسين قال: من أحبني وأحب هذين وأباهما وأمهما، كان معي في درجتي يوم القيامة"

راجع في هذا الصدق:

الألباني (ناصر الدين): ضعيف سنن الترميذي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1411 هـ، ج1، ص 780.

تولّى الحكم بعده ابنه "محمد" ووزّع إخوته على مختلف البلدان تفاديا للصراع فيما بينهم. وكان من بين إخوته "يحيى" الذي أقام في "مراكش" إلى أن توفي وترك ابنا يسمّى "محمد" والذي ترك بعده "أبا القاسم" الذي ترك "عليا" وهذا الأخير ترك بعد وفاته "عبد العزيز" الذي ترك ولدين: "الحسن وعبد الكريم". أمّا "الحسن" فأقام في "مراكش"، بينما "عبد الكريم" انتقل إلى "وازان"، ولما توفي ترك ولدين هو الآخر: "الطيب" و"زيان". "الطيب" بقي هناك. أمّا "زيان" فانتقل إلى ناحية الشرق، ونزل في مكان يقال له "مرداس"، ولما توفي "زيان" كان قد أنجب "يحيى" الذي أنجب بدوره "محمد"، ثم "محمد" أنجب "أحمد"، وهذا الأخير مات وترك ابنين: "عبد الله" الذي أقام في الشرق أمّا "علي" فانتقل إلى السواحل ونزل بمكان يقال له "الجبل" ناحية "زموري" ببومرداس، وبعدها سميّ "علي بن أحمد البومرداسي" ويسمّى الجبل "بومرداس"، وسمّيت زاويته "بزاوية بومرداس"، وظهرت عليه بركات وبراهين فتجمع الناس حوله.

لما كبر رزق بولد أسماه "عليا" على اسمه، ولما كبر ابنه حفظه القرآن وعلمه العلوم الوجدانية والفقهيّة. تزوّج "علي" فرزق بخمسة أولاد وهم: "زيان"، "محمد"، "يحيى"، "عبد الكريم" و"محمد الصغير". عندما لاحظ والده أنّه لم يعد بحاجة إليه طلب منه الرحيل إلى الجبل الأعلى، فرحل وترك ابنه البكر "زيان" مع والده ليرعى شؤونه، ولقد سميّ المكان الذي وصل إليه "بزاوية البومرداس الفوقانية". بعد مدة قليلة توفي والده "سيدي علي بن أحمد" ودفن "بالزاوية التحتانية" وله مقام هناك. بعد وفاة والده ظهرت عليه البراهين والبركات فشاع خبره بين البلدان، ولكن وصلت وشايات الحاقدين إلى الحاكم، فأرسل إليه الجنود لإحضاره. ولما وصلوا إليه طلب منهم النزول ليستريحوا لكنهم رفضوا وقالوا له: لقد أمرنا الحاكم بإحضارك في الحين. فرد عليهم: إن الله تعالى قال: "أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم"⁽¹⁾.

لما وصلوا إلى الحاكم دخل أحد الحراس ليخبره بوصولهم، ولكنّه وجدّه في أشد الغضب والانفعال وأمره بلهجة حادة أن يدخل من أمرهم بإحضاره.

لكن، قبل أن يدخل، الناس كانوا ينتظرون ما يفعل به الحاكم ويتحدثون مع بعضهم البعض ويتضرعون لله تعالى بأن يفك أسرهم وينجيه من غضب الحاكم. لكن وقبل أن يدخل الولي، زال

(1): القرآن الكريم، سورة النساء، آية 59.

الغضب عن الحاكم وسكن، وحلّت محبة عميقة للولي في قلب الحاكم، وعندما دخل الولي طلب منه الحاكم الجلوس بجواره.

لكن، الولي الصالح رد عليه: لم أحضر طواعية بل أجبرت والخصم لا يقف إلاّ مقابلًا للحاكم، حتى يسأل عما هو مطلوب منه. حينئذ قال له الحاكم: ما اسمك؟. قال: علي بن علي بن أحمد. بعدها سأله عن مقدار علمه؟. وأحضر له العلماء والمشايخ، فاندھشوا لعبقريته وذكائه.

فقال له الحاكم: إني غفرت لك في كل ما سمعته عنك، وأعطاه الأمان. فذكر له الولي نسبه الشريف وقدم له عقدا ملفوفا فيه شجرة نسبه للنبي الشريف (ص). حينئذ أمر الحاكم بأن يُدفع له مائتي دينار، وأمر الوزير أن يكتب له خمسين دينار يقبضها كل عام. ولكن الولي قال بصوت مرتفع: الله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله، فوالله لا أخذ من بيت المال فالمال للفقراء والمساكين، وإنما عندي من رزق الله ما يكفي، وعندما قال "الله أكبر" ارتجف الحاكم وارتعش جسمه، وأحس بخوف شديد يتسرب إلى قلبه، وطلب العفو والسماح من الولي، فرد عليه الولي: عفونا عنك إن عفا الله عنك، ولا بأس عليك، بعد ذلك أعطاه السلطان مبلغا من ماله الخاص وقسم عليه أن يأخذه، فأخذه ودعا له بحسن العاقبة.

بعد مرور ثلاثة أيام طلب من الحاكم السماح له بالرجوع إلى أهله فسمح له، وأمر بتسريح الخيل ووضع له هدية لأولاده خفية لأنّه خاف أن يرفضها. وعندما وصل إلى "بومرداس" وجد حوالي ألف شخص بانتظاره.

نستنتج من حكاية "سيدي بومرداسي" على وجود وشاية ضد الولي للحاكم التركي، وهذا الأخير قرر عقابه بشدة. لكن بركات الولي حسب ما تحتزنه الذاكرة الشعبية حالت دون ذلك، إذ وقبل وصول الولي استشعر الحاكم وقاره واستقبله استقبالا حارا.

— تنص حكاية "قبة التُّرك":

الحكاية الأولى: "قبة التُّرك (الذَّبَّاح)": تقع القبة في حي "محسّاس"، 04 كلم جنوب بلدية "قورصو"، وسط شجر كثيف، ولها سقف نصف كروي عليه قوس بداخله نجمة وباب للدخول، ودخلها توجد حفرة استخدمت لرمي الرؤوس المقطوعة إبان الاستعمار الفرنسي.

"قبة الترك" بناها الترك أو الأتراك، وكانت مستغلة من طرف رجل كافر وقت الاستعمار، وكان إذا قام أحد السكان بشجار أو سرقة يقوم بسجنه داخل "القبة" مقيدا بالسلاسل ثم يحكم عليه بالإعدام بالمقصلة، وبعد قطع رأسه يرمي به داخل الحفرة التي تقع في "القبة" وبعد ذلك يترك الجسد ليدفن.

وفي يوم من الأيام حضر عند الرجل الشرير رجل مؤمن اسمه "علي بن أحمد" فدار الحوار التالي بينهما:

الرجل الكافر: لماذا أتيت إلي؟ هل تحتاج أمرا ما تؤد تحقيقه؟.

علي بن أحمد: لقد أتيت لأستفسر عن الأمر الذي سمعته لم تحم على الناس بالإعدام؟.
الرجل الكافر: انتظر لتعرف.

بعد ذلك استدعى الرجل الكافر الأشخاص المجرمين وركز على إثنين قاما بفعل مخل بالحياء.
وقال له: ألا ترى أنّهما يستحقان القتل؟!

فرّد عليه "علي بن أحمد" مستنكرا: أنا ذاهب وأنت افعل ما شئت.

بعد تلك الواقعة أحس الرجل الكافر بقيمته الاجتماعية نظرا لحضور "علي بن أحمد" إليه لهذا خفف الحكم وأصدر قرار السجن بدون إعدام.

في عهد الاستعمار استخدمت "القبة" لذبح المجاهدين من طرف المستعمر. لهذا تحتل مكانة اجتماعية مرموقة لأنها ملطّخة بدم الشهداء، والناس يزورونها للتبرك ويأخذون الحناء والشمع والجاوي والرداء (أقمشة غير مخاطة).

الحكاية الثانية: "قبة الذبّاح" تقع في الجهة الشرقية لمنطقة "حوش لامي" تابعة لبلدية "تيجلايين" ولاية بومرداس، وتقع في غابة وبعد نزوح السكان إليها أصبحت عامرة بعد الثورة جاءوا إليها من الجبال والمناطق المجاورة. ولأن الناس كانوا أميين وجدوا تلك القبة في وسط الغابة ولم يجدوا فيها شيخ ولا قبر ولم يعرفوا كيف يسمونها، وكانت المنطقة فيها الرعب ولا أحد يقترب منها ولهذا أطلق عليها اسم "قبة الذبّاح"، ويقال أن هذه القبة بنيت من قبل الأتراك وهي بوابة لسجن تحت الأرض وهي بوابة ظاهرة، أما بوابته الأخرى فهي تبعد حوالي 3 أو 2.5 كلم تخرج في واد في هذه المنطقة، عند الخروج من البوابة تجد عين للماء "عين السّف" فيها ماء معدني

عندما قاموا بتحليله وجد أنه أحسن المياه، أما السجن فهو سجن سياسي للعثمانيين حيث كانوا عوض محاكمة أو قتل المجرمين كانوا يدخلونهم السجن بدون أكل أو شرب ويتركونهم يموتون ببطن تحت الأرض، حتى دخل الاستعمار الفرنسي ولم يعد للأتراك وجود أما الاستعمار الفرنسي لم يهتم بها لأنه كان يهتم بالمدن وهي كانت في منطقة معزولة في الغابة، ويحكي أن الذين كانوا يسكنون في المنطقة عندما يخرجون للرعي تختفي أغنامهم وأبقارهم حيث أصبح كل يوم يشتكي أحد منهم من سرقة أنعامه عندما يذهبون للرعي عند الواد، ثم قرروا الابتعاد على تلك المنطقة وفي اليوم الموالي لم يجدوا ولدا عمره 12 سنة ثم وضعوا حراسة وبدؤوا التفتيش عن الولد، عندها خرجت أفعى من البوابة الثانية للسجن من "عَيْن السَّف" لتشرب وقد بما لم تكن نخرج لأنها عاشت على السجناء، أما الآن لم يعد هناك غذاء لها وبالتالي تخرج للبحث عما تأكله، وعند رؤيتها خاف الجميع وهربوا لأن حجمها كبير لدرجة أنها تستطيع ابتلاع بقرة بكاملها، وكان هناك سجن للسياسيين والأفعى كانت تعيش بداخله، وهذه القبة مازال جزء منها قائم إلى يومنا هذا، ثم على إثر الزلزال سقط السور المحيط بها، وأصبحت تُرى من الطريق السريع بقورصو، والمسافة بين فتحة القبة الأولى ونهايتها في أسفل الواد حوالي 10 كلم.

"قُبَّةُ الدَّبَّاح"	"قُبَّةُ التُّرْك"
- تقع القبة في تيجلاين بيومرداس.	- تقع القبة في قورصو بيومرداس.
- تقع في غابة بعيدة عن المكان.	- تقع في غابة كثيفة الأشجار.
- القبة بنيت من قبل الأتراك.	- القبة بنيت من قبل الأتراك.
- استعملت القبة كسجن يعاقب فيه المجرمين بسنهم فيها دون أكل أو شرب.	- استعملت القبة كحفرة ترمى فيها الرؤوس بعد إعدامها.

جدول 01: مقارنة الحكايتين "قُبَّةُ التُّرْك" و"قُبَّةُ الدَّبَّاح":

نستخلص من الجدول وجود ثلاثة عناصر مشتركة:

أ-المعلم: القبة/ القبة

ب-البناء: الأتراك / الأتراك

ج-الموقع: الغابة/ الغابة

هذا عن مقارنة العناصر المشتركة، أما إذا بحثنا عن الاختلاف فيمكن حصره فيما يلي:
أولاً: في الحكاية الأولى ذكر أن حاكماً كافراً هو من كان يقوم بالإعدام أما في الحكاية الثانية فإن الأتراك كانوا يعدمون السياسيين في تلك القبة.
ثانياً: في الحكاية الأولى ذكر الحاكي بأن "علي بن أحمد" رجل مؤمن جاء إلى الحاكم وسأله عن سبب إعدامه للسجناء، أما في الحكاية الثانية فلم يتم ذكره أبداً. الفرق إذن بين حاكي وآخر يكمن في تداولية الخطاب والذي لا يفهم إلا داخل السياق الذي أنتجه.

يعود اختلاف العناصر ما بين الحكايتين والنص التاريخي إلى نقص إطلاع الحاكي على النصوص التاريخية: فالأصل أن ضريح "محمد بن علي" الملقب بالذباح يعود إلى "الباي محمد بن علي"، وتميزت فترة حكمه بكثرة الإعدامات ولهذا لقب "بالذباح"، ولكن بني له ضريح لأنه استطاع فرض الأمن في الأقاليم، والقضاء على قطاع الطرق.

استناداً إلى كل ما سبق نستنتج:

بأن نقل الحاكي الكلام عن الحاكي الأصلي يجعله يضيف عليه تغييرات فهو يفعل بعض الأحداث أي يقوم بالتأويل وفق فهمه الخاص.

وتبرز معتقدات الحاكي _ والتي تستمر بالتداول _ من خلال أفعاله وخاصة في جانبها اللغوي أي دلالة فعل القول، فالفاعل أي الحاكي إن كرر الخطاب فهذا دليل على قوة معتقداته. ومنه، تداول واستمرار المعتقدات يرتبط بتكرار الحاكي لها، وهذا الأخير يتمسك بها إن كانت قوية وتشبع أهدافه. وهذا ما يوضح على سبيل المثال لا الحصر تكرير الحكاية لعبارة: "اللَّهُ أَيْرِيدُلُو فِي الشَّانِ) أَوْ (شَايَلَايِيه (أَي لَأَشِي إِلاَّ يِيه)) في حكاية "سيدي عبد الرحمان".

وهذا ما يبين تحقق الفرضية الثالثة للبحث والتي تنص على أنه: تتأثر تداولية النص الحكائي بمعتقدات الحاكي.

خاتمة واستنتاج:

لقد توصلنا من خلال البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1- المخيال الاجتماعي:

- المخيال هو الجانب اللامرئي في حياة الأفراد، ويتشكّل من مجموعة من العناصر كالرموز، الإشارات، الصور... وله مجموعة من الأجزاء كالإيديولوجيا، اليوتوبيا، الأسطورة، الحكاية، التاريخ...

- تعد الرموز عنصرا من عناصر المخيال، وهي وسيلة تختصر العمليات الذهنية والمعاني، وتعد أيضا لغة المخيال تمارس سلطتها في المجتمع عن طريق الشرعية التي تكسبها في أذهان الأفراد وتصوراتهم، لهذا كثيرا ما تستخدم الحكاية الرموز للتعبير عن معاني خفية كتوظيفها لأعداد وألوان وطقوس معيّنة.

- تعد الأسطورة جزءا من أجزاء المخيال، وتعني مجموع المعتقدات غير المرتبطة بالعقل والتي تتضمن قضايا تصف ظواهر مردها إلى ما وراء الطبيعة، فهي إجابات عن تساؤلات الأفراد المبهمة والمجهولة كأصل الأشياء وتطورها، فهي باختصار تعبّر عن مشاعر المجتمع المشتركة. وهذا ما يفسّر التداخل ما بين الحكاية والأسطورة، إذ كثيرا ما تستمد الحكاية شخصياتها وأحداثها من الأسطورة. هذا من جهة ومن جهة أخرى تعتبر مادة يستقي منها التاريخ وقائعه خاصة في المجتمعات البدئية أو مجتمعات النشأة.

- تربط المخيال بالحكاية علاقة تأثير وتأثر كعلاقة الجسم بالخلية، لهذا فالحكاية تكسب شرعيتها من خلال توظيفها لعناصر المخيال (كالرموز و الصور)، ولرموزه (كالإيديولوجيا والأسطورة).

ويتم هذا من خلال استعمالها لعلوم البيان (كالتشبيه، المجاز، الاستعارة، الكناية والتورية... إلخ)، وعلوم البديع (كالطباق، الجناس، السجع... إلخ).

- للمخيال الاجتماعي مجموعة من الأصناف أهمها:

- المخيال الوهمي: يستمد عناصره من خلال نسج الرؤى والأحلام نسجا خياليا لا صلة له بالواقع الحقيقي، وهو يوّلّد لدى الأفراد أوهاما وإستيهامات تساهم في تحفيزهم، لهذا

- يستخدم المخيال الوهمي كتمويه لتماسك الجماعة مع واقهم المعيش، فالوهم لا يعتبر خطأ، لهذا تستخدم الحكاية لبث إيديولوجية الغالب كحكايات الأبطال والأولياء والصالحين... إلخ.
- المخيال التمثيلي: يعني استرجاع الصور الغائبة كما لو أنّها حاضرة، وهذا بتأليف صور تحاكي مثلاً ظواهر الطبيعة وإن لم تعبر عن شيء حقيقي.
- لكل مجتمع خصوصيته المخيالية التي تميز أفرادها، لهذا فاستغلال المخيال في النظام التربوي التعليمي يساهم في تحقيق ملمح الشخصية الجزائرية.
- يتخذ المخيال في جانبه اللاعقلاني الخرافي صبغة ميتافيزيقية، ولكن قد يكشف العقل مستقبلاً أسباباً تفسّره من وجهة علمية موضوعية، وخاصة وأنّ العقل تجاوز في بحوثه العلمية ما كان يعجز عنه في المراحل الأولى لتفسيره.
- يهدف المخيال من خلال توظيفه للحكاية إلى ترجمة الواقع الاجتماعي كما هو، إلى جانب وصف المجتمع المرغوب فيه، أي وعبارة أخرى لا يهدف المخيال إلى وصف المجتمع كما هو كائن فحسب، بل كما ينبغي أن يكون. نفهم من هذا بأنّ وظيفة المخيال تتجاوز وظيفة الذاكرة إلى توقع المستقبل المنشود.

2- الحكاية:

- الحكاية هي سرد واقعة سواء كانت حقيقية أو خرافية أو حقيقية وخرافية في نفس الوقت.
- الحكاية لا يعرف لها مؤلف فهي ملك لكل الشعب، ومنه تستمد شرعيتها ومصداقيتها واستمرارها.
- تسرد الحكاية وقائعا اجتماعية، ولكنها ليست صورة فوتوغرافية لها، لأنها تتأثر بميول ورغبات الحاكي، وهذا ما يجعلها أحيانا تعبر عن حالة الفاعل أكثر من كونها ترجمة للواقع الاجتماعي المعيش.

2-1- الوظيفية الاجتماعية للحكاية:

2-1-1- الوظيفة الترفيهية: الحكايات المرحة أو الفكاهية ترفه عن النفس وتؤدي إلى الضحك، إلا أنها تحوي في طياتها عبرا وأحكاما تساعد على تحقيق المجتمع السليم. لأنها مختلفة عن الواقع المادي الملموس، لذا فهي تقوم بدور النفس الاجتماعي الذي يقلل من الضغوط الاجتماعية.

2-1-2- الوظيفة التعبيرية: يبدع الحاكي تمثلات عن طريق استعارة رموز وصور من الماضي ليعبّر عن موضوع ما كاستحضار رموز وصور البطولات، وسير الأولياء والصالحين...

2-1-3- الوظيفة العلاجية: يستعمل الحاكي الرموز والصور للتعبير عن الجوانب غير السوية والمرضية في المجتمع للوصول إلى التوازن الاجتماعي مثل ضرورة المحافظة على العلاقات الأسرية، وعلاقات الصداقة...

2-1-4- الوظيفة الإيديولوجية: تعتبر الإيديولوجيا نسقا من التمثلات تؤثر في الفرد من دون وعي منه، لهذا فكل نص حكاية يحياها الشخصيات التي يرسمها الحاكي، ويحياها الحاكي وهو يرسمها، وبهذا فهو يحرك الشخصيات وفق ميوله ورغباته وإيديولوجيته، وهذا ما يفسر رغبة الحاكي في سرد حكايات دون أخرى.

2-1-5- الوظيفة التربوية: الحكاية تخلق صوراً لشيء ليس موجوداً بالفعل، وهذه الصور تساعد الفرد على التنشئة السليمة، لهذا فكثيراً من الحكايات ترمي إلى تربية وتوجيه الفرد.

2-1-6- الوظيفة التثقيفية: يعتبر الفرد اجتماعياً بطبعه، واجتماعيته هذه تولد لديه حاجة التخيل (Le besoin magique) فالكثير من أسئلة الفرد لا يجد لها تفسيراً في واقع المعيشة، ولكنّه في المقابل يجد لها الأجوبة في الحكايات.

تتعدد وظائف الحكاية بتعدد مواضيعها، غير أن الوظائف الاجتماعية للحكاية حتى وإن بدت متباينة فقد تتداخل وظيفتين أو أكثر في آن واحد، فمثلاً قد يصعب الفصل ما بين الوظيفة التربوية والثقافية إذ لهما هدف واحد مشترك، والأمر نفسه يتعلق بالوظيفة الثقافية والإيديولوجية وهكذا...

2-2- بنية الحكاية:

- الاستمرار في البحث عن الحكايات خارج مجال البحث أثبت بأن هناك حكايات لم ترد في مدونة البحث مثل حكايات: "سيدي امحمد بن مسلم"، "سيدي أحمد بلعباس" و"قبر"

الرؤميّة" و"سيدي داود"...الخ. ممّا يوضّح بأنّ مجال البحث لا يزال خصبا وبمجاة إلى بحث أوسع قصد تدوين التراث الشفهي قبل ضياعه ونسيانه.

- تختلف بنية الحكاية حسب:

أ- الحاكي: تختلف بنية الحكاية من حاكي لآخر، فمثلا حكاية "ذياب" وحكاية "زوج خاوة" فرغم أنّ المحتوى يكاد يكون ذاته غير أنّ طريقة سردهما تختلف من حاكي لآخر، ويرجع هذا إلى أنّ عملية التمثّل تختلف عند الحكاة.

ب- المنطقة: تختلف بنية الحكاية من منطقة لأخرى، لأنّ الحكاية تتأثر بالبيئة الاجتماعية

التي تعيش وتتغذى منها.

ومنه تختلف بنية الحكاية من حاكي إلى آخر، ومن مجال إلى آخر، ومن جيل إلى آخر.

2-3- عناصر الحكاية:

- تتشكل الحكاية من فعل، وفاعل، وحركية.

- تتغير شخصيات الحكاية من حيث النوع والصفات والسّمات وتبقى أفعال (Actions) أو وظائف (Fonctions) الشخصيات ثابتة رغم تعبير مواضيع الحكاية، وعددها هو واحد وثلاثون وظيفة وهي: الابتعاد، الحضر، الاستخبار، الإخبار، الخديعة، التواطؤ، الإساءة أو الحاجة، الوساطة، بداية الفعل المعاكس، الرحيل، ظهور أولى وظائف المانح، رد فعل البطل، تلقي الأداة السحرية، التنقل في المكان، سمة البطل، الانتصار، سد الحاجة، عودة البطل، المطاردة، النجدة، الوصول متنكرا، المزاعم الباطلة، المهمة الصعبة، المهمة المنجزة، التعرف، اكتشاف الخديعة، التجلي، العقاب، الزواج.

- لكل نص حكاية ثلاثة مستويات: المستوى السردية، والشكلي، والموضوعية.

- لكل حكاية شكل خاص تعتمد عليه في سير الحدث، لكنّها تشترك في الأجزاء المكوّنة لها، وفي العلاقات التي تربط هذه الأجزاء وفق النموذج الذي تصوره "غريماس".

- تتكون المتتالية السردية من حدث يتحدد برغبة الفاعل ووجود الصراع بين رغبة الفاعل ورغبة المضاد، ولكن المساعد كثيرا ما يرجّح الكفة إلى البطل.

- يتكون المتن من مجموعة من المتتاليات السردية والتي تعكس حركية الحكاية وإضطراباتهما.

- بعض المتتاليات السردية توجد في حكاية دون الأخرى مثلا في حكاية " هَلَاكَة " ورد توضيح كيفية هروب الأخت حتى لا تتزوج أختها ، في حين لم يرد هذا في حكاية " دَلَاة " .
- تتشابه أحيانا متون حكاية ما وحكاية أخرى مثل حكاية " الذيب والقنفود " والحكاية العالمية " الأرنب والسلحفاة " .

2-4- موضوع الحكاية:

- أحداث الحكاية موعلة في القدم غير أن بعض مواضيعها تحمل نظرة استشرافية مستقبلية مثل تعبيرها عن أهمية المياه وتحذيرها ممن يسيطر عليها .
- مواضيع الحكاية سواء كانت واقعية أو خرافية تعبّر عن ثنائية الخير والشر، وعن الصراع بينهما، وانتصار الخير في نهاية الحكاية، رغم أن الحياة الاجتماعية ليست دائما تعبير عن انتصار الخير على الشر .

- أحداث الحكاية ورغم اختلاف طبيعة شخصياتها وتنوع مواضيعها وأهدافها فهي ترمي إلى ترسيخ النموذج الإيجابي المثالي للأبطال الذي ينظم حياة الأفراد ويحسنها .

2-4-1- طريقة العرض:

- قدّمت مواضيع الحكايات بأسلوب سهل وشكل متنوع حسب ميول ورغبات الحاكي، فأحيانا يدرج تفاصيل دقيقة لموضوع ما، وفي أحيان أخرى يختصر في العبارات .

2-4-2- العقدة:

- في بعض الحكايات تتأزم الأحداث في لحظة معيّنة لتنفرج بعدها في نهاية الحكاية وتكون عادة في الحكايات القصيرة، وفي حكايات أخرى تتأزم الأحداث لتنفرج لتتأزم مرة أخرى ولتنفّرج بعدها وهكذا... ويحدث هذا عادة في الحكايات الطويلة .

2-4-3- الفكرة:

تحكّمت في الحكاية فكرة خدمتها مختلف الشخصيات وتوالت الأحداث على النحو التالي:

- سرد الحاكي أحداث الحكاية من البداية مطوّرا إياها إلى النهاية .
- وفي حكايات أخرى بدأ الحاكي بالخاتمة ثم عاد إلى تطور الأحداث وسيرورتها .
- نهاية الحكاية تتحدّد إما بنهاية سعيدة أو محزنة .
- تتوالى الأحداث بشكل منطقي ومشوّق مما يميّن المتلقي من توقع نهاية الحكاية .

2-4-4- القيم:

تعبّر الحكاية عن مجموع القيم المستحبة والمنبوذة في المجتمع الذي تعيش فيه، ويمثّل القيم الإيجابية الفاعل الإيجابي، أما القيم السلبية فيمثلها الفاعل السلبي.

2-4-5- السرد:

- سرد نفس الحكاية بلغات ولهجات مختلفة تؤثر أحيانا في دلالة المعنى فمثلا ترجمة الحكاية من الأمازيغية إلى اللهجة المحلية لمجتمع البحث يؤثر أحيانا في روح الحكاية.

- يتأثر السرد باللهجات واللغات التي يتواصل بها الأفراد، لهذا كثيرا ما نجد ألفاظا أمازيغية، تركية، إسبانية، فرنسية في الحكاية.

- يمكن الاستمرار في سرد أحداث حكاية ما بعد كل متتالية سردية إلى ما لا نهاية، وهذا بتأليف مواضيع جديدة كما ورد في حكاية "الذئب والفنقود".

- تتفاوت نسبة الحوار والسرد من حكاية لأخرى.

- يتنوع زمن السرد من ماضي وحاضر ومستقبل كما أنّ هناك سرد مدرّج، وفيه تتعالى الأحداث بشكل تراثي، فكلّما يصور الحاكي نهاية الحكاية يدرج متغير جديد ليواصل سردها.

2-4-6- الزمكانية:

تعد عنصرا هاما في معرفة بيئة الحكاية والتي تعد ملكا لكل الشعب مهما اختلفت أزمنة وأمكنة تواجدهم، لأنّ الحكاية تحكى في كل زمان ومكان.

أ- مكان الحكاية:

- يمكن أن يكون مكان الحكاية خرافيا مجهولا، كأن يرحل البطل إلى بلاد تقع وراء سبعة جبال وسبع بحار.

- يمكن أن يحدّد مكان داخل الحكاية من دون تحديد المكان العام للحكاية، كأن يقول الحاكي: نصب البطل خيمة أمام البحر، ولكن من دون تحديد المكان العام للحكاية.

- يمكن أن تحدّد أماكن الحكايات، كما ورد في حكايات الأولياء والصالحين.

ب - زمان الحكاية:

- يمكن أن يكون زمان الحكاية مطلقاً، إذ كثيراً ما تبدأ الحكاية بعبارة "كَانَ وَحَدَّ النَّهَارَ بَكْرِي"، فعبارة في قديم الزمان ليس لها زمن معلوم.
- يمكن أن يحدّد زمان الحكاية خاصة في الحكايات المعبرة عن الواقعة التاريخية، إذ بعض الحكايات تؤرخ زمان معيّن، كما ورد في حكايات بني هلال، وحكايات الأولياء والصالحين.

2-5- الديناميكية:

- تعني التحولات دراسة المتغيرات الثابتة، والمتراجعة (المختفية)، والمستجدة، ومختلف الاشتقاقات الناجمة عن هذه الثلاثية، وتنجم الحركية في الحكاية عن سيرورة الفعل عبر الزمان والمكان، ويتم هذا حسب "غريماس" إذا توفرت ثلاثة عناصر وهي:
- العقد (Le contrat) ، الاختبار (épreuve)، الاتصال والانفصال (conjonction et disjonction)
- أحداث الحكاية لا تهم في حد ذاتها، بل تأخذ الأهمية حين تحكى هذا من جهة، ومن جهة أخرى معنى الحدث ليس معطى ثابتاً، بل يتأثر بالحركية الاجتماعية فهو قابل للتغيير.
- تحتوي كل حكاية على الصراع مهما كان نوعه وشدته، وهو الذي يفعل أحداث الحكاية.
- تستعيد الحكاية توازنها وسكونها حين يتمكن الفاعل من حل الافتقار الواقع في الوضعية البدئية، وهذا باتصال ذات الفاعل بموضوع القيمة.
- قد تحدث حركية في بعض متون الحكايات، إذ تنتقل أجزاء من حكاية إلى حكاية أخرى وهذا ما يعرف بالتناسل أو تداخل النصوص (Intertextualité) كما ورد في حكاية "زُوجِ خَاوَةَ: فَيَأِقُّ النَّدَاَ وَالْمَهْبُولَ" ففي متونها الأولى تتداخل وحكاية "العُولَةُ" وهذا ما يصعب عملية البحث عن النصوص الأصلية للحكايات.

2-6- شكل الحكاية:

- يمكن أن نحلل شكل الحكاية بالتركيز على مستويين:
- بحث البنية الداخلية للحكاية وترجمة لغة الحكاية.

2-6-1- بحث البنية الداخلية للحكاية:

ترتكز على وضع نموذج نراعي فيه:

أولاً: تصنيف وتعريف وظيفة خاصيات الحكايات.

ثانياً: كيفية توظيف الحكمة الأدبية.

ونشير هنا إلى أنه لا توجد بنية داخلية موحدة لكل الحكايات، إذ بتنوع مواضيع الحكايات وشخصياتها وأهدافها تتنوع بناها الداخلية، لهذا وضع الباحثون عدة معايير لتصنيفها:

- معايير تصنيف البنية الداخلية للحكاية:

أولاً: المعيار الكمي:

يتم فيه تصنيف الحكايات حسب حجمها أي طولها وقصرها، وعدد شخصياتها،

ثانياً: المعيار الزمني:

الحكاية تتجنب كل تغلغل زمني صريح، إذ أحداثها تدور في ماضٍ سحيق لا يمكن تأريخه أو معرفته. وفي معظم الأحيان نجد أن زمن الحكاية متعدد الأبعاد إذ تجري في الحكاية أحداثاً مختلفة في الزمن نفسه.

ثالثاً: المعيار الموضوعي:

يتمثل في طبيعة الموضوع الذي تتناوله الحكاية، ومختلف الشخصيات الرئيسة المحركة للحدث،

2-7- أصناف الحكاية:

- يصعب أخذ وحدة لتصنيف الحكايات، ويرجع هذا إلى ما يلي:

أولاً: تشابه مرفولوجية الحكاية من حكاية لأخرى (الوضعية البدئية، الابتعاد، الحضر، التجاوز، الاستخبار، الإخبار، الخديعة... إلخ).

ثانياً: تكرار أحداث ومتون وحلقات الحكاية من حكاية لأخرى (تداخل النصوص).

- أصناف الحكايات الأكثر انتشاراً في مدونة البحث هي: الحكاية الخرافية، وحكاية الحيوان، وحكاية الواقع الاجتماعي، والحكاية المرحية.

ولكن هناك أصناف أخرى لا تقل أهمية مثل حكايات الجان، المغامرات، الرحلات، السياسة... إلخ.

- الحكاية الخرافية هي بقايا معتقدات وأفكار ترجع إلى الفكر الديني والأسطوري.

- تتسم مواضيع الحكايات الخرافية باللامعقول، كأن يحكى مثلا بأن أصل الإنسان يعود إلى أكل تفاحة أو شم زهرة، تحوّل الإنسان إلى طير، استمرار الحياة بعد الموت، تمكن البطل من اختراق الأزمنة والأمكنة... الخ.

نفهم من هذا بأنّ اللامعقول يضم معطيات ميتافيزيقية خرافية والتي بالرغم من عدم وجودها، فقد يؤمن بها العقل ويفكر فيها، إذ لا يفكر العقل في شيء غير موجود تماما، بمعنى آخر ليس كل ما هو عقلي علمي، فقد يؤمن بها العقل ولا يشتهها العلم.

ومنه فالحكايات الخرافية وإن اتسمت باللامعقول، فقد يثبت العلم مستقبلا علميتها.

- تفعّل حكايات الواقع الاجتماعي العناصر التي تؤثر في التماسك الاجتماعي، وهذا بتركيزها على أهمية العلاقات الاجتماعية بين مختلف الأفراد.

- تؤكد حكايات الواقع الاجتماعي على أهمية الأصل الاجتماعي للفاعل ومدى تأثير ذلك على مركزه ودوره الاجتماعيين.

- تعتبر الحكاية المرحلة قليلة الانتشار مقارنة بأصناف الحكايات الأخرى، وهي تؤدي وظيفة التنكيت والفكاهة إلى جانب وظيفة النصح والإرشاد.

2-8- ديناميكية الحكاية:

2-8-1- الثوابت: هناك نوعين من الثوابت هما:

أولا: ثوابت على مستوى بنية الحكاية.

ثانيا: ثوابت على مستوى محتوى الحكاية.

أولا- ثوابت على مستوى بنية الحكاية: تنحصر في:

أ - ثوابت على مستوى مرفولوجية الحكاية: والتي تضم بنية الحكاية ابتداء من الوضعية الأصلية (حدوث الافتقار، العقدة، حل العقدة...) إلى أن يتم تحقق موضوع القيمة.

ب- ثوابت على مستوى أفعال الشخصيات: تقوم الشخصيات خلال سير الحدث بنفس الأفعال.

ثانيا- ثوابت على مستوى محتوى الحكاية: يمكن حصرها فيما يلي:

أ - تكرار نفس الألوان المستحبة كالأخضر والأبيض، والمنبوذة كالأسود والأحمر...

ب- تكرار نفس الأعداد المستحبة والمقدسة كالواحد والسبعة.

- ت- تكرر نفس الأدوات السحرية مثل: التفاح، الخاتم، الماء، الحليب.
ث- تكرر نفس الأماكن الخرافية كالمكان الواقع وراء سبعة جبال و بحار، أو ذكر مكان مجهول.

2-8-2- المتغيرات:

تتأثر الحكاية بمختلف التغيرات التي تحدث في المجتمع، وينعكس هذا في مستويين إثنين هما:

أولاً: لغة السرد.

ثانياً البنية المرفولوجية للحكاية.

أولاً- لغة السرد:

عرفت الجزائر مجموعة من الأحداث التاريخية أثرت في لغة السرد، إذ كثيراً ما تحتوي الحكاية ألفاظاً أمازيغية، عربية، تركية، إسبانية، فرنسية، وهذه الأخيرة تعد الأكثر انتشاراً في العامية الجزائرية، ويعود هذا إلى الأسباب التالية:

- المرجعية اللغوية للجزائر: تأثير الاستعمار الفرنسي على لغة الاتصال والتواصل بين الجزائريين هذا بالإضافة إلى إشكالية التعريب بعد الاستقلال من حيث التناول والتطبيق.
- تكوين الحاكي: بعض الحكاة خاصة ذوي المستوى التعليمي العالي يستخدمون ألفاظ فرنسية رغم وجود المرادف لها في العامية مثل: بيبِي (Bébé)، أوموَا (Au moins)، دِيرِيكْت (directe) لأكورس (la course)... الخ.

ثانياً- البنية المرفولوجية للحكاية:

أفعال الشخصيات تبقى ثابتة - حسب "پروپ" - في حين تبقى الأجزاء الأخرى متغيرة، فمثلاً الرحيل والإرسال أو الابتعاد بهدف إصلاح الافتقار الواقع في الوضعية البدئية موجود في معظم الحكايات ولكن الهدف يعتبر متغيراً:

أ - الابن يخبر أمه بأنه سيجتاز سبع سنوات شقاء، فيرحل الابن لقضاء قدره.

ب- العجوز تخبر البطلة بأنها السبب في رحيل إخوتها فترحل بحثاً عنهم.

ت- الأم تخبر أولادها بأنها بحاجة إلى الورد الحمراء، فيرحل الأولاد بحثاً عنها.

ث- الأمير يرسل الخدم بحثا عن حل للغز.

- أنواع المتغيرات (التحويلات): هناك أنواع عديدة من المتغيرات منها:

الاختزال، التضخيم، التشويه، القلب، الحدة والخبو، الإبدال الداخلي، الإبدال الوثني، الإبدال العادي، الإبدال الأدبي، التعديل، إبدال ذو أصل مجهول، الإدغام، الداخلي، الإدغام الواقعي، الإدغام العقيدى.

2-9- رمزية الحكاية:

- تستخدم الرموز للتعبير عن معاني مستترة، وتوظف لأجل ذلك ثلاثة علوم أساسية وهي: المعاني، البيان، البديع.

- لكل مجموعة اجتماعية رموزها الخاصة بها، والتي تتصل بواسطتها مع الآخرين، والحكاية تهدف إلى تشكيل مجتمع تتوحد فيه الرموز الاجتماعية.

- تؤدي الرموز وظيفتين هما: الاتصال، المشاركة.

الأولى: وهي الوظيفة التي عن طريقها تستخدم الرموز للتخاطب ونقل الرسائل (الشفهية) بين فردين أو بين مجموعة من الأفراد

الثانية: وهي الوظيفة التي تسمح بواسطتها، أو تستدعي شعور الانتماء إلى التجمعات أو الجماعات، أو أنها أي الرموز أخيرا تجسد بعض خصائص تنظيم التجمعات أو الجماعات.

أفعال الفرد الاجتماعية تستخدم رموزا معينة للتعبير عن مشاركته الاجتماعية

- أهم الرموز التي تعكس وظيفة المشاركة والواردة أيضا في حكايات المدونة هي:

- رموز التنظيم التدرجي: والتي تعبر على أن كل طبقة أو مجموعة لها رموزها الخاصة بها كنوع اللباس مثلا.

- رموز التضامن: تترجم تلاحم جماعة ما مثل استعمال ذات الألوان المستحبة في الحكايات كاللون الأبيض والأخضر، أو الألوان المتأرجحة كالأحمر، أو الألوان غير المستحبة كالأسود والأزرق.

- الرموز التاريخية: تعكس هذه الرموز الذاكرة الجماعية، لذا كثيرا ما تسرد الحكايات أحداثا أو رموزا تاريخية بغرض الإيحاء مثل ذكر أسماء ك "النمرود"، "هارون الرشيد" للدلالة على معاني ضمنية.

- الرموز السحرية: تعبر عن قوة ما، ومن أهم العناصر التي جسدت السحر في الحكايات الماء، والذي عبّر عن أهمية القوة المسيطرة على منابع المياه، إشكالية الخلق وتجدد الخلق كالعودة إلى الحياة بعد الموت، القدرة على التحوّل من نوع إلى آخر أو من صفة إلى أخرى. هذا بالإضافة إلى عنصر القربان الذي يوقع عادة بطل الحكاية في المحذور كخطر الموت أو تغيير المركز الاجتماعي.

- الرموز الدينية: يتجمع الأفراد حول الرموز الدينية والتي تمثل رمزا لوحدتهم ولمشاركتهم الاجتماعية، ومن الحكايات التي عكست هذا الجانب حكايات الأولياء والصالحين مثل: "سيدي عبد الرحمان"، "سيدي بومرداسي"، "سيدي بوفري"، "سيدي منصور"،... الخ.

2-10- المرجعية التاريخية الضمنية للحكاية:

الأسطورة هي:

أولا: تعبير عن مشاعر المجتمع المشتركة.

ثانيا: مجموع المعتقدات غير المرتبطة بالعقل، والتي تتضمن قضايا تصف ظواهر مردها إلى ما وراء الطبيعة.

ثالثا: نسق من العقائد الدينية قائمة على أساس صلة خيالية تربط بين أحداث لا عقلية.

رابعا: إجابة عن تساؤلات الأفراد المبهمة والمجهولة كأصل الأشياء وتطورها.

2-10-1- علاقة الأسطورة بالحكاية:

الأسطورة تصبح -بعد مرحلة ما- حكاية. فالأسطورة تعد مرجعية من المرجعيات العديدة التي تغذي محتوى الحكاية.

2-10-2- علاقة الأسطورة بالتاريخ:

بعض أحداث التاريخ تستمد من الأسطورة خاصة في الزمن البدئي للمجتمعات.

وعليه فالأسطورة تعد أحد مصادر الاستدلال في البحث التاريخي فهي أهم وصلات الاتصال بيننا وبين الإنسان الأول لكونها أحد الوسائل التي ابتكرها للتعبير عن فكره وعن أنشطته المختلفة وعلمه وعقيدته وإيمانه وميوله.

ربط التاريخ بالواقع والأسطورة بالخيال، والحقيقة أنّ التاريخ ليس كله وصفا واقعيا للحقيقة أو للحادثة، كما أنّ الأسطورة ليست كلها خيالا، ولكن هناك علاقة ثنائية بين الأسطورة والتاريخ. ومنه يتغذى التاريخ أحيانا من الأسطورة لبناء وقائعه.

وأهم المرجعيات الضمنية للحكاية:

- المرجع الديني اللاهوتي الميتافيزيقي: تضمن عنصر الروح والقربان إذ عودة الروح مرتبطة بتصور اعتقادي لاهوتي ينص على عودة الروح من نوع إلى آخر. وحللنا هذا المرجع بواسطة مجموعة من المفاهيم مثل: الخلق، القربان (الطقوس)، الماء، النار.

- مرجع القصص القرآني: من عناصر النص القرآني الذي ذكرت في الحكايات الملائكة والجن

- المرجع الأدبي: من القصص الأدبية الواردة في الحكايات "كليلة ودمنة"، "ألف ليلة وليلة" والأمثال.

- مرجع الواقع الاجتماعي: عكس الواقع في مجموعة من العلاقات منها علاقات الحب، الأخوة، الحكم... ولتوضيح هذا حللنا: الطبقية، الصداقة.

نستنتج مما سبق بأنّ محتوى الحكاية يتأثر بمختلف المرجعيات التاريخية:

الأسطورية، الدينية، الأدبية والاجتماعية... مما يبين تحقق الفرضية الأولى للبحث والتي تنص على أنّه: يتأثر محتوى الحكاية بمختلف المرجعيات التاريخية: الأسطورية، الدينية، الأدبية، الاجتماعية...

3- الحكاكي:

3-1- أنواع الحكاكي:

الحكاية متفاوتون فيما بينهم من حيث المميزات النفسية والاجتماعية والفيزيولوجية، كتوفر عنصر الموهبة والقدرة على الأداء، والجرأة والهيئة والصوت الجميل وملامح الوجه والقدرة على تقمص شخصيات الحكايات. وهناك نوعين من الحكاكة:

الأول: الحكاية غير المحترفين: هم أشخاص يحكون حكايات من دون مقابل مثل الجذات.
 الثاني: الحكاية المحترفين: هم فاعلون يقومون بسرد الحكايات بمقابل، مثل الحكاية الذين يسردون قصصا للأطفال في إطار الورشات، المخيمات الصيفية، وسائل الاتصال وأماكن التسلية والتثقيف.

3-2- علاقة الحاكي بالحكاية:

يوجد نوعان من العلاقات:

الأول: الحاكي الغريب عن الحكاية: هو حاكي لا تربطه أية علاقة بأحداث الحكاية أو أبطالها
 الثاني: الحاكي المتضمن في الحكاية: هو حاكي يحضر كأحد شخصيات الحكاية كأن يكون بطل الحكاية. أو يمكن أن يكون في وضعية ثانوية بالنسبة إلى أبطال الحكاية كأن يكون ملاحظا للأحداث.

3-3- وظائف الحاكي: هناك عدّة وظائف يقوم بها الحاكي أثناء عملية السرد:

وتنحصر بين الوضعتين الأساسيتين للحكاية وهما:

أ- الوضعية الافتتاحية: والتي تعني الوصف، حدوث الافتقار...

ب- الوضعية الختامية: والتي تعني تحقيق الهدف.

وأهم الوظائف هي:

- 1- وظيفة السرد: حيث يقوم الحاكي بسرد الحكاية، فأول وظيفة يقوم بها الحاكي هي السرد.
- 2- وظيفة تنسيق: وظيفة الحكي تختلف من شخص لآخر، رغم أن موضوع الحكاية نفسه، إذ الحاكي هو الذي ينظّم الأحداث ويرتبها حسب اعتقاده وتصوره.
- 3- وظيفة إبلاغ: لكل حكاية مهما كان موضوعها مغزى وهدف قد يكون قيميا أخلاقيا، أو توضيحيا تفسيريا، أو ترفيهيا، وهذه الأهداف هي التي يبلّغها الحاكي للمستمع..
- 4- وظيفة انتباهية: وهي وظيفة يقوم بها الحاكي لإثارة انتباه المستمع، كأن يغيّر أحداث سير الحكاية ليتحدث عن شخصية المستمع لعقد عنصر التشابه بينه وبين البطل، أو كأن يبدأ الحكاية بالبسملة والصلاة والسلام على النبي.

5- وظيفة استشهادية: تبرز هذه الوظيفة حين يركّز الباحث على تاريخ الحدث، أو يركّز على المصدر الذي استمد منه أحداث الحكاية.

6- وظيفة إفهامية أو تأثيرية: يقصد بها محاولة إقناع الحاكي المستمع بأحداث الحكاية، كأن يقول "كانت هناك غابة، يوجد فيها غول كبير..." وهو متأكد من وجود هذا الغول كحقيقة لا تقبل الجدل، ويحاول أن يقنع المستمع بهذه الحقيقة.

7- وظيفة انطباعية أو تعبيرية: تتجلى هذه الوظيفة خاصة في حكايات السير الذاتية، فيعبّر فيها الحاكي/ الفاعل عن أفكاره ومشاعره وأحلامه بكل دقة وتفاني وإقناع. وكل حكاية تتطلب حاكي مبدع يعبر عنها للمستمع.

3-4- انحراف الحاكي:

يندمج الحاكي وسلوكات البطل، فيتفاعل معها، أو يستاء منها، وهذا يعبر عن ذات الحاكي لا ذات الفاعل في الحكاية، وهذا ما يؤدي إلى انحرافه.

ولا يقصد بانحراف الحاكي البعد القيمي، وإنما يقصد به ابتعاد الحاكي عن الخط النمطي المستقيم لسير الحكي. ويفهم ذلك من خلال العلامات الدالة على تواجد الحاكي في النص، وبعضها يبدو مرثيا واضحا في حين يصعب تمييز البعض الآخر بسهولة:
أ-العلامات المرئية للحاكي في النص:

و يتجلى ذلك من خلال "الأنا" في النص أي ضمير المتكلم.

وينبغي التمييز بين "أنا" الدال على الحاكي و"أنا" الدال على بطل الحكاية.

أولاً: الأنا الدال على الحاكي: يوجد أحيانا في بعض العبارات الافتتاحية للحكاية كأن يقول: "صَلُّوا عَلَى النَّبِيِّ" فيجيبه المستمع "عليه الصلاة والسلام". وقد نجده أيضا داخل متن كان ينحرف عن مسار الحكاية ويسرد واقعة شخصية. أو ذكر العبارات الختامية كأن يسأل: هل أعجبتكم الحكاية؟.

ثانياً: الأنا الدال على شخصية من الشخصيات الحكاية: يمكن تمييزه بسهولة فكل شخصية تعبر عن نفسها بلسان الحاكي فهو يعبر عن كل شخصية بقوله: "قال" أو "قالت" وهكذا...

ب-العلامات غير المرئية للحاكي في النص:

الحاكي ليس هو من انشأ الحكاية ، ولكنه هو من يوصلها إلى المتلقي أو المستمع وهذا الأخير لا يقل أهمية عن الحاكي فهو يؤثر فيه من نوعية الخطاب.

فإذا كان المستمع طفلاً فيقدم له الحاكي موضوع الحكاية وفق ما تقتضيه قدراته العقلية وميولاته، أما إن كان المستمع راشداً فيقدم له الحاكي مواضيع تناسب و عقلانيته هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعدّل الحاكي النص الحكائي حسب متغير الجنس، إذ لكل جنس اهتماماته، استعداداته وطرق تفكيره.

الحاكي ليس هو من أنشأ الحكاية و لكنه هو من يوصلها للمستمع هذا الأخير، وعليه فهو يتغذى من المنظومة التصورية لمجتمعه ويصيغ أفكار الحكاية بما يتواءم ومقاصد مجتمعه.

ومن الأمثلة التي تعكس انحراف الحاكي خروج الحاكي عن النص إذا ما تعلق الأمر برغبة مهووسة لبطل الحكاية تكون ذاتها رغبة الحاكي ك رغبة ميؤوس منها للإنجاب.

وأحيانا يتفاعل الحاكي بصيغة مبالغ فيها. كأن يعبر عن رغباته وانفعالاته كأن يتوقف عند متتالية الأكل ليعبر عن رغبته الشديدة في تناول طبق الكسكس باللحم.

وأحيانا يعبر الحاكي عن سخطه من الدولة ومؤسساتها. ليخرج عن بناء الحكاية ويذكر أمثلة عن انتهاكات وتعسف مؤسسات الدولة.

وتجدر الإشارة إلى وجود الاختلافات بين الحكاية من جهة، ومن جهة أخرى بين النص

الحكائي والنص التاريخي

ثانياً: في الحكاية الأولى ذكر الحاكي بأن "علي بن أحمد" رجل مؤمن جاء إلى الحاكم وسأله عن سبب إعدامه للسجناء، أما في الحكاية الثانية فلم يتم ذكره أبداً. الفرق إذن بين حاكي وآخر يكمن في تداولية الخطاب والذي لا يفهم إلا داخل السياق الذي أنتجه.

ويعود الاختلاف إلى عدة أسباب أهمها نقص إطلاع الحاكي على النصوص التاريخية وكذلك إلى اختلاف المقاصد ما بين الحاكي والمؤرخ.

نقل الحاكلي الكلام عن الحاكلي الأصلي يجعله يضيف عليه تغييرات فهو يفعل بعض الأحداث أي يقوم بالتأويل وفق معتقداته. وتبرز معتقدات الحاكلي من خلال أفعاله وخاصة في جانبها اللغوي أي دلالة فعل القول، فالفاعل أي الحاكلي إن كرر الخطاب فهذا دليل على قوة معتقداته. ومنه، تداول واستمرار المعتقدات يرتبط بتكرار الحاكلي لها، وهذا الأخير يتمسك بها إن كانت قوية وتشبع أهدافه. وهذا ما يبين تحقق الفرضية الثالثة للبحث والتي تنص على أنه: تتأثر تداولية النص الحكائي بمعتقدات الحاكلي.

4- التاريخ:

هناك من ينفي العلمية على التاريخ وذلك يرجع إلى الاعتبارات التالية:

أ_ يتعامل التاريخ مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي.

ب_ التاريخ لا يعلم أي درس.

ت_ التاريخ غير قادر على التنبؤ.

ث_ التاريخ ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه.

ج_ يتطرق التاريخ إلى قضايا الدين والأخلاق، وهذا على نقيض العلم.

_ يصل المؤرخ إلى الموضوعية إذا طبق مبدأ السببية وهي اللحظة التي ينتقل فيها من المعطى الخام إلى إستمولوجية الشيء المعطى. أي حينما ينتقل من مجرد سرد الوقائع إلى معرفة التحليل الدلالي العميق، وهنا يفترض تصميمًا منطقيًا للمتغيرات وهذا ما أسماه "فير" النموذج المثالي.

4-1- التاريخ عند الواقدي

_ منهج دراسة التاريخ يرتكز عند الواقدي على: الاستقصاء، النسبية، التكرار، الشك والتمحيص.

- الانتقادات الموجهة له:

_ كان معظم أهل الحديث والنقاد يتهمون الواقدي بالكذب والوضع، وعلتهم في ذلك أنه كان يروي الحديث عبر سلاسل إسناد متباينة، إلا أن هذه العلة تبدو أقرب إلى مسألة التدقيق منها إلى التضعيف.

_ للواقدي بعض المآخذ تدوين الأخبار في الرواية إذ أحيانا يتدخل فيها خيال الواقدي في استرسال وقلب الأحداث وفق ما ينسجم وآذان المستمعين لها. و إقبالهم على كل ما هو عجائبي بعيد عن المؤلف.

لهذا بعض الكتاب اعتبروا الواقدي "ثقة" في مجالي التاريخ والفقه، إلا أنهم اعتبروه ضعيف في الحديث.

4-2- التاريخ عند ابن خلدون

التاريخ ينتهي عند المؤرخ، معناه المؤرخ لا يعرف إلا ما حفظ، أي ما دوّن عبر الأجيال وهذا يتناظر وفكر ابن خلدون والفترة التي عاشها والتي اتسمت بزوال واندثار الحضارة الإسلامية.

أ _ أسباب الكذب في التاريخ: عدم التزام الموضوعية، عدم مراعاة قوانين الطبيعة، الجهل بطبائع العمران، الذهول عن تحديد الأغراض في التاريخ.

ب_ قوانين تفسير التاريخ عند ابن خلدون: قانون السببية، قانون التشابه، قانون التطور، قانون المطابقة:

- الانتقادات الموجهة له:

تنحصر أهم الانتقادات الموجهة لابن خلدون في: المنهج النقدي التاريخي، الاعتماد على قانون المطابقة وإهمال استخدام الإسناد في النقد التاريخي، النظر في الأخبار من حيث الإمكان والاستحالة، نظرتة إلى العرب ونقد المؤرخين ورواياتهم التاريخية.

4-3- التاريخ عند أركون

— يرتكز المنهج الذي اقترحه "أركون" لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي على الأسس التالية:
الإسلاميات التطبيقية، إعادة القراءة للبحث عن المعنى غير المفكر فيه، توظيف مختلف الاختصاصات، الانتقال إلى آليات التفكير الحديث، وجوب الارتكاز على معطيات العلوم المعاصرة، طرح مسألة الدين بشكل جديد، إعادة النظر في دور اللغة وعلاقتها بالفكر، التطابق بين التاريخ المكتوب والكلية التاريخية المعاشة.

— ولتحقيق القراءة الصحيحة للمنهج وجوب تطبيق الجهاز المفاهيمي المعاصر بعد تبينه قصد تحليل الخطاب والنص من أجل الكشف عما منع التفكير فيه.

— ولتحقيق إعادة بناء التاريخ وتخليصه من الهيمنة الدوغمائية والسلفية، ينبغي إبعاده من اللاعقلانية التي سيطرت عليه.

— الانتقادات الموجهة له:

— أخطأ حينما ركز على النص القرآني وكأنه يعبر عن كل العقل العربي فالجزء لا يعبر دوماً عن الكل.

— أراد تطبيق التجربة الغربية، ولكن، كل من العرب والغرب هما انعكاس لسياقين تاريخيين مختلفين، لذا لا يمكن تبني تجربة الغرب لأنها جاءت كنتيجة حتمية لواقع مغاير للعرب.

— أراد تطبيق القواعد الإبستمولوجية التي بنى بها العقل العربي معارفه والتي برهن بعض المفكرين بأن بعض مرتكزاتها خاطئة. ولكن، المقدمات الخاطئة تجر دوماً إلى النتائج الخاطئة.

— لا يمكن أن نفسر ونفهم مفهوم ما إن تعددت أسسه واتجاهاته حد التناقض لأن من مبادئ العقل عدم التناقض.

4-4- رأي الكتابات التاريخية في السلطة العثمانية بالجزائر

4-4-1- النموذج الايجابي:

يمثل هذا النموذج مجموعة من الفاعلين، أهمهم: أبو راس الناصري، عبد القادر المشرفي، أحمد ابن سحنون الراشدي، محمد بن ميمون الجزائري، ابن هطال التلمساني، حمدان بن عثمان خوجة... وتمثلت نظرة الفاعلين إلى السلطة العثمانية الحاكمة في الجزائر، وخاصة في مرحلة التحرير الكامل للمناطق المحتلة (1207-1792) بالإيجاب.

و اتسمت علاقة السلطة الحاكمة مع الفاعلين الاجتماعيين (القادة، المرابطين، المتصوفة الفقهاء، الشعراء، العلماء، المثقفين، وأعيان القبائل...) بالتفاعل الايجابي خاصة في الفترة التي سبقت التحرير الكامل للمناطق المحتلة من طرف الإسبان، ويرجع هذا إلى وجود المصلحة المشتركة. ولكن، تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض أعيان القبائل رفضوا الانقياد للسلطة العثمانية إلا بعد تيقنهم من المحافظة على مكانتهم الاجتماعية وصلاحياتهم.

4-4-2- النموذج السلبي:

يمثل هذا النموذج مجموعة من الفاعلين، أهمهم: بلقاسم الرحموني الحدادي، بلقندوز القداري التيجيني، الحسين الورثيلاي، مسلم بن عبد القادر الوهراني، الشريف الزهار، لكحل بن خلوف...

إذن وعلى الرغم أن بعض الفاعلين تميزت نظرهم إلى السلطة العثمانية الحاكمة في الجزائر، وخاصة في مرحلة التحرير الكامل للمناطق المحتلة (1207-1792) بالإيجاب، ولكن، وفي المقابل هناك فاعلون يمثلون النموذج السلبي لكنهم قليلون ويرجع هذا إلى أن معظم المؤرخين الذين وصلتنا آثارهم وإنتاجهم كانوا من الموالين للأتراك أو موظفين عندهم.

ومنه، تباين النصوص التاريخية ما بين المؤرخين (كتابة وقراءة) يرتبط بتمثلات المؤرخ وهذه الأخيرة تبني حسب مقاصده وغاياته، مما يبين تحقق الفرضية الثانية للبحث والتي تنص على أنه: يتأثر النص التاريخي بمختلف تمثلات المؤرخ.

المصادر والمرامح

قائمة المصادر والمراجع:

_ باللغة العربية:

I- المصادر:

- القرآن الكريم.

II - الكتب

أ- المنهجية:

- 1- إحسان (محمد الحسن): مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل، عمان، 2005.
- 2- إحسان محمد (الحسن): الأسس العلمية لمناهج البحث العلمي، دار الطليعة، بيروت، 1986.
- 3- العيسوي محمد (عبد الرحمن)، العيسوي محمد (عبد الفتاح): مناهج البحث العلمي، دار الراتب، الإسكندرية، مصر، 1997.
- 4- الفوال مصطفى (صلاح): مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، مكتبة غريب، القاهرة، 1982.
- 5- بدوي (عبد الرحمان): مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- 6- بوحوش (عامر)، الذنبيات محمود (محمد): مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 7- دليو (فضيل)، غربي (علي): أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البحث، قسنطينة، 1999.
- 8- زواتي (رشيد): مناهج وأدوات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار الهدى، عين مليلة، 2007.
- 9- عقيل حسن (عقيل): فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1999.
- 10- عمر (محمد زيان): البحث العلمي، مناهجه وتقنياته، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط4، 1983.

ب- الأدب:

- 11- الأسمر (راجي): علوم البلاغة، دار الجليل، بيروت، 1999.
- 12- ابن المقفع (عبد الله): كلىة ودمنة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2001.
- 13- البقلي قنديل (محمد): الأمثال الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1987.

- 14- القلماوي (سهير): ألف ليلة وليلة، دار المعارف، مصر، 1966.
- 15- المنداسي (سعيد بن عبد الله التلمساني): ديوان شعر، تحقيق وتقديم: بونار (رابح)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976.
- 16- باختين (ميخائيل): الملحمة والرواية: دراسة الرواية، مسائل في المنهجية، تر: شحيد (جمال)، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982.
- 17- باقر (طه): ملحمة كلكماش، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1975.
- 18- بجاوي (محمد الصالح): الأدب الشعبي الجزائري، الأمثال والحكم، دار الجائزة، القبة، الجزائر، 2009.
- 19- بدير (حلمي): أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء للطباعة والنشر، سوريا - ط2، 2002.
- 20- بلحاج (كاملي): أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكوّنات والأصول)، منشورات اتحاد الكتاب، دمشق، 2004.
- 21- بن الشيخ (التلي): منطلقات التفكير في الأدب الشعبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- 22- خورشيد (فاروق): عالم الأدب الشعبي العجيب، دار الشروق، القاهرة، 1991.
- 23- رودلف (زهايم): الأمثال العربية القديمة، تر: عبد التواب (رمضان)، بيروت، 1982.
- 24- سعد الله (أبو القاسم): تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- 25- علي (شلق): نجيب (محموظ): في مجهوله المعلوم، دار المسيرة، بيروت، 1974.
- 26- فرحاني (أمزيان): ألف ليلة وليلة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، 1994، (4 أجزاء).
- 27- قريش روزلين (ليلي): سيرة بني هلال، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1988، ج1.
- 28- مرتاض (عبد المالك): ألف ليلة وليلة، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت.

ت- الأسطورة:

- 29- السواح (فراس): الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، 1997.
- 30- الشوّاف (قاسم): ديوان الأساطير، سومر وآكاد وآشور، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1996.
- 31- الصالح (نضال): النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، بيروت، 2001.

- 32- بوزيدة (عبد الرحمان) وآخرون: الجزائري وأسطورته: المخيال الاجتماعي وآليات التماهي، م.و.ب.م.ا.ت، الجزائر، 2003.
- 33- جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية: الأسطورة توثيق حضاري، مملكة البحرين، 2005.
- 34- خورشيد (فاروق): أديب الأسطورة عند العرب، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت، 2004.
- 35- زكي كمال (أحمد): الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.
- 36- زيعور (علي): التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ط3.
- 37- —————: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس، بيروت، 1984، ط2.
- 38- علي ربيعو (تركي): العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995، ط 2.
- 39- غريب (سعد): موسوعة الأساطير والقصص، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2000.
- 40- فرايزر (جيمس): أساطير في أصل النار، تر: الشام يوسف (شلب)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2008، ط 2.
- 41- فروم (إريش): الحكايات والأساطير والأحلام، تر: حاتم (صلاح)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1990.
- 42- فريجة (أنيس): ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1979.
- 43- ليفي شتراوس (كلود): الأسطورة والمعنى، تر: حديدي (صبحي)، منشورات عيون، الدار البيضاء، دت.
- 44- محمد خليفة (حسن): الأسطورة والتاريخ في التراث الشعبي القديم دراسة في ملحمة جلجماش، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1997.
- 45- محمد (شاهين): الأدب والأسطورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
- 46- ميرسيا (إلياد): الأساطير والأحلام والأسرار، تر: كاسوحة (حسيب)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004.
- 47- —————: مظاهر الأسطورة، تر: خياطة (نهاد)، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991.

- ث - الإسلام/ فكر:
- 48- الألباني (ناصر الدين): ضعيف الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ، ج4.
- 49- _____: ضعيف سنن الترميذي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1411هـ، ج1.
- 50- الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.
- 51- _____: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1994.
- 52- السماعي (مصطفى): الاستشراق والمستشرقون، دار وائل للنشر والطباعة، الأردن، 2001.
- 53- المودودي (أبو علي): نظرية الإسلام السياسية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، 1985.
- 54- بشار (سعيد): قضايا إسلامية معاصرة، النخبة والإيديولوجيا والحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2005.
- 55- سعد الله (أبو القاسم): المفتي الجزائري ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي (1775-1850)، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1976.
- 56- _____: شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986.
- 57- سلمي (أحمد): السياسة والاقتصاد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1980.
- 58- عبد الرزاق (علي): الإسلام وأصول الحكم، تر: خليل (أحمد خليل)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 2005.
- 59- كمال (عبد اللطيف): التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
- ج - الإيديولوجيا:
- 60- العروي (عبد الله): مفهوم الإيديولوجيا (الأدلوجية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1983.
- 61- _____: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
- 62- تريبون (جوزيف): إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا، تر: مرقص (إلياس)، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1986.
- 63- سبيلا (محمد): الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

- 64- ماكس (كارل)، انجلز (فريدريك): الإيديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، دت.
- ح- التداولية:
- 65- ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، بيروت، لبنان، 1994، ط3.
- 66- طه (عبد الرحمان): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، دت، ط2.
- خ- الحكاية:
- 67- بروب (فلاديمير): مرفولوجية الخرافة، تر: عبد الكريم (حسن)، بن عمو (سميرة)، شراع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 1996.
- 68- —————: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، تر: باقر بكر (أحمد)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1989.
- 69- بلعمري (رابح): الوردة الحمراء، قصص شعبية من شرق الجزائر، المنشورات الجامعية، مطبعة بوبلسود، باريس 1983.
- 70- بورايو (عبد الحميد): الحكاية الخرافية للمغرب العربي، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 1982.
- 71- جينيت (جيرار): عودة إلى خطاب الحكاية، تر: معتصم (محمد)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- 72- سيد أحمد (نجمة): حكايات جدي، المطبعة الحديثة للفنون، الجزائر، 2005.
- 73- شيرازي أبو القاسم (أنجوي): حكايات من الأدب الشعبي الفارسي، تر: باكور (مصطفى)، المجلس الوطني للثقافة، الفنون والتراث، الدوحة، 2007.
- 74- فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيها، تر: إبراهيم (نبيلة)، إسماعيل (عز الدين)، دار القلم، بيروت، 1973.
- 75- ليفي ستروس (كلود)، بروب (فلاديمير): مواجهة بصدد علم تشكل الحكاية، تر: معتصم (محمد)، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1988.
- 76- مهنا (غراء حسين): أدب الحكاية الشعبية، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوانجمان، بيروت، 1997.
- 77- ناسيب (يوسف): حكايات جزائرية من جرجرة، المنشورات الجامعية والعلمية، الجزائر، 1982.

د- الخرافة:

- 78- بدران (إبراهيم)، الخماش (سلوى): دراسات في العقلية العربية: الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، 1979.
- 79- عيسوي (عبد الرحمان): سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، مع دراسة ميدانية مقارنة على الشباب المصري والعربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

ذ- الدين:

- 80- شحاتة (عبد الله): الدين والحياة، دار غريب للطباعة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت.
- 81- عبد الوهاب (لواء أحمد): دراسة في الأديان: الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989.

ر- الفعل الاجتماعي:

- 82- راينو (فيليب): ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تر: جديدي (محمد)، كلمة، أبو ضبي، والاختلاف، الجزائر، 2009.
- 83- غدندر (أتوني): علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، تر: الصيّاغ (فايز)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2005.
- 84- روشيه (غي): مدخل إلى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، تر: دندشلي (مصطفى)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.
- 85- روشيه (جي): علم الاجتماع الأمريكي، دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، تر: الجوهري (محمد)، وزايد (أحمد)، دار المعارف، القاهرة، 1981.
- 86- كابان (فيليب)، دورتيه فرانسوا (جان): علم الاجتماع، من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات، تر: حسن (الياس)، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2010.
- 87- كريب (إيان): النظرية الاجتماعية من "بارسونز" إلى "هابرماس"، تر: محمد حسين (غلوم)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دت.

ز - القصة:

- 88- المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، تونس، دت.
- 89- بورايو بن الطاهر (عبد الحميد): القصص الشعبي في منطقة بسكرة، دراسة ميدانية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 90- رشاد (رشدي): فن القصة القصيرة، دار العودة، بيروت، 1975، ط2.
- 91- قریش (روزلين ليلي): القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 92- مريدن (عزيزة): القصة والرواية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ط2.

س - المخیال:

- 93- أنزيو (ديديه): الجماعة واللاوعي، تر: حرب (سعاد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.
- 94- الجويلي (محمد): الزعيم السياسي في المخیال الإسلامي بين المقدس والمدنس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس، 1992.
- 95- القاسم (محمود): المخیال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، 1969.
- 96- المسعودي (حمادي): متخیل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، 2007.
- 97- بورديو (بيير): الرمز والسلطة، تر: بنعبد العالي (عبد السلام)، دار توبقال، المغرب، ط3، 2007.
- 98- عمراي (الطباع): عبقرية المخیال في رسالة الغفران، مطابع دار الكشف، بيروت، دت.
- 99- غايت (راجي): الخروج من الجسد: أغرب من المخیال، دار الشروق، 1987.
- 100- هووك صموئيل (هنري): منعطف المخیلة البشرية، تر: حديدي (صبحي)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1983.

ش - المعتقدات:

- 101- بودون (ريمون): أبحاث في النظرية العامة في العقلانية. العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: سليمان (جورج)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
- 102- غوستاف (لوبون): الأراء والمعتقدات، تر: زعيتير (عادل)، كلمات، مصر، 2012.

ش - الميتافيزيقا:

- 103 - إيفانوف (يوم): الإنسان والروح، تر: أبو حمزة (عاطف)، دار الطليعة الجديدة، سوريا، 1995.
- 104 - الألوسي (حسام): الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- 105 - الجابري عابد (محمد): المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ج2.
- 106 - السواح (فراس): مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، لبنان، 1991.
- 107 - جلال شرف (محمد): الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.
- 108 - سرفبالي (راداكرشنا)، شارلز (مور): الفكر الفلسفي الهندي، تر: اليازجي (ندرة)، دار اليقظة العربية، بيروت، 1967.
- 109 - فرانكفورت (هنري)، ولسن (جون): ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، تر: جبرا إبراهيم (جبرا)، دار مكتبة الحياة، بغداد، 1960.

ص - النص:

- 110 - إبراهيم (نبيلة): الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، دت.
- 111 - —————: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، دت.
- 112 - الحمداني (حميد): بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والتوزيع، بيروت، 2000، ط3.
- 113 - الحمداني (حميد): بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للطباعة والتوزيع، بيروت، 2000.
- 114 - العيد (يمنى): تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط2، 1999.
- 115 - بورايو (عبد الحميد): منطق السرد، دراسات في القصة الجزائرية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994.
- 116 - دبه (الطيب): مبادئ اللسانيات البنيوية، دراسة تحليلية إستمولوجية، دار القصبية، الجزائر، 2001.
- 117 - زويش (نبيلة): تحليل الخطاب السردى في ضوء المنهج السيميائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003.

- 118- شحيد (جمال): في البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد، سوريا، 1982.
- 119- صحراوي (إبراهيم): تحليل الخطاب الأدبي: دراسة تطبيقية، دار الأفاق، الجزائر، 1999.
- 120- طعيمة (رشدي): تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، مفهومه، أسسه، استخداماته، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.
- 121- كاصد (سليمان): عالم النص دراسة بنيوية في الأساليب السردية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، دت.
- 122- ومايه (لانسون): منهج الدراسة في اللغة والأدب، تر: مندور(محمد)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- ض- التاريخ:
- __ التاريخ/ المفهوم:
- 123- الرازي (أحمد بن أبي بكر): مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1982.
- 124- السخاوي شمس الدين(محمد بن عبد الرحمن): الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- 125- الشرقاوي (عفت محمد): أدب التاريخ عند العرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1976، ج1.
- 126- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل (إبراهيم)، دار المعارف، مصر، ط4، دت، ج1.
- 127- العروي (عبد الله): مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1997 ج1.
- 128- الورثياني (حسين): نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1908.
- 129- ابن الأثير (الحسن علي): الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، 1978، ج1.
- 130- ابن كثير القرشي (اسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، دت، ج10.
- 131- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، بيروت، 1970.
- 132- بليخانوف (جورج): الفن والتصور المادي للتاريخ، تر: طرابلشي (جورج)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1977.

- 133- جوتشلك (لويس): كيف نفهم التاريخ، تر: عارف (عائدة سليمان)، أبو حاكمة (أحمد مصطفى)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1966.
- 134- روزنتال (فرانتز): علم التاريخ عند المسلمين، تر: العلي (صالح أحمد)، مكتبة المثني، بغداد، 1963.
- 135- زريق (قسطنطين): نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- 136- سالم (السيد عبد العزيز): التاريخ و المؤرخون العرب، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.
- 137- سمالي (بيريل): المؤرخون في العصور الوسطى، تر: قاسم (عبد قاسم)، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984.
- 138- عبد العزيز (الدوري): نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، الرياض، 2000.
- 139- قاسم (عبد قاسم): الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت.
- 140- كانتور (نورمان): تاريخ العصور الوسطى، تر: قاسم (عبد قاسم)، دار المعارف، القاهرة، 1977.
- 141- كار (إدوارد): ما هو التاريخ، تر: كياي (ماهر)، عقل (بيار)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ط 2.
- 142- مصطفى (شاكر): التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ط2، ج1.
- 143- نهار (حسين): نشأة التدوين التاريخي عند العرب، منشورات اقرأ، بيروت، 1980، ط2.
- __ التاريخ / مفكر:
- الواقدي:
- 144- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد): تاريخ بغداد، دار الكتب، بيروت، 1997، ج3.
- 145- الواقدي (محمد بن عمر): المغازي، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1984.
- 146- الواقدي (محمد): فتوح إفريقيا، طبع التيجاني محمد، مطبعة المنار، تونس، 1960.
- 147- المزي (يوسف بن عبد الرحمن): تهذيب الكمال في أسماء الرجال، دار الفكر، بيروت، 1985، ج3.
- 148- ابن سعد (محمد بن سعد): الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1957، ج6.

- 149- عبد العزيز (بن سليمان بن ناصر السلومي): الواقدي وكتابه المغازي: منهجه ومصادره، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الرياض، 2004.
- ابن خلدون:
- 150- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة ديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دت.
- 151- مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004.
- 152- التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979.
- 153- مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1957.
- 154- المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993.
- 155- المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- 156- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الأعمالي للمطبوعات، بيروت، 1976، ج7.
- 157- إيف (لاكوست): العلامة ابن خلدون، تر: ميشال (سليمان)، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ط2.
- 158- حميش (سالم): العلامة ابن خلدون، دار الأدب، بيروت، لبنان، دت.
- 159- خالد كبير (علال): أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابة المقدمة، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، 2005.
- 160- عاصي (حسين): ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991.
- 161- مغربي (عبد الغني): الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، تر: بن دالي حسين (محمد الشريف)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.

- أركون:
- 162- أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم (صالح)، دار الساقى، بيروت، 1999.
- 163- —————: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: صالح (هاشم)، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.
- 164- —————: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟. تر: صالح (هاشم)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004.
- 165- —————: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر: صالح (هاشم)، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995.
- 166- —————: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: صالح (هاشم)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ط3.
- 167- —————: الفكر العربي، تر: العوا (عادل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.

— التاريخ/ عام:

- 168- ديورانت (ويل واريل): قصة الحضارة، تر: محمود (زكي نجيب)، دار الجليل، بيروت، 1992، ج1.
- 169- شارل (أندري جوليان): تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: بن سلامة (البشير)، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1983.
- 170- كاردياك (لوي): المورييسكيون الأندلسيون والمسيحيون، المجاهدة الجدلية 1492-1640، تر: التميمي (عبد الجليل)، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس، 1983.
- 171- لنتون (رالف): شجرة الحضارة، قصة الإنسان منذ فجر التاريخ حتى بداية العصر الحديث، تر: فخري (أحمد)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1961، ج3.
- 172- هورس ميادان (مادلين): تاريخ قرطاج، تر: بالش (إبراهيم)، منشورات عويدات، بيروت، 1981.

__ التاريخ/ الجزائر، الآخر:

- 173- المدني (أحمد توفيق): حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر و أسبانيا 1492 / 1792، ش.و.ن.ت، الجزائر، دت.
- 174- بن عودة (المزاري): طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق و دراسة: بوعزيز (يحيى)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.
- 175- جون بابتست (وولف): الجزائر وأوربا، ترجمة وتعليق سعد الله (أبو القاسم)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 176- سعيدوني (ناصر الدين): دراسات أندلسية، مظاهر التأثير الإيبيري والوجود الأندلسي بالجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003.

__ التاريخ/ العثماني:

- 177- الزيدي (مفيد): موسوعة التاريخ الإسلامي، العصر العثماني (1516م-1916م)، دار أسامة للنشر، عمان، 2003.
- 178- الشناوي (عبد العزيز محمد): الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1980.
- 179- العسيلي (بسام): خير الدين بربروس والجهاد في البحر، 1470-1545م، دار النفائس، مصر، دت.
- 180- ريمون (أندري): المدن الكبرى في العصر العثماني، تر: فرج (لطيف)، دار الفكر، القاهرة، 1991.
- 181- سليمان نوار (عبد العزيز): الشعوب الإسلامية، الأتراك العثمانيون، الفرس، مسلمو الهند، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1973.
- 182- فريد (محمد): تاريخ الدولة العلية العثمانية، مطبعة محمد أفندي مصطفى مصر، 1893.

__ التاريخ/ الجزائر، عام:

- 183- الجيلالي (عبدالرحمن): تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ج3، ط7
- 184- _____: تاريخ المدن الثلاث: الجزائر، لمدينة، مليانة، شركة دار الأمة، الجزائر، 2007.
- 185- الزباني (محمد بن يوسف): دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق: البوعبدلي (المهدي)، الجزائر، 1978.

- 186- المدني (أحمد توفيق): كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 187- الميللي (مبارك بن محمد): تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976.
- 188- الميللي (محمد)، الشريط (عبد الله): الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة دار البحث، قسنطينة، 1965.
- 189- بوعزيز (يحيى): الموجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ج2.
- 190- زايد (أحمد)، عروس (الزويبير): المنخبة الاجتماعية - حالتنا الجزائر ومصر-، العربية للطباعة والنشر، مصر، 2005.
- 191- سعد الله (فوزي): قصبة الجزائر. الذاكرة، الحاضر والخاطر، دار المعرفة، الجزائر، دت.
- 192- سعد الله (أبو القاسم): أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ج2.
- 193- _____: محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ط3.
- 194- سعيدوني (ناصر الدين): الجزائر منطلقات وأفاق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000.
- 195- سويدي (جمال): الشخصيات البارزة في تاريخ الجزائر القديم (من القديم إلى 1830)، منشورات التل، البلدية، الجزائر، 2007.
- 196- هلال (عمار): أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1862، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1965.
- _____ التاريخ/ الجزائر، التركي العثماني:
- 197- الزبيري (محمد العربي): مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1973.
- 198- الزهار (الحاج أحمد الشريف): مذكرات، تحقيق أحمد توفيق المدني، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1972.
- 199- الزياني (محمد بن يوسف): دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق الشيخ البوعبدلي (المهدي)، الجزائر، 1978.
- 200- الفيلاي (محمد الطاهر): نشأة المرابطين والطرق الصوفية، وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن الجغرافيكي، الجزائر، 1976.

- 201- المشرفي (عبد القادر): بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهرا من الأعراب كيني عامر، تحقيق وتقديم: بن عبد الكريم (محمد)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت.
- 202- الميلي (مبارك بن محمد): تاريخ الجزائر في القديم والحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دت، ج2.
- 203- ابن هطال (أحمد التلمساني): رحلة الباي محمد الكبير إلى الجنوب الصحراوي، تحقيق محمد (بن عبد الكريم)، عالم الكتب، القاهرة، 1969.
- 204- ابن حمادوش (عبد الرزاق الجزائري): لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال، رحلة ابن حمادوش، تقديم وتحقيق وتعليق: سعد الله (أبو القاسم)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1983.
- 205- بن الميمون الجزائري (محمد): التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق: بن عبد الكريم (محمد)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ط2.
- 206- بن عودة (المزاري): طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق ودراسة يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.
- 207- بن العنتري (محمد الصالح): فريدة مؤنسة في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها. (تاريخ قسنطينة)، مراجعة و تقديم و تعليق بوعزيز (يحيى)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.
- 208- بن سحنون (الراشدي أحمد): الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق وتقديم: البوعبدلي (المهدي)، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1973.
- 209- بلحميسي (مولاي): سياسة الضرائب بالجزائر في أواخر العهد العثماني، منشورات ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.
- 210- _____: تاريخ البحرية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- 211- _____: الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.
- 212- _____: أبوزيد عبد الرحمان بن مخلوف الثعالبي، منشورات المجلس العلمي للاتحاد الوطني للزوايا الجزائرية، الجزائر، 2003.
- 213- بوحوش (عمار): التاريخ السياسي الجزائري من البداية وإلى غاية 1962، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1992.

- 214- حلّمي (عبد القادر): مدينة الجزائر - نشأتها وتطورها قبل 1830، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1972.
- 215- حمدان خوجة (بن عثمان): المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: الزبيري (محمد العربي)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ط2.
- 216- خلوف (علي): السلطة في الأرياف الشمالية لبابلك الشرق الجزائري، مطبعة العناصر، الجزائر، 1999.
- 217- ديفوكس (ألبير): خطط مدينة الجزائر من خلال مخطوط ديفوكس والأرشيف العثماني، تر: بن حموش (مصطفى)، بلقاضي (بدر الدين)، الجمع الثقافي، أبوظبي، الجزائر، 2004.
- 218- سبنسر (وليم): الجزائر في عهد "رياس" البحر، تر: زبادية (عبد القادر)، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007.
- 219- سعد الله (أبو القاسم): الطبيب الرحالة ابن حمادوش الجزائري حياته وآثاره، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- 220- _____: تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998، ج1.
- 221- _____: تاريخ الجزائر الثقافي، من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجري، ش.و.ن.ت، الجزائر، ج1.
- 222- سعيدوني (ناصر الدين): النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني 1792-1830، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ط3.
- 223- _____: دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر: العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 224- سعيدوني (ناصر الدين)، بوعبدلي (المهدي): الجزائر في العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 225- شوتيام (أرزقي): نهاية الحكم العثماني في الجزائر و عوامل انهياره - 1830/1800، دار الفكر العربي، الجزائر، 2011.
- 226- شوفالييه (كورين): الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1541-1510، تر: حمدانة (جمال)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت.
- 227- عباد (صالح): الجزائر خلال الحكم التركي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.

- 228- عبد القادر (نور الدين): صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، دار الحضارة، الجزائر، 2006.
- 229- عمارة (عمار): الجزائر بوابة التاريخ ما قبل التاريخ إلى 1962، دار المعرفة، الجزائر، 2006، ج1.
- 230- قنان (جمال): نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1987.
- 231- هلاي (حنيفي): أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008.
- 232- وادن (بوخالفة): التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمدينتي المدية ومليانة في العهد العثماني، دار الحكمة، الجزائر، 2007.
- ط - ثقافة، مجتمع:
- 233- الجوهري (محمد): علم الفلكلور: الأسس النظرية والمنهجية، دار المعارف، القاهرة، 1981، ج1، ط4.
- 234- الخوري (شهادة): قصة الأيام والشهور والأرقام وتسميتها، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، 2001.
- 235- الكزاندر هجرني (كراب): علم الفلكلور، تر: رشدي (صالح)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- 236- بن نبي (مالك): ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: شاهين (عبد الصبور)، دار الفكر، المرادية، الجزائر، 1986، ط3.
- 237- توران (آلان): إنتاج مجتمع، تر: إلياس (بدوي)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.
- 238- سعد أبو سريع (أسامة): الصدقة من منظور علم النفس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.

ظ - علم الاجتماع:

- 239- الجوهري (محمد): المدخل إلى علم الاجتماع، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، 2008.
- 240- الخولي (حسن): تطور المنهج في البحوث الأنثروبولوجية، منهج دراسة الحالة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.
- 241- شحاتة سعفان (حسن): أسس علم الاجتماع، دار الحمامي للطباعة، 1976، ط10.
- 242- تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، دار النهضة العربية، مصر، 1976.
- 243- عنصر (العياشي): نحو علم اجتماع نقدي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999.
- 244- غندر (أنتوني): علم الاجتماع، تر: الصياغ (فايز)، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، لبنان، 2005.
- 245- ليفي ستروس (كلود): الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: صالح (مصطفى)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.
- 246- محمد السويدي: مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر مع الدار التونسية للنشر، تونس، 1991.
- 247- معتوق (فريدريك): تطور علم الاجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، دار الطليعة، بيروت، 1982.

ع - كتب عامة:

- 248- لوصيف بن الحاج (لخضر): المدونة الشعرية: قصائد منسية من مدينة المدية، الرابطة الوطنية للأدب الشعبي، الجزائر، دت.
- 249- ولاية المدية: مونوغرافيا ولاية المدية، مديرية السياحة ولاية المدية، 2009.
- 250- كتابة الدولة: العهدات الرئاسية في الجزائر 1963-2009، م.و.و.ص.ا، الجزائر، 2009.

غ - دراسات جامعية:

- 251- الغالي (العربي): الثورات الشعبية أثناء الحكم التركي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة دمشق، 1988.

- 252- بوخالفة (عزي): الحكاية الشعبية في بيئتها الاجتماعية، دراسة ميدانية في مدينة المسيلة، إشراف قريش (ليلي)، معهد اللغة والأدب العربي، الجزائر، ماجستير في اللغة (غير منشور)، 1995.
- 253- بودريعة (ياسين): أوقاف الأضرحة والزوايا بمدينة الجزائر وضواحيها خلال العهد العثماني من خلال المحاكم الشرعية وسجلات بيت المال والبايلك، إشراف: غطاس (عائشة)، ماجستير في التاريخ، (غير منشور) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006-2007.
- 254- بوزيد (مریم): المقامات وإشكالية تملك الفضاء والخطاب، دراسة إناسية لمنطقة بحارة، بومرداس، إشراف: الكنز (علي)، ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، (غير منشور)، معهد علم الاجتماع، الجزائر، 1994.
- 255- حضري (عز الدين): حمامات القرن الثالث عشر هجري، التاسع عشر ميلادي، بمدينة البليدة. دراسة وصفية تحليلية. إشراف: حملاوي (علي)، ماجستير في الآثار الإسلامية (غير منشور)، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 2008-2009.
- 256- شاطو (محمد): نظرة المصادر الجزائرية إلى السلطة العثمانية في الجزائر، ماجستير في التاريخ الحديث، إشراف: بن خروف (عمار)، قسم التاريخ، (غير منشور)، جامعة الجزائر، 2005-2006.
- 257- شوشان (زهرة): الحكاية في المخيال الاجتماعي الجزائري، دراسة سوسولوجية، إشراف: د. بوزيدة (عبد الرحمان)، ماجستير في علم الاجتماع الثقافي، (غير منشور)، جامعة الجزائر، 2006-2007.
- 258- عبد الرحمن (بن عمر حردي المدخلي): تخریج ودراسة الأحاديث والآثار الواردة في الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد بن منيع (١٦٨-٢٣٠هـ)، إشراف: مسفر (بن غرم الله الدميني)، دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1422هـ.
- 259- قبال (مراد): الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالبليدة خلال العهد العثماني -1246/942هـ-1535-1830م، إشراف: بن خروف (عمر)، ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر (غير منشور)، المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة، الجزائر، 2004-2005.
- 260- كشورود (حسان): رواتب الجند وعامة الموظفين وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية في الجزائر العثمانية من 1659-1830، إشراف: قشي (فاطمة الزهراء)، ماجستير في التاريخ الحديث (غير منشور)، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007-2008.

- 261- مادن (مليكة)، مادن (عقيلة): قصيدة حيزية: قراءة سوسيوأدبية، إشراف: شوشان (زهرة)، مذكرة ليسانس لأساتذة التعليم المتوسط، (غير منشور)، جامعة التكوين المتواصل، بومرداس، 2009-2010.
- 262- مواهب تحسين (مصطفى القط): المؤرخون العرب وحركة الردة حتى القرن الرابع الهجري دراسة تاريخية منهجية. ماجستير تاريخ (غير منشور)، إشراف عدنان (محمد ملحم)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2009.
- ف- قواميس:
- 263- جيرالد (برنس): قاموس السرديات، تر: السيد (إمام)، دار ميريت، مصر، 2003.
- 264- الزركلي (خير الدين): الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ج 1، ط 10.
- 265- العزيزي (زر كس بن زايد): قاموس العادات واللهجات والأوابد، منشورات دائرة الثقافة، الأردن، عمان، 1973، ط 3.
- 266- بن مالك (رشيد): قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، دار الحكمة، الجزائر، 2000.
- 267- بوزيدة (عبد الرحمان) وآخرون: قاموس الأساطير الجزائرية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، 2005.
- 268- بونت (بيار)، ايزار (ميشال): معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر: مصباح (الصمد)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2006.
- 269- صابان (سهيل): المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2000.
- 270- صابان (سهيل)، إبراهيم حقي (ابن الشيخ): معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2005.
- 271- غيث (عاطف): قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2007.
- 272- مجدي (وهبة)، كامل (المهندس): معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة الحياة، بيروت، 1979.
- 273- مذكور (إبراهيم): معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975.

274- هولتراكس (آية): قاموس الإيثنولوجيا، تر: الجوهري (محمد)، الشامي (حسن)، دار المعارف، مصر، 1973.

ق- المجلات والدوريات:

275- البوعبدلي (المهدي): « عبد الكريم بن الفكون القسنطيني " 988 - 1073 والتعريف بكتابه منشور الهدايا في كشف حال من ادعى العلم والولاية» في: الأصالة، عدد13، 1973.

276- التميمي (عبد الجليل): «العرب والترك في إطارا لدولة العثمانية» في: المجلة التاريخية المغربية، عدد 17-18، 1980.

277- التميمي (عبد المالك خلف): «ملامح الوضع الاقتصادي في المغرب العربي» في: المجلة التاريخية المغربية، العدد29-30، 1973.

278- السليماني (أحمد): «مدينة المدية ونواحيها في العهد القديم» في: الدراسات التاريخية، عدد 9، 1995.

279- الغالي (العربي): «الحياة السياسية في نيابة الجزائر إبان عصر الدايات ثورة ابن الأحرش الدرقاوي ضد الأتراك في مطلع القرن التاسع عشر» في: دراسات تاريخية، عدد 23-24، 1986.

280- ابن خروف (عمار): «إحفاق العثمانيين في احتواء وعثمنا المغرب الأقصى» في: المجلة التاريخية المغاربية، عدد 114، 2004.

281- أبو العينين (فتحي): «التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية: التراث وإشكاليات المنهج» في: عالم الفكر، المجلد 29، العدد 4، 2001.

282- بودومة (عبد القادر): «النص وآليات القراءة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد» في: إنسانيات، عدد ماي، أوت 2000.

283- بوزيدة (عبد الرحمان): «تاريخان ومجتمعان» في: الأصالة، عدد 06، 1972.

284-: «قراءة ثقافية للأزمة» في: الثقافة، عدد1، 1993.

285-: «قراءة ثقافية للأزمة» في: الثقافة، عدد2، 1993.

286- بونو (سلفاتور): «العلاقات من الجزائر وإيطاليا خلال العهد التركي»، تر: بن التومي (أبو القاسم) في: مجلة الأصالة، العدد76.

287- حافظ (صبري): «جدليات البنية السردية المركبة في ليالي شهرزاد ونجيب محفوظ» في: فصول، المجلد الثالث عشر، العدد 02، 1994.

288- حليمي (عبد القادر): «أصول النشأة لمدينة الجزائر» في: الأصالة، عدد 08، 1972.

- 289- خليل أحمد (خليل): «مدخل اجتماعي إلى قراءة الأدب» في: الدراسات العربية، العدد 07، 1985.
- 290- سعادة (مولود): «النخبة والمجتمع» في: الباحث الاجتماعي، عدد 10، 2010.
- 291- سعد الله (أبو القاسم): «من أخبار الداوي شعبان» في: التاريخ، عدد 8، 1980.
- 292- سعيدوني (ناصر الدين): «الجانب الاقتصادي والاجتماعي من تاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني» في: الجزائر في التاريخ، عدد 04، 1984.
- 293- سعيدوني (ناصر الدين): «تدعيم الحكم التركي بالجزائر» في: الأصالة، عدد 32، 1976.
- 294- «ثورة ابن الأحرش بين التمرد الأهلي والانتفاضة الشعبية» في: الثقافة، العدد 78، 1983.
- 295- «موظفو مؤسسة الأوقاف بالجزائر أواخر العهد العثماني» في: المجلة التاريخية المغربية، العدد 57-58، 1990.
- 296- شوشان (زهرة): «الهوية في الحكاية الشعبية الجزائرية -دراسة سوسولوجية-» في: العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد خاص، 2011.
- 297- «تأثير المخيال الاجتماعي في الوظائف الاجتماعية للحكاية الشعبية» في: فكر وإبداع، عدد 77، 2013.
- 298- عبد الغفار (مكاوي): «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت» (عدد خاص)، حوليات كلية الآداب، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، عدد 13، 1993.
- 299- عبد الواحد وافي (علي): «اتهام ابن خلدون في التحامل على العرب» في: الأصالة، عدد 16، 1973.
- 300- عبيد (أحمد): «التأريخ الجزائري: تقييم ونقد - حالة الجزائر العثمانية» في: إنسانيات، عدد 47-48، 2010.
- 301- عكرمة (كامل محمد): «الواقدي موارد ومنهجه في كتاب المغازي» في: مجلة الديالى، عدد 35، 2009.
- 302- مسعود سعيد (العبد): المجتمع الجزائري في العهد العثماني، ماجستير، قسم التاريخ، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، إشراف: أحمد العقاد (صلاح الدين)، 1975.
- 303- موسى كاظم (نورس علاء): «مدى مسؤولية الانكشارية في تدهور الدولة العثمانية» في: المجلة التاريخية المغربية، عدد 25، 1982.

304- ميطران (هنري): «المعرفة الإيديولوجية، الأسطورة: "المعلوم والمتخيل"»، تر: القمري (بشير) في: فصول، عدد 03، 1985.

ك- أنترنت:

305- أصدقاء المعرفة البيضاء: الإيزوتريك، علم الوعي
Http://www.esoteric-Lebanon.org/feed-back.htm, pp 1-4, (27-10-2013).

المراجع باللغة الأجنبية:

A- Méthodologie:

- 1- Aron (Raymond): Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris, 1967.
- 2- Bardin (Laurence): Analyse de contenu, P.u.f, Paris, 1987.
- 3- Blanchet (Alain): L'entretien dans les sciences sociales, les impressions Dumas, France, 1985.
- 4- Grawitz (Madeline): Méthodes des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1981.
- 5- Quivy (Raymond): Manuel de recherche en science sociale, Bordas, Paris, 1988.

B- Action social:

- 6- Aron (Raymond): De la condition historique du sociologie, édition Gallimard, Paris, 1971.
- 7- Bouricaud (François): Individualisme institutionnel, essai sur la sociologie de Talcott Parsons, P.u.f, Paris, 1977.
- 8- Davol (Roger): Logique de l'action individuelle, P.u.f, Paris, 1981.
- 9- Freud (Julien): Sociologie de Max Weber, P.u.f, Paris, 1968.
- 10- Giner (Salvador): Initiation à l'intelligence sociale, Tr: pharfegnon (theres), privat éditeur, Toulouse, 1970.
- 11- Guy (Rocher): Introduction a la sociologie général : le changement sociale, collection Points, Paris.
- 12- Lallement (Michel): Histoire des idées sociologiques, des origines à weber, Nathan, Paris, 1998, Tome 1.
- 13- Mariet (François): Psycho-sociologie d'aujourd'hui, Bordas, Paris, 1975.
- 14- Weber (Max): Essais sur la Théorie de la science, Plon, Paris, 1965.

C- Anthropologie:

- 15- Levi Strauss (Claude) : Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958.

D- Conte:

- 16- Achour (Christiane), Ali Ben Ali (Zineb) : Contes algériens, ed l'harmattan, Paris, 1989.
- 17- Alfred (Bel) : La Djazia, extrait du journal asiatique, imprimerie nationale, Paris, 1903.
- 18- Basset (René) : L'expédition du château d'oret, le combat d'Ali contre le dragon, Rome Imprimerie de l'académie de Lycier, 1983.

- 19- Bruno (Bettelheim): Psychanalyse des contes de fées , tra: Théo (Carlier), éditions robert Laffont, Paris, 1976.
- 20- Decourt (Nadine), Louali Raynal (Naima): Contes maghrébins en situation interculturelle, Kharthala, Paris, 1995.
- 21- Dujardin Lacoste (Camille): Le conte Kabyle, étude ethnographique, François Maspero, Paris, 1970.
- 22- El Mustapha (Chadli) : Le conte populaire dans le pourtour de la méditerranée, Alif, les éditions de la méditerranée, Tunisie, 1997.
- 23- Frobinuis (Leo): Contes Kabyles, Awal, Alger, T 01, sd.
- 24- Propp (Vladimir): Racines historiques du conte merveilleux, tra : Lise Gruel (Appert), Paris, 1983.

E- Culture, société:

- 25- Ben chneb (Mohammed): Mots turks et persans conservés dans le parler algérien, flites éditions, Alger, 2009.
- 26- Bouhdiba (Abdelwahab): Culture et société, publication de l'université de Tunis, Tunis, 1978.
- 27- Malinovski: Une théorie scientifique de culture, t : pierre cliquart, f Maspero, 1970.
- 28- Linton (Ralph): Le fonda culturel de la personnalité , tra : Léotard dynode (André), Paris, 1968.
- 29- Zerdoumi (Nafissa): Enfants d'hier, l'éducation de l'enfant au milieu traditionnel algérien, François Maspero, Paris, 1982.

F- Histoire:

- 30-Benaddi et autres : Penseurs maghrébins contemporains, Casablanca, Eddif, 1993.
- 31-Braudel (Fernand): Histoire et sociologie dans un ouvrage a plusieurs auteurs traite de sociologie, Puf, Paris, 1968.
- 32- Popper (Karl Raimond) : Misère de l'historisme, Plon, Paris, 1945.
- 33- Raymond (Aron) : La philosophie critique de l'histoire, Reed, Paris, 1970.
- 34- ————— : Dimension de la conscience historique, librairie Plan.
- 35- Sahli (mohamed cherif) : Décoloniser l'histoire, l'Algérie accuse le complot contre les peuples Africaines, entreprise Algérienne de presse, Alger, 1986.

G- Histoire/Alger:

- 36- Ali el hadj (Tahar): Algérie, vaste, captivante, diversifiée, édition dalimen, Alger, 2010.
- 37- Benachancho (A) : L'état Algérien en 1830 ,Ses institution sous l'Emir Abdelkader, S,N,E,D, Alger, sd.
- 38- Boutin (Vincent Yves): Reconnaissance des ville forts et batteries d'Alger, pub par G Esquer champion, Paris 1927.
- 39- Boyer (Pierre) : La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française, Imp Nationale, Monaco, 1964.
- 40- Chitour (Chems eddine): Algérie le passé revisite, ed Casbah, Alger, 1998.
- 41- Colin (Gabriel): Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie, paris, 1901.
- 42- De Grammont (Henri) : Histoire d'Algérie sous la domination Turque (1515-1830), Leroux, Paris, 1887.
- 43- De Haedo (Diego) : Histoire des rois d'Alger, ed Bouchene, Alger,1998.

- 44- Dermenghem (Emile): Le culte des saints dans l'islam maghrébin, Gallimard, Paris, 1954.
- 45- Djender (Mahieddine): Introduction a l'histoire de l'Algérie, Enal, Alger, 1991.
- 46- Dubois (Thionville), Charles (François): Mémoires sur Alger, pub par G.Esquer, Champion, Paris, 1927.
- 47- Esterhazy (M.W) :De La Domination Turque dans l'ancienne régence d'Alger, Librairie de Charles Gosselin, Paris, 1840.
- 48- Feraud (Charles) : Histoire des villes de la Province de Constantine, Bougie, L.Arnault.sd.
- 49- Feredj (M) :Histoire de tizi ouzou (histoire de la ville et sa région) des origines à1954 , entreprise algérienne de presse, Alger, 1990.
- 50- Gaid (Mouloud): L'Algérie sous les turcs, éditions Mimouni, Alger, 2^{ed}, 1991.
- 51- Julian (Charle-André) :Histoire de l'Algérie contemporaine conquête et colonisation, P.u.f, Paris, 2^{ed}, 1979.
- 52- Kaddache (Mahfoud) : L'Algérie durant la période ottomane, o.p.u. Alger, 1991.
- 53-—————: l'Algérie médiévale, enal, Alger, 1992.
- 54- Laugier (De tassy) :Histoire d'Algérie et le bombardement de cette ville en 1725 Amesterdam, S.M.E, 1816.
- 55- Marc (cote): Guide d'Alger paysages et patrimoine, media-plus, Constantine, 2006.
- 56- Marçais (George): Sidi abder-rahmane, patron d'Alger, et son tombeau, feuillets d'el-djezair, société d'imprimerie de presse algérienne, 1941.
- 57- Morad Boudia (Abdelhamid) :La formation sociale algérienne précoloniale, opu, Alger, 1980.
- 58- Noeschi (André) :Enquête sur le niveau de vie des population rurales constantinoises, P.u.f, Paris, 1961.
- 59- Raymond (André) : Grandes villes arabes à l'époque Ottomane, Sindbad, Paris 1985.
- 60- Sahli (mohamed cherif) :Décoloniser l'histoire, l'Algérie accuse le complot contre les peuples Africaines, entreprise Algérienne de presse, Alger, 1986.
- 61- Saidouni (Nacer-eddine): L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830), Der el gherb el islami, Beyrouth, 2001.
- 62- Trumlet (colonel) : Blida, récit selon la légende, la tradition et l'histoire, Adolph, Jourdan, Alger,1887.
- 63- Rinn (Louis): Marabout et khouan étude sur l'islam en Algérie, librairie de l'académie, Adolphe Jourdan, 1884.
- 64- Vatin (Jean-Claude) : L'Algérie Politique, histoire et société, Arnaultn, Paris, 1974.

H-Ibn Khaldoune:

- 65- Hussein (Taha) : Etude analytique et critique de philosophie sociale D'ibn Khaldoune, Apodose, Paris, 1917.
- 66- Mohamed (Mahmoud Rbie): The political theory of Ibn Khaldoun, liden , Ej Brill, sd.
- 67- Muhsin (mahdi): Ibn Khaldoun's philosophy of history, George Allen and Erwin Ltd, London, 1960.
- 68- Nassar (Nassif) : La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, Puf, France, 1967.

I- Idiologie:

- 69- Althusser (Louis): Pour Marx, François Maspero, Paris , 1980.
 70- Beachler j: qu'est ce que l'idiologie? c. idées, n 345 Gallimard, 1976.
 71- Faulquie (Paul) : Traité de philosophie, Psychologie, Paris, 1952, tome 1.

J- Imaginaire:

- 72- Autis (A) :Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le setifois, Société nationale d'édition et de diffusion, Alger, 1977.
 73- Bouhdiba (Abdel wahab) :L'imaginaire dans les contes maghrébin, étude de dix contes pour enfants, Cérès éditions, Tunis, 1994.
 74- Castoriadis (Cornélius) : L'institution imaginaire de la société, seuil, Paris, 1975.
 75- Chebal (Malek): L'imaginaire arabo-musulman, P.u.f , Paris, 1993.
 76- —————: Symboles de l'islam, Assoline, Paris, 1997.
 77- Didier (Anzieu): le groupe et l'inconscient, l'imaginaire groupale, Dunod, Paris, 2^{ed} , 1998
 78- Durand (Gilbert) : L'imagination symbolique, P.u.f, Paris, 1976.
 79- —————: La dynamique des imaginaires, P.u.f , Paris 1964.
 80- Eliade (Mircéa): Aspects du mythe, Gallimard, Paris, 1963.
 81- —————: Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, 1949.
 82- —————: Le sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1993, p 112.
 83- Jung (Carl) : L'homme à la couverte de son âme, structure et fonctionnement de l'inconscient, Mont-blanc, Paris, 6^{éd}, 1962.
 84- Le Veda : Premier livre sacré de l'Inde (trésors spirituels de l'humanité), ed : Marabout université/Planète, Verviers/Belgique, 1967.
 85- Wunebeger (Jacques) : L'imagination, P.u.f, Paris, 1991.

K-pragmatique:

- 86- Françoise (Armengaud): La pragmatique , P.u.f, Paris, 1985.
 87- Maingueneau (Dominique): Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris, 1990.
 88- Moechler : Enonciation et conversation, crédif, Paris, 1985.
 89- R (Eluerd): la pragmatique, Nathan, Paris, 1998.

L- Représentations:

- 90- Ferréol (Gilles) :Dictionnaire de sociologie, Armand Collin, Paris, 1995
 91- Jodelet (Denise) : Les représentations sociales, P.u.f, Paris, 3^{eme} éd, 1993.
 92- Moscovici (Serge) :La psychanalyse son image et son public, P.u.f, Paris, 1961.
 93- —————: La psychologie sociale, P.u.f, Quadriga, 2003.
 94- —————: La psychanalyse son image et son public, P.u.f, Paris, 1972.
 95- Mouliner (Pascal) :La dynamique des représentations sociales, Presse universitaire de Grenoble, 2001.
 96- Sillamy (Nobért) : Dictionnaire usuel de psychologie, édition Bordas, Paris, 1983.

M- Texte:

- 97- Desmedt Everaert (Nicole) : Sémiotique du récit, éditions de Boeck, Bruxelles, 1988.
 98- Greimas (Algirdas Julien) : Du sens, Seuil, Paris, 1968.
 99 -Michel (Adam Jean) : Les textes, types et prototype, Nathan, Paris, 4^{ed}, 2001.
 100- Michel (Adam Jean), Revuz (François) : L'analyse des récits, Seuil, Paris, 1996.

N- GENERAUX :

- 101- Direction de la planification et de l'aménagement du territoire : Monographie de la wilaya de Boumerdes, Dpat, 2003 .
 102- La régulation économique: Atlas de Boumerdes, institut national de cartographie, janvier, 1989.

O- Dictionnaire:

- 103- Jacques (Demaugin): Dictionnaire des littératures, librairie la rousse, Paris, 1986.
 104- Todorov (Decrot) : Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuil, Paris, 1972.

P- Etudes:

- 105- Belhamissi (Moulay) : Marins et marine D'Alger à L'époque Ottomane (1515-1830
 Thèse de doctorat d'état, université de Bordeaux III, 1988.
 106- Yahiaoui (Zahir): Répertoire bibliographique sur la culture arabe berbère en Algérie 1830 à 1990, étude bibliométrique, dir: Fetni (Houria),d.s.p,(non publier), bibliothèque, Alger, 2002.

Q- Revues:

- 107- Assaraf (Albert): «Du lien aux origines des structures anthropologique de l'imaginaire» IN : Société, 1999, N° 63.
 108- Boyer (Pierre) : « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger 16^{ème} _ 19^{ème} siècle » IN : R.O.M.M, N°1, 1966.
 109- Cabin (Philippe): «Le monde selon Bourdieu »In : Science humaines, N° 105, 2000.
 110- Christine (Randolph): «Transcendentalisme anthropologique et immanentisme sociologique, une question d'épistémologie» In: Sociétés, n° 63, 1999.
 111- Devoux (Albert): «Les édifices religieux de l'ancien Alger» In: revue africaine, n°07, 1863.
 112- Federmann (Henri), Au capitaine (Henri):« notices sur l'histoire et l'administration du beylik de titeri » In : R. A. F, N° 9, 1865.
 113- Feraud (Charles) :« Les cherifs kabyles de1804_1809 dans la province de Constantine » In: RA. N°13, 1869.
 114- Filali (Kamel): « Sainteté maraboutique et mysticisme, contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane » In : Insaniyat, N°3, 1997.
 115- Le blanc (Patric) : « L'imaginaire social, note sur un concept flou », IN: Cahiers internationaux de sociologie, vol, XCII, 1994.
 116- Molopo :Critique sémiologique de l'idéologie, In : Sociologie et société v (2) .

- 117- Rinn (Louis) : «Le royaume d'Alger sous les dernier Deys» In : RA, N°41, 1897.
118- Robin (N): «Bey mohamed ben ali ed-debbah»,In: Revue africaine, n°402, 1873.
119- Zahar (Cherif):« Le marabout de balcour, lieu de pèlerinage au tombeau d'un saint»
In: Alger revue, été 1955, sp.