

ملاحظات حول تطور الحياة الفكرية بالجزائر في عهد الموحدين

د . محمد العميد حاجبات

قسم الثقافة الشعبية
كلية الآداب
والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

الملخص :

لا يزال تاريخ الجزائر الثقافي يتطلب جهودا من أجل إيضاح بعض النقاط الغامضة و سد الثغرات ، و لا سيما في دراسة تاريخ الجزائر الثقافي قبل العهد العثماني . و يحاول هذا المقال تسليط بعض الأضواء على تطور الحياة الفكرية في عهد الموحدين ، و تأثرها بنظريات الأشاعرة واتجاهها نحو التفتح والاجتهاد في الرأي ونبذ النقل و التقليد .

يعتبر القرن السادس الهجري ، الثاني عشر للميلاد ، مرحلة حاسمة في تاريخ المغرب الإسلامي عامة ، و تاريخ الجزائر خاصة ، سواء في المجال السياسي أو في المجال الحضاري و قد عرفت بلاد الجزائر تطورا هاما في المجال الفكري ، خلال هذه الفترة ، يتجلى بصف خاص في العلوم الدينية . و من أهم عوامل هذا التطور، ظهور دعوة المهدي ابن تومرت ، و نشأة دولة الموحدين ، على أسس اعتقادية و سياسية و تشريعية و أخلاقية ، مما أدى إلى تحولات عميقة في سائر هذه المجالات . (1)

التحولات الفكرية في عهد المرابطين

و يلاحظ أن بؤادر هذه التحولات ظهرت منذ قيام دولة المرابطين ، و توسعها إلى سائر أنحاء المغرب الأوسط . و ذلك أن هذه الدولة نشأت على أساس الإصلاح الديني ، و التمسك بعقيدة أهل السنة و الفقه المالكي ، فحاربت البدع ، و لاسيما بدعة قبيلة برغواطة ، في ناحيا تامسنا ، غربي المغرب الأقصى . و في عهد المرابطين ، عم المذهب المالكي سائر أنحاء الدولة ، و كثر الإهتمام بالعلوم الدينية ، و بخاصة الفقه ، لحاجة الناس إلى معرفة مختلف المسائل الدينية، من عبادات و معاملات ، و لحاجة الحكام إلى إصدار الأحكام الشرعية لمختلف القضايا . و مما ساعد أيضا على تدعيم العلاقات بين مختلف أقطار المغرب الإسلامي آنذاك ، ازدهار الحركة التجارية فيها ، و خصوصا التجارة مع بلاد السودان ، جنوب الصحراء . فكان لذلك ، بالإضافة إلى إقتصار المذهب المالكي على غيره من المذاهب ، أثر فعال في تغلغل الإسلام في مختلف أنحاء الدولة ، و إنتشار اللغة العربية في المدن والمراكز التجارية .

و في المجال السياسي ، يمكن القول بأن المغرب الأوسط أصبح لأول مرة في تاريخه ، أيام المرابطين منطقة موحدة ، يشكل ولاية مقرها تلمسان ، و على رأسها أحد أمراء المرابطين ، مم وضع حدا للصراعات التي كانت قائمة بين مختلف القبائل المتواجدة فيها ، و أبعد عنها أطماع بني زيري و بني حماد . و بذلك عم الأمن بلاد المغرب الأوسط ، و انتشر فيها الرخاء ، و خُطت خطوات عديدة نحو الإزدهار العمراني . و يتمثل ذلك خاصة في تأسيس مدينة تلمسان الجديدة (تاجرا ت) ، و تشييد مسجدها الأعظم ، و مسجد مدينة الجزائر .

غير أن دعوة المرابطين الإصلاحية ، سرعان ما فقدت طابعها التجديدي ، حيث إن علماءها لم يفتنوا على مختلف النظريات و التيارات الفكرية ، التي ظهرت في المشرق الإسلامي ، و لا سيما آراء الأشاعرة ، بل تقيّدوا بآراء أهل الحديث ، الأخذة بالنصوص دون الرأي ، و أبطلوا نظريات المعتزلة و الأشاعرة ، و منعوا العامة من الإشتغال بعلم الكلام ، مما أدى إلى إتجاه الدولة نحو الجمود و التقليد في المجال الفكري و الديني (2)

المهدي بن تومرت و تأسيس دولة الموحدين

و في أوائل القرن السادس الهجري ، الثاني عشر للميلاد ، ظهرت دعوة المهدي ابن تومرت المناهضة للمرابطين ، و المستمدة أصولها من آراء المعتزلة حول صفات الله تعالى المتمثلة على الخصوص في نظرية التوحيد ، و إنكار كل ما يشتر فكرة التجسيم (3) . و اعتمد ابن تومرت ، فيما يخص الفقه ، على ظاهر نصوص القرآن و الحديث ، أخذاً في هذا المجال بالمذهب الظاهري ، و متهما فقهاء المذهب المالكي بالانقطاع لدراسة كتب الفروع ، و إهمال النظر في القرآن و الحديث لاستخراج الأحكام الشرعية . (4)

و في المجال السياسي ، أخذ ابن تومرت نظرية المهديّة عن الشيعة الإسماعيلية ، وادعى العصمة (5) ، فحظي بتأييد جماعة من الأتباع ، من أوائلهم عبد المؤمن بن علي الكومي ، و عبد الواحد الشرقي ، و البشير الونشريسي ، و بعض الأنصار من قبائل المصامدة ، فحارب بهم قبائل السوس الأقصى التي امتنعت من الإنضمام إلى دعوته ، و انتصر عليها .

و بعد وفاة ابن تومرت ، سنة 524 هـ ، واصل الموحدون حركتهم بقيادة عبد المؤمن بن علي ، في المغربين الأوسط و الأقصى ، إلى أن انتصروا على المرابطين ، و تم تأسيس الدولة الموحدية باستيلائهم على مراكش في شوال سنة 541 هـ . و بعد تنظيم شؤون الدولة ، و تعزيز نفوذها ، وجه عبد المؤمن جهوده نحو بلاد إفريقية ، و تم إلحاقها بدولة الموحدين بالإستيلاء على المهدية ، سنة 555 هـ ، و طرد الغزاة النورمان نهائياً من تلك البلاد (6) . و بذلك عظمت شهرة عبد المؤمن ، و أصبحت الدولة الموحدية تحتل مكانة مرموقة بين الدول الإسلامية . و عني عبد المؤمن و خلفاؤه بالجهاد للدفاع عن أراضي المسلمين بالأندلس ، مما شغلهم ، إلى حد ما ، عن القيام بالإنجازات الحضارية في الجزائر ، و التفرغ لها ، سواء في المجال المعماري أو الفكري .

أهم التحولات الفكرية بالجزائر في عهد الموحدين

و على كل ، فإن الدعوة الموحدية شكلت منطلقاً لتجديد ثقافي هام ، يتمثل أساساً في التفتح على نظريات المعتزلة و الأشاعرة في المجال الإعتقادي ، و على الحكمة ، من فلسفة و منطق و غير ذلك ، مما أدى إلى انتقال الحياة الثقافية بالجزائر و غيرها من أقطار المغرب الإسلامي من مرحلة التقليد و النقل إلى مرحلة التفتح و الإجتهد و الإبداع .

و يلاحظ أن الإتجاه نحو هذا التجديد الفكري كان تدريجياً ، حيث إن رجال السلطة لم يصدروا أوامر صارمة لتطبيق نظريات ابن تومرت في هذا المجال إلا في عهد يعقوب المنصور (580-595هـ) ، لانشغالهم بقمع الثورات و بالجهاد في الأنندلس ، و اقتصار إهتمامهم بالقضايا الفكرية على اختيار القضاة و الكتاب من بين الفقهاء و الأدباء المؤيدين لدعوتهم و مكافأة الشعراء الذين مدحهم ، و استدعاء مشاهير العلماء إلى بلاطهم ، و تشجيع الإقبال على دراسة تأليف الأشاعرة .

و يمكن إعتبار ذبوع تأليف ابي حامد الغزالي و غيره من الأشاعرة ، و كتب الحكمة ، في أقطار المغرب الإسلامي ، خلال القرن السادس الهجري ، من أهم عوامل التحول الفكري . الذي لم يفتأ يتزايد كثافة ، و يتجلى ذلك في مختلف المجالات . (7)

ففيما يخص العلوم الدينية ، التي حظيت بعناية خاصة ، يمكن القول بأن الإنتاج العلمي تأثر ، عند بعض العلماء بالإتجاه الجديد ، منذ أوائل القرن السادس الهجري ، أي في أواخر عهد المرابطين ، و لا سيما في علم التفسير ، الذي هو أقرب العلوم الدينية إلى نظريات المعتزلة و الأشاعرة الإعتقادية . و قد اشتهر في هذا المجال العالم المفسر ابو محمد عبد الحق بن ابي بكر بن غالب بن عطية الغرناطي ، المتوفى سنة 542 هـ : و مؤلف كتاب (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) . اعتمد فيه على المنهجية السنية الكلامية ، التي تزعمها الأشاعرة في مجال تأويل متشابه القرآن ، و تقهقه إستنادا على الطريقة التفسيرية البلاغية ، التي وضعها الشيخ عبد القاهر الجرجاني . و يمتاز تفسير ابن عطية بطابعه النقدي ، الرامي إلى دفع الشبه ، و تخليص الحقائق ، و تحرير ما هو محتاج في التحرير (8) مما يفسر شهرته و ذبوعه في بلاد المغرب الإسلامي أيام الموحدين .

أما علم الحديث ، فإنه حظي بإقبال كبير من علماء هذه البلاد في عهد الموحدين ، نظرا للإهتمام بالقرآن و الحديث ، في استنباط الأحكام الشرعية ، الذي دعا إليه ابن تومرت و خلفاؤه ، كما عني أيضا كثير من العلماء بأصول الفقه ، و اعتمدوا كثيرا على كتاب "المستصفى" لأبي حامد الغزالي ، و بعلم الكلام ، و اقتفوا فيه أثر كبار الأشاعرة ، و بخاصة إمام الحرمين الجويني و ابي حامد الغزالي .

مشاهير أعلام الجزائر في عهد الموحدين

و من مشاهير العلماء و رجال الدين الذين ساهموا في تطور العلوم الدينية بالجزائر ، في عهد الموحدين :

1- أبو الحسن علي بن أبي القاسم عبد الرحمان بن ابي قنون التلمساني ، المتوفى سنة 557 هـ . كان فقيها و أصوليا ، رحل إلى الأندلس ، و أخذ عن ابي علي الصديقي و غيره ، و جال في أقطار المغرب ، وولي القضاء بمراكش ثم تلمسان . و من تأليفه : كتاب "المقتضب الأشفي في اختصار المستصفى" . (9)

2- أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتي الورجلاني ، المتوفى سنة 570 هـ . هو من أشهر فقهاء الإباضية و علمائها . أصله من وارقلة ، نشأ بها ، ثم رحل إلى الأندلس ، فأخذ عن أشهر علمائها ثم انتقل إلى المشرق . ثم عاد إلى مسقط رأسه وارقلة ، فاستقر بها ، و بها توفي . و له تأليف عديدة ، منها : " تفسير القرآن " ، في سبعين جزء ، و " العدل و الإنصاف " في أصول الفقه ، " و ترتيب مسند الربيع بن حبيب " ، في الحديث و كتب أخرى في المنطق و الرياضيات و التاريخ . (10)

3- أبو عبد الله محمد بن علي ابن الرمامة ، المتوفى سنة 567 هـ نشأ في قلعة بني حماد ، و أخذ بها الفقه و الحديث عن ابن النحوي . ثم رحل إلى بجاية و إلى الأندلس ، ثم انتقل إلى فاس ، حيث ولي القضاء سنة 536 هـ . و كان عاكفا على كتاب " البسيط " لأبي حامد الغزالي ، و من تأليفه : " تسهيل المطلب في تحصيل المذهب " ، و " التقصي من فوائد التقصي " ، و " التبيين في شرح التلغين " ، في الفقه . (11)

- 4- أبو علي حسن بن علي بن محمد المسيلي ، المتوفى بعد سنة 581 هـ . أصله من المسيلة و نشأ ببجاية ، و صاحب الشيخ أبا مدين بن شعيب الإشبيلي . و كان معجبا بكتب أبي حامد الغزالي ، و لي القضاء ببجاية ، ثم تولى عنه عندما استولى بنو غانية على بجاية ، و بها توفي . ومن تأليفه : " التفكير فيما تشتمل عليه السور و الآيات من المبادئ و الغايات " ، سلك فيه مسلك الغزالي في كتاب " إحياء علوم الدين " ، فسمي أبا حامد الصغير ، و له كتاب " التذكرة " في أصول الدين ، و كتاب " النبراس في الرد على منكر القياس " . (12)
- 5- عبد الحق الإشبيلي البجائي . المتوفى سنة 582 هـ . قدم من الأندلس إلى بجاية و استقر بها . و نبغ في الحديث و الفقه و الوعظ ، و من تأليفه : " الأحكام الكبرى " و " الأحكام الصغرى " ، في الحديث ، و هما أشهر كتبه ، و كان عاكفا على الاشتغال بالتعليم ، فتخرج على يده كثير من العلماء ، ذكر أبو العباس الغبريني أنه قد أوى الشيخ أبا مدين في بجاية ، و أقر له بالسبق في طريق الحق . (13)
- 6- الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الإشبيلي ، المتوفى سنة 594 هـ الولي الصالح المشهور ، ولد في قرية تدعى قطنيانة ، قرب إشبيلية ، و رحل إلى بلاد المغرب ، فأخذ بفاس عن بعض العلماء و الصلحاء ، مثل ابن حرزم و أبي يعزى و غيرهما . ثم رحل إلى بلاد إفريقية ، و استقر ببجاية مدة طويلة فدرس الحديث و التصوف ، و تخرج عليه كثير من الطلبة و المريدين . و من الكتب التي كان يدرسها ببجاية " الرسالة القشيرية " ، و كان يتحدث أيضا عما جاء في بدايتها حول مشاهير رجال التصوف . و منها أيضا كتاب المقصد الأسنى " في شرح أسماء الله الحسنى " لأبي حامد الغزالي ، و كتاب إحياء علوم الدين " للغزالي أيضا ، و يستفاد من هذا الخبر و من خبر الصلة الوثيقة التي كانت تربطه بالعالمين الشهيرين عبد الحق الإشبيلي و أبي علي المسيلي ، ان فكر أبي مدين كان يتسم بالإعتدال و نبذ التطرف في الإعتقاد و الممارسات الدينية . و في سنة 594 هـ ، استدعاه الخليفة الموحي و يعقوب المنصور إلى مراكش ، فتوجه إليها ، و لكنه مرض في طريقه ، و توفي قرب تلمسان فدفن بقرية العباد ، خارج المدينة ، و لأبي مدين مكانة سامية في التصوف المغربي ، يشهد على ذلك العديد من الطرق الصوفية التي تنتسب إليه ، و ينسب إليه حكم في التصوف ، و ديوان شعر في الزهديات . (14)
- 7- أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي ، المتوفى سنة 610 هـ . أصله من إشبيلية ، محدث و واعظ . روى عن ابن بشكوال و أبي طاهر السلفي و غيرهما ، و قدم بلاد المغرب ، فحدث بفاس ، سنة 594 هـ ، ثم بسبته ، و تلمسان ، و بها استقر و توفي . ألف معجم شيوخه ، و معجم شيوخ أبي طاهر السلفي ، و له أيضا كتاب " المواعظ و الرقائق " . (15)
- 8- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البجائي الأصولي ، المتوفى سنة 612 هـ . أصله من إشبيلية و نشأ ببجاية . رحل إلى المشرق لطلب العلم ، فأخذ عن كثير من مشاهير العلماء . و نبغ في الفقه و أصول الفقه ، فاشتهر بالأصولي . و لي قضاء ببجاية و مرسية و مراكش ، و توفي ببجاية . و له تقييد على كتاب " المستصفي " لأبي حامد الغزالي . (16)

دور الموحدين في التطور الفكري بالجزائر في عهدهم

و يستنتج مما سبق ذكره أن هذا التطور الفكري نحو التفتح على آراء الأشاعرة و مناهجهم في التحليل و التأويل قد بدأ قبل تأسيس دولة الموحدين ، و بخاصة في بجاية و غيرها من مدن إفريقية ، و أنه استمر بمزيد من القوة ، في سائر أنحاء المغرب الإسلامي ، في عهد الموحدين ، لما لقيه عند هؤلاء من التأييد و التشجيع ، و لما أسفر عنه توحيد أقطار المغرب الإسلامي آنذاك

من توثيق العلاقات الثقافية بين أهالي هذه الأقطار ، و تزايد حركة هجرة الأندلسيين إلى بلاد شمال إفريقيا .

و الجدير بالملاحظة أن ما قبل حول اضطهاد الموحدين لفقهاء المذهب المالكي ، و إلزامهم نبذ الإشتغال بالفروع ، لا يخلو من المبالغة . و قد تحدث عبد الواحد المراكشي ، في هذا الشأن ، فذكر أن يعقوب المنصور الموحدي هو الذي دعا إلى الأخذ بالكتاب والسنة في الأحكام الشرعية " و أمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرّد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم و القرآن ففعل ذلك ، فأحرق جملة منها من سائر البلاد ، كمدونة سحنون ، و كتاب ابن يونس ، و نوادر ابن أبي زيد و مختصره ، و كتاب التهذيب للبراذعي ، و واضحة ابن حبيب ، و ماجانس هذه الكتب و نحا نحوها . " ثم يضيف قائلاً : " لقد شهدت منها ، و أنا يومئذ بمدينة فاس يوتى منها بالأحمال ، فتوضع و يطلق فيها النار " . و يقول أيضاً : " و كان قصده في الجملة محو مذهب مالك و إزالته من المغرب مرة واحدة ، و حمل الناس على الظاهر من القرآن و الحديث .

و هذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه و جده ، إلا أنهما لم يظهره و أظهره يعقوب هذا " . (17) و الظاهر أن يعقوب المنصور لم يوفق في تحقيق هذا الهدف ، الذي كان يتطلب مثابرة في تطبيق الأمر بإحراق كتب المذهب المالكي ، و حمل الفقهاء على إبطاله ، و مراقبة صارمة للعمل بمقتضاه نظراً لرسوخ المذهب المالكي في أقطار المغرب الإسلامي و تمسك الناس به .

و كان العبيديون و بنو زيري قد فشلوا في تطبيق عملية محو المذهب المالكي قبل ذلك ، خلال القرن الرابع الهجري . ثم إن الخلفاء الموحدين لم يفرغوا كلياً لاضطهاد فقهاء المذهب المالكي ، لانشغالهم بالجهاد و قمع الثورات ، و كان أكبر انتصار للموحدين على النصاري بالأندلس في معركة الأرك في عهد يعقوب المنصور . و لا شك أن هذا النصر لم يتحقق إلا بفضل جهود كبرى و عمل دؤوب ، لايسمح بمواصلة عملية فرض المذهب الظاهري في مختلف أنحاء المغرب الإسلامي . أضف إلى ذلك أن خلافة يعقوب المنصور لم تتجاوز ستة عشر عاماً ، قضى معظمها في الجهاد (18)، و مواجهة ثورة بني غانية (19) . أما خلفاء يعقوب المنصور ، فلم يتمكنوا من المضي في هذا الإتجاه لما لحقهم من هزائم و نكسات في بلاد الأندلس و إفريقية . (20)

موقف الموحدين من التيار الصوفي

و فيما يخص موقف الموحدين من التصوف ، يستبعد أن يكون موقفا عدائياً ، لما كان يمتاز به عبد المؤمن و خلفاؤه ، إلى آخر القرن السادس الهجري ، من علم و عدل و تقوى ، و عطف على الفقراء ، و اعتناء بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، مما يتفق إلى حد ما مع اتجاه التيار الصوفي ، و لما كان يتصف به الكثير من الزهاد و الصالحين من إعتدال في معتقداتهم ، و الظاهر أن ما عرفه التيار الصوفي من ذبوع في مختلف أنحاء المغرب الإسلامي ، في عهد الموحدين ، لم يكن ليقلق عبد المؤمن و خلفاءه ، و لم يشكل ذلك خطراً على عرشهم ، بل كان يمثل عنصراً هاماً من العناصر الداعية إلى توحيد الجهود للدفاع عن الأمة الإسلامية .

و ذلك أن الحروب الصليبية ، التي اندلعت في آخر القرن الخامس الهجري . الحادي عشر للميلاد ، لم تقتأ تهدد كثيراً من البلاد الإسلامية ، شرقاً و غرباً ، خلال عهد الموحدين . فكان لخطر الغزو الصليبي . و ما مني به الأهالي في بلاد الشام و غيرها من الأضرار الجسيمة من جراء ذلك (21)، أثر قوي في حث المسلمين على توحيد صفوفهم ، و التصدي لمقاومة الغزاة . و كان من الضروري وضع حد للصراعات المذهبية . و الفتن التي كانت تشغلهم عن مواجهة الغزاة ، و تحول دون مقاومة هؤلاء بقوة و نجاعة .

و من العلماء الذين عاصروا هذه الأحداث ، و تفتنوا لضرورة التصدي للغزو الصليبي ، أبو حامد الغزالي ، الذي سخر السنوات الأخيرة من حياته لخدمة الإسلام و إنماء الشعور الديني، و ألف كتباً عديدة ، مثل " الاقتصاد في الاعتقاد " و " المنقذ من الضلال " و " إحياء علوم الدين " من أجل المساهمة في تحقيق هذا الهدف . و يمتاز فكر أبي حامد الغزالي بالدعوة إلى التزام الاعتدال ، و نبذ الغلو و التطرف في مجال الاعتقاد ، و الحث على التآزر و التعاون و التعاطف، و تعميق الشعور الديني في أداء الطاعات ، و التحلي بالتواضع و الإخلاص و العفاف و غير ذلك من القيم السامية ، و الجهاد في سبيل الدفاع عن الوطن .

و يبدو أن أبا حامد الغزالي كان يدرك جيداً ما كان التصوف يحمل في طياته من عناصر إيجابية في مجال الإصلاح و التجديد ، و ماكان الإسلام بحاجة إليه الاسترجاع حيويته و قوته المادية و المعنوية . و قد أعلن في " المنقذ من الضلال " أن الصوفية يمثلون أقرب تيار فكري للوصول إلى الحقيقة ، و أنجع سبيل للفوز بسعادة الدنيا والأخرة . (22) فكان لهذا الاتجاه ، الذي حظي بقبول واسع النطاق ، أثر ملحوظ في زرع بذور توحيد جهود المسلمين ، و توجيهها نحو دفع الغزاة الصليبيين : و التصدي لهجماتهم المتكررة ، بإرادة قوية و عزيمة و تصميم ، و اعتبار ذلك من أبرز مظاهر الجهاد في سبيل الله ، و من أنبل الأعمال و الطاعات . و في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أهمية مساهمة المجاهدين من أتباع التيار الصوفي في الحروب التي خاضها المسلمون ضد الصليبيين في بلاد الشام ، و ضد النصارى في الأندلس على الخصوص.

موقف يعقوب المنصور من الشيخ أبي مدين

غير أن ما ورد في كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات التادلي حول وفاة الشيخ أبي مدين ، قد يوهم بنوع من اضطهاد الموحدين للصوفية أيام يعقوب المنصور ، و قد حكى ابن قنفذ القسنطيني قصة وفاة الشيخ أبي مدين ، اعتماداً على كتاب " التشوف " ، فقال : " و لما اشتهر أمره ، و شاع في الأفاق ذكره ، سعي به عند خلفاء بني عبد المؤمن بمراكش ، فأمر السلطان بطلوعه من بجاية إلى حضرته، و كتب إلى والي بجاية بالوصية عليه أن يحمل خير محمل . فأخذ الشيخ أبو مدين في السفر . و شق ذلك على كثير من أصحابه ، و خافوا أن يكون وراء ذلك ما يغير النفوس ، فقال لهم : " شعيب شيخ كبير ، لا قوة له للمشي ، و منيته قدرت بغير هذا المكان ، و لا بد من الوصول إلى موضع المنية ، ففيض الله لي من يحملني إلى مكان الدفن برفق ، و يسوقني إلى مرام المقادير أحسن سوق ، و القوم لا أراهم و لا يروني " ، فطابت نفوسهم ... و ارتحل به إلى أن وصل إلى تلمسان، فلما رأى العباد ، قال لرفاقه : " ما يقال لهذا المكان ؟ " فقيل له : " العباد " . فقال : " مليح للرقاد " ... و قال بعضهم أنه توفي ببسر ... و حمل إلى العباد ، فاتفقت هناك منيته ، و و شرفت تلك البقعة بتربته ... " . (23)

غير أن قصة وفاة الشيخ أبي مدين ، كما رواها ابن الزيات التادلي ، تحتاج إلى نقد و تحقيق، فبينما لا نرى مجالا للشك فيما يخص الأمر الذي وجهه يعقوب المنصور الموحد لوالي بجاية بحمل الشيخ أبي مدين " خير محمل " من بجاية إلى مراكش ، لأن هذا الأمر قد نفذ فعلاً ، يبدو أن ما قيل حول تشكك أصحاب الشيخ في نية السلطان ، و تخوفهم عليه أن يصيبه شر ، لم يكن إلا مجرد استنتاج أبداه أصحاب الشيخ ، ربما لم يكن له أساس من الصحة ، و كذلك الشأن بالنسبة لوشاية بعض الناس حول مآلتيته دعوته من شهرة ببجاية ، و خطرها على الدولة الموحدية .

فمما يدعو إلى التحفظ حول سبب الأمر بحمل الشيخ أبي مدين إلى مراكش ، أن الخليفة الموحد يعقوب المنصور كان من أهل الورع و العدل و التقوى ، و أنه كان ذا رأي و حزم و دين و سياسة ، و يستبعد أن يظلم أهل الصلاح و الزهد . فابن خلكان ، مثلاً يصفه قائلاً : " كان يعقوب المنصور ... مجرباً للأمور ... قام بالأمر أحسن قيام ، و رفع راية الجهاد ، و نصب

ميزان العدل ، و بسط أحكام الناس على حقيقة الشرع و نظر في أمور الدين و الورع ، و أقام الحدود حتى في أهله و عشيرته الأقربين " . (24)

و يتفق ابن عذارى مع هذا الوصف ليعقوب المنصور ، فيقول عنه : " و كان شجاعا مقداما عظيم الصريمة على أعدائه ، لا تضعيع عنده فضيلة أحد من رجاله ، و لا يغيب عنه شيء من أحوال رعيته ، و لا يجترئ أحد على مخادعته . و كان يحب الصالحين ، و يذني مجالسهم ، و يستدنيهم من أقاصي طاعته " . (25) و يفهم من هذه الجملة الأخيرة أن يعقوب المنصور كان يولي الصالحين عناية خاصة ، و يعقد المجالس لسماع وعظهم و إرشادهم ، و دعائهم له بالمغفرة و الرضوان و التأييد و أنه كان يبعث للولاة بارسالهم من أقصى البلاد التي تحت طاعته ، رغبة في دعائهم له بالتوفيق و النصر ، و تيركا بهم .

و يذكر عبد الواحد المراكشي في كتابه "تسجب في تلخيص أخبار المغرب " أن يعقوب المنصور تعرض ، في بداية عهده ، إلى مناقسة بعض الأمراء من أقاربه حول الملك ، فأمر بقتل عميه عمر و أبي الربيع سليمان ، ثم " أظهر بعد ذلك زهدا و تقشفا و خشونة ملبس و مأكلا . و انتشر في أيامه للصالحين و المتبتلين و أهل العلم الحديث صيت ، و قامت لهم سوق ، و عظمت مكانتهم منه و من الناس . و لم يزل (يعقوب المنصور) يستدعي الصالحين من البلاد ، و يكتب إليهم يسألهم الدعاء ، و يصل من يقبل صلته منهم بالصلوات الجزيلة " .

ثم يقول : " و لما خرج إلى الغزوة الثانية سنة اثنين و تسعين (و خمسمئة) ... كتب قبل خروجه إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين و المنتمين إلى الخير و حملهم إليه . فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم ، كلما سار ، بين يديه . فإذا نظر إليهم قال لمن عنده : " هؤلاء الجند ، لا هؤلاء " ، و يشير إلى العسكر ... و لما رجع أمير المؤمنين أبو يوسف (يعقوب المنصور) من وجهه هذا ، أمر لهؤلاء القوم (أي الصالحين) بأموال عظيمة ، فقبل منهم من رأى القبول ، ورد من رأى الرد ، فتساوى عنده الفريقان ، و قال : " لكل مذهب " و لم يزد هؤلاء ردهم و لا نقص أولئك قبولهم " . (26)

فإذا اعتبرنا ما اتصف به يعقوب المنصور من تقى و ورع ، و زهد و تقشف ، و تقدير للصالحين ، و طلب دعائهم في حروبه و جهاده ، اتضح لنا جليا أن الغرض من حمل الشيخ أبي مدين معززا و مكرما إلى مراكش ، يرجع إلى رغبة الخليفة الموحي في التبرك بالولي الصالح ، و نيل رعاية الله و رضاه و توفيقه ، من خلال دعائه له بالنصر على العدو . و يمكن القول بأن التيار الصوفي لم يضطهد في عهد الموحدين ، بل إنتشر آنذاك و عظم شأنه .

الخاتمة

و خلاصة القول ، أننا نستنتج من هذا العرض الموجز للتطور الفكري بالجزائر ، خلال القرن السادس الهجري الثاني عشر للميلاد ، أن ميزته الأساسية هي الإتجاه نحو التوازن بين الشريعة و الحقيقة ، بين التيار المادي و التيار الروحاني ، و بين الأدلة العقلية و النصوص المروية . و ذلك بتجنب التطرف في المواقف ، و بالإعتدال في النظريات ، و لا سيما في المجال الإعتقادي . و كان لابن تومرت و الخلفاء الموحدين دور ملحوظ في هذه التحولات الفكرية ، مما أدى إلى نمو الثقافة العربية الإسلامية ، التي عرفت أوج ازدهارها خلال القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد ، عصر أبي عبد الله الأبلبي و تلميذه عبد الرحمن ابن خلدون .

المواضع :

- (1) حول تاريخ الموحدين السياسي و الحضاري ، انظر : عبد الواحد المراكشي ، معجب في تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة 1949 ، ابن عذاري المراكشي ، البيان المغرب ، قد الموحدين ، بيروت ، دار المغرب الإسلامي ، 1985 ، محمد عبد الله عنان ، عصر المرابطيين و الموحدين في المغرب و الأندلس . القسم الثاني القاهرة ، 1964 ، عبد الله علي علام ، الدعوة الموحدية بالمغرب ، القاهرة ، 1964 .
- (2) حول تاريخ المرابطيين ، انظر : ابن عذاري المراكشي ، البيان المغرب ، ج 4 ، بيروت 1967 ، أشباح ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطيين و الموحدين ، ترجمة محمد عبد الله عنان بيروت ، 1964 ، عبد الرحمن ابن خلدون ، كتاب العبر ، ج 6 ، بيروت ، 1957
- (3) انظر : عبد الله علي علام ، المرجع السابق ، ص 143 - 161 .
- (4) و يلاحظ أن هذا الرأي لم يدخل في حيز التطبيق إلا في عهد يعقوب المنصور ، الذي حاول فرض المذهب الظاهري في المغرب الإسلامي ، انظر : محمد عبد الله عنان ، المرجع السابق ص 239-241 .
- (5) انظر : نفسه ، ص 215-296 ،
- (6) انظر : البيهقي ، أخبار المهدي ابن تومرت ، تحقيق عبد الحميد حاجيات ، ص 52-116 ابن عذاري ، المصدر السابق ، قسم الموحدين ، ص 15-67 .
- (7) انظر : عمر فروخ تاريخ الأدب العربي ، ج 5 ، الأدب في المغرب و الأندلس ، عصر المرابطيين و الموحدين ص 359-386 ، محمد المنوني ، العلوم و الآداب و الفنون في عهد الموحدين ، تطوان ، 1950
- (8) انظر : الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير و رجاله ، ص 64-66 .
- (9) عن أبي الحسن بن أبي قنون ، انظر : ابن الأبار ، التكملة ج 2 ، ص 685-686 ، نفس المؤلف . المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصديقي ، ص 288-290 ، يحيى بن خلدون بغية الواد ، ج 1 ، ص 100-101 ، الحفناوي تعريف الخلف ، ج 2 ، ص 258 ، عادل نويهض ، معجم أعلام الجزائر ، ص 270 .
- (10) عن أبي يعقوب الوردجاني ، انظر " عمر رضى كحالة ، معجم المؤلفين ج 13 ، ص 67 خير الدين الزركلي ، الأعلام ج 9 ، ص 281 ، عادل نويهض ، المرجع السابق ص 341 - 342 ، بروكلمان . تاريخ الأدب العربي ، الملحق 1 ، ص 692 .
- (11) انظر : ابن الأبار ، التكملة ، رقم 1710 .
- (12) انظر : الغبريني ، عنوان الدراية ، تحقيق رابح بونار ، ص 66-72 ، أحمد بابا التبتكتي نيل الإبتهاج ، على هامش الديباج لابن فرحون ، ص 104 .
- (13) انظر : الغبريني ، المرجع السابق ، ص 73 ، ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ص 175 ابن قنفذ ، أنس الفقير ، ص 34-35 .
- (14) ابن الزيات ، التشوف ، رقم 162 ، ص 316-325 ، ابن الأبار ، التكملة ، ج 2 ، رقم 2015 : ص 715 ، المقرئ ، نفح الطيب ، ج 9 ، ص 342-351 ، الغبريني ، عنوان الدراية ص 5-13 ، ابن قنفذ ، أنس الفقير ص 11-20 ، ابن عبد الملك المراكشي ، الذيل و التكملة ،

- ج 4 ، رقم 245 ، ص 127-130 ، أحمد بابا التتبيكتي ، نيل الإبتهاج ، ص 127-129 ، ابن مريم ، البستان ، ص 108-114 ، ابن القاضي ، جدوة الإقتباس ، ص 332
- (15) انظر : نفح الطيب ، ج 2 ، ص 360 ، الكتاني ، فهرس الفهارس ، ج 1 ، ص 191 ، الذيل و التكملة . ج 5 ، ص 75 ، ابن القاضي ، المصدر السابق ، ص 171 - 172 .
- (16) انظر : الغبريني المصدر السابق ، ص 184-187 .
- (17) عبد الواحد المراكشي . المصدر السابق ، ص 278-279 .
- (18) انظر : محمد عبد الله عنان ، المرجع السابق ، ص 169-220 .
- (19) انظر نفس المرجع ص 140 - 168
- (20) انظر : نفس المرجع ، ص 249-386 ، 496-580
- (21) حول الحروب الصليبية في عهد الموحدين ، انظر : عبد المنعم ماجد ، العلاقات بين الشرق و الغرب في العصور الوسطى ، بيروت ، 1966 ، ص 131-200
- (22) : انظر أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق و تقديم جميل صليبا و كامل عياد ، بيروت دار الأندلس ، 1967 ، ص 32-37 ، 100-123 .
- (23) ابن قنفذ القسنطيني ، انس الفقير و عز الحقيير ، ص 104
- (24) الناصري السلاوي ، الاستقصا، ج 2 ، ص 192 - 199
- (25) ابن عذاري المراكشي ، البيان المغرب ، قسم الموحدين ، ص 170 .
- (26) عبد الواحد المراكشي ، المصدر السابق ، ص 286 ، حول يعقوب المنصور الموحدي ، انظر : رشيد مولين ، عصر المنصور الموحدي ، الرباط ، مطبعة الشمال الإفريقي ، 1946 .

إشكالية مفهوم الثقافة

أ. بهير محمد
قسم علم الاجتماع
كلية الآداب
والعلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان-

ملخص :

سنتناول الثقافة بوصفها مفهوما نظريا بدلا من تناولها من حيث حقولها و تجلياتها التطبيقية. و بعد هذه الملاحظة، نقول إن نتائج هذا المقال استنبطت بناء على طرح سؤالين نعتبرهما أساسيين :

1- هل تعرف الثقافة بطريقة مسبقة أم

يستنتج تعريفها من خلال إجراء

البحث في حد ذاته ؟

2 - ما هي العلاقة المؤسساتية بين الثقافة

الرسمية و الثقافة الشعبية ؟

يعتبر مفهوم الثقافة من المفاهيم الأكثر تداولاً و اهتماماً من طرف الباحثين كان ذلك في الاختصاص الواحد أو في مختلف الاختصاصات التي لها علاقة بالموضوع الذي وصف *بالدغل التصوري* (1).

إنه من أكثر المفاهيم غموضاً و تشعباً و تعقيداً ، إذ اكتسب معناه الفكري في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . و لقد عنت الكلمة الفرنسية في القرون الوسطى الطقوس الدينية و لم تعبر عن الفلاحة إلا في القرن السابع عشر .

إن ما هو موجود في المعاجم الكلاسيكية من معنى لهذا المصطلح في القرن الثامن عشر تعبير عن التقدم الفكري للشخص خاصة و عما يتطلبه ذلك من عمل و ما ينتج عنه من تطبيقات . و لقد أضفى على هذا المصطلح بعد انتقاله إلى ألمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر و لأول مرة مضمونا جماعيا؛ إذ أصبح يدل على التقدم الفكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات أو الفئات أو الطبقات أو المجتمعات بعامة (2). ففي خضم التشعب الكبير لوجهات النظر تجاه هذا المصطلح طرح إشكالا أساسيا في العشرية الأخيرة فقط مفاده حيرة الباحثين في كيفية التعامل معه ، بكلمة أخرى نريد طرح السؤال الأول المتمثل في :

1- هل تعرف ثقافة مسبقا أم تستنتج من خلال البحث في حد ذاته ؟

إن مرجعية طرح هذا السؤال راجع إلى كثرة البحوث النظرية و التطبيقية هذه البحوث التي دفعت بـ (ألفرد فيبر) مؤسس علم الاجتماع الثقافي و مبدع صيغة * سوسيولوجيا الثقافة * إلى تحديد مجالاته في سبعة ميادين (3). وبهذا التحديد فإن كان تحديدا نلاحظ استمرارية الإشكال المطروح سابقا إن لم نقل قد تفاقم بحيث أن التعاريف المقترحة في المائة سنة الأخيرة على الأقل بلغت حدا من التنوع يصعب معه الاتفاق على تعريف واحد من طرف الباحثين المهتمين بالموضوع، الظاهرة التي أبرزها إلى الوجود عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان *كروبير* و *كلوكهون* إذ صنفا منذ أكثر من ربع قرن ما لا يقل عن مائة و ثلاثة و ستين تعريفا للثقافة (4) و لم يجدا من بينها تعريفا مقبولا . و يظهر مع هذا ضمن هذه التيبولوجية المقترحة تعريف يمكن

الأخذ به و لو بطريقة تربوية ، إذ إنه الأكثر اتفاقا عليه ، هذا التعريف الذي صاغه * غي روشي * من تعريف * تيلور * معتبرا آياه : * مجموعة مترابطة من أساليب التفكير و الإحساس و العمل المتشابكة إلى حد ما تتعلمها

و تشترك فيها جماعة من الأشخاص يكونون مجموعة خاصة متميزة * (5).

يساعدنا هاجس الأخذ بهذا التعريف حين شرحه إلقاء الضوء على المميزات الأربعة الأساسية التي يتفق عليها جل الأنثروبولوجيين و علماء الاجتماع حول مفهوم الثقافة (6) . إن الأخذ بهذا التعريف لا يحل الإشكال ثانية حتى و إن كان عليه شبه إجماع - وحتى وإن أكد مارسل موص أنه * يجب على علم الاجتماع كأى علم آخر أن يبدأ دراسة كل ظاهرة انطلاقا من تعاريف ، نفترض قبل كل إشارة تحديد حقل البحث حتى نعرف عن ماذا نحن نتكلم ؟ * (7).

يوحي هذا التأكيد بأن منطق البحوث في ميدان الثقافة لا يزال لم يتعد مرحلة التعاريف ، إلا أن المشكلة هي استمرارية تعدد هذه التعاريف - كما أشرنا إلى ذلك سابقا - ولكن إذا طالعنا أحدث البحوث في هذا المجال نلاحظ ظهور منهج جديد يتجنب هذه الصعوبة بطريقة علمية وبالتالي حل الإشكال المطروح سابقا إذ أن * سيدنى فاربه * في محاولته اشتقاق مفهوم الثقافة السياسة من الثقافة بعمامة توصل إلى أن خلاصة الكلام في هذا المجال هو ما يمكن أن نضبطه ونحدده من خلال إجراء البحث في حد ذاته ، إذ قال : * لا يمكن تحقيق الفصل بين الثقافة السياسية والنظام الثقافي بعمامة إلا بواسطة أسلوب تحليلي * (8) ، المنهج الذي أكدته كذلك إزمبارت حين فصلت في هذه المسألة قائلة : * يبقى السؤال مفتوحا حول الأشكال و المضامين التي نجدها : أنه لمن المنهج السببي والخطأى تعريفها مسبقا . إن هذا المنفذ معمول به عند عدد من المؤرخين * (9) . و بعد الإجابة على السؤال الذي طرحناه في بداية هذا العرض و من ثم حل الإشكال المطروح ، نحاول مناقشة السؤال الثاني المتمثل في :

2- ما هي العلاقة المؤسساتية بين الثقافة الرسمية و الثقافة الشعبية ؟

إن من بين أبرز من عرفوا الثقافة الشعبية جاك إيان قائلا : * أصبحت فكرة الثقافة الشعبية مودة ، زيادة على أنها اليوم موضوع معرفة في فرنسا - أنا أنكلم عن هذا البلد فقط - إن هذه الظاهرة جديدة ، و نستطيع القول أنه مع نهاية السبعينات فقط دخل مصطلح الثقافة الشعبية الميدان الثقافي و العلمي (10)

يعني هذا الإبراز أن الثقافة الشعبية كان عليها ضغط و تهميش كموضوع بحث من حيث غموضه و تهميشه ، الظاهرة التي أكدها رينه كايس : * لا يظهر تعبير المجموعات التي تجربتها بعيدة عن تجربة المجموعات التي تنتج القواميس مع أنه يوجد منذ قرن تفكير عمالي حول التربية و الثقافة و لا نجد أي تسجيل في أي قاموس لعناصر هذا التعريف . إن ما هو مسجل هي التعاريف المعترف بها و الموافق عليها من خلال التصورات المهيمنة على مفهوم الثقافة في مجتمعنا (11) .

و لقد عرفها بيار بورديو بصفة موضوعية ، و بهذه الموضوعية أثبتتها كمادة سياسية إذ قال : * يجب أن نعلم أننا عندما نتكلم عن الثقافة الشعبية أننا نتكلم عن السياسة * (12) . و بهذا عقد بورديو المسألة تعقيدا كبيرا ، إذ أظفى عليها الطابع السياسي.

بناء على ما سبق ، تعبر الثقافة الشعبية عن علاقة هيمنة فئة اجتماعية عن فئة أو فئات أخرى ، و كادت هذه الهيمنة أن تبوح عن مبررها المتمثل في انعدام الثقافة لدى الشعب ، إذ أن هذا الأخير عادة ما يوصف كما لاحظ ذلك فرناند دومان : * كفئة تعيش على أساس الاعتقاد في الغيبيات ، فئة تعتمد المشاركة و الانغماس في الطبيعة و الجماعة بدل اعتماد العقل و المنطق و الاختيارات و الاقتناعات الحرة و المنهجية * (13) .

إن هذا هذه العلاقة لازالت قائمة مع العلم أن هناك دراسات عديدة تناولت الثقافة الشعبية مفندة لهذا الطرح ، هذه الدراسات التي لخصها فلاد في قوله : * أن تقارير ملتقى نانت 1983 التي خصصت لها (الثقافة في الجمع) اقتحمت رصيذا وثائقيا كان غير معروف و مهمل منذ زمن طويل ، هذا الرصيد المتمثل في الكلام ، المهارة ، النشاطات ، الممارسات الغذائية ... الخاصة حسب التدرج بالعمال ، بالمنتجين الزراعيين ، بالموظفين ، بالتجار الصغار ... أي بمجموعات اجتماعية و أقاليم خصوصية تهدف إلى تحديد درجة استقلالية هذه الأشكال الثقافية بالنسبة للثقافة العالمية المسيطرة ، الشاملة المستعملة كمرجع * (14).

نعني بهذا الطرح أن الثقافة عند المتكلمين عنها هي ميادين استراحة الفئات العليا في المجتمع مثل الموسيقى الكلاسيكية ، الفنون الجميلة ، المسرح الكلاسيكي... و تعني من جهة ثانية ما يسمى بالعناصر التخصصية إذ هناك أمور لا يعرفها و لا يزاولها إلا العدد القليل من بين أفراد المجتمع ، هذه الأمور الناتجة عن الثقافة المدرسية ، الثقافة المؤسساتية أي ما يسمى بالثقافة الرسمية مثل المهندسين ، المدرسين ، الأطباء... أي كل أصحاب المهن المتخصصة ، الظاهرة التي قال عنها محمد سويدي : * يطلق على الرجل في لغة الحياة العامة وصف مثقف حين يستطيع التحدث بلغات غير لغته الأصلية و حين يكون ملما بالتاريخ و الأدب و الفلسفة و الفنون الجميلة . ويكون وصفه بالمتقف في بعض الأوساط أضيق إذ هو الشخص الذي بإمكانه التحدث عن أرسطو أو ابن خلدون أو بيكاسو أو برنادشو * (15).

إذا ، تعني الثقافة من هذه الزاوية كل ما هو أنيق و يعني في المقابل مصطلح الشعب كل ما هو خشن ... إنها نظرة سلبية تركز على الوجه المغرب ، اليأس ، اللامنطقي ، بكلمة واحدة إنها نظرة تركز على الخصائص المضعفة بل تذهب إلى أبعد من هذا تصف هذه الفئة بالبدائية و البسيطة. و في هذا المجال يمكن أن نضيف بعض عناصر المعادلة متناقضة الطرفين

و المتمثلة في الإنسان المثقف و غير المثقف ، في المتعلم و غير المتعلم ، في المتحضر الراقي و البدوي المتخلف... لقد لاحظ هذه الثنائية المتناقضة فرناند دومان حين أكد أن هناك : * معارضة داخلية تقسم الثقافة منذ وقت طويل إذ أخذت أشكال

و تسميات عديدة : الثنائية بين الاعتقاد و اعتماد العقل ، بين الشفهية و الكتابة ، بين العقلية المنطقية و العقلية اللامنطقية ، بين الثقافة الجماهيرية و الثقافة الراقية * (16).

ففي هذا المنوال ، تتسلسل العلاقة العلمية في ميدان تحديد الثقافة الشعبية و علاقتها بالثقافة الرسمية كما يلي :

- يتمثل الدال في علاقة تسلط الفئات العليا في المجتمع -حسب المراحل التاريخية - على باقي الفئات الدنيا في المجتمع .

- و يتمثل المنلول في أن الثقافة تعني مفهوم الجمال و الرقي و المنطق ... و هي صفات تتميز بها فئات على حساب فئات أخرى حسب التصور السائد.

و لكن يظهر من هذه المناقشة بكل وضوح أن هذا المنلول تبني خاطئ بحيث أننا قد أظهرنا بأن هذا الطرح ، طرح غير مقنع وبصيح هذا المنلول حينئذ ، حكم سطحي و من ثم يتطلب منا تحديد المنلول الحقيقي. و يتحدد المنلول الحقيقي في وجود الثقافة الشعبية إذ كل ما هناك لايتعدى أن يكون تجاهلا لهذه الثقافة من طرف أصحاب المقولات السارية المفعول حتى السبعينات حسب مقولة جاك إيان ، هؤلاء الباحثين المنتمين مباشرة إلى الفئات العليا في المجتمع .

و بعد كل ما تقدم و نقاديا لتعاريف أخرى ، و قفنا على تعريف الثقافة بعامه على لسان محمد السويدي حين قال : * يقصد بكلمة ثقافة في الأنثروبولوجيا مجموعة طرائق الحياة لدى

شعب معين ، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها...فمجرد كون الشخص إنسانا، فهو مثقف أي أن هناك ثقافة بصورة عامة يملكها كل إنسان...*(17).

إن المقصود بهذا التعريف مجموعة القيم الاجتماعية من مهارات يومية و تقاليد و عادات حاضرة و ماضية أي أن هناك ربط و مزاجية بين الشعب و الثقافة مع العلم أنه عادة ما يكون هذان المصطلحان متعارضان بل متنافران.و مع هذا فقد استنبط عناصرها الموضوعية بصفة مطلقة ككل معرفي الثقافة لأن هذا المصطلح يحير أكثر من باحث إذ هو ذو محتويات و معاني كثيرة جدا.لذا نؤكد مع فليب بنطون : * أن كلمة ثقافة فقدت من وضوحها بقدر ما اشتهرت، وكثيرا ما تظهر كلفظ متقلب يصعب إدراكه، فالكلمة ضحية نجاحها (18). إنها من بين المصطلحات المعقدة و المتشابكة إذ تشمل كموضوع بحث جميع ميادين الممارسات و النشاطات الشعبية كالشغل في الميدان الصناعي و ظروف الحياة في الأحياء و القرى و مدى التصورات التي تخلفها هذه المهن و تلك الظروف.

فمما سبق، نستنتج أنه لا جدوى من التعريف لفهم مصطلح الثقافة إذ أنه حسب العناصر المكونة لها لا تحل الأشكال باعتبارها غير كافية لذا نظن أن الممارسات الثقافية الشعبية لا يمكن أن تفهم إلا بربطها بعلاقة الصراع والهيمنة بين الفئات الاجتماعية . بكلمة أخرى نريد القول أنه لفهم هذه المسألة ، كفكرة ، كمصطلح نظري يجب طرحه كعلاقة اجتماعية بين المهيمن والمهيمن عليه .

ولكي نتعدى هذا المحور المتدرج من خلال الكلمتين السابقتين(عليا- دنيا) لا بد وأن نحطم المبرر الذي يقتضي انعدام الثقافة لدى الشعب ، فقد سبق لعدد من الباحثين الإشارة لقدرة الشعب على التظاهرات الثقافية ، كان يجب الوقوف عليها حتى تأخذ هذه الصفة ، ومن ثم أمكننا عنتها بالثقافة.

يمكننا القول بناء على ما سبق ، أن للشعب ثقافة من حيث أنه زيادة على اللغة ، مواقف ، اعتقادات ، معارف ، تصورات ، رموز ، قيم ...يعبر عنها بواسطة الحكم ، الأمثال الشعبية وبتعابير تميزه عن غيره حتى وإن كانت ثقافته هذه ، مهمشة غير مرغوب فيها إن لم نقل مضطهدة في أغلب الأحيان .

فلقد أدى عدم الاعتناء بهذه الثقافة من طرف الفئات المهمشة لها إلى فشل النماذج الثقافية المفروضة على الشعب لأنه لم يستشر في بلورتها وتطورها ، إذ أصبحت هذه النماذج خاضعة لمفهوم النفوذ و السيطرة الثقافية بين الطبقات وذلك حتى على المستويين الاجتماعي والسياسي وبذلك نكون قد كسرنا العلاقة القائمة بين الدال والمندلول حول مفهوم الثقافة .

خاتمة :

إن الظواهر الاجتماعية بعامة والثقافية بخاصة من الظواهر المتغيرة باستمرار ذلك أن العناصر المكونة لها غير ثابتة و بالتالي يتغير محتواها من مرحلة تاريخية إلى أخرى ومن مكان إلى آخر ،إنها محددة في الزمان و المكان .لقد أكد فلاد متكلما عن جاكوب بورخاردت أنه* :قدم في حضارة النهضة بايطاليا مضمونا محددا لهذا الشكل العالي للاجتماعية وحدد خصائص الرجل في المجتمع المتكامل(19) .من هنا نقول أن الاعتماد على ما أنتج حول ظاهرة ما إلا معرفة غير مباشرة تساعد على النقاش ، وتبقى المعرفة المباشرة المتمثلة في الخصائص التي يتوصل لها الباحث من خلال البحث في حد ذاته السبيل الوحيد لتحديد .

إننا نعني بذلك أن هناك مبدأ عاما يحكم البحث السوسيولوجي مفاده أننا لانستطيع القيام بابستمولوجيا السوسيولوجيا قبل تكوين هذه المادة - كموضوع بحث- وخاصة في عالمنا العربي - لقد أكد أهمية هذه الفكرة* جمال غريد* حين قال :*فليس من المعقول أن نفكر ابستمولوجيا أو منهجيا في علم نقول أنه لا يزال في المعهد ،فالعامل يبدأ بممارسة السوسيولوجيا وليس بسوسيولوجية السوسيولوجية* (20).

ويتحكم المبدأ نفسه في الظاهرة الثقافية بمعنى أننا لا ننطلق من تعريفها بل يجب تحديد عناصرها زمنيا ومكانيا إذ لايمكننا القيام بسوسيولوجية الظاهرة الثقافية قبل جمع عناصر هذه الظاهرة أو تلك .

ونحن نعتد أن المنفذ الوحيد لتحقيق هذا الهدف بغية تكوين مادة بحث حول الظاهرة الثقافية هو البحث الميداني .

المواش:

1-VALADE B. in traité de sociologie . Paris: PUF;1992.P463.

2-الطاهر لبيب:سوسيولوجيا الثقافة،دار البيضاء،دار قرطبة للطباعة و

النشر، الط. 1986، 2

3-أنظر سويدي محمد : مفاهيم علم الاجتماع و مصطلحاته ، الجزائر، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991.

4-VALADE B. Op.cit.p461 .

52-ترجمة الطاهر لبيب ، المرجع السابق، ص6.

6-GUY Rocher: Introduction a la sociologie générale.T1(chap.4).culture . civilisation et idéologie .Paris . Coll . Points . 1968.

7-MAUSS.M. Essai de sociologie , Paris , éd . du Seuil ,1971,P.30.

8-Sedny Verba cité par M. Bénéissa in le processus d édification national Algérien :Une p.39 approche en terme de culture politique,these.

Université de Toulouse T1 1982..

9-ISAMBERT .F.A Le sens du sacré fete et religion populaire,Paris,éd.de Minuit. 1982 ,p.39

10-ION J Du savoir de la république aux cultures populaires in culture et sociétés contemporaines ,Québec,pres de l université du Québec,1982. P171.

11- CAES .R. Images de la culture chez les ouvriers Français,Paris,Cujas.1968.P3.

12-BOURDIEU P. la sociologie de la culture populaire, in l handicap socio-culturel en question , Paris , ed. E.S.F, 1981, P.118.

13- DUMONT. F. Sur la genèse de la notion de culture populaire ,ibid, P.28

14- VALADE. B. op cit, P483.

15-سويدي محمد : المرجع السابق، ص22.

16-DUMONT. F.Op.Cit.P22.

17 سويدي محمد المرجع السابق ص 40

18-BENETON .Ph. Contribution a l histoire d un mot, thèse ,ronéo,Paris, 1973.

19-VALADE B. Op.cit. P.464.

20 - غريد جمال :علم الاجتماع في العالم العربي:من الاتباع الى الابداع، جامعة وهران ، 1990 ص6.