

الطقوسي والسياسي بالجزائر: أي علاقة، طقس الوعدة أنموذجا Political and ritual in Algeria: what a relationship? The ritual El-Waada as a model

الهادي بيوشمة¹،

Bououchma Elhadi¹,

¹المركز الجامعي أمين العقال الحاج موسى أق أخموك، مخبر الموروث العلمي والثقافي لمنطقة تامنغست، (الجزائر).

E.bououchma@cu-tamanrasset.dz

University Center in Tamanrasset, Laboratory of the scientific and cultural heritage of the Tamanrasset,

(Algeria) ¹ E.bououchma@cu-tamanrasset.dz

تاريخ النشر: 2019/09/15

تاريخ قبول النشر: 2019/08/15

تاريخ الإستلام: 2019/05/25

ملخص:

اهتمامنا بدراسة طقس الوعدة بالجزائر مكّننا من بناء تراكمات معرفية من جهة، ومن جهة أخرى كشف لنا دور عدد من الفاعلين المؤثرين في هذا الطقس، من هؤلاء كان الفاعل السياسي، الذي حاولنا كشف دوره في مثل استمرار هكذا طقوس، رغم كل التحولات المجتمعية والدينية التي عرفت المجتمعات المغاربية ومنها بالخصوص الجزائر، إلا أن استمرار هذه الممارسات يحيلنا إلى طرح إشكالي مضمونه لماذا استمرار مثل هذه الطقوس إلى اليوم؟، ما هي الأسباب والعوامل الدعمة في ذلك؟

الإجابة عن هذه الأسئلة يحيلنا في تقصي ذلك ميدانيا إلى أن هناك نوع من العلاقة الظاهرة والضمنية بين السلطة السياسية والجماعات الشعبية الموصومة بالقبائل (التي تخفت في أثواب حدائية رغم اجتثاثها السابق)، ومضمون هذه العلاقة أن هناك حاجات متبادلة، ولذلك نرى مثل هذا الاستثمار السياسي في الطقوسي، كشف كل هذا وتفكيكه أدى بنا إلى تفصيل ذلك عبر عدد من المباحث، التي حاولنا من خلالها الوقوف على مكنم وجود هذا الطقس في الخطاب الرسمي، مروراً بموضعته في سياق العلاقة بين السياسي والديني، مع البحث في أشكال الدعم الذي تقدمه السلطة لمثل هذه المناسبات، وانتهاءً حاولنا قراءة أسباب ذلك ودوافعه انطلاقاً من التركيز على عنصر الشرعية .

الكلمات المفتاحية: الوعدة، الحقلين الديني والسياسي، الشرعية، السلطة، الجزائر.

Abstract:

Enter Studying the ritual El-Waada helps us manage to expand knowledge of it, and uncover the role of various social actors contributing to it, the political one is among them, which we showed its role in continuation of El-Waada ritual. Although social and religious transformations have undergone in Maghrebian societies, especially in Algeria, the perseverance of these practices leads us to a problematic, that is, why do these ceremonies persevere to the present time? And what are its underlying causes?

The finding revealed that there are an implicit and explicit relationships between the political authority and community (although they are uprooted they are masquerading in modern look) this relationship implies that there is a mutual needs so we see such political investment in

El-Waada ritual, deconstructing that led us to devote chapters to explore that ritual in formal discourse, taking into account its situation within the relationship between the political and religious, in addition to investigation the form of government support given to those ritual. Finally, we explained the reasons and motives beyond this actions in terms of the legitimacy.

Keywords: El-Waada; religious and political domains; legitimacy; political authority, Algeria.

المؤلف المرسل: الإسم الكامل، الإيميل: E.bououchma@cu-tamanrasset.dz

مقدمة:

يأتي طرح علاقة الطقوسي بالسياسي في سياق محاولة منا لمقاربة عنصر العلاقة بين طقس الوعدة والسلطة السياسية بالجزائر سواء منها المحلية أو المركزية، ولأجل تحقيق ذلك، سنحاول بداية مقاربة هذا الطقس ضمن كليته كجزء طقوسي ممارس مندرج ضمن نسق الاسلام الشعبي والتصوف والدين الاسلامي في شموليته، من خلال موقعه في المواثيق والخطاب الرسمي بالجزائر منذ الاستقلال إلى اليوم.

في جانب آخر من البحث سننتقل في اطار محاولة لفهم هذه العلاقة إلى تسليط الضوء على وضع الدين الاسلامي وعلاقته بالسياسي في الجزائر، مع محاولة تفسير ذلك انطلاقا من التركيز بالتحديد في هذه العلاقة على طقس الوعدة، الذي بقي مستمرا في نسق الممارسة، ولم تكن للسلطة سواء في عهد الأحادية أو التعددية القطيعة معه، بالمقابل لذلك سنحاول فهم محاولة السلطة لأدلة الدين، زمن التعددية والدولة الاشتراكية، من خلال انتاجها لإسلام رسمي، يواكب ويبرر مشاريعها التنموية والسياسية المختلفة، ذلك سيجعل منها الوصي والممثل الشرعي له، وسيؤدي بالمقابل إلى عملية تغييب للتصوف والزوايا واقضاء لبقية القوى الأخرى، خصوصا منها تياري الاسلام السياسي والراдикаلي فيما بعد.

بعد اشتداد حدة العنف المادي، وفشل أدوات القمع في إحلال السلم في زمن التعددية الحزبية، ستجده السلطة إلى مشروعات السلم والوثام والمصالحة، سيفرض عليها ذلك استعمال مختلف قنوات المخزون الشعبي والديني لتبرير شرعية مشاريعها، فكان اسلامها الرسمي وعلمائها التقليديين أول أدوات ذلك، تلى ذلك عمليات لبعث التصوف والزوايا ومواسم الأولياء، لاستغلالها ايدولوجيا في سبيل تحقيق نوع من التوازن من جهة ومحاربة التطرف المتنامي حينذاك، وهو ما حاولت من خلاله السلطة تحقيق شرعية وجودها، بعدما تجاوزت شرعيتها الثورية والتاريخية شعبيا خصوصا بعد أحداث أكتوبر 1988.

لأجل تحقيق ذلك إذن، حاولت السلطة الاستغلال ايدولوجيا لمختلف المؤسسات والمناسبات خصوصا منها ذات الطابع الديني والثقافي، ومن ذلك طقس الوعدة كأحد طقوس التصوف والاسلام الشعبي، الذي وفرت من خلاله السلطة سبلا لتحقيق بعض عناصر شرعيتها، فرغم عدم اعتراف السلطة بالوعدة كتجمع رسمي، أو ضمن

المناسبات والأعياد الوطنية، ما عدا وعدة سيد أحمد المجدوب بعسلة، إلا أن حضورها وتسييرها ودعمها الرمزي والمادي للوعدة، يعطي لهذه الأخيرة نوعا من الشرعية، وبالمقابل استغلت السلطة ذلك كمنبر لتمرير وتبرير مختلف مشاريعها وايدئولوجيتها.

ومنه فإن استمرار مثل هذه الطقوس عامل مهم ومساهم في تحقيق بعض التوازنات الدينية والسياسية للدولة في إطار عملية تنظيم الحقل الديني وضبط ميكانيزماته، كما أن من شأن استمرار ذلك أن يمد السلطة بوسائل داعمة لشرعيتها، وهو ما دفع السلطة لتبني هذه الطقوس ودفعها إلى النشاط من جديد، خصوصا في السنوات الأخيرة، فعلم العرفان ومختلف طقوسه أصبح ضمن المكون الأساسي للهوية وتراث الأمة، ذلك ما تضمنه خطاب السلطة بعد 1999، وأصبح بذلك التصوف والزوايا ومختلف مواسم الأولياء ومؤسسات وأدوات فاعلة ومؤثرة في النسق الديني والسياسي، الذي عاد إليها وعادت بدورها إليه، بعد تشابكت مصالحهما وأصبحت واحدة، أمام خطر مختلف مصدره تيارات الاسلام السياسي والراديكالي، التي أرادت فرض هوية مهيمنة باسم الديني على مجرى الأحداث بالجزائر.

1- الوعدة في الخطاب الرسمي الجزائري:

علاقة السلطة السياسية بالوعدة كطقس احتفالي قبلي وصوفي ومندرج ضمن نسق وممارسات الاسلام الشعبي، وجزء لا يتجزأ من التراث الشعبي ومن العادات والتقاليد المحلية الجزائرية، دفعنا لأن نبحت ذلك ضمن مضامين موثيق الجزائر والخطاب الرسمي بها، لم نجد إشارة صريحة إلى ذلك من الاستقلال إلى التعديلات الأخيرة، يخص الوعدة كطقس متفرد أو ضمن نسق الدين الشعبي، فقط كل ما تعلق بالجانب الديني، هو مجمل في المادة (02) من دستور 1976 و1989 التي بقيت نفسها⁽¹⁾ في بقية التعديلات الأخيرة، ومثلها ما ورد في ميثاق 1976، الذي أكد على أن الإسلام دين الدولة وأحد مقوماتها في الباب الأول من النقطة (02) وربط ذلك بالاشتراكية "حتى بات تجلي الإسلام رمزيا في صورة مختصرة لهوية نضالية لتمرير النصوص الرسمية للدولة"⁽²⁾.

في سياق ذي صلة، أشارت بعض نصوص الميثاق الوطني 1976، إلى ما آل إليه العالم الإسلامي في ما تعلق بممارسات الدين وما ارتبط به من ظهور للخرافات والشعوذة وانتشار العقليات، التي تعيش على الماضي، والتي اعتبرت في إيديولوجية الخطاب الديني الراديكالي⁽³⁾ من نتائج انحطاط المحتوى الثقافي الديني وتوثين الدين بطقوس خارجة عنه، هذا الطرح، الذي نصّ عليه الميثاق الوطني في هذه النقطة، عدّ مسبقا من طرح الإصلاحيين، الذين وضعوه في باب الشرك، وضمنه غُدّت الوعدة أيضا من البدع والشركيات، فَهَمَّ الدولة حينذاك انصبّ على توظيف جميع الوسائل والأطر الممكنة لخطابها السياسي والايدئولوجي في التأسيس لدولة اشتراكية إسلامية.

إن تبني الدولة لإسلام اشتراكي، لم يؤدي بها إلى إلغاء الزوايا والقطيعة مع مواسم الأولياء، بل إن وجودهما استمر في وظائفه وأدواره وفي التجمع والانعقاد الدوري منذ سنة 1963، لقد مثلت الوعدات حينذاك المتنفس الثقافي والمحبي للتراث والتقاليد الشعبية لملايين من الأفراد والجماعات خصوصا منها الريفية، فقط مسألة تنظيمها والاشراف على ضبطها هو ما تم التأكيد على شروطه، حيث أوكلت مهام ذلك للسلطات المحلية بالتعاون مع أعيان هذه القبائل وشيوخ الزوايا، التي تعرف هذا النوع من الطقوس الدورية.

إلا أن هذا الأمر، بدأ في التأثير مع سنة 1971، حينما قامت السلطة في إطار ايدولوجية السياسة الاشتراكية المنتهجة في التنمية وما عرف حينذاك بالثورة الزراعية، إلى تحديد بنية الملكية للأراضي الفلاحية بالريف الجزائري، حيث بموجب المراسيم التنظيمية لاستغلال والانتفاع من الأراضي، أصدرت السلطة حينذاك مجموعة من القرارات، بموجبها تمت مصادرة العديد من الأراضي الفلاحية خصوصا ممن كان يملكها كبار الملاك، ومعها بالخصوص أراضي الوقف، التي كانت مصدر الدخل والرأسمال الاقتصادي، الذي تتغذى منه الزوايا وطقوسها، وبذلك حرمت هذه الأخيرة من أهم عنصر مادي مدعم لاستمرارها، إلا أن ذلك لم يفيئها وظلت مستمرة في وجودها من خلال توفيرها لمصادر مادية أخرى للاستمرار منها اشتراكات وتبرعات مريديها وأتباعها من القبائل والجماعات المنتمية إليها⁽⁴⁾، كما ظلت معها مواسم الأولياء والوعدات مستمرة نظرا لأن الرأسمال المادي، الذي تتغذى منه لم ينقطع ويختص بكل فرد وأسرة مشاركة، حيث بقيت قبائل المنطقة وفي بعض مناطق الجزائر الأخرى، محافظة على هذا التقليد في الاستمرار والتواصل إلى اليوم.

مع ميثاق 1986، عاد الخطاب السياسي الاشتراكي ليتبنى خطابا دينيا يفسر ما تعلق بمواسم الأولياء وكل المظاهر المرتبطة والمتقاطعة معها من وجهة استغلال الاستعمار ذلك وتوظيفه لتجهيل الشعب الجزائري وإطالة أمد احتلاله وتخريبه للدين والعباد والبلاد، ينص على ذلك في النقطة (14) من التمهيد بالقول: "وهكذا تمكنت الإدارة الاستعمارية تدريجيا من استعمال بعض المشعوذين المستغلين للدين [...] وفي النقطة (15) "وانتشار الخرافات التي كانت خير حليف للاستعمار، [...] تختفي أحيانا وراء خطاب ديني اللهجة من شأنه أن يغمر بالبسطاء [...]، وتولت حركة جمعية العلماء مهمته التعريف بالدين الصحيح عبر صحفها و نواديها، وعبر المساجد الحرة..."⁽⁵⁾، على الرغم من ذلك كانت مكافئة جمعية العلماء بحلها بعد الاستقلال، ووضع بعضا من شيوخها على غرار الشيخ البشير الإبراهيمي مثلا تحت الإقامة الجبرية إلى غاية وفاته منتصف السبعينات من القرن الماضي.

من ناحية أدلجة الدين سياسيا في الجزائر، في إطار سياسة السلطة حينذاك في التوفيق بين الاشتراكية والإسلام، وما عرف بأسلمة الاشتراكية وأشركة الإسلام، وفقا لاستراتيجية النفي - التأكيد، اتجهت السلطة بداية إلى توكيل الشؤون الدينية ومهمة تسييرها إلى المجلس الإسلامي الأعلى الذي أنشئ بمقتضى لائحة 13 فبراير

1966 والمنصوص عليه في المادة 161 من دستور 1989، التي تنص على إنشاء مجلس إسلامي أعلى يفتي في الشؤون الدينية، معيّنا من طرف رئيس الجمهورية ويضم 11 عضوا [...]»⁽⁶⁾، وحتى دستور 1996، لم يغير في محتوى وصيغة المادة (02) وتركها كما وردت في الدساتير السابقة.

إن الدلالة الحقيقية، التي نبحت عنها في تحليلنا هذا لا تكمن في عدد النصوص القانونية الخاصة بالإسلام، بل ما يهمننا في ذلك هو الخطاب الضمني للدولة اتجاه أشكال الدين والتدين في الجزائر ومنه بالخصوص طقوس الاسلام الشعبي المتعلقة بالوعة، فرغم المناذاة بالحفاظ على الهوية وكل أشكال التراث الشعبي التقليدي من الباب الثالث، الفصل الرابع من ميثاق 1986، فإنه لم نجد ما ينص صراحة أو ضمنا من الاستقلال إلى اليوم على الاعتراف أولا بالتصوف كمنهاج ديني وبممارساته وطقوسه ثانيا ومنها الوعدة كجزء من كيان وتراث المجتمع وثقافته، ورمزا من رموز هويته، إلا ما ورد في خطابات الرئيس في هذه السنوات الأخيرة، والذي انتهج نهجا واضحا في إعادة الزوايا والطرق إلى سكتها التاريخية وإلى حضورها المغيب، لتلعب أدوار يبدو أنه مخططا لها، في السياسة الجديدة لقادة البلاد الجدد، فضمان الاستقرار وخروج الدولة من نفق الأزمة الأمنية، أدى بالسلطة السياسية إلى إعادة بعث هؤلاء الفاعلين الدينيين القدامى - الجدد، والذين لا ينكر دورهم التاريخي في حفظ الشخصية واللسان الجزائري، إضافة إلى دور نضالي وتحرري خصوصا زمن الثورات الشعبية، رغم كل الانتقادات التي وقعوا فيها، غير أنه ومنذ ظهور جمعية العلماء المسلمين بدأت السنوات العجاف تتوالى على الطرق والزوايا ومواسمها في الجزائر، غير أن ذلك لم ينهي وجودها مطلقا، بل ظلت تنبعث من مرحلة إلى أخرى، فرغم الأستاتيكا التي أصابتها خصوصا زمن الأزمة الأمنية، ومعها المواسم والوعادات، التي توقفت عن الانعقاد تبعا للظروف الأمنية وحرب الاسلام الجهادي والتكفيري على مراكزها (القباب والأضرحة)، إلا أنه في السنوات الأخيرة مع الوثام والمصالحة الوطنية بُعث نشاط ودينامية الزوايا والمواسم من جديد، حيث تبنتها السلطة السياسية رسميا، ودعمت نشاطاتها، ودفعت بالزوايا مثلا إلى التهيكل تحت سلطة الاتحاد الوطني للزوايا الجزائرية، كما أصبحت بعض الوعدات خصوصا منها وعدة سيدي أحمد المجدوب بعسلة ضمن الأعياد والمناسبات الوطنية.

في هذا السياق وتأكيذا لذلك يقول أحد الأئمة المحسوبين على التيار السلفي من وهران، عن عودة الزوايا وطقوسها إلى الوجود "إن التأثير الصوفي والقبوري عاد إليه نشاطه بقوة خصوصا بعد الوثام المدني، ذلك أنه كان له دعم من طرف الدولة من مختلف أجهزتها، ونجاح الكثير من الدول، في تخدير مجتمعاتها عن طريق التصوف وطقوسه، هو الذي دفع النظام السياسي للبلاد لانتهاج نفس السياسة".

ومن ثمة، بعثت حركية التصوف ومن خلاله الزوايا ومواسم الأولياء من جديد، حيث تحظى سنويا بالمباركة الرمزية والمادية من طرف السلطة، التي رغم أنها لا تعترف بها قانونيا كتجمع رسمي، إلا أن حضورها متواصل اليوم

في كثير من الودعات خصوصا منها بمنطقة دراستنا هذه، ما مكن قبائل المنطقة من كسب نوعا من الغطاء والمشروعية والحق في التجمع السنوي وفي ممارساتهم لهذا الطقس بكل حرية.

2- الودعة في سياق العلاقة بين الحقلين الديني والسياسي بالجزائر:

زمنيا، تعتبر مرحلة ما بعد 1962 (استقلال الدولة الوطنية)، سياق ومجال لهذه الدراسة، ذلك أنه مباشرة مع تحصيل الاستقلال، اتجهت السلطة في توطيد أركانها إلى حقلنة جميع الحقول تحت وصايتها، ومن ذلك كان الحقل الديني بجميع تشكيلاته، وهذا في إطار الأدلة التي تعرض لها الديني من طرف السياسي.

بالنسبة لتناولنا للعلاقة بين حقلي الدين والسياسة بالجزائر، هو توجه منا إلى محاولة موضوعة طقس الودعة ضمن هذه العلاقة، فالودعة كطقس عملي ممارساتي يكاد يستغرق الدين الشعبي، بل إنه يشكل الجزء الأهم والممارس فيه، كما يحوز من المدركات الدينية لجزء هام من المجتمع خصوصا منه الريفي، حيث تندمج دون تعارض عبادة الله بعبادة الأولياء واتخاذهم وسطاء معه، فالودعة حسب المخيال الشعبي المحلي مثلا، هي من الاسلام، والولي هو الممثل له، "والاسلام هو ما يفعله"⁽⁷⁾.

إذن، تموضع هذا الطقس في هذه الأدلة، التي تعرض لها الدين في شموليته في عهد السياسة الاشتراكية، هو ما نحاول الوقوف عليه ضمن حيثيات هذا الجزء من البحث، رغم التأكيد على أن الودعة ومواسم الأولياء استمرت بعد الاستقلال مباشرة (1963)، لكن بالمقابل فإن الجسد القبلي تواصل تفكيكه في إطار سياسة اشتراكية، كانت ترمي إلى إقصاء كل فكر قبلي وجهوي لصالح الوطني الشمولي، كما أن الطريقة دخلت في الاحتضار، وأصبحت حبيسة داخل جدران الزوايا والمدارس القرآنية خصوصا منها الصحراوية، التي لم يعرف أفرادها تنافقا بالمعنى، الذي يحيل إلى العقلنة الدينية والأسلمة الأرثوذكسية بالشكل الذي عرفه الشمال سواء في فترة الاستعمار، أو في عهد الدولة الوطنية، حيث عرفت المجموعات السكانية بالجنوب أقل نسبة من التفتت، وبالمقابل أكبر نسب الاعتقاد في الأولياء والزوايا.

يقابل ذلك بإسلام دعوي متنامي كان سليلا للحركة الإصلاحية، التي انطلقت منذ ثلاثينيات القرن الماضي، والتي كانت لها ايدولوجيتها في مواجهة الطرق والزوايا ومختلف الطقوس والتقاليد المرتبطة بها، والمصنفة أرثوذكسيا في خانة الشرك والبدع، التي عكرت صفو الشريعة والدين الاسلامي.

يبدو إذن، من خلال ملاحظتنا للنسق الديني والسياسي في الجزائر الاشتراكية نوع من التعارض الايديولوجي بين السلطة والحركة الإصلاحية من جهة، والاتجاه اليساري من جهة أخرى، مع غياب وتغييب الزوايا والطرق عن الساحة، وهو ما أدى بالسلطة إلى محاولة إنتاج اسلام رسمي على مقاسها، يواكب التطورات العقلانية والتنمية ويحافظ على الثوابت المقدسة للهوية الجزائرية الممثلة في الاسلام والعروبة والوطن.

إذن، هذا التوجه السياسي الاشتراكي، لم يكن يحتاج إلى أي طرف، لقد أدلج الدين لصالحه وهيمن عليه كوصي شرعي وعلى ممارساته، كما جعل من المساجد والمجلس الاسلامي الأعلى، الذي أسسه فيما بعد، قوات للتوطيد لايديولوجيته، مثلما استعمل في الثمانينات بعض العلماء "كمحمد الغزالي ويوسف القرضاوي"⁽⁸⁾ بعد اطلاق جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، وذلك لتقوية البعد الديني لايديولوجيته، كما وظف قبلها وبعدها بعض المنابر الاعلامية والفكرية الأخرى، التي كانت لسان حال وأداة تعبوية بامتياز لعرض وتركيز ايديولوجيته الداعية إلى التأسيس لمجتمع اشتراكي والتوطيد له إلى نهاية الثمانينات، هذا جعل من بقية الأقطاب إما تتجه إلى العمل السري كما هو حال الحركات الدعوية الاسلامية، أو إلى الاستكانة خلف الأبواب وجدران الزوايا والكتاتيب كما هو حال التصوف والطرق، رغم بقاء جزء من مظهرها الممارساتي الممثل في المواسم والوعيدات مستمرا دون انقطاع.

السلطة إذن، لم تكن تحتاج في هذه الفترة إلى أحد، لقد أنتجت مبررات سياستها بتكييفها النصوص، وانتاجها لقنوات تصريف خطابها عبر أدلجة نصوص الدين للتصديق على سياستها وتحقيق شرعية ذلك، وبالتالي لم يكن للزوايا والطرق والمواسم نصيب من هذه السياسة، لكن التحولات التي ستعرفها الجزائر، ابتداء مع أحداث أكتوبر 1988، وفشل ايديولوجية الشرعية التاريخية والتنمية وكل أدوات القمع المستعملة، من جهة وركوب من جهة أخرى حركة الدعوة الاسلامية باتجاهيها الاصلاحية بقيادة الشيخ أحمد سحنون والسلفي بقيادة علي بلحاج الأحداث وطموحهم لدولة اسلامية، سيحتم على السلطة الالتفات إلى الدين، لتسخر في مرحلة أولى اسلامها الرسمي، الذي صنعت أدواته، حيث وجهت ثقل المسجد والمجلس الاسلامي الأعلى، الذي كان يتأرضه الشيخ أحمد حماني، ومفتشي الشؤون الدينية المركزيون، رغم ذلك فرض التحول الفجائي والقسري ضرورة اتجاه السلطة إلى حل حاسم للأزمة⁽⁹⁾.

لقد كان تعديل الدستور 1989 أول بوادر ذلك، حيث كان أول قرارات إتجاه السلطة من عهد الأحادية الحزبية إلى التعددية الحزبية، هذه الأخيرة ستكون بداية لصعود مدّ الاسلام السياسي، ومعه ستفرز الانتخابات البلدية والتشريعية فاعلين سياسيين جدد يتبنون ايديولوجية الاسلام السياسي، لكن بعد إلغاء المسار الانتخابي سنة 1991، الذي أفرز صعود حزب الجبهة الاسلامية للإنقاذ (FIS) كقوة حزبية اسلامية مهيمنة على مشهدي الدين والسياسة، بعد فوزها الساحق بأغلبية المقاعد بفعل تمكنها بسرعة من عملية تعبوية جماهير كثيرة خصوصا منهم "المستضعفون، والذين بحكم تهميشهم اجتماعيا، وبحكم صفة التسرع المعروفة عنهم منذ الأزل، مهيئون لاتباع كل حركة تبشر بالخلاص"⁽¹⁰⁾، وقد تمكن (FIS) أن يجد فيهم نقطة دعم ثابتة، ما مكنه من الفوز على حزب جبهة التحرير الوطني (FLN)، الذي تماهى وأصبح قاب قوسين خارج خريطة الفعل السياسي في جزائر التعددية، ونتيجة لظروف يبقى الجزء الأكبر منها مبهما، أو أن تفسيره أول بتأويلات مختلفة، تم إلغاء

المسار الانتخابي من طرف السلطة، ما أدى بعد ذلك إلى دخول البلاد في دوامة أزمة عاصفة انتقل معها العنف من مجرد عنف رمزي إلى عنف مادي شديد الوطء بين الطرفين، ولكن مع استحالة حل الأزمة عسكريا، اتجهت السلطة إلى إعادة صياغة ومراجعة سياساتها، بما يمكنها من إعادة ضبط الحقل الديني وترميمه بالشكل، الذي يخدمها سياسيا وأمنيا، ويمكنها من ابقاء الغنيمة والسلطة والعقيدة في يديها، وبالتالي انفرادها بهوية مهيمنة ومستبدة.

في هذا الشأن يمكن القول أن الدين الرسمي، الذي اعتمدت السلطة تفسيره، كان بما يتوافق ومصالحها وتعزيزا لمكانتها، فالدين ظل أداة ميسورة للسياسة تستغله لتشريع وجودها وشرعيتها مرة، ولتبرير مظالمها مرة أخرى، كما أن علاقة التواطؤ التي قامت بين السلطة وعلماء الدين نشأت وفرضتها مصالح مشتركة، دفعتهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغيير الاجتماعي⁽¹¹⁾.

هذا الأخير جاء قسريا وعنيفا، ولأجل تخطي صدمته المجتمعية العامة نتيجة ما أفرزته هذه المرحلة من تجربة للإسلام الحركي الجهادي والتكفيري بالخصوص، اتجهت السلطة السياسية إلى تسخير مجموعة برامج وموانع سياسية، وفرت لها الحشد والشرعية الشعبية، فكان أن إلتفتت إلى الإرث الصوفي والطرفي ومختلف مناسباته ومواسمه، فالإرث الصوفي، "رغم نشوئه من بيئة دينية وثقافية مغلقة، ولكن دون نزوعه للعنف وتقاليده"⁽¹²⁾، وبالتالي كان لزاما لتوازن مهددات السلطة، أن تنقذ التصوف ومؤسساته وطقوسه وتبعته من جديد، اعتبارا لما يمثله من قوة كامنة اجتماعية وثقافية ودينية قادرة بعد فرملتها من طرف السلطة، في أن تساهم في حل جزء هام من الأزمة السياسية العميقة، وتحقق السلم والتوازن المنشود من طرف السلطة والمجتمع.

إذن، في ظل الأزمة المجتمعية، التي عاشتها البلاد وتستمر في جزء منها إلى اليوم، احتاجت السلطة إلى الحلول المثلى لتلجيم المجتمع، وتحقيق الأمن الاجتماعي خصوصا في فترات اشتداد العنف المسلح، الذي جوبه بعنف مضاد من طرف السلطة، وفي خضم هذا الحوار العنيف، خمدت أطر وخطابات أخرى، وكادت أن تموت مثلما جرى للصوفية وزواياها، التي لم تلعب دورا كان يمكنه أن يرجع لها بريقها زمن المأساة، وانتهت حتى مواسمها أمام حالة اللاأمن، إلا أنه ومع جنوح أطراف السلطة وبعض الجماعات المسلحة إلى السلم والوثام ومن ثمة المصالحة، أعيدت الزوايا والطرق إلى مسارها التاريخي، لتلعب دورها كحليف استراتيجي ووثق للسلطة، وفي تعزيز السلم والتسامح الاجتماعيين ضد التطرف، كما أصبحت رمزا لتأصيل للهوية الجزائرية المتأزمة، مثلما غدت مواسم الأولياء (الوعدات) مسرحا مناسباتي لإعادة تشكيل المجتمع على شاكلة ما تريده السلطة، وبذلك صارت الوعدات أحد المنابر الإعلامية الرمزية والاستراتيجية شعبيا وقبليا لتمرير أي خطاب سياسي وإيديولوجي للسلطة، ونافذة مهمة للتأثير والتواصل مع المجتمع المحلي الفاعل لها، ولعل اشتداد علاقة المجتمع المحلي بالمقدس الشعبي

خصوصا في فترة الوعدات، وحضور ومشاركة السياسي في فضائه (المقدس)، هو كسب لشرعيته وتوهم بامتداد وتداخل بين السياسي والمقدس، كما يقول جورج بالاندييه⁽¹³⁾.

إذن، هذا الاشتداد والتعلق لذاكرة الجماعات المحلية بمقدسات الأسلاف والأجداد، يحمل في جذوره نوع من التحين لزمن القبيلة وشحن مآثرها، ومن ثمة فإن استغلال السلطة لمناسبة الوعدة، من خلال مشاركتها وحضور الرمزي والمادي، لا يعد اعتباطيا، بل إن ذلك يحمل نوع الخطاب الضمني والبلاغ الرمزي لهذه المجتمعات الفاعلة للوعدة بتواصلية المعنى الرمزي بين هذا الولي المقدس والسياسي القائد، ولو من خلال حضور لافتات كبيرة تزين مدخل الأضرحة كسيدي يحي أو سيدي الطاهر زمن الوعدة، وتتضمن عبارة "من فخامة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة إلى ضريح سيدي يحي أو سيدي الطاهر".

الصورتين (1، 2): لافتة معلقة في مدخل ضريح الولي سيدي يحي بن صفية بمدينة سبدو سنة 2005



المصدر: عمل الباحث

إذن، السلطة السياسية المحلية أو الوطنية، عادة ما تستغل عنفوان وفرحة هذه المجتمعات المحلية بخصوصياتها، لتمير بعض مشاريعها أو لشرعنة (*Légitimation*) بعض ممارساتها وتوجهاتها وايدولوجياتها، لذا كان زمن الوعدة زمنا مختارا دائما بعناية من طرف السلطة لأجل تأكيد بعض مشروعيتها، وعرض بعض سياساتها على المجتمعات المحلية، في إطار ايدولوجية التوازنات الجهوية.

3- الدولة وأشكال دعمها لطقس الوعدة:

استمرار الوعدة اليوم بالمنطقة ومن خلالها العديد من المناطق الجزائرية والمغربية الأخرى، بقدر ما هو فعل معبر عن مدى ارتباط هذه المجتمعات المحلية بهذا الطقس والتقليد، هو أيضا مرتبط بتأثير السلطة السياسية ودورها التاريخي في إضفاء غطاء الشرعية على هذا النوع من الممارسات، فرغم أن السلطة هي الوصي الشرعي على

الاسلام في المخيال الجمعي، ما جعلها تتبنى اسلاما رسميا ناطقا باسمها، ويتعارض في مبادئه مع محتوى وممارسات الاسلام الشعبي ومن خلاله طقس الوعدة بالخصوص، كطقس مزيج بين الوثن والشرك والبدع في هذا المنظور، لكن أهميتها بالنسبة للسلطة جعل فقهاء الاسلام الرسمي يمتنعون عن إبداء رأي علني ضدها، خصوصا بعدما أصبحت الشؤون الدينية تضم الكثير من الأفراد الداعمين للزوايا وطقوسها.

مكّن ذلك إذن، من استمرار الوعدة وتجذرها في نسق الممارسة الشعبية للدين، اعتبارا لأن المخيال الشعبي المحلي ينظر إليها كطقس ديني لا يتعارض ومبادئ الدين الحنيف، فكل ما يفعله الانسان الشعبي خلال هذا الطقس يبدو له متقاطعا مع ينص عليه الاسلام، ومن ثمة أدى هذا إلى طول أمد وعمر الوعدة بالمنطقة لما يقارب خمسة قرون متتالية من الزمن.

إذن الوعدة، وإن يبدو ظاهرها متقاطعا مع الدين خصوصا منه الشعبي بشكل كبير وتكاد تستغرق جزئه الممارس كاملا، فإنها أيضا كطقس مركب يتقاطع فيه الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي... الخ، هذا ما يجعل منها طقسا دينامي يستغله الجميع وفقا لدوافعهم وأهدافهم وهراناتهم واستراتيجياتهم، لذلك يتكاتف الجميع مجتمعا وأعيانا وسلطة للقيام بهذا الطقس بشكل دوري وسنوي حول أضرحة الأولياء، فابتداء من نهاية شهر أوت من كل سنة تصبح الرزنامة الزمنية للمجتمعات المحلية ومعها السلطات مشدودة لعدد غير متناهي من الوعدات والزرات، تعرف في هذا السياق منطقة سبدو وما جوارها سنويا العديد منها، حيث كل قبيلة تصهر على احيائها الدوري لوعدة الأسلاف والأجداد، مدعومة رمزيا وماديا بحضور ومشاركة السلطة السياسية.

إن استمرار الوعدة اليوم، في العديد من المناطق الجزائرية، ليس رهينا فقط بوضعية متماسكة ذاتية تخص الفئات والجماعات الممارسة لها، المؤمنة بعقائد وتقاليد السلف، بل إن سياقات أخرى ذات طابع سوسيو سياسي خصوصا تحكم هذا النوع من الاستمرارية، فإذا كانت إيديولوجية الدين الرسمي في الجزائر لا تصاغ في منأى تام عن الثقافة والفهم الدينيين السائدين، فإنه من البديهي أن تكون استمرارية بعض التقاليد والطقوس الاحتفالية كالوعدة مثلا في الوجود والنشاط رهينا بدور السلطة المركزية في المحافظة عليها⁽¹⁴⁾.

وبذلك غدت الوعدة ومعها "الاعتقاد عموما في الأولياء وأضرحتهم، أحد أبرز الأشكال الدينية، التي حظيت بدعم أجهزة الدولة الرسمية، لأجل استمراريته والمحافظة على إشعاعها"⁽¹⁵⁾، أملا في استغلالها بما يتوافق وإيديولوجية السلطة السياسية، يقول في ذلك أحد ممثلي المجالس البلدية بالمنطقة (العريشة): "الواقع الديني للشعب يفرض نفسه على الدولة، يلزم الدولة ويضطرها أن تقف مع جانب، وقفت مع الجانب الذي ورثته (التصوف)، ولكن هذا لا يمنع من أنه ربما في المستقبل القريب، إذا كانت الأمور تصححت، أن تقف إلى جانب آخر [...]"،

الدولة إذا كانت تدعم الصوفية، فربما لأنها ورثت هذا الإرث، بالمقابل التيارات الأخرى جديدة ودخيلة على هذا الشعب".

إذن، هذا يبيّن أن السلطة داعم أساسي لهذه المجتمعات في آداء مثل هذه الطقوس، لكن ذلك مرتبط بمدى منفعتها من ذلك، ولعل فترة الدولة الاشتراكية تبين ذلك، حيث لم يعطى الاهتمام للطرق والزوايا ومواسم الأولياء، لكن الأزمة الأمنية أدت بالدولة إلى الانقلاب على سياستها وايدولوجيتها، وعادت لحضن الزوايا والتصوف ومواسمه، لأجل تحقيق أهداف ظاهرة وكامنة خصوصا.

يتنوع دعم السلطة للمواسم والوعدة على وجهين متداخلين، الأول رمزي معنوي مُبارك لاستمرار القبائل وأعيانها في احياء مثل هذه التقاليد، حيث تحضر السلطات المحلية وأحيانا الوطنية لمباركة ذلك ومن ثمة يحمل ذلك ضمنا بلاغا بالسماح بالوجود واعتراف بشرعية استمراره، أما الوجه الثاني للدعم، فيرتبط بالدعم المادي المباشر وغير المباشر، حيث تخصص سنويا السلطات المحلية اقطاعات مادية من ميزانيتها لإنجاح الوعدة، من خلال مدها بكل أشكال الدعم اللوجستيكي المختلف.

1.3. السماح والاعتراف بشرعية الوجود:

رغم الخطاب الأرثوذكسي الرافض لطقوس الوعدة ومن خلالها مختلف طقوس الاسلام الشعبي الأخرى، فإنه بالمقابل السلطة الرسمية تسمح للمجتمعات والقبائل المحلية بإقامتها لهذه الوعدات واستمرارها في ممارستها ونشاطها، بالمقابل لذلك تضيق الخناق على نشاط بعض الجماعات الإسلامية الأخرى⁽¹⁶⁾، كما أن حضور الدولة بكل أجهزتها المسيّرة من ولاية ورؤساء دوائر وبلديات خلال هذه المناسبات، يعد مؤشر حقيقي لهذا الدعم، وفي ذلك جواب ضمني لرضى السلطة وسماحها ببقاء أنشطة هذه الأضرحة ومختلف الواعدات المنظمة حولها.

في نفس سياق الدعم الرمزي، فإنه على الرغم من عدم تصنيف وعدة سيدي يحي أو سيدي الطاهر ضمن الاحتفالات والأعياد الرسمية للدولة الجزائرية، على غرار وعدة سيدي أحمد المجذوب بولاية النعامة مثلا، فإن استمرار ممارستها، وفي نفس الوقت المشاركة والحضور المستمر من طرف السلطة الرسمية للوعدة بالمنطقة، منح ذلك نوعا من الشرعية لممارستها وأصبحت مع الزمن المظهر الأكثر اجتماعي ورسمي لقبائل المنطقة، كما حُصّت في السنوات الأخيرة بدعم إعلامي واشهاري لها، وبذلك تمكنت الوعدة من اكتساب شرعية في الوجود والاستمرار، مع إضفاء مزيدا من الرسمية المعنوية على نشاطها ومن ثمة مباركة السلطة لاستمرارها، خصوصا أن كل ترخيص لها يكلل بالتهاني للقبائل الفاعلة لها.

2.3. المساعدات المادية:

تقع الأضرحة في الجزائر تحت وصاية وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، باعتبارها منشآت دينية، كما تشرف عليها الاتحادات الصوفية والطرقية، ومن ذلك الجمعية الوطنية للزوايا الجزائرية المؤسسة في جوان 1991، على أنفاذ إتحاد جامعة الزوايا الطرقية، لينتقل هذا الدور إلى الاتحاد الوطني للزوايا بالجزائر، المؤسس خلال السنوات القليلة الماضية، وأصبحت بذلك الأضرحة تحت الوصاية المباشرة لهذا الاتحادات، لكن رغم هذا الإشراف المعنوي، فإن المساعدة المادية عادة ما يتغذى جزؤها الأكبر من تبرعات المحسنين والجمعيات والأفراد النافذين أو الباحثين عن السلطة، لأن الاستثمار في ذلك وكسب ود الأعيان ومن خلاله قبائل المنطقة من شأنه أن يمكن من الفوز الانتخابي أو تحقيق مصالح ذاتية... الخ.

بخصوص ضريحي الوليين سيدي يحيى وسيدي الطاهر، فقد حصلنا على بعض المساعدات المادية، خصوصا بعد بعث حركة الزوايا والطرق من طرف السلطة، التي تزامنت واتجاه السلطة إلى البحث عن بعض آليات السلم والمصالحة مع الجماعات الإسلامية المسلحة، حيث استفاد في هذا الإطار ضريح سيدي يحيى بعد أن تعرض للتفجير زمن الأزمة إلى مساعدة من وزارة التضامن بمبلغ مليار سنتيم لإعادة بنائه وترميمه، وهذا حسب أعيان المنطقة.

كما استفادت زاوية سيدي يحيى بسيدي الجيلالي جنوب غرب تلمسان، التي أنشئت في السنوات الأخيرة من تبرعات عدد من الأطراف السياسية والمدنية، خصوصا من الأعيان، حيث وفر أحدهم الوعاء العقاري لإقامتها بمنطقة سيدي الجيلالي، كما ساهمت مختلف الأطر والمؤسسات الأخرى، من المجالس البلدية إلى الولائية، وكذلك القبيلة في دعم ذلك رمزيا وماديا، ورغم أنه لا توجد أوقاف خاصة بهذه الوعدات وبالإشراف على أضرحة المنطقة، إلا أن عرشي أولاد نهار وأولاد ورياش أخذوا على عاتقهما مهمة توفير كل مستلزمات التظاهرة منذ الزمن الأول لإقامتها.

في سياق ذلك أيضا تقوم بلديات المنطقة بتزيين وطلاء الأضرحة كل سنة قبيل زمن انعقاد الوعدة، كما تقوم بتعبيد وتهيئة الطرق المؤدية إليها، يقول أحد رؤساء بلديات المنطقة (العريشة): " خلال الوعدة تتحرك البلدية كما لو أن ذلك احتفال رسمي، من أعلام وطنية، وتعبيد طرق وتوفير وسائل الخدمات اليومية من صهاريج الماء، رش الملعب، كما تتكفل بالمنصة الشرفية [...] وتوفير الأمن والتنظيم من خلال فرق الدرك والجيش، كما توفر البارود للخيالة خلال هذه السنوات - رغم أن العرش هو الذي كان يقوم بذلك سابقا -، أما اليوم فإن البلدية تشتريه بمواردها الخاصة وتتكفل بنقله وتوفير الأمن في ذلك إلى غاية توزيعه، كما توفر فرق صحية وسيارات إسعاف [...]".

كل ذلك مكن من استمرار الوعدة اليوم بالمنطقة، حيث يبقى الجميع مشدودا إلى مواعيدها، وكل له دوافعه وأهدافه ورهاناته من المشاركة والحضور في هذه الوعدات سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات والقبائل، أو حتى بالنسبة للأعيان والسلطة السياسية المحلية والوطنية، التي وجدت في الوعدة المناسبة السانحة لممارسة شرعية وجودها وتعاليلها عن المجتمعات المحلية.

4- الوعدة والسلطة وإشكالية البحث عن الشرعية:

ما نقصده من هذا المبحث، هو محاولة لتبيان العلاقة بين الوعدة من حيث هي طقس احتفالي قبلي طرقي مندرج في سياق الاسلام الشعبي ويكاد يستغرق جزؤه الطقوسي الممارس، وباعتبار ذلك، فإن احداث أي علاقة بين السياسي والديني يمر حتما عبر المقاربة بين الحقلين في كليتهما، بمعنى أن المقاربة هذه لا تفصل في جوهر العلاقة الكلي بين ما هو اسلامي نصي وما هو شعبي، بل إنها تتعامل معه كحقل واحد، غير أن المختلف هو شكل التعامل، والتقاطع واستراتيجيا كل طرف من الآخر، لذلك السلطة دائما تحدّد الآليات والسبل لأدلة الأطياف المشكلة لهذا الحقل، بحيث تهدمه وتعيد ترميمه بما يخدم عنصرها السياسي.

من ناحية ثانية إذا كانت شرعية السلطة في الجزائر قد انبنت في أسسها الأولى على المصدر الثوري التاريخي، فإنها بعد الاستقلال وبعد الهزات المختلفة كان لابد لها من شرعيات متعددة، تحقق لها هيبتها ووجودها وسلطتها، أي أنها كانت بحاجة ماسة كما يقول غرامشي (A. Gramsci) "إلى قدر من القبول والرضا الاجتماعيين"⁽¹⁷⁾، ولأجل إعلاء السياسي في اطار الهيمنة عن بقية الحقول وجعله الوصي الأمر في إطار تثبيت دعائم الدولة الاشتراكية ومن ثمّة تحقيق شرعيتها، كان لزاما على السلطة السياسية في إطار "عملية اقناع الحكوميين بهذه الشرعية، أن تمتلك الأدوات الايديولوجية، التي تبرّر لها سلطانها في وعي الجمهور، وتقود هذا الوعي الجمعي إلى التسليم بالحاجة الموضوعية إليها وإلى وظائفها، وبالتالي إلى ترجمة ذلك الوعي إلى ولاء"⁽¹⁸⁾، فكان الحقل الديني أحد الأجهزة، التي وظفت في خدمة السياسي، حيث تمت حقلته وأدجته بما يتوافق وأسس المجتمع والسياسة الاشتراكية، فأنتج لنا هذا النظام، "الاسلام الاشتراكي، بوصفه النموذج الديني"⁽¹⁹⁾ الأمثل للتطور، بعدما أفرغت بعض نصوصه وأولت أخرى بما يتوافق وايديولوجيته، حتى أصبح الاسلام في منظوره لا يتنافى وايديولوجيته الاشتراكية.

في إطار ذلك، بقي طقس الوعدة مستمرا قبل وبعد استقلال الدولة الوطنية، وممزا للعملي من الدين، وكأحد أبعاد الحضور المستمر أيضا للجسد القبلي وللتصوف الطرقي رغم الجفاء والتراجع والاختفاء، الذي تميزا به بعد الاستقلال، في مقابل الاسلام الاصلاحى لجمعية العلماء المسلمين، الذي واصل ديناميته ولو بسرية أحيان

خصوصا بعد اصطدامه مع توجهات السلطة، التي حاولت في النهاية إعادة تقديمه وترميمه من جديد (اسلام رسمي) بما يتوافق وايدولوجيتها.

لأجل ذلك إذن، ولكسب مزيد من الشرعية، اتجهت السلطة كما يبدو إلى عملية أدلجة للديني بشكل يخدم ايدولوجيتها الاشتراكية، لأجل الهيمنة، وكانت قبل ذلك قد استعملت مختلف وسائل القهر لأجل السيطرة، لكن مع فشل هذه السياسة "القوة وحدها لا تصنع شرعية"⁽²⁰⁾ خصوصا مع أحداث أكتوبر 1988، كان لابد من تسخير أجهزتها الإيدولوجية الأخرى لتحقيق شرعية الاقناع، فاستغلت المساجد والمجلس الاسلامي الأعلى ومفتشي الشؤون الدينية المركزيون⁽²¹⁾، لكن ذلك لم يؤدي إلا إلى مزيد من الصدام لاتجاه كل الأطراف سواء منها السلطة أو ممثلي الاسلام السياسي أو الراديكالي إلى "احتواء الاسلام وتأويله في العقيدة الخاصة بكل طرف"⁽²²⁾، حيث السلطة تعتبر نفسها الوصي على الاسلام المتسامح، بينما حركات الاسلام الراديكالي، رأت ضرورة تغيير النظام ولو بالقوة والقفز مكانه لتطبيق ما تعتبره شريعة اسلامية.

أدى هذا إلى نتيجة معروفة، أزمة أمنية وعشرية وصفت بكل الألوان الأحمر والأسود وغيره، كل أراد خلالها أن يفرض سلطته ومن ثمّة شرعيته، كما استعمل كل طرف أدوات ووسائل القهر لأجل السيطرة، لكن ذلك أمام صعوبة تحقيقه، اتجهت السلطة ومعها بعض الجماعات الاسلامية المسلحة إلى وسائل الإقناع عبر سنّ تدابير الرحمة 1995* ثم قانون الوثام المدني 1999**، وأستكمل ذلك بميثاق السلم والمصالحة الوطنية *** سنة 2006، بعد التصويت عليه "بنعم" في استفتاء شعبي بتاريخ 26 سبتمبر 2005.

صاحب هذه القوانين، انفتاح السلطة على وسائل الاسلام التقليدي، الممثل في التصوف عبر طرقه ومؤسساته ومواسمه المختلفة، باعتباره نموذج لقوة كامنة من شأن فرملتها جيدا من طرف السلطة أن تكون طرفا مهما هيمنتها، خصوصا أننا نعرف العداء التاريخي والعقدي بين الاسلام التقليدي (الطريقي والشعبي) والاسلام الاصلاحى، والحركات الإسلامية الراديكالية، ومع نهاية التسعينيات وبداية تطبيق ميثاق الوثام المدني، عادت طقوس الوعدة للانعقاد بالعديد من المناطق الجزائرية ومنها منطقة سبدو، مثلما تعدد المؤتمرات والملتقيات والندوات الوطنية والدولية الخاصة بالتصوف وتحت الرعاية السامية لرئاسة الجمهورية.

أمر رقم 95- 12 المؤرخ في 25 رمضان 1415هـجري، الموافق لـ 25 فبراير 1995 ميلادي المتضمن تدابير الرحمة.*

أمر رقم 99- 08 المؤرخ في 29 ربيع الأول عام 1420 هجري، الموافق لـ 13 يوليو عام 1999 ميلادي المتعلق باستعادة ** الوثام المدني.

الأمر رقم 06- 01 المؤرخ في 28 محرم 1427 هجري، الموافق لـ 27 فبراير 2006 المتضمن تنفيذ السلم والمصالحة الوطنية، *** الجريدة الرسمية رقم 11.

هذا يعكس نوع من المزاوجة في الأساليب الايديولوجية التي اعتمدتها السلطة حينذاك، من جهة سن وتنفيذ تدابير الوثام والمصالحة عبر الوسائط القانونية، ومن جهة أخرى إعادة بعث وتسخير الأطر الدينية التقليدية والرسمية المختلفة (المساجد والزوايا، المواسم ومختلف المناسبات الأخرى)، كأساليب للإقناع ومن ثمّة تحقيق الهيمنة، في مقابل ذلك استمرت السلطة في استعمال وسائل القهر والقوة والاختضاع، ومن ثمّة بحثها عن السيطرة، لتحقيق في الأخير شرعية السيطرة والهيمنة معا وفقا لمفهوم غرامشي وألتوسير (Gramsci et L. Althusser)(23).

لأجل الوقوف على هذه العلاقة، بين الوعدة من جهة والسلطة وشرعيتها من جهة أخرى، إرتقينا أن نتخذ منحى تطوري، عبر مسار زمني لبعض الأحداث البارزة، التي تؤشر في بعض عناصرها لمشكل شرعية الدولة الوطنية الفتية بعد الاستقلال، حتى وإن كانت السلطة حينذاك لا تزال شرعيتها مؤشرة بشرعية ثورية، لكن ذلك لم يكن ليتعزز ما لم تتمكن السلطة في اطار سياسياتها المجتمعية المختلفة أن تطعمه بشرعيات من نوع آخر (شعبية ودينية وسياسية)، خصوصا مع اتجاه السلطة إلى التأسيس لمعالم دولة اشتراكية.

تحقيق شرعية ذلك، جعل السلطة تحتوي وتقول وتسخر مختلف الوسائل والأدوات والأجهزة بما يخدم مصالحها وسياساتها ومن ثمّة ما يحفظ لها فرص السيطرة والهيمنة خصوصا، حتى ولو يبدو ذلك حاملا لبذور التناقض، أو حتى الضرر الواضح لعديد الفئات الاجتماعية، إذن، ماذا تريد السلطة من الوعدة؟، وهل الدعم المقدم لها يعكس سعي السلطة السياسية إلى دعم شرعيتها ومشروعيتها؟

1.4. اجتثاث القبيلة واحتواء الوعدة:

اجتثاث القبيلة بالجزائر ومن خلاله المنطقة، بدأ مع العهد الاستعماري، الذي قام بتدمير العديد من بناها الاقتصادية والاجتماعية، حيث وجه كل جهوده لتفكيكها، وتبعاً لذلك تفككت منظومة القراية المحلية إلى منظومة إدارية، تحولت معها بعض التجمعات القراية والدواوير والمداشر من تسميات تحمل حضوراً رمزياً للقبيلة أو القراية إلى أسماء جديدة، تحاول طمس معالم ذلك، كما تم تقسيم قبائل المنطقة على مجالات ترابية عديدة وتمجيز بعضها ووضع البعض الآخر في المحتشدات الجماعية، كل ذلك كان لأجل تحقيق المستعمر لسياسة فرق تسد، في هذا السياق تم تفكيك قبيلة أولاد نهار - كما سلف الذكر - إلى قسمين أولاد نهار الغرابة والشرافة، كما تم تفكيك عرش أولاد ورياش إلى فرق مشتتة وبدون وطن في بعض الأحيان، خصوصا مع حركة النفي والترحيل، التي انتهجتها فرنسا، والتي أدت بنفي العديد من أهل القبيلة إلى كاليدونيا الجديدة، وبعضهم هجروا إلى المغرب وتركوا أرض القبيلة، التي صادرها المعمرين، فصاروا بدون أرض(24)، كما استهلك عرش أهل أنجاد جزءاً من أرض القبيلة.

بعد الاستقلال، اتجهت الدولة إلى بسط شرعيتها المعنوية على مختلف أراضي العرش، واستمرت في إطار التقسيم والتنظيم الإداري لذلك، ببناء تجمعات سكانية جديدة، مبتغاها في ذلك تفكيك بنية السكن السابقة، كما قامت بإعادة الهيكلة الاقتصادية للمنطقة فأنشئت بعض المصانع وافتتحت بعض المناجم والمؤسسات المختلفة الصحية والتعليمية منها بالخصوص، حيث كان مبتغى السلطة أيضا الوصول إلى تخفيف منابع سلطة القبيلة والعرش من ذهنية الانسان الشعبي بالمنطقة، مكّنها ذلك إلى حد ما من اجتثاث الفلاح من أرضه، حيث اتجهت فئات اجتماعية عريضة إلى العمل المأجور ومن خلاله المدينة، مع ما صاحب ذلك من تحول قيمي وبروز لأنماط جديدة من العلاقات، أدى في جزء منه إلى انقطاع العديد من الأفراد والأسر عن العودة إلى مجالات وجغرافيات الجيل الأول لها.

مقابل ذلك، لم يكن حال طقوس الوعدة مشابها لمصير القبيلة، لقد ظلت وحدات المنطقة مستمرة سواء في الزمن الاستعماري، الذي فرض على العروش الفاعلة لها توفرها على رخصة منه، أو في عهد الدولة الوطنية، التي بدورها لم يكن لها موقفا يرفض أو يكبح مثل هذه الطقوس، بل ظلت هذه الأخيرة مستمرة في الانعقاد منذ سنة 1963 إلى اليوم، رغم بعض التوقف الاضطراري بسبب الظروف الأمنية الطارئة، ثم أعيد بعثها من جديد بمباركة السلطة السياسية.

إذن، لماذا هذا التناقض؟، الدولة من جهة تتبنى خطابا يحاول اجتثاث القبيلة وتفكيك بناها ونظمها المختلفة، ومن جهة هناك نوع من الاستثمار، الذي تقوم به السلطة، والذي يهدف للمحافظة واستمرار هذه المجتمعات المحلية في ممارسة طقوس الوعدة، إذن، ما الذي وجدته في ذلك؟، وكيف استطاعت احتواء هذه المناسبات الاحتفالية وتحويلها إلى آلية داعمة لمصالحها وغير منافية لها؟، رغم أن اقامتها من طرف القبائل فيه إذكاء واسترجاع لمعالم ومآثر القبيلة ليعيشها الفرد من جديد وهو ما يهدد مشروعية المواطنة المتبناة.

هذا يعكس إذن، أن رهان الدولة ومن خلالها السلطة وأهدافها من اجتثاث القبائل والعروش، كان الوصول إلى مخاطبة الفرد لا جماعته، وأن تجعل منه فرد صالحا وعقلانيا، متحلّلا من رواسب علاقاته القبلية، لأجل ذلك صاغت خطابا إيديولوجيا مموها، تسعى من خلاله إلى كسب مزيد من المشروعية ولو على حساب إغراق المجتمعات المحلية وربط مصيرها بطقوس قد تضر أكثر مما تنفع، المهم أن تجد السلطة السياسية ضمانا لاستمرار سلطتها وهبتها وبقائها، وكما يقول **مطاع صفدي** "إنه يمكن التحدث اليوم على نوع جديد من العصبية هي عصبية الدولة لذاتها، لأصحابها الذين يستولون عليها، ولو أمعنا النظر في علاقات هذا المخلوق الغريب (الدولة) بأوساطه، لاكتشفنا ببساطة أن عنجهيته وعريته فرضت عليه، أن يكون عصبية قائمة بذاتها، بين صيغ العصبيات الأخرى المستمرة في جسم المجتمع العربي، ولكن باعتباره أنه يوفر للدولة من أدوات القوة والسيطرة ما لا يتوفر لغيرها من العصبيات .."(25).

2.4. الوعدة كمناصفة شعبية لتكريس ودعم شرعية السلطة:

يقول جورج بالاندييه: "إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، ويمكن أن يكون أداة للسلطة وضمانا لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستخدمة في إطار المنافسات السياسية"⁽²⁶⁾، ولما كان المقدس الشعبي أحد أبعاد ذلك، بما يتكون منه من طقوس وممارسات ترتبط بالأولياء والأضرحة من جهة وبمؤسسات الزوايا والتصوف من جهة أخرى، ومعلم مميز لنوع الاسلام بالمناطق المغاربية تحت مسمى الاسلام الشعبي والمعيش وغيره، فإن الذي نريد مقارنته مع قول جورج بالاندييه هو علاقة السلطة السياسية في الجزائر، وطقس الوعدة، بما يمثله في ذلك كجزء من الدين، الذي كان محط أدلجة من طرف السلطة في بحثها الدؤوب عن شرعيتها غير الشرعية الثورية، فقدت الكثير من ذلك نتيجة صدام مشاريعها الساعية لتأسيس دولة اشتراكية مع حركات الإسلام السياسي وبعده الراديكالي، هذا الأخير اختار مطرقة المواجهة والعنف كسند لتغيير النظام بعد توقيف المسار الانتخابي سنة 1991م.

أمام حالة الصدام، وبعد أن استعملت السلطة كل سبل القهر والاضضاع لأجل السيطرة ومن ثم تحقيق شرعية وجودها السياسي، ولم تستطع أمام حالة الاستنزاف المتواصلة، اتجهت السلطة إلى تبني خيار السلم والوثام، وسخرت لأجل إنجاح ذلك مختلف أجهزتها الإيديولوجية، حيث وجهت قنوات الاسلام الرسمي الذي تمثله، كما استغلت فتاوي العلماء خصوصا من أهل الحجاز، ودخلت في ذلك بعض دول الخليج على خط محاولة إنجاح ذلك مثل العربية السعودية، وفي نفس الوقت عادت والتفتت وبعثت السلطة الاسلام الشعبي والصوفي وزواياه وطقوسه وملتقياته، لطالما كان هذا النوع من الدين متسامحا ومواليا لها، كما لم يكن له طموح سياسي على غرار حركات الاسلام السياسي والراديكالي، لذلك رأت السلطة أن تبعثه وتشحنه من جديد بقوة ممكنة له من العودة بقوة إلى المجتمع، ومن ثمّة عودته لممارسة إيديولوجيته في مواجهة مختلف الحركات الاسلامية، وفي نفس الوقت ممكن لشرعية وجود السلطة وداعم أساسي لها في تركية مختلف مشاريعها.

عملية البعث هذه مكّنت إذن، من عودة الزوايا ومختلف طقوسها وممارساتها، ولعل الجانب الأبرز كان فيها هو عودة الكثير الجماعات والقبائل والزوايا لإقامة الوعدات، التي عرفت بعض التوقف زمن الأزمة، لكن كانت استراحة قصيرة لتستأنف نشاطها بعد استتباب الأمن، مع دعم وحضور لافت هذه المرة من طرف السلطة، قراءة ذلك ميدانيا، عبر عدد من المقابلات، بينت بالمقابل مجموعة من الدوافع والرهانات والوظائف سواء منها الظاهرة أو الكامنة، التي دفعت وتدفع السلطة اليوم إلى الرعاية الرمزية والمادية في بعض جوانبها لهذه الوعدات - لن نكرر ما تم ذكره سابقا ولكن سنركز فقط على المهم من ذلك-.

لقد وجدت السلطة السياسية في الوعدات أحد المنافذ الايديولوجية لممارسة شرعية وجودها والممكنة لها سياسيا وشعبيا، إنها من الفرص السانحة لعرض المشاريع وتلقف التزكيات والدعم بسخاء في لقاء مختلف الجماعات والقبائل، لقد استطاعت السلطة بحضورها الرمزي والمادي أن تنحرف بهذه المواسم وتحتويها لخدمة مصالحها، بعدما أدلجتها وشحنتها، وسخرت لذلك شخصيات محلية (الأعيان) للتمكين لها، وبالفعل أصبحت الوعدة مع الزمن موعدا لحضور السياسي والايديولوجي وتصريفهما، فالوعدة كانت فرصة سانحة للسلطة لفعل ذلك، وقد تمكنت من حصد الدعم والولاء التام من هذه المجتمعات المحلية، ومن ثمّة كانت تركية المجتمعات المحلية لمشاريعها مكسبا إضافيا لها من جهة، وعنصرا فاعلا في تحقيق بعض هيتها وشرعيتها المهزوزة في المخيال الشعبي المحلي والوطني من جهة أخرى.

في هذا الجانب نعود للاستشهاد من وجهة نظر **رحمة بورقية**، التي قالت في أحد أعمالها حول (الدولة والسلطة والمجتمع): "إن الدولة ملأت كل الفراغ، الذي كانت تقوم به المؤسسات القديمة، وأصبحت تدير ما تبقى منها كالزاوية، وأوقات المواسم (الواعدا)، وتزويدها بقوات الأمن وتشجع بعضها وتمنع، أو تحدد موعد تجمعها، وهذا وجه يجعل من المخزن سلطة متعالية في تصور الأفراد"⁽²⁷⁾، هذا يبين توجه السلطة السياسية سواء في الجزائر أو في المغرب، لاستغلال والاستثمار في كل شيء ذي صلة بالمقدس وجعله نافذة ايديولوجية خادمة للسياسي وممكنة له، وهو ما تقوم به وتصهر عليه من خلال دعمها الرمزي والمادي تمهيدا لاحتوائه، فهي الوصي والوريث الرمزي له في ايديولوجيتها، وفي نفس الوقت هي تمارس من خلال حضورها المكثف (الرمزي والمادي) نوع من التعالي الرمزي، الذي يحمل في مضمونه نوع من البلاغ لهذه المجتمعات المحلية مفاده قدرة وقوة هيمنة السلطة عليهم.

رغم ذلك، فإن السلطة تبقى دوما في حاجة إلى ذلك، خصوصا بعدما بعثت الزوايا والطرق في مختلف أرجاء الوطن، لقد غدت قطعة أساسية في خريطة الممارسة الدينية، وفي الأجهزة الايديولوجية للسلطة، مثلما أصبحت أحد منابر اللعبة السياسية والانتخابية خصوصا، فأى تركية لمشروع سياسي أو انتخابي، أو لشخص، أو لمصالح وطنية أو حتى لعلاقات زبونية، هي اليوم جزء من وظائف هذه المؤسسات التقليدية، التي أصبحت متمكنة وقادرة على تغيير مسار العديد من الأمور، لحظوتها وتمكنها عند أعلى رجالات السلطة. تقول عنها **رحمة بورقية** "إن مجال الموسم (الوعدة) هو أحد المجالات الاجتماعية الذي تنكئ عليه وتتغذى منه العلاقات الزبونية"⁽²⁸⁾.

لذلك نلاحظ اليوم ذلك التحالف الكبير بين السلطة السياسية من جهة ومختلف ممثلي الاسلام الصوفي والشعبي ومؤسساته وطقوسه، بما يمثلونه من عناصر للمقدس، أصبح بعد بعثه واحتوائه وأدلجته أحد العناصر الداعمة والممكنة لسلطة السياسي وشرعيته، فالسلطة كما تقول **رحمة بورقية** "تضع نفسها في نوع من التطابق بينها وبين المقدس، بل وتضع نفسها كقوة تجسم ذلك المقدس، لذلك يراها الفرد كشكل متعالي عنه، ويتوقف

قبولها كذلك، على كون من يقبلها ويفضها كسلطة يتقاسمان الاعتقاد نفسه في ذلك المقدس ولتقي هنا بما سماه غودوليه (Godelier) بالرضا المحكوم، كشرط لاستمرارية السلطة كسلطة، إلا أن الرضا لا يتم في نظره إلا عندما يكون الحاكم والمحكوم يتقاسمان الاعتقاد نفسه⁽²⁹⁾.

إذا كان هذا فعلا، فلماذا تقوم الدولة بعمليات الترميم الإيديولوجي؟ ولو على حساب الفرد والعديد من الجماعات وصرفها لأشياء تعد في عدد من الخطابات من عناصر التخلف، هذا العنصر يرجعني إلى قول أحد رؤساء المجالس البلدية بالمنطقة (العريشة): "إن دعم الدولة للتصوف ومظاهره الاحتفالية هو نابع من كون الدولة ورثت التصوف، أما السلفية والإخوان فرما هي أمور جديدة [...]"، كما يقول أحد الأئمة السلفيين: "إن تشجيع الدولة لطقوس التصوف، نابع من أن بعض السياسيين حاليا كانوا يحملون الاعتقاد نفسه قبل أن يصبحوا سياسيين"، ويقول رئيس دائرة سيدي الجيلالي "السلطة الإدارية [...] تفوت *Les Messages* وخصوصا في الأحداث البارزة من مصالحة وانتخاب أثناء الوعدة، مثلا السنة الماضية، كانت حملة للمصالحة، والوعدة تجعل التواصل معهم (العرش) سهلا"، وفي المجال نفسه يقول رئيس بلدية آخر بالمنطقة (العريشة): " [...] الوعدة كانت منبرا لشرح أمور، لتقريب وجهات نظر، كانت مثلا السنة الماضية (2005) حملة انتخابية للمصالحة الوطنية [...]".

عكس ذلك يعتبر الخطاب الديني الحركي أن مضمونها هو غير ذلك، فحسب بعض هؤلاء ليس هناك رضا بين الحاكم والمحكوم، بل كل له معتقده، والمصالح هي التي تصنع مثل هذه التصورات، فالكل يريد استغلال لحظة الوعدة لهدف معين، فالأعيان لهم هدف، والعرش له هدف، والدولة لها أيضا هدفها، سواء كان ذلك واضحا أو كامنا، وأكثره ضمني، وفحواه كما يستقرأ الخطاب الحركي هو تكريس لإيديولوجية الدولة، وكسب لمزيد من الشرعية على حساب الشعب الذي أهله وخذرت بالطقوس والاحتفاليات.

في هذا الإطار، عندما نعود إلى تسخير الدولة في إيديولوجيتها للإسلام الشعبي والصوفي لكسب ودعم شرعيتها وشرعية مشاريعها في إطار عملية الإقناع، التي سبقت عملية جنوح بعض أفراد الجماعات المسلحة لمواثيق السلم والوثام، نستذكر أنه أيضا في تلك اللحظات وبدعم كما سبق الذكر من السعودية وبعض شيوخها، اتجهت السلطة إلى إلغاء حضر عدد من الرموز الدينية، التي كانت ممنوعة على الفرد الجزائري من قبيل اللحية والقميص والجلباب والنقاب، وحرية ممارسة بعض الشعائر في المسجد خارج إطار أوقات الصلاة... الخ، ذلك أدى إلى تصدير الوهابية السعودية ضمنيا إلى الجزائر، حيث برزت معها معالم سلفية جديدة وسمت بتسمية العلمية، وكانت انطلاقتها جنبا إلى جنب مع حركية إعادة التصوف وطقوسه، فكلا الجانبين سواء السلفية العلمية بما تمثله من خطاب لإسلام نصي عالم ونكوصي، يتخذ من المساجد والمحاضرات والندوات والكتيبات الصغيرة سبيلا لإسلامه، وليس له مبتغى ولا دافع سياسي ولا خروج عن الحاكم (السلطان)، وكل هم يتركز على تصحيح

العقيدة وتنقيتها من شوائب البدعة، والعودة بالإسلام إلى السلف الصالح، وفي المقابل له اسلام صوفي وشعبي عام، يعتمد على الزوايا والأولياء والمواسم كجزء من ممارساته للدين، اعتمدته الدولة وسخرته إلى جانب السلفية العلمية لضرب عقائد الحركات الجهادية الراديكالية، التي وصفت من الطرفين بالخوارج والمرتدين عن الدين والسلطان، ونعتت من طرف السلطة السياسية بالإرهابيين.

من هذا المنظور إذن، تبقى الوعدة المناسبة السانحة لتمرير الخطاب السياسي لمبتغياته، سواء تعلق ذلك بمشاريع سياسية أو انتخابية، ويبقى معه الدور الوظيفي لأعيان وكبار الجماعة مهما على المستوى المحلي لمجتمعات المنطقة، أو في دعم السلطة السياسية سواء المحلية منها أو الوطنية، فرغم تراجع دورهم اليوم أمام السلطات الضبطية للدولة، ورغم عدم الاعتراف القانوني بالجماعة من طرف السلطة، إلا أن أدوارهم الكامنة والظاهرة جعلت منهم هيئة شرعية في نظر السلطة والمجتمع المحلي، وقد ساهموا فترة التسعينات في إفشال مسعى الجبهة الإسلامية للإنقاذ للفوز بالانتخابات بالمنطقة، كما وقفت هذه الأخيرة في وجه العنف وساهمت في تركية الرئيس لعهدا ثانية وثالثة ورابعة، ودعم مشروعيه في الوثام المصالحة الوطنية، كل ذلك جعل السلطة على لسان رؤساء المجالس البلدية المحلية تستحسن الأمر، وتدعمه لأجل تثبيت مزيد من التماسك بينها وبين عروش المنطقة.

يقول أحد رؤساء المجالس البلدية بالمنطقة (العريشة): " مصلحة الدولة من الوعدة هي الاستقرار المنطقة وهنائها، وانعدام الفوضى، وإحياء العادات والتقاليد، مثلما هي طرح لحلول الإخاء والتسامح والوثام والمصالحة [...]، الوعدة كانت ضمن برنامج الدولة السنة الماضية، وضمن موعد الشعب على المصالحة والوثام لشرح القانون، وإلقاء خطب حوله [...]".

إذن، يعكس هذا في النهاية أن تكاتف الجهود بين الدولة والعروش في إحياء الوعدة كل سنة، نابع من الدور الوظيفي الذي تقوم به من جهة، ولأهميتها والدوافع والأهداف المنجزة عنها من جهة ثانية، سواء بالنسبة للمجتمع المحلي وأعيانه أو بالنسبة للسلطة السياسية، ولولا ذلك، لكان ممكنا أن تنهي الوعدة من نسق الممارسة، ولما استمرت طوال هذه المدة، وبالرغم من الغياب المحتم للقبيلة كمؤسسة اجتماعية واقتصادية واختفائها في أشكال وأثواب جديدة، فإنه ليس معناه غيابها كإطار للانتماء والهوية المحلية، ذلك ما يجعل من القبيلة عنصر من العناصر الثقافية والاجتماعية التي تشكل موضوع مساومة⁽³⁰⁾، مثلما تبقى الوعدة معها تشكل اليوم مناسبة مهمة للتقرب مع العروش والحصول على أصواتها الانتخابية أو حتى بإجماعها وتركيتها لقضايا ومشاريع سلطوية ومجتمعية.

ومن ثمة تبقى هذه الوضعية عاكسة لحقيقة فعل السلطة السياسية، في بحثها الدؤوب عن الشرعية، والاستمرارية، وتثبيت إيديولوجية وجودها ومصالحها، مثلما تبحث عن التأصيل لسلطتها وكسب قواعد شعبية

لتمرير مشاريعها ورؤاها السياسية والاجتماعية، ولعل اللعب على استراتيجية المقدس الشعبي، هو جزء من الكل، الذي تبحث السلطة عن احتوائه لصالحها ولتحقيق مزيدا من مشروعيتها من خلاله، ما دامت كما يقول جورج بالاندييه "تملك السيطرة التامة على المقدس، وتستطيع استخدامه لصالحها في جميع الأحوال [...] مثلما قد يكون المقدس حدا للسلطة والاعتراض عليها"⁽³¹⁾.

- الصورة رقم (3) تعكس علاقة الطقوسي بالسياسي:



المصدر: عمل الباحث

3.4. الوعدة وسياسة الإلهاء والتخدير:

تجتمع عدد من الآراء التي استقيناها ميدانيا ونظريا، في نوع من الاتفاق على موقف آخر من علاقة الوعدة والسلطة، حيث اعتبرت أن استمرار هذا الطقس يتغذى من جملة عوامل داعمة لتواصله، وتعتبر في هذا الشق من البحث، أن السلطة مسؤولة عن ذلك، بالنسبة لهؤلاء لقد وجدت هذه السلطة في ذلك ما يغنيها عن الكثير من المطالب الشعبية، بمعنى أن هذه الطقوس قامت بعمل مشابه لدور الأفيون المخدر للعقول، يقول في ذلك عبد الحميد خطاب "إن الخرافات والأساطير والقيام بشعائر وطقوس يمكن وصفها إجمالا بأنها نوع من التخديرات، التي خدّرت الشعوب ووقفت حائلا دون تقدمها ورفيها"⁽³²⁾، من جهة، ومن جهة أخرى جعلتها رهينة لها، يقول أحد الأئمة السلفيين ممن تمت مقابلتهم "إن مصلحة الدولة من الوعدة هو تخدير هذا المجتمع، ونجاح الصوفية في سوريا ومصر وتركيا، جعل قادتنا يتخذون نفس السياسة، لدعم الصوفية وطقوسها، حتى يجدون فيها سبل تنويم الشعب والتلبس عليه، حتى يبتعد عن السياسة، ويترك الساسة يفعلون ما يشاءون".

من جهته ووفقا لما يتوافق مع خطاب فكري حدائي يتحدث حليم بركات عن عجز المجتمع العربي اليوم وعدم قدرته على مواكبة وتحدي العصر، حيث يقول في جزء من ذلك: "تسيطر الدولة على الشعب ولا يسيطر

هو عليها، [...] كما أن المؤسسات الدينية أغرقت المؤمنين في التقاليد، التي ترسخت في عصور التخلف" (33)، ويردف قائلا: "إن التمسك بالتقاليد الموروثة من عصور التخلف، لن يحررنا من دوامة القلق، التي تنتج عن غياب المعاني والقيم الكبرى، ومن هنا قولنا أن الغرق في التقاليد هو نوع آخر من الاغتراب، يتجلى أكثرها ما يتجلى بغياب البحث والعيش في الماضي بدلا من الحاضر والمستقبل" (34)، في نفس السياق، وإن يفسر ذلك من وجهة خطاب ديني فقهي، يعتبر أحد شيوخ السلفية ممن قابلناهم [...] إن مخلفات الوعدة هي الإفساد والضرر بالعقيدة الصحيحة، وتحذير الناس عن تعلم دينهم".

إذن، تجتمع هذه الآراء لتوحد الخطابات رغم اختلاف مشاربها وخلفياتها وأهدافها، ولكنها تتفق على أن استمرار هذه الطقوس، ومعها بقية التقاليد الأخرى، يحيل إلى التخلف، وهو مسؤولية سلطوية ومجتمعية، أفرزت مجتمعات رهينة لهذا النوع من الممارسات، بالمقابل وجدت السلطة السياسية في ذلك الفرصة للاستثمار لاستدامة شرعيتها "ولو بتشويه الواقع وتبرير سيطرتها" (35).

وبالعودة إلى العنصر الوظيفي، الذي تؤديه الوعدة في جزئه المتعلق بالدور الفرجوي والروحي والسيكولوجي وجدنا أن عينة مهمة من الأفراد الذين قابلناهم اتجهوا إلى اعتبار أن ما يشدهم إلى الوعدة هو عناصر الفرجة والتنقيس الروحي والسيكولوجي، هذا يوحى دلاليا إلى حالة الاغتراب الاجتماعي المعاش عند العديد من الأفراد، وبمقابلته تصبح الوعدة المسكن والمتنفس، وحقلا للفرجة وكسر لروتين اليومي والعادي، وبالتالي هذه المناسبة ومن خلالها الضريح هي مجال لنوع من البحث عن الطمأنينة من حالة القلق والاضطراب عبر عناصر الفرجة والفلكلور، وكأن ذلك يحيل في معناه إلى نوع من الهروب، الذي يمارس الإنسان الشعبي نحو هذه المظاهر، ومن ثمة يجد في ذلك تحديرا لذاته ولو لزم محدود لنسيان روتين اليومي والعادي ومشاكلهما.

لتأكيد ذلك نعود إلى رؤية حليم بركات، في قوله: "استعمل الشعب المزارات والزوايا والطرق الصوفية في مقاومة السلطة المركزية (المخزن في المغرب)، غير أن السلطة الرسمية بدورها تمكنت في بعض الظروف أن تستعمل الدين الشعبي لمصلحتها بإخضاع الشعب، وإلهائه باللجوء إلى الأولياء وتفويض أمره لهم" (36)، كما اعتبر آخرون أن الأزمة الخانقة هي سبب هروب الشعب إلى الطقوس والمظاهر الدينية (37).

في نهاية هذه النقطة إذن، تتفق هذه الآراء مجتمعة مفرزة نوعين من الآراء، التي فسرت ذلك من منطلقين اثنين أحدهما ديني أرثوذكسي، والآخر فكري حدائي، مضمون الخطاب الأول اعتباره أن استمرار تشجيع الوعدة ودعمها من طرف السلطة القصد الكامن منه هو إلهاء مختلف المجتمعات المحلية وتحذيرها بدل مواجهتها لواقع الأمر وأخذها منطق الأشياء بمعقولة وعقلانية، لقد أدى ذلك وفقا لهذا الرأي، إلى ارتقاء العديد من التقاليد الشعبية في حضن الخرافة والشعوذة، وهو ما عطل وحرم الجماهير العودة إلى جوهر ونقاء عقيدتها الدينية.

الرأي الثاني، يتجه إلى نفس التفسير في اعتبار ذلك يندرج في سياق خطة السلطة في تحقيق شرعيتها، واستمالة الجماهير إلى سيطرتها، حيث احتوت جميع الحقوق الدينية والاجتماعية وغيرها، وسخرتها لخدمة السياسي، كما استغلت مختلف المناسبات للتمكين لوجودها وسلطتها إيديولوجيا، فقط يختلف هذا الرأي من حيث أنه اعتبر هذه الطقوس واستمرارها يحيل إلى نوع من التخلف الحضاري، والاتجاه للعيش في توهمات الماضي، والاستمرار في حالات الاغتراب بدل العيش في عقلانية الواقع.

الخاتمة:

لقد حاولنا من خلال هذا العمل مقارنة علاقة الطقوسي بالسياسي بالجزائر من خلال أنموذج طقس احتفالي يعرف بطقس الوعدة، وهو طقس احتفالي دوري سنوي تقيمه عدد من الجماعات والقبائل بدول شمال إفريقيا خصوصا الجزائر والمغرب وتونس حول أضرحة أولياؤها المؤسسون، ولأن هذا الطقس مركب ومحمل ومشحون بما هو اجتماعي وسياسي وفرجوي واحتفالي، اخترنا التركيز في هذا العمل على محاولة مقارنة ذلك، من منطلق أن هناك تأثير متبادل، ومن ثمة فإن استمرار هذا الطقس مرتبط في تجلياته بدعم الفاعل السياسي، حيث هذا الأخير يستثمر في ذلك في إطار عنصري الدعم وتحقيق الشرعنة للسلطة، وبالمقابل يعتبر ضبط الحقل الديني أحد الوظائف التي تعمل عليه السلطة وهذا في إطار رؤية إيديولوجية وسياسية تسعى من خلالها إلى تحقيق نوع من التوازن بين جميع مكوناته.

لأجل كل هذا تفصل العمل على أربعة مباحث حاولنا من خلالها أن نقف في مقارنة هذه العلاقة عند مكان طقس الوعدة في الخطاب الرسمي الجزائري، مع التركيز في ذلك على تحليل مضمون النصوص الدستورية والمواثيق الرسمية، لنعرج على محاولة موضوعة الوعدة في سياق العلاقة بين الحقلين الديني والسياسي مروراً بالبحث في أشكال دعم السلطة لمثل هذه الطقوس، وانتهاء إلى تفكيك هذه العلاقة من خلال تحديد عناصر الحاجة والاستفادة بين السلطة والقبيلة في الجزائر، وهذا بالتركيز على عملية الأدلجة والاستغلال السياسي الحاصل لمثل هذه المناسبات في الكسب والتأكيد على عنصر الشرعية.

الهوامش:

- ¹ - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جبهة التحرير الوطني، دستور 1976، الباب الأول، الفصل الأول المادة 02، ص 13.
- ² - مجادي منير، مفهوم الخصوصية الثقافية في الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر، من وقائع الملتقى أي مستقبل للأنثروبولوجية في الجزائر ؟ مرجع سابق، ص 113.
- ³ - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جبهة التحرير الوطني، الميثاق الوطني 1976، الباب الأول ص 25-26.

- 4 - بن أحمد أحمد، الوعدة في الغرب الجزائري، أصولها وتطورها: دراسة اجتماعية وثقافية، أطروحة دكتوراه تخصص فنون شعبية، إشراف الدكتور سنايسي رايح، جامعة تلمسان، السنة الجامعية 2006-2007، ص 150.
- 5 - جبهة التحرير الوطني، الأمانة العامة الدائمة للجنة المركزية، الميثاق الوطني 1986، التمهيد ص 10 و 11.
- 6 - دستور 1989، الباب 03، الفصل 02، المادة 161، ص 39.
- 7 - GEERTZ Clifford, Observer l'islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit par GRASSET Jean- baptiste, éditions Découverte, Paris, 1992, pp 65-66.
- 8 - تاكيه راي وغفوسديف، نشوء الاسلام السياسي الراديكالي وانميائه، ت. بستانى حسان، دار الساقى، بيروت، ط1، 2005، ص 73.
- 9 - عروس الزبير، "الدين والسياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجاً)"، من الكتاب الجماعي: الاسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 185-186.
- 10 - الهوماسي محمد عبد الباقي، "الاسلام الاحتجاجي في تونس"، من الكتاب الجماعي: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2004، ص 293.
- 11 - شكري غالي، "العرب بين الدين والسياسة"، من الكتاب الجماعي: الاسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 88.
- 12 - بلقزيز عبد الإله، الدولة والمجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 97.
- 13 - بالاندييه جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، ت. جورج أبو صالح، منشورات مركز الانتماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 83.
- 14 - منديب عبد الغني، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 191.
- 15 - منديب عبد الغني، "الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي، آليات الوجود والاستمرار"، من مجلة التحولات الاجتماعية والثقافية بالبوادي المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة : ندوات ومحاضرات رقم 102، الرباط، ط1، 2002، ص 149 - 150.
- 16 - منديب عبد الغني، الدين والمجتمع، مرجع سابق، ص 192.
- 17 - بلقزيز عبد الإله، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 43.
- 18 - نفس المرجع، ص 44.
- 19 - غيلنر إرنست، مجتمع مسلم، ت. باقادر أبو بكر أحمد، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2005، ص 317.
- 20 - بلقزيز عبد الإله، نفس المرجع السابق، ص 43.
- 21 - عروس الزبير، "الدين والسياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجاً)"، من الكتاب الجماعي: الاسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 185-186.
- 22 - غليون برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص 266.
- 23 - بلقزيز عبد الإله، مرجع سابق، ص 44.

²⁴ -BOURDIEU. P et SAYAD. A. M, Le Déracinement « la Crise de L'Agriculture Traditionnelle en Algérie », Editions De MINUIT, paris, 1964, p99.

²⁵ - صفدي مطاع، " دولة السلطة دولة الجماعة "، من مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، العدد 24، بيروت، 1983، ص15.

²⁶ - بالاندييه جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، ت. جورج أبو صالح، منشورات مركز الانتماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص93.

²⁷ - بوقرية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع "دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب" دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1991، ط1، ص193.

²⁸ - نفس المرجع، ص 169-170.

²⁹ - نفس المرجع السابق، ص 193.

³⁰ - نفس المرجع، ص 163-164.

³¹ - بالاندييه جورج، مرجع سابق، ص 95-96.

³² - خطاب عبد المجيد، الوضع العقائدي ومحجي الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992 ص115.

³³ - بركات حلیم، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1996، ص448-447.

³⁴ - نفس المرجع، ص 449.

³⁵ - الجويلي محمد الهادي، الزعيم السياسي في المخيال السياسي بين المقدس والمدنس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص142.

³⁶ - بركات حلیم، مرجع سابق، ص 263.

³⁷ - غضيات عاطف العقلة، "الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الاسلامي: دراسة سوسيولوجية"، من الكتاب الجماعي: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ص150.

قائمة المراجع:

الكتب:

1. بالاندييه جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، ت. جورج أبو صالح، منشورات مركز الانتماء القومي، بيروت، ط1، 1986.
2. بلقریز عبد الإله، الدولة والمجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
3. بلقریز عبد الإله، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
4. خطاب عبد المجيد، الوضع العقائدي ومحجي الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
5. بركات حلیم، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1996.
6. الجويلي محمد الهادي، الزعيم السياسي في المخيال السياسي بين المقدس والمدنس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، دار سراس للنشر، تونس، 1992.

7. تاكميه راي وغفوسديف، نشوء الاسلام السياسي الراديكالي وانهيائه، ت. بستان حسان، دار الساقى، بيروت، ط1، 2005.
8. شكري غالي، "العرب بين الدين والسياسة"، من الكتاب الجماعي: الاسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995.
9. عروس الزبير، "الدين والسياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجاً)"، من الكتاب الجماعي: الاسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995.
10. الهرماسي محمد عبد الباقي، "الاسلام الاحتجاجي في تونس"، من الكتاب الجماعي: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2004.
11. منديب عبد الغني، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.
12. منديب عبد الغني، "الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي، آليات الوجود والاستمرار"، من مجلة التحولات الاجتماعية والثقافية بالبوادي المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة : ندوات ومحاضرات رقم 102، الرباط، ط1، 2002.
13. غيلتر إرنست، مجتمع مسلم، ت. باقادر أبو بكر أحمد، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2005.
14. عروس الزبير، "الدين والسياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجاً)"، من الكتاب الجماعي: الاسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995.
15. غليون برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993.
16. بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع "دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب" دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991.
17. غضيات عاطف العقلة، "الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الاسلامي: دراسة سوسيولوجية"، من الكتاب الجماعي: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990.

المجلات:

1. صفدي مطاع، "دولة السلطة دولة الجماعة"، من مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، العدد 24، بيروت، 1983.

الملتقيات:

1. بهادي منير، مفهوم الخصوصية الثقافية في الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر، من وقائع ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟، منشورات الكرسك (CRASC)، تيميمون 22، 23، 24 نوفمبر 1999.

المواثيق

1. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جبهة التحرير الوطني، دستور 1976، الباب الأول، الفصل الأول المادة 02.
2. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جبهة التحرير الوطني، الميثاق الوطني 1976، الباب الأول.
3. جبهة التحرير الوطني، الأمانة العامة الدائمة للجنة المركزية، الميثاق الوطني 1986، التمهيد ص 10 و 11.
4. دستور 1989، الباب 03، الفصل 02، المادة 161.

الأطروحات:

1. بن أحمد أحمد، الوعدة في الغرب الجزائري، أصولها وتطورها: دراسة اجتماعية وثقافية، أطروحة دكتوراه تخصص فنون شعبية، اشراف الدكتور سنايسي رابح، جامعة تلمسان، السنة الجامعية 2006-2007.

كتب باللغة الأجنبية:

1. GEERTZ Clifford, Observer l'islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit par GRASSET Jean- baptiste, éditions Découverte, Paris, 1992.
2. BOURDIEU. P et SAYAD. A. M, Le Déracinement « la Crise de L'Agriculture Traditionnelle en Algérie », Editions De MINUIT, paris, 1964.