

قراءة أنثروبولوجية للظاهرة الدينية - جدلية الأصل والاستمرارية-

An anthropological reading of the religious phenomenon - the dialectic of origin and continuity

د. بن الصغير أحمد^{*1}

1مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط - الجزائر

benseghirlag@gmail.com

د. أم الخير شتاتحة²

2مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط - الجزائر

oumelkheirchetatha@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/04

تاريخ الاستلام: 2020/08/27

ملخص:

إن الفهم الخاطئ لمفهوم الدين كنص أو للنص الديني، يبدأ مع تكوين المعتقد الذي تكون بدوره مع رموز ولغات وخبرات الأفراد التي تناقلوها بعضهم البعض، والتي تتجلى من خلال الطقوس والسلوكيات الممارسة، لتصبح أسطورة تروى للأجيال بشكل متتابع كموروث أو مخيال شعبي. مما يعزز استمرارية ذلك المعتقد الديني أي كان منبعه، بل قد يؤدي حتى إلى إعادة إنتاج تلك الجماعة لنفسها، الأمر الذي يعيق صعوبة تصحيح الفهم الخاطئ له نظرا لتجذره، فكثيرا من الممارسات هي أقرب للعادات والتقاليد منها إلى التدين، وكثيرا منها قد يكون نتاجا لمجموعة من التمثيلات الاجتماعية المتوارثة والتي لا تمت إلى الدين بصلة. الكلمات الدالة: النص الديني، المعتقد، الطقوس، الأسطورة، المخيال الشعبي.

Abstract:

Misunderstanding of the religion's concept as text or of religious text, start with belief's formulation, which is constructed in turn with signs, languages and experiences of individuals, which they transmitted to each other, which are manifested through rituals and practice behaviors. To become a myth told to generations sequentially as a heritage or popular imagination.

Thus enhancing the continuity of that religious belief, whatever its origin, but may even lead to the reproduction of that group for itself, which hinders the difficulty of correcting its misunderstanding deep-rooted, many practices are closer

* المؤلف المرسل: د. بن الصغير أحمد، الايميل: benseghirlag@gmail.com

to customs and traditions than to religiosity. Many of them may be the product of a set of inherited social representations that are not related to religion.

Keywords: religious text, belief, ritual, myth, the popular imagination.

مقدمة:

ساهمت الأنثروبولوجيا بمختلف ميادينها في فك العديد من الرموز التي عرفتها البشرية جمعاء، وذلك بإعطائها دلالات ذات معنى بناء على الواقع المعيش الذي تواجدت فيه، بالاستناد طبعا على مقاربات ومناهج علمية دقيقة، ومن بين مجالات اهتمام الأنثروبولوجيون الأوائل في شمال إفريقيا كانت دراسة الدين، كونه جوهر حل المجتمعات أي كانت اعتقاداتها ومبادئها وممارساتها الطقسية، لان المختص في هذا المجال لا يركز على النصوص الدينية بل يركز على مظاهر تلك الديانات، فكل معتقد ديني يفسر بالوقائع الاجتماعية، فعندما نتحدث عن الديانة نحن نتحدث عن ديانة مجموعة إنسانية ما، لها ثقافة معينة بكل ما يحمله المفهوم من معاني مختلفة في التعريف الأناسي، -ولعلى تعريف ادوارد تايلور يلخص ذلك تماما.

وعندما نتحدث عن اهتمام الأنثروبولوجيا بالظاهرة الدينية فنحن نتحدث عن الدراسات التي استرعت اهتمام الباحثين آنذاك في فضاء المؤسسات الدينية للبحث عن بديل نتيجة التفكك الحاصل على مستوى البنيات حوالي منتصف القرن الثامن عشر ميلادي. لكن ما الدافع من وراء الدراسات الأنثروبولوجية للظواهر الدينية؟، وعلى أي أساس منهجي مقارباتي تعتمد لفك الرموز المحيطة بها ومن ثم إعطائها دلالة؟.

ما نريد طرحه ضمن هذه الورقة البحثية إلى الحد الذي ذهب إليه "جان بول وليم" في كتابه "الأديان في علم الاجتماع" حين قال: "إذا كان علم اجتماع الأديان قد نما على أرض علم الاجتماع العام، فقد ساهم مجال آخر في إنمائه وهو مجال الأوساط الدينية نفسها، بمعنى أنه لو لم تنتج الأوساط الدينية ظواهر متعددة بتعدد الاعتقاد فيها لما نما علم الاجتماع الديني، أو بمعنى آخر لما كان هناك داعي لدراسة الظواهر والسلوكيات والممارسات - وما إلى ذلك - المنتجة.

هذا وبالعودة إلى أبحاث "ماكس فيبر" في بدايات دراسته للأديان من منطلق علم الاجتماع حين قال بحذر أن الدين: "طريقة تصرف في المجتمع"، ولو أن هذا الارتكاز الأول ليس كافيا، إلا أنه يتمتع

بحسنة التشديد على أمرين: أن الدين نشاط اجتماعي وأن هذا النشاط ينتشر في المجتمع، وبشكل أدق يقتصر على "تواصل رمزي منتظم" عبر الشعائر والمعتقدات، وذلك كامن في صميم أي نظام ديني، فالدين يبرز من خلال العبادة أي من خلال جهاز طقسي ورمزي يجمع بشكل مختلف ولكن منظم فاعلين يغذون من جهتهم علاقات متعددة الأشكال (بول، 2001).

وبالتالي فالنظام الديني لا ينتج رابطا اجتماعيا عبر إيجاد شبكات وتجمعات خاصة (كالمؤسسات والجماعات) فحسب، بل أيضا عبر تحديد عالم ذهني يعبر الأفراد والجماعات من خلاله عن مفهوم معين حول الإنسان والعالم ويعيشونه في مجتمع ما، بعبارة أخرى إن العالم الديني لا يقتصر على المشاركات الاجتماعية التي يجريها، فالدراسة الاجتماعية للأديان دراسة سطحية في حال اقتضت على دراسة المنظمات الدينية وأعضائها وأغفلت إدراج دراسة الأديان في دراسة الحضارات والثقافات، أما على صعيد الفاعلين فعبء تشديد هذا التعريف على النشاط الديني كنشاط اجتماعي يربط أفرادا يواجهون مسألة الشرعية لارتباطهم بعالم رمزي، وفيما يخص صعيد التنظيم فلأن الدين هو جهاز يستقر على امتداد الوقت ويحدد إجراءات للتشغيل والسلطة، في حين يقتصر صعيد الأيديولوجية كون الدين هو مجموعة تصورات وممارسات نتجت عن أحاديث ووصايا النصوص، بحيث يرى "فيبر" أن جل ما يشكل علم اجتماع الأديان هو دراسة المفاعيل الاجتماعية المتعددة لهذه العلاقة الاجتماعية الخاصة، وبأنه ينبغي على عالم اجتماع الأديان ألا يجسد الدين، فالحقيقة أنه لا يعرف إلا فاعلين يمدون بينهم علاقات معينة من خلال الزمان والمكان يعرفون تفرعا مرتبطا بحامل جاذبية شعبية، إلا أن بيار لوجاندر Pierre Legendre يستبدل أحادية مفهوم الدين بمنطق ثلاثي: (الطقسية والتفرع والدين)، فالشأن الديني مرتبط بالفعل مع السلطة (مسألة الشرعية) ومع التفرع (مسألة التناقل) وبالتالي مع المرجع (مسألة الأصل)، (بول، 2001) أي أن الدين نشاط رمزي يوفق بين هذه المسائل، وإن تكلم عالم الاجتماع عن الجاذبية الشعبية وتناقلها فإنه يتكلم عن الأمر نفسه حتى لو كان ذلك بطريقة خاصة، وإن رأى أن الدين يشكل ظاهرة اجتماعية لا تنضب فذلك لأن تدجين الجاذبية الشعبية لا ينتهي.

فما هي مكونات الظاهرة الدينية ؟

وما هي ظروف تشكلها واستمرارها كممارسة في مجتمعاتنا الحالية من منظور أنثروبولوجي؟

هذا ما سنحاول التطرق إليه ضمن العناصر التالية:

أولاً: مكونات الظاهرة الدينية: (المعتقد، الطقس، الأسطورة):

ما المقصود بذلك؟، نقول أن الدين الذي يوصف هنا هو: "التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية و أدبية ثابتة، تتمتع بطاقة إيجابية عالية، هذه القوالب التي ترشد الحس الديني وتجعل من الدين ظاهرة جمعية يمكن إرجاعها إلى ثلاثة مكونات أساسية ألا وهي: المعتقد، الطقس، الأسطورة(فراس، 2002).

فالظاهرة الدينية تتخذ سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم إلى بعضهم البعض في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة(فراس، 2002، صفحة 38).

وحين نتحدث عن الرمز لابد لنا من العودة إلى وجهة نظر "كليفورد غيرتز" في كتابه " تأويل الثقافات" أين تكلم عن الرمزية كإحدى مراحل تطور إعمال الفكر، (بعد مرحلة المنعكس البسيط، مرحلة المنعكس الشرطي، ومرحلة استعمال الأدوات لتحقيق غايات معينة مع الأخذ بعين الاعتبار تراكمية المراحل الأربع)، حيث يتحدد السلوك عن طريق الاستجابة لمعان غير داخلية في طبيعة عناصر العملية وإنما ترمز إليها استنساخاً، ويلاحظ في تطور هذه المراحل ازدياد مقدار أثر الرمزية في كل مرحلة عن سابقتها، حيث يأخذ الشيء أو الحدث معنى غير معناه المباشر وإن كان مرتبطاً به، وبهذه العملية يستطيع الكائن استبصار أشياء غير مباشرة يربطها بإشارات غير منظورة مباشرة، ما يعزز قدرته على استجلاب المنافع ودرء المضار(كليفورد، 2009).

لنصل إلى أن انتقال خبرات الأفراد إلى بعضهم البعض يقود إلى تكوين المعتقد، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي، فهنا تتعاون عقول الجماعة بل عقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة على وضع صيغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة وأطره الثابتة يجد الأفراد أنفسهم مضطرين بدافع الميكانيكية التي تربط الفرد بالجماعة إلى التماثل معه وإلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه، ومع المعتقد الذي ترسخ الآن يظهر الطقس المنظم وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية التي انتقلت إلى مستواها الجمعي، فمن خلال السلوكيات الطقسية الممارسة التي تؤدي وفق سيناريو ثابت، تعمل الجماعة على دمج الاستجابات الانفعالية المتفرقة في استجابة ذات طابع مؤسس

عام، ترسم موقف الجماعة الخاص من القدسي الذي يستشعر حضوره الشامل في النفس وفي الطبيعة (فراس، 2002، صفحة 38).

وبالعودة إلى عالم اللسانيات "إميل بنفنيست" فإن الأصل الاشتقاقي لكلمة طقس rite يأتي من ritus التي تعني نظاما موصوفا، وهذا المصطلح مرتبط بالصيغ الإغريقية كـ Artus الذي يعني وصفة، ararisko نسق ووفق، arthmos الذي يستدعي العلاقة والاتصال، ومع الجذر اللغوي ar الذي تحول عن الهندو-أوروبية الفيدية (arta-rta)، فإن الأصل الاشتقاقي للكلمة يدفع التحليل نحو النظام الكوني ونظام العلاقات بين الآلهة والبشر ونظام البشر فيما بينهم، والقراءات الدلالية للمصطلح عديدة سواء ما تعلق بالاحتفال، المصطلح الذي يعني أعلى الطقوس المدنية التبجيلية، وبالتالي ذي الأصل الديني، وفي اللغة الفرنسية احتفال، احتفالي وطقسي تطابق في الحقل الديني، وبالنسبة لعالم الفولكلور الكبير "أرنولد فان كينب" فإن احتفال وطقس كان لهما بالفعل المعنى نفسه بما أنه استبدل في نسخته الشخصية من كتابه "طقس العبور" الكلمة الأولى بالكلمة الثانية، وغالبا توصف الطقوس من طرف الأهالي كـ "مهمة" أو "عمل"، كما يرى ذلك "ريمون فيرت"، ومن جانبها تنتمي كلمة "احتفال" للسجل الديني بالقدر نفسه كما تنتمي للديني (مارتين، 2000).

هذا ويعرفه J.GAZENEUV بأنه: "سلوك يتكرر تبعا لقواعد ثابتة بحيث لا نرى أن انجازها يؤدي إلى ذات فائدة، إذ أن فاعليتها هي من نسق خارج الإطار التجريبي على الأقل" (Jean, 1971)، كما يعد: "وسيلة في التعبير من أجل الانخراط في عالم خارج الإطار التجريبي" (Maurice, 1948).

وهناك من يرى أن الطقوس: "أساطير تتحرك، لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس، فهي تسبقه وتضمن بقاءه، والقيام بأي عمل هو تحديد لتجربته الأولى" (الدين، 1988)، وبأنها مجموعة إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحيانا فردية، وما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكتيك وهي لمجاهة اللغز الكوني وللتألف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التألفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقس والسحر (فراس، ب.س.).

أما فيما يخص كلمة طقوسية ritualisme فإنها تحيل إلى المظهر المبالغ فيه للسلوك، وللإفراط الاحتفالي عندما نصبح احتفاليين، وعند المختصين في تاريخ الديانات وخصوصا المختصين في التاريخ

الروماني فإن الطقس لا يكون بالتأكيد إلا طقوسية، إطارا شكليا فارغا من المعنى بالنسبة للفاعلين، (هذه المنطقة المنفرة حيث تسود رتابة الكلمات والإشارات المقلوبة *stéréotypés* التي تكون مناقضة لما يصنع)، إن طقسا بهذا المعنى مناقض لانخراط فردي، إنه نوع من مخدر للشعب اضطر مؤسسو الديانات الكبرى لاستخدامه من أجل كسب أنصار جدد، فهو بشكل من الأشكال هو ضحية نجاحه لأن صلابته الشكل جعلته يفقد كل دلالة (مارتين، 2000، الصفحات 49-51).

في حين أن الشعيرة *Ritual* نمط سلوكي ذو طابع رسمي ينخرط فيه أعضاء المجتمع بصفة منظمة، ويمثل الدين واحدا من السياقات الرئيسية التي تمارس فيها الشعائر، ولكن مجال ممارسة الشعائر قد يتسع إلى ما هو أبعد بكثير من نطاق الدين ذاته، ولدى أغلب الجماعات نوع أو آخر من الممارسات الشعائرية (أنتوني، 2005).

فالشعائر هي تعبير رمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، كما تمم المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط، حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوة الطبيعية أو ما فوق الطبيعية (هيبه، 2008).

أما المقدس في صورته الأولية البسيطة يشكل "طاقة خطيرة، خفية على الفهم، عصية على الترويض، شديدة الفاعلية، لذا كانت المشكلة التي تواجهه من قرر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لمصلحته مع اتقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام السيطرة عليها إلى هذا الحد" (روجيه، 2010).

لنصل إلى أن الطقس هو كل ما يقوم به الأفراد أثناء زيارتهم لمكان مقدس، من أفعال وممارسات تكاد تكون متفق عليها سواء متوارثة أو متواجدة في المخيال الشعبي، فهو إذن يميز المجتمعات عن غيرها من عادات وتقاليد وممارسات وسلوكيات يعبر عنها عن طريق الاحتفالات للتعبير عن استمرار الحدث التاريخي وتجديده في مكان مقدس، مع الإشارة إلى صفة قداسة المجتمع هو الذي أعطاه إياها عن غيره من الأماكن أو الأشخاص أو الأشياء والتي يعمل على تجديدها من خلال تلك الطقوس الممارسة.

ومع المعتقد أيضا تظهر الأسطورة التي تعمل على توضيح الاعتقاد وتجذره، ويمكن مقارنة العلاقة بين الدين الفردي والدين الجمعي بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، فنحن مهما عدنا بالزمن إلى الوراء، لا

نستطيع تلمس دلائل تشير إلى وقت عاش خلاله الأفراد البشريين في عزلة بعضهم عن بعض، بل إننا نواجه الإنسان على الدوام ضمن جماعة حتى عند أسلاف "النياندرتال" من أشباه الإنسان (Homo neanderthalensis)، فحقيقة اجتماعية الفرد البشري لا تنفي حقيقته الأخرى ككائن ذو وجود مستقل، بل إن هذا الوجود الفردي المستقل هو الوحدة الأساسية التي يقوم عليها بناء المجتمع، وهذا ما ينطبق أيضا على الدين الفردي والدين الجمعي، أين تكلم "ابن طفيل الأندلسي" عن كائن بشري (حي بن يقظان) عاش حياته في عزلة كاملة عن الأناسي، وشرح لنا الخبرة الدينية لهذا الكائن، وكيف توصل إلى اعتقاد ديني معين من خلال حركته الذهنية والنفسية ودوغما إلهاء من أحد، غير أننا في الواقع لا نستطيع العثور على مثل هذا الكائن في ماضي البشرية وحاضرها لنختبر عنده نشوء الحس الديني وتحول هذا الحس إلى معتقد ناضج، ومع ذلك فإن هذا لا ينفي أن الدين كظاهرة اجتماعية إنما يقوم انطلاقا من ظاهرة فردية في أساسها، هنا يعتقد "كارل غوستاف يونغ" بوجود جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعيا وبين الخبرة الدينية الفردية المباشرة، وهو يرى أن للدين وظيفة نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع لأنه يقدم للأفراد جملة من الرموز الموظفة في معتقد وطقس منظمين تنظيميا مكينا، من شأنها التعريض عن الخبرة الدينية المباشرة ورد غائلتها في الأحوال الشديدة شارحا حالات كثيرة من مرضاه النفسانيين الذين واجهوا تجربة دينية ساحقة، لكن في ظل الإصرار على رفض الخضوع لسلطان مرجع ديني، وشرح كيف رافقهم في انهياراتهم النفسية الشديدة بحيث بات مقتنعا بما للعقيدة والطقس من أهمية عظيمة كمنعان للصحة العقلية أين يقول في كتابه "الدين في ضوء علم النفس": "إذا جاءني مريض كاثوليكي، نصحت له بالاعتراف والمناولة لكي يدفع عن نفسه غائلة الخبرة المباشرة، أما إذا جاءني مريض بروتستانتي فما كانت النصيحة مفيدة له لأن العقيدة والطقوس غدت في البروتستانتية باهتة وخافتة، حتى لقد فقدت تأثيرها إلى حد كبير، يضاف إلى ذلك أن الكاهن البروتستانتي قد خضع لتدريب علمي في معاهد لاهوتية قضت على براءة الإيمان" (فراس، 2002، الصفحات 39-40).

ليتم فيما بعد الانقسام بين الأسطورة والطقس، وذلك عبر عملية بطيئة قامت بفصل الأسطورة عن عملية الإنتاج المباشر، بحيث اكتسبت الأسطورة استقلالية معينة تلتقاء السحر والطقس، فغير استعمال الطقس والسحر يحاول الإنسان البدائي السيطرة على عالمه والقبض على المحيط والتألف معه،

فقد كانت الشعوب البدائية تعيش عالمها الساحر منطلقة من مبدأ رئيسي مقتنعة به - كما يقول بوليوس ليس- ألا وهو: "في البداية كانت القوة" (شمس، 1998).

فالأسطورة هي مجموعة تخيلات وتصورات عن الآلهة والدنيا، وعن علاقات الفرد بالمجتمع والطبيعة وما وراء الطبيعة، عبر عنها الإنسان بلغة شعرية، يمدّها خيال قوي واثب، يجمع بأصحابه وينتقل بهم من القريب إلى البعيد، ومن الواقع إلى ما لا حقيقة له فتتجسم الحوادث ثم تتضخم حتى لا يكاد يعرف لها أصل أو يدرك لها تأويل، وما هي في الأصل إلا تعبير شعري عن حوادث بائدة كان لها تأثير عظيم في مخيلة الإنسان (يوسف، 2003).

عموما تعرف الأسطورة بكونها قصة مقدسة أو دينية تتعلق محتواها بأصول أو بخلق الظواهر الطبيعية، أو فوق الطبيعة، أو الثقافية، ويختلف المعنى الأنثروبولوجي للكلمة عن معنى مفارقة الحقيقة، أو الاختلاق، وقد درست الأساطير باعتبارها مصادر جزئية للتاريخ الشفهي كمفاتيح للكشف عن القيم المجتمعية المهمة، وباعتبارها "ميثاقا اجتماعيا"، فقد درسها ليفي ستراوس للتعرف على البنى العامة فيها (مارشا، 2007)، في حين عرفها "روني ويلاك" في نموذجها الحقيقي أنها: "القسم الناطق من الشعائر والطقوس البدائية، ومعناها الواسع أية قصة مجهولة المؤلف، تتحدث عن المنشار والمصير ويفسرها المجتمع ظواهر الكون والإنسان في صورة تربوية" (بوخضرة، 2011-2012).

أما "مرسيا إلياد" فقد عبر عن الأسطورة في كتابه "مفهوم الأسطورة" بـ "أن الأسطورة تحكي قصة مقدسة، وتروي حدث جرى في الزمن الأول، زمن البدايات الخرافي، وبتعبير آخر تحكي الأسطورة كيف أن واقعة جاءت إلى الوجود، بفضل مؤثرات كائنات فوق طبيعة، وإن كانت الواقعة كلية (الكون)... (Mircea Eliade, 1988).

ويرى "ليفى ستراوس" أنه: "ليس ثمة من داع جدي لفصل الحكايات عن الأساطير، رغم أن هناك عددا كبيرا من المجتمعات التي تلاحظ فرق ذاتيا بين النوعين، كرواية الأساطير في ساعات معينة أو خلال فصل دون غيره، في حين أنه من الممكن أن تحكى الحكايات في أي وقت من الأوقات نظرا لطبيعتها الدنيوية" (كلود ليفي، 1983).

وعند "الماركسيين" تشكل فاعلية نظرية شمولية لإنسان العهد القديم، وهي على اتصال دائم ومباشر بمستوى تقدم العمل وأدواته، ومستوى تنظيم العمل والإنتاج الاجتماعي، وبحدود السيطرة النظرية

والعملية على العالم والمعاش، فإن كانت الاحتفالات والتقنيات السحرية لدى الإنسان القديم، وسيلة لاكتساب وترويض قوى الطبيعة كتكنيك وهمي بدل التكنيك الحقيقي، فإن التعبير الأسطوري هو التفسير النظري لعلاقة الإنسان القديم بالعالم وموقفه منه، فكل من (التكنيك الوهمي) السحر وصورته النظرية تلك يعكس واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف والحاجة الأولية، وقد عبر عن نفسه بأشكال متعددة واقعية وغير واقعية في الأسطورة التي اكتسبت الشكل الأولي لوعي الإنسان البدائي، أي الشكل المتمتع بالحد الأدنى من الوعي (شمس، 1998، الصفحات 122-123).

أما الأسطورة الجزائرية فتعرف بأنها " القصة التي تروى في شكل واقعي أو خيالي يصدقها الراوي أو لا يصدقها من أجل التأسيس لعقيدة أو عادة أو طقس أو كلها معا، أو من أجل تبرير ضروب من السلوك والقيم وتفسير أصول الشعوب والجماعات والمؤسسات أو الظواهر الاجتماعية والطبيعية تفسيراً لا ينتمي إلى التفسير التاريخي أو العلمي كما نفهمه اليوم، على أن تكون متواجدة في منطقة أو أكثر من مناطق القطر الجزائري"، وتكمن أهميتها في أنها تتسرب لمخيلنا الاجتماعي الحالي، فتأثر فينا وتتحكم في شعورنا الرمزي بكيفية أكيدة ولكنها غير معروفة بدقة، بل لا تزال غامضة الاقتراب والميكانيزمات، والايحاءات (وآخرون، 2005).

وصولا إلى أن الأسطورة هي ما يروى لنا من قصص وروايات أو أحداث تاريخية عادة ما تكون حول أشخاص أو جماعات أو مجتمعات بأكملها، تميزها البطولة، الغرابة، الخيال، وغير العادية، تتناقل عبر الأجيال لتصبح مع مرور الوقت متفق عليها ضمن المجتمع الذي اعترف بوجودها. ثانيا: ظروف تشكل الظاهرة الدينية واستمرارها كممارسة في مجتمعاتنا الحالية من منظور انثروبولوجي:

قبل الخوض في هذا العنصر لا بد من الإشارة لما هو متعارف عليه بأن جل الدراسات والأبحاث مستوحاة من المشروع الاستعماري الذي كان يؤطرها، إلا أنها استعملت آنذاك - من الناحية التحليلية - النظريات والأدوات المفاهيمية التي كانت سائدة وقتها، هنا يقول "Alfred Bel" في كتابه La religion musulmane en Berbérie (1938): " أن حكم وإدارة أهالي هذا البلد وممارسة وصاية نبيهة عليهم - فيما سبق - يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم، لأن عقليتهم هي عقلية دينية بالدرجة الأولى" (الغني، 2006).

إلى جانب أنه عندما نريد التكلم عن واقع الظاهرة الدينية في مجتمعاتنا الحالية لابد لنا من العودة إلى أصل تواجد هذه الظواهر، الأمر الذي يسمح لنا بمعرفة ما الذي أدى إلى استمرارها، ونقصد بذلك التالي:

1- ما يعرف بأطروحة البقايا الوثنية ونهايتها:

شكلت هذه المقولة الأطروحة الأساسية للمتن الفسترماسكي - نسبة إلى الباحث الانثروبولوجي ادوارد فسترماسكي-، والتي يقصد بها (البقايا الوثنية) مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة بعضها تم احتواءه، والبعض الآخر بقي حاضرا ببساطة داخل معتقدات وطقوس المسلمين رغم الاعتراضات الشديدة للفقهاء، مرجعا أصل هذه البقايا إلى مصدرين أساسيين: الوثنية العربية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة عند مجيء الإسلام من جهة، ومجمل المعتقدات والممارسات الدينية التي كانت منتشرة في البلدان التي وصل إليها الإسلام فيما بعد من جهة ثانية (الغني، 2006، صفحة 20).

هنا يقول "جرجس داود" في مؤلفه "أديان العرب قبل مجيء الإسلام" (1988)، أنه لمس حين تصفح شعر شعراء ما قبل الإسلام: "أن العرب في تلك الحقبة إلى جانب إيمانهم بالله، قد آمنوا أيضا بالعبادات الصنمية الوثنية، وآمنوا بالخرافات والطلاسم والسحر والجان والطيرة ... الخ، وبأنهم شعب كبقية الشعوب القديمة، تدرجوا في عباداتهم من الإيمان بما حولهم من حسيات وما أدركوه بحكم البساطة والسذاجة أنه مصدر خير أو شر، أو سمعوه فتمثلوه في الخيال وعزوه إلى قوى الطبيعة، فوثنوه وصنموا (جرجس، 2005).

عموما لقد كان العرب كالأمم القديمة يعبدون ما في الطبيعة، كالشمس والنجوم وأرواحها، كما عبدوا ذكرى آبائهم إبراهيم وإسماعيل، وبنوا الأصنام في مكة بالقرب من الكعبة الشريفة وعبدوها، حيث كانت لهم ثلاث مئة وستون صنما، يعبدون منها في كل يوم صنم طوال أيام السنة، وقيل أن قريشا وضعت هذه الأصنام حول الكعبة لتنتفع من قدوم القبائل العربية كلها في موسم الحج، فإذا وجدوا معبوداتهم حولها أولوها احترامهم وتقديسهم، فلكل قبيلة صنمها واعتقاداتها، وغالبا ما كانت القبائل تتقاتل بقسوة يسخر بعضها من معتقدات البعض الآخر، رغم صلة النسب القلم بينهم، ومع ذلك استمرت عبادة الأصنام وتقديسها تأخذ مكانا بارزا في نفوس أهل شبه الجزيرة العربية وعدد الأصنام في تزايد مستمر، هكذا ظلت بلاد العرب غارقة في حروبها القبلية وخلافاتها حول مختلف معتقداتها الدينية التي اكتظت بها وكتبت بمختلف صورها على حجارة مقدسة أو تلال أو نخيل، ومجيء الإسلام وانتشاره

في العالم، والذي أتى بمعجزة القرآن الكريم على نبيه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، ذلك الكتاب المقدس الذي شغل المسلمين من الباحثين منذ أن أنزله الله على نبيه الكريم الأمين، فكان هدايم ومرشدهم وعاصم دينهم وعقيدتهم من الفتن والطغيان، فالإسلام هو دين التسليم لله، وعليه فإن تفكير الإنسان وقوله وعمله وحياته يتم تحت إمرة الله تعالى، وبالتالي يقع تحت الهيمنة المباشرة للدين، أما الأسس العلمية لهذا النظام الذي يشمل جميع مرافق الحياة، يتم تبليغه للمؤمنين بواسطة الشريعة الإسلامية التي تقوم بدورها على أحكام القرآن الكريم ومعطيات الحديث أي السنة النبوية الملمزة، حيث جعل القرآن الكريم وعي الإنسان بهذه الفطرة الخاصة بالإنسان ووعيه بما يدعم إحساسه بوجود الله سبحانه وتعالى من قوى معرفية (سمع، بصر، أفئدة) الأساس للتوجه إلى معرفة الله والإسلام له تعالى، وحرية الإنسان هي في هذا التحرر وفي هذا التوجه إلى معرفته عن وعي، وأما عن تصورات الجماهير الشعبية الإسلامية، فهناك الكثير من المعتقدات القديمة التي تعود إلى العصور السابقة للإسلام، من عبادة للأماكن المقدسة، وللأولياء المسلمون مثيلاً للآلهة الحماية المحلية القديمة، ولكن بأسماء إسلامية، وكثيراً من الأماكن خاصة في آسيا على سبيل المثال هناك مزارات -مقابر الأولياء- هي في الواقع أمكنة للعبادة القديمة، حيث عثر الباحثين على طبقة كاملة ترسخت في الإسلام من معتقدات وطقوس تعود لأزمة سحيقة أي منذ القدم، أين ارتبطت بعبادة آلهة الخصب الزراعية وعبادة الأسلاف السلالة العشائرية، كما تعود إلى جذور ثمانية، وبالتالي أجرى الإسلام تغييراً حاداً في مظهره أمام الشعوب الإفريقية المحلية، التي حافظت على نظامها العشائري القبلي ليحقق تلاؤمه مع الشروط المحلية، فكثير ما كان السكان يستوعبون من الدين الإسلامي مجرد مظهره الخارجي وطقوسه الأكثر بساطة في الوقت الذي ضلوا فيه يحتفظون بمعتقداتهم القديمة، والتي كانت العبادة تؤدي للزعيم أو القديس المحلي أو الكاهن أو رئيس القبيلة (وعلي، 2007 - 2008).

2- أسلمة المعتقدات الدينية:

– إدmond دوتي Edmond Douité Magie et Religion en Afrique du Nord /Notes sur l'islâm magribin : لماذا إدmond دوتي؟ لأن دراسته تعتبر بمثابة تطبيق لمجموعة من المقولات النظرية السائدة على جميع الظواهر الدينية والاجتماعية التي صادفته دون إعطاء الأدلة على ذلك، ما جعل مؤلفه السابق الذكر يعد بمثابة المحاولة العلمية الأولى من نوعها لفهم الظواهر

الثقافية والدينية في بلدان المغرب العربي على ضوء النظريات العلمية السائدة في ذلك الوقت - والمقصود بها الفترة التي كانت تهمين فيها نظريات المدرسة السوسيولوجية الفرنسية والمدرسة التطورية البريطانية-، مع الأخذ بعين الاعتبار أن دوتي نفسه وهو الجامعي والاثنوغرافي الواسع المعرفة لم يكن مرتاحا ارتياحا كاملا لإجرائية هذا التطبيق، ولم يكن مطمئنا للخلاصات التي توصلت إليها دراساته، إذ يقول بهذا الصدد: "ربما سينتقدنا القارئ لكوننا ادجنا في بعض الأحيان بشكل مصطنع هذه الوقائع في إطار السوسيولوجيا المعاصرة أو لأننا اقترحنا تفسيراً غير مقنع للظواهر المدروسة " (Edmond, Notes surl'islâmmagribin : lesMarabouts, extrait de l'histoire des Religion, 1900).

إلى جانب ضرورة وضعها داخل الإطار المعرفي للفترة التي أنجزت أثنائها، وتطبيقها على مجتمعات الشمال الإفريقي التي اعتبرها -آنذاك- مجتمعات بدائية لا تختلف معتقداتها وممارساتها الدينية ومثلاثها الدينية عند الشعوب البدائية الأخرى، قائلاً: "أن البدائي يعتقد دائماً أن ميولاته ورغباته هي قوى قادرة على التجسد، تكتسب في بعض ظروف الخاصة قدرة فعالة بشكل خارق، إنها مانا المتوحشين " (Edmond, Notes surl'islâmmagribin : "النفس" عند المسلمين" : lesMarabouts, extrait de l'histoire des Religion, 1900).

ما يهمنا نحن هو ما تضمنه كتابه "السحر والدين بإفريقيا الشمالية"، إذ يعد أحد أكبر المؤلفات التي وضعت حول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي خلال الفترة الكولونيالية، بحيث يرى دوتي أن سكان الشمال الإفريقي اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على معتقداتهم الأصلية، وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية، ذلك أن الإسلام بالرغم من قدرته الكبيرة على التأثير والتسوية لم يكن بوسع القضاة كلياً على جميع الطقوس الوثنية القديمة، وبالتالي فقد تمت أسلمتها، وإذا كانت هذه الطقوس الطبيعية والزراعية قد فقدت الشيء الكثير من أشكالها الأصلية بفعل عملية الأسلمة، إلا أنها لم تنقرض وحافظت على استمرارها في الوجود، مرجعاً وجود هذه البقايا إلى قدرة الطقوس بشكل عام على الاستمرارية، قائلاً أنه: "عندما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدقات لأحفورية للرخويات الغابرة

التي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية، فاستمرارية الطقوس إذن هي سبب وجود هذه البقايا المتناثرة هنا وهناك" (Edmond, Magieet Religion en Afrique du Nord, 1984). من جهة أخرى يرى دوتي أن نشوء عبادة الأولياء في المغرب يعود أيضا إلى التوحيد المفرط للإسلام، قائلا: أنه "ليس هناك دين يباعد بين الإنسان والله لأن ذلك يؤدي حتما إلى نتائج عكسية" (Edmond, Notes sur l'islâmmagribin : lesMarabouts, extrait de l'histoire des Religion, 1900, p. 598). وبأن ما "دفع بالشعب إلى البحث عن وسائل أخفها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة، بينما هي في الواقع عبادة الإنسان Anthropolâtrie، على الرغم من تحريم الإسلام لها بشكل واضح وصريح" (Edmond, Notes sur l'islâmmagribin : lesMarabouts, extrait de l'histoire des Religion, 1900, p. 3).

- هنري باصي **Henri Basset** (Le culte des grottes au Maroc) : قدم هنري باصي في بداية العشرينيات دراسة ميدانية لظاهرة عبادة المغارات بالمغرب كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه بكلية الآداب بالجزائر، وقد جمع وصنف هذا الباحث في هذا العمل الجامعي عددا هائلا من الأساطير والمعتقدات المرتبطة ببعض الكهوف والمغارات الموجودة في مناطق المغرب وركز بالخصوص على اعتقاد الناس في وجود كهوف يسكنها الجن الذين يقدمون للناس أمور كثيرة شريطة استعطافهم والتقرب منهم، فجن المغارات في اعتقادهم لهم القدرة على إبراء الأمراض المستعصية واستشراق المستقبل وجلب الحظ وإبعاد سوء الطالع، وقد بلغ الاعتقاد في خوارق هذه الأماكن حسب باصي درجة من الرسوخ في أذهان الناس جعل بعض الزعماء الدينيين يحاولون إدخاله إلى المعتقدات الإسلامية "الفقهية" بعدما أدركوا استحالة صد الناس وإقناعهم بالعدول والتنازل عنه، بحيث قام بمجرد ووصف دقيق لممارسات المرتبطة بهذا الاعتقاد، كما حاول إبراز الأسس المادية له من خلال دراسة كل الوظائف التي تلعبها هذه الممارسات في الحياة الواقعية للناس، إلا أنه أرجعها جميعها كباقي زملائه الكولونياليين الواقعيين تحت اسر مقولة البقايا الوثنية، إلى اعتقاد قديم سابق على دخول الإسلام إلى المغرب، وقد برر باصي استمرار هذه الممارسات الوثنية بصراع المعتقدات، فبدخول الإسلام إلى المغرب نشب صراع عنيف بين المعتقدات الوثنية القديمة والمعتقدات التوحيدية الجديدة، قائلا: "فعندما احتل العرب إفريقيا الشمالية واخضعوا أهلها

وقع ما هو منتظر في مثل هذه الحالات، حيث انتصبت الآلهة الوطنية النابعة من الأرض واقفة للدفاع عن الوطن المستعمر" (Henri، 1920).

وعلى الرغم من قوة الدين الجديد، فإنه لم يستطع إبادة جميع المعتقدات البربرية الراسخة في أذهان وخط عيش السكان، لذلك لجأ إلى أسلمة هذه الممارسات الوثنية ومنها عبادة المغارات، وبما أن الصراع الذي نشب بين المعتقدات المحلية والأخرى الداخلية كان على أشده، فإنه لم يكن بالإمكان أن يحسم كلياً لصالح طرف على حساب طرف آخر، وهكذا بقيت مجموعة من المغارات موضوع تقديس بشكل مكشوف، وظلت موطناً للجن وحدهم دون الإنس كما هو الشأن بالنسبة لمغارة "الكندافي" الشهيرة، فسلطة الأولياء ما زالت حديثة العهد لتخفي وتطمس كل المعتقدات السابقة، هذا وقد جعل باصي من عبادة المغارات حلبة تتصارع داخلها مجموعة من المعتقدات تنتمي إلى حضارات متعددة، حيث حاول ربط الظاهرة بممارسات كانت سائدة عند اليونان والرومان، فهو لم يستبعد أن يكون هذا الاعتقاد الذي البس لبوساً إسلامياً، ذا علاقة بالديانات الأخرى، وقد حجج باصي على هذه الفكرة بالنقوش اللاتينية التي تم العثور عليها داخل هذه المغارات (Henri، 1920).

وصولاً إلى أنه على الرغم من أهمية المعطيات الانثوغرافية التي جمعها هنري باصي حول الاعتقاد في خوارق بعض المغارات والكهوف بالمجتمع المغربي، فإن استنتاجاته قد جنحت به بعيداً عن جادة الصواب، إذ ضل الإسلام في رأيه مجرد كلمة بالنسبة لعدد كبير من مناطق المغرب، فالمغاربة بالرغم من اعتقادهم أنهم مسلمون ظلوا يمارسون مجموعة من الطقوس التي تكشف عن أصلها الوثني القديم.

3- استمرارية المقدس:

- إميل درمنغام (Emile Dermengheim) Le culte des saints dans l'islam (maghrébin): يعتبر مؤلفه من الأبحاث البالغة الأهمية التي درست المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمعات المغاربية والجزائرية تحديداً، والتي تميزت بقدر كبير من الحياد والموضوعية، إذ لا غنى للباحث عنها في مجال سوسيولوجيا الدين حين يتناول الظاهرة الدينية بالبحث والتشخيص، أين استخدم المنهج الانثوغرافي لوصف ما يحيط بأضرحة القديسين من شعائر وطقوس مختلفة، واستعان بأدوات ضرورية منها الملاحظة بنوعها المباشرة وغير المباشرة قصد معاينة مختلف الممارسات المرتبطة بالشخص والمكان المقدس

في مختلف أنحاء البلاد الجزائرية، بحيث تمثلت عينة هذه الدراسة في نماذج من المجتمعات المحلية من أنحاء الجزائر (سكان جبال القبائل في الشمال سكان واحات الصحراء، الغرب وهران وتلمسان).

ونقصد بذلك دراسته الأكاديمية المنشورة والمعنونة بـ "شعائر القديسين في الإسلام المغاربي"، والتي تعد من بين الدراسات الإثنوغرافية التي اهتمت بدراسة المغرب العربي، بحكم إقامة الباحث لسنوات عديدة وملاحظاته المباشرة للمجتمع المغاربي عموما والجزائري خصوصا، إذ تتناول بالوصف والتصنيف الدقيقين كافة المعتقدات والممارسات التي تزخر بها الحياة الدينية لهذه المجتمعات، مع التركيز على ظاهرة الأولياء وأضرحتهم المقدسة، مميزا بين نوعين من الأولياء (الجدّيون الذين يشكلون موضوع علم المقدسات، والصلحاء الشعبيون ذوو الصبغة الفلكلورية)، وتتكون أطروحته من مسألتين رئيسيتين: (Emile, 1954)

- الأولى تتعلق بتجسيدات وتظاهرات المقدس: حيث يعتبر العلاقة بين المقدس والمكان المقدس أحد المفاتيح الأساسية المؤدية إلى فهم مختلف أشكال تظاهرات هذا المقدس وتجسّداته، فالمطلق في نظره لا يمكنه أن يوجد في هذا العالم دون شهادة أو علامة بالمفهوم السميائي للكلمة قائلا أن: "الإسلام عقلن المقدس وأعطاه الله كمصدر وحيد، فأصبحت القداسة بذلك من نصيب السماء، أما العالم الأرضي الدنيوي فقد رفعت عنه القداسة وألحق به الدنس، وبالتالي فإن الأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء، فالتقوى لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس، ولم تكن لتتحمل فكرة العيش في عالم تسوده الفوضى، لذلك آمنت بفكرة وجود خزانات للقداسة السماوية، ومن هنا وجود بعض الأماكن التي تحمل نفحات قدسية كالأضرحة وبعض الأحجار والأشجار".

- الثانية تتعلق باستمرارية المقدس: أي أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقبة تاريخية مختلفة، إلا أن هذه الاستمرارية تنطوي بشكل ضمني وخفي إلى حد ما على مقولة البقايا، إذ يمكن لبعض هذه الأشكال الدينية أن تستمر في الوجود حتى بعد انقضاء مرحلتها التاريخية، فالكهوف والأشجار المقدسة والينابيع المائية وبعض الأضرحة في المغرب يؤمها المسلمون واليهود على حد سواء، وقد كانت هذه الأماكن معابد وثنية قديمة تحولت إلى أماكن يقدسها اليهود إبان انتشار ديانتهم، ثم أصبحت أضرحة لأولياء مسلمين بعد دخول الإسلام، فاستمرارية المقدس بالنسبة لدرمنغام هي بالأساس "نظرية مريحة للعقل ومثيرة للروح، فبدل أن نرى فيها كما هو الحال في الغالب عدوى بمفهومها

المرضي، أو بقايا غير ذات جدوى، أو انحرافات الارطودوكسيات أصلية، ينبغي أن نتبين فيها استمرارية لتقليد أساسي عبر الأشكال المتعاقبة شهادة على حاجة وضرورة ورؤية واحدة. عموما لقد حاول درمنغام فهم شعائر القديسين أو الأولياء، وذلك من خلال ربطها بالتصورات والمعتقدات التي تنتجها والشخصيات المقدسة وما يحاط بها من كرامات لتحمل هي وكل ما يحيط بها صفة القداسة، وكذا التعرف على أهم الشخصيات التي تحمل صفة الولي باعتبار البعض منها شخصيات تاريخية وأخرى فلكلورية، ووصف الأضرحة وما يقام حولها من شعائر منها الاسترضائية، الأضحوية، التذلية المتزامنة مع ظروف شخصية ومناسبات اجتماعية محددة، مع وصف لبعض الزيارات الفردية ومضمونها وكذلك الجماعية وما يقام في محيط الأضرحة من احتفالات جماعية، منها الركب والحج، في القرى والتجمعات في جبال القبائل والهضاب العليا، مع إبراز أهم خصائص الدور القدس للمكان المقدس والدور الاجتماعي والروحي لشعائر القديسين في الإسلام وأهم العقبات التي تقف وراء استمرارية هذا النوع من الممارسات الدينية (Emile, 1954, pp. 34-37).

خاتمة:

ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذه الورقة البحثية هو أن المقدس متجذر في الثقافة العربية الإسلامية العالمة والشعبية - على حد تعبير كليفورديغيرتر- بمعناه العام المتماشي مع القدسي تارة ومع المتخيل تارة أخرى، ومع المستقل المحض ثالثة، مما يطرح بحدة إشكالية ما هو ديني بمعناه الإسلامي، وما هو أسطوري موهم، إنها ثنائية تكاد تحطم الحدود فيما بينها خاصة في المجتمع الجزائري يقول غيرتر، والخيوط الماسك في كل ذلك تلك الحكايات الشعبية والأساطير التي تكونت من خلال معتقدات الأفراد النابعة بدورها من رموز ولغات وخبرات جماعية.

قائمة المراجع:

1. Edmond, D. (1900). *Notes sur l'islamagribin : les Marabouts, extrait de l'histoire des Religion*. Paris: Ernest Leroux Editeur. Récupéré sur (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France)
2. Edmond, D. (1984). *Magie et Religion en Afrique du Nord*. Paris: Maisonneuve, Geuthner.
3. Emile, D. (1954). *Le culte des saints dans l'islamaghrébin*. Paris: Gallimard.
4. Henri, B. (1920). *Le culte des grottes au Maroc, Alger: J. Carbonel*.

5. Jean, G. (1971). *Sociologie de rite*, Revue L'Homme et la société. paris: PUF.
6. Maurice, L. (1948). *la religion des peuples archaïques actuels in histoire générale des religions*. paris: T.I.Quillait.
7. Mircea Eliade. (1988). *Aspects du mythe*. cot, Falio-Essais Gallimard .
8. السواح فراس. (2002). *دين الإنسان-بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني* (الإصدار 1). سوريا: دار علماء الدين.
9. الغني, م. ع. (2006). *الدين والمجتمع- دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب* (éd. ب. ط.). المغرب: أفريقيا الشرق.
10. أنتوني, ج. (2005). *علم الاجتماع - مع مدخلات عربية* (4. éd.). ف. الصياغ (Trad.), بيروت- عمان: المنظمة العربية للترجمة- مؤسسة ترجمان.
11. بن عمر بوخضرة. (2011-2012). *الولي في المخيال الشعبي- الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نمونجا*. تلمسان: جامعة أبي بكر بلقايد.
12. بوزيدة عبد الرحمان وآخرون. (2005). *قاموس الاساطير الجزائرية*. وهران، المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، منشورات CRASC، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرعاية.
13. جرجس, د. (2005). *أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي* (5. éd.). بيروت : المؤسسة الجامعية.
14. روجيه, ك. (2010). *الإنسان والمقدس* (1. éd.). سمير قریشا (Trad.), مركز دراسات الوحدة العربية.
15. سيغالان مارتين. (2000). *الطقوس والطقوسيات المعاصرة من ذاكرة الانثروبولوجيا الى الممارسة*-(دوركهايم، موس، دوغلاس، سننليف). *مجلة الابداع والعلوم الانسانية* (46).
16. شمس, ا. ا. (1998). *من العود الأبدى إلى الوعي التاريخي- الأسطورة الدين/الايولوجيا*. العلم (1. éd.). بيروت: دار الكنوز الادبية.
17. طوالبى نور الدين. (1988). *الدين والطقوس والتغيرات* (الإصدار 1). (وجيه البعيني، المترجمون) الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
18. غيرتز كليفورد. (2009). *تأويل الثقافات- مقالات مختارة* (الإصدار 1). (محمد بدوي، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
19. فارس, خ. ب.س. (ميراث الأسى- تصورات الموت في الوعي الشعبي. ب.ب: ب.د.
20. لودلفي, س. (1983). *الأنثروبولوجيا البنيوية* (م. صالح (Trad.), دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
21. مارشا, ج. (2007). *موسوعة علم الاجتماع* (2. éd.). م. ا. وآخرون (Trad.), القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
22. هيبه, س. ا. (2008). *الظاهرة الدينية (الدين والتدين) من منظور الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية* *مجلة الواحات للبحوث والدراسات*, 6, (3).
23. وعلي, ر. (2007- 2008). *المرأة الجزائرية وزيارة الأضرحة* دراسة سوسيوانثروبولوجية لمنطقة شرشال، البليدة.
24. وليم جان بول. (2001). *الأديان في علم الاجتماع* (الإصدار 1). (بسمة على بدران، المترجمون) بيروت: المؤسسة الجامعية.
25. يوسف, ش. (2003). *نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني* (1. éd.). بيروت: دار الفرابي.