

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université Mustapha Stambouli - Mascara

Faculté des sciences sociales et Humaines

Département de sociologie



جامعة مصطفى اسطمبولي - معسكر -
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم علم الاجتماع

مخبر: البحوث الاجتماعية والتاريخية

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص: علم الاجتماع

فرع: العلوم الاجتماعية

تحت عنوان:

القنواة بين الهوية الدينية والهوية الثقافية
دراسة سوسيولوجية منطقة معسكر كنموذج

إشراف: طيبي

تحضير الطالبة: فاسمي بتول
غماري

أعضاء لجنة المناقشة:			
رئيسا	جامعة معسكر	أستاذ	جيلالي كوبيبي
مشرفا ومقررا	جامعة غين تموشنت	أستاذ	معاشو
مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ	طيبي غماري
مناقشا	جامعة معسكر	أستاذ محاضر أ	مرحوم فريد
مناقشا	جامعة معسكر	أستاذة محاضرة أ	كربوش عبد المجيد
مناقشا	جامعة معسكر	أستاذة محاضرة أ	نعيمي مليكة
			فراح زينب

السنة الجامعية: 2025 - 2026

شكر

- شكر وعرفان للأستاذ المشرف طيبي غماري

شكر خاض للأستاذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة كل باسمه ومقامه

ولأفراد العينة فلولا هم لما تم إنجاز البحث.

إهداء

أهدي ثمرة ولب عملي إلى أغلى وأرق أمٍ لدي، إلى من ساندتني، وسهرت الليالي وربتني ومهدتني لبلوغ أمالي وللوصول الى طموحاتي وكانت السبب في كوني امرأة ودعمت أمالي وإرادتي دائماً للأمام، وشفّت آلامي وخففت من أوزاري، وكانت ذراعي الأيمن في كل وقت ومكان. يا صاحبة الاسم الجميل والخلق النبيل والقلب الكبير الحنين والصبر الواسع، الى امرأة شجاعة، ما من وصفٍ يصفها ولا من قلب يحبها إلا من يعرفها. إلى والدتي الكريمة، أهدي هذه الكلمات المتواضعة الى المرحومة ولا أنسي من توقف شعوري وأملي في الحياة يوم توقف ندائه باسمي الى الوالد العزيز القدير الى موسوعي وجرعة شغفي اليك يا ابي يا المرحوم.

والي باب النفيس وصدمتي في الحياة وفاجعتي الى اخي الأصغر الى ملاك العائلة الى المتخلق الشهيد الى شقيقي المرحوم.

	كلمة شكر
	إهداء
أ	فهرس عام
01	مقدمة عامة
07	الفصل الأول: الاطار التمهيدي الحاجة السوسولوجية لدراسة الهوية القناوية
08	تمهيد
08	أسباب اختيار الموضوع
09	الهدف من الدراسة
09	أهمية الموضوع
10	الدراسات السابقة
17	الإشكالية
19	فرضية البحث
20	تحديد المفاهيم
31	منهجية البحث المتبعة
31	الإطار النظري للدراسة
45	التقنيات المستعملة في الدراسة
36	مجتمع البحث والعينة
50	صعوبات البحث
52	خاتمة الفصل
54	الفصل الأول: القناوي والهوية الثقافية كأقلية في المجتمع

55	تمهيد
55	الهوية الثقافية لقناوة: "صورة الذات وصورة الآخر"
57	- الاعتقاد المعرفي بالارواح كوظيفة علاجية
54	- طقوس الليلة الديوانية (مشاركة وممارسة القناوي في الطرح)
66	الذاكرة الرمزية وتفكيك الألوان
71	المسرح الاجتماعي وتحديد هوية القناوي (الرموز الثقافية)
84	خاتمة الفصل
87	الفصل الثالث: الهوية الدينية القناوية: الفضاء المقدس بين السماء والأرض
87	تمهيد
87	طقوس الظلام لعبور بوابة الليلة الديوانية القناوية
89	- طقوس الظاهرة: المواظبة على الشعائر الدينية
91	بناء جدار الطرح القناوي، الوظيفة الرمزية الروحية
97	الممارسات الدينية في الشخصيات و مكانة الاولياء
99	علاقات التفاعل الأخوية و الانتماء الرمزي للديوان
102	الاعتقاد في شرعية الطقوس الرمزية والنموذج البلالي في التصوف القناوي
111	طقوس الميلاد وختم بوابة السواد: تحقيق الذات داخل فضاء ملموس
111	- قوانين الرموز في الطريقة القناوية
114	- رمزية الألوان القناوية و الاعتقاد بالارواح
123	خاتمة الفصل
125	الفصل الرابع: الهوية القناوية كهوية مركبة

126	تمهيد
126	تفكيك تركيب الهوية القناوية (التاريخ والجماعة في المجتمع)
131	الهوية القناوية كتركيب في سياق الديني والثقافي (رمزية الممارسات و الطقوس)
138	ملخص المقاربات في مكون جديد للهوية القناوية المركبة
152	خاتمة الفصل
153	الفصل الخامس: تحليل النتائج والفرضيات
154	تمهيد
155	عرض الفرضيات
156	مناقشة وتحليل الفرضيات
171	خاتمة الفصل
148	خاتمة عامة
181	قائمة المراجع
201	الملاحق
202	- دليل المقابلة
208	- الترخيص للبحوث الميدانية
215	- جدول يمثل الحالة أو الهوية الشخصية للمستجوبين
216	- جدول يوضح قائمة المقابلات المسجلة بالمسجل الصوتي AMR
	الملخص

مقدمة عامة:

من منظورٍ سوسيولوجي، تُشكّل الهويتان الدينية والثقافية نَسَقًا رمزيًا متكاملًا من المعتقدات والممارسات التي تُؤسّس للتضامن الاجتماعي. في ظلّ تعقّدات المجتمعات المعاصرة، تبرز دراسة الهوية كحقلٍ بحثيٍّ إشكاليٍّ، يستلزم تفكيك التداخلات الجدلية بين الدين والمجتمع والثقافة. يتمُّ ذلك عبر تحليل مقولاتٍ أساسية كالمعتقدات، والأساطير، والتوحيد، والوعي الجمعي، والسحر، والثنائية المقدس/المدنس، والمؤسسات الدينية، والطوائف، والطوغم، وثنائية الحلال والحرام، فضلاً عن نخبة رجال الدين والجماعات الطقسية.

تندرج هذه الممارسات الطقسية في إطار الفعل الاجتماعي، حيث يرتبط القرار المصيري للجماعة والفرد بمهمة إعادة تشكيل العالم، وإن كان تشكيلاً غير دائم؛ فهو نشوءٌ كونيٌّ تراجميٌّ يستدعي آليات تفريغٍ طاقيٍّ عبر التحرر من الأعباء النفسية والاجتماعية. يتحقّق ذلك بالمشاركة الجمعية أو الفعل الجماعي التضامني في إطار التعاون والتسامح، مما يكشف عن إمكانيات التحول الاجتماعي والذاتي.

يتجلى هذا النموذج تحليلياً في جماعة "القناوة"، التي تضمُّ فئاتٍ تاريخيةً كالعبيد والسود، حيث يمعن المؤرخون والسوسيولوجيون في تحليل علاقة اللون بالاستعباد، من خلال ربط درجات التصبغ الجلدي بالموقع الاجتماعي. لا يُعزى وجود الثقافة السوداء هنا لعوامل بيولوجية، بل إنّ "السواد" هو نتاجٌ لعلاقاتٍ اجتماعيةٍ قائمةٍ على التصنيفات الثقافية.

تكتسب التدرجات اللونية داخل المجتمع الأسود أهميةً بالغةً في التشكيل الهرمي الاجتماعي، حيث يختلف وضع "الزنوج الأحرار" عن "الزنوج العبيد". حيث تُظهر الملاحظة الميدانية المبكرة هذه التمايزات عبر التصنيفات الدلالية في العلاقات بين

"الأبيض" و"الكلوش" و"النيقرو" و"العبد" و"الزرنان"، بل وبين العبيد أنفسهم وفق أصولهم.

من أبرز الشهادات في سياق الهوية الزنجية تلك الإجابات الصادمة على أسئلة الهوية الأساسية مثل: "من أنتم؟" و"هل لديكم فكرة عن هوية السود وأصولهم التاريخية؟"، والتي كشفت عن انقسامات داخلية داخل الهوية نفسها، حيث تُعيد الأقلية إنتاج التراتبية داخلها، كما في العبارات النمطية: "أنا حر، ولست مثل فلان فهو عبد"، أو "لازم تفرقي بينا، هدوك عبيد تاع لافريك... حنا شراف."

في هذا السياق، يستلزم دراسة الهوية السوداء حساسيةً منهجيةً عالية، مما يطرح تحدياتٍ حول استخدام مفهوم "التمايز اللوني" (colorisme) "بناءً على هذه التدرجات والتمثيلات الاجتماعية والثقافية لـ"الأسود" مقابل "اللاسود" و"الأبيض" في المتخيل العنصري الداخلي والخارجي، إلى جانب إشكالية الاغتراب التي تستدعي دراسةً معمقةً لهذه الإشكاليات العرقية المهمشة.

فحينما شرعنا في دراسة هذه الجماعة الخاصة، اكتشفنا عالماً من الأوهام والكراهية والتراتبية الهرمية العنصرية في الاتجاهين، من قبل البيض ضد السود، ومن قبل السود ضد البيض، وحتى داخل العالم الأسود، أين يمارس الازدراء ضد بعضهم البعض، بما يفسر الشعور بالمهانة نتيجة اختلاطهم بالأفارقة، والعلاقة بين الطبقة الاجتماعية وتدرج لون البشرة.

هناك دراسة تم تأكيدها من قبل علماء الاجتماع الأمريكيين منشورة عام 1991، ميزت خمس تدرجات للون الأسود بين السكان السود: "الظلام"، "بني داكن"، "بني متوسط"، "بني فاتح" و"خفيف" – ثم قامت بوصف الوضع الاجتماعي لكل مجموعة من هذه التدرجات اللونية.

من خلال هذا نفهم أن حقيقة كونك أسودا ليس هو العائق الاجتماعي الوحيد، وإن كانت هذه الحقيقة لا جدال فيها؛ بل إنه داخل الساكنة المصنفة على أنها سوداء، يكون لدرجة اللون دورا كبيرا في تنظيم الروابط الاجتماعية (Fassin, 2006, p. 37). ورغم وجود العنصرية اتجاه الهوية زنجية في فرنسا (CNCDDH, 2024)، غير أنه لا توجد دراسات حول اللون في الفترة المعاصرة لأسباب تعود إلى التهميش الكبير لموضوع "السود"، والفرق الكبير مقارنة بالولايات المتحدة.

وبالحديث عن اللون باعتباره شكلا من أشكال "العنصرية" داخل المجتمع نفسه، نستهل عرضنا بالجزائر، بحثا عن كيف كان نظام الإخوة السود؟، وكيف تطور؟، رغم كل التحولات، لا زال الرجل الأسود قائما محتفظا بأسلوبه ومنهجه، رغم المرور بمرحلة الاستعمار، ومرحلة الاستقلال، وبعدها مرحلة العشرية السوداء، بحيث نلاحظ أن هذه الأقلية من جماعة السود قد تركزت في إقامات خاصة، من خلال اختيار أحياء تسمى بـ: "المحلات" (أماكن إقامتهم وتموضعهم واستقرارهم من البداية) في كل ولايات منذ وقت إلغاء العبودية. وكل واحد منهم كان لا يزال يحتفظ بلغته الأفريقية الأصلية على الرغم من عددهم القليل؛ لكنهم كانوا يتجهون نحو التشتت الهوياتي رغم الجهود القوية للحفاظ على تنظيمهم.

ينحدر السود الجزائريون من قبائل أفريقية متفرقة، "البورنو، الهوسا، البامبارا، وغيرهم" (hamel, 2013, p. 85)، وهذا ما يفسر سبب الاختلافات في اللغة والدين، وأن العلاقات بين مختلف الانتماءات القبلية كانت أكثر تعقيدا، وأحيانا متناقضة. مما خلف العداء، وحتى التمييز داخل مجتمع العبيد السود. ربما كانت هذه الوضعية نتاجا لعدم المساواة القديمة بين مختلف المجموعات العرقية (Maghnia, 2000, p. 166) وقبل الترحيل والاستقرار في الجزائر، حيث بقي من الأخوة في الجزائر العاصمة "دير بامبارا" كما تحدث سليم خياط في أطروحته (سليم، 1991 - 1992، صفحة 50)، وفي منطقة معسكر يوضح الميدان اسم هذه الجماعات المعروفة

بقبائل سرقو أو السراقة (sraga) ومينقزو أو مينقزاوة (mingzou)، وهي أصول خلاوية (رجال الغابة أو متوحشين) ومع كل هذه التعقيدات، تم إدماجهم في المجتمع عن طريق الدين، والثقافة والعادات المحلية.

تسعى هذه الدراسة إلى تجلية موضوع الديوان والقناوة ومكانتهما في النسيج الاجتماعي الجزائري. ومع التسليم بأن بعض المنطلقات الفكرية التي قد تميل إلى المثالية ما بعد الاستعمار، ربما تعمل على تقويض أو إخفاء أشكال الاسترقاق التي مارستها بعض دول العالم الثالث، سواء كانت عربية إسلامية أو أفريقية، فقد جاء منطلق بحثنا للتعلم في تركيبة الهوية القناوية دينياً وثقافياً. ويتجسد هذا التركيز في منطقة الغرب الجزائري، وتحديداً في مدينة معسكر، التي تحتضن هذا الإرث التاريخي في عدة أحياء بها، حيث تتفرع فرقها تحت مسميات متعددة، منها: "البلالية" (سيدي بلال)، و"قناوة"، و"ديوان العبيد"، وغيرها.

لقد اقتضت الضرورة المنهجية تقسيم هذه الدراسة وفق خطة محكمة؛ إذ ارتأينا افتتاحها بفصل الأول وهو فصل تمهيدي يتضمن الإطار المنهجي والتقني العام، من حيث دوافع الاختيار، وتحديد الصعوبات، وبلورة المفاهيم الجوهرية، وعنوانه: "الحاجة السوسيولوجية لدراسة الهوية القناوية". يليه الفصل الثاني الذي يتناول "القناوي والهوية الثقافية كأقلية في المجتمع"، ثم يتبعه الفصل الثالث لدراسة "الهوية الدينية: الفضاء المقدس بين السماء والأرض". وبعد ذلك نتحدث في الفصل الرابع عن "الهوية القناوية كهوية مركبة"، على أن تُختتم الدراسة بمناقشة الفصل الأخير بتحليل النتائج المتوصل إليها واختبار الفرضيات.

تُبين المؤشرات ودرجة الانتماء المتينة الشكل الهوياتي لهذه الجماعة البشرية تاريخياً واجتماعياً وحتى دينياً. والمقصود هنا هو الشكل العام في تشارك القيم الجامعة عبر التاريخ والمصير الواحد، مما اقتضى حاجة للتعبير عنه بمظاهر تعمُ الفضاء العام، يجرى الاحتفاء بها في الأماكن المخصصة للأبطال والعظماء ممن رفعوا راية تلك

الهوية في أبهى صورتها، وذلك بتحديد الفضاء الرمزي وإضفاء القداسة على أسطورة
الذاكرة الجماعية. ومن ثم، تبرز إشكاليات عميقة تتعلق بمقدار التركيز والانتشار
المكاني والزمني لهذه الأقليات الأصلية في المجتمع، وأثر التجانس والتفاعل فيما
بينها، من أجل المحافظة على هويتها الجماعية. وتحصين الهوية وتلقيح الآخر دون أن
تكون هذه الهوية مهددة أو مهزوزة، وبناء هوية قوية في عصر ذوبان الهويات،
وإمكانية الانطلاق نحو الآخر دون عقدة نقص.

الفصل الأول:

الحاجة السوسيولوجية لدراسة الهوية القناوية

تمهيد:

لقد تمت عنونة هذا الفصل بـ "الحاجة السوسيولوجية لدراسة الهوية القناوية" نظراً لأهميته البالغة، كونه يمثل العمود الفقري المنهجي والتقني لأي دراسة في علم الاجتماع. وقد خُصص هذا الجزء لإلقاء الضوء على الإشكالية المركزية للدراسة، والمتمثلة في حضور هوية القناوي وآليات محافظته على إرثها الثقافي ضمن المجتمع المحلي. كخطوة أولية، تم عرض الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع، مع تحليل مفاهيم الهوية الدينية والهوية الثقافية للقناوة. كما تضمن هذا الفصل صياغة الإشكالية الرئيسية وتقديم الإجابة المؤقتة لها (الفرضيات). ومن الناحية النظرية، تناولنا نظرية التفاعل الرمزي كمقاربة سوسيولوجية لفهم الظاهرة. وتم تحديد أهم المفاهيم بتفكيك مؤشرات المستخلصة من الفرضيات المعروضة، وتحديد نوع العينة المدروسة، وختاماً، أشرنا إلى أهم الصعوبات التي واجهتنا في الميدان.

1 - دوافع اختيار الموضوع:

أ. الدوافع الذاتية:

يأتي اختيار هذا الموضوع مدفوعاً بطابع التشويق والفضول المعرفي الذي يكتنف فن القناوة وخفائيه، والرغبة في كشف خلفيات هذه الجماعة الثقافية من خلال فهم ممارساتهم. ويقع الموضوع في صميم التخصص السوسيولوجي، دراسة الظواهر الدينية في ظل التحولات الاجتماعية، مما يمنح الدافعية أساساً معرفياً لإثراء الموضوع بقراءات علمية جديدة.

ب. الدوافع الموضوعية:

تتبع الدوافع الموضوعية التي حفزتني لدراسة هذه الظاهرة من ندرة الدراسات الأكاديمية التي تناولها في السياق الجزائري، يهدف البحث إلى سد الفجوة العلمية

وتقديم مرجعية منهجية لهذا النوع من الفولكلور. كما يسعى إلى وضع قطيعة إبستمولوجية مع الأفكار المسبقة والنظرات الغيرية البحتة التي تتسم بالدونية تجاه هذه الفئة الأقلية، وتناول الظاهرة بمنهجية علمية صارمة وبعيدة عن أي أحكام مسبقة.

2. الهدف من الدراسة:

نهدف من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- معرفة أهم نقاط التحول والتغير التي طرأت على الجماعة القناوية من خلال تتبع ممارستهم وطقوسهم في المجتمع.
- تبيان الموروث الثقافي بقراءة منهجية سوسيولوجية، للمتون القناوية المتوارثة التي لا يزال العمل بها جاريا.
- تبيان التفاعل الجماعي بين أفراد هذه الفئة أثناء الاحتفالات، بغرض استخراج التراتبية العرقية التي تؤسس للهوية القناوية.
- معرفة أبعاده ووظائف الهوية القناوية المركبة في المجتمع المحلي الجزائري، مع محاولة تحديد الثابت والمتحول في الهوية القناوية.
- المساهمة في جمع وتصنيف ودراسة الموروث الشعبي، الأدبي والثقافي الطقوسي، والفني للقناوة، وإبراز الخصوصية الثقافية للجماعة في المنطقة.

3. أهمية الموضوع:

يكتسي هذا البحث أهمية خاصة من حيث كونه يحاول استكمال البحوث التي تمت على الجماعة القناوية في سياقات تاريخية وجغرافية مختلفة، وهو بذلك محاولة للإسهام في الجهد العلمي والمعرفي الهادف إلى تقصي أحوال وتحولات القناوة، ومن ثم سنسعى إلى الإحاطة بأكبر قدر ممكن من المعلومات حول الجماعة وطقوسها، وخوض

التجربة المشوقة بتجريب هذه المفاهيم، وقياس هذه المؤشرات، من خلال المعاشية الميدانية للحياة الاجتماعية للقناوة. من جهة ثانية تنبع أهمية هذا البحث في تخصص الجغرافي، إذ نهدف إلى معرفة هذه الظاهرة بمجتمعنا المحلي الجزائري، أي منطقة معسكر، دون غيره من المجتمعات. وأخيراً، ترتبط أهمية البحث برغبتنا في معرفة مدى تأثير هذه الجماعة على المحيط المحلي، من خلال فرض وجودها في المجتمع، وتبيان الرصيد الثقافي وتوضيح التراث المادي واللامادي، الصامد رغم الظروف والضغوطات التاريخية والاجتماعية المستمرة، ما سيسمح لنا بمعرفة أسباب تكوّن وتبلور هذه الجماعة بهذا الشكل.

4 - الدراسات السابقة:

كان هذا الجزء حتمياً في أطروحتنا لضمان الإحاطة التامة بالرصيد المعرفي وتوظيفه بكفاءة، سواء كان ذلك للانطلاق في دراسة الموضوع من نقطة متقدمة، أو للاستفادة مما طُرح ودُرس سابقاً. ونظراً لأن القابلية الميدانية في هذا الموضوع قد تكون أكثر ثراءً من الجانب النظري في السياق الجزائري، فقد أولينا هذا الجزء أهمية قصوى. ما لمسناه ميدانياً جعلنا نعتبر هذا الجزء أكثر من مجرد خانة ثملاً، بل وجب تلخيص الدراسات ونقدها. كان لابد من فهم السند الوظيفي النظري والتطبيقي للباحثين السابقين، وبذل جهد أكبر في تحديد الرصيد المعرفي، بالتالي، تشكل هذه العملية شكلاً من أشكال تلخيص الدراسات السابقة ونقدها.

أولاً: استعراض الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى:

وهي للباحث سليم خياط (Salim Khiat)، وتنتمى في مجموعة من أبحاثه العلمية حول الموضوع، أبرزها الأطروحة المعنونة بـ: "ديوان سيدي بلال: تناقضات المقدس واستمرارية المكانة في الأسطورة" (1999) (سليم، 1991-1992، صفحة

(15)، انطلق البحث من إشكالية التعمق في مفهوم "الديوان القناوي"، واصفاً إياه بتحليل أنثروبولوجي يتبع المقاربة الوظيفية الكلاسيكية. وقد طرح تساؤلات إشكالية حول: ماهية الارتكاز على الشخصية الصحابية لسيدي بلال كمرجع للهوية، وهل هناك جمع بين المقدس الإسلامي والمقدس الإفريقي في نظام واحد. صاغ فرضياته بالإجابة على أن أهمية الديوان تشكلت بالتناقضات الموجودة في الأسطورة والهوية المؤسّسة. وتوصل في نتائجه إلى أن قلب الممارسات يكمن في نظامها الواحد مع استمرارية مكانة الطقوس الدينية الأرثوذكسية، وفي تحويل ألم العبودية إلى مصدر للقوة الروحية.

التقييم والنقد: من حيث العمق الإثنوغرافي، تُعدّ إنجازات "سليم خياط" مرجعاً أساسياً؛ لأنها مبنية على الملاحظة المعمقة وطويلة المدى (وهو أسلوب أنثروبولوجي كلاسيكي)، وتركز على "مؤسسة الديوان" كبنية تتجاوز النظرة السطحية (كمجرد فولكلور أو موسيقى). كما يمنح بحثه وزناً سوسيولوجياً كبيراً بربط الظاهرة مباشرة بدور كهائم (الطقوس كعامل تضامن وإنتاج للمقدس). وتُعتبر أعماله في هذا الموضوع أصيلة وجدية مقارنة بالدراسات الأكاديمية الأولى في الجزائر، والتي اعتمدت في معظمها على الكتابات الاستعمارية فقط.

حدود الدراسة والجانب المغيّب: يكمن أحد حدود الدراسة في صعوبة تعميم نتائجه على كل أشكال الديوان في الجزائر، مثل ديوان الساور، أو الشرق أو الغرب، فقد تكون لها ديناميكية مختلفة. كما أن دراسته تركز على البنية المؤسسية، وقد لا تركز بنفس القدر على "التحولات المعاصرة" السريعة، مثل تأثير المهرجانات العالمية والتراثية، التي تعد محوراً في دراستنا. تركز دراستنا الحالية على إثارة إشكالية "الثقافي" في مقابل "الديني" كجوهر لما يحدث اليوم من تفاعلات مؤثرة. فرغم اهتمام خياط بالماضي الكرونولوجي لمجموعة السود، والتنقيب عن القبائل المندثرة، نلاحظ تغيبه لتحليل محتوى ومضمون "الأبراج"، فاختلافنا في الطرح معه، يكمن في المزج

بين الهوية الدينية والهوية الثقافية في المجتمع المحلي بمدينة معسكر، بالضافة الى ميزة الأبراج

الخلاوية المندثرة في غرب الجزائري، بينما جمع خياط كل ما له علاقة بالأسود من قناوي مغربي وتونسي وجزائري، قمنا نحن بتحديد الدراسة عن طريق تعيين منطقة الغرب الجزائري كمحور لها، لاعتبار اختلاف طريقتها وأسلوبها كأقلية تتبع المنهج "الخلاوي" الذي يقل إنتاجه شرقاً ووسط الجزائر. وفي الوقت الذي اعتمد فيه هو على التأسيس، يرى بحثنا أن التطور في ذاته محل للتحويل لنفس الظاهرة من زاويتين زمنيتين مختلفتين، وبإطار تحليلي يركز على تفاعل الهويتين الثقافية والدينية خلافاً لإطار المؤسسة الدينية الاجتماعية.

الدراسة الثانية:

أنجزها الباحث عبد الحفيظ شليح (Abdelhafid Chlyeh) وعنوانها: "قناوة المغرب: طرق الافتتاح الجذبة والتملك (1998) " (Chlyeh, 1998, p. 4)، انطلق من إشكالية الرد على الدراسات الاستعمارية، أو النفسية-الاختزالية، التي تناولت موضوع القناوة إما كـ"فولكلور غريب" أو كشكل من أشكال "المرض النفسي" أو "الهستيريا الجماعية"، وكان سؤاله الرئيسي: كيف يمكن فهم طقوس القناوة، خاصة "الليلة" و"الجذبة"، كنظام علاجي وروحي متماسك له قواعده وآلياته الخاصة؟ وبشكل أدق: كيف يعمل "المسار الافتتاحي للطقوس مع قوى "الملوك" أي الجن، وتحويلها إلى "جذبة" منظمة، وذات وظيفة علاجية واجتماعية؟ أما الفرضيات الأساسية التي انطلق منها الباحث هي أن "الليلة القناوية" ليست مجرد احتفال، بل هي "مسار علاجي دقيق ومهيكل، يهدف إلى تشخيص ومعالجة "المس"، أو "التملك" من قبل "الملوك". الفرضية الفرعية الأولى: الجذبة ليست فقداناً للوعي، بل هي "حالة وعي معدلة يتم تعلّمها وإدارتها ضمن قواعد الطريقة القناوية"، والفرضية الفرعية الثانية: "ليلة

الافتتاح" هي آلية اجتماعية وروحية يتم من خلالها تحويل "الملموس" أو المريض إلى "مريد" أو "مقدم"، أي نقله من حالة الفوضى إلى حالة النظام.

المنهج والنتائج: اعتمد على المنهج الإثنوغرافي كأداة رئيسية مع تقنية الملاحظة بالمشاركة، بل انخرط مع مجتمع بحثه لسنوات وأصبح هو نفسه "مقدماً"، بالإضافة إلى المقابلات. وتوصل إلى أن القناوة ليست مجرد فرقة موسيقية فولكلورية، بل هي "طريقة"، بالمعنى الصوفي/الروحي، لها قواعد صارمة لـ "الافتتاح"، و "الليلة"، هي مسرح علاجي يتحول فيه المسّ بفضل الموسيقى وإدارة "المعلم" من مؤذٍ إلى شافٍ، ومن ثم يؤكد أن للطقوس وظيفة اجتماعية ونفسية.

التقييم والنقد والجانب المغيّب: تميّز الباحث بكونه "مقدماً" (Maître) ممارساً،

مما منحه وصولاً غير مسبوق لـ "المعرفة الباطنية"، وقد نجح في نقل الدراسة من كونها "ظاهرة فولكلورية" إلى كونها نظاماً علاجياً وروحياً متكاملًا، لكن بسبب منظوره المتعمق حول "المقدم" وميكانيزمات الطقس، فإنه يصف سيرورة الطقس دون مساءلة سوسولوجية لـ "جدلية الهوية" التي ينتجها. لقد تعامل مع المكون الإسلامي كإطار شرعي ثابت للطقس، ولم يتعامل معه كطرف في هوية مركبة. وهنا تكمن نقطة انطلاق دراستنا؛ فبينما أجاب شليح على سؤال "كيف يُمارس الطقس؟"، تسعى دراستنا للإجابة على سؤال "كيف يُبنى المعنى وتُدار الهوية المزدوجة، الثقافية والدينية، من خلال هذه الطقوس؟" كما لم نتطرق إلى الجانب النفسي، لأن محور اهتمامنا يركز على تحليل الطقوس رمزياً وفك شيفراتها ومدلولها ميدانياً، بداية من الأبراج إلى الحضرة، وفهم سرّيتها الغامضة، مثل اختلاف الألوان السبع في المغرب عن الخمسة في الجزائر، مما يوضح الاختلاف والتنوع شكلاً ومنهجاً وأسلوباً عن المغرب.

الدراسة الثالثة:

للباحث والمؤلف برتران هيل (Bertrand Hell) ، في كتابه "دورة العمالة كزوبعة في المغرب عن قناوة (2002)" (Hell, 2002, p. 12) ، الذي امتدت فيه تجربته الميدانية حوالي سبع سنوات. طرح إشكاليته حول ماهية الحياة العامة والممارسات الثقافية والاحتفالية للجماعة القناوية، وما سبب تواجدهم بالمغرب؟ اعتمد على المقاربة المونوغرافية والأنثروبولوجية، وسأل عن سبب الاختلافات بين "الإخوة السود" في أرجاء المملكة المغربية، مستخدماً المنهج المقارن. الإشكالية المركزية، بحثت في كيفية عمل "المعلم" القناوي كوسيط شاماني لإدارة "الفوضى التي تسببها عمالة الجان؟ وبشكل أدق: كيف تنجح الطقوس من خلال إدارة الجذبة في تحويل العلاقة المسببة للمرض مع العالم الخفي إلى علاقة علاجية ومنظمة اجتماعياً؟ أما فرضيته الأساسية، فتبنت كون النظام القناوي ليس مجرد طقس تملك عادي، بل هو شكل من أشكال "الشامانية"، ويلعب فيه "المعلم" دور المسافر بين عالم البشر وعالم الأرواح.

النتائج: أبرز الباحث أهمية دور المعلم كـ "مدير الأزمة"، وتوصل إلى أن بنية الطقس القناوي تتطابق مع البنى "الشامانية" العالمية، وأن المأدبة تُقدم للأرواح لإرضائها وكسب حمايتها، وتحويل طاقتها المدمرة إلى طاقة شافية.

التقييم والنقد والجانب المغيّب: يركز الباحث على دور المعلم في إدارة العلاقة مع "الجن"، وفرض إطار خارجي على الظاهرة، مصطلح "الشامانية"، ولم يهتم البتة بالهوية أو كيفية بنائها، كما أن نتائجه لا تربط الظاهرة بالتصوف، بل اهتمت دراسته بميكانيزم الجذبة. يكمن سد الفجوة البحثية لدينا مقارنة مع دراسته ومع غيرها من الدراسات الأنثروبولوجية المغربية؛ في كوننا نريد ملء فراغ جدلية الهوية الثقافية/الدينية بتفكيكها وتحليلها، وكذلك الحال فيما يخص نوع القناوي الحديث، الذي واكب التغيرات والتحويلات التي لحقت به.

الدراسة الرابعة:

للباحثة زينب مجدولي (Zineb Majdouli) حول: "المسارات الموسيقية لقناوة: مقارنة إثنوغرافية للاحتفالات المحلية والمهرجانات العالمية الموسيقية" (2007) (Madjouli, 2007, p. 11)، وكانت إشكاليته الأساسية حول: كيف تنتقل الموسيقى القناوية بين عالمين مختلفين تماماً؟ وكيف يتحول السياق التقليدي، الاحتفالات الليلية والحضرة، إلى سياق عالمي، كما هو الحال في مهرجانات الصويرة بالمغرب؟

المنهجية والنتائج: اعتمدت على الإثنوغرافية لتتبع مسار الموسيقى وتغير الهوية المهنية ودورها الاجتماعي، من معالج في الليلة إلى فنان على المسرح، وبيّنت أن العولمة تُعيد تشكيل الممارسة التقليدية من موسيقى تختزل سياقها الروحي لتصبح منتجاً ثقافياً عالمياً.

النقد والجانب المغيّب: تكمن الفجوة العلمية، بالمقارنة مع هذه الدراسة، في أنها أهملت الجوانب الجوهرية للهوية التقليدية التي لا زالت متماسكة، خاصة وأن السياق الجزائري مختلف تماماً؛ لأن المهرجانات بالمغرب مدعومة سياحياً وسياسياً وتلعب دوراً هاماً، بالتالي، لا يمكن تطبيق نتائج "مجدولي" حول الاحتراف العالمي على الحالة الجزائرية، كما أن إشكالية الفن والمهنة ليست هي نفسها في جوهر الهوية الثقافية والهوية الدينية.

الدراسة الخامسة:

للباحث شوقي الهامل (Chouki El Hamel) وعنوانها: "بناء الهوية المفككة: تتبع أصول جماعة القناوة الروحية في المغرب (2008)" (Hamel, 2008, p. 4)، سبب دراسته يكمن في إظهار إعادة بناء تاريخية "للماضي المنسي" لجماعة القناوة في المغرب وسد الفجوة التاريخية. وتمحورت إشكاليته الرئيسية حول: كيف تمكنت هذه الجماعة القناوية المهمشة والمستعبدة من بناء، ثم الحفاظ على هوية مفككة

ضمن مجتمع مغربي مهيمن؟ والسؤال الفرعي: كيف تحولت هذه الهوية المهمشة إلى جزء معترف به ومؤثر في الثقافة الوطنية؟ أما عن الفرضيات فتوقعت أن: هوية القناوة هي بناء اجتماعي ذو أصول إفريقية عابرة للصحراء والمحيط الأطلسي، وهي هوية مفككة تم بناؤها كرد فعل على ظروف العبودية والتهميش.

المنهج والنتائج: استند على المنهج التاريخي والمقارن ومنهج دراسة الحالة، وتوصل إلى أن القناوة بنوا هويتهم بشكل إيجابي حول الانتماء إلى الإسلام من خلال سيدنا بلال الحبشي، ويرى أن الهوية الثانوية للقناوة لا تتعارض مع هويتهم الأساسية كمغاربة مسلمين.

التقييم والنقد والجانب المغيّب: يُعد البحث من أهم الأعمال التي ربطت هوية القناوة بتاريخ العبودية والعرق، وأبرز فاعلية نظرتهم كـ"فاعلين تاريخيين"، لكن نقطة ضعفه هي عمومية نتائجه حول غياب الوعي المزدوج لديهم، الجانب المغيّب يكمن في أن الدراسة تاريخية بالدرجة الأولى، بينما هدفنا هو النظر إلى الحاضر ومآلات الهوية الحديثة، الهوية القناوية المعاصرة، وإشكالية بنائها. فمشكلتنا الرئيسية تريد توضيح تجلي الهوية القناوية في بعديها الثقافي والديني والعلاقة بينهما، مع الأخذ في الاعتبار البعد المكاني، مدينة معسكر، الذي يختلف في تجليات هويته عن باقي المدن والبلدان.

ثانياً: تقييم الدراسات السابقة

عند استقراء البحوث السابقة، نجد أن عناوينها لا تخرج عن سياق دراستنا، وقد تنوعت بين النظريات الأنثروبولوجية والمونوغرافية والنفسية والتاريخية، كل باحث استخدم أسلوبه الخاص حسب تخصصه، ورغم أن هذه الموضوعات كانت هادفة ومبيرة لبحثنا، إلا أن مشروعا يختلف في استخدامه للخرائط المفاهيمية، باعتمادنا المقاربة التفاعلية الرمزية لإبراز العقيدة الخفية في ممارسات القناوة الميدانية، وبمنهج بنيوي كافي. إن القاسم المشترك بين هذه الأبحاث هو الاتفاق على أن هذه الأقلية

أصولها من جنوب الصحراء، ومن أصل عرقي زنجي، وأن جلبهم كان بهدف العبودية والرق، لكن هذه الدراسات لم تذكر الاختلاف الذي كان في الطريقة المتبعة لكل فرقة، أو في العينات المدروسة داخل السياق الجزائري بدقة.

أما عن توظيف المنهج، فقد اتفق الباحثون على تصور واحد يمزج بين المنهج الوصفي والتحليلي والمقارن. ورغم أن الديوان يحمل أغاني وأبراجاً يصعب تحليل مضمونها ومحتواها، إلا أن توضيح الأساطير المؤسسة ظل غامضاً وغير دقيق في طريقة الكلام واستعمال الألفاظ الخاصة بهم، رغم اتفاق الكل، إلا أننا انفردنا بمنهج وتحليل بيانات مختلف، حيث أردنا ردم هذه الفجوة المعرفية والتطبيقية بالإجابة عن السؤال: لماذا لا زالت هذه الممارسات موجودة إلى يومنا؟ وهل فعلاً ما تزال محافظة على عاداتها وطقوسها رغم التغيرات الاجتماعية والتحولات التي تمس المجتمع الجزائري؟

5. الإشكالية:

تُعدّ الجماعة القناوية، بممارساتها وطقوسها الخاصة، أقلية عرقية وإثنية، تبرز هويتها من خلال الاشتراك الفعلي لأفرادها في منظومة رمزية واجتماعية محددة. إن الترابط داخل هذه الجماعة لا يتجسد فقط في العلاقات البينية، بل في الممارسات الطقسية التي تُكَيَّف مع الواقع الاجتماعي المتغير للحفاظ على الإرث الثقافي. ويتجلى هذا التكيف بوضوح في تحول ممارساتها الاحتفالية، مثل طقس "الدردبة"، أو قرع الطبول والتجول، وجمع التبرعات في يوم "الكريمة"، إلى عربة متنقلة للفن والفولكلور الحضاري، تبلور شرعيتها الجديدة عبر الأحياء والمناسبات المختلفة.

هذا التحول في الأدوار يستدعي التركيز على الفرد القناوي الذي تتنوع مساهماته الطقسية بين فضاءين، فضاء الممارسات في "الليلة الديوانية"، التي تختلف عن الفضاء الاحتفالي في أدائها في احتفالات الختان، أو الأعراس، أو المهرجانات، أو المولد

النبوي. تسعى شخصية القناوي إلى تقديم إرث يحمل حرارة الصحراء، البيت الأم، وعبق الحقل الإفريقي، الأرض الأم، ليدخل بهذه المكونات في النسيج الجزائري ذي التركيب الجغرافية الإفريقية الشمالية. إن التفاعل المعقد والمتبادل في سلوك القناوة اليومي والطقسي، الذي يأخذ طابعاً شديداً التعقيد، يفرض علينا النظر إليها كظاهرة اجتماعية ذات خصوصية تستدعي الدراسة، خاصة فيما يتعلق باستمرارية المحافظة على الأساطير والذاكرة الجماعية للهوية القناوية في خضم التحولات الراهنة.

إن سجلّ الدراسات السابقة، وخاصة الأعمال الأنثروبولوجية التي تناولت القناوة في السياق المغاربي، مثل سليم خياط، وعبد الحفيظ شليح، وبرتن هيل، والهامل شوقي، أكدت على التركيب الطقسية والوظيفية لمؤسسة الديوان أو قناوة وارتباطها بتاريخ العبودية. إلا أن هذه الدراسات لم تتناول بالتحليل الكافي جدلية التوتر أو التكامل بين الهوية الثقافية والهوية الدينية للقناوة في السياق الجزائري المعاصر، خاصة فيما يتعلق بمساءلة التلقين الشفوي للإرث وتمثلات المبحوثين له. ويظهر هذا النقص البحثي بوضوح في غياب التحليل السوسيولوجي للزمن المقدس الطقسي، حيث تتجلى أهمية المناسبات الدينية الرسمية وغير الرسمية، كعاشوراء، وعيد الأضحى، والأعياد الوطنية، في بروز الهوية القناوية، وبشكل خاص، تُثار تساؤلات حول التوقيعات الرمزية لممارسات الديوان، مثل: لماذا يكون إغلاق الديوان في السابع والعشرين من شهر شعبان؟ ولماذا يقتصر حضوره في شهر رمضان على منتصفه، اليوم الخامس عشر؟ وما الاختلاف في ذلك؟

إن هذا الفضول المعرفي يقودنا إلى تجاوز النظرة البسيطة والبدئية إلى رؤية علمية ومنهجية تركز على قيمة وهدف هذه الممارسات المتبقية في المجتمع، وتفهم لماذا تتضمن الفرقة في بعض الأحيان أفراداً ذوي بشرة بيضاء، مما يشير إلى أن الانتماء قد تحرر من شرطه العرقي الأولي، أو أن عقلية الجماعة تغيرت في طريقة التفكير وتقبل هوية الآخر.

انطلاقاً مما تقدم، تهدف هذه الدراسة إلى سد الفجوة المعرفية بتحليل آليات بقاء الهوية القناوية كأقلية متماسكة في منطقة الغرب الجزائري، ودراسة تفاعل بعديها الديني والثقافي في ظل التحولات المعاصرة، وعليه، يمكن صياغة الإشكال الرئيسي لهذه الدراسة على النحو الآتي:

- ما هي المقومات والمحددات التي أسهمت في استمرارية الهوية القناوية كأقلية، وكيف تتجلى جدلية تفاعل البعدين الثقافي والديني لهذه الهوية في طقوسها وممارساتها داخل المجتمع الجزائري المعاصر، وتحديدًا في منطقة معسكر؟

ويتفرع عن هذا الإشكال الرئيسي التساؤلات الفرعية التالية:

- ما هي تصورات وتمثيلات الهوية القناوية المستمدة من الإرث الديني والثقافي في المجتمع المحلي بمنطقة معسكر؟

- ما هي طبيعة الهوية التركيبية القناوية، وكيف تنعكس في العلاقات والطقوس الرمزية للجماعة؟

. ما هي أبرز التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية التي طرأت على الهوية القناوية وأثرت في آليات محافظتها على وجودها؟

. كيف تتخذ الهوية القناوية من الذاكرة الجماعية والطقوس، الحضرة، والدرربة، وسيلة لتمثيل ذاتها والنهوض بأصولها في الفضاء العام؟

6. فرضيات البحث وتأصيل المفاهيم:

6. 1- فرضيات البحث:

تُمثل الفرضيات التالية إجابات مؤقتة وموجهة للإشكالية البحثية، وهي قابلة للتحقق والاختبار الميداني ضمن الإطار المنهجي لهذه الدراسة:

أ- الفرضية المركزية:

تحقق الهوية القناوية استمراريتها وبقاءها كأقلية متماسكة في المجتمع الجزائري المعاصر نتيجة لتوفيقها بين المكونات الأفرو-ثقافية والمكونات الإسلامية-الروحية؛ مما أسفر عن هوية مركبة ومتكيفة (أفرو-إسلامية) تتجسد في طقوسها الرمزية.

ب - الفرضيات الفرعية:

- تتجسد ممارسات الهوية القناوية وبنيتها الرمزية من خلال التصورات والتمثيلات المزدوجة حول الموروث الديني، تقديس سيدي بلال الإسلامي، وتأثير الأرواح/الملوك الأفريقية.
- تنتقل العادات والتقاليد الثقافية المُميّزة للجماعة القناوية وتستمر في المجتمع المحلي عبر آليات التنشئة الاجتماعية والتوريث الطقسي من جيل لآخر.
- تُعدّ الهوية المركبة للقناوة آلية تكيف تُدار من خلال الطقوس الرمزية، مثل الحضرة والدرربة، والتي تسمح بتجلي التوترات، أو التكاملات بين البُعدين الديني والثقافي.

6. 2. تحديد المفاهيم وأجراتها:

أ. الهوية الثقافية:

أولاً: التعريف اللغوي:

أصبحت كلمة "الهوية" تشغل الكثير من الباحثين والمهتمين بهذا الميدان، مما زاد صعوبة تحديدها كمفهوم وعقده أكثر، فهي مصدر مشتق من ضمير الغائب "هُوَ" (المنظور، 2005، صفحة 374). وهي تشير إلى "ماهية" الشيء وجوهره، أي ما يجعله "هو" كصفة مشبه تدل على الثبوت، وليس شيئاً آخر (اليقوبي، 2008، صفحة

(174). الهوية لغةً هي الخصائص الجوهرية الثابتة التي تميز فرداً أو شيئاً عن غيره، وهي الجواب عن سؤال "ما هو؟ (لاند، 2012، صفحة 607)"، من هنا يتضح عدم إمكانية تقديم مفهوم شامل وجامع ولم لتحديد لها أو ان نقدم مدلول واحد لنجيب على سؤال: ماهي الهوية؟، بالتالي الكشف عنها ليس من فراغ، إنما هو بحاجة لجهد كبير لنحصره، كونه مفهوم زئبقي ومركب يتنوع بتنوع الرؤى المتعددة فيه. ما بالك ان وقف عند مفترق الطرق بين الكثير من التخصصات في علم النفس والانثروبولوجيا والفلسفة وعلم الاجتماع، بالأخص ان ارتبط بسياق أو مفهوم اخر، مما يجعل تعريفه ينضم الى حقل أو زاوية السؤال المطروح.

وفي هذا السياق والتعدد من التعريفات للهوية، تشير كلمة "الثقافة" إلى الجذر الفعلي "ثَقَّفَ"، الذي يدور حول معاني الحذق، والمهارة، وسرعة الفهم، والتهديب. يُقال "ثَقَّفَ الرمح" أي قوّم اعوجاجه وسوّاه، فالثقافة لغةً هي عملية تهذيب وصقل وتقويم للفكر والسلوك، وهي المعارف والمهارات التي يكتسبها الإنسان ويصقل بها فطرته. (معلوف، 1982، صفحة 69)، بالتالي يمكن القول ان تعريف الثقافة أكثر غموض باختلاف مشاربها

وعليه، يمكن أن نفسر أن جمع الكلمتين "الهوية" و "الثقافية"؛ يشير من الناحية اللغوية إلى أنها تعني "الخصائص الجوهرية المصقولة" أو "الماهية المكتسبة" التي تميز جماعة من البشر عن غيرها.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي:

حسب الاصطلاح السوسولوجي والانثروبولوجي، تتعدد التعريفات والكتب وتفسيرات المنظرين، لكن يمكن تلخيصها في اتجاهين رئيسيين لأهميتهما، الاتجاه الأول، أو التعريف الجوهرية، ويرى هذا الاتجاه الهوية الثقافية كنظام ثابت نسبياً (كوش، 2007، صفحة 18)، في هذا السياق، يمكن تعريفها كما أشار "جمال نصار"،

بأنها "نظام من القيم والتصورات التي يتميز بها مجتمع ما تبعاً لخصوصياته التاريخية والحضارية"، إنها: "السمات المشتركة التي تمنح الجماعة شعوراً بالانتماء والوحدة والتميز عن "الآخرين"، (أنتوني، 2005، صفحة 82)؛ والاتجاه الثاني، التعريف النقدي والبنائي، التفاعلي، وهو الاتجاه الأحدث في الدراسات الثقافية والسوسيولوجيا، ويرى أن الهوية ليست معطى ثابتاً، بل هي "صيرورة" و"إنتاج" مستمر (غامري، 1989، صفحة 118).

يعد المنظّر السوسيولوجي "ستيوارت هول Stuart Hall" من أبرز رواد هذا الاتجاه. حيث يوضح في نصه الشهير "الهوية الثقافية والشتات"، أن الهوية الثقافية ليست شيئاً مكتملاً نابعاً من الماضي فحسب، بل هي "إنتاج مستمر"، وهي "مسألة صيرورة بقدر ما هي مسألة كينونة"، ويضيف أن الهويات الثقافية تنتمي إلى المستقبل بقدر ما تنتمي إلى الماضي، ويعرفها بأنها "الأسماء التي نطلقها على الطرق المختلفة التي نتموضع بها، أو نموضع أنفسنا من خلالها، داخل سرديات الماضي (Hall, 1990, p. 222)

وبعبارة أبسط، الهوية الثقافية اصطلاحاً هي ذلك الوعي الجماعي المشترك الذي يتكون عبر الرموز والمعاني المشتركة، ويتم اكتسابه وتطويره باستمرار من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والتفاعل مع الجماعات الأخرى.

اذن فان الهوية والثقافة وجهان، فلا يمكن ان نتكلم عن هوية بدون مضمون ثقافي، لان من خلال التعاريف يتبين لنا ان الثقافة حامل للهوية ومكون من مكوناتها الأساسية، لأنها تملك تراث تاريخي، وموروث مادي وغير مادي. بحيث إذا كانت الهوية نتاج جماعات بشرية لمرجعية ما، فهذا التجمع يتحقق في مجال الثقافة بشكل متين ويسير يصعب تجريد محتواه الثقافي؛ وما توضحه التعريفات في التلاقي بين مكون الثقافة ومكون الهوية أنها اعتقاد بشخصية الفرد محكوم بتبعية الثقافة، ويمنح

نشاعر الانتماء والاندماج بالجماعة ويزودهم بالمعايير المشتركة والتواصل والتفاعل مع الآخرين.

التعريف الإجرائي: تُعرّف الهوية الثقافية في هذه الدراسة بأنها، مجموع السلوكيات والمعارف والرموز المتفق عليها التي يستخدمها الفرد القناوي للتعريف عن نفسه كعضو في الديوان، وتُقاس ميدانياً من خلال:

- **المؤشر المعرفي:** معرفة قصص الأصل، والإلمام بتصنيفات الأرواح/الملوك، والاعتقاد بالوظيفة العلاجية الطقسية.

- **المؤشر الطقوسي:** درجة الانتظام في حضور "الليلة" (الديوان)، وطبيعة المشاركة، والالتزام بآداب الطقس.

- **المؤشر الرمزي:** القدرة على فك دلالات الألوان، التمييز بين المقامات الموسيقية، وفهم دلالة البخور والآلات.

- **المؤشر الاجتماعي:** الاعتراف الصريح بالانتماء، والاعتراف بالتراتبية الهرمية، سلطة المعلم/المقدم.

ب. الهوية الدينية:

التعريف اللغوي:

بما أنه تم سابقا الإشارة الى التعريف اللغوي للهوية، نمر مباشرة إلى مركبه الإضافي "الدين"، فالدين، يأتي من الجذر اللغوي "دال-ياء-نون" بعدة معانٍ محورية تدور كلها حول علاقة منظمة (الباري، 2006، صفحة 53)، منها، الخضوع والطاعة، ويُقال "دان له" أي خضع وأطاع، والجزاء والحساب (الحسن، 2005، صفحة 45)، ومنه اسم الله "الديان" أي القاضي والمجازي، و"يوم الدين" أي يوم الحساب؛ أي ما اعتاد الفرد أو الجماعة وساروا عليه من اعتقاد. (معلوف، 1982، صفحة 229).

يعرفه دوركايم بأنه مجموعة متساندة من المعتقدات والاعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة، و أعمال تضم اتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة او المعتقد(السواح، 2002، صفحة 71)

أو هو بمثابة مجال التطبيقات الشعائرية التعبدية والسلوكية والأخلاقية المستندة الى الايمان، وهو شكل من اشكال الحياة والاعتقاد الديني من مسالة الالتزام بطريقة الحياة.(ليمان، 2004، صفحة 207)

وعليه، يكون مركب "الهوية" وكلمة "الدين" يركز حول العلاقة الوظيفية بين ماهية والخصائص الجوهرية للفرد التي تتحدد عبر خضوعه وطاعته لمنهج معين، أو العلاقة بين القيم الدينية والنظام الاجتماعي.

التعريف الاصطلاحي:

الهوية الدينية هي مكون أساسي من الهوية الاجتماعية للفرد، إنها تتجاوز مجرد "المعتقد" لتشمل الشعور بالانتماء والأبعاد العاطفية والسلوكية، يمكن تعريفها بأنها "شعور الفرد بالانتماء إلى جماعة دينية معينة، وما يرافق هذا الانتماء من أهمية وقيمة عاطفية تُدمج في مفهوم الفرد عن ذاته"، (دنيا، 2018، صفحة 83).

تُعتبر الهوية الدينية، من منظور علم الاجتماع، هوية اجتماعية تركز على نظام من المعتقدات والرموز الموجهة. وكما أوضح الباحثون أمثال: Danièle Hervieu و Mathes, Ysseldyk، فإن هذا الانتماء يزود الفرد بـ "نظرة عن العالم"، تكون مقدسة وعضوية، وجماعية تتجاوز حدود الزمن، مما يمنحها قوة فريدة مقارنة بالهويات الاجتماعية الأخرى (Mathes, 2010, p. 61).

وترى الباحثة دانيال هارفيو-ليجي (Danièle Hervieu-Léger) أن الهويات الدينية إنما هي، "محصلة مسارات متعددة ومتراكمة على امتداد الزمن. والفرد هو

الذي يعطي للتجارب المتتالية والمتباينة التي يعيشها معنى ذاتياً متناسقاً، يحولها من مجرد أحداث عابرة إلى سرديّة متماسكة تصنع هويته وتحدد نمط انتمائه " (Hervieu, 2002, p. 56). فهي لا تقتصر على تبني مجموعة من العقائد، بل تشمل أيضاً الالتزام بالممارسات والطقوس، والشعور بالارتباط الوجداني بأعضاء الجماعة الآخرين، ورؤية هذا الانتماء كجزء مركزي في تعريف "من أنا؟".

ما يتضح لنا من خلال التعريفات السابقة اللغوية والاصطلاحية يقدم بان علاقة الدين القوية تكمن في الطقوس والعبادة، وبالتالي هو يوفر على إعادة الامن والتأكيد على الهوية، والتي تجعل الفرد قادراً على الشعور بأبعاده الإنسانية والاجتماعية. كما ان الدين يعمل على تقديس تلك المعايير والقيم في المجتمع حتى يضمن اهداف الجماعة ويضبطها، كما انه يؤدي جملة من الوظائف أهمها ان يمنح الانسان الشعور بالانتماء الجماعي في المجتمع، ويقوي أواصر الرابطة بينهم.

التعريف الإجرائي: تُعرّف الهوية الدينية في هذه الدراسة بأنها اعتقاد يبني الفرد على منظومة عقائدية وسلوكية مزدوجة، الإسلام الظاهر، والروحانية الباطنية/الأفريقية، والتي تعكس شعور الفرد والجماعة بالانتماء إلى القناوة، وتحدد نظرتهم للعالم، ويمكن أن نشير إليها ميدانياً من خلال المؤشرات التالية:

- **المؤشر العقائدي الظاهر:** الإقرار بالتدين، والمواظبة على الشعائر العامة، وتصوّر مكانة الأولياء الصالحين ضمن العقيدة.

- **المؤشر العقائدي الباطن/الروحي:** الإيمان بوجود الأرواح/الجن وتأثيرها، والاعتقاد بالوظيفة الروحية للشفاء، البركة.

- **مؤشر الانتماء الديني والتدين:** شعور الفرد بالانتماء لطريقة ما، الديوان/الزاوية، والدفاع عن شرعية الطقوس وربطها بسيرة الشخصيات الدينية، سيدي بلال.

ج. الجماعة القناوية/هوية الديوان:

التعريف اللغوي:

الجماعة في اللغة هي كما قال في الصّاح: الجمع؛ وهو مصدر مؤكّد جَمَعْتُ الشيء، وقد يكون اسماً لجماعة الناس، والجمع على جموع أو لجماعة، وهو: ضم الشيء بتقريب بعضه من بعض، وجمعت الشيء المتفرق، أي: جعله جميعاً بعدما كان متفرقاً (الجوهري، 1987، صفحة 1004).

وفي لسان العرب: "الجمع: اسمٌ لجماعةِ الناس، والجمعُ مصدر مؤكّد جمعت الشيء والجمع: المجتمعون، وجمعه: جموع، والجماعة (المنظور، 2005، صفحة 200)

ان التعريف اللغوي لمصطلح الجماعة يشير على العدد من كل شيء، سواء كان كثيراً أو قليلاً والجمع لغرض الواحد من الناس، بالتالي هي الفرقة من الناس التي يجمعها غرض واحد أو مذهب مشترك. او هم القوم المجتمعون باختصار، التعريف اللغوي يشير شيوعاً الى أنها العدد أو الطائفة من الناس أو الأشياء التي اجتمعت لسبب أو غرض ما.

التعريف الاصطلاحي:

لا يوجد تعريف متفق للجماعة، الا ان دراسة جماعات تختلف أنماط سلوكها حسب ضروريات الحفاظ على اداءها، وعلى الرغم من بساطة التعريف اللغوي، فإن مفهوم الجماعة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي يتجاوز مجرد التجمع العددي، ليركز على التفاعل والخصائص المشتركة بين الأفراد. وقد قدم علماء الاجتماع تعريفات عديدة تختلف في تركيزها:

تُعد الجماعة (Community/ Communauté) مفهوماً محورياً في حقل علم الاجتماع، وتتجاوز دلالتها مجرد تجمع عشوائي من الأفراد. واصطلاحاً، تُعرّف الجماعة: "بأنها كيان اجتماعي يتكون من فردين أو أكثر يتفاعلون بانتظام، ويشعرون بالانتماء المشترك (الشعور بالـ"نحن")، ويتفقون على معايير وقواعد سلوكية مشتركة، ويسعون لتحقيق أهداف محددة" (George, 1950, p. 108).

ويشير علماء الاجتماع إلى وجود أربعة عناصر جوهرية تحدد:

أولاً، التفاعل الاجتماعي، وهو الاتصال المستمر والمباشر بين الأعضاء.

ثانياً، البناء الاجتماعي أو التنظيم، حيث تُوزع الأدوار والمكانات بشكل واضح (مثل دور القائد أو العضو).

ثالثاً، وجود معايير وقواعد تحكم سلوك الأفراد داخل الجماعة، وتحدد المقبول وغير المقبول. وأخيراً، الاستقرار النسبي، حيث تبقى الجماعة قائمة لفترة كافية لتطوير هذه التفاعلات والبنى هذه الخصائص تمنح الجماعة هويتها وتماسكها، وتُمكنها من التأثير على سلوك أعضائها (أنتوني، 2005، صفحة 171)

وتشدد هذه التعريفات السابقة على أن الوجود المادي المشترك للأفراد لا يكفي لتكوين جماعة؛ بل يجب أن ينشأ بينهم تفاعل اجتماعي هادف ووعي متبادل بالانتماء لهذا الكيان. خصائص الجماعة وعناصرها الجوهرية لتمييز الجماعة عن التجمعات العابرة، بالتالي تعتبر الجماعة هي وحدة اجتماعية تتكون من أفراد يتفاعلون مع بعضهم البعض ولديهم شعور بالانتماء المشترك، ويتشاركون نفس الهدف والقيم والهوية مشتركة، ويشكلون فريقاً متجانساً له معايير وقيم تضبط سلوكهم وتحدد أدوار الأفراد وعلاقاتهم وتضبط سلوكياتهم من خلال مجموعة من المعايير والقيم الخاصة بالجماعة.

ومن حيث التركيز على التفاعل أن الجماعة لا تتشكل إلا بوجود تفاعل متبادل بين الأفراد، وبأنها وحدة اجتماعية تتكون من عدد من الأفراد يقيمون تفاعلات وعلاقات منتظمة نسبياً، ويتبادلون الأدوار فيما بينهم، ولا يتحقق إلا عبر عملية التواصل المستمرة والتقاسم المشترك مع الشعور بوعي جماعي. ومن منظور منهجي أكثر، تجمع الأفراد تربطهم معايير وبناء قيم محدد للأدوار ومكانات، وينتج عن تفاعلهم شعور بالانتماء.

في المحصلة، يُمكن تعريف الجماعة اصطلاحياً بأنها كيان اجتماعي منظم يتكون من فردين أو أكثر، يتفاعلون بشكل مستمر ومنتظم، ويتقاسمون أهدافاً ومعايير وقيماً محددة، ويشعرون بوعي مشترك لوحدهم وانتمائهم المتبادل.

التعريف الإجرائي:

بالحديث عن الجماعة فهي الوحدة الصغرى في المجتمع، وبما انها محل اهتمام بحث في علم الإجماع، فيقصد بها الموجودة قبل وجود الأفراد الذين ينتمون إليها؛ فلا وجود للفرد بدونها، ولولا وجود الرجل الاسود، فلا وجود لهوية الديوان او للهوية القناوية، ولما كانت هناك هوية زنجية، أو رجل وامرأة قناويان، وهويتهم تكمن في نفس الخصائص المشتركة بينهم من، الأسرة، والقبيلة، أو العشيرة، وصلة الدم، ولون البشرة، والأصول الصحراوية الإفريقية..... وغيرها. كما أنهم يتقاسمون نفس الظروف الاجتماعية التي مروا بها عبر الترحال والغزو والتنقل براً وبحراً وعبر المحيطات، وهذا ما نراه عند الفرد الزنجي وجماعته بتبنيه لمجموعة من الخصائص تميزهم، كاللغة المشتركة، والأعراف، والعادات، والثقافة. قد تكون مقصودة لها هدف اجتماعي، واقتصادي، وسياسي، أجبرتهم على صياغة وتبني قوانين وقواعد وإجراءات خاصة.

كما أنها الوحدة الاجتماعية التي تربطهم كأفراد فاعلين متشابهين في الظروف والممارسات، وطريقة الاعتقاد، لها ميول ودوافع وقيم وأدوار ومعايير اجتماعية تتوفر

على مجموعة من الرموز والتفاعلات. وهوية القناوية، أو الديوان في الجزائر، هي هوية مركبة بامتياز. لا يمكن اختزالها في جانب واحد، فهي هوية توفيقية تجمع بين ما هو ديني، وروحي، واجتماعي، وتاريخي، وفني.

يشير مفهوم الجماعة القناوية إلى جماعة عرقية-ثقافية ودينية محلية بالجزائر، وهي مجموعة من السود تمثل جزءاً هاماً من التراث الثقافي والروحي لأصول إفريقية حافظت على هويتها ونقلتها عبر الأجيال، حيث امتزجت بمعتقدات والممارسات ذات طابع شبه صوفي شعبي، استخدمت الموسيقى والرقص كأدوات للوصول إلى حالة روحية عالية من الوجد أو الجذب، وبها طقوس ليلية، وهو احتفال يستمر لساعات طويلة، يهدف طرد الأرواح الغيبية والشفاء من الأمراض النفسية والجسدية من خلال التواصل معها (الجن). كما يعتقدون أنها مرتبطة بألوان معينة خاصة وأمزجة محددة، ولكل روح إيقاعها المفضل بالموسيقى و ترتيل الأبراج (أغاني متنوعة من أناشيد ومصطلحات غير مفهومة)، كلها تجمع في مؤسسة الديوان (كل ما يحمله من طقوس وممارسات)؛ وهي قلب ثقافة الطرح (المكان المخصص لهذه الأفعال والتواصل الروحي) وتتميز بخصائص فريدة من نوعها في حمل الآلات الرئيسية، منها القمبري (آلة وترية ثلاثية الأوتار تصنع من جلد الجمل، وهي الآلة الرئيسية التي يقود بها المعلم كمايسترو في الفرقة)، والقراقب (آلات إيقاعية معدنية وصنجة مزدوجة تُصدر صوتاً قوياً يشبه صوت قرع الحديد يقودها القناديز)، والطبل (يُستخدم لإضافة إيقاعات عميقة وصاخبة بالاستقبال أو الدردبة وليس في الديوان)، الهدف منها الجذب القوي لإدخال الراقصين (الجدايين) والمستمعين في حالة الوجد والهيستريا، تقودها مجموعة من الأعضاء على شكل هرم تسلسلي؛ يبدأ مع :

. رتبة المُقَدِّم (Al-Muqaddam) : وهو الشخص المسؤول عن التنظيم

والإدارة وليس بالضرورة العزف أو الغناء، ولكنه عنصر حيوي لاستمرارية الجماعة والطقوس وإدارة الديوان. وهو يقوم بترتيب الأمور اللوجستية، وجمع التبرعات،

وإدارة شؤون الجماعة المالية والعلاقة مع الجمهور أو من يتعامل مع الأشخاص الذين يطلبون إقامة الديوان، ويقوم بتنسيق المواعيد والتكاليف. وإقامة الذبح والطقوس الصعبة ويساعد في الحفاظ على المكان الذي تُقام فيه الطرح والمحلة وضمان استمرارية الطريقة القناوية محلياً، باختصار؛ الفرق بينه هو القائد التنظيمي والإداري للديوان والجماعة، وبين المُعَلِّم القائد الروحي والفني.

. رتبة المُعَلِّم (El-Maâlem): هو القائد الموسيقى الروحي والرئيس المطلق

للفرقة والطقس بأكمله، ويُعتبر أهم عضو. يعزف على آلة القمبري ليقود الإيقاع واللعن، كما له دور القيادة الروحية كخبير يقوم بترتيب الليلة (الديوان)، ومعرفة متى يتم الانتقال من اللون أو المقام الروحي إلى آخر، ومعرفة الأبراج التي يتم استحضار الجن بها، باختصار هو المايسترو الموسيقى، والذي يعرف ترتيب الألحان والألوان اللازمة في طقس الليلة الديوانية.

. رتبة الشاوش (A-shawsh): نفس مهام العريفة إلا أنه يتكفل بالتحضير

الطقسي ويشرف على ترتيب المكان والبخور والألوان اللازمة لكل مرحلة من مراحل الديوان ويكون حامل الصندوق الخشبي الذي يحمل كل أغراض الديوان من عباءات وألبسة وأدوات وآلات... الخ.

. رتبة القناديز (El-gandouz): أو القندوز بالمفرد وهم المجموعة المسؤولة

عن توفير الإيقاع الأساسي للديوان عن طريق آلات "القراقب"، ودورهم الضرب عليها لإصدار صوتاً قوياً ومميزاً، كما يرددون الكلمات والأغاني التي يقودها المعلم (الغناء الجماعي).

. لمریض أو الراقص والحضور: وهم من يقومون بالرقص الإيقاعي الجماعي،

ويؤدون حركات متزامنة مع الإيقاع، مما يساهم في إحداث حالة الجذب الروحي. بهدف الشفاء، حيث يدخلون في حالة الغيبوبة أو الوجد التي تسمح للأرواح بالتعبير عن

نفسها أو مغادرة الجسد تحت تأثير الإيقاع، ويؤدون أداء يتضمن حركات الرأس والقفز.

- رتبة العريفة أو المقدمة (el-Harafa) : وهي امرأة تكون عادة جزءاً من الطقس، على الرغم من أنها لا تشارك بالضرورة في العزف أو الغناء، لكن دورها ينحصر مع المعالجة الروحية التي تساعد في تحديد احتياجات الشخص المريض (المُستملك) لعنصر النساء من الألوان والأبخرة والألحان المطلوبة لكل روح جني. تبدأ كعريفة لترتقي إلى المقدمة.

. رتبة الكويو-بانقو (Kouyou bangou et al-rkiza) : مع ركيزته: دورهم يشير إلى مكانهم في الاحتفال كمغنين للأبراج (الغناء)، وقد تطلق كلمة "كويو" كمصطلح يعبر عن الرقصة الخفيفة الافتتاحية للديوان كحركات متاحة للجميع، ووظيفتها الإعلان عن بدء الطقوس، وتهيئة الأجواء الروحية والاجتماعية.

بشكل عام، الديوان القناوي الناجح يتطلب طقوس احتفالية وموسيقى روحية يمارسها الفرد القناوي بهدف العلاج بالطريقة تشبه الطريقة الصوفية ليتم طرد الأرواح من جسد الشخص المريض وعن طريق الوجد والجذبة، ويسعى المشاركون للدخول في حالة البوري (حالة أو نوبة أو الغيبوبة الروحية) عبر الإيقاعات المتكررة والمكثفة، مع التغني بأبراج تُقام عادةً في الليل ويستمر لساعات طويلة، حيث يبدأ بعد غروب الشمس أو بعد وقت صلاة العشاء وقد يمتد حتى قبل وقت صلاة الفجر، داخل مكان اسمه المحلة (يشبه الزاوية)، يتم فيه الترتيب الدقيق ويتكون من أجزاء وألوان رئيسية ويستخدم فيه البخور كرمز للاستدعاء الأرواح وارضاءها مع تطهير المكان، بشكل موجز؛ الديوان القناوي هو التعبير الروحي والموسيقي الكاملة للجماعة، وهو يمثل احتفالاً صوفياً عميقاً يمزج بين الموسيقى الإفريقية العميقة والطقوس الدينية المحلية بألوان مختلفة من الأبيض للأرواح الصالحة، والأحمر إلى الأرواح النارية، والأزرق

إلى أرواح البحر، والاخضر للأنبياء والأسود للأرواح المتوحشة الغابية يتم ارتداءها كأزياء أثناء العزف للمقاطع والدخول في الحالة المرضية.

وقبل الخوض في نطاق هذه الدراسة وفهم الحاجة السوسولوجية للبحث فيها، كان لا بد من تحديد معنى الهوية القناوية وتبيان أبعادها مع توضيح مؤشرات دراستها:

- **المؤشر الديني-الروحي:** نظام معتقدات يمزج بين الإسلام الصوفي، تقديس الأولياء، والمعتقدات الروحية الأفريقية، تقديس شخصيات روحية مثل سيدي ميمون.

- **المؤشر الطقوسي للممارسات:** الترجمة الفعلية للمعتقدات في الواقع، وهي الآلية العملية التي تحافظ على الهوية وتنقلها بين الأجيال.

- **المؤشر الفني الرمزي:** الأداء الموسيقي، القميري، القراقب، وحفظ "الديوان"، المتن الغنائي، واللباس الطقوسي، أشكاله وألوانه ورمزياته.

- **المؤشر التاريخي-الاجتماعي:** الذاكرة الجماعية لأسطورة الأصل المؤسسة، سرديّة العبودية، والانتساب إلى "المحلة"، أو الفرقة، واحترام التراتبية الهرمية.

7- منهجية البحث المتبعة:

دراستنا ميدانية تتطلب عملية مسح شامل نستعمل فيها تقنيات منهجية عديدة: الملاحظة المباشرة وغير المباشرة والمقابلة. أما المناهج فهذه متنوعة بتنوع طبيعة المادة التراثية نستدعي فيها المنهج الوصفي التحليلي، المنهج المقارن، المنهج التاريخي، المنهج السوسيوي-أدبي والمنهج الأنثروبولوجي وغيرها. ستكون سيميائية وسوسيوي-أدبية وأنثروبولوجية... وعليه سنحتاج لتجسيد بحثنا عمليا في الميدان إلى جمع وتصنيف المادة التراثية الموجودة بالمنطقة: القصص أو الأغاني... إلخ.

إن جمع المعلومات، وتصنيفها، وترتيبها، وتحليلها بطرق وأدوات منهجية، يكون بمجموع المناهج والتقنيات التي توجه الباحث وترشده إلى الالتزام بطريقة علمية.

وبالتالي الإحاطة بتصور وتنظير معمق لعمل حول الموضوع، ولذلك سنوضح فيما يلي مختلف الإجراءات المنهجية المعتمد من النظرية إلى الممنهج إلى تقنيات جمع المعطيات.

1-7. الإطار النظري للدراسة:

كما سبق وأشرنا سنعتمد على النظرية التفاعلية الرمزية في هذا البحث، وتُعدّ النظرية التفاعلية الرمزية إحدى أهم المقاربات السوسيولوجية التي تركز على مستوى التحليل الميكرو سوسيولوجي، الوحدات الصغرى، مقدمةً منهجاً تأويلياً لفهم وبناء الهويات الاجتماعية والثقافية. يتجذر الإطار الفكري للنظرية في أعمال المفكر جورج زيمل (Georg Simmel)، الذي يُوصف بـ"الأب المجهول" للسوسيولوجيا التفاعلية، حيث ركز على دراسة "أشكال الأفعال التفاعلية" والتبادلية، واصفاً علم الاجتماع بأنه تحليل للروابط والعلاقات الاجتماعية الناشئة عن تفاعل الأفراد، سواء كانت متماسكة أو مبعثرة (George Simmel, 1999, p. 56)، هذا التمهيد الذي قدمه زيمل، حول علم الاجتماع إلى علم ميداني يهتم بتحليل التفاعلات اليومية، أرسى الأساس لظهور النظرية بشكلها المنظم في بداية الثلاثينات من القرن العشرين، على يد الفيلسوف وعالم النفس الاجتماعي جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) في مدرسة شيكاغو. وقد وضع ميد الأساس النظري للنظرية من خلال تركيزه على العلاقة الديناميكية بين العقل (Mind) والذات (Self) والمجتمع (Society)، مؤكداً على أن سلوك الأفراد يصبح ثابتاً ليشكل بنية من الأدوار، انطلاقاً من فهم سلوك الفرد كمدخل للنسق الاجتماعي (حمداي، 2021، صفحة 10). أما مصطلح النظرية ذاته، فقد صاغه تلميذه هربرت بلومر (Herbert Blumer) في عام 1937.

تعتمد النظرية التفاعلية الرمزية على ثلاث فرضيات مركزية تُحدد منهجيتها التأويلية: الأولى هي أن "المعنى" هو أساس تفاعل الأفراد مع الأشياء، حيث يتصرف

الأفراد تجاه العالم بناءً على المعاني التي تحملها تلك الأشياء بالنسبة لهم (عاطف، 1997، صفحة 118). أما الفرضية الثانية فتؤكد أن هذا المعنى يُستمد ويُشتق من خلال "التفاعل الاجتماعي" المتبادل بين الأفراد. وتتمثل الفرضية الثالثة في أن المعاني ليست ثابتة، بل يتم تعديلها وتداولها من خلال "عملية تأويلية" مستمرة يستخدمها الشخص للتعامل مع المواقف التي يواجهها. إن هذه العملية التأويلية هي التي تُشكل الواقع الاجتماعي، حيث يرى الباحثون أن البشر يعيشون ضمن عالم من الرموز، ويعطون معنى لكل شيء، وبالتالي يخلقون "الواقع الحقيقي" بشكل يومي عند تشكيلهم لهويتهم وتعريفهم بمحيطهم (Schaefer, 2010, p. 46). وفي هذا الإطار، يُعدّ "الرمز" أي إشارة أو إيماءة أو شيء يحمل معنى مشتركاً ومتوارثاً بين المتفاعلين، وتكون طبيعة التفاعل في الإيماءات والإشارات، حيث يحدد "الدور" الفاعلين على المسرح الاجتماعي ويبقى التفاعل هو اللعبة الأساسية التي تُقاس من خلال نتائج سلوكهم (جوناثان، 1999، صفحة 237).

ومن أبرز المفاهيم التي تستند إليها النظرية مفهوم "الذات (Self)"، التي تُقسم إلى مكونين رئيسيين: الأنا (I)، وهو الجزء العفوي، والمُبدع، والمندفع من الذات، والذات الاجتماعية (Me)، وهو الجزء الاجتماعي والضميري الذي ينشأ عن استيعاب القيم، والمعايير، والتوقعات الاجتماعية (المنصور، 2012، الصفحات 10-15). ومنهجياً، تستعمل التفاعلية الرمزية المنهجية الكيفية، التي تعتمد على وسائل الفهم التأويلي مثل الملاحظة بالمشاركة وتحليل الوثائق الشخصية، بهدف "فهم ما يفعله الأفراد، وذلك بالوصول، من داخلهم، إلى عالمهم الخاص" (كمال وعلي، 2002، صفحة 90). وهذا التوجه يتجاوز مجرد التعرف على وظائف الظواهر أو أصولها، ليركز على الكشف عن معاني ودلالات الظاهرة في سياقها اليومي والرمزي.

تُقدم هذه المقاربة إطاراً تحليلياً دقيقاً لدراسة الهوية القناوية الثقافية والدينية والمركبة في هذا البحث، حيث ثُمكنا من تجاوز النظر إلى طقوس القناوة على أنها

مجرد فولكلور أو ممارسات عشوائية، بل كبناء اجتماعي متجدد للمعنى، فالرموز المشتركة في هذه الجماعة، مثل الألوان الطقسية السبعة/الخمس، والمقامات الموسيقية (التي تُعد رموزاً مُتفقاً عليها)، والطقوس نفسها، "الليلة" و"الحضرة"، هي آليات للتفاعل الاجتماعي تُنتج وتُعيد إنتاج "المعنى المشترك" بين أفراد الديوان. على سبيل المثال، يمثل طقس "الليلة" الفضاء التفاعلي المركزي الذي يتم فيه بناء وصياغة الهوية المركبة؛ فالتفاعل بين "المعلم"، القائد الذي يمثل المعرفة والشرعية، و"المُريدين"، التابعين الذين يمثلون الالتزام الطقسي، باستخدام الموسيقى والأدوات الطقسية، هو الذي يمنح المعنى للهوية وشرعيتها. وفي هذا التفاعل، يُمكن تحليل الهوية المركبة للقناوة، حيث يتمثل المعنى في التوفيق بين مرجعية سيدي بلال، الرمز الديني للتحرر، وبين الأرواح/الملوك الأفريقية، الرمز الثقافي للأصل والذاكرة، هذا التوفيق يتم تأويله وتجسيده في سلوك الأفراد، حيث تُعبّر "الذات الاجتماعية" (Me) عن الانصياع للقواعد والتراتبية الداخلية للديوان، بينما تُتيح "الأنا" (I) مساحة للاندفاع والإبداع أثناء "الجنبة"، حال الوعي المعدل، وهي حالة يتم تعلمها وإدارتها ضمن قواعد الطريقة القناوية. وبذلك، تُساعد النظرية في الإجابة على التساؤل المنهجي حول كيفية الحفاظ على الهوية القناوية كأقلية متماسكة عبر تأويل الرموز المشتركة وتوريث المعنى.

2-7. منهجية البحث المتبعة في الدراسة:

- **طبيعة المنهج:** بما أنه هو الخطوة الأساسية يتبعها الباحث بغية تحقيق هدف معين. كان البدء بالتحقيق عن طريق الملاحظة الأولية العشوائية، الخاضعة للتجريب والتحكم في المتغيرات للوصول إلى نتائج تصاغ في شكل قوانين علمية تحكم الظاهرة. وعليه تعمدنا الجمع بين بعض المناهج كدليل في دراسة هذا الموضوع لما لها من أهمية في صياغته:

- **المنهج المقارن:** وهنا سأسند على تناول وتأويل حوادث وقعت في الماضي، أي فحص الوثائق التاريخية وتقييمها مع مقارنتها. ويتبين هنا في تتبع الظاهرة عبر مسارها الكرونولوجي قصد فهم الأحداث الممارسة لهذا الفن الفلكلوري، لاسيما أنه اتسم بالتكرار والاستمرار في ديمومة متواصلة، انتقلت من جيل إلى جيل، لن يمنعني هذا من أن أدمج المعطيات التاريخية في الفصول لأبين تأصيل الممارسات.

- **المنهج الوصفي:** وهو منهج نلجأ إليه حين نكون على علم بأبعاد وجوانب الظاهرة التي نريد دراستها، وذلك بفهم الواقع أو الظاهرة كما هي موجودة في المجتمع، ونهتم بوصفها وصفاً دقيقاً، ونعبر عنها عن طريق جمع المعطيات المتعلقة بالمشكلة، وعليه سنعمل على وصف، وتقصي الأحداث، والوقائع الاجتماعية في مجتمعنا، وتحليلها مع تفسير هذه النتائج المتحصل عليها بتبيان نوع الممارسات والرموز المستعملة؛ أي أفحص المجال الذهني للجماعة مع كتابة كل ما هو مسموع و مرئي وما سأقوم بجمعه مع المواد والمعطيات النظرية، لتقديمه على شكل مادة علمية قابلة للقراءة . فقراءة النصوص الشفوية، بالإضافة للعادات والتقاليد له أهمية كبيرة. ومن هنا سأعمل على نقل البحث من الحالة الوصفية والتأملية، إلى الحالة التفسيرية والتعليلية، بكشف الظواهر الكامنة والظاهرة فيه.

- **تحليل المحتوى والمضمون:** تحليل مضمون الوثائق الهامة الصادرة عن المبحوثين، وتحليل الوقائع الهامة التي حدثت خلال فترة البحث، إذ يعاني السود ميلاً عنصرياً في مختلف مجالات الحياة ويتجلى هذا في التعامل اليومي معهم بالألقاب المستعملة لوصفهم الجماعة القناوية، بالتالي سيكون تحليلنا لمضمون التراث الشفوي وقراءتنا للأبراج الديوان وما يحمله من موروث ثقافي.

3-7- تقنيات جمع المعطيات:

نظرا للطابع الكيفي للدراسة، فإننا سنعتمد بشكل خاص على تقنية الملاحظة وتقنية المقابلة:

أ- تقنية الملاحظة: حيث تمت مشاهدة ومراقبة أو معاينة أفراد المجتمع الذي تجري عليهم الدراسة أثناء تأدية احتفالاتهم وطقوسهم وأعمالهم اليومية المعتادون عليها، مع الحضور في هذه المناسبات العامة التي تقيمها الجماعة كالحفلات والاجتماعات الدينية، أو الشعبية وحلقات الرقص ومراسيم التشييع والوعدات (وهي طقس سنوي أو موسمي يقام للم الشمل وتجمع الجماعة حول أضرحة أو أولياء صالحين، ويرافقها عادة الذبائح، وإقامة مآدب الطعام. وتعرف أيضاً بأسماء أخرى مثل الموسم، والزردة، أو المعروف)، إضافة إلى رصد حركات وتصرفات المبحوثين وتسجيل كل ما يتطلبه هذا التدوين من حوارات وأغان وتراويل وما إلى ذلك من التغيرات التي يبيدها المستجوبون. ونظرا لفائدتها في إعطاء المعلومات كتقنية، بالأخص في اعتبارنا نعيش موضوع الدراسة. لم يمنعني ذلك من تقصي، وتسجيل المعطيات المرئية من حين لآخر، مع طرح تساؤلات عشوائية على المبحوثين من حين لآخر، باستعمال تقنية الملاحظة بالمشاركة، كدليل أنجع يبين الاندماج في مجال حياة الأشخاص، من ثم فحص وتدوين المعلومات، لأن هذه هي المكونات المادية واللامادية.

إن متابعة سير واتجاه علاقات التفاعل يعطي تفسيراً عملياً للموضوع، وعليه عملنا على تسجيل كل ما لوح به الباحثون، سواء كان كلاماً أم سلوكاً، وتبويبه في البحث. وقد تكون الملاحظة أثناء العمل البحثي إما بسيطة بمشاهدة تلقائية في ظرف عادي، دون إخضاع لضبط علمي، وبدون استخدام لأدوات دقيقة القياس. وقد تكون منظمة ومضبوطة علمياً بغية الفحص الموضوعي والتحديد الدقيق للظاهرة.

- الملاحظة بدون مشاركة: مع بداية البحث تم استخدام ملاحظة بسيطة في الظروف العادية دون إخضاع الظاهرة لموضع البحث للضبط وبدون الأدوات

الميكانيكية كالمسجلات والكاميرات، أما بعد ذلك قمنا بتنظيمها لما يحدد فيها نوع البيانات المراد جمعها حول الموضوع وذلك لضبط وتحديد زمان ومكان بشكل مسبق، بحيث قمنا بملاحظة الموضع عن كثب وذلك بمراقبة المبحوثين في أماكن ممارساتهم واحتفالاتهم وسلوكهم عن بعد، كما قمنا بمشاركتهم في أحداث الملاحظ لنحدد الهدف والخصائص الاجتماعية. بالتالي لمراقبة الأفراد وملاحظة تصرفاتهم وتدوين المعلومات اللازمة.

- **الملاحظة بالمشاركة:** وتتمثل هذه المشاركة في جميع الأنشطة الاجتماعية التي يمارسها أعضاء المجتمع، بحيث نستطيع دراسة الثقافة من خلال المشاركة الميدانية لمجتمع البحث للحصول على بيانات موضوعية، ويترتب عليه أن يقبل أفراد المجتمع الباحث وكأنه عضو بينهم، وبالتالي يكتسب ثقتهم ليعيش فيه فترة من الزمن، ليس بتوجيه الأسئلة، وإنما بتعلم أسلوب الحياة الجديدة من لغة وتفكيرهم ومشاركتهم الطعام والاحتفالات وارتداء الزي الخاص... الخ، ليدخل كعضو في جمعياتهم مع كتابة التقارير عن كل صغيرة وكبيرة تقابله.

وبالتالي فضلنا اللجوء إلى الاعتماد على وسيلة الملاحظة بالمشاركة وذلك لميزاتها التالية:

- إمكانية الحصول على معلومات وفيرة عن مجتمع الدراسة.

- تكوين صورة واقعية للظاهر الملاحظة.

- الوصول إلى تحليل عميق وتفسير أكثر دقة.

- إتاحة إمكانية استخدام الحواس الخمس في جمع الحقائق.

- الإقرار بتحديد المعلومات وليس المبحوث.

- اعداد مجتمع البحث من عينة شاملة ويكون كل فرد في المجتمع مصدرا للمعلومات مما يتيح المجال الحصول على معلومات أكثر دقة وشمولية.
- جمع المعلومات ممن لا يعرفون القراءة والكتابة مثل الفئة الامية والأطفال وكبار السن واعتمدنا فيها على التسجيل الصوتي البصري ودفتر المشاهدات، وذلك بتسجيل اسم الفرقة كمرحلة أولية" محلة باب علي" ومحلة المنطقة الثامنة وكلاهما في وسط المدينة، بداية من تاريخ شهر جوان 2013 الى غاية شهر اوت 2013، وهذا بعد مرافقتهم في ساحة الحدث اثناء الذبح وبالديوان الليلي وطريقة الاحتفاء بالدربة (الكريمة لجمع التبرعات) الأولية، من هنا لاحظنا المظاهر الثقافية والرمزية والموسيقى واستخدام الأزياء القناوية مع حضور الألوان المختلفة والطقوس الروحية والتي تضمنت المجالات الرئيسية للملاحظة، وكانت بتسجيلها وكتابتها بعد كل نشاط لمراجعتها لاحقاً ولقد خصت: . الطقوس والممارسات: تحديد وقت ومكان الطقوس: متى وأين تُقام الطقوس؟ ماهي أنواع الطقوس التي يتم تنفيذها؟ وكيف يتفاعل الأعضاء أثناء الطقوس؟

. الهيكل الاجتماعي: ما هو التسلسل الهرمي؟ وهل هناك شخصية قيادية واضحة؟ كيف يتم احترامها؟ وكيف يتعامل الأعضاء مع بعضهم البعض؟ وكيف يتم الحفاظ على التقاليد والعادات؟

- . **الأنشطة الثقافية:** ماهي الاحتفالات والمناسبات؟ وكيف يحتفل الأعضاء بالمناسبات الدينية أو الثقافية؟ وما دور الفن والموسيقى وكيف تعكس أنشطة الجماعة القيم الثقافية من خلال الفن والموسيقى؟ وما هي الأساليب المستخدمة في نقل المعرفة والمعتقدات بين الأجيال؟
- معرفة الأبراج وأصلها مع الإلمام بتصنيفات الألوان والأرواح وأهمية العلاجية الطقسية.
- المشاركة في "الليلة" (الديوان) والالتزام بآداب الطقس والقوانين وطريقة الجلوس في الطرح.
- فهم دلالة الألوان والبخور والآلات والتميز بين الطريقة الخاصة لفرق معسكر.
- معرفة الانتماء والاعتراف بالتراتبية الهرمية، سلطة المعلم/المقدم والأعضاء.
- مكانة الشخصيات والأولياء الصالحين كمؤشر ضمن العقيدة والإيمان بوجود الأرواح/ الجن وتأثيرها وبركة الشفاء وسيرة الشخصيات الدينية (سيدي بلال).
- . التفاعل الرمزي للممارسات التي تحافظ على الهوية وتنقلها بين الأجيال.
- . التراث المادي والغير المادي من الأداء الموسيقي، القميري، القراقب، وحفظ "الديوان"، المتن الغنائي، واللباس الطقوسي، أشكاله وألوانه ورمزياته.
- . المحافظة على الذاكرة الجماعية لأسطورة المؤسسة والانتساب إلى "المحلة" أو الفرقة.

ب - تقنية المقابلة غير الموجهة والموجهة:

- وهي تقنية مباشرة لمساءلة الأفراد عن طريق الدليل المنظم من الأسئلة المراد طرحها على المبحوث أو المستجوب، مع ترك الحرية له في التعبير عن الظاهرة.

وكانت مقابلتنا للمستجوبين وجهاً لوجه، بترك الوقت الكافي للمبحوث في الإجابة على الأسئلة، وكتابة كل شيء أمامه واعتماد التآني مع تكرار السؤال لمرات إن استلزم الأمر لتسهيل العملية أثناء الإجابة، أو بطرح السؤال باللغة العامية لخلق تفاعل لفظي. وقد شملت على محاور لكل محور أسئلته الخاصة به، لتكون لها علاقة بالمؤشرات، من ثم مقسمة تبعا لخطة مقننة وبوضع تسلسلي.

تمكننا هنا كباحثين وأثناء الدراسة الميدانية أن نستخدم طريقة غير موجهة تزامنا مع استعمال طريقة الملاحظة بالمشاركة بحيث تم مقابلة بعض الأفراد من العينة المدروسة لنحاول بعدها في المقابلات الموجهة أن نكتسب لغة المخبرين لتمييز الحقائق عن الزيف ، ولنبدأ المرحلة التالية في توجيه الأسئلة لهؤلاء المخبرين لاحقا ، ولنمنحهم فرصة الإجابة المطولة دون قطع الحديث، وإنما لتتفاعل في استرسالهم لما هو ابعد من ذلك في الكلام ، كما تمكننا من تدوين تلك البيانات أو تسجيلها بالأدوات الحديثة وبطبيعة الحال بعد اكتساب ثقتهم ، على أننا في حالات أخرى، وإن كانت نادرة- أجبرنا على تكرار المحاولة مرتين على التوالي، وغالبا ما تم التسجيل بعدم اكتساب تلك الثقة، حيث تمكننا من تدوين النقاط الأساسية بطريقة لا تثير الشك، والجدير بالذكر هو أن عملية التدوين كانت بكتابة كل ما تم الاستماع إليه بعد المقابلة المباشرة، حتى لا يكون هناك نسيان أو ضياع لأي نقطة مهمة بالأخص في بعض العناصر، والاستعانة بطريقة الملاحظة، بيد أن الأهمية الفعلية تكمن في إتاحة فرصة إظهار سمات شخصية الأفراد في الوقت ذاته و إعطاء بيانات تفصيلية عن الموضوع كما هو في الآتي:

تم تسجيل المعلومات الشفوية التي يقدمها المبحوث، من خلال لقاء الذي تم بيني وبينهم، وذلك بطرح مجموعة من الأسئلة على المبحوثين وتسجيل الإجابات على الأوراق مخصصة لذلك. كما كانت بعض المقابلات "فردية"، من شخص إلى آخر على انفراد، وأخرى كانت "جماعية"، والتي تمت بشكل جماعي بين المقابل (بالكسر)

وعدد من المقابلين معه؛ أي في وسط جماعة، وفي بداية البحث كان النزول الميداني لإلقاء بعض الأسئلة الحرة (غير المقننة)، بحيث لم تكن محددة مسبقاً، بل تميزت بالمرونة؛ أي استطعت التعديل والإضافة فيها مع تصحيح بعضها، وبعد إتمام الجزء الأول قمت بتقنين وتقييد الاستجابات من خلال إعداد قائمة من الأسئلة قبل إجراء المقابلة المنظمة، وتم ذلك بطرح تسلسلي.

كانت فيه الأسئلة مقسمة إلى محاور:

بداية كان مع الأسئلة الأولية المتعلقة بالهوية الشخصية (الأسئلة السوسيومهنية) من جنس وحالة مدنية ومستوى المعيشي والتعليمي لفهم الاختلاف في الفروقات ودوره ومهام الأدوار بين الفئات والجنس مع تحديد الفرقة المنتسبة إليها.

بعدها المحور الأول تضمن أسئلة متعلقة بالتصورات التي يحملها أهل الجماعة القناوية بمنطقة معسكر وبدوره حمل أسئلة فرعية.

أما المحور الثاني شمل أسئلة عن أهمية العادات والتقاليد المعروفة عند أهل قناوة والذي بدوره طرح أسئلة فرعية

يليها المحور الثالث الذي اهتم بطبيعة الهوية التركيبية القناوية وعلاقاتها بالطقوس الرمزية

8- مجتمع البحث والعينة:

- مجتمع البحث:

شملت الدراسة الميدانية مدينة معسكر، وهي الولاية رقم 29 ضمن التقسيم الإداري للجمهورية الجزائرية، وتتمركز في المنطقة الشمالية الغربية من البلاد. يعود اختيار هذا الحقل الجغرافي إلى انتمائي إلى المنطقة ومعرفتي المسبقة بها، مما يسر لي عملية النفاذ إلى مجتمع الدراسة. وقد تم التركيز في هذه المدينة على مناطق إقامة أفراد

الجماعة المستهدفة، والتي يُشار إليها محليًا بمصطلح "المحلات"، وهو ما يقابل مفهوم "القراية" (Graba) المستخدم في سياق الديوان القناوي، ويشير إلى أماكن تركزهم السكني. وقراية مناطق متفرقة حسب الاحياء التي يقطنها هؤلاء وحسب المجال البشري.

أما المجال البشري، يمثل مجموع الأفراد والجماعات التي خضعت للدراسة والتحليل، انسجامًا مع الهدف الرئيس للبحث المتمثل في فهم جماعة القناوة. بناءً على ذلك، تركزت الدراسة على عينات نوعية من فرق القناوة في معسكر، شملت محلة بابا علي (الحي العتيق) في وسط المدينة، وفرقة بوحنيفة القريبة من حي القراية و هو حي شعبي في وسط منطقة بوحنيفة، وباريقو، بفرقتيها الأصليتين، فرقة قناوة وفرقة سيدي بلال وهي بحي القراية القريب من سكك الحديدية، وفرقة "هاشم" بدونمبال، والمنطقة الثامنة فرقة "أولاد قنقا"، وفرقة البلالية من نفس المنطقة، وفرقة قارقو (حي مدبر)، وفرقة "قنقا" بحي سيدي علي امحمد (قراية القديمة؛ وهو حي شعبي قديم قريب من سكك الحديدية بمنطقة معسكر ووسطها)، كما ان كان هناك فرقة "كونفو" بسبق والتي تم هدم محلتها مؤخرا لظروف محلية وأمنية.

كما تم توسيع نطاق الملاحظة والمقارنة ليشمل فرقًا من ولايات جزائرية مجاورة وبعيدة، منها فرق من مناطق أخرى خارج مدينة معسكر، كون مقدميها واغلب أعضائها كانوا من فرق معسكرية سابقا، والاهم انهم نقلوا نفس طريقة الديوان المعسكري الى فرقهم الجديدة، وهي فرقة "كريشتل" برزيوو، وفرقة "تخمارت" تيارات التي لها نفس النهج الديواني، وأعضاء من فرق سعيدة، بشار، تيارت، سيدي بلعباس، عين تموشنت، ومستغانم، وذلك من خلال رصد مشاركاتهم في الدعوات والمسابقات مع مناطق أخرى،- فكل حضور لفرق من فرق معسكر المذكورة سابقا عبر الدعوات، كنا نستجيب لهذه الزيارات اثناء تواجدهم مع المحلات الأخرى، حتى نرى مدى تفاعل السود مع بعضهم البعض أو اندماجهم مع الفرق الاخرى. ولإثراء

التحليل المقارن وفهم أوجه الاختلاف والتشابه، شمل البحث أيضًا استجواب بعض الفرق أثناء تواجدهم في مناسبات دولية خارج الجزائر، مثل فعالية " عيساوة" ضمن المهرجان العالمي لقناوة في المغرب، ومهرجان سطمبالي في تونس، وقناوة ديفيزيو في لندن بالمملكة المتحدة.

- العينة وأسلوب المعاينة:

العينة هي مجموعة جزئية من المجتمع لها خصائص مشتركة نختارهم للمشاركة في الدراسة، ومنه فإن أسلوب اختيار العينة هنا سيكون المعاينة القصدية، والتي يقصد من ورائها انتقاء من بين أهل قناوة الأفراد القادرين على إشباع مؤشراتهم بالمعلومات والبيانات الدقيقة والمفصلة عن الأبعاد الأساسية المعتمد في البحث.

بالنسبة للعينة وطرق اختيارها، فقد تم توظيف أسلوب المعاينة القصدية أو العمدية، وهو منهج يتطلب عدم الانتقاء العشوائي لأفراد مجتمع البحث، بل يعتمد على الاختيار الموجه لهدف محدد. هذه المرحلة جوهرية إذ تمثل العينة جزءًا من الظاهرة الكلية التي يتعذر أو يستحيل دراستها بشكل شامل، وتستخدم أساسًا للتقدير والاستدلال على خصائص الكل. وقد تعمد الباحث اختيار أفراد ينتمون إلى الفئة التي تتناول لغة خاصة، مما يسهل عملية نقل هذه الألفاظ والمفردات التي تحمل دلالات ورموزًا مميزة لهم عن باقي أفراد المجتمع. ولتحقيق عمق في التحليل والتحقق من مدى تغير الإجابات بين الحالات الفردية والجماعية، وفهم الاختلاف في المهام والأدوار داخل الفرقة، أجريت 60 مقابلة مع 60 شخصًا (أفراد وجماعات)، جل أعضاءها تم استجوابهم على انفراد ما عدى فئة رتبة القناديز اللذين تم استجوابهم في بعض الحالات جماعية. وقد تفاوت المستوى التعليمي لأفراد العينة بين فئة الموظفين وبين فئة العاطلين عن العمل، وتم جمع وتحليل المفردات اللغوية التي تخدم موضوع البحث بشكل مباشر، مع الإشارة إلى أن بعض البيانات تم استبعادها والاعتماد على تحليل أقوال العينة المتبقية.

حيث تنوعت العينة حسب تجاوب كل عضو مع الأسئلة المقدمة لهم، وحسب قدر المعلومات التي استطاع كل فرد الإجابة عنها: ومن بين الأعضاء كان هناك:

- فئة رتبة المقدمين: استجوبنا ما يفوق 8 أعضاء كلهم واغلبهم يفوق سن 70 سنة، من داخل الولاية أما خارجها فوصل الى 4 أعضاء مقدمين وكلهم متقاعدين عن العمل.

أما فئة رتبة المعلمين: نفس العدد 8 حسب كل فرقة تختلف أعمارهم بين 26 سنة الى 45 سنة منهم مستوى ثانوي ومنهم مستوى ابتدائي، المهم كعضو يكون نوتات وطريقة العزف وحمل آلة القمبري، واغلبهم كان ماهر في سرد خطوات الديوان بالتسلسل وهذا داخل الولاية، اما خارجها استفدنا من معلمين (02) نظرا لا قدمتهما في الديوان.

وهناك فئة رتبة مقدمتين (02): من عنصر النساء ولا غيرهم حظيتان بهذا الاسم كون كل عائلاتهم من أهل الديوان أبا عن جد، بالإضافة الى أزواجهم وأبنائهم وبناتهم أعضاء في الديوان وهن كبيرات في السن ويفقن 80 سنة، أما (04) العريفات المتبقيات (نفس مهام الشاوش في مساعدة المرضى) فتختلف اعمارهم من 30 الى 55 سنة ومستواهم التعليمي وبعضهن موظفات والبعض ماكثات بالبيت.

وفئة رتبة كويو-بانقو والركيزة: 16 فرد ومع كل فرقة استجوبنا معها كويو-بانقو(المطرب) واحد وركيزته(مساعدته)، نظرا لأهميتهما كأعضاء وجب علينا اجراء مقابلات معهم لفهم كلام والفاظ الديوان.

و فئة رتبة الشاوش: نفس الشيء فيما يخص الشاوش 6 أفراد من فرق مختلفة تختلف أعمارهم ومستواهم المعيشي حسب الجدول، ويعتبر مساعد في الديوان او يمكن تقريب مهامه لمهام شرطي الامن.

و في الأخير فئة رتبة القناديز: وكان اخترنا 10 قناديز من بين 40 قندوز، ومن فرق مختلفة نظرا لما قدموه لنا من خبرتهم في الميدان وزيارتهم المختلفة واحتكاكهم بالمقدمين والمعلمين...الخ.

9- الإطار الميداني، أو مجالات البحث الميداني:

9-1- المجال الزمني:

ونقصد به المدة الزمنية المحددة لإجراء البحث وبالنسبة لنا فقد تم اختيارنا للموضوع يوم 13 جانفي 2013، و بعدها بدأ النزول الميداني المباشرة والأول لإجراء الملاحظة كتجربة ليتم دعوتنا مع بداية شهر جوان الى شهر اوت 2013 في مشاركتهم اول و عدة معهم في الموسم الصيفي من نفس السنة، غير ان هذا الحضور لم يُعرف الديوان وناس قناوة بشكل تام، وبقي الغموض حول كل ما يتعلق بالجماعة القناوية التي فرضت علينا الاحتكاك بهم في الموسم الثاني من الخريف نوفمبر 2025 والمشاركة معهم نفس الأجواء، ليتضح لنا فيما بعد ضرورة المشاركة في كل المناسبات وحضورنا الاجباري والضروري فيها، واستمرت إلى غاية انجازنا للبحث بشكل نهائي من خلال المقابلات؛ اين حاولنا أن نوفق فيها بين الجانب النظري للبحث والجانب الميداني له، ففي الوقت الذي نجمع فيه المادة العلمية المهمة بالموضوع ونطلع على جملة المؤلفات والمصادر والمراجع التي تناولت مواضيع: اللغة، والهوية، والثقافة... بصفة خاصة ومراجع منهجية البحث بصفة عامة، في الوقت ذاته نسجل الملاحظات ونجمع الألفاظ والكلمات التي يستخدمها الجماعة فيما بينهم من خلال المقابلات وهو المجال الميداني والتي كانت لسنتين كاملتين و بشهور متفرقة، فالمقابلات جمعت على فترات بداية من سنة 2016 الى غاية 2018 حسب الجدول المعروض في الملاحق، وذلك حسب المواعيد التي كان يترجها الباحثين، وما هو مهم انه كان بمقدورنا ان نستثني بعض المقابلات القليلة فقط ونكتفي بها، لكن بصراحة قلة

المقابلات لم يشبع شغف الأسئلة المطروحة عند البعض، لهذا مشاركتنا مع الليلة الديوانية و اجراء المقابلات كانت طريقة ناجعة و مفيدة و ملمة لجمع المعلومات، كل مرة يثري نقاش مع الأعضاء بطريقة محينة. **9-2. المجال المكاني:**

ونقصد به الحقل الذي أجرينا فيه بحثنا الميداني وبالنسبة لبحثنا هذا فقد أجريناه بمدينة معسكر، وذلك بحكم انتمائنا إليها، وهي الولاية رقم 29 في التقسيم الإداري الجزائري وتقع في الشمال الغربي للجزائر، وبالتحديد في المحلات؛ أي المحلة مكان إقامتهم بمفهوم الديوان القناوي (قراة graba)، وقد تم التفصيل في توضيح خصائص المجال المكاني في عنصر التعريف بمجتمع البحث.

10- صعوبات البحث:

يُعدّ هذا البحث من الدراسات التي تتسم بدرجة عالية من الحساسية المعرفية والاجتماعية، وهو ما استدعى تبني إجراءات منهجية دقيقة في جمع البيانات. لضمان الوثائق الشامل لطبيعة الظاهرة المدروسة، والتي تتضمن معطيات مادية وغير مادية، استلزمت المقابلات الميدانية الاعتماد على التسجيل الصوتي والمرئي. تطلبت طبيعة العلاقة بين الباحث والمبحوثين تجاوز التعقيدات الأولية في مراحل البحث الأولى، مما استوجب من البحث تطوير استراتيجيات تواصل مبتكرة وتقليص المسافة الاجتماعية بشكل مقصود مع أفراد الجماعة القناوية. كان الهدف هو بناء جسور من الثقة للوصول إلى قبول جماعي. وقد تطلبت هذه المرحلة صبراً وجهداً كبيرين، وتجاوزاً لبعض حالات التهميش المبدئي، وصولاً إلى تأسيس علاقات بحثية رسمية قائمة على مبادئ الصدق والأمانة مع القيادات والأعضاء الرئيسيين في الديوان (المقدمين، والمعلمين، والقناديز، وأهل الديوان عموماً، وزوجاتهم).

لقد تجاوزت هذه الجهود، التي استنفدت وقتاً وجهداً وموارد مادية، الإطار الأكاديمي التقليدي في التعامل مع العائلات القناوية، حيث كان تحقيق الصراحة

والموضوعية أمرًا شاقًا. في المراحل الأولية، واجهنا فيه تحديات تمثلت في بعض الصراعات أو الاتهامات التي نشأت بسبب حساسية الموضوع. عند التعمق في جوانب الديوان وأهله، لوحظ وجود لبس في بعض المعلومات التي لم يكن أفراد الجماعة الرغبة في كشفها، مما أدى إلى حالة من الاجهاد البدني، أو عدم القبول عند محاولة استكشاف بعض الجوانب السرية، مثل محاولة فهم الأبراج، في المقابل، كشف بعض المعلمين عن الأساطير المؤسسة والاعتقادات والممارسات ذات الصلة. كانت بعض هذه الأسرار صادمة، خاصة تلك المتعلقة بظواهر التلبس والمس واستدعاء الأرواح والسيطرة الخارقة على المريض، وهو ما يُبرز البنية المغلقة والتنظيم الداخلي المعقد للجماعة.

لقد كشفت التجربة الميدانية عن مدى خطورة وحساسية التعامل مع هذه الجماعات، والتي تتميز بهوية صلبة ومنظمة. وقد تمثلت إحدى الحوادث البارزة والمختلفة في تعرض إحدى الفرق التي شملتها الدراسة للحظر والتهميش والإبعاد، كما أن التعامل مع بعض الأعضاء تطلب الصبر طويل الأمد للإستفادة من معلومات حول طريقتهم الخاصة. لم نكن كباحثين على علم بالتنافس ما بين الفرق، و كان لابد من مواقف استدعاءات لعقد جلسات بمساعدة المقدم كاعلى رتبة. كل هذه الحوادث أكدت على ضرورة التحلي بالحذر المنهجي والتفريق الدقيق بين الأنا (الباحث)، والآخر (المبحوث).

أر هقت عملية المشاركة بالملاحظة في الدراسة الباحثة، لا سيما الجزء المتعلق بالظواهر الغيبية ومظاهر فقدان الوعي أثناء النوبات الهستيرية، وما يرافقها من سلوكيات عنيفة تتضمن الضرب بالسكين، والنحر، والتعامل مع القرايين، فاقت هذه المظاهر العنف الروتيني، وشملت استمرار طقوس الديوان الليلي لساعات متأخرة قد تمتد حتى النهار، وحوادث متكررة من الضرب بالسكين وفقدان الوعي، وإحداث جروح في الجسد باستخدام أدوات حادة، ووصول بعض الحالات إلى شق البطن،

والإغماء في حالة مريض، مما أدى إلى توقف العزف والغناء. كما ظهرت مظاهر أخرى ذات صلة بالأمور الغيبية في المحلات، بالإضافة إلى ممارسات عنيفة في الوعدة وصلت إلى حد الضرب وتلطيح الوجه، والجسد بالدم.

أما الجانب الأصعب منهجياً فكان مرتبطاً بالجهد البدني المبذول في السهر لوقت متأخر، والتتبع المستمر لسلسلة الأحداث وتحليل طريقة العرض من بدايتها إلى نهايتها. لم تُنكر كباحثين التراجع عن بعض الخطوات المنهجية في فترة التجربة الميدانية الأولية، وهو ما استدعى لاحقاً تصحيح الأخطاء في تقنيات الملاحظة والمقابلة والتسجيل والتوثيق الفوتوغرافي. بعد ذلك، تم تكثيف الدقة في جمع المعلومات وفهم طريقة وأسلوب كل عينة على حدة. بدأت الدراسة بفرقتين، وتطورت الأسئلة من مجرد محاولة الفهم العام إلى الغوص في تفاصيل اللهجة الإفريقية المتداولة بينهم. وفي مرحلة متقدمة، تم الالتزام بالدقة والتنظيم، وبمشورة المقدمين، بدأ التوثيق البصري للواقع عبر التصوير الهندسي المقنن والمراقبة المستمرة، مع محاولة استكشاف المواضيع الدينية للظاهرة بصيغة ضمنية غير مباشرة.

خاتمة الفصل:

وختاماً لقد وضح هذا الفصل التمهيدي المعنون بالحاجة السوسولوجية المهمة لدراسة موضوع الهوية القناوية، نهاية الرحلة التأسيسية التي وضعنا فيها الأساسات النظرية والمنهجية لدراستنا. بناءً على ما تقدم، فلقد حددنا فيه أهم جوانب الطرق التمهيدية لدراسة الجزء التقني من طريقة قراءة الموضوع وصياغة الأسئلة البحثية والمنهجية، مع ضبط أدوات والمناهج المستعملة في البحث. وذلك لتذليل الصعوبات القادمة. وقد أنجز مهمتنا بوضع الإطار المرجعي الكامل للبحث من خلال المواضيع المقدمة. ولقد تم بتحديد المشكلة بدقة متناهية، وتوضيح أهمية الدراسة وأهدافها المرجوة، وصياغة التساؤلات ووضع الفرضيات التي ستكون بمثابة خارطة طريق

للمراحل اللاحقة. كما تم ضبط وتحديد المصطلحات الأساسية من المفاهيم المقدمة بتعريف لغوي واصطلاحي واجرائي، كما رسمنا الحدود الزمنية والمكانية والموضوعية، مما يضمن سير البحث في مساره المحدد دون خلط أو غموض. لنقوم بعدها ببناء تصور نظري للموضوع، إن هذا التأطير الشامل لا يُعد مجرد مقدمة شكلية، بل هو المنطلق المنهجي الرصين الذي سنعتمد عليه في تحليل البيانات ومناقشة النتائج. وبهذا، ننتقل إلى الفصل التالي حيث سنقوم بـ تغطية الإطار، لربط مشكلة البحث بالإرث المعرفي المتراكم، ومما يمهد الطريق لتوظيف المنهجية المناسبة لتحقيق الأهداف المحددة .

الفصل الثاني:

القناوي والهوية الثقافية كأقلية في المجتمع

تمهيد:

يقدم هذا الفصل تحليلاً منهجياً لـ "الهوية الثقافية" التي تحتل موقعاً محورياً في التحليل السوسيولوجي المعاصر، كونه يقع عند نقطة تقاطع تشكّل الذات (Self) الفردية بالبنية الاجتماعية في سياق يتسم بالتحويلات الاجتماعية. إن الهوية هنا لم تعد معطى ثابتاً (جوهر)، بل هي نتاج عملية مستمرة من التفاعل الاجتماعي والتفكير التأملي (Mind)، وتتجسد كمشروع يتم بناؤه فردياً وجماعياً.

إن فهم "كيف نعرّف أنفسنا" يصبح سؤالاً سوسيولوجياً بامتياز، لأنه يمس مباشرة آليات بناء الواقع الاجتماعي المتمثل في التماسك أو الصراع بين الأفراد والجماعات. من هنا، كانت الهوية القناوية هي الحالة الأكثر حيوية لدراسة هذا التقاطع الذي لا يتعلق بالسمات الفردية، بل بالانتماء إلى "جماعة متخيلة" تتوحد من خلال منظومة من الرموز المشتركة والمعاني المتبادلة التي تُكتسب وتُعاد تفسيرها ضمن سياقات التفاعل اليومي.

يجادل هذا الفصل في أن "نظرية التفاعل الرمزي" تقدم المنظور الأنسب سوسيولوجياً لتحليل الهوية الثقافية وفهم الهوية القناوية كأقلية في المجتمع الجزائري، ليس كجوهر ثابت، بل كعملية تواصلية مستمرة. ويبدأ الفصل بمناقشة أسس هذه النظرية، وتحديد أبعادها ومؤشراتاتها في ضوء مفهوم الآخر المعمم.

1- الهوية الثقافية لقناوة، "صورة الذات وصورة الآخر":

1.1. الاعتقاد المعرفي بالأرواح كوظيفة علاجية:

من منظور التفاعل الرمزي، تُعتبر الهوية الثقافية عملية مستمرة للتفاوض الاجتماعي؛ حيث يقوم الأفراد بتفسير الرموز الثقافية والتفاعل معها، بما يُعيد إنتاج المعاني ويؤكد انتماءهم للجماعة. وقد اهتم علماء الاجتماع بهذا الإطار النظري لأنه

يسمح بفهم الديناميات الاجتماعية الدقيقة التي لا تُرى عادةً في الدراسات الكمية التقليدية، والهوية الثقافية في المجتمع الجزائري من خلال هذا المنظور، تطلب التركيز على العادات والتقاليد، ودور المؤسسات الاجتماعية في إعادة إنتاج الهوية، فضلاً عن التحديات المعاصرة التي تواجه الهوية الثقافية. تتضمن ممارسات رمزية لتوضيح التفاعلات الرمزية داخل المجتمع.

تلعب العادات والتقاليد دوراً محورياً في تكوين الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري. فهي ليست مجرد سلوكيات متكررة، بل تمثل رموزاً اجتماعية تعكس القيم الجماعية وتُنشِط عملية التفاعل الرمزي بين الأفراد. تتنوع هذه العادات من منطقة إلى أخرى؛ إذ تظهر الفوارق الإقليمية في الممارسات الاحتفالية والدينية والاجتماعية، لكنها تشترك في الهدف الأساسي وهو تعزيز الانتماء للمجتمع. يمكن تصنيف هذه الرموز إلى عدة أنواع: الرموز المتعلقة بالملبس، والطعام، والمناسبات الاجتماعية والدينية، وفنون التعبير الشعبي. وتساهم هذه الرموز في نقل القيم من جيل إلى آخر، وضمان استمرار الهوية الثقافية.

من بين المؤسسات الاجتماعية هناك مؤسسة القناوي كعملية لإعادة إنتاج الهوية وتكييفها مع متطلبات العصر الحديث. حيث يلعب القنلوي دوراً مركزياً في إعادة إنتاج هويته الثقافية؛ من تشكيل المعرفة بالقصص والاساطير وبناء الجماعات في الليلة الديوانية، مع تشكيل فضاءات للتفاعل الرمزي والطقوسي، يتم فيها تعليم وتثبيت القيم والعادات والالمام بتصنيف الأرواح المختلفة والاعتقاد فيها. والتي تمثل الوحدة الأساسية لتنشئة الفرد بهذع المعارف، حيث يتم غرس الهوية الثقافية من خلال الممارسات اليومية والاحتفالات التقليدية، ونقل سردهم بالمحاكاة عن طريق الرقص والليلية الطويلة الحالكة، فتعمل على نقل المعرفة الرمزية من طرق العلاج عن طرق المس الجن والملوك، بحيث نجحت الهوية القناوية بالمجتمع المحلي الجزائري كنموذج غني ومركب تاريخياً في تحويل "الثقافة الهجينة" بالتوفيق ما هو ثقافي إلى مصدر قوة

وهوية متماسكة، عبر طقس "الديوان" بالمحافظة على القصص والإلمام بالأساطير المؤسسة الذي كانت تعمل كآلية لتدبير انصهار الطقوس التقليدية في معركة العصر الحديث المحاصر بين مطرقة الاستهلاك الفني وسندان الأصولية (البحث عن النقاء). والسؤال المفتوح ليس إن كان الديوان سيبقى أم لا؟، بل "كيف" سيبقى؟، وهل سيتحول إلى مجرد فولكلور في المهرجانات، فاقداً روحه الانصهارية؟ أم سيحتفظ بوظيفته كـ "هوية مقاومة" في الهامش؟، محافظاً على ذاكرة التركيب والتوفيق في مواجهة دعوات النقاء.

تتشكل هوية القناوي من خلال معرفة قصصه وبان تراكم وتفاعل الهويات المستحوزين عليهم من الكائنات الخارقة كجزء لا يتجزأ من الاعتقاد بان لهم دور فعال في العلاج من الامراض النفسية والتخلص من هذه الأرواح المزعجة الثقيلة، بيد ان ابن الديوان أنشأ هويته ذاتياً كي يوفق في انشاء المزج وتوليف عناصر من تقاليد ومعتقدات ثقافية أو دينية مختلفة، وهذا ما نلتمسه في معرفة أهداف الليلة القناوية من استحضار الأرواح عن طريق إحداث حالة الغيبوبة باستخدام موسيقى آلية من القمبري المنومة للمريض، مع ترتيل الأغاني، والرقص، وجلب البخور، والأطعمة، والأضاحي الحيوانية، والصلاة على النبي، والحركات والاعراض التي تحمل، والتي يزعم أن تستخدم لتحقيق الشفاء من الأمراض الروحية للمشاركين في الطرح القناوي (الحضرة).

1.2. طقوس الليلة الديوانية (مشاركة وممارسات القناوي في الطرح):

تُعامل الهوية الثقافية باعتبارها بناء اجتماعياً يتشكل ويتغير تاريخياً واجتماعياً. وقد رفض علم الاجتماع الحديث إلى حد كبير "الرؤية للهوية من منظور الرؤية التقليدية التي تفترض أنها هي كيان ثابت، أصيل، وموروث، يمتلك سمات محددة مثل: اللغة، الدين، العرق، فهي متغيرة مع الزمن، حيث أصبحنا نرويها لأنفسنا وللآخرين حول: من نحن؟، بناءً على موارد ثقافية متاحة من: التاريخ والذاكرة الجماعية. لأنها

ليست ما "نحن عليه" بشكل مطلق، بل ما "أصبحنا عليه" ؟ ! ، هذا "التكوّن" المستمر هو نتائج عمليات اجتماعية معقدة للأفراد، وهو ما يجعل دراستها مهمة سوسيولوجيا. ولفهم هذا المركب المفاهيمي للهوية الثقافية، يقترح الباحثون تفكيكه إلى أبعاد رئيسية باعتباره مكونا أساسيا يُشكل الهوية. بالاعتماد على أدبيات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا (Castells, 2009, p. 304).

على مدى أربعة قرون الأخيرة استطاع الغرب تنصير الوثنيين العبيد فانقسمت الممالك الإفريقية، واحتل البرتغاليين السواحل الإفريقية، وقد جاء أول انقسام للمجتمع إلى طبقات على إثر ازدياد إنتاجية العمل في تربية المواشي، والتي أعطت قوة للأعمال الإنسانية وقدرة على زيادة العمل اليومي، وهذا ما سنراه عند "قناوة" أثناء اختيارهم ليوم مخصص للراحة من العمل الشاق.

وقع على عاتق الفرد انقسام طبقي، فقامت حروب وظهر الأسرى وتحول الزنجي إلى "عبد"، ما جعل أول انقسام كبير للمجتمع إلى طبقتين من خلال العمل، وتكونت فكرة الأسياد والعبيد والمستغلين للعملية، فتطورت القوى المنتجة وأدى ظهور الرق إلى عدم التساوي بينهم وبالدرجة الأولى بين الرجل والمرأة، وإلى جانب الفارق بين الأحرار والعبيد نشأت فوارق جديدة بين الأغنياء والفقراء (النقيرة، 1982، صفحة 372).

أدى ازدياد تقسيم الرق والتبادل إلى نشوء التجارة وتبادل السلع، ما جعل المال الجبائي يكبل المنتجين الصغار – الفلاحين- والحرفيين ويستعبدهم عن طريق الديون، ووقعوا في ظل عبودية المرابين، أي وقع صراع بين الدائنين والمدينين، ما أدى إلى تحولهم إلى "برولتاريين"؛ بالمعنى الحديث للكلمة، الطبقة الكادحة، حيث أدخل الرق تقدما كبيرا لهم، كما سمح ببناء آثار ضخمة، ولولاه ما استطاعت العلوم والفنون

كالرياضيات والجغرافيا والفلك والنحت.... الخ أن تبلغ ما صارت إليه اليوم (سيغال، 1978، صفحة 17).

وعلى جانب آخر نرى هذه الأقلية الانفعالية للمستعمر تنطلق في أنواع متعددة من الرقص والغناء يخرج بصاحبه عن طوره ويجعله في حالة النشوة، ولذلك كان على كل دراسة تتناول العالم المستعمر أن تعنى حتما بفهم ظاهرة الرقص والمس، فالمستعمر يُفرج عن نفسه في هذه الحفلات الصاخبة التي تجد فيها العدوانية مهما تكن حادة، ونجد فيها العنف مهم وضروري ومباشر.

إن حلقة الرقص في الطرح الديواني (ليلة طويلة تصحبها طقوس وممارسات القتاوي)؛ هي مباحة للجميع، وحلقة تحمي و تجيز، ففي ساعات محددة من أيام معينة، يجتمع الرجال والنساء من أبناء الديوان في مكان معين، ويقومون على مرأى الجمع وأمام الجمهور بافتعال حركات تمثيلية توهم في ظاهرها بأنها فوضى، لكنها في حقيقة الأمر منظمة ومقصودة ولها قواعد وقوانين، وفي طياتها أساليب مختلفة: من الرأس وانحناء الظهر واندفاع الجسم كله إلى الورا، تبذل الجماعة جهدا كبيرا في سبيل إخراج ذاتها وجسدها على صورة نمطية تصنع هويتها، على أن يتم اختيار الأمكنة التي يتم فيها ذلك باعتبارها حيزا مقدسا اسمها "المحلة"؛ التي تشبه الزاوية في نفس الشكل من القبة والطلاء باللون الأخضر، مع عدم وجود لأي ضريح ولي أو مقام لسيدنا بلال كما يزعمون، بل المقام يتضمن فقط زاوية مخصصة لزيارة الزائرين كمكان المقدس مع شمعة مضاءة ليوم كامل، بالأخص يوم الخميس لتوضع هبة أو صدقة. ومن الضروري ان تكون المحلة متجهة للقبلة لكي يتقربوا من خلالها إلى الله، ويظهروا الوحدة بين الرقص والتطهير الجسدي، ويقع اختيارهم دائما على المحلة القريبة من سكنهم، ومنه يكون الهدف قديما في أن تخفف النفس من أثقالها المتبعة بعد يوم شاق من العمل العبودي، كل هذا يتجسد من خلال ما يقومون به من أعمال ترمز إلى العنف أحيانا والضرب بالسكين في البطن أثناء الرقص أو بالققر، أو الجذبة إلى حد الإغماء،

أو استدعاء أرواح، أو ضرب الذبيحة، أو التبرك بدمها ولطخه في الوجه والجسد. وأحيانا لاحظنا حركات مثل الفروسية المكبوحة مع الثور الأسود، أو داخل الطرح، وكأنها تمزج قذائف بركان مكبوتة من باطن القلب والشعور.

وما هي إلا خطوات بعدها أخرى سنجد أنفسنا أمام ظاهرة المشاركة والحضور في الليلة يصحبه أدب والتزام بعض الطقوس والممارسات؛ بحيث تكون طبيعة المشاركة في ظاهرة "المس" و"الاستحواذ" المعقدة، وظاهرة شعور الفرد بأنه ممسوس من روح خارجة قوية ليست بشرية، وبأن كائنا غيبيا قد تسلل اليه وتملكه، ولهذا يسميها أهل المغرب "بالملاك"، إن تلك الجلسات التي نشهدها لدى هؤلاء الناس إنما هي ظاهرة مس وتحرر من المس (مس من الجن والشياطين والأشباح الخ) أو محاولة إرضائها. تتفتت فيها هوية الفرد من شخصية ازدواجية لا يمكن معرفتها، وظيفتها الأساسية رمزية تكون في تأمين السكون للعالم الدنيوي، كما صرح المبحوثين (رجالا ونساء)، فهم يذهبون إلى تلك الجلسات وكأنها جلسات علاجية نفسية، تقارب جلسة طبيب نفساني أو أكثر، لأن صبرهم قد نفذ وأعصابهم على المحك، حتى إذا عادوا إلى طبيعتهم بعد الدخول في النوبة كان السكون والرجوع للهدوء والسلام، فداخل هذه التشكيلة يدخل المصاب إليها و يقوم بالرقص والجذب أو فعل حركات لاشعورية كالضرب والصراخ أو البكاء أو أي شيء آخر، المهم كل هذا يكون خارج إرادته وقوته أو عقله، فهم يعتبرون أنفسهم في هذا الوقت في يد هذه الكائنات الخارقة، تقول إحداهن: "حنا مسلمين يا سيادي دخلنا لبحر ديوان ما قدرنا نخرجوا منه ما قدرنا نزيدوا فيه، خفنا لنغرقوا، المهم النية والصفاء، والله يسلكنا على خير إن شاء الله، المسلمين المكتفين"؛ وتقصد كما صرحت حتى وإن ابتعدت عن الديوان لن تكون في أمان بدونه، لأن هناك روح هي من تجلبها إليه، لدرجة أنها أوحى إليها أنها في كل مرة تتوقف أو تغيب عنه، سيحدث لها مشكل، إما بشكل شخصي أو بحضور الأرواح إليها لتفسد منزلها أو تتلف ألبستها، "نحس روحي نخرج بروحي من هنا لثم، ولا عندهم، ما

نولي نحس بوالو، لا بحدّ ولا بناس، وما نحس حتى بالكراع تاغي إذا راه كاين، الوعد رمانى يا ابراهيم"، ليس هذا فقط فحتى أثناء الرقص نجد أن كل من ينهض للرقص يقوم "المقدم" للرجال أو "المقدمة" للنساء برمي لباس يعكس هوية ونوع الجن المالك (مالك البحارة بالوان الزرقاء ومالك المسلمين بالوان البيض ومالك الخلاويين المتوحشين المخفين بالوان الأسود)، كما لا ننسى أن العصبية السوداء في مشاركة الليلة تختفي هنا لتترك فرصة حتى للمريض الأبيض بالتبرك بها، حيث يترك مجال لذوي البشرة البيضاء من أجل الاستفادة من هذا العلاج واكتشاف خبرتهم في العلاج بالأرواح، وتفرغ هذه الشحنات داخل الطرح الديواني والتفرغ بالجسد للرقص الليلي والذي يعد طردا للعفاريت والشياطين من الممسوسين ، وهذا ما رأيناه من خلال المشاركة الجماعية وأثناء حضورنا ليلا لهذه المناسبات.

فبالنسبة لهم السكين يعوض المسدس، ليصبح فعلا إراديا يقضي خصيصا على إنتاج أدوات أقل للعنف أو عصى تحرك بطريقة عشوائية أثناء الرقص، وكأنه يعوض هذه الأدوات في احتفالاتهم للتعبير عن ميدان العنف السابق في تحرير أرضهم. بمعنى آخر كل شيء يتوقف على توزيع هذه الأدوات، وكأنهم لا يزالوا يندنون في آذان أطفالهم تلك الأغاني الأسطورية التي رافقتهم في غبنهم وعذابهم ويؤرخون ما كان من تعصب عرقي ضدهم.

كانت هذه الأساطير مما أخذته أوروبا ذهباً ومواد أولية من البلاد المستعمرة، وكي تنشأ أمريكا جرّاء إبادة مسّت أكثر من 27 مليون فردا من الهنود الحمر، بعد أن احتلوا أرضهم، ولكي تبني أمريكا تم جلب أكثر من 14 مليون إفريقيا بغرض الاستعباد، ومات منهم أكثر من 2 مليون شخص في عرض البحر بسبب الطريقة المهينة المعتمدة في نقلهم (فانون، 1981، صفحة 117)، كما أن الفن الأدبي الذي ظهر في إفريقيا في العشرين سنة الأخيرة، لم يكن أدبا قوميا فقط بل هو أدب زنجي، وما هذا

الاعتزاز بالانتماء الأسود إلا على سبيل الرد العاطفي والمنطقي على الإهانة التي ألحقها الإنسان الأبيض بالإنسانية، (كونراد، 2004، صفحة 122).

ما يهم في هذه النقطة هو المواعيد السنوية المحددة، فغالبا ما تكون خلال السابع وعشرين من شهر شعبان أو في أوقات أخرى، تتطلب توسلا، والأشهر القمرية مثل يوم الأول من شهر محرم، وفي العشر من نفس الشهر "عاشوراء"، واختيار هذه الأشهر له علاقة بالاعتقاد في الجان الذي يشكل أساس طقوس ومعتقداتهم، فحسبهم تتحدد مصائر الناس للعام الموالي خلال ليلة منتصف شهر شعبان من كل عام، وتغلق بوابة الاتصال مع الكائنات الخارقة إلى غاية اكتمال الشهر الموالي، ثم يتم إقامة الديوان في الخامس عشر من الشهر الكريم لرمضان و يسمونه كما قال احد المعلمين: " هذا مشي معروف ولا وعدة ولا ليلة.....حنا عندنا فيه في وسط رمضان لعب خفيف بالقراب والقمبري؛ لعب مفيهش جدبة....مكاش مسلمين مكتفين....حتى يدخل نهار سبعة و عشرين.....تما يرجع الديوان الحقاني"، و قد أشار بيديه ليصفها بشكل المعكوس على شكل (x)، حتى لا يذكر اسمهم أو اسم كلمة "الجان"، خوفا من حضورهم أثناء المقابلة، وكما أشار عند سؤاله مرة أخرى: "في سبعة وعشرين يعاود يولي بوري لمولاه..... والديوان يندار ليهم باه يريح"، وما كان يقصده هنا أن بوابة الاتصال معهم يعاد فتحها من جديد، مما يدل على أن العلاقة بين "القناوي" ومالكه التي تحكم حالته البورية، لها هدف مباشر في التواصل الرمزي غير الملموس بخلق منفذ مشفر للدخول والخروج السنوي بالحساب الشهري من التوقيت الهجري لما له من قداسة، تحدد فيه المصالح وتجمع فيه كل المطالب الشخصية من تحقيق الأمانى وزوال النحوس والنجاح في الأعمال..... وغيرها، كما تتطلب التوسل والتذلل لهم طيلة السنة، ما عدى ما يحكم عليها من حبس أثناء فترة الصيام بمعزل عن البشر وعلاقتهم الدنيوية السفلية، لتعانق الأرض من جديد في ليلة القدر وتنال حريتها، وتعود في امتلاك "مول

الحال" من مس وضرب وأذية، وتنقسم الليلة من الاحتفال بالطقوس إلى مراحل هي على شكل محور، كل جزء فيها يلم بموضوع كالآتي:

- الفترة الأولى:

وهي مرحلة حساسة في جمع التبرعات والتجهيز والطواف بالأضحية في الاحياء وتسمى "الكريمة"، مع القرع بالقراقب والطبل ليسمع الكل ويخرج في تقديم الهبة من أموال او مؤونة أكل، ويبقى الجمهور يشاهد لبيع أطفاله لركوب الثور الاسود او العجل، ولما له من دلالة رمزية وفأل حسن على راكمه، أو يتم منح الأطفال كعطية لبيعهم "مبيوعين"؛ اين يتم تكريمهم بالانضمام لفئة السود والديوان، وليس شرطاً ان يكون من اهل الديوان، فأحياناً تكون لسبب ظهور البوري فيه او لمرض استعصي شفاءه، فالأبيض مشارك لهذا التبرع معهم، وكل هذا بهدف التحضير للوعدة وإقامة الزردة والمعروف.

- الفترة الثانية:

وهي أهم مرحلة لما لها من أجزاء متسلسلة مع بعضها البعض، تبدأ باستقبال المحلات والزائرين وإقامة وليمة ليلية لفتح الديوان في أول ليلة له للصعود سماويا بالإيقاع، والدخول في رحلة الهيجان الجماعي بالرقص وضرب الآلات، والجذبة وسرد "الأبراج" متنقلين بها من الصلاة على النبي إلى زيارة وذكر كل الشخصيات والقبائل والأحداث والمعاناة كما يصرح البعض: "باوا العبد يشكي BAWA CHKI"، والتي تفسر حالة طفل يبكي من شقائه وتعبه، وقصة أخرى: "ياااااا خلوني نبكي دلاني بابا حمو صالو نابيا"، والتي تبين غبن الترحال والتنقل بسبب وضعهم الميؤوس، وفي نفس البروج (الأبراج) يقوم المقدم بإعداد بعض الطقوس الرمزية، "معروضة الروينة" كأكلة تقدم في التغني بـ "بابا حمو" لتوزع على الحضور، وفي كل برج له توابع خاصة به تدل عليه دون التصريح به، لأنه مفهوم لدى الأفراد بمجرد

استعمال أي غرض من الأغراض ك: "بولالة" (جلد لضرب الجسد)، و"السبحة" للحمل باليد ودلالة على الورع و التوبة، و"الهيذورة" كرمز للتصوف وسيدنا إبراهيم، و"الرمح مع الريش" بحركات رقص كالصيد، و"العصا" كرمز لشد الزمام والسند، و"العصا" دلالة على الزراعة و الري.

كل هذه الوسائل مفهومة ماديا عند أهل السود، أما النص المهم في هذا السياق هو التحضير ليوم الغد للذبح من وراء الستار، مع عنصر النساء وفي زاوية خاصة من أركان المحلة يقومون بالتحضير لـ"بيات أو مبيت"؛ وهي بوضع الحنة في أطراف الثور "الفرد" وعلى جبهته، وفي نفس الوقت توضع القرايين من: " حليب، حنة، بيض (ولاد جاج عرب)، عطر(ريحة)، بخور، ملح، دجاج (عربي)، رويينة (قمح)، وكلها تبخر بما فيها الطيور وهي حية مع الثور الأسود، كما أن هذه الأشياء تحبها الكائنات الماورائية، واختارتها بالنسبة لهم. وينتهي الديوان في الليلة الأولى بعد كل هذه المغامرات والترحال إلى صباح الغد كما صرح أحد السود من المقدمين ومن كبار السن في قوله: " ديوان من بكري درناه هاك، وهذا يومين باه بناد يرح يومين في الأسبوع، كان العبد فيها بكري شاقى، دارهم في سيمانة باه يريح من التعب الثقيل لي كان عنده حتى جهده يفنى، كي يندار يخرج منه راضي وهاني ومريح خاطرش خرج قاع لي كان في قلبه غامه، يابنتي حنا مكناش عايشين كما هاك بكري كنا في قُربي لام قاع عبيد في رحبة، ناكلو في رحبة وواحد راقد حذا خوه درك كلشي تبدل وحية تفركتت". ومقدم آخر يقول في وصفه له: " يا اختي ديوان على كلمته تفهمي بلي مشي حاجة ساهلة هذا حمولة كبيرة رافد جبال على ظهرها يا قاضي ناس الحال انصفني ماشي بغرضي كنت فطريق الديوان والعبيد طرحهم داواني تمنيتهم يد وحدة، الصفاء والاحترام، شتاتهم راه كواني، ياك جمعتهم صلاة النبي ومحبة الديوان، علاه خواطرهم على بعضهم متقلبة، من كثرة لي المعلم مع الوترة بيدع حسبو ما عنده صوت، والبانفو بكلامه يداوي لجراح حتى حد ما جابلو خبر وحدو يعاني والقراقبي

ركيزة لخواه ياك باش ما يتسمى اناني، شيخ الطبل لي حاله بكاني يسقسي ويواجب بزلاط والناس الجادبة حتى حد ما هو هاني يا سامع كلامي الى كنت ولد الديوان تكون فاهم قصد المعاني ياك يموت قلبو مصدي الانسان لي ما هو زهواني". وبعدها يتم التجهيز للمرحلة الأخيرة.

- الفترة الثالثة:

وهي المرحلة الحاسمة في الديوان، وفي الصباح تحضر القرايين ويلبس الكل زيهم الرسمي، حتى الثور له زيه الخاص تسمى "جليلة" وتؤخذ كل القرايين التي كانت بالأمس ليتجول بها أهل قناوة مشيا على الأقدام في الشوارع أمام الجمهور بالمشي في الشارع والى مكان الذبح، بعد اختيارهم لساحة عامة وواسعة كملعب أو غابة كما لاحظنا في الميدان، أين تتم مرافقة الثور وجرّه، بحيث يكون أطفالهم في الصف الأول، حاملين القرايين، وكل مقدم في الصف الثاني وفي مقدمة السير يرافق طفل ويسحبه أمامه أثناء مضيه حاملين أو ان بها كل "التيبات" المذكورة سابقا، بالإضافة إلى صينية تحمل كل أنواع البخور، ومساعد يحمل المبخرة معهم، وعند الوصول يتقدم المقدم إلى مكان النحر ليرمي كل شيء في الأرض، ويطهرها، ثم يشرع في تقديم الأضاحي الصغرى تليها الكبرى؛ أي الطير مرورا بغنم إن وجد، من ثم الثور الأسود الكبير، وبعد إراقة الدم وتبخير الكل، يشرع في طهي الوليمة الكبرى لتوزع على الحضور من أهل الديوان، وتبدأ الليلة التكميلية للاختتام، وهنا ما لم يسرد من أبراج بالأمس تذكر في هذه الليلة، للخروج من الفضاء المقدس وغلقها بالعزف والإيقاع السابق الى غاية فجر الصباح، بالغلق و الصلاة على النبي وإكمال ما هو تابع من ممارسات.

بعد كل ما تم وصفه من مراحل يقف "القناوي" لينتظر النتائج وما ظهر منها ميدانيا؛ كانتظار "الصابية"؛ وهي في المفهوم المحلي يقصد بها قدوم المطر، أو الأمطار التي تصب بغزارة بعد جفاف طويل، أو بشرى برؤية في المنام على هيئة

"عبد أسود البشرة كرمز من رموز الفأل الحسن، ودلالة على سقوط الغيث قريباً، على حساب ما فسروها: " إذا شفت عبد ولا عبيد نعرف بلي راهي جاية حية تاع نو"، أو كما قال مقدم: "مكاش وعدة مصبتش من موراها نو.... على حساب نيتنا"، والوعدة على فترتين تقريباً، في موسم الخريف وموسم الربيع. ليصل في نهاية هذه الملحمة توديع أصدقاء الديوان والزوار وأهل الفرق من الولايات الأخرى والأقرباء والجمهور في انتظار تكرار المناسبة لجمع آخر.

3.1 . الذاكرة الرمزية وتفكيك الألوان:

تظهر رمزية التراث المادي والمحافظة عليه حديثاً، كما يقال "طريق قناوة" المتواجد في العديد من المدن الجزائرية حتى اليوم، تختلف طرقه من الشرق إلى الغرب من ثم الوسط، شجع ظهوره "الزوايا" المستمدة من رمزية التصوف الإسلامي؛ اسمها "المحلة" أو "المحلات" أو في الأحياء "القُرابة"؛ بمعنى مكان تمطون القريب من أي منطقة أو محل إقامتهم الذي قطن وحط الرجل الأسود رحاله فيه، حسب ما أوضحه مقدم الفرقة من كبار السن، وحافظ فيه على طقوسهم الأصلية من السودان الغربي ودول الساحل الإفريقي الحالية مع قيامهم بتكييفها مع المبادئ الإسلامية، باستمرار أنشطة وممارسات ديوانهم- وهذا ما سنوضحه في الفصل الموالي-، والذي شجع على الوعي العرقي بين الزنوج والتعاقد المتبادل بينهم.

تتعلق مشاعر الفرد تجاه جماعته الثقافية بعاطفة الفخر والاعتزاز والولاء من جهة، ومن ناحية أخرى بمشاعر الخجل والدونية، وهذا البعد يقيس درجة الارتباط العاطفي بالجماعة، وهو محرك قوي للسلوك (Phinney, 1990, p. 499). وهذا ما نلمسه في التقاليد المحلية القناوية التي كانت مهمشة لديهم قديماً، إلى أن صارت واحدة من الأبرز ظهوراً وطنياً ودولياً، حيث تنطوي ممارساتهم على تملك الأرواح للجسد بالأسلوب التقليدي والشخصيات الهامة في "الأبراج" إلى التعريف بالموسيقى الحديثة

في المهرجانات الرسمية والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، بيد أن هذه الأنشطة تحدد من خلال تحليل الشهادات الشفوية لأعضائها، كما يمثل الإبداع الفني من الممارسات الاحتفالية عناصر مخفية للهوية الاجتماعية وفي جلب الأفراد على مسرحهم.

لقد جاءت هذه الموسيقى العرقية لأسباب متعددة، أقلها تلك الشعبية التي تخلقها مع المستهلك، لها من الجمهور الواسع أو من خلال العمليات المرتبطة بالأداء لمتابعيها داخل الجماعة، مما يسمح بخلق هوية تتحرك بالنسخة الإفريقية الممزوجة بما هو محلي. يقسم حمودي رمزية القرابة بمفهوم تنظيري إلى نوعين، حيث يرى أن الخطاب الخارجي بالمعرفة الداخلية مثل القرابة والتحالف، كما هي مُعاشة في اللغة والممارسة، ببناء خطاب مستقل ومبتكر، أي، الانتقال من الداخلي للمعرفة المحلية الأصلية مثل قرابة الدم إلى مستوى التعميم العالمي المفروض حديثاً (حمودي، 2018، صفحة 12).

إن الممارسات الفعلية للهوية القناوية تترجم الانتماء الثقافي لهم بالمعرفة والشعور، ويتضمن هذا استخدام اللغة أو اللهجة في المشاركة لهذه الطقوس، ومنتجات ثقافية معينة من موسيقى، وطعام، ولباس، ولأنها تجمع بين الذاكرة الثقافية من العصور الماضية والرسائل الروحية التي تتخلل تقاليدهم من خلال استخدام إيقاعات صاخبة وألوان وروائح بعينها. بعد فتح التواصل وتعزيز العلاقات مع المضيفين، والكائنات الخارقة أو لطلب المساعدة والعلاج من الأمراض. وهو ما يتضح في أخذ الموسيقى إلى الشوارع وإلى الميدان كالمسافرين متنقلين، من مدينة إلى أخرى. مرتديين الملابس المغطاة ويرقصون على صوت معدن الصنجة والطبول.

يبدو لوهلة أن هذا الأداء في عمومهِ أداء ترفيهي، أما في عمق التقليد فهناك الدخول في الغيبوبة والاتصال مع الأرواح (الجنّي) لمساعدتهم في علاج أمراضهم،

عموما تدوم الليلة من غروب الشمس حتى الفجر، ولكن في بعض الأحيان قد تمتد عدة ليال، على أن يؤخذ مزاج المشاركين بعين الاعتبار في تمديد الاحتفال، وعدد الجن المملوكة وخطورة كل حالة، وقد يكون الهدف هو استخراج أو إزالة التأثير من الشخص المملوك الذي جلب لهم المرض من العقم أو التوتر أو بعض الآلام الأخرى؛ أو قد يكون الغرض هو إطالة أمد علاقة إيجابية معهم من جلب الازدهار والحظ السعيد، وبترتيل سلسلة من الأبراج ليتم ارتداء الألوان المستمدة من الجن، ويتم استئثارها بالموسيقى المتميزة، والتي تتشكل على هيئة أجنحة كمرجع الرقص، ويتم حرق البخور وتغطية الراقصين بالحجاب وكل شخصية معينة تابعة لخصائص الجن المالك لهم مع تكريم كل لون برمزيته ونذكر بعضها:

- فالأزرق: لسيدي موسى ملك البحار، وتسمى بأبراج البحر (لُبَحَارًا) والسماء الزرقاء.

- والأحمر: تكريما لسيدي حمو مول الروينة وأرواح التضحية.

- والأخضر: تكريما لـ "الشرفاء" والبوهاليين والصحابة ... وغيرهم.

- والأسود: تكريما لأصحاب السلطة والأقوياء والأسلاف وأرواح الغابات (ذكور وإناثا).

- والأبيض: تكريما للأنبياء، سيدنا إبراهيم وسليمان وموسى وغيرهم.

من خلال هذه الممارسات والمعتقدات والألوان نكتشف مفاهيم العرق والهوية والتاريخ في ثقافة قناوة، إذ يرجع نسلهم إلى العبيد الأفارقة، وهم أقلية في المجتمع، أما ثقافة المس كما يعبر عنها "كابشان" هي روحانيات وأغاني وموسيقى لاسترضائهم وفتح باب الحوار معهم ليكون بإيقاع جرس معدني من القراقب، والبخور وكرمز من رموز الدخول البشري في التواصل مع ذلك الخفي من الأرواح (Kapchan E. A.-

(B., 2007, p. 175)، كما يعرض سجل تراثهم المادي و غير المادي إلى حمل الموسيقيين من الوثنية إلى التصوف، ويشير "جون باشلون" بدراسته للزواج كأقلية في تونس حول هذه النقطة، في الإشارة إلى كلمة "سيدي" في الغناء والتي تدل على علاقات بين الأنغام المخصصة للقديس كمولاي عبد القادر الصالح الصوفي، أو الروح الماء لبابا موسى. (Pouchelon, 2011, p. 250)، لهذا نجد أن معظم تسميات وألقاب "قناوي" من الأبراج ومن شخصياتهم المذكورة في القصص مثل: حمو- ميمون- قنقا- مريم...الخ.

تظهر الوظيفة السوسيولوجية في اقنعة الرموز الثقافية عندما يرتبط الرقص بالموسيقى مع الآلات أو صورة من صور الفن أو تسلية أو نشاط ديني، باختلاف استخداماته الرمزية كنوع من العادات، كما قال "جون ميزوناف": يتأثر الرقص بطبيعة النشاط الاجتماعي أو اقتصادي، فنجد المجتمعات التي تعيش على الصيد يغلب عليها محاكاة المطاردة بين الصياد والفريسة. وهذا سمة شاملة للثقافة، ومن بعض الاستخدامات: الاتصالات، التعبير عن الحب، الإهانة، العمل، الشفاء، الصيد، العرافة والسحر، رواية القصص، الحزن، المساندة، التربية (Maisonnnneuve, 2001, p. 139).

ونرى في هذا المقام عند قناوة اثناء استعمالهم لزوج من الحلقات المعدنية للقراقش (القرقب وهي صنوج معدنية ثقيلة) والذي يكون له رنين صاخب ومدوي طوال مدة الجذب، والقرع الشديد للطبول والمرتفع في الأحياء والاحتفالات، يشترك فيها الرجال والنساء: كرقصة الترحيب والتقرب، مظهرين كل أنواع الرموز التي تدل على الصيد والحرب والسباحة.

إن الرقص الجماعي غالبا ما يصاحبه إيقاع من الدق على الطبول، ويتصارع الراقصون في الطرح بحركاتهم، وتتميز كل رقصة عن الأخرى بنوع من الصرخات

والأصوات المصاحبة، وتلازمه نوع من الزينة من قطع الجلد مثل: "البولالة" أو الرماح وريش الطيور كدلالة على القنص والصيد، وهي عملية تدل على مطاردة الحيوانات البرية أو البحرية لما له من أهمية وقيمة اقتصادية في الحياة الإنسانية.

وأحيانا تدل شعائر الأساطير المتنوعة على الزراعة بارتداء الألبسة وأدوات ترمز لها بالعصا أو العكاز مسمى ب: "خيزرانة"، والذي يرمز للدعم ومساعدة على حمل الوزن، أو يرمز إلى الهيبة واكتمال النضج، والرجولة وجزء أساسي من سمات الرجل البدوي في الرعي، ويمكن أن يدل على القداسة والمعجزة لشخصية دينية مثل سيدنا موسى عليه السلام، أو جزء من الحماية والدفاع عن النفس؛ لان استدعاء القوى العلوية مهم ويجب احترامه وتقديسه، ووظيفة لبس هذه الأقنعة هي التأكيد على حقيقة الوجود المباشر للأساطير الحياة اليومية. وصنع حماية لحاملها، وهو مصمم لكي يمتص قوة الصيد والزراعة وتوزيعها لصالح حماية الراقص.

كما أن العمامة (المعلم أو مريض) التي تغطي الرأس تجسد الوقار والشرف والهيبة، واصل العروبة ورمز الشجاعة والاحترام، وحمل "المقدم" و"المعلم" لها أو لبسها دلالة على تطهير النفس قبل الاتصال بالقوى الخارقة، مخافة أذيتها أو هجومها المفاجئ، وبالتالي لا يصبح متحدا معا، ولكنهما يشعران بارتباطهم معها، وان قواهم قد غذيت بوجود القداسة.

4.1. المسرح الاجتماعي وتحديد هوية القناوي (الاعتراف بالانتماء

والتراتبية):

يتعلق هذا البعد بالوعي الذاتي بالانتماء إلى جماعة. إنه إدراك الفرد بأنه ينتمي إلى جماعة ثقافية معينة، ومعرفته بسماتها مثل معرفة التاريخ، الرموز، أو الشخصيات البارزة. يشير هنا " كاستلنز " إلى أن: "الهوية تبدأ من الأنا المعنى استنادا إلى سمة

ثقافية" (Frederik, 1969, p. 10).

وتاريخياً كان شراء العبد من قبل الطبقات الحاكمة وسيلة لمنحه "الدين الحقيقي"، فقد كانت الدولة العثمانية والمجتمعات الغربية تفعل ذلك، من هنا نحلل أن الرجل الإفريقي الأسود كان وثنيًا، واعتبر في المجتمع المحلي دائماً في الطبقات السفلى. ونرى بعض الطقوس الموصوفة لشفاة الشريف على سبيل المثال؛ هي حالة هذا الرجل المسلم ليضمن أن يكون الوفد في الطريق الصحيح، وهذا ما نراه عند الزنجي "القناوي" كهوية مركبة، وهم يستمدون فخرهم وقلقهم لمنتقديهم ميدانيا في احتفالاتهم الشعبية والرسمية، والسؤال عن هذه الحالة للسود: "العبيد" (العابدين)؛ ما يعني هو عبد أمام الله.

وبالإشارة إلى كلمة "العبد" في اللغة العربية "لها معنى "إنسان" خاضع وذليل وخدام ومملوك، بغض النظر عن وضعها، وبأن هناك السيد الأعلى (الخالق)، وبأن البشر كلهم عباد الله، وليس مجرد عبد للبشر (الرازي، 2017، صفحة 182)

ولكن يبدو أن هذا الغموض هو فقط من الناحية النظرية فالكلمة مرتبطة دائماً بالمكانة الدونية، ومع ذلك، فإذا نظرنا إلى تكريم سيدنا بلال: نجد أنهم يستعيدون مكانتهم بقراءة بعض الأغاني على الشرفاء من الأب الروحي المؤسس لجماعته، وأن الانقسام العرقي لهذه الفئة التي تميزها طبقة الشرفة، كانت قديماً مرشحة لشريحة البيض، ما جعل الأسود يحاول إعادة كتابة تاريخه لإضفاء الشرعية على أصوله، بالتالي صنع رواياته التي تقول أن "سيدنا بلال" رفيق النبي؛ والصحابي المحبوب لديه، بناء على منزلته المقربة منه وهيئته الكاريزمية، وبرتبة المتفوقة في عهد الصحابة، ومنذ ذلك الوقت أصبح المؤسس الأب الروحي من القديسين. والرجل القناوي يلعب دور الوسيط على مستوى مختلف نسبه باختلاق شرف مواز للأخ الأبيض، كنوع من الانصهار الاجتماعي معه، وكأنه ينشأ رأس مال ثقافي ورمزي كبير في ظل هذه الفوارق الطبقيّة ليبين أنها ليست حكرًا عليهم فقط.

إن الأسود يريد في خطاباته خلق رتبة اجتماعية أفضل. من خلال عملية معقدة من الممارسات والطقوس والحركات، كفكرة للتنفيس عن الجماعة والتي تتوق إلى نسيان مكان معاناة الماضي القريب، وعلى نحو تراثها المادي وغير المادي بإضافة كل ما يتماشى مع التقاليد، ويعطيها مظهرها الاحتفالي.

في نفس السياق: يطرح "حمودي" نموذجاً ديناميكياً مبنياً على الحركة وسياسياً مبنياً على السلطة، لأن الجماعة ثابتة تُنظمها علاقات توتر وتكامل بين سلطتين وهما:

- قطب الشرفاء أو الصلحاء: هم الأولياء والأشخاص ذو الكرامات، مثل شيوخ الزوايا. سلطتهم رمزية. وظيفتهم هي التحكيم، ومنح الشرعية الروحية، والوساطة، وضمان السلام عبر القسم والعهد.

- قطب القادة أو الجبابرة: هم قادة الحرب وزعماء القبائل. سلطتهم زمنية أو دنيوية، وهي مبنية على القوة والعنف والقدرة على الحماية. وظيفتهم هي الحرب، والدفاع، وفرض النظام بالقوة. (Hammoudi, 1993, p. 100)

وفي سياق آخر نرى النقلة الميدانية للديوان من طرحه بالمحلة (الزاوية) إلى فضاء مادي ملموس في الجمعية ليحافظ على تراثه المحسوس، وهي تشكل رمزا من رموز إدارة الهوية القناوية كمؤسسة فعلية ومركبة، على سبيل المثال: إذا كان "المعلم" هو السلطة الروحية والرمزية، فإن "الجمعية" هي السلطة الزمنية والإدارية والتنظيمية والهيكلية؛ تدير توتر العلاقة بين السود بجمعهم وخلق تنافس وصراع في نفس الوقت مع الفرق الأخرى من نفس الجماعة، كما إنها تدخل في إطار احتفالات رسمية منظمة ومسابقات وطنية، وتبقى كجزء لا يتجزأ من النظام الوزاري المدروس. ومع الجمعيات يصبح الرجل الأسود محافظا على معالمه وراياته وأغراضه ورموزه وطقوسه وتقاليده، متمسكا بتراثه غير المادي والحي، من ذاكرة الأسلاف يعيشها وينقلها بين الأجيال.

وعلى ذكر ما هو رسمي تعرف اليونسكو هذا النوع من التراث المادي بأنه :
"الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات - وما يرتبط بها من
آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية - التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً
الأفراد، جزءاً من تراثهم الثقافي" (المتحدة، 16 نوفمبر 1945).

بالتالي أشكال التعبير الشفهي تشمل اللغات، والحكايات الشعبية، والأمثال،
والألغاز، والشعر، وتقاليد وأداء العروض مثل الموسيقى التقليدية، والرقص،
والمرسح، وعند القناوي هي الاحتفالات الشعبية بالوعة أو "ينّاير"، ومهارات صناعة
جلود القمبري والطبل بأوتاره وحباله وصنع الهيدورة وخياطة العباءات وصناعة رمح
الصيد وريشه والبولالة من جلد الماعز والطبل وغيرها، هي كلها لها دور في
الحفاظ هوية الجماعة، ولا ننسى الأكلات الشعبية بالقصعة - الطعام "الكسكس".

يعتبر هذا الجزء روح الثقافة وهويتها المتجددة التي يحملها الناس وينقلهم من
جيل إلى جيل؛ أي أن دور الرجل الأسود يتغير، حيث يصبح "المعلم من عضو عازف
للقمبري إلى قائد الفرقة، يتعامل معهم بتمثيل القطب الخارجي مع الدولة في
المهرجانات، الإعلام، الجانب المالي، والسياحة، كما تدار الهوية القناوية في زمنها
حسب التوقيت المبرمج الذي يختلف عن الليلة الديوانية بمدة أقصر عن الليالي الحالكة
وفي النهار، و يفقد المقدس هنا رمزيته، كما أنها لا تصلح كدواء مضاد لعلاج المريض
ولا تفسح المجال للجذبة والرقص والحضرة نفسها، ولن يكون كما في الأصل التطهير،
والبخور أو الافتتاح ولا حتى الخيال به مثلما في الأدوار السابقة، والكل هنا يقوم بنفس
المهام ويعرض رقصه مع كل الأعضاء وبوتيرة واحدة، تغيب فيها هيكلية المحلة
التقليدية من تقسيم، بما فيها المقدم بقداسته والمعلم بحيويته، وحتى قداسة الألوان
الحمسة المختلفة عن قداسة الألوان السبعة بالمغرب توضح سمات وخصائص هوية
القناوي المحلي المعسكري بالجزائر المختلفة والتميزة عن غيرها.

هذا الفضاء الجديد يتيح للقناوي إقامة معرض لأعماله في الهواء الطلق أو في مسرح دار الثقافة، ويظهر جانب من الجو المرح يتفاعل معه الأفراد الحاضرين، وتبرز فيه الهوية الإفريقية وبكل فخر، فالأصل عند تقديم طلبهم في اعتراف الجمعية بهم، هو المطالبة بالاعتراف الاجتماعي المحلي ووطني ميدانيا للهوية القناوية، وهي تريد إيصال الصوت الرسمي لتراثها. وكل شيء يصبح علنا ليختفي ما كان سرياً.

باختصار، الجمعيات هي "المفاوض" و "الوسيط" الحديث بين الداخل والخارج، وتعمل كوسيط لإدارة الهوية وضمان استمراريتها في عالم سريع التغير والتحول، كما تلعب دور الوسيط المؤسسي الذي يحول الثقافة من ممارسة تقليدية إلى مكون فاعل في الحاضر، أما علاقتها بالرجل الزنجي؛ فهي علاقة إدارة وحماية وتطوير. وصيانتها من الاندثار، وفي نفس الوقت تؤطره في نظام قانوني وتنظمه إدارياً من رجل أسود إلى فنان فلكلوري أسود، بالإضافة إلى أنها تعمل عمل نشر وترويج الفعاليات والمهرجانات والمعارض للتعريف بهذا التراث ونقله للجمهور، ويكون مجبراً اما بوضع برنامج خاص به او باتباع البرامج المسطرة وزارياً.

تطبق جمعيات قناوة مثل: جمعية "البلاية" بباريقو وجمعية "سيدي بلال" المنقطة الثامنة بمعسكر.. وغيرها، محلياً أو بالجزائر ككل الأدوار السابقة، لكنها تتخصص في إدارة تحويل ما كان يُنظر إليه كـ "هامش" ليصبح مصدر فخر ثقافي، وبتنسيق دوري مع الوزارة؛ لأن هذي الأخيرة توفر الغطاء الاقتصادي والاجتماعي لها في العالم المعاصر، وكفاعل وسيط للعنصر الرمزي ونقل المحرك المؤسسي الذي نقل هوية قناوة من ممارسة هامشية وشفهية، إلى مكون ثقافي معترف به عالمياً، ومن الاقتصادي (عبر المهرجانات والسياحة) إلى سياسي (عبر الاعتراف الرسمي). وهي التطبيق المثالي الحي لهويتهم الحديثة، وحارس فعلي لاستمرارية انتشارها.

ونذكر أن النظام الجمعي برز وقفز بسياسته مع إنتاج ما بعد 1988 لهؤلاء، وباعتراف بهم، وهي مرحلة التقيد في الجمعيات، ويُعتبر القانون 06-12 (المعروف بقانون 2012) النقطة التحولية لهم، والذي زاد من الرقابة الإدارية على الجمعيات، وهو يقدم تحديات كبيرة للعمل المدني المستقل: من الاعتماد إلى التمويل ثم المراقبة (الشعبية، 2012، صفحة 33)، ومحور علاقتهم مع الجمعيات يتقاطع مع محور الثقافي والتراثي التي لها.

لقد حمل العبيد الأفارقة إلى شمال إفريقيا معتقداتهم الوثنية التي لم تلبث أن امتزجت بغيرها من المعتقدات المحلية العربية، وانتسبوا روحيا إلى واحد من أوائل معتنقي الاسلام وهو بلال بن رباح الذي مثلهم، وطقوسهم تبدأ بالصلاة على النبي وذكر الله في كل تراتيلهم، وتختتم به، ويتخللها الرقص الهائج المحموم لزمره الأتباع القادمين من كل مكان، فلا ينبغي أن ننسى أن ديوان «سيدي بلال» يعد قبلة الطائفة هناك وعلى إيقاع الموسيقى القوية والحارة للمجموعات المنتسبة، تخرج نخبة من الأتباع في جولات بين المدن والأحياء لجمع الهبات والصدقات للزاوية، بلباسها المميز ذي الألوان الحية، خصوصا الحمراء والزرقاء، محملة بثقل الأساطير والمعتقدات الموهلة في القدم، ومشحونة بالإرث الحضاري الإفريقي والعربي، تتاجي الأرواح الخفية ويتوسل الزنوج بالقرايين وإحراق البخور، وكل الوسائط الخفية الأخرى، كي تعالج الممسوسين بالجان، يحضرها الطبل والقمبري، ثم صنوج حديدية، والعازف "القناوي" له هندامه الخاص، ولا يكتمل الشرط والمقصد، إلا باحترام الألوان الخاصة بالجن الذي يؤمن به، وحتى لا يغضب ملوك الخفاء، يتحول الحفل الطقوسي إلى انتقام رهيب، فأغضابهم يحسب في عداد الإصاغة بالارتعاش والشحوب والجنون، حسب معتقدتهم، أو إن صح التعبير لا تحظى بالتقديس منهم، فيتم تبخير مكان الذبح بحمل "المبخرة" ووضع البخور المتنوعة فيه والتي تروق للجن، كما يعد طبق "صني" من

العناصر السحرية المتعددة للمواد الغذائية والحناء وماء الورد والعطر والكولونيا، كما يزعمون أنه أكلتهم المفضلة أو أغراض يشتهونها.

عندما يمارس قناوي ثقافته وسلوكه على الآخر فهو يؤدي هويته أمام جمهور. باستخدام نموذج غوفماني، فإن ارتداء اللباس التقليدي في مناسبة عامة هو إدارة لانطباع محدد للانتماء والأصالة، حتى التحدث بلغة معينة هو أداء للهوية، وعندما نتحدث عن البعد الفخر بالهوية، فإننا نتحدث عن اندماج "الآخر -الأبيض- في الذات الاجتماعية للأسود-الزنجي-، ورموز التاريخ واللغة تخبرنا بذلك، وهي شيء يستدعي الفخر عند الجماعة القناوية؛ لأنه فرد يُقيم ذاته بناءً على نظرة المجتمع له أو النظرة الثقافية المتخيلة عنه.

إن العملية التفاعلية مستمرة التي يقوم من خلالها الفرد أو الجماعة ببناء وأداء معنى انتمائه إلى جماعة ثقافية معينة، من خلال تاريخه وارتباطه الشعوري لجماعته، وسلوكه المنخرط في الممارسات الثقافية مع كيفية استخدام المبحوث للرموز الثقافية لتعريف ذاته في مقابل الآخر ورسم الحدود رمزية بينهما مختلفة وخاصة (Goffman, 1959, p. 50)، وتلعب العادات والتقاليد دورًا محوريًا في تكوينها تعكس القيم الجماعية وتنشط عملية التفاعل الرمزي بين الأفراد، كما أنها تتنوع من منطقة إلى أخرى (Blumer, 1969, p. 179)، إذ تظهر الفوارق في الممارسات والألبسة وطريق قناوي، و تعبيره الشفوي للأبراج، وتساهم في نقل القيم من جيل إلى آخر.

تلعب المؤسسات الاجتماعية من: "الديوان والاحتفالات والجمعيات والمعروف والمهرجانات... وغيرها" دورًا مركزيًا في إعادة إنتاج الهوية الثقافية القناوية، فكل ما ذكر، يشكل فضاء للتفاعل الرمزي يتم فيها تثبيت القيم والعادات والمعايير والتنشئة الاجتماعية، من غرس الهوية في الممارسات اليومية، ونقل المعرفة التاريخية، وتعزيز

الانتماء المجتمعي، وتساهم أيضاً في إعادة إنتاج برامج توعية رسمية أو غير رسمية تركز على التراث القناوي، وفي نفس الوقت تواجه تحديات متزايدة نتيجة التحولات العالمية والتكنولوجية المعاصرة من العولمة، وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي، وتغير القيم بين الأجيال، أجبرت الجماعة القناوية للحظة على التفاوض بين القيم التقليدية ومتطلبات الحداثة، فمن أسر ممتدة بضمير جمعي في حي "قربي" أو "قُرابة"، أصبحت الأسر نواة كل واحد له عائلته الخاصة، ومع هذا التكيف للمتغيرات الحديثة، لا زالت تراجع بعض الطقوس التقليدية وتواكبها مع قيم الشباب الحديثة.

فإذا كان القناوي رجلاً أو امرأة من مول الحال أو البوري، أو كان أحدهم ممسوساً بأذى، فإن الفرقة ما إن تعزف البرج المفضل لتلك الأرواح الغيبية، وبمجرد وصول أعضاء الديوان لها، حتى ينهض المريض صاحب الحال والأحوال المتقلبة أو صاحب "البوري"، وهذي التسمية على حد قولهم نسبة لقبيلة من القبائل الإفريقية؛ اضطراب يلمس المريض حسب أصوله وجيناته البيولوجية التي ورثها جسداً ودماً أو مرضاً روحياً بتملك الجسم للعائلة ككل من الجد إلى الابن، يقول أحدهم: "بورياا ... هذا كي التابعة (انتقلت إليه عن طريق شخص آخر)، كان مالك واحد (من عبيد قناوة) ... كمل معه (عندما توفي) وضربني (ملكه) ... أنا كي كنت قريب من سباله (الحنفية) تاع المحلة في نهار كان فيه الديوان"، لهذا تكون الجدية بالنسبة للشخص المحموم شكلاً من أشكال فتح علاقة حميمة مع مالكه من الجن، أحياناً تكون بالصراخ، وعلى شكل طلبات يعطيها "الجذاب" ينبغي أن توفرها الجماعة المعنية، حتى يترك الشخص في حاله ويبتعد عنه.

من هذا المنطلق يستخدم "روجيه باستيد Roger Bastide"، شرح المقدس المتوحش: "أنا أعطيك، وأنت تعطيني، اتركني بسلام"، لوصف ما يسميه "مبدأ الانقطاع أو المنطق النفعي في بعض الممارسات الدينية، فتحليل كيف أن الشخص في الديانات التوفيقية يمكنه المشاركة بحرارة في الطقوس "أعطيك" وانتظر المقابل من

الآلهة "لتركني"، وبمجرد انتهاء الطقس يقطع هذه العلاقة ويعود إلى حياته العادية، دون أن يسيطر المقدس على كل جوانب حياته (Bastide, 1947, p. 208).

بالتالي القناوي يفرق بين هذا الموقف، وبين الموقف "الروحاني" أو "الصوفي" الذي يبحث عن الاندماج الكامل والدائم مع المقدس من فترة إلى أخرى، وعندما يصل إلى حال الهيجان لدعوة ما يسمونه بذكرهم: "مسلمين مكتفين يا اولاد الغابة"، "برما ياا زرق السما" ونزولهم بخلق صفقة رمزية من الطقوس السحرية، حتى وان أصابهم الصرع أو سقط الفرد المملوك بعدها. ويحضر "المجمر" لتسهيل ذلك، كي لا تنقطع حبال التواصل والاتصال بين الفضائيين، وعن طريق اللون واللباس يفهم الحضور رمزيا نوع ملك(جن) الحضرة (عاشقا، أو قرينا، أو ساحرا، أو ملك قبيلة، أو مسلما، أو مسيحيا، أو يهوديا)، لينتهي بإرضائه وتلبية طلبه، حتى وإن طلب شرب الدم كما صرحت بمحوثة في ذلك.

ومن بين الأمور التي لفتت الانتباه حول الأسباب الطبيعية المزعومة والصور النمطية، فإن الأهمية التي توليها للتكاثر، والأمومة يمكن أن تصبح عبئا رهيبا على المرأة الغير القادرة على الإنجاب أو العقيمة لدرجة أنهم يبحثون عن جميع أنواع الحلول لمشاكلهن، لهذا نسبة الممسوسين من فئة النساء أكثر من الرجال حسب الميدان، لأنهن أكثر عرضة للأمراض البيولوجية المزمنة؛ من حمل وعقم والعذر الشرعي.... وما شابه، و أن القناويات يقعن ضحية هذا الخطر، وأن استعارة جسدهن من قبل الجن سهل جدا؛ كون المرأة ضعيفة من حيث البنية الجسدية والبيولوجية، وأن كل ما يكون من غير وعي من ضرب وبكاء.....الخ، هو بسبب قوة الروح الضاربة لهن، لأن الصلة بين الجسد وبين الكائنات الغيبية تعزز قناعتهم بالانجذاب لهن أكثر من الرجال، وأن المرأة تفتن(الجن) أكثر من عنصر الرجال، وبالتالي التعبير عن مشاعر السلبية يتعين إيجاد حلول عاطفية جديدة معهن، خلال الاحتفال الليلي، بمجرد الكشف عن هوية المالك لهذا الجسد.

وعندما يصف القناوي هذه الكائنات، يعتبرها أرواح قناوية أو غير قناوية، لها اجناس وقبائل واعراش واعمار مثلهم مثل العالم السفلي، وجنسهم ذكور واناث، وهم كائنات خارقة للعادة يتم استدعاءهم في إطار الممارسة الطقوسية والعلاجية وصيغتهم الفعلية هي استحواذ الجسد وامتلاكه والجدول التالي يوضح باختصار طريقة الديوان الخاصة لجل الفرق القناوية المحلية لمدينة معسكر مع تفكيك الألوان المعتمدة والانتماء لكل قبيلة والارواح التابعة لها :

الرقم	اسم البرج	نوع البرج	لونه	الرقم	اسم البرج	نموذج	اللون
01	صلوا نبينا	افتتاح : كويو		42	بويا المداني	الصحابة	ابيض
02	باتيا سيدي ريو	كويو		43	صلو نبينا محمد	الصحابة	ابيض
03	صلوا نبينا 2	كويو		44	جاناري	البحارة	ازرق
04	يالغفو يامولانا	البحارة	أخضر	45	كولينامي	ازرق	ازرق
05	جمبيركا	البحارة	أخضر	46	لالة مليكة سالميناياما	نسانيين	أخضر
06	أشهادو لا يالاها	البحارة	أخضر	47	سالاميقا	نسانيين	أخضر
07	بابا موسى صلوا نبينا	البحارة	أخضر	48	سيدي محمد يالوالي	نسانيين	أخضر
08	وايالايلاموسي وايالا	البحارة	أخضر	49	هاواي	نسانيين	أخضر
09	ملاندابو	البحارة	أخضر	50	ميمونة	نسانيين	أخضر
10	نابينا		أخضر	51	سيدي ميمون	سراقا	اسود
11	حمو 1		أحمر	52	يالوالي سيدي ميمون	سراقا	اسود
12	حمو 02 باتيا		أحمر	53	سرقو باواني	سراقا	اسود
13	سرقو 01	سراقا	اسود	54	يوشامة		
14	سرقو 02	سراقا	اسود	55	صاوندي		
15	سرقو 03	سراقا	اسود	56	جاريا		
16	جنگاترماما		احمر	57	سيدي بلحمر		
17	بونوار		أحمر	58	القافلة		
18	باتيا زرق السما		ازرق	59	طوفو الجلبة		
19	بونوار		أحمر	60	صايويرما	البحارة	أخضر
20	باتيا زرق السما		ازرق	61	يارима	نسانيين	أخضر
21	داوي محمد		أحمر	62	واوا جتقريما	خلاويين	

22	مولاي عبد القادر الشيخ		ابيض	63	يورايو يوراني	خلاويين
23	بابا مرزوق		اسود	64	باواشني ماكنيتيني	خلاويين
24	بودربالة		ابيض	65	جانقري روبا	خلاويين
25	جمنقارو		ابيض	66	ماسدري ايننا شداي	خلاويين
26	ليليا			67	ناترو نانانا	خلاويين
27	رسول الله	لصحابة	ابيض	68	جينيا اركادوا زاراميقايا2	خلاويين
28	قورما + جابا		ازرق	69	كيرم داوا	خلاويين
29	ناريي ناريي		ابيض	70	يرورو ماكيداوا +دايشاكي	خلاويين
30	مارو يا مارو		اسود	71	بحرورو باووكاتي	خلاويين
31	رسول الله	الصحابة	ابيض	72	داندريك بونيا	خلاويين
32	سيدنا علي	الصحابة	أحمر	73	داي داي يا داي داي	خلاويين
33	إبراهيم		أحمر	74	اينا مندوكي	خلاويين
34	قورما			75	كيري كيري	خلاويين
35	جايبا			76	ماتيكويو	خلاويين
36	يا ناريا ناريي			77	بابا قمجي جمبركي	خلاويين
37	بوياء ماروو			78	اينا مريوا	خلاويين
38	يارسول الله 2			79	بلما يا بلما	خلاويين
39	دوكايارا سيدنا بوبكر	الصحابة	ابيض	80	جولي ياجولي	خلاويين
40	بولال	حوصا		81	يوب يوب اينامريامو	خلاويين
41	عبد الله زورو نابينا	الصحابة	ابيض	82	نقري نقري جاطو	خلاويين

من خلال هذا التنظيم الطرقي المخصص لابن الديوان القناوي يتضح ان مضمونه يحمل تجربته الميدانية التي ترافقه دائماً في مشاركة الذاكرة الجماعية مع بعضهم البعض. فكل روح لها خصائصها القصصية الخاصة وتذكر صاحبها الممسوس بأنه قناوي، وأن سرد القصص هي موضوع لفظي يُعزز الجهد الجماعي والنسائي لهذا الطقس من العودة إليه وإعادة انتاجه عند كل احتفال ومناسبة، كآلية لتعديل هيكلكم.

كما تلعب هذه الشبكات الاجتماعية في مؤسسة الديوان دوراً حيوياً في حياة قناوة من خلال هذه الطريقة المتبعة ومذكورة أنفاً، حيث توفر هذه الشبكات الدعم الاقتصادي والاجتماعي والعاطفي، وتساعد الأفراد على التعامل مع التحديات والصعوبات. ففي مواجهة التحديات والتهميش، يعتمد قناوة على بعضهم البعض، ويشكلون مجتمعات محلية متماسكة توفر الحماية والدعم المتبادل. وهذه الشبكات تتجاوز الحدود الجغرافية، حيث تربط قناوة في مدن ومناطق مختلفة، كما أن المهرجانات الموسيقية القناوية، أصبحت مناسبات مهمة لتجمع قناوة من مختلف المناطق، ولتعزيز الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة ذات هوية مشتركة.

نذهب بعدها إلى حدود الزواج داخل الجماعة القناوية، والذي كان تقليدياً يحضر فيه الديوان و"دربة" و"قراقبو"، وهو ما ساهم في الحفاظ على التماسك الاجتماعي والهوية المتميزة، بحيث قديماً كانت أغلب الزيجات داخلية لتضمن استمرارية التقاليد الثقافية وتحافظ الجماعة على قوتها، وعلى المعرفة الموسيقية والطقوسية داخل الجماعة، ومع ذلك، فإن هذا النمط من الزواج الداخلي قد ساهم أيضاً في عزلة اجتماعية نسبية لقناوة، وهذا ما لاحظناه في بحثنا عند سؤالهم تقول إحداهن: " انا بنت ديوان و راجلي ولد الديوان وكي انا كي هو جدودنا منه وهي هاك نورثوه لولادنا"، وفي استمرار النظرة إليهم كجمع منفصل ومختلف ومنغلق عن بقية المجتمع المحلي، وفي العقود الأخيرة، مع التحولات الاجتماعية والاقتصادية، أصبح الزواج المختلط مع الآخر من أبناء المجتمع (بين قناويين وغير قناويين) أكثر شيوعاً، وهو ما يعكس

اندماجاً متزايداً في المجتمع الأوسع، لكنه يثير أيضاً أسئلة حول الحفاظ على الهوية والتقاليد الثقافية.

إن البعد الاجتماعي للهوية القناوية يتضمن أيضاً علاقات معقدة مع المجتمع الأوسع، فرغم كونهم جزء من مجتمع المغرب الكبير، إلا أنه ينظر إليهم تاريخياً كجماعة مختلفة، وهذه الوضعية أثرت بشكل سلبي، بل طوروا استراتيجيات متعددة للمقاومة والتفاوض والمطالبة بالاعتراف والمكانة الاجتماعية، وإحدى هذه الاستراتيجيات كانت التأكيد على دورهم الروحي الخاص كمعالجين ووسطاء مع عالم الأرواح، وهو دور منحهم نوعاً من السلطة والاحترام، حتى في ظل التهميش الاجتماعي الأوسع.

خاتمة الفصل:

قدمنا في هذا الفصل الأساس المفاهيمي والتنظيري بدراسة الهوية الثقافية القناوية من منظور سوسيولوجي تفاعلي رمزي، بحيث تم الانتقال من رسم الحدود الثقافية لأبعادها كهوية، وكبناء اجتماعي للهوية القناوية، وتفكيك تسطير تاريخ هويتها وذاكرتها الجماعية الإثنية والعرقية للأصحاب السود، كما حددنا مؤشرات القابلة للقياس من إسقاط تمثيل الموسيقى في الواقع كرمز للأساطير، وبيّنا فيها كيف كان قناوي يصنع أفعنته في المجتمع بالمارسات و الطقوس، كما جادلنا تحديد المناسبات والاحتفالات بعدسة تحليلية تفاعلية ورسمية لمسرح القناوي في الديوان وشرحنا أداءهم المسرحي في الجمعيات كمؤسسة باقتراح نموذجين من العينات المدروسة، وأخيراً، تم تقديم رمزية التراث والأداء المشترك كجسر محتفظ به عبر الأجيال. إن هذا الجزء قد أظهر دراسة شاملة لقناوة، وبيّن أن الهوية الثقافية القناوية ليست ظاهرة ثابتة أو بسيطة، بل هي عملية ديناميكية معقدة تتشكل في تفاعل مستمر بين الذاكرة التاريخية والظروف الحاضرة والاختيارات الثقافية الواعية، وحالة قناوة توضح بشكل مثير كيف

أن جماعة مهمشة ومقهورة تاريخياً استطاعت أن تبني هوية ثقافية وروحية متميزة وقوية، بل هوية مميزة و منعزلة تنحصر في بعدها الثقافي الفلكلوري، وتحافظ بالكرامة والمعنى المشترك رغم الضغوط الهائلة للتهميش والعنصرية، وقد شكّلت ثنائية الموسيقى والطقوس محور الهوية القتاوية، ومثلت أشكالاً من المقاومة الثقافية التي تحولت، عبر الزمن، إلى أشكال من السلطة والاعتراف الاجتماعي.

الفصل الثالث:

الهوية الدينية القناوية، الفضاء المقدس بين السماء والارض

تمهيد:

حمل هذا الفصل تحت عنوان "الهوية الدينية: الفضاء المقدس بين السماء والأرض"، وقد تضمن التفاعل الرمزي للممارسات الدينية بين أفراد هذه الجماعة في طبيعة المقدسات وفتح فضاء مقدس بين العالم السفلي والعالم العلوي. وبالتالي نوضح فيه أهمية هذه العلاقة بينهما في الطاقة المفتوحة بين العالمين، ونبين وظيفة الأضحية وإراقة الدم في تفعيل ساحة التطهير المُدَنّسة من قبل البشر.

غير أنّ كل ما هو ديني يدلّ على وظائف كامنة اجتماعية، واقتصادية، وتربوية وحتى ثقافية وغيرها؛ بمعنى آخر تتطلب بوابة فتح طقوس العبور أو طقوس المرور ببناء هوية روحانية مجهولة، وخفية، وسريّة للمريض أو الممسوس من جهة، ومن جهة أخرى هوية كانت مفككة بفعل فاعل تعبدي كما ذكرنا سابقاً في الفصل الثاني. فيجد هذا الزوجي نفسه بين هوية قامت على جماعة سوداء كيفت بين الهوية المحلية والهوية المفقودة التي بقيت في ذاكرة الأساطير المبنية، وانصهارها في ثقافة مغاربية، وشمال إفريقية، ومسلمة، وعربية وإفريقية من جنوب الصحراء، وعليه، يمكن طرح السؤال العام التالي: كيف تفتح هذه البوابة بين العالمين ويتم فيها طقوس العبور؟ وكيف تتجسد في اللية الديوانية؟

1. طقوس الظلام لعبور البوابة الليلة الديوانية القناوية:

ان مفاهيم التفاعل الرمزي والضبط الاجتماعي للمجتمع وتماسك أعضائه وتضامنهم وعلاقاتهم وتنافسهم؛ يظهر جلياً في المناسبات المتعددة والظروف المتغيرة التي تتبعها الجماعة وتحولها واضح: منها الغلق في شهر شعبان، وإعادة الفتح في ليلة القدر كما ذكرنا سابقاً في الفصل الأول، أو في المولد النبوي، والختان، والأعياد الدينية. بمعنى آخر، كل مناسبة يصحبها طقس خاص بفتح وعبور ومرور ثم غلق

وإعادة فتح، وكأنها محصلة تفاعل لإنتاج رأسمال رمزي تفاعلي للفرد مع الطبيعة الخارقة، محوره الإبداع، التشارك، والمساعدة على الاستمرار.

صُمّمت تقاليد وعادات "قناوة" من خلال خلق حلقة ديوانية مستمرة ومتجددة لإعادة انتاج ممارساتهم الطقوسية العبورية، فبالنسبة لهم "ابن الديوان" أو "ناس الديوان"، كما يسمونه. هم أهل لا كغيرهم ومميزين بهوية منعزلة. على سبيل المثال كلمة "بانيا" **bania** – هي تسمية حديثة كما عبّروا عنها "c'est la mode". وكما أشارت إحدى "القناويات" من زيجة أهل ديوان بمعسكر ومسقط رأسها من العاصمة، بأنها تسمية معاصرة لاسم "قناوي" حاليًا، وتستعمل أكثر في العاصمة وضواحيها، مقارنة بمصطلح "**gnaoui**" المستخدم في منطقة الغرب أكثر، والذي أصبح مفهومًا قديمًا "**démodé**" لديهم كما وصفته نفس المبحوثة.

والأصح أنه الأصل الذي يرمز إلى بشرتهم السوداء، غير أنها أرادت التوضيح بأن "القناوي" التقليدي لم يعد فقط من ذوي البشرة السوداء، لأن الاختلاط الواقع اليوم جعل الفرق متنوعة بين ذوي البشرة السوداء والبيضاء. وبالتالي يتضح أنّ التحولات الاجتماعية أثرت حتى في الألقاب القديمة، وأن هذا الرجل يحاول قدر المستطاع الخروج من نعوت الهوية المؤلمة والحزينة التي صنعها له الاستعمار سابقًا، وفي الوقت نفسه يتبرأ منها. فنظرة الآخر له، خصوصًا الرجل الأبيض، تبين قوة الجذب والطرْد الفعّالة والجاذبة. كما أن "بانيا" رجل معاصر واكب الحداثة وخرج من الجماعة المنغلقة على نفسها، مشاركًا نظيره في الممارسات الطقوسية. وفي نفس السياق نرى ان جماعة القناوية المعسكرية يمكن اعتبارها أكثر تحفظًا مقارنة بين الشرق ووسط الجزائر من حيث الممارسات الطقوسية والعادات والتقاليد و الحفاظ على موروّثها القديم.

ومادام هؤلاء تنطبق عليهم مقولة، "الثقافة في الدين والدين في الثقافة"، فالإشكالية تتعلق بنظرة أقليتهم كهوية داخل المجتمع الجزائري خصوصًا، والمجتمعات عامة، وعلاقتهم في تشكيل الطرح الجداري المقدس الرمزي، ومساهماتهم في الخروج من باب الطهارة لتحقيق الذات في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

يؤثر الدين في المجتمع ويتأثر به، وللإجابة على السؤال، ما هي الهوية الدينية للجماعة القناوية؟ يتطلب منا العودة إلى الأصول والغوص قدر الممكن في الممارسات. لهذا يقول الباحث "جاك جوتبوت" Jacques Godbout عند مقارنته بُعدًا ثقافيًا بالبعد الإقليمي في الهوية، فهو يحدّد التعرّف إلى الأرض التي يسكنون بها، التي يزرعونها ويغذّونها، بالنسبة إليهم – الهوية – تتفوّق على فكرة الإقليم وعلى الطابع المادي البحث، وتتخذ قيمة رمزية وحدودًا على المقدس (Matumona & Willy , 2007, p. 21).

1.1. طقوس الظاهرة: المواظبة على الشعائر الدينية:

ان غموض ولبس "الليلة القناوية" المعقّدة يتمحور حول بعض الأساسيات في تشكيل هوية الأعضاء الممارسين لها، بدءً من ظهورها في جلّ المناسبات الشعبية والدينية إلى تدنيس المقدس. فعلى سبيل المثال: الأعراس التي يتحوّل فيها دور الرجل الديواني في رمزيته، هي من الأمور المتذبذبة في الذهن؛ أي ما كان محظورًا من قبل يصبح مباحًا في الاختلاط والتعامل مع الغير، بحكم نوع المناسبة. فالاختلاف مع الآخرين يكمن في نوع سلوكه كشخص ممارس لـ"القرقابو" وزهواني، وباستعمال نفس الأداة "قراقيب" – هذه الأخيرة – التي يختلف حملها في الطرح؛ لأنها الآن أصبحت مشقّرة بالتبخير ومقدّسة داخل فضاء يبتعد عن الزهو والمرح، ويدخل في استعمالات التوبة والوقار والخوف من طبيعة المكان وممن فيه، خوفًا من الغيبيات واحترامًا لترابية الأعضاء "المقدّمين"، ومعنى الرمزية يبقى بين المفتوح والمطلق.

بالإضافة إلى أنّ الطبل، الذي يحمل نفس الدلالة السابقة، وعلى غرار هاتين الألتين فقط، لا يُسمح باستعمال القمبري في هذا التدنيس الدنيوي أو الغلوّ به مع الآلات من منسقات موسيقية أو أسطوانية، وذلك لما يحمله من قداسة عالية، كونه صديق الأرواح وحبيبهم والمفضّل لديهم، كما وصفه المقدم: "هذاك الروح... ما يتوسخس مع الشكيل". فهم يعتبرونه أمير الآلات، وبأنه خاص يميل إلى الإيقاع الإفريقي، ويعتقدون أنه مسكون بالقوى الخارقة التي تساعد في العزف به داخل الديوان. والدليل أنّ المعلم يصل إلى طريقة خرافية تجعل المريض ينجذب إليه، ويتبعه، ويحرك الممسوس لا إرادياً وكلها تصريحات لهم أثناء مقابلتهم. ومن زاوية أخرى وهنا في نفس السياق صرّح "معلم" إلينا: "نتحدّاك إلا سمعته وما حركتني غير كراعلك... مكاش لي ثبت فيه". وشرح شكله الرمزي الذي يميل إلى القارب والسفينة، ولهذا تأثيره قوي على البقية، ولأنّ أرواح المياه غالبية عليه وهي من اقوى الكائنات اللامرئية، ويكون غالبا باهظ الثمن: "البحر ليه ناسه... وناسه واعرين" كما عبّر أحدهم.

نضيف في نفس الصدد "المعلم القناوي" لما له من دافع ديني، حيث يحمل هؤلاء أعلاماً متعدّدة اللون (أحمر، أخضر، أسود، أبيض، أزرق). وما لاحظناه أنها نفس الألوان المستعملة في الديوان أثناء الجذب، مع الهلال في القماش الموضوع على رأس عموده النحاسي، والذي يدلّ على الوجود الإسلامي كرمز من رموز الدين، والحملات التي اشتهر بها المسلمون في حروبهم، والرمزية الطقسية من قداسة الأولياء الصالحين. فهو بمثابة الراية أو اللواء الذي إذا سقط سقطت نعوته الرمزية أو الشرف الذي رُفِع لأجله. وهو يرمز أيضا إلى القبيلة، واستعمل قديماً في الحروب والقتال والدفاع عن المنطقة المرتبطة بعائلتها. وقناوي يجمع خصائص القبيلة فيه، وكأنه يقول: تعدّد الألوان بتعدّد القبائل الإفريقية الموحدة، والهلال الإسلامي كرمز هو من جمعها وصقلها في دين يلغي التعدد، ويشير في تصوّراتهم إلى أنه لا يمنع من قبولهم فيه رغم الأصول العرقية الإثنية والوثنية.

كذلك نفس القداسة تشمل اللباس القناوي، وفي المنع الرمزي لما يحمل من مكانة حسب تغيّر مكان استعماله، من جهة في عدم تدنيّسه وفي نفس الوقت لقداسته المميزة. وكل عنصر له وظيفته حسب الزمان والمكان والإيقاع. فإيقاع الرقص والجذبة واستعمال الأدوات مغاير تمامًا لما في الحضرة؛ والفرق يكون في حركة التحية لدى الديوان والرقص في "الكويو" والقراقيب. لأنّ هوية "القندوز" في القعدة تختلف المشكلة على حرف "U" باللغة اللاتينية؛ حيث يكون المتعلم، الطالب، التابع، المحترم، الملتزم، المنصاع، المقيد حسب إيقاع الطرح، النقي (مطهرا نفسه بالعطر والبخور)، التابع لإشارات وأوامر وممنوعات أسياده. لكن في الجهة المقابلة يصبح حرًا، طليقًا، غير مقيد، يفعل ما يشاء، ويتحرك كما يريد، ويرقص بطريقته المرغوبة، ويعزف بإيقاعه العشوائي دون مشاركة أعضائه من "كويو – بانقو" أو "المقدم" أو "المعلم" أو أن يرقص رقصة الدخول "كويو"، لأن كل العناصر المذكورة تختلف هويتها عمّا هو "قناوي" أو "ابن الديوان".

1. بناء جدار الطرح القناوي، الوظيفة الرمزية الروحية:

قبل الدخول في ممارسات الطرح علينا توضيح المفهوم أولاً:

يشير مصطلح "الطرح القناوي في الغالب إلى فنهـم المختلط بألوان من الموسيقى والرقص ويتخلله ممارسات أشبه بالممارسات الصوفية والروحية الممزوجة بالأصول الإفريقية، له إيقاعات يُعتمد فيها على اللكنة الإفريقية، قد تكون قوية جداً أو متوسطة الإيقاع مع استخدام آلات أبرزها آلة "القنبري" من اللوح الخشبي و"القراقب" (صفيحات معدنية تُصدر أصواتاً إيقاعية)، غالباً ما يرتبط بطقوس تشبه "الحضرة" وحفلات تغمرها رقصات وجذبة جماعية ويعتمد فيها على ارتداء ملابس (عباءات) مع حمل رايات بألوان مختلفة (الخمسة المعروفة في الديوان المعسكري)، حيث يرمز كل لون إلى دلالات روحية معينة؛ باختصار يمكن الإشارة إلى أن الطرح القناوي هو جلسة أو قعدة دائرية شبه مفتوحة على شكل حرف لاتيني "U" وكأنه باب ومدخل

لمرور الحضور، بالأخص المرضى والممسوسين لممارسة حركاتهم وطقوسهم، حيث يمكن اعتبارها كفقرة استعراضية تقدمها الفرقة من "معروف" مقدم او مناسبة معينة، يتوسط هذه الجلسة " المعلم" بعزفه على آلة " الروح" وبجانبه أحيانا صوت "كويوبانقو" ومساعد "الركيزة" وعلى كل من يمينه ويساره "القناديز" بالضرب على الصنوج، ويتشكل داخلها مساحة خاصة كفضاء لدخول المرضى الى حلقة الرقص هذه المعروضة وفي نهاية فتحته يقف كل من "العريفة" و"الشاوش" كشخصين يسهران على ملازمة ومتابعة "الطرح" ومن يقوم فيه للجذب او الرقص حاملين كل لوازم السهرة في صندوق خشبي به كل الأدوات والوسائل واللبسة وغيرها، والتي ستعرض وتستهمل عند كل "برج" من "الأبراج" المذكورة سابقا. أهمها إناء "مجرم" البخور والذي يرافق بداية ونهاية جلستهم الطرحوية ويكون بالضبط موضوع داخلها لتطهير المكان وحمائتهم من الأرواح الغيبية.

تعمل طقوس الممارسة عند أهل قناوة، ومنها الطقوس الأضحوية في الوعدة بالذات، على تثبيت الجماعة وتمسكها بهويتها المحلية وحتى الدينية. كما أنها تمنح قيمة مهمة من خلال تعزيز التلاحم الاجتماعي كصفة للجماعة عبر الشعور الجمعي؛ أي أن لها وظيفة الإنتاج وإعادة الإنتاج في مختلف المناسبات والأعياد الدينية. حيث تلعب دورًا هامًا في المجتمع. ونلاحظ ذلك على سبيل المثال في طقوس العبور عند تقديم القرايين قبل يوم المبيت، سواء في الهواء الطلق أو تحت النجوم، بنية الصفاء والتطهير، أثناء وضعها على المائدة أو خلال استعمالها وطبخها أو توظيفها في الوعدة يوم الخميس وغيرها. وتعود هذه الممارسات إلى أن خلق الوجودية المقدسة هو بعد أنطولوجي في ثقافة الإنسان.

إن دفع مفهوم "المقدس" إلى تحديد معناها العام في التجربة الدينية يجعل المصطلح عادة يقف على التقيض من الأطروحة التي تقيم ثنائية مع "المدنس". ويشير المقدس إلى كل ما يترك أثرا أو قوة أو مظهرًا خارقًا في الذات الإنسانية. ويعود الجذر

اللغوي لكلمة المقدّس في اللاتينية إلى مفردة **Sacer** بمعنى؛ ما هو حكرٌ على الآلهة، وفي الوقت نفسه ما يُثير الرهبة. وكذلك مفردة **Sacrificio** المترجمة إلى: القربان، والأضحية، والذبيحة، والتي تتضمّن معنيين متضادّين في آن واحد: "إضفاء القداسة على الشيء" أو الهلاك موتًا. (Edmond Doutte، 489 : 1909).

نلاحظ من هنا أنّ الوظيفة السوسولوجية، باعتبارها وظيفة تطهيرية، هي التعبير المؤسّساتي عن النزاعات لتفريغ شحنات التوتر والاضطراب. وتقول إحدى المبحوثات في هذا السياق مؤكّدة: " لو كان ما نحضرش الديوان، خاصة الذبيحة، نحس روعي ناقصة، ومرانيش ألأز، يا أختي، متبعين العادة. وهذه عادة لجدودنا ما هيش ساهلة وطريقها صعبة بزاف، واللي ما يحترمهاش ولا يغلط يخلص".

وفي الوقت نفسه، تدعم هذه الطقوس النظام القائم، خصوصًا في الأنساق الإفريقية، حيث تعكس امتيازات تُمنح للرجال دون النساء، رغم أنّ التعبير الظاهر عنها يأخذ شكل صراع. ومع ذلك فهي تدعم بشكل متناقض تماسك الجماعة اجتماعيًا، وتُظهر النزاعات السلطوية بين أفرادها: بين المقدّم والقناديز، بين المريض وجماعته، بين الشيوخ والشباب، بين الرجل وزوجته، أو حتى بين العرق الأسود والأبيض؛ أي أنها تنظم العلاقات داخل الجماعة وخارجها. إضافة إلى ذلك، تقوّي العلاقة بين الجنسين والفئات العمرية، وهي وظائف كامنة في الفكر الكوسمولوجي والبيولوجي.

وهنا يصرّح "عبد الله حمودي" في بحثه بالمغرب حول الفاعلين الاجتماعيين أثناء ممارسة الطقوس:

إنها تميز البشر عن الآلهة، وتفرّق بين الكائنات اللامرئية والمرئية، وتفرز بين البشر أنفسهم؛ حيث تُقدّم الأنساق الرمزية للذبيحة، سواء المطبخية أو الغذائية، لدى الفاعلين، على شكل دراما رمزية في علاقة الذبيحة بالذابح، بما يشير إلى اكتمال الذكورية. (حمودي، 1010، صفحة 166).

وبالتالي، فإنّ الثقافي يندمج ضمن الديني في العمل على تقوية الإيمان وتقديم العاطفة الروحية، فضلاً عن دور الوسيط للانتقال من حالة إلى أخرى؛ أي من النجاسة إلى القداسة (حمودي، الضحية واقنعتها، 2010، صفحة 19).

ويرى "يوسف شلحت" في السياق نفسه عند حديثه عن بنى المقدّس والقدسي أنّ المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية ويستهلكها؛ أي أنها ليست فوق التحليل والنقد، بل هي كغيرها من الظواهر الاجتماعية. وهذا يعني إرجاع الخيال الديني إلى الخيال الاجتماعي (شلحت، 2003، صفحة 13).

وكّلما ازداد الإنسان فهمًا للطبيعة، كلما سيطر عليها، وأصبح احتياجه إلى الدين أقلّ أمام التفسير العلمي. فقد كان يصلي ويضحى ويقدم القرابين ويمارس الطقوس لكل شيء: للمطر، للمرض، للمسّ، للعلاج... الخ، وهي وسائل للسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها. فإن استطاع الإنسان أن يوفّر ما يكفيه من طعام وشراب، لم يعد بحاجة إلى الصلاة والذبائح ولا إلى التضحيات الروحية أو فتح بوابات الطقوس العبور (إيريك، 2003، صفحة 97).

كما أنّ التفاعل الاجتماعي يسهم في ترسيخ الحياة التقليدية للجماعة، ويدعم شبكة التواصل بين الأجيال الحاضرة والأسلاف الغابرة، فضلاً عن تعزيز التجانس بين عناصر البناء الاجتماعي الحديث في ممارسة الانتشار الثقافي الواسع (الباقي، 1971، صفحة 99).

وترتبط بعض الممارسات الشعبية بتقديم النذور عند أضحية الأولياء، بالاعتقاد أنّ القربان يشجع ذوي الكرامات على الشفاعة، أو يجلب زيادة في المحاصيل الزراعية والحيوانية، ويُبعد الشر والأمراض، ويزكي الأموال. وقد تمت عمليات الانتشار قديماً عبر السفر والهجرة والتنقل والغزو، مما ساعد على تطوير ونقل العلوم والتأثر بها. ويمكن الرجوع إلى الصياغة الحديثة للمفهوم التي ترتبط بالظروف المكانية والزمانية

داخل المجتمعات، إذ قد يحدث الانتشار صدفة أو بقصد وترتيب مُسبق، كما هو الحال عند هذه الجماعة عبر وسائل التواصل الاجتماعي أو الإيحاء أو الاقتباس من جماعات ثقافية مشابهة.

وتعتبر نظرية الانتشار الثقافي—التي تناولت فكرة انتقال العادات والتقاليد والأفكار واللغات والأديان من حضارة إلى حضارة—ظاهرة نشأت عام 1940 على يد مؤسسها "ألفريد كروبر"، الذي يعدّ أول من استخدم المفهوم في كتابه "انتشار المثيرات". وتتناول هذه النظرية أساليب انتشار العلوم والأفكار والاختلاط (خطيب، 2021، صفحة 100).

وتتشارك هذه الجماعة القناوية رمزياً مع جماعات أخرى في مفهوم عقيدة البركة من خلال طقوس الثور؛ حيث يشمل هذا الطقس مجموعة متنوعة من الممارسات الثقافية والدينية والرياضية، ويستخدم الثور كرمز للقوة المرتبطة بالطقوس التقليدية، مثل البقاء على ظهره أو مصارحته وهو هائج كما هو الحال في إسبانيا وأمريكا اللاتينية. وقد كان الثور رمزاً للخصوبة والقوة في ديانات قديمة مثل السومرية والهندوسية. ولهذا تعدّ القرابين والكباش القوية رمزاً لقيم التضحية الاجتماعية، وعلاقة الثور الأسود بابن الديوان علاقة قوية ومتينة تحمل بركة روحية عظيمة في معتقداتهم. ويتم إلقاء اللوم على الأضحية للبراءة من الذنوب، وتُستخدم كآلية دفاعية لتوجيه الغضب نحو فرد أو مجموعة ضعيفة. وهذا ما نلاحظه عند الجماعة القناوية في يوم الاحتفال بخروج الثور الكبير أو العجل، حيث يغمر الفرّح الجميع مع استعمال العنف في جرّه وربط الحبل حول عنقه.

ويُعدّ هذا المسرح الطقوسي عبر ملاعبة الثور أو الركوب عليه أو لمسّه وسيلة لنيل البركة واستشراف مستقبل ناجح، وكأنه رمز للانتصار وإبعاد المخاوف الصحية والاجتماعية والنفسية. وهي رمزية تلعب دوراً مهماً في إبراز هوية الفرد: "أنا موجود.

أنت ترى قوتي وصبري وعدم استسلامي، ولي هويتي، وأنا حر ولست معزولاً عن المجتمع". ونرى هذا أيضاً عند السود في جمايكا وجزر الأنتيل أو الأمريكيين في "الغيبيتو".

وعندما تواجه أي جماعة أزمات دينية أو عقائدية أو اجتماعية، تتصاعد التوترات ويُبحث عن "كبش فداء" يُحمّل وزر المصائب. وقد فسّر رينيه جيرار ذلك بآلية **Scapegoating / Bouc émissaire**، حيث تُستهدف فئة بريئة لتوحيد المجتمع المتنازع مؤقتاً عبر تفريغ العنف، وتنتقل الرغبة في المحاكاة بين الأفراد مما يؤدي إلى التنافس والعنف، وينتهي باختيار الضحية (جيرار، 2009، صفحة 421).

ويعيد الاستقرار بعد التضحية بحيوان أو غيره التوازن إلى النظام، وتُستأنف الدورة من جديد. ولهذا فإنّ فهم هذه الظواهر يتطلب تحليل الأساطير والدين وربط الجماعة بالمقدس وبالطقوس التي تمارسها، والتي تميّزها عناصر أساسية في التجربة الدينية مثل الخضوع والخشوع والإحساس بالفعل الطقوسي.

وعليه، فإنّ دراسة الدين من الزاوية السوسيولوجية والمنظور الوظيفي تساعد في تبيان النسق الديني كجزء من البناء الاجتماعي المؤثر والمتأثر. ولو طبقنا هذا المفهوم الوظيفي لوجدنا أنّ الدين حاضر دائماً في كل المجتمعات، حتى غير الدينية منها. ورغم كثرة الدراسات حول الدين في المجتمعات البدائية، إلا أنّ هناك أحكاماً نظرية راسخة يمكن اعتبارها أساساً لتحليل جديد و متميّز، خصوصاً في المجتمعات الحديثة مثل مجتمعنا الحالي، ومنها دراسات وظائف الدين عند دوركايم وروجيه باستيد وغيرهما.

3. الممارسات الدينية في الشخصيات ومكانة الأولياء الصالحين:

كما رأينا سابقاً في الفصل الثاني أن جلّ الطقوس المذكورة لا تتألف بالأخص في الإطار الديني، ولا تتركب دائماً إلا بمراحل تمهيدية أو تحضيرية في قواعد معيّنة سريعة التأثير، فهي تُهيّئ للرباط الرمزي مع المعبود أو الخليفة مع خالقه. من هنا يكون

المفهوم والممارسة في غاية التعقيد، ما أدى بدوره أيضًا إلى تعدد الموضوع والقراءات فيه.

أحيانًا كانت المناسبات معيّنة ومحددة ومؤقتة لفعل أو تصرف بعد الورع والتقوى والاستعطاف الإلهي. ببساطة، الجذب أو الرقص والاستماع إلى "الأبراج" هو عبارة في نفس الوقت عن تعظيم الأموات، أو الشخصيات، أو الأولياء الصالحين، أو الأنبياء، أو أبطال مجهولي الهوية كشخصية "جانقورما" (الرجل الأعرج). يشير أهل الديوان إلى أن التغني بهذا البرج غير مفهوم، لكن شخصيته تتحدث عن رجل مبتور الرجل يحاول التقرب من الله بالعبادة ليعينه وينظر إليه، حتى إن طريقة التغني به تقترب من كونها إيقاع حزين وصوت كئيب. تنتهي القصة به وهو ينادي ابنته للمساعدة، وكأنها رواية تحكي تفاصيل حياته البائسة. هذه الشخصيات وغيرها هي فئة من الأفراد، يقوم الديوان بالمحافظة على أساطيرها المروية عبر الزمن وبتقديسها، حتى وإن كانت مجرد أداء في طقوسهم الليلية، إلا أن من واجب المنظومة الديوانية ألا تنساهم وتذكرهم في كل مرة. هنا يعمل فضاء الطرح في ظروفه المتغيرة والمتنوعة على إحياء الذاكرة الجماعية والحفاظ عليها زمانًا ومكانًا، ولا يهم من تكون، المهم هو ألا ينساهم.

القناوي مثل غيره من المجتمعات، له نذور للذبح وهبة لشيء معين من أموال أو المشاركة في الوليمة أو الوعدة... ما إلى ذلك. تكون عبارة عن غذاء روحي لشيء ذو أهمية محددة، وله قداسة معينة، أو كأن تُضفي القداسة عليه، ما يعطي صفة رمزية لهذه الأعلام المختلفة كسيدي عبد القادر وسيدي موسى وبابا حمو وسيدنا علي وماريا... وغيرهم، تقريبًا بها إلى الإله ليتقبلهم ويشفيهم في هذا العالم الخفي (الباطن) ولمحادثة هذا الإله بطريقة غير مباشرة.

إن الكلمات المرددة لعدة مرات في الغناء "يوب يوب أنا مرياما yop yop — ina miryama مع القفز والرقص تعني بالنسبة لهم: يا سيدتي مريم العذراء الطاهرة "مريم"، ها أنا أرقص لك، تعظيمًا وتمجيدًا لك على صبرك وتحملك حسب ما فسروه. فهذه الطقوس ضرورية للحفاظ على المعتقدات القديمة، وإن كانت رمزًا للديانة المسيحية، تُؤسّس لوجود الجماعة وتحافظ على توازنها وتلاحمها، فالاحتفالات وتبادلات الهدايا تخلق جوًا يجعل ممكّنًا وممتّعًا للعيش معًا.

يتحدث "دينز ومارتان" أن مثل هذه الطقوس تعيد تكريس الرباط الاجتماعي (lien social) في كل مرة بحكم أن الطقس يتكرر باستمرار، وتعيد ممارسة الأضحية إحياء القيم. والمبادئ التي تعتبر كبحا أخلاقيا في أعين أعضاء الجماعة، بل هي شعائر تنشئ حقيقة العلاقة في المجتمع، وأي طقس له فعل أو تصرف رمزي (Denis & Martine , 2017, p. 200).

وتبين "ماري دوغلاس" Mary Douglas أن الحفاظ وتكرار البركة التي يعطيها المؤمن أو المعتقد في معناها الجوهري؛ هي في جل الطقوس وفي حياتنا اليومية، وتُبنى العلاقات بين الأفراد وارتباطهم ببعضهم البعض. ومن هذه الطقوس الشخصية أو الجماعية، هناك التي لها فعل النقاوة أو الطهارة، بالتالي تأخذ ألوانًا ثقافية متعددة في المجتمع، تضمن صلة الأفراد فيما بينهم، كما أنها تعطي صلة بالحياة والنظام العام داخل المجتمع (Jeffrey, 2004, p. 211) وهذا ما نقصده بالشخصية الكاريزمية في الأساطير القناوية.

4. العلاقات التفاعل الأخوية والانتماء الرمزي للديوان:

إن تقسيم الأدوار والعمل الوظيفي مهم جدًا، وهنا يلعب كل فرد وعضو في الجماعة دوره الأصلي أو الذي نُصّب من أجله في الديوان أو كشخص مريض أو ما إلى ذلك، والسبب هنا لخلق المعايير اللازمة في ضبط الفرقة أو في عدم الإخلال

بتوازنها. فكل منهم له وظيفته الخاصة، والوظيفية الدينية تلعب دورا هاما داخل الطرح الديواني، فمثلاً:

- **المقدم:** يلعب دور الشخصية الكاريزمية والقائد في كل المناسبات انطلاقاً من حالة جلوسه في الطرح. واللافت في الأمر أننا لم نصادف المقدمين في سن أقل من 60 سنة في عينتنا المدروسة، ببساطة لأنه سيد الطقوس، لما له من خبرة في الحياة والممارسات، كما أنه حافظ البنود والقوانين، ملّم بأمور الديوان، يترقى بالتكليف وليس بالانتخاب أو الاختيار. منصبه الحساس يكون في الإدراك الذاتي لخطورة فتح بوابة الشعائر والطريق الوعر الذي سيتخطاه، بالأخص في تقديم القرابين والذبح. على الكل أن يتبع أوامره ويطيعوها، ويحافظ على أسرار الجماعة ويراقب ويصحح الأخطاء، ولا نجد مناسبة إلا وهو في مقدمتها نسبة إلى تسميته؛ بأن يلزم دائماً أن يكون في مقدمة الأشياء. فالتسلسل الذي لا نراه في الطقوس من البداية إلى النهاية يكون هو المصرّح له. ليس هذا فقط، بل يفوق كونه عاملاً أو عضواً عادياً؛ وهو من يرخص للمقادير القادمة واللاحقة بأن يكونوا أهلاً لهذه القيادة. فإن توفي وكان له وقت، من مهامه أن يورث ويكلف المهام لذوي الكفاءة العالية، تكون إما بفعل رمزي عن طريق حركة باليد كالإمضاء أو بالبصق عليها، أو بإعلام طائفته أن هذا هو الشخص المناسب لجماعتنا.

ويوم ترسيمه يكون يوماً مميزاً يُحتفل به إما بمعروف أو زردة تُقام لأجله. يدرس "القناديز"، وأحياناً ينتقي الأعضاء ويعلمهم على يده. شخصيته تستدعي القداسة نسبة لبركة المرافقة له؛ كونه على علم بطرق الشفاء أثناء فتح بوابة الطقوس وعبورها، وأيضاً طهارته الدائمة والضرورية لنقاء فضاء الحضرة. وهو من يضع طقوس "التبنيات" بمساعدة الآخرين، وطريقة تحضير الروينة في برج حمو الأحمر من أولوياته. والوسائل المستعملة تحت النجوم من: بيض، وحناء، وملح، وعطور، وحليب، وبخور، وطيور... وغيرها، هو من يقوم بتبخيرها رفقة الثور الأسود والأصاحي الحيوانية، يوماً قبل الخضوع للوعدة. فلا يجوز لأحد أياً كان أن يلمسها قبله إلا بعد

تقديمها للأطفال، وتُعاد الكرة ليتسلمها بالمعكوس أثناء الذبح. وهنا نلاحظ أن مهمة هذا الفرد في غاية الحساسية والضرورة في الديوان، لكنها تختفي هذه القداسة مع المهرجانات والمسابقات المبرمجة الحديثة.

ننتقل إلى الأهمية الدينية الرمزية للأعضاء السود، كالمقدّمة (العريفة)، والشاوش، والمعلّم إلى القندوز والكويو-بانقو مع الركيزة والمريض. كلهم دائمون مثل الأول. فالمعلم مع روحه المسكونة من "القمبري" مثلاً كجزء مهم في الحضرة، لأنه هو المايسترو الكبير في العزف ورئيس الطرح، إلا أنه لا يتقدم لكل الأشياء، مثلاً كالذبح وأمور أخرى. يتم اختياره باقتراح الجمع أو الجماعة أو بالانتقاء القبلي أو بالوراثة. يتعلم الفنون أو الفن بالموهبة، مهارته تُلاحظ في انتقاء الإيقاع المناسب الذي يوائم الأبراج والطرح، رفقة "الكويو-بانقو" (المغني).

كما أن المقدّمة (العريفة) الملمّة بمعرفة الأمراض ودوائها، وطقوس الديوان، ورغم حملها للقب المقدّمة في العنصر النسوي، إلا أنها لا تتقدم على ممارسة الطقوس مثل العضو الأول، فهي لا تتقدم، ولا تحكم، ولا تنتهي بالوعظ مثله، ولا تضع القوانين، بل هي العالمة والمكتسبة لأمر الديوان فقط وفي مساعدة المرضى، والحافظة للعادات والتقاليد، وهي من تُصاحب جنس الإناث أثناء حالة "البوري" أو صاحبة النوبة والجدبة.

ومن المهام الموزعة ذات الجدية نجد صاحب الصوت والحنجرة القوية الصاخبة مع ركيزته في الشد والمد لخانة(نوتات) الأغاني؛ ولا بد من توفرهما لذاكرة حفظ الأبراج، وهو الجزء المهم في المحافظة على أساطير الجماعة، لأن الطرح يحمل ألفاظاً ولهجة إفريقية ومحلية متداخلة مع بعضها وغير مفهومة. ومن بين كل الحالات للفرق المذكورة والمدروسة كان هناك كويو-بانقو واحد ذو بشرة بيضاء لأنه "مبيوع" كما صرح هو، وإن ضبط التوازن مع مساعده في بعض القصص: "دابوا - بابمرا -

هوسا - خلاوي - ميقزو... إلى آخره، مع "القناديز" كمحاولة في التوفيق مع العنصر الذي خلق الحدث أو الديوان لأجله وهو "مول البوري" (المريض)، كرمز لنوبة يختلف فيها الأسود عن الأبيض في اضطرابه أو تفوقه، ولما له من تفوق في الجسم العرقي الأسود.

5. الاعتقاد في شرعية الطقوس الرمزية نموذج البلالي في التصوف القناوي:

تتضمن بعض مظاهر قناوية ممارسات في التصوف الإسلامي، فهم لا يعتبرون أنفسهم خارج الدين؛ فنجد منه الطرق مثلاً: (العلوية – التيجانية – الرحمانية – القادرية – الشاذلية)، إلا أن الطريقة القناوية تختلف؛ لكن مسألتها مثل البقية في رغبة الاقتراب من المقدس للاستفادة بشكل أفضل من بركته، والشعور تمامًا بأنهم مسلمون.

إن "باسكون" يحيط النقاش الديني من القلق اللاهوتي، جنباً إلى جنب مع استيراد فرعية الطقوس والأغاني الصحراوية. ومع ذلك، منذ الستينيات: "أصبحت موسيقى قناوة أكثر شعبية مزعجة للسلطات الأرثوذكسية الصوفية، لأنهم يترأسون القعدة في تكريم الصحابي بلال وفي التفاوض المنتج الموسيقي، كطائفة بسلطة لاهوتية تناقش طقوس الصلاة الصوفية." (باسكون، 1986، صفحة 83)

إن الصلاة ودعوات الشكر في الوعدة تتبعها أو تصاحبها قرابين وأضاحي، وهذا معلوم في جميع الديانات. أحياناً تكون عبارة عن ابتهالات وتضرع وتذلل، تأخذ صفة جماعية للحصول بطريقة أو بأخرى على الحماية الإلهية، وجمع أوسع، وغفران كبير، عندما تُوجّه لربّ محدد معيّن نعبد.

ينص "نور الدين طوالي" على أن الممارسة الجزائرية للحج مثلاً، خلقت الدعوة للتنافس الاجتماعي، وهو بدوره يؤدي إلى التمايز الاجتماعي الطبقي الذي يختلف فيه الطقوس حسب درجة ورقي كل طبقة، نظراً لتفاوت وتباين الإمكانات المادية (طوالي، 1998، صفحة 95).

كما يوضح "جون مازوناف": "Jean Maisonneuve إن الطقوس موجّهة لقوى ما فوق الطبيعة (الخفية)، أو لسمو شخصية رفيعة المقام لها كرامات، تحمل وظيفة الدفاع عن الجماعة، علاج مرض مستحضر من القوى الغلّيا، غرضها تحقيق أمنية لشخص، أو خصوبة الأرض الزراعية، أو طول عمر شخص، أو الشفاء من الأمراض... إلخ. وهذا بصفة خاصة، أما بصفة عامة فتكون لتقديم النصر والازدهار لأمة أو مجتمع بحد ذاته (Maisonneuve, 1995, p. 33). فمثلا وظيفة الأضحية الأولى هي التمسك والتقرب من المعبود لمسافة قريبة جدًا. أما الوظيفة الثانية فتهيئة هذا الانفصال أو الانقسام بين العالم الماورائي والعالم البشري، وفي نفس السياق تهيئ لبعد أحسن وأفضل بين الناس فيما بينهم.

لكن إذا ما قرّبناها مع قول "رونيه جيرار" فليست شيئاً من هذا القبيل؛ هي مجرد عنف بشري نقوم بتقريغ غضبنا فيه لنمتصّ هذا الاضطراب والانفعال والقلق الوجودي. ولهذا كانت الطقوس الأضحوية من أجل إنهاء هذا العنف البشري خارج الجماعة؛ أي تكون فاصلاً بين قبيلتين مثلاً أو طرفين في إنهاء النزاع أو إنشاء السلام بينهما (جيرار، 2009، صفحة 421).

من هنا يتحدث "لوسيان سكوبلا" Lucien Scubla عن هذه الوظيفة كطقس انفصالي، على عكس ما يقوله "كلود ليفي ستروس"؛ إذ إنها تنشأ من اتصال بين ميدانين أو جزأين منفصلين (الإله والإنسان). فكما بيّن "لوك دي أوش Luc de Heusch" هي عملية ليست للالتقاء فقط، وإنما حتى للانفصال والتجزئة (Scubla, 1998, p. 50).

لقد كان تقديم القرّبان والأضاحي شائعاً منذ القديم، ومن علامات ذلك أنه في سبيل ضمان قوة الجماعة، فالفرد مهما كان متكافلاً مع عشيرته وقبيلته على الدوام، كان يشعر أيضاً في هذا الطور من النشوء الاجتماعي أنه مدين لأهله، وهذا بالذات ما يحسه

القناوي في تأليفه الرمزي داخل الديوان بينه وبين بني جنسه من اخوانه قناوة في التقرب الى الله، بحيث إن تمسّكه بالجماعة يفرض عليهم حمايته والدفاع عنه من الأذى الخارجي. وبالتالي، فإن المشاركة في الوعدة مثل التي هي عند اهل التصوف مع نحر الذبائح الذي يعد تكفير لذنوب القناوي وذنوب الجماعة ككل، إذ تتحمّل رجسه وأعماله المثقلة لكاهله.

يقول "يوسف شلحت" إن المكيين قديمًا كانوا يقدمون الأضاحي في المناسبات للاتحاد القبلي لفرض الدفاع عن التراب. وكانت الذبيحة والولائم عامة، حيث إن الكاهن أو المعتقد يتوق لتطهير نفسه كليًا بهدف إيلاف حميم مع المقدّس، ولا يمكنه إتمام هذه الشعيرة إلا بهدي نفسه (أي الذبح لتكفير الذنوب). وهذا الاستهلاك يولّد فيهم اتصالاً بالمبدأ القدسي، أو بمعنى آخر هي وجبة تقام لضيافة الإيلاف كل موسم، لكنها أيضًا وسيلة لتغطية نفقاتهم (شلحت ي.، 2004، صفحة 127).

وهنا تُعتبر الوظيفة العامة الرمزية هي التنقية بالأضاحي إمّا بالحرق أو بإراقة الدم؛ أي تحويل الشيء الممتلك من القوة إلى حيوان مذبح، أو ما يسمى إزهاق شيء محسوس ومادي (الذبيحة)، ليبقى الإنسان هو بذاته على قيد الحياة. كما أنها وسيلة تؤثر بها على القوى اللامرئية للدخول في اتصال معها. فالأضحية طقس من النوع الذي يتضمن الكثير بسبب أغراضه المتعددة (الظرفية، الطلبية، التكفيرية)، سواء بالنسبة للجماعة أو للفرد، حيث تُعتبر الغذاء المفضّل والقريب للآلهة.

وفي طريقة التبخير واستغلال اللحم ولطخ الدم أو إسالتها على الأرض، فهي تعمل عمل الحماية لشعبها وأفرادها، وتؤسس وتوحّد المعتقدات الدينية. فمفهوم الوحدة الرمزية القبلية التي تقدم قربانها للمعبود أو للرب أو لمن يملك روح هذا الجسد المريض - المورد الأساسي للقناوي - موجود في المقدس، هذا الأخير الخطير والمعدّي والملبوس والذي يخاف منه الأسود باجتنابه وإرضائه وتقديم كل ما يريده. وعليه تكون

الذبيحة المعوّض والبديل عن هذا الضبط المتوازي لديهم وداخلهم أمام الآخر من الجماهير، والذي خلّفته القداسة المضافة عليه.

وبهذا الصدد تحدث "روحية باستيد" بأن وظائف الأضحية تكمن في الوظيفة الدينية أولاً، والمتعلقة بالأصل بالإيمان والاعتقاد بدين معين، ثم تطوير هذا الإحساس والشعور الديني باقتراب الإنسان من ربه. بالإضافة إلى هذه الوظيفة هناك الوظيفة الاجتماعية التي ضربت السوسيولوجيين وأعلامهم في الطلبات والأمنيات الخيرة والحسنة للأرباب، عن طريق وسيط لضبط الجماعة؛ أي لضمان السلام والحرية والأمان من جهة، ومن جهة أخرى بقوة الدم الفعّالة في الرابط العائلي (الأسري) والقرايبي والوطني (Bastide, 1947, p. 99).

وما تقصده هنا أنها تتحرك عبر الأجيال، ويكون الاشتراك القرباني في الهوية الموحدة ودورها الالتحامي لبناء الطوطم - على حد المفهوم الدوركايمي - وللمحافظة على عادات المجتمع وتقاليدته في شعورهم التضامني. فكل ما تحمله من صفات الرمز والدم والعنف والمقدس والقربان أو الهبة يجعلها علاقة صعبة ومعقدة، على شكل علاقة مركبة بين هذه المعادلات: (العنف/الأضحية)، (المقدس/الأضحية)، (الرمز/الأضحية). كما تعطي معرفة ديناميكية لهذه العلاقة، ويكون مدى تأثيرها في تشكيل المجتمعات الإنسانية على أساس المحاكاة.

يعتبر "كاميل تارو" Camille Tarot أنها ممارسات الجماعية للدين لها رابط اجتماعي وطيد، لكن أصلها غير واضح تمامًا مع العلم أنها أصبحت الشكل النموذجي في كل السلوكيات والمعاملات التعبدية في الأديان. فمثلاً في القديم لم تكن هبة للإله فقط، بل لآلهة ثانوية؛ هي بحد ذاتها تخرج من الطوطم، ووظيفتها حيوية وإحيائية (فكرة إحياء إله عن طريق ذبيحة لنعرف بها حيوية الطوطم) (Tarot, 1999, p. 227).

وفي نفس السياق؛ يعتبر مسرح الميدان مع الأكل الجماعي للوليمة أو "المعروف" لأهل الديوان، والذي استعمل فيه "الغذاء الأضحوي". يؤكد المفهوم أن هناك أسبقية للأضحية على الأكل القرباني؛ فالأول طريق وواجب اجتماعي، كما أنه رابط مقدس لوجبة جماعية بتقسيم اللحم المقدم. ويأخذ الحيوان - مثل الثور الأسود أو العجل أو غيره - صفة القربة، ويلعب دمه دور قرابة الربط مع الغذاء، ويعطي القوة في التعرف على المجتمع الزنجي من الرباط الدموي.

كما قال المبحوثون: "هنا قاع عباد الله، مشي غير حنا لعبيد، قاع عنا عرق يسطر واحد، ناكلو ونوكلو البيض معانا". فالأكل الجماعي الخارجي والداخلي بالنسبة لهم - أي هم والآخر - هو لنفس الحيوية، ليتقرب الجميع من بعضهم. حيث تكمن هنا الأهمية الرمزية لهذا الارتباط، أي لما للغذاء الجماعي من أثر على الحياة الاجتماعية وإعادة إحياء الجماعة ووحدتها في المجتمع المحلي، وبين "المحلة" mhalate وغيرهم، بل حتى "قربة" graba و"المحلات" mhalate الأخرى.

حاول "هنري هوبرت" Henri HUBERT و"مارسيل موس" Marcel Mauss تفسير هذه الازدواجية، وذهبا إلى أن الأضحية هي عنصر أساسي داخل العديد من الديانات التاريخية، فبواسطتها يعانق البشر عالم الألوهية، بفضل التوسط الذي يضمه الكاهن عبر ممارسات طقوسية، ويذهب الدارسان إلى أن تحويل الحيوان الأضحية إلى كائن مقدس، يتطلب التضحية به وفصله عن عالم الأحياء، بهذا المعنى يتقابل المقدس مع المدنس (Profane) مع ما يبقى خارج الحرم القدسي، ولإسداء الشكر إلى الآلهة (أكوافيفا، 2011، صفحة 10).

في الأخير، ما نقصده هنا بالوظيفة الرمزية عند قناوي تتغير من العامة حسب المخطط السابق للشرح، بأنها مادة مشتركة تنتهي وتكمل الأجزاء التركيبية؛ أي تأخذ صفة إضفاء القداسة دائماً، والمضحي فيها دائماً يكرر الفعل أو هذه الحالة الموضوعية

وما سيأتي منها في شكلها التعبدي والتطهيري. إن هذه التغيرات التركيبية لها مدى طويل وأحياناً مؤسساتي عندما تتعلق بروح داخل الجسد في طلب الصفح، مسح الآثام، إبعاد الخطر والشر أو ما شابه، وهي عامة لدى كل المجتمعات، والخاصة بتغير عندما تنتبنى ممارسات وأصاحي متعددة ويدخل اسم المقدس ودوره في الاختلاف بين الكاهن المضحي والمضحي نفسه، والنتائج المترتبة والمتروكة والمتحصل عليها، فأصل نهاية الطقس يعود على الفرد أو المضحي نفسه والكاهن بإضفاء القداسة تلك؛ إذ الفعل هنا يبدأ وينتهي بالمضحي الفرد، وبأن يضع نفسه محل التنقية والاستعطاف والتوسل في طلب هذه القوة الإلهية، وفي الغذاء المقدس مثلاً: كشرب الدم وانتظار مجيء العفو منها، وتصبح قيمة بحد ذاتها للأضحية خاصة.

ومن منظور آخر في علاقات التفاعل والانتماء الديواني أثناء المهرجانات، ينتقل الديني بصورته مختلفة؛ حيث نجد القطاعات الثقافية والتجارية والإدارية ... وغيرها، بغض النظر عن محتواها الذي يكون في بعض الأحيان ذو بعد خلقي ديني وإرشادي واجتماعي أو حتى سياسي في بعض المرات، نرى أن التكفل بالأعمال الشاقة والصعبة من التحضيرات والدعوات والعزائم ... وغيرها، يتم بالأدوار فيها من المرأة عندما يكون لها دور في الإلمام بالأسر واستقبال الضيوف الحاضرين بمنزلها أو بالمحلة (تقريباً نفس المفهوم في الزاوية) وخلق جو حميمي بين العائلات في التعارف ولم الشمل، وحتى الأطفال نجدهم يلعبون دوراً كبيراً في لبسهم الرمزي القناوي وأحياناً يكون هو مصدر الاحتفال في الميلاد أو الختان أو في جلوسه بالطرح أو مشاركته في الليلة بالجدب والرقص "رقصة كويو"، أو في تسلم مهمته يوم الوعدة بحمل القرايين "المبيتات" وعدة أدوار أخرى، فهو يوم مميز بالنسبة لهذه الفئة، تُعطى لهم فيه بعض من النقود البركة أو يحمل فيها على الثور لنيل البركة أو علو الشأن أو يتم "بيعهم" ... إلخ.

إن تقاسم الأدوار على شكل تراتبي بين الجنسين والفئات باختلاف الأعمار لا يخص الرجال كأعضاء دون النساء، بل كليهما. كما هو الحال في الطقوس المسماة بـ "الوعدة" أو "الزردة" أو "المعروف" أو "الليلة الديوانية"، المُقامة أثناء بداية العام الجديد أو قبل دخوله بأشهر قليلة، هي إعلان للحفاظ على هذا السلوك القناوي، وإعادة تحريك مشروع الأجداد واستحضار القيم السابقة، هذا لأنها تعمل في بناء وضبط التوازن والتواصل والتفاعل والمشاركة الجماعية والفردية وحتى التنافس الاجتماعي بين الفرق فيما بينها.

مثلا، في المناسبات المذكورة آنفاً، أو في حضور الطرح أو المسابقة في المهرجانات الثقافية الرسمية الدولية ومنها أو الوطنية، هو يوم فرحة ولقاء الأحبة ويوم شمل العلاقات الأخوية لجماعة السود أو فئة العبيد مع بعضهم البعض، ويعتبر هذا الجمع بينهم من أهم الأشياء، كما أنه يوم تجمع وتآخي العائلات مع بعضها أو التصاهر والتناسب، وفي نفس الوقت ظرف للتصالح والتعاون في إطار ما هو ديني وأخلاقي منظم يعاد في كل سنة أو كل موسم أو كل شهر تحت غطاء ديني أو غير ديني أو في الأعياد الوطنية.

يأتي بعد المرور بمراحل التجهيزية، الوظيفة النفسية في الاستعداد بطريقة مميزة، من توطيد العلاقة بين الناس والآخرين، تحيا به روح الأسر من جديد، ومناسبة للقاء وصفاء القلوب وتجاوز الحقد والكراهية والنسيان عند مأدبة الأكل أو غيرها، كما يحيي الأدوار والقيم ويجعل هويتهم زنجية في حركية على غير عاداتها، مقابلة بها الجمهور الآخر وبدون خوف أو حرج من ممارساته مهما كانت. فطقوس أفعالهم الخاصة في حياتهم كأفراد هو فعل مرئي وغامض في معناه، لكن له تجليات بتجسيده على المسارح العرض وفي أرض الواقع وفي ميدان الممارسات، وكل من يلاحظ حركاتهم ويسمع أساطيرهم يفهم أنها لغة ولهجة مشفرة ومعقدة الترميز؛ أي تطبيقها يكون بوسيلة مادية وأدوات ملموسة، منها ما يعبر عن الصيد والزراعة والقتال

والحروب و حياة الغابة والتوحش، وتكون عبارة عن المفكك للألغاز وعلى شكل معاملات فعلية يقوم بها هؤلاء في مكان عرضهم، فلو لم تكن هذه العمليات على خشب المسرح وفي الطرح لما أمكن معرفتهم كجماعة.

ربط هنا عالم الاجتماع "إرفينغ غوفمان" Erving Goffman التفاعلات الاجتماعية بالمسرح في نظريته المعروفة بـ "المسرحية الاجتماعية" (Dramaturgy)، حيث يصور الأفراد كممثلين يؤديون أدوارًا في مواقف مختلفة. ويعتبر الحياة اليومية بمثابة مسرح، حيث يقدم الناس أنفسهم بطرق تهدف لخلق انطباع معين لدى "الجمهور". فالمسرح الأمامي هو مكان "الأداء"، والمسرح الخلفي هو التصرف بشكل طبيعي بعيدًا عن المراقبة عكس الأول، وهناك إدارة الانطباع، وهي العملية التي يقوم بها في الثاني من خلال أفعالهم، سواء لفظيًا أو بالصمت. أما الذات، فهي ليست شيئًا ثابتًا، بل هي نتاج للتفاعل الدرامي المستمر، وتتشكل وتتغير بناءً على الدور الذي يؤدي أمام الجمهور (جوفمان، 2014، صفحة 14).

بالتالي، النظام الديني الرمزي من تقسيم المجتمع وتقسيم العامل الزمني بوضع رزنامة (أيام، الشهور، الأسابيع)، والتي منها تثبتت التقاليد والعادات والعلاقات لتشكل الجماعة كوحدة متماسكة. وعليه، تألف الدين كنسق يتشكل من المعتقدات والممارسات وجعل الشعور موحدًا منسجمًا متلاحمًا بالضمير والوعي من خلال المقدس كصفة جوهرية فيها، والمناسبات وحدة من وحدات إبراز الطقوس للتألف والمحبة، تتجسد في الأولياء الصالحين "سيدي فلان" أثناء استعراض أبراجهم وتغنيهم بها: سيدي علي – سيدي موسى – سيدي عبد القادر الجيلالي – لالة مريم – بودربالة ... وغيرهم، وفي الأنبياء والصحابة الصالحين من "إبراهيم الخليل (عليه السلام)" وعلاقته "بالهيدورة" وحلاقة الشيفرة في رقص الجذبة، والتي ترمز للكباش والصوف كنوع من التضحية الكبيرة في الإسلام.

وكذلك في النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) أثناء تجلياتهم له: "وايبي، وياحبيب الله ... يارسول الله أو وصلاااااا وسلااااا عليك يا رسول ويادوا ... يا حبيب الله - لعفوووو يا حبيب الله ... " وغيرها، تردد في كل برج وعند البداية والنهاية، وكأنه رمز الشفاء ومفرج الهموم ومزيح الكروب ومداوي القلوب وشفيع العبيد وعاتقهم ومنجهم. أو في "سيدنا بلال بن رباح" كرمز لمقامه وصبره وتقواه، والرجل الأول والأوحد والأسود لما له من مكانة ودور كبير في الإسلام.

كلها تعتبر محطات رياح يفوح منها التأصيل في العادات والتقاليد والاعتقاد والهوية، وتحمل ديكورات خاصة في الجماعة المحلية كأقلية بمنطقة معسكر، وجزء لا يتجزأ من المجتمع الكلي المسلم، ووحدة اجتماعية قائمة بذاتها في جل المناسبات، لها هدف موحد.

6. طقوس الميلاد وختم بوابة السواد (تحقيق الذات داخل فضاء ملموس):

إن من بين القواعد التي يؤمن بها علماء الاجتماع في الظواهر الاجتماعية هو احتوائها على الجانب الرمزي، فالرمز يعتبر الأداة المعنوية التي تتصل بالحياة وتؤثر في العلاقات الاجتماعية. فالطقوس لها قانون وشيفرة محددة، تمكننا من معرفتها، فالتحية مثلاً أو التهاني المتبادلة بين الأفراد، وأكثرها الشفوية والتي تكون بين جميع المستويات الاجتماعية والدينية، بال تكرار والتذكير للحدث الأسطوري المؤسس.

أ- قوانين الرموز في الطريقة القنאוية:

- الإشارات التنظيمية: والتي تحدد القواعد التي يجب اتباعها في الطريق القناوي،

وتشمل:

- منع التدخين والكحوليات والممنوعات وكل أنواعها في الطرح كاملاً بصفة

عامة.

- منع شرب الماء في بعض الأبراج منها كـ "برج زرق سما" أو "برما" أو "برج العلاويين"، لتجنب الأضرار ولحمايتهم من الجن وضمان عدم دخوله الجسد، بما فيها كونا كباحثين أثناء تواجدنا في الطرح، تم منعنا من شرب أي شيء كان سائل.
- عدم الخلط في الألوان، أو استعمال البخور غير المناسب، أو التعري في اللبس، أو استعمال الأدوات بدون تطهيرها أو عدم ترتيبها.
- احترام التسلسل الديواني، وممنوع التجاوزات في تراتبية المهام والأدوار.
- ممنوع دخول الناشزين أو السكره أو المفسدين للديوان.
- ممنوع استلام المنصب بدون تصريح من قبل المقدم والمقاديم الأجداد.
- ممنوع استلام منصب قناوي من البيض عند السود، والذي يحتاج التصريح أو أن يكون سبق بيعه كبعض المقدمين البيض ممن تم بيعهم للعبيد في الصغر أو الكبر.
- ممنوع لبس الحذاء في الطرح القناوي، وهذا ما نوّه إليه البعض أثناء تواجدنا هناك.

- الإشارات الإجبارية:

- إجبارية الجلوس "الطرحي" بطريقة النصف الدائري أو على شكل الحرف الأجنبي "U"، مثل مدخل مفتوح منه يكون باب المرور دون غيره، بل لا يفتح باب آخر، وغير ذلك يعتبر خلطاً، ولا قيمة للطرح في القداسة.
- إجبارية تسليم الأمور الحادة، بالأخص السكين أثناء الطرح أو الذبح أو الرقص في أبراج العنف من الخلف، أو بالشكل المعكوس (×) لتفادي الأذى من الأرواح وعدم رؤيتها ان لزم الامر.

- إجبارية التوقف والوقوف للمريض عن الحركة وعدم استعمال القراقب للضرورة أثناء رقصه، ولسماعه القميري فقط في جذبه، وسماع أرجل مول الحال وحركاته حتى يتوقف هو أو يُغشى عليه.
- إجبارية ستر العريفة للمريضات أثناء الرقص، ومرافقة المرضى في كل طقوس الشفاء ومساعدتهم وحملهم إن لزم الأمر، وإذا تعلق الأمر بامرأة فيجب تغطية رأسها.
- إجبارية مرافقة الشاوش لمرضاه من الرجال وتلبيسهم العباءات حسب البرج وحماية الصندوق الخشبي، وإلزامه بحمل المبخرة وعدم تركها من بداية الطرح لنهايته، عكس ذلك يعتبر إفساداً لقداسة المكان مع التضرر الروحاني.
- إجبارية مرافقة الركيزة للكويو-بانقو في كل طرح للتحكم في الإيقاع الصوتي وفي كلمات الأبراج.
- إجبارية اكتمال عدد القناديز والذي يفوق ستة فما فوق، مع متابعتهم للقنبار (المعلم).
- إجبارية "التسليم" أو التحية للكائنات الغيبية قبل الفتح: "سلام لدوك الناس" أو "مسلمين مكتفين"، أو بحركة اليدين المعكوسة على حد قولهم.
- إجبارية التسليم للمعلم والمقدم وكل أهل الديوان قبل الخضوع للجذبة والرقص من طرف المريض.
- إجبارية احترام الطقوس بالترتيب دون الإخلال ببعضها وعدم نسيان أي واحد منها، لأنه سينجم الضرر من ذلك فيما بعد.
- الإشارات التحذيرية والإرشادية والتوجيهية:

- وجوب نقل التراث من جيل إلى آخر عن طريق المقدم أو أي عضو من أعضائه لمن يستلم منصبه.

- الحذر من أي خطأ سينجم عنه مضاعفات ربما تزيد من مرض المريض أو إيذاء أهل الديوان.

ب- رمزية الألوان القناوية والاعتقاد بالأرواح:

إن هذه الطقوس الدنيوية ترتبط بمعتقدات لها بعد حركي وجسدي وعقائدي وإيمائي يقوي التفاعل الجماعي، ولها صورة نمطية لتسهيل الرباط بين الأفراد وتقوية تلاحمهم (الفرد وسط الجماعة)، وإن هذه العلامة أو الرمز ضرورية في الاتصال الروحي والاعتقاد بالغيبيات والجن، يجب تفكيكها لفهمها (صيغة أو كلام لفظي، حركات، أفعال، سلوك)؛ أي رسالة نقوم ببعثها يستقبلها آخر، وتصنف حسب وظيفتها. من بين القواعد الأساسية المركبة للطقوس، هو الخطاب اللغوي الذي يتم التعبير عنه بالتبادل، لأنه إستراتيجية من استراتيجيات الحماية والتعديل مع التوازن داخل الجماعة.

على حد تعبير "غوفمان": Goffman هي لغة الاتصال بالرمز، والتي تلعب دورًا هامًا في الاتصال الأفقي بين الناس ولتتمركز في نفس الوقت كعلاقة عمودية، و"دوركايم" نفسه يقول إنه لا يمكن أن نتصل وأن يكون هناك اتصال بين البشر إلا عن طريق الرموز كعلامات مشتركة، وهذه وظيفة من وظائف الدين (Picard, Edmond Marc, & Dominique, 2003, p. 119).

وبالنظر إلى نموذج الألوان وقوانينها وتفاعلها الرمزي عند قناوة، نجد أنه رمز للنموذج البدائي عندما يكون موردًا للجماعة ورباطهم، والتي يشترك فيها المقدس؛ فهي تُقدّم رسميًا عن طريق الفاعلين وأعضاء المجتمع، ولأنها تعدل الحالة الشخصية

والأخلاقية للفرد وتكملها. فمثلاً، كان الهدف الرئيسي من العبادة تقديم التغذية والأكل والأدخنة، والبخور والروائح العطرية، والطيور والحليب والملح... وغيرها، وسمحت بالحفاظ على الاحتفالات وترتيبها وأدت الحركات والرقص والأناشيد والنصوص العالقة في المخيال الرمزي وتصورات الأفراد لضمان بقاءها.

فأثناء مساءلة المبحوثين والمبحوثات في هذا المحور والمتعلق بالرموز، اكتشفنا أن النساء هن من قمن بتحليل مدلول كل الرموز أكثر من الرجال، بالأخص جنس الإناث الكبار في السن. ربما يكون السبب في نظرتهم التأويلية للأشياء المقدسة والمحرمة، ولما لها من علاقة بالطبيعة أو بالإنسان من الحاجات الغريزية، أو لأنهن أكثر تشبهاً بالقيم المحافظة والتقليدية للعادات والتقاليد.

ومن العلامات المشفرة، كما يبين "مالك شبل"، الكامنة في القيمة الدينية متعددة التصوف، ولون الأبيض الذي يرمز إلى انتصار الحياة على الموت ومصدر للنقاوة والبراءة والعفة والصبر... إلخ (مالك، 2000، صفحة 119).

وأما رمزية "المعروف" أو "الزردة" أو "الوعدة" عند المتصوفة، أو (التصوف الإسلامي)، الذي يعتبر هو "المرحلة الأخيرة في النظام التعبدية الأسطوري، يقوم على الاحتفالات والطقوس المتعلقة بالأضحية التي يقدمها المتعبد فدية أو إرضاءً أو أملاً بالوفرة والبركة" (خالد، 2000، صفحة 68).

إن هذا النظام التعبدية والمعتقد القناوي يعتبر عملية نقل أو أخذ أسطوري لصفات النسق الأسطوري، وبهذا فالصوفي بممارسته يمثل إعادة خلق الإسلام. ويوم عاشوراء وشهر رمضان موضع هذا الحدث عند القناوي، حيث تتكون أعضاء الجماعة الديوانية بشكل جماعي عن طريق وسيط أسطوري طقوسي منظم يتكون من مخيال اللغة، ولأن المقدس يعرف فتحة عاطفية وتذكارية حول القوة اللامرئية للأرواح والجن، والخيال الرمزي هو قانون مروري في نظامهم، فالممارسات الفردية والجماعية للدخول في

والحناء التي تُقام في الذبيحة لتزينها، أما الأحمر فهو لون النار، والدم رمز كذلك، فبالتالي يدل على الصبر والتمسك والثبوت (Malek, 1999, p. 118).

لهذا، لغة الألوان تمثل التوازن النفسي والاستقرار الذي يكمن بتحليل كلمات السر عند أهل القناوة، وله أهمية عظمى، كما يساعد على التركيز بوضوح في الديوان. فمثلاً: استعمال اللون الأسود لطالما كان تابعاً لأبراج "السراقة" أو "مينقزو"، وهؤلاء رجال الغابة كما يسمونهم، المتوحشون حسب اعتقادهم، وفي هذا الصدد يتحدث "المقدم" من المقاديم: "أنا خلاوي نتبع لي فيا..... سرقاوي..... درك راني شويا..... مي بكري منكذبش عليك كنت كي المهبول مين نشوف جاجة ولا طير ولا ذبيحة.... نطير عليهم نعضها ونبغي ناكلها خضرا، هوما لي يبغو كلشي خضر..... وكى نشوف الدم نريخ..... اااه مسلمين مكتفين"؛ وهنا يقصد أن مالكة من العالم الماورائي، أصله غابي ومتوحش يحب كل شيء نيئاً؛ لهذا الأبراج التابعة لهذه الفئة يعتبرونها بريّة وبدائية، "خلاويين"، أي "سوفاج". "sauvage" لونهم المفضل حسب بشرة سوادهم وحسب الأصول الإفريقية، ويرمز لهم بهذا اللون كدليل على السلطة وحب التملك والغضب، والقوة، والثقة، والرغبة.

ومنهم من يحب اللون الأحمر، ويستعمل فيه الرماح والعصا عند الرقص. ومن خلال تجربتنا الميدانية في عدة المنطقة الثامنة، وأثناء حضورنا في عين مكان الذبح، لطّخت بعض النسوة أيديهن ووجوههن وأجسادهن بالدم وصرخن بغرض الحصول على الراحة النفسية.

أما الألوان الأخرى، كالأبيض، الأكثر شيوعاً والمستخدم في سياق الملائكة، فهو رمز للنقاء والبراءة والسلام والكمال والبدايات الجديدة والصدق والهدوء، ويرتبط بالشعور بالراحة والسكينة، ولهذا يفضلته البعض في البيئات الجديدة ويعتبرونه مثاليّاً للبدايات، ويفتح الباب لخلق أي شيء ممكن. كما يرتبط بالمعنى المباشر للنظافة،

ويوصف للأشخاص الذين يتمتعون بالقلب النقي والصدق. نجده كذلك في "الستار" الذي يوضع على رأس الراقص، مرفوعاً فوق جسد كغطاء، مع مجموعة من الأشخاص يطوفون حوله، كما يرمز للصوف كما قمنا بالتنويه سابقاً أن بعض العباءات عند بعض الأبراج ممن يكون أسيادهم "مواليهم" مسلمين كما صرح بعضهم، وهم كائنات خارقة مسلمة، منهم برج "عبد القادر الجيلالي" الذي يتبعه البرنوس والعكاز، و"بودربالة" مع الهيدورة (الصوف) و"داوا"..... وغيرهم.

أما اللون الأحمر، فيدل على القوة والخطر والعزم والوقوف والدم والجرأة والحذر، ونجد هذا اللون في أبراج مثل "قورما" التي تلعب بالعصا وبعض من "السراقة"، و"بابا حمو مول الروينة"..... وغيرهم.

يتحدث "نور الدين الزاهي" عن اللون الأحمر كلون عنف طقوسي، لذلك يربط حضوره بنشر وإسالة الدم الأضحوي، سواء كان قرباناً (هدية) أم إبداله (دم الفاعلين الطقوسيين) (الزاهي، المقدس الإسلامي، 2005، صفحة 84).

فمعظم الذبائح تُذبح مع رش الملح: "باه تا واحد ما يضربه المسلمين (الجن) مع الخدمي (السكين)" كما قالوا، ومنهم وصف: "حنا نذبحو على التراب باش نغطو الدم بيه بالخف وباه ما يخافش الصغير وينضرب عليه"، وتصحبها كذلك الحناء، لما تعرف به من فوائدها المقدسة والطيبة.

يصفها "كلوس": "الحنة تحمي الإنسان أو الحيوان من العين، فاللون الأحمر هو قوة دفاعية ترد الحسد والحاسد وإصابته بالعين، ومنهم من يقول إن عطرها متوقع وجوده في الجنة" (كلوس، 1998، صفحة 260)، وكذلك توضع كعلامة للاتصال مع الطبيعة، كما يعدّ لونها رمزا للبركة والحماية من التأثيرات الشريرة، ويؤكد البعض أنها كانت مادة مطهرة وواقية، ورمزا يجذب حب الجن ويحمي من المصائب، حيث توضع

للأضاحي باعتبارها ترمز إلى الجنة، فأحداهن تقول عنها وتصفها: "الحنة حنينة نديروها باش نعودوها هي فال زين".

وهناك اللون الأخضر، كما نوهنا سابقاً، المميز عند الأبراج العلاوية، والذي يرمز للطبيعة والشفاء والسلامة والهدوء والتحرك والتحرر من القيود.

يبقى اللون الأزرق، والذي يمثل رمز الأمان والهدوء والسكينة والإخلاص، ولون الماء والسماء الزرقاء، دلالة على ما عانى منه القناوي من تنقل في المحيطات والبحار، ومن قارة إلى قارة أخرى.

كما أن اللون الشفاف، الناتج عن حرق الدخان الرمادي والبخور المتصاعد لتعطير وتطيبب القرابين أو تطهير الديوان، يُعتبر مادة غير مرئية تصعد في الهواء وتبقى كالوسيط أو الرابط بين السماء والأرض، لذا يجب على المرء تهدئتها، وبأن يتطهر جسدياً (محمد، 2005 ، صفحة 83).

علاوة على ذلك، تسمح هذه الظاهرة بالإضافة إلى الظواهر الاجتماعية في توجيه وإرشاد رمزي يندمج وينظم أشكالها كشاهد للرموز الدينية والعنف المترقب منها (Wunenburger, 1981, p. 60). ويمكن اعتبارها، كما قال "مارسيال الياد"، الزمن الحقيقي المقدس والمثالي والطازج، وبإحياء هذا الزمن المؤسس بالطقوس نعود إلى الوراء وإلى الأصل الحميمي الحنيني؛ أي العودة الأولانية الأبدية (مرسيال، 1998، صفحة 48).

هو الزمن المؤسس بظهوره الأول، وتكراره الطقوسي المخصص لاستعادة تشكيلته البدائية بأسطورة العود الأبدي، والتاريخ المقدس البشري، بالنسبة لـ "رودلف أوتو" Rodolph Ottof ، يبدأ المقدس من حالة الشعور الناشئ لها، سواء من حركات أو بدونها بموضوع المتجلي (Moussaawi, 2002, p. 16).

وبسبب المقدس وسلطته، يبقى العنف الطريق الوحيد إليه، وموضع إحراج، وأصل القطيعة الوهمية الدائمة بين الدنيوي والمقدس يكمن في كلمة واحدة: "العنف"، فهو ليس عنيفاً إلا عندما يفرض نفسه لا متناهيًا، ويأتي عندما يصاب بالعجز عن الترميز، ليسقط أسير ألامه، وللتغلب عليه لابد من المدنس (الصفدي، 1992، صفحة 16).

وعلى شكل مستوى تراجيديا المعاناة في العجز الاتصالي مع اللامتناهي، يصبح العنف بديلاً ثالثاً بواسطة الأضحية، التي هي وسيلة للتقرب من المعبود، وكأنها المسؤولة عن انقطاع التواصل بين القطبين المتنازعين، وفي حوار مستحيل يشكل بدوره ثلاثة أقانيم (الفرد، العنف، التضحية)، وهي من أقدم الأقانيم منذ تأسيس العالم، وعلى حد تعبير "روني جيرار"، أحد أهم منظري "العنف والمقدسات" (الزاهي، المقدس والمجتمع، 2011، صفحة 20).

إن ما يواجه الباحث في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي هو تمحورها حول الخلافة من العنف القدسي إلى العنف السياسي، حيث تحدد الأمة شروط من يحكمها، وكأن هذا الذي سيحكم ليس عضوًا منها، أو ليس فردًا من الجماعة، ومن دون أن يكون من سيحصل حوله الإجماع له الحق في إضافة صوته إلى أصوات أفراد الأمة (الزاهي، المقدس الإسلامي، 2005، صفحة 92).

ولنفصل، كما ذكرنا في الفصل الثاني، حول أقنعة الجماعة، كل ما يعيشه القناوي من تغيرات على مستوى الحداثة والتمسك بالقيم التقليدية للمحافظة على موروته الديني وحتى الثقافي. وبالرغم من التحولات التي طرأت عليه؛ بمعنى آخر، لا هي حديثة ولا هي تقليدية، نجد أنه يحاول التمسك بالقيم السابقة من الإرث مع المقدسات والتشبث بالجماعة، ومن ناحية أخرى يدرب نفسه على القيم الجديدة ولا يستبعدّها، ليكون عبارة

عن انسلاخ ديني-ثقافي. في الحقيقة، المجتمعات العضوية تنشب بالآلية لأنها لم تصل بعد إلى درجة الفردانية.

سمى "عبد الله حمودي" هذا النوع بـ"قناع المجتمع الخفي الغامض"؛ أي أن المجتمعات الإنسانية بالنسبة إليه تصنع أو تصيغ دائماً قناعاً مغايراً في طريقة الاحتفال لتعيش بتوازن في المجتمع وتخلق نظاماً متوازناً (حمودي، الضحية واقنعتها، 2010، صفحة 30).

ومن بين هذه الاحتفالات "قناوة الانتشاريين"، انتقل هؤلاء من الطابع التقليدي وممارسته الطقوسية إلى فرض دعاة للاتصال بالشعوب المختلفة، وقد نتج عنه هذا الاحتكاك ما يفسر تداخل الحلقات معاً نتيجة تفاعلها جغرافياً وزمنياً ممن هاجروا وطوروا طريقة عرضهم للمسرح، من الطرح إلى الخشبة العالمية، وحضور المسابقات المهرجانية، واستغلال مواقع التواصل الاجتماعي من الفيسبوك وتيك توك..... وغيرها.

ومنها يقول أحد المبحوثين في تعليق على الفيسبوك عن الديوان: "الرجوع إلى الأصل فضيلة، فكرونا هذا الشباب الله يسترهم في أيام زمان، منين كانوا أهل الديوان يقيموا الأفراح في القرابة ويذبخوا العجل ويفرحوا الفقراء."

يشير اللفظ إلى الانتقال من مجتمع متضامن آلياً إلى جماعة متضامنة عضوياً، القائمة على الاختلاف والتكامل، والذي تحدث عنه "إميل دوركهايم" إلى مدلول قريب من وجود صلات اجتماعية ينبئ عنها سلوك التعاون في هذا السياق (DURKHEIM, 1996, p. 35).

ويتكرر تأطير هذا الشكل مع أشكال السلوك والممارسات المؤسسية من الجمعيات والنوادي والفرق المنتشرة عالمياً، والقائم على شهرتهم كموسيقيين والتي تجاوزت الحدود.

في الأخير، ولكي يتجنب الرجل الأسود حساسيته مع الأبيض، ويغطي اجتماعيًا ثنائية السيد والعبد، خلق ما يسمى بـ"وعدة الغيّد"، كموسم رمزي لتكريم سيدنا بلال ذو البشرة السوداء، أول شخصية اعتنقت الدين الإسلامي، وبنى هيئته بإنشاء طريق خاصة به. ومن خلال توظيف السهرات الليلية ذات البنية أفرو-إسلامية، وطقوس زنجية لفعل تطهيري لكل ما يزعجهم من المذنب، وفي زاوية (محلة) تم دمجها بمظاهر الإسلام؛ لتستفيد الجماعة القناوية ببركتها الدينية، وترسم حدود هويتها الدينية مع عدم نسيان الأصل، وتعالج المريض الروحاني بعد أن عجز الطب عن مداواته.

وبالتالي، صنع القناوي حالة جديدة ممزوجة بفسيفساء من الطقوس المتعددة الصوفية والتراثية الإفريقية، التي تمتزج بإيقاع مرتبط بالحركات الفنية، والنبرة الدرامية تحتضن الحزن، ومعنى الصيد، والزراعة، والقتال. والأهم في التدقيق والملاحظة، أن كل من يحضر الديوان قد يكون من أهله، أو من خارج الهوية الزنجية، وفاعليه قد ينتمون بالنسب العضوي أو عن طريق البيعة المختلفة، منها الشفاء أو غيرها.

وتبقى فلسفة الفعل الطقوسي، بطبيعة الحال، من رؤية إنتاج المكان، نتاج حركة تلقائية لتصورنا، إلى إعادة إنتاج ما لا يمكن تصوره، قصة ورقصات وموسيقى، تعبيرًا عن التفاعل الذاتي مع الذاكرة.

خاتمة الفصل:

وختمًا، وما يمكن قوله في هذا الفصل المتضمن للهوية القناوية من الفضاء المقدس بين السماء والأرض، هو أن الطقوس تُبرز الوظيفة الدينية الأولى في استيعاب المقدس، وتظهر الإنسان بالتكافل الاجتماعي والترابط والتواصل والتفاعل الرمزي، والمحافظة على العادات والتقاليد من الاندثار، وتحقيق توازن وتماسك الأفراد والجماعات مع دعم النسق الاجتماعي.

حتى المؤسسات الاجتماعية الخاصة بهم تلعب دورًا هامًا في المحافظة على الإرث الثقافي والديني، بانتقاله بين الأجيال من خلال التأسيس الأسطوري للأفعال والممارسات بالتقليد والمحاكاة. وقد ركزت الدراسة على أبعاد الهوية الدينية ومؤشراتها من منظور التفاعل الرمزي، مع التركيز على الممارسات الطقوسية لجماعة القنوة. كما سلط البحث الضوء على الرموز والطقوس والممارسات التي تشكل الهوية الدينية، وحلل كيفية إعادة إنتاجها من خلال التفاعل الجماعي، وعرض تحليل تأثير السياق الاجتماعي والثقافي على استمرارية الرمزية الدينية.

وتجليات ممارسات جماعة القنوة تمثل نسقًا رمزيًا متكاملًا نتيجة تفاعل الأفراد مع الرموز والممارسات، ومساهمة كل فرد في إعادة إنتاج معاني هذه الرموز ضمن الفضاء الجماعي.

تمهيد:

مثلت الهوية إحدى أهم القضايا المحورية في حقل الدراسات السوسيولوجية. وفي سياق الثقافة والمجتمع الجزائري، تبرز الهوية القناوية كنموذج غني لهذه التركيبة، حيث تتشابه فيها الأبعاد الروحية، الإثنية، والاجتماعية-الثقافية المحلية. هذه الهوية ليست مجرد مجموع لخصائص متجاورة، بل هي نسيج معقد ومنصهر يتشكل ويُعاد تشكيله بشكل دائم.

يهدف هذا الفصل إلى تقديم قراءة نقدية في مقاربات عدد من الباحثين لم يتناولون الظاهرة القناوية، لكن ركزوا على الجوانب دراسة الهوية والتي يمكن تطبيقها على المجال القناوي من التاريخ والطقوس، وصولاً إلى الموسيقى والفن، بحيث سيتم تحليل وتبسيط الضوء على نقاط قوتها وقصورها في التقاط الطابع الديناميكي والمركب لهوية الأفراد القناويين، وكيف يبنون ويعبرون عنها من خلال التفاعل الاجتماعي اليومي، وكيف تُكتسب المعاني والرموز المشتركة (كالملايس، الآلات الموسيقية، لغة الطقوس) وتُفسر في سياق موقف لاستكشاف كيف تُمارس وتُبنى كفاعل اجتماعي تفاعلي أكثر منها ككيان ثابت، ومن خلال التصورات الصوفية وتهجين الإسلام الذي يثبت أهمية التفاعل والتشارك في العديد من السمات المعرفية والعملية مع النسخة التوفيقية أفرو-إسلامية، وفي ترسيخ هذا الاستبعاد على وجه التحديد.

1. تفكيك وتركيب الهوية القناوية (التاريخ والجماعة في المجتمع):

غالباً ما تقع الدراسات الأجنبية وحتى العربية في فخ المنهجية والنظرية المحددة عند تناولها لموضوع القناوة أو مسمى الديوان البلالي، فالخلط الاصطلاحي والجغرافي يستخدم مصطلح "Gnawa" كمظلة لكل الممارسات المماثلة في شمال إفريقيا، فالممارسة القناوية في الذاكرة الجماعية بالجزائر تسمى غالباً "الديوان" أو "البلالية /

سيدي بلال"، وهذا حسب الأسطورة المؤسسة الاصلية انتسابا للصحابي الجليل "بلال بن رباح".

ورغم التشابه في الأصل (أفريقيا جنوب الصحراء) والوظيفة (العلاج الطقوسي، الذاكرة) وسردية العبودية في المغرب العربي الكبير، إلا أن هناك خصوصيات جزائرية واضحة يتم تجاهلها في استخدام الكلمة، كونها تُسقط تصنيفاتها الخاصة، مثل "العرق"، "ذاكرة العبودية"، "الهوية السوداء" على الجماعة والواقع الميداني ينعي انتسابها الى مكان اسمه "المحلة"؛ حيث أتى المعنى كنوع من مفهوم الفعل "حَلَّ" بمعنى؛ نزل وأقام (عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 2008، صفحة 548). و "المحلة" بهذا تصبح مكان الحلول والنزول أهل القناوة الذي نزلوا فيه كقوم ليقموا فيه، وهذا ما لفت انتباهنا كباحثين عند زيارة الموقع السكاني لحبيهم والذي هو مجموعة من البيوت المتجاورة، يجمعهم مكان مخصص لإقامة الديوان كمُعسكر نزل قناوي فيه من رحلته وضرب خيامه كمقر للإقامة وكأرض خصصها له. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد لا يرى بالضرورة أفراد الجماعة أنفسهم من خلال هذه العدسات السياسية أو العرقية، وقد يكون تعريفهم لأنفسهم وعل حسب ما وصفوه دينياً على أنه يشبه نوعاً ما الطريقة الصوفية، أو أنهم كما عبروا في قولهم اننا أردنا ان نخلق طقوساً خاصة مثلنا مثل المؤسسات الأخرى كالصوفية وعيساوية وغيرهم، وذلك بإنتاج محلي وظيفياً كموسيقين ومعالجين لأنفسهم، أو اجتماعياً كجزء من النسيج المحلي، والحاجة الجماعية تفرض عليهم هوية قد لا تكون هويتهم المعاشة المهم ان تكون هوية تحددهم كأشخاص يعيشون في هذا المجتمع.

بالتركيز على عبادات الإسلام كعقيدة وعلى الجانب المغيب من طقوس الجذب (الحضرة)، واللباس، والمس من الأرواح (الجن)، يتم تصوير ممارساتهم من قبل أفراد المجتمع أو من قبل الآخر، على أنها وثنية أو أفريقية في مواجهة الإسلام الأرثوذكسي ومن قبل أهل التصوف، وهذا يتجاهل حقيقة أن هذه

الجماعات تعتبر نفسها مسلمة بالكامل، وأنها تدمج نفسها ضمن إطار إسلامي (صوفي شعبي) له منطقه الخاص.

إن التعامل مع هوية الديوان والقناوي كأثر باقٍ من ماضي العبودية وأنه لم يتغير مع هوية اليوم، رغم تغير أدوارهم وموسيقاهم وتفاعلهم، وفيما يُقال عنهم، وما يقولونه هم عن أنفسهم. فالهوية العرقية السوداء هي تعريف لتاريخ الذاكرة الجماعية مع الهوية المُعاشة (المحلية)، تعرّف الفرد القناوي محليا المنسوب أبويا لهوية البلالية بأنه:

- مسلم أولاً.
- جزائري ثانياً.
- معالج روحي مقدس ثالثاً.
- الاب الروحي هو سيدهم بلال بن رابح رابعا.

وكلها عناصر متداخلة مع بعضها لخلق هوية توفيقية، حيث يرون أن طقوسهم كما تحدثوا (مثل الحضرة) هي جزء من ممارستهم للإسلام الشعبي وليست نقيضاً له، كما أن موسيقاهم كفلكلور أو تراث مادي أو كوظيفة اجتماعية من خلال تماسك الجماعة وفي العلاج النفسي الشعبي، بالتالي الهوية الدينية والثقافية لجماعة الديوان في الجزائر ليس كبقايا وثنية من ماضي إفريقي وحسب أو كضحية تاريخ استعبادي، بل هي تفاعل اجتماعي حي وديناميكي، يُعيد إنتاج هويته بمدخلات استمرار التفاوض بين موروثة العتيق الإفريقي، وإطاره الإسلامي (الصوفي) المحين، مخرجاته عبر الزمن أنتجت واقعا اجتماعي حديث لهوية جماعة قناوية.

ولوصف هوية القناوي على المستوى الفردي والاجتماعي، علينا فهم تكوينها وتطويرها الذي مر عبر مراحل في الميدان:

تحقيق هوية الفرد القناوي داخل جماعته بالتماسك والالتزام بموروثه الثقافي والديني.

- تحقيق هوية جماعية بعدم التشتت مع ما هو حديث، والتزامهم مع غموض الطقوس وحماية التراث من الضياع.

- تحقيق هوية التركيب بتشكيل متكامل من الانتماء الواحد ودمج منسجم للمكونات الثقافية والإثنية والدينية.

-الجدول التالي يوضح باختصار أساس المزج الديني والثقافي في الهوية القناوية على حسب وصفهم:

تركيب الهوية القناوية	البعد الديني	البعد الثقافي
الانتماء (البيولوجي او العرقي)	الاب الروحي المقدس "بلال بن رباح"	اثني+ محلي+ اسود البشرة+ افريقي
الديانة	الإسلام – التصوف الشعبي-	الوثنية -الممارسات الشعبية من عدة وما شبه
الطقوس	الحضرة- الجذب-الزاوية(المحلة)-الصلاة على النبي-	الرقص -الغناء – العزف
الاعتقاد والتدين	الأرواح والكائنات الغيبية او كائنات خارقة غير مرئية	شخصيات وابطال واولياء الصالحين
العلاج	روحاني	استعمال الطب البديل من اعشاب وبخور...الخ
المرض أو السبب	المس الروحاني-اذية الأرواح الشريرة للمريض	حالة البوري -حالة هستيرية-اضطرابات شعورية
الممارسات والسلوك	تقديم الاضاحي والقرابين	الوليمة – القرقابو- التبيات
المناسبات	الليلة السوداء- الديوان القناوي-	الوعدة -الزردة- المعروف-الكريمة

المكان	المحلة – الطرح القناوي	الجمعيات- النوادي- المهرجانات
الزمان	مغلق ومحدد ومضبوط	مفتوح وغير محدد وتلقائي

ولفهم النقاط المشتركة في الهوية القناوية، علينا شرح مفهوم المعنى وكيف يُستمد من التفاعل. وفهم الذات كعملية تفاعلية بين الأنا والآخر، مع تفسير البعد الطقوسي والوظيفي لهؤلاء، أو نحلل؛ أين يكمن الاندماج بين هذه العناصر المذكورة أنفاً، ويوضح باختصار هذه التصنيفات المتداخلة من الأبعاد بين ما هو ديني وما هو ثقافي في تركيب الهوية القناوية.

2. الهوية القناوية كتركيب في سياق الديني والثقافي (رمزية الممارسات و

الطقوس):

إن تركيب هوية الفرد أو المجموعة ليس أحادياً، بل هو مزيج من الانتماءات المتعددة مثل: أن تكون قناويا وجزائرياً ومسلماً وأسود البشرة في نفس الوقت، هذه المكونات المدمجة تنجح بنجاح صورة ذاتية متكاملة لفرد قناوي يعترف ويعتز بتعددته دون أن يشعر بأنها تمزقه. وكلما كان الإحساس متماسكاً بالذات، كلما زاد الالتزام بالقيم والمعايير والأدوار الاجتماعية، أو انتماءاته الجماعي، بالتالي نفهم أن:

-الهوية القناوية في سياق الحداثة والفضاء العمومي: تكمن في المواجهة الرمزية من تفاعل القناويون مع تصورات المجتمع لهم، وكيف يعملون على إعادة تفسير هويتهم عبر الفن والمهرجانات.

-الهوية القناوية في سياق الأجيال الجديدة: تظهر في تبني الشاب القناوي رمزية القناويين من خلال سياق موسيقى الاندماج، كذلك العنصر النسوي من المرأة القناوية التي تلعب دوراً مهماً في الطقوس الليلية، حيث يتم تكييف الرموز القديمة لخلق معانٍ جديدة؛ أي تفاعلية مستمرة بين التقليدي والمعاصر.

نبدأ مع أهمية الهوية عندما تتبين في العضو النسوي، أن هذا العنصر الأنثوي يكمن في قلته أو في أحاديته كمنصب فكل مؤسسة لديوان تحتوي على قناوية واحدة على الأقل في الفرق، ورغم أهميتها الشديدة في الديوان. إلا أنها مهامها وأعمالها محصورة بعض الشيء في جلب البركة وتقديم العلاجات المتعلقة بالنساء، أو صناعة دواء يفيد في الشفاء المرضى، هذه المسؤولية للمرأة تكون في الإعداد والتجهيز أو بمسمى "العريفة" و أحيانا ترتقي الى "مقدمة" كما ذكرنا سابقا في الفصول، وهذا يحدث الا ظرف خاص له علاقة بمدى الرمزية الروحية التي تحملها المرأة بنفسها.

يحدد "فرانسوا" إدارة العلاقة من هذه الفئة من الجماعة، أثناء تواجدها مع الجمهور وفي الطقوس التي تتكشف من الموسيقى والأغاني. وخلال وقت الاحتفال، فهن أحيانا يتأكدن من أن البخور جاهز وموجود في الطرح، وهن من يتقدمن لتغطية رؤوس وأجساد المريضات بالحجاب ويوجهن عندما تتوقف الموسيقى، وعندما تنهار إحداهن تساعدن في الحصول على الدواء (Bensignor, 2010, p. 188).

و بتحليل شخصية الافراد السود نستهل ذكر "فرانس فانون" بعمق كيف يستبطن الإنسان الأسود النظرة الدونية التي يفرضها عليه المستعمر والتي تتجسد في كلمة "العبد"، ويناقش الاشتقاق اللغوي وتاريخ استخدام الكلمة في سياق العبودية وكيف اكتسبت حمولتها السلبية عبر التاريخ، فالأسود مصطلح محايد ووصفي ومقبول حالياً لوصف شخص من ذوي البشرة السوداء، أما العبد مصطلح عنصري ومهين، مرتبط تاريخياً بالعبودية والاستعمار للعبيد القادمين من أفريقيا (Fanon, 1986, p. 60) ، ولأنه يقصد أنه لم يكن مجرد وصف للون، بل كان تصنيفاً اجتماعياً يُجرّد الشخص من إنسانيته ويضعه في مرتبة "الرق" و "العبد" أو "التابع"، إنه يحمل في طياته كل إرث القمع والازدراء

الذات الأفريقية، بالتالي يسبق ديواني ممارساته و طقوسه المحلية من شعائر ركبتها عبر تراكمات وارث مادي وغير مادي الى:

-الهوية القناوية في سياق الرموز والمعنى: أن اكتساب الزي من أحمر و ابيض واسود وغيره أو استعمال الأدوات له معنى روحي واجتماعي من خلال التفاعل، كما أن المحافظة على الطقوس تزيد من تماسك الجماعة في الاحتفال بالليلة، والجذبة الهيستيرية، وتنوع الألوان، واحتراف الموسيقى كعلاج روحي، من ظاهرة مغلقة داخل زاوية أو ليلة خاصة إلى ظاهرة مفتوحة في المهرجانات والساحات العمومية، وتأثير ذلك على صورة الذات القناوية. تكوين الذات القناوية من "الأنا" في شخصية المقدم والمقدمة أو المعلم أو القناديز؛ هي تقديم الذات أمام مرآة الجمهور "الآخر". وفي نفس الوقت ممارسة رمزية في تشكيل الهوية.

الجدول التالي يوضح اللباس الديني الرمزي والمحفوطة في الصندوق الخشبي قبل الاستعمال في طرح القناوي وكل مؤشر عباءة يتبع البرج المناسب له:

اللون	الاستعمالات الرمزية
العباءة -عباية-أحمر	بابا حمو
العباءة -عباية-ابيض	عبد القادر الجلاي
العباءة -عباية-اخضر	إبراهيم
العباءة -عباية-ازرق	سيدنا علي
العباءة -عباية-اسود	سراقَة – مينقزو

-الهوية القناوية في سياق الطقوس الليلية: كل الرموز للأرواح(الجن) المختلفة التي تمس المريض، تدل على أن التفاعل الممزوج بين المعالج من الكائنات الغيبية والجذاب او المريض كما يسمونه "لمريض من دوك الناس" كسلوك يصبح رمزيا؛ وكأنه تفاوض على الأدوار والهويات داخل هذا الفضاء المقدس/العلاجي.

- الجدول التالي يوضح الاستعمال التقني المختلف لنوع مادة البخور والمستخدم في الديوان:

المادة	لونها	استعمالاتها العرقية رمزيا
الجاوي	ابيض.اسود.	باب حمو / سيد عبد لاقادر/ سيدي علي / سرقو/ بوري / مقزاوة/
المسك	عادي	حالات النشوة
عود القماري	عادي	العودة الى حالة الطبيعية

يبين هذا الجدول ما ينضوي من وراء احتفال القناوي على أداء الموسيقى والرقص، والوصول إلى النشوة. أو الدخول في غيبوبة، يتم استدعاء مختلف القديسين والأرواح في طرحهم، وتعرف كائناتهم الغيبية من خلال تعدد أسماء العروش والقبائل، أو بحسب اسم مدنهم الأصلية، بالإضافة إلى العديد من الشخصيات التوفيقية من التاريخ مثل: سيدنا إبراهيم وتبجيل الشخصيات النسائية،

ورواياتهن التي تؤمن بالمعتقدات (بما في ذلك الصوفية أو الصالحين)، لذلك يرتدي النبيل فيهم اللون الأبيض، أو على سبيل المثال: "سيدي ميمون يا لغمامي" الذي يرتدي الأسود (القوي والخطير). ونلاحظه في استخدم أتباعه للسكين، و"قافقا" المؤلف بمالك الكحل(السواد)، ومالك أو جند البحر "سيدي موسى" قوة الله في أرضه، وقدرته ونفوذه على الماء هو ما يميز سلوك أتباعه الذين يملكونه بالرقص، وهذا لان أتباعه يحبون الماء، دلالة على سكب وعاء الماء فوق رؤوسهم، أو كأن تفعل حركات السباحة والتجديف عن طريق العصي الخشبية في قصعة حديدية موضوعة على الأرض تكون مملوءة بمياه البحر من سبع أمواج متتالية.

هنا سياق هذا الوصف المذكور انفا ولهذه الممارسات الطقوسية، ينص "كابشان" هذا الشبه مثله مثل الحج الذي يضفي قداسة على ممارسات بأدوات رمزية، وأن ما يفعلونه من خلال تحديد أصولهم التاريخية من الهوسا والبرنو والفولان والبالمبرا والتمبكتو، على الرغم من حقيقة أن الكثيرين لا يستطيعون فهمها ولا يعرفون معانيها، إلا أنه يحمل قيمة رمزية للقناوة وراء هذه الروابط العرقية (Kapchan, 2007, p. 99)

ويقابله في نفس السياق بوصف مراسم الاحتفال من الموسيقى الطقسية وطقوس التملك. مثل جميع الزيارات الموسمية أو الزيارات السنوية للقديسين، والوليمة المخصصة لهم، للشفاعة والكائنات الخارقة التي تتحكم فيهم. على مدار الأيام الثلاثة، مع الجدران المغطاة بالسجادة الحمراء والأقمشة الرمزية المتلونة (Ferchiou, 2008, p. 342).

وان أردنا أن نصف العنف المادي والرمزي في استحضار الطقوس الروحية السوداء كما يعتبرونها، والتي تتجلى على أساس العرق كاللون والجنس تارة أو اللغة تارة أو الثقافة تارة أو الجنس تارة أو الدين. أمام هذه الصورة المتنوعة نجد فهما أو

تفسيراً لسلوك معين، يستند على خلفية نظرية لفعل. ينطلق منه القناوي بمظاهر يكشف فيها نظرة الآخر من (البيض).

يحلل هنا "بورديو" دفع الثمن الرمزي اجتماعياً، بحماية الإيديولوجيات التي ننتمي إليها. مثلاً الاحتفاظ بالأسواق الدينية والثقافية برأس مال رمزي، يتمتع بالمرونة العالية، وقدرته على بناء مؤدج، مثل: المحلات، الأناشيد الدينية، وجميع النشاطات التي تحمل معها دلالات دينية كاهتمام بالرقية على المرضى أو فك السحر، وتفسير الأحلام، واستخراج الجان.... ونحوها، غير مرخص رسمياً، غير أنه له فاعلية عالية. (كابان و جان فرانسوا، 2010، صفحة 207)

من هنا نرى أن القناوي يتيح المنظور الرمزي في إعادة إنتاج الهوية الدينية بتحليل كيفية استخدام الممارسات الطقوسية من الموسيقى، الإيقاع، وحركات الجسم في طقوسهم بأنها لا تمثل مجرد أداء أو فن بسيط، بل تُعبّر عن الانتماء الجمعي والقيم الروحي في التعريف بالجماعة داخل سياق اجتماعي. ومن الممكن اننا نرى بأن الجماعة القناوية تعد من أبرز الجماعات التي تمثل التراث الاشبه بالتراث الصوفي الشعبي في الجزائر، وتمتاز بممارسات تجمع بين الأداء الفردي والجماعي، حيث يمتزج الرمزي الديني بالجانب الاجتماعي والثقافي. فالموسيقى وسيلة لتوحيد المجموعة وإيصال المعاني الروحية، والإيقاع والحركات رمز للتواصل المقدس مع المعلم أو المقدم وجماعته، أما الألوان والملابس مؤشرات توحى بالانتماء لهوية القناويين. كما أن الفضاء والزمان الرمزي الذي تُقام فيه الطقوس يحول المكان إلى فضاء مقدس، والزمان الدوري للطقوس يُعيد إنتاج التجربة الرمزية في كل مناسبة، مع المحافظة على القيم الروحية والاجتماعية المتوارثة.

وبما أننا نعيش تحولاً كبيراً. انهارت فيه الأشكال القديمة والثابتة التي كانت تمنح هوية الفرد في أزمة تعريف مستمرة . وفي هوية مزدوجة تُنسب إليه من الخارج

وتضعه في مؤسسات، مثل قنواة فهم كأقلية سود تحت مؤسسة الديوان وجدول التالي يوضح بعض الدعوات بالطرق الحديثة لمحلات في إقامة الديوان كمؤسسة على مستوى الولايات والمنقولة حرفيا كما هي عبر مختلف وسائل وأشكال مواقع التواصل الاجتماعي وغيرها من وسائل الاتصال والتواصل:

الرقم	محتوى الدعوة
الدعوة 01	بسم الله الرحمن الرحيم إلى السادة أعضاء جمعية سيدي بلال بالمحمدية – مقدّم حمادوش، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، نتقدّم إليكم بجزيل الشكر والتقدير على دعوتكم الكريمة لحضور المعروف السنوي لسيدي بلال، ونسأل الله أن يوفّقكم في تنظيم هذا الحدث المبارك، وأن يجعله مناسبة للمّ الشمل ونشر روح المودة والتّآخي بين الزوايا والجمعيات. تشرف جمعية قنواة سيدي بلال سيق بتلبية دعوتكم الكريمة، ونسأل الله أن يديم بيننا أواصر التعاون لما فيه الخير والصلاح وخدمة تراثنا الروحي والثقافي. دمت في خدمة الصالح العام، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.
الدعوة 02	الريحة قنوية تعمر السماء: إعلان هام مع تعديل على برنامج المعروف... ليالٍ بالطبلة، الديوان، والبارود... ولمسة روحية قنوية تهزّ القلب. اللمة ثابتة، والجو موع... والخطوة تسبقها النغمة. كونوا معنا وعيشوا المود كيما يلزم MO7LIVE قناوي_ فالمود المعروف ديوان".
الدعوة 03	تشرف جمعية الميفزاويين اولاد المجدوب وبمناسبة احياء عيدي الاستقلال والشباب بتنظيم سهرتان فنيّتان يومي 3 و 4 جويلية 2025 بشاطيء خروبة (سيدي المجدوب) حسب البرنامج التالي: الخميس 2025/07/03 20:00-22:30 محلة اولاد سيدي بلال والجمعية البلالية محلة المحمدية (باريقو) المقدم عبّاس الزروالي 01:00-03:30 جمعية نجوم الليل سيق المقدم معمر موطام الجمعة 2025/07/04 20:00- الدعوة عامّة ومرحبا بالجميع.
الدعوة 04	بسم لله الرحمن الرحيم بإسم جمعية الفلكلورية سيدي بلال البيض حباب ربي نشكر من صميم القلب كل من ساهم في إنجاح الوعدة السنوية كل باسمه من الفرق المشاركة التي كانت كلها في المستوى شكرا محلة المحمدية(زروالية) شكرا محلة عين الصفراء (معلم يونس) شكرا محلة غرداية مقدم (شيخ المخ) شكرا محلة تموشنت شكرا محلة بلعباس (مقدم قاضي).

الدعوة 05	اولاد الديوان من كل بقاع الوطن عين صفراء. بشار. ادرار. معسكر. وهران. مستغانم ١٠٠٠٠ اخ ..شكر لكل من ساهم معنا لي نسيناه يسمحنا عقوبة لمواسم أخرى ان شاء الله والله يألف لقلوب ويلم الشمل ياجماعة راه شي مايدوم في هذي طريق الله يسمحنا من بعضنا بعض الله يشافي المرضى ويرحم الموتى ويفك سراح كل مغبون لي نوا شي حاجة ربي يكمله وسامحونا الى قصرنا في حقكم وبارك الله فيكم على كل ماقدمتموه لنا.
-----------	--

3. ملخص المقاربات في مكون جديد للهوية القناوية المركبة:

إن الهوية القناوية هي نتاج عمليات التأويل المتواترة للرموز الروحية والاجتماعية في سياق التفاعل الجماعي الذي يتمحور حول الشفاء والطقس التحول والانتقال من اعتبارها بنية إلى عملية متجددة، حيث مارس القناويون قنوايتهم بالبناء على عملية اجتماعية ورمزية مستمرة لإعادة تفسير ودمج مكونات متعددة (الإثنية، الروحية، الفنية، الاجتماعية) التي تتمحور حول التفاعل وتكوين المعنى المشترك للطقوس.

حسب " بيار بورديو ان الرأسمال الثقافي ليس مجرد معرفة، بل هو ألية خفية لإعادة انتاج ما يتوافق مع التنشئة الاجتماعية المضمنة والتي هي جزء من شخصيتنا وسلوكنا وطريقة كلامنا واذواقنا الفنية من الصغر؛ هي ممتلكات ثقافية ملموسة يمكن امتلاكها كالألات الموسيقية، أدوات، مؤهلات.... و غيرها (بورديو و باسرون، 1970، صفحة 40) ، والهوية القناوية ببساطة وسيلتها الثقافية هنا التميز والتفوق الاجتماعي، بالتالي هذه الهوية ليست مجرد إرث تاريخي ، بل هي واقع يتم انتاجه وإعادة انتاجه يوميا من خلال الطقوس (الدراما الاجتماعية) و الرموز المشتركة.

ظلت هويتهم المركبة متماسكة رغم التحديات والتحويلات، لأنها تُبنى وتُعاد صياغتها بشكل مستمر في كل تفاعل رمزي. حيث يتفق أفراد قناوة على اللغة، الإيماءات، الأعلام والشخصيات، الملابس كوسيلة يتم بها نقل المعاني وبناء الفهم

المشترك (Michel, 2010, p. 52)، وتتكون الذات الاجتماعية من خلال التفاعل الاجتماعي، حيث يقوم السود بأخذ دور الآخرين لرؤية نفسه من منظورهم (كريب، 1999، صفحة 118)، وبناء الواقع الاجتماعي هو نتاج للتفسيرات والتفاهات المشتركة التي يتفق عليها الأفراد من خلال تفاعلاتهم المستمرة (Goffman, 1956, p. 60)، ويُعتبر براديغم التفاعلية الرمزية تفسيرياً أو تأويلياً على عكس البنائية والوظيفية التي تركز على الهياكل الاجتماعية الكبرى (Dennis & Greg, 2015, p. 352). ويستند هذا البراديغم إلى افتراض أساسي بأن هوية قناوة ليست مجرد إرث تاريخي، بل هي واقع يتم إنتاجه وإعادة إنتاجه يومياً من خلال الطقوس (الدراما الاجتماعية) والرموز المشتركة.

إن الطقوس الرمزية ليست مجرد عبادة، بل هي فضاء تفاعلي مكثف. وفقاً لنظرية إرفينغ غوفمان حول "أداء الذات" (Goffman, 1956, p. 53)، فإن المعلم والمقدم والمتابع يؤدون أدواراً مرسومة بدقة الموسيقى، وهي ليست مجرد أنغام، بل هي رموز لغوية تتخاطب مع عالم "الملوك" (الأرواح)، أما التفاوض الرمزي مع الغيب بالألوان (الأحمر، الأسود، الأبيض، الأخضر والأزرق.. إلخ) المستخدمة، هي رموز مشحونة بالمعاني الهوية الدينية؛ فالممسوس يدخل في "الجذبة" استجابةً لرمز موسيقي أو لون معين، مما يؤكد انتماءه للجماعة الروحية.

يعزز ر "نور الدين الزاهي" تحطيم الأيقونات الخاصة بصور الكائنات ذات الروح، فالجسد الصوفي يطهر مادياً ليصبح نورانياً أو وسيلة للوصول إلى الحقيقة الإلهية، وليتحرر من حضور الآخر في الوعي الجمعي (الزاهي، 2013، صفحة 179)، وهذا نفس ما يقوم به القناويون في قناويتهم.

أولاً: مقارنة هوية المركبة الدوبارية وأزمة الهويات:

في سياق مقاربتة السوسيولوجية الواردة في مؤلفاته، يرى "كلود ديبار Claude Dubar" الطبيعة المركبة للهوية المهنية بوصفها نتاجاً جدلياً وتقاطعاً بين "المسار البيوغرافي" (رؤية الفرد لذاته) و"المسار العلائقي" (تصنيف المؤسسة له). وقد بلور أربعة أنماط نموذجية تشرح آليات هذا التركيب (ديبار، 2008، صفحة 11)؛ فبينما تعكس "الهوية الإقصائية" حالة انفصال الفرد عن العمل نتيجة غياب الاعتراف المؤسسي، وتجسد "الهوية المحاصرة" توتراً حاداً بين كفاءة ذاتية وجمود وظيفي يفرضه الهيكل الإداري، تبرز "الهوية التفاوضية" كحالة ديناميكية ينجح فيها الفرد في الموازنة بين مشروعه الشخصي وعروض الترقى داخل المؤسسة، في حين تمثل "الهوية الانتمائية" تجاوزاً لحدود التنظيم المؤسسي نحو الاندماج في الشبكات المهنية الأوسع؛ وهو ما يؤكد في النهاية أن الهوية بنية مركبة دائمة التشكل عبر "صفقة مزدوجة" بين الذات والمحيط (Soubiran, 2001, p. 4).

من هنا نرى أن مفهوم "الهوية المركبة" هو النواة التحليلية التي يعتمد عليها في كتاب "أزمة الهويات" تفسر الأزمة الناتجة عن تعقيد وتركيب الهوية في العصر الحديث، ويشدد على أنها ليست جوهرًا ثابتًا، بل هي بناء مركب ناتج عن سيرورة مستمرة للتفاعل والتفاوض. يتجسد في محاولة الفرد الدائمة للمواءمة بين بعدين : البعد الذاتي (الهوية للذات): كيف يروي الفرد قصته الشخصية ويحدد ذاته. البعد العلائقي (الهوية للغير): كيف يتم تصنيف الفرد والاعتراف به من قبل المؤسسات الاجتماعية (المهنة، الأسرة، الدولة) .

ويرى أن "الأزمة" تنشأ تحديداً عندما تتعطل أو تفشل هذه العملية التركيبية. فعندما تنهار الأشكال التقليدية للاعتراف (التي كانت تضمن الهوية المركبة في الماضي)، مثل الاستقرار المهني أو الأدوار الجنسانية المحددة، يصبح على الفرد أن يعيد تركيب هويته بنفسه بطريقة "تأملية وسردية"، وهذه العملية الجديدة غير مستقرة

ولا تلقى اعترافاً اجتماعياً فورياً، مما يولد الأزمة. لذا، فبدلاً من أن يتحدث الكتاب عن "الهوية المركبة" كتعريف مجرد، فإنه يحلل التحولات التاريخية والاجتماعية التي جعلت هذا التركيب أمراً صعباً ومحفوفاً بالمخاطر في المجتمعات المعاصرة.
(Hedoux, 1992, p. 118)

أما الهوية الدينية كواحدة من أبرز ضحايا "أزمة الهويات"، هي مثال نموذجي على التحول الذي يتحدث عنه، حيث الدين كمؤسسة هو الحقل الذي يظهر فيه "التحول المجتمعي" بأوضح صورته. لقد انتقلنا من هوية دينية ثابتة وجماعية تمنحها المؤسسة (هوية للآخرين)، إلى هويات دينية سائلة، فردية، ومُصنَّعة ذاتياً (هوية للذات)، وهذا التوتر المستمر بين ما تريده المؤسسة وما يبينه الفرد لنفسه (ديبار، 2008، صفحة 232).

بالتالي المصطلح الأساسي عند دوبار ليس "الهوية المركبة" بحد ذاته، بل هو الهويات في الحداثة هي "مركبة" أو مُصنَّعة.
إذن، التوفيق الذي يقوم به الفرد، محاولاً بناء هوية للذات "متماسكة، عبر التفاوض والانتقاء من "الهويات المنسوبة"، والهوية القناوية هي مثال نموذجي ومثالي لتطبيق هذا التركيب بامتياز وتعيش، رغم أننا لا نراها في أزمة أو توتر دائم.
-من منظور ديني-تركيبي هي هوية إسلامو-أفريقية؛ المنسوبة والمفروضة على الآخر من المجتمع المحلي، فمن التصنيف الذي يطلق على الإسلام الشعبي، القناوي مشارك بممارساته الطقوسية المقننة والموضوعة للتعامل مع الأرواح (الجن) أو "مالكين" لهم، بالإضافة إلى حضرة الطرح والجذب التي من شأنها تصنع هوية الذات المُعاشة بالسرد، والذي يبينه القناويون لأنفسهم من أساطير وقصص وأبيات من الأبراج، أو كما ينعتها "دوبار" بعملية بريكولاج "Bricolage"؛ وكأنه يقول: "نحن مسلمون أولاً وقبل كل شيء" واصلنا من عرق ونسل "سيدي بلال" (بن رباح الحبشي مؤذن الرسول)، بل هو جدنا الروحي، وبان الكائنات الغيبية هم "جن مسلمون"،

واعتقادنا في الأولياء الصالحين هو تحت سلطة الله أو يد الله في أرضه، كما يذكرونهم أثناء الحديث عنهم: " سيدي فلان الله يعطينا بركته" أو " سيدي الله يعطينا رضايته علينا"، وابتداع طقوس الليل بطريقة خاصة كما قال أحد معلمين: "طريقنا تاع ديوان خاصة بنا حنا تاع معسكر كون تروحي غير وهران ولا بلعباس تصيبي طريق خاصة بهم"، من هنا نلاحظ أن القناوي الأسود قد فبرك قناويته من خلال خلق ذوات مصنعة بدمج الأصل الأفريقي في الإسلام. وهذا البناء نجح في أسلمة الموروث الأفريقي ودمجه في سرديّة إسلامية. من منظور ثقافي-تركيبى هي هوية أفرو-محلية؛ المنسوبة والمفروضة على الآخر من المجتمع المحلي، فمن التصنيف العرقي الذي يربطهم بالعبودية (أفارقة/ سود)، وكفلكلور تراثي للحفاظ عليه من خلال الموسيقى والمهرجانات الوطنية والجمعيات.... وغيرها، هي صناعة لذات هوية وطنية محلية، وكأنه يقول: "نحن جزائريون ونحمل تاريخ ذاكرتنا كهوية أفريقية، ولسنا مجرد فلكلور شعبي بل معالجون من الأمراض المستعصية، وفي نفس الوقت هناك ذات لهوية فنية والتي تمنحهم مكانة اجتماعية جديدة.

إن بناء هوية ذاتية متماسكة للقناوي (دينية وثقافية)، يكون انطلاقاً من آلية التوفيق بين هويات تم فبركتها كاستراتيجية لبناء الفرد لهويته المركبة، ومن خلال أسلمة الأفريقي، وتوظيف سردي ذاتي يربط جسر المطلب الأصلي لنسل الأفريقي تعبدى ودمجه بالمطلب الإسلامي.

وهو تاريخ منسوب يمنح مكانة مستمرة ودائمة، توفيقها كان في طريقة خاصة كما حددها القناويون وفيما يقارب 99 برج، محاور أبياتهم تنوعت من: (نساويين – بحارة – خلاويين – صالحين وغيرهم)، واختلفت عناوينها المسطرة من: (الشيخ – عبد القادر الجلاي – يا لعرج - سيدي ميمون لغمامي - اينا مريامو – يا عبد الله - صاوندي - تورا - ناما يا كاما – صلونينا –

بانياسيجريو – جامبريكا – لافو يامولانا – اشادو لايللا -بابا موسى صلو نبي – واياا
يالي قيناوة – ويالا بابا موسى – مالدابو – حمو 1 وحمو 2 – سرقو 1 و 2 و 3 – وياا
لاي حبييا – جانقارما – بابانوار – زرق سما – داوي -مولاي جلاي – بابا مرزوق
-بودرباله – جامنقاروو - ليليا – رسول الله – علي – قورما – برايما – جاييا – ناري
يانارييه – بويما امارو وغيرها) والعديد من الأسماء المذكورة التي يتغنون بها.

التقييم والنقد:

- التقييم:

تنظير دوبار ممتاز في ربط الهوية بعمليات التنشئة الاجتماعية داخل المؤسسات.
وتحليله للتوتر بين "الهوية للذات" (ما تريده) و"الهوية الآخرين" (ما تفرضه
المؤسسة) هو أداة تحليلية قوية، كما أن هذه الثنائية في التقسيم للهوية قد تكون مبسطة.
فالهوية أكثر تعقيداً وتتضمن عناصر غير واعية (تحليل نفسي) وعناصر جسدية
(تجسيد) لا تقع بسهولة في هذا التقسيم الثنائي. كما أن تحليله كان واقعياً وميدانياً؛ بحيث
غابت فيه الفلسفة المجردة، وقدم أداة تحليلية جيدة لدراسة الهوية في سياقات ملموسة،
خاصة من خلال عالم التحولات الاجتماعية. وفي الوقت ذاته نجح في تجاوز الثنائية
الكلاسيكية بين "الفرد" (الذاتية) و"المجتمع" (الموضوعية)، موضحاً أنهما يتفاعلا
لإنتاج الهوية.

- النقد:

نرى أن "دوبار" ركز بإفراط على العمل، والنقد الأكبر له في جعل "الهوية
المهنية" هي النموذج المركزي لكل الهويات. وإهمال الأبعاد الأخرى، بحيث تجاهل
نظامه التحليلي مصادر أخرى قوية جداً للهوية لا ترتبط بالضرورة بالمؤسسات
الرسمية، مثل: الهوية الدينية والعرقية أو الإثنية والهوية الجندرية (النوع الاجتماعي)،
باختصار، قدم لنا "هندسة" لكيفية بناء الهوية داخل المؤسسات، مبيناً أنها "مركب" من
طموحاتنا الذاتية وتصنيفات العالم لنا.

ثانياً: المقاربة البورديورية وبناء الهوية الاجتماعية والفردية:

خصص "بيار بورديو Pierre Bourdieu" في سياق مقاربتة مسألة الهوية من خلال مفاهيمه المركزية للهابيتوس *Habitus*، والمجال، والرأسمال، حيث تُعتبر هي الأدوات السوسيولوجية الأساسية لشرح كيف تتشكل الهوية المركبة، ولكن من زاوية العلاقة بين البنية الاجتماعية والفعل الفردي. ويرى أنها نتاج سوسيو-تاريخي، تتشكل في نقطة التقاء البنى الموضوعية للمجتمع والتجارب الذاتية للفرد، فالطريقة التي يتصرف بها الفرد، وأذواقه، واهتمامه بالموضة أو الفن (سواء تميزاً أو توافقاً)، كل ذلك يعبر عن هويته الاجتماعية وموقعه في المجتمع والطبقة التي ينتمي إليها (Bonnewitz, 2002, p. 91).

و بالنظر إلى الهوية والمجال نجد موقع الفرد داخل الديوان القناوي مثلاً، كفنان فلكلوري أو مريض (مول البوري) أو عضو من أعضاء الفرقة، والتي هي جزء أساسي من هويته. وهو يناضل في هذه المجالات لفرض تعريفه الخاص لموقعهم الاجتماعي وفرض شرعيتهم كهوية جماعية (الهوية كمعرفة واعتراف).

أما الرأسمال الرمزي ينجح عندما نرى الجماعة القناوية (أو الفرد) تقوم بتحويل ممارساتها (مثل الموسيقى والإيقاع والرقص) إلى شيء معترف به ومحترم ميدانياً، فإنها تكتسب ما يعزز هويتها الجماعية ويدعم قدرتها على فرض تعريفها الخاص في مواجهة التصنيفات الخارجية (مثل التهميش).

بالتالي الهوية المركبة هي توليد الممارسات القناوية الذي يعيد إنتاج الشروط الموضوعية التي أنتجت الهابيتوس القناوي (الجسد والذاكرة)، وهو الموروث الذي يحمله الأفراد، والجانب الذي يمثل "البشرة السوداء"، وهو مجموعة الاستعدادات المكتسبة المرتبطة بذاكرة العبودية، والممارسة الطقسية في إتقانها الليلي من الجذب، والمعرفة الموسيقية في إتقان آلة القمبري، والقراقب وأنماط الإيقاعات المحفوظة.

ويحدد الذوق الجمالي للجماعة (مثل خانة الإيقاعات الأفريقية الممزوجة بالجلالة الصوفية) والجسد الطقسي القادر على الدخول في حالة الوجد الهيستيرية. وهو الذي يُنتج الممارسات التي يعرف بها القناوة أنفسهم. ويفسر لماذا يصبر هؤلاء على سلوكهم الأصلي في الخلوة الليلية الخاصة دون أي وقت آخر، حتى عندما يقدمون الطابع مسرحي في مدرجات المهرجانات. هذا الاستعداد المكتسب هو ما يمنح أصالة لهويتهم.

كما أن المجال القناوي كهوية يعمل عبر رمزين:

-المجال الديني (التقليدي) ورأسماله الرمزي من الشرعية والاعتراف بالصوفية والزاوية، وإستراتيجية التوفيق في استخدام هذه الدلالات الإسلامية من الأبوة البلالية (السيد بلال بن رباح) وتقديس الأولياء الصالحين وتحويل طقس "المس والامتلاك" إفريقيا ومحليا إلى ممارسة مقبولة بمكان "المحلة" أو "قرابة" ومن الحضرة إلى الطرح القناوي يمنحهم شرعية الانتماء في المجتمع الجزائري والمغاربي ككل.

-المجال الفني (العالمي) ورأسماله الثقافي من الاعتراف والمكانة. وإستراتيجية توظيف الهابيتوس القناوي المميز في إيقاعات أفريقية من الرقص والألوان المختلفة لإنتاج فلكلور مقبول بموسيقى حديثة، وتحويل هويتهم من التهميش الى التميز.

النقد والتقييم:

- التقييم:

من هنا نرى أن الهوية القناوية نجحت في تحويل الوصم الاجتماعي إلى اعتراف رمزي، وهو شكل من أشكال الرأسمال الرمزي؛ لان الرأسمال الثقافي ذو الأصل الأفريقي مع تاريخ العبودية وبفضل المهرجانات والجمعيات واللقاءات والمسابقات، تحول إلى قيمة فنية وموسيقية مرتبطة مباشرة بتنقية العرق من شوائب النعوت إلى

شخصية فريدة قناوية، وقوة موهبتهم من فرض تعريفهم العلاجي (الشفاء). الذي لا يملكه الآخرون. بالتالي حسب بورديو، هويتهم المركبة ليست مجرد مزيج ثقافي (هجن)، بل هي نتيجة ممارسات ونشاطات نجحت في تحويل الرأسمال الثقافي كموروث من طقس الهابيتوس الأفريقي القناوي إلى رأسمال رمزي معترف شرعياً من خلال التنافس بين الفرق القناوية والتفاوض الذكي في المجالات الاجتماعية المختلفة.

- النقد:

تتمتع نظرية بورديو بقوة تحليلية عالية إن أردنا فهم الهوية المركبة القناوية ودورها في إعادة الإنتاج الاجتماعي، حيث أنه تجاوز الانجاز المنهجي التقليدي بين البنيوية (Objectivism) التي ترى الفرد مجرد نتاج للبنى الاجتماعية، والذاتية (Subjectivism) التي تركز على حرية الفاعل. ونجح مفهوم الهابيتوس في أن يكون حلقة وصل ترى الفرد كائنًا يستوعب الشروط الموضوعية (البنية)، ولكنه ينتج أفعالاً ذاتية في الوقت نفسه (الفعل). ويفسر كيف يشعر الأفراد بأن أذواقهم وممارساتهم (هويتهم) طبيعية ومنطقية، بينما هي في الواقع مُشتقة من موقعهم الاجتماعي. كما فهمنا أن القوة المباشرة للرأسمال الرمزي خرجت عن المؤلف بتوسيعها خارج نطاق الاقتصاد المادي؛ أين توضح كيف يتم تحويل الهوية والشرعية والاعتراف الاجتماعي (التي هي جزء من الهوية) إلى موارد قوية تخفي علاقات القوة والسيطرة. وأن إعادة الإنتاج أفضل تفسير لآليات التفاوت والطبقية عبر الأجيال، خاصة من خلال الموروث الثقافي كجزء يضمن استمرار وبقاء الهوية القناوية وعدم هيمنة الطرف الآخر لها.

لكن رغم أهمية النظرية واصطلاحاتها، فإن حتمية الهابيتوس هو نتاج للماضي، فإنه يبدو وكأنه يسجن الأفراد في وضعهم الاجتماعي. ويُصعب على النظرية تفسير التحولات الاجتماعية الجذرية، ولا يترك مساحة كافية "للفاعل الواعي" الذي يتخذ قرارات عقلانية أو أخلاقية تتجاوز الشروط الاجتماعية التي نشأ فيها. والطبائع القناوية

تعيد إنتاج الممارسات، لكن صعوبة قياسه أو ملاحظته تجعله أحياناً أقرب إلى مفهوم وصفي منه إلى أداة تحليلية دقيقة يمكن اختبارها في التجربة الميدانية.

فهو أهمل الصراع وركز على البنية الاجتماعية، فلو قمنا بتطبيقها على حالات التناقضات النفسية التي يواجهها المريض، مع غياب مباشر للهوية، نجده لم يقدم تعريفاً واضحاً وموحداً ومستقلاً لها، بل كانت موزعة في مفاهيمه المذكورة سابقاً، وهذا ما يجعل إطاره صعباً في دراستها ككيان نفسي أو سرد فردي.

ثالثاً: المقاربة الفانونية وهوية الاغتراب:

على الرغم من أن "فانون" لم يستخدم مصطلح "الهوية المركبة" بشكل مباشر، إلا أن أعماله، خاصة في كتابي "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" و"معذبو الأرض"، يطرح أفكاراً عميقة تقود إلى مفهوم الهوية المتشعبة والمعقدة في سياق ما بعد الاستعمار.

يكن جوهر فكره داخل المجتمع المركب أو الهوية المزدوجة، يصف ببراعة أزمة الهوية التي يعيشها المستعمر، حيث يشعر بـ "انقسام الذات"؛ فهو يحاول جاهداً تبني ثقافة المستعمر ولغته (أقنعة بيضاء) بحثاً عن الاعتراف، بينما يتم نبذه في الوقت ذاته بسبب لونه وعرقه (بشرة سوداء). وهذا الصراع الداخلي يمثل شكلاً مبكراً لـ "الهوية المركبة" المأزومة التي تحتاج إلى التجاوز عبر الفعل الثوري (Fanon, 1986, p. 17).

باختصار، إذا نظرنا إلى مفاهيمه لنتبنى تركيب الهوية القناوية أو ما ينبثق عنها كهوية جماعية ناشئة من أرضية الصراع والاختلاف، وتحرص على حماية الديناميكية الحية للفرد من خطر الانغلاق أو الإقصاء العرقي. وفلسفته تقود إلي نموذجين من تحليل الهوية القناوية وباستخدام ثنائيتين مهمتين:

1. الهوية الدينية المركبة (البشرة الموروثة والقناع الشرعي):

هذه الثنائية تتضح في البشرة السوداء كموروث روحي إفريقي بالأصل والجينات، وهو الجزء المعرض للتهميش أو التصنيف الطبقي الاجتماعي، مثلما نراه عند أهل الديوان بالنعوت "عبيد أو ديوان لعبيد"، أما الاعتقاد بالأرواح وطقوس الشفاء عبر الحضرة والجذب، فينظر لها على أنها بدعة وشعوذة أو بقايا من الوثنية. والقناع يكون في أسلمة الطقوس وارتداء القناع الصوفي كإستراتيجية في بقاء وضمان الاعتراف الاجتماعي، ومحاولة للتشبيه بالهوية الدينية الشرعية وتجنب النبذ بالترميز إلى "سيدنا بلال" كشخصية صحابي حبشي ومؤسس روحي يربطهم بالإسلام المبكر، مما يستدعي تأليف قصص الأولياء الصالحين وسلطتهم المقدسة تحت قدرة الله في تحقيق التواصل مع الأرواح والجن. وبالتالي القناوي لم ينف إيمانه بها ليغترب، إنما وفق بينهما وحول قناعه من أداة منعزلة إلى أداة للحفظ ثقافة البشرة السوداء.

2. الهوية الثقافية المركبة (البشرة العرقية والقناع الفني):

تحدث هذه الثنائية عن البشرة العرقية وتاريخ العبودية (العبد- الكحلوش- النيقرو) المرتبط بالدونية الاجتماعية والتهميش داخل المجتمع المحلي، لهذا حول القناوي هويته المنبوذة و المنسية في سياق ثقافي-عربي متجانس، ليركز على تحويل قناعه الى هوية سائدة وفلكلور فني بالموسيقي وعبر المهرجانات الوطنية والعالمية، وليمنحها قيمة بالممارسات الطقوسية وبتوظيف إنتاج الايقاعات القوية والصاخبة وأدوات افريقية في توفيق ابداعى ثقافي.

- التقييم والنقد:

- التقييم:

نجاح قانون في تقديم تشريح غير مسبوق لعقدة النقص التي يُصاب بها المستعمر كأداة تحليلية قوية لشرح الاغتراب ومحاولة محو الذات لصالح ثقافة الآخر، وربط عبقرية النفسية الفردية بالتحول السياسي الجماعي، رافضا العودة إلى الهوية الأفريقية النقية، لكنه لم يركز على خلق هويات توفيقية وقوية وغير مريضة بالضرورة، ورغم أهمية عمله، إلا أن تحليله ظل ذكوريا إلى حد كبير. ولم يقدم تحليلا عميقا لكيفية تشكل الهوية المركبة للمرأة المستعمرة، والتي تعاني من تقاطع التمييز الجنسي.

- النقد:

تظل اقتراحات قانون ضرورية لفهم "الصدمة" الاستعمارية وشرط الاغتراب النفسي والسياسي. لكن يجب أن تُستكمل بنظريات أخرى تفسر الجوانب الإبداعية والمرنة التي تسمح للشعوب بخلق هويات مركبة قوية وناجحة، لا مجرد هويات ممزقة ومغتربة. ويمكن تطبيق تحليله العميق والممتاز على هوية القناوية في سياق أزمة ابتكار أفضة محلية دينيا وثقافيا، وحسب النظام السائد لضمان بقائها. لكن "قناوي" تجاوز مأساة تحويل "القناع" من أداة اغتراب إلى أداة حماية وإبداع، مما يجعل هويتهم المركبة نتاجا للتوفيق لا للتمزق. كما تجاوز قناوي التمزق النفسي المأساوي الذي يقود إلى الاغتراب، وحاول تجربته التوفيقية بإظهار التركيب الوقائي وارتداء القناع الإسلامي أو الفني لكرهية بشرته الأصلية وتعويضها بعرق روحي نقي نجح في خلق فضاء ثالث تم بدمج العناصر الأفريقية والإسلامية والمحلية ذات القيمة الشرعية الدينية والثقافية. بالتالي، يمكننا القول أن مصدر الهوية المركبة ليس دائما الاغتراب، بل يمكن أن يكون إستراتيجية لمقاومة البقاء الثقافي.

خاتمة الفصل:

لقد كشف تحليل المقاربات البحثية وتطبيقها حول الهوية القناوية عن ثراء هذه الجماعة وعمقها التاريخي والاجتماعي، ورغم التنوع في زوايا المعالجة، فقد لوحظ

ميل بعض الدراسات إلى تجميد الهوية في إطار وظيفي أو إثني، مما قلل من أهمية البعد التأويلي والديناميكي في بنائها.

من خلال تطبيق النظرية التفاعلية الرمزية، أمكن لنا التأكيد على أن الهوية المركبة القناوية هي في جوهرها عملية تفاعلية مستمرة. فـ"القناوي" ليس مجرد حامل لهوية موروثة، بل هو فاعل نشط يفسر ويناور بالرموز الطقوسية والموسيقية والاجتماعية في سياقات مختلفة. لقد أثبتت النظرية أن معاني العناصر القناوية (كاستخدام آلة القمبري، أو ترديد نداءات "السادات") ليست معطاة سلفاً، بل هي مفاوضة مستمرة بين الأفراد داخل المجموعة وبينهم وبين المجتمع الأوسع. بمعنى آخر، الهوية القناوية تُخلق وتُعاد خلقها في كل تفاعل رمزي.

وختاماً يوصي هذا الفصل بضرورة تحويل التركيز في الدراسات المستقبلية من البحث عن أصل الهوية القناوية إلى فهم كيفية عملها وتجدها في الحياة المعاصرة. إن الفهم القائم على التفاعل الرمزي يفتح الباب أمام تقدير حقيقي لقدرة هذه الهوية المركبة على الاستجابة للتغيرات، والمحافظة على جذرها الروحي والإثني بينما تكتسب باستمرار معاني اجتماعية وثقافية جديدة.

الفصل الخامس:

تحليل النتائج ومناقشة الفرضيات

تمهيد:

تعد الهوية القناوية في الجزائر فضاءً سوسيولوجياً غنياً يجسد آليات الصمود الثقافي والاندماج الروحي لأقلية استطاعت الحفاظ على خصوصيتها عبر القرون. يهدف هذا القسم من الدراسة إلى تقديم قراءة تحليلية معمقة لنتائج البحث الميداني الذي أُجري في منطقة معسكر، مستنداً إلى منهجية كيفية تسعى لفهم المعاني الكامنة خلف الممارسات الطقسية. نبدأ هذا الفصل بتذكير منهجي بالفرضيات التي شكلت البوصلة الموجهة للبحث، والتي تمحورت حول قدرة الجماعة القناوية على التوفيق بين مكوناتها "الأفرو-ثقافية" و "الإسلامية-الروحية" لإنتاج هوية مركبة ومتكيفة.

إن الاعتماد على الأطروحات الدراماتورية لإرفين غوفمان كإطار مرجعي يتيح لنا تجاوز القراءات الوصفية السطحية، لنلج إلى عمق التفاعل الاستراتيجي الذي يمارسه "أهل الديوان". سنناقش من خلال هذا الفصل كيف يتم توظيف "الديوان" كمسرح لإدارة الانطباعات، حيث تتحول الرموز المادية من بخور وآلات موسيقية إلى "وسائط تعبيرية" تشرعن الدور الروحي للجماعة. كما سيسلط التحليل الضوء على استراتيجيات إدارة "الوصم" الاجتماعي، وكيف نجح القناويون في تحويل تراث "العبودية" الموصوم إلى "رأسمال رمزي" قائم على الولاية والصلاح والانتساب للصحابي بلال بن رباح رضي الله عنه.

علاوة على ذلك، يتطرق هذا المسار التحليلي إلى فحص قدرة الهوية القناوية على التكيف مع تحولات العصرية من تمدن وعولمة، من خلال التمييز الواعي بين "المنطقة الأمامية" الموجهة للمهرجانات والجمهور العام، و "المنطقة الخلفية" التي تحفظ سر القداسة والأصالة الأفريقية. إن هذا العرض لا يكتفي باختبار صدق الفرضيات، بل يسعى لتفكيك السيروورات التفاعلية التي جعلت من القناوة كياناً اجتماعياً مرناً قادراً

على التفاوض المستمر حول هويته في ظل سياقات اجتماعية وتاريخية متغيرة، بما يضمن بقاءها كأقلية متماسكة داخل النسيج المجتمعي الجزائري.

أولاً: تذكير بفرضيات البحث:

أ- الفرضية المركزية:

تحقق الهوية القناوية استمراريتها وبقاءها كأقلية متماسكة في المجتمع الجزائري المعاصر نتيجة لتوفيقها بين المكونات الأفرو-ثقافية والمكونات الإسلامية-الروحية؛ مما أسفر عن هوية مركبة ومتكيفة (أفرو-إسلامية) تتجسد في طقوسها الرمزية.

ب - الفرضيات الفرعية:

- تتجسد ممارسات الهوية القناوية وبنيتها الرمزية من خلال التصورات والتمثيلات المزدوجة حول الموروث الديني، تقديس سيدي بلال الإسلامي، وتأثير الأرواح/الملوك الأفريقية.

- تنتقل العادات والتقاليد الثقافية المُميّزة للجماعة القناوية وتستمر في المجتمع المحلي عبر آليات التنشئة الاجتماعية والتوريث الطقوس والتراث المادي والغير المادي من جيل لآخر.

- تُعدّ الهوية المركبة للقناوة آلية تكيف تُدار من خلال الطقوس الرمزية، مثل الحضرة والدرربة، والتي تسمح بتجلي التوترات، أو التكمالات بين البُعدين الديني والثقافي.

- تؤثر التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، كالتمدن، والعولمة، والمهرجانات، في شكل وأسلوب ممارسات الهوية القناوية، دون المساس بجوهرها الروحي التقليدي.

ثانياً: مناقشة النتائج والإجابة على الفرضيات:

ينطلق هذا التحليل الكيفي من فرضية أن ممارسات الهوية القناوية هي نتاج سيرورة تفاعلية مستمرة تُبنى وتُدار من خلال تبادل الدلالات والرموز بين الفاعلين داخل الجماعة.

1. مناقشة الفرضية المركزية:

بناءً على نتائج البحث الميداني، ومن خلال تفعيل مفاهيم السوسيولوجيا التفاعلية لإرفين غوفمان، يمكننا إعادة قراءة وتحليل الفرضية الرئيسية التي تنص على أن الهوية القناوية تضمن استمراريتها وبقائها كأقلية متماسكة في المجتمع الجزائري المعاصر نتيجة لتوفيقها بين المكونات الأفرو-ثقافية والمكونات الإسلامية-الروحانية؛ مما أسفر عن هوية مركبة ومتكيفة (أفرو-إسلامية) تتجسد في طقوسها الرمزية، أي أن الجماعة القناوية تعيش وتتواصل وتحافظ على نموذجها الهوياتي من خلال المزج بين الهوية الثقافية الأفريقية والهوية الدينية الإسلامية

تؤكد نتائج البحث الميداني أن الهوية القناوية في منطقة معسكر تمثل نموذجاً لـ "التفاعل الاستراتيجي"، حيث لا تُطرح الهوية كمعطى جامد، بل كعملية بناء مستمرة تهدف إلى الحفاظ على تماسك الأقلية داخل نسيج مجتمعي محافظ. إن المزج بين المكونات الأفرو-ثقافية والإسلامية-الروحانية يمثل "توليفة هوياتية" تمكن الفرد القناوي من التحرك بمرونة بين الانتماء العرقي والشرعية الدينية.

هذا "التوفيق" هو ما يسميه غوفمان بـ "إدارة الانطباع"؛ فالفرد القناوي يسعى جاهداً لتوجيه وضبط الانطباعات التي يشكلها الآخرون عنه (Goffman, 1959, p. 4) ومن خلال المعطيات الميدانية، نجد أن هذا الضبط يتم عبر مستويات متعددة:

1- "الديوان" كأداء مسرحي، الواجهة والإعداد: يتحول طقس "الديوان" في معسكر من مجرد ممارسة فلكلورية إلى "عرض" مسرحي متكامل. يهدف هذا العرض إلى التعريف بالموقف بما يخدم قدسية الطقس وشرعيته الدينية وعمقه الثقافي الإفريقي من ناحية ثانية، لقد سمحت لنا معطيات الملاحظة الميدانية ومعطيات المقابلات من تمييز العمليات الاستراتيجية التالية:

- الإعداد: يمثل الإعداد "الأجزاء المشهدية من المعدات التعبيرية" (Goffman, 1959, p. 22)، في الديوان، حيث يبرز "الفضاء الطقسي" المشبع برائحة البخور، وصوت "القثمري"، و"القراقب". هذه العناصر ليست مجرد أدوات، بل هي "ثوابت" تمنح الأداء صبغة تاريخية وفنية ودينية في الوقت نفسه، وتجعل الجمهور يتقبل الدور الذي يؤديه القناوي كـ "وسيط روحي"، يمكن تقبله إما كصوفي أو كفنان. وهذا ما يعطيها قدرة على تغطية مساحة مشهدية أكثر اتساعاً، يمكن أن تشمل في الآن نفسه كل من لديهم الرغبة في إشباع احتياجات فنية، وكل من لديهم الرغبة في إشباع احتياجات دينية. تسمح عملية إعداد العرض برسم اللوحات المشهدية الثقافية، والدينية التي يركز عليها الديوان، والتي تعمل على تقديم صورة عجائبية جذابة عن القناوي كرجل فن ورجل دين في الوقت نفسه.

- الواجهة الشخصية: يقسمها غوفمان إلى "المظهر" و"السمات" (Goffman, 1959, p. 24):

- المظهر: يتجسد في "الأبراج" أو الألبسة الملونة التي فصلنا في شرحها في عرضنا لمعطيات البحث الميداني، أين بينا أن كل لون يرمز لكيان روحي معين. هذا المظهر يعمل على إبلاغ المشاهد بالمكانة الطقسية للفرد المشارك في الطقوس في تلك اللحظة. إنه أشبه ما يكون بالتوزيع الذي يقوم به المخرج المسرحي للأدوار، فإذا كان التوزيع المسرحي مؤسس على النص والسيناريو، فإن المظهر القناوي يتأسس على

ألوان الألبسة التي لا تكتف بتوزيع الأدوار الأساسية أثناء ممارسة الطقس، بل تتعداه لتحدد تراتبية فنية ودينية تتحول إلى تراتبية اجتماعية تنعكس في نهاية المطاف على الاستراتيجية الهوياتية.

- **السمات:** تظهر في طريقة العزف والرقص (ال جذب). إن السلوك التعبيري هنا يهدف إلى طمأننة المتفرجين بأن المؤدي "مستغرق" تماماً في الدور، مما يعزز الثقة في "الأداء الروحي" (Goffman, 1959, p. 25) ، إنها أهم لحظة يمر بها المشاهد، لأنها هي المسؤولة عن نقل المشهد من مجرد عمل غنائي فني تراثي، إلى حالة روحية طقوسية ذات عمق ديني، فالسمات هي التي تنقل المشهد من الشرعية التراثية إلى الشرعية الدينية، التي تتماهى مع الكرامات الصوفية.

2- إدارة "الهوية المشوهة"، وتحويل الوصم إلى حالة روحية متميزة: كشفت المقابلات الميدانية عن وعي الجماعة القناوية بـ "الوصم" المرتبط بتاريخ العبودية (ديوان العبيد)، فالكل مقتنع بهذه الهوية المجروحة، التي ينظر إليها من خلال تراتبية اجتماعية لا تزال تحتفظ بالكثير من الخصائص العنصرية العرقية، التي تبني تقيّماتها الاجتماعية على أساس الأصل العرقي ولون البشرة. يرى غوفمان أن الوصم هو "سمة تُفقد المرء اعتباره بشكل عميق" (Goffman, 1963, p. 3) ، وتجعله يشعر بالدونية، ومع ذلك، نجح القناويون في تحويل هذا "الوصم العرقي" إلى "رأسمال قدسي" عبر استراتيجيات دقيقة:

- **من الهوية المفترضة إلى الهوية الفعلية:** يفرق غوفمان بين "الهوية الاجتماعية المفترضة"، أي ما يتوقعه المجتمع من الفرد، بناءً على الصور النمطية، كالعبد أو التابع، في حالة القناوة؛ و"الهوية الاجتماعية الفعلية"، أي السمات التي يمتلكها الفرد حقيقة، (Goffman, 1963, p. 2) ، وهنا نجد أن الجماعة القناوية في معسكر قامت بـ "إدارة المعلومات" عبر إخفاء جوانب الوصم المرتبطة بالتبعية

والعبودية، مقابل وإبراز الجوانب المرتبطة بـ"البركة" والقدرة على العلاج الروحي، الأمر الذي يجعل "الهوية الفعلية" هوية مقبولة بل ومطلوبة اجتماعياً، (Goffman, 1963, p. 42) إن الانتقال من الرجل العبد إلى الرجل المبارك ، هو في واقع الأمر انتقال من هوية العبد إلى هوية العبد المقدس، وكأن القناوة يقومون، عن طريق الديوان، بنسج طبقة من القداسة فوق الهوية الموصومة بالزنجية، فراضين على من يشاهد الديوان هوية دينية الخارقة، ذات قدرة علاجية الخاصة.

- **التغطية:** استخدام الطريقة الصوفية كغطاء شرعي، هو في حالة الديوان استراتيجية للتقليل من حدة "بروز" الهوية الموصومة، باللون أو بالعرق، من خلال التركيز على هوية أخرى مقبولة جداً في المجتمع، وهي هوية الولاية والصالح (Goffman, 1963, p. 102)، فالارتباط بسيدي بلال هنا ليس مجرد ارتباط بجد تاريخي، وأصل عرقي، بل هو استراتيجية محسوبة بدقة ووعي للشرعة الدينية للهوية الموصومة.

3- تحليل "الإطار التفسيري" وازدواجية المعنى: إن قدرة الجماعة القناوية على البقاء تكمن في قدرتها على تطوير استراتيجيات واعية للمحافظة على النموذج الهوياتي القناوي، بالاعتماد على "تكيف" أطرها التفسيرية للواقع، الذي يتميز بالوصم، وبالتقييم الاجتماعي على أساس التراتبية العرقية. فـ"الإطار" هنا هو المخطط الذي يستخدمه الأفراد لإعادة تنظيم تجربتهم، وواقعهم، بالشكل الذي يعطيه القبول الاجتماعي من قبل الهويات المنافسة أو الهويات المضادة. (Goffman, 1974, p. 21)، وهنا تفصح لنا نتائج الملاحظة والمقابلات على مستويين من هذا الإطار:

- **الإطار الديني:** وهو إطار تفسيري محلي يرتبط بالزاوية وبالطريقة الصوفية، حيث يتم تأطير الممارسة القناوية باعتبارها "ممارسة صوفية" دينية. هنا، تكون "القواعد المنظمة" للفعل مرتبطة بالذكر والتوسل، والصلاة على النبي صلى الله عليه

وسلم، يقدم هذا الاطار التفسيري الديني المحلي الحماية الاجتماعية (Goffman, 1974, p. 25)، التي تجعل الهوية الموصومة مقبولة اجتماعيا انطلاقا من المرجعية الدينية التي اعتمدت كإطار تفسري للواقع الفعلي.

- **الإطار الثقافي:** وهو إطار تفسيري عالمي، يرتبط بالانتقال إلى خشبة المسرح أو المهرجانات الدولية، حيث يتم "تكييف" الفعل والتفسير ليصبح جزء من "الفن" ومن "التراث" العالمي والإنساني. هذا التحول يسمح بنقل الفرد القناوي من مجرد منتمي إلى الهوية القناوية إلى "ممثل لها"، يقدمها كإرث إنساني لا مادي، وهذا ما يمنحه قدرة أكبر على التفاوض حول مكانته الاجتماعية المحلية- (Goffman, 1974, p. 43-44)، إن أهم ما يميز التحول إلى الاطار التفسيري العالمي، هو اجتهاد الهوية القناوية في محاولة إعادة التوازن للهوية الموصومة، بحيث يسمح لها الانخراط في الأنشطة الدولية بالمطالبة بإعادة توزيع التراتب الهوياتي المحلي، ومن ثم يصبح الاطار التفسيري العالمي ذو غايتين، الأولى تحقيق الذات القناوية، والثانية إعادة توزيع الأدوار في التراتبية الاجتماعية بالشكل الذي يخدم المكانة العالمية التي أصبحت تحتلها.

4- كواليس الهوية والمناطق الخلفية: يشير التقصي الميداني إلى وجود لغة ورموز خاصة لا تُفهم إلا داخل الجماعة، وهو ما ينسجم مع مفهوم غوفمان لـ "المنطقة الخلفية":

- **المنطقة الأمامية:** هي المكان الذي يقدم فيه القناوي أدائه للجمهور، المدائح، والذكر، واحترام العرف السائد، حيث يحرص على "اللباقة التفاعلية" والامتثال للمعايير الدينية الجزائرية (Goffman, 1959, p. 107).

- **المنطقة الخلفية:** وهي "الكواليس" حيث يتم التحضير للأداء، وحيث يمكن للمؤدي أن "يخرج عن الدور" ويمارس خصوصيته العرقية، ممثلة في اللغة، والذاكرة

الأفريقية الخالصة، بعيداً عن الرقابة الاجتماعية (Goffman, 1959, p. 112) ، هذا الفصل بين المناطق هو ما يحمي "الذات الجماعية" من الذوبان التام.

يعمل التركيب بين المنطقة الأمامية أو الظاهر، والمنطقة الخلفية أو الكامن على تجاوز الرقابة الاجتماعية التي تتبني معايير التقييم العرقية والعنصرية، فالهوي القناوية تخفي كامنها الأفريقي عن طريق الظاهر الديني، لأنها تعلم أن تغليف الثقافي والفني بالديني سيؤدي على تغاضي المجتمع على الكثير من المعايير الصارمة، وسيمح بشرعة المناطق الخلفية عن طريق المناطق الأمامية.

إن الهوية القناوية في معسكر ليست مجرد تراث، بل هي "فعل تفاعلي" ناجح. لقد استطاع القناويون، عبر "التحكم في التعبير"، أن يخلقوا توازناً دقيقاً بين ما هو "أفريقي" يُحفظ عليه كأصالة في الكواليس، وما هو "إسلامي" يُعرض كواجهة للشرعية. هذا التوفيق هو الذي يضمن لهم البقاء كهوية أقلية تحظى بالاحترام والقداسة، متجاوزين بذلك قيود التاريخ والوصم الاجتماعي.

2. مناقشة الفرضيات الفرعية:

تبيننا في الفرضية الفرعية الثانية موقفه مفاده أن ممارسات الهوية القناوية تتجسد من خلال الإرث أو التصورات والتمثيلات حول الموروث الديني. تُشير المعطيات الميدانية المستخلصة من المقابلات النوعية في منطقة معسكر إلى أن الهوية القناوية لا تستمد استمراريتها من مجرد محاكاة الماضي، بل من خلال "عملية بناء" نشطة للموروث الديني، حيث يتم تحويل العناصر العقدية إلى "أدوات تفاعلية" تمنح الجماعة شرعية اجتماعية وروحية. ويمكننا تحليل هذا التجسد وفق المحاور التالية:

1- الإيمان بالدور، والمثالية في الأداء الطقسي: يرى غوفمان أن الفرد عندما

يؤدي دوراً مع الآخرين، فإنه يطلب منهم أن يأخذوا على محمل الجد الانطباع الذي

يتولد لديهم عنه (Goffman, 1959, p. 17) ، في "الليلة" القناوية، يظهر "المعلم" و"المقدمة" كفاعلين يمتلكون يقيناً مطلقاً بالدور الروحي الذي يؤدونه.

إن استدعاء "الملوك" (الأرواح الأفريقية) جنباً إلى جنب مع "الأولياء الصالحين" ليس تناقضاً في وعي الممارس، بل هو محاولة لـ"مثالية الأداء"؛ حيث يسعى المؤدي لتقديم عرض يتوافق مع القيم الدينية العليا للمجتمع المحلي، التصوف، والبركة والعلاج، مما يمنح الطقس "الصبغة الأخلاقية" المطلوبة لقبوله اجتماعياً (Goffman, 1959, p. 35).

2- الديوان كـ "إطار تفسيري" مقدس: وفقاً لنظرية "تحليل الإطار"، فإن الجماعة القناوية تضع ممارساتها داخل "إطار اجتماعي" يحول الحركة والموسيقى من مجرد ترفيه إلى "عمل ذو نية حسنة" ووسيلة لـ "الشفاء الروحي" (Goffman, 1974, p. 22).

من خلال هذا الإطار، يتم تفسير "الجذبة" ليس كفقدان للسيطرة، بل كـ "اعتراف ديني" متبادل بين الفاعل والجماعة. فنجاح "المعلم" في استحضار الحالة الروحية هو "تأكيد للدور" الذي يُبنى من خلال مراقبة ردود أفعال الجمهور وتفسيراتها المستمرة، فالهوية هنا هي نتيجة لعملية "تفاوض رمزي" استراتيجي داخل فضاء الديوان (Goffman, 1959, p. 112).

3- إدارة "الوصم" عبر الانتساب الروحي: يواجه الرجل الأسود القناوي تاريخاً من التهميش المرتبط بالعبودية، وهو ما يمثل "وصماً" عرقياً مشوها للهوية القناوية. ولإدارة هذه "الهوية المشوهة"، تلجأ الجماعة إلى استراتيجية "التحكم في تفسير المعلومات" عبر ربط أصل الهوية القناوية بالصحابي الجليل "بلال الحبشي" (Goffman, 1963, p. 42). إن محاولة شرعة الهوية القناوية من خلال ربطها بهوية الصحابي الجليل بلال بن رباح الحبشي، هي عبارة عن تماثل لاستراتيجية

استعمال الدين والمراجع الدينية في تنظيم التراتبية الاجتماعية المعروفة في شمل أفريقيا. حيث تربط الكثير من العائلات نفسها بالصحابي الجليل علي بن أبي طالب، وبفاطمة الزهراء، كمحاولة لشرعنة الواقع والهوية الاجتماعية عن طريق الشرف والسلالة الشريفة، هنا يمكننا إحداث شكل من التوازي بين الهوية الشريفة المنتسبة إلى علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، والهوية القنّاوية المنتسبة إلى بلال بن رباح رضي الله عنه، فالهوية القنّاوية هنا تقوم بتقليد الهوية الشريفة، من خلال الاستناد إلى مرجعية دينية مساوية للواقع القنّاوي في الكثير من العناصر، ومساوية نسبياً للواقع "الشريف" من حيث قرب الصحابي بلال رضي الله عنه من النبي صلى الله عليه وسلم. الاستراتيجية هنا تقريباً واحدة، وهي محاول القضاء على الوصم العرقي من خلال تثبيت الارتباط بمرجع ديني قيم.

- هذا الانتساب الروحي يعمل كـ "استراتيجية لتصحيح الهوية"، حيث يتم إبدال السمة العرقية الموصومة العبد الزنجي بسمة دينية مقدسة خادم الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤذن الأول. إن الاعتقاد بالانتماء إلى "نسب بلال" يوفر للممارسين القنّاويين مخزوناً رمزياً يحول هويتهم من هوية "أقلية عرقية" إلى هوية "جماعة دينية" ذات سند شرعي رمزي، وهو ما يقلل من حدة التمييز ويسمح لهم بالاندماج في النسيج الصوفي المحلي (Goffman, 1963, p. 102).

4- المناطق الخلفية، والبراغماتية الدينية: تُظهر نتائج البحث أن الفرد القنّاوي

يمارس حياته اليومية ببراهماتية عالية؛ فهو خارج "الليلة" يتبنى "واجهة" المسلم التقليدي الملتزم بالشعائر العامة، وهو ما يسميه غوفمان بـ "المنطقة الأمامية"، حيث يسود الامتثال للمعايير الاجتماعية (Goffman, 1959, p. 107).

أما "الديوان"، فيعمل كـ "منطقة خلفية" أو فضاء خاص، حيث تُستعاد فيه "الذاكرة الأفريقية" ويتم التعبير عن الهوية المركبة بحرية أكبر بعيداً عن رقابة

"الإسلام الرسمي". هذا الفصل الواعي بين "الواجهة الدينية العامة" و "الممارسة الطقسية الخاصة" هو ما يضمن للجماعة صيانة النموذج الهوياتي والبقاء دون الدخول في صراع مباشر مع المؤسسات الدينية أو الاجتماعية المهيمنة (Goffman, 1959, p. 114)، التي لا تقبل الكثير من هذه الممارسات، لكنها تتغاضى عن معظمها، لضمان الانسجام الاجتماعي

بناءً على ما سبق، تأكدت الفرضية الفرعية الأولى؛ إذ أن الموروث الديني، سواء كان إسلامياً صوفياً أو إرثاً أفريقياً، يعمل كـ "مخزون رمزي" يزود الجماعة القناوية بالدلالات اللازمة لتنظيم تفاعلاتها. إن الهوية القناوية في معسكر هي نتاج "أداء" بارع يمزج بين الامتثال الديني والتميز الثقافي، مستخدماً "البركة" و "الشفاء" كأطر شرعية تضمن استمرارية الجماعة وقبولها في المجتمع. - مناقشة الفرضية الفرعية الثانية:

تُشير المعطيات الميدانية إلى أن الفرد القناوي يمتلك مجموعة من الانتماءات المتنوعة (أفريقية، إسلامية، محلية) يستخدمها كـ "صندوق أدوات" حسب الموقف. سوسيولوجياً، يمكن تفسير ذلك من خلال مفهوم غوفمان لـ "التفاعل الاستراتيجي"؛ حيث ينخرط الفرد في "ألعاب تعبيرية"، لتقييم الموقف واختيار "الوجه" المناسب (Goffman, 1969, p. 85).

إن إبراز "النسب البلالي" في السياقات التقليدية، أي دائرة القرابة، يمثل استراتيجية لتعزيز التماسك الداخلي، بينما يبرز الانتماء الإسلامي في الفضاء العام لضمان "القبول الاجتماعي". هذا الانتقال المرن بين الانتماءات يعكس قدرة الفرد على إدارة "الهوية الاجتماعية الفعلية" لمواجهة توقعات البيئة المحيطة (Goffman, 1963, p. 2).

1- تأطير الموقف، تحويل السلوك من "الهستيريا" إلى "القداسة": تُعد المناسبات مثل "الوعدة" و "المعروف" و "الزردة" بمثابة أطر تفسيرية تمنح الأفعال

معانيها الخاصة. يرى غوفمان أن "الإطار" هو الذي يحدد "ما الذي يجري هنا؟" (Goffman, 1974, p. 8). فالمناسبات المختلفة للجماعة القناوية، هي بمثابة المواعيد التي يجري فيها شرعة الكثير من الممارسات المرفوضة اجتماعية، لتصبح مقبولة بحجة العلاج أو المديح الديني، الأمر الذي يعطي لحالة الهستيريا المصاحبة "الجذب" قداسة دينية، تعيد تقديم وتفسير الواقع بصورة مقبولة اجتماعياً.

في الحياة اليومية، قد يُعتبر الصراخ أو الرقص الهستيري سلوكاً "موصوماً" أو خارجاً عن المعيار. لكن، وبمجرد دخول الفاعل في إطار "الديوان" أو "المعروف"، يتم تحويل هذا السلوك من خانة المرض أو الانحراف إلى خانة "الجذبة" و "العلاج الروحي". (Goffman, 1974, p. 45) إن نجاح "المعلم" و "المقدم" في إدارة هذا الطقس يعتمد على قدرتهما على فرض هذا الإطار التفسيري على الجمهور، مما يحول الممارسة من فعل فيزيولوجي إلى "فعل اجتماعي مقدس" يحظى بالاعتراف الاجتماعي (Goffman, 1959, p. 112).

2- التنشئة الاجتماعية و "التحقيق الدرامي" للهوية: تؤكد النتائج الميدانية أن الهوية القناوية تُكتسب عبر المشاركة الطقسية المكثفة، حيث لا يقتصر تعلم الموسيقى (الكُويّو) على الجانب الفني، بل هو دمج لمنظومة أخلاقية وقواعد تعامل. يطلق غوفمان على هذه العملية "التحقيق الدرامي"؛ حيث يجب على الفاعل أن يبرز بوضوح السمات التي يرغب في تأكيدها أثناء أدائه (Goffman, 1959, p. 30).

إن الالتزام الصارم بالزي، العمامة، والألوان الخماسية، والإيقاعات المتوارثة يمثل "معدات تعبيرية" ثابتة، الفرد هنا لا "يعرض" تقاليده فحسب، بل "يعيش" هوية جماعية تتطلب انضباطاً في "المنطقة الخلفية"، التدريبات والتعلم، ليظهر بشكل متقن في "المنطقة الأمامية"، أي في الديوان العلني (Goffman, 1959, p. 107)، هذا

الالتزام بالعادة هو "مؤشر المكانة" الذي يضمن للفرد اعتراف الجماعة به كعضو فاعل وصادق في أدائه.

3- إدارة "الوصم" العرقي عبر العادات الموروثة: يحمل الموروث الثقافي القناوي، الذاكرة الأفريقية والزنجية، دلالات مزدوجة. فبينما قد يُنظر للعرق كـ "وصم"، تعمل التقاليد الموروثة كـ "مصححات للهوية".

من خلال ربط العادات بـ "البركة" و "التبرك بالصالحين"، يتم تحويل "السمة الموصومة"، اللون والتبعية التاريخية إلى "سمة مميزة" ومقدسة. إن استخدام العادات والتقاليد هنا يعمل كـ "مزيل للوصم، حيث يتم استبدال صورة "العبد" بصورة "صاحب السر" أو "المعالج"، وهي هوية تُبنى وتُصان عبر أجيال من التفاعل الرمزي (Goffman, 1963, p. 44).

تأكدت الفرضية الفرعية الثانية ميدانياً وسوسيولوجياً؛ إذ أن العادات والتقاليد القناوية في معسكر ليست مجرد تكرار آلي للماضي، بل هي "تقنيات تفاعلية" حية. يتم عبرها بناء الهوية القناوية وتوريثها كـ "نظام أداء" متكامل يدمج بين الأخلاق، والفن، والتمثل الديني، مما يضمن للجماعة الحفاظ على "واجهتها" ومكانتها داخل المجتمع الجزائري المعاصر عبر "إدارة استراتيجي" متقنة للانطباعات والرموز والمعاني المرتبطة بهما.

- مناقشة الفرضية الفرعية الثالثة:

توقعنا في هذه الفرضية أن "تتجسد ممارسات الهوية القناوية من خلال الهوية المركبة والطقوس الرمزية، وعليه تكشف النتائج الميدانية أن الرموز القناوية هي "وسائط تعبيرية" تُستخدم لإدارة تفاعل معقد يجمع بين ما هو غيبي أي الأرواح، وما هو اجتماعي أي الجمهور والمرضى:

1- الرموز كأدوات تواصل و "تكيف" للمعنى: وفقاً لغوفمان، فإن الأشياء المادية

في الأداء تتحول إلى "معدات مشهدية" تساهم في تعريف الموقف (Goffman, 1959, p. 22) وفي الطقس القناوي، لا تُعتبر الآلات كالثمبيري، والقراقب، والبخور مجرد أدوات، بل هي نسق معقد من الرموز الذي يلعب دور اللغة الرمزية التي تُحقق ما يسميه غوفمان "التكيف"؛ أي تحويل نشاط معين من إطار تفسيري إلى آخر (Goffman, 1974, p. 45)، لعل أبسطها هو نقل الطقوس من الإطار التفسيري الفني والترفيهي إلى إطار التفسيري الديني والتعبدية.

ازدواجية الرمز: إن الثمبيري، كرمز مركزي، يمتلك دلالات مرنة تتغير بتغير سياق التفاعل؛ فهو "أداة شفاء" داخل إطار "الليلة" العلاجية، وهو "أداة فنية" داخل إطار "المهرجان". هذا الانتقال يعكس قدرة الفرد القناوي على إعادة تشكيل هويته ببرجماتية عالية، حيث يتم منح المعنى بناءً على "توقعات الجمهور" المحيط به في تلك اللحظة (Goffman, 1959, p. 112)، تنمهي هذه المرونة الهوياتية والرمزية مع سيولة زيقموند باومان، خاصة من حيث القدرة على الانتقال الانسيابي من التراثي المندس، إلى الطقوسي لمقدس.

2- التفاعل الرمزي وإعادة تعريف المرض: يبرز البحث الميداني أن عملية

الشفاء في الديوان هي "تفاعل رمزي" ثلاثي الأبعاد، مريض، ومعلم، وجني. سوسيولوجياً، يتم هنا "إعادة تعريف الموقف"؛ حيث يُنقل المرض النفسي من إطاره الطبي أو الاجتماعي "الموصوم" إلى إطار روحي مقبول اجتماعياً (Goffman, 1974, p. 21).

من خلال "الجذبة"، يتم السيطرة رمزياً على الجسد المريض، ويتحول "الوصم" المرتبط بالاضطراب النفسي إلى حالة من "التواصل الروحي" المقنن. هذا التفاعل يُبنى على "نظام معتقدات" مشترك يمنح الفاعل أي المريض دوراً جديداً داخل

الجماعة، ويمنح "المعلم" سلطة إدارة هذا الانطباع الروحي بنجاح (Goffman, 1963, p. 42).

3- دراماتورجيا الهوية: الواجهة الأمامية والمناطق الخلفية: تُعد الهوية القناوية نموذجاً مثالياً لتحليل غوفمان للدراماتورجيا؛ حيث يتم تقسيم الممارسات بين فضاءين: - المنطقة الأمامية، وتتمثل في المهرجانات الوطنية والعروض الفنية، حيث يمارس القناوي "إدارة الانطباع" لتقديم هوية "تراثية/فلكلورية" تتوافق مع السياسات الثقافية (UNESCO) وتضمن له الاعتراف الرسمي. هنا تتم "مثالية الأداء" ليتماشى مع الذوق العام (Goffman, 1959, p. 35).

- المنطقة الخلفية، وتتمثل في "الليلة الأصلية" المغلقة، حيث تُمارس الطقوس بجوهرها الروحي الحاد بعيداً عن أعين الغرباء. في هذا الفضاء، يسقط "القناع الفني" وتذوب الحدود بين "الأنا" و"النحن" في انصهار طقسي كامل (Goffman, 1959, p. 114).

4- الجدار الرمزي و"فاعلية الذات": أظهر التحليل الكيفي لمعطيات الدراسة الميدانية أن الفرضية المتعلقة بتأثير التحولات المعاصرة، كالتمدن والعولمة، على "جوهر" الهوية غير مؤيدة تماماً؛ إذ يقيم الممارسون "جداراً رمزياً" فاصلاً.

يمارس القناويون ما يسميه غوفمان "مسافة الدور"، فهم يشاركون في المهرجانات كـ "تفاعل ثانوي" مادي، لكنهم لا يسمحون لهذه الرموز الخارجية باختراق جوهرهم الروحي (Goffman, 1961)، إنهم "يعيدون تعريف الموقف" باستمرار، مما يضمن تصفية الرموز الدخيلة والحفاظ على "الأصالة" في الكواليس، وهو ما يؤكد قوة "الهوية المركبة" وقدرتها على التفاوض مع التحولات دون فقدان "سر القداسة" الخاص بها (Goffman, 1969, p. 85).

تؤكد المعطيات الميدانية أن الهوية القناوية في معسكر هي "مركب رمزي" وظيفي، يستخدم الطقس كـ "مسرح للذاكرة" و "مختبر للعلاج". إن القدرة على التبديل بين دور "الفنان" ودور "الروحاني" ليست تناقضاً، بل هي استراتيجية تفاعلية بارعة لتدبير الانتماء في فضاء اجتماعي متغير، مما يضمن بقاء "الديوان" كقلب نابض للهوية، يحفظ أسرارها في "المناطق الخلفية" ويدير واجهته بذكاء في "المناطق الأمامية".

خاتمة الفصل:

خلصت هذه الدراسة السوسيولوجية لمنطقة معسكر إلى أن الهوية القناوية تمثل نموذجاً فريداً للمقاومة الثقافية والفاعلية الاجتماعية، حيث أثبتت النتائج الميدانية صحة الفرضية المركزية التي ترى في "التوليفة الأفرو-إسلامية" استراتيجية بقاء ذكية. فمن خلال تفعيل الأطروحات التفاعلية لإرفين غوفمان، تبين أن الجماعة القناوية لا تكتفي بممارسة طقوس موروثة، بل تُدير "أداءً دراماتورياً" متقناً في فضاء "الديوان"، تهدف من خلاله إلى "إعادة تعريف الموقف" وتجاوز "الوصم" التاريخي المرتبط بالعبودية.

لقد كشف البحث أن النجاح في تحويل "الهوية الموصومة" إلى "هوية مقدسة" استند إلى آليات دقيقة لـ "إدارة الانطباع" و "التحكم في المعلومات"؛ حيث تم استبدال سمة التبعية التاريخية بسمة "الولاية والبركة" عبر الانتساب الروحي للصحابي بلال بن رباح. هذا الانتقال وفر غطاءً شرعياً للمكونات الأفريقية الخالصة التي تُمارس في "المنطقة الخلفية" بعيداً عن الرقابة الاجتماعية الرسمية. كما أكدت الدراسة مرونة هذه الهوية في "تكيف أطرها التفسيرية"، مما سمح للقناوي بالانتقال بين "الإطار الديني" المحلي و "الإطار الثقافي" العالمي، كالمهرجانات، دون فقدان جوهره الروحي.

أثبت التحليل الكيفي أن التحولات المعاصرة كالعولمة والتمدن لم تؤدِ إلى ذوبان الهوية القناوية، بل دفعت الممارسين إلى تبني "مسافة الدور"؛ حيث يتم تقديم الفلكلور كـ "واجهة أمامية" استهلاكية، بينما يُحفظ "سر القداسة" في الكواليس المغلقة. إن الهوية القناوية في معسكر ليست مجرد تراث جامد، بل هي "فعل تفاعلي" مستمر يثبت قدرة الأقلية على التفاوض حول مكانتها الاجتماعية وتحقيق توازن استراتيجي بين الأصالة الأفريقية والشرعية الإسلامية، مما يضمن استمراريتها ككيان سوسيولوجي متمايز ومتكامل في النسيج المجتمعي الجزائري.

خاتمة عامة:

لقد باتت العلاقات المتبادلة بين الأفراد مع صور التفاعل بين الدين والمجتمع، كلها ذات أبعاد تشير لمعرفة السلوك المكرر لأهل القنواة، وفي اتحادهم كجماعة داخل واقع يشهد من حين لآخر بعض التغيرات، أما معرفة كل ما يصدر منهم كمجموعة من إبداع، شعائر، مراسيم، علاقات، يتطلب منا المشاركة والحضور فعليًا، لنكشف اتحادهم مع بعضهم البعض. فالطبائع ماهي إلا صفة في حياة الناس بصفة عامة، والفرد بصفة خاصة، وعنصر هام في تبرير تلك الأفعال، وسبب في أسطورة الذاكرة الإنسانية، كما أنها نمط في تفريغ الأفكار والتقاليد.

والفلكلور القناوي، إن صلحت تسميته بهذا الاسم، هو كفن شعبي، حاول أهله تجسيد ممارساتهم على أرض الواقع، بفرض وجودهم على شكل إبداع فني لتراث أرادوا به صنع حضارتهم الخاصة بهم، ومؤداه الخروج في حلية أناس مزجوا عبر الزمن والتاريخ بين أكثر من ثقافة والدين معًا، وعاشوا في نفس الوقت التغيرات التي طرأت على هذا المجتمع (المجتمع الجزائري بصفة خاصة، والمجتمع المغربي عامة).

إن قنواة كفرقة لها اتباع وطقوس احتفالية خلال المناسبات السنوية، يمتزج فيها عالم الغيبيات والأرواح والجن، وتأخذ طابعًا تقليديًا، فالوضعية القاسية التي عاشها هؤلاء شجعت على ظهورهم في الوسط المجتمعي واستقرارهم في أماكن اعتبروها "مَحَلَاتٌ" أو "قُرَابَه"، مثل الزوايا الصوفية الخاصة بهم أو القرية من مكان تجمعهم، ليحافظوا على تماسكهم وقوتهم وطقوسهم القادمة بها، ومزجوها بالطقوس المحلية، مما شجع استمرارهم النشاطي ووعيهم العرقي للحفاظ على الهوية الدينية والثقافية معًا؛ إذ حملوا معتقداتهم وسهروها بغيرها من المعتقدات في المجتمع المحلي والمغربي ككل، لهذا يعتبرون أنفسهم مغايرين في العرق، لكن غير خارجين عن الدين بالفتح عن طريق

الصلاة على النبي والغلق به. إلا أن ممارساتهم تمارس في إطار مغلق، وترجع أصولها إلى البقايا المختلطة الإفريقية التي تعبد الأرواح والتي امتزجت فيما بعد مع المعتقدات الإسلامية.

كما يعتبر هؤلاء أن سيدنا بلال المرجع الأعلى لهم، ومقام الأب الروحي لهم، الذي لا يحضر كضريح داخل المحلة أو الزاوية، لكنها قبلتهم الطائفية فيها، ودليل ذلك خروجهم في جولات بين المدن لجمع الهبات والصدقات بلباسهم والدوي الصاخب القوي والحر، بيد أن حسبهم يلعب الجن دورًا مهمًا في شفاء المريض، وأن القناوي هو الوسيط والسبب في ذلك بالتوسل من ملوكهم، ملوك الجن، لأجل تحقيق أمنيات العلاج وزوال الفأل السيء والنجاح في الأعمال وغيرها من الأغراض، قبل أن يسجن الجن جميعهم طيلة النصف الثاني من شعبان، فكائنات الخفاء محكوم عليها بحسب أن تقضي الفترة التي تسبق شهر الصيام محبوسة في معازلها الأسطورية ولن تعانق حررتها من جديد إلا في ليلة القدر. ولأن شهر شعبان وشهر رمضان هما مرحلة الفصل في الحياة القناوية من الغلق وفتح باب الحوار أو التعامل مع الكائنات الماورائية غير المرئية.

إن تراث المشحون بالإرث الحضاري الإفريقي للزواج العبيد بالإيقاعات والألوان والقرايين وإحراق البخور وكل الوسائط الخفية الأخرى هدفه معالجة الممسوسين بالجن والتعرف عليهم باستعمال أدوات خاصة، وهي القمبيري والطبل والقراقب. ومن أهم الشروط التي تتم مراعاتها احترام الألوان الخاصة للمالكين، فعل سبيل المثال الليلة القناوية في الديوان تبدأ بالدربة وهي احتفالات طقوسية شبيهة لدى "الفودو" في البرازيل وجزر الأنثيل بأميركا اللاتينية بالخروج إلى شارع سيرا وحمل صينية لجمع الأموال مع القرع بالطبل، وأحيانًا أخرى تبدأ بالطواف بالأضحية كما كان قديمًا، وغالبًا ما تكون ثور أسود، ثم الشروع في مرحلة الإعلان العام لإقامة الليلة واستقبال الضيوف ليشرع بالرقص الجماعي. إلى غاية بداية الطرح بالحضور المستحوزين على الأرواح؛ وهي مرحلة الدخول في البوري، يتم فيها السهر إلى

الصباح وإلى أن تفتى الأجساد بالتعب ويجهر منهم بالتسليم "مسلمين مكتفين"، وتفرغ فيها كل الطاقات السلبية، مصاحبين ذلك بالبخور والمعدات اللازمة، وحتى يقوموا بالتحضير "للمبيئات" تحت النجوم وحملها غداً، وغالباً ما تكون يوم الخميس بذبح الثور الأسود مع تقديم الحليب والحنة والبيض... الخ كقرايين قبل الشروع في النحر، ويرش بالعطور والبخور، ويحمل المذبوح الحيواني إلى الطبخ وتقديمه للحضور لتتجلى الليلة القناوية بالألوان الأبيض، الأسود، الأزرق، الأحمر، الأخضر، مناجين لكل الأولياء الصالحين والأنبياء والشخصيات المجهولة حتى بالنسبة لهم، تصل إلى حد الصرع والاعماء والصراخ والتمرغ.

وتستمر هذه الأعمال حتى يسقط المرضى على الأرض، وبمجرد ذلك تبدأ عملية إخراج الجن والشياطين والعفاريت إما بطلب أو بالخضوع وبمساعدة الشاوش والعريفة في ذلك. فكل مجتمع يولد، مثله مثل كل فرد، يتلقى اسمًا، ويرتب مسافة، ويكوّن قصة، ويكتسب شخصية، تجاربه ونجاحاته وخيبات أملة من خلال روابط تربط بين سلسلة حياته. تدريجيًا، فرداً، أم طبقة، أم أمة، شعب يخرج لنفسه الفردية أو لنفسه الجماعية، ذات علاقة بالآخرين أو لا. في الرحلة نحو النضج، تبقى هذه النفس فيما يتعلق بنفسها وبالآخرين، الزمان والمكان. يتغير وينمو وينتشر في بيئة، وهو يدفع بفضل الخيال إلى الحلم الذي لا يمكن الوصول إليه، وهو الحد الذي يفرضه الواقع عليه. شخصيته الفريدة تصمم نفسه في العالم وتتابع هويته حتى الموت.

ومع المقاربة التفاعلية الرمزية، وصياغاتها المفاهيمية المغرقة في الغموض، قد تقدم صورة ناقصة عن الفرد والجماعة، إلا أنها الوحيدة التي يمكن أن تحلل نتائج معطيات البحث الميداني الأولية، انطلاقاً من تفكيك الجزء المصغر الميكرو-سوسيولوجي إلى فهم الجزء الكبير من الماكرو-سوسيولوجي، والذي قد يوصلنا إلى جعل إشكالية هذا البحث إجرائية من خلال الاعتماد على دراسات وثائقية واستكشافية (البحث الميداني)، والسماح بإبراز المتغيرات المؤطرة (المنفصلة) التي يبدو أنها ذات

فعالية كبرى في سيرورة تشكيل الهوية. وهذه المتغيرات هي التالية: كانت بدايتها مع المعطيات سوسيو-مهنية من معرفة الفرق بين المناطق وأنشطتهم المحلية والوطنية والدولية، واختلاف الفئات العمرية والجنسين، ودور المستوى التعليمي في ذلك، كما مكّنا البحث التقني من حصر بعض العوامل الاجتماعية الجديدة بالبحث والتقصي لتحديد انعكاس في تشكيل الهوية في الملاحظة بالمشاركة وبدون مشاركة وفي المقابلات الشفوية المباشرة وغير المباشرة، آلية منهجية التحليل المقارن والوصفية مع تحليل المضمون والمحتوى، وانطلاقاً من هذا، إذ خلّصنا في مناقشة صياغة فرضيتنا السابقة في الإطار التمهيدي، بالإجابة عليها على الشكل التالي:

على مستوى الفرضية العامة: وباستعمال التقنيات البحث، وبالنظر إلى الخصائص، تركنا الباحثين على سجيّتهم أو تلقائيتهم التعبيرية التي ترمي إلى التوصل، من خلال خطابهم حول وضعياتهم الاجتماعية إلى لا وعيهم الذي نعتقد من شأنه ولو نسبياً أن يحدد من واقع وجودهم الاجتماعي القائم.

إن المقومات الخاصة التي جعلت من هذه الجماعة ووجودها كأقلية بممارساتها باقية إلى يومنا هذا في ظل التحولات والتغيرات التي يعيشها المجتمع المحلي؛ كانت من خلال مخزونها المحمل بمزج الهوية الثقافية مع الهوية الدينية، حيث تتجسد في إرثهم وتصورهم كفرقة يحمل فيها الديوان الليلي بالمجتمع المحلي المعسكري، بالتعريف بمؤسساتهم من التنشئة الاجتماعية للفرق القناوية في الأسرة والجمعيات والمحلة والمعروف والوعدة والمشاركة في المهرجانات وغيرها، وفي نفس الوقت في التعريف بهويتهم وطنياً ودولياً.

أما على مستوى الفرضيات الفرعية، فقد قامت بتمثيل هويتها من خلال الانصهار الجماعي والنهوض بذاكرتها المسطرة عن طريق إرث الأجداد، ويتجسد ذلك في ممارساتهم من خلال التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية الحديثة التي طرأت

عليهم وأثرت فيهم داخليًا وخارجيًا. وإن الليلة القنauية وعدد أيامها الاحتفالية، وما يميزها من طقوس، وانتماؤهم الفعلي لطريقتهم الخاصة فيها، وأشهرها الخلاويين وسراقة وعلاويين وبودر ابلة وقورما ونيقري نيقري شاطو... الخ بالمجتمع المحلي المعسكري، والذي يقع أهله على أساس اختيار الفرق تراتبيًا، ومن اتباع تسلسل أبراجهم التي تم نقلها من جيل إلى جيل آخر؛ أي من الأسلاف إلى الخلف. وبتقسيم الأدوار لكل عضو فيها، وكذلك بالراحة النفسية في العلاج وشفاء المرضى، وتمييزهم عن غيرهم من البيض وحتى السود، مع الحفاظ على سر رموزهم وتفاعلهم بها، بالأخص في الاهتمام بالجانب التحضيري وقيادتهم من طرف المسؤول الأول الذي يسير الهيكل الهرمي للجماعة.

تتجسد ممارسات الجماعة من خلال الإرث أو التصورات والتمثلات حول الديوان الموروث. وذلك من خلال الاحتفالات المقدمة في السنة، منها الموسمية وغيرها، والدور الذي يلعبه كل فرد من أهل الديون أو من أهل الجماعة في استقبال ضيوفهم من المحلات القادمة، وفي المظاهر التقليدية التي رافقتهم على مر الأزمنة أثناء ممارستهم وإحيائهم لها، وهنا نستهل بالذكر الوعدة والمعروف بالأخص، لما تحمله من رموز الطعام والوليمة وإقامة الذبائح.

وتتجسد ممارسات الجماعة من خلال العادات والتقاليد المعروفة والموروثة، وطبيعة الهوية القنauية وعلاقاتها الرمزية من الأمكنة المخصصة لهم واختيارهم السابق لها، ومن علاقاتهم الرمزية التفاعلية القنauية مع بعض، وفي إحياء الطقوس وتقاسم الأدوار الرمزية بين العنصر النسوي وأطفال صغار السن والعنصر الرجالي، مع تبادل الأدوار فيما بينهم وتفكيك شيفرة الأسرار، جسديًا ولغة، وفي نفس الوقت ما تحمله الأبراج من مضمون ومعاني، وفي الرقص والجذبة ولباسهم التقليدي وأدواتهم وأغراضهم والعمليات الطقوسية مع الجماعة، وفي الإيمان بأنهم الوسطاء بين العالم السفلي والعلوي وبين الكائنات الخفية بالتحية والتسليم وأخذ البركة.

أما ممارسات الجماعة القناوية من خلال الهوية وطقوس الرمزية حول المزج بين ما هو ماضوي ومواكبة التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية التي طرأت عليهم وأثرت فيهم، وذلك في تحديث كل ما هو تقني لمواكبة الأجيال المعاصرة والاستشراف بمستقبل غني وواعد، بصنع هوية قناوية حديثة نسبياً وانتشارية، مع تغيير طفيف في بعض الأمور إن أمكن وذوبانها مع القديم، ومع تقبل فكرة المشاركة في المسابقات والاحتفالات الرسمية والتظاهرات الدولية والإعلانات عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ووسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة.

وختاماً، وبهذا يمكننا القول إن الهوية هي التمسك بالذاكرة الجماعية، والتي هي إعادة بناء الماضي. لذلك نجد لكل مجال عمراني ذاكرته الجماعية الخاصة به، إذ تعتبر نتاجاً لسيروية تاريخية وتفاعلات اجتماعية، مما يضمن استمراريتها. وكما تشكل أيضاً وعاءاً لعمليات الاندماج الاجتماعي، مما يؤثر سلباً أو إيجاباً ويؤدي إلى إعادة إنتاجها بصيغ وأشكال مختلفة، حيث تبين لنا أن الاتصال الرمزي يقدم صورة لما هو مدلول، لكن يبقى غير دقيق لما يرمز إليه كل شيء، فهو ليس خالياً من الخطأ، أما فهم الذات والآخرين المحيطين بها وتفكيك هويتهم، وهو تصور يمكن أن يشير إلى الاحتراس أكثر من الحركات التي تنتج آلياً، ويمكن أن يكون استباقاً أو إحياء عكسياً للموضوع، بالأخص أثناء دراسة الهوية، وإجابة على تساؤلاتها أشبه برفع تركيبها وتعقيدها أكثر.

قائمة المراجع:

1. مراجع اللغة العربية:

1. ابن المنظور. (2005). *لسان العرب* (المجلد الجزء الأول). تونس: دار المتوسطة.
2. أحمد مختار عمر. (1998). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (الإصدار 5، المجلد المجلد الثاني). القاهرة: عالم الكتب.
3. ارفين جوفمان. (2014). *التفاعل الاجتماعي*. (محمد راضي، المترجمون) الاردن: عالم الكتب الحديث.
4. أشيل مبمبي. (2018). *نقد العقل النرجي*. (طواهي ميلود، المترجمون) بيروت: درا الروافد الثقافية.
5. إلياد مرسيل. (1998). *المقدس و المذنب* (الإصدار 2). (عبد الهادي عباس، المترجمون) دمشق: دار المشرق.
6. ايان كريب. (1999). *النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس*. الكويت: عالم المعرفة.
7. إيهاب الأخضر. (2021). التوثيق في البحث العلمي. *مجلة العلوم الإنسانية* ، 02 ، 263-249.
8. بن سعيد سعيد. (2015). فرانس فانون جندي الثورة الجزائر بالكلمة و القلم. *العدد الاول 01 افريل* (-47 .)، 46-47.
9. بول باسكون. (1986). *الاساطير و المعتقدات بالمغرب*. *محلة العلوم الانسانية*، العدد 3.
10. التابعي كمال ، و المكاوي علي. (2002). *علم الاجتماع العام*. القاهرة : دار النصر.

11. تيرنر جوناثان. (1999). *بناء نظرية في علم الاجتماع*. (محمد سعيد فرح، المترجمون) الإسكندرية: منشأة المعارف.
12. ثروت عكاشة. (1999). *المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية*. القاهرة: لقمان للشركة العالمية.
13. جمعية علم النفس الأمريكية. (2012). *التوثيق العلمي: دليل النشر العلمي*. (ذياب البداينة، المترجمون) عمان: دار المناهج.
14. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. (15 يناير 2012، 2012). قانون رقم 06-12 مؤرخ في 18 صفر عام 1433 هـ الموافق 12 يناير سنة 2012، يتعلق بالجمعيات. *الجريدة الرسمية للجمهورية، العدد 02*، مؤرخ في 18 صفر عام 1433 هـ الموافق 12 يناير سنة 2012، يتعلق بالجمعيات. *الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 02*، 15 يناير 2012.
15. جميل حمداوي. (2021). *جورج زيمل والسوسيولوجيا التفاعلية*. القاهرة: شبكة الالوكة.
16. جوردان مارشال. (2007). *موسوعة علم الاجتماع (الإصدار 2)*. (محمد الجوهري أحمد، المحرر) بيروت: لمجلس الأعلى للثقافة.
17. جوردان مارشال. (2007). *موسوعة علم الاجتماع (المجلد المجلد الأول)*. (حمد الجوهري أحمد زايد، المترجمون) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
18. جوزيف كونراد. (2004). *قلب الظلام*. (حرب محمد شاهين، المحرر) دمشق : مطبعة الشرق.

19. جون سكوت. (1913). *خمسون عالما اجتماعيا أساسيا* "تر: رشا جمال. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث (الإصدار 2). (رشا جمال، المحرر) بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.
20. حسن كمال. (1924). *تاريخ السودان القديم*. مصر: مطبعة المقتطف والمقطم.
21. الحسيني الحسيني معدي. (2013). *موسوعة أشهر الثوار في العالم*. القاهرة الجيزة: دار النهار.
22. حمدي عطيفة. (2016). *دليل الباحث إلى الإقتباس والتوثيق من الإنترنت*. القاهرة : ار النشر للجامعات.
23. خالد عبد الرحمن المنصور. (2012). *نظرية التفاعلية الرمزية : احد النظريات الاجتماعية*. السعودية: جامعة الملك عبد العزيز : برنامج ماجستير الخدمة الاجتماعية .
24. خضر أحمد إبراهيم. (2013). *إعداد البحوث والرسائل العلمية من الفكرة إلى الخاتمة*. مصر : كلية التربية -جامعة الازهر -.
25. خياط سليم. (1991 - 1992). *ديوان سيدي بلال: تناقضات المقدس واستمرارية المكانة في الأسطورة*. معهد علم الاجتماع . الجزائر : جامعة الجزائر .
26. دفيد فرنسيس. (2010). *افريقيا السلم و النزاع*. (عبد الوهاب علوب، المترجمون) القاهرة: مكتبة الشرق الدولية.
27. رونييه جيرار. (2009). *العنف والمقدس*. (سميرة ريشا، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية.

28. زايد. (2001). نظام الرق عبر العصور. دولة الامارات العربية المتحدة: مركز التنسيق.
29. زيدان عبد الباقي. (1971). علم الاجتماع الديني . القاهرة: مكتبة الغريب.
30. سابينو أكوافيفا. (2011). علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات. (عز الدين عناية، المترجمون) أبو ظبي: الكلمة.
31. سعدية بن دنيا. (2018). الهوية الدينية وسؤال الاختلاف. مجلة الانسان و المجال، 4(7)، 81-102.
32. سليم خياط . (2008). طبول الجلالة وأوتار الأصول في موسيقى فئة السود. في أنثروبولوجيا وموسيقى. CNRPAH، 146-147.
33. سليم خياط. (2021). الصلّاح السود تصوّرات وآليات تشكيل الوَلَايَة في الروايات الشفاهية للمجموعات السوداء بالجزائر. لمركز الوطني للبحوث فيما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ، 9(2)، 11-41.
34. سيد محمود الهوارى الثالث. (2003). أربعة نظم لتوثيق البحوث العلمية. المؤتمر العربي للبحوث الإدارية. 3. مصر: جامعة عين شمس.
35. شبل مالك. (2000). معجم الرموز الإسلامية (الشعائر – التصوف – الحضارة). (أنطوان هاشم، المترجمون) بيروت: دار الجيل.
36. عبد الباسط عبد المعطي. (1981). اتجاهات النظرية في علم الاجتماع . الكويت: عالم المعرفة.
37. عبد الصمد زهور. (2018). الدين و التفكيكية: الدين مفككا أم التفكيك متدينا. قسم الفلسفة و العلوم الانسانية، 1 .

38. عبد الله العروي. (1986 - 1987). علاقات المغرب بإفريقيا ملاحظات أوليه. سلسلة الدروس الافتتاحية. المملكة المغربية - الرباط - : جامعه اكادير.
39. عبد الله حمودي. (2010). الشيخ و المريد. (عبد المجيد جعقة، المترجمون) المغرب: دار توبقال.
40. عبد الله حمودي. (2010). ضحية وأقنعتها - بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب (الإصدار 4). (عبد الكبير شرقاوي، المترجمون) المغرب: دار توبقال.
41. عبد الله حمودي. (2018). الداخلي والخارجي للظاهر القبليّة: خطة مستقلة في طريق تأسيس أنثروبولوجي مستقل. راهن القبيلة في الوطن العربي، 9، 11-55.
42. عبد الله محمد عبد الرحمن. (2006). النظرية في علم الاجتماع النظرية السوسيولوجية المعاصرة. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
43. عبيدات محمد، و اخرون . (1999). منهجية البحث العلمي (الإصدار 2). عمان: دار وائل.
44. عجينة محمد. (2005). موسوعة اساطير العرب (عن الجاهلية و دلالاتها). بيروت: دار الفارابي.
45. عماد الميعري. (2006). المسألة الإثنية و الدولة في موريتانيا وانعكاسها على الخصوبة و السلوك الإنجابي للأقليات". مجلة في الأنثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية (32-33)، 61-79 .
46. غدنز أنتوني. (2005). علم الاجتماع. (فايز الصياغ، المحرر) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

47. فرانز فانون. (1981). *معذبو الارض (الإصدار 4)*. (سامي الدروبي و جمال الاتاسي، المحرر) بيروت: سلسلة السياسة و المجتمع.
48. فروم إيريك. (2003). *الدين و تحليل النفسي*. (فؤاد كامل، المترجمون) لقاهرة: مكتبة الغريب.
49. فريد الزاهي. (2013). *الصورة و الآخر: رهانات الجسد واللغة والاختلاف*. سوريا: درا الحوار.
50. فليب كابان، و جان فرانسوا. (2010). *علم الاجتماع: من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية أعلام و توارىخ وتيارات*. (اياس حسن، المترجمون) سوريا: دار الفرق.
51. كلود ديبار. (2008). *ازمة هويات*. (رندة بعث، المترجمون) لبنان: المكتبة الشرقية.
52. كوكبرن كلير، الكسندر، و سانت جيفري . (2003). *التحالف الاسود*. (أحمد محمود، المترجمون) القاهرة: المشروع القومي للترجمة.
53. كيرزر كلوس. (1998). *معجم العالم الإسلامي (الإصدار 2)*. (جورج كتورة، المترجمون) بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
54. ل. سيغال. (1978). *لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ (الإصدار 6)*. دمشق: المكتبة الاشتراكية.
55. لويس معلوف. (1982). *المنجد في اللغة و الادب و العلوم (الإصدار 15)*. بيروت: المكتبة الكاثوليكية.
56. مايكل برير. (2004). *الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني: أمريكا اللاتينية، جنوب إفريقية (الإصدار 2)*. (أحمد الجمل، المحرر) سوريا: دار قدمس.

57. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. (2017). مختار الصحاح (الإصدار 2). لبنان: دار المعاجم.
58. محمد خالد. (2000). المقدس و العنف في التجربة الصوفية. المقدس و السياسي، 3.
59. محمد خطيب. (2021). النظرية الانثربولوجية. القاهرة : دار رسلان.
60. محمد عاطف و آخرون. (1997). مجالات علم الاجتماع المعاصر. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
61. محمد عبد الله النقيرة. (1982). انتشار الاسلام في شرق افريقيا و مناهضة الغرب له. الرياض: درا المريخ.
62. مصطفى بوجلال. (2014). علم الإجتماع المعاصر بين الاتجاهات والنظريات. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
63. مطاع الصفدي. (1992). من تمهين المقدس / الدنيوي (أسطرة التضحية و تضحية الأسطورة). مجلة الفكر المعاصر، 96، 4 - 22.
64. مقتدر خان. (2012). خدمة الأرضية المشتركة الإخبارية. تم الاسترداد من <http://ar.qantara.de/content/rth-ldy-lmryky-lmslm-mlkwlm-ks-mlkwlm-ksjsr-byn-llm-lslmy-wlwlyt-lmthd-lmryky>
65. منظمة الأمم المتحدة. (16 نوفمبر 1945). باريس-فرنسا: اليونسكو. تم الاسترداد من <https://ich.unesco.org/ar/what-is-intangible-heritage-00003>
66. موسى ، عايدة العزب. (2007). تجارة العبيد في افريقيا (المجلد ج1). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

67. موسى مولى نجاح ، و المحمدواي علي عبود. (2024). نظرية التفاعلية الرمزية. *مجلة الادب*، 440 – 445.
68. ميلود سفاري. (1995). الاسس المنهجية في توظيف الدراسات السابقة. *مجلة العلوم الإنسانية* (20)، 44.
69. نصار، جمال. (2015). *الهوية الثقافية وتحديات العولمة*. القاهرة: مركز الجزيرة للدراسات.
70. نعوم بك شقير. (1903). *تاريخ السودان القديم والحديث*. بيروت: مطبعة المعارف.
71. نور الدين الزاهي. (2005). *المقدس الاسلامي*. المغرب : دار توبقال .
72. نور الدين الزاهي. (2011). *المقدس و المجتمع*. المغرب: افريقيا الشرق – الدار البيضاء.
73. نور الدين طوالي. (1998). *الدين و الطقوس و التغيرات*. (وجيه البعيني، المترجمون) الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية .
74. هشام سيد عبد المجيد. (ب.س). البحث العلمي بين التزييف والأمانة العلمية: طرق التوثيق باستخدام نظام APA. *مجلة كلية الخدمة الاجتماعية للدراسات والبحوث الاجتماعية* (3)، 57-80.
75. ورج اللّحام وبيار مالك. (2009). *تعليم الإشكالية وكيفية الأشكلة*. بيروت: الجامعة اللبنانية- كلية التربية.
76. اليكس هيلي. (2012). *مالكوم اكس: الزعيم الشهيد لمسلمي امريكا السود*. (أحمد عبد الرحمن، المترجمون) القاهرة: مكتبة جزيرة الورد.

77. يوسف باسيل شلحت. (2004). مدخل الى علم الاجتماع الإسلام (من الأرواحية الى الشمولية. (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.
78. يوسف شلحت. (2003). نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني. لبنان: دار الفارابي.

2.مراجع اللغة الأجنبية:

1. Achebe, C. (2001). Things Fall Apart. London: Penguin Books.
2. Bassong, M. M. (2011). SOCIOLOGIE AFRICAINE
Paradigme, Valeur et Communication :Essai Sur Le Pouvoir Du
Paradigme De Complexité Afrique-Antilles-Amériques . Paris:
Menaibuc.
3. Bastide, R. (1947). Elements de La Vie Religieuse. Paris:
Armand Colin .
4. Bastide, R. (1947). Elements de La Vie Religieuse. Paris:
Armand Colin.
5. Bensignor, F. (2010). Camel Zekri et le diwân de Biskra Cairn.
Musée de l'histoire de l'immigration(1285), 188-194.
6. Blumer, H. (1969). Symbolic Interactionism: Perspective and
Method. Engled: Prentice-Hall.

7. Bonnewitz, P. (2002). Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu (éd. 2). France: PUF :Presses Universitaires.
8. Breton, D. L. (2012). L'interactionnisme symbolique. (3, Éd.) Paris: PUF.
9. Castells, M. (2009). The Power of Identity (Vol. 2). Oxford: Wiley-Blackwell.
10. Chebel, M. (2003). Dictionnaire des symboles musulmans :entrée: 'La circoncision en Islam. france : Editions Albin Michel.
11. Chlyeh, A. (1998). Les gnaoua du Maroc : itinéraires initiatiques, transe et possession. Français: Pensée sauvage.
12. Chouki, E. H. (2013). Black Morocco: A History of Slavery. Race, and Islam, 284 - 285.
13. Claisse, P. A. (2003). Les Gnawa marocains de tradition loyaliste. Collection : Histoire Perspective méditerranéenne. Paris: L'Harmattan.
14. Claisse, P.-A. (2003). Les Gnawa marocains de tradition loyaliste. france: L'Harmattan .
15. Claude, V. (2016). Les Rites d'interaction, de E. Goffman. paris: Communication et langages.

16. Conrad, J. (1994). Heart Of Darkness. London : Penguin Books.
17. Denis , J., & Martine , R. (2017). Rites et identités. l'Université Laval: Sociologie au coin de la rue.
18. Denis Jeffrey .(2004) .Eloge des rituels .Québec: Presses Université Laval.
19. Dennis, A., & Greg , S. (2015). Interactionism Symbolic. Social Work and Social Sciences, 352-356.
20. Dermenghem, E. (1954). Leculte des saints maghrébins. Paris: Editions Gallimard.
21. Dianteill, E. (2000). HELL (Bertrand : Possession et chamanisme, les maîtres du désordre. Archives de sciences sociales des religions, 27.
22. Didier Fassin .(2006) .De la question sociale à la question raciale .Paris: La Découverte.
23. Donatella , d., & Michael Keating, K. (2008). Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective. New York: Cambridge University Press.
24. Dufort, F. (1992). La théorie des interactions symboliques et les enjeux de l'entrée massive des femmes en médecine.

- Recherches féministes, 5(2), 57-78.
doi:<https://doi.org/10.7202/057699ar>
25. DURKHEIM, E. (1996). De la division du travail social 1893. Paris: PUF.
 26. Edmond Doutté .(1908) .Magie et religion en Afrique du nord .Paris: Guethner.
 27. Fanon, f. (1986). Black skin, white masks. (c. l. markamann, Trad.) London: pluto press.
 28. Fatima, E., & Jamal, K. (2022). La transe de possession et identité de genre au maroc: etude sur les gnaous sous une perspective de genre. REVUE ECONOMIE ET SOCIETE,(1), 19-37.
 29. Favrod, C.-H. (1977). L'Afrique noire. paris, Encyclopédie Du Monde Actuel: EDMA.
 30. Ferchiou, S. (2008). Stambali, la fête des "autres gens" : présentation d'un film ethnologique. 339-346.
 31. Fink, E. (2015). Symbolic Interactionism. The International Encyclopedia of Interpersonal Communication, 1-13.
 32. frederik, B. (1969). Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference. Oslo: Universitety sforlaget.

33. Fujimura, J. H., Susan , L., & Elihu , M. (2011). Méthodes de recherche en sociologie des sciences: travail, pragmatisme et interactionnisme symbolique. 5(2), 63–83.
doi:<https://doi.org/10.7202/1002027>adresse copiéeune erreur s'est produite
34. Goffman, e. (1956). The International Encyclopedia of Interpersonal Communication. Edinburgh: Social Sciences Research Centre.
35. Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday Anchor Books. (pp. 22, 35, 112, 114).
36. Goffman, E. (1959). The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Anchor Books.
37. Goffman, E. (1961). *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Bobbs-Merrill. (Concept of Role Distance).
38. Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin Books. (p. 42).
39. Goffman, E. (1969). *Strategic Interaction*. University of Pennsylvania Press. (p. 85).

40. Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Northeastern University Press. (pp. 21, 45).
41. Guiland, R. (1943). *Les Eunuques dans l'Empire Byzantin: Étude de titulature et de prosopographie* (Vol. 1). paris: Études Byzantines.
42. HALL, S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora* . London: Lawrence & Wishart.
43. Hamel, C. E. (2008). *Constructing a diasporic identity: Tracing the origins of the Gnawa spiritual group in Morocco*. Cambridge: Journal of African History.
44. Hammoudi, h. (1993). *The victim and its masks: An essay on sacrifice and masquerade in the Maghreb*. Chicago : Wissing Press.
45. Hedoux, J. (1992). *Dubar Claude : La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Revue française de pédagogie, 117-121.
46. Hell, B. (2002). *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnâwa*. Paris: Flammarion.
47. Hell, B. (2012). *Possession et chamanisme: Les maîtres du désordre*. France : Flammarion .

48. Hervieu, D. (2002). La transmission des identités religieuses. 36, 56-59.
49. Hurbon, L. (2005). Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie. *Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*(1), 153-163.
50. Jaen michel .(2010) .la sociologie .Paris: Nathan.
51. Jean , N., & Natalie , R. (2005). La sociologie de Erving Goffman. Paris: Découverte.
52. Jean Poupart .(2011) .Tradition de Chicago et interactionnisme : des méthodes qualitatives à la sociologie de la déviance .Recherches qualitatives .199–178 ،(1)30 ،
doi:<https://doi.org/10.7202/1085485>adresse copiéeune erreur s'est produite
53. Jenkins. (2014). Social identity (éd. 4). brittany: Routledge.
54. John P, J., & Nadine, W. (2004). Race, Racism, and Science Social Impact and Interaction. Oxford, England: . ABC-CLIO Santa Barbara.
55. John P. Jackson, J., & Nadine , M. (2004). Race, Racism,and Science Social Impact and Interaction. England: ABC-CLIO. Oxford.

56. Kapchan, D. (2007). Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and. Journal of the Finnish Anthropological Society, 98-101.
57. Kapchan, D. (2010). Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace. 325.
58. Kapchan, E. A.-B. (2007). Traveling spirit masters. Moroccan Gnawa trance and music in the global marketplace Middletown. Wesleyan University: University Press.
59. Khiat, S. (2006). La confrérie noire de Baba Merzoug : la sainteté présumée et la fête de l'équilibre (Vol. 31). oran alger: Insaniyat.
60. Khiat, S. (2012). De la Negrophobie en Algerie: Autopsie des mots qui dissent le Mal en couleurs. Noirs au Maghreb: Enjeux Identitaires.
61. Khiat, S. (2015). Les Noirs en Algerie: Les Notres et Les Leurs: Noirs autochtones et immigrés subsahariens. L'Alterite en Circulation, 1(32), 207-225.
62. Laberge, Y. (2010). Aux sources du pragmatisme américain, de l'interactionnisme symbolique et de la sémiotique : George H. Mead et Charles S. Peirce. théologique et philosophique, 2(66), 425-433.

63. Lapassade, G. (1997). Les rites de possession. Paris: Editions Anthropos.
64. Lockhart, J., & Schwartz, S. B. (1983). Early Latin America : a history of colonial Spanish America and Brazil. New York: Cambridge University Press.
65. MADJOULI, Z. (2007). Trajectoires des musiciens gnawa. Approche ethnographique des cérémonies domestiques et des festivals de Musiques du Monde. Paris: L'Harmattan.
66. Maisonneuve, J. (1995). Les Conduits Rituels (éd. 2, Vol. Collection Que-Sais-Je ?). Paris: Presses Universitaire de France.
67. MAISONNEUVE, J. (2001). La Dynamique des groupes. Paris: QUE SAIS-JE?: PUF.
68. Majdouli, Z. (2007). Trajectoires des musiciens gnawa. Approche ethnographique des cérémonies domestiques et des festivals de Musiques du Monde. Paris: L'Harmattan.
69. Malek, C. (1999). Les Symboles De L' Islam (éd. 3). France: Edition Assouline.
70. Mathes, Y. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective.
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity

- as identity: Toward Personality and Social Psychology Review, 1(14), 60–71.
71. Matumona, W., & Willy, K. (2007). Nouveaux mouvements religieux et identité culturelle. Berlin: Classiques des sciences sociales.
72. Moussaawi, A. (2002). Espace et Sacré Au Sahara. Paris : CNRS Edition.
73. Phinney, J. S. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults. Review of research. Psychological Bulletin, 3, 499–514.
74. Picard, Edmond Marc, & Dominique. (2003). L'interaction Social (éd. 3). Paris: Presses de France.
75. Pouchelon, J. (2011). Stambeli : l'héritage des Noirs de Tunisie. Les Chemins Productions Pagination de l'édition papier, 294-295.
76. Schaefer, R. T. (2010). Sociology. New York: McGraw-Hill.
77. Schmitz, O. (2012). COLLOT Edouard, HELL Bertrand, Soigner les âmes. L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique. Olivier Schmitz, « COLLOT Edouard, HELL Bertrand, Soigner les âmes. Recherches sociologiques et anthropologiques, 1(43), 160-161. Récupéré sur <https://doi.org/10.4000/ras.852>

78. Scubla, L. (1998). Fonction Symbolique et Fondement Sacrificiel des Societes Humains. (A. Caille, Éd.) Revue M.A.U.S.S, 12 (2), 41 -65.
79. Simmel Jorge .(1999) .Sociologie, étude sur les formes de la socialisation .Paris : P. U. F.
80. Smith, R., & Bugni, V. (Smith, R. W. et Bugni, V. 2006). Théorie de l'interaction symbolique et architecture. Journal of Symbolic Interaction, 2(29), 123-155.
81. Soubiran, J. (2001). Claude Dubar: La crise des identités. L'interprétation d'une mutation. O S p, 30(2), 1-4.
82. Tarot, C. (1999). De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique, sociologie et science des religions. Paris: La Decouverte M.A.U.S.S.
83. Viviana Pâques .(1995) .L'arbrecosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouestafricain . Paris: Editions L'Harmatan.
84. Wiberg, M. (2005). The Interaction Society; Practice, Theories and Supportive Technologies. University Sweden: Information Science Pub.
85. Wunenburger, J. J. (1981). Le Sacre. France : Collection Que-Sais-Je .

86. ZAKI, L. (2006). l'écriture d'une thèse en sciences sociales :
entre contingences et nécessités. Belin: Genèse cairn.

الملحق (1): دليل المقابلة

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة معسكر

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع

مشروع

سوسيولوجيا التحولات الاجتماعية في الجزائر

تخصص: سوسيولوجيا التحولات الدينية في الجزائر

الموضوع

القنواة بين الهوية الدينية والثقافية
دراسة سوسيولوجية منطقة معسكر كنموذج

تحية طيبة:

أنا الطالبة الدكتورالية: " قاسمي بتول «في إطار مشروع دراستنا، نقوم بمتابعة البحث الميداني للإنجاز أطروحة التخرج لنيل الشهادة. وعليه نحيطكم أننا بحاجة الى مساهمتكم لكي أتم هذا العمل المتواضع والذي يدور موضوعه حول: "القنواة بين الهوية الدينية والثقافية: دراسة سوسيولوجية منطقة معسكر كنموذج"، كما أعرب عن

امتناني لكم ان تفضلتم بإجاباتكم للأسئلة التالية والتي تنقسم الى محاور كل محور يتضمن اسئلة فرعية، وأعدكم بعدم الكشف عن هويتكم، وأعاهدكم كذلك أن كل ما تدلون به من شهادات سيكون غرضه لهدف علمي فقط دون ذلك، وبطبيعة الحال سيبقى حديثكم في غاية السرية. وشكراً مسبقاً

الأسئلة الأولى المتعلقة بالهوية الشخصية (الاسئلة السوسيو مهنية)

الجنس: ذكر أنثى

السن:

الحالة المدنية: أعزب / عزباء.

متزوج / متزوجة.

مطلق / مطلقة.

أرمل / أرملة.

المستوى المعيشي: متوسط ضعيف جيد.

المستوى التعليمي: أمي / أمية. ابتدائي متوسطة ثانوي

جامعي.

النشاط اليومي المعتاد ونوعه:

مكان الإقامة: حضاري / شبه حضاري - ريفي / شبه ريفي.

تحديد وتسمية الفرقة المنتسبة اليها:

الاسئلة المتعلقة بالجماعة القناوية

المحور الأول: السؤال العام: -ما هو الارث او التصورات التي يحملها اهل الجماعة القناوية بمنطقة معسكر؟

الأسئلة الفرعية:

1- ما معنى الفرقة القناوية او قناوة؟ ما لذي تعرفه عنهم؟ وهل هناك اختلاف بين الفرق؟

2- ماهي الليلة القناوية؟ وكم عدد ايامها؟ وما الشيء المميز لكم أو لك في هذا اليوم؟

3- الى من يتم الانتساب في الطريقة القناوية؟ وكيف تم انتسابك لها؟ او على أي اساس يتم اختيار الفرق؟

4- هل من الممكن ذكر الاسلوب المتبع في هذه الطريقة؟ وكيف يتم توريثها؟

5- كيف تجد نفسك وسط هذا التجمع او داخل الجماعة؟ صف دورك كعضو في الفرقة؟ ما دور المقدم او المقدمة او الرئيس؟

6- ما الذي يشترط في الفرد لكي يكون قناويا؟

7- هل من الممكن ان تصف المنتمين (الاعضاء) في الجماعة كلهم؟ وهل يشترط ان يكون هناك اختلاط وقبول للأخر؟ وهل انت راض لانتمائك لهم؟

8- في رأيك هل هناك اختلاف بين قناوة المغرب والجزائر وتونس وغيرهم؟

9- كيف يتم المحافظة على ممارساتكم للحفاظ على الهوية القناوية؟ وهل هناك سر في ذلك؟

10- كيف يتم انتقال هذا الارث عبر الاجيال؟ ومن يهتم بالجانب التحضيري؟ ومن يقود الجماعة؟ وعلى اي اساس يتم اختيار كل عضو فيها للقيام بمهام خاصة؟

11- ما موقفك أنت كعضو في الجماعة اتجاه احتفالات قناوة التي تحضرها؟

12- تحدث عن حضورك في المهرجانات المنظمة؟ او المسابقات التي تقام حولها؟

المحور الثاني: السؤال العام: ماهي العادات والتقاليد المعروفة عند القناوة؟

الأسئلة الفرعية:

- 1- اذكر الاحتفالات المقدمة في السنة منها الموسمية وغيرها؟ وما هي واجباتك إزاء أي إحتفال يقام؟ او دورك؟
- 2- هل هناك ميزة خاصة تطبع هذا الجو من الاحتفال؟ من يحضره؟ ام هو خاص؟
- 3- في القديم ماهي المظاهر التقليدية التي رافقكم على مر الازمنة اثناء ممارستكم القناوية؟ كيف تحيونها كل سنة؟ وهل هناك مدة محددة لذلك؟ ولماذا؟
- 4- الى من تنسبون هذه الطريقة في الإحتفال؟ والى من يعود هذا التقليد؛ أي في المحافظة على العادات والتقاليد؟ وكيف تستعدون له؟
- 5- تحدث عن الوعدة او المعروف بالتفصيل؟
- 6- ان أمكن ان تتفضل لنا بحديث عن موضوع الذبائح وما تحمله في طياتها؟ من يتكلف بالنحر؟ وكيف يقع إختياركم لها وما يرافقها اثناء تأدية الممارسات؟
- 7- ما هي أشهر الأطباق والمأكولات المعروفة التي ترافق الإحتفال؟
- 8- كيف ينظم لهذا الطقوس الخاصة أو هذه المناسبات او الاحتفالات المميزة لدى اهل قناوة كافراد في المجتمع المعسكري؟
- 9- هل كل الفرق المحلية لها نفس العرف والقيم والعادات والتقاليد ام هناك اختلاف؟
- 10- كيف يتم تجهيز الاحتفال؟ وما مدته في كل مناسبة؟
- 11- ان كان هناك تغيير في بعض الممارسات والعادات حاليا هل هذا مقبول بالنسبة إليكم ام مخالف؟

المحور الثالث: السؤال العام: ما طبيعة الهوية التركيبية القناوية وعلاقتها بالطقوس

الرمزية؟

الأسئلة الفرعية: هل هناك مكان مخصص للاحتفال؟ اين؟ هل نفس الشيء للنحر

مكان خاص؟ تكلم أكثر عنه؟

- 1- ما طبيعة العلاقة التي تكون بين الفرد القناوي هذه الأيام؟ وما دور الذي تلعبه أنت كعضو في الجماعة؟
- 2- تحدث عن حضور العنصر النسوي؟ وهل هناك حضور للأطفال؟ وما هو تبادل الأدوار ان كان ذلك؟
- 3- كيف تجد نفسك داخل الفرقة؟ وما الذي تعرفه عن قصة الابراج؟
- 4- هل لك اطلاع على ما تحمله الطقوس الابراجية (مضمون الغناء)؟
- 5- اشرح لنا ان أمكن لغة ومفردات الابراج المرددة؟
- 6- هل هناك لباس او زي خاص بالقناوة؟ عندما لا تجدون أحد الوسائل المادية التي تخولكم للإحتفال أو إحياءه مناسبة، ما الذي تفعلونه؟
- 7- ما هو احساسك أثناء تأدية هذه العمليات الطقوسية في الجماعة؟
- 8- تحدث عن مضمون الديوان؟ وما الذي تمثله لك الوعدة؟
- 9- تحدث عن اهمية التسليم واخذ البركة القناوية؟
- 10- ماهية التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية التي طرأت على الجماعة القناوية واثرت فيها؟
- 11- في رأيك كيف كان وأصبح هذا التقليد القناوي مع الأجيال المعاصرة؟ وكيف سيكون مستقبلا؟
- 12- مع التحولات التي تعيشها، هل مازلتم محافظين على نفس قيم وعادات الأجداد؟ وهل تحس أن هناك تفاوت وفارق كبير بين الجيل القديم والجيل الحالي؟
- 13- كيف يتم التكلف وتغطية هذه التظاهرات دولية كانت ام وطنية؟

الملحق (2): الترخيص للبحوث الميدانية

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة معسكر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

معسكر في: 2014/01/08

الرقم: ق ع /ج/ ك ع ! /ج م/ 2014

إلى السيد (ة): مدير المكتبة
جامعة وهران

الموضوع: طلب الموافقة على انجاز بحث ميداني

يكلف طالبة السنة الثانية دكتوراه علم الاجتماع الديني في إطار تكوينهم بالقيام بتحقيقات وبحوث ميدانية،
ولهذا نرجوا من سيادتكم السماح للطالبة المذكورة أدناه بإجراء باستعمال المراجع المتوفرة لديكم و التي ستساعدكم على إتمام مشروع بحثهم.

الطالبة: قاسمي بتول تحت إشراف الدكتور طيبي غماري

تقبلوا سيدي أسمى عبارات الشكر والاحترام

رئيس القسم

جامعة معسكر
قسم علم الاجتماع
الدكتور طيبي غماري
رئيس القسم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة معسكر

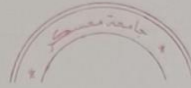
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

معسكر في: 11 ماي 2014

الرقم: 130 / ق ع إ ج / ك ع ! إ ج م / 2014

مدير دار الثقافة
ولاية معسكر

إلى السيد (ة)



الموضوع: طلب الموافقة على انجاز بحث ميداني

يكلف طلبة السنة الأولى دكتوراه علم الاجتماع الديني في إطار تكوينهم بالقيام بتحقيقات وبحوث ميدانية، و لهذا نرجوا من سيادتكم السماح لل طالبة المذكورة أدناه باستعمال المراجع المتوفرة لديكم و التي ستساعدنا على إتمام مشروع بحثها.

الطالب: قاسمي بتول تحت إشراف أستاذ التعليم العالي طيبي غماري

تقبلوا سيدي أسمي عبارات الشكر والاحترام

رئيس القسم



رئيس قسم علم الاجتماع
الدكتور جيلاني كويبي ماسو

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة — معسكر —

كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

معسكر في: 11 ديسمبر 2012

الرقم: / ق ع ل ج / ك أ ل ع / 1 ج م / 2012

إلى السيد (ة): مدير المكتبة العامة

جامعة وهران

الموضوع: طلب ترخيص استعمال المراجع المتوفرة في المكتبة.

يكلف طلبة السنة الثانية و السنة الأولى دكتوراه علم الاجتماع الديني في إطار تكوينهم بالقيام بتحقيقات وبحوث،
و نظرا لنقص المراجع في مكتبة الكلية يشرفني أن أطلب من سيادتكم السماح للطلبة الآتية أسماؤهم:

طلبة السنة الأولى:

1- الطالبة: قاسمي بتول

2- الطالبة: مزوغي ملحة

طلبة السنة الثانية:

1- الطالبة: سردوك رشيدة

2- الطالبة: رحمان فطيمة الزهراء

3- الطالب: بن باهي سارة

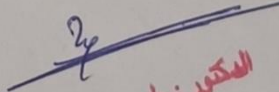
باستعمال المراجع المتوفرة في مكتبكم والتي ستساعدكم في استكمــــــــــــــــال بحوثهم.

تقبلوا سيدي أسمي عبارات الشكر والإحترام

رئيس القسم


رئيس قسم العلوم الاجتماعية
الدكتور: جيلاني كويبي معاشو

الأستاذ (ة) المصروف (ة)


المستند: طبيخي عمار

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة معسكر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

معسكر في: 19 أكتوبر 2014

الرقم: / ق ع / ج / ك ع / ج م / 2014

إلى السيد (ة)
مدير المكتبة الجامعية
جامعة مستغانم

الموضوع: طلب الموافقة على استعمال المراجع.

يكلف طلبة السنة الثانية دكتوراه علم الاجتماع الديني في إطار تكوينهم بالقيام بتحقيقات وبحوث ميدانية، و لهذا نرجوا من سيادتكم السماح للطلبة المذكورة أدناه باستعمال المراجع المتوفرة لديكم و التي ستساعدنا على إتمام مشروع بحثها.

الطالبة: قاسمي بتول تحت إشراف أستاذ التعليم العالي طيبي غماري

تقبلوا سيدي أسمى عبارات الشكر والاحترام

رئيس القسم



قسم علم الاجتماع
الدكتور جيلاني كويبي معاشو

الأستاذ المشرف

أستاذ التعليم العالي في الأنثروبولوجيا الدينية
Pr. TAIBI Ghomari
Professeur d'Enseignement
Supérieur en Anthropologie

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة معسكر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع

معسكر في: 19 أكتوبر 2014

الرقم: 2014/ق ع إ/ج/ك ع إ/ج/م/ 2014

إلى السيد (ة)
شيخ انزاوية البلالية
سيق - المحمدية
ولاية معسكر

الموضوع: طلب الموافقة على اجراء دراسة ميدانية.

يكلف طلبة السنة الثانية دكتوراه علم الاجتماع الديني في إطار تكوينهم بالقيام بتحقيقات وبحوث ميدانية، و لهذا نرجوا من سيادتكم السماح لل طالبة المذكورة أدناه باستعمال المراجع المتوفرة لديكم و التي ستساعدنا على إتمام مشروع بحثنا.

الطالبة: قاسمي بتول تحت إشراف أستاذ التعليم العالي طيبي غماري

تقبلوا سيدي أسمى عبارات الشكر والاحترام

رئيس القسم

قسم علم الاجتماع
رئيس قسم علم الاجتماع
أستاذة بيلاني كويبي معاشو

الأستاذ المشرف

أ. د. طيبي غماري
أستاذ التعليم العالي في الاثنوبولوجيا الدينية
Pr. Taïbt Ghomari
Professeur d'Enseignement
Supérieur en Anthropologie

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة مصطفى اسطembولي معسكر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

الرقم: ق/ع إ/ج/ك ع/إ/ج م/م/ 2015

معسكر في: 10 فيفري 2015

مدير المكتبة الجامعية
جامعة الجزائر

إلى السيد (ة)

الموضوع: طلب الموافقة على استعمال المراجع.

يكلف طلبة السنة الثالثة دكتوراه علم الاجتماع الديني في إطار تكوينهم بالقيام بتحقيقات وبحوث ميدانية، و لهذا نرجوا من سيادتكم السماح لل طالبة المذكورة أدناه باستعمال المراجع المتوفرة لديكم و التي ستساعدنا على إتمام مشروع بحثها.

الطالبة: قاسمي بتول تحت إشراف أستاذ التعليم العالي طيبي غماري

تقبلوا سيدي أسمي عبارات الشكر والاحترام

رئيس القسم

الأستاذ المشرف

رئيس قسم
الدكتور جيلاني
قسم علم الاجتماع
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة مصطفى اسطembولي معسكر

أ. د. طيبي غماري
أستاذ التعليم العالي في الاشويولوجيا التيبية
Pr TAÏBI Ghomari
Professeur d'Enseignement
Supérieur en Anthropologie

الآنسة : قاسمي بتول .

طالبة في سنة ثانية دكتوراه.

- جامعة مصر - .

إلى السيد : رئيس قسم علم الاجتماع بجامعة مصر .

الموضوع : طلب الإستفادة من الإستقبال

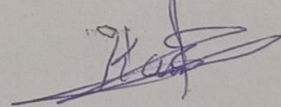
لدى سادة مدراء المكتبات و مراكز البحث العلمي.

يشرفني ان أتقدم إلى سيادتكم الموقرة و المحترمة بطلبي هذا و المتمثل في طلب الإستقبال لدى سادة مدراء المكتبات و مراكز البحث العلمي، و أحيطكم علما أنني طالبة دكتورالية في السنة الثانية ، تخصص سوسيولوجيا التحولات الدينية في المجتمع الجزائري ، و أحضر لأطروحة التخرج الموسومة بالعنوان التالي : " القنواة بين الهوية الدينية والثقافية دراسة سوسيولوجية لمنطقة معسكر كنموذج " .

و في الأخير أرجوا ان يحظى طلبي بالقبول و تقبلوا مني فائق الإحترام و التقدير .

و شكرا

المعنية بالأمر:



رئيس القسم



الملحق (3): جدول يمثل الحالة أو الهوية الشخصية للمستجوبين

الحالة الرقم	الفرقة او الجماعة	الجنس	السن	الحالة المدنية	المستوى المعيشي	المستوى التعليمي	النشاط اليومي	مكان الإقامة
1	الفرقة 01	ذكر: المقدم وعضو في الجمعية	63	متزوج	حسن	متوسط	متقاعد	حضر ي
2	الفرقة 01	أنثى: المقدمة	86	متزوجة	حسن	امية	بدون عمل	حضر ي
3	الفرقة 01	ذكر: رئيس الجمعية	50	متزوج	حسن	متوسط	موظف	حضر ي
4	الفرقة 01	أنثى: مخبرة	53	عزباء	حسن	ثانوي	متقاعدة	حضر ي
5	الفرقة 01	ذكر: معلم وعضو في الجمعية	55	متزوج	حسن	متوسط	موظف	حضر ي
6	الفرقة 01	ذكر: كويو عضو في الجمعية	42	متزوج	حسن	متوسط	موظف	حضر ي
7	حالة	ذكر	44		جيد	جامعي	موظف	حضر ي
8	الفرقة 02	ذكر: المقدم وعضو في الجمعية	70	متزوج	حسن	إبتدائي	متقاعد	ريفي
9	الفرقة 02	أنثى: زوجة المقدم وابنة مقدم	84	متزوجة	حسن	امية	ماكثة بالبيت	ريفي
10	الفرقة 02	ذكر: ابن مقدم ورئيس الجمعية	20	أعزب	حسن	ثانوي	موظف	ريفي
11	الفرقة 02	ذكر: ابن مقدم وعضو في الجمعية	29	أعزب	حسن	ثانوي	مزطف	ريفي
12	الفرقة 02	ذكر: ابن المقدم وعضو في الجمعية	30	أعزب	حسن	جامعي	استاذ بمتوسطة	ريفي
13	الفرقة 02	ذكر: المعلم وعضو في الجمعية	28	أعزب	حسن	ثانوي	عامل يومي	ريفي
14	الفرقة 03	ذكر: المقدم وابن المقدم ورئيس الجمعية	22	متزوج	جيد	إبتدائي	موظف بمركز	حضر ي
15	الفرقة 03	أنثى: المعلمة وعضوة في الجمعية وابنة مقدم	40	عزباء	جيد	إبتدائي	موظفة	حضر ي
16	الفرقة 03	ذكر: ابن المقدم وعازف القمبري وعضو في الجمعية	39	متزوج	جيد	متوسط	موظف	حضر ي
17	الفرقة 03	ذكر: ابن المقدم وكويو وعضو في الجمعية	55	متزوج	جيد	ثانوي	موظف	حضر ي
18	الفرقة 03	ذكر	21	أعزب	حسن	جامعي	بدون عمل	ريفي
19	الفرقة 03	أذكر	23	أعزب	متوسط	جامعي	بدون عمل	ريفي
20	الفرقة 03	ذكر	25	أعزب	متوسط	جامعي	بدون عمل	ريفي
21	الفرقة 04	ذكر: المعلم الاول ابن قناوي وعضو في الجمعية	28	متزوج	حسن	إبتدائي	عامل يومي	حضر ي
22	الفرقة 04	ذكر: المعلم الثاني وعضو في الجمعية	19	أعزب	حسن	إبتدائي	بطل	حضر ي
23	الفرقة 04	أنثى: زوجة مقدم	66	متزوجة	حسن	امية	ماكثة بالبيت	حضر ي
24	الفرقة 04	ذكر: ابن كويو ورئيس الجمعية	35	متزوج	حسن	ثانوي	موظف	حضر ي
25	الفرقة 04	أنثى: ابنة كويو	33	متزوجة	حسن	متوسط	عاملة حرة	حضر ي

26	الفرقة 04	ذكر: الكويو وعضو في الجمعية	59	متزوج	جيد	ثانوي	موظف في التعليم	حضر ي
27	الفرقة 04	ذكر: المقدم	79	متزوج	حسن	ابتدائي	متقاعد	حضر ي
28	الفرقة 04	قندوز	23	أعزب	حسن	جامعي	عمل حر	ريفي
29	الفرقة 04	قندوز	30	متزوج	حسن	متوسط	موظف	ريفي
30	الفرقة 04	قندوز	17	أعزب	حسن	ثانوي	لا شيء	ريفي
31	الفرقة 05	ذكر: الكويو ورئيس الجمعية وابن قناوي وقناوية	51	متزوج	حسن	ابتدائي	موظف	ريفي
32	الفرقة 05	ذكر: المقدم	81	متزوج	حسن	ابتدائي	متقاعد	ريفي
33	الفرقة 05	ذكر: المعلم وابن المقدم وعضو في الجمعية	29	متزوج	حسن	ثانوي	موظف	ريفي
34	الفرقة 05	ذكر: الشاوش وابن المقدم وعضو في الجمعية	55	متزوج	حسن	ابتدائي	موظف	ريفي
35	الفرقة 05	ذكر: الركيزة وابن المقدم وعضو في الجمعية	53	متزوج	حسن	ابتدائي	موظف	ريفي
36	/////	ذكر: ابن قناوي	39	متزوج	حسن	جامعي	أستاذ في متوسطة	ريفي
37	من بشار	ذكر: الكويو وابن وعضو في الجمعية	38	عازب	حسن	جامعي	موظف في إدارة	بشار
38	من بشار	ذكر: المعلم وعضو في الجمعية	40	متزوج	حسن	متوسط	عامل يومي	بشار
39	من وهران	ذكر: المقدم	87	متزوج	جيد	ابتدائي	متقاعد	وهران
40	من تيارت	ذكر	31	متزوج	جيد	ابتدائي	متقاعد	حضر ي
41	من تيزي وزوو	ذكر	40	متزوج	جيد	ابتدائي	متقاعد	حضر ي

الملحق (04): جدول يوضح قائمة المقابلات المسجلة بالمسجل الصوتي عن طريق وسيلة أو تقنية الهاتف أو بهيئة شكل AMR.

رقم التسجيل	اسم الفرقة او الانتماء العضوي للجمعية	تاريخ المقابلة	عدد المبحوثين اثشاء المقابلة	صفة المبحوث او الهوية العضوية	حجم التسجيل الصوتي	وقت التسجيل او ساعة التسجيل	نوع التسجيل	المدة الزمنية للتسجيل	مكان المقابلة
01	سيدي بلال بالمنطقة الثامنة	20/2016/02	01	المقدم	17, 1 Ko	13:40 سا	علني	11 د	منزل المقدمة
02	سيدي بلال	20/2016/02	04	المقدم / المقدمة / رئيس الفرقة / ابنة المقدمة	17, 10 Mo	14:41 سا	علني	3:15:26 0 سا	منزل المقدمة
03	باريقو	20/02/25 16	01	ابن المقدم (رئيس الجمعية)	282 Ko	11:07 سا	علني	14 د	منزل المقدم
04	باريقو	20/02/25 16	03	المقدم مع ابنه (رئيس الجمعية)	11, 7Mo	13:18 سا	علني	02:08:25 سا	منزل المقدم
05	باريقو	20/02/25 16	01	زوجة المقدم	994 Ko	12:30 سا	علني	10:36 د	خارج منزل المقدم في الطريق مع ابن المقدم
06	الفرقة البلاية بمنطقة سيدي علي محمد	20/04/14 16	02	المعلم / الشلوش	2,2 Mo	18:02 سا	علني	23:34 د	مع حسين وشاوش في المحلة
07	قائقا بمنطقة سيدي علي محمد	20/03/03 16	01	المعلم / رئيس الجمعية بو. ج.	4,0 Mo	19:27 سا	علني	43:55 د	في المحلة
08	قائقا	20/03/13 16	01	المعلم ح. ن.	613 Ko	15:03 سا	سري	06:33 د	مشيا
09	قائقا	20/03/13 16	02	المعلم ح. ن. والشلوش	9,0 Mo	15:48 سا	علني	01:38:09 سا	في المحلة
10	المحلة	20/03/13 16	01	الشلوش	397 Ko	15:53	علني	04:14 د + 00:48 ثا	في المحلة سيدي محمد
11	باريقو الطيب	20/04/30 16	01	ط.ب. والمقدم	3,88 Mo	10:32 سا	علني	42:24 د	في المحلة
12	سيدي بلال	20/03/15 16	03	المقدم والمقدمة مع الرئيس بن ع	11,80 Mo	15:42 سا	علني	02:08:56 سا	في بيت المقدمة
13	سيدي بلال	20/03/16 16	02	المقدم مع الرئيس	5,47 Mo	11:00 سا	سري	59:45 د	في جمعية
14	قائقا	20/03/22 16	01	المعلم ح. ن.	2,39 Ko	14:56 سا	علني	26:09 د	في المكتبة
15	بلال فرقة قراقو حي مدير او سيدي سعيد	20/04/12 16	01	المقدم ورئيس الجمعية	2,39 Mo	13:35 سا	علني	26:08 د	في مكان العمل المقدم
16	قائقا	20/04/12 16	01	رئيس الجمعية	437 Ko	17:37 سا	سري	04:40	في المحلة
17	قائقا	20/04/12 16	02	كويباتقو مع المعلم	6,27 Mo	19:00 سا	علني	01:08:34 سا	في المحلة
18	قائقا	20/04/12 16	01	س مع كوي باتقو	1,63 Mo	17:53 سا	علني	17:53 د	في المحلة
19	فرقة دودين منطقة باريقو	20/04/13 16	05	المقدم / رئيس / المعلم / الشلوش المجموعة ككل	13,0 Mo	13:06 سا	علني	2:22:47	في محلة باريقو
20	باريقو	20/04/13 16	02	رئيس مع الشلوش	2,05 Mo	13:32 سا	علني	22:25 د	في المنزل المقدم باريقو 2

21	باريقو 2	20/04/13 16	03	رئيس وجماعة معلم	6,44 Mo	14:49 سا	علني	1:10:26 سا	في المنزل المقدم ياريقو 2
22	قانقا	20/04/14 16	01	كويو بانقو	9,52 Mo	19:12 سا	علني	1:44:03 سا	في المحلة
23	قارقو	20/04/18 16	01	المقدم (رئيس)	3,64 Mo	10:00 سا	علني	39:51 د	في درا الثقافة معرض
24	باريقو	20/04/30 16	01	نائب المقدم	650 Ko 223 Ko	10:46 سا	علني	06:56 د + 02:23 د	في المحلة باريقو
25	باريقو	20/04/30 16	03	المقدم / رئيس (كويو) / شاوش	4,31 Mo	11:08 سا	علني	47:08 د	في المحلة باريقو
26	باريقو	20/04/30 16	جماعة	المقدم / رئيس/ شاوش معلم	982 Ko	11:48 سا	علني	10:28 د	في المحلة باريقو
27	باريقو	20/04/30 16	01	زوجة المقدم	612 Ko	11:02 سا + 12:29 سا	علني	06:32 د + 22:15 د	في منزل المقدم
28	قانقا	20/05/26 16	02	الشاوش + كويو بانقو	12,5 Mo + 281 Ko	19:53 سا + 19:59 سا	علني	2:16:43 سا + 03:00 د	في المحلة سبيدي محمد
29	قانقا	20/05/27 16	02	كويو بانقو + مقدم سليم	13, 9 Mo	19:06 سا	علني	2:32:45 سا	في المحلة
30	قانقا	20/05/27 16	01	زوجة بيكادي	1, 52Mo	19:37 سا	علني	16:37 د	في المحلة
31	قانقا	20/05/29 16	01	كويو	8,56 Mo	19:34 سا	علني	1:33:31 سا	في المحلة
32	كونغو	20/03/08 17		كويو-بانقو	ko2210	09:49 سا	علني	33:23 د	محلة سيق
33	فرقة عالمية	20/23:03 17	01	فنان	ko1497	09:38 سا	علني	15:30 د	فرقة ديفيزيو - لندن-
34	فرقة عالمية	20/03/23 17	02	فنان	ko1650	10:53 سا	علني	18 د	فرقة ديفيزيو
35	فرقة عالمية	20/03/23 17	01	فنان	ko1213	12:52 سا	علني	12:53 د	فرقة ديفيزيو
36	فرقة عالمية	20/03/23 17	03	فنان	ko2321	13:32 سا	علني	24:34 د	فرقة ديفيزيو
37	فرقة عالمية	20/03/23 17	01	فنان	ko343	13:58 سا	علني	05 د	فرقة ديفيزيو
38	فرقة عالمية	20/03/23 17	01	فنان	ko606	14:15 سا	علني	06 د	فرقة ديفيزيو
39	فرقة عالمية	20/03/23 17	01	فنان	ko20	14:25 سا	علني	02 د	فرقة ديفيزيو
40	قناوة	20/03/30 17	01	مقدم دا. ج.	ko581	20:19 سا	علني	30 د	كريشنتل
41	قناوة	20/04/20 17	01	مقدم دا. ج.	ko9739	20:10 سا	علني	01:53 سا	
42	قناوة	20/04/20 17		ديوان لعبيد	ko400	23:44 سا	علني	30 د	المحلة كريشنتل
43	بلالية	20/10/31 17	01	اخت الشاوش	ko176	09:07 سا	علني	04 د	محلة س. محمد
44	بلالية	20/11/05 17	01	الشاوش	ko880	08:58 سا	علني	04 د	
45	كريشنتل	/12 /11 2018	04	المقدم + كويوبان ق + معلم + شاوش	10,98 Mo	14:51 سا	علني	02:43 سا	في منزل المقدم برزيو وهران + محلة كريشنتل

الملخص:

تتناول أطروحة الدكتوراه المعنونة بـ "القنّاة بين الهوية الدينية والهوية الثقافية: دراسة سوسيولوجية منطقة معسكر كنموذج"، موضوعاً حيوياً في حقل علم الاجتماع الثقافي، حيث تسلط الضوء على جماعة "القنّاة" بوصفها مكوناً أصيلاً وضارباً في جذور المجتمع الجزائري، مع التركيز على منطقة معسكر كنموذج للدراسة الميدانية. تسعى الباحثة من خلال هذا العمل إلى تفكيك ثنائية الهوية لدى هذه الجماعة، ومحاولة فهم كيفية انصهار الأبعاد الدينية والثقافية في ممارساتهم اليومية وطقوسهم الجماعية.

تتمحور الإشكالية الرئيسية للدراسة حول طبيعة الحضور الاجتماعي لجماعة القنّاة في الجزائر، وكيفية تشكل هويتهم "الزنجية" في سياق يجمع بين الموروث الأفريقي جنوب الصحراء وبين الخصوصية الدينية والاجتماعية المحلية. وتطرح الدراسة تساؤلات حول الآليات التي مكنت هذه الفئة من الحفاظ على ذاكرتها الجمعية وممارساتها الطقوسية (مثل الديوان) رغم التحولات الاجتماعية المتسارعة، ومدى مساهمة هذه الطقوس في تعزيز الروابط الاجتماعية داخل الجماعة ومع المحيط الخارجي.

اعتمدت الدراسة في إطارها النظري على المقاربة التفاعلية الرمزية، وهي مقاربة تتيح فهم المعاني التي يضفيها الأفراد على أفعالهم وتفاعلاتهم. ومن هذا المنطلق، تم تحليل ممارسات القنّاة ليس كمجرد طقوس فلكلورية، بل كرموز دالة على سيرورات الهوية والانتماء. أما من الناحية المنهجية، فقد اتبعت الباحثة المنهج النوعي (الكيفي)، مستخدمة أدوات البحث الميداني المتمثلة في الملاحظة المباشرة والمقابلات الشفهية المعمقة مع عينة قصدية من أعيان وممارسي "الديوان" في منطقة معسكر، التي تُعرف بكونها من أكثر المناطق محافظةً على هذا التراث التقليدي في الغرب الجزائري.

وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- الديوان كمؤسسة اجتماعية وثقافية: كشفت الدراسة أن "ديوان لْعَبِيد" يمثل المركز العصبي لهوية القنّاة، فهو لا يقتصر على الجانب الموسيقي أو العلاجي، بل هو فضاء لإعادة إنتاج الذاكرة التاريخية للجماعة وترسيخ قيم التضامن الاجتماعي.

- التداخل بين الديني والثقافي: تبرز الأطروحة كيف استطاع القناوة المزاجية بين معتقداتهم الأفريقية القديمة وبين الإسلام الشعبي وتوقير الأولياء الصالحين في المنطقة، مما خلق توليفة هوية فريدة تسمح لهم بالاندماج في المجتمع المحلي دون فقدان خصوصيتهم الإثنية.

- تمثيلات الهوية الزنجية: رصدت الدراسة كيفية التي ينظر بها "أهل الديوان" إلى أنفسهم وإلى موقعهم داخل النسيج المجتمعي، مؤكدة على دور الذاكرة في مواجهة التهميش، وتحويل الانتماء العرقي إلى رأسمال ثقافي ورمزي يُحتفى به في المناسبات الدينية والوطنية.

- منطقة معسكر كوعاء تراثي: خلصت الدراسة إلى أن منطقة معسكر تمثل نموذجاً حياً للمحافظة على تراث القناوة، حيث لا تزال الطقوس تمارس بانتظام وبدقة عالية، مما يجعلها مخبراً سوسيولوجياً غنياً لفهم تفاعلات الهوية والأقلية داخل المجتمع الجزائري.

تشكل هذه الأطروحة إضافة علمية للمكتبة السوسيولوجية الجزائرية، حيث تساهم في فهم التعددية الثقافية وتؤكد على أهمية الموروث اللامادي في تشكيل الهوية الوطنية. وتوصي الدراسة بضرورة إعطاء اهتمام أكبر لهذه الجماعات الثقافية باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الذاكرة الجماعية، مع التأكيد على دور التفاعل الرمزي في تماسك البنية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: القناوة؛ الهوية الزنجية؛ التفاعل الرمزي؛ ديوان لُعبيد؛ المجتمع الجزائري؛ منطقة معسكر.

Abstract:

The doctoral dissertation entitled "Gnawa between Religious and Cultural Identity: A Sociological Study of the Mascara Region as a Model" addresses a vital subject within the field of cultural sociology. It sheds light on the "Gnawa" community as an authentic and deeply rooted component of Algerian society, focusing on the Mascara region as a primary site for field study. Through this work, the researcher seeks to deconstruct the duality of identity within this group, aiming to understand the convergence of religious and cultural dimensions in their daily practices and collective rituals.

The central problem of the study revolves around the nature of the social presence of the Gnawa community in Algeria and the formation of their "Black" (Zenja) identity within a context that merges Sub-Saharan African heritage with local religious and social specificities. The study raises questions regarding the mechanisms that have enabled this group to preserve its collective memory and ritualistic practices—such as the *Diwan*—amidst rapid social transformations, and the extent to which these rituals contribute to strengthening social bonds both within the community and with the external environment.

Theoretically, the study relies on the Symbolic Interactionist approach, which facilitates an understanding of the meanings individuals attach to their actions and interactions. Consequently, Gnawa practices are analyzed not merely as folkloric rituals, but as symbolic indicators of identity processes and belonging. Methodologically, the researcher adopted a qualitative approach, employing field research tools including participant observation and in-depth oral interviews with a purposive sample of notables and practitioners of the *Diwan* in Mascara—a region recognized as one of the most conservative in preserving this traditional heritage in western Algeria.

The study yielded the following results:

- **The *Diwan* as a Social and Cultural Institution:** The study reveals that "*Diwan L'abid*" represents the nerve center of Gnawa identity; it is not confined to musical or therapeutic aspects but serves as a space for reproducing the group's historical memory and consolidating values of social solidarity.
- **The Intersection of the Religious and the Cultural:** The thesis highlights how the Gnawa have successfully synthesized their ancient African beliefs with popular Islam

and the veneration of local saints, creating a unique identity synthesis that allows for integration into the local community without the loss of ethnic specificity.

- **Representations of Black Identity:** The research monitors how the "People of the Diwan" perceive themselves and their position within the social fabric, emphasizing the role of memory in confronting marginalization and transforming ethnic affiliation into cultural and symbolic capital celebrated during religious and national occasions.

- **Mascara as a Heritage Repository:** The study concludes that the Mascara region represents a living model for the preservation of Gnawa heritage, where rituals continue to be practiced with regularity and precision, making it a rich sociological laboratory for understanding the interactions between identity and minority status within Algerian society.

This dissertation constitutes a significant scholarly addition to the Algerian sociological library, contributing to the understanding of cultural pluralism and emphasizing the importance of intangible heritage in shaping national identity. The study recommends greater attention be paid to these cultural groups as integral parts of the collective memory, while reaffirming the role of symbolic interaction in social cohesion.

Keywords: Gnawa; Black Identity; Symbolic Interaction; Diwan L'abid; Algerian Society; Mascara Region.

Résumé

La thèse de doctorat intitulée « Les Gnawa entre identité religieuse et identité culturelle : Étude sociologique de la région de Mascara comme modèle » traite d'un sujet crucial dans le domaine de la sociologie de la culture. Elle met en lumière la communauté des « Gnawa » en tant que composante authentique et profondément enracinée dans la société algérienne, tout en se focalisant sur la région de Mascara comme terrain d'étude. À travers ce travail, la chercheuse s'emploie à déconstruire la dualité identitaire de ce groupe et à comprendre les modalités de fusion entre les dimensions religieuses et culturelles dans leurs pratiques quotidiennes et leurs rituels collectifs.

La problématique centrale de l'étude s'articule autour de la nature de la présence sociale des Gnawa en Algérie et des processus de formation de leur identité « noire » (Zenjia) dans un contexte alliant héritage africain subsaharien et spécificités religieuses et sociales locales. L'étude s'interroge sur les mécanismes ayant permis à cette catégorie sociale de préserver sa mémoire collective et ses pratiques rituelles (telles que le Diwan) en dépit des mutations sociales accélérées, ainsi que sur la contribution de ces rites au renforcement des liens sociaux au sein de la communauté et avec l'environnement extérieur.

Sur le plan théorique, l'étude s'appuie sur l'approche de l'interactionnisme symbolique, qui permet de saisir les significations que les individus attribuent à leurs actions et à leurs interactions. Dans cette perspective, les pratiques des Gnawa ne sont pas analysées comme de simples rites folkloriques, mais comme des symboles révélateurs des processus d'identité et d'appartenance. Sur le plan méthodologique, la chercheuse a adopté une approche qualitative, utilisant des outils de recherche de terrain tels que l'observation directe et les entretiens semi-directifs approfondis avec un échantillon de type raisonné (choix intentionnel) composé de notables et de praticiens du « Diwan » dans la région de Mascara, reconnue comme l'une des zones les plus conservatrices de ce patrimoine traditionnel dans l'Ouest algérien.

L'étude a abouti aux résultats suivants :

- Le Diwan en tant qu'institution sociale et culturelle : L'étude a révélé que le « Diwan L'abid » constitue le centre névralgique de l'identité Gnawa ; il ne se limite pas

aux aspects musicaux ou thérapeutiques, mais s'érige en espace de reproduction de la mémoire historique du groupe et de consolidation des valeurs de solidarité sociale.

- L'imbrication entre le religieux et le culturel : La thèse souligne comment les Gnawa ont réussi à synthétiser leurs croyances africaines ancestrales avec l'islam populaire et la vénération des saints locaux, créant ainsi une identité hybride unique qui leur permet de s'intégrer dans la communauté locale sans perdre leur spécificité ethnique.

- Représentations de l'identité noire : L'étude analyse la manière dont les « gens du Diwan » se perçoivent et conçoivent leur position au sein du tissu social, soulignant le rôle de la mémoire dans la lutte contre la marginalisation et la transformation de l'appartenance ethnique en un capital culturel et symbolique célébré lors des occasions religieuses et nationales.

- La région de Mascara comme réceptacle patrimonial : L'étude conclut que la région de Mascara représente un modèle vivant de préservation du patrimoine Gnawa, où les rituels sont encore pratiqués avec régularité et précision, ce qui en fait un riche laboratoire sociologique pour comprendre les interactions entre identité et minorité au sein de la société algérienne.

Cette thèse constitue un apport scientifique significatif à la bibliothèque sociologique algérienne, contribuant à la compréhension du pluralisme culturel et réaffirmant l'importance du patrimoine immatériel dans la construction de l'identité nationale. L'étude recommande d'accorder une attention accrue à ces groupes culturels en tant que partie intégrante de la mémoire collective, tout en insistant sur le rôle de l'interaction symbolique dans la cohésion de la structure sociale.

Mots-clés : Gnawa ; Identité noire ; Interactionnisme symbolique ; Diwan L'abid ; Société algérienne ; Région de Mascara.