

ظواهرية الجسد من خلال الممارسات الجنائزية في الجزائر

Phenomenology of the body through funeral practices in Algeria

حيرش بغداد محمد*

المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران (الجزائر)

تاريخ الاستلام: 2019/06/06 تاريخ القبول: 2019/12/06 تاريخ النشر: 2020/12/23

ملخص:

يتخلل الممارسات الجنائزية في الفضاءات الإسلامية إحالات كثيرة لما هو روحي، ديني، مقدس وميتافيزيقي ما يعني أن هناك تمثيل خاص للجسد على المستوى المادي، أي (على مستوى إنشاء وبناء القبر) ليعاد إظهار الجسد كشكل من أشكال التجذر في الهنا-الأرضي. وقد أشارت كثير من الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية إلى وجود أحجار جنائزية يشبه شكلها شكل الجسم البشري. ويمكن ملاحظة هذه الممارسة في الشواهد العثمانية وشواهد اليوم. كما أن الشواهد تتوزع على القبر وفق تقسيم يراعي وضعية الرأس، الرجلين والقلب، ويتمحور ما يكتب فوق الرأس، حول المقدس (الآيات، الأدعية...). وما يكتب فوق الرجلين، فيتعلق بالمتوفى (الاسم، اللقب، تاريخ ومكان الميلاد، تاريخ الوفاة...).

كلمات مفتاحية: الجسد؛ المقدس؛ الدنيوي، الجمالي؛ الموت؛ المراثيات.

Abstract:

Funeral practices in Islamic spaces are permeated with many references to what is spiritual, religious, sacred and metaphysical, which means that there is a special representation of the body on the material level, i.e. (at the level of constructing and building the tomb) to re-appear the body as a form of rooting in the here-earth. Many anthropological and archaeological studies have indicated the existence of funerary stones whose shape resembles the shape of the human body. This practice can be observed in the Ottoman evidence and evidence today. The tombstones are also distributed

*حيرش بغداد محمد، أستاذ بحث بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران (الجزائر)

hirebagh@yahoo.fr

over the grave according to a division that takes into account the position of the head, the feet and the heart. What is written above the head revolves around the sacred (verses, supplications...). As for what is written above the two legs, it relates to everything related to the deceased (name, surname, date of birth, place of birth, date of death...).

Keywords: the body; holy; the mundane; the aesthetic; the death; epitaphs.

1. مقدمة:

تهتم الأنثروبولوجيا الثقافية "بمحاولة تحديد ما يعتبره هذا الشعب أو ذاك بأنه أساسي فيما يفعله أعضاؤه". (Geertz, 2000, 2) وما يفعله الفرد لا يخرج عن نطاق الأفعال المتعلقة بالعقل، بـ "الإيروس" (الحب) وبـ "التناتوس" (الموت). وبدورها، فإن "أنثروبولوجيا الموت" تأخذ على عاتقها دراسة التناتوس، كظاهرة محاطة بحد ذاتها بعدد كبير من الطقوس. ونحن نفترض بداية أن الكتابة والبناء فعلين ملازمين لهاته الظاهرة، ومن ثم فإننا بحاجة لأن ننظر إليهما نظرة ظاهرية تضع الجسد في العالم وليس خارجه. وفي نفس الوقت، فإننا نتبنى موقف "النزعة المعرفية النسبية" *Le relativisme cognitif* "باعتبارها مجموعة من الجهود من أجل تجاوز خطأ اعتبار أن الثقافة هي الكتابة" (Geertz, 185). لأن الثقافة يمكن أن تتجلى في الحس المشترك أو في الفن كنظامين ثقافيين، ما يجعل تمظهر الجسد غير متمركز في مساحات محددة (القبر، المقبرة) بل متوزع على عدد من الفضاءات المتباينة (المقبرة، الشفهي، الجرائد...). إن الكتابات والإنشاءات الجنائزية تندرج ضمن سلسلة وصيرورة الحداد، فهي أحد الإجراءات المخففة من حدة المأساة والمساعدة على تقبل الوضع، وإعادة التصالح مع الحياة. والكتابة تلعب دور الوساطة والوسيط بين الأحياء والأموات، بين الحاضر والماضي وبين الحاضر والمستقبل. إننا في بحثنا هذا لا نهموضع داخل الموت، ولكن خارجه، وذلك بأخذه كموضوع خطاب وموضوع للممارسات القابلة للمعانية، للتحليل ولل فهم.

إن الجسد كما يرى مارلوبونتي "موجود في العالم مثلما يوجد القلب في الجسم". (Merleau-Ponty, 1945) وهذا الجسد الحساس والحركي له تأثير في فعل المعرفة. وبالتالي، من غير الممكن وضعه بين قوسين. وفلسفة الجسد هي فلسفة للتجسد وللظهور، لتجسد الكلي وتجسد الجزئي. وإذا كان الدفن يشير إلى ما هو موجود تحت السطح، فهو يقدم نفسه كنوع من إخفاء الجسد ويقف ضد التجسد والظهور ولكن بناء القبر والكتابة عليهما كذلك. وإشكالية الجسد ترتبط بالدرجة الأولى بتمثلات ومواقف تطورت عبر التاريخ، فقد اعتُبر الجسد خلال القرون الوسطى -في نظر المسيحية- معارضا للروح وسجنا لها، فهو مصدر كل الشرور. ومنه، كان الجسد مكروها وممقوتا. وبداية من القرن السادس الميلادي بدأت هذه النظرة تتغير، إذ لم تعد هناك حاجة إلى مقتله بل يكفي مراقبته. وظل جسد المرأة على خلاف جسد الرجل مصدر الغواية والشر. وإلى هذه الفترة أمكن الاعتراف بوجود جسد منتصر Glorieux، هو الجسد الميت الذي يعودته إلى التراب يتطهر. وأظهرت بعض الحفريات أن بعض أجساد القديسين الذين عاشوا في طهر وفضيلة لم يلحقها التحلل والتعفن. وفي القرن 16 م تصاعد خطاب العفة، حيث رأى الإنساني إرازم أن العفة الطبيعية تعمل على إخفاء بعض أعضاء الجسد. والدفاع عن حميمية الجسد والعلاقات، أدى إلى إخفاء الجسد والنوء به عن الأنظار. وفي كثير من الحالات لم يقدر الناس حتى على النظر إلى أجسادهم العارية. ومن أجل تفادي ذلك، تم الاكتفاء بالحمام الجاف، بعدم استعمال كثير من الماء، تفادي صب الماء على الجسد والتزام المسح واستعمال العطور. وبداية من 1740 م و 1750 م أُعيد إدراج الماء من جديد في الاستحمام والتطهر. وبداية من القرن 18 م فعلت آليات المراقبة والعقاب وتغيرت النظرة إلى جسد المرأة، التي عليها من هنا فصاعدا أن تقترب من الطبيعة، فلا يجب على مساحيق التجميل أن تخفي جسدها (ظهور الرومانسية). ومع الطب بدأت الرقابة على الجسد بغرض علاجه ووقايته من الأمراض. وفي هذا الصدد تم التقليل من قيمة اللذة والممارسة الجنسية، حيث رفضت العادة السرية واعتبرت مضرة بالصحة. وقد بقى جسد المرأة مخفيا إلى نهاية القرن 19 م

ولكن بعد هذه الفترة بدأ جسد المرأة في الظهور شيئاً فشيئاً. وصار الاهتمام بالمظهر متاحاً من جديد بواسطة المداومة على الرياضة، استعمال العطور، مساحيق التجميل، الاستحمام والحميات الغذائية. وبذلك، صار الجسد هدفاً في ذاته. إن المقاربة الأنثروبولوجية للأديان تقوم اليوم على عدم إقصاء الأجساد، فإذا كان دور الدين يتمثل في منح الوجود المعنى الكلي، فإن ذلك لن يتحقق إلا بالاهتمام بجميع مكونات الوجود الإنساني. (J-B, Martin, 1991, 15, 17)

2. المنهج

إن منهجنا إذا، يهدف بالدرجة الأولى إلى دراسة موضوع حقيقي، ما يستدعي الاقتراب منه وملازمته. وقد اعتمدنا في البداية على "الأنثروبولوجيا التأويلية" وعلى الوصف الكثيف (Geertz, 2002, 24) لفهم الممارسات التي ليست شفافة، أي أن فهمها ليس ممكناً بمجرد الملاحظة، فهي تقدم نفسها كرموز كما أن الفعل الاجتماعي هو نص له مستويات متعددة من القراءة. ومن الممكن عبر التأويل تصنيفها تبعاً لدلالاتها الدينية، الإنسانية، الشخصية والوطنية. والتأويل يقوم على ربط الممارسات بالتاريخ وبالذاتية الفردية للفاعلين الاجتماعيين، الشيء الذي سيمنح أفعال الكتابة معنى، والمعنى مرتبط بالدرجة الأولى بالسياق الثقافي، أي بما هو محلي. وإذا كان الفرد موجوداً في شبكة من المعاني (الثقافة) التي نسجها بنفسه، إلا أنه يصير سجيناً لها، بأن يغترب أو يتشأ La reification ويصير أداة فيها، ما يفقده القدرة على تتبع "صيورة التشكل". وهذا ما يجعل فهم المعنى وفك الرموز انشغالنا الأساسي. وسنحاول معرفة "أفكار الشعب" المتعلقة بالطبيعة العميقة للواقع، ومعرفة "أسلوب حياة" ذلك الشعب وطريقة صناعته للأشياء، أو الطريقة التي يحب أن تصنع بها الأشياء، وأخيراً تحديد الرموز الدينية المستعملة للربط بين الطرفين. يقول غيرتز في هذا الصدد: "لقد اعتدنا في الآن نثوبولوجيا اعتبار أن رؤية العالم عبارة عن جملة أفكار شعب حول الطبيعة العميقة للواقع. ونعني غالباً بإيثوس L'ethos أسلوب حياتهم والطريقة

التي يصنعون بها الأشياء أو الطريقة التي يحبون أن تصنع بها. وإن دور الرموز الدينية هـ و الربط بين الإيتوس وبين رؤية العالم بالشكل الذي يتبادلان فيه تأكيد بعضهما البعض. وهذه الرموز تسمح بالاعتقاد في رؤية للعالم وتبرير الإيتوس، بكل بساطة من خلال استدعاء كل واحد من هذه الفضاءات لدعم الآخر" (Geertz, 1992, 112). ومنه، فإن الكتابة وإنشاء يحملان رؤية للعالم وأسلوب حياة، والذين من المفترض أن يكونا متكاملين ومتصالحين. ومن المفترض أيضا أن يكونا مترابطين بواسطة مجموعة من "الرموز الدينية" التي تدل على ما إذا كان ذلك الشعب قد انتقل إلى "الروح الدينية" أم أنه ما زال قابعا في مرحلة التدين. (Geertz, 1992, 122)

3. الظواهرية عند هيجل

إن ظواهرية هيجل (شمولية الرؤية) مرتبطة بالسياق الفلسفي والحضاري الذي عاش فيه. ويتساءل برنارد بورجوا عما إذا كان هيجل ما بعد كانطي Post-Kantien، لأنه كتب "ظاهريات الفكر/الروح"، وهو يفكر في نظريات من سبقوه، فهذه الوضعية جعلته قادرا على تقييمه، وخاصة وأن بين يديه مشروع الثورة الفرنسية ومنجزاتها. لقد تمكن من وضع أنثروبولوجيا تاريخية بإعطاء العادات والانفعالات دورا إيجابيا. وتبين له بالتالي، أن العوامل الجغرافية الأرضية (الطبيعة) لا تؤثر على الفكر، بل هو يحدد نفسه بنفسه وهو الذي يجعل نفسه محدودا بواسطتها، مع المحافظة على سيادته. وهو يُقرب الله من الإنسان، لأن الإنسان عنده كائن مطلق، فبالارتكاز على التاريخ، يكتسب الإنسان مشروعية كاملة، ويتشبع بالروح المطلق. وهذا ما يجعله يتكلم عن "العقل المنتصر". إن العقل الكوني ينفي ذاته (الطبيعة هي النفي الذاتي للفكرة) ليتموضع كفكر وكحرية. وبفضل التاريخ يحيط الإنسان بجميع التحولات، وجميع الشروط الذاتية والموضوعية التي تجعل منه إنسانا. إن هذه الأنثروبولوجيا الظواهرية تعتبر الإنسان كلّ والدولة وحدها قادرة على استيعاب الروح المطلق والمصالحة بين الفن، الدين والفلسفة في وحدة عليا.

4. كتاب "ظواهرية الفكر/الروح" 1807م

الظواهرية هي الدراسة أو العلم الخاص بالوعي والشعور، فهي تدرس التجليات الظواهرية لمعطى ما باعتباره يرتبط بموضوع وهي بذلك، علم التجربة الشعورية أو تجربة الوعي وعلم الظاهرة أو الظهور L'apparaître عن طريق الوصف الأولي/التمهيدي للمعطى الظاهري بغرض إجراء جرد لها. وغرض الوصف هو تحديد الشروط الأساسية للظهور/التمظهر، فما يهم هو جوهر الظاهرة مُتصوراً كبعد أساسي للوجود. وهدفها هو الوصف الكامل للجوهر الإنساني الكلي، وصف إمكاناته المعرفية والوجدانية، فهي وفق هذا الشكل أنثروبولوجيا. لكن هيجل في مجل نسقه يعتبر أن ظواهرية الوعي تندرج ضمن شمولية تاريخ الفكر، أي أنها تقع فوق الكائن البشري. (Hegel, 1941, Ch.6) وفي المسار الظاهري يتم التدرج من الحسي إلى المجرد عبر تاريخ طويل يتمثل فيما يلي: اليقين الحسي، الإدراك، الفهم (الوعي بالذات) L'entendement، اليقين وحقيقة الشعور بالذات، العقل، الفكر، الدين. وأخيراً، فإن العلم المطلق (معرفة حول المعرفة) بالعودة إلى نقطة بدايته، فإنه يتميز بنفي الكائن الغريب أو الأجنبي والانتقال من التاريخ المفروض إلى التاريخ المصنوع، من الانفعال إلى الفعل ومن المجرد إلى الشخص. إن كثر العقل الواعي الذي نمتلكه والذي هو ملك الفترة المعاصرة ليس منتجا بطريقة آنية فورية ومباشرة فهو لم يخرج من الزمن الحاضر، ولكنه بالنسبة لهيجل هو بالدرجة الأولى إرث وعمل كل الأجيال السابقة. إن الوعي بالذات يتجلى ويبحث عن نفسه أولاً في الطبيعة ثم في التاريخ البشري ثانياً أين تتجلى كل من الحرية والعقل.

5. الرؤية الظواهرية والمنطق

على العلوم الحسية- في نظر هيجل- ألا تركز على الرياضيات، ولكن على المنطق، لأن "استعمال المقولات الرياضية من أجل تحديد المنهج أو من أجل مضمون العلوم الفلسفية، يعني اللجوء إلى إجراء سخي، لأن القواعد الرياضية مهيأة للإشارة إلى الأفكار وإلى

الاختلافات المفاهيمية، ولا يمكن للمنهج ولمضمون العلوم الفلسفية أن يأخذ هذا المعنى ولا أن يجدا تبريرهما إلا في الفلسفة. فبالنسبة لهذه العلوم الحسية يجب على الفلسفة أن تستعير عناصرها المنطقية من المنطق، وليس من الرياضيات". (Hegel, 1969, 234) وإذا كانت الرياضيات تمتلك سلطة، فإن هذه السلطة لا تؤهلها للقيام بالفحص المتعقل والمنعكس، الذي هو من اختصاص المنطق الذي يجرد العلوم الفلسفية من كل ما يفقدها أهميتها، وفي المقابل يعيد لها أهليتها ويبررها، مانحا إياها معنا وقيمة.

إن نقد هيجل للرياضيات، هو في الحقيقة نقد موجه لكانط، وكذا لليبنتر، اللذين اعتمدا على الرياضيات كشرط أساسي لإحياء الميتافيزيقا الكلاسيكية، أو إعادة تأسيس ميتافيزيقا جديدة، معتقدين أنهما بذلك يساهمان في تطوير الفكر. ولكن "يكفي أن نحكم على الحساب انطلاقا من هذا الظرف [إجراء العمليات الحسابية بواسطة الآلات] من أجل الاطلاع على قيمة الفكرة التي تعتبر أنه يجب على الحساب أن يكون الوسيلة الرئيسية لتكوين الفكر، ما يعني أن تحسين الفكر يكون بتحويله إلى آلة". (Hegel, 1969, 235) إنه بالعودة إلى المنطق، وتجاوز الرياضيات، يتم العودة إلى الميتافيزيقا التي تمنح الفيلسوف نظرة كلية، وفق منهج جدلي حركي يعتبر أن الحقيقة هي كل المراحل وكل التناقضات، فهي ليست إلا المصالحة بين الكل. وإذا كان البحث عن الشيء في ذاته يقودنا إلى التناقض دائما، فلما يجب أن نستنتج من ذلك عجز العقل، بدلا من اعتبار التناقض واللامعقول الجوهر النهائي للأشياء. إن "الفكر هو من القوة التي تمكنه من تحمل التناقضات، وإيجاد الحلول لها. وما نسميه العالم (ليكن موضوعيا، واقعيا، أو كما تريده المثالية متعاليا، حدسا ذاتيا وحسيا محددًا بمقولات الفهم)، ليس معصوم من التناقض، ولكن لعدم قدرته على تحمله، فإنه خاضع للولادة وللاختفاء". (Hegel, 1969, 261)

وقد طور كل من فرانز برانتانو وهوسرل فكرة الوعي القصدي باعتبار أن الوعي هو دائما وعي بشيء ما (الوعي موجود في العالم)، إضافة إلى منهج الوضع بين قوسين لكل من العالم والمعطيات الحسية المباشرة من غير رفضها أو تأكيدها (التعليق المتعالي) ما يتيح

الرجوع إلى الوعي الخالص وإلى الأشياء ذاتها. (Husserl, 1950, 32) وقد رأى هوسرل لاحقا أن فلسفة ديكرت اعتبرت ميتافيزيقية، في حين كان يمكن توظيفها لتدعيم الأسس العلمية الحديثة. "إن العلوم الوضعية لم تبال بالتأملات التي كان لا بد عليها أن تمددهم بأساس عقلائي مطلق". (Husserl, 1992, 21) لقد توجه ديكرت إلى ما هو مثالي أو ما هو في منتهى الدقة والكمال في العلم أي إلى الهندسة وإلى الفيزياء الرياضية، فقد كان له "مسبقا هدف علمي مثالي والمتمثل في الهندسة، أو بأكثر دقة الفيزياء الرياضية". (Husserl, 1992, 26) ما يعني أن فلسفته تبحث عن الكمال في العلم. وديكرت قريب من الظواهرية، لأن الشك في العالم يعني وضعه بين قوسين، من أجل العودة إلى الذات الخالصة أو بالأحرى إلى ذات الفيلسوف، كما أنه من خلال كتاب "التأملات" أراد أن يتخلص من كل الأحكام السابقة مؤسس الواقعية المتعالية، لأن المعرفة تتكون بالانتقال من الأنا المتعالي إلى العالم الحسي. والعائق يكمن في أنه لم يبق في إطار الفلسفة المتعالية الحقيقية، بل عاد من التعالي إلى الواقع الحسي ونسى الأصل والمعنى. والعلوم الوضعية بدون ظواهرية متعالية تبقى في مستوى السذاجة، لأنها تنشئ بناءات نظرية من غير أن يكون لها القدرة على تحديد ما هو قصدي فيها. ودور الظواهرية هو إظهار تلك القصيدة غير المحددة، من حيث أنه "لا يوجد إلا شكل واحد من امتلاك الوعي بالذات يكون جذريا، إنه المرتبط بالظواهرية، وجذريت غير منفصلة عن شموليته [...] وهو امتلاك الوعي بالذات على شكل التعليق المتعالي". (Husserl, 1992, 246) ولقد أصبحت العلوم الوضعية علوم الكائن الذي تاه في العالم ومن أجل تدارك الوضع لا بد أولا من فقدان العالم، من أجل أن نجده لاحقا من خلال امتلاك الوعي الشمولي بذواتنا. وإن البناء المتعالي للعالم يسمح بالتوضيح الجذري للمعنى وللأصل (القبلي الذي يركز على ذاته ويبرر ذاته بذاته). ومن المفاهيم الأساسية التي يشير إليها هوسرل والتي تحتاج مثل هذا التوضيح هي العالم، الطبيعة، المكان، الزمان، الكائن الحيواني، الإنسان والروح، بحيث يكون العلم ساذجا إذا لم يعمل على توضيح معناها وأصلها. كما يطلق مصطلح "العلم الكلي" على القبلي الذي يكون أساسا للعلوم التجريبية الأصيلة والفلسفة

الشمولية الحقيقية. وتبقى الظواهرية مركزة على الميتافيزيقا بصفة عامة، أي على الأصل، المعنى، التعالي والقبلي. ولكنها لا تقبل الميتافيزيقا الساذجة، لأن الأساس لا يكمن في بدهة الأنا كما هو الحال عند ديكرت، ولكنه مرتبط بالوعي الكامل والشمولي بالذات والأنا.

6. الرؤية الظواهرية رؤية مصالحة وليست رؤية إقصائية

بدأ كانط بالتركيز على الإرادة الحرة، وانتهى بالتأكيد على ضرورة خضوع الفرد للقانون، وكأنه مجرد عبد. وهكذا يبقى كانط خاضعا لسلطة الفكر اليهودي بسبب تركيزه على الشمولية في علاقتها مع النظرة المجردة للإنسان (الإنسان كإنسان)، بالإضافة إلى أنه رفع الأنا المستقل فوق ما هو حسي، تماما كما أن اليهود رفعوا الله وأبعدوه عن العالم، بدون أية مصالحة مع الطبيعة أو مع الإنسان. فكانت فلسفته عاجزة عن استقبال الحياة، واستقبال سرية وغيبية العلاقة الموجودة بين المنتهي واللا-منتهي. وفي نظر هيجل، فإن كل من "اليهودية، الكانطية والمسيحية، يمثلون ثلاثة أوجه من الاغتراب، إلا أن دين المسيح يعبر عن مخرج بعيد عن العبودية، إذ يفتح الطريق للتحرر. وأخيرا فإن الدين اليوناني يجسد نموذجا لا يمكن تجاوزه" (Hegel, 1983, 16). والمسيحية هي امتداد لليهودية كدين وضعي، فهو "يشرح أنه إذا أمكن للمسيح أن يكون كانطيا، بتعليمه للواجب الأخلاقي المؤسس على استقلالية العقل، والنابع عن ملكة الشمولية، والمستمد لقوته الإلزامية من شموليته، لم يكن المسيح ليلغي الوضعية إلا جزئيا، لأنه بقي سجيناً لحرفية الشريعة Légalisme. وفي هذه الحالة لم يتميز عن اليهودية" (Hegel, 1983, 16).

إن الموقف المتأخر الذي اتخذ هيجل من كانط يختلف تماما عن موقفه منه في مرحلة بارن Berne الأولى، وخاصة في مؤلفه "حياة المسيح" الذي كتبه سنة 1795 م، والذي يظهر فيه أن المسيح ألغى الوضعية لأن مسلكه الأخلاقي مشابه للمسلك الأخلاقي العقلاني المجرد، ففي هذه المرحلة يظهر كانط كوسيط بين الحسي والروحي. ويمكن أن نبرر هذه التجاوز الجذري بزيادة وعي هيجل بأهمية البعدين الروحي والحسي. وبالتالي، وعيه بضرورة

المصالحة بين الهنا والهنالك، المصالحة التي لم يستطع الفلاسفة الذين سبقوه تحقيقها. ويعتبر هيجل أن اليهود مسؤولون عما آلت إليه المسيحية من اغتراب ناتج عن ثلاثة أشكال من الانفصالات. فالانفصال الأول يتعلق بفصل الإنسان عن الطبيعة، فبعد أن كان الإنسان يعيش في وفاق معها. (Hegel, 1997, 22) أصبحت مع حلول اليهودية مصدرا لكل الشرور وخاصة بعد الطوفان، حينها فقد الإنسان ثقته وإيمانه بالطبيعة، ما ولد في نفسية اليهود الرغبة في السيطرة عليها، فأصبحوا عبيد هذه الرغبة. كما أن الخوف منها جعلهم يضعون أنفسهم تحت حماية قوة عظيمة موجودة خارج الطبيعة، فأخذ الله عندهم صفات الحامي والمسيطر والخارجي. والانفصال الثاني يتعلق بفصل الإنسان عن الغيبي، وذلك مرتبط بالانفصال الأول، فالوحدة الأصلية للإنسان مع الطبيعة كانت في الواقع تعبر عن وحدة مع طبيعة مقدسة ومؤلهة، يقيم معها الإنسان علاقة حميمية. وفي هذه الطبيعة اجتمع المقدس والديني، الشيء الذي ولّد الشعور بأن "الطبيعة مؤلهة"، لأن كل شيء اعتبر حيا، وولّد أيضا الآلهة الطبيعية" أو المحسوسة. ولكن اليهود نزعوا القداسة عن الطبيعة، ما أدى إلى رفض عبادة الأصنام، فأضفى ذلك على العالم بعدا ماديا محضا، في حين اتخذ الله صفة مجردة ومنفصلة عن الطبيعة. وتأسيس الدولة عند اليهود والمسيحيين، استلهم الصفات الأساسية لله والتي عملت الدولة على تجسيدها في المجتمع، "فإله اليهود ما كان يمكنه أن يكون مسيطرا وحاميا بدون تأسيس دولة خارجية، والتي بواسطة خارجيتها ضمنت السيطرة والحماية الإلهية". (Hegel, 1997, 22) إن الخارجية تعني أن العلاقة التي تقيمها الدولة مع الفرد هي علاقة انفصال قائمة على السيطرة وبالتالي، الإحساس أنها كيان غريب. أما الانفصال الثالث، فهو مرتبط بالانفصال عن الحياة الاجتماعية وعن الأرض والوطن، ما سمح بقيام دولة قاهرة، مسيطرة ومنفصلة عن الوجود الاجتماعي، يكمن دورها في حماية الإنسان من أخيه الإنسان. وكل ذلك أدى إلى جعل الإنسان نفسه ينفصل عن ذاته، ما يؤكد على أن الفكر اليهودي هو فكر الفصل. وفي المقابل فإن المسيحية هي ديانة الوصل التي ستسمح بتجاوز الوعي البائس وتحقيق المصالحة بين الله، الطبيعة والإنسان. يقول

برويراً لهذا السبب "يصبح الله حسب هيجل جسدا ليتحد معنا، ولا يفعل اتجاهنا إلا ما هو عليه في ذاته بإزالة الحياة عن ذاته (الاغتراب) بواسطة الهبة التي تنجب الابن، فهو الإرجاع، المصالحة ونفي النفي حسب كتاب "الروح/الفكر". ولهذا، فإنه بدون الإله المسيحي، فإن الإنسان عاجز عن الالتحاق بالله". (Bruaire, 1980, 26) إن الله يخرج من اغترابه من خلال الهبة المتمثلة في المسيح والتي يتقرب بواسطتها من الإنسان ومن العالم ويصبح بفضلها محبوباً لأنه شارك الإنسان آلامه.

إن الفردانية ليست مند البداية كيانا يبني عليها الوجود الاجتماعي لاحقاً ولكنها ناتجة عن لعبة العلاقات المرسخة اجتماعياً في تجربة الصراع. إن "ظواهرية الروح تحدد بأن الوعي بالذات لدى الشخص الإنساني الحاضر لذاته كشخص (حر) وليس كموضوع (طبيعي) لا يكون كذلك إلا من خلال الصراع من أجل المعرفة، أي عن طريق تفاعل نوعين من وعي الذات". (Bourgeois, 2000, 295) إن الاستعراف بالذات ناتج عن نمط خاص من الوعي بالذات الحرة التي تجعل الإنسان يعمل على التخلص من القيود الطبيعية ولأجل ذلك تكون الأداة في شكلها التقني أو الإنساني وسيلة أساسية للتحرر.

7. شروط الرؤية الظواهرية:

في البداية لا بد من التخلص (الوضع بين قوسين) من الوعي البائس، أي من هو الوعي الذي لم يفهم الحياة جيداً، لأنه أظهر الإنسان كعبد ضعيف لإله قوي ومتعالى غريب عن العالم وعن الإنسان. يقول برويير: "وهكذا فإن الوعي الإنساني يكون بائساً، بتوقه إلى ما لا يستطيع أن يكونه، راغباً في اللامتناهي الذي لا يمكنه بلوغه، وإلى المطلق الذي يتحداه". (Bruaire, 1996, 254) في حين أن الإنسان هو الذي ينشئ الأفكار الدينية بحسب وضعيته الاجتماعية والتاريخية، فإذا كان الإنسان ضعيفاً أنشأ إله مفارقاً وإذا كان قوياً أنشأ إله محايثاً، فالله قد يكون موضوعاً Dieu-objet متعالياً خالقاً للإنسان، وقد يكون ذاتاً Dieu-sujet موجودة داخل الإنسان وفي العالم. إن الله ليس مفارقاً أو خارج التاريخ

ولكنه يفرغ نفسه فيه فيصبح إله محايثا . "وهكذا، فإن كل ما تنميه المحاضرات حول فلسفة الدين، ضد كل أشكال اللاهوت المجرد أو السلبي الجاهل، هو أن الروح التي لا تتجلى، لا توجد [...] والمجرد لا يوجد إلا في خضم الشخص". (Hegel, 1988, 28, 34) إن الهبة الإلهية تتمثل في المسيح المنجد والمنقذ، فبواسطتها يتقرب الله بدوره من الإنسان وبإمكان كل فرد أن يصبح المسيح. إن النجاة مرهونة بهذا التحول الذي يسمح للفرد بأن يتأله، حيث أن "موت المسيح التاريخي يجعل من كل إنسان مسيحا . وبتعبير آخر فإن نفي الوضعي يضمن حياة الفردي في الكلي [...] وبذلك فإننا لم نبتعد عن الرؤى الرومانسية لشليمر ماخر حول المجتمع". (Cottier, 1959, 24)

ولقد أصبح التعالي بشكله القديم يجسد الانفصال بين الفردي والكلي ويؤدي إلى ترسيخ الوعي البائس. "والانسجام الإلهي قد تحقق في وحدة الشعب الكنسية، والتي تمثل الفكر [...] والمدينة الزمنية قد تآلته، والدولة الهيكلية هي الكنيسة التي تحيا بالوحدة المحققة". (Cottier, 1959, 26) ولا يمكن القول أنه أدار دهره كلية للمطلق، لأنه في نهاية حياته ألف كتابا بعنوان "دروس حول براهين إثبات الله" والذي كان معدا للنشر سنة 1829 م، ولكنه لم ينشر إلا عام 1832 م. وإذا كان هيجل يركز على المحايثة، فإنه ينبه في نفس الوقت من خطر تأليه الإنسان، ورغم أن الإنسان يوجد في الله، إلا أنه ليس إلها، لذلك "لا يجب علينا أن نقع في الاستدلال الزائف بأن نعتقد أن الإنسان يتأله، في حين أنه لا يكتمل إلا في عودته إلى الفكر". (Lardic, 1998, 118) والفكر هو الله، مع التمييز بين فكر متناهي يملكه الإنسان وفكر لا متناهي. والله له النصيب الأكبر في فلسفة هيجل، الذي يحاول منذ 1802 م أن يجعله أساس نسقه. إن الدين الذي يتكلم عن الله، غنه هو في الحقيقة يتكلم عن الفكر نفسه، فلا فلسفة عظيمة بدون الإحالة أو الإشارة إلى المطلق. إن الله يجب أن يكون ذاتا مستقلة ويجب أن يكون فكرا، وليس مجرد مادة أو جسم substance Une كما اعتقد سبينوزا.

والرؤية الظواهرية بحاجة إلى حيلة العقل المطبقة في المجالين الاجتماعي والسياسي، إذ أن هيجل يؤسس نظريته إلى التاريخ على أساس الخديعة، فهناك نوعان من الرجال: أولاً الرجال الذين يتصرفون بطريقة عقلانية ويعتبرون أنفسهم أدوات لتحقيق أهداف التاريخ. وثانياً الرجال الذين يتصرفون بطريقة لا عقلانية، وفق أنانية شخصية معتبرين أن التاريخ وسيلة لتحقيق أهدافهم. إن العقل المخادع يستخدم النوع الثاني من الرجال. و"بهذا المعنى فإن عظماء التاريخ العالمي (يجب الاعتراف بأنهم مثل المتنبيين)، هم أكثر الناس فهماً لمتطلبات التاريخ الحقيقية. وبهذا الشكل فهم أكبر الوسائل أو الأدوات التي يستعين بها العقل المخادع [...] فهم الذين لا يتصرفون وكأنهم أدوات أو وسائل، بالشكل الذي يكونون فيه في المضمون المجسد لتصرفاتهم، الفاعلين الأكثر عقلانية في التاريخ". (Bourgeois, 2000, 72) وي طرح هيجل مفهوم حيلة العقل، فيما يخص علاقة الدولة بالمجتمع المدني، "ففي حين يقدم الدولة كعالم من الحرية، فإنه في المقابل يصف المجتمع المدني بعالم الضرورة، ولكن هذه الضرورة ستتمكن من أن تفرض ذاتها من خلال وهم الحرية". (Bourgeois, 2000, 27) إن العقل يلجأ للحيلة، بأن يجعل واجبا على المجتمع المدني وضع الدولة، حيث أن "الدولة توضع من طرف المجتمع المدني، وهذه هي حيلة العقل السياسي! وإذا كانت العلاقة السياسية للفرد وللكل، مميزة بأولوية هذا، ومعايشة ذاك في الوعي بالواجبات، بدل الحقوق، فإن التحرير الاجتماعي للطاقة الفردية تثير الحماس في الإنسان بتنمية فرديته، وبالتالي تنمية حقوقه". (Raynaud & Rials, 1998, 271) وفي المجال الديني، فقد مكنت حيلة موت الله (موت المسيح) من جعل الله محبوباً ومرغوباً أكثر التجسد/المُحاياة (الحلول في العالم/التخلص من التعالي) لم يؤدي إلى الضعف بل زاد من قوة الله. ومنه، يظهر الخداع في اغتراب العقل (الله) عندما يتحول إلى طبيعة (إنسان)، فالروح الموضوعي هو الذي يصبح طبيعياً بتجسد الله في المسيح. أما التضحية بالعقل أو الله (النفي الذاتي) فهي مجرد خديعة، لأنه من أجل أن يولد إله جديد لابد أن يموت آخر. إن

الهدف الآخر من وراء ذلك هو جعل الإنسان يسعى إلى المطلق، بعد أن تخلى المطلق عن عرشه (الموت).

8. الكتابة والممارسات الإنشائية الجنائزية في الجزائر (الوصف)

إن الكتابات الجنائزية تقدم نفسها في أغلب الأحيان كمرثيات والمرثية نقش شواهد. وهي عند الإغريق نوع أدبي وقصيدة مديح تكريماً للميت، تبدأ في الغالب ب: هنا يرقد Ici- gît أو هنا يستريح Ici- repose. إن المرثية المكتوبة على حافة القبر من أجل الذكرى هي آخر تكريم ندين به للميت. والمرثية في الأدب الفرنسي هي أيضاً نوع أدبي موزون. والثناء فن أدبي قديم وجد عند العرب في فترة ما قبل الإسلام وقد استمر وجوده خلال الفترة الإسلامية. وتتميز المرثية الشاهدية التي ترجع إلى القرون الأولى للإسلام، بأنها كانت تسجل آخر ما ينطق به لسان المحتضر، أي الشهادتين. وقد صارت الشهادة مطلباً أساسياً لحظة الاحتضار وفي حالة ما لم يتمكن المحتضر من النطق بها، ينوب عنه أحد أفراد العائلة المقربين وينطق بها نيابة عنه. وهذا الارتباط الهجود بين النصب وبين الشهادة دفع إلى تسمية النصب الذي يوضع على القبر بالشاهد. والأحياء يشهدون بدورهم على شهادة المتوفى بتوثيق ما قاله على قبره، فالشهادة هي ختم يميز القبر المسلم عن غيره. إن هذه الممارسات موجودة في أقدم مقابر الجزائر العاصمة، حيث يتم استخدام شاهدين، أحدهما فوق الرأس والآخر فوق الرجلين والشاهد فوق الرأس تكتب عليه مقتطفات من الآيات القرآنية، إضافة إلى الشهادة. والشاهد الموضوع فوق الرجلين، فيكتب عليه الاسم واللقب، تاريخ الوفاة وتاريخ الميلاد. ويتساءل جون لوي باكي عن ماهية المرثية في التقليد العثماني؟ ويجيب أنها "عبارة عن طلب موجه إلى القارئ من أجل أن يقرأ الفاتحة على روح الميت". (Jean-Louis

(BACQUÉ, 1996, 136) وقد تم توسيع هذا الطلب، أي طلب قراءة الفاتحة على روح الميت ليشمل طلب الدعاء والترحم على الميت. وهنا يكمن كل الفرق بين المرثية كنوع أدبي وبين المرثية الإسلامية كطلب موجه إلى الزائر، المار والعابر ليترحم على الميت. وبقدر عدد المرات

التي تقرأ فيها الفاتحة على روحه، بقدر ما يزيد ذلك من حظوظ نجاته . وهذا ما يفسر أن "هناك أماكن في المقبرة أفضل من أماكن أخرى، فالقبور التي تكون بجانب الممرات هي الأفضل، لأن بإمكان المارة رؤية الدعوة التي تحثهم على قراءة الفاتحة على روح الميت. وبالتالي، هناك ترابعية اجتماعية تحدد اختيار موقع الدفن في المقبرة" (Jean-Louis BACQUÉ, 1996, 136)

9. الكتابات الجنائزية (الجرد):

ومن أجل التعرف على مضامين هذه المراثيات وجردها، سنعرض أقدم نص جنائزي عُثر عليه إلى حد الآن. هذا النص منقوش بالعربية وهو غير إسلامي وُسمي بـ "نقش النمارة" ويعود تاريخه إلى عام 328م ويرجع إلى امرئ القيس بن عمر* . ومن عناصر هذا النص الجنائزي نجد العبارات والصيغ الآتية التي لا زال أغلبها مستعملاً في المراثيات الإسلامية اليوم. ومن هذه الصيغ ما يلي:

- استعمال الصيغة "هذا هو"

- ذكر هوية المتوفي

- تحديد نسب المتوفي

- الإشارة بالمنجزات والإشادة بالأعمال

- سنة الوفاة

- استعمال دعاء فيه طلب السعد لولده ! Que le bonheur soit sur sa postérité !

ويمكن التعرف على هذه الصيغ في أقدم نص شاهدي عُثر عليه بال جزائر، فقد

توصلت الأبحاث الأركيولوجية والتاريخية إلى أن أقدم شاهد قبر إسلامي مكتوب باللغة

العربية في الجزائر يخص عبد الرحمن بن حيوة بن ذي العرف الحضرمي الذي عُثر عليه في

تهودة شرق مدينة بسكرة. (زهير الزاهري. 1983. 31، 40) إن النص عبارة عن نقش خط

بخط كوفي أولي بسيط وبأسلوب الحفر الغائر ويرجع تاريخه إلى 126هـ/746م. والشاهد مكتوب عليه ما يلي:

■ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

■ اللهم صل على محمد النبي والسلم عليه ورحمت الله

■ هذا قبر عبد الرحمن بن حيوة بن ذي العرف الحضرمي من أهل حمص

■ صلى الله عليه ورحمه وصلى على من صلى عليه.

■ توفي في سبع عشر من ليلة... من جمادى الأول سنة ست وعشرين ومائة

وهكذا، يتبين أنه تم الاحتفاظ بالنموذج الأول (نقش النمارة) مع إضافة البعد

التوحيدي. ومنه، يمكن القول أن الممارسات الشائعة والغالبة على الثقافة الإسلامية تميل

إلى إخفاء الجسد، إخفاء الصورة، الأيقونة والجسد على خلاف الديانات والثقافات الوثنية

التي لا ترى مانعا في إظهاره في جميع وضعياته. وبالنسبة للممارسات الإنشائية (الدفن) في

الجزائر قديما، أي في فترات ما قبل الإسلام، فقد كانت تعتمد على إنشاء القبور (الإظهار)

عن طريق استعمال ركام حجارة Un tumulus، ولكن الكتابة حينها كانت قليلة أو غير

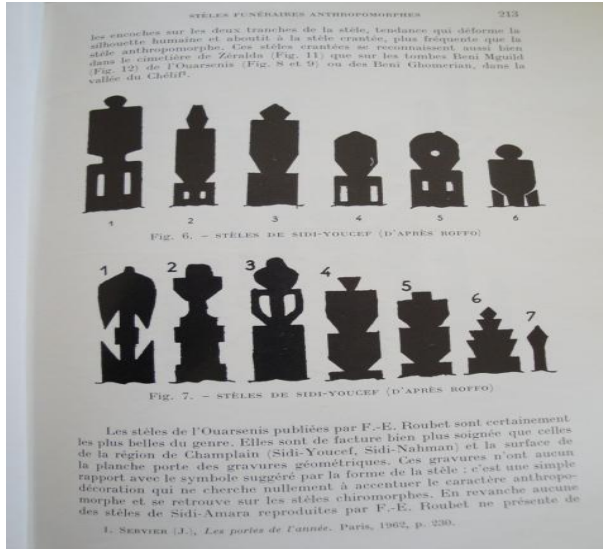
موجودة. وقد قدمت الممارسات الإسلامية نمطا معيناً من الكتابة والتي ألحقت بالممارسات

الإنشائية التي تركت على حالها مع إضافة شواهد (أحجار جنائزية) مستقاة ومستوحاة من

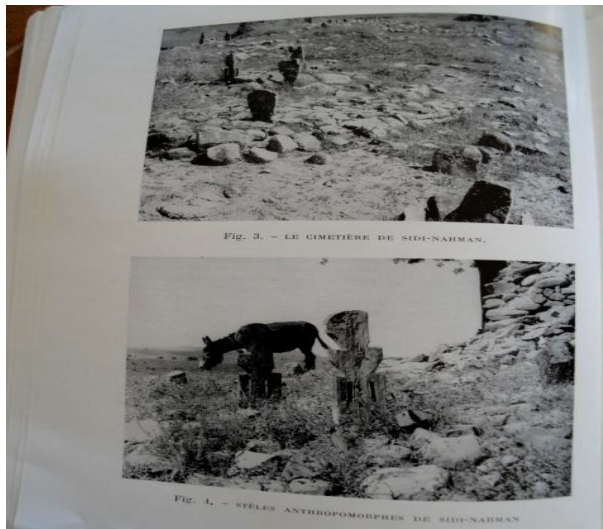
ممارسات ما قبل إسلامية موجودة لدى الحضارات القديمة التي تستعير جسد الإنسان

لتنحت على شاكلته الحجر الجنائزي كما هو موضح في هاتين الصورتين:

الصورة رقم 1 (Camps,1961, 1962, 213)



الصورة رقم 2 (Camps,1961, 1962, 210)



لقد صارت الكتابة على الأحجار الجنائزية ذات مضمون ديني إسلامي على حامل مادي "وثني" وهي لا تلعب دور الوسيط بين الإسلامي والوثني بل تحاول أن تخفي الوثني وتهيمن على مجال وفضاء المقبرة. وهي وإن كانت تتيح ظهور الجسد المادي (البناء) إلا أنها تخفي الجسد الإنساني في علاقته مع العالم، ما يؤدي إلى هيمنة الديني على مضامين النصوص الشاهدية من غير إمكان التركيب والمصالحة مع الأبعاد الأخرى للإنسان. وبدل ذلك تم الاكتفاء بإنشاء نصب جنائزية تتضمن كتابات دينية تضع الإنسان في علاقة مع العالم الآخر، حيث تتمحور الكتابة حول خطاب الرحمة من قبيل: "هذا قبل المرحوم"، "يا واقفا على قبرنا ادع لنا بالرحمة والمغفرة".

وقد تطورت الممارسات الكتابية في الغرب، حيث يرى فليب أرياس أن تطور المراثيات أدى إلى جمع خمس عناصر أساسية هي: هوية المتوفى، التطور الخطابي، الصيغة التقوية (طلب الرحمة)، أحاسيس العائلة وأخيرا دعوة المار. (Ariès, 1977, 226) وتلك الكتابات الشاهدية لا تُظهر هوية المتوفى فقط بل تظهر هويات أخرى، كهوية المجتمع الذي عاش فيه، هوية العالم أو الوجود الذي كان يؤمن به وأخيرا هوية العائلة. إن الهوية هي أيضا علاقات الإنسان بالمجتمع (الإنسان في علاقته مع الحسي: العائلة/ الأسرة الأليف أو المؤلف إضافة إلى الغريب والأجنبي) وعلاقاته بالوجود (الدين أو الغيب: الإنسان في علاقته مع غير الحسي). ويرمز التطور الخطابي إلى جمالية الخطاب التي تعبر في حد ذاتها عما يمكن أن نقدمه للمتوفى من نثر وشعر (تواصل روحي وفني). إن الجسد الميت Le corps mort الذي يُخفى تحت التراب ويوضع في صندوق مغلق أو يلف في أقمشة خاصة، يعاد إظهاره بشكل كامل. إننا هنا أمام جبل جليد معكوس -على خلاف جبل الجليد الذي يصف العلاقة بين الشعور واللاشعور- فما يوجد فوق السطح يكون أكبر بكثير مما يوجد تحته. ومنه، يمكن أن نطبق "حيلة العقل" على عمليتي الإظهار والإخفاء. إن الرغبة في عدم التخلص من الجسد الميت (عدم القبر) توازي رغبة التخلص منه (القبر/ الإقبار). وأقصى درجات الانفعال، تظهر لحظة إخراج المتوفى من البيت إلى المقبرة، حينها يظهر الصراع بين النساء والرجال، بين رغبة

الاحتفاظ به وبين رغبة التخلص منه، فتحصل المصالحة المتجلية في المقولة: "إكرام الميت دفنه". وحيلة العقل تكمن في الاقتناع بضرورة القبر وفي المقابل يتم التعويض عن هذا الترك والتنازل بإظهار الجسد بطريقة أفضل من المفترض أن تكرم المتوفى بأن تصالحه مع الوجود.

الاستنتاج

نلاحظ أن مقدار تجلي الحرية والعقل في الممارسات الكتابية والجنائزية قليلة جدا بالنظر إلى مقدار تجلي الديني، ما يبين عدم القدرة على الانتقال من التدين إلى الروح الدينية. وتلك الممارسات لا تتيح تجلي الفردي أو الفردانية فلا يتعلق الأمر هنا بإنجاز أعمال تعبر عن خصوصية وتفرد العلاقة مع المتوفى، بقدر ما يتعلق الأمر بإعادة إنتاج نصوص تحض بنوع من الإجماع الاجتماعي وهي نصوص لا تظهر الجسد في العالم أو جسدا في علاقته مع العالم (المجتمع-العائلة) بل وكأننا أمام جسد متعالى لم يعيش في العالم. وما وضعناه بين قوسين هو القبر (النفي/الإخفاء) لأن المعطيات الحسية والمرئية الخارجية توحى برؤية معينة للجسد وتكشف عن خطاب ديني عنه وعن العالم، بحيث يتركز الهدف حول "طلب الرحمة"، ما يعني الاعتقاد بأن هناك جسد آثم هو مصدر لكل الشرور التي يرتكها الإنسان وبالتالي، فإن انقاذ الروح يصير بدوره محور الدعاء. وليس هناك مجال للمصالحة بين الجسد والروح، بين الديني والديني بين الفرد والمجتمع، بين الفرد والعائلة وبين النفس المطمئنة وغير المطمئنة كما يتضح في التقابل بين الآية: "كل نفس ذائقة الموت" [سورة آل عمران: 185] وبين الآية: "يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية وادخلي في عبادي وادخلي جنتي" [سورة الفجر: 27-30] ومنه، فإن الممارسات داخل فضاءات الدفن لم تتجاوز مرحلة التدين، ما يجعل الممارسات تنحو نحو الروحي ولا تتجاوزه معتبرة أن الله متعالى ومنفصل عن العالم وتقدم الإنسان في وضعية ضعف وهوان. ولكن هذه الاستنتاجات تظل نسبية لأنها تتعلق فقط بالمرثيات الموجودة بفضاء المقبرة على خلاف

المرثيات التي تكتب على صفحات الجرائد والتي هي في نظرنا متكاملة كما هو موضح في المثال الآتي:

"ذكرى وترحم"

"لا إله إلا الله محمد رسول الله، اللهم أجرنا في مصيبتنا وأخلفنا خيرا منها"

في مثل هذا اليوم 13 جانفي من العام 2002 تمر ثمانية سنوات كاملة على وفاة نعم الأب واصلق الرجال المغفور له بإذن الله تعالى سايب مختار عن عمر يناهز 82 عاما والذي رحل عنا إلى دار الخلود تاركا وراءه فراغا رهيبا يستعصي علينا ملؤه لولا رحمة المولى العلي القدير التي تسع كل شيء وحزنا كبيرا لا يخفف منه سوى الرضا بقضاء الله وقدره فلا الأيام تنسيني إياك يا والدي ولا غرور الدنيا يلهيني عن ذكراك فإن القلوب لتحزن والعين لتدمع وإن الذكرى تنفع المؤمنين، أتذكر نبل أخلاقك العالية وخفة روحك الزكية وابتسامتك المشرقة فما زال القلب مهموم بفراقك يا أبي وما زال الشوق يحرقني عليك وما عزاك في هذا سوى الدعاء للمولى عز وجل بالمغفرة والرحمة والثواب وأدعو أنا ابنته سايب صليحة وجميع أولاده وأحفاده كل من عرف الفقيد بأن يدعو له بالرحمة والمغفرة. "ربي اجعل له مقاما في فردوسك" "ربنا آتنا ما وعدتنا سبحانه إنك لا تخلف الميعاد" "اللهم اكتبه مع الشهداء الأبرار".

"إن لله وإن إليه راجعون" (جريدة النهار. 2010. 22)

وبالتالي، هناك فضاءات قادرة على احتضان الإنسان في كليته (الجرائد) وهناك فضاءات تختصر كيانه في بعد واحد أو تقصي بعدا وتفرض آخر. فالحيلة التي يستعملها العقل هنا مختلفة عن تلك التي وصفها هيجل، إنها حيلة تعمل بواسطة الانزياح من مكان إلى آخر.

قائمة المراجع

- الزاهري، زهير. (1982). "من أقدم الآثار الإسلامية بالجزائر"، مجلة التاريخ، عدد 13، الجزائر.
- معزوز، عبد الحق . (2002). "الكتابات الكوفية في الجزائر بين القرنين الثاني والثامن الهجريين (8-14م)"، الجزائر.
- Bacqué-Grammont (Jean-Louis) and Tibet (Aksel) éds.(1996). Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- Bernard Bourgeois. (2000). L'idéalisme allemand (alternatives et progrès)- J. Vrin.
- C. Geertz. Savoir local, savoir global . (2002). Les lieux du savoir, Traduit de l'anglais par Denise Paulme. PUF, 3ème éditions.
- Claude Bruaire. (1980). Pour la métaphysique. Librairie Arthème Fayard.
- Clifford Geertz. (1992). Observer l'islam, changements religieux au Maroc et en Indonésie, Traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset. Edition La découverte, Paris.
- Cottier M.M Georges. (1959). L'athéisme de jeune Marx, ses origines hégéliennes. J. Vrin (Paris).
- Dictionnaire de la philosophie politique. (1998). Sous la direction de Raynaud Philippe et Stéphane Rials, PUF, 2ème édition Avril 1998.
- Edmond Husserl. (1992). Méditations cartésiennes.Traduit de l'allemand par : Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas.(Paris) J. Vrin. Nouvelle édition.

- G. Camps.,(1961-1962) « Remarques sur les stèles funéraires anthropomorphiques en bois de l'Afrique du nord » (pp 205 - 221). La Revue Libyca, Tomes 9-10. Centre de Recherches anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques.
- Hegel. (1988). Encyclopédie des sciences philosophiques 3 (Philosophie de l'esprit) Textes intégrales présenté, traduit et annoté par: Bernard Bourgeois. J.Vrin.
- Hegel. (1983). La positivité de la religion chrétienne. Publié sous la direction de Guy Planty –Bonjour. Epiméthée PUF, 1er édition.
- Hegel. (1969). Logique de l'être. T2. Édition Montaigne, aubier (Paris) 2ème trimestre.
- Hegel. (1941). Phénoménologie de l'esprit, trad. par Jean Hyppolite, Paris, Aubier.
- Hegel. (1997). Premières écrits (Francfort 1797/1800). Textes réunis, introduits, et annotés par: Olivier Depré. Précédés de : sur l'antijudaïsme et paganisme du jeune Hegel, par: Robert Legros. J. Vrin (Paris).
- Husserl. (1950). Idées directrices pour une phénoménologie, trad. Par Paul Ricœur, Gallimard, coll. « Tel ».
- J-B, Martin. (1991). Corps, religion, société. Lyon, PUL.
- Jean-Louis BACQUÉ- GRAMMONT. L'étude des cimetières Ottomans : Méthodes et perspectives.(135-137).
- Lardic Jean –Marie. (1998). Les figures de l'idéalisme. Eclipses (Paris).

-Merleau-Ponty (Maurice). (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

-Philippe Ariès. (1977). *L'homme devant la mort*. T1 : Le temps des gisants. Paris Seuil.