الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي ليابس

سيدي بلعباس

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية فرع علم الإجتماع الثقافي

مشروع: التغير الثقافي والهوية المحلية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الثقافي موسومة بـ:

امتداد الثقافة القبلية ضمن الحقل الحداثي الانتخابي

(دراسة اللاتغير الثقافي دراسة ميدانية لبلدية لرجام)

إعداد الطالب:

بلغازي محمد

إشراف:

د. بلعربي منور

أعضاء لجنة المناقشة:

• د. مخلوف سيد أحمد	أستاذ محاضر- أ	جامعة سيدي بلعباس	رئيســـــا
• د. بلعربي منور	أستاذ محاضر- أ	جامعة سيدي بلعباس	مشرفا ومقررا
• د. لبعير بلعباس	أستاذ محاضر- أ	جامعة سيدي بلعباس	مناقشـــــا
• د. بوعناني ابراهيم	أستاذ محاضر- أ	جامعة سيدي بلعباس	مناقشـــــا

السنة الجامعية: 2016/2015

كلمة شكر وعرفان

نتوجه بشكرنا أولا لله عز وجلَ الذي أمدّنا بالصحة والعافية والعزيمة لإتمام هذا البحث المتواضع. فالحمد لله كثيرا على فضائله ونعمه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل" بلعربي منور " على جميل صبره ومساعدته بالتوجيهات طيلة هذا العمل.

كما أخص بالاحترام والتقدير للأستاذ "بوعناني ابراهيم "الذي لم يبخل علينا يوما لا بالوقت ولا بالمعرفة فله كل الشكر وما يقال لأب.

دون أن أنسى أيضا فالشكر موصول إلى كل أساتذة علم الاجتماع الذين رافقونا طيلة مشوارنا الدراسي "قدوسي محمد ولبعير بلعباس" وإلى كل من ساعدنا من قريب وبعيد في إنجاز هذا البحث.

الاهداء

إلى من كلّها الله بالهيبة والوقار إلى من علمتني العطاء بدون انتظار، إلى من أجل اسمها بكل فخر وإصرار أرجو من الله أن يمد في عمرها ويلهمها الصحة والعافية إلى من ألزما السهر علينا الفراش والسقم، ستبقى كلماتها نجوى أهتدي بها اليوم وفي الغد وإلى الأبد والدتي الغالية شفاها الله.

إلى الرفيق والسند بلسم الحياة إلى من كان دعائه سر نجاحي إلى أغلى البشر أبي

إلى من أرى التفاؤل بعينه إلى الوجه المفعم بالبراءة أخي "خالد" "ومحمد بلقصة " وإلى كل العائلة والأصدقاء ومن أعاننا في مشوارنا الدراسي.

الفهرس

كلمة شكر	
الإهداء	
مقدمة	أ
الفصل التمهيدي : الإطارالمعرفي والمنهجي للدراسة	
1-الاطار المعرفي للدراسة	**09**
1-1 الدراسات السابقة	**09**
1-2 الإشكالية	**17**
1-3 الفرضية	**19**
1-4 ضبط المفاهيم وتعريفها إجرائيا	**20**
1-5 أسباب اختيار الموضوع	**27**
1-6 أهداف واهمية الموضوع	**28**
1-7 المقاربة النظرية للموضوع	**29**
2- الإطار المنهجي للدراسة	**34**
2-1 منهج الدراسة	**34**
2-2 التقنيات المستعملة	**34**
2-3 مجتمع البحث	**35**
2-4 العينة والمعاينة	**36**
2-5 مجالات الدراسة	**37**

2-6 صعوبات البحث	**38**
2_7 الإطار المنهجي التحليلي المعتمد في الدراسة	**39**
الفصل الأول: مدخل مونوغرافي لمنطقة لرجام	
تمهيد	**42**
1-الإطار الجغرافي والطبيعي لبلدية لرجام	**42**
2-الإطار الانثروبولوجي للبلدية	**52**
3-الإطار السياسي	**64**
4-امتداد الثقافة القبلية في المجتمع الجزائري	**69**
خلاصة	**75**
الفصل الثاني: العلاقات القرابية الزواجية وتشكيلها للبناء الاجتماعي ببلدية لرجام	
تمهيد	**77**
1-علاقة الزواج بالبناء الاجتماعي	**78**
2- العلاقة القرابية الزواجية وسوسيولوجيا البناء الاجتماعي	**82**
2-1 الشروط والمعايير المحددة للعملية الزواجية	**82**
2-2 أنماط العلاقة الزواجية المشكلة للبناء الاجتماعي	**87**
3- الزواج والرابط الإجتماعي القرابي	**94**
4- الإنتاجات الثقافية للعلاقة القرابية الزواجية	**95**
5-العلاقة الزواجية وآلية انتاج البناء الإجتماعي	**105**

-خلاصة	**108**
الفصل الثالث: اشتغال النظام الجماعاتي وسريان الوعدة بمجتمع لرجام	
تمهيد	**110**
I-اشتغال النظام الجماعاتي وسريان الوعدة بمجتمع لرجام	**111**
1-مفهوم النظام الجماعاتي من خلال مجتمع لرجام	**113**
2-المعايير وشروط اكتساب شخصية كبار العرش	**114**
3-أدوار الأعيان كبار العرش داخل نسقهم الإجتماعي	**121**
4-الانتاجات الثقافية للنظام الجمعاتي	**124**
II-سريان الوعدة الجماعية ودلالاتها الثقافية	**134**
1-مدخل عام للوعدة بمجتمع لرجام	**134**
2- الفاعلون الأساسيون في وعدة سيدي عبد الرحمن	**145**
3-النماط الثلاثة المحركة للوعدة	**154**
4-الإنتاجات الثقافية للوليمة الجماعية	**162**
خلاصة	**167**
الفصل الرابع: ملكية الأرض وإعادة إنتاج الهيمنة العروشية بلرجام	
تمهيد	**169**
1-تقديم وصفي لإشكالية تمليك الأرض بمجتمع لرجام	**170**

2- مرحلة انتزاع واسترجاع الملكية	**183**
3- انعكاسات ملكية الأرض على البناء الاجتماعي بمجتمع لرجام	**189**
4-الإنتاجات الثقافية لملكية الأرض بمجتمع لرجام	**196**
خلاصة	**199**
الإستنتاج العام	**200**
خاتمة	**204**
الملاحق	**207**
قائمة المراجع	**220**

مقدمة

تعتبر البحوث ذات المنحى السوسيوانثروبولوجي من أعقد التوجهات التي اعتنى بدراستها علم الاجتماع في الحقل المعرفي السوسيولوجي، وذلك من خلال القراءات الإبستيمولوجية التي ينطلق منها الباحث في علم الإجتماع، بغض النظر عن تموقعه وتموضعه العلمي، سواء في دراسة الثبات والاستمرار في الظواهر والبناءات، أو في دراسة التحولات والتغيرات الاجتماعية خصوصا في نصف القرن الأخير، والتي يمكن وصفها بالسريعة والشاملة، وهذه الأخيرة هي التي مست البراديغم السوسيوثقافي، وكذلك بنيات الانتماء الهوياتية التي من المفروض أنها تعرف تغيرا من وضعيتها التقليدية، التي تقوم على أساس روابط الدم والعرق إلى وضعية عصرية حداثية.

انطلاقا من الوضعية "التقليدية" التي يتمحور حولها نسق بحثنا؛ فإن التموقع الذي تفرضه البنية التقليدية (القبلية) في سياق تحولها على مستوى واحد دون التغير على مستوى ثاني المرتبط بالبنية الذهنية أساسا، أو بخاصيات متعلقة بدور الأفراد والجماعات ومتعلقة كذلك بالبناء الاجتماعي القبلي. فالمحلي كنظام تقليدي يمكن اعتباره حقلا ثقافيا تجد من خلاله مختلف الجماعات الاجتماعية مكانا أمثل للتعبير عن هويتها وثقافتها التي أصبحت تتمركز ضمن الحقل الحداثي الانتخابي.

هذه القراءة تقودنا للتأطير لإشكالية الدراسة حول أثر الفاعل المحلي كمحرك أساسي بارز في اللعبة الإجتماعية وفق طرح "بورديو"، هنا تأتي خصوصيات المحلي وفق ما نراه مع "آلان توران Alain Touraine" بأنه صناعة نسق تاريخي وفق الفعل الجماعي، هذا الحقل هو نموذج امتداد التقليدي فيما هو حداثي، واستمرارية اشتغاله بالمنطق التقليدي في المعاش اليومي حيث يدخل في معترك إشكالية سوسيولوجية، وهي تفتيت وتفكيك الثقافة القبلية كمفهوم مركزي في عملية التقليد، ومن ثمة تفكيك العلاقات الموسعة، ففي الحالة الجزائرية تبدو الأمور معقدة من حيث عملية الانتقال من التقليدي إلى الحداثي، فهي تعاني كثيرا من الترسبات الشاغلة المعاد انتاجها وفق مفهوم بورديو بمؤسساته ونظمه المجتمعية، التي تعيش بين بنى قديمة مستمرة ومعايير حداثية في طريق التكوين، إنها جدلية حضور التقليدي واستمراريته في الحداثي والموجودة في كل مجتمع، كما تدل على ذلك جملة

من الدراسات الأنثروبولوجية وفق "ألان توران Alain Touraine" في كتابه: " Production de société"، هذه الثنائية نريد التحقق منها ميدانيا وحقليا في هذا البحث الميداني، والذي سنحاول فيه تبيان جزء مغفل نوعا ما وهو آلية إعادة انتاج نفس البنى التقليدية.

فالإطار العام البحثي الذي سنحاول خوضه، وهو الثقافة القبلية وامتداداتها نحو الحداثي، فهذا الأخير واسع لا يمكن حصره لذلك اخترنا "الحقل الانتخابي" كمثال عليه، بالإعتماد على جملة من الدراسات المعرفية التي لها علاقة بامتداد النموذج الثقافي التقليدي "القبلي" في الإنتخابات.

لذلك ستنطلق دراستنا حول ما هو ثقافي محلي آخذين بعين الاعتبار الخصوصية الميكروسوسيولوجية للمحلي، أي أننا نوجه الاهتمام في هذه الدراسة إلى ما هو ثقافي أكثر منه إلى ما هو سياسي، كما نهتم بكيفية إعادة تدوير الثقافة القبلية على حد تعبير "عبد الرحيم العطري"، عن طريق إرساء المتخيل والممارسة معا في ضوء جملة من المتغيرات التي ستدرج في هذه الدراسة.

من خلال الإطار العام السابق الذي يحدد لنا رؤيتنا وبناءنا للموضوع، ارتأينا أن تأتي هذه الدراسة في أربعة فصول، وكان لا بد من فصل أول ليكون بمثابة مدخل معرفي حول مجتمع الدراسة تحت عنوان:" التقديم المونوغرافي لمجتمع الدراسة" وقسمناه إلى ثلاث مباحث، "الإطار جغرافي" تناولنا فيه الموقع الإقليمي والجغرافي لمنطقة الدراسة، ثم "الإطار الأنثروبولوجي" للمنطقة، ثم انتهى الكلام في هذا الفصل بـ"الإطار السياسي" لهذا المجتمع البحثي، ويأتي الفصل الثاني بمثابة القراءة الأولى في العناصر البحثية وسميناه "العلاقة الزواجية القرابية وتشكيلها للبناء الإجتماعي"، حاولنا الخوض فيه حول ما يتعلق بالزواج وإعادة بناء نفس النسق العلاقاتي، الذي يمس الجانب العميق لتشكل البنية الإجتماعية في شكله النواتي، حيث اعتبرنا العلاقات الزواجية القرابية بمثابة مركز انتشار العلاقات النسقية الحقلية في الإطار العام، ثم يأتي الفصل الثالث المسمى بـ: "اشتغال النظام الجماعاتي وسريان الوليمة الجماعية داخل مجتمع الدراسة"، موزعا على عنوانين كل واحد منهما يحتوي على ثلاثة عناصر رئيسية منطلقة من كشف الاختلاف بين مجموعة من التعاريف التي تشوب النظام الجماعاتي

والوليمة الجماعية، وعرّجنا فيهما على محركات هذين العنصرين، لننهي بعد كل ذلك بإنتاجات كل عنصر موثقين ذلك بمتغيرات فرضيتنا التابعة، أما الفصل الرابع فعنوانه:" ملكية الأرض وإعادة إنتاج الهيمنة العروشية"، في شكل ثلاثة أقسام رئيسية، أولها ما يتعلق بالتقديم الوصفي لملكية الأرض وذلك لضرورة الفهم السوسيولوجي للواقع البحثي التاريخي، واعتمدنا في ذلك على التاريخ الشفوي لمنطقة الدراسة لأنه في الحقيقة يزيل اللبس الواقع في فهم حاضرنا، حيث أن هذا الأخير عبارة عن جملة من التراكمات السوسيوتاريخية المسهمة في بناء الواقع الحالي لمجتمع الدراسة، ويأتي القسم الثاني ليبين انعكاسات ملكية الأرض على البناء الإجتماعي وفق حيثيات أملاها الواقع البحثي، المعتمد على الملاحظة السوسيولوجية كتراتبية بحثية منتقلة من الملاحظة بالمشاركة إلى المقابلة، وما ذلك إلا للظفر بما تمخضت عنه الدراسة الميدانية وصولا إلى الانتاجات الثقافية لملكية الأرض، والتي هي عبارة عن بنى ذهنية واقعية خاضعة إلى امتداد البنية الإجتماعية، هذا وقد جمعنا في الأخير أهم نتائج البحث المستخلصة في شكل حوصلة جامعة، ذكرنا فيها عناصره المقسمة إلى فصول يستعان بها أساسا على فرضية بحثنا، ثم بعد ذلك أعطينا خاتمة حول البحث ككل.

الفصل التمهيدي

الإطار المعرفي والمنهجي للدراسة

1- الإطار المعرفي للدراسة

1-1 الدراسات السابقة:

تعتبر الدراسات السابقة من أهم الإجراءات المكونة لتطورات البحث العلمي والسوسيولوجي من حيث البناء والتسلسل المنطقي، وبذلك تكون الدراسات السابقة بمثابة قاعدة انطلاق الباحث وفق التراكمية العلمية والسوسيولوجية[1].

فمن خلال القيام بقراءات للدراسات السابقة والتي تدخل ضمن بناء إشكالية البحث نجد:

دراسة رحمة بورقية (1991)[2]:

في كتاب:" **الدولة والسلطة والمجتمع**"، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، انطلقت بورقية من إشكالية علاقة السلطة بالقبيلة، والتي مؤداها أن السلطة حاولت إرغام القبائل على تقبل التحديث، بالطريقة التي تمس البنى القرابية التي هي نتيجة تراكمات تاريخية أدت إلى هذا التأسيس الغير قابل للتحديث أو قبول التغيير الإجباري والذي مؤداه الرفض، وقد صاغت بورقية افتراضها أن الدولة لم تراعي الخصوصيات المحلية لهذه المجتمعات، وقد قام بينها ما يسمى العلاقات القرابية التي تتأتى من مجموعة العلاقات التالية (المصاهرة والنسب والقرابة الأبوية أو الاموية)، أما فرضيته كان مؤداها: أن علاقات الأفراد فيما بينها ومع مجالهم تحددها الانتماءات القبلية أو العائلية.

من بين أهم النتائج التي توصلت إليها بورقية هو أنه عند ملاحظة المجتمع والشكل الذي تأخذه المشاركة السياسية على المستوى المحلي، نستخلص أنها تتم عبر العلاقات القرابية والشخصية، بل وتصبح العلاقات القبلية عنصرا يراهن به في خضم الصراع والتنافس حول السلطة، لتتحول هذه الأخيرة إلى علاقات زبونية.

---

[1] – سعيد سبعون، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الإجتماع، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2 ، 2012، ص 30.

[2] ـ بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت لبنان ط 1، 1991.

يمكن إبراز العلاقة بين موضوعنا وما جاءت به بورقية، وهي تلك العلاقات الزبونية التي تحكم العلاقات العامة، لكن من وجهة نظرنا تلك العلاقة لا تمس الجانب العام للسلطة، ولكن تتقاطع مع الزبونية الموجودة بين المرشح والناخب المحلي، الذي ينظر إلى المترشح بعين ابن القبيلة، الذي يخدم مصالح أبناء القبيلة ككل، وليس ذلك المؤهل للخدمة الإجتماعية عامة.

دراسة محمد نجيب بوطالب (2002)[1]:

في كتابه:" **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**"، وهو جزء معدل عن دكتوراه في علم الإجتماع، يحاول فيه الباحث تبيان أن القبيلة عانت كثيرا من الدولة الوطنية، التي حاولت تفكيكها من المنطقة المغاربية، لأن النخب السياسية كانت ترى أن القبيلة تحول دون التقدم والعصرنة، وكذلك الدولة الحديثة التي حاولت تفكيك القبيلة من خلال المشاريع التحديثية

انطلق "نجيب بوطالب" من فرضية القطيعة والتواصل، وتحدث عن القبيلة بإعطائه الثابت والمتغير في القبيلة المغاربية والعربية، متحدثا في صلب موضوعه عن الدولة والقبيلة في المشرق العربي، وكذلك بالمقابل أعطى ثلاثة نماذج للقبيلة في المغرب الكبير (تونس المغرب الأقصى والجزائر)، أما فيما يخص الجزائر فقد تحدث عن الدراسات الكولونيالية للقبيلة فيها، وكذلك عقّب على قلة الدراسات الحديثة، وتوجه للحديث عن علم الإجتماع والأنثروبولوجيا اللذين تركا مثل هذه الدراسات، التي تمكننا من فهم واقعنا الإجتماعي في سيرورته التاريخية التطورية.

لقد توصل محمد نجيب بوطالب إلى أن القبيلة مازالت حاضرة بقوة ولكن بصورة ظرفية، وأن القبيلة المغاربية تختلف عن القبيلة المشرقية في البنية، فالقبيلة المغاربية مقوماتها متغيرة في حين أن الأخرى ثابتة محدداتها.

تعتبر هذه الدراسة من بين الدراسات التي دعمت فهم القبيلة وتنحية بعض المفاهيم المختلف فيها، ودراسة القبلية بطابع سوسيولوجي بعيدا عن الطابع التاريخي المحض، فهي تعطي بالطرق

[1] – بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002.

الإبستيمولوجية لدراسة القبيلة وفهم مركباتها، بالأخص في مجتمعنا المحلي، وذلك إذا أحدثنا قياساً تاريخيا للقبيلة عامة.

دراسة جابي عبد الناصر[1]:

المنشورة في كتاب "**الإنتخابات الدولة والمجتمع**"، حيث يرى أن الممارسات السياسية في الجزائر ما هي إلا امتداد للموروث الذي ترسخ عبر العصور، والمتكون في ظل القبلية، ولذلك فهو يرى أن العالم العربي والمنظومة الخاصة من الطبقات الحاكمة تحاول تسيير الواقع الإجتماعي المبني على الموروثات القبيلة.

بدأت دراسته مبنية على إشكالية الممارسات السياسية العربية والبناءات المحورية لهذه السياسة الإنتخابية، وقد افترض أن القبيلة والموروث الثقافي لهذه الشعوب هي المحددات الرئيسية للممارسات السياسية، وبالفعل توصل إلى تحقيق الفرضية المحورية لدراسته.

لكنه لم يحط بجميع الجوانب الثقافية المحددة لهذا النمط من التفكير العربي، الذي هو مبني على مجموع محددات في ظل مشاريع التحديث، التي قامت بها الدول العربية والتي أعطت نوعا من التغييب ليس بالكلي للفكر العربي السياسي، بحيث ورود عنوان بهذا الشكل يدل على أزمة فعلية، إلا أنه يمكن خلق نموذج جديد لا يشبه النموذج الغربي، الذي يعتبره الأنصاري نموذجا مثاليا يقتدى به لقياس درجة التأزم السياسي، وإن كانت القبيلة من المعيقات، فلما لا يخلق نموذج سياسي يقوم على القبلية التي لا يمكن تأطيرها بصياغة جديدة تصلح للصالح العام، بما أن المجتمعات العربية لم تتمكن من التخلي عن الموروث، الذي هو عبارة عن مكونات من حقب تاريخية متراكمة لا يمكن تركها بسهولة.

[1] – جابي عبد الناصر، الإنتخابات الدولة والمجتمع، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1998.

يمكن أن تكون هذه الدراسة قد ساعدتنا في جانب فهم وتأطير المفارقة الإشكالية للبحث حيث يمكن فهم النموذج الغربي وإحداث مقارنة بينه وبين الموجود في المجتمع العربي عامة والجزائري بصفة خاصة.

دراسة محمد عابد الجابري (2007): في أغلب كتبه وخاصة منها **فكر إبن خلدون، "العصبية والدولة"** وكتابه "**العقل السياسي العربي** "[1].

يرى أن محددات العقل السياسي العربي الماضي والحاضر هي ثلاث محددات متمثلة في "القبيلة، العقيدة والغنيمة"، بحيث يرى الجابري أن مفهوم القبلية يجب أن يتحول إلى تنظيم سياسي مدني، ومفهوم الغنيمة إلى مفهوم اقتصادي بالمعنى الحديث، أما المحدد الثالث وهو مفهوم العقيدة فيتحول إلى مجرد رأي[2]، هذه المحددات تفرض نفسها حسب رأيه في تفسير الواقع، وبالتالي يحيلنا هذا إلى العصبية الخلدونية التي لازالت ذلك المفهوم الذي يمكننا من خلاله فهم وتفسير واقعنا المعاصر.

حيث قام الجابري بإعادة بناء النموذج الخلدوني، المبني على العصبية والصراع القبلي ونظرية العصبية والملك، كما صاغها الجابري في أصناف الملك وأنواع السياسات.

ويرى الجابري أن تلك المفاهيم التي رسمت معالم النظرية الخلدونية مازالت قائمة في المجتمع العربي المعاصر، ولا بد علينا من أخذ ما جاء به ابن خلدون، ومن خلال مقدمته لفهم التغيرات الإجتماعية التي طرأت على الواقع العربي بشكل عام.

يمكنا أن نعتبر نحن هذه الدراسة من بين أهم ما جاء به الجابري نظرا للبس القائم لفهم نمط التفكير العربي الذي كما يراه قائم على محددات ذكرناها في أول الحديث.

---

[1] الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

[2] الجابري محمد عابد، نفس المرجع، ص 08.

دراسة منصور مرقومة في أطروحة دكتوراه(2010)[1]:

من خلال عنوانه "**القبلية والسلطة والمجتمع في الجزائر**"، حيث بدأ دراسته بالحديث عن البنى التقليدية وامتدادها ضمن السلطة المحلية وأشكال بناء هذه السلطة من خلال شبكة الروابط الإجتماعية، محاولا من خلالها فهم دينامية المجتمع والعلاقات الموجودة بين الأشخاص وعلاقتها بالسلطة وقد خص بهذه الدراسة المجتمع التيهرتي.

انطلق من إشكالية: هل يلجأ مجتمع الدراسة في ممارسته أو مشاركته السياسية وعلاقاته بالسلطة إلى الإعتماد على القبلية (العشائرية) وعلى مؤشرات الهوية التقليدية ؟

وكأداة لتقصيه الميدان استخدم المقابلة والملاحظة بالمشاركة لجمع المعطيات، وذلك بالوقوف عند أهم الآليات المحكمة في البناء الإجتماعي التقليدي والحديث، من خلال الآليات المختلفة التي تدعو إلى تفعيل أطر ومؤشرات الهوية التقليدية على المستوى المحلي وحتى الوطني، وكذا الوقوف على التطورات الحاصلة أو الرتابة والإنقطاع في النموذج البنيوي التاريخي القبلي في إطار الدولة الحديثة، وإمكانية ذلك من عدمها في خلق جو للممارسة الصحيحة.

لقد توصل "مرقومة" إلى أن الحياة السياسية تحددها معطيات تقليدية (قبلية) بعيدة كل البعد عن التنظيم الحداثي العقلاني، حيث يرى أن المجتمع المحلي لمنطقة "تيارت" في علاقاته المختلفة يعتمد على انتماءاته القبلية، سواء علاقات الأفراد فيما بينهم أو علاقة القبائل مع بعضها البعض، وهذه العلاقات تغذيها الروح العصبية القبلية والعشائرية ويحددها كل ما يرمز إلى الجماعة.

لكن من الواضح أنه تغاضى حول ما إذا كان الإحساس بالإنتماء مجسدا في وقت معين، أم أنه ظهور ظرفي يسير وفق سيرورة زمنية تحددها بعض الظروف كالإنتخابات والزواج مثلا، أم أنها مؤججة بصورة دائمة.

---

[1] – مرقومة منصور، القبلية والسلطة والمجتمع في الجزائر، بحث أنثروبولوجي في المجال السياسي التيهرتي، أطروحة دكتوراه علوم، تخصص أنثروبولوجيا، إشراف: العايدي عبد الكريم، قسم علم الاجتماع، 2009-2010، جامعة وهران، غير منشورة.

يمكننا القول بأن هذه الدراسة فتحت لنا الأفق لدراسة موضوعنا هذا، وذلك لقرب منطقة دراسته من منطقة ممارستنا للبحث بالإضافة إلى التشابه في مجموعة من الخصائص المحلية.

دراسة مشروع البحث الوطني (pnr) تحت عنوان التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية (2013)[1]:

يندرج هذا العمل في إطار بلورة صورة واضحة عن واقع التنمية المحلية بالجزائر، ومدى انسجامها مع استراتيجية العملية التنموية الوطنية، فالعلاقة بين المحلي والوطني ضرورة يعبر عنها التطابق بين الخطط والإستراتيجيات، وكيفية استثمار السياسات الوطنية والمحلية في الرأسمال الإجتماعي وطبيعية الروابط الإجتماعية بأشكالها المتعددة في بعث عملية التنمية.

وعليه انطلقت فرقة البحث من فكرة أنه يمكن إعادة هيكلة البنى الإجتماعية التقليدية لدفع التنمية في الجزائر، حيث اعتمدت على نماذج محلية من ولاية سيدي بلعباس، وفعلا بالإمكان خلق نموذج ثالث بإمكانه دفع التنمية بغض النظر عن النموذج التحديثي أو النموذج المفروض (نقصد النموذج الغربي)، وإعادة بناء الرواسب العلاقاتية في المجتمع التقليدي، لأن النماذج الخارجة عن هذا النطاق باءت بالفشل حسب معظم الدراسات السابقة.

وكذلك تم من خلال هذا العمل استخدام المسح الإجتماعي كأداة بحثية، بالإضافة إلى المقابلات المباشرة مع الممثلين المحليين.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها فرقة البحث يكمن اختصارها في النقاط التالية:

حضور الروابط الاجتماعية كمعطى للقوة والقدرة، في شكل الرأسمال الاجتماعي داخل المجتمع المحلي، مسألة تم التأكد منها ميدانيا، فهي تشكل صورة من السلطة القادرة على فرض وجودها وتفعيل أدواتها.

[1] – المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، مشروع البحث الوطني(PNR)، التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، العدد 08 ديسمبر 2001.

هذه الروابط الاجتماعية في شكل الرأسمال الاجتماعي تحولت إلى منبع أساسي للإستثمار فيه.

يمكننا أن نقول بأن هذه الدراسة أمدتنا بمعطيات جانب مهم في دراستنا، وهي فهم الواقع المحلي من خلال فهم الرأسمال الاجتماعي المرتبط بهذا الواقع، وإمكانية فهم مجتمعنا البحثي من خلال الروابط الاجتماعية التقليدية.

دراسة خداوي محمد تحت عنوان: "القبلية، الأحزاب والإنتخابات في ظل التعددية في الجزائر "2013 –2014 [1]:

تتناول هذه الدراسة موضوع النزعة القبلية كمظهر من مظاهر تواصل محددات البنية الإجتماعية الأولية للمجتمع الجزائري في العالم المعاصر، والتي ما انفكت تصنع الأحداث بعودتها الهادئة الأكيدة، وحركيتها خصوصا في الحقل السياسي الجزائري، الذي تبنى التعددية السياسية، وهذه البنية وجدت في التعبيرات السياسية المتمثلة في النشاط الحزبي والآلية الإنتخابية مكانا لبروزها.

يتصور الباحث هنا أن مسألة القبيلة مازالت مسيطرة على الحياة السياسية، وكذلك يرى أن الأحزاب فشلت في أخذ مكانة القبيلة، وهذا يعني بالضرورة أن التحديث لم يستطع القضاء على القبيلة.

انطلق خداوي في دراسته من إشكالية دور النزعة القبلية في الممارسة الحزبية في ظل التعددية السياسية في الجزائر، وقد افترض أن هناك تأثير للقبيلة ككيان معنوي مازال مستمرا خصوصا في الحقل السياسي والأزمات الهوياتية.

كذلك استخدم الباحث في تقصيه البحثي المنهج التاريخي، بالإضافة إلى المنهج الوظيفي البنائي.

[1] – خداوي محمد : القبلية، الأحزاب والإنتخابات في ظل التعددية الحزبية في الجزائر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص أنثروبولوجيا، إشراف: سعيدي محمد، قسم التاريخ والآثار، شعبة الثقافة الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان – الجزائر، 2014.

من خلال دراسته توصل أن مجتمعنا مازال تقليديا إذا ربطنا ذلك بتمسكه بالعادات والتقاليد، وهو كذلك فعلا إذا تعلق بتلك الولاءات في ظل إخفاقات الدولة الوطنية، لتتحول إلى فساد إديولوجي في ظل صراع الإديولوجيات، وتبرز الجهوية كإمتداد لها كلما اتسعت الدائرة الجغرافية للتنافس على السلطة، وهذه المعطيات تبرز أن ثقافة الإنتخاب في الجزائر تتسم بالطابع التقليدي الأبوي، حيث يلعب المعطى القبلي الدور الفعال في الحسم السياسي إلا أن "خداوي" لم تكن دراسته موسعة، بحيث لم يعطنا التفسير المهم وهو لماذا هذا الإستمرار في هذا النمط من التفكير القبلي، الذي يحول دون عملية التحديث الفعلي، والذي يعتبر من المفاهيم التقليدية التي كانت ستندثر مع اندثار القبيلة، وهذه هي نقطة الحسم في بحثنا حيث فتحت لنا الأفق نحو الفهم الأوسع حول الواقع المجتمعي، وفيما يخص الإشكالية فقد منحتنا البحث حول أسباب الإمتداد في المجتمع المحلي.

1-2 الإشكالية:

تعتبر ظاهرة الثقافة القبلية "Tribalism " من أكثر المفاهيم التي شكلت حقلا خصبا في مجال الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، لما لها من مكانة في المجتمعات التقليدية، حيث أنها تمثل السجل المرجعي للجماعات المحلية وتحكم بميكانيزماتها المنتمين لها سواء كانت هذه الأخيرة مرتبطة بالعرق، الدين، المصاهرة أو غيرها.

وفي هذا الإطار لا تخرج القبيلة في الجزائر حسب الدراسات المتخصصة، كدراسة "محمد نجيب بوطالب"، "منصور مرقومة"، "محمد خداوي" وغيرها عن هذا النطاق، حيث أنه بالرغم من التحولات الإجتماعية والثقافية، إلا أنها حسب الدراسات السابقة واستطلاعنا الميداني لا تزال تحافظ على تواجدها المترسخ في المخيال الجماعاتي (sens de la communauté) وتمثلات الفاعلين الاجتماعيين، سواء في الفضاءات الخاصة أو العامة التي نذكر منها (الحقل الحداثي الإنتخابي) والذي يستند على أسس عقلانية ديمقراطية.

انطلاقا من هذه الحيثيات تحاول دراستنا البحث في مسألة سوسيولوجية هامة التي تناولتها العديد من الدراسات بالبحث والتحليل، والمتمثلة في تأصل الثقافة القبيلة وسريانها وركودها ضمن ما هو حداثي، وكمثال على ذلك وخدمة لتبيان الحضور اخترنا (الحقل الإنتخابي)، أو بتعبير آخر مكانة مفهوم ينتمي إلى السجل التقليدي وما يرتبط به من تمثلات في واقع اجتماعي منتمي إلى السجل الحديث (الحقل الحداثي الانتخابي)، والمجتمع بتعبير "فردينون تونيز "" Ferdinand Tonnies"[1]، من خلال التقاطعات الحاصلة بين إشكالية البحث والتي تنطلق من نموذج تحليلي في علم الإجتماع الجزائري، والذي يرى امتداد واستمرار المحددات والمتخيلات التقليدية ذات البعد القبلي، بالرغم من محاولة الإستعمار تفكيك القبيلة ومن بعدها الدولة الوطنية بمختلف مشاريعها التنموية بعد الإستقلال، فإثر عملية التحديث تم نقل ثقافة المجتمعات المتقدمة بكل ما فيها إلى

[1] غيدنز انتوني، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء لبنان، ط4، 2001، ص311.

مجتمعات أخرى تختلف عنها، وهذا أمر قد ثبت فشله، لأنه من القوانين الإجتماعية الثابتة أن التغير الثقافي وما يشمله من عادات وتقاليد وأفكار واستخدام لمختلف ما تمخضت عليه الحضارة الغربية، فإن عمق إنسان العالم الثالث أو بالأحرى شعوره الثقافي على حد تعبير مدرسة التحليل النفسي، ما يزال يتمسك بالثقافة الأم، وخير دليل على ذلك ما تراه من رسوخ لقيم القبيلة والعشيرة، الأسرة، الأسطورة...من القيم الإجابية منها والسلبية في تصرفات وسلوك الأفراد والمجتمعات، ومنه فنوع هذه الثقافة تحدد الخصوصيات والقيم السائدة، وكذلك لها دور كبير في ضبط وتحديد ممارسات الأفراد في مختلف المواقف الإجتماعية والسياسية، ومن جراء هذا الحديث الذي هو ضمن السياق التاريخي للمجتمع الجزائري، والذي بدوره يشكل في نظرنا مسار الهوية المحلية حيث في تشكيلاتها نجد ذلك الإطار المرجعي المتمثل في المحددات القبلية، ومع مرحلة انفتاح المجتمع الجزائري على مشروع التحديث بقيت القبلية من بين المحددات السوسيولوجية للهوية المحلية.

يرمز المشروع التحديثي إلى كل ما هو عقلاني براغماتي، وكذلك لا يخرج الحقل الحداثي الإنتخابي عن هذا الإطار، والإنتخاب من السمات الحداثية الرئيسية في المجتمع الحديث بمفهوم "تونيز"، لكن لدى ملاحظتنا للجماعة المحلية نجد حيثيات تعود إلى امتداد واستمرار الثقافة التقليدية في تصورات الفاعليين الإجتماعيين، والتي تتجلى في الثقافة القبلية، بمعنى أنه يوجد إحتواء التقليدي الثقافي للحداثي، وعلى ضوء هذا التقديم قمنا بصياغة التساؤل السوسيولوجي التالي:

كيف يمكننا تفسير إمتداد الثقافة القبلية ضمن الحقل الحداثي الإنتخابي؟

– لماذا هذا الإستمرار في الثقافة القبلية؟

– ماهي أهم الآليات المتحكمة في حضورها؟

1-3 الفرضية:

تلعب الفرضية دورا كبيرا في البحث السوسيولوجي، لأنها توجه البحث وتراقبه من حيث أنها "إجابة مقترحة لسؤال البحث"، ومن حيث أنها أيضا وسيلة للتحقيق الإمبريقي حيث أن البحث العلمي يتضمن ملاحظة الواقع، والفرضية توجه هذه الملاحظة.[1]

نحن نسير في توجهنا البحثي في أسبقية الواقع عن الوعي أو الفكر، وسننطلق من أسبقية الواقع عن الفكر.

وبالإجابة على الأسئلة التي طرحناها فإننا نقترح الفرضية التالية:

- الإمتداد في البنية الإجتماعية القبلية يؤدي إلى الإمتداد في البنية الثقافية القبلية.

فنحن نعتقد أن المكونات والشروط الإجتماعية الموجودة في الواقع، هي التي تحدد شكل وطبيعة العلاقة ومضمون وتفكير الأفراد، أي هي التي تحدد بنيتهم الثقافية، وبهذا فإننا لا نختلف عن التوجه الماركسي، الذي يرى أن "الشروط المادية" هي التي تحدد الوعي.

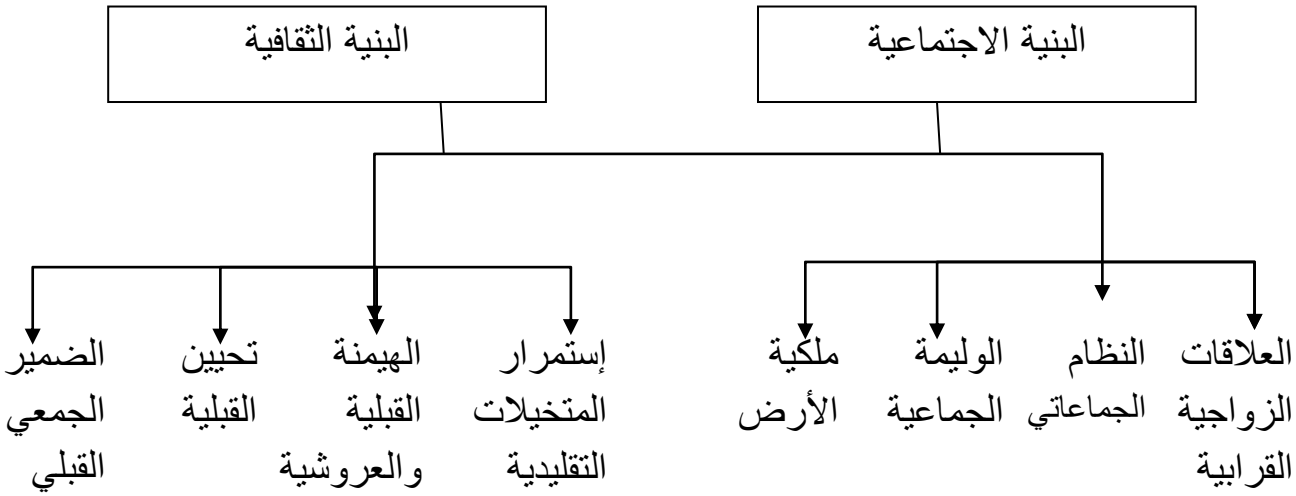
بناءً على معاينتنا الإستطلاعية لميدان الدراسة يمكننا القول بأن: استمرارية نفس البنية الإجتماعية (**العلاقات الزواجية القرابية، النظام الجماعاتي، الوليمة الجماعية، الأرض القبلية...**) يؤدي إلى استمرار في نفس البنية الثقافية (**الهيمنة، الضمير الجمعي القبلي، الولاء للقبيلة، المخيال القبلي والأطر الثقافية التي تسير وفق العلاقات الإجتماعية...**)، ومنه اللاتغير في البنية الإجتماعية يؤدي إلى اللاتغير في البنية الثقافية.

فبطبيعة الحال لقد قمنا بإعطاء مجموعة الشروط المادية الواقعية الثّبات والقدرة على التحكم في الوعي، واستوفائه إلى السيطرة عليه وتأطيره وفقا لحتمية ما هو واقع اجتماعي، مستمرين في توثيق الصلة بين الثبات والحركة المرهونة بالسببية السوسيوإبستمولوجية ذات الإتجاه الماركسي.

---

[1] أنجرس موريس، منهجية البحث في العلوم الإنسانية: تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة، الجزائر، د(ط)، 2004، ص 151.

نموذج فرضية البحث[1]:



[1] – نموذج الفرضية قمنا بإعداده من خلال القيام بعملية تفكيك لـمتغيري الفرضية.

1-4 ضبط المفاهيم وتعريفها إجرائيا:

الإمتداد:

التعريف النظري العام:

سوف نعتمد في تعرفنا لهذا المفهوم على الخيار السوسيولوجي، وسنحاول أن ننزل المفهوم من مستواه التجريدي الأقرب إلى المفهوم الجغرافي إلى مستواه الواقعي، ونقربه إلى بعده السوسيولوجي.

نستطيع القول أن الإمتداد هو عبارة عن نوع من استمرارية الإتصال بنوع من المكونات والتقاليد الجامعة، أي بنوع من الحياة الإجتماعية المشتركة تؤمن لأفراد هذا المجتمع شكلا من الإنتماء الإجتماعي، ونوعا من الترابط والرضى والشعور الجمعي المشترك [1].

فمن حيث ثنائية (dualité) "القطيعة والتواصل" التي تعتبر رؤية منهجية ملائمة لدراسة الأبعاد القبلية والإثنية في الظواهر الثقافية السياسية الحداثية[2]، فهي من جهة تتضمن إقرارا بحصول تغيرات وتحولات في بنية العلاقات الإجتماعية والسياسية، كما لا يمكن تجاهل أو إغفال امتداد وتواصل بعض المحددات المنتمية سوسيوتارخيا للتقليدي وامتداد تحكمها في المجتمعات العربية والجزائري بالخصوص، مما سبق نحن إزاء إشكالية عامة وهي أن المجتمع الجزائري مجتمع تقليدي أم مجتمع حداثي.

وكمجتمع بحثنا الترابط الذي يجمع المجموعة البشرية هو الأرض التي تعتبر بمثابة الأم المرضعة على حد تعبير **"بيار بورديو"**، فهي تعتبر بمثابة المرجع الأساسي الذي يمنح نوعا من السلطة المادية وتلك السلطة المادية تترجم إلى سلطة رمزية بحيث تمنح الرأسمال الرمزي وهذا ما يؤدي إلى عملية الإمتداد والإستمرارية في نفس الإشتغال التقليدي، ورابط الأرض هو الذي يعزز الرابط الإجتماعي والقرابي، وكذلك الخوف من فقدان الرأسمال المادي يجعل العلاقات تبقى على حالها.

---

[1] ابراهيم حسن سمير، الثقافة والمجتمع، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2008، ص61.

[2] بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، المرجع السابق، 2002، ص18.

لإعتبار مفهوم الإمتداد يشير إلى الاستمرارية والاستقرار على حال البنية الإجتماعية، فمن خصائصها وما يميزها هو الاستقرار والاستمرارية، والبنية الاجتماعية بهذا المعنى عبارة عن نمط متحرك من العلاقات الاجتماعية المتبادلة تستمر خلال الزمن وإدراك العلاقات المتبادلة، هذه لجميع النظم أمر جوهري، لفهم الحياة الاجتماعية، ومن هنا فالفاعل الاجتماعي يعتبر أساس العملية الاجتماعية، ويشكل العامل المركزي في كل الحياة الإنسانية الاجتماعية.[1]

الإمتداد إذن هو حيث يزحف الماضي إلى الحاضر كما يقول "الفين توفلر"، "حيث يكون التراث والتقاليد والجماعة مرجعية مجانية مسلم بها، وهي بذلك ترسخ لاستمرار التصورات والتمثلات حول التجديد أو ما هو حديث بالمنطق التقليدي." [2]

التعريف الإجرائي الخاص:

الإمتداد: هو تواصلية للمخيال التقليدي على مستوى الذهنية الجماعية، والإشتغال بنفس النسق التقليدي الذي يؤدي إلى الإستمرارية على مستوى التصورات والتمثلات حيث تبقى المتخيلات الأولية التقليدية متواصلة في جميع الظروف، وذلك عن طريق إنتاج القديم والتقليدي فيما هو عصري وحداثي.

وعليه فالإمتداد هو قوة الإنتشار والتوسع، والقدرة على إختراق حدود فضاء آخر غير الفضاء الخاص بها "الثقافة القبلية"، هنا يحضرنا مصطلح أو مفهوم متداول في الثقافة الشعبية للمجتمع المحلي وهو مصطلح "الحد" أو "القمير"، الذي لديه دلالة أنثروبولوجية تجسد ضمن ما هو معطى طبيعي مادي ملموس، وليس ضمن ما هو معطى قانوني إداري.

---

[1] نبيل رمزي، علم اجتماع المعرفة، الجزء الأول، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، مصر، ط1، 1991، ص 06.

[2] ابراهيم حسن سمير، الثقافة والمجتمع، المرجع السابق، ص 62.

البنية الاجتماعية:

التعريف النظري العام:

إن "البنية الاجتماعية هي علاقات تكرارية، غير ممكنة التحقق إلا عبر سلوك اجتماعي تفاعلي، وسلوك أفراد هذا السلوك هو أداء للدور، الذي يتبع وضعاً، يتموضع فيه الفرد، تبعاً لثقافة المجتمع"[1]، أما بالنسبة إلى "**بورديو**" فهو يعرفها على أنها "مجموعة من البنيات والعناصر المحددة بمجموعة من العلاقات التي تجتمع داخل نسق واحد، والتي يستمد منها معناه ووظيفته"، **فبورديو** يرى بأن الواقع الاجتماعي ليس معقولا، إلا إذا أدركناه انطلاقا من هذه المنهجية البنيوية كفضاء علاقات "فضاء هو مكان لتعايش المواقع الاجتماعية لعلامات مانعة بإتفاق الطرفين، والتي تشكل بالنسبة إلى من يشغلونها أصل وجهات نظرهم "البنية الثقافية".[2]

ويراد بالبنية الاجتماعية الترتيبات المؤسسية المستقرة، التي تنشط الكائنات البشرية وتتفاعل في كنفها، "ويقصد بها العلاقات الاجتماعية التي تتخذ نمطا واضحا ومستقرا تعبر عنه المظاهر المتكررة والمنتظمة للتفاعل فيما بين أعضاء الكيان الاجتماعي المعين ولفهمها، علينا أن نبدأ بالأدوار، المرتبطة بالأوضاع الاجتماعية، التي تعتبر دليلاً ومرشداً لآداء الأدوار، من خلال التفاعل الاجتماعي، الذي يمكن ملاحظته، خصوصاً إذا كان ذا علاقات نمطية، وهي ما يشكل البنية الاجتماعية"[3].

التعريف الإجرائي الخاص:

هي عبارة عن الإطار الإجتماعي العام الذي يحوي الأفراد، ومن خلال هذا الإطار تتحدد الكيفية في التموقع (Le statut) وأداء الأدوار (roule)، وما يسمح بإشتغال هذه البنية هي مجموع

[1] إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999، د(ط)، ص201.

[2] شوفاليه ستيفان، شوفيري كريستيان، معجم بورديو، تر: الزهرة ابراهيم، دار الجزاير، دمشق، سورية، ط1، 2013، ص59

[3] يتيم عبد الرحمان عبد الله، بيير بورديو انثروبولوجيا، مجلة اضافات، العدد14، 2011، ص56

العناصر والميكانزمات التركيبية لها في مجتمع بحثنا وهي العلاقات القرابية الزواجية، ملكية الأرض، النظام الجماعاتي والوليمة الجماعاتية.

البنية الثقافية:

التعريف النظري العام:

يرى بورديو أن "البنية ككل تنقسم إلى جزئين، المادي الواقعي الإجتماعي، والبناء الرمزي اللاواعي، بمعنى ثقافي يمس الجانب الذهني، فكلاهما يكمل الآخر، والجزء الثاني من البنية (البنية الثقافية) أو كما يصطلح عليها بورديو "الهابتيس" أو نظام الإستعدادات القبلية يختلف حسب البنيات الاجتماعية، والتي بدورها تختلف من مجتمع إلى آخر"[1]، بإعتبار الثقافة القبلية عبارة عن بنية ثقافية تقليدية بمجتمع الدراسة، فهي ترتكز بصورة أساسية إلى التقاليد والعادات المستمرة في حياة جماعة ما بما يصاحبها من نظم القيم والأخلاق والتصورات والمفاهيم، التي كانت تنتقل بالتوارث الاجتماعي وبصورة سلسة بالتنشئة والتربية عبر الأجيال، وهي نوع من تجربة متكاملة لنوع من الحياة ولنظام من القيم خاص بشعب محدد.

ما يميز "البنية الثقافية التقليدية هو بطئ تغيرها ومقاومتها للتجديد، فهي تتصف بنوع من سيطرة الماضي، وبقوة العادات والتقاليد على الناس، وبنوع من السلطة والتراتبية الاجتماعية الصارمة، من ذلك ما نجد من استخدام عبارة "القديمة"، بمعنى التقليدية نفسه عند كثير من الباحثين فعندما نصف الثقافة التقليدية بالإنغلاق والمحافظة ومقاومة التجديد رفض الآخر فإن التقليدي عندئذ صفة لنوع من التفكير المتحجر، الذي يعيق التقدم والذي يفترض التخلص منه"[2].

[1] شوفاليه ستيفان، شوفيري كريستيان، معجم بورديو، المرجع السابق، ص62.

[2] ابراهيم سمير حسن، الثقافة والمجتمع، المرجع السابق، ص 63.

إذا فالبنية الثقافية بهذا المعنى تمجد الماضي، وتلح على رؤى وتصورات الأسلاف وتقليد وتطبيق حلولهم للمشكلات والمسائل القديمة على المسائل الجديدة الحاضرة، وفي الثقافات التقليدية عموما تكتسب المفاهيم وتصورات والقيم صفة الثبات المطلق.

وفي هذا الصدد يرى" **الجابري** "في كتابه العقل العربي "أن العقل العربي قد إستقال منذ مدة، وأن المشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كينونتها إلى مشاكل الماضي[1]، ويؤكد إستغراق الثقافة العربية في التقاليد".

لكن "للبنية الثقافية أهمية كبيرة، فهي تعتبر من عوامل التماسك الاجتماعي والترابط حتى أننا نجد المجتمعات الحديثة التشكيل والتكوينات السياسية الحديثة، تنقب في تاريخها عن الجذور المشتركة لمواطنيها، وقد تصنع من الأحداث العادية أساطير وطنية وأبطالا تاريخين".[2]

التعريف الإجرائي الخاص:

إذا فالبنية الثقافية: هي عبارة عن بنى مرتبطة بالقيم والأفكار والمثل الاجتماعية لدى أفراد ينتمون لمجتمع قبلي كمجتمع دراستنا (يعاد إنتاجها إعتبارا من البنية الاجتماعية الموجودة)، وتعتبر بمثابة المحرك والضابط الأساسي لسلوكيات وأفعال الأفراد في جماعة بالذات أو مجتمع معين، وتنعكس على شكل ممارسات وتمثلات ناتجة عن شكل البنية الاجتماعية.

القبلية:

التعريف النظري العام:

"يرى عبد الرحمان بن خلدون أن غاية العصبية هو الملك وهو ما جعله يصفها وصفا دقيقا مطابقا للواقعة، وفق الحركية النسقية للدويلات، التي عايشها لتأتي القراءات فيما بعد خصوصا حول

[1] الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009، ص78

[2] ابراهيم سمير حسن، الثقافة والمجتمع، المرجع السابق، ص .89

العصبية، لعل أقرب تعريف نجده لدى الجابري على أنها " ظاهرة إجتماعية سيكولوجية شعورية ولاشعورية منها، تربط أفراد جماعة قائمة على القرابة ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة" [1].

ينكشف مما سبق حركية المفهوم إذ أنه لا يخلو من التغير، لأنها صفة ملازمة للحياة البشرية، فتواصل واستمرار محددات البنية الاجتماعية لمفهوم " القبلية" في الهياكل الحديثة والرسمية والتصادم الحاصل بين ما هو تقليدي وما هو حديث، يشير إلى أن تنظيم الإنتخاب يصطدم ببنيات ذهنية قبلية وممارسات عرفية تمليها الإنتماءات القبلية.

"إن إمتداد الولاءات العائلية والجهوية وإنفجارها بشدة أثناء المناسبات السياسية هي وعي بالمسؤولية الجهوية أو العائلية، وفي المقابل فإنها إهمال – عن وعي أو عن غير وعي–للإنتماء الأشمل والأكثر اتساعا، وهو الإنتماء إلى الوطن أو الوعي بالوطنية".[2]

"إنها تعني تواصل المعطى والمحدد القبلي والظاهرة القبلية في الممارسات اليومية، فعناصر كالأرض والسياسة والقرابة، تقوم بعملية التغطية على ممارسات كثيرا ما تطبع علاقات الفاعلين واستراتيجياتهم اليومية بطابع يستمد جذوره من الإرث القبلي للمجموعات المحلية على الرغم من تحقيق تلك الحركات والنوازع في أثواب قد تبدو جديدة [3].

التعريف الإجرائي الخاص:

ما يهمنا في هذا البحث ليس الأسرة أو القبيلة أو العشيرة في حد ذاتها، أي ليس البناء الهيكلي لهذه الوحدات والتكوينات الاجتماعية وإنما نماذج تلك العلاقات التفاعلية التي ينتجها الأفراد فيما بينهم والتي تقع ضمن إطار ما هو قبلي أو عائلي أو عشائري، أي تلك الشبكة من العلاقات

---

[1]– الجابري محمد عابد، إبن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2001، ص 160.

[2]– المنجد حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، نماذج تطبيقية ذات صلة بالتنمية، تونس، 2004، ص 97.

[3]– بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 12.

التي يتحدد شكلها ونمطها انطلاقا من محددات قواعد البناء العائلي أو القبلي بمعنى أنه يؤسسها ويعمل على اشتغالها وتوجيهها نفس الميكانيزمات والمنطلقات التي تتحكم فيما هو صورة أو بناء قبلي بحيث أنه الاشتراك في نفس المنطق الداخلي والاختلاف في صورة البناء الخارجي.

1-5 أسباب إختيار الموضوع:

لقد تم إختيارنا لهذا الموضوع وفقا لجملة من الأسباب منها ذاتية وأخرى موضوعية.

الأسباب الموضوعية:

كون إمتداد وإستمرار الثقافة القبلية ضمن الحقل الحداثي مسألة شائكة معالمها غير واضحة وأسبابها تبقى خفية للعلن، وبإعتبار هذا الإستمرار مساسا بمسألة أخرى، وهو دخول التقليدي في غطاء حداثي، بحيث يتم إنتاج معالم هذا التقليدي بصورة حداثية، كدخول المنتمي للقبيلة أو إبن العرش أو العشيرة تحت غطاء حزبي حداثي، يحمل في طياته إنتمائه المعبر عن التقليدي، الذي يتم إعطائه الصبغة الديمقراطية، وهذا بطبيعة الحال يعبر عن خصوصية المجتمع الجزائري.

_الإحساس بأن هناك غموض يخيم وراء عدم إندثار هذه الثقافة القبلية، وخاصة من ناحية الولوج إلى عدة حقول وجوانب أخرى، والتحقيق في أسباب هذا اللاتغير على مستوى البنية الذهنية.

_ عدم الخوض في هذا الموضوع بصورة مباشرة، وخاصة أن الأجيال المتعاقبة مازالت تمارس نشاطها السياسي وفق هذا النسق.

_ ملاحظة ضعف النشاط الحزبي، الخالي من أي إنتماء بالمعنى المثالي أمام الإنتماء القبلي الذي يعتبر المنازع القوي ضده.

الأسباب الذاتية:

لقد أردنا دراسة هذا الموضوع بجملة من الأمور التي تشير إلى وجود بعض المفارقات التي رأينا أنها تنتمي إلى حقلين مختلفين وهما: الحداثي والتقليدي، فهذا التداخل ليس منطقيا لذلك بدر في ذهني دراسة هذا الموضوع، فدراسة مثل هذه المواضيع الشبه المسكوت عنها والتي تعكس نوعا من الضعف في التأطير العام في التسيير وفهم الواقع الجزائري، الذي يبني مجموعة من المفاهيم الأساسية، والتي بدورها أسست هويته المحلية، التي أبت الإندماج في المشاريع التحديثية، التي تمخضت عن نموذج بقي متعايشا فيه التقليدي والحداثي، وذلك بصورة متجلية من خلال الممارسات الثقافية والإجتماعية والسياسية، ومن خلال هذا البحث نحاول الكشف عن الأسباب التي أبقت الثقافة القبلية على إستمراريتها.

ـ بصفتنا ننتمي إلى مجتمع محلي إتخذناه كنموذج لدراستنا له خصوصياته الاجتماعية، والتي منها "القبلية" " "واستمرارية لممارسات تقليدية" لم نرتئي إلا دراسته، لفهم سبب إستمرارية هذا النسق الثقافي في العلاقات الداخلية، التي ربما تمخضت عنها البنية الاجتماعية التقليدية والتي إنعكست بصورة واضحة أو بالأحرى إنتقلت إلى حقول خارج حقل العلاقات الداخلية لتنتقل إلى الإنتخاب، والذي إتخذناه لتمثيل الحقل الحداثي.

أيضا إهتمامنا منذ بداية تكويننا الجامعي بالمواضيع السوسيوانثروبولوجية، لذلك وقع الإختيار الذي يجمع بين الأنثروبولوجيا وعلم الإجتماع الثقافي والسياسي.

1-6 أهداف وأهمية الموضوع:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق عدة أهداف، وذلك من خلال تحليل البنية الاجتماعية وتفكيك البنية الثقافية للفاعل المحلي، ومعرفة مدى إرتباطه بواقعه الاجتماعي والثقافي، وذلك بالإطلاع على مدى تجذر الثقافة القبلية على مستوى سلوكاته، ومن أبرز هذه الأهداف:

_ الكشف عن أهمية البعد الثقافي القبلي على صنع القرارات على المستوى المحلي.

_ الوقوف على حقيقة الثقافة القبلية، التي تؤثر على سلوكات الفاعلين الاجتماعيين، وتتمثل في كشف اللبس وراء إمتداد الثقافة القبلية، التي تنتمي إلى واقع تقليدي ضمن واقع حداثي متمثلة في الحقل الإنتخابي.

وكذلك يعتبر الهدف الأساسي لدراستنا في محاولة تبيان وذلك وفق الإطار العام، الذي حددناه في أنفسنا وفق الطرح، الذي يرى إستمرارية التقليدي بكل ما يحمله من موروث ثقافي وعرفي وحتى هوياتي، محاولين إبراز البنى الاجتماعية التي تساهم في البنى الثقافية التقليدية ووضعها في تقابليه، نحن نعتبرها تقابليه مرفوضة مع الحداثي والعقلاني في صوره المتعددة.

فموضوع النموذج التقليدي داخل مؤسسة منتمية لحقل حداثي كالإنتخاب يطرح لنا رهان سوسيولوجي يشكل لنا حافزا مهما.

كذلك محاولة التعرف على الآليات البنيوية الإجتماعية التي أدت إلى إستمرار هذه البنية التقليدية متمثلة في الثقافة القبلية.

1-7 المقاربة النظرية للموضوع:

إرتأينا الإعتماد على المقاربة النظرية "لبيار بورديو "، وهي المقاربة البنائية التوليدية نظرا لأن طبيعة الموضوع ومحتوى التوجه البحثي يحتم علينا ذلك، فنحن نعتقد أن الثقافة القبلية تم إعادة إنتاجها، وذلك يتم وفق مجموع بنى شبكات التفاعل العلائقي الإجتماعي، فمن خلال هذه المقاربة سوف نحاول الإستعانة بمجموعة من المفاهيم، التي جاءت بها والخوض فيها ثم استرجاعها من خلال متغيرات الفرضية والربط بينها وبين الآليات التي تعيد انتاجها ومن بينها "الهيمنة، الحقل، الرأسمال الإجتماعي، الرأسمال الرمزي، الهابيتيس..." ومحاولة إسقاطها ومقاربتها على إشكالية الدراسة، وتعتبر هذه المفاهيم من أبرز الآليات التي توسل بها بورديو في دراسة مختلف الحقول الاجتماعية وتحليلها،

لكونها تستطيع بفضل تماسكها المنهجي وعمقها النظري والتحليلي أن تبرز البنيات الخفية لكل الحقول، وتبين طرائق اشتغالها، وتحدد أنظمتها العلائقية الداخلية والخارجية التي تظهر بجلاء وجود تماثل بنيوي بين الإنتاج الثقافي والحقل المجتمعي الذي أنتج فيه.

الهيمنة La domination:

الهيمنة عند بورديو هي بمثابة الميكانيزم الأساسي الذي يؤسس البناء الاجتماعي محددا ذلك إلى وجود التمايز بين مختلف مكوناته، والتي يعبر عنها أنها مترسخة في لا وعينا حتى أننا لم نعد نعقلها، وهي متطابقة مع انتظاراتنا حتى أننا نصاب بالمرارة عند وضعها موضع تساؤل، بمعنى هي نوع من العنف السلطوي الرمزي غير المدرك، يؤثر تأثيرا غير مباشر على البناء الإجتماعي.[1]

الحقلle champ :

الحقل نسق بنائي من القوى الموضوعية، وهو « تشكل علائقي له جاذبيته الخاصة، وبإمكانه أن يفرضها على كل الموضوعات والفاعلين الذين يدخلونه" ويتكون الحقل من مجموعة علاقات موضوعية وتاريخية بين أوضاع تقوم على بعض أشكال السلطة أو الرأسمال الرمزي، وهذا ما يجعله فضاءً للصراع والتدافع والهيمنة، إذ إن ما يصنع تاريخ الحقل هو الصراع بين المتحكمين (أو المهيمنين) والطامعين، وهو الإطار والنسق الذي يحيط بالعالم المجهري أي الجزئي يعمل كسياج محكوم بشفيرة خاصة، هذه الأخيرة تقوم بتحديد معالمه وتبيان حدوده، فنحن في دراساتنا نكون ضمن الحقل الأوسع، وهو الحقل الثقافي وحتى الهوياتي"Identitaire" من خلال هذه الرؤية نصبوا لإدراك بنية العلاقات والتفاعلات داخل هذا الحقل (حقل مجتمع الدراسة)، تحديدا داخل الرؤية الأوسع وهو الحقل السوسيوثقافي.

[1] بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سليمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 2002، ص45

الهابيتوس Habitus:

هو "نسق من الاستعدادات الدائمة والقابلة للتحويل أو النقل، بنى مبنية مستعدة للاشتغال بصفتها بانية، أي كمبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات..."، وبصيغته العامة هو المجتمع وقد حل واستقر في الجسم عن طريق سيرورة التربية والتنشئة الاجتماعية والتعليم والترويض، والمجتمع ينصرف معنى الهابيتوس لجهة المظهر الخارجي وشكل الهيئة والحالة والطبع والإستعداد ليطابق بذلك المعنى العربي "للسمت"، ففي لسان العرب تدل الكلمة على الهيئة والمظهر وحسن الحال، أما من الجانب السوسيولوجي يرى "بورديو" بأنها نسق من الأبنية المنظمة داخليا تؤلف وحدة Unit واحدة لأنماط السلوك والتصورات والأفعال والممارسات المشتركة، فمن منطلق كون استمرارية نفس مكونات البنية الاجتماعية في هذا السياق تعتبر كونها إبنية بانية تعمل على إعادة تنسيق وتثبيت الرموز الإلزامية الخارجة عن نطاق الفاعلين(أفراد العرش) داخل نسق المنطقة قيد الدراسة، وبالتالي يمكن ملاحظة تجلياتها لتصبح حالة إعتيادية لنسق من الحاجات، وفق ثلاثة مفاهيم مركزية في الهابيتوس وهي: التنظيم، الترتيب، إعادة التنسيق: " إن مفهوم الاستعداد والميل الاعتيادي أيضا يحمل بعدا تاريخيا هاما، بل أنه نتاج التاريخ والممارسات الفردية والجماعية في آن واحد"[1].

الرأسمال Le capital :

تتنافس في الحقول الاجتماعية مجموعة من الرساميل، والكل يراهن على تحصيلها ومراكمتها قصد استثمارها، ليقع الاعتراف بها اجتماعيا حيث تصبح رأسمالا رمزيا، يخول لصاحبه موقعا معينا ضمن لعبة التمايز، إن ما يقصد به بورديو حول الرأسمال ليس الرأسمال المادي بالمعنى الإقتصادي، وإن كان هناك نوع من الإسقاطية المعرفية المستقاة من النظرية الماركسية على هذا المعنى فإنه توجد رساميل أخرى إلى جانب رأسمال مادي أو الثروة، والتي تحدد المكانة Le statut والمواقع والأدوار في الرأسمال الثقافي، والتي يتحدد في مؤشرات كالشهادات، أساليب الخطاب،

[1] Bourdieu Pierre, la force de capital symbolique, une critique anthropologie, pp 77- 85

الملكات، المواهب، كما أنه يوجد رأسمال إجتماعي (بنية العلاقات التفاعلية الإجتماعية، والتي تبني على أسس قرابية قبلية، والذي يشكل في نظرنا المنبع الذي يتغذى منه الرأسمال الاجتماعي للفاعلين داخل مجتمع الدراسة، فعلي الصعيد السوسيولوجي يبدو أن أطروحات بيار بورديو وهذا ما يذهب إليه تحديدا برنار لاهير في شأن الرأسمال الثقافي هو " يؤثر تأثير الرأسمال الإقتصادي في تحديد الموقع المجتمعي.[1]

ففي فضاء مجتمع الدراسة يمكننا الحديث عن نوعين من الرساميل:

الأول نسميه بالمادي:

والذي يتمثل في الهيمنة المادية المتمثلة في حيازة الأرض، والتي تعيد إنتاج الرأسمال الاجتماعي في مستواه المادي.

الثاني رأسمال رمزي:

المكانة المعنوية والرمزية والتي يحظى بها الأعضاء الفاعلين في العرش المهيمن داخل مجتمع الدراسة مستندة إلى ملكتين رمزيتين وهما الشرف والمكانة الدينية والجاه وغيرها.

السلطة الرمزية Autorité symbolique :

إنها السلطة شبه السحرية، التي تسمح بالحصول على ما يعادل ما تم الحصول عليه بالقوة (المادية والإقتصادية) بفضل الأثر المتميز للتداول"[2]

فإستمرار الثقافة القبلية مرهونة بإنتاج نفس مكونات البنية، إذن " إعادة إنتاج لبنيات موروثة رمزية، تمكنها بالتالي من إمتلاك سلطة رمزية وجدت لنفسها حضورا، فهي سلطة لا مرئية، ولا يمكن

[1] – الأزدي عبد الجليل بن محمد، بيير بورديو الفتى المتعدد والمضياف، منشورات الملتقى، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 16.

[2]– بيير بورديو، السلطة والرمز، تر: عبد السلام إبن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط1، 2007، ص 52.

أن تمارس إلا بتواطئ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها [1]"، يقوم بورديو أيضا بإستدخال مفهوم البطريكية والتي هي السلطة الأبوية كما تطرق إليها هشام شرابي*.

5- إعادة الإنتاج Reproduction:

كمفهوم إجرائي يعني إعادة الإنتاج تلك الآلية التي يتم وفقها تكرار البنى داخل الحقل وتبادل الأدوار والعلاقات أو الحفاظ عليها، فإعادة الإنتاج لدى بورديو، يضع ببساطة مواقع نسق هي صلة مع منافع وإستراتيجيات الفاعلين الذين يشتغلونها، فمن خلال البنيات الذاتية المتعلقة بالأعضاء الفاعلين، التي تعتبر استعدادات وبين البنيات الموضوعية المدعومة بأفعال التشييد وإعادة التشييد (البنيات)، أي مجموعة من المكونات الذهنية في الذات كإستعدادات تمرر ويعاد إنتاجها في وضعيات ومكانة جديدة، أي الدخول في هيكل حديث وهو الإنتخاب، والمرتبطة هي الأخرى بالموقع الذي يشغله أولئك الذين ينجزون هذه الأفعال.

6- الإستراتيجية Stratégies:

تعتبر مفهوما مركزيا في مشروع بورديو، ذلك حتى يرد الإعتبار النظري للفاعل Acteur وإلى الفعل والممارسة، إنها ليست عبارة عن إختيار فردي، بل يتم توجيهه (أي الفعل) بواسطة التقدير العقلي لوسائل الفعل (مكونات البنية الاجتماعية، كبنية موضوعية مفروضة على الفاعل من أجل تحقيق غايات متوارثة سوسيوتاريخيا وحتى هوياتيا (هوية الجماعة).

[1]-ستيفان شوفاليه، كريستيان شوفيري، معجم بورديو، المرجع السابق، ص 49

*-أنظر إلى: هشام شرابي، البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1987.

2- الإطار المنهجي للدراسة:

2-1 منهج الدراسة:

على كل باحث يود القيام بدراسة ميدانية لظاهرة أو موضوع ما، أن يتبنى منهج يمكنه من قياس المؤشرات التي وضعها في الواقع، ليتحقق من صدق فرضياته أو تكذيبها.

في هذه الدراسة ارتأينا أن المنهج المناسب، هو المنهج الوصفي التحليلي لأن مناهج الدراسة تختلف باختلاف طبيعة الموضوع المراد دراسته، وذلك من أجل الوصول إلى دراسة موضوعية جادة، حيث يتوجب على الباحث إختيار المنهج الذي يمثل الدليل الذي يقوده إلى أحسن النتائج وأقربها موضوعية، ونظرا لطبيعة موضوعنا قمنا باختيار المنهج الوصفي، الذي يقوم بوصف الظاهرة الاجتماعية، من خلال تحديد خصائصها وأفعالها، وهذا المنهج يلائم ما نصبوا إليه من خلال محاولتنا فهم المعنى الذي تعطيه القبلية لإعتمادها على المنتمين لها وكذلك التحليلي، بحيث سنقوم بتفكيك الفرضية وتحويلها إلى موضوعات رئيسية، وبعد ذلك إخضاعها للتحليل الموضوعاتي المرتبط بمحاور الموضوع الأساسية.

2-2 التقنيات المستعملة:

المقابلة:

إن إختيار تقنية البحث كغيرها من الخطوات الإجرائية التقنية، تحمل أهمية قصوى في معالجة الموضوع، من خلال الرجوع إلى الأهداف ثم تبني المرحلة العملياتية أو التقسيم التقني للفرضية، والتي ينزل بها الباحث إلى الميدان ليقوم بعملية التحقق من المفاهيم المشكلة للفرضية.

ففي دراستنا هذه يتم الإعتماد فيها على تقنية المقابلة، بإعتبارها مرتبطة بالمسعى وهدف البحث، والتي تعتبر أساس الإتصال المباشر مع المبحوث بطريقة شفوية، من أجل جمع المعطيات وكذلك لإعتبار موضوعنا ذو طبيعة كيفية "la nature qualitatif de l’objet de recherche"

هذا من جهة، أما الرؤية الأخرى فأخذنا بعين الإعتبار المنطلقات المبدئية في إختيار التقنيات في العلوم الاجتماعية، ففي دراسة المعاني والدلالات التي يضعها المبحوثين، من خلالها نبحث عن طبيعة الفعل الاجتماعي، أما بخصوص طبيعة المقابلة فهي مقابلة موجهة، وهي تعني إجرائيا حد أدنى أو أقصى أو نسبي من الحرية المتروكة للمبحوثين وفق طبيعة الأسئلة، والتي جاءت في معظمها ذات طابع مفتوح، وسنعرض تلك المقابلات التي أمدنا بها الميدان، إلى تقنية تحيل وهي **تحليل الموضوعات** كتقنية رئيسية نسعى من خلالها إلى بناء المواضيع الكبرى، من خلال التكرارات الواردة في التصريحات، وذلك بعد تفريغ تلك المعطيات الميدانية وتصنيفها.

الملاحظة بالمشاركة:

إن الطريقة المكملة التي إتبعناها في إنجاز هذا البحث هي الملاحظة بالمشاركة، لأجل وصف الأحداث والظواهر وتصرفات الأشخاص، وكذا طريقة العيش والتعايش، إنها بحق طريقة تتطلب الإندماج في المجتمع المدروس، للكشف عن الحقيقة التي تكوّن الملاحظة "الأثنوغرافية "، والتي هي أحد الأساليب التي يستخدمها الباحث المقيم، في دراسة مجتمع معين... ويقوم هذا الأسلوب على مراقبة أو معاينة أفراد المجتمع، الذي تجري عليه الدراسة، في أثناء تادية اعمالهم اليومية المعتادة، وكذلك حضور المناسبات العامة التي يقيمها إبناء هذا المجتمع، كالحفلات والإجتماعات (الشعبية والدينية) وحفلات الزفاف ومراسيم الدفن، وغيرها... ورصد الحركات والتصرفات، وتسجيل ما يجب تسجيله من الحوارات وما يبديه الأفراد من تعبيرات يبديها الأفراد في هذه المناسبات.

2-3 مجتمع البحث:

أما إختيار مجتمع البحث في أي دراسة سوسيولوجية تحمل أهمية قصوى، من منطلق كونه المقصود في الدراسة، فهو يخص مجموعة من الأفراد أو الأشياء، حسب تعريف "كرستوف قوريرو"، فهو مجموعة من الوحدات الأساسية التي يجرى عليها التحليل[1]. فالمجال الدراسي من أهم الإجراءات

[1] -محمد حسن الغامري، الثقافة والمجتمع، الأنثروبولوجيا والبحث الميداني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د(ط)، 1989، ص 49.

الأولية في البحث الميداني، ولذلك يحرص كل باحث على إختيار الأشخاص أو المخبرين الذي يأخذ منهم تلك المعلومات.

يتمثل مجتمع بحثنا في بلدية لرجام الواقعة بولاية تيسمسيلت بحيث تظم هذه البلدية مجموعة من القبائل والعروش المقسمة تقسيما إثنيا مدركا من طرف فاعليه، بالإضافة إلى إعتبار مجتمع لرجام مجتمعا تقليديا متجانسا من حيث الخصائص لذلك لجأنا إلى التحقيق أكثر لتثبيت المجتمع الذي ستجرى عليه الدراسة وهو العرش المهيمن على مستوى البلدية "عرش المخالدية" لأن مبحوثيه يحملون أكبر قدر من التصور حول مفهوم الإنتماء القبلي وما يشوبه من عناصر.

إذن في دراستنا نحاول تطبيق العينة القصدية الطبقية حيث يتم التركيز على الخصائص السوسيولوجية للمبحوثين متمثلة في: السن، المكانة الاجتماعية، المستوى التعليمي، فرقة الانتماء، الحالة الإجتماعية يتم هذا التقسيم على أساس علاقة هذه المتغيرات بمفهوم البنية الاجتماعية من منطلق كونها علاقات اجتماعية بين أفراد وجماعات مجتمع محلي، تتمظهر في علاقات قبلية وأسرية أو علاقات عائلية، حسب المجال العمراني الاجتماعي، على اعتبار أن كل مجتمع نجد فيه بنيته الخاصة وشبكة علاقاته الاجتماعية التي تحكمه وتسيره.

فمما سبق يأتي إختيار العينة من منطلق مفهومنا حول البنية الاجتماعية.

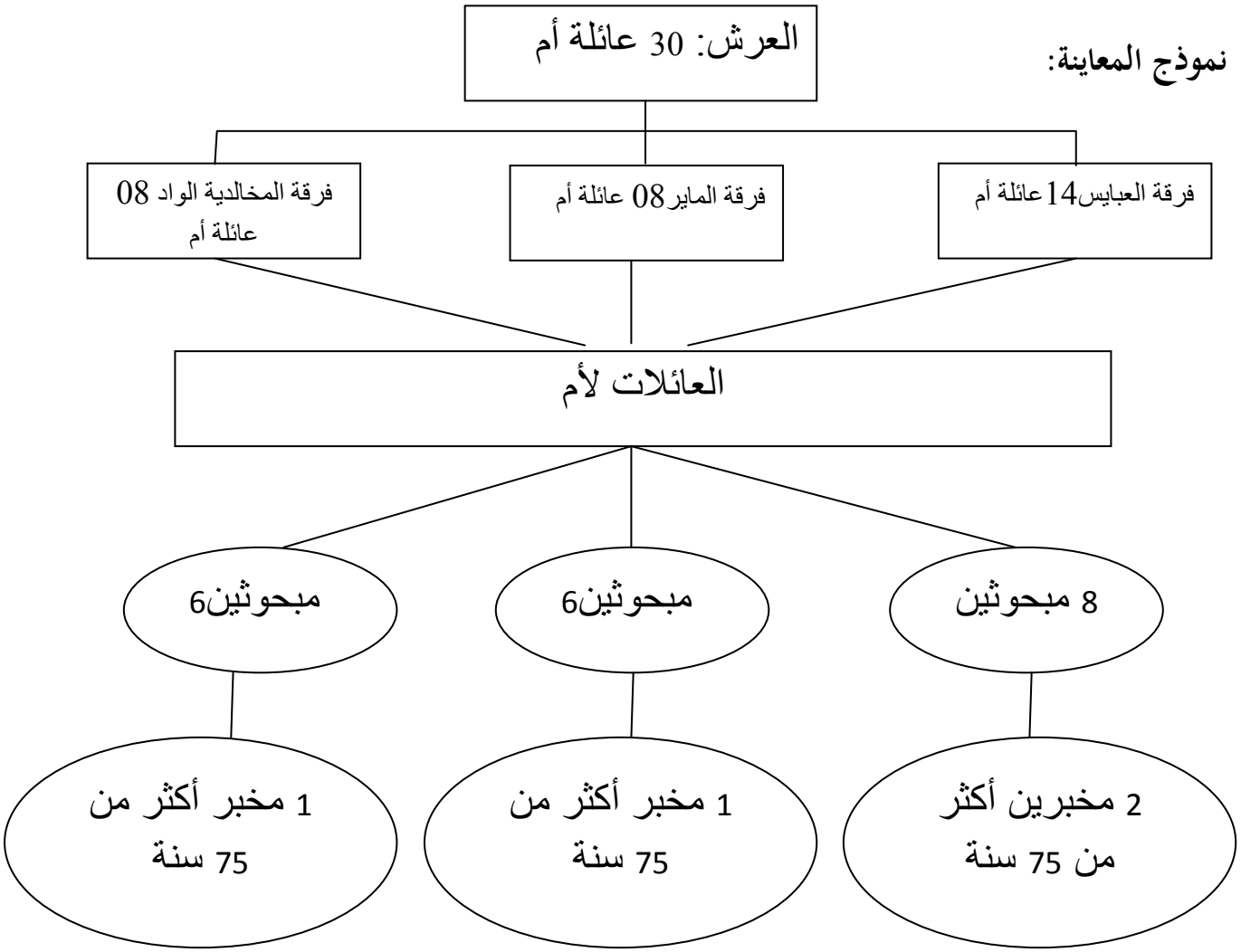
2-4 العينة والمعاينة:

تم إختيار وفق ما سبق عينة بحث متكونة من(20) مبحوثا ينتمون إلى: عرش "المخالدية" بمنطقة لرجام وفق سمات إثنية تتعلق أساسا بمفهوم الأشراف[1] بمفهوم سوسيوتاريخي، يعيد إنتاج بنية اجتماعية ذات خصائص سوسيولوجية، تستند إلى مكونات الجيانولوجية (شجرة النسب) لعرش المخالدية ببلدية لرجام بالإضافة إلى مجموعة تتكون من(04) أربعة مخبرين يمثلون أعيان العرش موزعين على الفرق المشكلة للعرش.

[1] انظر: الفصل الأول، مدخل مونوغرافي لبلدية لرجام، ص 57.

فهذا العرش تم اختياره أيضا من حيث مبدأ الحضور الكيفي والكمي، فبخصوص الحضور الكيفي نقصد به الامتداد الفعلي من حيث المكانة الإجتماعية لأفراده، باعتباره يمثل أشراف المنطقة ومهيمنيه على المجال العام، أما الحضور الكمي فمن حيث تعداد العائلات وملكيات الأراضي بالمنطقة، بالإضافة إلى متغير أساسي وهو الهيمنة على أغلب الاستحقاقات الانتخابية البلدية، حيث نأخذ مجموعة من أفراد المجتمع على أن تكون ممثلة للمجتمع لتجري عليها الدراسات، فعينة بحثنا هي عينة قصدية طبقية، قمنا بها مع أفراد العرش[1] المهيمن والنموذج المرفق بقائمة الملاحق يبين طريقة الانتقاء المتبعة.[2]

نموذج المعاينة:



[1] المقصود بالعرش في الجزائر القبيلة أو الأرض التابعة لها، وربما كانت هي الكلمة مشتقة من "عَرُشَ بالمكان" أي أقام به ينظرالى: مصطفى الأشرف، ترجمة حنفي بن عيسى، الجزائر الأمة والمجتمع، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص17 .

[2] انظر الملحق رقم: 03.

2-5 مجالات الدراسة:

المجال المكاني:

يتمثل المجال المكاني للدراسة في بلدية لرجام، بحيث يدور مجال البحث في هذه المنطقة من مقابلات مونوغرافية، كمدخل لدراستنا الميدانية، وكل ما يخص جمع المعطيات الميدانية، هذا كله رضوخاً لطبيعة الموضوع من خلال الخصائص الجغرافية والتاريخية والثقافية للمنطقة والتي يمكنها مساعدتنا لبلوغ أهداف البحث، فمن حيث ازدواجية النموذج المعني بالدراسة (بلدية لرجام)، الذي يعتبر نسق سوسيوتاريخي ونموذج حديث، الذي هو الإنتخابات كمثال على الحقل الحداثي والفاعلين داخل هذا الحقل وتفاعلاتهم داخل المحيط العام، فهو يشكل مجموع عوالم حياة الفاعلين المنتمين إلى المنطقة، فالمونوغرافيا تقوم على التناولات النسقية والاتصالية، لتبيان التفاعلات بين مختلف الأنساق الفرعية، التي تكون الواقع على أساس الفضاء الذي يغطي مجموع عوالم حياة الفاعلين المنتمين إلى الكيان محل الاهتمام.

المجال الزمني للدراسة:

فيما يخص المجال الزمني للدراسة فقد بدأت الدراسة بتاريخ 2014/09/25، لتنتهي إلى غاية تاريخ 2016/01/20، لتتخللها أربع مراحل ميدانية، مقسمة كالتالي:

- ✓ المنوغرافيا: من 2014/09/25 الى 2014/10/18
- ✓ العلاقات القرابية الزواجية من 10/25/ 2014 الى 2015/01/06
- ✓ النظام الجماعاتي: 2015/02/04 إلى 2015/04/17
- ✓ الوليمة الجماعية: 2015/06/03 إلى 2015/09/05
- ✓ الأرض: 2015/10/06 إلى 2016/01/14

2-6 صعوبات البحث:

من الأكيد عدم خلو أي موضوع بحث يسعى من خلاله الباحث لامتلاك رأسمال ومعرفة نظرية ثم ميدانية حول موضوع بحثه من صعوبات والمتمثلة أساسا في الانتماء إلى منطقة الدراسة حيث هذه الدراسة ومن هذا النوع تحدث نوعا من التحفظ اتجاهها بالإضافة إلى ما جعلنا نتعرض الى جملة من المضايقات من بعض الاطراف، ولكن حاولنا كسر حاجز الارتباك الذي شاب هذا الموضوع، في الحقيقة موضوع يثير الكثير من التحفضات لأنه يثير مجموعة من الحساسيات الخاصة بمجتمعنا المحلي بالإضافة الى نقص الدراسات التاريخية والمنوغرافية حول منطقة دراستنا، فنقص الدراسات في نظرنا لا يساعد بالضرورة على التراكمية السوسيولوجية خصوصا في مسألة الهوية المركبة الثقافية والسوسيولوجية والتأصيلية التاريخية لنظام تقليدي وتبيان امتداده في ما هو حديث.

أما على المستوى الوثائقي فقد لاقتنا صعوبة في الفصل الأخير من المذكرة، حيث لم يتم قبولنا في البحث على مستوى مصلحة الأراضي، لأنهم يعتبرونها خصوصيات شخصية للمالكين فتوجهنا مباشرة الى الرواية الشفوية للأعيان، لإمدادنا بمرويات ومعلومات حولها.

صعوبة الموضوع وتشعبه، وعدم قدرتنا على التحكم الكلي بمحتوياته.

2-7 الإطار المنهجي التحليلي المعتمد في الدراسة:

قبل الشروع في عملية التحليل لمعطيات البحث الميداني الذي أجريناه، وقبل الكشف عن الدلالات السوسيولوجية التي تمدنا بها تلك المعطيات، وذلك من خلال تقنية **تحليل الموضوعات**.

لا بأس أن نشير ونوضح منذ البداية الإطار المنهجي والتنظيمي الذي اعتمدناه من أجل تفصيل معنى فرضيتنا، والذي اخترناه ليكون موجها ومنظما لأسلوب مسارنا وتحليلنا لتلك الأبعاد السوسيولوجية، التي شكلت هذه الفرضية والمؤسسة بدورها للمحاور الكبرى لنفس دراستنا.

رأينا من الضروري اعتماد خطة مبنية على ثلاثة مراحل أساسية، نعتقد أنها كافية حتى تقربنا من الإجابة على سؤالنا السوسيولوجي، الذي طرحناه ضمن اشكاليتنا مع العلم أن هذه الخطة سوف تلازمنا عبر طول مسار الدراسة والتحليل.

هذه الخطة أردناها أن تكون على النحو التالي:

في البداية نبين ونوضح النموذج المكون لكل بعد، والذي يدخل ضمن تركيبة البنية الاجتماعية لمجتمع الدراسة حتى نعرفه ونتعرف عليه ونرتب خصائصه وخصوصياته.

بعد ذلك نقوم بتحديد الأنماط والإشكال التي يتجسد عبرها داخل المجتمع دون أن ننسى ذكر المعايير والشروط التي تتحكم في شكله، والتي جعلته حاضرا وفارضا لسلطة بشكل مستمر، وفي الأخير نستكشف الإفرازات والإنتاجات الثقافية التي يطرحها هذا النموذج بشكل مختصر نحاول من خلال كل بعد من أبعاد الفرضية للإجابة على الأسئلة التالية:

- ✓ كيف يتحقق هذا النموذج ؟
- ✓ ماهي المعايير والشروط التي تتحكم في تحققه ؟
- ✓ ماهي الخصائص التي يعكسها من خلال تواجده ؟
- ✓ أي إفرازات وانتاجات ثقافية يطرحها ؟

معطى البنية الإجتماعية كمتغير مستقل تشكلت منه فرضيتنا المقترحة للإجابة على السؤال السوسيولوجي، والتي تناولناها من خلال ثلاثة أبعاد سوسيولوجية تدخل ضمن تركيبة واشتغال هذا النموذج من البنية، وتعطي لها حضور فعلي وفعال داخل المجتمع بل تصبح الإطار المرجعي الذي ينتمي إليها الأفراد ويؤسس سلوكاتهم وميولاتهم وممارساتهم.

الفصل الأول

مدخل مونوغرافي لمنطقة لرجام

تمهيد:

تعتبر الدراسة المونوغرافية في البحث السوسيولوجي كمدخل للبحوث الميدانية التي يتطرق إليها الباحث، ومن خلالها يستطيع القارئ أن يأخذ صورة تعريفية حول المنطقة، وهذا ما سنتطرق إليه في هذا الفصل، والذي سنتناول فيه ما يلي:

الإطار الجغرافي للبلدية من خلال الموقع الإداري والفلكي والإقليمي، والذي سيكون ممثلا في خريطة توضح ذلك. وكذا إحصائيات للدراسة السكانية من السبعينات إلى يومنا هذا محاولين توضيحها في شكل نسب مئوية وتمثيلات بيانية. فبعد الإطار الجغرافي للمنطقة والدراسة السكانية سنعطي إلمامة حول الإطار الأنثروبولوجي للبلدية، وفي الأخير سنعرج الى الاطار السياسي للبلدية.

1- الإطار الجغرافي للبلدية:

1.1- الموقع الإداري:

"تقع بلدية لرجام شمال غرب ولاية تيسمسيلت ارتقت إلى دائرة سنة 1985 بعد التقسيم الإداري. تضم أربع بلديات وهي: الملعب، سيدي العنتري، تملاحت، لرجام، وهذه الأخيرة تقدر مساحتها ب (266 كلم^2) أي (26600 هكتار)، وهذا يعادل 44.8% من مساحة الولاية (هذه المساحة جلها غطاء نباتي بنسبة 52.63%) وهي تحتل المرتبة الثالثة بعد بلدية العيون وثنية الحد تم تحديدها تبعا لقرار ولائي رقم 86/215 مؤرخ في 1986/04/20 ويحدها"[1]:

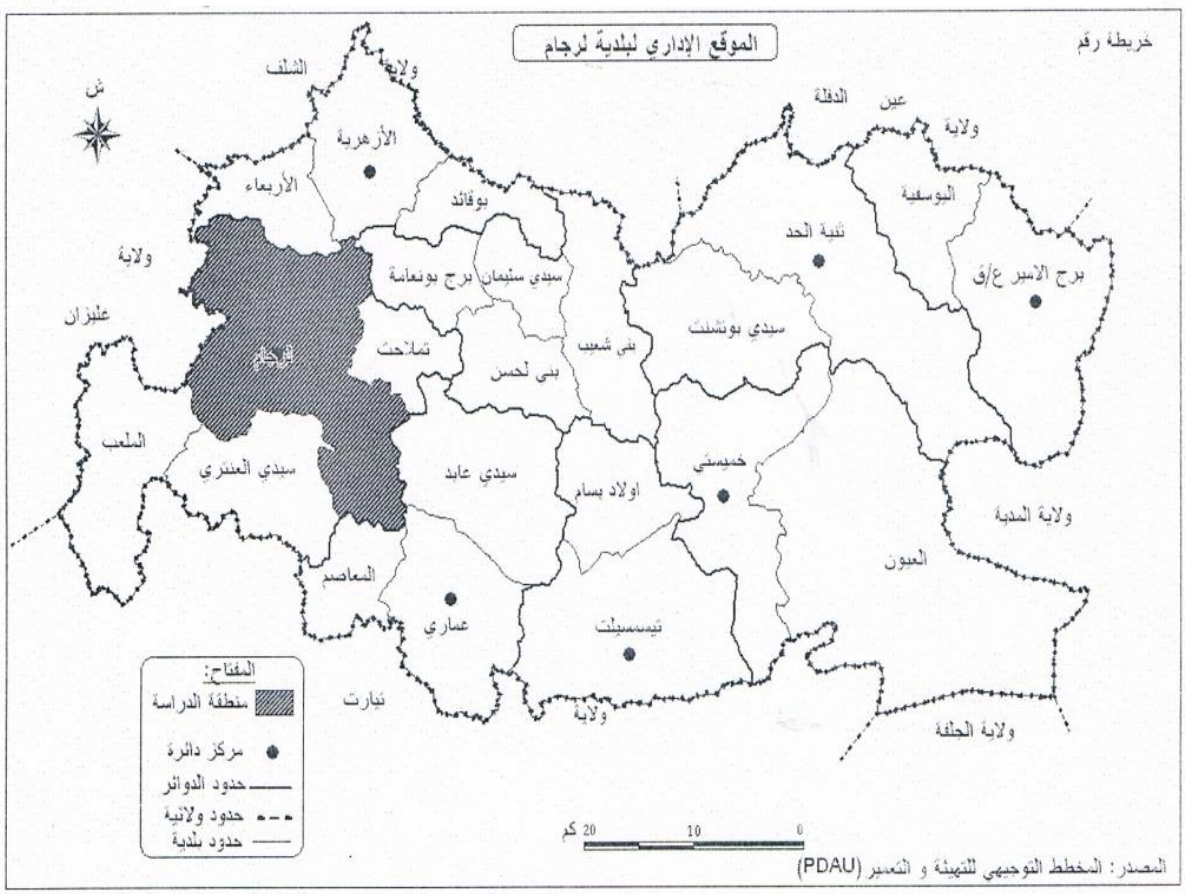
من الشمال: بلدية الاربعاء، بلدية الازهرية، بلدية تملاحت.

من الغرب: بلدية ولاد بن عبد القادر (ولاية الشلف)، بلدية الرمكة (ولاية غليزان)، بلدية الملعب.

من الجنوب: بلدية سيدي العنتري، بلدية المعاصم.

[1] ارشيف بلدية لرجام، المصنف الأول، 2001، ص02

من الشرق: بلدية برج بونعامة، بلدية تملاحت، بلدية سيدي عابد. والخارطة التالية توضح ذلك



1-2 الموقع الفلكي:

تقع بلدية لرجام فلكيا على خط طول (1، 30) و(1، 70) شرقا، ودائرة العرض (35، 66) و(36) شمالا.

1-3 الموضع وموقع المدينة:

نشأت مدينة لرجام في بطن منطقة منخفضة منبسطة ضعيفة الانحدار تحيط بها مجموعة من العوائق الطبيعية المحددة لنموها العمراني، فهي محاصرة بوادي المالح وتملاحت من معظم جهاتها، اللذان يشكلان واد لرجام عند إلتقائهما الذي يبعد عن مركز المدينة بـ 2 كلم، إلى جانب ذلك

الانحدارات الشديدة وخصوصا من الجهة الجنوبية، هذه العوائق الطبيعية فرضت قيودا صارمة على اتجاهات النمو العمراني لمدينة لرجام وعملت له اتجاهين:

- ✓ شكل رواق باتجاه الشمال على طول الطريق الولائي رقم 02
- ✓ شكل نصف دائري على طول الطريق الوطني رقم 19

تتكون بلدية لرجام من مركز المدينة الذي يحيط به مجموعة من القرى اتي تشكل ما يسمى "الدوار" والمجمعات الثانوية، هذه الأخيرة تتمثل في: العبايس، أولاد عائشة، غزلية، الشهيد أعمر.

أما عن القرى فنجد ثلاث أنواع:

– قرى تحيط بالمدينة:

من الشمال: زغاريش، أولاد الحاج **من الجنوب:** الشعبة، العش

من الشمال الشرقي: الدكان **من الغرب:** الكرارمة

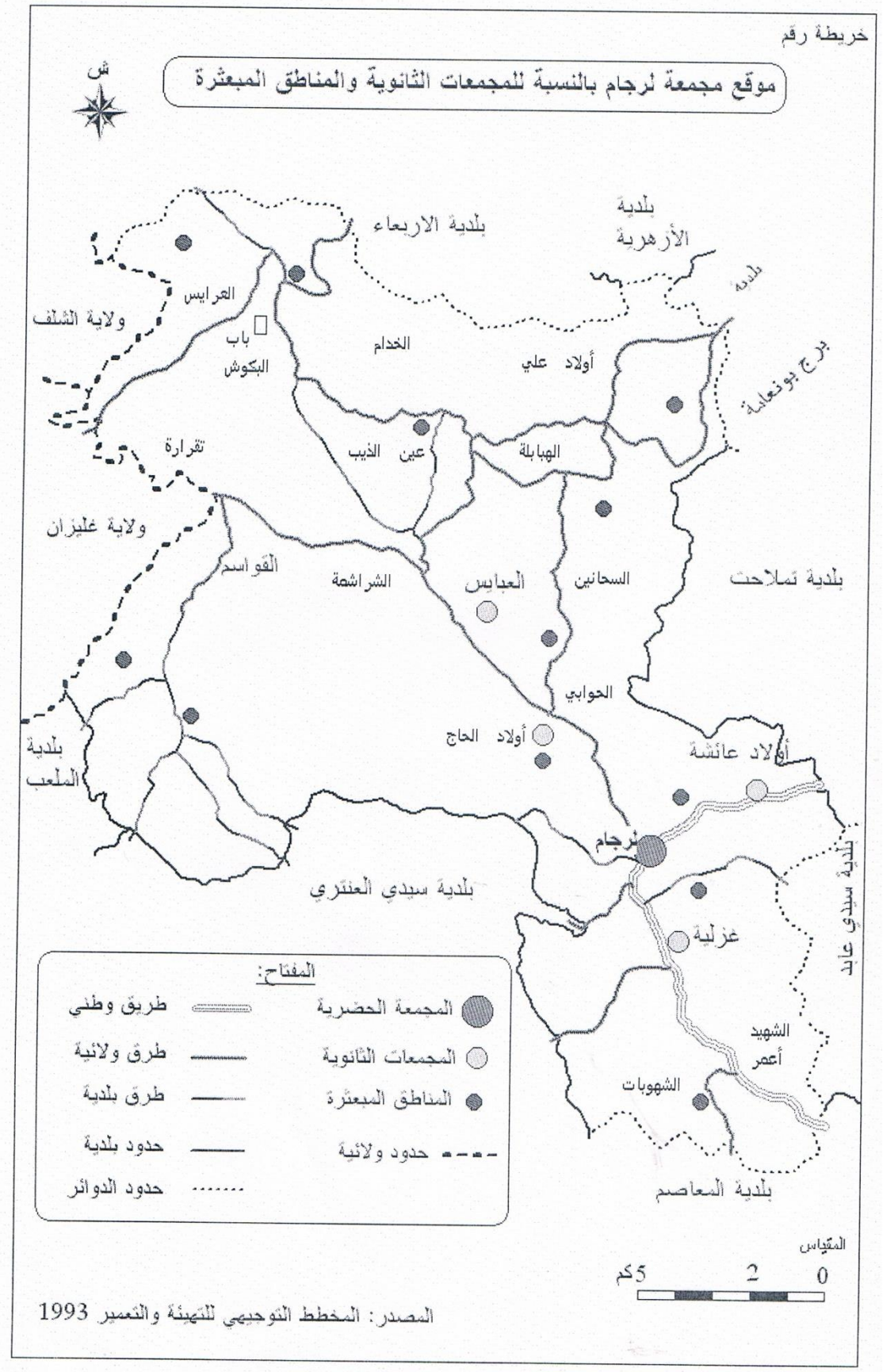
قرى معمورة:

أولاد بوعلي، المعامرية، الحوابي، الدوادوة، القواسم، العمامرة، أولاد علي، السحانين وهي قرى متواجدة بها عدد هائل من السكان.

قرى مهجورة تماما بسبب الوضع الأمني المنطقة:

كرارمة العرعار، خوادم ولاد محمد، أولاد بوزيان، أولاد المبان، الجواهرة، بني زيتن، الشراير، الصرامدة، الهبابلة، المقاقيش، القلابيج، التشوالب، البكاكش، والخريطة التالية توضح المجمعات بالبلدية[1].

[1] – ارشيف بلدية لرجام، المصنف الأول، 2001، ص02


خريطة رقم
موقع مجمعة لرجام بالنسبة للمجمعات الثانوية والمناطق المبعثرة
ش
بلدية الاربعاء
بلدية الأزهرية
بلدية
برج بونعامة
العرايس
ولاية الشلف
باب البكوش
الخدام
أولاد علي
تقرارة
عين الذيب
الهبابلة
ولاية غليزان
القواسم
الشراشمة
العباس
السحانين
بلدية تملاحت
الحوابي
أولاد الحاج
أولاد عائشة
بلدية الملعب
لرجام
بلدية سيدي العنتري
بلدية سيدي عابد
عزلية
الشهيد أعمر
الشهوبات
بلدية المعاصم
المفتاح:
المجمعة الحضرية
المجمعات الثانوية
المناطق المبعثرة
حدود ولائية
طريق وطني
طرق ولائية
طرق بلدية
حدود بلدية
حدود الدوائر
المقياس
0 2 5كم
المصدر: المخطط التوجيهي للتهيئة والتعمير 1993

1-4 الموقع الإقليمي:

تقع بلدية لرجام أقصى الجزء الشرقي للإقليم الوهراني المتواجد بالإقليم الشمالي الغربي للجزائر وتحديدا تتوسط كتلة الونشريس الضخمة، وهي بذلك تعتبر همزة وصل واقرب نقطة لجميع سكان الإقليم الذي يضم سكان البلديات المحيطة بها (الملعب، سيدي العنتري، المعاصم، تملاحت، برج بونعامة) ومما يساعدها على ذلك توفرها على شبكة المواصلات الهامة تربط مقر البلدية بمختلف المدن المجاورة ومناطق إقليمها ومن بينها.

1- الطريق الوطني رقم 19 الرابط بين تيسمسيلت وولاية الشلف.

2- الطريق الوائي رقم 02 الذي يربط المدينة من الشمال نحو بلدية الأربعاء مرورا بالمنطقة الريفية باب البكوش.

3-الطريق الولائي رقم (02A) باتجاه غليزان مرورا بدوار القواسم تقع غابة واد لرجام نحو الجهة الغربية.

4- الطريق الولائي رقم 42 الذي يربط لرجام ببلدية برج بو نعامة نحو الشرق مرورا بالمنطقة الريفية أولاد علي.

5- الطريق الولائي رقم 07 الذي يربط بلدية لرجام ببلدية الملعب من الجنوب الغربي والذي يقسم حي جدو قدور إلى حي العوايدية والحواسنة.

6- الطريق الولائي رقم 22 الذي يربط بين حي غزلية وبلدية سيدي العنتري من الجنوب الغربي.

- المسافات التي تفصل لرجام عن إقليمها:

البلديات – الدوائر:

1- 08 كلم عن بلدية تملاحت. -22 كلم من دائرة برج بونعامة.

2-34 كلم عن بلدية الملعب. -40 كلم من دائرة الازهرية.

3-11 كلم عن بلدية سيدي العنتري. -35كلم من دائرة خميستي.

4-45 كلم من دائرة ثنية.

الولايات:

تقع على مسافة:

-33 كلم عن مقر الولاية.

-81 كلم عن مقر ولاية الشلف

-89 كلم من مقر ولاية تيارت.[1]

1-5 المناخ:

بما أن موقعها ضمن كتلة الونشريس الضخمة المنتمية إلى سلسلة الاطلس التلّي جعلتها خاضعة للنطاق البيوموناخي شبه الجاف الرطب، المعتدل شتاء والحار الجاف صيفا، حيث ترتفع درجة الحرارة لتبلغ متوسطها (27.70 م) صيفا وتنخفض شتاءً إلى (8.10 م)، أما عن التساقطات فتتلقى كمية من الأمطار تتراوح ما بين (500 ملم-600 ملم) سنويا، تهب على المدينة رياح معتدلة من الجهة الشمالية الغربية، ورياح السيروكو من الجهة الجنوبية المحملة بالغبار.[2]

[1] مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية لتيسمسيلت، 2003

[2] وثائق محافظة الغابات لبلدية لرجام المصنف الرابع، 2011، ص 13

1-6 الغطاء النباتي:

الملاحظ لبلدية لرجام يراها تنقسم إلى قسم توصده أراضي شاغرة تتخللها وديان وشعاب خصوصا من الجهة الجنوبية للمدينة بينما تتسم الجهة الجنوبية باخضرار أراضيها بمجموعة من الأشجار والنباتات المختلفة التي تشكل غطاء نباتيا له صورة جميلة خصوصا في فصل الربيع، وتبلغ مساحة هذا الغطاء النباتي ما يقارب 14000 هكتار أي ما يعادل 52، 63 من المساحة الإجمالية للبلدية إذ تحتل المرتبة الأولى بنسبة 22، 43، إذ تقدر المساحة الخضراء في ولاية تيسمسيلت ب 62413.156 هكتار سجل خلال الإحصاء الأخير 9.95 هكتار معوق هذا الغطاء يتخلله 18 ممر بمسافة إجمالية قدرها 131 كلم.

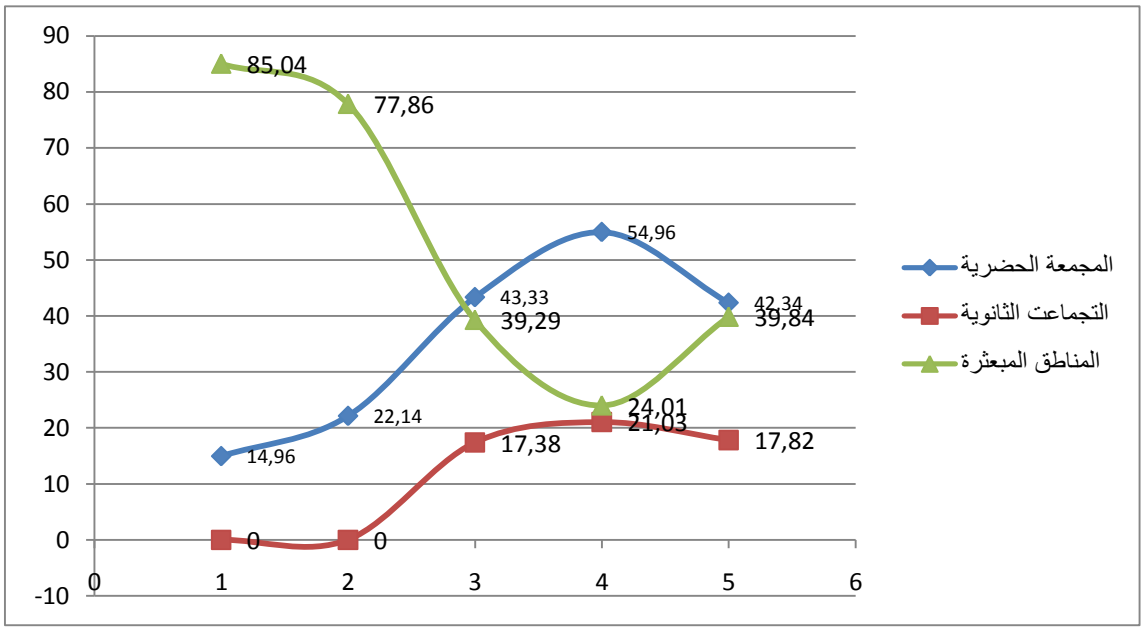
اذا تعمقنا فيهذا الغطاء النباتي نجده يتكون من عدة أشجار لعل أشهرها ما هو بري مثل (البلوط، الضرو، الصنوبر، العرعار والطاقة، الحلحال والتين الشوكي-النصرانية-، النلج، الصبار) وأخرى غير برية مثمرة مثل (الكرم العنب والتين واللوز، التفاح، الزيتون، الأجاص، الرمان) [1].

[1] وثائق محافظة الغابات لبلدية لرجام المصنف الرابع، 2011، ص 14.

1-7 الدراسة السكانية لبلدية لرجام:

يبلغ عدد سكان بلدية لرجام حسب آخر إحصاء 25840 نسمة وذلك موضح حسب الجدول والأعمدة البيانية التالية:

السنوات	1977		1987		1998		2008		2009	
	العدد	السنة %	العدد	السنة %	العدد	السنة %	العدد	السنة %	العدد	السنة %
المجمعة الحضرية	2403	14.96	4639	22.14	10031	43.33	13860	54.96	10941	42.34
التجمعات الثانوية	/	/	/	/	4042	17.38	5302	21.03	4605	17.82
المناطق المبعثرة	13657	85.04	16312	77.86	9096	39.29	6055	24.01	10294	39.84
المجموع	16060	100	20951	100	23151	100	25217	100	25840	100



المصدر: مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية – تيسمسيلت.

"تعتبر الدراسة السكانية من أهم العناصر لمعرفة التطور التاريخي لأي مدينة، ولتحديد كل فترات النمو التي مرت بها والتوقعات المستقبلية لها، كما تمكننا من اقتراح وتخطيط للمشاريع التنموية الحالية والمستقبلية التي تتماشى ومتطلبات السكان حسب الجنس والفئات العمرية ".[1]

انطلاقا من مختلف الإحصائيات المتبعة منذ سنة 1977 نلاحظ أن هناك ارتفاع ملحوظ ومتزايد في عدد السكان من مرحلة إلى أخرى.

فخلال 1977 بلغ عدد سكان بلدية لرجام 16060 نسمة موزعين بشكل غير منتظم بين مجموعة من القرى وتجمعات سكانية التي شكلت في الوقت الراهن مركز المدينة بعدد سكاني قدره 2403 نسمة بنسبة 14.96 بالمائة من مجموع سكان البلدية، وليصل سنة 1987 إلى 20951 نسمة، في حين الملاحظ تناقص سكان المناطق المبعثرة بنسبة 7.18 بالمائة ويرجع ذلك إلى الهجرة المكثفة نحو المدينة والمدن الأخرى.

بعد سنة 1987 وخصوصا سنة 1993 تم ترقية بعض المناطق المبعثرة إلى مجمعات ثانوية منها غزلية وأولاد عائشة الواقعتان على الطريق الوطني رقم 19، والعبايس والقواسم الواقعتان على الطريق الولائي رقم 02 بعدد السكان قدر ب 2960 نسمة، وبالتالي استقطاب عدد لا باس به من السكان حيث شهدت المنطقة نزوح ريفي مكثف نحو هذه الأخيرة والمجمعة الحضرية هروبا من الأرياف لتأزم الأوضاع الأمنية بها.[2]

[1] لعروق محمد الهادي، دراسة في جغرافية العمران (مدينة قسنطينة)، الجزائر، 1984، ص 04.

[2] احصائيات مصلحة الحالة المدنية لبلدية لرجام، المصنف الرابع، 2012.

أنماط المساكن:

وتعني التمييز بين مجموعة من المساكن من حيث الخصائص والصفات ومن خلال التحقيق الميداني تمكنا من تمييز أربعة أنماط من المساكن في البلدية.[1]

نمط البناء الفردي: تنتشر المساكن الفردية داخل مجمعة لرجام بنسبة كبيرة، ترجع هذه النسبة إلى الحالة العقارية للأراضي بالمجمعة التابعة للخواص في أغلبها.

وهذا النمط بدوره ينقسم بدوره إلى عدة أنواع:

أ)- **البناء الذاتي:** ظهر هذا النوع من البناء بشكل قليل في منتصف السبعينات تمثل في السكنات الفردية الإجتماعية التي توزعها الدولة بعدما تكون جاهزة، والطابع العصري المتكون من طابقين.

ب)- **البناء التقليدي:** في هذا النمط نميز نوعين من البناء:

1- النوع الأول ما يسمى بالحوش: يتميز هذا النوع بالطابق الأرضي ذو أسطح من القرميد وجدران من الأحجار منتشر بشكل كبير في الجهة الغربية للبلدية وبعض القرى والمجمعات الثانوية.

2- النوع الثاني: يتميز هذا النوع بالطابق الأرضي ذو أسطح القرميد أو من التراب، في حين جدرانه من الطوب ينتشر هذا النوع عند الطبقة الفقيرة جدا وهي حاليا شبه منعدمة.

ج)- **البناء الفوضوي:** ظهر هذا النوع من البناء بعد تردي الوضع الأمني بالمنطقة وهجرة السكان نحو المجمعة، وقد اقبل السكان على بناء المساكن التي تنعدم بها شروط الحياة (المياه، الكهرباء، الصرف الصحي) وهي منتشرة بمحيط المجمعة.

د)- **البناء الجاهز:** ويمثل هذا النوع نسبة قليلة جدا موجودة ببعض الأحياء.

[1] مديرية التخطيط التهيئة العمرانية (تيسمسيلت) 2003.

نمط البناء الجماعي: وهي قليلة مقارنة بالسكن الفردي وهذا راجع لملكية الخواص للأراضي.

نمط البناء نصف الجماعي: وهي بناءات ذات طابق أو طابقين وهي منتشرة بالجهة الغربية للبلدية[1].

2- الإطار الأنثروبولوجي للبلدية:

2-1 تاريخ إنشاء البلدية:

يعود تاريخ نشأة مدينة لرجام إلى سنة 1853 م حين اتخذها الاستعمار الفرنسي مركز لمختلف نشاطاته، وحسب إحصاء سنة 1954 بلغ عدد سكان بلدية لرجام 7463 نسمة وفي نفس السنة تم تسجيل مدرسة (لاصاص) تتكون من قسمين، كانت تسمى مدرسة "ولاد بو سليمان"، ومصلحة وحيدة تابعة للمستعمر الفرنسي، في حين كانت عين تلاوة المصدر الوحيد لتمويل السكان بالمياه، وبعد سنتين تم إنشاء البلدية إداريا في 28 جوان 1956.[2]

[1] وثائق خلية التنمية الاجتماعية لرجام (تيسمسيلت)، 2004

[2] ارشيف بلدية لرجام، المصنف الرابع، 1999، ص 01

2-2 أصل التسمية:

يذهب المؤرخون إلى إن الأصل في التسمية بلدية لرجام بهذا الاسم إلى **الرجم** وهو كومة من الأحجار الصغيرة وسبب وجودها يكون لتحديد علامة معينة كالحدود بين قطع الأراضي في المناطق الريفية أو للدلالة على المرور من منطقة إلى أخرى، كما كان يفعل المجاهدون وقت الثورة وإطلاق هذا الاسم على البلدية يعود إلى عهد الأمير عبد القادر مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة، الذي مر بالمنطقة ووجهه فرقة مجاهدة كانت تتبعه، بأنهم إذا رأو الرجم (الحجارة الصغيرة المتراكمة) على الطريق المعين قد وقعت على بعضها فهذا دلالة على مروره بالمنطقة وإذا لم تسقط فلم يمر وبالفعل مر الأمير على المنطقة واستقر بمنطقة (تازة) المسماة ألان دائرة برج الأمير عبد القادر بولاية تيسمسيلت لفترة ليست بالقصيرة وسميت منذ ذلك الوقت بالرجم وتطورت الكلمة إلى الأرجم كما توالت عدة أسماء على المنطقة قبل وبعد هذه التسمية مثل (حد ولاد بو سليمان، سوق الحد، نسبة إلى السوق الأسبوعية الكبيرة التي تستقطب التجار من عدة ولايات أخرى وكذلك كان فيما مضى مشهورا على مستوى الغرب الجزائري، واخيرا استقرت على الاسم الحالي وهو بلدية (لرجام)[1].

2-3 أهم الروايات عن التسمية:

من أهم ما يروي عن أصل تسمية "لرجام" واقرب إلى التصديق منه إلى الوهم أو الخيال ما استطعنا استخلاصه من تضارب الأقوال في أصل التسمية هو ما رواه **مجيد شعلال*** احد إبناء الشيخ الحاج المعلم والمفتي الفقيه المشهور بالمنطقة (**المختار شعلال**) والذي ولد في 15 مارس 1907 والمتوفى يوم الجمعة 16 سبتمبر 1994 بلرجام.

[1] ارشيف بلدية لرجام، الاطار الطبيعي لبلدية لرجام، 2011، ص 01

قال الشاب عن أبيه ما يلي:

"اخبرنا أبونا رحمه الله بأن "الأرجام" جمع "رجم" بفتح الراء وتسكين الجيم وهي كيفية يعبر عنه بوضع حجر فوق حجر كما هو معلوم.

ويستطرد في حكاية تتردد منذ القدم لم يذكر زمنها أن المكان ملتقى واديين بينهما سهل واسع يمر على هذا السهل جنود وفرسان يأتون من جهة جبال الونشريس وبو قائد قاصدين منطقة الملعب وما جاورها متصديين لحملات مجندة أخرى متكونة من جهات تاخمرت، وفرندة، ومعسكر، وعند مرورهم بهذا المكان يأمر قائد الجيش القادم من الشمال نحو الجنوب أي الونشريس نحو الملعب، يأمر كل أفراد جيشه بأن يبني كل واحد منهم رجما لكثرة أعدادهم وعند عودتهم من ميدان المعركة يتوقفون للاستراحة بنفس المكان، الذي نصبت فيه هذه الأرجام ويأمر كل واحد أيضا بهدم رجمه الذي بناه سابقا حتى تبقى الرجوم القائمة وحدها لتعد، وبالتالي يعرف بعد عدها عدد الضحايا الذين بقوا بميدان المعركة.

هذا ما يروى منذ القدم عن أصل التسمية (الأرجام) التي حذفت ألفها تخفيفا للفظ غير ان جمع رجم هو رجوم لا ندري كيف استقر على وزن "أفعال" وأما عن سبب الصراعات القبلية وأسبابها وزمنها فهذا غير معروف.[1]

2-4 المواقع الأثرية بالمنطقة:

وعن القوم الذين استوطنوا أول مرة منطقة لرجام، فيقال أنهم يسمون ولاد بو سليمان ولا زال هذا الإسم يطلق عليهم إلى حد اليوم، فلرجام سميت بثلاثة أسماء "ولاد بو سليمان"، ثم سوق الحد وأخيرا استقرت على تسمية لرجام.

[1].جريدة أصداء الونشريس، العدد السادس، 1995، ص 18.

توجد بالمنطقة آثار ظاهرة لمخلفات القدامى وكذلك المقابر التي تظهر عبر المداشر والقرى، كلما تعمق الناس في الحفر والبناء أو البحث عن الماء بواسطة الآبار.

بالمنطقة أكثر من أربعة مواقع أثرية من أهمها: " موقع سيدي جغبالة"، "موقع اللبيات"، "موقع قصر الروم" (القواسم)، موقع "خربة ولاد قويدر".

1- موقع سيدي جغبالة:

ويبعد هذا الموقع عن بلدية لرجام حوالي 20 كلم، وهو يقع أسفل جبل الشافعية من الجهة الشمالية في وسط مقبرة إسلامية قديمة، وهو يعتبر ضريحا لشخصية رومانية مرموقة ترجع إلى الفترة الرومانية.[1].

2- موقع اللبيات:

ويبعد هذا الموقع عن مقر البلدية شمالا بحوالي 5 كلم، على الطريق الرابط بين لرجام والقواسم ويحتوي هذا الموقع على حجارة منحوتة وأعمدة التي تتربع على مساحة تقارب 50 م، وهو عبارة عن جدار والمرجح انه من الفترة الرومانية.

3- موقع خربة أولاد قويدر:

ويبعد هذا الموقع عن مركز لرجام بـ 14 كلم، وهو عبارة عن حصن طوله 40 م وعرضه 30 م ويرجح إلى الوجود الروماني بالمنطقة، وكذلك يحوي قبرين منحوتين ومجموعة من التيجان الحجرية.[2]

---

[1] دحدوح عبد القادر ، المرشد الأنيس إلى تاريخ وأثار عاصمة الونشريس، أبجديات للنشر، برج بوعريريج، الجزائر،د(ط)، 2012، ص 28.

[2] نفس المرجع، ص 29.

4- موقع قصر الروم:

يقع قصر الروم بمنطقة القواسم وهو يقع فوق هضبة غابية، وهو عبارة عن سور مردوم وكذلك مجموعة من الغرف وتبلغ مساحته الإجمالية 170 م، ويبعد عن مركز البلدية بـ 28 كلم.[1]

إذا هذه المنطقة كانت مأهولة بالسكان منذ الوجود الروماني والدليل على ذلك الآثار الموجودة، وكذلك ما يعكس نوعا من الانتماء إلى الامازيغ هو وجود مجموعة من التسميات الامازيغية لبعض الأماكن بها مثلا: (تيشتيوين، تباردة، غار الطين).

2-5 أهم العروش الموجودة بالمنطقة:

في حديثنا عن العروش الموجودة بالمنطقة فهي تظم مجموعة من العروش موزعين على مختلف أطراف البلدية (لرجام) وهم من شكلوا مركز المدينة من خلال الهجرات المتتالية، "وتقسم هذه العروش حسب الثنائية التالية (حاملي ميزة الشرف وغير حامليها أو برابرة) "[2].

وهذا التقسيم جاء حسب أعيان العروش الموجودة بالمنطقة بالإضافة إلى دراسة (René Basset)، وكذلك حديثنا عن العروش سيكون حسب حجمها وسنفصل فيها فيما يلي ومن أهم هذه العروش:

"بني بوسليمان أو لرجام حاليا تضم ما يلي:

1- **لرجام**: بقعة الحوابي – الكرارمة – أولاد الحاج.

2- **المخالدية**: بقعة العبايس – الشراشمة.

3- **الجبايلية**: بقعة أولاد المبان – بقعة الخدام."*

[1] عبد القادر دحدوح، المرجع السابق، ص 36 _37

[2] Rêne basset , la Zenâtia de louarsenis, Ernest Leroux éditeur, 1895, p 21

وقد حاولنا تقسيم العروش الموجودة أو المعروفة حاليا الى حاملة *لميزة الشرف النبوي* وغير حاملة لها، حسب المخيال المحلي بالإضافة إلى عدد ألقاب العائلات:

أ)– الحاملة لميزة الشرف:

عرش المخالدية (52 عائلة)، عرش أولاد المبان (13 عائلة)، عرش القواسم (13 عائلة)، عرش سيدي محمد بن يحيى (10)، عرش سيدي رابح البوغاري (7 عائلة).

ب)– الغير حاملة لميزة الشرف:

(عرش أولاد عائشة (13)، عرش الدوادوة (12 عائلة)، عرش البيات (6 عائلة)

ج)– العروش البربرية:

عرش اللواتة (6)، عرش بني تيغرين "بنو توجين" (10) أولاد ميرة (9)[1].

جاء إلى المنطقة قديما شيوخ لتعليم الدين ونشر العلم ومكثفو أبا عن جد، ويعرف لحد الآن إتباعهم مثل المخالدية من سيدي خالد (بفرندة) وإبنائه هم الأكثر امتدادا في المنطقة وبالنظر إلى الشجرة الجيونولوجية نجدهم ينتمون إلى الادارسة وهم أبناء (**سيدي خالد بن زكريا بن محمد بن يحيى بن زكريا بن الحسن بن منصور بن جعفر بن محمد بن عبد الله ابن العافية بن محمد بن مولانا إدريس باني فاس ودفينها بن إدريس دفين زرهون بن مولانا عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن البسط بن علي بن مولاتنا فاطمة الزهراء بنت مولانا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم**).[2]

---

* لا تزال هذه القبائل تحتفظ بنفس الاسم.

[1] كبريت علي، موسوعة التراث الشعبي لتيارت وتيسمسيلت، الجزء الأول، الجزائر، ط1، 2007، ص 45.

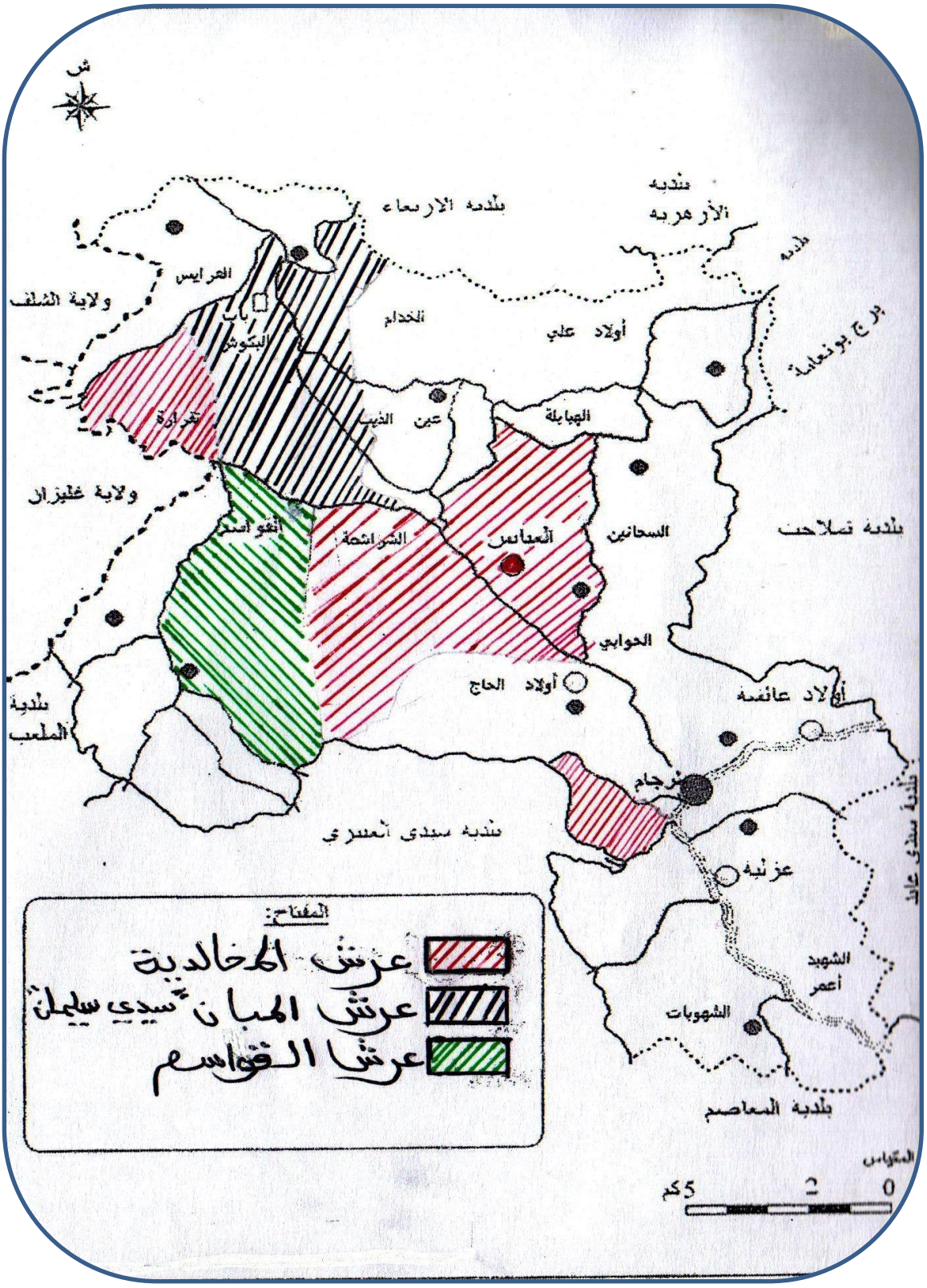
[2] عبد الله بن محمد بن الشارف بن سيدي علي حشلاف، سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول عليه الصلاة والسلام، نشر الذاكر والمذكور، البليدة، الجزائر، ط1، 2006 ص87_88.

إن المتقصي لأبناء هذا العرش يجد في الأسماء المتداولة داخله رمزية الجد المؤسس فمثلا نجد (البكر) يسمى بثلاثة أسماء وهي **"محمد، خالد، عبد الرحمان"** بالكاد لا تخلو عائلة من اسمين على الأقل، وكل عائلة من هذا العرش ملزمة بتعليم أحد أبنائها القرآن والفقه وبالكاد لا تخلو أي عائلة من حافظ للقران وخاصة فرقة العبايس لأنها معروفة بالتدين والزهد ومن أهم العائلات المنتمية إلى هذه الفرقة **شعلال** والذين عادو إلى موطنهم بتيارت ليؤسسوا زاوية **"سيدي بن عودة"**، وحاليا هناك الزاوية المخلدية قيد الانجاز بمنطقة العبايس بلرجام لأنهم حسب مخيالهم هم الأولى بحمل كتاب الله لأنهم ينتمون إلى نسب النبي **صلى الله عليه وسلم**، ومن أعرافهم التجمع للقيام بوعدة "سيدي عبد الرحمان بن سيدي خالد" كل سنة ويعقد مجلس يظم أعيان العرش يتم خلاله اختيار شخص معين تتوفر فيه صفات معروفة لديهم ليمثل العرش في الإنتخابات وأحيانا تتم التزكية قبل الموعد الانتخابي بسنوات.

كما يملك هذا العرش ملكية أرض كبيرة تمتد حول جميع أطراف البلدية [1]، وكذلك داخل المركز فبحكم الامتداد العددي للعائلات تمتد معه الملكية.

الخريطة التالية تمثل ملكيات العروش المهيمنة:

[1] تصريحات احد أعيان المنطقة.



مصدر: المخطط التوجيهي للتهيئة والتعمير 1993.

كذلك أولاد بو سليمان من سيدي سليمان وهم الأصل في التسمية الثانية للمنطقة ويسمون "بأولاد المبان" نسبة إلى أسطورة محلية مفادها أن "سيدي سليمان" ضرب الأرض بالعصي فانفجرت عيون ماء ليشرب منها أبناءه.

والسحانين من سيدي سحون، وأولاد بن يحي من سيدي محمد بن يحي، والبواغرة من سيدي رابح البوغاري، ومن هذه الأصول هناك فروع كثيرة بحيث تجد من نفس الأصل في يومنا هذا بقعا مخلفة الأسماء وأماكن الاستيطان، لكنها غير بعيدة عن بعضها البعض، كما أن هناك القواسم من سيدي قاسم وسيدي أحمد بن يوسف من الناحية الغربية.

إلى جانب هؤلاء الكثير من العروش نذكر منها اختصارا: المقاشيش، الحوابي، الدوادوة، الكرارمة واللبيات والقواليل والعلالقة والتوانسة، وسكن هذه الأخيرة المنطقة الشمالية من لرجام.[1]

أما شرقا فنجد الثعالبة والقوامرية والعوابد والروابح، وجنوبا أولاد بختة والمعامرية وبني تيغرين "بنو توجين"، أما غربا فنجد الكرارمة وأولاد الحاج.

من ميزات هذه القبائل التشارك في موارد الماء وكذلك الأسواق الشعبية المتقاربة وكذلك أمر أخر جد هام هو التصاهر فيما بينها لكن مع مراعاة معيار الشرف والذي من خلاله يفتح الباب للمصاهرة كما يلي: يمكن للشريف أن يتزوج الشريفة وغير الشريفة ولكن لا يمكن لغير الشريف أن يتزوج شريفة[2].

فحديثنا هنا يجعلنا نعرج إلى الحديث عن التصاهر بين العروش بما يدور في مخيال أبناء هذه العروش فالمخالدية يعتبرون أخوال القواسم منذ الجد محمد ابن عبد الرحمان أما أولاد المبان فهم أخوال فرقة العبايس من المخالدية، إن هذا الحديث يحيلنا إلى رؤية المصير المشترك واللحمة القبلية لهذه

[1] ارشيف جمعية الاصلاح والارشاد لرجام، 2003، ص 12

[2] معطيات من الدراسة الاستطلاعية بتاريخ 2014/10/21

القبائل الثلاث فعندما تسال الفرد عن أخواله فيجيبك بان أخواله هم أخوال جده وهذا بالحديث عن المجموعات، مثلا إذا سالت احد القواسم عن أخواله يجيبك بصيغة الجماعة اخوالنا الخالدية.

2-6 العادات والتقاليد:

من العادات والتقاليد المتوارثة هي إقامة الولائم "الوعدة" أو "الطعم" حسب المواسم ونشر الدعوات إلى كل الاعراش المحيطة للحضور وممارسة الفروسية وتكون المناسبات مثل عادة للتلاقي والتعارف وتبادل الآراء مبين الكبار والصغار وتجديد أواصر المحبة والإخوة ولا تخلو هذه التظاهرات من الإفراط في حسن الضيافة إبداء حسن المعاملة والاحترام والتقدير وكثيرا ما كانت الفرصة لإصلاح ذات البين، عكس ما يشاع عنها أحيانا أنها كانت وصمة عار ومنكر وتبذير اللهم إلا ما تعلق بجانب العقيدة والطقوس الممارسة عن جهل من طرف البعض، ومما يروى أن زعماء القبائل لم يكونوا سوى علماء أو فرسانا أو كرماء القوم وكبارهم حنكة وخبرة، وهم الذين كانوا يتولون شؤون أتباعهم وينظمون معاملاتهم بحكمة وتبصر، ومن هنا كان القوم كلما استعدوا للقاء أقوام أخرى حضَروا أنفسهم جيدا عدة وعددا، أدبا وعلما وللشاعر والخطيب الفصيح مكانتهما على رأس الجماعة والويل لهما إذا ما اخطأ في حضرة الضيوف أو أساء احدهم للجمع يوم المقابلة.[1]

إن هؤلاء جميعا كانوا ومنذ زمن بعيد يعتمدون على الفلاحة وتربية الحيوانات في معيشتهم بالدرجة الأولى، ثم التجارة ثانية والصناعات التقليدية إلا المشايخ الموزعين على الدُشر المتباعدة، فقط هم الذين كانوا يتكفلون بتعليم القرآن الكريم والتفقيه في الدين والمعاملة وفك الخصومات الإجتماعية والعائلية من تجاوزات وأخطاء وسوء فهم كيفيات الزواج والطلاق والميراث وغيرها[2]

هكذا كانت حياة هؤلاء منذ قرون خلت وإلى يومنا هذا، فهم يتقاسمون ظروف الحياة حلوها ومرها سلمها وحربها غناها وفقرها نصرها وهزيمتها فقد قاموا بأدوار لا يستهان بها أثناء الحركة المقاومة

[1] سليماني أحمد، تاريخ المدن الجزائرية ، دار القصبة للنشر، الجزائر، د.ط ، 2007، ص 174.

[2] جريدة أصداء الونشريس، المرجع السابق، ص18.

الشعبية للاستعمار الفرنسي ودخل بعضهم مبكرا الحركة المنظمة قبل اندلاع ثورة التحرير الوطني ورفعوا راية الجهاد عبر جبال الونشريس وسفوحه باعتبار تاريخها مرتبط بتاريخها، وما وجود مقبرة 1000 شهيد بمنطقة باب البكوش الواقعة في الضاحية الغربية للبلدية الا دليل على ذلك[1]

2-7 لرجام أثناء الوجود الإستعماري:

لرجام منذ 1930 لم تكن سوى بيت واحد يدعى "الكانتوني" ثم تدريجيا جاء احد أجداد الزواوة استوطن مقر المدينة الحالي وكذلك الحاج الجيلالي بن داوود وفرع البيات قادمين من الشلف وبقية من أولاد بو سليمان، وبني مخزن لحفظ الحبوب القديم وأقيمت سوق أسبوعية على سفح "الجيرة"[2] وبني مقام للولي سيدي "الطاهر العتبي"

حول مسكن بوزيان الحاج محمد إلى مقر "لاصاص" كما بنت فرنسا قبل الخمسينيات مركز ترويض الخيول القديم الموجود على بعد كيلومترين شمال شرق لرجام وبعدها مدرسة "لارمود" بجواره وكانت أول مدرسة استعمارية آنذاك.

في سنة 1959 شرعت فرنسا في بناء ستة (6) أحياء متراصة أو ما يقارب 60 عائلة وبقي المئات بل الآلاف بدون مأوى إلى غاية توقيف القتال حيث شرع المواطنون في العودة إلى مدا شرهم القديمة فرمموا منها ما استطاعوا وسكنوها، بينما بقي البعض يحيط المدينة البعض الأخر بحيث بنوا احواشا شعبية تقليدية بواسطة الحجارة إلى إن بدأت حركة التطوير في العمران تدب شيئا فشيئا وصلت إلى شكل المدينة الحالية فالمدينة لم تكن قديمة أكثر من 50 سنة لكنها توسعت بسبب النزوح الريفي ككل مدن الجزائر.[3]

---

[1] مليكة عالم، دور الجيلالي بونعامة المدعو سي محمد في الثورة التحريرية (1954_1962)، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: مسعودة يحياوي، ، جامعة الجزائر، 2003 2004، ص 22.

[2] **الجيرة:** هضبة تقع على جانب المجمعة الحضرية لبلدية لرجام.

[3] أصداء الونشريس، مرجع سابق، ص 18

كمسح أخير وشروط لديمومة الحياة واستقرارها للمدينة وما جاورها، ينبغي وجود الماء هذا العنصر الحيوي إن وجد بلرجام فهو مالح أو مر، لأن المورد الرئيسي للمياه هو "عين تلاوة وغار الطين" اللتان جفتا. وفي يوم 04-07-1993 دشن أول إنجاز لوصلها بالمياه الشروب.

2-8 الهيمنة المجالية لعرش المخالدية داخل البلدية:

- **المقاهي:**

انطلاقا مما قاله "بورديو" و"عبد المالك صياد" أن المقهى عوضت ظاهرة العشيرة، خصوصا في تجسيد فضاءات اللقاء والقيام بحل الخلافات الثنائية في التجمعات الجديدة، فقد ارتأينا أن نجري بحثا حول المقاهي والإنتماء القبلي لأصحابها وذلك لتبيان الهيمنة المجالية:

تحتوي بلدية لرجام على حوالي 08 مقاهي 04 منها يحوزها عرش واحد وهو عرش الدراسة.

- **تسميات الأحياء والشوارع:**

أكبر حي بالبلدية وبولاية تيسمسيلت يسمى على أحد أبناء العرش المهيمن. (حي جدو قدور) أكبر شارع بالبلدية يسمى باسم الشهداء المنتمين إلى العرش المهيمن (شارع لحياني أحمد)

- **المراكز التعليمة:**

06 مراكز تعليمية منقسمة بين ابتدائيات ومتوسطات تسمى بأحد اسماء المنتمين الى العرش المهيمن.

- **مركز التكوين المهني:**

أيضا هذا المركز يحمل تسمية ابن من أبناء العرش الذي تجرى عليه الدراسة.

في الحقيقة عناصر صغناها لتوضيح جزء ولو بسيط يبرز هيمنة عرش الدراسة على الفضاء العام للبلدية.

3- الإطار السياسي:

إن الحديث عن الجانب السياسي ذو أهمية كبيرة لبحثنا، هذا لأنه سيعطينا لمحة عن السيرورة والتوجهات الحزبية بالبلدية، لذلك سيكون لنا بعض التفصيلات التي من خلالها سنفتح الباب لمحاولة فك ملابسات التركيبة القبلية في بناء التشكيلة الحزبية.

3-1 أهم الأحزاب الناشطة داخل البلدية:

أولا: حزب جبهة التحرير الوطني FLN

ويعد هذا الحزب من أقدم الأحزاب الناشطة، ومن أكثر الأحزاب شعبية، للحزب قسمة موجودة على مستوى البلدية.

فاز هذا الحزب في أغلب الإنتخابات التي شهدتها البلدية على مستوى المجلس البلدي وما زال هذا الحزب يمثل لدى كبار السن العراقة والتبعية للثورة الجزائرية، وباعتبار اغلب كبار السن المنتمين للبلدية مجاهدين فهو يستقطب فئة معينة وهي فئة الكهول والمتقاعدين.

ثانيا: حزب التجمع الوطني الديمقراطي RND

يعد هذا الحزب حديث النشأة في هذه البلدية حيث اعتمد على مستواها في سنة 2000 م ولديه مكتب بلدي على مستوى هذه البلدية، لكنه حقق انجازا كبيرا على مستواها حيث بقي أول مرشح له على مستوى المجلس الشعبي الوطني لثلاث عهدات متتالية لكن على مستوى البلدية لم يحقق الانجاز الكبير.

إن اغلب الناشطين المنتمين له ينتمون إلى أسلاك التعليم

ثالثا: حزب حركة مجتمع السلم HMS

يعتبر حزب حركة مجتمع السلم اسبق من حزب التجمع الوطني الديمقراطي، بدا هذا الحزب نشاطه على مستوى البلدية أواخر سنة 1998 ولكن نتائجه لم تفرز المطلوب حيث لم يفز هذا الحزب برئاسة المجلس الشعبي البلدي إلا سنة 2009، واغلب مناضليه ينتمون إلى عروش متفرقة.

رابعا: حزب جبهة المستقبل: FM

أحد الاحزاب التي الأحزاب التي ظهرت في الإنتخابات البلدية السابقة ولكن دون احراز اي نتائج واضحة على مستوى الاستحقاق، المنتمين الى هذا الحزب مجموعة من الشرائح الإجتماعية المختلفة

خامسا: حزب التجديد الجزائري: PRA

أيضا لم يلقى هذا الحزب رواجا كبيرا كبقية الاحزاب السابقة لكنه خاض غمار الإنتخابات السابقة.

سادسا: الحركة الشعبية الجزائرية: MPA

حزب جديد على مستوى الساحة السياسية للبلدية يضم مجموعة من الموظفين الحكوميين وبعض من المتقاعدين.

2-3 المجلس الشعبي البلدي (2012) والانتماء القبلي لكل عضو:

الجدول التالي يمثل العضوية داخل البلدية والإنتماء القبلي لكل عضو:

العضوية داخل المجلس الشعبي البلدي	الانتماء القبلي والعروشي للعضو	الحزب
رئيس البلدية	عرش المخالدية	Fln
النائب الأول	عرش المخالدية	Hms
النائب الثاني	عرش كرارمة العرعار	Fln
النائب الثالث	عرش أولاد المبان	Fln
النائب الرابع	عرش المخالدية	Fln
النائب الخامس	عرش أولاد المبان	Rnd
النائب السادس	عرش القواسم	Rnd

المصدر: لجنة الإنتخابات التابعة للبلدية.

لو اتبعنا سيرورة الإنتخابات على مستوى البلدية نجد ان الأفراد الذين يكونون على رؤوس القوائم الانتخابية، ولم يحدث أن خسر هذا العرش معترك الإنتخابات الا مرة واحدة وذلك لتخلي الفائز عن منصبه لأحد أفراد العروش الأخرى بالاستقالة، وسنتطرق خلال بحثنا إلى الأسباب اختيار أفراد هذا العرش ليكونوا على رؤوس القوائم.

3-3 الانتماء القبلي لأعضاء القوائم الحزبية الانتخابية البلدية (2012) الناشطة بالبلدية:

سنقوم باستخدام ثلاثة جداول لتوضيح الإنتماء حسب عدد الأفراد العشر الاوائل:

- حزب جبهة التحرير الوطني: FLN

القبائل والعروش	العدد المترشحين في القوائم
عرش المخالدية	**04**
عرش اولاد المبان	**02**
عرش القواسم	**01**
عرش اولاد عائشة	**00**
عروش أخرى	**03**

الملاحظ في هذا الجذول، أن عرش "المخالدية" يتمركزون على مستوى رؤوس القوائم، ثم يليهم عرش "أولاد المبان"، وهذا يبرز الهيمنة على قوائم الإنتخابات البلدية، خصوصا على الأحزاب العتيقة مثل هذا الحزب.

حزب التجمع الوطني الديمقراطي: RND

القبائل والعروش	عدد المترشحين في القوائم
عرش المخالدية	02
عرش أولاد بن يحي	02
عرش ولاد عائشة	02
عرش القواسم	01
عروش أخرى	03

وعن هذا الحزب نلاحظ أن العرش المهيمن ينخفض تواجده على هذه القائمة من حيث العدد، ويمكن إرجاع السبب إلى طغيان فكرة الحزب الواحد على مجموع المنتمين إلى هذا العرش.

حزب حركة مجتمع السلم: HMS

القبائل والعروش	عدد المترشحين في القوائم
عرش المخالدية	01
عرش سيدي العنتري	02
عرش أولاد بن يحيى	02
عرش اولاد عائشة	00
عروش أخرى	02

فيما يخص هذا الحزب ينخفض تواجد عرش المخالدية في هذه القائمة أيضا، وذلك يرجع إلى ميولات الأحزاب، لأن حزبHMS لا يلبي متطلباتهم ومصالحهم، كالحزب الطاغي على المستوى الوطني وهو FLN وهذا ما يكسبهم ربما صلاحيات لا تتمتع بها الأحزاب الأخرى.

المصدر: معطيات من أرشيف لجنة الإشراف على الإنتخابات البلدية بتصرف.

3-4 رؤساء البلدية وانتماؤهم القبلي العروشي من 1992 إلى غاية 2012:

من خلال تتبعنا لمختلف الوثائق البلدية التي امدتنا بالمعطيات الكشفية حول الأحزاب الفائزة في الإنتخابات، حاولنا تتبعها من خلال الجدول التالي الذي من خلاله سنتعرف على الانتماء القبلي لكل رؤساء البلدية الذين تعاقبوا على هذا المنصب خلال العهدات المبينة في الجدول.

العهدة	الحزب	الانتماء القبلي والعروشي لرئيس البلدية
1992	FLN	عرش المخالدية
1997	FLN	عرش المخالدية
2002	HMS	عرش المخالدية
2007	HMS	عرش المخالدية
2012	FLN	عرش المخالدية

نلاحظ هيمنة تامة على مجيع الاستحقاقات الإنتخابية لعرش المخالدية، وربما السبب راجع إلى تعداد أفراد هذا العرش وولاءاته الكمية، لأنه من أول الأحزاب الموجودة في الجزائر بالإضافة إلى ولوج أبناء العرش في النشاط السياسي مبكرا.

4- امتداد الثقافة القبلية في المجتمع الجزائري:

قبل الحديث في هذه النقطة وجب علينا تبرير صياغتها في هذا المبحث بالذات، وذلك لأننا نعتبر هذا العنوان مدخلا عاما لدراستنا، ومنه يمكننا الولوج الى النقاط الموالية من البحث والغوص في إفرازات بحثنا، وهذا انطلاقا من مفهوم الحداثة والكيفية التي يجب أن تتجلى بها.

4-1 في مفهوم الحداثة:

يجمع الكثير من الباحثين في تعريفهم وتحديدهم لمفهوم الحداثة* على أنها تعبير عن نمط من العلاقة التي ينتهجها الفرد ما بين مستوى الحاضر والماضي، بين الجديد والقديم، من حيث معطي الزمن، هذه الوضعية تستلزم من الناحية الواقعية بجورها سلوك وتفكير وممارسة جديدة تسمح بالتخلص من الأشكال الماضية، ومن هيمنتها القديمة بتعبير أدق يمكن القول أن الحداثة ما هي إلا شكل من الاهتمام بما هو حاضر وقائم وموجود وبطريقة وكيفية مختلفة ومتميزة عن تلك التي كانت في السابق، إنها الكيفية الجديدة في الرؤيا للأشياء والمواضيع وفي التعامل والتفاعل معها عبر كطرح أسئلة واستفهامات جديدة تتطلب أجوبة جديدة، كل هذا يدفعنا إلى الاستنتاجي والقول أن مسألة الحداثة في بعدها السياسي، هي تعبير عن كيفية جديدة في بناء واشتغال السلطة التي تسمح كما يرى **برتران بادي** إلى أن تتحول إلى محرك للمجموعات الاجتماعية وللتضامنات الاصطناعية المبنية تحديدا على فضاءات مختلفة[1].

إن قيام الحداثة لا يرتبط إطلاقا بعنصر التقدم والتطور في الزمن، ولا حتى بعامل التغير المادي الهيكلي، هنا يقول "هشام شرابي": «...التغير المادي الكمي بحد ذاته لا يمكن أن يحقق التحول الجذري، الذي تتطلبه الحداثة الصحيحة، وأن ما تحققه حتى الآن من تغير في الكم المادي، إنما هو تعزيز للوضع القائم وتحديث لضعفه وتخلفه، الأمر الذي يجعله أكثر قدرة على حماية السلطة الأبوية القائمة وفرض قيمها وعلاقتها، وبالتالي استمرار المجتمع موضوعيا في حالة ضعفه وعجزه...»[2]، إنما هي مسألة مرتبطة خصوصا بإرادة الأفراد التي تتحدد عبر بداية اهتمامهم بالنظر إلى المواضيع الموجودة داخل المجتمع بطريقة جديدة، وبأهداف مختلفة عن تلك التي كانوا يقومون بها في مرحلة سابقة، هذا الجديد في النظر وفي التعامل مع المواضيع لا يرتبط بمكان وزمان محددين، مما يعني أيضا أن الوصول إلى مرحلة الوعي بأن أدوات التفكير والنظر القديمة أصبحت غير مجدية ولا تستجيب مع

* ينظر إلى: Danilo Martuccelli, Sociologie de la Modernité

[1] Bertrand Badie, Les deux Etats, Ed. Fayard, 1997, p39.

[2] هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1990، ص 92.

تحولات وتطورات المرحلة الراهنة، ولا تتوافق مع تحديات ورهانات المجتمع الحاضر، مما يدفع إلى تصنيفها ضمن دائرة ما هو تقليدي.

4-2 حضور القبلية في المجتمع الجزائري:

يمكن القول أن هذا النموذج من العلاقات (القبلية) لديه نوع من الامتداد التاريخي، ونوع من الاستمرارية في الزمن حتى ولو كان ذلك البناء الهيكلي الاجتماعي الذي كان يحويه سابقا قد زال وتغير عمليا، هذا النموذج لديه أيضا نوع من الانتشار المكاني والقدرة على التواجد حتى داخل أطر أو فضاءات مختلفة ومتعددة وداخل حقول غير اجتماعية، قد تكون من الأفراد مهما كان موقعهم الاجتماعي أو المهني أو الثقافي، وضمن العديد من دوائر وحقول العلاقات التفاعلية.

ربما السبب في هذه الاستمرارية هو غياب البدائل وعدم وجود وحضور أطر بنائية مؤسساتية جديدة ومختلفة تفرز وتطرح نماذج من الروابط والعلاقات المغايرة، روابط لها صفة الفردنة والعقلنة والمواطنة ولها الخصوصية الطبقية المهنية والنخبوية، وعليه فالفرد مضطر إلى العودة إلى موروثه التقليدي، قصد تحقيق أهدافه وإثبات ذاته وهويته، ما دام أنه يجد في ذلك الموروث المنابع والأدوات الكافية لتحقيق غاياته، كل هذا يتحقق في ظل غياب أطر تنظيمية وبنى تفاعلية حديثة خاصة إذا كانت تلك الأطر والنماذج من شبكة تفاعل العلاقات التي يعاد إنتاجها، تتميز بالفعالية في تحقيق الهدف وفي تمرير وتجسيد الاستراتيجيات[1]، يقول **دوركايم**: "إن المخيال العاطفي والأمني الذي نواجه به اللاإستقرار والفوضى، قد جعل من الأسرة الأناسة العاطفية الأكثر إشكالية"[2]، يقول **بيار بورديو**

[1] بوعناني ابراهيم، المنابع الوظيفية للسلطة وإشكالية التغير السياسي في الجزائر لما بعد 1988، أطروحة لنيل شهادة: دكتوراه تخصص علم الاجتماع السياسي، تحت إشراف: العلاوي أحمد، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران_ الجزائر، 2012، ص 222.

[2] رشيد محادوش، مسألة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة ـ امتدادية أم قطيعة ـ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د(ط)، 2009، ص250.

في نفس النقطة "العلاقات الأسرية في صفتها الرسمية ترمي إلى أن تصبح المقياس الذي يبنى على أساسه وتقام علاقة اجتماعية".[1]

يشير "إبراهيم بوعناني" في أطروحته أن المجتمع الجزائري مازال يتمتع بذلك الطابع التقليدي على المستوى المحلى والعام، وذلك الطرح يستمد وجوده من منطلق إعادة انتاج الماضي في الحاضر، ويرى بأن القبلية عصب لايزال يواصل سريانه على مستوى البنية الذهنية للفرد الجزائري بل حتى على مستوى السلوك الاجتماعي وانتاج العلاقات والتفاعلات ما بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية، حاضرة على أشكال من الاحتكاكات والارتباطات المكونة للمجتمعات البشرية البسيطة والمعقدة.

من خلال ما سبق يمكن القول بأن المجتمع الجزائري لايزال يحتفض بذلك الموروث الطبيعي المفعل في انتاج علاقاته الخاصة والعامة، ويؤكد نجيب بوطالب على هذه الفكرة حيث يقول: " إذا كانت الحياة القبلية قد انهارت في الوقت الراهن...فإن الذهنية والوعي القبليين بما يرتبط بهما من ممارسة، لم يغب عن العلاقات الاجتماعية بمعناها الواسع.[2]

4-3 القبيلة في الحقل الانتخابي في الجزائر:

تشير بعض من الدراسات المحلية، إلى حضور مفهوم القبلية كفاعل مركزي في العملية الانتخابية، حيث تدور هذه الدراسات حول محاولة إظهار الميزة الأساسية للبعد القبلي وعلاقته بالاستحقاقات الانتخابية المحلية، والآليات المختلفة التي تفعل أطر ومؤشرات الهوية التقليدية.

حيث أن المشرفين على الأحزاب والقائمين على إعداد القوائم الانتخابية، بإقصاء النخبة المثقفة بحجة أنهم لا يملكون إنتماءا إلى أحد القبائل الفاعلة على الساحة المحلية، حيث يرى منصور مرقومة أن هذه الحالة تدخل في مفهوم ومعتقد القبلية الذي يعتبر عن حالة نفسية تنمي عن الانتماء الى قبيلة معينة، هذا الشعور الخفي الذي يدفع بالخيالي، الذي بدوره يتم على مستويات متعددة،

[1] Pier Bourdieu, A Propos de la famille comme catégorie sociale, Acte de la recherche en sciances sociales n° 100, décembre, 1993,p 33.

[2] محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، المرجع السابق، ص93.

منها الأخلاق، والوعي الذاتي، والشعور الجماعاتي، إن هذا الشعور له قبول واقعي أكثر من الواقع، لأنه يخص الوحدات العقلية التي تؤطر في الغالب التصرف الإنساني، سواء كان سياسيا أو غيره.[1]

إن المتأمل للعملية السياسية يلاحظ مدى تلاحم، وفي أحيان تصادم كل ما هو تقليدي مع ما هو حديث، فالإنتخابات مثلا، وعلى المستوى المحلي، تصطدم ببنيات ذهنية وتصرفات تمليها الانتماءات العشائرية، بحيث تؤثر في العملية "الديمقراطية" حيث هذه الإنتخابات، وعملية اللعبة السياسية، فلا يمكن بذلك لأفراد قبيلة ما أن يتنصلوا من قبيلتهم وقيمهم التقليدية ليمارسوا الديمقراطية على وجهها الحديث، خاصة إذا سيطرت عليهم فكرة انتمائهم القبلي وترسخت جذورها فيهم.[2]

ترى الباحثة رحمة بورقية أن العملية الانتخابية والسياسية على المستوى المحلي، تتم عبر علاقات قرابية وشخصية وتؤكد أن العلاقات القبلية تصبح عنصرا يراهن به في خضم الصراع والتنافس حول السلطة، لتتحول السلطة الى علاقات زبونية[3]، فالعملية الانتخابية تغذيها تلك الملكة التقليدية لتجعلها رهانا أساسيا في عملية الاستحقاق.

بينما يرى الباحث خداوي محمد أن القبلية سيطرت على الإطار العام الانتخابي رغم انفتاح الجزائر على مشاريع التحديث والدولة الوطنية، في نفس السياق يرى بأن التعددية الحزبية لا تمثل سوى جماعات انتماء أعيد ابتكارها، لتمثل الأحزاب جماعات قبلية في غطاء حداثي كما يشير أن القبلية وما ينجر عنها من امتدادات عائلية وجهوية تنفجر وبشدة أثناء فترة الإنتخابات كما يقول بذلك نجيب بوطالب[4].

---

[1] ينظر إلى: مرقومة منصور، القبلية والسلطة والمجتمع في الجزائر، المرجع السابق.

[2] منصور مرقومة: "هل يمكن الحديث عن فضاء عمومي تسوده العصبية وروح القبلية؟"، في: الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، إشراف: حسن رمعون، عبد الحميد هنية، منشورات الكراسك، 2013، ص 99.

[3] بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع، المرجع السابق، ص 165.

[4] محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 56.

يرى خداوي أيضا أنه بالرغم من كل ما طال البنية الاجتماعية القبلية من اجتثاث، إلا أنها مازالت تأثر وفق أنساق وقنوات غير رسمية، لذلك فالعملية الانتخابية في الجزائر تحمل دلالات ثقافية وتبرز سيماتها الأساسية في الإنتخابات المحلية والتشريعية[1].

وفي الأخير يمكن القول بأننا قدمنا مدخلا عاما يبرز وجود الثقافة القبلية في المجتمع الجزائري عامة، وتواجدها في الحقل الانتخابي خاصة، وهذا كله يدخل تحت إطار امتداد الثقافة القبلية ضمن الحقل الحداثي الانتخابي.

[1] خداوي محمد، المرجع السابق، ص 560.

خلاصة:

لقد تم في هذا الفصل استعراض مجموعة من المعطيات المونوغرافية التعريفية لمنطقة الدراسة مركزين على بعض العناصر الجزئية التي ستكون محددة لمجموعة من المعطيات البحثية التي تمس الجانب المعرفي لمجتمع الدراسة وتوضيحها وهيكلتها وفق ما يسير عليه البحث الميداني، وربما سيكون هذا التقديم المنوغرافي بمثابة الاطار المعرفي المبسط والموضح لميدان اشتغالنا، مع العلم اننا اردناه ان يوضح نوعا من السيرورة التاريخية ونضرا لعدم استوفائنا استحضار مجموعة كافية للمعطيات التاريخية إلا اننا حاولنا الظفر بالموجود قدر المستطاع بالإضافة إلى اعطاء مفهوم للحداثة المفروض وجودها وكذلك تبيان حضور القبلية في المجتمع الجزائري وفي الأخير تبيان حضورها كفاعل أساسي في الإنتخابات وفق مجموعة من الدراسات.

الفصل الثاني:

العلاقات القرابية الزواجية وتشكيلها للبناء الاجتماعي

تمهيد:

قبل الولوج في هذا الفصل والذي نعتبره أحد العناصر المكونة للبنية الاجتماعية لمجتمع الدراسة، في بادئ الأمر سنحاول إعطاء مجموعة من التعريفات المتعلقة به معرجين إلى مايشوبه من مكونات أساسية مساهمة في استمراريته، معتمدين بالدرجة الأولى على الميدان البحث مستغلين ملاحظاتنا ومجمل المقابلات التي تم تفريغها آخذين بعين الاعتبار علاقة هذا النموذج "الزواج " بالبناء الإجتماعي كفاصل أساسي في تحديد البناء الكلي للحقل البحثي، لننتهي إلى ما هو أهم، وهي الانتاجات الثقافية للزواج وإبراز وجود المسلمة السوسيولوجية التي كانت كانطلاقة لتورية حضور فعلي لما تحاول فرضية بحثنا الاجابة عنه، وهو استمرار التقليدي وفاعليته في مجال الإطار العام المحرك والمساير للبناء الإجتماعي والمحدد للبنية الإجتماعية لمجتمع البحث غير مغفلين الجانب الواقعي لهذه الممارسة، وما تحتوية من رواسب تقليدية ذات طبيعة قبلية بالدرجة الأولى، وفي الأخير إعطاء النموذج البنائي الإجتماعي الذي تمخض عنه نموذج العلاقات القرابية الزواجية.

1- علاقة الزواج بالبناء الاجتماعي:

يعتبر مفهوم البناء الاجتماعي من المفاهيم الرئيسية في علم الإجتماع والأنثروبولوجيا باعتباره من أول القضايا التي ينبغي على الباحث الاجتماعي أن يتناولها حيث يعرفه **"رايت ميلز"** "بأنه النظرية الاجتماعية مطالبة بالإجابة أولا على ماهي طبيعة البنية الإجتماعية، علاوة على المكونات الأساسية لهذه البنية وعرفها **"بوتمور"** "بأنها المفهوم الأساسي أو الفكرة الموجهة في علم الإجتماع، فهذا المصطلح يستخدم ليشير إلى بنية المؤسسات والروابط داخل الجماعة على أنه مبعث التصورات والمعايير المنظمة للسلوك، كما أنها مصدر عملية التنميط التي تحدد السلوك الإجتماعي طبقا لقوالب معينة يفرضها النسق الإجتماعي."[1]

يعرفها **أحمد زيد البدوي**" بأنها النمط المقرر لأي نظام داخلي لجماعة ما، ويضمن مجموعة من العلاقات الموجودة بين أعضاء الجماعة، وبعضهم لبعض وبينهم وبين جماعة نفسها وفي إطار المجتمع كعلاقة منظمة بين الوحدات الإجتماعية والتجمعات القائمة على أساس القرابة والجنس والسن والمصلحة والمكانة وما يميز هذه البنية الإجتماعية بأنها لا يمكن ملاحظتها مباشرة وإنما صورة علاقات اجتماعية محسوسة بين الأفراد وجماعات مجتمع محلي معين كمجتمع قبلي ذو علاقات أسرية أو علاقات عائلية قرابية حسب المجال العمراني الإجتماعي وهو البنية الإجتماعية للمجتمعات المتجانسة على أساس دموي قرابي للقيام بواجبها وبوظائفها داخل إطار القرابة وكذلك تم الكشف عن المجتمع المحلي الذي عرفه "اموس هاولي" في قوله: تلك الرقعة المكانية التي يرتبط بها وفيها السكان والتي تتم خلال تكامل الأفراد ببعضهم البعض استجابة لمطالبهم اليومية وخصائصهم."[2]

يشير المجتمع المحلي إلى جماعة من الناس يصنفون طبقا لمعايير معينة، وتتميز حياتهم بطابع ثقافي مشترك ويتميز بجملة من الخصائص أبرزها:

---

[1] بوتمور، تمهيد في علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، مصر، د(ط)، 1972، ص 23.

[2] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع الريفي، مؤسسة الشباب الجامعة، الاسكندرية، مصر، ط1، 2005، ص56.

– بقعة جغرافية محددة وثابتة إلى حد كبير.

– مجموع العادات والتقاليد والروابط والقيم والمعايير وكذلك العلاقات الاجتماعية تنشر بينهم الشعور بالانتماء لمجتمعهم المحلي.

– يتميز بالتفاعل بين أعضاءه ويحدث التفاعل بدرجات متفاوتة بين جماعاته المختلفة.

" إن ما يميز مجتمع بحثنا هو العلاقات القرابية المبنية بين جميع أفراده، ففي عرش دراستنا نلاحظ وجود القرابة من النسب الأبوي، وما يشكل هذا البناء القرابي هو نوع الزواج القائم داخل هذا المجتمع بحيث نفرض قواعد الزواج داخل كل جماعة.

إن من بين المحددات الأساسية للبنية الاجتماعية هو الزواج، والذي يعتبر من بين المؤشرات الأساسية لهذه البنية، فشكل الزواج أو نمطه هو عبارة عن مفعّل لشكل النظم والأنساق التي تسيّير البنية الاجتماعية، وهو المحرك الأساسي أو الضابط لحركيتها، وهذا يعني أنه كلما كان شكل الزواج أكثر انغلاقا كلما تصلبت البنية وأصبحت البنية أكثر قدرة على الثبات ومقاومة كل جديد والتعايش، وكلما كان شكل لزواج مفتوحا عبر هذا بالضرورة عن حركة دينامكية تؤشر إلى اندثار هذا الشكل من أشكال البنية الإجتماعية، من خلال هذا التمهيد سوف نؤطر شكل الزواج في مجتمع دراستنا بالعناصر التي تعطينا الوضوح المعرفي عن شكل بنية العلاقات القرابية المتصلة به (مجتمع الدراسة) وكيف تعيد هذه البنية الإجتماعية التقليدية إنتاج نفسها من خلال الزواج الداخلي والذي بدوره يؤطر لشكل بنية العلاقات الإجتماعية.

إن الزواج يحدد العلاقات الإجتماعية السائدة وشكل البناء الإجتماعي القائم ويتمخض شكل الزواج تبعا للمعايير والعادات والتقاليد والأعراف المتحكمة في هذه المجتمعات والقيم المهيمنة، فدراستنا تركز بالأساس على شكل الزواج الداخلي والمعبر عنه انثروبولوجيا بالزواج الاندوغامي والذي يتم بين أعضاء الجماعة الواحدة.

1-1 مفهوم الزواج سوسيولوجيا:

تعرف **سناء الخولي** الزواج "بأنه نظام اجتماعي يتصف بقدر من الاستمرار والامتثال للمعايير الإجتماعية، وهو الوسيلة التي يعتمد عليها المجتمع لتنظيم المسائل الجنسية بين البالغين، وإن جميع المجتمعات تفرض الزواج على غالبية أعضائها سواء في الماضي أو في الحاضر"[1].

فالزواج "يعتبر رابطة تقوم بين رجل وامرأة ينظمها القانون أو العرف الإجتماعي الخاضع للعادات والتقاليد وأشكال الزواج تخضع بالضرورة لأنماط وأشكال المجتمعات، فالمجتمعات القبلية ذات الانتماء القبلي يتحدد فيها النسب أو الانحدار القرابي من الناحية الإجتماعية تتجسد من خلال تلك الرابطة المعترف بها التي ترابط بين الشخص وأسلافه."[2]

فالسلف هو الشخص الذي ينحدر عنه شخص آخر أو أشخاص آخرون سواء من خلال الأب (نسب أبوي) أو من ناحية الأم (الأموي)، فوفق خطي المجتمع التقليدي تشكلت للعائلة وحدة إنتاجية غير منقسمة إذ أن تماسك الأفراد داخل البنية الإجتماعية نابع أساسا من رابطة الدم لضمان وحدة العائلة وتلاحمها في وحدة الملكية.

إذا فالزواج هو العلاقة التي تجمع الرجل والمرأة لبناء أسرة والزواج علاقة متعارف عليها لها ميكانيزماتها التي تحكمها، ففي المجتمعات التقليدية نجد أن "الزواج خاضع للعادات والتقاليد والأعراف والقيم قبل القانون المدني أما في المجتمعات الحديثة فهي خاضعة للقانون المدني، وهو بطبيعة الحال اتحاد تلقائي تمثله الأسرة تؤدي إليه الاستعدادات والقدرات الكامنة في الطبيعة البشرية النازعة إلى الإجتماع وهي ضرورة حتمية لبقاء الجنس البشري، ودوام الوجود الإجتماعي ويتحقق ذلك

[1] عطا الله فؤاد الخالدي، دلال سعد الدين العلمي، الإرشاد الأسري والزواجي، دار الصفاء، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص81.

[2] محجوب عبدو محجوب، أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة، دار المعرفة الجامعية، الأزارطة، مصر، ط1 2008، ص32.

بفضل اجتماع كائنين لإبقاء احدهما مع الآخر وهما الرجل والمرة والاتحاد الدائم المستمر بينهما، يتم بصورة يقرها المجتمع تتمثل في الأسرة."[1]

1-2 الزواج انثروبولوجيا:

إن الزواج في الانثروبولوجيا يرتبط بنمطين من الزواج:

- زواج داخلي (اندوغامي) يتم داخل المجموعة الواحدة.

- زواج خارجي (ايكزوغامي) ويتم خارج شبكة علاقات القرابة (العائلة، العشيرة، القبيلة)

فالأول يرتبط بالجماعات القرابية التي ينتمي إليها الفرد كالأسرة والعائلة، العشيرة والقبيلة، والتي تحدد الاتجاه المشروط الخاضع لعاداتها وتقاليدها في الاختيار الزواجي.

فمن خلال بعض الدراسات الانثروبولوجية والإجتماعية يتضح أن الزواج ليس مجرد تعاقد بين فردين وإنما هو تعاقد بين عائلتين أو عشيرتين يتميزان بنفس المعايير والمكانة والعرف الإجتماعي.

1-3 تعريف القرابة:

يعرفها محمد الجوهري "تتحدد القرابة في أحد معانيها في ضوء العوامل البيولوجية، فالفرد يرتبط بأبيه وأمه بسبب مولده، كذلك يرتبط الأب والأم ببعض بسبب معيشتهما المشتركة واشتراكهما في إنجاب الأطفال ونجد في النهاية أن أطفال نفس الوالدين يرتبطون بعضهم ببعض لانتمائهم جميعا إلى سلالة نفس الزوجين."[2]

هذا يوضح أهمية العلاقات الدموية أي الجانب البيولوجي للقرابة والتركيز على الإنتماء المشترك إلى جد واحد أي السلف المشترك وهذا يوحي إلى بصمة الانقساميين الانثروبولوجيين في نظرية القرابة

[1] محمد المهدي القصاص، علم الاجتماع العائلي، الاسكندرية، مصر، ط1، 2008، ص07.

[2] محمد الجوهري، دراسات في علم الاجتماع الريفي والحضري، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، د(ط)، د(س)، ص209.

المعروفة بنظرية الانحدار القرابي من خلال هذا الطرح ننتقل إلى طرح آخر "والذي يرى أن القرابة تقوم على جانبين أساسيين ومتكاملين في نفس الوقت، الجانب البيولوجي الدموي، والجانب الإجتماعي، هذا الأخير يرى أن القرابة لا تقوم على الروابط القرابية فقط، بل يتعدى إلى علاقات اجتماعية من نوع أخر هي ما نسميها علاقات الأصهار"[1]

2- العلاقة القرابية الزواجية وسوسيولوجيا البناء الإجتماعي:

في مجتمع دراستنا يعتبر الزواج كدليل يعبر عن استمرارية اجتماعية لعادات وتقاليد وأعراف، تعبر عن الممارسة التقليدية داخل هذا العرش، في شكل من أشكال التصرف الإرادي والغير إرادي الخاضع للضمير الجمعي المؤطر لهذه الجماعة القبلية، إذ أن هذا البحث يحاول الكشف عن العلاقات الزواجية داخل العرش، ومحاولة التعرف على الضوابط العرفية المتحكمة في سير العملية الزواجية.

نستشف من خلال دراستنا إن الزواج من القرائن الأساسية التي تؤشر إلى البنية الإجتماعية التي تمثل مجموع الأنساق المتحكمة في الحركية والسلوك والممارسات اليومية، فمن خلال العناصر التالية سنكشف عن الشروط والمعايير المتحكمة في الزواج وما تتمخض عنه من أنماط وكيفية إعادة إنتاج نفس البناء الإجتماعي.

2-1 الشروط والمعايير المحددة للعملية الزواجية:

يبرز عامل الزواج الداخلي في ريادة العوامل التي تعيد إنتاج البنية الإجتماعية القبلية، أو بعبارة أخرى صنع التركيبة الإجتماعية والثقافية التي يبقى عليها مجتمع دراستنا، وقد ساهم في بناء هذه التركيبة السيرورة السوسيوتارخية الخاصة بالمنطقة فإذا عدنا إلى مونوغرافية منطقة الدراسة نجد ان هناك تقسيمات واضحة حول المنطقة سواء جغرافيا أو تاريخيا، أو بالأحرى نجد بأن العروش الشريفة – الشرف يستند إلى الإنتماء إلى السلالة النبوية حسب اعتقاد هؤلاء المجموعات والذي يتشكل على شكل تاريخ مروي بانتمائهم إليها وحملهم مجمل الرأسمال المعرفي حول انتمائهم إليها وتستشف من

[1]Martin Segalin, Sociologie de la famille, Naveycool ,vedarmond colin, 1989, p 12-13

خلال أسلوب إنتاج الخطاب ذو الدلالات والمعاني وفق طرح مفهوم الهوية السردية ل "بول ريكور" (Poule Ricourt) "، التي من خلالها يعيدون تأليف هويتهم من خلال الروايات الكبرى"*، تملك تاريخا يعد بمثابة رأسمال رمزي وذلك ما ساهم في إعطاء نوع من التمايز الذي يصنع تقسيما واضحا فإذا عدنا لأعلام المنطقة نجد عند تتبعنا للسيرورة التاريخية للمنطقة إن المشاركين أو الشهداء أثناء الثورة هم أشراف بالمعنى الرمزي أو ينتمون لعروش شريفة، أما الميزة أو التقسيم الثاني، اعني غير الأشراف فلديهم تاريخ خاص بهم يتجلى أيضا في المشاركة الثورية لكن أقل درجة، بغض النظر عن هذا التفريق التاريخي، نجد عاملا آخر وهو معيار الشرف باعتباره رأسمال رمزي وأسطورة للتماهي الإجتماعي إنه يبرز ذلك الاختلاف التركيبي بين المراتب العروشية من شريف وغير شريف، فالحديث عن الشرف هو الانتماء إلى جد أول له ضريح ومجال خاص، كأرض ورثها لأبنائه وكذلك ملكية شجرة جيونولوجية تثبت انتمائه إلى سلالة الرسول عليه الصلاة والسلام.

إن في حديثنا عن الشرف أو الشرف الإجتماعي نلج إلى دراسة "**بيار بورديو** "الشهيرة التي تحمل عنوان "المنزل القبائلي والعالم مقلوبا " العالم مقلوبا يقصد به المقارنة بين المجتمعات الغربية والتقليدية بحيث الأولى تملك رأسمال مادي أما الثانية فتملك رأسمال رمزي، [1]حيث يرى بورديو أن النقص الجزائري بشأن التحكم في الطبيعة قد تم تعويضه بالتنظيم الإجتماعي أو الجماعي كما يعبر عنه "فرديناند تونيز" وكذلك أعطى بورديو هذا التنظيم الإجتماعي خاصية "الشرف الإجتماعي " ويسمى هذا الأخير نمط من أنماط الرأسمال الرمزي.

في هذا الصدد "تلعب الذاكرة الجماعية رهانا في ملكية هذا الرأسمال رمزي حيث يظهر الصراع الإثني"[2] (حاملي صفة الشرف وغير حامليها)، وهذا الصراع يتجلى في محاولة تخطي المتعارف

---

* ريكور بول، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر: غلوم محمد حسين مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ، بيروت لبنان، 2006، ص 282 .

[1] ستيفن شوفالييه، كريستيان شوفيري، المرجع السابق، ص 25.

[2] جيلالي المستاري وفؤاد نوار، رهانات الدين والسياسة في مدينة غرداية، الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، منشورات كراسك، 2013.

عليه من عرف جماعي المنتقل كشكل اعتراف من عرش لأخر كل هذا تدعمه العوامل المساهمة في التركيبة الثقافية لسكان المنطقة، وهو بطبيعة الحال رسم لتأسيس هذه الأعراف لهوية جماعية.

أثناء معايشتنا لميدان الدراسة نجد آلية أخرى لصنع التمايز الجماعي وهو عامل التسمية أو أسماء الذكور والإناث فهي نقطة حاسمة لتشكيل فروقات فأوية بين العروش، نجد في عرش دراستنا أن اسم البكر من الذكور "*محمد، عبد الرحمن، خالد، العباس*" وبطبيعة الحال تختلف التسميات من عرش لأخر، وهذه التسميات تضمر نوعا من التحيين للذاكرة الجماعية لأفراد بحيث أنها تلعب دور ذو دلالات على الارتباط الوثيق بالموروث وليست اعتباطية، "بحيث تؤشر إلى النسبة التي تعتبر نسقا تصنيفيا محليا يتيح للناس التعريف بذواتهم بالرجوع إلى عائلاتهم، عرشهم، قبيلتهم أو مدينتهم (*مثلا ان نقول خالد شعلال قبيلته أو عرشه المخالدية*)، ولذلك لا تتم مقاربتها على أنها مجرد تمثل لما هو عليه الناس وإنما أيضا باعتبارها مجموع مبادئ وتصنيفات ثقافية، توجه هؤلاء الناس من خلالها تفاعلاتهم، وبتعبير آخر فهي بناء ثقافي يوفر تصنيفا يسمح لأشخاص أن يتصوروا ذواتهم وذوات الآخرين، إضافة إلى أنها إطار يتيح لهم تنظيم بعض من صفقاتهم."[1]

هذه النسبة تؤدي دور المستقطب لعمليات تفاعلية بين الفاعلين داخل العرش ومن بين هذه العمليات الزواج فهي عملية محورية لإعادة إنتاج البنية الإجتماعية القبلية، "فمعرفة نسبة الشخص هي ما تسهل عليه عملية البحث عن الشريك الجدير بالقبول"[2].

فالزواج في مجتمع دراستنا يعتمد بصورة كبيرة على معطى الشرف والإنتماء إلى القبيلة أو العرش المالك لهذه الخاصية، بحيث نجد أن من المعايير التي تعتمد عليها العملية الزواجية هي معطى الشرف، فمن خلال التكرارات للإجابات المبحوثين نجد أن أغلب المبحوثين عند اختيارهم الزواجي يعتمدون على من تتوفر بهم هذه الخاصية، يصرح *المبحوث رقم 04 ذ 28س: "أنا نديها شريفا خير..."*

[1] رشيق حسن، الهوية الناعمة والهوية الخشنة، دفاتر الإنسانيات، العدد 4، 2013، ص 117.

[2] رشيق حسن، نفس المرجع ، ص 118.

من هنا نلمس أن التوجه نحو نسق ثقافي يملك في طياته ذلك الموروث الذي يترسخ على مستوى ذهنية المبحوثين، فقيمة هذا المعطى تظهر عند اللحظة التأسيسية لمؤسسة الأسرة التي هي النواة الأولى لتكون المجتمع أو الجماعة، ويضيف *نفس المبحوث "والأفضل تكون من عرشي...."*، ويرتبط هذا المعطى أيضا بقوة العصبية لكل فرد نحو عرشه فالسؤال الأهم أثناء التقدم للخطبة هو، **أنت منين ؟**، إن هذا السؤال يطرح عنصر هوية الشخص ليست الوضعية وإنما الهوية القبلية والتي تحمل بدورها المعطى الأساسي لعملية الزواج بحيث تنغلق هذه الجماعة حول ذاتها صدا للآخر الذي لا يحمل ما تصبو إليه الجماعة للحفاظ على ملكيتها الرمزية.

يعتبر السبب الأول لتوجه الذكور إلى الزواج بالاستناد إلى معطى "الشرف" هو التخوف من اقتحام الفضاء الخاص بمجموعتهم ومحاولة المساس بمقدسه وهو المرأة، " المرأة سواء كانت أما أو أختا أو حبيبة، إذ أن المرأة بالنسبة إليه حرمة يجب أن تصان ولا يمكن أبدا الذود عن الشرف والحرمة"[1]، إذ أنه إذا تزوج الفرد من غير الشريفة فهذا بطبيعة الحال سيفتح المجال أمام المجموعة الأخرى بالتفاعل مع مجموعته وهذا التفاعل سيصل إلى المعاملات الزواجية، فمحاولة الهروب من التفاعل مع الآخر يجعل العلاقة غير تبادلية تخوفا من نشوء علاقات بين الأبناء وأبناء الأخوال غير الأشراف تؤدي في نظرهم إلى تدنيس الملكية الرمزية المقدسة، *يصرح المبحوث رقم: 08 ذ 25س "أواه أنا نتزوج من عرشي أو من عرش شريف، ومنديش وحدة مهيش شريفة وغدوة يجي خوها ولا بباها ويلقى أختي ولا أمي وهذي أنا منقبلهاش، وحتى بنتي لوكان تبغي ولد خالها وهو مهوش شريف يتخلط النسب ويؤدي إلى ما لا يحمد عقباه"*.

معظم إجابات المبحوثين المتكررة جاءت بنفس هذا الاتجاه.

عند العملية الزواجية تستحضر الانتماءات القبلية وتوظف كصيغة تبادل، وتدخل تلك التصنيفات، وتتضح ضمن إطار جماعة تأسست على تقاسم عناصر ثقافية موضوعية، كعادات الزواج

[1] ميسون العتوم، جسد المرأة والدلالات الرمزية، دراسة انثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)، إنسانيات، العدد 59، 2013، ص14.

ففي العملية الزواجية يفقد الفاعل ماهيته الذاتية من خلال سؤال **من أنتم؟** كما أورد ذلك عبد الرحيم العطري في سؤاله عن الشخص "فمدلول السؤال ليس وطنه أو منطقته وإنما قبيلته وهنا تنصهر شخصية الفرد ضمن الشخصية الجماعية، وهنا يخلص القول بأنه تتسع الماهية إلى أسسها الجماعية على حساب الأسس الذاتية."*

هناك نوع من التباين للإختيار الزواجي بين الذكور والإناث، فاختيار الزواج لدى الذكور له ميزة أكثر انفتاحا من الإناث، بحيث نجد من خلال الفئات المتكررة لإجابات المبحوثين أن الذكور يرفضون رفضا تاما تزويج بناتهم خارج العرش وخصوصا لعرش غير شريف، وتظهر أيضا من خلال تمثلات الفتاة لشروط اختيارا الزواجي بحيث تشترط هذا المعطى وهو الشرف حتى تقبل أو حتى تقيم علاقة عاطفية سائرة لطريق الزواج.

ففي تساؤلنا حول لماذا بقيت هذه الذهنية في اشتراط اختيار الزواج رغم الانفتاح الذي وصل إليه المجتمع الجزائري وخروج المرأة للعمل واتساع الخيارات ؟

لإعتبار المؤسسة الأسرية تضمر عادات وتقاليد متوارثة تعمل على المستوى الذهني والفكري لأفراد تميز كل جماعة عن أخرى، تولى عملية التنشئة للمرأة والتي هي في مجتمع دراستنا قريبة الزوج وبنت عرشه تلزم بالضرورة توريث نفس عادات العرش وتقاليده إلى الإبناء وخاصة الإناث منهم، لا تتوقف التنشئة عند سن محددة بل تستغرق حياة الإنسان كلها، كما أنها تعتبر ولادة اجتماعية للفرد بعد ولادته البيولوجية وعبر عنها **عزت حجازي**: أنها العملية التي تستمر مدى الحياة ويتمثل بها الفرد القيم والمعايير والرموز وطريقة السلوك التي تدخل ضمن نسق الثقافي[1]، فعملية التنشئة هي عملية تواصلية لميراث تقليدي لعرش أو جماعة معينة، من خلالها تتعلم المرأة تقاليد أسرتها النابعة من تقاليد العرش كحقل دلالي يحمل مختلف الدلالات الرمزية يورث الاستعدادات لامتلاك قيم خاضعة لأعراف العرش أو كما يسميها "بورديو" "الهابتيس" "ويعرفه على انه نسق الاستعدادات المكتسبة

* راجع عبد الرحيم العطري، الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي مفكك خطاطة الشيخ والمريد، مجلة إضافات، العدد التاسع، شتاء 2010.

[1] عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة دار المعرفة رقم 05، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1985 ص 41

وتصورات الإدراك والتقويم إذا هو الموجه لسلوكات الفرد اعتمادا على مرجعية معينة تقع في البنية الذهنية، بحيث تتحكم بقراراته بشكل لاشعوري."[1]

تعمل عملية التنشئة على إعادة إنشاء نفس البنية الذهنية التي تضمرها أنثى هذا العرش، باعتبار المرأة من الفاعلين الأساسيين في العرش فتنطبق عليها صفة معيدة انتاج نفس التنشئة، *تصرح المبحوثة 14: "أنا ندي من عرشي ولا من عرش شريف لأنو هذي تربيت عليها وموحال نخرج عليها "* .

2-2 أنماط العلاقة الزواجية المشكلة للبناء الإجتماعي:

كشف لنا البحث عن ثلاثة أنماط من الزواج تشكل البناء الإجتماعي لمجتمع البحث:

2-2-1 النمط الأول: الزواج من العرش فقط.

يعتبر هذا النمط هو المسيطر بحيث بالرغم من التحولات المادية والاقتصادية إلا أن فئة كبيرة يفضلون الزواج من داخل العرش وهذا بالاستناد إلى عناصر ثقافية تعطي أسبقيات اختيارية مستقاة من عناصر رمزية بحيث يستمد قوته من البناء الإجتماعي القبلي القوي الذي يفضل الاستخلاص من المجموعة الواحدة التي تمتاز بالانغلاق على ذاتها.

بقياس اتجاه التأثير الثقافة القبلية العروشية التقليدية لهذه الفئة، فهي ليست مرتبطة بصورة مباشرة بالتحولات الخارجية بقدر ما تكون الفكرة الأساسية وهي الثابت بالنسبة لهم وهي القرابة والتي هي "صلة دموية أو صلة نسب تلك التي تربط فردا بفرد " وتسير وفق منظور الأسرة الممتدة التي تعزز بها الروابط القرابية، يصرح احد المبحوثين 13: *"انا من عائلة محافظة على تقاليدها وعاداتها، وكن تزوجت من خارج عرشي علبالي بلي ما يقبلوش وخاصة العائلة"* بالرغم من أن هذا المبحوث يقيم بسكن مستقل عن الوالدين لكن التأثير لا يزال موجودا، وهنا يظهر تأثير الأسرة الممتدة على

[1] شوفالييه ستيفن، معجم بورديو، المرجع السابق، ص 45.

هذا النوع من الاختيار ومن خلال هذا الحديث نستخلص انطلاقا لمعايشتنا لميدان الدراسة بأن من أهم الأسباب التي تدفع بالفاعلين إلى الزواج من داخل العرش منها:

- تعزيز الروابط العائلية: فالمتزوج من نفس العرش يصنع مجالا خاصا بالجماعة المنتمي إليها.

- سهولة التفاوض على أمور الزواج وتجهيزاته.

- المحافظة على ممتلكات العائلة والذي بالضرورة يصب في مصلحة العرش

فهذه العوامل تؤثر بصورة مباشرة في هذه الجماعة المتخيلة التي تعتبر أن الزواج داخل العرش هو عبارة عن ضرورة ملحة للإلمام بجمع العناصر التي ذكرناها، وأيضا نلمس بعدا آخر للانتقاء الزواجي وذلك حسب القرب من المجال المشكل لجسد العرش وهو عنصر وعنصر الموس لهذا المجال.لان الضريح هو العنصر الفاعل والمعمر للمجال انه دائما يكون هذا الشخص ومن خلال السيرورة التاريخية المتوالية أبا لجماعة سينتسبون إليه.

العنصر الثاني هو المقبرة لأن هناك نوعان من المقابر مقابر عائلية ومقابر قبلية كمدلول رمزي وعادة ما تلحق المقبرة بالضريح فيكونان صانعي الاستقرار والسكن البشري، فنلاحظ من خلال هذا المعطى أن معظم المبحوثين الذين يلجؤون إلى هذا النمط من الزواج لأن التموضع الجغرافي لهم يقع قرب العنصرين الأخيرين وبالأخص إذا وجدت المقبرة العائلية وتأويلها السوسيولوجي هو انتماء هؤلاء الفعلين إلى الوسط الريفي.

في هذا الصد يرى الباحث العزوزي أن الزواج من *"القريبة "* أو *"إبنة العم "* أي نمط الزواج داخل العرش ما هو إلا محافظة على الميراث، إذ أن المرأة تتمتع بحق الميراث وهو ما يهدد وحدة الإرث إذا ما تزوجت من خارج أسرتها أو قبيلتها وإذا اقترن زواجها بداخل الأسرة أو العرش يمنع انتقال أملاكها بزواجها الخارجي"، ولهذا يمكن أيضا تفسيره بأسباب اقتصادية أدت إلى امتداد هو استمراره على مستوى الممارسة.

نحن نعتبرها استراتيجية متبنيه حسب "بورديو" لإعادة إنتاج نفس النسق المعبر عن متخيلات هؤلاء الأفراد ويمكننا إقصاء الجانب الاقتصادي ليس كليا، لأنه ليس بالضرورة أن يكون الميراث الأنثوي هو السبب في استمرار هذا النمط لأنه من خلال استطلاعنا ودراستنا توصلنا بأن تنشئة الفتاة أو الأنثى من الأول تعارض توريث الفتاة أو طلبها للميراث لان ذلك يتنافى وعادات العرش وتعتبر كنوع من المحظورات، لكن في نفس الوقت نجد العائلات تورث بناتهم دون ان يطالبوا بذلك.

هذا كله يحيلنا بأن مسألة الزواج الداخلي تفوق الجانب الاقتصادي بقدر ما هو عبارة عن رمزيات ومألوفات ترسخت على مستوى البنية الذهنية نابعة من شكل البنية الإجتماعية متواصلا عن طريق التقليد "الذي هو سلوك أو نمط سلوكي يتميز عن العادة إن المجتمع يقبله عموما دون دوافع أخرى عدا التمسك بسنن الأسلاف"[1] ومنه يتضح أن التقليد سلوك واعي يهدف غلى استمرار وجود الفعل المراد تقليده حتى يضمحل، فالمراد من التقليد هو استمرار وجود واشتغال الفعل وتوازنه

2-2-2 النمط الثاني: الزواج من خارج العرش بشرط الشرف.

بحيث نستشف بأن هذا النمط يعطي لنفسه أكثر حرية من النمط الأول لكن حرية مشروطة تقوم على متطلبات تقليدية، في هذه الحالة يلجأ الفرد إلى الاختيار خارج العرش مع عرش أخر يتساوى معه في نفس المكانة الإجتماعية التي ينتمي اليها تشترك معه في نفس النسق الثقافي، وهذا يقيله من الزواج من العرش وذلك لان العرف داخل الحقل كليا يشترط الزواج من الذكر الشريف دون الأنثى التي يحرم عليها نهائيا الزواج من غير الشريف.

من خلال التقصي على مستوى مخيلاتهم نجد بأن المبحوثين قبل الاختيار الزواجي يستشيرون الأفراد المحيطين بهم حول نسب وأصل الفتاة أو الولد لتزويجه وبحكم أن المنطقة المدروسة واضحة المعالم في التقسيمات الاثنية والعشائرية، لذلك سيسهل معرفة نسب الخاطب أو المخطوبة بكل سهولة، ويتم اختيار الفرد باللجوء إلى "نفس الأوساط الإجتماعية فيظهر أن الزواج يتم داخل نفس

[1] داود عبد الباري محمد، التنشئة السياسية للطفل، مطبعة الجلال، الإسكندرية، مصر، ط1، 2005، ص 33.

المكانة الإجتماعية المماثلة اجتماعيا وتكون شرطا أساسيا للمحافظة على نسب العائلة ومكانتها خاصة من وجهة نظر الآباء ذوي المكانة الإجتماعية"[1]

على ضوء تحليلنا البورديوي نجد بأنه استخلص بأن الشرف عنصر منظم بواسطة التقسيم الجنسي، حيث يرى بأن الشرف وليس رأسمال وتراكم المال هو الذي يحركهم ويدفعهم، وكذلك فإن خصائص المجتمع الجزائري حسب بورديو، تبدو في أن البنية الثقافية الفوقية وعنصر الإحساس بالشرف والكرامة جزء منها هي التي تحرك التاريخ داخل المجتمع، ونخلص بأن الروابط الإجتماعية والثقافية هي المحدد الأساس لعملية الاختيار الزواجي.

لما للعادات والتقاليد والعرف دور هام في الضبط الإجتماعي للفرد "، حيث نجد أن جميع أفراد المجتمع المحلي متشابهين في أهدافهم للزواج نظرا لعملية الضغط التي تمارس عليهم، سواءا بوعي أو بدون وعي، فلم تكن لهم صعوبات في الاختيار الزواجي نظرا لإتباعهم قيم وعادات يتبعونها"[2]، فالمنشأ المشترك للمجموعة البشرية تحدد اختياراتهم نظرا للاشتراك في نفس المقومات.

من الآليات التي يتمايز بها من يختارون الزواج من النسب الشريف هو العودة إلى الجد الأول، فالروايات الشفوية الشعبية حول الزواج بين أجداد العروش أو زواج قدماء العرش من عرش آخر لها دور كبير في تشكيل المخيال الاختياري، حيث محليا بمنطقة الدراسة نجد بأن إبناء عرش المخالدية هم أخوال عرش القواسم وعرش سيدي سليمان هم أخوال عرش المخالدية، لأنه في المرويات يقال: بأن جد المخالدية تزوج من إبنة "سيدي سليمان" وأب القواسم تزوج بإبنة "أحمد بن عبد الرحمن" جد المخالدية.

كلها روايات شفوية ساهمت في بلورة نوع من التاريخ الأسطوري لاختيارات الزواج بالانتساب إلى الجد الشريف، "هؤلاء الذين أوصلوا نسابيتهم في الكثير من الأحيان بهؤلاء الأولياء،

---

[1] سناء الخولي، الزواج والعلاقات الأسرية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د(ط)، 1989، ص137.

[2] سامية حسن السعاتي، الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، 1981، ص 107.

وأصبغوا على الكثير من ذلك صفة الشرف، ونسجو لها في ذاكرة الأجيال أسطورية تواصلهم مع السلالة النبوية، وأرَخو لذلك في صورة حكايات متواترة شفويا وكتابيا تتناول سيرة أوليائهم وشيوخهم"[1].

يعتبر هذا الجانب العلائقي مع الأسطورة التي تخول له التصاهر بين العروش وفق السيرورة الزمانية لشبكة العلاقات التصاهرية العامة.

فبصورة واضحة تذاب الحرية الفردية ليس بصورة كلية بروح الجماعة الإجتماعية وفقا للقيم المفروضة من طرف الجماعة الواحدة، التي ترجع جذورها إلى الأسرة الممتدة التي تربطها قيم التعاون والتماسك.

فتعبير الفرد عن ذاته لا يتم إلا باعترافه بيم الجماعة "في المجتمع التقليدي الفرد كفرد لا قيمة له إلا في الأسرة فهو يعمل من أجل الأسرة ويتزوج من أجل الأسرة وينجب من أجلها "[2].

لقد رسخت الأعراف هذه العادة في أذهان الأفراد وأصبح قانونا وتقليدا تتداو له الأجيال حيث يصرح المبحوث رقم: 18 ذ، 60 س "*حنا من بكري نتزوجو مع بعض ولا مع الشرفة وخلاص* " وتضيف المبحوثة: *أ، 28 س "أنا ندي واحد شريف وما يهمنيش فيه إلا أنو يكون شريف لأنو هذي عاداتنا وتقاليدنا توارثناها من جيل لجيل ومنقدروش نتخلاو عليها....."*.

2-2-3 النمط الثالث: الزواج من جميع العروش الأخرى بشرط عدم تزويج الأنثى من الأقارب لغير الأشراف.

يبدو هذا النمط من الزواج في عمومه منفتحا لكن في تركيبته الدقيقة يبدو مروضا من القانون العرفي المحتم عليه تزويج قريبته من *'الشريف* " وانشاء العلاقات يكون متسعا لكن بوجوب

[1] الهادي بووشمة، الوعدة، التمثل والممارسة، دراسة انثروبولوجية لمنطقة أولاد نهار، إنسانيات، عدد مزدوج، 39-40، جوان 2008، ص 86.

[2] سامية حسن السعاتي، الإختيار للزواج والتغير الاجتماعي، المرجع السابق، ص 84.

توفر المكانة الإجتماعية نفسها لتتم عملية المصاهرة أو بالأحرى فتح الباب أمام الأنثى حيث يرى محمد مهدي القصاص "بأن هناك استثناءات عديدة في الاختيار الزواجي من بينها تكافؤ المكانة الإجتماعية"[1].

إن هذا النوع من أنماط الزواج الذي تمخض عنه ميداننا بوجوده يسمى بالتفسير التفاعلي بحيث العلاقات التبادلية والتفاعلية تتم داخل حقل واحد وإذا اقتضى الأمر الولوج إلى المجموعة أو حقل أخر وجب استحضار الرأس المال الرمزي لوضع مقارنة تجعل الفاعل مقبولا أو مرفوضا، وتتعدى الفكرة لتصل إلى أن وضع المرأة داخل المجتمع المحلي محدودا مقارنة بالرجل الذي تخول له سلطة أكثر منها وهو من بين وظائفها حمايتها وصنع نوع من الستار السلطوي ورغم تعليم المرأة وخروجها للعمل وتغير أدوارها اجتماعيا، فيبقى مجرد تغير شكلي فقداسة المرأة واعتبارها حاملة شرف العائلة والعرش مازال مهيمنا كرمز للتماهي الإجتماعي، إن ما لاحظه (pierre bourdieu) بورديو حول الهيمنة الذكورية بمنطقة القبائل وما ينتج عن ذلك من غياب للمرأة وحضور للرجل في الفضاء العام هو ذاته الملموس في مجتمع دراستنا، بحيث تفتح الأبواب أمام المرأة لممارسة تعليمها والقيام بالا دوار الإجتماعية المخولة لها لكن فيما يخص الزواج، فنجدها دائما مرتبطة بمعيار الشرف حتى على مستوى العلاقات خارج الزواج فمن خلال مقابلاتنا مع الإناث نجد بأن الفتاة أثناء إقامة علاقة صداقات تختار من الرجال من هم يحملون صفة الشرف، هذا كله "قهر اجتماعي" على حد تعبير "دوركايم" يخضع المرأة في تفاعلاتها الخضوع لمنطق الجماعة والضغوط العروشية والعائلية حيث تصرح إحدى المبحوثات رقم: 12، 32س، مديرة مدرسة "*علبالي والديا ما يزوجونيش برى من عرشي وإذا داروها يعطوني لواحد شريف وهذي عادية بالنسبة ليا* " في خضم هذا الحديث نجد بأن المرأة لم تتحرر كليا من قيم الجماعة حيث ترى الباحثة "ميسوم العتوم " "حول المرأة بأنها جسد متجذر في الأرض ومنتم

[1] محمد مهدي القصاص، علم الاجتماع العائلي، المرجع السابق، ص 102.

انتماءً صريحا إلى جسد الجماعة، لذلك فإن جسد الفرد بشكل عام وجسد المرأة على وجه الخصوص هو في الواقع جزء لا يتجزأ من جسد العشيرة أو القبيلة بأكملها"[1].

أما الذكر فله الحرية التامة في الاختيار سواء كانت من داخل المجموعة أو من خارجها حتى لو كانت غير شريفة، لأن توريث الإسم يتم على عاتقه دون الأنثى، أما الأنثى فالميراث يلعب دوره ليس بصورة عامة، كما الخضوع لقيم الجماعة والاعتراف بقيمها الدور الفاعل أيضا.

لاعتبار الجماعات على غرار العرش كيانات تحتاج إلى رموز لتمييزها عن الجماعات الأخرى أو لتثبيت وجودها في نظر لأخر، وبطبيعة الحال هي حالة الجماعات الاثنية التي تتمثل برموز متنوعة: كشعار الشرف أو النسب، والشخصية الكاريزمية لجد العرش أو القبيلة، إذن هي محاولة للتمايز عن الغير وصنع مكانة تؤشر إلى ماهيتها وذلك عن طريق غلق الطريق عن الأخر الذي لا يملك نفس المقومات الرمزية لتحدث معه عملية الزواج أو المصاهرة، في هذا الصدد يرى "**عبد الغاني عماد**"" هذه الرموز لا تساعد فقط على تقديم الجماعات وتمثيلها بصورة حسية، بل يمكن كذلك أن تستخدم من أجل أن تشير أو تنمي شعور التضامن والإنتماء عند الأعضاء، وقد يصل أحد هذه الرموز إلى حد القداسة الأسطورية "[2]

مما سبق نستشف أن ما يدور حول التغير الإجتماعي الحاصل بين ثلاثة مبادئ كجزئية عن الكل الإجتماعي في المجتمع المحلي وهي بمثابة مبادئ عامة على حسب "**عبد الغني عماد**" سنحاول أن نصيغها حسب مجتمع دراستنا لكشف اللبس الواقع حول التغير:

– التقليدية (traditionalisme): وهي الخاضعة والمتشبعة من المحددات والمعايير التي تقوم عليها أي عمليات تفاعلية منها الزواج

[1] ميسون العتوم، جسد المرأة والدلالات الرمزية، المرجع السابق، ص 16.

[2] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، فيفري 2006، ص 185.

– العقلانية (rationalisme): وهي فتح المساحة أمام المرأة للتعليم والعمل ودفعها إلى الاقتصاد الفردي خارج الجماعة مع الحفاظ على الملكات الرمزية.

– الكاريزما (charisme): وهي الخضوع للشخصية الاثنية أو القبلية العروشية، متمثلة في الجد المؤسس (إبنة سيدي عبد الرحمن) وروح الجماعة الكلية ومبادئها.[1]

3– الزواج والرابط الإجتماعي القرابي القبلي:

يعتبر تماسك الأفراد داخل البنية الإجتماعية نابع أساسا من رابطة الدم لضمان وحدة العائلة وتلاحمها في وحدة الملكية، ففي المجتمع الجزائري التقليدي حين نتحدث عن الخصائص السوسيولوجية بالاستناد إلى بعض الدراسات السوسيولوجية في هذا الإطار تتضح لنا سمات النموذج الإجتماعي الثقافي للأسرة الجزائرية التقليدية"[2]، والذي يعتبر نموذجيا جل الدراسات التي تطرقت إلى الرابط الإجتماعي في الجزائر يمكن إجمالها في ثلاثة أنماط:

1 – الروابط الإجتماعية تعرف أزمة مرور من الروابط الدموية التي تخضع لنسق القرابة والمصاهرة للتعبير عن الأعراف الإجتماعية في السلوك المتبادل بين الأشخاص والجماعات التي تربط بينهم روابط القرابة أو المصاهرة، إلى الروابط الحديثة التعاقدية، هنا يتجلى لنا النموذج الثقافي في التحليل بين ثنائية التقليدي – مجموع الروابط القرابية وبين – حديث ذو الطابع التعاقدي، إذ إن هذه الأزمة حسب هذا الطرح تفرضها بالأساس بنية مجتمعية متمثلة في العلاقات الإجتماعية المحلية.[3]

2 – الرؤية والطرح الذي يرى "ضرورة العودة للروابط الإجتماعية التقليدية والعمل على تفعيلها والاستثمار فيها لأنها ضمان اجتماعي لدعم القيم والاعراف كالباحث مصطفى السيد الذي يرى

[1] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المرجع السابق، ص 198.

[2]Claudine Chaulet, La terre et les frères et l’argent stratégique familiale et production agricole en Algérie depuis 1962 p203.

[3]LhouariAddi, les mitations de la société Algérienne famille et lieus pouril dans l’Algérie contemporaine 1999, p 190.

ضرورة الاستثمار في عصبية إبن خلدون ووضعها في محل الاستراتيجيات العصرية.وهذا ما يهدف اليه بحث"[1] (pnr) "دراسة في إعادة تشكيل الروابط الإجتماعية ".

3 – الطرح الذي يرى أن الروابط الإجتماعية تعرف حركية وديناميةبفعل تدخل أساليب حديثة في تنظيم الحياة الإجتماعية (كرؤية توافقية بين التقليدي والحديث).

لقد قمنا باستخدام هذا التصنيف لنموضع شكل الرابط الإجتماعي السائد في مجتمع دراستنا وهو الرابط القرابي القبلي المعتمد على العلاقات التقليدية، ومحاولة مسايرة البنى المساهمة فيه.

4–الإنتاجات الثقافية للعلاقة القرابية الزواجية:

4–1 الزواج والسلطة الأبوية وإعادة انتاج الهيمنة الذكورية:

إن المجتمع الأبوي هو مرادف للمجتمع التقليدي، لأن الأبوية هي الخاصية الأساسية لهذا المجتمع، يشير النظام الأبوي بخاصة إلى طبيعة توزيع السلطة داخل الأسرة "والأساس في هذا النظام هو هيمنة الرجل على المرأة، وهيمنة الكبار على الصغار، مما يعني توزيعها هرميا للسلطة على محوري الجنس والسن ويعمد هذا النظام على بناء قرابي إذ ان هذا النظام يرتبط جذريا بالعائلة الممتدة أبويا"[2]ففي هذا الصدد نجد بأن المبحوثين خاضعون للسلطة الأبوية وخاصة الإناث، ويرى حليم بركات حول التواصل داخل الأسرة العربية ذات السلطة الأبوية الطبقية "يتم التواصل داخلها وفق شكلين فالأول من فوق إلى الأسفل ويأخذ طابع الأوامر والنواهي والمنع والتخويف والتجريم والحرمان، أما من تحت إلى فوق فيأخذ طابع الترجي والتجاوب والاستجابة والخوف والمشاكل والتكتم"[3]

[1] – التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، المرجع السابق، ص 55.

[2]– ثريا التركي وهدى الزريق، تغير القيم في العائلة العربية، سلسلة الدراسات عن المرأة العربية في التنمية، رقم 21، عمان، الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية في غرب آسيا، 1995، ص 03.

[3] – حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 190.

فإن التواصل داخل هذه البنية الإجتماعية الخاضعة للسلطة الأبوية يغلب عليه طابع العنف الرمزي الذي يمارسه مالكو الرأسمال الرمزي داخل الأسرة بحيث يسيطر بها الكبار على الصغار والذكور على الإناث، فالحديث عن الأسرة الممتدة ليس كبناء وإنما كاستمرارية خضوع فاتخاذ الإبن السكن المستقل وإنشاء أسرة نووية ليس استقلالا تاما وإنما استقلال سكن وخضوع تام للسلطة الأب والأسرة الممتدة، هذا عن الذكر أما فيما يخص الأنثى فهو الخضوع التام للسلطة التي تفرضها الأسرة على الأنثى، ففي إحدى الحالات الأنثى مستقلة عن السلطة المادية لنفسها تملك مكانة داخل مجتمعها "محامية مثلا "، لم تستطع التفرد برأيها الخاص حول مصيرها، فخياراتها الزواجية تتم وفق ما تفرض العائلة والأب خاصة في اختيار شريكها المستقبلي فهي وحسب تصريحها لاتزال خاضعة للسلطة الأبوية وتتلقى الأوامر والنواهي من العائلة...لأن ابرز ما تقوم به العائلة الأبوية على إنشاء الأنثى عليه فهو الخضوع لجنس الذكر، والعفة والشرف.

عند بلوغ الأنثى سن الزواج والخروج إلى العمل كاستراتيجية لبناء اقتصادي خاص يخضع بالدرجة الأولى إلى الإباء "تحاط الفتاة بالجنس الأخر، يحدد لها الموانع القوية، وتفرض عليها الرقابة، وإذا سمح لها بالاختلاط يكون فيما يرضى به الكبار..."[1] بحيث تعتبر هذه السلطة قوة نظامية مرتبطة بنسق المكانة الإجتماعية وموافق عليها من جميع أعضاء الجماعة، وتعتبر هذه السلطة موجهة لسلوك الأفراد، فالأبوية أو السلطة الأبوية كما يشير إليها هشام شرابي فهي محصورة داخل الأسرة، حيث تصرح المبحوثة: 30 س "*أنا نسكن مع الوالدين وهوما الصح وأنا malgré محامية والديا رايهم هوما الأول والأخير، وأنا إذا جبت راجل لازم يكون شريف ويرضاوه أهلي.*

4-2 الزواج، العصبية والعصبية المضادة:

من خلال مجتمع الدراسة نجد بأن الفئوية الإجتماعية التي تخلق التمايز والتباين المستتر داخل البلدية، تؤطر من خلال العصبية العروشية للعرش المهيمن، في الوقت عينه تظهر فئة المهيمن عليهم

[1]- عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، المرجع السابق، ص 144.

للمناداة بهذا الانتماء العروشي القبلي، ليس كانتماء اعتباطي بل السبب الرئيسي حسب ما توصلنا إليه هو متغير الزواج ليس كمتغير يقف في وجه التغيير وإنما كمتغير لترسيخ التمايز وهذا يخلق عصبية المهيمن وعصبية المهيمن عليه لان مناداة العصبية المضادة يرسخ حتمية وجود الصراع الفئوي بين العصبيات المشكلة لكلية الكيان الإجتماعي ويكون حول سعي الفئة الأولى إلى الحفاظ على مكسبها الرمزي أما الفئة الثانية تسعى إلى صنع مكانة لها بموازاة الفئة الأولى، وهذا سعي صريح إلى تحييد العصبية المقابلة عن السلطة، وهذا الصراع يغذى عن طريق قرينة الزواج وقرينته تستند إلى معطى "الشرف" والذي يمثل الرأسمال الرمزي لهذا العرش ومن خلاله يحدث إنتاج هيمنة رمزية.

من خلال حديثنا الأخير نلاحظ أن الزواج يخلق عصبية تعيد إنتاج نفسها من خلال إعادة إحياء الحديث عن (مقاربة الزواج والشرف).

تموضعنا يحيلنا إلى حديث "بيار بورديو " عن الشرف القبائلي و"الذي هو بمثابة رأسمال رمزي والذي يكسب رأسمال مادي "[1] وهو الهيمنة داخل البلدية والتحكم في زمام أمورها من خلال متغير الانطواء على الذات وتعزيز القوة العصبية، يتوجب قبل كل شيء العودة إلى أحاديث تترامى بين جعل الزواج منفتحا لكن الذهنية المحلية تمنعه بحكم أن المجتمع أقرب إلى مجتمع تقليدي منه إلى حداثي لأنه يقع ضمن رقعة جغرافية متعارف على عاداتها وتقاليدها ومشكل لنوع من الرفض لأخر أو **"البراني"** أي أنها منذ عقود لم تشهد نوعا من النزوح إليها إلا في سنوات التسعينات ففيها شهدت نوعا من الاستقطاب من بعض العروش الدخيلة على المنظومة المألوفة من البلديات المجاورة، لكن بالرغم من هذا الاندماج لكن يبقى سطحيا ربما على مستوى المجال الإداري لإقامة فقط لكن الاعتراف بالغريب يبقى شبه مستحيل وعليه الخضوع للمنظومة المتعارف عليها أو يعاني الاغتراب الكلي، ويبقى طابع هذا المحلي منغلقا على ذاته فالوافدون يقرون بالقانون العرفي الموجود داخل هذه البلدية منذ الوهلة الأولى لدخولهم وأي إخلال بهذا المعهود يحيل الوافد إلى إعادة تذكيرهم بأنهم

[1] – يتيم عبد الرحمان عبد الله، بيير بورديو انثروبولوجيا، المرجع السابق ص53.

مغتربون وليسوا من هذه اللحمة الإجتماعية.ويرى حسن رشيق "بأنه يقصى من الحياة السياسية الجماعية كل من يعتبر غريبا عنها"[1].

3-4 ممارسات انثروبولوجية مستمرة في العملية الزواجية: "طابع الربح وطابع الخسارة ":

يخضع الزواج لجملة من العادات والتقاليد والأعراف التي تعبر عن ممارسات تقليدية داخل عرش الدراسة، فهي شكل من أشكال التصرف الإرادي الخاضع للضمير الجمعي المؤطر لهذه الجماعة القبلية، إذ أن هذا النوع من الزواج الاندوغامي يتميز بضوابط عرفية تحكم هذا الزواج كأن يتزوج الفرد من إبنة العم أو العرش أو القريبة بالنسب، فيصاغ له نوع من التيسير في العملية الزواجية وهذا التيسير عبارة عن محفز مادي، ينمي هذا الشكل، حيث *يصرح المبحوث رقم 19 ذ، 46 س*: "أنه عندما يتزوج بنت العرش فو يخضع أليا أهل الزوجة أو الشريكة للعرف الذي يحدد تزويجه بها بمبلغ متعارف عليه بين إبناء العرش فيقول: "*حنا نتزوجو بناتنا بمهر 250 دج* " فهذا العرف يخضع إبن العرش للزواج بإبنته لتفادي الماديات الناجمة عن الزواج خارج العرش.

في هذا المجتمع تسيطر العادات والتقاليد وتظهر التراتبية الإجتماعية في مناسبات معينة "والزواج بالأخص فالزواج هو استحضار لمخيال تقليدي قبلي يقسم فآت هذا المجتمع إلى تراتبيات تشكل وحدات عروشية متمايزة."[2]

يصرح أحد المبحوثين رقم: 10، ذ 55 س: *"حنا قليل وين نتزوجو برى من عرشنا ومذابينا يكون بناتنا"* يحيلنا هذا إلى أن العرف يصبح قوة ضابطة لدفع مشكل الطلاق فمن خلال معايشتنا للميدان نجد أن نسبة الطلاق بين من يتزوجون من عرشهم ضئيلة جدا حتى ولو أصبحت الحياة شبه مستحيلة بين الزوجين، فالطلاق بين أفراد العرش يمثل العار والمرأة يجب أن تصان، ففكرة انعدام الطلاق تؤشر إلى التماهي بين العروش والتي تخلق بدورها نوعا من التمايز، فالزواج هنا لا يعبر

[1]- رشيق حسن، الهوية الخشنة والهوية الناعمة، المرجع السابق، ص118.

[2]- أكرم حجازي، البنيوية التركيبية (فلسفة بيير بورديو)، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 20، أفريل 2005، سا 10: 00 يوم 2014/10/18 www.Uluminsania.net

بالضرورة عن زواج فردين أو أسرتين بل هو تدعيم للحمة الإجتماعية القرابية القبلية، إن ما يميز الزواج في هذا العرش هو انه لا يتم بصورة خفية ابتداء من مرحلة الخطبة داخل هذه الجماعة يتم فيها استدعاء أعيان العرش ليسهموا برسم هذه العلاقة المدعمة لبقائهم واستقرارهم التراتبي الإجتماعي فأثناء الخطبة، الكلمة الأولى والأخيرة حول إقامة هذا الزواج ترجع إلى أهل العروسة ويتم مباركة هذا الرابط من طرف الأعيان.

في بعض الحالات تكون الفتاة غير راضية عن الزواج بقريبها أو إبن عرشها فيتوجه أبو الخاطب أو العريس إلى وجهاء العرش والذين من صفاتهم "الجاه والكلمة المسموعة ليجتمعوا في بيت الفتاة الرافضة لهذا الزواج ويقومون بطقس يسمى "**طابع الخسارة** "أو "**طابع الربح**" فالأول يكون بالتصفيق مع إنزال اليدين في حالة الرفض، أما الثاني فيكون برفع اليدين نحو السماء والتصفيق وهذا الإيحاء يدل في هذا المجتمع على حسن العاقبة أو سوئها.

يعتبر العرش "والذي يعرفه علماء الإجتماع والانثروبولوجيا مجموعة من الأفراد تنحدر من جد واحد ولها جد مشترك والإنتماء إليه يكون إما عن طريق النسب الأبوي أو النسب الأمي"[1]، كحقل دلالي يعطي صياغات متعددة لمجموع من العلاقات المحددة بحيث أنه لا بد من فهم الواقع الإجتماعي للفاعلين حتى يمكن فهم البنية أو الكلية الإجتماعية، من حيث العلاقات الإجتماعية المبنية على العرف "والعرف هو تقليد يرتكز على الروتين والواقع أن كل تقليد يميل إلى تميز بعض التصرفات التي يشرعها ماض"[2].والشرف والمكونة من العادات والتقاليد. حيث يعرف معجم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا العادات والتقاليد على النحو التالي" العادات والتقاليد الشعبية ظاهرة تاريخية ومعاصرة، وهي من حقائق الوجود الإجتماعي، وهي عبارة عن الممارسات والسلوكات التي

[1] – دينكن ميتشل، معجم علم الإجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، ط 2، دار الطليعة، بيروت، مارس 1989، ص 46.

[2] – شوفاليه ستيفان، معجم بورديو، المرجع السابق، ص 51.

ألف الناس على القيام بها وتكرر الفعل بها حتى أصبحت مألوفة" [1]. إذ إن هذه الكتلة من المفاهيم كالعرف والشرف والعادات والتقاليد إذا كانت فعليا ذات وجود بهذا الواقع الإجتماعي فهي أساسا تعطي نوعا من الفهم للعلاقات وبالتالي العلاقات تفسر الواقع الإجتماعي، وتصبح هذه الممارسات عبارة عن فعل اجتماعي مرتبط بالجماعة، متوارثة ومرتكزة إلى تراث يدعمها، لها علاقة بظروف المجتمع الذي تمارس فيه. وبالاستناد إلى المنهج التفكيكي والذي بدوره يتقاطع مع **بيار بورديو**، فمن خلال استخدامه وجدنا أن لا بد من تفكيك البنية الإجتماعية التي تحمل مجمل العلاقات التي تدور داخل الحقل الواحد (العرش) بحيث يتمخض هذا التفكيك من عدة مفاهيم تخضعه للعرف ومن بينها الزواج للتدليل على عنصر الممارسة الإجتماعية.

فبرجوعنا إلى مجتمع دراستنا نجد أن نمط الزواج يدل على مبادلات علائقية تخضع لما هو تقليدي بالدرجة الأولى، فنمط الزواج بهذا المجتمع (إندوغامي) حيث يحبذ زواج الفرد داخل المجموعة الواحدة لكن يخلق نوعا من الاستثناءات الأخرى الخاضعة إلى العرف المستقى من السيرورة السوسيوتارخية الخاصة بهذا المجتمع المحلي. فخلال ممارساتنا البحثية لميدان الدراسة وجدنا بأن الحقل لا يحتوي على علاقات فردية ذات طابع فردي خاضع لقدرة الذات وإنما إلى علاقات موضوعية مستقلة عن الفرد في حد ذاته خاضعة لسلطة الجماعة حيث يصرح أحد المبحوثين رقم: 01، ذ 26 س *"لو زوجنا بناتنا خارج العرش جدودنا ولا الكبار مرايحينش يرضاو علينا..."*.

من خلال التصريح الأخير نجد بأن الحقل (العرش) خاضع لتراتبية اجتماعية ونظام للمواقع يحتلها فاعلون وخصوصية المجتمع تفرض وجود سلطة يكسبها رأس مال رمزي نسبة إلى المكانة يحتلها كبار السن وحتى يبقى الحقل مع حالة يجب حدوث نوع من التجاذبات بين هذه التراتبية ففي الحقل الواحد توزع المراتب الإجتماعية الرمزية، فالشيوخ أولا والشباب ثانيا والخضوع التام يكون لحساب النور على النار.

---

[1]- بيار بونت وإيزال ميشال، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر: مصباح الحمد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، لبنان، ط1،2006، ص 386.

من خلال هذه العلاقات الخاضعة إلى ميزان القوة بين المهيمن ومالك السلطة داخل العرش والمتكفل بزمام تسيير العلاقات داخل العرش نجد بأن الهيمنة تسير وفق كفة واحدة وهم الأعيان لأن في عملية إعادة إنتاج البنية أو النسق القرابي والزواجي، فهو خاضع للأعيان لأن أي عملية تزويج داخل أو خارج العرش تكون خاضعة لسلطة الأعيان الذين من خلالهم يأخذ الإذن وخاصة إذا كان هناك المشكوك في أمرهم حول نسبه إذا خارج الحقل الكلي وهي البلدية يقول أحد المبحوثين رقم: 02، ذ 32 س *"كي نبغوا نتزوجوا برى من عندنا نسقسوا شيوخ والكبار لأنهم يعرفوا لي شرفة ولى لا حتى برى من الولاية."*

من خلال الحديث نجد شبكات علائقية تفوق حيز الحقل لتنتقل إلى علاقات أشمل تمس حقولا أخرى وهو حقل العلاقات الرمزية، وهذا الأخير خاضع للتراث المروي بحيث مكانة الكبار ورواياتهم تلعب الدور الأهم في صنع هذه العلاقات، ففي المخيال المحلي نجد أن الأعيان يرغبون في زواج بناتهم من عرش على عرش آخر خارج الولاية حتى، وهذا كله خاضع إلى السيرورة التاريخية لتكوين العرش والعلاقات سواء المادية أو الرمزية بينما يصرح أحد المبحوثين رقم: 17، 64 س *"نمد بنتي لواحد من ولاد بن يحي وما نمدهاش لواحد من ولاد سيدي صالح"*.

من المعروف أن الثقافة دينامية تتأثر قيمها ومعاييرها بتغير الظروف الإجتماعية للمجتمع إلا أن الظروف الإجتماعية الممهدة لدينامية البنية الثقافة مازالت غائبة إذ أن السلطة الرمزية المتحكمة فيها مازالت تقلص مساحة الإمكانيات الفردية والحرية الشخصية التي تكرس لمبدأ التمايز بين الجماعات، في الحقيقة أن عرش المخالدية يخلق لنفسه نوعا من التمايز الإجتماعي الذي يعطيه خاصية الانغلاق على الذات المكرسة عن طريق الزواج الداخلي.

فالهيمنة والتمايز الموجودة بعرش المخالدية مردها الثقافة التقليدية التي كان سائدة في الماضي ومازالت تقليدا معمولا به في الوسط العائلي وعادة متداولة أن يتفاعل بها الأجيال نظرا لارتباطها الجذري بالتقاليد والعادات والاعتزاز بالدم والأصل والإنتماء القبلي والعروشي، إضافة أنه يحفظ الثروة

داخل الجماعة القرابية لهذا يحرص الفرد على الزواج من قريبته لأن ذلك سيعمل على التضامن العائلي.

وباعتبار الزواج مؤسسة اجتماعية خاضعة لشروط باختلاف الأوساط الإجتماعية داخل المجتمع الواحد تبعا للأعراف والتقاليد. تلك العلاقات التجاذبية بين أفراد العرش تخلق تمايزا داخليا يتجلى داخل العائلة المشكلة للعرش بحيث تخلق صراعا بين العائلات ليس صراعا بالمفهوم الصريح ولكن صراعا حول من العائلات تكون أكثر تمايزا وأكثر تكريسا لمبدأ المحافظة على شرفها ليس شرفا كالحفاظ على العفة لكن بالحفاظ على نمط الزواج القرابي العروشي الذي يمثل لهم حسب مخيالهم هو عدم تزويج البنت إلى غير الشريف أو بالأحرى إمكانية تزويج إبنته داخل العرش ليكون نسلا صافيا لا يخضع للنقد من طرف الجماعة القرابية العروشية.

الحديث عن الصراع يكون بين كفتين أو بالأحرى ثلاثة، حيث الأولى هي صراع الفرد مع النسق الإجتماعي الذي يخضعه بدون وعي إلى قيم الجماعة الإجتماعية التي تمثل هويته أما الكفة الثانية فهي صراع الفرد الواعي التي يريد بها مساحة الحرية التي تخضعه لها العوامل الجديدة كمحاولة الانفتاح على الآخر، في هذه النقطة وبالتجديد سبب غير واضح للباحث العادي حيث الطرف الأخير يحرك الحالة الشعورية واللاشعورية كما سماها **الجابري** القبلية أو العصبية القبلية لأن الصراع هو من حركه لأن ظهور هذه النزعة أتى وفقا لظروف معيشية والزواج من بين ظروف إعادة إنتاجها في مجتمع دراستنا.

أما عن الكفة الأولى من الصراع فهي الداخلية والتي تبقي العصبية القبلية متقدة بمحرك الزواج، فالتمايز بين العائلات ومحاولة التماهي بالنسب القرابي هو في حد ذاته صراع بين من يختار الطرف الزواجي الثاني لإبنته، وقد مهد العرف بصورة واضحة لخلق السرعة للتجاوب في الزواج من نفس العرش فالقيمة المادية (المهر) هي في حد ذاتها محفز على الزواج الداخلي، فوفقا للظروف المادية

الحالية في المجتمع الجزائري وغلاء المهور وتكلفة الزواج أصبح من بين المعيقات لهذه الظروف، إذ وجب تلقائيا العودة إلى زواج الأقارب لأنه أقل تكلفة لأن يتم بموجب العرف المحلي.

لاعتبار العرش مرجع الفرد ومحميته فهذا يوجب له الخضوع كما يرى **بيار بورديو** إلى الاعتراف، بمعنى الحفاظ على مصالحه والاعتراف بقوانينه وخضوعه لها والمعرفة: أي معرفة العرش وتاريخه وما يحيط به من علاقات وصراعات وكما يرى أيضا أن من يقر بالمعرفة والاعتراف يبقى مجرد هاو غير مقبول به داخل الحقل ومن طرف أهله.

يعتبر الفاعلون في العرش –أي المنتمين إليه– القواعد العرفية التي تخضعهم إلى "إتباع نفس النسق في طريقة التزويج وإخضاعها بصورة لا واعية إلى الزواج الداخلي بمثابة قانون يعتمد عليه في الزواج حتى يكون صحيحا على مستوى جماعاتهم، وهذا اعتراف بقيم الجماعة وخضوعهم لها"[1]، وكذلك المعرفة لتلك القواعد المسيرة للسلوك يعطيهم الحق الكلي والجلي في هذا الانتماء القبلي. فسؤال الخاطب" عن نسبه" هو اعتراف صريح بالخضوع للعرف المتحكم بسلوكاتهم المتجذرة على مستوى مخيالهم.

عند ملاحظتنا من المقابلات والملاحظات الميدانية نجد أن الأسرة أو العائلة المحلية لمجتمع بحثنا أبوية منقسمة إلى فئتين، أسرة ممتدة على مستوى البنية المادية الوجودية والذهنية وأسرة نووية على مستوى البنية المادية التركيبية ولكن على مستوى الذهنية فهي خاضعة لأسرة الأم الأصلية فمثلا أثناء المناسبات أو استشارات القرارات تكون خاضعة إلى العائلة الممتدة التي يشكلها الآباء أو الجد وخصوصا في مسالة الزواج التي لا يكون فيها القرار فرديا بقدر ما تكون مسالة أسرة ثم عائلة وبعدها مسالة عرش قبل كل شيء فمعظم إجابات المبحوثين المتكررة تؤكد أن الاختيار الزواجي خاضع إلى تدخل الآباء أو الأجداد في هذا القرار وتحديده حيث يصرح أحد المبحوث رقم: 03، ذ 24 س. *"بطبيعة الحال للأهل دور في اختيار الزوجة ومشي فيها برك.."*.

[1] – مريم لمام محمدي، العادات والتقاليد الأسرية بقصر "تمرنة" ولاية غرداية بين الاستمرارية والتغير، مجلة إنسانيات، عدد 59، مارس 2013، ص35.

ففي نسبة تدخل الأهل في القرارات الزواجية نجد بان الأهل أكثر تدخلا في اختيارات الزواجية بالنسبة لأنثى أكثر من الذكر فامرأة تملك رمزية الشرف ومن خلال هذا السياق نطرح السؤال لماذا التدخل في زواج الأنثى دون الذكر ؟

للمرأة دور هام في المجتمع سواء تقليدي أو حديث وهذا حسب مجتمعنا المحلي يتلخص في دورها التنشوي لأجيال حيث أن المرأة تمتلك سلطة الرعاية الأسرية أي التنشئة الإجتماعية الناقلة لعادات وأعراف وتقاليد الجماعة فعملية التنشئة الإجتماعية فهذه العملية تعد ناقلة للقوانين العرفية والأحكام القيمية الخاصة بها، فالبيئة الثقافية التي تشمل مجمل الطبائع الإجتماعية التي ينشأ فيها الفرد هي بمثابة المحدد الأساسي لسلوكاته إذن فالمرأة هي الفاعل الأساسي في عملية التنشئة والمهيأة الأساسية للبيئة الثقافية التي يتميز بها العرش المخالدية وبذلك من خلال تسريب الأفكار والمفاهيم والقيم وطبائع العرش وخصوصياته إلى الأبناء.

5- العلاقة الزواجية وآلية إنتاج البناء الاجتماعي:

يقوم الزواج في داخل العرش على مجموعة من المتغيرات التي يقوم عليها التجانس في الاختيار وهي: الشرف، المصاهرة التاريخية، ونقصد بها نظام المصاهرة الذي مارسه الأجداد مع العروش الأخرى، فهناك عروش شريفة لا تتصاهر مع عرش المخالدية لأن الرائج من تراث مروي وأساطير تقول بأن الأجداد نهو عن المصاهرة معهم مثلا "عرش سيدي فلان هما فرايس ونساهم عرايس معمرين بدسايس..." هذا ترويج صريح على مستوى التاريخ الشفوي على حسب "بول ريكور " بأن الأجداد أو قدماء العرش نهو عن التصاهر مع هذا العرش الشريف.

كذلك يلعب سوء الطالع كخرافة أو أسطورة حيث يرى "لوفي ستروس" "أن الأسطورة تزود الإنسان بصورة كلية عن العالم الذي يعيش فيه" [1]، بحيث تلعب محليا دورا لا بأس به حول المعاملات العلائقية بين العروش بدءا بالزواج وصولا إلى المبادلات التجارية مثلا نجد الأقوال الشعبية

[1]- ليفي ستروس كلود، الأسطورة والمعنى، تر: شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، العراق، ط 1، 1986، ص 06.

كا: "بلاكم من الروابح ليغشوكم ومن الصوالح ليشفوكم"، إذا ينعكس كل هذا على العملية الاختيارية الزواجية التقليدية للزواج وللزمر الإجتماعية الدور الأكبر في الاختيار بحيث ملكية الرأسمال الرمزي هي الحسم، كلها متغيرات تؤدي إلى فتح الأفق نحو العملية الزواجية بهذا المجتمع المحلي، أنها مؤشرات تسير بالتوازي وفق العملية الزواجية وهي شروط استلزاميه في الحضور والغياب بحيث إذا توفرت تحدث عملية التفاعل العلائقية الزواجية وإذا غابت تغيب معها العملية التفاوضية للزواج ويرى محمد القصاص في هذا الصدد: "أن مجمل المتغيرات الإجتماعية ترشد أو توجه كل فرد إلى "نوع " الناس الذين يستطيع التعامل معهم في العملية الزواجية..."[1]

[1]- السعاتي سامية حسن، علم اجتماع الأسرة، الرؤية المعاصرة لأهم قضاياها، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1999 ص 56.

5-1 الخاصية الإنغلاقية للزواج داخل العرش:

لقد تمخضت الدراسة عن نموذج بنائي مغلق رغم وجود نوع من الانفتاح على الأخر وهذا ليس بالجديد على هذا العرش لأنه مستقى من السيرورة التاريخية، لهذا يلاقي القبول وبالرغم من كل هذا إلا ان خاصية السكون والثبات هي ما تفرض نفسها ضمن هذا النسق البنائي للعلاقات التبادلية الإجتماعية الزواجية مؤطرة من "القرابة " والنسب الشريف وصولا إلى البنية الإجتماعية التاريخية، حيث يقول مصطفى بوتفنوشت " إن العائلة هي إنتاج اجتماعي يعكس صورة المجتمع الذي توجد فيه وتتصور فيه ففي مجتمع سكوني تبقى البنية الإجتماعية العائلية مطابقة له "[1] فما يميز مجتمع دراستنا هو خاصية الانغلاق ليس نحو العلاقات الأخرى الاقتصادية والعلائقية وإنما نحو العلاقة الزواجية المنغلقة على ذاتها فميزتها الأساسية هي مقاومة التغير الكلي أو الجزئي لأن الأرضية الذهنية الثقافية سوف تزاول ظروفها المحيطة بها وفي هذا الجانب يرى الأنثروبولوجي "كليفورد غيرتز""حيث يشبه الثقافة بالجينات الوراثية (DNA) فثقافة المجتمع تزودنا بمسودة أو طبعة أولية يمكن بمقاييسها أن تتخذ العمليات الخارجية بالنسبة إليها شكلا محددا، فنظام القواعد في سلسلة الجينات مثل نظام القواعد في ثقافة ما"[2].

إذن فالثقافة متوارثة تؤطرها بنية اجتماعية مهما كانت فهي مزاولة لبنية المجتمع وفق سيرورة زمنية فتغيرها يكون بتغير تلك البنية ويرى "غيرتز" "أن معرفتنا لثقافة ما تزودنا بتوقعات لسلوك إبناء وحاملي هذه الثقافة " وكذلك يؤكد أنه مهما تغيرت الحضارات في المستقبل فإن الأبعاد الأساسية لشخصيتها، وبنية الطريقة التي تتفاعل بها ستتحرك دائما بمعناها الأول " بمعنى الامتداد لثقافة ما إذا توفرت الشروط الإجتماعية لحضورها سوف يعاد إنتاج نفس الثقافة الأصلية.فالبنية الإجتماعية المستمرة سواء كبناء مادي أو رواسب ثقافية كما هو الحال مع "القبلية" ذات أدوار فعالة في إعادة بناء ثقافة الفرد فهما يسيران وفق خطي التأثير والتأثر.فثقافة المجتمع تتكون من كل ما يجب على

[1] – بوتفنوشت مصطفى، العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة، رمزي أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 14

[2] – عماد عبد الغاني، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات....من الحداثة إلى العولمة، المرجع السابق، ص 86.

الفرد أن يعرفه أو يعتقده بحيث يعمل بطريقة أو سلوك وانفعالات يقبلها أعضاء مجتمعه، فانتهاج هذا النسق من السلوكات ضمن ما تقبله الجماعة في العملية الزواجية بطبيعة الحال سيفرض عليه الزواج وفق المعايير التقليدية فلو خرج عن دائرة المألوف وتخطي المعايير الموجهة للعملية الزواجية فإنه سيصطدم مع ذاته لأنه لا قيمة له خارج الجماعة والجماعة بالنسبة له هي ذاته، ولو أريد التغيير على مستوى البنية الذهنية فلا بدمن تغيير البنية الإجتماعية والتي تمثل أرضية الممارسة لأشكال ومتخيلات الفاعلين في هذا النسق، ويرى "بارسونز" في هذا الصدد "أن الثقافة هي الأساس المكون للسلوك والفعل الإجتماعي" وكنتاج لما سبق فإن هذا النسق للمعايير الزواجية المغلق يعتبر كآلية صريحة وواضحة لإعادة إنتاج نفس البناء الإجتماعي الجيلي وكضابط أساسي للعملية التغيرية للبنية الثقافية، حيث تعبر "سامية حسن السعاتي" "في مبادئه الأساسية لدراسة البنية الإجتماعية بأن أسلوب الحياة الإجتماعية للناس هو العنصر الأساسي في تحديد أشكال البنى الأخرى وأشكال الوعي "[1]، فالبنية الإجتماعية تتشكل عن طريق العلاقات الإجتماعية بين الأفراد والجماعات وهذا يظهر في نمط العلاقات الإجتماعية.

[1]- السعاتي سامية حسن، الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 2007، ص 106.

خلاصة الفصل

يعتبر شكل الزواج بمثابة مشكل نسق العلاقات التفاعلية بين افراد المجتمع المحلي بحيث ينمط لنا منهجيا شكل البنية الإجتماعية المشكلة للجماعة المدروسة فالحديث عن العلاقات يرهن بالقيم المتماشية والمحركة وفقا لطرح البناء الإجتماعي فمن خلال المجتمع المحلي، تظهر العلاقات على شكل ممارسات متجاوبة مع الاعراف والتقاليد الموجودة والمتعارف عليها ضمنه، وتسير وفق القبول العام من طرف الجماعات الأخرى المشكلة للحقل الكلي الخاضع لدراستنا، ومنه فالشكل والمعايير والمتغيرات المحددة للعلاقة الزواجية تساهم بطريقة مباشرة في إعادة تشكيل وإنتاج نفس البنية الإجتماعية التي تساهم بدورها إلى اللاتغير في البنية الثقافية التي تستطيل إلى الحقول والممارسات الأخرى.

الفصل الثالث

اشتغال النظام الجماعاتي وسريان الوحدة بمجتمع لرجام

تمهيد:

يخص هذا الفصل خلافا للعادة بجمعه لمكونين للبنية الإجتماعية بمجتمع الدراسة، ربما العلاقة بينهما هي المحركات المساهمة فيهما وهذين العنصرين متمثلين في النظام الجماعاتي الذي نعتبره كسلطة رمزية بمجتمع الدراسة محركة لجملة من مستويات السلطة الواقعية والاجتماعية، فنحن سنحاول تحليل هذا النموذج وتفكيكه لفهم طريقة اشتغاله محاولين اثبات وجوده وذلك من خلال تبيان مجموعة من العناصر البحثية، والتي ستكون وفق الاعتبارات التالية:

إعطاء مفهوما مرتبط أساسا بالخصوصية المحلية وذلك لرفع الغموض والتشابه المحلي بين مختلف الجماعات الإجتماعية الأخرى التي تحتويه، مبينين أيضا علاقته بالبنية الإجتماعية المحلية، وصولا الى شروط حضوره وإعادة انتاجه مرورا الى انتاجاته الثقافية على المستوى المحلي.

أما عن الوليمة الجماعية فسنحاول أيضا تبيان مفهومها المحلي مقسمين عناصرها الى قسمين:

الأول يبحث في القطيعة والاستمرارية التاريخية الممارساتية، أما العنصر الثاني فهو الاعتماد على العناصر الأساسية المحركة لوجود الوليمة مبرزين تأثيرها على الواقع العام لمجتمع الدراسة بالإضافة إلى ما ستتمخض عنه من انتاجات ثقافية مرتبطة بالمتغير التابع لفرضية البحث.

I- اشتغال النظام الجماعاتي بمجتمع لرجام:

قبل التطرق لموضوع النظام الجماعاتي بصورة علمية نعتقد أنه لابد من فهم الواقع البحثي الذي تجرى به دراستنا، فبالرجوع إلى وضع الحقل السوسيولوجي الذي ينتمي إليه هذا المفهوم لابد أن تكون لدينا فكرة أننا في دراسة مجتمع محلي له خصوصياته الإجتماعية والثقافية وما سيفرز أو ينظَر في دراستنا، يمكن أن يخلق بعض التحفظات لكن لا بد من فهم أننا نحاول إعطاء صورة واضحة لمجتمع دراستنا والنتائج أو الحيثيات ليست بالضرورة تتوافق مع جميع التصورات والرؤى والاختلافات المكانية، ونحن بصدد دراسة مجتمع محلي وهذا يحيلنا إلى إعطاء تعريف ربما يستوفي الفهم بصورة تموضعنا ضمن إطار الدراسة.

فالمحلي حسب "كلودين شولي": "هو المكان الذي نعيش ونتعارف فيه ومنه يعترف بنا الاخرون، وهو البداهة، القرية والبلدة والدوار ومراعيه، الحي ومبانيه وتطلق هذه التسمية في الجزائر على مكان تجذر الأصل، أصل القرابة الأبوية والمكان حيث يوجد الاهل والمقبرة والمكان "القبيلة أو العرش" والولي الصالح ويعطي خصوصية للمنطقة الجغرافية على نحو خاص"[1].

إذن من هذا المدخل سنحاول إعطاء مفهوم للنظام الجماعاتي أو نظام العلاقات التقليدية المسير بطريقة سلطوية تقليدية ليس كمفهوم سلطة تعسفية إلزامية بأدوات ردع وإنما كاختيار للامتثال ورفض الامتثال لهذا النظام، بمعنى العلاقة بين النظام الجماعاتي والممثلون له بصورة جدية.

من خلال وقائع الدراسة البحثية كان لزاما علينا الإلتزام بإطارنا المنهجي التحليلي للبحث وتموضعنا بصورة يمكن ان تعطينا قرائن لإدراك حضور هذا النموذج العلائقي.

من المعلوم أن استمرار اشتغال نفس البنية الإجتماعية تحتم وجود أفراد فاعلين يفرزون نوعا من النظام الدينامي يسيّرون العلاقات بين الأفراد والجماعات وترسم صورة المواقع والأدوار التي يمثلها

[1]- كلودين شولي "المحلي" الأصل والمصطلح، انسانيات، العدد 04، 2013، ص 89.

الأفراد داخل الجماعة، نحن نعتقد أن النظام الجمعاتي والمؤطر من طرف "كبار العرش"[1] هو من يملك مواقع تخول لهم امتلاك سلطة ولو نسبية في تسيير أنماط سلوكات الأفراد وتفاعلاتهم وإلتزاماتهم.

"فسلوك الجماعة يحدث عندما يملك كل فرد التمثلات (Représentations) التي تشتمل على سلوكات الآخرين وعلاقاتهم وتتجمع السلوكات الشخصية ويكمل بعضها بعضا فقط عندما يمثل الموقف المشترك في كل منها، وعندما تكون التمثلات متشابهة البناء تحدث هذه الشروط، عندئذ فقط يستطيع الأفراد أن يخضعوا ذواتهم إلى متطلبات السلوك المشترك، وهذه التمثلات والسلوكات هي التي تخرج حقائق الجماعة إلى الوجود وتحدث ظاهرة الثبات أو تماسك (solidité) عمليات الجماعة."[2]

من خلال هذا الأخير يمكن طرح مجموعة من الأسئلة كمداخل لتفكيك هذا النظام:

- ما علاقة النظام الجمعاتي بالبنية الإجتماعية لمجتمع دراستنا ؟ وعلى ما يتأسس ؟

- ماهي الشروط المتحكمة في حركيته وإعادة انتتاجه ؟

- ما اهم خصائصه ؟

- وماهي الانتاجات الثقافية التي يحققها ؟

في البدأ لا بد ان نستوضح اننا سنحاول الاجابة على مامضى مستندين على واقع بحثنا بغض النظر عن الوقائع البحثية في المجتمعات الأخرى.

1- مفهوم النظام الجماعاتي من خلال مجتمع "لرجام":

1-1 مفهوم الجماعة:

[1] -كبار العرش نقصد بهم أعيان العرش ووجهائه الذين يملكون سلطة رمزية وجاه داخله ويمكنهم السيطرة بها على افراد جماعتهم.

[2] - أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، دار عالم المعرفة، الكويت، أفريل 2006 ،ص03.

يمكن أن ينطلق طرحنا من خلال طرح "فرديناند تونيز " المعنون ب"الجماعة والمجتمع" (communoutée et societe) فمن خلاله نحاول تأطير مفهومنا فطرح "تونيز"يعطي تقسيما ومحاولة لفهم التصنيفات الإجتماعية، بين الجماعة والمجتمع، فالجماعة تحمل كل ما هو تقليدي خاضع لقيم تقليدية، اما المجتمع قائم على عقد عقلاني خاضع لشروط تعاقدية مؤطرة بإدارة رسمية عكس الجمعاتي الذي تؤطره الأسس المبنية على عناصر ثلاثة وهي الإقليم، الذاكرة الجماعية المشتركة، نظام المصاهرة."[1]

لإعتبار العرش عبارة عن جماعة من الناس تعيش حياة مشتركة وفق قواعد مشتركة، ومبادئ سلوك مشتركة، وتقوم على تقليد مشترك وتخضع لبنية حكم أو حكومة مقبولة من الجميع ووفق هذا التعريف نقول مثلا: جماعة قبلية.

أ) "تسكن مثل هذه الجماعة في العادة مكانا أو أرضا تعتبر بمثابة بلد هذه الجماعة.

ب) الوعي بالانتماء إلى الجماعة، وخاصة في لحظة الازمات أو التهديد الخارجي."[2]

وعليه تستوفي شروط أو العناصر الخاضعة لعقد جمعاتي تقليدي مؤسس من طرف مجموعة من الأفراد يقومون بتأطيره حسب عرف الجماعة، ففي هذا النظام يبرز الفاعلون الاساسيون، المالكون لنوع من السلطة وهم "شيوخ العرش "بالمعنى الاجمالي يمكن ملاحظة شكلين من أشكال التنظيم الإجتماعي فالأول خاضع لقوانين الدولة وحضورها بمؤسساتها، والآخر خاضع لمنطق "شيوخ العرش" فهذه الثنائية السلطوية أو التنظيمية تعطي طابع الأخذ والرد بين السلطة المركزية وهذا النظام الخاضع لسلطة الجماعة (المحلي) وهم "الأعيان"، فحضور هذا الأخير حضور ضرفي مرتبط بظروف زمنية معينة، وحالات إلزامية من بينها (الإنتخابات، الوعدة، تقسيم الاراضي وإعادة رسم خارطة الملكية، الزواج وغيرها من إجراءات الصلح، وتفعيل التضامن والتعاون بين المجموعة الواحدة، حيث يصرح

[1] – جون سكوت، تر: محمود محمد حلمي مراجعة جبور سمعان، خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، المنظرون المعاصرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01 بيروت 2009 ص 98

[2]– ف، جرايت، مبادئ علم الاجتماع تر: محمد شيتان مكتبة مدبولي، دار الحداثة القاهرة، ط 01، 1997، ص 11.

المبحوثَين رقم: 9 و17 "*الكبار هاذو نروحولهم وقت نحتاجوهم كيما المدابزة ولرض، وخطرات نعرضوهم للخطبة وهوما اللي يهدروا*"

في الصفحات القادمة سنحاول استثمار القدر الممكن من المعطيات الميدانية لتوضيح صورة تواجد هذا النموذج السلطوي على مستوى حقل الدراسة.

2 – معايير اكتساب شخصية كبار العرش:

كبار العرش هم مجموعة من الأفراد المنتمون إلى حقل العرش وينتجون سلطة عرفية تخول لهم إبداء رأيهم في مسائل جماعتهم القبلية ومحاولة توجيه النسق الإجتماعي لما يخدم الجميع مستندين على العرف والتقليد على حسب "ماكس فيبر"، الذي يرى بأن "التقليد والعرف يخضع إلى الجماعة والواحدة، وهي عبارة عن طريقة متوارثة للممارسة القائمة بين الجماعات وداخل جماعتها في حد ذاتها وفي نفس الوقت محافظين عليه"[1]، فضلا عن الاستعانة بهم للمعالجة الاجتماعية المفعلة عن طريق نوع السلطة التي يملكونها، حيث يصرح المبحوث رقم: 10 "*هاذو ناس عندهم قيمتهم من بكري ويعرفولها*" ولإعتبار "كبار العرش" عبارة عن فاعلين محليين في إطاره المحلي، ويرى "الزهير بن جنات" أنه أصبح هؤلاء الفاعلين يحملون الرهانات الحقيقية التي يحملها هذا المحلي، ومسائلة جدواه وقدرته الحقيقية على الفعل والحركة داخل فضائه المحلي المخصوص وخاصة قدرته على تحقيق إنتاجات داخله[2]، وذلك عن طريق ما هو ممنوح لهم سواء عن طريق الموروث أو المكتسب فالأمر الأهم هو الدور الفعال لهؤلاء الفاعلين داخل نسقهم الإجتماعي وكيفية تجاوزاتهم الحقلية وكيف يخول لهم ذلك، ربما هو أمر غير مدرك للداخل الجديد على المجتمع لكن مع المعايشة سيصبح عبارة عن اكتساب معرفي جديد لكن المعايش يجد بأنه لهؤلاء الفاعلين أدوارا ممثلة عمليا ووظيفيا.

[1] – ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع تر: صلاح هلال مراجعة محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص 69.

[2] – زهير بن جنات، إستراتجيات الفاعل التنموي بين متطلبات المحل وإكراهات المعولم، إنسانيات عدد 28 افريل، جوان منشورات كراسك2005، ص 40.

تشير ملاحظاتنا لمجتمع الدراسة أن كلمة «كبير العرش» ليست متعلقة بالسن بصورة تامة فتلك المقصود بها «لكبير» هو المكانة بغض النظر عن سنه لكن معظم كبار عرش مجتمع الدراسة يفوقون 40سنة.

هناك عدة اعتبارات يتم على أساسها اختيار الشخص ليكون «كبير العرش» فكبار العرش هم مجموعة يلاحظ اجتماعها الكلي أثناء الوعدة ويقدرون حوالي "23" فردا تميزهم خصوصيات اجتماعية عن غيرهم. يصرح المبحوث رقم: 05 " *الكبار نتوعنا يكونوا كثر من عشرين واحد يتلايموا في الطعم بزاف*" .

من المعروف أن الحقل في حد ذاته لا يوحي بالتناسق العملي، ففي العرش في حد ذاته توجد التراتبيات الاجتماعية المختلفة التي تعطي اللاتناسق، فمن يملك مجموع المعايير الإجتماعية التصنيفية للكل الإجتماعي التي تفرض نوعا من الهيمنة والإلزام الرمزي لتتحول إلى سلطة بصورة مدركة أو غير مدركة للمهيمن عليه، هو من يخول له أن يكون كبير العرش. وهنا تكمن مفارقة الحضور والخضوع لمنطق العقد الإجتماعي (contrat social) والعقد الجماعاتي (contrat communautaire) [1].

وفي هذه النقطة بالذات سنحاول توضيح أهم المعايير.

[1] – جيلالي مستاري وفؤاد نوار، رهانات الديني والسياسي في مدينة غرداية المرجع السابق، ص 159.

2-1 السلطة الدينية: امتلاك السلطة الدينية

قبل كل شيء قمنا بإعداد جدول يمثل علاقة شيوخ العرش بالسلطة الدينية، وقمنا باختيار مؤشر حفظ القرآن والدراسة في زاوية كمؤشر ليدل على قوة ارتباط الدين بالسلطة المؤثرة على الجماعة، وكذلك لنفهم التمايز بين الفرق المشكلة للعرش الواحد فقد صنفنا من خلال هذا الجدول كل «كبير العرش» حسب انتمائه إلى الفرق الثلاثة المشكلة للعرش. وعدد كبار العرش من كل فرقة[1] وذلك بالاستناد إلى النزول الميداني المتكرر إلى الحقل الدراسة.

– جدول حفظ القرآن ومزاولة الدراسة بالزاوية.

عدد الأعيان / الفرقة	عدد الأعيان	عدد حفظة القرآن	عدد مزاولي الدراسة بالزاوية
العبايس	12	9	7
الماير	6	3	2
الشراشمة	5	3	1
المجموع	23	15	10

المصدر: الدراسة الميدانية.

– جدول النسب المئوية لعدد أعيان كل فرقة وحفظ القرآن ومزاولي الدراسة بالزاوية:

عدد الأعيان / الفرقة	عدد الأعيان	عدد حفظة القرآن	عدد مزاولي الدراسة بالزاوية
العبائس	21، 73%	%60	%70
الماير	17، 52%	%20	%20
الشراشمة	26، 08%	%20	%10
المجموع	%100	%100	%100

المصدر: الدراسة الميدانية.

[1] – لمعرفة الفرق المشكلة لعرش المخالدية أنظر الملحق رقم: 01.

فبحساب النسب نجد أن نسبة، 65,47% من الأعيان حفظة القرآن ونسبة 43,47 % من الأعيان زاولوا سابقا دراستهم بالزاوية لا يهم الزاوية ولكن المهم المكانة الإجتماعية التي يحتلونها من خلال امتلاكهم لهذا الرأسمال المتمثل في الديني ليضعوا على سلطتهم الرمزية الشرعية التي تخول لهم ترأس النظام الجماعاتي والقدرة على التحكم به، والمهم ليس توجيه التحكم بقدر ما يهمنا قدرتهم على إثبات الحضور والتواجد ووضع صيغ تقليدية لإضفاء الشرعية على قراراتهم مهما كانت يصرح المبحوث رقم: 07 "*ناس نتوع دين ويعرفوا ربي*"، إذن فمنابع الشرعية تنقسم إلى نوعين، "منابع ذات طابع ثقافي من بينها الإسلام الذي يعتبر كمنبع ثقافي سياسي لإضفاء الشرعية سواء في الحقل الجماعاتي أو المجتمعي (l'Islam comme ressource de légitime) [1]".

من خلال تحليل الجداول نجد بأن السلطة الدينية تأخذ عن طريق الرمزية الإسلامية المؤشر إليها بمؤشرين مستقيان من خلال الدراسة الميدانية، إنه حضور واضح للرمزي حيث يرى "**بورديو**" في هذا الصدد أنه "لا تعني السلطة الرمزية شكلا خاصا للسيطرة، بل انها تعني القوة التي تملكها كل سيطرة (ثقافية سياسية اقتصادية أو غيرها...) حتى تصير قادرة على أن يتم الاعتراف بها "[2]، سيطرة ما هو رمزي مفروض عن طريق النسق المتبع في تشكيل البنية الذهنية لأبناء العرش.

2-2 الانتماء إلى العائلات الأم المشكلة للفرقة:

من خلال ممارستنا البحثية توصلنا أن معظم ألقاب العائلات المشكلة لكنيات أعيان وكبار العرش من العائلات الام المشكلة لكل فرقة مع العلم أن تصنيفات ألقاب العائلات هي عبارة عن مجموع من العائلات الأم التي تمخضت عنها ألقاب ثانوية، بمعنى أنه مع مرور الزمن تحولت بعض الالقاب من ألقاب أم إلى ألقاب أخرى ولكن تتبع سيرورة الشجرة الجيانولوجية لكل عائلة بطريقة عكسية تعيدها إلى العائلة الأم وأصل اللقب، وكتوضيح على ذلك تصورنا بنية العرش وتداخل الفرق

[1] – محمد قدوسي، النظام السياسي من خلال معطى الشرعية: استمرارية التطور أم تقطعات؟. انسانيات عدد 1415- ماي ديسمبر 2001 ص42.

[2] – شوفالييه ستيفان، معجم بورديو، المرجع السابق، ص 178.

لتشكيل الكل وبنية العرش وتداخل الفرق لتشكيل الكل وبنية العروشية عن طريق الكنيات فالعائلات الام لها تاريخ حافل وذات سمعة وصيت ومعروفة لدى المنتمين إلى البلدية بينما الثانوية فالعكس، هذا لا يعني انقاصا من مكانتا وإنما للتوضيح فقط.

شكل يمثل: دائرة قرابية لعرش المخالدية

المصدر : من إعداد الطالب إعتمادا على أقوال الأعيان المخبرين.

يعد مركز عين العرش بمثابة زعامة الفرقة أو العرش، فهو في الأغلب يكون دون تفضيل عين على عين أو فرقة حيث يصرح أحد المبحوثين رقم: 05، ذ 42 س "*في العموم كبار العرش كاين قاع من كل فرقة ماناش مفضلين واحد على واحد ولا فرقة على فرقة حنا قاع أولاد سيدي عبد الرحمان...* "حقيقتا لا يوجد فرق بين إبناء العرش أو الفرق لكن لا يمكن لأي كان أن يكون عينا فكما أسلفنا الذكر حول الحديث عن العائلات الأم فهي بمثابة حاملة النسب العريق للقبيلة، فهي الأقرب إلى أن تكون مخولة لزعامة الفرقة، في هذا الصدد يصرح المبحوث رقم: 15:" *هذو ناس كبار ويعرفو الأمور كيفاش تمشي ويكونو مخالدية pure*"، في هذا الصدد يشير إبن خلدون في قوله "أعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لانتساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العادي والنعرة في النسب الخاص أشد والرياسة إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون واحد منهم ولا تكون في الكل " فقد تنحصر الزعامة في المجموعات التي تحمل الرصيد الاكثر من حيث قوة العدد والعدة وعراقة النسب والجاه[1]

2-3 المكانة الإجتماعية، الوظيفة كمؤشر عليها:

تلعب الوظيفة الراقية مرجعا أساسيا ليكون ابن القبيلة عينا بغض النظر عن مكانته الإجتماعية داخل القبيلة بالانتماء إلى النسب الصافي[2] أو ملكية العامل الديني ففي السنوات الأخيرة يلحظ نوع من الدينامية التي تعطي التوازي بين الديني والمادي الذي يمد بالسلطة الأكثر فعالية المخولة ليكون الفرد "عينا " أو أحد أعضاء النظام الجماعاتي، يصرح المبحوث رقم: 13:" *نصهم قاع صحاب رزق والكبار فيهم لي قارين القرآن*" .

بتقصينا للميدان قمنا بتصنيف الأعيان حسب وظائفهم وتأطيرها بجدول لمحاولة إثبات وجود علاقة بين الوظيفة الإجتماعية وإمكانية امتلاك ما يخولك لأن تكون عينا، وقد قمنا باختيار 12 عينا للتدليل على ذلك فالبقية عبارة عن شيوخ أما 12 عينا عبارة عن جيل جديد من الأعيان سلمت لهم

[1] – محمد نجيب بوطالب سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 118.

[2] – النسب الصافي: هو أن يكون الأب والأم من نفس العرش أو القبيلة.

مهمة تولي أمور العرش، يصرح المبحوث رقم: 04:" *بكري كنا نقصدو صحاب الدين ودروك لصحاب الشكارة*" .

الجدول التالي يوضح وضيفة كل عين من الذين اخترناهم وترقيمه وسنه:

رقم العين	الوظيفة (المهنة)	السن
01	عضو برلماني	54
02	استاذ جامعي	40
03	مدير ثانوية	56
04	معلم قرآن	24
05	رئيس البلدية	53
06	نائب رئيس البلدية	57
07	إمام مسجد	47
08	معلم قرآن	62
09	مفتش شرطة	47
10	أحد كبار المقاولين بالولاية	52
11	الكاتب العام بالبلدية	54
12	صاحب مقهى ورئيس جمعية الهلال الأحمر الجزائري (الفرع الولائي)	36

المصدر: الدراسة الميدانية أوت 2014

2-4 ملكية الأرض:

تلعب ملكية الأرض دورا هاما لإحداث الفرق بين العائلات وإعطاء فعالية لامتلاك رأسمال مادي يكسب رأسمال رمزي فأغلب العائلات التي تملك أسماء داخل قائمة أعيان العرش تملك في الاغلب قطع أراضي لا بأس بها فحسب تحليل بورديو فالأرض من بين المفعلات الأساسية لملكية الهيمنة وضبط المواقع داخل النسق الإجتماعي وتولي الأدوار يصرح أحد المبحوثين رقم: 07، ذ، 36 "*كبارنا كانوا والديهم من بكري عندهم لأرض ومازالت عندهم لليوم وبالرغم من انهم غير محتاجين لأرض بصح مازالوا يخدموها* " العبارة الأخيرة "*يخدموها*" تعبير صريح أن الأرض مازالت تلعب دورا رئيسيا على مستوى محددات الذهنية لهؤلاء الأفراد وانه لا يمكن التخلي عنها حتى لو اصبح في غنى عن خدمتها إلا انهم يفعلون، في الحقيقة يمكن أن يكون ذلك دليل عن حاجة ورغبة عميقة متجذرة في ذهنيتهم لا تشبع إلا بتلبيتها فمعالجة مثل هذا المخيال يحتاج إلى مقاربة تزاوج بين العلاقة بين المادي والنفسي اما على مستوى الظاهر انما هو عبارة عن ثبات العلاقة بين الفرد والأرض، لأن الأرض بمثابة مرجع الهوية للشخص في حد ذاته، فمثلا امتلاك قطعة أرض بأراضي المخالدية له تأويل متين يدل على أنك إبن أصل متجذر والشاهد على هويتك المتأصلة هو ملكية تلك الأرض، بصريح العبارة الأرض هي الرابط بين الفرد وهويته القبلية.

يمكن اعتبار تلك الشروط الأخيرة المصوغة لتكوين عين العرش، كلها تعتبر كأليات انتاج افراد من نفس النسق أو النسيج الإجتماعي الواحد مانحة له الوسائل ليفرض على المسيطر عليه الخضوع له[1].

3 – أدوار الأعيان "كبار العرش" داخل نسقهم الإجتماعي:

يتميز هذا النظام التقليدي بأدواره والحركية المنتقلة بين الديني والاجتماعي والسياسي، وذلك باحتضانه لمتطلبات الذين يدخلون تحت جناح الاعتراف به لأنها سلطة غير قصرية لا تعاقب المتمرد ولكن تجزي الخاضع، والذي يشرف عليه رجالات الدين بالدرجة الأولى، ثم المساهمون الاجتماعيون

[1]– شوفالييه ستيفان، معجم بورديو مرجع سابق ص 177.

من أفراد العامة لأعيان وغير المنتمين "فالحس المشترك بين الجماعة الواحدة يجعلهم ينطوون تحت لواء واحد"[1] وهو لواء العرش المنتمين اليه ونادرا ما يحدث صد ابن العرش في أخذ جزائه من هذا النظام، والذي لا يأخذ الصيغة القانونية التي تعتمد على الوثيقة والدمغة، فإنه لشيء مستغرب أن يكون نظام كهذا لا يأخذ الصيغة القانونية، بمعنى معترف به من طرف السلطة كجمعية أو حزب ولكن التفاعل حاضر بطريقة أو بأخرى، هنا وفي هذه اللحظة يتم المرور إلى البوابة الأخرى أو الوجه الثاني من التراخيص الممنوحة من طرف العامة لتحويل هذا النظام إلى سلطة ليس سلطة رسمية وانما سلطة عرفية تملك مكانة داخل ذهنيات إبناء العرش، فالمناسبات متعددة والحوادث متكررة لإثبات وجود هذا النموذج الذي يصادفنا خلال فترات بحثنا.

يمكن القول أن هذا النظام استطاع أن يتأقلم وسط هذه الظروف الراهنة وأن يتعايش بدون أن يحدث انتباها لوجوده واشتغاله، بمعنى أنه أعاد إنتاج نفسه من خلال استراتيجية "الجيل الجديد" "فبورديو" يرى في هذا الصدد "أن البنية تعيد انتاج نفسها ليس بشكلها القديم بل بطريقة اشتغالها الجديدة المدللة على الاستمرارية ومحافظة على نفس النسق المستتر"[2] وكما لاحظنا في جدولة وضائف "مهنة" الأعيان الثلاثة عشر أن الثقافي احتوى السياسي وجعله كصيغة شرعية تحمي تواجد هذا النظام دون المساس به، فالمكانة التي يتمتع بها السياسيون داخله مستغلة لتفعيل بقاء الثقافي، فاختيار الساسة ليكونوا ضمن قائمة الأعيان استراتيجية منتهجة من طرف الجيل السابق للحفاظ على قوة الروابط العرفية التي تأخذ القشرة السياسية، وفي آخر هذا الحديث يمكننا القول أن العلاقة الموجودة بين السياسي والثقافي علاقة تأثر وتأثير بمعنى الثقافي هو الذي يفرض سلطته على السياسي في مثل هذه الحالات.

إن عدم وجود غطاء قانوني لهذا النظام لا يعني غيابه بل بالعكس نعتقد أن هذا النظام لا يحتاج إلى هذا الغطاء ليثبت نفسه فإرادة افراد الجماعة هي من أعطته الشرعية للاشتغال والاهتمام

[1]- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 64.

[2]- بيار بورديو وجان كلود باسرون، إعادة الانتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم تر: ماهر تريمش، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 2007، ص 179.

بأمورها وتسيير شؤونها ومن خلال بحثنا حاولنا ان نكشف الادوار التي قسمت على هؤلاء الأعيان ومحاولة الحديث عن التحول الذي يشهده هذا النظام وتقسيمه إلى ادوار لرسم صورة اقرب إلى تفسير واقعي.

في خضم هذا البحث قمنا بتقسيم أعيان العرش المعروفين وللتذكير فهم لا يحتاجون لوثيقة لإثبات وجودهم بهذا النظام وانما هم معروفون بين افراد جماعتهم يتم اللجوء إليهم ضمن مناسبات معينة، لهذا قمنا بتقسيم الأعيان إلى مجموعات حسب وظائفهم وادوارهم:

لقد تمخض بحثنا عن تواجد 03 مجموعات مقسمة حسب وظائفها بمجتمع الدراسة وتم هذا التوزيع ضمن اطار الاكثر حضورا إلى الاقل حضورا.

رقم المجموعة	الدور
01 - **رجال الدين**	الحفاض على الموروث الديني "تعليم القران" والثقافي "الوعدة" للجماعة والتكفل بتعليم على مستوى الزاوية، القيام بالصلح بين ذات البين، فك النزاعات والخلافات حول الأرض، وقضايا الزواج والطلاق، وقضايا القتل، إعادة رسم خرائط ملكية الأرض، تزكية إبن العرش المترشح.
02 - **رجال السياسة**	التكفل بالمشاكل الإجتماعية لإبناء العرش "التشغيل، السكن"، الوساطة بين الأفراد والادارة. خوض غمار الإنتخابات.
03 - **بعض العامة**	التكفل بتنظيم وتسيير الطعم "الوعدة" على المستوى الميداني والمساهمة في الحملة الانتخابية اثناء فتراتها.

المصدر: الدراسة الميدانية 2015/2014

4 – الإنتاجات الثقافية للنظام الجمعاتي:

قبل البدء يمكننا القول بأن النظام الجماعاتي بصورة مباشرة انتاج للهيمنة الجماعية من خلال ما تعطيه الجماعة من تمثل لهم (représentations collectives) على مستوى الإطار العام للبلدية والإطار الخاص (العرش)، حيث يمكن تعليل ذلك من خلال ما سيأتي من تفصيل يبين مواقع الهيمنة وتوزيع الأدوار بصورة غير واضحة، فسلطة الأعيان سلطة رمزية تقليدية تسبق في بعض الأحيان السلطة الرسمية، والتوضيح من خلال التالي.

4-1 الأخذ والرد بين المركزية والنظام الجماعاتي:

من خلال ملاحظتنا للميدان ومن خلال المقابلات التي أجريناها لاحظنا وجود نوع من ازدواجية السلطة داخل مجتمع دراستنا وبصورة اوضح وجود سلطتين مكملتين بعضهما الاخر، وتختلف "مصادر اكتسابهما للشرعية"[1]، فقوة كل طرف تتحدد من خلال مواطن نفوذها اعني بسلطتين – سلطة النظام الجماعاتي –والسلطة المركزية– التي تمثلها مؤسسات الدولة لذلك اعطينا نموذجا يبين "مصادر اكتساب الشرعية"[2] لكل واحدة منها، وولييناه بنموذج يبين مناطق النفوذ داخل مجتمع الدراسة.

مصادر اكتساب الشرعية من خلال مجتمع الدراسة	
النظام الجماعاتي	**السلطة المركزية**
– السلطة الدينية التقليدية – الاسطورة الثورية "الجهاد والتاريخ الثوري" – سلطة العرف والجاه، والشرف	– السلطة التنفيذية "المؤسسات الرسمية" – السلطة التشريعية، "القوانين الوضعية والرسمية"

المصدر: الدراسة الميدانية 2015/2014

[1] – محمد قدوسي، النظام السياسي من خلال معطى الشرعية: استمرارية التطور أم تقطعات، المرجع السابق، ص 48.

[2] – ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 65.

بعد هذا النموذج الذي يمثل مصادر اكتساب الشرعية لا بد ان ننوه بأننا عند حديثنا عن وجود سلطتين لا نعني وجود عصيان وانما قد استهلينا حديثنا عن وضائف مكملة لأخرى فكلاهما بحاجة إلى الأخرى لكن على مستوى النظر الاوسع، لا يظهر جليا ولكن بعد عملية الكشف والتدقيق ومحاولة تفكيك الجزئيات يتضح ذلك وسنحاول تجزيئها وفق منضور المفكر "ماكس فيبر[1] مبينين مواقع نفوذ كل سلطة.

مواقع ومناطق النفوذ السلطوي	
النظام الجماعاتي	**السلطة المركزية**
– داخل مجال العرش (الجماعة البشرية) – القضاء داخل العرش "فض النزاعات "وخاصة مسألة الأرض – سلطة قوة التأثير على اختيارات إبناء العرش اثناء فترة الإنتخابات وبعض حالات الزواج –السلطة العرفية والرمزية في فرض نوع اختيارات الافراد	– على المستوى الكلي للبلدية – عند فشل عملية الصلح اثناء المنازعات توكل مهمة القضاء اليها – قوة الضبط المستمدة من القوة النظامية لفرض القانون المدني والوضعي. – التأطير القانوني للانتخابات.

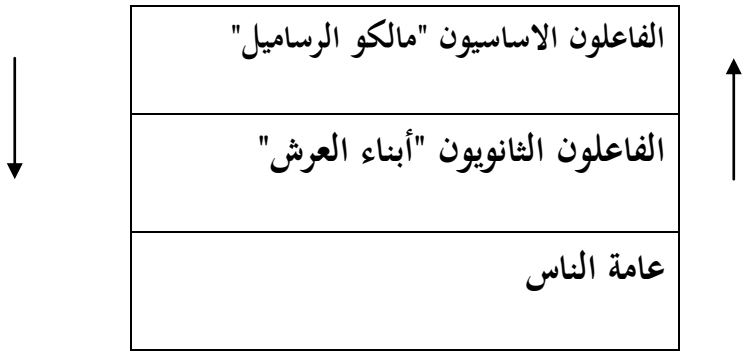
في الحقيقة تم تأسيسنا لهذا العنصر بعد معايشتنا لميدان البحث وبحكم انتمائنا لهذا المجتمع، حيث من خلالها لاحظنا وجود سلطة جزئية تقليدية داخل سلطة كلية رسمية بمعنى سلطة النظام الجماعاتي تدخل ضمن أدوات السلطة الرسمية، حيث هذه الأخيرة تلجأ إلى سلطة النظام الجماعاتي التي هي سلطة محلية تقليدية تحكم هذا المجتمع بميكانزمات ذات أبعاد ثقافية بحكم انتمائهم إليها وتفوض هذه السلطة لرسم حدود منتظمة تساهم في عملية الضبط والإبقاء على الحراك في حالة شبه ركود، بحيث يكون رسم الوساطة عاملا أساسيا لعملية التثبيط ويكون هذا في حالات النزاع والاحتجاجات، بحيث الحركية الكلية لمجتمع "لرجام " لا تكون ذات صدى واسع وحركية ملحوظة أن لم يشارك فيها أفراد عرش الدراسة، لذلك يتم استشارة الفاعلين الأساسيين المالكين للرساميل

[1] – ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 67.

الاجتماعية في محاولة ضبط الفاعلين الثانويين "عامة أبناء العرش" وهذا الأخير يساهم في ضبط العامة، تلك استراتيجية متبناة لوقف الحركات الاحتجاجية في كل فترة وتختلف درجة التجاوب معها من فترة إلى أخرى، ولكنها تبدو فعالة بحكم الاحتجاجات التي مرت بها المنطقة، نقطة تسلط الضوء على أن الوعي بالإنتماء إلى هذه المجوعة القبلية كما يعبر عنها "المنجي حامد "" أهم من الوعي بالانتماء إلى الوطن"[1].

بهذه الطريقة يصبح العرش "المهيمن على حد تعبير بورديو مالك السلطة الرمزية"[2] على البلدية رمزا يقتدى به في درجة الوعي ليسا وعيا بالمفهوم الواقعي بل أقرب إلى الوعي الغير المدرك المتحكم في البنية الذهنية الفاعلة التي تعطي الأفراد القوة الدينامية لتغيير الوضع المحلي أو تغيير موازين القوى بين العروش، إن هذه ملكية تاريخية مستمدة من الأسطورة "الثورية" بمعنى امتلاك هذا العرش تاريخا ثوريا تساهم السلطة المحلية في إحيائه كأيام 01 نوفمبر وغيرها من الايام الوطنية بحيث ينبشون في الذاكرة المحلية عن مكانة الشهداء المنتمين إلى هذا العرش فتصبح هذه الايام مستثمرة بطريقة أو بأخرى في اعلاء طرف على آخر إلى المراسيم التقليدية.

تنطلق هذه الاستراتيجية أو الفكرة من ان التفكير لا يزال مؤطر بطريقة تقليدية توقف كل ما هو شخصي وإرادي الاختيار والرضوخ، لاختيار الجماعة وبالضبط لمالكي سلطة تلك الجماعة، لذلك حاولنا رسم مخطط يمكن ان يوضح طريقة التفاعل اثناء فترة الاحتجاجات.



[1]- المنجي حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 97.

[2]- شوفالييه ستيفان، معجم بورديو، المرجع السابق، ص 189.

المخطط المرفق بطبيعة الحال ليس رسميا وانما انطلق من دراسة ميدانية فهو عبارة عن طرح مستقى من فترة معايشتنا للميدان، فيمكن ان يكون قابلا لأن يكون اقرب إلى الحقيقة أو العكس، لكنه مستمد من دراسة ميدانية.

نستشف من هذا الأخير أن من بين المعيقات الأساسية التي تخدم ما يمكن تسميته الصالح العام مرهون بالقوى الثقافية المتحكمة في درجات الوعي والتي تحاول ضبط الإنفلاتات سواء بطريقة غير مدركة كما يعبر عنها "بورديو"، أو بتفاوض مع السلطات المحلية والارجح انه بتفاوض مع الأعيان وذلك تم الكشف عليه من خلال الدراسة الميدانية الكشفية عن المحركات والميكانزمات وذلك لوجود وتموضع إبناء العرش على مستوى الاحزاب العريقة وعلى رأسها جبهة التحرير الوطني(FLN) والتجمع الوطني الديمقراطي(RND) وأكثر من ذلك وهو أنهم ممثلو المجتمع المحلي على مستوى المجلس الشعبي الوطني والولائي وبالأخص البلدي، وهذا يفرض عليهم انتهاج هذه الاستراتيجية لإحتواء الحركات الاحتجاجية.

4-2 النظام الجماعاتي محرك للمناصرة:

في خضم بحثنا توصلنا إلى نقطة حساسة جدا على المستوى المحلي، وهي تأسيس ملموس للتحالفات القبلية، وهي قدرة "النظام الجماعاتي" لعرش المخالدية على إثبات النسب الشريف لبعض القبائل وذلك لملكيته لبعض الوثائق والمخطوطات والكتب الموجودة لدى بعض الأعيان، والوثيقة العرفية تثبت نسب عرش "أولاد سيدي سليمان المبان" وهو ثاني أكبر عرش من حيث التعداد وملكية الأرض على مستوى البلدية.

حديثنا الأخير مصدره مخبر رقم: 04 أحد أعيان عرش "المخالدية" الذي رافقنا معظم فترات بحثنا، وحادثة وثيقة إثبات النسب تعود إلى سنة (1993) وهو أن عرش "أولاد المبان" لم يكن يملك الشجرة الجيانولوجية الخاصة وإنما كانوا يوصفون بأنهم أشراف فقط ولوضع كلمة الفصل كانت من طرف أعيان عرش "المخالدية" البارزين لإثبات ذلك عن طريق وثيقة ممضية من طرفهم متبوعة بقسم

أنها مأخوذة من مصدرها الأصلي، وهذا التصريح قمنا بالتقصي حوله عند أحد أعيان "أولاد المبان "وثبت ذلك.[1]

يبدو أن المعنى الخفي وراء إثبات نسب عرش "أولاد المبان "عن طريق ورقة لا يمكن الطعن فيها بطريقة وبأخرى، اقصد على المستوى المحلى للبلدية، هو انه اذا تم التشكيك في نسب "أولاد المبان" الشريف بصورة مباشرة سيتم الطعن في شرف" المخالدية" لأنه تمت المصاهرة بين العرشين بمعنى إناث "المخالدية تزوجوا من ذكور "أولاد المبان"

إذن فهذه صورة لا بد من توضيحها حتى لا يتم تدنيس ملكيتهم الرمزية (الشرف النبوي) وميكانيزم نظام مصاهرتهم.

تعتبر هذه الحادثة تفعيل للتحالف القبلي العروشي بين العرشين واضافة إلى تمتين العلاقة بينهما وترسيخ روابط عرفية تقليدية قائمة على موروث تقليدي يبسط نوعا من العلاقات التبادلية تنتظر أوقات معينة لتبرز بصورة جلية على مستوى الممارسة، أعني بها فترات الرهانات كالإنتخابات وفترات التضامنات الآلية.

قبل حادثة إثبات النسب كانت العلاقات السائدة بين العرشين جيدة وكانت هناك مبادلاة بينهم في جميع النواحي، وإنما عرش المخالدية يفوق عرش أولاد المبان في ملكية "السلطة الدينية "و"تعداد العائلات" أما ملكية الأرض فهي شبه متساوية والبحث على مستوى الذاكرة التاريخية لأعيان عرش "أولاد المبان" و"المخالدية " تشير إلى وجود علاقة بين الجدين المؤسسين للعرشين، كما يصرح بذلك المخبر رقم: 03 "*حنا من جد الجدود ملاح مع بعضانا*" والحادثة الأخيرة زادت من قوة الرابطة وأدت إلى انصهار العرشين ليس بصورة تامة، وإنما انصهار مصالح وأهداف واستحقاقات، أما عن علاقات التضامن فهي واضحة بصورة جلية، وحتى علاقات الصداقة مستمدة من رمزية صداقة الجدين يعني الوليين "سيدي عبد الرحمان" و"سيدي سليمان".

[1] – ينظر الى الملحق رقم: 04.

لقد انتقلت هذه العلاقة إلى أبعد من بعد رمزي أسطوري فهذه التراتبية التقليدية ذات البعد الأسطوري التقليدي، إنتقلت إلى ما هو حداثي وهي القائمة الإنتخابية وكما يعبر عن ذلك "ر. باستيد" (Bastide، R.) "أن الثقافات التي يحملها الأفراد تخلق عناصر متكررة رمزية صعبة الانتقال بالنظر إلى العناصر الغير رمزية فهي أكثر سهولة في انتقالها"[1]، ووفق التراتبية المكانية القديمة فتقصي القوائم الإنتخابية نجد المرشح الأول على رأس القائمة من عرش المخالدية يتبعه المرشح الثاني من عرش أولاد المبان والقائمة الملحقة تثبت ذلك، وهي القائمة الفائزة في الإنتخابات البلدية الأخيرة (FLN)*، والقائمة لا علاقة لها بالحزب الفائز فالقائمة الفائزة في الإنتخابات السابقة احتوت على نفس التراتبية العروشية، والحزب (HMS) غير الفائز في الإنتخابات الأخيرة.ومنه نجد بأن العنصر الحديث بالمعنى التقني التنظيمي تغير لكن رمزية التراتبية الرمزية بقيت ثابتة متأقلمة مع طرفها الثاني الجديد.

لقد أضحت التراتبيات والتحالفات العروشية رهانا يفرض نفسه وكذلك المحرك التقليدي المولد لهذه التصنيفات، وهو العلاقات التاريخية التقليدية حسما قويا في الرهان الإنتخابي قياسا بقوة التحالفات، حتى لو شذ ابن العرش عن مجموعته وأنشأ قائمة انتخابية خاصة به خارج إطار "التزكية" من طرف النظام الجماعاتي، فإنه بالفعل سيفشل في رهانه لأنه يفتقد القدرة على توجيه التحالفات لأنها تتم وفق موافقة الوجهاء التقليديين، لأن الحملة الإنتخابية يشارك فيها أبناء العرشين المتحالفين والأكيد الغلبة للولاء الكمي.

[1]-Bastide, Anthropologie appliquée ,Paris ,Payot ,1971. P 89.

* - ينظر إلى الملحق رقم: 05.

4-3 الحضور المناسباتي لأعيان اثناء فترة الإنتخابات:

تعتبر العملية الانتخابية من بين المحركات الأساسية للنشاط الجماعاتي وذلك لتأكيد حضورها كسلطة توجيهية للمسار الإنتخابي، بطبيعة الحال داخل حقل العرش وذلك عن طريق تكبد عملية الحملة قبل بدايتها إلى ما بعد التصويت، يصرح المبحوث رقم: 08" *الكبار هاذو هوما اللي يتهلاو في المترشح وقت الفوط ويقفوا معاه سيرتو إذا تهلا فيهم*" الترويج في العملية الإنتخابية لا يتم في شكل قاعات فقط تحتضن تلك الفعاليات، وإنما مؤسسات أخرى كالمساجد والمقاهي والشوارع في حد ذاتها في تلك اللحظات وتلك المواقف تنزل المكانة من عين العرش إلى عامي ككافة الفاعلين، بطريقة أو بأخرى يلحظ الكثير من الإلحاح على تفويض الأصدقاء من العروش الأخرى لقيادة الحملة في أماكن ومواقع تواجد عروش أخرى، بالأخص من هم يقربونهم في المكانة الاجتماعية، يصرح المبحوث رقم: 13" *خطرات يروحو لناس وحداخرين يهدروا معاهم باه يرقلوا المترشح تناعهم*" وتعليل ذلك أن الأعيان بالرغم من تدخلهم المباشر إلا انهم يحاولون الحفاظ على المنزلة الاجتماعية خارج عرشهم فهم يتخذون استراتيجية الإنغلاق على الذات، نقصد بها أنهم يبادرون بالحديث والحث على التصويت لإبن العرش مستندين إلى نماذج منظمة لعملية المحادثات أثناء هذه الفترات الحساسة التي توجب نزولهم إلى مراتب أدنى في تنظيمهم الإجتماعي.

قلنا عن فترة الإنتخابات فترة حساسة لأنها تحمل رهانين: **الرهان الأول**: هو الزامية أن يكون ابن العرش هو رئيس البلدية القادم، أما **الرهان الثاني**: هو عدم تدنيس مكانة العين صاحب السلطة الرمزية، نقصد بالتدنيس هو الحفاظ على الكلمة المسموعة وكما يعبر عنها شعبويا "*كلمتهم لازم ماطيحش*" بمعنى أن "*كلمتهم*" هي سلطتهم يجب أن تستمر أبعد من الإنتخابات لتكون ترسيخا لإستمرار السمات الاجتماعية والثقافية.

4-4 توزيع الأرض:

بعد كل هذا سننطلق من تسليط الضوء على سلطة الجماعاتي في توزيع الأراضي، في الكثير من الأحيان يحدث هناك نوع من عدم القدرة على رسم حدود ملكيات أراضي معينة لا يتم الفصل فيها حتى من طرف القضاء وذلك لعدم توفر الوثائق الرسمية التي تثبت ذلك إلا بعض الوثائق الغير الرسمية المختومة من طرف أعيان سابقين أو شيوخ مساجد أو كتاتيب وأحيانا يتصادف أن يكون هناك وثائق ترسم حدود أرض واحدة مختومة من طرف أعيان من عرشين مختلفين، بمعنى أعيان العرش الأول يملكون تلك الأرض لشخص وأعيان عرش آخر يملكونها لشخص آخر في هذه الحالة يتم اللجوء مباشرة إلى الأعيان كبار السن للفصل في القضية بدون معارضة للحكم الأخير ويتم التخلي عن الدعوى الموجودة على مستوى دور القضاء والمحاكم، وهذا يعتبر بمثابة حفاظا على التراب والملكية والتدخل خوفا على ضياعها، حيث يرى "المختار الهراس" "أن الوحدات التي تبعت خطوط الانتساب هي التي حفظت على ارتباطها بالتراب من خلال تعبئة الشبكات العائلية"[1].

4-5 في بعض حالات الزواج:

في بعض الأحيان تكون هناك زيجات مرفوضة على المستوى المحلى يتم الفصل فيها مثلا زواج الشريفة بغير الشريف تحدث حالة من النفور ويتم من خلال ذلك عزل من زوج إبنته إلى غير الشريف عن حقل العرش، وذلك بحرمانه من المشاركة في «الوعدة» ويُرفض أن يتزوج من العرش، ويصرح المبحوث رقم: 19" *كي يلموا دراهم الطعم ما يدوش من عند اللي يزوجوا بناتهم للعضايدي وما يبغوش يخلوا نتوعنا يمدولوا ولا يدو من عندو*"

كذلك حالة العلاقات الغير شرعية التي تحدث بين غير الشريف والشريفة، فهذه نقطة جد حساسة وبطبيعة الحال تتم الإجابة عنها بالجملة التالية «*في الحرام كيما بغيتو، بصح في الحلال*

[1]- الهراس مختار، تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب، المركز الوطني تنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، الرباط، المغرب، د(ط)، 1988، ص222.

عمرها ما تصرى» وكذلك «*أدخل معاها النار*» بمعنى تلك العلاقة محرمة ومآلها النار لأنها "زنة". في هذه الحالات تبرز السلطة الدينية لتوظيف ما هو ديني لتبرير ما هو عرفي بمعنى اعاقة الزواج يدخل ضمن الحقل العرفي مبرر بما هو ديني وهو جريمة الزنى المترتبة عن الرفض.

من هذا الأخير نستشف ان السلطة العينية تملك قوة في القدرة على التحكم في حركية العلاقات القرابية لكن ليس بصورة متفحمة والمساهمون في هذا الأمر هم كبار السن ورجال الدين من أعيان العرش، والملاحظ هو أن تلك السلطة تأسس لهذه الخاصية "التحكم بالعلاقات" داخل المجتمع البحثي الكلي "لرجام"، إنه بالفعل تأسيس للمحلي كشكل من أشكال القدرة على النفوذ أو عدمه واستيفاء قدرة على التفاعل الحقلي المحدود ذو الميكانزمات العرفية التي تمنح دلالات ثقافية تقليدية راسخة قادرة على الثبات وإن لم تكن بشكلها التقليدي الأصلي، لكنها وجدت طريقة للتعايش في ظل التصادم التقليدي والحداثي وموضعة نفسها، "فالأفراد الذين يؤمنون بانتمائهم القبلي والعائلي يقدمون فروض الطاعة والولاء لتنظيمهم، حيث تمثل الجبرية إحدى محددات الايديولوجية القبلية"[1].وتستغل هذه الجبرية أيضا في مسألة فض النزاعات التي تقع داخل حقل البلدية والذي يأخذ نوعا من ازدواجية الحكم أو القضاء، بحيث مسألة الأحداث لها طريقتها الخاصة في فكها ويتجرد من كل ما هو قانوني بصفة أولية، مثلا حالات القتل في حوادث السيارات تعطى طريقة تقليدية في حلها يصرح المبحوث رقم: 06" *خطرات يلايموا دراهم الدية نتاع كاش واحد قتلوا بن عمو ويصالحوا بين الأهل نتاعهم*"، مثلا إذا كان القاتل والمقتول من نفس العرش يتم" الصلح" وذلك عن طريق تنازل أهل القتيل عن رفع المسألة والمسامحة بينهما دون ترك الدية وجمع الدية من طرف المتبرعين من أبناء العرش إذا عجز القاتل عن دفعها وإعادة نسج الروابط بطريقة تغلق الخلاف، أما حالات القتل خارج العرش فهي تأخذ صيغة قانونية قبل الصيغة الجماعاتية، فيبدو أن الوجاهة التي يملكها شيوخ العرش مالكوا السلطة الدينية (الجاه) وبعدها الجبرية القبلية التي تخضع الفرد إلى الإلتزام بالجماعة القبلية هي التي تعيد رسم النسيج من جديد.

[1]– مرقومة منصور، هل يمكن الحديث عن فضاء عمومي في مجتمع محلي تسوده العصبية وروح القبلية؟، المرجع السابق، ص 99.

4-5 النظام الجمعاتي الكافل الإجتماعي:

يجدر بنا قبل الخوض في طرحنا لعنصر الكافل الإجتماعي، هو أن نذكر بأننا قسمنا الأعيان إلى ثلاثة مجموعات، والمجموعة المعنية بهذا العنصر هي المجموعة الثانية التي تحتوي رجالات السياسة والسلطة المدنية، ولخصنا وظائفها في الوساطة والمساعدة الإجتماعية على التشغيل والإسكان، بغض النظر عن الطريقة التي يتم بها ذلك، وسنحاول ربطها ربما بالعملية الإنتخابية في بعدها العقلاني البراغماتي مستندين في تعليلاتنا إلى أقوال المبحوثين التي تصب في هذا الإطار.

يتصادف أن نتلقى في بحثنا مجموعة من المؤشرات تنبأ ببروز نوع من العقلانية في اختيارات الباحثين أثناء العملية الإنتخابية، فانطلاقا من سؤالنا الموجه إلى المبحوثين لماذا تختار ابن قبيلتك؟ نسبة كبيرة من المبحوثين أوضحوا أن من بين الأسباب التي تدفعهم إلى الإنتخاب لصلح ابن قبيلتهم هو أنه يخدم مصالحهم، يقصد بمصالحهم نوعا من احتكار السلطة التي يمنحونها إلى إبن عرشهم، تحتكر بطريقة آلية أيضا الصلاحيات لصالح الجهة التي تنال الاستحقاق الإنتخابي "منتخبهم"، وبالتالي تصبح لهم الأولوية في الاستفادة من السكن والتشغيل وهذا بصورة ظاهرة كحق أي مواطن، لكن الجانب الآخر للحاصل على الاستحقاق هو أنه يملك جملة من العلاقات الواسعة والنفوذية، والتي لن تصبح حكرا عليه، بل ستستغل من طرف أبناء عرشه، فعند طلب أحد أبناء العرش المساعدة، فستساهم ثلاثة محركات رئيسية في عدم رفض المساعد وهي: المحرك القبلي (انتماءه إلى نفس القبيلة أو العرش)، المحرك المصلحي (بمعنى أنه لقضاء المصلحة بصورة آلية سوف يكسب ود الشخص إلى الاستحقاق القادم). وبتحليلنا لهذا الجزء نتوصل إلى أن "العلاقة بين الناخب والمنتخب في هذا الجانب هي علاقة زبونية"[1]، حسب تعبير منصور مرقومة.

محرك الحفاض على الوجاهة: حيث يسعى هذا الأخير إلى الحفاض على مكانته وسط أبناء عرشه وسمعته ورفض مساعدة إبن العم هي بمثابة تخطي المعهود، وسيتم رفضه لأن يكون فارضا

[1]- مرقومة منصور، هل يمكن الحديث عن فضاء عمومي في مجتمع محلي تسوده العصبية وروح القبلية؟، المرجع السابق، ص97.

لسلطته على أي كان من العرش وسيعيد كبار العرش النظر في ما إذا كان يستحق التصويت لصالحه مرة أخرى، يصرح المبحوث رقم: 03 "*أناكن يردوني ولله ما نزيد نسمع بيهم*"

II- سريان الوعدة الجماعية "الطعم" ودلالاتها الثقافية:

1- مدخل عام للوعدة بمجتمع لرجام:

1-1 وصف العدة بالمجتمع المحلي:

ما نود أن نشير إليه في هذه السطور منقول عن تصريحات الأعيان الذين هم المخبرين الأربعة، وقبل أن نستهل عملنا على توصيف الوعدة بمجتمعنا المحلي، كان لزاما علينا تقديم بعض التعريفات النظرية التي خاضت في هذا المفهوم، فبتعدد الأماكن وتسمياتها تتعدد التعريفات لهذه الاحتفالية، ففي الجزائر مثلا تختلف التسميات الشعبوية لهذه الإحتفالية الشعبية، فمن بين المناطق من يسميها "وعدة" وأخرى "طعم " وأماكن تسميها "زردة " وأخرى "مواسم"، لا يهم كل تلك التسميات ما دمنا نعرف التسمية الشعبية بمجتمعنا المحلي وهي "الطعم "، في الحقيقة هذه التسمية تأخذ نفس التعريفات التي تأخذها الوعدة بجميع تمظهراتها.

سنحاول وضع بعض التعريفات النظرية لمجموعة من الباحثين وفي آخرها سوف نعتمد على التعريف الأقرب من مجتمعنا والدراسة الأقرب إليه.

يعرفها Dermenghem .E "كطقس يقام على سرف الولي الصالح، لأجل ابعاد الشر وتحقيق الأماني والشفاء والنجاح"[1]، وكذلك باحثة أخرى وهي "Anddeziansossie" تعرفها "كعادة طقوسية إحتفالية تقام حول قبور الأولياء تقدم فيها لتحقيق الأماني المرجوة"[2].

[1]-Dermenghem, Emile ,le culte des saint dans l'Islam maghrébine ,paris ,Gallimard 1954 P.P.152_153.

[2]- بووشمة الهادي، الوعدة التمثل والممارسة، دراسة انثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار، المرجع السابق، ص 85.

سنحاول انطلاقا من التعريفين الماضيين الإقتراب أكثر من البعد الذي نريد العمل عليه، وذلك من خلال استغلال التعريف الذي قدمه الباحث "منصور مرقومة "حول الوعدة أو "الطعم "وسيكون بمثابة السند للخوض في هذه المغامرة البحثية، لقد قمنا بإختيار تعريفه لسببين رئيسيين وهما:

أ) **السبب الأول مكاني:** وهو قرب المنطقة الجغرافية التي اصطلح بها ذا المفهوم وهي منطقة "مدريسة" بتيارت والتي يفصلها عن مجتمع دراستنا حوالي 100 كلم، لهذا يمكن ان تشترك احتفاليات المنطقتين في مجموعة من الخصائص الإجتماعية والاحتفالية والثقافية.

ب) **السبب الثاني فهو زماني:** بمعنى أن الفترة التي جرت بها الدراسة ليست ببعيدة عن الفترة التي نجري بها بحثنا، لذلك يمكن أن تتشابه الدراستان في أبعادهما، وبالطبع فقد صاغها بطريقة تعطي مجموع الأبعاد التي من الممكن أن تكون مجموعة من العناصر في بحثنا، بهذا يمكن أننا اقتربنا من إعطاء فكرة تمكننا ربما من الإقتراب بالتعريفي الإجرائي السوسيولوجي الواقعي معللين بذلك العمل بتعريف معين.

إذن يعرف "منصور مرقومة" "الطعم " "تلك الاحتفالية المتعددة الأبعاد الدينية والسياسية والإقتصادية التي تقام حول أضرحة الأولياء والصالحين، وتسخر لها الإمكانيات المادية والمعنوية اللازمة، وهي تقام مرة واحدة على الأقل في السنة خاصة بعد موسم الحصاد وجني المحاصيل الزراعية"[1].

بعد هذا التعريف لابد أن نقف على حيثيات ارتباط هذه الاحتفالية بجماعة معينة مؤسسة على مجموعة من المعتقدات الراسخة، بإختلاف أسباب ترسخها وبغض النظر عن إيديولوجيات ترسخها واستمرارها في العنصر الموالي سنخصه بتوصيف "الطعم " في مجتمعنا المحلي.

[1] – منصور مرقومة، هل يمكن الحديث عن فضاء عمومي في مجتمع محلي تسوده العصبية وروح القبلية؟، المرجع السابق، ص 97.

لكن قبل ذلك نعتقد أنه لابد من تفكيك التعريف السابق الذي وصفناه بالأقرب إلى منطقة الدراسة، واستخراج أهم المفاهيم التي تحتويه وتحيط به، وسنحاول في السطور القادمة من البحث الخوض فيها نظرا لتواجد تلك المفاهيم على مستوى مجتمع البحث وهي كالتالي:

احتفالية ذات أبعاد: دينية، سياسية، اقتصادية – تقام حول الاضرحة – تسخر لها الإمكانيات المادية والمعنوية، يمكن أن نترجم هذه الأبعاد ضمن مسارنا البحثي، ومن الممكن أن تكون لنا إضافة ربما في ابعادها القبلية والهوياتية، باحثين في الاعتقاد والرمزية والافكار المخولة للقيام بهذا النوع من الممارسات الدلالية.

1-2 التعريف بالولي ومنطقة الاحتفال:

- هو الولي سيدي "عبد الرحمان ابن سيدي خالد بن زكريا بن يحي بن زكريا بن الحسن بن منصور بن جعفر بن محمد بن عبد الله ابن العافية بن محمد بن مولانا إدريس باني فاس ودفينها بن ادريس دفين زرهون بن مولانا عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن على بن مولاتنا فاطمة الزهراء بنت مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم".[1]

يعني ابن جد عرش المخالدية الممتد من تيهرت وكان مستقرهم الأول بلدة "السوقر"، ربما في الفترة قبل المعاصرة للأتراك هاجر الإبن عبد الرحمان إلى نواحي الونشريس واستقر بالضبط بمنطقة "أولاد بوسليمان"[2]، وهي التسمية التي كانت تطلق على "لرجام "سابقا وأسس عرشه بمنطقة تسمى المخالدية نسبة إلى أبيه أطلقت هذه التسمية على هذا العرش حسب ما يروى. يصرح المخبر رقم: 04 "*كي جا سيدي عبد رحمان استقر في الدينار في الجبل اللي مقابل المقاشيش*"

[1] – عبد الله بن محمد بن الشارف بن علي حشلاف، سلسلة الاصول، في شجرة إبناء الرسول، المرجع السابق، ص 87_88.

[2] – حسب تصريح "مخبر" أحد اعد أعيان العرش.

- تقع منطقة "المخالدية " غرب بلدية "لرجام " على الطريق الوطني رقم 19 الرابط بين "الرمكة" ولاية غليزان وولاية تيسمسيلت، تبعد حوالى 13 كلم على مركز البلدية، وهي بالضبط منطقة الاحتفالية.

بعد تعريفنا بالولي ومنطقة الاحتفالية، وقبل الولوج في الوصف، لا بد أن نصيغ عنصرا يوضح الوضع الذي مرت به المنطقة وارتباطها بالطعم في مجتمع الدراسة.

1-3 القطيعة والاستمرارية، وعدة تحتضن وعدة وقت الازمة:

1-3-1 حتمية القطيعة:

لقد مرت المنطقة في العشرية السوداء أو الأزمة كما يحلو للبعض تسميتها، وكانت هناك عدة تجاذبات وعدة تحركات يمكن وصفها بالحركية نحو مقاطعة بعض الممارسات الطقوسية الشعبية نعني بها "الطعم"، ونظرا لأوضاع الأمنية في سنوات التسعينات هناك عدة انتقالات من جانب الظهور وإنتاج الوجاهة إلى إنتاج الأمن على النفس، يمكن أيضا تسميتها بالمفهوم الشعبوي "سلامة الراس"، بحكم الموقع الجغرافي لبلدية لرجام في واد تشوبه الغابات وحركات الجماعات المسلحة بقربها من فترة إلى أخرى وحوادث تفجير وعمليات اغتيال واسعة، وأيضا تموضع ضريح الولي "سيدي عبد الرحمان " وسط غابة شبه كثيفة بعيدا عن مركز البلدية، حيث يصرح المخبر رقم: 01 "*وقت الإرهاب كل واحد كان يخمم يسلك راسو على ذيك حبسنا الطعم*".

تلك إذن مجموعة من الأسباب أدت إلى مقاطعة طعم "سيدي عبد الرحمان " والتحول إلى ترك الطقس الإحتفالي والإبتعاد كل البعد عن المنطقة التي يقام بها الاحتفال، ويمكن أن نشير بأن المنطقة التي يقام بها الإحتفال غير مأهولة بالسكان من سنوات السبعينات، فقد هجرت منذ أواخر السبعينات ومن أسبابها الهجرة نحو المدن للبحث عن الحياة الأفضل وتعليم أحسن بالرغم من وجود مدرسة بها من سنوات الاستعمار، والعدد الكبير من الكتاتيب التي تعلم الفقه والقرآن بالإضافة إلى

المدرسة القرآنية المعروفة على مستوى الولاية الموجودة بضريح "سيدي بلقاسم" التي كانت زاوية فيما مضى تعلم أبناء سيدي "عبد الرحمان"[1]على مر الزمن.

إذن هي فترة القطيعة بين الأبناء والأب التي لم تكن بالهيّنة نظرا للأزمة الأمنية، حسب تصريح المخبر رقم: 03 *"الله غالب كانت فوق اليد"*.

1-3-2 وعدة تحتضن وعدة وقت الأزمة:

بعد فترة التسعينات كان لزاما إيجاد حل يأخذ بأيديهم إلى حفظ هويتهم "المخالدية "نقصد، إلى حفظ وإعادة إظهار وجاهتهم المستترة ذلك الوقت*، قصدنا "بوجاهتهم المستترة "أنه "عرش الخالدية " كانوا يملكون الوجاهة لإعادة بعثها من جديد وحركاتهم الخفية تظهر محاولة الظهور لأن الأزمة ربما افقدتهم شيئا منها، وكذلك حادثة أخرى وهي أول مرة يفقد عرش المخالدية كرسي "المير" وهي حادثة نرويها كأنها فقدان لريادتهم البلدية ذلك كان لزاما بنسبة اليم اعاد البحث من جديد من رأس مالهم المفقود، لحظة هي صعبة وخصوصا المزواجة بين الأمن لهم لأنهم يمكن أن يمثلوا توجها "صوفيا " كان في تلك الفترة يعد بمثابة التبرير على تكفير من يمارس هذه الطقوس التي ترمز إلى التصوف من طرف تلك الجماعات الناشطة بالجبال، والمزاوجة بين إنتاج الوجاهة بنفس الطريقة القديمة، وذلك من خلال إعادة احتفالية الوعدة إلى الحياة مع الحفاض على أرواحهم.كيف الحل إذاً إلى إعادة بثها؟

بعد المضاربات، فعلا كانت العودة إلى الوجاهة لكن ليس بالوجه أو الصفة الأولى أو بالأحرى بالطريقة، فالحل كان في إعادة إحياء "طعم " قد فنى في فترة ما، بحيث كان هناك "طعم "يسمى بطعم لرجام أو "طعم أولاد بوسليمان " قد تم تركه حوالي سنوات الثمانينات، ترك وقت أزمة أكتوبر 1988م، بالفعل هي ما يعيد بعث الوجاهة من جديد أنها الحل.قام مجموعة من أعيان العرش

[1]-René basset ,ibd, p 25

*- للمزيد حول هذا النموذج التحليلي، ينظر إلى: العطري عبد الرحيم، سوسيولوجيا الأعيان: أسلوب إنتاج الوجاهة الاجتماعية، دفاتر العلوم، الرباط، المغرب، د(ط)، 2002.

بالاجتماع بأعيان العروش الأخرى، وطرحت مسألة إعادة إحياء وعدة لرجام فكان القبول وتم إعادة إحيائها تحت شرف "عرش المخالدية "[1] بطبيعة حوالي سنة 1993، وتلك الوعدة يشارك فيها جميع عروش "لرجام".

لكن الغريب في الأمر هو أن "الحس الجمعي " لأفراد العرش لم ينطفأ بل زاد إتقادا لحاجتهم النفسية إلى الإجتماع من جديد، وذلك من اتخاذ أكبر ساحة في البلدية والتجمع بها والانغلاق على أنفسهم محاولين رسم أنواع صور التمايز عن الآخر وذلك بتقديم ما يعجز غيرهم عن تقديمه أو هبته، كما عبر عنها **مارسال موس** في نموذج تحليله للهبة في المجتمعات التقليدية، ممكن أن نذكر الأطعمة المقدمة في ذلك "الطعم "خدمة للموضوع وإعطاء نوع الطعام المقدم رمزية وخلفية ذات دلالات عميقة، يصرح المخبر رقم: 02 *"درناها بالطعام واللحم والفاكية وكانت شاعلة هذيك ليام وكان كل خير"*.

إن الطعام المشهور في هذا "الطعم "هو الكسكس " توضع عليه مجموعات من "البيض "في صحن كبير وهذا ما كان متعارفا عليه في وعدة "لرجام " قديما ولكن بعد ولوج هذا العرش إلى هذه الاحتفالية، حاولوا التمايز عن غيرهم ويظهروا أنفسهم أكثر جاها وكرما، فبالطبع بقيت العروش الأخرى على تقليدها لكن "عرش المخالدية" كانت وجبته المقدمة عبارة عن: "قصعة كبيرة "من كل بيت أو "كانون"[2]عليها كتف من لحم الخروف بالإضافة إلى "البيض" وأيضا فاكهة في معظم الأحيان تكون عنبا أو بطيخا أو تمرا، وذلك حسب الموسم، وهذا على حد تعبير المخبر رقم: 02.

ليس المقصود هنا هو الكرم الزائد، وإنما هو الحرق لإعادة بناء ما يهدف إليه ومحاولة المحافظة على الوجاهة الإجتماعية لهذا العرش، إنه بالفعل خوف من فقدان ما صنعته أجيال خلت، خوفا من

[1] – هي تصريحات أحد أعيان عرش المخالدية والذي استخدمناه كمخبر طول مدة بحثنا , من مواليد 1933م، بالمنطقة وعين لعرش المخالدية لمدة 22 سنة.

[2] – الكانون هو الموقد أو مصدر النار ففي مجتمع الدراسة يقصد به كل مطبخ أو عائلة مستقلة عن أخرى حتى تحت سقف واحد.

اندثارهم وانصهارهم مع الآخر وهي صورة من صور الرفض لتغيير موازين القوى بين العروش ففي نظرهم هفوة عن أمر بسيط سيسقط ما هو أثمن بالنسبة لهم.

ذكرنا فيما سبق حجز هذا العرش لأكبر ساحة في البلدية حبا منهم في التجمع من جديد، لأن المعروف عن وعدة لرجام أنه كل من يقوم بها يأخذ المدعوين إلى بيته لإطعامهم ولكن هم أرادو أن يكونوا صورة ترسم للعلن بأنهم حاضرون وبقوة بالإضافة إلى ذلك التكفل بالخيالة الحاضرين ونصب الخيام للضيوف القادمين من بعيد.

يمكن أن يكون تكريسا للتمايز وإعادة انتاج الوجاهة التي كانت ستفقد، وكذلك استخدام استراتيجية جديدة لإعادة إنتاج ما كان سيغيب ويترك، فبتركه فُقد ما يملكونه وبحضوره سيعود.

قبل أن ننهي حديثنا نود أن نشير أن وعدة "لرجام" احتضنت "طعم " المخالدية حتى سنة 1999م توقفت وعدة "لرجام ".ويمكن إرجاع السبب إلى عودة المخالدية لوعدتهم في مكانه الأصلي وسنتحدث عن ذلك في العنصر الموالي.

1-3-3 الاستمرارية الواضحة:

بعد سنة 1999م بدأت الأوضاع الأمنية تعود إلى الاستقرار وحدوث جملة من الاستراتيجيات لإعادة إعمار الدواوير والقرى التي هاجر سكانها هروبا من شبح الإرهاب وخصوصا إعادة إعمار "دوار القواسم" أكبر دوار بولاية تيسمسيلت[1] إن عودة هذا العرش كان له الدور الكبير في عودة عرش المخالدية إلى استغلال أرضه التي ابتعد عنها حوالي 09 سنوات متتالية بحكم الوضعية وفي هذا الصدد يعد عرش القواسم من بين حلفاء "عرش المخالدية "بحكم الجوار وقرب المسافة بينهما والتشابه في خصائص إثنية معينة "عربي شريف" وملكية شجرة جيانولوجية لنسبهم النبوي ومتعلمي بزاوية "سيدي بلقاسم" التي كانت موجودة حوالي 1800م[2]، إنها العودة المنشودة للأبناء العرش بكل تمظهراتها.

عادت الأوضاع إلى سابق عهدها وبدأ استغلال الأرض وخاصة مورد الحبوب المعروفة بإنتاجه، وفي سنة 2000م بالضبط، أقيمت أول وعدة لهذا العرش بموقعها الأصلي بقرب الضريح وفي الأرض والمجال الذي يفرض عدم التكليف بمعنى الإحساس بالأمان من الآخر وهو العروش الأخرى، حتى لا تأخذ مكانتها وترك الإنتباه إلى التفاصيل التي كانت تلازم "طعم لرجام "ومنذ تلك السنة تقام هذه الوعدة على شرف الولي[3] "سيدي عبد الرحمان" إلى يومنا هذا، بجميع ما تحمل الوعدة من مضامين تركت وقت الأزمة من زيارة الضريحين ومخلفات مادية وغيرها، يصرح المخبرين رقم: 03-01:" *من بعد الألفين ولينا كيما كنا بكري نطعمو وحدنا وولات العادة نتاعنا كيما هي*" .

[1]- نوارة. أ، إحياء الطقوس القبلية يرسخ أهمية التنظيمات التقليدية، جريدة المساء، عدد28، فيفري 2009.

[2]-Renet basset,ibd,p25, p26

[3]- بوشمة الهادي الوعدة التمثل والممارسة، المرجع السابق ص 95.

4-1 كيف تنظم وتقام الوعدة:

في البدء هذه الوعدة قبل أن تنطلق يستعد لها بأشهر قبل ذلك، حيث يقوم أعيان العرش باختيار يوم معين لانطلاقها، وذلك اليوم يجب أن يصادف يوم العطلة الأسبوعية وهذا بعد عقد اجتماع يكون المشاركون فيه أولا كبار الشيوخ: بحيث يفرضون أنفسهم لترأس تنظيمها على المستوى القيادي وتفويض مجموعة أخرى ليكونوا منظميها على المستوى الميداني في أيامها الثلاثة.

في هذه الفترة يكلف "الخدام" [1]، بصبغ موقع الضريح ورفع راية العلم "البيضاء" فوق ضريح الولي وهذه إشارة إلى قرب موعد "الطعم " وهذا التقليد يتكفل به "شيوخ عرش " "أولاد عائشة "[2] منذ القديم إلى اليوم.

يصادف هذا الأخير موسم الحصاد السنوي وذلك لسبب استغلال منتوج "القمح" وسنذكر ذلك في السطور القادمة.

بعد مرحلة الاجتماع السنوي للأعيان يعاد تنظيم اجتماع آخر يضم كل أعيان العرش المقدرين بحوالي 23 عينا، يتم نصب خيمة عملاقة بموقع "الطعم "وذلك يعد أكبر تجمع لأعيان العرش في السنة، ويكون ذلك بعد صلاة الجمعة ويكون قد حدد موعد سابق ليوم الإلتقاء ويتم الاتصال بينهم والحضور إجباري لكل عين إلا للظروف القاهرة، وإلا يتم إبعاد المتخلف عن الموعد السنة القادمة بقرار من الجماعة*.

بعد ما يتم عليه هذا الإجتماع تدخل هذه الوعدة في إطارها القانوني وهو تقديم طلب إلى والي الولاية ليمضي من طرفه، طلب يحتوي على أسماء الأعيان أحيانا يكونون 04 وبعض المرات 03

---

[1]- الخدام هم من كانوا مريدي "الولي وهم غير أشراف كانوا يشرفون على خدمته وخدمة أبنائه في مواسم الحصاد والجني والتكفل بأنعامهم وملكياتهم. للمزيد ينظر الى: René basset المرجع السابق حول موقعهم من المنطقة.

[2]- في المخيال المحلي يقال بأن هذا العرش من ام ارملة مجهولة جاءت بأبنائها الى المنطقة واستقروا وتكفل "سيدي عبد الرحمان "بهم في مأكل ومشرب وملبس وغيرها.

*- هي مجموعة من الملاحظات الميدانية أثناء قيامنا بالدراسة.

أعيان يتحملون مسؤولية الإحتفال، وهم في الأغلب كبار في السن مبينين من خلال هذا الطلب عدد أيام "الطعم" بالإضافة إلى مكان الإحتفال وكذلك الأشخاص المتوقع حضورهم وهذا بعد الإجتماع به "الوالي " يتم التوقيع عليه [1].

سنذكر حادثة طريفة وقعت في سنة 2013 ذات دلالة على جدية لهؤلاء الأعيان نحو اقامة وعدتهم، وهي انه الوالي السابق تماطل في التوقيع على التصريح، وفي كل مرة يرسل سكرتيرته إلى الأعيان الذين يريدون الإجتماع به لتخبرهم بأنه غائب وفي اجتماع، وفي احدى المرات ضاق ضرع احد الأعيان وقام باقتحام مكتب الوالي غاضبا وقال له "*قوَملي تيسمسيلت من الحدود للحدود نشروها عليك ونزرعوها بطاطا* "بالفعل يملكون الجدية في ذواتهم والقدرة على المواجهة لإبقاء على مكانتهم بوروح العصبية المستمدة من خلال التضامن الألي للوقوف مع بعضهم البعض وتوبيخ كل من يحاول التهكم عليهم، وتلك الجرأة ليست من العدم بل قناعة بأن كل فرد في العرش سيهب إلى مناصرة من هو في موقع ضعف كما يعبر عنها الجابري في كتابه نقد العقل العربي[2].

بعد التوقيع القانوني تأتي مرحلة أخرى وهي.

1-4-1 التغطية الاعلامية:

يكلف في هذه المرحلة المتطوعون من إبناء العرش بالتغطية الاعلامية، وقد قمنا بتقسيم هذه المرحلة إلى قسمين حسب طريقة الاعلام.

أ) التغطية الاعلامية الغير الرسمية أو التقليدية:

يتكفل بها مجموعة من الأفراد عن طريق إتباع الأسواق الأسبوعية وزيارة بيوت أبناء العرش وإعلامهم بتاريخ إجرائها وتسجيل أسمائهم في لوائح حيث يحتسب فيها عدد المشاركين في هذه

[1]- ينظر الى الملحق رقم: 06.

[2] -الجابري محمد عابد، فكر إبن خلدون، العصبية والدولة، المرجع السابق، ص 188.

الوعدة، بالإضافة إلى عدد" القصاع "من كل بيت وتكون تلك العملية بعد موافقة السلطة الرسمية، والمتكفلين بها تتراوح أعمارهم بين 50 وأكثر نظرا لكلمة الكبار المسموعة، وزيارات بيوت أبناء العرش تمتد إلى خارج الولاية من تيارت وشلف إلى ولايات أخرى، ومصاريف التنقل تكون من المتطوعين وفي أغلب الأحيان من طرف الأعيان من خلال الأموال التي جمعت في الوعدة السابقة.

في الأخير نذكر "البراح" الذي لايزال حاضرا في هذا الوسط الإجتماعي التقليدي ذو المبادئ الهوياتية المحافظة من الجانب القيمي، لكن الجانب السلوكي يمكن أن يكون ترجمة لإزدواجية الفهم الشبه منظم لدى الفاعلين، بمعنى آخر أن تلك الايحاءات التقليدية مستثمرة بطريقة غير واعية لتأسس مفهوم الهابتيس المشكل لبنيتهم الذهنية.

ب) **التغطية الإعلامية الرسمية:**

يتكفل بها أيضا مجموعة من الأفراد حيث يعلمون الجهات الرسمية كالولاية والدائرة والبلدية ومصالح الأمن والحرص على أن تأطرها من طرف الدرك الوطني ولكن من بعيد ويمنع عنهم التدخل إلا بأمر من الأعيان في الحالات القصوى، وكذلك الحرص على التغطية الإعلامية من طرف الإذاعة المحلية وكذلك القنوات التلفزيونية كالشروق والنهار واللتان كان لهما الحضور لمدة ثلاثة أيام بالإضافة إلى بعض الجرائد[1].

بعد العناصر الأخيرة تأتي مرحلة الميدان الذي يأخذ نوعا من التمايز ربما الغير مدرك من طرف غير المختصين وهو انقسام الفاعلين إلى ثلاثة مجموعات واضحة للمختص أو الملاحظ بالإضافة إلى أدوار كل فرقة من "العبايس" إلى "الماير "إلى "الحمايد أو الشراشمة " قبل ذلك أردنا التذكير أن الوعدة يشارك فيها أبناء العرش الذي يضم ثلاثة فرق، بالإضافة إلى عروش أخرى مسمات بالخدام وهم كالتالي "أولاد عائشة، بني وراغ، أولاد هني، والبراكنة" وتأخذ هذه العروش نفس مواصفات "أولاد عائشة "إلا عرش "بني وراغ" الذين وحسب الرواية المحلية أمازيغ وجدوا قبل

[1]– هي جملة من الملاحظات الميدانية السابقة للوعدة والتي قمنا باستثمارها في الموضوع.

عرش المخالدية بالمنطقة [2]، يصرح المخبر رقم: 01 *"هذا الطعم فيه العبايس والماير والشراشمة ومعاهم الخدام"*

فبعد الإعلان الرسمي عن يوم الوعدة يتقلد أعيان عرش "أولاد عائشة " شرف إخراج العلم الأخضر من إحدى بيوتهم حامليه إلى موقع الضريح ونصبه هناك، ويتغير الغطاء المزين للضريح بآخر جديد واستبدال الراية البيضاء بأخرى خضراء، وفي بعض الأحيان ينشب صراع حول من أي بيت يتم إخراج هذه الراية، إنها محاولة اكتساب وجاهة بين العروش الغير الشريفة فمراتب الخدام أيضا تأخذ على حسب "خدام من أنتم ؟" فمراتبهم تصنف حسب العرش الذي يعدُون خدامه، بعد هذا سنأتي على صياغة عناصر الفاعلين الرسميين البارزين في هذه الاحتفالية.

2- الفاعلون الأساسيون في وعدة سيدي عبد الرحمان:

2-1 رجال الدين وتجسيد الفعل التقليدي الفيبري:

تعد هذه الشريحة من الفاعلين الأكثر بروزا للعلن، لأنها لا تزال تحمل موروث القدماء في لباسهم وطريقة دعواتهم حاملين هوية الجد المؤسس وجيناته الرمزية من حفظ للقرآن والفقه ومزاولة الدراسة بالزاوية، وتضم هذه الشريحة "الأئمة ومعلمي القرآن وهذا بالطبع إعادة بناء المخيال وتجسيد ما هو ماض إلى حاضر متجسد في رسم هوية الجد بأبنائه الحاملين للقيم الدينية الشعبية.

حيث يقوم هؤلاء الفاعلون بزيارة ضريح الولي في اليوم الأول من الوعدة والاستقرار به لمدة ثلاثة أيام وقراءة القرآن بعد صلاة الصبح مباشرة إلى صلاة الظهر وبعدها تلاوة البُردة وعدة قصائد تتغنى بالرسول صلى الله عليه وسلم وشرف النبي وأبناءه.

في رحلتنا البحثية ركزنا على قصيدة شدت انتباهنا ترمز إلى هوية العرش والتغني بشرفه وتدل على الإعتقاد بقوتهم وقوة جدهم الذي ورثهم جيناته، وفي الحقيقة إنها تجسد التلقين للمراتب من

[2]- لمزيد من التوضيح انظر: René basset، ص25.

خلال مجموعة من الأفعال والفاعلين بمعنى شيوخ العرش الشريف يتلون الشطور الأولى منها والطرف الثاني يكررون من ورائهم أي أعيان العروش "الغير الشريفة "، بالفعل هو إعلان عن الخضوع وبروز المهيمن والمهيمن عليه حسب تعبير "بورديو "من خلال هذا الفعل، ضاربا في المخيال الأنثروبولوجي مستحضرا بصورة جلية لما كان سائدا كفعل إلى توظيفه كمخيال محرك لعملية التمايز والخضوع والهيمنة، والقصيدة كالتالي حسب الأطراف المتكلمون.

طرف 01: أهُم جاو خُدامك وخُدام ولادك حباب رسول الله والنبي حبيب الله.

طرف 02: احنا جينا ولسيدنا مدينا يدينا وولادك رانا مرضْيينهم علينا.

طرف 01: احنا ولاد فطيمة الزهرة رانا جينا ياسيدنا رضى عليهم وعلينا.

طرف 02: ارضى عليهم وعلينا رانا جينا رانا جينا.

طرف 01: ولاد السيد علي رانا جينا.

طرف 02: ارضى ياربي عليهم وعلينا رانا جينا رانا جينا.[1]

القصيدة مازالت طويلة وهذا مقتطف منها فقط، أنها بالفعل تدل على خلفياتهم الماهوية المتجذرة في واقعهم أو بالأحرى مكانة أسطورة الجد التي ربما كان لها الأثر الإيجابي على صنع التمايز وفرض أنفسهم.

للأسطورة مكانة لا يمكن إغفالها بحيث تقوم هذه الأسطورة على التحفيز اللامدرك الخاضع للهوية التقليدية لمن يعتقدون بها وخاصة إذا كان لها وقع على مجال التمييز والترتيب الإجتماعي الواقعي بمعنى قدرتها على خدمة الحاضر بمساهمتها في صنعه.

[1]- الدراسة الميدانية يوم 28.08.2015

كذلك وردت قصيدة تنعتهم بالفرسان، يمكننا أن ندرجها ضمن خانة الدلالات على قدرة القيادة والتحكم وعلى المضي قدما.

تضم هذه الشريحة "حافظي القرآن الأميين، فدورهم هو ترتيل القرآن والبُردة، وكذلك الدور الأهم هو جمع الهبات وأموال الزيارات للضريح ومحاصيل" العشور"[1]، من محاصيل القمح التي تودع عندهم بكثرة وبعد الوعدة يتم بيعها ووضع أموالها لإعادة تنظيم الوعدة السنة القادمة وجزء منها لفقراء العرش، أما الجزء الأهم يبقى وقت الحاجة الكبرى وهي في الأغلب دفع الدية في حالة حدوث قتل وغيرها، والبعض من الأموال تودع لبناء أو ترميم المساجد على مستوى الولاية.

أما الفئة الثانية من هذه الشريحة " أئمة مساجد ومعلمي القرآن " فهم في هذا الحقل جد متميزون فهم يأدون دور الترحيب بالضيوف والدعوات لهم ومحاولة ضبط الأمور والقيام بدوريات حول المنظمين من الشباب والمشاركين، لتفقد سير الأمور وجعلها على أحسن حال وفك النزاعات التي ربما تحدث في تلك الأيام الثلاثة.

لكن الدور الأهم هو أهم يجمعون المتخاصمين من أبناء العرش ويعقدون بينهم الصلح بغض النظر عن الدعوات بالصلاح وأمور الدين التي يحملونها، هذه الفئة بالذات هي من تعلن اختتام الوعدة وذكر ما تم جنيه وما تمخضت عنه، وهذه الأخيرة تتم بين من ينتمون إلى العرش فقط، والأهم من كل ما مضى هو سهرهم على إعادة بعث الروابط الإجتماعية القرابية وإعادة بثها من خلال توطيد العلاقات بذبح كلا الخصمين من أبناء العرش "الظالم والمظلوم" خروفا وهو دلالة على دفع ثمن الخصومة بين الأخوين وكذلك لها دلالة أخرى، أقصد هدر دم الخروف هي قتل الصراع والشحناء بين الفردين إنه الفعل الوجداني الذي تحدث عنه "فيبر " "والذي يخص القيام بفعل خاضع

[1]- أكلي محند حديبي، مقاربة سوسيوانثروبولوجية لمكان مقدس في منطقة القبائل، أودريس الزاوية العامرة، منشورات زرياب، الجزائر، ط1، 2007، ص 67.

للتقليد دون غايات أخرى سوى أنه قلد أسلافه"[1]، وقد تجسد هذا الفعل من خلال هذه الفئة إذا كان من الممكن.

2-2 العامة من إبناء العرش:

كما أشرنا في السابق فإن شيوخ العرش يختارون فئة من الشباب ليكونوا منضمي على مستوى الميدان[2]، فوظيفتهم تبدأ قبل الاحتفالية بأسابيع حيث يقوم هؤلاء الشباب بتعبيد الطريق المؤدي إلى الضريح، بالإضافة إلى تهيئة ساحة الخيل وساحة القوالين والرماية وكذلك ساحة القصاع بالطبع يتقاضون الأجر والأجر أصله من الأموال التي جمعت من الوعدة الماضية، بالإضافة إلى لباس موحد ويعملون بالتنسيق مع "الدرك" في حالات التجاوزات، هذا فيما يخص الفئة الأولى، أما الفئة الثانية فهم يلجون غمار الإحتفالية بيومين قبل موعد الوعدة، ويتم خلال هذين اليومين بصنع ما يطلق عليها "الرحبة "[3]، ويتم خلالها أيضا نصب الخيام وإعادة إعمار بيت أو بالأحرى خيمة متمظهرة في صورها الجد حقيقية، وتعليق "قربة" في أمام كل مدخل للخيمة بالإضافة إلى أفرشة تقليدية، وبهذه العملية يساهم فيها كل العائلات فكل منها تملك خيمتها الخاصة، ففي الاستطلاع الذي قمنا به خلال سنة 2014م خلال أيام الوعدة وكذلك سنة 2015م، بالإضافة إلى المعلومات التي أمدنا بها أحد الأعيان، فقد بلغ عدد الخيام سنة 2013م حوالي 143 خيمة وفي سنة 2014م بلغ 172 خيمة أما سنة 2015م فقد بلغ عددها 167، وكما نلاحظ فقد انخفض العدد لسنة 2015م وذلك لسبب وفاة رب إحدى العائلات في الأيام المصادفة للوعدة وبالضبط من فرقة "العبايس"*.

---

[1]- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 57.

[2] - في العموم المعروف عن هؤلاء الشباب انهم سيكونون أعيان في المستقبل، لأن التبع الكرونولوجي لمسيرة الأعيان الحاليين فقد كانو شباب ميدانيين فيما سبق وبعد ذلك أصبحوا أعيانا مسيرين.

[3]- يقصد بالرحبة المكان المستوي الذي يوجد امام البيت اما في مجتمع الدراسة عنون به المكان المستوي امام الخيمة.

*- هي مجموعة من الملاحظات في اليوم السابق للإحتفالية، بالإضافة إلى تصريحات المخبرين.

تلك الخيام موزعة على ثلاثة فرق مشكلة للعرش إجمالا أنها أرقام تتزايد مع كل سنة، بالرغم من الحركية المتسارعة للمجتمع إلا أنه كلما زادت الوتيرة كلما زاد الحب في التجمع من جديد والتشبث بالقديم.

بعد هذا الأخير كان لابد أن نصيغ عنصرا آخر وهو:

2-2-1 مواقع الفرق ومناصب الخيام لكل فرقة وقربها من الضريح:

أولا: العبايس: هم أبناء العباس بن محمد بن "عبد الرحمان "الولي الصالح هم الأقرب في نصب خيامهم إلى الولي أو الضريح، والملاحظ أن طريقة نصب الخيام تتم بطريقة دائرية تحتضن الضريح، إذن لا بد أن نذكر خاصية كل فرقة من العرش "فالعبايس" معروف عنهم أنهم ذوي تدين بالمفهوم الشعبي وعصبيتهم إلى العرش والجد المؤسس أكبر من إخوانهم الآخرين، وقد لمسنا ذلك من خلال المقابلات التي أجريناها وخصوصا مسألة الزواج الداخلي فهم الأكثر تعصبا إلى الزواج الداخلي، وميزة أخرى هي السلطة الدينية التي يتمتعون بها ودرجة تمسكهم بتعلم القرآن والفقه ومزاولة الدراسة بالزاوية، حتى ولو في أيام نهاية الأسبوع لمن يدرسون في المدرسة الرسمية يصرح المبحوثين رقم: 08 و13 *"العبايس الأغلبية نتاعهم يميلوا للدين ويقراو القرآن وكثرتهم داخلين للزوي"*، بحيث يمكننا القول أن وجود فرد على الأقل في كل عائلة حافظ للقرآن وهي نسبة تحصلنا عليها من خلال معايشتنا للميدان وبحكم إنتمائنا إليه، وكذلك في هذا الصدد وحسب المخيال المحلي حول الأسطورة المتداولة وكذلك على حد تصريح المخبرين الأربعة 04 هي أنه أب "العباس" وهو "محمد" توفي مباشرة بعد ولادة ابنه "العباس" فقام الولي بتزويج الأرملة أم "العباس" بإبنه الثاني "أحمد" وتولى جده تربيته وكان يفضله عن أبناء عمه وهم "أولاد أحمد" ويروى أنه قبل وفاة الجد طالب بميراثه في أرض أبيه، بحيث يملك نصف ما يملك عرش المخالدية أما أبناء "أحمد" فقد كانوا سبعة إخوة يقسمون ميراث أبيهم "أحمد بن عبد الرحمان" على عددهم وهذا ما رفضوه وقالو أنه يملك ما يملكون، لأنه تربى معهم كأخ وليس ابن عم، فقال "العباس "أدو نار" بمعنى لكم جهنم فميراثي حرام عليكم، وتلك اللحظة سميت

قطعة أرض كبيرة يملكها هذا العرش "الدينار" نسبة إلى الأسطورة، وبعد ذلك هاجر وأعتزل بمكان يسمى "الزيتونة"، ويضيف أحد الأعيان وهو المخبر رقم: 04 فقال جده في العباس وأبناءه *"العبايس ولية غير ماعبدوش"* بمعنى رجال صلحاء إلا لمن يرد منهم فقط بالفعل تلك الأسطورة كان لها الوقع على "العبايس" فهم ينظرون إلى أنفسهم أنهم أبناء الولي المفضلون والإتقياء بينهم، وذلك ما يعكسه تموضعهم قرب الضريح، وكذلك إعادة إنشاء زاوية بمنطقة "السوقر "بتيارت تسمى زاوية "سيدي بن عودة" وهو كما يرجح أحد أبناء" العباس".

ثانيا: المايز: هم أبناء "المير " تحولت هذه الكلمة التي كان أصلها كما يرجح الأعيان المخبرين الأربعة "الأمير" ومع مرور الوقت تحولت إلى "المير" الذي هو أحد أبناء "أحمد بن عبد الرحمان"، فحسب الروايات الشفوية هو الإبن الأصغر الذي لحق بابن عمه عندما هاجر من "المخالدية"، واستقر مقابلا له فمنطقة تسمى "تباردة " [1].

يخيم هؤلاء في موقع معروف منذ القديم حيث يخيمون في الطرف المقابل مباشرة لموقع الضريح بخط مستقيم على طرف الغابة، لقد كانت فكرة تسميتهم بالماير أصلها "الأمير" لكن يوم الوعدة سألنا أحد أعيان هذه الفرقة فصرح لنا بأن أصلها هو بالفعل "الأمير" لكن "الماير" عامة هو "المارة" ويصطلح عليها في اللغة العربية "الأثر " وبالفرنسية "la trace" وذلك نسبة لعدم استقرارهم في مكان محدد وانتقالاتهم الجماعية من أرض إلى أرض بالمنطقة مخلفين ورائهم بيوتا مهجورة.

ثالثا: "الشراشمة ": وهم الأبناء الستة الباقون "لأحمد بن عبد الرحمان"، فهم في الأغلب ينصبون خيامهم على طول الواد الذي يمر ليشق أرض المخالدية إلى قسمين، وترجح تسميتهم "بمخالدية الواد" حسب المخبر رقم: 04، نسبة لسكنهم بقرب الواد الذي ذكرناه فتموقعهم هو الأبعد عن الضريح، ويمكن أن نقول بأنه تمسك بالمادي "الأرض" أكثر من الرمزي والروحي والديني "الجد المؤسس"، والذي تجسده أسطورة الأرض التي رويناها.

[1]- الدراسة الميدانية بتاريخ: 2015/06/27.

2-3 الفاعلون السياسيون: "التقليدانية "وتجسيد "الفعل العقلاني الفيبري":

يمكننا القول أن هذه هي النقطة التي من أجلها سرنا هذه السافة مرورا بالعناصر الماضية ليس تقصيرا فيما مضى، ولكن يمكن أن تكون النقطة التي ربما حدث فيها التحول، سنحاول التوضيح مع القليل من الوصف، وسنحاول المزاوجة والربط بين الاستراتيجيات المتخذة من طرف هؤلاء الفاعلين وربطها بالفعل العقلاني "الفيبري"، وكذلك تبيان مفهوم "التقليدانية " من خلال هذا النموذج البحثي.

اليوم الذي تنصب فيه الخيّام لبدأ الإحتفالية "الطعم"، تظهر بعض الميزات الغريبة في حقل العرش الواحد، فمن خلال الملاحظة نجد خيّام لا تشبه بقية الخيّام لا في اللون ولا في الحجم، ولا أيضا في الهبات، أو الطعام ولا مواقع النصب.

حيث نجد أن مجموعة من الخيّام، في العموم مجموعها (06) خيّام[1]، تأخذ ألوان بيضاء وحمراء وصفراء، إنها ألوان مميزة عن باقي الألوان بمعنى ألوان الخيّام المعروفة هي الخضراء والباقي من "المرابح "[2]

أما فيما يخص الحجم فهي ذات حجم كبير مرفوع على سطحها علم "الجزائر" ومن الجهة الخلفية مطبخ بخيمة متوسطة الحجم، بالإضافة إلى مرابط الخيل، حيث تتفرق هذه الخيّام في تموقعها وتموضعها، فهي يختار لها مكان غير كل الأماكن لتنصب، إثنان من الخيّام العملاقة تنصبان بقرب الضريح واحدة على مقربة من الطريق المؤدي إلى الضريح، أما الأخرى فهي عند الضريح مباشرة، أما اثنان منها فيتموقعان في مدخل العرش إلى جانب الطريق والباقيان فهما في مخرج العرش.

[1]- الدراسة الميدانية يوم 28 أوت 2015.

[2]- "المرابح" هو كساء مصنوع من الملابس القديمة وتنسج لتشكل كساء واحد متين، يتم نصبه كشكل خيمة في مجتمع الدراسة.

هؤلاء هم رجال السياسة اتخذوا من خلال ما مضى من توصيفات ميدانية استراتيجية للتمايز عن باقي العرش، وكذلك عبر مكانتهم الحزبية والمركزية على المستوى السياسي للبلدية، بالطبع هم من أهم الأعضاء على مستوى النظام الجماعاتي.

كما اسلفنا الذكر إنها استراتيجية تتم عن مجموعة من المتغيرات منها ماهي إثنية ومنها ماهي سياسية ربما، ولكن على ما نعتقد أن الاثني التقليدي طغى على السياسي في هذا الشطر الأول من الموقع، وحسب الدائرة القرابية لابن خلدون القبيلة تتقلص إلى العشيرة ثم العشيرة ثم العائلة، وهذا فيما يلي.

الرابطة الدموية: إن ما وصفناه حول خيّم رجال السياسة يضرب في عمق المتخيل، فكل فرقة تتماهى بما أنجبته، فالذي ينصب خيمته بالقرب من الضريح يؤشر إلى الفرقة التي ينتمي إليها ويحاول إنتاج وجاهة لها من خلال ما سلف من توصيف، وكذلك يعبر حجم الخيمة إلى فتح الأفق إلى العلاقات الشخصانية[1]، لأن هؤلاء السياسيون لهم معارفهم سواء خارج الولاية أو داخلها ومن خلالها يحاولون تقديم الهبات المتمثلة في إطعام أكبر قدر من الناس حيث يرى "مارسيل موس" في دراسته أن للهبة دور في إنتاج الوجاهة الإجتماعية، إذن العلاقات الشخصانية تتم من خلال دعوة أكبر عدد من الناس أي معارف وغيرهم.

السياسي: يمكن أن يكون هو الجانب الذي تحدثنا عنه حول تجسيد الفعل العقلاني، وهو القيام بالفعل لإنتظار ردة فعل تدخل في الجانب النفعي أو المصلحي[2]، والفعل هنا هو أماكن نصب الخيّام وتمييزها عن غيرها من الخيّام، وبطبيعة الحال التقليدي هو نصب الخيمة دون أي تأويلات أخرى أما عن الجانب السياسي فهو إنتاج أكبر نسبة من الشعبية ربما للإستحقاقات الإنتخابية، وتلك الشعبية مكتسبة من خلال "الهبة" ورسم تمايز ربما سيغازل الأعيان حتى تتم التزكية والمناصرة، فإنتخابات 2012م دليل على أنه من يهب أكثر تتم تزكيته من طرف الأعيان ليكونوا سندا له في حملته

[1]- التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، المرجع السابق، ص 117.

[2]- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 65.

الإنتخابية، حيث يصرح المبحوث رقم: 13 " *لخوان مع الواقف في الطعم تخرج بزاف يتهلاو فيك...*".

أما فيما يخص مفهوم التقليدانية فيمكن أن نصفه بأنه أوسع من مفهوم الفعل العقلاني الفيبري وهذا من خلال مجتمع بحثنا، لأن الفعل "الفيبري" حدث ممكن في الجزئيات من خلال هذه الإحتفالية، أما فيما يخص التقليدانية فقد شملت كل الإحتفالية فالكل الذي إحتفل أو قام بالإحتفالية كان له هدف محدد ولو كان وجدانيا بمعنى في الأغلب حتى لو كان رمزيا، يصرح المبحوث رقم 03:" *في هذ الطعم كل واحد راه يقضي في صوالحو وسيرتوا صحاب الفوط...*"، فبطبيعة الحال الرمزي ينتج المادي، فالتقليدانية مرتبطة بالاستغلال الوظيفي لمادة أو عناصر تقليدية "الطعم " "قصد تلبية حاجة ما وهي ثانيا تخفي بعيدا بعدا إيديولوجيا الغاية منه تلبية مصالح مجموعة اجتماعية محددة وتحقيق أهداف سياسوية غير معلن عنها أو مصرح بها، إنها عملية لتفعيل ما هو قديم قصد تحقيق جديد وحاضر، التقليدانية هي أن تجعل من التقاليد "الماضي" الوسيلة والأداة لفهم الحاضر وتسيير الموجود القائم"[1].

إذا أخذنا بعين الإعتبار مفهوم الجماعة المستقى من صلب مفهوم التقليدانية فجماعة العرش تدري كل الدراية عند إقامة الوعدة ستكون هناك عائدات لا يهم بأي صورة هي "مادية أو رمزية " المهم أن الطُعم قد ابتلع من طرف الآخر، فبطبيعة الحال ستعود بالمنفعة والفائدة عليهم، كالاستحقاق الانتخابي مثلا، أما فيما يخص الفاعلون المعنيون بالصور المتمايزة في هذه الاحتفالية فهم أيضا طامعون إلى إنتاج وجاهة في عرشهم وخارجه من خلال هذه الاحتفالية ومجمل ما قاموا به يساندهم في أن يزكوا من طرف الأعيان أو العامة، بغض النظر عن العرش، حتى لو كانوا أعضاء في

[1]- التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، المرجع السابق، ص 152.

النظام الجماعاتي فالقرارات لا تنطق من طرفهم بل من كبار السن أو الشيوخ في الأغلب ملاك السلطة الدينية[1].

3- الأنماط الثلاثة المحركة للوعدة:

3-1 المحرك القبلي "اليوم الأول":

اليوم الأول هو يوم العودة إلى البيت، أنه حديث المخيال عندما يتمازج برموز لا تزال موجودة "مادية"، وهي أرض الأصل والإنطلاقة نحو البداية، بالطبع يمكن إحساسه من خلال الفاعل الذي ارتبط بأرضه ووجوده وماهويته التفاضلية التي أعطته هبة التمايز دون أن يدفع ثمنها في بادئ الأمر، فأول ولوج له إلى عالم الآخر يدرك بأنه غير الكل له ميزاته وملكية رمزية تجعله في نظره دون كل ولا جهد، يمكننا أن نقول أن طقس الوعدة أو الطعم السنوية ما هو إلا لحاجة وهي المحافضة على كيان "جماعتهم" وتعزيز ضميرهم الجمعي ويعتبرونها حفاظا على موروثهم الثقافي بالطبع، وتشترك فيها الجماعة بكاملها "كونها إنتاجات رمزية تتضمن التواصل المباشر بين جميع أعضائها"[2] أنه طرح لفتح الأفق إلى تأثير ماهوي بين جماعة وأخرى تفضيلا كان أم احتقارا، بإعتبار التركيبة الإجتماعية للمحلي تمتاز بالتقليدي، وأيضا يمكننا اعتبار "المخيال الشعبي التقليدي وخاصة التركيبة الذهنية والاجتماعية للقبيلة ليست مجرد صورة عابرة بل هي مجموعة من التراكيب الثقافية من الواقع تحتوي على معتقدات ومواقف ومعارف، تم تخزينها بشكل مختزل ضمن بنى ذهنية متماسكة الاجزاء وصعبة التغير والترك"[3]، بطبيعة الحال تملي علينا البحث في مجتمع دراستنا عن المحرك وهو المحرك القبلي ذو شروط معينة وقد قسمنا هذا المحرك إلى التالي:

---

[1]- حمودي عبد الله، الانقسامية والتراتب الإجتماعي والسلطة السياسية والقداسة، ملاحظات حول أطروحة غلنر، تر: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، مجلة كلية العلوم الإنسانية، عدد 11، 1985 ص 210.

[2]- بورديو بيار الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ، المغرب، ط1، 2007، ص50.

[3]- علواني صالح، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل القبائل المرابطية ، انسانيات، عدد 60_61، سبتمبر 2013، ص121.

3-1-1 النسب والنسبة: إذا كان هذا الفاعل في الوعدة ينتمي إلى عرش المخالدية، فبالطبع سيكون له ولاء يحركه لأنه يقوم بهذه الممارسة الطقوسية بغض النظر عن أبعادها الأخرى، فكما قلنا أن القيام بهذا الطقس هو تلبية حاجة فالمتخلف عنه يحسب أنه خارج إطار "الجماعة " التي من خلالها يثبت نسبته امام الاخر وكذلك جزيء اخر لديه فاعليته وهو النسب فالفاعل يحس بأن جماعة انتمائه هي ما منحه هذا النسب الذي يكسبه مكانة اجتماعية وسط هذا المحلي "شريف" فلا بد له من رد الجميل إلى هذه الجماعة التي منحته النسب، كما يشير إلى ذلك "دوركايم" بالحس المشترك، في هذا الصدد يصرح أحد المبحوثين رقم: 14، ذ، 25 سنة *"كيفاش منطعمش وأنا من المخالدية..."* إذن من خلال هذا المعطى الميداني يمكننا القول بأن دافعية الإنتماء القبلي هي المانحة لواجب وحق "الوعدة "، وفي أصل الحديث كلية لا يمكنك القيام بهذا الطقس وأنت لا تنتمي إلى هذا العرش.

3-1-2 الخديم أو"خدام العرش": هذه الفئة يمكنها أن تمارس هذا الطقس لكن ليوم واحد فقط وهو اليوم الأول والإعتناء بالخيالة، وجزء آخر يدعم إقترابهم من هذه الجماعة وفي نفس الوقت يبعدهم عنها، بمعنى يقربهم من حيث إعلان الولاء لهم من خلال مجموعة من الوظائف يقومون بها كالاعتناء كما قلنا بالخيالة، بحيث لا تشعر جماعة المخالدية بالتهديد وتجعلهم مقربين أكثر منهم، وكما قلت أيضا تبعدهم عنهم بحيث هذا الولاء يجعلهم أقل منهم مرتبة اجتماعية وتترك فجوة بين "المهيمن والمهيمن عليه"[1].

3-1-3 المستثنون من الوعدة من أبناء العرش: تعتبر هذه الفئة قليلة جدا بالنسبة إلى حجم وتعداد المنتمين إلى العرش لكنها موجودة وتنقسم إلى فئتين وهي كالتالي:

أ) الذين زوجوا بناتهم إلى غير الأشراف: تعد هذه الفئة القليلة جدا، حيث هي الفئة المغضوب عليها والتي يمارس عليها القهر الإجتماعي من طرف أبناء عرشهم، يصرح المبحوث رقم 10 *" لي ما*

[1]- شوفالييه ستيفان، معجم بورديو، مرجع سابق، ص 189.

يديروش معنا الطعم هما لي يمدو بناتهم لي ماهمش شرفا وميخلصوش للطعم ويقاو ديما بعاد علينا بسبت تخلاط الدم وهذي الحاجة ما فيهاش اللعب... وكاين اللي داروها"، فالنظرة الدونية التي ينظر بها إلى هؤلاء تجبرهم إلى الرحيل خارج الحقل، وهي حوادث معروفة ويشار إلى أصحابها بالأصبع، وليس عرش المخالدية فقط من يثمن التزويج للشريف فكل العروش الشريفة، بحيث إذا حدث هذا الزواج يتم مقاطعة تلك العائلة وتركها على هامش المجال وتحرم إلى الأبد من القيام بطقس الوعدة.

ب) المتخلفون عن دفع المبلغ الرمزي لإقامة "الطعم": هذه أيضا فئة قليلة جدا فالمبلغ الرمزي لا يتجاوز في أغلب الأحيان 500 دج كحد أقصى، ورفض دفعه بالطبع هو مؤشر على رفض قيم ومعتقدات هذه الجماعة وهو إعلان عن الخروج من حيزهم المجالي، نقصد بالمجالي العلاقات، فهم يحرمون من الوعدة لمدة سنتين، يمكننا تسميتها بقواعد عرفية تحكم مجمل العلاقات أثناء الوعدة مصرح بها ومعروفة بين "الجماعة"

3-1-4 أسطورة النار طقس يميز إبن العرش: كما ذكرنا في صفحاتنا السابقة أن للأسطورة دورا كبيرا في ترسيخ مجموعة من الميزات الثقافية، حيث أن أسطورة "النار" أو "إشعال النار" في اليوم الأول ليلا لا تقوم بها إلا العائلات التي تنتمي إلى العرش فقط أنه تأشير إلى انتماء تلك العائلة.

مصدر هذه الأسطورة حسب مجموعة المخبرين هو أن "الولي" قال: *"نار ما تقابل نار ولادي لو كان بالخير وتهبى"*، بمعنى أنها إشارة إلى حمايته لأولاده وترك ميراث القوة، أو بمعنى آخر إشارة إلى القوة وعدم القدرة على إطفاء وهجهم، أما الشطر الثاني فهو "بالخير وتهبى" بمعنى لو أردت التقرب من أبنائي وأنت تحمل الخيرات ومقصدك خبيث زادت حرقا ووهجا، لهذا الليلة الأولى يتم إشعال النار في كل خيمة ويتم التلويح بها وتركها متقدة حتى الصباح، وهذه آلية لتمييز أبناء العرش عن غيرهم من العائلات.

3-2 المحرك الديني "اليوم الثاني ":

قبل أن نعرج إلى هذا المحرك لا بد أن ندخل مباشرة في سرد الوقائع الممارساتية خلال الرحلة البحثية التي تتكاثف لتنتج هذا المحرك الذي نحن في صدد الحديث عنه.

في هذه الإحتفالية اليوم الثاني هو اليوم الذي يمكننا تسميته "اليوم الديني"، لأن في هذا اليوم حيث يتم تلاحم العام والخاص إلى زيارة الضريحين ويتم ذلك كالتالي:

من الصباح الباكر حتى فترة الظهر يقوم هؤلاء الأفراد بزيارة ضريح "سيدي بلقاسم "الذي كان شيخ زاوية[1]، فيما مضى ومعلم أبناء الولي "سيدي عبد الرحمان"، وفي هذا السياق كان لا بد أن نقسم ونفكك لفهم التمايز بين الذكور والإناث، وسنقوم لتبيان ذلك بتقسيم الزيارات حسب الفترات الزمنية وعلاقتها بإنتاج الهيمنة الذكورية على حد تعبير "بيار بورديو" والإمتثال الطقوسي لها وتفضيل الذكر عن الأنثى.

تعد الفترة الصباحية مخصوصة لأبناء العرش المتزوجون مع زوجاتهم فقط، بمعنى فترة تمتد من صلاة الصبح إلى فترة الظهيرة، حيث يسير الرجل أمام زوجته وتسيير الزوجة طأطأة رأسها خلف زوجها، وتصرح المبحوثة رقم: 13 *"في النهار اللول نتاع الطعم مخصينو للمتزوجين باه يزوروا الوالي"*، وبعد الوصول إلى الضريح الأول "سيدي بلقاسم"، يتم وضع مبلغ من المال على طبق تقليدي يعطيه الزوج لزوجته ولا يقبل أن يكون من مال الزوجة أو مالها الخاص، بل يجب أن يهديه إياها داخل الضريح، ويتم الدعاء لهما، وبعد ذلك يخرجان صاعدين إلى ضريح "الأب" وعلى بابه تخلع المرأة "برقعها" إذا كانت تضعه ويلجان إلى الداخل بينما ينزع الرجل حذاءه، يصرح المبحوث رقم: 15 *"كي تدخل للقبرية تمد الزيارة للمرة وهي اللي تحطها وتنحي عجارها"*، أن طقس خلع البرقع للمرأة ذو دلالة واضحة هي أن هذا الفاعل "الزوج" قد تخلى عن حجب زوجته نحو هذا الضريح، بمعنى أن هذا الضريح ليس غريبا عن زوجه، ويجوز لها كشف وجهها أمامه وكأنه "أبوهما"، وكذلك التراتب في

[1]-René basset, ibd, p 26

السير وطأطأة الرأس يعتبر ذو دلالة على التبعية والخضوع، بالإضافة إلى توطيد هذا الفعل من الأسطورة التي تقول أن المرأة تصاب بالعمى إذا رفعت رأسها ونظرت من حولها، وكذلك إعطاء الرجل "المال" لزوجته في الضريح يرمز إلى التبعية للذكر وسيطرة النظام الأبوي[1]، الذكوري على الإناث وهو مؤشر على أن هذا المجتمع يترجم هذه الطقوس على شكل سلوكات في مجالهم العام، حيث تبقى المرأة تابعة للرجل حتى لو كان لها عمل أو وظيفة راقية، وهذا نظرا لما قدمته لنا المقابلات وخاصة في الإختيار الزواجي.

3-2-1 طقس تقبيل اليد ودلالاته الرمزية: يعتبر هذا الطقس من بين الطقوس البارزة داخل الضريح وقد اخترناه بالتحديد للتدليل على مفهوم "الهيمنة ".

بعد ولوج الزوجين إلى الضريح يقوم كلاهما بقراءة الفاتحة على القبر ثم تطوف الزوجة سبع مرات على القبر وفي نهاية كل دورة تقوم الزوجة بتقبيل يد الزوج بقبلة واحدة وتضعها على جبينها كل مرة، بينما لا يطوف الرجل ويقف على رأس الضريح واضعا يده اليسرى على صدره أما اليمنى فتبقى ممدودة، إن هذا الطقس تفعيل للهيمنة الذكورية البورديوية التي يرى بأنها سمات سيطرة مستترة غير مدركة تتم وفق رموز وإيحاءات[2]، تصرح المبحوث رقم: 05 *"كي ندخلوا للقبرية تبدى المرة تطوف بيها وعند كل دورة تسلملي على يدي وهذي العادة كاينة من بكري"* ، بحيث يؤثر هذا الطقس على نفسية المرأة ويرسم بداخلها خارطة الخضوع، فمن خلال الطواف نستشف أن المرأة يجب عليها أي في هذا العرش أو المجتمع المحلي خدمة الرجل دون انتظار المقابل، ولكن يجب الإنفاق عليها وهذا إذا عدنا إلى زيارة "سيدي بلقاسم "، بالطبع يمكننا القول أن طقس الطواف والتقبيل كطقس طاعة وتبيانها، هو في حد ذاته تفعيل وتحديد لنظام المواقع داخل الأسرة في هذه الجماعة،

[1]- بركات حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الاحوال والعلاقات، بيروت لبنان ط1، 2000 ص355.

[2]- بورديو بيار، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قرفعلي، المرجع السابق، ص43.

وكما يتضح من خلال هذا الطقس هو خضوع المهيمن عليه" المرأة " للمهيمن "الرجل" في أغلب الأحيان[1].

الآن يمكننا الحديث عن فترة زيارة العزاب من الذكور والإناث، ففي الأغلب تكون مختلطة وفي معظم الأحيان بعد الظهيرة، والبارز فيها هوانه يتم فيها زيارة ضريح "سيدي عبد الرحمان" قبل ضريح "المعلم" سيدي بلقاسم، وهذا يمكن أن يكون لمجموعة من الإعتبارات ويمكن أن نذكرها في العنصر الموالي.

3-2-2 سيدي بلقاسم إلتقاء الخطيبين وقراءة الفاتحة: في أغلب فترات الخطبة يتم انتظار "الوعدة" لصياغة العقد الديني وهو الفاتحة حينما يخطب أحد أبناء العرش بنتاً، في اليوم الثاني للوعدة يأخذها إلى زيارة ضريح "سيدي عبد الرحمان" "الأب الأول" بمعية أهلهما، وهذا بمثابة مباركة "الأب" ورضاه عن زواج هذين الإبنين، إنها فعلا رمز إلى الارتباط الوثيق بهذا الجد المبارك في اعتقادهم وتمسكهم بمعتقدهم، فتمثل هؤلاء نحو أبيهم أو جدهم هو تمثل الأب الحاضر بحيث يمكن أن يكون بمثابة مباركة الأب الحقيقي، أنها لعبة إعادة إنتاج مخيال ممارس يضفي على واقعية المباركة شرطا حتى ينزل الرضى بالألفة بينهما، والزيارة إلى الجد المؤسس تكريس لمبدأ التفاضلية بين الضريحين والتراتبية البركاتية والطقوسية، حيث الأولوية للأب المؤسس ومالك العرش ويأتي بعده المعلم ومربي الأبناء "سيدي بلقاسم"، بعد كل هذا يأتي دور قراءة الفاتحة بعد النزول إلى ضرح "سيدي بلقاسم" لتقرأ لهما الفاتحة تحت سقف الضريح ويتم قراءتها من طرف أحد الأئمة المنتمين إلى العرش طبعا*.

يعتبر يوم الزيارة من أهم أيام الوعدة حيث يمتزج فيها الدنيوي والديني الروحي، من خلال "الهبات " المادية التي توهب لإيصال مطالبهم إلى الله، من خلال القائمين على هذا الولي الذي تميزه السلالة النبوية حسب متخيلات المبحوثين، حيث يرى "حليم بركات" في هذا الصدد "أن المؤمن الشعبي توصل من خلال هذا التدين إلى صنع تراتبية علائقية روحية لإيصال دعواته إلى الله متجسدة

[1]- الدراسة الميدانية يوم 29 اوت 2015.

*- جملة من الملاحظات الميدانية تم الإستثمار فيها.

في تراتبية الطالب الذي هو الزائر للضريح والوسيط هو الولي ثم إلى الله، متخذا من شرف ونسب هذا الولي شرعية لإيصال دعائه"[1]، محرك ديني لإقامة هذه الاحتفالية المرتبطة ارتباطا وثيقا بالمزاوجة بين الأرضي "الأرض "والأسطورة " الوسيطة بينه وبين الله.

3-3 المحرك السياسي "اليوم الثالث":

في هذا اليوم يخلو المجال من الآخر ويفسح أمام "أبناء العرش"، وهي فرصة لطرح انشغالاتهم وما يخص جوانب حياتهم، لهذا اطلقنا على هذا العنصر هذه التسمية، قلنا يكون الحديث "بَيْني" يعني فيما يخصهم في حد ذاتهم، بقيادة رجال السياسة والكافلون الاجتماعيون لهذا العرش الذين يجتمعون تحت غطاء النظام الجماعاتي في الخيمة الكبيرة [2].

من خلال تتبعنا لهذه المرحلة الأخيرة للوعدة، لاحظنا واستشفينا مجموعة من العناصر الأساسية من خلال الخصابات التي يلقيها الأعيان أو بالأحرى ممارسوا السياسة منهم وقد فصلناها في نقاط كالاتي:

1 – ارتباط الخطابات بالإنتماء القبلي العروشي لأفراد، حيث يتم مخاطبتهم كلحمة واحدة والتركيز على الكلمات التي تحرك المخيال القبلي لدى المتلقي مثل بعض الكلمات التالية *" يالخاوى، هذا طعمنا، سمعتنا، ولاد سيدي عبد الرحمان، يالمخالدية..."*، كلمات مفتاحية تؤثر على المتلقي لوضعه في حالة استمرارية لممارسة الطعم.

2– ارتباط الخطابات بالجانب السلطوي للبلدية وغيرها، بينما في هذا الجانب يحاول الساسة من أبناء العرش تذكير المنتمين لجماعتهم بأنه يجب عليهم الاستمرار في مساندة أبناء عرشهم أثناء الإنتخابات، وأنه يجب عليهم الوقوف جنبا إلى جنب، والتأكيد على أنه لا مخلص لهم سوى التآزر

[1]– بركات حليم المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي، المرجع السابق، ص 233.

[2]– مكان تجمع الأعيان قبل الوعدة بأسابيع , وهي عبارة عن خيمة عملاقة تتوسط العرش معروفة للجماعة "بخيمة لخوان" والذين يسمون بهذا الاسم المحلي.

ولم الشمل ووضع اليد في اليد لحفاظهم على سلطتهم السياسية للبلدية ورسم الآخر بأنه تهديد يمس مصالحهم من خلال مجموعة من الكلمات *"ما يرفدنا حتى واحد، صعيبا علينا وعليكم، ماناش باغيين الغبينة..."*[1]، مرة أخرى يستحضر الفعل العقلاني ويوظف من خلال الكلمات التي يراد بها مصلحة الحفاظ على بسط السلطة.

3- ارتباط الخطابات بالأخوية ناكرين الحزبية، يتم خلال هذه الخطابات الحديث عن ما هو أهم على حد تعبيرهم حيث يصرح أحد الفاعلين *"حنا فرقتنا السياسة وجمعتنا المخالدية..."*، بمعنى أن الأحزاب تختلف نوعا ما إلا أن الأخوية تبقى هي الأولى، فالحزبية مجرد أمر ثانوي لمواكبة الحديث وهو الجمعيات الرسمية المدعومة من طرف الدولة قبل أن يسبقهم الآخر إلى تزعمها، يمكن أن تكون هنا نقطة لتأثير الثقافي على السياسي الذي هو بمثابة القشرة التمويهية هم في غنى عنها على حد تعبيرهم، فالخطاب التقليدي كان له الوزن ووقع كبير على أبناء العرش و"إظهار التراتب الاجتماعي كل ذلك يغذي الزبونية، إذا هي عملية إعادة لإنتاج الاجتماعي في جو احتفالي"[2].

هي المحركات الثلاثة التي تعيد هيكلة قيام الوعدة وسيرورتها.

4- الانتاجات الثقافية للوليمة الجماعية:

4-1 إحياء الذاكرة الجماعية:

يمكننا القول بأن الوعدة عبارة عن طقس ديني يخص الإنسان ذو التدين الشعبي، حيث يصبح هذا التدين مؤسسا لرابطة دينية بين الفرد والولي الذي يمكن اعتباره كوساطة روحية بين هذين الطرفين، حيث يرى "حليم بركات" في هذا الصدد "الإنسان الشعبي خلال تدينه وجد الإختيار الروحي والتدرج في علاقة المؤمن بالله سبيلا للتعبد بالأولياء والمزارات والاحتفال بها[3].

---

[1]- كلمات مختارة من آلة التسجيل التي استخدمناها أثناء بحثنا.

[2]- بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، المرجع السابق، ص 170.

[3]- بركات حليم ، المجتمع العربي في القرن العشرين، المرجع السابق، ص ص 258، 259.

وفي هذا الجانب يرى الهادي بووشمة ان هذه الوعدة اليوم بتعبير المجتمع المحلي الفاعل لها، هي لحظة تجريدية لعلاقاتهم بحقل القداسة "الولي " ومن ثمة بين جميع الفئات الإجتماعية المختلفة المشكلة لهذا العرش، والتي وجدت في هذا التجمع السنوي نوعا من الأمر العفوي لتساكنهم الاجتماعي لبعضهم، وفي تذكر خصال شرفائهم واختبار حجم تدينهم، وفي ذلك محطة مقدسة لشحن الذات المؤمنة[1]

حيث هذه الاحتفالية تمارس اللعب بالوعي، وتعيد وضع الإنسان الحالي أو الفاعل فيها في ماضيه الماهوي من خلال مجموعة من المعطيات من بينها:

الأرض: حيث تصبح الأرض دلالة على الوجود السابق للأسلاف والوجود المادي لتموقعهم وأصلهم المرتبط بها.

الأسطورة: الجد الذي عمر هذه الأرض وكان سببا لوجودهم الفعلي والذي يعود له الفضل حسب مخيالهم في ترسيخ نسبهم وانتماءهم في هذه الأرض، والذي منحهم هذا النسب رأسمال تفاضلي بينهم وبين الآخر.

بصيغة أخرى يمكننا أن نستشف بأن هذه الإحتفالية "الطعم" "يعيد إنتاج نفس النسق التخيلي، الذي يعيد إلى ذاكرته ارتباطه بالمعطيين الماضيين، وهذا الطعم مرتبط بالظروف التي يعيشها المجتمع سواء من الناحية الزمانية كفصول السنة أو ناحية المكاني كالأرض المقدسة" [2].

[1]- بووشمة الهادي، الوعدة التمثل والممارسة، المرجع السابق، ص98.

[2]- السعيدي محمد، من أجل تحديد الإطار المعرفي والاجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبية، ظاهرة زيارة الأولياء والاضرحة نموذجا، ، مركز البحوث الانثروبولوجية، وهران، الجزائر، جوان 1999، ص 39.

4-2 تحيين الهوية القبلية:

يعتبر الطعم احتفالية تخص جماعة معينة لهم نفس الخصائص الإثنية والقرابية التي يعتقدونها، توجه هذه الوعدة من خلال الرمز الذي أسس هذه الجماعة، فتأسيسها له ضرب من ضروب التمايز وخاصة إذا ارتبطت بين من يمكنه أن يمارس ومن لا يمكنه ذلك، أو بمعنى آخر وحسب دراستنا من يملك ومن لا يملك، أقصد من يملك "الجد المؤسس" الشريف، يقيم الوعدة ومن لا يملك لا يفعل، ووجود الجد والإسم له رمزية الاعتقاد بوجوده، كلها مرتبطة بالوجود القبلي المادي الذي يمكن أنه اندثر، لكن الأرض أو بالأحرى رمزية الأرض تعوض ما اندثر والرمزي يعوضه الاعتقاد بالجد المؤسس، الذي بطبيعة الحال يمثل رمز الإنتماء الهوياتي للقبيلة، في هذا الصدد يرى "الهادي بووشمة" "أن مسألة استمرارية الوعدة هي اليوم فعلا يراد منها في المقام الأول تحقيق نوع من الارتباط بعوالم الأجداد ومن ثمة التشبث بهوية مميزة لهؤلاء، وجمع قدر المستطاع هذا العرش الذي فككه الحراك الإجتماعي وسياسات التحديث والإجتثاث التي مورست في حقه، ويضيف كل يبحث عن ذاته وهويته"[1].

4-3 مواصلة سريان الوعدة:

خلال بحثنا أردنا استخلاص هذا العنصر الذي يبرز من خلال مجموعة من المبالغ المجموعة من زيارات "الولي" والهبات بالإضافة إلى محاصيل القمح، من خلال هذه المتغيرات الأخيرة المساهمة في مواصلة سريان الوعدة، حيث توفر الجانب المادي "المال" لإعادة إقامة الاحتفالية للسنة القادمة فتخصص مبالغ منها لمجموعة من الأمور تخص الوعدة، كدفع ثمن تعبيد طريق الضريح أو تسوية الساحات وغيرها من الأمور.

لقد رصدنا عائدات وعدة سيدي "عبد الرحمان" من خلال تقربنا من أحد "أعيان العرش" الذي رافقناه طول فترة بحثنا، والأموال التي جمعت عبارة عن هبات من أبناء العرش الأثرياء وغيرهم

[1]- الهادي بووشمة، الوعدة التمثل والممارسة، المرجع السابق، ص 100.

بالإضافة إلى الأعيان وزيارات الضريحين، وكذلك مبالغ بيع القمح الذي هو شعيرة ترمز إلى موسم الحصاد ويخص بها في بعض الأحيان "الخدام " والجدول التالي يبين توزيع تلك المبالغ ومصادرها.

المصدر	المبلغ
الهبات من أبناء العرش قبل وبعد الوعدة (تيسمسيلت، تيارت، الشلف)	830000 دج
الزيارات للضريحين	215000دج
بيع القمح المهدى إلى الضريحين	80000دج

المصدر الدراسة الميدانية: 17 سبتمبر 2015

بالفعل مبلغ ينمي عن رغبة من طرف من يهبون في إعادة إحياء هذه الإحتفالية وتسييرها وتنظيمها للسنة القادمة، بغض النظر عن المبالغ الموجهة جزء منها إلى بناء بعض المساجد أو تشييدها ورغم ذلك فهي موهوبة في الأصل إلى "الطعم ".

4-4 المخيال التقليدي فاعل بامتياز في الاستحقاق الإنتخابي:

في الحقيقة أثار هذا العنصر قبل أن يصاغ مجموعة من الأسئلة في ذاتنا انطلاقا من ما عايشناه من خلال الميدان وكذلك مزاولتنا له، وهو أنه لماذا يرضى طرف بسيطرة طرف آخر عليه رغم الإحساس بنوع من العنف الرمزي الممارس عليه وإمكانية تغيير نظام المواقع، إنه في الحقيقة سؤال مؤرق، والأغرب في ذلك وبعد إطلاعنا على نتائج الإقتراع، أن من يرفض الهيمنة "أحد العروش الغير الحملي لميزة الشرف" يمكن أن يكون مساهما كبيرا في الهيمنة عليه في حد ذاته من خلال الاستحقاق الإنتخابي، وذلك من خلال التصويت لغير الذين يهيمنون "العروش الشريفة " أو بالأخص "عرش المخالدية ". إنها فعلا مفارقة يمكن ان نحاول الحديث عنها بسطحية حيث لا يمكن ان نلم بها في بضع صفحات.

كما أسلفنا القول عن اطلاعنا على أرشيف نتائج الإنتخابات الأخيرة نجد أن من يصوت لعرش الخالدية هم "أولاد عائشة"، وكما هو معلوم فإن العملية تتم من خلال المدارس الإبتدائية الموجودة على مستوى العروش والدواوير وبعد الفرز تم الكشف على أن القائمة التي يترأسها ابن "عرش الخالدية" هو الفائز في ذلك المكتب بالرغم من وجود قائمة يترأسها ابن عرشهم، في هذه الأخيرة وحسب تأويلنا السوسيولوجي يمكن أن نقول أن تلك "التبعية " التي كان خاضعا لها عرش "أولاد عائشة" في الماضي مازال يعاد انتاجها من خلال مجموعة من الطقوس ذات الدلالات التي يمكن أن تتجسد في الواقع الاجتماعي، وأيضا أن تكون نقطة الحسم في الكثير من الأحيان لعدة رهانات من بين تلك الطقوس: الإهتمام بالضريح أي جد العرش المهيمن، بالإضافة إلى القصائد التي يتغنون بها والتي أدرجنا مثالا عليها[1]، وأيضا مساهمتهم في الوعدة وخدمتها، ومنه يمكننا أن نستنتج بأن المخيال التقليدي متمثلا في مجموعة الطقوس والتي تتجسد فيما مضى إلى ممارسات، أضحت اليوم تلج إلى حقل آخر ومغاير لما هو تقليدي وهو الإنتخابات ذات البعد الحداثي.

[1]- انظر الصفحة 102 من المذكرة.

خلاصة:

يجمع هذا الفصل بين دفتيه مجموعة من المعطيات الميدانية التي تعنى بالمستويات الأساسية التي تشكل فرضية بحثنا، مركزين بالأخص على الجانب الثقافي المحرك من طرف جملة المتغيرات الممارساتية معتمدين على المضامين التي احتوتها الدراسة الميدانية المخصصة للعنصرين المشكلين لهذا الفصل "النظام الجماعاتي والوليمة الجماعية"، فقد أخذنا بعين الاعتبار جملة الإفرازات الخاضعة لهما وهي كالتالي:

تفعيل الهيمنة، إعادة انتاج نفس البناء الإجتماعي السلطوي، تحيين الذاكرة الجماعية القبلية، التكافل القبلي القائم على أساس إنتمائي دموي على أغلب الأصعدة، استمرارية النموذج الواحد المسيطر على البنية العامة لمجتمع الدراسة، وضوح الرمزي كفاعل أساسي في التركيبة الاجتماعية، إحياء الهوية القبلية وفعالية التقليدي على ما هو حديث، كلها جملة من المتغيرات التي تساهم في تدعيم صحة الفرضية بشكل جزئي، وعليه نقول أن اجتماع هذه العناصر يؤدي إلى اللاتغير ثقافي.

الفصل الرابع

ملكية الأرض وإعادة إنتاج الهيمنة العروشية

تمهيد:

قبل الإنطلاق في تشكيل هذا الفصل كان لزاما علينا توضيح الطريقة التي سوف نحاول العمل بها لاستغلال مجموعة المعطيات الميدانية التي ربما ستستوفي الفهم لمحاولة فك شفرات تمليك الأرض وإعادة تمليك الأرض وذلك عن طريق ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: رفع المعطيات الميدانية المتمثلة في أقوال وتوصيفات المبحوثين حول الأرض والتقسيمات العروشية لها، معتمدين في ذلك على أقوال المخبرين واللذين يعتبرون من كبار أعيان البلدية.

المرحلة الثانية: تجميع مجموعة من الوثائق الورقية المكتوبة بخط اليد من طرف أعيان وعلماء المنطقة لإعتبارها وثائق عرفية مستخدمة لدى الموثقين والسلطات العمومية، لإثبات ملكية الأفراد أو المجموعات لأرض معينة في الحقيقة استخدامها (الوثائق)، بسبب فشلنا في التوصل إلى حل مع السلطات الرسمية المعنية لتحقيق وثائق الملكيات على مستوى المصالح المتكفلة بها نظرا لما تحاط بها من سرية وخصوصية.

المرحلة الثالثة: محاولة رفع المعطيات الميدانية والوثائق العرفية من إطارها الجامد، ومحاولة إسقاطها على الميدان العام لملكيات الأرض على مستوى البلدية مستعينين بالخريطة العامة للبلدية المأخوذة من طرف وكالة التنمية الاجتماعية (ADS).

المرحلة الرابعة: الحديث عن انعكاسات ملكية الأرض على البناء الإجتماعي سواء من الجانب ومحاولة الكشف عن طريقة إعادة بناء نفس النسق العلاقاتي الإجتماعي، بالإضافة إلى نماذج تقريبية لفهم العلاقات بين مختلف الشرائح المتمخضة عن ملكية الأرض.

أما **المرحلة الأخيرة:** فهي محاولة لربط الماضي بالحاضر وهذا هو الهدف الأساسي ليمكن الكشف عن تأثير ملكية الأرض على البناء الاجتماعي لمجتمع الدراسة وبعدها الخلفيات الثقافية والإنتاجات التي تساهم اليوم في إنتاج الهيمنة على حد تعبير "بورديو" مستعينين بالتأويل والتحليل السوسيولوجي.

1- تقديم وصفي لإشكالية ملكية الأرض بمجتمع لرجام:

- البعد الرمزي لملكية الأرض في المجتمع الجزائري:

"هو أسبقية في الوجود على الأرض وبالتالي كل فرد أو جماعة لها أسبقية أو تواجد مبكر على فضاء عقاري معين، فهو ملكها ومن هذه فكرة ظهور نوع من الأراضي أطلق عليه أثناء التواجد التركي في الجزائر أراضي السابقة والمنتشرة في الغرب الجزائري، على خلاف أراضي العرش الموجودة في الشرق الجزائري والمناطق الداخلية (الهضاب والسهول)"[1]، إذن هذه الفقرة تكون بمثابة مدخل لممارسة العناصر القادمة من البحث.

1-1 مرحلة إمتلاك الأرض: في هذه المرحلة سيتم استعراض الرواية التاريخية الشفوية التي تمس جانب طريقة الإمتلاك والتي ستكون على النحو التالي:

- عندما يلعب الرمزي بالمادي:

تعتبر هذه المرحلة من بين أهم المراحل التي حاولنا التحقق حولها بدقة، وبالأخص في المعطيات الميدانية والروايات الشفوية من طرف أعيان العرش.

[1]- عبد النور بن سليمان، إمتلاك الأراضي الفلاحية في الغرب الجزائري منطقة تاجرة نموذجا، دراسة في الأنثروبولوجية الاجتماعية، إشراف: محمد رمضان، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الثقافة الشعبية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم: الثقافة الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2007-2008، ص 13.

انطلاقا من الرواية الشفوية التي أردنا أن تكون لها الأسبقية، وذلك لعدم توفرنا على الوثائق النظرية لإثبات حولياتها أو الحديث عنها تاريخيا، عموما سننطلق في الحديث عنها معتمدين على ما روي من طرف المخبرين.

تعتبر ملكية الأرض من أهم السمات الأساسية ومرتكزات البناء العروشي القبلي وتلعب الدور الأساسي وهو "الدور الاقتصادي"*، هذا الجانب الذي من خلاله نحاول التركيز على الجانب الأساسي في بحثنا وهو الجانب الرمزي، فملكية هذا الرأسمال المادي يعد بمثابة امتلاك مجموعة من الملكيات الرمزية من بينها، الهوية القبلية وارتباط هذا المفهوم بامتلاك الأرض، فالمالك بمنطقة قبلية معينة بطبيعة الحال يملكه الإنتماء إلى القبيلة، وهذه النقطة يجب أن توضح بأن القبائل لا تبيع أراضيها إلى الخارجين عن نطاقها الهوياتي. الهيمنة: وهي تكون رمزية مستقاة من ملكية المادي والسيطرة على الإنتاج المحلي، والتي تصوغ مفهوم التبعية، بمعنى تبعية المغلوب للغالب ومالك الرأسمال على حد تعبير ابن خلدون، وغيرها من الملكيات التي سنستذكرها خلال البحث وبالأخص في المرحلة الأخيرة.

يعتبر عرش المخالدية عرشا وافدا على المنطقة في جانبه التارخي، وهو امتداد لعرش "سيدي خالد" قادما من "تيهرت" وبالضبط من "فرندة" مرورا "بالسوقر".

يعد ولوج أب هذا العرش وهو "سيدي عبد الرحمن" أحد أبناء "سيدي خالد"، كان لزاما عليه الاستقرار بالمنطقة، وبحكم قرب المنطقة الغربية لبلدية "لرجام" من ولاية "تيارت"، وذلك باتباع الطريق الجنبية *، نجد مسافة غير بعيدة إلى تيهرت، حيث استقر الولي بالمنطقة قبل 1500م[1]، وأسس عرشه بالمنطقة، حاملا معه ملكية رمزية الإسلام الصوفي وملكية النسب الشريف، وهاتين الملكتين

* – ينظر إلى: الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي.

* – الطريق الجنبية: هي عبارة عن طريق قديمة تربط لرجام انطلاقا من منطقة المخالدية مرورا ببلدية الملعب وصولا إلى تيهرت، استخدمت هذه الطريق، أو كما تسمى طريق سيدي عبد الرحمن الصابي، مر بها وهو صبي.

[1] – محمد فودي، مداخلة في فعاليات الملتقى الثاني حول أعلام منطقة الونشريس بتاريخ 06 أكتوبر 2015 بتيسمسيلت.

لاقتا انتشارا واسعا في الأرياف خصوصا مع ظهور القبائل المرابطية المتأسسة حول الولي، والتي تعتمد في شرعيتها في نصرة الدعوة "شرعية النسب النبوي"[1].

لقد حاولنا مقاربة فترة ولوج الولي للمنطقة بفترة دخول العثمانيين نواحي شلف والونشريس في سنة 925هـ\1519م، وقد كان الونشريس تابعا من الناحية الإدارية إلى بايلك الغرب ومقسما إلى مجموعة من القبائل، كل قبيلة مشكلة من عائلات يقودها أشراف ومرابطون، وقد كان معظمها منفصل عن السلطة العثمانية ومحصنة في الجبال تعتمد في حياتها بالدرجة الأولى على الفلاحة [2].

بعد اطلاعنا على مصدر renee basset الصادر حوالي سنة 1890، حول أولاد بوسليمان، أو كما تسمى حاليا لرجام، نجد أن هذه الأرض كانت مقسمة كالتالي:

أولاد بوسليمان:

1- **لرجام**: الحوابي -أولاد الحاج –الكرارمة.

2- **المخالدية**: -العبائس -الشراشمة (المحاميد).

3- **الجبايلية**: -أولاد المبان –الخدام.

وللتفصيل فهذه مجمل القبائل التي كانت موجودة بالمنطقة قبل دخول الاستعمار الفرنسي متمركزين بالأرض المسماة "أولاد بوسليمان".

الفئة الأولى أي "قبائل لرجام" هم قبائل كما يوضح "روني باسيت" عروش أمازيغية أو زناتية، أما الفئة الثانية أي المخالدية فهو عرش أو قبيلة عربية، أما الفئة الثالثة فهي تنقسم إلى قسمين: القسم الأول "أولاد المبان" فهم عرب أما "الخدام" فهم أمازيغ، إذن ومن خلال عرب وزناتة حاولنا تفكيك وتركيب الفئات الإثنية وتقسيمها إلى ثنائية أخرى من خلالها نوضح ثنائية الأشراف

[1]- علواني صالح، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل القبائل المرابطية، المرجع السابق، ص 122.

[2]- دحدوح عبد القادر، المرشد الأنيس إلى تاريخ وآثار عاصمة الونشريس، المرجع السابق، ص 14.

وغير الأشراف بالرغم من نسبيتها، حيث يروي "باسيت": "بأن عرش "المخالدية" متمركز حول ضريح ولي بالإضافة إلى "أولاد المبان" من خلال تفكيك النص الوصفي للمنطقة نجد أن القبائل التي كانت تدعي الشرف تتمركز حول ضريح ولي أما غير الشريفة فالعكس[1].

معطياتنا الميدانية تروي كيف جاء الولي وكيف كانت الأرض خالية فتملكها الرجل الصالح وهذه نقطة اللبس، بحيث لا نعتقد أن هذه الأرض حقا كانت كذلك.

الأب يختار الأصهار: بعد تأملنا في الرواية الشفوية من قبل الأعيان والعارفين بالمنطقة نجد أن أول من توجه إليهم "سيدي عبد الرحمان" الذي أراد أن يزوج أبناءه للقدماء الموجودون على مستوى المنطقة، والذين استقروا قبله في المنطقة وهم أبناء "سيدي سليمان" وهم الأوائل نظرا لتسمية بلدية لرجام بجد أولاد بوسليمان، وتشير إلى ذلك بعض المعطيات المونوغرافية في جانبه التاريخي إلى هذه التسمية[2]، فملكية الأرض هم من يمتلكونها بصورة أوسع بالإضافة إلى القبائل الأخرى.

تشير الروايات الميدانية إلى المصاهرة الأولى بين عرش المخالدية وأولاد المبان من اللحظات الأولى لولوج المخالدية المنطقة. يصرح المخبر رقم: 03 "*تناسبنا مع أولاد المبان من جد الجدود، فسيدي العباس أبو العباس زوجته مبانية أما ابن العباس أبو شعلال تزوج من المقاشيش وهم من الخدام وورثنا عليهم لرض ونتاع الدينار يقولك شراها سيدي عبد رحمان على القواسم*"[3].

الحديث عن المصاهرة يجذب نوعا من استحضار عدة معايير تستوفي حدوثه، فالحديث عن زواج العباس بن محمد بن عبد الرحمن هو حديث عن زواج شريف من شريفة، فاستراتيجية الزواج ليست عملية اعتباطية وعفوية فهي عملية تقوم على مجموعة من الميكانيزمات الرمزية من أهمها وأولها الشرف.

[1]-René basset, ipd, p,p 25،26.

[2] – منوغرافية منطقة الدراسة، 2012، ص6.

[3] – أحد العروش الأوائل بالمنطقة ومن الملاك الأوائل للأرض.

1-2 إنفتاح وإنغلاق على الذات:

نستشف من خلال زواج "ابن العباس" من إحدى بنات "عرش المقاشيش" نوعا من الانفتاح الآني الذي يفتح أفقا معينا، وهو محاولة اكتساب شيء من المادي الذي يثبت الوجود الفعلي لهؤلاء الفاعلين، باعتبار تسمية انغلاق وانفتاح مفهوم مرتبط بالعلاقة الزواجية، لذلك يمكننا تأويلها على أنها استراتيجية تم تبنيها في فترات معينة من الزمن لغرض معين ولا يقتصر الحال على المصاهرة بين العباس والمقاشيش، بل يتعدى ذلك إلى المصاهرة بين مجموعة من العروش المالكة للأرض بغض النظر عما إن كانت شريفة أو غير شريفة، بشرط ألا يتم بتزويج البنت لغير الشريف ويباح زواج الذكر إلى أي عرش كان، يصرح المخبر رقم: 04 " *ما دام في الزواج الكرارمة وغيرهم ميدوش المرأة فعلاه منتزوجوش منهم..."* تدليل صريح لما يقوله هذا المخبر وعدة مبحوثين حول عدم المساس بالمرأة التي بصورة واضحة محرم عليها الزواج من غير الشريف في العرف الداخلي لهذا العرش، بالإضافة إلى أن هناك إجماع بين المخبرين والمبحوثين على أنه تمت المصاهرة بين العروش كحل مع شروط قد استذكرناها في فترة معينة. لكن ظهرت استراتيجية أخرى جديدة لا ندري فترة حدوثها وهي إعادة الانغلاق على الذات، وكما سبق وتحدثنا على هذا الانغلاق في فصل العلاقات الزواجية ربما تكون حفاظا على "توريث الأرض" أو جانب آخر رمزي، وهي الحفاظ على ملكة الشرف المميزة بالطبع ملكة تخلق مبدأ التفاضل والتمايز بمجتمعنا المحلي.

1-3 أرض ميراث الأم:

تعتبر الأرض خاضعة لمفهوم التوريث ليس في المفهوم العرفي الذي يخضعك لميراث أرض الأب والتي هي أوضح من أن يمكن تأويلها عموما، وقد عبر عنها " ماكس فيبر " " بالإرث الأبوي" PATRIMONIAL*، حيث هو إرث يمكننا أن نسميه إرث مادي وغير مادي حسب مجتمعنا المحلي، هو الأرض وغير مادي هو طريقة إكتسابها وفق مبدأ الرمزي أو كتعبير "بورديو" كيف

* – ينظر إلى: ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق.

يكسب الرمزي المادي؟ في الحقيقة ليس هذا ما نريد تبيانه بقدر ميراث الأم المادي يعني بصورة مباشرة ميراث الأم من الأرض.

كما سبق وأن تحدثنا عن المصاهرة بين المخالدية والعروش الأخرى وبصورة أوضح المصاهرة الواضحة وهي كالتالي:

- **المخالدية وأولاد المبان:** علاقات تبادلية في الإختيار الزواجي بمعنى التشابه في المعايير الزواجية.

- **المخالدية وعروش كبرى غير شريفة:** عدم التكافؤ في معايير التزويج بمعنى واضح الزواج بين الخالدية والعروش الكبرى غير الشريفة مصاهرة غير متكافئة علاقة مقتصرة على مانح ومستقبل فقط، ونقطة القوة هنا ليس كالمعهود بمعنى المانع هو الأقوى بل المستقبل هو الأقوى وذلك كالتالي:

إن منح البنت إلى العرش الآخر (المخالدية)، هو منحها مع ميراثها من الأرض والتي نسميها قيمة مضافة منحتها جملة من المعطيات التبادلية في المصاهرة وهي الشرف والأصل وما إلى ذلك، حيث يرى "محمد خداوي" "أن أهمية معطى ملكية الأرض أو العقار تصل في بعض الحالات إلى التقديس ورمزية الشرف، وبطبيعة الحال العلاقات تنشأ إنتاجا وتبادلا لعلاقات تعتمد على تضامن الوحدة القرابية في المشاعية للأرض، وتعتبر تلك الأرض مرجعية للهوية في المجتمع الجزائري"[1]

حقيقة الرمزي واقع خصوصي يجب الإقرار به ولتبرير ذلك كان لزاما العودة إلى علاقة "المخالدية" بعرش "أولاد المبان" لتعليل بروز الرمزي كقوة مسيطرة أن تكافؤ معايير الزواج بين عرش "أولاد المبان والمخالدية" يفضي بمنح استقبال تبادلي في الأرض بمعنى توريث ابن الأخت أو ابن البنت من كلا الطرفين، وهذا حسب تأويلنا السوسيولوجي يخلق ميزان تكافؤ القوة سواء الرمزية والعادية ليس بصورة كلية فلو تمعنا في أن ملكية "أولاد المبان" كان أكثر من ملكية عرش "المخالدية" في البادئ، لكن حدث تحول في تكافؤ القوى المادية دون الرمزية وذلك كالاتي:

[1] – خداوي محمد، القبيلة، الأحزاب والإنتخاب في ظل التعددية الحزبية في الجزائر، المرجع السابق، ص 197.

ملكية أقل للأرض– توريث أقل للأرض لإبن الأخت.

ملكية أكثر للأرض – توريث أكبر للأرض لإبن الاخت.

يمكن تسمية علاقة هذين العرشين في التوريث بمراعاة المعايير الرمزية أنها نقطة من النقاط التي وجب الحديث عنها لإزالة للبس حول كيفية الهيمنة المادية لعرش الدراسة، يصرح المخبر رقم: 02 *"في الحقيقة أولاد المبان عندهم الأرض كثر بصح مع الوقت راحتلهم وحنا اللي شريناها عليهم"*، يمكن توظيف هذا التصريح ضمن ما يسمى اكتساب المادي واستحواذه بطريقة عفوية، أي ينمي الأضعف ويضعف الأقوى، نقطة لابد ان نذكرها هو انه بعض الدراسات حول المجتمعات المغاربية كدراسة "جيرمين تليون" كانت تنظر إلى أن التوريث للبنت غائب عن المجتمعات المغاربية، بالرغم من أن الإسلام أعطاها هذا الحق لكن تلك الأحكام لا يمكن تعميمها على كل المجتمعات المغاربية وخصوصا إذا أخذنا الجانب المحلي، فالمحلي كما تعبر عنه "كلودين شولي " "المحلي اختلاف بمعنى دراسة المحلي في جوانب عديدة ينمي عن وجود اختلافات جوهرية أو عميقة، سواء في بنيته الاجتماعية أو الثقافية"[1]، فمن خلال مجتمع دراستنا نجد بأن أخذ ميراث البنت هو بمثابة التخلي عن مال حرام أو مال نجس، أو كما يعبر عنه محليا "مال ورزق النسا نجاسة "، أنه يدلل مباشرة إلى تأويل رمزي سبق ذكره في فصل سريان الوعدة حيث ومن خلال طقس الزيارة حيث يمنح الرجل زوجته مبلغا من المال لتضعه في الطبق الموجود بالضريح وعدم قبول مال المرأة الخاص، دلالة رمزية بالطبع على قداسة الضريح وعدم وجوب وضع ما يدنسه بداخله، مفهوم دنس ليس بمثابة مفهوم قاصي المعنى بقدر ما هو دلالة في الحفاض على قداسة "الذكر" وما يحيط به من شراذم معنوية ورفعة بتقديس مايقدمه من هبة وانزال مكانة ماتملكه المرأة، وهذه رمزيات ذكورية المجتمع المحلي الغير المدركة كما يشير بورديو، فكرة جزئية يمكن أن نعممها على مبدأ توريث الأرض إلى المرأة، فتوريثها بمثابة تخلص من المتابعة الأنثوية لحقها على أخيها الذكر، فكما أسلفنا الذكر، فالذكر في المجتمع المحلي هو بمثابة حامل صفات شبه مثالية تؤطرها مجموعة من الأبعاد الدينية كالعدل والحفاض على الأنثى

[1] كلودين شولي "المحلي"، الأصل والمصطلح، المرجع السابق ص89.

وحاضن لأخته حتى وهي على ذمة رجل آخر، يمكن أن نصف التوريث بمثابة زيادة في ملكية الأرض للعرش على بقية العروش الأخرى.

هناك ملاحظة لابد أن نشير إليها وهي عدم تعميم فكرة التوريث المباشر لأرض على كل العروش الموجودة بالمنطقة، فبعض العروش تترك الأرض على حالها وتورثها للذكور فقط، وفي أغلب الأوقات تعوض في شكل مبالغ مالية في عوض الأرض، يصرح المخبر رقم: 01 *"عندنا هنا في لرجام كل واحد وكيفاش يورث لرض كاين اللي يمدوها وكاين اللي يمدوا الدراهم في بلاصتها"*.

1-4 هبة إلى الشيخ وأبناء الشيخ:

أردنا استخلاص هذا العنصر وفق ما ورد من تصريحات من طرف المبحوثين مداعبين بذلك مخيالهم حول ملكية الأرض وكيف ملكوها، فمعظم الإجابات كانت تشير إلى وجود علاقة بين ما يمكن تسميته بتمليك لرمز محلي توهب له الأرض لأسباب معينة ذات دلالات رمزية، وخاضعة لجملة من المحركات الدينية وهو "إبن الولي" الذي ورث عن أبيه ما كان يملكه من كرامات وما يحيط به من هالة الصلح[1]، وهذا حسب مخيالهم.

فإبن الولي أو بلأحرى الأبناء الأقرب إليه من ناحية الفترة الزمنية يمكن بطبيعة الحال أن يحملوا صفاته التي أنشأهم عليها، وهي القيم الدينية الصوفية التي كانت منتشرة ذلك الوقت وما زالت إلى يومنا هذا واضحة المعالم على الأحفاد، وكما أشرنا في صفحات سابقة إلى تميز هذا العرش بنوع من الملكة الدينية الصوفية التي تميزه عن البقية وبطبيعة الحال هي ميراث من طرف الأباء الأوائل حاولوا صنع حيز يضبط أبنائهم داخل نسقهم الاجتماعي ودراية بقوة وصلابة تلك المَلكة الدينية، مستندين بذلك إلى اختيار أحد الفرق الثلاثة المشكلة للعرش وأعثرها عصبية للعرش أو القبيلة لإحتضان تلك المَلكة، وكانت ثمرة ذلك المدرسة القرآنية الأكثر استقطابا لحفظة القرآن، وهي"

[1]- صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل القبائل المرابطية، المرجع السابق، ص 122.

مدرسة مسجد عبد الله بن العباس" "بدوار العبائس" التي يرتادها حوالي 60 حافظا للقرآن وبالكاد تنافس إحدى الزوايا الموجودة بالولاية [1]، وأغلبيتهم الساحقة من فرقة العبايس.

بالإضافة إلى الملَكة الدينية هناك ملكية النسب الشريف التي حسب هذا المجتمع نوع من الفئوية الراقية بالطبع من يملكونها والفئة الأقل تراتبية، وهم غير المالكون لها، بطبيعة الحال هتين الملَكتين تضفيان القدسية على من يملكها، فنظرة لآخر إلى هؤلاء هي نظرة إلى شخص مقدس وخاصة في تلك الفترة المتلازمة مع ظهور القبائل المرابطية[2]، يقول الخبر رقم: 04 "*لما جاء أبونا إلى هذه الأرض* "يقصد أب العائلة " *مدوهالو الكرامة كهدية باه يدو براكتو ويدعيلهم بالخير...*"، يمكننا أن نضع نقطة هنا ونعود إلى الحالي والواقع ونحاول وضعكم في الصورة الحقيقية للتصريح الأخير، ونرسم تلك الهبة على أرض الواقع، لذلك قمنا بإرفاق خريطة لرجام مبينين الأرض التي يعنيها المخبر على مستوى الخريطة*.

استنادنا على الخريطة بطبيعة الحال راجع إلى وصف مكاني مدنا به المخبران وحاولنا أن نموضع المواقع ضمنها.

[1]- تصريحات احد ممثلي مديرية الشؤون الدينية بالولاية اثناء احياء المولد النبوي 2014 بمسجد عبد الله إبن عباس، لرجام، تيسمسيلت.

[2]- صالح علواني ، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل القبائل المرابطية، المرجع السابق، ص 123.

*- ينظر إلى الملحق رقم: 07.

1-5 أرض الدية:

مرورا بمجموعة من تصريحات المبحوثين والمخبرين مرفوقة بمعرفتنا السابقة لمنطقة الدراسة حاولنا صياغة عنوان أرض الدية[1]، بالطبع صياغة ليست إعتباطية ولكن الدافع إلى ذلك هو قيام مجموعة من المعايير المساهمة في الإمتلاك، والتي من بينها أرض الدية، كان لزاما وقوفنا على هذا الجانب كتثبيت لوجود صريح في الملكية، وإنما الحجم الذي تمثله أرض الدية المعروفة على مستوى البلدية بمنطقة "تاقرارة "[2]، تعود تلك الأرض في الحقيقة إلى عرش القواسم المجاور لعرش المخالدية، وهذا على حد تصريح مجموعة المخبرين، وفي العموم صرحوا بأنها أرض منحت كدية إلى عرش المخالدية ولعائلات معينة من طرف عرش القواسم وبعد استعانتنا بمخبرين توصلنا إلى أن القصة ورائها "وجود علاقة صداقة بين أحد أبناء العرشين " فيصرح المخبر رقم: 04 "*بأن ابن عرش المخالدية داعب صديقه بدخوله جلسة إلى بيت صديقه، واخذ قدرا ثم أراه له بعد ذلك* " إبن عرش القواسم يقوم على إهلاك روح إبن عرش المخالدية، فاستخلفت روح القتيل بتلك الأرض المسماة "تاقرارة " كدية لأهل القتيل إنها فكرة تحيلنا إلى معطى الشرف ليس الشرف النبوي، وإنما حرمة البيت والنساء، استلهام من درجة متناهية لا يمكن الذود عنها ولو بالأرواح، بالطبع يمكننا القول بأن حرمة البيت والمرأة حرمة مقدسة يجب أن تصان بالإضافة إلى شيء مميز ربما يمكن أن يساوي قيمته روح البشر إنها الأرض.

الرضى المكتسب والذي حال دون نشوب صراع قبلي بين العرشين هو ما يمكنه أن يعوض الروح المهدورة، انها أم تكسب الرزق والعيش الحسن، وذلك بالرجوع إلى مصادر العيش التي كانت

[1] – أرض الدية: هي عبارة عن قطعة أرض منحت كدية لشخص قتل في فترة معينة بمنطقة الدراسة.

[2] – هي منطقة سهبية زراعية بمحاذاتها واد كبير ينبع من جبال الونشريس ويصب في سد بلدية لحلاف ولاية غليزان.

معروفة ذلك الوقت وهي الزراعة والفلاحة [1]، ملكية تلك الأرض بطبيعة الحال ترجع إلى ثلاثة عائلات تختلف في الالقاب لكنها في اصلها من فرع واحد وتستغل إلى اليوم.

1-6 الأرض مقابل نعوت الاستحسان:

معظم العروش في بلدية "لرجام" نعتت بنعوت سوآءا كان حسن التأويل أم سيئا، فأغلب العروش وكما يروى، له من دعى له أو دعى عليه، فمنها ما ينعت "*بأنهم فرايس ونساهم عرايس* "*ومنهم* من ينعت "*بأنهم مدغرين وقلبهم عجين* " ومهم من ينعتون "*بأن لهم الجلالة* "قراءة القرآن "*والطعام لالا* ..." كلها نعوت تعطى لأبناء عروش معينة، وكما أشرنا كل نعت له مصدره، بمعنى الشخص الذي أمده به، ما أثار انتباهنا هو قطعة أرض منحت إلى أحد الوافدين على أرض "لرجام" والذي ينتمي إلى عرش المخالدية، وهو رمز لعائلة معينة منحت له كقربان بحكم نظرتهم القدسية إليه، فجاء وصف العرش المانح لأرض حيث يصرح مجمل المخبرين: "في قوله لهم" *...أهل جود وكرم ولي قصدهم ما يندد، جيب الزايلة وجيب العود وبيديهم ربي دار الجود*" ، فعلا إنها مجموعة من الأوصاف التي إلى يومنا ينعت بها العرش المانح رغم عدم إمتلاكه للشرف النبوي، ربما يمكننا أن نقول بأن ذلك الوصف الذي منح لهم مازال قائما فلما تحدث شخصا عن هذا العرش فيقول لك لقد وصفهم "سيدي فلان" بأنهم كذا وكذا، يصرح المخبرين 04-03" *سيدي بوشرطة لما جاء من المخالدية لهذي لرض كان قوالا* "شاعرا" *فطلبوا منه أن يقول فيهم*"، فقال ما ذكر فمنحوه تلك الأرض مقابل ذلك النعت*. بالطبع يمكننا ومن خلال قول المخبر أنه كانت هناك مكانة يكتسبها العروش من خلال ما يوصفون به فمنح الأرض هو دلالة على قوة النعت على القوة المادية "الأرض"، بطبيعة الحال العرش المانح يملك سمعة في السوق المحلي نظرا لاستخدام أرضهم في الفلاحة والزراعة وخاصة الخضر، وبالفعل "تظهر وتخزن أسماء الأعلام والأماكن TIPONOMIE الخاضعة إلى رمزياته في الذاكرة الجماعية التي تحتفظ بتلك الأساطير والحكايات

[1]- سويدي محمد، مجتمع التوارق دراسة في الثبات والتغير، "دراسة سوسيو-أنثروبولوجية في التغير الإجتماعي "، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986 ص 34.

* - ينظر إلى الملحق رقم: 07.

المتوارثة"[1]، وذلك النعت الذي وصف به اشتغل إلى اليوم ليصنع له مكانة في طلب رزقه، فالسوق في المجتمع المحلي تستحضر فيه مختلف الهويات القبلية، فمن له الاستعداد لمعاملة تجارية كبيرة يستحضر بطبيعة الحال مخياله الأنثروبولوجي، بالإضافة إلى المخيال المادي، فعندما يزاوج هذين المخياليين، سيختار الهوية المناسبة له.

فالحديث عن المخيال الأنثروبولوجي فهو مخيال يحمل كل ما هو معرفة سابقة حول إنتماءات هؤلاء التجار وما يحاطون به من أمثال ومعارف سابقة وخاصة وصوفاتهم، لابد أن نشير إلى أنه إكتساب لرأسمال رمزي يساهم بطريقة أو بأخرى في صنع مواقع لأطراف فاعلين في هذا النسق الإجتماعي لذلك، فلأرض الممنوحة لذلك الشاعر ليست دون مقابل وإنما انتاجاتها جاءت لاحقا وهي وكما أشرت صناعة مكانة بالسوق المحلي.

1-7 أرض الميراث الأول والشراء:

كما أسلفنا القول بأن عرش المخالدية بلرجام امتداد لعرش المخالدية أو الخوالد بتيارت، وهذا يعني أن له ملكية عقارية بتلك المنطقة وهي إلى اليوم مازالت تستغل من طرف مخالدية لرجام، لا يهمنا الوقت بقدر مايهمنا فيما سبق مصدر بعض الملكيات العقارية المتجذرة في ميراثهم، يصرح المخبر رقم: 03 "*حنا من بكري عندنا الأرض في السوقر وفرندة وكي جاو للرجام بداو يشرو لرض على الكرارمة وأولاد الحاج بصح أرض المخالدية والدينار نتاعهم من بكري....*" .

الطرف الأول من تصريح هذا المبحوث فيه نوع من تثبيت وجود لهذا العرش لأصله ومكان انطلاقته الأولى والبحث عن أرض ارتبط إسمها بجد مؤسس وولي يضفي صفة ارتباط الأرض بالجد والعكس، في هذا الصدد يرى "ماركس" "أن العائلة الغير منقسمة مازالت تظهر كصاحبة حق فيما يتعلق بالأراضي القابلة للزراعة وتوفر العائلة لكل فرد من أعضائها حق استغلال وأدوات العمل وعلى

[1]- التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، المرجع السابق، ص35.

كل منهم أن يخصص عمله للعائلة، وحيث تمثل الأنواع السائدة في الملكية"[1] أما الشطر الثاني من تصريحه فهو محاولة لتثبيت وجود وإعادة بعث أصل وجود وأسبقية وجود، فالحديث عن الأسبقية يطرح ما هو شائع في الخطاب اليومي "ولد البلاد" فتصريحه يحاول منه صنع اللفظ بطريقة غير مباشرة، وضفاء نوع من الشرعية لتثبيت عرشه بألية عرفية يعلمها المحليون وهي ملكية أرض أبا عن جد- ولد البلاد.

لقد تم استغلال الأرض المملوكة بمنطقة تيارت الفلاحية لشراء أراضي جديدة وذلك عن طريق الشراء عن طريق بما تهبه الأرض من قمح وشعير سواءا عن طريق مبادلة القمح بالأرض أو النقد، يصرح المخبر رقم: 04 "*كانوا جدودنا يشروا على أولاد الحاج والكرارمة بدراهم وخطرات كانوا يبدلولهم بالقمح لي كان يجيهم حق من تيارت....*" ، يمكن أن تعتبر مؤشرا أولا لاستغلال الجماعي للأرض المملوكة في تيارت وثانيا إلى محاولة للهيمنة على الأرض الجديدة وامتلاك أكبر قدر بها، فالعائلة حسب "ماركس" "مازالت كصاحبة حق فيما يتعلق بالأراضي القابلة للزراعة وتوفر العائلة لكل فرد من أعضائها أدوات العمل وعلى كل منهم أن يخصص عمله للعائلة"[2].

هذا العنصر المصاغ تم استشفافه من خلال تصريحات متكررة بين المبحوثين والمخبرين فخطاباتهم تنمي عن قوة سيطرة فكرة النفوذ من الماضي إلى الحاضر والى المستقبل، سيطرة بصورة واضحة واعتقاد لا يمكن اغفاله مرورا بالعناصر إنطلاقا من "أرض عذراء "وصولا إلى "أرض الميراث الأول"، الغريب في الأمر عدم وجود غياب للمروي نفسه أو الخطاب، فكل متخيلات المبحوثين تتفق تقريبا على نفس الروايات، لابد في هذه النقطة استذكار التنشئة الإجتماعية كفاعل أساسي في هذه المعادلة اقتضت رضوخا وايمانا بها وأصبحت كمرجعيات أساسية لحياتهم الإجتماعية، فنحن لسنا في صدد دراسة مجتمع تقليدي بامتياز يسبح عكس التيار، بل هو واقع ميداني يسير ضمن أطر راهنة، نستطيع أن نقول أن المحلي ذو ميزة مغايرة تتميز بنوع من الغرابة على الدخيل، فهي تطرح القاعدة الأعم

[1] – كارل ماركس وأنجلز، الماركسية والجزائر، ترجمة: جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د(ط)، 1978، ص 09

[2] – كارل ماركس وأنجلز، المرجع السابق، ص 09.

المرتبطة بالمشكلات النظرية التي تطرح تساؤلا مؤداه لماذا تختلف المواقف النظرية المختلفة المفسرة للواقع الإجتماعي ؟.

2- مرحلة إنتزاع واسترجاع الملكية:

2-1 مرحلة انتزاع الملكية:

يمكننا أن نقيس هذه المرحلة على الواقع العام والذي يضم قوانين فرنسية أثناء تلك الفترة، والتي أصدرت طبعا لإنتزاع الأراضي من مالكيها الأصليين بطبيعة الحال بطرق غير مباشرة في بادئها، لكن بعدها حاولت السلطات الاستعمارية إعادة النظر في تلك القوانين*، لكن لا يهمنا كل ذلك بقدر ما يهمنا ربط ما حدث في تلك الفترة بما تمخض عنه البحث الميداني من خلال ما صرح به المبحوثون والمخبرون (الأعيان)، تلك القرائن المروية أمكننا قياسها بفترة معينة ولو بصورة غير دقيقة، فسنحاول الخوض فيها لمحاولة إدراك الواقع الإجتماعي في تلك الفترة بجانبها المتعلق بملكية العقار.

2-1-1 إنتزاع بعض الأراضي وتسليمها للقايد:

لقد صاغت فرنسا مجموعة من القوانين التي تهدف إلى تفكيك القبيلة [1]وذلك من خلال الاستيلاء على الأراضي التي كانت تميز العائلة الممتدة والقبيلة في الجزائر من أجل السيطرة على المقاومة الشعبية في الجزائر.

كذلك "محاولة تهجير الجزائريين من المناطق المرتبطة بما يسمى الاراضي الرعوية لأنها كانت تدرك قوة القبائل في هذه المناطق الرعوية، أيضا انها كانت تدرك ما يسمى الأراضي الموسمية المرتبطة بالفلاحة الموسمية هي أراضي مشاعية"*، من هذا محاولة لسيطرة على هذا المجتمع كانت البداية مع الاستيلاء على

---

* - ينظر إلى: مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، المرجع السابق.

[1] - محمد نجيب بوطالب سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، المرجع السابق، ص100.

* - للمزيد ينظر إلى: مصطفى الأشرف، المرجع لسابق.

"الملكية العقارية للقبائل من خلال إصدار القوانين وتشجيع الملكية الخاصة تسهيلا لتدخل المستوطنين والموالين لها"[1].

لقد صدر من مخبيرينا لفظ "القايد" "وقد كان الوصي الرسمي من طرف المستعمر الفرنسي والحافظ لمصالحها"[2]، على أرض لرجام ومالكها مسلمة له من طرف السلطات الفرنسية، وبمثابة تعويض له عن ارض استخدمت لإقامة سد "بالأصنام" أو الشلف حاليا، فترة سلمت فيها أراضي كانت ملكا لكل من (أولاد الحاج، الكرارمة، المخالدية، اواد المبان والخدام) إلى القايد وأبناءه وقد استغلت من طرفهم حوالي 31 سنة على التوالي ماعدا بعض الأراضي الجبلية القريبة من مركز العرش أي الولي، التي كانت تستغل لتلبية بعض الحاجات المعاشية، فترة ينظر إليها معايشوها على أنها فترة جد عصيبة، ويصرح المخبر رقم: 01" *...خلصنا وكثرتها كي القايد نحالنا لرض وطلعنا للجبل*" ، بحيث كانت منكبة على منطلقين أساسيتين هما: استلاء "القايد "على أرضهم، أما ثانيا إلتحاق أغلب شباب العرش بالمجاهدين واستشهادهم في فترات متقاربة جدا، بحيث تشير الشواهد التي عايناها على مستوى مقبرة الشهداء "لباب البكوش" إلى تقارب الفترات التي استشهد فيها أبناء العرش، هنا يظهر مؤشر أساسي يحيلنا إلى إدراك العلاقة بين الأرض وابن العرش أو القبيلة، إدراك لا بد من أن يكون واقعا ظاهرا وذلك لارتباط فترة إلتحاق أبناء العرش موازات بانتزاع ملكية أرضهم ولو لم تكن كلية، فلأرض المنتزعة كانت جزء ليس بالكبير من ملكية عرشهم لكن أثرها كان كبيرا، فقد مس الجانب الذي يرسم شخصية ابن العرش وانتمائه، فالإنتماء يؤكد حضور مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف التي تتغلغل في أعماق الفرد فيحيا بها وتحيا به.[3] فلأرض كالأنثى كلاهما رمز للشرف بالنسبة لهم فهما رمزيتان أساسيتان، في هذا الجانب ركزنا فقط على مصير الأرض المنتزعة التي كانت ملكا لعرش الدراسة فقط

[1]- محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة، المرجع السابق، ص 102.

[2]- عادل مسايتي، سوسيولوجية الدولة بالمغرب، اسهام جاك بيرك، سلسلة المعرفة الاجتماعية السياسية، المغرب، د(ط)، 2010 ص62.

[3]- أحمد بعلبكي وآخرون، الهوية وقضاياها في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2013، ص168.

وقد ركزنا على قاعدة لبورديو أساسية حول "عدم تجاهل الرواة المحليين ويجب اعتبارهم فاعلين استراتيجيين يحملون تصورات حول واقعهم الإجتماعي"[3].

2-1-2 استراتيجيات جديدة للبحث عن أرض جديدة:

يصرح المخبر رقم: 03 *"بعدما دا القايد لرض "بامر" ولينا نفرسوا[1] الغابة باه نزرعوها* "، إذا فاستصلاح الغابات وتحويلها إلى اراضي زراعية هي عبارة عن استراتيجية جديدة لملكية العقار لظروف وأسباب متشابهة، فكل فترة يجب التعامل معها حسب معطياتها، ففترة الاستعمار كانت فترة عصيبة وخوصا إذا كان هذا العرش يرفض هذا الأخير، بالإضافة إلى انتشار المجاعة في ذلك الوقت، لذلك اختلفت أسباب البحث عن أرض جديدة اختلفت عن أولها فهدفها الأول هو الهروب من المجاعة ربما، لكن استصلاح الأراضي كان مراقبا من طرف السلطات الفرنسية من طرف "قايد الغابة".

لكن بلغت الأرض المستصلحة حسب تصريح المخبرين حد لا يستهان به فاستصلاحها أيضا خضع لاستراتيجية معينة، لقد قام أبناء عرش "المخالدية" وعرش "أولاد المبان" باستصلاح الغابات التي احرقت بسبب القذائف الموجهة إلى المجاهدين، وتلك المنطقة واقعة بين ضريح "سيدي عبد الرحمن وطريق باب البكوش ويتوسطها عرش "المقاشيش" وهو أحد فرق الخدام [2]، وتم استغلالها للزراعة بين هذه القبائل مع إتفاقها على الغلة، حيث يرى "خداوي" أن نظام الملكية كان نظاما عائليا مرتبطا بالنظام القبلي السائد الذي يخضع لقواعد الأعراف المتأصلة في المجتمع الريفي"[3]

---

[3]- عبد الله عبد الرحمن يتيم، بيير بورديو انثروبولوجيا، المرجع السابق ص 58.

[1]- نفرسوا كلمة محلية تعني استصلاح الاراضي الغابية وتحويلها الى اراضي زراعية.

[2]- من خلال النقاط الأخيرة كان لابد أن ننوه بأن مجمل المعطيات المذكورة هي عبارة عن تصريحات المخبرين وبعض المبحوثين حاولنا صياغتها كرونولوجيا.

[3]- خداوي محمد، القبلية، الأحزاب والإنتخابات في ظل التعددية الحزبية في الجزائر، المرجع السابق، ص 196.

2-1-3 القمح مقابل الأرض:

كما أشرنا سابقا فالأرض التي سلمت للقايد كانت موزعة بين عدة عروش لكن ليس كلية، بمعنى أجزاء كبيرة من كل ملكية عرش سلمت للقايد والخريطة المرفقة تبين ذلك*، لقد بقيت ملكيات عقارية للعروش لكن ليس بحجم تلك الأراضي المسلوبة، ماعدا عرش "ولاد الحاج" و"الكرارمة" الذي كان صاحب أكبر الأراضي بالمنطقة، يعد السبب حسب تصريح الأعيان وضعية عرش المخالدية في تلك الفترة كانت مرتكزة على زراعة الحبوب بالطرق التقليدية وخصوصا "الشراشمة"[1]، فإسمهم مرتبط حسب المخيال المحلي بإنتاج القمح، حيث يرى "عبد اللطيف بن شنهو" "أن النشاط الزراعي والفلاحي فيما مضي يخلق تأصيل قوي للجزائري بالأرض، يجسده ارتباط الفلاح بالأرض ووجود نظام عقاري قائم على الملكية، كما يجسده حلم امتلاك قطعة أرض سواء كانت زراعية، وهذا ما جعل المجتمع الجزائري مجتمعا فلاحيا في غالبيته نتيجة هذا الارتباط"[2]، وقد استغلت معظم أراضي المخالدية الغير خاضعة للقايد لزراعة الحبوب، وقد كان المورد الأول للعيش وثم تم استغلاله في شراء الأراضي من "الكرارمة وأولاد الحاج" ليس شراءا، بل هو مبادلة القمح بالأرض، حيث يصرح المخبر رقم: 03 *"كان الثمني"*[3] *يجيب أكثر من 200م تع لرض*"، إن المبادلات بالفعل استراتجيات ظرفية لكسب العقار في فترة استغلت أحسن استغلال دون وعي بالقادم وهو الاستقلال والفرج.

2-1-4 مرحلة استرجاع الملكية:

– ما بعد الاستقلال "أين أرضنا يا أبناء القايد":

انطلاقا من معطيات إحصائية مرتبطة بالملكيات العقارية سجلت أمسية الاستقلال كما يلي:

---

* – ينظر إلى الملحق رقم: 08.

[1] – الشراشمة: من الشرشم، بمعنى القمح المطهو في الماء والملح فارتبط هذا الاسم بالفرقة التي كانت تتاجر بهذا النوع من الطعام التقليدي الذي كان مستهلكا قبل واثناء وبعد الاستعمار.

[2] –Abd Ellatif, Ben achenhou : Formation du sous développement en Algérie, Essai sur les limites du développement du capitalisme, 1830- 1962, Alger, Imprimier commerciale, 1974, p 103.

[3] – الثمني أو "المكيال" وعاء بمثابة وحدة قياس يكال بها القمح أو الشعير.

- أراضي ذات سندات "مفرنسة".....84969102 هكتار.

- أراضي "ملك" بدون سندات.....4406356 هكتار.

- أراضي عرش أو سابقة بدون سندات.....20071582 هكتار.

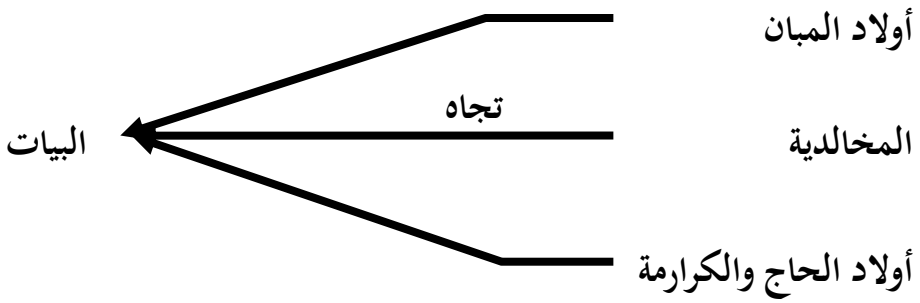
- املاك البلدية.....20320304 هكتار.

المجموع: 20320304 هكتار.

والملاحظ أن هذه الإحصائيات تستند إلى الأراضي المحصاة فقط من طرف الإدارة الفرنسية[1]، ما يهمنا من كل هذا الأخير أراضي ذات سندات مفرنسة، التي ستصوغ لنا العنوان التالي:

- صراع بين الهوية الحقيقية والهوية المصطنعة:

لاعتبار الأرض عنصرا هوياتي هاما، فارتباط الإنسان بالأرض استحضار للهوية الإنتمائية، فبعد الاستقلال ظهر نوع من الصراع أو ما نستطيع تسميته "اللاتعايش" بين الملاك الأصليين والملاك المصطنعين أو الوافدين ونحن نعني بين مجموعة العروش التالية*:



فقد صرح أحد المخبرين رقم: 04 "*في 1963 جاهينا البيات حنا وأولاد المبان وأولاد الحاج، البيات باش يردونا لرض نتاعنا ونتع جدودنا...* "، لذلك أسميناها مرحلة صراع الاسترداد، ففي هذه

[1]- عبد النور بن سليمان، إمتلاك الأرضي الفلاحية في العرف الجزائري، المرجع السابق، ص 28.

* - هذا المخطط من إعداد الطالب، استنادا على تصريح الأعيان المخبرين.

المرحلة قام كل من العروش أصحاب الهوية الحقيقية باستخدام الوثائق التي تبين ملكيتهم الحقيقية والأصلية للأرض، وانقسمت هذه الفترة إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة تضارب الأحقية في الملكية، وذلك يتضح من خلال ملكية العروش الأصلية لوثائق مكتوبة من طرف علماء وفقهاء مختومة ومثبتة بشهود[1]، أما فيما يخص الملاك الجدد فقد كانوا يحوزون على وثائق مفرنسة مختومة بختم فرنسي[2]، بعد هذا الصراع توصل الطرفين إلى حل وسيط وهو حصر ملكية الجديد بلرجام فقط، وتسليم الأراضي التي كانت ملكا لأصحابها المطالبين فقط.

المرحلة الثانية: مرحلة فرز الأراضي من طرف الأعيان، وذلك لأنه كانت هناك أراضي لا تحتويها الوثائق الفرنسية وقد استغلت على أنها أراضي سلمتها فرنسا، يمكننا في هذه النقطة استحضار الرمزي الدائم السريان في البنية الذهنية، كما يصرح أحد المخبرين رقم: 02 "*كيفاش نسمحوا في أرضنا اذا سمحنا فيها نهجروا وخلاص...*"، حقيقتا مجمل متخيلاتهم تعيش وفق بنى تصوراتية مبنية على أسس قبلية تقليدية، حيث يرى "علي أسعد وطفة" أن فقدان الوالدين بالنسبة للمجتمع التقليدي أفضل من فقدان الأرض وذلك دليل على قوة الإرتباط بين هذا الإنسان وأرضه"[3].

في هذه المرحلة تم أيضا استرجاع عدد من الأراضي التي لا بأس بها وإعادتها إلى أصحابها الأصليين، أما فيما يخص البيات وكما أسلفنا، فقد حصرت في إطار ما أملاه أعيان مجموعة من العروش ذلك الوقت.

إذن لعبت الملكية دورا هاما لترسيخ الأنتماء الهوياتي القبلي لتشرب عادات وتقاليد مرتبطة بالأرض وذوبان شخصيات أبناء العرش والقبيلة في هويتهم الأم المرتبطة أساسا بالأرض، وهو ما عكس موقفهم ضد الآخر[4].

---

[1] – ينظر الى الملحق رقم 09.

[2] – ينظر الى الملحق رقم 10.

[3] – بعلبكي أحمد، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 168.

[4] – التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، المرجع السابق، ص34.

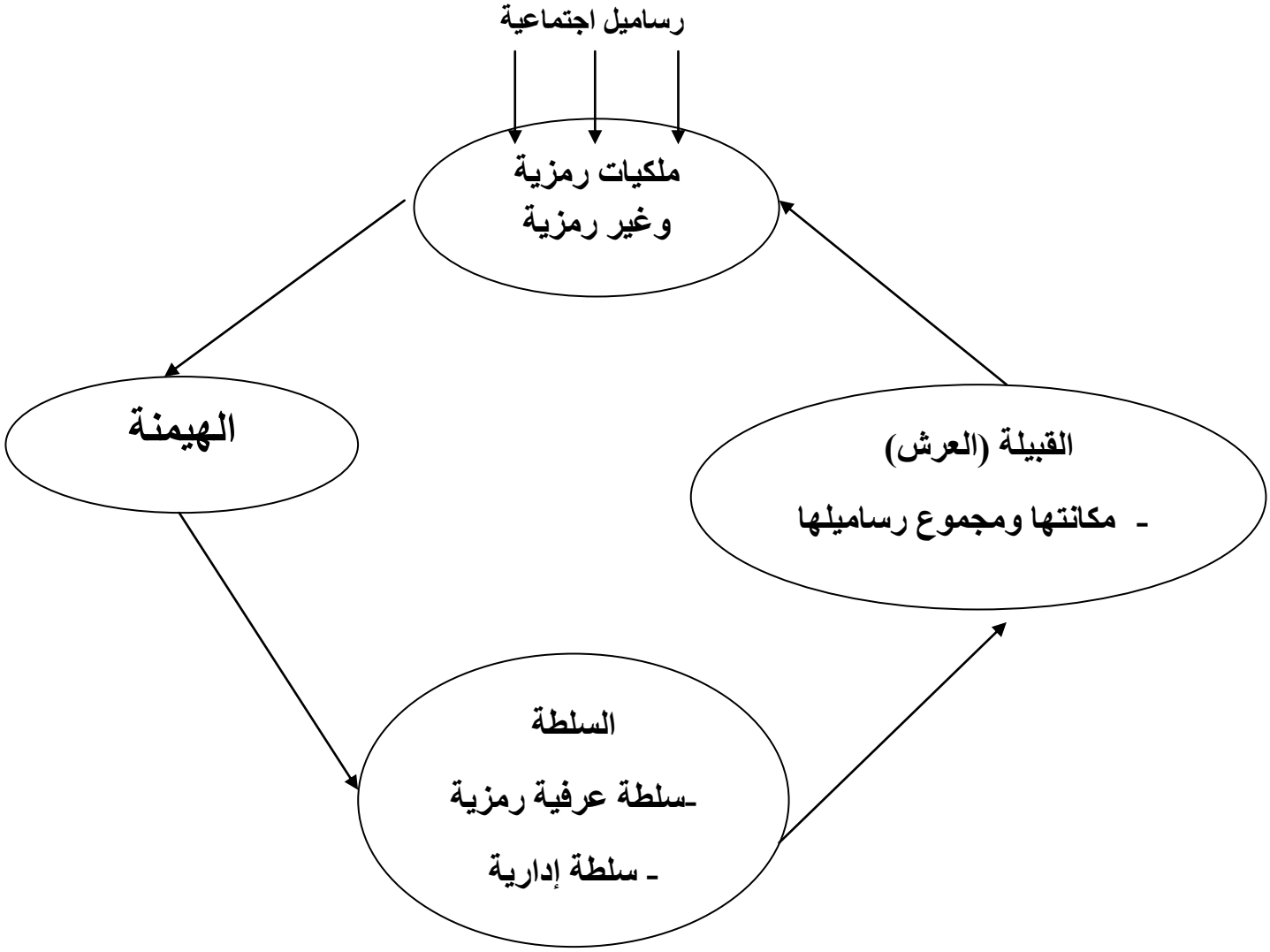
3- انعكاسات ملكية الأرض على البناء الإجتماعي بمجتمع لرجام:

من خلال قياس مجموعة من المؤشرات الميدانية التي تصب في إطار ما يسميه بعض الباحثون بالمخيال المتخيل الجماعي، أو اللاشعور الجمعي "لدوركايم"، والذي يختزل داخله مجموعة من المتراكمات الثقافية الرمزية المشكلة من مجموعة من المعايير[1]، والتي حسب مجتمع الدراسة ملكيات رمزية مادية وملكيات غير رمزية مادية والتي يمكن أن تضفي طابع الرمزي لذلك فهذه المجموعة من التراكمات تصب في مفهوم الهيمنة أو الذي يمهد إلى مفهوم أكثر تواجدا ومتجسدا بصورة واقعية، وتحدد هذه الأخيرة تلقائيا المواقع الإجتماعية للجماعة أو الأفراد، بالوقوف على مجتمع الدراسة فهذه المواقع تعتمد بصورة واضحة على مفهوم القبلية التي تنعكس على التوزيع السلطوي، بطبيعة الحال نقصد قبيلة الإنتماء وما ينجر عليه، بصورة واضحة، يمكننا أن نستشف ومن خلال المتابعة الميدانية لمجموعة من المعطيات التي حاولنا التركيز عليها وهي الرساميل الإجتماعية ومن هم مالكوها؟.

للتوضيح أكثر ولفهم الدائرة المغلقة التي تتمخض عن علاقات نسقية ترابطية داخل مجتمع الدراسة حاولنا رسم المخطط التالي لتبيان علاقات البناء السلطوي أو الهيمني.

[1]- التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، المرجع السابق ص101.

طبعا يقتضي مفهوم الهيمنة مجموعة من المعايير الفطرية، مثل التواجد في قبيلة أو عرش معين وصنعه لمكانة خاضع بالدرجة الأولى لمجموعة الرساميل التي تمتلكها تلك القبيلة.



رسم بياني يوضح كيفية إنتاج السلطة والهيمنة داخل مجتمع لرجام.

3-1 بروز الفئوية والشرائحية كمفهوم أساسي:

في خضم كل هذا يمكننا أن نبين واقع الدراسة "الجانب المادي"، أي الذي يحذو حذو الجانب الرمزي في إرساء عوالم الهيمنة الواضحة للمختص، يمكننا أن نقر بمجموعة من المفاهيم وهي: الطبقية والفئوية، الإقرار بعدم جدوى الحديث عن الطبقية في المجتمع العربي كلية، وذلك انطلاقا مما أشار إليه

"حليم بركات" في كتابه "المجتمع العربي في القرن العشرين"، فهو يبين بصورة واضحة الإجحاف المقصود لإهمال دراسات البناءات الطبقية في المجتمع العربي[1]، لذلك حاولنا الحديث عما يقاربها في مجتمع الدراسة وهو "الفئوية " أو "الشرائحية "، حيث يمكننا أن نعرفها بطريقة إجرائية وهي التباينات الإجتماعية داخل مجتمع أو مجموعة واحدة، تلك التباينات تخضع لمجموعة من المتغيرات التي تتحكم بها ويحتكم بها لكشف الإختلاف بين الفئات، وما نحاول إعطاءه كفكرة رئيسية لمفهوم الفئوية لمجتمع الدراسة هو متغيراته التي تتموضع على مستوى الهابتيس، ويكون كإقرار بتلك الملكات التي لها مصادرها الثقافية والمتعددة.

يعرفها "محمود عودة": "أنها الفروق في الملكية (الطبيعية) والفروق في الهيبة والإحترام (المكانة الإجتماعية) والفروق في القوة والنفوذ" [2].

3-2 الفئوية والشرائحية كواقع:

يمكننا القول أن الفئوية والشرائحية الموجودة داخل مجتمع الدراسة بارزة لعدة إعتبارات تصب في الإطار العام المشكل لمجتمع الدراسة، فهي بطبيعة الحال التباين الواقع الذي يسطره معطى الأرض كملكية حاسمة في هذا الجانب، بالإضافة إلى استغلالها وفرض نوع من تثبيت الهوية داخل هذا المجتمع، نقصد بمفهوم تثبيت الهوية، هو أن ملكية الأرض مقترنة بالجد بغض النظر عن شرائها فلقد أتى على مسامعنا "أرض الجدود" من طرف أغلب المبحوثين بمعنى "الأرض = الأصل"، والذي هو بطبيعة الحال كما قلنا تثبيت للهوية، وكتعمق في المجال، فملكية الأرض تعززها، نقطة أخرى وهي أي ارض؟ لأي قبيلة أو عرش؟ فملكية الأرض والإنتماء بها إلى قبيلة معينة هي بمثابة الحسم لإشباع حاجة الانتماء الهوياتي، ويبرز عنصر الشرف المعلن للتمايز الإجتماعي بلرجام كحسم ثالث في رسم الشرائحية أو الفئوية كما يشير حليم بركات[3].

---

[1]- حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، المرجع السابق، ص 283.

[2]- محمود عودة، اسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت لبنان، د ط، دون سنة، ص 206.

[3]- حليم بركات، نفس المرجع، ص 287.

لقد برزت مجموعة من المفاهيم التي ترتبط إرتباطا مباشرا بمفهوم الفئوية والشرائحية كالآتي:

- **ولاد البلاد:** هم من يملكون ولو قطعة أرض موروثة عن ثلاثة أجداد على الأقل.

- **البراني:** برز هذا المفهوم منذ عقود ويعنى به الدخيل على المنطقة (البلدية)، والذي سكن أرض لرجام في الزمن القريب، ويحيلنا ذكر هذا المفهوم إلى تفاقم ذكره في الفترة الحالية وحضوره بقوة مرتبطا ذلك بالحراك السكاني من القرى والمداشر البعيدة والخارجة عن البلدية والتابعة لبلديات أخرى، وذلك للوضع الأمني في التسعينات وعدم الاستقرار، فشاع هذا المفهوم موجها إلى الفئة التي كانت الدخيلة على المنطقة، كما يصرح المبحوثين رقم 03، 06، 07:" *لبلاد دخلوها البرانيا وشراو شوية لرض بصح معروفين* ".

الملاك :وتضم أصحاب الأرض أو أصحاب الهوية المثبتة بملكية الأرض في مجال المنطقة وتنقسم إلى قسمين:

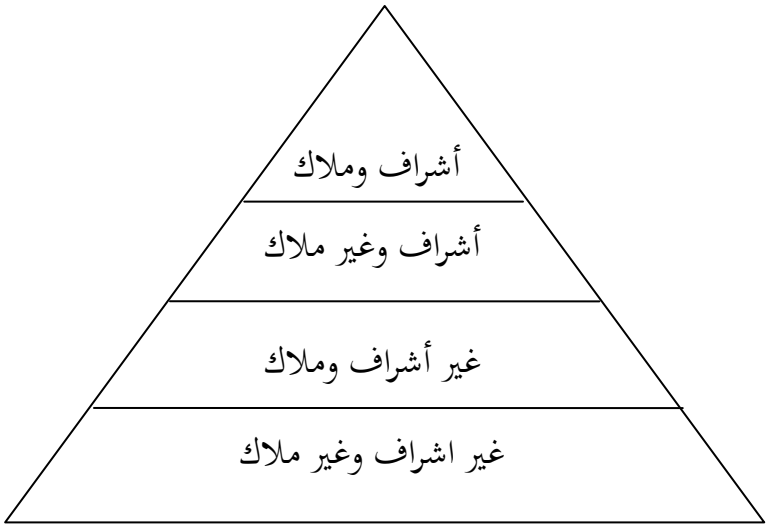
+ **ملاك أراضي عائلية:** وهم ملاك لأرض عرفت بها عائلة أو عائلات باستغلالها وأحقيتهم في ملكيتها.

+ **ملكية في أرض الشياع:** وتعتبر هذه الفئة الاكثر تواجدا فهم يملكون الأحقية في استغلال هذه الأرض[1]، حتى ولم يستغلوها وورود ألقابهم في أرض الشياع فهم يثبتون بذلك هوياتهم.

غير الملاك: وهي الفئة التي كان لها الحظ في شراء بعض الأراضي حديثا بغرض السكن فقط دون استغلالها وتمتد هذه الفئة منذ القديم ولاتزال تعشش في مخيلة السكان الموصوفون بأنهم "أولاد البلاد" على أن لهم الحق في السكن لا غير دون أن ننسى ذلك، فمن خلال تجميعنا لمعطيات مونوغرافية منطقة الدراسة صرح لنا أمين مكتب النزاعات العقارية التابع للبلدية تعاني مشكلة العقار وأن أغلب الأراضي مملوكة من طرف خواص ورفضوا البيع.

[1] -L'évolution du travail en Algérie ,ruevie de l'occident musulman et de la méditerranée N: 31, 1981, p 89

لتبيان ما أسميناه الشرائحية والفئوية داخل منطقة الدراسة في إطارها العام أرفقنا النموذج التالي:



لقد تم قياس الهرم الفئوي على حسب الهرم السلطوي داخل البلدية وكمؤشر علية العضوية داخل المجلس الشعبي البلدي، ولا يمكن أن يكون ثابتا مطلقا فهو ملازم للفترة التي قمنا فيها بدراستنا.

كذلك ما خلصنا إليه من خلال ما توصل إليه "هشام شرابي" "طرق الهيمنة في المجتمعات العربية والتي لا تقتصر على الأب في الأسرة بل تتعدى أوسع من ذلك لتشكيل علاقة هرمية قائمة على مجموعة من التراتبيات"[1]، وذلك بعدما زاوجناها بمفاهيم بورديوية تخلق الهيمنة الإجتماعية، بمعنى حضور مفهوم الهيمنة لبورديو نستحضر حضور الرساميل، والرساميل بطبيعة الحال تخلق التمايز الإجتماعي وهذا ما يؤدي إلى المفهوم المستقى من الدراسة وهو هرمية الفئوية الإجتماعية.

3-3 ملكية الأرض واستاتيكا البناء الإجتماعي:

من خلال استعراض انعكاسات ملكية الأرض على البناء الإجتماعي، يمكننا القول أنه هناك إحالة مباشرة على وجود استاتيكا على مستوى البناء الإجتماعي لمجتمع الدراسة، ويستشف ذلك من خلال جملة من القرائن المتابعة للكثير من عناصر البحث والتي لا تزال تعتبر كمعايير أساسية في التركيبة التصنيفية للفئوية الإجتماعية. والتي تنعكس بصورة مباشرة على واقع الحياة الإجتماعية، لتعطينا بناء

[1]- هشام شرابي، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص22 .

اجتماعي معين يصوغه كل مجتمع حسب القرائن التصنيفية الخاصة به لتميل على قرينة نظرية وهي "لإيميل دوركايم" وتقسيم العمل ممزوجا بنوع من آليات خلق التمايز لدى "بورديو" وصولا إلى هرمية "هشام شرابي"، وكما أشرنا فمجمل القول أن "البطركية" كمفهوم يبرز عند تفكيك كواليس الهيمنة، حيث يطرح "بورديو" المسَلمة القائلة بأنه "يوجد في كل مجتمع مهيمنون وخاضعون وأنه في هذا الإختلاف يكمن المبدأ الأساسي للتنظيم الإجتماعي، لكن هذه الهيمنة تعتمد على وضع الفاعلين ومواردهم واستراتيجيتهم"[1]، ونحن سنحاول تفكيك المفاهيم الأخيرة لاستخراج القرائن التي تحدثنا عنها بداية وارتباطها بالبناء الإجتماعي:

1- **وضع الفاعلين**: نقصد بها الموقع داخل الحقل ودرجة فاعلية التواجد (مهيمن، خاضع).

2- **الموارد**: ينقسم هذا المفهوم إلى قسمين من الرساميل وهما:

أ) **الرأسمال الثقافي**: والذي يستمد من الجاه والشرف ومجموعة القيم الرمزية.

ب) **الرأسمال المادي**: المكانة الإجتماعية المرموقة والأهم في مجتمع دراستنا ملكية الأرض المتضاربة بين ملكية مادية تكسب الرمزي، وبين ملكية رمزية تكسب المادي.

3- **الإستراتيجيات**: هي مجمل التصرفات التي يسلكها الفاعلون للوصول إلى فائدة معينة، لكن في مجتمع بحثنا، هناك نظرة مخالفة لطريقة استغلال المواقع. فمحاولة وصول الذين لا يملكون الرساميل يجعلهم بطريقة آلية يخضعون دون وعي لهيمنة المالك، لإندراج مفهوم آخر وهو الرساميل الإجتماعية والتي تستقى من شبكة العلاقات[2]، ونقصد بشبكة العلاقات المجاورة مع المالكين للرساميل الثقافية والمادية. الذين وحسب تحليلنا وملاحظتنا، المشكلين الأساسيين

[1]- فلييب كافان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية: أعلام وتواريخ وتيارت، تر: إلياس حسن، دار الفردق، سوريا دمشق، ط 1. 2010، ص 207.

[2]- فلييب كافان وجان فرانسوا دورتيه، نفس المرجع، ص 209.

لشبكة العلاقات النافذة بمجتمع الدراسة، إذن فالمجاورة في حد ذاتها اعتراف وخضوع وإعلان للدخول تحت مفهوم المهيمن عليه.

قلنا في البدء وجود إستاتيكا، فهي تأخذ جانبين جانب مقصود وجانب آخر غير مقصود، أي المحافظة على الوضعية الثابتة للبناء الإجتماعي وهما:

الجانب المقصود: هو التقليدانية واستراتيجيات والتي ليست حكرا على رجالات السياسة فقط، فهناك أفراد يملكون عصبية قوية تجاه عرشهم وقبيلتهم، فهناك عدة إجابات مبحوثين تؤكد على التمسك بعرشه، دون أن يستفيد حتى من أبسط الفوائد في الحقيقة تعمدنا عدم إدراج مفهوم العنصرية ضد الآخر، وليس إلى هذا الحد لكن مجموعة من التصريحات تؤكد ذلك مثلا المبحوث رقم: 04 "*أنا والله على جال واحد يخسر مع المخالدية نموت*". "*قطرة دم ولا 100 صاحب...*".

الجانب غير المقصود: وهو تعود المهيمن على مكانته الإجتماعية داخل حقلة، فمثلا التنشئة الإجتماعية لإبن العرش ينشأ على أنه أفضل مكانة من آخر لا يملك نفس الرأسمال الرمزي معه، والآخر ينشأ على أنه بطبيعة الحال أقل مكانة من الأول لأنه لا يملك تلك الملكية الرمزية التي تجعله مهيمنا داخل النسق الحقلي الكلي، وكلها على مستوى الهابتيس لتبرز على شكل سلوكات فعلية.

علية فالملكية المادية (ملكية الأرض) لها دور أساسي في المحافظة على ثبات البناء الإجتماعي والحفاظ على نظام الأدوار داخل الواحد، ومنه فالتمسك بملكية الأرض وثبات البناء الإجتماعي يؤدي إلى اللاتغير الثقافي فثبات الشق المادي يؤدي إلى استمرار نفس نمط التفكير العام.

4- الإنتاجات الثقافية لملكية الأرض:

4-1 مزاوجة الرساميل الاجتماعية إنتاج للهيمنة:

انطلاقا مما أسماه "بورديو" الرأسمال وهو عبارة عن مجموعة من الملكات تتجاوز المادي إلى الرمزي وتتجاوز الرمزي إلى المادي، بمعنى أنه مزاوجة لرأسمال مادي مع رأسمال رمزي فتعطينا رأسمال اجتماعي له فاعلية لمن يملكه سواء فرد أو جماعة، ويمكننا ومن خلال دراستنا تسميته الرأسمال الكامل، فالملاحظ في دراستنا أن العرش الذي كنا في صدد دراسته قد زاوج بين الرساميل، فملكيته لشبكة علاقات تقليدية بالإضافة إلى الملكيات الفطرية "الجاه والشرف النبوي "، مكسبة لرأسمال رمزي بالإضافة إلى الملكية العقارية التي تكسب الرأسمال المادي، هنا تظهر قاعدة أساسية في شبكة مفاهيم "بورديو" وهي:

مزاوجة الرساميل الاجتماعية (رمزية ومادية) بالإضافة إلى شبكة العلاقات فهي إعلان واضح للهيمنة.

4-2 البناء الإجتماعي لمجتمع الدراسة مثبط لصنع القرار:

انطلاقا من ثنائية المهيمن والخاضع في مجتمع الدراسة، فالمهيمن هو من له الحق في الممارسة السياسية وصنع القرار داخل البلدية، بحيث ومن خلال تواجده على "قمة الهرم يجعله مالكا للسلطة البطركية"[1]، التي تمثل العلاقة بين الأب والعائلة ككل بمعنى هرمية البناء تفرض نوعا من الهيمنة من القمة وسيطرة بينما تقابلها قاعدة مأمورة واجبها الخضوع لمن يسيطر على الواقع العام، وحتى لا يتعسر فهم الفكرة السابقة استحضرنا التعليل الخاص "ببورديو" وهو من يملك يهيمن، بمعنى ملكية الرساميل الإجتماعية الخالقة للتمايز المصاحبة للبناء الهرمي العلائقي داخل مجتمع الدراسة، والذي ينعكس بصورة

[1]- هشام شرابي، البنية البطركية، المرجع السابق، ص28.

مباشرة على العملية الإنتخابية التي تأخذ نفس المنحى فباستحضار النموذج الهرمي داخل مجتمع الدراسة[1] نجده مواز تماما للقائمة الإنتخابية الفائزة في الإنتخابات الماضية.

يمكن لهذا النموذج أن يحمل جملة من الدلالات الغير واضحة المعالم ولكن في محاولتنا لإحداث عملية قياس على الواقع الانتخابي يبرز ذلك وفق تراتبيات معينة.

4-3 ثنائية المالك والكادح الماركسية:

انطلاقا من التحليل الماركسي حول قوى وعلاقات الإنتاج تبرز نقطة هامة، فيفي مجتمع الدراسة وهي ثنائية البروليتارية والكادحة، في هذا الجانب نحن لا نقصد التقسيم الإجتماعي الطبقي في جانبه الكلي بل في جانبه الإقتصادي والمواقعي، فنحن على دراية أن التقسيم الماركسي يخص المجتمعات الصناعية وليس التقليدية، ولكن هذا التحليل يعتمد على الجانب الاقتصادي المرتبط مباشرة بنمط الإنتاج الفلاحي الذي له علاقة مباشرة بملكية الأرض.

في هذا الصدد وانطلاقا من الدراسة الميدانية إعتمدنا على التحليل الماركسي، فأردنا إبراز ثنائية أخرى وهي البناء الفوقي والبناء التحتي، "فكلاهما يبرزان أي نظام اجتماعي سائد في أي مجتمع، أما فيما يخص الأول هو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء الفوقي"[2]، ففي مجتمع الدراسة قمنا بحصر أو تحديد الجانب الإقتصادي بملكية الأرض، وهو لإعتبار أن الأساس الإقتصادي في مجتمع تقليدي له خصوصية اجتماعية قبلية، فهذا الجانب ينعكس حول فكرة أساسية وهي الهيمنة، فحسب "ماركس" فملاك قوى الإنتاج هم المهيمنون، إذن من هذا الأخير فالأكثر ملكية للعقار هم المهيمنون حتى على الأصعدة الأخرى كالعملية الإنتخابية مثلا، ووفق التعبير الماركسي الهيمنة السلطوية عبارة عن مفهوم ناتج لعلاقات تستطيع الإتضاح من خلال القدرة على ملكية الإنتاج وتحقيق أهداف معينة.

---

[1]- الرجوع الى الصفحة.النموذج.....من المذكرة

[2]- خالد حامد، المدخل الى علم الاجتماع، جسور للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 2008، ص 76.

4-4 إحتكار الملكية تعطيل لحركية التنمية:

يمكن وصف النظام الاجتماعي السائد في منطقة دراستنا بأنه يمتزج بسيطرة البنى التقليدية في الكثير من المناسبات والفعاليات ونذكر تبعا، الاستغلال الجماعي والحيازة الجماعية والفردية والعائلية للأرض، وكما أشرنا في المونوغرافية فمنطقة الدراسة تعاني مشكلة العقار المنسوب للبلدية في الحقيقة هذا الإشكال يطرح مجموعة من الاستفهامات حول كيف يتم الإكتساب وإلى أي مدى يمكننا تفعيل مثل هذه الملكيات لرفع وإدارة مشروع التنمية المحلية، فمثلا لقد شهدت البلدية مشروعين المشروع الأول ملعب مجهز بالعشب الطبيعي أما الثاني فمستشفى، لكن المشكلة جاءت في عدم وجود عقار ملك للبلدية وقد رفض بعض الأطراف البيع، نقطة لابد من التمعن فيها حيث يرى "محمد بوخبزة" "بأن الارتباط بالأرض لدى الرجل البدوي قيمة اجتماعية إلا بالقدر الذي تمكنه من العطاء"[1].

[1]-Boukhobza,med, l'agropastoralisme traditionnel en Algérie de lorder tribal au désordre colonial ,o,p,u Alger 1982, p 14.

خلاصة:

من خلال ما سبق ومن خلال اتخاذنا ملكية الأرض كتأصيل للهيمنة المادية يمكننا القول بأننا حاولنا توضيح مجموعة من المعطيات التاريخية المروية من طرف الأعيان المخبرين، وقد حاولنا توضيح ما هو أهم وهو انعكاس هذه الملكية على البناء الإجتماعي وبروز الفئوية كتقسيم اجتماعي، حيث انتهجنا طريقة الكشف عن متغيرات الفرضية التابعة لتبيان البنية الثقافية الناتجة عن هذا البناء الإجتماعي.

بصفة عامة ومن خلال جزئيات هذا الفصل يمكنا إدراك أن الملكية المادية في محتواها الوظيفي تعكس بناء ترتسم خلاله الهيمنة الفئوية، محمولة بجملة من المعطيات الرمزية والتي تبين لنا جزءا من سرها الاجتماعي والإقتصادي والسلطوي الغير واضح لغير المختص، وملكية الأرض في جانبها المادي بمثابة ملكية لوسائل الإنتاج في الوصف الماركسي، أما في جانبها الرمزي ملكيتها بمثابة تثبيت لوجود وهوية راسخة برسوخ إسم العائلة.

الإستنتاج العام:

انطلاقا من كون الإستنتاج العام يجمع بين مرحلتي التحليل والتفسير والتأويل، حيث لا يمكن تصور تحليل من دون تأويل في البحوث السوسيولوجية.

فمن خلال ذلك نقوم بتوضيح وتحليل والأخذ بالتأويل السوسيولوجي بين ما تمخض عنه الميدان وما يقابله من جانب نظري الذي يؤول إلى النماذج الرئيسية لتفسير وتحليل وفهم ما تم جمعه ميدانيا وما يتم صياغته كقرينة، والتي استهلت البحث ومن خلالها انتزعنا أهم مفاهيمها لتكون ضمن ما أسميناه تفكيك البنية الإجتماعية والثقافية، حيث تم تفكيك المفاهيم التي كانت أهم محاور إلى مجموعة من الأبعاد المكونة للمواضيع البحثية الرئيسية.

حيث انتهجنا طريقة الملاحظة والمقابلة، مقترنة بعدة متغيرات، لتساهم في بلورة عناصر ثانوية تدخل ضمن الإطار العام للبحث المستند على الفرضية، وهو البنية الإجتماعية التي توزعت على مجموع المحاور الكبرى المؤسسة لأداة جمع المعطيات الميدانية، وكذلك الاستعانة بتقنية الملاحظة بالمشاركة لرسم معالم الأخذ الكلي بمعطيات وحيثيات الميدان قيد الدراسة.

أما عن الموضوع الأول الذي مورس على أساسه البحث هو محور العلاقات القرابية الزواجية وتشكيلها للبناء الإجتماعي، مستندين على عدة أسئلة تمس هذا الجانب من العلاقات، محاولين فهم طبيعة العلاقة السائدة بين أفراد وأنساق مجتمع البحث مركزين بالأساس على انعكاسات هذه العلاقة على ثبات البناء الاجتماعي، وبما ستتمخض عنه هذه البنية من علاقات انتاجات ثقافية تمس بطريقة مباشرة البنية الثقافية من سلطة أبوية، بالإضافة إلى العصبية والعصبية المضادة الناتجة عن القهر الإجتماعي أو بالأحرى للعنف الرمزي، محاولين الاستعانة بالتحليل الخاص "ببورديو" لفهم البنية في مكونيها الأساسيين.

ففيما يخص المحور الثاني للمقابلة فقد استندنا على العنصر التركيبي الثاني الذي اقترحناه للبنية الاجتماعية وهو النظام الجماعاتي، حيث حاولنا دراسته دراسة واضحة مرتبطة تماما بما يحمله مجتمع الدراسة مستندين على مجموع الأسئلة الكيفية التي ربما تجعلنا نستوفي الفهم لهذا المكون الثاني الذي وحسب هذه الدراسة أعطانا نموذج سلطوي يخضع الإطار العام لمجتمع الدراسة إلى سيطرته بطريقة مستترة معتمدا على متغيرات تقليدية تساهم في هذه الحركية، بالإضافة إلى هيمنته الواضحة، وحسب دراستنا فالإنتخابات جزء من وظائفه الخفية الممارسة على الفاعلين الاجتماعيين، بالإضافة إلى الدور الأساسي في تغليب فئة على أخرى خاضعة بالدرجة الأولى إلى الانتماء القبلي.

أما المحور الثالث للمقابلة فقد مس الوليمة الجماعية كممارسة اجتماعية وما يشوبها من علاقات تفاعلية وتبادلية نسقية، نعتقد أنها تعيد إنتاج نفس العلاقة الاجتماعية المسايرة للتضامن الألي وما يتمخض عنها من تأويل مستقى من الأسئلة الأساسية في هذا الجانب، بالإضافة إلى معايشة وقائع هذا العنصر المهم في العلاقات الاجتماعية التي تعكس الأدوار وما تولد عنه من إعادة تدوير لماض يعاش حاضرا، وبنى ذهنية محركة له من خلال هذه العلاقة الترابطية التقليدية.

إن حضور هذا النموذج التقليدي خاضع لجملة من المحركات الأساسية التي تمخضت عنها الدراسة، وكمحرك أساسي وخدمة للموضوع فقد ظهر المحرك القبلي في ريادتها مستندا على الروح العصبية التي تغذي وبقوة الانتماء والهوية المدركة للفاعلين فيها، بالإضافة أننا أدركنا وجود جزئيات تقليدية رمزية تفرض حضورها كالطقوس القبلية" طقس النار" و"طقس التقبيل" كحاسمين في خلق التمايز الواضح بين الجزئيات الاجتماعية المكونة للبنية، فالأول يميز المهيمن مالك الرمزي أما الثاني يميز الذكر المسيطر الفارض لسلطته داخل وخارج الأسرة المكونة للكل الإجتماعي، وفي الأخير أعطينا وقائع وإنتاجات ثقافية تدل على استمرارية وحضور لهذا النموذج من تحيين لهوية قبلية وحاجة إلى اجتماع هوياتي، وهذا ما يسير وفق الفرضية المطروحة حول اللاتغير في البنية الإجتماعية يؤدي إلى اللاتغير في البنية الثقافية.

أما فيما يخص المحور الأخير فقد اشتمل على ملكية الأرض كرأسمال مادي، ومدى مساهمته في إعادة إنتاج نفس نسق الهيمنة العروشية، مستندين على مجموعة من الاستفسارات التي تبين وضعية ملكية الأرض في فترات كرونولوجية، مستندين على مخبرين تستوفي فيهم مجموعة من الشروط التي تخدم هذا الجانب من الموضوع مستخرجين بذلك أبعاد أخرى تنعكس على البناء الإجتماعي كالفئوية وما يرافقها من تمايز جماعاتي بين الحقول الخاصة المكونة للحقل العام لمنطقة الدراسة، وكيف عكست هذه الملكية فكرة الهيمنة المادية كمتغير أساسي في اللعبة الإجتماعية.

من خلال ما سبق وبعد تجميع وتحليل الموضوعات كإجراء يمكن من خلاله الوصول إلى نتائج تجيبنا عن طرحنا الإشكالي من خلال الفرضية البحثية، وعبر الاعتماد على تقنية المقابلة كتقنية رئيسية والملاحظة بالمشاركة كتقنية ثانوية مساعدة، وعن طريق المعاينة القصدية الطبقية منقسمة إلى قسمين مبحوثين من عامة أبناء العرش والفئة الثانية 04 أعيان قادرين على الوصف للعام لمجتمع الدراسة.

نستنتج مما سبق أن تحليل المعطيات الكيفية المتعلقة بكل من تقنيات البحث (المقابلة والملاحظة بالمشاركة) أنها سارت في اتجاه الفرضية المطروحة بحيث أنها أثبتت، ويؤكدها السياق التحليلي والتأويلي من خلال جل المواضيع الرئيسية المذكورة، وبمجموع قراءاتها الميدانية من امتداد لبنية اجتماعية مكونة من رابط اجتماعي زواجي قرابي، بالإضافة إلى النظام الجماعاتي مسير للإطار الخاص داخل مجتمع الدراسة بالإضافة إلى الجانب المادي لملكية الأرض ممتدة على مستوى البنية الذهنية التي تخضع لجملة بنية العلاقات الإجتماعية السابقة مولدة مجموعة من المعطيات، كالهيمنة والضمير الجمعي القبلي وإعادة إنتاج نفس البنى الذهنية، ومنه اللاتغير في البنية الإجتماعية يؤدي إلى اللاتغير في البنية الثقافية، بطبيعة الحال فرضيتنا تحيلنا إلى ارتباط المادي الواقعي بالجانب المخيالي التمثلي.

خاتمة

خاتمة:

حاولنا من خلال هذا العمل البحثي المتواضع أن نبين بأن القبيلة ولو اختفت كبناء وهيكل ومؤسسة اجتماعية واقتصادية بفعل تفككها هيكليا وبنيويا، ليس معناه غيابها كإطار للإنتماء والهوية المحلية، فقد استمرت ثقافيا ونفسيا ووظيفيا، مما يدعو بالعودة إلى دراسة الثابت والمتحول فيها، واعتبارها عنصرا من العناصر الثقافية والاجتماعية للمجتمع، كما أنها تبقى كبناء ميكروسوسيولوجي، تلعب الدور الأساسي في رسم مصير الكيانات الاجتماعية المحلية، عن طريق التعابير السياسية كالإنتخاب وهذا ما يجب أن يتم تسليط البحث عليه.

إذا يطمح هذا الموضوع لتفسير ما هو ثقافي وتجلياته في السياسي، بمعنى البحث عن امتداد وتواصلية اللارسمي مع الرسمي l'informel entre formel، هذه الحركية الإمتدادية ما حاولت إشكاليتنا إعطاء تفسيرات سوسيولوجية وإبستمولوجيا انطلاقا من سؤالنا: كيف يمكننا تفسير امتداد الثقافة القبلية ضمن الحقل الحداثي الانتخابي؟ وفق مقاربة بنائية توليدية، في تأكيدها على شمولية النسق الثقافي واحتوائه الأنساق والحقول الاجتماعية الأخرى، في الوقت الذي تم فيه التأكيد على الإمتدادية من خلال الدراسات السابقة المؤطرة لنقطة ارتكاز الموضوع، ومع مختلف مراحل النزول إلى الميدان. للكشف عن العناصر المتفاعلة في عملية إعادة إنتاج النسق الثقافي التقليدي من خلال ما اقترحناه من مكونات البنية الاجتماعية، بدءاً بالعلاقات الزواجية القرابية إلى ملكية الأرض وإعادة إنتاج الهيمنة، مركزين على الإنتاجات الثقافية لكل عنصر، وذلك من خلال جمع المعطيات الميدانية ووضعها تحت التحليل الموضوعاتي كتقنية لتفريغ إفرازات البحث الميداني معتمدين على تقنية المقابلة والملاحظة بالمشاركة.

حيث قمنا بمناقشة الفرضية المقترحة لفهم واقع استمرارية وامتدادية، ويمكننا القول بأن الشروط المادية الواقعية التي اقترحناها وكانت بمثابة المركبات الأساسية لبنية مجتمع دراستنا (العلاقات القرابية، النظام الجمعاتي والوليمة الجماعية بالإضافة إلى ملكية الأرض)، كلها اتخذت كعناصر بحث

كلية للكشف عن صحة الفرضية في مركبها الواقعي وحاولنا استخلاص ما تمخضت عنه مركبات ثقافية مستمرة إزائها، لذلك يمكن القول بأن الفرضية سارت وفق ما تطلّبته الصيغة البحثية من كشف عن آليات اشتغال الثقافة القبلية في حقل الإنتخاب والتي مردها حسب دراستنا إلى عدم تغير البنية الاجتماعية التي حافظت على نفس طريقة الإشتغال على مستوى العلاقات، وذلك ما تطرقنا له بالوصف والتحليل الميداني.

حقيقة لم نستطع الإلمام بالموضوع إلماما تاما حيث أن دراسة البنية ككل صعبة، فبطبيعة الحال البنية تحتاج إلى قوة فهم والقدرة على تحليل العلاقات التي تدخل تحت الحقل الواحد بصورة أكثر إمبريقية، فمستوى التمثل في نظرنا أصعب من أن يتم خوضه في دراسة بسيطة، بالإضافة إلى أن دراستنا دارت حول مجتمع محلي معين لذلك لا يمكن الإنطلاق منها في التعميم على مجتمع آخر.

في الأخير لا بد من فهم أن البحث في الترسبات الثقافية الشاغلة يحتاج إلى بحث كرونولوجي موسع يزاوج بين التاريخ والأنثروبولوجيا لفهم اللاتغير، لذلك وجدنا من الصعب البحث في طريقة التملك والتموضع لأنه يفوق اختصاصنا.

يمكننا من خلال هذه الدراسة فتح آفاق أخرى للبحث ونلخصها في النقاط التالية:

- نحن أمام وضعية إعادة إنتاج عناصر وشروط مادية ممهدة لاستمرار البنية الاجتماعية والثقافية لمجتمع محلي فما السبيل غلى تغيير هذه البنية؟
- كيف يمكننا الاستثمار في البنية الاجتماعية المحلية في دفع الحركة التنموية والتطور الوطني؟
- لماذا هذا القبول والإبقاء على هذه البنية الاجتماعية الثقافية في ظل حركة العولمة؟

كلها أسئلة تتبادر لفتح آفاق بحث أخرى، في مجملها دعوة إلى البحث والتمعن في الواقع المجتمعي الحالي، وخصوصا مع بروز البراديغم الجديد الذي يدعو للبحث في الميكروسوسيولوجيا، والتي تعتبر من أهم المحركات الأساسية للمجتمع الحالي بصفة عامة.

الملاحق

ملحق رقم: 01

دليل المقابلة:

في ايطار انجاز مذكرة تخرجنا الموسومة:

امتداد الثقافة القبلية في الحقل الحداثي الانتخابي

(دراسة اللاتغير الثقافي دراسة ميدانية لبلدية لرجام).

قمنا بتقديم أسئلتها للمبحوثين

المعايير السوسيولوجية للمبحوثين :

الجنس : **السن :** **الوظيفة :**

المستوى التعليمي : **الحالة المدنية :**

فرقة العرش:

المحور الاول : الزواج والبناء الاجتماعي القرابي :

1 هل تعرف الى اي قبيلة تنتمي ؟

2 هناك بعض الافراد ينادون بالتخلي عن الانتماء الى العرش ؟ ما رايك ؟

3 في اعتقادك من هو العرش الاكثر حضورا في البلدية ؟

4 لنتحدث عن الزواج، هل لازال الزواج داخلي بين العائلات في العرش الواحد ؟

5 هل تعتقد وجود ضوابط عرفية تحكم الزواج في عرشكم ؟

6 في رايك هل سيتغير شكل الزواج الحالي ؟

المحور الثاني : النظام الجماعاتي وإعادة انتاج البنية الثقافية :

1 هل لديك او تذكر بعض الحكايات الاساطير حول الجد المؤسس لعرشك او لعرشك ؟

2 هل تملك بعض الاسماء المؤسسة للعرش ؟ مثلا كأبناء الجد ؟

3 الآن : كيف ترون دور الأعيان في عرشكم ، او ماهي ادوارهم ؟

4 هل تعتقد بوجود أدوار للأعيان أثناء فترة الانتخابات ؟

5 هل لديهم أدوار تزكوية قبل وأثناء وبعد الانتخابات المحلية ؟

المحور الثالث : الممارسة التقليدية للوليمة الجماعية للولي "سيدي عبد الرحمان ،عرش المخالدية "

1 هل تشارك في الوعدة السنوية لعرشكم ؟

2 هل لديك فكرة عن كيفية الترتيب والتحضير لهذه المناسبة ؟ وهل يمكنك سرد لنا وقائع تتم خلال الوعدة؟

3 كيف ترى الحضور المناسباتي لهذه الوعدة ؟ من يحظر الوعدة ؟

4 في مناسبة الانتخابات ، هل يوجد أفراد ينتهزون هذه الوعدة لنشر برامجهم الانتخابية ؟

5 في رايك من المستفيد الاول في مثل هذه المناسبات ؟

المحور الرابع : ملكية الارض وإعادة انتاج الهيمنة العروشية .

1 في بلديتكم، من العرش الذي لديه اكبر عدد من العائلات ؟

2 في رأيك، اي العروش لديه مكانة وجاه داخل بلديتكم ؟

3 في بلديتكم من هو العرش الذي لديه نسبة كبيرة من الاراضي ؟ وكيف تحصل عليها؟

4 في بعض الحالات يتم تقسيم الاراضي فمن الذين يتم الاستعانة بهم في هذا التقسيم ؟

5 كيف هو هذا التقسيم ؟

الملحق رقم 02:

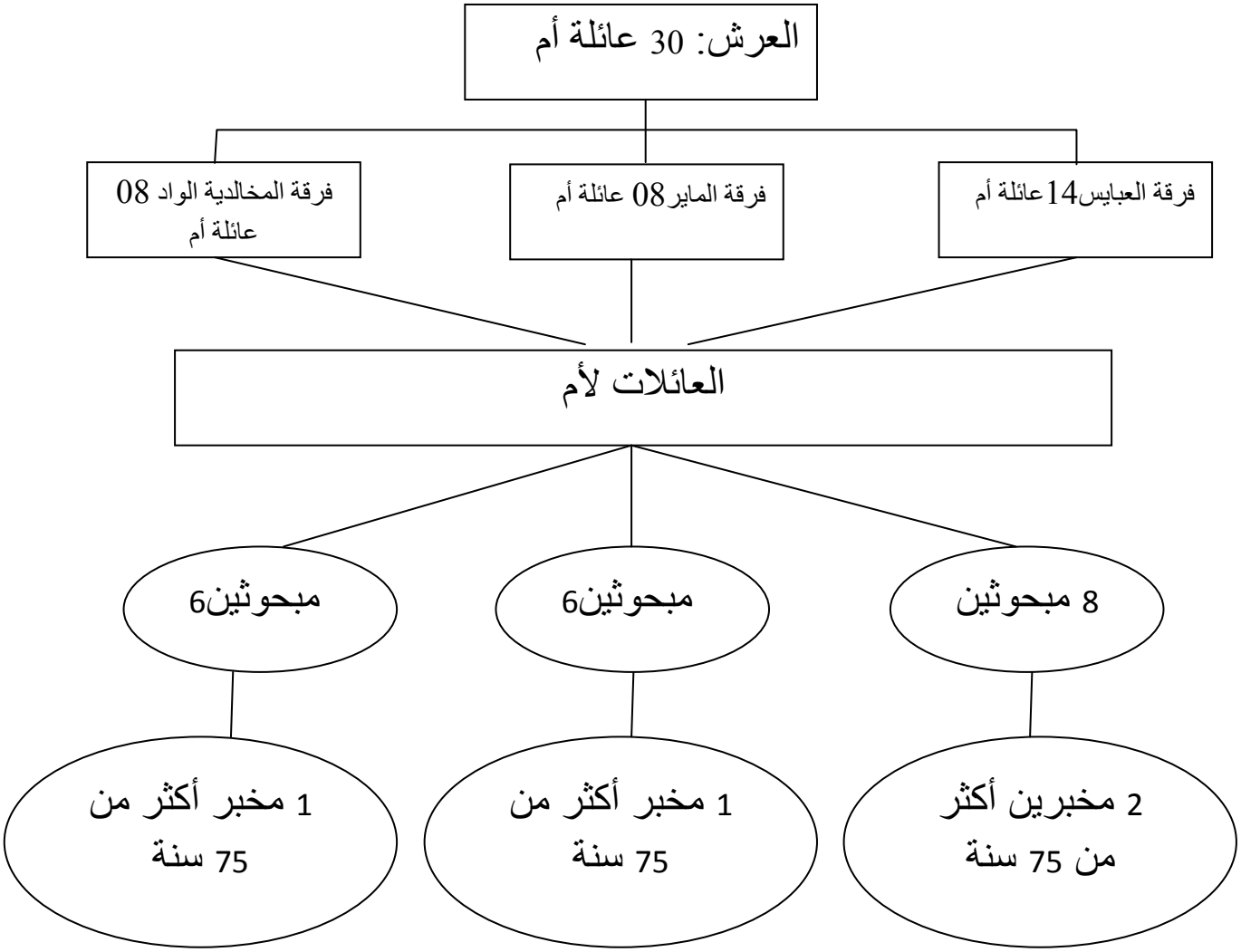
الخصائص السوسيولوجية للمبحوثين.

رقم المبحوث	الجنس	السن	الفرقة	الوظيفة	م، التعليمي	الحالة المدنية
01	ذكر	26	العبايس	دون وظيفة	جامعي	أعزب
02	ذكر	32	العبايس	سلك التعليم	جامعي	متزوج
03	ذكر	24	الماير	دون وظيفة	ثانوي	أعزب
04	ذكر	28	العبايس	أستاذ متعاقد	جامعي	أعزب
05	ذكر	42	الشراشمة	موظف	ثانوي	متزوج
06	ذكر	25	العبايس	طالب	جامعي	أعزب
07	ذكر	36	الشراشمة	دون وظيفة	جامعي	متزوج
08	ذكر	55	الشراشمة	سلك التعليم	ثانوي	متزوج
09	ذكر	66	الشراشمة	متقاعد	متوسط	متزوج
10	ذكر	55	العبايس	أعمال حرة	ثانوي	متزوج
11	أنثى	28	الشراشمة	دون وظيفة	ثانوي	عزباء
12	أنثى	32	العبايس	مدير مدرسة	جامعي	عزباء
13	ذكر	35	الماير	أعمال حرة	جامعي	متزوج
14	أنثى	27	الماير	دون وظيفة	جامعي	عزباء
15	ذكر	39	الماير	موظف	ثانوي	أعزب
16	أنثى	30	العبايس	محامية	جامعي	عزباء
17	ذكر	64	العبايس	متقاعد	يقرأ ويكتب	متزوج
18	ذكر	60	الشراشمة	عسكري متقاعد	متوسط	متزوج
19	ذكر	42	الماير	أعمال حرة	جامعي	متزوج
20	ذكر	78	الماير	متقاعد	يقرأ ويكتب	متزوج

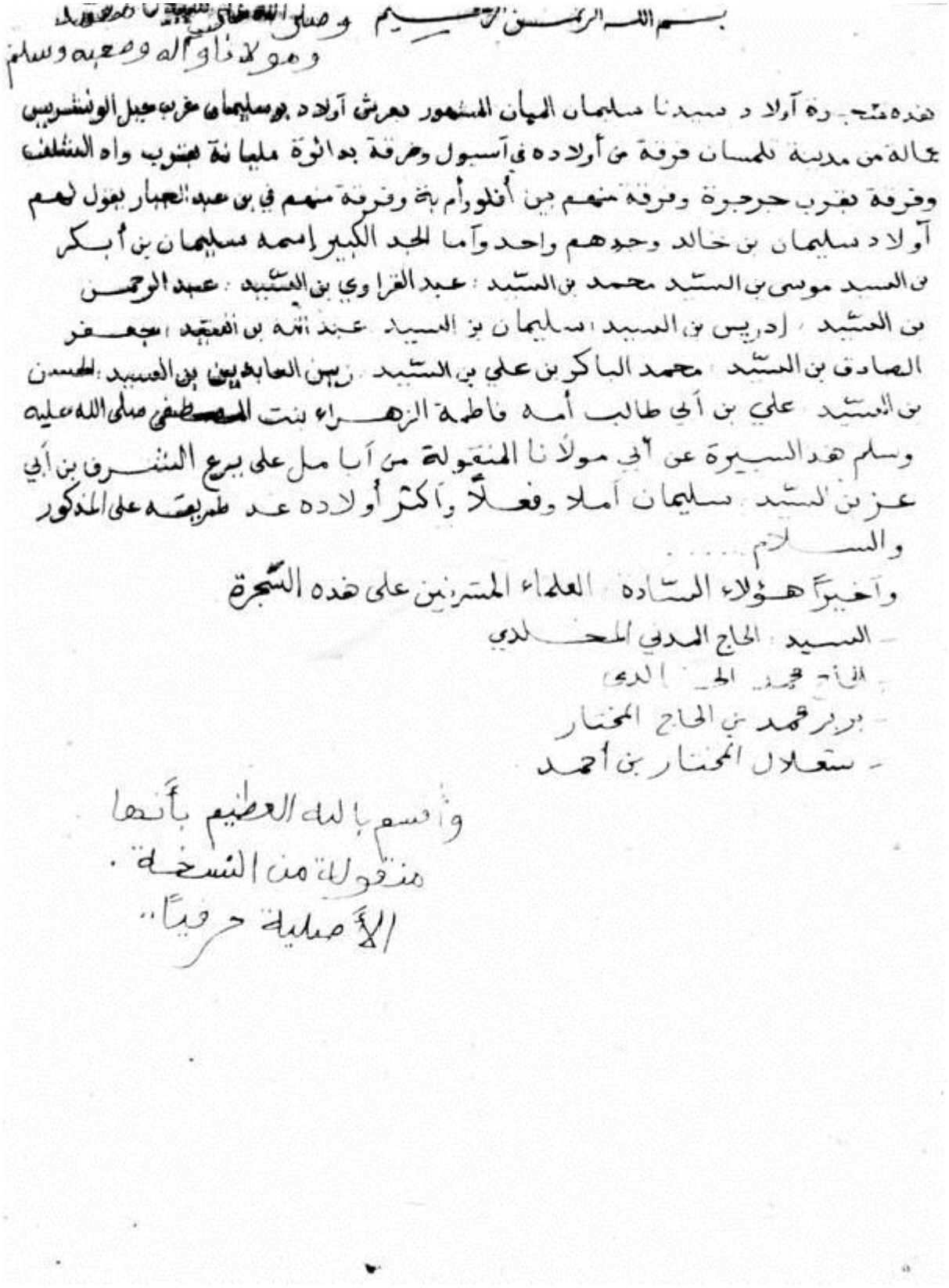
تابع للملحق رقم 02:الخصائص السوسيولوجية للمخبرين:

رقم المخبر	الجنس	السن
01	ذكر	83
02	ذكر	91
03	ذكر	88
04	ذكر	94

ملحق رقم: 03


العرش: 30 عائلة أم
فرقة المخالدية الواد 08 عائلة أم
فرقة الماير08 عائلة أم
فرقة العبايس14عائلة أم
العائلات لأم
مبحوثين6
مبحوثين6
8 مبحوثين
1 مخبر أكثر من 75 سنة
1 مخبر أكثر من 75 سنة
2 مخبرين أكثر من 75 سنة

الملحق رقم: 04



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد
ومولانا وآله وصحبه وسلم

هذه منحدرة آولاد سيدنا سليمان الميان المشهور بعرش آولاد بوسليمان غرب جبل الونشريس
بحالة من مدينة تلمسان فرقة من أولاده في آسيول وفرقة بدائرة مليانة بقرب واد الشلف
وفرقة بقرب جرجرة وفرقة منهم بين أفلو وأم بة وفرقة منهم في بني عبد الجبار يقول لهم
آولاد سليمان بن خالد وجدهم واحد وآما الجد الكبير إسمه سليمان بن أبكر
بن السيد موسى بن السيّد محمد بن السيّد عبد القراوي بن السيّد عبد الرحمن
بن السيّد إدريس بن السيد سليمان بن السيد عبد الله بن السيّد جعفر
الصادق بن السيّد محمد الباكر بن علي بن السيّد زين العابدين بن السيد الحسن
بن السيّد علي بن أبي طالب أمه فاطمة الزهراء بنت المصطفى صلى الله عليه
وسلم هذه السيرة عن آبي مولانا المنقولة من آبا مل على يرع الشرف بن أبي
عزيز السيّد سليمان آملا وفعلاً وآكثر أولاده عد طريقه على المذكور
والسلام.....

وآخيراً هؤلاء السّادة العلماء المستبين على هذه الشّجرة

- السيد الحاج المدني المحلدي
- الفاخ محمد الحاج المدني
- بربر محمد بن الحاج المختار
- سعدان المختار بن أحمد

وأقسم بالله العظيم بأنها
منقولة من النسخة
الأصلية حرفياً.

الملحق رقم: 05

22

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

إنتخاب المجلس الشعبي البلدي

29 نوفمبر 2012

ولاية تيسمسيلت

الدائرة الإنتخابية : الأرجم

قائمة : حزب جبهة التحرير الوطني

LISTE : FLN

1- GUADOUCHE M'hamed	1- قدوش أحمد
2- LATEB Slimane	2- لعطب سليمان
3- ABDICHE Abdelkader	3- عبديش عبد القادر
4- BEN MOUSSA Azedine	4- بن موسى عز الدين
5- BENAISSA Tayeb	5- بن عيسى الطيب
6- SAFOU Zineb	6- صافو زينب
7- BENALI Miloud	7- بن علي الميلود
8- BOUCIF Mohammed	8- بوسيف محمد
9- MECHACHA Ferryal	9- مشعشع فريال
10- YASSINE Brahim	10- ياسين براهيم
11- ZABOUR Khiera	11- زابور خيرة
12- RATOUL Mohamed	12- رتول محمد
13- BELGAID Mohamed	13- بلقايد محمد
14- BAYA Randja	14- باية رنجة
15- SAFSAF Mohamed	15- صفصاف محمد
16- ADANE Abdelkader	16- عدان عبد القادر
17- HEMISSI Kheira	17- حميسي خيرة
18- HEMMAR Mohamed	18- حمار محمد
19- BENYETTOU Fatma	19- بن يطو فاطمة
20- ZABOUR Abdelkader	20- زابور عبد القادر
21- BAYA Ahmed	21- باية أحمد
22- NAAB Mohamed	22- ناعب محمد
23- SAHLI Betahar	23- سهلي بطاهر
24- HAMMOUM Abderrahmane	24- حموم عبد الرحمان
25- SAHOUANE Belgacem	25- سحوان بلقاسم

ملحق رقم 06

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

ولايـــــــــة تيسمسيـــــــلت

مديريـة التنظيـم و الشؤون العـامـــة

مصلحـــــة تنقـــــل الأشخـــــاص

مكتـــب تنقـــــل المواطنيـــــن

تيسمسيلـت في : 20/ 08 /2015

رقم: 60 / م.ت.ش.ع/م.ت.أ / م.ت.م/ 2015

وصل إستلام تصريح مسبق لتنظيم

حفل تقليدي (طعم)

يشهد والـــي ولاية تيسمسيلت،باستلام تصريح مسبق لتنظيم إجتماع عمومي والموقع من طرف المنظمين الآتية أسمائهم:

الاسم واللقب	تاريخ ومكان الازدياد	رقم بطاقة الهوية، تاريخ ومكان إصدارها	العنوان
ربيع عبدالقادر	1947/10/11 بلرجام	ب ت و رقم : 2787/622407 الصادرة بتاريخ : 2008/07/26 عـن دائـرة لرجام.	الساكن بحي الثورة بلدية لرجام .
كحلي بن عودة	1964/09/30 بلرجام	ر س رقم : 38/4/9389 الصادرة بتاريخ : 2013/07/09 عـن دائـرة تيسمسيلت	الساكن بحي بن شرقي رقم 16 بلدية تيسمسيلت
باجو أحمد	1947/02/23 بلرجام	ر س رقم : 38/07/0216/587 الصادرة بتاريخ : 2015/07/08 عـن دائـرة لرجام	الساكن بحي الشهيد جدو قدور بلدية لرجام

للإشراف على : تنظيم حفل تقليدي (طعم)

التاريـــخ: أيام 27 – 28 و 29 أوت 2015

التوقيـــت: كامل الأيام

المكـــان : الولي الصالح سيدي عبد الرحمان منطقة المخالدية (الدينار) بلدية لرجام.

الهدف من الاجتماع تنظيم حفل تقليدي (طعم).

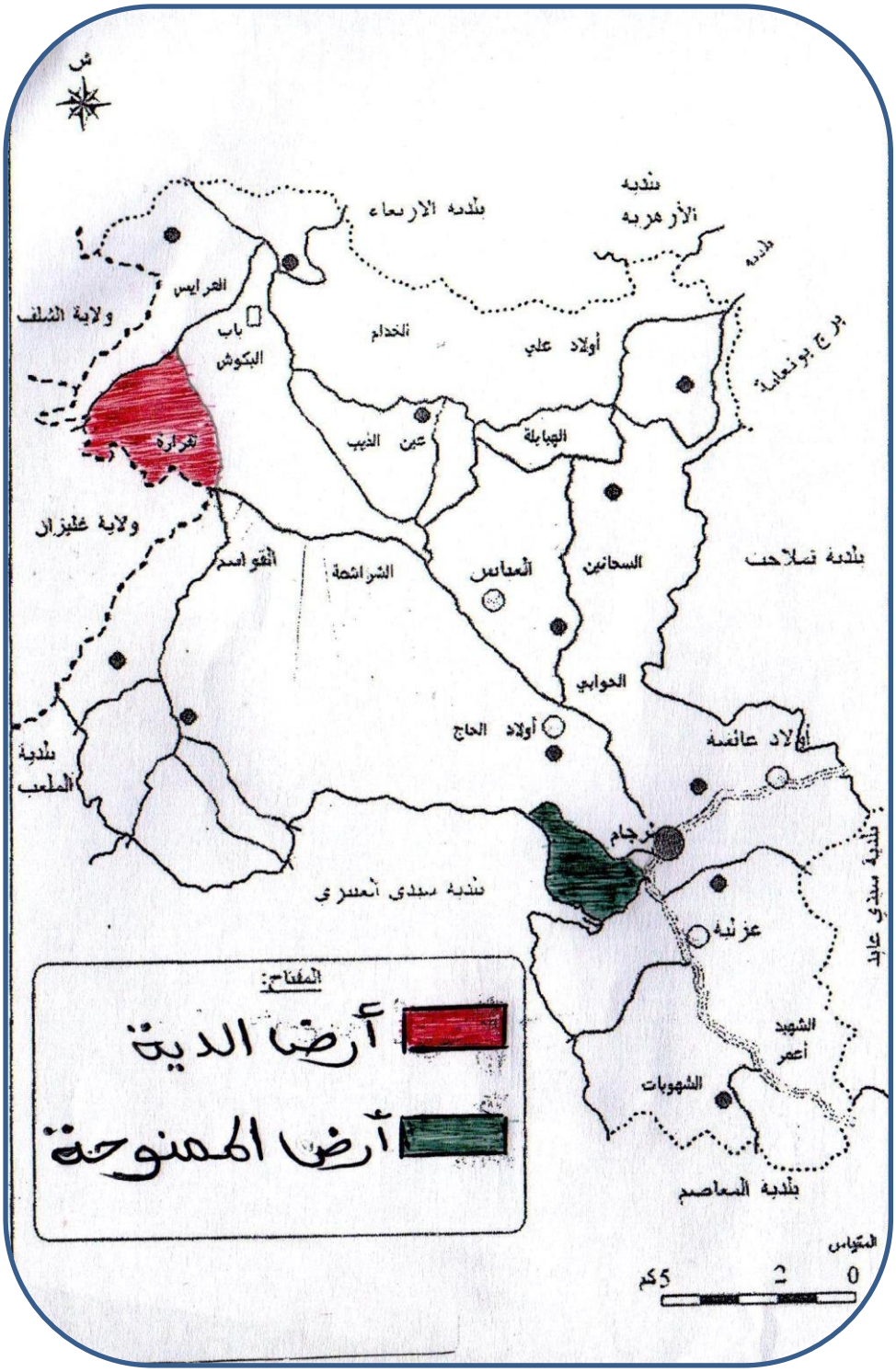
عدد الأشخاص المتوقع حضورهم : 500 شخص .

الهيئة المعنية بالاجتماع: الأعضاء المنظمين.

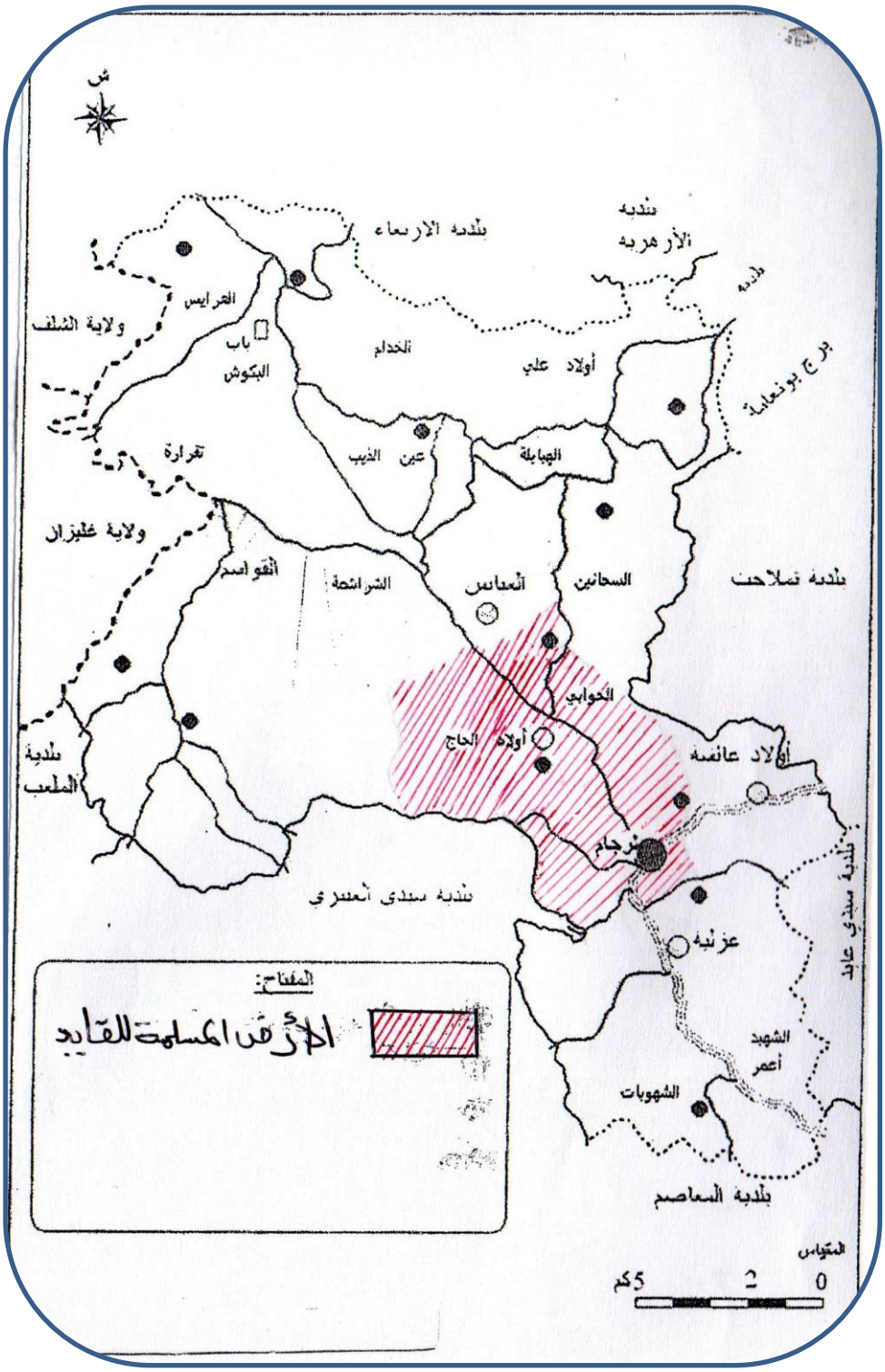
ملاحظـة : يستوجب الأمر على القائمين و المشرفين على هذا اللقاء باتخاذ كل التدابير التنظيمية اللازمـة لضمـان سيرورة هذا الحفل(طعم) .

الـوالـــي

ملحق رقم: 07



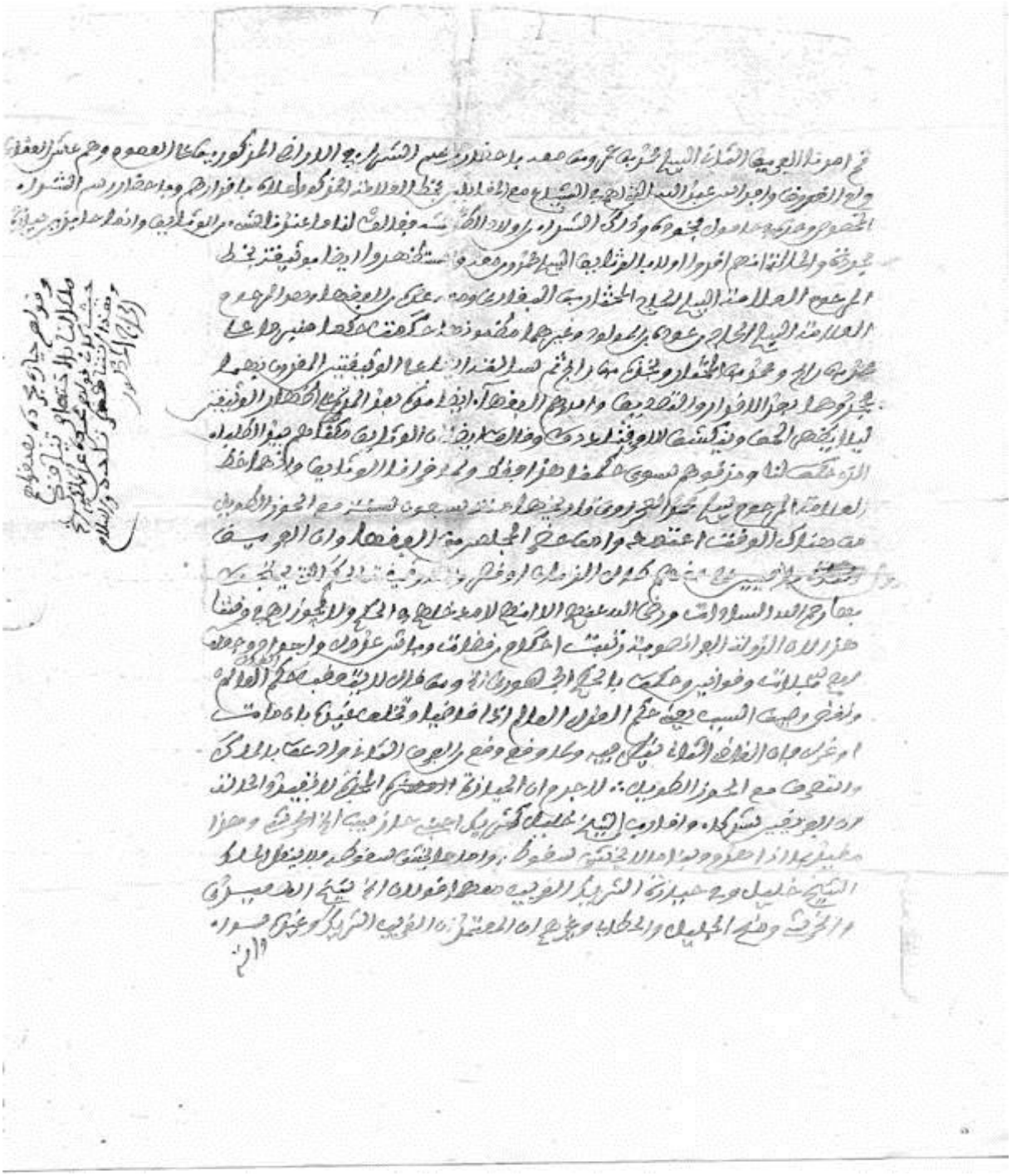
خريطة توضيحية تمثل أرض الدية والأرض الممنوحة المصدر: من إعداد الطالب إعتمادا على توضيح الأعيان المخبرين



خريطة توضيحية تمثل الأرض المسلمة للقايد

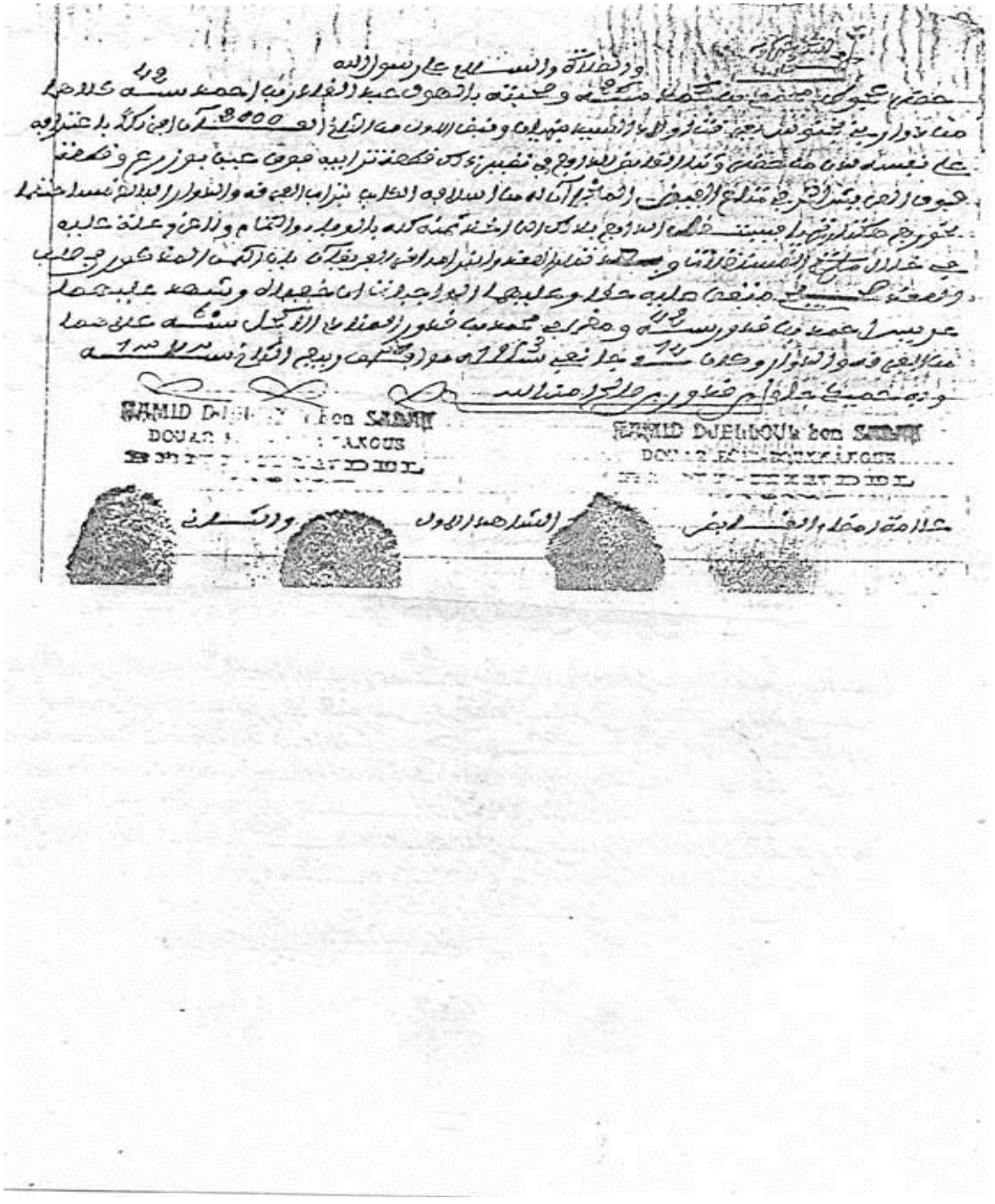
المصدر: من إعداد الطالب إعتمادا على توصيفات الأعيان المخبرين

الملحق رقم: 09



المصدر: أحد الاعيان المخبرين

الملحق رقم: 10



ملحق يمثل وثائق تمليك الاراضي الخاضعة تحت الوصاية الفرنسية

المصدر: أحد الأعيان المخبرين

قائمة المصادر والمراجع

المراجع

1. إبراهيم حسن سمير، الثقافة والمجتمع، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.
2. أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، دار عالم المعرفة، الكويت أفريل 2006.
3. اكلي محند حديبي، مقاربة سوسيوانثروبولوجية لمكان مقدس في منطقة القبائل، أودريس الزاوية العامرة، منشورات زرياب، ط1، 2007.
4. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د(ط) 1990.
5. بركات حليم المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط07، 2001.
6. أحمد بعلبكي وآخرون، الهوية وقضاياها في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2013.
7. بركات حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الاحوال والعلاقات، بيروت لبنان ط1، 2000 .
8. بوتفنوشت مصطفى، العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة، رمزي أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،د(ط)، 1984.
9. بوتمور، تمهيد في علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، الاسكندرية، دار الكتب الجامعية، 1972.
10. بورديو بيار الرمز والسلطة تر عبد السلام بن عبد العالي دار توبقال ط1 المغرب 2007.
11. بورديو بيار، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قرفعلي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت لبنان 2009.

12. بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

13. بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002.

14. بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

15. بيار بورديو وجان كلود باسرون، إعادة الانتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم تر: ماهر تريمش، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 2007.

16. بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سليمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط1، 2002.

17. بيير بورديو، السلطة والرمز، تر: عبد السلام إبن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط1، 2007.

18. الجابري محمد عابد، إبن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، 2001.

19. الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

20. الجابري محمد عابد، تكوين الغقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009.

21. الجابري محمد عابد، فكر إبن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مركز دراسات الوحدة العربيةن، ط6 1994.

22. جابي عبد الناصر، الانتخابات الدولة والمجتمع، درار القصبة ، الجزائر،د(ط)، 1998.

23. جون سكوت، تر: محمود محمد حلمي مراجعة جبور سمعان، خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، المنظرون المعاصرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01 بيروت 2009.

24. حسين عبد الحميد، أحمد رشوان، علم الاجتماع الريفي، مؤسسة الشباب الجامعة، الاسكندرية، 2005،.

25. بركات حليم ، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د(ط)، 1984.

26. خالد حامد، المدخل الى علم الاجتماع، جسور للنشر والتوزيع ط 1، 2008.

27. داود عبد الباري محمد، التنشئة السياسية للطفل، مطبعة الجلال، الاسكندرية، 2005.

28. دحدوح عبد القادر، المرشد الانيس الى تاريخ واثار عاصمة الونشريس، 2012.

29. رشيد محادوش، مسألة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة ـ امتدادية أم قطيعة ـ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

30. ريكور بول، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر: غلوم محمد حسين مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ، بيروت لبنان، 2006.

31. السعاتي سامية حسن، الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

32. السعاتي سامية حسن، الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2 ، د(س).

33. السعاتي سامية حسن، علم اجتماع الأسرة، الرؤية المعاصرة لأهم قضاياها، دار الفكر العربي، القاهرة 1999.

34. سعيد سبعون، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الإجتماع، دار القصبة للنشر، د(ط)، 2012.

35. سليماني أحمد، تاريخ المدن الجزائرية، ، دار القصبة للنشر، الجزائر، د(ط)، 2007.

36. الخولي سناء ، الزواج والعلاقات الأسرية، دار النهضة العربية، بيروت 1989.

37. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، فيفري 2006.

38. عبد الله بن محمد بن الشارف بن علي حشلاف، سلسلة الاصول، في شجرة إبناء الرسول 2006.

39. عزت حجازي، الشاب العربي ومشكلاته، سلسلة دار المعرفة رقم 05، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، .1985.

40. عط الله فؤاد الخالدي، دلال سعد الدين العلمي، الإرشاد الأسري والزواجي، دار الصفاء، عمان، 2008.

41. غيدنز انتوني، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء لبنان، ط04، 2001.

42. ف، جرايت، مبادئ علم الاجتماع تر: محمد شيتان مكتبة مدبولي، دار الحداثة القاهرة، ط01، 1997.

43. فلييب كافان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية: أعلام وتواريخ وتيارت، تر: إلياس حسن، دار الفردق، سوريا دمشق، ط 1. 2010.

44. كارل ماركس وأنجلز، الماركسية والجزائر، ترجمة: جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د(ط)، 1978.

45. لعروق محمد الهادي، دراسة في جغرافية العمران (مدينة قسنطينة)، الجزائر، ط1، 1984.

46. ليفي ستروس كلود، الاسطورة والمعنى، تر: شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، العراق، ط 1، 1986.

47. ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع تر: صلاح هلال مراجعة محمد الجوهري المركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، 2011 .

48. محجوب عبدو محجوب، أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة، دار المعرفة الجامعية، الأزارطة، 2008 .

49. محمد الجوهري، دراسات في علم الاجتماع الريفي والحضري، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د(ط.س).

50. محمد المهدي القصاص، علم الاجتماع العائلي، الاسكندرية، د(ط)، 2008، .

51. محمد حسن الغامري، الثقافة والمجتمع، الأنثروبولوجيا والبحث الميداني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989.

52. محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت لبنان، دون سنة، د(ط، س)،

53. مصطفى الأشرف، ، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى ، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

54. المنجد حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، نماذج نطبيقية ذات صلة بالتنمية، برفكت برنت، تونس، 2004.

55. نبيل رمزي، علم اجتماع المعرفة، الجزء الأول، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 1991

56. الهراس مختار، تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب، المركز الوطني تنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، الرباط، المغرب، د(ط)، 1988.

57. هشام شرابي، البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1987.

58. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

المراجع باللغة الاجنبية:

59. Anthropologie appliquée ,Bastide ,Paris ,Payot 1971 .

60. Bertrand Badie, Les deux Etats, Ed. Fayard, 1997.

61. Boukhobza,med, lagropasttoralisme traditional en algerie de lorder tribal au desorder colonial,o,p,u alger1982.

62. Bourdieu Piérre, la force de capital symbolique, une critique anthropologie.

63. Claudine Chaulet, La terre et les frères et l'argent stratégique familiale et production agricole en Algérie depuis 1962.

64. Danilo Martuccelli, Sociologie de la Modernité

65. Dermenghem, Emile ,le culte des saint dans l'Islam maghrébine ,paris Gallimard 1954.

66. 1L'évolution du travail en Algérie ,ruevie de l'occident musulman et de la méditerranée N: 31 ,1981.

67. 1LhouariAddi, les mitations de la société Algérienne famille et lieus pouril dans l'Algérie contemporaine 1999.

68. 1Martin Segalin, Sociologie de la famille, Naveycool ,vedarmond colin, 1989 .

69. Pier Bourdieu, A Propos de la famille comme catégorie sociale, Acte de la recherche en sciances sociales n° 100, décembre, 1993.

70. Rêne basset , la Zenâtia de louarsenis, Ernest Leroux éditeur, 1895.

الموسوعات والمعاجم:

71. كبريت علي، موسوعة التراث الشعبي لتيارت وتيسمسيلت، الجزء الأول، ط1، 2007.

72. شوفاليه ستيفان، شوفيري كريستيان، معجم بورديو، تر: الزهرة ابراهيم، دار الجزاير، دمشق – سورية، ط1، 2013.

73. دينكن ميتشل، معجم علم الإجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، ، دار الطليعة، بيروت، مارس ،ط 2،1989.

74. بيار بونت وإيزال ميشال، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر: مصباح الحمد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" بيروت، ط 1،2006.

الرسائل الجامعية:

75. بوعناني ابراهيم، المنابع الوظيفية للسلطة وإشكالية التغير السياسي في الجزائر لما بعد 1988، أطروحة لنيل شهادة: دكتوراه تخصص علم الاجتماع السياسي، تحت إشراف: العلاوي أحمد، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران_ الجزائر، 2012

76. عبد النور بن سليمان، إمتلاك الأراضي الفلاحية في الغرب الجزائري منطقة تاجرة نموذجا، دراسة في الأنثروبولوجية الاجتماعية، إشراف: محمد رمضان، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الثقافة الشعبية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم: الثقافة الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2008.

77. خداوي محمد: القبلية، الأحزاب والانتخابات في ضل التعددية الحزبية في الجزائر، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، تخصص أنثروبولوجيا، تحت إشراف: سعيدي محمد، قسم التاريخ والآثار، شعبة الثقافة الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان–الجزائر، 2014.

78. مرقومة منصور، القبلية والسلطة والمجتمع في الجزائر، بحث أنثروبولوجي في المجال السياسي التيهرتي، أطروحة دكتوراه علوم، تخصص أنثروبولوجيا، إشراف: العايدي عبد الكريم، قسم علم الاجتماع، 2009–2010، جامعة وهران، غير منشورة.

79. مليكة عالم، دور الجيلالي بونعامة المدعو سي محمد في الثورة التحريرية (1954_1962)، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: مسعودة يحياوي، جامعة الجزائر، 2004.

المجلات والملتقيات:

80. الأزدي عبد الجليل بن محمد، بيير بورديو الفتى المتعدد والمضياف، منشورات الملتقى، الدار البيضاء، المغرب، 2009.

81. ثريا التركي وهدى الزريق، تغير القيم في العائلة العربية، سلسلة الدراسات عن المرأة العربية في التنمية، رقم 21، عمان، الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية في غرب آسيا، 1995.

82. جيلالي المستاري وفؤاد نوار، رهانات الدين والسياسة في مدينة غرداية، منشورات كراسك، 2013.

83. يتيم عبد الرحمان عبد الله، بيير بورديو انثروبولوجيا، مجلة اضافات، العدد14، 2011.

84. حمودي عبد الله، الانقسامية والتراتب الإجتماعي والسلطة السياسية والقداسة، ملاحظات حول أطروحة غلنر، تر: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، مجلة كلية العلوم الإنسانية، عدد 11، 1985 .

85. عبد الرحيم العطري، الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي مفكك خطاطة الشيخ والمريد، مجلة إضافات، العدد التاسع، شتاء 2010.

86. رشيق حسن، الهوية الناعمة والهوية الخشنة، دفاتر الإنسانيات، العدد 4، 2013.

87. زهير بن جنات، إستراتجيات الفاعل التنموي بين متطلبات المحل وإكراهات المعولم، انسانيات عدد28 افريل، جوان 2005.

88. السعيدي محمد، من اجل تحديد الاطار المعرفي والاجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبية، ظاهرة زيارة الأولياء والاضرحة نموذجا، وهران، مركز البحوث الانثروبولوجية، جوان 1999.

89. عادل مساتي، سوسيولوجية الدولة بالمغرب، اسهام جاك بيرك، سلسلة المعرفة الاجتماعية السياسية، 2010.

90. علواني صالح انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل القبائل المرابطيةمابين انسانيات عدد 60_61 سبتمبر 2013.

91. علواني صالح، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل القبائل المرابطية، انسانيات عدد 60-61 سبتمبر 2013.

92. جيلالي مستاري وفؤاد نوار، رهانات الديني والسياسي في مدينة غرداية، الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، إشراف حسن رمعون وعبد الحميد هنية، منشورات crasc 2013.

93. مرقومة منصور، هل يمكن الحديث عن فضاء عمومي في مجتمع تسوده العصبية وروح القبلية؟ الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، منشورات كراسك 2013.

94. محمد فودي فعاليات الملتقى الثاني حول أعلام منطقة الونشريس بتاريخ 06 أكتوبر 2015 بتيسمسيلت.

95. المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، مشروع البحث الوطني، (PNR)، التمثيل السياسي المحلي وعلاقته بالتنمية، دراسة في إعادة تشكيل الروابط الاجتماعية، العدد 08 ديسمبر 2013 .

96. محمد قدوسي، النظام السياسي من خلال معطى الشرعية: استمرارية التطور أم تقطعات، انسانيات العددان 14_15 ديسمبر 2001.

97. مريم لمام محمدي، العادات والتقاليد الأسرية بقصر "تمرنة" ولاية غرداية بين الاستمرارية والتغير، مجلة إنسانيات، عدد 59، مارس 2013.

98. ميسون العتوم، جسد المرأة والدلالات الرمزية، دراسة انثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)، إنسانيات، العدد 59، 2013.

99. الهادي بووشمة، الوعدة، التمثل والممارسة، دراسة انثروبولوجية لقرية أولاد نهار، إنسانيات، عدد مزدوج، 39-40، جوان 2008.

المواقع الالكترونية:

100. أكرم حجازي، البنيوية التركيبية (فلسفة بيير بورديو)، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 20، أفريل 2005، سا 10: 00 يوم 2014/10/18 www.Uluminsania.net

الجرائد:

101. جريدة أصداء الونشريس، العدد السادس، 1995.

102. نوارة. أ، إحياء الطقوس القبلية يرسخ أهمية التنظيمات التقليدية، جريدة المساء، عدد28، فيفري 2009

الوثائق و الأرشيف:

أرشيف بلدية لرجام، المصنف الأول، 2001

مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية لتيسمسيلت، 2003

وثائق محافظة الغابات لبلدية لرجام المصنف الرابع، 2011

أحصائيات مصلحة الحالة المدنية لبلدية لرجام، المصنف الرابع، 2012.

وثائق خلية التنمية الاجتماعية لرجام (تيسمسيلت)، 2004

أرشيف بلدية لرجام، المصنف الرابع، 1999،

أرشيف بلدية لرجام، الاطار الطبيعي لبلدية لرجام، 2011،

أرشيف جمعية الاصلاح و الارشاد لرجام، 2003