وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الإجتماعية
قسم علم الإجتماع

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع

الفضاء الديني والتحولات السوسيو- ثقافية في القبائل الصغرى
دراسة منوغرافية لقرية "أقلاقال" بلدية "الماين" ولاية "برج بوعريريج"

من إعداد الطالب
يونس بلعلى

تحت إشراف الأستاذ
عبد الكريم العايدي

لجنة المناقشة

أ.د يزلي عمار	رئيسـا
أ.د عبد الكريم العايدي	مشرفـا ومقررا
د. محمد مرزوق	مناقشـا
د. محند أمقران منصر	مناقشـا

السنة الجامعية: 2012/2011

ليس فقط لذكرى وإكرام، ولكن أيضا تخليدا وتمجيدا

للأستاذ: محمد بن علي .

شكر خاص لأمي " معتوق حجيلة " على مساعدتها ومساهمتها في الجانب الميداني من هذه الدراسة.

شكر عميق لكل سكان قرية أقلاقال.

شكر صادق للأستاذ: العايدي عبد الكريم.

الفهرس

الفهرس

مقدمة عامة.....7

الفصل الأول : الإطار المنهجي للدراسة

1- الإشكالية والفرضيات.....**13**

2- منهجية البحث.....**15**

3-الإطار العام للمنطقة.....**19**

4- المقاربة الاستعمارية.....**22**

5- الدراسات السابقة.....**33**

الفصل الثاني : الفضاء الاجتماعي والتحولات السوسيو-ثقافية في أقلاقال

1- البنى الاجتماعية والثقافية في قرية أقلاقال.....**45**

2- البنية والنظام القرابي في القرية.....**69**

3- مصطلحات ومفردات القرابة في المجتمع القبائلي.....**76**

4- العلاقات الأخوية داخل العائلة القبائلية.....**78**

الفصل الثالث : الفضاء الديني وعلاقته بالتحولات الاجتماعية والقيم التقليدية في أقلاقال

1- البنية الدينية والفاعلون الدينيون (إمرابطن، الإمام، أمغار، ثمغارث).....**83**

2- الممارسات والمعتقدات الدينية (دين الرجال).....**96**

3- الممارسات والمعتقدات السحرية (دين النساء).....**100**

4- الديني والعرفي في طقوس العبور (الزواج، الموت).....**105**

الخاتمة.....116

الملاحق.....120

قائمة المراجع.....144

مقدمة عامة

« Pour moi, partir ou rester, voyager ou rentrer chez soi ne font qu'un. Le monde est rempli de foyers où j'ai vécu un jour, un mois, une année ou davantage. Mon attachement à une maison ne se mesure pas au laps de temps pendant lequel j'y ai séjourné. Une nuit passée dans une chambre devant un feu de bois me laisse plus de souvenirs que plusieurs mois dans une pièce sans feu et où j'ai connu moins d'exaltation. »

Margaret Mead.[1]

لا قوة الأشياء ولا قوة الكلمات التي تلقيناها سواء في مسارنا الأكاديمي العلمي، أو في مسارنا العامي يمكنها أن تحدد وترسم اختيارنا لموضوع البحث وأن تعطي الأصلية والمصداقية الكافية للبحث. بالطبع هذا لا يعني أنه لا فائدة مما تعلمنا واكتسبنا، لأن هذه السلسلة والقائمة من الأشياء والكلمات هي التي تضعنا على الطريق الصحيح أثناء البحث، وهي التي تجعل عملية بناء موضوعه ممكنة ومقبولة شكلا ومضموننا.

لكن الأمر هنا لا يتعلق ببناء البحث وترابط عناصره، ولا بالمناهج والتقنيات البحثية، ولا حتى بمضمونه وشكله الأكاديمي، بقدر ما يتعلق ***« بالاختيار والأصلية والمصداقية »*** ، هذه النقاط الثلاثة لا يمكن أن تفرض في البحث إلا بقوة الذات وما تحمله من عواطف ومشاعر وانفعالات، فلحظات من الحزن والفرح، السعادة والتعاسة، الألم واللذة، الشوق والحنين، الكره والحب، تكون كافية وحاسمة في اختيارنا وإضفاء نوع من الأصلية والمصداقية لموضوع بحثنا، ففي النهاية البحث الذي نقوم به هو جزء من ذواتنا الشاعرة إن لم نقل هو صورة مطابقة لنا.

عندما بدأت أفكر في الموضوع الذي سوف أقدمه للتخرج، بالطبع حاولت أن أكون براغماتي أو منطقي على الأقل في اختياري، حسب ما يسمح به الوقت المحدد، وحسب توفر المادة العلمية والمعرفية، النظرية منها والامبيريقية، بمعنى آخر حاولت التقيد بالخطوات المنهجية والموضوعية في اختيار موضوع البحث وبنائه، لكن بعد مرور فترة من الزمن اكتشفت أني مازلت متخبطا في

[1] **Mead, Margaret.1977.** *Du givre sur les ronces, autobiographie*. (Trad.) Matignon Marie. Paris : Seuil, 1977, p.19.

فوضى اختياراتي المقيدة بالمنطق العلمي والمنهجي والموضوعية، وانتهى بي الأمر أني لم أقم بأي خطوة، ولم أستقر على موضوع محدد رغم كثرة المواضيع التي حددتها، وهذا على حساب الوقت المسموح به لي.

وهكذا فإن كلمات أو بالأحرى مفاهيم مثل : المنطق العلمي، الموضوعية، المنهجية العلمية، وغيرها من الكلمات الأكاديمية الأخرى التي تحمل مضامين في نفس هذا السياق، أصبحت في الكثير من الأحيان، تشكل عائقا ابيستيمولوجي في البحث، يجب التحرر والتخلص منه على الأقل إلى حين. أي التخلي عنها في مرحلة ما من البحث والعودة لها في مرحلة أخرى وهكذا. فعملية البحث كما أتصورها، هي هذا المزج والانتقال من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات ومن الذات إلى الذات ومن الموضوع إلى الموضوع، خلال وطيلة مسار البحث. والذات أو الذاتية لا أقصد بها تحديدا وفقط ذات وذاتية الباحث من حيث أنها عكس موضوع « Sujet≠ Objet » لكن أيضا الذات أو الذاتية بمفهومها المنهجي من حيث هي معوق منهجي معرفي علمي يحول دون الموضوعية العلمية على حد تعبير المنهجيين، « Subjectivité≠ Objectivité ». فوحدها الأفكار المتوافقة مع (الأنا) تستحق صفة الحقائق، فالذاتية هي الحقيقة، وهي أساس المنهج إذا كان الموضوع يتعلق بدراسة الإنسان، وبالأخص سلوكياته، مواقفه وتمثلاته.

من هنا أعدت التفكير في الموضوع الذي سوف أقدمه، لكن هذه المرة كنت متحررا من العلمية والموضوعية والاعتبارات المنهجية، التي كنت أعتمد عليها مسبقا، هكذا أعطيت فضاء شبه مطلق وكلي للجزء الذي يقع في الظل والظلمة من تفكيرنا وذاتنا حينما يتعلق الأمر بين قوسين بالعلمية والموضوعية، لأن المفارقة عندي بأن هذا الجانب بالذات من تفكيرنا الذي يقع في الظل والظلمة هو مصدر الضياء والوضوح العلمي.

قادني هذا النوع من التحرر في التفكير إلى تحريك وتنشيط الجانب العاطفي الانفعالي والحميمي، المرتبط أساسا بالذاكرة والذكريات التي كانت في يوم ما واقع عشته في القرية التي ولدت فيها "أقلاقال"، سواء في علاقتي مع المكان (الطبيعة) أو مع الأشخاص أو مع الأشياء، فراحت مخيلتي تعيد رسم واسترجاع هذه العلاقة في صور ومشاهد ومناظر، عن الوديان والغابات، عن قمم الجبال والهضاب المستوية، عن الروائح والعطور المتمايزة في كل فصل من فصول السنة والتي ينفثها كل عنصر مكون لهذه الطبيعة، عن الأصوات والحركات؛ الصمت والسكون في الليل وفي النهار، عن القرى المعلقة في قمم الجبال في شكل تناغمي مع الطبيعة، صور عن العجائز والشيوخ، النساء والرجال في القرية في فترات حديثهم وعملهم وغضبهم وتأملهم، صور عن الأطفال في لعبهم وألعابهم، عن طقوس الزواج الولادة الختان والموت، صور عن معاصر الزيتون التقليدية ومطاحن الحبوب اليدوية، والمحاريث والمواقد الخشبية، وأفران الحداد. هي صور مختزلة في لحظات من الجمال والشاعرية المفعمة بالحنين والشوق والأنس والرغبة والشغف والحب. لكن هناك أيضا صور مختزلة في لحظات ممتلئة بالرفض واليأس والكره والحزن، عن المشاهد التحولية العميقة التي تحطم وتأكل هذا الموروث الطبيعي والثقافي الإنساني للقرية.

إذا هي بكل بساطة مجموعة من الصور الإنسانية والطبيعية التي جعلتنا نتخلى عن البحث في منطق الأفكار المجردة، لتحيلنا إلى البحث في منطق الصورة الواقعي المادي المفعم باللذة، فكما يقول "**غاستون باشلار- Gaston Bachelard**" : « **الأفكار لا يبقى لها أي تسلسل، حينما تسود الصورة، وعندما نختزل العالم بواسطة صورة. فالصورة تهيمن على كل شيء : التجربة والعقل**».[2]

[2] **Gaston Bachelard.** *Fragments d'une poétique du feu.* Paris : PUF.1988. p.160.

هذه اللوحة الفنية التي تتقاطع فيها مشاعر وعواطف متباينة كانت مصدر إيحاء لنا في اختيار موضوع بحثنا، وداخل هذا الإطار التشكيلي حاولنا أن نرسم لوحة بحثنا، المتعلقة أولا وأخيرا بالمشاعر التي نحملها إزاء التحولات الاجتماعية والثقافية والدينية في الفضاء القروي التقليدي القبائلي، فجاء بحثنا على شكل دراسة منوغرافية وصفية تحليلية لقرية "أقلاقال". ففي النهاية فإن كل بحث مهما كان نوعه، هو قصة حب وكره إذا ما نظرنا من الزاوية الصحيحة والمناسبة. أي من الزاوية الشخصية الذاتية.

الفصل الأول

« Là, j'ai commencé à apprendre que tout problème, grave ou futile, peut être liquidé par l'application d'une méthode, toujours identique, qui consiste à opposer deux vues traditionnelles de la question ; à introduire la première par les justifications du sens commun, puis à les détruire au moyen de la seconde ; enfin à les renvoyer dos à dos grâce à une troisième qui révèle le caractère également partiel des deux autres, ramenées par des artifices de vocabulaire aux aspects complémentaires d'une même réalité : forme et fond, contenant et contenu, être et paraitre, continu et discontinu, essence et existence, etc. » **Claude Lévi-Strauss[3].**

إذا كان الفضاء الديني قد حظي في الماضي باهتمام علماء الأنثروبولوجيا الذين توفروا على دراسة المجتمعات البدائية، فإن هذا الفضاء أو الحقل أصبح موضوعا خصبا للعديد من العلوم الاجتماعية والإنسانية في مقدمتها علم الاجتماع، نسبة للارتباط بين الدين والمجتمع إذ يلعب الدين دورا مهما في حياة الإنسان، بل هو جزء مهم في حياة الإنسان كعضو في المجتمع.

فالدين وعلى وجه التحديد الممارسات والطقوس الدينية تحتل مكانا بارزا في دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجية الدينية والثقافية والاجتماعية، أما علاقة الدين عموما والممارسات والطقوس الدينية خصوصا بالتحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية...الخ ، فشكلت المحور الأساسي لهذه الدراسات في الوقت الراهن أين تتسارع وتيرة هذه التحولات في كل المجتمعات. أكيد أن المجتمع الجزائري ليس بمعزل أو منأى عن هذه التحولات بل وفي كثير من الأحيان تكون أكثر حده وظهورا مما سوها من المجتمعات خاصة المتطورة، على جميع الجوانب والأصعدة : الثقافية، الاجتماعية، السياسية والاقتصادية. وعلى كل فئات وطبقات المجتمع، سواء في المناطق الحضرية أو الريفية وبالطبع فان المناطق الحضرية أخذت النصيب الأكبر من الاهتمام والدراسة وذلك لأن الظواهر تكون أكثر وضوحا وبروزا وظف إلى ذلك أنه معروف عن المناطق الريفية والقروية أنها بطيئة في الاستجابة والتأثر بالتحولات، وبالتالي يكون من الصعب على الباحث ملاحظة مظاهر هذه التحولات ومدى تأثيرها على الفضاء الديني إن لم يكن عضوا وفردا من ذلك

[3] **Claude Lévi-Strauss.1955.** *Tristes tropiques*, Paris : Plon/Presses Pocket. « Coll. Terre Humaine n°3009», 1984. P.52.

المجتمع، خاصة إذا كان هذا المجتمع ينتمي إلى الإثنية القبائلية. ومن هنا جاء اهتمامي بالبحث في علاقة هذه التحولات بالفضاء الديني في منطقة القبائل الصغرى وبالتحديد في قرية "أقلاقال" ببلدية الماين ولاية برج بوعريريج .

1 -الإشكالية والفرضيات

هذه المنطقة بالذات وكما في بقية مناطق القبائل الصغرى خاصة الواقعة في الدوائر المستعربة "جيجل، سطيف، برج بوعريريج، البويرة" لم تحظى بالكثير من الدراسات عكس منطقة القبائل الكبرى والتي أولي لها الباحثون اهتماما كبيرا سواء في الفترة الاستعمارية أو في وقتنا الحالي [4]، ومع ذلك هذا لا ينفي وجود دراسات قيمة في مناطق القبائل الصغرى خاصة الدراسات الاستعمارية أي الاثنوغرافيا والأنثروبولوجيا الاستعمارية، فرغم سلبية الاستعمار ونوايا هذه الدراسات التي كانت كلها تعمل على تقديم أنجع السبل لرسم سياسة تضمن ديمومة الاستعمار الفرنسي بالجزائر على الخصوص،فقد أدركوا أهمية الدراسات الاثنوغرافية في ترسيخ الاحتلال لأن هذه الدراسات تمكن من معرفة ذهنية الشعب وتكشف عن تناقضاته الاجتماعية (في مسائل الشرف والأرض والانتقام وحماية الإنسان والممتلكات والدين...) ، وذلك من شأنه أن يغني إدارة الاحتلال عن كثير من المتاعب بل وحتى الخسائر التي تنجر عن الاعتماد الكلي على القوة العسكرية، ولذلك كانت الدراسات الاثنوغرافية ولا تزال أهم العناصر التي تبنى عليها القرارات والإجراءات الاستعمارية، لكن لا يسعنا إلا أن نكون محل إعجاب وتقدير لأصحابها الذين كرسوا حياتهم لدراسة المجتمع الجزائري بكل جدية. وسوف نتطرق إلى بعض هذه الدراسات، ولكن قبل

---

[4] *Cf.* **Camille Lacoste-Dujardin,** *Bibliographie ethnologique de la grande Kabylie*, Paris, Mouton & CO, EPHE, 1962. **PESSAH SHNAR,** Essai de bibliographie sélective et annotée sur l'islam maghrébin contemporain. (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, (1830-1978), Paris, Eds du CNRS, 1983. **Salem Chaker,** *Une décennie d'études berbères* (1980-1990), bibliographie critique, Alger, Bouchène. Et **Claude Brenier,** *Bibliographie berbère annotée* (1992-1993), Aix-en Provence, travaux et documents de : IREMAM n° 16, 1994.

هذا سنقدم التساؤل الرئيسي لهذا البحث: **كيف ساهمت التحولات الاجتماعية والثقافية في منطقة القبائل الصغرى في إدخال تغييرات في منظومة المعتقدات والممارسات الدينية وكذا الطقوس؟ وإذا كانت فعلا هذه التحولات لديها تأثير على الفضاء الديني فما هي نوع الطقوس والممارسات الدينية التي طالتها هذه التحولات ؟ وهل لمنظومة الثقافة التقليدية في المنطقة "أي أقلاقال" دورا في مقاومة بعض عناصر التحول الداخلية والخارجية؟ وما هو رد فعل مختلف الشرائح الاجتماعية في المنطقة إزاء هذه التحولات؟**

لتسهيل وتحديد وتوجيه مسار البحث قمنا بوضع الفرضيات التالية:

*- انطلاقا من بعض الأطروحات التي تقول بأن الفرد في منطقة القبائل فرد محافظ ومتمسك بالنمط التقليدي الذي ورثه في كل جوانب حياته وسلوكياته وقلما تؤثر فيه التحولات والتغيرات الجديدة. فمنه فإن التحولات الاجتماعية والثقافية لم تؤثر على منظومة المعتقدات والطقوس الدينية للفرد في قرية "أقلاقال".

*- إن تأثير التحولات الاجتماعية والثقافية على الفضاء الديني في قرية "أقلاقال" كان جزئيا وليس كليا سواء على مستوى بنية ونظام المعتقدات والطقوس الدينية أو على نوعية الفئات والشرائح الاجتماعية.

*- يعتبر الذكور أكثر تأثرا بالتحولات المختلفة التي تشهدها المنطقة ويتجلى ذلك في طبيعة ممارساتهم الدينية.

2- منهجية البحث

أ- المسار المنهجي : لعل من أصعب الخطوات التي تواجه الباحث في مسار بحثه هي وضع و بناء المنهجية المناسبة لعملية البحث، فهي الخطوة الوحيدة التي لا يتخلى عنها الباحث في كل مراحل بحثه، فإذا كانت المنهجية ملائمة فبدون شك فهي سوف تضع الباحث في المسار الصحيح وتجعله يصل إلى نتائج دقيقة وعلمية، خاصة إذا كان ميدان أو حقل البحث هو العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي يعرف عنها تعدد المناهج وبالتالي فان فهذه العملية جد حاسمة في مصداقية البحث والباحث.

وهذا ما حاولنا أن نتبناه في بحثنا حول "الفضاء الديني والتحولات السوسيو - ثقافية في منطقة القبائل الصغرى" فبعد استطلاع نظري وميداني وجدنا أن بحثنا من حيث طبيعته ونوعيته سيكون أكثر مصداقية إذا أخذنا بالعمل وفق المقاربة الأنثروبولوجية و الإثنوغرافية والتي تعتمد على مناهج وتقنيات "الوصف التحليلي، المنوغرافية، الملاحظة العميقة والطويلة أي بالمشاركة، المقابلات الحرة والمفتوحة، دراسة حالات". فقد قمنا بجمع المعطيات حسب منهج كيفي لفترات زمنية مختلفة وكذا حسب المناسبات الطقسية التي تمت في القرية "كالزواج، الجنائز، قسمة الإرث..الخ"، في الواقع نستطيع أن نقسم هذه المعطيات إلى قسمين، الأولى هي مجموعة من الملاحظات الإثنوغرافية الوصفية سواء التي تمت في فترة زمنية محددة أو تلك التي كانت عالقة في ذاكرتي[5] أو تلك التي أمارسها كفرد ينتمي إلى هذه القرية. والثانية مجموعة من المقابلات التي تمت خصيصا لتقديم هذا البحث على فترتين مارس2010، جانفي- فيفرى2011.

[5] في عام 2003 كانت لي تجربة في المنطقة جعلتني أكتشف وأتعرف ثانية على بنى وخصوصيات وسلوكيات أفراد هذه القرية بمختلف فئاته وشرائحه بطريقة أقرب وأعمق بما أنني كنت قبل هذا الوقت أقطن خارج القرية. وهذه التجربة هي ممارسة التعليم في ثانوية "الماين".

ب- اختيار المنطقة : لقد قمنا باختيار قرية "أقلاقال" كنموذج للدراسة من بين مجموع القرى السبعة التي تكون بلدية الماين، في القبائل الصغرى، لأن حكم معرفتي الجيدة بالقرية وتاريخها جعلني أميز بدقة ما هي التحولات التي طرأت عليها في جميع المجالات، وكذا ارتباطي الحميمي مع سكانها الذي فتح لي المجال للمناقشة والحوار معهم بعمق وصراحة دون قيد أو حاجز، سواء فيما يخص الجانب الديني العقائدي أو الجانب الطقسي العرفي كممارسة اجتماعية دينية عرفية على المستوى الشخصي، على العموم فاختياري لهذه القرية كان لسبب مقدرتي على إعادة بناء وتصور وتفكيك المخيال الاجتماعي والنفسي والديني لسكان هذه القرية. بالإضافة إلى هذا فإن حصر الدراسة على منطقة واحدة فقط يجعل البحث والعمل ثمين على حد قول ليفي ستروس ***"عندما يقتصر المرء في دراسته على مجتمع واحد فإنه يستطيع القيام بعمل ثمين وقد ثبت بالاختبار أن أفضل الأدروسات تمت في الأغلب على يد محققين عاشوا واشتغلوا في منطقة واحدة"***[6]

ج- عينة البحث : أما فيما يخص عينة بحثنا التي تمت معهم المقابلة فهي تتكون من عشرة 10 أفراد[7]، مقسمة بالتساوي بين الذكور والإناث، وتتراوح أعمارهم بين العشرين سنة وخمسة وسبعون سنة، منهم المتزوجين والعزب، وهذا التنوع في العناصر المكونة للعينة كان مقصودا منا، بغية أن تكون ممثلة لكل الفئات الاجتماعية في المنطقة وحتى تعطي توازنا منطقيا وموضوعيا في عملية البحث وكذا في النتائج.

د- التقنيات المستعملة

1- الملاحظة : وهذه التقنية من بين أهم تقنيات البحث في العلوم الاجتماعية وغيرها من العلوم، وقد اعتمدنا عليها بشكل كبير أثناء المدة التي برمجتها للبحث في المنطقة والتي دامت حوالي ثلاثة

---

[6] **ليفي ستروس، كلود.** الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995. ص. 24.

[7] في الواقع هذا العدد ليس له أية دلالة سواء من الناحية المنهجية أو الإحصائية بمجتمع البحث المراد دراسته، وإنما كان حسب الوقت الذي توفر لنا لإجراء هذه المقابلات. أنظر إلى الملحق الخاص بالجدول الذي يصور مورفولوجية والخصائص السوسيو-ديموغرافية لأفراد العينة الذين تمت معهم المقابلة.

أشهر، وهذا من أجل الوصول إلى الواقع الاجتماعي لسكان المنطقة. فالملاحظة وتحديدا الملاحظة بالمشاركة خاصة في حقل الأنثروبولوجية، تقدم على أنها وسيلة لمقاربة كاملة للواقع، حيث تسمح بمقاسمة ومشاركة المعاش اليومي مع مجتمع البحث المرغوب دراسته، فتسمح بالتالي بقراءة دلالية للواقع الاجتماعي وباتصال ممتاز وقوي مع الأفراد الذين يتخذون مواقع جيدة ومهمة لكي يخبرونا عن الظواهر التي نسعى ونبحث على فهمها.

على المستوى التقني هذه الطريقة تستلزم اتصال طويل المدى وعميق في الميدان الذي يتم فيه البحث، وهذا ما يسمح لنا إن صح القول باكتساب (معرفة حميمية) للميدان وللمحيط المدروس والذي سيصبح أيضا محيط حياة الباحث. وإستراتيجيتي في جمع المعطيات الميدانية ارتكزت على قضاء أكبر وقت ممكن مع أفراد سكان المنطقة، مركزا اهتمامي بالخصوص على تجاربهم الدينية، وتتبع وملاحظة مجموعة من سلوكات الأفراد المتعلقة خاصة بالمعتقدات والممارسات وكذا الطقوس الدينية والعرفية، إضافة إلى هذا فقد سجلت ملاحظات حول طقوس الزواج والجنائز وقسمة الإرث، من حيث أني فرد فاعل فيها أي من موقع المشارك، والمؤدي لدور ، وأيضا على أساس أننا واحد من أبناء هذه المنطقة سمح لنا هذا بتسجيل ملاحظات دقيقة حول التغيرات والتحولات التي مست المنطقة وكذا تسجيل ردود فعل الأفراد ومواقفهم إزاء هذه التحولات.

2- **المقابلة :** هي من أحد التقنيات المستعملة بكثرة في حقل الأنثروبولوجي ة، أساسها الاتصال المباشر مع المبحوث بطريقة شفوية من أجل جمع معلومات متعلقة بالهدف المحدد للدراسة، ونحن بعد أن قمنا ببحث استطلاعي وجدنها بأنها التقنية الملائمة والتي يتجاوب معها الأفراد في هذه المنطقة، وهذه المقابلات في الواقع تمت بشكلين الأول بطريقة فردية مع أفراد العينة التي سبق وأن ذكرناها، أما الشكل الثاني فهو مقابلات جماعية على شكل حوار مفتوح سواء في مناسبات احتفالية طقسية أو بدون مناسبات، وهذه الحوارات الجماعية لم تكن مقتصرة مع أفراد العينة فقط وإنما

بوجه خاص مع العائلات في مواضيع لها علاقة مباشرة مع التساؤل الذي حددناه.– وللإشارة فإن كل الحوارات والمقابلات مع المبحوثين قد تمت باللغة القبائلية–. أما عن مضمون المقابلة ومحتواها فهو قد جاء على ثلاث محاور أساسية تستجيب للإشكالية المطروحة والفرضيات التي وضعنها وهي كالتالي :

– المحور الأول : ستكون فيه مجموعة من الأسئلة التي تصف الحالة العامة للمبحوث، "كالسن، الحالة العائلية، المستوى التعليمي والثقافي"، إضافة إلى مواقفهم وتمثلاتهم إزاء التحولات والتغيرات الحاصلة في المنطقة.

– المحور الثاني : ستكون فيه مجموعة من الأسئلة المرتبطة مباشرة بالدين كالممارسات الدينية من شعائر وطقوس، ثم أسئلة خاصة بالأعراف والتقاليد المحلية.

– المحور الثالث : سيخصص هذا المحور لمجموعة من الطقوس الدينية "الزواج، الختان، الولادة، الجنائز، تقسيم الإرث" كيف يتم التحضير لهذه الطقوس ما هي العناصر التي تغيرت فيها ما هي أرائهم ومواقفهم إزاء التغيرات التي طرأت على هذه الطقوس.

ورهان هذه الدراسة الميدانية هو تزويدنا ببعض العناصر والمعلومات الأساسية لكي تجيب على جزء كبير من تساؤل بحثنا. فحسب بورديو **P. Bourdieu** ***"المهم هو القدرة على جعل الحاصل مع الموضوع موضوعيا، بشكل أن يكون الخطاب حول الموضوع ليس إسقاط حاصل لا شعوري على الموضوع وأن الحاصل على الموضوع الذي يقال عنه موضوعي يستلزم الخارجية."***[8] ونحن تركنا جزء واسع من أحكامنا القيمية وآرائنا في الخاتمة من أجل أن نوضح إذا كان هناك تفاعل أو مقاومة لدى الأفراد فيما يخص من جهة التحولات الاجتماعية و الممارسات والمعتقدات الطقوس

[8] **Pierre Bourdieu,** *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1980.p. 61.

الدينية ومن جهة أخرى الأعراف والتقاليد والعادات بهذه التحولات و الدين. وبعد هذا المدخل المنهجي سوف نعرض الآن الإطار العام للمنطقة التي تمت فيه الدراسة.

3- الإطار العام للمنطقة

أ- المحيط الجغرافي والتنظيم الإقليمي للمنطقة

تعتبر قرية "أقلاقال"[9] واحدة من مجموع القرى التي تشكل عرش أو قبيلة "الماين"، والتي أصبحت بعد الاستقلال بلدية "الماين" وهذه القرى "تذرين" جمع "تادارث" هي على التوالي : "**الماين، أذرار انسيذي اذير، لمطرظ، ايث حالة، اثعالبة، أمزراراق، أقلاقال، ثاكرومبالت**".

ولقد وصفها "**مافر،Maffre**" : "**قبيلة الماين من بين أغنى القبائل في وادي "لعجيب" وهذه القبيلة تستطيع تسليح ثمانمائة جندي مسلحين جيدا ومحاربين شجعان. وهي تنتج القمح والشعير من أجل استهلاكها، وهي غنية بزيت الزيتون والعسل وشمع العسل، فواكه متنوعة، مراعي ومواشي، وهي جد تجارية وغنية بالعملة. وعلى الجنوب الغربي لإقليم هذه القبيلة نجد جبل عالي يعرف عند القبائليين بـــ أذرار أومازا.**" [10]

وهذه البلدية التابعة إداريا لدائرة "جعافرة" ولاية "برج بوعريريج" تقع على بعد 65كم من مقر الولاية في الجهة الشمالية، أي أنها في قلب الكتلة الجبلية المعروفة بجبال "ألبيبان" وهي جزء من سلسلة جبال الأطلس ألتلي النوميدي التي تربط جبال "جرجرة" غربا بجبال "الحضنة" و"البابور" شرقا. يحدها من الجنوب كل من بلديتي "ثفرق" و"جعافرة"، ومن الشمال الشرقي والشرق بلديتي

---

[9] حسب الرواية المتداولة لسكان المنطقة حول تأسيس هذه القرية تقول : "بأن الأسلاف كانوا مستقرين بقرية "ثاسطة اخربان" في جبل "أومازا" وفي هذا الجبل كانت تبعد عنه منابع الماء وفي يوم من الأيام بينما كان الراعي يسرح بمعزه في "ثيزي انتغطان" أي هضبة المعز رأى أقدام تيس "أحولي" مبتلة و مليئة بالطمي وفي اليوم التالي رأى التيس يبتعد عن القطيع فتبعه فوجده عند نبع من الماء "ثالى" فرجع إلى القرية ليخبرهم بما وجده التيس وهكذا انتقل سكان القرية إلى هذه المنطقة" واكتسب التيس منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا نوع من القدسية والاحترام عند سكان أهل المنطقة، أما فيما يخص معنى كلمة "أقلاقال" دائما حسب سكان المنطقة فهي تدل على المكان المنخفض، وآخرون يقولون بأن معناها هي تربة الطمي.

[10] **MAFFRE,** *la Kabylie recherches et observations sur cette riche contrée de l'Algérie par un colon établie à Boujie depuis les premiers jours d'octobre 1833,* Paris, Imprimerie, librairie et lithographie 1846, p21.

"ايث ورثيلان" و"قينزاث"(ولاية سطيف)، ومن الشمال الغربي والغرب كل من بلديتي "بوحمزة"و"ثامقرة" (ولاية بجاية).

تتميز تضاريس المنطقة بطابعها الجبلي الحاد و الوعر، الذي تكسوه غابات البحر الأبيض المتوسط الدائمة الخضرة والمتوسطة العلو والضخامة "كالصنوبر والبلوط، والخروب، والزيتون..الخ"، وبعض الهضاب المنخفضة والتي تستعمل للزراعات الموسمية كالخضر وبعض الحبوب، يتراوح ارتفاع أراضيها على مستوى البحر مابين 1200م و1000م، مناخ المنطقة عموما يدخل ضمن نطاق مناخ البحر الأبيض المتوسط بكل خصائصه البارد الممطر شتاءا، والحر الجاف صيفا، والذي تصل درجة حرارته في الصيف إلى 40° و-5° في فصل الشتاء.

ب- الإطار الديموغرافي

عرفت المنطقة كل مراحل التاريخ من غابر العصور إلى اليوم، فقد واكب سكانها عهد الدولة القرطاجية منذ القرن التاسع قبل الميلاد، وينتمون أساسا إلى قبيلة "كتامة" و"مصمودة" وغيرها من القبائل الأمازيغية والبربرية، وتنقلوا عبر رقعة الشمال الأفريقي كلها، وتجندوا في القوات القرطاجية واشتركوا في الصراعات والحروب ضد الجيوش الرومانية فيما عرف بالحروب الصقلية : "580-306ق.م" والحروب البونية أو البونيقية الثلاثة " 264-446ق.م" وضد الوندال والمحتلين البيزنطيين، ولقد كانت المصادر شحيحة جدا حول تاريخ هذه المنطقة ومازالت.

من الناحية الديموغرافية يبلغ تعداد سكان بلدية الماين حسب إحصاء 2008 حوالي "6264" ساكن موزعين بنسب وكثافة سكانية متفاوتة على مجموع القرى السابقة الذكر،وتعتبر قرية "أذرار انسيذي اذير" الأكثر نسبة من تعداد السكان، أما قرية "أقلاقال" فهي تمثل نسبة " 4,15%"[11]، أي حوالي

[11] هذه النسب والأرقام التي نقدمها حول سكان القرية هي تقريبية، في غياب النسب والأرقام الرسمية حول كل قرية لوحدها في المنطقة لدى المصالح المعنية. وكذلك هنا لم نستطيع تقديم النسب والأرقام التي تعني الزواج أمل الحياة، التعليم،..الخ لعدم توفر إحصاء دقيق خاص بكل قرية.

"250" ساكن– في هذه النسبة لا تدخل فيها نسبة الأفراد والعائلات المهاجرة– مشكلين بذلك " 57" عائلة أو بيت "أخام".

أما عدد العائلات المهاجرة المستقرة في المناطق التي هاجرت إليها فهي " 81" عائلة ،منها " 52" "هجرة داخلية" إلى"الجزائر،برج بوعريريج، وهران، سطيف" و"29" هجرة "خارجية" نحو "فرنسا".

بالإضافة إلى هذه الهجرة "الدائمة" هناك أيضا الهجرة "المؤقتة" ونجدها خاصة عند فئة الشباب الذكور من أجل العمل ولهذا نجد القرية تكاد تكون خالية من عنصر الشباب الذكور.

وقبل أن نواصل بحثنا فيما يتعلق بالبنى الاجتماعية والدينية والثقافية لهذه المنطقة سنعرض ولو بشكل مختصر بعض الأعمال والدراسات التي تناولت القبائل والمجتمع القبائلي بوجه عام، سواء تلك التي تمت في الفترة الاستعمارية أو تلك التي تمت بعد الاستقلال.

4- المقاربة الاستعمارية

أعرف بأني هنا لا أتناول شيئا جديدا في عرضي للدراسات والمعارف الاستعمارية حول منطقة ومجتمع القبائل، لكني لاحظت أنه في القبائل أو في المغرب على العموم ، في كل مرة نقوم ببحث في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية على أقل ما يمكن في التاريخ المحلي نكون مجبرين للعودة إلى هذا الإرث الاستعماري لهدف علمي، إداري، أو سياسي، فبالتالي رأيت أنه ليس من المقبول منهجيا أن نقوم بالتغاضي عن هذه الدراسات، فرغم الخلفية التي قامت عليها إلا أنها تعتبر ارث حقيقي يجب أن نستغله بشكل جيد وإيجابي في أبحاثنا – أي استغلال علمي وموضوعي– بعيدا عن الأحكام المسبقة و عقدة الاستعمار من أجل الفهم والانطلاق، وهنا سوف نحاول أن نتتبع زمنيا أي كرنولوجيا بعض الأعمال التي أنجزت حول القبائل والقبائليون أثناء الاحتلال الفرنسي.

ولقد جعلنا من أعمال : **Lucas et Vatin**[12] و **Ch-R Ageron**[13] و **C. Lacoste-Dujardin**[14] قاعدة أساسية لعرض المسار التاريخي للإنتاج المعرفي الاستعماري حول القبائل وذلك لأنهم تناولوا وقدموا هذا الإنتاج أي الدراسات الاستعمارية بمنهجية نقدية وتحليلية وبوجهة نظر تاريخية أنثروبولوجية، خاصة عند المؤرخ **Ch-R Ageron** في تحليله للوهم والسياسة القبائلية "1871–1891" وكذا الأنثروبولوجية **Lacoste-Dujardin** في تقديمها للصورة القبائلية من خلال الإنتاج البيبليوغرافي من 1840 إلى 1891.

---

[12] **Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin,** *l'Algérie des anthropologues, Paris, Eds François MASPERO, 1979.*

[13] **Charles-Robert Ageron,** *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, Eds, Bouchène, 2 vol, 2005.

[14] **Camille Lacoste-Dujardin,** « *Genèse et évolution d'une représentation géopolitique* : l'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891.pp, 257-277. », in **Connaissances du Maghreb** : *sciences sociales et colonisation*, Paris, Eds du CRNS, 1984.

بين 1840 و1891، الإنتاج البيبليوغرافي[15] حول القبائل والقبائليين نجده يقوم على ثلاثة أبواب : 1- المؤلفات العمومية ويتعلق الأمر هنا بالوصف الشامل للمجتمع المؤسس لصورة القبائلي. 2- حكايات الأسفار و المغامرات. 3- الروايات التاريخية التي تسرد أساسا أحداث صعوبة الغزو، لكن هذا لا يعني أنه لم توجد دراسات أنثروبولوجية و إثنولوجية خاصة في عمل " Hanoteau et Letourneux" وكذا "Masqueray" ، وبداية هذه الأعمال كانت من إنتاج العسكريين و العناوين كشفت جيدا عن نظرتهم العسكرية فالمصطلحات الأكثر استعمالا هي"الحملة expédition" و "الحرب guerre" و"الغزوة conquête"...الخ، والاكتشاف العلمي للجزائر إذا هو قبل كل شيء عمل للاحتلال وتكوين إستراتيجية للهيمنة.

والمؤلف الأول المهم والذي يجمع مجموعة معتبرة من الملاحظات كان يرجع إلى الكولونيل "Edouard Lapène"، رائد أعلى في بجاية "1833-1839" والذي أصدر في باريس وتولوز في بداية 1839 مؤلف بعنوان " *Vingt-six mois à Bougie ou collection de Mémoires sur sa conquête, son occupation et son avenir*" ومزود بعنوان فرعي " *Notice historique, morale, politique et militaire sur les Kabailes*" وفي هذا الكتاب بعد أن قدم معلومات حول غزو بجاية الكاتب اهتم بالقبائليين والذي أعطى عنهم مجموعة من التفاصيل، وفصل من هذا القسم الثاني سوف يصدر بعد ذالك في 1846 في مذكرات أكاديمية "متز- Metz" تحت عنوان "Tableau historique ; social et politique sur les kabyles". والمؤلف الثاني والذي أنجز من طرف " Maffre" كلون مقيم في نفس هذه المنطقة أي بمدينة بجاية في 1833 بعنوان: " La Kabylie recherches et observations sur cette riche contrée de

[15] Énormément d'ouvrages de cette période sont disponibles à une copie numérique, en format PDF dans les sites web : http://books.google.com; http://algerie-ancienne.com; http://gallica.bnf.fr.

l'Algérie, 1846" وبدأ هذه الدراسة بوضع اعتبارات عامة حول القبائل الواقعة بين مدينة سطيف، ألبيبان وميناء بجاية، وحلل فيها المجتمع القبائلي وطبائعهم وأخلاقهم ومؤسساتهم الاجتماعية ثم تطرق إلى القبائل tribus و الأعراش التي تتألف منها كل منطقة وقوة كل قبيلة وثرواتها كما أفرد فصلا لمدينة بجاية وميناءها وفي الأخير بين ضرورة تحكيم السيطرة على القبائل وتعتبر هذه الدراسة الوحيدة التي وجدتها تتطرق إلى منطقة "الماين".

وبعد هذين العملين الذين حاولا أن يعطيا نظرة جامعة للمجتمع القبائلي [16]، تأتي مرحلة الجرد في جداول وقوائم مفصلة لبلاد القبائل تحوي إحصائيات السكان لكل تجمع قبلي ولكل قرية بل وحتى البيوت والمحاريث ودكاكين الحدادة والمطاحن والرجال المسلحين أي "البنادق"،وهذه الدراسات غالبا ما تنجز بتوصية من طرف العسكريين، مثل دراسة " E.Carette" 1848، عضو وأمين اللجنة العلمية الجزائرية، ففي إطار الاستكشاف العلمي للجزائر أنجزت في سنوات 1840،41،42" بأمر من الحكومة ومع مسابقة اللجنة الأكاديمية للعلوم التاريخية والجغرافية والتي كانت تهدف إلى جرد وإحصاء الأراضي والثروات والرجال المستولى عليها، وفي هذه الكتابات الأولى حاولت أن تعطي صورة القبائلي المتوحش والهمجي والبربري، ولكن سرعان ما ارتكزت على أطروحة وسياسة التناقض والتعارض بين القبائل والعرب، التي روجت لها خاصة سياسة الإدارة العسكرية[17]، وبالتالي سياسة تقسيم الشعب الجزائري وهذا ما يؤكده المارشال "Bugeaud De La Piconnerie" عام 1845 في مقال « Des diverses races qui peuplent l'Algérie, les Arabes et les Kabayles » في " Revue de l'Orient, t.VI,p.345-361" ***"سكان أفريقيا"***

[16] *Voir aussi :* **E. Daumas et M. Fabar,** *La grande Kabylie, études historiques*, 1847. **E. Carette,** *Etude sur la Kabylie proprement dite*, 2vol, 1848, **E. Daumas,** *Mœurs et coutumes de l'Algérie. Tell, Kabylie, Sahara,* 1853 **Henri Aucapitaine,** *Le pays et la société kabyle* (expédition de 1857)1857. **L-A. Berbrugger,** *Les époques militaires de la grande Kabylie*, 1857. **C. Devaux :** *Les kébailes du Djerdjera, études nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, 1859.

[17] *Cf.* **Charles-Robert Ageron,** *« Politiques de la France en Algérie 1850-1892pp17-93 »* in *L'Algérie algérienne de Napoléon III à de Gaulle*, Paris, Eds, Sindbad, 1980.

ينقسمون إلى عرقيتين مختلفتين : العرقية العربية والعرقية القبائلية. وكليهما يتبعان العبادة المحمدية، ولكن أعرافهما، وبنية مجتمعهما، وكذا أصولهما ولغتهما يكونون قسمان كبيران ومختلفان، والذي نقترح أن نختبره". وفي بداية هذه المرحلة التي تم فيها اكتشاف القبائل والقبائليين، "Bugeaud" أضاف وطور أطروحة تضاد العرب– القبائل والمؤسسة على قاعدة عرقية، والتي نجدها فيما بعد عند العديد من الكتاب.[18]

وللاختصار سوف أتناول مباشرة دراسة "**Hanoteau et Letourneux**"[19] وأطروحة "Masqueray"[20] لأنهما في اعتقادي تكونان النقلة النوعية في المنهج التحليلي والنظري، حيث مهدتا للنظرية الانقسامية [21] أي التحليل ألتجزيئي في الجزائر وفي المغرب ككل [22]، كما أنهما يعتبران المصدران الأكثر استعمالا من طرف الباحثين حتى يومنا هذا، وأنهما بالإضافة إلى هذا قدمتا نماذج نظرية وأدوات مفاهيمية متميزة نسبيا في إطار ما كان يطغى عموما على

---

[18] **A. Pomel,** *Races et indigènes d'Algérie, Arabes et Kabyles, Maures et Juifs*, 1871. **J. Perier,** Des races dites berbères et de leur ethnogénie, 1873. **J. Liorel,** *Races berbères, Kabylie du Jurjura,* 1893.

[19] **A. Hanoteau & A. Letourneux,** *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1873), Paris, Eds, Bouchène, 2003.

[20] **E. Masqueray,** *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, (1886), Aix-en-Provence, Eds, Edisud, 1983.

[21] لقد توازى هذا الطرح الأولي للنظرية الانقسامية مع أعمال "**Durkheim**" وخاصة في كتابه "**De la division du travail social**" حينما أشار إلى مجموعات "القبائل" من ناحية : ***(وكذلك، عند القبائليون الوحدة السياسية هي العشيرة، والمرتكزة في شكل قرية "تجماعث أو ثدارث"، والعديد من تجماعث تكون القبيلة "عرش" والعديد من القبائل tribus تكون اتحادية –قبلية- "ثاقبيلث"، وهذا هو المجتمع السياسي الأرقى، الذي عرفه القبائليون. ص 153).***، « Eds, PUF, Paris,1978، واستخدم لأول مرة مفهوم "الانقسامية-Ségmentarité" للدلالة على أن المجتمع الانقسامي ذا التضامن الآلي يقوم على مبدأ التشابه بين كيانات مستقلة وقائمة بذاتها. والتحليل الانقسامي يقوم عل مجموعة من الخصائص يمكن إيجازها في * المساواتية في المجتمعات الانقسامية أي غياب التراتب الاجتماعي الدائم. * التقابل المتوازن لأقسامها المضبوط بظواهر الانصهار والانشطار. * هيمنة النسب الأبوي على المجتمع، وتنعكس العلاقات القرابية في مستوى المجال الجغرافي لأن لكل قبيلة موطنها وجدها. * وساطة النسبية المرابطية والصلحاء في فك النزاعات وتحقيق التوازنات ولعب دور ضمان أمن الحدود، عن طريق البركة والسلمية التي تملكها. * إمكانية الأشخاص الذين لا ينتسبون إلى الطبقة المرابطية أن يكتسبوا مكانة المرابط عن طريق مجموعة من الاستراتيجيات والسلوكات المطابقة للنمط المحلي للقدسية "الغربة، العلاج، المكاشفة، مظاهر تدل على الكرم وحب السلم، المعجزات والكرامات....الخ.

[22] *Cf*. **Robert Montagne,** *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, (1930), Paris, Eds. FELIX ALCAN, 1930. **Erneste Gellenr,** *Les saints de l'Atlas*, Paris, Eds Bouchène, 2003. **Paul Pascon,** *Le Haouz de Marrakche*, Rabat, 1977. **Lucette Valensi,** *Fellahs tunisiennes : l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18et19 siècles*, (Thèse de Doctorat) Lille. **Jacques Berque.** *Structures sociales du haut-atlas. Suivi de Retour aux Seksawa.* Paris : PUF.1978. **Raymond Jamous,** *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif,* Paris, Eds, MSH, 1981.

السوسيولوجية الاستعمارية من نزعة اختباريه ضيقة والتركيز على جمع المعطيات. لكن هذا لا يعني أنهما لم يكونا محل جدل علمي وأكاديمي سواء من الناحية النظرية المعرفية أو الإطار السياسي الذي أنجزت فيه هاتين الدراستين وبخاصة دراسة "**هانوتو ولوتورنو**" إذ أن هذه الدراسة أنجزت بالاشتراك مع عسكري برتبة جنرال ومنه فان السياسة الاستعمارية واضحة، حتى وان كان تحت غطاء مدني بمشاركة المدعي العام والمستشار "**لوتورنو**" إذن "***هو عمل مشترك بين جنرال ومدني مستشار في مجلس قضاء الجزائر شراكة أو رابطة*** " ***Hanoteau et Letourneux*** " ***تملك معنى رمزي مضاعف: من جهة تعلن بأن العسكريين أنجزوا مهمتهم في القبائل المستعمرة وقريبا لن يبقى لهم سبب في البحث والجلب. وأخرى استغلال المواد والوسائل التي تم جمعها، وأخرى احتلال الأرض. القبائل والعادات القبائلية أصبح القانون البربري. و أوضحا وبرهنا بأن عصرا غلق و عالم من الآن فصاعدا مراقب.***" [23]،ولا تبتعد كثيرا عن هذه النظرة الباحثة السوسيولوجية "**Fanny Colonna**" إذ تصنفها ضمن دراسات العسكريين الذين استمروا في العمليات العسكرية للغزو والإخضاع، وهي لا تختلف عن دراسات "**Daumas & Fabar, Carette, Devaux**" وتستبعدها عن الدراسات الأكاديمية[24].

أما "**Lacoste-Dujardin**" فهي بدورها تتردد في وضع عملهما في إطار الأنثروبولوجية المحضة، فيتعلق الأمر بإثنولوجية تطبيقية،والتي جاءت في وقتها ونجدها تستجيب لحاجيات السياق التاريخي وأن هذه الإثنولوجية هي نتاج إداريين مختصين وليس إثنولوجيين، وأخيرا جاء "**Alain Mahé**" ليضع هذا العمل ضمن الدراسات الأنثروبولوجية و الإثنوغرافية المحضة بل والمتخصصة –الأنثروبولوجية القانونية– ويعطيه الصبغة الأكاديمية، فعلى المستوى العلمي فان

---

[23] **Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin,** *l'Algérie des anthropologues, op.cit, pp, 17-18.*

[24] **Fanny Colonna,** *Savants Paysans, Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Eds, OPU, 1987. Voir notamment le Chapitre : *« Du bon usage de la science coloniale »pp, 257-268.*

ولادة هذا العمل كان مرتبط بالتأسيس الدوركايمي لعلم الاجتماع ، وفي الأنثروبولوجيا وتاريخ القانون ولادة كتاب "**القبائل والعادات القبائلية**" لم يكن أقل شأنا. وهو واحد من الكتب النادرة في مجال الإثنوغرافية الذي يسمح بمعالجة مشكلات الأنثروبولوجية القانونية والسياسية.[25]

وبعد هذا تأتي دراسة وأطروحة "**Masqueray**" حول تكوين الحواضر عند السكان المستقرين في الجزائر"قبائل جرجرة وشاوية لأوراس وبني مزاب"، أي حول البنايات والمؤسسات القبلية في هذه المناطق ، حيث يبرز المؤلف آليات التضارب والتحالف القبلي وكذا النزوع السلمي للمرابطين والصلحاء كعامل استقرار وتهدئة، ومكانتهم الرمزية السامية التي تصبح سلطتهم بمقتضاها الموجه الفعلي والخفي في آن واحد للإرادة الجماعية. ويبين كيف أن هذا النمط من المجتمعات، الفرد فيها خاضع كلية للجماعة : العائلية والمحلية أي العشيرة، ويؤكد حقيقة وواقعية التجمع القبلي، ويلح على تعبيراتها التضامنية المؤسسة على "حاجة التشارك والتوافق مع بعض". ولكن المساهمة الأساسية لـــ "**Masqueray**" زيادة على هذا تظهر في الرصد الدقيق لسرعة تقلب بعض التجمعات ذات النمط القبلي، وملاحظة الحراكية والليونة على مستوى المؤسسات "العرفية" مثل الإمارات السريعة الزوال لـــ"بلقاسم أو قاسي" أو "بلقادي". وأيضا في مقارنة الجماعات البربرية فيما بينها "القبائل والشاوية وبني مزاب" كما يظهر في عنوانه الفرعي، وهذا عكس النظرة المبسطة، و تقدم جوهري مقارنة لـــ "**Hanoteau et Letourneux**" والذي كان على معرفة وإطلاع بتجنب الخطأين الرئيسيين : الثباتية في الزمان والتعميمية في المكان. وقد اعتبرت هذه الدراسة من بين الدراسات الأنثروبولوجية الرائدة التي أنجزت حول الجزائر من طرف باحث أكاديمي وليس عسكري فالمشروع "***الأنثروبولوجي لـــ : "Masqueray" ذهب عكس تيار الأيديولوجية الرسمية،***

[25] *Cf.* Les présentations de : **Alain Mahé & Tilman Hannemann** ; à « La Kabylie et les coutumes kabyles », op.cit pp, I-LXXIV.

ورد الاعتبار ضمنيا للأفراد، الذين يفضلون إما إهمالهم، أو تقديمهم كمتخلفين عن الحضارة." [26]،

ويظهر هذا في كلام "**Masqueray**" في مقال له بـــعنوان : Un Pionnier » algérien : « Eugène Scheer , Journal des Débats, mardi soir 30 mai 1893 **:** ***"منذ عشرون سنة بالضبط، في شهر أفريل 1873، ذهبت مرافقا ليوطنو شاب من مكتب العرب لفور ناسيونال عبر قبائل جرجرة. حينما اقتربنا من القرية سمعنا صرخات، وفجأة نساء، أطفال، رجال، انشغلوا بتسييج حقولهم (...) نحن كنا العدو المرعب الذي دفعهم للتمرد، بعدما قتلنا محاربيهم، أخذنا وبعنا أراضيهم (...) ونسمي هذا حق الحرب، ولكن أنا أيضا كنت مغلوبا، وهذه الصرخات المذعورة التي استقبلنا بها في قمة كل هضبة انقبض لها قلبي.(...) وقلت حينها سيكون جديرا لأمة كبيرة أن تقوم بمنفعتين، واحدة مخصصة لإصلاح خطايا الحرب والأخرى أن نحسن إلى هؤلاء البؤساء فالعناية الربانية تجعلنا للمرة الثانية مسئولون ولا أتصور شيئا أكثر سموا ولا نتيجة أكثر ضمانا من أن نتقاسم معهم العلم (...) درست سبل ووسائل مشروعي وفي أثناء 1874 قدمت للجنرال "Chanzy" تقرير والذي بدا لي بدون نقاش."*** [27] وأعتقد أن الدراسات التي تلت دراسة "**Hanoteau et Letourneux**" و "**Masqueray**" أصبحت أكثر تخصصا و أكاديمية وهنا ندخل في المرحلة الثانية من الإنتاج المعرفي حول القبائل والقبائليين و نذكر على سبيل المثال الأعمال اللغوية والألسنية والأدب الشعبي لـــ "**René Basset**"[28] و "**Henri Basset**"[29] و "**André Basset**"[30] و "**Boulifa Saïd**"[31] وكذا الدراسات القانونية لـــ

---

[26] **Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin,** *l'Algérie des anthropologues, op.cit, p, 27.*

[27] **Cité dans : Ouahmi Ould-Braham,** Émile Masqueray en Kabylie (printemps 1873et 1874) *in Etudes et Documents Berbères, N° 14, 1996, pp. 5-74.*

[28] **René Basset,** *Recherches sur la religion des Berbères,* Paris, Leroux, 1910.

[29] **Henri Basset,** *Essai sur la littérature des Berbères* '1920', Paris, Rééd, Ibis Press & Awal, 2001.

[30] **André Basset,** *Etudes de géographie linguistique en Kabylie*, Paris, Leroux, 1929. Non consulté

[31] **Saïd Boulifa,** *Recueil de poésies kabyles* '1904', Paris/Alger, Rééd, Awal, 1990. *Le Djurdjura à travers l'histoire.* '1925', Alger, BERTI, 1999.

"**Bernard Luc**"[32] و "**Pierre Hacoun-Compredon**"[33] و "**Laura Bousquet-Lefèver**"[34] والدراسات الأنثروبولوجية و السوسيولوجية لـــ "**Slimane Rahmani**"[35] و"**René Maunier**"[36]. هذا دون أن ننسى المقالات والأبحاث التي جاءت في المجلات والنشرات العلمية ونخص بالذكر هنا "**Revue africaine**"[37] التي كانت تنشرها وتصدرها "**الجمعية التاريخية الجزائرية**" في كل عام ابتدءا من سنة 1856 حتى 1962 آخر عدد. ولكن دائما ورغم الأهمية التي تتميز بها هذه الدراسات، وحتى العلمية التي تلبسها لم تستطع أن تخفي الروح الاستعمارية فيها، ذلك أن أصحابها كانوا يستجيبون للحتمية السياسية أكثر من الحتمية العلمية.

وعلى العموم فإن أغلب هذه الدراسات الاستعمارية سعت لتأسيس فكرة التقسيم العرقي في الجزائر خاصة بين القبائليين والعرب، وذلك من خلال تكوين صورة القبائلي والعربي المتناقضين، في مترادفات : العربي/القبائلي؛ بدوي/حضري؛ أصل سامي/أصل أوروبي؛ مستبد وأوليقارشي/ديمقراطي وفوضوي؛ اضطهاد المرأة/حرية المرأة؛ قدري/إرادي؛ متعصب للدين/فاتر الإيمان؛ كسول ومغشش في العمل/محب ومعتز للعمل؛ روح شاردة وهائجة/روح إيجابية

---

[32] **Bernard Luc,** *Le Droit kabyle*, Toulouse, librairie des étudiants, 1911. Non consulté.

[33] **Pierre Hacoune-Compredon,** *Etude sur l'évolution des coutumes kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique des habous. J.Carbonnel, Alger, 1921*. Non consulté.

[34] **Laura Bousquet-Lefèvre,** *La femme kabyle*, Paris, Sirey, 1939. Non consulté.

[35] **Slimane Rahmani,** *Notes ethnographiques et sociologiques sur les Beni-Mh'ammed du Cap Aokas*, Braham, Constantine, 1933. *Monographie de la commune mixte de l'oued Marsa*, Etudes de sociologie Nord-africaine, mariage et divorce, Aix Marseille, 1954. Non consultés.

[36] **René Maunier,** *La construction collective de la maison en Kabylie. Etude sur la coopération économique chez les Berbères du Djurjura,* Paris, Institut d'Ethnologie, 1926. *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, L'année sociologique nouvelle série II, Paris, F.Alcan, 1927, pp.11-97. *Mélanges de sociologie nord africaine,* Paris, Alcan, 1930.

[37] Voir par exemple : **C.Ch.Féraud,** Mœurs et coutumes Kabiles, N°6/pp272-283&pp429-440, 1862&N°7/pp67-84,1863. **Slimane Rahmani :** coutumes kabyles du Cap Aokas. N°81/ vol.1 pp .217-244 & vol.2, pp.65-120,1937. **Germaine Laoust-Chantréaux,** Le tissage sur métier de haute lisse à Ait-Hichem et dans le Haut-Sebaou. N°85.pp78-116&212-219,1941.**M. Devulder,** Rituel magique des femmes kabyles. (Tribu des Ouadhias, Grande Kabylie)N°101.pp299-361,1957.

ورزينة...الخ[38]، مكونة بذالك ما يعرف بـــ "**الوهم القبائلي Mythe kabyle**"[39]، وهو الصورة أو التصور الاستعماري بتعبير "**Lacoste-Dujardin**" للقبائلي ومجموعة من التمثلات الجامدة والمسبقة التي بنتها الإدارة الاستعمارية الأنثروبولوجيون عن الفرد والمجتمع القبائلي، باختصار هو تشويه حقيقي للوقائع والحقائق السوسيولوجية من أجل فرض سياسة إدماجية خاصة بالقبائليين فقط مع المراهنة هنا بأن يصدق الفرد القبائلي هذه الصورة الرمزية أو الوهم ويغدو هو الحقيقة والواقع المتبنى والمعاش[40]، لكن هذه السياسة لم تنجح والأوهام لم تقبل وثورة التحرير الوطني أثبت ذلك، وفي عمل لـــ "**Lacoste-Dujardin**" حول عملية الطائر الأزرق في منطقة القبائل "إفليسن البحر"1956، أوضحت كيف أن هذه العملية كشفت أوهام وأخطاء الإدارة الاستعمارية وبعض الأنثروبولوجيون[41].

وفي الأخير لا يمكن أن نختم هذا العنصر بدون التطرق ولو بشكل وجيز لعمل الآباء البيض «**Pères Blancs**»[42] ونقصد هنا تحديدا أعمال وأبحاث «**مركز الدراسات البربرية لفور ناسيونال (Fort-National) Centre d'Etudes Berbères de « CEB »**»، الذي أسسه

---

[38] **Alain Mahé,** Histoire de la grande Kabylie XIX-XX siècles, *Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises, Paris, Bouchène, 2001.p 151.*

[39] Selon **Ch-R Ageron** le mythe kabyle, antérieur même à l'occupation de l'Algérie et à la découverte de la société kabyle, avec l'**Abbé Raynal** – ou plutôt quelque autre voyageur en chambre écrivant sous son nom- qui a le premier parlé du mythe kabyle. Dans la première partie de *l'Histoire philosophique de l'Afrique septentrionale,* ouvrage posthume paru en 1826. Et le mythe kabyle n'a pas cessé, de 1830à1960 d'avoir ses partisans. Toutefois, le mythe édifié entre 1840 et 1857 a été consciemment renforcé entre 1860 et 1870, à des fins politiques et polémiques, puis largement célébré de 1871 à 1891. Pour ample d'information et profonde analyse sur le mythe kabyle voir : **Charles-Robert Ageron,** Les Algériens musulmans et la France (1871-1919), op.cit. Et « La France a-t-elle eu une politique kabyle ? » dans, De l'Algérie Française à l'Algérie algérienne, Paris, Bouchène, 2005. pp.277-314. Et « Du mythe kabyle aux politiques berbères » in Le mal de voir, Paris, 10/18, 1976. *La France en Kabylie*. Alger : Belles-lettres. 2011.

[40] أعتقد أن هذه الصورة الوهمية لم تكرس وتغرس فقط في ذهنية وشعور القبائلي ولكن أيضا في ذهنية وشعور المجتمع الجزائري ككل، وهذا ما يفسر إلى يومنا هذا رفض الخصوصية والتعددية في وسط المجتمع الجزائري على جميع المستويات والمجالات "الثقافية، الدينية، اللغوية، الاقتصادية، وكذا السياسية"، واعتبار كل محاولة لإبراز التعدد هو خيانة وإتباع لمخطط استعماري أجنبي يهدف لتحطيم وحدة الأمة الجزائرية.

[41] *Cf.* **Camille Lacoste-Dujardin,** *Opération oiseau bleu : des kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1997.

[42] تأسست فرقة الآباء والأخوات البيض عام 1868 على يد الكاردينال **Lavigerie** أسقف أسقفية الجزائر، وكانوا يسمون بهذا الاسم نسبة إلى لباسهم الأبيض الشبيه باللباس التقليدي الجزائري "البرنوس".

الأب "***جون ماري دالي،Jean-Marie Dallet***" منذ1941 في "الأربعاء نيث إيراثن" حاليا بتيزي وزو، وانطلاقا من سنة 1946 الأب "دالي" والآباء البيض "للأربعاء نيث إراثن" و"آث منقلات" قاموا بإصدار نشريه دورية تعرف بـــ « **مجموعة الوثائق البربرية** **Fichier de Documentation Berbère, FDB** »، تعني بالثقافات والعادات المحلية والأدب الشفوي، للمجتمع البربري وأساسا القبائل ولكن أيضا مزاب، ورقلة وتنس، تكتب في الغالب بلغة مزدوجة القبائلية والترجمة الفرنسية، وهذه الدراسات دائما ما تكون محصلة لملاحظات ميدانية لمدة طويلة مما يجعلها شهادات صادقة، دقيقة وأصلية، ولكن رغم هذا كما يقول بورديو "***فلم يكن لديهم إشكالية إثنولوجية أو سوسيولوجية محضة، (...) فحين نقرأ كتاباتهم نتأسف لأنه لم يكن لديهم أدنى ثقافة إثنولوجية لتسمح لهم بالتوسع في التساؤل أو الوصف، عوض الاكتفاء بالحفظ والتسجيل، (...) فهم جمعوا كل شيء بلا تمييز، دون التساؤل كثيرا على الموضوع المتعلق بالإثنولوجية.***"[43] فالأعمال والكتابات التي قام بها الآباء البيض لغاية سنة 1977 تاريخ توقيفها تعتبر مادة ومصدر خام بالنسبة للأنثروبولوجيين المحترفين، ويكفي هنا أن نشير إلى بعض الأعمال التي غدت من المراجع والمصادر الأساسية للباحثين، حتى تظهر لنا أهميتها وقيمتها المعرفية والعلمية.[44]

هذه إذا باختصار شديد بعض الدراسات حول المجتمع القبائلي أثناء الفترة الاستعمارية حاولنا أن نقدمها كما جاءت لدى أصحابها بلا إصدار أحكام مسبقة عليها، مستعينين ببعض الدراسات التحليلية

---

[43] **Pierre Bourdieu,** *Du bon usage de l'ethnologie*, cité dans : *Esquisses algériennes*, Textes édités et présentés par : **Tassadit Yacine**, Paris, Seuil, 2008. p268.

[44] **Blaid Ait Ali,** *Démarche matrimoniales. Nos anciens*. *Nos villageoises. Le saint homme de la montagne.* (1957). **Yamina Ait Amar Ou Saïd & (S). Louis de Vincennes,** *Le mariage en Kabylie*(1960). **(S). Marie Des Martyrs,** *Mort, croyances et pratiques.* **(P).Lanfry. J,** *Mariage, retour de la femme au domicile de ses parents sans répudiation.* (1959). **(S).Marie-Suzanne :** *La patience est l'amie de Dieu*. (1951). **Anonyme,** *La mort, le deuil, les rites funèbres*. (1962). **(P).Genevois. H,** *L'Habitation kabyle*. (1955) ; *Djemaa, éléments folkloriques pour servir à une étude monographique des Ait Fraoussen*. (1958) ; *La famille, contribution à l'étude ethnographique du Maghreb.* (1962).

والنقدية لمختصين في التاريخ و الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع حتى يكون تقديمنا موضوعيا وصادقا.

5- الدراسات السابقة : كما سبق وقلت في البداية بأن هذه المنطقة لم تحظى بالدراسة على حد بحثي إلا أن هذا لم يمنعنا من اللجوء إلى مجموعة من الدراسة القريبة من حيث طبيعة الموضوع والإشكالية، وهذه الدراسات تقريبا كلها أطروحات أكاديمية لنيل درجة الدكتوراه طبعت ونشرت وهي كالتالي:

- Germaine Laoust-Chantréaux. *Kabylie Côté femmes, la vie féminine à Ait Hichem 1937-1939.* Aix-en-Provence : Edisud, 1990. [45]

يعتبر عمل ***جيرمن لاوست شانتريو*** عملا فريدا من نوعه سواء من الناحية الكمية أو النوعية لمجموع الملاحظات والشهادات الإثنوغرافية العميقة والصادقة التي قدمتها حول المجتمع القبائلي عموما والجانب النسائي منه بالخصوص، فهي ألمت بكل المظاهر التي تتعلق بالمرأة القبائلية على جميع المستويات والأبعاد في "أيث هشام" بمنطقة القبائل الكبرى بين أعوام 1937 و1939. فهي دونت ملاحظاتها من الداخل إذ كانت تربطها علاقة حميمية مع نساء المنطقة، وهذا ما جعلها تخترق خصوصية نساء القرية. وكما تقول فهي أصبحت فردا منهم بما أنها تتلقى نصيبها من لحم "ثيمشراط". وما كان قد جذبنا في عملها هذا بشكل أولي هو مجموع الكلمات والمصطلحات التي كنت قد نسيت الكثير منها بعامل الوقت واندثار بعضها، فبالتالي كانت قراءتي لهذا العمل كتنشيط لذاكرتي فيما يخص اللغة القبائلية الكلاسيكية. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فالعمل مرتبط كثيرا بمجال بحثنا خاصة في الجزء الثالث "الاحتفالات والأفراح"، الدينية منها والدنيوية، وكذا الجزء الرابع "الحياة الأسرية" أين عرضت فيه بوصف إثنوغرافي دقيق، للأعمال والأدوار التي تقوم بها المرأة فيما يتعلق بالحمل، الولادة، التربية الطفل والمراهق، الزواج، الشيخوخة والموت، مع كل الطقوس الدينية والاجتماعية التي تصاحب هذه الأدوار والأعمال للمرأة.

[45] C'est un travail présenté en 1964 comme mémoire de l'école des Hautes Etudes en Sciences Sociales sous la direction de Germaine Tillion.

- Nedjima Plantade : *La guerre des femmes, Magie et amour en Algérie*, Paris : La Boit à Documents, 1988. [46]

في هذه الدراسة حاولت الباحثة "***نجيمة بلانتد***" أن تخترق العالم الخفي للنساء القبائليات من خلال تطرقها إلى إشكاليتين أساسيتين كما تظهر في العنوان الفرعي ألا وهما الحب والسحر، ففي الجزء الأول من الدراسة قامت بعرض وتحليل مجموعة من الطقوس السحرية والظروف والدوافع والأسباب التي تتم فيها، والغايات المرجوة من ممارسة هذه الطقوس، و الفئات المستهدفة و الأشخاص الفاعلين وكذا المواد والأعضاء الحيوانية والإنسانية التي تستعمل في السحر، أما في الجزء الثاني فقد قامت بتعريف الساحرة القبائلية والمفاهيم والمصطلحات المرتبطة بها ومكانتها في المجتمع والسحر الذي تمارسه مع دراسة حالة "ساحرة"، ثم تناولت مفاهيم الحب والجنس المنقولة بطريقة غير مباشرة أي بنوع من الحيلة والتي أوجدتها الممارسات التربوية، و قسوتها وثقلها لا يمكن إلا أن تؤثر بشكل ثابت في كل فرد وتكبح في ذاته كل رغبة في الانتهاك والتعدي. وعلى العموم فالباحثة تخلص إلى أن سحر الحب كسلطة نسائية يمارس في المجال الأكثر حميمية في الحياة، وهكذا فان استثماره مبرر من طرف النساء، وبأن هناك تمييز بين شكلين من أشكال السحر : شكل ذكوري وعلمي يمارسه شيوخ الزوايا والمرابطين وشكل أنوثي وشعبي تمارسه عدد من الساحرات والكاهنات، أيضا هناك تمييز نوعين من السحر: السحر الخير أي الايجابي والسحر الشرير أي السلبي. والشيء الذي يميز الساحرة عن باقي أفراد جماعتها هو أنها تستطيع أن تحول المعتقدات إلى تجارب، والدوافع التي تدفع النساء للللجوء إلى السحر، وعلاقات النساء فيما بينهن مطوقة بمنافسة شديدة والتي تفرض استباق المتنافس المحتمل وتضرب هي الأولى بسلاح السحر

[46] A l'origine est une thèse pour le doctorat de 3eme cycle, Paris, EHESS, soutenue en 1984, portait le titre : *Magie féminine et sexualité en Kabylie, étude ethnopsychiatrique.*

الذي يكون دائما مستعد، فالعلاقات النسوية في المغرب والتي تعودنا أن نقدمها بصورة حسنة وأنها مثال للتضامن الشامل هي في الواقع في حالة حرب دائمة.

- **Mohand Khellil :** *L'Exil kabyle, Essai d'analyse du vécu des migrants*. Paris : L'Harmattan, 2010. [47]

هذا العمل هو نتيجة لبحث ميداني مزدوج قام به الباحث بشكل موازي في فرنسا والقبائل والذي عرض فيه الباحث عن آرائه بكل وضوح وإيجاز، مقسما إياه إلى جزآن الأول أسباب الهجرة (الفصل الأول الأسباب الاقتصادية للهجرة أو هجرة الجوع وفيه تناول النمو السكاني المتسارع، والاقتصاد الريفي التقليدي،والاقتراض والحياة المنزلية، والفصل الثاني الأسباب الاجتماعية والنفسية وفيه تطرق إلى الروابط الاجتماعية في البيت القبائلي، المدرسة أو تعلم الهجرة وأثر الحرب الجزائرية والأوهام) أما الثاني تجارب الغربة (وقد تناول فيه تطور واستعدادات الهجرة – مسار الانطلاق– و محن الغربة والعودة الى الوطن الأم) وكان الباحث غالبا ما يترك الكلمة كلية للمعنيين. وحاول أن يبرز صورة العامل المهاجر الحيوي الفعال والمنظم مع إبعاده تماما الصورة النمطية والجامدة التي نظهرها في الغالب، بأن المهاجر يعاني اليأس والخوف والاضطراب، بعد أن أخذ بالتحليل أسباب الهجرة، مشددا على جوانبها النفسية والاجتماعية، يقودنا إلى طريق يمكنه أن يعرفنا بثقافة العمال القبائليون، و كل قرية قبائلية تكون جمهورية حقيقية مع التنظيم و التراتبية الاجتماعية التقليدية، فالروابط القرابية تحتل مكانة أولية في هذا التراتب، وهذه القرية تكون موضع النموذج المصغر للجالية القبائلية في فرنسا. ويبين أيضا بأنه نجد مواضيع الهجرة في الشعر الشعبي عند الأمهات والزوجات اللاتي بقين في القرية، وإذا كان الرجوع إلى الوطن الأم مؤجل لأجل غير مسمى، فهو لا يمكث هناك بما أن ديمومة الاتصالات المستمرة حسنت كثيرا شكل المحيط الاجتماعي في بلاد القبائل.

[47] C'est une thèse de Doctorat en Ethnologie à la migration kabyle de l'université Montpellier.

إضافة إلى هذا العمل **محند خليل** قدم عملا آخر "***La Kabylie ou l'ancêtre sacrifie***"[48] من أجل أن يفسر ويشرح تعقيد العلاقات الاجتماعية في هذا المجتمع – القبائلي– في ضل أزمة الهوية، فانكب على المفهوم القبائلي للقرابة و التنظيم الاجتماعي، السياسي والاقتصادي التي تترتب جراء ذلك، من العدالة التقليدية إلى المطالب الثقافية، مرورا بالدور المحدد للنساء وبأهمية المعتقدات المحلية، فالكاتب حلل الوقائع والمؤسسات مع أمثلة واقعية وملموسة، ودراسات مقارنة متبصرة سمحت له بإعادة تحديد موقع المجتمع القبائلي عموما في إطار المجتمعات التقليدية، هذه الطريقة تسمح أكثر بفهم دلالة بعض الطقوس المحلية وضبط وإدراك التغير الاجتماعي في القبائل وكذا في الجلية المهاجرة.

- **Noureddine Toualbi** : *Religion, Rites et Mutations, psychologie du sacré en Algérie*, Alger : ENAL, 1984. [49]

وهي دراسة نفسية اجتماعية ميدانية تتناول ممارسة مختلف الطقوس كالختان والزواج الحج، احتفالات الأعياد وبحث في زيارة الأضرحة وتقديس الأولياء وإحياء حفلات الذكر وغيرها سواء عند الأفراد ذوي الأصول الريفية أو الحضرية وعلاقتها بالتغيرات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها الجزائر في فترة ما بعد الاستقلال ،وكما يقول الباحث "هو بحث عن العلاقة السببية بين الاستخدام أو الاستهلاك الحالي للطقس في المدينة 'الحضري' وانعكاسات التغير الاجتماعي، وبالطبع يفترض إرساء هذه العلاقة عددا من الإجراءات المسبقة من بينها الوصف الموضوعي للطقس في سياقه ونظام عمله الأصليين بعد ذالك سيكون بالإمكان المباشرة حتما بمقارنات قادرة على تبيان ما إذا كانت تقوم الممارسة الحالية للطقس باستعادة مظهرها ووضعيتها الأساسيين في حالة قد نكون فيها بالتالي وفقط بحضور تجديد نشاط أي شعور ديني أو ما إذا كنا

[48] **Mohand Khellil,** *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifie,* Paris, L'Harmattan. 1984.

[49] Thèse de doctorat d'Etat ès-lettres et science humaine, Université René-Descartes, Paris 1982, sous le titre : *Acculturation, conflits de valeurs et utilisation des rites en Algérie. Contribution psychologique à la théorie du changement social.*

بالعكس وتحت تأثير تحولات اجتماعية نشاهد إعادة تأويل معنى الطقس وإذ ذاك قد يكون من الطبيعي فعلا أن تنسب إليه ربما وظيفة جديدة غير الوظيفة الدينية." فالكاتب من خلال دراسته هذه حاول أن يوضح الدور المناط بطريقة لاواعية للمقدس خلال ظرف اجتماعي ثقافي سريع التحول .

- Kamel Chachoua : *L'islam Kabyle (XVIII-XXe siècles), religion, Etat et société en Algérie, suivi de l'Epitre(Rissala) d'Ibnou Zakri (Alger, 1903).* Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.[50]

والعنوان الداخلي لهذا الكتاب الذي يشكل أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع مختلف قليلا "الإسلام القبائلي في القرن 18–20" حول رسالة "أوضح الدلائل على وجوب إصلاح زوايا القبائل " **لابن زكري**'1853–1914' المصلح الرسمي في الجزائر المستعمرة . طبع في الجزائر 1903 "الزوايا ببلاد القبائل"، وأطروحة الباحث أن تاريخ القبائل شاع عنه التفاعلية بين المحلي والخارجي بين الثقافة والدين والسياسة و أن الإسلام سيكون إلى غاية حوالي منتصف القرن العشرين الطريق والجسر الأساسي بين القبائل ومحيطها، وهدف الباحث هو تأكيد وإظهار بمساعدة علم الاجتماع الديني والتاريخي ولكن أيضا نخبوي في الحقل السكولاستيكي القبائلي، تاريخ البتر الذاتي الممنهج في درس مازال حتى يومنا هذا. ونتيجة هذه التحولات والتطورات يمكن أن تأكد هذا التفكير المريب للمثقفين الجزائريين عامة والقبائليون خاصة، ففي نفس الوقت ثوريون ومحافظون مشتتين بين عالمين الأول يعبر عنه بالارتباط بالمحلي والآخر بالمركز، بالأمة وبالدولة حتى يقوم بالوساطة الأخلاقية والأدبية، والمهمة والوظيفة العلمية والسياسية.

وهذه الدراسة مقسمة إلى مقدمة وثلاثة أجزاء، مع ترجمة رسالة **ابن زكري** وتحليل محتواها الذي شكل المحور الأساسي لهذه الأطروحة في قسمها الثاني وفي مقدمته كمال شاشوى بدأ بمحاولة نصفية حساباته مع الأحكام المسبقة التي غذتها منذ زمن طويل "الوهم القبائلي" "حماقة ضد

[50] A l'origine c'est une thèse de doctorat soutenue en 2000, sous le titre *Zwawa et zawaya : L'islam, 'la question kabyle' et l'Etat en Algérie*, à l'EHESS. Paris.

الإصلاح"، شعب ذو ثقافة تقريبا كلها شفوية مملوءة بالتطير وعبادة الأولياء، القبائليون حينا يحكم عليهم أنهم مسلمون ورعون و أحيانا أخرى مسلمون فاترون، والكل يتفقون في التفكير على الأقل بأنهم مسلمون من نوع خاص "فكثير من الدراسات حول القبائل لا تقول شيئا حول القبائليين، من هم وماذا فعلوا لاشيء في الحاضر غير أنهم ديمقراطيون، مساواتيون و لائيكيون".

ومع عمله يدعو لإثبات كل المكانة "تاريخية ومركزية" التي يحتلها الإسلام في آن واحد في ماضي وحاضر القبائل، في نظره الإسلام هو مؤسس ونموذج التمثلات التي تصنع هويته في الماضي كما في الحاضر القبائليون ونخبهم بالخصوص سواء المفرنسين أو المعربين، ومع ذلك هنا التناقض، في القبائل الدين بقي في مجال إنتاج النصوص القليل يفكر والقليل يدرس في آن واحد كمعرفة كسلطة و كتاريخ. ومع ذلك هذه المنطقة هي مشتلة للأماكن المقدسة والأساطير التأسيسية، فضاء يشكل شبكة كثيفة بالزوايا والعلماء وكذلك عادة تدوين ما يخص الكتابة المقدسة غنية كالشفوية والتي تحب استدعاء العلوم الاجتماعية.

الجزء الأول والثالث خصص "للزوايا في القبائل النشأة والتمدد والانتشار" و"الاسلاماوية والأكذوبة السوسيولوجية"، أما الجزء الثاني ومن خلال رسالة ابن زكري شرح بطريقة أخرى التاريخ وحاضر المحلي والوطني للقبائليين. وكما سبق وقلنا احتلت الوثيقة ومؤلفها الجزء الأساسي للكتاب.

- **Jacques Lizot :** *METIDJA, un village Algérien de l'Ouarsenis*, Alger : CRAPE/SNED. 1973.

هذه الدراسة رغم أنها تناولت مجتمع معرب في منطقة متيجة "بني هندل" إلا أنها كانت مفيدة لنا سواء من حيث المنهجية المستعملة أو محتوى ومضمون الدراسة خاصة في الفصلين الثالث والرابع، وهذا العمل مقسم إلى مقدمة وأربعة فصول على شكل دراسة مونوغرافية، أي أن جزء واسع خصص لوصف المعطيات بعد أن قام الباحث بتقديم الإطار الفيزيقي والظروف الايكولوجية التي تفرض طبيعة النشطات القروية وكل هذا كان في الفصل الأول، وفي الفصل الثاني اهتم

بالتقنية والحياة المادية والتي يتم بها تنظيم الحياة الاجتماعية : "السكن، صناعة الخزف وتحضير الأغذية وتقنيات الزراعة والفلاحة هي الوظائف والأعمال التي تطبع هذا المجتمع في هذا المستوى من الحياة القروية.

وفي الفصل الثالث خصص للتنظيم الاجتماعي وفيه يتطرق إلى نمط الاقتصاد ويقف عند الصعوبات التي تتلقاها الزراعة الجبلية التقليدية، ويستعلم حول الوظائف والمهن ومستوى المعيشة وكذلك يشكل الطريق الأول والذي بواسطته يمكن تناول الحياة السياسية. كما تطرق إلى القرابة والحياة الفردية انطلاقا من تتبع الأسلاف المقيمين لكل المجموعات المنزلية في متيجة المقابلة مع الحالة المدنية والتي سمحت له بأخذ المعطيات الجديدة حول الزواج في الجزائر خصوصا حول درجة الزواج الداخلي والزواج بين الأقارب، وعلاقات الأفراد داخل نفس المجموعة المنزلية والتي تغذي وتشكل الصورة الأولى للمراكز والأدوار. كما تناول أيضا في هذا الفصل حياة الطفولة وكيف أن عملية التنشئة تسمح باندماج الطفل التدريجي والتطوري في المجتمع، وفي الأخير حاول أن يفهم ويحلل التنظيم البلدي والقروي استنادا إلى الأدبيات التي تعالج القبلية المغربية حتى يفسر ويترجم الظواهر السياسية ويعرف ما هو مجال التنظيم السياسي، والذي هو علاقات مابين الجماعات والمجتمع التقليدي.

في الفصل الرابع والأخير خصصه لدراسة الدين كما هو معاش و مفكر فيه عند السكان والجدول الذي يعطيه يقدم الظواهر الدينية المهمة،كما يقول الباحث :"فحضور طبقة أرستقراطية مكونة من النبلاء "الشرفاء" مختصة في التأدية الطقسية ذات أهمية كبيرة للفهم الشامل للظواهر : تنظيمها، طبيعة شرعيتها تسمح لنا بطرح وظيفتها في التنظيم الاجتماعي. والتالي نستطيع تحديد القيم الدينية الأساسية : مثل البركة وتعارض الحلال والحرام المعقدين في حقل الدلالة. ودراسة العبادات المحلية التي توحي ببعض مبادئ التنظيم الاجتماعي التقليدي...ونحدد الالتزام الفردي للتعاليم

الإسلامية والصيام في علاقتهم مع مجموع الممارسات الدينية،الفرد يبرر معتقداته وتصرفه بالرجوع إلى منظومة القيم والتي قاعدتها الدين، فاحترام القواعد الأخلاقية يؤسس الاحترام والمكانة الفردية ليست حصيلة لاحترام بسيط للقيم اليومية ولكن بتصرف بطولي الذي يبدو كتظاهرة للحماية الربانية، ويبين كيف أن المجتمع يجد قيمه في الماضي الراجع للمآثر الخارقة للأولياء والأجداد، زمن الرخاء مناقض لحاضر تافه".

- **Ramon Basagana et Ali Sayad** : *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*. Alger : Mémoires du C.R.A.P.E/SNED. 1974. [51]

وهي عبارة عن أبحاث قدمها الباحثان أساسا حول السكن التقليدي والبني العائلية، في المجتمع القبائلي وبالضبط في قرى بلدية "أيث يني" بتيزي وزو، وإشكالية هذه الأبحاث كما يقول الباحثان أنها مؤسسة ومبنية كليا قصد تحديد الدخول إلى فهم البني العائلية من خلال التنظيم الرمزي للفضاء، وأظهرت هذه الأبحاث أن النمط الذي يبنى به كل التنظيم الاجتماعي وفي حالة القبائل، العائلة الممتدة أو"أخام *axxam*" وحدة أساسية في المجتمع، والتي بينت مركز التقريب للظواهر الأكثر تعددية "الاقتصاد، القانون العرفي، الأخلاق، الدين والسحر"، ويقر الباحثان أنه من المستحيل فهم التنظيم العائلي دون الرجوع إلى نموذج السكن بالعموم والمنزل التقليدي بالخصوص إذ أن السكن غالبا ما يعتبر كإسقاط في أرض العلاقات الاجتماعية ،والبيت القبائلي مع شكله ووظائفه وبنية تقسيمه يظهر لنا بوضوح كبير كإسقاط في فضاء العلاقات العائلية و في السياق العام للقرية ككاشف للبنى الاجتماعية والروابط بين العائلة والسكن من خلال التجمع في مكان ضيق. بالإضافة إلى تناول الباحثان لبنية السكن التقليدي والبنية العائلية أفاضا في تحليل نظام القرابة في المجتمع البربري وعلى أساس هذه النقطة وضع الباحثان فرضياتهم المستوحاة من الأبحاث الكلاسيكية

[51] Thèse pour le doctorat de 3e cycle en psychosociologie présentée par *Ramon Basagana* à la faculté des lettres et sciences humaines : C.A.E.N.

لأنظمة القرابة لدى البربر. وبالطبع فإن كل هذا يتضح من خلال دراستهم أيضا للمبادلات و الممارسات الزواجية وفي الأخير ختم الباحثان بتأكيدهما على الديناميكية الخاصة بالمجتمع القبائلي، والذي وجدها دخل في مسار تحولي سريع، حيث أنه لا يمكن فهم المشاكل المتناولة في هذه الدراسة إلا إذا أخذ في الحسبان هذه التحولات، ولهذا يعتقد الباحثان أن الحراك العام للمجتمع القبائلي، فترابط التحولات في نظام العلاقات الاجتماعية وفي الحياة الاقتصادية عامة تجد تفسيرها الملموس في تطور السكن. فالبيت بدلالته ووظائفه، محتمل أن يكون العنصر الثقافي الأكثر أهمية في كل المجتمع (فملاحظة ظاهرة تعميم البناء في كل القرى القبائلية والذي أثرت فيه الهجرة يبرر في الواقع بعض مشاهد التغير الثقافي من خلال السكن).

- **Aissa Ouitis :** *Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois,* Alger : C.R.A.P.E/ SNED, 1977.[52]

وتعتبر هذه الدراسة من أقرب الدراسات لنا من حيث المكان الجغرافي فهذا العمل تم بمنطقة بربرية في ولاية برج بوعريريج في بلدية المنصورة أي جنوب غرب المنطقة التي أريد أن أقوم بالبحث فيها. وفي هذه المذكرة حاول الباحث عيسى وتيس كما يقول "أن يصف ويحلل الدلالة الاجتماعية لبعض أنماط السلوكيات الرمزية التي يقال عنها أنها غير طبيعية أو شبه طبيعية في الوسط الذي تظهر فيه أي الوسط الريفي للسطايفيين" ، كظاهرة السحر وظاهرة الصرع " المضروب، المسكون، المركوب، المملوك" لدى الرجال والنساء، كما قام بدراسة حالة ادعاء النبوة، وعلاقتها بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمس المنطقة في إطار المدخل الماركسي "فالبنى الاجتماعية القديمة أي السابقة خضعت لتعديلات عميقة من أجل خلق علاقات اجتماعية جديدة وهذا ما ولد اختلال بين البنية المادية والاجتماعية وبين البنية الأيديولوجية وهذا المجتمع

[52] Ce petit mémoire serait la base d'une thèse de doctorat de 3e Cycle, soutenue en 1979 sous le titre : *Le symbolisme « magique » dans le Sétifois*, à l'EHESS. Paris.

التقليدي يظهر مستقر إلا ظاهريا لأنه في الواقع سيكون مجالا لكل مجموع الصراعات والتناقضات الاجتماعية"، وهذه العمل مقسم إلى ستة فصول في الفصل الأول تناول فيه الباحث المحيط الجغرافي والاجتماعي والاقتصادي للمنطقة والتحولات التي ضربت البنية الاقتصادية والاجتماعية التقليدية،وكذا إعادة تنظيم المجتمع التقليدي، أما الفصل الثاني بعنوان السلوكيات الرمزية عند السطايفيين، فقام بعرض مفاهيم حول القوى الرمزية النشيطة " دعوة الوالدين،العين، التابعة، التعريضة أي الحاجز" كما تطرق هنا أيضا إلى الفاعلين الاجتماعيين "الزوايا والطلبة" ومفهوم الجن العلمي الشرعي والشعبي وخصوصيات الجن و تمثلات المرأة وصورتها في أيديولوجية المجتمع.

أما الفصل الثالث والرابع والخامس فقد خصصه للظواهر التي قد سبق وأن ذكرناها "السحر الممارسة الملموسة والمنطق والغاية الاجتماعية، والصرع والمس، وادعاء النبوة" وفي الفصل الأخير تطرق إلى الطرق التي يستعملها الطلبة في جلب السحر والجن وإبطاله والمعالجة الرمزية.

- **Mehenna Mahfoufi :** *Chants de femmes en Kabylie, Fêtes et Rites au village*, Alger : CNRPAH. 2006. [53]

رغم انه في الوهلة الأولى يظهر لنا أن هذه الدراسة ليس لها علاقة بموضوع بحثنا لأنها أصلا مختصة في مجال الاثنولوجيا الموسيقية وهي مقاربة في الموسيقى والأغاني القبائلية في قرية "أيث يسعد" بدائرة "عزازقة" ولاية "تيزي وزو" لكننا بعد إطلاعنا عليها وجدنها في الواقع مرتبطة بشكل مباشر بالفضاء الديني و طقوس العبور والموروث الثقافي والعادات، –فكما يقال بأن الظاهرة الاجتماعية هي ظاهرة علاقاتية أي لديها علاقة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر مع كل الظواهر الأخرى.– فهو قام بعرض وتحليل مجموعة من الأغاني و الإيقاعات الموسيقية التي تصاحب مجموعة من الطقوس الدينية والممارسات الاجتماعية كـــ "الولادة ذكر، الزواج، الحب والغزل،

[53] C'est une thèse de doctorat soutenue à l'université de Paris X-Nanterre/ LEE du CNRS, portait le titre : Répertoire musical d'un village berbère d'Algérie(Kabylie) en 1992.

المجادلة والمناظرة الغنائية ، تنويم الطفل"تهويدة"، تلهية وتسلية الطفل، الموت والأغاني والأناشيد الدينية، والأغاني النسائية لحرب التحرير "، وقد قسمت الفصول حسب هذه المناسبات الاجتماعية والتي ترتبط بعدة أنواع موسيقية وكل فصل من جزآن أساسيين الأول يصف الظروف والمناسبات التي يتم فيها غناء الأغاني لنوع موسيقي معين، والثاني يتعلق بعرض مرتبط بالتسمية المحلية للنوع، مكمل بأمثلة موسيقية مقدمة مع كل الكلمات التي يتم غنائها، ومقطع مكتوب على السلم النوتات الموسيقية.

الفصل الثاني

« Les phénomènes sociaux ne s'insèrent pas seulement dans des effets et des causes, mais dans une sémantique sociale. Ils valent donc non seulement comme faits, mais comme signes, donc comme langage. » **Jacques Berque.**[54]

«(…) J'ai longtemps vécu dans des sociétés qui s'exprimaient peu. Elles étaient taciturnes. La parole y était rare et par là même forte» **. Jacques Berque**[55]

في هذا الفصل ورغم أنه سوف يبدو من خلال العناصر التي نتناولها فيه كأنه غير مترابط ومتناسق، ولا يشكل وحدة متكاملة، وكل عنصر يعتبر محور بحث مستقل عن الآخر، إلا أن قراءة كاملة لكل الأجزاء تجعلنا نشعر بالتناغم والتكامل بين الأجزاء المكونة له. وهذا بكل تأكيد راجع لطبيعة المنهج الوصفي التحليلي الذي اعتمدناه، والغالب في مادتي الأنثروبولوجية والإثنولوجية، حيث يكون فيهما الوصف والتحليل مبني على وحدات وأجزاء متفرقة ومختلفة ليشكل في الأخير بنية مفاهيماتية تفسر الظواهر والعلاقات في المجتمع المراد دراسته.

1 -البنى الاجتماعية والثقافية في قرية " أقلاقال "

الثقافة، القيم الأخلاقية والمؤسسات هي الخصائص الأساسية التي تطبع المجتمع القروي في القبائل. الروابط الاجتماعية القوية والمتماسكة، التي أسستها وأرستها الجماعات المحلية منذ قرون سمحت باستمرار وترابط الوحدات القروية. وهذه الروابط الاجتماعية للمجتمع التقليدي في القبائل تشير إليها ميزات جوهرية، يمكن أن تعرف في أربعة نظم رمزية، [56] كأخلاق الشرف ونظام الثأر والانتقام، الروح الجماعية والمواطنة، البعد الإسلامي، وأخيرا النظام السحر– ديني، والتي لها تأثير مباشر في الأفراد وفي المؤسسات الإنسانية والاجتماعية القبائلية أي –البنى الاجتماعية-

---

[54] **Berque Jacques.** *Aujourd'hui l'histoire*. Paris, Editions Sociales, 1974. p108.
[55] **Berque Jacques.** *Mémoires des deux rives*. Paris : Seuil. 1999. p.p. 126, 144.
[56] ***Cf.*** **Alain Mahé.** *Histoire de la Grande Kabylie*. Op.cit.

هذه المؤسسات أي البنى تشترك في تكوينها عدة عوامل، فهناك بطبيعة الحال خصائص مرتبطة بطبيعة الأراضي وبطبوغرافية الأماكن وكذالك بتوفر المصادر الطبيعية في المحيط، ولكن هناك أيضا مبادئ أساسية قيميه تعمل على تكوين القرى ومؤسساتها، وتعميرها من خلال المكان والزمان يظهر أنه فرض بقيم الوحدة والترابط الاجتماعي مثل "الحرمة" أي الشرف [57] و "لعناية" أي المساعدة والحماية[58]، "المشمل" أي المصلحة العامة وأخيرا "ثيمشرط–لوزيعة" أي الاحتفال العام، وهذه الخصائص أساسية في تكوين البنى القروية، وهي تشارك في تقوية الروابط الاجتماعية والجماعية. وهذا الاتحاد المقدس يسير بمجموعة من القواعد والقوانين التي تؤسسها التجمعات القروية "ثجماعث"، وهذه القواعد ليست مدونة ومكتوبة وإنما هي شفوية، ووحدها "ثجماعث" لها سلطة تكييف القانون بتطورات الحياة بشرط أن يكون إجماع على ذلك من قبل أعضاء التجمع.

1-1- الأرض والفلاح : الأرض هي الرأسمال الوحيد الذي يملكه أفراد هذه المنطقة ولهذا تعتبر الأرض على أنها شيء مقدس وتمتلك حياة " **وانطلاقا منها فحياة كل العالم ممكنة لأنها تزود بفضل نباتاتها وأشجارها تغذية الحيوان والإنسان فالأرض مصدر حياة الكائن الإنساني ونهايته عند الموت**"[59] : " **كنا قد خلقنا من الأرض ونعيش من الأرض وسوف نطمر في الأرض ونقول : أيتها الأرض كما تلتهميننا، زيدينا جمالا.** "[60] ويضيف **محند خليل M. Khellil** أن قدسية الأرض لا تعود فقط لكونها المصدر الوحيد للحياة "**ولكن أيضا هي موروث القدماء الذين من المفروض عليهم أن يواصلوا السهر والمراقبة على العديد من نسلهم وأولادهم والقطع الأرضية الصغيرة**

---

[57] *Cf.* **Masqueray Émile**. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie.* Op.cit.
[58] *Cf.* **Hanoteau, A & Letourneux, A.** *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Op.cit.
[59] **Makilam**. *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle,* Paris, L'Harmattan, 1996, p.58.
[60] **H.GENEVOIS.** *La femme kabyle, les travaux et les jours*, FDB n°103,1969 p59. Cité dans : **Makilam.** *La magie des femmes kabyles, op.cit*.p.58.

المورثة في العصور القديمة وتخصيبها"[61] فالأرض إذن ليست ملكية خاصة ولكن تعود إلى كل أفراد العائلة وقلما يتحدث أفراد العائلة عن قسمة الأرض أو بيعها لأن كل هذا مخل بشرف العائلة والأجداد "**فالذي يبيع أرضه يكون قد باع أجداده والذي يقتسم ويخرج عن إخوته يكون قد باع عائلته وأهله**"،" **وين أيزنزن أكاليس، أيزنز لجذوذيس. وين أيفغن افايثماس ايزنز أخاميس**".

أما الفلاح فهو يقوم بعمله بطريقة تنم عن الاحترام المتبادل بينه وبين الأرض أو المحاصيل فمثلا حتى لوقت ليس ببعيد كان كل فرد يحصد أو يجني غلته قبل أوانها يغرم من قبل الجماعة بغرامة مالية لأن هذا يعتبر اعتداء مثل الاعتداء على الطفل. والفلاح الصادق والذي يكسب احترام الكل يقضي تقريبا جل نهاره على مدار السنة يعمل في حقوله أو حقول الغير وفي نظر **بورديو P. Bourdieu وصياد A. Sayad** "**الفلاح الذي يحترم هو ذلك الذي يعمل العام كله،وأيام الشهر كلها،واليوم كله،أي من طلوع الفجر إلى غروب الشمس**" [62] ، وتكون غايته الأولى التواصل مع أرض الأجداد دون البحث عن الفائدة المادية أو الربح إذ أنه يعتبر عائد ثانوي فالأرزاق والمحاصيل العائلية لا يجب أن تحسب و تعد فهذه العملية تكون فقط عند إخراج العشر "الزكاة" أي "أمور اربي"، فخارج هذا تكون النية الخالصة هي الحاسمة في المعاملات بامتياز فالفلاح القبائلي "**يجهل الساعة، الأجر، الربح وكل الحسابات الاقتصادية فهو دائما مستعد للعمل بدون مقابل نقدي منذ أجيال من أجل البقاء، لكن أيضا حبا في الأرض.**"[63]

فالرابط الذي يوحد الفلاح بالأرض روحي أكثر منه نفعي، فالفلاح يتعلق بحقله أكثر من أن يكون حقله متعلق به، وهو مرتبط بروابط عاطفية عميقة، كما تثبتها الطقوس الزراعية[64]، أين تعبر عن

---

[61] **Mohand Khellil.** *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifie***,** op.cit. P 13.

[62] **P. Bourdieu et A. Sayad.** *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Editions Minuit, p78.

[63] **M. KHELLIL.** *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifie, op.cit, p.11.*

[64] *Cf***. J.SERVIER**. *Les portes de l'année. Rites et symboles, Paris, R. Laffont, 1962 Et Traditions et civilisation berbères, Monaco, Eds du Rocher, 1985*.

عاطفة التبعية احتراما وتقديرا لهذه الأرض التي يجب أن يكون التعامل معها كمادة أولية ولكن أكثر من هذا كأنها الأم المغذية[65].

فدورات إعادة الإنتاج تربط الفلاح وكل أفراد المجتمع القبائلي ببنية زمنية واحدة ومغلقة. وهنا نستطيع القول أن استقرار اقتصاد النية الخالصة القبائلية يقوم مباشرة على قدرة "بو نية" أي الفلاح الخالص تجاهل ونكران ممارساته الخاصة، المنظور إليها كتكرارات بسيطة للمعايير الاجتماعية على شكل دورات طبيعية. و تجذر الإيقاع الاجتماعي في دورات الطبيعة من أجل رد الأشكال الثقافية طبيعية، وما نريد أن ننوه إليه هو أن هذه العلاقة بين الفلاح القبائلي بصفة خاصة والفرد بصفة عامة مع الأرض مازالت قائمة إلى اليوم وبالتالي ف إن الأرض لم تفقد مكانتها رغم كل التحولات الحاصلة في المنطقة.

1-2- ثدارث-القرية : القرية القبائلية عموما كما يقول كل من "**هانوتو ولتورنو**" "**هي الوحدة السياسية والإدارية في بلاد القبائل، وهي جسد له حياته الخاصة به و استقلاليته، وهي تعين رؤسائها، تضع وتعدل قوانينها، تحكم نفسها بنفسها ويمكن إذا كانت قوية كفاية أن تمرره لجيرانها**"[66] وهي تملك بناياتها الخاصة ومزودة بتنظيم اقتصادي اجتماعي وسياسي والذي يسمح لها بضمان إنتاج مادي واجتماعي خاص بها، فنجد مثلا كل المنشآت في القرية قد أسست وشيدت من طرف سكانها، كالمسجد والمدرسة والطرق وخزانات المياه...الخ.

وهي أيضا وحدة أخلاقية لها حرمتها والتي يجب على سكانها أن يحترموها، فارضة عليهم تصرفا محترما، ومباشرة عند مشاهدة القرية يوحي منظرها بمغزى ومعنى "**فللوهلة الأولى القرية تؤكد خصوصيتها المغلقة والمخفية، وفي نفس الوقت فإن وحدتها صارمة فيما يتعلق بالخارج**"[67]،

---

[65] **P.BOURDIEU.** *Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF (que sais-je) n°802, 1963, pp. 90-91.*

[66] **A. Hanoteau & A. Letourneux .** *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Op.cit, Tome 2, p9.

[67] **Pierre Bourdieu.** *Sociologie de l'Algérie*. Op.cit, p.9.

ولهذا فقط وحدهم، الذين يسكنون فيها أو الذين ولدوا فيها يستطيعون أن يخترقوا حدودها دون تصريح، فكأنه يوجد جدار غير مرئي والذي يقف حاجزا في وجه كل غريب "أپراني" –حتى وإن كان قبائليا من جماعة قرابية مختلفة – من أن يمر دون أن يكون متسللا أو مرفقا بواحد من أفراد القرية، ويحل استياء كبير لدى أهل القرية إذا دخل أحد بلا استئذان، ويعتبرونه تعدي على حرمة الفضاء والأشخاص.

أما عن الوضعية الهندسية للبيوت في القرية فأغلبها إن لم نقل كلها متجهة نحو الشرق، وكلها لا تطل مباشرة على الطريق وهذا من أجل حفظ الخصوصية العائلية بشكل صارم ضد فضول الغرباء، فالبيت يعتبر أكثر من ملجأ مادي نأوي إليه، بل هو "**معبد، هيكل حقيقي، والديانة العائلية ليست بلا تشابه مع العبادة المنزلية في العصور القديمة، ولكن هي تعود هنا إلى المرأة نفسها.**"[68] فالبيت مرتبط بشكل وثيق مع المرأة فلا معنى له بدونها.

وتبدو القرية أنها مقسمة إلى قريتين إذ أن هناك جزء خاص بالمرابطين "إمرابطن"، وآخر خاص بالقبائليين، فمنازل ومقبرة المرابطين تشكل وحدة منفصلة عن منازل ومقبرة القبائليين. والسلطة الوحيدة المنظمة والمسيرة للقرية بما أنها تملك الصلاحيات السياسية والإدارية الكاملة على الأقل في السلطة التشريعية هي "***ثجماعث***" أي الجماعة وهي التجمع أو الجمعية العامة للمواطنين[69]، وهي مؤسسة تحتل وضعية محورية في التنظيم الاجتماعي للقرية، يترأسها رئيس يدعى "أقروي أنتدارث" أي "رأس القرية"، والذي يعين من قبل كل سكان القرية وهذه المهمة ليست وراثية ولا حكر على أحد، كما أنها قابلة للفسخ أي عزل الرئيس، ويساعده في مهامه كل من، "لوكيل" وهو

---

[68] **Laouste-Chantréaux, Germaine.** *Kabylie coté femmes*. Op.cit. p. 40.

[69] ثجماعث هي الصيغة القبائلية لكلمة جماعة العربية، ولديها معاني متعددة، كالتجمع أو الاجتماع، مقر التجمع، بيت الرجال، مكان التقاء الرجال سواء لحل ومناقشة قضايا ومشاكل القرية أو للترفيه والترويح. أنظر

C. Lacoste-Dujardin, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, La Découverte, 2005.p332.

شخص مكلف بالشؤون المالية للقرية سواء تعلق الأمر بالغرامات "لخطياث" [70] أو أموال المسجد، وهذا الشخص يعين من قبل الرئيس، و مجموعة من الأشخاص يدعون "إمقرانن انتدارث" أي "كبار القرية" وعددهم محدود بعدد "ثيعاريفين" [71] الموجودة في القرية، يعينون من طرف أفراد الجماعات النسبية التي ينتمون إليها.

والمسؤوليات والمهام التي يكلف بها هؤلاء تكون بدون مقابل مادي. وتعتبر "ثجماعث" المؤسسة الوحيدة التي يرجع إليها في القرية، لفك النزاعات والخصومات، والقسمة، بل إذا حاول أحد اللجوء إلى مؤسسات أخرى كالمحكمة مثلا فإنها تتصدى له وتصبح طرفا في النزاع، فالعدالة عندهم ليست من شأن الدولة ولكن هي شأن خاص، يحلون مشاكلهم مباشرة وإلا يستدعون حكمة الكبار والعقال[72].

و"ثجماعث" لديها الصلاحية الكاملة في كل ما يخص الحياة الجماعية داخل القرية وحضور كل سكان القرية الذكور البالغين إلزامي وواجب، ومن الناحية الإدارية هي فقط لديها الحق في تسيير

---

[70] في الواقع أن نظام العقوبة بالغرامات "الخطية" في الوقت الحاضر أصبحت محدودة جدا في القرية ومقتصرة فقط على مجموعة معينة من التجاوزات كالسرقة، كالتعدي على الحرمات، تخريب الأملاك العامة، أما التجاوزات الأخرى فالعقوبة في الغالب تكون معنوية أخلاقية أي العزل و الإقصاء الاجتماعي، خاصة أثناء المناسبات العامة، مثل الزواج و المآتم. ثم إنه "في أيامنا هذه وفي القرى أين التنظيم القروي يظهر وكأنه أكثر تطورا، نشيط وعصري، التجمع القروي "ثجماعث" ترفض أن تتدخل في الشؤون الأخلاقية" أنظر :

Mahé. A, Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. In *Revue L'Homme* n°139, 1996, pp85-110.

[71] "ثيعاريفين" هي جمع "ثعاريفث" ويذهب "هنوتو و لتورنو" إلى أنها من الفعل العربي "عرف" وبالتالي يمكن أن تترجم هنا بأنها اجتماع الأشخاص المتعارفون، لكني لا أعتقد بأنه هذا هو المعنى الصائب، ذلك أن كلمة "ثعاريفث" تعني بالضبط "الغصن"، branche ، ويقصد بها هنا الأفراد الذين ينحدرون من نفس السلالة.

[72] Pour connaître à fond le fonctionnement des séances du Thajmaath voir : **Jean Laurent,** *Une réunion de Djemââ kabyle en 1947*, CHEAM. Et aussi, **Jean Lanfry,** *L'assemblée du village*, FDB, 1959. Cité dans : **Jean Morizot,** *L'Algérie kabylisée*, Paris, Peyronnet, Les cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1962.pp. 152-159.

أرض القرية وتقسيمها عن طريق مجموعة من القواعد المتنقلة شفويا من جيل لجيل، هذه القواعد هي التي نسميها "القانون العرفي القبائلي"[73].

والعديد من هذه القوانين والأعراف جمعت ودونت بالغة العربية والفرنسية لأن القبائليون لا يكتبون لغتهم، ولهذا فالقوانين تمتد في ذاكرة الأجداد والأسلاف، والمسؤولية الجزائية والمدنية في القوانين، وتعبير الأعراف والروح القبائلي ليست فردية وإنما هي دائما أسرية. وفي المجتمع التقليدي أين لا نستعمل دائما الكتابة الدور الحقيقي "لثجماعث" هو حماية وصيانة الإرث العقاري، وهذا ما رأيناه في عمليات القسمة وتعريف الجيل الجديد بقطعه الأرضية من طرف الجماعة والأجداد. وهذا ما يقودنا الآن للحديث عن "قسمة الأراضي–الميراث–" أو ما يعرف بالقبائلية "أفراق" في هذه المنطقة.

1–3– آفراق– القسمة : في الواقع إن قسمة الإرث في المنطقة مرتبطة بشكل جوهري بالعقار، والأراضي الفلاحية بما أنها الثروة الوحيدة التي يمتلكها سكان المنطقة، وهنا سوف نحاول أن نتتبع خطوات ومسار هذه العملية، حتى نستطيع الإجابة على التساؤلات التالية : من هم الأفراد والمؤسسات المخول لهم للقيام بهذه العملية؟ ما هي الحالات والظروف التي تتم فيها القسمة؟ كيف تتم العملية؟ حظ المرأة في القسمة؟

وقبل أن نأتي بالإجابة على هذه الأسئلة أود أن أنوه إلى نقطة أساسية فيما يخص القسمة في القبائل والتي شكلت في الواقع محور نقاش العديد من الباحثين والمختصين، ألا وهي لا دينية الميراث في القانون العرفي البربري، أي لا يستند إلى أحكام وقوانين القرآن، خاصة جانبه المتعلق بحرمان المرأة من الإرث –والذي سوف يأتي الحديث عنه فيما بعد–. وهذه النقطة صحيحة إلى أبعد الحدود

---

[73] حول القوانين العرفية القبائلية والتي دونت أنظر : **لحسين بن شيخ أث ملويا :** القانون العرفي الأمازيغي، دار هومه، الجزائر، 2001. وكذلك :

A. Hanoteau & A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles,* op.cit, tome3. Et **E. Masqueray,** *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, op.cit, notamment l'appendice des Kanouns. Et **Anonyme,** *Kanoun kabyles*, 1895.

فمن خلال رجوعي إلى مجموعة من العقود العرفية، وحضوري في بعض عمليات القسمة، وجدنا الغياب التام للعامل الديني رغم أن من له الدور الرئيسي في العملية هو "شيخ–إمام"، ومن فئة المرابطين أي النخبة الدينية في المنطقة، وحتى أن هناك رواية –ممكن أن تكون واقعية– تثبت هذا الكلام، بل تذهب إلى أبعد من هذا حين تقر بعدم عدالة القسمة الإلهية وهذا نصها : "**زيكْ ألان سين وايثماثن، ايڤغان أذفرقان، أكّن يلاق، إهي واند ييوان، اومغار يسعان ثموسني، ينايسان : أمكْ ثڤغيم أتفرقام، ثين ربي، نيغ ثين نلعڤْ. اناناس : رنڤغا ثين اربي. إهي أكا يدام يفكى إييوان كّرى واين يلان، ما ذوايط أزغطيط آكا أستڤكارى. كران اناناس أمكْ أكا. ينايسان ذويي إذفراق اربي، ييوان اسمد أين يلان وايط أستمدارا أوك.**"/ " **في القديم كان هناك شقيقين أردا أن يقتسما إرثهما بعدل، فهكذا جاءوا بشيخ عارف وحكيم، حينها قال لهما كيف تريدان أن تكون القسمة بالطريقة الربانية أو بطرقة العبد، فقالوا نريدها على الطريقة الربانية، فأخذ وأعطى لواحد كل الإرث أما الآخر فلم يعطي له أي شيء، فعندها قالوا له كيف هذا، فقال هذه هي قسمة الله فأحد يعطي له كل شيء والآخر لا يأخذ أي شيء.**"

كذلك هناك نقطة ثانية وهي أن الأفراد في المجتمع المدروس، يعتبرون "القسمة–آفراق"، شيء مخل بالشرف ودليل على عدم تماسك أي تفكك العلاقات الأسرية والأخوية، ودائما ما تنتهي القسمة بالعداوة بين الإخوة. –و يتعلق الأمر هنا بالقسمة التي تفضي بخروج الفرد عن الجماعة الأسرية و القرابية ويكون استغلاله للأرض فرديا، أي يكون مستقلا بنفسه– لأنه نظريا فالقسمة تتم بين الإخوة سواء في حياة الأب أو بعد وفاته، لكن عمليا القسمة غير منفذة حيث يبقى استغلال الإخوة للأرض جماعيا، فالقسمة عند سكان المنطقة هو نوع من التحديد والتعيين فقط للملكية دون أن تكون فعلية وواقعية.

أما العملية فتقوم بها مؤسسة "ثجماعث"، فهي تكلف اثنين أو ثلاثة أفراد من "امقرانن نتدارث"، ويكون معهم الشيخ أي الإمام والذي يتولى عملية كتابة العقد. والقسمة يحضرها كل الأفراد المعنيين وإلا يعينون من ينوب عنهم، وبعد أن يقوم الشيخ و امقرانن وبحضور المعنيين بمعاينة ما يراد قسمته يؤتى بالشهود –إنڤان– ثم يتم وضع وإقامة الحدود –ثليسى– وهي في غالب الأحيان تكون حجارة صخرية تثبت وتغرس في الحدود المعينة. وإذا تم التراضي والقبول فإن هذه القسمة تصبح سرمدية أبدية، وتختم بتقديم وليمة للذين قاموا بالعملية.

وما سجلناه أيضا هو أنه أبدا لم تتم يوما القسمة في المحاكم أو عن طريق خبير قانوني. وكل الأفراد الذين استجوبناهم حول هذه المسألة بمختلف فئاتهم ومستوياتهم كانوا ضد فكرة اللجوء للمحكمة أو أي مؤسسة أخرى خارج القرية للقسمة.

وفي حالة عدم رضاء أحد الإخوة على النصيب الذي صح له فإن الجماعة تلجئ إلى ما يعرف بقسمة الحظ "أفراق نتسغارين"، إذ تعلم القطع الأرضية المقسمة بواسطة قطع خشبية صغيرة وبالطبع دون حضور الوارثين، بعدها يطلب من كل وارث أن يأخذ القطعة الخشبية التي يريدها، وبهذا يكون الوارث قد أخذ نصيبه بنفسه. علما هنا أن الأخ الأصغر"آمازوز" لا يدخل في هذه القسمة، ذلك أن له حق اختيار القطعة الأرضية التي يريدها.

أما فيما يخص نصيب المرأة من الميراث والذي شكل موضوع بحث للعديد من المختصين، فقد كان في البداية حسب **Hanoteau & Letourneux** يتبع قواعد الشريعة الإسلامية، لكن بعد قرار جماعات عرش "بني بترون" [74] في القبائل الكبرى عام 1749 تم إقصاء المرأة القبائلية من

[74] Voir le texte de la délibération, in : **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie,* op.cit, pp.94-95.

الإرث[75] : "**منذ زمن بعيد القبائليون كانوا يتبعون بوفاء على الأقل ظاهريا، أحكام الشريعة الإسلامية في موضوع الإرث، النساء كن يقبلن في القسمة بالجزء المقرر بالقرآن (...) القبائليون، منذ حوالي مائة وعشرون عام، اجتمعوا وقرروا بأنه في المستقبل لن يكون لهن مكانة شرعية في إرث الذكور، أي أن لا يكون لهن الحق في ملكية الأراضي.**"[76]

وكذلك **M. Khellil** قدم لنا أسطورة قديمة يتداولها القبائليون لتبرير دافع حرمان المرأة من الإرث واثبات أن القبائلي قبل هذا لم يكن يقصي المرأة في القديم وهي : " **في فترة الغزوات العربية في إسبانيا الكثير من الرجال بقوا غائبين لمدة طويلة عن أراضيهم، ولدى عودتهم وجدوا أن زوجاتهم قد تزوجن بغرباء أقاموا في أراضيهم اغتصابا، وهكذا نشأ صراع دموي بين أصحاب الأرض والغرباء، أنهك الطرفين، ومنه قرر الحكماء في اجتماع مهيب أن ينتزعوا إرث المرأة من أجل إحلال السلم.**"[77]

هنا أود أن أرجع إلى الآراء التي تقول بأن القبائليون كانوا قبل قرار جماعات عرش "بني بترون" يعطون للمرأة حصتها من الإرث. شخصيا أعتقد بأن هذا غير صحيح، وأن المرأة كانت دائما محرومة من الإرث، وما قرار "جماعات بني بترون" إلا إثبات وتذكير ما كان يمارس في القديم عن طريق التوثيق والكتابة، جراء الصراعات والنزاعات بين قبائل عرش "بني بترون". وأعتقد أيضا أن عامل اللغة العربية غير المتناسقة التي كتبت بها الوثيقة جعل الكثيرين يعتقدون بأنهم اتفقوا على إسقاط "ورث المرأة/ شفعة الحبس أي حق استرداد الممتلكات الموقوفة/ شفعة البنات، الأخوات واليتامى/ صداق المرأة المطلقة أو الأرملة." في "بني بترون" و من اتصل معهم، والواقع

---

[75] في الواقع إن هذا القرار والمداولة كان يعني فقط عرش "بني بترون"، ولكن مع هذا هناك احتمال أن تكون قرارات ومشاورات عدة في مناطق مختلفة من القبائل متعلقة بإرث المرأة. أنظر

Oulhadj Nait Djoudi, L'exhérédation des femmes en Kabylie : le fait de l'histoire et de la géographie. In *Insaniyat*, n°13, Jan-Avr 2001. pp. 187-201.

[76] **A. Hanoteau & A. Letourneux,** *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Op.cit. tome2, pp.201-202.

[77] **M. Khellil,** *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*. Op.cit, p.120.

أنهم اتفقوا على كلمة واحدة وهي أن هذه الأمور كانت مسقطة في "بني بترون" ومن اتصل معهم وأي إحداث أو أن أي محاولة للتغيير هذه الأمور هو جور وخرق للعرف والعادة، لأن سبب كتابة هذا القرار حسب قراءتنا له هو أن البعض أراد أن يخرق هذا العرف والقانون الشفوي الذي كان ممارسا في "عرش بني بترون".

هذا الإقصاء والحرمان من الإرث سببه الوحيد والظاهر هو "الأرض المتعلقة بالاسم العائلي أي بالدم النسبي"، وبفكرة ملكية الجماعة العائلية، بما أن المرأة تترك البيت الأبوي ولا تورث اسم عائلتها الأبوية في أبنائها، هذا من ناحية عائلتها الأبوية، من ناحية عائلتها الزوجية أيضا فهي لا تورث ذالك أن توريثها يأتي يوم يطالب فيها أفراد عائلتها الأبوية بحق ابنتهم. فلا يمكن حينها توريث المرأة لا من ناحية الأب ولا من ناحية الزوج. وهناك أيضا عامل "الندرة" الذي يحكم منطق الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والدينية في الجبال القبائلية، هذا الأخير يجعل الرجال جشعين، يحرمون المرأة من إرثها وينهبون حتى صداقها في المبادلات الزواجية كما تبينه "توازل الجبال القبائلية".[78]

وفي مقابل هذا الحرمان المرأة لديها حق الإعالة والنفقة، والوقف إلى جانبها في كل محنة أو فرح حتى وفاتها ولقد كتبت **Bousquet-Lefèvre L.** حول طبيعة التوريث القبائلي قائلة : "**تقريبا هو نظام ذو قرابة أبوية خالصة مكمل بالميزة الذكورية : الأقارب الذكور و بالذكور كانوا الوارثين بامتياز (...) إما من تركة أبوها أو زوجها، فأن المرأة ينفق عليها تبعا لمن تعود في الجماعة**

[78] ***Cf.*** **Houari Touati.** *Entre Dieu et les Hommes, Lettrés, Saints et Sorciers au Maghreb (17^e Siècle)*. Paris : Eds EHESS.1994. *« Pendant que la ville fait ressortir ses échanges matrimoniaux à une économie de la dépense somptuaire, c'est la rareté qui détermine en montagne le comportement des hommes au point de les rendre cupides. La coutume leur permet en effet de délester les femmes de leur douaire et de les expédier au domicile conjugal avec un maigre trousseau (le texte dit kaswa, « vêtements ») « ou même sans ». »* p.88.

لهذه أو لأخرى، لكن ليس على الاثنين في نفس الوقت، فهناك فصل تام بين العائلة الأبوية، والعائلة الزوجية."[79]

هذا إذن وضع المرأة في ما يخص الإرث في المنطقة وكل مناطق القبائل، فقد كانت دائما مقصاة بحكم العرف والعادة ولم تعرف في الواقع أي فترة أو عصر كان لها الحق في التركة. وفي حديثي مع شيخ "إمام" القرية فيما يخص هذا قد قال لي "**أني دائما أطلب من الأفراد أن يحددوا حق المرأة في التركة، وبعدها أطلبوا منهن أن يتنازلن عن حقهن، لكنهم دائما ما كانوا يرفضون هذا ويقولون بأن الاعتراف بالحق ثم التنازل، هو طريق للتوريث الفعلي للمرأة، ويقولون أن الحق و المورث الحقيقي للمرأة هو أبوها وإخوتها.**"

نستطيع القول بأن هذا الحرمان للمرأة من الإرث، وهذه النظرة الذكورية للمرأة، المبنية على مفاهيم الإقصاء والحرمان والنهب، والهيمنة، ما هي في الواقع إلا نتائج صادرة عن طبيعة النظام الأبوي (البطرياركي) الذي يسود سواء في المجتمع القبائلي أو في مجتمعات أخرى. وكما نعلم بأن هذا النظام مبني أساسا على فكرتين هما (الملكية الخاصة) و(السرقة والنهب).[80]

1-4- المعاونة الجماعية "entre' aide" : وهي تعتبر بحق مؤسسة اجتماعية واقتصادية تنظم حياة الأفراد في القرية، وإذا حاولنا أن نفهم كيف تتكون هذه الظاهرة يستوجب أن نعود إلى نمط تفكير هؤلاء الأفراد في محيطهم القروي فهم لا يفكرون بطريقة شخصية وفردية ولكن يفكرون

---

[79] Cité dans **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie*, op.cit, p.92-93.

[80] A ce propos **Ernest Borneman** écrivit dans son livre. *Le Patriarcat.* Traduit de l'allemand par. **Jeanne Etore.** Paris : PUF/coll. *« Perspectives critiques »*.1979. *« Le patriarcat n'est donc pas seulement un système de descendance, un mode de définition de la parenté, un type d'organisation sexuelle et de législation de l'héritage, mais aussi une idéologie du vol, une légitimation du pillage déguisée en morale, une glorification de l'attaque armée et de l'accaparement du bien d'autrui. Si l'on veut comprendre le patriarcat, il ne faut jamais oublier qu'il prend ses racines dans le vol. »* P.181. Et, encore *«Dès que l'homme découvre la propriété privée – et le « mérite » de cette découverte revient indubitablement à l'homme- il commence aussi à considérer femme et enfants comme « sa » femme et « ses » enfants. L'être humain devient une propriété. C'est le début de la réification de l'humanité et par là même de l'hostilité entre les sexes. »* p. 181.

ويتصرفون مثل عائلتهم في اتفاق مع الجماعة القروية وحسب قرارات الجماعة "ثجماعث"، ندرك إذا أن القرية "ثدارث" أو العائلة الدموية الكبيرة "ثاعريفث، ثخروبث" أو العائلة "أسلاك، اخام" يشعرون أنهم مسؤولون على أفرادهم الذين لا يستطيعون أن يوفوا حاجياتهم بأنفسهم، سوءا في ظرف محنة خاصة أو في كل ظروف الحياة التي يكون فيها الفرد أو العائلة جد ضعفاء وعاجزين عن تحقيق النجاح ، الجماعة تستطيع أن تحمل الفرد، ولكن الفرد لا يستطيع أن يكون حاملا للجماعة، سبب نفسي أخر أدى إلى ظهور و تكوين مؤسسات المعاونة الجماعية وهو الروح الشرسة للمساواة عند القبائلي كما تبينه هذه المثل : "**أپلپ نلقذرى أكن ألان أمدن أنيلي**" "**يا سيد الأقدار كما يكون كل الناس نكون** "،"**أنتلي أنيغ أمدن، أنتلي أداو أمدن**" "**لا نكون فوق الناس ولا نكون تحت الناس**" "**فلا كْ فلي**" "**عليك و علي**". ولهذا تقوم الجماعة بمساعدة الذي لا يستطيع أن يصل إلى المستوى المعيشي العام أو الجماعي، وتطلب من الغني والقوي أن يضع خدمة الإمكانيات التي في تصرفه من أجل رفع الذي لا يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه، وتقر حتى قواعد محددة ودقيقة من أجل ألا يستمد الغني تغلبه وتفوقه من ثرواته، وألا يبسط بغطرسته وتعجرفه أمام عيون القرية، ففي أيام الفرح يكون لديه نفس نصيب مواطنيه، وفي أيام الحزن أي الحداد سيكون فقط إنسان بين كل أناس القرية التي ينتمي إليها، فالمعاونة الجماعية في قرى القبائل هي ظاهرة اِجتماعية تنظم وتنسج علاقات اجتماعية جد عميقة و صلبة. وهنا سوف ن تبع التقسيم الذي قدمه **ج.لانفري J.LANFRY** لبعض من الظواهر العرفية أو المؤسساتية التي تظهر لنا خصائص روح المعاونة الجماعية في المجتمع المحلي القروي القبائلي[81] :

– **ثيويزي :** وهي "**معاونة جماعية لأفراد القرية في بعض المناسبات،كموسم الحصاد والدرس، وأوقات جني الزيتون، وتسقيف المنزل. فإذا أراد أحد أن يتحصل على "ثيويزي"، يترقب أفراد**

[81] *Cf*. **J.LANFRY,** *L'entre' aide au village kabyle,* Extrait de IBLA, pp129-155, Alger, 1947, repris dans FDB, 1947.

القرية في المساء سوءا في بيوتهم أو في الساحة العامة "تجماعث"، ويطلب منهم إذا كانوا يقبلون بالمجيء للعمل عنده كـــ "اوازيون". وعمل هؤلاء العمال مجانيي فلا يتلقون أجرة من طرف رب "ثيويزي" الذي جاؤوا عنده، غير أنه يطعمهم الكسكي و اللحم. هكذا أيضا يتعاون القبائليون في القرية من أجل جمع محاصيلهم : فاليوم عند هذا وغدا عند الآخر.وهذه عادة حسنة بما أن العمل الذي لا يستطيع فرد لوحده أن يقوم به أفراد نفس القرية يستطيعون إذا اجتمعوا. والنساء أنفسهن يستطعن أن يذهبن للعمل في "ثيويزي" : يجمعن من الأرض الزيتون والتين، ويقمن بإزالة الأعشاب في الحقول والحصاد، وينقلن الأسمدة." [82] فهي نوع من التعاون الجماعي لخدمة مصلحة فرد أو أسرة معينة في مختلف النشاطات، وهذه المعاونة حتى وان لم تكن إجبارية و إلزامية على أفراد القرية أي أنها عملية تطوعية إلا أنها تأخذ صفة الإلزام والوجوب، فالأفراد يلزمون أنفسهم بها سواء بحكم التربية والتنشئة المتلقاة أو الوازع الأخلاقي والعرفي، ثم إن الفرد يعرف أنه إذا لم يشترك في هذه العملية فحتما لن يجد من يساعده في أعماله فالعملية هنا مسؤولية متبادلة. وهذا النوع من المساعدة والمعاونة مازال قائما في مجتمع "أقلاقال" إلى يومنا هذا، خاصة في عملية جني الزيتون، وفي بعض مراحل بناء البيت [83] "كوضع الأسس، وتبليط البيت".

– **ثاشمليث :** وهذا النوع من المعاونة هو تقريبا مثل "ثيويزي" يختلف عنه في نقطتين هما : *أن العمل هنا غالبا ما يكون للمصلحة العامة والمشتركة *الحضور واجب وإلزامي وكل من تخلف يعاقب. وهو عمل موجه إلى كل أفراد القرية بدون استثناء والذي يجب أن يؤدى وإلا فرضت غرامة.ففي اليوم الذي يتم تعيينه من قبل إمقرانن و أقروي انتدارث فلا يجب على أي شخص أن

---

[82] Idem, p132. D'après un texte kabyle, traduit par l'auteur.

[83] *Cf.* **René MAUNIER,** *La construction collective de la maison en Kabylie,* Institut d'Ethnologie de l'université de Paris, 1926.

يذهب لأعماله الخاصة لأن هناك ثاشميلث، وأما بالنسبة للذين لديهم سبب مقنع للغياب فيجب أن يطلب تصريح من رئيس القرية وأن يقدم ويعين أحدا يخلفه في العمل. أما الأفراد الذين لا يقطنون في القرية "المهاجرون" يجب أن يقدموا مبلغ من المال لكي يتم تعويضهم. والمناسبات الأساسية لثشمليث هي : بناء أو ترميم الصروح العمومية (المسجد، مكان الاجتماع، المدرسة..الخ) إنشاء وإصلاح وصيانة الطرق ومنابع الماء وأخيرا المآتم والجنائز. وقوانين القرية تحدد الشروط التي تتم فيها تنفيذ هذه الأعمال، وتحدد الغرامات على الذين يخترقونها بدون تصريح "أقروي انتدارث" رأس القرية.

- **الصدقاث :** ومعناها الصدقات، ويتعلق الأمر بأعمال الكرم والعطاء والتي يمكن أن تكون مفروضة عن طريق الشريعة الإسلامية مثل "لعشور"[84] أي الزكاة حيث أن كل فرد يجب أن يخرج عشر من أرزاقه أو منتجات الأرض "الزيت،التين،..الخ"، و "لفطرى" أي زكاة الفطر، وهذه الأخيرة لا يتم فقط إخراجها حسب عدد الأفراد الموجودين في البيت وإنما يعد كل من الأحياء والأموات والغائبين وحتى الأطفال الذين في بطن أمهاتهم. أو مفروضة بقانون العرف والعادة مثل المبالغ المالية التي يجب أن تقدم مرة أو مرتين في السنة لمؤسسة "ثاجماعث" من أجل إقامة "لوزيعة-ثيمشرط" أي تقسيم اللحم، وكما يمكن أيضا أن تكون حرة وفردية يقوم بها كل شخص سواء لتعزيز مكانته في المجتمع أو لتطهير نفسه من الأخطاء والذنوب، وهذه الصدقات عموما تعتبر مصدرا للبركة في الأرزاق والتخصيب للأرض وللأشخاص ومعالجة الأمراض. والملاحظ

---

[84] ويقال لها أيضا "أمور اربي" أي "حق الله"، وهناك قصة تروى حول الزكاة تقول : "يلى يبون يتوسيال قلحق اربي أكن آثيمود زك منزك ألمي ديدور أوسقاس يفلى وشبلني يكى ازيثني ذي ثزوليخث، مثزران مدن أناناس لعين إمنهو اقوزاع الزيث، ايساولد باب نرزق ينايس ذمور اربي إقفغن ." إهي آكى أغالن اقارناس "أمور اربي أذفغ آلوكان أذيك ذي اثزوليخث". "كان واحد مدان بإخراج الزكاة في(الزيت)، لكنه كان يماطل في إخراجها يوما بعد يوم حتى دار العام الآخر عليها، وانكسرت جرة الزيت وسال الزيت في المجاري فلما رآه الناس قالوا ترى لمن سال الزيت، فتكلم صاحب الرزق (الزيت) وقال أنه حق الله قد خرج." وهكذا صار يقل "حق الله يخرج حتى و إن كان عن طريق المجاري".

أن كل هذه الهبات والصدقات سواء الشرعية أو العرفية لا تخرج عن حدود القرية أي أن الممارسة تكون داخلية فقط على شكل مبادلات، ومقايضات فيما بينهم.

– **ثيمشرط – لوزيعة :** وهي تعتبر في آن واحد طقس تضحية (لتقسيم اللحم) يقوم به مجموع أفراد القرية بشكل جماعي على الأقل مرة في السنة إما مع حلول شهر رمضان أو في عيد الفطر [85]، ومؤسسة قائمة بذاتها بما أن لديها أفرادها الذين ينظمونها ويسيرونها ، وهي ذات أبعاد متعددة كما سجلها "تواتي هواري **Touati Houari**" : " **حتى لعصر مازال حديثا مؤسسة ذبح المواشي المعروفة بالعربية باسم "وزيعة"، وبالشلحية "وزعيث" وبالقبائلية "ثيمشرط"، كانت معروفة عموما في المغرب. ظاهريا مبررة بإشباع الرغبة في اللحم، لكن في الواقع هي أكثر ثراء. لأنه فيها تتجمع عدة تعارف، ففي بعد سداسي هي منظمة الكل في نفس الوقت، كمؤسسة اقتصادية وهذا ما سجلناه حسب التعبير الموفق لجاك بيرك "القصابة التعاونية"، كمؤسسة سياسية تحل بها التوترات، كمؤسسة اجتماعية التي بها يمتن التضامن، وكما أنها مؤسسة طقسية، وهذا الذي يجعلها مشتركة في الطقوس الفلاحية، وفي ولائم الأولياء وفي الاحتفالات الدينية المشروعة، وهي تأخذ طابع قرباني وتقربي، فالمؤسسة إذا خلافا لما تظهر، هي أكثر تعقيدا في طبيعتها كما في مبرراتها.** "[86]، أما عن طريقة سير وتحضير العملية فيتم، بعد الإعلان عنه في مؤسسة "تاجماعث"، وبعد ذلك يقوم الأفراد المسئولون عن مؤسسة "ثيمشرط" بجمع المبالغ المالية المحددة

---

[85] في الأصل تقام "لوزيعة" مرتين في السنة، واحدة في عيد الفطر والثانية في اليوم الأول للحرث، لكن توجد استثناءات أخرى تقام فيها "لوزيعة" كالمرض، الموت، الجفاف، وفي الواقع أنه في أغلب القرى القبائلية لم يتبقى سوى النوع الأول "عيد الفطر"، كما أن هناك "لوزيعة" يقوم بها فرد واحد "فردية" لصالح الجماعة أي القرية. رغم أن **Jacques Berque** يرى أن "لوزيعة" ليست مرتبطة بوقت ولا هي دورية فـ"**فمن وقت لآخر، المجلس يدعو لشراء ماشية(..) لا دورية في الممارسة. رغم أنه يعبر دائما عن لحظة عميقة للشعور الجمعي.**"أنظر :

Jacques Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas, Espaces et moments*, Paris, Sindbad, 1978, vol1, p.287.

[86]**Houari Touati,** *Viande fraiche, qanun kabyle et fiqh maghrébin*, Oran, Institut de Sociologie, 1987.p.1.

من كل أفراد القرية القادرين على الدفع بل وحتى الأفراد المهاجرين وهذه العملية تسمى "ثابزيرث"، ثم يتم شراء الأضحية سواء من البقر أو الخراف ولكن الأفضل والغالب هو البقر، أما عن نمط وطريقة توزيع لحم الأضحية على سكان القرية فهو متعدد ومتنوع حسب كمية اللحم المتوفر، فإذا كانت كمية اللحم كبيرة سيتم تقسيمها بعدد "إقروين–رؤوس" الموجودة في القرية بالتساوي، الصغير والكبير، الذكر والأنثى، الطفل الذي سيلد، الغائب، المسافر، والميت. أما إذا كانت كمية اللحم لا تكفي عدد الأفراد فيتم تقسيمها إلى أجزاء تسمى بـــ "ثيسغارين" حسب عدد "أنتخامين"[87]، وفيما يخص رأس وجلد الأضحية فلا تقسم، وإنما يتم عرضها للبيع بالمزاد العلني[88].

هذه البنية التعاونية ستجد تحقيقها الملموس البسيط والفوري والطبيعي في العائلة الممتدة، "القرية أي العشيرة" (وحدة الإخوة والأقارب تحت سلطة الأكبر سننا من أعضاء سلسلة القرابة الأبوية). من أجل القدرة على العمل كوحدة اقتصادية وخاصة إعادة الإنتاج طبيعيا من جيل إلى جيل، هذه الخلية الأبوية يجب أن تكون خفية و فاقدة لطابعها الاقتصادي من أجل أن تظهر كالنواة الاجتماعية القاعدية الوحيدة الممكنة وحتى المتخيلة الوحيدة، وهذا إذا واحدة من وظائف الآليات الأيديولوجية التي تنتج مثل هذا التصور في الشعور الجمعي . في الأيديولوجيات ذات الصفات الدينية الأسرة

---

[87] "ثيخامين" ج "ثخامت" وهي تصغير لكلمة "أخام" أي البيت ويقصد بها هنا الأشخاص المستقلين عن العائلة الكبيرة أي الذين يطبخون بشكل مستقل عن العائلة الممتدة حتى وإن كانوا يسكنون في نفس بيت العائلة. فمقياس الاستقلالية وتحمل المسؤولية عند القبائليين يتمثل في الطبخ أو المطبخ لما يحمله من دلالة ورمزية اجتماعية وثقافية. فالشخص الذي خرج واستقل عن البيت الكبير يقال له 'يفغ استشويثيس– خرج بقدره". ولهذا نجد أن كل أداة أو مكون له علاقة بعملية الطبخ أو المطبخ فهو وسيلة لممارسة العديد من الطقوس الدينية والاجتماعية ومصدرا للبركة أو اللعنة : كـــ "أجنوي–السكين"، "ثاشويث– القدر"، "ثاربويث– القصعة"، "لمتارذ– الوعاء"، "الملح"، "أوران– الدقيق"، "ثيمس– النار"،...الخ، في الواقع إن المطبخ وأدواته في منطقة القبائل يمكن أن يشكل مجالا مستقلا للبحث.

[88] في مناطق أخرى خاصة في منطقة الغرب والشاوية كما ذكرها **Jacques Berque** فإن "**مناطق لحمية محددة جيدا (الرأس، المخ، الأرجل، الأحشاء)، تمنح لفقيه الدوار، وللطلبة وللذين تولوا الذبح، التقصيب،...الخ. (..) وباقي اللحم يقسم في الأرض، ويوزع بين أفراد الجماعة، حسب ترتيب القطع و المتلقين، وكذلك الحظ.**"

Jacques Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas, Espaces et moments*, op.dt, vol1, Note.18, p.288.

الممتدة تظهر و كأنها مؤسسة مؤلهة ومجموع العلاقات الاجتماعية بمجرد أن تكون معاشة تبدو على نمط العلاقات القرابية.[89]

1-5- أخام- البيت : لما نقول "أخام-البيت" بالقبائلية، يتبادر إلى أذهاننا مجموعة من المعاني المتعددة التي يحملها هذا المصطلح، فمن جهة هو المقر السكني بوصفه فضاء مادي قائم على إعطاء شكل هندسي وظيفي للمكان، ومن جهة أخرى فهو المرأة والزوجة، الأولاد أي الأسرة ولهذا يقال "**أخام اتمطويث- البيت امرأة**"،"**أخام سمولانيس- البيت بأهله**" ، وبذلك يكون قاعدة للوحدة الاجتماعية، و يظهر كإسقاط في الفضاء للعلاقات العائلية ويصبح في سياق القرية كاشف للبنى العائلية.[90] والبيت العادي في القرية يتكون من الأب والأم والأبناء المتزوجين ونسائهم وأطفالهم، والأب هو الرئيس والقاضي يعطي لكل عمل وكل فرد مكانته ودوره المحدد داخل الجماعة العائلية وسلطته مطلقة لأنه يملك في يده عقوبتين أو سلطتين جد مرعبتين، هما نزع أو الحرمان من الإرث، واللعنة أي الدعوة التي تنزل عقاب رباني على العاصي والمتمرد. وكذالك هو معاش ومتخيل معبئ بالتمثلات والرموز التي ينتجها أفراده من خلال بعض تعبيراتهم "**المادية والسلوكية المرتبطة بالممارسة السكنية، بما يجعل السكن ظاهرة كلية بتعبير "مارسال موس" تتمازج فيها الأبعاد وتتقاطع الدلالات في نوع من التزاوج الديناميكي تكشف عنه سيرورة الرمز**" .[91] وفي الواقع هذا هو الجزء الذي يهمنا أكثر، وذلك لسببين أولا لأن البيت التقليدي القبائلي من حيث هو بناء مادي أي هندسته المعمارية كان محل دراسة للعديد من الباحثين الذين أسهبوا في وصفه [92]،

---

[89] **A. Ouitis,** *Les contradictions sociales et leur expression symbolique,* op.cit, p. 17-18.

[90] **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie*, op.cit, p.27.

[91] **عماد صولة:** سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار : قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي. في،**إنسانيات** عدد 28. أفريل- جوان 2005، ص.ص. 5-22.

[92] *Cf.* **R. Maunier,** *La construction collective de la maison en Kabylie*, op.cit, Le culte domestique en Kabylie, Les rites de la construction en Kabylie, in *Mélanges de sociologie*, op.cit, pp. 120-177. **H. Genevois :** *L'Habitation kabyle*, FDB, 1962. **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie*, op.cit. **Theunissen. Ph,** *Village des Ait Ali Ou Mhend5*, CRA,

سواء فيما يخص سير عملية بناء البيت التقليدي مع إعطاء سلسلة مفصلة لتقنيات البناء وكيف ومن طرف من تتم مختلف مراحل العمل، مع الوصف للأشكال والوظائف، أو تقديم تفاصيل لمختلف الفضاءات التي يحويها البيت التقليدي القبائلي، والتركيز على أهمية الساحة أو الفناء وباب المدخل والعتبة، وكذا الأقسام والأجزاء الداخلية التي يتكون منها.[93]

وثانيا لأن البيت التقليدي كما وصفه هؤلاء الباحثين مع التحولات السوسيو–ديمغرافية والاقتصادية التي تعرفها القرى القبائلية في الوقت الحالي تقريبا لم يعد له وجود وما بقي منه تعرض لتغيير عميق، ولقد لفتت "**Nadia Messaci-Belhocin**" الانتباه إلى هذا التحول الذي مس البيت التقليدي القبائلي حيث انتقل من التكاثف والتقارب إلى التشتت والتباعد وترى أن البيت عند "أيث وغليس" في مشهده التطوري يقدم في معناه المستوى الأكثر أهمية والذي عن طريقه نستطيع أن نحدد جيدا أثر الحراك، والبيت في هذه المنطقة عرف ثلاثة أعمار وبالتالي ثلاثة أنواع أو نماذج وهذه الأخيرة تترجم مسار غير قابل للانفصال عن تاريخ الهجرة في المنطقة، وهذا حدد توسيع تشكيلة مصادر الهندسة البنائية التي اندرجت في مساحات ثقافية غريبة عن المنطقة، ومن هذه ولد بيتين جديدين والذين انفصلا بطريقة شكلية مع البيت التقليدي، وهذين النوعين أي العمر الثاني والثالث، يتباينان ويختلفان مع النمط القديم من حيث موقع البناء، وبالطبع هذا أعلن ميلاد تنظيم مكاني أي فضائي

Université Catholique de Louvain, 1980. **M. Khellil,** *L'exil kabyle*, op.cit, pp. 41-72. **M. Abouda,** *Axxam- maisons kabyles, espaces et fresques murales*, Goussainville, 1985. **Bourdieu. P,** La maison ou le monde renversé, in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000. Chapitre II, pp.61-82.**G. Laoust-Chantreaux,** Feuillets kabyles (Ait Hichem, 1937-1939), in *Etudes Et Documents Berbères*, n°12, 1994, pp.139-160. **Fadhma Aith Mansour Amrouche,** *Histoire de ma vie*, Paris, Maspero, p.57 et suive.

[93] هنا رغم أن "**Bourdieu**" في مقاله "البيت أو العالم المقلوب" يتناول البيت التقليدي القبائلي إلا أن تحليله للمكان الذي يحتله البيت داخل نظام التمثلات السحرية والممارسات الطقسية، واستخراجه المنطق الخالص لتأويلات النظام الرمزي بالنسبة للمعطيات التي تقترحها عليه نظم أخرى، وكذا تسطيره على أهمية توجيه وتنظيم البيت في علاقته مع العالم الخارجي والذي يعتبره كصورة معكوسة و مصغرة للعالم الخارجي، جعل من هذا النص لا يتأثر لا بالزمن ولا بالبيت القبائلي من حيث أنه عرف تحولات عميقة، بل وأصبح واحدا من أجمل المداخل النظرية التي تفكك العلاقة الرمزية بين الإنسان والمكان والأشياء. ببساطة فإن تحليلات**Bourdieu** للبيت القبائلي مازالت صالحة حتى يومنا هذا.

جديد في المنطقة.[94] وقبلها "**Basagana & Sayad**" حين ميز بين ثلاثة أنواع "البيت التقليدي" وهو النوع الذي وصفه بالتفصيل في دراسته و"البيت المجدد" وهو البيت التقليدي الذي أدخلت عليه تعديلات و"البيت العصري" وهو السكن المبني على النمط الأوروبي، مبني إما خارج الحدود التقليدية للقرية أو في مكان البيت التقليدي بعد تهديم هذا الأخير.[95]

ولكن ورغم هذا التحول ففي اعتقادي بأن الفرد والأسرة القبائلية على العموم ما زالت تحمل في اللاشعورها المعاني والدلالات الرمزية المرتبطة بالسكن، وتتبعا للقراءة السوسيولوجية الدقيقة التي قدمها **Bourdieu**، لاستعمال واستغلال المكان، فالبيت القبائلي كفضاء، يتم فيه قلب المصطلحات، فالتوجيه الداخلي هو مقلوب ومعكوس تماما لوجهة الفضاء الخارجي، فالبيت الذي في الأصل موجه نحو الشرق، حائط المنسج في الجهة الغربية المقابل للباب الرئيسي نجده مضاء بأشعة الشمس المشرقة ولهذا يسمى "حائط الضوء" فهو رغم أنه في الغرب إلا أنه يمثل الشرق داخل البيت. عكس حائط الباب الموجه نحو الشرق يمثل الجانب الداخلي ذو الإنارة الضعيفة ويسمى "حائط الظلمة" أي الغرب، فهناك إذا عالمين، الداخلي والخارجي وكل واحد بوجهته، ونقطة الالتقاء بين الاثنين هي العتبة، "**ومنه فإن توظيف الأشياء وتوزيع الأماكن يعكس "الآبيتوس" [96] الخاص، أين يعيد إنتاج العناصر المكونة للسكان، بما أن عند القبائلي الفاصل بين العام والخاص، بين الفضاء الجماعي والفضاء الفردي محدد بوضوح، بسلسلة من العتبات التي تفصل القرية "ثدارث" عن الريف، التجمع القرابي ذو النسب الأبوي "أذروم" عن "ثدارث"، و "أخام" عن "أذروم"."** [97] والذي

---

[94] *Cf.* **Nadia Messaci-Belhhocin,** Un espace montagnard en pleine reconstruction. Les Ath Waghlis, in, *L'espace montagnard entre mutations et permanences*, Oran, CRASC, 2005. pp.51-79.

[95] **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie*, op.cit, p.27.

[96] Pour une discussion plus approfondie de l'habitus kabyle chez Bourdieu, voir **Abdelah Hammoudi,** Phénoménologie et ethnographie, in *L'Homme* n°184, 2007, pp.47-84. ***Cf.*** aussi. **Patrick Campagne & Olivier Christin.** *Mouvements d'une pensée. Pierre Bourdieu.* Paris : Bordas. 2004.

[97] **Paul A. Silverstein,** De l'enracinement et du déracinement, Habitus, domesticité et nostalgie structurelle kabyles. In *Actes de la recherche en sciences sociales* n°150. 2003, p. 27-34.

يبدو مهما في تحليل وصف **Bourdieu** للبيت القبائلي، سواء في تنظيمه الداخلي أو في علاقته مع العالم الخارجي، هو اعتباره أن البيت فضاء مركب بالكامل، والذي يعكس ويكون –أي يقوم بإعادة الإنتاج إلى مالا نهاية– "الأبيتوس". ويسترجع على شكل مقلوب التناقضات البنيوية الأساسية للمجتمع القبائلي "**حسب مجموعة من المتناقضات المتقابلة : النار/الماء، المطبوخ/النيء، العلوي/السفلي، الضوء/الظل، النهار/الليل، المذكر/المؤنث، النيف/الحرمة، المخصب/المخصب، ثقافة/فطرة. ولكن في الواقع نفس المتناقضات موجودة بين البيت في مجموعه وباقي الكون.**[98]. وهناك الجزء السفلي، المظلم والليلي للبيت، "**مكان الأشياء الرطبة الخضراء أو النيئة...مكان أيضا الكائنات الطبيعية –الثيران والبقر، الحمير والبغال–، النشاطات الطبيعية –النوم، الفعل الجنسي، الولادة– وكذلك للميت. يتعارض كطبيعة مع الثقافة، مع الجزء العلوي، المنير، النبيل، مكان البشر وبالخصوص الضيف، للنار والأشياء المصنوعة بالنار، المصباح، ولوازم المطبخ، البندقية –رمز نقطة شرف الرجولي (انيف)** [99] **الذي يحمي الشرف الأنثوي (حورمة)–، المنسج رمز كل حماية، مكان أيضا نشاطين ثقافيين تماما الذين يت كاملان في فضاء البيت، الطبخ والنسج.**" [100]، وكل هذا في الواقع هو ترجمة مكانية للبنى والمشاهد الرمزية للتمايز الاجتماعي، والذي يحيلنا إلى التقسيم الجنسي للأعمال والأدوار المحددة بتمثل العالم [101]، و كذلك يجعلنا نفهم العلاقة القائمة بين

---

[98] **P. Bourdieu,** *la maison ou le monde renversé,* op.cit, p.68-69.

[99] Au sujet de l'honneur kabyle *Cf.* **P. Bourdieu,** Le sens de l'honneur, in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op.cit, pp.19-60.

[100] Ibid., p.64.

[101] فيما يخص التقسيم الجنسي للعمل في المجتمع القبائلي **M. Khellil** يرى، أنه "خارج تحضير الأكلات وتنظيف البيوت، النشاطات الأكثر اختلافا يمكن أن تكون كلية عمل للرجال أو للنساء، بما أنه لا يوجد تجنيس للأدوات أو للوازم المطبخ، ولا منع كلي في هذا المعنى. وسيصبح حينها من المفرط التكلم عن فصل دقيق بين العالمين، عالم النساء الموجه المتجه لداخل المنازل، وعالم الرجال المرتكز حصريا على الخارج". فالفصل حتى وإن كان موجودا فهو أبدا لم يكن عقلاني**M. Khellil,** *la Kabylie ou l'ancêtre sacrifié,* op.cit, p.36-37.، وفي مكان آخر يقول أنه "لا يوجد تقسيم بين سكن المرأة وسكن الرجل، لأنه بلا شك كل واحد يملك مجالات متمايزة، المتعلق بالمرأة الموجه تقريبا فقط نحو الداخل، والمتعلق بالرجل نحو الخارج (تجماعث، وأعمال الحقول). ودائما ما ينظر بشكل سيء للرجل الذي يجر ذيله في البيت، وسط النساء، بالعكس يجب

الرجل والمرأة بما أن الرمزية المعمارية في البيت القبائلي حتى وإن كان البيت مبني على النمط العصري تقوم أساسا على تمثلات العمود أو الدعامة المركزية "ث ڤجذيث" التي تمثل الزوجة والعارضة الرئيسية "أسلاس ألماس" والتي تمثل الزوج "**تشابكهما يرمز إلى المزاوجة**"[102]، أي هما رمز للاتحاد الجنسي في تقاطع أفقي/عمودي للبيت [103]، هذا الطرح للمتناقضات المتقابلة خاصة فيما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة في البيت وفي المجتمع القبائلي على العموم[104]، سوف تصبح فيما بعد مرجع ومحور لدراسة أعمق حول "الهيمنة الذكورية". [105] هذه الهيمنة القائمة خاصة على قيمتين أساسيتين واحدة مرتبطة بالرجل أي المهيمن وهي "مسألة الشرف– نيف"، والتي تعبر وتقترن بالرجولة والشجاعة، والأخرى متعلقة بالمرأة أي المهيمن عليها وهي "الشرف– حرمة"،

أن يتقاسم وقته بين الحقول وثجماعث، مكان تجمع كل الرجال. بالإجمال البيت بالنسبة للرجل ما هو إلا ملجأ و مأوى، لا يأتيه إلا للأكل والنوم". **M. Khellil,** *l'exil kabyle*, op.cit, p.46.

[102] **P. Bourdieu,** *La maison ou le monde renversé*, op.cit, p. 67.

[103] في عرض **Bourdieu** جاءت رمزية الرجل في الوضعية الأفقية والمرأة في الوضعية العمودية، وهذا في الواقع يدل على أن المرأة هي المهيمنة باعتبار أن الوقوف والانتصاب هو رمز للسيطرة، ولقد تطرق **Leo Frobenius** في واحدة من الأساطير والحكايات التي جمعها في القبائل إلى الهيمنة النسائية في "الوالدان الأولين للعالم"، يقول "الصبيان والفتيات تعاركا فيما بينها، متلاقين في الأدغال ودائما كانوا مثنى صبي وفتاة، كل هذا تم في الأدغال، والفتيات بما أنهن كائنات جد قويات طرحن أرضا الصبيان، وقلن هيا كل واحدة لنفسها "الآن سأرى إذا كانت رفيقتنا الجسورة تقول الحقيقة أم لا"، فأمسكن الصبيان بأفخاذهن. (...) ومرة في البيت قال الصبيان "ليس صحيحا أن تكون المرأة هي التي تنام فوق الرجل، من الآن فصاعدا حينما نتزاوج، نحن الرجال سنكون فوقكن أيتها النساء وكذلك نصبح أسيادكن،ومنذ ذلك اليوم الصبيان يمارسون الحب مع البنات بالطريقة التي مازال يقومون بها القبائليون حتى اليوم."

Leo Frobenius, *Contes kabyles,* Traduit de l'allemand par **Mokran Fetta**, Edisud, Paris, 1995. Tome 1, p.31-32.

[104] **Camille Lacoste-Dujardin** dans son œuvre. *La vaillance des femmes,* propose une analyse rigoureuse aux relations entre hommes et femmes de Kabylie, et dés le début comme il apparaître dans son introduction elle centre ses analyses sur deux sources essentielles et indispensables à une profonde compréhension de ces rapports entre hommes et femmes. Celle de **l'expression féminine elle-même,** ce que l'on nomme en Kabylie la *« science des femmes » (laallem tilawin)* et **les conjonctures historiques**, qu'elles ont négligé justement par l'auteur de *La Domination masculine* d'après Lacoste-Dujardin. ***Cf.*** **Lacoste-Dujardin, Caimlle. 2007.** *La vaillance des femmes, les relations entre femmes et hommes berbères de Kabylie*. Paris: La Découverte, 2007.

[105] *Cf*. **P. Bourdieu,** La domination masculine, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°84, 1990, pp. 4-31. Et aussi : *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1997.

والتي تعبر وتقترن بالحشمة والخوف.[106] وفي هذا الشأن يقول **Bourdieu : " التضاد بين الحرام و النيف، بين مقدس اليساري ومقدس اليمين، يعبر عنه بالمتضادات المتناسبة المختلفة : التضاد بين المرأة، المحملة بالقوى الشريرة و السيئة، المهلكة والمرعبة، والرجل، المحيط بالفضائل الخيرة، المخصبة و الحافظة، التضاد بين السحر الذي هو شأن خاص بالنساء، ومستور عن الرجال، والدين، الذي هو في جوهره ذكوري، التضاد بين الجنسية الأنثوية، الآثمة والمشينة، والرجولة رمز القوة و الهيبة. التضاد بين الداخل والخارج، نمط التضاد بين مقدس اليمين ومقدس اليسار، يعبر عنه بشكل ملموس في الفصل المتمايز بين الفضاء النسوي، البيت وحديقتها، مكان الحرام بامتياز، فضاء مغلق، سري، محفوظ،، في مأمن عن التطفل والأنظار، والفضاء الذكوري، تجماعث، مكان التجمع، المسجد، المقهى، الحقول والسوق. من جانب سر الحميمية، كلها محجوبة بالحياء، الآخر، الفضاء يفتح العلاقات الاجتماعية، للحياة السياسية والدينية، ومن جانب، حياة المعاني و الأحاسيس، الآخر، حياة العلاقات الرجل بالرجل، الحوار والتبادل."**[107]

في عرضنا هذا قد أعدنا طرح تحليل **Bourdieu**[108] للقيم التي يعيد إنتاجها الفرد القبائلي في محيطه سواء في علاقته مع العالم الداخلي أو الخارجي، هذه القيم التي لم تتأثر في الواقع بمسار التحولات التي ضربت المجتمع القبائلي على العموم، ومجتمع بحثنا بالخصوص "قرية أقلاقال"، فإن

---

[106] الخوف كقيمة نفسية–اجتماعية مشتركة لدي الجانبين – وتظهر خاصة في الممارسة الجنسية حيث الرجل يخاف من فقدان رجولته والمرأة تخاف من قوة وعنف الفعل الجنسي للرجل، الخوف من فقدان المكانة الاجتماعية و الهوية الذاتية.– غير أن المجتمع والتمثلات التي يحملها الأفراد يعتبر خوف الرجل هو جبن وغير مسموح به، بينما خوف المرأة واجب وطبيعة فيها وقيمة، فيقال بأن: "أرقاز ذ تمطويث شبحان سلهيبة ذ لخوف– الرجل والمرأة جميلين بالهيبة والخوف". وحول موضوع الخوف سواء عند الرجل أو عند المرأة أنظر:

Tassadit Yacine, Anthropologie de la peur : L'exemple des rapports homme femmes en Algérie. In *Amour, Phantasmes, et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara.* Paris, L'Harmattan/Awal, 1992. pp.23-56.

[107] **P. Bourdieu,** Le sens de l'honneur, in *Esquisse de la pratique*. Op.cit, p49-50.

[108] Pour une lecture critique des travaux de Bourdieu sur l'Algérie et la Kabylie en particulier. *Cf.* **Enrique Martin-Criado,** *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu.* Traduction d'Hélène Bretin, France, Croquant, 2008.

كان البيت قد أصيب بتغيير جذري على المستوى الهندسي المعماري فإن هندسته من حيث القيم والمعاني والتمثلات والرموز مازالت تشكل وتبني روح البيت العصري على شاكلة البيت التقليدي. فيكفي فقط أن نشير إلى أن قيم مثل الشرف، الحرمة، الهيمنة الذكورية، لا تزال تكون الرأسمال الاجتماعي والثقافي لأفرد المنطقة، ونظام كلمات لأشياء لم تعد موجودة ولكن مازالت تستعمل لتعبير رمزي للمعاش اليومي مثل، "أزطى- المنسج"، " أجفو، أسلاس ألماس- العارضة الوسطى"، "لكانون- الموقد"، "ثخامت نتمس- غرفة النار"، وغيرها من الكلمات ذات المعاني الرمزية في الاستعمال اليومي والتي لا يسمح لنا الموضع في ذكرها كلها.[109]

[109] لقد رأيت أنه من المفيد أن أقدم نص Lahouari Addi والذي رغم طوله إلا أنه جد مهم لفهم النموذج القبائلي عند Bourdieu بصورة دقيقة : **"النموذج الأنثروبولوجي القبائلي هو نمذجة نظرية لجماعة اجتماعية والتي تضمن إعادة إنتاجها في تنظيم سياسي مؤسس على الاستعمال الخاص للعنف المادي المعروف لدى كل واحد في حدود ضبطتها الجماعة والمتصلة بالملكية الخاصة للأرض وبالشرف الذكوري المعرف بحصانة "الحرمة" (الحشمة النسائية)،هذه الوحدة الاجتماعية تكون أفراد يمتلكون رأسمال اجتماعي أصوله النسبيات التي تستخدم منطقي الاندماج والانفصال. يختارون تارة الاندماجية القصوى والتي تقوي حركة الرجوع إلى مركز الذات والتي تعزز ممارسات الزواج الداخلي وتارة الانفتاح على الخارج نحو مجموعات بعيدة والتي تحرر القوى المبعدة عن المركز من أجل تكوين مصاهرات سياسية مغذية للهيبة و الرأسمال الرمزي باستعمال النساء في زواجات خارجية. احتفالات الزواج هذه هي فرص لإظهار القوة، وهذا الذي ينفق بلا حساب من أجل الاعتناء لعدة أيام لمئات من الضيوف موجه لتقوية الرأسمال الاجتماعي المدرج في دورة تبديل وتحول من الرمزية إلى المادية والعكس (..) جماعة محلية مثل هذه، هي جماعة سياسية أين السياسي ليس متميز عن الفضاء الاجتماعي المضبوط بالقواعد النسبية، وهي أيضا بنية إنتاجية استهلاكية أين تراكم الثروات ليس لها غاية في النفس، وليست معيار للتراتب الاجتماعي. فأفضل الرجال ليس الذي يملك أكثر ولكن الذي يعطي أكثر، وفي المقابل لكي يعطي يجب أن يملك وبهذه الغاية، فإن الأمر يتعلق بتحديده في موضع استراتيجي في دورة تحول الثروات إلى رأسمال اجتماعي والعكس. (..) هكذا يتمثل النموذج الأنثروبولوجي القبائلي، فهو نموذج نظري للتحليل السوسيو-سياسي لمجتمع غير متميز، السياسي والاقتصادي مأخوذان من شباك الرأسمال الاجتماعي الذي يعبر عنه، و المنشود من قبل الفاعلين الذين يجمعون السلطة الرمزية من أجل أن يحتلوا موقعا مشرفا في الفضاء الاجتماعي الذي مازال مأهولا بالأسلاف من خلال نسلهم. عناصرها الفاعلة، هي الشرف (الذكوري) المرتبط بالحرمة (النسائية) وكلا الاثنين يشكلان السوق الزواجية وروابط القرابة المطبوعة بالإيديولوجية الأبوية التي تخدم الهيمنة الذكورية التي هي خاصية ثاقفية بالبحر الأبيض المتوسط."**

Lahouari Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2002, pp.78-79.

2- البنية و النظام القرابي في القرية

في الواقع إن أي دراسة لمجتمع ما لا يتم التطرق فيها إلى المفاهيم والبنى القرابية، سيكون من الصعب جدا فهم واستيعاب بعض الممارسات والمظاهر سواء الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية والثقافية، ففي اعتقادي فإن بنية النظام القرابي لأي مجموعة اجتماعية هي مفتاح لفهم البنى الأخرى التي تشكل هذه الجماعة، باعتبار أن نوع النظام القرابي هو الذي يحدد نمط وإستراتيجية العلاقات بين الأفراد إما في نفس المجموعة النسبية أو مع مجموعات نسبية أخرى، وأن أي سلوك اجتماعي ما هو في الواقع إلا انعكاس وصورة لهذا النظام القرابي.

ورغم الأهمية التي يحملها هذا الحقل أي "القرابة" في منطقة القبائل بخصوصيتها الإثنية والثقافية، إلا أننا لاحظنا قلة الدراسات التي تناولته إذا ما استثنينا عمل Germaine Tillion، "**الحرم وأبناء العم**"[110] والذي كان عبارة عن دراسة أنثروبو-تاريخية لواقع التزاوج بين الأقارب ووضعية ازدراء وتذليل المرأة، وكذا بعض الممارسات والسلوكيات التقليدية والعرفية التي تشابكت مع الدين في المجتمع المغاربي التقليدي ومنطقة البحر الأبيض المتوسط على العموم، ورغم القيمة العلمية التي يحملها هذا العمل واعتباره واحدا من الدراسات الكلاسيكية التي لا يمكن الاستغناء عنها في هذا المجال، إلا أنه ركز خاصة على وضعية المرأة وكان معمما من حيث الرقعة الجغرافية والإثنية، وفي اعتقادي أن مقالها "**منحدرا القرابة البربرية**"[111] والذي يتناول النظام القرابي في الفضاء البربري – واحد في كل شمال الصحراء أو بالأحرى في كل المغرب وهو نظام "أبوي" معروف

---

[110] *Cf.* **Germaine Tillion,** *Le Harem et les cousins,* Paris, Eds du Seuil, 1966.

[111] *Cf.* **Germaine Tillion,** Les deux versants de la parenté berbère. *In Actes de premier congrès d'études des cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère*, Alger, SNED, 1973. pp.34-49.

على كل مستوى البحر الأبيض المتوسط، أما الآخر في جنوب الصحراء لدى بربر الطوارق والذي يعرف بالنظام "الأمومي"–[112]، كان أكثر تخصصا ودقة.

ومن بعدها دراسة Pierre Bourdieu والتي كتبت بالمشاركة مع Abdelmalek Sayad "**القرابة كتمثل وكإرادة**"[113]، وهي العمل الثالث من دراساته الاثنولوجية القبائلية، بعد التي خصصها على التوالي لـــ: "**حس الشرف**" و"**البيت**"، وهذه الدراسة هي محصلة بحث يتقاطع مع أعمال أخرى امتدت من 1960 إلى 1970. في إطار تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية أولا في مختلف القرى القبائلية، ثم في منطقة القل، وأخيرا في وادي الشلف والونشريس، وتعتبر الأولى من نوعها من حيث الطرح الامبريقي والاثنولوجي، للمبادلات الزواجية والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعائلات، وكذا تحليل وتفكيك البنية الرمزية للطقوس التي تصاحب الزواج، وتكون واتحاد الجينيالوجيات في منطقة القبائل. في الحقيقة ابتعد " Bourdieu" في هذه الدراسة عن إشكاليات القرابة إذا ما أخذنا بشكل صارم القوانين التي تحكم الأساتذة في هذا الحقل آنا ذاك. ومادة هذه

---

[112] في الواقع نستطيع أن نفترض من خلال مجموعة من الآثار الاجتماعية والثقافية واللغوية الممارسة في المجتمع الجزائري إلى اليوم بأن النظام القرابي والنسبي "الأمومي" لم يكن منحصرا فقط في جنوب الصحراء عند "الطوارق"، وإنما هو النظام السائد لدى الإثنية البربرية ككل في مرحلة ما من التاريخ، كحالة فريدة في حوض المتوسط باعتبار أن النظام "الأبوي" هو السائد في هذه المنطقة، وربما يرجع سبب هذا الانحصار في اعتقادي إلى الاستعمارات المتتالية على هذه المنطقة من جهة ومن جهة أخرى والأكثر أهمية هي الديانات التوحيدية "اليهودية، المسيحية، الإسلام" باعتبار أنها ديانات شرقية باتريباركية، ذكورية لا تسمح بتواجد أي نظم أخرى بجانبها خاصة إذا كانت هذه النظم الأخرى ترتكز على النوع الأنثوي. وبشكل سريع يمكن أن نذكر بعض هذه الآثار التي تعتبر دلائل تثبت سيادة النظام "الأمومي" في القديم لدى البربر بشكل عام : وأول ما نلاحظه هو للدور الهام والأساسي الذي يلعبه أقارب الأم بالنسبة للأبناء في العديد من السلوكات الاجتماعية والطقسية وحتى الاقتصادية، فمثلا على مستوى قرية "أقلاقال" نجد الكثير من الأطفال ينادون جداتهم وأجدادهم من ناحية الأم بـ "أمي، أبي"، ولم يوجد أبدا حالة تنادي الجد والجدة من ناحية الأب بهذه الصيغة، ونجد أيضا في حالات الزواج أب العروسة يطلب من أب العريس كشرط للموافقة أن يقدم هذا الأخير "كبش لخال العروسة" وأيضا أن يقدم "مجموعة من الكسوة لخالات العروسة"، والخال بشكل خاص يعتبر فاعل أساسي في العديد من الطقوس فنجده هو الذي يمسك بابن الأخت أثناء الختان ويكون أول من يقدم الهدايا له، وأجزاء معينة من أضحية العيد أو غيرها "المخ، الخصيتين، الكليتين" لا يأكلها الطفل للمرة الأولى إلا على قدم "خاله". كما نجد أيضا على المستوى الألسني واللغوي بعض آثار الأمومية والتي تقودنا بلا أي شك إلى طرح فرضية أصلية النظام الامومي عند البربر. فنجد الانتساب إلى الأم في الطريقة التي ينادى ويسمى بها الأطفال، فهكذا "الإخوة" هم **"أبناء الأم- آيثماثن"** وكذالك "الأخوات" هن **"بنات الأم – ثايسماثين"**، وأنادي إخوتي **"بأبناء أمي – آيثما"**، وأخواتي **"بنات أمي – يسثما"**.

[113] *Cf.* **Pierre Bourdieu,** « La parenté comme représentation et comme volonté ». *In Esquisse d'une théorie de la pratique*. Op.cit. pp. 83-186. Et, *Le sens pratique*. Op.cit. livre 2 *« Logiques pratiques »,* Chapitre 2 « Les usages sociaux de la parenté. », pp.271-331.

المراجعة الراديكالية زودت "بورديو" بأبحاثه في القبائل، حول شكل الزواج المعروف والثابت في المغرب وفي الشرق الأوسط وحتى إفريقيا الصحراوية، والتي تشجع الرجال بالزواج بـــ "ابنة العم"[114].

وكان "Lévi-Strauss" قد طرح هذه الإشكالية في مداخلة سريعة مسطرا مدى إمكانية هذه المصاهرة أن تشكل للنظرية التبادلية والتي هي في صميم نظريته للقرابة "**مجال طابو(...) تقريبا نوع من الفضيحة، (...) لمملكة محرمة**"، خاص بـــ "**الأنظمة الإسلامية والعربية**".[115] وفي النسبية الأبوية التزوج بابنة العم يرجع في الواقع إلى أخذ امرأة من داخل الوحدة القرابية، فالزواج مع ابنة العم يدعم ويقوي ترابط النسبيات ويسهل انتشارها في عالم "إنقسامي" [116]، أين تكون هذه النسبيات في تنافس مستمر. "بورديو" انطلاقا من تجربته القبائلية، متبعا الطريق الذي مهد له "ليفي–ستروس"، وهو ذاك التفسير للزواج بابنة العم بالاستناد إلى العوامل الاقتصادية والسياسية، التي تحدد كل منطق خاص ومحتمل للمصاهرة والانتساب. غير أنه ينظم الدليل مظهرا أن نمط التفسير هذا لا يكون حصرا فقط على القرابة العربية ولكن أيضا لكل دراسات القرابة. وشعر كذلك أنه بالأحرى أن يؤسس على أن ينتقد بقسوة الأبحاث التي يقوم بها، بنوع من الوفاء للمذهب، بإعادة إدماج الزواج العربي في نظرية البنى الأولية أو الشبه مركبات القرابة.

---

[114] فيما يخص الزواج "بابنة العم أي ابنة الأخ الشقيق للأب"، أثبتت بعض الدراسات الأنثروبولوجية بأن هذا النوع من الزواج الداخلي في المجتمع القبائلي غير منتشر بقوة بل وفي كثير من الأحيان غير مرغوب فيه، فالمصاهرات مع أبناء العمومة أقل عددا من المصاهرات بين أبناء الخؤولة، وفي هذا المجتمع يتم البحث عن الزوجة أولا عند الأقارب الأكثر قربا لعائلة الأم "بنات الأخ أو الأخت، وبنات الخؤولة البعيدة...الخ". وهنا سيكون الاختلاف مهم بين بنية النظام القبائلي والأنظمة العربية، ففي الأنظمة العربية يكون في الواقع الزواج بابنة العم هو المرغوب والمبحوث عنه، وبنية العلاقات القرابية كلها محددة بتفضيل الزواج الداخلي في النسبية الأبوية "العصبية الدموية"، وفي النظام القبائلي الزوجة المرغوب فيها أو المبحوث عنها، إذا كانت قريبة أو بالأحرى إذا كانت منحدرة من المصاهرات وليس من أقرباء العصب أي الأب. وبالطبع فإن هذه الملاحظات سجلناها بدورنا في مجتمع بحثنا، فلا توجد أي حالة زواج "بابنة العم أي ابنة أخ الأب الشقيق" في قرية "أقلاقال"، على الرغم من أن هناك حالات زواج من بنات العم التي يقال عنها "بعيدة"، حول هذه النقطة أنظر كل من:

C. Lacoste-Dujardin. « Tactiques endogamiques en Kabylie, représentations et pratiques », *dans Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranée de Sumer à nos jours.* Paris : AECLAS-P.Geuthner, 1981.p. 229-251. Et aussi, **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales.* Op.cit.

[115] Cité dans : **Alban Bensa,** L'exclu de la famille, La parenté selon Pierre Bourdieu. In *Actes de la recherche en sciences sociales* n°150. 2003, p. 19-26.

[116] Sur la relation entre organisation segmentaire et règles d'alliance, ***cf.*** **Jeanne Cuisenier,** « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe. ». *In L'Homme,* tome. II, n°2, mai-aout 1962, p.80-105.

وحتى لا أطيل في عرض هذه الدراسات التي تناولت موضوع القرابة عند القبائليين، أنتقل مباشرة إلى تحليلنا الخاص والذي سوف ينطلق من حيث اللغة، إذ أنه من الناحية اللغوية لا توجد كلمة في اللغة القبائلية تقابل كلمة "قرابة" العربية أو "parenté" الفرنسية، بنفس المعنى والاصطلاح وإنما هي في الواقع تتكون من مقطعين أو كلمتين الأولى "**يتيلي– يكون**" والثانية هي ضمير شخصي "الأنا أو الذات"، فبالتالي نقول "**يتيلي–ايید/يكون لي**"، "**يتيلي–ياغد/يكون لك**"، "**يتيلي–يازد/يكون له**". وفي حالة عدم القرابة يقال "**أويتيلارى–لا يكون**"، "**أوغدي–تيلارى/لا يكون لنا**" ، "**أويدي–تيلارى/لا يكون لي**"، "**أوزدي–تيلارى/لا يكون له**". يظهر هنا وكأن كلمة قرابة في اللغة القبائلية مرتبطة بـــ "الكينونة والذات– être et ego"، ومنه فإن القرابة في المجتمع القبائلي تعني كينونة ووجود الآخر بالنسبة إلى الذات. وهي دائما تذكر بصيغة استفهامية أي تساؤل، يأتي من بعده جواب تأكيد أو نفي بالنسبة إلى الذات، عكس اللغة العربية أو الفرنسية والتي تذكر فيها بصيغة تقريرية تأكيدية، منفصلة عن الضمير الشخصي أي الذات. فنقول "قرابة، قريب، أقارب" أو " parenté, parent, parentèle".

حتى أن هذا المفهوم اللغوي للقرابة يظهر في الممارسة الاجتماعية للقرابة وفي نظام التسميات أي المناداة، فنجد الفرد القبائلي في منطقة أقلاقال" – حتى لا أصدر تعميما على كل المناطق القبائلية الأخرى– يلتزم بنظام القرابة البيولوجية أي الفعلية، فهو لا ينادي شخص ما بمفردات القرابة إذا كان لا ينتسب له بيولوجيا أي دمويا، فمثلا مصطلحات "أبي، خالي، عمي، أخي...الخ" لا ينادى بها إلا إذا كانوا يمثلونها فعليا. عكس ما نجده في نظام المناداة والمفردات القرابية لدى مجتمعات أخرى يمكن أن تكون ذات معاني غير قرابية، أي يمكن أن تنادي أحدا لا ينتسب إليك بيولوجيا بـــ "أبي، أخي، عمي...الخ".

وكما قلت سابقا أنه لفهم التنظيم الاجتماعي في هذا المجتمع، يجب أولا أن نفهم بنية القرابة، فالقرابة نفسها مرتبطة بقوة وشدة مع عامل الإقامة أو السكن "البيت– أخام". ومفهوم "السكن" بالأحرى هو أكثر أهمية من "الإقامة"، والتي تكون بالطبع في هذا المجتمع "أبوية" – والتي سيكون لها نتائج على مستوى المصاهرات الزواجية– وأن توزيع وتقسيم المنازل في الفضاء تعكس صورة القرابة إلى حد أنه درجة الجوار تعرف تقريبا بدرجة القرابة.

في قاعدة هذا التنظيم نجد إذن "أخام–البيت" والذي سيغطي عدة وقائع وحقائق، فكوحدة جغرافية البيت يعني مكان الإقامة، ولقد بيننا من قبل كيف أن العامل الثقافي يكون محددا في عملية بناء المنازل عند القبائليين سواء في شكله الهندسي أو في مضمونه كليا وأن نوع من الرمزية تحيط بكل بيت، فالبيت يحمل صفة مقدسة مترجمة بمفهوم "الحرمة" (الشرف المقدس)، والذي لا أحد يستطيع أن يتعدى عليه دون أن يثير صراع عنيف حتى لا نقول دموي[117]، وهذه الصفة الأخيرة –الحرمة– مخصصة بالدرجة الأولى لعنصر النساء، وبالتالي ليس من المدهش أن نجد في المحل الثاني أن البيت أو "آخام" يدل في الوقت ذاته على "المرأة"، ويعني أيضا الجماعة "القرابية" في مجملها[118].

مصطلح "البيت" يطبق أيضا على "العائلة الممتدة"، أي على جماعة الأقارب (القرابة الأبوية) والتي لديها إقامة مشتركة، سواء كانت إقامات منفصلة أو متجاورة في نفس المساحة الجغرافية، وهذا الكيان أو المفهوم المكاني الذي هو وحدة إنتاج واستهلاك في نفس الوقت يبقى غير منفصل عن مفهومه الاجتماعي، وسيكون "البيت" الحجر الأساسي لكل هذا التنظيم الاجتماعي. وتتجلى لنا الأهمية القصوى للبيت في التنظيم الاجتماعي كما بيناه في موضع سابق، حينما يتعلق الأمر بفرض الغرامات أو جمع التبرعات لتقسيم اللحم "ثيمشراط –لوزيعة"، أو المعاونة الجماعية "ثيوزى،

---

[117] ***Cf.*** **P. Bourdieu,** *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Op.cit. p. 45 et suiv. ainsi que **M. Kellil,** *L'Exil Kabyle.* Op.cit. p.42 et suiv.

[118] نجد أنه عندما يريد أحد أن يتزوج يقول : "أريد أن أقيم بيتا"، وكذلك عندما يتحدث رجل أمام غرباء عن زوجته يقول : "بيتي"، "جئت مع بيتي"، وللتفرقة بين الأقارب القريبين في إطار نفس المجموعة حينما لا يقيمون مع بعضهم البعض، يعينوهم بـ "آخام أوفلا – البيت العلوي"، "آخام اودى – البيت السفلي"، "آخام ألماس – البيت الأوسط". هذا التقسيم للعنصر السكني يدل في الوقت ذاته على "المسكن" (الهيكل) و"الساكنين" (العائلة).

تشميلت"، حيث يأخذ "البيت" وليس "الفرد"، كمقياس ووحدة للتقسيم والتوزيع وتحديد الأدوار، ففي كل مرة تنادي فيه الجماعة المحلية مجموع أفرادها يكون القياس على مستوى البيت. وفي هذا الكيان المعقد للبنية الاجتماعية نرى سير عدة نشاطات، وتشابك عدة روابط، وأن العناصر الأخرى لهذا البناء لا تظهر لنا إلا كإسقاط ينمو ويكبر لكن بشكل خفيف وهادئ.

ففي هذا البيت ستعيش جماعة الأهل التي تظم "الزوج، الزوجة، وكل الأبناء الذكور العزب أو المتزوجين، والبنات العازبات، الأرامل أو المطلقات، وفي بعض الأحيان حتى أخ الزوج "العم" إذا اختار البقاء بلا قسمة –نقصد هنا بالقسمة الاستقلالية في استغلال الأرض الموروثة وفي المطبخ وفي السكن– أي أن يكون مشاركا وتابعا لسلطة الأخ. وما نلاحظه كحشد من الأشخاص في هذا البيت سيحكمه الأب كسيد مطلق مع كل الامتيازات، في كل ما يتعلق بالقرارات الاقتصادية "كضبط الحياة الاقتصادية لبيته في الحاجيات التي تستوجب مشاركته الفعالة"، والاجتماعية "كفرض وإجبار الزواج، سواء في اختيار الشريك أو وقت الزواج على كل أولاده وإخوته وأخواته في غياب أبيهم، وكل الخلافات والنزاعات التي يمكن أن تظهر داخل البيت يتم حلها عن طريق رب الأسرة "**أمغار**" وحده. والنساء داخل البيت يكن تحت سلطة زوجة رب الأسرة"**ثمغارث**".

وفي داخل هذا الإطار السوسيو–سكني أولا، ثم فيما وراءه سوف نحدد الأشخاص، والذين هم بالطبع محور لتأسيس كل العلاقات التي تنظم المجتمع في هذه القرية، وكما قد قلنا سابقا فإن نوع النظام القرابي المسيطر هو "النظام الأبوي"، لكن هذا لا يعني أن القرابة من ناحية الأم ملغاة كليا فدائما هناك حيز ومجال يتدخل فيه أشخاص من النسبية الأمية "الخؤولة" في تأسيس علاقات وتحديد حتى أدوار للأخت ولأبنائها بالخصوص. ورغم هذا فالعلاقات الأكثر قوة والأكثر انضباطا تتأسس في "النسبية الأبوية" وذلك لأن سلطة الأب سوف تنتقل إلى الأبناء الذكور في نفس الوقت الذي

ينتقل إليهم الإرث العقاري (الأرض) عن طريق التراتبية الولادية لأن "البكر- **آمنزو**" يلعب هنا دورا حاسما وأساسيا.

وأكيد أنه من الضروري حتى نفهم البنية القرابية سواء في مجتمع بحثنا أو المجتمع القبائلي عامة أن نتعرف على نظام المصطلحات والمفردات التي تعين وتسمي الأقارب، والتي يعبر بواسطتها عن مختلف أنماط العلاقات العائلية، ومنه سنكون أمام مصطلحات القرابة المحددة والمعرفة بالعلاقة "**الدموية-الرحم**"، وعلاقة "**المصاهرة**" وكذا علاقة "**البنوة**"، بتعبير آخر علاقة بين شقيق وشقيقة، وعلاقة بين زوج وزوجة، وعلاقة بين الوالدين والابن[119].

وقبل أن نتطرق إلى كل المفردات القرابية أود أن نتوقف عند بعض الملاحظات الأساسية المتعلقة بالقرابة في المجتمع القبائلي : **1**- أن نظام مفردات القرابة في اللغة القبائلية يتكون من مفردات بسيطة مثل (**امي**-ابني، **يلي**-ابنتي، ...الخ) وأخرى مركبة مثل (**اميس نمي**-ابن ابني، **ايليس نيلي**-ابنة بنتي...الخ). **2**- لا توجد مفردات خاصة تدل وتسمي أبناء وبنات العم والعمة، الخال والخالة، وكذلك الأحفاد وأبناء الأحفاد، وأيضا أبناء الأخ والأخت، والتي يتم تحديدها بالمفردات المركبة. **3**- لا توجد مفردات تحدد وتسمي "الخؤولة" و "العمومة"، فمفردات (عم، عمة، خال، خالة) مستعارة من اللغة العربية، وحتى "جد وجدة" هي أيضا مستعارة من العربية. **4**- نلاحظ أيضا أن هناك تمييز قوي حسب الجنس وحسب العمر سواء في نظام التسميات -المفردات-، أو نظام المواقف التي تحدد طبيعة ونمط العلاقات القرابية.

---

[119] Concernant ces trois types de relations « consanguinité, alliance, filiation » qui construisent la structure de parenté dans toutes les sociétés humaines ou bien la parenté en générale. Voir. **Claude Lévi-Strauss.** *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Mouton & Co. La Hay, 1967. *Anthropologie structurale,* Paris : Plon, 1958.p. 37-75. Et. *Anthropologie structurale deux,* Paris : Plon, 1973.p. 103-135. Et. *Le regard éloigné,* Paris : Plon, 1983.p. 65-127. Et également, **Fox, Robin.** *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance.* [trad.] Simone Dreyfus et Tina Jolas. Paris : Gallimard, 1972.

3- مصطلحات ومفردات القرابة في المجتمع القبائلي

ولتوضيح هذه الملاحظات وما سبق ذكره سنذهب مباشرة إلى تقديم وعرض المفردات القرابية ودلالاتها الاجتماعية في المجتمع القبائلي، فنجد مصطلح " **پاپا**-الأب" يمكن استعماله لتسمية الأخ الأكبر أو الجد من ناحية الأب وخاصة الجد من ناحية الأم وفي بعض الحالات النادرة العم أو الخال وهذا سواء في حالة وفاة الأب أو حتى وهو على قيد الحياة. وكذالك " **يما**- أم" نستطيع أن نجده يستعمل لتسمية الجدة من ناحية الأم بالخصوص. ويمكننا أن نقول بأن مفردات القرابة القريبة تحدد بمفردات بسيطة: من ناحية الصلة "الدموية-**إيذامن**" بالنسبة للأنا {جد، جدة/ **پاپا** -الأب/ يما- الأم/ خالة، خال/ عمة، عم}، ومن ناحية "الأخوة- **ثاڤمات**" {**أڤما**-أخي/ **ولتما**- أختي} وما نلاحظه هنا أنه في مفردات الأخوة لا يوجد تمييز بين الأخت والأخ غير الأشقاء مع الأخت والأخ الأشقاء. وكذا من ناحية "البنوة-**ثروى**" التي جاءت من مصدر "**ثراوث**" التي تعني الولادة أو الإنجاب فالأبناء يقال لهم "**أراو**" و "الابن- **آمي**" و "البنت-**يلي**".

أما مفردات القرابة الناتجة عن علاقات "المصاهرة- **ثيدوكلا**" في إطار أهل البيت من أجل تعيين طبيعة العلاقات بين الزوجة ومجموع أفراد عائلتها التي أنجبتها، فالزوجة يقال لها "**ثيسليث**" وتحتفظ بهذا الاسم حتى تصبح هي بدورها "حماة أي أم الزوج" وبالتأكيد حتى يموتا "والدا الزوج". وتسمى زوجها بـــ "**أرڤاز**" أي "الرجل" لأنه لا يجب أن تذكر اسمه على الملأ. وفي الحياة اليومية تسميه "**نتا**" أي "هو" حينما تتحدث عنه، وبـــ"**ڤيتش**" أي "أنت" حينما تخاطبه مباشرة.

ومن جانبه الزوج ينادي زوجته بـــ "**ثامطويث**" أي "المرأة" أو " **ثيسليث**-العروسة"، وفي الملأ لا يجب أيضا على الزوج أن يذكر اسم زوجته بل يستعمل مصطلحات دلالية ترمز لها كـــ"**ثامغارث**- العجوز" أو نسبة لأبيها "**يليس نفلان**- ابنة فلان" أو نسبة للمكان والقرية التي جاءت منها كـــ

"**ثايلماينت، ثاوڤلاڤاليث ، ثاوذراريث، ثالمطرذيث، ثاوهرانيث** ...الخ. ووالدا الزوج "الأب والأم" يستعملان نفس تعبيرات ابنهما لتسمية ومناداة زوجة الابن.

والزوجة تنادي وتسمي "أب وأم" الزوج بـــ " **أمغار** و**ثامغارث**" والاثنين "**إيمغاران**" سواء حينما تتحدث عنهم أو حينما تخاطبهم، أما عند العائلات المرابطية فالزوجة تستعمل مفردة "**سيذي**" لأب الزوج ومفردة "**لالا**" لأم الزوج.

وأخ الزوج يسمى "**ألواس**" وكل أعمام الزوج يسمون بـــ "**إلوسان**" وأخت الزوج تسمى "**ثالواست**" وكل عمات وبنات عم الزوج يسمين بـــ "**ثيلوساثين**". أما زوجات إخوة الزوج فيسمين بـــ"**ثينوطين**" ومفردها "**ثانوط**"، وأيضا زوجات الأعمام يسمين بهذا المصطلح.

والزوج من جانبه بالنسبة لوالدا زوجته الأب سيكون "**أطوڤال**" وكذالك كل إخوة الزوجة وأعمامها وأخوالها يقال لهم "**إيطوڤالن** أو **إيطولان**". وأم الزوجة ستكون "**ثاطوڤالت**" جمعها "**ثيطوڤالين** أو **ثيطولاثين**" وتتسع لتعني كل قريبات الزوجة.

ويستعمل أيضا الزوج لتسمية أخت الزوجة مصطلح "**ثاسليفث**" ولتسمية زوج أخت الزوجة يستعمل مصطلح "**أسليف**". وكل هذه التسميات والمفردات البسيطة تدل في الواقع على المكانة الخاصة لكل فرد يدخل في علاقة مع الآخر. والسلوك المتبادل بين الأقارب والمواقف الاجتماعية والعاطفية المتولدة فيما بينهم ترجع دائما لعامل التمييز بين الجنسين وكذلك عامل التمييز بين الأجيال. فهما مقياسان أساسيان في تحديد قوة ودرجة القرابة والتي تحدد بدورها –أي درجة القرابة– الحقوق والواجبات عند الأفراد المتقاربين وتدخل نوعا من الضبط للسلوك الاجتماعي.

4- العلاقات الأخوية داخل العائلة القبائلية

في القبائل عموما الأخوة كما قلنا سابق يقال لها **"ثاڤمات"** ولتحديد الإخوة نقول "**أيثماثن**" والأخوات "**تايثماثين**"، وكلمة **"أڭنيوان"** تعني التوأمين الذكور، و **"ثاڭنيوين"** التوأمين المؤنثين، الإخوة والأخوات الصغار يسمون أخاهم الكبير ب "**ذادا**" أو "**ڒيزي**"، أما أختهم الكبرى فيسمونها "**تانا**" كما يمكن لهذا المصطلح أن يستعمل لتسمية الجدات سواء من ناحية الأم أو الأب وكذا الخالات والعمات، وفي العائلة المرابطية يسمونها "**لالا**" أي "السيدة" وهو لقب أو عنوان الشرف عند النساء "المرابطات- **ثيمرابطين**". وكل هذا احتراما للأخ والأخت البكر حيث لا يجب أن ينادى باسمهما مباشرة، فتقريبا مثل الزوج والزوجة لا يلفظ اسميهما مباشرة.

الطفل البكر يسمى "**آمنزو**" أي الأول والطفل الأخير أو الأصغر يسمى "**آمازوز**"، ويمكننا أن نجد بأن صفات التراتبية في مجموع الإخوة تستعمل لتسمية الأطفال فهكذا نجد اسم "**مزيان**-الصغير"، "**مقران**-الكبير"، "**لجيذا**-الكبيرة".

وهذا الوصف للأخوة عن طريق مقاربة إثنو-لغوية يبين لنا أن البنية العائلية القبائلية تقوم على نظام قرابة "مجتمعية" وهو نظام أين "التسمية أو المصطلح" يأخذ عدة وضعيات جينيولوجية أي نسبية، مما يسمح للذات أن تهتدي بالقياس إلى سلالتها الأبوية والأمية. ففي المجتمع القبائلي تعتبر الأخوة مكون أساسي للقرابة، ولديها رهانات اجتماعية وهويتيه مهمة، لأنها تحدد مكان الفرد في الجماعة العائلية وفي جينيولوجيته -نسبيته-.

أما فيما يخص العلاقات الأخوية داخل العائلة فلا يمكن تناوله دون الوضع في الحسبان بعض المقاييس كالعلاقات بين الأخ البكر والصغير، بين الإخوة وبين الأخوات وبين الإخوة والأخوات. وبشكل لا يمكن نكرانه نلاحظ أن مكانة الذات في مجموع الإخوة والأخوات تؤثر في القرد في سلوكياته ومواقفه الأخوية. وكل هذا مقنن بقواعد صارمة والتي تضمن ترابط وتوازن المجتمع،

فالأخوة عند القبائليين ترتكز على مبدأ البنية الاجتماعية التي تقوي الرابطة التي تثبت الفرد مع الجماعة التي ينتسب إليها.

فبمقاربة انثروبولوجية للأخوة لأفراد منحدرين من مجتمع تقليدي كما هو الحال في مجتمع قرية "أقلاقال" يستلزم ملاحظة وتأمل في اختلاف الأجيال وكذلك الاختلاف الجنسي. فمكانة الأخ الأكبر جد مهمة في القبائل، فبمجرد أنه ولد أولا ينظر إليه على أنه أكثر تجربة في الحياة، ويكون بذلك في ترتيب المواليد أكثر قربا إلى الأب وبالتالي إلى الجد في مجتمع ذو نظام أبوي.

والأخ الأكبر يدعم ويساند سلطة الأب بالنسبة لإخوته وأخواته الأصاغر، حتى أنه يجب أن يلعب دور البديل أو الوكيل الأبوي في حالة غياب أو موت الأب. وهو الذي يجب أن يتحمل المسؤولية الأبوية اتجاه إخوته وأخواته وحتى والدته، ولهذا يجب عليهم أن يحترموه بقدر كبير ويجب أن يشاوروه قبل أن يتخذوا أي قرار. وهو لديه سلطة تأديب وتوبيخ إخوته وأخواته الصغار، ولديه سلطة عليهم حتى في اختيار الزوجة لإخوته الصغار، ويستطيع أن يفرض الطلاق أو يطلق زوجة أخيه أو أخته.

أما الأخت الكبرى هي أيضا لها مكانة ودور ليس بأقل أهمية من دور الأخ الأكبر بالنسبة لأخواتها وإخوتها الصغار فهن يتمرن على دور الأمومة منذ الصغر، وهي تلعب دور الأم البديلة على إخوتها وأخواتها عن طريق التلقين والتربية التي تلقتها.

وفي هذه التربية نفسها المنقولة عن طريق الأم نجد التمييز بين عالم الرجال وعالم النساء، فبعد الختان وخاصة في فترة البلوغ الطفل يترك عالم النساء من أجل أن يدخل عالم الرجال، فكما سبق وأن قلنا في موضع آخر أن الداخل "البيت" يعتبر فضاء نسوي والخارج "السوق وثاجماعث" فضاء ذكوري. فالتقسيم الجنسي للعمل في التربية القبائلية والمغاربية عموما تؤكد الفصل بين الجنسين وتضع فارق بين الإخوة والأخوات، وهذا التمييز بين الإخوة والأخوات هو لهدف وقاية وصيانة

الطفل من محادثات ولغة النساء التي يمكن أن تصدمه لأن موضوعات أحاديث النساء يحتمل أن تكون ذا نوع جنسي وبالتالي غير لائقة.

فالأحاديث الغرامية والجنسية هي مجال محجوز للنساء والسياسة للرجال، فحين ترى أم قبائلية طفل مع أخواته تبعده عنهن وتوجهه نحو أبوه وإخوته وتقول له بأن "**ثيقشيشين اقارنتد ڤرا يلان، ثمسالتنست اوثمعينارا**" أي "البنات يقلن أي شيء وأحاديثهن طائشة" من أجل أن لا تقول له بأنهن يتناولن في حديثهن الجنس، وحتى الأخوات يقصينه عن طريق السخرية منه بالصيغة التالية "**جيح جيح بو ثقشيشين، أذيتش أغنجا انتلكين**" أي "جيح جيح، يا مستخنث أو يا مصاحب البنات، ستأكل مغرفة من القمل". وكأن بهذا الفصل الجنسي الأم تحاول أن تدفع وتتحاشى زنى المحارم.

ومفاهيم الشرف والحرمة "النيف" لها أثر كبير في العلاقات الأخوية، فسواء الأخ الأكبر أو الصغير أي الذكر هو حارس لعذرية أخته، فشرف العائلة عند القبائليين أو في المغرب ومنطقة البحر المتوسط ككل مرتبط بعذرية البنات إلى غاية الزواج. فإذا ما جلبت أخت العار لإخوتها فهم يفقدون مكانتهم الرجولية (الرمزية)، فلا يصبح لهم الحق في الذهاب إلى السوق ولا يدخلون "ثاجماعث" ولا تسمع كلمتهم بين الرجال ويجب عليهم أن يحلقوا شواربهم لأنه حسب المقولة "أختهم تبولت فوق شواربهم – **لوتمشان اثبڤش فشلاغمنسان**"[120].

أما فيما يخص علاقات التنافس والغيرة الأخوية فهي موجودة في المجتمع القبائلي كما في باقي المجتمعات، فالعلاقات الأخوية مرتبة حسب وضعية البكر والاختلاف الجنسي بين الإخوة والأخوات، هاذين المعياران يمنحان امتيازات متعلقة بالمسؤوليات والواجبات لكل واحد. فهكذا يمكن للبنت أن تحسد حرية إخوتها، والصغير يمكن أن يغار من امتيازات أخاه الأكبر، والأخ

---

[120] Bourdieu disait à propos de la moustache : *« La moustache, employée comme terme descriptif pour situer l'âge (« sa barbe point », « sa moustache point »), est un symbole de virilité, composante essentielle du nif ; de même la barbe, surtout autrefois. Pour parler d'un outrage profond, on disait : « Untel m'a rasé la barbe (ou la moustache). ». »* **Pierre Bourdieu.** *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Op.cit. Note n° 4. p. 187.

الأكبر يمكن أن يحسد الأخ الأصغر الذي يكون أكثر حرية لأنه لا يتحمل عبئ رعاية الوالدين والأخوات غير متزوجات أو المطلقات، وفي هذا الشأن أكدت Lacoste-Dujardin في كتابها "أمهات ضد النساء" بأن الأمهات القبائليات والشلحيات يحرضن على المنافسة والغيرة بين الإخوة والأخوات بتفضيلهن الذكور. فالطفل الذكر أكثر قيمة لأنه يضمن استمرارية النسب والاسم العائلي، فالتمييز المجحف بين الأنثى والذكر يظهر عند بعض العائلات التي تتم طقس الولادة بتضحية خروف في اليوم الثامن لولادة الطفل الذكر بينما لا تقام مثل هذه التضحية بالنسبة للمولود الأنثى.[121]

[121] ***Cf.*** **Camille Lacoste-Dujardin.** *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au maghreb.* Paris : Editions La Découverte, 1985.

الفصل الثالث

« Nos enquêtes mériteraient, dans cette orientation, le nom de topophilie. Elles visent à déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés. » **Gaston Bachelard.**[122]

بعد أن تناولنا في الفصل السابق بنية الفضاء الاجتماعي والثقافي للقرية، نحاول هنا في هذا الفصل أن نواصل وصفنا وتحليلنا لفضاء آخر، ألا وهو –الفضاء الديني– وبنية المعتقدات والتقاليد التي يتفاعل معها الفرد في قرية "أقلاقال"، مع التطرق بالطبع إلى أهم مظاهر التحولات التي أصابت هذا الفضاء والإشارة إلى التداخل بين ما هو ديني وعرفي في الممارسات والمعتقدات الدينية عند الأفراد، وبالأخص في طقوس العبور "الزواج والجنائز".

1– البنية الدينية والفاعلون الدينيون

البنية الدينية في قرية "أقلاقال" وكما في بقية القرى الأخرى في منطقة القبائل من خلال ملاحظاتنا المستمرة، ومن خلال تواصلنا واحتكاكنا المباشر مع سكان هذه القرى، وكذا قراءاتنا المتعددة حول هذا الموضوع بالذات، سنلاحظ أنها تمتاز بالبساطة، وهذا لا يعني أن تحليلها ودراستها سيكون سهلا بالعكس فإن هذه البساطة أو بالأحرى هذه السذاجة الدينية [123] في القرى ذات الطابع الريفي في القبائل جعلت عملية البحث والتحليل أعقد ليس فقط بالنسبة لنا ولكن حتى للكثير من الباحثين المتميزين.

وربما الشيء الذي يعقد أكثر هذه البنية البسيطة في اعتقادي هو تداخلها مع ما هو عرفي وتقليدي وحتى بالمحيط والمكان، إذ أنه في هذه القرى الريفية يصعب كثيرا الفصل بين ما هو ديني وما هو عرفي وتقليدي، ليس من الناحية النظرية بالنسبة للباحث ولكن من الناحية العملية والممارساتية

---

[122] **Gaston Bachelard.** *La poétique de l'espace.* Paris : PUF/ coll. « Quadrige n° 24 ». 1992. P.17.

[123] قمنا باستعمال هذا المصطلح وهذه الصفة « السذاجة الدينية-La naïveté religieuse» وأنا لست قاصدا منها سلبية وضعف تدين الفرد القبائلي، بقدر ما أردت أن أبين من خلالها سلامة السلوك والممارسة الدينية للفرد القبائلي، والواقع أن هذه "السذاجة الدينية" هي التي تجعل الفرد قريب من التسامح الديني بعيد عن التعصب.

بالنسبة للأفراد. فتدين وإسلام ومقدسات المغرب بصفة عامة والقبائل بصفة خاصة لها نوع من الخصوصية التي لا نجدها في مجتمعات إسلامية أخرى.[124]

ولهذا غالبا ما تأتي نتائج الباحثين مختلفة ومتناقضة، فيما يخص مسألة تدين القبائليين، ومدى ارتباطهم بالدين، وفاعلية المؤسسات الدينية والفاعلين الدينيين في تحديد وتوجيه أدوار الأفراد الاجتماعية والثقافية والسياسية والأسرية.

تبعا لملاحظاتنا فالقرية يوجد بها مسجد واحد حديث النشأة، أي أنه في الماضي القريب لم تكن القرية تمتلك مسجدا خاصا بها وكان يضطر الأفراد الذين يؤدون الصلوات للذهاب إلى مساجد القرى المجاورة، وهذا في الواقع له دلالة كبيرة لنوعية تدين أفراد القرية.[125]

---

[124] Concernant le sacré et l'islam maghrébins **Jacques Berque** dans son article : « Quelques problèmes de l'islam maghrébin » in : *Archives des sciences sociales des religions. N. 3, 1957.* pp. 3-20. Il fit une analyse précieuse à ce sujet : ***« Il en reste pas moins que dans importe quel lieu de Afrique du Nord et sans même qu'il soit question d'édifices, de tombeaux, de sources, d'arbres à dévotion règne un sacré diffus. C'est la couche initiale, la couche directe pour ainsi dire, celle qui s'applique-le plus étroitement aux conditions du milieu et à ses habitudes les plus élémentaires. Au dessus se distingue une autre couche, plus élaborée : l'étage de la culture islamique, culture elle-même diverse et qui pour, l'affectivité de l'homme comme pour la réflexion du juriste, se différencie en « niveaux » variés, celui du dogme, de la doctrine, des jurisprudences d'application, des comportements ou du folklore. Enfin, cet Islam qui pénètre tout le paysage s'achève, si l'on peut dire, en un panache de spirituel. A cela ont été particulièrement sensibles maints observateurs, maints penseurs, chrétiens et musulmans. Le pays leur est apparu tout vibrant d'une intense spiritualité : message permanent de la tradition d'Abraham. Trois couches, trois catégories du sacré, discernables dans importe quel lieu du Maghreb : difficulté de plus pour analyse. Car il règne entre ces ordres mélange et confusion. Pour approcher du réel l'enquête doit tour à tour considérer :1) un sacré, en quelque sorte, immanent au terroir ;2) une dimension islamique, plus proprement culturelle ;3) l'appel d'un ésotérisme transcendant. »***. Également **Marie Virolle-Souibès** et **Tassadit Yacine-Titouh** traitaient ce sujet mais d'une manière très particulière, c'est-à-dire l'analyse est centrée juste sur l'Algérie et plus précisément sur la Kabylie. Elles firent un tableau de classement des niveaux du sacré et du religieux en Algérie. Et trois grands niveaux sont dégagés : ***l'islam des textes***, ***l'islam populaire*** et le ***sacré traditionnel***, qui coexistent dans la pratique et la réalité de la population. Le sacré traditionnel est encore bien vivant dans les montagnes kabyles, de type rural. ***Cf.*** **Marie Virolle-Souibès** et **Tassadit Yacine-Titouh.** « Initiation et imaginaire social en Kabylie » dans ***Voyages chamaniques II***, numéro spécial de la revue *L'Ethnographie* (87-88), C.N.R.S. Paris, 1982. P.189-225.

[125] في العام الأول الذي فتح فيه المسجد كان إقبال المصلين شبه منعدم، ولقد اضطرت "ثاجماعث" إلى معاقبة كل من كان بالغا وسليما لا يحضر لأداء الصلاة في المسجد بغرامة "لخطيه" مالية تقدر بـ 50 دج في ذلك الوقت. والواقع أنه حتى اليوم ومع ترددنا إلى المسجد نرى بأن الإقبال ضعيف جدا وغالبا ما يؤدي الإمام الصلوات اليومية بمفرده، وفي أيام الجمعة خاصة أثناء موسم الحصاد وموسم جني الزيتون لا يكتمل نصاب العدد الشرعي لأداء خطبة الجمعة وفي مقابلاتي مع الإمام قال لي أحيانا **"ألجأ إلى استدعاء أشخاص من القرى المجاورة حتى نؤدي صلاة الجمعة."**.

التكوين الديني أو المعرفة والثقافة الدينية لأفراد القرية خاصة الفئة النسوية محدود جدا، ولا يتعدى معرفة الأساسيات اللازمة لبعض الممارسات الدينية وأحيانا تكون بشكل مقتضب وغير كامل وصحيح – بالطبع هذا فقط من الناحية الشرعية للدين– وليس من ناحية القناعة الفردية للشخص الممارس، فعند هؤلاء الأفراد فالعملية جد سليمة وصحيحة ويكفي صدق النوايا، كما أنه ليس حكم قيمي من جانبنا إذ إننا نحاول فقط تبيان بين ما هو ممارس على الواقع الاجتماعي، وما هو مفروض في النص الشرعي للدين.

وحتى لا أبقى فقط في المستوى الوصفي للبنية الدينية في المنطقة سنحاول أن نقدم بعض شهادات سكان القرية حول هذا الموضوع والتي أخذناها من مجموع المقابلات التي أجريناها، وسوف تقدم لنا هذه الشهادات بشكل أكثر وضوحا حقيقة وواقع التدين والبنية الدينية.

ففي سؤال حول ممارسة الدين بين الأمس واليوم هل هي نفسها؟ جاءت تقريبا كل الإجابات متشابهة سواء لدى الجيل القديم أو الحديث، سواء لدى الإناث أو الذكور، فكلهم متفقين بأن « **الدين اليوم لا يمارس بالطريقة التي كان يمارس بها في الماضي.** » لكن الإجابة عن لماذا؟ فطرحت الكثير من الاختلافات والتباينات بين أفراد الفئات المستجوبة.

فمثلا كانت إجابة أحد الشيوخ بأنه : « **في الماضي لم نكن نعرف الدين جيدا، وقل ما نقوم بالواجبات الدينية، لكن الشيء المؤكد أننا كنا صادقين في ممارساتنا، أما اليوم فنحن نشعر بأننا**

Kamel Chachoua dans sa thèse « *L'islam kabyle* » soutint la même remarque aux autres villages kabyles, donc ce phénomène ***« le manque des fidèles aux mosquées villageoises »*** est généralisé dans la société kabyle, et, ce n'est pas une exception au village dont on a fait notre étude. ***« Dans les villages kabyles, ce n'est que vers le début des années 1980 (en même temps que la revendication berbère) que l'institution de la djumuâa s'est généralisée car, il faut le souligner, la khotba (prêche du vendredi) exige pour être valable la présence obligatoire d'au moins vingt et une personnes disposées en trois rangées de fidèles. En dessous de ce nombre, la djumuâa est illicite. Or, on fait, dans les petites villages des années 1980, il n'était pas aisé pour les imams officiels de risquer le pari car il était difficile de trouver vingt et un fidèles qui s'engagent à être toujours présents. Pour se protéger de ce risque, les villages attendaient d'avoir trois fois le nombre requis pour instituer la djumuâa. Dans le cas contraire, on s'associait avec le village voisin, ce que fait qu'aujourd'hui presque partout en Kabylie la djumuâa est à la portée de tous. »*** **Kamel chachoua.** *L'islam kabyle*. Op.cit. p. 287.

غرباء عن هذا الدين، وهؤلاء الشباب والشيوخ الجدد في الإذاعات والتلفزة، من خلال كلامهم يعني أننا كنا كافرين، لكن أنا متأكد بأن الله سيقبلني كما أنا حتى وإن كنت مخطئا فالعبرة بالنوايا، وأنا في هذا السن لن أغير ديني، فكما يقول المثل العربي (كي تكثر لديان شد دينك) » "شيخ 75 سنة".

أما شاب في 35 سنة قال « **أكيد أن الدين لا يمارس اليوم كما في الماضي، الجيل القديم لديه طريقته الخاصة في التدين، تعكس في الواقع ظروفهم وزمانهم وثقافتهم وتعلمهم، أعتقد أن الدين يتغير ويتطور ويتراجع حسب الزمن وحسب الظروف وبالتالي حسب الأجيال، فكل نوع من التدين صالح وصحيح حسب وقته»**

وبالطبع لن أنتقل إلى سؤال آخر دون أن أعرض شهادة وجواب امرأة عجوز في سنها 72 حيث قالت : « **نحن في الماضي لم تكن لنا الفرصة في التعلم والدراسة، بالكاد كنا نستطيع العيش، وهذه الأمور –أي الدين– لم تكن تهمنا كثيرا لأن الأولوية عندنا كانت في البقاء على قيد الحياة، فلن استغرب إذن إذا رأيت الدين اليوم على أنه مختلف عما كان فيه في الماضي، لأنه هو نفسه لكن كنا نجهله، بالطبع لا تتوقع مني أني سأبدأ بالتعلم في هذه السن وأمارس الدين بالشكل الذي هو عليه الآن»**

أما عن سؤال حول تماشي عادات وتقاليد المنطقة مع روح الدين؟ فكانت إجابات الأفراد الذين لديهم قدر من الثقافة الدينية بأنه « **هناك بعض العادات والتقاليد التي تتماش مع روح الدين كـــ (لوزيعة، تويزة، وبعض الممارسات العرفية في طقوس الزواج والختان والمآتم)، لكن هناك أيضا بعض العادات والتقاليد التي تتعارض بشكل مباشر وواضح مع ما ينص عليه الدين، مثل حرمان المرأة من الإرث، والتضحيات لغير الله، والتضرع للأولياء، وبعض الممارسات في الجنائز والزواج.»**

أما الأفراد الذين لم تكن لديهم هذه الثقافة كان من الصعب عليهم أن يضعوا حدا فاصلا بين ما هو ديني وبين ما هو عرفي، وكان من الصعب عليهم أن يعطوا إجابة واضحة ومحددة حول هذا السؤال، لكن استنتجت من خلال الحديث المطول معهم، بأن السلوكات الممارسة في الواقع الاجتماعي سواء من الجانب الديني أو الجانب العرفي مصدرها واحد وهذا المصدر غالبا يذكر باسم **(إمزووراـ الأولين أي الأسلاف)** وما يصدره هؤلاء الأسلاف هو في الواقع نابع من الدين أو **(الله)**. هكذا يصبح مفهوم **الله** عندهم مرادف لـــ "**السلف**".

وفي سؤال حول المصدر والمرجع الأساسي الذي يعود إليه الفرد إذا ما طرحت مشكلة متعلقة أساسا بالدين؟ فالمرجعية الأساسية والأولى هي "**شيخ القرية**" أي الإمام أو أي أحد من "**إمقرانن تدارث- حكماء القرية**" الذي يمتلك المعرفة والعلم، وإذا لم نقتنع بالحكم نلجأ إلى شيوخ وكبار القرى المجاورة، والذي أثار انتباهي هنا أن الأفراد لا يلجئون إلى القنوات الإعلامية الدينية سواء الجزائرية أو غيرها، إذا ما استثنينا فقط الشيوخ الذين يقدمون الحصص الدينية"**باللغة القبائلية**"، إذ يعتبرونهم مرجعا دينيا كـــ "**الشيخ أبو عبد السلام أولفقي**".

وهنا نستنتج علاقة اللغة بالتدين والذي يقودنا إلى السؤال المتعلق بلغة الخطاب الديني، فكل الأفراد الذين أجرينا معهم المقابلة كانوا يفضلون تلقي الخطاب الديني باللغة القبائلية، ودائما ما كنوا يقدمون لي مثال لقرية مجاورة "الماين" والتي بها إمام عربي يقولون بأن لا فائدة منه فكل ما يقدمه هو بلغة غير مفهومة ومع الوقت الأفراد بدءوا يتوقفون عن الذهاب إلى المسجد.

لكن لا يتوقف الأمر هنا فقط على "**الإمام**" في كونه مصدر للثقافة الدينية لإفراد القرية ومرجعا يعود إليه الناس في القضايا المتعلقة بالدين والحكم الشرعي فيها، بل نستطيع القول بأن دور "الإمام" وبشهادة الإمام نفسه، أنه يمثل جزءا ومصدرا ثانويا في هذه العملية، فقط في حالات نادرة يلجأ الأفراد إلى الإمام، يقول "الإمام" : « **الناس هنا لا يسألونك دائما عن أمور دينهم، وكيفية أداء**

واجباتهم وفروضهم الدينية بالشكل الصحيح، وإن كان هناك اهتمام فهو يأتي من قبل كبار السن، لكن في الأخير لا يقتنعون بما أقوله أو بالأحرى بما يقوله الشرع، وفي حالات نادرة جدا يأتي إليك شاب ليسألك أو يستفسر، أما فيما يخص النساء فأنا لم أتلقى ولو لمرة واحدة أي سؤال أو استفسار من قبلهن.».

هذه الشهادة لإمام القرية تؤكد لنا الدور الثانوي الذي يلعبه هذا الأخير، وتثبت لنا في المقابل أن هناك مصادر أخرى تلعب دورا أساسيا في عملية تحديد الثقافة الدينية للأفراد، وبالطبع هذا ما استبيناه أولا كتجربة شخصية ثم كواقع يعيشه الأفراد من خلال مجموعة الملاحظات والتساؤلات التي قمنا بها مع الفاعلين الاجتماعيين في القرية. هذه المصادر التي تكون وتؤسس الشكل والنوع التديني للفرد القبائلي عموما والفرد في قرية "أقلاقال" خصوصا نستطيع حصرها في نوعين أو مجموعتين.

أولا- **أمغار- ثمغارث :** أي "الشيخ والعجوز" داخل العائلة، فسلطتهما لا تقتصر فقط في الأمور الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات القرابية والزواجية، لكن أيضا تفرض نفسها في الحقل والفضاء الديني، ويعتبر هاذين الفاعلين المصدر الأساسي والأول لكل معرفة وثقافة دينية، ومنبع المواقف والممارسات الدينية لأفراد العائلة، فهما الذين يقرران على باقي أفراد العائلة ما يوجبه الشرع والدين أو يرفضه، وليس مهما أن يمتلك "أمغار وثمغارث" معرفة وتأهيلا دينيا لكي يمارسوا هذه السلطة إذ أن التأهيل الوحيد الذي يجب أن يكون هو تأهيل "السن" بما أنهما يمثلان الشخصين الأكبر سنا داخل العائلة فهذا يؤهلهم لممارسة التنشئة والسلطة الدينية على باقي أفراد العائلة.

وهذا ما يشكل لدينا في الأخير بما نسميه "**التدين العائلي-La religiosité familiale** "، أو بمصطلح أكثر شمولية "**الدين العائلي أو الأسري**"، فكل عائلة متدينة حسب ما يمليه وينقله "أمغار وثمغارث"، وهذا ما يعطي لنا فسيفساء دينية متنوعة للقرية حسب تنوع وتعدد العائلات. فالتنظيم والبنى الدينية

والرمزية في القرية هي عائلية وليست فردية، ومتكونة من تجمع خلايا عائلية متتالية " ***Une juxtaposition de cellules familiales***"، أي من وحدات منظمة مسبقا بسلطة الكبار التي ورثوها من "**الأسلاف– إمزوورى**".

هنا نكون أمام ما يعرف بـــ "**المقدس التقليدي–Le sacré traditionnel**" والذي ذكرناه سابقا، وبأنه يتواجد في ممارسة وواقع الأفراد بجبال القبائل، مجال المقدس هذا يمارس في الجماعة العائلية الممتدة في القرية حسب العلاقات الاجتماعية المحددة بروح المسؤولية الجماعية والعائلية، هذا المقدس معاش فيما بين الأحياء لكن أيضا مع "الأسلاف" أي الأجداد، لهذا نتحدث هنا عن "***ديانة الأسلاف– La religion des Ancêtres***" أو أكثر دقة "***عبادة الأجداد***" "***Le culte***". حسب هذا المفهوم الروحي للحياة الاجتماعية، الشخص الإنساني ما هو إلا وسيط وخلف للأموات المفقودين، ويجب عليه نقل الحياة والمعرفة والأراضي لنسلهم.

هذه الطبيعة الدينية تعطي وعي وشعور يكيف ويتحكم في كل مظاهر وجود الفرد وكذا الجماعة. فمجال المقدس لا يرتكز على الدين وأيديولوجياته، ولا على المؤسسات كالمساجد، ولكن يرتكز على الممارسة الاجتماعية والطقسية. في هذا البعد الديني لا يوجد أي فصل بين "**المقدس والدنيوي– le sacré et le profane**". وعبادة الأسلاف ليست عقيدة، ذلك لأنه يعبر عنها في كل الممارسات الاجتماعية، وفي العلاقات الشعائرية والطقسية مع الأرض، الطبيعة بكليتها والإنسان.فهكذا يمكننا القول بأن الهوية الدينية للفرد القبائلي معاشة كجزء من العائلة والأسرة، أي كتجربة دينية ذاتية داخلية، وليس كتجربة دينية موضوعية خارجية.

ثانيا– **إمرابطن** "**المرابطين**" : عندما نتحدث عن "إمرابطن" هنا لا نقصد المرابطين المتعلقة بالدولة المرابطية التي تأسست في شمال إفريقيا، رغم أن جذور هذه الطبقة المغلقة تعود بالفعل إلى هذه الدولة وهي التي شكلت الأرضية التاريخية لفئة المرابطين الأشراف في منطقة القبائل، على العموم

فإنه من المسلم به بأن الفئات المرابطية غريبة وخارجية عن القبائل وأن أصلها مغربي، دخلوا القبائل في القرن 15. وكانت نقطة انطلاق هذه الحركة الدينية "الساقية الحمراء" [126]، متتبعين الوديان وأقاموا بعدها في السهول والهضاب، وغالبا ما ينتهون بالانضمام إلى القبائليين بشكل حميمي لكن دون الامتزاج والانصهار معهم ولهذا فهم إلى اليوم لا يشكلون جزء متكامل ومندمج مع القبائليين، حيث نجد بيوتهم في معزل عن بيوت القبائليين وبشكل ملفت خارج حدود القرية، ومقبرتهم منفصلة تماما عن مقبرة القبائليين، ولا يوجد علاقات مصاهرة وزواج بينهم وبين القبائليين، بكلمة واحدة هم يشكلون "**طبقة اجتماعية دينية مغلقة**".

هؤلاء المرابطين دخلوا إلى القرى القبائلية كرجال سلم، مصالحين بين القبائليين أنفسهم، ومعلمين وملقنين القبائليين المعرفة والثقافة الدينية، ولهذا كان لهم مكانة مميزة في مرحلة ما في المجتمع القبائلي. تقول "تاسعذيث ياسين" : " **المرابطون إذا سيشكلون طبقة مغلقة، مزودة بامتياز كبير لتسيير المقدس، وتمتلك عمليا الاحتكار. وظائفهم ستكون متعددة. فهم في نفس الوقت أئمة، ورجال علم، وأولياء، الوارثين، صانعي المعجزات، لكن دائما في المقام العالي للسلطة والشرف.**"[127]، وتضيف في أطروحتها بأنهم " **يستحوذون على المعرفة القرآنية في وسط مجتمع أمي بشكل واسع وأدوا الأدوار الرفيعة التي تستتبعها هذه الجدارة، يتلون ويعلنون القانون وبشكل حصري القانون القرآني "الشريعة"، يوزعون تعليم في العموم أساسي أين حفظ القرآن**

---

[126] Pour un aperçu historique et sociologique au phénomène des marabouts et de maraboutisme en Kabylie voir en particulier : **Si Amar Boulifa.** *Le Djurdjura à travers l'histoire.* Alger : Editions BERTI. Notamment le chapitre VI « Les marabouts et l'indépendance kabyle ». pp. 127-163**. Yacine Tassadit.** *Lignage religieux et production symbolique.* Thèse pour le doctorat, Université de Paris III, 1983. Et son article. « Maraboutisme, culture et société » in ***TAFSUT*** : série spéciale, études et débats, Déc. 1983. Pp.89-92. **Youssef Nacib.** Chants religieux du Djurdjura. Paris : Sindbad.1988. p.20 et suiv. **Basagana. R & Sayad. A,** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie.* Op.cit. pp. 64-66. **Jean Morizot.** *Les kabyles, propos d'un témoin*. Paris : Eds, CHEAM. 1985. p.93-95. **Ahmed Nadir.** « Les maraboutisme, superstition ou révolution ? » in *Méthodes d'approches du monde rural.* Alger: OPU. Pp.193-217. **Hugh Roberts.** « The conversion of the Mrabtin in Kabylia » in *Islam et politique au Maghreb.* Paris : Eds du CNRES. 1981. p. 101-125.

[127] **Yacine Tassadit.** « Maraboutisme, culture et société ». Arti. Cit.

يشكل القاعدة، يضمنون وظيفة إدارة الصلاة "الإمامة" ويمتلكون قوى خارقة في الغالب ذات نمط إعجازي أكثر منها دينية".[128]

هكذا إذا فإن المرابطون يمثلون مصدرا للمعرفة والتعليم الديني في القبائل، لكن في نفس الوقت فإن هذه المكانة التي يتمتع بها "المرابطون" في القبائل، ينظر إليها القبائلي على أنها نوع من الهيمنة والسيطرة ومنه نجد أن القبائلي لا يأخذ بجد التعاليم التي يقدمها "المرابط"، أو على الأقل يتبناها بشكل حذر جدا إذا دعت الضرورة، وفي شعورهم الجمعي أن المرابط دائما يتمتع بالحيلة والمكر والخديعة، وما الدين والسحر إلا وسيلة يستعملها المرابط للاستحواذ والترهيب والسيطرة على القبائلي.

ولكي نوضح هذه الصورة التي يحملها القبائلي عن المرابط نقدم هذه الشهادة لأحد المسنين في القرية : **« المرابطين لا يجب أبدا الوثوق بهم، كل أعمالهم وتصرفاتهم مبنية على الخديعة والمكر والمصلحة، عكسنا نحن القبائليين المبنية على النية الصادقة والتي أعتبرها الآن أي "النية" بأنها غباء من قبلنا، نعم هم متعلمين يعرفون الكتابة والقراءة ويعرفون الدين، لكن نحن أين مصلحتنا في كل هذا غير الاستغلال، يدعون أنهم يعلموننا الدين فهل رأيت إمام قبائلي في القرية تكون على أيديهم؟ بالطبع لا يوجد لأنهم ببساطة لا يفعلون ذلك ولن يكون في مصلحتهم أن يعلمونا، تعرف في الماضي القريب كانوا يستغلوننا كعبيد لهم من أجل أن يعلمونا ولا يفعلون ذلك للأسف، فقد كان الرجال القبائليون يتولون كل أعمالهم بدون مقابل فيجلبون لهم الحطب ويجنون لهم زيتونهم ويحرثون لهم أراضيهم، أما النساء القبائليات فكن يجلبن لهم الماء ويغسلن ثيابهم وغيرها من الأعمال التي كانت دون مقابل فقط من أجل أن يقوموا بتعليمنا لكن مع طبعهم المخادع لا يعلمونا بالشكل الصحيح. تصور لما كنا صغارا أبدا لا نجرأ على تخطي حقول وحدائق**

---

[128] **Yacine Tassadit.** *Lignage religieux et production symbolique.* Cité dans. **Jean Morizot.** *Les kabyles, propos d'un témoin*. Op.cit. p.93.

المرابطين لأنهم غرسوا في أذهاننا أن لديهم "ولي" "سي محند" يتحول في الليل إلى أسد يتعقب كل طفل تخطى حقولهم ليأكله، بهذه الحيلة كنا ونحن صغار نرتعب لما نمر على حافة حقولهم ولا يجرأ أحد منا أن يضع حتى أصابع قدميه على أراضي المرابطين. اليوم أنا سعيد لهذا الجيل الذي لا يؤمن بخرافاتهم وحيلهم، وألاعيبهم الدينية والسحرية لم تعد تنفع. »

الصورة التي يحملها القبائلي عن "المرابط" بأنه رجل دين مستغل ومحتكر، والصورة التي يحملها المرابط عن القبائلي بأنه رجل غير متدين ولا يتعلم أبدا القواعد مهما حاولت معه، جعلت التناقض والصراع بين هاتين الفئتين يظهر بشكل كبير على كل المستويات الاجتماعية والثقافية والدينية بتعبيراتها وتمثلاتها الرمزية، ويكفي أن أعطي هنا حادثة وقعت منذ حوالي ثماني سنوات، في أحد أفراح عائلة مرابطية حيث قام صاحب العرس "المرابطي" بعزل القبائليين لوحدهم حينها خرج القبائليون من العرس ومباشرة عقدت "ثجماعث" اجتماعا قرروا فيه " بأنه منذ اليوم يمنع على كل قبائلي وقبائلية حضور عرس مرابطي وكل خرق لهذا القرار يكلف صاحبه بدفع غرامة مالية "لخطية" لمؤسسة "ثاجماعث" تقدر بـــ عشرة آلاف دينار".

وقبل أن ننتقل إلى عنصر آخر في تحليلنا أود أن أقف ولو بشكل مقتضب ومختصر على مجموعة من المعتقدات الأسطورية التي تتمازج وتتداخل مع الديانة الإسلامية بل وتعتبر –أي هذه المعتقدات الأسطورية– هي العامل الحاسم في مدى وقوة تدين الفرد في المجتمع القبائلي، وهي التي تعطي لنا هذا النوع الخاص من إسلامية القبائلي والذي نسميه كما سماه "**كمال شاشوى**" "***بالإسلام القبائلي***"، فهذا النوع من التدين أو هذه البنية الدينية في القبائل لا ترتكز على الدين وإيديولوجياته ولا على مؤسساته المرئية، ولكن على الممارسة الاجتماعية والطقسية التي تتحد مع الطبيعة، مما يكون هذا البعد الديني الخاص بالفرد القبائلي، وهذه باختصار بعض تلك المعتقدات التي مازالت نشطة في أوساط المجتمع القبائلي.

أ- **إعساسن :** وهذه الكلمة تعني بالضبط "**الحارسين**" أو "**الحافظين**"، الذين يقومون بحماية الأفراد والجماعات، القرى والعائلات وكذا الممتلكات الخاصة والعامة من القوى الشريرة، فإعساسن هي نوع من القوى الخارقة الخيرة التي تحيط بكل شيء، ويمكن لهؤلاء الحافظين "إعساسن" أن يتمثلوا ويظهروا على عدة أشكال وصور، فتارة يظهرون على صورة بشر، وتارة أخرى على صورة بعض الحيوانات المحبوبة خاصة "الذئب، النسر"، ومرات أخرى على شكل بعض الأشجار مثل "الزيتون، الخروب، البلوط". ولا يتعرف عليهم إلا الأشخاص الأتقياء جدا أو الأشخاص الطالحين جدا. أما عددهم فلا يمكن حصره فهو لا متناهي، فكما يقول "**هنري جونفوا- Henri Genevois**" "**لا يمكن أن يكون هناك أي مكان تضع فيه طرف إصبعك ولا تجد فيه حارسا**" ، ويضيف بأن حضورهم يكون إما من أجل أن "**يقوي الإيمان أو بالعكس يعاقب على الشك والكفر**"[129]. بدون هذا المعتقد لا يمكن أن يكون إيمان ودين الفرد القبائلي مكتملا ونستطيع أن نقول أنه يشكل المحور الأساسي للبنية الدينية القبائلية.

ب- إيمذحاس : وهي نوع من قوى الشر والأذى والألم التي تترصد بالفرد وممتلكاتهم، ونستطيع ترجمة هذه الكلمة بالتقريب بـــ "**الأشرار أو المدمرين**". وهذا المعتقد في مفهومه هو قوى سلبية معاكسة للقوى الإيجابية لـــ "إعساسن"، وهكذا فالعالم صراع بين قوى الخير التي تحاول أن تحمي الإنسان وقوى الشر التي تحاول أن تدمره، فعلى الإنسان أن يكون متيقظا وحذرا، ولا يستهتر أو يستهزئ أبدا بهاتين القوتين لأنهما في الأخير تكونان سعادته وشقاءه، بدايته ونهايته، قوته وضعفه، حياته وموته. و"إيمذحاس" مثلهم مثل "إعساسن" يظهرون على عدة صور وأشكال كالحيوانات "الغراب، الأفعى" وبعض الأشجار بالخصوص الأشجار غير مثمرة أي التي لم تلقح "مذكرة"،

---

[129] **Henri Genevois.** *Monographies villageoises.* Paris : Edisud/La Boite à Documents. Tome 1, 1995. P.126.

ويتمركزون في الوديان وينابيع المياه المعزولة وفي الأماكن الموحشة والمظلمة من الغابات. وأعدادها كذلك مثل "إعساسن" لا يعد ولا يحصى.

نود هنا وقبل أن ننتقل إلى معتقد آخر، أن نلفت الانتباه وننوه إلى نقطة مهمة، ألا وهي أن البعض سوف يعتقد بأن مفهوم هاذين المعتقدين "**إعساسن وإيمذحاس**" هما تحوير ونوع من التبديل وتغيير لمفهومي "**الملائكة والجن**" في المعتقدات الإسلامية، وهذا ما كنت أعتقده من قبل، لكن بعد محادثات ومحاورات متعددة وطويلة مع سكان القرية وخاصة فئة "الشيوخ والعجائز"، تبين لنا بأن هناك فصل تام ودقيق بينهما، وأنهما مختلفين تماما عن مفهومي "الجن والملائكة"، وهذان الأخيرين حافظا على المصطلح العربي أي يسمون "الجن بالجن" و "الملائكة بالماليكاث" أو "**ثيذ اربي**" وتعني بنات الله، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن القوى والتأثير التي تحملها "الملائكة والجن" أقل وأضعف من القوى والتأثير الذي يحمله "إعساسن وإيمذحاس"، وحتى من ناحية الكم والعدد "الملائكة والجن" هو محدود ومحصور مقارنة "بإعساسن وإيمذحاس".

ج- إيث لاخرث : تتكون من كلمتين "إيث" وتعني "أهل" و "لاخرث" مستعارة من الكلمة العربية "الآخرة"، فيكون المعنى "أهل الآخرة" أو "**اللا مرئيين**" كما يسميهم "**جون سيرفيي–Jean Servier**"، وهؤلاء اللامرئيين هم "الأموات" وعالمهم، لديهم تأثير وقوة وسيطرة مباشرة على الأحياء وعالمهم، ففي "**الفكر القبائلي فإن عالم الأموات يضغط على عالم الأحياء**"[130]. ويجب على الأحياء أن يصغوا ويحترموا سلطة الأموات وألا يتعاملوا مع هذه القوة بشكل سلبي، وألا يعتبروا الأموات بأنهم لا يعرفون ما يحدث في عالمهم لأنه حينها ستكون عواقب سيئة على الأحياء، فلا وجود لفاصل بين هاذين العالمين وهاذين النوعين -"**الأموات والأحياء**"-، "**فالأموات والأحياء لفرط امتزاجهم في الحياة اليومية، وتشاركهم في نفس الإشارات والحركات ونفس الطقوس، يصعب فيه القول إذا**

---

[130] **Jean Servier.** *Traditions et civilisation Berbères.* Op.cit. p.24.

مازال الأموات مرتبطين بعشائرهم الأرضية، أو أن الأحياء يشاركون أيضا أو مسبقا على صعيد الأشياء اللا مرئية."[131]

ونستطيع أن نلاحظ بكل سهولة إجلال وإخلاص الأحياء للأموات في كل السلوكات والحركات الاجتماعية للأفراد في الحياة اليومية، وكذلك في الإيحاءات والتمثلات الرمزية عند ممارسة وتأدية "طقوس العبور". وبما أن الأرواح اللا مرئية للأموات تحتل كل فضاءات عالم الأحياء، فلا يجب أبدا على الأحياء أن يغضبوها أو يتجاهلوها في أي ظرف من الظروف وإلا سوف تكون مصدر لعنة عليهم وعلى عالمهم. طاقة وقوة الأموات السحرية تشغل الأرض مثلما يشغلها الأحياء.

و« **الميت ليس فقط قوة قانونية واجتماعية، ولكن هو كائن حافظ أين الحماية تنتشر من حول قبره**»[132] . فأرواح الأسلاف تكون دائما حاضرة ومرافقة لمظاهر الحياة اليومية للأفراد، وتساعدهم في وجودهم الأرضي، وفي تخطي مصاعبهم وأحزانهم.[133]

---

[131] **Jean Servier.** *Les portes de l'année.* Op.cit. p. 19.

[132] **Gabriel Camps.** *Monuments et rites funéraires protohistoriques.* Paris : Eds. Arts et métiers graphiques. 1961. p. 560.

[133] Dans sa part Nedjima Plantade indique cette relation mystérieuse entre les vivants et les morts et comment les morts établissent une sorte de tribu ou du monde parallèle à celle des tribus ou du monde des vivants et surtout comment cet univers des morts influence sur l'univers des vivants et même oriente et domine tout les gestes, tout les représentations du vivants. ***« Seul l'étranger meurt vraiment, contrairement aux autochtones qui, eux continuent après leur mort, d'avoir une vie, certes différente de celle des vivants mais tout à fait certaine. Ils forment une tribu à part appeler les « at-laxert », « les gens de l'au-delà », et peuvent se manifester aux vivants sous des formes variées (papillon, apparition en rêve, etc.). On ne les oublie pas lors des grandes fêtes à l'occasion desquelles on réserve leur part de nourriture et d'eau, qui ensuite est distribué aux pauvres sur le lieu du cimetière. Les morts et les vivants continuent donc de communiquer ensemble, ce qui n'est plus le cas entre l'étranger et sa famille puisque celle-ci ne lui porte 'ni à boire ni à manger' à cause de l'éloignement géographique. Les morts qu'on oublie de servir peuvent être dangereux pour les vivants, comme ils peuvent être bons lorsqu'ils sont satisfaits. ».*** **Nedjima Plantade.** *La guerre des femmes*. Op.cit. p.77.

2- الممارسات والمعتقدات الدينية (دين الرجال)

بما أن المجتمع محل الدراسة هنا هو مجتمع مسلم في الأساس، فبلا أدنى شك فهو يتبع قواعد ومبادئ هذا الدين –الإسلام– لكن كما أشرنا إليه سابقا على نحو وطريقة خاصة، أي إسلام ذو خصوصية وطابع "قبائلي" في ممارسته. ورغم أنه على مستوى الممارسة، المعتقد الإسلامي بقي جزئي في بعض الأحيان وفي الكثير من الأحيان ساذج إلا أن الأفراد يشعرون بعمق إسلاميتهم، عكس ما يتصوره البعض من الناس الذين لا ينتمون إلى المجتمع القبائلي، ويحكمون على القبائلي بأنه فرد غير متدين.

وفي الواقع لقد عايشت تجارب عدة مع إصدار مثل هذه الأحكام من طرف الذين لا ينتمون إلى المجتمع القبائلي، وربما تعتبر تجربة الطفولة التي مررت بها أكثر رسوخا في ذاكرتي، وأكثر تأثيرا مما سواها. فأتذكر جيدا حينما انتقلنا للسكن في المدينة، وهي مدينة سكانها ناطقون بالعربية، كنت دائما أتلقى مضايقات سواء من قبل الأطفال أو حتى الكبار، عندما كانوا ينعتونني "بالقبائلي الكافر الملحد"، "القبائليون يأكلون رمضان، ويشربون الخمر"، وحتى في المدرسة كنت أتلقى أسئلة من قبل بعض المعلمين مثل : "هل حقا أنتم القبائليون لا تصومون في شهر رمضان؟"، "هل فعلا تأكلون لحم الخنزير؟". وفي ذلك الوقت ومع سني كنت حائرا من هذا الوضع. فإذا ما رجعت وفكرت في عائلتي وجدت أنهم يتمتعون بالروح الإسلامية وكلهم بدون استثناء. لكن حينما أفكر أيضا في ممارساتهم أجد أن الغالبية من أفراد العائلة ما عدا بعض العجائز والشيوخ، بالفعل لا يصلون ولا يصومون ويشربون الخمر. لكن هذا لا يجعل منهم أفرادا غير مسلمين.

بالطبع اليوم فإن هذا الشكل من الممارسة الخاصة للدين أصبحت أفهمه وأستوعبه. وهو أن ممارسة الدين مهما كان هذا الدين ليس ثابت كفعل وممارسة اجتماعية وفردية، فالممارسة الدينية لها حركية دائمة في الزمان والمكان ومن مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر. بالفعل هناك معتقد ودين

مشترك بين كل المسلمين لكن أنا متأكد أن هناك تعددية واختلاف من فرد لآخر. كخلاصة إذا كان الدين –أي دين– في مفهومه الدوغمائي موضوعي وواحد فإن مفهومه على أرض الواقع وفي شكله الممارس ذاتي ومتعدد.

نعود الآن إلى الممارسات الدينية للأفراد، ففيما يتعلق بالقواعد الأساسية للإسلام (الشهادة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)، أكيد أنها تمارس من قبل الأفراد خاصة من قبل "الذكور" وبشكل أكبر من قبل الأفراد "الأكبر سنا" و"المتزوجون". فرغم أن هذه القواعد الإسلامية واجبة من الناحية الشرعية للدين على "النساء" و"الذكور" معا بمجرد أن يصلوا إلى سن "البلوغ"، إلا أن الأفراد هنا لا ينظرون إليها بهذا الشكل، فالممارسة مرتبطة أساسا بعامل "الكبر في السن" وليس "البلوغ"، ثم بعامل "النوع الجنسي"، فممارسة هذه القواعد أساسية بالنسبة للذكر وثانوية بالنسبة للمرأة.

فمثلا فيما يتعلق "بالصلوات اليومية" في المسجد لاحظنا بأن الحضور لا يتعدى خمسة أشخاص مع "الإمام" وكلهم من كبار السن، وهذا الحضور يكون مقتصر فقط على صلوات معينة "المغرب والعشاء"، أما فيما يخص الصلوات الأخرى فغالبا ما يؤديها الإمام لوحده، وفي بعض الأحيان لا تقام أصلا في المسجد. وتساؤلا منا عن هذا الأمر مع الإمام قال لي : « **تعبت من أداء الصلاة بمفردي في المسجد، فالناس لا يكترثون هنا بأداء صلواتهم في المسجد، ولا حتى في منازلهم، لهذا في بعض الأحيان لا آتي إلى المسجد ولا أأذن خاصة وقت "الظهر". فما الفائدة إذا كنت آتي وأؤدي الصلاة بمفردي، أليس مغزى الصلاة في المسجد هو الجماعة، إذا لم تكن هناك جماعة فأنا أفضل أن أقيم صلاتي في البيت**» .

أما أحد الشيوخ يحدثنا عن الصلاة وعن التدين بصفة عامة ومع تقديمه لنا حكاية تعبر عن نظرته الخاصة للتدين، يقول : « **حقيقة إن الصلاة والصوم والزكاة هي فرض وواجب علينا، لكن لا أعتقد بأن الله سيحاسبنا من خلال أعمالنا وواجباتنا الدينية ولكن من خلال نوايانا، فأن تصلي**

كثيرا أو تصلي قليلا أو لا تصلي، وأن تحج أو لا تحج، ليس معيارا للحساب ولا لقوة تدين الفرد. في القديم كان هناك جارين أحدهما كان متدينا ومتعبدا طول الوقت لا يفوته وقت الصلاة يؤدي زكاته بانتظام وحج عدة مرات يصوم رمضان ويصوم الدهر، أما الآخر فكان لا يؤمن بأي من هذه الأمور، وأكثر من هذا فكان يسعى فقط لممارسة المحرمات، فواحد متعبد لمدة ستين سنة والآخر كافر لمدة ستين سنة، وذات مرة كان كل واحد يفكر في الآخر ويعتقد بأنه سعيد أكثر منه، المتعبد قال ربما سبب شقائي وتعاستي هو إيماني وتديني هذا لسوف أخطو منذ الآن خطى جاري الملحد. وكذلك قال الجار الآخر ربما تعاستي وشقائي هو بسبب كفري هذا، فمن هذه اللحظة لن أكون إلا على طريقي جاري المؤمن. وبمجرد أن انطلق كل واحد على خط الآخر وافتهما المنية. فهكذا حظي الملحد بالجنة وحظي المؤمن بالجحيم. فكما ترى فإن ما يحدد مصيرك في الأخير ليس كثرة الممارسات الدينية ولكن لحظة واحدة من حياتك تكون بنية صادقة» .

أعتقد أن هذه الشهادة تلخص لنا بشكل محدد وعام، الصورة التي تطبع تدين الأفراد وممارساتهم الدينية اليومية في القرية، والتي ترتكز أولا وأخيرا على مبدأ "**النية**"، هذا المبدأ في الواقع لا يسير ويوجه فقط الحياة الدينية للأفراد بل هو أساس كل الجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعائلية، فصدق ونجاح أي سلوك والشعور بالرضا يرجع في الواقع إلى هذه "النية الخالصة والصادقة".

وهذا ما يعطي لنا ما أسميناه من قبل وأشرنا إليه بـــ (السذاجة الدينية) بمفهومها الإيجابي بالطبع. حيث أن هذا المفهوم (السذاجة) نستطيع أن نقابله بمفهوم (البراءة – Innocence)، هذه البراءة أو السذاجة لا تقتصر فقط على المشهد الديني ولكن تكون حاضرة في كل المشاهد اليومية للحياة. ونعتقد بأن مثل هذه المفاهيم (النية، السذاجة، البراءة) هي وليدة للعلاقة الحميمية التي تربط الإنسان بالطبيعة وعناصرها، وهي ميزة عند كل المجتمعات الريفية والقروية بامتياز، أي أنها لا توجد فقط

وحصرا في المجتمعات القبائلية. وهذه العلاقة الحميمية بين الإنسان والطبيعة ما كنت لأفهمها اليوم لولا معايشتي وتجربتي لها، فمثلا أتذكر حينما طلبت مني جديتي أن أنفض الزيتون، وكانت تلك المرة الأولى التي أنفض فيها الزيتون وعمري لا يتعدى آنا ذاك الخامسة عشرة، حينها حملت عصا النفض وهممت مباشرة لأتسلق شجرة الزيتون، لكن جدتي أوقفتني ومنعتني من فعل هذا، وقالت لي : لا ليس بهذه الطريقة التي تتم بها الأمور، فيجب عليك أولا أن تستأذن من الشجرة وأن تطلب منها أن تسمح لك بنفضها، فلا تنسى أن الشجرة لها أيضا روح وتحس وتشعر مثلنا، لهذا عليك معاملتها برقة ولطف، وعند نزولك وعند الانتهاء من النفض يجب عليك أن تعتذر منها على الألم الذي سببته لها أثناء النفض. وإن لم تعاملها بهذا الحب فهي تتأثر سلبا فإما أن تكون عدائية وتسقطك، وإما تيبس وتموت، وإما أنها تتوقف عن الإثمار. هذا فقط مثال واحد من بين العديد من الأمثلة التي تظهر وتبين تلك العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة. تلك العلاقة التي تعبر عن إتحاد سحري بينهما. فالقبائليون« **يحيون في اتحاد وتوافق يومي مع الطبيعة ويحققون نشاطاتهم التي تسمح ببقائهم جسديا وروحيا، متبعا التوقيت الفلكي. فعلاقات الكائن الإنساني مع محيطه الطبيعي مرهونة بالنظرة كلية للمجموع الكوني. ومنه فإن الكائن الإنساني يعتبر كجزء لا يتجزأ من العالم، وليس متفكك ومنفصل كما في نظرتنا المعاصرة.**»[134]

[134] **Makilam.** *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*. Op.cit. p. 13.

3- الممارسات والمعتقدات السحرية (دين النساء)

إذا كنا في الأعلى قد بيننا بأن الممارسة الدينية بمفهومها الشرعي والأرثوذكسي منتشرة بالخصوص عند جنس "الذكور"، فإن الممارسة الدينية بمفهومها "الإحيائي - Animiste" وبطابعها "السحري-Magique" منتشرة خاصة عند جنس "الإناث" [135]، وهذا ما يعطينا عالمين متوازيين لظاهرة التدين والمعتقدات والممارسات الدينية في القرية، أو بعبارة أخرى "ديانتان" متوازيتان، واحدة متعلقة بالرجال وترتكز عموما على المبادئ والقواعد الشرعية للإسلام حتى وإن كانت في قالب ثقافة قبائلية محضة، وهي التي تحدثنا عنها (بدين الرجال)، والأخرى متعلقة بالنساء وتقوم على مبادئ السحر، والتي سوف نتطرق إليها الآن.

لكن قبل هذا أود أن أشير إلى ملاحظة تبدو لي أنها مهمة، ألا وهي أن هذا التقسيم والفصل الذي وضعناه هنا بين هاتان الديانتان ما هو إلا تقسيم نظري، لأنه على مستوى الممارسة والفعل نجد أن هناك تداخل بينهما فما يمارسه الرجال ليس حكرا عليهم فقط وكذلك ما تمارسه النساء، فالفصل هنا نابع من مبدأ الأولوية فالممارسات السحرية هي أولوية نسائية وثانوية عند الرجال، أما الممارسات الدينية في شكلها الرسمي الأرثوذكسي فهي أولوية رجالية وثانوية عند النساء. كما أن تقسيمنا هنا حتى وإن بنيناه على النوع الجنسي، فهو لا يذهب في نفس اتجاه النظرية الازدواجية في النوع الجنسي، لأننا نعتقد بأن المجتمع التقليدي القبائلي يعمل وفقا لنمط الشراكة بين كل أفراد الجماعة العائلية، فالتمييز بين النوعين، وتفرقة الوظائف والأدوار بين الجنسين لا تظهر بالضرورة كما تعودنا أن نتلقاها، بأنها علاقات مبنية على قوة وهيمنة الرجال على النساء.

---

[135] À propos de femmes kabyles et la religion Germaine Laoust-Chantréaux donna une description très précise. Certes cette description relative à la région d'Ait Hichem mais on peut la généralisé puisque les mêmes caractéristiques psychologiques et sociologiques coexistent dans toutes les régions du Kabylie. ***Cf.*** **Germaine Laoust-Chantréaux.** *Kabylie côté femmes.* Op.cit. p.184-187.

في الواقع كنت أحمل تصور وانطباع خاص حول ظاهرة السحر وممارساته على الأقل في هذه القرية التي أعرفها، ألا وهو اندثار هذه الظاهرة وممارساته، لعدة أسباب من بينها المستوى التعليمي والثقافي الذي أصبح يحمله غالبية السكان، وكذلك التطورات والتغيرات التي طرأت على العديد من الأصعدة، وفي الأخير عدم وجود ساحرات في القرية بما أن آخر ساحرتين في المنطقة قد نعيتا منذ حوالي عشرة سنوات. لكن هذا التصور سرعان مازال، فبمجرد أن بدأت أثير الموضوع مع نساء القرية بمختلف فئاتهم العمرية ومستوياتهم العلمية والثقافية حتى وجدت بأن هذه الظاهرة في الواقع مازالت نشطة. وهذا ربما راجع كما تشير إلى ذلك الباحثة "كاميل لاكوست دوجاردان" إلى« **الروابط الخاصة المحفوظة بين المرأة والموت، بين المرأة والحياة، جعل فيها استعدادا وميلا بشكل طبيعي لنوع من الألفة مع ما فوق الطبيعي.** »[136] . أو أن الممارسات السحرية التي تلجأ إليها النساء بالخصوص هي استجابة لظروف وجودها الذي فرض عليها، أين تصبح التصرفات والممارسات الرمزية تعمل كنسق لدلالات تعبيرية عن التناقضات التي تعيشها المرأة في المجتمع التقليدي والأبوي[137].

أو أن هذا السعي الدائم للمرأة القبائلية للسحر والشعوذة راجع لطبيعة مفهومها للسعادة والحياة، كما يشير إلى ذلك "**م. دفولدير–M. Devulder**" في دراستين جد مهمتين حول المرأة وعلاقتها بالسحر في قبيلة (إيواظيين)[138]، فما يسما هنا (دين النساء) مختزل في تعبيره الأكثر بساطة، فيكفي للمرأة أن تؤدي بعض الصلوات حتى تكون مسلمة، لكن همها الأكبر وشغلها الشاغل ليس هنا وإنما الحياة الدنيوية، فالسعادة المباشرة والآنية هي التي تهمها أكثر من كل شيء، وشغلها الأكبر هو السعادة الزوجية ومستقبل العائلة. لكن هذه السعادة غالبا ما تكون في خطر وتتعرض لمحاولات التعكير

---

[136] **Camille Lacoste-Dujardin.** *Le conte kabyle. Op.cit.* p. 332.

[137] ***Cf.*Aissa Ouitis.** *Les contradictions sociales et leurs expressions symboliques*. Op.cit. et **Nedjima Plantade.** *La guerre des femmes.* Op.cit.

[138] ***Cf.* M. Devulder.** *Pentures murales et pratiques magiques.* Op.cit. et. « Rituel magique des femmes kabyles ». Art.cit.

خاصة من قبل "الحماة" وأخوات الزوج، فهن يمثلن الأعداء التي على الزوجة محاربتهم والاستعداد لهم. ووسيلة الدفاع ضد خبث ومكر محيطها وكذا طريقة بلوغها هذه السعادة ستكون بكل تأكيد عن طريق (السحر) أين القيمة الوقائية أو الدفاعية و النداء لمساعدات خارقة وما فوق الطبيعية ليس فيها أدنى شك بالنسبة للمرأة القبائلية.[139]

فالسحر والشعوذة بالنسبة للمرأة القبائلية يمثل أساس بنيتها الدينية ومحور علاقتها بما هو مقدس، (فدين النساء) حسب "**ماكيلام**" « **يعبر عنه في العبادة العائلية، في ممارساتهن الدينية القريبة من محيطهن وفي تسيير الكهانة والعلاج في مجال المقدس التقليدي. البعد السحري لحياتها الملموسة –المرأة القبائلية– المعاشة والطقسية تظهر في اليومي، على مدى طول وجودها.**»[140] . والمعاش اليومي للفرد القبائلي عموما والمرأة خصوصا متعلق أولا وأخيرا بالأسرة والعائلة وأكثر تحديدا متعلق بالزوج والزوجة، أي بالعلاقة بين الرجل والمرأة وبالتالي بالعلاقات الجنسية، فالجزء الأكبر من الممارسات السحرية تدور حول الجنس. وسوف نقوم هنا بعرض بعض الطقوس السحرية المتداولة في منطقة القبائل والتي توضح بالأساس علاقة السحر بالجنس.[141]

الطقس1 : « *من أجل أن تضمن الزوجة حب زوجها، تقوم في اليوم السابع من زواجها عندما تذهب للمرة الأولى إلى ينبوع "ثالا" القرية التي ينتمي إليها زوجها، باصطياد سرطان، تفتحه تملحه وتصبره سبعة أيام. بعد ذلك تسحقه في المطحنة اليدوية مع خليط معدن "الكوبالت" والجبس وقطعة من الإسفنج. هذا المسحوق تقسمه إلى ثلاثة أجزاء، والذي تطعمه المرأة لزوجها على ثلاثة أيام*

---

[139] Ibidem. p.25.

[140] **Makilam.** *Signes et rituels magiques des femmes kabyles.* Op.cit. p.14.

[141] Pour plus de détails à propos de ces rites magiques voir : **M. Devulder.** *Pentures murales et pratiques magiques.* Op.cit. et. « Rituel magique des femmes kabyles ». Art.cit. et. **Nedjima Plantade.** *La guerre des femmes.* Op.cit. Concernant les thérapies traditionnelles et les méthodes de la guérison voir, **Nadia Mohia-Navet.** *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle*. Paris : L'Harmattan. 1993.

متتالية بخلطه مع "الكسكسى". هذه الممارسة تسمى (أنشافي)، تسعى وتهدف إلى جعل الرجل مجنون بحب زوجته. »

الطقس2 : « المرأة التي تشك في الحب الذي يحمله لها زوجها، ولكي تعرف السبب، تذهب لتصطاد سرطانا في الوادي أو قرب ينابيع المياه، عندما ترى السرطان عليها أولا أن تلقي السلام عليه قائلة : (السلام عليك يا وحش الماء. وارفع عني الشؤم الذي في منزلي. أو وارفع عني الشؤم الذي في بطني. أو وارفع عني الشؤم الذي على العتبة). ثم تأخذه معها وتضعه في جمر الموقد، فإذا لم ينفجر فهي آمنة. أما إذا انفجر ومعه دوي فهذا يعني أن عجوزها (أم الزوج) وكل النساء التي معها في المنزل يغرن منها ويسعين وراء السحر لهدف جعل زوجها يبغضها ويكرهها. »

الطقس3 : « لكي تقي المرأة نفسها من فتور حب زوجها الذي يسببه سحر النساء الأخريات. تقوم بهذا الطقس. تمزج سرطان مجفف مع بعض أجزاء الحيوانات الأخرى : مخالب القط، وقواطع الحمار، أجزاء من صدفة السلحفاة، وأشواك القنفذ، وقطع من جلد الثعبان مأخوذ من البطن والظهر، مع إقصاء الرأس والذنب لأنها تعتبر أجزاء خطيرة، ثم تقوم بحرق هذا الخليط في الموقد ليلقي دخان، والذي على الزوج أن يستنشقه بدون أن يعرف. هذه العملية يجب أن تجدد سبعة مرات حتى تأتي بفعاليتها. »

الطقس4 : « أما هذا الطقس الوقائي عند المرأة يقوم على جعل الزوج غير قادر جنسيا مع كل النساء الأخريات إلا هي نفسها. ويتعلق الأمر خاصة بتجنيب زوجها من الزواج بامرأة ثانية وهذا الطقس يسمى ***(ثاشلاوث)***. ففي الليل أثناء نوم الزوج تقوم الزوجة بقياس طول قضيبه بدون علمه بخيط النسيج ***(إيلني)***[142] وتتمتم بهذه الكلمات : (أقيس قضيبك بالخيط. حتى لا تتعلق بامرأة أخرى.

---

[142] « *Dans la conception philosophico-religieuse berbère la vie est un fil qui déroule. Il représente le destin de chacun, est sa rupture marque la mort, c'est pourquoi il est si dangereux de mesurer quelqu'un. La magicienne manipule la vie de sa cliente lorsqu'elle utilise* ***« ilni »****. La femme qui mesure la verge de son mari*

إلا إذا أبعد رأسي –متت–.)، وفي الغد تقوم بإعداد وعاء بتربة الصلصال وتمزج فيه خيط النسيج. وعندما يتم طهي الوعاء تقوم بغلقه بعجينة مصنوعة من الدقيق وتأخذه إلى المقبرة وتضعه في فتحة قبر قديم وتقول (أدخلك كما ندخل الأموات تحت الأرض). وهذا الطقس يمارس أيضا حينما تكون الزوجة مريضة وتشعر بقرب نهايتها. فتريد أن تعرقل زوجها من إعادة الزواج. ولا يتعلق الأمر هنا فقط بضمان وفاء الزوج ولكن أيضا تضمن ألا يعيد الزواج في حالة ما إذا ماتت. والزوج يصبح كذلك ضعيف وغير قادر جنسيا "البرودة الجنسية". ونفس هذا الطقس تقوم به المرأة الأرملة لجعل عشيقها ضعيف جنسيا مع النساء الأخريات. فقط تقول هذه العبارات داخل القبر : (هذا الرجل. مني وإلي. حياته ملكي. وليست لأي واحدة أخرى).»

أكيد أن هذه الطقوس أصبحت تمارس بشكل أقل في المجتمع القبائلي، لكن كل المبحوثين دون استثناء بما فيهم الجنس الذكوري، يعتقدون اعتقادا راسخا بفاعلية وقوة نتائج هذه الممارسات السحرية. ونستطيع القول بأن هذا النوع من التدين الذي تمارسه النساء يعطي شكل من أشكال التوازن في المجتمع القبائلي، خاصة على مستوى العلاقات بين الرجال والنساء، فكل تلك الهيمنة الذكورية التي نتصور بأن الرجل يملكها ويمارسها، ما هي في الواقع إلا الجزء الظاهري والشكلي للعلاقة. ذلك أن المرأة بدورها وعن طريق ديانتها السحرية تخلق فضاء وحيز للهيمنة والسيطرة من جهة، وتردع هيمنة الرجل من جهة أخرى، فالمرأة تستطيع أن تفقد الرجل مكانته ووجوده الجنسي والاجتماعي وبالتالي شرفه. والرجل بدوره يعي جيدا هذه القوة التي تملكها المرأة. كما يشير إلى هذه القوة المثل القبائلي القائل : ***(ايلى اربي، الانت الخالاث/ يوجد الله، ويوجد النساء)*** . وهذا النوع من الممارسة الدينية للمرأة جعلها فاعل اجتماعي ايجابي في كل الأدوار التي تؤديها،

---

*avec **« ilni »** fait de même si l'on sait que le sexe et la vie s'expriment par le même mot « ddunit » ».* **Nedjima Plantade.** *La guerre des femmes.* Op.cit. Note 35.p.40.

وخلق نوع من التناغم في الممارسات والأدوار الاجتماعية بينها وبين الرجل داخل الوحدة الأسرية والقروية.

4- الديني والعرفي في طقوس العبور (الزواج، الموت)

سنحاول في هذا العنصر أن نقدم وصف وتحليل إثنوغرافي لكل من (الزواج) و(المآتم) في قرية "أقلاقال"، حتى نستطيع أن نستشف من خلال ممارسة الأفراد لهذه الطقوس ما هو ديني وما هو عرفي من جهة، ومن جهة أخرى سنرى إن كانت هذه الطقوس فعلا تأثرت بمسار التحولات السوسيو-ثقافية والاقتصادية التي مست القرية أم أن العادات والتقاليد استطاعت أن تصمد في وجه هذه التحولات؟

ا- الزواج : شكلت طقوس الزواج والزواج بصفة عامة في منطقة القبائل، ميدانا خصبا للعديد من الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الهامة.[143] وفي خضم بحثي حول ما كتب عن الزواج في منطقة القبائل أثار انتباهي وإعجابي نصين كتبا باللغة القبائلية، لكل من : ***(يامينة آيث اعمر أوسعيد- Yamina Ait-Amar ou Said)*** و***(بلعيد آث اعلي- Belaid At-Eali)***. كونهما يحملان معلومات إثنوغرافية، وصفية دقيقة وعميقة حول الزواج في القبائل.[144]

وعملية الزواج في القبائل وكما في أي منطقة أخرى وأي مجتمع آخر تتم عبر مراحل وخطوات متعددة، سنحاول هنا ولو بشكل مختصر من خلال مجموع القراءات والملاحظات الميدانية التي

---

[143] Voir par exemple : **Hanoteau, A & Letourneux, A.** *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Op.cit. tome 2. pp. 107-157. **Germaine Laoust-Chantréaux.** *Kabylie côté femmes*. Op.cit. pp. 187-214. **Emile Laoust.** *Noces berbères*. **René Maunier.** *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*. Op.cit. et, *Mélanges de sociologie nord africaine*. Op.cit. **Pierre Bourdieu.** *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Op.cit. et, *Le sens pratique.* Op.cit. **Camille Lacoste-Dujardin.** *Le conte Kabyle.* Op.cit. et, *Tactiques endogamiques en Kabylie*. Op.cit. *Des mères contre les femmes.* Op.cit. **Basagana. R & Sayad. A.** *Habitation traditionnel et structures familiales en Kabylie*. **Tassadit Yacine.** *L'IZLI ou l'amour chanté en Kabylie.* **Makilam.** *La magie des femmes kabyles.* **Mohand Khellil.** *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*. **Mehenna Mahfoufi.** *Chants des femmes en Kabylie.* **Mohand Khellil. «** Pratique (s) du mariage aux At-fliq » *in Tisuraf. N°4-5.* pp.61-79.

[144] ***Cf.*** **Yamina Ait-Amar Ou Saïd.** *Le mariage en Kabylie, (At-Amar ou Saïd des At Mangellat).* Traduit par. **S. Louis de Vincennes.** FDB : Fort National. 1960. **Belaid At-Eali.** *Démarches matrimoniales*. Traduit par. **J.M. Dallet** et **J.L. Degezelle.** In *Tisuraf. N°4-5*. Pp. 86-108.

أجريناها أن نقدم وصفا متسلسلا لظاهرة الزواج في المنطقة، ومجمل الطقوس والممارسات التي تصاحبه.

عملية التزويج في القبائل تبدأ كما أشار إلى ذلك **(بلعيذ آث اعلي)** منذ ولادة الطفل حتى وإن كانت في البداية عبارة عن دعابات. **« المرأة عندما تضع مولودا، حينما تربي ابنها الرضيع، تقول لامرأة مثلها *(ثامنفريث- نفساء)* أنجبت طفلة، سآخذ ابنتك لابني كزوجة ! دعابة فقط؟ ممكن. ولكن كم من دعابة أصبحت حقيقة. فالمرأة منذ أن يكون لها ابن تقسم به، تبحث وتختار له امرأة وتزوجه كل يوم بالتمني، حتى اليوم الذي يتزوج فيه فعليا. (...) مهما يكن، فالعجوز لما تقرر وتخرج للبحث عن زوجة لابنها، تكون قد قضت عشرين سنة من قبل وهي تفتح عينيها وتترقب النساء، سواء في الطريق أو في الاحتفالات والأفراح في القرية، حينما تتأنق الفتيات ويتجملن للرقص في الأعراس، أو في المآتم عندما يقدمن التعازي، أو أثناء زيارة الأضرحة والأولياء، والأم العجوز لا تكف عن الخطبة لابنها حتى وإن كان فقط بقلبها وعينيها»**[145] .

فعملية ***(البحث- آناذي)*** عن امرأة مناسبة للابن وهي الخطوة الأولى تتم إذا منذ ولادته، وتعتبر الأكثر أهمية من كل ما يأتي، وهذا هو ما يشغل الأم فيما يتعلق بابنها، وهذه الخطوة هي من صلاحية المرأة (الأم) وحدها بامتياز. وهذا ما يجعلنا نختلف في الواقع مع أغلب الدراسات حول الزواج في القبائل حينما تؤكد بأن العملية تأخذ طابع عائلي، وأن الزواج يتم بين عائلتي القرينين والقرار يكون عائلي. ذلك أن كل ما يعتبر قرار عائلي ما هو إلا نتيجة وعمل شكلي لما قررته **(الأم)** سابقا. فالأمهات وحدهن وأحيانا بمساعدة بناتهن أو أخواتهن يقمن باختيار الزوجة المستقبلية لأبنائهن. فالنساء هن اللواتي يقمن بالمبادلات الزواجية، وهن اللواتي يزوجن الرجال، وهذا ينفي ويدحض ما ذهب إليه **(كلود ليفي ستروس)** حينما أكد أن النساء في المجتمع الإنساني لا يشغلن

---

[145] **Belaid At-Eali.** *Demarches matrimoniales*. Art.cit.

نفس المكانة ولا نفس الصف مع الرجال بما أن هؤلاء الرجال هم الذين يقومون بتبديلهن أي تزويجهن وليس العكس[146].

لما تجد (الأم) المرأة المناسبة لابنها، تخبر الأب (أمغار) والابن المعني، وبعد مشاورات واتفاق بينهم يخبرون عائلة (الزوجة المستقبلية) وتسمى ***(أسيواط او واوال- توصيل الكلمة)*** وهي عبارة عن عملية لجس رد فعل العائلة التي يريدون مصاهرتها، فإذا كان الاستجابة سلبية يتوقف كل شيء هنا، أما إذا كانت ايجابية فينتقلون للخطوة الثانية والتي تسمى ***(ثيزري- المشاهدة)*** حيث يذهب فقط (الأب والأم) لرؤية العروسة، يقولون الصيغة التالية لوالدي العروسة المستقبلية ***(نساد أنزار يليثوان- جئنا لنرى ابنتكم)*** بالطبع مع تحديد المعنية. وبعد أن تتم رؤية الابنة، أب الزوج المستقبلي إذا ترك مبلغ بسيط جدا من المال " 200 دج" أو لا يترك أصلا ولا يشرب القهوة التي تقدم له فهذا يعني أن العروسة لم تعجبه ولا يعودون، أما إذا ترك مبلغا من المال يقدر ما بين "1000–2000 دج" ويشرب القهوة التي تقدم له فهذا يعني أن العروسة أعجبته، ويحددون موعدا آخر للمفاوضات والانتقال إلى مرحلة رسمية تسمى ***(فرو- الاتفاق)***، هنا يعود (أب وأم) الزوج المستقبلي مع بعض من أفراد العائلة المقربين كالإخوة والأخوات، العم العمة، الخال والخالة إلى بيت الزوجة المستقبلية للطلب الرسمي والحديث عن الشروط والصداق، وتعيين اليوم المحدد للزواج (العرس). ونستطيع أن نقول بأن هذه الخطوة هي أيضا (الخطوبة الرسمية).

هنا ننتقل إلى الخطوة الثالثة في العملية وهي ***(أطلاع ذ شيخ – القفة والشيخ)***، يرجع هنا والدي الزوج المستقبلي للمرة الثالثة إلى بيت العروسة، يكون حضور أفراد العائلة بشكل أكبر (من عشرة إلى خمسة عشرة شخصا)، كما يكون هنا حضور الزوج المستقبلي الذي كان في المراحل السابقة غائبا بشكل كلي، وكذا (الشيخ–الإمام) على شكل موكب محملين بالقفة ***(أطلاع)*** يحتوي على

---

[146] **Claude Lévi-Strauss.** *Les structures élémentaires de la parenté*. Op.cit. 134.

مجموعة من الهدايا للعروس وأفراد عائلة العروس، كما قلنا الشروط والاتفاق تمت في المرحلة السابقة، هنا فقط الإمام يعطي الصبغة الرسمية للقران في حضور شاهدين وبعض من أفراد العائلتين، وتقرأ "الفاتحة"، وقبل الفاتحة وفي أثناء تجمع أفراد العائلتين يقوم (أب) الزوج المستقبلي بوضع ***(ثاعمامث- العمامة)*** على المائدة وهي عبارة عن مبلغ من المال يقدر فيما بين (50000 دج- 200000 دج)، لكن يضع أمامها أيضا قطعة نقدية من فئة (5 أو 10 دج) وعلى (أب) الزوجة المستقبلية أن يأخذ واحدة من القيمتين. فإذا ما أخذ القيمة الكبرى من المال فهو الذي يجهز ابنته، أما إذا أخذ القطعة النقدية فعائلة الزوج هي التي تجهز كل شيء للعروس. على العموم وفي الغالب فإن الاختيار دائما يقع على القطعة النقدية لما ترمز لقيمة الشرف فأن تأخذ القيمة الكبرى من المال يعني أنك قد (بعت)[147] ابنتك ومنه فأنت فاقد للشرف والرجولة، وتعتبر شخصا جشعا لا يهتم بقيمة ابنته وأفراد عائلته.

بعد كل هذه الخطوات نأتي إلى الخطوة الأخيرة في العملية والتي تسمى ***(ثامغرى – العرس)***، أي الاحتفال بالزواج، هذه الأخيرة تمر بمجموعة من الطقوس والممارسات سواء لدى عائلة الزوجة أو لدى عائلة الزوج. سنحاول هنا أن نقدم وصفا ولو مختصرا (للعرس القبائلي) معتمدين دائما على تقنية الملاحظة.

الأعراس في المنطقة غالبا ما تكون إما في فصل الصيف أو في فصل الخريف ما بين شهور (جوان وأكتوبر) واستثناءا يمكن أن تكون في الشهور الأخرى لكن أبدا لا تكون في شهر

---

[147] كثيرا ما يشار إلى الزواج في القبائلية بكلمة ***(يوغ – اشترى)***، بالطبع ذهب الكثيرين من المحللين والباحثين إلى أن العملية هنا هي عملية بيع للمرأة، لكن أبدا لا يذكرون أن نفس هذه الكلمة تحمل معان ومفاهيم دلالية أخرى كـ (النجاح، صالحة، البلوغ، الإتيان، الأخذ، الاكتمال). فمثلا نقول: **(ثوغ انقلة – نجح وصلح التلقيح)** و**(ثوغ انعمة- اكتمل نمو الزرع)** و**(يوغ امنسي- حظر العشاء)** و **(يوغ لوطو – قام بالتوضؤ)** و **(يوغ ووالديس – قبل كلامه)**، **(يوغ أواليس – سمع كلامه)**. وغيرها من الاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة. ثم إن حتى هذه الكلمة ليست حكرا فقط في لغة وحديث الرجال فنحن نسمع أن المرأة لما تقول: "أنا متزوجة من فلان" تقول : **(أو غاغ افلان)**. فبالتالي فإنه من المفرط جدا أن نتحدث فقط على دلالة (البيع) لهذه الكلمة.

(ماي).[148] والعرس يتم حينما يكون القمر بدرا ***(ثيزيري)***، ويقال أن العروس التي تأخذ قبل اكتمال القمر "في بدايته" سيأتي معها الشؤم والمرض والموت، والتي تأخذ في نهاية القمر يقال بأنها لا تلبث أن تعود إلى بيت أهلها أي (تطلق). أما عن الأيام التي يتم فيها العرس (السبت، الأحد، الاثنين).

ففي صباح يوم **السبت** تتهيأ عائلة العريس للذهاب في موكب صغير إلى بيت العروس محملين بكل ما يلزم للاحتفال وللوجبة الغذائية التي سيقيمها أهل العروسة في المساء، وهذا الموكب الصباحي يسمى ***(إقفافان ن اتسقية – موكب أو حاملون الخضر)***، وفي مساء نفس هذا اليوم يرجع الموكب إلى بيت العروسة لكن بعدد أكبر من الصباح ليضعوا (الحناء)[149] للعروسة وفي نفس هذه الأمسية يتم وضع الحناء أيضا للعريس لكن بشكل منفصل. وهذا الموكب المسائي يسمى ***(إقفافن ن لحني – موكب الحناء)***. هذه الأمسية تسمى كذلك ***(ثامغرى ان تسليث – عرس العروسة)*** بما أنه يتم الاحتفال بالغناء والرقص ***(اعمار اوورار)*** وتقديم وجبة العشاء للضيوف والمدعوين.

وفي صباح اليوم الثاني أي يوم **الأحد** يرجع مرة أخرى ***(الموكب – إقفافن)*** لكي يأخذوا ***(العروسة- ثيسليث)***. يسمون ***(إقفافن او اقاي- موكب الأخذ)***. والموكب في هذه المرة لا يقتصر فقط على أفراد العائلة لكن أيضا كل المدعون حيث يحق لهم أن يرافقوه إلى بيت العروسة. وفي أثناء هذا يتم تحضير العروسة للمغادرة، ويقومون بتغطيتها (بالبرنوس). لكن عند ***(عتبة-أمنار)*** الباب يقف سواء أخ العروس أو خالها ويمنعهم من الخروج بالعروسة حتى يعطوه مبلغا من المال، هذه الممارسة تسمى ***(ثاشكيمت – العرقلة)***. بعد هذا تأخذ العروسة إلى بيت العريس وقبل أن

---

[148] Sur les superstitions kabyles de ce mois. ***Cf.*** **Rahmani Slimane.** Le Moi de Mai chez les Kabyles. Art.cit.

[149] Pour connaître mieux les valeurs symboliques et les usages rituels du Henné voir l'article du : **M. Vonderheyden**. «Le henné cher les musulmans de l'Afrique du Nord » *In: Journal de la Société des Africanistes*. 1934, tome 4 fascicule 1. pp. 35-61. Et, 1934, tome 4 fascicule 2. pp. 179-202.

تدخل البيت دائما على (العتبة) تلاقيها أم العريس لإطعامها بالعسل وزبدة الماعز، ثم تقدم لها غربال عامر بالحبوب والخضروات الجافة (كالشعير والقمح، الفول والبيض) وهي دلالة على الخصوبة، تقوم العروسة بنثرهم على ثلاثة مرات خلفها، كما تقوم بكسر بيضة نيئة على الحافة العلوية للباب الرئيسي الذي تدخل منه. وعند دخولها البيت يقدم لها مسمار تسمره في فناء المنزل، ويجلسونها فوق قصعة مصنوعة من الخشب لديها عنق عالي تسمى ***(لمتارذ)***.

في هذه الأثناء تحضر وجبة الغذاء الخاصة بالعرس والمتمثلة أساسا في (الكسكسى واللحم). لتقدم لكل المدعوين وعابري السبيل والضيوف، أما الأشخاص الذين لا يستطيعون المجيء وحضور الدعوة يتم إرسال نصيبهم إليهم. وعن الأشخاص والأفراد الذين كونوا الموكب الذي أحضر العروسة، فيوزع عليهم ***(العروس- إيسلي)*** البيض المسلوق.

وفي الليل يحضر الرجال حفلا راقصا يقوم بتنشيطه فرقة فلكلورية تسمى ***(إبوسعدياون)***، آلاتهم الموسيقية مكونة أساسا من (الطبل، البندير، الدربوكة، الغايطة). يتم الغناء والرقص إلى وقت متأخر من الليل. في الواقع لا يتم التوقف حتى يخرج العريس من دخلته. إذا في هذا الوقت يتم تهيئة العريس ليدخل على العروسة يتم هو الآخر تغطيته (بالبرنوس) عندما يقودونه إلى غرفة العروسة. ويبقى الكل يترقب خروج العريس في آخر الليل ويوزع عليهم البيض المسلوق الذي يسمى ***(ثيملالين ن عادا – بيض آدم)***.

وفي صباح يوم **الاثنين** لما تستيقظ العروس تقابلها النسوة بالزغاريد والأهاليل الشعرية التي تمدح العروسة وتشكرها وتباركها، والتمنيات المتعلقة بالخصوبة والتكاثر. بعدها يقمن بتصفيف شعرها على نحو يغطي فيه الشعر كل وجهها، هذه العملية تسمى ***(أمشاط او امزور)***، ثم تجلس العروسة على قصعة من الحطب وفي حجرها غربال فيه بيض مسلوق ***(ثيملالين ن عادا)*** لتوزعها على الأفراد الذين سوف يقصون خصلات من شعرها، هذه العملية تسمى ***(أغزام ن ثغونزا)***، ورغم أن

(ثاغونزا) معناها خصلة الشعر من مقدمة الرأس إلا أنها ترمز وتدل هنا إلى (قدر ومصير) العروسة. ويكون أب العريس هو أول من يقوم بقص الخصلة ثم يليه أفراد عائلة العريس بعدها أفراد عائلة العروسة، ثم يأتي أي شخص آخر، ويجب على كل شخص يريد أن يقص خصلة من شعرها أن يضع في الغربال قيمة مالية (القيمة المالية غير محددة). أما عن خصلات الشعر تلك تقدم للعريس، فإذا ما أراد أن يحب زوجته ويعزها فيجب عليه أن يضع ذلك الشعر في جيبه لمدة زمنية معينة، أما إذا أراد أن يتحكم فيها يجب أن يضعه في حذائه الأيسر لمدة زمنية معينة أيضا. و بعد الانتهاء من كل هذه الممارسات والطقوس تبدأ النسوة بالاحتفال الغنائي والرقص والذي يسمى ***(أورار)***. وبهذا تكون قد تمت أيام الاحتفال بالعرس.

وفي يوم **الثلاثاء** يجب على العروسة أن تقوم بتحضير الوجبة الغذائية ***(آبازين – بركوكس)*** وعجن الفطائر المخمرة ***(سفانج)*** لأفراد العائلة. فعملية الطبخ تشير إلى الاندماج الكلي مع العائلة وتعطي أهلية الانتساب إلى الجماعة القرابية. ولقد أشرنا في موضع سابق كيف أن الزوجين الذين ينفصلان عن العائلة الكبيرة إنما ينفصلان على مستوى الطبخ، أي أنهم ممكن أن يسكنوا كلهم في بيت واحد لكن الطبخ يطبخون بشكل منفصل.

وفي اليوم الأخير من الأسبوع أي يوم **الخميس** يحين موعد رجوع أم العروسة ***(ثيمنقيفث)*** إلى بيتها، فإذا ما رافقها العريس هذا يعني أنه معجب بابنتها وراض عنها كزوجة أما إذا تركها تذهب لوحدها فهذا يدل على أنه غير معجب وغير مقتنع بها كزوجة، بالطبع هذا يبقى مجرد تعبير رمزي فقط للزوج، فعدم إعجابه بالعروسة لا يعني أنه سوف يتخلى عنها أي يطلقها. فيجب أن نعرف بأن (الطلاق) و (الزواج من امرأتين أو أكثر) في منطقة القبائل عموما وفي هذه المنطقة خصوصا أمر غير مرغوب فيه بل ومرفوض. فمن خلال بحثي والإحصاءات التي قمت بها في هذه القرية، تبين

أنه لا يوجد أي حالة زواج من امرأتين أو أكثر. أما عن الطلاق وفي فترة تمتد لمدة خمسة وثلاثين سنة وجدنا فقط خمسة حالات.

هذا إذا باختصار حالة الزواج وطقوسه في قرية "أقلاقال"، حاولنا نقله كما يتم تأديته اليوم، وفي الواقع لم يتغير في مضمونه وطريقته كما كان يمارس في القديم بشهادة كبار السن، وإن سجلنا تحولات فهي طفيفة وعلى مستوى الشكل فقط. فالأفراد مازالوا يحملون الرمزيات والدلالات القيمية والتقليدية المتعلقة بالزواج وطقوسه. ونستطيع القول بأنه من بين الممارسات الطقسية القليلة التي مازالت محافظة على بعدها القيمي والتقليدي في خضم التحولات الاجتماعية والثقافية التي أصابت ولازالت تصيب البنى الأساسية لهذا المجتمع التقليدي القروي.

ب- الموت والجنائز : كظاهرة سوسيو-أنثروبولوجية (الموت والطقوس الجنائزية) في منطقة القبائل لم تحظى بالقدر الكافي من الدراسة والاهتمام من قبل الباحثين والدارسين رغم الوعود والأهمية العلمية التي يحملها هذا الحقل البحثي. فإذا ما استثنينا مقال وأطروحة ***(ماري فيرول – Marie Virolle)***[150] حول هذه الظاهرة في القبائل، فنحن لن نجد إلا بعض المتفرقات العرضية والمقتضبة وعلى شكل عموميات. بالطبع عندما نقول هذا عن هذه المتفرقات، لا يعني أننا ننقص من أهميتها وقيمتها المعرفية ولا من جديتها العلمية، لكن نريد فقط القول بأن ما يوجد من الدراسات (نظرية وأمبريقية) غير كافي مقارنة بحجم الظاهرة في الواقع الاجتماعي.[151]

---

[150] ***Cf. Virolle Marie.*** *Attitudes et pratiques face à la mort en Grande Kabylie (Algérie).* Paris : EHESS. 1980. et son article. « Notes sue la transmission de savoirs autour de la mort en Grande Kabylie » *in Bulletin du CRAPE. N° 11, juin 1980. Alger. pp. 43-65.*

[151] On peut constater ces fragments Succincts autour de la mort et de rites funéraires en Kabylie dans les ouvrages suivants : **Germaine Laoust-Chantréaux.** *Kabylie côté femmes*. Op.cit. pp. 240-251. **René Maunier.** *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*. Op.cit. pp. 57-59. **Servier Jean.** *Les portes de l'année.* Op.cit. **Makilam.** *Signes et rituels magiques des femmes kabyles.* Op.cit. pp. 103-115. **Mehenna Mahfoufi.** *Chants des femmes en Kabylie*. Op.cit. pp. 185-206. Et, Egalement certains textes du Centre des Etudes Berbères « FDB » : **(Sœur) Marie des Martyrs**. *Mort, croyances et pratiques*. **Anonyme.** *Vues sur l'au-delà.* **Anonyme.** *La mort, le deuil, les rites funèbres*. **Anonyme.** *Mort (Iğil-ali). Mort (Ait-Aissi).*

سنقوم هنا –كما فعلنا فيما يتعلق بالممارسات والطقوس الزواجية في قرية "أقلاقال"– بتقديم وصفي للممارسات المتعلقة ***(بالطقوس الجنائزية– ثامطلت)***، وبعض المواقف الدينية والثقافية والاجتماعية للأفراد، لظاهرة ***(الموت– ألموث)***. رغم أن الموت هو ظاهرة وحدث بيولوجي يصيب فقط الفرد المعني، إلا أن الألم الذي يخلفه على الأحياء جعل منه ظاهرة وحدث اجتماعي بامتياز، فالموت فردي وشخصي لكن الألم والخوف من الموت جماعي واجتماعي. لهذا فإن خبر الموت في القرية يجعل كل الأفراد في حالة تعبئة، ويجعلهم أمام مسؤولية جماعية اتجاه الميت وعائلته.

فينقسم الأفراد إلى جماعات حسب المهام الموكلة إليهم من طرف أعضاء ***(ثاجماعث)***. فجماعة تتكلف بإيصال وإبلاغ الخبر للقرى المجاورة، وإحضار أقارب الميت الذين يقطنون خارج القرية. أما الجماعة الثانية فيتمثل دورها في تهيئة القبر وحفره ***(ثاغوزي أوزكا– حفر القبر)***، وهاتين الفئتين تتكون في الغالب من فئة الشباب. وجماعة أخرى تهتم بغسل الميت وتهيئته لكي تلقى عليه النظرة الأخيرة. وأخرى تقوم بمواساة أقارب الميت. وأخيرا جماعة أخرى تقوم بتحضير الوجبة الغذائية المتمثلة أساسا وكما في الأعراس في (الكسكسى واللحم).

فالعملية إذا تكون جماعية، من أكبر فرد إلى أصغره، نساء ورجال. من لحظة الاحتضار ***(أكاراب)*** إلى الدفن ***(أمطال)*** إلى الأربعين يوما بعد الدفن، كل أفراد القرية يكونون حاضرون ومشاركون دون استثناء. وأي فرد يتخلف دون مبرر سيكون أمام عقوبة جماعية –خاصة من أقارب الميت– والمتمثلة في عدم مشاركتهم أفراحه وأحزانه.

نعود الآن لمشهد الموت وطقوس الدفن لكي نصف كيف تتم الأمور. ففي أثناء احتضار شخص ما يتم استدعاء بعض الأشخاص الذين يحفظون القرآن وغالبا ما يكونوا من فئة المرابطين ليجعلوا المحتضر ينطق بالشهادتين أو ينطقوها هم في مكانه إذا لم يستطع النطق بها ***(أسشاهذان–***

يشهدون له)، ثم يقومون بتكرار سورة (يس والقرآن الحكيم) عليه، لأن هذه السورة في معتقدهم تسهل عملية خروج الروح من الجسد، وتخفف آلام وعذاب الموت.

ولما يموت الشخص مباشرة تبدأ عملية التحضير للدفن وفي أسرع وقت ممكن، لكن إذا كان لديه أفراد مقربين جدا منه وهم ليسوا حاضرين في القرية فلا يدفن الميت حتى يحضروا، ولو اضطروا للانتظار مدة يومين. كما أن الدفن دائما يتم في منتصف النهار بعد الظهر وأبدا لا يتم قبله أو بعده، فإذا مات شخص في الصباح ولم تتم تهيئة مراسم الدفن في فترة ما بعد الظهر، فالدفن يؤجل إلى الغد. ففي معتقدهم أن الأرواح والقوى الشريرة تنتشر في فترة الصباح وما بعد العصر لهذا يجب تجنيب الروح الميت من أن تلتقي بها.

بعد غسل الميت وتهيئته بإلباسه الكفن وتعطيره وإلقاء النظرة الأخيرة عليه، يغطى كلية بغطاء منسوج من الصوف يسمى ***(إيحمبل)***، ويوضع بعدها داخل ***(ثيشبكث ان توغا- شبكة لحمل العلف)*** ليحملوه في موكب إلى ***(المقبرة- ثامطلت)***، في مقدمة هذا الموكب يكون الأشخاص الأكبر سنا والحافظين للقرآن والمدائح والأشعار المتعلقة بالموت، ثم بعدهم مباشرة نجد الميت وحاملوه وأفراد عائلته والمقربين منه، ثم في الأخير نجد الأفراد الآخرين، بالطبع هذه الأجزاء لا تظهر منفصلة في الموكب وتشكل وحدة مستمرة ومتصلة، فقط على بعد معين من هذا الموكب الرجالي نجد موكب النساء على نحو منفصل، وهن لا يتخطين حدود باب المقبرة. في الطريق إلى المقبرة ينشد هذا الموكب مجموعة من المدائح والأشعار الدينية الخاصة بالموت، سواء باللغة العربية أو اللغة القبائلية.

حينما يصلون إلى المقبرة يصلون عليه هناك، جماعة تتكفل بالدفن وجماعة أخرى تقرأ سور معينة من القرآن (الملك، الواقعة، يس، الصمد، الفاتحة)، وعند الانتهاء من الدفن وقراءة القرآن، يقوم الإمام بإلقاء كلمة يذكر فيها خصال المرحوم، ويدعو له والحاضرون يؤمنون.

وفي المساء بعد صلاة المغرب في بيت الميت، يتم استدعاء مجموعة من المرابطين الذين يحفظون القرآن ليقسم عليهم أجزاء من القرآن (حزبين) لكل فرد، يكون التقسيم بالقرعة، ليقرؤوه على روح الميت، والقراءة لا تكون في الحين وجماعية، وإنما فردية وكل واحد هو حر متى وأين يقرأ أجزاءه. وهذه القراءة ليست مجانية إذ أن على عائلة الميت أن تدفع لهم مبلغا ماليا يقدر ما بين (1500 دج و2000 دج) للفرد، ويمكن أن يكون المبلغ أكثر أو أقل حسب قدرة عائلة الميت.

وبعد أن يوزع القرآن على القارئين، ويتم تناول وجبة العشاء، تقام ***(الفدية- الفدية)*** وهي عبارة عن مدائح وغناء ديني على روح الميت حتى تؤنس الميت وأهله، والملاحظ أن هذه (الفدية) يمكن أن يقيمها الفرد قبل وفاته. ويمكن لهذه الفدية أن تتطور إلى ما يعرف بـــ ***(الحضرة)*** وهو نوع من الرقص والجذب الروحي. وبعد أربعين يوما تعاد هذه (الفدية) ويتم بناء قبر الميت.[152]

هذا باختصار شديد منحى سير الطقوس الجنائزية في قرية "أقلاقال"، حيث تتقاطع فيها المعتقدات الإسلامية مع المعتقدات العرفية لتعطي نوعا خاصا من الممارسة الطقسية والدينية، سواء بالنسبة للطقوس الجنائزية أو الطقوس الزواجية، فالفضاء الديني في هذه المنطقة لا ينحصر في الدوغمائية الدينية فحسب وإنما يتداخل مع باقي البنيات الثقافية والعرفية ليعطي هذه الخصوصية للتدين الفرد القبائلي.

---

[152] Jean Servier écrivait à propos de ces rites funéraires en Kabylie *« Après un certain nombre de pratiques religieuses réglementées par l'Islam orthodoxe et bien souvent décrites, le corps est emmené rapidement jusqu'au cimetière où la tombe a été creusée, les hommes qui ont accompagné le défunt, les fossoyeurs, reviennent au village par un autre chemin afin que l'âme végétative ne puisse pas retrouver derrière eux le monde des vivants. Trois jours après, les femmes vont tasser la terre de la tombe, l'arroser d'eau, y déposer un pain d'orge et une cruche pleine d'eau. Leurs plaintes accompagnent encore, comme au jour de la mort, les regrets de l'âme végétative attachée aux biens de ce monde. Quarante jours plus tard, il n'y a pas de visite au cimetière, mais un repas réunit les membres du clan, car « rruh », l'âme subtile, débarrassée de ses dernières entraves, vient de prendre place parmi les ancêtres et les génies gardiens. »* **Jean Servier.** *Les portes de l'année*. Op.cit. pp. 24-25.

الخاتمة

« There are those voyages that seem ordered for the illustration of life, that might stand for a symbol of existence. You fight, work, sweat, nearly kill yourself, sometimes do kill yourself trying to accomplish something and you can't. ». **Joseph Conrad.**[153]

مثل أي عمل نقوم به في هذه الحياة مهما كان نوعه، نكون مجبرين ومرغمين في آخر المطاف أن نضع نهاية وحد له، حتى وإن كنا في الكثير من الأحيان نؤمن بأن العمل لم يصل بعد إلى هذه المرحلة، بل أكثر من هذا نشعر بأننا غير راضين وغير مقتنعين تماما عن العمل المنجز في مجمله، لأن عامل الرغبة والشغف في مواصلة البحث والعمل أكبر من عامل وضع الحدود والنهايات. لذلك غالبا ما تكون الخواتم والنتائج التي نقوم بوضعها وعرضها، ظرفية ونسبية وأحيانا مبهمة حتى تستطيع أن تحيلنا إلى حلقة ودورة لانهائية من التساؤل لمواصلة العمل والبحث.

هكذا فإن الاستنتاجات التي أقدمها هنا من خلال الفصول التحليلية الوصفية السابقة ما هي في الواقع إلا ومضات تساؤليه، واستفسارية حول التركيبة الدينية والاجتماعية والثقافية لمجتمع يعرف عنه بأنه جد متمسك ببنية نظامه التقليدي والقيمي رغم الظروف التحولية العميقة على مستوى بنيته التحتية. مركزين في الوقت ذاته اهتمامنا الأكبر على بنيته الفوقية، أي تحديدا على نسقه الديني والعرفي والثقافي، لكي نرى إذا كان هناك أي تأثير لتلك التحولات على الفضاء الديني والقيمي والثقافي لهذا المجتمع.

---

[153] Cité dans : **Henri Bourdens.** *Croisière cruelle. En survie sur une île déserte*. Paris : B. Arthaud. 1968. P.11. **« يوجد في هذه السفريات، تلك النظرة التي تزودنا بنوع من الصور الإيضاحية للحياة، هذه القوة التي تصمد كرمز للوجود. تصارع، تعمل، تكدح، وتكاد تقتل نفسك، وفي بعض الأحيان تقتل نفسك فعليا بالإرهاق لإتمام بعض الأشياء ولا تستطيع. »**

أكيد أن القارئ لهذا العمل سوف يلاحظ بأننا لم نولي اهتماما كبيرا باستعراض مجمل التحولات التي مست هذه القرية أو هذا المجتمع، بقدر ما وجهنا اهتمامنا بوصف وتحليل الأنساق الدينية والثقافية والعرفية، وهذا ليس راجعا لعدم أهمية هذه الأخيرة –أي التحولات– مقارنة بالفضاء الديني والاجتماعي والثقافي، وإنما هذا بسبب طبيعة المنهج المنوغرافي الذي اعتمدناه، والذي يجب أن يركز بالخصوص على الوصف والتحليل الدقيق والشامل للبنى الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع المدروس.

عودة إلى الإشكالية الرئيسية التي طرحناها في هذا البحث، ومجموعة الفرضيات التي وضعناها، يمكن أن نقول طبقا لما قدمناه في الفصلين الثاني والثالث، بأن الفرد القبائلي في هذه القرية ورغم كل التحولات العميقة جدا، مازال يحاول التمسك بما ورثه منذ قرون من عادات وسلوكيات وحركات، ويعمل دائما على خلق نوع من التناغم بين معتقداته وبين ما يطرأ عليه من مستجدات على جميع الأصعدة والمستويات.

ودائما وكما أثبتت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية المتعلقة بالمجتمعات التي تكون بنيتها الثقافية والدينية والاجتماعية مبنية على النقل الشفوي تكون فيه المرأة أقل استجابة وتأثرا بالتحولات والتغيرات، ففي مثل هذه المجتمعات الشفوية تعتبر المرأة هي الأداة المحافظة على النسق التقليدي، أي هي التي تعطي ذلك التناغم والتوازن بين ما هو قديم وما هو حديث، ففي الأخير فإن عملية الزيادة والحذف في منظومة القيم الثقافية والدينية والاجتماعية تحدده المرأة. وهذا ما سجلناه بدورنا في هذه القرية.

إجمالا نستطيع القول بأن مجتمع قرية "أقلاقال"، يقوم على نمطين اجتماعيين مختلفين، فمن جهة يحاول أن يساير ويتأقلم مع التحولات والتغيرات فهو إذا في حركية مستمرة تضمن استمراره، أبعد من هذا يعتبر الفرد هنا هو الفاعل الاجتماعي الأول في خلق هذه التحولات، لكن الملاحظ أن هذه

المسايرة متعلقة فقط بالجانب المادي والاقتصادي. ومن جهة أخر هو يبدي نوعا من المقاومة بالجانب المتعلق بالبنية الثقافية والعرفية، إذ أنه متمسك هنا بنمطه التقليدي وبرصيد عاداته وتقاليده التي تحدد هويته الثقافية والإثنية. وتاريخيا معروف بأن هذا النوع من الازدواجية في بنى المجتمع البربري هي التي أدت إلى استمراره في الوجود منذ قرون.

ولا يسعنا في ختام هذه المحاولة المتعلقة بأعراف وثقافة مجتمع إنساني إلا أن نسجل هذا النص للأنثروبولوجي "**كلود ليفي ستروس**" : « **مجموع أعراف شعب ما تكون دائما مميزة بنمط معين، وتكون أنساقا. وأنا مقتنع بأن هذه الأنساق لا توجد بعدد غير محدود، وأن المجتمعات الإنسانية كالأفراد –في لعبهم وأحلامهم أو هذياناتهم– لا تبدع أبدا بصفة مطلقة، بل تكتفي باختيار بعض التدابير من فهرس مثالي والذي سيكون من الممكن إعادة تكوينه. فعن طريق جرد لكل الأعراف الملاحظة، والمتخيلة في الأساطير وتلك التي تستحضر في ألعاب الأطفال والبالغين، وفي أحلام الأصحاء أو المرضى وفي السلوكيات النفسية–المرضية، نتوصل إلى وضع شكل جدول دوري كجدول العناصر الكيميائية، أين كل الأعراف الواقعية أو ببساطة ممكنة تظهر مجمعة في عائلات، حيث لا يبقى لنا إلا التعرف على تلك التي تبناها المجتمع بالفعل.**»[154] .

[154] **Claude Lévi-Strauss.1955.** *Tristes tropiques*. Op.cit. p.205.

الملاحق

الملحق -1-

رأيت أنه سيكون من الجيد والمفيد أن أضيف في هذا الملحق مجموعة من الأساطير القبائلية المتعلقة أساسا بالبعد والفكر العقدي والديني للفرد القبائلي. وهذه الأساطير والحكايات كان قد جمعها الرحالة والأديب الألماني **(ليو فروبنيوس- Leo Frobenius)**، في ثلاثة أجزاء تحت عنوان ***« Volksmarchen der Kabylen »*** أي **(الحكايات القبائلية)** في عامي 1921-1922. وما بين 1995-1998 قام **(مقران فطا-Mokrane Fetta)** بترجمتها إلى الفرنسية في أربعة أجزاء تحت عنوان ***« Contes kabyles »***.

وقد اخترت مجموعة من الحكايات - المتعلقة أساسا كما سبق وان ذكرت هذا، بالفكر والفلسفة الأسطورية والدينية عند القبائليين، والتي تتقاطع مع مضمون بحثنا- وقمت بترجمتها إلى العربية حتى يكون بوسع القارئ بالعربية أن يتعرف إلى هذا الفكر الأسطوري والثقافة القبائلية. هذه الحكايات أو الأساطير هي على التوالي:

1- **« Les Premiers Parents du Monde et la version simplifiée du mythe des Amazones. »** *Contes kabyles.* Tome1. pp. 27-32.

2- **« La première éclipse du soleil et le premier sacrifice humain. »** *Contes kabyles.* Tome1. pp.48-49.

3- **« L'image de l'univers et l'arbre du monde. »** *Contes kabyles.* Tome1. p.60.

4- **« La première mort. »** *Contes kabyles.* Tome1. p.68.

1- الأبوان الأولان للعالم والرواية الموجزة لأسطورة النساء المسترجلات

في البدء الكائنات الإنسانية لم تكن تحيى فوق الأرض، وهناك فقط رجل وامرأة، عاشا تحت الأرض، وكانا فقط الإنسانين الوحيدين و يجهلان أنهما جنسين مختلفين. في يوم من الأيام التقيا في النبع لكي يشربا، فقال الرجل للمرأة دعيني أشرب، فقالت المرأة : لا أنا أولا فقد كنت هنا قبلك، حينها أراد الرجل أن يبعد المرأة، لكن المرأة ضربته، فتعاركا فيما بينهما وضربها الرجل بعنف حتى سقطت فانفتحت ملابسها فظهر فخذيها عاريين.

الرجل رأى المرأة ممتدة أمامه وهي عارية، فلاحظ أنها مخلوقة خلافا لما هو عليه، ورأى بأن لها "ثاحتشونت" مهبل الفتاة الشابة أما مهبل المرأة فيقال له "أحتشون"، وشعر حينها بأن له "ثابوشث" قضيب الشاب أما قضيب الرجل فيقال له "أبوش". فنظر الرجل إلى "ثاحتشونت" وتساءل "ترى ما فائدته؟" غارزا إصبعه فيه، حينها قالت المرأة "هذا ممتع" وبدوره الرجل شعر بقضيبه يتعاظم، فمارس الجنس مع المرأة وبقي مضاجعا لها مدة ثمانية أيام، ولم ينهض إلا بعد اليوم الثامن.

تسعة أشهر من بعد، المرأة وضعت في هذا العالم أربعة فتيات، وكذلك بعد تسعة أشهر أخرى وضعت أربعة فتيان، وهكذا كانت المرأة في كل تسعة أشهر تضع أربعة فتيات أولا ثم أربعة ذكور حتى كان للرجل والمرأة بالمجمل خمسون بنتا وخمسون ولدا.

في هذه الأثناء الأبوان الأولان لهذا العالم لم يعرفا ماذا يفعلان بأطفالهم. وهكذا قررا أن يرسلوهم بعيدا عنهم.

الفتيات الخمسين ذهبن معا نحو الشمال، والفتيان الذكور هم أيضا ذهبوا مع بعض نحو الشرق، وبعد أن مشوا تحت الأرض بضع سنوات في اتجاه الشمال، رأت الفتيات ضوءا يسطع تحتهن. وكانت فتحة في الأرض، ورأين السماء فوقهن وصرخن "لماذا يجب أن نبقى تحت الأرض؟

وبالأولى لنا أن نذهب فوق الأرض أين نستطيع أن نشاهد السماء." وهكذا صعدن عبر الفتحة حتى وصلن فوق الأرض.

والذكور من جانبهم أيضا مشوا بضع سنين تحت الأرض قبل أن يصلوا إلى فجوة في الأعلى أين تراء لهم ضوء النهار، وحينما شاهدوا السماء قالوا : لماذا يجب علينا أن نبقى تحت الأرض بما أنه يوجد مكان أين نستطيع أن نرى فيه السماء؟ فتسلقوا طول الصدع حتى وصلوا فوق الأرض. هكذا واصلت الفتيات طريقهن فوق الأرض، وكذالك فعل الفتيان نفس الشيء. وفي هذا الوقت كان كل من الفتيان والفتيات يجهلون بعضهم البعض.

وفي الماضي السحيق أين كانت الأشجار والنباتات، وكل المخلوقات الأخرى لم تتوقف بعد عن الكلام، الفتيات لما رأينا النباتات سألنها من خلقكن؟ فأجابت النباتات بأن الأرض هي التي أنجبتنا. وحينها الفتيات سألن الأرض : من خلقك أيتها الأرض؟ فأجابت الأرض قائلة إني خلقت مثلكن !

وفي أثناء الليل رأين القمر والنجوم فصرخن "من خلقك، أنت الذي يوجد فوقنا و فوق كل هذه الأشجار؟ أنت الذي يعطينا النور والضياء؟ وأنتن أيتها النجوم الصغيرة والكبيرة من أنتن؟ من الذي خلقن هكذا، نجوما صغيرات وكبيرات؟ أو أنكم أنتم الذين خلقتم الكل؟ وهكذا واصلت الفتيات كلهن الصراخ والمناداة في الليل.

وفي مر ترحالهم الفتيان وصلوا في يوم قرب المكان الذي توجد فيه الفتيات. وقد كانوا قريبين إلى حد سماع صراخهن من بعيد. فقالوا : هاهم مخلوقات مثلنا، هيا نذهب لنرى كيف خلقن، هيا تعالوا لنلتحق بهم! وهكذا تفحصوا الطريق وانطلقوا في الاتجاه الذي تنبعث منه صرخات البنات. وحينما أصبحوا قريبين جدا من صيحات الفتيات وجدوا أنفسهم على ضفة نهر كبير كان يفصل بينهم وبين الفتيات. وبما أنهم لم يروا أبدا من قبل نهرا اندهشوا صارخين. والفتيات أيضا وصلن إلى الجانب

الآخر من النهر متبعات مناداة الفتيان. ولما رأين الفتيان في الجانب الآخر من النهر صرخن : من أنتم؟ من خلقكم؟ هل أنتم أيضا كائنات إنسانية؟

فأجاب الفتيان : نحن أيضا كائنات إنسانية، ولقد خرجنا من تحت الأرض ! ولكن أنتن من خلقكن؟ فقالت الفتيات نحن أيضا خرجنا من تحت الأرض، ونحن أيضا كائنات إنسانية. ولقد كن نصرخ مسائلات القمر والنجوم إذا كان أحد خلقهم أو أنهم هم الذين خلقوا الكل.

الفتيان الخمسين سألوا النهر : أنت أيها النهر لم تخلق مثلنا، لا نستطيع أن نتشبث بك ولا أن نمشي عليك مثل الأرض الثابتة. فمن تكون؟ وكيف نعبرك من أجل أن نلتحق إلى الضفة الأخرى؟ فأجاب النهر : أنا من الماء، وجدت حتى تستطيعوا أن تستحموا وتغتسلوا. وأنا أيضا شراب. وإذا أردتم أن تعبروا إلى الجانب الآخر، اصعدوا إلى الأعلى فهناك ستجدون مكانا أكون فيه أقل عمقا، وهناك تستطيعون أن تعبروني. فصعد الفتيان إلى أعلى النهر ووجدوا ذلك المكان الأقل عمقا في النهر وهكذا عبروا إلى الجانب الآخر دون أية صعوبات.

أما الآن فالفتيان أرادوا أن ينضموا إلى الفتيات، لكنهن قلن لا تقتربوا أكثر منا ! لا نسمح لكم ! اذهبوا من هنا ! ونحن نبقى هنا بعيدات عنكم. وهذه الفجوة ستكون حدا بيننا ! وهكذا مشى الفتيان والفتيات متقاربين لكن دون أن ينضموا إلى بعضهم البعض.

وفي يوم من الأيام وصل الفتيان إلى نبع ماء، وكذلك الفتيات. وتذكر الفتيان، ألم يقل لنا النهر أن الماء وجد أيضا لنستحم؟ هيا تعالوا نذهب لنستحم! بدءوا بنزع ثيابهم ولما أصبحوا عراة قفزوا إلى الماء واستحموا. والفتيات جالسات في جانب بعيد عن النبع مشاهدات استحمام الفتيان. واقترحت فتاة كانت أكثر جرأة وشجاعة من الأخريات بأن يذهبن معها لرؤية ما تفعله الكائنات الإنسانية الأخرى ! فقالت اثنتين نحن نأتي معك. أما الأخريات الأكثر خوفا رفضن وقلن : نحن لن نذهب معك. فقامت الفتيات الثلاثة الشجاعات بالتسلل عبر الأدغال حتى طرف النبع، الفتاتان اللائي

صحبن الفتاة الشجاعة توقفن، وفقط وحدها الفتاة الشجاعة والمخاطرة اقتربت كثيرا من الفتيان، ورأت أنهم نزعوا ثيابهم وكانوا عراة. راقبتهم بحذر ولاحظت أن الفتيان لم يكونوا مخلوقين مثلها، ولكن عندما خرجوا من الماء الفتاة انسلت وهربت دون أن يشعر الفتيان بوجودها، ولبسوا ثيابهم دون أن يشكوا بأنهم كانوا مراقبين.

ولما عادت الفتاة الجسورة اجتمعت حولها الفتيات وسألنها : هيا ماذا رأيت؟ قولي لنا بسرعة؟ فقالت هيا تعالوا لنذهب للاستحمام وسأريكم شيئا ! فقامت الفتيات بنزع ثيابهن، ثم دخلن في ماء النبع. حينها قالت الفتاة الشجاعة : تلك الكائنات الإنسانية، هنا ليسوا مثلنا ! هنا فوق الصدر أين لدينا نهود، هم ليس لديهم أي شيء. وهنا أين لدينا "تحتشونت" أي المهبل هم لديهم شيء آخر ! وشعورهم أيضا ليست طويلة مثل شعورنا. وحين نراهم عراة قلبنا يخفق بسرعة وقوة ونشعر برغبة كبيرة بمعانقتهم ! وإن رأيتهم مرة عراة فلن تستطيعوا أن تنسوهم أبدا ! فصرخت الفتيات أنت تكذبين ! فردت الفتاة الشجاعة : اذهبن بأنفسكم وسترون ! فستفقدن عقولكن مثلي ! لكن الفتيات قررن أن يواصلن طريقهن متجاهلين قصة الفتاة الشجاعة والمخاطرة.

فواصلت الفتيات سيرهن، وكذالك فعل أيضا الفتيان لكن كان سيرهم أبطئ، عكس الفتيات فقد كن يسرعن في المشي، ولما انعطفن تقاطعن بالطريق الذي كان يسلكه الفتيان.

وهنا استراحوا قريبين من بعضهم البعض. وفي هذا اليوم قال الفتيان : لا نريد النوم في العراء تحت السماء، سنذهب لبناء بيوت ! وفي الحين قام بعضهم بحفر حفر في الأرض وانزلقوا داخلها لكي يناموا. والبعض الآخر أعدوا جحور ودهاليز ليقضوا فيها ليلتهم. ولكن الفتيان الآخرون اقتربوا من الذين يحفرون وقالوا لهم : لكن ماذا تفعلون؟ أتحفرون الأرض من أجل أن تبنوا بيوتا؟ ألا توجد حجارة كفاية محاطة بكم؟ فتستطيعون أن تكدسوها فوق بعضها البعض من أجل أن تصنعوا أسوار. وهكذا قام هؤلاء الفتيان بجمع الحجارة وتكديسها فوق بعضها البعض تاركين فقط

فتحة من خلالها يدخلون ويخرجون. وعندما تم بناء هذه الجدران ذهب واحد من هؤلاء الفتية لقطع شجرة. لكن الشجرة صرخت وقالت : ماذا؟ هل تريد أن تقطعني؟ وماذا تفعل هنا؟ وهل من المحتمل أن تكون أكبر مني سنا؟ فأجاب الفتى : لا لست أكبر منك سنا، وليس لدي أي غرور أو ادعاء بهذا. فقط أريد أن أقطع خمسين شجرة من بينكن لأصنع سقفا، سأضع جذوعك فوق المنزل ثم أغطيها، وبعد ذالك أغصانك في مخبأ في منازلنا حتى لا تكون أبدا رطبة. فقالت الشجرة : جيد، أقبل إذا. وهكذا قطع الفتى خمسين شجرة، ووضع الجذوع فوق منزله وغطاها بالقصب والطين، وبعدها قطع الأغصان ووضعها في الداخل. وأخيرا من أجل أن يدعم ويقوي السقف، غرس بعض جذوع الأشجار الكبيرة في وسط البيت. وعندما رأى الآخرون هذا المنزل الجميل قاموا كلهم بنفس الشيء.

غير أنه بين هؤلاء الفتيان يوجد متوحش حقيقي، مثلما يوجد أيضا متوحشة حقيقية بين الفتيات....هذا الفتى المتوحش لم يرد أن يعيش في منزل. ولم يقم ببناء بيت مثل الآخرين، ولكن كان يحوم حول منازلهم ويحاول أن يمسك أحدا ليفترسه، فبما أنه متوحش لا يفكر إلا بقتل الآخرين ليأكلهم.

وعلى مسافة من هنا الفتيات استرحن، وعن بعد شاهدن الفتيان يحفرون أولا حفرا وجحور، ثم يبنون بيوتا، وحينها قلن ترى ماذا تفعل هذه الكائنات الإنسانية؟ ماذا يفعلون بهذه الحجارة والأشجار؟ الفتاة الشجاعة اقترحت وقالت : سأذهب إلى هناك مرة أخرى سأتسلل عبر الأدغال وأرى ماذا يفعلون. رأيتهم مرة عراة وأريد أن أراهم مرة أخرى.

وهكذا تسللت بحذر عبر الأدغال وذهبت باتجاه منازل الفتيان. واقتربت بكل حذر ودخلت إلى أحد البيوت، لم يكن أحد في الداخل، ورأت أن المنزل جميل.

نظرت على كل ما حولها، لكن في هذه اللحظة في الخارج مر الفتى المتوحش وشم رائحة الفتاة فعج وزئر، فخافت الفتاة وصرخت وهربت من المنزل بأسرع ما يمكنها بالاتجاه الذي يوجد فيه رفيقاتها. لكن الفتيان كلهم سمعوا صراخ الفتاة المرعوبة. ووثبوا كلهم ولاحقوها. وهي تجري وتصيح وسط الأدغال، الفتيات الأخريات بدورهن سمعن صرخات الفتاة الشجاعة الجسورة، فقمن ووثبن وأسرعن لملاقاتها ونجدتها، الفتيات ضربن ولطمن الفتيان في الغابة، وهكذا تعاركوا فيما بينهم مثنى مثنى في الأدغال، فتاة وفتى والمتوحش والمتوحشة أيضا مع بعضهما.

كل هذا تم في الأدغال ولا أحد كان يرى خصمه. وبما أن الفتيات كن أقوى طرحن الفتيان أرضا، وقلن : هيا كل واحدة تمسك واحدا اليوم سنرى إن كانت رفيقتنا الجريئة تقول الحقيقة أم لا ! فثبتن الفتيان في الأرض بواسطة فخوضهن، وهكذا وجدن "ثبوشث" أي "القضيب"، وحين لمسنه كبر وانتفخ والفتيان بقوا هادئين ومستلقين. وقلوب الفتيات زادت خفقانا عندما لمسن قضيب الفتيان. وهكذا قامت الفتيات بنزع ثيابهن وقمن بإدخال العضو الذكري في فروجهن، الفتيان بقوا هادئين ومستلقين. الفتيات الخمسين مارسن الجنس مع الفتيان الخمسين. وبعد هذه المرة الفتيان أصبحوا أكثر هيجانا منهن، وهكذا أخذ كل واحد منهم واحدة معه إلى البيت، وتزاوجوا. وذات مرة في البيت قال الفتيان: ليس مقبولا أن تكون المرأة هي التي تنام على الرجل ! من الآن فصاعدا عندما نتزاوج نحن الرجال سوف نكون فوقكن أيتها النساء. وكذلك سنصبح نحن الأسياد. وانطلاقا من هذا اليوم الفتيان يمارسون الجنس مع الفتيات بهذه الطريقة التي مازال القبائليون يتبعونها إلى أيامنا هذه.

أصبح الفتيان مرة أخرى أكثر هيجانا وجنونا من الفتيات، عاشوا سعداء وفي سلام مع بعض. وحدهما المتوحش والمتوحشة الذين لم يكن لهما منزل، يحومان للبحث عن أحد لكي يفترسوه. ولهذا فإن الفتيان الآخرون يصطادوهم إذا اقتربوا منهم، ويعاملوهم بقسوة إذا صادف وإن لقوهم في

طريقهم. وانتهى الزوجين المتوحشين أن طرحوا أسئلة : ألم نكن مختلفين عن الكائنات الإنسانية الأخرى؟ يعاملوننا بسوء في كل مكان وأين ذهبنا ! أوليس من مصلحتنا أن نغير مكاننا؟ لنذهب ونلجأ في الغابة !

تفحصا طريقا وسلكوه، وعزلا نفسيهما في الغابات، أين لا يخرجان إلا ليهاجموا الأطفال الذين يأخذوهم ليأكلوهم. وهكذا أصبحت الفتاة المتوحشة "الغولة" الأولى "اتريال" آكلة اللحم البشري، والفتى المتوحش أصبح "الأسد" الأول "إيزام". كلا الاثنين يعيشان ويقتاتان من اللحم البشري. النساء الأخريات والرجال الآخرون كانوا سعداء بتخلصهم من هذه المخلوقات المفترسة للكائنات الإنسانية. كلهم عاشوا مع بعضهم البعض في السكينة والسعادة، ويقتاتون أساسا من النباتات التي يجمعونها.

2- الكسوف الشمسي الأول والقربان الإنساني الأول

كانت الأم الأولى لهذا العالم ساحرة ومشعوذة كبيرة، في يوم من الأيام ملئت بالماء قصعة كبيرة مصنوعة من الحطب، وبعدها قامت بتحريكه بكل عنف وقوة بواسطة أسنان المنجل، حتى تكونت رغوة وفقاعات الهواء على سطح هذا الماء وتصاعدا في الهواء حتى بلغ الشمس. وعلى الفور أطلقت الشمس صراخا وسقطت في ماء القصعة، فكانت الشمس كمرآة ساطعة بالضوء في القصعة المملوءة بالماء، وبعدها بقليل اكتسحت الظلمات الأرض كلها في وضح النهار ! وهكذا كان الليل الأسود ! القبائليون يؤكدون بأن هذه الظاهرة تعاد كل خمسة سنوات، وأن هذا ما يجعل الأم الأولى لهذا العالم تسرق في كل خمسة سنوات يوما واحدا من الإنسانية.

في الزمن الذي كانت فيه الظلمة تغطي الأرض، الكائنات البشرية جاءت لتسأل الأم الأولى لهذا العالم، "الساحرة" : "ماذا تصنعين أيضا؟ ما الذي تفعلينه حتى يعود النور؟ فقالت هذا لن يكون ممكنا

إلا إذا ضحيت بالابن العزيز والغالي، فإذا قمت بهذا فالشمس ستصعد والنور يعود. فقالوا : إذا فافعلي هذا ! "

فعينت الأم الأولى واحدا من أبنائها وقالت : "هذا الطفل يجب أن يموت ! سأقدم هذا الطفل قربانا للشمس !" مات الطفل وعلى إثره مباشرة صعدت الشمس وعاد النور. والقبائليون يؤكدون حتى يومنا هذا بأن في كل قرية أربعة أو خمسة ساحرات من النوع الذي يملكن القوة السحرية لإسقاط سواء الشمس أو القمر في قصعة مملوءة بالماء. وفي كل مرة الطفل المفضل والعزيز على الساحرة يجب أن يموت. وإذا لم يضحى بالطفل فإن الشمس لن تصعد أبدا.

لكن في الزمن الغابر الأم الأولى للعالم قامت أيضا بمنفعة كبيرة، فالفقاعات الناتجة بواسطة القصعة المملوءة بالماء والمنجل، تحولت إلى سحب. ومنذ ذلك الوقت، كل عام، وفي ظرف فترة مدتها أربعة أشهر، السحب تمتد في الأفق وتكدر نور الشمس، وبفضل هذا النجم السماوي يتوقف عن جلب حرارته ونوره للأرض.

أسنان المنجل التي بواسطتها الأم الأولى للعالم ضربت الماء من أجل الحصول على فقاعات الهواء أصبحت بفضل السحر نجوم السماء ! ووسط المساحة اللامعة للماء أصبحت شمسا وكل ما حولها كانت السماء. هذه القصعة الخشبية الكبيرة الممتلئة بالماء هي مرآة العالم إن صح القول، والقبائليون استخدموها قبل أن تعرف المرايا الزجاجية عند الأوروبيين.

3- صورة الكون وشجرة العالم

الفكرة التي كونها القبائليون عن مفهوم العالم هي كالتالي : الكون كله يرتكز على قرني ثور هائل. وإذا ما تحرك فإن الكون كله سيدمر في الحال. والأرض نفسها ليست كيان واحد، فهي تتكون من سبعة طبقات أرضية الواحدة فوق الأخرى. و فوق الأرض تمتد سبعة سموات. الكائنات الإنسانية

تعيش في الطبقة الخامسة، عدا من الأسفل. وبين السماء والأرض يوجد أيضا عالمين. وفي ما وراء كل هذا نجد العدم، والذي انطلاقا منه قد خلق كل شيء.

في الطبقة السفلية يعيش *"تجال"* وهي مخلوقات صغيرة جدا خرجت من بيضات النمل. وهي مخلوقات قبيحة جدا، وحسب الظاهر كذلك أنها ذكية جدا أكثر من النمل. فوق أرض هذه المخلوقات نمت شجرة جد قوية والتي ترتفع هناك بشكل عال جدا. وإذا حدث واقتلعت هذه الشجرة وسقطت، فسيكون لهذه المخلوقات على الفور طريق حر لولوج أرضنا، حينها يدمرون ويحطمون كل شيء، لأنه هذه هي رغبة هؤلاء*"التجال"*.

ولهذا فإن هذه المخلوقات يجدون في العمل من الصباح إلى المساء محاولين أن يقتلعوا هذه الشجرة القوية. حتى أنهم ينجحون كل يوم في أكل الجذع على نحو عميق. يحفرون حول الجذور حتى لا يبقى إلا عرض أربعة أصابع على سقوط الشجرة. لكن في المساء في الوقت الذي يقتربون من الوصول إلى هدفهم، يتوقفون عن العمل ويقولون : (الآن نذهب لنستريح، وما تبقى سنكمله غدا.) وعندما يأتي الغد ليواصلوا عملهم وينهون حفر ما تبقى لإسقاط الشجرة، يجدون أن كل شيء عاد كما كان، وكأنهم لم يعملوا من قبل. في الواقع هذه الشجرة تنمو من جديد أثناء الليل بعلو وحجم مساو لعلو وحجم الذي حفره "التجال" أثناء النهار السابق. هكذا فإن المجال الذي سيسمح لهم بالوصول إلينا بقي مسدود. ولولا هذا لكنا مدمرين ومحطمين منذ زمن بعيد.

4- الموت الأول

البعض من بين القبائليين يؤكدون بثقة كبرى أنه في القديم لم يكن هناك وجود للموت. والناس حينما يكونوا متعبين من الحياة، يستلقون في مكان ما فتغادرهم أرواحهم. في بعض المرات الروح تبقى

لمدة طويلة منفصلة عن الجسد، أي الوقت اللازم من أجل أن ترتاح جيدا، وعندما ترتاح تعود مرة أخرى إلى الجسد الذي تركته. وحسب القبائليين، الموت جاء إلى الأرض بالكيفية التالية:

لقد كان لزوجين شابين طفل ولد حديثا، وكان المولود الجديد لا يزال نائما في مهده. حينما دخل الله إلى المنزل وقال للأم الشابة : (هل تريدين أن يموت ابنك بشكل نهائي أم ترغبين أن يذهب لمدة معينة من الزمن ثم يعود إليك؟) أنصتت المرأة الشابة لما قاله لها الله وفكرت. البعض يحكي حتى وقتنا الحاضر بأن "الأم الأولى للعالم"، "العجوز الساحرة"، كانت قد تقدمت عند المرأة الشابة لكي تنصحها قائلة : (إذا أجبت بأنه يجب على طفلك أن يتركك لمدة معينة من الزمن، فإن هذا سيدوم طويلا، بحيث لا تستطيعين أن تلتقي به فورا) ! لكن آخرون يؤكدون أن المرأة الشابة، بطبيعتها الحذرة والمرتابة، كانت قد فكرت وقررت لوحدها، بدون مساعدة الأم الأولى للعالم.

ومع هذا فإن الكل متفقون على هذا الجواب الذي قالته المرأة الشابة لله : (أترك الكائنات الإنسانية لتموت، لا تسمح لهم بالعودة إلى الأرض ! لكن في المقابل اسمح لي أن أرى ابني في أقرب وقت.). ومن هنا أجابها الله : (أمنيتك ستكون مستجابة ! قومي بتوديع ابنك، لأنه يجب أن يموت الآن ! وإذا أردت أن تلقي ابنك عن قريب، يجب أن تموتي أيضا بعده بقليل !) هكذا ذعرت وارتعبت المرأة الشابة.(من فضلك يا أب السماء ! ليس هذا ما أردت قوله !). فرد عليها الله : (الكلمة الأولى هي المحسوبة !). هكذا مات الطفل وبعده بقليل تبعته أمه وهي لا تزال شابة. ومنذ ذلك الوقت البشر يموتون بشكل نهائي ولا يرجعون أبدا إلى الأرض.

الملحق -2-

*- جدول الخصائص السوسيو- ديموغرافية لأفراد عينة المقابلة.

الأفراد	السن	الجنس	المستوى التعليمي	الحالة العائلية	المهنة
1	22	ذكر	جامعي	أعزب	عاطل
2	35	ذكر	جامعي	أعزب	موظف
3	56	ذكر	ثانوي+ الزاوية	متزوج	إمام
4	62	ذكر	الزاوية	متزوج	فلاح
5	75	ذكر	الزاوية	متزوج	متقاعد
6	25	أنثى	جامعي	عزباء	ماكثة بالبيت
7	28	أنثى	جامعي	عزباء	معلمة
8	48	أنثى	لاشيء	متزوجة	ماكثة بالبيت
9	66	أنثى	لاشيء	متزوجة	ماكثة بالبيت
10	72	أنثى	لاشيء	متزوجة	ماكثة بالبيت

الملحق -3-

دليل المقابلة : ***" الفضاء الديني في ظل التحولات السوسيو- ثقافية في منطقة القبائل الصغرى"***

معلومات عامة حول المبحوث

* الجنس
* السن
* الحالة الاجتماعية والعائلية
* المستوى التعليمي والثقافي
* نوعية السكن المقيم فيه
* بيانات عن الوالدين

تمثلات ومواقف المبحوثين في التحولات الحاصلة في المنطقة

* في رأيك ما هي مجالات ونوعية التحولات والتغيرات الحضارية التي طرأت على القرية ؟
* في رأيك ما هي الأسباب التي أدت إلى هذه التحولات والتغيرات في القرية؟
* هل ترى بأن العائلات المهاجرة في أوربا كان لها دور في تغيير نمط العمران في القرية؟
* هل تفضل أن تكون قريتكم على الطريقة التقليدية أم على الطريقة العصرية كما في المدن؟ ولماذا؟
* ما هي أهم المظاهر الجديدة التي استسغتها؟ لماذا ؟
* هل تعتقد بأن التحولات التي شهدتها المنطقة كان لها تأثير على المعتقدات الدينية و الممارسات التقليدية المألوفة؟ أذكر بعض الأمثلة.
* بالمقارنة بين ماضي وحاضر المنطقة كيف تصنف نفسك؟ تقليدي عصري- علل؟
* مفهومك ونظرتك لكل من الهجرة، الأسرة، الإعلام، التعليم؟

محور حول الدين والممارسات الدينية والأعراف والتقاليد

* هل تعتقد بأن الدين يمارس اليوم كما كان يمارس في القديم؟ لماذا ؟

* هل تعتقد بأن التقاليد مصانة من طرف الجيل الجديد أم هي مرهونة بالجيل القديم أكثر؟

* ما هو الجيل الذي تراه أكثر ابتعادا عن الدين أو أقل ممارسة لعادات المنطقة؟

* هل ترى بأن عادات وتقاليد المنطقة تتماش مع روح الدين ؟

* في حالة خلافات أو احتفالات هل تفضل أن يحتكم الناس إلى الدين أم إلى العادات ؟ ولماذا؟

* عندما تطرح مشكلة مرتبطة بالدين فما هو المصدر الذي ترجع إليه في الحكم ؟ ولماذا؟

* بأي لغة تفضل أن تتلقى الخطاب الديني؟ بالأمازيغية أم بالعربية ولماذا؟

* في رأيك ما الذي يعطي القدسية لكل من الدين والعرف؟ علل؟

* ماذا يمثل كل من الدين والعادات والتقاليد بالنسبة إليك ؟

محور حول طقوس "الزواج، الولادة، الختان، الإرث، المآتم"

* مفهومك للزواج؟ الأعمار المناسبة للزواج لكلا الجنسين؟

* ما هي أهمية وضرورة الزواج بالنسبة إليك؟

* ما هو الزواج المفضل لديك : ذلك الذي يتم بين الأقارب وأبناء العرش أم ذلك الذي ينفتح على العالم الخارجي؟ ولماذا؟

* كيف تتم عملية الاختيار للقرينين؟

* في حالة ما إذا كان الوالدين غير راضين مع الشاب فيما يخص اختيار الفتاة رغم كل الجهود المبذولة من قبل الفتى من أجل إقناعهم، ماذا يجب أن يفعل الشاب؟ وكذا عند الفتيات؟

* ما رأيك في العلاقة خارج الزواج دون أن تكون النية في الزواج ؟

* ماذا تمثل بالنسبة إليك عذرية المرأة قبل الزواج ؟

* في حالة ما إذا أردت الزواج ما هي الصفات التي تحبذها أن تكون في الشريك؟ ولماذا؟

* ما هي العادات التي لا تحبذها في طقس الزواج وتتمنى أن تتخلى عنها؟ ولماذا ؟

* في حالة ما إذا كان الأبوين يتدخلان في شؤون الزوجين، ماذا يجب أن يفعلا الزوجين؟

* ما رأيك في الأزواج الذين يستقلون عن أبويهم بعد الزواج أي الذين يتخذون منزلا خاص بهم؟

* ما رأيك في الزواج بدون "فاتحة" أو "ولي" ويكون فقط إداريا؟

* نظرتك للطلاق؟ وتعدد الزوجات؟

* عندما يولد مولود جديد "ذكر أو أنثى" ما هي الطقوس والاحتفالات التي تئدونها؟

* ما أهمية و ضرورة إقامة هذه الطقوس بالنسبة إليك أو للأم وكذا المولود ؟

* هل تعتقد أن هذه الطقوس هي جزء من الدين أم هي مجرد عادات وتقاليد ؟

* هل ترى أن هناك فرق بين المولود الذكر والأنثى أثناء إقامة الشعائر والطقوس؟ ولماذا؟

* هل لهذه الطقوس والاحتفالات علاقة بمعتقد ما؟

* هل هناك سن ووقت مفضل لإجراء الختان، أذكره؟ ولماذا؟

* هل ترى بأن الختان مرتبط بشعيرة دينية أم مرتبط بعادات معينة؟

* هل ترى أنه من الواجب أن يرافق طقس الختان احتفال؟ ولماذا؟

* أين هو الجانب الديني في مظاهر الاحتفال بالختان؟

* هل تعتقد أن عملية الختان واجب يجب القيام بها أو أننا نستطيع أن نتخلى عنها؟

* ما هي الحالات والظروف التي يتم فيها تقسيم الإرث؟

* من هم الأفراد المخول لهم للقيام بهذه العملية؟

* ما رأيك في الأشخاص الذين يلجئون إلى العدالة في عملية تقسيم الإرث ؟

* ما رأيك في المرأة التي تبادر في طلب حصتها من الإرث ؟

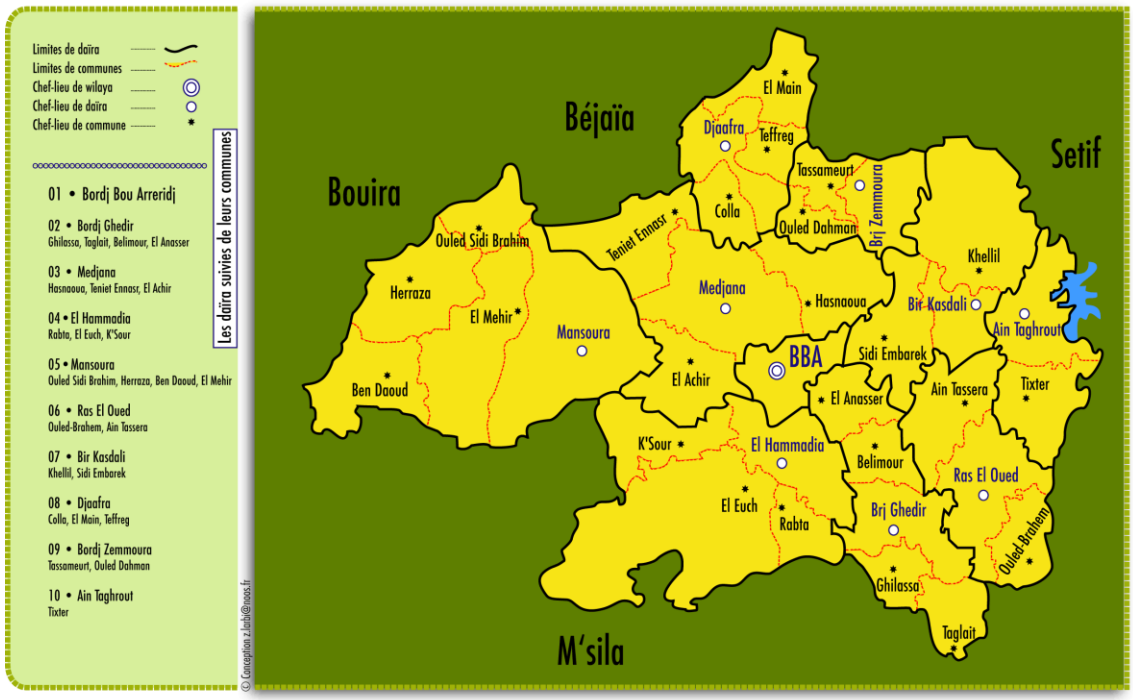
* ما هي الطقوس والشعائر التي تتم في المآتم والجنائز ؟

* في الطقوس والشعائر ما هي الجوانب المرتبطة بالدين والجوانب المرتبطة بالعرف والعادات؟

* ما رأيك في الذين لا يدفنون موتاهم في مقبرة القرية؟

* في ممارستك لهذه الطقوس ما الشيء الذي يدفعك على أن تقوم بها بالنحو الذي وجدت عليه؟

الملحق – 4–



1– خريطتين لولاية برج بوعريريج تبين دوائرها وبلدياتها وشبكة الطرق.

2- قرية "الماين" في فترة الاستعمار الفرنسي 1958.

3- قرية "أقلاقال".

4- مناظر لقرية "أقلاقال" من جوانب مختلفة.

5- منظر للقرية تقابلها على اليمين "المقبرة".

6- شجرة في وسط المقبرة تمثل (أعساس) حافظ المقبرة.

7- ضريح *(سيذي احمذ أوغوبا)* في مقبرة "الماين" وهو ضريح مشترك بين كل قرى المنطقة.

8- قرية "الماين".

9- قرية "أذرار نسيذي إيذير".

9- قرية "بومساعذا".

قائمة المراجع

Bibliographie

Références en français

Addi, Lahouari. 2003. *(sous la direction de); L'Anthropologie du Maghreb, les apports de Berque, Bourdieu, Geertz, Gellner.* Paris : Awal/ Ibis Press, 2003.

—. 1999. *Les mutations de société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine.* Paris : La Découverte, 1999.

—. 2002. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu.* Paris : La Découverte, 2002.

Ageron, Charles-Robert. 1980. *L'Algérie algérienne de Napoléon III à de Gaulle.* Paris : Sindbad, 1980.

—. 2005. *De l'Algérie "Française" à l'Algérie algérienne.* Paris : Editions Bouchène, 2005.

—. 2005. *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919).* Paris : Editions Bouchène, 2005.

—. 2011. *La France en Kabylie*. Alger : Belles-lettres. Coll. Regards. 2011.

Ait-Amar ousaid, Yamina. 1950. *Le mariage en Kabylie. (At Amar Ousaid des At Mangellat).* Fort National : CEB, FDB, 1950.

Amrouche, Fadma At Mansour. 1979. *Histoire de ma vie* . Paris : François Maspero, 1979.

Anonyme. 1895. *Kanoun kabyles.* s.l. : Version numérique, 1895.

Arezki, Dalila. 2004. *Sens et non sens de la famille algérienne.* Paris : Editions Publisud, 2004.

Aucapitaine, Henri. 1857. *Le pays et la société kabyle (expédition de 1857)* . Paris : Version numérique, 1857.

Basagana, Ramon & Sayad, Ali. 1974. *Habitat traditionel et structures familiales en Kabylie.* Alger : SNED Mémoires du CRAPE, 1974.

Basset, Henri. 2001. *Essai sur la littérature des Berbères.* Paris : Ibis Press/ Awal, 2001.

Basset, René. 1910. *Recherches sur la religion des Berbères.* Paris : Version numérique, 1910.

Benachenhou, Abdelhamid. 1971. *Connaissance du Maghreb. Notions d'ethnographie, d'histoire et de sociologie.* Alger : Editions Populaires de l'Armée, 1971.

Berque, Jacques et autres. 1974. *Aujourd'hui l'histoire.* Paris : Editions Sociales, 1974.

Berque, Jacques. 1978. *De l'Euphrate à l'Atlas. Espaces et moments.* Paris : Sindbad, 1978. Vol. 1.

Berque, Jacques. 1978. *L'intérieur du Maghreb XVe-XIXe siècle.* Paris : Editions Gallimard, 1978.

Berque Jacques. 1999. *Mémoires des deux rives.* Paris : Seuil. 1999.
Berque Jacques. 1978. *Structures sociales du haut-atlas. Suivi de Retour aux Seksawa* : Paris. PUF.1978.
Boulifa, Saïd. 1999. *Le Djurdjura à travers l'histoire. Organisation et indépendance des Zouaoua.* Alger : BERTI, 1999.

—. 1990. *Recueil de poésies kabyles* . Paris : Awal, Paris/Alger, 1990.

Bourdieu, Pierre & Sayad, Abdelmalek. 1964. *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.* Paris : Editions de Minuit, 1964.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique, suivie de trois études d'éthnologie kabyle.* Paris : Editions du Seuil, 2000.

—. 2008. *Esquisses Algériennes, Textes édités et présentés par : Yacine Tassadit* . Paris : Seuil, 2008.

—. 1998. *La domination masculine.* Paris : Editions du Seuil, 1998.

—. 1980. *Le sens pratique.* Paris : Editions de Minuit, 1980.

—. 1963. *Sociologie de l'Algérie.* Paris : PUF, coll. "que sais-je?" n°802, 1963.

Bousquet, Georges Henri. 1974. *Les Berbères.* Paris : PUF, coll.(que sais-je?), n°718, 1974.

Boutefnouchet, Mostefa. 1982. *La culture en Algérie, mythe et réalité.* Alger : SNED, 1982.

—. 1980. *La famille algérienne, évolution et caractéristiques récentes.* Alger : SNED, 1980.

—. sans date. *Système social et changement social en Algérie.* Alger : OPU, sans date.

Brenier, Claude. 1994. *Bibliographie berbère annotée (1992-1993).* Aix-en-Provence : travaux et documents de : IREMAM n° 16 , 1994.

Camilleri, Carmel. 1973. *Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers Monde (Tunisie).* Paris : CNRS. Coll du CRESM, 1973.

Camps, Gabriel. 2007. *Les Berbères, mimoires et identité.* Alger : Editions Barzakh, 2007.

Chachoua, Kamel. 2001. *L'islam Kabyle (XVIII-XXe siècles), religion, Etat et société en Algérie, suivi de l'Epitre(Rissala) d'Ibnou Zakri (Alger, 1903). Mufti de la Grande Mosquée d'Alger.* Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.

Chaker, Salem. 1990. *Une décennie d'études berbères (1980-1990), bibliographie critique.* Alger : Editions Bouchène, 1990.

Colonna, Fanny et autres. 1985. *Méthodes d'approche du monde rural.* Alger : OPU, 1985.

Colonna, Fanny. 1987. *Savants paysans, éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale.* Alger : OPU, 1987.

Daumas, E & Fabar, M. 1847. *La grande Kabylie, études historiques.* Paris : version numérique, 1847.

Daumas, E. 1853 . *Mœurs et coutumes de l'Algérie. Tell, Kabylie, Sahara .* Paris : Version numérique, 1853 .

Devulder, M. 1958. *Pentures Murales Et Pratiques Magiques, dans la tribu des Ouadhias.* Alger : Maison Carrée, 1958.

Dresch, Jean. 1978. *(sous la direction de); Mémoires et Documents, recherches sur l'Algérie.* Paris : CNRS, 1978.

Durkheim, Emile. 1978. *De la division du travail social.* Paris : PUF, 1978.

Durkhiem, Emile. sans date. *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions.* Paris : Editions de Minuit <Le sens commun>, sans date.

Edouard, M. 1846. *Tableau historique, moral et politique sur la Kabylie.* Paris : Version numérique, 1846.

Encyclopédie Berbère. Fondateur de la publication. **Camps Gabriel.** Directeur de la publication. **Chaker Salem.** *22 Tomes. Aix-en-Provence : EDISUD.* 1984 – 2004.

Ernest Borneman. 1979. *Le Patriarcat*. Traduit de l'allemand par. **Jeanne Etore.** Paris : PUF/coll. *« Perspectives critiques »*.1979.

Farine, Charles. 1865. *A travers la Kabylie.* Paris : Version numérique, 1865.

Feraoun, Mouloud. 1968. *Jours de Kabylie.* Paris : Editions du Seuil, 1968.

Ferchiou, S. 1996. *(sous la direction de); L'islam pluriel au Maghreb.* Paris : CNRS, 1996.

Fontaine, Jacques. 1983. *Villages kabyles et nouveau réseau urbain en Algérie, le cas de la région de Béjaia.* Tours : Centre d'Etudes et de Recherches URBAMA. Fascicule de Recherches n°12, 1983.

Fox, Robin. 1972. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance.* [trad.] Simone Dreyfus et Tina Jolas. Paris : Gallimard, 1972.

Frobenius, Leo. 1995. *Contes kabyles.* [trad.] Mokran Fetta. Paris : Edisud, 1995.

Gaid, Mouloud. 1990. *Les Beni-Yala.* Alger : OPU, 1990.

Gellenr, Erneste. 2003. *Les saints de l'Atlas.* Paris : Editions Bouchène, 2003.

Gellner, Ernest et autres. 1981. *Islam et politique au Maghreb.* Paris : CNRS. Coll du CRESM, 1981.

Genevois, Henri. 1995. *Monographies villageoises, At-Yanni et Taguemount-Azouz.* Paris : Edisud/La Boite à Documents. Coll "Bilingues", 1995. Vol. 1.

Géniaux, Charles. 1917. *Sous les figuiers de Kabylie, Scénes de la vie Berbère (1914-1917).* Paris : Version numérique, 1917.

Haddadou, Mohand-Akli. 2000. *Guide de la culture et de la langue berbères.* Paris : Ina-Yas/Paris Méditerranée, 2000.

Hadibi, Mohand-Akli. 2002. *WEDRIS, une totale plénitude. Approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie.* Alger : Editions Zyriab, 2002.

Hanoteau, Adolphe & Letourneux, Aristide. 2003. *La Kabylie et les coutumes kabyles.* Paris : Bouchène, 2003.

Hannemann Tilman.2002. *Recht und Religion in der Großen Kabylei (18. /19. Jahrhundert). Zu rechtskulturellen Wandlungsprozessen im tribalen Gewohnheitsrecht*. Bremen. **2002.** Version numérique.

Houdas, O. 1886. *Ethnographie de l'Algérie.* Paris : Version numérique, 1886.

Jamous, Raymond. 1981. *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif* . Paris : Editions MSH, 1981.

Khellil, Mohand. 2004. *(sous la direction de); Maghrébins de France. De 1960 à nos jours:la naissance d'une communauté.* Toulouse : Editions Privat, 2004.

—. 1984. *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifie.* Paris : L'Harmattan, 1984.

—. 1979. *L'Exil kabyle. Essai d'analyse du vécu des migrants.* Paris : L'Harmattan, 1979.

Lacoste-Dujardin, Caimlle. 2007. *La vaillance des femmes, les relations entre femmes et hommes berbères de Kabylie*. Paris: La Découverte, 2007.
—. 2003. *Le conte kabyle, étude ethnologique.* Paris : Editions La Découverte, 2003.

—. 1981. *(Tactiques endogamiques en Kabylie, Représentatins et pratiquess), dans Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranée de Sumer à nos jours.* Paris : AECLAS- P.Geuthner, 1981.

—. 1926. *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie.* Paris : La Haye, Mouton, 1926.

—. 1985. *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au maghreb.* Paris : Editions La Découverte, 1985.

—. 1977. *Dialogue de femmes en ethnologie.* Paris : F. Maspero, 1977.

—. 2005. *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie.* Paris : La Découverte, 2005.

—. 1997. *Opération oiseau bleu. des kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie.* Paris : La Découverte, 1997.

—. 1976. *Un village algérien structures et évolution récente.* Alger : SNED. Documents du CRAPE, 1976.

—. 1992. *Yasmina et les autres de nanterre et d'ailleurs, filles de parents maghrébins en France.* Paris: La Découverte, 1992.

Lanfry, Jean. 1947. *L'entre' aide au village kabyle.* Alger : Extrait d'IBLA, repris dans FDB, 1947.

Laoust-Chantréaux, Germaine. 1990. *Kabylie coté femmes. La vie féminine à Ait-Hichem, 1937-1939.* Aix-en-Provence : Edisud, 1990.

—. 1994. *Mémoire de Kabylie. Scénes de la vie traditionnelle, 1937-1939.* Aix-en-Provence : Edisud, 1994.

Laoust Émile. 1993. *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*. Paris : Edisud / La Boîte à Documents. Coll. « Bilingues ». 1993.

Laurent, Jean. 1947. *Une réunion de Djemââ kabyle en 1947.* non lieu : CHEAM, 1947.

Lévi-Strauss, Claude. 1984. *Tristes tropiques.* Paris : Presses Pocket. coll.(Terre Humaine) n°3009, 1984.

Lizot, Jacques. 1973. *Métidja, un village algérien de l'Ouarsenis.* Alger : SNED. Mémoires du CRAPE, 1973.

Lucas, Philippe & Vatin, Jean-Claude. 1979. *L'Algérie des anthropologues.* Paris : Maspero, 1979.

Maffre. 1846. *La Kabylie recherches et observations sur cette riche contrée de l'Algérie par un colon établie à Boujie depuis les premiers jours d'octobre 1833* . Paris : Imprimerie, librairie et lithographie "version numérique", 1846.

Mahé, Alain. 2001. *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX siècle. Anthropologie historique du lien social dans la communautés villageoises.* Paris : Bouchène, 2001.

Mahfoufi, Mehenna. 2006. *Chants de femmes en Kabylie, fêtes et rites au village.* Alger : CNRPAH, 2006.

Mair, Lucy. 1974. *Le mariage, étude anthropologique.* Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1974.

Makilam. 1996. *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle.* Paris : L'Hrmattan, 1996.

—. 1999. *Signes et rituels magiques des femmes kabyles.* Aix-en-Provence : Edisud, 1999.

Mammeri, Mouloud. 1991. *Culture savante, culture vécue. Etudes, 1983-1989.* Alger : Edition Tala, 1991.

Martin-Criado, Enrique. 2008. *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu.* [trad.] Helene Bretin. France : Editions Croquant, 2008.

Masqueray, Emile. 1983. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie. Kabyles du Djurdjura, Chaouia de l'Aouras, Beni Mzab.* Aix-en-Provence : Edisud, 1983.

Mathieu, A. 1894. *Les races et les religions en Algérie.* Lyon : Version numérique, 1894.

Maunier, René. 1926. *La construction collective de la maison en Kabylie, Etude de coopération économique chez les Berbères du Djurdjura. .* Paris : Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 1926.

—. 1930. *Mélanges de sociologie nord africaine.* Paris : Alcan, 1930.

—. 1927. *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du nord, (l'année sociologique nouvelle série II).* Paris : Alcan, 1927.

Mead, Margaret.1977. *Du givre sur les ronces, autobiographie.* (Trad.) Matignon Marie. Paris : Seuil, 1977.

Merolla, Daniela. 1996. *Gender and community in the Kabyle literary space.cultural strategies in the oral and in the written.* Leiden, The Netherlands : CNWS Publications. Vol.51, 1996.

Messaci-Belhocine, Nadia. 2005. *(sous la direction de); L'espace montagnard entre mutations et permanences.* Oran : Editions CRASC, 2005.

Mohia-Navet, Nadia. 1993. *Les therapies traditionnelles dans la soiété kabyle.* Paris : L'Harmattan. coll.(santé, sociétés et cultures), 1993.

Montagne, Robert. 1930. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc.* Paris : FELIX ALCAN, 1930.

Morizot, Jean. 1962. *L'Algérie kabylisée.* Paris : Peyronnet, Les cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1962.

—. 1985. *Les kabyles : propos d'un témoin.* Paris : CHEAM, 1985.

Naamane-Guessous, Soumaya. 1990. *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc.* Maroc : Eddif- Maroc, 1990.

Nacib, Youssef. 1988. *Chants religieux du Djurdjura.* Paris : Sindbad, 1988.

—. 1982. *Elements sur la tradition orale.* Alger : SNED, 1982.

Olivier, M-G. 1867. *Recherches sur l'origine des Berbères.* Bone : Version numérique, 1867.

Ouitis, Aissa. 1977. *Les contradictions sociales et leur expressions symbolique dans le setifois.* Alger : SNED. Documents du CRAPE, 1977.

Ph, Theunissen. 1980. *Village des Ait Ali Ou Mhend5.* Louvain : CRA, Université Catholique de Louvain, 1980.

Plantade, Nedjima. 1988. *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie.* Paris : La Boit à Documents, 1988.

Servier, Jean. 1962. *Les portes de l'année. Rites et symboles.* Paris : R. Laffont, 1962.

—. 1985. *Traditions et civilisation berbères.* Monaco : Editions du Rocher, 1985.

Shnar, Pessah. 1983. *Essai de bibliographie sélective et annotée sur l'islam maghrébin contemporain. (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, (1830-1978).* Paris : CNRS, 1983.

Tillion, Germaine. 1966. *Le harem et les cousins.* Paris : Editions du Seuil, 1966.

Toualbi, Noureddine. 1984. *Religion, rite et mutations. Psychosociologie du sacré en Algérie.* Alger : ENAL, 1984.

Toualbi, Radia. 1984. *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne* . Alger : ENAL, 1984.

Touati Houari. 1994. *Entre Dieu et les Hommes, Lettrés, Saints et Sorciers au Maghreb (17e Siècle).* Paris : Eds EHESS. 1994.

Touati, Houari. 1987. *Viande fraiche, qanun kabyle et fiqh maghrébin.* Oran : Institut de Sociologie, 1987.

Valensi, Lucette. sans date. *Fellahs tunisiens, l'économie rurale et la vie des compagnes aux XVIII-XIX siècles.* Lille : Service de reproduction des thèses université de Lille III, sans date.

Vatin, Jean-Claude et Autres. 1984. *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation.* Paris : CNRS, 1984.

Vilbort, J. *En Kabylie, voyage d'une parisienne au Djurjura.* s.l. : Version numérique.

Walter, Georges. 1983. *Mille et une histoires de méditerranée.* Paris : Editions Jean-Claude Lattès et Radio Monte-Carlo, 1983.

Yacine Tassadit.2008. *L'Izli ou l'amour chanté en Kabylie.* Alger : Editions Alpha. 2008.

Yacine-Titouh, Tassadit. 2008. *Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie* . Alger : Editions Alpha, 2008.

—. 1992. *Amour, Phantasmes, et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara.* Paris : L'Harmattan/Awal, 1992.

—. 2004. *Chacal ou la ruse des dominés, auux origines du malaise culturel des intellectuels algériens.* Alger : Editions Casbah, 2004.

Zerdoumi, Nafissa. 1970. *Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien.* Paris : Maspero, 1970.

Ziegler, Jean. 1975. *Les vivants et la mort.* Paris : Editions du Seuil, 1975.

المراجع العربية

برتشارد، إيفنز. 1986. *الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيين.* [المترجمون] قبيسي، حسن. 1. بيروت : دار الحداثة،1986.

بقطاش، خديجة. 2009. *الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871.* الجزائر : دحلب/ المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،2009.

بن شيخ أث ملويا، لحسين.2001. *القانون العرفي الأمازيغي.* الجزائر : دار هومه، 2001.

بودون، ريمون و بوريكو، فرونسوا1986. *المعجم النقدي لعلم الاجتماع.* [المترجمون] حداد، سليم. مكان غير معروف : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع/ ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.

بونت، بيار و إيزار، ميشال.2006. معجم *الأثنولوجيا و الأنثربولوجيا*. الجزائر/ لبنان : المعهد العالي العربي للترجمة/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"،2006.

جلاوي، أمحمد. 2007. *التراث والحداثة في أشعار لونيس أيت منقلات.* الجزائر : – منشورات pages bleues -، 2007.

شبل، مالك. 2010. *الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب االكبير.* [المترجمون] زارو، عبد الله. المغرب : أفريقيا الشرق،2010.

شلحت، يوسف. 2004. *بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده.* [المترجمون] خليل أحمد خليل. 2. بيروت : دار الطليعة،2004.

عماد، عبد الغني. 2008. *سوسيولوجيا الثقافة. المفاهيم والإشكاليات..من الحداثة إلى العولمة.* 2. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

ليفي ستروس، كلود. 1983. *الأنثروبولوجية البنيوية 2.* [المترجمون] صالح، مصطفى. دمشق : منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1983.

—.1995. *الاناسة البنيانية*.[المترجمون] قبيسي، حسن. المغرب : المركز الثقافي العربي،1995.

Les articles

Albert, Jean-Pierre. 1999. Les rites funéraires. Approches anthropologiques. *Les cahiers de la faculté de théologie.* 1999, 4, pp. 141-152.

At-Eali, Belaid. 1979. Démarches matrimoniales. *Tisuraf.* 1979, 4-5, pp. 86-108.

Benali, Mohamed. 2005. L'Islam dans la réalité sociale et culturelle à Boussemghoun. Etude socio-anthropologique d'un Islam vécu par une communauté berbèrophone au sud ouest Algérien. *Revue des Sciences Sociales.* 2005, 1, pp. 47-72.

Bensa, Alban. 2003. L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu. *Actes de la recherche en sciences sociales.* 2003, 150, pp. 19-26.

Berque, Jaques.1957. Quelques problèmes de l'islam maghrébin. *Archive des sciences sociales des religions.* 1957, n°3, pp.3-20.

Bourdieu, Pierre. 1990. La domination masculine, *in Actes de la recherche en sciences sociales*, n°84, 1990, pp. 4-31.

Cuisenier, Jeanne. 1962. « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe. ». *In L'Homme,* tome. II, n°2, mai-aout 1962, p.80-105.

Devulder, M. 1957. Rituel magique des femmes kabyles. (Tribu des Ouadhias, Grande Kabylie). *Revue Africaine.* 1957, 101, pp. 299-361.

Elaidi, Abdelkrim. 2010. Entre théorie et empirie: Pour une approche socio-anthropologique. *Al-mawaqif.* Decembre 2010, 05, pp. 19-30.

Favret-Saada, Jeanne.1968. Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie. *L'Homme,* 1968, tome8, n°4, pp.18-44.

Hammoudi, Abdelah. 2007. Phénoménologie et ethnologie à propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu. *Revue L'Homme.* 2007, 184, pp. 47-84.

Kaddache, Mahfoud. 1973. L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale. *Actes de premier congrés d'études des cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère.* SNED, 1973, pp. 276-284.

Khellil, Mohand. 1979. Pratique (s) du mariage aux at-fliq. *Tisuraf.* 1979, 4-5, pp. 61-80.

Laoust-Chantréaux, Germaine. 1994. Feuillets kabyles (Ait Hichem, 1937-1939). *Etudes et Documents Berbères.* 1994, 12, pp. 139-160.

Lacoste-Dujardin, Camille.1986. Opération "oiseau bleu 1956", géographie et ethnopolitique en montagne kabyle. *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée.* 1986, n°41-42, pp.167-193.

Mahé, Alain. 1996. Entre le religieux, le juridique et le polotique: l'éthique. *Revue L'Homme.* 1996, 139, pp. 85-110.

—.1998. Violence et méditation. Théorie de la segmentarité on pratique juridique en Kabylie. *Genèses,* 1998, 32, pp.51-65.

Mammeri, Mouloud. 1989. Une experience de recherche anthropologique en Algérie. *Revue Awal.* 1989, 5, pp. 15-23.

Miyaji, Mieko. 1978. Emigration et Société: Le Processus des Changements Structuraux d'un village Kabyle. *Senri Ethnological Studies.* 1978, 1, pp. 105-130.

Nait Djoudi, Oulhadj. 2001. L'exhérédation des femmes en Kabylie: le fait de l'histoire et de la géographie. *Revue Insaniyat*. 2001, 13, pp. 187-201.

Ould-Braham, Ouahmi. 1996. Émile Masqueray en Kabylie (printemps 1873 et 1874). *Etudes et Documents Berbères.* 1996, 14, pp. 5-74.

—. 1998. La grande mission d'enquete scolaire d'Emile Masqueray en Kabylie (1881). *Etudes et Documents Berbères.* 1998, 15-16, pp. 7-71.

Rahmani, Slimane. 1937. Coutumes kabyles du Cap-Aokas. *Revue Africaine.* 1937, Vol. 1 & 2, 81, pp. 217-244/ 65-120.

Servier, Jean.1951. Les rites de labour en Algérie. *Journal des sociétés Africanistes.* 1951, tome21, fascule2, pp.175-196.

—.1966. Un exemple d'organisation politique traditionnelle, les Iflissen-lebhar. *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée.* 1966, n°2, pp.196-187.

Silverstein, Paul A. 2003. De l'enracinement et du déracinement. Habitus, domesticité et nostalgie structurelle kabyles. *Actes de la recherche en sciences sociales.* 2003, 105, pp. 27-34.

Tillion, Germaine. 1973. Les deux versants de la parenté berbère. *Actes de premier congrés d'études des cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère.* SNED, 1973, pp. 43-49.

Viré, Armand.1893. La Kabylie des Babors. *Bulletins de la société d'anthropologie de Paris.*1893, IV^{e} série, tome4, pp.463-465.

Virolle, Marie. 1980. Notes sur la transmission de savoirs autour de la mort en Grande Kabylie. *Bulletin du CRAPE.* 1980, 11, pp. 43-65.

Yacine, Tassadit. 1983. Maraboutisme, culture et société. *Revue Tafsut*. 1983, Série spéciale: études et débats, pp. 89-92.

عماد, صولة، 2005. سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار: قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي. *إنسانيات.* 2005, 28, pp. 5-22.

Films cinématographiques en langue kabyle

1- *La Colline oubliée.* Date de sortie cinéma : 19 février 1997. Réaliser par **Abderrahmane Bouguermouh.** Genre : ***Drame.*** Durée : 01h45min. Année de production : 1994.

Synopsis : Ce film est la version adaptée du roman « la colline oubliée » de Mouloud Mammeri, et, c'est le premier film en langue berbère. L'histoire de La colline oubliée se passe en 1939, au cœur des montagnes de Haute Kabylie. Dans un village gouverné par les valeurs et les coutumes ancestrales, les existences se déroulent au rythme des saisons. Mokrane y est né, y a grandi et y vit dans l'alternance des douleurs, des espoirs, des vengeances. Au moment de la guerre, la mobilisation et le départ des hommes engendrent un désarroi confusément ressenti comme une malédiction sur le village. Les habitudes et les mentalités changent, l'ordre colonial commence à ébranler l'harmonie séculaire d'un monde enchanté sentant sa fin prochaine. Ce film est une chronique de la jeunesse kabyle au cours de la Seconde Guerre mondiale, où chacun tente de poursuivre ses rêves, ses amours, son avenir, de faire face à la misère ou à la mort trop présente.

2- *Machaho*. Réaliser par **Belkacem Hadjadj**. Genre : ***Comédie dramatique***. Durée : 1h30min. Année de production : 1995.

Synopsis : Larbi est recueilli par un paysan kabyle, Arezki, qui le sauve d'une mort certaine. Lors de sa convalescence, le jeune homme tombe amoureux de la fille d'Arezki, qui découvre qu'elle est enceinte alors que Larbi a quitte le village. Pour venger son honneur, Arezki part à sa recherche. Entre-temps, Larbi revient et prend en charge la famille en attendant le retour du père.

3- *La Montagne de Baya.* Réaliser par **Azzedine Meddour.** Genre : ***Comédie dramatique.*** Durée : 1h46min. Année de production : 1997.

Synopsis : Alors que les Français ont disperse les derniers groupes de résistance berbère et que certains réussissent à s'enfuir dans une montagne aride, Baya, fille du guide spirituel de la communauté, assiste au meurtre de son époux par son rival de toujours, Saïd. Celui-ci remet à la jeune veuve une bourse de louis d'or, la ddiya, "le prix du sang verse". Sa communauté paysanne voudrait que l'argent serve à payer l'impôt de guerre pour récupérer ses terres. Mais Baya refuse de remettre aux paysans cette somme. Baya incarne ainsi l'obstination infatigable d'une certaine forme d'honneur. En un puissant écho à la détermination de Baya, les paysans sauront " *réveiller la terre* " d'une montagne aride en y montant des milliers de fûts de terre fertile et en y construisant un village perché. *La Montagne de Baya* est ainsi un hymne à la résistance, au courage et à la persévérance. Les rites et les références ancestrales n'y sont pas l'expression d'un folklore mais une exorcisation par le mythe des forces du mal qui ravagent l'être humain. Fille de chef spirituel, Baya lutte pour la survie de valeurs essentielles, au risque d'imposer aux siens de douloureux sacrifices.

4-Si Mohand u M'hand, l'insoumis. Réaliser par **Lyazid Khodja** & **Rachid Benallal.** Date de sortie cinéma : 10 septembre 2008. Genre : ***Drame.*** Durée : 01h40min. Année de production : 2004.

Synopsis : A la vie de son peuple, à un moment critique de son histoire, Si Mohand U M'hand a participé pleinement. Il naît et déjà le drame marque sa vie. Sa famille est en effet étrangère au village où il voit le jour ; elle vient de s'y réfugier depuis peu pour fuir les suites d'une vendetta. Puis Mohand encore enfant voit les troupes du Général Randon monter à l'assaut du massif Kabyle. Ichariouan, son village, est détruit et ses habitants dispersés. C'est le deuxième exil du poète.

Quatorze ans plus tard, la grande révolte de 1871 soulève le pays, la famille de Mohand s'y engage tout entière. Après la défaite, le père du poète est jugé, condamné et passé par les armes à fort national sur les lieux mêmes de son premier village détruit. Son oncle est déporté en nouvelle Calédonie. Son frère fuit en Tunisie et lui-même ne doit la vie sauve qu'à l'intervention d'un officier français. Tous les biens de la famille sont confisqués. Mohand réduit à l'indigence, quitte la montagne natale et s'en va. C'est son troisième et définitif exil. Il passera désormais sa vie à parcourir les villes et les routes d'Algérie et quelques fois de Tunisie, il vit jour le jour, au fil des circonstances. Il prend conscience du caractère singulier de son destin et l'accepte comme tel. Pour s'étourdir, il s'adonne, d'abord avec réticence, et à la fin avec frénésie, à tous les plaisirs défendus : les filles, le vin, l'absinthe, le haschich, la cocaïne. Vivant d'expédients, il hante les cafés maures, les bistrots, tous les lieux où l'on tâche de s'étourdir et de prendre du bon temps...

ملخص

وبحثنا يدور حول العلاقة بين التحولات السوسيو-ثقافية والديني في قرية من قرى القبائل الصغرى، تحت محور الاشكالية التالية (**كيف ساهمت التحولات الاجتماعية والثقافية في منطقة القبائل الصغرى في إدخال تغييرات في منظومة المعتقدات والممارسات الدينية وكذا الطقوس؟ وإذا كانت فعلا هذه التحولات لديها تأثير على الفضاء الديني فما هي نوع الطقوس والممارسات الدينية التي طالتها هذه التحولات ؟ وهل لمنظومة الثقافة التقليدية في المنطقة "أي أقلاقال" دورا في مقاومة بعض عناصر التحول الداخلية والخارجية؟ وما هو رد فعل مختلف الشرائح الاجتماعية في المنطقة إزاء هذه التحولات؟**).

إجمالا نستطيع القول بأن مجتمع قرية "أقلاقال"، يقوم على نمطين اجتماعيين مختلفين، فمن جهة يحاول أن يساير ويتأقلم مع التحولات والتغيرات فهو إذا في حركية مستمرة تضمن استمراره، أبعد من هذا يعتبر الفرد هنا هو الفاعل الاجتماعي الأول في خلق هذه التحولات، لكن الملاحظ أن هذه المسايرة متعلقة فقط بالجانب المادي والاقتصادي. ومن جهة أخر هو يبدي نوعا من المقاومة بالجانب المتعلق بالبنية الثقافية والعرفية، إذ أنه متمسك هنا بنمطه التقليدي وبرصيد عاداته وتقاليده التي تحدد هويته الثقافية والإثنية. وتاريخيا معروف بأن هذا النوع من الازدواجية في بنى المجتمع البربري هي التي أدت إلى استمراره في الوجود منذ قرون.

الكلمات المفتاحية:

التدين القبائلي؛ الزواج؛ الموت؛ الجنائز؛ السحر؛ القرابة؛ الأعراف؛ التقاليد القبائلية؛ الأسرة؛ التحولات السوسيو-ثقافية.