**جامعة وهران 2**

**كلية العلوم الإجتماعية**

**أطروحة**

**لنيل شهادة الدكتوراه**

**في علم الإجتماع**

# أنتربولوجية مجتمع صغير:
# سكان قصر إگلي بمنطقة الساورة نموذجا

**من إعداد الطالب: العربي سالمي**

**تشكيلة لجنة المناقشة:**

| إسم ولقب الأستاذ | الرتبة | الصفة | مؤسسة الإنتماء |
|---|---|---|---|
| بونوة سلاك | أستاذ دكتور | رئيسا | جامعة وهران 2 |
| عبد القادر لقجع | أستاذ دكتور | مقررا ومشرفا | جامعة وهران 2 |
| بن عمر يزلي | أستاذ دكتور | مناقشا | جامعة وهران 2 |
| مصطفى أوشاطر | أستاذ دكتور | مناقشا | جامعة تلمسان |
| محمد بشير | أستاذ دكتور | مناقشا | جامعة تلمسان |
| محمد حمداوي | أستاذ دكتور | مناقشا | جامعة مستغانم |

**السنة الجامعية: 2016/2015**

# مقدمة عامة:

## تمهيد:

طبيعي أن يلتمس الإنسان راحته من ظل شجرة أو شيء آخر إذا كان فصل الحر. وهو حينئذ لا يهمه كيف نشأ هذا الظل، بقدر ما يهمه تلبية حاجته فقط. ولكنه إذا قرر في لحظة معينة أن ينتقل من موقعه ككائن بيولوجي إلى موقع آخر يدفعه إلى البحث والتفكير، فإنه سوف يعلم بعد ذلك، أن الموضوع يتعلق بحالة طبيعية تتمثل فيها حركة الكون برمته، وتتعلق بها حياة الكائنات جميعا على سطح الأرض. إن هذه النظرة البسيطة في جانب من جوانب الطبيعة، تبرهن على أن العودة إلى الظواهر الصغرى هي التي تقود دائما إلى فهم الظواهر الكبرى، وتساعد على ضبط القوانين التي تتحكم فيها.

واستنادا إلى هذه المقولة، فإنه يستحيل رصد جذور وخلفيات التطورات الثقافية المعتبرة التي قطعتها المجتمعات البشرية الراهنة، من دون الرجوع إلى تلك البيئات الصغيرة أو الموصوفة بالتقليدية، أو بأنها تتميز بنمط من الخصائص والممارسات الثقافية التي تحيل إلى الماضي البعيد. من هذا المنطلق، فإن خصوبة التجارب والبحوث الأنتربولوجية في بلداننا وانعكاساتها العلمية والميدانية، تبدأ من استكشاف هذه المجتمعات الصغيرة في بنياتها الثقافية.

وفي هذا الإتجاه، فإن دراستنا هذه تتناول أحد المجتمعات الصغيرة، التي تقع على حواف وادي الساورة، بجنوب غرب الجزائر، وهو مجتمع " آت إڭلي ". هذا المجتمع الأمازيغي، هو الوحيد دون غيره الذي لم تندثر لغته الأم، الشلحة. وقد يكون كافيا أن يشكل هذا السبب وحده دافعا موضوعيا وداعما حقيقيا لبحث هذا الإستثناء الثقافي في هذه المنطقة. وقد يكون الإستثناء المذكور، من الزاوية الأنتربولوجية تحديدا، مؤشرا على أبعاد هامة في علاقة هذا المجتمع بالفضاء الذي استقر فيه، وهو الأمر الذي يحيل بالضرورة إلى هويته ونشأته، بل ويمتد أيضا إلى علاقاته بالمجموعات البشرية التي تتقاسمه البيئة والجوار. وتزداد الأهمية كلما تبين وجود ارتباطات لهذا البحث مع إشكالات أخرى، ولعل أبرزها: العلاقة بين تكوينه وتأسيس فضائه الحضري من ناحية، وتأثير العوامل المختلفة في ذلك من ناحية ثانية. وبحكم انتمائنا إلى هذا المجتمع الصغير، فإننا نعتقد أن هذه العلاقة تُوفر لنا ضمانات وظروف ملائمة وموضوعية لاستقصاء الواقع في خلفيَتيْه القديمة والحديثة، ومن ثم تخطي جانب هام من العوائق الميدانية.

**الإشكالية:**

وما يستدعي الوقوف عنده أساسا من وجهة النظر السوسيو - أنتربولوجية بشأن حالة مجتمع " آت إڭلي " - إذا افترضنا صحة الشهادات التي لازالت تحتفظ بها الذاكرة الجمعية، إضافة إلى ما ذكرناه سابقا - هو البحث حول التحول من حالة الوحدة القبلية والإلتئام الحضري حيث الإعتماد على الروابط البَينية دونما إقصاء للآخر، إلى مرحلة القطيعة الثقافية والتشظي السكاني بين موقع واحد فقط بالجزائر، وبين نطاق واسع بالمغرب، وهو تساؤل لا زال مطروحا إلى اليوم(1)، لخلافات نشبت بين أبناء هذا المجتمع الذين كانوا يقيمون بموقع جبلي في محيط القرية الحالية يعرف بـ " أَغرم أمقران "(أي القرية الكبيرة بالأمازيغية المحلية) بمناسبة دعوتهم من قِبل أحد " الأولياء المرابطين " المدعو امحمد بن عثمان إلى بناء قصر جديد في المحيط "(2)، حيث لم يكن الإعتراض على الدعوة بقدر ما كان على شخصية هذا الرجل لمجرد أنه قادم من منطقة أخرى تقع بعيدا إلى الجنوب من منطقتهم، هي منطقة گُورارة(تيميمون)، ما يعني أن رفضهم لدعوته ناتج عن كونه أجنبي عن مجتمعهم لا غير. وقد بلغ الحد بالمعترضين إلى إتلاف كل ما يُعِده المؤيدون له من مواد صالحة لتشييد البناء (كالطوب، الأخشاب،..). ولأن الأمر قد استمر لأيام عديدة، فقد انتهى الأمر بأولئك المعترضين إلى هجرة المكان تعبيرا عن رفضهم القاطع " للتدخل الأجنبي " حتى ولو كانت الغاية إيجابية. وقيل أن هذه الهجرة كانت فورية ترتبت عن تَطَيُّرِ الولي بهم (*anathème*)، إذ استسلم هؤلاء لتأثيره، فجمعوا أثاثهم عصراً، وتوجهوا إلى التراب المغربي كما تفيد الروايات. بينما التف الآخرون حول الولي الصالح سيدي امحمد بن عثمان، حيث غادروا بِدورهم" آغرم أمقران "، ولكن ليس بعيدا عنه ليشرعوا في وضع أسس قرية جديدة، تشمل

---

(1) إذا صحت فرضية أن قبائل " گلاوى " رحلوا من قرية إڭلي الجزائرية نحو المغرب.

(2) ينقل Cambon وآخرون أنه:" في سنة 1730 وصل " مرابط " يدعى سيدي الشيخ محمد بن عثمان من ناحية " توات " إلى المنطقة أين أسس القصر الذي نحتله الآن ". أنظر:

Cambon J., et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, G.G.de l'Algérie, tome 2, Lille, maison L. Danel, 1896, p.710.

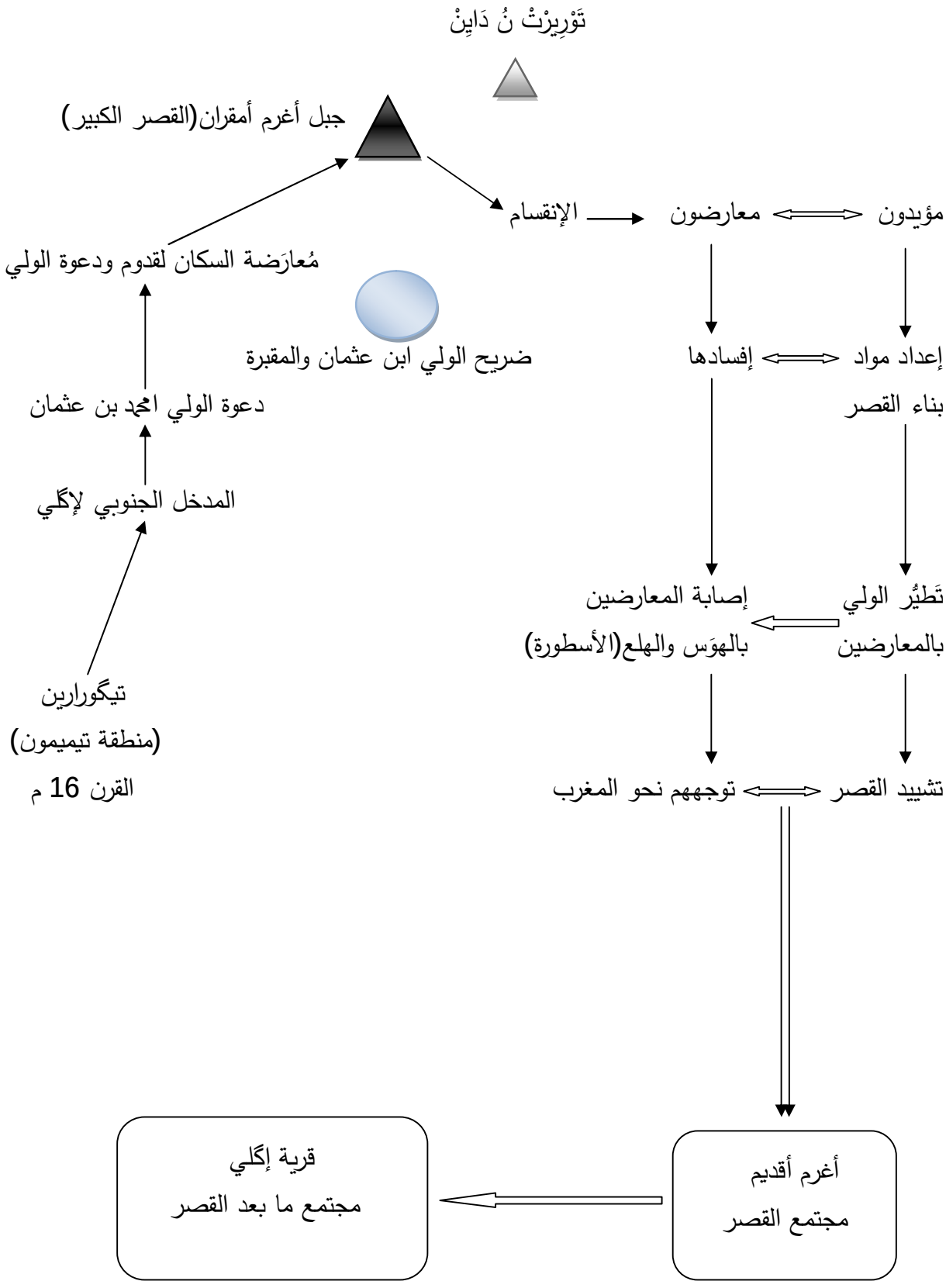
في حين، ينقل Gognalons أن " شريفا " من منطقة الغرب الولي الصالح امحمد بن عثمان، قد أُرسِل في عهد الملك الخليفة المنصور، خلال القرن التاسع للهجرة إلى المنطقة في غزوة دينية محدودة بالممالك المستقلة بناحيتي توات وتيگورارين (گورارة) ". أنظر:

Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura : Igli et ses habitants*, in : société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran, tome xxx, Oran, imprimerie typo. et lytho, L. Fouque, 1910, pp.193 et 194.

بقية أتباع القبائل التي ذكرناها فيما سبق، يحاذيها مسجد، وزاوية لا زالت آثارها قائمة. (1)
ومن هذا المنظور، تَفرض إشكاليةُ تفسير تشكُّل فضاء عمراني واجتماعي بفعل الإقتران بين الفعل الأسطوري وتقديس الفرد نفسَها بإلحاح، إذِ السؤال الذي يُطرح في هذا السياق ووفق هذا التصور هو: كيف يمكن لفكرة " الولي " التي لا زالت معالمها وصُوَرها القديمة ماثلة إلى اليوم أن تُحدث كفرد تغييرا جذريا في البُنى الإجتماعية والثقافية لمجتمع صغير قائم، وتُفضيَ إلى تأسيس منظومة اجتماعية وعمرانية مختلفة ؟

(1) يمكن للرسم البياني أدناه، أن يعكس هذه الصوررة بوضوح.

**- رسم بياني لفرضية حركة السكان بين دعوة الولي وتأسيس القصر -**



**الفرضيات:**

ولبحث هذه الإشكالية، نتصور أن الفرضيات التالية تصلح أن تكون إجابات أولية يمكن التحقق من موضوعيتها ومصداقيتها، بناء على تحليل المعطيات والبيانات المجموعة والمتصلة بهذا الموضوع، نعرضها كما يلي:

1) إنتشار حالة الإضطراب في الموازين الإجتماعية والسياسية بالمغرب العربي، وقيام كيانات بديلة استمدت شرعيتها من تبعيات دينية وروحية معينة، سعت إلى فرضها على مجتمعات معينة، وتأسيس منصب " الولي الصالح " هو المظهر الذي يعبر عن ذلك.

2) حاجة المجتمعات الصغيرة المعزولة إلى الإنخراط في الحركة السياسية والثقافية السائدة، مقابل ضمان أمنها والحفاظ على كيانها، في ظل غياب الدولة المركزية أو الوطنية.

3) تحديد هوية القبيلة و/أو المجتمعات الصغيرة، خضع لمبدأ الإنتماء إلى المذهب الديني أو إلى إحدى المدارس الروحية السائدة إقليميا أو محليا حينذاك. ومن ثم، فإن اكتسابها تطلب الإعتراف بشخصية " الولي " إلى الحد الذي يدفع ذلك المجتمع إلى إعادة صياغة مفاهيمه للتعاطي مع الوضع والثقافة الجديدين.

4) إستيلاء الجهل على العقل الجمعي التقليدي محليا، أتاح لمقولة العِلْم في صورتها الأسطورية أن تفرض نفسها؛ غير أنها كانت بحاجة إلى استدلال، لأن العلم في عُرفها ليس هو المعلوم أو المكتشَف، لكونه قد استَنفد، في نظرها، قيمته بما أنه أصبح في متناول البشر، ولكنه هو الغيب أو المجهول الذي يتميز بالإعجاز والخوارق. ومن ثم، فإن قلةً مِن هؤلاء فقط هم من كان يملك مفاتيح السر، خاصة إذا فُهم أنهم من " سلالة مقدسة ". وعليه كانت قابلية الإعتقاد مضمونة لدى المجتمعات الصغيرة بكل عرض يدعيه من يعلن عن انتمائه إلى تلك السلالات.

**الدوافع:**

أما اختيارنا لهذا الموضوع، فيستند إلى جملة من الإعتبارات والدوافع الموضوعية والذاتية، نجملها فيما يلي:

أ) قراءتنا لمطبوع(1) يحتوي على معلومات مثيرة للإنتباه للوهلة الأولى حول " إگلي "، الأمر

(1) Amadeo G. et autres, Béni-Abbès : habitat traditionnel et habitat nouveau (polycopie), Béni-Abbès, C.R.A.U.-O.N.R.S, compte rendu de la première phase, 05/11/1977.

الذي أوعز فينا رغبة البحث في الموضوع من جهة العلاقة مع الموقع الذي ننتمي إليه. وفي التالي، نشير إلى بعض ما ورد فيه:

أ.1)- " لقد كتب العالم الجغرافي المسلم للقرن الحادي عشر أبو عبيد البكري قائلا: تعد إگلي عاصمة السُّوس".

أ.2)- وينقل عنه أيضا: " ككل العواصم التجارية، فإن إگلي تملك ميناء على ساحل الأطلسي يسمى وادي السُّوس".

أ.3)- كما ينقل قوله: " يظهر أن إگلي قد أخذت خِلافة سجلماسة(*sigilmassa*) لكون هذه الأخيرة سابقة عليها حيث تأسست سنة 144 هـ/761 م ".

أ.4)- وينقل أيضا: " إذن، فإگلي وضاحيتها البعيدة بني عباس، تقعان على ضفة گير وامتداده وادي الساورة. في حين، تقع سجلماسة على حافة وادي زيز (أحد روافد وادي درعه)، وهذين المجريين يسقيان إذن منطقة السُّوس."

ب) وبالرجوع إلى الجزء المعني من كتاب " الممالك والمسالك " لأبي عبيد البكري بعنوان " المُغرِب في ذكر بلاد أفريقية والمَغرب "، جاء ذكر " إگلي " كإحدى المدن المغربية القديمة التي احتلت وظيفة رئيسية في محيطها المحلي والإقليمي. وقد خص البكري نحو صفحتين لإبراز ذلك، إذ يقول " ومن بني ماغوس إلى إِيجْلِي(1) قاعدة بلد السوس ومدينته مرحلة. وهي مدينة على نهر كبير كثير الثُّمر وقصب السكر ومنها يُحمل السكر إلى جميع بلاد المغرب."(2) وفي موضع آخر يقول عنها:" ومدينة إيجلي مدينة كبيرة سهلية بغربيها نهر كبير جار من القبلة إلى الجوف عليه بساتين كثيرة متصلة.. وهي كثيرة الفواكه والخير.. ويُعمل بها النحاس المسبوك يتجهز بها إلى بلاد الشِرك وبها مسجد جامع وأسواق وفنادق والذي افتتحها عقبة بن نافع وأخرج منها سبيا لم يُر مثله حسنا وتماما."(3) في حين، يأتي ذكرها عند العياشي بإيجاز شديد وفي سياق خال من أي تقييم. ولكنه يعد الأول من نوعه، لأن الأمر يتعلق هذه المرة بالموقع الموجود داخل الجزائر، وهو المعني بالتحديد، حيث

---

(1) نقلنا إسم القصر بهذه الكتابة كما أوردها البكري تماما. ونُذكر أن الكتابة الرسمية والإدارية مطابقة لها كما اطلعنا، لعدم وجود الحرف المناسب لنطقه في اللغة العربية.

(2) البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، - المسالك والممالك، الجزائر، مطبعة الحكومة(الإحتلال)، 1857، ص.161.

(3) البكري، أبو عبيد، المرجع السابق، ص.162.

يصف رحلته إليها بقوله: " ثم ارتحلنا منه ومررنا ضحىً بقرية يقال لها إيجلي وهي أول قرى وادي الساورة وأول القرى التي كتب لنا الأمير إليها، فما أحسن صاحبها ولا أفضل. ونزلنا ذلك اليوم بقرية يقال لها مَازَرْ ثم ارتحلنا منها ونزلنا قرى بني العباس."(1)

ج) الحاجة الملحة للتحقق من صحة الفكرة الشائعة بين سكان القصر أن وليا صالحا يدعى " امحمد بن عثمان " هو الرجل الذي يعود إليه الفضل في تأسيس قصر إگلي القديم، ومن ثم اجتماع كافة قبائل إگلي الأمازيغية لأول مرة في فضاء حضري واحد. وهو ما يُفهم منه ارتباط هوية وميلاد هذا المجتمع الصغير وثقافته بفعل هذا الإنجاز الفردي.

د) إنحصار دعوة هذا الولي - إذا سلمنا بصحة ما ورد حولها - في نطاق المجتمع الگلاوي، وهو كما أشرنا، مجتمع محدود في نطاق جغرافي واحد فقط.

هـ) قلة الدراسات الإجتماعية المسحية التي تعرضت لمنطقة الجنوب الغربي عموما بحكم موقعها الجغرافي البعيد عن مراكز الإهتمام والبحث بالجزائر.

وحول هذا الموضوع، يرى الباحث الفرنسي ***Constant Hamès*** تعليقا على أطروحة عبد الرحمن موساوي، أنه " منذ تلك الكتابات المحدودة جدا والتي ارتبطت بالفترة الإستعمارية، فإننا لا نجد سوى ثلاث أطروحات نُوقشت بفرنسا، واحدة بالمغرب وأعمال مولود معمري حول احتفالات أَهَلِّيلْ بالگورارة. هذه العناوين لا تظهر في قائمة المراجع المعتمدة في هذا العمل الذي لا يشير أيضا إلى أطروحة عبد القادر بوعلقة بعنوان: تيميمون، واحة گُورارة الحمراء "(2) بالمقابل، يعتبر ***Pierre Bonté*** أن " هذه الأطروحة تقدم إسهاما أصليا حول دور الأولياء الصالحين في التقاليد المغاربية. إنها تندرج، للتذكير، ضمن مجموعة من الأعمال الحديثة."(3) إلى جانب ذلك، لا نستطيع القفز على الكتابات والأعمال التي طرحها رشيد بَلِّيلْ وتحديدا ما تعلق بمنطقة گُورارة كذلك(4)، وربما اعتبرناه الأقرب إلى العمل الذي

---

(1) العياشي، أ. س.، الرحلة، مخطوط، المغرب، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة، 1977، ص.8.

(2) Hamès C., *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien,* in : archives de sciences sociales des religions, 130.21, avril - juin 2005, assr.revues.org/2839, p. 113-202.

(3) Bonté P., *«Abderrahmane Moussaoui, Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien »,* in : L'Homme, 177-178/janvier-juin, 2006, p. 529-532.

(4) Bellil R., Les Oasis du Gourara (Sahara algérien) II. Fondation des ksours, Paris-Louvain, éd. Peeters, 2000.

نحن بصدده من حيث الموضوع، لأن الجزئين اللذين يتكون منهما العمل المشار إليه يتقاطعان في بحث العلاقة بين الفضاء والإنسان، حيث يحضر المقدس بينهما، تصوفاً أو زاويةً أو ولياً، كمحدد رئيسي وحاسم تستند إليه حياة السكان الإجتماعية والثقافية في ذلك الفضاء المتميز.

و) سكوت الباحثين المحليين وتجنبهم الإحراج الذي يُحتمل أن يثيره طرح مثل هذه المواضيع نظرا لطبيعتها الثقافية " القدسية " وصِلتها بالواقع الإجتماعي الحي أو الراهن، وما يمكن أن ينجر عن ذلك من حساسيات لا تضمن استحسانا وقَبولا دائمين أو حقيقيين.

ل) الرغبة في استنطاق المستور من الحقائق الإجتماعية والثقافية التي تختفي وراء الصور المصطنعة المتصلة بالمجتمعات المحلية لمنطقة الساورة، وهي تلك التي لا تستطيع مقاومة الأسئلة العديدة حولها، في ظل شكل من أشكال التواطؤ بين النسيان والإهمال، وهو ما أثارته أعمال بعض المهتمين بالتاريخ الإجتماعي والثقافي للمنطقة(1).

**المنهجية:**

وانطلاقا من هذه المعطيات، يمكننا حصر التقنيات والخطوات العملية التي قمنا بتنفيذها، إلى جانب مصادر المعلومات كالآتي:

**أولا:** إجراء مقابلات استقصائية مع عينة من المجتمع المدروس في مرحلة أولى بغرض التحقق من قابلية دراسة الموضوع. ومن ثم القدرة على قياس وحصر الإتجاه السائد في حالة هذا المجتمع. والتجربة الأنتربولوجية تُخبرنا أنه " لم يكن بالإمكان الإلمام بمعرفة المجتمعات البدائية إلا بالحاضر الشفهي.. والأنتربولوجيا تجتهد لتحقيق التوفيق في الإستخدام بين الوثائق الشفهية والوثائق المدونة(إن وجدت): أرشيف أو علاقات سفر."(2) والنتيجة أدت إلى ضرورة توسيع المقابلات، للتمكن من تجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع، فكان عددها لا يقل عن عشرين مقابلة مست الجنسين، وهم أفراد من الفئات المختلفة تتراوح أعمارهم ما بين سن 40 عاما وما فوق 90 عاما. وبما أن الأداة المنهجية الأساسية المستخدمة هي المقابلات نصف الموجهة بحكم طبيعة الموضوع والشروط الموضوعية المحيطة به، فإن الأسئلة المعتمدة فيها هي أسئلة مفتوحة في معظمها. وأما إجراء المقابلات

---

(1) ومن بينهم: Hani A., Béchar et sa région entre histoire et légendes, Oran, Dar el Gharb,2002.

(2) Copans J., Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Nathan, 1996, p.20.

مع أولئك الأفراد، فقد تَركنا الإختيار لاستخدام إحدى اللهجات: العربية الدارجة أو/واللهجة الأمازيغية المحلية في طرح الأسئلة والتعبير عن الإجابات. و" تَبَلْدِيتْ " هي اللهجة التي نُتقنها بطبيعة الحال. في حين، استعملنا آلة التسجيل الصوتية وأشرطة الكاسيت لتحميل الإجابات المستقاة. وفي الواقع، فإن الإتصال كان يتجدد بمجتمع الدراسة كلما دفعت حاجة البحث إلى ذلك. غير أن دراستنا لتلك المقابلات، تطلبت منا، في مرحلة أولى، كتابتها ثم قراءتها ومقارنتها ببعضها البعض من حيث المضمون. واستغلال تلك المعطيات استلزم منا القيام، في مرحلة ثانية، بالتحليل الموضوعاتي للخطاب(*analyse thématique*) بما أن غرضنا من ذلك هو رصد مدى الإنسجام بين المقابلات من حيث الموضوع، دونما تركيز عليه في كل مقابلة على حده، علما بأن " التحليل الموضوعاتي يُهمل بشكل ما خصوصية(*singularité*) الخطاب ويَقسِم عرضيا، من مقابلة لأخرى، ما يُحيل إلى نفس الموضوع."(1) فكانت النتيجة هي ملاحظةُ تطابقٍ شبه كامل في البيانات والمعطيات المقدَّمة، وهو ما يُقلل، بالمحصلة، من احتمالية الشك فيها كمادة صالحة للدراسة والإستناد، ويثبت عمقها الإجتماعي. وهذا بدوره هو الذي حدا بنا، في مرحلة ثالثة، إلى اعتماد المقابلة الأكثر كثافة وشُمولية من تلك المعلومات كمقابلة نموذجية ملائمة للتوصل إلى أغراض هذا البحث، لأنها الأقرب زمنيا إلى الذاكرة الخام والأقدم للمجتمع بحكم إجرائها مع أكبر المستجوبين سنا، وهو عميد القصر إلى اليوم(2016). لذا، كان لا بد أن نشير إلى أن هذه الخطوة المنهجية تمثل المصدر الأساسي الذي أوحى إلينا بالموضوعات والعناصر التي تتكون منها فصول ومباحث هذا العمل.

**ثانيا**: إجراء بحث استقصائي باستخدام الجداول التي احتوت خاناتها الأولى على كلمات باللغة العربية للتمكن من جمع ما يناسبها من الكلمات والمنطوقات الشائعة في اللهجات الأمازيغية لسكان عدد من القصور الواقعة في المحيط الجغرافي لقصر إگلي وهي: بَرْبي، وَاكْدَة، لَحْمَرْ، مُوغَلْ، بُوكَايَسْ، بني وَنِّيفْ، تْيُوتْ مُگْرَارْ وبُوسَمْغُونْ، لمقارنتها بأمازيغية آتْ إگْلِي(2). وهي محاولة منهجية سعينا من خلالها للإقتراب من تحديد انتماء الهوية القبلية

(1) Blanchet A. et Gotman A., L'enquête et ses méthodes : l'entretien, 2ème éd., Paris, Armand Colin, 2013, p.96.

(2) أنظر الملحق الرابع.

لسكان قصر إگلي ضمن المجموعة الأمازيغية لجنوب غرب الجزائر. وهو ما يساعدنا بالمحصلة على رصد الخصائص المميزة للمجتمع المدروس، " إذ لا يمكن إهمال ما تقدمه الدراسات اللسانية من خدمةٍ لعمل يرمي إلى تحديد الأصول البربرية إذا أخذنا بالإعتبار أن اللغة هي اليوم المظهر الأكثر أصالة والأكثر تمييزا للمجموعات البربرية المُبادة في الربع الشمالي الغربي لقارة أفريقيا."(1) وننبه أننا استندنا في القيام بهذه المحاولة إلى ما أورده بعض المؤرخين العرب وعلى رأسهم ابن خرداذبة، الذي يَفترض أن أصول بعض هذه المجموعات تعود إلى منطقة فلسطين التي فروا منها نحو هذا الإقليم على إثر انهزام جالوت أمام داوود(2). وبالعودة إلى الملاحق، ومن ثم قراءة المعطيات المستقاة في الجداول المتضمنة لهذا الموضوع(3)، تبرز فعالية المنهجين الأمبريقي والمقارن في مثل هذه الحالات.

**ثالثا:** جمعُ ثم انتقاءُ الوثائق التي تتضمن معلومات مختلفة حول قصر إگلي وسكانه أو ذات صلة بهما، سواء كانت على شكل مخطوطات أو تقارير أو صور أو بيانات للحالة المدنية أو غيرها. وبهذا الخصوص، سجلنا ندرة شبه كلية، يمكن تفسيرها بعامل رئيسي واحد يتمثل في كون مجتمعات صغيرة كثيرة قُوبلت بقسط أكبر من الإقصاء والتهميش سواء في الماضي أو في الحاضر مقارنة بمجتمعات أخرى، كما أن السبب الثاني في اعتقادنا، يرتبط بتاريخ المنطقة في حد ذاتها، إذ أن أوضاعها في القرون الغابرة عرَّضتها إلى حالة من الضياع والنسيان، ما جعلها ساحة للسلب والقرصنة بكافة أشكالها. وعلى هذا الأساس، فإننا ندعي أن أهمية هذا البحث تكمن بالأساس في الصعوبات التي يطرحها بفعل الندرة الكبيرة في المراجع واستناده أساسا إلى المادة الشفهية الحية.

**رابعا:** التنقل بين المواقع التي لها ارتباط مباشر أو غير مباشر بموضوع البحث، ومنها بالخصوص منطقة تيميمون(گورارة) رغبة في التحقق من صحة المعلومة التي تزعم

---

(1) Camps G., *L'origine des berbères*, in : *société et communauté-anthropologie du Maghreb,* les cahiers du C.R.E.S.M., n°12, Paris, 1981, p.31.

(2) إبن خرداذبه، ق.، عبيد الله، الممالك والمسالك، فصل: أعراض البربر، ج 1، بيروت، دار صادر أفست ليدن، 1889 ، ص.91.

(3) أنظر الملحق الخامس.

انتساب الولي المذكور إليها(1)، وأنه الأخ الثالث من ثلاثة أبناء الولي الصالح " سيدي عثمان " المشهور بنفس المنطقة. وعليه، فقد أجرينا في مرحلة أولى مقابلة مع بعض أفراد عائلة من أهم العائلات بقصر أولاد سعيد المحاذي لتيميمون، ثَبت بعدها أنه لا قرابة لهذه الشخصية مع مجتمع هذا القصر. وفي ذات المرحلة، انتقلنا إلى زاوية سيدْ البكري بِتَمَنْطِيطْ التي علمنا باحتوائها على خزانة هامة من المخطوطات القديمة، وبموجبه قد نتمكن من اقتناء حاجتنا من المادة. ونفس الخطوة أقدمنا عليها تُجاه المركز الوطني للمخطوطات بمدينة أدرار، على افتراض استغلال ما يناسب من الوثائق القديمة، إلا أن التحفظ الشديد بهذا الشأن منعنا من ذلك.

وفي مرحلة ثانية، كان ضروريا الإتصال المباشر بأقرب المصادر إلى سيدي عثمان للتحقق من صحة أُبوته لسيدي امحمد، وبالتالي ضبْطُ أحد المنطلقات الأولية لهذه الدراسة. وبالفعل، فقد تمكنا من إجراء مقابلة بهذا الشأن مع مُقدَّم زاوية سيدي عثمان سنة 2011، وهو في ذات الوقت أحد أحفاد هذا الولي من ابنه أحمد كما علمنا منه.

وبما أن مجال الدراسة يمتد افتراضا إلى داخل الحدود المغربية، فقد استلزم منا الأمر السفر إلى المغرب بغرض التحقيق والتأكد من صحة المعلومات المستقاة في المقابلات، بعد تعيين واحدٍ من عدة أماكن بعضها في شرقه وأخرى في غربه، تحمل كلها إسم " إگلي " منها: إگلي نْ مِيسُور، إگلي نْ تَارُودَانْت. ولما وقع التعيين على إگلي نْ الرشيدية نموذجا، فقد استند اختيارنا بالأساس إلى القرب الجغرافي تحديدا مع موضوع الدراسة، مع ما يرتبط به من آثار اجتماعية وثقافية ناتجة عن التداخلات الحدودية الشديدة بين المناطق المتجاورة. ونتيجة للإجراءات الأمنية التي قيَّدتْ حركتنا إلى المكان المحدد، فقد استعنا بخدمات أحد الأفراد المقيمين بمدينة الرشيدية، وهو مِمن ينتمون للقصر المعني، وينتمون إلى العنصر الأمازيغي الذي يُشكل غالبية سكانه، إذ لا زال يحتفظ باستخدام لغته في علاقاته اليومية مع

(1) التي وردت في المرجعين التاليين:

*Gognalons, Un Ksar berbère de la Saoura, op.cit.

* Pigoet(colonel), *Une histoire de la région de Béchar: d'après une monographie politique du territoire d'Ain-Sefra*, in: archives de l'institut Pasteur d'Algérie, tome VIII, n° 3-4, 1930, p.67.

بينما وردت المعلومة الأولى كما رواها ***Rohlfs***، في المرجع التالي:

Cambon J.et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, op.cit., p.710.

نظرائه. فضلا عن كونه يحمل شهادة جامعية، ويشتغل بقطاع التعليم، الأمر الذي مكننا في يُسر من جمع نصيب مقبول من المعلومات في مقابلة من ثلاثة لقاءات.

**خامسا:** وبما أن موضوع البحث يتعلق بحالة اجتماعية وثقافية محددة، فإن هذا يعني اعتمادنا على المنهج المونوغرافي الذي شمل في هذه الحالة استخدام تقنية الملاحظة المباشرة بحكم انتمائنا العضوي إلى المجتمع المدروس، فضلا عن استخدام المقابلة نصف الموجهة كما بينا سابقا؛ جنبا إلى جنب مع المراجعة التاريخية باستغلال وتحليل المضامين مما توفر لنا من المصادر المدونة، وذلك لارتباط الإشكالية المدروسة بفترة أو بفترات تاريخية محددة. ومن ثم، فإن دراستها لا تتوقف على البحث الميداني فقط.

**مخطط البحث:**

وانطلاقا من هذه المعطيات، وضعنا تصميما للبحث يشمل العناصر الكفيلة بتحقيق الأغراض، حيث التزمنا أسلوب التدرج في طرح ومناقشة الموضوعات كما يفرضها البحث الأنتربولوجي، وهذا من خلال افتتاحه بفصل تمهيدي، فجاء كمدخل عام إلى أنتربولوجيا المغرب العربي. وهو في الواقع يمثل إحدى الخطوات المنهجية التي يفرضها إنجاز هذا البحث، وهو أيضا، في نظرنا، جزء أساسي عام لإبراز إطار الإشكالية المدروسة.

**الفصل الأول: آت إگلي: المجتمع والهوية**

يستمد هذا الفصل أهميته مقارنة بالفصول الأخرى، من سعيه إلى التعريف بالمكون البشري الذي يمثل الطرف المنفعل بالظاهرة المذكورة، وإبراز خصائصه الثقافية والإجتماعية، علاوة على بيان تفاعله مع محيطه. وكل ذلك بالشكل الذي يُمكِّننا من الإقتراب إلى تقدير العلاقة الحقيقية بينه وبين الطرف الآخر المتمثل في " الولي ". وتحليل هذه العناصر، من شأنه أن يُجيب عن استفهام أساسي في البحث، ويتعلق الأمر بإشكالية الهوية عند هذا المجتمع الصغير. لذا، اتسع هذا الفصل أيضا لإدراج المعطيات المتعلقة بمجتمع إگلي(الرشيدية) داخل الأراضي المغربية غير البعيدة جدا عن الحدود الجزائرية الغربية.

كما جاء هذا الفصل ليكشف عن الصورة الثقافية لتفاعل مجتمع إگلي الصغير مع محيطه الجغرافي والبشري في ظل ظروف التفكك والتعصب والصراع والإنصهار. ولعل أثر العوامل التي يتشكل منها أي محيط على سلوك وثقافة المجتمعات بل وعلى ديموغرافيتها، لا يمكن تجاهله.

**الفصل الثاني: أغرم نْ إگلي: الأبعاد الثقافية والرمزية**

خصصنا هذا الفصل للتعرف على خصائص قصر إگلي ليس كنمط هندسي تقليدي فحسب، بل كفضاء عمراني تداخلتْ في جميع أجزائه معالمٌ رمزية وطبيعية متنوعة تدل على حالة متقدمة جدا من تفاعل أفراد الإنسان الگلاوي فيما بينهم، ومع فضاء معقد جدا. وفي أحضان هذا النمط العمراني أيضا، تَكوَّن وتأصل نموذج من النُظم والعلاقات الإجتماعية والثقافية المحلية التي نشأت أو تعايشت جنبا إلى جنب مع معتقدات وممارسات ممزوجة بالأسطورة والدين، ومن ثم، السعي للتأكيد على قدرة المجتمعات، صغيرة أو كبيرة، على تحديد هويتها بنفسها، معبرة عن ذلك في صور وأشكال ثقافية متنوعة.

**الفصل الثالث: البيئة وظهور الولي في القصر**

أما مضمون هذا الفصل، فقد تمحور حول بحث العلاقة بين متغيرين هامين في موضوع الدراسة: ظهور الولي، وبيئة ظهوره. فتحديد السياق المكاني والزمني لبروز هذا الولي بإگلي، يعني معرفة ما إذا وُجد ارتباط أو تأثير لهذا الجانب على هذا الحدث. وبالتالي، اعتبار ظهور الولي بهذا المكان نتيجة طبيعية لتداخل العوامل الموضوعية التي تتشكل منه البيئة المحيطة. لذا، يمثل هذا الفصل جزءا أساسيا من هذا البحث، من جهة قدرة برهان أحد المتغيرين على صلته بالآخر، وتكون المسافة عندها بين الإشكالية ودراستها أو تفسيرها قد أخذت منحاها إلى حد كبير.

**الفصل الرابع: العودة الأسطورية لولي القصر**

في هذا الفصل، كان الغرض هو حصر وقراءة العلامات المرئية أو المسموعة أو الملموسة التي تتضمن أي إشارة تبرهن على وجود علاقات أو روابط بين الولي ومجتمع آت إگلي في فترات ماضية. ولأن حضور المقدسات كالأولياء في حياة المجتمعات الصغيرة أو الكبيرة لا يقرره الزمن أو الحيز ولكن يقرره إيمانها به، كان لا بد أن تُبحث العلاقة المتبقية أو الموروثة بين مجتمع آت إگلي الصغير وبين الولي سيدي امحمد بن عثمان.

**الفصل الخامس: الولي وتأسيس القصر**

وانطلاقا من تحليل المعطيات المختلفة في الفصول السابقة، كان لا بد من فحص وكشف العناصر الفعلية التي تتضمن أو تُحيل إلى أي علاقة بين هذا الولي والقصر، للوقوف على ما إذا كان أساس التقديس الذي بُنيت عليه تلك العلاقة قُدسي وهمي/أسطوري لا غير،

بصرف النظر عن الملامح والمرتسمات التي تحتفظ بها الذاكرة بتعابيرها المتعددة، أو أن تلك العلاقة فعلية ومتأصلة لا تفتأ من أن تمثل جزءا من الرصيد الديني والثقافي لهذا المجتمع. لذلك، فإن المقاربة التحليلية المنهجية تتطلب مناقشة هذا الموضوع من زاوية علاقته بالمتغيرات التاريخية والنظرية والميدانية ذات الصلة. ولهذا، فإن إنجاز هذا الفصل مسألة حاسمة ومفصلية، ويُفترض أن يكون بحثنا عنده قد خَلص إلى أهدافه وغاياته.

**الفصل السادس: خلفيات الولاء والتأسيس**

أما وضع هذا الفصل، فيستند إلى مضمون الفصول السابقة كلها وما انتهت إليه من نتائج، أو بالأحرى: هو فصل ينبثق كنتيجة مباشرة جامعة لتحليل البيانات والمعطيات المطروحة فيما سبق، إذْ كان لا بد، في النهاية، من الوصول والوقوف عند الأفكار الجوهرية والديناميكية التي تحكمت بالأساس في نشوء هذه النماذج من الثقافات الإنسانية المرتبطة بالأسطورة، والتي لا يكاد أي مجتمع أن يخلوَ منها، وقد ساعدنا منهج المقارنة على التوصل إلى هذه النتيجة. ولذلك، فقد انتهى البحث في هذا الفصل إلى البرهان على تدخل الأسطورة في الإجتماع أو التلازم الزمني بين تأسيس المدن بصرف النظر عن مواقعها، وولاء المجتمعات لمؤسسيها كأفعال أنتربولوجية، ما يعني أن الموضوع ذو أبعاد عالمية بامتياز.

# فصل تمهيدي:

## مدخل عام إلى أنتربولوجيا المغرب العربي

بإمكان المرء أن يستخلص من دون عناء، أن المشهد الإجتماعي بالمغرب العربي يمثل إحدى الحالات الثقافية النموذجية البارزة التي تكَوَّنت بفعل التزاوج المتبادل بين عناصر بشرية متنوعة. ولما كان الأمر كذلك، فإن هذا الواقع قد شكَّل، بالمحصلة، فرصة ملائمة للتساؤلات والبحوث بغية فهم وتفسير الظواهر المتعلقة به. ونستطيع القول مسبقا أن ما أنجز في هذا السياق، هو أقل بكثير من المساحة الخصبة المتاحة في هذا المجال. فالتشابكات الإجتماعية والتاريخية المتعددة والمتراكمة، لم تُنتج فقط إقليما متعددا ومتنوعا من جميع النواحي البشرية، بل فرضت أيضا التعاطي أنتربولوجياً مع أمرٍ واقع لا يمكن تجاهله، وهو مفهوم " المغرب العربي ". ومثلما يظهر، فهو اصطلاح شُمولي يغلب عليه طابع التعميم والتعويم، فضلا عن كونه يعكس تباينا عميقا ومعقدا كذلك لحالات إثنية وثقافية واجتماعية. لذا أبان المؤرخ المغربي عبد الله العروي عن تحذيره حينما دعا إلى ضرورة أن " نراقب ظهور فكرة المغرب العربي وكيف انتهت الفكرة بأن طابقت الواقع الجغرافي."(1) وهذا الأمر يتجاوز بكثير ما ذهب إليه القولُ بأن " البحث الإثنوغرافي والسوسيولوجي الذي يُنجَز في وقت قصير، يكشف بالمغرب العربي كله، عن تعايش ثلاث ثقافات رئيسية مرتبطة باستخدام ثلاث لغات"(2)، لأن اللغة لا تمثل الشيء الأوحد في المجتمع، بل هي مؤشر أساسي أو محدِد حقيقي لمناسبة التعدد والتعايش بين مجموعات بشرية أياً كانت. بل يمكن لهذا التعايش أن يكون تفسيرا مقْنعا على جوانب جوهرية مستورة ذات صلة بالمصطلح المذكور. والواقع أن الجدلية القائمة بين التعميم والتباين في مثل هذه الحالات، تمثل مصدرا لثراء الموضوع ومنشأً لصعوبة دراسته في نفس الوقت. وإجمالا، فإن هذا القول لا يبرر موقفا معينا، ولكنه يشدد على ضرورة التعاطي الحذِر مع موضوع من هذا النوع. وبالتالي، يمكن القول أننا أمام إشكالية نظرية شاملة تتعلق بتحديد المفاهيم. واستنادا إلى هذه المقولة، يصبح تفكيك ذلك الإصطلاح التقليدي ضروريا، وعندها سنكون أمام مجتمعات محلية متماثلة أو غير متماثلة، مجموعةً أو متفرقةً، قارةً أو متحركةً داخل كيانات سياسية ثلاثة كبرى: تونس، الجزائر، المغرب. ومن ثم، فإن تأسيس أنتربولوجيا خاصة بالمغرب العربي بحاجة إلى

---

(1) العروي ع. الله، مجمل تاريخ المغرب، ط 5، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996، ص.33.

(2) Arkoun M., *Aux origines des cultures maghrébines*, in : Maghreb- peuples et civilisations, (collectif sous la direction de Camille et Yves Lacoste), Paris, la Découverte-les dossiers de l'état du monde, 1995, p.84.

مقاربات تستند إلى طبيعة كل حالة على حده، بصرف النظر عن المكان أو المجال الذي تستغرقه أو تَتْبع له، ما يعني وفرةً من الظواهر التي لا يمكن التحكم فيها بِيُسر علمي، إذ تمتد بتشعباتها في الكيانات المذكورة، مع ما قد يصاحب ذلك من عوائق تقنية ومنهجية وغيرها. وعليه، يكون بالإمكان الكشف عن خصائص كل ظاهرة ثقافية أو اجتماعية بعيدا عن الخلفيات المسبقة.

وإذا كان الأمر فعلا كما وصفناه، فإننا نُقدر أن يُمثل الإسهام الضخم والشامل لابن خلدون أبرز محاولة أَسست بروح موضوعية للدراسة المنهجية للحالة أو الحالات المغاربية، بل يسعنا القول أنه تَمكَّن برؤية مِخبرية من عزل المادة الأنتربولوجية عن المادة التاريخية في موضوع المغرب العربي خاصة، يمكن اختصارها في الأفكار العامة التالية:

أ- تحديد العناصر البشرية التي تتكون منها البنية الإثنية والإجتماعية للمغرب العربي. وفي هذا الخصوص، نعتقد أن البحث الذي أفرده للبربر وما يتعلق بهم من خصائص، يمثل مرجعا لا يمكن تجاوزه في هذا الميدان.

ب- الكشف عن البنية المفاهيمية التي تحكمت في الثقافة التقليدية لسكان المغرب العربي ووجَّهت سلوكاتهم:

ب.1- فلا شك أن المعالجة الخلدونية لمفهوم القبيلة بدلالاته العربية المغاربية المركبة، تمثل قاعدة وإثراءً لا نظير له للبحوث الأنتربولوجية الحديثة لأنه يمدها ببيانات ومعطيات وافية حول نشأة وتركيب وتطور المجتمعات بهذا الإقليم، وتُمكن من رصد وفهم أدوارها في المراحل المختلفة من حياتها. لقد برهنت تلك المعالجة أن القبلية هي النزعة الثقافية الوحيدة التي تزداد رسوخا في هذه المجتمعات وما يماثلها، رغم أنها استطاعت أن تصطنع لنفسها أقنعة شديدة التمويه: فتجدها تارة في المسوغات الإجتماعية على اعتبار وزن العلاقة الدموية ***consanguinité*** في نظام القبيلة العربية؛ وتارة في المسوغات الأخلاقية كالنصوص الدينية، ومنها مثلا:" وَأَوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ."(1)

ب.2- إكتشافه لمفهوم العصبية الذي يمثل المحرك المحوري في آلية تلك البنية، حيث أثبت مدى خضوع جميع الأنظمة والوظائف الإجتماعية لتأثير هذه الفكرة الموروثة بما فيها

(1) القرآن، سورة الأحزاب، الآية رقم 06. وبإمكاننا أن نلاحظ في حياة المجتمعات المغاربية من قبيل هذه الخطابات الشعبوية وغيرها، التي غالبا ما تُوظف من منطلق تبرير الواقع.

الوظائف الدينية والسياسية. ولذلك، يستمد كثير من الدارسين الكولونياليين على وجه الخصوص تحليلاتهم وتفسيراتهم للظواهر الثقافية والإجتماعية في المغرب العربي مما توصل إليه الطرح الخلدوني: فقد لاحظ عبد الله العروي أن أتباع هذا التيار " خلال تحرياتهم الميدانية يؤثرون على الواقع بمهارة ودقة على غرار ما لاحظه بيرك بخصوص ضباط الشؤون الأهلية."(1) فمن جهة، يُلاحَظ أن هؤلاء يجهلون طبيعة المجتمعات المغاربية. ومن جهة أخرى، يُلاحظ أن أغلبهم قد أخذ من ابن خلدون " ما يناسب فرضياتهم وأطروحاتهم، وخاصة فيما يتعلق بإظهار التعارض بين السكان المستقرين والبدو الرحل."(2)

ج- ضبطُ العلاقة بين البيئة بأوجهها المختلفة والإنسان المغاربي. وقد أبرز ذلك في ظواهر انتقال المجتمع من نمط حياتي إلى آخر. فَبَيْن العمران البدوي والعمران الحضري، تنبثق الخصائص الثقافية التي أفرزتها تلك العلاقة بالدرجة الأولى. وعليه، دخل موضوع البيئة بحضوره الأساسي والدائم في تناول الموضوعات الإجتماعية بوجه عام. ومن ثم، فإن الإرهاصات الأنتربولوجية التي وضعها إبن خلدون مبكرا، تمثل منطلقا منهجيا لا بد من العودة إليه كلما تعلق الأمر بأي دراسة إنسانية لها علاقة بالمغرب العربي.

ولكنه، بالمقابل، يمكننا أن نجزم بوضوح مطلق أن أي محاولة أو مسعى يتقرر فيه إنجاز عمل من قبيل الأعمال التي ترمي إلى استقصاء الجوانب الإجتماعية العميقة للمغرب العربي، لا يسعه إلا أن يصطدم بدرجة من التعقيد ذات الطابع الإبستيمولوجي. والإطلاع على ما تم في سياق هذا الموضوع إلى اليوم، كافٍ لإدراك هذا المعنى. ومثلما لهذه الملاحظة علاقة مباشرة بِبُنية هذه المجتمعات، فإن الأمر يتعلق بمقدسها كذلك، إذ لا نكادُ فصلَهما في الحالة المغاربية، للحد الذي يدفع ارتباطهما الشديد إلى اعتبار أحدهما ملحق للآخر. بل إن محور الإشكالية المطروحة في هذا البحث، يدور في فلك هذه الإقتران.

**على هامش المقدس:**

فأما بالنسبة للمقدس الذي يتميز بتعدده، فمن الطبيعي أن يأتي مفهومه متفاوتا من باحث إلى آخر، وهو ما عبر عنه ***Rudolf Otto*** بقوله أن " المقدس بالمعنى الشامل للكلمة، هو

---

(1) العروي، ع.، نقد الأطروحة الإنقسامية، في: الأنتربولوجيا والتاريخ - حالة المغرب العربي (عمل جماعي لمجموعة من الباحثين)، ترجمة السبتي ع. أ.، و الفلق ع.ل.، ط 2، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2007، ص.131.

(2) بوطالب، م. ن.، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص.36.

إذن مقولة مركبة. والأقسام التي تتكون منها، هي من جهة، عناصر معقولة، ومن جهة أخرى، عناصر لامعقولة."(1). لذا، فإنه عند البعض يتضمن معنى الممنوع أو الحرام (*l'interdit*) كما نجد عند " روبرتسون سميث "(2)، وهو على هذا النحو يشمل تلك الأشياء والأفعال التي ينبغي تَجنُّبُها لما قد يترتب عليها في حال انتهاكها(*violation*) من ضرر مادي أو معنوي قد يسيء إلى مصدر التقديس بحد ذاته. والمعروف أن هذا النوع من المقدسات الذي انتشر بين الشعوب البدائية والمجتمعات التقليدية بصورة عامة، لا زالت مظاهره قائمة إلى اليوم. ولعل التابوهات(*tabous*) التي أسقطها خيال الإنسان على سلوكاته بصرف النظر عن انتماءه الثقافي والإثني، تمثل النموذج الأعلى في هذا الخصوص. لقد اكتسبت تلك المحظورات مكانة خاصة، تحولت بفضلها تدريجيا إلى معالم اجتماعية وثقافية راسخة.

ومن منظور آخر، فإن ما يسمى مقدسا، يتضمن معنى الرموز والقيم التي لا تقبل أي شكل من أشكال التعسف أو التلاعب، بل على العكس من ذلك تماما، إذ أنها تفرض سلطتها وإملاآتها على الوعي الفردي والجماعي، كما أنها تدعو إلى التضحية من أجلها برهانا على تقديسها. ومن هذه الزاوية، فإن " الأشياء المقدسة هي أشياء اجتماعية."(3)

وفي هذا السياق، يجري طرح موضوع المقدس في الفضاء المغاربي متصلا بالعقائد الموروثة من ثقافات ما قبل الإسلام وما بعده. وعليه، فإنه غالبا ما يتجلى في مظاهر وتجليات تتأرجح ما بين الدين والأسطورة أو تجتمع في كليهما، وهو الأمر الذي يُصعِّد من حدة التعقيد في حصر وتفسير الظواهر المتعلقة بهما. وإذا اتسع لنا أن نستطلع جانبا من هذا الحقل في أنتربولوجية المقدس بالمغرب العربي، فسيكون بإمكاننا الوقوف عند نماذج متنوعة تبرهن على الأقل في الواقع على استعداد مبكر لدى السكان القدامى للإذعان إلى كل ما هو مثير بالمقاييس العقلية المحلية آنئذ. فالمغارات، والأشجار الضخمة، والقمم الجبلية، والينابيع، والحيوانات، والأصوات المنبعثة من فَوْهات الصخور المنحوتة والمعروفة بـ "

(1) Otto R., Le sacré, Paris, Payot et rivages, 1996, p.160.

(2) Mauss M., Les fonctions sociales du sacré, Paris, Minuit, 1970, p.16.

(3) Mauss M., idem, p.5.

مداخن الجنيات "، قد أحرزت- قبل الإنسان- على المكانة الأولى في هرم التقديس(1) لِما كان يُعتقد في امتلاكها طاقات روحية قادرة على التأثير في حياة الإنسان أو تلبية بعض حاجاته كالشفاء من الأمراض أو إنجاب الأطفال أو هطول الأمطار. " وعلى أية حال، فلقد اكتُشِف في المستويات السفلى من تَلّ سُوس(المغرب) على مجموعة من التماثيل الصغيرة - الحيوانية والإنسانية - والمصنوعة من الحجر أو الطين أو العاج ".(2) والأمر في حقيقته، هو أنه مشترك أسطوري إنساني لا يختلف في جوهره عما يلاحظ في شرق العالم أو في غربه. لذا، يمكننا القول بأن التجريد الفلسفي، فالعلوم التجريبية، ثم التطبيقات التكنولوجية لا يمثلون بالنهاية سوى مراحل متأخرة عن الأسطورة كخطوة أولية في مسار فكري وحضاري لا زال مستمرا في الزمان والمكان، بل كما يرى ***Edgard Morin*** " أن الأشكال الثلاثة - بما فيها الأسطورة - تستمر بشكل متزامن في انغلاق بعضها ببعض،"(3) ما يعني أن إهمال الأسطورة أو إتلافها لحجة أو لأخرى، هو من قبيل الأفعال المنحرفة عقلانيا، بل إن الضرورة تقتضي مزيدا من تسليط البحث حولها من أجل فهم وتفسير السلوك البشري أساسا. ومواكبةً للتحول الحتمي والتدريجي الذي هو من طبيعة كل تطور، فقد انتقل التقديس بالمغرب العربي من أسطرة الأشياء إلى أسطرة الإنسان، أو بالأحرى: من تجسيم القوى الروحية في المكونات الطبيعية، إلى تجسيمها في الكائن البشري بحد ذاته. وبهذا فقد أضحى إنسان المغرب العربي القديم هو محور أي قداسة، وأدرك أنه يملك من المؤهلات ما يكفيه لاحتوائها أو لإنتاجها في جميع أحوالها وأطوارها. ولعل أشهر مثال على ذلك، عِبادة " أَمُونْ " الذي كان مقر وحيه في واحة " سيوه " بجنوب مصر التي " ذاعت منذ القرن السادس قبل الميلاد بين الإغريق النازلين في برقة، وكان له جمهور عارف يُفضله، فنشر شهرته في عالم البحر المتوسط."(4) كما أن التاريخ سجَّل ظهور امرأة بربرية " في القرن الخامس قبل الميلاد، كمعبودة شعبية، تدعى تَانِيتْ."(5) ومن ثم، فقد انقسمت المجتمعات

---

(1) يمكن في هذا الصدد مراجعة:

Basset R., Recherches sur la religion des berbères, in :*revue de l'histoire des religions* , Paris, Ernest Leroux, 1910.

(2) مهران، محمد بيومي، المغرب القديم، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990، ص.52.

(3) Morin E., Le vif du sujet, Paris, Points-Seuil, 1982, p.336.

(4) مهران، م. بيومي، المغرب القديم، المرجع السابق، ص.209.

(5) مهران، م. بيومي، نفس المرجع السابق، ص.212.

المغاربية منذ تلك الفترة على نفسها، وهي بحالتها القديمة جدا، إلى أفراد يملكون حق التمتع بالقداسة وأفراد مُلزمين بممارسة تقديسهم. وفي هذا الخصوص، يُفيدنا التراث التاريخي بتراكم كبير من المظاهر التي تتجلى فيها صورة هذا الواقع، وقد تبلورت أكثر فأكثر خلال العهد الفاطمي. إن الإعتقاد بهذه الأفكار منذ ذلك الوقت واتخاذها كمعطى قائم، جعل من هذا الوضع ومن التقديس تحديدا، ركنا من الأركان التي تأسس عليها التراث الثقافي والإجتماعي أيضا.

وبما أن حوض المتوسط قد شكل لفترات متعاقبة فضاءً مفتوحا لإنتاج أصناف متنوعة من الخيال والأفكار والمعتقدات، فقد ساهم الموقع الجغرافي في تدفقها إلى المغرب العربي. والملاحظ أن هذا الإقليم قد أمكنه استيعاب تلك النشاطات الثقافية بدرجات مختلفة من القدرة والتفاعل. فحمل الإنسان المغاربي منذ هذا التاريخ صفة ما اصطلح عليه بالإنسان المتدين(*homo-religious*). وفي هذه الحال، حيث استحوذ " الكِتاب " على صفة التقديس لأن مَن يُعتقد فيه، وهو الإله، لم يعد خاليا من التعريف في الوجود كما كان الأمر مع الأسطورة، وهي مع ذلك لم تغادر ساحة الإعتقاد، بل ظلت في تماس وتنافس متواصلين مع الدين، لأنهما ينتميان من حيث الطبيعة إلى نفس الجنس من الأشياء ألا وهي الروحيات أو الغيبيات. إلا أن المقدس الذي كرسه الدين سواء بصيغة المفرد أو الجمع، عرَض على المجتمع البشري قاعدة من المواد والآليات القريبة من العقل التي ساهمت في تهميش أو تحييد الأسطورة والإنسان لحسابه وتقليص مساحتهما إلى حد كبير، علاوة على أن بروزه تَناسَب مع وجود كيانات سياسية واجتماعية حملت على عاتقها حمايته ونشره. ومن هنا، كانت بداية عملية تركيب حاسمة على مستوى الوعي المغاربي بشكل عام، علما بالإجراءات القوية التي صاحبتها في معظم الأحيان، والتي كانت في الواقع مجرد إفراز طبيعي لتورُّط المقدس الديني في السياسة، ومن وراء ذلك تدخل المنفعة بينهما.

**المقدس والبلاط:**

لقد استطاعت الدولة ككيان حديث بالمغرب العربي أن تفرغ المقدس لحقب طويلة من معانيه الروحية، وتُحوِّله إلى دافع شرعي لإرغام الفرد والمجتمع على الإذعان لمؤسستها. وقد بلغ تجسيد ذلك في نشوء كيانات سياسية نووية دينية، أصبح فيها الإنتماء إلى المذهب هو معيار الهوية. وعندما نطرح مقولة " المذهب " ضمن هذا السياق، فإنما نريد بذلك التأكيد

على المعتقدات المُلحَقة بالعناصر الفقهية له. وتلك المعتقدات في الواقع الإجتماعي هي التي تميز جوهريا مذهبا عن آخر. ومعروف أن المذاهب الإسلامية تُصنف، من هذه الزاوية، إلى ظاهرية وباطنية. ومن بين تلك الكيانات المشهورة التي قامت على هذا الأساس، نَذْكر على سبيل المثال: دولة الرستميين، دولة المرابطين، دولة الموحدين. وعلى هذا النحو، ما لبث الإنسان المغاربي أن تَحوَّل في مثل هذه الظروف إلى مجرد وعاء تتم تعبئته أو إفراغه متى كان ذلك ضروريا. وحول ذلك، نسوق ما كان يفعله المنصور السعدي عندما تحل ذكريات المولد النبوي الشريف، حيث يَختلط الطُقوسي والإجتماعي: فمما يُنقل عنه في إحداها، أنه " استدعى الناس لإيوانه السعيد واستدخلهم لقصره البديع المحتوي على قباب عالية وقد مُدَّ فيها من فرش الحرير وصِفة النمارق.. وأخذ كلٌّ منهم مرتبتهم من قضاة وعلماء وصُلحاء ووُزراء وقواد وكتاب وأضياف وأجناد.. والسلطان جالس في أفخر ملابسه تعلوه الهيبة والوقار وترمقه الأعين والأبصار بالتعظيم والإكبار."(1) بل إن المنصور الآخَر، أبو يوسف يعقوب خليفة الموحدين الثالث ابتداء من 1184م/579هـ-1199م/594هـ، وُصف بأنه " مزيج من القسوة والرقة، وهو اتجاه لدى رجال القرن الثاني عشر: لا يتردد أبدا في القتل والجَلْد، وكان دائما على استعداد للبكاء أثناء إلقاء الخُطب وأداء اليمين وأن يدفع مستمعيه إلى البكاء."(2)

إن المظاهر التي أوردناها في المثالين المذكورين، تدل على أن الدين هو أقرب الممارسات الروحية والثقافية إلى التوظيف البراغماتي، شأنه في ذلك شأن الأسطورة، وبالأخص إذا كانت السياسة هي الطرف الفاعل والمستفيد. وعليه، فإن هيمنة تلك الكيانات الحاكمة على هذا الإقليم، قد اقترنت باستمرار بذريعة الدفاع عن المقدسات، وهو ما جعلها تدخل فيما بينها على مدار السنين في صراعات وحروب جُزافية وصِفت بأنها " حروب مقدسة ". وكمثال على ذلك، ما تعلق بالدولة الفاطمية في المغرب، حيث ظل أبو عبد الله الشيعي " يدعو للإمام المنتظر، ويقاتل في سبيل إقامة دولته، إلى أن تكللت جهوده بالنجاح، فقضى على ثلاث دول دفعة واحدة، هي: دولة الأغالبة في القيروان، ودولة الرستميين في تاهرت،

---

(1) الوفراني، م. ا.، نزهة الهادي بأخبار ملوك القرن الحادي، إنجي، مطبعة بردين، 1888، صص.146 و147.

(2) Ferhat H., Le Maghreb aux XII$^{ème}$ et XIII$^{ème}$ siècles : les siècles de la foi, Casablanca, éd. Wallada, 1993, p.94.

ودولة المدراريين في سجلماسة، قبل القضاء على دولة الأدارسة الرابعة."(1) أما المثال الثاني، فإن الموحدين الذين " كانوا متعصبين على المذاهب الفقهية الأربعة، وخاصة المذهب المالكي، فدعوا الناس إلى تركها وأخْذِ الأحكام الشرعية مباشرة من الكتاب والسنة على طريقة الإجتهاد المطلق، فكتب بعض ملوكهم إلى طلبة العلم بالمغرب والأندلس بحرق كتب الفروع - أي الفقه -."(2) لذلك، جاء منهج " السكوت " عن الواقع السائد كأفضل وسيلة لتجَنُّب الصدام، حيث يتغاضى كل طرف لنظيره حول ما يقوم به في المجتمع بما لا يُعطل وظائفهما. وفي هذا السياق، نعتبر تلك المطاردات التي تعرض لها إبن خلدون، الفقيه المالكي، من قبيل مظاهر الإصطدام غير المرغوب بين السلطة والمقدس في أحد مفاهيمه. لهذه الأسباب، يمكن القول أن الوظائف التي تُنسب بالعادة إلى المقدس، قابلة بأن تَفقِد دلالاتها وقيمتها العَملِية كلما خضع هذا المقدس لاعتبارات تتنافى مع روح التقديس أو تنتهك حدوده الروحية الصِرفة.

غير أن تورط الإنسان المغاربي العادي لا يمكن تجاهله في مثل هذه الممارسات، وهو ما يشرحه انتقاله مرة تلوى الأخرى إلى نموذج جديد من المقدسات أو المعتقدات. وبالموازاة، فقد اجتهدت الكيانات السياسية الوافدة أو الناشئة في تقديم نفسها للشعوب المغاربية كأنسب جهة مؤهلة لعرض أنبل أنواع المقدس أو المعتقدات، وأشدها حرصا على صيانته من أي تدنيس. إن الشواهد المادية والأدبية المختلفة إلى اليوم تدل على أنماط متعارضة ومتنوعة من أشكال التقديس والتدين ظلت متعايشة جنبا إلى جنب، وهو الأمر الذي يدعو إلى الإفتراض بأن المقدس أيا كان نوعه، لا يحمل في طياته ما يقضي به على غيره. لذلك نعتقد أن بقاء الأسطورة وغيرها من التصورات البالية أو القديمة وانبعاثها في بيئات اجتماعية تهيمن عليها الديانات السماوية الثلاث التي تعد حديثة بالمقارنة، يؤكد ما سبق.

وبالتالي، فإن الصراعات التي نشبت في المغرب العربي بين المكونات البشرية المتنوعة عبْر فترات الأزمة كما يصفها بعض الدارسين(3) والتي اكتست بكساء التضحية لأجل المقدس، قد

---

(1) سعد ز.، عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، ج 2، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1993، ص.598.

(2) علال، خ.، كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، الجزائر، دار المحتسب، 2008، ص.102.

(3) ومنهم: *Lacoste Y.* في كتابه:
Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire-passé du tiers monde, 5ème éd., Paris, Maspero, 1980.

رسَّخت مفهوما جديدا للمجتمع والدولة، لأنه يستند إلى أسس أيديولوجية. ومن المظاهر البارزة التي تعكس علاقة التفاعل بين المقدس والإنسان بالمغرب العربي خلال الفترات الوسيطة، انقسام المجتمع القبلي مذهبيا على نفسه إلى فئات وجماعات. ولهذا، فإنه بوسعنا فهم ما حصل من تشظي اجتماعي عميق يظهر في جغرافية المغرب العربي كإفراز من إفرازات هذا الإنقسام.

وإذا اتفقنا مع ما أقره ***Lewis Strauss*** من أن " جوهر الأنتربولوجيا، بلا شك، كان دائما الدراسة من الخارج، بيد أنها لم تقم بذلك إلا لأن الدراسة كانت مستحيلة من الداخل"(1)، فإن هذا الإقليم قد جلب إليه انتباه الباحثين في حقول الإنسان وخصائصه. ونقدر أن خاما ضخما من المعطيات الثقافية بالمغرب العربي، لم يحظ بنصيب كاف من الإهتمام. وإذا كان الأنتربولوجيون هم المعنيون بذلك، فإنه من المفيد، قبل الخوض في صلب هذا البحث، أن نُذَّكر بأن بالحدود القائمة أو المفترضَة بين ميداني الأنتربولوجيا والإتنولوجيا كأساس نظري، وتجنبا للإلتباسات التي يمكن أن تَعْلَق ببعض المضامين من هذا العمل نظرا للتداخل بينهما. وفي هذا السياق، وجدنا ***Gabriel De Mortillet*** الذي أسس مجلة ***L'Homme*** المتخصصة سنة 1884 يقول أن " الأنتربولوجيا مفيدة وضرورية، وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بالإحتلال."(2) في حين، يرى البعض أن هذه الخلفية قد دفعت فعلا " الأنجلو - سكسونيين إلى التوجه نحو التخلي عن هذا المصطلح(إتنولوجيا)، لاستخدام مصطلح الأنتربولوجيا بالخصوص، والذي يمثل المرحلة الثالثة لنفس البحث: الإتنوغرافيا، الإتنولوجيا، الأنتربولوجيا."(3) وهذا التوجه هو نفسه الذي يُجمع عليه كثير من الباحثين(4). وفي هذه العبارة الشاملة، ندرك باختصار أن الإختلاف بين هذه الحقول هو بمثابة نتيجة معرفية تحيلنا إلى التطور الحاصل في البحوث التي أنجزتها المدارس الأوروبية والأمريكية حول

---

(1) Lévi-Strauss, *La crise moderne de l'anthropologie,* in : le courrier de l'Unesco, n°11, novembre 1961, 14ème année, p.16.

(2) Jehel P.J., Photographie et anthropologie en France au XIXe siècle (thèse), Université Paris VIII. Saint-Denis, 1994-1995, p.17.

(3) Grawitz M., Méthodes des sciences sociales, 11ème éd., Paris, Dalloz, 2001, p.193.

(4) بونت، ب. وإيزارد م.، وآخرون، معجم الإتنولوجيا والأنتربولوجيا، المرجع السابق، 2011، ص.15.

الإنسان. وبالنتيجة، فإنه " لكي يُفهم العالم فهما جيدا، لا بد من دراسة التنوع الحضاري للمجتمعات البشرية واستقصاء أسباب هذا التنوع."(1) ومن أكثر الظواهر في المجتمعات المغاربية لفتاً لانتباه الآخرين، عُمق ارتباطها الثقافي بالمقدس، إذ لا يقف الأمر عند حدود المشتركات الروحية أو الإيمانية، بل يتجاوزها إلى تجسيد ذلك في الفضاء والمحيط كجزء لا يتجزأ منه، جنبا إلى جنب مع المكونات الأخرى للحياة الثقافية والإجتماعية. وإذا ما أردنا رصد نموذج من تلك الظواهر في الأوساط المغاربية المختلفة، فإنه" ليس من شيء أكثر اشتراكا بمنطقة شمال أفريقيا من تلك القبب البيضاء التي تُضاعِف المعتقدات الشعبية من إنشائها على حواف الأودية، على قمم التلال وبداخل السهول، وباختصار: في كل مكان يتيح فيه تداخل الطبيعة والتاريخ إشارةً إلى المقدس."(2) غير أن شيوع هذه الظاهرة، الذي يزداد رسوخا وتأثيرا في المجتمعات الريفية والتقليدية، غالبا ما يرتبط أو يُعلَّق بجانبٍ من جوانب نشأتها وتطورها.

**أنتربولوجيا بالوكالة:**

إذا كان الآخر هو من انتبه إلى المادة الأنتربولوجية المغاربية، فإن النتيجة المباشرة التي ترتبت عن تلك التجربة الطويلة، تمثلت في إدراك الأتراك والفرنسيين على السواء أهمية اعتماد هذه العلاقة، بين المجتمع والمقدس، كمنطلق استراتيجي لا بد من صيانته وتعميقه. ففي الوقت الذي شجع الأوائل ممارسة كل المعتقدات التي يرى فيها النص الديني الإسلامي" مجرد " أباطيل وخرافات مخالفة لجوهر الإعتقاد الإسلامي الصحيح، فقد نهج الآخرون أسلوب التقرب من الزوايا وشيوخ الطرق الصوفية المختلفة، حيث أدى التوافق بين تلك الإتجاهات إلى توسع مظاهر التقديس الطاهرة والمدنسة التي أخذت وضعا طبيعيا ضمن التفاعلات الإجتماعية السائدة. لقد أدت تلك العلاقة إلى نبذ أي تقديس لا تكون الزاوية أو الطريقة الصوفية مصدره. وفي هذا المناخ، أصبح المجتمع المغاربي منقسما على عدد متنوع من حقول التقديس الشائعة ومقيدا بتبعيته إلى أحدها. ويمكن القول أن حصول هذه العلاقة وتطورها إلى تحالف دَامَ إلى غاية استرجاع البلدان المغاربية لسيادتها السياسية،

---

(1) الشماس ع.، مدخل إلى علم الإنسان " علم الأنتربولوجيا ": دراسة، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004، ص.26.

(2) Berque J., *Une exploration de la sainteté au Maghreb,* in : annales. Economies, sociétés, civilisations., 10ème année, n°3, 1955, p.367.

هو العامل الحاسم في استمرار الزاوية داخل أقاليمها.

إن هذه الصورة الثقافية التي طبعت المجتمع المغاربي في عمومه، شكلت مُسوِغا مجانيا لتيار واسع من المؤرخين بالمغرب العربي كي يعتبروا تلك المرونة السلوكية أداة فعالة من الأدوات التي استعملها الإحتلال الغربي لتنفيذ سياساته وتمديد وجوده. وفي هذا الخصوص، يستند أبو القاسم سعد الله إلى اعتراف ***Tocqueville*** بدور الإدارة الإستعمارية آنذاك في انتشار الجهل والخرافات في الجزائر(1)، وهو ما يدل على أن السلطة الإستعمارية استطاعت استثمار الميل إلى الإعتقاد في الغيب لتكريس الخرافة والأوهام على الوعي الإجتماعي للجزائريين. ويبدو أن هذه النظرة المبنية على تقييم علاقة المجتمع بالمقدس إنطلاقا من وضعها في قالب سياسي، بصرف النظر عن طبيعة أو نوع المقدس، قد ركزت على إبراز أشد وظائفه خطورة، وهي الوظيفة الروحية بحد ذاتها، لما تنطوي عليه من التباسات كبيرة كفيلة بإحداث خلخلة بعيدة المدى والتأثير. إن هذا الطرح يعود بنا مجددا إلى إثارة المقدس كحق اجتماعي مشترك، حيث ظل يشكل مرجعا أزليا تَحْتكِم إليه الأطراف المختلفة تارة، وتتحاكم حوله فيما بينها تارة أخرى. ومن هنا، تفرض مقولتان نفسيهما على مستوى الممارسات الإجتماعية بالمغرب العربي هما: المنفعة والتوظيف، إذ في جميع الحالات لا يمكن الفصل بينهما. لقد أصبح هذا المشترك يتمتع بقوة مغناطيسية فائقة تستقطب إليها مجموعات المصالح الإقتصادية والسياسية، وبصورة خاصة في الفترات الراهنة التي بلغ فيها مستوى الأفكار المصاحبة لانتشار الحرية والديمقراطية في العالم شأوا متقدما جدا. فغالبا ما تتحول الزوايا ومساكن الشيوخ والأقطاب المنتسبين إليها في بلداننا، إلى مزارات يتردد عليها " المُريدون " من الطامحين للوصول إلى مناصب القرار ومواقع المال، بل إن الإعتقاد في تدخل المقدس الغائب في هذا الأمر، يدفع كثيرا من هؤلاء للتوجه إلى أضرحة " الصُلاح أو الصالحين " والإفتداء بالمال والذبائح والطعام، ما يدل على تورط المقدس أيا كانت هيئته في توزيع الحظوظ والأدوار في هذه المجتمعات. في حين، قد ينتهي هذا الإستقطاب إلى صراعات بين تلك المجموعات.

وعلى قدر القيمة المعرفية التي يمثلها الإسهام الخلدوني كما بينا سابقا، فإننا نعتقد أن

(1) أنظر: سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 2 ، ط 4، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992، ص 60.

الأعمال الكثيرة التي اهتمت بجمع المعلومات حول السكان من طرف عدد من المستكشفين الأوروبيين وتحت إشراف بعض القادة العسكريين الفرنسيين قبل وأثناء الغزو، فضلا عن أعمال متتالية ومتنوعة عقب الفترة الإستعمارية، قد وَجَّهت اهتمامها إلى دراسة جوانب محددة في الكيانات المغاربية. ويمكن القول أن الإطلاع عليها يفيد بنظرة جديدة إلى الموضوع الأنتربولوجي. لقد شكلت تلك الدراسات في الواقع مادة لا غنى عنها من المنظورين المنهجي والموضوعي لفهم الخصائص المختلفة للإنسان المغاربي. وعلى العموم، فإن ما أنجزه الأوروبيون في هذا الميدان يجري إدراجه ضمن مدرستين كبيرتين هما:

**أ- المدرسة الكولونيالية:**

تضم جميع الباحثين الأوروبيين من الذين اشتغلوا في الحقول الثقافية والإجتماعية، حيث قاموا بإجراء مسوح إتنوغرافية على سكان المغرب العربي، ظهرت على شكل تقارير عسكرية أو أطروحات جامعية، جنبا إلى جنب مع ما كانت تُخطط له المؤسسة الإستعمارية الفرنسية وغيرها لتنفيذه في واقع هؤلاء السكان. ويُستخلص من الإنتقادات التي وُجِّهت لروادها من أمثال ***Masqueray ,Rinn ,Doutté, Basset, Montagne*** وغيرهم، أن التشوهات التي أصابت أعمالهم، إنما تعود إلى اعتمادهم على التبرير كخلفية نظرية والإسقاط كمنهج على رغبة محددة مسبقا. لقد تجاهلت أهميتها من الناحية المنهجية، فضلا عن كونها لم تنطلق من أسئلة وافتراضات علمية كي تنتهي إلى نتائج حقيقية. ولذلك غلب على تلك الأعمال طابع التقارير الإستخباراتية الصِرفة التي تبحث عن مدخل سلس يُمكِّن الدول من التسرب والوصول في النهاية إلى أهدافها. والمؤكد أن النظرة الأيديولوجية قد طغت فيما سبق على الأعمال التي استهدفت تلك الحقائق الأنتربولوجية. من ناحية أخرى، ظلت النظرة الأوروبية المركزية(égocentrisme) تشكل القالب الجاهز الوحيد لبحث تلك الحقائق. وفي هذا الصدد، يعترف ***Jacques Berque*** بقوله:" إننا نطرح الشمال الأفريقي بالنظر إلينا، في حين لا بد من طرحه بالنظر إلى مشاكله الخاصة وتعقيده الداخلي."(1) إن هذا الميل الأكاديمي الصريح الذي تكشف عنه وجهة النظر المذكورة، لا يمكنها أن تُسقط عن أعمال صاحبها أو نظرائه تلك الخلفيات التي تشكل الإسمنت الحقيقي الذي تأسست عليها نظرة

(1) Rachik H., le proche et le lointain, Paris, éd. Parenthèses-M.M.S.H., 2012, p.147.

التفوق الطاغية والمحسوسة في هذه الميادين. لقد أظهرت اجتهادات عديدة حرصها واتجاهها في هذا المنحى، حيث انصب اهتمامها على التعرُّف بالبُنى والنظم الإجتماعية والثقافية، وهو ما من شأنه أن يساعد على احتواء تلك المجتمعات بعد التمكن من فك رموز مناعتها الثقافية والإجتماعية. وعلى سبيل المثال، شكَّل الواقع الأمازيغي بالجزائر إحدى المناسبات الفريدة التي استقطبت الإهتمام بغرض توظيفها في تنفيذ السياسات الإستعمارية آنذاك.(1) وما لا ينبغي حذفه من هذه المناقشة، أن معظم هذه الأعمال أبدت تركيزا خاصا وكبيرا على المؤسسة الدينية التقليدية، واتخذت منها هيئة ممثلة للمجتمعات المحلية، يُعد صحيحا وموثوقا فيه جميع ما يصدر عنها. ومن ثم جاءت نتائج تلك الإجتهادات نفعية بالمعنى السياسي للكلمة، أي مناقضة لأي نظرة علمية أو موضوعية، لأنها أفضت إلى إسقاطات خاطئة أثرت بشكل حاسم على ترسيخ العوائق الإفتراضية في وجه أي معرفة تقرِّب بين الثقافات والشعوب، بل يمكن القول أنها أضحت تمثل بحد ذاتها إحدى الإشكاليات المطروحة على مستوى البحث الأنتربولوجي بالمنطقة.

ولكن بالمقابل، لا يمكن إفراغ تلك الإجتهادات من أي قيمة لكونها تزامنت مع غياب شامل لأي تجربة نابعة، في السابق، من صميم هذا الإقليم.

**ب - المدرسة الإنقسامية:**

إذا كان بإمكاننا أن نقترب من مفهوم الإنقسام segmentation كما أمكن لگيلنر أن يتصور من خلاله بنية المجتمع المغربي، وربما المغاربي أيضا، فإنه يتحدد في شكل العلاقات التي تُنظم حياة القِسمات اجتماعيا، سياسيا وثقافيا. وعلى خلاف المدرسة الكولونيالية، فإن الإنقساميين يمثلون من الناحية المعرفية والفكرية اتجاها نظريا لكونه ينطلق من ملاحظةٍ أو تصورٍ حول بنية المجتمع المغاربي، ويسعى إلى دعمه من واقع التنوع الإجتماعي والثقافي القائم فعليا. وإذا كانت تلك الرؤية قد شكلت عرضة لانتقادات مجموعة

(1) وأكثرها يتعلق بتلك التقارير، التي كانت تنجز تحت إشراف قادة عسكريين تابعين للإدارة الإستعمارية. علاوة على ذلك، كان الإعلام التابع لهذه الإدارة يواكبها في نشر هذه التقارير أو نظيرها. وفي السياق ذاته، ظهرت بعض المؤسسات التي ساهمت في تلك العمليات. ومن الآراء التي تتبنى هذا المذهب، ما كتبه، مثلا، محفوظ قداش في مقال بعنوان:

*L'Utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale*, in : Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, Alger, S.N.E.D., 1972, page 269-276.

معتبرة من الباحثين المغاربة وغيرهم بوصفها امتداد للمدرسة الأولى من جهة أبعادها الثقافية بوجه خاص وما تتميز به من جمود وتعميم، فإننا نتصور أن ما قدمه أتباعها يمثل نموذجا من الأبحاث الأنتربولوجية التي سعت إلى فهم هذه المجتمعات كحالات أو كوحدات صغيرة من حالات ثقافية واجتماعية، وبالتالي جاء منهج هؤلاء في الغالب مونوغرافيا. بينما تظهر في تلك الحالات ملامح التمايز والإنشطار والإنصهار بشكل لا يمكن تجاهله، ما يُوهم الباحث بعدم وجود غير هذا النمط من الظواهر الجديرة بالدراسة، ويزيد من إغرائه خاصة إذا كان يميل إلى موقف معين يسعى إلى تبريره. ومهما يكن، فإن هذا الأمر يدعو إلى البحث والتفسير الأنتربولوجيَيْن. والمعروف أن الأطروحة التي ناقشها ***Evans-Prichard*** حول قبائل النُّوِير بالسودان(1)، تمثل البحث النموذجي المُلهم لهذا الإتجاه بالمغرب العربي، حيث برزت دراسات عديدة قامت على انتقاء عينة محددة من المجموعات القبلية المغربية واتخذت منها موضوعا لتطبيق النظرية الإنقسامية، لأنها تماثل بحسبها القبائل المذكورة. وتأتي الأبحاث التي أنجزها كل من " گيلنر وهارت " في مقدمتها، إضافة إلى ما وضعه أيضا " گيرتز ". وبحسب هؤلاء، فإن المجتمعات المغاربية انقسامية بِبُنيتها. وقد جاءت الممارسات المرتبطة بالتنظيمات الفئوية المتدينة كالزوايا والصوفية والقداسة وأولياء الأضرحة، في صدارة اهتمامها، ومن أمثلتها تلك التي قام به ***Emile Dermenghem*** الذي جاء عمله بهذا الخصوص في شكل مسح وصفي بالأساس(2). والبرهان على ذلك، الإنتقاد الذي وجهه إليه ***Berque*** بهذا الخصوص، إذ يعتبر أن ديرمونجيم " يتظاهر، على العكس، بالخلو من الإحساس بالأشياء من الداخل. فهو لم يدرس الطقوس، المزارات وحتى الأشخاص إلا كعلامات فقط.. والهمم عنده هو جُهد الإنسان تجاه الله، وكافة التلوينات التي يطبعها على المصائر الفردية، السلوكات الإجتماعية، وكذلك على مظهر الأماكن التي يكتشف فيها نفسَه."(3) لذا، فإن طرحه للموضوع، كما بيير بورديو، جاء من منطلق نظري

---

(1) E. Evans-Prichard. Les Nuers, trad. Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1968.

(2) Dermenghem E., Le culte des saints, 3ème éd., Paris, Gallimard, 1954.

(3) Berque J. *Une exploration de la sainteté au Maghreb,* op.cit., p.369.

مختلف، وهو ما ينبهنا إليه الهواري عدي(1). في حين، لا يمكن لأي دراسة مهما بلغت من موضوعية في الملاحظة أن تنكر طغيان هذا المظهر على حياة المجتمعات المغاربية، لأنها مجتمعات تراثية، أي أنها شديدة التعصب لكل ما هو منقول ومكتسب من ثقافاتها الجمعية، إلى الحد الذي يصطدم فيها الدين مع هذه الثقافة(2)، ويتجلى ذلك بوضوح في كثير من السلوكات والممارسات اليومية. ولكن من ناحية أخرى، يبدو أن هذا النموذج من الأعمال قد يتحول بفعل التأويلات الخاطئة إلى ذريعة للإنسياق وراء الإعتقاد أن أنتربولوجية المغرب العربي محصورة فقط في حلقة ضيقة جدا، عنوانها المقدس، وكأن الحركة الإجتماعية والثقافية لهذه المجتمعات أُسست برمتها على هذا الإعتبار دون غيره. وبالتالي، فإن فهم أو تفسير أي تطور يصيبها، يتطلب استيعابه بالإلزام.

**الموقف المغاربي:**

وأيًّا كانت الإعتبارات، فإننا نعتقد أنه من الأنسب إلى الموضوعية مراجعة بعض القراءات التي تناولت بالنقد نموذجا من بحوثهم، لنتمكن عن طريقها من ضبط خلفياتها وفهم أبعادها بإيجاز. والأقرب إلى هذه الغاية، مقارنة بما أنجزه غيرهم، نجد ما قدمه بعض الباحثين المغاربة، في عمل جماعي، بحكم اتصالهم المباشر واطلاعهم بالواقع المبحوث كما أشرنا سابقا(3)، وهذا كفيل بأن يكون مناسبا لإيفاء هذا الغرض، كما أنه يمثل في الحقيقة جزءا من الإتجاه السائد في هذا الخصوص. وتأسيسا على هذا القول، فإن إبرازَ تلك الأفكار الناقدة يمكن أن يتم على النحو الآتي:

**أولا:** الإنقسامية لا تمثل مبدئيا، نظرية مكتملة بصفة نهائية من زاوية النظر الأمبريقية، إذ يلح كل من ***Hart*** و ***Jamous*** " على تجنب أي تعميم يؤدي الإفراط فيه إلى إسقاط نفس النموذج على حالات تستدعي تعميق التحليل "(4)، وفي هذا يتفقان مع ***J. Berque*** الذي

---

(1) Addi, Laouari, *Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb*. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner, in : Awal Ibis Press, Paris, 2004.

(2) وقد انتبه ابن خلدون إلى هذه الحقيقة أثناء طرحه للعلاقة بين العصبية والدين، إذ وضع فصلا بعنوان:" في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم." أنظر: إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ج 2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار البيان العربي، 1969، ص.638.

(3) من أمثال: عبد الله الحمودي، ليليا بن سالم وغيرهما في: الأنتربولوجيا والتاريخ - حالة المغرب العربي(عمل جماعي)، المرجع السابق.

(4) بنسالم ل. التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب العربي: حصيلة وتقييم، في: الأنتربولوجيا والتاريخ(مترجم)، المرجع السابق، ص.22.

" رفض التعميمات التي تنطلق من حالات خاصة تخضع باستمرار لتحديد مزدوج، لأنه يرى أن التنظير لا يمكن أن يقوم إلا على أساس المقارنة بين حالات خاصة "(1) وهذا يعني أن المجموعات البشرية غير قابلة للتنميط، كما أنها ليست موضوعا يصلح أن تخضع مكوناته لنفس المنظور التجريبي من الناحية الأنتربولوجية، الأمر الذي يُلزم البحث في هذا المجال توخي الحذر الشديد في تحديد الموضوع والأدوات الملائمة لدراسته. وعلى الرغم من ذلك، فإن الباحثة التونسية ليليان بنسالم في قراءتها(2) تختصر، على خلاف الآخرين، أهمية وفضل الإنقسامية في مظهرين:

أ- الإسهام في بناء ومراجعة النموذج النظري في دراسة المجتمعات المغاربية.

ب- الكشف عن المحددات الإجتماعية والثقافية التي لا يمكن إغفالها عندما يتعلق الأمر بدراسة الحالة المغاربية.

**ثانيا**: إعتماد الإنقسامية للإختزال كأساس منهجي للإلتفاف على الواقع الموضوعي، وإلا " فلماذا تقتصر الإنقسامية على وصف أو تفسير بعض الظواهر مثل انفصام بعض القبائل انفصاما نهائيا..؟"(3) وعبد الله العروي الذي يطرح هذا التساؤل انطلاقا من خلفيته التاريخية، يفترض أن هذا الموقف يعود لكون " الإنقسامية تُعطي تخطيطا أوليا عن الواقع، ولا يمكن اعتبارها نظرية تفسيرية إلا إذا دل التوازن على تكافؤ فعلي بين القوى الإجتماعية، يؤدي إلى إبطال أثر الواحدة على الأخرى."(4)

**ثالثا**: إسقاطها لمبدأ وضع الظاهرة في سياقها الشامل. وهذا يمثل أحد المزالق الكبرى التي وقعت فيها هذه النظرية، وهو الأمر الذي تولَّد عنه بالفعل " تشكيل تصور جامد عن هذا المجتمع."(5) والجمود المحتمل جراء هذا التصور يتضح، إذا صح، في الإقرار بمصداقية النتائج وعدم قابليتها للإلغاء أو المراجعة. وما يترتب عن ذلك، هو الترسيخ الدوغمائي لهذا النموذج النظري كمنطلق إجباري في أي دراسة تدور حول المجتمعات المغاربية.

**رابعا**: يشكل بامتياز تجاهل الإنقساميين التدقيق في صياغة مفهوم الصراع وأهميته في

---

(1) العروي ع.، نقد الأطروحة الإنقسامية، في: الأنتربولوجيا والتاريخ-حالة المغرب العربي(مترجم)، المرجع السابق، ص.127.

(2) بنسالم ل.، التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب العربي: حصيلة وتقييم، المرجع السابق، صص.22 و30.

(3) بنسالم ل.، المرجع السابق، ص.32.

(4) العروي ع.، نقد الأطروحة الإنقسامية،.. المرجع السابق، ص.129.

(5) بنسالم ل.، المرجع السابق، ص.31.

الديناميكية الإجتماعية بالمغرب العربي، أحد أهم مظاهر الإنتقائية لديهم. ففي الوقت الذي يتحدث فيه ***Hart*** عن " السلالات المبجلة "(1)، فإنه يتغاضى عن " حقيقة لا يمكن التغاضي عنها، وهي أن تاريخ المجتمع المغاربي ليس في غالب الأحيان سوى تاريخ صراع بين قبائلٍ استطاع رؤسائها بسط نفوذهم على نطاق واسع وتأسيس سلالات حاكمة."(2) فمفهوم الدولة في هذا الإقليم أو في غيره، مفهوم متحرك ومتغير، ولا شك أن تطوره لا تحكمه نفس الثوابت والمتغيرات، علاوة على أثر العوامل الأخرى وتداخلها فيما بينها. ومن ثم، لا يمكن تجاهلُ صورتِه المغاربية التقليدية لأي سبب كان.

**خامسا**: يمثل التحليل البنيوي والوظيفي الذي طرحه كل من ***Hart*** و ***Gellner*** في كتاباتهم حول قبائل الأطلس الأوسط الكبير، أهم عمل تَبرُز فيه الإنقسامية في جميع حالاتها. ولذا، فإن الإنتقادات التي وُجِّهت إليها، قد تأسست بالمجمل على تلك الأعمال. ولعل أكبر دليل يُكرس وقوع ***Gellner*** في خطأ ***Prichard***، هو محاولته توظيف ما استنتجه هذا الأخير من اعتبار القبيلة " أكبر جماعة بشرية " كي يتمكن من البرهان أن ذلك يتناقض مع الواقع المغاربي، وليصل على هذا المنوال إلى تبرير الإنقسامية. وإذْ يلاحظ العروي أن "***Gellner*** لم يتمكن من تضمين المفهوم الإنقسامي كل جوانب القبيلة المغربية،"(3) فإن ذلك يدعمه بنفسه بشكل متناقض أيضا من خلال إبرازه لأحد الملامح البنيوية العامة للقبيلة المغاربية، إذ يعتبر " أن المجتمعات الإنقسامية مبنية على المساواة ولا تعرف أي تراتب دائم."(4) وهو ما يقودنا إلى استنتاج أن القبَلية نظام سياسي بدائي لا يتناقض في تطوره مع مفهوم الديمقراطية ولو في دلالاته البسيطة جدا. وعليه، فإن الإنقسامية بهذا المعنى، لا تعدو أن تكون مجرد تركيب نظري عن هذا النظام من زاوية نظر أنتربولوجية معينة. وهو ما يعني أن الإنقسامية بالخلفية الإفتراضية التي طُرِحت بها في شأن هذه المجتمعات، لا يمكنها أن تنطبق عليها بالفعل كحالة ثقافية واجتماعية. حينئذ، يصبح من الواضح جدا، ومن خلال مواجهة مقولات ***Gellner*** السابقة بعضها لبعض، أن البحث الإنقسامي في المغرب الأقصى نموذجا، أو

---

(1) بحسب ما نقله عنه الحمودي، ع.، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، في: الأنتربولوجيا والتاريخ-حالة المغرب العربي..، المرجع السابق، ص.60.

(2) بنسالم ل.، التحليل الإنقسامي لمجتمعات المغرب العربي: حصيلة وتقييم، المرجع السابق، ص.38.

(3) العروي ع.، نقد الأطروحة الإنقسامية، المرجع السابق، ص.129.

(4) الحمودي ع.، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، المرجع السابق، ص.68.

حتى في البلدان المغاربية الأخرى، لم يستوعب بصورة كلية وسليمة الطبيعة الثقافية التي تأسست على قاعدتها علاقات الأفراد والمجتمعات المحلية، وربما لم يتجاوز تلك المظاهر التي اعتمدها رواد المدرسة الكولونيالية. لذلك، وجدنا ***J. Berque*** يُسارع إلى التحذير من الوقوع في الرؤية التناظرية الواهمة أو الخادعة عندما يتعلق الأمر بالحالات الثقافية والإجتماعية المتباينة(1).

**سادسا:** إن المعالجة الأنتربولوجية التي أنجزها ***Hart*** و ***Gellner*** وغيرهما، استندت إلى فكرة القبلية كواقع واحد يسود عموم المنطقة المغاربية، ما يفضي بالنتيجة إلى استنتاج جاهز عن مجتمعاتها. ومن هنا، لجأ كل منهما إلى توظيف حالة قبيلة آيت عطَّا والتركيز عليها بحكم طبيعتها المتمردة لسنوات طويلة على نظام المخزن عشية تأسيسه بالمغرب. ويوحي هذا التوظيف، في نظرنا، إلى أن التمرد على النظام كمبدأ يقوم عليه بناء العلاقات الإجتماعية برمتها، يُمثل السلوك الثقافي الأوحد لدى الجماعات في المغرب العربي.

ومن هذا المنطلق، يظهر أن هذه المقولة هي إحدى الفرضيات الخلفية والجوهرية التي بنى عليها هؤلاء أطروحاتهم لإقرار النتائج التي رغِبوا في التوصل إليها. ومن جملتها، أن " الجد لا يمثل سوى نقطة التقاء صورية. فهو إما تعبير عن جنس، أو تعبير عن اختلاف نوعي في إطار تعريف."(2) وعليه، فروابط القرابة في الحالات المغاربية تُصبح، بهذا الإقرار، مفهوما افتراضيا أو غامضا غير قابل للضبط أو التحديد. وبالتالي، فإن القبيلة في جميع هذه الحالات تتخذ من الجد ذريعة لتبرير وجودها وانتماء أفرادها المشترك. ومن ثم، فهي ليست سوى كيانا تَشكَّل بفعل ظروف فرضتها عوامل من خارج الإرادة الفردية والإجتماعية. وهو ما يعتبره المنتقدون للإنقساميين أمرا في غير محله، " كما أن الأسلاف الذين تتحدث عنهم الأنساب ليسوا علامات مجردة أو شخصيات بدون كثافة تاريخية."(3)

**سابعا:** ولما كان موضوع القبيلة يمثل محور تلك البحوث، فإن تناولَه لم يكن بمعزل عن بحث علاقتها بالمقدس، في محاولة منها لإيجاد مدخل ما لفهم الميكانيزمات التي تتحكم في شبكة التفاعلات الإجتماعية بداخلها، وللتوصل لما يقود إلى دعم رويتها. ولذا، فقد أدى

---

(1) أنظر: Berque J., Maghreb : Histoire et sociétés, Alger, éd. Duculot-S.N.E.D., 1974, p.22-p.34.

(2) الحمودي ع.، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، المرجع السابق، ص.83.

(3) الحمودي ع.، نفس المرجع السابق، ص.86.

استكشافها إلى انتهاء كيلنر إلى القناعة بأنْ " تصبح الزاوية إذن، وهي هيئة انقسامية بدون مقابل، شرطا ضروريا لانقسامية القبيلة."(1) في حين، لا يمكن الجزم باقتران أي حالة بُنيوية في القبيلة المغاربية اقترانا جدليا أو حتميا بتأسيس الزاوية الحديث الذي جاء إلى الواقع كمحصلة من المحصلات الضرورية التي ترافقت مع قيام وضع سياسي تقليدي، من أجل تنفيذ وظيفة ثقافية محددة ضمن سلسلة من الوظائف الإجتماعية المتناسقة. وفي نفس السياق، وبذات الروح من الإلحاح، لُوحظ في أعمال الإنقساميين توظيفُ موضوع المكانة أيضا، ولكن بما يعزز نظرتهم. فوجود الولي أو الصالح هو " فوق كل النزاعات الإنقسامية، محايدٌ ومسالمٌ يمارس مهمة التحكيم في جميع الصراعات،"(2) هو من متطلبات الحفاظ على انقسامية القبيلة المغاربية، أي انشطارها وفُرقة قِسماتها طبقا لهذا المنظور. فوجود وساطة روحية تتجلى في شخصية الولي، بموجب انتماءه إلى محيط اجتماعي آخر، كفيل بحماية بنية ومكونات القبيلة من التفكك الذاتي. غير أن التجربة تفيد من خلال دخول بعض الصُلحاء ميدان الصراعات والحروب، بحسب الحمودي، أن " مسالمة الصلحاء ظاهرة نسبية، ويلزم تناولُ كلَّ حالة في سياق صيرورتها التاريخية الخاصة."(3) وما يُستخلص من هذا كله، أن القبيلة كنمط اجتماعي تقليدي مغاربي شَكَّلت خلال المناسبات التي تتيح المواجهة بين السياسة والمقدس، حلبة مفتوحة لامتصاص وتعديل التصادم بين مصالحهما تارة، وإضفاء طابع الإتفاق والتعايش بينها تارة أخرى.

ورغم الإختلاف بين هذه الأعمال جميعا، وهو الشيء الذي تُمليه مرجعيةُ كل مدرسة على أتباعها، فإن المهم في هذا كله هو بيان الحاجة إلى مزيد من النظر في الأسس المنهجية والموضوعاتية لأنتربولوجيا مغاربية. وبهذا الخصوص، فإن القراءات والدراسات تدل على تأخر كبير تُبرره عوامل مختلفة، ومنها على وجه الخصوص العامل المنهجي: " فمن السوسيولوجيين الأنتربولوجيين الذين ألَّفوا كتبا حول حياة المزارعين دون اعتبار لإجراء استجواب مع مزارع واحد. ومنهم من وضع مصنفات علمية حول سِيَر مجتمعاتهم من دون العودة إلى الذين تتشكل منهم."(4)

---

(1) العروي ع.، نقد الأطروحة الإنقسامية، المرجع السابق، ص.128.

(2) الحمودي ع.، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، المرجع السابق، ص.64.

(3) الحمودي، ع.، السلطة السياسية والوظيفة الدينية..، المرجع السابق، ص.75.

(4) Marouf N., Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 313.

وتأسيسا على هذه القراءة الإجمالية لجزء أساسي من تجربة البحث الأنتربولوجي بالمغرب العربي، ندرك أن العوائق المجتمعية أيا كان شكلها ومصدرها، لا ينبغي أن تكون مبررا لاستمرار أو تمديد حالة " التغييب "(1) التعسفية لدور الأنتربولجيا. إن ذلك كله، هو من أجل بلورة الأفعال في هذا الميدان الذي يمتاز بانعكاساته الثقافية والإجتماعية على المكونات المختلفة للمجتمعات المغاربية. وعليه، نفترض أنْ تُمثل البحوث الداخلية المندمجة إحدى البدائل المفيدة، ونتصور أن تَنصبَّ دراستنا هذه في هذا الإتجاه.

**حول المجتمع الصغير:**

وبناء على ما سبق، فإن هذا العمل هو محاولة موجهة لدراسة مجتمع قبلي صغير (أو هكذا يمكن وصفه من حيث عدد أفراده على الأقل) دراسة أنتربولوجية، حيث يتميز بنمطية من الخصائص التي ينفرد بها كما يبدو، مقارنة بالمجتمعات المجاورة له. ورغم اعتراف غالبية علماء الإجتماع بالصعوبات المنهجية التي يثيرها تحديد مثل هذه المصطلحات، فإنه بإمكاننا أن نستخلص تعريفا للمجتمع الصغير (*microsociété*) من خلال محاولة الموائمة بين تعريفين متقاربين:

أما الأول، فيتعلق بتعريف القبيلة(*tribu*):

وبما أن هذا الموضوع لا يستثني أي مجتمع بشري في القديم أو الحديث لصلته المباشرة بظاهرة التطور في ملامحها المتعددة، فقد أدى التركيز الزائد على نتائجٍ دون غيرها إلى بروز تفاوتات عميقة بين الباحثين، ترتب عنها ميول ومحاولات نحو إجراء إسقاطات تلقائية على الحالات الإنسانية كنموذج اجتماعي واحد، " ولهذا السبب فإن مفهوم القبيلة المبني على دراسةٍ حول أستراليا أو حول أمريكا الشمالية - الميادين الغنية جدا في بحوث الأنتربولوجيا - لا يمكنه أبدا أن يقدم عرضا عن الوقائع حول الوضعية الهندية."(2) وأهم مبرر موضوعي يرفع هذا القول إلى مستوى القاعدة النظرية، ارتباط كل حالة قبلية بعوامل نشوئها وتطورها. وبالرغم من النظرة الوظيفية لـ ***Morgan Lewis*** في اعتباره القبيلة شكلا

---

(1) يزلي، ع.، الجزائر والأنتربولوجيا: المناهج والموضوعات، في: علم الإجتماع والمجتمع في الجزائر(عمل جماعي من تنسيق وتقديم: عبد القادر لقجع)، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2004، ص.86.

(2) Béteille A., *A propos du concept de tribu*, in: Revue internationale des sciences sociales, Paris, Unesco, volume XXXII, N°4, Année 1980, p.891.

للتنظيم الإجتماعي والسياسي(1)، فإن ذلك لا يتعارض مع التعريف الذي يرى بأن هذا المصطلح " يُستخدم للدلالة على مجتمعات شديدة التنوع لجهة طريقتها في الحفاظ على النظام الإجتماعي دون وجود سلطة مركزية."(2) إلا أن درجة التنوع لا يمكن قياسها بأي شكل من الأشكال بحكم التباينات الأساسية التي كرستها الطبيعة أو فرضتها التغيُّرات المختلفة على المجتمعات من النواحي الإثنية والديمغرافية على الخصوص، وبالتالي لا يمكن اتخاذها معيارا أساسيا لتعريف القبيلة. واستنادا إلى هذه الملاحظات، فإن وضع تعريف جذري ونهائي لهذا المصطلح التقليدي، لا يمكن أن يخضع إلى قالب أو تصميم نموذجي شُمولي يلغي الفُروق التي تُميز كل حالة عن غيرها، ولا يَحُول في نفس الوقت دون رصد العناصر المشتركة بين الأشكال القبلية المتعددة. لذلك، تؤكد الحالة المغاربية منذ عمل ابن خلدون إلى اليوم أن القبيلة ليست كيانا جامدا يحتمل الزوال بسهولة، أو يُصاب بالعجز عن تأدية وظائفه الإجتماعية. ومرجع ذلك إلى استناده المباشر إلى مقومات ثقافية أساسية تتلخص في: الإنتماء، الولاء والحماية أو الإحتضان.

وأما الثاني، فيتعلق بتعريف communauté:

لا يتسع حصره، في نظرنا، قبل التنبيه إلى الصعوبة البالغة التي تُحدثها الترجمات والتأويلات العربية المعتمدة لهذا المصطلح، إذ تتراوح في ما لاحظنا على الأقل ما بين مفردات: مجتمع، طائفة، مجموعة، جماعة، تجمع،.. ولعل عامل " الإنتماء " الذي يتقاسمه الأفراد، هو المشترك الحاسم بين هذه الكيانات، ما يُقلص هامش الإختلاف فيما بينها بشكل أساسي، ويجعلها تتضمن دلالات متشابهة تقريبا. غير أن ما ذهب إليه ***Ferdinand Tönnies*** من أن " البشر حيثما وُجدوا مرتبطين بصفة عضوية بمنتهى إرادتهم وموافقتهم المتبادَلة، توجد جماعة communauté بشكل أو بآخر"(3)، يمثل صياغة قريبة إلى تعريف الجماعة الصغيرة التي لا يلتئم أفرادها لمناسبة أو ظروف مؤقتة، ولكن يكون ذلك بصفة دائمة ومستمرة بفعل قوة الروابط الشديدة بينهم، علما بأن ***Tönnies*** يعتبر " جماعة الدم

---

(1) أنظر:

Ben Hounet, Y., *Le concept de tribu en anthropologie*, in: revue africaine des livres, volume 5, n°1, Mars 2009, p.11.

(2) بونت، ب.، وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنتربولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، بيروت، ط 2، 2011، ص.717.

(3) Tönnies F., Communauté et société, 1ère éd., trad. Par : Bond N., Mesure S.,Paris, p.u.f., 2010, p.18.

كوحدة أساسية تتطور وتستحيل إلى جماعة المكان.. وجماعة المكان تتطور إلى جماعة الروح."(1) لذلك، يمكن القول أن أكثر الجماعات حياة ورسوخا، تلك التي يكون تأسيسها قائما بالدرجة الأولى على روابط الدم والقرابة بغض النظر عن مكانتها أو عدد أفرادها. وبناء عليه، فإن تقاطع وتداخل تلك الخصائص بين مفهومي الجماعة communauté والقبيلة tribu، يمكِّننا من القول أن المجتمع الصغير هو نظام اجتماعي ثابت مُشكّل من وحدات قبلية تعتمد في علاقاتها على روابط الدم، الولاء والتضامن. وبهذا المعنى، فإن مجتمع آت إگلي، المستهدف في هذه الدراسة، والذي يتمثل في مجموعة أمازيغية تسمى " آت إگلي "(2)، يُعد مجتمعا صغيرا، يتكون من عدة قبائل أكبرها: آت العياشي، آت إبراهيم، آت بوزيان، آت سعيد وآت عثمان. وهو يستند بصورة رئيسية إلى الروح القبلية التي تُملي سلطة القبيلة بمعانيها المختلفة على أعضائها بالشكل الذي لا يحتاج فيه الأفراد، كما في حالات قبلية عديدة، إلى سلطة فعلية، بقدر ما يخضعون في علاقاتهم فقط إلى المفاهيم الموروثة التي تشكل حدودا اجتماعية غير قابلة للمساومة كمفهوم القرابة، والجماعة، والشرف وغيرها. وكما أكد *Gluckman*، فإن " الفرق بين القبائل المنَظَّمة تحت سلطة الرؤساء والقبائل من دون رؤساء ليس بالكبير كما يمكن تخيله"(3). وبهذه الخصائص، يتبين أن القبيلة هي الوحدة الجوهرية في تكوين وبقاء مجتمع آت إگلي.

وبما أن موضوع دراستنا يتعلق بحالة ثقافية واجتماعية محددة، فإن الشروع الفعلي لها، يبدأ فعليا بالتعريف بها كبنية قبلية، سكانية، ثقافية واجتماعية. وإذا صيغت هذه العبارة إلى سؤال، فإن الإجابة عنه يتضمنها الفصل التالي.

---

(1) Tönnies F., Communauté et société, op.cit., .17.

(2) ننبه إلى أن استخدامنا للحرف " گ " في هذا الإسم، وهو حرف فارسي ينطق " *gu* " باللاتينية، يستجيب لحاجة نطق كلمة " إگلي " كما في اللغة الأمازيغية.

(3) Béteille A., *A propos du concept de tribu,* in: revue internationale des sciences sociales, Paris, Unesco, vol. XXXII, 1980, N°4, p.891.

# الفصل الأول:

## آت إگلي: المجتمع والهوية

شكلت حاجة الحضور الرمزي باستمرار إحدى الحاجات الفارقة لدى الشعوب، لأنها تعني بالنسبة لها، البقاء. وهو الدافع الذي حفزها على إثبات هوياتها وصيانة عناصرها. وقد برهنت الأحداث الكبرى أنها من أبرز الإفرازات الثقافية للتفاعل الحضاري في الفترات المختلفة. وإذا كانت المجتمعات الكبيرة قد قطعت مسافة معتبرة في حركة الإندماج، فعلى العكس من ذلك، تزداد حالة البحث أو العودة الثقافية عند المجتمعات الصغيرة أو الأقل حجما. ويمكن القول أن " الحالة البربرية " كمكون إثني وثقافي رئيسي للسكان بالمغرب العربي مقارنة بغيره من المناطق(1)، قد لفتت أنظار الباحثين في الماضي والحاضر. وعليه ظهرت أعمال كثيرة هنا وهناك حاولت رصد واستقصاء الخصائص التي تميزهم عن غيرهم. وفي هذا السياق، يقع " كتاب البربر " لابن خلدون في صدارة الأعمال المعتمدة في هذا الموضوع. ولكن، سرعان ما تحولت مسألة الهوية الأمازيغية من نطاق الموضوعات الجديرة بالبحث الأنتربولوجي إلى مجال التوظيف الأيديولوجي(2). وأياً كان اتجاه تلك الكتابات أو خلفياتُها، فإن ذلك لا يمكنه أن يعيق البحث أو يقلل من أهميته: فمهما كانت النظرة التي يخضع لها تناول هذا الموضوع، فإنه أبعد من أن يُختزل في موقف أو قراءة يتبناها هذا الطرف أو ذاك، لأن حقيقته ثابتة في جوهر ثقافة هذا المكون. ومثالا على ما ذكرناه، فإن إدراج الهوية الإجتماعية والعمرانية لعدد معتبر من الفضاءات الأمازيغية الصغيرة، ومنها فضاء إگلي، ضمن " ملحقات " الأسطورة، التي يعرفها ***Eliade*** بأنها " التاريخ لما سبق حصوله في الزمن الأول، وقصة ما فعلته الآلهة أو الكائنات الإلهية في بدء الزمن، " القول" أسطورة، هو إعلان لما جرى منذ الأصل "(3)، لا زال يمثل إشكالا حقيقيا يطرح نفسه بإلحاح على مستوى الثقافات المجتمعية المحلية، لأنه يشكل بحد ذاته إلغاءً جذريا مجانيا أو تعسفيا لتلك الهوية ولتلك الثقافات، وربما دلَّ قول ***Basset*** بصدق على هذه الحقيقة، إذ يستنتج أن " وراء اللباس العربي والإسلامي يختفي البرنوس البربري،"(4) وهي دلالة على القِدم والرسوخ

(1) أنظر أدناه: خارطة توزيع التجمعات البربرية على نطاق شمال أفريقيا.

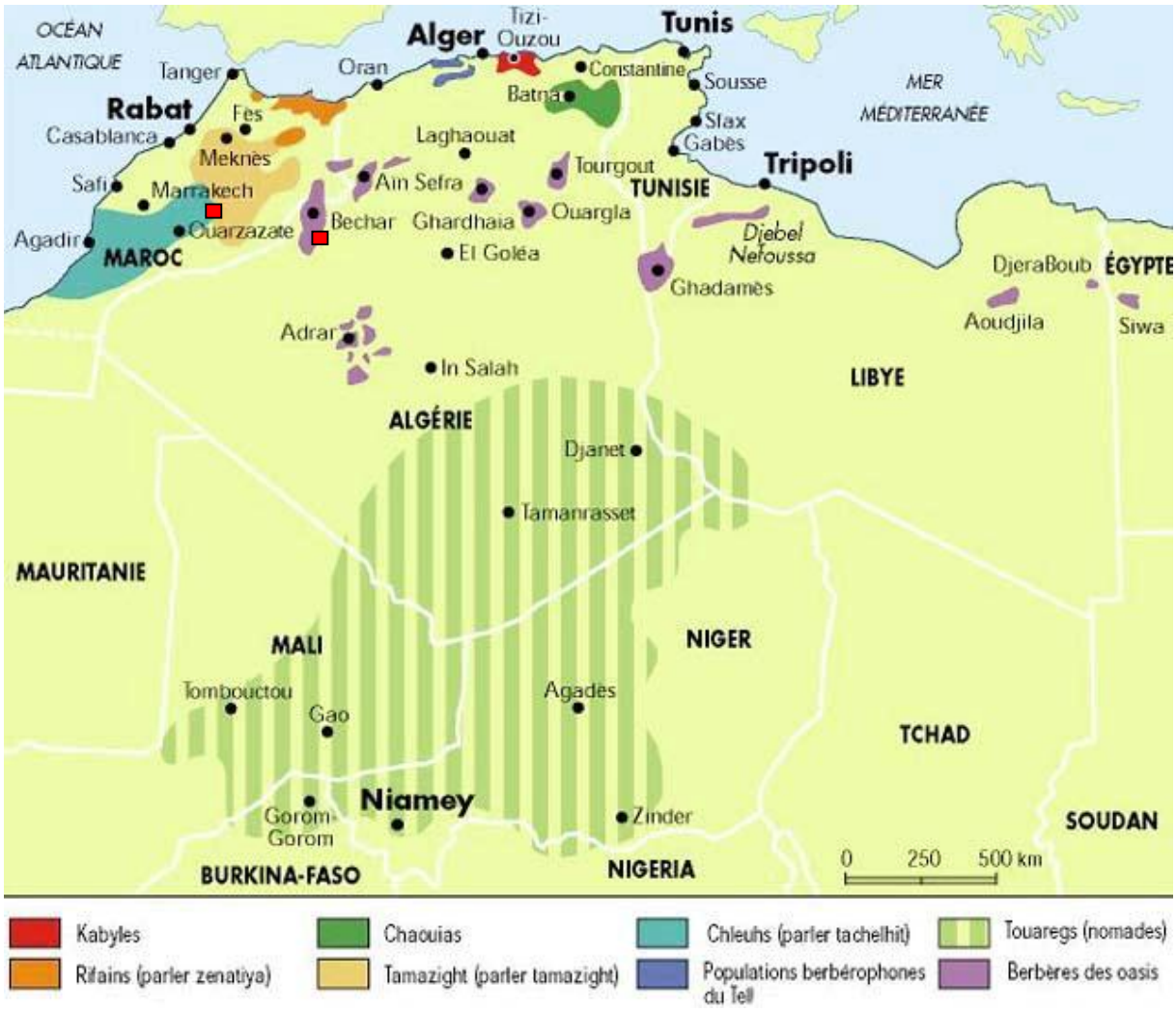
(2) سبق أن نبهنا إلى مقال وضعه محفوظ قداش بهذا الصدد في الفصل التمهيدي، ص.31.

(3) إلياد م.، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص.74.

(4) Rachik H., Le proche et le lointain, op.cit., p.116.

# خارطة توزيع الأمازيغ في شمال أفريقيا

Source: ALGERIE INTERFACE.« La peur des maquis » dans: *courrier international,* Sainte-Geneviève(France), n°549, semaine du 10 au 16 mai 2001, p.46.




■ المربع الأحمر الصغير الذي يظهر داخل الحدود الجزائرية قريبا من موقع مدينة بشار، يُعيّن تقريبا موقع إگلي(الساورة). أما بداخل الحدود المغربية فيعين موقع إگلي(الرشيدية) بالتقريب أيضا.

الثقافيين. كما أنه يمثل سؤالا محوريا على مستوى البحث حول نشأة تلك المجتمعات. ومن ثم، فإن أول خطوة تستوجبها الإجابة عن هذه الأسئلة، هي التعريف بهذا المجتمع ومكوناته المختلفة في تفاعله مع البيئة التي استقر فيها.

## I. آت إگلي: مجتمع القصر

أما المجتمع المدروس، فيتمثل في مجتمع " آت إگلي ( *At-Igli*)، وهو أحد المجتمعات الأمازيغية الصغيرة التي تشغل حيزا جغرافيا صغيرا جدا من صحراء الجزائر الجنوبية الغربية، ويكاد يتميز عن أحيزتها الأخرى بعدة مميزات:

أ- فالمكان هو الوحيد الذي تلتقي عنده مياه أكبر مجريين مائيين في منطقة الجنوب الغربي الجزائري هما: وادي گير ووادي زُوزْفَانَه، اللذان ينبعان من سلاسل الأطلس الحدودية الغربية، حيث يشكلان ابتداء من هذا المكان الوادي المشهور بإسم " وادي الساورة "، الذي نشأت واستقرت جل التجمعات السكانية في المنطقة على حوافه، وتقاطعت عندها أجناس وثقافات وصراعات متعددة من دون شك.

ب- وهو المكان نفسه الذي شكل إحدى أهم نقاط العبور الحساسة بين الشمال والجنوب خلال عصر القوافل.

ج- وبالنسبة لهذا المجتمع، فإنه ينفرد بمجموعة من الخصائص الثقافية والإجتماعية التي تميزه عن غيره من المجموعات القبلية المجاورة له، أبرزها أنه أكثرها محافظة على هويته الجينية أو العرقية كما أثبته البحث(1)، حيث كان في مأمن كامل من أشكال الإندثار أو الإمتزاج غير المرغوب، الأمر الذي ساعده على حماية لغته الأمازيغية المعروفة بـ " تَبَلْدِيتْ "، والمشهورة لدى الناطقين بالعربية في المنطقة بـ " الشلحة " (*chleuh*)، والتي لا زال أفراده يتواصلون بها إلى اليوم، كما لدى نسبة معتبرة من السكان بمنطقة المغرب العربي، بالرغم من دور وتأثير الثقافة " التي غالبا ما حطمت أو تجاوزت الإطار العرقي."(2)

---

(1) أنظر:

Ruffié J. et autres, *Etude hémotypologique des populations sédentaires de la Saoura(Sahara occidental) ; Les groupes sanguins érythrocytaires*, in : Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, XI° Série, tome 9, fascicule 1, 1966, pp.49 et 51. www.Persée.fr

مع تحفظنا الشديد على طبيعة الأهداف والنتائج التي يرمي إليها إنجاز هذا العمل، إلا أننا نقدمه في سياق البرهنة على الأفكار التي أوردناها فقط.

(2) Boualga A., Timimoun l'Oasis rouge du Gourara, tome 1, Paris-Sorbonne, 1981, p.14.

د- فضلا عن بنيته البشرية الهامة مقارنة بغيره من المجتمعات المحلية المجاورة.

هـ- ويدل اختياره لهذا الموقع الجغرافي كي يستقر فيه منذ القدم، كما يبدو على الأقل، على أفق ذهني متقدم لدى مؤسسيه. ومن ثم، يمكن القول أن البعد الإستراتيجي لدى السكان الأوائل باختيار هذا المكان كان حاضرا منذ البداية، وربما يمثل ذلك تفسيرا منطقيا للمكانة التي كانت ضمانة مؤكدة بالنسبة لسكان إڤلي في البقاء والإستمرار، ومواجهة المصاعب الطبيعية والإنسانية. إن هذه العوامل فرضت على هؤلاء السكان الإعتماد على أنفسهم فقط في تلبية حاجاتهم الأمنية والمادية المختلفة، وهذا على خلاف التحالفات التي كانت تظهر بين القبائل المجاورة. والمهم في هذا السياق أن نشير إلى أن سكان إڤلي يشكلون مجموعة من العشائر التي تنضوي كلها تحت لواء قبائل رئيسية(1) مثلما يمكن وصفها بالنظر إلى رسوخها وقدمها بالمكان المعني. إلا أن العودة إلى التاريخ لمعرفة الجذور الإثنية لهذه القبائل، تنفتح على تباينات أو اختلافات عميقة. وبهذا الشأن، تنقسم الروايات على نفسها إلى اتجاهين: أحدهما يرى بأنها قدِمت من المغرب واستوطنت هذا المكان خلال فترات غابرة، وما يدل على ذلك عمليا، هو التواجد الواسع والمكثف لقبائل " گلاوى"(*glaoua*) الأمازيغية بهذا البلد الشقيق. وعلى النقيض من هذا، يرى الإتجاه الثاني أن هذه المجموعة السكانية تمثل النواة الأولى والحقيقية لمجموع القبائل المذكورة. إن جوهر الإشكال بهذا الصدد، يتمحور برمته في نظرنا حول تبرير " الأصالة القبلية " عند هذا الإتجاه أو ذاك. ومن ثم، فإن طرحه يقع مبدئيا على عاتق هذه التسمية التي تحملها مكونات هذه المجموعة القبلية، الأمر الذي فرض علينا الإتجاه نحو اعتماد المقاربة الإستقصائية للبنية الثقافية والإجتماعية لسكان " إڤلي " بكل من الجزائر(في ولاية بشار) والمغرب(في عمالة الرشيدية)، وهما بالمناسبة موقعان قريبان من الناحية الجغرافية إلى حد ما(2):

أ) الشائع بين سكان هذا القصر بأجيالهم المختلفة أن إسم " إڤلي " مقتبس من كلمة " مَلْقَى " ذات الأصل العربي، لالتقاء مجريين مائيين عند ذات الموقع هما وادي " گِير " ووادي " زُوزْفانَه ". وهو ما يوحي لأول وهلة بأن الأصل اللغوي لهذه التسمية عربي. وقد يقود ذلك

(1) أنظر الرسم البياني في ص.46.

(2) لا يوجد بحوزتنا أي مصدر يمكنه أن يمدنا بدقة عن المسافة الفاصلة بينهما. غير أن التجربة الحسية تسمح بتقديرها نسبيا بنحو 250 كلم إلى 300 كلم بين حدود البلدين.

إلى الإعتقاد التلقائي بأن انتماء سكان هذا المكان إلى العنصر العربي أقرب إلى غيره. وفي هذه الإحالة، تبدو ممارسة التسطيح في تفسير هذه الحالة عملية قسرية لا تحتاج إلى بيان أو برهان. ومن هذا المنظور، يمكن أن نتصور أن استخدام الهوية بهذا المعنى يُخفي أسئلة ملحة في الطرح. ونعتقد بهذه المناسبة أن الإنحراف في كل ما يتصل بها وبالمقدسات، بات أمرا عاما واقعا ولا يتعلق بحالة اجتماعية بعينها أو بفترة تاريخية معينة.

ب) من ناحية أخرى، فإن هذه التسمية تتجاوز حدود الموقع السابق إلى مواقع أخرى تختلف عنه جغرافيا وطبوغرافيا، بل وديموغرافيا أيضا. وفي هذه الحالة، تعود قضية الهوية مجددا لتعيق أي محاولة للقفز بغرض طرح أو تحليل قضايا أخرى قبلها. ومن هنا يتضح أن إشكالية التمحور حول فكرة الولي الصالح وعلاقتها بالتكوين الإجتماعي والثقافي والحضري لإگلي، مرهونة بتفكيك عقدة الهوية والتعريف.

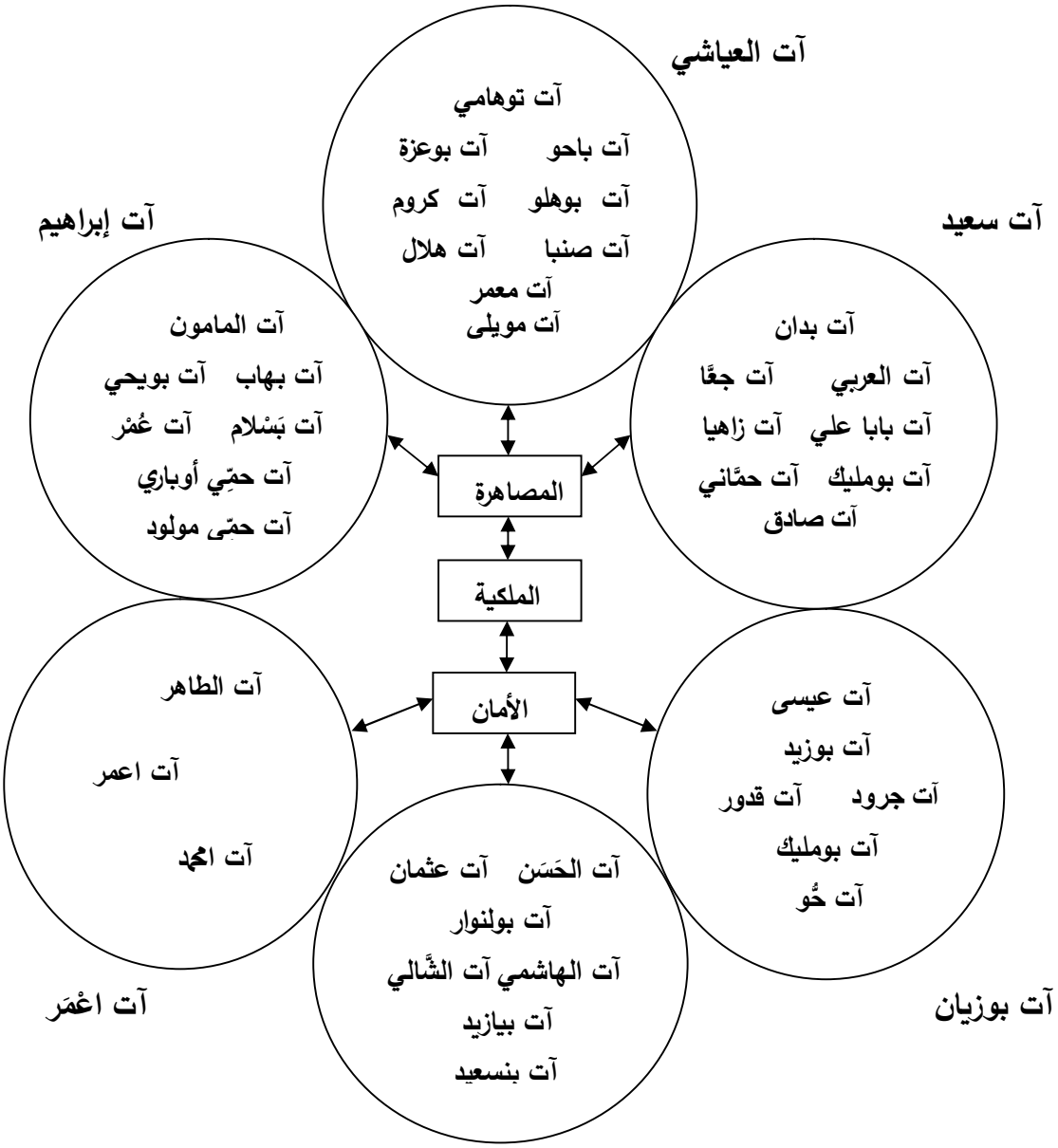
واعتمادا على أحد التقارير الفرنسية الإستعمارية(1)، فقد ورد في البيانات التي جمعها الرحالة الألماني " *G. Rohlfs* " الذي زار المنطقة في سنة 1864، أن مجتمع آت إگلي كان يتكون إلى هذا التاريخ - وهو ذات الأمر إلى اليوم - من القبائل التالية التي، إذا جاز لنا القيام بتشريح طولي وعرضي لها، أمكننا تقسيمها كما يلي:

**1- القبائل الأم (*tribus-mère*):**

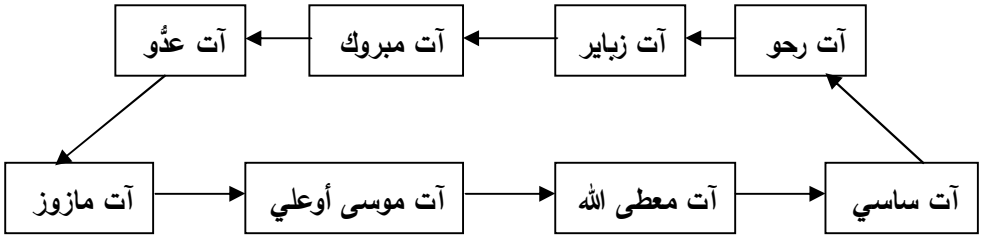
إذا أمكننا الوقوف عند هذا التوصيف، فنشير إلى أن استخدامه لا يمت بأي صلة إلى المعايير الكمية أو غير الموضوعية، ولكنه يتضمن من الناحية الأنتربولوجية تقديرا لواقع بنيوي يُميز هذا المجتمع الصغير، إذ لا تعريف للكيان الگلاوي في فضائه الجغرافي من دون هذه المكونات الكبرى. من هنا، فإن أي إشارة إيجابية أو سلبية تُوجَّه لواحدة من هذه القبائل، تصبح في حكم التعميم على هذا المجتمع برمته. وهذا الواقع هو الذي يحدد هوية وانتماء الفرد داخل كل مكون فيه: فإما أنه عضو تابع لإحدى هذه القبائل، وبالتالي فهو " گلاوي "، وإلا فسيظل في ميزان الذاكرة الجماعية مُجرداً من أي حق أو مكانة اجتماعية. إن هذا الإعتبار يستند إلى كون تلك القبائل، الحاضنات الأولى المؤسِسة للمكان،

(1) Cambon J., Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, op.cit., pp.710 à 713.

# التشكيل القبلي لمجتمع آت إڭلي




**إمرابْضَن**(بما فيهم آت عثمان)




**إحرضَانَنْ**

وبالتالي صاحبة " السيادة " الأولى عليه، حيث تمنح أفرادها ضمانات الحماية والأمان. وبالمقابل، ليس باستطاعة أحدهم التنصل من التبعية إليها، إلا على إجماع قبلي ناتج عن انتهاكه إحدى قواعد الإنتماء القصوى، كزواجه من امرأة سوداء أو زواج امرأة تنتمي لإحدى القبائل المذكورة برجل أسود البِشرة، إذ دلت التجربة أن العَزل أو الإقصاء في مثل هذه الحالات أفضى إلى فقدان حق الميراث بما فيه حملُ إسم القبيلة أو العائلة إلى الأبد. وتظهر هذه القبائل كالآتي:

1.أ- أولاد العياشي وأولاد بن عثمان، بسبب قدومهم المترافق والمتزامن إلى المنطقة بقيادة سيدي امحمد بن عثمان على ما نقله ***Rohlfs***. وواقع الحال، لا يتطابق تماما مع هذه الملاحظة، لاصطدام جانب مما نقله مع مضمون البيانات التي استقيناها من المقابلات ومن المعطيات التي وقفنا عليها ميدانيا، حيث تتفق بالجملة على أن أولاد عثمان(آت عثمان) ليسوا سوى أحفاد الولي الصالح " سيدي امحمد بن عثمان "، وأحفاد بعض الموالين له، وهو الذي حل في آت إگلي وهم قائمون بالمكان منذ فترات سابقة. بالمقابل، تُجْمِع نفس المقابلات على الوجود العريق لأولاد العياشي(آت العياشي) في المكان.

1.ب- أولاد إبراهيم (آت إبراهيم)

1.ج- أولاد بوزيان (آت بوزيان)

1.د- أولاد سعيد (آت سعيد)

1.هـ- أولاد اعمر (آت اعْمُر)

وما يُستمَد من ذلك التوصيف أن هذه القبائل تمثل المكون البشري الرئيسي لهذا المجتمع، وهو إشارة إلى كونها تمثل المجموعات السكانية الأولى التي يُفترض أنها استوطنت النطاق الأعلى للساورة، وارتكز عليها جهد التعمير السكاني والعمراني الأول، واستطاعت أن تقيم نموذجا من التفاعل الإيجابي مع المحيطين الطبيعي والبشري الخارجي خلال الظروف والفترات التاريخية المختلفة. من ناحية أخرى، فإن هذا التوصيف يوحي منطقيا بوجود قبائل أخرى، ولا يلغي احتضان هذا المجال لمجموعات إثنية أخرى، كالحراطين الذين " يُعدون في الغالب أحفاد العبيد السود الذين غُنموا في النيجر ليتم ترسيخهم بالصحراء في حقول النخيل لحساب أسيادهم من العرب والبربر "(1)؛ ولكن لا نستبعد أن تكون الهجرة والنزاعات

(1) Ruffié J. et autres, *Etude hémotypologique des populations*,.. op.cit., p.47.

والجفاف، مثلما يلاحَظ اليوم، أحد أسباب تواجدهم بهذه المناطق. وقد تلاحموا مع تلك القبائل وسواها إلا في المصاهرة، باستثناء بعض الحالات التي تَردُّها الذاكرة الجماعية إلى أحد دافعين:

1- أنانية وتعسف بعض " أسياد " المرابطين، وهذه حالات نادرة ومنفردة جدا.

2- الإعتقاد بإمكانية الإنجاب في حالة العُقم لدى الذكور عند الزواج بالنساء السود، لأن الإختلاط الذي يمثل خروجا عن الموروث والمباح، في غياب أي وسيلة أخرى، هو البديل الملائم اجتماعيا لإحداث الطفرة، طالما أن الغرض في هذه الحالة هو الإنجاب. ولعل نجاح تجربة سابقة قائمة على هذا التصور، يكون قد ألغى الحواجز النفسية عند السكان. غير أن الإقدام على ذلك، يُعرض صاحبه إلى العزل النهائي عن القبيلة بفقدانه حق الإنتماء إليها.

إضافة إلى اليهود الذين كانوا يشكلون طائفة صغيرة جدا، ولكنها مستقلة، تمثلها أربع أو خمس أُسر فقط بحسب ما أورده ***Rohlfs***(1)، وهو ما توحي به الشواهد المادية والشفوية أيضا: فمساكنهم المعلومة عند مدخل القصر(2)، كانت تشملها " وحدة السقف " التي كانت تضم الجميع في نفس قصر إگلي أو (أَغْرَمْ نَاتْ إِگْلِي). كما توجد في محيط القرية، مقبرة خاصة بهم، عند جبلٍ يعرف بـ " تَاوْرِيرْتْ نُ دَايِنْ "(جبل اليهود). علاوة على ذلك، لازالت صخرة بالقرية إلى اليوم تحمل نقشا بالخط العِبري، قيل أنه نص ديني، ولكنه في الواقع إشارة إلى تاريخ وفاة كاهن يهودي بالمكان(3). وقيل أنها كانت مكانا تُجري عليها النساء اللواتي يرغبن في الزواج بعض الطقوس. ومن هنا، إستطاع هذا القصر أن يمنح لنفسه الصفة الكونية(***cosmogonique***)، وأشاع بين مُقيمِيه حالة الأمان والتسامح، ما يعكس شكلا من الممارسة الإجتماعية للتعايش بين أتباع الديانات السماوية. وبالتالي، نعتقد

---

(1) Cambon J. et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, op.cit., p.712.

(2) لم نجد من الوثائق الشفوية أو المدونة ما يزعم معرفة تاريخ وجودهم الأول بالقصر، رغم ما أورده كل من ***Gognalons*** (في المرجع السابق، ص. 197.)، و Combon (في المرجع السابق، ص.712.) من مبررات أو تفسيرات، إلا ما نقله الكاتب اليهودي ***Jacob Oliel*** - الذي نشأ بالمنطقة - أن أهم الأسر اليهودية التي أقامت منذ قرون بإگلي هي " عائلة عمار بالخصوص حيث قدمت من جهة درعه المغربية، أين كانت تحمل بالأصل إسم عمران." أنظر:

Jacob Oliel, Les Juifs de Colomb-Béchar et des villages de la Saoura, Orléans, 2003, p.107.

ولكن، من المؤكد أن وجود اليهود بالمغرب العربي عامة قديم جدا ليس بحاجة إلى برهان. وبالنسبة للجزائر، يمكننا أن نعود بهذا الخصوص إلى كتاب:

Chenouf Aissa, Les juifs d'Algérie…2000 ans d'existence, Alger, éd. El Maarifa, 1999.

(3) أنظر: Jacob Oliel, Les Juifs de Colomb-Béchar.., idem.

أن قصر إگلي كمجال حضري محدود، أمكن من احتواء الإختلاف دون أن يُفقده خصوصيتَه البُنيويةِ الضروريةِ حفاظا على مجتمعه الصغير.

**2- القبائل الفرعية (*tribus subalternes*):**

لا يمكن بأي حال من الأحوال عزل المكونات الصغرى عن مكانتها في بنية المجتمع الگلاوي أو اجتزاء دورها الوظيفي في نظامه، لأنها تمثل جزءا لا يتجزأ من الشبكة العضوية القبلية العامة للمجتمع، ما يعكس أهمية التمفصل في الحفاظ على الترابط والتماسك بين مكوناته، إلى الحد الذي لا يقبل أي إجراء يشبه التمييز أو الإقصاء. وما يبرهن على هذا القول، سريان المصاهرة البينية بين المجموعات القبلية المختلفة وتواترها، وهو ما يفسر بالفعل تحقيق الحماية الذاتية التي ضمِنت استمرار هذا المجتمع الصغير أو عدم تعرضه للتفكك جراء الإضطرابات الناشئة سواء عن العوارض(1) الداخلية أو الخارجية. وبالتالي، فإن الفرضيات المبنية على تدخل الولي الصالح في توحيد ذلك المجتمع، تصبح فعلا محل مراجعة مُلِّحة لرصد نمط الحياة وطبيعة العلاقات التي كانت تربط تلك القبائل إذا تخيلنا أنها كانت تعيش جميعا متفرقة أو متنازعة في نفس النطاق الجغرافي وربما لفترات طويلة، علما بأن الذاكرة الشعبية لهذا المجتمع، لا زالت تحتفظ لنا بمقولة شهيرة تُوحي بأن نزاعا ما قد نشب بشكل واسع في القصر. ونصه بالعربية الدارجة:" **بِنَاتْكُمْ آ گْلاَوَى، بْلَفَاسْ وَلاَّ بْلَهْرَاوَا**." غير أن الإستقصاء في الحدث، أثبت أن الأمر يتعلق بشجار بين فردين، فشِل أحد الوافدين من خارج القصر أن يضع حدا له، ففرض عليه حيادُه التعبير عنه بهذا القول. بالمقابل، لا يتوفر من المعطيات الشفوية أو المدونة ما يُمكِّن من الإطلاع الدقيق على ظروف نشأة العلاقات بين القبائل التي يتألف منها هذا المجتمع. وعموما، فإن أرجح الإحتمالات بهذا الخصوص لا يخرج، في رأينا، عن تصور ابن خلدون للموضوع، حيث جاء في قوله:" إعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء، أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعى بنسب هؤلاء ويُعد منهم في ثمراته من النعرة والقَوَد(القصاص في القتلى) وحمل الدِّيات وسائر الأحوال."(2) وإذا كانت هذه الحقيقية التي

(1) جمع عارض. والمقصود بها، العوامل التي لا يكون تأثيرها بالغا على الشيء.

(2) إبن خلدون، المقدمة، ج 2، المرجع السابق، ص.597

خلُص إليها إبن خلدون سارية فعلا على هذا المجتمع، فإن ذلك لا يضعه تحت إسقاط النموذج الإنقسامي كما تصور أصحاب هذا الإتجاه عن مجتمعات المغرب العربي: فإذا أمكننا القيام بتحليل بنيةِ نموذجٍ من القبائل الفرعية، فسنلاحظ أنها عبارة عن بنيات صغرى غير قابلة للإنشطار بسبب قوة الروابط التي توارثتها عن جدها الأول وهي روابط القرابة والمصاهرة. وبما أن تدخل العنصر الإجتماعي في صياغة هذا المجال العمراني التقليدي بات أمرا معروفا ومحسوما يمكن قراءته فيما ذكرناه سابقا، فإن تأثير العناصر الطبيعية يفرض حضوره بشكل تلقائي، ولا يحتاج الموضوع في هذه الحالة سوى إلى توضيحه كما يلي:

مما لا شك فيه، أن الإنسان الگلاوي القديم قد أدرك بأن مقومات حياته الإجتماعية متعلقة بالطبيعة أيضا، وهو ما دفعه إلى إيجاد منطقة تفاعل متوازن يتعاطى بواسطته مع محيطه البيئي. فمن ناحية، لم يفقد هذا المحيط انسجامه من خلال محافظته على كافة عناصره. ومن ناحية أخرى، تمكن هذا الإنسان من تكييفها بما يتناسب مع حاجاته المادية والعمرانية:

1- تحويله مياه وادي الساورة إلى مصدر حيوي لتسيير وتنظيم حياته، باستغلال الترسبات المتراكمة على ضفتي الوادي. ويمكن القول أن غرس مساحات واسعة من النخيل على مسافة لا تقل عن 07 كلم، يمثل أعظم مشروع أنجزه، لأن أبعاده متعددة. فهو لا يتضمن توفير الغذاء كما يُفهم في المقام الأول، فضلا عن مواد البناء والإيواء الطبيعي (جريد، أخشاب) فحسب، بل تعميق الروابط البينية. فقد شكلت النخلة الواحدة عقدة متنقلة أجبرت الأفراد والجماعات لفترات متواصلة على التحاكم إلى روابط الدم والقرابة. وكلما ازداد تكاثرها، ازدادت درجة التشابك بين العائلات والقبائل. ومن هذا المنطلق، نستطيع القول أن الروابط الإجتماعية في هذا النمط من المجتمعات تخضع لمحك الممتلكات المشتركة، أو بمعنى آخر، لا يمكن لأي اعتبار من الإعتبارات مهما بدت قدسيته أن يمارس سلطة ما فى غياب الإعتبارات الأخرى.

2- كما أن حمولات الأطيان التي جرفها هذا المجرى المائي عبر الحقب والفترات المتعاقبة، مكنت إنسان إگلي القديم من تحويلها إلى مادة أساسية في تشييد القصر ومرافقه. لذلك، فقد أخضعها لخبرته وتجاربه، حيث أدخل تقنية التخصيب نصف الطبيعي في تأهيلها بواسطة مادة التبن وفضلات الحيوانات الأليفة، ما منحها قوة وصلابة علما بأن الخصائص الفيزيائية

لمادة الطين مُلائِمةٌ لتقليص تطرف المناخ الصحراوي، أي قدرتها على التكيف ومقاومة الحرارة في فصولها المختلفة، الأمر الذي نتج عنه نشوء فضاء معماري واجتماعي في نفس الوقت، أي نَقْل ذلك الإنسان من كائن متجول إلى فرد مستقر. والتقنية المذكورة إيكولوجية بامتياز لكونها تستند إلى مبدأ الإسترجاع والتثمين. وإحضار هذه المواد ثم إعداد هذا العمل كان تآزريا، إذ بقدر كُلفته الباهظة من الجهود الجماعية المضنية التي بذلتها مكونات هذا المجتمع الصغير، بقدر ما زادت روابط التعاون والثقة تلاحما فيما بينها. ولذلك، فإن وقوع أَغْرَمْ نَاتْ إِگُّلِي تحت سقف واحد كما لو أنه بيت واسع تحيطه الجدران من كل جانب، دليل فني ومادي على عمق الروابط بين مكونات هذا المجتمع. ويبدو أن قصرا " طينيا " كهذا حافظ على حضوره رغم عوامل الطبيعة والزمن، يمكن أن يكون تفسيرا محسوسا لذلك.

3- بل إن الإنسان الگلاوي استطاع، وهذه علامة على رسوخه القديم في المكان، أن يرصد مواطن الترسبات المِلْحِية التي تتكون في المجاري العليا لوادي گير (أحد روافد وادي الساورة)، وهو ما ساعده على الإستجابة لحاجاته الإستهلاكية المتنوعة والمختلفة. ولا تكتمل هذه العملية إلا بتدخل المرأة، التي تمكنت من اكتساب تقنية تحويل هذه المادة المعدنية الخام إلى عنصر خالص وقابل للإستعمال في شتى الإستخدامات. وإلى جانب ذلك، سخر الإنسان الگلاوي على امتداد توطنه في هذا المكان كل أنواع النباتات التي تنمو على حواف الوادي المذكور أو في سريره أيضا. فبعضها من الأشجار وهو الأهم، يتمثل في الأثل المُزهِر (*tamarix gallica*)، حيث وَجد فيه مصدرا ووقودا دون انقطاع لأغراض الطهي المتعددة ولحاجة التدفئة في فصل الشتاء. كما جعل من أوراقه المزهرة ذات الملوحة المعتدلة خلال الربيع، إضافة إلى حشائش مائية صغيرة، غذاء لماشيته أيضا. أما بعضها الآخر، فيمكن تصنيفه ضمن النباتات ذات السيقان المستقيمة والرؤوس المدببة، التي تُعرف محليا بإسم " أَسَلْبُو "، حيث تستخدمها نساء القصر لصلابتها في إنتاج الأواني والزرابي النباتية بعد أن تكون قد أخذت ألوانا عديدة بفعل صباغتها. ومن ثم، فقد استطاع هذا الإنسان أن يقلص مسافة التنافر بينه وبين البيئة بتمكنه من تبنيه ثقافة التكيف والتعايش مع الواقع، وهو ما يفسر استفادته من عناصرها الإيجابية.

4- فالوادي في حالة هذا المجتمع الصحراوي الصغير يمثل المادة الجوهرية التي صاغت أو صممت صورة العمليات الكبرى التي أدت، في نهاية المطاف، إلى بروزه ثم إرسائه

ككيان اجتماعي له هويته ومكانته. لقد أدرك هذا المجتمع مبكرا أن إنجاز فكرة الوجود بالمعنى العمراني للكلمة في مجال طبيعي معقد تنعدم فيه جميع الضمانات، مرهون بما يمكن توفيره من مياه. وعليه، فقد سعى خلال الفترات التاريخية المختلفة إلى التحكم في استغلال هذه الثروة الطبيعية. ولما اكتشف هذا المجتمع أن محيطه الجيولوجي يحتوي من المواد المتنوعة والصخور الكلسية كالجير، فقد جسد هذا المسعى في أحد مشاريعه العملاقة التي تتمثل في تشييد حوالي خمسة حواجز مائية على امتداد مجرى وادي الساورة(1) بميل منحرف لا يسمح فقط بتراكم الطمي على حواف المجرى لاستغلاله زراعيا، ولكن من أجل الحفاظ على ما أمكن من المياه التي تزود الآبار عن طريق الإمتصاص الطبيعي لفترات طويلة أيضا أساسا. وهو لم يكتف بذلك فحسب، ولكنه حفر الآبار الأرتوازية في الأماكن الداخلية بما فيها تلك التي تحيطها الرمال من كل جانب للإستفادة من عذوبة المياه الباطنية واستغلالها، حيث توسع نطاق الواحات وإنتاج المحاصيل المعاشية. لقد حظيت الآبار في هذا المجتمع بنفس المكانة التي حظي بها النخيل. بل إن إنسان إگلي القديم " لاحَقَ " الماء إلى داخل المساحات الرملية للعرق الغربي الكبير بمسافات ليست قريبة دائما من القصر، أين غرس النخيل. فتَشكل ما يعرف محليا بإسم " لْبَارْدْ "، الذي يظهر على شكل بؤر نخلية صغيرة منفصلة عن بعضها البعض. وفي نفس الإتجاه، قرر هذا الإنسان أن يُمدِّد مجال سلطته المائية إلى عمق المجالات السهلية الصحراوية، إذ تمكن من رصد منطقة " البَارْدَهْ " التي تقع على بعد 40 كلم إلى الشمال الغربي من القصر العتيق، حيث أنشأ قنوات لتوزيع وتسيير المياه التي توفرها الأمطار الغزيرة من موسم إلى آخر بين الفرق الزراعية القبلية المعنية بسقي ما زرعته من قمح وشعير. وفي نهاية المطاف، بإمكاننا القول أن استراتيجية البقاء المبنية في هذا النموذج الإجتماعي على عدم الخضوع لرحمة الأمر الواقع وحيله، هي وليدة فكرة المصير، التي تتوقف بحد ذاتها على مدى انسجام العوامل الطبيعية مع العوامل الإجتماعية والثقافية أيضا.

(1) تسمية " وادي الساورة "، تطلق على مجرى مائي يتشكل عند نقطة التقاء رافدين مائيين هما: زوزفانة وگِير. أما بالنسبة للحواجز المائية، فإن الردوم من الرمال والأطيان قد أخفتها في ظل الجفاف مع مرور الزمن. ومن حسن الحظ أن أحدها قد كشفت عنه فيضانات هذا الوادي سنة 2008 والتي يعتقد أنها الأكبر في تاريخه على الإطلاق.

## II. آت إگلي: مجتمع ما بعد القصر

عندما ندرك أن الصُّور التي نحملها في وعينا أو تتشكل من خارجه حول عدم قابلية بعض المجتمعات للتغير أو التحول، علما بأن حتمية التطور في حياة المجتمعات دون استثناء محكومة بهذه القوانين الثابتة، فإننا نسارع إلى اعتبارها نمطية بالمعنى الأنتربولوجي. ومن ثم، فإن أي صورة اجتماعية لا يمكن اعتبارها كذلك إلا بالمعنى الزمني أو السياقي لوجودها. ومن هذه المنطلق، يمكننا مسبقا تأكيد حدوث طفرة حضرية وثقافية بإگلي تزامنت مع بداية إرساء الإدارة كأداة من الأدوات التنظيمية التي أثرت مباشرة على بُنية هذا المجتمع وأوضاعه العامة، كما أنها فرضت حزمة من الضوابط الرسمية التي استوعبها ضمن علاقاته المختلفة بحكم الإلتزام بها، مما أدى إلى تشكيله وفقاً لاستعداداته ولتفاعل قيمه الموروثة مع العناصر الجديدة. ويمكن أن نشرح هذه الملاحظات على النحو الآتي:

### 1- تنصيب الحالة المدنية:

دونما تذكير بمبرراته السياسية، فإن هذا الإستحداث قد صاغ المنظومة العائلية في قالب إسميٍّ يتجه نحو بناء علاقات داخلية مختلفة تهدف إلى إنتاج هويات جديدة تتحول إلى مرجعية معتمدة في رسم خريطة اجتماعية فارغة من كافة خصائص وتجليات قيم الإنتماء القبلية وقواعدها الموروثة، حيث يتخلى الأفراد عن تبعياتهم السُّلاَلية النووية؛ وعلى قاعدتها تتكون جماعات منفصلة عن بعضها البعض، لتتباعد تدريجيا بفعل المتغيرات المختلفة. فعلى سبيل المثال، وجدنا أن أبناء قبيلة " آت باحو " قد تفرقوا على ألقاب عديدة هي في الواقع اشتقاقات لأسماء بعض أجدادهم، يحملونها إلى اليوم، تتمثل في: بَحَّاوي، بُخاري، سالمي، خيَّار، عبد العالي، دَادَه. وعلى مدار الفترات الماضية، لم يكن هذا المجتمع بحاجة إلى تدوين حالته المدنية، لأن سجِّله الفعلي هو الذاكرة الجماعية التي حفرت انتمائه، وتتناقله شفهيا بين الأجيال ضمن رأسمالها الإجتماعي والثقافي، وهو بالنسبة لكل مكون من مكونات القبيلة بصفة عامة، وثيقة إثبات وجودها. غير أن هذه الإنقسامية المبرمجة التي جرى تنفيذها في سياق المراقبة الإدارية الإستعمارية للأوضاع السكانية، لم تستطع إلى حد الآن تفكيك أو مسح الذاكرة القبَلية من هذه الناحية. بينما لا يخلو تعيين أحد أفراد القصر، في نهاية الخمسينات من القرن الماضي، كأول رئيس للبلدية المستحدثة، من دلالة على الأبعاد

الثقافية لهذا المشروع الجديد، وفي مقدمتها الإندماج الهادئ والمتدرج للسكان في المنظومة الإجتماعية والثقافية الفرنسية.

**2- التعليم الإبتدائي:**

بإمكاننا القول أن هذا المشروع شكل حداً ثقافياً فاصلاً بين القصر والقرية بالمعاني الحضرية المعروفة. فالصراع الذي أحدثه انفصام أبناء القصر من أجيال الخمسينات وما تلاها من عقود القرن الماضي بين" تَخَرْبِيشْتْ "(المدرسة القرآنية) وبين " لِيكُونْ "(المدرسة الإبتدائية)، أفرز إلى الوجود المحلي نموذجا من الأفراد المتعلمين الذين تحققت لديهم القدرة على وضع استراتيجيات اجتماعية خضع تصورها إلى العروض البديلة التي وضعتها المؤسسة الحديثة في متناول الجميع، وبالخصوص ما يتصل بالتكوين والشُغل. وما يُعبر بطريقة هزلية عن بروز تلك الإستراتيجيات في هذا المجتمع، ما نُقل عن أحدهم عندما دعاه أصدقائه للذهاب إلى المدرسة القرآنية، فكان رده: " لماذا نُزاول جميعنا حفظ القرآن بما أن حاجة المسجد لا تزيد عن إمام واحد فقط في حالة وفاة الإمام الحالي ؟" وبالفعل، فقد تجلى الإنعكاس المباشر لهذه التنافسية غير المتكافئة في عدم تمكن أحدٍ من أجيال العقود المذكورة من حفظ القرآن كاملا، الذي ظل في الحقيقة، يشكل الغاية الرئيسية لهذا النوع من التعليم. وعلى هذا النحو، أمكن للمدرسة الأولى أن تَحُّد نسبيا من الأمية، وأن تحقق الحماية للثقافة الدينية في هذا المجتمع الصغير؛ بينما أدى دخول المدرسة الثانية في فلك الحراك العام إلى إعادة ترتيب القيم والممارسات لدى أفراده بحسب أولوياتها. فالعمل الزراعي المعاشي الذي ارتكزت عليه حياته بشكل مطلق، أصبح يفتقد شيئا فشيئا إلى قوته المتجددة بحكم الشروط التي فرضتها أنظمة التعليم على الأسر وأبنائها، إذ أن زمن المدرسة طغى على زمن الحقل ولوازم الأسرة. وهو ما يعني أن البنية البشرية والنظام الزمني في ظل تخلف وسائل الإنتاج، قد شهد تراجعا جذريا. كما أن نظرة الأجيال الصاعدة إلى هذا النشاط انتقلت من اعتباره موردا ثمينا وشريفا، إلى تصوره كعمل شاق ومجهد. وعليه، تحولت مكانته من وضعية المنتج إلى وضعية المستهلك، وتغيرت خيارات واتجاهات البحث عن مصادر العيش عند هذا المجتمع. وفي مقابل هذا كله، فقد اتضحت قيمة التعلم لدى هذا المجتمع، أي اعتقاده الجازم بمخاطر آفة الجهل على مستقبله، إذ جلست البنات جنبا إلى جنب مع البنين منذ اللحظة الأولى لتشغيل المدرسة الإبتدائية الفرنسية. وبالنتيجة، فإن هذه العملية الجوهرية قد أسقطت من مفهومها

للدور الإجتماعي للمرأة الأعباء الخارجية التي عُلِّقت سابقا على كاهلها، ومنحتها فرصة الكشف والتعبير عن قدراتها. وبحساب الواقع الراهن، فقد ارتفع بالتراكم هامش التكوين والمشاركة بمستوياتهما المتعددة والمختلفة عند العنصر الأنثوي مقارنة بالعنصر الآخر. وفي الخلاصة، يمكن القول أن نتائج التمدرس التي برزت بجلاء عقب فترات الإستقلال الطويلة، قد حددت الوجهة النهائية لهذا المجتمع، أي أن التعلم في المؤسسات المهيكلة لا يمثل بالنسبة للمجتمعات الصغيرة مجرد إلزام يندرج في إطار المنظومات القانونية الضامنة لحقوق الإنسان في التعليم فحسب، بل إنه بالنسبة لها ممارسة وآلية مصيرية حاسمة بالنظر إلى حجمها والإمكانات المتاحة لديها.

**3- التخطيط الحضري:**

هذه العملية كما يُنظر إليها من الخارج، هي عملية هندسية لا غير. ولكن فحصها من زاوية سوسيو- أنتربولوجية، يؤكد خطورة الآثار العميقة التي تختفي وراء الأشكال المعمارية التي تُطرح في صيغة مشاريع حضرية قابلة للإنجاز واستيعاب السكان في المجال. وعليه، فبإمكاننا أن نلمس ملامح التغير الذي أصاب البناء الإجتماعي لمجتمع إكّلي بعد استفادة الأسر المقيمة في القصر من قرار اتخذته الإدارة الإستعمارية، ويتضمن توزيع الأراضي العقارية إلى وحدات سكنية، مخططة ومهيأة بطريقة حديثة خالية من أي مظهر يشير إلى العمارة المحلية. لقد واكبت هذه العملية مشروع ديغول 1959م. وبهذا الشكل، تكون تلك الإنقسامية المبرمجة قد أفلحت في إفراغ المجتمع القديم من الوعاء الثقافي الذي ورثه في القصر عبر المراحل التاريخية المتعاقبة من خلال تشجيع السكان على الإفراغ الطوعي للقصر. إن أبرز دليل على ذلك، هو إعادة تشكل العلاقات الإجتماعية في قالب جواري محض أُهمِل فيه، من ناحية، الملمح العائلي مثلما كان قائما في القصر، واختفت فيه، من ناحية أخرى، المظاهر الحضرية القبلية والإثنية التي شُيدت عليها الأسس الأولى للقصر القديم. كما أن المسافات الفاصلة بين وحدة سكنية وأخرى وفق التخطيط الحضري، ساهمت بدورها في بناء تلك العلاقات، إذ أن أبواب المساكن لم تعد تقابل بعضها البعض. وهي رمزية تحيلنا إلى النزوع الفرداني أو الأناني، وإلى تقلص مجال الإتصال بين الأفراد، عكس ما كان عليه الأمر في القصر. ولا يمكننا، كما هو معلوم، تحييد البعد الجواري عند طرح

## - حدود القصر القديم، والمخطط الحضري الحالي لقرية إڤلي -

**ملاحظة: المربعات الكبيرة المقابلة للقصر القديم تماما، تمثل القطع العقارية التي أنشئت عليها القرية الجديدة بموجب قرار للإدارة الإحتلال الفرنسي.**

هذا الموضوع. ومن هنا، يمكن القول أن الوضع الجديد قد أخفق تقنيا في الحفاظ على بعض المشتركات التي منعت ذلك المجتمع من الإندثار أو التشتت فيما مضى. وبقدر ذلك التغيير، يُلاحظ أن هذا المجتمع، الذي شكل عمليا المخبر الأول في منطقة وادي الساورة للتجربة الحضرية الفرنسية بهذا الحجم، قد أنتج نوعا من التكيف النفسي والثقافي الذاتي الذي استطاع من خلاله احتواء الفضاء الذي أصبح فيه بكل مكوناته، وتمكن من الإستفادة من محاسنه كاتساع مساحة المسكن وتجهيزه بالماء والكهرباء. لذلك لم تتخلف عن مغادرة القصر سوى مجموعة ضئيلة من السكان لأسباب مادية محضة. في حين، ظل ارتباطه بالمقدس قائما، حيث استمر في ممارسة شعائر العبادة الدينية في المسجد العتيق داخل القصر إلى اليوم. بينما انعكس التحول الديموغرافي الحاصل في هذا المجتمع لصالح فئة الشباب فترة بعد أخرى على منحنى التقديس الشعبي بصورة عامة، حيث أخذ اتجاهين اثنين في أوساط هذه الفئة: أحدهما محافظ ينظر إلى العلاقة بين المجتمع وبين هذا الشكل من التقديس بأنها علاقة عضوية حقيقية لا مجال لتعليقها بالأساطير، وأي مراجعة تستهدفها هي بمثابة مساس مباشر بتاريخ هذا المجتمع ورجالاته. وأما الآخر، فيرى أن الأمر لا ينبغي أن يتعدى حدود " الإحترام " لكل ما يرتبط بهذه العلاقة التراثية دونما اضطرار إلى خضوع أو التزام، خصوصا وأن الأمر متصل بهوية هذا المجتمع. ونعتقد أن هذه الصورة الثقافية هي في المحصلة ترجمة طبيعية لتجدد المجتمع، الناتج بالأساس عن تأثير المدرسة الحديثة ، إذ أن مكتسبات المجتمع الفكرية وهو لا يزال بالقصر، كانت لا تملك من الأدوات الفكرية ما يُمكِّن الأفراد من إجراء أي ممارسة منهجية عقلانية وجريئة من شأنها أن تزيل الغموض وتكشف عن الحقائق بالشكل الذي يتطابق مع الواقع والمنطق.

إلا أن الحيوية التي ميزت مجتمع القصر، وقد تجلت في تلك المظاهر التي تعكس التفاعل بين مكوناته المختلفة والتفاعل مع محيطه، قد لازمت الأجيال المتلاحقة من المجتمع الجديد كما لو أنها صفة وراثية سائدة لا مفر منها. فعندما غابت النشاطات الحرفية أو الخدماتية أو ما يماثلها من الموارد، إستطاع هذا المجتمع أن يجعل من التعليم الحديث الذي غرسته إرادة الإحتلال في البداية، مصدرا لموارده وقيمه. فمن ناحية، لم تُعطل قلة عدد أفراده نسبيا، من تحصيل المستويات والشهادات العليا مقارنة بالمجتمعات المحلية المجاورة. وما أحرزه من

حضور مهني ووظفي ملحوظ عن طريق التعليم، هو الشيء الذي مكنه، من ناحية ثانية، من تحقيق التميز واكتساب مكانة خاصة بين المجتمعات المحلية.

وعلى الرغم من التغييرات والتعديلات التي انجرت عن التنظيم الحضري، وتغلغل الإتصالات بوسائلها، لغاتها وتقنياتها المتعددة إلى عمق الثقافة الجماعية، فإن روح الإنتماء والتعاون أعادت مجتمع إگلي ما بعد القصر إلى ذاكرة مجتمع القصر، حيث أن البساطة التي تأسست عليها العلاقات الزوجية في عهده، صِيغت اليوم في قالب زواج جماعي تضامني، إذ تتقاسم أُسَر الأزواج نفقات الإحتفال. بينما يشارك أفراد المجتمع برمته في متابعة مراحل ومظاهر الزواج بدءا من إعلانه وفق العُرف الإسلامي بالمسجد، وانتهاء بالإجتماع في مأدبة عشاء جماعية واحدة. وإذا كان ظاهر هذا الزواج الذي تكرس منذ مطلع القرن الحالي بعدد ضئيل جدا من المترشحين، والذي أصبح الآن يتعدى العشرين بعد عشر سنوات فقط (أنظر الجدول أدناه)، يوحي بأن أسبابه اقتصادية محضة، إلا أن أبعاده اجتماعية وثقافية بالدرجة الأولى، إذ أن قراءة هذا السلوك تدل على أن الغرض منه هو تثبيت قاعدة التنازل التي تأسست عليها الأسرة مبدئيا في هذا المجتمع، وتهميش الأفكار الأنانية والقيم المادية التي خلقت منطقة اختلال بين الدين والتقاليد: فالأول، لكونه يَعتبر الزواج نصفَه الآخر وحِصنَ المسلمين من " الفواحش ". أما الثاني، فلكونه يملك سلطة التقدير لقيمة " المَهر " المفروض على الرجل تقديمه للمرأة حتى يتزوجها. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الزواج بات يشكل أحد العمليات الإجتماعية الجذرية التي تُميز مجتمع إگلي مقارنة بالمجتمعات الصغيرة المجاورة. ويبدو أن الحفاظ على تماسك وتجانس مكوناته، هو أهم الأبعاد استهدافا من وراء هذه الممارسة. إن انتقال مجتمع ما بعد القصر إلى ممارسة نموذج جديد من الزواج يختلف

| الفترات | نوفمبر 2006 | مارس 2007 | أوت 2007 | مارس 2008 | نوفمبر 2008 | مارس 2009 | مارس 2010 | مارس 2011 | مارس 2012 | مارس 2013 | مارس 2014 | مارس 2015 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| الزيجات | 07 | 19 | 19 | 12 | 07 | 14 | 22 | 16 | 29 | 28 | 31 | 29 |

**- تطور الزواج الجماعي في مجتمع آت إگلي - ، - المصدر: جمعية " تكافل " المحلية -**

| السنوات | 2002 | 2003 | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| العدد | 6411 | 6475 | 6563 | 6666 | 6747 | 6822 | 6900 | 7000 | 7096 | 7197 | 7298 | 7410 | 7527 | 7598 |

**- تطور عدد سكان إگلي - - المصدر: مكتب الحالة المدنية لبلدية إگلي -**

على الأقل من حيث الشكل وهو ليس من موروثاته، يدل بالقطع على ديناميكية ثقافية راسخة تساعده على تجاوز الإنسدادات التي قد تتسبب في عرقلةِ حركته الإجتماعية الطبيعية. لقد تبين من خلال آلية الزواج أن مظاهر التباين آخذة بالتجذر في البنية الثقافية لمجتمع آت إگلي ما بعد القصر، إذ أن التحفظ في إرساء العلاقات مع الآخر، لم يعد يمثل معيارا صالحا لتحديد المواقف أو الإتجاهات الإجتماعية كما كان سائدا من ذي قبل. لا شك أن دخول عوامل موضوعية عديدة إلى محيط هذه المجتمعات هو ما سيشكل باستمرار العامل الحقيقي في تحول أو تغير ما يُعتقد في الغالب وضعا ثابتا.

وبما أن ذلك الزواج قد ثبت بالشكل الذي سبق وصفه، فمن الطبيعي أن تنعكس آثاره بشكل مباشر وملموس على الوضعين الإجتماعي والديموغرافي لهذا المجتمع. بالمقابل، فإن التأثير على الوضع الثاني سيكون حتما فعالا حتى وإن تأخرت مظاهره عن التبلور إلى المدى المتوسط أو البعيد، وذلك بحكم خضوعه للتراكم الزمني والكمي، حيث ينتهي الأمر إلى تغيُّر عناصر الخارطة الديموغرافية واتجاهها نحو أفق مختلف، ويمكن تصورُ ذلك في تباين نسب الفئات والجنسين، وما ينجر عنه من نتائج على الإستقرار الإجتماعي. فإذا قُمنا بقراءة الجدولين في الصفحة السابقة قراءة متوازية، فسنلاحظ بوضوح تكريس التفاعل بين زيادة عدد المتزوجين وارتفاع عدد السكان بشكل متصاعد سنويا، علما أن الزواج في هذا المجتمع ارتبط في العادة بفصل الصيف وبشكل انفرادي، لتُشهِر من خلاله كل أسرة أو عائلة گلاوية عن حضورها، وتَدُلَّ على كفاءتها الذاتية على التكفل ودعم أفرادها، بينما تتم ممارسة الشكل الجديد مرتين في السنة أحيانا. فإذا قمنا بمقارنة ما ورد في الجدولين من إحصائيات لسنتي 2007 و 2012 على سبيل المثال، آخذين بالحسبان المعطيات المذكورة، أمكننا الإستنتاج بأن هذا الزواج أصبح يُشكل أحد المحدِدات الفعالة في النظام الوظيفي لمجتمع آت إگلي.

ومن الملامح البارزة التي تدل على التعايش الإجتماعي داخل الفضاء الحضري الجديد لهذا المجتمع، استيعابه لأفراد وأُسَر ارتبط استقدامها مع أول دخولٍ حيز التنفيذ للمركز العسكري بالقصر، حيث كان هؤلاء مُنخرطون في عضويته العَمَلياتية. فبعضهم ينتمي إلى قبائل عربية كالشَّعَانْبَة والعَطَاوْنَة، وأفراد آخرون ينتمون إثنيا إلى بلدان جنوب غرب أفريقيا، تمثلهم حاليا أربعة عائلات فقط. والمهم في هذا، أن الإحتلال الذي أحدث في هذا المجتمع تغييرا إثنوغرافيا وديموغرافيا على هذا النحو، لم يُصبح زواله حائلا دون اندماجهم تدريجيا في

التركيبة الإجتماعية القائمة، حيث أصبح مجموع هؤلاء حاليا يمثل في تقديرنا ما نسبته 2% من المجتمع الگلاوي ككل، لكونهم لا يمثلون سوى أسرا محدودة العدد. بينما لا يمكن لهذا الواقع الجديد إلا أن يُشكل مَعلما بارزا لتحول ثقافي متعدد الأبعاد، حتى وإن جاء إرسائه في سياق عملية تفكيكية ممنهجة. وبين التمسك بقيم الموروث والتحكم في قيم الحداثة، تظهر قدرة هذا المجتمع على التجدد والإستمرار.

وتأسيسا على ما ذكرنا، تَبرُز أهمية الفضاء في توجيه العلاقات وتحقيق الإنسجام في السلوك الثقافي والإجتماعي عند آت إگلي. فانتقالهم من مرحلة القصر إلى مرحلة التجمع الحضري بمظاهره المختلفة، لم يُعِقْ تمسكهم كما يظهر بقيم التواصل والتعايش، وهي ذات القيم التي استوعبوها داخل القصر، شأنها في ذلك شأن تمسكهم باللسان الأمازيغي.

## III. البناء الإجتماعي والثقافي

### 1- اللسان:

تتمثل إحدى البواعث العلمية التي تدعو إلى تدخل الفعل الأنتربولوجي في الحالات الإجتماعية والثقافية المختلفة، في الحقائق التي تخفيها الإنطباعات حين ترصدها الملاحظة بشأن تلك الحالات. ولسان آت إگلي كما هم في مجالهم الحالي، هو " تَبَلْدِيتْ "، أو هي " تَشَلْحيتْ " بتعريف المجموعات البربرية المتواجدة بين شمالي مدينة بشار وإگلي، ذات اللهجة التي يتواصل بها أفرادها، الأمر الذي يعزز فرضية الإنتماء المشترك إلى فرع بربري واحد بالإستناد إلى نتائج المقارنة التي أجريناها على عدد متنوع ومختلف من المنطوقات التي تشملها اللهجات الأمازيغية المحلية(1)، وهو ما يتفق مع تصنيف كل من ***Stroomer*** و***Kossman*** الذي نستخلص منه فرضية انتماء أتباعها إلى قبائل زناته(2)، حيث يتضح بجلاء أن الحجم الكبير للمشتركات اللفظية سواء من حيث تراكيبها أو من حيث معانيها رغم التباينات الخارجية فيما بينها، والتي تعود كما يبدو إلى المعطيات البيئية لكل مجموعة، كما هو الحال في اللغات القومية الأخرى. فقد أثبتت أن لسان هذا المجتمع الصغير يمثل أحد

(1) أنظر الجداول من 01 إلى 12 في الملحق الخامس.

(2) أنظر أيضا: Kossmanm, G.M., and Stroomer J.H. 1982. " Berber phonology ", Netherlands, p.462.

فروع الشعبة اللسانية الأمازيغية المحلية(1)، ما يثبت بدوره الهوية الأمازيغية لآت إڭلي نهائيا، خصوصا إذا أخذنا بالإعتبار ما ذهب إليه إبن خُرْدَاذبه من أن الأمازيغ، بما فيهم " بني سِمجون (أو بُوسمغون) وأبكتة وهي من ناتة وبني واركلان وبني يصدران وبني ورتجى وبني منهوسا، وكانت دار البربر فلسطين ومَلِكها جالوت. فلمّا قتله داود صلّى الله عليه، جلَت البربر إلى المغرب."(2). وإذا راعينا المقولة السابقة، فسوف نجد أن المؤثرات المتعددة والمتنوعة في الماضي لم تفلح في تحقيق الإدماج اللغوي(3) لمجتمع آت إڭلي، إذ يكفينا القيام باستقصاء بسيط لبعض سكان هذا القصر لدعم هذا القول. والملفت للإنتباه، أن سكان القصر لا يتوانون لحظة واحدة للإمساك عن التواصل بلغتهم " تَبَلْدِيتْ " في اللحظة التي يدركون فيها أن ذلك قد يساعد على إخماد الحساسيات العنصرية لدى الآخر الذي يجهلها. بينما أصبح للزواج من الناطقات باللهجات العربية الدارجة أثره الواضح في اتجاه المنحنى اللساني، وهو ما يتجلى في ولادة أجيال جديدة من الأبناء الذين فقدوا نهائيا لسان آبائهم، أو أن ألسنتهم أُصيبت بتشوهات بنيوية كبيرة، حيث يلاحظ عند هؤلاء مثلا حشر كلمات عربية دارجة مختلفة في تعبيرهم عن المواقف المختلفة(4). كما يلاحظ أيضا عند شريحة من الأجيال الحديثة، أي من أولئك الذين وُلدوا في حدود الربع الأخير من القرن الماضي بروز ثنائية لسانية، يعزوها اللسانيون عموما إلى ما يعتبرونه تحولا في الرموز (*alternance codique*)، حيث يحضر عندها إدراك المنطوق الأمازيغي وتَغيب القدرة على التواصل بواسطته. وكمثال أول على ذلك، يُسأل الطفل أمام منزل أسرته بالأمازيغية كالتالي:

" إلاَّ دَدِي بّاكْ ؟ " ما يعني بالعربية والفرنسية: " هل أبوك موجود هنا(أي في المنزل) ؟ "، (Est-ce que ton père est là ?) فتكون إجابته بالنفي: " أُلِّي شَا وَلُو دَدِي ". وهو ما

---

(1) أنظر مجددا الملحق الخامس المتعلق بجداول المقارنة بواسطة الإنتماء اللغوي. ونذكر بالمناسبة أن الأستاذ رابح سبع قد كتب حول ظاهرة التعددية اللسانية في الجزائر وبمنطقة الساورة، ومنه مقال تحت عنوان:

*Culture et plurilinguisme en Algérie* in : TRANS, n°13, Juillet 2002, www.inst.at/trans/13NR.

(2) إبن خرداذبه، أ. ق.، عبيد الله، الممالك والمسالك، ج 1، فصل: أعراض البربر، بيروت، دار صادر أفست ليدن، 1889، ص.19.

(3) بالمعنى الذي وضعه إبن باديس في بيت من بيوت قصيدته المشهورة حول محاولة الإحتلال الفرنسي استئصال العربية من لسان الجزائريين.

(4) يعد البحث الذي أنجزته أ.فتيحة مويلي لنيل شهادة الماجستير، الأول من نوعه حول مظاهر التغير اللساني لدى هذا المجتمع، تحت عنوان:

Aspects of sociolinguistic variation in Igli speech community(the lexical and the phonological levels), department of foreign languages, A.B.Belkaid univ., Tlemcen, Algeria, 2010-2011.

إذا تُرجم حرفيا باللغتين، يكون بالتركيب التالي: " غير موجود هو لا هنا "(non lui n'est pas là). والتشوه في هذه الإجابة، يعكس إصابة صاحبها باضطراب سلوكي على مستوى التركيب اللغوي، يظهر في التكرار باستخدام صيغ وأدوات النفي بشكل فوضوي من ناحية، وفي العجز عن صياغة جملة مفيدة ومحددة تنسجم مع مضمون الإجابة المطلوبة. في حين، كان من المفروض أن يجيب هذا الطفل كالتالي: " أُدَيْلِي شَا "، أي: " ليس هنا - أو - غير موجود. " أما المثال الثاني الذي يشرح الظاهرة المذكورة، فكأن يُسأل نفس الطفل بالأمازيغية عن فعل معين يُحتمل أن يكون هو الذي قام به: " دْ شَكْ إِگْ قَلْبَنْ أَمَانْ دَدِي ؟". ما يعني باللغتين: " هل أنت الذي سكب الماء هنا ؟"، (est -ce toi qui as versé l'eau ici ?). فإذا كانت إجابته بالنفي، قال:" مَاشِ دْ نَشْ "، أي: " لستُ أنا "( ce n'est pas moi). ولكن العبارة التي استخدمها، هي تركيب لفظي لمقطعين لغويين أحدهما من أصل عربي دارج(مَاشِ)، والثاني من أصل أمازيغي(دْ نَشْ). أما الصيغة الأمازيغية المناسبة، فتصلح أن تكون بأحد وجهين: إما بالقول:" أُگِ دْ نَشْ " أو " گُشَا دْ نَشْ ". ومن ثم، فنحن أمام صيرورة سوسيو - لسانية في فلكِ ديناميكيةٍ هادئة تطغى عليها المفارقة من كل النواحي: فهي دليل على اندماج ثقافي حتمي لا يمكن لأي قوة أن تحُدَّ من تقدمه واستمراره. ومن هنا، يحق لنا أن نصف الثنائية الجارية بأنها ثُنائية تبادلية خلاَّقة، لأن الآليات التي تقود إلى الإندماج المذكور، عضوية في البيئة والإنسان كيفما كان، زيادة على الآليات الفنية والتربوية التي أفرزتها الثورات المعرفية والتكنولوجية منذ فترة بعيدة. يُضاف إلى ذلك " عددٌ من الأسباب الظاهرة: قبل كل شيء، غياب لغة مكتوبة، يليه بدرجة أقل، شساعة الإمتدادات التي يقطنها الناطقون بالأمازيغية فضلا عن غياب العلاقات الإجتماعية بين المجموعات بل أيضا بين أجزاء المجموعة الواحدة نفسها."(1) وفي الوقت ذاته، تمثل أحد التحديات التي تضع الأقليات والمجتمعات الصغيرة وجها لوجه مع خطر الفناء الذي يهدد هويتها، إذ أن استمرار تآكل لغاتها بسبب تلك التداخلات الفعالة، أضحى في الوقت الراهن حقيقة لا يمكن تجاهلها. وهذه مسألة انتبه إليها مبكرا باحثون كثيرون للواقع الأمازيغي،

(1) Servier J., Les Berbères, 8ème éd., Alger, éditions Dahleb, p.24.

ومنهم *Camps*(1) و *Servier* الذي يعترف بأنه " أحد الشهود منذ 1950 على ظاهرة اجتماعية ثلاثية الحدود: قبل كل شيء، تراجع اللهجات البربرية، بل اختفائها في الواحات المعزولة، في المناطق المحدودة، أو أكثر اتساعا، ولكنها اقتصاديا - المبادلات والأسواق - تَتْبع للمدن ذات الغالبية الناطقة بالعربية."(2) وفي هذا المضمون، ربما أصبح مصير " تَبَلْدِيتْ " كمصير " ما يقارب 3000 لغة منطوقة حاليا مهددة بالإندثار من الآن إلى نهاية القرن الحالي إن لم يتم بشأنها شيء"(3)، كما حدث لغيرها في حقب تاريخية سابقة. ومن ذلك، يمكننا أن نرصد أهمية الزواج المختلِط على البُنيات الثقافية للمجتمعات بصورة عامة. إن ظهور ما يسمى بالعائلات والمجتمعات المحافظة ومنها المجتمعات التقليدية الصغيرة، يمثل في نظرنا إحدى النتائج التاريخية البارزة لتشبث الجماعات الإثنية الصغيرة بهوياتها اللغوية الموروثة تحديدا. وهكذا يتضح أن الزواج يمثل أحد الكوابح العملية التي أثبتت فعاليتها في رسوخ هذا السلوك، حيث تبدأ في الواقع بعزوف أفرادها عن الزواج بالآخرين، ليتحول بالعادة والتكرار إلى قاعدة ثقافية متجذرة لا يمكن لنتائجها إلا أن تكون متناقضة أو متباينة: فاعتقاد مجتمع آت إكّلي بأن التصاهر مع الغير هو اختلاط ينطوي في جوهره على مخاطر غير محسوبة قد تُصيب مصيره وكيانه المادي والثقافي، فإن امتناعه منه، وضعه، إلى حد ما، على هامش علاقات التحالف التي تشكلت بين قبائل الجوار. إن هذه اللغة بتغلغلها العميق والفعال في نظام العلاقات الإجتماعية لآت إكّلي، تكون قد عَبَّرت عمليا عن خصوصيتها ووظيفتها السوسيو - لسانية في هذا المجتمع الصغير: فبالقدر الذي تفاعلت فيه بشكل ميكانيكي مع غيرها استجابة لحاجة الوظائف الإجتماعية المتحركة، فإنها شكلت بصورة غير مباشرة سياجا واقيا من التفتت والإندثار لمجتمع محلي صغير وثقافته.

**2 - العيد:**

يبدو أن المسلك البسيط الذي تتخذه المجتمعات لإثبات هويتها، يكمن في البحث عن أي مَعلَم يشدُّها إلى أصولها الأولى. لذلك، فإننا نسجل عند مجتمع آت إكّلي ارتباطه بملمحين

---

(1) Camps G., *L'origine des berbères*, op.cit., p.9.

(2) Servier J., Les Berbères, op.cit., p.26.

(3) *Langues en danger*, in : www.unesco.org.

وحول ذات الموضوع، يشير موقع middle east-online.com بتاريخ 2012/06/24 إلى شروع محرك غوغل في توثيق اللغات المهددة بالإنقراض، بالتعاون مع عدد من المراكز والجامعات.

ضاربين في القدم الإنساني والحضاري. أما بالنسبة للملمح الأول، وهو مَعلم روحي بامتياز، فيتمثل في يوم " عاشورا " الذي يُعد حدثا مقدسا عند أتباع الديانة اليهودية والإسلامية كما هو معروف. ومن خلال الطقوس التي يمارسها في هذا اليوم، يظهر حرص هذا المجتمع على دفع الأجيال الناشئة إلى التشبث بهذا التراث المنقول، حيث يحمل صغار الأطفال منذ ساعات الصباح الأولى أكياسا من أحجام متوسطة، فيتنقلون بين المنازل والأحياء، ولا يعودون إلى أهاليهم إلا وقد امتلأت أكياسهم بأنواع الحلويات التي أعدتها الأسر أو اقتنتها من الدكاكين القليلة في القصر، إضافة إلى البيض وقطع اللحم " كُرْدَاسْ " المُحضر سابقا لهذه المناسبة تحديدا. ويطلق السكان على هذه المَكْرُمة البريئة " بَانُّو "(*bannou*). وبالمحصلة، فإن احتفال هذا المجتمع الأمازيغي الصغير سنويا بهذا الحدث الغابر، هو تعبير اجتماعي على انتمائه العميق إلى التاريخ الثقافي والحضاري للشرق الكبير.

وبالموازاة، فإن مجتمع آت إگلي لا يتخلف عن اختصار المسافة الزمنية بين حاضره وبين العودة إلى أصوله الأمازيغية الأولى. لذلك، فإن إسم " إينَايْرْ "، وهو الملمح الثاني، يمثل أكبر الأعياد في تاريخه على الإطلاق، إذ تمتزج فيه رمزية السيادة مع رمزية التفاؤل. ومن هنا، فإن الإستعداد للإحتفاء به هو جزء أساسي في هذا الطقس القومي، حيث تنهمك الأسر والعائلات الگلاوية في إعداد المواد اللازمة لمأدبة " إينَايْرْ " التي تتكون أساسا من كمية من كُريات العجين الصغيرة " بَرْكُوكَسْ " الذي تصنعه النسوة بأيديهن من دقيق الشعير أو القمح وبواسطة أدواتهن الفخارية والنباتية قبل هذا اليوم كي يتأتى تجفيفه. وما أن يَحِل مساءُ يوم العيد الذي يصادف الثاني عشر من يناير، حتى يبدأ الطهي في قِدر كبيرة مشتملة على البركوكس وما توفر لدى الناس من اللحم والخضر الجافة. بيد أن المأدبة بكل ما يحيط بها، غير ذات قيمة احتفالية تليق بهذه المناسبة إلا إذا تأكد المتحلقون حول قصعة البركوكس عشاء أن الأم قد وضعت في القِدر نواة تمر(عَلْفَة) واحدة فقط ، إذ يتمنى كل منهم أن تكون من حظه أثناء تناول الأُكلة، ذلك لأنها تمثل في عُرف السكان إشارة على أن السَّنة المقبلة تحمل لصاحبها صُنوفاً من النجاح والتيسير في الأعمال. وبالتالي، يظهر جليا أن العيد في هذين النموذجين من الممارسات يمثل أحد المظاهر الثقافية التي تدل على رسوخ العلاقة بين السكان وبين التاريخ والمكان: " فالعيد ليس إحياءً لذكرى حادثٍ أسطوري(إذن ديني) وإنما

هو إعادة تحيين له "[1] بصرف النظر عن الطابع الإحتفالي للعيد بحد ذاته، وهو الأمر الذي يجعلنا أكثر قربا من الحدود الفعلية لهوية القصر وسكانه.

**3- النظام الإجتماعي:**

لا يمكن طرح موضوع الوظيفية إلا في سياق بحث مفهوم النظام، إذ أن العلاقة بينهما عضوية تلازمية، حيث يمثل أحدهما جزءا من الآخر. وإذا تعلق الأمر بالبحث في أي نظام اجتماعي، فمعنى ذلك أنه سيدور حول شبكة الوظائف التي تنظم حركته وتتحكم فيها، كما تضمن تماسكه وبقاءه. في حين، لا يتعارض هذا المعنى مع حقيقة اختلاف الأنظمة الإجتماعية من زاوية أصولها وخصائصها الثقافية. وإذا تقيدنا بهذه الأفكار، فبوسعنا فهم النظام الإجتماعي الگلاوي بتحليل العلاقات الوظيفية بين مكوناته كما يلي:

**أ- السلطة:**

على قِدم هذا المجتمع الأمازيغي الصغير في الوجود، إلا أننا لم نتمكن عن طريق البيانات المنقولة من رصد ما يفيد بخضوعه على مدار الفترات المتعاقبة لأي نمط من أنماط السلطة النظامية الثابتة في التاريخ الإجتماعي والسياسي. إلا أن الذاكرة الموروثة، تقول أن إدارة شؤون هذا المجتمع القبلي وقيادته، كانت تتم عبر ما يسمى " آتْ رَبْعِين "، وهو عبارة عن مجلس قبلي مشَكل من أربعين عضوا ممثِلين لكافة قبائل المجتمع. لذلك، يتناقل سكان القصر فيما بينهم جيلا بعد جيل عن إقدام أجدادهم على تمزيق كل وثيقة تَمتُّ بالصلة إلى أنسابهم. والغاية من وراء ذلك حسب الشهادات، تكمن في استبعاد أي شكل من أشكال التوريث للمكانة والتراتبية أو لاحتكار للسلطة. وبهذا الشكل، لم يستطع أي مكون أن يحقق البروز أو التفوق على سواه من المكونات القبلية الگلاوية الأخرى، وهو ما يعني بعبارة أخرى: اجتناب التعصب، وبالتالي الإنصهار القبلي في هذا المجتمع وتكريس شكل بدائي من الديمقراطية التي تقود إلى اختفاء السلطة بالمعنى السياسي التسلطي للكلمة، الأمر الذي ساهم في الحفاظ على وحدته الكيانية؛ وهو ما يعني أيضا غياب عوامل التنافس والصراع

(1) إلياد م.، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 1، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص.65.

بينها. في حين، لا يمكن إلا أن نُفسر فرض الضرائب على السكان(1) وتوجيه الحملات السلطانية إلى المنطقة تحت مسميات متعددة، إلا بمحاولات الدويلات التي تأسست بالمغرب الأقصى ما قبل الإحتلال الأوروبي في فرض سلطتها عليها؛ إلى أن تمكنت الإدارة الفرنسية من تكريس منصب " القَايْد "(2) وتثبيته كسلطة فردية على هذا القصر عشية وصوله إليه، شأنه في ذلك شأن القصور الأخرى وبقية المدن الجزائرية. والشرعية التي استند إليها في هذا التعيين هي شرعية الإنتساب، إذ أن إعادة بعث المكانة الروحية التي كان يحظى بها أتباع العائلات المرابطية في نظر هذه المجتمعات ومؤسساتها خلال الفترات السابقة للإحتلال وإعادتها إليهم بطريقة أو بأخرى، شكلت المدخل الملائم لتجاهل أي شكل من أشكال السلطة عند هذا المجتمع، والترتيب لتأصيل علاقات اجتماعية جديدة. وإن كان من انعكاس مهم يُفترض أن يحيل إليه هذا الإجراء، فإنه يكمن بنظرنا في خضوع الكيانات والأنظمة الإجتماعية التي نشأت بمنطقة المغرب العربي باستمرار، لهالة الأسطورة التي بُنيت عليها قداسة بعض الأفراد وأنسالهم بعدهم منذ قرون.

**ب - الأسرة والمصاهرة:**

أسرة القصر، لا تملك القدرة على تجاوز بيئتها. وإذا حصل ذلك، يكون القصر قد فَقَد بَوصَلته الإجتماعية. فمِن حيث تكوينها، فإنها تُعد نتيجةً لتضافر العوامل الإثنية والإجتماعية المشتركة أساسا، حيث أن علاقة الزواج تخضع لسلطة وتقدير الوالدين لمجرد ثبوت الخصوبة لدى الأبناء. وتستمر علاقة الزوجين تحت المراقبة الكلية لأعضاء الأسرة الموسعة، إذ لا تملك الأسرة الوليدة أي استقلالية حتى يتأكد نضجها. وأي قرار يصدر بشأنها قبل ذلك، فإن مصيره إلى التنفيذ مباشرة، ما يعني تشبُّعها بالقيم الأسرية الموروثة

---

(1) يشير Bérenger أن " سلطان المغرب قاد سنة 1894 حملة إلى منطقة الساورة للإطمئنان على حالة السكان وبغرض جمع الضرائب." أنظر:

Bérenger (C.), *Notice sur la région de Béni-Abbès* ,in : B.S.G.A.O., 1906, p.472.

بينما ورد في الوثيقة التي أنجزها Cambon وآخرون أن " سكان وادي الساورة كانوا لا يدفعون الضرائب للسلطان." أنظر:

Cambon J. et autres, Document pour servir à l'étude du Nord ouest africain, op.cit., p.709.

(2) الذي عينت فيه " القايد بن عثمان إبراهيم الذي كان يدير الزاوية التحتانية رفقة الجماعة إلى غاية وفاته بتاريخ 16 مايو 1949..هذه الزاوية لم تتزود إلا بأموال العائلة المرابطية التي أنشأتها. والواقع أن القايد المذكور ترك بعد وفاته مقدار 3.500.000 فرنك." أنظر:

Pigoet(colonel), *Une histoire de la région de Béchar: d'après une monographie politique du territoire d'Ain-Sefra*, ,op.cit., p.68.

لتصبح بدورها موسعة كذلك، فضلا عن قدرتها على تجاوز العقبات. إن ذلك يعكس في الحقيقة مدى تبعية المجتمع الگلاوي إلى روح القرابة بين العائلات والقبائل. ولا زال أثر هذه الروح ماثلا في نسبة الطلاق المنخفضة جدا في هذا المجتمع إلى اليوم، لأن هذا الأمر بتعريفه، هو مساس شديد بكرامة القبيلة قبل كل شيء، ولكنه يشكل في الوقت ذاته معيارا عمليا لقياس درجة التماسك الإجتماعي. لذلك حَرص هذا المجتمع أن تتم هذه العلاقة داخليا (*endogamique*). وتقود مراجعة شبكة الروابط العائلية لهذا المجتمع، إلى أن تمركز حالات المصاهرة وقِدمها يقع في تكتل قبلي كبير يشمل: قبائل آت العياشي، آت إبراهيم، آت سعيد وآت بوزيان إلى درجة يصعب معها إجراء أي تفكيك قبلي بين فرد وآخر، أي أن الفرد الواحد من داخل هذا التكتل هو بمثابة بطاقة جينية تشابكت فيها المرتسمات الوراثية الأساسية لهذا المجتمع(1). وما يُستشف من هذه الملاحظات، هو أن لجوء هذا المجتمع الصغير إلى العزوف عن بناء علاقات تصاهرية مع الآخر قد تُسفر في نظره عن تناقضات غير مرتقبة، يمثل إجراءا استبقاقيا لتفادي مخاوفه الإجتماعية. وهذا السلوك في حقيقته هو ما يمكن أن نصفه من زاوية أخرى بالحيلة النظيفة إذا كنا نعلم أن الحيلة بوجهها الآخر " تخدع الإمكان والقوة في الوقت المناسب، وأنها تَعرِف أن تَتَرَيَّث قبل أن تتوجه نحو أهدافها في أقنعة مختلفة."(2) وعموما، فإنه يُفترض أن يكون إقدامه على هذا العزوف ناتج عن خبرات مستفادة. والجدير بالملاحظة، أن هذه المقاطعة كما كانت خارجية، فقد جرت أيضا بين قبائل إمرابضن وبين بقية القبائل تحت تأثير شكلين من الموانع:

**أولها**: الموانع الثقافية التي أفرزتها حداثة العلاقة. فإذا اعتمدنا ما تناقلته الرواية عبر الأجيال المتوالية، فإن آت عثمان يمثلون أحدث مكون قبلي ينضم إلى المجتمع الگلاوي القائم أساسا، وذلك خلال فترات ليست بالبعيدة. ولهذا السبب، طغت حالة التردد بين المجموعات المختلفة في تأسيس علاقات بينية.

**ثانيهما**: الموانع النفسية المترتبة عن افتراض انتماء المجموعة المرابطية للنسب الشريف الذي رسَّخ في وعيها بالتقليد عدم جواز الإختلاط مع الآخر. ولهذه العوامل، لم تحدث

---

(1) بإمكاننا أن نستند مرة أخرى إلى العمل الذي أنجزه Ruffié وآخرون للبرهنة على هذا القول. أنظر:

Ruffié J. et autres, *Etude hémotypologique des populations*,.. op.cit., pp.49 et 51.

(2) Balandier G., Le détour : pouvoir et modernité, Paris, Fayard, 1997, p.112.

المصاهرة معهم في عهد القصر بادئ الأمر، عدا في حالات تعد على الأصابع. في حين، لم تشهد توسعها التدريجي إلا خلال العقود الأخيرة من النصف الثاني من القرن العشرين بفعل انكماش المنظومة الثقافية التي احتوت هذه المفاهيم، وتغير المراتب والمكانات، ومن ثم تغير المعايير الإجتماعية بفضل التعليم. أما بالنسبة لوتيرة النمو الديموغرافي لهذا المجتمع هي أقرب إلى الإعتدال عنه إلى أي صفة أخرى، والظاهر أن هذا السلوك لا زال سائدا عنده إلى اليوم(1). ولم يَسْعَ قديما تحت أي ظرف من الظروف إلى استجلاب عناصر أو مجموعات إثنية أخرى للإستفادة منها في أغراض العصبية التقليدية، بل إن ذاكرة هذا المجتمع تحتفظ بأسماء الأسر القليلة التي اندمجت فيه، والظروف التي دفعتها إلى ذلك. وأما تقسيم الأدوار والوظائف بين الرجل والمرأة في مجتمع قصر إگلي، فإنه لا يخضع إلى محددات ثقافية مرسومة سلفا كما يمكن أن يُسجَّل عند حالات جماعية أخرى، بل مصدرها راجع ببساطة إلى حجم متطلبات الأسرة المعيشية: فالفرق بين ممارسة تلك الوظائف كلها، يكمن في تنظيمها حسب قدرات الطرفين لا غير. فالعمل الفلاحي مثلا، الذي مثَّل المورد المعيشي للأسرة الگلاوية والذي يعد بالأساس وظيفة منُوطة بالرجال، لم يكن ممتنعا عن نساء القصر، بل إنه مَثَّل أكثر المناسبات تداولا بين جميع أفراد الأسر والعائلات في هذا القصر. إنه أحد النشاطات التي أضفت على العلاقة بين الرجل والمرأة طابعا تآنسيا مثاليا تحققت من خلاله متعة العمل وحاجة التكافؤ بين الجنسين. ويجد هذا الواقع تبريره في الجهود المرهقة التي يبذلها الرجل خلال المراحل الزراعية المختلفة. فالري، كان يتطلب منه رفع كميات كبيرة من المياه الموجودة على أعماق معتبرة. غير أن هذه الصورة للعلاقة المذكورة، لا يمكنها أن تلغي أبوية السلطة في هذا المجتمع، إذ أن بقاء الأب على قيد الحياة، يحفظ له منصبه كسلطة أو مصدرِ قرار، له حق التصرف في جميع القضايا التي تتعلق بأسرته. في حين، يمكن للمرأة أن تحظى بهامش من الإستشارة فقط. ومن ثم، فإن الحرية بالمعنى الإجتماعي الحديث، لا معنى لها في البنية الذهنية للعلاقات الأسرية القائمة في مجتمع هذا القصر. وبالتالي، فإنها لا ترقى إلى سقف الطاعة التي تمثل الركن المبدئي الذي يؤسس للعلاقة الزوجية فيه. وبالمقابل، فإنه بإمكاننا تصور نفس الملامح في

(1) أنظر في الصفحة 58: الجدول الإحصائي لتطور عدد هؤلاء السكان من الفترة الممتدة بين سنة 2002 و 2015.

المجتمعات التقليدية بشكل عام.

**ج- القرابة:**

يكشف المجتمع الگلاوي عن تقديسه لهذه الرابطة القبلية أثناء المناسبات والأعياد المختلفة، وفي ذلك تعبير عن تلاحم أطراف وفروع القبيلة. ومباهاة القبائل به أمام بعضها البعض، لا تخلو من التظاهر بالوحدة والمودة، أو التمويه عن الخلافات والعجز عن حلها في بعض الأحيان. فمما ورثته، مثلا، إحدى الأسر من آت بُوعزة، وهم عشيرة هامة من قبيلة آت العياشي، دعوة فردين أو أكثر من كل أسرة تابعة للعشائر الأخرى إلى فطور الصباح وغذاء يوم عيد الأضحى، حيث يتضمن حضورهم على دلالات التمسك بالإنتماء والولاء للعائلة الكبيرة. والأمر في مظهره شكَّل فرصة كان الآباء والأجداد ينتهزونها في الماضي لطرح وتداول مصالح وشؤون القبيلة، بما فيها ما يتعلق بظروف الموسم الزراعي ومقتضيات الإنتاج. وقدسية هذا اليوم الدينية، هي التي شكلت الحافز الفعلي للإلتزام بهذه العادة. في حين، يمثل تنفيذ إراقة الدم بذبيحة أو أكثر قبل صلاة وأُضحية العيد، علامة واضحة على قدسية الإرتباط المصيري بين الفروع أو الأفراد بمصير قبيلتهم. والتكرار السنوي للعيد بهذه الملامح الطُقوسية الممزوجة، هو الذي جعل منه مناسبة ملائمة لإحياء ذلك التقديس. وليس مصادفة أن تأخذ الأسطورة مكانها في خضم هذه الممارسات المتفاوتة، إذ أن أبرز ظاهرة خلَّفها الإحتكاك أو التفاعل بين ما هو إثني(القرابة)، وما هو اجتماعي(الضيافة)، وما هو ديني أو طقوسي(العيد)، تتمثل في عدم جواز إشعال النار - ما يتضمن عدم الطهي - صبيحة هذا اليوم لدى الأسر التي تتكون منها فروع القبيلة. وأيُّ اختراق لهذا الممنوع، فإنه يترتب عنه حتماً نُزول، ما تعتبره الثقافة المحلية، نِقمة لا بد منها على من يُقدِم على ذلك.

**4- الملكية وتقسيم العمل:**

تَطرح إشكالية المصير نفسها، كلما كانت المحاولة ملحة لدراسة وفهم التطور الثقافي والإجتماعي، وتزداد تحديا وتعقيدا عندما يتعلق الأمر بتلك المجتمعات الشفوية الصغيرة تحديدا. والسؤال الأساسي بهذا الخصوص يُطرح حول العوامل التي أوجدت تلك المجتمعات بهذه الأحجام المحدودة جدا في مثل هذه الفضاءات الطبيعية الشاسعة والقاسية، وكيف أمكنت من البقاء، إذ لو كان للمنطق مكان في هذه المسألة، لافترضنا نُزوعها نحو التكتل والإندماج. إن هذا الموضوع يرتبط جدليا بالحسابات والموارد التي اعتمدتها لغرض البقاء،

وهذا جزء هام من رأسمالها الإثنو - أنتربولوجي. الأمر الذي يعيدنا إلى القول أن مجتمع آت إڤلي يدخل في عداد المجتمعات الزراعية التقليدية التي استقرت نهائيا في نطاق نشاطها. غير أن طبيعته القبلية فرضت عليه تنظيم ملكية الأراضي بما يعزز التماسك والتحالف بين مختلف المكونات. وعموما، فإن قراءة الخارطة الزراعية لأغرم نات إڤلي، تفيدنا بالملاحظات التالية:

أ- تمركز ملكية معظم الأراضي المزروعة، وهي عبارة عن واحات، في حوزة القبائل الرئيسية بالنظر إلى تعدادها تحت طائلة التمايز الإجتماعي. في حين، لا توجد دلائل على تمتع الحراطين واليهود بحق التملك الزراعي. لقد خلق هذا التمايز وضعا طبقيا لا يَحرِم الحراطين من الحق المذكور فحسب، بل يُخضعهم أيضا لنظام السُخرة وينصبهم في مناصب الخَدَم الذين لا يحق لهم الحصول إلا على خُمس الإنتاج من التمور فقط. و" *الأصل في القضية ليس من صنع آت إڤلي، لأن الخماس هنا لا يحصل على خمس الإنتاج من التمور، ولكنه يحصل على عُرجونِ تمرٍ واحدٍ من كل نخلة مهما كان عدد العراجين فيها. والخماس في لغتنا هو الذي يقوم بتأبير النخيل وبقطع عراجين التمر عند نضجها في الخريف. وقد يكون الخماس أيضا هو الذي يتولى زراعة الأرض فضلا عن تأبير النخيل. وهنا مسألة مشابهة، حيث يتم الإتفاق بين مالك الأرض وطرف معين على استغلال الأرض بغرسها نخلا، حتى إذا بلغت ارتفاع حمار (أي ما يعادل زمنيا ست أو سبع سنواتٍ الأولى من عمر النخلة الواحدة )، كانت قسمةً بالنصف بينهما. وهذا لا يطلق عليه " أخماس " عند آت إڤلي، لأن هذا النظام قد يتم مع أفراد من بين القبائل المختلفة. في حين يكون أخماس عامة من السود أو الحراطين، ولكن يمكن أن يكون من غيرهم أيضا. فعلى سبيل المثال، آت صادق ( وهم من أتباع آت سعيد )، كانوا قد استلموا من " القايد " في وقت سابق جدا قطعة زراعية، وبعد فترة تقاسموا معه التراب والنخيل في منطقة " أبوهو "(واحة تقع إلى الجنوب الغربي من القرية القديمة)."*(1)

وبالمقابل، فإن هذا التمايز أتاح لتلك القبائل فرصة التصرف في الأرض والتمتع بخيراتها. ونظام الخماسة كما يظهر في هذا المجتمع أمكن من تكريس هذه المقولة، واستجاب بفضل ذلك لحاجات الجميع المعيشية. في حين، استُثْنِي اليهود من أي علاقة بعمل الأرض أو أي ملكية زراعية طيلة تواجدهم بالقصر(2)، أي إلى غاية مغادرتهم إياه ابتداء من 1962، علما

(1) نص مأخوذ من إحدى المقابلات.

(2) يبدو أن حق الملكية الزراعية هو المظهر الذي يُثبت الفرق الإجتماعي الحقيقي بين مكونات المجتمع الجزائري قبل فترة الإحتلال، والدليل على ذلك وضع فرنسا لقانون أدولف كريميو(اليهودي) سنة 1871 الذي ينص على مصادرة الأراضي الزراعية من الجزائريين.

بأنهم كانوا يمتهنون الحرف اليدوية. ومن ثم، يجوز الحديث عن تراتبات وظيفية واجتماعية ناشئة داخل القصر، مظاهرها حضرية واقتصادية، وأسسها ثقافية محضة.

ب- يتضح من جغرافية توزيع الملكية الزراعية، أن القطاع الأكبر منها متاخم للقصر بشكل متفاوت، وهو الذي تتقاسمه القبائل المذكورة نخيلا وترابا، وبأقساط مختلفة. ويشمل نطاقات: " تِمِّي "، " تِسْغارْ "، " أَشَنْقُور "، " لَخْبَاطِي "، " أَبُهُو "، " تِنْعَبْدَلاَ "، و" إِفْلاَنْ ". وأما البعيدُ من محيط القصر، فيمكن تقسيمه إلى قسمين: قسم يضم منطقتين هما: " تَاسا " و" فُودْ " اللتين تعود معظم ملكيتهما إلى قبيلة آت بوزيان، حيث تتواجد واحاتهم وحقولهم القديمة. وقسم آخر يعرف بـ " تُوزْدِيتْ " وهو المحيط الذي أقامت به قبيلة آت عثمان وفيه إذن، تمكنت من إنتاج حاجاتها الأساسية. ولعل احتضانه لقبر " سيدْ الحسن " الذي يقال أنه أحد أحفاد سيدي امحمد بن عثمان فضلا عن آثار مساكنهم، لدليل على عمق العلاقة بين هذه القبيلة والمكان المذكور. وهذه الجزئية هي من الزاوية المنهجية تشكل إحدى المعطيات المادية التي تنضاف إلى باقة العناصر المثرية والمحفزة في هذا البحث.

ج- يلاحظ بخصوص الملكية الزراعية في هذا القصر أنها حالة اجتماعية عامة، إذ تتوزع على كافة السكان باختلاف انتماءاتهم القبلية والإثنية، وهو ما لم يحدث دائما ببقية قصور الساورة أو ما حولها، إذ أن الفراغ السياسي شجع القرصنة على الإنتشار بين القبائل. وفي الغالب تتحول ممتلكات بعضها إلى غنيمة لدى البعض الآخر. وهذا الوضع بحد ذاته، فرض واقعا جديدا في العلاقات يقوم على مبدأ المقايضة الذي بموجبه تلتزم قبيلة أو عدة قبائل بحماية مثيلتها مقابل حصولها على حصة من ملكيتها الزراعية، وخصوصا من أشجار النخيل، بغض النظر عن المسافات التي يمكن أن تفصل بين هذه الأطراف. والذاكرة الشفهية تحتفظ لنا بما حصل خصوصا بين أغلب القبائل العربية المحلية كقبائل ذوي منيع، وقبائل أولاد جرير، وقبائل الغَنانِمه وبين سكان بعض القصور، الأمر الذي مكن تلك القبائل العربية من ضمان حاجتها من منتوج التمر، خاصة إذا أخذنا أهميته الغذائية بالحسبان في الظروف الصحراوية المعروفة وعلاقتها بالترحال. " ومما يُذكر بالمناسبة، أن سكان بني گومي(تاغيت حاليا) استنجدوا بهم(أي بذوي منيع) لردع الغَنَانِمَة وحْمِيان مقابل الأرض وبساتين النخيل. وهم إلى الآن لا يزالون يملكون قسما كبيرا منها، إلا ما بيع، وبَقوْا هم عمالا

بها."[1]

د- وفي سابقة فقهية اجتهادية بُنيت على المصلحة القبلية في ظل غياب سلطة شرعية أو مؤسسة مدنية قانونية، اضطر مفتي القصر حينها[2] إلى إقرار عدم زواج نساء القصر من رجال القبائل العربية المجاورة تفاديا من أي محاولة لتبديد الملكية القبلية الموروثة أو ذهابها تحت ذريعة حق الأزواج في وراثة زوجاتهم. وبالتالي حمايتها من الوقوع تحت تصرف " الأجانب ". ومن ثم، إبطال أي توظيف لهذه العلاقة الإجتماعية التي تتيح للآخرين تحقيق أطماعهم وفرض سيطرتهم تدريجيا على القصر، علما بأن النص القرآني[3] في هذا الموضوع قطعي الدلالة - كما يُوصف بلغة علماء الفقه الإسلامي- منافٍ لهذا الإجراء. ورغم ذلك، يَظهر أن الدلالات السوسيولوجية لهذه الفتوى جديرة بالنظر والتدقيق:

أولا: أن الصراع وإدارته بين المجتمعات القبلية أو الصغيرة تَمحورَا في هذه المنطقة حول السيطرة على الملكية الزراعية قبل كل شيء.

ثانيا: أن المصاهرة لا تمثل علاقة اجتماعية خالية من أي غرض أو خلفية في الذهنية التقليدية كما يمكن أن نتصور بحكم طبيعتها البسيطة والمحافِظة، بل يمكنها أن تتحول، في أي ظرف من الظروف، إلى فكرة قابلة للتداول والتوظيف.

ثالثا: أن وقوع القصر في تماس مباشر مع أكثر نطاقات الملكية الزراعية الكبرى، يعد مؤشرا ملموسا وقويا على الوجود القديم للقبائل المالكة لتلك النطاقات في مجال هذا القصر بالنظر إلى المساحات المزروعة، وهو ما يدل على رسوخ العلاقات فيما بينها.

وبمقابل هذا كله، فإن النشاط التجاري لم يكن من أولويات هذا المجتمع الصغير، وربما يسعنا القول أن أجياله دأبت على ذلك إلى اليوم، حيث توارثت عدم المبادرة في هذا المجال إلى اليوم، الأمر الذي انعكس سلبا على قدراته ومكانته الإقتصادية.

## 5- الموروث الغذائي:

معروف أن الغذاء يمثل مؤشرا ملموسا على المستوى المعيشي ونوعه لدى المجتمعات.

---

(1) بوشيبة، بركة، شعراء قبيلة ذوي منيع الشعبيون(تراجم ونصوص)، الجزائر، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، 2012، ص.38.

(2) وهو الطالب العربي بن محمد عبد العالي وأحد أئمة المسجد العتيق بقصر إگلي والمتوفي سنة 1947. بأنه "فقيه إگلي، وأحد أتباع شيوخ الزاوية المدغرية (إقليم تافيلالت الأعلى)." أنظر: Gognalons. *Un ksar berbère de la Saoura..,* Op.cit., p.183.

(3) وهو قوله تعالى:" **يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة..**" الآية 19 من سورة النساء.

وتطور النظام الغذائي مرتبط بشكل مباشر بقدرتها على توفير الغذاء. وبالنتيجة، لا يمكن إفراغ هذا المجال من بُعده الحضاري والثقافي. ومجتمع إگلي الذي فرض عليه الوجود أن يوفر شروطَه في حيز جغرافي يغلب عليه طابع التطرف، جعل من التمور والحبوب محصولين غذائيين لا بديل عنهما:

**5.أ-** فأما بالنسبة للمحصول الأول، وعلى الرغم من إنتاج الإنسان الگلاوي لأنواع متعددة من التمور، إلا أن استئناسه لأنواع محددة كان أكبر، وعلى رأسها: " بُوفَقُّوسْ، بَنْتْ الشَّرْكْ، أَحَرْضَانْ نْ كَرْزَازْ، أَخَلْضِي، أَغَرَاسْ." وعندما نتحقق من هذا التركيز، نكتشف أن هذه الأنواع وخاصة " بُوفقوس "، تتميز بسهولة زراعتها وسرعة إنتاجها، فضلا عن قابليتها للتحويل إما إلى معجون يُحفظ بكميات هامة في مطمورات فخارية مهيأة لذلك، وإما إلى تمر مكسر جاف أو مجفف، يوجه للاستهلاك في الحالات الحرجة أو الضرورية، كالأسفار البعيدة مثلا. غير أن قيمة هذا المنتوج لا تنحصر في أهميته الغذائية عند هذا المجتمع فحسب، ولكن تتعدها إلى وظيفته الإجتماعية الحيوية المتمثلة في ترسيخ القبيلة وضبط علاقاتها مع المكونات الأخرى لهذا المجتمع. وعليه يصح القول" أن الإعتناءات غير المحدودة التي يتطلب تقديمها للنخيل أدت إلى جَمْع السكان حول الشجرة التي تغذيهم."(1)

**5.ب-** وأما بالنسبة للمحصول الثاني، ويأتي في مقدمته الشعير الذي كان يُنتَج بمنطقة " البارده " البعيدة من القصر، وفي البساتين المحيطة به، فلا يمكن فصل بعض ما ابتكره منه هذا المجتمع في شكل أكلات بسيطة عن مجموع العناصر التي تتكون منها هويته، إذ لا تُعرف في غيره من المجتمعات الصغيرة المجاورة. ومن أشهرها: " بُوفْنَا "، " تِلُتِينْ "، " تْفُفُوتْ "، " تَرْوَايْتْ."

وفي الخلاصة، توحي هذه المظاهر كلها أن تأسيس المجتمعات عملية جوهرية لا يمكن تصويرها في أفعال اعتباطية أو سحرية أو طوباوية، ولكن يُفترض أن إنجازها يستند إلى تداخل أدوار الفرد والجماعة، وتفاعلها مع عناصر وحاجات الإنسان منها.

**6- الحِرف البيئية:**

لأن مجتمع إگلي قد نشأ في بيئة متميزة بعناصرها الموصوفة سلفا، فقد تمكن من تسخير

(1) Daumas E., Mœurs et coutumes de l'Algérie, Paris, librairie de L. Hachette et Cie., 1853, p. 244.

كافة المواد التي جادت بها الطبيعة من حوله لصناعة الأدوات الأولية من أجل تلبية جميع الحاجات وتطويرها:

أ) فإذا جاز لنا أن نستكشف جهاز التأثيث الذي يستعمله الفرد داخل القصر، فيمكننا القول أن الطين كان هو المادة الأساسية التي يتشكل منها. ومن الوسائل الطينية التي نستطيع ذكرها في هذا السياق مثلا: تَاقْلِيلْتْ(الجرّة)، خَابِي أو تْخابِيتْ - أو- أَقْنُوشْ(الخابية أو المطمورة)، أَقْسْرِي - أو- تَقْسْرِيتْ(القصعة)، أَغْلُّوسْ(الصاع)،..إلخ. إن إنتاج هذه الأدوات المنزلية بداخل القصر، يُبرز مدى تمكن الإنسان المحلي من تطويع الموجود لتوفير المطلوب. وعليه، يمكن القول أن صناعة الفخار هي من الإبداع الحضاري الذي يدل عراقة هذا القصر ومجتمعه، لكونها صناعة متجذرة بمنطقة البحر المتوسط في ضفتيه الشمالية والجنوبية. وقد تكون ببساطة نسخةً منقولة من مصدر آخر، علما بأن الذاكرة الگلاوية لا تحتفظ إلا بانتماء أحد الأفراد المشتغلين بهذا النشاط خلال القرن 19 إلى قبيلة آت إبراهيم، لينقطع بعده نهائيا، لولا قُدوم رجل خلال القرن 20 من قرية أگدال (منطقة الوَاتَه -*El-ouata*)، حيث لا زالت تمثل حرفة أسرية فقط إلى اليوم. ولعل الشروط الجسمانية والمادية والتقنية والزمنية التي تتطلبها هذه الحرفة بالنظر إلى موقع القصر وما تدره من أرباح، فضلا عن وجود نشاطات أقل تكلفة، قد أثر بالأصل في تهميش اهتمام السكان بها.

ب) إلى جانب ذلك، يبدو أن إنسان إگلي القديم قد استطاع فعلا أن يتفاعل تفاعلا إيكولوجيا إيجابيا مع بيئته، لأنه لم يستكن إلى طابعها المتطرف، بل تمكن من أن يتعايش معها كما لو أنه جزء لا يتجزأ منها. فجعل من غرْس النخيل، إضافة إلى كونه مصدر غذائه الأول، موردا لوقايته من قسوة الطبيعة، إذ ترافق تحويل جذوع النخيل(أَزَّقُورْ- إِزَغْرَانْ) وجريده(تُوفَّا- تِيفَاوِينْ) مع توسيع القصر، حيث تُستخدم كخرسانات شديدة تُشيد عليها سُقوف وأعمدة المساكن، كما تُصنع بها القنوات الموصلة للمياه لري المساحات الزراعية. وبما أن صناعة النسيج التقليدية احتلت مكانة استثنائية في حياة القصر، حتى لا يكاد بيت من بيوته يخلو منها بدليل بقاء آثار شد الخيوط في جدران كثير منها، فإن وجودها ارتبط بالمرأة على وجه التحديد لأنها تستغرق معظم فراغها ببيتها. أما الألواح الرئيسية التي يرتكز عليها منسجها(أَزَطَّا)، فإنها تُصنع في المكان من خشب شجرة الأَثْل الصحراوية الضخمة وهي من فصيلة *tamarix affylla* المعروفة بلغة السكان بـ " تَابرْكَاتْ "، بل وبلغة الطوارق

- تَامَهَاكْ - أيضا. ومن ثم، فقد تمكنت من تحويل الأصواف إلى ملابس(أَسَلْهَامْ، تَجَلاَّبِيتْ، تَقَنْدُورْتْ، تْشَشِيتْ)، أفرشة وأغطية(سَاكُو،..) وأشياء أخرى، كالأكياس الضخمة(تَاغْرَارْتْ،..). ومن ناحية أخرى، فإن قوة وصلابة أخشاب الشجرة المذكورة، دعت إلى استغلالها في صناعة أبواب البيوت والغرف بالقصر، فضلا عن تحويلها إلى مطارق ضخمة تستخدم في تليين نبات السَّبْط لصناعة الحبال. كما استخدمها السكان في إنتاج الخَطَّارات(تْسَايْلاَلْتْ) والبَكَرَات(أَغْرُورْ) لرفع المياه من أعماق الآبار، إضافة إلى المحاريث ووسائل كثيرة.

ج) وإلى ذلك أيضا، إستطاعت المرأة بإگلي القديم التحكم في صناعة أخرى بحكم استجابتها لجزء من المتطلبات الخاصة بجهاز التأثيث الضرورية للبيوت المحلية. إن الأمر يتعلق بنوع من الأواني والأدوات النباتية، حيث يدخل سعف النخيل(تِرْضْوِينْ) وحطب العرجون(أَقْلُّوانْ) في إنتاج وسائل موجهة فقط لتحويل الأنواع المختلفة من الحبوب وإعدادها كمواد قابلة للإستهلاك. كما يستخدم في ذلك أيضا أحد النباتات المائية التي تنمو على أطراف مجاري وادي الساورة، وتعرف محليا بإسم " أَسَلْبُو "، ويظهر على شكل باقة من السيقان العمودية المستقيمة والمدببة، إذ لا تخلو تلك الأواني عادة من الرسوم والألوان. ومن جملتها: " طْبَقْ"، " تَضْبَخْتْ "، " سَكْسُو "، " تَگُنِينْتْ "، " تَزَبَّالْتْ "، " زَّنْبِيلْ"..إلخ. ولهذا، فإنه من غير المناسب القبول دائما بالصورة التقليدية المشوهة التي تختزل دور المرأة القروية أو الريفية بشكل تعسفي في حدود الوظائف البيولوجية التي تتقاسمها النساء جميعا.

**7- الصيدَلة الصديقة:**

يبدو، من خلال الجدول أدناه - وهو برهان على تفاعله مع بيئته- أن المجتمع الگلاوي الصغير قد استوعب أن حركة المجتمعات وتطورها الإجتماعي والثقافي، لا يخضعان بأي حال من الأحوال إلى استدعاء الجهود الخارجية حتى تُوضع مع الإمكانات المتاحة في نشاط متضافر(*synergie*)، ومن ثم توفير الحاجة المطلوبة. ومن هذا المنطلق، فإن استكشاف تراث المجتمع الگلاوي في مجال الصيدلة النباتية أو العلاج بالأعشاب، يدلنا على استئناسه ومعرفته المبكرة بمحيطه الحيوي، وبالخصوص إذا علمنا أن تلك النباتات تنمو محليا وتحمل في ذات الوقت تسميات أمازيغية، كما هو مبين في الجدول أدناه. إن هذه المظاهر في نهاية المطاف، تفيدنا بعراقة هذا المجتمع وعلاقته الوثيقة ببيئته.

| | الإسم البربري (تبلديت) | الإسم العربي المحلي الدارج | إستخداماته العلاجية |
|---|---|---|---|
| 01 | ثْشَامَّنْت tchamènt | النَّسُوفَة | آلام المَعدة، الزكام وأمراض التنفس. |
| 02 | تِگْرَفْتْ tigraf't | الگَرطوفة | تنظيف الرحم، آلام الظهر، آلام المَعدة. |
| 03 | تَمَرْصُوتْ tamarsout | المْخِيزْة | علاج التقرحات الشديدة، القضاء على القمل، الحكة، علاج حب الشباب. |
| 04 | أَنَقِيوْ anékiwe | أُمْ لْبِينة | علاج القيء ومضاعفته عند الأطفال، الإسهال، غلي عروقه في إزالة الدوران عند الأطفال. |
| 05 | تِسَّايْتْ tissay't | الزَّمْت | القضاء على سموم الزواحف، علاج التهابات الأقدام، عنصر في مركب لعلاج القروح. |
| 06 | إِوْرَمْ iwram | الفِيجَل | ذو فائدة لإزالة الصرع وقلق الأعصاب، يدخل في تركيب نباتي لتخليص معدة الصبي بعد الولادة. |
| 07 | تِيجَلَّتْ tijallèt | الحدج | عنصر أساسي لا بديل عنه في علاج أمراض الرحم لدى النساء، لعلاج الروماتيزم. |
| 08 | أَرْمَاصْ armasse | الگَطْف | علاج النطاف على شكل مسحوق، إستعماله على شكل كريات في تنظيف الرحم. |
| 09 | تَبَلْكُوزْتْ تَمَلاَّلْتْ tabalkouzt blanche | العگاية البيضاء | آلام المَعدة، إرتفاع الضغط، الإنتفاخات التي تصيب أطراف الجسم. |
| 10 | تَاكْكَايَتْ نْ تِيَ takeuiyt n' tiya | مَلَحْفَة الخادم | علاج نزيف المعدة والأمعاء، آلام المعدة، كمادة للدبغ. |

## 8- الترفيه والتسلية:

إن الترفيه ومجالاته في أي مجتمع هو أحد الإنعكاسات المباشرة لدرجة تطور أو تقدم المجتمعات(1). وإذا كان الإهتمام عندها يزداد كلما تعلق الأمر بتحصيل الحاجات الأولية أو الأساسية، فإن أي تخلف عن تفعيل مواد الترفيه ووسائله، قد يتحول إلى عائق حقيقي في وجه العمليات الإجتماعية المختلفة. لذلك، نلاحظ بوضوح أن الألعاب تشكل أحد السلوكات الحية التي صاحبت الإنسان القديم ولم تغادره على الإطلاق. والموروث من الألعاب عند آت إگلي التي لم يعد لها وجود في حياتهم الحالية، ترتبط ارتباطا وثيقا بثقافتهم الخاصة:

(1) كما أثبت الباحث الهولندي Johan Huizinga سنة 1956 من أن اللعب " يعتبر العمود الفقري للحضارة ". أنظر:
زهران ل.، وراشد ع.، اللعب التربوي للأطفال(المقومات النظرية والتطبيقية)، القاهرة، دار زهران للنشر والتوزيع، 2005. ص.7.

ففي هذا الصدد، نذكر مثلا: لعبة الزُّگِّيحْ(*z'oughih‘*) التي يشترك في أدائها فريقان من الأطفال، حيث يؤدي السحب العشوائي إلى قيام أحدهما بالإختفاء في محيط القصر نهارا لتشكيل ما أمكن من البقع الرملية الصغيرة إلى حين اكتمال العد المتفق عليه مسبقا بين الفريقين. حينئذ، يتفرغ الفريق الثاني إلى البحث عن مواقع تلك البقع لتبديدها. وما أن يعلن عن فراغه من البحث، حتى يعود أفراد الفريق الأول إلى الكشف عن البقع غير المبددة، فيكون عددها في صالحه. وتستمر اللعبة بين الفريقين لعدد من الجولات، ويكون الفائز في النهاية هو من تحصل على أكبر عدد من البقع الرملية التي تمكن من إخفائها بذكاء عن أعين منافسه. وما يلفت الإنتباه في هذا المجتمع بهذا الشأن أيضا، إرتباط ترفيه سكان القصر بلعبة هي من أبرز الألعاب التي صاحبتهم طيلة الفترات القديمة لتوقفها على وجود النخيل، وتسمى لعبة " تَاكُورْتْ "، التي لا تختلف في أدائها عن لعبة " الهوكي ***hockey*** " سوى في أدواتيهما من حيث التقنية: فالأولى، لا تُؤدَى إلا بواسطة كرة مصنوعة من غشاء صَلب يظهر على شكل شبكات صغيرة من النسيج التي تتخلل ساق النخلة، تسمى " سَانْ "، بلغة السكان. وتتحرك في الميدان بين الفريقين المتنافسين باستخدام جريد النبات المذكور خاليا من أوراقه(السعف) فقط. كما أن هذه الكرة قد تُهيأ باستعمال قصاصات مهملة من القماش. بينما يتم أداء الثانية بما استفادت به من التقدم والتكنولوجيا من حيث الدقة في تصميم المواد والوسائل المختلفة، فضلا عن كونها إحدى الألعاب التي تغطي مساحة رياضية لا يستهان بها على الصعيد العالمي. فكما أنها تمارس بشكل رئيسي في الهند، فإن غيرها من الألعاب لم تمنعها من احتلالها مكانة خاصة في بلدان أوروبا وأمريكا وغيرهما، وربما كان ذلك هو ما أهلها لأن تصبح لعبة أو رياضة عالمية أولمبية. لقد حافظت لعبة " تَاكُورْتْ " - الكلمة البربرية التي تعني الكرة بالعربية - على وجودها بين سكان القصر، إذ أن الأجيال الحديثة من هؤلاء، لم يسعهم ممارستها نظرا لاختفائها مبكرا، لأن المجتمع المعني بالدرجة الأولى أخفق في تثمينها كموروث جماعي. علاوة على أن هذه الرياضات محدودة مكانيا، ولم يجرِ تطويرها أو تعديلها بما يتناسب والشروط الفنية الحديثة.

إن الإستعراض المُفصَّل لتراث هذا المجتمع من الألعاب، قد لا يكون مناسبا في هذا البحث، بقدر ما يدعو إلى الإكتفاء بما هو ضروري فقط. ورصدنا لنموذجين من الألعاب، يدلان

في النهاية بأن القصر هو مجال حضري خلاق، يمثل الترفيه فيه نشاطا ثقافيا حيويا. وهو في نفس الوقت دليل فكري على الخبرة الإجتماعية أو قِدم العلاقات بين أفراد هذا المجتمع.
إلى جانب ذلك، فإن قراءتنا للنموذجين المذكورين من الألعاب في المجتمع الگلاوي تقودنا إلى القول أن مجال الترفيه وأدواته ليس مرهونا بدرجة التقدم الحضري أو بالمدينة التي تُوسم تعريفا بالتعقيد، كما هو شائع في أدبيات السوسيولوجيا الحضرية، بقدر ما يقترن بروح الإبداع الجماعي الذي ينسجم مع حاجات أي مجتمع. ومن ثم، يمكن القول أن مجتمع إگلي القديم استطاع أن يُحقق حياته وبقاءه بفضل ما توفر لديه من استجابة لصنف من الحاجات الثقافية والإجتماعية. وعليه، فإن دراستنا في الفصل الموالي، ستنصب على قصر إگلي بوصفه فضاءً عمرانيا تَستتِر جوانب أساسية من ثقافة ووجدان هذا المجتمع، بين دروبه الضيقة وجُدرانه الطينية الهشة التي أنشأها باستخدامه كافة المواد التي وفرتها له البيئة الطبيعة وإعماله لجهوده ومهاراته. فإلى أي مدى يمكننا الإستدلال بتلك الجوانب لتعميق الكشف عن هوية وثقافة هذا المجتمع، وعلى رسوخه العريق في هذا الموقع ؟

# الفصل الثانـي:

## أَغْرَمْ نَاتْ إِگْلِي: الأبعاد الإجتماعية والرمزية

لقد حلَّ العرب بالمغرب العربي في فترات وظروف تاريخية متباينة، حيث انتقلوا على بداوتهم ولم يجدوا ما يصفون به ما يقع تحت نظرهم إلا ما سارت عليه لغتهم أو اتصلت بها حياتهم الجديدة. فالتجمعات العمرانية الصغيرة التي كانت قائمة في وقتها، مثلت بالنسبة لهم اكتشافا نموذجيا جديدا. فكان تعبير " گْصَرْ "(*G'çar*) أقرب توصيف منهم لتلك التجمعات. في حين، لم تكن لغة السكان في التجمعات المعنية بحاجة إلى ذلك، لأن هذا الفضاء بهندسته كما هو، يُعبر عن هوية السكان وثقافتهم التي حَسمت صياغة الإسم بما يتلائم مع قواعدها وضوابطها. فكلمة " أَغْرَمْ " (*Agh'rem*) التي تُنطق عند قسم من بربر المغرب الأقصى " إغْرَم "(*Igh'rem*)، هي الكلمة البربرية المحلية التي تشمل كل المعاني التي يمكن أن يتضمنها الفضاء الإجتماعي التقليدي من عناصر الحياة ومكوناتها في مناطق الجنوب والواحات الجزائرية والمغربية أساسا، وهو نفس الفضاء الذي يمْكنه استيعاب الفرد في كيانه الإجتماعي الطبيعي رغم حجمه المحدود. وبناء على الملاحظة المباشرة لهندسة القصور (أو إِغَرْماوَنْ) بصورة عامة، يتبين أنها تمثل أول نمط عمراني حضري داخل البيئة الصحراوية أو المحاذية لها، حيث لا يمكن فصلها عن مواقع المياه السطحية بعد أن أدرك إنسان الصحراء استحالة الحركة والحياة بعيدا عن مصادر الماء. وعليه جاء تشييد القصور بجنوب الجزائر شرقها وغربها، في تماس وخط واحد مع مجاري السيول الفصلية. لذلك، لا يمكننا الحديث عن الإنسان والمجتمع الصحراوي القديم بمعزل عن علاقته بالوادي، بالطين، بالنخيل وبالقصر. ولا يمكن أن تتم دراسة هذا الفضاء من الخارج فقط، حيث يتراء المعمار في عناصره الهندسية غير المتجانسة، وبالتالي الخوض في تقنية المواد البسيطة المعتمدة في إنشائه والتي استمدها الإنسان من محيطه ووظَّفها بأفكاره وأدواته. والسعي إلى إسقاط تلك النظرة التبسيطية على العلاقات التي تنظم حياة المجتمع بداخل هذا الفضاء، هي شكل من أشكال التعسف في قراءة الصور الحقيقية التي تخفيها الملامح بالداخل. والواقع أن السَّمْتَ(1) الذي يَلُّف هذا النمط الفريد من الفضاءات الحضرية وعدم الإطلاع الكافي بطبيعتها وخصوصياتها، هو الذي يقود في الغالب إلى البناء المتسرع على ملاحظات ارتجالية تنتهي بدورها إلى اتخاذ مواقف غير مؤكدة حول النتائج المتوصل إليها. فعلى سبيل

(1) السَّمْت: الطريق وهيئة أهل الخير، والسير على الطريق بالظن وحسن النحو وقصد الشيء. أنظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص.197. ونريد نحن أن نستشف منه معنى الهيئة الرؤحانية الهادئة التي تميز القصور بصورة عامة.

المثال، يعتقد بعض الباحثين في هذا الميدان " أنه غالبا ما يرتبط إسم القصر بإسم الولي الصالح الذي يعود إليه بالأصل تأسيسه."(1) في حين، يتطلب الدرس الأنتربولوجي في هذه الحالات استكشاف عمق الفضاء الحضري، ونعني بذلك رصد المحددات الثقافية والإجتماعية التي قررت ثم أنتجت هذا المعمار الذي يعبر عن روحها. وهو ما يعني بصورة أخرى: عدم تجاهل البعد الجماعي عند دراسة المنجزات البشرية. ومن هنا، فإننا نعتقد أن وظيفة البحث الأنتربولوجي ليست تقريرية، بل استقصائية وتحليلية كما تتطلبه الملاحظة العلمية. وإذا أجرينا هذا العمل على " أَغْرَمْ نَاتْ إِگْلِي " كفضاء اجتماعي، فسوف نلاحظ وجود خارطة ثقافية لمجتمع صغير متعايش، إذ ظل الإختلاف الإثني يشكل واحداً من عوامل التوازن والإستقرار، وهو الفضاء الذي احتفظ بحيويته كنمط عتيق إلى غاية منتصف السبعينات من القرن الماضي. ويمكن توضيح هذه الصورة على النحو التالي:

## I. التعدد والتجاذب:

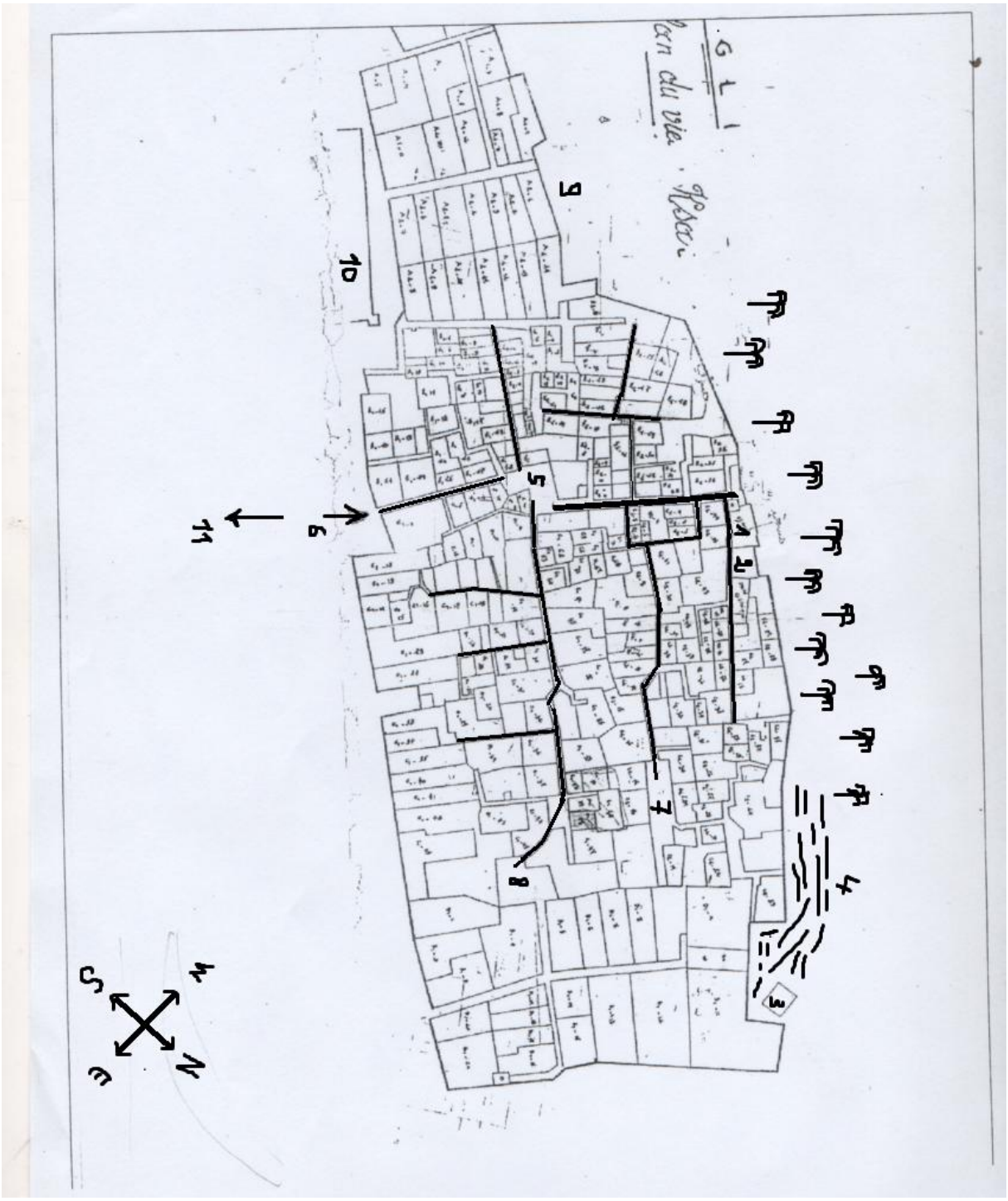
ربما كان صغر هذا المجتمع يمثل أحد الأسباب النفسية التي دعت إلى التكتل والتعايش بين مكوناته، حيث سيطر هاجس المصير على وعيه ووجدانه. ومن ثم، انصهار العائلات والعشائر الصغيرة في بوتقة العشائر التي تكبرها حجما وعددا. وهو الفعل الذي هيأ لولادة عدد من القبائل الرئيسية، ونصَّبها على معظم الأراضي والممتلكات القديمة كما يظهر إلى حد ما في المخطط الهندسي أدناه. غير أن قيمة هذا الإعتبار تتلاشى إذا علمنا أن آت إگلي كانوا يشكلون الكتلة السكانية الأكبر من ضمن المجموعات السكانية والقبلية المستقرة بمنطقة " الساورة "، حيث قدر ***Rohlfs*** عددهم سنة 1864 بما لا يقل عن 1500 نسمة(2). بينما بلغ حسب إحصائية لسنة 1906 نحو 1057 نسمة، حينها لم يزد سكان بشار عن 300 نسمة فقط(3). بمقابل ذلك، فإن عدد السكان لم يتناسب سواءٌ طرديا أو عكسيا مع تكتل أو تجانس تلك المجموعات، أي أن العدد لم يكن بالأساس يمثل بالنسبة لهذا المجتمع معيارا محددا لمدى قدرته على بناء استراتيجيات معينة، كما جرى الحال،

(1) Moussaoui A., Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-ouest algérien(thèse), Paris, E.H.E.S.S., 1996, p.15.

(2) Rohlfs G., Voyages et explorations au Sahara: Draa, Tafilalet, Sud-oranais, Touat,.. Paris, éd., Karthala, 2001, p.185.

(3) Hani A., Béchar et sa région, op.cit., p.106.

**- مخطط هندسي لقصر إگّلي كما أنجزته المصالح التقنية المحلية -**



**مفتاح الرسم:**

1- المسجد العتيق
2- موقع الزاوية
3- ضريح سيدي بويحي
4- موقع مقبرة القصر العتيق
6- المدخل الرئيسي للقصر
5- تامْعَمَرْتْ(مركز الحَلْقات والإجتماع)
7- جَاجْ نُ اغْزَمْ(داخل القصر)
8- أطرَّاس نْ بلعربي(ميدان بلعربي)
9- اسُورْ نِ حَرْضَانَنْ(حي الحراطين)
10- مقطع من المركز العسكري الإستعماري
11- في اتجاه القرية الجديدة وضريح الولي إبن عثمان

مثلا، بالنسبة لبعض القبائل العربية بالمنطقة، إذ كانت لا تمانع من انخراط عناصر أجنبية عنها سعيا لدعم عصبيتها، كما نقلت الروايات. في حين كان كل مكون منها يشغل حيزا محددا من ذلك النطاق، وهو وضع ينطبق على مجموعات أخرى مجاورة، مثلما هو الحال أيضا بالنسبة لقبائل " الغَنَانِمة " جنوبا(1). إن هذه الملاحظات تعيدنا بقوة إلى فكرة الفوارق المعيارية التي أُنجزت على قاعدتها الخرائط الكلية والجزئية التي تتحكم اليوم في علاقات الشعوب والأمم وفي مقدراتها، كمفهومي الأقليات والأكثريات. ومما سبق، يمكن القول أن مجتمع آت إكّلي ينفرد في مجاله بوحدته الفضائية والبشرية والإجتماعية التي يُفترض أن تكون تفسيرا منطقيا لصموده وعدم انقراضه الثقافي، خاصة إذا علمنا من خلال الشهادات والكتابات أن هذا المجتمع لم يشهد عبر التاريخ من الخصومات بين مكوناته ما يهدد تماسكه كما بينا في السابق.

## II. الإنقسام والتمفصل:

ليس غريبا أن يتميز كل نمط عمراني عن غيره من الأنماط. فهو من ناحية دليل على مدى خصوبة الإنتاج الفكري والهندسي عند كل مجتمع. ولكنه من ناحية أخرى، هو إفراز تلقائي لتداخل جملة من المؤثرات الطبيعية والبشرية. والمعمار الذي استمد وجوده من روح الحضارة العربية الإسلامية واستوحى طابعه وخصائصه المادية من قيمها وثقافتها، لا بد أن يُضفي بإسقاطاته على سلوك الأفراد الذين يتفاعلون في محيطه. وهذه الظاهرة هي التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التمايز وإنتاج مجتمعات يختلف بعضها عن بعض. وفي سياق عام، يمكننا بهذا الشأن أن نلمس جملة من المشتركات بين مختلف مناطق العالم العربي، خاصة إذا علمنا أن ثلاثة أرباعه عبارة عن صحاري قاحلة.

ولما كان المجال الطبيعي لأغرم نات إكّلي ذو طبيعة متطرفة، فقد انعكس ذلك على اختيار موقع إنشائه بما يتناسب مع قدرات وحاجات السكان من الأمن والغذاء. يتواكب ذلك وينسجم

---

(1) " الغنانمة يرجعون جميعا إلى جدهم همهام بن غانم الذي قَدِم من أقاليم الشرق، من الجزيرة العربية دون شك، إلى المغرب، أثناء عصر الخلفاء المسلمين الأوائل تقريبا. كان له إبنان، أحدهم غانم، الجد الإسمي للغنانمة، الذي اتجه للإستقرار في التخوم الغربية أين سيترك خَلَفه." أنظر: Gognalons, *Les Ghénanema*, in: B.S.G.A.O.,tome xxvi, Oran, imprimerie typographique et lithographique L. Fouque, 1906, p.356.

أما في الوقت الحالي، فيتركز وجود هذه القبائل بمنطقتي الواتة(261 أو 272 كلم من مقر ولاية بشار جنوبا) وأولاد خضير(370 أو 381 كلم من مقر ولاية بشار جنوبا)، وبقصورهما المختلفة.

مع طغيان النزعة الرمزية على النواحي المختلفة للقصر، وهو طابع يمكن ملاحظته في جميع المَواطن القديمة للمجتمعات بصفة عامة. وبالتعريف، فإن هذا الطابع يمثل إحالةً ملموسة تكشف عن عمق تعلق المجتمعات بالأبعاد الروحية والغيبية الذي تتخذ منها مَعلما للتعبير عن هوياتها. وبالنسبة لقصر إگلي، نسجل ما يلي:

أ) فأزقة هذا القصر الضيقة، تنفتح جميعها على نقطة مركزية وسطى، وهي مكان يظهر على شكل دائرة منحرفة، يسمى عند السكان باسم " تَامْعَمَرْتْ "؛ أين تتشكل حلقاتهم وتتقاطع حركاتهم، كما تُجرى فيها تظاهراتهم الثقافية والدينية. وهو مظهر عمراني متميز يختلف عما نجده في نماذج أخرى من الأحياء أو القصور شماله أو جنوبه(1)، حيث تبرز المساجد أو الأضرحة كمبدأ لتوسعها وامتدادها، بينما لا تحمل فيها الساحات والميادين أي معنى من هذه المعاني. إن هذه النقطة بالوصف السابق، تكريس لمدى قدسية روح الإنتماء المشترك وتجددها، والوحدة لدى مكونات المجتمع الگلاوي، ودلالة قوية على الإلتفاف حول فكرة التعايش والتوافق في المواقف الحساسة فيما بينها.

ب) بينما تظهر تلك الأزقة على شكل محاور رئيسية تتفرع منها دروب ضيقة تربط بين أجزاء القصر وتحقق التواصل بين سكانه. وما يدل على ذلك تحديدا، كونها تتحول إلى مجال لتجاذب أطراف الحديث وتبادل الأخبار بين النساء بسهولة، وميادينَ يلهو فيها الأبناء خلال فصل الصيف، علما بأن هذه الأزقة تقع جميعا تحت سقف واحد تقريبا. ومن ثم، يمكن أن نستنتج أن تصميمها استند بالأساس إلى إنجاز وظيفة اجتماعية وثقافية لا تقل تأثيرا وأهمية عن الوظيفة التي تؤديها خيوط النسيج في الحفاظ على سلامته من الهلهلة أو التفكك، أو شرايين الجسم وأوردته، وكذلك الشأن بالنسبة للنسيج العمراني والإنساني للقصر برمته. وعليه، فإن الضيق (*étroitesse*) ينتقل في مثل هذه الحالات من مظهر عمراني سلبي يرتبط معناه بالإكتضاض والإختناق وصعوبة الحركة والتواصل بين أحياء المدن الحديثة، إلى قيمة عمرانية ثقافية واجتماعية ضرورية لحماية وتعميق العلاقات بين سكان القصر. وبالتالي، فإن القصر يمثل المجال الطبيعي والإجتماعي الذي تتقاطع فيه العوامل

---

(1) يهمنا في هذا الموقف أن ننبه أن الأعمال التي استهدفت " قصور الساورة " أو جنوب الغرب الوهراني، ركزت عن قصد أو غير قصد على تلك التي اشتهرت بزواياها كقصر " قنادسة "، أو قصر " كرزاز "، أو " قصر تيميمون ". وبذلك أوحت للمهتمين بتمركز الأدوار التاريخية في هذه القصور دون غيرها من القصور الكثيرة، وهذا تجاهل لا يمكن إلا أن تكون انعكاساته سلبية على نتائج البحث العلمي الأنتربولوجي للمنطقة.

الطبيعية والعمرانية تقاطعا خلاقا بامتياز كما هي الحال بين الضيق والظل ، خلافا للمدينة التي تتميز بالحداثة حيث تحتاج إلى المساحة وضوء الشمس. وانطلاقا من هذه الصورة البيئية الكلية للقصر، يتضح أن إنسان القصر بإگلي على الأقل، إستطاع أن يُطوِّع الطبيعة المحلية لصالحه، ويستثمرها بالمقابل لخدمة حاجاته الإجتماعية.

ج) ولكن من الناحية الأخرى، يبدو أن التوَزُّع الأهلي أو القبلي في " أغرم أقديم " أو القصر العتيق، يمثل إحدى السمات الملفتة والجديرة بالإنتباه لما يمكن أن تنطوي عليه من دلالات مهمة، حيث يبرز القصر كما لو أنه عبارة عن أحياء منفصلة (*lots, blocs*) عن بعضها البعض. فالملاحظ أن هذا القصر منقسم إلى شطرين أحدهما شرقي وآخر غربي: فأما الشطر الأول، فيعد أكثر حجما وشمولا من حيث المساكن والقبائل بتفريعاتها المختلفة بما لا يقل عن 95%. ففيه نشأت وأقامت قبائل آت العياشي، آت سعيد، آت إبراهيم وآت بوزيان. وبالتالي، يمكن القول أن أهم التفاعلات الإجتماعية المؤسِسة قد جرت في هذا الجزء من القصر بين هذه المكونات. أو بتعبير آخر، فإن فكرة تأسيس المجتمع الگلاوي ككيان اجتماعي تختفي فيه العناصر القبلية العصبية، قد انبثقت في هذا المكان وتم تكريسها به. وفي هذا الشطر بالتحديد، أُطلقت تسمية " جَاجْ نُ اغْرَمْ "(*jaj nou gh'ram*) بالأمازيغية المحلية التي تعني " داخل القصر "، ما يبرهن على أقدميته التاريخية بشريا ومعماريا.

في حين، يظهر الشطر الغربي أصغر حجما وأقل تداخلا بين المكونات السكانية، حيث يمثل تجمعا نموذجيا لتعايش عناصر إثنية متنوعة بما فيها الأمازيغ (وخصوصا قبيلة آت اعمر)، فضلا عن السود أو الحَرَاطين (الذين كانوا إلى عهد غير بعيد يشغلون وظيفة الخمَّاسة عند جني التمور)، إلى جانب اليهود الذين كانوا يمثلون أصغر الإثنيات المشكلة للمجتمع الگلاوي بصورة عامة، حيث كان هؤلاء وكهنتهم يمارسون طقوسهم ومعتقداتهم الدينية، إضافة إلى حرفهم، دون خوف أو قلق.

إن هذه الصورة الرمزية التي يتداخل فيها المجالان البشري والعمراني في قصر إگلي العتيق، تدل على رسوخ قوي لنظام ثقافي استطاع أن يحقق المعادلة بين الإنتماء والإختلاف على أرضية التعايش في ظل غياب أي سلطة ذات طابع استبدادي(*autoritaire*): فإذا افترضنا، بناء على ما سبق، أن هذا المجتمع الصغير قد نشأ على مساحة محددة من القصر في ظل

وجود مشتركات وجدانية وتاريخية بين مجموعات بشرية معينة، فإنه بالمقابل لم يضع شروطا أو حدودا نهائية في وجه الآخرين.

د) أما فيما يتعلق بآت عثمان أو " إمْرابْضَنْ "، القبيلة التي يُقر أفرادها بأنهم أحفاد الولي " سيدي امحمد بن عثمان "، فيكاد أن يكون القصر برمته خاليا من أثرهم إلا من " بيتين " فقط لعائلتين مرابطتين أساسيتين، فضلا عن موقع محاذ للمسجد العتيق يقال أنه " زاوية سيدي سعيد " أحد أبناءه حسب الروايات السائدة، حيث كانت بعض القبائل تتخذ منه مكانا لخِتان أبنائها كلما حلَّت ذكرى المولد النبوي الشريف تبركا بقداسة هذا الإبن إذا صحت الروايات(1). وعندما نستقصي الواقع ونعود مجددا إلى المعلومات التي تضمنتها المقابلات التي أجريناها في الميدان، فإننا نكتشف أن أكثر هؤلاء كانوا يقيمون بمكان يبعد عن " أَغْرَمْ نَاتْ إِگلي " بنحو 07 كلم إلى الجنوب الشرقي، يُدعى " تُوزْدُويْتْ "(*touz'douyt*)(2). والتحق بهم آخرون من مناطق مختلفة، وخصوصا من الزاوية التحتانية. وعمليا، لم يندمج هؤلاء في محيط القصر ثم القرية الحديثة إلا بحلول سنة 1957، عندما قررت الإدارة الفرنسية المحتلة هدم منازلهم بذريعة مساندتهم للثورة، ومن ثم إجبارهم على الرحيل. غير أنهم حفِلوا بالإحتضان من قبل سكان القصر القديم، وباتوا يشكلون إلى اليوم مكونا من العضوية الحيوية في جسد المجتمع الگلاوي الصغير.

هـ- وأكثر ما يظهر من ملامح الإنغماس في الرمزية بأغرم نات إگلي، أن سكان هذا القصر قد وضعوا أسسه على توافق مع جهة القِبلة الإسلامية (الكعبة المشرفة)، ويتضح ذلك بجلاء في وجهة المدخل الرئيسي للقصر خصوصا، وأبوابُ معظم المساكن أيضا؛ بل إن الوضع الهندسي للمسجد العتيق الذي تم تشييده(3) على الحافة الشمالية للقصر أي على هوامش البساتين وحقول الواحات، يقابل تماما جهة هذه القبلة دون أدنى انحراف. إن هذه الملاحظة تنطبق كذلك على اتجاه القبور المتاخمة للواجهة الشرقية للقصر، حيث كانت تحيط بضريح الولي الصالح " سيدي بويحي ".(4)

---

(1) علما بأن مقر زاوية سيدي سعيد موجودة إلى يومنا هذا " بالزاوية التحتانية " ببلدية تاغيت جنوبا.

(2) مؤنث كلمة " أُزْدُويْ " بالأمازيغية المحلية، والتي تعني: هضبة أو نجْد.

(3) الرواية التي تقول بأن سيدي امحمد بن عثمان هو مؤسس القصر، ترى بأنه هو الذي بنى المسجد في القرن العاشر الهجري. وفي الواقع ليس بين أيدينا ما يبرهن على هذه الفرضية أو عكسها. غير أن ما استقيناه في المقابلات، يؤكد أن الإسلام كان قائما قبل مجيء الولي.

(4) لا زال هذا الضريح قائما إلى اليوم، بينما أزيلت القبور من مكانها بسبب الإسكان من بعض الأسر بعد الإستقلال مباشرة ومطلع السبعينات، الذي واكب غياب الصرامة في مجال التسيير العقاري. وسكان القرية يعرفون أن هذه القبور هي أقدم أثر يؤكد قدم هذا القصر وسكانه.

و- أما موقع المسجد المذكور، الذي ينحصر بين الواجهة الشمالية للقصر والهوامش الجنوبية لواحة " تِيمِّي "، فإنه يوحي بغياب أي خلفية أو إسقاطات ذات طابع روحي أو مذهبي يمكن أن تلقي بأثرها على تحديد الموقع ورسم الأبعاد الفكرية والسلوكية المنظورة، وهذا بالنظر إلى ما أثبتته الملاحظة في حالات أخرى من هذا القبيل، حيث تقع المساجد في جُل القصور المجاورة لإگلي في الوسط، مشكِّلة بذلك مبدأ توسعها، في دلالة قوية لمركزية المقدس عندها. وهذا ينطبق بالخصوص على المساجد المرتبطة بالزوايا وأسماء مؤسسيها. ومن المهم جدا أن ننبه إلى أن وظيفة المسجد العتيق بإگلي قد انحصرت في أداء الصلوات فقط. غير أن وجود " قاعة قرآنية " لصيقة به منذ تأسيسه تُعرف في أمازيغية السكان بإسم " تَخَرْبِشْتْ "(1)، هي التي كانت تُجدد نفَسه خلال اليوم، فَشكَّلا معا توأما وظيفيا من حيث التنشئة الدينية والإجتماعية، علما بأنهما لم يخضعا في ذلك لأي سلطة بالمعنى الرسمي للكلمة قبل تكوين الدولة الجزائرية المستقلة. وفي هذه الحالة، يمكننا أن نستوعب دور شخصية " الطالب "(*le Taleb*) المزدوجة في تخطيط الحياة العقلية والثقافية للمجتمعات المسلمة الصغيرة، تارة كسلطة دينية وتشريعية تشرف على ممارسة الشعائر التعبدية وتنظم الأحوال الشخصية بقوة " المكاسب المعرفية " التي حصَّلها من مصادر الدين الإسلامي (بغض النظر عن درجة العلم بها أو مستوى المهارة لتبليغها)، وتارة أخرى كسلطة تربوية تحرص على تلقين المعارف الأولية للغة العربية والدين الإسلامي للنشء.

ل- وبالموازاة، فإن هذا المسجد لم يحتفظ منذ تشييده بموقعه كأكبر مَجمع للتواصل الروحي فحسب بالقصر، ولكن للتواصل الإجتماعي أيضا في شكل من أشكاله البسيطة، إذ كان أبناء وبنات القصر يتداولون، على مدار فترات طويلة استمرت إلى مطلع السبعينات من القرن الماضي، على حبل البئر الموجود في ركن من بَهو المسجد لأجل التزود بمياه الشرب، علما بأنه كان يمثل بالنسبة للسكان المصدر الأقرب والوحيد لهذه المادة بداخل القصر. لذلك، كان نُزول رجال من القصر وبصفة دورية إلى عمق البئر لتخليصه من الأتربة ومما علق به من شوائب، يُجسد روح الترابط الحاضرة بينهم. وما من شك أن حيوية هذا المكان التي فرضت على هؤلاء الإستقطابَ حوله، قد أتاحت فرص التفاعل المختلفة

(1) هذه الكلمة تبرز مدى تداخل اللغتين العربية والأمازيغية، إذ أنها مشتقة من أصل " خَرْبَشَ " الذي يعني: أفسد الكتابة. أنظر: الفيروزآبادي، م. ا. بن يعقوب، القاموس المحيط، فصل الخاء، ط 8، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005، ص.763.

بينهم. ويبدو من العناصر المتداخلة في هذا المشهد، أن مفهوم الحياة سواء الروحية أو المادية عند هذا المجتمع الصغير داخل القصر، لا يخضع لمعايير المِلكية المحدودة حيث تطغى روح القبَلية على كل المشتركات، وإنما لمعيار المصلحة الإجتماعية فقط، أي أن المسجد، أو المدرسة القرآنية، أو البئر كلها حِكْرٌ على سكان القصر دون تمييز، علما بتواجدها في مكان واحد، ناهيك عن البعد الأمني في اختيار مكان البئر، إذ أن التهديدات والحملات التي كانت تشنها القبائل البدوية وغيرها على سكان القصور طيلة قرون غياب الدولة، دفعت إلى ضرورة توفير الماء وتأمينه بداخل القصر وفي مكان مقدسٍ تفاديا للإضرار به، وضمانا لاستمرار حياة السكان.

وبناء على المعطيات السابقة، يتبين أن الطابع المعماري " الباروكي " الذي يتميز به القصر، لا يمثل إفرازا عشوائيا لما بلغته رؤية هذا المجتمع الصغير، وإنما يدل على منظومة القيم الثقافية والرمزية التي صاغت بُنيته، بدليل أن أحدهما لم يصطدم مع الآخر، كما أن كلاهما لم يُشكل عائقا أمام تقدم حياته الإجتماعية واستمراريتها. وإن دلت هذه المعطيات على شيء، فبإمكانها أن تدلنا على أن إنجاز هذا الفضاء العمراني الحضري، هو تكريس حَرفي لثقافة جماعية تراكمت ثم نضجت على امتداد فترات عديدة، أخذاً بالإعتبار تأثير العوامل الموضوعية المختلفة. لذلك، فإن اختبار العلاقة بين هجرة بعض السكان وأسطورة التَطيُّر بهذا الخصوص، سيقودنا إلى العلاقة بين القصر وسكانه.

## III. الهجرة أو تثبيت الأسطورة:

المثير للإنتباه، أن المكونات القبلية لهذا المجتمع لا تعرف إلى اليوم علاقتها بالإسم الذي تحمله. في حين، تكاد المعلومات المستقاة من الروايات الشفهية تُجمع على أن هذه القبائل تلاحقت خلال فترات متفاوتة غير معلومة لتستقر نهائيا في هذا الموقع. وباستطلاع مجاليه الطبوغرافي والجغرافي، بل والأركيولوجي أيضا، إذ تم اكتشاف بقايا وآثار الإنسان العاتري(*l'Atérien*) بحوض الساورة التي تعود إلى نحو 37000 ألف سنة ق.م(1) ، ندرك الأهمية الحيوية التي يمتاز بها ضمن المحيط المحلي والجهوي، وهو يشرف على مجريين مائيين تتوقف عليهما حياة سكان " وادي الساورة "، في نطاق يمتد على مسافة لا تقل عن

(1) Balout L., *Chronologie absolue et préhistoire saharienne*, in : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Année 1972, Volume 11, N°1, p.16.

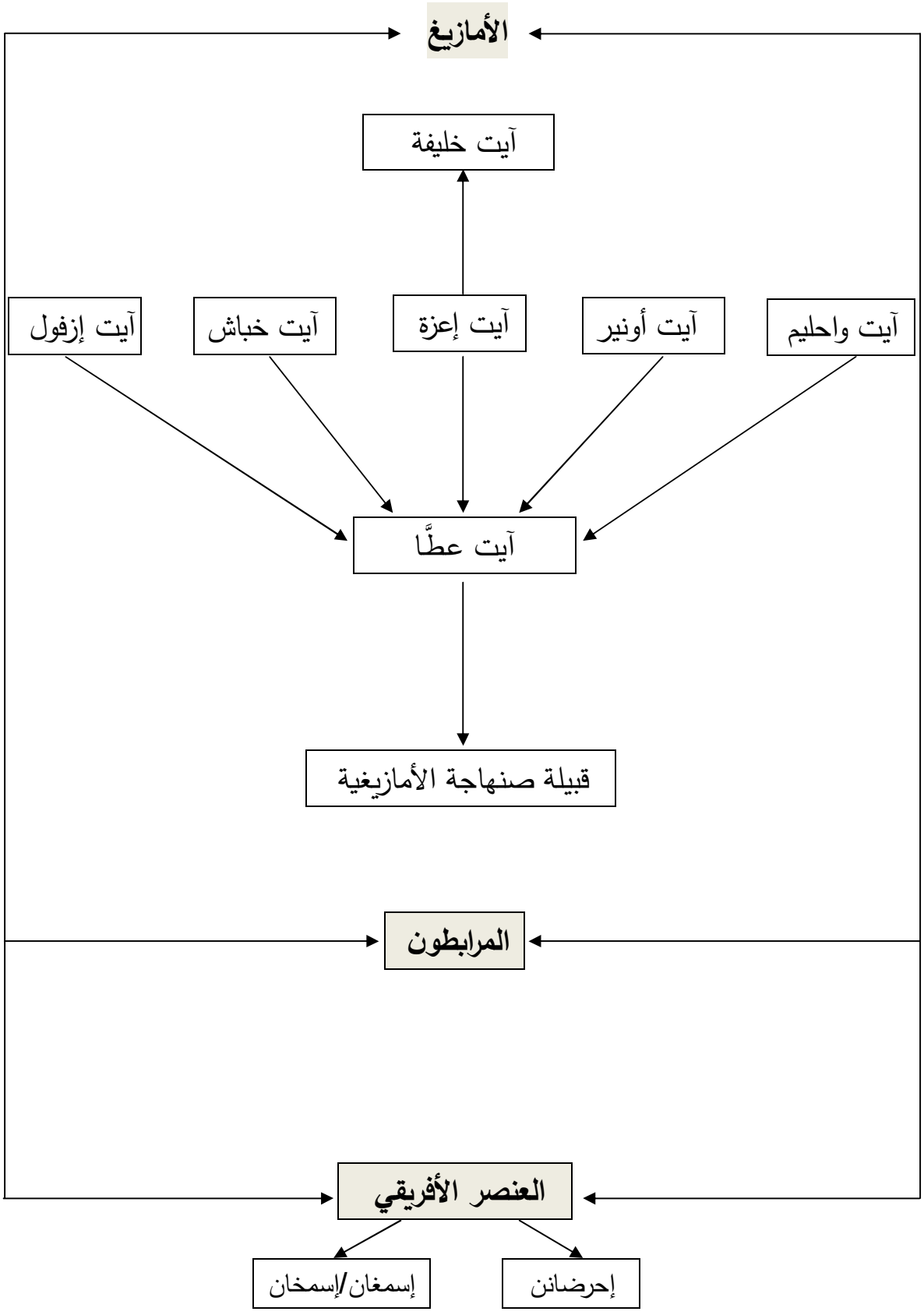
500 كلم، فضلا عن قربه المتوسط من التخوم الغربية للجزائر؛ الأمر الذي قد يؤشر خصوصا إلى البعد الإستراتيجي الذي يحظى به التفكير الجمعي لدى هذا المجتمع.

ولما كانت ذاكرة هذا المجتمع تقر بأن " گلاوى " بالمغرب الأقصى ينحدرون من قصر إگلي، وتُبرر هجرتهم بتَطَيُّر الولي امحمد بن عثمان بهم، الذي تعتبره مؤسس ذلك القصر، فإننا نتصور أن عرض واستقصاء جملة من العناصر الإجتماعية والثقافية لقصر إگلي نْ الرشيدية، وبواسطة إجراء مقارنة مع ما يقابلها بقصر إگلي، موضوع دراستنا، وهو الأقرب منه جغرافيا، سيُسهم لا محال في الإقتراب أكثر من فهم الإشكالية والإجابة عنها:

" إگلي نْ الرشيدية "، هو قصر من قصور جنوب المغرب التي تتقاسم فيما بينها كثيرا من الخصائص المتشابهة مع ما هو موجود عند مثيلاتها في البلدان المغاربية الأخرى بحكم التداخلات المتعددة والشديدة. يقع على مسافة لا تقل عن 93 كلم إلى الجنوب الغربي من مدينة الرشيدية، عاصمة إقليم الجنوب الشرقي المغربي. وتمييزا له عن غيره، فإنه يُعرف بإسم " إگلي نْتِنْ اِجْضَادْ " أي: إگلي ذات الطيور، ما يُشير إلى علاقة المكان بالماء. لذلك، فإن سكان هذا القصر، وعلى خلاف نُظرائهم بالجزائر، يعلمون أصل تسميته بالأمازيغية، الذي هو:" گْلُوگْلَنْ وَمَانْ "(glougl'n wamane)، ما معناه:" طغى الماء ". ومصدر هذا الفعل، هو كلمة " أَگْلَگَالْ "(aglagal) أي تَجمُّعُ الماء في مكان ما بكميات كبيرة. لذلك، فإن هذا الفعل يتضمن أيضا معنى بِركة كبيرة، أو بُحيرة(1). ومن ثم، بات ضروريا التذكير بوجود مواقعٍ عدة في المغرب، على خلاف الجزائر، تحمل نفس الإسم الأمازيغي لأنها تنطبق عليها تلك المواصفات الجغرافية. وفي هذه الحالة، فإن مياه وادَيْ " فَرْكَلَه " و" إِشَمْ " اللذين يتغذيان من التساقطات المطرية السنوية، يُحوِّلان محيط قصر إگلي بإقليم الرشيدية إلى حوض مائي ضخم، وهو ما سمح بتحول المكان إلى واحة كبيرة من النخيل. ولأننا تمكنا من حصر المعنى اللغوي لهذه التسمية، فقد انتبهنا إلى كلمة " أَگَّلُّو "(agallou) التي تُطلق في تَبَلْديتْ أو شَلْحَةْ إگلي نْ السَّاوْرَة على وجود عدد قليل من أشجار النخيل متوسطِ الإرتفاع في حيز محدود، فيتشابك جريده إلى الحد الذي يصعب اختراقه. وما يمكن استشفافه من دلالات أساسية مشتركة تحملها هذه العبارات، هو روح التكتل الجماعي

(1) من المهم أن نُشير إلى أن هذا البحث سمح لنا، كدارسين ومنتمين إلى سكان إگلي الجزائرية، بمعرفة الأصل الإتيمولوجي لهذا الإسم لأول مرة، وهو في الواقع استرجاع لغوي وثقافي ثمين.

**- رسم بياني للبنية الإثننية لقصر إگلي نْ الرشيدية -**



واستيطان مواقع تقاطع التدفقات المائية. وفي مستوً آخر من الملاحظة، يمكننا أن نضيف إلى ما تناولناه سابقا بشأن اللغة، التساؤلُ عن الظروف التي استنفدت أو أعاقت مبكرا ذاكرة سكان إگلي نْ السَّاوْرَة، وربما غيره أيضا، من الحفاظ على أحد المعاني الأساسية الدالة على نسبته وهويته.

**1- التركيبة الإثنية:**

بناء على المعطيات استقيناها في المقابلة التي أجريناها مع أحد أفراده، فإن عدد سكان هذا القصر الذين قُدر عددهم سنة 2011 بنحو 07 آلاف نسمة، يتكونون من ثلاثة عناصر كما يوضحه الرسم البياني أعلاه:

**أ- الأمازيغ:**

وهم آيت خليفة، حيث يمثلون فرعا من فروع آيت إعزة، الذين يشكلون بدورهم إحدى عشائر قبيلة آيت عطَّا، إحدى القبائل التي تنتمي إلى صنهاجة. وتتكون هذه القبيلة من خمسة عشائر هي: آيت وَاحْلِيمْ، آيت أُونِيرْ، آيت إعَزَّة، آيت خَبَّاشْ، آيت إزَفُّولْ. وهم الذين استوطنوا منذ القِدم إقليمَيْ الوسط والجنوب الشرقيَّين للمغرب. ويتواجدون إلى اليوم ما بين حدود المنطقة الممتدة من " أَوْفوسْ " إلى غاية الهوامش الحدودية الجزائرية- المغربية. " لقد كان معظم آيت عطا ولا زالوا رُحلا(*transhumants*)، وامتدادهم نحو الشمال هو بالتأكيد مرتبط بالبحث الحثيث عن المراعي لمواشيهم."(1) ومن المهم بمكان أن نشير إلى أن التَّمرد بات يمثل إحدى الخصائص الفردية والجماعية شبه المستقرة في تفاعل هذه القبيلة مع المثيرات الخارجية، وهو ما سبق لدافيد هارت أن نبه إليه.(2) وحسب المعطيات التي نقلتها الروايات، فإن أفراد قبيلة آيت عطا تمردوا فيما قبل على السلطان مولاي إسماعيل(3)، وحاربوه لمدة لا تقل عن 32 سنة بقيادة زعيمهم آنئذ، " دَادَّه عطا " أي الجَّد عطَّا بعد أن شَنَّ عليهم حملة ضخمة سنة 1678 م. وقد تمكنوا من اعتقاله ثم أطلقوا سراحه بعد ذلك. في حين، وحسب تلك الروايات المستقاة، شكَّلت مسألة " الشرف " السبب الحقيقي الذي أثار

---

(1) Hart D.M, *Les Ait Atta du sud-centre marocain : éléments d'analyse comparative avec les Pakhtuns(Afridi.) du nord-ouest pakistanais*, in : les cahiers du C.R.E.S.M., Paris, éd. du CNRS., 1981, p.57.

(2) Hart D.M., *Les Ait Atta du sud-centre marocain..,* idem, p.55.

(3) هو السلطان المغربي الذي تولى المُلك ابتداء من 1672 م بعد وفاة السلطان مولاي رشيد، وقد كان حينها خليفته بمدينة فاس. أفرد له صاحب " نزهة الحادي.." ملخصا عاما عن حكمه ودوره في توسيع الدولة العلوية. أنظر هذا المرجع(السابق) ابتداء من ص.304.

موقفهم السالف من السلطان العلوي المذكور، حيث كان مولاي إسماعيل يُرغِم السكان على إهدائه إحدى حسناواتهم في رمزية على إخضاعهم له، في الوقت الذي لم يَتوقع أن يُحمَل السلاحُ في وجهه لمجرد أن دخل نطاق آيت عطَّا وألمح إلى هذا الطلب. إن هذا الفعل القبَلي المعارض، وضع من الشرف محدِدًا حاسما لهوية هذه القبيلة خصوصا، وحداً فاصلاً أمكنها من رسم مكانتها في الذاكرة الجماعية إلى اليوم. بينما تمكنوا من السيطرة على منابع المياه والتحكم في حركة القوافل بتوسعهم في الجنوب. وفي الواقع، فإن هذه الميزة السياسية قد استبدت على سلوك آت إگلي(الساورة) على امتداد الفترات الغابرة ضد أشكال التدخل التي سعت من خلالها بعض التشكيلات والتحالفات القبلية أن تكرس هيمنتها على هذا المجتمع الصغير، إلى حين الهيمنة الإستعمارية الفرنسية ابتداء من سنة 1900 م. حينئذ، نستطيع القول أن التداخل الإيجابي بين بعض المفاهيم السياسية والقيم الإجتماعية الخاصة ببعض المجتمعات الصغيرة كالإنتماء المشترك مثلا، شكَّل حصنا داعما لوجودها الثقافي.

**ب- المرابطون:**

أو إِمْرَابْضَنْ، وهم سكان القصر الذين يعتبرون أنفسهم ممن وَرِثوا الإنتماء إلى الدولة المرابطية التي استغرق وجودها نحو 91 سنة (1056م-1147م). وقبيلة آيت عطا يعتقدون أن هؤلاء مِن العرب الذين قدِموا من المشرق إلى المغرب، كما يعتقدون أنهم ليسوا من الأشراف، وإنَّ حضورهم بين الأمازيغ، جاء بغرض مراقبتهم لا غير، أي تقديم خدمات استخبارية عن تحركات هؤلاء. وعلى خلاف ذلك، لا نجد أثراً لهذه الخلفية في ذاكرة مجتمع إگلي(الساورة). ومن ثم، فإن الحدود التي رسمتها هذه القبيلة مع الآخرين، بما فيها بقية مكونات القصر القاطنة، لا تستند إلى اعتبار الإنتماء إلى القبيلة أو الفضاء المشترك، وإنما إلى اعتبار المصلحة بالدرجة الأولى. غير أن الملاحظ في هذا كله، هو أن معيار التصنيف الذي استقر في وعي المجتمعات المغاربية، والذي لَازَمها في تحديد هوية قسم من سكان القصر، بغض النظر عن كونهم عربا أو أمازيغا، هو انتمائهم إلى كيان سياسي اندثر منذ قرون، يتمثل في الدولة المرابطية.

**ج- العنصر الأفريقي:**

أو " إِقَبْلِيَنْ " بالشلحة المحلية، إذ لا نعرف في تَبَلْدِيتْ(أي شلحة آتْ إگلي نْ الساورة) هذه التسمية. وهؤلاء يُقَسمهم آيت عطَّا إلى قسمين:

أ- الحراطين(إِحَرْضَانَنْ) الذين قدِموا، في نظرهم من الجنوب، وهو عندهم: النيجر والتشاد.
ب- العبيد(إِسَمْخَانْ أو إِسَمْغَانْ)، الذين جاءوا في نظرهم من أفريقيا السوداء(غرب أفريقيا).
وجميع هؤلاء استوطنوا المكان لاستغلالهم في أعمال السُخرة المختلفة.

إن هذا الفصل الإتنولوجي الفريد، راسخ أيضا في ثقافة المجتمع الگلاوي للساورة، وبنفس التعبير. وهو يدل على سُلَّمية اجتماعية ضاربة في التاريخ، تحكمها فوارق عديدة. فإضافة إلى كون أفراد القسم الأول عبيدا كما أشرنا، فإن شدة سواد بِشرتهم شكلت الملمح الأساسي الذي أقرَّ مكانتهم الإجتماعية منذ البداية. وبالمقابل، فإن " العبيد "، يَحْظوْن في ثقافة ذلك المجتمع باحترام خاص، فيما لو حافظوا على " نقاوتهم " بواسطة الزواج الداخلي، والعكس تماما بالنسبة لأفراد القسم الأول، لكونهم هجينا لا غير. إن هذه الرؤية المركبة، تعكس أحد أوجه الثقافة التقليدية التي شكَّل اللون فيها أحد المحدِدات الرئيسية لنظام الأدوار والمكانات وأنماط العلاقات المختلفة.

في حين، فإن اليهود لم يستوطنوا إگلي، ناهيك عن إقليم آيت عطا بِرُمَّتِه، إلا في مواقع قليلة ومعلومة: فربما أثَّر طابع الترحال الذي ميز غالبيتهم في ما مضى، فضلا عن علاقاتهم المتشددة مع غيرهم، هي العوامل الموضوعية التي فرضت هذا الواقع. ومقارنةً بِحالة إگلي نْ الساورة كما رأينا سابقا، يتضح أن القوالب والمعايير الخاصة بكل مجتمع، ليست وحدها هي التي تتحكم كليا في صياغة شبكة العلاقات الإجتماعية، أو في تصميم نظامها داخل القصرين، ولكنها خضعت في الغالب إلى عوامل خارجية فرضتها ضرورة التكيف مع المتغيرات السياسية المحلية.

**2- السلطة:**

مما سبق، أصبح مفهوماً أن الأمازيغ هم من يحتل مركز السيادة في مجتمع إگلي العطاوي، إذ كان يعود إليهم تدبير الشأن المحلي، حيث لا قدرة لغيرهم من المرابطين أو السُود داخل هذا المجتمع على اتخاذ أي قرار كان أو حتى المشاركة في ذلك. ومن ثم، فإن شيخ إگلي نْ الرشيدية هو صاحب السلطة في هذا القصر الذي ينضوي بدوره تحت أعلى هيئة تقليدية تضم ممثلي أبناء العشائر جميعا، تعرف بـ " تَمُّونْتْ نْ آيَتْ عَطَّا " أي الإتحاد العطاوي. وأعضاء هذه الهيئة يتم اختيارهم وليس تعيينهم، أي أن عضويتهم في هذا الإتحاد تخضع لاستشارة العشائر وليس إلى شيوخها. ويعتبر " أَزْرَفْ " أو قانون رعاية شؤون القبيلة،

المرجع الأساسي الذي يتم اعتماده في اتخاذ أي قرار يتعلق بحاضر أو مصير آيت عطا. إن هذا العمل يعكس تبلورا متقدما في البنية الفكرية القبلية، إذ أن شيخ القبيلة الأكبر سناً " أَمْغَارْ "، لا يقوم في هذه الحالة سوى بالدور المنوط به في الهرم الإجتماعي العطاوي لا غير. وعليه، يمكن القول أن هذه القبيلة، وهي أمازيغية، استطاعت أن تنجز استقلاليتها السلطوية في ظل الإضطرابات التي سببتها الأحداث السياسية المختلفة في المغرب العربي آنذاك. ومن ثم، فإنها تجنبت متاهات التبعية أو التشتت حفاظا على هويتها. وموقِفها السابق إزاء مولاي إسماعيل، مثلا، يكشف عن مظهرٍ أو دليلٍ قويٍ غير مباشرٍ على أثر العلاقة الحاسمة بين الإنسان وفضائه البيئي على وعيه وسلوكه.

### 3- اللسان:

أما لسان سكان هذا القصر، فيتمثل في إحدى اللهجات الأمازيغية الأكثر انتشارا بين الجزائر والمغرب المعروفة بالشَّلحَهْ. ولكن، مهم جدا التأكيد على الإختلاف الجزئي أو الكلي القائم بين أتباعها. ويُعزى ذلك، في نظرنا، إلى عوامل عدة، أبرزها تأثر هؤلاء الأتباع باللغات واللهجات الوافدة إلى المنطقة على مدار العصور، فضلا عن سقوط مفردات في أماكن واستمرار مرادفات لها في أماكن أخرى، ما يُحوِّل المرادفات إلى كلمات غرِيبة عند السكان في الأماكن الأولى بسبب عدم استعمالها. ومن بين المعطيات التي تدل على ذلك، نتائج المقارنة التي أجريناها بين شَلْحة القصرين.(1) في الوقت ذاته، يمكن القول أن الإقصاء البشري أو غير البشري للأمازيغية وللغات أخرى من التدوين، حوَّل الشلحة وأخواتها من اللهجات الأمازيغية إلى مجرد حركات وعلامات صوتية مبعثرة هنا وهناك، ونعتقد أن يكون كل ذلك قد جرى، بالدرجة الأولى، تحت تأثير العوامل الأيديولوجية المتطرفة بأشكالها المتعددة، ويُوشك أن يُدرجها ضمن قائمة اللغات الميتة(2). والمفارقة الإبستيمولوجية الكبرى أن استمرار هذه اللهجات أو اللغات الصغيرة، شَكَّل أحد المحركات الأساسية التي فرضت إعادة قراءة التاريخ الثقافي والإجتماعي الإنساني. إن هذه المقولة العامة، تجد أحد مبرراتها الملموسة في كون الشلحة لا زالت تمثل إلى اليوم لغة الإتصال اللفظي بين سكان إگلي، وذات الملاحظة تسري على تَبَلْدِيتْ كما أوضحنا في السابق.

(1) أنظر: جداول المقارنة في الملحق السادس.

(2) نبهنا سابقا إلى التهديد بالإندثار لنحو 3000 لغة أو لهجة في العالم. راجع: الفصل الأول، ص.63.

**4- الأسرة والمصاهرة:**

رغم أن الأسرة هي، في المحصلة النهائية، الشكلُ النهائي لعلاقة الإرتباط بالزواج بين الرجل والمرأة، إلا أن الطقوس الكرنافالية المصاحبة لتأسيس هذه العلاقة في هذا المجتمع، لا يمكن فصلها عن أصولها الثقافية العميقة، بدليل الإختلاف حولها بين مكوناته الإجتماعية الثلاثة، كما يمكن أن تُظهره الصور التالية:

أ- فالزواج عند " الأحرار "، وهو توصيف يُطلقه أمازيغ آيت عطا على أنفسهم بقصر إگلي نْ الرشيدية أو بمختلف أماكن تواجدهم، ولا يختلف الأمر كذلك عند آت إگلي، يتم إما عن طريق التعارف المُسبق بين القرينين، أو عن طريق عرض أو اتفاق بين أوليائهما. فعلاقة الزواج لا تتم بين عطَّاوي وعطَّاوية إلا بعد موافقة الوالدين فقط. غير أنها ليست ممكنة مع المرابطين أو غيرهم. بينما لا يجوز للزمن الفاصل بين إعلان الخطوبة وعقد القران أن يتعدى ستة أشهر أو سنة واحدة على أكثر تقدير. أما عن تنفيذ الزواج، فالغالب أن يتم عند أبناء آيت خليفة صيفا، أي بعد موسم الحصاد، في دلالة عن ضمان الغنى والأمان. حتى إذا حلَّ يوم الزفاف، برزت العروس بردائها القبَلي المميِّز" أَحْرُويْ " و" تِسَغْنَاسْ"، كما يتجلى شَعرها وقد اتخذ شكل " أَعَبْرُوقْ "(القرْن) إشارة إلى قرب انسحابه إلى الخلف، لأن ما يميز المرأة المتزوجة عن غيرها في قبيلة آيت عطا، هي ضفائرها الموجهة إلى الخلف. في حين، لا يستغرق الزفاف سوى ثلاثة أيام، لأن هاجس المعارك والحروب خلال الفترات الماضية كان يتطلب الإقتصاد في أيام الرخاء.

والعادة تقتضي أن يُشْرع في الزواج إما بيوم إثنين أو خميس، لقداستهما في السُّنة عند المسلمين. وكي تلتحق العروس بزوجها، فإنها تُحمل على ظهر فرَس " تَاگْمَارتْ " أو بغل. ولا يعود الناس إلى بيوتهم إلا وقد غنوا ورقصوا على إيقاع " أَحِيدُوسْ ". وبحكم حساسيتها الشديدة، فإن الأسرة ليس منفصلة عن " أَزْرَفْ "، إذ تخضع وظائف الزوجين حرفيا لتعاليم هذا القانون القبلي. ولئن كان الرجل في أسرته هو من يكفل لها متطلبات الحياة الأساسية، إلا أنه لا يملك الحرية المطلقة للتصرف في أسرته كما يشاء، بل إن السلوك الإجتماعي برمته يستند إلى القانون المذكور الذي حرص على تنظيم العلاقات داخل المجتمع تحت إشرافِ كبيرِ القبيلة " أَمْغَارْ ". وكما أن المرأة هي مستشارة زوجها في تربية أبنائهم وفي أسفاره، فإنه لا يجوز لها التدخل في أعمال التجارة إن كان الزوج يشتغل في هذا المجال

مثلا. ولكنها من ناحية أخرى، لا تمانع في مساعدته أثناء قيامه بأعمال الرعي أو الزراعة. إن هذا المجتمع بما يتمتع به من استقلالية، فإنه أَبويٌّ من حيث السلطة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، بدءا بقيود قانونه المعروف بأَزْرَفْ. وما يُلاحظ أساسا في هذه الممارسات، أنها تستمد شرعيتها من قواعد اجتماعية غير قابلة للتفاوض. بينما لا نجد عند آت إگلي نْ السَّاوْرَة ما يُماثل ذلك في خضوع علاقة الزواج أو الأسرة عند تأسيسها إلى التقنين، إلا ما يتعلق بموافقة الوالدين.

ب- أما وجه الإختلاف عند المرابطين بقصر آيت عطا، أن الزواج داخلي من حيث المبدأ. لكن، يمكنه أن يكون خارجيا أيضا، وهو ما يعني أن تأسيس الأسرة في هذه الحالة لا يخضع إلى معايير الإنتماء العائلي الضيق، كما رأينا عند مرابطي آت إگلي في بدايات عهدهم بسكان القصر الأوائل، وهو مناسبة لتفسيرات معينة قد ترتبط بظروف أو عوامل اجتماعية وثقافية محددة. أما مدة الزفاف، فلا تقل عن سبعة أيام متواصلة. وبعد حملها إلى زوجها على الهودج أو " العَمَّارية " كما تعرف عندهم، تنعزل العروس في خلال هذه المدة للإهتمام بتزيين نفسها فقط، ولا تشارك في أي عمل، بل تُصبح هي السيدة والجميع خدم لها. وأما العريس، فيمكث هو الآخر في بيته بعد أن زينه أصدقائه وأحبائه بالحناء وأغدقوه بالمال قبل دخوله على زوجته. وفي هذه الصُّور، يبدو تلقين الزوجين الشعورَ بالنبل والرِفعة(*noblesse*) والتميز عن الآخر. ومن ثم، فإن الإعتقاد بوراثة الوَلاية وانحصارها فيهم دون غيرهم، هو الشعور الذي يقول عنه آيت خليفة، قد رسخ عند هؤلاء أينما وجدوا، أمواتا أو أحياء. ومن هنا، كان مصدر عدم بذلهم ما يستلزم من جهود لمواجهة تحديات الحياة. وخلافا لهذا التقدير، فإن علاقة الزواج عند آت إگلي نْ الرشيدية في شكلها على الأقل، لا تُحيل إلى وجود أي تمايز كبير بين مكونات هذا المجتمع، بل إن المظاهر الإحتفالية لهذه العلاقة، تتحول في لحظتها لديهم إلى مُركب كيميائي تَفقِد فيها جميع الحسابات والإعتبارات قِيمتَها، تكريساً للتضامن العضوي بين جميع العناصر داخل القصر.

ج- أما زواج " إِقَبْلِيِيَّنْ "، والمعني بذلك السُّود في هذا المجتمع، فمجال اختلافه مع ما سبق تقديمه، محدود جدا بحكم تبعيتهم التاريخية لأحد العنصرين البربري أو العربي. فكان هؤلاء يتَّبعون ما يفعله الآخرون. إلا أن الممارسة الوحيدة التي يمكن مشاهدتها لديهم في مجتمع آيت عطا، ولا شيء عند الحراطين وهم بين آت إگلي، ما يُعرف بـ " صَاحِي الحَنَّة/أو

الحِناء "، حيث تبرز امرأة منهم ليلة الفرح بالزفاف وهي تحمل على رأسها صَحْنًا مليئا بالحناء، ثم تقترب بأحد الرجال فترقص معه. ولا ينبغي في تلك الأثناء لهذا الصحن أن يسقط، ولا للحناء أن تلطخ لباس ذلك الرجل. ولا يتم الرقص إلا على وقع الضربات على الدف الكبير (*tambour*) أو " أَدَنْدُوم "، وهو أمر يحتوي على رمزية ما، لها ارتباط محتمل بالإنتماء الأفريقي لهذا العنصر.

إن ما يمكن استنتاجه مما ذكر، هو أن التعددية الثقافية والإثنية للأسرة، لم تمنع من تشكيل القصر كمجال عمراني واجتماعي تقليدي، بل مكنت من تأسيس مجتمع متكامل يمكن للإختلاف أن يأخذ فيه مكانه من بين القيم والقواعد التي يستوعبها.

**5- الملكية وتقسيم العمل:**

من الواضح أن لا يكون ممكنا استيعاب هذا المجتمع أو فهمه بالشكل المطلوب دون مراجعةِ موضوعَ الملكية فيه. من هنا، فإن استقصاء المعطيات الشفوية يفيدنا بوجود ثلاثة أنواع من الملكيات تعود بالأصل إلى آيت خليفة. وما وقع منها بحوزة غيرهم، فقد حصل عن طريق الشراء. وتتمثل تلك الأنواع في: الملكية الزراعية، الملكية الرعوية والملكية العقارية.

وبما أن أَزْرَفْ هو المرجع القانوني التقليدي في هذا المجتمع، فإنه يتضمن ما يمكن اعتباره نظاما لاستغلال ثروات القبيلة. ومن ذلك أنه قد جرَّد المرأة من حقها في الملكية، وبَرَّر هذا الإجراء بحماية الملكية الجماعية من التفتت. ولم يعد للمرأة حقها في المِلكية إلا بعد استقلال المغرب. وفي الجزائر، بإمكاننا أن نرصد عينة من المجموعات القبلية، حيث نتأكد من مدى التبعية المشتركة بين المِلكية والمكانة الفعلية للمرأة في ثقافة انتمائها. فعناصر التمييز البيولوجية أو المكتسبة، لم تستطع أن ترسم حدودا عمودية بين الذكورة والأنوثة في المجتمع التَّارقي، مثلا. " فإذا كان الرجالُ، أزواجاً أو إخوةً، يملكون عموما القدرة على تسيير الممتلكات، قطعاناً أو إبِلاً، خُدَّاماً، فإن النساء هن، في الواقع، المالكات لهذه الممتلكات، التي اكتُسِبت في الغالب بمناسبة زواجهن، ويَنْقلْنَها إلى أحفادهن."(1) وفي الإتجاه الآخر، أثبتتْ دراسةٌ ميدانية حديثة استهدفت إناثا بمنطقة القبائل بالجزائر أن " المُستجوَبات اللاتي يخضعن للقانون التقليدي والمُعلَن، واعيات بأن لهن حقٌ في الميراث، غير أنهن أهملن هذا

(1) Guignard E., Notes prises avec Germaine Tillion lors de ses missions scientifiques en pays Touareg de 1962 à 1973, juillet 2004, p.6.

الحق، تاركاتٍ كل شيء للإخوة. هذا ينطبق تحديدا على النساء المتزوجات. إلا أن النساء العازبات، هن الأكثر تأثرا بهذه العملية، إذ يجدن أنفسهن بلا موارد."(1) وفي الواقع، فإن ما سجله ***Masqueray*** مُبكرا بهذا الشأن، ينسجم تماما مع هذه النتائج(2).

ومن هذه الزاوية، يكون العُرف في المجتمع القبائلي، كما في المجتمعين الگلاويين، قد اختزل وجود المرأة وعضويتها الكاملة في بُنيتِه، بتجريدها من أي مُقوّمٍ مادي كفيل بترسيخ وضمان مكانتها خارجَ أدوارها الجنسية والبيولوجية، ليكرس بذلك سلطته الأبوية مختفيا وراء ذريعة تأمين ثروات قبيلة الإنتماء الأولى من التبديد؛ وهذا على النقيض تماما مع حالة المرأة التارقية. ولئن كانت الجغرافيا في هذه المقارنة غير ملموسة أو معلنة، فإنه لا يمكن إلغاء أثرها وقيمتها في صياغة الثقافات: " فالجماعات، كل الجماعات الجبلية للمحيط المتوسطي تتوفر بالتأكيد على رصيد تراثي مشترك يستمد أصوله من العلاقات التي تحكمت في المجتمعات الزراعية القديمة منذ عصور الظلام، التاريخ المبكر، بل العصر الحجري الحديث."(3) وفي ذات السياق، فإن الماء كان يمثل حدا أساسيا من حدود المعادلة القبلية في تنظيم الملكية الزراعية، ومن ثم تحقيق مزيد من الإنصهار والتماسك الإجتماعي، إذ خضع توزيع المياه الصادرة من المنابع الطبيعية إلى معيار المساحة المزروعة من قبل كل فرد. كما أن أراضي البور توزع على أبناء القبيلة بحسب حجم الماء الذي يمكن لكل فرد منهم أن يحصل عليه. ومن ثم، فإن ثروة الأرض لا تقل شأنا عن ثروة الماء عند آيت خليفة. وبما أن الجفاف هو العائق الحقيقي في وجه أي علاقة طبيعية بين الإنسان واستغلال الأرض، فإنه بالمقابل يُحرض كل من بلغ سن الصيام " حَدُّ الصيام " من ساكنة القصر على المشاركة في إنجاز الحواجز المائية " أَگُّوي ".

في حين، يكشف لنا استقصاء التراث الحرفي لهذا المجتمع بوضوح عن بنية النظام الإجتماعي القائم بهذا القصر: ففي الوقت الذي تعد الصناعات الفخارية التي تتطلب جهودا كبيرة من اختصاص السكان ذوي الأصول الأفريقية، فإن هؤلاء يتقاسمون أيضا مع بقية

---

(1) Bouzaza K., Le statut des femmes Kabyles autochtones de l'Algérie(mémoire de la maitrise en sociologie), université de Québec, Montréal, 2008, p.112.

(2) Masqueray E., Souvenirs et visions d'Afrique, Paris, éd. E. Dentu, 1894, p. 411.

(3) Oulhadj N. D., *L'exhérédation des femmes en Kabylie : le fait de l'histoire et de la géographie*, in: Insaniyat / إنسانيات, n°13 | 2001, URL : http://insaniyat.revues.org/11262 p. 187-201.

السكان ممارسة حرف تعتمد على المواد الطبيعية بما فيها النباتية التي تنمو على حواف الأودية، إضافة إلى محصول الزيتون، حيث يوجد عدد قليل جدا من مَعاصِره في هذا القصر. لذا يمكن القول أنه على قدر تَمكُّن هذا المجتمع من إنشاء قاعدة حرفية تُلبي نصيبا من حاجاته المختلفة، فإنه يكرس من ناحية أخرى الفوارقَ الإجتماعية بين قطاعات هذا المجتمع المتعددة، ويدل على درجة التفاوت البنيوي الذي لا زالت آثاره شاخصة إلى اليوم.

**6- الترفيه:**

وبما أن الترفيه هو نِتاجُ علاقةِ تفاعلٍ متصلٍ بين الإنسان القديم وبين الطبيعة ببعديها المكاني والزماني، فإن سكان هذا القصر استطاعوا أن يسخروا ما أتاحه لهم محيطهم

| | ألعاب ذكرية | ألعاب أنثوية |
|---|---|---|
| 01 | لعبة " تِسْبِتِينْ " أو لعبة عظم الركبة (*rotule*) التي تتزامن ممارستها مع مواسم الأعراس وأعياد الأضحى | لعبة " قَشْني "(*saut à mouton*) |
| 02 | لعبة " أَقَمُّوسْ " التي تتم باستخدام البلح وشوك النخيل | لعبة " تِقُولاَ " باستخدام قطع صخرية صغيرة لأدائها |
| 03 | لعبة الحصى حيث توضع قطع صخرية صغيرة بعضها فوق بعضها لتصبح هدفا للرمي عن بعد | |
| 04 | لعبة " تَاكُورْتْ "(أي الكرة) مثلما تمارس أيضا عند سكان إگلي بالجزائر | |

وببيئتهم من مواد في إيجاد مجال تتمفصل فيه جهودهم وأوقات فراغهم بشكل إيجابي. ومن ثم، يُفترض أن اللعب أو الترفيه، لم يظهر في مثل هذه المجتمعات الصغيرة كممارسات عشوائية بقدر ما كشفت عن قدرةٍ على التوفيق بين البيئة وحاجات المجتمع. وهي تقترن بوجه عام مع تحقيق بعض الأهداف التربوية كإعداد النشء لمواجهة العدو. وفي هذا السياق، نميز عند آيت خليفة وسكان قصر إگلي نْ الرشيدية كافة بين ألعاب ذكرية وأخرى أنثوية، كما يوضحه الجدول أعلاه.

وباستنادنا إلى هذه النماذج من الألعاب، على سبيل المثال، لرصد شبكة الترفيه في هذا المجتمع، ندرك أن النمطية الثقافية والفكرية التي أُسقِطت على إنسان القصر عموما، بحاجة إلى تحقيق ومراجعة، إذ ليس دقيقا القول أنه لا يمكن للترفيه أن يمثل ميدانا لتقاطع العلاقات داخل المجالات العمرانية الصغيرة. إن إنتاج هذه الألعاب وغيرها في القصر، يعكس وعي سكانه بالإرتباط الوثيق للترفيه بالشغل والإستقرار النفسي والإجتماعي.

وبناء على هذه المعطيات، نلاحظ أن النمط الإجتماعي والثقافي الذي يمثله مجتمع آيت عطا بقصر إگلي في الرشيدية، يمكن أن يشكِّل، بمعيار التماثل وليس بمعيار التطابق، النموذج الأقرب إلى تمثيل حالة المجتمعات الأمازيغية الصغيرة، بالنظر إلى بُنيته البشرية وتشكلها، وبالنظر إلى تَراتُبيته القبلية والإجتماعية أيضا، فضلا عن تفاعلاته المختلفة مع المواقف والمؤثرات الداخلية والخارجية.

ومن هنا، نستطيع القول أن البعد الجغرافي الذي استندنا إليه في المقاربة المقارِنة للتوصل إلى النتائج التي توخيناها حول هوية آت إگلي نْ السَّاوْرَة، أقلَّ من أن يحدد أو يبرهن على عمق الإنتماء القائم رغم الحدود التي رسمتها عوامل التاريخ بين المجموعات المتماثلة ثقافيا، وهو ما يدعو إلى الإعتقاد بأن الأسطورة مهما بلغت من إتقانٍ في إنتاج أو تصوير الأحداث، فإنها ستظل عاجزة عن تغيير الواقع أو تعديله أو تزييفه، لأن برهانَ وجود أحد المجتمعين الصغيرين على وجود الآخر باعتبارِ تشابه بعض خصائصهما الثقافية، لا يمكن أن يكون مبررا لصدق الأسطورة التي أُسست عليها فرضية الهجرة. وعليه، يتسنى لنا تحييد العامل الخارجي في موضوع تأسيس أَغْرَمْ نِ إگلي نْ السَّاوْرَة.

وبما أن الأفعال والأحداث البشرية لا تستطيع أن تزيل بصمة المكان الذي وقعت فيه، فإنه من المهم جدا البحث في الفصل التالي فيما إذا كان لِعوامل البيئة الجوارية سواءٌ الجغرافية أو الثقافية القريبة من إگلي، أثراً ما على نشأة وتشكيل شخصية الولي سيدي امحمد بن عثمان. وبالتالي، التساؤل عما إذا كانت تمثل منتوجا كاملا أو جزئيا أفرزته تلك البيئة وميزته عن غيره، أم أن تشكلها كان مستقلا عنها؛ علما بأن ظهوره بحسب المعطيات المذكورة تزامن مع وجود أو بروز شخصيات " وَلاَئية " أخرى في ذات البيئة. وعليه، فإن استكشافها في المقام الأول، يعني البحث عن العناصر المشتركة بين هذه الشخصيات.

# الفصل الثالث:

## البيئة وعلاقتها بظهور الولي في القصر

بالإستناد إلى العامل الجغرافي مجددا، فإن امتداد منطقة الساورة على طول الوادي الذي تحمل اسمه، جعل منها دائرةَ استقطابٍ مهمةٍ بحكم ارتباطها بحركة القوافل بين الشمال والجنوب. فعبر نقل الملح والتوابل وغيرهما، طبيعي أن تنتقل العقائد والممارسات أيضا. ولما كان وقوع هذه المنطقة في خط مائي واحد، فقد استمرت التقاطعات الثقافية بين الكيانات القائمة والوافدة، فتلاشى من حمولاتها ما وهن، وبقي منها ما صمد. وبهذا الصدد، فإن الأخبار والكتابات التي تناولت منطقة الجنوب الغربي، وخاصة تلك التي وثَّقت لتاريخها الوسيط، لا تكاد تخلو من الإشارة إلى الدور الأساسي للمؤسسة التقليدية ورجالها آنذاك، والمتمثلة في الزوايا. والمعروف أن النشاط الثقافي لهذا النمط من المؤسسات، وهو الذي طغى على حياة المجتمعات المغاربية بصورة عامة إلى غاية التواجد الإستعماري الأوروبي، لم يحظ كليا بنفس القدر من الإهتمام. وبناء على ذلك، جاءت القراءات في هذا الشأن موسومة بحالة من الإنتقائية، الشيء الذي طبعها بطابع الإستعراض والسطحية في تناولها إجمالا. وانتهاجُ هذا الأسلوب في هذا الحقل، هو بنظرنا نتيجةٌ مقترنةٌ بارتباط بعض رجالات هذه الزوايا، دون غيرهم من عموم السكان، بأدوار محددة لها علاقة مباشرة بالنظامين الإجتماعي والسياسي القائمين خلال الفترات المذكورة. أما استقصاء المكان، فيشير إلى وجود نموذجين مشهورين منها فقط هما: الزاوية الكرزازية والزاوية الزيانية.

## I. البيئة والجوار

إن التحكم في مفهوم البيئة من زاوية أنتربولوجية بحثة، أو الإقتراب من ذلك على الأقل، يمكِّنُنا منطقيا من استيعاب جزء هام من تركيب الموضوع. ولكن المؤكد هو اصطدام هذه المحاولة، في المقام الأول، بتشابكٍ مفاهيميٍّ قائم بين مصطلحَيْ المحيط والبيئة(*environnement*)، إذ يحضر مفهوم واحد شامل لهما في آن واحد. فكما يُنقل عن *Alain Bombard*، فإن " البيئة هي كل ما يُثير سلوك الفرد أو الجماعة ويؤثر فيها."(1) وهذا التعريف، يتطابق تماما مع ما ورد في أحد القواميس العربية.(2) وعندما يتعلق البحث بمحاولة تفسير الظروف والعوامل التي تتحكم في اختيار المواقع البيئية بغرض الإستقرار،

(1) عدلي، ك. فرج، النظام البيئي، القاهرة، المكتب الجامعي الحديث، 1998، ص.88.

(2) أنظر: غيث، م. عاطف، قاموس علم الإجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2006، ص.143.

فإنها تكون، في الحالة المعقولة والمعتادة، نابعة من الحاجات البيولوجية والإجتماعية للإنسان، وهو أمر ليس بحاجة إلى توضيح. وبما أن الموقع الذي يعنينا هو جزء من بيئة متطرفة، فإننا نجد في نص ***Gognalons*** بيتا شعريا عربيا من التراث العربي المحلي يرسم فيه صاحبه - وهو مجهول - هذه الصورة، إذ يقول:

إِگلي في مُوضَعْهَا يَگْلِي  مَنْ سَافَرْ إِلِيهَا فَلَا يْوَلّي(1)

ولكننا إذا تبيَّنَّا الموضع كما هو، فسندرك أن الصورة لا تحتمل هذه المبالغة في الوصف حتى ولو كان منه بعض المشاهد التي شكلت حصنا منيعا في وجه أشكال القرصنة الإقليمية والجوارية. ومهمٌ هنا أن ننبه إلى دور الطبيعة في الحفاظ على التراث والهويات الإنسانية العريقة، ولعل أكبر مثال ملموس على هذا القول، تلك القبائل البدائية التي ساعدها احتمائُها بالأحزمة الجبلية والغابات الكثيفة على التمسك بممارساتها الإجتماعية والثقافية. وبفضل ذلك، لا زال بعضعها قائما إلى اليوم؛ بل إن انعكاسات هذا الوضع بالنسبة لمجتمع آت إگلي كانت حيوية ومصيرية، يمكن إبرازها في المظاهر التالية:

أ- التمسك بعناصر الهوية الثقافية (وأهمها اللغة الأمازيغية، لغته الأم). ومن المهم هنا أن نُذكر بأن مجتمع آت إگلي هو الوحيد على امتداد " وادي الساورة " الذي استطاع أن يحتفظ بهذه اللغة إلى اليوم؛ وهذا يمثل خاصيته الرئيسية.

ب- القدرة على التصدي للتدخلات والتحرشات الجوارية المختلفة والحفاظ على المجال والممتلكات.

ج- الإشارات التاريخية التي ألمحت إلى ما قد يُعتبر دورا معينا للمجتمع الگلاوي ضمن الأعمال التي تعرضت لحياة المغرب العربي الوسيط. ومن ذلك ما أورده البكري، المؤرخ والجغرافي المشهور، حول أهمية مدينة إگلي في القرون الوسطى.(2)

د- الإستقلالية المادية والمعنوية المطلقة لمجتمع إگلي المذكور على مدار الفترات الماضية التي غابت فيها الدولة، إذ لم تشمله سلطة بالقوة، ولم يكن في أي ظرف من الظروف

---

(1) Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura..,* op.cit., p.201.

والكتابة العربية الفصحى للبيت المذكور، يمكنها أن تكون على النحو التالي:" إگلي في موقعها تَحرق  مَن سافر إليها فلن يعود."

(2) البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب،.. المرجع السابق، من ص.161 إلى ص.163.

التاريخية في تبعية معيشية معينة، رغم معاناته من آثار الجفاف التي كانت تعصف بالمنطقة كلها. إن ضمانه لغذائه، يعود بالدرجة الأولى إلى وفرته على الماء وتحكمه في زراعة النخيل من ناحية، وعدم المساومة في ملكياته، من ناحية ثانية.

هـ- تعيين الإحتلال الفرنسي واختياره لموقع " إگلي " كنقطة ارتكازية رئيسية للعبور، وكمركز متقدم للمراقبة العسكرية في منطقة الساورة.

وإذا أمكن للدارس أن يستثمر المعلومات حول الحركة التاريخية للمجتمعات المحلية الأخرى المحاذية لمجتمع " آت إگلي " بالجزائر، فسوف يلاحظ أن هذا النمط من التغيُّر يشكل استثناء فريدا من نوعه في منطقة الساورة بصورة عامة. فالمجتمعات الأمازيغية القديمة التي كانت تقيم في هذه المنطقة، فشلت في الحفاظ على كينونتها: فإما أنها تلاشت وانقرضت، وإما أنها تخلت عن هويتها الأولى حيث عجزت عن الصمود في وجه الحملات الثقافية المتواصلة، ما جعلها تنصهر كليا في بوتقات هوياتية جديدة، وبقيت أسماء القرى وحدها فقط شاهدة على وجود تلك المجتمعات في الأزمنة الغابرة(1).

إذن، لا يمكن إفراغ الطبيعة من مدلولها الأنتربولوجي بفضل فعلها الوظيفي الأساسي في بناء المجتمعات. وبالمقابل، فإن استقرار إنسان إگلي به يثبت أنه موضع يحتوي على نصيب كافٍ من العوامل القابلة للإستغلال قصد ضمان الحياة. فمحيط إگلي من الجهة الغربية، يظهر على شكل كتل جبلية متصلة ببعضها البعض، ولا تتخللها كثير من المنافذ، ما يعرقل الحركة المتجهة نحو القصر. وعلى الجهة الشرقية، تمتد رمال العِرق الغربي الكبير مكونة أوحالا جافة لا ينجو من شِراكها إلا العارفون بدروب الصحراء. وبين الجهتين، تتوافر مياه السيول التي يتكون منها حوض وادي الساورة الذي تراكمت التربة الزراعية على جوانبه. وعليه، أمكن الناس من التساكن والبقاء من ناحية، واختزان ما أمكن من عناصر شخصيتهم وأهمها اللغة، من ناحية ثانية. ولئن كان هذا المحيط بهذا الإمتياز بالنسبة للحياة الطبيعية لمجتمع صغير ذو ثقافة تتعلق به فقط، فإن هذا المحيط بالدلالات التي ذكرناها، فرض على قصر إگلي أن يشكل أحد أطرافه الأساسية، الأمر الذي ألزمه بالنتيجة أن يتفاعل معها ويتحمل عواقب المخاطرة في أغلب الأحيان. وبالفعل، فلقد أصبح هذا المحيط مجالا مُشْرعا

(1) ومن أمثلتها بمنطقتي بني عباس والواته، حيث لا أثر بالمقابل لأي مَعلم من معالم الهوية الأمازيغية بهما، بما فيها اللغة أو اللسان.

أمام تطبيعٍ لعلاقات جديدة بعد نزول بعض القبائل العربية الهلالية البدوية بالجهة الجنوبية الغربية من الجزائر خلال القرن الثالث عشر تقريبا، وأشهرها قبائل أولاد جرير شمالا، وقبائل ذوي منيع غربا، وقبائل الغنانمة جنوبا. وخريطة هذا التموقع توحي لنا بطبيعة العلاقات التي أشرنا إليها سلفا. فتحكُّم القصور الأمازيغية المتاخمة لهوامش العرق الغربي في المياه وإنتاج التمور، أتاح الفرصة لتأسيس التحالفات بين المجموعات القبلية المذكورة أحيانا، وسَرَّع في كثير منها وتيرة الصراع بينها من ناحية، كما عرَّض مصير تلك القصور إلى الخطر البعيد باستمرار من ناحية أخرى. ومن ثم، أصبح الرهان في هذا المحيط قائما حول المِلكية الإقتصادية بالدرجة الأولى. ويمكن للأطروحتين الخلدونية والماركسية أن تساعدنا على فهم هذه الديناميكية السياسية. لقد خلق هذا الوضع لسكان القصر حساسية شديدة غير مسبوقة. وبغض النظر عن نوع التأثيرات التي يمكن للواقع الجديد أن يفرزها، إلا أن ذلك شكل أحد المبررات " الأخلاقية " الجاهزة التي احتج بها الإحتلال الفرنسي لغزوه قبل غيره بالناحية في 1900/04/05، حيث يَدَّعي أحد كُتابه " أنه بعد وقت قصير فقط، حظي وجودهم بترحاب كبير من السكان، لأن هؤلاء كانوا في الواقع تحت الهيمنة المستبدة لقبائل تحترف اللصوصية.. وبدأ يُنظر إلى تدخلهم السلمي من قِبلهم كوسيلة لحماية ممتلكاتهم وأنفسهم."(1) ونفس الموقف يعبر عنه النقيب الفرنسي ***Bérenger*** عندما يقول أن " مجيئهم الذي كان مأمولا من طرف السكان منذ زمن بعيد، غمرهم بالبهجة لأنه مع توفير الأمن لهم، قد جلب لهم سيادة نسبية أيضا."(2) وبالتالي، فإن الصعوبة بالنسبة لكافة الأطراف لم تَطرح نفسها بحدة على مستوى الخصائص المعقدة لهذا الفضاء وهو شيء موضوعي، ولكن على مستوى القدرة على الإستفادة منه ومن مياهه على وجه الخصوص. وجدير بالأهمية أن نسوق بهذا الصدد ملاحظة الجنرال ***De Colomb*** الذي اعتبر " الطريق من فگيگ إلى توات عبر وادي زوزفانه ووادي مَساورة(الساورة)..المَنفذ الطبيعي الوحيد لفرنسا إلى السودان."(3) ويبدو من الواقع أن مجتمعنا الصغير الذي زاوج بفعل الثقافة والتاريخ بين مهارتي التحدي والتكيف، هو الذي جعل من هذا المحيط فضاء خاصا به دون غيره، حيث سيطر على الماء، وحوَّل

---

(1) Guillaume(L.), Conquête du sud-oranais-la colonne d'Igli en 1900, Paris, H.C.Lavauzelle, p.122.

(2) Bérenger(C.), *Notice sur la région de Béni-Abbès* , op.cit., p.472.

(3) Combon J. et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, op.cit., p.702.

قصره بسببه إلى نقطة عبور إجبارية. إن تلك التحولات المستمرة التي شهدها هذا المحيط بشكل متعاقب، والتي تقاطعت بمناسبتها أهداف أو مصالح مختلفة، كانت أيضا ذات أوجه اجتماعية وثقافية باستحقاق، لمجرد التفاعلات والتأثيرات التي ترتبت عنها. فبما أن سكان القصر لا يترددون لحظة واحدة لتأكيد انتمائهم للأمازيغ، فإن عنصر اللغة أو اللسان كان بمثابة المعيار الفارق بينهم وبين غيرهم. وعليه، فإنهم كانوا يشيرون إلى الغُرباء من الأوروبيين بعبارة " إِرُومِيَنْ "، وبعبارة " إِعْرَبَنْ " إذا ظهر أن العربية الدارجة هي لغة نطقهم. ومن ثم، فقد كانت حساباتهم، بميزان الربح والخسارة في علاقاتهم مع " العرب "، متوقفة على التجربة. ومن هذه الزاوية، نَصِل إلى القول بأن آت إگلي كانوا على مدار الفترات القديمة في حالة توجس ثابت من كل عنصر أجنبي. وسواء استقصينا الرواية الشفوية أو الخطاب الإستعماري، فسوف نجد أن هناك توافقا بينهما بهذا الشأن، يمكن الإطلاع عليه في ما سجله ***Bérenger*** خصيصا حول هذا الموضوع(1)، ما يُبرهن على أن ثقافة التحفظ لدى هذا المجتمع في إقامة العلاقات مع الآخر، مُحصلة منطقية لِجوّ عدم الثقة بينه والمجموعات المجاورة. واستنادا إلى المعطيات المستقاة، فقد تجسد هذا الموقف في عدم إبرام أي نوع من العلاقات التي من شأنها أن تُؤصل الروابط وتضمن استمرارها كالمصاهرة، أو تقاسم الملكية معها. بل إن كل المحاولات في هذا الإتجاه ثبت فشلها، ولم تُسجَّل الحالات الأولى النادرة للتصاهر إلا في أواخر القرن التاسع عشر فقط. وإنها إلى يومنا هذا، تُعد هامشية جدا. ومسلك التحفظ الذي تبناه هذا المجتمع كواحدة من الأدوات السلمية في بناء علاقاته الجوارية، هو في تصورنا مصدر الإنطباع السلبي الذي فنَّده قادة الحملة العسكرية الفرنسية إلى المنطقة(2)، إذ شاع في هذا المحيط أن قرصنة القوافل وقطع الطريق على العابرين ممارستان وظيفيتان في هذا المجتمع. وبنفس الدرجة من التفاعل، نلمس في الرواية التاريخية والشعبية مدى تمسك هذا المجتمع بفكرة السيادة الذاتية في مواجهة ضغوط الجوار. وفي هذا الخصوص، فإن أشهر الحملات التوسعية والتمردية التي كانت تنطلق من الداخل المغربي في محاولةٍ لإخضاع سكان إگلي وغيرهم لسلطة أمرائها، تأتي حملة السلطان المنصور بالله أبي الحسن علي بن عثمان المريني (1331-1354هـ) " ويعرف عند العامة

(1) وبالتحديد، ابتداء من الصفحة 469 وما يليها. أنظر: Bérenger(C.), *Notice sur la région de Béni-Abbès* , op.cit.

(2) Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura..,* op.cit., p.192.

بالسلطان الأكحل لأن أمه كانت حبشيةً فكان أسمر اللون، والعامة تسمي الأسمر والأسود أكحلا "(1)، حيث كانت امرأة عجوز ببساطة حيلتها سببا في فضِّ حصار حَمْلتِه المضروب على القصر لأيام عدة، عندما اقترحت على رجاله، وهم يرابطون بداخل نفق أرضي يمتد بين أَغْرَم أَمَقْرَانْ وبين المدخل الوحيد جنوب القصر، إطعام عِجل بما يكفي من القمح والشعير، ثم تسريحه نحو المحاصِرين، حتى إذا نحروه وجدوا بطنه مملوءا ببقايا هذا الزرع، وحينها سيدركون أن القوم يتوفرون على ما يكفيهم من المئونة، ما يوحي بالإشارة إلى عدم جدوى استمرار الحصار، لتعود الحملة إلى حيث انطلقت، وهو ما حصل فعلا بحسب الذاكرة الشعبية. أما الحملة الأخرى وكانت تمردية الطابع، فهي تلك التي قادها أحمد الخضر غيلان إذ " أن كافة أهل فگيگ ساندوه بالإضافة إلى بعض القبائل العربية في المنطقة "(2). وقد تصدى لها سكان إگلي بقوة، ولم تُثنهم شراسة عنفها وتَوغُل عصابتها إلى داخل القصر في غفلة منهم عن مقاتلتها، حيث سقط عدد كبير من أبناءه في مكان لا زال يحمل إسم " الميزاب " في إشارة إلى كثرة الدماء التي سالت، كما كانت المقتنيات الأولية للأهالي عرضة للفساد والتخريب، " ليظهر بفگيگ سنة 1763 م قادما من الساورة وبني گومي."(3) ويبدو أن عُمق الصدمة التي أصابت الذاكرة المحلية جراء هذه الأحداث كان كبيرا، وهو ما يفسر تخزينها له، ناهيك عن كونه مساس بكرامتها واعتداء على حقوقها. كما أن هذه الذاكرة لا يمكنها أن تتجاهل عنصرا آخرا غالبا ما يُحشر ضمن جماعة الفاعلين في رسم معالم العلاقة بين السكان ومحيطهم في عصر انعدام الدولة، يتمثل في " لَبْرَابَرْ "(***brabers***) وهم أمازيغ " يقطنون المناطق الجبلية بوسط المغرب والقسم الشرقي لسلاسل الأطلس الأعلى "(4) الذين كانوا، بحسبها، يُباغتون أهالي القصور، فيغتصبوا بالخصوص بعض محاصيلهم الزراعية، ثم يعودون إلى مواقعهم بالتراب المغربي. غير أن هذا الحشر في تصورنا تعسفي بامتياز، جرى توظيفه من قبل الأطراف أو المجموعات العربية المجاورة كذريعة للتملص من مسئولياتها عن الأضرار المادية والبشرية التي كانت تُلحقها بالسكان؛

---

(1) الناصري، أحمد بن خالد، الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج 3، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954، ص.118.

(2) مزيان، أحمد، فگيگ: مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر(1845-1903)، الرباط، مطبعة فجر السعادة، 1988، ص.105.

(3) مزيان، أحمد، المرجع السابق، ص.105.

(4) Servier J., Les Berbères, op.cit, p.23.

فعنصر المسافة وحده كاف لتفنيد هذه المزاعم التي لا تقل خيالا عن الأسطورة. وبغض النظر عن نوع أو حجم أو زمن هذه الأحداث، فإن ارتباطها بحقبة من تطور المجتمع الگلاوي الذي لا زال يُساير كل التغيرات في حدود ذلك المحيط، يُثبت قدرة هذا المجتمع على التفاعل دونما تعريض هويته للزوال أو الإنصهار، بدليل مظهرين اثنين هما: عدم تفككه وتمسكه بخصوصياته. لكن، هل كان بالإمكان التكهن ببروز أي ولي كان بناحية الجنوب الغربي عموما في ظل هذه الأوضاع المتذبذبة، أو بإگلي تحديدا ؟

ولما كان مفهوم الولي الصالح يمتاز بتلك المكانة المركزية في الحركية الإجتماعية الناشئة بفضاء آت إگلي، فمن المفيد بداية أن نتوقف عند تعريفين له على الأقل، أحدهما ديني، ومن أمثلته ما يراه ابن تيمية أن " أولياء الله هم الذين آمنوا به ووالوه، فأحبوا ما يحب، وأبغضوا ما يبغض، ورضوا بما يرضى، وسخطوا بما يسخط، وأمروا بما يأمر، ونهوا عما نهى، وأعطوا لمن يحب أن يُعطى، ومنعوا من يحب أن يُمنع."(1) وبهذه الأفعال والصفات، يظهر أن مصطلح الولي مُعبأٌ كليا بشحنات الطاعة المطلقة لله، بصرف النظر عن هوية أو نسب الفرد الذي يلتزم بها. وأما الثاني، وهو فلسفي، فهو للمستشرق الألماني ***Reynold A. Nicholson***، رغم ما يشوبه من غموض وتعميم، إذ يرى أن " المسلمين يطلقون على الرجل إسم الولي، إذا وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهية."(2) إن هذه النظرة لا تجد في الواقع ما يُعبر عنها إلا في أدبيات التصوف لا غير، ما يقود إلى ضرورة التمييز بين ممارسة " التصوف الإسلامي الذي ساهمت في إعداده الأفلاطونية الجديدة، المسيحية، الفارسية(***parsisme***) والبوذية، ومعتقدات أخرى أيضا، وبواسطة تمثيل بعض الخرافات الشعبية "(3)، وما يتصل بالإسلام من ممارسات أخرى مقيدة بالفقه. غير أن فكرة " الولي الصالح " أو " المرابط "(4) - وإن كانت مرتبطة ظاهريا على الأقل بفكرة الدين

---

(1) إبن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، الرياض، مكتبة المعارف، 1982، ص.5. أو: محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، الجزء 1، ط 1، القاهرة- الدمام، دار ابن القيم ودار ابن عفان، 2002، ص.49.

(2) نقلا من: لوح، محمد أحمد ، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، المرجع السابق، ص.61.

(3) Bousquet G.H., L'Islam Maghrébin: introduction à l'étude générale de l'Islam, 4ème éd., Alger, La maison des livres, 1954, p.150.

(4) إذا وقفنا عند هذا المصطلح، فسنجد أنه انتقل من دلالته السياسية المنبثقة من تأسيس الدولة المرابطية إلى دلالته الأسطورية، وهو ما سيتضح في الفصول الثالث، الرابع والخامس بالترتيب.

- قد اصطدمت، من ناحية، في حالة هذا المجتمع بفكرتي العَراقة والأنفة (*fierté*) في إحدى تمثلاتهما. وفي هذا المستوى من التأثير، نفترض أن هذه الفكرة لم تبلغ درجة الفعالية في توجيه حركة المجتمع في وقته أو إعادة هيكلته في بنية مختلفة. ومن ناحية أخرى، وإذا افترضنا عكس ما سبق، فستُشكل رغم بساطتها من حيث الموضوع ومن حيث الأدوات، إختراقا نموذجيا في الهرم الإجتماعي والثقافي لمجرد تمكنها من فرض موقعها الوظيفي في الوعي الجمعي لقطاع ساحق من هذا المجتمع: لقد تشكلت منها حياة جديدة، وترتبت عنها نتائج فكرية وممارسات ثقافية هامة. واجتماع هذه الثنائية في هذه الفكرة، هو في نظرنا الدافع للوقوف عندها.

وعندما يصبح السياق التاريخي لبروز ظاهرة الأولياء معلوما، فلا بد أن تؤدي قراءة نموذج من هذه الظاهرة في المكان المعين عبر ضبط إطارها البشري وتفسير تموقعها الجغرافي، إلى تحليل وإدراك طبيعتها الجوهرية والفعلية. ونعتقد أن أقرب النماذج إلى شخصية الولي ذات الصلة بموضوعنا، والتي تقع في تماس مباشر معها وأنسبها لتحقيق الغاية المذكورة، هما شخصيتان أساسيتان من النمط الذي تمحورت حوله الحياة الروحية والثقافية لمجموعات بشرية محلية كثيرة، ولا زالت تشغل إلى اليوم حيزا مهماً في منظومتها الفكرية والثقافية. وليس مستبعدا أن يمثل ظهورهما في نفس الفضاء الجغرافي، فضلا عن الفضائين الإجتماعي والسياسي، حافزا مشجعا على تأسيس " وَلاية " سيدي امحمد بن عثمان وغيره. وعليه، فإننا نُقدر أن مراجعة بعض الجوانب المرتبطة بمكانتهما، تصب في محاولة رسم ملامح الشخصية المدروسة.

## I. الكرزازية: الإرتكاز والتمدد

بالعودة من جديد إلى الجغرافيا، فإن رصدَ ومعاينةَ موقع الزاوية الكرزازية، يقود مباشرة إلى الإستفسار حول دواعي تأسيسها فيه بالنظر إلى الشروط الموضوعية التي يتطلبها تحقيق الأهداف والغايات من وجود هذه المؤسسة. فقراءة الواقع في أوضاعه البشرية والثقافية والإجتماعية الراهنة، تفيدنا بالإستناج أن هذا المكان كان معدوما بجميع المقاييس، ولكنه بالمقابل أصبح ذا مكانةٍ ومركزٍ بتحوله إلى فضاء مقدس. إن الإسلام الذي تميز به هو وكثير من الأماكن بالمشرق والمغرب العربيين، كان هو النمط الذي حظي حينها بقَبول

الآخر، في ظل النزاعات والصراعات التي طبعت العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي بوجه عام طيلة قرون مستمرة. وتأسيسا على ذلك، فإننا نعتقد أن التركيز على هذه المؤسسات ورجالاتها في الأدبيات الأنتربولوجية الإستعمارية، ينضوي تحت هذا التصور. وسيدي أحمد بن موسى " مُولَى كرزاز "، تنطبق عليه تقريبا نفس " المُواصفات " المطلوبة في " خروج الولي " إلى الممارسة الفعلية والإنخراط في حياة المجتمعات. وفي هذا السياق، يتحول التناظر (*analogie*) بالعناصر التي يتكون منها إلى مَعلم ثابت ومشترك بين الحالات المختلفة من الأولياء، لأنه المَعلم الذي يضمن لصاحبه مصداقية المقام إذا جاز التعبير. فميلاده كان في نحو 1502م بقصر كرزاز (280كم جنوب بشار) وتوفي سنة 1608م. ومن هنا، يتبين أن الزاوية الكرزازية متقدمة تاريخيا عن الزيانية، لتشكل بذلك حجر الإرتكاز لحركة روحية متمددة. وإبن موسى ينتسب إلى الأدارسة. يُعد سيدي أحمد بن يوسف الملياني(*) أحد شيوخه الأساسيين. ومن أبرز المشاهد التي برهنت على صدق ولاَيته، " انبجاس الماء من تحت صخرة بعد أن وضع يده عليها وقد أوشك العطش أن يقضي عليه هو ورفقائه خلال سفر شاق"(1). في حين، فإن الذِكر عند أتباع سيدي أحمد بن موسى وتعاليم الكرزازية بصورة عامة، كل ذلك يجد أصوله في الطريقة الشاذلية. وعن أكثر المناطق التي ينتشر فيها أتباع مولى كرزاز، يمكن الحديث عن بعض الأطراف من جنوب المغرب الأقصى ومنطقة توات، علاوة على قصور الساورة برمتها. ولقد عايشنا في الواقع بقصر إگلي خلال السبعينات وإلى أواخر الثمانينات من القرن الماضي تلك المظاهر التي تدل على التبعية المباشرة لقطاع واسع من رجال ونساء إگلي لهذه الزاوية، وفي مقدمتها الحملات التي ينظمها " المقدَّم والفقراء والفقيرات " بهذا القصر من موسم لآخر، استعدادا لاستقبال الشيخ حيث يُعلن عن ذلك بالمساجد، ثم يَشرع هؤلاء في جمع " الزيارات " بأيام عديدة قبل قدومه، وهي في هذه الحالة عبارة عن قيم نقدية غير محددة تنتهي إلى صندوق الزاوية بغرض إطعام الزائرين والمحتاجين. وهو إجراء يَسري على كافة المناطق المذكورة سابقا. إن تقديم تلك الزيارات كما يريد التقليد، تُؤهل أحد الينابيع في إقليم " وَزَّان " بالمغرب

---

(*) يُعد مؤسس الطريقة اليوسفية. كان يتمتع بمكانة هامة في الأوساط المختلفة:" فقد كان الحكام الزيانيون يخشون نفوذه الروحي الذي أخذ في الإتساع في البوادي والحواضر والقرى والمداشر، حتى أمر السلطان بقتله أو إشخاصه إليه." أنظر:
العقبي، صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، طبعة خاصة، دار البصائر، 2009، ص.223.

(1) Rinn L., Marabouts et khouans, étude sur l'islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan, libraire-éditeur, 1884, p.343.

إلى التفجر بالمياه العذبة، فيطمئن الناس لأحوالهم خلال سنة كاملة. وعلى اعتبار طبيعة البيئة القاسية، فقد شكل الماء مركز الرهان بما أن الفرق بين " العائلات المقدسة " وغيرها، يكمن في القدرة على اختراق المجهول والمستحيل. في حين، استطاعت الأسطورة أن تستثمره بتوريط الدين من أجل الوصول إلى أغراض غير موضوعية. والوجه الآخر الذي يُثبت تلك التبعية والإستعداد لتكريسها، يتمثل في التجمع الباكر لشرائح المجتمع الگلاوي قريبا من المدخل الجنوبي للقصر في مكان يسمى " عَدْلون "، حيث يتدافع المُولعون بالسلام على الشيخ أو على الأقل ملامسة البغلة التي يمتطيها، بل إن بعضهم قد يدفعه الأمر إلى قص قليلٍ من شعرها ليحتفظ به تبركا بصاحبها، وهو ما يعني أن حدود التقديس في الوعي التقليدي لا تنتهي عند شخص المعني به، بل تتجاوزه إلى أشيائه أولا دون استثناء، ومن ثم إلى المكان أو الفضاء الذي يستقر به حيا أو ميتا. أما من الناحية التنظيمية، فيظهر أن مولى كرزاز، شيخ الزاوية، لا يمكن أن يكون من خارج العائلة المؤسسة لها، وهو الطرف الوحيد المؤهل لتعيين المقدَّمين، الذين يخضعون باستمرار، وهم في مواقعهم المختلفة، إلى مراقبة خلفاء الشيخ من حيث قيامهم بتبليغ التعاليم إلى أتباع الطريقة؛ وفي هذا السياق يمكن لهؤلاء أن يتسلموا الطعون التي يتلقونها ضد أي مقدَّم.

والتركيز على المقدم بهذا الشكل في نظام هذه الزاوية، قائم على حساسية النتائج التي تترتب عن الأداء الوظيفي لهذا المنصب: فعلى عاتق المقدَّم يقع البناء الأساسي للزاوية الكرزازية وقد يكون مصيرها عليه أيضا بما أنه يمثل الجهة التي تتوسط بين الزاوية والمجتمع، حيث يتولى تلقينَ تعاليمِ الطريقة للمُريدين الجدد، ويُلزمهم أداء القسَم بعدم إفشاء أسرارها. وما أن ينتهي من ذلك، حتى يكشف لهم عن الأسرار التي لا يجوز إفشائها، فضلا عن الذكر والقواعد والصلوات الخاصة التي ينبغي الإلتزام بها. وعلى عكس المقدَّمين الذين يقترحهم الأتباع على الشيخ أثناء زياراته الدورية، فإن تعيين الخلفاء يكون في الغالب من عائلة الشيخ المؤسس. وبالرغم من صبغتها التنظيمية، إلا أن أتباعها يقرون بأن أحد أهدافها الرئيسية حين تأسيسها، يتمثل في حماية سكان القصور من اعتداءات القرصنة. من ناحية أخرى، يعترف قادة الإدارة الإستعمارية أن الزاوية الكرزازية، شأنها في ذلك شأن الزيانية، قد انتهجت إزاء مصالحها وأمنها بالمنطقة نهجا مسالما ومتعاونا في كثير من الأحيان.(1)

(1) Rinn L., Marabouts et Khouans,.., op.cit., pp. 348 et 414.

ومما سلف، يصح القول أن التجمعات السكانية لحوض الساورة كانت تخضع جميعا للتبعية الروحية المباشرة للزاوية الكرزازية. ومن ثم، نتساءل عما إذا كان مجيء سيدي امحمد بن عثمان، الولي، إلى آت إڤلي، يندرج حينها في مشروع متصل، تمثل الزاوية الكرزازية ركنه الأساسي، أم أنه فعل فردي ليس له أي ارتباط مباشر أو غير مباشر بالزاوية المذكورة أو بغيرها ؟

## II. الزيانية: من التقديس إلى التأسيس

وتركيزا على البعد الجغرافي في هذه القراءة، فإن الموقع الذي برزت فيه الزاوية الزيانية بالنظر إلى موقع مراكز القرار والتأثير حينها، لم يكن عائقا أمام قيامها. فتأسيها جاء على يد الشيخ امحمد بن بوزيان، المولود حسب بعض المصادر سنة 1650(1)، والذي انتقل إلى المغرب، حيث اكتسب خبرة ومهارة في ميدان التصوف من خلال احتكاكه برجالاته هناك، وهو أيضا " الإدريسي الحسني "(2)، الإعتبار الذي لولاه، ما أمكنه ذلك. ومن هنا، يظهر بوضوح الأثر الفعال للنسب في " تأهيل" سيدي امحمد بن أبي زيان إلى حيازة الوَلاية. وإنشاء الزاوية في القنادسة بالتحديد، له دلالته الحيوية القصوى إذا علمنا أنها تمثل نقطة ارتباط جغرافية مفصلية، بكل ما تعنيه هذه الكلمة ثقافيا، سياسيا واجتماعيا، لانتشار دعوتها أو طريقتها القادمة من المدرسة الشَّاذُلية المغربية في ربوع الجنوب الغربي الجزائري. وبالتالي، فإن التدفق الحاصل في الزوايا والطرق الصوفية حينذاك، يعكس إلى حد ما وجود تنافس فيما بينها حول استقطاب الناس، وهو ما يَصعُب فهمه إذا أخذنا بالحسبان وحدة المرجعية في السِّر والأذكار، بل ويدفع إلى التأويل. في حين لم يكن بمقدور إبن بوزيان إنجاز هذا المشروع بالمغرب أو حتى المكوث به، إذ تعرض للطرد من قبل السلطان مولاي إسماعيل " الذي قُدِّم له كساحر ومصاب بمس الشيطان." (3) بينما كان الأمر في الواقع يتعلق " بظهور بعض الكرامات على يديه "(4) لا غير، وكان لهذا الأمر صداه الواسع بمدينة

(1) لاحظنا اختلافا بين تلك المصادر حول مكان ميلاده، إذ يرى البعض أنه قرية طاطا(جنوب المغرب) ويرى غيرهم أنه أحد قصور تاغيت(الجزائر). وبالنسبة لنا، فإن هذا الإختلاف لا يخلو من دلالة.

(2) العقبي، صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر..، المرجع السابق، ص. 173.

(3) Rinn L., Marabouts et khouans.., op.cit., p.408.

(4) العقبي ص. م.، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر..، المرجع السابق، ص.138.

فاس. والموقف أشبه بما حصل لسيدي امحمد بن عيسى بمكناس من نفس السلطان، حيث كان " يُخفي عدم رضاه، منتظرا المناسبة الملائمة لإخراجه من المدينة."(1) وهاتان صورتان تجسدان ما يمكن أن يكون برهانا على استنزاف ذو طابع انتهازي بين أطراف ثلاثة: السلطة، الدين والأسطورة. إن أي حادث في هذه الحالة يتشابه في خصائصه مع حوادث مغايرة، لا بد أن يفقد كينونته لصالح حاجة الفرد الفورية المأمولة بالشكل الذي لا يثير المعتاد في المنظور العام للسلوك الإجتماعي. فالمعجزة والكرامة تتضمنان المنحة والصدق، وأما السحر والشعوذة فيتضمنان الإيهام والتضليل. وفي هذا المعنى، لا يُعقل أن يزعم أحدٌ الوَلاية، وأفعاله مَوسُومة في ذات الوقت بسمات يعتريها كثير من الغموض بوجه عام. والواقع أن مستوى الصعوبة في التمكن من هذه الأفعال ووضعها تحت المراقبة المباشرة، يجعلها كافة في درجة واحدة من التفسير. وهذا استنتاج يعود بنا إلى الموقف الذي تبناه إبن تيمية حول العلاقة بين الوَلاية والكرامة(2). وينقل ***Cour*** أن ما نزل على الشيخ محمد بن بوزيان، " يترتب على قيامه بغسل جثة شيخه الذي منحه السِّر. وقيامه بهذا الفعل فضلا عن شُربه من ماء الغُسل، جعله يحصل على بركات عميمة."(3) ومن تلك الكرامات التي تنسب لابن بوزيان وكانت إيذانا وبرهانا على وَلايته:

أ- إنبجاس الزيت من قلمه الخشبي الذي دفعه أجرا لشيخه مقابل دراسته بدل المال.

ب- خروج إبن بوزيان في هيئة النبي الخَضر الذي كان بالمسجد، حيث عذَّب اللصوص الذين تأهبوا لسرقة قطعانه من الماشية المهداة إليه، وقد كان رعاته شهودا على هذا الحدث. ومن يومها، اختفت مظاهر اللصوصية وقطع الطريق على القوافل بالمنطقة.

ج- إختفائه من جُمعة إلى أخرى ليظهر فجأة وهو يحمل ثِقْلا من الحطب، ولا يكون غذائه سوى الأعشاب وأوراق الأشجار أثناء غيابه.

د- إزدهار القنادسة بعد عودته إليها، إذ أصبحت الخيرات تأتيها من كل مكان.

هـ- بل إن ولي العهد مولاي علي إبن السلطان مولاي إسماعيل الذي التقى عددا من شيوخ

(1) De Neveu E., Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie, 2°éd., Paris, imprimerie de Guyot, 1846, p.73.

(2) أنظر: إبن تيمية، ت. ا.، المعجزة وكرامات الأولياء، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، ص.13.

(3) Cour A., *Le Cheikh el Hadj M'hammed Ben Bou Zian*, in*:* revue du monde musulman, n°11, 1910, p.363.

الزوايا بقصر فگيگ نُقل عنه قوله:" أن مِن بين الذين دعَوتهم، لم أر فيهم ما رأيته في ابن بوزيان من ورع. لقد بدا لي كالأسد يزأر في أُذُناي، وأدركت أنه أسد الأولياء الذي أحسنت معاملته ما استطعت."(1) ومن هذا المنطلق، يتبين أن " الذكر " يمثل إسمنت البناء المشروط على المريدين نحو تحقيق الوَلاية وامتلاك ناصيتها، لأنه وحي يُفترض انتقاله من السماء إلى خاصة الناس عن طريق الرسول إلى علي بن أبي طالب. في حين، فإن الذِكر عند الصوفية هو " نوع من التقرب إلى الله تعالى ومُجالسته من غير حجاب..يؤدي إلى الطاعات ويُجنب الإنسان المعاصي والآفات. ومجلس الذِكر أفضل من سماع المُبغِضات ورؤية المنكَرات."(2) واستنادُ أهلِ التصوف إلى توظيفه، يرجع إلى الشمولية والمركزية اللتان يختص بهما عن غيره من المفاهيم داخل النص الديني: فهو يتضمن أكثر من معنى لذلك النص بحد ذاته. لذا، فإننا نتصور أنه يمثل أحدَ أكثر المصطلحات التي شكلت منطقة تعارض كبرى بين أتباع العقيدة الإسلامية أو بين مدارسها المتعددة. ولا شيء يتصدر أسباب هذا التباين حول المفهوم وممارسته، سوى إشكالية التأويل، كما سيتضح لاحقا، والتي، في حدود معرفتنا، أخفقت تلك المدارس الدينية والفكرية والأيديولوجية في تسويتها. وربما كان هذا هو العامل الرئيسي الذي منح " النص " تلك المكانة المركزية التي أصبح عليها، وبالتالي هيأ لبروز النظريات الحديثة في قراءة النصوص وتحليل مضامينها. وقد أخذ مفهوم الذِكر بُعده المعرفي في الواقع الإسلامي عندما زاد نشاط الحركات الروحية التي اصطدمت بصعوبات اجتماعية شاملة، حيث اعتمد برنامجها على العودة إلى الغيب. وإذا كان الأمر كما رأينا، فإن شيخ الزيانية قد تلقاه بتافيلالت من شيخه مبارك بن عبد العزيز أحد مقدَّمِي الطريقة النصِيرية. والمفارقة في الأمر أن لمفهوم الذكر في الإسلام بُعدا مستقلا، أي أنه لا يتعلق بمناسبة أو بحدث بعينه. وهو أوسع من أن تصادره فئة أو أخرى، لأنه يشمل كل الممارسات الفكرية والتعبدية التي يقوم بها المسلم على مدار الساعة. وهو بالتالي، ليس بحاجة أن يكون هِبة من أحد. والمفارقة الأخرى، أن مصادر هذا الذكر " الموهوب " غالبا ما يكون المكان والجغرافيا هما من يحددها، إذ لا يمكن لمريده أن يحصل عليه إلا في المغرب الأقصى،

(1) Cour A., Le Cheikh el Hadj M'hammed Ben Bou Zian, op.cit., p.373.

ويشير Cour في نفس السياق إلى أنه نقل هذا الكلام من مخطوط أعطاه إياه أحد أتباع الزاوية.

(2) الشرقاوي، ح.، معجم الصوفية، معجم ألفاظ الصوفية، ط 1، القاهرة، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، 1987، صص.143 و 144.

وبجنوبه على وجه الخصوص. ومن ثم، فإن الطابع الإزدواجي (*ambivalent*) الذي يميز المنظومة المفاهيمية لهذا النهج التعبدي، هو الذي يرسم في الواقع ملامح الشخصية الملائمة للولي ويقرر قيامه بهذه الوظيفة، وهذا يتطابق تماما مع ما ذهب إليه *Dermenghem* في توصيفه لإسلامٍ معينٍ بالمغرب العربي دعاه " عبادة الأولياء "(*culte des saints*). والملاحظ أن الذِكر المنقول وحده ليس كافيا في نظر الشيخ إبن بوزيان بحسب ما نُقل عنه، لأنه كان يُوصي أتباعه بقوله:" يا أصحابي: لا يمكن للولي أن يصبح وليا إلا إذا التزم عَشرا من صفات الكَلْب: الصبر، الزهد، القناعة، النصح، عدم السؤال، المشي حافيَ القدمين، النوم على الأرض، اليقظة ليلا عندما ينام الناس، التعرض لتخلي الأحباب في مقابل البحث عنهم."(1) وهذه الصفات في الواقع إنسانية محضة لا يمكنها أن تتحول إلى مقاييس معينة يخضع البشر من المؤمنين المسلمين أو غيرهم لأحكامها، وبالتالي تصنيفهم ضمن خانات جاهزة إلى أولياء أو خلافهم. علاوة على ذلك، ليس في الإسلام من النصوص، بحسب ما اطلعنا عليه حول الولاء، ما يفيد بالتزام الفرد بهذه الخصال تحديدا كي تتحقق له صفة الوَلاء. ولكن بالمقابل، هي دليل على حاجة هذه الممارسة الإجتهادية إلى توظيف قيم التواضع والتحمل التي توصف تقليديا في الأوساط العامة للمسلمين بأنها مثالية وشاقة قلما تجد من يتمسك بها. لذا وصفها إبن بوزيان بصفات الكلب، وهي إحدى الكنايات التي تستخدمها العرب عادة للدلالة على الإذلال والخضوع. وبطبيعة الحال، فإن دعوته إلى هذه الصفات تجد قَبولا وجدانيا تلقائيا لشخصيته ولطريقته، وربما استجابة فعلية لدى أغلب المُولَعين بخوارق الأمور، ما يؤدي بالمحصلة إلى اكتساب مزيد من الأتباع إلى صفوفها. إن مثل هذه الدعوات عند رجال الزوايا، هي انعكاس مباشر لارتكازها على الخطاب الروحي التعبدي بالدرجة الأولى. ولكن، كيف أمكن لهذه الزاوية أن تتفادى الإصطدام مع الواقع السياسي التركي والإستعماري اللذين عانت منهما الجزائر ؟

كما أن الطبيعة الروحية أو الأسطورية لوظيفة الزوايا بصورة عامة تمثل، في تصورنا،

(1) Moussaoui A., Espace et sacré au Sahara(Ksours et Oasis du sud-ouest algérien), éditions C.N.R.S., Floch, Mayenne, 2002, p.106.

يلاحظ أن صاحب المرجع قد ترجم عبارة " عدم السؤال " إلى الفرنسية بعبارة non-ingérence. والأرجح أن المعنى المقصود هو عدم الإعتماد على الغير في توفير الحاجة، أو عدم طلب الشفقة من الغير.

المبرر الرئيسي لتأسيسها، فإنها تُعد مبررا لاستمرارها أيضا، بما لا يشوش على الكيانات السياسية القائمة آنذاك. وبهذا الخصوص، فإن مراجعتنا لما ذكره ***Rinn*** في أحد كتبه الذي يعتبره ***Cour*** أكثر مَن روج لهذه الزاوية(1)، وما أورده ***Doutté***(2)، تفضي بنا إلى تسجيل الملاحظات التالية:

أ- تقرُّب سلاطين المغرب واستمالتهم للأولياء. وهو أمر يُفهم منه انتفاع هؤلاء من نفوذ أولئك في المجتمع بفضل سلطة الإستقطاب التي يملكونها.

ب- إغراء الأتراك للأولياء مقابل القضاء على الأسر الحاكمة.

ج- تحلِّي شيخ الزيانية، كنموذج، بحسن معاملة المحتلين الفرنسيين منذ اليوم الأول لتواجدهم بالمنطقة، إذ " برغم إيوائهم لأعدائنا - كما يقول ***Rinn*** - إلا أنهم لم يثيروا ضدنا أحدا على الإطلاق."(3)

د- إستجابة أتباع الزاوية لتنفيذ إجراءات النظام الإداري للإحتلال حينذاك.

وساعدت هذه العوامل الولي على هيكلة وتنظيم مؤسسته، وهي الزاوية، على الشكل التالي:

1- الشيخ، وهو رئيس الزاوية، وتعتبر المشيخة حقا وراثيا يتمتع به أفراد العائلة فقط.

2- المقدَّمِين، أو خلفاء ونواب الشيخ في المناطق المختلفة.

3- القَيِّم على الخزينة، أو المسير المالي للزاوية.

4- الرَقَّاب(***Regu'ab***)، وهو المسئول عن البريد والإتصال.

5- المدَّاح، وهو المكلف بنشر الأخبار الصادرة من الزاوية.

بينما يتمثل الشرط الرئيسي للإنخراط فيها، القَسَم بعدم إفشاء أسرار الطريقة. وعقب ذلك، يصبح من حق المُريد الحصول على السِّر " وهو الذي ينفرد به الأولياء والعارفون بالله مما أوضعه الله في قلوبهم من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية، التي لا يعرفها غير أحباء الله، ولذلك كانت هذه الأسرار مما يجب سِترها على العامة.."(4) ويترتب عليه السمع والطاعة للشيخ. ومفهوم السِّر كما هو مطروح في أدبيات التصوف، لا يزال يشكل بؤرة الغموض التي

(1) Cour A., Le Cheikh el hadj M'hammed Ben Bou Zian, op.cit., p.359.

(2) Doutté E., *Notes sur l'Islam maghrébin : marabouts*, in : revue de l'histoire des religions, tomes XL et XLI, Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1900, p.116 à 118.

(3) Rinn L., Marabouts et khouans, op.cit, 414.

(4) الشرقاوي، ح.، معجم الصوفية، معجم ألفاظ الصوفية، المرجع السابق، ص.173.

تُعيق استيعابَ هذا الإتجاه الديني من منظور النصوص المؤسِسة للإسلام من ناحية، خاصة إذا علمنا أن فكرة السر بحد ذاتها تتناقض مبدئيا مع جسد وروح تلك النصوص، ويضع الزوايا ودعواتها في حالة انزواء اجتماعية مستدامة من ناحية أخرى.

ومما سبق، يتضح أن التجربة الوَلائية، إذا جاز التعبير، لا يتسنى للمريد عبور الطريق إليها، ثم إنجازها إلا بتحقيق أربع شرعيات كاملة وإلزامية هي:

**أ- شرعية النسب**: إذ لا يمكن لأي فرد في المجتمع أن يضطلع بمقام الوَلاء مهما بلغ من درجات الزهد وحب الله، إلا إذا كان ينحدر من سلالة الأشراف أو المرابطين . وليس في تاريخ الأنساب، وهو ميدان لا ينتهي بالدقة المطلوبة إلى أي حقيقة قاطعة، ما يدل على ارتباط السلالة بالمكانة الروحية رغم رسوخ هذا الأمر في عمق الثقافة التقليدية المحلية. وهذا ما يحيلنا في الواقع إلى بحث آخر هو وراثة التقديس في تلك الثقافات عموما، ويُنبه ضمنيا إلى وجود علاقة ما بين السلطة وبين عائلات الولاء بصورة استثنائية. وعلى هذا الأساس، يُعتقد أن " الشريفية شكلت سندا أساسيا في بروز النزعة المرابطية وتمددها الشعبي(*popularisation*)."(1)

**ب- شرعية المكان**: ثلاثة مواقع " مقدسة " في الغالب لا بد للولي ممن ينتمي بالخصوص إلى بلدان ثلاثة هي: المغرب، الجزائر وموريتانيا، أن تكون له علاقة بها: مدينة فاس، منطقة درعه، ومنطقة الساقية الحمراء. ويكاد الأولياء جميعا أو من يدعي بولايتهم لا يتخلفون عن التماس مرجعيتهم الروحية إلى إحداها. وإذا كان من تبرير لذلك، فنتصور أنه " انزواء " أو انسحاب لأتباع الدعوات الباطنية بها بعد انهيار الدويلات التي فقدوا فيها الحماية والدعم، كما فقدت فيهم الغطاء التبريري. ولذلك، فإن الزوايا وفق هذا التصور، سُلطوية تسعى إلى العودة، كما كانت، في أي لحظة.

**ج- شرعية البرهان**: أي إثبات الإختصاص والتفرد بالقوى الخفية كما انتقلت إلى هذا الشخص عن طريق أسلافه. فالرسول نزل عليه الوحي، والولي حفيده. إذن، من البداهة

بمكان أن يُصيبه شيء شبيه بذلك. وهنا يحصل التشابك بين الأسطورة والدين. و" النداء " أو " الخطوة " كلاهما يعزز قابلية الإعتقاد بهذا النمط من الإعجاز لدى الفئات الواسعة من

(1) Filali K., L'Algérie mystique – des marabouts fondateurs aux Khwân insurgés XVe /XIXe siècles, Publisud, 2002, op.cit., p.20.

المجتمعات التقليدية.

**د - شرعية التأسيس:** لا يصير الولي إلى مقامه الإجتماعي، إلا إذا كان باستطاعته رسم حدود تأثيره وقدرته على حمايتها عن نظرائه. ومتى تحقق له ذلك، أصبح " سَيِّدا "(*patron*) على ذلك المكان، وهذا ما يفسر حمل مئات المدن والقرى بالمغرب العربي، وخصوصا بين الحدود الجزائرية شرقا والمغرب الأقصى غربا، أسماء هؤلاء بغض النظر عما إذا كان ذلك متطابقا أو متعارضا مع الحقيقة في جميع الحالات. ومع ذلك، فإنه كما يرى *Rinn*، " ليس نادرا أن نشاهد أولياء محليين منقسمين على بعضهم لخلافات كبيرة."(1) ومهما يكن، فإن الذاكرة - التي طغت عليها المفاهيم التقليدية بهذه المنطقة - تحتفظ لهؤلاء بنسبة تأسيسهم لتلك القرى والمدن. لذلك فإننا نعتقد أن مفهوم التأسيس لم يخضع بالأصل لقوالب التصوف المعبرة عن التوجه الروحي الذي يميزه، بل إنه مفهوم يضرب في أعماق الثقافة التي رافقت قيام دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى عندما أسسوا مدينة فاس التي أصبحت منذ ذلك التاريخ عاصمة لهذه الدعوة: تأسيس فاس تقليد سياسي لا بد أن يستنسخه الطامحون إلى إحياء أمجاد " السادة الأوائل ".

إن تأسيس الزاوية، وبروز الأولياء إلى الواقع الثقافي والإجتماعي للمغرب العربي خلال الفترات الممتدة ما بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر الميلاديين تقريبا، يشكلان في نفس الوقت حلقة ضرورية في سلسلة وظيفية متصلة لمنظومة متكاملة، لا يمكن لأجزائها أن تنفصل عن بعضها البعض. وبوسعنا في هذه الحالة أن نتصور مستوى الحياة الفكرية والروحية التي خاضتها المجتمعات المغاربية برمتها. ومن ثم، فإنهما يمثلان انعكاسا مباشرا لكل التناقضات والتغيرات التي لحقِت بالنظم السابقة. ويمكننا من ناحية أولى، أن نعتبر خُفوت هاتين الظاهرتين واختفائهما التدريجي ابتداء من القرن التاسع عشر إلى اليوم، دليلا على ما ذكرنا سابقا. وبناء عليه، يمكننا القول أن الزاوية على هيئتها، تعد مؤسسة عائلية بامتياز. وإن أي علاقة أو ارتباط خارجيين لها، يؤدي إلى امتداد آثارهما إلى العائلة بما في

ذلك مصالحها المختلفة. وعليه، فإن طرحُ موضوع الزاوية أو الوَلاية أو كليهما خارج السياقات الموضوعية بالنظر إلى كون الوَلاء الروحي الذي أقَرَّت به هذه المناطق للزاويتين

(1) Rinn L., Marabouts et khouans.., op.cit., p.19.

المذكورتين هو المسئول عن تبعيتها السياسية والثقافية خلال الفترات الماضية، وكان الإحتلال الأوروبي استكمالا لهما، يُحوِّل البحث في تطور المجتمعات المحلية الصغيرة إلى مجرد محاولات عبثية لمزيد من التبرير والتوسل للفشل.

ومما سبق، يتضح أن البيئة الجوارية التي ظهر فيه الولي سيدي امحمد بن عثمان، كانت مفتوحة على التفاعلات والتجاذبات الثقافية والسياسية السائدة بمنطقة المغرب العربي عامة، وتحديدا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولعل موقعها الجغرافي هو العامل الحاسم الذي فرض هذه الوضعية. وعلى هذا الأساس، يمكننا القول أن هذه البيئة كانت مؤهِّلة خلال الفترات المذكورة لانبثاق مبادرات أو اجتهادات لدى حالات فردية أو جماعية، تكمن وظيفتها في إثارة الواقع، ودفعه إلى اتخاذ المواقف، والإتجاه نحو مسار معين، بغض النظر عن مناسبة الإثارة أو وسائلها. ومع ذلك، وبرغم التواصل الذي لم ينقطع يوما ما بين الزاويتين الكرزازية بالقنادسة والزيانية بكرزاز(1)، فإننا لم نعثر على ما يدل بوجود اتصال أو علاقة بين شيوخهما وإبن عثمان.

وبناء على مجمل المعلومات التي أوردناها حول سيدي أحمد بن موسى، وسيدي امحمد بن بوزيان، يحق أن نتساءل عن مدى إمكانية انطباق المواصفات وشروط الوَلاية المتعلقة بهذين الوليين النموذجيين على حالة الولي سيدي امحمد بن عثمان ؟

لذلك، يأتي الفصل الموالي ليستكشف الجوانب المتصلة بشخصية الولي المذكور، فضلا عن إبرازه بالتفصيل للمظاهر التي تعبر عن ارتباط ذاكرة آت إگلي الجماعية العميق به.

(1) Moussaoui A., Espace et sacré au Sahara.., op.cit., pp.104 à 105.

# الفصل الرابع:

## العودة الأسطورية لولي القصر

ما من شك أن المقدس بكافة أشكاله لا يملك أي قدرة على الإستمرار إذا فَقَد وجوده ومعانيه في أحضان الحياة الإجتماعية، وهذا ما يتضمنه فعلا قول ***Mauss*** كما جاءت الإشارة إليه سابقا(1)، لأن الأشياء المقدسة تملك القدرة على التحول من غير المعقول إلى المعقول الإجتماعي. والحاجة المتبادلة في هذه العلاقة غير قاصرة على طرف دون آخر، بل إن منسوبا هاما من الديناميكيات الإجتماعية لا يمكن فهمه إلا في سياق هذه العلاقة. من هنا، برزت أهمية البحث في المخزون الثقافي الذي تتوارثه الأجيال المتعاقبة دون أن يكون ذلك ذريعة للإلتفاف حوله. ولما بات " الولي الصالح " من قبيل المقدسات الشعبية، إذا جاز هذا التعبير، فإن الحضور الذهني لصورة هذه الشخصية لا تكاد تغادر أي فعل أو نشاط يقوم به السكان من آت إگلي وبخاصة خلال تاريخهم التقليدي الذي عاشوه بداخل القصر بعيدا عن المؤثرات الحديثة. فكما يمكن لهؤلاء أن يتمسكوا بممارساتهم الدينية اليومية أو الدورية المعروفة لدى كافة المسلمين، فكذلك لم يتخلفوا في أي مناسبة عن الإفصاح بارتباطهم الوجداني والإجرائي. ونبين هذا بوضوح على النحو التالي:

## I. إبن عثمان: الولي الصالح والمؤسس

ولما كان مسعانا بالأساس هو البحث في العلاقة القائمة بين القصر الذي شكل فضاء طبيعيا للمجتمع الصغير وبين شخصية الولي ابن عثمان، فإن حصر الجوانب التي تحيط بهذه الشخصية وتُعرِف بها، يمثل الخطوة الأساسية الثانية التي تساعدنا على التحقق من أصالة تلك العلاقة. والولي الصالح سيدي امحمد بن عثمان هو النموذج الذي يحظى بخام هام من التقديس المحلي المحدود، إذا جاز التعبير، ينضاف إليه احتفاظ الذاكرة ببعض الأخبار حولها، مقارنة بغيرها. وهو الولي الذي يرقد في ضريحه بقرية إگلي، رأس منطقة وادي الساورة جنبا إلى جنب مع قبب وأضرحة حقيقية أو افتراضية، في مقدمتها: (قُبة) مولاي عبد

القادر الجيلالي التي تعلو تلَّة تحمل ذات الإسم أي (تّاوْرِيرْتْ نْ مُولَى عبد القادر)(2)، فضلا عن ضريح سيدي بُويحي المحاذي تماما للقصر العتيق المعني بالدراسة،

---

(1) راجع: الفصل التمهيدي، ص.22.

(2) وهو الذي مدح نفسه في بيت شعري يكشف عن نرجسية غير منتظرة عند أهل التصوف بهذه الشكل، حيث لقب نفسه بـ " باز الله الأشهب " كدلالة على ثقابة النظر والإلمام بالأوضاع. أنظر:

زيدان، يوسف محمد طه، عبد القادر الجيلاني: باز الله الأشهب، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1991، ص.27.

وقبر أخيه حسب الرواية المحلية سيدْ لعروسي القريب من واحة " أَشَنْقُورْ "، وبُنيان من طوب متواضع جدا لولي مجهول يعرف بإسم سيدي عبد الرفيع، وقبرين لفتاتين " لَالَاتِقِيَارِينْ "(أي السيدتين العازبتين) يُقال أن فيضان وادي الساورة ألقى بجثتيهما في مكان واحد على إحدى حوافه. بل لقد استمر وجود رجم من صخور في التلة المذكورة إلى غاية منتصف الثمانينات من القرن الماضي قيل أنه يرمز إلى ولي يُدعى سيدي " قضى حاجة ". وخلال السبعينات، تجاوز الأمر هذا الحد إلى ادعاء امرأة عجوز من الرُّحل الذين أقاموا حديثا بالقرب من جبل اليهود(تّاوْرِيرْتْ نُ دَايِنْ)، أن صوتا ناداها خلال نومها يُلزمها إبلاغ السكان بإقامة قبة لولي مدفون على هذا الجبل يُدعى " سيدي عبد النور ". لقد عكس الإستهجان المحلي الواسع الذي لقيه هذا الحدث، حجم التغَيُّر بين فترتين فكريتين واجتماعيتين، تنتهي إحداهما مع نفاد الإنتهازية الروحية التي خضعت إليها المجتمعات المعزولة تحت هيمنة الأنظمة المتخلفة. وتبدأ الأخرى مع المدرسة، القراءة والفلسفة لدى الأجيال الجديدة. وفي سياق التعريف بهذه الشخصية إذن، نُذكر أنه أمكننا ذلك من خلال استغلال نوعين من المصادر المتاحة:

1- **المصادر المدونة**: وهي في الواقع نادرة أو شحيحة بتعبير أدق. وهذا الوضع يعطي انطباعا مباشرا عن إقصاء المنطقة بشكل عام من جدول التوثيق الذي يتيح القيام بقراءات علمية أنتربولوجية أو سوسيولوجية ملائمة:

1.أ- فقد كان الرحالة الألماني ***Rohlfs*** أول من نقل بيانات مقتضبة عن هذه الشخصية الروحية المحلية، حيث أبلغنا بأن تاريخ قدوم سيدي امحمد بن عثمان إلى إگلي كان في سنة 1730م(1). وهذه السنة لوحدها تَحتمل أن تكون مؤشرا أساسيا يدلنا على المناخات العامة التي سادت المكان ومحيطه. وبالتالي هيأت الشروط المناسبة لبروز هذه الشخصية وأتاحت

ما يُفترض أن قامت به من دور أو وظيفة. علاوة على ذلك، فإن تقرير ***Rohlfs*** يَعتبر أن هذه الشخصية هي من نقلت معها إلى هذا المكان إحدى أهم المجموعات القبلية الهامة كما أشرنا في مكان سابق.

---

(1) Cambon et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain.., op.cit, p.710.

1.ب- ويعد النص الذي أنجزه المترجم العسكري الفرنسي ***Gognalons*** في مطلع القرن الماضي أكثر المصادر المدونة أهمية، لأنه يحمل في ثناياه بيانات تتعلق برمتها بإگلي وسكانه فقط، كما أن تلك البيانات منقولة عن شخصيتين مرموقتين في مجتمعها آنذاك، هما: القايد إبراهيم والطالب العربي(فقيه المنطقة). وقد جاء فيه عن تلك الشخصية أن" شريفا من الغرب، هو الولي الصالح امحمد بن عثمان، قد أُرسل خلال القرن التاسع الهجري، في رحلة روحية وظرفية إلى الممالك المستقلة بناحيتي توات وگورارة، وذلك أثناء حكم الخليفة المنصور(1)، صاحب التأثير الكبير، حيث ازداد مُلكُه توسعا. وبمجرد إخضاع هذه الواحات، عاد متوجها إلى المغرب، متخذا طريق وادي الساورة العادي. ولم يتعرض سفره إلى أي حادث يُذكر، إلا عندما كان على مسافة قريبة من إگلي بمعية بعض رفقائه، حيث استُقبِل استقبالا متوترا."(2)

والملاحظ في هذا النص أنه يُلفت انتباهنا إلى تاريخ حلول هذا الولي بالمنطقة حيث يختلف مع ما نقله ***Rohlfs*** حول ذلك، معتمدا على ما نسبه للوفراني بشأن المنصور الذي " طمحت نفسه إلى التغلب على بلاد تُوَاتْ وتيگورارين وما انضاف إليهما من القرى والمداشر، إذ كان أهلهما قد انفكت عنهم أيدي المُلك منذ زمان ولم يستول عليهم سلطان قاهر، فسنح للمنصور أن يجمع بهم الكلمة ويَرُدُّهم إلى أمر الله، فبعث إليهما قائده أحمد بن بركة وقائده أحمد بن حداد العمري المعقلي في جيش عرمرم..فنازلوهم وقامت الحرب بينهم..فمكنَّ الله منهم..وكان ذلك كله سنة تسع وثمانين وتسعمائة."(3) ومن ثم، فإن ***Gognalons*** يميل إلى هذا التاريخ الهجري الذي تُقابله في نظره سنة 1580 م، فضلا عن ميله إلى اعتباره التاريخ الأرجح.(4)

1.ج- زيادة على هاتين الوثيقتين، فإن ما تضمنه تقرير إداري استعماري مؤرخ في يوم 12

(1) إذا صحت هذه الأخبار، فالأمر يتعلق بالسلطان أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي، الذي امتدت فترة حكمه ما بين 1578م/986هـ - 1603م/1012هـ، وهو الذي، عندما تمت له " البيعة بوادي المخازن، كان أول ما بُدئ به أن الجيش طلبوا منه أرزاقهم واستنجزوا منه أعطياتهم حسبما هي عادة مَن قبله معهم، فطالبهم هو بخمس الغنيمة لأنهم جعلوها نهبة ولم يَقتَسِموها على الوجه الشرعي."
أنظر: الوفراني، م. ا.، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، إنجي، مطبعة إنجي، 1888، ص.81.

(2) Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura..,* op.cit, p.193à194.

(3) الوفراني، نزهة الحادي..، المرجع السابق، ص.87.

(4) Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura..,* op.cit., p.194.

أبريل 1954 رغم إيجازه، يمثل إفادة فريدة وثمينة لكونه يمدنا بتعريف جاهز عن الشخصية المعنية. ومن خلاله إذن، يمكننا أن نجد فيه أن " أحد الشرفاء المدعو سيدي عثمان، قادما من " الساقية الحمراء "(1) قد استقر بتيميمون. أنجب أربعة أطفال: سيدي أحمد(مكث بتيميمون)، سيدي سعيد(إتجه إلى مكناس وبقي فيها)، سيدي عثمان الغريب(إستقر ببني عباس). أما سيدي امحمد(فقد استقر بإگلي) ".(2)

1.د- في حين، نقرأ في مقال من المقالات التي أوردها رشيد بليل ذو صلة بهذا الموضوع في عمله المذكور سابقا " احتمال وصول سيدي عثمان، وهو من أصول سورية، إلى تيميمون في القرن الخامس أو السادس الهجري وقد كانت البركَة بحوزته حتى قبل قدومه. ويُعتقد أنه إبن سيدي عثمان الغريب، مؤسس بني عباس."(3)

1.هـ- إضافة إلى ذلك، نجد في مصدر آخر أن " سي حاج بن عثمان، يكون قد وصل إلى منطقة الزاوية التحتانية: قدم من مصر لتلبية رغبته في في زيارة قبر أبيه، سيدي عثمان، مؤسس بني عباس. بعد تَوقُّفٍ في هذه القرية، توجه إلى إگلي أين تزوج وبنا منزلا، كذلك في قصر مَزاورو حيث وهبه السكان بنتا، لاليا - العالية -، زوجة له. أنجب من هذه ولدا، سيدي سعيد، الذي يُفترض كمؤسس للزاوية التحتانية."(4)

2- **المصادر الشفوية**: تتمثل في تلك المعلومات والشهادات التي استقيناها عن طريق المقابلات، التي استهدفت عينة من مجتمع آت إگلي، ومع من يُفترض أن تكون له علاقة انتساب مع هذه الشخصية. وبهذا الخصوص، تسمح لنا العودة إلى تلك المقابلات، في مقدمتها المقابلة النموذجية(5) وقراءة مضمونها، إلى تسجيل البيانات التالية:

2.أ- أن سيدي امحمد بن عثمان، وصل بمفرده إلى إگلي وهو شاب بالغ، قدِم إليها من منطقة توات. وكان مجيء سيدي امحمد بن عثمان، برأيهم، من توات إلى هنا بغرض نصح

(1) تسمية سابقة تطلق على إقليم الصحراء جنوب المغرب، نسبة إلى سيل من مياه الأمطار يجرى في محيط مدينة العيون، حيث تأخذ المياه لونا أحمرا بسبب لون تربتها. يكاد هذا الإقليم القاحل يكون الأشهر دون سواه عندما يدور الموضوع حول نسبة أو تعليم الأولياء بالمغرب العربي.

(2) Hani A., Béchar et sa région entre histoire et légendes, op.cit, p.67.

(3) Bellil R., Les Oasis du Gourara (Sahara algérien) II. Fondation des ksours, op.cit., p.187.

(4) Passager P., et Barbançon S.,Taghit(Sahara-oranais), étude historique, géographique et médicale, archives de l'institut Pasteur d'Algérie, tome : XXXIV, n°3, septembre 1956, pp.406 à 407.

(5) نُذكر أن هذه المقابلة أُجريت مع أكبر الأفراد سنا. ويمكن القول أن تصريحاته، تُلخص ذاكرة سكان القصر.

السكان ودعوتهم إلى الإستقامة، لأنهم كانوا لا يقيمون وزنا للضعفاء منهم، وكانوا يقطعون الطريق على العابرين من الأفراد والقوافل، وذلك عند الحاجز الصخري الذي أنشئوه على امتداد المسافة الفاصلة بين جبل أغرم أمقران وجبل مولاي عبد القادر، حيث لا يقل ارتفاع الحاجز عن متر ونصف تقريبا، ما لا يسمح للأجانب بالمرور إلا بعد دفع غرامة مالية أو ما يعادلها من المواد. وهذا الحاجز كان قائما إلى وقت قريب لولا أن أحد الضباط الفرنسيين بإگلي إبان الإحتلال ويدعى ***Gomez*** أمر بهدمه وإزالة آثاره.

غير أن مقابلات أخرى، وهي قليلة جدا، تتضمن الإشارة إلى أن هذا الولي جاء إلى إگلي من " الغرب "، والقصد هنا المغرب الأقصى، " *مبعوثا من تَافِيلَالْتْ بالمغرب لفتح منطقة تيميمون أو لنشر الإسلام بالمنطقة*." نَذكُر هذا التصريح في إشارة إلى اتفاقه مع ما نقله ***Rohlfs***.

2.ب- بالمقابل، نكتشف في هذا السياق من مضمون المقابلات كلها، الإتفاق حول وصول ولي صالح آخر إلى إگلي بنحو أربعين سنة عن مجيء سيدي امحمد بن عثمان، هو سيدي بُويحي. غير أننا نستطيع أيضا أن نتأكد من جهلِ أو قِصَر معرفةٍ بشأنه من خلال بعض الإجابات التي أدلى بها المستجوَبون:

- " *أعرف أنه قدِم من المغرب، ولا أعرف عنه شيئا آخرا*."

- " *هو ولي صالح أيضا، ضريحه لا زال قائما إلى اليوم، إذ حضر أخوه المدعو سيدي لعروسي، الذي يقال أنه كان حديث الزواج حينها، إلى إگلي لنقل رفاته إلى المغرب (فهو من تافيلالت) بدعوى عدم تركه غريبا في هذه البلاد*."

- " *سيدي بويحي هو الآخر جاء من تيميمون، وهذه معلومات أخبرنا بها الطالب سالم (وهو من المدرسين بمدرسة الشيخ محمد بن الكبير بأدرار)، وهو فعلا سابق لابن عثمان*."

- " *أما سيدي بويحي، فكان بين سكان القرية، ولا أملك أي معلومة عن دوره بالمنطقة، قد يكون هو الذي جاء بالإسلام لأول مرة إلى المنطقة*."

2.ج- أن سيدي امحمد بن عثمان أنجب أبناء ذكورا، أولهم سيدي سعيد من زوجته الأولى، وهو الولي الذي أسس القرية التي تحمل اسمه إلى اليوم وهي " زاوية سيدي سعيد " أو الزاوية التحتانية جنوب قصر تاغيت. أما إخوته، وهم من أم أخرى، فقد استقروا بمعية أهاليهم في نهاية المطاف بإگلي: أي نحو عائلتين منهم بداخل القصر العتيق، والغالبية

- **صورة للقبة التي تغطي ضريح الولي الصالح امحمد بن عثمان** – delcampe.com

Ighi le premier poste

Barbeche www.delcampe.net

العظمى بمنطقة " تُوزْديتْ "(على بعد 07 كلم تقريبا جنوب شرق القصر) إلى غاية 1957، عندما أقدم جيش الإحتلال على هدم منازلهم وطردهم. ومن ثم، فإن كل " المرابطين " الذي أوردنا أسمائهم في مخطط التشكيل القبلي أعلاه، يدَّعُون بلا استثناء الإنتساب إلى سيدي امحمد بن عثمان.

2.د- في حين، تُفيدنا المعطيات التي استقيناها من مقابلتين أجريناهما على الترتيب بقصر أولاد سعيد وقصر تيميمون، تأسيسا على افتراضِ ورد في بعض المقابلات يقول بنَسبِ هذا الولي إلى سيدي عثمان، صاحب تيميمون، بثلاثة روايات مختلفة(1):

الرواية الأولى، بأولاد سعيد، التي تنفي وجود أي ارتباط أُسري أو قبلي للولي سيدي امحمد بن عثمان بأولاد سعيد أو بتيميمون من جهة سيدي عثمان.

الرواية الثانية، وهي تابعة للأولى بالمكان، يُصرح فيها المستجوَب في قصر أولاد سعيد أن سكانه لا يعلمون أن سيدي عثمان أنجب أكثر من طفلين اثنين لا غير، هما: أحمد وسعيد.

والرواية الثالثة، مصدرها من داخل عائلة سيدي عثمان نفسها بتيميمون، حيث تَعتبِر أن سيدي امحمد بن عثمان هو واحد من ثلاثة إخوة من سيدي عثمان هم: أحمد الذي بقي في تيميمون، امحمد الذي اتجه واستقر بإگلي، وسعيد الذي كانت وجهته المغرب الأقصى بشكل نهائي.

وإذا كنا قد استفدنا من الوثائق والشهادات على اختلافها، بما يُسهِم في التعريف بتلك الشخصية المحلية المحورية، وبرغم عدم تأثرها بالتغيرات والتباينات التي أصابت الجوانب الإجتماعية والحضرية المرتبطة بها في المكان على الأقل، فإن مضامينها تعكس إلى حد كبير نوعا من التصدع والتفاوت في سُلَّم الذاكرة المكتوبة أو غير المكتوبة. غير أن مصدر هذه الصورة يعود إلى صعوبة التركيب التي تقترن عادة بنقل المعلومات الخاصة بتلك المجتمعات التقليدية التي لم تحظ بقسط وافر من الإهتمام.

وعلى افتراض صحة الملاحظة السابقة، فإن أثر ما جاء فيها لا يمكن أن ينحرف بالبحث، خصوصا إذا كانت تلك المضامين لم تتخلف إجمالا عن الإتفاق حول وَلاية سيدي امحمد

(1) أُجرِيت المقابلتان الأولى والثانية بقصر أولاد سعيد مع فردين متعلمين ومهتمين بتاريخ المنطقة المنتمين لإحدى عائلاته الرئيسية. أما إجراء المقابلة الثالثة، فقد تمت مع مقدَّم زاوية سيدي عثمان 2011 م، وهو أحد أحفاده لابنه سيدي أحمد، ويدعى " دَا سي امحمد بن عبد الرحمان ".

بن عثمان بإگلي، وهو ما يقتضي منا رصد المظاهر والممارسات والتعابير الإجتماعية والرمزية التي تدل على ارتباط مجتمع ذلك القصر به.

## II. الولاء المتجدد في الخطاب:

لم يعد بمقدور القصر تَحمُّل أي نوع من أنواع الإجتماع بمعنى التفاعل والتكاشف بين سكانه في أحوالهم وشؤونهم دونما استحضارِ شخص الولي الصالح: فتغييبه لا يمكن أن يُقبل بالعرَض أو النسيان. وإن حدث ذلك، فمن شأنه أن يثير نمطا من الإرتجاج غير المحسوب في البناء الكلي لمجتمع آت إگلي، لأن ارتباطه برموزه الإنسانية هو بمثابة ميثاق شرف يُحيل التمسكُ به إلى أصالته وعراقته. لذلك، لا يتخلف السكان في عمومهم عن استرجاع مناقب هذا الرجل الذي نُقل لهم عنه أنه كان داعيا إلى عبادة الله وإلى التعاون الجماعي. وضريحه في المكان، هو بمثابة شهادة محسوسة لاعترافهم بحضوره الدائم بينهم، ما يحثهم على الإستئناس بأخلاقه كالبساطة والزهد في العيش، مَخافة أن تَفسُد علاقاتهم أو أن تلحقهم نقمته جراء مخالفتهم لها. ولذا تجري عبارات الإكبار والتقديس على ألسنتهم، كقول أحدهم إذا سمع الإساءة إلى القصر أو بنعت غير مقبول لأحد أفراده :" **قُوَّى حْرَمْ سِيدِي امْحَمَّدْ بَنْ عَثْمَانْ** "، أو عبارة " **حَاشَا رِجَالْ لَبْلادْ** " وفي خلفيته الفكرية إشارة إلى " مُولْ لَبْلادْ " أي القديس المُحصِّن، كقوله إذا أُعجب بحال القصر وخصال السكان: " **شَيَلاَّهْ أُو بِيكْ آ سِيدِي امْحَمَّدْ يَا بَنْ عَثْمَانْ.**" إن ما يُستشف من ذلك، هو أن إقرارَ حُرم المكان إقرارٌ لقدسية هذا الرجل. فضلا عن ذلك، فإن السكان بتصورهم التقليدي الموروث، يعتقدون أن قصرهم يوجد تحت حراسة وعناية الولي الصالح، وهو الأمر الذي حذا بهم إلى تفسير ما قد يلحق بأي فرد من نوازل أو مصائب كانتقام، سببه إغضاب روح هذا الولي اليقِظة: فكما أنه قادر على سماع دعواتهم، فإن قدسيته تحتوي من القدرة على تسليط العقاب عليهم أيضا. وحين يحدث ذلك، يُقال بأمازيغية السكان:" **شَا ثْفَاغَدْ گسْ ادَعْوَتْ نْ بَلْعَثْمَان** "، وهو ما معناه:" لقد تحققت فيه نقمة إبن عثمان."، وحجتهم في ذلك، ما لحق بأفراد كثيرين من إصابات جسدية أو نفسية، أو هجرة غريبة من القصر. هذه صورة أولى.

وإذا كان واضحا لدى السكان أن قسوة المجال الجغرافي الذي يقع فيه قصرهم، كما بيَّنا سابقا، يتنافر كلية مع أي نوع من الأعمال الزراعية الإقتصادية، فإنهم لا يُضمرون مخاوفهم الكبيرة إزاء الجفاف، لأنه يمثل في مخيالهم رسالة غاضبة من السماء عن أفعالهم المُسرِفة،

علما أن مصدر سقيهم وريهم الوحيد يتمثل في الآبار الإرتوازية. ولما كانت هذه الظاهرة تفوق طاقاتهم وإمكاناتهم، فإنهم يتداعون كلما سيطرت عليهم الأزمة للنظر في شأن إقامة " معروفٍ لرفع البلاء والتماس الرحمة ". والجهة المؤهلة الوحيدة التي ينبغي أن يُوجَه إليها، هي الولي الصالح. وعليه، يجتمع رجال القصر ليتفقوا على تخصيص يوم لإخراج المعروف، وهو نصيب من الطعام المحضر بالكسكسي، الذي يُوجَّه لكافة الناس، ولا يكون مكان تقديمه سوى ضريح سيدي امحمد بن عثمان، حيث يَسبِقون أولا إلى تبييض قبته ومحيطها بالجير الممزوج بالماء، كعلامة تدل على بروز مقامه بينهم. وأشهر الخطابات التي يرفعونها في هذه الحالات، دعاءٌ بالعربية الدارجة، يهتفون به جماعيا انطلاقا من المسجد العتيق عصرا، وصولا بعدها إلى ضريحه، مُناجِين: " **يَا رَبِّ تَعْفُو وَجُّودْ منك .. بَعْبَادَكْ تَعْفُو وَلْلُطْفْ مَنَّكْ.**"(1) وبحسب ما جاء في إحدى الشهادات التي جمعناها عن طريق المقابلات، فإن " *الإستجابة قد تحققت لعدة مرات، فينزل الغيث، وتنهض الحياة من جديد، ويزول البياض من القبة إلى حين.*"

بل، إنه إلى اليوم، يمكننا أن نتأكد من ملامح هذا التقديس والإقرار بالولاء، إذا اعتمدنا ما ورد في إحدى المقابلات التي أجريناها، حيث يقول صاحبها:" *يمكنني أن أروي لك قصة حديثة جدا لرجل من توات تعرفت عليه ببشار، وقد توفي في السنوات الأخيرة فقط. فلمجرد معرفته بانتمائي إلى أحفاد سيدي أمحمد، قال " مْسَلْمِينْ أُ مْكَتْفِينْ ". ثم استطرد في رواية قصته: في فترة الستينات من القرن الماضي، حُكم عليَّ بالإعدام بتهمة تفجير مخزن الذخيرة (poudrière) لمنطقة بشار. وقَدَّر الله وأنا نائم بداخل زنزانتي بالعاصمة، إذا برجل يقول لي إنك ناجٍ وخارجٌ من هنا بإذن الله. سألته من يكون، قال لي إنه سيدي أمحمد بن عثمان. ولما سمع نقيب في المحكمة العسكرية آنذاك بأمري، زارني إلى زنزانتي، وقال: إنك ستخرج من هنا، وإن سبب ما أنت فيه امرأة كنتَ تُحسنُ إليها؛ في حين، هي التي أبلغت عنك الجهات الأمنية بُهتانا وعُدوانا. وعندما خرجتُ، سألتُ والدتي عن الرجل الذي حدثني في منامي، قالت إنه الولي الصالح سيدي أمحمد بن عثمان.*"

وهذه هي الصورة الثانية، التي تعكس الإنطباع المباشر لروح التقديس على موقف الفرد رغم عدم انتمائه لبيئة الشخص المقدس، حيث انتقل هذا الموقف في لحظة حاسمة من حالة وِجدانية ساكنة ومبتورة إلى حالة ذهنية مُنتشية ومُنفعلة، كشفت عن استعداد مسبق لترجمة

(1) وقراءة الدعاء بالعربية الفصحى كالآتي: يا رب أنت منك العفو والجود .. ومنك اللطف وبعبادك تعفو.

الرؤيا التي رآها ترجمة أسطورية بمشاركة طرف ثانٍ هو والدته، إذ أن إطلاق سراحه رغم جسامة التهمة، تم على خلفية تلك الرؤيا " المقدسة " بحسب هذه القراءة.

وأما الصورة الثالثة، فيمكن قراءتها كشهادة اجتماعية صريحة من هذا المجتمع يثبت من خلالها أصالة العلاقة القائمة بينه وبين الولي سيدي امحمد بن عثمان. وفي الواقع، فإن هذه العلاقة أحادية الإتجاه، إذ أن ما يُنتظر منها يَنقل من الأدنى طلبا، ويعود من الأعلى استجابة أو إحجاما. فعلى امتداد فترة الزواج، لا تتخلى النسوة من أقارب المتزوجَين، في غمرة الأهازيج والزغاريد التي ترتفع بها أصواتهن، عن ترديد الرجاء مباشرة إلى هذا الولي كي يَسلَم الزواج من كل شر، وهو رجاء يلاحظ فيه الإقرار بملكيته لحق التصرف والتوفيق.

وبإمكاننا أن نقرأ ذلك في نصين اثنين:

يقول الأول:" **يَا الوَلِي يَا بَلْعُثْمَانْ، هذا عَارِي لُحْتُ عْلِيكْ يَا مُولْ لَبْلاد.**"

ويقول الثاني: " **أَبَلْعَثْمَانْ أَسِيدِي، وَانْتَ عْنَايْتِي يَا بُوقُبَّه صَافِيَة.**"(1)

غير أن الملاحظة التي أثارت انتباهنا في هذا الخصوص، هي عدم العثور على أي خطاب منطوق أو مدون تحفظه الذاكرة باللغة الأمازيغية المحلية كدليل قديم وقوي في نفس الوقت على عراقة العلاقة بين الولي وسكان القصر. لذلك، يُمكن لتفسيرين على الأقل أن يفرضا نفسيهما بهذا الخصوص:

أ- قِصر عمر العلاقة بين الولي المذكور وبين سكان إگلي. فربما لم يصل الأمر إلى درجة النضج والعمق والإستمرار بفعل انعزاله عن المجتمع أو وفاته المبكرة، علما بعدم توفر معطيات زمنية أو كرونولوجية بهذا الشأن.

ب- تجاهل السكان لكل ما يتصل بتمجيد الأشخاص سواء بلغتهم أو بغيرها: فقد يكون ذلك من ثوابت ثقافتهم، إذ لا نقف في أي نوع من المصادر على تقديس هذا المجتمع للزعامات أو القيادات، ولا نلحظ في الآثار المادية ما يحيل إلى ذلك.

إلا أن هذا " الفراغ "، بصحة أو خطأ التفسيرين السابقين أو غيرهما، يمثل في كل الحالات بؤرة أنتربولوجية حساسة وجوهرية تدل بإلحاح على الحقائق الكثيرة والهامة التي تختفي ورائه، وهي بالتأكيد الحقائق التي ترتبط عمليا بامتناع ممارسة الفعل الكتابي للغة عند كثير

---

(1) بالترتيب، فإن قراءة النص الأول بالعربية تكون على هذا النحو: " يا ولي يا إبن عثمان .. هذا حِملي حَمَّلتك إياه يا سيد البلد."
أما قراءة النص الثاني، فتكون كالتالي:" يا ابن عثمان، يا سيدي .. أنت عزتي يا صاحب القبة الناصعة."

من المجتمعات الصغيرة والأقليات القومية في العالم، ومن ثم فقدانها مع ما تحمله من علامات ومواد وبيانات هامة.

## III. حضور وممارسة التقديس:

### 1- في العرف:

كما أشرنا في السابق، فإن مكانا محاذيا للمسجد العتيق، يعتبره آت إگلي آثارا لمنزل كان يقيم به - إلى تاريخ قريب - أحفاد سيدي امحمد بن عثمان، من ابنه (المفترض) سيدي سعيد، حيث يُعرف الموقع ومحيطه عندهم بـ " زاوية سيدي سعيد " التي تتضمن، برمزية التبعية للولي المذكور، قداستَه؛ حيث ظلت مكانا يُطعَم فيه الغرباء ويُصان فيه كل الناس من داخل القصر أو خارجه. ولاعتقادهم أن المكان لا يخلو من قدسيةٍ و" بركاتٍ "، فإن سكان القصر دأبوا على التنادي ليلة المولد النبوي الشريف من كل سنة إلى النزول عنده للقيام بختان أبنائهم طلبا لطهارتهم من طهارة المكان والتماسا لحمايتهم من الشرور والمساوئ، خاصة وأنها قد اقترنت بليلة عند المسلمين كليلة القدر. ولا ينصرفون من هذا المكان، إلا وقد تناول الجميع طعام " الصدقة " الذي يحضره أهالي المختونين في جو يشبه عرسا اجتماعيا، تتردد فيه المدائح وزغاريد النساء، لا بل إن عادة السكان تريد أن يُسمى هؤلاء الصبية عُرسانا بهذه المناسبة. من ثم، تبين أن مجرد الأثر المنقول في هذا المكان، أكسبه صبغة القدسية في ذاكرة السكان. وبفعل الزمن، فإن أبعد الفئات عن هذه الذاكرة هي الأجيال الجديدة التي لم تعاصر حياة القصر ولو في أيامه الأخيرة، أي سبعينات القرن الماضي. بالمقابل، تفقد هذه الممارسة معناها الإجتماعي كلما حلت تلك الذكرى بسبب انتقالها إلى قاعة العلاجات الأولية بمستشفى القرية، وأثناءها لا شيء يدل على وجود روابط قرابة أو مصاهرة قديمة بين أوليائهم أو أجدادهم. وفي هذه الحالة، بإمكاننا القول أن التقديس مُعرض للزوال إذا زال مكان ممارسته.

في المقابل، يتحول ضريح الولي إلى " قاعدة " للتوسل أو رفع المظالم كلما دعت الضرورة، حيث لا يمكن لأي حاجة أن تحظى بالإستجابة، ولا لأي عدالة بالمصداقية إذا كان منطلقها غير هذا المكان بالقرية، لأنه مكان لا يُرَدُّ عنده طلب بعد زيارة صاحبه له. فإذا كان الأمر يتعلق بالتماس مظلمة معينة، فعادة ما كان المطلوب هو الإكتفاء بكسر بيضة بجوار الضريح فقط، أو إضرام النار في المكان ثم رمي تلك البيضة فيها حتى تنفجر؛ أو أن يقوم

المظلوم بإعداد حبل من سعف النخيل ثم يحيط به الأوتاد الخشبية المغروسة حول قبر الولي. وأما إذا كان الأمر يتعلق بتحقيق حاجة ماسة، فلا يسع المعني إلا أن يَحضر إلى الضريح ويسلم عليه من كل جانب، ويَحرق البخور ويَرُشَّ الجدران بمزيج " تَاخْسَايْتْ "(1)، وكذلك تفعل نساء القصر، إذ يتجهن زوالا من يوم الجمعة، ويبقين هناك إلى وقت العصر أو ما بعده. غير أن المصلحة لا تصل إلى نهايتها إلا إذا كان العرض متبادلا. فلا يكاد يفرغ الزائر من رفع دعوته، ولا يطمئن إلى حاجته، حتى يَفِيَ بالوعد الذي قدمه للروح التي تسكن هذا الضريح، وغالبا ما يكون في شكل صحن من طعام أو صدقة من مال(الزْيَارة) يضعه في مكان مخصص لذلك بالضريح. وإذا تراجع المعني عن الوفاء بما وعد، فسرعان ما تنقلب عليه دعوته، وربما أصابه أذى يُصبح له رهينة، حتى يَصدُق وعده.

**2- في العُرس والحِداد:**

ربما اعتُبِرت الأعراس أكثر الممارسات البشرية التي لا زالت إلى اليوم تكشف عن صور متعددة ومتنوعة عن ثقافات المجتمعات الإنسانية، وتدل في شكلها ومضمونها على تفاعلات وتقاطعات اجتماعية لا حدود لها بالمعنى الزمني للكلمة، لأنها تبرهن في لحظة من اللحظات على أن التواصل الإجتماعي حقيقة قائمة بين الأجيال المختلفة. وصورة الولي سيدي امحمد بن عثمان، تقترن بالعرس عند آت إگلي دون استثناء اقترانا شرطيا بشكل يبرهن على مدى التزام هؤلاء باستحضار روح هذه الشخصية بما يدعو إلى التماس البركات من مقامه المقدس، وبما يُصرِف السوء عن العروسين، ويدفع عنهما كل مكروه.

1.2- والصورة الأولى التي يعود فيها الولي إلى المجتمع في هذه المناسبة، هي تَوجه العروس(تَسْلِيتْ) مباشرة إلى ضريحه رفقة جمعٍ من قريبات أو صديقات بعد فراغها من استحمام مطوَّل، ولا تخرجن منه إلا وقد حالت الشمس إلى المغيب. وفي ذلك دلالة كما يتصورها هذا المجتمع، على أن الطهارة في مثل هذه العقود الإجتماعية استعدادا لمواجهة

(1) أو العَجْنَه أو الدْرِيرَه كما تسمى في الجهة، وهي خلطة من أعشاب محلية تتمثل في: " تَاوْسَرْغِيتْ، زعفور، مسحوق المسك، المستكة، ورق السَنْبَل، قليل من الزعفران." وتعد من بين المستحضرات القليلة التي يتداخل فيها الطقوسي والطبي، حيث يستخدمها السكان في علاج إصابات مانعة للتغذية لدى الصبية كالقيء، الشم والتهابات الحلق، فتمزج بالماء وتُطلى على مستوى الجبهة والأنف أو الفم، كما تستخدم لعلاج الدوار لدى الفئات المختلفة بنفس الطريقة، وخصوصا عند النوافس. غير أن أهمية هذه الخلطة تزداد عندما يستخدمها السكان حرزا من إصابات الصرع ووقاية من السحر والشرور في مساكنهم الجديدة وفي مختلف المناسبات، لأنهم يعتقدون أن رائحتها الطيبة تطرد الجن والشياطين. ومن هنا، اكتسبت هذه الخلطة قُدسيتها في ثقافتهم. ( المصدر: إحدى المستجوبَات من سكان القصر ).

الحياة بكل تفاصيلها، لا تستقيم ولا تكتمل إلا باستلهام قبس من طهارة الروح والمكانة التي يتمتع بها هذا الولي، واتخاذه حصنا لأفعالها من كل ضرر قد يفسد عليها زواجها وما بعده.

2.2- وأما الصورة الثانية، وهي مقابِلة للأولى، فتكمن في مكوث العريس(أَسْلِي) بمكان قريب من ضريح سيدي امحمد بن عثمان ابتدءا من ساعات العصر رفقة عدد من " وزراءه " وقد ارتدى لباسا تقليديا أبيضا، يغطيه برنوس محلي (أَسَلْهَامْ) بُني أو أسود اللون من جوانبه المختلفة. والبياض هو أيضا لون الشاش(أَحُوَّاقْ) الذي يلف رأسه. بينما تستتر قدماه بداخل خُفَيْن تقليديين من جلد(تِزْكَسِين)، بيضاوين أو صفراوين اللون. ولا زال على هذا الوضع يترقب، حتى إذا كان حلول العشاء، وصله بلاغ بضرورة الرحيل إلى بيت الزفاف، أين سيقضي هو وزوجه فترة أسبوع كاملة.

لا شك أن العناصر التي تَبرز في هذا المشهد وتهيمن عليه، تدل على انغماسه العميق في الرمزية التقليدية المرتبطة بهذا النمط من الثقافات ومقدساتها. فالحضور السائد للون الأبيض على هيئة العريس، إنما يُؤشِّر إلى عهد جديد لهذا الفرد بتأسيس علاقة صادقة ومُخلِصة، كما يوحي بالتماسه السلامة أو الحصانة مما قد يلحق هذه العلاقة المختلفة من ضرر نفسي أو مادي. وإذا كان من مصدر يفترض أن يمُدَّه بهذه الحصانة ويحفظ له ذلك العهد، فلا بد أن يتمثل في روح الولي الصالح، التي لا مكان لالتماسها إلا عند ضريحه.

أما النهاية الأبدية لهذه العلاقة، فبطبيعة الحال تبدأ عندما يهلَك أحد الزوجين. حينئذ، يصبح الحِداد(*deuil*) هو المظهر الذي يُعبر عن شعور الرفض للقطيعة القهرية. أما ممارسته، فتأخذ اتجاها واحدا، حيث يقع " واجبُ " الحِداد على المرأة الگلاوية وحدها في حالة وفاة زوجها، والعكس غير صحيح، إذ أنها ملزمة بارتداء زي أبيض يميزها عن غيرها. وما أن تحِلَّ الليلة الأخيرة من مدة الحداد الشرعي، حتى تحضر إليها العازبات من معارفها، لمشاركتها في اغتسال جماعي يرغبن من خلاله في زوال اليأس عنهن، وفي ذلك تبركٌ وفألٌ بالزواج. أما الأرملة، فإنها عندما تقوم بذلك وتنزَع بالمناسبة رداء الحداد الأبيض من على رأسها، فإنها بذلك تستعيد حريتها الفردية؛ فتكون فترة الحداد التي مكثتها ببيتها كافية لإشباع حُزنها، ومن ثم قدرتها على النظر إلى المستقبل من منظور مختلف تماما عما سبق. وفي مجتمع آت إگلي، لا تستطيع الأرملة بعد ثلاثة أيام من تلك الليلة أن تباشر علاقاتها الجديدة

مع المجتمع إلا إذا أدت صباح اليوم الرابع رفقة اثنتين من النساء زيارة إلى قبر زوجها المتوفي وإلى ضريح الولي سيدي امحمد بن عثمان. هنالك، تَفنى العلاقة السابقة وتصبح جزءا من الماضي. وعلى أساس الدعاء المرغوب الذي ترفعه عند الضريح، تُقر هذه الأرملة بعجزها عن الإستجابة لحاجاتها والتزاماتها في المستقبل من دون الإستعانة بِمدَد الولي وبركاته. وعليه، فإن أفعال وممارسات هذا المجتمع بغض النظر عن طبيعتها، تظل مقيدة بقيود القداسة التي يتمتع بها الضريح بفضل تدخل الأسطورة.

### 3- في البيئة الخضراء:

لعل العودة إلى أركيولوجيا الفلاحة بالمنطقة سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر أي بواسطة الكتابات المتعلقة بذلك(1) وخصوصا بغرس النخيل، يفيدنا في تعزيز الإفتراض أن المجال الطبيعي لإگلي، قد اضطر الإنسان إلى تكريس كافة الجهود والطرق والأساليب لتحقيق غاية أساسية مفادها عدم الخضوع إلى رحمة القسوة والتهديد. والغاية نفسها، هي التي دفعت السكان حول هذا المجال إلى انتزاع حاجاتهم الأساسية كجزء لا يتجزأ من التعاطي مع ذلك المجال. غير أن تبني آت إگلي لشخصية " الولي الصالح " سيدي امحمد بن عثمان، جعلت هؤلاء يخصصون من كل محصول زراعي يجنونه حصة باسمه رغم قلته للظروف المذكورة. فنسمع عندهم مثلا عن " أگمُّون نْ بلعثمان " أي المستطيل الصغير من القطعة المزروعة. وتمثل هذه الحصة في نظرهم حقا يعود للولي الصالح في ممتلكاتهم، لابد من إخراجه كأحد أنواع الصدقات التي ينبغي تقديمها للمحتاجين من السكان تقديسا له وضمانا للإستفادة من ترضياته وبركاته. ولا ينتهي الموضوع عند هذا الحد، بل يتعداه إلى إضفاء تلك الهوية على مكونات المحيط الطبيعي لإگلي. فعلى سبيل المثال، فإن شجرة واحدة من نوع الأثل(*tamarix*)، تعرف في المكان بـ " تَابَرْكَتْ نْ بلعثمان " أي شجرة ابن عثمان، توجد بالمحيط الفلاحي للقصر بعيدا عن ضريحه، تحظى بطابع التقديس دون غيرها. ولا غنى عن التذكير بالتماثل، إذ " أن لكل قرية في أفريقيا الغربية شجرتها المقدسة،"(2) للدلالة على حالة المداومة البشرية لممارسة التقديس حيث لا يملك أحد القدرة

---

(1) أنظر مثلا:

Balout L., *Chronologie absolue et préhistoire saharienne*, op.cit. p. 13 – 19.

(2) Dermenghem E., Le culte des saints.., op.cit., p.36.

على قطع حطبها في أي استغلال كان. ومَن تجرأ على ذلك، يكون قد عرَّض نفسه لأذى لا قِبل له به. ويُروى أن حالات من ذلك قد حصلت، فلم ينته أثر الأذى إلا بإعاقةِ أو وفاة الفرد الذي أحدث التدنيس.

**4- في ذكرى المولد النبوي:**

عندما تعود هذه الذكرى الإسلامية الخاصة، تصبح المشاعر بين سكان القصر جماعية وأكثر قربا عن بعضها البعض، حيث يغلب عليها طابع المحاكاة، كما لو أنها تمثل الفرصة الإستثنائية الوحيدة التي يُمكن للجميع أن يُشهِر فيها عن نيته للتواصل والترابط الإجتماعي، ويُؤكد أتثائها على إيمانه بعقيدة الإسلام. لذلك يتداعى أفراد المجتمع الگلاوي بجميع فئاته إلى إحياءها بكيفية متناسقة ومنسجمة. فالمسجد الذي يَركُن إلى الهدوء طوال السنة إلا في صلوات التراويح وليلة القدر تحديدا، التي تتزامن مع الصيام في شهر رمضان، يتحول خلال الأيام الأحدى عشرة الأولى من ربيع الأول إلى محفل تتعالى فيه أصوات المنتسبين إلى قُراء الأشعار والمدائح الدينية. ولما كان القصر القديم يمثل فضاء حيويا ومتحركا عبر المراحل السابقة، فإن هؤلاء يستعيدون تجمعهم بهذه المناسبة في " تَامْعَمَرْت " عصرا طيلة الأيام المذكورة. وما أن يحل اليوم الثاني عشر، حتى تعيد الجُموع الحياة إلى المكان وقد انطلقت، بنفس التوقيت، في تظاهرة احتفالية من مسجد القصر العتيق حاملة راية خضراء واحدة فقط، في اتجاه ضريح سيدي امحمد بن عثمان، حيث يطوف الجميع حوله سبع مرات(1) وهم يهتفون بالأذكار الدينية. ولا يمكن في هذه الصور إلا أن يتجسد اعتراف سكان القصر لصاحب هذا الضريح بسلطةٍ ظاهرُها روحيا، كما يبدو على الأقل. ولايبرح الناس هذا المكان، حتى يتناولوا الطعام(أُتْشُو)(2) الذي أعدَّته الأمهات خصيصا لهذه " الزيارة ". غير أن السكان، وهم في طريق عودتهم إلى مكان الإنطلاق لختام الإحتفال، لا يمكنهم أن يغفلوا

---

(1) وهذه صورة ينعكس فيها مفهوم الإختزال للمقدس الديني بالمنظور الشعبي العفوي، إذ ورد في قصيدة " الرمزة " التي يقرأها مريدو الكرزازية ما نصه: " **الحجْ في كرزاز يا مَن بْغَى يْزورْ راه سيدي بُوفلجة مْعَمرهْ** **

**مْعمرهْ بالله أُوجاه الرسول راه جدَّهْ وافي ما يْخَيْبَه** "

أنظر: بوشيبة، ب.، شعراء قبيلة ذوي منيع الشعبيون، المرجع السابق، ص.31.

(2) المقصود بالطعام هنا، الكسكسي المحلي الذي يُحضر أساسا من دقيق الشعير أو القمح، حيث يقدم أصلا في قصعة من فخار، تعلوه أنواع من الخضر المعاشية ونصيب من اللحم. وفي العادة، فإن نساء القرية تشرعن في إعداده زوالا ليصل إلى أكلته بالقرب من الضريح عصرا.

زيارة ضريح الولي الصالح " سيدي بويحي"(1)، الذي يذكر السكان أنه سبق سيدي امحمد بن عثمان إلى إگلي بنحو أربعين عاما؛ وفي ذلك دلالة كبرى لا يمكننا تجاهلها: إنها تتصل بقدم القصر وسكانه. ولكن الملفت للإنتباه في هذا الموسم الديني الخاص، أن تحتل فيه صورة الولي وضريحه مكانتهما، ويحظى باستحقاق الآخر بدلا عنه، كما لو أن المناسبة لا تتعلق بالمولد النبوي وإنما تتعلق بتقديس الولي الصالح في ضريحه. ومن هنا، يظهر بجلاء أن الإقرار بقداسة هذه الشخصية ليست محض قناعة أو قرار عشوائيين، بقدر ما يعكسان إجماعا روحيا راسخا يعبر عن إصرار مجتمع برمته بتعريف كل شيء حوله بهوية هذه الشخصية، مثلما يظهر أن الوساطة آلية من الآليات الراسخة بين الحاضر والغائب أو بين الأدنى والأعلى، والتي لا زالت ترافق الإنسان في نواحي حياته المختلفة.

إذن، فيم تتمثل مسوغات أو مبررات هذا التقديس الذي حظيت به هذه الشخصية " الوافدة " التي استطاعت أن تحتوي هذا المجتمع وتدفعه للإنخراط في فلكها ؟

إن عقيدة التقديس التي تُميز المجتمعات البشرية قاطبة، تشكل إحدى أكثر العقائد رسوخا وأكثرها تمثلا. وعندما يكون غرض البحث هو تفسير هذه الظاهرة كلما كانت مرتبطة بالطبيعة أو بما وراء الطبيعة، فإنه يقف متعثرا أو مشدوها إذا كانت مرتبطة بالإنسان. والتجربة في التاريخ الثقافي لكل المجتمعات، ومنها العربية مثلا(2)، تبرهن على هذه الإشكالية. والظاهر أن الأمر متعلق بفكرة التقديس بحد ذاتها وليس بموضوعها. وفي الحالة التي نحن بصددها، يمكن أن نقتبس من خلال دراسة مضمون المقابلات، وعلى رأسها المقابلة النموذجية، ثلاثة مسوغات لتكريس القداسة للولي سيدي امحمد بن عثمان بإگلي:

**أ - المسوغ الإجتماعي:**

**أ.1 - الفرضية الأولى:**

إذ أن السائد حسب ما تنقله الذاكرة الشفهية، تَمكُّن هذه الشخصية لأول مرة دون غيرها من إعادة هندسة المجتمع الگلاوي، حيث تذهب هذه الفرضية إلى أن المجتمع الگلاوي كان قبل ذلك عبارة عن تقسيمات قبلية وعائلية متفرقة، تقيم في مناطق نشاطها الفلاحي بداخل ما

(1) فضلا عن كون الوليين المذكورين هما الوحيدان اللذان يحظيان بمكانة خاصة في المجتمع الگلاوي، فلابد من التنبيه إلى أن ضريحيهما هما الوحيدان الموجودان بداخل المحيط العمراني لإگلي.

(2) يُعرف في التاريخ أن تشييد الأصنام والمقامات بشبه الجزيرة العربية في فترة ما قبل مجيء الإسلام(الجاهلية)، يُعزى إلى كون أصحابها كانوا أفرادا خيرين بين أقوامهم، فاستحقوا منهم التقديس والعبادة. مضمون هذه الفكرة، كما أوضحناه في الفصل التمهيدي، يشمل حالة المغرب العربي.

يشبه بؤرا من الأكواخ الطينية المركومة. ولم يكن آنئذ أي وازع قد يرفع من سقف التعاون أو الإجتماع فيما بينها. ففي الوقت الذي كانت قبائل آت العياشي، آت سعيد وآت إبراهيم تقطن بمعظم الأراضي الواقعة بين " تِمِّي " و" تِسْغارْ " المتاخمتان لقصر إگلي العتيق إلى غاية " أَشَنْقورْ "، كانت بقية القبائل تتوزع بين منطقة " لَخْباطيِ " من جهة، وبين مناطق " فُودْ " و" تَاسَا " من جهة أخرى. وما أن وصل سيدي امحمد بن عثمان إلى المكان، حتى أقنع تلك المجموعات بضرورة الوحدة تحت عنوان الأخوة الدينية. ومن ثم، دعاهم إلى تشييد " قصر " واحد يضم الجميع. وتحقيق هذا الإنجاز، أملى على السكان واجب الإكبار والتقدير، بل والتقديس.

**أ.2- الفرضية الثانية:**

وأما الفرضية الثانية، فتذهب إلى أن السكان الأصليين كانوا جميعا دون استثناء يشكلون مجتمعا مندمجا حيث اختفى فيه الإعتبار العصبي، وأفراده يقيمون كلهم على قمة جبل مرتفع نسبيا، يتوسط محيط قرية إگلي، يعرف إلى اليوم باسم " أغرَم أمقْران " أي القصر الكبير. وعلة إقامتهم بهذا المكان، تكمن في حاجاتهم إلى الأمن، وحرصًا على مراقبة ما يحيط بهم من الجهات المختلفة. غير أنهم كانوا بالمقابل يتخذون منه موقعا للقرصنة وابتزاز الأموال، ذهابا وإيابا، من العابرين لطريق وادي الساورة، سواء كانوا أفرادا أو قوافلاً. فلما حل فيهم إبن عثمان، وتلك كانت مهمته التي قادته إليهم، دعاهم إلى مغادرة هذا الجبل، والشروع في تشييد فضاء عمراني جديد تزول فيه نزعات التسلط ومظاهر الظلم الإعتداء.

**ب- المسوغ الأخلاقي:**

قد يكون من اليسير جدا استيعاب مدى أهمية وتأثير هذا المسوغ إذا أخذنا بالحسبان ما نقلناه فقط حول المكانة التي حظيت بها هذه الشخصية، خاصة إذا تَبَيَّنَا أن روح دعوتها دينية بالدرجة الأولى كما استقبلها هذا المجتمع في حينها. من ناحية ثانية، باستطاعتنا وضع هذا العامل في سياقه التاريخي والسياسي لندرك أن المعطيات الموضوعية التي أحاطت بروزها، جعلت هذا العامل في صدارة العوامل القائدة، وهو ما يعني أن الأساطير أو الأخلاق أو الإقتصاد، جميعها تملك نفس المدى من القوة والتأثير في صياغة أو توجيه المجتمعات. ويتجلى هذا المسوغ بالنسبة لحالة دراستنا، في اعتقاد مجتمع إگلي الصغير بأن ابن عثمان أَحْيَى فيهم روح الدين الإسلامي، ونبههم إلى تعاليمه ومعاملاته. ومن هنا، فإن

مصدر قداسته عندهم هو من قداسة الدين في وعيهم. وعليه، فقد حظيت مكانته بالتميُّز رغم حداثة ظهوره بينهم.

**ج- المسوغ الأسطوري:**

بالنظر إلى طبيعة الموضوع أو المادة التي يتكون منها، فقد أمكننا وصف هذا المسوغ بهذا التوصيف. ولكننا بالمقابل لا نستطيع أن نجري أي تقويم على كيان هذه المادة بقدر ما نعتقد أنها تمثل، بالتداخل مع المادة السابقة، أي المادة الأخلاقية، صُلب استحقاق القداسة التي رَفعت من شأن تلك الشخصية إلى مستوى " الوَلاء " وفقا لقاموس الهرم الإجتماعي في ذلك العهد. لقد كان حصول الكرامات أو الخوارق في الأوساط الإجتماعية غير العالمة يمثل نمطا من العبقرية التي تجعل من أصحابها كائنات استثنائية، لا مثيل لها من الأفراد. فكان السَّحَرة كما كان الأنبياء، وكذلك كان الأولياء، بل أصبح الأمر طُموحا مَرَضيا عند فئة من الناس، يتطلعون من خلاله إلى تحقيق مكاسب معينة. في حين، يتطلب عمليا فحص الدوافع إلى ذلك جهدا منهجيا خاصا. وذاكرة آت إگلي لم تحتفظ، قبل مجيء إبن عثمان، بأي نوع من أنواع الأفعال البشرية التي تحملهم على الإستغراب أو " التسليم "، وهو ما شكَّل في نظرنا فرصة ملائمة لإذاعة حالة جديرة بإثارة الفضول إليها. ومن جملة الخوارق التي تنسب إليه، نذكر ما يلي:

أ- أن دعوته السكان إلى إنشاء القصر لم تكن سوى استجابة لنداء عُلوي، قادم من السماء. وتريد الرواية الأسطورية التي تختزنها الذاكرة المحلية أن صيغة النداء كان بعبارة:" يا خالِ، أُعمُرْ **!**" وفُهم من ذلك أنه أمْر لا يستطيع رده لأن مصدره عظيم، وبالتالي لابد من تنفيذه. والخُلوُّ المقصود في هذا النداء يتعلق بِأَغْرَمْ أَمَقْرَانْ- كما أوضحنا سابقا- وأما العمارة أو الإعمار الذي جاء في صيغة الأمر، فذلك يتعلق بتشييد القصر القائم إلى اليوم، حيث رسخ لدى الأجيال المتعاقبة أن مؤسسه هو سيدي امحمد بن عثمان. غير أن ذات الصيغة من " النداءات "، نجدها عند سيدي عبد الرحمان الذي يُنسب إليه تأسيس قصر القنادسة وقد قَدِم إلى المكان، حسب الروايات، من مدينة مراكش(1).

ب- أنه عندما دعا أهالي " أَغْرَمْ أَمْقَرَانْ " للنزول من هذا الجبل قصد تشييد حياة اجتماعية

(1) أنظر الهوامش في:

Moussaoui A., Espace et sacré au Sahara (Ksours et Oasis du sud-ouest algérien), op.cit., p.217.

جديدة، تنازع هؤلاء أمرهم، وانقسموا على أنفسهم إلى موقفين: موقف مؤيد لهذه الدعوة، وموقف رافض لها، لا لشيء سوى لكون صاحبها " أجنبي " وافد إليهم فقط، وهم يَنأُون بأنفسهم على قبول مثل هذه الدعوات. أما رد فعل سيدي امحمد بن عثمان على هذا الفريق، أن دعا عليهم إلى السماء بالرحيل من عصر نفس اليوم. وما لبث هؤلاء أن حملوا أحمالهم على دوابهم في الوقت المذكور وهم في تخبط كبير، واتخذوا من المغرب الأقصى وجهتهم، ولم يعودوا بعدها أبدا(1). فكان ذلك بمثابة أول علامة على انفراديته (*singularité*) وامتلاكه طاقات غير عادية.

ج- ولما نشب نزاع بين رجلين من رجال القصر حول مِلكية نبع مائي ظهر عند حافة الواجهة الرملية للعرق الغربي الكبير المحاذية للقرية، تمكن من فضه فقط بغرس ما قيل أنه خنجر معدني يدعى في المدن الحرفية المغاربية " لْكُمْيَتْ " في مكان المنبع ليتوقف تسرب الماء منه إلى الأبد: لقد درأ سببَ الفتنة بين السكان، وعلى إثره عادوا إلى استقرارهم السابق. فكان ذلك شاهدا إضافيا قويا على تلك الإنفرادية.

وبناء على ما تقدم، نستطيع القول أن الحضور الإجتماعي لوَلاية سيدي امحمد بن عثمان واقع قائم بذاته في قصر إگلي، ولا يمكن أن نتصور ذاكرة هذا القصر ووجدانه من دون هذا الحضور. وما يؤكد على هذا القول، انسجام الخطاب والممارسة لدى السكان حول شخصيته، بصرف النظر عن أثر الأسطورة في إبرازها. وبالإضافة إلى التباينات التي ميزت الأخبار المنقولة بشأنه، فإن البيئة المحيطة بمكان خروجه، لم تستطع أن تضفي على حضوره طابع التبعية، أو إلحاقه بها ببساطة، وهي البيئة التي كانت تُؤوي شخصيتين مركزيتين في الوَلاية محليا. ولكنَّ ذلك لا يلغي تماثل عوامل الظهور وشروطه، كالنسب والبرهان. ولأن تأسيس قصر إگلي يشكل أحد البراهين المادية الفرَضية على وَلاية سيدي امحمد بن عثمان، فهل سينتهي استقصائنا للعناصر المكانية لهذا التأسيس والقرائن الموضوعية المتعلقة به إلى تأكيد صدق ذلك البرهان ؟

إن هذا التساؤل، هو ما سيشكل محور التحليل الحاسم والأخير الذي سيتناول مدى تطابق المعطيات المختلفة مع بعضها البعض في الفصل التالي، ويقود البحث على هذا الأساس إلى نتائجه النهائية.

(1) لذلك يعتقد أغلب سكان القصر أن قبائل گلاوى المقيمة بالمغرب الأقصى رحلت من هنا، وبالتالي هي امتداد لهم لا غير.

# الفصل الخامس:

## الولي وتأسيس القصر

من الواضح أن التقديس الذي تتمتع به شخصية محددة ومتميزة عن الشخصيات الأخرى بحكم انفرادها بامتيازات نوعية أو استثنائية تضافرت لديها في سياق اجتماعي وثقافي وسياسي معين، يطرح نفسه للكشف عن إشكالية عميقة في الثقافة المحلية والإقليمية، تتعلق في تصورنا بإشكالية الهوية والإنتماء، أي أن الوعي الجمعي لدى مجتمعاتنا الصغيرة أو الكبيرة بشكل عام، لم يتخلص بعد من تبعيته لمعايير التراتب البشرية البدائية، ويبدو كما لو أنه غارق في رحلة استكشاف شاقة تُخلِّصه من عقدة " من أنا ؟" أو " لمَ أنا هكذا ؟".

وإذا نظرنا إلى قصر إگلي من زاوية سوسيو - أنتربولوجية، واستحضرنا بين مساكنه الطينية وأزقته الضيقة كل العلاقات والمظاهر والأفعال الإجتماعية وآثارها منذ تأسيسه الأول، فسوف نَشعر بتراجع قيمته المعمارية والحضرية في اللحظة التي يتحول بفعل ذلك إلى شخصية واحدة تجتمع فيها كافة المعالم والرموز المعرِّفة بمجتمع ذلك القصر، وستزداد هذه المكانة قيمة كلما تخطَّى عمرُه أجيالا عديدة، ويكون بذلك شهادة على أصالتها. من جهته، فإن الشخص المقدس، وهو مفرد على عكس القصر يُعيد، بآليات ذهنية وروحانية تحديدا، تشكيل صورة مفقودة لكيان فكري واجتماعي لم يعد قائما بهيئته المؤسساتية، وهو بهذا يرمي إلى ارتداء قِناع شخصية غائبة تصلح رمزيا للدلالة على عراقته في التاريخ، وذلك بخلفية التأكيد على عمق ارتباطه بالمجتمع الراهن وحضوره فيه. وما ممارسات الإحتفالات والزيارات والقرابين والمآدب الموسمية(الوَعْدات) إلا تعابير فولكلورية عن الإصرار على التواصل المستمر مع ذلك الكيان. ومن ثم، يظهر هذا المقدس كالذي يستحضر روح الغائب كي يعيش بها في الحاضر، وهذا أمر تكتنفه صعوبة لا يمكن تقديرها. وإذا جاز لنا افتراضا أن نجد لهذا النمط من الإشكاليات تفسيرا أوليا، فبإمكاننا القول أن التركيبة النفسية والذهنية للإنسان المغاربي تأبى القطيعة مع المجهول، وتحِّن بشراسة وعنف أحيانا إلى تحقيق التواصل معه باستغلال كل المناسبات المساعدة على ذلك. وبالنهاية، فإن الأسطورة الأكثر شيوعا ليست سوى صورة ينعكس فيها ذلك الحنين الواهم والصادق في آن واحد. من ثم، يمكن القول أن الوهم والأسطورة، ربما لن يفقدا وجودهما طالما بقي التقديس(1).

---

(1) نستمد هذا الإستنتاج من النص التالي:

Basset R., *Recherches sur la religion des berbères*, in : revue de l'histoire des religions, Paris, Ernest Leroux, 1910.

وبما أنه قد ثبت أن خوارق الولي في موضوعنا هي مجرد دلالة على أن الوهم هو مِن مِنح الحياة للأسطورة، أي الإيمان بخاصيتها في تجاوز الحدود العقلية للأشياء، فإن مكانتها في هذا الترتيب حقق لها أيضا مكانة في سلوك المجتمع المغاربي التقليدي، إذ أصبحت عمليا جزءا من الحقيقة الفكرية والروحية والثقافية التي لا يجوز المساس بها، تماما كما لو أنها الوجه الآخر للمقدس. وعلى ضوء هذه الملاحظات، وبناء على ما تناولناه في الفصول السابقة، فإن استكشاف العلاقة والحكم عليها، بين تقديس الولي وبين فرضية تأسيسِه للقصر في هذا الفصل، يتم في نظرنا باعتماد مراجعات(*vérifications*) من زوايا مختلفة تُطرح في قالب شُمولي واحد؛ وهو ما من شأنه أن يساعد على تقديم صورة متكاملة عن مفهوم التقديس التقليدي، الذي يمكن وصفه بالتقديس الموازي في الحياة الروحية المغاربية، ويكشف عن مدى قدرة العقل المغاربي على التفاعل أو التكيف مع المواقف المختلفة.

**أولا: إزدواجية التقديس**

يمكن القول أن موضوعاتِ التقديس والقداسة والمقدس، هي صياغة من صميم الطبيعة البشرية المنفعلة بأنماط الظواهر التي تعجَز أحيانا عن استيعابها، وهي أشياء تنتمي إلى عالم اعتدنا على تعريفه بالميتافيزيقا. غير أن بعض الصفات عندما يُختص بها بعض البشر دون غيرهم، وهي من جنس تلك الظواهر، فإن سبب العجز الذي أشرنا إليه لا مبرر له أساسا في هذه الحالة طالما أن الأمر لا يعيق حياة الفرد أو الجماعة. وعلى هذا النحو، لم يتجاهل علماء الأنتربولوجيا الثقافية ظهور وانتشار حالات متعددة ومختلفة من أشكال التقديس الناشئة بين أفراد النوع الإنساني قبل نشوء فكرة الدين وقيام مؤسسة العبادة.

إلا أن الواقع بهذا الشأن، قد أفرز في البلدان العربية والمغاربية مدرستين اثنتين، إحداهما تزعم أن تقديس الأشخاص للأشخاص تقديسا روحيا، هو اشتقاقٌ وتطابقٌ لتقديس الذات الإلهية، وهو سلوك يسمو إلى مستوى الإعتقاد الكامل. وفي هذا الخصوص، بإمكاننا أن نُنجز جردا لفِرقٍ وتيارات متعددة لا زالت تشغل حيزا واسعا من المشهد الثقافي والإجتماعي الإسلامي.(1) كما أن كتابات تراثية قديمة وحديثة كثيرة(2) لا زالت تمثل بالنسبة لها مرجعيات

---

(1) لعل أكثر تلك الفِرق شهرة وحضورا، هي الفرق الشيعية التي تجعل من " علي بن أبي طالب " ومن " المهدي المنتظر " مصدر كل تقديس. ونلفت الإنتباه في هذا الباب إلى أحد المراجع التي اعتمدنا عليها، وهو: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، لمحمد أحمد لوح.

(2) على كثرها، نذكر منها عند السنة، كتب ابن تيمية خصوصا. أما عند الشيعة، فعلى رأسها: كتاب " الكافي " للكليني، " بحار الأنوار" للمجلسي، " الوافي " للكاشاني. أما عند الدروز، كتاب: رسائل الحكمة "..إلخ.

تستمد منها فكرها ورمزيتها. وبالمناسبة، لا يمكننا أن نتجاهل بأن التصوف بتجلياته المختلفة، يُعد أحد المسالك الرئيسية التي يَنفُذ عبرها أفرادٌ إلى مقامات التقديس، حيث يصبح الواحد قديسا أو مقدسا. وتجربة الشيخ محيي الدين بن عربي تعتبر أرقى مثال في هذا المجال.(1) وعلى النقيض من هذا، فإن المدرسة الثانية لا تُقر بأي تقديس روحاني للبشر مهما كانت مراتبهم، لأن ذلك يُناقض أصل التقديس في الإسلام بحد ذاته، إذ أنه فِعل يُراد به تخصيص الذات الإلهية بالعظمة لوحدها، وهو ما يعني تنزيهها من كل صفة ليست لها.(2) وعلى هذا الأساس، فإنها تَعتبِر أي انحراف كلي أو جزئي عن هذه القاعدة، شكلا من أشكال التدنيس الذي يُفسد العلاقة المفترَضة بين روح القداسة(الله)، وبين الإنسان(العبد). ولذا، يلجأ أتباع هذه المدرسة إلى النص القرآني ليقتبسوا منه ما يمكِّنهم من ترجمة ذلك الإنحراف، فوجدوا مفهوم الشِرك الذي يتضمن معنى ازدواجية التقديس أو تعدديته. وعلى هذا النحو، فإن التقديس الروحي بهذا الدلالة، لا ينبغي أن يتجاوز حدود الوحدة والتخصيص. علاوة على هذا، فإننا نلاحظ في النصوص الفكرية التي تُعبر عن هذا الإتجاه، ما يدل على اعتبار التصوف الذي انتقل من المشرق إلى المغرب العربي، الطرف المسئول عن ذلك " التدنيس " والإنقسام الحاصل بين المسلمين من زاوية تكريسه للتقديس، لأنه يتمحور ويتركز حول الفرد، وإحلال القداسة فيه.(3) وعليه، فإن هذه المدرسة بتياراتها المتنوعة تُقِر بأن التصوف لا يعدو أن يكون نظرية فلسفية وجدانية تستهدف الجانب الروحي في الإنسان، وقد أخذت بعض مبرراتها من الأصول والمفاهيم العقَدِية والسلوكية للإسلام بغرض التوسع والإنتشار.(4) ولذا، فإن أي تقديس يستمد وجوده من التصوف، هو

---

(1) أنظر مثلا: حامد، نصر أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

(2) بإمكاننا القول بأن إبن تيمية هو من أسس لهذه المدرسة في ضوء كتاباته المتعددة التي انصبت حول هذا الموضوع، وهو الذي يرى بأن " الصديقين هم أفضل الخلق بعد الأنبياء كما هو مأخوذ من قوله تعالى: فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا." أنظر: بناني، أحمد بن محمد، موقف الإمام إبن تيمية من التصوف والصوفية، ط 1، مكة، شركة دار العلم للطباعة والنشر، 1968، ص.77.

(3) يدعي أصحاب هذا الموقف وجود علاقة ارتباط عضوي بين التصوف والتشيع من حيث المنشأ. أنظر مثلا: بن إسماعيل، فلاح بن أحمد، العلاقة بين التشيع والتصوف(رسالة دكتوراه)، المدينة المنورة، السعودية، 1989، ص.113-426

(4) نلمس العلاقة بين التصوف والفلسفة عندما لا نُجبر على الوقوف عند مظاهر التصوف لدى المسلمين فقط. كما أن المفاهيم المشتركة بين هذين الحقلين ليس قليلة . أنظر: ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.

تقديس اجتهادي غير ملزِم. وإذا كان تقديس الإنسان ينبني على ما " وُهب " به من أُعطيات خارقة كما هو عند الصوفية، فلا شيء من هذه يُمْكنها أن تضمن عدم وقوعه في الخطأ(وهو مرادف للدنس في هذه الحالة)، لأن النقطة الفارقة بين عامة البشر، وخاصتهم(وهم الأنبياء في المعتقد الإسلامي حيث يمكن تعريفهم وتحديدهم)، تتمثل في العِصمة من الخطأ. في حين، فإن الأولياء لا يمكن تعيينهم أو معرفتهم بالمعرفة الحسية بحسب النص الديني. وبالتالي، فإن مسألة التأسيس كما أشرنا في حالة فاس أو قنادسة، لا تمثل سوى المظهر الحضري الذي يُبرِز ويَدْعم فكرة تمتع الولي الصالح على كفاءات عبقرية وإدارية أيضا. فكل الصفات التي تَميز بها العظماء من القادة والحكام في تاريخ الحضارات والأمم العريقة دون غيرهم، لا بد أن تتوفر فيه كذلك، فضلا عن قدراته المعروفة. ومن هذا المنظور، يُلاحظ أن وظيفة البيئة الحاضنة لشخصية الولي سيدي امحمد بن عثمان، كرست جهودها بروح أسطورية لا متناهية في إنتاج الصور الدِعائية التي من شأنها أن تُكسبها مزيدا من الشرعية لتبريرها وإقرارها اجتماعيا في حالة قصر إگلي، وصولا إلى إلحاقها بالمجال الواقع تحت هيمنة المؤسسة الروحية أو السياسية التي يَتْبع إليها الولي، وهو ما يُمْكن أن يَسرِي على حالات أخرى كثيرة. ومن ثم، تعود بنا مسألة التأسيس مجددا إلى استذكار موضوع الحدود الجغرافية والسياسية التي رسمها هذا المقدس لنفسه، وبالتالي علاقته بالسلطة الحاكمة.

**ثانيا: الرواية والأثر**

تتداخل الشواهد الجغرافية والتاريخية لتتحول بشكل طبيعي إلى برهان ثقافي قاطع على قِدم أَغْرَمْ نَاتْ إِگْلِي وسكانه الأصليين: فأَن يتحولَ موقع حيوي ومفصلي في المنطقة إلى مجال تستوطنه مجموعة أمازيغية صغيرة قبل خمسة قرون فقط، استقدمها إليه رجل صالح بحسب رواية ***Rohlfs*** دونما أن يكون سببا سابقا أو لاحقا في نشوب نزاعات بشأنه، وهو ما لا يذكره أحد، فإن ذلك سيكون بالفعل مدعاة للشك ودافعا إلى فحص مصداقية افتراضات أخرى. فالتساؤل المبدئي الذي يمكن لأي إجابة موضوعية أن تنبثق عنه وتفصل نهائيا في هذا الموضوع وبصورة تاريخية حاسمة، يأتي على الصيغ التالية:

**أ- أولا:** ما هو المكان الذي كانت تستوطنه هذه المجموعة القبلية الصغيرة قبل استقدامها ؟

**ب- ثانيا:** ما هي الدوافع والظروف التي أحاطت استقدامَ قبائل آت إگلي، إن صح ذلك، ونزولها بالتحديد في الموقع الذي تقيم فيه إلى اليوم ؟

**ج- ثالثا:** وعلى افتراض معرفة مكانهم الأول وظروف استقدامهم، لماذا يكون من يتولى ذلك وليا مرابطا وليس شيخا من رؤسائهم أو أعيانهم ؟

**رابعا:** وإذا افترضنا أيضا صحة استقدامهم، فكيف يتسنى لهذا الشخص الأجنبي عن بيئتهم الإجتماعية والثقافية، كما ثبت في الروايات الشفهية، أن يكون هو الذي يقودهم إلى هذا الموقع ؟

**خامسا:** أضف إلى ذلك، وفي حال صح ما افترضناه سابقا، فإنه يبدو أن هذا الولي كان على اطلاع سابق ودقيق بالمحيط الجغرافي للمنطقة قبل هذه القبائل نفسها، وهي التي أصبحت بمعرفته و" بفضله " تتخذ منه مجالا لنشاطها واستقرارها. ولو لا ذلك، ما كان بمقدوره أن يُعيِّن أو يختار هذا الموقع بالتحديد.

غير أن استقصاء ما يتوفر من المعطيات التاريخية الشفوية منها والمادية سعيا إلى إيجاد علاقة فعلية ما، بين تأسيس قصر إگلي وبين هذا الولي الصالح، قد أثبت إلى حد الآن بما لا يدع مجالا للشك أن الحتمية الأسطورية شكلت الخلفية الأساسية الوحيدة التي استند إليها المخيال الإجتماعي المحلي في حَبك تلك العلاقة وإخراجها، لفقدان الواقع أيَّ أداة أخرى قادرة على القيام بذلك وهي لا تتوافق مع طبيعته. ولذا، كان بوسع التاريخ الناجز أن يستوعب دائما من الأساطير والأحداث، ما ليس باستطاعة الواقع تحَمله. وهو ما معناه أن تلك الأسئلة المنطقية والمرتبطة ببعضها البعض، لا تجد من الحقائق والإجابات ما يطعن فيها. وبالتالي، فنحن أمام حالة أنتربولوجية بامتياز تستوقفنا مع الماضي حيث إمكانية التحقق من عناصره.

وأما ما يتعلق بما يُنقل عن كون سكان إگلي لم يُشكلوا مجتمعا واحدا متضامنا إلا بعد مجيء الولي الصالح سيدي امحمد بن عثمان الذي جمعهم في مجال حضري واحد، فإن الأدلة المادية والشفهية المستقاة من الروايات لا تدل على ما يُوافق ذلك:

**أ- أَغْرَمْ أَمَقْرَانْ:** أو القصر الكبير؛ لا زالت هذه التسمية التي تُنعَت بها تلة رسوبية معزولة عن بقية التلال بمحيط القرية، هي الأكثر اقترانا بفكرة تأسيس الولي للقصر، كما أسلفنا. ولكنها في نفس الوقت، تُعتبر أحد المفاتيح السرية الحية التي تكشف إلى حد كبير عن

العلاقة بين الموضوعين، إذ أن معاينة هذا الموقع لا تدعو بأي صفة من الصفات إلى الإعتقاد أن قمته أو حوافه على الأقل، كانت تتخذ منه مجموعة بشرية معينة، مهما صَغُر حجمها، نطاقا لسكنِها بالنظر إلى طبيعة الحاجات التي ينبغي توفيرها وإرسائها في المكان بصفة دائمة كالماء مثلا، عدا أن تكون هذه القمة المسطحة التي لا يزيد قطرها عن 40 مترا مكانا لقلعة ثابتة لأعمال الإستطلاع والمراقبة(*forteresse*)، خصوصا وأن التلة المذكورة تحتل موقعا وسطا بين الجهات المختلفة لمحيط القصر القائم. وهذا ما تضمنته في الواقع معظم الروايات الواردة في المقابلات، كما تدعو النظرة الموضوعية إلى اعتماده أيضا. وما صفة " أَمَقْرَانْ " أي: الكبير، سوى انعكاسٌ للصبغة التي أصبح يكتسيها هذا الموقع بحكم وظائفه السياسية والإجتماعية: فهو بذلك قد تحوَّل إلى أعلى مقر لإدارة ورعاية شؤون السكان وضمان أمنهم الخارجي. وليس صدفة أن تشيد الإدارة الإستعمارية مركزها العسكري(*la redoute*) بذات الموقع منذ وصولها إلى قصر إگلي في 5 أبريل 1900، وهو المكان الذي " عُثر فيه أثناء عملية حفر، على رُفات بشرية وإلى جانبها أسلحة من السيليكس،"(1) ما يبرهن بالنقيض على فرضية الوجود الحديث للإستيطان السكاني. وقد لا يخلو إنشاء المركز المذكور على أنقاض تلك القلعة من رمزية ثقافية كبيرة.

والمفارقة التي تدفع إلى الإعتقاد بعدم واقعية هذا الزعم وبأسطوريته، هي القول بأن سكان إگلي قبل مجيء الولي كانوا يقيمون في هذه التلة من ناحية، وبالتالي فإن حالة الإجتماع كانت قائمة بينهم، والقول في نفس الوقت أنه هو الذي استقدم بعضهم إلى المكان. ومن ناحية أخرى، القول بأن اجتماع هؤلاء في القصر القائم إلى اليوم، لم يكن ليحصل لولا مجيء وتدخل هذا الولي.

علاوة على ذلك، فإن التحقيق في صحة الخبر الذي ينسبه ***Gognalons*** للوفراني من كون " سيدي امحمد بن عثمان قد أُرسل في عهد السلطان المنصور "(2)، لا نجد لذلك إشارة صريحة ومتصلة بهذا الشخص أو بإرساله إلى هذه المنطقة في ذلك العهد. ولكن النص الذي كتبه الوفراني حول " فتح " المنصور لمنطقتي تْوات وتيگورارين، ومقداره عشرة أسطر فقط، ورد فيه أنه " بعث إليهما قائده أحمد بن بركة وقائده أحمد بن حداد العمري المعقلي في

(1) Gautier E.F., *Sahara oranais*, in: annales de géographie, volume 12, année 1903, n°63, p241.

(2) Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura..,* op.cit., p.193.

جيش عرمرم."[1]

إن هذا التضارب الذي يجمع بين تلك الأخبار والمعطيات المتباينة في كفة واحدة، هو بحد ذاته تفسير موضوعي واضح للطريقة الميكانيكية التي تتم بواسطتها صياغة البراهين، المراد منها أن تُثبت صدق ما ينتجه التمازج بين مخيال الأفراد وأحاسيسهم الروحية. ولذا، فإن الأسطورة والتفكير الأسطوري هما، في نظرنا، قسم من الأقسام المتصلة بالمكونات الإفتراضية العقلية والنفسية عند الكائن البشري وهي، بطبيعة الحال، غير قابلة للتفكيك في صورتها الكلية.

**ب- قصور أخرى:** إذا انطلقنا من افتراض صدق مضمون القول الأخير، فهذا يعني الإعتقاد بعدم تشكل مجتمع آت إگلي في هذا المكان على النحو الذي يظهر فيه ككتلة قبلية واحدة ومتجانسة، بل وإن محيط إگلي قياسا على ذلك، كان مجالا مفتوحا لبؤر حضرية عدة ولكنها متفرقة. لا شك أن هذه الرواية التي لا زالت متداولة إلى اليوم عن وجود قصور أخرى كأغرم " نُ غِيلْ "، أغرم " نْ لَخْباطِي "، أغرم " نْ تِسْغار "، إلى جانب أغرم أمقران وغيره، تمثل سندا كافيا كي يتحقق الإقتناع بالحضور المحوري للولي كمؤسس حقيقي لكيان اجتماعي وحضري لم يكن قائما من ذي قبل. ولكن بحث هذه المعطيات انطلاقا من استطلاع المواقع المفترضة لهذه المسميات، علاوة على مقارنتها مع مضمون الروايات الشفوية المستقاة من المقابلات، يُفضي إلى نتيجة مفادها أنها كانت مجرد أكواخ أو مساكن مؤقتة وموسمية أُنشئت بداخل الواحات ونطاق العمل الفلاحي، حيث يمكث أصحاب الأرض فُرادى من بين القبائل والأسر الگلاوية المختلفة، لأن ضخ مياه السقي بقوة العضلات والوسائل الخشبية من بئر واحد تتقاسمه أكثر من أسرة واحدة في معظم الأحيان، يتطلب منهم تكريس وقت طويل، وبالخصوص أثناء فترات الحرارة المرتفعة؛ أو من أجل حراسة مزروعاتهم من المخاطر المحتملة، أو لجني المحاصيل من التمور وغيرها في موسمه، إذ أن الفراغ غير متاح في مثل هذه الظروف. ومن ثم، يلاحظ تدخل الشروط الإقتصادية في صياغة نمط الحياة الإجتماعية لهؤلاء السكان، حيث تختفي وظائفهم كآباء، لأن الجهد العضلي قد استلبهم قسطا هاما من حضورهم، وأصبحت المرأة في الإقامة الأسرية بالقصر تؤدي أدوارا مزدوجة،

(1) الوفراني، محمد الصغير بن الحاج، نزهة الحادي..، المرجع السابق، ص.87.

تارة كأم في بيتها تُوزع الحاجات الوجدانية على أبنائها، وتارة كقائد يشرف على تدبير الشؤون المادية وإدارة علاقات الأسرة مع المحيط. وعليه، يمكن القول أن المهام التربوية والإجتماعية الأسرية في هذا المجتمع خلال الفترات القديمة، قد خضعت إلى شروط نظام العمل الفلاحي القروي السائد. في حين، فإن منظومة العلاقات الإنسانية في تلك الظروف ازدادت عمقا ووُثوقا بين أصحاب الأرض أثناء مكوثهم في مساكنهم الزراعية، بحيث يلعب تبادل الوَجَبات الغذائية بينهم لوحده دورا بسيكولوجيا فعالا، يضمن تحقيق التضامن الإجتماعي بين أسرهم، ومن ثم استقرار وتوازن المجتمع كله. حينئذ، فإن " إفَرْگانْ "(جمع أَفْراگْ) أو الزَّرْب(*clôture*) المشكَّلة من جريد النخيل، رغم أهميتها التنظيمية كونها تفصل بين الملكيات المستغَلة، لا تعدو في جو هذه العلاقات أن تكون مجرد حدود شكلية، بما أنها لا تستطيع أن تحُد هؤلاء من التواصل فيما بينهم في المكان، وهو رأسمالهم، بقدر ما تضْمن حقوقهم عند بعضهم البعض. إن نمط الإستقرار الإجتماعي الذي يطغى على هذا المجتمع الصغير إلى اليوم، يجد جزءا من تفسيره الثقافي في العلاقات والممارسات المذكورة. وبالتالي، فإن القول بتفرق السكان على أكثر من قصر قبل مجيء الولي، هو افتراض يتناقض مع مضمون المفارقة السابقة، ومع منطق التواصل الذي لا يتأسس عمليا إلا على أرضية التنازل والتبادل. بل إن فضاء الساورة العمراني برمته يحتفظ إلى يومنا هذا بطابعه الفسيفسائي، وهو وضع قائم في غير ما منطقة، لا يعكس بالضرورة حالة نزاع عامة قديمة، مثلما أنه أمر لا يستدعي التدخل لتعديله أو تغييره بأي شكل من أشكال القوة. فمنطقة تاغيت مثلا، وهي الأقرب إلى قصر إگلي، تتشكل من ستة قصور صغيرة جدا (الزاوية الفوقانية، بْريكة، تاغيت، بَختي، بَرْبي، الزاوية التحتانية)، تقع جميعها على امتداد لا يزيد عن 20 كلم، ولكنها لم تُدْع للإجتماع في كيان واحد، وهي المنطقة التي دخلها سيدي امحمد بن عثمان ولم يمكث بها طويلا، كما تنقل الروايات الشفوية. ومن هنا، يظهر أن الفعل الأسطوري لا يفتقر إلى السبل والحجج التي تُمكنُه من تطويع المواد الواقعة في حوزته واستثمارها لأجل منح الأسطورة معنى وجوديا وواقعيا كاملا.

**ثالثا: الأبعاد المُتعارضة**

وإذا قبلنا جدلا بصحة ما وصفناه سابقا على الإفتراض، فإن المعاينة المكانية تُجزم أن التنقيب الأركيولوجي لا يستطيع إثبات العكس، بل إن الوضع الطبوغرافي لمواقع المسميات

السابقة والذي يظهر على شكل منخفَض واسع بالنسبة لمستوى سطح القصر، أتاح في القديم بحسب ما تذكره روايات كثيرة تكوين بِركة مائية كبيرة من فيضانات الأودية، حيث حطت بحمولاتها من الأطيان التي استغلها الإنسان الگلاوي القديم تدريجيا في غرس النخيل والمزروعات المختلفة. لذلك، شكل هذا المكان إحدى أقدم الواحات والموارد التي رافقت نشوء الحياة الإجتماعية لسكان إگلي، ودل بذلك على قدم وجودهم في هذا المحيط. وفي الوقت الذي أدت التغيرات الإيكولوجية إلى تراجع مياه الأودية إلى مجاريها، زاد زحف رمال العرق الغربي نحو المنخفض حتى أوشك في الوقت الحالي أن يقضي على أي مظهر زراعي فيه، وهو دليل على اندثار لا جدال فيه لنمط من أنماط الحياة الإجتماعية التي كانت قائمة في الماضي البعيد بهذا المكان.

أما بالنسبة لتلة أغرم أمقران، فلا يمكن عمليا، كما بينا سابقا، أن يحتضن حياة اجتماعية نظرا لهيئته الجيولوجية والتضاريسية. وبالتالي، فليس ثمة من المبررات الموضوعية ما يدفع المجموعة القبلية الگلاوية إلى الإقامة في موقع يميل إلى التعقيد، وهي تملك القدرة على ذلك في مساحات سهلية مستوية حول التلة المذكورة.

وإذا استندنا إلى البعد الموضِعي في استقصاء العلاقة بين القصر القديم وبين الوليين الصالحين القريبين منه وهما: سيدي بويحي وسيدي امحمد بن عثمان، فسنضطر إلى اعتماد ضريحيهما فقط كمَعْلمين للتمييز بينهما في تلك العلاقة، وهذا على النحو التالي:

**1- القصر وضريح الولي الأول:** بالرغم من انعدام أي معلومات حوله، إلا أنه يمثل بضريحه على الأقل أقرب الأولياء إلى القصر من الناحية المكانية. ولعل المسافة بينهما لا تزيد عن عشرة أمتار فقط. وهو الضريح الذي كان محاطا إلى وقت قريب من الآن (سبعينات القرن الماضي) بقبور موتى السكان، وهو المظهر الذي يكرس فعليا تلك العلاقة ويبرهن على قدمها، رغم أن الذاكرة المحلية لا تحفظ عنه أنه هو مَن أسس هذا القصر أو جاء بسكانه من مكان آخر. وحتى إذا تصورنا إلغاء وجود القصر من موضعه الذي يوجد به إلى اليوم، فلمن تكون إذن تلك القبور في ذلك المكان إن لم تكن لأفراد منه، وهي محاذية في نفس الوقت للحقول الزراعية القديمة للسكان ؟ والمهم في مجال هذه العلاقة، أن الذاكرة الشفوية لا زالت تحتفظ، رغم جهلها بسيرته الذاتية وبرغم ما نُسب للولي الآخر من مكانة، على أنه حلَّ قبله بالمكان بنحو أربعين سنة تقريبا، وقد تجسد ذلك في ضريحه الملاصق

لسور هذا القصر(1). وفي هذا التركيب كله مؤشر هام وتنبيه إلى وجود معطيات مَستُورة تتضمن في طياتها إجابات عن حقائق كثيرة، لم يكن الكشف عنها أمرا يسيرا. والملاحظ أن هذا الضريح الذي يظهر هندسيا على شكل مكعب ذو أبعاد صغيرة، يُحيلنا إلى الإعتقاد بأن بناءه حديث جدا، ربما جاء تشييده تثبيتا لصَلاَح أو قداسة صاحبه، وحمايةٌ لقبره من العبث.

2- **القصر وضريح الولي الثاني:** تنقل الذاكرة المحلية من خلال المقابلات الإستقصائية التي أجريناها، أن سيدي امحمد بن عثمان عندما اكتشف ضريح سيدي بويحي، وقف بجواره قائلا:" إذن، أنت هنا يا بويحي "؛ ما يؤكد فعلا ما ذكرناه سالفا عن الترتيب الزمني لتواجدهما بإگلي، ويوحي لنا بمعرفة الثاني بشخصية الأول. أما إذا اعتمدنا المقاربة الموضعية لرصد العلاقة بين مكان القصر وضريح سيدي امحمد بن عثمان، فسوف نجد أنفسنا أمام الإستفهام التالي: لماذا وقع دفن هذا الولي على مسافة بعيدة عن محيط القصر، بل بعيدا عن محيط المقبرة القديمة التي يوجد بها ضريح الولي السابق ؟ ألم يكن جديرا أن يُدفن بداخل القصر وهو الذي يُنسب إليه تأسيسه، فيكون ضريحه بين سكانه تقديسا له وتخليدا لفضله عليهم، كما جرى عليه الأمر بالنسبة لنماذج من الأولياء في قصور ومدن لفضله عليهم ؟ وإذا صحت الرواية القائلة أن سيدي الحسن هو أحد أبناء سيدي امحمد بن عثمان، أو أحد أحفاده، فلِم يُدفن بمنطقة تُوزْديتْ وهي على مسافة لا تقل عن سبعة كيلومترات إلى الجنوب الشرقي من القصر ؟

إضافة إلى أن هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن الموقع الحقيقي لإقامة أسرة هذا الولي منذ حلوله بإگلي، فلا شك أن التساؤل الأول الذي يستند بشكل صريح إلى شواهد قائمة، يفرض علينا الإقتراب من الإجابة التي تقل فيها الإرتيابات، وتبتعد كثيرا من احتمال الوقوع في مرمى التناقضات. ونتصور أن الإجابة برمتها تتلخص في حداثة بزوغ الولي بالنسبة لتاريخ القصر وقِدمه، ما سيقود من هذا المنطلق إلى إضفاء طابع التعارض بين الولاء الممنوح له، وبين نشوء المجتمع الگلاوي، وينتهي بالمحصلة إلى توصيف العلاقة بينهما بالأسطورية لا غير. وإذا أخذنا الجانب الهندسي في ضريح هذا الولي بعين الإعتبار في محاولة لضبط

(1) المثير للإنتباه، أننا لا نجد صورة فوتوغرافية واحدة لضريح سيدي بويحي أو لغيره في الأرشيف المحلي التقطها له أفراد إدارة الإحتلال الفرنسي كما فعلوا منذ حلولهم بإگلي بالنسبة لضريح سيدي امحمد بن عثمان. وهذا أيضا مؤشر آخر على الخلفيات التي ينطوي عليها هذا الموضوع.

علاقته مع القصر، فإن الإختلاف يظهر كذلك وبجلاء، حيث لا وجود للقبة إطلاقا في العمارة المحلية القديمة، أي بداخل القصر بما فيه المسجد أيضا. ولكنها تبرز فقط على ضريح هذا الولي، وعلى ضريح رمزي لمولاي عبد القادر الجيلاني. أما بناءه، فيأخذ شكلا نصف بيضاوي بأبعاد متوسطة تدل عليه واجهاته الخارجية. إن القبة في الحالتين المذكورتين تمثل مظهرا رمزيا يحمل دلالة على ضرورة التمييز بين نموذجين من الأولياء، أحدهما يلتئم جميع أفراده في دائرة واحدة ربما اختصت برفعة النسب أو سمو المقام بغض النظر عن الفواصل الزمنية والمكانية التي يمكن أن تُباعد بينهم. أما النموذج الآخر، فيبدو أنه لا يتمتع بتلك الإختصاصات، ما يجعله في درجة أدنى مكانة وقداسة. ويتضح من خلال الإعتبارات الهندسية التي عرضناها في المقارنة، أن المقدس الشعبي بتلك المظاهر المحدودة والبسيطة قادر على التشكُّل في هيئات متعددة تؤهله إلى إنتاج الواقع الإجتماعي الذي يضمن استمراره.

وعلى خلفية المعطيات الموضِعِية السابقة، نستطيع الإقرار بأن أَغْرَمْ نْ إِگُّلِي كان قائما ومعمورا سواء حلَّ به هذا الولي أو ذاك. ومن ثم، فإن أي محاولة تتجاهل هذا الواقع، هي خطوة نحو إلغاء هوية هذا المجتمع الصغير أو بناء تاريخه على الأساطير، وإن كانت الأسطورة تمثل نتاجا للثقافات الإنسانية وشكلا من أشكال التعبير عنها.

**رابعا: الأنا المعَدَّل**

ما من شك أن إرفاق المعطيات الموضوعية بأخرى ذاتية، فردية أو جماعية، بغرض الوصول إلى برهنة ملموسة وحاسمة، هو بلا شك سند منهجي ضروري لإنجاز البحث. وإذا صح هذا القول، فسوف نتمكن من استقصاء ما أتيح لنا من معلومات خاصة بالشخصيات المحورية في هذا الموضوع. إننا نتصور أن أي تجاهل لهذا الجانب أو تجنب لدراسته، لا يمكن إلا أن يقود إلى ارتيابات عدة ونتائج متناقضة.

### 1- الهوية المُشتَّتة (identité dispersée):

قصر إگلي بما هو عليه من صفة معمارية، ينتمي إلى نمط من العمارات التي تختلف عن غيرها في خصائص كثيرة، هي التي تُعرِّف بها. ولكن هذا القصر أو غيره، لا يمكنه في حد ذاته أن يخلوَ من بصمات السكان. فكلاهما، طبعا، يرمز إلى الآخر. غير أن هذه المقولة عندما تصطدم، كما لاحظنا، بوجهين لكل منهما تفسيره الذي يختلف عن الآخر، أحدهما

يرسم لهؤلاء السكان علاقة تتعدى الحدود الوطنية، بينما يرى الآخر في ذلك مجرد نتيجة مباشرة لتدخل فردي استثنائي، يصبح التوصل إلى التفسير الصحيح في هذه الحالة مرهونا بالفصل في هوية طرفين أو متغيرين اثنين، أخذا بالإعتبار أن القصر هو الناتج الثابت، هما السكان وشخصية الولي الصالح سيدي امحمد بن عثمان.

أما ما يتعلق بالطرف الأول، فقد أثبتت التحليلات التي عرضنا لها في الفصول السابقة، وتحديدا الفصلين الأول والثاني، أن الأمر مرتبطٌ بوجودِ عريقٍ وكيان اجتماعي وثقافي قائم بذاته. وعليه، لا حاجة إلى شيء في هذه الجزئية إلا إلى إضافة ما أثبتته بعض المصادر، من أن هجرة بعض السكان نحو المغرب حينذاك، كانت اضطرارية بسبب انتشار أوبئة عديدة في المنطقة كالطاعون وغيره، قد تزامنت مع حلول الولي امحمد بن عثمان، وهو ما لا يخفيه ***Gognalons***(1). وبرغم المسعى إلى إيجاد المبررات الثقافية والجغرافية التي تُرجح عكس هذا القول، ففي نفس الوقت لا يمكن لوجود قبائل " گلاوى " بجنوب المغرب، أو حمل مواقع جغرافية كثيرة به لِاسم " إگلي " أيضا، أن يُستدل به على صحة الهجرة، وبالتالي تصديق الأسطورة وما ترتب عليها من إفرازات ثقافية واجتماعية أيضا. ومن ثم، فنحن أمام تحايل صريح لهذه الأسطورة، يرمي بالنهاية إلى قولبة الواقع بمقاييس أسطورية خالصة. وإلا، فبأي دليل أيا كان شكله أو نوعه يمكن إثبات وقوع نقمة الولي على السكان " المهاجرين "، إذا استطعنا عمليا أن نحدد موطن هجرتهم، إن لم يكن ذلك بروح الأسطورة فقط، وهي التي شكلت صورة معينة لهذا المجتمع ؟

في الوقت نفسه، فإن القول بأن الولي الصالح قد نقل معه قبيلة آت العياشي من تْوات إلى إگلي، كما رأينا عند ***Rohlfs***، ينزَع منها هويتها الگلاوية، وهو قول يناقض مع نفسه، كما يتناقض جذريا مع ما تشهد به الذاكرة المحلية للقبيلة المذكورة، حيث تعتبرها النواة الإجتماعية الأولى في المكان، والأكبر دون سواها عصبية وقيادة. وعليه، فإن نزع الهوية منها بهذه التلقائية، يتضمن مُصادرتها من بقية المكونات القبلية الأخرى. ومن الواضح أن الرحالة الألماني المذكور، لم يتسن له القيام باستقصاءِ ونقدِ الأخبار التي توصل إليها بهذا الشأن، ولا نستبعد أن يعود سبب ذلك إلى ثقته بتلك المصادر الشفهية التي كانت تتمتع في

(1) Gognalons, *Un ksar berbère de la Saoura..,* op.cit., p.194.

سياق الظروف التي أشرنا إليها بالوجاهة (أي المصداقية) في القصر. غير أن نَسْجَ تلك العلاقة على خلفيات وأسس ساذجة، لا يسمح على الإطلاق بفرض واقع يمكنه أن يتعارض مع المسار الطبيعي لتطور المجتمعات الصغيرة والكبيرة، أو أن يسع له الإنفلات من خبرة البحث والتحقيق العلميين. فإذا صدَّقنا تلك المعلومات على سبيل الإفتراض، فسنجد أنفسنا أمام سؤال مزدوج كالتالي: ما هو مبرر انتقال قبيلة آت العياشي تحديدا معه من تُوات إلى إگلي بالذات، ولِمَ لمْ تكن أسرته أو عشيرته أو بعض أفراد عائلته ؟ وهل هذا الإنتقال، إذا صح حدوثه، تلازم بالضرورة مع المهمة التي جاء بها إلى المكان ؟ إننا نتصور أن الإلحاق المفترض للقبيلة المذكورة، يعكس مدى عجز الأسطورة لوحدها كأداة غيبية أو خيالية على إثبات صحة هذه الروايات، ومن ثم حاجتها إلى سند اجتماعي قوي يقلص من قصورها ويدعمها في تحقيق وظيفتها. وأما ما يتعلق بالطرف الثاني، فإن إسم " عثمان " في هوية هذا الولي، هو مصدر التقديس الذي يتمتع به بين الناس بما أصبح لديهم من خلفية حول الولي " سيدي عثمان " صاحب تيميمون الذي سمع السكان عن كراماته وبركاته، ناهيك عما نُقل إليهم بعلم أو بشكل آلي في الغالب على أنه يمثل أحد أبنائه الأربعة. وإذا ثبت بالتحقيق أن الضريح الموجود بإگلي هو لسيدي امحمد بن عثمان، فإن إرساله أو قدومه من تيميمون إلى القصر لدعوة السكان بالعودة عن ابتزاز القوافل وقطع الطريق عليها، يَفترِض وجود علاقة " إدارية " من نوع ما، بين تيگورارين والساورة - بغض النظر عن المسافة الكبيرة التي تفصل بينهما - لا يمكنها إلا أن تنبثق من تبعية لسلطة سياسية معينة. في حين، فإن إسم " عثمان " لا يقطع تلك المسافة ليستقر في مكان واحد فقط، بل إنه أصبح هوية متنقلة بين مواقع عديدة، نذكر منها مثلا: سيدي عثمان ببني عباس (75 كلم جنوب إگلي) الذي يُكنَّى بالغريب، " ويعد من بين ثمانية أولياء محليين عبروا المنطقة،"(1) وهو ذات الولي الذي ينقل رشيد بليل الإعتقاد بأنه والد سيدي عثمان(2). كما أن إسم " عثمان "، الركراگي، يظهر وليا أيضا بمنطقة الدار البيضاء على ساحل الأطلسي بالمغرب الأقصى، إذ " يُعتقد أنه أحد

(1) Rames C., *Béni-Abbès(Sahara oranais)-étude historique, géographique et médicale, Alger*, in : archives de l'institut Pasteur d'Algérie, tome xix, n°1, 1941, p.117.

(2) راجع ما أوردناه من المرجع المذكور في الصفحة 121.

أحفاد سيدي عيسى بُوخابية،"(1) هذا الأخير الذي تنقل الأسطورة أنه واحد من بين " سبعة رجال زَكْراگِيين انتقلوا إلى مكة عندما كان النبي محمد يدعو إلى الإسلام..وحملوا منه رسالة يدعو فيها سكان المغرب كي يصبحوا مسلمين"(2). و" سعيد " حالة أخرى من أسماء الهويات المقدسة، إذ يحمله ولي يرقد، بحسب ***Rames***، في قبره بقصر " وَارُورُوطْ "(3) المجاور لبني عباس (25 كلم) على الحافة الشرقية لوادي الساورة، وهو مهجور منذ العقود الأولى من القرن الماضي. وذات الإسم يحمله أيضا رجل يحظى بالقداسة لدى سكان إگلي، لأنه في نظرهم أحد أبناء سيدي امحمد بن عثمان، كما أشرنا سابقا، ولنفس السبب يجعله سكان الزاوية التحتانية بتاغيت مؤسسا لزاويتهم. غير أن هؤلاء وأولئك متفقون على أن ضريحه موجود بمدينة مكناس المغربية، وقد وقفنا بها فعلا على ضريح يحمل هذا الإسم. ونستخلص من قراءة هذه المعطيات برمتها، أن الأسطورة الدينية في التاريخ الثقافي للمجتمعات المغاربية كانت تمثل مدخلا ملائما في سياق البحث عن الهويات وتأسيس المواقع والمكانات، حيث أتاحت للبعض فرصة تحقيقها، وحرمت غيرهم منها. ومن هنا، يمكن القول أن هذا البحث شكل أحد ميادين الصراع الإجتماعي لفترات طويلة بالمنطقة.

**2- النَّسب غير المتناسب:**

وإذا انتهجنا نفس التحليل، فسوف نلاحظ أن النَّسب في هذا الباب يمكنه أن يُفرز مجموعة من المعطيات التي تساعد على فهم العلاقة الفعلية بين القصر والشخصيات المذكورة. فبالعودة إلى المعلومات الشفوية أو الوثائق المدونة التي أمكننا جمعها حول الولي الصالح سيدي امحمد بن عثمان، نكتشف أنها لا تقل بِنائية عن غيرها، وتحديدا عندما نُقارنها ببعضها البعض:

أ- فالرواية الشفوية بإگلي حول هذا الموضوع، تنقسم إلى اتجاهين: أحدهما يتبنى القول الذي يرى بأن هذا الولي قدِم من الغرب(أي المغرب)، ونَسبُه إلى الأشراف. في حين يتبنى الآخر القول الذي يرى أنه أحد الأبناء الأربعة لسيدي عثمان صاحب تيميمون(4). وهذا

---

(1) Akhmisse M., Rites et secrets de Marabouts à Casablanca, Casablanca, S.E.D.I.M., 1984, p.132.

(2) Akhmisse M., idem, p.131.

(3) Rames C., *Béni-Abbès(Sahara oranais)*.., op.cit., p.117.

(4) وهم بحسبه: أحمد، عثمان، امحمد، سعيد.

الإنقسام نلمسه أيضا في الروايات المدونة كما لاحظنا سابقا.

ب- في حين، تُفيدنا الرواية الشفوية التي اقتنيناها من تيميمون أن هذا الولي هو أحد ثلاثة أبناء سيدي عثمان، وهم: أحمد، امحمد وسعيد. وفيما يتعلق بالإسم الأخير، فإن هذه الرواية لا تتفق مع ما أورده ***Rohlfs***.(1)

ج- ومقارنة بمحتوى الملاحظة الثانية، فإن الثابت عند معظم المرابطين من سكان إڭلي، وغير القابل عندهم للرد أو المراجعة، هو أن سيدي سعيد يمثل النجل الأكبر لسيدي امحمد بن عثمان، الذي قيل أنه قدِم معه منذ اللحظة الأولى. وبالتالي، فهو له من امرأة ثانية، غير التي تزوجها بمنطقة تاغيت.

د- وبما أننا أشرنا سابقا إلى أن ضريح سيدي سعيد موجود بمدينة مكناس المغربية، والذي يقول سكانها أنه ولي قدِم من الصحراء، فهل هو أخ سيدي امحمد، أم ابنه ؟ ثم ما علاقة الولي الآخر الذي يحمل اسمه، وهو بقبره في قصر " وَارُورُوطْ "، على مسافة غير بعيدة من ضريحي سيدي عثمان وسيدي امحمد بن عثمان ؟

هـ- أما الملفت للإنتباه، أن نجد في أسفل الصورة الفوتوغرافية أدناه، بَعث بها، على الأرجح، أحد الفرنسيين الذين مكثوا بإڭلي، وقد دُونت فيها عبارة بالفرنسية نصها:" الجنوب الوهراني - سيدي مبارك - ولي إڭلي". والضريح في المكان ذاته، كما هو ظاهر ومشهور إلى اليوم، لسيدي امحمد بن عثمان، ما يدفع إلى الإعتقاد بأن هذا الإسم قد يكون فعلا لصاحب الضريح(2). ولكن التساؤل الموضوعي الكبير الذي يطرح نفسه جراء ذلك، هو عن هوية هذا الولي وما إذا كانت علاقته بقصر إڭلي وسكانه علاقة فعلية وموثوقة.

وما يستخلص من هذا كله، كونُ هذه المعطيات مجتمعةً، تُفضي إلى نتيجة واحدة مفادها أن شخصية الولي التي أُريد منها أداءُ أدوار أساسية غير معلنة في هذه الحالة، وربما يمتد إلى حالات أخرى أيضا، جرى إعدادها وتوظيفها بطريقة ارتجالية، وهو ما يفسر الحضور البُنيوي للأسطورة في الأطوار المختلفة لتكريس هذه الشخصية وتدرجها. ومن ثم، يمكن القول أن نزول الأسطورة إلى الميدان الإجتماعي تم بصفة عامة من أجل بلوغ المصالح

---

(1) أي أن سعيد هو ابن سيدي امحمد وليس بأخيه.

(2) أنظر الصورة الموالية أدناه. المصدر: www.delcampe.net

13hussard
www.delcampe.net

الممكنة والمرجوة، بصرف النظر عن حجم الآثار التي يُحتمل أن تصيب الإنسان في هيئته كمجتمع أو كفرد تُنسب إليه القداسة.

**3- الإرث المقدس:**

إدراج الإرث ضمن المتغيرات التابعة في هذه الدراسة، ينبني على أهمية استقصاء الجوانب والمكونات الأساسية التي تتشكل منها بيوغرافيَا الشخصيات عموما، ولكونه يمثل أحد المظاهر التي تساعد على الإجابة عن الأسئلة المطروحة في هذه المراجعة. وفي البداية، لا بد من التذكير باختصاص فئة الأولياء الصالحين، وخاصة المؤسسين منهم، بإرث مادي أو أدبي يحفظ لهم مكانتهم وارتباطهم الروحي لدى الأتباع وغيرهم. بل إنه بمثابة شهادة راسخة على قداستهم. ولذا، نلاحظ في حالات كثيرة الحرص الشديد عند الأتباع على تقديم صورة محسوسة ومحفزة من خلال بعض الأعمال التي يُنجِزونها أثناء المناسبات الدينية أو غيرها، وتعاطيا مع التقدم الحاصل في وسائل الإتصال، كتلاوة القرآن والأذكار والتسابيح وعرض الخدمات بسخاء، ثم يَنسِبونها لوليهم استدراكا منهم للفراغ الذي ورِثوه على هذا المستوى. واستنادا إلى هذه الملاحظات، وبهذا الخصوص، يقودنا فحص حالة سيدي امحمد بن عثمان إلى النتائج التالية:

أ- لا يمكن الحديث عن وجودٍ مُؤكد، داخل القصر أو خارجَه، لمؤسسة قائمة ترقى إلى درجة زاوية أو غيرها، تابعت نشاطاتها تحت ولاية رجال ينتمون إليها، ويَحفظ لهم المجتمع بأسمائهم وأعمالهم كما عُرف عن الزوايا المختلفة وتسييرها، ما يُثبت للولي ولزاويته القيام بدور ثقافي أو اجتماعي معين.

ب- لم يتواتر سواء عن طريق الرواية الشفوية أو من خلال الوثائق المدونة ما يؤكد أن الولي سيدي امحمد بن عثمان قد تلقى تعليما دينيا صوفيا أو غيره، فيُستدل بذلك على أن قدومه إلى إگلي لم يكن مقرونا بمصلحة غير نزيهة، أو ذا ارتباط فئوي أو مؤسَّسِي أجنبي غير مرغوب، بل بدعوة إنسانية فقط. وما يعزز هذه الملاحظة، أن اسم هذا الولي ومكانته لم يُنقَل حولهما نص واحد في بيوغرافيَا الأولياء العالِمين المشهورين بالمنطقة، وبخاصة إذا افترضنا أنه الولي المؤسس لقصر من أقدم القصور بالجهة. كما أن ذِكره لم يُوثَّق ضمن الكتابات التي وضعها المغامرون الأوروبيون، مثلما رأينا عند أتباع المدرسة الكولونيالية حول

الشخصيات الروحية البارزة التي استقطبت إليها سكان المحيط بما اعتقدوا أنه علم مقدس حملته إليهم، وبالتالي لابد من اغتنامه منها.

ج- وإذا قمنا باستكشاف مجال العلاقات بين سيدي امحمد بن عثمان بصفته وليا من أولياء المنطقة وبين الزاويتين الزيانية أو الكرزازية، فليس بإمكاننا رصد أي أثر لذلك بشكل ملموس، إلا ما يُعرف عن تبعية أحفاده إلى طريقة " مُولَى كرزاز "، وهو حال أكثر سكان القصر من الأجيال السابقة. وفي نفس السياق، لابد من الإشارة إلى أن " سيدي امحمد لم يكن لديه « ذِكْر ». إن أحد أحفاده، سيدي مبارك، هو الذي توجه إلى وَزَّانْ وأتى بذكر الطريقة " الطيبية "(1)، وهو ما يُؤكد صحة القول بعدم ارتباط سيدي امحمد أو أتباعه بأي زاوية أو طريقة صوفية معينة قبل هذا الحفيد على افتراض صحة هذه الرواية. والأمر ذاته، يُعزز فرضية التعارض بين وجود قصر إگلي ككيان اجتماعي وثقافي، وبين القول بتأسيسه له في غياب أي ذريعة روحية أو غيرها للربط بينهما. إن اللجوء إلى إقحام الأسطورة من هذه الزاوية في صورة نداءات أو أفعال خارقة كطرف غير منفعل، يعكس استحالة أو صعوبة التوافق بين قضيتين مختلفتين جذريا.

د- ولما كان " النداء " القادم من السماء هو إحدى العلامات الفارقة بين الإختصاص بالوَلاية وعدمه، أو بين عامة الناس وخاصتهم، فإن المقارنة بين ذلك الذي ورد على سيدي امحمد بن عثمان، وبين اللَّذيْن وردا على سيدي عبد الرحمان(القنادسة)، وسيدي أحمد بن موسى(كرزاز) تُثبت أنها نُسخٌ مكررة لنص أصلي واحد، " إذ أن نداءً مجهولا هو الذي عيَّن للمؤسس الأول للقنادسة، سيدي عبد الرحمان، مكان الإسكان."(2)

وتأسيسا على هذا التحليل الذي استهدف بحث العناصر المرتبطة بولاية سيدي امحمد بن عثمان سعيا وراء ضبط علاقتها بتأسيسه لقصر إگلي، سواءٌ التي تتصل بنسبه، أو بدواعي قدومه إلى هذا القصر وعلاقته بآت العياشي، أو بالروايات الشفهية والمدونة حوله، فإنه

---

(1) *Monographie politique du territoire d'Ain-Sefra*, op.cit., p.67.

والطيبية طريقة صوفية تنسب إلى مولاي الطيب " رغم أن مؤسسها هو مولاي إدريس أحد أجداده. ويقول أتباعها أنه كان قد وعد إخوانه بالتمكن من السيطرة على كل بلاد الشرق، وأرض الجزائر ستكون ملكا لهم بعد ذلك. غير أن تحقيق هذا الوعد لن يتم إلا بعد غزوه من الفرنسيين." ومما يُروى عن خوارقه، أنه " يُعيد البصر للعميان، يعيد الإستقامة في المشي للمعاقين ويشفي من جميع الأمراض." أنظر:

DE Neveu E., Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie,.., op.cit., pp.34 et 36.

(2) Cambon et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, op.cit., p.712.

بالإمكان تسجيل طابع الإزدواجية والتباعد بين مضامين هذه العناصر بلا استثناء، والتناقض فيما بينها أحيانا، ما يُفيد بأن هذا النمط من الإشكاليات الثقافية لا يخضع في نشوئه إلى عوامل محددة وواضحة قابلة للتحكم فيها. لذلك، نعتقد أن محتوى الفرضية الرابعة، يصلح أن يكون تفسيرا مناسبا لإشكاليتنا، لأن الأسطورة بحاجة فعلا إلى أوساط مهيأة نفسيا، فكريا واجتماعيا للقيام بوظائفها بغرض تحقيق الغايات التي وجدت من أجلها.

ولكن، هل نفهم من هذا أن الأفكار التي تُنتجها الأسطورة أو تنقلها، تصيب مجتمعات بعينها فقط، أم أن الأمر يتعدى إلى كافة المجتمعات، سواء في القديم أو الحديث ؟

وبما أنه قد تأكد أن الولاء والتأسيس هما، بالنهاية، الفكرتان الأصيلتان أو المتغيران الجوهريان لهذا البحث، فإن الفصل التالي سيختبر هذا السؤال بإسقاطه على هاتين الفكرتين.

# الفصل السادس:

## خلفيات الولاء والتأسيس

لقد كشفت كل المعطيات التي تضمنها البحث فيما تقدم من فصول، عن عمق العلاقة بين مقولتي " التأسيس " و" الولاء " كمفهومين راسخين في الأنتربولوجيا الثقافية المغاربية، رغم أن طرحهما في سياق تحليلي واحد، يفترض أن يقود إلى نشوء ما يمكن اعتباره شكلا من عدم الإنسجام، لكونهما يُوحيان بوجود اختلاف جوهري بين طبيعتيهما: فالأول ملموس. أما الثاني، فمجرد. ومع ذلك، فإن المسافة التي تربطهما، شكلت في اعتقادنا، مناسبة ملائمة لتكوين وحدوث عمليات اجتماعية كبرى في حالات بشرية كثيرة، بغض النظر عن انتماءاتها الثقافية أو الإثنية، وبمعزل عن تموقعها الجغرافي. فكما أن الرواية الشفهية نَقلت حول آت إگلي أن اجتماعهم في نطاق عمراني واحد لم يكن ليحصل إلا بتدخل رجل واحد، أجنبي عنهم، ومن ثم حظي بولائهم له، فبإمكاننا، سواء عن طريق المراجعة التاريخية أو عن طريق المعاينة المباشرة، أن نرصد في تجارب عديدة إقرار مجتمعات بأكملها لفرد بالولاء، بحجة إتيانه لفكرة أو إقدامه على فعل أو تأسيسه لمشروع، لم يكن غيره باستطاعته القيام بذلك، في نظر أفرادها. وفي جميع الحالات، فإن الأهمية التي يمتاز بها هذان المفهومان تنبع بالأساس من تمتعهما، ضمن صنف غير محدود من المفاهيم، بدرجة معتبرة من المرونة القابلة للتوظيف في ما يُراد تبريره من أغراض إنسانية. ولهذا، فإنه من المهم أن تنْصبَّ محاولتنا في بداية هذا الفصل على تحديد المفهومين المذكورين بما يُساعدنا، في المرحلة الثانية، على فهم دورهما الوظيفي المتبادَل في تشكيل أو تفعيل حياة المجتمعات الإنسانية، بما أننا سنعتمد على بعض النماذج منها. وعلى هذا النحو، يمكننا التوصل في النهاية إلى إدراك الخلفيات المختلفة التي استندت إليها حاجتها إلى التركيب بين هذين الموضوعين. ولما كان الولاء(*allégeance*)، كسلوك اجتماعي، بمثابة النتيجة الطبيعية لاعتراف الجماعة للفرد المؤسس(*fondateur*) على قدرته الإستثنائية، فسوف نسعى إلى تحديدهما كمفهومين أنتربولوجيين، إضافة إلى إثبات العلاقة الترابطية العريقة بينهما كفكرتين أصيلتين عند الإنسان، بما في ذلك أتباع الدين الإسلامي: فالموضوع كما نعلم يتعلق بقطاع كبير منهم. إضافة إلى إبراز " الوجه " الخيالي أو الأسطوري لهذه العلاقة. كما سنحاول كذلك، رصد وظائفهما وتأثيراتهما الإجتماعية الرئيسية.

## I. جوهر التأسيس:

إذا اقتضى الأمر أن نصف باختصار علاقة الإنسان بفكرة التأسيس " كإنجاز "، فبإمكاننا القول أنها انعكاس ملموس لحب الذات وحب العظمة عند الأفراد وهم أعضاء في جماعة ما. وفي هذه الحالة، فإن درجة الأهمية أو القيمة عند هؤلاء، تتفاوت بحسب نوع وحجم الإنجاز. ومن ثم، يتفاوت المكسب الذي سيحصل عليه هذا الفرد ماديا أو معنويا. لذلك، يتحول التأسيس إلى مشروع محفِز قوي من أجل بروز المتنافِسين حوله. غير أن هذا التأسيس، لا يفقد معنى الإنجاز حتى ولو كان في الواقع تخريبا أو حرقا أو تدميرا شاملا، مثلما سجل التاريخ القديم والحديث في نماذج عدة من المدن. ونستطيع هنا أن نسوق تساؤلَ الإسكندر الأكبر عن دوافع فعلته بمدينة ثيباي:" لماذا صدر عني ذلك القرار الشنيع بإحراق المدينة وتقتيل جميع سكانها..؟"(1)

وبناء على ما سبق، يتَبيَّن أن التأسيس بمفهومه الأسطوري يستند في جوهره إلى البعد الفردي، إذ أن المؤسِّس هو من يمنح للإنجاز وجوده الفعلي ضمن الأفعال الجماعية الكبرى. فهو في الزمن شيء ميت غيرَ ذي قيمة من دون إسم واضعِه. غير أن تجارب التأسيس السحيقة، ومن جملتها ما يتعلق بمدينة الإسكندرية مثلا، تدل على أن النصوص القديمة تتقاسم حولها " مُشتركاً هو رفض التأسيس كتوجه إرادي أو بناءٍ مخططٍ مسبق(ex nihilo): فحتى شدَّاد، أول مُشيِّد لها، يجد مرجعه في نموذج سابق، هو إرَمْ."(2) وبالتالي، فإن هذا النموذج يثبت أن التأسيس كما يمكن أن يكون مُتوارَثا بحكم القرابة، حيث يعتقد أفراد ممن تربطهم هذه العلاقة، أنهم مُلزمين بحماية هذا الموروث العظيم وهو " هِبة " أُختصوا بها دون غيرهم، وإلا قاموا بعمل يُحيل إلى رسوخ أسلافهم في هذا المجال؛ فإنه قد يكون مكتسبا تحت تأثير التقليد أو الإلزام الذاتي، إذ يَنتدب بعض الأفراد أنفسَهم لإنجاز أي عمل فريد يتحول على إثره إلى بطل أو رمز. وبما أن التأسيس في جوهره هو تجسيد أو انعكاس لفكرةٍ صاغتها الشخصية المؤسِسة، فقد تمحورت حولها تساؤلات عديدة، أبرزها في نظرنا هي:" أيُّ صفة تُحدد بالنهاية من هو المؤسس ؟"(3)، أو بالأحرى: ماذا وراء تَميُّزه عن غيره من

---

(1) ماتساس ن.، مذكرات الإسكندر الأكبر، تعريب: الطاهر قيقة، ط 1، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1989، ص.18.

(2) De Polignac F., *L'imaginaire arabe et le mythe de la fondation légitime*, In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°46, 1987, p. 57 à p. 58.

(3) De Polignac F., idem, p. 57 à p. 58.

الأفراد فيكونَ أجدر بالتأسيس ؟

إن إمكانية حصر الصفات التي تُعرِّف بالمؤسسين، ومن ثم خلفيات التأسيس، تفرض على البحث استكشافا شاملا للسيرة الذاتية لمن ينتسبون إلى هذه النوع من البشر، وهذا أمر معقد، لأن انتمائهم يتعدى إلى مجتمعات وثقافات وأوضاع وفترات زمنية مختلفة، بل إن " ترجمة حياة المؤسسين منذ القِدم، طَرحت مشاكل نظرية: إنها مُلحقة ببداية التاريخ."(1) وفي هذه الوضعية، نرى أن السعي إلى رصد جوانبَ من حياة بعضهم والبناءُ عليها، هو أقرب الطرق للتوصل إلى فهم هذا الموضوع أو التقليل من الإلتباسات بشأن التعرُّف بالمؤسس:

أ- فإذا عرضنا إلى مدينة روما " مدينة المدن "(2) كأبرز نموذج، فبإمكاننا أن نلمس الغطاء الأسطوري المعتبر الذي أُحِيط به إخراج شخصية مؤسسها المفترض ***Romulus***:

فمن ناحية، هو أحد أبناء الإله " مارس "، وفي ذلك شحنٌ وحضورٌ مطلقين للتقديس، ما يُشكل وحده قاعدةً حاسمةً لتبرير حق هذا الفرد في التأسيس. وعليه، فإن إقحام المقدس الذي يمثل مفتاح التحكم في علاقة الإنسان بأي فعل، هو بمثابة الروح التي تمنح للأسطورة وجودها الإجتماعي.

ومن ناحية ثانية، فإن تولي الذئبة إرضاع الأخوين التوأمين ***Romulus*** و ***Rumus*** بعد التخلي عنهما، يُقصي أي تماثل أو تشابه مع الواقع في رضاعة المولودين الجدد. وفي هذا دلالةٌ على استثنائية هذا الصنف من البشر. وهذا العنصر هو، وبطبيعة الحال، برهان آخر على قِدم ولادة المؤسسين من رحم الأسطورة.

ومن ناحية ثالثة، وبما أن الأسطورة قد أثبتت اختلافهما الجذري عن الآخَرِين، فإنها بذلك تكون قد وفرت الشرطين الأساسيين لبروز الشخصية المؤهَّلة للإنجاز الأكبر: إن إضفاء طابع " الغرابة " على نشأتهما، لا بد أن يكون قد هيأ الوعي الجماعي بعد ذلك لقَبول واستيعاب فعل التأسيس وفاعله. وبالمقابل، " فإن فعل التأسيس أو البناء يُسجل الجماعة في الزمن ويربطها بحلقة محددة وغالبا حاسمة في تاريخ روما وإمبراطوريتها. إنه يُقِيم أصلها ويُسهم بأحد الأشكال في تكوين هويتها."(3) وعلى هذا النحو، نلاحظ أن الحاجة الأسطورية

---

(1) Catherine C., article : Fondateur-mythique, www.universalis.fr.

(2) Debray R., Eloge des frontières, Mayenne, Gallimard, 2010, p.27.

(3) David J.M., Les fondateurs et les cités, *https://hal.archives-ouvertes.fr* p.723.

تطلبت التأكيد على أن الدولة الرومانية أو " روما "، تستمد عظمتها من العظمة الإستثنائية لشخصية مؤسسِها، وإن تم ذلك كله على شكل استعراضٍ متدافعٍ لصوَر أسطورية مركبة.

ب- غير أن طغيان الأسطورة على تكوين شخصية روميلوس ودوره الأساسي على تأسيسه لروما، لم يكن حاضرا بنفس الوزن والكثافة في حالة الإسكندر الأكبر، مؤسس الإسكندرية. فميلاده ونشأته لم يخرجان عن العادة المعروفة لدى كافة البشر، وهو بنفسه من يُؤكد ذلك، ويُبدي اندهاشه حول ما يدعيه الناس فيه، إذ أن كثيرا ممن عاصروه اعتقدوا أنه من سلالة إلهية(1). فكان موقفه من هذه النظرة أن" الشعوب جميعها تتميز أساسا بالبساطة والسذاجة وعدم الخبرة والجُبن، فتَقْبلُ بصدر أرحب أن يسودها إله يكون خلاصها على يده بدل أن يكون الماسك لزمام أمرها مقاتلا طموحا."(2) وبالتالي، نحن أمام مفارقة مفصلية مبكرة جدا في علاقة المجتمعات بالأسطورة تبرز فيها صورتان متعارضتان: صورة مجتمعية تنزع من الفرد قدراته الطبيعية وتجعل منه مجرد كائن تابع للمجهول، وصورة فردية نابعة من إدراك الفرق بين العمل وتبرير العجز عن القيام به.

وإذا كانت الصورة الثانية هي الأقرب إلى شخصية الإسكندر، فإن ذلك لا يعني بأي شكل من الأشكال أن تأسيسه لمدينته بمصر في ذلك الموقع، علما " بأن مدينةً قد شُيدت بداية في موضع بناء الإسكندرية من طرف مِصْرَايِمْ، أول ملك على مصر بعد الطوفان "(3)، كان مشروعا اختياريا مُرتبا سلفا. فقد دلت إحدى الروايات الأسطورية أن " الإسكندر بعد استشارته وحي آمُونْ في سِيوه، رأى الإله يتجلى له في المنام، كذلك في هيئة شيخ مبجل ينصحه بتأسيس مدينةٍ مُزخرفة بجزيرة بْرُوتيprotée(إله البحر)، أين سيستقر الإله بلوتون شخصيا كملك سيجعل الكون غير المحدود يدور حول ربواته الخمس."(4) في حين، تنقل رواية أخرى، أنه " بمجرد أن أعطى أوامره، سرعان ما رحل، لم ير أبدا مبنى واحدا يرتفع، وكان اهتمامه التالي أن يقوم بزيارة لمعبد آمون في واحة سيوه، حيث كرسه الكاهن كإله."(5)

وبهذا الشكل، يتأكد أن فكرة التأسيس تتطلب عبورا غير مشروط لشخصية المؤسس عبر

---

(1) أنظر: ماتساس ن.، مذكرات الإسكندر الأكبر، المرجع السابق، إبتداء من ص.21.،

(2) ماتساس ن.، المرجع السابق، ص.23.

(3) De Polignac F., *L'imaginaire arabe et le mythe de la fondation légitime*, op.cit., p.57.

(4) De Polignac F., idem, p.58.

(5) فورستر أ.م.، الإسكندرية: تاريخ ودليل، ترجمة حسن بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص.51.

الأسطورة أو ما يحمل صفة الغيب أو القداسة، ولعل هذا الأمر هو القاسم المشترك في تبلور وبروز الشخصيات المؤسسة في جميع الأماكن وفي الفترات المختلفة.

ج- وتطابقاً مع الملاحظة السابقة، فإننا نجد في التجربة العربية الإسلامية، وهي حديثة جدا مقارنة بالتجربتين المذكورتين، نماذجَ عدة، وبالخصوص في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا:" إنها تجربة مزدوَجةٌ، لأنها مستقاة من المدن الناشئة من الغزو، ومن عواصم الخلافة."(1) لذلك، كان لا بد من الإشارة إلى ما يشبه العَقد الراسخ بين الأسطورة والتخليد(*glorification*) في مسألة التأسيس، إذ لا يوجد في أولويات المؤسس " الغازي أو الفاتح " سوى إزاحة خصمه(*rival*)، مع كل ما يُحيل إليه من رموز ومقامات. ولا بد أن نُشير هنا إلى تجربة الأولياء فيما بينهم كما لاحظنا في التجربة المغاربية، وبطبيعة الحال، لا يمكن إقصاء الذاكرة من التورط في إثارة هذا الموضوع كلما دعت الحاجة إلى ذلك. وبهذه الصورة، يظهر جليا تأثير العامل النفسي الذي هو بمثابة أقوى دوافع التأسيس.

وإذ تمثل مدينة فاس تجربة مغاربية متميزة في تاريخ شمال إفريقيا، فلأن تأسيسها يعكس جانبا من جوانب التوافق بين الدين والأسطورة. لقد أرادت العلاقة بينهما أن تكون غايتها سياسية محضة تنسجم في حينها مع الشروط الموضوعية السائدة في العالم الإسلامي حينذاك. وبالفعل، فإن الأسطورة قد أوجدت الشخصية الملائمة، حيث حددت لها مكان التأسيس. ويتجلى أول مظاهر هذا الإختيار، في ارتباط بروز الشخصية المؤسسة لمدينة فاس، بمجموعة من المعطيات الخاصة، نُبينها فيها النقاط التالية:

أ- إنتساب إدريس الثاني، مؤسس فاس، إلى علي بن أبي طالب، من أبيه إدريس الأول.

ب- فرار إدريس الأول من الظلم وخشية الموت مُتخفيا من العراق إلى غاية المغرب الأقصى، الذي حظي بالتفاف السكان حوله على الرغم من الظروف التي رافقت مجيئه إلى هذا المكان البعيد، وعلى رأسهم قبائل أُورْبَة " الذين بايعوه على الإمارة والقيام بأمرهم وصلواتهم وغزوهم وأحكامهم، وكانت أُورْبَة في ذلك الوقت أعظم قبائل المغرب وأكثرها عددا وأشدها قوة وبأسا "(2)، وأصبح على إثره مصدر السلطة والوَلاية عندهم، في مشهد أسطوري

---

(1) De Polignac F., *L'imaginaire arabe et le mythe de la fondation légitime*, op.cit., p.59.

(2) إبن أبي زرع، ع.، الأنيس روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، أوبسالة، دار الطباعة المدرسية، 1823، ص.07.

يسكت تماما عن وجود أي كيان سياسي قبل هذا التاريخ.

ج- ميلاد إدريس الثاني بعد وفاة أبيه من أم جارية، في الوقت الذي تنقل الرواية الأسطورية اتفاق الناس على خلافته لأبيه ومبايعته رغم حداثة سنِّه(1).

أما اختيار تشييد مدينة فاس، فقد جاء على إثر زيارة إدريس الثاني للمكان الذي استحسنه أحد مستشاريه، إذ " ألفى بني الخير وبني يَرْغَشْ يقتتلون، فأصلح بينهم وأسلموا على يديه واشترى منهم الغَيْضة(*) بستة آلاف درهم، فرضُوا بذلك ودفع لهم الثمن،"(2) فكانت الغيضة هي المكان الذي تأسست عليها فاس. ولا يخفى في هذا النص إشارته إلى وضعية اجتماعية قائمة غير مستقرة (الإقتتال بين قبيلتين)، هي التي بررت في النهاية لفعل التأسيس. وبالمقابل، لا يمكن للأسطورة أن تنفي تواجد السكان في ذات المكان.

وفي رواية أسطورية مغايرة، أن راهبا نصرانيا، أخبره عن راهب قبله قد " وجد في كتاب عِلمه أنه كان بهذا الموضع مدينة تسمى سَافْ خربة منذ 1700 سنة، وأنه يُجددها ويُحيي أثرها ويُقيم دارسها رجل من عال بيت النبوة يسمى إدريس.."(3)

ومن منطلق المقارنة بين هذه الحالات النموذجية الثلاث من المدن، نستطيع القول أن الأسطورة شكلت دائما مصدر إيحاء خلاق في تجارب التأسيس المتكررة، ومَخرجا غير مكلف لتبرير بعض الأفعال البشرية التي تتعارض مع الواقع الموضوعي، بغض النظر عن اختلاف مواقع وأزمنة هذه التجارب وتباين خلفياتها الإجتماعية والثقافية. ونعتقد أن قدرة الأسطورة على إعادة إنتاج أو استنساخ هذه الصور، هي الوظيفة الإجتماعية الجوهرية التي تقوم بها في المجتمعات المختلفة لكونها تُفضي بالنهاية إلى توجيهها نحو غايات التأسيس، التي لا تقل عن التخليد كما أشرنا سابقا، ولئن كان الولاء، لأنه من التقديس، يُشكل أرقى مرتبة يمنحها المجتمع للمؤسس خلال حياته. والمقصود بالولاء من هذا المنظور" التفاني الإرادي والعملي والدائم، من قبل فرد ما تجاه قضية معينة. فيتصف الفرد بالولاء، أولا، إذا كان لديه القضية التي يتجه بولائه لها. وثانيا، عندما يهب نفسه لخدمتها طواعية. وثالثا

---

(1) الناصري، أ. خالد، كتاب الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، المرجع السابق، ص.70.

(*) هي المكان الذي تكثر فيه الأشجار.

(2) الناصري، أ. خالد، المرجع السابق، ص.73.

(3) إبن أبي زرع، ع.، الأنيس روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، المرجع السابق، ص.19.

عندما يُعبر عن هذا الإخلاص والتفاني للقضية بطريقة عملية مقبولة، وبخدمة القضية بصورة فعالة ودائمة."(1) وبالتالي، فإن الولاء بهذه الشروط هو تكريس لخلود المؤسس في وعي الجماعة، سواء بالنسبة لروميلوس بروما، أو للإسكندر الأكبر بالإسكندرية، أو لإدريس الثاني بفاس، أو لسيدي امحمد بن عثمان بإگلي أو لغيرهم.

## II. أسطورة الولاء:

لم تكن الأسطورة نتاجَ ظرفيةٍ محددة بعينها، بل يمكن اعتبارها إحدى الأدوات التي صاحبت بروز النزوع البراغماتي الذي أفرزته حاجات الإنسان المتنوعة وتعاظمها مع مرور الزمن. لهذا، فإن التبرير كان ولازال يُغطي مساحة هامة من الدوافع الإنسانية العادية. حينئذ، أوشكت كل أفعال الإنسان في الماضي كما في الحاضر، بصرف النظر عن طبيعتها ومنطقيتها، أن تجد ما يبررها في الواقع: إن معاصرة الميثولوجيا بِصورها ومظاهرها للحضارات الإنسانية المختلفة، تمثل أكبر تعبير يبرهن على هذه الملاحظة. وبنفس المنطق، لم تستطع الصورة الجديدة الذي جاءت مع الإسلام إتلاف أو استنفاد صورة الشخص الصالح الذي جسدته الأصنام الكثيرة التي ملأت محيط الكعبة وبهوها لقرون طويلة، وهو الذي سخر كل جهوده في خدمة الآخرين. وعليه، يمكن القول أن ما ميز تاريخ المسلمين في هذا السياق هو الترجيع القريب، إذ أن انتحال أو تقمص بعض الأفراد لشخص الولي، هو استرجاع للصورة الغائبة من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن ظهور هذه الشخصية كما عُرفت في الواقع، جاء بذريعة الحفاظ على " سلامة الإعتقاد " مما قد يشوبه من " فساد أو انحراف " في ظل انتشار الفوضى الفكرية والتشويش الذي أحدثته الدعوات المذهبية التي عمت بلاد المسلمين منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين الأربعة. وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فهل تكرار هذه الظاهرة في حياة الناس الراهنة تُعيقه عوامل معينة ؟

إن ورود مصطلح الولاء بصيغ متعددة وفي سياقات مختلفة في النص القرآني(2)، وهو النص الأساسي للإسلام، يدل على رسوخه في كيان العقيدة الإسلامية. وبغرض رصد وتحديد السياق الذي جاء فيه استخدام هذا الإصطلاح، من الأنسب منهجيا الإشارة إلى نص الآية

---

(1) رويس ج.، فلسفة الولاء، ترجمة أحمد الأنصاري، ط 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص.39.

(2) بهذا الخصوص، أمكننا رصد نحو 33 مرة بصيغة المفرد المذكر " وَلِّي "، ونحو 21 مرة بصيغة الجمع " أولياء ".

القرآنية التي ورد فيها مصطلح الوَلاية في صيغته الجامعة، وتحديدا في سورة الكهف: " هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا."(آ-44) ما سيقودنا إلى الإقتراب من فهم الدلالات المناسبة له ومن ثم التخفيف من حالة الإلتباس. والواضح أن الإقدام على تفعيله ونقله من مستوى المفاهيم الروحية أو الباطنية إلى مستوى الممارسات الإجتماعية المتأرجحة، قد أسفر عن تباينات شديدة بين أكبر الفرق والمذاهب الإسلامية، بل وأحدث حالة من الإنحراف الإبستيمولوجي، إذا جاز التعبير، بين النص الديني وبين مضامينه وغاياته المحددة. وتقودنا هذه الملاحظة مباشرة إلى اعتبار التأويل(1) بمثابة أهم الأسباب التي نشأت بفعلها تلك التباينات، لأن طبيعته المطاطة جعلت منه أداة ملائمة للتوظيف البراغماتي، والتي لازالت تُشكل إلى يومنا هذا مبررا عمليا للتعارض بين المنتسبين إلى هذا الدين، بل إن " الفتنة الطائفية " وحالة الإنقسام القائمين بين المسلمين إلى اليوم، يجِدان تفسيرهما الجوهري في هذا الأمر، وخاصة، كما أشرنا، بين فريقين كبيرين: السنّة والشيعة. والمؤكد تاريخيا، أن الإعتقاد بقدسية الذات البشرية بالمغرب العربي بعد مجيء الإسلام، أمر تسرَّب إلى وجدان سكانه منذ امتداد النفوذ الفاطمي الشيعي، الذي يستند روحيا إلى تقديس الإمام أو " الولي الفقيه ". بينما يطفو هذا الترسُّب إلى السطح ليستعيد ويجدد وجوده كلما تزامن ذلك مع ظهور سلطة تبرر شرعيتها بالإنتماء إلى " النسب الشريف " الذي يصل، في نظرها، إلى علي بن أبي طالب. وتفسير ابن كثير للولاَية على نحو ما جاء في الآية السابقة، أن " هنالك الموالاة لله، أي هنالك كل أحد من مؤمن أو كافر يرجع إلى الله وإلى موالاته والخضوع له إذا وقع العذاب."(2)

وتأسيسا على ما ورد في هذا التفسير المعاصر، يتضح أن مفهوم الوَلاية في كل الحالات لا يتضمن منح أي صفة اجتماعية أو سلطوية من أي نوع كان للفرد.

إلا أن المهم، من وجهة نظرنا بهذا الخصوص، كون بُنية هذه الشخصية - ناهيك عن وظيفتها - غير قابلتين للتحييز أو التكميم بناء على النصوص الدينية التي لا تتضمن أي

---

(1) الأصل في ظهور تلك الفرق والمذاهب، مرده إلى هذا التأويل. وما بروز المعتزلة الذين اعتمدوا العقل في تأويل النص إلى دليلا على ذلك. وحول هذا الموضوع، نُذكر بالكتاب الذي وضعه: نصر حامد أبو زيد تحت عنوان: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط 1، بيروت، دار التنوير - دار الوحدة، 1983.

(2) إبن كثير، ع.د إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، الجزء 3، بيروت، دار المعرفة، 1982، ص.84.

إشارة أو صفة متعلقة بها. كما أنه لا أثر في تلك النصوص أو في غيرها، من المعايير الحسية ما يمكِّن من تمييز ملامحها الحقيقية في الواقع الإجتماعي أو يدعو إلى الإعلان عنها. وبالتالي، فإن مجيء الأولياء في حينه ضمن الثقافة العربية الإسلامية، شكل طريقا ثالثا إلى " معرفة الله "، بما أن هذه الطائفة من البشر تزعم امتلاكها مفاتيح السر من مصادرها الصحيحة. ومراجعة سيرة بعض الحالات من هؤلاء وأبرزهم " القُطب الغَوث "(1) عبد القادر الجيلاني(470 هـ-561 هـ) تثبت لنا أن الواجب الديني كان يفرض عليهم إعادة تصميم الإنسان المسلم بمواصفات ترتكز أساسا على العلاقة الروحية المباشرة مع الذات الإلهية، ويَقِلُّ فيها الميل كثيرا إلى شهوات الدنيا. وكما يرى، فإن هذا الإنسان هو: " الصُوفي مَن جعل ضالته مُراد الحق منه، ورفض الدنيا وراءه، فخَدمَته ورَزقتْه أقسامه، وحصل له في الدنيا قبل الآخرة مَرامه، فَعليه من ربه سلامَهُ."(2)

في حين، تكشف وجهة نظر أخرى عند إبن تيمية(661 هـ-728 هـ) عن تيار مغاير، حيث سلك في طرح الموضوع منهج المفاضلة بين ممارستين إحداهما سليمة، لأنها منسوبة إلى النص الشرعي الأصلي. والدليل على هذا، وجود الأنبياء على رأس أتباعها بسبب الوحي؛ وأخرى شيطانية فاسدة، أصحابها متطفلون؛ " وهؤلاء جميعهم الذين ينتسبون إلى المكاشفات وخوارق العادات، إذا لم يكونوا متَّبِعين للرسل فلابد أن يَكذبوا وتُكذبهم شياطينهم، ولابد أن يكون في أعمالهم ما هو إثم وفجور مثل نوع من الشرك أو الظلم أو الفواحش أو الغلو أو البدع في العبادة "(3).

وبما أن القيمة التي تضيفها هذه الصفة للإنسان المسلم من الأوساط الإجتماعية الأكثر عُرضة للإحتواء الفكري، فإن ذلك يمثل انتهازا ثمينا لا يجوز تلافيه. وفي الحقيقة، فإن هذه المسألة ليست مستغرَبة أو مثيرة للإستفهام عند الملاحظ الأجنبي كما يُمكن فهْمه عند

---

(1) لقب أُطلق عليه تأسيسا على رواية تقول أنه:" في شهر صفر، تهبط من السماء إلى الأرض نحو 380 ألف صنف من الآلام، الأموات، الجروح والإصابات والأمراض المختلفة، إلخ.. والغوث لوحده، يتحمل ثلاثة أرباع منها، فيصبح إذن سقيما يعاني من كل الآلام." وهو الذي نقل عنه قوله: " وأمري بأمر الله، إن قلت كن، فيكون." أنظر:

Rinn L., Marabouts et Khouans, op.cit., p.24 et 26.

والمفهوم من هذه الرواية الأسطورية التي بموجبها يُستساغ حساب أو تقدير عدد الأمراض والأوبئة، أن هذا الصنف من البشر الذين يملكون هذه السعة الفطرية الإستثنائية، جاءوا لحماية النوع الإنساني في صورة فريدة ومثالية للتضحية.

(2) زيدان، يوسف محمد طه، عبد القادر الجيلاني: باز الله الأشهب، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1991، ص.22.

(3) إبن تيمية، تقي الدين أحمد، الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان، المرجع السابق، ص.12.

*Dermenghem* الذي أوضح الطبيعة الجشعة التي يمكن ملاحظتها في سلوك أسماء مشهورة من الأولياء المغاربة، إلى درجة التناحر بين هؤلاء بفعل المكاسب التي تترتب عن هذه المكانة الروحية(1). في الوقت ذاته، أمكن للبعض تصنيف الأولياء إلى طبقات(2)، وأمكن لغيرهم " التمييز بين أولياء شعبيين بمظهر يغلب عليه الطابع الفولكلوري، وأولياء صادقين.. ينكرون الكاريزما، ويؤكدون أن الخوارق والهبات المحسوسة نفسها، ليست هي جوهر الحياة التصوفية."(3) ولذا نُقل عن السيوطي أن " الولي الحقيقي، لا يجوز له أن يَعرف أنه ولي، وإذا لم يخش الوقوع تحت طائلة الغرور، فإنه في الواقع مغرور."(4)

ولما كانت شخصية " الولي " تمثل أحد أوجهه الأكثر إثارة للإنتباه بما ارتبط بها من إشكالات والتباسات تعود في نظرنا إلى تقديم هذه الشخصية بشكل تعسفي كما لو أنها مرادف لشخصية " المرابط "، فإنه كان يُفترض أن يتم الفصل أو التمييز بينهما تماما، لأنهما مقولتان تختلفان مبدئيا من حيث طبيعتيهما. لذا فإن طرح هذا الموضوع، تتطلبه الضرورة الموضوعية كمحاولة لفك الغموض الذي رافق تقديم الشخصيتين في قالب واحد، ومنه التعرف على الميكانيزمات المختلفة التي حافظت على حضوره وحيويته ضمن الأدبيات الثقافية والإجتماعية بالجزائر والمغرب العربي عامة من جهة، ما يساعد على فك الربط أو الخلط بين الشخصيتين من جهة ثانية. في حين، يرتبط تعريف المرابط ارتباطا عضويا بحقبة تاريخية محددة مرَّ بها المغرب العربي في خضم الأزمات الداخلية الناجمة عن العصبية القبلية تارة، وعن العصبية المذهبية تارة أخرى(5). ولعل قيام الدولة المرابطية في تلك الأثناء، هو تجسيد للأبعاد التي يستند إليها هذا التعريف، وهو بالتأكيد لا يخلو من مضمون سياسي.

ويؤدي استكشاف مسار هذه الدولة منذ تأسيسها على يد عبد الله بن ياسين " في بداية القرن

.

---

(1) أنظر:

Dermenghem E., Le culte des saints.., op.cit., p.12.

(2) ومن هؤلاء: إبن الملقن، في كتابه: طبقات الأولياء.

(3) Dermenghem E., Le culte des saints.., op.cit., p.11 et 19.

(4) Dermenghem E., idem, p.19.

(5) بإمكاننا أن نستوعب هذا الموضوع من خلال قراءةٍ منهجيةٍ لمقدمة ابن خلدون. ونستطيع القول أن المقدمة صدرت بشكل من الأشكال تحت هذا العنوان، أي أن ابن خلدون التفت بأسلوب ملائم إلى بنية الذهنية الجماعية وعلاقتها بالظواهر الإجتماعية.

الحادي عشر الميلادي التي تحولت إلى مؤسسة للحرب، للزهد وللعدل،"(1) إلى أنها مثلت حينذاك أحد أوجه التناقض في البناء الشامل للمغرب العربي، لسبب بسيط يكمن في كونها تمثل إفرازا متكاملا لتراكمات من الصراعات المذهبية التي اعتمدت العنف باسم الدفاع عن المقدسات المتصلة بالدين، وربما هو ما يفسر توسعها وانتشارها مقارنة بغيرها. فلما أيقن إبن ياسين بعدم قدرته على الإستمرار بالعنف تحت عباءة الدين، تخلى عن هذه الحركة واتجه إلى اعتماد الوجه الآخر لنفس العملة: " إن الأمر يتعلق هذه المرة بلَعِب ورقة الشرف الديني والمقدس بإيجاد ملجأ في مراكز التكوين الصوفي بالحاضنات الرئيسية للشَّرِيفِيَة (أي الزعم بالإنتماء إلى سلالة الرسول) ألا وهي مدن: فاس، تافيلالت، الساقية الحمراء.. ودرعه."(2) وهكذا حصلت المصاهرة بين دعوتين من صلب واحد مكَّنتهما مؤقتا من تأجيل نهايتهما قبل قيام دعوة الموحدين ودولتهم. من هذه الزاوية، يُمْكننا إدراك تورط المصلحة البشرية في ضبط وتنفيذ العلاقة بين الدين والأسطورة، ليتم إخراج الأسطورة في شخصية البطل الذي يؤدي الدور المنوط بالدين لا غير، إذ " لا تبلغ الأسطورة أوجَها من حيث القوة، إلا عندما يضطر الإنسان لمواجهة موقف خطير غير عادي."(3) وبالنتيجة، فإن فقدان هذا المفهوم لجوهره الحقيقي، جعل الولي أو " المرابط " مجرد صفة يمكن بلوغها حسب ***Doutté*** من طرق عديدة بما فيها " الممارسات الصوفية، الجنون وحتى الحماقة.. وبمجرد اكتسابها، تُصبح هذه الصفة وراثية."(4)

إن هذه المعطيات هي الخلفية نفسها التي هيأت لظهور الزاوية واتجاهاتها المختلفة، بل وشرَّع لوجودها جنبا إلى جنب مع المسجد والجامع، إلى الحد الذي ساد فيه الإعتقاد أن إنقاذ الإسلام وبقاءه بالجزائر كما هو بأصوله إلى اليوم، يرتبط ارتباطا عضويا بتأسيس الزاوية وبنشاط رجالها(5). وبالتناسب بين هذه العناصر كلها، كان بروز الولي كشخصية بديلة عن غيرها من حيث الوظيفة الروحية والنفسية، رغم التحامها الشديد عمليا بالأسطورة، ومن ثم اكتسابه تلك المكانة الإجتماعية الفريدة. وصار الولي خلال حياته يقوم بدور الوسيط المحايد

---

(1) Filali K., L'Algérie mystique : des marabouts fondateurs aux khwân insurgés, op.cit., p.18.

(2) Filali K., L'Algérie mystique.., idem, p.19.

(3) كاسيرر، إرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص.367.

(4) Doutté E., *Notes sur l'Islam maghrébin*, op.cit., p.73.

(5) أنظر: العقبي، صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، المرجع السابق.

بين المكونات المختلفة في المجتمع، لأنه يمثل الجهة الوحيدة التي لا يجانبها الصواب، وهو استحقاق استثنائي اكتسبه من النص الديني المقدس.

من هذا المنطلق، كان لا بد من التأكيد على أن ممارسة الوساطة هي إحدى الآليات التي لا تعود إلى مرجعية دينية أو طقوسية فحسب، بل هي نظام قائم في الفكر السياسي الإسلامي ولو أن تجلياته قد برزت في مستويات سطحية وبسيطة.

ولكن، كيف يمكن تفسير انقسام الزاوية وتعدد اتجاهاتها إذا كان مبرر نشوئها يتلازم مع الحفاظ على وحدة الإعتقاد ؟

# خلاصة

## واستنتاجات عامة

في نهاية هذا البحث، أصبح بإمكاننا التوصل إلى استنتاج عام مفاده أن المجموعات العائلية أو القبلية الصغيرة التي لم تتوطن في موقع محدد نهائيا في ظل الإضطرابات السياسية والظروف الحياتية التي سادت المغرب العربي منذ القرن الرابع عشر الميلادي، عاشت حالة بحث مضنية عن ذريعة أو غطاء لتأمين اندماجها في الكيانات المستقرة. فكان الشرط المطروح: إما أن تتخلى تلقائيا عن هويتها الأصلية، فتكتسب أخرى بعد تكريس الطقوس المطلوبة، كما نعرف في تاريخ القبائل العربية، كنموذج، منذ القديم؛ وإما أن تلجأ إلى إيجاد مبرر ديني أو سند تاريخي يحفظ جوارها، ولكنه لا يصادر هويتها الأصلية ولا يُلزمها الهوية الغالبة أيضا. والإحتمال الثاني هو الأرجح في حالة آت إگلي، موضوع دراستنا. فشخصية الولي الصالح امحمد بن عثمان، بغض النظر عن هويته الحقيقية، شكلت، فيم يبدو، محور توافق واستقطاب غير معلنين بين فَصِيلين من المرابطين المحليين، إذا جاز التعبير، حول حقهما في الإنتساب إليها، ومن ثم سعيُ كل منهما إلى التأصيل التاريخي لوجوده وتبرير انتمائه الإجتماعي إلى القصر، بما أن المجتمع الگلاوي كان قائما قبل وصول الولي. وأي شكل من أشكال الإنتساب إليه، يوحي بحداثة الحضور:

الفصيل الأول، وهو الذي تشكل واستقر بجنوب القصر، منعزلا في منطقة تُوزْديت. وملكيته الزراعية، إضافة إلى قبور أمواته شاهدة على ذلك إلى اليوم. ولا تختلف افتراضات المكونات القبلية الرئيسية لقصر إگلي في كون الأفراد الأوائل لهذا الفصيل قد قدِموا من منطقة تيگورارين.

الفصيل الثاني، وهو الذي قَدِم أفراده من الزاوية التحتانية، كما تُلحُّ الرواية المحلية على ذلك، وما يُبرهن على هذا القول، أن علاقتهم بهذا المكان لا زالت قائمة إلى اليوم سواء من جهة الإنتماء العائلي أو المصاهرة، بل من جهة المِلكية الزراعية أيضا. وقد سَهُل على أفراده، على عكس الفصيل السابق، الإستقرار بداخل القصر بين مكوناته الأساسية، بفضل منصب " القيادة " الذي حصل عليه أحد أبناءه، وهو " سيدي الشاذلي "(أو سيدي الشالي) " الذي استجاب للدعوة واتجه نحو مولاي الحسن - سلطان المغرب آنذاك - الذي سمَّاه قايدا على إگلي."(1) غير أن ضرورة تقاسم قيمة الإنتساب إلى شخصية الولي والإلتفاف حولها، فرض

(1) Notice sur Kenadza, d'après : Moussaoui A., Espace et sacré au Sahara (Ksours et Oasis du sud-ouest algérien), CNRS éditions, p.217.

على الفصيلين السكوت والتعايش مع هذا الخلاف - رغم رسوخ ملامحه إلى اليوم:" *قد تسمع أقوالا مختلفة: بالنسبة لنا نحن، فإن سلالة ابن عثمان هم أربعة: آت الحسين، آت القنسي، آت بيازيد وآت المكي، وهم معروفون بـ " آت العربي". في حين، فإن آت سعيد برمتهم لا علاقة لنا بهم كما رُوي لنا أبا عن جد. والذي جاء بهم إلى هنا من الزاوية التحتانية، هو سيدي الشالي سنة* ***1892*** *الذي بعثه السلطان المغربي حينذاك-مولاي الحسن الأول-، ودخل حظيرة المرابطين بقوة. أما آت بولنوار، فلا ينتمون إلى آت العربي، ولا أحد يعرف متى حضروا إلى إگلي، وحتى ما لديهم من ملكيات زراعية، هي ناتجة عن تجارة. أما آت الحسن، فيسعون إلى إيجاد ارتباط عرقي أو عائلي معنا، ولكننا ننفي أي علاقة من هذا النوع معهم.*"(1). ولما كان هذا القرار يتطلب تصديقا اجتماعيا، فقد أُوجِدت الأسطورة كآلية مناسبة ومنسجمة مع السياق السياسي والثقافي السائد حينذاك لتحقيق هذه الغاية، حيث خصَّت الولي بهبات استثنائية:

أولا: هبةٌ ميتافيزيقية تتحدد في امتلاك القدرة الغيبية على النفع والضرر.

ثانيا: هبةٌ خَيْرية تتحدد في القدرة على إزالة التوترات بين السكان بتلقائية مطلقة.

ثالثا: هبةٌ قيادية تتحدد في القدرة على إقناع السكان وحملهم على إعادة ترتيب فضائهم العمراني والإجتماعي. وبالتالي، جاء القول بتأسيسه لقصر إگلي، وما نتج عنه من انعكاس وجداني على شعور المنتسبين إليه، تتويجا للتوافق بينهما، وتحقيقا لمكانتهم في المجتمع. ولا يمثل إنشاء قبة على ضريحه التي ترتفع عن قبور الآخرين، سوى تمييزا وترسيخا لهذه المكانة، وتأكيدا على صدق الأسطورة بحد ذاتها.

ومن هنا، بإمكاننا أن ندرك مدى انغماس الأسطورة في الأفعال التاريخية وارتباطها ارتباطا عضويا بثقافة شعوب ومجتمعات المنطقة، إلى الحد الذي لا يمكن معه تفسير حركتها إلا في هذا النطاق. وبهذا الخصوص، فإننا نعتقد أن القرارات الفكرية والنفسية التي تتخذها هذه الشعوب إزاء كثير من المواقف المصيرية في وقتنا الحاضر، تكاد تخضع لنفس النماذج والقوالب الأسطورية التي أَسست عليها قراراتها في الماضي. ويمكننا أن نلمس ذلك مباشرة في استجاباتها شبه العفوية للمثيرات التي تتضمنها الخطابات الأيديولوجية. لقد استطاعت المعرفة العلمية بنتائجها أن تُبرهن بشكل غير مباشر على أهمية الأسطورة وحضورها في

(1) نص مقتبس من إحدى المقابلات، يتفق جزء مما ورد فيه حول تعيين سيدي الشالي قائدا على إگلي، مع ما جاء في المرجع السابق:
Notice sur Kenadza, d'après : Moussaoui A., Espace et sacré.., op.cit., p.217.

كثير من العمليات النفسية والإجتماعية التي أنجزها الإنسان بصورة عامة، سواء من خلال إثبات تدخل العنصر الإفتراضي(*le virtuel*) في مجالات التفكير والتعبير المختلفة، حيث لا يخلو من تأثيرٍ على الواقع، أو من خلال الإستدلال به على الطبيعة الخَلاَّقة في الأسطورة التي هي طبيعته أيضا. وعلى العموم، يمكننا أن نلخص نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

1- قِدم وتنوع التراث الثقافي والإجتماعي عند المجتمع الگلاوي الأمازيغي، ماديا وأدبيا، يُقصي أي مُسوغ لفرضية " تشكيله " مجتمعيا أو حضريا تحت أي ذريعة فردية كانت، خصوصا إذا تميزت هذه الذريعة من الناحية التاريخية بالحداثة والإستقدام.

2- تَعرُّضُ قسم هام من الذاكرة الهوياتية المحلية المروية - وربما المكتوبة أيضا إن ظهر وجودها - للمسح والإتلاف، بمقابل تركيب ذاكرة عِوضها يعود منشأها إلى القرن السادس عشر فقط. وتفسير ذلك كما يبدو لنا، يعود إلى أحد سببين: أولهما، التشتت الإثني وهو ما أفقد مفهوم العصبية محتواه عند المجموعات الصغيرة المنتشرة في نطاق الصحراء عموما، ما يعني صعوبة الحفاظ على التراث الكلي عندها. وثانيهما، القمع الفكري الذي فرض أحادية متطرفة في التصورات، القيم والمواقف الفردية والجماعية.

3- أدى الإنتشار الجغرافي للزوايا المرتبطة بالتصوف في المغرب العربي إلى بروز ممارسات روحية أفرزت حدودا ثقافية واجتماعية معينة، وأوشكت أن تُنجز حدودا وتبعيات سياسية ضمنية أو غير معلنة بين سكان المنطقة المغاربية، وأنْ تُنافس الحدود التاريخية القائمة بين المجموعات الإثنية المتوطنة قبل حلول الإسلام أو أي مناسبة ثقافية أخرى. ويُستخلص من مواقعها الملازمة لمجاري المياه والمنافذ الإستراتيجية بالجنوب الغربي الجزائري أنها شكلت عمليا نقاط ارتكاز جهوية ومحلية لِتمدُد سلطة الدولة السلطانية بالمغرب الأقصى منذ الأدارسة وانتهاء بالعلويين. وبالتالي، يصح القول بأن " تأسيس الزوايا هي استرايجية لاحتلال الفضاء." (1)

4- وإذا سلمنا أن نشأة الزوايا التي ترافقت مع ظهور الأولياء بالمغرب العربي تعود لمبررات روحية أو دينية محضة فرضها سياقها التاريخي، فإن انخراطها المباشر في الحياة الراهنة

(1) Moussaoui A., Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-ouest algérien, op.cit., p.145.

يدل على ديمومة التأثير للمفاهيم الثقافية والسياسية التقليدية التي وقعت تحته منظومة العلاقات المغاربية الراهنة والمؤسسات الراعية لها. ومن هنا، نستنتج عقم الفكر الإجتماعي المحلي عن إنتاج البدائل الجديدة المواكبة للتغيرات الحتمية.

5- إذا كان تأسيس الزوايا يجد تبريره عند أتباعها من المريدين وحتى المتحابين من الدارسين في استكمال الوظائف الدينية المنوطة بالمسجد، فمن المنطقي أن يجد اختلاف الزوايا واتجاهاتها المتشعبة مبرراته أيضا، في الوقت الذي ظلت المساجد بشكل عام على صفاتها المعهودة. ومن ثم، فإننا نتصور أن تأسيس الزوايا(في أحضان المجتمعات السُّنية التقليدية)، وتأسيس الحُسَينيات(1)(في أحضان المجتمعات الشيعية)، يرتبط ارتباطا وثيقا بوظائف المؤسسات السياسية السائدة، مثلما ينسجمان انسجاما متناغما مع الرؤية الروحية الفئوية أو الطائفية التي تُعبر عنها تلك الإتجاهات والأغراض التي تختفي من ورائها.

6- لذلك كانت مواقف الإحتلال منها إيجابية، لأنها لم تُبدِ أي معارضة أو مقاومة له تماهيا مع موقف الدولة المذكورة. وبالتالي، فإن حركة التصوف التي قادها الأولياء وشيوخ الزوايا في المنطقة، قد ساهمت إلى حد كبير في صياغة وتصميم ديناميكية جديدة لا تقوم على أساس معايير الإنتماء إلى القبيلة أو الإثنية، ولكن على أساس الإنتماء إلى " الطريقة ". وبالنتيجة، أخذت مسألة الهوية مسارا وبُعدا جديدين، حيث فرض " النسب "، بما أنه يمثل جوهر الوَلاية وسندها الحقيقي، شكل ونظام العلاقات الإجتماعية في المجتمعات المغاربية دون استثناء.

7- فكرة وراثة التقديس أو التفويض الإلهي، استطاعت في المجتمعات العربية والإسلامية أيضا أن توزع المراكز والمكانات الإجتماعية، وتؤدي إلى إنتاج أشكال من التراتبات الإثنية والطائفية في هذه المجتمعات (أهل البيت، الأشراف، المرابطين، العبيد). ومن ثم، برزت وتعددت الولاءات وتقاطعت المصالح واحتدمت الصراعات.

8- من المؤكد أن مفهوم الوَلاية هو أحد الأسس النظرية الكبرى التي بُني عليها الفكر السياسي في العالميْن العربي والإسلامي لقرون ممتدة، والذي لازالت تجلياته ماثلة في الواقع

---

(1) وتسمى أيضا " المآتم "، وهي عبارة عن أماكن أو مباني تُحيا فيها المناسبات الشيعية المختلفة تأسيسا على ذكرى وفاة الإمام الحسين. ولكنها أصبحت تُحقق أهدافا أخرى سياسية وأمنية كما يتضح في حالة دولة البحرين كنموذج. أنظر:
البداح، ع.ا.أ.، التشيع في البحرين - تاريخه وأهدافه، ط 1، 2011، ص.73.

الراهن على المستويات الإجتماعية والمؤسساتية. وبما أنه صفة تستمد مرجعيتها الروحية من روح النص الديني الذي قرر قدسيتها باتصالها الجوهري بالذات الإلهية، جعل من نيلها مطلبا حيويا في لُعبة العلاقات الواسعة. وهذا ما يبرر بُروز " الولي " في أكثر من مكان بغض النظر عن شكل ونوع المجتمع الذي يَتْبع أو ينتمي إليه: لقد ثبت بالمغرب الأقصى وجود مزارات يزورها مسلمون " لأولياء " يهود.

9- التصوف كما ظهر في حياة الإنسان منذ البداية، هو تكريس لفكر روحي وفلسفي قديم جدا امتزجت مفاهيمه مع الأسطورة وتقديس الأشياء. وعليه، لا يمكن القول بأنه ممارسة وسلوك يجدان مرجعيتهما في الإسلام حصرا، أو أن هذا الدين يجد ممارسته الصحيحة في التصوف. ومن هنا، فإن فكرة البديل غير ملائمة فيما يتعلق به.

10- توظيف الأسطورة في إفراغ الشخصية المقدسة في الإسلام من ملامحها الروحية الموحَّدة وتحولها بذلك إلى موضوع صراع أيديولوجي واستثمار سياسي.

11- خضوع تأسيس السلطة في المغرب العربي لآليتي التداخل والتبادل الوظيفيين بين المقدس والأسطورة. ولعل المبدأ الجوهري الذي يستند إليه تحقيقه بينهما، هو اللامعقول إذا أخذنا بنظر الإعتبار ما ذهب إليه رودولف أوتو في مفهومه للمقدس.

12- الأسطورة، الدين والسلطة مفاهيم معبأة بالشحنات البشرية. إلا أن الأسطورة لا تتميز ببعدها الوظيفي فحسب، بل ببعدها التفسيري أيضا إذ تعد إقرارا بشريا على فشل الإنسان في مراحل تطوره المنطقي والفكري على تفسير ما يقع تحت نظره. ورغم ما حققه من نهضة عقلانية وعملية كبرى، إلا أن الأسطورة لا زالت تُمسك بجانب نفسي هام من كيانه.

13- وقوع الأنتربولوجيا المغاربية المعاصرة بين اشتراطات وأهداف البحث العلمي، وبين الحاجات النفسية والتاريخية لمكونات المجتمعات الكبيرة والصغيرة.

14- إن الإرتباط العضوي الذي أملته حتمية التطور بين التراث والتاريخ، لا يحُول دون إعادة النظر في قيمة التاريخ الكمية بالنسبة لحركة التقدم التي تنجزها البشرية بما أن الأسطورة، التي تغطي مساحة معتبرة من التراث الإجتماعي، قد ساهمت في " تزوير " قسط هام من تاريخ المجتمعات. ولذلك، كان من الطبيعي أن تصاب الإرادات والمبادرات عند المجتمعات الصغيرة تحديدا بنوع من الإنكفاء والإنعزال.

# الـمـراجـع

## المراجع العربية والمترجَمة:

### أ- الكتب:


القرآن الكريم.

إبن أبي الدنيا، الأولياء، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط 1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.

إبن أبي زرع، علي بن عبد الله الفاسي، الأنيس روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، أوبسالة، دار الطباعة المدرسية، 1823.

إبن تيمية، تقي الدين أحمد، الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان، الرياض، مكتبة المعارف، 1982.

إبن خرداذبه، أبو القاسم عبيد الله، الممالك والمسالك، ج 1، فصل: أعراض البربر، بيروت، دار صادر أفست ليدن، 1889.

إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، الجزء 2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار البيان العربي، 1969.

إبن كثير، عماد الدين إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، الجزء 3، بيروت، دار المعرفة، 1982.

البداح، عبد العزيز بن أحمد، التشيع في البحرين: تاريخه وأهدافه، ط 1، بدون مكان النشر، 2011.

البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب (وهو جزء من: المسالك والممالك)، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، 1857.

الحمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد الحميد جحفة، ط 4، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2010.

الشماس، عيسى، مدخل إلى علم الإنسان " علم الأنتربولوجيا ": دراسة، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004.

العروي، عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، ط 5، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996.

العقبي، صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها، طبعة خاصة، دار البصائر، 2009.

العياشي، أبو سالم، عبد الله بن أبي بكر، الرحلة، مخطوط، المغرب، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة، 1977.

الوفراني، محمد الصغير بن الحاج المراكشي، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، إنجي، مطبعة إنجي، 1888.

الناصري، أحمد بن خالد، كتاب الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء 1، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954.

إلياد، مرسيا، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 1، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.
إلياد، مرسيا، ملامح الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، ط 1، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 1991.
أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، ط 1، بيروت، دار التنوير - دار الوحدة، 1983.
بناني، أحمد بن محمد، موقف الإمام إبن تيمية من التصوف والصوفية، ط 1، مكة، شركة دار العلم للطباعة والنشر، 1968.
بوشيبة، بركة، شعراء قبيلة ذوي منيع الشعبيون(تراجم ونصوص)، الجزائر، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، 2012.
بوطالب، محمد نجيب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
حامد، نصر أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.
رشيق، حسن، سيدي شمهروش- الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة ع.م.جحفة، م.النحال، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2010.
رويس، جوزيا، فلسفة الولاء، ترجمة أحمد الأنصاري، ط 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
ريكور، بول، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، ط 2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006.
زهران، ليلى و راشد، عاصم ، اللعب التربوي للأطفال(المقومات النظرية والتطبيقية)، القاهرة، دار زهران للنشر والتوزيع، 2005.
زيدان، يوسف محمد طه، عبد القادر الجيلاني: باز الله الأشهب، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1991.
ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.
سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 2، ط 4، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992.
سعد زغلول، عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربي، ج 3، الإسكندرية، منشأة المعارف.
عدلي، كامل فرج، النظام البيئي، القاهرة، المكتب الجامعي الحديث،1998.
علال، خالد كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، الجزائر، دار المحتسب، 2008.
فورستر أ.م.، الإسكندرية: تاريخ ودليل، ترجمة حسن بيومي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
كاسيرر، إرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
كايوا، روجي، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، ط 1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010.

لوح، محمد أحمد، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، ج 1، ط 1، القاهرة- الدمام، دار ابن القيم ودار ابن عفان، 2002.
ماتساس، نسطور، مذكرات الإسكندر الأكبر، تعريب: قيقة الطاهر، ط 1، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1989.
مجموعة من الباحثين، الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، مترجم، ط 2، الدار البيضاء، دار توبقال، 2007.
مزيان، أحمد، فجيج " فكيك ": مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845-1903)، الرباط، مطبعة فجر السعادة، 1988.
مهران، محمد بيومي، المغرب القديم، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990.
يزلي، عمار، الجزائر والأنتربولوجيا: المناهج والموضوعات، في: علم الإجتماع والمجتمع في الجزائر (عمل جماعي من تنسيق وتقديم: عبد القادر لقجع)، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2004.

**ب - المعاجم والقواميس:**

إبن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ.
الشرقاوي، حسن، معجم ألفاظ الصوفية، ط 1، القاهرة، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، 1987.
الفيروزآبادي، مجد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، ط 8، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005.
بونت، بيير. وإيزارد، ميشال، وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنتربولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، بيروت، ط 2، 2011.
غيث، محمد عاطف، قاموس علم الإجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2006.

## المراجع الأجنبية:

**أ- الكتب:**

Akhmisse, Mustapha, Rites et secrets de Marabouts à Casablanca, Casablanca, S.E.D.I.M., 1984.
Arkoun, Mohammed, Aux origines des cultures maghrébines, in : Maghreb-peuples et civilisations, (collectif sous la direction de Camille et Yves Lacoste), Paris, la Découverte-les dossiers de l'état du monde, 1995.
Balandier, Georges, Le détour, Paris, Fayard, 1997.
Beaud, Michel, L'art de la thèse, Paris, la Découverte, 2006.

Bellil, Rachid, Les Oasis du Gourara (Sahara algérien) II. Fondation des ksours, Paris-Louvain, éd., Peetrers, 2000.

Berque, Jacques, Maghreb : Histoire et sociétés, Alger, éd. S.N.E.D-Duculot, 1974.

Blanchet, Alain, et Gotman, Anne, L'enquête et ses méthodes : l'entretien, 2ème éd., Paris, Armand Colin, 2013.

Bousquet G.H, L'Islam maghrébin: introduction à l'étude générale de l'Islam, 4ème éd., Alger, la maison des livres, 1954.

Chenouf, Aissa, Les juifs d'Algérie…2000 ans d'existence, Alger, éd. El-Maarifa, 1999.

Copans Jean, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Nathan, 1996.

Daumas, Eugène(Général), Mœurs et coutumes de l'Algérie, Paris, librairie de L. Hachette et Cie., 1853, p. 244.

Debray, Régis, Eloge des frontières, Mayenne, Gallimard, 2010.

DE Neveu, Eric, Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie, 2°éd., Paris, imprimerie de Guyot, 1846.

Dermenghem, Emile, Le culte des saints dans l'islam du maghreb, Paris, Gallimard, 1954.

Ferhat, Halima, Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles : les siècles de la foi, Casablanca, Wallada, 1993.

Filali, Kamel, L'Algérie mystique – des marabouts fondateurs aux Khwân insurgés XVe/XIXe siècles, publisud, 2002.

Grawitz, Madeleine, Méthodes des sciences sociales, 11ème éd., Paris, Dalloz, 2001.

Guillaume, (lieutenant), Conquête du sud-oranais, la colonne d'Igli en 1900, Paris et Limoges, H.C.Lavauzelle, 1963.

Hani, Abdelkader, Béchar et sa région entre histoire et légendes, Oran, Dar-el-Gharb, 2000.

Kossmann, G.M., and Stroomer J.H., " Berber phonology ", Netherlands, 1982.

Lacoste, Yves, Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire-passé du tiers monde, 5ème éd., Paris, Maspero, 1980.

Masqueray, Emile, Souvenirs et visions d'Afrique, Paris, éd. E. Dentu, 1894.

Marouf, Nadir, Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine, Paris, L'harmattan, 2005.

Mauss, Marcel, Les fonctions sociales du sacré, Paris, éd. Minuit, 1970.

Morin, Edgar, Le vif du sujet, Paris, Points-Seuil, 1982.

Moussaoui, Abderrahmane, Espace et sacré au Sahara(Ksours et Oasis du sud-ouest algérien), éditions C.N.R.S, Floch, Mayenne, 2002.

Otto, Rodolf, Le sacré, Paris, éd. Payot et rivages, 1996.

Rachik, Hassane, Le proche et le lointain, Paris, parenthèses-M.M.S.H., 2012.

Quivy, Raymond et Campenhoudt L.V., Manuel de recherche en sciences sociales, 3ème éd., Paris, Dunod, 1995.

Rinn, Louis, Marabouts et khouans : étude sur l'islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan, libraire-éditeur, 1884.

Rohlfs, Gerhart, Voyages et explorations au Sahara: Draa, Tafilalet, Sud-oranais, Touat.., Paris, éd., Karthala, 2001.

Servier, Jean, Les berbères, 2ème éd., Paris - Alger, éditions P.U.F - Dahleb, 1994.

Servier, Jean, Rites et symboles : L'Algérie dans La tradition méditerranéenne, Paris, R. Laffont, 1962.

Tönnies, Ferdinand, Communauté et société, 1ère éd., trad. Par : Bond N., Mesure S., Paris, P.U.F., 2010.

**ب- الأطروحات:**

Boualga, Abdelkader, Timimoun l'Oasis rouge du Gourara(thèse), tome 1, Paris-Sorbonne, 1981.

Bouzaza, Karima, Le statut des femmes Kabyles autochtones de l'Algérie(mémoire de la maitrise en sociologie), université de Québec, Montréal, 2008.

Moussaoui, , Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-ouest algérien(thèse), Paris, E.H.E.S.S., février 1996.

**ج- المجلات، الدوريات، المطبوعات:**

Addi, Laouari, *Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb*. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner, in : Awal Ibis Press, Paris, 2004.

Amadeo G., et autres, Béni-Abbès : habitat traditionnel et habitat nouveau, polycopie, compte rendu de la première phase, C.R.A.U.-O.N.R.S., 05/11/1977.

Balout, Lionel, *Chronologie absolue et préhistoire saharienne*, in : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Année 1972, Volume 11, N°1.

Basset, René, Recherches sur la religion des berbères, in :*revue de l'histoire des religions* , Paris, Ernest Leroux, 1910.

Ben Hounet, Yazid, *Le concept de tribu en anthropologie*, in: revue africaine des livres, volume 5, n°1, Mars 2009.

Bérenger(capitaine), *Notice sur la région de Béni-Abbès*, in: société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran, imprimerie typo. et lytho., L. Fouqué, 1906.

Berque, Jacques, *Les hilaliens dans l'Algérie rurale du xv siècle,* in: annales, économies, sociétés, civilisations, année 1970, volume 25, N°05.

Berque, Jacques, *Une exploration de la sainteté au Maghreb,* in: annales. Economies, sociétés, civilisations., 10ème année, N°3, 1955.

Béteille, André, *A propos du concept de tribu,* in: revue internationale des sciences sociales, Paris, Unesco, vol. XXXII, 1980, N°4.

Bonté, Pierre, « Abderrahmane Moussaoui, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du Sud-Ouest algérien* », in: *L'Homme*, N°177- 178 | janvier-juin 2006, http://lhomme.revues.org

Camps, Gabriel., *L'origine des berbères*, in: Islam: société et communauté-anthropologie du Maghreb, les cahiers du C.R.E.S.M., n°12, Paris, éd. C.N.R.S, 1981.

Cambon, Jules, et autres, Documents pour servir à l'étude du Nord ouest africain, tome 2, Lille, maison L. Danel, 1896.

Cour A., *Le cheikh el hadj M'hammed Ben Bou Zian*, in: revue du monde musulman, N°11, 1910.

David, Jean Michel, *Les fondateurs et les cités*, https://hal.archives-ouvertes.fr

De Polignac, François, *L'imaginaire arabe et le mythe de la fondation légitime*, In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°46, 1987. pp. 55-63.

Digard, Jean-Pierre, *Perspectives anthropologiques sur l'Islam*, In: revue française de sociologie, 19-4, 1978, pp. 497-523. http://www.persee.fr

Doutté, Edmond, *Notes sur l'Islam maghrébin : marabouts*, in : revue de l'histoire des religions, tomes XL et XLI, Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1900.

Gautier, F. Emile, *Sahara oranais*, in: annales de géographie, volume 12, N°63, 1903. Via : www.Persée.fr

Gellner, Ernest, et autres, *Islam : société et communauté-anthropologie du Maghreb,* in : les cahiers du C.R.E.S.M., N°12, Paris, 1981.

Gognalons L.,(officier interprète), *Un ksar berbère de la Saoura : Igli et ses habitants*, in : société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran, tome xxx., Oran, imprimerie typo. et lytho., L. Fouqué, 1910.

Guignard, Erik, Notes prises avec Germaine Tillion lors de ses missions scientifiques en pays Touareg de 1962 à 1973, juillet 2004, www.Germaine-Tillon.org/wp

Hamès, Constant, « Abderrahmane Moussaoui, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien* », in : Archives de sciences sociales des religions, N°130- avril - juin 2005,http://assr.revues.org

Hart, M. David, *Les Ait Atta du sud-centre marocain : éléments d'analyse comparative avec les Pakhtuns(Afridi.) du nord-ouest pakistanais*, in : *Islam : société et communauté-anthropologie du Maghreb,* les cahiers du C.R.E.S.M*.,* Paris, éd. du C.N.R.S., 1981.

Jehel, Pierre-Jérôme, Photographie et anthropologie en France au XIXe siècle(thèse), Université Paris VIII. Saint-Denis, 1994-1995.

Keddache, Mahfoud, *L'Utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale*, in : Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, Alger, S.N.E.D., 1972.

Lévi-Strauss, Claude, *La crise moderne de l'anthropologie,* in : le courrier de l'Unesco, N°11, novembre 1961, 14ème année.

Maougal, Mohamed Lakhdar, *Le syndrome identitaire ou le subterfuge moderniste*, in : élites et questions identitaires en Algérie, collectif, Alger, Casbah éditions, 1997.

Nait Djoudi, Oulhadj, *L'exhérédation des femmes en Kabylie : le fait de l'histoire et de la géographie*, in : Insaniyat / إنسانيات, N°13 | 2001, URL : http://insaniyat.revues.org/11262.

Passager, P., et Barbançon S.,Taghit(Sahara-oranais), étude historique, géographique et médicale, archives de l'institut Pasteur d'Algérie, tome : XXXIV, n°3, septembre 1956.

Pigoet(colonel), *Une histoire de la région de Béchar: d'après une monographie politique du territoire d'Ain-Sefra*, in: archives de l'institut Pasteur d'Algérie, tome VIII, n° 3-4, 1930.

Rames, C., *Béni-Abbès(Sahara oranais)-étude historique, géographique et médicale, Alger*, in : archives de l'institut Pasteur d'Algérie, tome XIX, n°1, 1941.

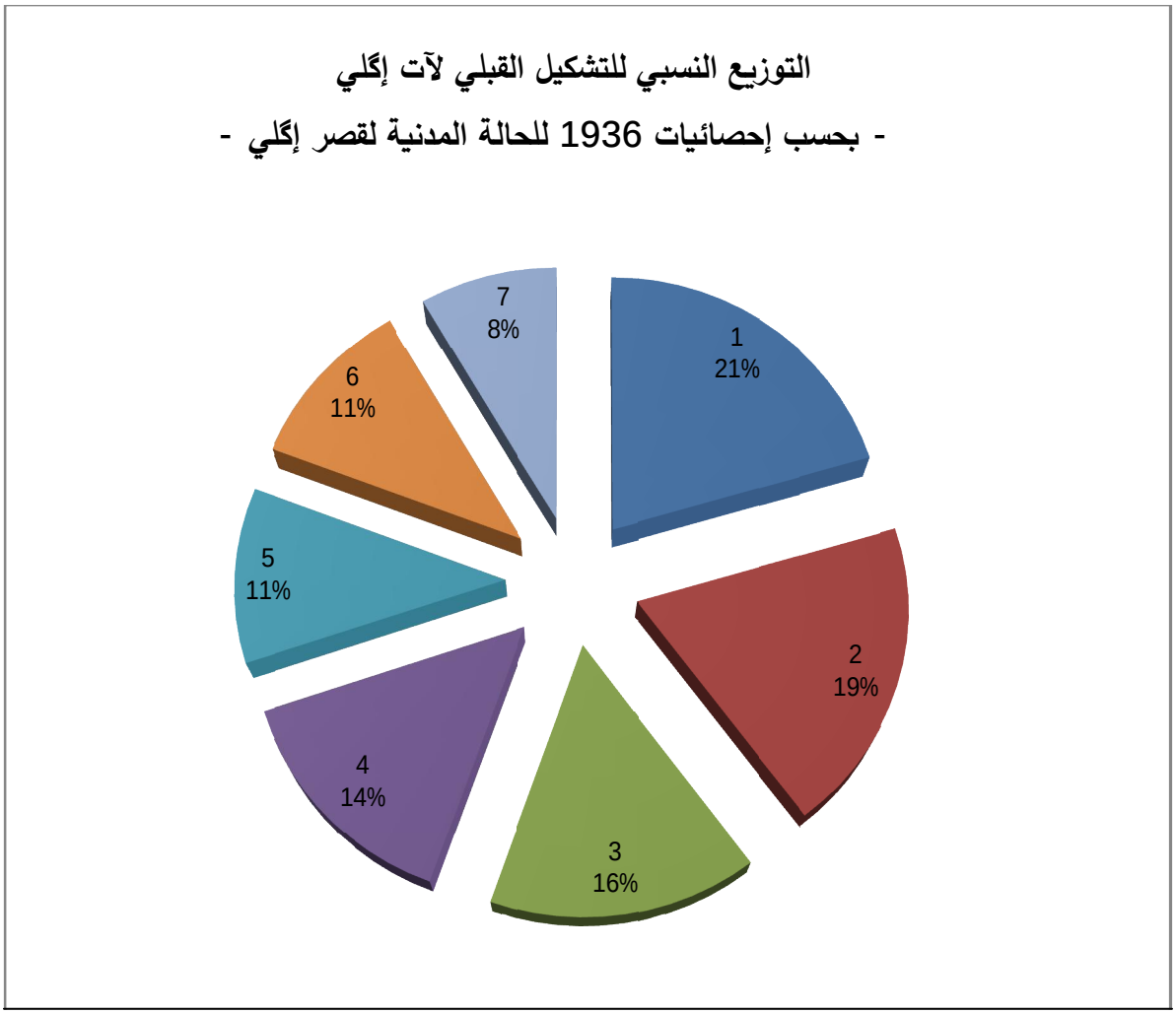
Ruffié, Jaques, et autres, *Etude hémotypologique des populations sédentaires de la Saoura(Sahara occidental) ; Les groupes sanguins érythrocytaires*, in : Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, XI° Série, tome 9, fascicule 1, 1966.

**د- الموسوعات والقواميس:**

Clément, Catherine , article: Fondateur-mythique, www.universalis.fr.

# الملاحق

## الملحق الأول:




**مفتاح الرسم:**

1- قبيلة آت العياشي

2- قبيلة آت سعيد

3- قبيلة آت إبراهيم

4- قبيلة آت بوزيان

5- قبيلة آت اعمَر

6- قبائل إمرابْضَنْ

7- إحرضانن(الحراطين)

**الملحق الثاني:** **التعريف بالمستجوبين**

| 01 | عدد المقابلات | جنس المستجوبين | | سن المستجوبين | تاريخ المقابلات | أماكن إجراء المقابلات |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | ذكور | إناث | | | |
| | 20 | 16 | 04 | **من 45 عام** | **إبتداء من 2009** | **إگلي، بشار، بني عباس.** |
| | النسبة % | 80 | 20 | **إلى 100 عام** | **وانتهاء بـ 2010** | |
| 02 | مقابلات مكملة | 03 | 00 | **45 إلى 62 عام** | **نفس الفترة** | **تمنطيط(أدرار)، أولاد سعيد(تيميمون).** |

## الملحق الثالث: دليل المقابلة

1- من هم آت إگلي، أو من هم السكان الأوائل لمنطقة إگلي ؟

2- ما اسم المكان الذي كانوا يقيمون به في أول الأمر ؟

3- هل كانوا مجتمعين أم موزعين في مواقع مختلفة، أي هل كانت توجد قصور عديدة يتشكل منها إگلي القديم ؟

4- ما طبيعة السلطة التي كانت تحكم هؤلاء ؟

5- هل كان سكان إگلي متميزين بخصائص أو سلوكات معينة إزاء غيرهم؟

6- هل كان إگلي وسكانه يعيشون في أمن مستمر طوال الفترات القديمة ؟

7- " سيدي أمحمد بن عثمان " اسم ولي صالح مشهور جدا بين السكان. من هو بالتحديد ؟ ومن أين قدِم هذا الولي؟ متى كان ذلك ؟ وما غايته التي قادته إلى إگلي بالتحديد ؟

8- كيف كان موقف السكان منه لأول وهلة ؟ وماذا نتج عن ذلك ؟

9- هل جاء قبله إلى إگلي رجال من نفس الطراز ؟ ما ذا كانت غايتهم أيضا ؟

10- هل نجح حيث فشل الآخرون، أو بالأحرى: هل شهرة " إبن عثمان " بين السكان تأتي من إنجازات نوعية لصالح آت إگلي ؟

11- ما علاقته بـ " الزاوية التحتانية " الموجودة بتاغيت (*Taghit ou Tar'it*)؟

12- هل يمكن القول بأن العائلات " المرابطية الموجودة حاليا بإگلي تمثل أبناء وأحفاد سيدي أمحمد بن عثمان ؟

13- تقود الملاحظة إلى عدم رصد ملكيات عقارية وزراعية لهؤلاء في محيط الممتلكات القديمة التي تعود " للقبائل المحلية القديمة ". بما نفسر ذلك ؟

14- بما تميزت العلاقات الإجتماعية بين القبائل المكونة للمجتمع المحلي المعني ؟

15- في تتمثل المظاهر التي يعبر بها سكان إگلي عن المناسبات المختلفة ؟

**الملحق الرابع: بحث حول الإنتماء القبلي بواسطة التعبير اللساني:**

يتمثل في استمارة على شكل جدول يتضمن ألفاظا وتسميات عربية شائعة، تُوجَّه إلى عينة عشوائية يمثل أفرادها مجموعات أمازيغية قاطنة في منطقة الجنوب الغربي بغرض ملئها بما يُرادفها في المنطوق الأمازيغي المحلي. ويأتي استخدام الإستمارة على هذا النحو في هذه الحالة، كواحدة من الأدوات العملية بغرض وضع البحث في سياقه الموضوعي، لأن هذه الخطوة ببساطتها تُشكل إحدى السبل الملائمة التي تقودنا إلى الإقتراب أكثر من فهم موضوع الدراسة، وبالتالي التحكم في الخطوات الموالية.

أما المجموعات البشرية المعنية، فتتمثل في سكان بعض القصور أو القرى القديمة الواقعة شمالي وجنوبي مدينة بشار، وهي: **بربي، واكدة، لحمر، موغل، بوكايس، بني ونيف، تيوت، مُقرار، بوسمغون.**

**المطلوب:** تدوين المرادفات المقابلة للكلمات الواردة في الخانات بالحرف العربي كما تنطق بالأمازيغية المحلية.

| | ضمائر | أفراد العائلة | أعضاء الجسم | أفعال | ممارسات | ملبوسات |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 01 | أنا | الرجل | الرأس | هات | الزواج | البرنوس |
| 02 | أنت | المرأة | العين | خذ | الطلاق | العباءة |
| 03 | هو | الأب | الأنف | إذهب | التعلم | الشاش |
| 04 | هي | الأم | الصدر | إرجع | الإتفاق | حذاء |
| 05 | نحن | الإبن | الأذن | إقرأ | الشِّجار | نعال/نعل |
| 06 | أنتم | البنت | البطن | تكلم | الشراء | خاتم اليد |
| 07 | هذا | الجد | الرجل | أنظر | البيع | سوار |
| 08 | ذاك/ذلك | الجدة | القلب | إسمع | زيارة الأقارب | حزام المرأة التقليدي |
| 09 | لي | الأولاد | شعر الرأس | أصمت | تقاسم الأشياء | محفظة الرجل التقليدية |
| 10 | لها | البنات | أصابع اليد | نم | اللعب | - - - - - - |
| | **أواني تقليدية** | **عناصر حضرية** | **مواد زراعية** | **وسائل زراعية** | **من الطبيعة** | **حيوانات** |
| 01 | القلة | القرية | النخلة | البئر | الشمس | الجمل |
| 02 | القَصعة | الدار | العرجون | الفأس | النار | الحصان |
| 03 | القفة | عتبة الباب | التمر | الحبل | التراب | الحمار |
| 04 | الملعقة الكبرى | سقف البيت | القمح | الخُطة(الزرب) | الحجَر | الكلب |
| 05 | القِدر | غرفة السطح | الشعير | الشنَّة | النهر/الوادي | الذئب |
| 06 | المطحنة | مخزن الدار | الدخن | الحوض(الماجن) | المطر | الأفعى |
| 07 | المجمر | ميدان التجمع | القرع | السواقي | التبر | القنفذ |
| 08 | المطمورة | الزقاق | البطيخ البلدي | مكان درس الزرع | الجبل | الدجاجة |
| 09 | الكسكاس | الطريق | شجرة التين | - - - - - | الحفرة | الحمام |
| 10 | الخابية | الزريبة | العنب | - - - - - | العاصفة الرملية | الغراب |

**الملحق الخامس:**

**جدول رقم 01: الضمائر المختلفة**

| الضمائر / المناطق | أنا moi | أنتَ toi | هو lui | هي elle | نحن nous | أنتم vous | هذا ceci | ذاك أو ذلك celui-ci/là | لي mon, ma,.. | لها son, sa, .. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي 1* | نَشْ | شَاكْ | نْتَّ | نْتَّاتْ | نَشْنِي | شْكُمْ | وُ | وَنْدِينْ / وَنْ | وَيْنُو | أيْنَسْ |
| Igli 2* | *nach* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *Nach'ni* | *Ch'koum* | *wou* | *wan'dine* | *wiy'nnou* | *ayi'nnas* |
| بربي 1 | نِشْ | شَاكْ | نت | نْتَّاتْ | نشْنِينْ | شْكُمْ | وُو | وَنْ | وينوغ | تينس |
| Berbi 2 | *nich* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *Nach'nin* | *Ch'koum* | *wou* | *wan* | *wiy'nnou* | *tin'ès* |
| واكدة 1 | نَشْ | شَاكْ | نْتَّ | نْتَّاتْ | نَشْنِي | شْنِيمْ | وُو | وَنْ | إنَشْ | إنْتَاتْ |
| Ouakda 2 | *nach* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *Nach'ni* | *chnim* | *wou* | *wan* | *inéch* | *intète* |
| لحمر 1 | نْتَشْ | شَاكْ | شْكِيْنَتْ | شْمِيْنَتْ | نَشْنِي | كْنُوْمِيْ | وُو | وَنْ | دْوِيْنُو | دْوِينَسْ |
| Lah'mar 2 | *n'tach* | *chak* | *chki'net* | *chmi'net* | *Nach'ni* | *kn'oumi* | *wou* | *wan* | *wiy'nnou* | *dwin'ès* |
| موغل 1 | نْشَنْ | شَاكْ | نْتَّ | نْتَّاتْ | نَشْنِي | شَنِيمْ | وُو | وَنْ | وَيْنُ | - - - - - - |
| Moughol 2 | *nchan* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *Nach'ni* | *chanim* | *wou* | *wan* | *wiy'nnou* | |
| بوكايس 1 | انْتَشْ | شَاكْ | نْتَّ | نْتَّاتْ | نَشْنِي | كَنِيمْ | أوُو | وَنْ | تَيْنُو | دْوينَمْ |
| Boukays 2 | *nt'chan* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *Nach'ni* | *kanim* | *wou* | *wan* | *tiy'nou* | *dwan'm* |
| **بني ونيف** 1 | نِشْ | شَاكْ | نْتَّ | نْتَّاتْ | نِشْنِي | شْكُمْ | وُتْ | وَنْدِينْ | وَيْنُو | تِنِسْ |
| Béni-ounif 2 | *nich* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *Nach'ni* | *Ch'koum* | *wou* | *wan'dine* | *wiy'nnou* | *tinès* |
| تيوت 1 | شَمِينَتْ | نْشِينَتْ | نَتَّ | نْتَّاتْ | نشينت قاع | إتنيني | وهاك | أيد | وينو | دوينس |
| Tyout 2 | *chaminet* | *nchinet* | *N'tta* | *N'ttat* | *nch'nit kaa* | *itnini* | *wouhak* | *ayd* | *wiy'nnou* | *dwin'ès* |
| مُگرار 1 | نَشْ | شَكْ | نْتَّ | نْتَّاتْ | شْنِي | شَنْيُو | وُو | وَنْ | إينُوخْ | نْنَسْ |
| Mougrar 2 | *nach* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *ch'ni* | *ch'niou* | *wou* | *wan* | *inoukh* | *n'nas* |
| بوسمغون | نْتَشْ | شَاكْ | نْتَّ | نْتَاتْ | نَشْنِينْ | شَكْمِيم | وُوْ | وِينْ | أيْتِّنُوجْ | أيْنَّسْ |
| Bousemghoun | *n'tach* | *chak* | *N'tta* | *N'ttat* | *N'ch'nin* | *Ch'kmim* | *wou* | *W'in* | *Ay'nninouj* | Ay'nnès |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 02: تسميات الأفراد**

| **الأسماء** / **المناطق** | الرجل l'homme | المرأة la femme | الأب le père | الأم la mère | الإبن le fils | البنت la fille | الجد grand-père | الجدة grand-mère | الأولاد les garçons | البنات les filles |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي 1 Igli 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بْبَّاسْ *b'bas* | إمَّاسْ / دَّاسْ *immas/d'das* | مِّيسْ *m'mys* | تَايْتَالّتْ *taytalte* | حْنِنِيسْ *h'ninis* | حَنَّاسْ *han'na* | لْوَاشُونْ *lwachoun* | تَايْتَلِينْ *taytaline* |
| واكدة 1 Ouakda 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَّا *b'ba* | تَى *t'ta* | مِي *m'my* | تَحْضُوشْتْ *tahdouchte* | حْنِنِي *h'nini* | حَنَّى *han'na* | بْزَوزْ *b'zouz* | تِحْضَاشْ *tihdache* |
| لحمر 1 Lah'mar 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَّا *b'ba* | مْمَّا *m'ma* | مِّيسْ *m'mys* | يَلِّيسْ *yélis* | حْنِنِي *h'nini* | حَنَّى *han'na* | أحْضَانْ *ahdane* | تِحْضْشِينْ *tihadchine* |
| بوكايس 1 Boukays 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَبَاكْ *b'bak* | يَمَاكْ *yim'mak* | **أرْبَ/أحْضُوشْ** *ahdouch/ar'ba* | تَحْضُوشْتْ *tahdouchte* | دَادَّ *dadda* | حَنَّى *han'na* | إحَضْشَانْ *ihadchane* | تَقْيَارتْ/تِحَضْشَيَنْ |
| موغل 1 Moughol 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَّا *b'ba* | يَمَ نْ.. *yam'mèn* | أحْضُوشْ *Ah'doch* | تَحْضُوشْتْ *tahdouchte* | حْنِنِي *h'nini* | حَنَّتُو *han'na* | وَاشُونْ *wachoun* | تِحْضَاشْ *tihdache* |
| بني ونيف 1 Béni-ounif 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَاسْ *b'bas* | دَّاسْ *d'das* | ميسْ / أعِيَّالْ | شِيسَالِيتْ *tissalite* | حْنِنِي *h'nini* | دَّا *d'da* | لِوَاشُونْ *lwachoun* | تَايْتَلِينْ *taytaline* |
| بربي 1 Berbi 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَّا *b'ba* | مْمَّا *m'ma* | مي *m'my* | إلِّي *Illi* | حْنِنِي *h'nini* | حَنَّى *han'na* | لْوَاشُونْ *lwachoun* | تِواشونينْ |
| تيوت 1 Tiyout 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | الأب | الأم | أبزيو *abasiw* | تبزيوت *tibasiwte* | نانا *nana* | داد *dada* | لبزوز *labzouz* | تبزيوين *tibasiouine* |
| مُگرار 1 Moughal 2 | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَابَا *baba* | حناس *hannas* | مي / لعورت *l'aourt/m'mi* | تواشنت *twachount* | دَداه *dada* | نانا *nana* | لْوَاشُونْ *lwachoun* | تبزيوين *tibasiouine* |
| بوسمغون Bousemghoun | أرْگاڒْ *arguez* | تَمَطُوتْ *tamatout* | بَّا *b'ba* | يَمّا *Y'mma* | لْعَوْرَتْ *L'aourt* | تَيْزِيوْتْ *Tay'ziwte* | تَنّا *Tanna* | حَنَّى *han'na* | - - - - - - - | بَزّاَتْ *Bezzat* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 03: أعضاء الجسم**

| الأعضاء / المناطق | الرأس tête | العين œil | الأنف nez | الصدر tronc | الأذن oreille | البطن poitrine | الرجل pied | القلب cœur | شعر الرأس cheveux | أصابع اليد doigts |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي 1 Igli 2 | تَبَگُّنَ / أَقَلُوزْ *tabgna/akaloutz* | تِيطْ *taite* | تِنْزَرْتْ *tinzert* | إِدْمَارَنْ *idmarene* | تَمَزُوغْتْ *tamazought* | أَدِيسْ *adis* | تِنْسَتْ *tynste* | وُلْ *woul* | إِخَفْ *ikhèf* | إِضُضَانْ *idodane* |
| واكدة 1 Ouakda 2 | أَزَلِّيفْ *azélif* | تِيطْ *taite* | تِنْزَرْتْ *tinzert* | گْشُوشْ *gachouche* | تَمَزُوغْتْ *tamazough t* | تَدِيسْتْ *tadist* | دَارْ *dar* | أَوُلْ *Awoul* | ازْغَبْ *z'ghab* | إِضُضَانْ *idodane* |
| لحمر 1 Lah'mar 2 | أَزَلِّيفْ *azélif* | تِيطْ *taite* | تِنْزَرْتْ *tinzert* | گْشُوشْ *gachouche* | تِمُتْجِينْ *timoutjine* | تَحْبُوطْ *tahboute* | دَارْ *dar* | أَوُلْ *Awoul* | شْعَرْ | إِضُضَانْ *idodane* |
| بوكايس 1 Boukays 2 | إِخَفْ *ikhèf* | تِيطْ *taite* | تِنْزَرْتْ *tinzert* | گْشُوشْ *gachouche* | تِمْدْجَتْ *timedjat* | تَدِيسْتْ *tadist* | دَارْ *dar* | أَوُلْ *Awoul* | ازْغَبْ *z'ghab* | إِضُضَانْ *idodane* |
| موغل 1 Moughol 2 | أَزَلِّيفْ *azélif* | تِيطْ *taite* | أَنْزَرْ *anzer* | گْشُوشْ *gachouche* | تَمَزُوغْتْ *tamazought* | تَدِيسْتْ *tadist* | دَارْ *dar* | أَوُلْ *Awoul* | شْعَرْ نُوزَلْيفْ | ضَدْ نُوفُوسْ *dad(sing.)* |
| بني ونيف 1 Béni-ounif 2 | أَقَلُوزْ *akaloutz* | تِيطْ *taite* | تِنْدَرْ *tinder* | إِدْمَادِنْ *idmadene* | تَمَزُوغْتْ *tamazought* | أَدِيسْ *adis* | تِنْسَتْ *tynste* | وُلْ *woul* | إِخِيسْ | إِضُضَانْ *idodane* |
| بربي 1 Berbi 2 | أَبَهْنَ *abahna* | تِيطْ *taite* | تِنْزَرْتْ *tinzert* | إدمارن *idmarene* | تَمْزوغْتْ *tamazought* | تَدِّيسْتْ *tadist* | تَنْسِتْ *tynste* | وُلْ *woul* | ازغب *z'ghab* | إضضان *idodane* |
| تيوت 1 Tiyout 2 | قلقول *kalkoul* | تيط *taite* | تنزيرت *tinzirt* | صدر | تمدجيت *timedjit* | تَدَسْتْ *tadast* | إدر *idar* | أول *Awoul* | شعر | إِضُضَانْ *idodane* |
| مگرار 1 Mougrar 2 | أقلقول *akalkoul* | تِيطْ *taite* | فونزر *founzar* | گْشُوشْ *gachouche* | تِمْدْجَتْ *timedjat* | ديست *dist* | دَارْ *dar* | أُوْلْ *Awoul* | إزافن *izafene* | إضضان *idodane* |
| بوسمغون Bousemghoun | أقلقول *Akalkoul* | تِيطْ *taite* | تِنْزَرْتْ *tinzert* | گْشُوشْ *gachouche* | تمنجت *Timen'jat* | تَدِّيسْتْ *tadist* | دَارْ *dar* | أُوْلْ *Awoul* | زغب *z'ghab* | إضضان *idodane* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 04: أفعال مختلفة**

| الأفعال / المناطق | هات donne ! | خذ prends ! | إذهب vas ! | إرجع reviens ! | إقرأ lis ! | تكلم parle ! | أنظر regarde ! | إذهب vas ! | إرجع reviens ! | نَمْ dors ! |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي 1 | أوِيدْ / أرَاضْ | بِّي / أغَاكْ | إگُورْ | دْوَلْدْ | غَرْ | سِوَلْ | قّلْ / زَرْ | إگُورْ | دْوَلْدْ | اطّسْ |
| Igli 2 | awid/arad | b'bi/aghak | *ighour* | *dwald* | *ghar* | *siwel* | *k'all / zar* | *ighour* | *dwald* | *t'tas* |
| بربي 1 | أوِيدْ | أخَاكْ | سِرْ أتزويد | دْوَلْ | غَرْ | سِوَلْ | قّلْ | سِرْ أتزويد | دْوَلْ | اطّسْ |
| Berbi 2 | *awid* | *akhak* | | *dwal* | *ghar* | *siwel* | *k'all* | | *dwal* | *t'tas* |
| واكدة 1 | أرَاضْ | أخَايْ | إيُورْ | دْوَلْ | غَرْ | هْدَرْ | قّلْ | إيُورْ | دْوَلْ | اطّسْ |
| Ouakda 2 | *arad* | *akhay* | *iyour* | *dwal* | *ghar* | | *k'all* | *iyour* | *dwal* | *t'tas* |
| لحمر 1 | أرَاضْ | أخَامْ | رُوحْ | رْوَاحْ | غَرْ | سَلْ | قّلْ | رُوحْ | رْوَاحْ | اطّسْ |
| Lah'mar 2 | *arad* | *akham* | | | *ghar* | *siwel* | *k'all* | | | *t'tas* |
| موغل 1 | أوِيدْ | طّفْ | أنُورْ | دْوَلْ | غَرْ | سِوَلْ | قّلْ | أنُورْ | دْوَلْ | اطّسْ |
| Moughol 2 | *awid* | *t'taf* | | *dwal* | *ghar* | *siwel* | *k'all* | | *dwal* | *t'tas* |
| بوكايس 1 | أشِيدْ | أخَاكْ | رُوحْ | دْوِلْدْ | اقْرَا / غَرْ | سِوَلْ | أقّلْ | رُوحْ | دْوِلْدْ | اطّسْ |
| Boukays 2 | *ouchid* | *akhak* | | *dwald* | *ghar* | *siwel* | *k'all* | | *dwald* | *t'tas* |
| بني ونيف 1 | أوِيدْ | أغَاكْ | فَاتْ | دْوِلْ | غَرْ | سِوَلْ | قّلْ | فَاتْ | دْوِلْ | طّسْ |
| Béni-ounif 2 | *awid* | *aghak* | | *dwal* | *ghar* | *siwel* | *k'all* | | *dwal* | *t'tas* |
| تيوت 1 | أشيد | أخام | روح | رْوح لغلد | غر | تكلم | قّلْ | سسغت | سْقَرْ | طّسْ |
| Tiyout 2 | *ouchid* | *akham* | | | *ghar* | | *k'all* | *sisghad* | *s'kar* | *t'tas* |
| مُگرار 1 | أويد | أخاش | زوا | دْوَلْدْ | غر | سِوَلْ | قّلْ | سْغَدْ | سُوسَمْ | طّسْ |
| Mougrar 2 | *awid* | *akhach* | *zwa* | *dwald* | *ghar* | *siwel* | *k'all* | *s'ghad* | *sousem* | *t'tas* |
| بوسمغون | أويد | أخَامْ | زوا | دْوَلْ | أغَرْ | سِوَلْ | أ زَرْ | سْغَدْ | بَلّغْ مِينّمْ | اطّسْ |
| Bousemghoun | *awid* | *akham* | *zwa* | *dwal* | *ghar* | *siwel* | *Azar* | *s'ghad* | *Bella' minem* | *t'tas* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 05: ممارسات اجتماعية**

| الممارسات / المناطق | | الزواج mariage | الطلاق le divorce | التعلم apprentissage | الإتفاق l'accord | الشِجار la dispute | الشراء l'achat | البيع la vente | زيارة الأقارب visite famil. | تقاسم الأشياء le partage | اللعب le jeu |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | أمْلاَكْ | أرْزَامْ | أَلْمَادْ | أمْتَوَى | إمَنْغَانْ | أسْغَى | أزَنْزِي | إسِگَانْ | أبْطّو | أورَارْ |
| Igli | 2 | *amlak* | *arzam* | *almad* | *amtawa* | *imènghane* | *asgha* | *azénzi* | *isighane* | *abattou* | *ourar* |
| بربي | 1 | آرشال | أرزام/إلف | أسلمد | أمتَوَى | إمَنْغَانْ | تِمسْغِاوت | أزَنْزِي | إسِگَانْ | بَطّو | أورَارْ |
| Berbi | 2 | *archal* | *arzam* | *assalmad* | *amtawa* | *imènghane* | *timsghawt* | *azénzi* | *isighane* | *abattou* | *ourar* |
| واكدة | 1 | أرْشَالْ | أرْزَامْ | أَلْمَادْ | أمْتَوَى | إمَنْغَانْ | أسْغَى | أزَنْزِي | إوادْ لَهْلْتِي | أبْطّو نْحْوايِجْ | تُرَارْتْ |
| Ouakda | 2 | *archal* | *arzam* | *almad* | *amtawa* | *imènghane* | *asgha* | *azénzi* | | | *tourarte* |
| لحمر | 1 | أرْشَالْ | إلَفْ | تَعْلَمْ | امْتَفَاقْ | إمَنْغَانْ | أسْغَى | أزَنْزِي | رَاحْ دْزَرْ إنَنَسْ | خَنْبْضَانْ | أتْرَارْ |
| Lah'mar | 2 | *archal* | *ilaf* | | | *imènghane* | *asgha* | *azénzi* | | | *atourar* |
| موغل | 1 | أرْشَالْ | أرْزُومْ | أشْلِيمَدْ | أمْتَوَى | إمَنْغَانْ | أنْسَغْ | أزَنْزِي | إوادْ لْحْنَانْ | أنَبْضَ لحْوَايجْ | تُرَارْتْ |
| Moughol | 2 | *archal* | *arzam* | *achilmad* | *amtawa* | *imènghane* | *ansagh* | *azénzi* | | | *tourarte* |
| بوكايس | 1 | أرْشَالْ | أرْزِمْ | سِيلْمَدْ | - - - - - | إمَنْغَانْ | يَسَّاغْ | يَزْنُوزُو | أدْرَگَّبَتْ | أكِيدَكْ يَبْضَ | يِطَورَارْ |
| Boukays | 2 | *archal* | *arzam* | *silmad* | | *imènghane* | *yassagh* | *y'znouzou* | | | *yatourar* |
| بني ونيف | 1 | أمْلاَكْ | أرْزَامْ | أَلْمَادْ | أَلْمْتَوَى | إمَنْغَانْ | أسْغَى | أزَنْزِي | ازْيَارْتْ | أبِطّو | أورَارْ |
| Béni-ounif | 2 | *amlak* | *arzam* | *almad* | *amtawa* | *imènghane* | *asgha* | *azénzi* | | *abattou* | *ourar* |
| تيوت | 1 | رشل | تتلقد | ليلمد | مشاور | نوغن | سغ | لغ ساغ | لنراح لفصلتن | أنبض | أورَارْ |
| Tiyout | 2 | *r'chal* | | *léylmad* | | | *sagh* | *li'sagh* | | *an'abda* | *ourar* |
| مُگرار | 1 | آرشال | إلَفْ | أَلْمَادْ | أمتَوَى | إمَنْغَانْ | تِمسْغِيوْتْ | أزَنْزِي | - - - - - - | أبَطِّي | تُرَارْتْ |
| Mougrar | 2 | *archal* | *ilaf* | *almad* | *amtawa* | *imènghane* | *tims'ghiwt* | *azénzi* | | *abatti* | *tourarte* |
| بوسمغون | | رْشَالْ | أَلْفَانْ | أَلْمَادْ | نَمْتَفَاقْ | أنُّوغْ | تِمسْغِيوْتْ | أزَنْزِي | تَمَزْرُوتْ لاَهْلْ | **بَطّو نتغوسوين** | أورَارْ |
| Bousemghoun | | *rchal* | *Oulfane* | *almad* | *Nemtaffaq* | *Annough* | *tims'ghiwt* | *azénzi* | *Tamzourt l'ahl* | *Battountighawsiwine* | *ourar* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 06: ملبوسات مختلفة**

| الملبوسات / المناطق | البرنوس burnous | العباءة gandoura | الشاش chach | حذاء chaussure | نعل أو نعال soulier(s) | خاتم اليد bague | سِوار bracelet | حزام المرأة ceinture | محفظة الرجل sac tradit. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي 1 | أسَلْهَامْ | تَقَنْدُورْتْ | أحُوَاقِي | أرْكَاسْ | تِسِلَى | تِوِنَسْتْ | سَانْقُو | تجديلت | أقْرَابْ |
| Igli 2 | *açel'ham* | *takendourt* | *ahawwaki* | *arkas* | *tiçila* | *tiwinèste* | *sankou* | *tajdilte* | *akrab* |
| بربي 1 | أسَلْهَامْ | تَقَشَّابَت | رزت/ أحُوَاقْ | هَدْكوسْ | تسْيلي | لْخَاتَمْ | سنقو | تجديلت | أقراب |
| Berbi 2 | *açel'ham* | *takachabt* | *ahawwak* | *hadkous* | *tiçila* | | *sankou* | *tajdilte* | *akrab* |
| واكدة 1 | أسَلْهَامْ | تَقَشَّابْتْ | رَزَّتْ | أهَرْكُوسْ | تِسِلَى | تِوِنَسْتْ | سَانْقُو | تَيُوسْتْ | تَعْلاَوْتْ |
| Ouakda 2 | *açel'ham* | *takachabt* | | *aharkous* | *tiçila* | *tiwinèste* | *sankou* | *tayouste* | *ta'lawt* |
| لحمر 1 | أسَلْهَامْ | تَقَشَّابْتْ | حُوَاقْ | أرْكُوسْ | تِسِلْتْ | ثْخَاتَمْتْ | سَامْقُو | تَاحَزَّامْتْ | زْطَامْ |
| Lah'mar 2 | *açel'ham* | *takachabt* | *hawwak* | *arkous* | *tiçilét* | | *samkou* | | |
| موغل 1 | أخِدُوسْ | تَقَشَّابْتْ | رَزَّتْ | أهَرْكُوسْ | - - - - - | - - - - - | سَانْقُو | تِيُوسْتْ | تَعْلاَوْتْ |
| Moughol 2 | *akhidous* | *takachabt* | | *aharkous* | | | *sankou* | *tayouste* | *ta'lawt* |
| بوكايس 1 | سَلْهَامْ | تَقَشَّابْتْ | رَزَّتْ / حُوَاقْ | هَرْكُوسْ | تِسِلْتْ | خَاتْمْ | إسُنْقَى | مْحَزْمى | زَعْبُولَى |
| Boukays 2 | *çal'ham* | *takachabt* | *hawwak* | *harkous* | *tiçilét* | | içounka | | |
| بني ونيف 1 | أسِلْهَامْ | تَقَنْدُورْتْ | شَاشْ | صَبَّاطْ | سِيلَى | ثْونَتْ | سَانْطُو | حْزَامْ | - - - - - |
| Béni-ounif 2 | *açil'ham* | *takendourt* | | | *çila* | *twinte* | | | |
| تيوت 1 | أبرنوس | لعبايت | أمنديل | حذاء | تنعالت | تختمت | أمقياس | تَحْزَمْتْ | تزطام |
| Tiyout 2 | *abèrnous* | | *améndil* | | | | *améquias* | | |
| مُگرار 1 | أسَلْهَامْ | تعبايت | أحُوَاقْ | أهَرْكُوسْ | - - - - - - | ثْونَسْتْ | - - - - - | - - - - - | - - - - - - |
| Mougrar 2 | *açel'ham* | *ta'bayte* | *ahawwak* | *aharkous* | - - - - - - | *t'winèste* | | | |
| بوسمغون | أهَدُّنْ | تعبايت | أحُوَاقْ | - - - - - - | - - - - - - | تِسْعَتْ | لَمَقْيَاسْ | **تَحْزَمْتْ نْتْمَطُوتْ** | - - - - - - |
| Bousemghoun | *Ahaddoun* | *ta'bayte* | *ahawwak* | - - - - - - | - - - - - - | *Tis'ate* | *L améquias* | *Tahzamt n'tmatout* | |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 07: أواني تقليدية**

| الأواني / المناطق | | القلة jarre | قصعة فخارية | القُفة panier | ملعقة كبرى louche | القِدر | المطحنة moulin trad. | المجمر | المطمورة | الكسكاس | الخابية |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | تَقْلِيلْتْ/أَقْلِيلْ | تَقَسْرِيتْ | تَزَبَّالْتْ | أَغَنْجَى | بَمْبَى/تَقْدِيرَتْ | تَسِيرْتْ | إِلَمْسِي / إِنْيَنْ | تَنْضْمُورْتْ | سَكْسُ/تَسَكْسُتْ | تْخَابِيتْ |
| Igli | 2 | *taqulilte* | *taqus'rite* | *tazabbalte* | *aghanja* | *bamba/taqdirt* | *taçirte* | *inyane/ilamsi* | *tandmorte* | *saksou* | *tkhabite* |
| بربي | 1 | أَقْلِيل | **تزيوا/تقسريت** | **تقفيفت/تزقاوت** | أَغَنْجَى | بمبى | تِسيرتْ | إينين | تنضمورت | سكس | تخابيت |
| Berbi | 2 | *aqulil* | ***taqu'srite/tazi-wa*** | *tazgaout/takfift* | *aghanja* | *bamba* | *taçirte* | *ilamsi* | *tandmorte* | *saksou* | *tkhabite* |
| واكدة | 1 | تَقْلِيلْتْ | تَقَسْرِيتْ | تَزْگَاوْتْ | أَغَنْجَى | تَخْدِيمْتْ | تَسِيرْتْ | إِلَمْسِي | تْخَابِيتْ | سَكْسُ | - - - - - - |
| Ouakda | 2 | *taqulilte* | *taqus'rite* | *tazgaout* | *aghanja* | *takhdimte* | *taçirte* | *ilamsi* | *tkhabite* | *saksou* | |
| لحمر | 1 | تَقْلِيلْتْ | تَزَوْنُولْضْ | تَزْگَاوْتْ | أَغَنْجَى | تَقْبُوشْتْ | تَسِيرْتْ | مَجْمَرْ | أَقْبُونْ | سَكْسُ | تْخَابِيتْ |
| Lah'mar | 2 | *taqulilte* | *tazow nolod* | *tazgaout* | *aghanja* | *tak'bouchte* | *taçirte* | *maj'mar* | *aquboune* | *saksou* | *tkhabite* |
| موغل | 1 | أَقْلِيلْ | تَجَرَتْ نُولَضْ | تَزْگَاوْتْ | **أَغَنْجَى أَمقْرَانْ** | تَخْدِيمْتْ | تَسِيرْتْ | إِنْيَنْ | تَمَطْمُورْتْ | كَسْكْسُو | تْخَابِيتْ |
| Moughol | 2 | *aqulil* | *tajart no lod* | *tazgaout* | *aghanja* | *takhdimte* | *taçirte* | *inyane* | *tamtmorte* | *k'saksou* | *tkhabite* |
| بوكايس | 1 | تَقْلِيلْتْ | تَزْوَتْ | تَزْگَاوْتْ | أَغَنْجَى | مَاعُونْ | تَسِيرْتْ | مَجْمَرْ | إِفْرِي | كَسْكْسُو | تْخَابِيتْ |
| Boukays | 2 | *taqulilte* | *tazwate* | *tazgaout* | *aghanja* | *ma'oun* | *taçirte* | *maj'mar* | *ifri* | *k'saksou* | *tkhabite* |
| بني ونيف | 1 | تَقْلِيلْتْ | تَقَسْرِيتْ | تَزَبَّالْتْ | أَغِنْجَى | تَمَرْمِيتْ | تَسِيرْتْ | مِجْمَرْ | غَايْتْ | أَسِكْسُو | - - - - - - |
| Béni-ounif | 2 | *taqulilte* | *taqus'rite* | *tazabbalte* | *aghinja* | *tamarmite* | *taçirte* | *maj'mar* | *ghayt* | *assiksou* | |
| تيوت | 1 | تَقُلْتْ | تْزِيوَى | تَزْگَاوْتْ | تَغَنْجَايْتْ | تيدورت | تِسيرتْ | إِلَمْسِي | المطمورة | سَكْسُ | تَقُلْتْ |
| Tiyout | 2 | *taquolte* | *taziwa* | *tazgaout* | *taghanjayte* | *taydourte* | *taçirte* | *ilamsi* | | *saksou* | *taquolte* |
| مُگرار | 1 | لقلت | تَجْرَى | تَزْگَاوْتْ | أَغَنْجَى | تيدورت | - - - - - - | إِلَمْسِي | - - - - - - | سَكْسُ | الخابيت |
| Mougrar | 2 | *l'quolote* | *tajra* | *tazgaout* | *aghanja* | *taydourte* | | *ilamsi* | | *saksou* | *Lkhabite* |
| بوسمغون | | - - - - - - | تَجْرَى | تَزْگَاوْتْ | **تَغَنْجَيَتْ تَگَرْضَالْتْ** | تيدونت | تِسيرتْ | - - - - - - | تَمَطْمُورْتْ | سَكْسُ | - - - - - - |
| Bousemghoun | | - - - - - - | *tajra* | *tazgaout* | *Taghanjayt taguardalt* | *taydounte* | *taçirte* | - - - - - - | *tamtmorte* | *saksou* | - - - - - - |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 08: عناصر حضرية**

| ع. حضرية / المناطق | | القرية village | الدار maison | عتبة الباب seuil | سقف البيت toit | غرفة السطح ghourfa | مخزن الدار magasin | ميدان التجمع patio | الزقاق ruelle(s) | الطريق chemin | الزريبة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | أغْرَمْ | تِدَّرْتْ | تْكَاتَرْتْ | أزَفْلِي | لْغُرْفَتْ | تَزَقَى | ارَّحْبَتْ | أصْقَاقْ | أبْرِيدْ | أنْوَالْ |
| Igli | 2 | *aghram* | *tidart* | *t'katerte* | *azafli* | *l'ghourfat* | *tazakka* | *'rrahbat* | *s'kak* | *abrid* | *anwal* |
| بربي | 1 | القرية | تِدَّرْتْ | لْعَتْبَتْ نْبَابْ | سْقَفْ نْتِدَارْتْ | - - - - - | لعولت | - - - - - | صقاق | أبْرِيدْ | تَزْرِيبْتْ |
| Berbi | 2 | | *tidart* | | | | | | *s'kak* | *abrid* | *tazribte* |
| واكدة | 1 | لْقَرْيَتْ | تَدَرْتْ | لْعَتْبَتْ | سْقَفْ | تَزَقَّ نْصْدُوحْ | لْعَوْلَتْ | بْلاَسْتْ نَمْلاَيَا | سْقَاقَتْ | أبْرِيدْ | تَزْرِيبْتْ |
| Ouakda | 2 | *l'quarièt* | *tidart* | | | | | | *s'kakt* | *abrid* | *tazribte* |
| لحمر | 1 | القرية | تِدَّرْتْ | لْعَتْبَتْ | سْقَفْ | أقْبَا نَسْضُوحْ | أقْبَا لْعَوْلَتْ | لْتْتَجَمْعَنْ بَرَا | أزْقَاقْ | أبْرِيدْ | تَقْطِيفْتْ |
| Lah'mar | 2 | | *tidart* | | | *akba n'sdoh* | *akba l'aoulat* | | *zgag* | *abrid* | *tagtifte* |
| موغل | 1 | تأقْبِيلْتْ | تِدَّرْتْ | لْعَتْبَتْ نْبَابْ | سْقَفْ نْتِدَارْتْ | تَزَقَى | تَزَقَى نْعَوْلَتْ | سْوَارِي | سْقَاقْتْ | أبْرِيدْ | تَزْرِيبْتْ |
| Moughol | 2 | *taqubilt* | *tidart* | | | *tazakka* | *tazakka* | | *s'kakt* | *abrid* | *tazribte* |
| بوكايس | 1 | تْمَازِيرْتْ | تِدَّرْتْ | عَتْبَهْ | أدْلاَسْ | أقْبَا نَنَجْ | أقْبَا لْعَوْلَتْ | لْوَسْعَتْ تِدَرْتْ | أزْقَاقْ | أبْرِيدْ | فْرَاشْ |
| Boukays | 2 | *tmaziret* | *tidart* | | *adlas* | *akba n'naj* | *akba l'aoulat* | | *zgag* | *abrid* | *frach* |
| بني ونيف | 1 | تَامُورْتْ | تِدَّرْتْ | تْكَاتَرْ | - - - - - | - - - - - | تَزقَى | مِلاَمَةْ | - - - - - | أيْرْبَتْ | تَحْسِيرْتْ |
| Béni-ounif | 2 | *tamourt* | *tidart* | *t'kater* | | | *tazakka* | | | *ayrbat* | *tahsirte* |
| تيوت | 1 | قريت | تزقى | لعتبت نلباب | سقف نتزقى | بيت نسضوح | أقْبَ | غرن لحوش نتجمع | زَنْقَتْ | أبْرِيدْ | - - - - - - |
| Tiyout | 2 | | *tazakka* | | | | *akba* | | | *abrid* | |
| مُگرار | 1 | أغْرَمْ | تِدَّرْتْ | - - - - - | أدلس | - - - - - | لقصر | ارَّحْبَتْ | أزْقَاقْ | أبْرِيدْ | تَزْرِيبْتْ |
| Mougrar | 2 | *aghram* | *tidart* | | *adlès* | | | *'rrahbat* | *zgag* | *abrid* | *tazribte* |
| بوسمغون | | تَدَرْتْ | لْحُوشْ | إمّي نْتَفْلُوتْ | - - - - - | تَزَقَى نْسْطَحْ | أقْبَ نْ حُوشْ | - - - - - | - - - - - | أبْرِيدْ | تَفَرَّشِيتْ |
| Bousemghoun | | *tadart* | *L'houch* | *Immin'taflout* | | *Tazaka n'stah* | *akba n'houch* | | | *abrid* | *Tafarrachit* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 09: مواد زراعية**

| المواد / المناطق | | النخلة palmier | العرجون grappe | التمر dattes | القمح blé | الشعير orge | الدخن sorgo | الكابويا citrouille | البطيخ البلدي | شجرة التين figuier | العنب raisin |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | تَزْدَايْتْ | أزِوَى | إنِيونْ | إرْدَنْ | لْحَبَّاتْ / إمندي | إنْلِي | تْكَبَاتْ | أمْلُولْ | تَزَارْتْ | أضِيلْ |
| Igli | 2 | *tazdayte* | *aziwa* | *iniwane* | *irdène* | *imindi* | *inelli* | *tcabate* | *amloul* | *tazarte* | *adil* |
| بربي | 1 | تَزْدَايْتْ | أزيوى | تِنِّي/أينو | إمَنْدِي | تمزين | إينلي | تنقسيفت | دلاح | تزارت | أضيل |
| Berbi | 2 | *tazdayte* | *aziwa* | *ayniw/tinni* | *imindi* | *timazine* | *inelli* | *tangsifte* | | *tazarte* | *adil* |
| واكدة | 1 | تَزْدَايْتْ | أزِوَى | إنِيونْ | إمَنْدِي | تِمزِينْ | دْخَنْ | تَقْنَاوْتْ | اَمْلُولْ | تَبَاكُورْتْ | أضِيلْ |
| Ouakda | 2 | *tazdayte* | *aziwa* | *iniwane* | *imindi* | *timazine* | | *tacnaout* | *amloul* | | *adil* |
| لحمر | 1 | تَزْدَايْتْ | أزِوَى | إنِيونْ | إرْدَنْ | أمَنْدِي | لْجْبَارْ | كَابُويَا | اَمْلُولْ | - - - - - | عَنْقُودْ |
| Lah'mar | 2 | *tazdayte* | *aziwa* | *iniwane* | *irdène* | *imindi* | *ljbar* | *cabouya* | *amloul* | | *ankoud* |
| موغل | 1 | تَزْدَايْتْ | أزِوَى | أيْنِوْ | إرْدَنْ | تِمْرِيْنْ | إلْثِيْ | تْلْقْنَوْتْ | اَمْلُولْ | تَزَارْتْ | أضِيلْ |
| Moughol | 2 | *tazdayte* | *aziwa* | *ayniw* | *irdène* | *timazine* | | *t'lacnaout* | *amloul* | *tazarte* | *adil* |
| بوكايس | 1 | تَزْدَايْتْ | أزْيُوتْ | تِنِّي | إرْدَنْ | إمَنْدِي | تَفْسُوتْ | - - - - - | بَطِّيخْ | تَزَارْتْ | أضِيلْ |
| Boukays | 2 | *tazdayte* | *aziyout* | *tinni* | *irdène* | *imindi* | *tafsoute* | | | *tazarte* | *adil* |
| بني ونيف | 1 | تَزْدَايْتْ | أزِوَايْ | إيبِوَهْ | خِبَاتْ | إرْدَنْ | إيْنَلِي | كَبَاتْ | تَقْنَاقِتْ | إقَرْبَاشْ | أبَالْ |
| Béni-ounif | 2 | *tazdayte* | *azway* | | *habbat* | *irdène* | *inelli* | *cabate* | *tacnaquite* | | |
| تيوت | 1 | تَزْدَايْتْ | العرجون | تِيِّنِّي | إرْدَنْ | أمَنْدِي | تَفْسُوتْ | الكابويا | تَبَتِّخِيْتْ | **كَرْمَتْ نِزْگَرَنْ** | أضيل |
| Tiyout | 2 | *tazdayte* | | *tyinni* | *irdène* | *imindi* | *tafsout* | *cabouya* | *tabatikhte* | | *adil* |
| مُگرار | 1 | تَزْدَايْتْ | أزيوى | تِنِّي | إرْدَنْ | إمَنْدِي | الدخن | كابيوا | اَمْلُولْ | أسْغَرْ | أضيل |
| Mougrar | 2 | *tazdayte* | *aziwa* | *tinni* | *irdène* | *imindi* | | *cabiwa* | *amloul* | *asghar* | *adil* |
| بوسمغون | | تَزْدَايْتْ | أزيوى | تِنِّي | إرْدَنْ | تَمَزِينْ | - - - - - | خُوضْرَتْ | اَمْلُولْ | تَزَارْتْ | أضيل |
| Bousemghoun | | *tazdayte* | *aziwa* | *tinni* | *irdène* | *tamazine* | | *Khoudrat* | *amloul* | *tazarte* | *adil* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 10: وسائل زراعية**

| الوسائل / المناطق | | البئر puits | الفأس pioche | الحبل corde | الخُطة(الزرب) clôture | الشنَّة(دلو) | الحوض bassin | السواقي canaux d'eau | مكان درس الزرع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | زُورَزْ | أجلجيم | أسْغُونْ | أفْرَاگْ | اشّنَتْ | تِجَنْتْ | تِرْگُونْ / إبُودَا | أنْرَارْ |
| Igli | 2 | *zourz* | *ajélgime* | *asghoun* | *afragh* | *ch'n'nète* | *tijènte* | *ibouda/tirgouine* | *anrar* |
| بربي | 1 | تَانُوتْ | أليزم | ترشا | أفْرَاگْ | جا | تِجَنْتْ | تِرْگُونْ | أنْرَارْ |
| Berbi | 2 | *tanout* | *alizm* | *tarcha* | *afragh* | *ja* | *tijènte* | *tirgouine* | *anrar* |
| واكدة | 1 | تَازْفَالّتْ | أيْلْزِيمْ | أسْغُونْ | أفْرَايْ | - - - - - | إفْدِي | تَارگَا | أنْرَارْ |
| Ouakda | 2 | *tazfalte* | *aylzim* | *asghoun* | *afray* | | *ifdi* | *targua* | *anrar* |
| لحمر | 1 | أنُوْ | أيْلْزِيمْ | أسْغُونْ | سْكَدْ | تَشَبُوطْ | تِجَنْتْ | تِرْگُوِينْ | أرْنَانْ |
| Lah'mar | 2 | *anouw* | *aylzim* | *asghoun* | *s'kad* | *tachebote* | *tijènte* | *tirgouine* | *arnan* |
| موغل | 1 | تَاسْفَالّتْ | أيْلْزِيمْ | أسْغُونْ | أفْرَايْ | - - - - - | إفْلِي | تِرْگُونْ | أنْرَارْ |
| Moughol | 2 | *tasfalte* | *aylzim* | *asghoun* | *afray* | | *ifli* | *tirgouine* | *arnan* |
| بوكايس | 1 | أنُو | أيْلْزِيمْ | أسْغُونْ | أفْرَايْ | أيْدِيدْ | تِجَنْتْ | تِرْگُونْ | أرْنَانْ |
| Boukays | 2 | *anouw* | *aylzim* | *asghoun* | *afray* | *aydid* | *tijènte* | | *arnan* |
| بني ونيف | 1 | تَانُوتْ | - - - - - | أسْغُونْ | - - - - - | - - - - - | لْبَسَانْ | بَادُو/ إبُودَا | - - - - - |
| Béni-ounif | 2 | *tanout* | | *asghoun* | | | *l'béstam* | *ibouda/badou* | |
| تيوت | 1 | أنُوْ | أيْلْزِيمْ | كُرْدَ | أنَنْفَاهَمْ | - - - - - | الحوض | تَارگَا | تَمُورْتْ |
| Tiyout | 2 | *anouw* | *aylzim* | | | | | *targua* | *tamourte* |
| مُگرار | 1 | تَانُوتْ | أليزم | أسْغُونْ | أزريب | - - - - - | تِجَنْتْ | تِرْگُونْ | - - - - - - |
| Mougrar | 2 | *tanout* | *alizm* | *asghoun* | *azrib* | | *tijènte* | *tirgouine* | |
| بوسمغون | | أنُوْ | أليزم | أسَغْوِينْ | - - - - - | - - - - - | - - - - - | تَارگَا | - - - - - - |
| Bousemghoun | | *anouw* | *alizm* | *asghouin* | | | | *targua* | |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم11: مظاهر من الطبيعية**

| ع. طبيعية / المناطق | | الشمس soleil | النار feu | الرمل sable | الصخرة pierre | **النهر أو الوادي** fleuve/oued | المطر pluie | التبر grêle | الجبل montagne | الحفرة fosse | الريح الرملية vent de sable |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | تَفُويْتْ | تِمْسِي | شَالْ | تَاغُونْتْ | إِيغْزَرْ | أَمْزَارْ | تَبْرُورِي | تَاوْرِيرْتْ | تَغْزُوتْ | آضُو |
| Igli | 2 | *tafouyt* | *timssi* | *chal* | *taghount* | *ighzèr* | *amzar* | *tabrouri* | *tawrirte* | *taghzout* | *adau* |
| بربي | 1 | تفويت | تِمْسِي | شال | تَاغُونْتْ | إِيغْزَرْ | تَابِيكَا | تَبْرُورِي | أَدْرَارْ | أَغْزُو | آضُو |
| Berbi | 2 | *tafouyt* | *timssi* | *chal* | *taghount* | *ighzèr* | *tabica* | *tabrouri* | *adrar* | *aghzou* | *adau* |
| واكدة | 1 | تَفُويْتْ | تِمْسِي | شَالْ | تَوِينْتْ | إِيغْزَرْ | تَبِيشَا | - - - - - | أَدْرَارْ | تَاحْفِيرْتْ | تَاعْجَاجْتْ |
| Ouakda | 2 | *tafouyt* | *timssi* | *chal* | *taouinte* | *ighzèr* | *tabicha* | | *adrar* | *tahfirte* | |
| لحمر | 1 | تَفُويْتْ | لْعَفْيَتْ | إجْدِي | تِوِينْتْ | إِيغْزَرْ | أَغْدِيرْ | - - - - - | أَدْرَارْ | تَاحْفِيرْتْ | عْجَاجْ |
| Lah'mar | 2 | *tafouyt* | *l'afiète* | *ijdi* | *taouinte* | *ighzèr* | *aghdir* | | *adrar* | *tahfirte* | |
| موغل | 1 | تَفُويْتْ | تِمْسِي | أَبَرْدَنِيغ / شَالْ | تَمَسْلوتْ | إِيغْزَرْ | تِبِيشْ | - - - - - | أَدْرَارْ | تَاحْفِيرْتْ | تَاعْجَاجْتْ |
| Moughol | 2 | *tafouyt* | *timssi* | | *tameslout* | *ighzèr* | *tibiche* | | *adrar* | *tahfirte* | |
| بوكايس | 1 | تَفُويْتْ | العافيه | إجْدِي / شال | أَدْغَاغْ | إِيغْزَرْ | إِتَاغْنُومَانْ | - - - - - | أَدْرَارْ | أَحْفِيرْ | آضُو / لَعْجَاجْ |
| Boukays | 2 | *tafouyt* | *l'afia* | | *adghagh* | *ighzèr* | | | *adrar* | *ahfir* | *laa'jaj/adau* |
| بني ونيف | 1 | تِفِيتْ | تِمْسِي | شَالْ | تَاخُونَتْ | إِيغْزَرْ | أَمْزَارْ | - - - - - | - - - - - | أَغْزُو | آضُو |
| Béni-ounif | 2 | *tafouyt* | *timssi* | *chal* | *takhount* | *ighzèr* | *amzar* | | | *aghzou* | *adau* |
| تيوت | 1 | تفويت | عافيه | شال | مَدُونْ | إِيغْزَرْ | نَوَتْ | - - - - - | أَزْرُ | تَقْبُونْتْ | لَعْجَاجْ |
| Tiyout | 2 | *tafouyt* | *'afia* | *chal* | *madoun* | *ighzèr* | *nawat* | | *azrou* | *takbount* | |
| مُگرار | 1 | تفويت | لْعَفْيَتْ | أبربا / شال | تَاغُونْتْ | إِيغْزَرْ | تَبِيشَا | - - - - - | أَدْرَارْ | - - - - - | آضُو |
| Mougrar | 2 | *tafouyt* | *l'afiète* | *chal / aberba* | *taghount* | *ighzèr* | *tabicha* | | *adrar* | | *adau* |
| بوسمغون | | تفويت | لْعَفْيَتْ | أوشَالْ | مَدُونْ | إِيغْزَرْ | تْبِيشَا | - - - - - - | أَدْرَارْ | أَقْبُونْ | - - - - - - |
| Bousemghoun | | *tafouyt* | *l'afiète* | *Ouchal* | *madoun* | *ighzèr* | *t'bicha* | | *adrar* | *Akboun* | |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**جدول رقم 12: من الحيوانات**

| حيوانات / المناطق | | الجَمل chameau | الحصان cheval | الحمار âne | الكلب chien | الذئب chacal | الأفعى vipère | القنفذ hérisson | الدجاجة poule | الحَمَام pigeon | الغراب corbeau |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| إگلي | 1 | أَلْغَمْ | يِيسْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | تَلَفْسَى | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | تْجَارْفَتْ |
| Igli | 2 | *algham* | *yis* | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *talefsa* | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | *tjarf't* |
| بربي | 1 | ألغوم | يس | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | هَايْشَتْ / تَلَفْسَى | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | تْجَارْفَتْ |
| Berbi | 2 | *alghoum* | *yis* | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *talefsa* | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | *tjarf't* |
| واكدة | 1 | أَلْغَمْ | يِيسْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | تَلَفْسَى | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | جَارْفْ |
| Ouakda | 2 | *algham* | *yis* | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *talefsa* | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | *jarf* |
| لحمر | 1 | أَلْغَمْ | تَيْمَارْتْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | لَهَايْشَتْ | يَنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | جَارْفْ |
| Lah'mar | 2 | *algham* | | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | | *yénssi* | *tiyazit* | *at'bir* | *jarf* |
| موغل | 1 | أَلْغَمْ | تَيْمَارْتْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | تَلَفِسْتْ | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | إِرَغْ |
| Moughol | 2 | *algham* | | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *talfiste* | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | |
| بوكايس | 1 | أَلْغَمْ | تَيْمَارْتْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | تَلَفِسْتْ | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | جَارْفْ |
| Boukays | 2 | *algham* | | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *talfiste* | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | *jarf* |
| بني ونيف | 1 | أَلْغَمْ | تَيْمَارْتْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | - - - - - - | تَلَفْتْ | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | - - - - - |
| Béni-ounif | 2 | *algham* | | *aghioul* | *aydi* | - - - - - - | | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | - - - - - |
| تيوت | 1 | أَلْغَمْ | أَبْغَلْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | تَلَفْعِيتْ | أَفَنْفُودْ | تْيَازِيطْ | الحمَام | الغراب |
| Tiyout | 2 | *algham* | *abghal* | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *tal'f'ite* | *akanfoud* | *tiyazit* | | |
| مُگرار | 1 | ألغوم | يس | أَغْيُولْ | أَيْدِي | أَشَّنْ | تَلَفْسَى | إِنْسِي | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | - - - - - |
| Mougrar | 2 | *alghoum* | *yis* | *aghioul* | *aydi* | *ouchène* | *talefsa* | *in'ssi* | *tiyazit* | *at'bir* | - - - - - |
| بوسمغون | | أَقْعُودْ | أَيِيسْ | أَغْيُولْ | أَيْدِي | وَشَّنْ | تَلَفْسَى | أَفَنْفُودْ | تْيَازِيطْ | أَتْبِيرْ | جَارْفْ |
| Bousemghoun | | *Ak'oud* | *Ayis* | *aghioul* | *aydi* | *wouchène* | *talefsa* | *akanfoud* | *tiyazit* | *at'bir* | *jarf* |

1*= النطق بالحرف العربي للفظ الأمازيغي المحلي.

2*= النطق بالحرف اللاتيني للفظ الأمازيغي المحلي.

**الملحق السادس:** **- مقارنة بين " تبلديت " أمازيغية سكان إگلي(الساورة)، و" تشلحيت " أمازيغية سكان إگلي(الرشيدية) -**

| جسد، أفراد، علاقات | | | مظاهر حضرية | | | مظاهر طبيعية | | | أفعال مختلفة | | | نباتات، مزروعات، حيوانات | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| بالعربية والفرنسية | إگلي | | بالعربية والفرنسية | إگلي | | بالعربية والفرنسية | إگلي | | بالعربية وفرنسية | إگلي | | بالعربية والفرنسية | إگلي | |
| | الساورة | الرشيدية | | الساورة | الرشيدية | | الساورة | الرشيدية | | الساورة | الرشيدية | | الساورة | الرشيدية |
| الوجه figure | akhan’-khouch | أقمو akmou | القرية village | أغْرَمْ agh’rem | إغْرَمْ igh’rem | الشمس soleil | تافويت tafouyte | تافويت tafouyte | خذ prends | إيسي issi | أسي assi | النخلة palmier | تازدايت taz’dayt | تَافْرُوخْتْ tafroukht |
| الفم bouche | أقمو akmou | إيمي immi | البيت maison | تِدَّارْتْ tiddarte | تادارت taddarte | القمر lune | تزري t’ziri | يُورْ your | هات amène | أويد awid | أويد awid | الحبوب grains | لحبات l’habate | إمَنْدِي imän’di |
| العظم os | إيغس ighass | إيغس ighass | الغرفة chambre | لْغُرْفَتْ lghourf’t | أحانو ah¨nou | النجمة étoile | إثري ithri | إثري ithri | أشرُب bois | سُوْ souw’ | سُو souw’ | نبات النجم | أفار affar | أفارنْ affarn |
| الرجل homme | أرگاز argaz | أرگاز argaz | الكانون réchaud | إلَمْسِي ilëm’si | أَلْمْسِي alam’si | الجبل montagne | تاوريرت tawrirte | تاوريرت tawrirte | إنهض debout | كر k’kr | انشر، كر | الشعير orge | لْحَبَاتْ l’habate | تِميزِينْ timizine |
| المرأة femme | تمطوطت tamatout | تمطوطت tamatout | بيت الزوجية foyer | أخْبُو akhbou | أَلْمْسِي alam’si | الهضبة plateau | أوزدي ouzdouy | تِزّي ti’zzi | نم dors | طس t’tass | گن gu’èn | القمح blé | إيرْدَنْ ir’dène | إيرْدَنْ ir’dène |
| الشيخ vieux | أشيباني achibani | أمغار am’ghar | السقف toit | أزَفْلِي azafli | أزَفْلِي azafli | الريح vent | أضو ado | أزگو az’ggou | الكتابة écriture | تيرا tira’ | تيرا tira’ | الذرة maïs | تَشَقْلُوبِيتْ tachklobit | قِيلّو kïllo |
| الشاب jeune | أفگراش af’grach | أخَاتَرْ akhat¨ar | دار القرآن E.coraniqu | تَخَرْبِيشْتْ takhrbicht | تَخَرْبِيشْتْ takhrbicht | الزوبعة tourbillon | تازواوت tazwawat | تَازَقُوتْ tazak | - - | - - | - - | الجمل chameau | أَلْغَمْ al’gham | أَلْغَمْ al’ghoum |
| الطفل fils | أعيال ayyial | أمران amrr’ane | المَغسَل toilette | أخَرْبِيشْ akhrbiche | أخُربيش akhourbiche | عقار foncier | تَمُورْتْ tamourt | تاغدا taghda | - - | - - | - - | الناقة chamelle | تَالْغَمْتْ tal’ghamt | تَلْغُمْتْ tal’ghoumt |
| الصديق ami | أمدوكل amadoukl | أمدوكلت amadouklt | الباب porte | تَاوْرَتْ tawr’t | تِفُولتْ tifoul’t | **حاجز مائي** digue | | أگويْ ouggouy | - - | - - | - - | صغير الجمل chamelon | أحْوَارْ ahwar | أبْعِيرْ abïyr |
| الزواج mariage | أملاك amlak | إوَلْ iwal | وعاء الخزن fux traditi. | تْخَابِيتْ t’hkabite | خِبِيتْ khibbite | الوادي rivière | إيغزر ighzer | أسِيفْ açif | - - | - - | - - | الحصان cheval | يِسْ yiss | يِسْ yiss |
| الطلاق divorce | أرزام arzam | أرزُوم arzoum | عماد البيت | سِرِيَتْ siriyeite | سِرِيَتْ siriyeite | - - | - - | - - | - - | - - | - - | الفرس jument | تگمارت tagh’mart | تگمارت tagh’mart |
| القانون loi | القانون l’kanoun | أزْرَفْ az’ref | مكان الدرس | أنْرَارْ anrar | أنْرَارْ anrar | - - | - - | - - | - - | - - | - - | الدجاجة poule | تيازيط t’yazit | تَفُلْوسْتْ tafoulousت |
| العباءة gandoura | تاقندورت takandurt | أقدُورْ akidour | النشاب | إلْدِي ildi | إلْدِي ildi | - - | - - | - - | - - | - - | - - | عود حطب bâton | أَقَشُّودْ akaْ choud | أشُّودْ akaْ choud |

عينة من نفس الكلمات الأمازيغية أو المتشابهة كثيرا، التي يتقاسمها السكان بين القصرين المذكورين، بل بين القصور المذكورة في هذا البحث.