وزارة التعليم العـالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث LMD في علم الاجتماع

المكانة التقليدية لأسر الأشراف وآليات الحفاظ عليها

دراسة ميدانية بولاية غليزان

من إعداد الطالب:
راشدي بن يمينة

تحت إشراف:
أ.د. حمداوي محمد

أعضاء لجنة المناقشة			
أ.د. مرقومة منصور	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د. حمداوي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مقررا
أ.د. مولاي الحاج	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مناقشا
أ.د. مرضي مصطفى	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مناقشا
د. مدني مدانـــي	أستاذ محاضر"أ"	جامعة مستغانم	مناقشا
د. بن يوب محمد	أستاذ محاضر"أ"	المركز الجامعي غليزان	مناقشا

السنة الجامعية: 2019- 2020

ملخص الدراسة

اهتمت هذا الدراسة بدراسة فئة من فئات المجتمع، والتي طالما لعبت أدوارا تاريخية، وبالخصوص في المجتمع التقليدي، حيث مارست مجموعة من الأدوار ساهمت في حماية القبائل وتماسكها، فتبوأت بذلك أعلى المكانات الاجتماعية، ألا وهي فئة الأشراف.

ولأنها كذلك فقد كانت مقصودة بعملية تفكيك طويلة الأمد، من طرف المستعمر وحتى مع الدولة الوطنية، ولكنها رغم هذا ظلت تمارس أدوارها وتحافظ تبعا لذلك على بعض مكاناتها.

وبالتالي أردنا من خلال هذه الدراسة الكشف عن التاريخ الحقيقي وواقع المكانة والأدوار في المجتمع الحالي.

وكانت نتائج دراستنا أن الأشراف تبوءوا أعلى المكانات في المجتمع التقليدي، في ظل الواقع الاجتماعي والثقافي المميز لتلك الفترة بينما لا يساعد الواقع الثقافي الحالي على استمرارهم بنفس الفاعلية.

الكلمات المفتاحية: المكانة؛ الأدوار ؛ الأشراف؛ المجتمع التقليدي.

Abstract:

This study was concerned with studying a class of society, which has long played historical roles, especially in traditional society, where it practiced a group of roles that contributed to the protection of tribes and their cohesion, so it was ranked in the highest social places, namely the category of supervision.

And because it was so, it was intended for a long-term dismantling process, by the colonizer and even with the national state, but despite this she continued to exercise her roles and accordingly maintain some of her positions.

Thus, through this study, we wanted to reveal the true history, the reality of status and roles in the current society.

The results of our study were that Al-Ashraf holds the highest positions in the traditional society, in light of the distinguished social and cultural reality of that period while the current cultural reality does not help them to continue with the same effectiveness.

Word keys: Status; roles; Al-Ashraf ; traditional society.

إهداء

إلى الوالدين العزيزين ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا

شكر وعرفان

أوجه خالص شكري وعرفاني إلى الأستاذين الكريمين:
الأستاذ محمد حمداوي
الأستاذ محمد بلعالية
وإلى كافة أعضاء فرقة التكوين في الدكتوراه

المحتويات	الصفحة
قائمة المحتويات	
قائمة الجداول	
مقدمة	
القسم الأول :الإطار المنهجي والنظري للدراسة	
الفصل الأول: الإطار المنهجي	
تمهيد	**05**
أولا: تحديد الموضوع والمفاهيم المرتبطة به	**05**
1- تحديد الموضوع	**05**
2- تحديد المفاهيم المرتبطة بالموضوع	**08**
ثانيا: دوافع اختيار الموضوع وأهداف الدراسة	**13**
1- دوافع اختيار الموضوع	**13**
2- أهداف الدراسة	**18**
ثالثا: أهمية الدراسة ومكانتها من الدراسات السابقة	**19**
1- أهمية الدراسة	**19**
2- مكانة الدراسة من الدراسات السابقة	**20**
رابعا: إشكالية الدراسة وفرضياتها	**24**
1- إشكالية الدراسة	**24**
2- فرضيات الدراسة	**28**
خامسا: حقل الدراسة ومنهجيته	**29**
1- حقل الدراسة	**29**
2- منهجية الدراسة	**30**
سادسا: خطة الدراسة	**46**
سابعا: صعوبات الدراسة	**47**
1- عوائق ذاتية	**47**
2- عوائق موضوعية	**48**
الفصل الثاني المجتمع التقليدي الجزائري: المفهوم والسمات	
تمهيد	**51**

أولا المجتمع التقليدي المفهوم والسمات	**52**
1- مفهوم المجتمع التقليدي	**52**
2- سمات المجتمع التقليدي	**55**
ثانيا: طبيعة الدراسات المتعلقة بالمجتمع الجزائري في الحقبة العثمانية	**62**
1- الأنثروبولوجيا والمفاهيم الجديدة	**63**
2- التبرير الاستعماري	**64**
3- النظرة الاستعلائية	**66**
ثالثا: بنية المجتمع الجزائري ما قبل 1830م	**67**
1- الدولة العثمانية والمجتمع الجزائري العلاقة وظروف التلاقي	**68**
2- التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري عشية الاحتلال	**70**
3- التركيبة الاجتماعية للقبيلة	**73**
4- البناء الاجتماعي الحضري في المجتمع القبلي	**76**
رابعا التركيبة الاقتصادية وأشكال الملكية	**77**
1- أطروحة أسلوب الإنتاج الإقطاعي	**80**
2- أطروحة أسلوب الإنتاج الأسيوي	**81**
3- أطروحة أسلوب الإنتاج القديم	**82**
خامسا التركيبة الثقافية للمجتمع الجزائري	**83**
1- طبيعة العلاقة بين نظام الحكم وعموم الشعب الجزائري	**83**
2- ضعف دور المدينة الثقافي	**85**
3- تعاظم دور الريف والأعيانات القبلية والطرق الصوفية والأشراف	**87**
خلاصة الفصل	**91**
الفصل الثالث: الأشراف النشأة والتطور	
تمهيد	**94**
أولا النسب بين الأسطورة والتقديس	**95**
1- المقدس ومخيال القبيلة	**95**
2- النسب والأسطورة	**98**
ثانيا: الأشراف تأصيل للمفهوم وما يرتبط به	**100**
1- الأشراف لغة	**100**

2- مذاهب العلماء في تحديد الآل	**101**
3- الفرق بين الشريف والمرابط	**104**
4- الوليّ أو التحول إلى الإسلام الشعبي	**107**
5- التشيع والأشراف	**109**
ثالثا: الأشراف تحولات المسار والمكانة	**111**
1- بداية ظهور الأشراف	**111**
2- الفترة العباسية الشرف مكانة مرتبطة بالسلطة	**116**
3- الأشراف في المغرب	**119**
رابعا: السلطة واستعمالات الشرف	**127**
1- الصلحاء الشرف كبديل عن السلطة	**130**
2- انتشار الشرفاء وظهور القبائل الشريفية	**132**
خلاصة الفصل	**136**
الفصل الرابع: المجتمع الجزائري في الفترة الاستعمارية وما بعدها-عملية التفكيك والتركيب	
تمهيد	**139**
أولا: مستخلصات الدراسات وبداية التفكيك	**141**
1- الأرض والملكية مراسيم لتفكيك سلطة الأعيانات القبلية والدينية	**143**
2- ما تولد عن تفكيك الملكية	**148**
ثانيا: المراسيم المرافقة لعملية التفكيك أو المشروع الثقافي	**153**
1- قانون الألقاب	**153**
2- فرنسة التعليم أو التعليم كوسيلة للإدماج	**155**
3- تعميم سلطة القضاء الفرنسي	**159**
ثالثا: ميلاد المجتمع المدني الجزائري	**161**
رابعا: الدولة الوطنية الميلاد المتعسر واستمرار التفكيك	**165**
1- مظاهر التفكيك وإعادة البناء بعيد الاستقلال	**165**
2- مقومات البناء الثقافي الجديد	**169**
3- التنمية الاقتصادية التفكيك المؤدلج	**175**
خامسا: ملامح المجتمع الجزائري بعد مسارات التفكيك	**179**
خلاصة الفصل	**184**

القسم الثاني: الإطار الميداني للدراسة والإجراءات العملية	
الفصل الخامس: الإطار الميداني للدراسة	
أولا مجالات الدراسة	**188**
1- المجال المكاني	**188**
2- المجال الزمني	**195**
3- المجال البشري	**197**
ثانيا: المنهج وأدوات جمع المعطيات	**199**
1- المنهج المستخدم	**199**
2- أدوات جمع المعطيات	**206**
ثالثا: مجتمع الدراسة	**215**
1- العيّنة	**215**
2- السيّر الذاتية لبعض أفراد العينة	**218**
الفصل السادس: مكانة الأشراف وتحولاتها حسب الذاكرة الاجتماعية	
تمهيد	**232**
أولا: الأشراف في الجزائر التاريخ والدعائم	**235**
1- مؤهلات التلاقي (الشريف ـ قبيلة)	**235**
2- الشريف والبركة (آمال الجماعة)	**241**
ثانيا: تأهيل الشريف	**251**
1- حفظ المخطوطات وشجرة النسب	**251**
2- التسْريح	**255**
3- الانفصال والإتصال من الشيخ إلى القبيلة	**258**
ثالثا: الأشراف في العهد الاستعماري والدولة الوطنية ـ مواكبات لمسار التفكيك	**263**
1- وضعية الأشراف قبيل الثورة التحريرية	**266**
2- انعكاس سياسة التفكيك أو المقاومة بشكل آخر	**270**
3- الأشراف في عهد الدولة الوطنية	**276**
خلاصة الفصل	**281**
الفصل السابع: بناء الوجاهة الاجتماعية وآليات اشتغالها بين الماضي والحاضر	
تمهيد	**284**

أولا: بناء الوجاهة الاجتماعية	**285**
1- التعليم أو صناعة المريد	**285**
2- الكتْبة	**293**
3- مهمة الوساطة الاجتماعية	**299**
ثانيا: آليات الحفاظ على المكانة	**307**
1- الزواج عند الأشراف	**307**
2- الوعدة بين الوظيفة الاجتماعية وحماية الإرث الشريفي	**312**
3- المنظومة الإسمية	**322**
رابعا: الراهن الشريفي الخطاب وتمثلات المكانة	**325**
1- تأصيل خطاب الصلاح الشريفي	**325**
2- ملاحظات حول خطاب الشرف	**327**
3- تمثلات الأشراف لواقعهم الاجتماعي	**331**
ملخص الدراسة	**337**
نتائج الدراسة	**338**
الخاتمة	**345**
قائمة المراجع	**347**
الملاحق	**369**

قائمة الجداول

الجدول رقم 01: يوضح سيطرة الأتراك على القبائل وأوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني	**74**
الجدول رقم 02: يبين توزيع الفئات الاجتماعية سنة 1954	**147**
الجدول رقم 03: يبين صفات المجتمع الساكن وصفات المتغير حسب وليم أوكبرن	**180**

مقدمة:

رغم وجود تباين بين العلماء في إعطاء تعريف جامع ومانع لعلم الإجتماع، وهو تباين يعزى إلى ظروف النشأة وإلى تأثير الأطر المجتمعية والفكرية التي أحاطت به منذ البداية حيث عوامل الدين والسياسة وتقليد العلوم الطبيعية، والتغيرات السريعة التي شهدتها المعرفة الإنسانية. كلها عوامل تداخلت في تبلور عدة تعاريف لعلم الإجتماع. إلا أن هذا التباين لم يمنع من تكّون أرضية مشتركة شكلت الهيكل العام لعلم الإجتماع، ووضعت له حدودا ومنهجا وأساليب للبحث خاصة به.

إن علم الإجتماع بهذا أصبح العلم الذي يدرس الظواهر الإجتماعية بغية الوصول إلى معرفة القوانين الخفية التي تتحكم فيها.هذه القوانين التي تصبح تمارس صفة الإلزام على الإنسان كل الإنسان. وعند هذا يصبح الإنسان في حركته وفي سكونه خاضع لظروف موضوعية أمكن تتبعها ودراستها.

إنّ الدراسة العلمية هي فقط تلك الدراسات التي تعتمد على الموضوعية أولا ثم على خط سير واضع ومنهجي سواء لجمع المعطيات وتحليلها، أو لعرض النتائج. إذ تقتضي الكتابة السوسيولوجية ضرورة الإلتزام المنهجي بغية تحقيق الهدف وهو الوصول إلى الحقيقة الموضوعية للظواهر خارج نطاق عواطف الفاعلين المشاركين فيها، ما يعطيها مصداقية أكثر وصفة قبول أكبر، وهو ما نحاول السير عليه في دراستنا هذه، إذ إن امتزاج ظاهرتنا

بالمقدس ديني، وبالعرف والتقليدي، وبالحنين الماضوي، يجعل من الالتزام بالمنهج وقيوده الصارمة ضرورة ملحة وحتمية، لتجنب الوقوع في التأويلات المشبعة بالعواطف، ما يحيد بنا عن الحقيقة المبتغاة.

إن موضوع الأشراف ليس ظاهرة مستجدة وإنما ظاهرة ضاربة في القدم، ولكنها غير ثابتة ومتحولة حسب السياقات الاجتماعية، ما يجعل أي دراسة لا تعود إلى الجذر التأسيسي دراسة ناقصة وقد لا تقود إلى إعطاء توصيف وتحليل حقيقي وموضوعي للظاهرة.

القسم الأول

الإطار المنهجي والنظري للدراسة

الفصل الأول
الإطار المنهجي

تمهيد

أولا : تحديد الموضوع والمفاهيم المرتبطة به

ثانيا : دوافع اختيار الموضوع وأهداف الدراسة

ثالثا : أهمية الدراسة ومكانتها من الدراسات السابقة

رابعا : إشكالية الدراسة وفرضياتها

خامسا : حقل الدراسة ومنهجيتها

سادسا : خطة الدراسة

سابعا : صعوبات الدراسة

تمهيد

تعتبر عملية التأسيس المنهجي خطوة هامة لأي دراسة، بل هي المنعطف الرئيس والحاسم في العملية البحثية ككل، إذ لا يكفي الاشتغال الجدي على الموضوع ما لم يؤطر بتصور واضح عن مسار العملية البحثية ومنهجيتها، كما يحيلك هذا التصور البحثي إلى الحقول النظرية التي يمكن أن تخدم البحث وتساعدك في التنظيم والتأويل وتفسير البيانات المحصل عليها، والتي عن طريقها فقط ينظم البحث أو يكون خارج الحقل السوسيولوجي، أي هي ما يعطي للبحث هويته بين المعارف والحقول الأخرى، كما يمكن لهذه العملية المركبة والمترابطة أن تحيل الباحث وتوجهه نحو تكوين الفصول النظرية، التي ستشكل الخلفية المعرفية للباحث، وعند هذا يكون الانطلاق الفعلي نحو البحث الميداني الحقيقي، وهو ما نحاول رسمه في هذا الفصل بكل تفاصيله الضرورية.

أولا : تحديد الموضوع والمفاهيم المرتبطة به

1 ــ تحديد الموضوع

يعتبر التغيّر الاجتماعي صفة ملازمة لكل المجتمعات الإنسانية، حتى تلك المجتمعات التي تظهر على قدر كبير من الثبات، فقد فرض (التغيّر الاجتماعي) نفسه كموضوع أساس في علم الإجتماع، وصيغت له نظريات متعددة دائرية وخطية أو ذات منحنيات صاعدة وهابطة أو غيرها، تحاول كلها رسم الاتجاه العام للتغيّر.

"ويعرّف التغيّر الاجتماعي على أنه كل تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنية معينة ويشمل ذلك كل تغيير يقع في التركيب السكاني للمجتمع أو في بناءه الطبقي ونظمه الاجتماعية أو في أنماط العلاقات الاجتماعية أو في القيم والمعايير التي تؤثر في سلوك الأفراد والتي تحدد مكانتهم وأدوارهم في مختلف التنظيمات الاجتماعية التي ينتمون إليها"[1]، إلى ذلك تصبح مفاهيم من قبيل النمو، التغيّر الثقافي، التطور الاجتماعي، التحديث، مفاهيم رئيسية وذات ارتباط قوي بمعنى التغيّر الاجتماعي، إلا أن هذا الأخير(التحديث) يعتبر من المفاهيم الحديثة والتي تعني بخلاف غيره الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث أي من مجتمع متجانس إلى مجتمع يقوم على التخصص في الوظائف وتقسيم العمل وانتشار الصناعة، وإحلال نظم اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية محل النظم التقليدية.

ويعرّف الحراك الاجتماعي بأنه الوضع الذي يشير إلى إمكانية تحرك الأفراد أو الجماعات إلى أسفل أو إلى أعلى الطبقة أو المكانة الاجتماعية في هرم التدرج الاجتماعي أو في إطار النسق الاجتماعي، وهو ما يسمى بالحراك العمودي، كما أن هناك حراك أفقي في نفس الطبقة الاجتماعية، "كما يؤكد البعض على أن مفهوم الحراك الاجتماعي يشير إلى

(1)- أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص382

الدرجة التي يسمح بها المجتمع أو يشجع أو يجبر أفراده على تغيير مكانتهم ومستواهم الجغرافي والسكني والاقتصادي والاجتماعي أو توجهات قيمهم الثقافية"[1].

ولقد كان المجتمع الجزائري يتشكل من بنية أساسية هي القبيلة والعرش. فالمجتمع الجزائري بعنصريه العربي والأمازيغي كان تنظيمه منذ القدم قبليا، ويخضع لسلطة تقليدية (شيخ القبيلة) أو سلطة عقلانية مثالية (المرابط) أي شيخ الزاوية، "ولا تتحكم فيه بشكل مباشر التنظيمات الأخرى خارج إطار القبيلة والزاوية، مما جعله متماسكا ومنظما، ولم يكن مجتمعا تراتبيا وهرميا بالشكل المتعارف عليه لدى المجتمعات الإقطاعية والأرستقراطية الأخرى، لأن تنظيم القبيلة أنتج مرونة في علاقات الأفراد داخل القبيلة الواحدة"[2]، "فالقبيلة لم تكن نمطا للتنظيم الاجتماعي فقط بل كانت مجموعة سياسية أو وحدة سياسية مستقلة"[3]، لكن وابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، شهد المجتمع الجزائري عدة تحولات. تحولات مسّت بنيته وتركيبته الاجتماعية، تحولات في نظامه القيمي والثقافي وتحولات في توزيع المكانان وأدوار فاعليه، نتيجة لخضوعه لاستعمار حامل لإيديولوجية تحديثية وتفكيكية وحتى تحطيمية طبقت بمنهجية وبعنف أيضا، ساهمت في تسريع عملية التغيّر في المجتمع الجزائري واندماجه في عملية التحديث، ولكن قسريّتها وجبريّتها إضافة إلى العقلية

(1)- أحمد بدوي، نفس المرجع، ص.338.
(2)- Favret-saada jeanne, la ségmentarité au Maghreb, in ; l'homme, 1966, tome 6,n'2, p107.
(3)- Pierre bonte et autre, Al-Ansab la enquête des origine anthropologie historique de la société tribal arabe, les Edition des science des hommes(E.M.S.H), 1991, p16.

الاستعمارية التهديمية لم تنتج حراكا اجتماعيا بما هو متعارف عليه بل أنتجت تشوهات مجمعية وحتى تشوهات اقتصادية وثقافية.

لقد أصّر المستعمر على تفكيك القبيلة باعتبارها العقبة الأساسية التي كانت تقف في وجه مشروعه، ولا يتم هذا إلا من خلال تحريك سلطة الأعيانات القبلية نزولا وتعويضها بسلطة قمعية تتخذ من القوة وسيلة لفرض مكانتها بين الناس، وكذلك من خلال تقويض سلطة الأعيانات الدينية والمرابطين وذلك من خلال تشويه صورتها وخلق واقع ثقافي واقتصادي جديد غير الذي أوجدها وتواجدت فيه، إلاّ أن المجتمع الجزائري استمر في إنتاج فاعليه، وفي توزيع الأدوار والمكانات بما هو متعارف عليه وتقليدي، ومن هؤلاء الفاعلين الذين تبوءوا المكانة الرفيعة في المجتمع (الأشراف) نظير ما قاموا ويقومون به من أدوار مهمة في الأوساط الاجتماعية التي عاشوا ويعيشون فيها.

2 ـ تحديد المفاهيم المرتبطة بالموضوع

أـ تعريف مفهوم الدور

لغة: دَوَرَ أي الشيء يدور دورا ودورانا، واستدار وأدرته أنا ودورته وأداره غيره ودور به، ودرت به وأدرت استدرت، ودوره مداورة ودوارا، دار معه. والدَوْر قد يكون مصدرا، في الشعر ويكون دورا واحدا من دور العمامة ودور الخيل وغيره عام في الأشكال كلها"[1].

[1]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، المجلد السادس، بيروت، لبنان، سنة 1997، ص 468.

اصطلاحا: يعرّف الدور في قاموس علم الإجتماع كما يلي: "الدور الاجتماعي في علم الإجتماع مقاربات منهجية عدة تمخضت عن مفاهيم مختلفة نسبيا، ولو أن محورها واحد في علم الاجتماع وفي علم النفس الإجتماعي، فعلى صعيد الجماعة الدور هو نموذج سلوكي مرسوم لجميع الأفراد الذين يشاطرون وضعية اجتماعية واحدة (أرباب العمل، المزارعون، التجار، المعلمون وغيرهم)، وهذا الدور مقبول من الجميع ويعبر عن قيم مشتركة واحدة، ولد أشار علم الإجتماع الأمريكي **تالكوت بارسنز** من ناحيته إلى أن الدور الاجتماعي يمثل أيضا نماذج سلوكية متبادلة يكتسبها الفرد من خلال الإحتكاك بجماعات أخرى غير جماعته، حيث أن دور جماعة معينة ينتظم طبقا للأدوار الموجودة عند الجماعات الأخرى التي يحتك حكما بها خلال الحياة اليومية والعملية، ويمكن أن يعني الدور الاجتماعي أيضا عادة اجتماعية قديمة، موروثة ومقتبسة لا شعوريا في مسلك الحياة اليومية والعملية، كدور رجل الدين في الأرياف في مباركة المواسم الزراعية كي تأتي غنية ووفيرة"[1]، "إن فكرة الدور مهمة كما سنرى في تحليل بعض الظاهرات السوسيولوجية الكبيرة، وهي بالتأكيد في المقام الأول من التحليل السوسيولوجي الضيق. إنها مفهوم أولي في علم اجتماع التنظيم والعمل وعلم اجتماع العائلة"[2]

[1]- فريدريك معتوق، معجم العلوم الإجتماعية (انجليزي-فرنسي –عربي)، أكاديميا، بيروت، لبنان، سنة 2001، ص 286.

[2]- ريمون بودون وف. بوريلو، المعجم النقدي لعلم الإجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، سنة 1986، ص289.

يلعب مفهوم الدور دورا أساسيا في البناء النظري لأي نظرية، ورغم ما بدا أنه التزامات معيارية أكثر منه فاعلية في النظريات الكبرى، إلا أنه استعاد كامل محوريته مع النظريات الصغرى، وبالخصوص نظريات الفعل وعلم النفس الاجتماعي.

"إن السببية المتبادلة التي تجمع بين الدور والوضع. هذه الأخيرة تدل على الموقع التسلسلي للفاعل في المجموع الاجتماعي. ذلك أن تغيّر أو ثبات الوضع المرتبط بدور معيّن تتعلق كثيرا بآثاره التبعية المتبادلة"[1]. وعليه "فإذا افترضنا أن مدير المدرسة يخطط لتكوين فريق رياضي لمدرسته. فمن يكلف بهذه المسؤولية. وإذا كلف أحد مدرسي التربية الرياضية ولم يستطع أن ينجح في تكوين الفريق المناسب، ماذا يفعل مدير المدرسة؟، ما موقف بقية مدرسي التربية الرياضية؟، يشاورهم كجماعة فربما يحدث تصادما في الرأي، ومنه في مثل هذه الحالات يجب على مدير المدرسة أن يعرف الدور المتوقع من كل مدرس في المدرسة وكذلك توقعات الجماعة التي ينتمون إليها، مع مراعاة توقعات ومتطلبات المدرسة بشكل عام"[2].

ب ــ تعريف مفهوم المكانة

لغة: المكانة الطريقة، يقال هو يعمل على مكانته ومكينته أي على طريقته ومنه قوله تعالى (وقل اعلملوا على مكانتكم إنّا عاملون). والمكان مفعّل من يكون ومصدرا وموضعا.

مكانة، شأن وهي المنزلة والقدر.

[1]- ريمون بودون وف. بوريلو، نفس المرجع السابق، ص 292.
[2]- يحي محمد نبهان، الإدراة التربوية بين الواقع والنظرية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، سنة 2007، ص50.

اصطلاحا: تنتج المكانة عن أمرين اثنين إما موروث كمكانة الرجل أو المرأة بالمجتمع وهي سمات يصعب تعديلها. وإما مكانة مكتسبة كالتي تضيفها الثقافة للإنسان، كالتعليم، أو المادة ورأسمال بنوعيه.

"ويمكن التعبير عنه بالوضع الاجتماعي وكلما كانت أنظمة التدرج الاجتماعي أكثر تعقيد وكانت خاضعة لتطورات أسرع. تصبح نسبة الأوضاع أكثر شكا. أولا، تكون لائحة المواصفات التي تدخل في تعريفها أطول. فضلا عن ذلك، تكون هذه السمات في غالب الأحيان غير متوافقة، أو مسهبة أو شبه متناقضة. ويصبح من الصعب اختصار مجموعة الخصائص الغريبة التي تتعلق بكل منا بواسطة رمز جديد، كما في المجتمعات التقليدية حيث كان يكفي القول(إنه ابن فلان) لكي نعرف رتبة الشخص المعني وثروته وحلقة أصدقائه وأهله وحلفائه. ففي الجامعات الريفية التقليدية، كانت تقترن بشكل وثيق الشخصية والشخص والوضع. أما اليوم فإن الشخصية تميل إلى التميّز عن الوضع، ويبذل الشخص كل جهده للقبض مجددا على هوية تفر منا بفعل تعدد الوجوه التي تظهر لنا فيها وضعنا"[1].

إن المكانة الاجتماعية بهذا هي تعني الوضع الذي يشغله الفرد في مجتمع أو جماعة ما، ولما كان كل فرد لا يقتصر انتماؤه إلى جماعة واحدة فقط، فإن مكانته تختلف وفقا لنوع الجماعة التي ينتمي إليها، إذ يمكن أن يحصل على مكانتين تبعا لشغله وارتباطه مع

[1]- ريمون بودون وف. بوريلو، نفس المرجع السابق، ص 598.

مجموعتين مختلفتين، وعند هذا يظهر وأن الدور الاجتماعي هو المظهر الدينامي السلوكي للمكانة الاجتماعية، أو الطريقة التي ينجز بها الفرد مستلزمات المكانة.

"إذن فالمكانة الاجتماعية يقصد بها موقع الفرد كما يدركه هو مقارنة بالآخرين والزملاء، وعموم الناس في المجتمع، في الجوانب الاقتصادية، العقلية، الاجتماعية، الجمالية، (الجسمية) والأخلاقية والانفعالية"[1].

جـ ــ تعريف مفهوم الشرف

لغة: جاءت كلمة الشّرف لتعني الموضع العالي يشرف على ما حوله. هو على شرف من كذا أي مشرف له ومقارب له.

"الشّرف علو المجد، الجمع: شراف جمع أشراف.

شرف المرأة عفتها، وشرف النفس سمو الأخلاق وعفتها، شرف المهنة كرامتها واحترامها، شرف النفس سمّو أخلاقي وعقلي، كلمة الشرف: لا رجعة فيها.

لقب شرف: لقب يولي المرء تكريما وتشريفا دون منفعة مادية"[2].

اصطلاحا: يلتبس معنى الشرف اصطلاحا إذا ما أردنا أن نضع له تعريفا جامعا، ذلك أنه تعرض في احتكاكه بالواقع الاجتماعي لكثير من التغيرات في المعنى، "فهو يختلف في المعنى وفي الهدف باختلاف العصور، ويختلف قبل الإسلام وبعده، فهو أولا صفاء النسب، والأشراف في الجاهلية عموما هم رؤساء القبائل ذات الشأن والجاه، فقد شرف عبد المطلب

[1]- بشرى عبد الحسين، المكانة الاجتماعية لدى تدريسيي جامعة بغداد، مركز الدراسات والأبحاث النفسية، مجلة العلوم النفسية، جامعة بغداد، دون سنة نشر، ص 252.

[2]- أنظر: شرح كلمة الشرف، معجم المعاني الإكتروني، www.Almaany.com

بن هاشم في قومه وعظم فيهم خطره، عندما تولى زعامة مكة، وكلمة الشريف تطلق أيضا على الشخص ذي المكانة والجاه، فالشريف يقابل الوضيع، كما أنه يقابل الدنيء، فقد كان لقريش أشرافها، ولسائر العرب أشرافها فكانت ثمة طبقة الأشراف في الجاهلية امتدت إلى صدر الإسلام"[1]، كما أصبح للشرف معنى آخر بعد وفاة النبي حيث أصبح الشرف الإرتباط بالنبي (ص) عن طريق آله، ليقتصر مفهوم الشرف بعد ذلك حلى عقبه (ص) من فاطمة الزهراء وعلي، وأصبح مفهوم الأشراف لا يحيل إلا إلى هذا وبالخصوص في المنطقة المغاربية.

ثانيا : دوافع اختيار الموضوع وأهداف الدراسة

1 ــ دوافع اختيار الموضوع

لكل بحث دوافع وأسباب تشكل قوة الدفع بالنسبة للباحث، كما تجعله يرتبط وجدانيا وفكريا بموضوع بحثه وتجعله ينتقى اقوى المناهج والنظريات لتدعيم موضوعه، فإن موضوعنا كانت له أسباب ذاتية وأخرى موضوعية نجملها فيما يلي:

أ ـ الأسباب الذاتية

لقد شكل انتسابي إلى الأشراف دافع أساسي لدراسة هذا الموضوع، باعتبار ما نشعر به ونلقنه في بيوتنا من ضرورة الافتخار بهذا الانتماء، وبين ما نلاقيه من صعوبة إثبات

[1]- قاسم حسن آل شامان السامرائي، نقابة الأشراف في المشرق الإسلامي حتى نهاية فترة حكم الأسرة الجلائرية منتصف القرن الثالث هجري حتى أوائل القرن التاسع هجري، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، سنة 1971، ص 20

ذلك خارج المحيط الأسري لمن هم لا ينتمون إلى هذه الفئة ممن لا يرون فيها سوى تفريقات عنصرية، أو في أحسن الأحوال ممن يعترفون أن أفضلية هذه الفئة كان في ملكيتها، وآخرون يرون أنه ما كان لتكون هناك مكانة للأشراف لولا انتشار الجهل والبدع والخرافات وهو شيء نلمس فيه تأثير الايديولوجية أكثر ما هو معرفة علمية حقيقية.

إن رؤية الناس وهم يعاملونك بشكل مختلف لأنك شريف ولا يجدون غضاضة في مناداتك بالشريف بدل الاسم أو اللقب، وكذلك رؤيتهم وهم يذكّرونك عندما تقوم بفعل لا يستحسنوه بأنك شريف، وتدرك أنك كونك شريف فأنت مطالب بضبط أكثر لتصرفاتك وأنّ هذه الكلمة (شريف) تمارس عليك سلطة رمزية، فإن هذا يشكل دافعا قويا لمحاولة الاطلاع هذه الحقيقة الموضوعية والكتابة عنها، ومعرفة حدودها ومجال وجودها، ونقلها من الموجود الشعبوي إلى الوجود الأكاديمي المعرفي.

ودافع آخر يتمثل في الرغبة القوية وأنا أرى كثيرا من الخصومات وحتى طلاق ومعالجة كثير من الأمراض، تتم عند ناس من الأشراف مثل سيدي رابح وسيدي بوزيان وغيرهم، بل ورؤية كثير من الناس من يفضل التقاضي أو التداوي أو حل لخلاف زوجي عند هؤلاء الناس، مما يولد الفضول في معرفة المزيد عن هؤلاء وعن قدرتهم التأثيرية وحقيقة سلطتهم الفعلية التي تمكنهم من فرض كلمتهم رغم عدم امتلاكهم لأي سلطة بيروقراطية أو قوة إكراه مادي.

ب ــ الأسباب الموضوعية

تعود دراستنا للموضوع بحكم انتمائنا لمدرسة علم الاجتماع، وبحكم نشاطنا ضمن البحث في البنيات القرابية والرابطة الاجتماعية والأسرة، ولا يمكن أن تبحث في البنيات القرابية والروابط الاجتماعية وتهمل البحث في أهم رابطة وهي رابطة النسب الشريفية لما تحمله هذه الأخيرة من قدسّية تلزم المرتبطين بها وتحدد لهم مجال السلوك والعمل في إطار بنية قيمية خاصة وهذا ما يضمن استمرارهم واستمرار مكانتهم.

إن دراستي لموضوع المكانة الاجتماعية للأشراف يأتي في سياق العودة إلى دراسة القبيلة والإثنيات ولكن بأكثر استقلالية وبأقل توجيه، إذ لم تعد الدراسات المتعلقة بالمجموعات الإثنية والقبيلة حسب **محمد نجيب بوطالب** تشد اهتمام الباحثين بعد الإستقلال حتى لقد كادت تغيب الدراسات الأنثروبولوجية عن نشاط الدراسات الاجتماعية حول الجزائر، في مقابل توجه نحو دراسة التنمية والنمو والتطور الاقتصادي الزراعي والصناعي وبناء المؤسسات الحديثة وتحقيق الاندماج، وهي دراسات أملتها توجهات الدولة الوطنية لذلك الوقت، إضافة إلى النفور من دراسة موضوعات الاستعمار ومقارباته، مع وجود دراسات يمكن وصفها بالضعيفة مثلت استمرار للتقليد الاستعماري.

ومنه فإن الظروف الراهنة تمثل فرصة للعودة إلى دراسة التاريخ الاجتماعي للجزائر، بعيدا عن الإكراهات الإيديولوجية للدولة ومع وجود مزيد من الحريات في تناول الموضوعات

الإثنية والقبلية، وبعيدا عن الإنبهار الحاجب للحقيقة بالمدرسة الفرنسية ومنهجيتها، وهي عوامل حفزتنا على البحث في هذا الموضوع.

تفتقر الدراسات الأكاديمية الجزائرية للدراسات المتعلقة بتوزيع المكانات وتحولاتها تزامنا مع جملة التغيرات التي شهدها المجتمع الجزائري على الأقل في شقها الميكرو–سوسيولوجي والإمبريقي، فما عدا بعض الدراسات المتعقلة بتحولات مكانة المسن في الأسرة أو المتعلقة بوضعية ومكانة المرأة والطفل أحيانا، لم تحظ دراسات الجماعات الاجتماعية أو الفئات وبالخصوص القبلية منها، مثل وضعية الزعامة القبلية، وكذا شيوخ الزوايا بالقدر الكافي من البحث الاجتماعي. ذلك أن المجتمع الجزائري ليس مجتمع المؤسسات والتنظيمات البيروقراطية فقط بل هو مجتمع تتواجد فيه هذه النظم جنبا إلى جنب مع النظم التقليدية، وكما تتواجد فيه مجالس القضاء والمستشفيات تتواجد فيه أيضا **"تجماعت"** والشيوخ والأولياء والطب الشعبي والكتْبة، وهي أشياء تغري الباحث بدراستها ومعرفة أسباب استمراريتها في ظل موجات التحديث والعقلنة.

إن التاريخ الإسلامي حافل بالكتابات عن الأشراف وعن سيرهم ومناقبهم وكذا كراماتهم، سواء من داخل الحقل الديني الإسلامي أو من خارجه، ولكن المتصفح لأغلب هذه الكتابات يمكن أن يصنفها إلى أصناف عدة:

- **أولها:** كتابات الأشراف أنفسهم وهي كتابات تظهر في الغالب في شكل سير ومناقب وإثبات كرامات وغيرها وهي في الغالب تفتقد إلى أن تصنف ضمن البحث الاجتماعي الموضوعي.

- **ثانيا:** كتابات بعض المستشرقين والغربيين عموما وهي كتابات بالرغم من إدعائها الالتزام المنهجي والأكاديمي إلا أنها ظلت كتابات مجافيه وبعيدة عن التوصيف الحقيقي ولها في ذلك أسبابها إما تشويه متعمّد وله مبرراته التاريخية كالمقاومة وغيرها، أو مجانبة وعدم توفيق في الوصول إلى الحقيقة نظرا لاختلاف بيئة الاجتماعية وكذا منطلق التفسير والتحليل.

- **ثالثا:** كتابات الجزائريين بعد الاستقلال وهي نادرة جدا ولم تكن بالقدر الكافي لتشكل مادة معرفية علمية، إضافة إلى اعتمادها بشكل كلي على البحوث الاثنوغرافية والكتابات الكولونيالية بكل ما تحمله من عدم فهم وتشويه، وهي كذلك لها مبرراتها والتي قد يكون منها خضوعها لإيديولوجية الدولة الوطنية وكذا انبهارها بمسألة التحديث وغيرها. وعلى الرغم من هذه الندرة، نجد بعض المحاولات الجادة التي حاولت ربط العلاقة بين الواقع الثقافي للمجتمع الجزائري والبنية الذهنية للأولياء والتصوف، والتي اعتمدناها كخلفية لموضوع دراستنا هذه.

2 ــ أهداف الدراسة

"إن البحث الكيفي يفيد في حالة عدم وجود متغيرات محددة، فكل ما يريده الباحث هو الاستكشاف، إنه يعتمد في المقام الأول على المبحوثين في هذا الاستكشاف"[1]. لكن قد يفيده أحيانا الاستكشاف الأولي في تحديد أهداف لدراسته تكون منطلقا لعمله وهو ما حددناه في الأهداف التالية:

– محاولة استكشاف وإعادة بناء ورسم الواقع السوسيو–ثقافي الذي كرّس الشريفية كفاعل هام في إطار البنية الإجتماعية التقليدية، بربط العناصر التاريخية بالتاريخ الشفهي للأفراد (الأشراف).

– الإطلاع على المكانة التاريخية الحقيقة لأسر الأشراف، ومعرفة طبيعة وفاعلية الأدوار التي كانوا يقومون بها، بالاعتماد على الذاكرة الجماعية للفاعلين أنفسهم وما تحويه من حقائق، كأسلوب يمكننا من خلاله تجاوز أو تأكيد ما تراكم من معرفة أكاديمية حول هذه الفئة وأدوارها؛

– محاولة معرفة المكانة الحالية لأسر الأشراف في المحيط الثقافي والاجتماعي والقيمي الجديد وما مدى فاعلية الأدوار التي يقومون بها الآن.

(1) ـ كمال عبد الحميد زيتون، تصميم البحوث الكيفية ومعالجة بياناتها إلكترونيا ،عالم الكتب، القاهرة، 2006،ص38

ثالثا : أهمية الدراسة ومكانتها من الدراسات السابقة

1 ــ أهمية الدراسة

تكمن أهمية الموضوع في إثراء المعرفة الأكاديمية، وإماطة اللثام عن فئة كانت وظلت واضحة البروز، بتشكلها كطبقة اجتماعية متميزة وكذلك بما قامت وتقوم به من أدوار (الكتبة، الصلح، التعليم...)، ورغم هذا الوضوح لم تحظى بالاهتمام اللازم، وظلت حبيسة الفهم الغير أكاديمي، والفهم التشويهي. كما تفيدنا دراسة الأشراف في الإطلاع على حقيقة التحولات التي مست المجتمع في بناه الاجتماعية وفي توزيع المكانات والأدوار.

إن التواجد الشريفي من خلال أدواره أو من خلال تمظهراته الطقوسية يعني أنه لا يزال فاعل في الحقل الاجتماعي، بما يجعله يغري على البحث فيه، كحقيقة اجتماعية بارزة، يجب الاستمرار في كشف أغوارها وكل ما يحيط بها.

تنبع أهمية هذه الدراسة في محاولة إعادة كتابة هذا التاريخ (الأشراف) بطريقة مخالفة للسير السلالية المقدسة أو للمفاهيم الاستعمارية وقد يمدنا هذا التاريخ المجدد بالقوة التي ستمكننا من التخلص من الأطروحات السابقة(المشوهة أو المقدسة) وذلك من خلال إعادة تنظيم نفس الوقائع ولكن الحكم عليها، على شاكلة مغايرة.

والأهمية الثانية في دراستنا هذه هي الكشف عن حقائق موجودة في الواقع ويتم التفاعل معها بشكل مستمر ويومي. والإجابة عن التساؤلات أو الغموض الذي يكتنف

الحقيقة التاريخية لهذه الفئة، وكيف تمت عملية بناء المكانة ومسارات التميّز، ولكن كما يقول **كلير سيلتر**" "يجب الحصول على إجابات لما يثار من أسئلة عن طريق استخدام الأساليب العلمية، التي تزيد ثقة الباحث فيما يصل إليه من معلومات"[1].

كما أن الأهمية الثالثة هي في الكشف عن الحقائق والأسباب الموضوعية التي تجعل هذه الفئة تحافظ على مكانتها، وحقيقة الأدوار التي يقومون بها، بالرغم من التغيرات التي شهدها الواقع الاجتماعي من تحولات نحو المدنية وسيطرة النظم البيروقراطية الحديثة وهيمنة ونفوذ الدولة على الشأن العام وتحكمها فيه، وهي ظروف مفارقة تماما للظروف التي بوأت الأشراف المكانة التاريخية التي كانوا عليها.

2 ــ مكانة الدراسة من الدراسات السابقة

لكي نبين أهمية هذه الدراسة من الدراسات السابقة، سوف نركز على اثنتين من هذه الدراسات التي ارتأينا أن موضوعها يلتبس أكثر بموضوعنا، مشيرين في كل مرة إلى أوجه الاختلاف بين كل من الدراستين ودراستنا، مما يسمح باستخلاص الأهمية التي عليها هذه الدراسة.

أ ــ دراسة أحمد مكحلي

تحمل هذه الدراسة عنوان **"الأولياء والصلحاء في الجزائر الظاهرة والجذور"**[2]، وهي بعدد 179 صفحة، جاءت لتغطي جانبا مهما في محاولات الربط بين البيئة الثقافية للقبيلة

[1]- جمال زكي، السيّد ياسين، أسس البحث الاجتماعي، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، سنة 1992، ص 24.
[2]- أحمد مكحلي، الأولياء والصلحاء في الجزائر الظاهرة والجذور، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، 2020.

وعلاقتها بالأوليائية، وقد إعتمد في هذا على الجانب المعرفي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي، مستندا على المنهج التاريخي الإجتماعي التحليلي، منطلقا من التساؤلات التالية:

- من هم هؤلاء الأولياء؟؛
- ما يعنيه تواجدهم في الساحة؟؛
- كيف استطاعوا من أن يشكلوا هالة روحانية، ورمزية سياسية واجتماعية؟؛
- ما علاقة الطريقة بالقبيلة؟.

قسمت الدراسة إلى ثلاث فصول إضافة على المدخل، فكان الفصل الأول بعنوان الطرق الصوفية والظاهرة الاستعمارية، ثم الفصل الثاني، ماهية الطريقة والقبيلة والعلاقة بينهما، وفصل ثالث، أبرز الأولياء والصلحاء في الجزائر من خلال أدوارهم ومكانتهم.

وقد خلصت الدراسة إلى نتائج، منها اعتبار أغلب الدراسات الفرنسية دراسات ذات غرض استعماري تشويهي، كما ربطت الدراسة بين الواقع الإجتماعي القبلي القلق والغير مستقر وظاهرة انتشار الولاية والكرامة، كما ابرزت الدراسة المكانة التي حضي بها الأولياء تبعا لذلك.

لكن الدراسة أهملت المعطى العرقي (الشرف) كمعطى مهم في انتشار الأوليائية، كون الشرف مؤشر ضروري لالتقاء القبيلة بالولي، من حيث هو محل تنافس داخل القبيلة ينتهي هذا التنافس في قبول ذهني للشرف الأكبر، شرف السلالة النبوية.

أهملت الدراسة دور الأشراف في انتشار التصوف، كون كل شريف هو مشروع وليّ لاعتبار التصوف هو نهج حياة بالنسبة للأشراف، بينما قد تتأتي الولاية في غير الأشراف بشكل فردي ولا علاقة لها بعرق الولي.

كما أنه كون الدراسة غلب عليها الطابع التاريخي فإنها لم تتطرق للراهن، والواقع الحالي للتصوف والقبيلة والأولياء.

ب ــ دراسة صالح علواني

وهي تلك الدراسة التي تحمل عنوان **"انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل قبائل مرابطية ما بين القرنين السابع و التاسع الهجريين- القرنين الثالث عشر والخامس عشر ميلاديين"**[1] والتي هي عبارة عن مقال نشر في مجلة إنسانيات لسنة 2013.

وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة إضافة إلى الطرق المنهجية العلمية الرواية الشفوية وأدب المناقب، بغية استجلاء حقيقة انتشار الولاية والمرابطية في بلاد القبائل.

ولقد أكدت الدراسة على أن الصراعات القبلية الأصلية فيما بينها وظهور الأحلاف كان سببا في انتشار التصوف بسرعة، وكذا انتشار القبائل المرابطية المعتمدة على الولاية والأصل المقدس.

[1]- صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل قبائل مرابطية ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين- القرنين الثالث عشر والخامس عشر ميلاديين، مجلة إنسانيات العدد المزدوج 60-61، أفريل-سبتمبر، 2013، ص-ص 111-124

بينت الدراسة تأثير بعض أقطاب التصوف وبالخصوص الغزالي وأبي مدين شعيب في سرعة تبني وانتشار التصوف، ومنه انتشر التدين الشعبي وأصبح البحث عن الأولياء والصلحاء مطلب كل القبائل، مما عزز في مكانة الأولياء والمتصوفة، كما بينت الدراسة تلك العلاقة بين حاجات القبيلة وآمالها في مشايخ التصوف وكذا مفاهيم البركة والكرامة والولاية.

بينت الدراسة أن هذه المعطيات كفيلة بأن تفسر ذلك الانتشار الواسع والظهور المتسارع للقبائل المرابطية، والتي استعملت في انتشارها بعد ظهورها على عاملي العصبية والدعوة الدينية التي أساسها شرعية الشرف.

لكن الدراسة لا تفصل بين المرابطية والشريفية وربما أدمجتا لأن الدراسة أجريت بمنطقة القبائل الرحل والتي عاملت ونظرت إلى الوافد العربي بشكل واحد.

كما أن الدراسة بينت أن سبب انتشار المرابطية هو تشرذم القبائل الأصلية يقابله ازدياد منعة القبائل المرابطية وتتوسع تحت طائل الدعوة الدينية والنسب الشريف، ومدعومة بعصبيتها، وهو شيء لم نلمسه في بحثنا حيث شكل التهافت على جلب الأشراف سمة بارزة لمختلف القبائل، بل وكان محل تنافس بينها.

أمام كل هذه الدراسات المختلفة أدركنا بأن الأمر لا يزال بحاجة إلى بحث هادئ، بحث حقيقي بعيدا عن إكراهات الانتماء وعن ضغوط الايدولوجيا وبعيدا عن الانبهار

بالتحديث الحاجب للحقيقة الموضوعية، بحث يتم فيه توظيف أهم المعارف الحديثة بتشكيل توليفة من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ بغية الإقتراب الأمثل لفهم حقيقة الأشراف.

رابعا : إشكالية الدراسة وفرضياتها

1 ــ إشكالية الدراسة

لقد لعب الأشراف دورا فاعلا في حركة التاريخ الإسلامي، وظلوا دائما في واجهة الأحداث السياسية والدينية والاجتماعية، وإذا تجاوزنا نقاشات البدايات ومتاهات مدار الصراعات، فإن الشيء المؤكد هو ذلك التكيّف الذي بدا عليه الأشراف مع جملة السياقات العارضة والتغيرات الطارئة والمتلاحقة، مما جعلهم يشكلون بنية قوية دائمة الحضور تساهم في تشكيل الذهنية الإسلامية. حيث إن هذا الظهور الدائم للأشراف أسس لتمايز هذه الفئة ليس فقط تمايزا عرقيا بل كذلك تمايز في النظرة الحياتية وفي الأدوار والمكانات.

وقد شكل الفضاء المغاربي والجزائري خصوصا حالة نوعية في علاقة الأشراف بالقبائل علاقة تماسك وارتباط قوي يختلف حتى عن شكل الارتباط الأولي للبربر بإسلام الفاتحين، ذلك أن انفصال الفضاء المغاربي عن دولة الخلافة ساهم بشكل كبير في تعزيز مكانة هذه الفئة سواء بظهور بعض الدول الشريفية، أو بتبني خطاب التصوف الذي جعلهم يحافظون على مكانتهم بمنأى عن التقلبات السياسية، بما أن التصوف "نشأ وتطور وأثر في

المنظومات البشرية المغاربية كلها، متجاوزا أنماط الولاءات السياسية والقبلية التقليدية"[1]، وقد كان لهذا التلاحم دور ايجابي في حماية القبائل من الانقسامات الداخلية وضمان استمراريتها وكذا الدفاع عن حقوقها عندما يتعلق الأمر بالعدوان الخارجي، في ظل غياب شبه تام لمفهوم الدولة في الواقع، الأمر الذي جعل المستعمر يستعين بالأنتروبولوجيين في فهم هذه التركيبة القوية والعلاقة المتداخلة بين الأشراف وعامة القبائل، وقد كانت أغلب كتابات هؤلاء الانتروبولوجيون تختزل الواقع الشريفي وتمظهراته الاجتماعية والقيمية، وتضعه في خانة العتاقة السحرية والترهل الأسطوري أو تصنفهم على أنهم أنظمة إقطاعية تمارس القهر والظلم، ويستغلون جهل الناس بممارسة طرق سحرية في فرض السيطرة وإتمام الإخضاع.

وسواء كان هذا التشويه متعمدا غربي النزعة اديولوجي التوجه، أو كان ينطلق بما ملكت ذهنياته وعقلياته من مراجع وأحكام مسبقة أملتها عليه ثقافته الأصلية ومعارفه الإثنو ـ مركزية، فإنه ساهم في ظهور قاعدة معرفية أسست لعلم خاص بالمستعمرات ألقى بظلاله على قراءة فلسفة تاريخ الجزائر، وأضعف بالمقابل تكون معرفة ذاتية تبرز بوضوح المكونات وتشكل المكانات والأدوار الاجتماعية، هذه المعرفة الذاتية التي ظلت بعيدة عن الطابع العلمي أغلبها في شكل سير ومناقب، أو كتب انساب، أو إثبات كرامات وغيرها.

[1]- محمد الطيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي– دراسة في الذهنيات والبنيات والمآلات، دار ابن النديم، وهران، الجزائر، ط1، سنة 2009 ، ص 63 .

تم إن عودة الكثير من المهجرين ممن واصلوا تعليمهم في المشرق العربي وتأثرهم بخطابات غير محلية (سلفية، تجديدية، قومية) ساهم في طرح خطاب نقدي للتصوف وللذهنيات التقليدية بل وساهم في تشويهها أيضا، وأسسوا لهذا الغرض جمعيات وأحزاب ومدارس بغية نشر الفكر الجديد وتحطيم ما أسموه أسس الجهل والخرافة ونشر حداثة دينية عادت التصوف بشكل صريح، لا بل واعتبرته العدو الأول الذي يجب محاربته.

ولما كان هذا الثنائي المتمثل في التيار التغريبي والتيار السلفي التجديدي هو الذي سوف يهيمن على مؤسسات الدولة، خصوصا الإدارة والتربية والإعلام بعد الاستقلال، فإنه بالتالي هو من سيصنع الخطاب الرسمي للدولة، ويجعل منه المجال الوحيد للحقيقة، التي يدرك العالم من خلالها والتي تضع الأطر الذهنية وتوجه المعرفة، هذا الثنائي الذي كان متصارعا في كل شيء إلاّ في نظرته إلى الذهنية التقليدية وإلى التصوف، حيث كان الاختلاف في الوجهة التي يجب أن يأخذها التغيير لا في الصراع حول المحافظة أو التغيير.

لقد انتصرت المدينة بشكل عنيف على البادية بعد الاستقلال وموروث المدنية بقسرية، وفي نفس الوقت "أدى الحصار المفروض –ولو ضمنيا– على الخطاب الصوفي عبر تاريخه الطويل إلى نوع من الإقصاء الممنهج الذي شمل كل مظاهر التصوف وأشكال ممارسته، حيث تم عزله في الزوايا بعيدا عن حياة العامّة من الناس والزّج به في متاهات

الشعوذة والطلاسم والخرافة وما وراء الغيب"[1]، كل هذا وغيره ساهم في تغييب فعاليات المجتمع التقليدي والتي من ضمنها الفعاليات الشريفية.

ومما سبق ولأن الظاهرة الشريفية، ظلت متواجدة في كل سياقات التاريخ الإسلامي وتقلباته وحافظ الأشراف على مكانتهم على امتداد الزمن وتغير السياسات والبيئات الاجتماعية، ولأن الإرث التاريخي الجزائري قد ساهم في تشكله جزء كبير من الإرث المعرفي الكولينيالي، فإننا نفترض أن الأشراف قد حافظوا على مكانتهم، وأن إقصاءهم هو إقصاء معرفي أكاديمي لا غير وأن الأشراف قد أسسوا لآليات تضمن استمرار مكانتهم كما كانوا دائما عبر طول التاريخ الإسلامي. "وعندما يتعذر إنجاز قراءة ممكنة في تاريخية الواقع من مدخل النصوص المكتوبة، أو يكون ضروريا تكميم معطيات أخرى، تصير الرواية الشفوية بديلا لسد الثغور والناقص وحسم المختلف في شأنه"[2]، فعن طريق هذه الشهادة يتأتى الانعطاف نحو الفائت وإعادة تشكيله، ومعرفته من الداخل، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى اكتشاف مناطق ظله، التي كثيرا ما تنتمي إلى سجل المنسي والمهمش واللامفكر فيه"[3].

ومنه فإن دراستنا للأشراف ليست دراسة تاريخية فحسب، وإنما دراسة لماض مستمر بواقع مغاير له في ظروفه الخارجية الطارئة عليه يظهر استمراره في كل مظاهر التدين

[1]- خالد التوزاني، التصوف والعنف من الحصار إلى الحوار، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية،31 -05-2018، ص 10. mominoun.com، تاريخ الاسترداد: 12-12-2019، 13 سا.
[2]- عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء- بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2014، ص 13.
[3]- نفس المرجع، ص 12 .

الشعبي الذي نراه، وتمظهراته الطقوسية، ويظهر من خلال تواصل ظهور الفعل الشريفي وتميزه وتزايده أحيانا أخرى. وعليه نطرح الإشكالية التالية:

ما هي المكانة الحقيقـــية لأسر الأشــراف، وكيف تأسست هذه المكانة، وما هي آليات الحفاظ عليها؟

وتحت هذا التساؤل الإشكالي الرئيسي، تندرج بعض التساؤلات الإشكالية الفرعية، والتي هي كما يلي :

1 ـ ما هي المكانة الحقيقة التاريخية لأسر الأشراف وما هي حقيقة الأدوار التي قاموا بها في المجتمع التقليدي السابق للاستعمار؟

2 ـ وإذا كانت مكانة الأشراف مرتبطة بالواقع الاجتماعي والثقافي التقليدي السابق للاستعمار، فكيف تأثرت هذه المكانة في ظل عملية تفكيك للبنيات التقليدية؟

3 ـ ما هي الأدوار التي مازالت تمارس اليوم وما مدى فاعليتها في الواقع الاجتماعي والثقافي الجديد؟

4 ـ إذا كانت أسر الأشراف قد حافظت على بعض مكانتها التقليدية، فما هي الآليات التي توسلت بها، وجعلتها مرتبطة بالأدوار الضرورية للحفاظ على هذه المكانة؟

2 ــ فرضيات الدراسة

وكرد على تساؤلات الإشكالية، فإننا نقدم مجموعة من الإجابات التي نطرحها للاختبار، على ضوء الدراسة الميدانية وما تسفر عنه من معطيات، وما تسفر عنه معالجتها من نتائج.

1 ـ كان الأشراف يتبوءون مكانة مرموقة في ظل المجتمع التقليدي السابق للاستعمار، هذا الأخير فكك البنيات التقليدية وما يرتبط بها من مؤسسات، التي منها أسر الأشراف.

2 ـ لقد لعبت أسر الأشراف في المجتمع التقليدي أدوارا رئيسية، بمشاركتها كليا في صناعة الأحداث السياسية والدينية والاجتماعية، فكانت بذلك عامل وحدة بين القبائل وتماسك بينها وبين الإسلام، لم يسبق له مثيل.

3 ـ ما زالت بعض الأسر الشريفة تمارس أدوارها التقليدية بصورة فعالة مثل الوجاهة في تحقيق المصالح، وفك النزاعات التي تعجز عنها المؤسسات الرسمية أو يرفض المتنازعون رفعها أمام القضاء.

4 ـ وإلى الأدوار التي ما زالت تمارسها أسر الأشراف هناك آليات أخرى تتوسل بها للحفاظ على مكانتها التقليدية مثل الزواج الداخلي، وإقامة الولائم، ومساعدة الفقراء والحث على ذلك، ومواجهة الخطاب السلفي التجديدي بخطاب التسامح والتصالح والتراحم بين الناس.

خامسا : حقل الدراسة ومنهجيته

1 ــ حقل الدراسة

تنتمي هذه الدراسة إلى حقل مهم من حقول علم الاجتماع ألا وهو علم الاجتماع العائلي، الذي يدرس الأسرة في بنيتها وتفاعلات أفرادها، وكذا الأسرة كنسق فرعي وعلاقته بالنسق الكلي وتحولاته، ومنه فهو يدرس توزيع المكانات والأدوار داخل نطاق الأسرة، كما يدرس

وضعية الأسر في علاقتها بالبنى الثقافية والإقتصادية وغيرها للمجتمع. وما دام علم الاجتماع العائلي يدرس الرابطة الاجتماعية والعلاقات القرابية والأسرة، فإن الأسر الشريفية تغيرت وضعياتها وأدوارها بتغير المجتمع وانتقاله من طور إلى طور، كما تغيرت روابطها الاجتماعية، وهو ما نبحث عن دراسته وفق الأسس المنهجية التالية.

2 ـ منهجية الدراسة

تملي عليك طبيعة الموضوع نوعية المنهج المستخدم الذي عليك إتباعه لتنظيم عملية البحث، وكذا لتحقيق الأهداف، ولهذا يعرّف المنهج على "أنه وسيلة محدده توصل إلى غاية معينة. ويعرفه بتل على أنه الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي نقوم بها بصدد الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها"[1]، "وعليه تعتمد صحة أي بحث علمي، وبدرجة كبيرة على المنهج المستعمل والكيفية التي استعمل وفقها لدراسة الواقع"[2].

"إن مجموع المساعي التي يعتمدها الباحث تكشف وبمعنى واسع عن تصوره للبحث أو لمنهجه. إنّ هذا المنهج لا يتحدد بكيفية غامضة، ولكنه يكون قائما على اقتراحات تم التفكير فيها ومراجعتها جيدا والتي تسمح له بتنفيذ خطوات عمله بصفة صارمة بمساعدة الأدوات والوسائل التي تضمن له النجاح"[3]. وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على جملة من

[1]- عبود عبد الله العسكري، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، سلسلة منهجية البحث العلمي -1، دار نمير، دمشق، سوريا، ط 2، سنة 2004، ص1.
[2]- موريس انجرز، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، سنة 2006، ص 36.
[3]- نفس المرجع، ص 37.

المناهج ممن رأينا أنها يمكن أن تفيدنا، من ذلك المنهج التاريخي والذي هو أساسي جدا لتتبع الظاهرة محل الدراسة، كما استعملنا المنهج المقارن بغية مقارنة وضعيات فئات الدراسة في وضعيات اجتماعية مختلفة (التقليدي، الحديث)، وكذا المنهج الوصفي التحليلي، ودراسة سيّر المبحوثين، في إطار نظرة بحثية تمزج الكيفي التفهمي بالقالب التفسيري السببي.

إن تعقد موضوع دراستنا وارتباطه بالعاطفي الديني والوجداني، يجعل من الصعب تبني فروض وتوجهات يمكن أن نحددها لموضوع دراستنا، إلا بعد إعداد عميق وزيارات استطلاعية، واحتكاك دائم بالموضوع، "وإذا كان التفسير هو إدراك للعلاقات العلية والسببية للظواهر المدروسة ضمن المنظور الوضعي، فإن الفهم هو معرفة بالذات في علاقتها بالوجود. أي إن الفهم معرفة واضحة وبديهية ومباشرة، تساعدنا على إدراك تجارب الذات إدراكا واضحا، أضف إلى ذلك أن الفهم فعل ذاتي شعوري ووجداني داخلي مرتبط بالذات العارفة أو الذات الفاهمة التي تسعى جاهدة لإدراك الواقع مباشرة، دون المرور بالوقائع العلمية أو السببية، أو اللجوء إلى الاستقراء التجريبي. وعلاوة على ذلك يرتبط الفهم بالمعني والدلالة والمقصدية"[1]. وعليه فقد كانت دراستنا بطريقة تفهميه مستلهمين المعنى وتصوراته ودلالات أفعالهم من الفاعلين أنفسهم، دون إلغاء السببية والتفسير في العملية التوليفية وفق الإطار النظري التالي:

[1]-جميل حمداوي، علم الإجتماع بين الفهم والتفسير، شبكة الألوكة الإلكترونية، بدون تاريخ نشر، ص 16، www.alukah.net، تاريخ الاسترداد: 12-07-2010

أ ــ المقاربة النظرية

"إن النظرية هي مرحلة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها، حيث تساعد الباحث على تنظيم الوقائع وبناء الفرضيات والوصول إلى نتائج حتى وإن كانت هذه النظرية محدودة أو غير دقيقة"[1]، "ولا شك في أن أبرز وظائف النظرية أنها تزودنا بفهم أعمق وتفسير أشمل لما يدور حولنا، وما يحدث لنا، كما تجعلنا نعي صعوبة المشكلات التي نواجهها ومدى تعقدها، إن عملية تطوير النظرية ذاتها، والمضي بها قدما تأتي من خلال وظيفة أخرى هامة للنظرية وهي توليد الأفكار، بمعنى أن كل نظرية بمفردها، أو مجموعة نظريات متفاعلة، هي خصبة بما يكفي لإنتاج أفكار جديدة"[2]. وقد "اتجه أغلب الباحثين في الفترة السابقة إلى ضرورة الاكتفاء بمقاربة نظرية واحدة، واعتبار تعدد المقاربات خطأ منهجيا، لكن مع مرور الوقت ازداد تأكد الباحثين بأن الاكتفاء بمقاربة واحدة سيعطينا تحليلا أحادي الجانب، ونظرة من زاوية واحدة فقط للموضوع، ولا يمكننا الإلمام بمختلف جوانبه.

من هذا الباب جاء التحليل متعدد المداخل، أو المقاربات المتعددة لتجاوز هذه المشكلة المنهجية في عملية التحليل السوسيولوجي، تماما كما تتعدد المناهج والتقنيات باعتبار

[1]-M, GRAXITZ , méthodes des sciences sociales, Dalloz, éd 11, Paris ,2001, p 447

[2]- محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الإجتماع (التوزن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع)، جامعة اليرموك-أربد، الأردن، ط1، سنة 2008، ص 17.

الواحدة مكملة للأخرى، كذلك المقاربات النظرية تكمل الواحدة الأخرى، وكل واحدة تعطينا آفاقا لاستكمال التحليل وتوسيع فهم الظاهرة موضوع الدراسة"[1].

وقد جمعنا هنا في دراستنا هذه بين المقاربة الوظيفية والتفاعلية الرمزية، وقد كان يبدوا للوهلة الأولى أن هناك تعسفا ما في الجمع بينهما، أي الجمع بين الكلي والجزئي أو ما يعبر عنه بالماكرو، والميكرو–سوسيولوجي، بين القالب الجاهز والمفترض وبين البحث عن المعنى بمشاركة الفاعلين، بين التفسيري والتفهمي، "إلا انه ظهر جيل بعد الاربعينيات من القرن الماضي، اهتموا بدراسة المؤسسات والأوساط المهنية والحرفية، وقد استخدموا المناهج الكمية والكيفيةّ، تاريخية وبيوغرافية ومناهج التحقيق والمعايشة المشتركة المستعملة في الابحاث الأنثروبولوجية والإثنولوجية"[2]، "إذ لايمكن فهم الظواهر المجتمعية إلا بالاعتماد على الخطوات المنهجية الثلاث جميعها في الآن نفسه: الفهم، والتفسير، والتأويل. ويعني هذا أن تفسير الظواهر المجتمعية أو دراسة الأفعال الإنسانية داخل المجتمع بطريقة موضوعية سببية أو علية، بالتوقف عند بعدها الخارجي، باستعمال الملاحظة، والتجريب الدقيق، والمقارنة العلمية المحضة، غير كافية للوصول إلى اليقين أو الحقيقة التي نريدها من دراستنا. لذا يبقى التفسير طريقة ناقصة وقاصرة في إدراك المعطى في جميع جوانبه المباشرة وغير المباشرة؛ لأن الظاهرة المجتمعية لا يمكن تفسيرها بسبب علّيَ واحد، بل بأسباب عدة، وهذا ما يجعل التفسير العلمي عاجزا عن إدراك الحقيقة الكلية بالمفهوم

[1]- ناصر قاسيمي، التحليل السوسيولوجي نماذج تطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2017، ص 127-128.

[2]- جميل حمداوي، علم الاجتماع بين التفسير والفهم، مرجع سابق، ص 34.

الجشطالتي. لذا، لابد من الانفتاح على الفهم لرصد المعاني التي تحملها الأفعال الإنسانية داخل الهيئة المجتمعية، بتحليل ذلك الفعل المرصود سوسيولوجيا، وفهم أسبابه المقصدية، وتحديد أهدافه ونواياه وغاياته المباشرة وغير المباشرة. وأكثر من هذا، لابد من تدخل الذات لتأويل المعطى المدرك، وفهم دلالاته القريبة والبعيدة، والبحث عن أغراضه الوظيفية. ويعني هذا أن الدراسة الحقيقية للموضوع المدرك عبارة عن قراءات تأويلية، أو تأويلات تفسيرية متنوعة، تختلف باختلاف السياق"[1]. "ويعتبر **لوسيان كولدمان** من بين أشهر العلماء الذين جمعوا بين الفهم والتفسير في دراساته سوسيولوجيا الأدب إذا حاول البحث المعنى في النص في حدا ذاته ومن ثم البحث عن المعنى المحايث له في إطار البنية الكلية، كما إتخذ **انتوني جيدنز** موقفا قريبا من **كوفمان** في جمعه بين بنية المجتمع والفاعل الاجتماعي. كما يوفق بين منهجي الفهم والتفسير"[2].

ب ــ البنائية الوظيفية

تعد النظرية البنائية الوظيفية من أهم النظريات السوسيولوجية في الحقل المعرفي السوسيولوجي والأكثر رواجا واستعمالا، كونها اعتمدت وطورت بشكل كبير في المجتمعات الغربية، وترتكز هذه النظرية على مفهومي البناء والوظيفة كعناصر أساسية تبنى حولها النظرية تأسست هذه المفاهيم على يد **هيربرت سبنسر** و**كونت**، "إلا أن البنائية الوظيفية شهدت نموا إطارها التصوري، بحيث أصبح يضم مفاهيم مثل النسق والنظام والدور والقيم

[1]- جميل حمداوي، نفس المرجع، ص 34-35.
[2]- نفس المرجع، ص 35-36.

والمعايير وغيرها، ترتبط بمفهوم البناء، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، شهدت ظهور مفاهيم مثل الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة، والبدائل الوظيفية، والمعوقات الوظيفية، وغيرها ترتبط بمفهوم الوظيفة وقد أضيفت هذه المفهومات على يد مجموعة من العلماء من أمثال **مالينوفسكي** و**راد كليف براون** و**بارسنز** و**ميرتون** و**ماريون ليفي** وغيرهم"[1].

وتعتبر النظرية البنائية الوظيفية عن مجموعة من التصورات التي ترى بأن الاجتماعي هو عبارة عن نسق كلي، يتكون هذا النسق الكلي من مجموعة أنساق ووحدات فرعية، وميزة هذه الانساق الفرعية والوحدات أنها تتفاعل في شكل تكاملي، وتساهم كلها في استمرار النسق العام واستقراره "ولكي نميز بين النشاطات التي تساعد على بقاء النظام الاجتماعي والمحافظة عليه، والنشاطات التي تسبب اختلاله واضطرابه يجب علينا النظر إلى وظائف البناء، التي تتماشى مع النظام وتحقق أهدافه وطموحاته والوظائف الهدامة التي تتناقض معه وتحول دون تحقيق أهدافه، إلا ان هناك وظائف بناءة ظاهرة وكامنة، وهناك وظائف هدامة ظاهرة وكامنة"[2].

ورغم أن دراستنا دراسة كيفية تفهمية إلا نحاول من خلال بحثنا البحث عن تلك المماثلة بين ما جاءت به النظرية الكلية وبين ما شهدته ظاهرتنا محل الدراسة، كونها تعايشت بين التقليدي والحديث. ثم إنّ كون ظاهرتنا هي نتاج بنية اجتماعية يتداخل فيها

[1]- أمينة كرابية، طبيعة الرابطة الاجتماعية في المجتمع الحضري، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة وهران، الجزائر، سنة 2016-2017، ص 24.
[2]- دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، دار الطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سنة 1086، ط1، ص 102.

الديني والثقافي والاقتصادي وغيره، فإن أي تحول يطرأ عليها قد يعني تحولات على مستوى كل هذه البنى الفرعية، وبإمكاننا عندئذ الحديث ورصد التفاعلات التي تنجم عن تحولات النسق الكلي وحركة الفعل الصغرى، سواء من حيث الانسجام والتكيف أو من حيث الإعتراض والإعاقة، وما هي التبريرات والممارسات التي تصدر عنهم في كلا الوضعيتين، تم ما مدى قسرية حركة المجتمع على فعل الأفراد محل الدراسة، وهل استطاع المجتمع تعويض وخلق مؤسسات بديلة تعوض المؤسسات التقليدية التي عكف الأشراف على توظيفها، وما مدى كفاءة هذه المؤسسات البديلة.

وإذا كان بعض الوظيفيون الأوائل قد اهملوا فعل الفرد تحت طائل النزعة الكلية فإن علماء من أمثال **ماكس فيبر** و**بارسنز** عنوا واعتمدوا في دراساتهم بالفعل والأثر الفردي وتحولاته وهذا هو جوهر الخلاف بين **بارسنز** مثلا وبين **دوركايم**. فدوركايم لم يفرق بين قوة المعايير وبين قبولها الطوعي من جانب الأفراد، فالفاعل في نظر **بارسونز** يتوحد إرادياً مع هذه المعايير ويقبلها كجزء من تكوينه. ومن هذا المنطلق يعتبر الفعل الاجتماعي فعلاً ذات معنى ذاتي وطوعي في نفس الوقت.

يشير مفهوم الفعل الاجتماعي عن **بارسونز** إلى كل أنواع السلوك البشري التي تحركها وتوجهها المعاني الموجودة في دنيا الفاعل، وهي معان يدركها الفاعل ويستدمجها في ذاته. والفاعل يمكن أن يكون فرداً أو جماعة أو تنظيماً أو حتى مجتمعاً. "وبهذا يكون **بارسنز** قد اقترح السوسيولوجيا التحليلية كبديل عن بين الوضعية والمثالية، فقد نأى بنفسه

عن الوضعية بشكلها السلوكي المتطرف، الذي ينفي ويطرد كافة عناصر الوعي من الحظيرة الانسانية، وحيث تعترف فقط بالمعرفة الموضوعية والخارجية حول النشاط الانساني، كما ابتعد عم العناصر المثالية اتي رفعت من مكانة الافكار والعناصر الاخلاقية والذاتية، متنكرة لوجود أي دور هام للعوامل المادية في السلوك الانساني"[1].

وقد ازداد الاهتمام بالفعل والفرد مع كل النظريات اللاحقة سواء في إطار استكمال المشروع البنائي الوظيفي أو كنظريات مستقلة، وقد جاءت اسهامات **ماكس فيبر** في هذا الاطار. يبدأ فيبر مفاهيمه بتعريفه المشهور للسّوسيولوجية الفهميّة:

"بوصفها ذلك العلم، الذي ينبغي أن يفهم معنى الفعل الاجتماعي، وبالتالي يفسر (سببيًا) حدوثه وبواعثه ومؤثراته.

وبهذا المعنى فإن السّوسيولوجية عند **فيبر**، هي: علمٌ خاص بالفعل الإنساني- الاجتماعي، أي العلم الثّقافي الذي لا يريد (فقط) أن يفهم قصد وبواعث الفاعل من قيامه بفعله، بل هو يريد كذلك أن يفسر بصورة (سببية) مترابطة الأسس التي تكمن خلف قيام الفاعل بفعله أو نشاطه"[2]. "وقد قسم الأنماط الموجهة للفعل الى أربعة أنماط.

1- النمط المثالي للفعل الموجه بأهداف عقلية: وهو ببساطة كل فعل يقوم به الفاعل بتحديد السبل والشروط الصحيحة التي تمكنه من بلوغ هدفه بصورة عقلانية.

[1]- عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع (التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع)، مرجع سابق، ص 146.

[2]- عبد الحكيم شباط، ماكس فيبر والفعل الاجتماعي، دار ناشري للنشر الالكتروني، في 02 نوفمبر 2013، دون ساعة نشر، **www.nashiri.net**. تاريخ الاسترداد: 12-11-2019، 20:20سا.

2- النمط المثالي للفعل الموجه بالقيم: وهو كل فعل ذا طابع اجتماعي يقوم به الفاعل على خلفية توجهه بقيمة اخلاقية أو دينية أو مذهب.

3- النمط المثالي للفعل الموجه بالعواطف: هو جميع الافعال التي يكون الباعث الموجه لها نابع من العاطفة سواء كانت ايجابية أم سلبية.

4- النمط المثالي للفعل الموجه بالتقاليد: وهو من الأفعال المنتشرة في المجتمع على نطاق واسع، فهو كل فعل اجتماعي نأتي به على خلفية التوجه بالتقاليد والعادات الخاصة بنا"[1].

وبتحليله لمواقف الفرد في إطار الكليانية يكون **بارسنز** قد أضاف بعدا مهما في التحليل السوسيولوجي كان يستحيل إغفاله أو التغاضي عنه، لما يشكله من داعم أساسي لتشكل التحليل المتكامل والواسع والمتعدد الجوانب وزوايا النظر. "ومع هذا شكل الحديث عن التوازن عند **بارسنز** مكانة محورية فيلاحظ أنه حاول توضيح تصوره للتوازن عبر مفهومات أقل يسرا ووضوحا في تناولها وتحديدها، فهو يربطه تارة بتناغم مكونات النسق أو تساوقها سويا، ويعالجه في أخرى من خلال التكامل، ويلحقه في ثالثة بالنظام العام، وهي كلها تعكس اهتماما بالجوانب الثوابت في النسق، وغض الطرف عن الجوانب المتغيرة"[2].

ووفق هذا المنظور نظر إلى عملية التغير الإجتماعي في شكله الكُلياني المتوازن، "ففي الوقت الذي تركز فيه النظرية على مسائل الإشتراك والتوازن وتغفل قضايا الصراع والتغير نجد بعض تلاميذها ينكرون ذلك، وفي هذا الاتجاه يذهب **اتزوني وزوجته** إلى أن

[1]- عبد الحكيم شباط، نفس المرجع السابق.
[2]- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، العدد 44، ص 114.

النموذج الذي قدمه **بارسنز** لدراسة التغير يعد اختبارا لمقدرة النظرية على استيعاب هذا الموضوع، فهو يقوم على فكرة التباين، فأي وحدة اجتماعية لها بناء بسيط تنجز من خلاله الوظائف الملقاة عليها والمطلوبة منها، غير أن التباين المعتمد على التخصص وتقسيم العمل والأدوار، وبروز ضرورات جديدة، يجلب وحدات تقابل هذه الوظائف التي لم تكن قائمة من قبل، فيحدث التباين الذي يسعى الى التكامل الوظيفي"[1]، ومع هذا ظلت الوظيفية وفية لكُليانتها، مقصرة من مقدرة الأفراد على أن يكونوا محور العملية التغييرية، وأن يكونوا قادرين على تشكيل الوعي الجمعي والتأثير في حركة النسق الكلي.

"وفي نهاية الخمسينات كانت السوسيولوجيا الأمريكية تحت هيمنة نهجين، فمن جهة أولى النظرية البنيوية الوظيفية **لتالكوت بارسنز**، ومن جهة أخرى، السوسيولوجية التكميمية والإحصائية لبول **للازارسفيلد**. وبشكل جزئي وكرد فعل على هذه الهيمنة المزدوجة، ستنبعث مدرسة شيكاغو ثانية من رمادها. فتحت اسم التفاعلية الرمزية طورت طريقة جديدة بالكامل في التفكير بالمجتمع وفي تحليله"[2].

ج ــ النظرية التفاعلية الرمزية

لطالما شكل الرمز والمعنى واللغة وعلاقتهم بالواقع الإجتماعي مدار تساؤلات منذ القديم، "فقد قدم أفلاطون تحليلا عن العلاقة بين كل من اللغة والمعنى والواقع، وكان هذا ميلاد تصور لا يزول بمرور الزمن عن مبدأ عادات اللغة التي تربط المعاني بالكلمات ولها

[1]- نفس المرجع السابق، ص 113.

[2]- ، فيليب كابان وجان فرانسوا دوتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، تر: الياس حسن، دار الفرقد، سوريا، سنة 2010، ص 115.

تأثير قوي على سلوك الناس"[1]، ومع تزايد الرغبة في البحث الإمبريقي والبحث عن التفاصيل كمنطلق للكُليانية، "حيث ذهب أنصار هذا الإتجاه إلى أن علم الإجتماع يمكن له أن ينمو ويتطور إذا ما ركز الباحثون فيه على أجزاء من الواقع، بقصد جمع عدد من الوقائع دون الخوض في تفصيلات نظرية، تعطل الباحث عن رصد الواقع الإجتماعي"[2]، ليظهر فيما بعد أفكار أفلاطون كتحليل سوسيولوجي حيث "إن التفاعلية الرمزية من أقدم تقاليد التحليل السوسيولوجي قصير المدى، ويعود إلى **هربرت بلومر** سنة 1937 في مقال تحت عنوان علم النفس الاجتماعي صك تعبير (التفاعلي الرمزي)، وفي مقال لاحق له سنة 1962 بعنوان (المجتمع والتفاعل الرمزي) يؤكد **بلومر** بأن أكثر من أي من الآخرين وضع أساس هذا الإتجاه. رغم أنه لم يكوّن ما ينطوي عليه من منهجية للدراسات الاجتماعية"[3]. إن هذا التوجه الذي بدا وكأنه اتجاه نقدي منعزل سرعان ما تلقفه علماء آخرون وسارعوا إلى العمل إتمام هذا المشروع واستبيان أفكاره، "فمع نهاية عقد الخمسينات عرفت النزعة التفاعلية الرمزية انطلاقتها الحقيقية مع اعمال **هوارد بيكر** و**أنسلم شتراوس**"[4]، كما لا يمكن إغفال دور المؤسس الحقيقي **هيربرت ميد** في بداية الثلاثينيات، خاصة بعد تأليفه ونشره لكتاب

[1] - مريم زعتر، الاعلان في التلفزيون الجزائري- تحليل مضمون إعلانات القناة الوطنية، مذكرة ماجستير في علوم الاعلام والاتصال، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2007-2008، ص 24.
[2]- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 134.
[3]- محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع(التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع)، مرجع سابق، ص 28.
[4]- فيليب كابان وجان فرانسوا دوتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، تر: الياس حسن، مرجع سابق، ص 115.

(العقل والذات والمجتمع)، وهذا الكتاب يحمل أهم الأفكار والمبادئ التي جاءت بها التفاعلية الرمزية.

والتفاعلية الرمزية اتجاه فكري يحاول أن يصور الاحتمالات الممكنة التي تواجه عملية التفاعل بين الأفراد، وخاصة فيما يتعلق بتكوين الذات، فالتفاعل الإنساني من وجهة نظرها هي عملية تكوين إيجابية لها أسلوبها الخاص، ويحدد المشتركون اتجاهات سلوكهم وفق تفسيرات دائمة للأفعال التي يقوم بها الآخرون، كما يعدل الآخرون استجاباتهم ويعيدون نتظيم مقاصدهم ورغباتهم ومشاعرهم واتجاهاتهم حسب هذه التفسيرات، لكي يستطيعوا التوافق مع موقف التفاعل، ومنه فهي تهتم بالعلاقة بين الفرد والمجتمع وكيف يرتبط الفرد بالمجتمع، وكيف ينفصل عنه، وكيف يستطيع الأفراد تكوين المجتمع والمحافظة عليه وتغييره، وفي ذات الوقت كيف يشكل المجتمع الفرد ليتكيف مع الآخرين.

وتدور محاور الاهتمام في التفاعلية الرمزية– بوجه عام– حول القضايا التالية:

– التركيز على رؤية الفرد وتفسيره للحقيقة الاجتماعية؛

– يتسم هذا التفسير بالديناميكية والتبادلية داخل علية التفاعل الاجتماعي؛

– التفاعل الاجتماعي بين افراد المجتمع تحدده مجموعة من الظروف المجتمعية؛

– يتصف التفاعل الإجتماعي بالرشد والعقلانية النابعة من موقف التفاعل نفسه، ويمثل بذلك أساس التنظيم الاجتماعي العام؛

– يؤدي التفاعل الاجتماعي إلى ظهور روابط وأشكال اجتماعية معقدة وديناميكية في إطار التنظيم الاجتماعي؛

– يتم تحليل المجتمع ودراسته على مستوى الوحدات الصغرى؛

– التركيز على دور الرموز في التفاعل الاجتماعي، والاعتماد على المنهج الاستقرائي حيث يتم استنباط التعميمات من وقائع جزئية.

"إن الأمر إذن يتطلب بالنسبة لهذه النظرية من اجل فهم المجتمع الإنطلاق من أفهام الأفراد ذاتهم ومن خلال تصورات الفاعلين، والمعاني التي يضفونها على موقف التفاعل، ولذلك كان منهج هذه النظرية يختلف عن الأسس المنهجية الأخرى، يمكن ايجازها فيما يلي:

– ربط السلوك الكامن بالسلوك الظاهر فالباحث يدرس السلوك الظاهر ويحاول التعمق في كشف المعاني التي يضفيها الأفراد على هذا السلوك؛

– يهتم الباحث بمفهوم الذات كموضوع وعملية في ذات الوقت، فيدرس السلوك من وجهة نظر الأفراد الذين يدرسون، موضحا تحول الذات عبر المعاني المختلفة في المواقف الاجتماعية المتباينة؛

– يربط الباحث الرموز والمعاني بالعلاقات الاجتماعية الأوسع وإلا ظل مستوى التحليل في البعد السيكولوجي؛

– يجب أن يكون التحليل الموقفي عنصرا أساسيا في الدراسة، طالما أن السلوك يظهر داخل الموقف، وأن المعنى الذي يعطى للموقف يؤثر في السلوك (وتتضمن عناصر الموقف: الفاعلين، مكان التفاعل، المعاني التي تظهر في الموقف، الوقت الذي يستغرقه التفاعل)؛

– يتميز التفاعل الرمزي بأنه تفاعل مستمر ومتغير، فهو مستمر باعتباره أحد العناصر الثابتة في المجتمع، ولكن مضمونه والأفراد القائمين به متغيرون، لذا يجب أن يعكس البحث هاذين الجانبين من التفاعل"[1].

"ولذلك فإن أنصار هذه المقاربة يمتدحون المنهج الإثنوغرافي، وبالتالي يصوبون عن طريق الملاحظة المباشرة تحليلاتهم، قاطعين بذلك مع المقاربة المسيطرة في تلك الفترة والمؤسسة على منهجية كمية وصورية (احصاءات، استبيانات...)"[2].

"ورغم هذا فإن التفاعلية الرمزية تقف عاجزة بكل وضوح عن تفسير الحالة الإجتماعية التي تتحلل في أطر المعنى بالنسبة للأفراد فتصبح غير قادرة على توجيههم، أو مربكة في عملية التوجيه، ومن أبرز الأمثلة على ذلك الإغتراب المعياري أو اللامعيارية وهي حالة تنتج عن قهر القوة واستغلاليتها، وفي وقت تنعدم فيه قدرة الأفراد على التأثير في مجريات الأحداث من حولهم. إن علاقة القوة تفرض نوعا من القهر الرمزي يتضمن في محتواه

[1]- بالتصرف: جنيدي عبد الرحمان، الحجاب بين الدلالات الرمزية وتأكيد المواطنة، رسالة دكتوراه في علم الإجتماع السياسي، جامعة الجزائر-2، سنة 2014-2015، ص 21-22-23.
[2]- فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، مرجع سابق، ص 116.

معاني الخضوع، والإذلال، والحرمان، والإستغلال، والإمتهان"[1]. وأمام هذا القصور في النظرية كان لابد من تطوير في إطار عملية تراكمية تعطي الإضافة ولا تلغي الموجود والمتكون، مثل إضافات **انتوني جيدنز** حيث صنف عملية انتاج التفاعل إلى ثلاث ركائز أساسية: تكوينه كتفاعل له معني، وتكوينه كنظام أخلاقي، وتكوينه كتفعيل لعلاقات قوة معينة، "كما إلتفت البعض في الآونة الأخيرة إلى سذاجة الطروحات التقليدية للتفاعلية الرمزية، فبدأت تلوح في الأفق، بوادر تفاعلية رمزية جديدة، أو ما يطلق عليه **جاري فاين**، التفاعلية الرمزية في الحقبة ما بعد البلومرية، لقد تمت إعادة بناء **بلومر**، ولكن ليس تجاهله، إن التفاعلية الرمزية الجديدة تحافظ على بعض ما طرحته التفاعلية التقليدية من التفاعل، والمعني، والخبر المعاشة، والهوية، ولكنهم يؤمنون بإمكانية توظيفها على مستوى بعيد المدى، فبرزت التنظيمات الاجتماعية كحقل للدراسة كما درس البعض تشكلات الأوليجاركية في ضوء أفكار **ميد** و**فيبر** و**مشلز**، وتحقيق القوة والنظام مع الأخذ بعين الإعتبار الخبرة والفهم التفاوضي للأعضاء، وبذلك فعّلت الفاعلية الرمزية"[2].

لقد شغل التوفيق بين الكُليانية وقسريتها، وبين ذات الفاعل وحيوتها، وكذا فاعليتها، حيزا واسعا بين علماء الإجتماع، ولم ينتهي النقاش الى غاية اليوم، وقد جاءت إسهامات عالم الإجتماع الفرنسي **بيير بورديو** لتضيف لمسة أخرى في فضاء التوفيق بين فاعلية الفاعل وإرادته وبين قسرية البناء وجبريته، "ولا جدال في أن **بورديو** قدم أدوات مفهومية

[1]- محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الإجتماع- التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع، مرجع سابق، ص 35.
[2]- محمد عبد الكريم الحوراني، نفس المرجع السابق، ص 35-36.

جديدة لتحليل ومقاربة الظواهر الاجتماعية، مثل الحقل، والعرف، ومبدأ التمايز، والحس العملي، والرأسمال الرمزي والبنية التفاضلية. وكان يرى أن طريقة فهم الواقع على أساس فهم العلاقات تعد الطريقة المثلى أو الفضلى في العلم الإجتماعي، فما هو صحيح بالنسبة إلى المفاهيم صحيح بالنسبة إلى العلاقات التي لا تأخذ معنى إلا داخل أنظمة من العلاقات، فالتفكير وفق مصطلح الحقل يعني التفكير علائقيا، فما يوجد في العالم الاجتماعي هو في الحقيقة عوالم اجتماعية صغيرة أو حقول عديدة، يتمتع كل منها باستقلالية نسبية، وبنظام معين من القواعد والتنظيمات وبمنطق محدد وبنوع معين من العلاقات"[1]. "إذن يتألف المكان الاجتماعي من مجموعة أوضاع اجتماعية متمايزة عن بعضها، وهي تترجم في إطار العلاقات إلى مسافات تفاضلية تحدد الأوضاع المختلفة، بحيث تقابل كل طبقة أوضاع، طبقة سجايا وأذواق مرتبطة بجملة الشروط الاجتماعية المرتبطة بالوضع. إن الفوارق في الممارسات، وفي الخبرات المقتناة، والآراء المعبر عنها، تتحول إلى فوارق رمزية وتؤلف لغة حقيقية، عندما تدرك عبر مقولات اجتماعية، وهكذا فإن تشكل الفوارق مرتبط بتشكل المنظومات الرمزية"[2].

وكاستمرار من العلماء في السوسيولوجيا المعاصرة "فقد حاول **بيير بورديو** النحو على ما فعل **جيدنز**، تجاوز متناقضة (الذاتي والموضوعي)، في عمله العام والموحد حول الممارسات الاجتماعية، عن طريق إعادة الفهم التكاملي للعلاقات بين الأبعاد الرمزية

[1]- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة- المفاهيم و الاشكالات... من الحداثة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2006، ص 99.
[2]- محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 79.

والمادية للحياة الاجتماعية، وطور **بورديو** خارج الماركسية البنيوية، إقتصاد سياسي للقوة الرمزية، والذي يتضمن: نظرية المصالح الرمزية، ونظرية في القوة كرأسمال ونظرية في العنف الرمزي، ورأس المال الرمزي"[1].

سادسا : خطة الدراسة

لقد بدت دراستنا في شكلها النهائي مقسمة إلى قسمين، قسم متعلق بالإطار المنهجي والنظري للدراسة، وقسم متعلق بالإطار الميداني وإجراءاته العملية قسم كل منهما إلى مجموعة فصول جاءت على النحو التالي:

فبعد مقدمة تمهيدية شرحنا فيها وجهة دراستنا جاء الفصل الأول ليبين الجانب المنهجي للدراسة ولنطرح فيه إشكاليتنا وفرضيات بحثنا، ومفصلين في جملة الدوافع والأسباب وكذا الأهداف والمعوقات، وكذا توضيح للنظريات المؤطرة للموضوع. اتبعناه بفصل نظري حول سمات المجتمع الجزائري التقليدي قبيل الاستعمار، شارحين أسسه الاجتماعية وبناه الذهنية والثقافية، وفعالياته التقليدية المؤطرة له، ثم فصل ثالث حول الأشراف النشأة والتطور، وتابعنا فيه رحلة الشريفية وتحولات المفهوم وتفاعلاته مع جملة السياقات المتغيرة باستمرار، بعد هذا كان لزاما علينا توضيح التحولات التي خضع لها المجتمع الجزائري في إطار العملية التفكيكية التي خضع لها مع الاستعمار وبعده وذلك في فصل رابع سميناه المجتمع الجزائري في الفترة الاستعمارية وبعيد الاستقلال.

[1]- محمد عبد الكريم الحوراني، نفس المرجع السابق، ص 75.

وبعد فصل خامس بعنوان الإطار الميداني للدراسة والذي شرحنا في الامور المتعلقة بمجال دراسة، وكذا طرق جمع المعطيات والعينة، ليحيلنا إلى اجراءات عملية بفصل ميداني سادس تحت عنوان مكانة الأشراف وتحولاتها حسب الذاكرة الجماعية، ثم فصل أخر ميداني بعنوان بناء الوجاهة الاجتماعية وآليات اشتغالها بين الماضي والحاضر، ثم التعليق على فرضيات الدراسة واستخلاص النتائج.

سابعا : صعوبات الدراسة

1 ــ عوائق ذاتية

السبب الأول هو سبب معرفي حيث في البداية واجهنا صعوبات من حيث القراءة والإحاطة الأولية الأكاديمية حول الموضوع، حيث إننا عانينا بشدة من ندرة الدراسات السابقة المتعلقة مباشرة بموضوع الأشراف، حيث إنه اذا استثنينا تلك الكتابات الاستعمارية، والتي منذ البداية قررنا أن نتعامل معها بحذر شديد وأن نضعها موضع الشك والتمحيص، فإننا لم نجد من الكتابات الاكاديمية الجزائرية الشيء الكثير حول الظاهرة الشريفية، وإن وجدت فأن أغلبها يرتكز على ذلك الإرث الكولينيالي، وعليه فقد بذلنا جهدا ووقتا كبيرا منذ البداية في البحث، وفي محاولة الوصول إلى كل ما له علاقة بموضوع بحثنا، وفي الحقيقة بعد مضي وقت ليس بالقليل ومجهود رأيناه معتبرا لم نحصل على الشيء الكثير، وهو ما جعلنا نعتقد أن الميدان هو وحده الكفيل بإعطائنا الدفع والأفكار نحو الانطلاق في انجاز العمل.

إنّ التنقل بشكل يومي عبر ربوع إقليم ولاية غليزان والبحث عن الإخباريين والبحث عن خيوط التواصل مع الفاعلين الأشراف شكل هو الآخر عبئا ماديا كبيرا، حيث كنّا ننتقل في بعض الاحياء الى مناطق نائية حيث تتواجد بعض الزوايا وبعض الشيوخ وهي مناطق في كثير من الاحيان خارج التقسيم الحضري للنقل وهو ما جعلنا نعتمد على سيارات خاصة أو كراء سيارات من اجل الوصول إلى هذه المناطق. ثم إن بحثنا الكيفي الباحث عن الحقيقة يقتضي وجودنا المستمر في عين المكان وهو ما يعني العودة مرارا وتكرا الى هذه المناطق وبالتالي مصاريف اضافية كانت سببا مباشرا في تأخر اتمام بحثنا في آجاله المحددة أكاديميا.

2 ـ عوائق موضوعية

لقد وجدنا صعوبات كبيرة في ربط لقاءات من الفاعلين الأشراف، ومن حيث أن أغلبهم يقوم بأدوار يومية سواء تعليم القرآن أو الكتبة أو حل المنازعات، فإن أغلبهم لا يرى أو لا يجد وقت لإجراء مقابلة وبالخصوص إذا كانت هذه المقابلة تتطلب التكرار، كما أن طبيعة مقابلتنا تتطلب الكثير من الاسئلة المفتوحة وهو ما يعني وقتا كبيرا بالنسبة للمبحوث هو في غنى عنه، وهو ما جعلنا ندخل في مقدمات طويلة بغية شرح حقيقة والأهمية الدينية والعلمية لما نقوم به من بحث. وعليه فقد عانينا جدا من حيث هذه المسألة وأخذت منّا الوقت الكثير.

إن التربية الصوفية لهؤلاء الأشراف، واعتقادهم أن ما يقومون به هو جزء من التدين جعلنا نتلقى صعوبات من نوع آخر، حيث إن المعرفة الصوفية تقتضي السر وعدم البوح

وتقتضي ادراك المعرفة عن طريق المريدية والمجاهدة ولا يمكن شرح وفهم الحقائق إلا لمن تتبع الطرائق، وقد كان هذا عبر التاريخ سببا في عدم فهم الكثير لهم وقد كان سببا في معاناة الكثير منهم. وعليه فقد كنّا نحاول دائما اثبات بأننا ننتمي الى نفس المسلك وأننا قادرين على فهم واستيعاب ما قد يقال لنا، وهذا ما قد يأخذ منّا وقتا طويلا من أجل إثبات هذا وخصوصا وهم يرون طبيعة بحثنا طبيعة أكاديمية من مؤسسة جامعية التي بالنسبة اليهم هي امتداد لنظام تربوي معاد للتربية الروحية التصوفية.

إن ارتباط ما يقومون به من أفعال بالدين لهو عائق آخر اعترضنا في بحثنا حيث انهم يرون أن الامر متعلق بعبادة اساس القبول فيها هو السر والتخفي وعدم المباهاة، كما يرون أنهم لا يملكون من وسائل التأثير في الناس سوى قبول الله لهم ولدعواتهم، وقد يؤدي أي تباهي أو رياء إلى زوال هذا القبول وبالتالي ذهاب مكانتهم في الدنيا والآخرة، وعليه فقد كانوا ولا زالوا يرفضون إجراء الحوارات الصحفية والمقابلات التلفزيونية، على أنهم لا يرون في البحث الجامعي سوى مظهر من مظاهر الظهور الصحفي، وهو ما جعلنا نبذل جهودا مضنية في محاولة إقناعهم بأن الأمر مختلف، وأنه متعلق بكشف حقيقة دينية أصبح يحاط حولها كثير من التشويش وأنهم هم مسؤولون دينيا وأخلاقيا من اجل إجلائها للناس وإجلاء الحقيقة حول مكانة السادة الأشراف وتاريخهم وحاضرهم.

الإطار النظري للدراسة
الفصل الثاني
المجتمع الجزائري
المفهوم والسمات

تمهيـــــد

أولا : المجتمع التقليدي المفهوم والسمات

1- مفهوم المجتمع التقليدي

2- سمات المجتمع التقليدي

ثانيا : طبيعة الدراسات المتعلقة بالمجتمع الجزائري في الحقبة العثمانية

ثالثا : بنية المجتمع الجزائري ما قبل 1830

1- التركيبة الاجتماعية للقبيلة

2- البناء الاجتماعي والمجتمع القبلي

رابعا : التركيبة الاقتصادية وأشكال الملكية

خامسا : التركيبة الثقافية للمجتمع الجزائري

تمهيد :

لقد شهد المجتمع الجزائري منذ نهاية القرن التاسع عشر ومع بداية القرن العشرين تحولات عميقة تختلف عن كل التحولات التي مر بها على امتداد تاريخه، هذا الاختلاف لا يكمن في الاستعمار فقط، وإنما في الطبيعة الحداثية لهذا الاستعمار.

وبالرغم من الاعتراض الذي أبداه المجتمع الجزائري لهذه الحداثة، من جهة لأنها مصاحبة للاستعمار، ومن جهة أخرى لطبيعة المجتمع التقليدي الرافضة للتغيير، إلا ان هذه الأخيرة استطاعت أن تغيّر من طبيعة المجتمع التقليدي إما تغييرا قسريا عن طريق سن وفرض القوانين أو طوعيا عن طريق الاحتكاك والتثاقف.

لا يمكن دراسة المجتمع الجزائري والتحولات التي طرأت على مختلف الأبنية الاجتماعية أو القيم أو العادات والتقاليد إلا من خلال الاطلاع على الصورة الأولية للمجتمع قبل خضوعه لتأثيرات الحداثة والتحديث، ومن هنا كان لابد من التعريف بالمجتمع التقليدي عموما والمجتمع التقليدي الجزائري على وجه الخصوص.

أولا: المجتمع التقليدي المفهوم والسمات

1 ـ مفهوم المجتمع التقليدي

يفتقد مفهوم المجتمع التقليدي للدقة إذا أردنا أن نجعل منه مرحلة مميزة ومنسجمة قد تمر من خلالها المجتمعات إلى الحداثة، واختلطت هذه التسمية الوحيدة بأشكال اجتماعية مختلفة. "وتحمل كلمة تقليد في طياتها معنى تاريخيا وتتعلق بما هو متجذر في الماضي، أضف إلى ذلك أنه بالإشارة إلى ما هو تقليدي نقدر أن هناك تمييزا بين التقليد والتحديث، وترتكز العديد من التحديدات الخاصة بالمجتمعات التقليدية والشعوب الأصلية على التمييز بين فترة ما قبل الاستعمار وما بعد الاستعمار"[1].

"إلا أن إحدى أبرز المشكلات الناجمة عن كل من التحديدين المذكورين أعلاه هي أن المنظمة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات التقليدية قد تغيرت على مر فترات ما قبل الإستعمار وأثناء الإستعمار وما بعد الاستعمار، وهذا التحديد يلغي كل تطور على الفترة التي تسبق الاستعمار، بل لا يؤخذ ايضا في الاعتبار بالشكل الملائم التغيرات التي تطرأ على المجتمعات مع مرور الوقت، لذلك لا يمكن الحد من المعنى الذي تتخذه البنى التقليدية وحصرها بتلك المتجذرة في فترات ما قبل الاستعمار حين كانت محافظة على هيكليتها"[2]

(1) - georg lutz et wolf linder .structures traditionnelle dans la gouvernance locale pour le développement local. Université de berne. Suisse. 2004. P 06

(2) - ibid. p7

ولذلك حاول العديد من علماء الانثرويولوجيا وعلم الاجتماع الوصول الى محددات او سمات مشتركة تعني المجتمعات التقليدية دون النظر الى فترات توجدها.

وقد يشير مفهوم – المجتمع التقليدي – إلى واقع اجتماعي واقتصادي سبق التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية الرأسمالية، إذ عرّفه عالم الاجتماع **روسطو** "بقوله مانطلق عليه المجتمع التقليدي، يشير إلى مجتمع محدودية القوة الإنتاجية، بسبب علوم تكنولوجيا ما قبل عصر نيوتن. كما هو وجهة النظر الى العالم قبل عصر **نيوتن** ... كما أننا نستطيع إضافة بعض المجتمعات التي جاءت بعد عصر نيوتن مثل مجتمع القبائل في إفريقيا اليوم لأنها لم تتأثر بالمهارات الجديدة التي تستخدمها البشرية في البيئة الخارجية لتغيير مكانتها الاقتصادية"[1].

أما عالم الأنثروبولوجيا **هاجن** فيعرف المجتمع التقليدي بقوله " إذا تمسكت الأجيال بتقليد أسلوب الأعمال في المجتمع وقلّما تغيّره فإن ذلك هو المجتمع التقليدي، وتكون نكهة التقاليد في ذلك المجتمع قويّة، كما يمكن اكتشاف ملامحه الأخرى أيضا، حيث تحصل السلوكيات على التأييد من العادات والتقاليد والأعراف وليس من القانون، وهيكل المجتمع مقسم الى فئات، ومكانه الفرد في المجتمع غالبا ما تكون تقليدية، ولا يحصل عليها بل يرثها، بالإضافة إلى أن التاريخ العالمي يذكر أن القوة الانتاجية الاقتصادية في ظل

[1] - دحماني سليمان، ظاهرة التغير في الأسرة الجزائرية (العلاقات)، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة ابو بكر بلقايد، سنة الجامعية 2005-2006، ص 04.

الأوضاع التقليدية تكون منخفضة جدا. وخلاصة القول أن المجتمع التقليدي هو مجتمع التمسك بالعادات والتقاليد والمقسم الى فئات ويتسم باتجاه المراتب المنزلة وعدم الانتاجية "[1]

"إن المجتمع التقليدي كما يذهب إلى ذلك **روبرت ريدفيلد** مجتمع منعزل صغير متجانس بعيد عن الحداثة يعتمد في الاتصال على الألفاظ ليس له تراث مكتوب وذاكرتهم عن الماضي ضحلة ولا تذهب إلى اكثر مما تحويه ذاكرة كبار السن ولديهم قدرة كبيرة على الانتماء والشعور بالوحدة الاجتماعية والتمسك بالأعراف والعادات"[2].

وقد يطرح خلط من نوع آخر بين التقليدية والبدائية " وسواء كان هذا الخلط أو عدم التدقيق بين نمطين من المجتمعات، هما المجتمع التقليدي والمجتمع البدائي راجعا الى تشابه ما بين بعض المظاهر الاجتماعية أو الاقتصادية الخاصة بهذين المجتمعين، أو كان ذلك راجعا إلى تدخل بعض الخلفيات الإديولوجية أو العلموية، فما هو مؤكد أن هذه المجتمعات ليست متماثلة، لأنها في نهاية الأمر، تحيل إلى أنماط تصورية وأدوات إجرائية للتحليل، أكثر مما تشير إلى مجتمعات حقيقية وقائمة الذات"[3].

"يقوم التقليد والتحديث في نفس الوقت على تصوّرين فلسفيين مختلفين للعالم، لكن اندماجهما الحضاري على الصعيد الإيديولوجي يؤدي إلى بعض الإلتباس أو التداخل بينهما، وذلك ما يتطلب تدقيقا ضروريا لمفهومها كنمطين من الوعي، سواءا على المستوى

(1) - دحماني سليمان، نفس المرجع السابق، ص 05

(2) - شويشي زهية، مجتمع القصور دراسة في الخصائص الاجتماعية والعمرانية والثقافية لقصور مدينة تقرت، رسالة ماجستير في علم الاجتماع الحضري، جامعة متوري، قسنطينة، سنة 2005-2006، ص 36.

(3) - فريد لمريني، التحديث في التاريخ السياسي والاجتماعي المغربي، إفريقيا الشرق، المغرب، سنة 2015، ص 11-12.

التاريخي أو الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي، واستبعاد التأثير الايديولوجي الذي في الغالب يقود إلى تعريفات مشوّهة هي عبارة عن أحكام أكثر منها تعريفات علمية، وعليه فالنظرة الموضوعية تقتضي دراسة المجتمعات من حيث تركيبتها الاجتماعية، ونظمها القيمية والسلوكية، ونشاطاتها الاقتصادية بعيدا عن عقد أي مقارنات تفاضلية سواءا فيما بينها أو بينها وبين ما بعدها، والخروج بقواسم مشتركة يمكن اعتبارها سمات عامة لهذه المجتمعات.

2 ـ سمات المجتمع التقليدي:

انطلاقا من الفكرة الأخيرة فقد أعطى العلماء من أمثال **هاجن وروسطوا** بعض الملامح والسمات الأساسية التي تعرّف بالمجتمع التقليدي بغض النظر عن الفترة الزمنية التي ينتمي اليها، وبغض النظر عن المكان المتواجد فيه، أي أننا لا نستطيع تحديد المجتمع التقليدي بالزمن وإنّما بالسمات والخصائص التي تكون غالبة عليه متجاوزين بذلك حدود الزمان والمكان ومن هذه الصفات ما يلي:

أ- **الإنعزالية** : من السمات العامة الأساسية التي يمكن الحديث عنها في المجتمع التقليدي هي سمة الانعزالية،"فهذه المجتمعات تتميز بالعزلة وقلة فرص الاتصال بالعالم الخارجي فالناس فيها يشبعون حاجاتهم المتنوعة في الحدود الاقليمية للوطن الذي يرتبطون به، كما يكون الانتماء القرابي أو القبلي مصدرا لإشباع تلك الحاجات المتنوعة إلى الأمن والطعام

والتطبيع الاجتماعي"[1] "وفي ذلك ذهب **لينتون** الى تأكيد أهمية هذا الشعور الفاعل في تشكيل المجتمع التقليدي المبني على أساس قبلي ويقول – ان هذا المجتمع في أبسط أشكاله له مجموعة من الزمر تسكن مكانا محدودا وتشعر بالوحدة والانتماء نظرا لأوجه الشبه العديدة في ثقافتهم والاتصالات الودية والمصالح المشتركة – وهذه الوحدة المشار اليها ليست شيئا جامدا بل مشاعر قوية تكون مانعا لأي تغيير طارئ مكونة نسق من العلاقات الاجتماعية "[2]، " إن هذه المجتمعات المنعزلة يندر أن تقوم بينها وبين الجماعات الأخرى المحيطة بها علاقات التبادل الاقتصادي نظرا لعدم توفّر الفائض من الانتاج الذي يمكن أن يستخدم في عملية التبادل، كما لا يقوم بينها وبين تلك الجماعات علاقات للتبادل الثقافي نظرا لضعف وصعوبة وسائل الاتصال، وتعتبر هذه المجتمعات كل ما يحيط بها يقع خارج المجتمع ويثير الشكوك والمخاوف"[3] .

وإن كان في الحقيقة هذا القول" من بعض المستشرقين والانثروبولوجين الوظائفيين الباحثين عن اثبات فرضية ثبات الوحدات الاجتماعية المنغلقة"[4]، يناقض آراء ابن خلدون حول تطور هذه الوحدات وانتقالها من طور الى طور ودخولها في عملية احتكاك واحتواء لمجموعات اخرى.

---

(1) - محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوانثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، دون سنة نشر، ص 44.

(2) - شويشي زهية، مجتمع القصور- دراسة في الخصائص الاجتماعية والعمرانية والثقافية لقصور تقرت، مرجع سابق، ص 37.

(3) - محمد عبده محجوب، نفس المرجع، ص 44.

(4) - محمد نحيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، سلسلة لطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2002، ص 18.

ب– التجانس وضعف تقسيم العمل :"جذور الحتمية الجغرافية ضاربة في القدم، ونجد في كتابات، **هيـوقراط وأرسـطو**، البدايات الأولى لتفسير ذلك التنـوّع والتمايز في الأنماط المجتمعية المختلفة بالظروف الطبيعية التي تؤثر بوجه خاص على الخصائص الفيزيقية للناس"[1]، **إذ** تكاد البيئة المكانية تملي شروطها على نمط العيش وطبيعته في المجتمعات التقليدية، وتصبح بذلك هذه المجتمعات " تتميز بالتجانس في مكوناتها الفيزيقية والقيمية وفي الخبرات الحرفية والنشاطات الاقتصادية التي يشتغل بها أعضاؤها الذين يعملون في الغالب اما بالصيد أو القنص أو تربية الحيوان أو الاشتغال بالزراعة "[2]، ويذهب الفيلسوف الفرنسي **فيكتـور كـوزان** إلى حد القول "بأننا حين نحصل على خريطة بلد معين تحدد تضاريسه ومناخه ومياهه ورياحه وكل جغرافيته، ومنتجاته الطبيعية وأنواع النبات والحيوان التي توجد فيه، فإننا نستطيع أن نعرف بصفة أولية كيف يكون السكان، أو كيف يكون الإنسان الذي يعيش في هذا البلد "[3].

وإذا كان المجتمع التقليدي يتميز بالانعزال ويتعامل مع المحيط الخارجي بريبة وشك، ويتميز بانخفاض مستوى التواصل الخارجي، فانه بذلك يكون قليل التعرض للاحتكاك وللتثاقف، وعند هذا تلعب الطبيعة دورا حاسما في تشكيل ملامح هذا المجتمع، بل قد تكون هي المحدد الرئيس لمجمل النشاطات الممارسة داخل المجتمع، وما يترتب عن ذلك

(1) - محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوانثروبولوجي في دراسة المجتمع، مرجع سابق، ص 129.
(2) - نفس المرجع، ص 44.
(3) - نفس المرجع، ص 129-130

من ظهور أنماط و أساليب للتفكير والعمل الانساني، التي تنعكس في نظم لتقسيم العمل (يكون فيها ليس على أساس التخصص المهني أو الحرفي ولكنه يقوم في الدرجة الأولى على الأسس الذاتية كالعرق أو الجنس) وتوزيع الاختصاصات وتنوع الوظائف التي يتعين على أعضاء المجتمع القيام بها في نوع من التكامل والتنظيم بما يحقق الثبات والاستقرار، وبالتالي فان " المجتمع القبلي يستمد وجوده وطاقته من خلال المثل الأعلى المنتزع من تصورات الجماعة البشرية المحصورة في إطار النسبية الزمانية والمكانية "[1].

إلاّ أن نسبة الاختلافات الفيزيقية والاجتماعية وأنماط الحياة المختلفة إلى الإكراهات الطبيعة وحدها يعتبر نوعا من التقصير في التفسير، ولعل الأنثروبولوجيون في الوقت الحاضر يتجهون إلى إحلال عبارات أكثر تواضعا بمدى تأثير المناخ في حياة الجماعة، "ذلك أن البيئة الطبيعية في صورتها الأصلية هي أكثر تأثيرا بالمعنى السلبي عنها بالمعنى الايجابي في طرق الحياة، فهي تضع حدودا نهائية ولكنها حدود فضفاضة الى حد بعيد حين تحتم مالا يستطيع الناس أن يعملوا في منطقة معينة، وهي نادرا ما تحتم بالتحديد ما سوف يعمله الناس في تلك المنطقة "[2]، "ويمكن للباحث الانثروبولوجي أن يستقرئ شواهد كثيرة تدل على أن البيئة تحكم بالممكن وليس بالواقع حقيقة في المجتمع، فقد توجد نفس الأنماط المجتمعية في الظروف المناخية المختلفة، كما قد توجد أنماط مجتمعية في نفس الظروف

(1) - نبيل علي صالح، السمات العامة للمجتمع التقليدي(القبلي) العربي،موقع مؤمنون بلا حدود،14 مارس 2015، www.mominoun.com، تاريخ الاسترداد 12-10-2018، 17سا.

(2) - محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوانثروبولوجي في دراسة المجتمع، مرجع سابق، ص 131

المناخية الواحدة، وهذا يعني بقول آخر أنه وإن كان المناخ يكون جانبا من الظروف الطبيعية التي تتيح امكانيات معينة في المجتمع الانساني، فانه لا يحدد بطريقة محددة التفاصيل الدقيقة لصورة الحياة في هذا المجتمع "[1]

ج- سيادة التنظيم العرفي: " تفتقر المجتمعات التقليدية أيضا الى النظم البيروقراطية في الادارة حيث نجد أن تنظيم العلاقات السياسية وعملية الحكم والمعاملات التجارية كلها تتم من خلال الاتصالات الشخصية وتعتمد بالدرجة الاولى على الجزاءات العرفية "[2]، وينعكس هذا من خلال " قدرة أفراد هذا المجتمع على حل النزاعات والخصومات من خلال العودة الى ما هو متعارف عليه ومتوارث منذ القدم، والاعتماد على الحل الودي بالرجوع الى كبار السن وولاة الأمور"[3]، وهذا التنظيم العرفي هو كذلك من يعطي الشرعية للسلطة فالسلطة في المجتمعات التقليدية تستمد قوتها من سيطرة العادات والتقاليد بدرجة كبيرة جدا "حيث تقوم على الأسس القرابية والقبلية، وتقوم على القواعد العرفية التي تتمتع بدرجة عالية من المرونة، والتي تهدف في الغالب إلى الحفاظ على علاقات السلام التي تهيء المناخ لإعمال قيم التضامن والتماسك الاجتماعي، وتسود هذه المجتمعات في الغالب أيضا الجزاءات الدينية التي تستند إلى القوى الغيبية في قسر أعضائها على الإمتثال لها"[4] "والسلطة بذلك تكون مبنية على نوع من الاعتقاد بقدسية التقاليد التي كانت موجودة في

---

(1) - محمد عبده محجوب، نفس المرجع سابق، ص 131-132.
(2) - نفس المرجع، ص 44
(3) - شويشي زهية، مجتمع القصور، مرجع سابق، ص 39 .
(4) - محمد عبد محجوب، نفس المرجع، ص45.

الماضي، سواء كانت على أساس فعلي أو واقعي، فالسلطة الأبوية أي سلطة الأب على أفراد عائلته، وسلطة رئيس القبيلة على قبيلته، وسلطة الامير أو الملك الوراثي هي من هذا النوع "[1]"، هذه سلطة التقاليد عند **فيبر**" نفوذ الماضي الخالد، تستمد سموّها من صلاحيتها المغرقة في القدم، وبالتالي من خلال العادة المتجذرة في الإنسان، من حيث تجعله يحترمها، هذه هي السلطة التقليدية، تلك التي كان يمارسها البطريرك أو السيد الأرضي في الماضي"[2]

إلا انه في المجتمعات التقليدية قد توجد سلطة من نوع آخر وهي " السلطة الكاريزمية التي تقوم على الشخص الفذ ، أي الشخص الذي يملك صفات خارقة يعتقد بها الأفراد المحكومين، فهذه القوى الكارزمية هي غيبية أو قوى طبيعية وقد تتحقق في تلك القوى السحرية ... فالشرعية التي يتمتع بها مثل هؤلاء الأشخاص ينبع من اعتقاد المحكومين بصفات الحاكم الخارقة التي لا يتمتع بها مثل هؤلاء الأفراد العاديون "[3]، إلا انه وحسب **ماكس فيبر** فان السلطة من هذا النوع وبهذه الصفات قد تتلاشى اذا لم يكن هناك برهان يدعم الصفات الخارقة التي يتمتع بها الحاكم، وهي سلطة غير مستقرة حسب رأيه.

د- قوة الروابط الاجتماعية وروح الجماعة : إن الارتباط العضوي للأفراد يجعل من القرابة محور لكل عمليات التفاعل الاجتماعي، تغذيه قوة المعتقد، وكذا الروح العاطفية

[1]- حنان علي عواضة، السلطة عند ماكس فيبر، مجلة الاستاد، جامعة بغداد، المجلد الاول ، العدد 206، سنة 2013 ، ص 10.
[2]- فريد لمريني، التاريخ السياسي والاجتماعي للمغرب، مرجع سابق، ص 18 .
[3] - نفس المرجع، ص 8-9 .

للجماعة، حيث ان قوة الانتماء الى المجموعة تستمد وتؤخذ من تلك الدوافع العميقة المشكلة من العاطفة والمعتقد، وعليه" تتصف الروابط الاجتماعية بانسجام تام وكبير، ذات طبيعة مستديمة أو متواصلة وعاطفية، يحتوي مفهوم الجماعة هذا على كل أشكال العلاقات المصبوغة في الوقت نفسه بروابط عاطفيه كبيرة، واندفاع ذات طابع أخلاقي مع انخراط وانضمام جماعي تام إلى مجموعة اجتماعية"[(1)]، أي أن إدراك الاعضاء للكيان القبلي المتمايز في السلالة ذات الانتماء العرقي الواحد، وإدراكهم وإحساسهم بالقرابة والانحدار من الجد الواحد والأصل المشترك، يجعل الجماعة تحدد هويتها وتدرك ذاتها كوحدة بنائية ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا يتعزز هذا الشعور بسلوكات وطقوس تقويه وتضفي عليه صبغة القانون العرفي من بينها التويزة والزواج الداخلي وغيرها.

ويطرح في مقابل هذا بالنسبة للمجتمع الحديث مفاهيم عديدة منها الاغتراب، والفردانية وغيرها، بحيث يعتبر الانسجام ميزة وروح وقوة لهذه المجتمعات، وفي هذا " يرى ابن خلدون بأن المأساة التي تعاني منها البشرية بصفة أساسية تتمثل في كون أننا بإمكاننا الحصول والظفر إما بالحضارة أو الانسجام، ولكن لا يمكننا الحصول على الاثنين في نفس الوقت، فالحضارة هي من صنع سكان المدينة أما الانسجام فهو من صنع القبائل أو الجماعة، ولا يمكن لأحد أن يحصل أو يمزج بين الاثنين معا"[(2)]، وعليه يضيف **حمدوش رشيد** قول

(1) - حمدوش رشيد، مسالة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة امتدادية ام قطيعة، دار هومة للنشر، الجزائر، سنة 2009، ص 75 .
(2)- نفس المرجع، ص 115 .

بـديع برتـران " الـذي يـرى بـأن المجموعـة تشـير الـى تلـك العلاقـة التـي تـربط أولائـك الـذين يتحـابون فيمـا بيـنهم، ويتفـاهمون، يعيشـون سـوية، ويعملـون علـى تنظـيم حيـاتهم المشـتركة، يبنون فيما بينهم تضامن شكله طبيعي وعفوي"[(1)]

ثانيا: طبيعة الدراسات المتعلقة بالمجتمع الجزائري في الحقبة العثمانية

لقـد كانـت الدراسـات المتعلقـة بـالمجتمع الجزائـري التقليـدي خاضـعة للإمـلاءات الايديولوجية والتغيرات السياسية سواء ما تعلق منها بالكتابات الفرنسية أو الكتابات العربية في فترة الدولة الوطنية، وترسّخت بذلك تشويهات معرفية بحقيقة المجتمع الجزائري في تلك الفترة، "ذلك أن الكتاب الفرنسيين لم يكونوا يرون أي شيء جدير بالتنويه والإشادة في تاريخ الجزائر سوى العهد الروماني وفترة الاحتلال الفرنسي، كما أن الكتاب الجزائريين ظلوا هم الآخريـــن يعتبـرون الفتـرة العثمانيـة خاتمـة لأبحـاثهم المتعلقـة بـالقرون الوسـطى أو تمهيـدا لدراساتهـم المتصلة بفترة الاحتلال، بينما أغلب من أرّخوا للحركة الوطنية أرجعوا أصول هذه الحركة إلى مقاومة الأمير عبد القادر، ورأوا أنها تنبع من رفض المجتمع الجزائري للإحتلال الفرنسي لا أكثر ولا أقل" [(2)]، "وانطلاقا من هذه النظرة راح بعض الكتاب يقومون الفترة العثمانية حسب ما استخلصوه من دراسات الأوربيين وآرائهم حول هذه الفترة دون أن يكلّفوا أنفسهم مشقّة البحث والرجوع الى المصادر الأساسية والوثائق الأصلية" [(3)]، ولأن تاريخ

---

(1) - حمدوش رشيد، نفس المرجع السابق، ص 115.

(2)- ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية – دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، ط 2، سنة 2008، ص 29.

(3) - نفس المرجع، ص 30 .

الجزائر في الفترة العثمانية قد ساهم في تصوّره جزء كبير من الدراسات الفرنسية في ذلك الوقت فيجدر بنا أن نبين عيوب هذه الدراسات وبالخصوص الانثروبولوجية منها.

1 ـ الانثروبولوجيا والمفاهيم الجديدة :

لقد بدأت دراسات المجتمعات الغير الغربية مع بداية ظهور الأنثروبولوجية إلا أن ثمة فرق بين أنثروبولوجية القرون الوسطى وبداية عصر التنوير، إذ أن الفارق بين رحالة عصر التنوير وبين الباحثين المتأخرين والمحتلين الذين اهتموا بالوثائق والمعلومات الإثنوغرافية لا يمكن تسجيله مع المعلومات السطحية وغير المتطابقة، ولا قياسه بالعدد الهائل من المعلومات التي تم الحصول عليها، وهذا الفارق يتمثل بالطريقة التي تدرس فيها المجتمعات الغير الغربية. ونلاحظ هنا أن الغرب ينتج المفاهيم انطلاقا من وضعه هو ويجعلها حالة معيارية " فلقد اعتبرت النظريات التي تعود الى العصور الوسطى وإلى عصر النهضة أن الحياة البدائية (المتوحشة) دليل على الحياة الطبيعية، وعلى الأصالة الخلقية، ودليل على النجاح أيضا"، وكانت أوروبا في هذه الفترة بالذات لا تزال مجتمعات زراعية ولم يفرض التصنيع منطقه بعد، لأنه بعد أكثر من قرن ونصف من الزمن، وبعد أن تحولت أوربا إلى مجتمعات صناعية تغيرت جملة من المفاهيم النظرية الأنثروبولوجية بالخصوص، مرتبطة بهذا التحول في طبيعة المجتمع الغربي" بذلك اختفت أطروحة الانسان البدائي السعيد الذي لا هم له إلا رغد العيش لتحل محلها أطروحة الإنسان الجامد المتحجر، وفي الوقت الذي رأى رحالة عصر التنوير في المجتمعات البدائية مزيجا من طبيعة (طبيعة انسانية، عقل

سليم،عقل مخلوق، وثقافة مشوهة (الغيبيات)، رأى البحاثة المتمدن فيها نمطا من المجتمعات تختلف كليا عن المجتمعات المتمدنة.

2 ــ التبرير الاستعماري :" لقد شاع في الدراسات الفكرية والتاريخية أن علم الانثروبولوجيا ولد وتربى في أحضان المنظومة الاستعمارية فكرا وموضوعا واديولوجية، حيث أنه لا يمكن ذكر الانثروبولوجيا دون ذكر الحركة الاستعمارية "[1]، "حيث ارتبط استخدامها الأول بإدارة شعوب المستعمرات عندما بدأ الباحثون الانثروبولوجيون بدراسة الشعوب المستعمرة للتعرف على طبائعها وخصائصها والاستفادة من نتائج تلك الدراسات في احكام السيطرة الاستعمارية عليها بمعرفة مواطن الضعف في المجتمع ورسم السياسة المناسبة للتعامل معها او لتعديل بعض الاوضاع لتصبح ملائمة لطبائع الشعوب وبالتالي البقاء والاستمرار في استعمارها والسيطرة عليها"[2] .

إن تسخير مختلف العلوم الإنسانية لتتكامل مع التفوق العسكري والصناعي لخدمة الاحتلال هو أمر يقر به حتى هؤلاء العلماء أنفسهم ،إذ يقول " **توماسي** عليها (فرنسا) أن تعجل بمعرفة مجال الحرب حيث ينتظرها مصيرا أكثر فخرا بأقل إراقة دماء ونصرا دائما

(1) محمد سعيدي، الانثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر، رسالة دكتوراه في الانثروبولوجيا، جامعة ابوبكر بلقايد، تلمسان، السنة الجامعية 2006-2007، ص 32.
(2) - نفس المرجع، ص 32.

بسلاح سلمي، يظهر إذن من خطاب **توماسي** هذا، بأن العلم هو إحدى تلك الأسلحة التي يجب أن تسخرها فرنسا"[1] .

"منذ البداية إذن نسجل التوجه الاستعماري لهذه الدراسات الكولينيالية، سواء كانت في مجال الجغرافية البشرية، الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا أو السوسيولوجيا، توجه حاول أن يمزج بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة، إرادة المعرفة وإرادة الغزو والإختراق. مع ذلك كان لابد من إرضاء الرأي العام الغربي والفرنسي على وجه الخصوص، وإقناعه بمدى مشروعية التدخل، إن التدخل هنا، ليس من أجل الغزو بل من أجل التحضير، هناك رسالة إنسانية ينبغي أن يقوم بها الغرب المتحضر اتجاه المجتمعات الغير الغربية (البربرية)، (المتوحشة)، (الغريبة)، وإخراجها من حالتها تلك. هذه المهمة التي يتولى القيام بها أو التمهيد لها الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية"[2]، إذن لقد كان واضحا أنه انتهى زمن التبرير الديني، مع تراجع دور الكنيسة وتأثيرها في الأوساط الإجتماعية الغربية، مع بروز ثقافة العقل والتنوير والانبهار بهما، ما جعل الدول الإستعمارية تأخذ بهذا المعطى الجديد في جلب وكسب المزيد من المؤيدين للحروب الجديدة من جهة، ومن جهة اخرى في تحجيم تكاليف الاستعمار وذلك بفهم قوة وبنية الشعوب المستهدفة بالإستعمار ومحاولة خلق فئة متنورة في أوساط

(1) - الهادي الهروي، المغرب من الاستبداد الى الدولة الوطنية، دار افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2015، ص 38.
(2) - محمد شرقي، التحولات الإجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2009، ص 36.

المستعمرات الجديدة تقبل بالوضع الجديد وتدافع عنه تكون اكثر قبولا في الأوساط الشعبية، مما يسمح بحدوث خلخلة في تركيبة هذه الشعوب وبنيتها.

3 ــ النظرة الاستعلائية : إن المتصفح لتلك الدراسات والكتابات (الانثروبولوجية) الأولى حول المجتمع الجزائري بل والمغاربي بشكل عام، لا تخفى عليه تلك النظرة التفوقية الواضحة التي لا ترى سوى نمط واحد من الحياة، يعبر عن رقي الفكر الانساني وتطوره، وهي في ذلك تعمل كأداة وظيفية في سبيل تعميم هذا النمط الحضاري، المبني على النظرة الكونــتية **(اوجست كونت)** للتطور التي تطرح جهالة التوحش والآخر في مقابل اشراق نور الوضعية، ما يجعل أوروبا صاحبة الأنوار وحاملة مشعل الحضارة، وعليها مسؤولية التحضير، وعليه يصبح ذنب المجتمعات الغير الأوروبية هو مباينتها لأوروبا، وتصبح بدائية وبدون تاريخ بل إن" الإثنولوجيا الناشئة تظن أنها عثرت على الإنسان الذي انقرض منذ آلاف السنين واندثرت ثقافته وتعتقد انها وجدته حيا يرزق، في المجتمعات التي سميت فيما بعد أقطار العالم الثالث، ولا شك أن لهذا الإنسان الذي نجا من غير الزمان ميزات عقلية وبيولوجية معينة فهو غير قادر على التنظير –أي إنشاء نظرية –... محكوم عليه بالركود وعدم التطور، هذا هو الإنسان المتوحش العاجز عن تصور المعاني وإدراك ما بينها، محمول على اللجوء إلى التصورات الجماعية الممزوجة بين العقل والعاطفة"[1]، وعليه يصبح العربي مثلا في نظر أغلبهم ليس" سوى متوحش مرعب، حتى إنه يعتبر غير قابل

[1] - يوسف نسيب، الجزائر وأقطار العالم الثالث في نظر الإتنولوجيا في القرن التاسع عشر، مجلة الأصالة، السنة 1073، العدد 14-15، ص 114-115.

للإدماج، أما الأسود فيظل متوحشا أو طفلا كبيرا ينبغى أن تسوقه سلطة رادعة، في انتظار اللحظة المفترضة، الدائمة التأجيل في الواقع، حيث يمكنه الإفلات أخيرا من قصوره العقلي والقانوني، أما الفيتنامي الموصوف بالغامض وغير القابل للنفاذ، فهو لا شك ينتمي غلى حضارة هامة ولكنها أدنى من حضارة فرنسا من وجهات نظر عديدة[1] " إن الفرنسي بصفة عامة وفرنسيي المستعمرات بصفة خاصة، نرجسي النظرة الى نفسه، معجب بذاته، هائم بكيانه، لا يتصور أنه يمكن أن يكون شعب أعرق منه أو يمكن أن يساويه مؤهلات حضارية"[2].

ثالثا: بنية المجتمع التقليدي الجزائري ماقبل 1830

إن الحديث عن مرحلة ما قبل 1830م، هو الحديث عن مرحلة مرجعية لدراسة التحولات التي مست المجتمع الجزائري فيما بعد، إننا هنا لا نقول بثبات المجتمع الجزائري قبل الاستعمار، ولكن نقول أن الفرق يكمن في أن التحولات التي كانت تحدث من قبل كانت تحولات ذاتية تمليها السياقات الاجتماعية والظروف الطبيعية، كما لم تكن تحولات مخطط لها بل عملية تكيف وتعايش مع جملة السياقات العارضة، على عكس الفترة اللاحقة حيث خضع المجتمع لاستعمار إستيطاني حامل لايديولوجيا ورؤية حياتية، وعمل على تهيئة

(1) - اوليفيه لوكور غرانميزون، في نظام الأهالي، تر: العربي بوينون، منشورات السائحي، ط 01، سنة 2011، ص 55.
(2) - محمد الميلي، نماذج من تشويه بعض المؤرخين الأجانب لتاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، العدد 14و15، السنة 1973، ص 58-59.

المناخ وتوفير الشروط الضرورية لنشر هذه الثقافة الجديدة واستقرارها ما أدى إلى حدوث تشويهات في المجتمع الجزائري، ذات طبيعة ثقافية وسياسية واقتصادية.

1 ـ الدولة العثمانية والمجتمع الجزائري العلاقة وظروف التلاقي:

إن تفكك المغرب الأوسط وانهيار السلطة السياسية فيه، وافتقاره الى سلطة قوية تفرض هيبتها وتحميه، جعل هذه المنطقة تدخل في دوامة من الفوضى والصراعات القبلية وكذا صراعات النفوذ بين بعض الممالك، الأمر الذي جعل المنطقة محل أطماع المد المسيحي، تجسدت من خلال عدة حملات على طول السواحل الجزائرية والمناطق القريبة منها، وقد تزامن وجود الاسبان على الأراضي الجزائرية ومحاولات شيوخ القبائل والزوايا التصدي لهم، مع تزايد نفوذ وسطوة القراصنة، "وانتقال القراصنة من المشرق الى الحوض الغربي للبحر المتوسط ،كان **عروج** من أكبر هؤلاء القراصنة الذين سوف يربطون معظم المغرب بالإمبراطورية العثمانية لمدة تقرب من الثلاثة قرون"[1]، وقد كان عروج أسيرا في أيدي المسيحيين فرسان القديس يوحنا، مما ولد قواسم مشتركة بين **عروج** وسائر القبائل الجزائرية، وحدة الدين ووحدة العدو، وعليه حصل الطلب من عروج من أجل المساعدة "ولعل أول إتصال ل**عروج** بالجزائر كان سنة 1512م، حين طلب منه أهالي بجاية مساعدتهم على طرد الإسبان وإستعادة مدينتهم المحتلة منذ عامين"[2]، إذن منذ البداية نلاحظ طبيعة العلاقة

(1) - صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1930، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، ط 3، سنة 2011، ص 43.
(2) - نفس المرجع، ص 44

بين الجزائريين والحكم العثماني حيث لم تكن هذه الأخيرة حاملة لايديولوجيا مخالفة لما هو عليه المجتمع الجزائري، وبالتالي كنت حدود العلاقة السياسية هي في تحرير البلاد من المسيحيين، وضمان بقاء الحكم العثماني على الأرض دون السعي لإحداث تغييرات عميقة على بنية المجتمع وتركيبته، والجدير بالذكر أيضا أن العثمانيين جعلوا السلطة الفعلية في الأرياف في أيدي القوى المحلية حيث حافظوا على النظم التقليدية للقبائل من حيث التسيير والتنظيم وجمع الضرائب وكان هذا في نظر هؤلاء الشيوخ نوعا من الإمتياز تمنحهم إياه السلطة العثمانية"[1]،" فلقد نصح الأتراك بحسن التعامل مع المرابطين حتى يتمكنوا من السيطرة على الجزائر فقد شرح الناس للحاكم التركي بأن يمنح المرابطين ثقة مطلقة لأن ذلك يمنع الجميع من أن يقفوا موقفا معارضا، ومن ذلك الحين لم يكتف الأتراك بأن فرضوا على أنفسهم احترام هؤلاء المرابطين، وإنما صاروا يقدمون لهم أكبر الامتيازات وأثمنها، وصارت أماكن سكناهم وضرائحهم بعد الموت مقدسة، كما أن القانون لا يمس كل من لجأ إليها، كانت هذه إحدى الوسائل التي استعملها الأتراك لاكتساب ود العرب والبربر، وهنالك وسيلة اخرى استعملوها وتتمثل في أنهم كانوا يظهرون أنفسهم في مظهر حماة الدين"[2]

إلا أن ضمان بقاء الحكم العثماني في ظل ازدياد حاجته لموارد مالية من أجل تمويل الحروب جعل الدولة العثمانية تزيد في فرض الضرائب، وهو ما أدي الى ظهور نزاعات

(1) - كمال بن صحراوي، أوضاع الريف في بايلك الغرب أواخر العهد العثماني، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث ،جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2012-2013، ص 2.
(2) - صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1930، مرجع سابق، ص 364.

قبلية مع السلطات، الشيء الذي أدى إلى اعادة تشكل القبائل تبعا لعلاقته مع السلطة ومدى مساهمتها في جمع ودفع الضرائب حيث تميّزت علاقة الحكم العثماني بالسكان بمظهرين اثنين:

الخضوع والولاء في المدن والسهول، والتمرد في الجبال والمناطق المعزولة.

لذلك قسمت القبائل الى الأصناف التالية :

أ) **قبائل متعاونة(المخزن):** معفاة من الضرائب مقابل تقديم خدمات عسكرية وإدارية للأتراك العثمانيين

ب) **قبائل خاضعة (سكان السهول عموما):** وقع على كاهلها عبء دفع الضرائب.

ج) **قبائل ممتنعة (متمردة) في الجبال والمناطق المعزولة:** كانت ترفض دفع الضرائب في معظم الأوقات، ولا تؤديها إلا عقب حملات تأديبية كانت تشنّها عليها القوات التركية بدعم من فرسان قبائل المخزن، أو عند حاجتها لرخص التنقل لبيع محاصيلها الزراعية خارج معاقلها

2 ــ التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري عشية الإحتلال:

يختلف تقدير ساكنة الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي ولا توجد احصائيات دقيقة تؤكد عدد السكان" إذ يذكر **حمدان خوجة** في كتابه المرآة سنة 1833م، أن عدد سكان أيالة

الجزائر كان عشرة ملايين نسمة، لكن الإحصائيات الفرنسية تنفي هذا الرقم نفيا قاطعا، فحسب إحصائيات 1856م بلغ عدد سكان الجزائر 2،5 مليون فقط، لابد أن نلاحظ هنا أن السلطة الفرنسية لم تكن قد امتدت في هذه السنة إلى كل إقليم أيالة الجزائر في العهد التركي وبالتالي فهذا الرقم يكون أقل من الرقم الحقيقي "[1]، " كان هؤلاء موزعين على المدن والقرى والأرياف، لكن أغلبيتهم الساحقة كانت تعيش في الأرياف، يؤكد المؤرخون أن حوالي 90 بالمئة منهم كانوا ريفيين، معنى هذا أن سكان المدن كانوا أقل من 300 ألف نسمة انطلاقا من الرقم التقريبي الذي هو ثلاثة ملايين نسمة"[2]،" هذا الريف الذي ضم معظم السكان فإن البناء الاجتماعي القبلي هو المسيطر، فقد ظلت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية الأساسية"[3].

إذن يعطي هذا التوزيع الحق في القول بأن القبيلة هي الوحدة الاساسية في جزائر قبل الاستعمار وهو ما أشار اليه" المؤرخ **قوتي** في أن محور الدولة في المغرب الأوسط هي القبيلة التي كانت لها أهمية بالغة في استقطاب كافة العناصر والشخصيات التي تؤلف هذه الأخيرة "[4] .

" كانت القبيلة تشكل لجل المغاربة إطار التنظيم الاجتماعي، فالفرد كان ينتمي الى قبيلة معينة وعلى هذا الاساس كان يصنف من طرف باقي سكان القبائل، أو من طرف

---

(1) - صالح عباد، نفس المرجع السابق، ص 354.

(2) - نفس المرجع، ص 354.

(3) - رشيد زوزو، الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر، رسالة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة 2008، ص 133.

(4) - بن الشيخ حكيم، مقال بعنوان : الدولة والمجتمع في المغرب الأوسط من خلال نظرتي قوتي واندري جوليان، جامعة قالمة، ص 3.

الإدارة المخزنية، وكان سكان القبيلة واعين بأن انتماءهم إلى مجموعة محددة لا يقوم على أساس سلالي بل على ضرورة التساكن والتآزر الذي كان يقوى مع مرور الزمن. فالقبيلة لم تكن في وقت من الأوقات بنية جامدة أو مغلقة، بل كانت تستقبل باستمرار كل قادم جديد اليها قبل ان يربط مصيره بمصيرها، لذلك فإن القبيلة كانت تكبر وتتشعب لتتحول إلى كونفدرالية قبلية واسعة، كما كانت تتعرض للتفكك والتشرذم بفعل الدينامية الداخلية، أو بفعل ضغوط خارجية قد تتعرض لها من طرف الجيران أو من طرف المخزن"[1]، وقد ذهب ابن خلدون في نفس الاتجاه،" إذ لا تتحدد القبيلة بالنسبة إلى ابن خلدون بكونها جماعة متفرعة عن جد أول، كما لا تتحدد فقط بما يجمع بين أعضائها من روابط الدم، كما حدد ذلك الانثروبولوجيون الكلاسيكيون، إن النسب في معناه الضيق لا يعدوا أن يكون معطى وهميا لا يصمد أمام واقع الاختلاط وعلاقات الجوار والتعايش في المكان، أما الإطار الحقيقي للقبيلة عند ابن خلدون في النسب في معناه الواسع والرمزي، وما يمثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء. "فابن خلدون يؤكد على دور المكان أي الأرض، الذي يشكل محور التحام الجماعة، ومما يذكي الاحساس بالانصهار ضمن الجماعة القبيلة، ويعزز تلاحمها الداخلي الخطر اللخارجي الذي قد يهدد استمرار وجودها، سواء كان ناجما عن عصبية زاحفة من خارجها أو من تدخل سلطة مركزية. كما أن علاقات القرابة والتحالف الموجودة بين أعضاء القبيلة الواحدة، تؤدي إلى إقامة الفوارق بين المجموعات القبلية، التي كثيرا ما تتسبب في

(1) - محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار(المجتمع والدولة والدين)، تر: محمد حبيده، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة 2006، ص 23-24.

عمليات التنافس الحاد والصراع على الموارد ومصادر العيش، وهذا ما يدفع الى إضفاء طابع الصراع الدائم والمستمر على المجتمع القبلي"[1] إلا أن هذا التوسع خارج إطار النسب لا يمكن بأي حال أن يكون بديلا عن النسب الصريح،" إذ يجب أن نضيف هنا أن بعض القبائل قد تستوعب عناصر لا تربطها روابط الدم، إلاّ أن هذه العناصر تظل في الواقع أقرب إلى الموالين والدعيين والملحقين منها الى الأبناء الأصليين، ولكن هذا لا يحد من إصرار البدوي من التشديد على نسبه والحرص على تثبيت أصوله"[2] ولما كانت القبيلة هي المكون الرئيس في المجتمع الجزائري ما قبل الاستعمار فإن هذا يقودنا للحديث عن بنية القبيلة وتركيبتها في حد ذاتها.

3 ـ التركيبة الاجتماعية للقبيلة

"يتحدد المجال الاجتماعي القبلي بأشكال مؤسساته الاجتماعية الخاصة منها والعامة، كالعائلة والأسرة ومالهما من علاقة بمسألة القرابة والنسب والطموح الى امتلاك رموز الهيبة والاعتبار التي تؤهل أفرادها الى تبوء الصدارة المادية والمعنوية داخل القبيلة أو الفخذة، وكالجماعة ونظامها ونوعية العلاقات الداخلية التي تكونها، وطرق تسوية الخلافات وأنواع التجابه والتصارع وأنماط التحالف (اللفوف) .... كما يتحدد أيضا بنوعية العلاقات المتبادلة داخل النسيج الاجتماعي"[3] ،" وإذا كانت القبيلة تظهر كجماعات بشرية كبيرة (تجمعات

---

(1) - محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 56.

(2) - سليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2000، ص 194.

(3) - الهادي الهروي، القبيلة الاقطاع والمخزن، دار افريقيا للنشر، المغرب، السنة 2010، ص 98.

سكانية نشيطة) تخضع غالبا للملاحظة السوسيولوجية، " فإن القبيلة هي في الحقيقة عبارة عن عائلة كبيرة تستند إلى سلالة متوارثة تمتد إلى جد واحد، وقد يكون هذا الجد الخامس أو أكثر لكنه لا يكون أقل من ذلك، ويحمل الجد معنى خاصا في ذاكرة أحفاده يتواطؤون عليه ويغلب على هذه الأنواع من المعاني أن تكون أسطورية وتقوم على خيال عريض وتكون شفاهية وفي إطار المرويات"[1]، "هذه العائلة الكبرى أو القبيلة مكونة من" جماعة صغيرة (ميكرو جماعية) يمكن ملاحظتها هي الاخرى وهي العائلة، هذه العائلة التي تعيد انتاج وضعية القبيلة في شكل بسيط وتكون بذلك صورة نووية للمجتمع الذي توجد فيه، وتعكس الامتيازات التدريجية التي يمكن أن يراكمها عبر أجيال كثيرة عن طريق تقدم اقتصادي وتقليد دائب إزاء قيم مقبولة اجتماعيا كالممارسات الدينية، واحترام التقاليد والسلطات الاجتماعية"[2]، وعليه فإنه من الصعوبة ايجاد تعريف واحد وشامل للقبيلة "فالأمر يختلف حسب انتماء القبيلة اللغوي أو الاثني (بربرية، عربية)، أو حسب نمط عيشها (إستقرار، ترحال)، أو حسب علاقتها بالدولة (جيش، نائبة)"[3]، أو قبائل المخزن وقبائل مستقلة وإذ كان هناك صعوبة في تحديد النوع الاول والثاني فإنه وجدت بعض المخطوطات في الدواوين التي تبين تقسيم القبائل من حيث علاقتها بالنظام، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الجدول التالي:

---

(1) - عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية هويات ما بعد الحداثة،المركز الثقافي العربي، المغرب ،ط2، سنة 2009،ص 112

(2) - الهادي الهروي، نفس المرجع، ص 99.

(3) - محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار(المجتمع والدولة والدين)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، السنة 2006، ص 24.

الجدول رقم01: يوضح لسيطرة الأتراك على القبائل وأوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني 1518-1830

الجهات، القبائل	مدينة الجزائر	التيطري	وهران	قسنطينة	المجموع
المخزن	19	14	46	47	126
القبائل الخاضعة	11	23	56	14	104
زعامات نصف مستقلة	20	12	29	25	86
القبائل المستقلة	23	13	26	138	200

ويبدوا من خلال استقراء هذا الجدول أن حكم الاتراك لم يكن يشكل تهديد لعدد من القبائل التي كانت تمارس أعمالها بشكل عادي دون التأثير كلحمة متماسكة تمتلك الأراضي والامكانات الاقتصادية، والسبب عدم محاولة ربطها بالحكم العثماني هو الخوف من ثورتها"[1]، ذلك أن تعامل الأتراك مع القبيلة كان يراعي مدى قوة وضعف القبيلة، وكذا استعدادات القبيلة للحرب وتحالفاتها، إضافة إلى انتمائها الطرقي.

ولكن ما ينبغى الاشارة اليه هو أن القبيلة والاعيانات القبلية قد عرفت في هذه المرحلة من التاريخ الكثير من الضعف وفقد القوة ذلك أن" ضربات الأتراك وهيمنة الطرقيين قد دجنتا بعضا من شموخها وقللتا من تعنتها العسكري ... من ذلك أن تطويق القبائل ومخزنتها قد أديا إلى تفسيخ قوة النسيج القبلي كقوة سياسية وليس كعصب اجتماعية، والتفاف الزعامة القبيلة حول المؤسسات الطرقية وانسياقها لإرادة المرابطين لدليل على بداية نهاية وتقلص

(1) - مؤيد محمود حمد المشهداني، سلوان رشيد رمضان، أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، المجلد5، العدد16، سنة 2013، ص 428.

ولـو مرحلـي فـي الوظيفـة الاجتماعيـة للقبيلـة كمؤسسـة جامعـة وفاعلـة فـي الديناميكيـة الاجتماعية "[1]

4 ـ البناء الاجتماعي الحضري في المجتمع القبلي

بما أن البادية كانت تظم السواد الأعظم من الجزائريين، فإن المدينة الجزائرية لم تشهد توسعا كبيرا، نظرا لأن المدينة لم تتحرر وتبدع لنفسها فضاءات استثمارية خارج نطاق الزراعة،" فالأرض بالنسبة للاقتصاد الحضري كانت مخرجا من حدودية الاستثمار التي يعانيها التجار الأثرياء، الذين يضطرون إلى كنز الأموال بعد أن تشبع حاجتهم، والوضعية الاستثمارية أقحمت الأرض كعامل لتراكم الرأسمال المالي الذي لم يجد قنوات استثماره إلا في إعادة الكنز أو صرفه في الاستهلاك والبذخ، الذي لا يجدي شيئا في ما يتعلق برفع وتيرة فعاليات البنيات الاقتصادية الحضرية، التي عوضا أن تكون منطلقا وقاعدة لنشاط اقتصادي ومالي طليعي، كما كان الحال في أوروبا تحولت إلى وسيلة للعيش والترف للأعيان الأتراك ومن يدور في فلكهم"[2]، وزاد من ضعف المدينة "ممارسات القبيلة الاقتصادية المنغلقة التي تحد من تسرب الفائض الاجتماعي إلى السوق فتحد بهذا من فعالية المدينة وتعرقل النمو التقني لقوى الإنتاج المحلية وتحول دون ظهور قنوات تجارية نشطة من شأنها إنعاش مسألة التراكم وتدعيم شبكة التبادل وفتح المجال أمام تعامل

(1) - محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 132.
(2) - نفس مرجع، ص 130.

اقتصادي خارجي ناجح"[1]، أما على مستوى التركيبة البشرية فقد تكونت"الحواضر من ثلاث فئات اجتماعية (الاتراك، جاليات غير إسلامية ، جزائريون).

فالأتراك وبحكم امتلاكهم للسلطة فقد تولوا الوظائف الإدارية والعسكرية، ليشكلوا ارستقراطية عسكرية، أما الجاليات الغير مسلمة من مسيحيين ويهود فقد شكلوا فئة التجار والوسطاء، يضاف إليهم الموريسكيون وهم النازحون من الاندلس ومن محاكم التفتيش ليشكلوا برجوازية منظمة احتكرت الصناعة المحلية، أما الجزائريون فقد أسندت اليهم الوظائف الحقيرة من خدم البيوت إلى حمالين ومنظفي الشوارع"[2].

رابعا: التركيبة الاقتصادية وأشكال الملكية

إن تحديد السابق للتركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري يجعل من الأرض والنشاط الزراعي بشكل خاص محددا بالغ الأهمية في فهم النظم الاقتصادية وتشكل الأدوار وأشكال الملكيات وأنواعها،" اذ يذكر الباحث **محمد بوخبزة** في كتابه (النشاط الزراعي الرعوي التقليدي في الجزائر من النظام القبلي الى الفوضى الاستعمارية) أن نسبة السكان الذين يمارسون النشاط الزراعي كانت تقارب 75%، وأن نسبة السكان الذين يمارسون نشاطا غير زراعي (جزء من السكان الحضريين وبعض الرعاة والخماسين وكذا بعض التجار والحرفيين) كانت تقترب من 15%، أما 10% الباقية فتخص سكان الجنوب والسهوب"[3]، ويدل هذا على أن

(1) – محمد طيبي، نفس المرجع السابق، ص 169.
(2) - رشيد زوزو، الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر، مرجع سابق، ص 133.
(3) - محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 106.

الريف كان المحرك الرئيسي لمختلف التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بما يملكه من مقومات الانتاج المادي والمعنوي، ذلك أن" المجال يصير بالضرورة معبر عن طبيعة العلاقات الاجتماعية، وخصوصية الصراع وباقي ملامح الفاعلية الاجتماعية التي تعمل في رحابه، وتتأسس تبعا لذلك امكانات التأثر بالضبط الذي تمارسه القوى المالكة لوسائل الإنتاج والإكراه في المجتمع، وبذلك يغدوا المجال مفسرا للتراتب الاجتماعي والتفاعل السياسي والثقافي"[1].

وقد كان نظام الملكية في عهد الدولة الجزائرية قبل (1830) بسيطا معتمدا على الشريعة الإسلامية والأعراف، ويقوم على أربع اشكال من الاستغلاليات:

ا- "**اراضي البايلك** : وهي الأراضي التي استولى عليها الحكام عن طريق المصادرة والشراء، أو عدم وجود ورثة أو ترحيل أهلها، أو أي شكل من أشكال الاستيلاء والمصادرة، وتستغل هذه الأراضي من طرف الحكام باستخدامهم العمال المستأجرين، أو بتسخيرهم القبائل في شكل أعمال تطوعية، وقد تعطي لبعض كبار الموظفين وذوي النفوذ مقابل خدماتهم.

ب- أراضي العرش: وهي الأراضي التي يعود فيها التصرف لأفراد القبيلة أو العرش، حيث يقومون باستغلالها جماعيا أو على نحو مشاع بين أفرادها، إذ لكل بيت نصيب حسب الإمكانيات والحاجة، مع ترك جزء من الأرض للاستغلال الجماعي في شكل مراعي، أو

[1] - عبد الرحيم العطري، الرحامنة القبيلة بين المخزن والزاوية، مطبعة طوب بريس، الرباط، ط 4، سنة2013، ص 45.

تركه بورا لتتجدد خصوبته، وانطلاقا من كون هذا الشكل من الأراضي ملكية جماعية فهي لا تقبل القسمة ولا تخضع لعملية البيع والشراء والوراثة .

ج-أراضي الوقف : وهي الأراضي التي أوقفت للأعمال الخيرية، أو لرعاية المؤسسات الدينية، أو الخاصة بالمساجد والزوايا والأضرحة، وهذه الأراضي يمكن أن تصنف من حيث الاستغلال إلى:

- وقف خيري يعود مردوده إلى المصلحة العامة؛
- وقف افقي حيث يتوقف تنفيذ الحبس على انقطاع نسل صاحب الأرض المحبسة،

وقد انتشر هذا النوع من الملكيات بفعل عوامل مختلفة كانتشار النزعة الصوفية، وعزوف الناس عن الحياة المادية، اضافة الى رغبة المحبس في توفير رزق دائم لنفسه ولأسرته، والحيلولة دون مصادرة أرضه، لأن الاحكام الشرعية المتعلقة بالوقف تحول دون اجراء المصادرة، وبالتالي فهي أفضل وسيلة لحفظ الاملاك من تعسف الحكام.

د- أراضي الملك : وتتمثل في ملكيات صغيرة يستغلها اصحابها مباشرة، ومما يلاحظ ان هذه الملكيات وبفعل الوراثة والبيع والشراء تحولت إلى قطع صغيرة متناثرة تتصف بعد الاستقرار وتتعرض إلى المصادرة والحيازة من قبل الحكام، ولإعطاء صورة عن هذه الأراضي نورد ما سجله **كارل ماركس** في كتبه عن الجزائر عندما زارها سنة 1882 من أن الأراضي الزراعية كانت موزعة كما يلي :

حوالي 1.500.000 هـ اراضي الدولة

حوالي 5.000.000 هـ أراضي العرش

حوالي 3.000.000 هـ أراضي الوقف

حوالي 3.000.000 هـ أراضي الأشخاص"[1]

إن هذا التسجيل **لكارل ماركس** حتى وإن كان متأخرا إلاّ أنه صورة عن قوة أراضي العرش وأراضي الوقف حتى بعد مسيرة من التفكيك، أي أنها كانت أكبر مقارنة بأراضي الدولة.

إن هذا التوزيع للملكية، والارتباط القوي للجزائريين بالأرض التي كانت محور الحياة الاجتماعية، مهد لميلاد أطروحات تفسّر المجتمع، ميزة أغلب هذه الأطروحات أنها لم تكن تنطلق من الواقع الجزائري الفعلي لتكوين نظرة خاصة قد تختلف عن ما هو موجود في أوروبا، وإنما كانت تحاول قسر الدراسات والمعطيات والبيانات لتوائم مفاهيم وتحليلات موجودة سلفا في واقع مخالف ومختلف عن الخصوصية الجزائرية ومن هذه الدراسات مثلا :

1 ـ أطروحة أسلوب الإنتاج الإقطاعي: حيث يميل كثير من الفرنسيين الذين اهتموا بتاريخ الجزائر في عهد الأتراك إلى اعتبار المجتمع الجزائري، قبل الاستعمار الفرنسي، مجتمعا إقطاعيا.

[1] - رشيد زوزو، الهجرة الريفية في ظل التحولات الإجتماعية الجديدة، مرجع سابق، ص 136.

لقد انتهى **غاليسو** في دراسته للمجتمع الجزائري إلى خلاصة مفادها أن المجتمع الجزائري قبل الاستعمار هو مجتمع اقطاعي بلا شك نافيا مقولة ركود القوى الانتاجية في العهد التركي "ذلك أن هيمنة القادة المحليين ورؤساء القبائل والأسياد الجهويين الذين يشكلون الأرستقراطية الريفية خارج المناطق التي تراقبها المدن وتجمعات القبائل العسكرية المرتبطة بالسلطة التركية، بجانب هذه الارستقراطية التي تتشكل من القادة المحاربين (الأجواد) نجد أرستقراطية ثانوية هي أرستقراطية العائلات التي أقامت قوتها على هيبة دينية وقيادة طريقة وحيازة الحبس"[1]

2 ـ أسلوب الإنتاج الأسيوي: وكان **ماركس** قد تعرض لهذا لهذا الأسلوب من الإنتاج "حيث تكون الملكية الخاصة للأرض مجهولة، فالدولة هي المالكة من الناحية المبدئية ويعاد توزيع الأرض دوريا. والمشاعة تراقب الأفراد الذين لا يستلمون الأرض إلا منها وعلى أساس انتمائهم إليها. وعليه فإن أسلوب الإنتاج الآسيوي يتموقع بين أسلوب الانتاج المشاعي البدائي والأسلوبين القديم والجرماني"[2].

لا شك أنه بتوسيع مفهوم أسلوب الإنتاج الآسيوي بهذه الصورة ليفسّر حالة المجتمع الجزائري ككل، هي في الحقيقة "محاولات لا تعنى شيئاً في الواقع سوى تبسيط تجريدي للسّمات المميزة لأسلوب الإنتاج الشرقي واختزالها فقط في ما يميّز أول بادرة لظهور الدولة

(1) ـ صالح عباد، الجزائر خلال الحكم العثماني، مرجع سابق، ص 381.
(2) ـ نفس المرجع، ص 395.

والطبقات الحاكمة في مجتمع لازال يقوم في الأساس على قاعدة المشترك القروي. ولا شك في إمكانية إثبات حقيقة أنه في كل حالة توجد الإتاوة التى تدفعها المشتركات القروية لمواجهة التكاليف التى تتطلبها المهام المرتبطة بالمصلحة العامة، بما في ذلك المصلحة ذات الطابع المخيالي الديني أو السحري، وبالتدريج تبدأ الأرستقراطية القبلية في الاستحواذ على تلك الإتاوات، وتتعايش لفترة انتقالية محددة "ديمقراطية" تقوم على قاعدة المشترك القروي مع حكومة ذات طابع استبدادي متزايد في القمة.

بمجرد أن يتم تثبيت الاتجاه الخاطئ الذى يبسط أسلوب الإنتاج الشرقي ويختزله في مجرد مفهوم يعبر عن واقع دمج المشترك القروي مع سلطة مركزية مستغلة (بالكسر) فإن أصحاب هذا الطرح لا يجدون صعوبة في اكتشاف ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي في إفريقيا في مرحلة ما قبل الاستعمار الأوربي"[1]،

3 ــ أطروحة أسلوب الإنتاج القديم: تكون الملكية الفردية للأرض مجاورة للملكية الجماعية، ويجمع الفرد بين الانتماء الى الملكية الجماعية، ورقابته الخاصة على وسائل الإنتاج ولا سيّما العبيد، وقد وجد هذا النوع من علاقات الملكية في المناطق المنعزلة حيث تتعايش نمط الملكية العائلية ونمط الحيازة القبلية (العرش)، فهذه المناطق كانت من الناحية السياسية مناطق شبه مستقلة، ومنها ما كانت مستقلة تماما على مر العصور، وهي من

[1] ـ بالتصرف عن: أسامة عبد الرحمان النور، موقع سوسيولوجي مكناس، نمط الإنتاج الأسيوي هل يصلح أداة منهجية لدراسة مملكة نيتة- مروى، بدون تاريخ نشر. https://sociologiemeknes.blogspot.com/2013/06/blog-post_11.html تاريخ الإسترداد: 12-5-2018

الناحية الثقافية ظلت محافظة على أمازغيّتها وعلى تقاليدها، ونجدها تقرر وتبثّ في خلافات عائلاتها وأفرادها، ولكل قبيلة قوانينها الخاصة بها تقريبا، بل وتتناقض أحيانا حتى مع الاسلام.

ويمكن القول أن اعتماد أي من هذه الانماط كمفهوم بغطي الواقع الجزائري يبعدنا عن حقيقة النمط السائد "باعتبار أن التشكيلة الاجتماعية الجزائرية تمثل تشكيلة اقتصادية اجتماعية معقدة من دون هيمنة أي من أنماط الانتاج"[1].

خامسا: التركيبة الثقافية للمجتمع الجزائري

منذ البداية يجب أن نشير إلى أن هناك عدّة عوامل متداخلة تساهم كلّها في إعطاء صورة عن طبيعة الحياة الثقافية للجزائر العثمانية، وبالتالي فإنه لا يمكن الحديث عن التركيبة الثقافية دون توضيح أهم هذه المعطيات:

1 ـ طبيعة العلاقة بين نظام الحكم وعموم الشعب الجزائري:" ذلك أن السلطة التركية في الجزائر قد بدأت في هذه الفترة تفقد قدرتها التنظيمية سواء تجاه الفئات القيادية الجزائري أو تجاه باقي الفئات الاجتماعية خصوصا قوى عالم الريف، فمع مطلع القرن التاسع عشر، تحولت السلطة السياسية التركية ومعها أجهزتها وأعوانها الى مستهلكين أميين وبذخين، ولم تعد السلطة السياسية قائمة إلا على القمع العسكري من جهة، وعلى أساس الاستغلال

[1] - محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 135.

الأمثل للتناقضات التي كانت تنخر المجتمع الجزائري، فمسألة الانتاج الاجتماعي في شقيه المادي والروحي لم تعد تشغل جهاز السلطة التركية بقدر ما يشغلها نظامها وبقاؤه"[1]. "فمع استتباب الأمر وتوحيد الجزائر تحت مسمى واحد، أصبحت الجزائر تحكم كدولة كبرى شأنها شأن أي دولة أخرى، وأخذ حكامها على امتداد مراحل الحكم حتى عهد الدايات يطورون عمل أجهزتها الإدارية، والمؤسساتية، واستكمال متطلبات الدولة الاقتصادية، والاجتماعية وتنظيمها حسب الشريعة الإسلامية دون تدخل في النسيج الاجتماعي أو اللحمة المغاربية، بل فضل العثمانيون الاهتمام بأنفسهم والحفاظ على مكانتهم في المجتمع الجزائري"[2]، ولم يكن لهم مشروع ثقافي يعملون على تعميمه وغرسه في الناس فقد أكتفى العثمانيون بشغل المناصب ومحاولة تثبيت أنفسهم كحاكمين، "فقد كانت الفئة الحاكمة والتي تشمل الأتراك من القوات الانكشارية وموظفين وقادة (رياس البحر) وعلى الرغم من قلة تلك الفئة التي لم تتجاوز عددها حتى سنة 1830م أكثر من (20) الف نسمة، إلا أنها كانت تسيطر على سدة الحكم ولها نفوذ واسع بحكم تسلمها المناصب الحكومية المهمة في الدولة، وإبعاد أهل البلاد عن تلك المناصب"[3]، ولهذا ظلت العلاقة ذات طابع جبائي لضمان استمرار الحكم وكذا استمرار الإنفاق على الجيش والذي كان في البداية من أجل محاربة الغزاة الإسبان وغيرهم، ثم تحولت مهمته لحماية الحكام والذين بدأ يدب الفساد إليهم، ولما كانت كذلك (العلاقة) فلم ينتج عليها أي تحول ثقافي، بل ظلت القبائل بما تنتجه من فعاليات المتحكم

---

[1] - بالتصرف عن طيبي محمد، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق،ص 141و142.
[2]- مؤيد محمود حمد المشهداني، سلوان رشيد رمضان، أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني، مرجع سابق، ص 413.
[3]- نفس المرجع السابق، ص 425.

الأول في الإصدار الثقافي، فقد ظلت القبائل تمارس تعليمها بطرقها التقليدية وبمناهج مشايخ التصوف، كما ظل تقديس كامل المفاهيم المرتبطة بالأرض مثل البطريركية الأبوية، وطريقة الزواجات، وكذا النظرة إلى الكون والمقدس. باستثناء بعض التثاقف البسيط الذي حدث بين المهاجرين الموريسكيون، وبعض اليهود الذي كانوا جزءا مهما من النسيج الاجتماعي المديني. وعليه كان المشهد العام في العلاقة الثقافية مكونة من ولاة عثمانيين لهم تكوين ثقافي بسيط جدا، مع وجود عاطفة دينية تتأرجح في نفوسهم، ولذلك تميزت فترتهم بقلة الإنتاج الثقافي، لعدم اهتمامهم بذلك الجانب الحيوي، وبعض المدن الكبرى مثل العاصمة ووهران وتلمسان وقسنطينة والتي بدأ فيها بعض التثاقف الناتج عن الاحتكاك مع الوافدين من الأندلس، لكن لم يطغى هذا التثاقف ليشكل حالة بديلة ومنافسة للريف بما يمكنها من خلق حالة تدافع قد ينتج عنها تغير اجتماعي منشود، لقد ظل المجتمع الجزائري ذو طبيعة قبلية مؤطرة للمشهد الثقافي العام. ورغم نفاذ الذهنية القبلية إلا "أن العثمانيين لم يحاولوا ربط المرابطين –والذين كانوا مفاتيح التحكم في القبيلة– برباط رسمي، خوفا من ضياع هيبتهم لدى العامة واكتفوا بمنحهم شهادات التقدير والاحترام"[1]

2 ــ ضعف دور المدينة الثقافي: يظهر مفهوم المدينة كمفهوم معاكس لمفهوم البداوة، يختلفان من حيث طرق الكسب والمعيشة ومنه يختلفون في نمط الحياة، والقيم المترتبة عن هذا النمط، كما أن السلط السياسية تحكم نفوذها أكثر داخل فضاء المدينة، وهو ما يؤهلها

[1]- سعودي أحمد، علاقة القوى الروحية بالإدارة العثمانية في أيالة الجزائر 1519-1830- المرابطون والطرق الصوفية نموذجا، مجلة الدراسات الاسلامية، العدد 11، جوان 2018، ص 499.

لتكون مركزا منافسا للبادية بل وأحيانا مهيمنا عليها، ولكن السؤال المطروح هو هل كانت المدينة هي كذلك في العهد العثماني؟، "فقد تداولت الكتابات التاريخية العربية عدة تسميات للمدينة في الجزائر العثمانية، فتارة تستعمل البلدة والحاضرة، وتارة أخرى قلعة، وبعضها تتفادى لفظة مدينة وتوظف لفظة قرية، ولا تستثني منها إلاّ مدينة الجزائر كعاصمة سياسية واقتصادية للجزائر العثمانية، وعندئذ نتساءل هل توجد في الجزائر العثمانية مدن أم قرى كبيرة"[1]،" حيث لم تكوّن المدن الجزائرية كالمدن الأوروبية. فإذا كانت هذه قد أخذت في النّمو المطرد نتيجة للعمران وتزايد السكان وازدهار التجارة وبداية الصناعة والحماية الصحية ووفرة رؤوس الأموال وانتشار التعليم – فإن المدن الجزائرية كانت ما تزال تعيش بأسلوب العصور الوسطى، في شكلها على الأقل، فالشوارع ضيقة والأبواب تغلق من الغروب إلى الشروق، وليس هناك بنوك ولا تنافس رأسمالي، ومن ثمة لم يكن هناك فنادق ولا مستشفيات بالمعنى المعمول به في أوروبا، ومراكز التعليم كانت تقليدية وضعيفة المردود، ولم تكن المطبعة ولا الصحف قد دخلت الجزائر خلال العهد العثماني"[(2)]، "فالمدن ذات المجد والوزن الحضاري والتاريخي سقطت في آلية الانحطاط، فهي كمركز تجمع تجاري وثقافي وسياسي، لم تستطع خلق آلية اقتصادية تجعلها قادرة على تجاوز مطالب الأعيانات المحلية في الترف والبذخ، فإذا كانت الأزمات البنيوية تؤدي في بعض الأحيان إلى شلل في آلية الانتاج الاجتماعي، وعقم في مكانيزمات التطور والابداع ، وسقوط إلى حضيض الانحطاط، ورجوع إلى

[1]- بلبراوات بن عتو، المدينة والريف بالجزائر أواخر العهد العثماني، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، سنة 2007-2008، ص 34.

[(2)] - ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط1، الجزء الأول، سنة 1998، ص 165.

اللاعقلانية وهروب الى الشعوذه"[1]، إن عدم تراكم رأسمال مديني قادر على منافسة الإنتاج الريفي القبلي، جعل الأتراك يهملون النشاطات المدينية لمحدودية دخولها الضريبية، ويركزون جهدهم على المداخيل القادمة من الريف، والاهتمام بالريف والتحالف معه، ما ألغى كل تأثير ثقافي مديني، "بل بالعكس كان الانتاج الفكري محاصرا في حظيرة المصالح المادية والعقائدية للتكتل الذي تشكله الأعيانات التركية القبلية الطرقية"[2].

وهكذا ظلت المدينة فاقدة للقدرة بما يجعلها منافسا قويا للبادية، بل ظلت غير مغرية وغير مستهوية للفئات الاجتماعية، "حيث أكد **محمد خير فارس** أن المدن الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي كانت قليلة الأهمية إذ لم تظم سوى 5 إلى 6 بالمئة من السكان، بل ويقول القنصل الأمريكي **ويليام شالر** إلى أن المدن العثمانية لم تتمكن فيما يبدو من الاحتفاظ بمزاياها السابقة، واستنتج شالر أن المدن الجزائرية خلال الفترة العثمانية فقدت كل نفوذ سياسي أو تجاري كان لها في الماضي"[3]

3 ـ تعاظم دور الريف الاعيانات القبلية والطرق الصوفية والأشراف:

منذ البداية كانت سياسة العثمانيين هي التعامل مع رجال القبائل، وكذا الصلحاء أكثر من التعامل الفقهاء وهيئة المجتمع المديني لعلمها بضعف سطوة المدينة على الريف من جهة، ولإدراكها بأهمية رجال القبائل وشيوخ الزوايا والطرق الصوفية ودورهم الفاعل في

(1) - طيبي محمد، نفس المرجع السابق، ص 143.
2- نفس المرجع، ص 139.
3- بابراوات بن عتو، المدينة والريف بالجزائر أواخر العهد العثماني، مرجع سابق، ص 35

المجتمع، وكذلك لفشلها في ضم كل المناطق الريفية، "وفي هذت الاطار يجمع كل المؤرخون أن سلطتهم لم تتجاوز سدس البلاد، لأن هناك قبائل بقيت مستقلة عنها استقلالا تاما، واخرى تربطها بها روابط واهية"[1]، وكانت هذه القبائل" تخضع لسلطة الجماعة، وهي نظام متجذر بالجزائر خاصة بالريف، فكانت تعمل على حماية السكان في بالريف من السلطة الحاكمة بالمدينة أو ممن يمثلها بالريف، حيث كانوا يحتكمون لرأي أفرادها، وتتكون من رجال القبيلة كبار السن وتعمل على تنفيذ الأحكام وحل الخصومات بين أفراد القبيلة، أما إذا كان الخلاف بين القبائل فتتكون الجماعة من كبار شيوخ هذه القبائل"[2]، "على أن هذه الأعيانات القبلية فيمكن القول أن ضربات الأتراك وهيمنة الطُرقيّين قد دجنتا بعضا من شموخها وقللتا من تعنتها العسكري، من ذلك أن تطويق القبائل ومخزنتها قد أديا إلى تفسيخ قوة النسيج القبلي كقوة سياسية وليس كعصب اجتماعية. والتفاف الزعامة القبلية حول المؤسسات الطرقية وانسياقا لإرادة المرابطين لدليل على بداية نهاية تقلص ولو مرحلي في الوظيفة الاجتماعية للقبيلة كمؤسسة جامعة وفاعلة في الديناميكية الاجتماعية"[3]، لقد بدأ خلال امتداد التواجد العثماني تحويل الوجاهة الإجتماعية نحو فئة الأشراف والأولياء ليكونوا الفاعلين والناطقين والمدافعين عن مصلحة القبيلة، "حيث إن قيام الدولة العثمانية على أساس ديني، ولأن حكام الجزائر أدركوا منذ البداية دور وأهمية حضور الأولياء الصالحين

(1) – رشيدة شدري معمر، العلماء والسلطة في الجزائر فترة الدايات 1671و1830، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث، جامعة، 2005-2006، ص30.
(2) - نفس المرجع ، ص 31.
3- محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 132.

وغيرهم في أذهان ونفوس الجزائريين، دفع العثمانيين لاستمالة أصحاب الطرق، وأوجدوا فئة الأشراف التي لعبت أدوارا مؤثرة في مجال تهدئة المنتفضين، وتوجيه الرأي العام وتبليغ أوامر السلطة"[1]. ولم تعمل السلطة العثمانية على تقوية المدن مما جعل ثقافة الريف هي الثقافة المهيمنة هذه الثقافة الغير مبدعة،" ثقافة تقليدية قائمة على العادات والتقاليد والقيم بوجه عام، لا تساعد على حدوث عملية التغيير الاجتماعي بيسر، فالعادات والتقاليد التي تميل إلى الثبات تقاوم التغير وكل تجديد سواء أكان ماديا أم معنويا، وكلما سادت هذه الثقافة وانتشرت، كانت المقاومة أشد وأقوى"[2].

ويمكن القول "أن العثمانيين بحثوا عن نفوذ روحي لأنهم كانوا قلة بالبلاد مقارنة بالسكان، رغم تفوق نظامهم العسكري، خاصة وأن أهالي أغلب المناطق كانوا ينظرون إليهم بشيء من الحذر، فبحثوا عن تأييد المرابطين راجين منهم المساعدة لفتح المناطق التي استعصت عليهم، وكيف أن الخطر المسيحي كان نقطة التقاء حتمية بين القوتين: العسكرية العثمانية والدينية المرابيطية"[3]، ثم إن هذا الدعم ولد على ما يبدوا حليفين استفادا من هذا الاحتياج وازداد قوتهم ونفوذهم وكان لهم دورا حاسما في تحرير باقي المناطق وفي خلق تهادن بين الأهالي والعثمانيين:"

[1]- نفيسة دويدة، المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية، مجلة انسانيات، العدد 68-2015، ص 11-35.

[(2)] - دلال محسن استيتية، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل، عمان، ط2، سنة 2008، ص 166.

[3]- سعودي أحمد، علاقة القوى الروحية بالإدارة العثمانية، مرجع سابق، ص 502.

– سلطة دنيوية تمثلت في شيوخ القبائل وقادة العشائر الذين ثبتوهم في مواقعهم بغرض الاستفادة منهم؛

– سلطة روحية تمثلت في لجوئهم لأهل الصلاح والطرقية والتصوف يتزلفونهم، ويحمونهم ويطلبون بركاتهم وعونهم على الرعية.

ورغم أن المرابطين كانوا يسمعون البايات والبشاوات أحيانا حقائق قاسية فإن العثمانيين كانوا يحترمونهم ويغرقونهم بالهدايا، لأنهم كانوا وسيطهم الوحيد مع القبائل"[1]، انعكس هذا الدعم في الواقع الاجتماعي بزيادة أهمية شيوخ الزوايا فتمكنوا من انشاء مزيد من الزوايا والكتاتيب القرآنية وتوسعت دائرة نفوذهم، "حتى أصبحت هذه الاخيرة ذات سلطة روحية ودينية ومدنية وقضائية، ولها من الولاء الشعبي ما يضاهي بل يفوق الولاء لنظام الحكم القائم، وكانت ذات فائدة لقيامها بدور فض النزاعات والحفاظ على التماسك الاجتماعي، ونشر الأمن وإطعام المعوزين"[2]، فظهر وكأن المجتمع بدأ ينقسم إلى عامة وصلحاء وأشراف، "وانشئت نقابة للأشراف تشرف على مصالحهم وترعاهم، وكانت تظم في مدينة الجزائر وحدها حوالي (300) أسرة، وأنشئت لها مؤسسات ومراكز وقفية"[3].

[1]- سعودي أحمد، نفس المرجع السابق، ص 497.
[2]،بلبراوات بن عتو، المدينة والريف بالجزائر أواخر العهد العثماني، مرجع سابق، ص 20.
[3]مؤيد محمود حمد المشهداني، سلوان رشيد رمضان، أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني، مرجع سابق، ص 432.

ملخص الفصل:

لاحظنا من خلال هذا الفصل كيف كان المجتمع الجزائري قبل الإستعمار الفرنسي، واعتبرنا الفترة العثمانية كفترة مرجعية يمكن البدء عندها لملاحظة التحولات اللاحقة البنوية والجوهرية التي طرأت على المجتمع الجزائري، فقد كان المجتمع الجزائري في هذه الفترة (الفترة العثمانية) مجتمعا تطغى عليه القبيلة كمكون رئيسي لبنية المجتمع، بما تحمله من قيم وعلاقات اجتماعية، وطبيعة اقتصادية، وقد حاولنا في هذا الفصل استجلاء هذه المكونات القبيلة، العلاقات الاجتماعية، الطبيعة الإقتصادية.

إن القبيلة وبما تمتاز به من ثبات، ومن سيادة وحدة القيم، فقد كانت قادرة على التحكم في ذاتها، وانتاج فاعليها بما يجعلها غنية عن أي سلطة مركزية،وفي قمة هؤلاء الفاعلين نجد الصلحاء الأشراف. بل لاحظنا أن القبيلة كانت هي المهيمنة ليس فقط على انتاج المعنى و بلورة المفاهيم التي يخضع المجتمع ككل، بل لقد اضطر العثمانيون للخضوع و لتبني هذه المفاهيم (التصوف- الطرقية ..الخ) ودعمها وأصبحت الحليف الرئيسي الذي لا غنى عنه لكي يسوس المجتمع الجزائري، ودعمت القبيلة بذلك سطوتها على الحياة الاجتماعية والثقافية والقيمية داخل القطر الجزائري، ومع ضعف الدولة العثمانية أواخر عمرها كانت القبيلة قد ازدادت التفافا حول نفسها، ليحل عليها المستعمر وهي أكثر قوة من حيث الروابط، وإن كانت اقتصاديا كانت منهكة بحكم حروب بعضها مع الدولة، وكذلك بحكم ضعف مردودية الإنتاج الاقتصادي الذي حافظ على تقليدانيته، ومع هذا

لاحظنا أن المدينة لم تستطع أن تكون مركزا قويا يؤهلها لأن تكون منافسا للقبيلة،لا في المجال الثقافي والقيمي ولا في المجال الإقتصادي.

كما لاحظنا في هذا الفصل ذلك النفوذ الذي كانت تتمتع به الأعيانات القبلية والذي إزداد بعضها قوة مع التحالف مع الدولة العثمانية، ومع هذا ومع تزايد دور الصلحاء والأولياء داخل المجتمع، ومع ما عوملوا به من تبجيل وتوقير من المجتمع ما جعل الدولة العثمانية تعتبرهم مفتاح استكمال التحرير وكذا استكمال السيطرة، ونظرا لهذا الدور فقد اولتهم الدولة العثمانية عناية قصوى وأجزلت لهم امتيازات العينية المادية والمعنوية، ما جعلهم يظهرون كطبقة اجتماعية ذات نفوذ واسع يفوق حتى سلطة الأعيانات التقليدية، وأصبحوا يشكلون سلطة فعلية بديلة عن السلطة الرسمية، وفي هذا الجو الاقتصادي الثقافي والاجتماعي تواجدت طبقة الأشراف كطبقة متميزة وهو ما يقودنا إلى الحديث عنها في الفصل الذي بعده .

الفصل الثالث
الأشراف النشأة والتطور

تمهيد

أولا : النسب بين الأسطورة والتقديس

ثانيا : الأشراف تأصيل المفهوم وما يرتبط به

ثالثا : الأشراف : تحولات المسار والمكانة

1- بدايات الظهور

2- الفترة العباسية : الشرف المكانة المرتبطة بالسلطة

3- الأشراف في المغرب

رابعا : السلطة واستعمالات الشرف

1- الصلحاء : الشرف كبديل عن السلطة

2- إنتشار الأشراف وظهور القبائل الشريفية

تمهيد

بعدما حاولنا في الفصل الأول أن نرسم صورة أولية عن الحياة الاجتماعية في المجتمع التقليدي، من خلال الإطلاع على الأشكال الثقافية وكذا التركيبة الاجتماعية والنظم الاقتصادية وغيرها، نحاول في هذا الفصل الحديث عن فئة مهمة مكونة للمجتمع الجزائري، ألا وهي فئة الأشراف، باعتبار أنه بدراستنا للمجتمع التقليدي نكون قد اطلعنا البيئة الموضوعية وكذا الظروف المادية والمعنوية الروحية التي تواجدت فيها هذه الفئة، والتي كانت سببا في بروزها ولعبها أدوار مهمة جعلها تحظى بكثير من الاحترام والتقدير وحتى التقديس. إذ أن هذه الفئة لم تحترم فقط لنسبها وإن كان ضروري جدا، بل للأدوار التاريخية التي قامت بها هذه الفئة خصوصا في القرن الأخير قبل الاحتلال الفرنسي، حيث شكل تفكّك المجتمع المغاربي وعدم وجود دولة مركزية، عاملا حاسما لتحل هذه الفئة محل الدولة وتضطلع بأدوار تاريخية أكسبتها الكثير من الاحترام والتقدير بين القبائل، حيث تكفلت بمهمة الرباط وجهاد المحتل، وكذا توحيد القبائل وتجسيد الصلح بينها، كما تكفلت بالتربية والتعليم والعلاج وغيرها من الأمور التي جعلتهم يتبوءون مكانة اجتماعية كبيرة ويتصدرون واجهة الأحداث السياسية والدينية في ذلك الوقت، فمن هم الأشراف، وما هي أبرز المحطات التي مروا بها، وكيف بنى الأشراف مكاناتهم وحافظوا عليها ؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات ينبغي أولا تتبع رحلة المصطلح (الأشراف)، ثم تبيان ما امتزج به من أسطرة وتقديس.

أولا: النسب بين الاسطورة والتقديس

1 ــ المقدس ومخيال القبيلة :"لا تكاد تخلوا دراسة للمقدس من تصريح بعسر المفهوم واستعصائه على الضبط العقلي، فهو مفهوم زئبقي مراوغ يوهمنا بإمساك زمامه ولكنه سرعان ما ينفلت وتضيع علاماته التي نهتدي بها إلى جوهره، ذلك أن الوعي القديم بالمقدس لم يكن قادرا على الانعتاق من أثر سحره والفتنة بقدراته الخارقة، ولذلك فقد كان التورط فيه عائقا يحول دون البحث فيه، وأما المقاربات الحديثة فكانت محكومة بمركزيتها العلمية ويقينها الوضعي بأنها تجاوزت حقب الطفولة البشرية ولعا بالسماء وفتنانا بالإله لتبلغ وعيا محوره العقل ومادته العلم ومركزه الإنسان، ورغم ما سعت إليه بعض الدراسات من إظهار الوجه اللاعقلاني للمقدس إلا أنها ظلت دوما على يقين من وجود سر خفي يؤكد حقيقة أنه مفهوم عصي على العقل"[1]، وإذا كان المقدس ليس هو الإلهي نفسه، "بل يكون إحدى تعبيراته، أو تجلياته، أو شكل من أشكال الاقتراب منه ... فإن جدلية المقدس تتحول من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة"[2]، قد تتعدد تمظهراته وكذا أهدافه ، ولكنه يساهم في بناء السلطة "فالمقدس ينتج رموزا، والسلطة لا يمكن أن تقوم دون رموز، ولذلك فالرمز هو نقطة التقاء بين المقدس والسلطوي على أرضية خيال رمزي"[3]، وعند هذا تصبح دراسة المقدس من زاويتين مختلفتين، أولا من خارج المقدس نفسه وذلك باعتباره نتاج اجتماعي وهنا يصبح

(1) - عمار بن حموده، ذاكرة القبيلة وسلطة المقدس، مجلة مؤمنون بلا حدود عن مجلة يتفكرون، العدد 5، سنة 2015.www.mominoun.com، تاريخ الإسترداد: 12-03-2017، 12سا.
(2) - نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2011، ص 35 .
(3) - عمار بن حمودة، نفس المرجع، ص 15.

'البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته ... يحوّل البحث في المقدس، هذا الأخير إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، يقال باللغة ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضعه لمنطقها وعقلانيتها الداخلية"[1]، وثانيا من داخل الحقل الديني نفسه يخص جماعة المؤمنين وهنا يكون البحث في تمظهرات المقدس لا المقدس نفسه أي المقدس المفارق الذي يحيل على الإلهي حسب تعبير "**ج. شلهود**"، وإذا كان المقدس الإسلامي يظهر بشكله العمودي بدءا بالإله القدوس إلى روح القدس إلى النبي الأعظم إلى الأولياء وغيرها، فهذا يجعل البحث في المقدس عند جماعة المؤمنين يتخذ شكلا طبقيا ولكن له حدوده العليا. ولأن" المقدس لا يتشكل عبر عمليات نظرية –تجريدية، بل إنه تجربة الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتعددة مع المحيط الاجتماعي والطبيعي. تجربة يستدعي خلالها الناس تاريخهم الواقعي والمتخيل"[2]، فإن ما "بدأ نورا إلهيا إسلاميا يمثل بؤرة الصدام مع القوى الخارجية، جسّدت حلم المسلمين بانتزاع المنزلة التاريخية وتحقيق السيادة السياسية، انتهى إلى افتراق النور بين الفرق ...إن النور وإن بدا في الحقل المعجمي للمقدس دالا على طاقة سحرية يمتلكها النبي، ولها قابلية الانتقال عبر القناة الإمامية إلى النسل الطاهر أو القناة الصوفية إلى الأقطاب والسالكين في المدرج الصوفي فإنها تعبر عن وضعيات مختلفة للسلطة السياسية في قوتها وضعفها أو في اجتماعها وتفرقها"[3]، "وأن الفتنة التي قامت بين المسلمين كشفت بما لا يدع مجالا للشك، عن قدرة المقدس على أن يتحول إلى محل نزاع،

(1) - نور الدين الزاهي، نفس المرجع السابق، ص 32.
(2) - نفس المرجع، ص 75.
(3) - عمار بن حموده، ذاكرة القبيلة وسلطة المقدس، مرجع سابق.

بعد أن كان وسيلة تؤلف القلوب، وتقوي الصفوف، وما الإجماع سوى وهم تصنعه سلطة الفريق الغالب، وهو يتصور نصره السياسي في مرآة المقدس الديني حزب تكلم باسم استئناف السلطان الروحي المنفي فيها، وحزب يتكلم باسم سلطان الجماعة الروحانية المستغنية عن المعبد (الخوارج)، وحزب يتكلم باسم سلطان الجماعة العقلية المستغنية عن الدولة (المعتزلة)"[1]، ومما يؤكد عودة القبيلة والقبائلية للتمظهر من جديد أحداث السقيفة، إذ "إنّ المتأمّل في أخبار السّقيفة وبيعة أبي بكر، يلاحظ أنّ عوامل عدّة أسهمت في رجحان كفّة أبي بكر. ولعلّ من أبرز العوامل التي يجب تسليط الضّوء عليها، تتمثّل في العامل القبلي. إنّ الإسلام لم يحدّد شكل السّلطة السّياسيّة بعد وفاة الرّسول، كما أنّ الرّسول لم يعيّن من يخلفه في تسيير شؤون المسلمين، فضلا عن ذلك فإنّ المعطيات القبليّة لم تقع إزالتها مع ظهور الإسلام، فقد بقيت القبيلة حيّة في النّفوس وفي خطاب النّاس وممارساتهم وتقاليدهم حتّى زمن الرّسول"[2]، "ولمّا طرحت قضيّة الخلافة بعد وفاة الرّسول، كانت تركيبة المدينة معقّدة تتألّف من طرفين أساسيّين المهاجرين والأنصار. كان المهاجرون من قريش يطمحون بلا شكّ إلى السّلطة بزعامة بني هاشم وبني أميّة. أمّا الأنصار، فقد كانوا ينتمون إلى قبيلتين، هما: الأوس والخزرج، وقد كان لهم أيضا الطّموح السّياسي نفسه. لقد كان لكلّ طرف رهاناته السّياسيّة، وما كان لهذه الطّموحات أن تتحقّق بمعزل عن السّند القبلي. لقد

---

(1) - عمار بنحمودة، المقدس والتاريخ: جذور السلطة النبوية في معركة الشرعية، مجلة مؤمنون بلا حدود، في 19 -12-2015، ص03. https://www.mominoun.com/ ، تم الاسترداد في 12-12-2018.

(2) - باسم مكي، الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول: اجتماع السقيفة نموذجا، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 29 -11- 2013. https://www.mominoun.com/: تم الاسترداد في 15-12-2018.

كانت أوّل مظاهر بروز فكرة القبيلة كامنة في سرعة الاجتماع وفي مكانه؛ فقد كان ذلك أحد أبرز أشكال دفاع الأنصار على الهويّة والحفاظ على الوجود خشية أن يستحوذ المهاجرون على السّلطة. لقد كان الوازع القبلي هو المحرّك الأساسي للأنصار، وقد تجلّى هذا الأمر في خطبة سعد بن عبادة " فشدّوا أيديكم بهذا الأمر، فإنّكم أحقّ النّاس، وأولاهم" به والنّاظر كذلك في موقف المهاجرين يلاحظ مفهوم القبيلة باعتباره عاملا يوجّه السّلوك والفكر، ويترجم في الخطاب"[1]، وبعد انتصار قريش تمت محاولة تقوية السلطة السياسية بربطها بالمقدس عن طريق إبراز مجموعة من الأحاديث التي تجعل الأمر في قريش حتى أصبح "يعد الشرط القرشي أمر يجمع عليه كثير من الفرق الإسلامية، على الرغم من اعتراض الخوارج مثلا، وهو ما يجعل القبيلة حاضرة في السياسة والمقدس، متداخلة في بنيتها"[2].

2 ــ النسب والأسطورة: "مما لا ريب فيه أن المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، هي في مجملها موروثة من سلسلة أجيال متعاقبة عبر القرون، بعضها من العرب القدماء، ويمتد بعضها الآخر إلى المعتقدات الاجتماعية التي كان عليها إنسان الشرق الأدنى القديم، لكن هذه المعتقدات بمجموعها تشكلت في اللاوعي الجمعي للعرب قبل الإسلام، فأعادوا تطويعها حسب واقعهم الموضوعي، وفي أغلب الأحيان وصلتنا متشكلة بأساطير وخرافات كثيرة، منها تقديسهم لشخصيات ارتقوا بهم في الأغلب إلى مستوى

(1) - باسم مكي، نفس المرجع السابق.
(2) - نفس المرجع.

التأليه"[1]، "وتعتبر مقولة البقايا الوثنية بمثابة الأطروحة الرئيسية داخل المتن الفستمماركي، ويقصد **فسترمارك** بهذه البقايا مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة بعضها تم احتواءه من طرف الديانة المحمدية (الإسلام)، والبعض الآخر بقي حاضرا ببساطة داخل معتقدات وطقوس المسلمين، رغم الاعتراضات الشديدة للفقهاء، ويرجع **فسترمارك** أصل هذه البقايا إلى مصدرين أساسيين الوثنية العربية التي كانت سائدة عند مجيء الإسلام من جهة، ومجمل المعتقدات والممارسات الدينية التي كانت منتشرة في البلدان التي وصل إليها الإسلام فيما بعد" [2].

لقد كان العرب معروفون بأنهم يعطون عناية فائقة للنّسب، إذ " كانت الأنساب آية الشرف، فمن صفا نسبه، كان أرفع شرفا وأكرم مجدا فكانوا يفخرون بأنسابهم ويعددون مآثر آبائهم، وكان يحفظ الصغار منهم الأنساب ويرويها كبارهم، يعرفون طبقاتها ويتفاضلون بها، وهكذا لا نعرف أمة من الأمم عنيت بأنسابها عناية الأمة العربية بها"[3]، ولذلك نجد مفاهيم من قبيل الحسب والنسب هي مفاهيم مثقلة بالمعاني في الثقافة العربية، وتحمل في طياتها شحنة ثقافية عالية الكثافة، وإذا كانت الكلمتين تعني في أصلهما (نسب) كل من له أبوين و(حسب) كل ما يمكن عده وحصره حسب تعبير **عبد الله الغذامي**، " فإن الثقافة تبتكر لنفسها قيما إضافية بواسطة منح الكلمات دلالات مزدوجة وكان أول هذا المنح هي ما آلت

(1) - سعد عبود سمار، المقدس الشخصي عند العرب قبل الإسلام، مجلة كلية التربية، العراق، العدد العاشر، ص 169.
(2) - عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، المغرب، سنة 2006، ص 20.
(3) - ابو عبيد الله القاسم بن سلام، كتاب النسب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون بلد نشر، سنة 1989، ص 17.

إليه دلالات كلمة (حسب) حيث تنامت من مجرد العد والتقدير من عد الرمل وحسب الحصى ومن حساب المال، إلى معاني المجد المنتقى، حتى صار الحسيب ما يحسب المرء من مفاخر آبائه وأجداده، وحصل ربط اعتباطي بين كلمتي الحسب والنسب، وجاءت عبارات مثل الحسيب والنسيب، أي صاحب المفاخر المتوارثة، وتطور الأمر إلى فرز طبقي وتم نفي البعض ممن صارت الثقافة لا تعتدّ بهم عبر هذه الثنائية القسرية وجاءت مع ذلك عبارة فلان لا حسب له ولا نسب، وفلان لا يحسب به أي لا يعتد به، وذلك في مقابل طبقي مع الحسيب النسيب"[1]، وهذا يعني أن التفافة العربية هي ثقافة طبقية حسب الحسب ولكن طبقية أيضا حسب النسب.

ثانيا: الأشراف تأصيل للمفهوم وما يرتبط به

1 ـ **الأشراف لغة:**" قال الخليل: أهل الرجل زوجه، والتأهل التزويج، وتقول العرب أهلك الله في الجنة أي أدخلكما وزوجك فيها وأهلك الله للخير تأهلا .

وأهل الرجل أخص الناس به، وأهل البيت سكانه، وأهل الإسلام من يدين به، وأهل الأمر ولاته. أما الآل: فجاء في معجم مقاييس اللغة في قوله: آل الرجل أهل بيته، لأنه إليه مآلهم وإليهم مآله.

وقال الجوهري: وآل الرجل أهله وعياله، وآله أيضا أتباعه.

ومنه قوله : فكذبوها بما قالت فصبحهم ذو آل حسان يزجي السم والسلعا

[1] ـ عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ص 15-16.

وقال ابن منظور: وآل الرجل أهله، وآل الله ورسوله أولياؤه، أصلها أهل ثم أبدلت الهاء فصار في التقدير أأل فلما توالت الهمزتان أبدلت الثانية ألفا.

وجاء في المفردات في غريب القرآن، الآل مقلوب من الأهل ويستعمل فيما يختص الإنسان اختصاصا ذاتيا إما بقرابة قريبة أو موالاة، قال عز وجل:(وءال إبراهيم وءال عمران)، وقال: (أدخلوا ءال فرعون أشد العذاب).

ومن أحكامه أنه لا يضاف إلا فيما فيه شرف غالبا خلافا للاهل".[1]

2 ـ **مذاهب العلماء في تحديد الآل:** " قال ابن القيم في جلاء الافهام اختلف العلماء في تحديد آل النبي (ص) على أربعة أقوال:

القول الأول: أن آل النبي (ص) هم الذين حرمت عليهم الصدقة، وفيهم ثلاثة أقوال للعلماء.

– أنهم بنو هاشم ن وبنو المطلب، وهذا مذهب الشافعي واحمد في رواية عنه وقول لبعض المالكية.

– أنهم بنو هاشم خاصة، وهذا مذهب أبي حنيفة، والرواية عن أحمد، واختيار ابن القاسم صاحب مالك.

– أنهم بنو هاشم ومن فوقهم ألى بني غالب، وهذا اختيار أشهب من أصحاب مالك، حكاه صاحب الجواهر عنه، وحكاه اللخمي في التبصرة عن أصبغ، ولم يحكه عن أشهب.

[1] - رزق محمد عبد العليم، أعلام المالكية من آل البيت، مبره الآل والأصحاب، الكويت، سنة 2011، ص 56- 57.

وهذا القول في الآل أعني أنهم الذين تحرم عليهم الصدقة هو منصوص الشافعي وأحمد والأكثرين، وهو اختيار جمهور أصحاب أحمد والشافعي.

القول الثاني: أن آل النبي (ص) هم ذريته وأزواجه خاصة، حكاه أبن عبد البر في التمهيد، وبه قال ابن العربي، وعند الإمام أحمد روايتان، والصحيح دخول زوجاته في أهل بيته، واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية.

القول الثالث: أن آله (ص) أتباعه إلى يوم القيامة، روى ذلك البيهقي عن جابر بن عبد الله كما روي عن سفيان الثوري.

وبه قال بعض الشافعية واختاره الأزهري، ونص عليه السفاريني في لوامع الأنوار ورجحه النووي كما في شرح صحيح مسلم، والمرداوي في الإنصاف وقال: هو على الصحيح من المذهب واختاره القاضي وغيره من الأصحاب.

القول الرابع: أي أن آله (ص) هم الأتقياء من أمته حكاه القاضي حسين والراغب وغيرهم" [1].

"وآله، قال الحافظ الجلال السيوطي: وآله (ص) لا يكافئهم في النكاح أحمد من الخلائق، ويطلق عليهم الأشراف، والواحد منهم شريف، وهم ولد علي، وولد عقيل، وولد جعفر، وولد

[1] - رزق محمد عبد العليم، أعلام المالكية من أهل البيت، مرجع سابق، ص 67-68.

العباس، كذا مصطلح السلف الصالح، وإنما حدث تخصيص بولد الحسن والحسين بمصر خاصة، في عهد الخلفاء الفاطميين"[1].

يوافق هذا الرأي الدكتور علي الوردي إذ يقول " إن بداية ظهور الطبقة المتميزة في المجتمع الإسلامي كانت في العهد الأموي تحت إسم قريش أما قبل ذلك فكان المسلمون كلهم طبقة واحدة لا تفريق بينهم، وقد ظلت قريش تتميّز على الناس حتى جاء العهد العباسي، وعند ذلك تقلص نطاق تلك الطبقة حيث أصبحت مقصورة على الهاشميين وحدهم، وهم فئتان: العباسيون والطالبيون، وكانت لكل فئة منهم نقابة خاصة بها ترعى أفرادها وتنظر في أمورهم ودعاواهم، ولما دالت دولة العباسيين أصبحت الطبقة مقصورة على الطالبيين وحدهم، وقد تقلصت هي أيضا فصارت تشمل العلويين من أولاد فاطمة فقط، وظلت كذلك حتى يومنا هذا"[2].

إلا أن هذا ليس الخلاف الوحيد الذي أثير بين العلماء حول الأشراف بل أثيرت كذلك نقاشات واسعة منذ فترة طويلة حول جهة الانتساب،" وظهر اتجاهان: الأول مكون من الداعين إلى انتساب الشخص من جهة الأب وقد مثل هذا التيار المؤرخ الحفصي المعروف **ابن قنفد القسنطيني** والذي وضع تأليفا سماه (تحفة الوارد في بيان النسب من الوالد)،

[1] - ابي زيد عبد الرحمان بن عبد اله التوجيني، عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشراف غريس، دار الخليل القاسمي، الجزائر، ط 1، سنة 2005، ص 10.
[2] - علي الوردي، قصة الأشراف وإبن سعود، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت ، ط 3، سنة 2013، ص 15.

والتيار الثاني مكون من الداعين إلى الانتساب من جهة الأم ومثلهم ابن مرزوق الحفيد الذي وضع تأليفا سماه (اتحاف الصم في بيان الشرف من جهة الأم)"[1].

3 ـ الفرق بين الشريف والمرابط :

أولا يجب الفصل بين معنى كلمة مرابط في اللغة العربية ونظيرتها في اللغة الفرنسية **(مارابو)** "ولنحذف منذ البداية اشتقاقا شائعا للكلمة لكنه غير صحيح تماما وهو الذي يذهب الى أن كلمة (مارابو) مأخوذة من المربوط الذي يعني المقيد والمكبل والموثق. فسيخلق توازيا غريبا في الدلالة بين مدلول الكلمة في العربية ومدلوله الديني في الفرنسية المأخوذة حسب العلماء من الكلمة اللاتينية التي معانا أيضا المربوط، ومع الأسف يجب استبعاد هذا التقارب المغري"[2]. فالعرب لا ينطقون مربوط وإنما مرابط (بضم الميم) أو مرابط (بسكون الميم)، فعلينا إذن كتابة مرابط وليس **مارابو** الذي هو تحوير أو تغيير مسئول عنه الأوروبيون فقط.

"والمرابطون وكأنهم إنما ربطوا أنفسهم وحبسوها عن الشهوات وكفوها عن علواتها ومنعوها من ارتكاب لذاتها، أو سمو مرابطين من حيث أنهم يحافظون على الصلوات وأنهم مهما فرغوا من صلاة انتظروا التي بعدها كأنهم لا شغل لهم غيرها إذ من معاني الرباط كما في

[1]- فارس كعوان، المؤرخون الجزائريون ونمو الوعي التاريخي، أطروحة دكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة منتوري، قسنطينة، السنة الجامعية 2011-2012، ض 13.

[2]- ادموند توتي، الصلحاء مدونات عن الإسلام المغاربي: تر محمد ناجي بن عمر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، سنة 2014، ص 49.

القاموس انتظار الصلاة بعد الصلاة وبه فسر بعضهم ورابطوا من قوله تعالي (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا)"[1].

"وعرف الرباط كمؤسسة تحولات عديدة على مستوى مضمونه وذلك انطلاقا من المجال الجغرافي/التاريخي الذي نشأ فيه:

أولا – ففي المشرق الإسلامي، كانت كلمة رباط تعني المكان الذي يرابط فيه المسلمون للدفاع عن بلادهم، وقد استبدلت فيما بعد بكلمة **ثغر**، لذلك فقد كان الرباط يشكل الحدود الفاصلة بين الإسلام ودار الحرب.

تانيا– في شمال إفريقيا أضحى للرباط مضمون آخر، يتجسد في المكان الذي يتم الإعتزال فيه قصد العبادة ورفضا لكل مذهب مخالف للسنة.

ثالثا – في المغرب الأقصى تخلى الرباط عن مضمونه السلبي الذي كان سائدا في شمال إفريقيا، ليكسب مضمونا عمليا، حيث غدا يعني حالة تهيؤ لمحاربة المذاهب الضالة."[2]

وإذا كان المغرب قد شهد حركية الرباط قبلا، بدءا من الدولة الإدريسية،" إلا أن الربط لم تظهر بالمغرب الأوسط إلا بعد القرن الخامس للهجرة /القرن الحادي عشر للميلاد، ويرجح ذلك لحركة الجهاد البحري التي كانت المراسي مركزا لها فنابت عن حركة المرابطة "[3].

---

(1) - بلهاشمي بن بكار، مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، سنة 1961، ص 331.

(2) - محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، مطبعة المعرف الجديدة، الرباط-المغرب، ط1، سنة 1992، ص 33.

(3) - التصوف بالمغرب الإسلامي في عصري الموحد والمرابط عن ابن خلدون ص 51.

ولكن كيف تحوّل المرابط إلى ولي وإلى شريف وكيف حدث التداخل بين المفاهيم الثلاثة، في هذا يقول الشيخ **الطيّب بن المختار الغريسي المختاري**" أعلم أنه ليس كل مرابط شريف بل قد يكون مرابط بربري النسب أو من مطلق العرب، وذلك أن كثيرا من الناس لما عاين حال المرابطين بالأصالة وشاهد ما هم عليه من الصيت الحسن وإتباع السنة والاشتغال بالعلم وما نالوه بسبب ذلك من الإحترام والتعظيم والتنويه بقدرهم والتفخيم والتفرد بالسؤدد المطلق التوقير العام وعدم تكليفهم بالوظائف المخزنية وسقوط المغرم عنهم عند ملوك الإسلام تزيّ بزي المرابطين وتخلق بخلقهم ولبس شعارهم فأطلق هذا الاسم لوجود معناه فيه ظاهرا وظن الناس أنه شريف النسب فعاملوه معاملة الأشراف"[1].

وكان أوائل هؤلاء المرابطين مجاهدين بحيث أنهم اكتسبوا مكانتهم وشهرتهم من خلال جهاد العدو سواء البرتغاليين أو الإسبان أو غيرهم " لكن وبعد انتهاء المرحلة البطولية تلك، كف دعاة جنوب المغرب الذين ذهبوا لنشر الإسلام في سكان المغرب، عن أن يكونوا مجاهدين بل تحولوا فقط إلى دعاة لنهضة دينية حديثة في إفريقيا الشمالية وأصبح الرباط القوي مؤسسة دينية حقيقة أي **الزاوية**"[2]، "وهكذا أصبح المرابط في القرن السادس عشر قد تحول من دوره العسكري إلى دور المصلح والداعية، وأصبحت مهمته سلمية شيئا فشيئا

(1) - بالهاشمي بن بكار، مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مرجع سابق، ص 331.
(2) - ادموند دوتي، الصلحاء مدونات عن الإسلام المغاربي، مرجع سابق، ص 53.

وسيصبح المرابط شيئا فشيئا وليا إلى درجة أن الناس لم يجدوا تسمية تعني الرجل الزاهد إلا هاته"[1].

4 ـ الولي أو التحول إلى الإسلام الشعبي :

لغة : الولاية بفتح أو كسر الواو لفظ مبنية على القرابة والدنو وما يتصل به من معان مشتقة من هذا اللفظ، وليه وليا أي دنا منه دنوا والولاية بين الشيئين بمعنى المقاربة بينهما، ولاء وليا أي دنا منه وقرب، ووليه وليا ولي للشيء وعليه ولاية ملك أمره وقام به، وولى فلان نصره وأحبه، وولى البلد تسلط عليه، وأولى على اليتيم أوصى به، و أولى فلان الأمر جعله وليا عليه، وأولى فلانا معروفا صنعه اليه، ويقال في التهديد والوعيد أولى لك أي قاربك الشر فاحذر. والولاية بالكسر السلطان، الولاية والولاية (فتح وكسر الواو) النصرة يقال هم على نصرة أي مجتمعون في النصرة. وقال سيبويه الولاية بالفتح الصدر وبالكسر الاسم، والوالي ولي اليتيم الذي يلي أمره، وولي المرأة هو الذي يلي عقد النكاح عليها، والولي هو إسم من أسماء الله وهو الناصر المتولي الأمور الخلق ملك الأشياء جميعها والمتصرف فيها فتولاك الله أي نصرك، والولي والمولى واحد في كلام العرب قال ابن الأعرابي " ابن العم مولى وابن الاخت مولى والجار والشريك والحليف والولي الصديق والنصير ن وقال الولي التابع المحب "[2].

[1] - ادموند دوتي، نفس المرجع السابق، ص 53.
[2] - ابن منظور، لسان العرب، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، ج 3، سنة 2005، ص 2300 .

اصطلاحا: "هو العارف بالله تعالى، المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات، ويسمى وليّا لأن الله تولى أمره، فلا يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة، تماما كما جاء في عدد من الآيات البيّنات من الذكر الحكيم، مثل قوله تعالى " الله وليّ الذين آمنوا" (البقرة 257)، وقوله " وهو يتولى الصالحين" (الأعراف 196)، فالولي الصالح تبعا لما تنحته الكتابات المناقبية هو من توالت طاعاته من غير تحلل من معصية، وهو من تولى الحق حفظه، فأولياء الله هم أحباء الله وأعداء نفوسهم، فهم خلص المؤمنين لقربهم من الله سبحانه وتعالى.

يتوجب التأكيد على أن الولاية هي درجة عليا، تتحصل لصاحبها وطالبها بعد كثير مكابدة ومجاهدة، فأول الطريق الإرادة ومعها المجاهدات، وأوسط الطريق المحبة ومعها الكرامات، وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات"[1] وهناك طبقات ودرجات في الولاية " فهنالك السالك والمجذوب والبهلول والوتد والجرس والبدل والنقيب، والنجيب والبهالي والصالح، والملامتي والغوص والقطب، وقطب الأقطاب في قمة الولاية وهي درجة لا تتحقق إلا للجامعين الأحوال والمقامات، فالقطب يسمى غوثا باعتبار التجاء الملهوف اليه، وهي درجة لا تتحقق إلا بعد طول مجاهدة وعمق عرفان "[2].

وكما لاحظنا فإنه ليس من شرط الولاية أو الإرتقاء في دراجاتها شرط النسب الشريف إلا أنه جرت العادة وبالخصوص في المحيط المغاربي أن أغلب من يطلقون عليهم

(1) - عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، مرجع سابق، ص 36 .
(2) - نفس المرجع، ص 37 .

لفظ ولي يطلقون عليه إسم سيدي، وينسب إلى الشرف مثل (سيدي يحي وسيدي امحمد وغيرهم)، وتلتقي رغبة القبيلة مع رغبة الولي أو الصالح في النسبة إلى الشرف، حيث كل قبيلة ترغب بأن يكون لها شريف،"بالرغم من إدراك السكان المحليين لما بين مفهومي الصلحاء والشرفاء من اختلاف، لكن جميع الصلحاء يرغبون عموما في أن يكونوا شرفاء، لذلك تمت عملية انتحال كثيرة للنسب الشريف كما تؤكد ذلك العديد من المصادر"[1].

5 ـ التشيع والأشراف: إذا كانت السياقات تنتج المعاني فإن مصطلح التشيع قد شهد عدة تحولات حسب السياقات التي مرّ بها، ويبدوا أنه قد خضع للتعديل حسب التغيرات السياسية لا التدقيق اللغوي، وقد استعمل في مقابل السنة كما يقول **سليمان بهلولي**" ويمكنني أن أقول إن هذه المصطلحات غير دقيقة، فالسنة والشيعة لهما نفس المدلول، ويجب أن نبحث عن مفاهيم أخرى أدق وأعمق وفق المقاييس والمعايير التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

وفهم السنة وأهل الجماعة أن الشيعة يقابلها السنة ولكن في الأصل يقابلها كلمة أمة، والشيعة تعني في الأصل حزب الدولة، أي الدولة التي قادها الخلفاء الراشدون من أهل الحل والعقد الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان وعليا ، وفي القرن الرابع الهجري اقتصرت هذه الكلمة على الذين يريدون الخلافة لعلي ثم لولديه الحسن والحسين "[2].

---

(1) ـ مراد جدي، تحولات التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي –الأولياء والصلحاء نموذجا، رسالة ماستر في التراث الشعبي والتنمية، جامعة محمد الأول، وجده –المغرب، سنة 2009-2010، ص 33 .

(2)ـ بهلولي سليمان، الدولة السليمانية والإمارات العلوية في المغرب الأوسط،، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، سنة 2011، ص 33.

" فالسنة هي الطريقة والسيرة، والقول من سنّ سنّة حسنة، طرق طرقة حسنة، أي الطرقة المشروعة في الدين ويقابلها البدعة.

والشيعة هم الصحب والأتباع ولا يقابلها السنة، لكن لفظ السنة تطوّر وأصبح مصطلحا يطلق على آراء الجماعة وأفعالهم، ويستعمل خصوصا لتمييز هذا المذهب عن مذهب الشيعة.

واستعمل لفظ أهل السنة إلا بعد وفاة الإمامين الكبيرين: أبو منصور بن محمد الماتريدي الحنفي (333هـ)، وأبو الحسن علي ابن اسماعيل الأشعري الشافعي (330هـ)، وأهل السنة أي الذين التزموا في العقيدة بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإمامين وأهل السلف دون غيرهم"[1].

ويعكس تحول مفهوم الشيعة بأنه لم يكن أبدا ضد مفهوم السنة هو أن كبار الصحابة في البداية كان منهم من أشياع علي رضي الله عنه ثم أن كثير من ثورات العلويين قد ضمت علماء وفقهاء يحسبون على أهل السنة فمثلا " ثورة إبراهيم ذو النفس الزكية وأخيه إبراهيم، معظم فقهاء ومحدثوا وعلماء الأمة كانوا مع الثورة، وهذا ما أكدته معظم المصادر العربية الإسلامية، فمثلا الإمام مالك بن أنس أنه أفتى عند قيام محمد بن عبد الله الحسن العلوي المسمى المهدي بأن بيعة جعفر لا تلزم لأنها على الإكراه، وضرب الإمام مالك من قبل جعفر بن سليمان والي المدينة، وكان ذلك سنة (146هـ)، وما قيل عن الإمام مالك يقال عن أبي حنيفة، وتذهب المصادر إلى أنه أراد أن يخرج معه لولا ظروف قاهرة

[1] – بهلولي سليمان، نفس المرجع السابق، ص 32.

منعته"[1]، ويمكننا القول بأن الشيعة في مراحلها الأولى قد كسبت كثير من التعاطف من جميع المسلمين إلا أنها ومع بداية ظهور الحركة الإسماعيلية بدأت تتجه نحو الغلو والتطرف ما جعلها تفقد كثير من الأنصار من المسلمين وتظهر كحركة مقابلة لكل ما هو سني.

ثالثا: الأشراف تحولات المسار والمكانة

1 ـ بداية ظهور الأشراف :

" إن بداية ظهور الطبقة المتميزة في المجتمع الإسلامي كانت في العهد الأموي تحت مسمى قريش، أما قبل ذلك فكان المسلمون كلهم طبقة واحده لا تفريق بينهم، وقد ظلت قريش تتميز على الناس حتى جاء العهد العباسي، وعند ذلك تقلص نطاق تلك الطبقة حيث أصبحت مقصورة على الهاشميين وحدهم، وهم فئتان: العباسيون والطالبيون، وكانت لكل فئة منهم نقابة خاصة بها ترعى أفرادها ونتظر في امورهم ودعاواهم ، ولما دالت دولة العباسيين أصبحت الطبقة مقصورة على الطالبيين وحدهم، وقد تقلصت هي أيضا لتشمل العلويين من أولاد فاطمة فقط "[2].

وإذا كان يمكن تحييد أي فرع عن معنى النسب الشريف والارتباط بالنبي (ص) فإنه من الإستحالة بما كان أن نحيد الطالبيين، ذلك لأنهم يرتبطون بالنبي مباشرة من جهة فاطمة الزهراء التي لم يستمر عقبه (ص) إلا منها، ومن جهة أخرى لما ينسب إلى علي

(1) - بهلولي سليمان، مرجع سابق، ص 50.
(2) - على الوردي، قصة الأشراف وابن سعود، شركة الوراق للنشر والتوزيع المحدودة، بيروت، لبنان، ط 3، سنة 2007، ص 15.

رضي الله عنه من قرب المكانة إلى النبي (ص) ولما ورد في كتب السنة والشيعة على حد سواء من تفاسير لبعض الآيات، ورواية لبعض الأحاديث التي تجعل من علي رضي الله عنه بمنزلة الوصي على روح الإسلام وجوهره.

ومن الطبيعي وبعد موت النبي (ص) وتوسع الدولة الإسلامية أن تظهر كثير من قضايا والمستجدات التي تطرح الكثير من الخلاف بين المسلمين، لم تكن لتطرح من قبل، 'ذلك أن محمدا (ص) كان النبي والحاكم في الوقت ذاته، أو بكلمة أخرى الكاشف للمثالي والممثل للواقعي أيضا.

إضافة إلى ذلك لم يكن هنالك من مصلحة دنيوية يمكن أن تفسد المثل العليا للدين، في الواقع كان محمد(ص) مهتما بحراكه السياسي والاجتماعي، وساعده في ذلك المؤمنون الذين اعتنقوا الإسلام منذ البداية لأغراض دينية بحتة، من المحتمل أنهم كانوا منهمكين جدا بحماستهم الدينية إلى درجة أنهم نسوا مصالحهم الدنيوية إلى حد ما التي يمكن أن تنحى بصورة مؤقتة على الأقل بتأثير وإرشاد نبيهم الحبيب، يمكن أن يصح الشئ نفسه بدرجة أقل في زمن الخلفاء الذين جاؤوا من بعد الرسول(ص)"[1]، لكن بعد ذلك توسعت الدولة الإسلامية وأصبحت لها مغانم ومكاسب دنيوية كبيرة، حيث زاد مجال الواقعي بشكل كبير في مقابل ضعف وتراجع للمثالي، ويعتبر **على الوردي** أن أساس الصراع بين علي رضي الله عنه ومعاوية إنما هو في الحقيقة صراع بين الواقعية في الإسلام والمثالية فيه، وإذا

[1] - علي الوردي، دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، تر: رافد الأسدي، الوراق للنشر المحدودة، لبنان، ط 1، سنة 2013، ص 157-158.

كان معاوية وكل نظام الملك والوراثة من بعده يجسد في نظر الوردي الواقعية، فإن المثالية كردة فعل قد تجسدت في طريقيتين أولا التشيع وهو كرد فعل جماعي وثانيا التصوف وهو كرد فعل فردي.

إن ذكر هذه الوجهات الثلاث الواقعية والمثالية بشقيها الشيعي والصوفي يعطينا عدة انطباعات، أولا أن هذه هي الحركات الأقدم والأدوم المستمرة إلى غاية الآن، كما أنها تتقاسم جميعا في نظرتها إلى مكانة الأشراف والنسب الشريف مع قليل من التباين، ثالثا وهذا الأهم هو أن هذا الانقسام أعطانا ثلاث فئات من الأشراف، أشراف مرتبطون بالسلطة ويحضون بمكانة رسمية ولهم نقابة تدافع عنهم وترعى حقوقهم، وأشراف ثائرون يستمدون قوتهم ومشروعيتهم من النصوص المقدسة ومن الدعوى إلى الإسلام الأولي، وأشراف معتزلون تخلوا عن حياة البذخ وكذلك عن الصراعات السياسية ويستمدون قوتهم ومكانتهم من الاتجاه إلى الحاضنة الشعبية بدل الرسمية، أي التدين الشعبي.

إن الاختلاف هو اختلاف في فهم الرسالة المحمدية وآليات نفاذها ففي الوقت الذي يرى فيه فريق ما يعرف بأهل السنة بأن مسألة الخلافة هو من شأن إجماع الأمة ثم أضيف إليها فيما بعد الاعتراف بالغلبة أو إمارة المتمكن بسيفه ورفضت الاعتراف بأن النبي (ص) قد حدد خليفة له، فإن الشيعة يؤمنون بأن التولية هي توليه روحية لا تكون إلا فيمن هم من آل البيت ورأوا "بأن تعاليم القرآن والشريعة الإسلامية التي انبعثت من مصادر خارج إدراك الإنسان العادي، قد اشتملت على تعاليم وغايات باطنية لا يمكن استيعابها عن طريق العقل

الإنساني مباشرة، ومن هنا كان إدراك الشيعة لضرورة وجود رجل موثوقا دينيا، أي الإمام، من أجل الفهم الحقيقي لشريعة الإسلامية "[1]، "وبسبب مثل هذه الأفكار الشيعية ظهر في الأمة الإسلامية بالنتيجة مفهومان مختلفان لمسألة خلافة النبي، فالأكثرية رأت في الخليفة القيم على أمور الشريعة وزعيم الأمة، بينما رأى الشيعة، من جهة أخرى، أنه في الوقت الذي يجب فيه على الخليفة أن يسوس الأمة بالعدل، فإن الخلافة هي وظيفة روحية هامة أيضا، وهي الوظيفة التي ارتبطت بتأويل الرسالة الإسلامية، وعلى الخليفة، نتيجة ذلك أن يتمتع بسلطة شرعية في سبيل تفسير تعاليم الإسلام وتزويد المسلمين بالهداية الروحية، وأي شخص بهذه المؤهلات لا يمكن أن يكون طبقا للشيعة إلاّ من أهل البيت"[2].

ولا يختلف أهل التصوف كثيرا في حبهم لآل البيت وتقديسهم واعتقاد الولاية فيهم، إلا أنهم أضافوا أن الولاية قد تكون روحية " تنبعث من المخالطة والمشاكلة، والأخذ والتشرب بأخلاق النبي ولو كان الآخذ عبدا، لأن الله قد وفقه إلى هذه المنزلة فلحقت صفاته بصفاتهم "[3]،" فكأن الصوفية قد تبنوا فكرة الشيعة وغالوا فيها إلى حد أنهم أسبغوا القداسة والعصمة والسمو حتى على مخالطيهم من الخدم والموالي، وأي صلة بعد أقوى من هذه وأصرح في الصلة الوثقى بين التصوف والتشيع[4].

---

(1) - فرهاد دفتري، الاسماعليون تاريخهم وعقائدهم، تر: سيف الدين القصير، دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعلية، ط2، سنة 2014، ص92.
(2) - نفس المرجع، ص 93.
(3) - كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، ط 2، دون سنة نشر، ص 352.
(4) -نفس المرجع، ص 352.

لقد أصبح من الضروري شيئا فشيئا استدعاء العمق السلالي للماضي المثالي في سبيل إنشاء علاقة الشرعنة مع الواقع وتوظيفه في عمليات التدافع، وعليه يمكن الحديث عن الجهات الثلاث وكيف وظفت وتعاملت مع النسب المقدس:

"**قيم الشرعية:** استراتيجيات ومؤسسات ثلاث تمحور شرعيتها حول قيم ثلاث : الشرف والجهاد والبركة.

– تنهل مؤسسة الإمام المصلي شرعيتها من قيمة الشرف بما هو انتماء سلالي بيولوجي "للإمارة " النبوية، إن الشرف بهذا المحمول بقدر ما يشكل مصدر شرعية وسيادة وسمو إمارة المؤمنين (مؤسسة الإمام المصلي)، بقدر ما يشرع لاحتكارية الحقل الديني –السياسي ومركزته حول الإمام المصلي الشريف سليل النبي.

– ترتكز مؤسسة الإمام المضحي (مؤسسة الأمير المرشد المجاهد) داخل الإستراتيجية التأويلية للجماعة الدينية السياسية على قيمة الجهاد بما هو تضحية سياسية فعلية وطلب مسبق للموت والشهادة. مثلما تجعله رأس شرعية الإمامة الدينية –السياسية، إن الجهاد مثلما تجعله رأس شرعية الإمامة الدينية –السياسية.

– إذا كانت مؤسسة الإمام المصلي تمحور مصادر شرعيتها الدينية السياسية حول الشرف السلالي، ومؤسسة المضحي تمركز تلك المصادر حول الجهاد، فإن مؤسسة الولاية الصوفية الصلاحية تكثف شرعيتها في نواة وقيمة البركة بما هي قيمة مركبة ومجاوزة للقيم الأخرى،

لا تـنفي البركــة الشـرف أو الجهـاد لكنهـا تخضـعها لسلطــانها القـدسي، وقوتهـا المبهمـة والسرية "[1].

"يستحضـر الإمـام المصـلي (أمير المؤمنين) البركـة والوراثـة الروحيـة المجاهدة إلـى جانـب الشـرف السـلالي، مثلمـا يستحضـر الإمـام المضـحي (أميـر ومرشـد الجماعـة) البركـة والشـرف السـلالي إلـى جانـب الوراثـة الروحيـة المجاهدة، ويستحضـر شـيخ الطريقـة الشـرف السـلالي والوراثـة الروحيـة المجاهدة إلـى جانـب البركـة، وهـو مـا يجعلهم جميعـا متجذرين فـي نفس مراتع ومناهل الشرعية، لكن هذا الجدع المشترع المرسخ للاستمرارية ينتج متغيراتـه عبر آليتي التراتب والسيطرة التي يمنحها كل طرف لإستراتيجيته الموجهة وقيمته المنتجة للشرعية ومؤسسته المشرعة والمنفذة، وهـو مـا يجعـل تـوتراتهم فـي العلاقـة بـالمجتمع والجمهـور هـي نفسها توترات الحقل الديني السياسي ذاته سواء فـي امتداداتـه التاريخيـة العموديـة أو تجلياتـه المجتمعية الأفقية"[2].

2 ـ الفترة العباسية: الشرف مكانة مرتبطة بالسلطة

بعد صراع مشترك بين الطالبيين والعباسيين ضد الأمويين وبعد أن دان الحكم لأبناء العمومة، عاد الصراع القديم الجديد، القديم لأنه نفس الصراع حول المثالي والواقعي، وجديد لأنه هذه المرة بين أبناء العمومة المنتسبين إلى الشرف السلالي جميعا، "ولما بلغت سطوة بني العباس في سائر الأقطار رأوا أن ما يوجب قلق دوام ملكهم وخراب سلطانهم وجود آل

(1) ـ نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، مرجع سابق، ص7 .
(2) ـ نفس المرجع، ص 8 .

أبي طالب في ممالكهم، حيث وجدوا لهم النفوذ التام في النفوس لقربهم إلى الرسول الأعظم (ص)، فأراد آل العباس بن عبد المطلب أن يحدثوا مشكلة يعرقلوا بها خطاهم، ويوقفوا بها تقدمهم فأحدثوا النقابة فيهم برآسة شخص منهم يكون من أشهرهم بيتا وأفضلهم علما، واقبلهم في النفوس، ليألف ما بينهم ويحكم عليهم ويقمع الفتن والثورات في داخل البلاد وخارجها، فالنقابة لا تكتسب صفتها الرسمية ما لم تصدر بها إرادة من خليفة الوقت، أو من يمثله وعندما تسلم هذا المنصب من الطالبيين ضعف ما في نفوسهم من القيام بحقهم بثأرهم حتى صار بعضهم ينافس البعض لنيل هذا المنصب"[1]، ولم تكن فكرة النقيب فكرة جديدة في الإسلام بالرغم من أننا لا نجدها مذكورة بهذا المعنى إلا مع هذه النقابة ،" إلا أن هناك جانب من التمثيل الشعبي أسّسه رسول الله (ص) وظل يعمل فترة، ولكننا لا نجد في التاريخ ذكراً لأدواره الحقيقية. فقد أسّس رسول الله صلى الله عليه وآله نظام النقباء، تم هذا التأسيس منذ العقبة الثانية حينما تمت البيعة بينه وبين الأنصار قال: "أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم". وهذا العدد المحدد اثنا عشر كان بعدد البطون القبلية من عرب المدينة المنورة نقيب عن كل بطن فهو تمثيل قومي (قبلي). فلما أخرجوهم قال للنقباء : أنتم كفلاء على غيركم ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم وأنا كفيل على قومي، فكانت مهمة النقباء يومها القيام بمتطلبات النصرة التي تعاهدوا عليها مع محمد (ص)،

[1] - عبد الرزاق كمونة الحسني، موارد الإتحاف في نقباء الأشراف، مطبعة الأدب في النجف الأشرف، العراق، ج1، سنة 1968، ص5-6.

فتأسس أول تمثيل شعبي في الإسلام"[1] ، وظلت هذه النقابة تجمع البيت العلوي والعباسي، "نقابة واحدة عرفت بنقابة الهاشميين، وأن هذه التسمية سابقة على التسمية (نقابطة الطالبيين) و(نقابة العباسيين) التي أطلقت فيما بعد ولاسيّما في عملية الفصل بين النقابتين التي قام بها معز الدولة البويهي عام (348هـ)"[2]، "فتم وضع أبو عبد الله محمد بن الداعي أبو محمد الحسن بن القاسم بن الحسن بن علي بن عبد الرحمان الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد ابن الحسن بن علي بن أبي طالب على نقابة العلويين، بينما تم وضع أبو الحسن بن الفضل بن عبد الملك بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن محمد على نقابة العباسيين"[3]، "وهنا لابد من الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من أن الظروف المهيأة لنشأة النقابة كانت مرتبطة بالواقع السياسي للعلويين إلا أن النقابة لم تؤطر بإطار سياسي بحت"[4]، وظل عمل النقابة متعلق في غالبه في الشق الاجتماعي ويمكن أن نوجز أهم المصالح التي تقوم عليها النقابة فيما يلي:

"تأمين حقوق السادة الأشراف ورعاية مصالحهم، وقضاء حاجاتهم، فضلا عن الشهادة بصحة أنساب الداخلين فيهم وتمييز الصادق من الكاذب ممن يدعون الانتساب إلى البيت

---

(1) - عيسى الشارقي، النقباء أول نواب في الإسلام، موقع جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، يوم 15-09-2009 .

(2).- رباب جبار طاهر السوداني، نقابة الطالبيين في العصر العباسي، مجلة آداب البصرة، كلية الدراسات التاريخية،جامعة البصرة، العدد38، سنة 2005، ص 97.

(3) – نفس المرجع، ص 98.

(4) – رباب جبار طاهر السوداني، نفس المرجع السابق، ص 97.

النبوي الشريف، صيانة لهذا النسب الطاهر من أن يدعيه العامة، أو أن يشوهه أحد بما يؤذي أصحابه، ومنعا لغير أهله من الدخول فيه ظلما وزورا وبغيا"[1].

إضافة إلى:

ا- "الحكم بينهم فيما تنازعوا فيه؛

ب- الولاية على أيتامهم فيما ملكوه؛

ج- إقامة الحدود عليهم فيما ارتكبوه؛

د- تزويج الأيامى اللائي لا يتعين أولياؤهم أو قد تعينوا فعضلوهن؛

هـ- إيقاع الحجر على من عته مهم أو سفه، وفكه اذا أفاق أو رشد"[2].

ويمكن القول أنه بتأسيس نقابة للمتصلين بالنسب الشريف، تكون هذه الفئة قد دخلت حيز التمييز الرسمي، أو التمييز المؤسسي، أي التمييز المرتبط بالسلطة، وتكونت كطبقة خاصة لها عرقها الخاص وتحظى بمعاملات وامتيازات خاصة، وبإضافة هذه المكانة الجديدة يكون للشرف ثلاث طرق للامتياز، طريق الولاية والزهد التصوف، وطريق المقاومة والمعارضة والوقوف في وجه السلطة، وطريق المكانة في حضن السلطة.

3 ـ الأشراف في المغرب

بعد الفشل المتواصل لثورات آل البيت الطالبيين في المشرق وعجزهم عن استعادة حقهم في الخلافة، وبعد أن دان هذا الحلم من التحقق بعد أن تحالفوا مع أبناء عمومتهم من

(1) - ابو معمر يحي بن محمد بن القاسم الحسني العلوي، أبناء الإمام في مصر والشام، مكتبة جل المعرفة، السعودية، سنة 2004، ص 33.

(2) - رباب جبار طاهر السوداني، نفس المرجع، ص 105.

آل العباس ضد الأمويين، إلا أن الحكام الجدد كانوا أكثر قسوة وتنكيلا عليهم وقد حاولوا في أكثر من مرة استئصال شأفتهم، وقد عملوا في ذلك من وجهين اثنين، الأول وهو محاولة تدجين وشراء الطالبيين عن طريق النقابة(نقابة الأشراف) وإعطائهم مزيدا من الامتيازات الاجتماعية، والثانية بإتباع سياسة الضرب بيد من حديد لكل من يحاول أن ينازعهم الملك، هذا وبعد عدة معارك فاشلة للطالبيين، كانت معركة الفخ معركة حاسمة وقاسمة على الطالبيين في المشرق، أنهت بشكل شبه حاسم تلك الحلقات المتتالية من فصول التمرد التي دأب عليها الطالبيين منذ فجر الإسلام، إلا أن هذه اللحظة التي كانت تنذر بنهاية دعوات الطالبيين، كانت هي نفسها لحظة لقيام أول دولة طالبية على يد مولاي إدريس وكانت هذه الدولة في المغرب، وقد نسجت الكثير من القصص والخرافات حول هذا القدوم المبارك لإدريس الأكبر، وكذا على شكل الاستجابة المذهلة للبربر لهذا الرجل الوحيد القادم المهزوم والمضطهد، ولكن هذا لا يمكن أن يحجب عنّا أنّ هناك ظروف موضوعية كانت سببا في هذا كلّه، وإن لم تعنى بالإحاطة الكافية، ويمكن الحديث عن الظروف الممهدة لهذا الاستقبال الأسطوري وما هي حالة المغرب قبل مجيء إدريس الأكبر، وهو ما نود أن نفصل فيه قليلا لأنه يؤسس لما بات يعرف لاحقا بالظاهرة الشريفية في المغرب.

أ ــ المغرب قبل دولة الأدارسة: "أطلق العرب كلمة المغرب على تلك المساحات الواسعة التي تلي مصر غربا حتى المحيط، ولم تكن بلاد المغرب معروفة بهذا الاسم عند الفاتحين المسلمين حينما زحفت جيوشهم على تلك البلاد، بل أطلق العرب على بلاد المغرب أسم

إفريقية الذي كان سائدا إذ ذاك لدي البزنطيين، بامتداد حركة الفتح الإسلامي إلى ساحل المحيط الأطلسي ومنها إلى بلاد الأندلس أصبح لفظ إفريقية غير كاف لتحديد هذا المجال العظيم الذي انطلق فيه المسلمون، ومن ثم بدأ لفظ افريقية يتقلص شيئا فشيئا بينما أخذ لفظ المغرب في الظهور"[1]، وقد عبر ابن خلدون عن معيارين لتحديد المغرب الأول جغرافي إذ يقول "اعلم أن لفظ المغرب في أصل وضعه إضافي يدل على مكان من الأمكنة لإضافته إلى جهة المشرق، ولفظ الشرق كذلك بإضافته إلى جهة المغرب، وكل مكان مغرب بالإضافة إلى جهة الشرق ومشرق بالإضافة إلى جهة المغرب"[2] والثاني "الاستناد إلى الوحدة الطبيعية والبشرية كمعيار حين ذهب إلى أن بلاد المغرب هي ديار البربر ومواطنهم ونحن نقّر بوجاهة رأيه تأسيسا على اختصاص البربر بسمات مميّزة في أنماط الحياة وطرائق المعاش والعوائد والأعراف واللغات"[3]، ثم لا حقا تم تقسيم المغرب إلى ثلاث أقسام هي المغرب الأدني والأوسط والمغرب الأقصى، وسوف نلاحظ أن هذه المحددات قد ساهمت بشكل أو بآخر في قيام دولة الأدراسة، حيث الجغرافيا لعبت دورها، وكذلك العرق البربري. إذ شكل البعد الجغرافي للمغرب عن دولة الخلافة المكان المفضل لهروب كثير من المعارضين والمضطهدين من الحكم الأموي تم العباسي ومحاولة إثارة البربر على أنظمة الخلافة، ثم إن عدم وجود امتداد قبلي لقبائل العرب في المغرب ومع الظلم الذي مارسه

(1) - محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الاسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، سنة 1987، ط 3، ص 11-12.

(2) - محمود اسماعيل، الأدارسة حقائق جديدة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، سنة 1991، ص 38.

(3) - نفس المرجع، ص 39.

كثير من الولاة المسلمين على البربر اقتنع هؤلاء بحقيقة الكلام الذي سمعوه من المهجرين وأحقية المقاومات التي قامت ضد تلك الأنظمة.

ب-أوضاع المغرب قبل قدوم إدريس الأكبر: بعد المد والجزر الذي ساد بدايات الفتح الإسلامي للمغرب أخذ الإسلام يستقر شيئا فشيئا في نفوس البربر وخصوصا مع جملة الإصلاحات التي واكبت بعض فترات الخلفاء منها فترة عمر ابن عبد العزيز الذي عيّن إسماعيل ابن عبد الله بن أبي المهاجر دينار، هذا الأخير عمل على تطبيق سياسة عمر في كسب ود البربر عن طريق تخفيف الأعباء المالية عنهم وتأمين المسلمين منهم على أرضهم وأموالهم والاشتغال على الجانب الدعوي في نشر الإسلام لكن فترة السلم والهدوء لم تدم طويلا، "فما لبثت الأوضاع أن تبدلت عندما آلت الخلافة إلى يزيد بن عبد الملك، وكان يزيد هذا لا يقر إصلاحات عمر ابن عبد العزيز ويرى أن انتقال البربر إلى الإسلام قد أدى إلى ضياع مورد هام من موارد الدولة وهو الجزية التي كانت تفرض على المعاهدين من النصارى وأهل الذمة لذا بادر بعزل إسماعيل بن عبد الله وولى على المغرب يزيد بن أبي مسلم"[1]، وقد تكفل هذا الأخير بتطبيق سياسة كلها ظلم وجور على البربر ومن ذلك جمع الأموال بطريقة غير مشروعة ومحاولة فرض الخمس على البربر بالرغم من إسلامهم وكذا سبي النساء والتعدي على الصدقات والعشر وغيرها من المظالم، وقد بقي هذا دأب الولاة من بعده .

[1] - محمد عيسى الحريري ، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص 49.

وكان ذلك تطورا خطيرا في سياسة الإدارة العربية في بلاد المغرب الأمر" الذي دفع البربر إلى إرسال لجنة من شيوخ القبائل المغربية لتقصي الحقائق عند الخليفة الأموي في دمشق واستطلاع رأيه قبل أن يندفعوا في أي عمل من أعمال العنف التي طالما زينها لهم الخوارج الذين نشروا مبادئهم آنذاك في أنحاء المغرب وألحوا في إقناع البربر بأن ظلم العمال لهم إنما هو بأمر من الخليفة نفسه وأن الخليفة هو الذي يكرههم على امتصاص دم الرعايا... فخرج ميسرة المضغري في بضعة عشر إنسانا حتى قدم على هشام. فطلبوا الإذن، فصعب عليهم، فأتوا الأبرش (وزير هشام بن عبد الملك)"[1] ولكن لم يسمع لهم "كتبوا أسماءهم في رقاع ورفعوها إلى الوزراء، وقالوا هذه أسماؤنا وأنسابنا، فإن سألكم أمير المؤمنين عنّا فأخبروه، وعلى إثر عودة ذلك الوفد اندلعت نيران الثورة في بلاد المغرب كان يدعوا إليها إذا ذاك الخوارج[2]"، "إن الخوارج قد تعاطفوا مع الزيدية في ثوراتها المتلاحقة على أئمة الجور، وبهذا يكون آل البيت العلوي قد اقتربوا من الفكر الخارجي في القول بالثورة العلنية المشروعة، وهذا عامل مساعد على نشر الدعوة الشيعية في المغرب، في الوقت الذي كثر فيه أعداء الخلافة الأموية"[3]، ومعلوم "أن المعتزلة عملوا لمصلحة آل البيت العلوي (لم يكن التأثر والتأثير المتبادل بين مذهب الزيدية والاعتزال قاصرا على الجانب الفكري، بل انسحب على العمل الدعائي السياسي المشترك)، وسبق وأن أكدنا أن واصل ابن عطاء قد تتلمذ على يد آل البيت، لذا نجد فيه محاكاة بين علم الكلام عند الزيدية

(1) – محمد عيسى الحريري، نفس المرجع، ص 53.
(2) - نفس المرجع، ص 54.
(3) - بهلولي سليمان، الدولة السليمانية والامارات العلوية بالمغرب الأوسط، مرجع سابق، ص61.

وعند المعتزلة، مما سيكون له آثاره الايجابية على الدعوة الزيدية في العهد العباسي، وقيام الدولة الإدريسية والسليمانية بالمغرب الإسلامي"[1]. "وخلاصة القول –أن الدعوة الزيدية – الاعتزالية نجحت في الإفادة من ظروف المغرب الأقصى في تأسيس دولة نواة تطلعت للتوسع شرقا لتضم سائر العالم الإسلامي، وإذ نعوّل على نظرية ابن خلدون في قيام الدول، ترى أن المذهب الزيدي –الاعتزالي شكل إديولوجية هذه الدولة بينما شكلت قبيلة أوربة عصبيتها على الأقل في مرحلة التأسيس وثم تسقط دعاوى معظم الدارسين التي تفسر قيام دولة الأدارسة كحادث عفوي مجاني"[2]، لكن نعود لنؤكد حقيقة أنه" لم يكن مذهب أهل السنة بالمعنى الصناعي للعبارة قائما في زمن إدريس الأكبر كما ذكرنا. حتى أنه كان من الصعوبة أن ننسب شخصا لمذهب التشيع أو التسنن يومئذ إلا من خلال مواقفه السياسية والولائية العامة وليس الفقهية"[3]

ج–قدوم مولاي إدريس: لا نريد هنا الخوض في الجدال الذي طبع كيفية قدوم إدريس الأكبر إلى المغرب ولكن ما يهمنا هو محاولة رصد كيف تمت عملية التلاقي الأولى، وما هي مميزات الدولة العلوية والخطاب العلوي عن من سبقوه، ونحاول نستلهم ذلك من أمرين اثنين أولا خطاب مولاي إدريس الأكبر وثانيا كيف كانت الدولة في العهد الإدريسي، وإن كان الخطاب في حد ذاته خضع لمحاولات التأويل وقراءته قراءة مذهبية بغية إثبات شيعية

(1) – بهلولي سليمان، نفس المرجع، ص60.
(2) - محمود اسماعيل، الادارسة حقائق جديدة، مرجع سابق، ص 53-54.
(3) - إدريس هاني، المولى إدريس ابن عبد الله ... قائد لم ينصف وتاريخ لم يكتب، مجلة هيسبريس الالكترونية،17 غشت 2009، ساعة 21:08.

أو سنية الإمام، إلا إننا نتجاوز هذا باعتبار أنه قد بيّنا سلفا أن الاختلافات لم تكن بما هو عليه الآن.

يدرك الإمام جيدا ما مر به البربر في فترات من ظلم تحت حكم الأمويين والعباسيين، ويدرك حاجتهم إلى الشعور بالأمان على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم، كما يدرك حاجتهم لأن يكونوا تحت راية الإسلام، ولذلك نراه يقول في أول خطاب" فإنّي أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وإلى العدل في الرَّعية، والقسم بالسوية، ودفع الظالم والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد، فاذكروا الله في ملوك تَجبَّروا وفي الأمانات ختروا، وعهود الله وميثاقه نقضوا، وولد نبيه قتلوا، وأذكركم الله في أرامل افتقرت، ويتامى ضُيِّعَتْ، وحدود عطلت وفي دماء بغير حق سفكت، قد نبذوا الكتاب والإسلام وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، فلم يبقَ من الإسلام إلا اسمه ولا من القرآن إلا رسمه"[1]، ثم يذكرهم بأنه يتقاسم معهم هذه المحن فيقول" واعلموا معاشر البربر أني ناديتكم وأنا المظلوم الملهوف، الطريد الشريد الخائف الموتور الذي كثر واتروه، وقل ناصروه، وقتل إخوته وأبوه، وجدّه وأهلوه، فأجيبوا داعي الله فقد دعاكم إلى الله"[2]، ثم يقوم بتبيان معالم العهد الجديد فيقول" فهذه دعوتي العادلة غير الجائرة، فمن أجابني فله مالي وعليه ما عليَّ، ومن أبى فحظه أخطأ، وَسَيرى ذلك عالم الغيب والشهادة إني لم أسفك له دما ولا استحللت له محرماً ولا مالاً وأستشهدك يا أكبر الشاهدين شهادة،

(1) - محمد بن عبد الهادي المنوني، الإمام إدريس الأول من خلال سيرته وأهداف دعوته، مجلة دعوة الحق الالكترونية http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8983، العدد 267، اكتوبر 1987. تاريخ الاسترداد 15-10-2016

(2) - نفس المرجع.

وأستشهد جبريل وميكائيل أني أول من أجاب وأناب، فلبيك اللهم لبيك. اللهم مزجي السحاب، وهازم الأحزاب، مسير الجبال سراباً بعد أن كانت صماً صلاباً، أسالك النصر لولد نبيك إنك على ذلك قادر"[1]، ويأتي في الخطاب كذلك ما هو ضمانة لكل هذا وهو تذكيره بارتباطه بالنبي (ص) فيقول" وأنا إدريس بن عبدا لله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، جدّاي، وحمزة سيد الشهداء وجعفر الطيار في الجنة عمّاي، وخديجة الصديقة وفاطمة بنت أسد الشفيقة برسول الله جدتاي، وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سيدة نساء العالمين، وفاطمة بنت الحسين سيدة بنات ذراري النبيين أُمَّاي، والحسن والحسين إبنا رسول الله أبواي، ومحمد وإبراهيم ابنا عبدا لله المهدي والزاكي، أخواي"[2]، والأكيد أن هذا الخطاب كان كالسحر عميق الأثر تطابقت فيه تطلعات البربر مع ممثل الإسلامي الشرعي، ولذلك نرى رؤساء القبائل يتنازلون له عن سلطانهم الذي لطالما كان محل نزاع بينهم في موقف أسطوري لم تكتشف بعد كل مكنوناته.

ثم إن أيام حكم الإمام لم تشهد إلا بما عهد به "إذ اتسم حكم الإمام بالعدل والمساواة، طبق الشريعة الإسلامية وألغى الضرائب والمصادرات فأمن الناس على أعراضهم وأموالهم وأنفسهم وشعر سكان المغرب الأقصى لأول مرة منذ الفتح الإسلامي بكرامتهم وإنسانيتهم في

(1) - محمد بن عبد الهادي المنوني، نفس المرجع.
(2) -نفس المرجع.

ظل إمام عادل من أهل البيت فانقادوا له انقيادا قل نظيره والتفوا حوله"[1]، ومما زاد التحام البربر مع ممثل البيت النبوي هو أنه تزوج منهم، ما جعل القضية تبدوا قضيتهم خصوصا بعد تولية العهد لابن الإمام إبن كنزة البربرية.

إن هذا التلاحم والإزدهار الذي شهده العصر الإدريسي هو ما جعل لآل البيت وللأشراف مكانة خاصة في قلوب ساكنة المغرب، هذا الشرف الذي حاولت كثير من الدويلات التي قامت بعد الأدارسة توظيفه، وكذلك من طرف بعض الشخصيات الثائرة، وذلك بادعاء الشرف أو بإعطاء امتيازات وتكريم الأشراف حتى تشكلوا كطبقة ارستقراطية في المجتمع.

رابعا: السلطة واستعمالات الشرف

"شكلت مسألة الشرعية هاجسا متجددا ظل يؤرق تفكير حكام الغرب الإسلامي بصفة مستديمة طوال فترة العصور الوسطى، كونها الوسيلة المثلى لكسب رضا الرعية وتأييد العصبيات الكبرى المناوئة، وسبيلا يضمن لهم تزكية مشاريعهم السياسية ومباركة خياراتهم"[2]، إن استدعاء العمق السلالي لإضفاء الشرعية على الواقع شعار تبنته اغلب السلالات الحاكمة،" ويكفي أن نغوص في تاريخ المغرب أو أن نقوم بجولة في حوض المتوسط للوقوف على مدى انتشار هذه الصياغة السلالية ...كان البيت الإدريسي هو أول

(1) - سعدون عباس نصر الله، دولة الأدارسة في المغرب: العصر الذهبي، دار النهضة العربية، بيروت، سنة 1987، ص 76.

(2) - رضا بنية، الشرف والسلطة في المغرب الأوسط الزياني، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، العدد 18 جوان 2014، ص02.

من دشّن استعمال النسب في تاريخ المغرب الإسلامي، ومن بعدهم لم تتخل الأسر الحاكمة عن الارتباط بنسب عربي بل بنسب شريف، ففضلا عن المكانة الرمزية التي يعطيها هذا النسب فقد يكون حجة شرعية لتحقيق مآرب سياسية'[1] وتأكد هذا كذلك مع العصر الموحدي، "إذ لم يكتفي المهدي بن تومرت بربط نسبه بالقرشية بل رفعه لمرتبة أعلى تتصل بالبيت النبوي، ولئن كانت مقتضيات المهدوية فرضت ادعاء هذا النسب فإنه من منظور آخر فتح بابا لنظريات سياسية جديدة أسهمت في إعادة ترتيب متغيرات الحقل الديني التي ستكون المحرك الفعلي للأحداث في المرحلة التالية'[2]، وإذا كان المغرب لا يزال إلى يومنا هذا يمسك بزمام هذا التداخل شريف–سياسي، فذلك لأنه تأسس عبر سيرورة تكاد تكون غير منقطعة من الاستعمال السلالي للنسب الشريف في الحكم، فالحكم السعدي مثلا وظف الشرف" بالرغم من أن **بيرك** يرى أن نجاح السعدي لم يستعن كثيرا بالمقدس، فهو يستدرك قائلا أنه عندما لا يكون المرْء ذاته دينيا، فإنه يبادر نحو سياسة دينية، وهكذا فعل السعديون: فتنمية مواسم المولد جاءت كمحاولة لخلق رأي عام عبر تحالف بين الجمهور والاحتفالية'[3]، وينطبق نفس الشيء على العلويين، لكن ما يلحظه **بيرك** هو أن 'هؤلاء الشرفاء خلافا للافتراض السائد لم يكونوا لا مرابطين ولا أولياء ولا أنصار زاوية ولا متدينين

(1) - محمد نبيل ملين، السلطان الشريف-الجذور الدينية والسياسية للدولة بالمغرب، مركز جاك بيرك، كلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، الرباط، تاريخ 1جانفي 2013 ،ص2.

(2) - رضا بنية، الشرف والسلطة في المغرب الأوسط الزياني، ص 01.

(3) - عادل المساتي، سوسيولوجية الدولة بالمغرب: اسهام جاك بيرك، سلسلة المعرفة الاجتماعية والسياسية، دون بلد النشر، سنة 2010، ص 36.

إنهم يعملون أولا كفاعلين سياسيين وكمؤسسي دولة'[1]، وكذلك يذكر التاريخ من مشاهد لتوظيف النسب الشريف إذ بعد "تداعي قوة الموحدين بعد موقعة حصن العقاب سنة (609هـ) اندلعت حرب الوراثة بين الإمارات الثلاث التي قامت على أنقاضها، ورغم حسم الحفصيين لمسألة الشرعية منذ البداية لصالحهم بفضل احتمائهم بالنسب القرشي وقوة عصبيتهم إلا أن هذا التفوق كان ظرفيا فما أن توفي المستنصر الحفصي حتى أعيد طرح القضية بشدة في ظل منافسة زناتة لهم.

وكان السلاح الجديد الذي أشهره الزناتيون هو رفع "شعار الشرف" إلا أن أسلوب توظيفه تباين بين بني مرين الذين عمدوا إلى احتواء نخبة الشرفاء فقربوهم وأجزلوا لهم العطاء واستعانوا بهم في تزكية سياستهم العسكرية والمالية، في حين اختصر بنوا عبد الواد المراحل تبعا لتحولات الساحة السياسية فتبنوا النسب الشريف'[2]، هذا التقريب وهذه الحظوة التي حظي بها الأشراف جعلتهم يشكلون عبر الزمن طبقة ارستقراطية متحالفة مع السلطان هو ما أسس لما يعرف بالمخزن، 'ولم يكن المخزن يعتمد فقط على الرصيد الإسلامي للتحكم في قبائل البوادي، بل إنه كان يحرك منظومة من الأفكار تستقي شرعيتها في المستوى الديني ولا شك، ولكنها ترتد أيضا إلى بعض المبادئ البسيطة التي تتحكم في سلوكات المخزن المركزي سواء مع ممثليه المحليين أو مع القبائل بصورة أعم، يقترح **كليفورد كيرتز** مفهوم المركزية كمفهوم محوري لفهم التصور الذي يرسخه المخزن داخل

[1] - عادل المساتي، نفس المرجع، ص 35.
[2] - رضا بنية، الشرف والسلطة في المغرب الأوسط الزياني، مرجع سابق.،ص 02.

المجتمع "تمثل الحضرة السلطانية في هذا المنظور صورة من النظام الإلهي ومعيار للنظام الاجتماعي" السلطان حسب هذه الرؤية ظل الله في الأرض وهو أداة لتنفيذ الخطة الالهية"[1]، وكانت تبعا لهذا امتيازات للشريف إذ "يتمتعون بامتياز قضائي أولا لأنهم لا يتقاضون إلاّ أمام نقيب الشرفاء لا أما القاضي العادي، كما أنهم يتمتّعون بامتياز ضريبي ومالي، ثانيا: فهم لا يؤدون الضرائب، بل وتخصص لهم عطاءات عمومية وخاصة تعوض لهم حقهم في بيت مال المسلمين وزكواتهم"[2] وإذا كان القرن السابع والثامن هجري قد شهد موجة من الاضطرابات والتفكك والصراعات مما أدي إلى انهيار في العمائر وتراجع في الازدهار، وكذلك أصبحت بعد ذلك المنطقة مطمع للدول الغربية خصوصا بعد سقوط الأندلس، وهو ما خلق حالة من التذمر لدى العامة من الناس على السلاطين فإن هذه الفترة بالذات كانت ميلاد لازدهار حركة التصوف وظهور ما يعرف بالصلحاء.

1 ـ الصلحاء الشرف كبديل عن السلطة:

"إن اقتران الرجوع إلى النبي (الشرف) بالمهداوية عند ابن تومرت سيتم استثماره من طرف حركة الصلحاء قصد تمييز الشرف، أي الرجوع إلى النبي، عن الشكل الذي ساد به لدى الشرفاء الذين عاصروهم (الادارسة والسبتيون) ويتجسد هذا الاقتران بشكل علني عند مؤسس حركة الصلحاء الجزولي، فقد أعلن هذا الأخير أنه شريف ومهدي في نفس الوقت، إذن من خلال ربط الشرف بالمهداوية، يعلن الصلحاء على المستوى الاديولوجي–الديني

(1) ـ عبد الرحمان المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار، كلية الآداب، الرباط، ط1، سنة 1995، ص 230.
(2) ـ عبد اللطيف اكنوش، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دون سنة نشر، ص 103-104.

رفضهم للشرفاء المرتبطين بالسلطان السياسي المريني ويطرحون بشكل ضمني نوعية الشرف الذي يعتبر الناس في حاجة إليه، إنه الشرف المرتبط بالناس والمؤسس على ثقتهم الكاملة في صاحبه"[1] ، إن هذا الخطاب الجديد بقدر ما شكل ظاهرة عمّت كامل الفضاء المغاربي، فإن عملية تمفصله وإن خدمته الظروف الموضوعية لذلك الوقت، فقد ساعد في انتشار التصوف في مضمونه الجديد وجود عدة عوامل تواجدت بالصدفة، أو كانت إفراز لعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية سبقتها، لكنها تفاعلت فيما بينها وخلقت واقعا سياسيا وثقافيا واقتصاديا جديد، ومخيالا جمعيا جديدا، إذ كان القرن السابع للهجرة منعطفا هاما في تاريخ التصوف، كما أصبح شيوخ الصوفية يمثلون المقدس الملموس والوسيط المفضل، مما جعلهم محل تقدير وتبجيل ومهابة"[2]، إلا أنها في الحقيقة شهدت الكثير من الصدامات، في عملية سيرورة اكتساب الشرعية، من ذلك الصراع مع السلطان المريني مثلا، وكذلك الصراع مع الفقهاء،" إذ لقد كان للفقهاء ومعهم رجال السلطة بعض المواقف المتشددة من أهل الصلاح، وكأنهم كانوا يتوجسون الريبة من تصرفاهم"[3]، كما كان هذا العصر بالذات ميلاد" لتمايز شرف الصلحاء عن شرف الشرفاء وظهرت متغيرات جديدة منها:

-العلاقة مع النبي علاقة مباشرة والصالح لا يعترف بأي وساطة بينه وبين النبي؛

-القبيلة والجاه والمال والأولاد لم يعودوا مرتكزا للحظوة بل أصبح الشرف هو المرتكز؛

---

(1) - نورالدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر، المغرب، سنة 2007، ص13.

(2) - صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل ما بين القرنين 7و9هـ، إنسانيات العدد60-61، سبتمبر2013، ص 117.

(3) - فاطمة الزهرة جدو، السلطة والمتصوفة في الأندلس عهد المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير في التاريخ والآثار، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2007-2008،ص 17.

-وحده الخطاب الآتي من النبي مباشرة يمتلك شرعية السيادة الدينية والسياسية؛

-المهداوية بكل ما يرتبط بها من كرامات وخوارق عنصر أساسي يمكن الصالح من إثبات تفوقه وسلطته.

هاته العناصر هي بمثابة الإطار العام الموجه لحركية الصلحاء والمؤسس لخطابهم وسلطتهم. والجديد الذي تحمله لا يقتصر فقط على ضرورة مركزة الإسلام حول شخصية النبي، ولكن يفوق هذا ليتجسد في ضرورة الارتباط القرابي به، هاته الضرورة الأخيرة هي التي كانت وراء بروز ما يمكن أن نسميه بالنزعة الشريفية، أي الحاجة لإيجاد هذا الأصل الخالص وليس فقط احترام المنحدرين من سلالة النبي"[1].

2 ـ انتشار الشرفاء وظهور القبيلة الشريفية:

لقد تكاثر أبناء إدريس الثاني وانتشروا في جميع مناطق الشمال الإفريقي، حيث تمكنوا من إنشاء قرى خاصة بهم، حتى أصبحت هاته القرى منتشرة من أقصى المغرب إلى الحدود الليبية وتعتبر فاس مهدهم والساقية الحمراء"[2] ولم يكن هذا الانتشار في كل الحالات طوعيا بل كان في البداية قسريا حيث" تستحضر الروايات معاناة الشرفاء الأدارسة على يد ابن أبي عافية، ما حمل الأدارسة على الفرار طلبا للنجاة بأرواحهم، وتفرقوا في نواحي شتى من جهات المغرب، وكان منهم من التجأ إلى القلاع والجبال، ومن التجأ إلى صحراء فجيج

(1) - نورالدين الزاهي، بركة السلطان، مرجع سابق، ص 14-15.
(2) - كمال دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، سنة 2010 ،ص 55.

وغيرها"[1]، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو كيف " لشخص متاعه بسيط. يحمل عصى في اليد ومصحف في اليد الأخرى، وعلى ظهره أنبوب بداخله أوراق ملفوفة مكتوب عليها شجرة النسب"[2]، أن يحدث كل هذا التحوّل في القبيلة التي يحل بها، تحولات في القيم والعادات والتقاليد، وتحولات في توزيع المكانات والسلط وغيرها، أو وبتعبير **إرنست كيلنر** الإنتقال من أسياد الأطلس القبليين إلى أسياد الأطلس القداسيين، ومن دولة الأمغار إلى دولة أكورامن الصلاحي، كيف تمكن ذلك – الطّالب الشريف – والوافد الجديد على القبيلة من صناعة الوجاهة الاجتماعية.

ويمكن الإجابة عن هذا السؤال وبشكل جزئي طبعا، وذلك بالنظر إلى معرفة حال وواقع القبيلة قبل قدوم الشريف، ثم الإطلاع على الخطوات الأولى التي قام بها الشريف في سياق بعث الشرفاوية داخل القبيلة، والتي يبدوا أنها لم تكن عبثية بالمرّة بل كانت عملية ممنهجة تعلّمها الطالب في فترة مريديته قبل –التسريح– من قبل الشيخ، وكذلك من استحضار نماذج سابقة من التشتت والاختفاء مرّت بها السلالة في المشرق والمغرب، "هذا ودون إغفال مكانة الأشراف التاريخية في نفوس الشعب بوصفهم ورثة للقوة الباطنية التي كانت لجدهم محمد(ص)، وقد تجلى ذلك منذ وقت طويل، خصوصا في القرن الثاني للهجرة فيما يتعلق بإدريس الأول وذريته"[3]، إذ يبدوا هنا أن كل قدوم للشريف إلى القبيلة هو بمثابة

---

[1] - هرهار عبد الله، سلطان القداسة في انثروبولوجيا الاحتفال والتواصل، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 77، مارس 2006،ص 53.

[2] - نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] - كمال دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في الجزائر، مرجع سابق، ص 55.

إعادة انبعاث للقدوم الأول المبارك قدوم مولاي إدريس إلى قبائل البربر."إذ بمجرد أن يصل الشريف إلى هذه المناطق التي في أغلبها مناطق هامشية، يبدأ في التأقلم مع المحيط بل والتأثير فيه، وحينما يبدأ التفاعل يعود القدسي(الأصل الشريفي) ببعده الرمزي كرأسمال فقد سلطته السياسية لكي يشكل سلطة تعويضية عمّا ضاع، وهو ما يمكن تجسيده أساسا في الزوايا، في الطقوس، العلاجات العشبية، ثم المواسم كرأسمال ثقافي يتم الإلتجاء إليه للتعويض عمّا ضاع، و إبراز الذات ومركزتها ولو في الهامش"[1].

لقد ساعد الشريف وضعية القبائل الغير مستقرة والتي "وفي ظل تفكك الدولة المركزية والتي أصلا في الغالب لا يصل نفوذها إلى هذه المناطق البعيدة، تواصلت الإضطرابات وازداد نفوذ قبائل على حساب أخرى وبحسب التحالفات مع السلطة، ثم إن انتعاش النمط الرعوي على نطاق واسع أدى إلى تأجيج الصراعات القبيلة وظهور الأحلاف"[2]، "إن هذا الصراع بين القبائل وداخل فروع القبيلة الواحدة هو ما أحدث نوعا من الفراغ الكاريزماتي الذي حاولت حركات الإصلاح الصوفي السني الولائي ملأه دون عناء شديد"[3]. "إذ بعد مجيء الأشراف وأمام نشاطهم المتزايد ودورهم كحكام وقضاة بين الناس، وإدارتهم للشؤون الاجتماعية والسياسية، وبوعيهم بدورهم كمحررين ومنقذين، أصبحوا القادة الفعليين للبلاد"[4]،" لقد أيقن الشعب أن سلامهم وراحتهم تكمن في تمكين هؤلاء الأشراف من تسيير

(1) - هرهار عبد الله، سلطان القداسة في انثروبولوجيا الاحتفال والتواصل، مرجع سابق،ص 53،54.
(2) - صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل وتشكل قبائل مرابطية ما بين القرنين 13-15م، مرجع سابق، ص 113.
(3) – نفس المرجع، ص 117.
(4) -s.a. boulifa. le djurdjura a travers l'histoir(depuis l'antiquité jusqu'à 1830) .j.bringau.imprimeur-éditeur.alger.1925. p 210.

أمور معيشتهم اليومية، وكانوا يعتبرون وجود الشريف بينهم علامة محبة الله لهم، وبهذا انتقل زمام الحكم من الحكام التقليديين إلى أيادي الأشراف ومنذ بداية القرن 17م أخذت إدارة شؤون العامة للقرى والمدن تنتقل رويدا رويدا من أيادي الحكام المحليين لتسقط بين أيادي الحكام الجدد ألا وهم الأشراف والمرابطون"[1].

[1] - كمال دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري،مرجع سابق، ص 58.

خلاصة الفصل:

تشكل مفهوم الشرف الحالي عبر سلسلة طويلة من التحولات التي مرّ بها الأشراف منذ موت النبي(ص)، وإن كان مفهوم الشرف السلالي موجود منذ الأزل في حضارات مختلفة، كما أن الشرف المرتبط بذهنية القبيلة في توليد الفاعلين (شجاعة، كرم، سداد رأي ...الخ = قائد)، كان كذلك موجود في القبيلة العربية، لكن ما هو مضاف بعد موت النبي (ص) هو الشرف المرتبط بنسل النبي (ص)، وهذا الأخير بدوره تحول من شموليته لكل آل البيت النبوي، ليتحول الآل إلى الطالبيين فقط من أبناء علي و زوجته بنت النبي فاطمة، ليصبح الشرف حصرا فيهم.

إن أشكال الصراع الدائم مع السلط بدء بمعاوية ثم أبناء العمومة العباسيون، والذي في الغالب كان ينتهي بهزائم للطالبيين، ومن ثم خضوعهم لأشكال من التشريد والتنكيل، ولد لدى الأشراف ذهنية تضامنية وتمركزية حول الذات، آلت إلى تقديس الذات وإنزالها منزلة الدم الطاهر القابل لاستمرار بعث النبوة فيه عبر فرع الولاية، ثم إن سياحتهم القسرية في فيافي الصحراء والقبائل البعيدة عن المركز السلطوي، انتج كذلك ذهنية تفاعلية مع القبيلة، كفيلة بأن يتعايشون وسطها وبتقديس واحترام.

إن مشاكل المغرب الكبير تحت حكم الأمويين والعباسيين، وظروف اللاإستقرار، وأحيانا الظلم، ولد لدى ساكنة المغرب قناعة بالبحث عن بديل، وقد كان هذا البديل الشريف إدريس، الذي ومن لحظة دخوله المغرب دشنت الشريفية لتعم كل أنحاء القطر المغاربي،

ولتبحث كل قبيلة عن شريفها، في عملية ترابط بين الانتماء الديني والذهنية والقبلية، وقد أدار الأشراف هذه الثنائية (ديني–قبلي) بامتياز فكانوا صفوة المجتمع وفاعلوه.

كل هذه الظروف الموضوعية سوف تكون محل تفكيك وتغيير مع قدوم المستعمر وعليه فإننا نحاول أن نرصدها من خلال هذا الفصل التالي.

الفصل الرابع

المجتمع الجزائري في الفترة الإستعمارية وما بعدها

عملية التفكيك والتركيب

تمهيد

أولا : مستخلصات الدراسات وبدايات التفكيك

ثانيا : المراسيم المرافقة لعملية التفكيك أو المشروع الثقافي

ثالثا : ميلاد المجتمع المدني الجزائري

رابعا : الدولة الوطنية : الميلاد المتعسر واستمرار التفكيك

1- **مظاهر التفكيك وإعادة البناء بعد الاستقلال**

2- **التنمية الاقتصادية : التفكيك المؤدلج**

خامسا : ملامح المجتمع الجزائري بعد مسارات التفكيك

تمهيد:

قبل التطرق للبنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري في هذه الفترة يجب الاشارة إلى أن السيطرة الفرنسية تختلف عن السيطرة التركية من حيث المضمون ذلك أن الأتراك قد احتفظوا بالبنية الاجتماعية المحلية، دون أن يمسوها بينما كانوا يستمدون منها دخلهم، أما الفرنسيون، فعلى النقيض من ذلك فلم تكن باستطاعتهم أن يستغلوا السكان المحليين إلا بتحطيم أسسهم ذاتها، "فبعد أن غزا الفرنسيون مدينة الجزائر مباشرة شرعوا في تنفيذ سياسة ترمي إلى التدمير المنظم للمجتمع الجزائري بهدف تحقيق تراكم رأسمالي"[1]، أي أن الاستعمار وبطبيعته الرأسمالية الحداثية، كانت سيطرته تقتضي تفكيك البنية الإقتصادية والاجتماعية للمجتمع.

لقد حاول المستعمر الفرنسي منذ البداية غرس فكرة عدم وجود دولة جزائرية، ككيان مشترك ومنظم، وأن كل ما وجده هي مجموعة قبائل غير متجانسة ومتناقضة احيانا، يحملها هذا التناقض في كثير من الاحيان الى التصارع والنزاع المستمر وحاول استغلال الثراء الطبيعي وتنوعه، وكذا الثراء العرقي (عرب،أشراف،بربر..)، والثراء الديني بوجود أنواع متعددة من الطرق الصوفية المختلفة، من اجل تأكيد فكرته وترسيخها، لقد سعى بكل ما يمكن ولأغراض تبريرية استعمارية بحتة إخفاء " أن الجزائريين رغم كل هذا كانوا يشعرون شعورا واضحا، وبحكم الفطرة، أنهم يؤلفون كيانا قوميا، وأنه لابد من اليقظة الدائمة من أجل

(1) - مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، تر: سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980، ص 49.

الدفاع عن وطنهم. وكيف لا يشعرون بذلك وقد ربطت بينهم أواصر كثيرة، وآمال وآلام مشتركة، وأرض ذات حدود واضحة ... كيف لا يشعرون بذلك، وهم دائما في حالة إستنفار لمواجهة الخطر الداهم من أوروبا، أو لاقتباس ما جد فيها من أفكار"[1]، إن المستعمر حاول طمس التاريخ أو بالأحرى إعادة كتابة التاريخ وفق رؤيته هو، فأغفل الحراك التاريخي لهذه "المنطقة الساحلية الحساسة التي لعبت دورا كبيرا على الصعيد السياسي والتجاري، وشهدت معارك طاحنة، وتعرضت للخطر المهدد، وعقدت علاقات مع بلدان مجاورة لها ... ، مما جعلها تتعرض بين الحين والآخر للعدوان السافر بقصد التوسع .أما المنطقة الداخلية، فقد كانت منهمكة في أنواع أخرى من العمل والنشاط، وكانت تسير على نمط خاص من الحياة، في مدنها المتخلفة أو المتقدمة، وفي قراها التي كان يعيش فيها أبناء الأرياف والجبال، وكانت الثقافة فيها، والقيم الانسانية، والصنائع التقليدية مزدهرة. ومع هذا فلا يكاد ناقوس الخطر يدق، حتى يهرع سكان المناطق النائية في الداخل، لنجدة المنطقة الساحلية المهددة "[2]، ولهذا "فنحن نعتقد أنه توجد درجات مختلفة ومتفاوتة في العواطف كما توجد لدى أمة من الأمم، درجات مختلفة ومتفاوتة في الوعي السياسي"[3]، هذا الوعي في الحقيقة هو ما جعل الجزائر لا تسقط بسقوط الدولة العثمانية، كما أنه هو ذاته الوعي الذي جعل الجزائريين يلتفون حول الأمير عبد القادر في مقاومة طويلة الأمد، وكثير من المقاومات الشعبية التي تلته، ولعل هذا الوعي والتلاحم الغريب ومن دون شك كان دافعا أساسيا في تخصيص جيش

(1) - مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر، سنة 2007، ص 8.
(2) – نفس المرجع، ص 8.
(3) - نفس المرجع، ص 8.

من الانثروبولوجيين وعلماء الاجتماع من أجل فهم هذه التركيبة، ومن ثم التحكم فيها وتفكيكها وإعادة تركيبها بما يخدم مصالحها وإتمام السيطرة.

أولا: مستخلصات الدراسات وبداية التفكيك

وقد تم التعامل مع هذه المنطقة انطلاقا من توصيات هذه الدراسات، وسنّت القوانين التشريعات، في إطار عملية منظمة وهادفة تهدف إلى خلق واقع آخر (عملية التحديث)، هذا الواقع الآخر الذي اعتبره المستعمر منّة، وظل محل جدل واسع بين مختلف النخب والمثقفين، إذ رأى فيه آخرون إنما هو فقط "عملية تعديل للبيئة الاجتماعية، والرؤية المعرفية والأخلاقية، حيث يخضع الواقع كله للقواعد والإجراءات العامة "غير الشخصية" ويزداد التحكم فيه، وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث، القادر على الاستجابة للقانون العام، ولا يدين بالولاء إلا للدولة (الفرنسية) والوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تصبح خاضعة لسيطرة مؤسسات الدولة، التي تحل محل المؤسسات التقليدية"[1]

لقد لاحظ المستعمر ومنذ الوهلة الأولى ما تمثله القبيلة في المجتمع الجزائري، بما تحمله من قوة التنظيم والحس المشترك، وكذا الرفض القوي للتغيير، يزيدها قوة ارتباطها بتدين شعبي غير مؤسسي أو غير متحكم فيه، وقد لاحظوا "أن عملية التحريك والتفعيل الاجتماعي التي قام بها رجال الدين وغيرهم من القيادات للقيام بعملية المواجهة مع

(1) ــ أنظر: مجالات التغير في المجتمع الحديث، https://bu.umc.edu.dz/theses/sociologie/ADJA2282.pdf، تاريخ الاسترداد: 13-11-2017 في الساعة 15:48.

المستعمر، انبثقت في الأصل، من مجموعة متنوعة من القيادات، فمنها المنتمية الى أسر عريقة متدينة ومتفتحة على علوم عصرها، ومنها العلمانية، إلى جانب قيادات أخرى متدينة ومنكفئة على نفسها وكاريزمية، لقد شكل نفوذ القيادات الدينية، على اختلاف توجهاتها ومشاربها، قوة دفع للأتباع والمشايعين، على امتداد المناطق الجغرافية الواقعة تحت مجال نفوذها، من أجل المواجهة مع المستعمر ومع منافسيها على القيادة.

أما القيادات السياسية على اختلاف انتماءاتها الاجتماعية والاقتصادية، وتوجهاتها السياسية، فقد ارتبطت قدرتها على تجنيد العامة للدفاع عن كيانها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بالمكانة التي تتمتع بها هذه القيادات في وسطها الاجتماعي، على خلاف القيادة الدينية"[1].

لقد أصبح واضحا أن الهدف الأول في عملية التفكيك وإتمام السيطرة يمر عبر عدة مراحل أساسية، الأولى تفكيك القبيلة كبنية، أو إعادة توظيفها وتوجيهها بما يجعلها بؤرة ضعف وتشتيت لا عامل قوة وممانعة، والثانية هي تحجيم نفوذ القيادات الدينية ومحاولة مأسسة الدين وجعله تحت السيطرة، وتغذية الخلافات بين مختلف الطرق الدينية وتحويل وجهة صراعها، من وحدة العدو إلى صراعات بينية، تحت شعار فرق تسد، والثالثة خلق بيئة ثقافية وقيمية جديدة عن طريق مأسسة الدين والتربية وتعميم قيّم المدينة.

[1] - أحمد بوكابوس، الفعل الاجتماعي والاقتصادي للقيادات الدينية، مرجع سابق.

"ولتطبيق النظام الجديد بدل النظام البايلكي استلهم أصحاب المشاريع الاستعمارية من الماريشال **فالي** إلى عهد مشروع المملكة العربية في عهد الإمبراطور **نابوليون** الثالث على يد **إسماعل عريان** (1838-1871) أفكارهم من نظرية السانسيمونيين، هذه النظرية التي تركز على فكرة مفادها أن النظام القبلي يمثل عائقا أمام وصول حضارة الغرب إلى العرب، وإن الملكية الجماعية التي ترتكز عليها القبيلة هي سبب تأخر المجتمع الجزائري، لذلك اقترحوا:

- إضعاف رؤساء (الارستقراطية) التقليدية،

- تطبيق مبدأ الاستيطان والدمج.

- تفكيك القبيلة.

- تكوين الملكية الفردية بإعطاء المعمرين الأراضي على حساب الملكية الجماعية للقبيلة.

- تطبيق القوانين الفرنسية وسن النظام المدني.

-إلغاء النظام القضائي الاسلامي"[1].

1 ــ الأرض والملكية مراسيم لتفكيك سلطة الأعيانات القبلية والدينية: إن الحديث عن طبيعة الملكية وعلاقتها بسلطة الأعيانات القبلية والدينية راجع كمعلمة أولية لطبيعة المجتمع

[1] - احمد السيساوي، البعد البايلكي في المشاريع السياسية الاستعمارية الفرنسية من فالي الى نابوليون، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة2، الجزائر، سنة 2013-2014، ص52.

الجزائري، أنه ظل ذا طابع ريفي، ومرتبط بالأرض حيث يتوزع أكثر من 90% من السكان بالريف ويعتمدون بشكل كلي على الزراعة، "إن هذه السمة المحددة لها دلالتها من حيث بنية التفاعلات الاجتماعية والمواقف والأدوار وطرائق انتظام العلاقات الاجتماعية ضمن النظام الاجتماعي العام"[1]، "هذا يفتح المجال أمام قراءة لتطور المجتمع تتعلق بعملية إعادة بناء الطبقات/الفئات الاجتماعية، من حيث ما انتهت إليه الصيرورة الدرامية للتغيير الاجتماعي التي دشّنها المستعمر الفرنسي مع تهديم البني الاجتماعية القائمة على النظام القبلي وانتشار نمط الانتاج الرأسمالي، الذي يعتمد أساسا على المدينة ومن ثم ظهور مهن حرة. وسوف تكون عملية إعادة بناء الفئات الاجتماعية ذات تأثير حتى يومنا هذا"[2].

"استطاعت الإدارة الاستعمارية الفرنسية القضاء على أعيان المدن وأهل الحضر إلى حد بعيد، وقد حصل ذلك عن طريق الهجرة والتهجير والنفي والتفقير المقصود عن طريق هدم الأسواق والقضاء على الحرف والمصانع وإغراق الأسواق بالسلع الأوروبية، وبناء المدينة الأوروبية على أنقاض المدينة العربية، غير أنها لم تستطع تحطيم البناء القبلي تحطيما كاملا لأنها كانت في حاجة إلى حل أزمة وجودها الحديث في الجزائر. لهذا سنجد السياسة الاستعمارية تتطور وفق حل ومحافظة، فبعد العملية الكبرى لمصادرة الأراضي التي قامت بها الشركات العقارية الرأسمالية الكبيرة تم تحطيم القبيلة ككيان سياسي إلى دواوير

(1) - عبد السلام فيلالي، هيكلة المجتمع الجزائري المعاصر بين النزعتين الريفية والحضرية، قسم العلوم السياسية، جامعة باجي المختار، عنابة، مجلة التواصل، العدد 24، جوان 2009، ص 148.
(2) – نفس المرجع، ص 148.

بواسطة قانون **السناتيس كونسلت** (22 أفريل1863 الخاص بالملكية)، "والذي جاء في المادة الثانية منه مايلي :

1-تحديد أراضي الأعراش ورسم حدودها.

2-تقسيم الأراضي التي رسم حدودها مباشرة على الدواوير.

3-توزيع الأراضي إلى ملكيات فردية داخل كل دوار-أي بين سكانه"[1].

وقانون **وارنيي** (26جويلية1873)، الذي كرس مبدأ الملكية الفردية في أراضي الملك وتقليص أراضي العرش وبذلك تم تهديم البنية الاجتماعية القبيلة ونمت فكرة الأحادية بدل الجماعة"[2]، "فإلى غاية 1940م كانت مجموع الأراضي الزراعية في الجزائر تقدر بـ 10 ملايين هكتار استولى المستوطنون على 6،8 مليون هكتار أي ما يعادل 68 بالمئة منها، إلى جانب أن الكثير منهم كانوا يمارسون أعمالا أخرى من الصناعة والتعدين والتجارة، أما الباقي فيملكها الجزائريون وهي أراضي قليلة الخصب والإنتاج"[3]، "أدى ذلك إلى وجود

(1) - ابراهيم لونيسي، بحوث في التاريخ الاجتماعي والثقافي للجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر،سنة2013، ص 20.
(2) - ليلى تيتة، تطور البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري خلال القرن التاسع عشر، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، العدد 17، ديسمبر 2014.
(3) - مساعد اسامة صاحب منعم، الأوضاع الاقتصادية للجزائر في ظل الإدارة الفرنسية 1830-1962، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العراق، المجلد 4، العدد 3، ص 224.

قطاع زراعي آخر عند المزارعين الجزائريين هو قطاع الاكتفاء الذاتي أي إقتصاد التقوّت"[1].

لقد واكب هذه العملية – عملية تفكيك بنية الاقتصادية للمجتمع– عملية مقاومة شديدة تمثلت في وجود أكثر من 20 مقاومة شعبية على امتداد 50 سنة الاولى من الاستعمار، وليس فقط المقاومة المسلحة، بل إن التضامن الاجتماعي قد تحقق طوال هذه الفترة، "وهذا التضامن كان ثمرة شعور وطني غير صريح، ولكنه مع ذلك متمكن في النفوس، كما أنه وليد الاحساس بوضعية واحدة وهي وضعية الفلاح، في بلد تقاليده الريفية عريقة، وظروفه المعاشية قاسية وأحيانا غدارة، وتعاون سكانه في المحن والأهوال والشدائد معروف ولا يحتاج إلى دليل"[2].

لقد كانت عاقبة هذه المراسيم المتعلقة بملكية الأرض آثارا حادة على المجتمع، على بنيته وتكوينه الطبقي، "إذ أدت مصادرة الاراضي إلى هبوط حاد في تربية الماشية حتى أن الاهالي اضطروا إلى التخلي عن هذا الشكل التقليدي من اشكال نشاطهم. واضطر أولائك الذين لم يعد بقدرتهم أن يطعموا قطعانهم إلى بيعها والبحث عن عمل لدى ملاك الأرض الجدد"[3]، "كما أدى التحويل القسري لوسائل الانتاج بصورة محتومة إلى انتقال ما كان حتى ذلك الوقت ملكية لا تقبل التقسيم وأصبحت عمليات البيع أكثر وأكثر انتشارا. وحتى اولئك

(1) – مساعد أسامة صاحب منعم، نفس المرجع السابق، ص 224.
(2) - مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 13.
(3) - مغنية الازرق، نشوء الطبقات في الجزائر، مرجع سابق، ص 58.

الذين لم يكن باستطاعتهم أن يبيعوا حقوقهم كانوا يؤجرونها للأوروبيين. وتدريجيا أصبح الفلاح الذي كان في وقت من الأوقات يملك أرضه مجرد خماس أو حصاد مشارك عليها....، أما اولئك الذين كانوا لا يملكون أرضا لتأجيرها فكانوا يؤجرون خدماتهم للمستعمرين، وأولئك الذين كانوا عاجزين عن التكيف مع وضعهم المادي الجديد نزحوا الى مناطق نائية داخل البلد أو إلى الخارج"[1]، ضف إلى ذلك أن هذه الوضعية اجتذبت كثيرا من المضاربين الأوروبيين فظهرت عملية الرهن التي بدورها لم تكن سوي عملية مرحلية لسلب الأرض نهائيا، لأنهم كانوا يدركون أن عملية السداد مستحيلة بسبب ارتفاع الفوائد الربوية وضعف مردودية الأرض، فظهرت بذلك فئات جديدة كما يوضحها الجدول التالي:

الجدول رقم 02: يبين توزيع الفئات الاجتماعية سنة 1954م[2]

الجماعات الاجتماعية	عدد العائلات	عدد الأفراد	النسبة المئوية بالنسبة للسكان	الدخول
مالكي ومستغلي الأراضي	4000	21000	0،25	434000
إطارات إدارية تقنية	25000	133000	1،5	226000
أجراء في التجارة والصناعة و الإدارة	225000	1193000	14،2	75700
عمال الفلاحة وبطالين- خادمات وتجار صغار	310000	1653000	19،6	34600
مستغلي أراضي يعملون على مساحات أجراء موسميين ومهاجرين	996000	4500000	64،2	24500

(1) - مغنية الازرق، نفس المرجع السابق، ص 58.

2 Stora , benjamin , les sources du nationalisme Algérien –parcours idéologiques origines des acteurs, édition l'harmattan, 1989 , p 76

ويمكن القول من خلال هذا الجدول أن هناك فئات واسعة وجديدة ظهرت في المجتمع الجزائري، هذه الفئات لها علاقاتها الاجتماعية المستجدة، كانت جزء ضمن سلسلة كلية وشاملة من التفكيك والتحويل.

2 ــ ما تولد عن تفكيك الملكية

أ ــ إنهيار الروابط القديمة وظهور النزعة الفردية:" لقد كان الهدف من إقرار الملكية الفردية هو الحيلولة دون نشوء روابط جديدة شبيهة بتلك العلاقات السابقة، وجعل العلاقات الاجتماعية منحصرة في حدود العلاقات العائلية فقط، وبالتالي إنهيار ذلك البناء الهرمي المتضامن المشكل من طرف المجتمع الجزائري وتحويله إلى مجرد مجموعات من الأفراد لا تربطها سوى المصالح"[1]، "إذ أدت سياسة الحصر والأهمية التي أعطيت للنقد كوسيط لكل تبادل إلى انهيار، وبالتالي اختفاء، تلك المؤسسات القبلية التي كانت تساعد الأفراد حين يكون المحصول سيئا. وبذلك لم يعد باستطاعة العائلات الكبرى داخل القبائل أن تزود الفلاحين بالخدمات الطارئة كما كانت تفعل في السابق، إضافة إلى ذلك، فإن تملك الإدارة الفرنسية لضياع الحبوس أدى في النتيجة إلى إلغاء الزوايا بصفتها مؤسسات خيرية اعتادت أن تقرض الفلاح الفقير الحبوب على أن يعيدها فقط إذا كان المحصول جيد"[2]، ونتيجة

[1] - ابراهيم لونيسي، بحوث في التاريخ الاجتماعي والثقافي للجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، مرجع سابق، ص 23.
[2] - مغنية الازرق، نشوء الطبقات، مرجع سابق، ص 59.

لهذا ضعفت قوة الانتماء الجمعي وروح الجماعة، وتحول البحث عن السند من عند شيوخ القبيلة أو تاجماعت أو من الزاوية إلى البحث عن السند في المحيط القريب من القرابة أو التوجه نحو المستعمر مباشرة ليحل بذلك محل الجماعات المحلية التقليدية، وتبعا لهذا "حلت قبائل يربط بينها الموقع محل قبائل تربط بينها علاقة الدم. والحقيقة أن أقساما من قبائل مختلفة جمعت معا لتشكل دوارا واحدا، أو أقساما من القبائل ذاتها قسمت إلى عدد صغير من الدوارات"[1]، "وهكذا اعتبرت القبيلة الجزائرية في حالة احتضار منذ العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر. لقد عمدت فرنسا إلى تفكيك النسيج الاقتصادي التقليدي، واستبدال المنظومة القيمية والعلائقية في الريف الجزائري. إن إجراءات –التدمير من أجل البناء– لم تفض إلا إلى تهميش المزارعين الريفيين وخلق فئات جديدة، فلاحون بدون أرض وبروليتاريا المدن.

كما أدت التحولات المفروضة إلى ازمة في نظام القيم وأخرى في النسيج الاجتماعي وروابطه. لقد تم نقل الفاعلين بشكل سريع وعنيف من نمط الحياة الجماعية القائمة على الوحدة العشائرية ذات التضامن القرابي، إلى الجماعية الاصطناعية القائمة على الفردانية. وقد ذهب الأمر **بيورديو** و**صياد** إلى اعتبار أن ظاهرة المقهى قد عوضت ظاهرة العشيرة،

[1] – مغنية الازرق، نفس المرجع، ص 60.

خصوصا في تجسيد فضاءات اللقاء والقيام بحل الخلافات الثنائية في التجمعات الجديدة التي احدثها المستعمر"[1].

ب ـ ظهور طبقات اجتماعية جديدة:

✓**الارستقراطية الجديدة أو الأعيانات الموضوعة مكان الأعيانات المشروعة:** ينبغي الاشارة في البداية إلى أن مشروع التدخل على القبيلة وتكوين قبائل مخزنية وهي قبائل مصلحية تختلف في الجوهر عن القبائل الاصيلة والمستقلة كان موجودا ومنذ العهد العثماني "إذ عمد البايلك ولإضعاف هذه المشيخات إلى مركزية المناصب والألقاب وإستعمال أفراد العائلة الواحدة في الإدارة البايلكية وتوارثها للمناصب. وهكذا فالبايلك وعن طريق احتكار القوة ومركزية المناصب كان يحدث تغييرات في البنية التجزيئية للقبائل المستقلة، جاعلا من هذه المناصب محل تنافس يمنحها لأي عائلة أو فرع منها الأكثر خضوعا والأكثر نفوذا"[2].

لكن هذه القبائل المخزنية لم تكن تشكل جزاءا كبيرا من النسيج الاجتماعي، كما أن تعاملها مع الأتراك لم يكن لينزع عنها الصفات الموروثة عن الحياة القبيلة في اختيار سيّد القبيلة وفي توظيف السلطة الروحية والسلالية وغيرها. إلا أنه ومع دخول المستعمر الفرنسي وتعرض كثير من القبائل المستقلة للفناء والتنكيل، تزايدت أعداد القبائل المخزنية التي تعاملت مع المحتل وتزايدت مساحة ملكيتها وسطوتها الشيء الذي جعلها تبرز كطبقات

(1) - محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 101.
(2) - احمد السيساوي، البعد البايلكي في المشاريع الاستعمارية الفرنسية من فالي إلى نابوليون الثالث، مرجع سابق، ص 142.

ارستقراطية،"إذ عرفت هذه العائلات القيادية والمخزنية بالثراء والاقطاعية وملكية الأراضي والحيازات الواسعة طيلة القرن التاسع عشر، كما امتلكت بعضها عقارات عديدة في بعض المدن. ولقد استفاد الأحفاد المنحدرون من هذه العائلات، مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من مكانة ونفوذ أسلافهم"[1]، "ومن أحشاء هذه الأعيانات الخادمة تكونت تدريجيا نخبة الاهالي الجديدة التي ربط مصيرها بالمشروع الإحتلالي وإدارته. لقد أدخلت أبناءها المدارس الفرنسية وطورت كفاءاتهم ومما ساعدها على اعتلاء هرمية الكتلة المستعمرة توسع نفوذها الاقتصادي ودخولها المنافسة على الحيازات الزراعية الكبيرة مع المعمرين. وإلى جانب هذه الفئة التي مارست عنف الخدمة والولاء على الاهالي، تطورت تدريجيا الفئة البورجوازية الصغيرة الحرفية والمتعلمة"[2]، "وكانت هذه شبه برجوازية لأنه جرى تحجيم اندفاعها من قبل البرجوازية الفرنسية الفائقة القوة والتي تسمح لهذه الفئة– بمعنى ما– أن تعيش في ظلها"[3].

وتبعا لتحول الملكية فقد ضعفت سلطة شيوخ الزوايا والعلماء التي" كانت تحتكر ما يقارب ثلاث أرباع الأراضي المزروعة المقدرة بحوالي سبعة ملايين هكتار"[4]، وكانت هيئة العلماء تحتكر التدريس والإفتاء والقضاء والإمامة، وكان أغلب أعضائها يختارون من أعيان

(1) - إبراهيم مهديد، الأرستقراطية التقليدية الوهرانية خلال القرن 19عشر والرأسمالية الاستعمارية: اشكالية الاندماج الاجتماعي، مجلة انسانيات، العدد 4، سنة 1998،ص 83.
(2) - محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 2008،2007.
(3) - مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، مرجع سابق، ص 63.
(4) - (4)Kamel filali،l'algerie mystique des marabouts aux khouan insurgés، XV-XX siecles،p 125.

الأسر الكبيرة أو رجال الزوايا، "إذ تعرضت المصادر التاريخية إلى العديد من العائلات التي كانت ثرية نظرا لتقلدها مناصب الإمامة والإفتاء والقضاء، وأصبحت ضمن العائلات الفقيرة"[1].

✓**فئة الخماسون والعمال الاجراء:** " لقد أدت عمليات الاجتثاث الإجتماعي والتفقير إلى تفكيكات عميقة في العالم الاجتماعي الجزائري وكان من أبرز افرازات ذلك ظهور العامل الزراعي الأجير كقوة عمل انتهت إلى بلورة معالم طبقة عاملة جزائرية أهلية تحكمها إكراهات رأسمال زراعي وليس صناعيا، إحتلاليا وليس متروبوليا. ومن هذا التحول تبلورت ولأول مرة في الاجتماع الجزائري الطبقة العاملة المهاجرة"[2]، إذ تؤكد الإحصاءات تطور العمالة الجزائرية في القطاع الرزاعي من "(151108ع) في سنة 1901، إلى (466400ع) سنة 1950م"[3]، "وكان هذا التنامي مرده إلى العودة الديموغرافية للمجتمع الجزائري من جهة وإلى قوة ضياع الأرض من الفئات الفلاحية المتوسطة والفقيرة"[4]، وفي الحقيقة "لم يزد إدخال نظام المزارع والعمل المأجور إلى خلق مجموعة مميزة من الناس، كما كان أنصار عملية الاستعمار يدعون غالبا. ففي الحقيقة ان الحسابات المبنية على معدل الأجور بالنسبة

(1) - احمد سيساوي، البعد البايلكي في المشاريع السياسية الاستعمارية الفرنسية من فالي الى نابوليون، مرجع سابق، ص 246.

(2) - محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 210.

(3) -Donne optenu a partire des données citées par .A. benachenho ، formation du sous-dévloppment،op.cit.p223.

(4) - محمد طيبي، نفس المرجع، ص 210.

لكل هكتار مفلوح من الأرض قد برهنت على أن العمل المأجور قد خلق وضعا أقل فائدة من وضع الملاك الصغير الذي كان يستطيع أن يفلح عشرة هكتارات من الارض كل سنة.

وقد ساءت حال المشاركين في المحصول نتيجة لإدخال المكننة إلى الزراعة. فلم يعد شريكا في انتاج الحقول التي يفلحها، وسريعا ما تحول الى عامل مأجور، يعير خدماته كعامل موسمي في ارض المستعمر"[1]. "وفي هذا المجال نشير أن عدد الخماسين والعمال الزراعيين قد تزايد من سنة 1910، وأن قسما كبيرا من هؤلاء العمال الزراعيين هم عمال موسميون، يشتري المعمر قوة عملهم عند الحاجة ثم يبعدهم دون أي ارتباط بهم، أما الخماسون فيحتلون ضمن الجماهير الكادحة موقعا خاصا لأنهم يشكلون الشريحة الأكبر عددا والأكثر خضوعا للإستغلال"[2]، "هنا وفي أرحام هذه الكتلة العاملة الجزائرية ترعرعت فكرة الوطنية الجزائرية الحديثة التي بها ستدخل الجزائر منعرجا تاريخيا لم يكن الرأسمال الزراعي وكل الكتلة المستعمرة تنتظره"[3].

ثانيا: المراسيم المرافقة لعملية التفكيك أو المشروع الثقافي

1ـ قانون الالقاب: " لقد أحدث تنفيذ المشاريع الاستعمارية الفرنسية الادماجية العديد من التغيرات والتحولات في الجزائر خلال القرن التاسع عشر ميلادي، فبعدما تمكنت من إعادة ترتيب الأرض والقبائل بموجب قانون "**سيناتوس كونسلت**" وقانون الملكية الفردية، كان من

(1) ـ مغنية الازرق، نشوء الطبقات في الجزائر، مرجع سابق، ص 64.
(2) ـ رشيد زوزو، الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر، مرجع سابق، ص 146.
(3) ـ محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 210.

الضروري إعادة هيكلة العائلة العربية وفق المنظور الفرنسي. ولم يتأت ذلك إلا بإنشاء مؤسسة الحالة المدنية المنبثق عن القانون المدني الفرنسي ابتداء من سنة 1858 لتتضح معالمها بصفة رسمية ومقننة سنة 1882 بفرض "قانون إقامة الأحوال النسبية" الذي ألزم كل سكان التل الجزائري بحمل ألقاب عائلية"[1]، إذ " لقد لعب الاسم الشخصي بوصفه فاعلا اجتماعيا، دورا كبيرا في التأثير على الحياة السوسيونفسية للأفراد والجماعات، لدرجة توصل معها إلى فرض العديد من الالتزامات أو المحظورات الاجتماعية على السَمِيّ. كما لعب بوصفه أحد أهم عناصر الهوية الأنوماستيكية الجزائرية قديما، دورا محوريا في هيكلة النظام الأنثروبونيمي الجزائري (القديم)"[2]، " لكن هذا النظام لم يتناسب والسياسة الإدماجية الفرنسية خاصّة على الصعيد الإداري فسعت إلى تغييره بما يُوافق نُظُمها الأنثروبونيمية الخاصّة، كما عمدت إلى تفكيك النسب العائلي للجزائري في حالته المدنية، وإلى التشويه الدلالي لمختلف أسماء العلم، مما أوْرَثَ الجزائريين هُوية أونوماستيكية مُشّوهة دلاليا (على صعيد المعنى) وخطِّيا (على صعيد الكتابة أو النسخ)"[3]، وإدراكا من المستعمر من أن "الاسماء تعكس أبعادا ثقافية وإجتماعية، وتعبر عن انتساب لمحيط حضاري معين فتجسد جانبا هاما من هوية المجتمع، كما تبرز خلفية فكرية، مذهبية، أو عقدية، كما تؤشر كذلك

(1) - يسمينة زمولي، الالقاب العائلية في الجزائر من خلال قانون الحالة المدنية أواخر القرن التاسع عشر ميلادي: مدينة قسنطينة نموذجا، مجلة انسانيات، تاريخ 29-30-2005.

(2) - هدى جباس، هوية وتراث، مقاربة أنثروبولوجية لدلالة الأسماء في قسنطينة(1901-2001)، مجلة انسانيات، تاريخ 20-30-2005.

(3) - هدى جباس، المرجع السابق.

عن انتماء طبقي اجتماعي لحامليها"[1]، فقد استبدلت الألقاب المركبة الثلاثية والرباعية والتي في الغالب توحي إلى الإنتماء السلالي للفرد، بلقب واحد قد يشير إلى وضع اجتماعي كالقايد والشريف أو إلى عاهة أو صفة معينة كلعمش والبهلول وغيرها، أو إلى حرف ونشاطات مثل نياطي وطراز وغيرها.

إنها بهذه الطريقة أفرغت اللقب الجزائري من شحناته العاطفية المرتبطة بالقبيلة رأسا وبما تحمله من قوة إيحاء تحمل كل مشاعر التضامن والمصير المشترك، "فانفكّ بذلك عقد الرابطة القوية التي عنوانها القبيلة والعرش وتفككت روح العصبية (المحمودة) في أوساط المجتمع الجزائري"[2] بل أكثر من ذلك عملت على تغذية الصراعات بين فروع الألقاب الجديدة، مما ولّد تظامنات لقبية (ألقاب) مكان تظامنات قبلية وتفريغ شحنة العنف والإنهاك بين الدواوير لتجنب أي رد فعل جمعي ومنظم.

2 ـ فرنسة التعليم أو التعليم كوسيلة للإدماج: إن فرنسا الاستعمارية وإدراكا منها بأهمية التعليم – إذ رأت في التعليم التقليدي الديني مصدر لاستمرار العنف (الجهاد) كما أنه يمثل عائقا أمام اندماج الجزائريين وقبولهم بالواقع الجديد– عملت على التضييق على المؤسسات التعليمية من زوايا ودور تحفيظ القرآن، وضيقت على نشاطاتها وجعلتها تحت المراقبة ولم تسمح لها بالعمل إلا بترخيص مسبق مما يجعلها بطريقة أو أخرى تحت الوصاية، "فباسم

---

(1) - مختار رحاب، مناهج وتقنيات البحث الانثروبولوجي في موضوع أسماء الأعلام، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة المسيلة، عدد 19-12-2014، ص 94.

(2) - الجباري عثماني، منظومة التسمية في مجتمع وادي سوف خلال الفترة(1882-1937)، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية ،جامعة الوادي، العدد الرابع- جانفي 2014، ص 206.

سياسة الدمج والعلمنة حددت المدارس القرآنية وروقبت مدارس الزوايا وتعرضت للغلق والاضطهاد مما أدى إلى حدوث نقص في معلمي القرآن الكريم والمدرسين صاحبه تقهقر في معرفة اللغة العربية"[1]، في المقابل عمدت إلى إنشاء مدارس فرنسية موجهة للجزائريين سميت باسم خاص وهي المدارس العربية الفرنسية، وكان "هدف مؤسسات التعليم هذه هو إبعاد المجتمع الجزائري عن أصوله وتراثه العربي الاسلامي ببرامج تعليمية مدروسة بمنظور إدماجي"[2]، "وكان الغرض منها كي تستجيب لحاجيات الإدارة والتربية والعدالة وحتى في تدريس اللغة العربية، وفي جميع الأحوال فقد كان الغرض هو تكوين نخبة تكون واسطة بين الادارة وبين الاهالي، وتكون الأسبقية لأبناء الأعوان والأعيان كالقياد والأغوات والقضاة وكبار ملاك الأراضي"[3].

"وعليه فقد شكل الجهاز المدرسي الفرنسي –باعتباره جهازا إيديولوجيا قبل أن يكون تعليميا– أداة إسناد فكري لاكتساح سياسي عسكري، لاسيما بعد بداية عام 1880 تاريخ القضاء على آخر المراكز التعليمية الجزائرية التقليدية. هكذا تشهد الجزائر بواسطة قانون

(1) - عبد المجيد بن عدة، الخطاب النهضوي في الجزائر1925-1954، اطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، سنة 2004-2005، ص 41.
(2) - حدة بولافة، واقع المجتمع المدني إبان الفترة الاستعمارية وبعد الاستقلال، رسالة ماجستير في العلوم السياسية،جامعة الحاج لخظر-باتنة، 2010-2011،ص 18.
(3) - عبد المجيد بن عدة، نفس مرجع، ص 41.

عام 1883 بداية مد وتوسيع لمبادئ الجهاز المدرسي الجديد الذي فرض نفسه في فرنسا من خلال ثالوث(اللائكية، المجانية، الاجبارية)"[1].

"في هذا السياق تأتي شهادة **رامبو ألفريد** لتؤكد هذا المسعى الكولنيالي ' لقد تم أول احتلال للجزائر بواسطة السلاح، والذي انتهى عام 1871، مع عمليات نزع السلاح في بلاد القبائل، أما الاحتلال الثاني، فقد تجسد في ارغام الأهالي على قبول ادارتنا وعدالتنا، في حين أن الاحتلال الثالث، سوف يتم عن طريق المدرسة، التي ينبغي عليها تأمين سيطرة لغتنا على كل المقومات المحلية، وتلقين المسلمين الأفكار التي نؤمن بها كفرنسيين"[2].

وفي الحقيقة لم تعرف مؤسسة المدرسة الإستعمارية رواجا واسعا بين الأهالي من جهة لأن فرنسا لم يكن يهمها تعميم التعليم الفرنسي إلا بالقدر الذي تحتاجه لتزويد الإدارة الكولنيالية، ومن جهة أخرى رفض عموم الشعب الجزائري لإرسال ابنائه إلى هذه المدارس حيث كان يرى فيها مجرد وسيلة لمسخ الأبناء، هذا الرفض وجد حتى عند بعض الأعيان الذين تعاملوا مع المستعمر من ذلك ما قاله "القائد **بالحضري**، وهو يشرح دواعي تحفظه إزاء هذا النوع من التعليم" كيف لنا سكان وهران أن نرسل أبناءنا إلى العاصمة .. المسافة بعيدة، ولا يمكننا رؤيتهم بشكل دائم. كما لا يمكننا مراقبة تربيتهم وربطهم بالمبادئ الصحيحة

[1] - عمار يزلي، انطولوجيا الثقافة والمقاومة: الثقافة الجزائرية في مواجهة الاحتلال الفرنسي، منشورات البيت، الجزائر، الجزء الاول، سنة 2013، ص 161-162.
[2] – نفس المرجع، ص 162.

(يقصد المبادئ الإسلامية)، بحيث أن المتخرج منها لم يعد ابنا لنا، يتحول إلى معاقرة الخمرة ومعاشرة النساء، وعندما يعود إلى البيت عوض أن يشرفنا يبهدلنا"[1].

إن التعليم الذي سوف يشكل نقلة في حياة المجتمع الجزائري هو ذلك التعليم الذي تبنته حركة الاصلاح، إذ بعد عودة المهجرين والمهاجرين ممن واصلوا تعليمهم وتكوينهم في مختلف جوامع العالم العربي، وممن احتكوا بكبار العلماء من رواد النهضة بدأت تتشكل بوادر ميلاد حركة دينية جديدة تقوم على أنقاض المؤسسات الدينية التقليدية (الزوايا) أو تكون ندا لها وتنافسها في الفعل الاجتماعي وفي التربية والتعليم، "لقد أدى هذا الاتصال إلى ظهور وعي كبير لدى بعض المهتمين بمسائل النهضة والتجديد حيث بادروا إلى تأسيس مدارس حديثة لتعليم العلوم الدينية والعصرية"[2]، "ولم يبقى من خيار أمام الانتلجنسيا التقليدية– وريثة المدرسة التقليدية في الآداب والعلوم– والتي أبادتها وهجرتها الحروب، أن تختار ما بين الأمرين: الدخول في إستراتيجية اللعبة الكولونيالية والرضا بالعمل تحت الوصاية، أو المقاومة إلى آخر رمق، أو الذوبان الكلي في عناصر الثقافة الجديدة"[3]، هذا التعليم الجديد ساهم هو كذلك بشكل أو بآخر في مسار تفكيك البناء التقليدي للمجتمع وذلك من خلال القطيعة مع إعادة الإنتاج الذي كانت تتبناه المنظومة التقليدية، والاتجاه نحو بناء

(1) - عمار يزلي، نفس المرجع السابق، ص 166.
(2) - عبد المجيد بن عدة، الخطاب النهضوي في الجزائر، مرجع سابق، ص87.
(3) - عمار يزلي، نفس المرجع السابق، ص 172.

نظام عصري حداثي آخر، أحدث خلخلة في منظومة القيم والمعتقدات وكذلك المكانات والأدوار الاجتماعية.

3 ــ تعميم سلطة القضاء الفرنسي: من المجالات التي احتدم فيها الصراع واشتّد بين الجزائريين والسلطات الفرنسية، القضاء الاسلامي، الذي أظهر فيه الطرف الجزائري استماتة كبيرة للحيلولة دون فرنسته باعتباره الحصن المنيع الذي يصون المجتمع الجزائري من الذوبان والانصهار في الحضارة الأوروبية المسيحية، من خلال منع العمل بأحكام الشريعة الاسلامية وإحلال القانون الفرنسي محلها، أما الطرف الفرنسي فقد نظر في بقاء القضاء الاسلامي، استمرار للذاتية العربية الاسلامية للجزائر. ودون السيطرة عليه فإن شخصية الجزائر تظل قائمة، "وهو ما عبّر عنه الحاكم العام **دي غيدون** نفسه بقوله إن اعتمادنا على قضاة مسلمين معناه إدامة الوطنية العربية"[1]، وقد اعتمدت السياسة القضائية الفرنسية على مجموعة من المبادئ والأسس منها:

- إثبات تبعية القضاء الاسلامي للقضاء الفرنسي.

- تحديد صلاحيات القضاء الاسلامي فيما يقع بين الجزائريين.

- الحرص على كسب العلماء والقضاة كوسيلة لإخضاعهم و امتصاص غضب الشعب واعتماد أسلوب الترغيب والترهيب مع هؤلاء القضاة والعلماء.

[1] - رمضان بورغدة، جوانب من تطور السياسة القضائية الفرنسية في الجزائرخلال 1830-1892، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد الرابع، جانفي 2009، ص20.

"غير أن هذه السياسة التي ارتكزت كما لاحظنا على إخضاع واحتواء وتقزيم دور العدالة الاسلامية انتهت إلى فشل كبير، وتسببت في ردود فعل حادة من قبل الأهالي المسلمين، وكانت سببا جوهريا في ميلاد عصر المقاومة الثقافية في نهاية القرن التاسع عشر، الذي أسس بدوره لبداية المقاومة السياسية منذ مطلع القرن العشرين"[1]، إذ إن فرض قانون التقاضي الفرنسي على الجزائريين هو بحد ذاته عنف بغض النظر عن مزاياه وعيوبه حسب مجلس حقوق الانسان في الامم المتحدة إذ يقول البند الثامن أن "تجاهل الأنظمة القضائية التقليدية للشعوب الأصلية أو التقليل منها أو إنكارها بواسطة القوانين والسياسات الاستعمارية، وتم إخضاعها للأنظمة القضائية الرسمية للدول. إلا أن القانون مفهوم معقد ناشئ من أفكار وممارسات صريحة وأخرى ضمنية. وهو يرتكز إلى نظرة الناس إلى العالم والأراضي التي يعيشون فيها ومرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالثقافة والتقاليد. لذلك، فإن أي نظرة ضيقة إلى العدالة تستبعد التقاليد والأعراف الخاصة بالشعوب الأصلية تنتهك القاعدة الثقافية لجميع الأنظمة القانونية. وما لم يتم تطبيق وفهم تصورات الشعوب الأصلية التقليدية للعدالة، فإن شكلاً من أشكال الظلم سينشأ فيؤدي إلى عدم الوصول إلى العدالة وسيستند إلى افتراضات غير مقبولة"[2].

(1) – رمضان بورغدة، نفس المرجع السابق، ص 22.
(2) - أنظر مجلس حقوق الانسان ، الدورة السابعة والعشرون، البند الخامس من جدول الأعمال- هيئات وآليات حقوق الانسان، 25 أفريل 2014.

ثالثا: ميلاد المجتمع المدني الجزائري

لقد ساهمت كل هذه الترسانة من القوانين والمراسيم والتشريعات في حدوث عملية تحول عميقة في بنية المجتمع الجزائري وفي تركيبته الاجتماعية، حيث وإن بدت قسرية ونتائجها الأولية مشوهة كما يقول مغنية الازرق " لقد تطور مجتمع القرن التاسع عشر الجزائري داخل سياق مستعمرة استيطانية، الأمر الذي أدى إلى حدوث تشويهات ذات طبيعة ثقافية وسياسية وإقتصادية"[1] ويضيف " لقد أدى الصدام بين ثقافتين إلى تصميم الفرنسيين على تحطيم العلاقات الاجتماعية القائمة من أجل تسهيل قيام حكم الهيمنة الاستعمارية"[2] وحسبه دائما "تشكل العملية التي من خلالها أعادت الجماعات الجزائرية بناء نفسها وخاضت ممارسة سياسية المثل الجليّ الأول على التأثير النوعي للإستعمار في التغير الاجتماعي"[3]، إلا أن هذه السياسات كانت بداية لتشكل ما يعرف بالمجتمع المدني، الذي عرّفه محمد عابد الجابري إذ يقول" المجتمع المدني أولا وقبل كل شيء مجتمع المدن، وأن مؤسساته هي التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهي إذا مؤسسات إرادية، أو شبه إرادية، يقيمها الناس وينخرطون فيها، وذلك على النقيض تماما من مؤسسات المجتمع البدوي التي هي مؤسسات طبيعية يولد الفرد منتميا

(1) - مغنية الازرق، نشوء الطبقات في الجزائر، مرجع سابق، ص 14.
(2) - نفس المرجع ونفس الصفحة.
(3) - نفس المرجع، ص 15.

إليها، ومندمجا فيها، ولا يستطيع الانسحاب منها كالقبيلة والطائفة"[1]، وعلى هذا "تستبعد الغالبية العظمى من الكتابات أن تكون القبيلة والعشيرة ضمن ما يطلق عليه المجتمع المدني، باعتبار هذا الأخير يعني من بين ما يعنيه مجموع التنظيمات التطوعية الحرة، التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام، والتراضي، والتسامح، والإدارة السلمية للتنوع والخلاف. إن المجتمع المدني بهذه السمات، يوجد من وجهة نظر هذه الكتابات على طرف النقيض من مؤسسة القبيلة"[2].

وعلى إثر هذه التحولات ظهرت الاحزاب والقيادات السياسية لتحل محل القيادات الدينية والكاريزمية، كما أنشأت العديد من النوادي والجمعيات والتي من بينها جمعية العلماء المسلمين، والكشافة الاسلامية واتحاد العمل وغيرها، والتي نذكر منها[3]:

-**الجمعيات الطلابية:** جمعية طلاب شمال إفريقيا المسلمين سنة 1912م.

-**الجمعيات الرياضية:**

-فيدرالية المنتخبات الإسلامية الجزائرية1927م.

-فريق مولودية الجزائر 1921م

---

(1) - محمد عابد الجابري، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، مجلة المستقبل، بيروت، العدد167 ،سنة 1993، ص8.

(2) - محمد البكوري، القبيلة والمجتمع المدني والفرد في البلدان العربية: قراءة لمكون من البنيات التقليدية وتمظهراته في المجالات الحاضنة، موقع دار ناشري للنشر الالكتروني، في 2 نوفمبر 2015،(www.nashiri.net)، تاريخ الإسترداد 12-03-2018،12سا.

3- شاوش اخوان جهيده، واقع المجتمع المدني في الجزائر- دراسة ميدانية لجمعيات مدينة بسكرة أنموذجا، رسالة دكتوراه في علم الإجتماع التنمية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، سنة 2014-2015، ص 98.

-الزطنية 1923م

-فريق إفريقيا 1924م.

-إتحاد الرياضة المسلم 1935م.

-الجمعيات الدينية:

-الهداية 1932م.

-نادي الإصلاح 1934م.

"والحقيقة يمكن القول بأنه وحسب رأي كثير من المؤرخين والباحثين فقد كان يوجد مجتمع مدني حقيقي، رغم ضعف إمكانياته، في الفترة الاستعمارية أكثر منه بعد الاستقلال، فبدون وجود عنصر الاستقلالية عن الاطر التنظيمية للدولة وإرادة نابعة من الأفراد الجمعويين لا يمكن الحديث عن مجتمع مدني، فبحكم أن الدولة كانت في الفترة الكولونيالية ذات طابع إستعماري فإن ذلك ساعد الجزائريين على الانتظام في جمعيات مستقلة نابعة من طموحاتهم وانشغالاتهم كمجتمع واقع تحت الاستعمار"[1]، على أن آخرون يرون أن شروط قيام مجتمع مدني لم تكن متوفرة بالأساس إذ "أن المجتمع المدني تعاقد بين مواطنين أحرار والدولة نتاج لهذا التعاقد خاضعة له غايته رفع التدخل في شؤون المجتمع، وتحليل

[1] - شاوش اخوان جهيده، واقع المجتمع المدني في الجزائر: دراسة ميدانية لجمعيات مدينة بسكرة، مرجع سابق، ص 101.

المعطيات التاريخية أكد لنا منذ بدء الدراسة أن الخلل القائم بين الكيانين–مجتمع المدني والدولة– والمحكوم في مرحلة الاستعمار بسياسة إحتلالية قهرية"[1]، ورغم هذا وذاك لا يجب أن يعتبر الانتقال من مفهوم الجماعة / القبيلة بهندستها المؤسساتية التقليدية إلى مفهوم الجماعات المحلية بالمعنى الحديث هو انتقال من شكل للتسيير إلى شكل أرقى وأنجع من حيث اتباع الطرق العصرية في تدبير الشأن المحلي على الاقل بالشكل المشوّه الذي فرضت به بالنسبة للمستعمرات المحلية وبالشكل الذي أدارت به الدولة الوطنية بعد الاستقلال مؤسسات المجتمع المدني مع تبنيها خيار الدولة الشمولية.

وعليه فإنه يمكن القول أن عملية التفكيك التي قام بها المستعمر للبنى التقليدية للمجتمع والتي واصلت تبنيها دولة الاستقلال لم تنتج مجتمع مدني بالمعنى العميق للكلمة من حيث هي قيم وأفكار وتحوّل في النظرة الحياتية، وإنما انتجت مؤسسات تنقصها الكثير من الفعل وحرية الفعل بما يجعلها هياكل مدنية تفتقد لروح المدنية. إن الولادة القانونية وليس الولادة المدنية التعاقدية لهذه المؤسسات وافتقادها للروح وحرية الفعل جعل هناك صعوبة في تبنيها من طرف المجتمع الجزائري وأعطي فرصة ومنح الثقة لاستمرار المؤسسات التقليدية مما انتج صراعا وتداخل بين هذه المؤسسات، "حيث إن غياب القبيلة كمؤسسة اجتماعية اقتصادية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء وللهوية المحلية، ذلك ما يجعل من القبيلة

[1] - حدة بولافة، واقع المجتمع المدني الجزائري إبان الفترة الاستعمارية وبعد الاستقلال، شهادة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة الحاج لخظر، باتنة، سنة 2010-2011، ص 126.

عنصـرا مـن العناصـر الثقافيـة والاجتماعيـة التـي تشـكل موضـوع مسـاومة ... تتبلـور الايديولوجيا القبلية اليوم داخل حقل الصراع والتنافس من أجل السلطة أو التقرب منها"[1] .

رابعا: الدولة الوطنية الميلاد المتعسر واستمرار التفكيك

1 ــ مظاهر التفكيك وإعادة البناء بعيد الإستقلال: بعد قرن ونيف من مسارات التفكيك، ونظرا للطابع العنيف والقسري الذي تميزت، وكذا الطابع الغير جدي، فإنها خلقت في النهاية تشوهات مجتمعية، فلا الطبقات الأرستقراطية التي أنتجتها هي حاملة لمشروع الفهم الحديث، ولا المؤسسات المعبرة عن التحديث كانت مؤسسات خلقت عن وعي اجتماعي تعاقدي متبني للقيم الحديثة، بل بالعكس إن ولادة العنيفة والقسرية لهذه المؤسسات الزمها صفة الإكراه واعتبرت ضمن تجليات الآخر المستعمر، اتخذ الجزائريون تبعا لهذا موقفا منها كتعبير عن كل ما هو استعماري، "فقد ركز الجزائريون على الإختلاف الجذري: الإسلام، المطالبة المتجددة بالعدل وجماعية التقسيم، الأسرة الأبوية المتمفصلة مع التشكيلات الإجتماعية المبنية على النسب والقرابة، وقد تأكد الإلحاح على هاذين المبدأين اللذين أصبحا في أعين الناس بمثابة جوهر الكائن المسلم، أي الكائن غير الأوروبي"[2] وربما استمر هذا الفهم حتى بعد الإستقلال، وبدل التفكير في التبني والتجانس والانخراط في هذه المؤسسات، جرى البحث عن اختراق هذه المؤسسات وإلباسها لباس التقليدانية، "لأن النظام السياسي بعد

---

[1] - محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 69.

[2]- عبد الله حمودي، الشيخ والمريد- النسق الثقافي في المجتمعات العربية الحديثة، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، سنة 2010، ط 10، ص 200.

الإستقلال إنتهج استراتيجية تنموية، كان الهدف من وارءها هدم البنى الإجتماعية والاقتصادية القديمة وإقامة بنى حديثة اعتبرها القائمون عليها أكثر رشادة وعقلانية"[1]، وتم فرض هذا التوجه كذلك بشكل عنيف، ونذكر في هذا الصدد قانون نزع الأراضي الزراعية سنة 1971م وكيف صودرت الملكية الخاصة، وانشئت على أنقاضها ملكيات مشتركة في شكل مستثمرات دون مراعاة الذهنيات ودرجة الوعي، "فالسياسات التنموية المنتهجة من طرف السلطة كانت تسعى لتحقيق نجاعة اقتصادية والإقلاع الاقتصادي، إلا أنها لم تكن اقتصادية خالصة بل تحمل في طياتها قيم ثقافية تتعلق أساسا بالترشيد الاقتصادي الغربي بمفهومه الواسع"[2]الغير المستوعب بعد محليا، "لقد طغى على هذه السياسة التدخلية للدولة النظرة التقنية والبيروقراطية في طرق المعالجة والتشخيص، متجاهلة طبيعة العالم السوسيولوجي للفاعلين في المجال الريفي والزراعي"[3]، وبدل شمولية التحديث بخلق الوعي تم خلق "علاقة سطو وسيطرة أكثر منها علاقة تكاملية واندماجية للمدينة على الريف"[4].

يشترك متحالفوا السلطة، علماء الإصلاح (الجمعية)، وإشتراكية بومدين، في نظرتهم إلى الدولة والفرد الجزائري، "حيث كان يتصور العلماء الجدد الدولة عبارة عن أمة إسلامية مشكلة من أفراد يتجهون نحو العمل الجماعي، ويتحررون من الروابط القبيلة ومن الولاء

[1]- تريكي حسان، التحديث وانعكاساته على نسق القيم في المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر- بسكر، العدد 30-31، ص 88.
[2]- نفس المرجع، ص 88.
[3]- مرضي مصطفى، المجتمع الريفي من الإستقلالية إلى التبعية: معالم ودلالات، مجلة إنسانيات، العدد 07، جانفي- افريل، سنة 1999، ص 20.
[4]- مرضي مصطفى، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

للأنساب، وعوض إقامة تحديد مبني على الحوار بشأن شروط الولوج إلى إدارة شؤون الأمة، تنتصب علاقة غير محددة، نموذجها الهيمنة السياسية وحقوق الشيخ على تابعيه. وفي الممارسة اليومية، تشغّل سلطة الزوج على زوجته، والأب على أبنائه فضاءا كبيرا جدا"[1]، "وقد كفل النظام مفهوم الأمة هذا كما يتصورها العلماء، واستند الى إسلام كان يظن أنه بمقدوره أن يدمجه في بنية النظام"[2]، وتجلت الهيمنة في شكل حزب وحيد، ما يعني تأطير التصور وحصر الوعي الذي يجب أن يكون في قناعات الدولة، "فتم تأطير الفلاحين وسكان المدن بواسطة تنظيمات منقادة وطيعة، ومراقبة الجيش اليقظة لكل هذه المؤسسات، وللبيروقراطية الجديدة التي جندوها في خدمة الثورة من ذلك نقابات العمال والفلاحين (الاتحاد العام للعمال الجزائريين) و(الاتحاد العام للفلاحين الجزائريين) و(الاتحاد العام للطلبة الجزائريين) ...الخ، تنظيمات تتقولب كلها في خدمة السلطة القائمة"[3]، "لقد تم إقصاء التنظيمات التقليدية مثل تنظيمات الأعيان التقليديين عند إعادة بناء السلطة وجرى محاولات احتواءها وتكريسها لخدمة السلطة وقولبتها في هياكل تنظيمية جديدة"[4]، لقد حاولت السلطة تجنيد الكل لتفكيك الكل المعيق من قبيلة وزاوية وطرق صوفية، وحاولت خلق وعي جديد متجاوز ومتعالي، "لقد كان هذا واضحا من خلال ملامح مشروع المجتمع الجزائري بعد التصحيح الثوري سنة 1965م، فجاء في المحور الثالث: عزل كل السياسيين المحترفين

[1]- عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص 205.
[2]- نفس المرجع، ص 208.
[3]- منصور مرقومة، القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي- مقاربة أنثروبولوجية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، سنة 2015، ص 115.
[4]- نفس المرجع السابق، ص 115-116.

ومدعي الرسالات المقدسة والزعامة التاريخية، عن تخريب حياة الشعب الجزائري وثورته، والوقوف ضد كل محاولات إحياء الزعامة الفردية"[1]، لم يراعي حاجة المجتمع لفعالياته القديمة ولعلاقاته، ولم يراعي الذهنيات التي لطالما نظرت الى التحديث ومؤسساته كتجلي للآخر الغربي، فاستفادت بذلك من هذا التحديث الجديد تلك النخب التكتوقراطية التي أغلبها من أبناء تلك الأعيانات الأرستقراطية التي اشتغلت مع المستعمر، والتي في الغالب لم تكن تستمد مكانتها وفعاليتها من المجتمع بل من خدمتها مع السلطة الفرنسية، الأمر الذي جعل الفعاليات المجتمعية التقليدية تنظر للأمر وكأنه استمرار لسياسات المحتل، وتعاملوا مع هذه المؤسسات في حدها الأدنى الضروري منه، "وبقيت هذه التنظيمات (التقليدية) متغلغلة بروحها في أوساط الجماهير الشعبية و في أوساط ممثليهم على المستوى المحلي والوطني"[2].

وحتى المجتمع المدني الناشئ إبان الفترة الإستعمارية، والذي بالرغم وضعه تحت الإحتلال إلا أنه كان نشطا و استطاع في كثير من الأحيان التأثير في سياسات المحتل في المجتمع الجزائري، "عملت السلطة على طمسه أكثر مما عملت على تفعيله لتصبح تلك المؤسسات المدنية امتدادا للدولة إذ تتحكم في تأسيسها وتمويلها وحلها، وهو ما يضمن ضدور كافة القرارات المؤيدة لأجندة السياسة العامة للدولة، وأمام إختراق الدولة يصبح

[1]- صبرينة بودريوع، الحياة الاجتماعية في ظل النظام الاشتراكي –المرحلة البومدينية نموذجا، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري- قسنطينة، سنة 2010-2011، ص 65.
[2]- منصور مرقومة، القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 116.

المجتمع المدني كيانا دون طرح خاص به، ويفقد استقلاليته ويعجز عن الحركة والإبداع والمبادرة التي هي أساس نجاح السياسة العامة للدولة"[1]، "مما أسس فعليا لقطيعة بين المجتمع المدني– اذا افترضنا أنه في مراحله الجنينية– والسلطة ما أفضى إلى اضمحلال أي تكوين إجتماعي معبر عن إديولوجية خاصة به لتخطي الإيديولوجية الثورية، وهو ما جعل أهداف الحزب الواحد و أهداف الديمقراطية تتقاطع دون أن تتلاقى"[2]، "وما جعل غياب أي وعي حقيقي فعّال بالمعنى المشهود في العالم الغربي، لأن ظهوره يتوقف على توافر القنوات التي تتيح التعبير عن المصالح الطبقية، والنظم القانونية التي تحمي حرية التعبير عن هذه المصالح، وهذا أمر غائب في الحالة الجزائري"[3].

2 ــ مقومات البناء الثقافي الجديد: كان واضحا إذن من البداية أن النظام السياسي بمكوناته وتحالفاته الظرفية، يريد إحداث قطيعة مع كل أشكال التمظهرات التقليدية، كما أنه يريد أن يشرف إشرافا تاما وكاملا على هذه العملية التغييرية، ولذلك كان عداؤه واضح للفعاليات التقليدية، "فتم تهميش الزوايا والطرق الصوفية، نتيجة الخيار الإشتراكي المنتهج، وتحت شعار التخلف والرجعية والبدعة، وعملت السلطة السياسية على تقويض دعائم

[1]- صالح زياني، تشكل المجتمع المدني آفاق الحركة الجمعوية في الجزائر، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 17، سنة 2007، ص 94.
[2]- حدة بولافة، واقع المجتمع المدني إبان الفترة الإستعمارية وبعد الإستقلال، مرجع سابق، ص 86.
[3]- احمد موسى بدوي، تحولات الطبقة الوسطى في العالم العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بروت، تموز-يوليو 2013، ط 1، ص 130.

المرجعية في الجزائر"[1]، "ونتيجة لمعارضة الطرق الصوفية للنهج الإشتراكي إتهمتها السلطة آنذاك بالليبرالية، فكانت بداية القطيعة بين السلطة السياسية والزوايا، حيث تشير بعض الأبحاث في هذا الصدد، إلى أن السلطة السياسية في تلك الفترة، عملت على مصادرة أملاك الزوايا والطرق الصوفية، بل تم هدم بعضها، كما تم تغييب البعد الصوفي للهوية الجزائرية، تراث الطرق الصوفية من برامج التعليم، ومؤسسات التعليم والتنشئة الإجتماعية، بالإضافة إلى تشوية صورة التصوف في البرامج والأبحاث الجامعية"[2]، لقد كان واضحا إصرار الدولة على تفكيك ما تبقى من بنى تقليدية عن طريق غرس قيم ثقافية جديدة، واستمرت في تكريس تلك التقابلات التي لطالما استعملها المستعمر (تقليدي= تخلف) و(حديث= تطور)، وبالتالي وجب إحداث القطيعة في دولة تتوق الى التنمية بمنظور اشتراكي حديث، ويمكن ملاحظة مظاهر الغرس الجديدة من خلال الإطلاع على دور المسجد والمدرسة.

ا- **المسجد:** إن خروج المستعمر الكلي من الجزائر، وهو الذي عمل طويلا على تجهيل الشعب الجزائري، جعل كل مؤسسات الدولة تتوقف بشكل كبير، كما انهارت الفعاليات الاقتصادية التي أغلبها كان مشكل من المعمرين، "وهو ما جعل الدولة ينصب تفكيرها على تكوين الإنسان (رجل السياسة) و(رجل الاقتصاد) و(رجل الصناعة)، ولم تكن

[1]- بكاي رشيد، سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر-لدوار التنظيمات الصوفية (الطرقية) خلال الفترة الاستعمارية بالجزائر من المقاومات الشعبية المسلحة الى المقاومة السياسية والثقافية، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الديني، جامعة وهران، سنة 2012-2013، ص 298.
[2]- نفس المرجع، ص 300.

مؤسسة المسجد محظوظة بالشكل الكافي"[1]، بل بالعكس ومع كتم صوت الزوايا فقد اتجهت السلطة نحو المسجد، لقد جرى التركيز على المسجد في إطار سياسة عامة تهدف إلى مراقبة كل الفعاليات الاجتماعية، ولكن ولأن رسالة المسجد هي رسالة بالغة الأهمية وبالغة التأثير، وبالخصوص في ظل ضعف وسائل التواصل الأخرى فقد كان يعتبر المسجد وسيلة تواصل مهمة جدا، كان على الدولة تعزيز الرقابة عليه فقد أنشأت معاهد التكوين للأئمة ككيان موازي لمخرجات الزوايا، ثم عملت على مراقبة خطاب المسجد وخطب الجمعة بالخصوص، "وبقيت المساجد خلال حقبة ما بعد الإستقلال وعددها لا يتجاوز 3 آلاف مسجد مطلع الستينات، مراقبة من قبل السلطات العمومية، لاسيما خلال حكم الرئيس الراحل خواري بومدين"[2]، كما أصبح منصب الإمامة يخضع لفحص استخباراتي دقيق، فغاب بذلك ذلك الخطاب المرجعي الصوفي. "حتى لقد روج لإسلام اشتراكي، واتسعت رقعة الداعين إليه في المشرق العربي ومغربه، حتى غدت هذه الأطروحة وكأنها لا تتناقض في أي من خيوطها مع مبادئ الدين الإسلامي الأول بما أنها تسير ضمن مقولات التكافل الاجتماعي والتضامن ورفع مستوى الطبقات الكادحة وغيرها من الأفكار البروليتارية، فكانت شخصية أبو ذر الغفاري رمزا لذلك، ومن هذا المنطق ساندت المساجد الاشتراكية في خطبها التي كانت تتلقاها مباشرة من الوزارة"[3].

[1]- خواجة عبد العزيز بن محمد، قراءات في المجتمع الجزائري- مجموع مقاربات سوسيو- انثروبولوجية، نور للنشر، ألمانيا، سنة 2017، ص 17.
[2]- نوار سوكو، المساجد الجزائرية على الهامش، مقال في جريدة الخبر اليومية، ركن ملفات، 05 ديسمبر 2014.
[3]- خواجة عبد العزيز بن محمد، نفس المرجع السابق، ص 18.

ثم إن الخطاب الإصلاحي وكذا خطاب الإسلام السياسي (الجنيني التكوين)، والذي تحالفت معه السلطة كان قد بسط سيطرته على المسجد مع توسع جمعية العلماء المسلمين من إبان الفترة الإستعمارية وساهم هو كذلك في غرس ثقافة مناوئة لخطاب الزوايا، ورغم المناكفات التي كانت تحدث بينها وبين السلطة أحيانا إلا أن خطاب معاداة التصوف ظل هو السمة المشتركة، "إذ بالرغم من تعيين **مولود قاسم نايت بلقاسم** سنة 1970م، وهو أحد تلامذة الشيخ **عبد الحميد بن باديس**، ازدهرت في عهده المعاهد الإسلامية المكلفة بالتعليم الديني، وكان الهدف من هذه المعاهد هو تكوين رجال الدين وبالأخص أئمة المساجد، لكن بمقابل ذلك أغلقت أبواب كثير من الزوايا عبر التراب الوطني وأممت ممتلكاتها وأدخل بعض مشايخها ورموزها السجن بعد اتهامه أتباعها بممارسات خارجة عن الإسلام"[1]

ب-المنظومة التربوية تنمية القيم المجمعية أم انقطاع عن الذات: كغيرها من القطاعات الأخرى ورثت جزائر الإستقلال منظومة تعليمية هشة، وقلة للهياكل إذ كانت تكتفي بتعليم أبناء المعمرين وبعض الجزائريين، فقد قدرت نسبة الأمية في أوساط الجزائريين ب 90 بالمئة، وكان التعليم باللغة الفرنسية ولم يكن هناك معلمون جزائريون مؤهلون للتعليم باللغة العربية،"وزاد من خطورة الوضع آنذاك الهجرة الجماعية للأوروبيين، فلقد انسحب من الجزائر عدد كبير من رجال التعليم الفرنسيين بصورة جماعية، ففي أول أكتوبر هاجر نحو (18000) معلم من (23500) أي بنسبة 79،59 بالمئة من المعلمين و (1400) أستاذ

[1]- نوار سوكو، المساجد الجزائرية على الهامش، مرجع سابق.

من (2000) أي ما يمثل (70) بالمئة من الأساتذة، أما رجال التعليم العالي فلم يبقى منهم إلا القليل"[1]، "ولسد هذا الخلل لجأت الدولة وبموجب المرسوم المؤرخ في تاريخ 19-مارس 1964م تحت إشراف لجنة شكلت على مستوى وزارة التربية الوطنية، تم إدماج 1500 مدرس من بين الذين سبق لهم و أن درّسوا في المدارس التابعة لحزب جبهة التحرير الوطني، أو جمعية العلماء المسلمين، كما استعانت البلاد بالتعاون مع الدول الشقيقة"[2]، "فقد أعلنت مصر عن استعدادها لإرسال (300) خريج أزهري"[3]، ويظهر تحالف آخر بين في مكونات السلطة بين جمعية العلماء كممثل للخطاب الديني، وحزب جبهة التحرير الوطني كممثل عن رسم السياسات العامة للدولة، ومنه فأننا نتوقع خطابا معاديا بشكل كلي للموروث التقليدي وبالخصوص خطاب الزوايا والتصوف، ومع هذا فلا يمكن الحديث عن شبه تحكم حركة الإصلاح في المنظومة التربوية، "فباستثناء بعض الترتيبات التي تخص دروس التربية الدينية بالمدرسة، والدول السنوي الخاص بالإحتفالات الدينية أو بث صلاة الجمعة عبر التلفزة والإذاعة، فإن التوجه الطائفي الديني الذي تدعمه وتشرف عليه الدولة تبدوا وكأن هدفها الأساسي من وراء ذلك يتمثل في المحافظة على النظام الأبوي البطريكي"[4]، ويمكن ملاحظة ذلك بشكل جلي من خلال تحليل محتوى الكتب والمناهج ومقررات المواد التعليمية، حيث "إن الكتاب المدرسي للفلسفة (مثلا) ليس إلا خطاب السلطة الإيديولوجية في أبعادها

[1]- أحمد تريكي، توجهات التعليم في الجزائر بعد استعادة السيادة الوطنية، مجلة دراسات، جوان 2017، ص 155.
[2]- جبالي فتيحة، المنظومة التعليمية في الجزائر-قراءة في المنهاج والتقويم، رسالة دكتوراه في اللسانيات والتواصل اللغوي، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، سنة 2014-2015، ص 56.
[3]- أحمد تريكي، توجهات التعليم في الجزائر بعد استعادة السيادة الوطنية، مرجع سابق، ص157.
[4]- حسن رمعون، الاستعمار، الحركة الوطنية والاستقلال بالجزائر: العلاقة بين الديني والسياسي، تر: محمد داود، ، مجلة انسانيلت، العدد 31- 2006، العدد الخاص بـ الدين والسلطة والمجتمع، ص من 13-39.

الرمزية المهيمنة والمشروعة. فقد شكلت السلطة السياسية إذن إعتقادا بوهم تأسيس فضاء التفلسف داخل خطاب الثقافة المدرسية المؤسسة، وفي الحقيقة لم تشكله إلا من أجل تحقيق الترشيح الإيديولوجي الرمزي الضروري للهيمنة المشروعة، إنها قبلت بتأسيس مدرسي لكن دجنته إلى حد فقدانه لكل نسغ حيوي، فانتصر سلطن الإيديولوجيا وانحصر سلطان العقل والبيداغوجيا"[1].

إذن لقد كان الخاسر الأكبر من كل التمازج أحيانا والتصارع أحيانا هي تلك الفعاليات التقليدية، لقد جرى تشويهها وتشويه خطابها، وعملوا على خلق خطاب مفارق داخل كل الأسر نتيجة مجانية وإجبارية التعليم، بما كانت وأصبحت توصف أحيانا عند كبار السن (بقراية العمى) أي التعليم الغير المتوافق كليا مع البيئة والعالم الرمزي للمجتمع التقليدي الجزائري،" لقد كانت غاية المدرسة خلق وعي يرتكز على منظومة إيديولوجية رمزية ذات طابع مهيمن من أجل تغذية هيمنتها المشروعة، بتوسع وفي ديمومة، وبهذه الصفة تجد المؤسسة المدرسية نفسها متورطة موضوعيا في هذه الوظيفة، فتحول إلى جهاز (بدلالة آلتيسار)، يتجاوز تلقين المعارف والمهارات من أجل تشكيل النمذجة الضرورية للفرد وفق تلك النزعات الايديولوجية الرمزية المهيمنة والمشروعة للسلطة كمورد للإرغام لصالح

[1]- احمد كرومي، السلطة الايديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر- مقاربة تحليلية انطلاقا من الكتاب المدرسي، مجلة انسانيات، العدد 7، جانفي- افريل 1999، ص 67.

التوظيف المضمر، لكن الموسع للعنف الفزيائي المشروع كمورد من أجل الإقناع، دون وعي الأفراد والجماعات بذلك"[1].

3 ــ التنمية الإقتصادية التفكيك المؤدلج: بعد مؤتمر طرابلس والذي رسم السياسة العامة للدولة، وتبني طابع الدولة الإجتماعية، "وطبقت النظام الإشتراكي، لذلك جاء في دستور 1976م ما يلي: تشكل الأساليب الاشتراكية لتسيير المؤسسات عاملا لترقية العمال، وهم يتحملون بمساهمتهم في التسيير مسؤولياتهم حقيقة بوصفهم منتخبين واعين بحقوقهم وواجباتهم، كما أخرجت القيادة الحاكمة في نوفمبر من سنة 1971م ميثاق وقانون لتسيير المؤسسات في الجزائر بأسلوب التسيير الإشتراكي"[2] ففي الشق الفلاحي ونتيجة هجرة المعمرين، "لجأت الجزائر، إلى أسلوب الذاتي، هذا الأخير كان عبارة عن صيغة أو أسلوب لتسوية مشكلة الأراضي والمؤسسات المنتجة المشغولة من طرف الجزائريين للحفاظ على تواصل الإنتاج، حيث حصل هؤلاء الشغيلون على أراض مساحتها ازيد من مليونين و632 الف هكتار من أخصب الأراضي الزراعية وأجودها في الجزائر"[3]، بالإضافة إلى هذا قانون الإصلاح الزراعي (1971)، "والذي كان الهدف منه توزيع الأراضي لفائدة الفلاحين بدون أرض، أو الفلاحين الصغار لا يملكون الكفاية، وأجراء القطاع الفلاحي والمزارعون

[1]- نفس المرجع، ص 65.
[2]- قواسمية عبد الكريم، الثورة الجزائرية ومسألة بناء الدولة ما بين (1962-1978)، رسالة دكتوراه تخصص الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بالعباس، سنة 2017-2018،ص246.
[3]- نفس المرجع، ص 239.

البروليتاريون، حيث استفاد حوالي (100000) منهم"[1]، لقد أدى هذا إلى حدوث تأثيرات اجتماعية واضحة، "حيث عرفت الملكية الكبيرة للعقار التي كانت تستمد شرعية الامتلاك من العهد الاستعماري تراجعا في تأثيراتها السياسية، وفقدت الكثير من أراضيها كما أعيد النظر في كيفيات إمتلاك الأراضي من قبل سكان المدن نتيجة مفعول قانون الثورة الزراعية الذي كان يربط حيازة الأرض وملكيتها باستغلالها الفعلي"[2]، مما أدى في مجموعه إلى ظهور فئة ريعية مستفيدة من دعم الدولة، وتضرر وتفكك الكثير من العائلات الأرستقراطية الكبيرة، والتي في الغالب كانت تحتكم لقيم معينة حيث إن ملكية الأرض في المجتمع التقليدي لطالما كانت لها قيمها الثقافية وعلاقات اجتماعية مرتبطة بالرتبة الإجتماعية نتيجة الملكية، حيث تفعل الروابط القرابية والتي تعزز قوة الإنتماء للقبيلة أو الدوار، هذه الفئة الجديدة هي في شكل خليط يظهر ككيان مجهول، "عبارة عن مجموعة منضافين إلى بعضهم البعض داخل كيان مجرد وتعسفي"[3] ولا يحمل أي قيم أو خليط بين مجاميع من قيم مدينية وعروشية مختلطة،وظلت تتلقى الدعم من الدولة بما يضمن استمرارها، وحنى من دون جهد ومن دون مردود إقتصادي، واستفحلت مظاهر التباهي والترف وحتى المجون، "وأصبحت هناك نخب إجتماعية متمركزة في الفضاء المديني تعمل يوميا على استعراض مظاهر الحياة العصرية، مقدمة نفسها كنموذج يحتذى به في مظاهر بناء السكن وتجهيزاته

[1]- عبد القادر شرشار، الفلاحة في الجزائر: من الثورات الزراعية إلى الإصلاحات الليبرالية(1962-2002)، مجلة انسانيات، العدد 22،2003، ص 09-38.
[2]- نفس المرجع.
[3] - نويصر بلقاسم، التنمية والتغير في نسق القيم- دراسة سوسيو ميدانية بأحد المجتمعات المحلية بمدينة سطيف، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2010-2011، ص 149

الداخلية، و أصبح هذا النموذج يستهوي القئات الإجتماعية الريفية والفلاحية"[1]، "إن هذا النموذج يجري استبطانه بطريق لا شعورية، ويعاش كتوقان يأمل أن يتحقق يوما ما، كما أنه يولد سلوكات عدوانية عند البعض بما يفرزه من تفاوت اجتماعي صارخ في وقت كان فيه هذا الإستعراض مستهجنا من قبل المجتمع الريفي التقليدي، بما يثيره من استكبار ووقاحة، متنافيا مع القيم الداعية الى "الستر" الكتمان في كل ما يعمل ويكسب من رزق وحظر التباهي به أمام الملأ"[2] أدى في النهاية إلى إهتزاز المنظومة القيمية الريفية، حيث لم يعد تحقيق الإكتفاء المعيشي غاية بالنسبة للجيل الجديد، ومعه إشتدت الهجرة نحو المدن للبحث عن تحقيق الذات، أدى بشكل أو بآخر إلى مزيد من التفتيت لتلك البنى الأسرية وللروابط القرابية.

ومن حيث النشاط الصناعي فقد اعتمدت التنمية الإقتصادية بناءا على توجيهات اشتراكية، ومع إرتفاع معدلات البؤس والفقر لدى الجزائريين، "كان لابد للدولة أن تخلق صناعة لتحقيق أهداف إقتصادية و اجتماعية كذلك، كخلق مناصب دائمة للشغل لامتصاص البطالة (2 مليون عاطل غداة الإستقلال)"[3]، واتجهت الدولة نحو خلق مزيد من المؤسسات الصناعية،الأمر الذي أثر على التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، "فتشييد المؤسسات الصناعية ودفع حركة التعمير في المدينة أثر بالسلب على الريف الجزائري،

[1]- مصطفى مرضي، مرجع سابق، ص 20.
[2]- نفس المرجع، نفس الصفحة.
[3]- نويصر بلقاسم، نفس المرجع السابق، ص 159.

حيث أسرعت في وتثيرة نزوح الأفراد الديناميكيين و الأكفاء ذوي الخبرة المهنية الزراعية"[1] و حتى إن كانت الهجرة والنزوح غير مجالية، فإن العمل في المدينة يجعل العامل يعيش هجرة ذهنية، "حيث لا تصبح النظرة للعمل الزراعي على أنه الأصل، بل ينظر إليه على أنه يجب أن يكون خارج أوقات العمل الصناعي، وأن الارتباط الذي يربطهم بهذا العمل ذي الدخل المحدود يجعلهم يعتبرونه عملا ثانويا"[2]. تتحول الى ذهنية حالمة تتوق إلى التحرر من قيم التقاليد والعالم الاجتماعي الرمزي الريفي، وبما لاحظنا هذا مثلا في أشكل تغير اللباس وتسريحات الشعر والتخلي عن العمامة، وهي أشياء ظلت ثابتة إلى غاية الإستقلال وينظر إليها على أنها خصوصية ريفية لها امتدادها العربي والديني والعرفي. إذن لقد يعني هذا التحول إفراغ العالم القروي إفراغا مجاليا عن طريق الهجرة وإفراغا قيميا بإدخال القيم المدينية، وزاد من حدة هذا سياسة بناء القرى الإشتراكية في "محاولة لخلق تنمية ريفية، وإلى محو آثار الموروثات الإستيطانية من خلال إدراج تغيرات جذرية في المجالين الاقتصادي والاجتماعي على حد سواء عن طريق العلاوات، القرى الفلاحية ،دعم البناء الذاتي، لكن هذا التغيير مس الشكل دون أن يمس الجوهر، حيث تفككت العائلة التقليدية الكبيرة ولم تعد وحدة انتاجية متكاملة، وأصبحت أكثر ارتباط باقتصاد الأجور والإستهلاك"[3].

[1]- مراد مولاي الحاج، الأصول الريفية للعامل الصناعي في الجزائر، مقال بمجلة انسانيات ، العدد 7، جانفي- أفريل 1999، ص 37.
[2]- بالتصرف: مراد مولاي الحاج، مرجع سابق، ص 39.
[3]- محمد آكلي كزار، التحولات المجالية في القرى الجبلية القبائلية، رسالة ماجستير في العمران، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2007-2008، ص 215.

خامسا: ملامح المجتمع الجزائري بعد مسارات التفكيك

ما هو مؤكد أن كل هذه التغييرات الطويلة الأمد قد غيرت شكل المجتمع الجزائري، تغيرا في البنية الاجتماعية والمورفولوجية، وتغيرات في منظومة القيم، "إن التغيّر هو ظاهرة صحية فحسب **(بارسنز)** التغير ظاهرة سليمة ومستمرة ودائمة في حياة كل نظام، وهناك تغير البناء نتيجة عوامل خارجية وداخلية قوية، والضغط الذي يمارس على النظام من الداخل والخارج، و التغير يستهدف أساسا إحداث تعديل في السلوك الانساني، كما يعتبر التغير حل توازن محل توازن آخر دون تحول أو تغير النظام، أو ظهور توازن تبعا للتحولات الطارئة على بعض أجزاء النظام"[1]، ويرى **(ويلبرت مور)** "أن التغيّر الاجتماعي يعني التبدل الذي يحدث في الأنساق الاجتماعية، بما يتضمنه من النتائج المترتبة عنه في القواعد والقيم والناتج الحضري، والتغير الذي يحدث في المجتمعات لا يقف عند حد المظاهر المادية فحسب، ولكنه يتعدى ذلك الى القيم والمثل والعادات وطرق التفكير"[2]. ولكن يحدث التغيير السلس عندما تتم العملية في إطار تراكم الوعي الفردي والاجتماعي عن طريق مسعى ذاتي لابتكار طرق جديدة للعيش، وللعبور نحو التحضر مثل ما حدث في أوروبا وما يعرف بنظريات العقد الإجتماعي، ولكن هل تتم هذه العملية بنفس السلاسة و بدون إحداث اهتزازات إجتماعية، وهل يمكن فعلا إجتياز الانماط التقليدية و التخلي عنها نهائيا، في

[1] Gay, rocher, le changement social : introduction a la sociologie général, Ed : H. MHI, 1968, p 19

[2]- عبد المالك عاشوري، التحضر وتغيّر البناء الأسري- دراسة ميدانية بمدينة علي منجلي، شهادة ماجستير في علم الإجتماع الحضري، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2009-2010، ص 15.

مقابل العبور إلى شكل أرقى، وبالخصوص في المناطق التي شهدت محاولات فرض الإنتقال بالإكراه و بعنف أحيانا، ويمكن أن يعطينا الجدول التالي صورة عن المجتمع الجزائري بعد مضي كل هذه السنوات من التغيير القسري في كثير من الأحيان والناعم أحيانا، وذلك من خلال قراءة العناصر والسمات المميزة للمجتمع التقليدي و كذا سمات المجتمع المتغير أو الحديث :

الجدول رقم 03: يبين صفات المجتمع الساكن وصفات المتغير حسب وليم أوكبرن[1]

صفات المجتمع الساكن	صفت المجتمع المتغير
لا يقبل التجارب والاعتبارات الجديدة	تحاول عناصر ثقافية جديدة القيام بتجارب واختبارات جديدة
الاعتقاد بالقضاء والقدر وبطبيعة الأشياء الحتمية التي لا يمكن تجنبها	الاعتقاد بفكرة التقدم
للماضي مكانة اعتبارية عنده	يعتبر الماضي عبئا ثقيلا عليهم
يتحكم كبار السن بالمعلومات ونقلها من جيل لآخر	يتحكم الشباب بالمعلومات من خلال الكتب والدوريات
الماضي والتراث يقودان ويوجهان سلوك الأفراد	الارشادات والتوجهات العقلانية تقوم يتوجيه وارشاد السلوك
لا توجد موضات للباسهم	لديهم آخر الموضات الشهيرة
يكون تصرف الأفراد موروثا	لا يكون تصرف الأفراد موروث
الطبيعة البشرية مقموعة	الطبيعة البشرية محفزة وغير مقموعة
لا وجود للفرديه لديهم بل هم محترمون للعادات	الفردية عالية وعندهم عادات في تغير دائم
وجود جماعات صغير و طوائف	وجود طبقات اجتماعية
عاطفيون اتجاه الأشياء	غير عاطفيين اتجاه كل شيء جديد
يحبذ الأدب الفني	الادب الفني تحول الى موضة
الدين متنفس للامل لذلك يمنع الثورة ضد المؤسسات التي تسبب القلق والاضطراب	الدين أقل تأثيرا و ينظر اليه نظرة عامة ويتسبب في تغير المجتمع

[1]- لطيفة طبال، التغير الإجتماعي ودوره في تغير القيم الإجتماعية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، البليدة، العدد 8، جوان 2012، ص 426.

ونلاحظ من خلال هذا الجدول أن هذه الأشكال التي تحيل إلى نمطين مختلفين من الثقافة الحياتية، و تحيل إلى مجتمعين متمايزين تماما من خلال جملة التصورات التي يبنيها المجتمع عن نفسه، نجد في الحقيقة أن هذه الأشكال تتعايش داخل المجتمع الجزائري "وحتى المجتمعات العربية فهي تجمع بين الإثنين السكون والتغيير، الانغلاق والعصرنة، التقليد والتحديث"[1]، فنجد داخل الأسرة الواحدة ذلك الأب المحافظ على لباسه والذي يحاول جاهدا أن يحرس القيم داخل أسرته ومحيطه، ويمثل الأبوية في كامل تجلياتها، ونجد الابن المواكب للموضة، ونجد الأعراس تمتزج فيها التقليدي بالعصري في محاولة تركيبية للمحافظة على التجانس العام، "إذن هناك تعايش بين الشراكة والعمل المأجور والتعاون، كما أن هناك تعايشا بين الطاقات البشرية، ويوجد الحق الأبوي في التعايش مع التقاليد القبلية والنظام الفيودالي والتشريع القرآني والقانون العصري. وتتواجد المؤسسة العائلية وشبكة الأسياد والدستور، ونجد عبادة الأموات جنبا الى جنب مع الممارسات السحرية الدينية و الاسلام والعلم الحديث. وبامكاننا مضاعفة الأمثلة الى مالا نهاية"[2]، "كما يمكننا أن نقول أن هذا ليس بمجتمع الانتقال مثل المجتمع الفرنسي في بداية القرن التاسع عشر، تلك المجتمعات الباحثة طواعية عن تصفية الماضي والعلاقات الإجتماعية القديمة"[3]، هو مجتمع يمكن أن نسميه المجتمع المركب حسب تعبير (بول باسكون)، مجتمع تتعايش فيه مختلف الأنماط

[1]- لطيفة طبال، نفس المرجع، نفس الصفحة.
[2]- احمد حمايمو، تكوين المجتمع المغربي، موقع الحوار المتمدن http://www.ahewar.org/، العدد 2442، يوم 22-10-2008، سا 14.
[3]- نفس المرجع.

"تظهر في شكل متضادات على مستوى ثلاث أزواج رئيسية: المتضادات الشمولية القائمة بين تشكيلة اجتماعية وأخرى (المجتمع الرأسمالي المصتع والمجتمع الفيودال)، والمتضادات المتضادات الخصوصية بين مستويين متماثلين لتشكيلتين إجتماعيتين مختلفتين(القانون العام والقانون العرفي –العمل المأجور والمناصفة)، وأخيرا المتضادات الباطنية لمجتمع تاريخي فعلي بين مركبات مستوى معين (مركبات علاقة الانتاج ومركبات العلاقات القانونية)"[1].

إذن تتشابك حلقات التداخل في المجتمعات العربية والمجتمع الجزائري بشكل خاص بين التقليد والتحديث، حيث يظهران في شكل سلطة لكل منهما دعائمه الخاصة، وهو ما عبر عنه **محمد سابيلا** بالقول إلى "أن المجتمع مجال قوى وصراع وليس جنة قائمة على التوادد والتعاطف والتعاضد، إنه شبكة من القوى تتصارع حول السلطة والثروة والحظوة باستخدام جملة استراتيجيات. بالتالي فالسلطة سلسلة شبكات تخترق وتشكل الجسم الاجتماعي كله وتنتظم عبر محاور ونويات ومراكز معينة، وهي أيضا علاقات وإجراءات وممارسات وليست كيانا جوهريا ملموسا"[2]، فمنذ أن بدا التحديث وكأنه عقيدة استعمارية واتخذه الجزائريون كمعيار للتعبير عن ذاتهم بمخالفته، والتمسك بكل ماهو تقليدي، فإن هذا استمر والى غاية اليوم، ولو على المستوى الذهني حيث يبدوا واضحا ذلك التوجس الذي

[1]- احمد حمايمو، نفس المرجع.
[2]- محمد مامون العلوي، محمد سبيلا مفكر عقلاني يراهن على الحداثة لتطريق التخلف، مقال بموقع العرب الالكتروني، الخميس 07 نوفمبر 2019، 22,00سا.

يبديه الأفراد من التحديث أو ما يعبرون عند باتباع الغرب وما زاد في هذا ذلك الخطاب الديني المعادي و الناظر لمطالبات اتباع الفكر الحديث بفكر المؤامرة الرامية لهدم الدين وتقاليد المجتمع، "بل احيانا ينتعش هذا الخطاب، وينتعش التقليد ويدافع عن نفسه، بل يقدم نفسه كخط مقاومة أخير ضد التطور الذي يقود إلى الاستلحاق والتفكك، وتعبر دينامية التقلدة عن نفسها بقوة في كل من المجال السياسي والسلوكي والأخلاقي والثقافي، لدرجة تسمح بالقول انها تمثل سلطا مضادة لسلط التحديث بمؤسساته وقيمه، سلط هي اليوم من أقوى السلط في المجتمعات العربية، إنها تخشاها الدولة و الأحزاب العصرية ويخشاها المثقفون العصريون"[1].

[1]- محمد مامون العلوي، نفس المرجع السابق.

خاتمة الفصل

يمكن جمع عدة ملاحظات من خلال هذا الفصل، فصل واكبنا فيه محطات التغيير الإجتماعي على إمتداد ما يقارب قرنين من الزمن، وحاولنا أن نبرز أهم العلامات الفارقة في هذا التغيير، بدءا بالعوامل الاقتصادية، ثم السياسات الاجتماعية وكذا التدفقات الغرس الثقافي، ويمكن الحديث عن أول ملاحظة وهي أن المجتمع الجزائري كانت له آليات في انتقاء فاعليه الاجتماعيين، وفق معايير أسسها لنفسه بما يضمن استمراره واستمرار فعالياته، وبما يضمن إعادة انتاج نفسه من جديد، وحتى وإن حافظ على حدوث فوراق شاسعة بين أفراده بسبب الملكية ومظاهرها، نتيجة الملكية الجماعية، والتضامن الجماعي، واقتصاد الكفاف وغيرها، إلا أنه بدا وأنه مقسم عرقيا أو نسبيا بين عرب وأشراف، ويظهر هؤلاء على أنهم مؤهلون أكثر من غيرهم، وبشروط الذهنيات الاجتماعية السائدة آنذاك ليكونوا في قمة الهرم الاجتماعي، قادة وفاعلين وحركيين اجتماعيين، وقد كانوا كذلك مسيرين وضامنين لتوازن المجتمع الجزائري حتى في ظل غياب سلطة مركزية جامعة. وبالفعل مع دخول المستعمر كان هؤلاء الفاعلون الأشراف على مستوى الآمال وقاموا بالأدوار المنوطة بهم، وهي حماية الارض والعرض والدين وغيرها، شكلوا أفواجا للمقاومة لا تكاد تأفل واحدة حتى تنفجر أخرى. وهو ما لاحظه المستعمر منذ الوهلة الأولى عندما وطئت أقدامه أرض الجزائر، وكرس لفهم هذه العلاقة المترابطة بين الأشراف وعموم الناس جيوشا من الباحثين في مختلف المجالات، ثم بعدها قام بتجسيد سياسة التفكيك بغية عزل آليات نفاذ هؤلاء

الأشراف، وتغيير البيئة الثقافية والإقتصادية، ومعها الذهنية الإجتماعية التي كانت سببا في انتاجهم وعادة انتاجهم، وعليه قامت بتغييرات مست كل هذه الجوانب والتي استطلعناها في هذا الفصل.

ملاحظة أخرى استخلصناها من هذا الفصل أن السياسات الجديدة التي طبقها المستعمر كانت كلها تمارس بعنف، وتحت الإكراه، وكان الغرض منها تكريس واقع احتلالي مسيطر وليس غرس قيم حداثية وتنويرية، الأمر الذي جعل الجزائريون يخلقون ترابطا بين التحديث والإستعمار، واعتبارهم وجهين لعملة واحده، وهو ما حذا بهم إلى الرفض الاستعمار ورفض مشاريعه، و ازداد المجتمع تقوقعا حول ذاته، وتعريف نفسه كتقابل مع حداثة المستعمر، وهو ما شكل عائقا أمام نشوء وتوليد فعاليات تحديثية ذاتية بإمكانها أن تضفي القبول، كما يمكن من خلالها تغيير ذهنيات الإنتقاء التقليدية، ولكن هذا لم يحدث ورغم كل مسارات التفكيك إلا أنها لم تنتج سوى تشوهات اجتماعية حسب تعبير مغنية لازرق، وأنتجت مجتمع مدني ضعيف وفاقد للحرية ولقوة التأثير، هذا المجتمع المدني الذي كان من المفروض أن يكون حجر الأساس في ميلاد المجتمع الحديث.

بعد الاستقلال لاحظنا نفس سياسة الإكراه في فرض التغيير في الواقع من دون حتى مراعاة للذهنيات، خلق هذا حالة تشابه في ذهنيات الجزائريين في تصورهم لتحديث، بين تحديث المستعمر وتحديث الدولة الوطنية، مما كرس سياسة التمسك بالتقليدي بدل الإنخراط

بنهم في العملية التحديثية، ثم إن نفس المجتمع المدني الناشئ ظل يفتقد للحريات ولقوة الفعل في ظل دولة شمولية راقبت كل شيء، وهو ما منع كذلك من نشوء مجتمع مدني قوي كان يمكن أن يساهم في نشوء الدولة المدنية.

إن كل هذا جعل من المجتمع عبارة عن مجتمع مركب تتعايش فيه التقليدانية والتحديث، وتستمر كل منهما في تكريس وجوده في الواقع الاجتماعي، متصارعا ومثبطا كل منهما للآخر، وهو ما مكن من استمرار ظهور فعاليات التقليدية واستمرار نفوذها ومن ذلك سلطة الفاعلين الأشراف، والتي وبعد قرنين من مسارات التفكيك لا تزال تظهر وتستمد قوتها من الذهنية الاجتماعية المتقوقعة، والتي تغزز من تقوقعها ورفضها للتغير ارتباطها بالدين، وعندما يظهر الدين في مقابل التحديث من قبيل أن التحديث مؤامرة غربية فإن التمسك بالتقليد ليس فقط يستمر بل يزداد أحيانا.

القسم الثاني
الإطار العملي للدراسة

الإطار الميداني للدراسة والإجراءات العملية

الفصل الخامس

الإطار الميداني للدراسة

أولا : مجالات الدراسة

1- المجال المكاني

2- المجال الزمني

3- المجال البشري

ثانيا : الإجراءات العملية للدراسة

1- المنهج المستخدم

2- أدوات جمع المعطيات

ثالثا : مجتمع الدراسة

1- العينة

2- السير الذاتية لبعض أفراد العينة

أولا: مجالات الدراسة

1- المجال المكاني

أـ الاطار التاريخي لمكان الدراسة

شكل الوجود الجغرافي لمنطقة غليزان الذي يمتد من سهل ووادي مينا الى حوض شلف الاسفل مكانا خصبا لتواجد مجموعات بشرية بها منذ تاريخ طويل، وتؤكد الشواهد والآثار الموجودة بكل من عمي موسى والقلعة ومازونة والمطمر وغيرها، "حيث وجدت ادوات ونقوشات تمتد حتى للعصر الحجري الوسيط فبالقرب من جديوية وجدت ادوات اشولية وبأعالي نفس المنطقة تم العثور على العديد من المغارات التي أنشأها الانسان القديم"[1]، وقد سكنتها عدة قبائل أمازيغية ،وما يؤكد هذا البعد هو اسمها" **ايغيل ايزان**" والذي يعني الربوة المحروقة. وقيل إن اسمها كان **مينا** قبل ذلك أشتق اسمها من وادي مينا الذي تقع على ضفافه، ويقال أن تسمية غليزان تعني الهضبة الحارة، وجاء في كتاب ابن خلدون "**العبر**" "إن قبيلة بربرية حطت وسكنت بمنطقة مينا سنة 40 ق.م سميت بالعلوميين"، ومع سقوط قرطاج سنة 146 ق.م استولى الرومان على شمال إفريقيا لتخضع المنطقة لهذا الوجود طيلة خمسة قرون فقد كتب القائد **داملت** سنة 1887م " الآثار القديمة بغليزان والتي أخذت اسمها من الواد على الضفة اليمنى حيث تتواجد من المنحدر الغربي هضبة تطل على السهول الخصبة لحوض مينا، فاليوم توجد قطع أثرية تعود إلى فترة الاحتلال

[1] - Gsell . stéohen . Atlas archéologique de l'Algérie . tome 2.édition 01. Paris. 1911.p 22

الروماني، كالقطع الفخارية والتي تؤكد أصول هذه المنطقة الرومانية"[1]، "تم انهار الوجود الروماني جراء الزحف الوندالي إلى جانب الانتفاضات الشعبية أبرزها ثورة **فيرموس وقيلدون** التي استنهضت بدورها القبائل البربرية وكل موريتانيا القيصرية لطرد الرومان سنة 370م واستمر الوضع كذلك إلى غاية الفتح الإسلامي سنة 61 هـ– 681 م، بمناطق يسيطر عليها البزنطيون وأخرى على شكل إمارات مستقلة حافظت على استقلالها كمناطق بالونشريس التي كانت منبع الهجمات ومادة تلقيح الحركات الاستقلالية دفاعا عن الوطنية البربرية"[2]، "وإلى هذا شكلت منطقة غليزان عبر مختلف الفترات التاريخية مسرحا خصبا لمختلف التجمعات البشرية التي اتخذت من سهلي مينا وشلف ميدانا لأنشطتها المتنوعة نظرا للتنوع الطبيعي والجغرافي وغنى المنطقة بالمياه، فكانت المنطقة محل استقرار العديد من القبائل الأمازيغية كمغراوة وبني مانوا وبني يلومي وقبايل مطماطة ومغيلة وهوارة ومكناسة ...الخ، إلى جانب القبائل العربية من بني هلال وبني مسلم والذين من بطونهم سويد والديالم العكارمة وسويد من قبائل مالك التي تفرعت عن زغبة ولها افخاذ منها في فليتة"[3]،"والى جانب العنصرين العربي والامازيغي دخل على المجتمع بالمنطقة العناصر الأندلسية والأتراك والكراغلة واليهود، وادى هذا التمازج الى ازدهار المنطقة اقتصاديا واجتماعيا وعمرانيا وثقافيا ،وأسست المنشآت الفكرية والثقافية ومنها بعث الحركة الفكرية للشيخ **الشريف** عبد القادر بن

[1] -Ruffer.J. bulletin de la société et d'archéologie d'Oran. Etude sur les établissement romains du bas- Chélif de la mina de oued Hillil . 1907. P 313.

[2]- بلقاسم ليلى، المراكز الاستيطانية وتطورها في منطقة غليزان 1850-1900، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، الجزائر، سنة 2012-1013، ص 19.

[3]- نفس المرجع، ص17.

يسعد الذي كان يستكتب اللاجئين الأندلسيين"[1]، وقد شاركت قبائل غليزان في تحرير مدينة وهران ورد الحملات الاسبانية فشاركت قبائل فليتة تحت راية سيدي امحمد بن عودة، وكذا شارك طلبة المدارس القرآنية تحت راية محمد بن على ابو طالب المازوني بن علي بن عبد الرحمان بن محمد الشارف، وهو ما مكن الاتراك من دخول وهران. إلا أن العلاقة مع الأتراك لم تكن دائما علاقة وفاق فقد وقعت عدة ثورات ضد الحكم التركي نتيجة زيادة الإتاواة وعدم مراعاة ظروف القبائل وأشهر هذه الثورات ثورة إبي عبد القادر بن الشريف الفليتي والتي كادت تقضي على الوجود التركي بالمنطقة، "كما استبيحت دماء جملة من علماء وأشراف المنطقة من طرف الباي من بينهم الشيخ بن عبد الله بن حواء التيجاني شيخ درقوة ،والشيخ فرقان الفليتي، والشيخ محمد بن احمد الصدمي من أولاد سيدي حليمة سنة 1239 هـ-1832م لما اذيع عنه انه كان يريد القيام على الترك"[2].

وككل القبائل في الجزائر انقسمت القبائل في تعاملها مع الوجود العثماني الى عدة قبائل. قبائل مخزنية وقبائل المحال وهي قبائل تحصل على كثير من الامتيازات وازداد توسعا بفضل هذه الامتيازات، وقد مثلت اليد الطولى للدولة العثمانية من اجل جلب اموال الضرائب واخضاع القبائل الممتنعة، وهناك قبائل خاضعة ودافعة للضرائب مع ضمان شبه استقلالية والبقاء على مسافة من الدولة العثمانية يضمن سلامتها وخصوصيتها، وهناك قبائل متمردة أو رافضة للسياسات العثمانية والتي نظمت سلسلة مقاومات احتجاجا على التدخل

[1]- ليلى بلقاسم، نفس المرجع السابق، ص 19
[2]- نفس المرجع، ص44.

في الخصوصية القبلية أو على ارتفاع الضرائب، وفي الغالب عانت هذه القبائل من تضييق ومحاصرة ومصادرة للأراضي مما افقدها قوتها وجعلها تنكمش إلى المناطق الوعرة.

وفي الحقيقة لقد أنتج هذا الانقسام في التعامل مع الدولة العثمانية انقسام لدى السادة الأشراف حيث أصبح لدينا أشراف متعاملون مع الدولة العثمانية ويحصلون على الامتيازات في بناء الأضرحة وكذا الزاوايا والتوسع على حساب قبائل أخرى، وأشراف معارضون مورست عليهم كل انواع الضغوط وانحسرت قبائلهم، وقد استمر نفس الوضع مع المستعمر الفرنسي، على أنه ينبغي الإشارة أن تعامل بعض القبائل وبالخصوص قبائل الأشراف مع المستعمر لم يكن بحب منهم ورغبة في التقرب من المستعمر وإنما لما رأوه من تدمير كامل لبعض القبائل المقاومة وانتهاك حرمتها وتفتيتها فاتخذوا طريق المهادنة والتعامل مع المستعمر على أن يحموا قبائلهم ومصالح قبائلهم من الهلاك، وكانوا دائما وسطاء خير يحاولون التخفيف من الضغوط الاستعمارية على كثير من القبائل المقاومة.

ومن أهم القبائل التي تتواجد بغليزان مايلي:

1. الحساسنة: وهم قبيلة عربية وهم حسان بن شبان بن سويد ابن عامر بن مالك بن زغبة بن نهيك بن ابي ربيعة بن هلال بن عامر بن صعصعة ومركزهم بلديات يلل وسيدي سعادة وعين الرحمة.

2. حميان: وهم قبيلة زغبية من عقبة بن يزيد بن عبس بن زغبة وهم في الأصل جنوب تلمسان ووهران ولكن نقل منهم الزيانيون بطن الى البطحاء وهم اليوم يسيطرون على بلديات المطمر وبن داوود.

3. العكارمة: وهم من عكرمة بن عبس بن زغبة بن ابي ربيعة بن هيك اين هلال وهم في بلديات يلل وسيدي سعادة والمطمر وسيدي خطاب وما جاورها.

4. الحمادنة: وهم من مجاهر من بوحمدان بن سالم بن مجاهر بن سويد وهم في بلدية الحمادنة وواد الجمعة.

5. أولاد عريف: وهم في بلدية بالعسل وسيدي خطاب ومعهم فروع من الأشراف الخطابيين وعموم شمال غليزان.

6. الشقران: من بني عامر بن زغبة وهم يستقرون في بلدية القلعة ومعهم بعض من هوارة ويصلون حتى بلدية سيدي امحمد بن عودة.

7. صبيح الغرابة: واولاد يعقوب واولاد بن علي وفروع من العكارمة الشراقة من عكرمة بن مالف وهم غير العكارمة الغرابة والحميان ويستوطنون واد ارهيو ومهم بطون من بني توجين الزناتيين وتتواجد صبيح في مازونة مع بعض الأشراف وبطون من مغراوة.

8. بني زنطيس: وكانوا يسمون بني زنتن ومديونة وهم من مغراوة من زناتة وهم في شمال غليزان.

9. هبرة: وهم قبيلة قوية من تجيب من كندة ويزعم بعضهم انهم من فضاعة من العرب وينتشرون غرب الولاية.

10. فليتة: وهي أكبر قبيلة في غليزان وهم مجموعة اتحادية قبائل بضم الفاء وهو اسم عربي اصيل. وهم فليتة بن سويد بن عامر بن مالك بن زغبة بن ابي ربيعة بن نهيك بن هلال بن عامر بن ابي صعصعة وهم اعلى قوة وعددا وقد دخل فيهم بطون كثيرة من الأشراف وتسيطر فليتة على بلدية غليزان وبن داوود ودار بن عبد الله وواد سلام ومنداس الى شمال تيارت وبطونهم كثيرة منها اولاد سويد (زمورة)، بني دركون من زناتة(ودي الجمعة)، أولاد رافع بني علي الزغبي الهلالي (زمورة)، أولاد يحيى الهلالي (أولاد زيد ،حبوشة) من (زمورة)، بني يسعد (زمورة)، بني لومة من بني راشد من زناتة (زمورة)، أولاد راشد (الرحوية تيارت)، أولاد بركات بن سالم (زمورة)، أولاد بولحية (شعبة الديس والقيرس) الى حدود (الحوية)، أولاد عامر بن ربيعة (زمورة)، فليتة الحرارثة (زمورة)، أولاد سيدي يحيى بن أحمد –الحسينيون–(واد خلوق زمورة)، أولاد سيدي يحي–الحسينيون– (دار بن عبد الله)، اولاد سيدي احمد بن محمد الحسينيون (يازرو)، اولاد سيدي لزرق الحسينيون(زمورة)، الشوالة (زمورة)، العمامرة الحسينيون زمورة)، أولاد سيدي علي بن يحي (زمورة)، العناترة (س.م.بن عودة)، العلامنة وهم بطن من بني عامر (واد سلام)، أولاد سيدي علي ومحمد بن خدة الحسينيين، واولاد سيدي ميهوب وهذا تمام فليتة.

11.اضافة الى قبائل بني غدو واولاد يعيش والمكاحلية واولاد شريف واولاد عريبي وبني زروال الذين يمتدون من مازونة الى عشعاشة بمستغانم ،وكذا بني وراغ في عمي موسى ،ثم السحاري وقد نقلهم الاتراك سنة 1750 من الجلفة لأغراض مخزنية وتمركزوا بسيدي سعادة ويلل وبالعسل الى سيدي خطاب."[1]

ب ـ الإطار الجغرافي لمكان الدراسة

تقع ولاية غليزان على الخط الوطني رقم:04 الرابط بين الجزائر العاصمة وعاصمة الغرب الجزائري "وهران" ،يحدها من الشرق ولاية شلف ومن الغرب ولاية معسكر ومن الشمال ولاية مستغانم ومن الجنوب ولاية تيارت وتيسمسيلت تبعد عن العاصمة بحوالي 330 كلم وعن مدينة وهران بحوالي 100 كلم، وتمتد على رقعة جغرافية قدرها 4851,21 كلم^2 تتكون غليزان من 13 دائرة و38 بلدية وذلك بعد التقسيم الإدراي لسنة 1984 م حيث كانت تابعة قبل هذا التقسيم لولاية مستغانم. وهي بهذا تمتد من جبال الظهرة والونشريس الى جبال القلعة وتميكسي بوادي الأبطال مرورا بسهل مينا الموقع الرسمي لعاصمة الولاية، يبلغ عدد سكانها 646175 نسمة يتوزع 52 ألف بالريف مقابل 23 ألف بالمناطق الحضرية بجنوب شرق الونشريس، و29 ألف مقابل 44 ألف بجنوب غرب الونشريس، و6 ألاف مقابل 10 آلاف بمنطقة بني شقران، و54 ألف مقابل 46 ألف بنطقة الظهره و58 ألف مقابل 170

ا- لقرشي التلمساني، قبائل ولاية غليزان أو بلاد البطحاء، موقع النسابون، www.alnssabon.com 05-21-2016، 08:27 سا.

الف بمنطقة وادي مينا حيث يعزى هذا التوزيع لطبيعة المناخ والتضاريس وجودة الاراضي وتوفر المياه وغيرها.

2- المجال الزمني

أ ـ مرحلة جمع المعطيات البيبيوغرافية وتحديد الاشكالية

باعتباري انتمي إلى عائلة شريفة فقد كنت شاهدا على عدة تحولات مست مكانة ووضعيات الكثير من العائلات الشريفية الكبرى، وعليه فقد كان السؤال دائم الحضور في ذهني وكذا حب الاستطلاع والمعرفة عن حقيقة المكانة والوضعيات الجديدة، لكن لم تكن لي لا الأدوات ولا الإطار المنظم لعملية البحث.

ومع نجاحي في مسابقة الدكتوراه سنة 2013م وبالتشاور مع المشرف وأعضاء لجنة التكوين في الدكتوراه، استقر رأيي على البحث في هذا الموضوع، وقد كان المشرف يؤكد دوما على أن الظواهر المختارة للدراسة يجب أن يكون الباحث مرتبطا بها ارتباطا وجدانيا وأن تكون فعلا مشكلة هوسا معرفيا بالنسبة للباحث حتى يقبل على بحثه بشغف .

وبعد اختيار الموضوع وضبطه مع المشرف كان رأي المشرف أن نخصص اكبر وقت ممكن في الجمع والإطلاع على كل الأدبيات المتعلقة بالموضوع كي نكون رؤية واضحة تمكننا من طرح وصياغة زاوية نظر جديدة، وقد استمرت هذه العملية أي عملية البحث والتقصي عن الأدبيات المتعلقة بالموضوع وذلك بالتعاون مع المشرف لمدة 3 سنوات اطلعنا من خلالها على أهم الدراسات الأكاديمية وكذا كتب السير والمناقب، وكتب الأنساب وكذا

أهم المقالات، تمكنا من خلالها من تكوين زاوية للبحث جديدة كفيلة بأن تثري الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع.

بعد هذا الجهد البيبيوغرافي وضعنا الإشكالية التي نود معالجتها من زاوية النظر التي تكونت لدينا من خلال الدراسات السابقة وقررنا النزول إلى الميدان مع بداية 2016م .

ب ـ الدراسة الاستطلاعية

استمرت هذه العملية حولي ستة أشهر وقد جعلت في هذه الفترة موضوع دراستي هو مجال حديثي في كل مكان في البيوت في المقاهي في المسجد في الوعدات والولائم وغيرها بغية استجلاء الجانب الميداني من الموضوع واستجلاء العينة، كما حاولنا الاحتكاك والوصول الى كبار السن من الأشراف ومن الفاعلين الميدانيين منهم أيضا.

وفي الشق الثاني من هذه الستة أشهر كانت قد اتضحت وتحددت لنا بشكل كبير عينة البحث وعليه قررنا حصر مجال تساؤلاتنا عند هذه العينة بالذات، وركزنا جهدنا لربط اتصالات مع هؤلاء الأشراف مقصودون بالدراسة بغية تحديد وتعديل وضبط الأسئلة التي تخدم موضوع بحثنا، وقد استمرت هذه العملية حوالي ثلاث أشهر حاولنا فيها نقل الصورة الميدانية إلى المشرف والعمل معه على ضبط دليل المقابلة والانطلاق إلى العمل الميداني.

ج ـ العمل الميداني وجمع المعطيات

مع نهاية 2016 كنا قد ضبطنا كل الأمور للشروع في العمل الميداني وذلك بتحديد الإشكالية وتحديد الفروض والأهداف وكذا دليل المقابلة، مع تحديد العينة المقصودة بالدراسة

وكذا ضبط أهم المواعيد مع أعضاء العينة وقررنا الشروع في العمل الميداني، وقد ضبطنا أمورنا بالاتفاق مع أفراد العينة على أن تجري مقابلة واحدة في اليوم على الأكثر وذلك للحرص على تسجيل وملاحظة كل التفاصيل وعدم الاستعجال الذي قد يفضي إلى ضياع معلومة أو ضياع ملاحظة معينة، بل عملنا على ربط علاقات مع أفراد عينتنا بحيث نتمكن من عودة كل مرة إليهم ،فقد كنا نأخذ إليهم (الزيارات) أي الهدايا، وكنا نشرح لهم فائدة البحث حتى نشركهم في الحماس ذاته الذي كان يغمرنا لإعداد البحث، وكذا كسب ثقتهم حتى لا يتحرجوا منا ويقصدوا في إجاباتهم أو في وضعياتهم أثناء عملهم (الكتبة، القضاء ،التعليم..).

وقد دامت هذه العملية لما يفوق السنة أي حتى بداية 2017 م وقد أعطينا لأنفسنا كامل الوقت للتواصل المستمر وكسب ثقة المبحوثين وكذلك من اجل الملاحظة العلمية الدقيقة، وكان نزولنا إلى الميدان بدون انقطاع ثم العودة بالمعطيات ومناقشة كل هذا مع المشرف ولم تتوقف عملية الذهاب والعودة إلى الميدان حتى شعرنا بأن المعلومات بدأت تتكرر ولم نعد نحصل على جديد ذي أهمية بما يفيد بحثنا، عندها توقفنا عن الجمع وتوجهنا نحو ترتيب المعطيات وتبويبها وتحليها.

3 ـ المجال البشري

انطلاقا من التصور العام للبحث وللإشكالية فقد اتضح لنا من هم الأفراد المعنيون بالدراسة كما اتضح من هم الأفراد المعبرون حقيقة عن هذا المجتمع البحثي، ورغم أن بحثنا

هو بحث كيفي يركز أكثر على المعنى وعلى التركيز على رصد جملة الانفعالات والأحاسيس لدى الفاعلين، إلا أننا حاولنا توسيع بحثنا ليشمل أكبر قدر من الأفراد وكذا لنضمن الوصول إلى أغلب المناطق الجغرافية لولاية غليزان بحيث يكون لكل منطقة عينة معبرة عنها، وعليه فقد كان إجمالي أفراد عينتنا 30 فردا مقسمين على أغلب بلديات ولاية غليزان الـ 34 بلدية، على أننا قد نأخذ أكثر من فرد من منطقة معينة وذلك اعتمادا على النسبة السكانية فقد حصلت مثلا بلدية غليزان على أكثر تمثيل، في حين قد تدمج عده بلديات ليعبر عنها فرد واحد وهذا راجع أولا لنسبة سكانها من جهة، ومن جهة أخرى راجع لكون هذا الفرد من العينة يمتد تأثيره ليشمل هذه المناطق الخارجة من بلدية السكن.

فقد أدمجت بلدية بن داوود مع بلدية غليزان لتجاورهما من جهة ولنفاذ سلطة هؤلاء الأعيان إلى هذه البلدية، كما أنها تشكل امتداد حضري لبلدية غليزان، وأدمجت بلدية أولاد يعيش مثلا مع بلدية لحلاف لنفس الأسباب، وكذا بلدية سيدي خطاب مع بلدية بالعسل لنفاذ سلطة ولد سيدي بوزيان مثلا على المنطقتين ولتجاورهما كذلك، كما أدمجت بلدية دار بن عبد الله مع بلدية زمورة.

على أننا قد نأخذ شخصين من نفس المنطقة لسبب آخر وهو تنوع اختصاص كل منهما فقد يكون فرد من أفراد العينة يختص فقط بفض النزاعات بينما يجاوره آخر مختص بالكتبة أو آخر مختص بالتعليم القرآني وهكذا. لأن ما كان يهمنا هو محاولة رصد

الاختلافات بين المجال الحضري والمجال البدوي وأماكن انتشار الفعل الشريفي بما يحمله من معنى.

ثانيا: المنهج آدوات جمع المعطيات

1 ـ المنهج المستخدم

إن البحث العلمي الدقيق الهادف على إجلاء الحقيقة وربطها بمختلف العناصر المجمعية المحيطة بها يقتضي إلمام الباحث بمختلف النظريات المرجعية التي يمكن له الاعتماد عليها عند التحليل، ولكن يقتضي أيضا ضرورة استخدام المنهج المناسب للدراسة الظاهرة، "إذ إن المنهج هو الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسة موضوع ما لاكتشاف الحقيقة والإجابة على الأسئلة والاستفسارات التي يثيرها موضوع البحث. ومناهج البحث العلمي هي مجموعة قواعد توضع من أجل الوصول إلى حقائق علمية صحيحة تخص موضوع الدراسة، وعليه فإن اختيار منهج الدراسة عملية لا تخضع لإرادة الباحث بقدر ما تتعلق بموضوع البحث من حيث طبيعته والهدف منه. فالمنهج هو إستراتيجية عامة تعتمد على مجموعة من الأسس والقواعد والخطوات التي يستفيد بها الباحث في تحقيق أهداف البحث أو العمل البحثي."[1]

"فالمنهج هو ذلك الطريق المؤدي إلى كشف الحقيقة في العلوم بواسطة مجموعة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل في النهاية إلى نتيجة

[1]- علي عبد الرزاق على وآخرون، مناهج البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة 1992، ص 08.

معلومة، بمعنى إنه هو الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة لاكتشاف الحقيقة، وهو كذلك مجموعة الإجراءات والخطوات التي يضعها الباحث عند دراسته مشكلة بحثه"[1] ويتقيد بها .

أ ـ المنهج الكيفي (النوعي)

"تهدف المناهج الكيفية في الأساس إلى فهم الظاهرة موضوع الدراسة. وعليه ينصب الاهتمام هنا أكثر على حصر معنى الأقوال التي تم جمعها أو السلوكات التي تم رصدها"[2]، "فالبحوث النوعية تفرض وجود حقائق وظواهر إجتماعية يتم بناؤها من خلال وجهات نظر الأفراد، والجماعات المشاركة في البحث"[3]، كما تهدف إلى فهم الظاهرة موضوع الدراسة، حيث أن الباحث والمبحوثون يشاركون جميعهم في البحث عن الحقيقة، وهذا ما جعل منهج الملاحظة بالمشاركة، والمقابلة الكيفية، وبحوث السيرة الذاتية، وطريقة المحادثة الجماعية، والمنهج الوثائقي، والتاريخ الشفهي، تشهد عملية إحياء مع البحوث النوعية. وعليه فالبحث الكيفي هو الذي يرى في المجتمع وإنسانه وتاريخيه كتابا مفتوحا، يتعلم منه، لا يعلمه، ويستخلص المعرفة مباشرة من الإنسان وعالم حياته، ويفسر التغيرات النوعية في المجتمع المعقد.

[1]- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1963، ص 05.
[2]- موريس أنجرس، منهجية البحث في العلمي في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 100.
[3]- عامر قديلجي، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن سنة 2008، ص 45.

"إن هدف البحث الإجتماعي في البحث الكيفي ليس اختبار الفرضيات وإنما تكوين الفرضيات والنظريات، أي أولوية البيانات والميدان على الفرضيات النظرية، فهذه تكتشف وتكون من خلال الدراسة الميدانية، حيث أن اكتشاف النظريات عن البيانات مهمة أساسية لعلم الاجتماع مثل اختبار النظريات.

إن البحث الكيفي يفيد في حالة عدم وجود متغيرات محددة، فكل ما يريده الباحث هو الاستكشاف، فإنه يعتمد في المقام الأول على المبحوثين في هذا الاستكشاف"[1]. "حيث إن الحقيقة لن تتولد إلا بمشاركة الباحث لمبحوثيه، وأن يدخل كيانهم ومشاعرهم وآراءهم وخبراتهم وتصوراتهم في الحسبان في كافة مراحل البحث"[2] .

"إن البحث الكيفي عبارة عن مجال فسيح رائع يقوم على تداخل فروع العلم، وهو مجال غني بالمنظورات الفكرية إلى بناء المعرفة، كما أنه يستمد قوته من استعماله لعدد كبير من الطرق والأساليب المتاحة لتوليد المعرفة، تم إنه يصور ويزودنا بمعرفة تفسيرية أو تعليلية وذات مستوى عال من القدرة على التصوير الدقيق"[3].

"وكثيرا ما يستعمل الباحثون الكيفيون واحدة أو أكثر من طرق البحث التالية (ولو أن هذه القائمة ليست حصرية لهذه الطرق): البحث الاثنوغرافي، إجراء المقابلات المتعمقة، التاريخ الشفاهي، البحث الإثنوغرافي الذاتي الذي يكتبه الباحث بنفسه عن نفسه، وإجراء

[1]- كمال عبد الحمد زيتون، تصميم البحوث الكيفية ومعالجة بياناتها إلكترونيا، عالم الكتب، القاهرة، سنة 2006، ص 38.
[2]- شارلين هس وبيير باترشيا ليفي، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، تر: هناء الجوهري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، سنة 2011، ص12 .
[3]- نفس المرجع، ص 38.

المقابلات مع جماعات المناقشة المركزة، ودراسة الحالة وتحليل الخطاب وتحيل المضمون، جاعلين يذلك الموضوعات والأسئلة البحثية الممكنة متسعة باتساع ما لدينا من صور الخيال"[1].

"لذلك اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج الوصفي التحليلي الذي الطريقة المنظمة لدراسة حقائق راهنة متعلقة بظاهرة أو موقف أو أفراد أو أحداث أو أوضاع معينة بهدف اكتشاف حقيقة جديدة أو التأكد من صحة حقائق قديمة وآثارها والعلاقات المنبثقة عنها وتفسيرها وكشف الجوانب التي تحكمها"[2]، ويعتبر المنهج الوصفي التحليل مظلة واسعة ومرنة تتضمن عددا من المناهج والأساليب الفرعية المساعدة مثل المسوح الاجتماعية أو الدراسات الميدانية أو دراسة الحالة وغيرها، ولهذا يكاد يكون المنهج الوصفي يشمل كافة المناهج الأخرى باستثناء النهج التاريخي والتجريبي، ذلك أن عملية الوصف والتحليل للظواهر تكاد تكون مسألة مشتركة وموجودة في كافة أنواع البحوث العلمية. "لذلك فهو يعد أسلوبا من أساليب التحليل المركز على معلومات كافية عن الظاهرة أو الموضوع المحدد، خلال فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على المعلومات التي تتطلبها الدراسة كخطوة أولى، تم يتم تحليلها بطريقة موضوعية وما ينسجم مع المعطيات الفعلية

[1]- شارلين هس وبيير باترشيا ليفي، نفس المرجع السابق، ص 62.
[2]- محمد شفيق، البحث العلمي(الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية)، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ط1، سنة 1985، ص 84.

للظاهرة كخطوة ثانية، والتي تؤدي إلى التعرف على العوامل المكونة والمؤثرة على الظاهرة كخطوة ثالثة، ولا يشترط هذا المنهج وضع فروض أو إجراء تجارب"[1].

إن طبيعة بحثنا جعلتنا نعتمد على هذا المنهج باعتبار ظاهرتنا المدروسة لها امتداد ضارب في التاريخ، كما شهدت وظلت تشهد تحولات وتموجات قسرية وطوعية، جعلتنا نركز عليه بعناية، نصفه ونحلله ونستخرج أهم العوامل المرتبطة به المؤثرة فيه والمتأثرة به، حيث دراسة الأشراف يرتبط بها الديني والثقافي، العائلة والقرابة، السياسي والاجتماعي وغيرها، وقد كان لزاما علينا ونحن نلج هذا الموضوع إدراك كل هذه العوامل ووصفها وتحليل تأثيراتها المتبادلة.

ب ـ المنهج التاريخي

"يهدف المنهج التاريخي إلى إعادة بناء الماضي بدراسة الأحداث الماضية معتمد على الوثائق والأرشيف، سواء كانت مكتوبة أو مسموعة أو مرئية، كما تعتمد على المؤرخين، ويتضمن المنهج التاريخي كأي منهج، مسعى خاص به، ينبغي على الباحث في بادئ الأمر أن يقوم بجمع الوثائق المتنوعة وثم يقوم بتقييمها أو نقدها نقدا خارجيا من حيث الأصالة والتنقيب والبحث عن الزمن الحقيقي للوثيقة، ونقدا داخليا من حيث التحقق من المحتويات ومن الألفاظ والمعاني التي تحملها الوثيقة وغيرها"[2].

[1]- محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي (القواعد والمراحل والتطبيقات)، كلية الاقتصاد والعلوم الادارية، الجامعة الأردنية، الأردن، سنة 1999م، ص-ص46-47.
[2]- موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 105.

ولأن الظاهرة الشريفية ظاهرة ضاربة في التاريخ فقد استعملنا هذا المنهج في مراجعة أهم المخطوطات التي حصلنا عليها، وكذا بعض كتب السير والمناقب، كما اعتمدنا على كبار السن، وذلك بغية إعادة رسم الواقع الشريفي بعيدا عن الكتابات الكولونيالية، وبعيدا عن لغة الأسطرة. أي الواقع الشريفي كما عايشه الناس وكما كتب عنه أصحابه، إذ إننا اطلعنا على شجرة النسب وكذا دفاتر لتوثيق العقود، وكذا دفاتر لسير ذاتية لأصحابها أحياءا وأمواتا، كل هذا كي نتمكن من رسم صورة حقيقية نستطيع أن نعرف ونطلع على أهم التحولات التي مست هذه الفئة، وما هي المتغيرات التي أحاطت بها فتأثرت وأثرت فيها.

"إذن فالمنهج التاريخي يدرس الظاهرة بالرجوع إلى أصلها، فيضعها ويسجل تطوراتها ويفسرها استنادا إلى المنهج العلمي في البحث الذي يربط النتائج بأسبابها"[1]

ج ـ المنهج المقارن

"كانت بدايات المنهج المقارن في القرن التاسع عشر مقتصرة على وصف ما هو قائم في المجتمع المعين ومقارنته بما هو قائم في مجتمع آخر، ولكن بتطور استخدام هذا المنهج لم يعد يقتصر عمله على مجرد المقارنة ولكنه امتد ليشمل عملية التأويل والتفسير في كل حالة، وبمعنى أصبح المنهج يهدف إلى اكتشاف القوانين الخاصة في ظل ثقافة ما، وفي ظل ظروف اجتماعية وحضارية خاصة بهذه الثقافة"[2].

[1]- عمار بوحوش، دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل العلمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1985، ص24.

[2]- على معمر عبد المومن، مناهج البحث في العلوم الإجتماعية (الاساسيات والتقنيات والاساليب)، جامعة 07 اكتوبر، مصر، ط 01، سنة 2008، ص 351.

"يوظف منهج البحث المقارن في مجال العلوم الاجتماعية عامة والإنسانيات بخاصة من أجل الدراسة المستفيضة للتاريخ الحضاري للمجتمعات التي سيتم فيها الدراسة، فالإنسان لا يوجد مجردا هكذا، ولكنه إنسان حقبة زمنية معينة ونتاج لتاريخ حضاري خاص، وثقافة محددة المعالم، صحيح أن كل الناس يحملون تكوينا بيولوجيا متقاربا، ولكن الاختلاف يكمن في توظيف وبرمجة هذه الإمكانيات، فضلا عن أن مجمل التاريخ الحضاري والثقافي والحياة الخاصة لكل إنسان داخل إطار زماني ومكاني يؤدي إلى وجود تباين بين الناس، ومن ثم لا يصح المقارنة بين ظاهرة اجتماعية أو ثقافية محورها الإنسان دون أن نفهم وبعمق التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الذي سندرس فيه الظاهرة"[1].

"وقد حكم **أوجست كونت** بعدم كفاية هذا المنهج لوحده ووجد أنه لابد من سد أوجه النقص فيه بالمنهج التاريخي، وعليه فقد يستخدم عالم الاجتماع المنهج التاريخي والمنهج المقارن معا من خلال تتبع ظاهرة من الظواهر في نشأتها وتطورها، ثم يقوم بمقارنتها على مر العصور في المجتمع الواحد أو في مجتمعات مختلفة، حينئذ يسمى هذا المنهج بالمنهج التاريخي المقارن.

وعموما فالمنهج المقارن هو الوسيلة العلمية التي يستخدمها الباحث الاجتماعي في دراسة الظواهر والعمليات والتفاعلات والمؤسسات الاجتماعية دراسة مقارنة تختص بدراسة

[1]- علي معمر عبد المومن، نفس المرجع، ص 351-352.

أوجه الشبه والاختلاف وبين الظواهر والمؤسسات في مجتمعات مختلفة وبيئات متباينة جغرافيا وإقليميا، وفي مجتمع واحد عبر فترات زمنية مختلفة"[1].

كان لزاما علينا من أجل الإحاطة بالظاهرة الشريفية الإطلاع على أشكالها في بيئات وبنيات اجتماعية مختلفة ومقارنة بعضها ببعض بغية رصد أهم التحولات التي أحاطت بها، إذ لا يمكننا أبدا الكتابة عن هذه الظاهرة دون الإطلاع عليها تاريخيا والنظر فيما مسها من تغيرات وربط هذه التغيرات الطارئة بجملة التغيرات التي أصابت المجتمع.

فالظاهرة الشريفية ضاربة في القدم، وقد كانت حاضرة في مجمل التاريخ الإسلامي المشرقي والمغاربي، ولا يمكن الخروج بفكرة عامة عنها، وتحليلها التحليل العلمي إلا بمقارنة تواجدها في لحظات تاريخية بما هي عليه في الواقع الآن، وعليه كان علينا استعمال المنهج التاريخي المقارن.

2 ـ أدوات جمع المعطيات

أ ـ التاريخ الشفوي

"يعتبر القص أو الحكي أو السرد مكون طبيعي من مكونات الخبرة البشرية فالبشر يتناقلون المعاني من خلال الكلام. وقد استخدم المؤرخون الشفاهيون تراث نقل المعرفة هذا وابتكروا أسلوب بحث مهم يقر بصحة التعبير القائم على الصوت البشري. ومع أن القص له

[1]- عبد الناصر جندلي، تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، سنة 2007، ص 169.

تاريخ قديم، فإن تطويع هذه العملية البشرية لتكون طرقة بحث معترفا بها ومعتمدة يعد أمرا حديثا نسبيا.

اعتمد التاريخ الشفاهي في سنة 1948م كأسلوب حديث للتوثيق التاريخي عندما بدأ المؤرخ **آلان نفينز** الاستاذ بجامعة كولومبيا القيام بالتسجيل الصوتي للسير الذاتية لبعض الأشخاص ذوي الأهمية في الحياة الأمريكية"[1].

"فالتاريخ الشفاهي يتيح للباحثين أن يعرفوا حيواة المبحوثين من وجهة نظر أولئك المبحوثين الشخصية، بمعنى: ما هي الأمور التي لها معنى عندهم، وما الذي يعدونه مهما، وما هي مشاعرهم واتجاهاتهم (الصريحة منها والمضمرة)، وما هي العلاقات بين الخبرات الحياتية المختلفة أو بين المراحل المختلفة من حياتهم. فالمبحوثون يعرضون ما لديهم من وجهات نظر وآراء في خبراتهم الحياتية والشخصية. فدراسات التاريخ الشفاهي تتيح فرصة المشاركة بين الباحث والمبحوث في توليد المعرفة"[2].

"جدير بالذكر أن المساحة البينية المشتركة بين التأريخ الشفهي وسائر العلوم الاجتماعية والإنسانية ملمح بالغ الوضوح في أدبيات التاريخ الشفهي، ويتضح ذلك تحديدا في مجموعة من المصطلحات ذات العلاقة بهذا المجال، والتي تشكل في الوقت ذاته إشكاليات في دراسة التاريخ الشفهي، حيث يمثل مصطلح 'السيرة الذاتية' في علاقته بمصطلحي 'تاريخ الحياة' و'سيرة الحياة' إشكالية من إشكاليات التاريخ الشفهي، فنحن يمكننا

[1]- شارلين هس وبيير باترشيا ليفي، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص 257.
[2]- نفس المرجع، ص 260.

أن نقول أن السيرة الذاتية مؤشر من مؤشرات سيرة الحياة أو تاريخ الحياة، في الوقت الذي تكون فيه سيرة الحياة أكثر إتساعا من السيرة الذاتية"[1].

"لقد ثار الجدل حول الاتجاه أو القول بأن الذاكرة الشفهية هي ' التاريخ البكر' فالقول المضاد يؤكد أن الذاكرة – شخصية كانت أم تاريخية، فردية أم جماعية– لابد أن تكون وسيلة وليست منهجا للتاريخ الشفهي بهذا المنطق يكون التاريخ الشفهي أداة فعالة للاكتشاف والاستكشاف والتقويم للذاكرة التاريخية، حيث يتم رصد الوعي الاجتماعي بالتاريخ لدى الاشخاص، وآليات ربطهم لتجربتهم الفردية بسياقهم الاجتماعي، وكيف يصبح الماضي جزء من الحاضر"[2].

ولأننا حاولنا أن نجانب قدر الإمكان تلك الكتابات الكولونيالية أو المتأثرة بنزعة التنظير المعرفي المسبق فإن ملاذنا الوحيد للوصول لإجلاء الحقيقة عن الواقع الشريفي التاريخي، كانت وحدها هي الذاكرة الجماعية وما يرويه لنا الفاعلون الأشراف من تاريخهم الشفوي، الذي يحكي سيرهم وسير آبائهم، وهو فعل ضروري من اجل تتبع الظاهرة الشريفية ومساراتها والتحولات التي شهدتها الأحداث التي أثرت فيها .

ب ـ المعطيات الاثنوغرافية

لقد كان من الضروري جدا ونحن نحاول إعادة رسم الواقع الشريفي في الفترة الماضية وبالخصوص الفترة الاستعمارية كونها فترة نعتقد أنها شهدت تشويه (متعمد وغير متعمد)، أن

[1]- امينة عامر، التاريخ الشفهي: تاريخ يغفله التاريخ، سيبراريانس جورنال، مجلة إلكترونية، العدد 05، شهر يونيو، 2005م. http://www.journal.cybrarians.org/. تاريخ الاسترداد يوم 2019/05/12.

[2]- نفس المرجع. -

نجمع تلك المعطيات الإثنوغرافية التي لها علاقة بالأشراف على الخصوص كتب السير والمناقب وكتب الأنساب ودواوين الشعر وغيرها، أو كل ما له علاقة بوصف طبيعة بنية تلك الحياة الاجتماعية، كي نتمكن من إعطاء صورة عن الظاهرة محل الدراسة وتفاعلها في اطار البنية الكلية للمجتمع.

"فالمعطيات الاثنوغرافية هي من الأهمية بما كان حيث أنها تعنى بدراسة المظاهر المادية والثقافية للجماعة في مختلف الأمكنة والأزمنة، فهي بهذا تهتم بالدراسة الوصفية الدقيقة لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة"[1]. كما أنها ملاحظة وتسجيل المادة الثقافية من الميدان، وهي تعنى أيضا بوصف أوجه النشاط الثقافي، كما تبدوا من خلال دراسة الوثائق التاريخية. فالظاهر من هذا التعريف أن لها صلة وثيقة بالتاريخ، بل نجد **مارسيل موس** اعتبرها الوسيلة الوحيدة لكتابة التاريخ"[2].

لقد حاولنا إعادة رسم ذلك الواقع انطلاقا من الجمع والمقارنة بين المعطيات الاثنوغرافية، وذلك التاريخ الشفهي الذي حصلنا عليه من خلال المحاورات والمقابلات مع الفاعلين الأشراف، فقد كنا على ثقة بأنه هذا وحده السبيل الكفيل باستحضار ذلك الواقع على حقيقته بعيدا عن تلك الكتابات المشوهة أحيانا ومتعالية أحيانا أخرى.

[1]- أحمد زكي بدر، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2012، ص 09.
[2]- ايكه هولنكرانس، قاموس مصطلحات الإثنوغرافيا، ص 15.

ج ـ الملاحظة

✓ **الملاحظة بالمشاركة**

"إن الملاحظة بالمشاركة هي مصدر ظهور باقي الأشكال الأخرى من الملاحظات في عين المكان. إنها تتطلب الاندماج في مجال حياة الأشخاص محل الدراسة مع مراعاة عدم تغيير أي شيء في الواقع"[1]. "إن لها طموحات أكثر من الملاحظة من دوم مشاركة، لأنها لا تهدف فقط إلى تقديم عناصر عن الوضع، بل إنها تطمح كذلك إلى استخراج المعنى الذي يمنحه الفاعلين الاجتماعيين لأفعالهم الاجتماعية"[2].

ولما كانت كذلك فإننا قضينا جزاءا كبيرا من وقتنا في بعض الزوايا عند بعض السادة الأشراف كطلبة للقرآن الكريم، هذا بالإضافة إلى أنني عشت في هذا الوسط من قبل حيث كان الأخ الكبير له زاوية لتحفيظ القرآن وعلوم الدين، وهو ما جعلنا نكون مشاركين في عيش هذه التجربة وكيف تبنى عملية تقديس" **الشرف**"، وملاحظة أهم تحولاتها وما حصل للمعنى في خضم رحلته مع التغيرات الاجتماعية، ونكوّن صورة بيانية أولية صعودا ونزولا عن مسار الشرفاوية في المنطقة.

✓ **الملاحظة البسيطة:**

وهي من أهم الأدوات التي تستعين بها البحوث العلمية والاجتماعية لكونها من المصادر الهامة للمعطيات التي يتحصل عليها الباحث من الميدان والتي تخدم موضوع

[1]- موريس انجرس، منهجية البحث في العلوم الانسانية (تدريبات عملية)، مرجع سابق، ص 185.
[2]- نفس المرجع، نفس الصفحة.

دراسته، وهي لا ترتبط بفترة محددة من البحث، بل تكون حاضرة ومرافقة له طوال العمل البحثي،"وتعتمد على مهارات الباحث وقدرته على تحليل العلاقات الاجتماعية وأنماط السلوك"[1]، ولن تكون المهارات هذه مهارات تحليلية ذات جودة ما لم يكن الباحث دقيق في ملاحظته، ويسجل بشكل دقيق كل ما يلاحظه، ثم يستعين بأساليب الدراسة المناسبة لذلك الموضوع أو الظاهرة. وعليه فقد كان نزولنا إلى الميدان مستمر طول مدة بحثنا مسلحين بأدوات التسجيل والكتابة كي نسجل كل شيء في وقته، ثم تكرار هذه العملية تباعا لرصد الثابت منها والمتغير، المتأصل والمستجد، الآفل منها والبازغ، وربط كل هذا بما نحلله حسب فقرات عملنا، وهي في الحقيقة عملية لم تفارقنا حتى ونحن نربوا على الانتهاء من مشروع بحثنا.

✓ **الملاحظة المستترة:**

"هناك طريقتين لإجراء هذه الملاحظة: إما أن نقوم بمشاهدة الأشخاص دون أن يتمكنوا من مشاهدتنا، وإما أن نندمج في وسطهم لكن أن يدركوا ملاحظتنا لهم"[2]، وبالرغم ما تطرحه هذا النوع من المقابلة، صعوبات عملية وصعوبات أخلاقية، إلا أنها رأينا أنها ضرورية، لأنه في بحثنا عن المعنى كان ضروري جدا بحثنا عن المعنى في عفويته، في سره، أي في حقيقته الإعتقادية التي يصعب أن تأخذها من المبحوثين وهم يعرفون أنك تقوم ببحث أكاديمي.

[1]- فضيل دليو، وآخرون، أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البعث، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 1999، ص187.
[2]- موريس انجرس، مرجع سابق، ص 187.

إن ارتباط المسألة الشريفية بالدين والمعتقد، وبالتاريخ والهوية يجعل من كل الحوارات السطحية حوارات لا تعطي الحقيقة، وانما وجب البحث عن بدائل متنوعة لكشف أغوار حقيقة المعتقد والإيمان الحقيقي للناس بالمسألة الشريفية، وعليه فقد حاولنا حضور في شكل طلبة قرآن أحيانا وأحيانا أخرى كطالبين للكتبة والعلاج وأحيانا كطالبين للتقاضي، ومرات أخرى كأصدقاء لأصدقاء هؤلاء الفاعلين الأشراف حتى يظهروا بأكثر عفوية وأريحية وأن نستطيع مناقشة القضايا في شكل مبسط بعيدا عن اللغة والتعقيدات الأكاديمية المصطنعة.

د ـ الاستعانة بالمخبرين

تعتبر هذه العملية كذلك ضرورية حيث تمكنك أولا من الإطلاع الكافي على التوزيع الحقيقي للظاهرة المراد دراستها في الإطار الجغرافي، كما تمكنك من تجميع الآراء الخارجية حول موضوع الدراسة، وهي عملية ضرورية في إطار استكمل رسم الصورة الشريفية إن في الماضي أو في الحاضر، كما يمكن لهؤلاء المخبرين أن ينقلوا لك تجاربهم في تعاملهم مع الفاعلين الأشراف والتي نستعملها كتأكيد أو نفي ما قد يأتي على لسان الفاعلين أنفسهم، فصدقية ما يقوم به الفاعل الشريفي هو ينعكس وما يؤثر في حياة المحيطين به والمتعاملين معه، فمنها يستمد حقيقته ومشروعية ما يقوم به، ومنها كذلك فقط تتحدد مكانته الاجتماعية، وهو في الحقيقة غاية ومآل ما نريد معرفته من خلال هذه الدراسة.

هـ ـ المقابلة

تعتبر المقابلة الحلقة الأهم في مشروع البحث فهي أساس ما سينتج عنه من تحاليل واستنتاجات، ثم إن البحث الكيفي الذي يبحث فيه الباحث عن المعنى يتطلب تعمقا أكثر مع فسح المجال أكثر للمبحوث للتعبير عن ما يريده وتقليل الأسئلة المقيدة والمغلقة.

"وتعد المقابلة المتعمقة، والتي تسمى أيضا المقابلة المكثفة هي إحدى طرق البحث الشائعة الاستعمال بين الباحثين الكيفيين في جمع البيانات. إذ تتخذ المقابلة المتعمقة الأفراد كمنطلق للعملية البحثية، كما تفترض أن لدى الأفراد معرفة متفردة ومهمة بالعالم الاجتماعي يمكن التحقق منها من خلال التواصل الشفاهي، أي التحاور مع المبحوثين. وتعدّ المقابلات المتعمقة نوعا خاصا من الحوار بين الباحث والفرد الذي يجري معه المقابلة يتطلب وجود التساؤل الفعّال والاتصال الفعّال. وتعتبر هذه العملية بمثابة جهد لخلق المعنى يتم بذله بين الباحث والمبحوث"[1]، وهو ما قمنا به من خلال بحثنا في محاولة لإعطاء فرصة أكبر للمبحوثين لإعطائنا ما يعنونه فعلا بأعمالهم، خصوصا وأن الأمر مرتبط بمعتقدات دينية، وبخصوصيات شخصية لا يمكن معرفتها أو تفهمها بشكل انفرادي أو سطحي.

"إن هناك من يسمي هذا النوع من المقابلات مقابلات غير منتظمة، وهي مقابلة غير مقننة، ذات أسئلة مفتوحة وعميقة، يكون دور الباحث فيها أقرب إلى دور مدير للحوار أكثر من مقابل. هذا النوع من المقابلات يمكّن الباحث من فهم تفكير المشارك وسلوكه دون

[1]- شارلين هس وبيير باتريشيا ليفي، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص 211.

إسقاط فرضيات الباحث المسبقة أو تصنيفاته عليه"[1]. "وعليه فإن مخطط أو دليل المقابلة يحضر من خلال أسئلة وأسئلة فرعية مفتوحة وقائمة على أساس التحليل المفهومي الذي تم إجراؤه في المرحلة الأولى والمرتبة بشكل معيّن"[2].

وقد قسمنا دليل المقابلة لدينا إلى أربعة أقسام، وذلك بعد القيام بالدراسة الإستطلاعية، وكذا استعمال الملاحظات بمختلف أنواعها، حيث رأينا أن هذه الجملة من الأسئلة كفيلة بإعطائنا حقيقة تقريبية عن تساؤلاتنا في موضوع الدراسة " الظاهرة الشريفية"، وتبعا للعنوان المقترح والذي هو **المكانة التقليدية لأسر الأشراف وآليات الحفاظ عليها**، فإن هذا العنوان أحالنا إلى الأقسام الأربعة للدليل.

حيث خصصنا المحور الأول للبيانات الشخصية وكنّا نرموا من خلاله إلى التأكد أولا من النسب الشريف الصريح، ثم مكان التواجد إضافة إلى السن وطبيعة العمل والوظيفة.

أمّا المحور الثاني فقط خصصناه لمحاولة إعادة بناء الواقع الشريفي في العهد القريب انطلاقا مما تحمله الذاكرة الجماعية لهؤلاء الأشراف، وكيف يرسمون لنا تاريخهم، أي التاريخ الشريفي كما يروى من الفاعلين أنفسهم لا كما يكتب سواء أكاديميا أو حتى كتب السيّر والمناقب وغيرها، فقد كان مهما إعادة رسم هذه الصورة لأنها خضعت فعلا لتحولات عديدة جعلها تبدوا أقرب الى الخرافة منها إلى الواقع، كما جعل وجودها يبدوا بلا ماضي اجتماعي، أي ماضي أنتجه المجتمع وقبل العيش به وفيه.

[1]- ريما ماجد، منهجية البحث العلمي، مؤسسة فريدريش إيبرت، بيروت، سنة 2016، ص 35.
[2]- موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، مرجع سابق، ص 263.

أما المحور الثالث فخصصناه تبعا لما اطلعنا عليه من خلال المحور الثاني من أن الظاهرة الشريفية هي أصل تاريخي تتقاسمه اغلب الدول المسلمة وبالخصوص الدول المغاربية، وأن الأشراف قد لعبوا أدوارا تاريخية كبيرة في تاريخ هذه المجتمعات، وبها نالوا المكانة الرفيعة (أي بهذه الأدوار)، وعليه كان فصلنا هذا (الثالث) مخصص لكيف تبنى المكانة الاجتماعية عند الأشراف، وما هي جملة الأدوار التي قاموا ويقومون بها الآن، وكيف أثرت التحولات الإجتماعية، وبالخصوص تفكيك المجتمع التقليدي وبنيته والانتقال إلى المجتمع الحديث على جملة هذه الأدوار وبالتالي المكانات.

أما المحور الرابع فقد حاولنا من خلاله ومن خلال جملة الأسئلة المدرجة فيه على التعرف على الآليات التي يتبعها الأشراف للحفاظ على مكانتهم داخل المجتمع، وكيف تستمر أدوارهم رغم أنها تعبر عن بنية تقليدية، في ظل عيشنا في مجتمع حديث عوضت فيها الهياكل البيروقراطية كل التنظيمات التقليدية القديمة، وكيف يعمل الأشراف في فراغات هذا التحديث المشوه، مما يسهم في استمرار وضعياتهم الاجتماعية داخل المجتمع، وحولنا فيه كذلك معرفة اتجاه مؤشر الظاهرة الشريفية.

ثالثا: مجتمع الدراسة

1- العينة

حلقة أخرى من حلقات البحث العلمي المترابطة وهي حلقة العيّنة الممثلة لمجتمع البحث، "لذلك يعتبر اختيار العيّنة جزءا مهما وأساسيا جدا في البحث العلمي، نظرا لصعوبة

الوصول إلى كل أفراد المجتمع. حيث يجب على الباحث أن يختار عيّنة أو مجموعة جزئية من مجتمع الدراسة تساعده على فهم أنماط وديناميات المجتمع المدروس. لذلك يمكن تعريفها بأنها شريحة أو جزء من مجتمع الدراسة تحمل خصائص وصفاته هذا المجتمع وتمثله فيما يخص موضوع البحث"[1].

وإذا كانت البحوث الاجتماعية تعتمد على نوعين من المعاينات، الاحتمالية والغير احتمالية، وهذا حسب طبيعة الدراسة والموضوع، وكذا حسب المجتمع نفسه، فإنا في بحثنا هذا اعتمدنا على العيّنة الغير احتمالية، "وتستخدم هذه المعاينة عندما لا يكون الحرص على التمثيل الحقيقي بغية التعميم فيما بعد، فمثلا يهتم الباحث بدراسة حالة، أو يريد التعمق في مختلف أنواع السلوكات دون اعتبار لوزنها الحقيقي في مجتمع البحث، أو أن تكون قاعدة البحث غير تامة، أو محدودية الإحاطة بمجتمع البحث المستهدف، أو أي عائق آخر يمنعنا من القيام بالمعاينة من النوع الاحتمالي"[2]. وهو ما قمنا به حيث يستحيل حصر مجتمع البحث الكي، كما لا توجد قاعدة تامة لمجتمع البحث تمكننا من معرفة العيّنة التمثيلية له، كما أنه كان اهتمامنا الأول هو رصد السلوكات والمعتقدات المرتبطة بالفعل الشريفي بغية استخراج وفهم المعنى وليس غايتنا محاولات التعميم.

وإذا كان هناك ثلاث أصناف من المعاينة الغير احتمالية وهي العرضية، النمطية أو القصدية، والحصصية، فإن عينتنا كانت العيّنة القصدية، والتي تعرّف بأنها نوع من أنواع

[1]- ريما ماجد، منهجية البحث العلمي، مرجع سابق، ص 29.
[2]- موريس انجرس، مرجع سابق، ص 309-310.

العيّنات الغير عشوائية "والتي يختارها الباحث عن قصد لأنه يرى أنها تحقق أهداف دراسته بشكل أفضل، وبالتالي فإنه ينتقي عناصر العيّنة لأنه يعرف مسبقا أنهم الأقدر على تقديم معلومات عن مشكلة بحثه"[1]، وعليه فقد كان هؤلاء الفاعلين الأشراف معروفون في أوساط المجتمع بحيث يمكن أن تسأل في كل قرية وفي كل بادية وأن يوجهوك مباشرة إلى شريف معيّن نظرا لما يقوم به هؤلاء الفاعلين الأشراف داخل هذه الأوساط من قيامهم بالعدالة وتعليم القرآن والكتبة (العلاج بالقرآن)، وهو ما حفزنا وجعلنا نختار هذه العينة القصدية كوننا نعرفهم وهم معرّفون وسط الناس، بالإضافة إلى أننا افترضنا أن هذه العيّنة يمكن أن نجد عندها ما نرموا اليه في بحثنا.

وقد شملت عيّنتنا على 30 مبحوثا موزعين على مختلف مناطق ميدان الدراسة (ولاية غليزان)، من بين هؤلاء الثلاثون 15 مبحوثا تمكنّا من جمع سيرتهم الذاتية وأخذ موافقتهم لنشرها، بينما فضل الآخرون أن تبقى شخصياتهم وسيّرهم مجهولة، أغلبيتهم تحت تبرير أن ما يقومون به من عمل صالح يتطلب السرية للقبول والاستجابة من عند الله. وقد أخذنا اربع من داخل الإقليم الحضري لبلدية غليزان بينما توزع الباقون على مختلف بلديات غليزان.

[1]- فوزية غرايبية وآخرون، أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دار وائل، عمان، ط 3، سنة 2002، ص 45

2- السير الذاتية لبعض أفراد العينة

✓ **الشيخ احمد بن سيدي رابح:**

هو الإمام سيدي احمد بن رابح بن علي الإدريسي الحسني ،عالم وفقيه صوفي رحماني الطريقة ،ولد ببلدية المرصلي دائرة المطمر بغليزان في سنة 1928م الموافق ل 1349هـ، وهو الابن الأكبر بعد بنت وثلاث إخوة ،نشأ في أسرة شريفة شهيرة ومعروفة بالمنطقة، حيث كان والده الشيخ بن رابح يدير الزاوية ويقيم الصلح بيم الناس.

تلقى علومه الأولى في مسقط رأسه على يد الشيخ عبد الله بن مصطفى، والشيخ لزرق مهره والشيخ محمد بن سعيدية وأحظر له والده شيخا من المغرب فأتم حفظ القرآن الكريم في سن مبكره، تم توجه الى دراسة العلم والفقه على يد علماء غليزان من أمثال الشيخ سي المولاي البوعبدلي والفقيه الشيخ سي امحمد بن راشد بالجيلالي.

سافر إلى المغرب والتقى بإخوان له هناك وتدارس معهم أحوال البلاد والعباد وساهم في تنشيط الزاوية بما كان يقوم به من مجهود في الصلح بين الأعراش والقبائل.

تولى مشيخة الزاوية بعد والده وهو في ريعان شبابه وكان عمره 19 سنة، ومارس القضاء والصلح بين الناس إبان الاستعمار الفرنسي، قبل أن يحكم عليه المستعمر بالسجن ويعتقل لعدة مرات ،كما تعرضت زاويته للمداهمة نظرا لمساهمتها مع الثورة التحريرية.

وبعد الاستقلال عرضت عليه الحكومة الجزائرية ممارسة القضاء الإسلامي في مدينة غليزان مع الشيخين سي معمر العباسي والسي قويدر، كما تولى الخطابة مع الشيخ بونجار

بشرقي أحد تلامذة الشيخ عبد الحميد ابن باديس في مسجد بن جادور، كما كان يقوم يتحفيظ الطلبة للقرآن الكريم وتدريس العلوم الشرعية ومداومة الحزب الراتب بعد صلاة المغرب.

يقع مسجده البسيط في حي (فيلاج برالي) على الجهة اليسرى من المدخل الغربي لغليزان بالقرب من وسط المدينة .

توفي رحمه الله في 30 اكتوبر 2018م وخلف من الأبناء ثلاثة وبنت احدهم يعمل وسيط قضائي وآخر أستاذ للغة العربية، وخلف هذا الأخير أباه في تسيير شؤون الزاوية وممارسة مهام الوالد.

- ✓ **الشيخ سي محمد بن محمد بن مصطفى (سي محى بشيخ):**

هو سي محمد ابن محمد بن مصطفى المدعو سي محي بشيخ إدريسي النسب، ولد سنة 18-02-1915م بدوار أولاد سيدي بخده التابع لبلدية سيدي امحمد بن عودة ، درس من القرآن عند والده الشيخ سي المصطفى حيث كانت له مدرسة لتحفيظ القرآن،"ثم أتم القرآن على يد شيخ فقيه مغربي اسمه سي عبد السلام وأخوه الشريف سي الحاج المعطي ثم مغربي آخر اسمه سي اسماعيل ،ثم الشرفاء من أصحاب البلاد (المنطقة) سي محمد بوزيان وسي محمد بصغير ثم سي محمد بن حليمة ثم عند الشيخ سي الحاج عبد القادر بالمنور ،ثم سافر الى الشيخ سي الحاج محمد بن سيد المهدي ثم الحاج عبد القادر بن علال ثم عبد القادر بن ستي الزرقاوي ثم لزرق بن عودة الشولي ،ثم سافر الى صبيح (شلف) عند الولي

الصالح سي الحاج علي الذي كتب له التسريح بيده ،ثم اتم الفقه عند الشيخ الحاج بن يحي بن سيد الحاج محمد (سنتين) وعند سي الحاج بن عبوا البوزيدي (الصلاة والزكاة) ،ثم انتقل الى مدرسة مازونة حتى تخرج منها"[1].

توفي والده سي المصطفى بمكة المكرمة وخلفه في المدرسة القرآنية ودرس مكانه إلى أن جاءت موجة النزوح مع انتشار أزمة التسعينات فرحل إلى مدينة غليزان وسكن بحي شميريك على الجهة اليمنى من المدخل الغربي لمدينة غليزان بجوار المسجد القديم ، وهناك مارس (الكتْبة) في بيته المتواضع إلى أن توفته المنية في سنة 2004م.

- ✓ **الشيخ المشري ولد سي محى بشيخ:**

هو الشيخ المشري ابن سي محمد بن مصطفى (الذي سبق التعريف به)، ولد سنة 20-02-1961م بدوار أولاد سيدي بخدة ببلدية سيدي امحمد بن عودة، درس القرآن عند سي عبد الرحمان وختمه مره ونصف وعند (يس) وفي عمر 15 سنة سافر بتوصية من شيخه لما رأى من نبوغه وتفوقه، فذهب إلى يلل عند الشيخ سي محمد بن جلطي لمدة سنتين كانت فترة لإتمام حفظ القرآن ،ثم سافر إلى أولاد سنوسي في المقطع (مستغانم) عند الشيخ سي محمد بلقاسم لدراسة القرآن والعقيدة واللغة ،وبعدها عاد الى المطمر (غليزان) عند الشيخ سي عادل، ثم سافر إلى بني زروال بماسرى ولاية مستغانم، ثم عاد الى يلل الشيخ سي محمد

[1]- توجد وثيقة بخط يد الشيخ توضح لاهم الشيوخ الذين سافر ودرس عليهم توجد وثيقة التسريح بخط الشيخ

بلحاج جلول، ومن ثم توظف في قطاع الشؤون الدينية، وهو الابن الوحيد للشيخ سي محى بشيخ، وقد لازمه واخذ من الحكمة.

✓ **الشيخ المكي صلاح الدين :**

هو الشيخ المكي صلاح الدين المدعو (المدني) ولد سنة 09-03-1969م بغليزان وهو اصغر الإخوة الذكور، وهو ابن الشيخ القاضي شيخ الزاوية الرحمانية بغليزان الشيخ سيدي عبد العزيز بالمكي، الشريف الإدريسي النسب (انظر الملحق شجرة النسب) ابن الولي الصالح سيدي الحاج بالمكي.

درس الشيخ المدني القرآن الكريم عند والده ثم انتقل إلى الملح بسيق (معسكر) كما انتقل بين البرج (معسكر وتليوانت (غليزان) ثم غلى فرناكة عند الشيخ الحاج احمد، ثم سافر إلى زاوية أدرار عند الشيخ سيدي محمد بالكبير فدرس فيها الفقه والألفية وفقه الميراث لمدة ثلاث سنوات، ثم عاد ولازم الوالد وكان يساعده في كتابة الرسائل وكذا ملازمته أثناء جلسات الصلح، فاخذ منه الحكمة، وبعد وفاة الوالد رحمه الله ومنذ سنة 2001م اخذ مكان الشيخ الوالد الى غاية يومنا هذا.

تقع الزاوية في وسط مدينة غليزان بالقرب من سوق الخضر والفواكه بحي القرابة.

✓ **الشيخ يحي عبد العزيز (سي جلول):**

هو يحي عبد العزيز ولد الحاج المكي من عائلة شريفة معروفة يرجع نسبهم الى سيدي يحي الكبير، ولد في بوصليط دوار سيدي عبد العزيز بلدية دار بن عبد الله في 02-

16-1932م تلقى تعليمه الأول بمسقط رأسه على يد الشيخ سي محى بن عومر ثم الشيخ الغالي الغالي ثم انتقل إلى جبل اولاد سيدي يحي شايب الذراع سي احمد بن يحي، ثم انتقل إلى زمورة عند الشيخ سي الميلود بالملياني ثم إلى الزهايرية بلدية سيدي لزرق عند الشيخين محى بن عبد الله وسي عبد الله بوناب ثم انتقل الى دوار الطوافير عند سي محمد بالجيلالي الملقب بالندرومي اسمه الحقيقي قنيش محمد، ثم انتقل الى صبيح في مازونة في مسجد سي محى بومدين (خليفة محمد ولد بومدين) ومنه الى يلل عند الشيخ سي محمد جلطي.

انتقل إلى التدريس في مسقط رأسه من سنة 52-55 وبعد تهجير الدوار بالكامل إبان الثورة التحريرية واعتباره منطقة عسكرية انتقل إلى مدينة غليزان وعمل موظف بالبلدية، ثم شارك في مسابقة تعليم القرآن في سنة 1981م وعين على إثرها مدرس قرآن بعد أن خصص مساحة من مسكنه لذلك وخرج للتقاعد مابين سنة 1997-1998م وبقى فاتحا بابه للكتبة والعلاج بالقرآن .

يقع مسكنه بمزرعة سي رضوان رقم واحد غليزان عند المدخل الغربي لغليزان على الجهة اليسرى قريب من وسط المدينة.

✓**الشيخ بن عجمية حسين (سي خليفة):**

هو بن عجمية حسين المعروف بسي خليفة ابن عبد القادر، ولد سنة 05-01-1926م، تلقى تعليمه الأول على يد الشيخ سي الحاج بوزيان هنوفي بعين أم طبول، حفظ القرآن في سن 14 سنة وحفظ الفقه (متن سيدي خليل)، وقبل تخرجه كان يساعد الشيخ

سي الحاج بوزيان في التدريس لسنوات عديدة، ثم انتقل ليكون زاوية بدوار سيدي عبد القادر بمديونة في الستينات من القرن الماضي وكانت بنظام داخلي ضمت طلبة من جميع أنحاء الوطن، ثم في بداية الثمانينات بنى مسجدا بجانب الزاوية وبدأ يصلي فيه الجمعة إضافة إلى الأوقات الخمس، حلف من الأولاد 9 أولاد .

يعيش الشيخ بجانب الزاوية بعيد عن مسكنه بحولي عشرة كلومترات في بيت واحد صغير وهو بيت تقليدي.

✓ **الشيخ سنوسي محمد :**

هو الشيخ سنوسي محمد ولد سي الحاج بلقاسم من مواليد 1933م بدوار السنايسية في دوار الحرارثة دائرة زمورة وهو الأخ الأكبر لثلاث إخوة ،درس في زمورة عند الشيخ سي الميلود وسي المصطفى، ثم سافر إلى أبو الحسن تنس (شلف) على يد الشيخ سي معمر بن سونة، ثم رحل إلى الحصاينية بماسرة (مستغانم) عند الشيخ سي محمد بن سهلة حيث أتم عنده حفظ القرآن، أما الفقه والنحو والمنطق فدرسهم على الشيخ سي الحاج الجيلالي بن عبد الحكم في مدرسة الفلاح (شلف)، وبعد الزلزال الذي ضرب شلف سنة 1954م تحول الشيخ سي الحاج الجيلالي بن عبد الحكم إلى غليزان حيث انتقل معه الشيخ سي محمد السنوسي، إلى غاية سنة 1956 اين التحق طلبة بالثورة فتم التضييق على المدرسة حتى إغلاقها .

في سنة 1963م توظف الشيخ إماما في زمورة ،ثم انتقل إلى الحمادة لمدة 17 سنة ثم عاد إلى زمورة إلى غاية تقاعده.

يقع منزل الشيخ عند المدخل الغربي لزمورة من ناحية واد الجمعة على الجهة اليمنى.

✓ **الشيخ الحاج محمد بلحريزي:**

هو الحاج محمد بلحريزي بن الشيخ الحاج الميلود بن الحاج امحمد من عائلة شريفة يعود نسبها إلى سيد الناصر دفين البيض، ولد الشيخ سنة 1948م بحكم مميز بقرية الحرايزية بزمورة ، كان أبوه شيخ زاوية على الطريقة الهبرية ، تلقى تعليمة الأول بمسقط رأسه على يد مجموعة من الشيوخ ،وفي سنة 1963م سافر زاوية الشيخ سيدي محمد بللوش وهو في سن 14 من العمر فختم القرآن الكريم في ظرف أربع سنوات، في سنة 1966م انتقل إلى زاوية سيدي غلام الله (مغوفل) بلدية حمري فأعاد ختم القرآن هناك ثم سافر إلى غليزان بمسجد سي عبد القادر بالعالية فدرس عند الشيخ سيدي احمد بن شايب الذراع وعند الشيخ بالراشد ،ثم عاد إلى زمورة وانخرط في سلك الشؤون الدينية حيث عين إماما بالمسجد العتيق بواد الجمعة سنة 1974م وقد استمر بهذا المسجد لمدة تزيد عن الثلاثين سنة إلى أن تقاعد، وهو الآن يقوم بتسيير شؤون الزاوية كما يقوم بتعليم القرآن.

تقع الزاوية عند المخرج الشرقي لمدينة وادي الجمعة طريق زمورة على الجهة اليسرى.

✓ **الشيخ مصطفى السنوسي:**

الشيخ مصطفى السنوسي بن الشيخ الحاج بلقاسم السنوسي الحراثي ولد بتاريخ 20-01-1936م بدأ دراسته في زاوية والده فدرس الحروف الأولى على يد الشيخ مصطفى بن فرطاس ثم الشيخ بلفاضل عبد القادر والشيخ الملياني الميلود، ثم سافر إلى زاوية سيدي عبد

الباقي على يد الشيخ بن علي، ثم انتقل إلى جامع الحصاينية بماسرة (مستغانم) علي يد الشيخ محمد بن سهلة .

درس مبادئ علوم الفقه والنحو وغيرها على يد الشيخ سيدي احمد عتبة بزاوية سيدي عدة المعروفة بسيدي عابد ،ثم درس على يد الشيخ مولاي بن عدة بغليزان ثم رحل الى المغرب ،ثم عاد ودرس على يد والده .

عمل بقطاع التربية ثم انتدب بقطاع الشؤون الدينية كإمام مسجد بأولاد سويد، كما قدم لسنوات عديدة دروس بمسجد بنجادور بغليزان، كما عين ناطقا رسما وأمينا عاما للجمعية الوطنية للزوايا ثم رئيسا للمجلس الشعبي الولائي ما بين 1997-2002م.

لا يزال الشيخ بالزاوية التي تقع في الجهة الشرقية من مدينة زمورة وهي قريبة من وسط المدينة .

- ✓ **سي الجيلالي مغوفل:**

ولد الشيخ سي الجيلالي في سنة 1971م ببلدية حمري ولاية غليزان، درس في المدارس النظامية فوصل إلى غاية السنة الثالثة ثانوي، كما درس في نفس الوقت القرآن الكريم على يد الوالد (سي محمد) حتى ختمه عنده، ثم بعد خروجه من المدرسة تفرغ لطلب العلم الديني فدرس فقه سيدي خليل في نفس الزاوية التي كان يشرف عليها الوالد حيث كان الوالد إماما وشيخ زاوية بمدينة فرناكة، ثم سافر الشيخ سي الجيلالي إلى الشيخ سي الحاج احمد بن عيشة في نفس البلدية فأتم عنده شرح سيدي خليل والآجرومية، تم سافر إلى

الزاوية البوشعيبية (سيدي بوشعيب) ببلدية مران ولاية شلف ،ثم عين إمام بمستغانم، أنشأ كتاب لتحفيظ القرآن الكريم بمنطقة جديوية ولاية غليزان فوق مسجد سي المنور، كما يقوم الشيخ بالكتابة حول مشايخ المنطقة وله حصة إذاعية بإذاعة غليزان يقوم فيها بالتعريف بمشايخ المنطقة .

✓**الشيخ سي المنور مغوفل:**

ولد الشيخ سي المنور في نوفمبر 1962م قرأ في المدرسة النظامية إلى غاية السنة الرابعة متوسط ،درس في المعاهد الإسلامية التي كانت في عهد الرئيس هواري بومدين لسنوات عديدة، وكان قبلها قد حفظ القرآن الكريم على يد الوالد في زاويته بفرناكة. كما درس الفقه والنحو، كما سافر إلى عين النويصي عند الشيخ سي احمد الشريف بن تكوك وبعدها دخل معهد تكوين الإطارات الدينية في سيدي عقبة في بسكرة من سنة 86-88 وتخرج منها كإمام خطيب وعين في دوار الزنانية (غليزان) ثم تحول إلى جديوية (غليزان).

يقوم شيخ بتقديم دروس في الفقه بمسجد معروف باسمه مسجد الشيخ منور في أعالي جديوية على الجهة اليمنى من المدخل الغربي من جهة غليزان.

✓**الشيخ سي بوعبد الله:**

هو الشيخ سي بوعبدالله بن طاهر المغوفل من مواليد 1974م بحمري ولاية غليزان وهو الأخ الثاني من بين أربع إخوة ذكور، حفظ القرآن الكريم في زاوية الوالد سي الطاهر المغوفل وكان عمره 12 سنة، وفي أواخر 1989م سافر عند الشيخ المهدي محمد في عين

الاربعاء ولاية تموشنت درس عنده الفقه واللغة العربية حوالي 8سنوات، ليعين بعدها كقائم بالإمامة في ثرية عمروسة ولاية البليدة في منصب دائم، تم تحول وعاد إلى زاوية الوالد والتي تعتبر من أقدم الزوايا بمنطقة غليزان (زاوية سيدي غلام الله) تأسست في القرن السابع على يد سيدي غلام الله ثم جددها من وهو من نسله الشيخ مغوفل محمد سنة 1835م ،ثم تولى الشيخ الطاهر المغوفل مشيخة الزاوية وذلك بعد ان عاد من المغرب وأخذ التسريح من هناك ومكث بمازونة لفترة للتدريس قبل أن يطلبه اهل المنطقة ليعود إلى الزاوية ،حيث اعاد اليها (الطلبة) ،كما بنى المعمرة وفصل بينها وبين المسجد. يذكر أن الشيخ سي الطاهر من مواليد 1940م بحمري-غليزان.

تقع الزاوية بأعالي بلدية حمري عند المخرج الشمالي للبلدية، وهي لازالت تظم طلبة للعلم وتحفيظ القرآن الكريم.

✓**الشيخ خليفة الفضيل:**

ولد الشيخ سي الفظيل يوم 05- 06-1938م بدائرة يلل ولاية غليزان من عائلة شريفة حيث كان الوالد الشيخ خليفة محمد بلجلطي شيخ زاوية تخرج على يديه عديد من علماء المنطقة.

تلقى الشيخ سي الفظيل علومه الأولى بمسقط رأسه وفي زاوية الوالد حيث حفظ القرآن الكريم وعمره من 16 الى 18 سنة، كما تلقى علوم اللغة (متن الآجرومية) وكذا متن الفقهية (سيدي خليل)، ثم سافر إلى زاوية الشيخ الحاج بن عبد الله بن شايب الذراع دائرة الرحوية

ولاية تيارت وذلك في سنة 1958م ودرس بها حوالي سنتين، ومنها انتقل إلى بلدية وادي الأبطال عند الشيخ سي احمادوش ودرس عنده الألفية قبل ان تغلق السلطات الفرنسية المسجد وتسرح الطلبة قسرا .

بعد الاستقلال عمل الشيخ ككاتب في بلدية الغمري ولاية معسكر لمدة ستتين ثم شارك في امتحانات التأهيل لمزاولة مهنة التعليم الابتدائي حيث عين في سنة 1967 معلما في بلدية السمار التابعة للقلعة ولاية غليزان الى غاية 1998م حيث انتدب إلى وزارة الشؤون الدينية كإمام خطيب في سيدي مقداد دائرة يلل لمدة سنة واحدة ثم لمسجد البوازيد دائرة يلل لمدة سنتين ثم بدوار السوالمية دائرة يلل من سنة 2007 الى غاية 2015م حيث أحيل على التقاعد وأصبح يقوم بالنيابة في الصلواة الخمس بمسجد الوالد بيلل.

يقع مسجد عند المدخل الشرقي من غليزان من طريق غليزان مستغانم على الجهة اليمنى ،كما يقع مسكنه بالقرب من المسجد.

✓**الشيخ زروقي الطيب:**

هو الشيخ زروقي الطيب ولد محمد ولد علي ولد امحمد الصحراوي ولد سيدي قاسم بوعسرية دفين القواسم في الحدود مابين غليزان وتيارت وتيسمسيلت ،ولد في دوار أولاد الشيخ بلدية الرمكة ولاية غليزان في سنة 1926م ولكنه سجل في الحالة المدنية في سنة 1928م لأسباب متعلقة بالخدمة الوطنية إبان الاحتلال الفرنسي، من عائلة شريفة وذات

علم حيث كان الوالد قد فتح زاوية بعد بالدوار بعد التسريح من مازونة، ويكبره سبعة أخوة كلهم درسوا الفقه والقرآن الكريم.

درس الشيخ سي الطيب في مدينة شلف عند الشيخ سي قدور بن عباد لمدة 17 سنة حيث درس على يديه متن ابن عاشير والآجرومية وفقه سيدي خليلي إضافة إلى إتمامه لعدة (سلكات) من القرآن الكريم ،وفي سنة 1954م وبعد الزلزال الذي ضرب شلف سرحه شيخه حيث عاد إلى دوار اولاد الشيخ.

لما عاد سي الطيب قدم إليه قدم في طلبه اثنين من الدواوير ومنهم دوار السحانين الذي ينتمي لعرش العجامة حيث بنوا له مسجدا، ولكن ولأن الدوار كان يقع وسط غابات الرمكة فإن المسجد ظل مراقب من طرف الفرنسيين فمكث به الشيخ حوالى سنتين قبل أن ينزح إلى مدينة عمي موسى في سنة 1959م حيث كان والدة قد سبقه إلى هناك وأسس زاوية جديدة.

بقي الشيخ مسئولا عن تعليم الطلبة حيث كانت تضم الزاوية ما يزيد عن 120 طالب مقيم إلى غاية بداية السبعينات حيث خضع للتكوين بغية الالتحاق بالأسلاك النظامية في قطاع الشؤون الدينية فتخرج سنة 1976م وتم تعيينه بمسجد ببلدية لحلاف القديمة – غليزان– ثم عين في المسجد الكبير في لحلاف الجديدة بعد تحويلها نتيجة مشروع سد قرقار، حيث ظل الشيخ في المسجد الكبير الى غاية تقاعده في سنة 1999م.

كان الشيخ ولا يزال يقيم الصلح بين الناس ويعقد القران كما يقول بـ (الكتية) والتسبيب للناس. ويقع مسكن الشيخ بجوار المسجد الكبير في وسط بلدية لحلاف على الجهة اليسرى من المدخل الغربي من جهة غليزان .

الفصل السادس

مكانة الأشراف وتحولاتها حسب الذاكرة الجماعية

تمهيد

أولا : الأشراف في الجزائر التاريخ والدعائم

1- مؤهلات التلاقي (الشريف ـ قبيلة)

2- الشريف والبركة (آمال الجماعة)

ثانيا : تأهيل الشريف

1- حفظ المخطوطات وشجرة النسب

2- التسريح

3- الإنفصال والاتصال من الشيخ إلى القبيلة

4- الأشراف ميراث دموي ونظرة دينية

ثالثا : الأشراف في العهد الاستعماري والدولة الوطنية مواكبات لمسار التفكيك

1- وضعية الأشراف قبيل الثورة التحريرية

2- إنعكاس سياسة التفكيك أو المقاومة بشكل آخر

3- الأشراف في عهد الدولة الوطنية

تمهيد:

بعد أن تناولنا في الفصول السابقة ظروف انبعاث الشرفاوية وكذا تموجات المكانات والأدوار، والتي رسخت في النهاية الأشراف كفئة متمايزة في الذهنية الاسلامية، لها خصوصيتها الوراثية. طبعا بما يربطها برمز المقدس الأول محمد (ص) من رابطة الدم. ولكن كذلك بما تولد عندها من شعور بأولويتهم في حمل الارث النبوي، فسبب لهم هذا الاضطهاد أحيانا وأعلاهم أحيانا أخرى، ولكن في كل الحالات كان يؤسس لتمايزهم.

ويبدو الفضاء المغاربي قبيل الإستعمار كفضاء تتحكم فيه الشرفاوية وتظهر بشكل مقدس وتمارس سلطتها الرمزية والمادية كذلك، وهو ما حاولنا رصده وتبيان البيئة الموضوعية التي ساهمت في كل هذا وعززته، وكيف لظروف مثل التصوف وضعف الدولة المركزية وذهنية القبيلة وغيرها أن تمنح هؤلاء الأشراف سلطة تختلف عن جوهر السلطة النظامية ولكن قد تفوقها أحيانا وتكون أكثر تحكما منها.

ولأنها كانت السلطة الفعلية فقد كان من السهل على الاستعمار إسقاط الدولة الرسمية ولكن كان من الصعب إسقاط سلطة الأشراف، وهو ما عمل عليه بطول نفس. بالتشويه وتزوير التاريخ وخلق وعي آخر مفارق لما دأب الأشراف على توظيفه.

ولأن ثقافة المجتمع التقليدي هي ثقافة شفوية وتعتمد على الذاكرة الجماعية وما يحفظه كبار السن فإننا نحاول في هذا الفصل إعادة رسم الصورة الحقيقية لمكانة الأشراف وما هي الظروف الموضوعية التي أهلتهم لاعتلاء هذه المكانة، كما نحاول الإطلاع على حقيقة

الأدوار التي مارسوها ولا يزالون يمارسونها، وهل هي مجرد حركات يقوم بها الأشراف لإتمام السيطرة أم هي أعمال يحتاجها المجتمع وتخدمه وتعطي مكانة لمن يقوم بها.

ومن خلال الفصول السابقة تبيّنا أن المجتمع التقليدي ورغم كل سياسات التفكيك التي مورست ضده إلا أنه استمرّ في انتاج نفسه وتطوير الآليات التي تمكنه من مقاومة التغيير القسري، حيث عبّر عنها بشكل الأنا مقابل الآخر، ويبدوا أن هذه المقاومة للتغيير ظلت مستمرة حتى في عهد الدولة الوطنية، إذ ظل المجتمع ينتج فاعليه وطرق للتسيير الذاتي بالموازات مع وجود الدولة وفعالياتها، وإذا كانت المعرفة التاريخية بالنسبة للدولة تمر حتما عبر الكتابة الاكاديمية فإن المعرفة التاريخية بالنسبة للمجتمع التقليدي هي ما تحفظه الذاكرة الجماعية، وهو تاريخ متداول وغير مدون يعاد تدويره في المناسبات وفي طقوس الوعدات والطعم وفي الزوايا والمدارس القرآنية.

"ويعرف التاريخ الشفهي حسب قاموس **لاروس** على أنه مجموعة التقاليد من أساطير ووقائع وممارسات. بينما قاموس **روبير** فيعرفه على انّه انتقال غير مادي للمذاهب والممارسات الدينية والاخلاقية المتوارثة من عصر الى آخر بواسطة الكلمة المنطوقة"[1].

"وتكمن اهمية التاريخ الشفوي حسب ما أشار اليه **روبرت بيركس** في كتابه (التاريخ الشفهي حديث عن الماضي) أن التاريخ الشفهي يعد النوع الوحيد من أنواع التاريخ الذي يمكن عن طريقه مواجهة صناع التاريخ وجها لوجه، فغالبا ما تتعارض روايات التاريخ

[1]- محمد عبد الرزاق القشمعي، التاريخ الشفهي وأهميته، مجلة الجزيرة الالكترونية، 12-09-2015، بدون ساعة نشر. Al-jazirah.com ، تاريخ الاسترداد: 20-06-2018

الشفهي مع روايات التاريخ المكتوب"[1]، "كما أن النص الشفهي ليس قضية إغرابية أو قديمة ولكنه حاضر معنا، يعايشنا ويستمر في ثنايا الأشكال التي نتعامل معها يوميا"[2]، وهاذين المعطيين كفيلين بأن يجعلاننا نميل نحو استعمال هذا النوع من التأريخ، كون تاريخ الأشراف وفي مساحة واسعة منه هو تاريخ الصراع مع السلط والأنظمة، وتاريخ الهامش مقابل تاريخ المركز. على أننا "يجب أن لا نعتبر أن الفرق بين مجتمعات الكتابة ومجتمعات الشفهية، فرقا بين الحضارة والتوحش، بل هو إحاطة إلى نمطين من المجتمعات، وطريقتين في رؤية العالم وتنظيم المجتمع"[3]. وإذا كانت الوثيقة المكتوبة تشكل قيدا وحصانة للواقعة التاريخية، فإن التاريخ الشفوي يبقى خاضع للتعديل حسب مستوى الوعي، والتحولات الاجتماعية.

إن حالة الصراع المستمر وكذا انكسارات الأشراف المتتالية أمام السلط المتعاقبة بدءا بالصراع مع الأمويين والعباسيين وعلى امتداد تاريخ طويل، والتشتيت الذي عايشوه، وإجبارهم على أن يكونوا في الهامش، جعل لهم تاريخهم الخاص. "هذا التاريخ الذي قد يضفى عليه الكثير من القداسة كنوع من التعويض عن الحالة الهامشية، وحالة التيه والتجوال المستمر والنبذ الدائم لهم، حيث يضمن لهم هذا التقديس تماسكهم كجماعة ويقوي وحدهم وقضيتهم"[4].

---

[1]- محمد عبد الرزاق القشمعي، نفس المرجع السابق.

[2]- لويس جان كالفي، التقاليد الشفهية (ذاكرة وثقافة)، تر: رشيد برهون، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، سنة 2012، ص 08.

[3]- نفس المرجع،ص 08.

[4]- يتحدث اشرف منصور في كتابه الرمز والوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الاديان عن تلك المقاربة التي ساقها تويني حولعقد مقارنات حول الديانات الثلاث ودور الشعوب الهامشية فيها، حيث تنشأ القداسة وحيث تنتشر الديانات وتضمحل.

إننا هنا لا نحاول إلغاء الديني بفرض الاجتماعي عليه، وإنما إجلاء تأثير تاريخ "الأزمة" في الجمع بين الشريف والقبيلة،" والى أي حد يمكن ربط بروز الحركات ذات الطابع الكارزماتي حسب المفهوم الذي وضعه **فيبر** بإشكالية الأزمة، وإلى أي مدى يعتبر ضعف الانتاج الفلاحي والنشاط التجاري باعث على التقليد في الحقل الديني وانتشار الأخلاقية"[1]، مما أسهم في إنتاج الولي والولاية بشكل عام، ثم هل الأمر متعلق ببنية كونية للولاية تتقاسمها الديانات الثلاث.

أولا: الأشراف في الجزائر التاريخ والدعائم

1- مؤهلات التلاقي (الشريف، القبيلة): تعتبر ظاهرة تقديس الأشخاص ومن ثم تقديس نسلهم من الظواهر الضاربة في التاريخ، إذ لم تخلوا المجتمعات الانسانية من شواهد لهذا، بل قد يكون هو أصل مشترك بين جميع البشر"فقد كان الأجداد الأسلاف (السحرة والكهنة والزعماء)، الذين خصتهم الآلهة باعتبارات وامتيازات البنوّة، النسب والاختيار، التفضيل والتفويض، الإنابة، ليسو فقط محط إجلال وتبجيل من لدن الجماعات التي ينتمون إليها. استنادا إلى ما يضطلعون به من أدوار اجتماعية تزعيمية، وما يمارسونه من وظائف دينية طقوسية فحسب، بالاضافة الى ذلك بناءا على ما يتمتعون به من خصال فوق طبيعية، وما يرمزون اليه من صفات إلهية"[2] "ويمكن ملاحظة نفس الظاهرة عند مختلف العائلات المالكة

[1]- عبد الوافي مدفون، المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية، منشورات الزمن، المغرب، سلسلة شرفاة، العدد 46، نوفمبر 2014، ص 149.

[2]- ثامر عباس، تقديس الزعامة دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، سنة 2015 ص 64.

الأوروبية التي سعت جاهدة إلى نحت أفضل السلاسل النسبية الممكنة لخدمة مطامحها وتبرير ادعاءاتها، فقد صنع **آل هايسبورك** (1493-1519) جدولا سلاليا لربطهم كقياصرة كأبناء أنبياء العهد القديم، وكذالك اعتمد بيت **القالوا** (1483-1498)نسبا يربطهم بأشهر ملوك الفرنجة المدعين الانتساب إلى النبي الداوود، كما نجد هذا أيضا عند الانجليز"[1] "وقد كانت العناية بالأنساب وحفظها من أبرز سمات المجتمع العربي"[2]، وكذلك بدا المغرب الكبير من خلال تحكم العصبية فيه وتدافعها، واشتغال آليات القرابة في مستوياتها المختلفة، "مستوى القرابة العائلية المبنية على الروابط الدموية والمصاهرة، ثم قرابة يمكن أن نسميها مجالية مرتبطة بالانتماء إلى نفس الدوار، الفخذة القبيلة أو المجموعة القبيلة"[3]، "أو ما يمكن أن نسميه بالقرابة الوهمية غير مؤكدة جنيالوجيا، ولكن مع ذلك راسخة في لاوعي المجموعة القبلية، والتي بصددها تنسج الروايات والأساطير، وتشحن الذاكرة بتعداد بطولاتها، نبلها وأصالتها، والتي يلجأ إليها ويتم التذكير بها كلما تطلب الأمر ذلك"[4]. وإذا كان "الشرف لغة هو الحسب بالآباء"[5] فإن "ظل الشرف في المجتمعات العربية والإسلامية يمكننا من رسم صورة عن التشبث بالقيم الدينية، وعن شرف القبيلة والشرف الانتماء للأرض والانتساب الى

[1]- بالتصرف عن محمد نبيل ملين، السلطان الشريف الجذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية بالمغرب، مرجع سابق، ص 03.
[2]- ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الاسلامي، الجزء السابع، ط01، سنة 1998، ص 317.
[3]- محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2009، ص 141.
[4]- نفس المرجع، ص 141.
[5]- محمد كركوب، سوسيولوجيا القيم في الاسرة المغربية(العرض والشرف نموذجا)، مجلة تاريخ العلوم، العدد الثامن، الجزء الثاني، جوان 2017، ص 131.

السلالة النبوية، وشرف المرأة والأسرة"[1]، أي "أن القبيلة لها دور أساسي في تحصين الشرف العام، وتحصين الشرف الفردي، من خلال منظومة من القواعد والقيم التي يعكسها النظام الاجتماعي"[2]. إننا إذن أمام شرفين، شرف بيولوجي يورث، وشرف اجتماعي يعكس مدى التماهي مع قيم الجماعة، في خدمتها وضمان تماسكها. وإذا كان الانتماء الى النسل النبوي ينهي كل تنافس سلالي، وهو شرف فوق كل شرف، فإنه من جهة أخرى هو كذلك لما ترى فيه القبيلة ما يعضد تماسكها وقوه جماعتها ويساهم في خدمتها، وبالتالي فالنسب يجب أن يكون مصاحب لسلوك مشرف والذي بدونه يبقى الشرف مبتورا، بل قد يتحول الى عار ومسبة بين الناس أن تكون شريف النسب سيء العمل. إذن فالقبيلة قابلة ومهيأة لاستقبال شريف النسب، ولكن ليس بدون مقابل، وإنما ما تأمله فيه، وهو ما أدركه الأشراف وسعوا دائما لاستيعاب آمال القبيلة وتحقيق طموحاتها والانسجام معها.

يحتفظ الأشراف بروايات شفوية عن المكانة الحقيقة التي تبوأها أجدادهم، وهي روايات تجدها في الغالب متداولة في كل بيت شريفي، وهي تعكس مدى حرصهم على حماية ذاكرتهم الجمعية وتلقينها للأجيال، بالإضافة إلى احتفاظهم بشواهد مادية منها ما هو محفوظ للبركة ويتم توظيفه، ومنها ما له علاقة بالوظائف والأعمال التي كان يقوم بها الوالد أو الجد، وهم في هذا يؤكدون ويحاولون إثبات أن مكانتهم التاريخية لم تكن لنسبهم لوحده وإن كان ضروريا، بل بالأدوار التاريخية وما تكبدوه وتحملون في سبيل نصرة وحماية الدين، تم

[1]- محمد كركوب، نفس المرجع السابق، ص 133 .
[2]- نفس المرجع، ص 137.

ما قدموه من خدمة للقبائل التي تواجدوا فيها، أي أن مكانتهم مقرونة بالنسب والعمل الصالح كذلك، ويقول (م.م.70سنة) " **اللي يقول حنا نتكبرو فقط بنسبنا ،شوف للخط تاعنا من النبي (ص) وأرواح ،وشوف شحال مات منّا في سبيل نصرة الحق والضعفاء ،وحتى لهنا لوقت قريب. الأمير وعمر المخطار والمقراني والحداد .حنا في الحق لازم دايما نكونوا سبق من غيرنا**"، يؤكد المبحوث هنا أن مكانتهم لم تكن أبدا لنسبهم لوحده، وأن من ينكر عليهم تميّزهم بنسبهم إنما في الحقيقة ينكر أو يتغافل عن التضحيات التي قدموها عبر تاريخهم الطويل في الوقوف إلى جانب الحق والمستضعفين، وأنهم دائما كانوا يشعرون أنهم مسؤولون عن الدفاع عن الحق، أكثر من غيرهم من الأعراق الأخرى. ويقصد بالحق هنا الإسلام كما يقصد به الدفاع عن المستضعفين والمظلومين وإرجاع الحقوق.

"**ويضيف علاش ما ينافسوناش في الموت نهار كنا نتحملوا التشريد والقتل حتى يجي اليوم ينافسك في الحياة وتجي عليه وهكذا عبر التاريخ صراعهم معانا كان على مزايا الحياة وفي الموت وحدنا**"، ويقصد أن دائما الذين يطرحون قضية الاشراف وعدم الاعتراف بمكانتهم ومنافستهم في الحقيقة كانت كلها على الامتيازات المادية والمعنوية بينما لم ينافسهم احدا على تقديم النفس دفاعا عن الدين والحق.

ونلاحظ هنا ذلك التوظيف لتاريخ الصراع وتاريخ الهامش من اجل إبراز الأفضلية، فالشريف المدرك لأصله الذي يمتد لقرون طويلة بإمكانه تبني كل أشكال الصراع مع السلط والاستبداد والتي شارك فيها أحد من الاجداد بينما لا يستطيع غيرهم نسب أي تاريخ لفضيلة

اليهم ما لم يكن لجد قريب، وهو ما يجعلهم وكأنهم يظهرون لوحدهم في صراع طويل مع أشكال الظلم، ويعطيهم اسبقية رمزية مهمة يمكن توظيفها كحقل من حقول أدوات الهيمنة. ونجد توظيف لفضائل الأصل المصارع للظلم في خطاب الجد الأول للأشراف بالمغرب الكبير فهذا مولاي إدريس وهو يخاطب القبائل البربرية التي نزل بها فيقول " واعلموا معاشر البربر أني ناديتكم وأنا المظلوم الملهوف، الطريد الشريد الخائف الموتور الذي كثر واتروه، وقل ناصروه، وقتل إخوته وأبوه، وجدّه وأهلوه، فاجيبوا داعي الله فقد دعاكم إلى الله"[1]. إنّه إذن تاريخ البطولة في خط سلالي مقدس، تظهر فيه البطولة من كونها حتمية إلى كونها واجب وعبادة و"إن عبادة البطولة تتحول إلى عبادة الإنسان العظيم"[2].

إن هذا الشخص البطل الخارق يجد في المجتمعات الهشة التي لا تجد سبيلا لأمنها، ولا خلاص لأزمتها الاقتصادية، ولا لتفرقها وشتاتها، كل عناصر بناء الكاريزما والتي تفضي إلى التقديس "حيث إن علاقة الإنسان المقهور بالزعيم المنقذ هي علاقة سحرية وهوامية على حد سواء، فهي سحرية لأنه يمثل الأمل في الخلاص السحري من وضعية مأزقية يشعر أن لا خلاص منها بجهده الشخصي"[3]، وقد لاحظنا في الفصل المتعلق بالأشراف كيف كانت وضعية القبائل عشية استقبال الشريف إدريس، وما كانت تعانيه من ظلم وتعدي تحت حكم مختلف من تولاوا افريقية. وكذا الصراعات البينية بين القبائل انفسهم. فنجد استثمارا لهذه الوضعية المشتركة في خطاب إدريس الاكبر حين يقول:

[1]- محمد بن عبد الهادي المنوني، الامام إدريس الأول من خلال سيرته وأهداف دعوته، مرجع سابق.
[2]- ثامر عباس، تقديس الزعامة (دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية)، مرجع سابق، ص 551.
[3]- نفس المرجع، ص 559.

" فإنّي أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وإلى العدل في الرَّعية، والقسم بالسوية، ودفع الظالم والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد، فاذكروا الله في ملوك تَجبَّروا وفي الأمانات ختروا، وعهود الله وميثاقه نقضوا، وولد نبيه قتلوا، وأذكركم الله في أرامل افتقرت، ويتامى ضُيِّعَتْ، وحدود عطلت وفي دماء بغير حق سفكت، قد نبذوا الكتاب والإسلام ورآء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، فلم يبقَ من الإسلام إلا اسمه ولا من القرآن إلا رسمه"[1]، وعليه فقد "كان البيت الإدريسي أول من دشّن استعمال النسب في تاريخ المغرب الإسلامي"[2]، وبعده شكل التهافت على جلب الأشراف إلى القبائل، في شكل نسخة عن القدوم الأول المبارك، والذي به وببركته تحل الخيرات ويسود الأمن وتبعث طمأنينة. "كما أصبحت عملية البحث عن عمق سلالي وسيلة لا مهرب منها لإنشاء علاقة شرعنة بالزمن الذهبي للإسلام"[3].

"إن هناك تشابه كبير بين الضيق الاقتصادي الشديد وثقافة مرتكزة على قيم قوية، فهذه الأخيرة تعوض الأولى وتحدث التوازن داخل النظام الإجتماعي، ولهذا الشكل يحتاج الى اديولوجيا وإلى دين، فمن خلال استدعاء علاقات مجموعة من القبائل بعدد من شيوخ الزوايا والقبائل والأشراف، الذين لعبوا أدوارا دينية وسياسية في الآن نفسه، يتأكد أن الشرط الجغرافي، مرة أخرى، سيجعل القبيلة أو المدينة تبحث عن ما يضمن لها الاستمرار

[1]- محمد بن عبد الهادي المنوني، نفس المرجع السابق.
[2]- محمد نبيل ملين، السلطان الشريف(الجذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب)، مركز جاك بيرك، كلية اللغات والعلوم الانسانية والاجتماعية، الرباط، سنة 2013، ص 02.
[3]- نفس المرجع، ص 01.

والتماسك"[1]، "لقد كان هؤلاء في حاجة إلى من يبعث فيهم الأمل في المستقبل حتى لا ييأسوا ويقنطوا"[2] "حيث إن واقعا يشهد تدافعا باستمرار، فضلا عمّا يعرفه من مجاعات وجوائح واختناقات وتوترات سياسية ترتبط بعسر انتقال واستخلاف في غالب الأحايين، هو واقع في حاجة إلى ما يعضده ويدعم وجوده المهدد دوما بإكراهات الطبيعة، والجوارات القبيلة والمدينية والتوترات السياسية"[3]، "كما أن الشرفاء نتيجة محتنهم ومضايقتهم، توزعوا على عدة مناطق، وقصدوا أساسا المناطق الجبلية والصحراوية وهي في مجملها مناطق هامشية، مما فرض العيش على الفلاحة وخاصة المعاشية منها وتربية المواشي، في ارتباط مباشر بالأرض والتأقلم مع المحيط بل والتأثير فيه، وحينما يبدأ التفاعل يعود القدسي (الأصل الشريف) ببعده الرمزي كرأسمال فقد سلطته السياسية لكي يشكل سلطة تعويضية عما ضاع وهو ما يمكن تجسيده أساسا في الزوايا وفي الطقوس، العلاجات العشبية، كرأسمال ثقافي يتم الإلتجاء إليه للتعويض عما ضاع، وإبراز الذات ومركزتها ولو في الهامش"[4].

2- الشريف والبركة (آمال الجماعة): لقد رأينا كيف أن الكثير من المبحوثين يرون أن مسألة حب الأشراف والاعتراف بمكانتهم العالية لم تكن تطرح بالشكل نفسه الذي بدأت تطرح به الآن فيقول مثلا (ص.ب.88سنة) **"كان ناس كبار عرب يسكنوا معانا في الدوار ومينهم كبار وناس خيارات يبغوا يقولوا الأشراف لأولادهم حبوا راسهم ولكنهم يرفضون**

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء (بحث في المقدس الضرائحي)، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، سنة 2014، ص 16.
[2]- صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل قبائل مرابطية، مرجع سابق، ص 115.
[3]- عبد الرحيم العطري، مرجع سابق، ص 16.
[4]- هرهار عبد الله، سلطان القداسة في انثروبولوجيا الاحتفال والتواصل، مرجع سابق، ص 54.

ويقولون لهم لا والله انتم سيادنا والشريف ما يحب راس العربي"، أي كان يقيم معنا في الدوار أناس من غير الأشراف ونظرا لمقامهم المحترم ولكبر سنهم فقد كان الأشراف يوصون أولادهم بأن يسلموا على رؤوسهم إلا انهم كانوا يرفضون ويقولون لا والله انتم أسيادنا، والشريف لا يسلم على رأس العربي، وأكثر من هذا يقول (سي الطيب زروقي) **"انه كان صغيرا وراعيا للغنم وكان بعض الصيادين يمرون عليه فكانوا يسلمون علي يديه على الجهتين ومرة كان معهم شخص كبير وكانت يدي متسخة فلم أشأ ان اعطيها له تحرجا ولكنه أصر وقال انا اقبلها وإذا كان من إثم فانت تتحمله"**، ويضيف آخر **" كانوا طايعين ومحبة ربي بيناتهم"**، أي أنهم كانوا راضين ومتقبلين لوضعيتهم ووضعية الشريف لا لشيء سوى محبة لله. ويقودنا هذا القول الى افتراض أنّ الشريف قد لا يكون المنتج لوضعه بقدر ما هو تعبير عن تجليات الضمير الجمعي للقبيلة وتعبيرا لها، وإذا كان الشريف تجلي لما هو ديني فهو في الحقيقة ليس أكثر من القوى الجمعية للقبيلة وهو بالمفهوم الدوركايمي طوطم القبيلة، "فالفرد داخل الدوار أو القبيلة قد لا تكون له حاجة إلى شيخ التربية الصوفية، وقد لا تتوفر لديه إمكانيات الجلوس إلى حلقات الشيخ الفقيه والعالم، إلا أنه ليس بوسعه أن يتحرر من حاجته المادية والمعنوية لمثله ورموزه الدينية والروحية، مؤمنا ومقتنعا بإمكانيات الولي غير العادية للتحكم في قوى الطبيعة أو تصريفها وشرح ما غمض منها وتدليل ما ظهر صعب المنال"[1]، هذا فقط ما قد يفسر تقديس الأشراف والتهافت على جلبهم إلى كل

[1]- بوكاري أحمد، الزاوية الشرقاوي-زاوية ابي الجعد دورها الاجتماعي والسياسي، مطبعة الاصلاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، ج2، سنة 1989، ص 13-14.

دوار وقبيلة، وإنـــزالهـــم المكانة الرفـــــيعة والقبـــول بالدونـــية دونهم، والتسليم لهم. حتى أن كثير من غير الأشراف كانوا أحرص على خدمة الولي من الأشراف أنفسهم وكانوا يقولون أنهم أبناء الولي بخدمته حتى وإن لم يكونوا من أصلابه فقد قال سيدي أحمد بن عودة **(عبيداتي هوما وليداتي)**.

ويذكر في هذا الصدد المبحوث (ع.ب.76سنة) " **العناترة مين الدولة بغات تصنع الباراج في أرضهم وعرضت عليهم السكنات وتعويضات في وهران ومابغاوش وقالو مهما صرا ما نبعدوش على سيدي امحمد**" أي أن دوار العناترة وهم من غير الأشراف ومن خدم سيدي امحمد، لما أرادت الدولة بناء سد على أراضيهم وقررت تعويضهم بسكنات وأموال ولكن في وهران رفضوا كل هذا وأبوا إلا أن يكونوا بالقرب من سيدي امحمد، فعل مثل هذا يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن مكانة الأشراف لم تكن قسرية وأن حب الناس لهم واحترامهم وطاعتهم كانت طواعية بل وتمارس بتقديس.

إذن بمفهوم **بيير بورديو** هذه هي" السلطة الرمزية (والتي هي سلطة فعلية) ولا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها، وكون هذه السلطة غير مرئية فتأثيرها أشد وقعا لأنها تستهدف المستوى النفسي والذهني للفرد، بطرق وأساليب منظمة مبنية على التستر وراء الأقنعة المعتادة كالتقاليد والقوانين وما هو شائع بين الناس"[1]، إنها هنا تشكل بنية لا يمكن التفاعل إلا داخلها تعطي

[1]- الطاهر لقوس علي، السلطة الرمزية عند بيير بورديو، مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، قسم الادب والفلسفة، العدد 16، جوان 2016، ص 41.

المعنى وتؤطر التصور، "حيث هي إذن القدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويل العالم ذاته. قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة الطبيعية أو الاقتصادية بفضل قدرتها على التعبئة"[1].

وتحمل الروايات قصص قد تكون متطابقة عن صفات ملكها الأجداد الأوائل باختلاف الازمنة أو اختلاف الأمكنة هي في شكل نسخة عن السيد علي رضي الله عنه أو ابنائه، فكل فرع عن جد شريف يروي لك صفات كانت في جده وأنه كان شجاعا كريما زاهدا متعبدا، وأنه كان يحب المستضعفين ويهب لنصرتهم ويدافع عن الحق حيث كان، وأن القبيلة كانت محمية ببركته وأنه جنبها الكوارث وكانت توجد بها الخيرات بوجوده بها وباعتقادهم به، وأنه كان صاحب كرامات مشهودة. إنه إذن "تكرار مع فروقات في الدرجة لا في النوع لظاهرة النبوة ولما يؤيدها، وهو ثوب آخر للنبوة ونظيرها"[2]، وكأنهم يؤكدون على استمرار الخط المثالي من الاسلام في هذا الفرع من النسب فقط .

ويشير إلى هذا بوضوح المبحوث (ر.م.80سنة) وهو يفسر قول النبي عليه الصلاة والسلام " إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية، أو ولد صالح يدعوا له ...الخ"، فيقول " **الولد الصالح هو صدقة أبيه للمجتمع وكلما استمر النسل الصالح النافع استمرت الصدقة جارية، ومن صلاح هؤلاء الأولياء أن لهم أبناء لا يزالون يقيمون**

[1]- طاهر لقوس علي، نفس المرجع السابق، ص 42.
[2]- على زعيور، الكرامة الصوفية والأسطورة الحلم (القطاع اللاواعي في الذات العربية)، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، سنة 1984، ص 25.

الصدقات عليهم ويجتمعون عندهم ويقرؤون القرآن عليهم ويتذكرونهم ويعرفونهم بالاسم والصفات كأنهم بينهم، بينما غيرنا حتى وإن أراد الدعاء لجده فهو لا يعرفه وبالتالي ينقطع عمل هذا الجد". وتبدوا هذه الافكار نابعة من العمق الصوفي حيث الفرق الصوفية الصغيرة تعتمد على النسب فهي بذلك تضمن استمرار النظام العشائري وتورثه على هذا الأساس، فالولي الصالح المرابطي الاصل يضمن بقاءه وهو الجد الخاص بالقبيلة، وهو الذي يعطي إسمه لها، ثم إن التوارث العائلي هو الذي يبقى على هذا الشكل ويديمه ويظهر من خلال طقوس سنوية دورية تقوم بها هذه المجموعة المحددة.[1]

إنّ الولي في الحقيقة هو دائم الحضور وأتباعه يعتقدون هذا، ولذا لا نجد أحدا يقول أنه ذاهب لزيارة القبة وإنما لزيارة الولي بإسمه (مثلا نزور سيدي امحمد) "فللأولياء مقدرة على الافعال الخارقة والمعجزات، وتظل لهم نفس القدرات حتى بعد وفاتهم والضريح رمز لهذه القدرة على الفعل. هم في الأصل يفعلون ما فيه صلاح الناس، ويقدرون على إغاثة الضعيف وإضعاف القوي وشفاء المريض"[2]. والأهم من هذا أنه قادر على حماية نفسه. وتجد روايات عن أشخاص أو مجموعات حاولوا التعرض للولي أو التقليل من احترامه أو غلقه وكيف استطاع الولي الانتقام منهم مثل ما يقول (ج، م، 77سنة) " **كل الناس شاهدة في التسعينات لما جاو الارهابيين حبوا يهدوا القبة تاع سيدي امحمد بن عودة وجابوا طراكس والبيل وبغاوا يهدوه ليلة كاملة وهما معاه وما وصلوش حتى الحيط تاعوا ولاو**

[1]- Jean paul charney .sociologie de l'islam. Sindbad .paris 1977.p 233 .

[2]- سي فضيل منى، الزوايا والاولياء الصالحون في الجزائر- دراسة سوسيو وصفية لسيدي نايل، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، جامعة الجزائر 2، سنة 2010-2011، ص 172.

يطيحوا في الحفرة ما يخرجش منها الطراكس حتى طلع عليهم النهار وجات الدولة" أي كل الناس كانت شاهده على واقعة محاولة هدم ضريح سيدي امحمد بن عودة في سنوات العشرية الدموية، وكيف أن تلك المجموعة المسلحة أتت بمعدات الهدم الثقيلة ومع ذلك لم يستطيعوا حتى الاقتراب من القبة، وكيف أن تلك المعدات وعلى كبرها كانت تسقط في حفر ولا تخرج منها"، ويبدوا أنه ليس الانتصار الوحيد للأولياء بل هناك من يعتقد جازما من أن هزيمة المجموعات المسلحة الارهابية كان بسبب أنهم "**تعداو على الاولياء وطعنو فيهم**" .

وإذا كانت هذه قوة الولي الشريف وهو ميت فهي دلالة بالنسبة لمعتقديه بأنه في حياته كان أكثر قوة ونفعا وضررا مما هو عليه الآن، ولا يذكرون هذا إلا من باب قياس الشاهد بالغائب، والتأكيد بالحاضر على ما مضى.

ويقول (س.ع.88سنة) "**كامل نعقلوا بللي كانت هناك عدواة بين الدواوير كيما اولا دبوعلي واولاد سيدي يحي والعناترة وكانوا ما يتلاقو في سوق الا ويتضاربوا ويعتدو بعضهم على بعض ،بصح كامل كي يتلاقاو في الحرم تاع سيدي امحمد يتايعو بالصفا والصدق وسيمانة وهما مع بعض بلا مشاكل هاو حتى وهو ميت كاين يضمن السلم والسلام والتجارة ببركته**"، أي: نتذكر جميعا بأنه كانت توجد عداوة مستمرة بين قبائل أولاد بوعلي و أولاد سيدي يحي والعناترة وغيرهم وكانوا إذا التقوا في أي سوق اسبوعي إلا ويعتدي بعضهم على بعض ويتضاربون، ولكن هم نفسهم عندما يلتقون في وعدة سيدي امحمد بن

عودة يتبايعون بالصدق والصفاء لمدة اسبوع وهم مع بعضهم بدون أي مشاكل، حتى وهو ميت ويسري السلم والسلام أليس هذا دليل على بركته.

ويقول مبحوث آخر (م. م.55 سنة) " **اللي ينكر البركة سقسيه يلا بكري كان كاين الطبيب ولا كاين سبيطارات وسقسيه يلا كان كاين الركبة باش يجيه من بلاد لبلاد، وسقسيه على الناس اللي كانت تمرض وين كانت تداوي وتريح من الكلب ومن سم الافعى والضرسة وبزاف صوالح كانوا جدودنا عندهم الحكمة وكافيين الناس**" أي: للذين ينكرون البركة اسألهم إذا كان هناك قديما طبيب او مستشفيات، وحتى اذا وجد اسأله عن المواصلات وهل كانت موجودة لتنقله من بلاد إلى بلاد، وأساله عن الناس لما كانوا يمرضون عند من كانوا يتداوون ويشفون، من الكلب ومن سم الافعى والضرس. كثيرا من الاشياء التي كان أجدادنا يملكون الحكمة لمعالجتها وكانت الناس مكتفية بهم.

إذن هي شواهد وأدلة وبراهين إقناعية منطقية تحاول البعد عن لغة الأسطرة يحاول الأشراف توظيفها في إثبات مكانة الاجداد، بل وقد يدلك على أشخاص لا يزالون أحياء ممن كانوا شهودا أو هم انفسهم عايشوا تجربة شخصية مؤثرة تثبت قوة الشيخ الشريف، وقد قادنا هذا فعلا إلى عائلة من عمي موسى والتي عاشت تجربة فريدة من نوعها في سنوات الارهاب مع شيخ شريف زاهد فقير كان يطوف ببعض الدواوير للمبيت فيقولون" **في الليلة اللي صرات فيها مجزرة الرمكة والخرارب جا الشيخ للدوار وتنافسنا شكون اللي يديه يبات عنده ووصلت حتى للحلف ودياه حنا باش يبات عندنا وبتنا مجمعين معاه مرة يدرسنا**

ومرة يحكلينا حتى لقريب الصباح والضو مشعول وحنا نهدرو ، وفي الصباح كي نضنا لقينا كل الدوار مقتولين من الارهاب حتى الجوارين مكاش واحد حي غي العايلة تاعنا والمشكل ما سمعنا بوالو حتى للصباح، الشيخ سلكنا" أي: في تلك الليلة التي حدثت فيها مجزرة (الرمكة) و(الخرارب) قدم الشيخ الى الدوار وقد تنافسنا بيننا في من يستضيفه ووصل الامر لغاية الحلفان بالله، وفي الاخير أخذناه لكي يبيت عندنا، وبتنا ساهرين حتى للصبح يدرسنا حينا ويحكي لنا حينا والأضواء مشعولة، وفي الصباح عندما أفقنا وجدنا أن كل الدوار قد قتل ولم يبقى احد غيرنا، والمشكلة أننا لم نسمع أصلا بالقتل حتى الصبح.

إذن فبعد أسطرة الأصل وجعله يظهر كأنه الوعاء الخاص القابل لاستقبال ما استقبله رمز الأصل الأول محمد (ص)، يتجه الأشراف نحو محاكاة من نوع آخر وهو استعمال خطاب الكرامة والبركة والتي تحاكي وتماثل ما عند الأنبياء من معجزات، حيث أن الشريف المهيأ بأصله قابل لأن يستمر بعث الرسالة فيه وعبره." فالبركة قوة خفية لا يملكها إلا أشخاص معينون، هم أولياء الله، أو أشياء أو أماكن معينة قد مسها القدسي أو حل فيها، والكرامات إنما تتحدث عن ظهور هذه القوة الخارقة المقدسة عند أولئك الأشخاص أو في تلك الأشياء"[1]، "وكما لم يكفّ الله عن بعث الرسل والأنبياء قبل نبي الإسلام فإنه لم يكف عن اختيار الأولياء سواء قبل الإسلام أو بعده. إنّ الأولياء يعيدون تأسيس زمن انبيائهم"[2]، فالسيد الخضر وليّ صالح أعجز موسى. "إذن فحكايات الكرامة والبركة هي تحويل الانسان

[1]- الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الاسلامي (الحكاية والبركة)، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، سنة 1991، ص55.
[2]- نفس المرجع، ص 59.

العادي أو تحويل البدن إلى أشرف وأسمى ورفع العادي إلى الشريف، أي تحويل أناس من وضع أنطولوجي إلى وضع آخر، تحويل الدنوي إلى قدسي، ليصبح المحول أو المتحوّل متوفرا على قدسية"[1]. والشريف الطاهر الدم المخلص العابد الزاهد يصبح جسده جاهز لنفاذ صفات الله فيه حسب قولهم عن النبي عليه الصلاة والسلام (ولا يزال العبد يتقرب اليّ بالعبادات والطاعات حتى اصبح يده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وعينه التي يبصر بها... الخ).

وعيينات من هذا موجودة وبكثرة فلم نكد نمر على مقابلة مع شيخ شريف إلا ودلنا على أناس إذا أردنا أن نتأكد أو نستدل، بل ويستغربون من المكذبين رغم وجود الشهود وقوة الشواهد التي تؤكد في مجملها حقيقة المكانة التي حضي بها الأشراف والبركة التي أكرموا بها والتي جعلتهم محل تجلة وتقدير، وجعلتهم يفتخرون بهذا النسب وهذا التميّز ومن مظاهر الافتخار التي كانت ولا تزال حفظ كل هذا التراث الشفهي وتداوله وكذا الاحتفاظ بالشواهد المادية المدللة عليه.

ولكن وكما "يقول **دوركايم** إن أية قناعة أو معتقد يكون مبررا بمجرد انبثاقه من حاجة اجتماعية، ومحافظته على التواصل الاجتماعي"[2]، وإذا كانت مكانة الشريف أو الولي كما بينا مرتبطة ايما ارتباط بالضمير الجمعي والذهنيات التقليدية القبلية فإن اكبر تهديد لها هو تمدد المدينة والمدنية، ومعها طغيان الفردانية حيث تنعتق حلقات الترابط والحاجة

[1]- الميلودي شغموم، نفس المرجع، ص 86.
[2]- أم الخير شتاتحة، زيارة الأضرحة و أثرها في إعادة تشكل الوعي الجمعي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة قاصدي، قسنطينة، سنة 2010-2011، ص 86.

المتبادلة بين الشريف والقبيلة، فالمدينة لا تحمل فقط مؤسسات بديلة لما كان الشريف يقوم به من عدالة وتطبيب وغيرها، بل كذلك تحمل بنية ذهنية اكثر عقلانية تفقد معها معاني من قبيل دعوة الشر ودعوة الخير وسلطة الولي ميتا وحيا وغيرها الكثير من التأثير. وهي أساس ما وظف لضبط العلاقة بين الشريف والقبيلة.

إن كون حدود دراستنا السوسيولوجية التي تحاول فهم آليات عمل هؤلاء الفاعلين الأشراف، وكيفية تأثيرهم على المجتمع، وكذلك فهم الذهنية المجتمعية المستقبلة لهم، والعلاقة الوظيفية التي جمعت بينهم، وإمكانية إدراج الكرامة ضمن هذه العلاقة الوظيفية، لا يمنعنا من الإقرار ببعض المشاهدات الكرامية التي شهدناها ولم نستطع تفسيرها وفق حدود أطر دراستنا، فهي موجودة في ظل تغير تام لبنية المجتمع وذهنيته، ولا مناص لنا من الإعتراف بها دون التعليق عليها كما اعترف بها من قبلنا، فقد أقر **ادموند دوتي** ببعض الخوارق عن سيدي بوسيف في بني صاف وقال: " استطعنا التأكد في تلمسان من بعضها باستثناء بعض الأمور الثانوية التي ليست ذات أهمية، ومن صحة كراماته التي قدم عنها مولييز مختصرا"[1]. أي أن الكرامة قد تدرس من ثلاث زوايا، أولا من زاوية صاحب الكرامة نفسه ومحاولة الفصل بين السحري والقدسي، والطقوس الكرامية وغيرها، ومن زاوية المجتمع آماله ووضعيته الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وهنا وفيهما مناط حديث السوسيولوجي

[1]- ادموند دوتي، الصلحاء مدونات عن الاسلام المغاربي خلال القرن 19، تر: محمد ناجي بن عمر، دار افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2014، ص 32.

العقلي، ومن زاوية الكرامة لذاتها خارج نطاق الاستيعاب العقلي الآني على الأقل ،تبقى محل مشاهدة واعتراف عصي على الفهم إلى حين.

لكن وقبل هذا وذاك هل يكفي وحده الأصل الشريف لاستغلال بنية وضروف القبيلة للحصول على الحظوة الاجتماعية. الأكيد لا، "فحسب **بيرك** إن تكاثر الشرفاء يستجيب لحاجة اجتماعية، خاصة وأنهم في ظل مجتمع نسبيّ يشكلون ذروة في الأنساب. إلا أن **بيرك** يدعوا إلى الاحتياط في تقدير أمر هذه الحاجة التي تدخل في إطار الشعور والعرف وحتى الفلكلور "[1] والأكيد أن الشريف كان لزاما عليه العبور عبر محطات عديدة انطلاقا من المعطى البيولوجي الطبيعي ووصولا إلى المعطى الاجتماعي عبر التكوين عن طريق المريدية القاسية، هذه طقوس المرور التي تنقل الشريف من شرف الأصل إلى شرف النبوة، ومن وراثة الدم النبوي الى وراثة الإرث النبوي، والأنبياء لا يورثون درهما ولا دينارا بل علما ودعوة وأخلاقا والتزاما وغيرها، وهو باب آخر مدعاة لافتخار الأشراف بأجدادهم وحرصهم على حفظ ذلك وإظهاره، وهو ما اكتشفناه من خلال مقابلاتنا، وهي محددات مهمة جدا قبل التلاقي .

ثانيا: تأهيل الشريف

1 ـ حفظ المخطوطات وشجرة النسب: تعتبر المخطوطات دليل مادي هام جدا، وهي تعبر عن عمق الانتماء كما تعبر عن درجة المكانة والدور الذي لعبته العائلة الشريفة، ولهذا تهتم

[1]- عادل المساتي، سوسيولوجية الدولة بالغرب (اسهام جاك بيرك)، سلسلة المعرفة الاجتماعية السياسية، مطبعة النجاح الجديدة، مصر، سنة 2010.، ص 37.

كل العائلات الشريفية بحفظ المخطوطات سواء المتعلقة بشجرة النسب أو التسريح أو غيرها. ولا يكاد يوجد بيت شريفي لا توجد فيه هذه الشجرة." لقد كان الشريف وهو يبحث عن موطئ قدم له في القبائل لا يحمل معه سوى متاع بسيط، وعصى ومصحف، وعلى ظهره انبوب بداخله أوراق ملفوفة مكتوب عليها شجرة النسب، هذه الوثيقة كانت تعتبر بمثابة شهادة ميلاد وعلامة شرف حاملها"[1].بل وتنظر البيوت الشريفية الكبيرة إلى البيوتات التي تخلت عن حفظ الشجرة بأنها بيوت تميعت وأنها بيوت (مافيهاش رجال) كما يقول المبحوث (س.ب 67سنة) "**مين كانوا الرجال بكري كانت الشجرة معلقة في دار الضياف ومحفوظة مع الكنوز**" أي: أن الشجرة كانت توضع البيت التي يستقبل في الضيوف كما كانت تحفظ نسخ منها مع الكنوز لأهميتها، وهو كلام لمسناه عند أغلب المبحوثين ويعكس هذا الكلام درجة التباهي والإفتخار التي كان الشريف يبديها ويحاول إبرازها عن طريق عرض نسخة من الشجرة أمام أعين الوافدين والزائرين ليعرفوا المقام الذي هم فيه، وقيمة البيت الذي وفدوا إليه، كما يعكس كلام المبحوث قيمة شجرة النسب وأنها في مصاف الكنوز أو قد تكون أكثر من الكنز، فهي رأس مال رمزي قد يفوق بمرات الرأس مال المادي ،حيث أن الشريف غني بإرثه السلالي حتى وإن كان فقيرا ويجب أن يظهر ذلك ويعبر عنه أمام جميع الناس وأن يتصرف وفقه. إذ تملي عليك قدسية الشرف أن تكون خاضعا لطقوسها مستعملا لرموزها ومدافعا عنها، حيث "إن المنظومات الرمزية تتحدد كبنية لإنتاج الاجتماعي، وكآليات لإعادة انتاجه وبناءه من

[1]- الشريف كمال دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، مرجع سابق، ص 55.

جديد، كما تتحدد كأدوات للهيمنة وتكريس الوجاهة والتفاوت"[1]، ويعرف الناس ما يليق بالأشراف عمله مما لا يليق فيكفي وأنت تقوم بشيء ما مخالف أن يقول لك أي شخص (آه يا الشريف) لتذكيرك بأن الأشراف لا يقومون بهذا العمل .

وفي هذا الصدد يقول المبحوث (س.ع.81 سنة): "**الناس تعس الناس، وعين الله عند التقي، والشريف أصله عليه عسّاس**" "أي: أن الناس في حركتهم يترقبون مراقبة الناس لهم ويتصرفون وفقها، بينما التقي يستحضر رقابة الله، في حين الشريف في كل موقف يستذكر أصله ويجعله رقيبا عليه. تعكس هذه المقولة حرص الأشراف على ربط الشرف بالالتزام بتقوى الله، وأن الدم النبوي شريف لأنه حمل الرسالة، وأنه على الشريف أن يتوارث صفات النبوة كما يتوارث الدم والعرق.

ويقتضي امتلاك شجرة النسب الدفاع عنها أمام كل من يحاول امتلاكها من غير وجه حق ومن غير إثبات حقيقي للنسب، ويصعب انتحال صفة الشرف لأي دوار أو قبيلة لأنها صفة موروثة ومتعارف عليها بين الناس ويلقى الأدعياء للشرف كل الرفض وعدم القبول، وهو شيء يؤكده ويجمع عليه أغلب المبحوثين إذ يقول: (ل.ج.80سنة) إذ يقول" **في عقلانا حنا شفنا شحال من دوار شرا شجرة وكاين اللي جابها من عند علما كبار كالشيخ سيدي عبد العزيز، بصح عند الناس قعدوا عرب، وكانوا الشرفة ما يخلوهمش يطعموا ولا يصنعوا قبة**"، إذن يؤكد المبحوث على أن ذاكرته تحوي الكثير من مشاهد محاولات إدعاء الشرف

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء بحث في المقدس الضرائحي، مرجع سابق، ص 25.

والحصول على شجرة النسب، ولكن ورغم توفيق بعضهم في الحصول عليها وحتى من عند علماء كبار في المنطقة، إلا أن هذا لم يمكنهم من أن يصبحوا أشراف وظلوا عربا (يطلق لفظ عربي على كل من هو غير شريف عربي كان أو بربري)، ويتدخل الشرفة في منعهم من الحصول على قبة ومن ممارسة طقوس الشرف حولها من إعادة بناءها وإحياء الوعدات والطعم. إنّ إحياء الوعدات أو الطعم هو عمل متوارث ومبرمج ويعرف كل الناس تواريخ كل وعدة وكل طعم، وهو ما يشكل عائق آخر أمام منتحلي النسب إذ يستحيل إضافة طعم أو وعدة دون أن يثير هذا الفعل ردود فعل معنّفة ومستهجنة كذلك.

إذن تبدأ عملية تأهيل الشريف ابتداء من الأسرة حيث تعمل التنشئة الاجتماعية على تكوين شريف بذهنية خاصة، بجعله يعتقد أنه شخص مصطفى، وانه ليس كباقي الأعراق، فهو عرق النبوة يجب ان يحمل قيمها وأن يمنع الدخلاء والمنتسبين اليها بغير وجه حق، كما عليه أن يفتخر بسمو هذا العرق ويحافظ عليه ساميا متعاليا، وأن يحفظ تاريخ الأجداد، لذلك لا يحتفظ الشريف فقط بمخطوط شجرة النسب بل بكل ما له علاقة بمكانة العائلة، إذ سرعان ما يعرض عليك مثلا مخطوطات توثق للدور الهام الذي كان يقوم به أحد أجداد العائلة، مثلا كراسات لتوثيق عقود الزواج والطلاق أو لتوثيق شهادات الملكية والحيازة والتبايع، أو كتابات بخط يد الجد توثق للشيوخ الذين درس عليهم، والشيخ الذي أخذ من عنده التسريح. ولا يكون التسريح إلا بعد المريدية وهي الشق الثاني في عملية تأهيل الشريف.

2 ــ التسريح: هو بمثابة التخرج، أي أنه أصبح قادرا ومؤهلا بأن يذهب إلى دوار أو يرجع إلى دواره الأصل وأن يمارس مهنه التدريس ومعالجة الناس والقضاء وغيرها، ويعد هذا الشرط ضروريا جدا فلا يقبل أبدا أن يقوم شخص بممارسة هذه الأدوار ما لم يحصل على ترخيص من شيخ زاوية معروف أو رجل صالح مشهود له بالصلاح.

إن التسريح إذن هو قمة الإنتقاء على الطريقة الصوفية وبذهنية الشيخ والمريد، إذ يراعي الشيخ في الطالب قبل تسريحه عدة شروط وخصائص نفسية ومعرفية تضمن استمرار صورة الشيخ المسرِّح، كما يتأكد الشيخ من أن الطالب له كامل القدرة على التسيير وتفهم وخدمة القبيلة أو الدوار، إذ ليس كل من يكمل حفظ القرآن وحفظ الأوراد والمتن الفقهية مؤهل للتسريح في حين قد يكون آخر أقل حفظا ويمنحه الشيخ التسريح.

إذن فعملية الانتقاء قبل التسريح "كانت مرحلة تعلم واختبار على امكان الانفصال والاتصال، وأنها لا تنتهي بإرادة المريد، بل بتقدير وإشارة من الشيخ، فلا يجوز للمريد أن يترك شيخه قبل أن يبدي الشيخ رأيه في إستقلاله عنه أو عدم إستقلاله، وإلا صار كالطفل الذي يفطم قبل الأوان وإن بات بلا بركة لا تثمر كرامة بعدا.

فالصحبة مدرسة والمريدية امتحان وجواز مرور إلى المشيخة، وبذلك فهما تفترضان سلوكا، بل وتقعيدا للممارسة والعلائقية مع الصاحب والمرشد"[1]، ولذلك "فإن التربية السلوكية الحقيقة لا تكون إلا عن طريق الشيخ الحي ولا تكون بأخذ السند عن أتباع المتوفى، فإن

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء بحث في المقدس الضرائحي، مرجع سابق، ص 49.

كانت كذلك طريق تبرك ليس إلاّ"[1]، وهو شيء يخالفون فيه وينكرون على ما هو سائد عند السلفية .

إذن التسريح هو مدعاة للافتخار كونه دليل على اجتياز طرق العبور إلى المشيخة، وكونه أيضا دليل الحصول على التزكية ولا عجب أن يبادرك كل شيخ شريف وأنت تحاوره بأن يذكرك انه أخذ التسريح من الشيخ الفلاني ويهيم ذكرا في فضائل الشيخ المزكي وفي ذكر كراماته وخصاله للتدليل على أن تسريحه من عند مثل هذا الشيخ دليل على أنه اصبح من الاصفياء ومن الشيوخ.

ولقد طرحت مسألة التسريح بقوة قديما فقد كان العلماء يرفضون بعض الفتاوى من اشخاص غير مسرحين ويقولون " **هذاك شكون سرحه**" أي من أعطاه الحق بأن يصدر الفتوى بين الناس، وقد كان الناس لا يستمعون اليهم. فالعصامية قد تؤهلك لتكون درويشا أو بهلول، ولكن لا تؤهلك أبدا لأن تصبح شيخا تقبل منك الفتوى.

وفي هذا يقول (م.غ،78 سنة)، "**حنا بكري باش تتخرج حتى نطيبو على الحصير ونتقملوا ونجوعو ونبردو ،ومتنافسين على العلم وتقارع غي نهار اللي يرسلك الشيخ لكاش دوار ولا يقولك راك مسرح، وكاين اللي قاع هكا وماتسرحش وخلاه الشيخ قدامه يعرض الطلبة الجدد ولا يخدم الجامع ويلقى الناس، وهاذو اليوم يقرا كتاب ولازوج وحده ويجي يقولك الفتوى اللي تهد لاجبال**" أي: قديما كنا لكي نتخرج حتي نتورم من الجلوس

[1]- نصر الدين عدي، مميزات وخصائص تصوف الشيخ سيدي عدة بن غلام الله ، سلسلة القوافل العلمية، دور الشيخ عدة بن غلام الله في نشر الحكمة الصوفية وممارسة القضاء، منشورات وزارة الشؤون الدينية والاوقاف، تيسمسيلت، سنة 2011، ص53.

على الحصير وكنا نصاب بالقمل ونجوع ونبرد وكنا متنافسين على العلم وننتظر اليوم الذي يرسلك الشيخ الى أي دوار أو يقول لك اذهب فأنت مسرح، وبالرغم من هذا فهناك من لا يأخذ التسريح ويبقيه الشيخ أمامه لكي يقوم بتحفيظ الطلبة الجدد أو يقوم بخدمة الجامع واستقبال الناس، وهؤلاء اليوم يقرأ كتاب أو إثنين ولوحده ثم يصدر الفتوى الكفيلة بتهديم الجبال. ويدلل هذا على المشاق التي تكبدها الطالب في طريقه الى المشيخة، وأن كل هذه التضحيات إضافة إلى حفظ القرآن والأوراد والمتن لم تكن كافية للتسريح ما لم تكن هناك ذهنية يختبرها الشيخ كفيلة بأن تنفصل وتباشر الاتصال بالقبائل، ومن لم تتوفر فيه هذه الذهنية قد يبقى في الزاوية وحتى وإن خرج فهو بلا تسريح لا يشفع له بالفتوى ولا بالاتصال بالقبائل الاخرى.

إذن العصامية ممنوعة ولا سبيل للمشيخة دون شيخ، ودون تسريح منه، وهذه من شروط التصوف الذي ساد في كل انحاء المغرب الكبير إلى غاية فترة الاستعمار وما بعدها في عهد الدولة الوطنية.

إن هذا الإصرار على شرط المريدية، وشرط التسريح المشيخي في الفكر الصوفي وعند الأشراف لم يكن فقط لإختبار وتدريب الذهنية القابلة للانفصال، بل كان يحمل كذلك معه غرس القيم الشريفية، وهو ما يجعلنا نتساءل هل كان هناك سر شريفي، وهنا قد يكون من المفيد ربط بعض الخطاطات مع بعض الأقوال، لرصد ما يمكن أن نسميه البنية الثقافية واللغوية الخاصة بهم، وهنا ربما يفيدنا قول المبحوث (ي. ت. 76سنة)، في ربط

بعض العناصر والخطابات مع بعضها لإجلاء هذه الصورة، فيقول ' **الشريف يجي شجاع وكريم وحليم، كانوا الشيوخ بكري يعاملوا اللي ما يصليش و يعاملوا السكارجي، و ما كانوش يضيقوا على الناس**'، وببعض المقارنات مع خطاب مولاي إدريس لعموم البربر، وكذا رسالة السيد علي إلى الأجتر، والوثيقة النبوية أو ما يعرف بوثيقة المدينة، وما تحمله هاذه الخطابات من تسامح عن المخالفين في الدين وحمايتهم والتعايش معهم، مخالفة بشكل واضح ما تراكم من خطب فقهية سلطوية مرتبطة بظرف السياسي ومتغيراته، وتجعل من الواضح أنه كان هناك نظرة وشكل واضح عن الإسلام الذي يجب أن يحمله الأشراف، والذي ولربما بسبب التضييقات السياسية المستمرة عليهم جعلتهم ينقلونها في سرية وعبر اتباع الثقات من الناس، وهو ما حرصوا عليه باستمرار.

3ـ الانفصال والاتصال من الشيخ الى القبيلة : يذكرك المبحوثون أن الدخول إلى القبيلة أو الدوار لم يكن دائما مفروشا بالورود ولم يكن يكن الطالب يستقبل بالورود بل كان عليه التزام الحذر الشديد والحرص أن لا يثير أية حساسية داخل القبيلة لأن القبيلة بنية مغلقة عادة وترفض إضافة أفراد إليها، وكان على الطالب العمل بحرص شديد ولوقت طويل لاكتساب الشرعية والمكانة، وقد كان شائعا جدا أن يحدث للطالب مشاكل جمّة في بدايات دخوله للقبيلة، ويؤكد هذا **فيرو** في بحثه الاثنوغرافي الخاص بمنطقة القبايل فيقول" قبايل هذه الجهة مسلمون ولكن اسلامهم شكلي فهم يقبلون من القرآن ما يوافق مصالحهم أو ما يثير نزعة التطيّر عندهم، ولكن العادات والأعراف التي تلقوها من أسلافهم يمكن أن تلغي

النص القرآني، فمثلا يحدث أن يأمر قاض أو طالب بتطبيق الشريعة ويرفع عقيرته بذلك ولا أحد يعيره اهتماما فالجماعة عند القبايل تحكم بموجب العادة (العرف) ومن هنا جاء المثل عند هؤلاء القبائل (القاضي يحكم ولجماعة تبطل حكمه)، بل وقد يطرد الطالب من القبيلة"[1]، وهو كلام يؤكده اغلب المبحوثين مثل ما يقول (م.س .90سنة) "**يخبر فيّ جدّي الله يرحمه على والده الله يرحمه لما جا حط في الدوار صابهم ما يصلوش على موتاهم والقطاعة ليل ونهار واللي يدخل للدوار غريب ما يرجعش سالم، وقاله كنت نقعد الليالي وليالي في الدوار وحدي ما يجي عندي حتى واحد من غير بعض الكبار، وغي بالشوية حتى ولا الدوار كامل تابع ليه**" أي: يخبرني جدي عن أبيه لما قدم إلى الدوار وجدهم لا يصلون حتى على موتاهم، ووجد عملية قطع الطرقات منتشرة جدا لدرجة أن الغريب عن الدوار لن يعود سالما، كما قال بأنه كان يقعد عدة ليالي من دون أن يقدم إليه أحد، إلا البعض من الكبار في السن، ويضيف الوالد أنه تدرج معهم حتى كسب ودهم جميعا وأطاعوه.

لكن اكتساب الود قد يعني ايضا أن الطالب قد تكيّف مع بنية القبيلة ومقتضياتها، وأن العملية عبارة عن تفاهمات ضمنية "تمكن القبيلة من اعادة انتاج نفسها من حيث ان المثقف الريفي هو المؤهل لإعادة إنتاجها من خلال إنتاجها له"[2]، "فالطالب الذي في الغالب لا يملك الأرض، والذي يعتمد فقط على تعليمه لتجاوز العامة، والذي وجوده المادي وحياته

[1]- محمد العربي عقون، الاثنوغرافيا الاستعمارية شارل فيرو نموذجا، مجلة إنسانيات، العدد 28، السنة 2005،تاريخ النشرفي الانترنت 06-08-2012، ص 03.
[2]- محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 150.

المعيشية مرتبط بالفلاحين وبالمساعدات وهبات الأعيانات الطرقية والقبيلة ...يبقى وضعه مراوحا بين الميل إلى التلاحم المصيري بمقتضيات الأعيانات القبلية والسيادات الطرقية والرجوع إلى أصله الفلاحي وواقعه المتواضع"[1]

هذه الصعوبة في الانتقاء هي التي تجعل الأشراف يتباهون بها ويحتفظون بها كشهادة مادية على المكانة وعلى الذهنية المتميزة للجد الشريف، إذ يقول (م.غ.77سنة) "**بكري مين يتخرج شيخ يتخرج شيخ بصح. متربي ومتخلق ويعرف للدين والدنيا عليها كانت دعوتهم واصلة وكانت الناس طايعة ليهم حب**" أي: قديما لما يتخرج الشيخ كان يتخرج شيخا بأتم معنى الكلمة، ملتزم ومتدين ومتمكن من أمور الدنيا والآخرة، وهذا الذي جعل دعاؤهم مستجابا وأطاعهم الناس، ويضيف آخر بيت شعري في مواصفات ما يسميهم **بهذا الناس** يقصد الأولياء الأشراف:

واحد نظار في الكتب من عندوا تسالك – سلك ربعين من قرابوا في ذيك الدار

واحد خدام على قلال فقارو تتحـــــارح – طاعت ليه ربع اركاني وحبش وحـــــرار

ويعني هذا البيت من الشعر الشعبي مواصفات التي كانت في الشيخ الشريف أنه كان ينظر في الكتب ويفتي الناس ويقضي حوائجهم ،كما يقوم بالفصل بينهم في الخصومات والنزاعات وغيرها، وهو شخص يشفع لأربعين شخصا من أقربائه في الدار الآخرة، كما أن

[1]- محمد طيبي، نفس المرجع السابق، ص152.

من صفاته أنه يسعى لخدمة الفقراء والمساكين ويسعى إليهم ،وهذا ما منحه طاعة الناس شرقا وغربا وشمالا وجنوبا وحتى العبيد والأحرار.

إذن في الغالب تنتهي عملية التجاذب بين بعض أفراد القبيلة والشريف إلى انقياد الجميع لسلطة الشريف وهو في ذلك يستعمل آليتين، آلية التهديد بالعار ودعوة الشر، "فالشريف الحائز على البركة والشرف، لا يمكن رفع اللاءات في وجهه، خصوصا إذا استثمر هذا الشريف آلية العار الذي لا يمكن رده، فالعار ثقل أو حمل معنوي يرمى به الفرد أو الجماعة ولا يمكن التخلص من ذلك الحمل إلا بالاستجابة للطلب"[1]،"لقد ثبت أنّ الاولياء موضوع محبة وتجلة، ولكنهم أيضا موضوع خوف ولعنة ...إن البركة تجلب الخير، لكنها تجلب الشر كذلك"[2]، بل وقد ينسب أي أذى يلحق بالقبيلة إلى دعوة الشريف وتسوء سمعتها بين القبائل، ولا تزال الذاكرة الجمعية تحتفظ بقصص عن قبائل اندثروا أو عاشوا في الفقر بسبب انهم عليهم دعوة سيدي **فلان**، كما يستعمل الشريف آلية اخرى وهي آلية خدمة القبيلة والسعي في مصالحها ومصالح أفرادها والظهور بمظهر الحريص على خير القبيلة الجالب للبركة المربي للأطفال المداوي للمرضى المصلح بين الناس وهي بالتأكيد أشياء مفقود من يقوم بها داخل القبيلة ولا يمكن لأي كان القيام بها، فهي مرتبطة بانتماء وراثي مقدس وبمريدية قاسية وببركة هي أساس الاستجابة، "ومن تم كان كل تصور ديني أو روحي لقوة

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء، مرجع سابق، ص 137.

[2]- محمد العادل اطيف، أسس ودعائم ظاهرة الصلحاء ببلاد المغرب في العصر الوسيط، بحث محكم في قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 09-10-20017، ص36. www.mominoun.com. تاريخ الاسترداد: 12-01-2019.

الرجل الصالح يمر عبر مجموعة من الممارسات الاجتماعية الملموسة، كما نرى في كل سيّر الصلحاء وتراجمهم، والتي لن يكون لها معنى إذا حذفت منها ديناميكية الكرامة أو البركة. إنها القوة الفاعلة والخارقة للعادة التي تعطيه الخصوصية وتجعله يتحول من وسيط في المفهوم الصوفي النظري إلى شخص يقصد لذاته في المفهوم العملي للصلاح، سواء اختيارا منه أو اقتناع وقد تجبره على ذلك الارادة الشعبية الدينية التي تفترض في الصالح الاحاطة الشاملة للاستجابة لكل تطلعاتها في الميدان ،وبذلك يتحول الصالح إلى خدمة حاجيات وسطه على سائر المستويات"[1].

4 ـ الأشراف ميراث دموي ونظرة دينية: أمام الإصرار الذي أبداه الأشراف عند محاورتنا لهم على عدم إعتبار مكانتهم مرتبطة بإرثهم الدموي من النبي (ص) فقط، وإنما بدورهم الحضاري وريادتهم الدينية والإجتماعية، وهو شيء يمكن تلمسه بوضوح عند الإطلاع الرصيد التاريخي للأشراف. وأمام التأكد من خلال بحثنا على أن التعليم الديني لدى الأشراف كان يشكل عملية ممنهجة ومعممة، ويشكل ثقافة دائمة لكل العائلات الشريفية، بإختلاف موقعها ومكانتها، لا يكتفى فيه فقط بالتعليم المبسط منه، بل في محاولات البحث عن الولاية، واعادة انتاج تمثلات النبوة، حيث الهجرة وبحث عن بعث الدعوة من جديد، والاصلاح الديني، عكس كثير من الأعراق الأخرى حيث يشكل البحث عن الولاية حالات فردية خاصة.

[1]- احمد البوكايري، الزاوية الشرقاوية-زاوية ابي الجعد، مرجع سابق، ص 14.

كما مكننا هذا الإطلاع من نسف مقولة أن تدين الأشراف لم يكن سوى شكل من أشكال الايديولوجية القبلية، "كون عملية إنتاج المثقفين من حيث درجاتهم ووظائفهم، ومن حيث تأثيرهم وفعاليتهم، كانت مرتبطة بمحتوى وبشكل العلاقات الإقتصادية الايديولوجية القائمة بين أطراف العالم الريفي وواقع الحال الفكري"[1]، بالرغم من إعترافنا من خلال بحثنا بالظروف الموضوعية التي جمعت بين الأشراف والقبيلة، من خلال البحث عن حاجة متبادلة، حيث يمكنك المسح البسيط لمختلف سيّر الفاعلين الأشراف، عن وجود ثقافة دينية موحدة، وشكل من أشكال التدين، والنظرة إلى الواقع والعالم، بإختلاف المناطق والأعراق والثقافات المجتمعية التي حلوا بها، وهو ما يحيلنا إلى محاولات فهم والإطلاع على هذه الثقافة الثابتة، فلطالما أعتبر الأشراف انهم مؤهلون لحمل سر النبوة، حتى أن هناك من غلوا في هذا وجعلهم وحدهم فقط القادرون على حمل وفهم الإرث النبوي، بل وجعلهم معصومون، وأن الله أراد استمرار الدين، واستمرار تأويله في هذا العرق النبوي الطاهر.

ثالثا:الأشراف في العهد الاستعماري والدولة الوطنية – مواكبات لمسار التفكيك

إذا كان الإستقرار الذي شهدته الجزائر خلال الحكم العثماني، وطريقة تعامل الأتراك مع بعض الأشراف والأولياء، قد خلق بعض القبائل المخزنية الشريفية، كما خلق بعض العائلات الأرستقراطية الشريفية، نتيجة استفادتها من الإمتيازات المختلفة من خلال توظيفها من قبل الأتراك، فإن التاريخ يذكر كذلك أن الفاعلين الأشراف ظلوا دائما في صف الشعب

[1]- محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الإحتلالي، مرجع سابق، ص 150.

في سبيل رفع الغبن عنه والدفاع عن مصالحه مقابل ما كان يفرض من ضرائب واعتداءات على الأراضي والخيرات وغيرها، "ومثال ذلك ثورة ابي عبد القادر بن الشريف الفليتي 1802م، مع فترة ثورة درقاوة، التي كادت أن تفتك بالوجود التركي، كنتيجة لاتساع الهوة بين الحاكم والمحكوم، وما تميز به البايات من ارهاق كاهل الرعية وبالخصوص بالمناطق الريفية بالضرائب والمغرم، كما أن بعض الطرق الدينية تحولت إلى قوة مناوئة للعثمانيين"[1]، "ففي عام 1829م هاجم جيش الباي حسن زاوية الشيخ بن قندوز التوجيني، وهي زاوية شهيرة كانت موجودة بتحمده بلدية المطمر"[2]، "وقتل الشيخ بن قندوز بمنطقة واريزان، كما قتل فرقان الفليتي"[3]

ومع بداية دخول المستعمر الفرنسي، وكما كل مناطق الوطن كان الأشراف وشيوخ الطرق الصوفية أول من نادى وقاد مقاومات المحتل الفرنسي، فلقد شكلت كونفدرالية **فليتة** مثلا والتي تظم أكبر القبائل في غليزان، والتي هي تقع تحت الإمتداد الروحي للولي سيدي أمحمد بن عودة، وتحت سلطة الكثير من المشايخ الأشراف، "شكلت أكبر خطر للمحتل منذ ولوجه، وعامل تهديد لكل مخطط استعماري- استيطاني باعتبارها حسب الرؤى الكولونيالية الأصل المتجذر للتعصب لنفوذها على القبائل"[4]، وقد ساهم الأشراف بفضل نفوذهم الروحي في تجييش القبائل وإعلان البيعة للأمير، وقد تساوى في هذا القبائل الممتنعة في العهد

[1] -ليلى بلقاسم، المراكز الاستيطانية وتطورها في منطقة غليزان، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، سنة 2012-2013، ص 34.
[2]- محمد مفلاح، اعلام من منطقة غليزان سيدي لزرق بلحاج رائد ثورة 1864، دار المعرفة، الجزائر،سنة 2008، ص 57.
[3]- بالتصرف: عن نفس المرجع، ص 58.
[4]- ليلى بلقاسم، تطبيق التشريعات العقارية على قبائل منطقة غليزان(الضفة اليسرى لود الشلف وسهل مينا)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة أحمد بن بلة ، وهران1، سنة 2017-2018، ص 304.

العثماني والقبائل التي كانت تسمى مخزنية مثل "العائلات المرابطية الشريفة أولاد سيدي بوعبد الله والتي حسب وصف المشرفي (تحوز الشرف والنسب وتتطاول في الثورة على كل من كسب وحسب)"[1]، قبل أن تتراجع هاته الأخيرة عن البيعة لأسباب مختلفة[2]، وحنى بعد هزيمة الأمير ظل الأشراف يستعملون نفوذهم الرمزي ويحيون ثورة بعد أخرى كرد فعل للقرارات التعسفية التي أصدرتها السلطات الإستعمارية، منها نزع الأراضي ورفع الغرامات وتقسيم العروش وغيرها، ومن هذه الثورات ثورة الشريف محمد بن عبد الله المعروف ببومعزة (1845-1847)، "ومقاومة سيدي بن عبد الله بن فاطمة الذي يرجع أصله للولي الصالح سيدي علي بن يحي"[3] وكذا المقاومة الشهيرة لسيدي لزرق بلحاج 1864م، "والذي كان أصلا قد شارك مع الأمير عبد القادر وكان عمره لا يتجاوز العشرين سنة"[4]، "ومقاومة خليفته سيدي عبد العزيز الصغير وسيدي بصافي"[5]. وقد كان من الضروري على السلطات الفرنسية وهي ترى هاذه الاستجابة الواسعة لعموم القبائل لدعاوى الجهاد الصادرة من هؤلاء القادة الروحيين، تنفيذ سياسة قوية جدا في محاولة للحد من هذه الثورات أولا ثم محاولة تفكيك بنية هذه الزعامات الروحية والتضييق عليها، تمثلت هذه السياسة في تدعيم إنشاء المراكز الأمنية، والرفع من الجبايات الضريبية، وكذا نزع ومصادرة الأراضي تحت مبررات

[1]- سلطانة عابد، التراتبية الاجتماعية ببايلك الغرب وأثرها على مقاومة الأمير عبد القادر(1832-1847) مقاربة مونوغرافية لمجتمع الخلافة الشرقية، رسالة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران،سنة 2010-2011، ص183.

[2]- انظر: نفس المرجع السابق، المبحث الخامس.

[3]- محمد مفلاح، مرجع سابق، ص 65-66.

[4]- انظر الهامش: نفس المرجع، ص 58.

[5]- محمد مفلاح، مراكز التعليم العربي الحر في مدينة غليزانمن الاحتلال الفرنسي الى غاية الاستقلال، دار قرطبة، الجزائر، سنة 2011، ط1، ص10.

مختلفة، "ولم تسلم حتى الأراضي الوقفية والأضرحة والمقابر، من ذلك مثلا الاستخواذ على 04 هكتارات من الأراضي المحاذية لقبة سيدي رابح (الحساسنة المطمر) لإقامة مركز استيطاني"[1]، كما لم تسلم الزوايا حيث تعرضت للتضييق عليها، وبالخصوص مع اصدار السلطات الفرنسية للقوانين التعسفية لمنع التعليم العربي الحر، الذي كانت ترى فيه المكان الأول لانتاج هذه الزعامات الروحية، ولنفاذ سلطتها، "حتى لقد توقفت جل الزوايا عن أداء مهامها التقليدية ومنها التعليم"[2].

1 ـ وضعية الأشراف قبيل الثورة التحريرية

بعد سلسلة العنف الكبير الذي مارسه الاستعمار ضد الثورات المتواصلة، واستعماله سياسة الأرض المحروقة لتطويع القبائل، فقد انقسم الأشراف تحت هذا الواقع الجديد وتحت الإكراه إلى فئتين، فأغلب القبائل المخزنية عادت لتتواصل مع المستعمر وتؤدي ما عليها مقابل ضمان سلامتها وسلامة أراضيها وأملاكها، في مقابل أصر كثير من الأشراف وبالخصوص الأشراف المرتبطون بالقبائل الذين لطالما كانوا يوصفون بالقبائل الممتنعة، على مواصلة الثورة، وربما نجد في رسالة سيدي عبد العزيز خليفة سيدي لزرق بلحاج في الثورة، ما يدل على هذا الانقسام "حيث يقول في رسالته الموجهه للقيادات المحلية التي قررت الانحياز للقوات الفرنسية، ومنهم (الشريف) القايد الحاج جلول (أخونا حقا السي الحاج جلول، سلام الله عليك، أما بعد كيف بك نبعث بك المر بعد المر–المرة بعد المرة–

[1]- ليلى بلقاسم، تطبيق التشريعات العقارية على منطقة غليزان، مرجع سابق، ص 310.
[2]- محمد مفلاح، نفس المرجع السابق، ص 10.

وغفلت على دين الرسول ألا تندم وتقف في الطريق المستقيم، وإذا خالفت طريق جدك لابد للمولى يفقرك، وتندم على رأيك)"[1]، وقد يكون عزو هذه الإختلافات هنا الى رغبة القبائل المخزنية في الحفاظ على الإمتيازات المادية، والحفاظ على المكانة الموروثة منذ العهد العثماني، ولكن في غالبه كان اختلاف في تقدير الموقف، حيث رأى هؤلاء بأم أعينهم ما لحق بالقبائل الثائرة من خراب، ومن تسلط الجنود والمعمرين عليهم واستباحة أراضيهم وحتى حرمة قبائلهم وعائلاتهم، وعليه كان من الأجدر الوصول إلى صيغة تفاهمية يؤدون ما عليهم مقابل حماية حرمة عائلاتهم وقبائلهم، ويدلل على هذا ما يذكره (الشيخ منور راشدي) " **كان جدي راح مع جيش سيدي لزرق وبعد الهزيمة بقي متابعا ومطاردا، وفي يوم كانت هناك حملة فرنسية على الدوار للبحث عنه، اختبأ جدي في شجرة وقد رآه القايد الحاج جلول فلم يبلغ عنه، ثم عاد لاحقا وأرسل له وتوسط له عند المستعمر حتى تتوقف الملاحقة بضمانته هو**". ولكن رغم ما كان يبدوا مبررات واقعية بالنسبة للمتعاونين مع الفرنسيين، فإن هذه المبررات لم تستهوي باقي الأشراف وبالخصوص الذين لم يرتبطوا بالمخزن وظلوا في حواضنهم الشعبية، ولم يرضوا بأن يكونوا في يد المستعمر ورضوا بأن يتحملوا تبعات قراراتهم حتى أن (الشيخ منور) يقول " **جدي وفي يوم يأس قرر أن يخرج لمواجهة قافلة عسكرية و يموت**"، وأمام هذا اليأس لجأ الأشراف إلى طريقة أخرى لمجابهة العدو، وكذا لاسترجاع ما سلب منهم وتعويض أهل الدوار، وهي طريقة الإغارات الليلية،

[1]- ليلى بلقاسم، نفس المرجع السابق، ص 340.

فيقول (ع،س،74سنة) " **روى لي أبي أن جدي كان يأخذ أفراد ويطيح على دواوير متعاملين مع فرانسا ولا على فلاحة وغنم الكولون ويعطي منهم لأهل الدوار**"، "ليظهر في ذلك الوقت مصطلح **(قاطع الطريق الشريف)** والمعروف في المفهوم الكولينيالي بالمفسد والمخل للنظام والمدبر للإضطراب والمجرم الخطير، ظهر بالخصوص في المناطق التي يكثر فيها الظلم والضغط، وكمقاومة علنية ضد سياسة التفقير والقهر والتجويع لاسترداد الحقوق المسلوبة"[1]، وقد أثخنوا في العدو وأبلوا البلاء الحسن، "وهو ما يؤكده **رين** حين يقول أن المرابطين غير خطيرين خطورة الأشراف، المرابط حكيم ولا يغامر في نظره، أما الشريف فهو شخص متآمر"[2]، كانت تطلق عليهم الصفات بغية تشويههم فتسميهم قطاع الطرق واللصوص، المخادعون أو الأشراف المزيفون، ولكنه في الحقيقة شريف ثائر لا يرضى بالاحتلال ولا بالعيش النكد، "يرفعون شعلة الحماس والجهاد، ويعطوا للعامة روح الأمل"[3] "ولذلك كانت الإدراة الفرنسية قاسية عليهم فهي تراقبهم دائما لأنهم كانوا وراء الثورات وهم مهيّجون للعامة"[4]، "وكان عليها أن تتصدى لهذه الشخصيات الصاعقة التي تضرب وتختفي، كانت شخصيات شبحية تثير الرعب في العدو بعد أن يظن أنه قضى على آخر مقاومة"[5]، حتى لقد أطلقت المكاتب الفرنسية (العربية) على هذا "بمؤامرة الأشراف"[6].

---

[1] - ليلى بلقاسم، نفس المرجع السابق، ص 344.
[2]- الشريف كمال دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع، مرجع سابق، ص 113.
[3]- نفس المرجع، ص 114.
[4]- نفس المرجع، ص 113.
[5]- Reg: luis rinn, marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie, chap: les faux chérifs, ED: Adolphe Jourdan, Alger, 1884.
[6]- الشريف كمال دحومان الحسني، نفس المرجع، ص 116.

إن ما يؤكد إلتفاف الشعب حول هؤلاء الفاعلين الأشراف كون أن هؤلاء سعوا بكل الطرق لتعويض الناس والأفراد عمّا يلحق بهم من أضرار، وفي المقابل ورغم كل الإغراءات، ورغم الفاقة والفقر، إلا أن عموم الأفراد رفضوا ان يخونوا، وأن يتعاملوا مع المحتل وفضلوا أن يكونوا متضامنين عربا وأشرافا، وهو ما ينسف مقوله أن مكانة الأشراف كانت مرتبطة بالحيازة والملكية، كما ينسف مقولة أن مكانتهم كانت كذلك لارتباطهم بالسلط، والتي تردد صداهما في التحليلات الأولية في الأنثروبولوجية الفرنسية. ونجد في قول المبحوث (ر.م.70سنة) "**كنا حنا ودوار الكرايفية (غير أشراف) دوار واحد، ومين كانوا يجوا سنين الخص(الجفاف) ويشوفهم جدي جايين على زوايلهم(انعام) ويعرف بللي محتاجين، يدخل ويقول للوالد القاهم واعطيهم شا خصهم حتى لا يحرجوا، ومين بغى يموت كبيرهم قاله جدي ما تخليتش موراك، زاد اسبوع ومات، كانت محبة ربي بيناتهم**"، نجد فيه ما يؤكد هذه الألفة والإلتحام الطوعي، بين المجتمع وفاعليه الذين لم يكونوا كذلك إلا لحاجة المجتمع لذلك، أي أنهم نتاج المجتمع قبل أن يكونوا متحكمين فيه، وهو ما يفند كل صبغة للإكراه تحت أي مبرر كان، وتعني **(محبة ربي بيناتهم)** نفي أي نفعية في الحب، وربما هو أكثر شيء احتار فيه المستعمر كون هذا الأخير ينطلق من حضارة مادية، مبنية على تبادل المصالح والنفعية المشتركة. احتار وهو يرى قبائل تباد تحت دعوة شريف للثورة ولا تتراجع ولا تختل ثقتها فيه، ولذلك أخذوا يصفون العوام بالسذج والمخدوعين والمسحورين وغيرها، ولا

يفهمون حتى الشريف الذي تعرض عليه الامتيازات المادية فيصر على الخسارة، ربما لأنهم لا يدركون الإمتيازات الروحية، أو كانوا قد تناسوها مع فتوحات العقل والانبهار بها.

لقد أدرك المستعمر أن اخماد ثورات الأشراف يحتاج إلى ما هو أكثر من استعمال القوة، وسياسة الأرض المحروقة والإغراءات المادية، لقد أدرك بأنه بحاجة الى دراسات وتحليلات مفصلة لفك شيفرة هذه العلاقة، "أوكلت المهمة للضباط والخبراء والمكاتب العربية، فتح عنها دراسات **بروسلار ولويس رين ودوبون وكوبيلاني**"[1]، وغيرهم عبر مستوى الوطن، وقد جاء في جاء في تقارير **دونوفو** في إشارة إلى هذا الإصرار الشريفي وهذا التأثير المبهر، قوله "الزوايا أرست قواعد لعلاقات بين الأفراد، فصارت أداة اتصال فائق السرية"[2]، تبع هذه التقارير إعداد سياسات تفكيكية ممنهجة، تضاف لسياسات العنف والاستيطان والتفقير.

2 ـ انعكاس سياسة التفكيك أو المقاومة بشكل آخر

مع كل هذه الإجراءات التعسفية القاسية التي طبقها المستعمر كان مستوى الفقر قد بلغ مستويات قياسية، وانتشار ما يرتبط به من أمراض وأوبئة (تيفيس، والجدري ...)، وكما يقال أنه يعرف الرجال وصدق المحبة في الأزمات، فإنه لإختبار قوي لقوة الترابط بين السادة الفاعلين الأشراف وغيرهم من عموم ابناء الشعب، في ظل هذه الضروف العصيبة، وبالفعل فقد أثبتت هذه المحن عمق وقوة ارتباط المجتمع بفاعليه، وبدل التفكك والإنفصال أنتج

[1]- ملتقى غليزان الدولي الثالث، المشيخة وأصول التربية، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، سلسلة القوافل العلمية، في 02-03 جوان 2015، ص109-110.
[2]- ملتقى الدولي غليزان، نفس المرجع السابق، ص 110.

أساليب جديدة للمقاومة، وبرهن بأنه عصي على التفكيك الى حين، كانت إلى حين هذه أطول حتى من الوجود الإستعماري ذاته.

أمام أزمة الجوع والفاقة ونزع الأراضي إلتف الفقراء حول بعض العائلات الشريفية الكبيرة، وفي محيط الزوايا للعمل وبدون عمل مقابل الحصول على المأكل، والحصول على بعض الرعاية في زمن الأمراض، فقد كان التطبيب يعتمد على أشياء لم يعد تمتلكها أغلب الأسر من العسل الحر، طيور الدجاج للنُشْرة، وكذا زيت الزيتون وغيرها، وكما يقول عده ولد سيدي رابح " **أن الشريف كريم وحليم**" فقد كان كذلك في ساعة العسرة إذ يقول الشيخ منور الراشدي " **إن الحاج الجيلالي (جده) كانت تحيط به أكثر من خمسين قبوب-القبوب خيمة من الديس- لعائلات منهم الخماسة ومنهم من لا يعمل أي شئ ومنهم كبار السن والمرضى**"، ويضيف "**أن جدته كانت تطوف على المرضى منهم وكبار السن لترعاهم**"، وهكذا كانت أغلب العائلات الشريفية الكبيرة يؤكده كلام الكثير من مبحوثينا، وكانوا كذلك يعطونا قطعا من الأراضي ليعيل من هو قادر على العمل عائلته، فأظهروا بذلك ابهى صورة للتكافل الإجتماعي، وفندوا مقولة أن العائلات الشريفية الكبرى لم تكن سوى عائلات إقطاعية، بل لقد تسبب هذا في بعض الأحيان في إفلاس هذه العائلات، التي كانت ترى أن ما تقوم به أرفع و أنبل مما يمكن أن تحققه من حسابات الربح والخسارة المادية، وأنه واجب ديني ومجتمعي لا خيار لهم فيه، وليس هذا مظهر التكافل الوحيد فقد ظل الأشراف يفتحون بيوتهم وزواياهم للقاصدين وللطلبة، مع علمهم بشح ما كان يصل من صدقات نتيجة

للضروف الإجتماعية فيقول الشيخ بوعبد الله المغوفل "**أن الوالد باع 140 هكتارا قطعة بعد قطعة لانفاقها على الطلبة حتى لم يجد ما ينفقه عليهم**"، وظلوا يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما. إذ لم يكونوا يروا في قبيلتهم ودوارهم إلا عائلتهم الموسعة، كما عملوا على رهن الأراضي من أصحابها لكي لا يبيعوها تحت الحاجة مقابل مبالغ مالية أو عطاءات عينية من محاصيل زراعية، ثم في النهاية كانوا لا يأخذون الأرض منهم حتى مع عدم الدفع فيقول (ك.م.75 سنة) " **كان يقولي جدي ما عندهمش وين يروحو مساكين**"، وبالرغم من أنه قد نعزوا التفاف الناس بهذه العائلات الشريفة الكبيرة إلى العوز وعدم تطور ووضوح العمل المأجور، وعدم تصور الأعمال خارج الأرض، فإن الأشراف لم يستغلوا حاجة الناس ولا عوزهم للإغتناء، ولم يروا في لجوء الناس إليهم يدا عاملة رخيسة، مثل ما كرسته الرأسمالية الحديثة، بل انفقوا ما عندهم ورضوا بأن ينظموا إلى طوابير الفقراء، ولم يرضوا بأن يبنوا صروحهم من أنّات الناس وكرامتهم، "بل إن المستعمر استعمل أساليب لكسب ودهم فأصدر مرسوم في 12 يونيو 1906م يقضي بصرف منحة تشجيعية شهرية قدرها 300 فرنك لكل شيخ زاوية أو كتاب يأمر طلابه بتخصيص ساعتين لتعليم اللغة الفرنسية[1]" إنها إذن التربية الروحية الصوفية، ومخرجات المريدية وسر المشيخة التي تعطي فاعلين لا هم لهم سوى خدمة مجتمعهم ودينهم.

[1]- طيب جاب الله، دور الطرق الصوفية و الزوايا في المجتمع الجزائري، مجلة المعارف، جامعة البويرة، السنة الثامنة، العدد 14، ص142.

كما يعتبر التقاضي معطى آخر ومؤشر مهم في ثقة الناس في فاعليهم الأشراف، وإنه لعمل عظيم أن يحافظ الأشراف على وحدة القبائل ونزع فتيل العداوة الذي كانت تغذيه سلطة المستعمر بين الدواوير، ومنع الاعتداءات على أرزاق الناس وقطع الطرقات، في ظل فاقة مست كل شرائح المجتمع، وأرسوا السلام بين الناس وحموا الممتلكات وحتى الأرواح، فقد كانت كل ربوع الجزائر مليئة بهؤلاء الأشراف، كما هو الحال في غليزان فلم تكد تخلوا قبيلة أو دوار من أناس كرسوا حياتهم لإرساء دعائم المحبة، ومنع كل ما يشينها، فنجد على سبيل المثال لا الحصر، الشيخ سيدي الحاج بالمكي قاضي دار بن عبد الله وزمورة وسيدي لزرق وغيرهما، وورثه ابنه الشيخ سيدي عبد العزيز ذائع الصيت، وقصصهم الشهيرة وبالخصوص في منع الاقتتال بين القبايل والدواوير مثل بين أولاد بوعلي والشوالة، أو بين العنترة وأولاد سيدي يحي وغيرهما، كما نجد الشيخ زروقي في عمي موسى، والشيخ سي محى بن يحى في سيدي امحمد بن عودة، والشيخ عدة ولد سيدي رابح في غليزان وغيرهم، حيث كانوا مهابين الجانب ترضخ كل القبايل لحكمهم وصوت حكمتهم كما يؤكد التقاضي عند هؤلاء الأشراف ثقة الناس فيهم، وطاعتهم وحتى تقديسهم، بما يغنيهم عن العدالة الفرنسية، بل وأمام إصرار الناس على التقاضي أمامهم اضطر المستعمر أن يقبل بسلطتهم القضائية فنجد كثير من المراسلات التي لا يزال يحتفظ بها الأشراف بينهم وبين السلطات القضائية الفرنسية من ذلك المراسلة بين محمد بن احمد دماغ العتروس قاضي المحكمة

الشرعية بزمورة والشيخ سيدي عبد العزيز بالمكي والتي أطلعنا عليها[1]، بل لقد قال الشيخ سيدي عدة ولد سيدي رابح" **انه أخرج متهما من داخل محكمة غليزان ولم يعترض عليه القاضي**"، لقد كانت أحكامهم فيها رحمة وحلم ولكنها نافذة بحكم قداسة هؤلاء المشايخ، وهي عدالة تصالحية تراعي البعد الاجتماعي العميق، وتهدف الى نزع فتيل العداوة بين الأفراد والجماعات، ولم يكن المستعمر ليغفل هذا، ويحاول توظيف فاعلية الأشراف في بعث الاستقرار، كإقرار مكره بضرورة الاعتراف بهذه السلطة الرمزية، والتي لا مناص من التعامل معها في انتظار التفكيك الطويل الأمد.

مع انطلاق الثورة التحريرية أثبت الأشراف مرة أخرى أنهم روح المجتمع، وأنهم كأفراد ليسوا سوى تجلي لروح المجتمع آماله، تفاعلهم من تفاعله، فقد شارك الأشراف في الثورة التحريرية أفرادا ومؤسسات تقليدية (الزوايا)، فقد اتخذت معظم القيادات الثورية المحلية هؤلاء المشايخ كقضاة ومفتين للثورة، كمساهمين ماليين بحكم ثقة الناس فيهم، كما التحق كثير منهم بالثورة المباركة، فلم نكاد نحاور شيخا شريفا إلا دلنا على أشكالا مختلفة من المساهمات الثورية التي ساهم بها أحد الأجداد، منها ما هو محفوظ في شكل مراسلات بين الثورة والشيخ، أو في توثيق بختم الثورة للمساهمات والدعم المالي، إذن لقد استعمل الأشراف نفوذهم الروحي لتوجيه الناس نحو دعم الثورة، وإذا كان الشهيد العربي بن مهيدي قال مقولته

[1]- وجدنا هذه الارساليات مجموعة في كتيب(هبة العزيز سيدي عبد العزيز) بالزاوية سيدي عبد العزيز بالمكي – الرحمانية- ولاية غليزان ، جمعها ابنه صلاح الدين المدني المكي، أنظر الملحق.

الشهيرة ارموا بالثورة إلى الشعب يحتضنها الشعب، فلنا أن نتصور لو اعترض هؤلاء الفاعلون المشايخ ممن كانت كلمتهم مقدسة.

وعكس ما هو شائع فإن أغلب زوايا المنطقة دعمت الثورة التحريرية، بل وتعرضت الكثير منها للغلق والتضييق، وربما ما لم يجده المؤرخون هو التصاريح العلنية والرسمية من هؤلاء المشايخ، وهذا ربما راجع لتخوفات تاريخية من المقاومة، والذين عادوا وأيدوا الثورة بمواقف معلنة[1] كما أن تاريخ الواقع يقول أن زواياهم سخرت لخدمة الثورة، ففيما يخص منطقة غليزان نجد مثلا "زاوية جداين استعملها المجاهدون خلال حرب التحرير واعتبرت الزاوية مركز عبور ومركزا ماليا للمنطقة 4-5 للولاية 05، كما اسند لشيخها سيدي عبد العزيز جمع الإشتراكات المالية، وكذلك الزاوية الرحمانية بسيدي راشد"[2]، وكما أكد لنا الشيخ بوعبد الله المغوفل –زاوية سيدي بوعبد الله– وبالرغم من أن الزاوية كانت تحسب على قبائل مخزنية، إلا أنها كانت وبحكم موقعها الجبلي مركزا لإيواء الثوار والمجاهدين، بل والتحق بالمجاهدين أزيد من 70 طالب بتوصية من الشيخ، "حتى أن كثيرا من الزوايا ودور التعليم توقفت عن أداء رسالتها التعليمية بسبب انخراط العلماء والطلبة والتحاق العديد منهم بصفوف الثورة المسلحة"[3].

[1]- انظر: بودلاعة رياض، موقف شيوخ الطرق والزوايا من الثورة التحريرية 1954-1956، مقال بمجلة المقاربات، جامعة زيان عاشور- الجلفة، الجزائر، 174.

[2]- صلاح الدين المكي المدني، هبو العزيز سيدي عبد العزيز، زاوية الشيخ عبد العزيز بالمكي- الرحمانية- غليزان، بدون دار نشر، سنة 2018، ص 19.

[3]- صلاح الدين المكي، نفس المرجع السابق، ص 144.

إذن إن تاريخ الثورة وكما صور لدى عديد الدارسين على أنه تاريخ النخب الحضارية، وأنه تاريخ لتحول المجتمع نحو التأطير بالفعاليات المدنية، هو في الحقيقة تاريخ تحالف تقليداني– حضري أسهم فيه بشكل كبير الفاعلون الأشراف ومشايخ ما يسمونهم الناس أهل البلاد حتى وإن لم يكونوا هم المؤشرون على بداية الثورة، فإنهم كانوا الداعمين الأساسيين لها. وعامل مهم لاستمرارها، كما أن ما يسمى المجتمع المدني لم يكن كولادة ثقافية تعكس وعي المجتمع وانتقاله من مرحلة إلى أخرى في عملية تطورية طبيعية مثل ما عايشته المجتمعات الأوروبية، بل كان من باب تبنى الممكن والمتاح لمواصلة الكفاح والنضال بعد تعسر الإنتفاضات الشعبية وانتفاضات مشايخ الطرق الصوفية والأشراف، وبالتالي لم يكن ليعتبر كبديل عن فعاليات المجتمع التقليدي، أو مشروع تحول مجتمعي ينهي التقليدانية بشكل ثقافي وفكري قبل الإنهاء المؤسسي."إن البنى الذهنية والنفسية الجزائرية أظهرت قوة فائقة على المقاومة من جهة، وكشفت أيضا عن قابلية فعلية للتأقلم والتكيف من الثقافات والقيم الواردة، وإن كانت احتلالية من جهة ثانية"[1].

3 ــ الأشراف في عهد الدولة الوطنية

في الحقيقة لم يأتي العهد الجديد بالنسبة للأشراف وللتصوف بشكل عام وللفعاليات التقليدية، سوى بمزيد من التفكيك الممنهج، ومحاولات السيطرة على الخطاب الزاوياتي التصوفي، والسيطرة على فعالياته الإجتماعية، كما استمر التضييق على مصادر الدخل لهذه الزواويا،

[1]- طيبي محمد، مرجع سابق، ص 100.

وكذا اضعاف ما اعتبرت آنذاك بالعائلات الأرستقراطية الكبيرة، حيث شكل تحالف السلطة آنذاك – جمعية العلماء المسلمين والإشتراكية– من مرجعيات وصفت بأن لها عداء كبير للزوايا وللفعاليات التقليدية، حتى لقد وصفت مرحلة الرئيس الراحل هواري بومدين من" أحلك المراحل على الزوايا حيث نجد التأميم والهدم والإقامة الجبرية كعناوين رئيسية لمرحلته، كما تم مصادرة املاكها وتأميم أوقافها بعد صدور قانون الثورة الزراعية 1971 التي حددت الملكية الفرد بسبعة هكتارات"[1]، لقد كان لهذا القانون تأثير كبير على مداخيل الزوايا، بطريقة أخرى حيث تم الحد من الدعم المادي الذي كانت تتلقاه من كبار الملاك العائلات التي كانت تسمى عائلات برجوازية، حيث وبعد انهيار العالم الريفي تحت وطأة التفقير والحصار، لم تعد الزاويا والمدارس التعليمية قادرة على الإستمرار في إقامة فعالياتها (طعم، وعدات، احتفالات المولد ...)، واصبحت تجد الدعم فقط من بعض العائلات الشريفية الكبيرة التي منها عائلات مخزنية كانت لها علاقات مهادنة مع المستعمر، وأحيانا علاقات وظيفية، ولكن بصدور هذا المرسوم تم تحجيم هذه العائلات، لكن لم يكن هذا المشكل الكبير الوحيد بالنسبة للأشراف إنما منح هذه الأرض للخماسين والعمال المأجورين، حيث اعتبر هذا بمثابة قلب للمكانات ومن غير مجهود حتى، حيث أصبح العامل من أصحاب الأراضي وينافس من لطالما اعتبروا أسيادا، يقول (س.ب.78سنة) " **داو دراهم الدولة و ولاو يبرحوا بيهم على سيادهم في الطعومات**"، ويعتبر التبراح وهو شكل من أشكال الإهداء بمقابل مالي يتم

[1]- زهية منصر، حوار مع عبد المنعم القاسمي الحسني، منشور في جريدة الفجر، تحت عنوان السلطة استعملت الزوايا في القضاء على مشكل الحدود وبسط نفوذها على غرب افريقيا عن موقع https://www.djazairess.com ، بتاريخ 20-04-2012،

في حضرة المغني أو الغياط والقصاب وغيرهم، مناسبة للتباهي وللتنافس ولإبراز المكانة والوضعية المالية، وهو ما أصبح فرصة بالنسبة للعمال والخمّاسة للتطاول على ما يعتبره الأشراف الأسياد وأصحاب الأصول. وقد أدى هذا في كثير من الحالات إلى صراعات قبلية حيث كان يستدعى العمق السلالي للتناصر.

لكن رغم هذا يجمع مبحوثونا على أن هذا التنافس والتطاول لم يكن أبدا ليصل إلى المشايخ الأشراف، كونهم كانوا محل تقدير من جميع الفئات المجتمعية، ودليل ذلك أنهم كانوا قد واصلوا مهمتهم في الفصل في هذه المنازعات، وكان يكفي أن يرسل الشيخ سي محى بن يحيي، أو سيدي عبد العزيز برسالة يقول فيها "**راني درت لكم دعوة الشر**" لينهي الفتنة، ويكفي حضوره لقبول الجميع لحكمه، يعني هذا استمرار فاعلية الخطاب الولاية المبني على البركة ودعوة الشر، رغم كل ممارسات التفكيك والتجاهل الرسمي، كما يعكس هذا حقيقة الفرق بين المكانتين عند الناس في نظرتهم للأشراف، المكانة المرتبطة بالملكية والتي منها من كانت قبائل مخزنية، ومنها من هادنت المستعمر حفاظا على مكانتها، وهذه بحكم طول التملك ودوام قربها من أنظمة الحكم تحولت بالفعل إلى قبائل أرستقراطية من حيث الإحساس بالوضعية الطبقية وما يترتب عنها من أشكال التعالي ونظم للتعامل مع الطبقات الدنيا، والمكانة الأخرى هي المكانة المرتبطة بعمق المجتمع ومعبرة عن آماله، والتي هي مزيج من التصوف وحاجات وقيم الناس، والتي تستمد قوتها من نفوذها الروحي لا النفوذ المادي، والتي تحافظ على إستمراريتها بغض النظر عن التملك، فقد كان من هؤلاء المشايخ

من يعيش على الزيارات (الصدقات) فقط، ومع ذلك كان مهابا محترما مطاعا، يأتي إليه الجميع ذاعنين.

ولما كان هذا النفوذ الروحي مستمر ويظهر أكثر في الوساطات ولجوء الناس اليهم بما يظهر وكأنه استمرار للثقة في الفعاليات التقليدية، وعدم رغبة في الإنخراط في المؤسسات البيروقراطية، فقد حاولت الدولة سحب هذا البساط منهم، فيقول الشيخ صلاح الدين المدني " **فيقول لقد طالبت الدولة من الوالد أن ينخرط ظمن هيئة قضائية رسمية، ولكنه لما حظر الجلسة التنسيقية خاطبهم القاضي رئيس الهيئة بأن مهمتهم هي أن يصل القاضي إلى فاعلية هؤلاء الشيوخ وأن تكون كلمة القاضي أعلى من كل كلمة، وهو ما فهمه والدي وانسحب من الهيئة**"، لقد ظهر أن الصراع كان على أشده بين عالم رمزي يستمد قوته من استمرار التقليدانية، وعالم حديث مادي النزعة، يبدوا أن احدهما لا يستمر مع وجود الآخر في ظل اختلاف جذري في الرؤية إلى العالم والكون والطبيعة وهو ما لاحظناه منذ بداية عملية التحديث مع الدخول الفرنسي، لذلك يعتبر التحديث تفكيك، كما يعتبر التقليد معيق.

لكن من جهة أخرى يعترف الكثير من الفاعلين أنه كان هناك الكثير من قاصديهم، هم مسؤولون كبار في الدولة، يأتون إليهم (للكتبة) أو للتبرك وهو ما يعتبرونه كانتصار رمزي لعالمهم الرمزي التقليدي في مقابل العالم الحديث، فيقول (س،س،78 سنة) ' **لقد زارني الوالي فلان قبل أن يصبح وزيرا ثم زارني بعدها**'، وبقدر ما يعتبر هذا العمل تدعيما

للرصيد الرمزي الشريفي وبالخصوص خطاب البركة، بقدر كذلك ما يدل على هشاشة المنخرطين في مشروع التحديث، إذ يعتبرونها وظيفة من دون تبني قيمها، ما يجعلهم دائمي الحاجة إلى الرصيد القبلي، لتعزيز المكانة أو تحسين شروط التدافع، فيبدوا بهذا وكأن التقليدي يخترق الحديث، ويشوه مؤسساته فتظهر بذلك مخترقة وغير فاعلة، مما ينعكس على درجة القبول الإجتماعي بها، و لنأخذ مؤسسة القضاء مثلا يعترف **ولد سيدي رابح** بأن القضاة كانوا يأخذون برأيه في مسائل لا تكفي فيها الأدلة، بل هناك من وجه المتقاضين اليه. إن أي ضعف في المؤسسات الرسمية الحديثة، يعني بالضرورة تدعيم ونفاذ التقليدي، كون الذهنية الجزائرية وبحكم سيرورات الإكراه المرتبطة بالتحديث، جعلت الجزائري يرى التحديث دخيل كتقابل للتقليدي الأصيل، وهو ما يجعله ينظر إلى كل ما هو ماضي وتقليدي بكثير من النوستالجيا والحنينية وتتكرر عبارة (بكري كنّا غاية)، أي أن كل هذا التفكيك وتعويض المادي بالرمزي لم يلغي استمرار نفاذ اللغة الرمزية وفعاليتها، وفعالية بناها الإجتماعية.

ملخص الفصل:

إن الذهنية الشريفية تشكلت عبر مسار طويل، مثقل بكثير من الانكسارات والخيبات، والتشريد في الفيافي، وفي قفار الأرض وبين أفقر القبائل – فقد كان من الضروري أبعادهم عن المركز حيث السلطة– ولم يكن معها شيء ليجمعهم سوى الإلتفاف حول نسبهم واعتباره وحده الجامع لهم والمحافظ على كيانهم وأن وحده وجودهم مرهونة بحماية هذا الأصل، فازدادو بذلك تعصبا له وتعظيما وتقديسا، كما منحهم هذا التهجير المستمر فرصة لسبر ذهنيات القبائل وتعايش معها وكسب ودها ودعم قضيتها، فقد كانوا يرو أنهم اصحاب قضية وأن عليهم أن لا يتوقفوا عن الدعوة لمشروعهم المعطل، ولقضيتهم العادلة، ولذلك كان عليهم مغازلة القبائل ومسايرتهم ودعم تمرداتهم و احتجاجاتهم.

لقد كان القاسم المشترك بين الشرفاء والقبائل البعيدة عن المركز هو تلك الظروف القاسية للعيش، ونقمهم على بذخ وحياة الإسراف التي تعيش فيها السلط والمحيط القريب منها. لقد نشأ التصوف في هذه البيئة وفي هذه الظروف، ولقد وجد الأشراف في التصوف ما يجيبون به على حاجة القبيلة اليهم، و وجدت القبيلة في الصلحاء ما يغنيها عن سلطة الفقهاء المتحالفة مع السلطان والغير متفهمة لذهنيات وحاجات القبيلة، فكان هذا التلاحم ليشكل بنية طبعت وميزت كل الفضاء المغاربي.

لقد بوشر التفكيك الممنهج مع الدخول الفرنسية واستمر مع الدولة الوطنية، ولأن التغير المادي أسرع من التغير في القيم، فقد استمر الفعل الشريفي وخطاب الصلاح في النفاذ حتى

في ظل تفكيك بناه الاقتصادية، وكذا الضروف الإجتماعية المنتجة له، وهو ما لاحظناه في المساهمات الفعلية في الثورة التحريرية، وكذا في استمرار لجوء الناس اليهم، بل وحتى من النخب في عهد الدولة الوطنية. "هذا ما نسميه في تحليلنا المناعة الجينية للبنى الذهنية الجزائرية التي لا تنطفيء شمعتها ولا يغيب وجدانها ولا تتفكك في الأعماق عرى أواصر مجتمعها وإن بدا أنها منهزمة أو منتهية مثلما يعتقد إيديولوجيو الاحتلال وأتباعه من ضعاف النفوس في بلادنا"[1]

[1] طيبي محمد، مرجع سابق، ص 100.

الفصل السابع
بناء الوجاهة الاجتماعية
وآليات اشتغالها بين الماضي والحاضر

تمهيد

أولا : بناء الوجاهة الاجتماعية

1- التعليم وصناعة المريد

2- الكَتْبَة

3- الوساطة الاجتماعية

ثانيا : آليات الحفاظ على المكانة

1- الزواج عند الأشراف

2- الوَعْدة بين الوظيفة الاجتماعية وحماية الإرث الشريف

3- المنظومة الإسمية

ثالثا : الراهن الشريف : الخطاب وتمثلات المكانة

1- تأصيل خطاب الصلاح الشريفي

2- ملاحظات حول خطاب الشرف

3- تمثلات الأشراف لواقعهم الاجتماعي

تمهيد

لم يكن الشريف يكتفي بالتميّز سلالي بل مارس من مجموعة من الأدوار داخل مجتمعه، إذ بمجرد أن يصل الشريف والذي هو في الغالب "**متسرح**" من زاوية أو من عند شيخ تعلم على يديه إلى القبيلة حتى يبدأ في القيام ببعض المهام مثل التعليم وعلاج المرضى بالقرآن أو ما يعرف "**بالكثبة**" أو حتى بالأعشاب وكذلك ممارسة دور الوساطة بين الناس، وهي مهام تمكن الشريف من إبراز الذات وتفعيلها، وتدريجيا تتحول كل القبيلة لتتمركز حول هذه الذات الشريفية، "متسلحا بالكرامة أو البركة. إنها القوة الفاعلة والخارقة للعادة التي تعطيه الخصوصية وتجعله يتحول من وسيط في المفهوم الصوفي النظري إلى شخص يقصد لذاته في المفهوم العملي للصلاح، سواء عن اختيار منه أو اقتناع وقد تجبره على ذلك الارادة الشعبية الدينية التي تفترض في صالحها الإحاطة الشاملة للاستجابة لكل تطلعاتها في هذا الميدان، وبذلك يتحول الصالح إلى خدمة حاجيات وسطه على سائر المستويات"[1].

وفي الحقيقة قد تجتمع هذه المهام عند الشريف مرة واحدة أو قد يكتسبها بالتدرج تبعا لسيرورة عملية إكتساب الشرعنة واكتساب ثقة القبيلة وكذا اقتناعها بحاجتها إليه، أو قد توجد متفرقة فيحدث أن يكون شريفا متخصصا في علاج شيء ما دون غيره أو ما يعبر عنه بأنه **عنده الحكمة**، كما يوجد شريف متخصص فقط في دور الوساطة والصلح والوجاهة

[1]-أحمد البوكايري، الزاوية الشرقاوية-زاوية ابي الجعد ، مرجع سابق، ص 14.

وطرق لتسيير الشأن المحلي كتعويض عن غياب السلطة الفقهية والقانونية المرتبطة بالدولة المركزية، ولكن جميعها تمارس في إطار نظرة شاملة هي مزيج بين التصوف وتوجيهات المقدس وبين البنية الثقافية والاجتماعية للقبيلة وإكراهات الأرضي المدنس، حيث يتم في النهاية بناء ذهنية تقديسية للفعل الشريفي تمكنه من السيطرة على المجال العام وتمنحه شرعية ذلك، وهذا ما يجعلنا نحاول الاطلاع على الكيفية التي يمارس بها هذا الفعل .

أولا: بناء الوجاهة الاجتماعية

1 ـ التعليم أو صناعة المريد

لا يطلب الطالب المتسرّح من عند شيخ، والحامل لما يثبت نسبه الشريف وهو يفد إلى الدوار في البداية سوى دار صغيرة يتخذها مأوى له، وفي نفس الوقت يتخذها كمصلى يتعبد فيها، وفي بعض الأحيان يتخذ خلوة أو مغارة وتسمى (العبادة)، حاملا شعار إن الصوفي باحث عن الحقائق زاهد فيما عند الخلائق، ولكن الأهم من هذا أنه يبدأ في تعليم الأطفال وتحفيظهم، وتكوين الجيل الذي يبنى عليه نفوذه فيما بعد ،فتكوين أي مريد يعني بالضرورة سيطرة على أسرة نظرا للتقدير الكبير والحظوة التي كان يعامل بها الابن المتعلم والحافظ للقرآن داخل البيت الأسري، إذ كانت تقام الولائم وتقدم الهدايا للشيخ عند حفظ الابن لجزء من القرآن أو عند ختمه، ويصبح موقرا ومشورا داخل الأسرة، ومهما كانت تركيبة الأسرة أبوية وتخضع للسطوة الكاملة للأب فإن حفظ القرآن الكريم وتعلم البعض من متن **(سيدي**

خليل) بقدر ما هو مدعاة للتباهي فهو كذلك كفيل بأن يجعل الأب يتنازل عن فرض هيمنته لصالح ابنه ويصبح يستشيره وحتى يخضع له.

وقد حرص الأشراف على تعلم القرآن والعلوم وتعليمها، "وكانوا يوصون أولادهم بذلك ففي وصية لعبد الرحمان بن راشد المعروف **بدح بن زرقة** لأولاده ما نصه: (عليكم بالعلم فإنه يزيد الشريف شرفا ولا غنى لأحد عنه)"[1]، فقد لاحظنا عند اغلب المبحوثين أنهم كانوا من الأبناء الأوائل في الترتيب الأسري، وقد أرسلهم أولياؤهم لطلب العلم وللسفر في الزوايا وعند المشايخ، وإذا كنا نعلم الحاجة العائلة لأبنائها الذكور في المجتمع التقليدي الزراعي، وحاجتها بالخصوص للابن البكر، فإننا ندرك حجم الأهمية التي كان يوليها الأشراف لطلب العلم ولحفظ القرآن، إذ كان يصر الآباء على ارسال ابنائهم إلى المشايخ والزوايا ويتحملون بأنفسهم أعباء الحياة الزراعية ومشاقها، وكذلك حياة العيش البدوي حيث الرعي والزراعة والدرس ويحكي في هذا (م.م. 78 سنة) **"كنت انا الكبير عندي بيي ومين ولا في عمري 7 سنين ولا يرسلني لوحد الدوار بعيد نقرا ونجي وغي كبرت شوية في عامي العاشر داني وصلني عند الشيخ السيداوي جوايه عين الدفلى وكنت نغيب بالعام والعامين باش نجي للدار، وكي نجي يفرحو بيا ويذبح ويعرض الناس، وغي كبرت شوية ولاو يقولولي الشيخ** " اي: كنت أنا الابن الأكبر لدى والدي ولما بلغت سن السابعة أرسلني إلى دوار بعيد نسبيا لكي اقرأ، ولما كبرت قليلا وفي عامي العاشر أوصلني أبي إلى زاوية الشيخ

[1]- سمية مصدق، استقطاب منطقة غريس للأشراف، مجلة الناصرية للدراسات الإجتماعية والتاريخية، العدد 5-6، جوان 2014-2015،ص 277.

السّدواي بالقرب من ولاية عين الدفلى، وكنت أغيب عن البيت بالسنة أو السنتين ولكن عندما اتي الى البيت تقام الأفراح ويذبح والدي ويقيم وليمة، لما كبرت قليلا فقط أصبحوا ينادونني بالشيخ. لقد كان الأشراف يدركون أن اكتساب المكانة والحفاظ عليها يقتضي الحفاظ على الشيء الذي جعل الناس تعلي قدرهم وتجلّهم، وهو حفظ القرآن وتعليمه وحفظ الفقه والعمل به، والأهم من هذا أن الناس تنظر إليهم على أنهم أبناء النبي فيجب أن يحملوا صفاته ويحفظوا قرآنه ويبلغوا دعوته فوراثة النبي هي الدين فالنبي لم يورث درهما ولا دينارا، لذلك كانوا يتحملون التضحيات الجسام في سبيل تحفيظ أبنائهم العلم الديني الذي كان السبيل الوحيد الذي يضمن استمرار حب الناس لهم وتوقيرهم، ويضيف (س.م. 90سنة) " **كانوا العرب معانا عمرهم ولا يرسلوا اولادهم يقراو القرآن بعيد على الدار كيما حنا، كانوا يعلموهم يلا كاش جامع قريب قد ما يحفظو حروف وخلاص ومن بعد الخدمة** " أي: لم يكن غيرنا من غير الأشراف يرسلون أبنائهم لقراءة القرآن بعيد عن البيت مثلنا، فقد كانوا يعلمونهم بعض الحروف في مساجد قريبا تم يتم تحويلهم إلى العمل. ويعكس هذا الكلام أن الأولويات كانت مختلفة بين الأشراف وغيرهم ففي حين يركز الأشراف على التعليم الديني الذي هو من جهة ارث النبوة وهم أولى به من غيرهم، ومن جهة أخرى هو طريق لبناء الوجاهة الاجتماعية، يركز غير الأشراف على تعليم الأبناء ما يحتاجونه للصلاة تم يعلمونهم الأعمال والتجارة والحرف، وهذا الاختلاف جوهري كان له تأثير على تغير المكانات الآن فيقول (س.م. 90سنة) "**اولاد العرب قاع سجاو والعرب راهي عاطيتهم الساعة والشرفة**

جياحو مابقاش الشريف كي بكري" أي: أبناء غير الأشراف كلهم ناجحون وهذا العصر عصرهم، وأبناء الأشراف لم يعودوا ناجحين ولم يعد الشريف مثل الماضي. ويؤشر هذا على إن التحولات الاجتماعية التي عرفها المجتمع الجزائري بتحوله أولا من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث وتفكيك البنية القبلية وكذا سحب أهم الأدوار والوظائف التي كان يقوم بها الشريف وتحويلها إلى مؤسسات وبالخصوص الوظيفة التربوية، جعل من الإقدام على حفظ العلوم الدينية غير ذي جدوى ماديا ووظيفيا، في حين يتعلم غير الأشراف الحرف والصنائع والتجارة وهو ما ساعدهم في هذا التحول وجعلهم يكتسبون مكانة مادية في عصر المادة حيث كل شيء مرتبط بمدى امتلاكها.

إذا كانت مهمة التعليم القرآني بهذه الأهمية من حيث بناء الوجاهة الاجتماعية، حيث حفظ القرآن كفيل بإعطائك مكانة اجتماعية، ثم استعمال هذا الحفظ في تكوين قاعدة مريدية تسمح للشيخ بمحورة القبيلة حول ذاته، فالسؤال المطروح ما هو واقع هذا التعليم القرآني الآن في ظل التحولات التي شهدها المجتمع الجزائري وهل لا يزال بالإمكان استعمال التعليم القرآني لخلق مريدية وبناء الوجاهة.

يجمع أغلب المبحوثين على أن هناك تحولات جوهرية شهدها التعليم القرآني سواء من حيث طرائق التدريس أو من حيث الشعور بالأهمية من طرف المعلمين أنفسهم أو من طرف الطلبة وعائلاتهم، في مقابل التعليم الرسمي مثلا أو حتى دور الحضانة التي بدأت تكتسح دور المساجد او الكتاتيب القرآنية. إن التحولات التي حدثت لمكانة الطفل في المجتمع حيث

اصبح الطفل (ملك) بتعبير **مصطفى بوتفنوشت** لم يعد مسموح معه استعمال الطرق التقليدية في التعليم وبخاصة الضرب على الحفظ والذي كان ميزة الكتاتيب فيقول المبحوث (م.ك.77 سنة) " **أولاد ضروك راهم مقلشين بزاف مشي كيفنا بكري كنا ننضربوا على الحفاظة وعلى التمناك ويلا خبر الشيخ باباك يزيد يضربك كنا نتعلموا ذراع**" أي: أبناء هذا العصر لهم مكانة واهتمام كبير داخل الأسرة وليسوا مثلنا كنا نضرب على الحفظ وعلى التغيب وإذا أخبر الشيخ أبانا يضربك هو كذلك ،كنا نحفظ غصبا عنا. ثم إن الحضانة تقدم لهذا الطفل الملك وسائل ومغريات وتمازج بين التعليم واللعب ولذلك فهي مفضلة للأولياء كما للأطفال أنفسهم إذ لم يعد بالإمكان عند الأسر قبول تعنيف الأبناء تحت أي مبرر حتى ولو كان المبرر تحفيظ القرآن.

إن عدم شعور المعلم القرآني بأهميته بالنسبة للمجتمع كونه لم يعد المعلم الوحيد للأبناء وإنما حلت بدائل وظيفية لهذه الوظيفة منها دور الحضانة وأقسام التحضيري ناهيك عن المدرسة تراعي تحولات المجتمعية والتي منها تحولات في مكانة الطفل، يقابله كذلك عدم اهتمام من الشيخ، فالشيخ لم يعد يتلقى (المعونة) أي الأجر من الأسر بل انخرط في النظام البيروقراطي وأصبح يتلقى راتبه من الدولة ولم يعد يهمه بناء مريد ولا السيطرة على الأسر والقبائل، في مقابل يعاني التعليم القرآني العتيق بشكله التقليدي في الزاويا وحتى الكتاتيب التي استمرت خارج النظام البيروقراطي للدولة من شح في الموارد أصبح من الصعب معه توفير الأكل والمبيت للطلبة فيقول (سي بوعبد الله القائم بزاوية سيدي غلام

الله) " **لقد كانت لدى الوالد اكثر من 42 هكتار بعد الاستقلال ،فكان يبيع منها وينفق على الطلبة الذين تجاوزو 120 طالب ،حتى باع آخر هكتارين ونصف سنة 1994م ولم يعد لنا ولا للطلبة مصدر للدخل**" وإذا كان هذا الكلام يدل على مدى التهميش الذي عانت منه الزوايا كاستمرار لعملية الإقصاء الطويلة الأمد بدءا بالمستعمر الفرنسي وحتى مع الدولة الوطنية واعتبارها أوكارا لإنتاج التخاريف وإنتاج التخلف المعيق لسير التحديث، فإنه يدل كذلك على مدى شمولية بيروقراطية الدولة وبالخصوص في المجال التربوي، إذ أصبح من الصعب جدا استمرار وجود هياكل تربوية خارج الإطار البيروقراطي للدولة، سواء من حيث شح الموارد، أو من حيث ما تفرضه المؤسسات التربوية الرسمية من مزايا وتحفيزات تناسب التحولات المجتمعية، ويمكن عقد مقارنة بسيطة بين الطالب المتخرج من الزاوية والطالب المتخرج من الجامعة، إذ لم يعد الطالب القرآني يحظى بأي حظوة داخل البيت الأسري مثلما كان قديما يعتبر شرف للأسرة وللقرية بأكملها، بل الفشل عينه أن تتوقف عن الدراسة النظامية وتذهب إلى المدارس القرآنية، وقد كان عكسه تماما قديما فيقول **الشيخ المكي ولد سيدي عبد العزيز**" وهو يصف بداية حالة الانقسام في النظر إلى التعليمين " **كانت الوالدة تضربني كلما تغيبت عن المدرسة وكان الوالد ينهاها عن ذلك بينما إذا وصله خبر غيابي عن المسجد فكان يوصي الشيخ بضربي**" إذ يبدوا الصراع واضح من كلام المبحوث بين أب حارس للقيم وأم مواكبة للتحولات وللمستقبل، وأنه على الأقل لم يعد التعليم القرآن محل إجماع داخل الأسر كبديل عن التعليم الرسمي كما لم يعد يمثل الحظوة والابتهاج داخل

الأسر، ويمكن أن نرى هذا بوضوح أكثر من كلام **بوعبد الله(سيدي غلام الله)** حين يقول " **الناس تبدلت مابقاتش كي بكري مكاش اللي راه ينفق ولا يصدق على الطلبة، وماراهمش يعطوهم الزيارة كي بكري**" أي: الناس تغيرت ولم يعودوا كما كانوا قديما لم يعد أحدا ينفق على طلبة القرآن أو يعطوهم الصدقات، كما لم يعودوا يعطونهم هدا المحبة والاحترام" وهو كلام يقاسمه إياه أغلب المبحوثين الذين تقابلنا معهم.

إذن لقد تم "توزيع وتجريد الجزاءات الرمزية وتوزيع المكفآت الدالة على المركز، وممارسة الشعائر والطقوس والتأثير على توزيع الأفراد الخاضعين لها" [1]، واقع فقد فيه الأشراف تلك الأهمية المرتبطة بنوعية تكوينهم الديني، مقابل نوع أخر من التعليم الرسمي، وحتى التعليم الديني الجديد، ونجد هذا الاعتراض في قول (ك.ط.90سنة) "**بكري كان العلم قليل ولكن يحكم، والآن العلم كثير ولكن ما يحكمش**"، أو كما يقولون **(قراية العمى)** أي العلم الذي لا ينفع ولا يعلم القيم ويدعم التقاليد ومفاهيم البركة وغيرها، وقد علق على هذه الكلمة الأستاذ **سماحي بوحجرة** "نحن وبشكل أو بآخر نحمل بداخلنا جرثومة "الوضعية" بصيغتها السلبية طبعا، والتي لا تؤدي في الأخير إلا إلى إحتقار كل أشكال التفكير، التصرف والقيم السائدة قبل مرحلة الوضعية–المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية – أي احتقار ثقافة الأجداد والآباء، تلكم هي صورة الحداثة التي صنعتها فرنسا ومارستها " لقراية" من خلال المدرسة. إن هؤلاء الآباء والأجداد يشعرون بأن هذه الحداثة لم تقحم عالمهم

[1]- مولود طيب، اشكال واسس الممارسات الموصلة للسلطة السياسية في الدولة، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي،كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران –الجزائر،سنة 2015-2016، ص 25.

المادي والرمزي وتأتي على قواعده فحسب، ولكنهم يشعرون بمرارة أن هذه الحداثة – لقراية – قد سرقت منهم أبنائهم؛ الذين بفعل" لقراية" – هكذا يتصورون– أصبحوا "عاقين" يحتقرون ما هم عليه من اعتقادات وقيم وتمثلات وسلوك، لقد حدثت قطيعات عميقة بيننا وبينهم، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تعرض عالمهم الرمزي أو لنقل النظام المعرفي الذي ينتمون إليه والذي شكل بالنسبة إليهم آلية دفاع عن وجودهم الرمزي والمادي، إلى هجوم عنيف، وهذه المرة" بنيران صديقة" من قبل بعض" الصحوات الإسلامية" أو"الحركات الإصلاحية" تحديدا من السلفية، أستغفر الله بل من الوهابية، بحيث تجاوز هذا الإبن مرحلة التحقير إلى مرحلة تبديع الآباء وتكفيرهم"[1].

لقد كنا شهودا من خلال هذا الواقع الجديد على انفراط ذلك العقد الذي كان يربط الشيخ والمريدين والناس، حيث كان الطالب يفد إلى الدوار يكون مريدين معهم تبنى ذهنية تقديسية تؤول إلى صناعة ولي. وإذا كنا قد رأينا كيف اهتم الأشراف بالتعليم القرآني وكيف كانوا يرسلون أبناءهم الأبكار ويضحون في سبيل تعليمهم من أجل بناء والحفاظ على المكانة الاجتماعية، فإنه بهذا الواقع الجديد ندرك أنهم قد فقدوا عامل مهم وحاسم في صناعة الوجاهة الاجتماعية.

[1]- سماحي بوحجرة، مقال منشور على صفحته في الفايسبوك، Smahi Bouhadjra يوم06- 08-2016.

2 ـ الكتْبة

الكتْبة (بتاء ساكنة) هو مصطلح شائع ومتعارف عليه عند **الطُلْبة** أو حفظة القرآن الذين تخرجوا من الزوايا، وهو مفهوم مقارب لما يعرف الآن بالرقية الشرعية وهي التداوي بالقرآن الكريم، ولكن تظهر الكتْبة أكثر بخلفيتها الصوفية لها شروطها ولها مصطلحاتها الخاصة بها، وكذا طقوس ممارستها، تظهر مصطلحات من قبيل النيّة والتسْبِيب والحكمة كمصطلحات مكثّفة في خطاب المعالجون عن طريق الكتْبة، وهي بلا شك تعكس عمق الانتماء الصوفي للمعالج، وهي ضرورية لحدوث الإجابة والشفاء. "ويظهر دليل حسن النية أو على الأقل وجودها في المحافظة على العناصر التي تكوّن الطقوسية، بل قد يعزى فشل الزيارة إلى المريض الذي لم يقم بها على أحسن وجه وعندها يقال (معندهش النيّة) أو قليل النيّة، وعليه تعتبر النية شرطا أوليا وأساسيا في هذا النوع من العلاج"[1].

وتعتبر الكتبة نوع من أنواع الطب الشعبي الذي يتميّز بأنه يشمل جوانب عقلانية وجوانب دينية وجوانب سحرية، وهو مزيج من التراث والأصالة والطبيعة، تعزز ثقة المعالجين وتمنحهم راحة وطمأنينة يصعب إيجادها في الطب الرسمي، كما أن ثقة المعالجين في معالجيهم ومعرفتهم الشخصية لهم ولتاريخهم تزيد من إقبال الناس عليها ومن إشاعة جو الشفاء والتشافي، وهو ما جعل هذا النوع من العلاج يستمر ويتزايد ويشهد إقبال جميع فئات المجتمع حيث "كشفت الدراسة التي قامت بها **شين** (2015) في الكشف عن

[1]- ميلود طواهري، الطلبة بين السحر والدين (دراسة انثروبولوجية)، مذكرة ماجستير في علم الانثروبولوجيا، جامعة أبوبكر بلقايد، تلمسان، سنة 2002-2003، ص 83.

التصورات الاجتماعية للطب الشعبي من خلال ربطها بالمتغيرات الديموغرافية كالجنس والسن والمستوى التعليمي، الموطن الأصلي، الحالة الاجتماعية، المهنة والدخل، من خلال معرفة ما تشمله البنية المعرفية من معلومات حول مفهوم الطب الشعبي، وتوصلت الباحثة في هذه الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المتغيرات الديموغرافية السابقة الذكر في علاقتها بالمعلومات التي يحملها الناس عن الطب الشعبي وكذا المعالجين الشعبيين من جهة، ومن جهة ثانية بينها وبين العوامل التي شجعت أفراد المجتمع على العلاج بالطب الشعبي"[1]، "كما أن الدراسة التي قام بها نور الدين طوالبي وجد أن هناك 42،4% من الأشخاص يرون أن الطبيب النفسي بالمقارنة مع الطالب هو بدعة حديثة وأنه مشعوذ تبقى عادة مبادراته في الأمراض العقلية دون نتيجة ...وأكدوا على كفاءة الطالب العلاجية في كونه حائزا على نوع من العلم الواسع المرفوق ببركة الهية بدونها تبقى معرفة مصدر المرض مستحلية"[2].

يؤكد المبحوثون على أهمية الكتبة ودورها في المجتمع وأنها كانت الوسيلة الوحيدة الموجودة والفعالة في المجتمع ويثبتون هذا بشواهد حية، كما يؤكدونه بحجج عقلية، وفي هذا يقول المبحوث (م .م 77 سنة) " **اللي يقولك مكاش منها الكتبة سقسيه يلا بكري كان كاين سبيطار ولا طبيب قاع في غليزان، ووين كانت الناس تداوي من الكلب ومن سم لافعى ومن بوحمرون الجدري والجرب وقاع الامراض اللي راهي اليوم بالطبيب وتقتل**"أي: قل

[1]- سيدي عابد عبد القادر، التصورات الثقافية للعلاج التقليدي لدى زوار الضريح، (مقاربة سيكو-انثروبولوجيا) ،جامعة حسيبة بن بوعلي ، شلف، ص16.
[2]- نفس المرجع ، ص 09.

للذي يشكك في فعالية الكتبة هل كان هناك مستشفى أو طبيب في كامل منطقة غليزان قديما، وعليه وكيف كان الناس يتعالجون من أمراض الكلب وسم الأفعى والبوحمرون والجرب والجدري وغيرها من الأمراض التي لا تزال إلى غاية اليوم وبوجود الطب وتفتك بأصحابها. ويتضح من كلام المبحوثين مدى فعالية هذا النوع من العلاج (الكتبة) في شفاء الناس حتى أنه كان فعالا أكثر من كثير من الأدوية الان، ولم يكن أحد ليشكك في فيها بما أنها كانت فعّاليتها ظاهرة للعيان، فالروايات الشفوية عند كبار السن تروي كثير من حالات الشفاء لأمراض مختلفة أو لإصابات بلسعات العقارب والأفاعي أو من داء الكلب وغيرها .

ويجمع أغلب المبحوثين على أن للأصل الشريف وكذا التربية الدينية دور هام في كسب ثقة المعالجين وأنه لا يكفي فقط حفظ القرآن والتداوي به لأن الأمر قد يصبح احتيالا واستعمالا للقرآن في غير محله وشراء بآيات الله ثمنا قليلا، وما يمنع من الوقوع في هذا هو الأصل والتربية الروحية، في هذا يقول (ك.ن.78 سنة) " **ضروك راه يحفظ زوج حروف تاع قرآن السلكة وما خرجهاش ويولي يرقي لا اصل يحشم عليه ما تخرج من عند شيوخ تشهد عليه ،هكذا الخاين وولد الحرام وقادر يولي راقي ،هاذو غي خيان باسم الدين ،شوف للشيوخ ولد سيدي بوزيان ولا ولد سيدي رابح وولد سيدي عبد العزيز بياتهم خدموا الناس قبلهم وهما حتى طابوا في الجوامع** "أي: الآن نرى الواحد بالكاد يحفظ حرفين من القرآن ولا يختم حفظ القرآن ويصبح راقي لا أصل يرقبه ولا شيوخ تخرج من عندهم تشهد عليه، بهذه الطريقة قد يصبح السارق وابن الحرام راقيا، هذه فقط سرقة باستعمال الدين، انظر إلى

الشيوخ من أبناء سيدي بوزيان وولد سيدي رابح وولد سيدي عبد العزيز آباؤهم خدموا الناس قبلهم وهم درسوا في المساجد وتحملوا صنوف المعاناة. إن الكتبة بخلاف الرقية لا تتم ممارستها إلا بأصل واضح عند الناس ومعرفة شخصية لحاضر وتاريخ (الطالب) ويكون الأصل في تمامه عندما يكون شريفا كما لا تقبل الكتبة ممن لا تعرف سيرتهم ومن أين تخرجوا ومن هم شيوخهم الذين أخذوا عنهم التسريح، إذ لابد من المريدية لوراثة البركة والقبول، إنها إذن شروط ضرورية بالطريقة الصوفية تسهم في صنع الأولياء الأحياء ويضمن عملية استمرار إفراز الأولياء. وفي الحقيقة إن أغلب المبحوثين (الطلبة المعالجون) الذين قابلناهم لا يستعملون الكثير من الأشياء التي لطالما اتهموا بها من قبيل السحر أو ادعاء علم الغيب أو (القزانة وضرب الخفيف)، بل ويرفضونها تماما ويعتبرونها محض شرك وخداع للناس ويؤكدون أنهم أبا عن جد لم يكونوا ليمارسوا هذا لأنه يتعارض مع الدين أصلا.

من جهة أخرى يجمع المبحوثون على أن أغلب قاصديهم من طالبي العلاج هم فئات يعانون من أمراض روحانية كالعين والسحر ونقص الزهر والمكتوب ويقول مثلا: (م.م.77 سنة) " **يجوا عندنا الناس اللي رافدين العين ودايما مكفسا عليهم، والعين حق، ويجوا الناس الموسوسين بالسحر وكاين اللي مربوطين وكاين اللي ما خصها والو وماتزوجتش وكاين اللي خدم قاع الخدايم وما نجحش، حنا نتسببوا لهم وربي هو الشافي**" أي: يأتي إلينا أناس مصابون بالعين وأينما اتجهوا يفشلون – والعين حق– ويأتي إلينا من

يظنون أنهم مسحورون وهناك المربوطون (من لا يستطيع أن يتزوج إلا بمن ربطته ولا يستطيع مباشرة العملية الجنسية)، وتأتي إلينا من تأخر سن زواجها بالرغم من كمالها (الحسب والنسب والجمال)، وهناك من عمل في مختلف الأعمال ولم ينجح، فنحن نتسبب لهم والله هو الشافي. إذن هي ميزة أخرى تجعل الطالب أو شيخ محل قصد وطلب استشفاء كون هذه الأمراض هي أمراض روحانية لها علاقة بالغيب وتتطلب علاجا يوافق المقدس ولا يخرج عنه "فأغلب المبحوثين حسب دراسة عبد الرحيم العطري يعتبرون 'السْبوب' الذي يكتبه الفقيه أو مقدم الضريح، فعلا عاديا وضروريا لجلب القبول ودرء العين، والمرفوض عندهم بشده هو الدخول في ممارسات سحرية"[1]، "إنه مجتمع فائق التعقيد يتجاور فيه العلم واللا علم ،العقلاني والأسطوري، الديني والعلماني، المقدس والمدنس ... وهو ما ينسحب على السحريات كممارسة تماسّية، تنتمي إلى سجلين متناقضين، تستعين في اشتغالها بالمقدس والمدنس في آن واحد"[2].

ويتجه المعالجون الآن لحقيقة الفصل بين الأمراض العضوية والأمراض الروحانية ،ولم يعد أغلبهم يعتقد بامتلاك القدرة على معالجة الأمراض العضوية اللهم إلا بالمعرفة الطبية اللازمة المصحوبة ببعض البركة كما يحدث عند بعض المعالجون للكسور أو ما يعرف بالجبّار، حيث لا تكفي البركة بل اكتساب خبرة ميدانية، وشفاء قد عاينه الناس حقيقة ،ويضيف اليها كلمات البركة والتسْبِيب، وتحمل هذه الكلمات إلى أذن المعالج كلمات

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء –بحث في المقدس الضرائحي، مرجع سابق، ص 182.
[2]- نفس المرجع ،ص 176.

الطمأنة والصدق والاهتمام وهو ما يمنحه راحة نفسية لا يجدها عند الطبيب الذي بسبب اكتفائه بالمعرفة العلمية العلاجية يجعل المريض يشعر وكأنه غير مهتم به وبالتالي يضعه موضع شك بأن صحته لا تهمه.

ونرى مثلا الشيخ **ولد سيدي بوزيان** وهو يستفسر مرضاه عن المرض فما وجده مرضا عضويا رفض (الكتبة) له ونصحه بأن يتجه إلى طبيب مختص، ومن رأى فيه أعراضا غير عضوية يمكن ربطها بالعين أو السحر أو (المكتوب المعوّج) فإنه يقوم بالتسبيب له، "وهو شيء لاحظته **فتيحة عمر محمد عمر** في دراستها للعلاج النفسي التقليدي بمساند الطرق الصوفية من أن هناك تجاوبا كبيرا من الشيوخ القائمين على المساند مع الطب الحديث، حيث انهم لا يرفضونه ولديهم استعداد للتعاون أو التكامل"[1].

"والحقيقة وأمام التقدم العلمي وتعميم الرعاية الصحية نستطيع أن نقول أن الأمراض الجسدية أصبح النظر إليها عقلانيا إذ لم تبق المعرفة الطبية حكرا على ذوي الاختصاص والتي تعممت بفضل وسائل الإعلام والمجهود التعليمي، ولكن الأمراض النفسية لم تول الرعاية الكافية نظرا للتمثلات الخاصة بها"[2]، وعليه "لقد أصبح هناك ميل عالمي نحو استغلال مفاهيم عقائد المجتمع في تسهيل عملية الوقاية والعلاج من الأمراض في مجال

[1]- فتيحة عمر محمد عمر، العلاج النفسي التقليدي بمساند الطرق الصوفية، رسالة دكتوراه الفلسفة في علم النفس، جامعة الخرطوم، مارس 2004، ص 125.
[2]- ميلود طواهري، الطلبة بين الدين والسحر، مرجع سابق، ص 83.

الصحة عموما والصحة النفسية بالخصوص، وأنه وجب وضعه ضمن استراتيجية صحية عامة"[1].

3 ـ مهمة الوساطة الاجتماعية

"تعرف الوساطة بأنها عملية يساعد من خلالها طرف ثالث شخصين أو أكثر على التوصل إلى حل نابع منهم بشأن قضية أو أكثر من القضايا المتنازع عليها، كما تعرف أنها التدخل في مفاوضات أو نزاع من قبل طرف ثالث مقبول من الطرفين، ولا يملك سلطة أو يملك سلطة محدودة في اتخاذ القرار ويعمل على مساعدة الأطراف على الوصول طوعا إلى تسوية مقبولة من الطرفين"[2]، وقد عمل الأشراف منذ القديم على الاضطلاع بهذا الدور المحوري خصوصا في ظل غياب الدولة الرسمي وغياب مؤسساتها الرسمية، ما جعل الشريف هو المشرع والقاضي وهو الساعي بين الناس بالوساطة والصلح، مرتكزا على الاحترام الذي يكنّه له الناس كونه سليل رسول الله، وكذلك كونه تدرج في العلم وتخرج من عند المشايخ ما يؤهله ليرث بركتهم التي تنفع الطائعين، ودعوة الشر التي تصيب المخالفين والرافضين.

ويؤكد المبحوثون على الدور الهام الذي كان يقوم به الأجداد في حفظ الأمن وبسطه بين الناس، وإرساء التعايش بين الناس وضمان البيوع والتبادل وضمان أجور الخماسين والعمال المأجورين خصوصا وأنه لم تكن توجد هناك عقود عمل أو مؤسسات للدولة تضمن

[1]- ميلود طواهري، نفس المرجع ،ص 126.
[2]- علاوة هوام، الوساطة بديل لحل النزاع وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي وقانون الاجراءات المدنية والادارية الجزائري، اطروحة دكتوراه علوم في العلوم الاسلامية، جامعة الحاج لخظر، باتنة ،الجزائر، سنة 2012-2013، ص 12.

الحقوق وتمنع الاعتداء، وحتى تسيير الخلافات التي كانت تنشأ بين الأسر والقبائل حول مسائل الميراث والطلاق وغيرها، ويتم كل هذا وفق رؤية هي مزيج من النظرة الدينية التصوفية وأعراف القبيلة والمجتمع، مما كوّن عند هؤلاء الوسطاء نظرة شاملة عن فكرة العدالة التي يجب أن تسود المجتمع وهي عدالة تصالحية تعزز الاخوة والوحدة المجتمعية، وأعطى هذه العدالة مميزات تختلف عن طبيعة العدالة في التنظيم البروقراطي الحديث، وجعلها مقصدا لكثير من الناس رغم وجود العدالة الرسمية، بل ويفضلونها عليها ومن هذه المميزات ما يلي:

أ-**عدالة تصالحية:** يقول **ولد سيدي رابح** (المبحوث الذي توفي بعد اجراء المقابلة معه) "**من تمام العدل ليس فقط أن ترجع الحقوق الى أصحابها وإنما ان تصالح بين المتخاصمين، فبالاولى قد تقيم العدالة ولكن تنتج مجتمع متخاصم، وبالثانية تقيم العدالة وترسي المحبة، وبالاولى يورث الحقد وقد يعودو لمثله متى ما غفل الناس،أما بالثانية فتورث المحبة وتنسى العداوة بحيث لا يبقى لها أثر**"، إذن غاية العدالة بالنسبة لهؤلاء هي إرجاع الحقوق كحد أول وإرساء الصلح كحد أوسع واشمل وإفشاء السلام والمحبة بين الناس، وقطع دابر الكراهية والبغضاء بين الناس لأنها مورثة لاستمرار الاعتداء على الحقوق وعلى الغير، على عكس العدالة الرسمية التي ترجع الحقوق وتعاقب دون مراعاة المآلات وما ينتج عنها، والتي قد تكون احيانا مفرقة بين الأهل والأقارب وأصحاب البيت الواحد، فتتحول إلى كونها أقامت عدلا وأنتجت فسادا قد يكون أكبر من عدل أقامته، ويقول مبحوث آخر (ك.ج.

90سنة)" **كنا كي نشرعوا بين زوج نصالحوا بيناتهم وندیرو على واحد منهم العشا ونتعشاو عنده كامل، وكيما يقولك لا محبة الا من بعد عداوة، حنا كنا نشوف للدوار لازم يقعد متلايم وللجار لازم يبقى في كتف جارو وللخيمة باش تقعد متلايمة وما تتفركتش**"

أي: كنا عندما يحتكم إلينا اثنين نصالح بينهم ونفرض على واحد منهم بأن يقيم لنا مأدبة عشاء ونلتقي عنده جميعا، وكما يقول المثل لا توجد محبة إلا من بعد عداوة، نحن كان يهمنا القرية أن تبقى متلاحمة، يهمنا الجار أن يبقى سندا لجاره، وتهمنا الأسرة أن تبقى متلاحمة.

إذن تبقى فكرة التصالح هي الغاية الأساسية وهي سبب من أسباب قدوم الناس إليهم ،كون الناس يريدون العدالة ولكن لا يستطيعون الاستغناء عن محيطهم القرابي، ولا عن محيطهم الاجتماعي، كونه يشكل دعامة الحماية الأولى ولا يمكن لأي شخص أن يعيش في ظل محيط يرفضه. وهو شيء أدركته بعض النظم الحديثة حاليا "فلقد تزايد الحديث منذ أواخر القرن الماضي وبداية الألفية الحديثة عن ما اصطلح عليه بأزمة العدالة الجنائية ... وأصبحت توصف بالعدالة العقيمة وهو ما استدعى التفكير فيما يعرف اليوم بالعدالة التصالحية كنهج بديل ترتكز بالأساس على الضحية والاهتمام به وجبر الأضرار اللاحقة به، وكذا الاهتمام بكافة الأطراف الأخرى (الجاني والمجتمع) وهو الاهتمام الذي يسعى إلى إعادة العلاقة بين الجميع من خلال جبر الضرر الناجم عن الجريمة والإدماج الاجتماعي

لمرتكبها وتعزيز إرساء السلم الاجتماعي، إذن هو مفهوم أعيد اكتشافه كونه مفهوم عرفته قديما كثير من الشعوب ولا تزال تعرفه مجتمعاتنا"[1].

ب-عدالة ناجزة وغير مكلفة: يرى أغلب المبحوثين أن من عيوب العدالة الرسمية أنها تأخذ وقتا طويلا ولا تراعي ظروف المتخاصمين وطبيعة عملهم ولا مكان تواجدهم وهو ما يجعل الناس لا يذهبون إليها إلاّ على مضض وعلى العكس يقبلون على هؤلاء الطلبة أو الصّلاح الأشراف فيقول (أ.ك.87 سنة) " **قضية تاع طلاق قادرة تقعد عامين ولا اكثر عند الدولة، وقضية تاع نزاع عائلي قادر تقعد حتى لخمس سنين، وغي باش تروح وتجي كل خطرة عندهم بزاف وزيد يعيطولك في أي وقت ما يهمهمش خدمتك ولا صوالحك ويلا ماجيتش ينقلب الحكم عليك، حنا لا نفرو الامور في قعدة ولا زوج وكي نرسلوا للواحد نقولوا له كي تكون قاعد اوصلنا هكذا ما نعطلوا حتى واحد الدنيا راهي صعيبة والناس ماراهمش عندها الوقت**" أي: قضية من قضايا الطلاق قد تدوم أكثر من سنتين بالنسبة للقضاء الرسمي ،وقضية نزاع عائلي قد تبقى لخمس سنوات، تم إن الذهاب والعودة إلى المحكمة يكلفك الكثير لأنهم يستدعونك في أي وقت ولا يهمهم طبيعة عملك ولا ظروفك وإذا لم تحضر قد ينقلب الحكم إلى ضدك، أما نحن في جلسة أو إثنين ننهي كل شيء ثم نحن عندما نستدعي أحدا فإننا نقول له تعال عندنا في وقت فراغك، فنحن ندرك أن الحياة معقدة والناس تعاني من أزمة وقت. إذن يميل الناس إلى أن يتقاضوا ولكن بسرعة مراعاة للجهد والوقت فأن

[1]- بن النصيب عبد الرحمان ،العدالة التصالحية البديلة للعدالة الجنائية ،مجلة الفكر ،جامعة الحاج لخظر-باتنة ،كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد 11 ،ص 358-359.

تكسب قضية لا يجب أن تخسر عملك أو مالك وهي أشياء لا تراعيها العدالة الرسمية ففي الوقت الذي تستدعى فيه للعدالة أنت غير محمي من رب العمل وقد تضيع نشاطك اليومي وقد تنجر عن هذا صعوبات حياتية جمة. وهنا يعمل الفاعلون الأشراف على جعل عملية التقاضي غير مكلفة بالنسبة للجميع، ومراعية لظروف المتقاضين مما يسهل نفاذ العدالة وإحقاق العدالة فيقول نفس المبحوث "**الناس علاش ماراهيش تشتكي ضرك يشوف المنكر ويسكت باسكو غي باش يروح للابوليس يشدوه نهار ومن بعد يولوا كل يوم يعيطو له ويضيعوا له صوالحه ،ايا الناس تقولك ما نشتكي ما نضيع صوالحي وكل يوم عندهم**" أي: اليوم الناس يرون كثير من المخالفات ويسكتون، لأنهم بذهابهم إلى الشرطة قد يبقى يوما كاملا عندهم ويستدعى في كل مرة، وتضيع مصالحه، لذلك الناس يقولون لا أشتكي كي لا استدعى كل يوم وتضيع مصالحي. إن العدالة فعل يقوم به المجتمع عن طريق فعاليات مخولة بذلك، وإذا تخلى المجتمع عن مهمة القيام بالعدل للأسباب التي ذكرناها، فإن العدالة تصبح بلا عيون وتنتشر الجريمة ويحل الفساد.

ويحرص هؤلاء الصلاح الأشراف على عدم وضع أو طلب أجر جراء القيام بمهمته، بل يكون الأمر في كثير من الأحيان في **(سبيل الله)** حسب قولهم، أو فقط يقبلون ما يسمونه **(زيارة)** والتي قد تكون مبلغ مالي أو أي شيء أخر. وفي خضم ملاحظاتنا من خلال العمل الميداني لاحظنا أن الشيوخ عندما تقدم لهم (الزيارة) يقبضونها بيد مضمومة ولا ينظرون إليها ثم يضعونها في صندوق أو تحت الحصير دون أن يروها، وعند سؤالنا على

هذا السلوك أجابنا **ولد سيدي رابح " الأولى باش السعي تاعنا يكون كيف كيف للناس اللي عندهم واللي ما عندهم ،والزاوجة باش ما تخسرلناش النية وحنا يلا راحت النية راح القبول وراحت دعوتنا"** أي: أولا لكي يكون سعينا نفسه بالنسبة للجميع، الغني والفقير، وثانيا كي لا تفسد نيتنا، ونحن إذا ذهبت النية ذهب القبول وذهب معها الاستجابة لدعائنا. إذن بدون تكاليف المحامي والتقاضي وبدون حرج في توفير مبلغ محدد للتقاضي يمكنك أن تذهب إلى أحد هؤلاء الشيوخ وتمنحه أي مبلغ أو أي شيء عيني مهما كان رمزيا لأنك تدرك بأنه سوف لن يراه ولن يطلب منك أكثر، ومن أنه سوف يسعى في حاجتك بنفس سعيه لمن دفع أكثر، إضافة الى أن هذا النوع من العدالة يراعي ظروفك ووقتك، ما جعله مغريا وملجأ لكثير من الناس رغم توفر العدالة الرسمية.

ج- **عدالة محلية تراعي الأعراف والدين:** من مميزات هذه العدالة أنها تراعي الخصوصيات والذهنيات وهي مزيج بين ما هو ديني وما هو عرفي فيقول سيدي رابح" **من تمام العدل المعرفة بالحال فكيف بقاض من سطيف ان يفصل في نزاعات في غليزان ماهو عيب عندهم قد لا يكون عيبا عندنا والعكس كذلك، وقد كنا نحن اذا جاءنا من اهل البادية يحتكمون الينا نوجههم الى سيدي عبد العزيز لانه ولد دوار ويعرف العقلية تاع الدوار وهو كي يروحو له اولاد البلاد من غليزان يقولهم روحو لسيدي رابح**" اي: من تمام العدل المعرفة بالحال فكيف بقاض من سطيف (الشرق الجزائري) يعيّن في غليزان (الغرب الجزائري) فما هو عيب عندهم ليس هو كذلك عندنا والعكس صحيح، وقد كنا نحن نوجه

أصحاب البادية إلى سيدي عبد العزيز لأنه ابن بادية ويعرف عقليتهم وكذلك فعل هو مع من هم من أهل المدينة. وضرب لنا مثلا على هذا ضرورة المعرفة بالحال عند التقاضي فيقول" **إذا واحد اشتكى بمرتوا وبغى يطلقها على خاطرش خرجت برا ولا ضربها على خاطرش صابها برا، إذا كان القاضي من العاصمة مثلا تبان له الامر عادي وحرية واذا كان القاضي من الصحرا يفهم بللي الامر مشي عادي ويوصل للطلاق باسكو ماهيش عوايدنا. وهنا يلا تاع المدينة صدر حكمه للبدوي ما يشوفهاش عدالة يشوفها ظلم**" أي: فلنفرض أن رجلا اشتكى من زوجته وأراد تطليقها كونها خرجت للشارع من غير إذنه، أو ضربها على هذا الفعل، إذا كان القاضي متمدن ومن العاصمة فيبدوا له الأمر عادي ومتعلق بالحرية، وإذا كان القاضي من الصحراء يبدوا له الأمر غير عادي وموصل للطلاق بحكم أنه ليس من عوائدنا. وهنا إذا القاضي المديني أصدر حكمه على البدوي فالأخير لا يراها عدالة بل ظلم. إذا هذه ميزة أخرى تجعل الناس يأتون إلى هؤلاء الوسطاء الأشراف كون عدالتهم تتفهم عرف الأفراد وعاداتهم وهي مزيد بين الدين والواقع المعيش، ثم كون هؤلاء الوسطاء يعرفون الأشخاص المتقاضين إليهم معرفة شخصية، ويحرصون على ذلك. مما يجعلها أكثر قبولا لدي المتنازعين، وكذا لمعرفة المتقاضين بمكانة الشيخ الشريف كونه إنسانا صالحا يجنبه ذلك أن يميل عن هوى أو عن حاجة دنيوية عن الحكم بالعدل، وهي أشياء مفقودة في القاضي الرسمي.

إن ارتباط هذه العدالة بقوة المعتقد يجعلها أكثر نفاذا كون الناس يعتقدون في قوة الأولياء أمواتا وأحياءا "وتعتبر العهود عند هؤلاء الأولياء أكثر ضمانة وقوة من العقود القانونية، وذلك لحرص المتعاهدين الشديد على عدم نقضها والتنكر لها، لاعتقادهم القوي في حتمية العقاب الذي ينزله الولي بكل شخص خرق عهدا أخذه على نفسه في رحاب ضريحه المقدس"[1]، حتى أن الناس قد يقسمون أغلظ الأيمان خارجا ولكنهم يتهيبون فعل ذلك في حضرة الشيخ أو في وسط الزاوية أو الضريح.

إن كونها عدالة عرفية أتيح لها العمل والنفاذ خارج كل ما هو رسمي أو في الفراغات التي لا يصل إليها القانون، فيجمع أغلب المبحوثين أن العدالة لا تصل إلا لما هو مسجل وموثق وتعجز عن إثبات أو فعل أي شيء أمام الأشياء الغير موثقة، فيقول (س.م.88 سنة) "**يجو عندنا الناس اللي كلاوهم والمقاولين وماهمش محطوطين خدامة ،ويجونا الناس على الميراث، ويجونا اللي سلفت وكلاوهم واللي ماهوش متأكد من حاجة يجيبه يحلفه عندنا** " أي: يأتي إلينا أناس لم يتقاضوا أجورهم من أرباب عملهم وهم غير مسجلين كعمال، ويأتي إلينا اناس في قضايا الإرث، ويأتي كذلك من يقرضون الناس بدون تكاتب، وكذلك من شك في إنسان يأتي به اليها ليقسم أمامنا. إذن كل هذه الفئات من الناس لا تجد في العدالة الرسمية سندا لها لقصورها أمام هذه الوضعيات وبالتالي لا مناص من التقاضي

[1]- عبد الوافي مدفون، المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية، مرجع سابق، ص 63.

عند الشيوخ الذين يبدون كفاءة في استرداد الحقوق مستعملين آليات التهديد بدعوة الشر والترغيب بدعوة الخير.

ثانيا: آليات الحفاظ على المكانة

1 ـ الزواج عند الأشراف

يعتبر الزواج عامل مهم في تعزيز وبناء الوجاهة الإجتماعية عند الأشراف،"وقد مثل إستراتيجية أساسيــة للحفاظ على الوحدة القرابية، دعمها وتعزيزها"[1]، وقد كان الزواج عند بداية توسع الأشراف نحو القبائل يمثل عملية خلق انتماء إلى القبيلة، وعملية ربط مصير الشريف الوافد بمصير القبيلة، ومدخل مهم لخلق خط قرابي بالقبيلة المغلقة. تشكل القرابة الدموية أساس بنيتها."حيث إن القبيلة وان كانت اندوجامية بالمعنى الضيق فإنها تقبل بنوع من الإندوجامية باعتباره زواجا خارجيا، وإذا كان دور الأول هو الحفاظ على الوحدة العائلية فإن الثاني شكل آلية أرقى للحفاظ على الوحدة القبلية ككل"[2].

وكانت العملية تتم كتكرار عن قدوم مولاي إدريس وزواجه من كنزة البربرية، فقد كان الشريف المَتْسَرَّحْ يفد الى الدوار وليس معه شيء سوى ما يثبت شرفه، وتتكفل القبيلة بعدها بكل شيء فهي تخصص له المأوى ومكان التعبد، ثم تقوم بتزويجه، وعندها يكون الشريف قد شكل علاقة شرعنة بالقبيلة كون النسب والقرابة هو الرابط الوحيد الذي يدخلك ضمن نطاق القبيلة، كما تكون القبيلة بتزويج الشريف قد ضمنت تبني الشريف لقيم ومصير

[1]- محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب-من التضامن القبلي إلى الفردانية، دار إفريقيا الشرق، المغرب، سنة 2009، ص 143

[2]- نفس المرجع، ص 144.

القبيلة، "كما أنها تسهم في تعزيز هويتها السلالية"[1]" حيث ان الزواج يخدم الفكر السلالي"[2]، فيصبح بذلك عضوا فيها، مدافعا عن وحدتها وطموحاتها، وساعيا لتحقيق آمالها. خصوصا وأن العملية في الغالب كانت تتم بين الشريف وأحد وجهاء القبيلة، فيضمن بذلك الشريف الانضمام إلى وجهاء القبيلة ويصبح أحد مقرريها في انتظار أن يصبح الموجه الأول الذي تعرض عليه كل المستجدات، ويصبح الفاعل الأساسي في كل حركة للقبيلة وفي تفاعلاتها اليومية.

لكن مع توسع الخط القرابي للشريف وازدياد عدد الفروع من الشريف تبدأ عملية تحصين هذا الخط الشريفي وذلك بمنع الغير الشريف من الزواج بالشريفة، والاكتفاء بالزواج الداخلي للبنات بين الأشراف أنفسهم، ليتشكل فرع شريفي داخل القبيلة، وممهدة لظهور قبائل شريفية متمايزة عن القبائل الأخرى، لها خصوصيتها بما يميزها بشرف عرقها السلالي وكذلك بما يترتب عن حمل هذا الشرف من رؤية وتصور للمسار الذي يجب أن يسلكه حامل هذا الشرف، وقد وجدنا هذا التمايز لحد الآن في قبيلة أولاد سويد وهي قبيلة عربية من قبائل بني هلال، وقد حل في وسط هذه القبيلة ولي شريف وهو سيدي حراث والذي بازدياد نسله وبناء الزاوية كان كل حفدته وابناءه من العلماء واستمر هذا الخط الى الآن فيقول الشيخ **مصطفى السنوسي** وهو شيخ الزاوية السنوسية في زمورة "أن خط الجد أحصى أكثر من أربعين عالما ساحوا في الأراضي طلبا للعلم والنهل من عند مختلف الأولياء وسافروا

[1]- محمد شرقي، نفس المرجع، ص 142.
[2]- نفس المرجع، ص 144.

حتى للمغرب"، ورغم إقرار الشيخ بأنه يوجد الكثير من غير الأشراف ممن سافروا وتعلموا الدين وكانوا علماء كبارا، إلا أنه يعتبر أن هذا القرار كان في غالب سلوكا فرديا أو سلوكا اتخذته عائلة معينة ولم يكن سلوكا مثل ما هو عند الأشراف حيث كل الأبناء وكل العائلة تدفعك نحو السفر لتعلم علوم الدين.

لقد صيغت مبررات عدة لعدم جواز زواج غير الشريف بالشريفة من بينها وأهمها شرط الكفاءة، والتي اعتبرها الفقهاء من شروط صحة الزواج، وهذه الكفاءة المطلوبة في المال وغيره، فهي من باب أولى في الرتبة والشرف. فالشريفة حفيدة الرسول لا يوجد من هو ند لها في الشرف وإن علا شأنه وكبر جاهه.

وروى لنا الكثير من المبحوثين موقفهم من بعض الناس غير الأشراف الذين تقدموا لخطبة بناتهم وكيف اعتبروا أن هذه جرأة يجب الوقوف ضدها بكل حزم حتى أن (ت،ب، 68 سنة) قال " **كاين بعض العرب اللي من بكري معقدين من الشرفة ولما شافوا ارواحهم داروا شوية دراهم، وشافوا كاين الشرفة اللي طاحت بيهم يقولك أنا راني بدراهمي وراه عندي قيمة في المجتمع وين يبان الشرف.وكاين اللي يشوف بللي يبقى ناقص لابغى عندوا الدراهم مادام خصه الشرف**" أي: هناك البعض من غير الأشراف والذين يعانون من عقدة نقص منذ القدم اتجاه الأشراف، والذين الآن لما أصبحوا من أصحاب الأموال ورأوا أن بعض الأشراف لم يعودوا من أصحاب الأموال أصبح يقيس قيمته بالمال ويراه أكثر من الشرف. وهناك من بالرغم من الأموال لازال يشعر بالنقص ويرى تمامه بالزواج من شريفة.

إذن يدرك الأشراف أن ظاهرة تمادي غير الأشراف على طلب الزواج من الشريفات انما هو بسبب ظاهرة تقديس المادة واعتبار الغني هو في أعلى طبقات المجتمع، بينما الشرف بالنسبة للأشراف هو إرث رمزي أغلى من كل ميراث ومن كل مال.

كما أن هناك مبرر آخر لحرمة الزواج بغير الشريف وهو حرمة تضييع الدم النبوي فيقول (س، ش، 77 سنة) " **كيفاش نخلطوا دم الرسول(ص) بدم لا نعرف اصله منين**" ويقول " **الله اوصى المسلمين بالمودة في قربى رسول الله فقال تعالى –لا أسالكم عليه أجرا إلا المودة في القربى–ونحن مطالبون بحفظ القرابة وصفاءها للناس**"، وقد يرقى مزوج الشريفة إلى غير الشريف إلى درجة الملعون وقد قال رسول الله (لعن الله الداخل فينا بغير نسب والخارج منا بغير سبب) وتزويج الشريفة لغير الشريف هو خروج من النسب كما يقول نفس المبحوث.

لكن من جهة أخرى يدرك الأشراف اليوم صعوبة التقيّد بهذا الأمر في الواقع المعاصر فالأشراف توزعوا داخل المدن والحواضر وتحرروا من قيود الضبط الاجتماعي الذي كانوا يفرضونه على أنفسهم أيام تواجدهم كجماعة داخل الدوار أو القبيلة، لدرجة لم يعد احد يسأل عن الأصل أو يراه عائق فيقول (س، ص، 81 سنة)" **قديما كان من يريد ان يتقدم إلينا بالخطبة عليه أن يحسب ألف حساب، أما الآن صرنا نستحي من رفضنا ومن مبررات رفضنا، بل قد نقول له أي سبب للرفض عدا كونه فارق الأصل**" ويعكس هذا القول صعوبات التي أصبح يجهدها الأشراف في تبرير عدم تزويج بناتهم بغير الأشراف، إن هذه

الصعوبات مؤشر قوي على تحول المجتمع، وأن التقسيم على أساس العرق والذي ساد كامل المجتمع الجزائري القديم لم يعد يجد له مبررات في مقابل تنامي تقسيمات المادة والملكية. وفي الحقيقة إن هذا القول من المبحوث كفيل لوحده بإعطائنا إجابة لتساؤلاتنا حول مكانة الأشراف الحالية وأنه لم يعد بأيديهم الكثير ليفعلوه ليحافظوا على مكانتهم التقليدية كما عهدوها.

وليس هذا المبرر الوحيد في صعوبة الاحتفاظ بمبدأ عدم تزويج الشريفة، بل ظهر تحول آخر هو ازدياد هامش الحرية للأولاد داخل الأسر في مقابل تراجع سلطة الأولياء، وظهور وتنامي الزواج الحر المبني على إرادة الطرفين بدل الزواج التقليدي المرتكز على الاختيار الوالدي. فالأولاد لا يفهمون سبب هذه التفرقة كما أنهم لا يعتبرونها سببا كافيا للوقوف في طريق تحقيق ذواتهم ومستقبلهم. فهم لا يفهمون معنى الحفاظ على الجماعة وذوبان الفرد فيها، كونهم ولدوا في عصر المدينة، وفي عصر سلطة ونفوذ الدولة الرسمية، مما يلغي كل الشروط الموضوعية التي كانت سببا في صياغة المعنى وتصور الفرد لنفسه داخل مجتمعه، وفي الحقيقة قد وجدنا فروقات دالة بين مبحوثينا في هذه المسألة ففي الوقت الذي تبدوا أنها قد تلاشت أو هي كذلك في مجاميع المدينة، نجد لها استمرار قويا في البوادي وبالخصوص عند بعض العائلات الشريفية العريقة. بينما يعترف الجميع بصعوبة حماية النسل النبوي من الإختلاط بل والذوبان نهائيا، إنه بهذا قد يكون الخطر الحقيقي على الأشراف خطر ضياعهم بين باقي الأنساب فأغلب مبحوثينا يشاطرون المبحوث

(ع.ب.77سنة) " **بعد وفات هذا الجيل من الكبار ربما لن تجد من يذكرك بالشرف فأولادنا وبيننا وأصبحوا يتحرجون من هذا**"، وإذا كان تاريخنا يقول" أن انتحال النسب الشريف هو ديدن المتنفذين والطامحين وعموم الناس في كل بلاد الاسلام"[1]، "حتى قال صاحب القول الأعم: كثرت دعوى الشرف في أهل هذا الوطن حتى إدّعاها الذي ما ذهب أبوه في الإسلام ولا جاء"[2]، فإنه لتحول عظيم إذن أن يصبح هذا الانتماء لا يغري حتى المنتمين إليه، بل وأصبح ينظر إليه كنوع من العنصرية في ظل تنامي مفاهيم من قبيل حقوق الإنسان والمساواة بين الأعراق. وعليه فالأشراف بهذا يكونون قد خسروا معطى مهم جدا في حماية تميزهم وحماية مكانتهم الإجتماعية.

2 ـ الوعدة بين الوظيفة الاجتماعية وحماية الإرث الشريفي

شكل إنتشار الأضرحة في المحيط المغاربي حالة لا يمكن إغفالها عند أي دراسة للظاهرة الدينية سواء في القديم أو حتى في الفترة الحديثة بما تمثله من استمرار الفعاليات المحيطة بها بالرغم من الإنقطاع الواضح عن إنتاج الأولياء."إن إقرار الفقهاء في المغرب خلال المئة الثامنة هـ 14م، بأن الكرامة لا تنقطع بالموت، أزال آخر عقبة أمام ظاهرة تعظيم الأولياء بعد موتهم لاسيما المتصل منها بزيارة الأضرحة والتضرع عندها"[3]، "وقد تبنى

[1]- الطيب آيت حمودة،عندما يكون النسب الشريف مطيبة لبناء المجد، موقع الحوار المتمدن، العدد 3509، 07-10-2011، 47:18سا.

[2]- وانس صلاح الدين، ادعاء النسب الشريف بين التوظيف الديني والاستغلال السياسي، مقال آفاق فكرية، المجلد 04، العدد 09 اكتوبر 2018، ص 152-153.

[3]- عبد الوافي مدفون، المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية (حالة اضرحة مدينة الدار البيضاء)، منشورات الزمن، مطبعة بني يزناسن، المغرب، العدد 46، نوفمبر2014، ص 56.

بناءا على نصيحة فقيه أو قريب أو تلقائيا"[1]. وقد أصبح للأضرحة دور مهم في الحياة الاجتماعية أجملها الدكتور **عبد الوافي مدفون**[2] في أربع وظائف أساسية ينقسم كل منها إلى مجموعة وظائف فرعية وهي كالتالي:

الوظيفة الإجتماعية وتشمل طلب الزواج، حل الخلافات وربط العهود والمواثيق، طلب العمل، طلب الانجاب.

الوظيفة الثانية: الوظيفة الإستشفائية وتشمل علاج الأمراض النفسية والعقلية، علاج الامراض العضوية، دفع الحسد والعين والتابعة والسحر ومس الجن.

الوظيفة التعليمة: التعليم الأولي للصغار، تحفيظ القرآن الكريم ودروس العلم الشرعي.

الوظيفة الإقتصادية: الحناء والبخور والشمع وماء الزهر،تبادل الهدايا مال واثواب وذبائح، كراء الحوانيت والغرف.

وقد تأكدنا بشكل أو بآخر عن طريق مبحوثينا من هذه الوظائف الأساسية، ولكننا حاولنا التلمس من المبحوثين إن كان بناء الضريح هو لحاجة إجتماعية أملته حاجة القبيلة لكل أو لبعض هذه الوظائف، أو هو فعل هادف من الأشراف لضمان ديمومة مكانتهم الإجتماعية، وفي الحقيقة يصعب الفصل بين هذا وذاك، فأغلب المبحوثين يجمعون على أن الأولياء وعن طريق الأضرحة أدوا دورا مهما فيقول (ح.ز. 78 سنة)" **قارن بين الأسواق التي فتحها المستعمر والوعدات والطعومات التي كانت تأتي في آخر الموسم، فالأولى لا**

[1]- عبد الوافي مدفون، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.
[2]- أنظر: نفس المرجع، ص من 71-76.

كانت لا تخلوا دائما من شجارات وإعتداءات وربا والسرقة، بينما وأنت تدخل مثلا حرم سيدي امحمد لا تجد هذه المظاهر لان الناس تخاف من سلطة الولي، حتى أننا كنا ننزع احذيتنا من ساعة يظهر لنا مقام الولي" لقد كانت القبائل والتي في الغالب تعيش بعيدا عن السلطة المركزية يصعب عليها تنظيم عمليات تبادل كبيرة ما لم تكن هذه العلميات تحت حماية وحرمة سلطة الولي، ومن هنا كان على كل قبيلة أن تعظم من شأن الضريح والولي وتغرس ذلك في نفوس أفرادها لتضمن بالتالي استمرار قضاء حاجتها بيسر وأمان،" إن مجال الضريح مجالا محايدا ومقدسا، لا يمكن انتهاكه، كما أنه تعمه البركة التي تعم بدورها على كل العهود والمواثيق والأحلاف التي تعقد خلاله، وكذا على كل الفعاليات والعلاقات الإجتماعية والإقتصادية التي تتم فيه"[1]، "إن المتن الضرائحي كنموذج لتنزيلات المقدس، يشكل سجلا خصبا للفعل والتفاعل الاجتماعيين، إنه يتجاوز البعد الديني إلى آخر سياسي وإقتصادي وثقافي، يفسر موضوعيا بحيوية المجال الذي يشتغل فيه، ويتجذر محليا بتاريخ من الكرامة والبركة والولاية"[2].

"إن روح الولي الصالح وقوته حاضرة بشكل قصري في كل سلوك لدى أسرة جزائرية تؤمن بأنها تنتمي إلى ولي من الأولياء الصالحين، أو أنها تقع تحت خط حمايته ورعايته، فالصدقات موجهة له والتوسلات موجهة له والآمال معقودة عليه، واللجوء يكون إليه عند

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء-بحث في المقدس الضرائحي، مرجع سابق، ص 148-149.
[2]- نفس المرجع، ص 122.

الشعور بالخطر"[1]، حتى أن الأمان في حرم الولي أكثر من غيره حتى تلك الواقعة منها تحت سلطة الدولة فيقول نفس المبحوث السابق' **كان لما شخص يتشاجر مع شخص يقوله نلتقي في السوق'**، أي أن السوق هو مكان حيادي بالنسبة للمتخاصمين وهو كذلك مكان خارج حرمة الوليّ، ويوسع الولي مجال إشتغاله عن طريق إنزال القداسة على بعض الأشياء والأمكنة والأوقات، فنجد ماجن سيدي امحمد (ماجن حوض مائي)، وكذا سدرة الولي الفلاني، أو شجرته، موجودة في كل دوار، وتصبح مقدسة بمجرد نسبة قيلولة أو استراحة للولي تحتها، فتصبح بذلك عين الولي في المجال البعيد "وكما أن المقدس يبني تصورا خاصا للأسرة حول التدين فإنه أيضا يبني فعلها الإجتماعي بفضل إقناعها بأنه قادر على ترويضها وتزويدها بما تحتاجه ومما تفتقر إليه فيعطي لنفسه معاني الرهبة والقداسة"[2]، وعندها يصبح الأفراد هم المنتجين الأساسيين للقداسة، وهم الضامنين لاستمرارها، والمدافعين عنها، "وتذهب الأسره إلى استغلال كل قدراتها المادية والمعنوية، وتسخير كل طاقاتها من أجل حماية هذا القبر أو الضريح المقدس وإثبات شرعيته ومصداقيته الدينية والاجتماعية وحتى الإعجازية"[3].

في الحقيقة إن هناك كتابات مستفيضة حول الأضرحة ودورها الأجتماعي وحاجة الناس لها، لكن نحاول استجلاء دور الضريح كهندسة إجتماعية شريفية من اجل الحفاظ

[1]- أوسرير محمد، التصوف في ظلال الأسرة الجزائرية-من المعتقدات الشعبية الى الفعل الطقوسي، مجلة آفاق لعلم الاجتماع، البليدة2، تاريخ النشر 01-07-2016، ص 101.
[2]- أوسرير محمد، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.
[3]- نفس المرجع، ص 100.

على المكانة، سواء الرمزية والاجتماعية أو حتى الاقتصادية، وإذا كان الولي وكما سبقنا وأن اشرنا قد اجتاز كل طرق العبور أو ما عبر عنه **عبد الرحيم العطري** "الولادتان الأولى والثانية (أمارة البدء، الانفصال عن الشيخ)، والتي تكونان ممهورتين بتوقيعه هو، فإن الولادة التالية بعد الموت، تكون في الغالب موضوع تنافس شديد، فكل راغب في اكتناز الخبزة، وكل راء لنفسه الأجدر بضمان إدامة البركة"[1]. وبالرغم من أن الذاكرة الجماعية لا تفيدنا كثيرا حول هذه الولادة الثالثة كون عملية إنتاج وصناعة الولي قد توقفت في أغلبها منذ العهد العثماني، إلا أننا حاولنا فهم وتفهم ما يقدمه الضريح وبالخصوص الوعدة والطعم للأشراف، وخاصة الفاعلين منهم، ومن هذه يقول (ع.م.89سنة)' **لقد كان (الطلبة) ينتظرون تلك المواسم بفارغ الصبر فيأخذون الزيارات والصداقات**'، إذن استمرار الوعدات والطعم هو استمرار للتعليم القرآني ولوجود (الطلبة)، وتزداد هذه الأهمية عندما نعرف أن الطلبة لم يكن لديهم أي مصدر رزق، وأغلبهم كان يعيش على ما تقدمه له الزاوية والتي في الغالب لم تكن لتتعدى الإطعام، وحتى الإطعام فنتيجة لتضييق المستعمر وكذا الدولة الوطنية بعد الاستقلال على الزوايا وعلى أراضي الوقف بالخصوص أصبح صعبا ومعقد توفيره، وقد وقفنا على هذا في زاوية سيدي غلام الله، حيث أن الشيخ ظل يطعم طلبته من ماله الخاص حتى باع آخر هكتارين سنة 94م، كما أن سنوات العوز والفقر التي أصبح يعيشها الجزائريون إبّان الإستعمار الفرنسي وحتى بعده أثرت بالضرورة على إنفاق الجزائريين كون

[1]- عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء، مرجع سابق، ص 67.

أغلبهم أصبحوا هم أنفسهم يعانون ضيق العيش، ونتيجة لهذا فقد قل العطاء على الطلبة وكانوا ينتظرون هذه المناسبات بقوة من اجل الحصول على بعض الأموال لتجديد الثياب أو حتى إعانة العائلة.

إن التعليم القرآن وتكوين المريدين هو الحلقة الأولى في نظام صناعة الولي وغرس قيم الشرف السلالي، كما هو ضمان لاستمرار الإنتشار والتوسع للأشراف بعد عملية التكوين والتأهيل، وبالتالي فإن الوعدات كانت فرصة مهمة يستفيد منها الفاعل الشريفي لتمويل العملية التكوينية، وضمان استمرار العملية التأهيلية.

يستغل الطلبة كذلك فرصة الوعدة والطعم لربط علاقات مع بعض الدواوير وأعيانها وهو ما يمثل عملية مهمة للبحث عن مكان بعد التسريح، أو حتى قبل التسريح مثلا من أجل صلاة التراويح، مستغلين في ذلك سمعة الولي والضريح والزاوية، فيقول (ع.م.89سنة) **' أنا نفسي كنت جهور الصوت وكانت قرائتي واضحة بين الطلبة وكانوا يطلبونني لصلاة التراويح ويأتون عند الشيخ ليطلبوني منه وكان يختار لي المكان الأحسن الذي يفيدني، وهكذا بقيت حتى اخذت التسريح واستمريت عندهم'**.إذن إنه آلية غير رسمية للتوظيف والإنتشار عن طريق استغلال ما نستطيع أن نسميه العروض التي يقدمها الطلبة للوافدين من مختلف الأقطار أثناء القراءة الجماعية التي تستمر في باحة الزاوية والضريح طيلة أيام الطعم والوعدة.

إن تنظيم الوعدات والطعم بداية من فصل الربيع وإلى غاية فصل الخريف يأتي في الحقيقة في أوقات جني الغلات وهي فرصة لتقديم الصدقات والزكواة والإطعام، والتي تأتي كشكر وكذا استرظاء لله عن طريق أوليائه، أو ورثته من الدم والقرابة، أو قد يكون عالما ممن عهد له، أو وجهاء، أو خدامه الذين جعلوا أنفسهم في خدمته فقد أوصى سيدي امحمد مثلا لعبيده فقال:"(عبيداتي هوما وليداتي) ولم يكن لسيدي امحمد ابناء"[1]، وهو ما كان يشكل مصدر دخل للقائمين على الضريح، الذي يمكن من استمرار فعالية ونشاط الضريح كمؤسسة غير رسمية قادرة على التأطير والتحصيل وفق آلية غير مرتبطة بالسلط الرسمية، والذي بدورة يضمن صنع الفاعلين الغير الرسميين وضمان استمرار مكانتهم خارج الترتيبات البيروقراطية للدولة الحديثة –والتي في الغالب لا تبنى على أساس عرقي أو ديني–، ويجعل الشريفية كمعطى ديني شعبوي تستمر في الظهور، وفي انتاج وإعادة إنتاج الفاعلين الأشراف، "حيث إن الإطعام مثلا يستعمل كآلية من أجل تقوية مصادر النفوذ، لم يختص بها القياد والأعيان فقط، وإنما كانت من أبرز آليات تجذير الممارسة الزاوياتية،...خصوصا في بدايات بناء مكانتها الدينية"[2].

إن هناك فائدة وظيفية يقدمها الضريح عن طريق الوعدات والطعم للأشراف وهي جعل هذه المناسبة فرصة لالتقاء نسل الشريف للولي، والتي بدونها يستحيل جمع هذه الفروع لتعدد انشغالاتها، وكذا لانتشارها عبر ربوع الوطن، حيث لم تعد القبيلة هي الحاضنة

[1]- انظر: لزرق بلحاج جلول، قراءة أنثروبولوجية حول ظاهرة الطعم أو الوعدة – وعدة سيدي امحمد بن عودة نموذجا، مجلة الحوار الثقافي، تاريخ النشر15-03-2015، ص 156-162.
[2]- عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، مرجع سابق، ص 163.

الوحيدة، وهذا الأمر اجمع عليه أغلب المبحوثين فيقول (ع.ا.67سنة)' **تخيل لو لم يكن الطعم كيف يمكن أن يلتقي كل ابناء العمومة'**، إنها إذن فرصة للالتقاء من دون حتى تحمل تكاليف الضيافة، وهي فرصة لإعادة استحضار الماضي وشخوصه، وإعادة ربط الماضي بالحاضر من جديد، وهو كذلك فرصة للأولياء لغرس ثقافة الإنتماء في أبنائهم، وغرس ثقافة الإفتخار بالنسب والأصل المطهر، وفرصة لمعاينة المقدس وتنشيط الحكاوي، وللاستماع للمداح وهو يعيد سيّر "أسيادنا"، فلكل طعم ولكل وليّ قصائده التي تتغنى به وبأمجاده، فكأنه تذكير لكل ناس أو إجابة لكل سائل عن سبب هذا التجمع وهذه الطاعة للوليّ الصالح. لقد كان للطعم دور مهم بالنسبة للفاعلين الأشراف وكذا الزوايا كونه ظل الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها إعادة عرض أنفسهم ثقافيا واجتماعيا في ظل العزل الشبه التام من طرف الدولة لهؤلاء الفاعلين وإقصائهم من الاندماج في النظام البيروقراطي ومن التعبير عن أنفسهم في الإذاعة والتلفزيون، وكذا في التعليم الرسمي، "فقد اتفقت المكونات الاساسية للسلطة على محاربة الطرق الصوفية، بما فيهم حزب جبهة التحرير الوطني، جمعية العلماء المسلمين، التيار الماركسي، حيث عملت السلطة السياسية منذ الاستقلال على تقويض دعائم وإضعاف سلطتها، من خلال التهجم على شيوخ الطرق الصوفية والمرابطين، والتشكيك في تديّنهم واتهامهم بموالاة المستعمر، وعدم اعترافها بجمعية العلماء المسلمين كهيئة دينية مستقلة، فتم تقزيم أنشطة الزوايا"[1].

[1]- زهية منصر، حوار مع عبد المنعم القاسمي الحسني، قصة الزوايا في تجاذباتها مع السلطة، جريدة الفجر، في 20-04-2012. https://www.djazairess.com/alfadjr ، تاريخ الاسترداد 15-05-2018

إلا أنه وبعد العشرية السوداء أدركت السلطة خطأها، وتم العودة إلى الطرق الصوفية، ولكن يعتبر الفاعلين الأشراف أن هذه العودة هي أخطر من الإقصاء نفسه، فبرأيهم عودة السلطة لم تكن انطلاقا من إقرارها بخطئها التاريخي، بل كانت نتيجة لحاجتها إلى سند ديني في مواجهتها للإرهاب، حيث كانت السلطة تظهر كمحاربة للمتدينين، ويؤكد هذا ما قاله (س.م.81 سنة)' **كون كانت السلطة صادقة في حب الأولياء كون قراتهم لاولادنا في ليكول، كون عطات حصص في التلفزيون لشيوخ التصوف**'، إذن يدرك الفاعلون الأشراف أن عودة السلطة إلى تنظيم الوعدات والإشراف عليها لم يكن غرضه الإعتراف بالولي بقدر ماهو محاولة لابراز الدولة أنها ليست ضد التدين و إنما ضد المستعملين السياسويين للدين. إن تدخل الدولة في عملية الإشراف والتنظيم لفعاليات الضريح، والتي هي في نفس الوقت تعمل على تفكيك البنية الرمزية التي أنتجه، يعني بالضرورة تحول هذه الفعاليات إلى فلكور، والى تظاهرات للفرجة والتنفيس، وإفراغها من معانيها ونزع للقداسة عنها، كما تصبح عمليات انتقاء النخب تخضع لمعايير سلطوية بعيدة عن المعايير التقليدية الشعبية، هذه المعايير الجديدة لا تراعي بالضرورة خصائص التزكية داخل القبيلة والتي من ضمنها الشرف والولاية والمشيخة وغيرها، وتجد بعض المبحوثين يقولون لك:' **هذا اعطاته الدولة الدراهم باش ينظم**'، أي أنه فاعل سلطوي بمعايير السلطة، حتى أن بعض المنظمين كانوا من مطارد دواويرهم، أو من منبوذيهم، واستغل دعم السلطة لتعويض الفقد للرأسمال الاجتماعي القبلي، بل وللانتقام من بعض الأعيانات فيقول أحد المبحوثين:' **انظر إلى فلان كان يُكْرِه الشيوخ**

والخيارات تاع الدوار على الطعم وإلا اعتبرهم معارضين للدولة، وهو من بكري بوه جا سكن في المدينة'. إذن هي عملية إحياء لفعاليات المقدس بدون التزام بالظروف التي أنتجتها، وهو ما أدى في النهاية إلى انسحاب الفاعلين الحقيقيين،" فتمثلات الفاعلين الإجتماعيين تختلف باختلاف شروط الوجود الاجتماعي"[1]،"حيث مكانة الفرد تتولد عن التمثلات التي تكون لدى الآخرين، وتتحول تلك الاختلافات إلى فوائد يجنيها الأفراد أو الفاعلون بسبب عدم التكافؤ في امتلاك رؤوس الأموال المادية والرمزية"[2].إن الفاعلين الحقيقيين كان لهم حضور على مدار السنة في وسطهم الإجتماعي، وهم بهذا مخولين بانتاج الرمز الكفيل باستمرار ثنائية ولي–مجتمع في إطار خدمة متبادلة، والتي تضمن بالضرورة استمرار ظهورهم كفاعلين يحضون بمكانة عالية.

إن تعطيل اشتغال أيّ من هذا المثلث (فاعل اجتماعي–ولي–مجتمع) يعني بالضرورة انهيار كل العملية التأصيلية، حيث إن تحول المجتمع نحو مزيد من التمدين، وكذا عزل الضروف والشروط المنشئة للولي غيّر بشكل شبه كلي شكل ومكانة الفاعلين، وهو ما أثر بشكل كبير على معطى مهم لطالما استعمله الأشراف في الاستمرار في إنتاج أنفسهم، وإنتاج المعاني المرتبطة بذلك التي تكفل لهم مكانة اجتماعية راقية.

[1]- محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب، مرجع سابق، ص 191.
[2]- نفس المرجع ، ص 190.

3 ـ المنظومة الإسمية

تشكل الأسماء حقلا دلاليا قد نستمد منه الكثير، كما أنه يشكل طريقة لحفظ الذاكرة وإعادة إنتاجها من جديد كولادات متكررة للمعاني المرتبطة بها، "ولا شك أن الأسماء والألقاب في لغتها وما تحمله من دلالات تكشف منحى من مناحي التفكير العربي، وتوضح أسلوبا من أساليب العقل العربي في النظر إلى الأمور، إذ إن الأسماء والألقاب إذا قمنا بتحليلها تحليلا عميقا يعتمد على النظر إلى الإسم واللقب كعلامتين لغويتين يقودنا الى الكشف عن أسرار عجيبة، ويبيّن لنا أنها لا تكون اعتباطا بالنسبة للمسمي"[1]، وهناك عوامل عدة للتسمية، والتي من بينها "العامل العائلي أو القبلي، إذ نجد كثيرا من الناس يسمون أولادهم بإسم الأب أو الجد أو المتوفى العزيز، وذلك لترسيخ إسم العائلة أو القبيلة والحفاظ على مجدها وأصولها"[2]، كما كانت الأسماء مؤشرا مهما على تقديس بعض الأشخاص، "وبالرغم من قانون التلقيب الفرنسي الذي كان يهدف بالضرورة الى تفكيك عقد الرابطة القوية التي عنوانها القبيلة والعرش"[3]، فإن ثبات الألقاب لم يمنع من استخدام الأسماء لتعزيز رابطة الإنتماء وترسيخها. ويمكن ملاحظة النمط السائد للتسمية في المجتمع الإسلامي والجزائري بشكل خاص، والذي يعكس بالدرجة الأولى درجة المحبة المرتبطة بالدين، فأغلب الأسر تحرص على تسمية الإبن الأول بمحمد كدليل على الأهمية والمحبة الكبيرة التي يوليها المسلمون

[1]- كريم كحول، سيميائية الأسماء والألقاب، مجلة البدر، المجلد 10، العدد 7، 2018، ص 763.
[2] - نفس المرجع، ص 766.
[3]- الجباري عثماني، منظومة التسمية في مجتمع وادي سوف، مجلة مجلة الدراسات والبحوث الإجتماعية، جامعة الوادي، العدد الرابع- جانفي 2014، ص 206.

لنبيهم (ص)، وبالنسبة للمجتمع الجزائري والتقليدي منه بالخصوص يأتي في الدرجة الثانية التسمية بأسماء أولياء المنطقة، فقد أجمع أغلب المبحوثون على أن كل منطقة كانت تسمي إبنها بعد البكر على أوليائهم فمثلا في منطقة سيدي امحمد بن عودة نجد أسماء امحمد وبن عودة الأكثر تداولا، كما نجد اسم عودة بالنسبة للنساء، وفي دار بن عبد الله نجد أسماء يحي وبن يحي نسبة للولي الصالح سيدي يحي دفين المنطقة، وكذا الحال بالنسبة لبلدية سيدي لزرق، كما لغيرها من مناطق أخرى.

إن هذا يعبر بما لا يدع مجالا للشك عن الحظوة الإجتماعية، والمكانة الرفيعة التي تبوأها الأولياء الأشراف في أعين العامة، وكيف حاول الناس خلق ارتباط نسب بالولي ولو بالاسم، ثم إن الأشراف كانوا يحرصون أيما حرص على تسمية أبنائهم بأسماء أجدادهم الأولياء أو شيوخهم، وقد كانت أسماء أغلب مبحوثينا تدل على هذا يقول (أ.ك.74سنة)' **في الغالب يسأل الابن بمجرد بلوغه عن سر تسميته بإسمه وهي فرصة لتذكيره بالأجداد والخصال**'، إنها إذن طريقة لإعادة الإنتاج عن طريق التنشئة الاجتماعية، وعن طريق المنظومة الإسمية.

لكن هل لا يزال هذا فاعلا؟، في الحقيقة إن إجابات مبوحثينا كانت مليئة بالحسرة تبدأ بـ**(يا حييه)** أي وا حسرتاه، وهي تعكس أشياء كثيرة وقد يكون أولها هو أن هذا التحول في منظومة التسمية لم يكن في الغالب برضايتهم وقبولهم، وإنما أملته عليهم تغيرات إجتماعية، أهمها فقدهم السيطرة على مكونات الأسرة، لصالح المرأة والأبناء تؤكدها مقوله **(ضرك راهم**

يسموهم ماتهم وخاوتهم)، لقد أصبحت مناهل الأسماء تعكس بشكل واضح تعدد المناهل الثقافية للمرأة والأبناء، "وبالتالي فالقيم باعتبارهما بوصلة محددة للسلوك لم تعد واحدة بل متعددة، ومن ثم فكل سلوك يصبح مبررا ومشروعا إن رفض من قبل البعض، يجد مشروعيته من قبل البعض، عكس ما كان في الماضي حيث أن سلوكا ما يعتبر مقبولا أو مرفوضا من قبل كل مكونات المجتمع"[1]، إن هذا التعدد الثقافي داخل الأسرة أصبح يجمع حتى المتناقضات نتيجة نوع من الديموقراطية التي أصبحت تعيشها الأسر فكما تجد الآن أسماء تركية وخليجية ومصرية، تجد كذلك أسماء تعكس المد الوهابي والإخواني في السنوات الأخيرة مثل الأسماء المركبة، وهي في الغالب لا تعكس أي بعد مرجعي للثقافة والهوية المحلية، ولا تحيلك إلى أي تاريخ قريب أو بعيد في عمق المجتمع الجزائري. لقد افتقد الأشراف كما افتقد أغلب الآباء السيطرة على القيم الأسرية، ولم يعد ذلك الحارس للقيم، التي كان يضمن عن طريقها إعادة إنتاج البنى التقليدية، لدرجة يقول أحد المبحوثين:**' في الماضي يكفي تسأل الابن عن ابوه فبصفات الأب يكون الولد، أما الآن فالكل يقول سبحان الله مع ان ابوه فلان الا انه لا يشبهه تماما، لسنا ندر لمن طالع'**، وهذا كلام واضح يدل أيما دلالة على نهاية إعادة استنساخ الآباء وثقافتهم، ومعه يمكن الإقرار على أن الأشراف لا يمكنهم تحت هذه الظروف المستجدة والمفارقة لما دأبوا عليه، أن يعيدوا إنتاج أنفسهم، أو حتى التمسك بكل القيم الشريفية التي كانوا عليها، فقد أصبح الناس يقولون عن

[1]- محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب، مرجع سابق، ص 179.

هذا المتمسك بعلو نسبه بأنه (إنسان متكبر)، حتى أننا لما سألنا عن منزل الشيخ مصطفى السنوسي وكان شيخا معتزا بشريفيته، قيل لنا **'أخطيك منه هو انسان متكبر'**، أنه إذن واقع مفارق، يجد معه الأشراف صعوبة في أن يستمروا في غرس ثقافة لا تستمد عوامل قوتها من الواقع الإجتماعي، "ومن خلال استعراض مختلف التشويهات التي لحقت مراسيم الطقوص التقليدية، تتجلى، بصورة سلبية، مجموع الشرائط المؤسسية التي ينبغي أن تتوفر لكي يعترف بالخطاب الطقوسي"[1]، وعليه فإنها حلقة أخرى تشهد على صعوبة إعادة التمظهر الشريفي من جديد، وشاهد آخر على أفول النزعة الشريفية في المجتمع.

ثالثا: الراهن الشريفي الخطاب وتمثلات المكانة

1 ـ تأصيل خطاب الصلاح الشريفي

منذ بداية بحثنا هذا، وبعد أن بيّنا أن هناك شرف لطالما ارتبط بالسلطان، واستفاد وأفاد السلطة وبالتالي فخطابهم كان خطاب وظيفي لا يختلف عن خطاب السلطان، وخطاب الفقهاء، المتسم بنوع من الإكراه، وأن هناك شرف شعبي اشتغل في الهامش أكثر بعيدا عن سلطة المركز، خطاب له مميزات خاصة، ينطلق من أساس عدم امتلاك سلطة الإكراه، "حيث إن اقتران الرجوع الى النبي (الشرف) بالمهدوية عند ابن تومرت، سيتم استثماره من طرف حركة الصلحاء قصد تمييز الشرف، أي الرجوع الى النبي، عن الشكل الذي ساد به لدى الشرفاء الذين عاصروهم"[2]، "إذن من خلال ربط الشرف بالمهدوية، يعلن الصلحاء على

[1]- بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر:عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، سنة 2007، ط 3، ص 61.
[2]- نور الدين الزاهي، بركة السلطان، مرجع سابق، ص13.

المستوى الايديولوجي- الديني رفضهم للشرفاء المرتبطين بالسلطان السياسي المريني ويطرحون بشكل ضمني نوعية الشرف الذي يعتبر الناس في حاجة اليه.إنه الشرف المرتبط بالناس والمؤسس على ثقتهم الكاملة في صاحبه"[1]. هذا التوجه الصلحاوي الجديد ينطلق من أربع ثوابت رئيسية:

1-" العلاقة مع النبي علاقة مباشرة والصالح لا يعترف بأي وساطة بينه وبين النبي؛

2- القبيلة والجاه والمال والأولاد لم يعودا مرتكزا للحضوة الإجتماعية بل أصبح الشرف هو المرتكز؛

3- المهدوية بكل ما يرتبط بها من كرامات وخوارق عنصر أساسي يمكن الصالح من إثبات تفوقه؛

4- وحده الخطاب الآتي من النبي مباشرة يمتلك شرعية السيادة الدينية والسياسية"[2].

ونحاول في هذا المبحث رصد ومعرفة سمات الخطاب الذي وظفه الأشراف، وهل هو خطاب مستجد، أم هو خطاب له جذوره التاريخية القوية المعبرة عن حقيقة الإسلام الحقيقي، الإسلام الغير المؤدلج بإكراهات السلطة.

وهل هذا الإنفصال عن السلطة أتاح لنا معرفة إسلام جديد، نال كل هذا القبول في هذا الفضاء المغاربي؟.

[1]- نور الدين الزاهي، نفس المرجع السابق، ص 13.
[2] - نفس المرجع، ص 14-15.

ولا نريد هنا خلق مقارنات بين التصوف والمتصوفة من جهة والفقهاء من جهة اخرى، وانما استجلاء للخطاب وللبيئة الإجتماعية، ولقوة التفاعل بينهما.

يجمع مبحوثونا على أن التدين الفاعل اليوم في الحقل الإجتماعي يختلف كليا عن ما عهدوه عند الأوائل، معبرين عن هذا بقولهم ' **هاذو جابولنا دين جديد**'، دين مختلف ابتداء من المظهر ووصولا إلى الجوهر، من حيث إن إختلاف المظاهر من لباس وعادات وأشكال الاحتفالات يحيل حتما عن اختلاف في الرؤية الكلية لشكل الدين وغاياته، ولعل أول ما يشير إليه الإختلاف هو في مسألة التكفير والتبديع وغيرها فيقول (س.ك.65سنة) '**هاذو كفرو قاع الناس حتى حنا وقالوا علينا مشركين واللي تجي ديرها يقولك ماهيش من الدين**'، وربما خطاب التكفير هذا المعادي لكل إختلاف ما كان ليكون له قبول داخل القبيلة التقليدية، إنه خطاب يحتاج إلى قوة تحميه وتفرضه كونه يعادي الموروثات القبلية ويستعديها، ولذلك فهو يرتبط بالسلطة أو بالقوة أحيانا، في مقابل خطاب آخر استعمله الصلحاء والأشراف لا يهدف إلى استبدال القبيلة بعاداتها وتقاليدها، وانما غرس قيم أساسية فيها، قيم تخدم القبيلة وتآزرها، وتقبلها بتنوعها.

2 ــ ملاحظات حول خطاب الشرف

إن أهم ما يشد انتباهك وأنت تناقش أو ترصد بعض الحوارات للفاعليين الأشراف أنهم يستعملون خطابات متعددة بحسب قراءتهم لطبيعة الشخص المحاور من حيث مستواه العلمي ودرجة أميّته وكذا درجة عقلانيته، وكذلك من حيث السن ،فهم يعلمون أن جيل المدرسة

والمدينة لا يمكن مخاطبته بنفس لغة كبار السن التي تعتمد على التأثير العاطفي وعلى خطاب مزيج بين الأسطورة والخرافة. كأنهم يدركون مقولة **أوجست كونت** حين يقول" أن الحالات الثلاث (اللاهوتية ،الميتافيزيقية، الوضعية) يمكن أن تتداخل في حياة الناس أفرادا وجماعات ،في مرحلة زمنية واحدة"[1]. وهم بذلك يصنفون الناس ويخاطبونهم بحسب منزلتهم وحتى حسب جنسهم، إذ تبدوا المرأة في خطاب الشريف أكثر عاطفة وقابلة لتأثر، وترى تكثيف لمفاهيم البركة، ودعوة الشر، والجن والقدرة والمكتوب، والعين والسحر في الخطاب الموجه للمرأة بشكل خاص أكثر منه للرجل–وربما هذا راجع في العموم لتأخر إلتحاق المرأة بالتعليم–. إنهم إذن يدركون أنهم في مجتمع سمته تعدد الثقافات وأنه لم يعد مجتمع متجانس تغلب عليه وحده القيم.

ومع هذا يوجد خطاب فقهي هو نتاج تراكمات الردود على المنكرين على افضلية النسب وعلى ما يرتبط به من بركة وسر، وتبدوا أكثر هذه الردود موجهة لفكر معين (السلفي) إذ يبدوا أنه كان أشد خصومة وأنهم كانوا يستشعرون خطره على ما يرونه تاريخ الجدود والعادات، فيقال (هاذوا كفروا بالشيوخ)، وقد تكتب هذه الردود في شكل كتيبات صغيرة، في شكل مشابه لما دأب السلفيون على إستعماله، كمحاولة لتجاوز غياب المريدية أو لغياب تأثيرها في البنى الاجتماعية، فنجد مثلا كتيب الشيخ مصطفى السنوسي (كتاب الرد الوافي المستنبط من كلام العافي على منكري الانتساب الى المصطفى صاحب الخلق

[1]- بلعالية محمد، الأخلاق والسياسة وفق المنظور الخلدوني، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة عبد الحميد بن باديس، سنة 2009-2010، ص 80.

الصافي)، كما له كتيب آخر (كتاب المراد فيما يتعلق بالأموات وحقهم على الأحياء من العباد)، كما إتجه أبناء الأشراف والذين خلفوا آباهم في وظائفهم الاجتماعية إلى الكتابة عن آبائهم، مثل الشيخ صلاح الدين المدني المكي (هبة العزيز سيدي عبد العزيز) والشيخ السنوسي (كتيب القبس الوافي عن حياة العلامة الشيخ الحاج بالقاسم السنوسي للداني والقاصي)، وفي الحقيقة يجمع مبحوثونا على أن غياب الكتابة جعل الكثير من المشايخ يموتون دون ذكر، بما يحفظ ويقدر دورهم التاريخي، ويعزون هذا إلى الذهنية التصوفية للشيوخ التي تحبذ السرية وعدم الظهور، أو قد نقول أنه بسبب"انغماس هؤلاء تأدية أدوار إجتماعية تمليه عليهم سياقات السياسة وموازين القوى بين العيانيات والسيادات من جهة ووظيفتهم الفقهية، وأن جل انتاجهم الفكري انحصر في القيم الايديولوجية التي تبقي علاقاتهم مع العالم الاجتماعي متوازنة وعلى حالها وتحافظ على مراكزهم في السلم الاجتماعي"[1]، ويبدوا أن هذه الكتابات الآن هي استدراك على عدم فعالية التاريخ الشفهي في مقابل المكتوب المرتبط بالمجتمع الحديث، كما أنه شكل من أشكال الشرعنة المرتبطة بالأصل."إن الصالح يستمد شرعيته وموقعه وتميزه من خلال الواقع السوسيوتاريخي"[2].

إن خطاب النسب هذا، وفي شكله الشفهي بالخصوص، لا يستعمل إلا في الحالات الخاصة جدا، فهؤلاء الفاعلون الأشراف يدركون جيدا أنه في عصر المساواة يصبح إدراج

[1]- بالتصرف عن: محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي، مرجع سابق، ص 153.
[2] - أم الخير شتاتحة، زيارة الأضرحة و أثرها في تشكل الوعي الجمعي(دراسة ميدانية لضريح سيدي عطاء الله ببلدية تاجموت ولاية الاغواط)، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تخصص تنظين والديناميكا الاجتماعية والمجتمع، جامعة قاصدي مرباح، السنة الدراسية 2010-2011،ص 56.

خــطاب من قبيــل التفوق العرقي مثيــر للاستغراب والرفض، وأن هذه الشريفية التي كانت في يوم هي سبب لجوء الناس اليهم في الكتبة والصلح وغيرها، قد ترفض بسببها إن أبرزتها أمام قاصديك، وعليه يحرص الأشراف على القيام بوظائفهم الإجتماعية من دون ربطه للناس بقضية النسب."إن الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله، تنحصر في مدى التلاؤم بين المتكلم- أو وظيفته الاجتماعية- وبين ما يصدر عنه من خطاب. إن أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام، وبصفة أعم إذا لم يكن الأشخاص والملابسات الخاصة ملائمين لتطبيق القواعد التي يتعلق بها الأمر"[1]، فالكلمات تموت حينما تفقد وجودها الإجتماعي، وتصبح مثيرة للإستغراب متى استعملت خارج هذا السياق الاجتماعي.

إن ما يلاحظ في هذا الخطاب هو تغييب للمبالغة في ذكر الكرامات التي كانت تتشبع بها الحكاوي الشعبية حيث لم يعد يذكر اليوم مثلا أن فلان كان يمشي فوق الماء أو كان يطير أو يختفي ووو...إلخ، وهو ما يعني أن خطاب الكرامة بشكله المبالغ فيه لم يعد يستهوي أو يقنع الفئات الاجتماعية الجديدة، وبالتالي على الفاعلين(الاشراف الصوفيون) التحلي بنوع من العقلانية الموجهة للقاصدين، مع الإحتفاظ بحد أدنى بمزيج من خطاب السحر والجن، والعين ...ألخ، مما لا يزال فاعلا في الأوساط الشعبوية، بما يحفظ استمرار وظائفهم الإجتماعية.إن لغة الشريف إذن تتحدد من خلال تمثله لواقعه الإجتماعي ومدى

[1]- بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر:عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق، ص 59.

استعدادات الأفراد العقلية والوجدانية والجسدية، ومدى استعداداتهم الثقافية المتغيرة باستمرار، بما يعني تغير شكل القيم ومعايير السلوك والتذوق والقول.وعليه يمكن الانتقال إلى سؤال آخر وهو كيف يعي الأشراف، أو كيف يتمثل الأشراف هذا الواقع الجديد، وكيف يؤثر على مكانتهم.

3ـ تمثلات الأشراف لواقعهم الاجتماعي

لا يمكن أن نعزوا مكانة الأشراف، والتي لها امتداد طويل، إلى الجانب الديني فقط، وقد سعى كثير من الدارسين الاجتماعيين في البحث عن تأويل مضاف يمكن أن يفسر هذه العلاقة القوية انطلاقا من مدخلات نظرية متعددة، صراع وتكامل، أو غيرها. وإذا كنا في الفصول السابقة قد ركزنا على الظروف الموضوعية، السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية التي اشتغل الأشراف فيها، وبها، وذلك من خلال تمثلاتهم لبنية المجتمع، وتمثلاتهم لما هو مطلوب منهم من أدوار، فإنه يصبح من الواضح أن تغيّر السياقات الثقافية للمجتمع يمكن أن يؤثر على مكانة الأشراف، إذ يلعب الوسط الاجتماعي والثقافي دورا أساسيا في تحديد طبيعة تمثلات مجتمع ما. فالعادات والتقاليد والنظم والأعراف والقيم و الاتجاهات... كلها عوامل تؤثر في تشكيل مرجعية يوظفها العقل في خطابه للواقع والتي تحدد الكيفية التي يفكر بها الفرد أو الجماعة في إطار علاقاته الاجتماعية، ويعتبر **دنيس جودليه** "بان التمثلات الاجتماعية لها قدر كبير من الأهمية في حياتنا باعتبار إنها تعطي معنى لأفعالنا

وتصرفاتنا"[1]، وقد حاولنا استقراء تحديات وتأثيرات هذا الواقع الجديد على مبحوثينا، ومدى تمثلهم للواقع الجديد، واقع تعلوا فيه قيم المدينة، قيم المركز على الهامش، ينتعش فيه الخطاب الفقهي أكثر من خطاب التصوف والزهد، تأثير الإعلام والعولمة وتبني القيم الإنسانية العالمية، تعميم سلطة دولة ومؤسساتها، وغيرها من القيم المستجدة. وهل هناك عملية تكيف جديدة، أم أن الواقع الجديد يشكل قطيعة نهائية، يؤول إلى تغيير في مكانات الفاعلين الأشراف وأدوارهم؟.

ما يجمع عليه مبحوثونا هو أن الواقع تغير كثيرا معبرين عنه بـ **(الحية مابقاتش كي بكري)**، كما لا يختلفون كثيرا في تمثلهم لماهية وشكل هذا التغيّر فيقولون(بكري كانت البنّة والنية)، ولعل مايعبرون عنه بالبنّة يعكس الرضى التام بالوضعية الإجتماعية، وشكل تعامل الناس معهم، بإنزالهم المكانة الرفيعة وإجلالهم وإعلاء قدرهم، كبيرهم وصغيرهم، وبمدى استفادتهم بمزايا الرأس مال الإجتماعي الرمزي وربما المادي أيضا كعامل تابع له، "حيث كان قد تجذر التقسيم والتمايز العرقي في تشكيل الهوية الاجتماعية للأفراد بشكل مفتعل وبتبريرات واعتبارات قدسية ملائمة لقدراتهم الذهنية، فما كان للوضعاء والعوام إلا أن يبقوا في الدرك الأسفل، في حين على الأشراف والنبلاء أن يتبوءوا قمة الهرم الاجتماعي، ويغنموا من وفرة الامتيازات أجودها"[2]. وفي الحقيقة يتقاسم هذه العبارة (بكري كانت البنّة) كل من فقد جزءا من مكانته الاجتماعية وبالخصوص كبار السن الذين فقدوا مكانتهم لصالح أبنائهم

[1] Denise, jodelet ; représentation social, phénomène, concept, théorie, Ed paris, puf, 2éme, 1984, p 22

[2]- الهادي الهروي، المغرب من الإستبداد الى الدولة الوطنية، دار افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2015، ص 349.

أو زوجاتهم، نظرا لتراجع البطريركية والأبوية، تحت إكراهات الواقع والتحولات الجديدة، بما يعكس اعتراضهم عليها.

كما يحيلنا التعبير الاجتماعي لـ(النيّة)، والذي استخلصناه من مبحوثينا فيقول (ك.م.76سنة)' **كان الصدق وكانت المحبة لله**' إلى مفهوم ذو بعد ديني عاطفي مكانه القلب، مناف لحسابات العقل النفعي والإمتيازي، أي أن الحب والذي من بينه حب الغير للأشراف كان يعتبر جزءا من الدين، صادقا عاطفيا، من دون أن تدخل عليه مفاسد العقل المتسائل عن حقيقة هذا التميّز، وكذلك الحسابات المادية في ربط العلاقات. وكما رأينا في المباحث السابقة كيف أنّ النيّة كان لها حضور مكثف في خطاب الفاعلين الأشراف في مختلف الوظائف الإجتماعية التي يقومون بها، بل وقد تفسد الإستجابة أو يلحقك شر بفسادها فيقال (هذاك ما عندهش النيّة، أو ما زينش نيته) وهي بهذا (النيّة) تحيلنا إلى تصور لواقع مبنى على تصورات ميتافيزيقة عاطفية ودينية، يحدّ العقل العلمي كثيرا من آليات اشتغالها، من "خلال التحرر ولا شخصانية القوانين، ورفع القدسية عن الطبيعة، وإقامة سلطة عقلانية مشروعة"[1]، وتنظيم العلاقات بمبدأ النفعية. ولما يصف الأشراف هذا العصر بأنه عصر (مافيهش النيّة)، فإن الأمر إذن يتعلق بتحولات كبرى مست أنماط التمثلات، "حيث يلوح الصراع والتنافس والتمازج أيضا بين نمط مرتكز على الرموز التاريخية والولاءات التقليدية من جهة، ونمط آخر يستعمل قاموسا دلاليا مختلفا، يتوزع على الإنتخاب والتمثيلية

[1]- بالتصرف: عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، مرجع سابق، ص 204

والتعاقد والمؤسسات العصرية من جهة"[1]، هذا التنافس الذي تميل الكفّة فيه يوما بعد يوم لصالح "المجتمع الحديث الذي يبدو أكثر إنشدادا إلى العقلانية والمؤسساتية في تدبير علاقاته وتفاعلاته، فالمكانة الاجتماعية فيه تكون مكتسبة عن طريق الاستحقاق، والمؤسسات التقليدية والدينية تكون فيه أقل تأثيرا بسبب سريا الفصل بين المقدس والمدنس، والفردانية"[2]، بالرغم من التكيّفات وأحيانا الإعاقات التي أبداها المجتمع التقليدي، والتي مكنته من تجاوز الكثير من محطات التفكيك، هذه الإعاقات التي من بينها سلطة ونفوذ الأشراف والعائلات الكبيرة وفاعليتهم في المجتمع، والتي ظلت تحافظ على استمراريتها [3]، رغم كل ظروف التطويع.

يعيش الفاعلون الأشراف حالة من الإغتراب في مختلف تجلياته، فإذا كان الإغتراب بالنسبة لماركس هو نتيجة تلك التصدعات والإنهيارات في العلاقة العضوية بين الإنسان وتجربته الوجودية، الذات–الموضوع، الفرد– المجتمع، وفي جزء منه في علاقة الفرد بقوى الإنتاج، وعلى هذا المستوى فإن الأشراف لم يعودوا كمساهمين في علاقات الإنتاج كما كانوا من قبل، فلقد كان حضورهم الرمزي المتمثل في البركة حضورا مكثفا، والتي هي ضرورية وجزء مهم في العملية الإنتاجية، كما ينعكس فيض هذه البركة على الأشراف في أشكال متعددة في شكل صدقات والزكواة، وهبات وعطاءات وغيرها، وهو كلام ربما نفهمه من قول شيخ زاوية سيدي غلام الله **(الناس ماهيش تزور–تعطي اموال– الشيوخ والطلبة كي**

[1]- بالتصرف: عبد الرحيم العطري، نفس المرجع، ص 205-206.
[2] - نفس المرجع، ص 207-208
[3]- انظر: الهادي العروي، المغرب من الاستبداد الى الدولة الوطنية، مرجع سابق، ص 353-354.

بكري)، إنه يعكس مدى العقلانية التي أصبح تتسم بها العملية الإنتاجية، بحيث لم تعد بحاجة لاستحضار القوى الغيبية في مختلف عمليات الإنتاج، وهو ما يرميه الأشراف بأن **(الدراهم اليوم فيهم الربا وما فيهمش البركة ماهمش ينفعوا)**، فيعتقدون أن ما يسببه المال للمتنافسين من شقاء اليوم هو بسبب غياب هذه البركة، وانحسار ثقافة التصدق، وأن اعتقاد الناس في المال لوحده لمحدد للسعادة قد جلب لهم الشقاء بدل السعادة.ينتج عن هذا كله عند الأشراف "إغتراب الإفتقار للعواطف"[1].

كما أن هناك إغتراب ثقافي آخر يعيشه الأشراف هو إغتراب من حيث العادات والقيم المستجدة وفقدان الوحدة مع البيئة الاجتماعية، حيث إن النزعة المادية للمجتمع،أين يجري إعادة توزيع المكانات وفق هذا الإعتبار (المادة)، أثر بشكل كبير على تلك المكانات الرمزية التي تستمد وضعها من الإرث التاريخي ومن استمرار الوضع التقليدي. لقد إنهار هذا الوضع الرمزي الموازي والذي ظل متماشيا مع الوضع المادي عبر فترات طويلة من التاريخ حيث الاعيانات القبلية ذات الملكية المادية تعايشت مع السلطات الرمزية الواسعة لهؤلاء السادة الأشراف، حيث كل منهم بنى سرحه بشكل مختلف دونما يلغي أحدهما الآخر، بل وباحتياج كل منهما للآخر.

إن هذا الوضع الجديد –المكانات المرتبطة بالمادة– له شروط ومعايير لم يعتد الأشراف عليها، إنه وضع مفارق، حتى أن المكانات البيروقراطية لا يعتبرها الأشراف بأي حال

[1]- سيد علي شتا، نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، سنة 1993، ص 187.

مكانات موازية للمكانة الرمزية، كما أن شروط الحصول على تلك المكانات فيه ما لا يمكن قبوله معنويا بالنسبة لهم، فيقول (ل.ك.84 سنة)' **انا شريف ما يخلعني لا مير ولا والي ولا صاحب مال، مهما علو، ولا يمكن ان نستعمل الوسائل الدونية، ولا ابداء الذل امامهم لنيل امتياز مادي**'، إن هذه الندية الفاقدة للأرضية الثقافية والإجتماعية التي تغيرت بشكل كلي مع مسارات التفكيك الممتدة عبر ما يربو عن قرنين من الزمن، لم تعد تعني شيئا، بل أصبحت عائقا في سبيل الإندماج في الوضع الجديد، والقبول به واستعمال آلياته، وهو ما انعكس بشكل كبير على مكانتهم التي ينظر لها اليوم في شكلها المادي، وهو ما لمسناه في الواقع حيث أغلب بيوتات هؤلاء المبحوثين التي زرناها لم تكون سوى بيوت تقليدية ومنها حتى ماهو بيت هش لا تزال تحافظ على شكلها الموروث، بل هذا الرفض في الإندماج انعكس حتى على الأولاد وحيث لا يخفي الكثير ممن حاورناهم جانبا على اتهام اوليائهم كونهم سبب في وضعيتهم الحالية، فمثلا تجد أحد يقول لك (أنه بدل ما يدخلني ليكول اداني للجامع)، وآخر يقولك (الوالد يجوه ناس من كل المستويات والمراكز ولكن هو يرفض لكي يتوسط لي في خدمة أو وظيفة)، وليس هذا بل حتى نمط التنشئة الذي يستعمله هؤلاء الأشراف أصبح محل تذمر من أبنائهم فكثيرا ما تسمع (الله غالب تربينا على النيف ما نقدرش ندير كيما يديرو لاخرين). كل هذه العوامل أدت في عمومها إلى تراجع كبير ليس فقط في المكانة الرمزية بل حتى في المكانة المادية، بسبب الإصرار على تبني قيّم أصبحت لا تجد قاعدة دعم اجتماعية وثقافية.

ملخص الفصل:

بعد البنية الذهنية التي عززت من التقاء القبيلة والأشراف، ودور التصوف في كل هذا كان كذلك من الضروري، أن تتجسد في الواقع المعاش ما تأمله القبيلة في الشريف الصالح، هذا الأمل الذي يملي على الشريف أن يكون فاعلا حقيقيا مجسدا للتطلعات المنوطة حوله فينتقل بذلك من الصلاح النظري والطقوسي الى ممارسة الصلاح الواقعي، ومنه يبدأ بالقيام بأدوار اجتماعية، تعزز من هيمنته الاجتماعية وتبرزه كفاعل اجتماعي يظهر في قمة الهرم الطبقي، متنفذا ومتحكما في إنتاج المعنى الذي يؤطر الواقع الاجتماعي فتزداد بذلك سيطرته بما قد يؤول به من مالك لرأس مال رمزي الى مالك لرأس مال مادي أيضا، ما احلهم محل الدولة، بل نظيرا لها وندها في احايين كثيرة.

إن هذه الأدوار ما تفتأ تضمحل تحت سطوة نفوذ السلطة الرسمية للدولة، وكذا ما يصاحبها من تحديث، وخلق للمؤسسات البديلة، بما يفرغ المجتمع من حاجته الحقيقية لهذه الأدوار الشريفية، متجاوزين ما كان يؤطرهم من معنى منخرطين في قيم ثقافية جديدة تعزل ما دأب الأشراف على توظيفه، ومنه تطرح قضية استمرارهم كفاعلين في قمة الهرم الاجتماعي بل ويطرح السؤال عن الوضع الحقيقي وما ينتظر هذه الفئة في المستبقل، وهو ما تجلى واضحا بأنه ماض الى أفول.

نتائج الدراسة

نتائج الدراسة:

– من خلال دراستنا يظهر معطى العسر كقاسم مشترك ساهم في تبلور الشريفية وظهورها كطبقة مؤطرة، وذات فعالية في كامل المحيط المغاربي، ذلك أن تعزيز الإلتفاف حول الأصل الشريف كان بسبب الضروف السياسية التي أعقبت موت النبي (ص)، حيث إن الإنكسارات المتتالية للأشراف وما أعقبه من تشتيت، واجبارهم على العيش في الهامش بعيدا عن المركز، جعل لهم ثقافتهم الخاصة، ولغة تفاعلهم الخاصة، ونظرتهم إلى الكون وإلى العالم، لغة معادية للسلط ولما يرتبط بها من ترف، وحياة الإكتناز، حاملين شعار العودة إلى إسلام التقشف والكفاف، بما جعلهم يظهرون بمظهر المثاليين في مقابل اسلام الواقع على رأي **علي الوردي** في حالة مشابهة لثقافة كل المشتتين من أتباع الديانات السابقة، حيث يتمسك المشتت بأنماط عيشه، جاعلا منها هويته التي يعبر عنها كتقابل مع الآخر المشتت له.

إن هذا العسر نفسه كان سببا في ميلاد التصوف الإسلامي كاعتراض على المنحى العام والتوجه الذي إتجه إليه الإسلام خصوصا بعد انتهاء عصر الخلفاء وبداية عصر الأمويين والعباسيين، فطوّر التصوف نفسه بعيدا عن إكراهات السياسي، متعايشا مع الشتات منعزلا عن بهرج الحياة، طارحا نفسه كإسلام للمهمشين وكبديل عن إسلام السلط، والإسلام الفقهي، فأنشأ بذلك لغته الرمزية الفاعلة في الحقل الإجتماعي، وتطور ليصبح بنية متكاملة كحقل من حقول التنافس مع الإسلام السلطوي.

إن عسر الذي عاشته القبيلة المغاربية ما بعد الدخول الإسلامي، وما تعرضت له من ظلم تحت حكام من تولوا افريقية، كما هو عسر الإنقسامات الداخلية والصراعات المستمرة، وعسر عدم وجود دولة مركزية نافذة، بالإضافة إلى عسر الضيق الإقتصادي، كل هذه الأعسار جعلت جل الفضاء المغاربي ينخرط في حالة هامشية، وجعل القبيلة تتقوقع حول ذاتها باحثة عن أمنها من كل هذه الأعسار.

لقد شكل هذا العسر نقطة إلتقاء بين القبائل المغاربية والأشراف، حيث الأشراف الباحثون عن حضن آمن لتجسيد آمالهم، والقبيلة الباحثة عن سلم يضمن وحدها واستقرارها، وعن حاجتها لما يخفف من وطأة صراعها مع الطبيعة، فكان التصوف هو البيئة التي جمعت بينهما، حيث يعطى الأشراف ما يضفي القداسة على نسبهم (الولاية) وتعطى القبيلة حقها في تحقيق آمالها (البركة والكرامة)، وبذلك تأسست البيئة الرمزية الثقافية الجديدة التي مزجت الشريف والقبيلة عن طريق التصوف، وجعلت الأشراف كفاعلين هم نتاج هذه الثقافة، وفي نفس الوقت هم منتجين لها. فكان الخطاب يغذيه الشريف والقبيلة يظهر في منتج صوفي كتعبير عن حاجة مبادلة، ووجد الشريف الآلية (التصوف، الكرامة، الولاية) والمكان (القبيلة) لتعويض الفقد السياسي المستمر منذ انتصار الأمويين، وتبوء المكانة العليا بين طبقات المجتمع كوسيط عن الله بما يربطه من علاقة شرعنة مع رمز الإسلام الأول محمد(ص)، وبما يحققه للواقعه الاجتماعي، كما وجدت القبيلة الدعوة الدينية لتضيفها إلى

عصبيتها، بما يغنيها عن حاجتها لسلطة مركزية ظلت متعسرة التحقيق وبالخصوص في الفضاء المغاربي.

– إن الشريف بهذا المعطي لا يكون مقدسا إلا بالشروط التي أوجدته والتي تتيح له آليات الإشتغال، بل تسقط قدسية الشرف عند تبني لقيم مخالفة، مثلما سقط الشرف عن العباسيين بالنسبة لأهل المغرب فلم يبقوا إلا على شرف الطالبيين، ومثلما سقط الشرف عن القبائل المخزنية والتي لم تصبح تحضى بأي احترام إلا بما تفرضه من تحالفها مع السلط القائمة، بينما ظل جميع الأولياء والشرفاء الصلحاء مقدسون بل وحاكمون متنفذون أحياء وأمواتا.

– إن الشريف المتعود على الترحال الدائم بين القبائل، هذا الترحال الذي كان قسرا بسبب الصراعات، والذي أصبح مترسخا في الذهنية الشريفية، حيث يؤهل كل شريف ليصبح وليا في قبيلة ما، ومنه فإن كل شريف هو مشروع وليّ بينما، تتأتى الولاية بشكل فردي في باقي الأعراق، وقد لاحظنا كيف ينشأ الشريف ثم كيف تسهم كل العائلات في تعليم أبنائها وإرسالهم للترحال للبحث عن المشيخة والولاية في وقت كانت ذهنية القبيلة هي الإلتفاف حول نفسها وتعزيز قوتها بكل أفرادها.

– كان لابد لشروط الترحال هذه عملية تأهيل خاصة، حيث يتم إعادة انتاج وبعث الوليّ الجديد، تبدأ هذه العملية من التنشئة الإجتماعية وتلقين أساسيات الذهنية الشريفية، ثم تمر

عبر المريدية والتي يتم فيها صقل الشريف، واختبار وإعداد الذهنية القادرة الإنفصال والإتصال وعلى مباشرة البعث الشريفي والإنتشار في القبائل الجديدة.

– إذن في هذه الظروف الناشئة تحت إكراه السياسة والطبيعة، تبلور الواقع الثقافي الجديد الذي ساد في كل الفضاء المغاربي والذي كرّس الأشراف كفئة متميزة في قمة هرم الطبقات الإجتماعية بما تحمله من رأسمال رمزي. واقع منطلق من العسر ومن الهامشية تكون لغته ورموزه متأسسة تبعا لذلك، واقع يبحث عن التماسك لمواجهة حالة التشظي، ويبحث عن الأمان والسلم لتخطي حالة الصراع الدائم، وعن نوع من الدين يكون داعما في صراع الطبيعة، وفي سؤال المصير، دون أن يلغي الفاعليين المنتجين لهذا الواقع الثقافي أحدهما الآخر، إن هذا الواقع إذن تكون لغته التآزر والتضامن وتعزيز وحدة الجماعة، ويكون اقتصاده مبني على الكفاف، تقدس فيه القيم الرمزية ولا يكون متباينا إلا رمزيا (أشراف وعرب)، ولا يكون مضادا له وهادما له إلا لغة الفردانية، وإحلال التنافس محل التضامن والتعاون، وتقديس الإكتناز، والقيم المادية، ولاحظنا أن كل هذا يوجد في مشروع المستعمر بما شكل صدمة للقبيلة وللأشراف وللواقع الثقافي، وصنف في خانة العداء والتآمر.

لاحظنا من خلال دراستنا هذه وانطلاقا من المعطيات السالفة الذكر أن الأشراف تبوءوا أعلى المكانات في السلم الإجتماعي، وأن هذه المكانة كانت تفعّل ويعاد انتاجها لما تحققه من مصلحة للجميع، وأن التفسيرات التي تشبهه بالحالة الإقطاعية، أو الأرستقراطية، أو الإستغلال باستعمال الطرق السحرية، هي تفسيرات مجافية لواقع العلاقة (الشريف– قبيلة)،

وعليه فقد ظلت هذه العلاقة مطلب جميع الفاعلين. كما لاحظنا أن تأثيرات التفكيك المستعمري ظلت محدودة على مدار قرن ونيف من التفكيك، وظل المجتمع التقليدي ينتج فاعليه وطرق التسيير الذاتي ومحافظا على بناه الرمزية، ومما زاد في ديمومته هو ارتباط التحديث بالمستعمر، ثم عدم جدية المستعمر نفسه في التحديث، حيث لم يساهم في بلورته كثقافة مجتمعية تعكس مستوى من تحولات الوعي الجمعي، بل أنتج مؤسسات مدنية هي في شكل قرار سلطوي أكثر منها رغبة اجتماعية، مما زاد في تشويه هذا التحديث، وزاد في المقابل في التمسك بالآليات التقليدية في التسيير. كما لاحظنا أنه وبعد الإستقلال استمرت الدولة في خلق الواقع المفارق الجديد الذي يمكن من خلاله تحييد الفعاليات التقليدية والأشراف بالخصوص، لكن وللأسباب نفسها فقد انتج مجتمع مركب تمتزج فيه التقليدانية مع التحديث، وتتعايشان فيه بشكل يومي، مما كرس استمرار ظهور الفعاليات الشريفية رغم سياسات التجاوز الطويلة التنفيذ.

– لاحظنا أنه يستمر ظهور الفعاليات الشريفية وبالخصوص (عدالة تقليدية، كتْبة)، مستفيدين من بعض فراغات التحديث المشوّه، حيث تبقى هذه الآليات غير متجاوزة وغير معوضة بمؤسسات بروقراطية، أو معوضة بمؤسسات لا تؤدي نفس الفاعلية، ما يجعل استمرار الثقة في التقليدي وفي حاجة الناس إليه. كما لاحظنا أن هناك فعاليات أخرى أصبحت تضمحل تدريجيا وتسير في طريق الأفول مثل (المريدية)، وفعاليات قد تحولت الى فلكور أكثر منها ممارسات صقوسية مقدسة مثل (الوعدات).

– لاحظنا أنه مع سياسة الإنفتاح والعولمة وتأثير الإعلام، إضافة الى تأثير سياسات التعليم فإنه بدأ يتكرس واقع ثقافي جديد، يمكن أن نسميه تبلور صفات المجتمع الحديث الحقيقي، ولاحظنا معه بداية انفراط ذلك العقد الذي بوأ الأشراف المكانة العليا بين طبقات المجتمع، وأن الآليات التي تتبعها الأشراف لبناء الوجاهة الإجتماعية (كتْبة، عدالة، مريدية...الخ)، أو آليات حفظ المكانة (تعليم، زواج، وعدات...الخ)، والتي تشتغل ضمن دلالات الحقل الصوفي والتدين الشعبي (بركة، كرامة، ولاية)، قد بدأت تظهر وكأنها غير فاعلة في الحقل الثقافي الجديد، ويدرك الأشراف أن هذا الواقع الجديد لا يمكن معه استمرار نفاذ وفاعلية الخطاب الشريفي، وبالتالي فهم يتوقعون أن هذا النظام الشريفي آيل للإنهيار لا محالة، تحت عبارة (الشرفة ماراهمش كي بكري).

– بينت الدراسة كذلك أن الأشراف ظلوا متمسكين بقيم عالمهم الرمزي الذي بوأهم المكانة العليا رغم كل التحولات الإجتماعية، وهذا ما جعلهم لا ينخرطون في التنظيم الإجتماعي الجديد، ولا يتبنون قيمه، ولا يتعاملون بها، بل ويعاملون التقسيمات البيروقراطية الجديدة وما يرتبط بها من مكانات وفق ندية تقسيمات عالمهم الرمزي التقليدي، الأمر الذي انعكس بالسلب على وضعيتهم الاجتماعية والعائلية، وبينت الدراسة أنه لولا بعض الأدوار التي مازالوا يقومون بها والتي لم تتأثر بتحول النظام الإجتماعي، لما استطعنا الحديث عن مكانات غير تلك المرتبطة بالمادة والملكية، وعن أي وجود لأفضلية رمزية لعرق على عرق حتى وإن كان عرق النبوة.

الخاتمة:

بينت دراستنا هذه، علاقة الواقع الاجتماعي والثقافي بالمكانة الرفيعة التي تبوأها الأشراف، من خلال ضبط العلاقة (قبيلة- تصوف- أشراف)، ليظهر المجتمع ثلاثي الملمح، حيث إن تفكيك أو حذف أيّ من المكونات الثلاثة يعني بالضرورة إنهيار المكونات الأخرى، فكما أن ذهنية القبيلة لا تتعايش وتقبل بشكل طوعي إلا إسلام التصوف، ومنه إعطاء الرفعة والمكانة للأشراف ولأدوارهم، فإن التصوف لا ينمو إلا بعيدا عن السلط وثقافة المدينة، وأن الأشراف لا مكانة لهم إلا في حضن الذهنية القبلية، وفي الحقول الدلالية للتصوف.

لقد تكوّن الشريف ليحقق آمال القبيلة، وبناء عليه قام بمجموعة من الأدوار، هذه الأدوار التي لا تكون فاعلة إلا في إطار البيئة الذهنية القبلية، ومنه فإن تغيير هذه الذهنية و تفكيك القبيلة وتعزيز فكرة الوطن والمواطنه، يجعل هذه الأدوار بلا فاعلية، وبلا واقع ثقافي يغذيها، مما ينعكس على عملية بناء الوجاهة عند الأشراف.

إن الواقع الإجتماعي الجديد واقع مفارق كليا بالنسبة للأشراف حيث لا هامشية، وتتعزز السلطة والنظام البيروقراطي، وحيث ينشط الإسلام الفقهي، والتدين الرسمي، وحيث المؤسسات المدنية الحديثة، وقيم المواطنة. في هذا الواقع يصعب إنتاج الأولياء الأشراف

وتنهار تدريجيا تلك المكانة الرمزية التي لطالما حضي بها الأشراف ولعقود طويلة من التاريخ الإسلامي المغاربي.

قائمة المراجع

قائمة المراجع

1. قائمة المراجع باللغة العربية

المعاجم والقواميس

1. ابن منظور، لسان العرب، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، ج 3، سنة 2005.

2. ايكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكور، تر: محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، مصر، ط1، 1972.

3. دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، دار الطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1086.

4. ريمون بودون وف. بوريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1986.

5. فريدريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية، إنجليزي–فرنسي–عربي، أكاديميا، بيروت، لبنان، 2001.

الكتب والمؤلفات

1. إبراهيم لونيسي، بحوث في التاريخ الاجتماعي والثقافي للجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، سنة2013.

2.أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، الجزء الاول، سنة 1998.

3. أبو معمر يحي بن محمد بن القاسم الحسني العلوي، ابناء الامام في مصر والشام، مكتبة جل المعرفة، السعودية، سنة 2004.

4. أبي زيد عبد الرحمان بن عبد اله التوجيني، عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشراف غريس، دار الخليل القاسمي، الجزائر، ط1، سنة 2005.

5. أبي عبيد الله القاسم بن سلام، كتاب النسب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون بلد نشر، سنة 1989.

6. أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.

7. أحمد تريكي، توجهات التعليم في الجزائر بعد استعادة السيادة الوطنية، مجلة دراسات، جوان 2017.

8. أحمد زكي بدر، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2012.

9. احمد كرومي، السلطة الايديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر – مقاربة تحليلية انطلاقا من الكتاب المدرسي، مجلة انسانيات، العدد 7، جانفي– افريل 1999.

10.أحمد مكحلي، الأولياء والصلحاء في الجزائر الظاهرة والجذور، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، 2020.

11.احمد موسى بدوي، تحولات الطبقة الوسطى في العالم العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، تموز–يوليو 2013،.

12.إدموند توتي، الصلحاء مدونات عن الاسلام المغاربي، تر: محمد ناجي بن عمر، دار افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2014.

13.اسامة عبد الرحمان النور، موقع سوسيولوجي مكناس، نمط الإنتاج الأسيوي هل يصلح أداة منهجية لدراسة مملكة نيتة– مروى، بدون تاريخ نشر.

14.أوليفيه لوكور غرانميزون، في نظام الأهالي، تر: العربي بوينون، منشورات السائحي، ط 1، سنة 2011.

15.بلهاشمي بن بكار، مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، سنة 1961.

16.بهلولي سليمان، الدولة السليمانية والإمارات العلوية في المغرب الاوسط، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، سنة 2011.

17.بوكاري أحمد، الزاوية الشرقاوي–زاوية ابي الجعد دورها الاجتماعي والسياسي، مطبعة الإصلاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، ج2، سنة 1989.

18.بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 3، سنة 2007.

19.جمال زكي، السيّد ياسين، أسس البحث الاجتماعي، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، سنة 1992.

20.حمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، السنة 2006.

21.حمدوش رشيد، مسألة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة امتدادية أم قطيعة، دار هومة للنشر، الجزائر، سنة 2009.

22.خواجة عبد العزيز بن محمد، قراءات في المجتمع الجزلئري– مجموع مقاربات سوسيو–انثروبولوجية، نور للنشر، ألمانيا، سنة 2017، ص 17.

23.دلال محسن استيتية، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل،عمان، ط2، سنة 2008.

24.رزق محمد عبد العليم، أعلام المالكية من آل البيت، مبرة الآل والأصحاب، الكويت، سنة 2011.

25.ريما ماجد، منهجية البحث العلمي، مؤسسة فريدريش إيبرت، بيروت، سنة 2016.

26.سعدون عباس نصر الله، دولة الأدارسة في المغرب: العصر الذهبي، دار النهضة العربية، بيروت، سنة 1987.

27.سليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في نغير الاحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2000 .

28.سيد علي شتا، نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، سنة 1993.

29.شارلين هس وبيير باترشيا ليفي، البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، تر: هناء الجوهري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، سنة 2011.

30.صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1930، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 3، سنة 2011.

31.صلاح الدين المكي المدني، هبة العزيز سيدي عبد العزيز، زاوية الشيخ عبد العزيز بالمكي- الرحمانية- غليزان، بدون دار نشر، سنة 2018.

32.عادل المساتي، سوسيولوجية الدولة بالمغرب: اسهام جاك بيرك، سلسلة المعرفة الاجتماعية والسياسية، دون بلد النشر، سنة 2010.

33.عامر قديلجي، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الاردن، سنة 2008.

34.عبد الرحمان المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار، كلية الآداب، الرباط، ط1، سنة 1995.

35.عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1963.

36.عبد الرحيم العطري، الرحامنة القبيلة بين المخزن والزاوية، مطبعة طوب بريس،الرباط، ط4، سنة2013.

37.عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة 2014.

38.عبد الرزاق كمونة الحسني، موارد الاتحاف في نقباء الأشراف، مطبعة الادب في النجف الأشرف، العراق، ج1، سنة 1968.

39.عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة- المفاهيم والاشكالات... من الحداثة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2006.

40.عبد الغني منديب، الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2006.

41.عبد اللطيف أكنوش، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دون سنة نشر.

42.عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، سنة 2009 .

43.عبد الله حمودي، الشيخ والمريد– النسق الثقافي في المجتمعات العربية الحديثة، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 10، سنة 2010.

44.عبد الناصر جندلي، تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، سنة 2007.

45.عبود عبد الله العسكري، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، سلسلة منهجية البحث العلمي –1، دار نمير، دمشق، سوريا، ط2، سنة 2004.

46.على الوردي، قصة الاشراف وابن سعود، شركة الوراق للنشر والتوزيع المحدودة، بيروت– لبنان، ط3، سنة 2007.

47.على زعيور، الكرامة الصوفية والأسطورة الحلم (القطاع اللاواعي في الذات العربية)، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، سنة 1984.

48.على معمر عبد المومن، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية (الأساسيات والتقنيات والأساليب)، جامعة 07 اكتوبر، مصر، ط 01، سنة 2008.

49.علي الوردي، دراسة في سوسيولوجيا الاسلام، تر: رافد الأسدي، الوراق للنشر المحدودة، لبنان، ط1، سنة 2013.

50.علي الوردي، قصة الأشراف وإبن سعود، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، سنة 2013.

51.علي عبد الرزاق على وآخرون، مناهج البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة 1992.

52.عمار بوحوش، دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل العلمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1985.

53.عمار يزلي، انطولوجيا الثقافة والمقاومة: الثقافة الجزائرية في مواجهة الاحتلال الفرنسي، منشورات البيت، الجزائر، الجزء الأول، سنة 2013.

54.فرهاد دفتري، الإسماعليون تاريخهم وعقائدهم، تر: سيف الدين القصير، دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعلية، ط2، سنة 2014.

55.فريد لمريني، التاريخ السياسي والاجتماعي للمغرب، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2015.

56.فريد لمريني، التحديث في التاريخ السياسي والاجتماعي المغربي، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2015.

57.فضيل دليو، وآخرون، أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البعث، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 1999.

58.فوزية غرايبية وآخرون، أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، دار وائل، عمان، ط3، سنة 2002.

59.فيليب كابان وجان فرانسوا دوتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، تر: الياس حسن، دار الفرقد، سوريا، سنة 2010.

60.كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، ط 2، دون سنة نشر.

61.كمال دحومان الحسني، أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، سنة 2010.

62.كمال عبد الحمد زيتون، تصميم البحوث الكيفية ومعالجة بياناتها إلكترونيا، عالم الكتب، القاهرة، سنة 2006.

63.لويس جان كالفي، التقاليد الشفهية (ذاكرة وثقافة)، تر: رشيد برهون، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، سنة 2012.

64.مجلس حقوق الانسان، الدورة السابعة والعشرون، البند الخامس من جدول الأعمال– هيئات وآليات حقوق الانسان، 25 أفريل 2014.

65.محمد الطيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي –دراسة في الذهنيات والبنيات والمآلات، دار ابن النديم، وهران، الجزائر، ط1،سنة 2009

66.محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار(المجتمع والدولة والدين)، تر:م حمد حبيده، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة 2006.

67.محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي الى الفردانية، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2009.

68.محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2009.

69.محمد شفيق، البحث العلمي(الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية)، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ط1، سنة 1985.

70.محمد ضريف، مؤسسة الزوايا بالمغرب، مطبعة المعرف الجديدة، الرباط، المغرب، ط1، سنة 1992.

71.محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الإجتماع(التوزن التفاظلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع)، جامعة اليرموك، أربد، الأردن، ط1، سنة 2008.

72.محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيوانثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، دون سنة نشر.

73.محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي (القواعد والمراحل والتطبيقات)، كلية الاقتصاد والعلوم الادارية، الجامعة الأردنية، الأردن، سنة 1999م.

74.محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الاسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 3، سنة 1987

75.محمد مفلاح، اعلام من منطقة غليزان سيدي لزرق بلحاج رائد ثورة 1864، دار المعرفة، الجزائر،سنة 2008.

76.محمد مفلاح، مراكز التعليم العربي الحر في مدينة غليزان من الاحتلال الفرنسي إلى غاية الاستقلال، دار قرطبة، الجزائر، ط1، سنة 2011.

77.محمد نبيل ملين، السلطان الشريف(الجذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب)، مركز جاك بيرك، كلية اللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، الرباط، سنة 2013.

78.محمد نبيل ملين، السلطان الشريف–الجذور الدينية والسياسية للدولة بالمغرب، مركز جاك بيرك، كلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، الرباط، تاريخ 1 جانفي 2013.

79.محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، سلسلة أطروحة الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، سنة 2002.

80.محمود اسماعيل، الأدارسة حقائق جديدة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، سنة 1991 .

81.مراد جدي، تحولات التدين الشعبي بالريفين الاوسط والشرقي –الاولياء والصلحاء نموذجا، رسالة ماستر في التراث الشعبي والتنمية، جامعة محمد الاول، وجده، المغرب، سنة 2009–2010.

82.مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر، سنة 2007.

83.مغنية الازرق، نشوء الطبقات في الجزائر، تر: سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980.

84.منصور مرقومة، القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي– مقاربة أنثروبولوجية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، سنة 2015.

85.موريس انجرز، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، سنة 2006.

86.الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي (الحكاية والبركة)، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، سنة 1991.

87.ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية – دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، ط 2، سنة 2008.

88.ناصر قاسيمي، التحليل السوسيولوجي نماذج تطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2017.

89.نصر الدين عدي، مميزات وخصائص تصوف الشيخ سيدي عدة بن غلام الله، سلسلة القوافل العلمية، دور الشيخ عدة بن غلام الله في نشر الحكمة الصوفية وممارسة القضاء، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تيسمسيلت، سنة 2011.

90.نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2011.

91.نورالدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر، المغرب، سنة 2007.

92.نويصر بلقاسم، التنمية والتغير في نسق القيم– دراسة سوسيو ميدانية بأحد المجتمعات المحلية بمدينة سطيف، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2010-2011.

93.الهادي الهروي، القبيلة الاقطاع والمخزن، دار افريقيا للنشر، المغرب، السنة 2010.

94.الهادي الهروي، المغرب من الاستبداد الى الدولة الوطنية، دار افريقيا الشرق، المغرب، سنة 2015.

الرسائل الجامعية

95.أحمد السيساوي، البعد البايلكي في المشاريع السياسية الاستعمارية الفرنسية من فالي الى نابوليون، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة2، الجزائر، سنة 2013-2014.

96.أم الخير شتاتحة، زيارة الأضرحة وأثرها في تشكل الوعي الجمعي(دراسة ميدانية لضريح سيدي عطاء الله ببلدية تاجموت ولاية الاغواط)، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تخصص تنظيم والديناميكا الاجتماعية والمجتمع، جامعة قاصدي مرباح، السنة الدراسية 2010-2011.

97.أمينة كرابية، طبيعة الرابطة الاجتماعية في المجتمع الحضري، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة وهران، الجزائر، سنة 2016-2017.

98.بكاي رشيد، سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر-لدوار التنظيمات الصوفية (الطرقية) خلال الفترة الاستعمارية بالجزائر من المقاومات الشعبية المسلحة الى المقاومة السياسية والثقافية، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الديني، جامعة وهران، سنة 2012-2013.

99.بلبراوات بن عتو، المدينة والريف بالجزائر أواخر العهد العثماني، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، سنة 2007-2008.

100.بلعالية محمد، الاخلاق والسياسة وفق المنظور الخلدوني، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة عبد الحميد بن باديس، سنة 2009-2010.

101.بلقاسم ليلى، المراكز الاستيطانية وتطورها في منطقة غليزان 1850-1900، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، الجزائر، سنة 2012-1013.

102.جبالي فتيحة، المنظومة التعليمية في الجزائر-قراءة في المنهاج والتقويم، رسالة دكتوراه في اللسانيات والتواصل اللغوي، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، سنة 2014-2015.

103.حدة بولافة، واقع المجتمع المدني إبان الفترة الاستعمارية وبعد الاستقلال، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010-2011.

104.دحماني سليمان، ظاهرة التغير في الأسرة الجزائرية، العلاقات، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة ابو بكر بلقايد، سنة الجامعية 2005-2006.

105.رشيد زوزو، الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر، اطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2008.

106.رشيدة شدري معمر، العلماء والسلطة في الجزائر فترة الدايات 1671 و1830، رسالة ماجستير في علم التاريخ، جامعة الجزائر، 2005-2006.

107.سي فضيل منى، الزوايا والأولياء الصالحون في الجزائر- دراسة سوسيو وصفية لسيدي نايل، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، جامعة الجزائر 2، سنة 2010،2011.

108.شاوش اخوان جهيده، واقع المجتمع المدني في الجزائر: دراسة ميدانية لجمعيات مدينة بسكرة، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر، بسكرة، سنة 2014-2015.

109.شويشي زهية، مجتمع القصور-دراسة في الخصائص الاجتماعية والعمرانية والثقافية لقصور تقرت، رسالة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2005-2006.

110.صبرينة بودريوع، الحياة الاجتماعية في ظل النظام الاشتراكي -المرحلة البومدينية نموذجا، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري- قسنطينة، سنة 2010-2011.

111.عبد المالك عاشوري، التحضر وتغيّر البناء الأسري- دراسة ميدانية بمدينة علي منجلي، شهادة ماجستير في علم الإجتماع الحضري، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2009-2010.

112.عبد المجيد بن عدة، الخطاب النهضوي في الجزائر 1925-1954، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، سنة 2004-2005.

113.علاوة هوام، الوساطة بديل لحل النزاع وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي الجزائري وقانون الإجراءات المدنية والإدارية، أطروحة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية ،جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، سنة 2012-2013.

114.فارس كعوان، المؤرخون الجزائريون ونمو الوعي التاريخي، أطروحة دكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة منتوري، قسنطينة، السنة الجامعية 2011-2012.

115.فاطمة الزهرة جدو، السلطة والمتصوفة في الاندلس عهد المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير في التاريخ والآثار، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2007-2008.

116.فتيحة عمر محمد عمر، العلاج النفسي التقليدي بمساجد الطرق الصوفية، رسالة دكتوراه الفلسفة في علم النفس، جامعة الخرطوم، مارس 2004.

117.قواسمية عبد الكريم، الثورة الجزائرية ومسألة بناء الدولة ما بين (1962-1978)، رسالة دكتوراه تخصص الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بالعباس، سنة 2017-2018.

118.كمال بن صحراوي، أوضاع الريف في بايلك الغرب أواخر العهد العثماني، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث ،جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2012-2013.

119.ليلى بلقاسم، المراكز الاستيطانية وتطورها في منطقة غليزان، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة وهران، سنة 2012-2013.

120.ليلى بلقاسم، تطبيق التشريعات العقارية على قبائل منطقة غليزان (الضفة اليسرى لود الشلف وسهل مينا)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة أحمد بن بلة، وهران1، سنة 2017-2018.

121.محمد آكلي كزار، التحولات المجالية في القرى الجبلية القبائلية، رسالة ماجستير في العمران، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2007-2008.

122.محمد سعيدي، الانثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر، رسالة دكتوراه في الانثروبولوجيا، جامعة ابوبكر بلقايد، تلمسان، السنة الجامعية 2006-2007.

123.مريم زعتر، الاعلان في التلفزيون الجزائري- تحليل مضمون إعلانات القناة الوطنية، مذكرة ماجستير في علوم الاعلام والاتصال، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2007-2008.

124.مولود طيب، أشكال وأسس الممارسات الموصلة للسلطة السياسية في الدولة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، سنة 2015-2016.

125.ميلود طواهري، الطلبة بين السحر والدين (دراسة انثروبولوجية)، مذكرة ماجستير في علم الانثروبولوجيا، جامعة أبوبكر بلقايد، تلمسان، سنة 2002-2003.

المجلات والدوريات

126.إبراهيم مهديد، الأرستقراطية التقليدية الوهرانية خلال القرن 19 والرأسمالية الاستعمارية: اشكالية الاندماج الاجتماعي، مجلة انسانيات، العدد 4، سنة 1998.

127.إدريس هاني ، المولى إدريس ابن عبد الله ... قائد لم ينصف وتاريخ لم يكتب، مجلة هيسبريس الالكترونية،17 غشت 2009، ساعة 21:08.

128.أوسرير محمد، التصوف في ظلال الأسرة الجزائرية من المعتقدات الشعبية الى الفعل الطقوسي، مجلة آفاق لعلم الاجتماع، البليدة2، تاريخ النشر 01-07-2016.

129.بن النصيب عبد الرحمان، العدالة التصالحية البديلة للعدالة الجنائية، مجلة الفكر، جامعة الحاج لخظر، باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد 11، ص 358-359.

130.بودلاعة رياض، موقف شيوخ الطرق والزوايا من الثورة التحريرية 1954-1956، مجلة المقاربات، جامعة زيان عاشور- الجلفة، الجزائر، المجلد 04، العدد 03، ص-ص 170-179

131.تريكي حسان، التحديث وانعكاساته على نسق القيم في المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر- بسكر، العدد 30-31.

132.الجباري عثماني، منظومة التسمية في مجتمع وادي سوف خلال الفترة(1882-1937)، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية ،جامعة الوادي، العدد الرابع- جانفي 2014.

133.حسن رمعون، الاستعمار، الحركة الوطنية والاستقلال بالجزائر: العلاقة بين الديني والسياسي، تر: محمد داود، مجلة إنسانيات، العدد 31- 2006، العدد الخاص بـ الدين والسلطة والمجتمع، ص-ص 13-39.

134.حنان علي عواضة، السلطة عند ماكس فيبر، مجلة الاستاذ، جامعة بغداد ،المجلد الاول، العدد 206، 2013.

135.رباب جبار طاهر السوداني، نقابة الطالبيين في العصر العباسي، مجلة آداب البصرة ،كلية الدراسات التاريخية، جامعة البصرة، العدد 38، سنة 2005.

136.رضا بنية، الشرف والسلطة في المغرب الأوسط الزياني، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، العدد 18 جوان 2014.

137.رمضان بورغدة، جوانب من تطور السياسة القضائية الفرنسية في الجزائرخلال 1830-1892، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد الرابع، جانفي 2009.

138.زهية منصر، حوار مع عبد المنعم القاسمي الحسني، قصة الزوايا في تجاذباتها مع السلطة، جريدة الفجر، في 20-04-2012.

139.سعد عبود سمار، المقدس الشخصي عند العرب قبل الاسلام، مجلة كلية التربية، العراق، العدد العاشر، 169-208، بدون سنة نشر.

140.سعودي أحمد، علاقة القوى الروحية بالإدارة العثمانية في أيالة الجزائر 1519-1830- المرابطون والطرق الصوفية نموذجا، مقابل بمجلة الدراسات الاسلامية، العدد 11، جوان 2018، ص 499.

141.سلطانة عابد، التراتبية الاجتماعية ببايلك الغرب وأثرها على مقاومة الأمير عبد القادر(1832-1847) مقاربة مونوغرافية لمجتمع الخلافة الشرقية، رسالة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، سنة 2010-2011.

142.سمية مصدق، استقطاب منطقة غريس للأشراف، مجلة الناصرية للدراسات الإجتماعية والتاريخية، العدد 5-6، جوان 2014-2015.

143.سيدي عابد عبد القادر، التصورات الثقافية للعلاج التقليدي لدى زوار الضريح، (مقاربة سيكو-انثروبولوجيا) ،جامعة حسيبة بن بوعلي ،شلف.

144.صالح زياني، تشكل المجتمع المدني آفاق الحركة الجمعوية في الجزائر، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 17 ، سنة 2007.

145.صالح علواني، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل قبائل مرابطية ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين- القرنين الثالث عشر والخامس عشر ميلاديين، مجلة إنسانيات العدد المزدوج 60-61، أفريل-سبتمبر، 2013.

146.الطاهر لقوس علي، السلطة الرمزية عند بيير بورديو، مقال بمجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الأداب والفلسفة، العدد 16، جوان 2016.

147.طيب جاب الله، دور الطرق الصوفية و الزوايا في المجتمع الجزائري، بمجلة المعارف، جامعة البويرة، السنة الثامنة، العدد 14، أكتوبر 2018.

148.عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 44، سنة 1998.

149.عبد السلام فيلالي، هيكلة المجتمع الجزائري المعاصر بين النزعتين الريفية والحضرية، قسم العلوم السياسية، جامعة باجي المختار، عنابة، في مجلة التواصل، العدد 24، جوان 2009.

150.عبد القادر شرشار، الفلاحة في الجزائر: من الثورات الزراعية إلى الإصلاحات الليبرالية(1962-2002)، مجلة انسانيات، العدد 22،2003، ص-ص 09-38.

151.عبد الوافي مدفون، المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية (حالة اضرحة مدينة الدار البيضاء)، منشورات الزمن، مطبعة بني يزناسن، المغرب، العدد 46، نوفمبر 2014.

152.كاوجه محمد صغير، كوشي ابتسام، الحراك الاجتماعي وعلاقته بالمتغيرات المجتمعية للمجالات الاجتماعية في المدينة الجزائرية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية- المجلد السابع، العدد 22، جامعة ورقلة، الجزائر، ص-ص337-341

153.كريم كحول، سيميائية الأسماء والألقاب، مجلة البدر، جامعة بشار، نشر يوم 10-07-2018.

154.لزرق بلحاج جلول، قراءة أنثروبولوجية حول ظاهرة الطعم أو الوعدة – وعدة سيدي امحمد بن عودة نموذجا، مجلة الحوار الثقافي، تاريخ النشر 15-03-2015، ص 156-162.

155.لطيفة طبال، التغير الإجتماعي ودوره في تغير القيم الاجتماعية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، البليدة، العدد 8، جوان 2012.

156.ليلى تيتة، تطور البنية الاجتماعية للمدني الجزائري خلال القرن التاسع عشر، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، العدد 17، ديسمبر 2014.

157.محمد الميلي ،نماذج من تشويه بعض المؤرخين الأجانب لتاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، العدد 14-15، السنة 1973.

158.محمد بن عبد الهادي المنوني، الامام إدريس الاول من خلال سيرته وأهداف دعوته،مقال في مجلة دعوة الحق الالكترونية، العدد 267، اكتوبر 1987.

159.محمد عابد الجابري، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، مجلة المستقبل، بيروت، العدد 167، سنة 1993.

160.محمد كركوب، سوسيولوجيا القيم في الأسرة المغربية (العرض والشرف نموذجا)، مجلة تاريخ العلوم، العدد الثامن، الجزء الثاني، جوان 2017.

161.مختار رحاب، مناهج وتقنيات البحث الانثروبولوجي في موضوع أسماء الأعلام، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة المسيلة، عدد 19-12-2014.

162.مراد مولاي الحاج، الأصول الريفية للعامل الصناعي في الجزائر، مجلة إنسانيات ، العدد 7، جانفي- أفريل 1999.

163.مرضي مصطفى، المجتمع الريفي من الإستقلالية الى التبعية: معالم ودلالات، مجلة انسانيات، العدد 07، جانفي- افريل، سنة 1999.

164. مساعد اسامة صاحب منعم، الأوضاع الاقتصادية للجزائر في ظل الادارة الفرنسية 1830-1962، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، العراق، المجلد 4، العدد 3، دون سنة نشر.

165.مؤيد محمود حمد المشهداني، سلوان رشيد رمضان، أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، المجلد 5، العدد 16، نيسان 2013

166.نفيسة دويدة، المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية، مجلة انسانيات، العدد 68- 2015، ص-ص 11-35.

167.نوار سوكو، المساجد الجزائرية على الهامش، مقال في جريدة الخبر اليومية، ركن ملفات، 05 ديسمبر 2014.

168.هدى جباس، هوية وتراث، مقاربة أنثروبولوجية لدلالة الأسماء في قسنطينة (1901-2001)، مجلة إنسانيات، تاريخ 20-30-2005.

169.هرهار عبد الله، سلطان القداسة في انثروبولوجيا الاحتفال والتواصل، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 77، مارس 2006.

170.وانس صلاح الدين، ادعاء النسب الشريف بين التوظيف الديني والاستغلال السياسي، آفاق فكرية، المجلد 04، العدد 09 اكتوبر 2018، ص 152-153.

171.وزارة الشؤون الدينية، ملتقى غليزان الدولي الثالث، المشيخة وأصول التربية، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، سلسلة القوافل العلمية، في 02-03 جوان 2015، ص109-110.

172.يسمينة زمولي، الالقاب العائلية في الجزائر من خلال قانون الحالة المدنية أواخر القرن التاسع عشر ميلادي: مدينة قسنطينة نموذجا، مجلة انسانيات، تاريخ 29-30-2005.

173.يوسف نسيب، الجزائر واقطار العالم الثالث في نظر الإتنولوجيا في القرن التاسع عشر، مجلة الأصالة، العدد 14-15، السنة 1073.

المواقع الإلكترونية

174.أحمد حمايمو، تكوين المجتمع المغربي، موقع الحوار المتمدن، يوم 22-10-2008، سا 14.

175.أمينة عامر، التاريخ الشفهي: تاريخ يغفله التاريخ، سيبراريانس جورنال، مجلة إلكترونية، العدد 05، شهر يونيو، 2005م. http://www.journal.cybrarians.org/.

باسم مكي، الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول : اجتماع السقيفة نموذجا، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،29 -11- 2013. https://www.mominoun.com/.

176.أسامة عبد الرحمان النور، موقع سوسيولوجي مكناس، نمط الإنتاج الأسيوي هل يصلح أداة منهجية لدراسة مملكة نيتة- مروى، بدون تاريخ نشر. https://sociologiemeknes.blogspot.com/2013/06

177.جميل حمداوي، علم الاجتماع بين التفسير والفهم، موقع شبكة الألوكة الالكتروني، بدون تاريخ نشر. www.alukah.net.

178.خالد التوزاني، التصوف والعنف من الحصار إلى الحوار، مجلة مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية ،31 -05- 2018. www.mominoun.com

179.زهية منصر، حوار مع عبد المنعم القاسمي الحسني، منشور في جريدة الفجر، تحت عنوان السلطة استعمالات الزوايا في القضاء على مشكل الحدود وبسط نفوذها على غرب افريقيا، عن موقع https://www.djazairess.com/alfadjr/212133 بتاريخ 20-04-2012،

180.سماحي بوحجرة، مقال منشور على صفحته في الفايسبوك، يوم 06 - 08-2016.

181.الطيب آيت حمودة، عندما يكون النسب الشريف مطيبة لبناء المجد، موقع الحوار المتمدن، العدد 3509، 07-10-2011، 47:18سا. www.m.ahewar.org

182.عبد الحكيم شباط، ماكس فيبر والفعل الاجتماعي، دار ناشري للنشر الالكتروني، في 02 نوفمبر 2013، دون ساعة نشر،www.nashiri.net

183.عمار بن حمودة، المقدس والتاريخ : جذور السلطة النبوية في معركة الشرعية، مجلة مؤمنون بلا حدود، في 19 -12-2015، www.mominoun.com

184.عيسى الشارقي، النقباء أول نواب في الإسلام، موقع جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، يوم 15-09-2009، www.tajdeed.org

185.لقرشي التلمساني، قبائل ولاية غليزان أو بلاد البطحاء، موقع النسابون، 21-05-2016، 08:27سا، www.alnssabon.com

186.محمد البكوري، القبيلة والمجتمع المدني والفرد في البلدان العربية: قراءة لمكون من البنيات التقليدية وتمظهراته في المجالات الحاضنة، موقع دار ناشري للنشر الالكتروني، في 2 نوفمبر 2015،(www.nashiri.net).

187.محمد العادل اطيف ،أسس ودعائم ظاهرة الصلحاء ببلاد المغرب في العصر الوسيط، بحث محكم في قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 09-10-2017، mominoun.com

188.محمد العربي عقون، الاثنوغرافيا الاستعمارية شارل فيرو نموذجا، مجلة إنسانيات، العدد 28، السنة 2005، تاريخ النشر في الانترنت 06-08-2012، insaniyat.crasc.dz

189. محمد عبد الرزاق القشمعي، التاريخ الشفهي وأهميته، مجلة الجزيرة الالكترونية، 12-09-2015، بدون ساعة نشر. Al-jazirah.com.

190.محمد ماموني العلوي، محمد سبيلا مفكر عقلاني يراهن على الحداثة لتطويق التخلف، موقع العرب الالكتروني، alarab.news، الخميس 07 نوفمبر 2019، 22,00سا.

191.نبيل علي صالح، السمات العامة للمجتمع التقليدي(القبلي) العربي، موقع مؤمنون بلا حدود 14 مارس 2015، mominoun.com.

2. قائمة المراجع باللغة الأجنبية

196. Jean paul charney .sociologie de l'islam. Sindbad .paris 1977.

197. luis rinn, marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie, chap: les faux chérifs, ED: Adolphe Jourdan, Alger, 1884

198. Gsell . stéohen . Atlas archéologique de l'Algérie . tome 2.édition 01. Paris. 1911.

199. Ruffer.J. bulletin de la société et d'archéologie d'Oran. Etude sur les établissement romains du bas- Chélif de la mina de oued Hillil . 1907.[1] Stora , benjamin , les sources du nationalisme Algérien – parcours idéologiques origines des acteurs, édition l'harmattan, 1989 ,

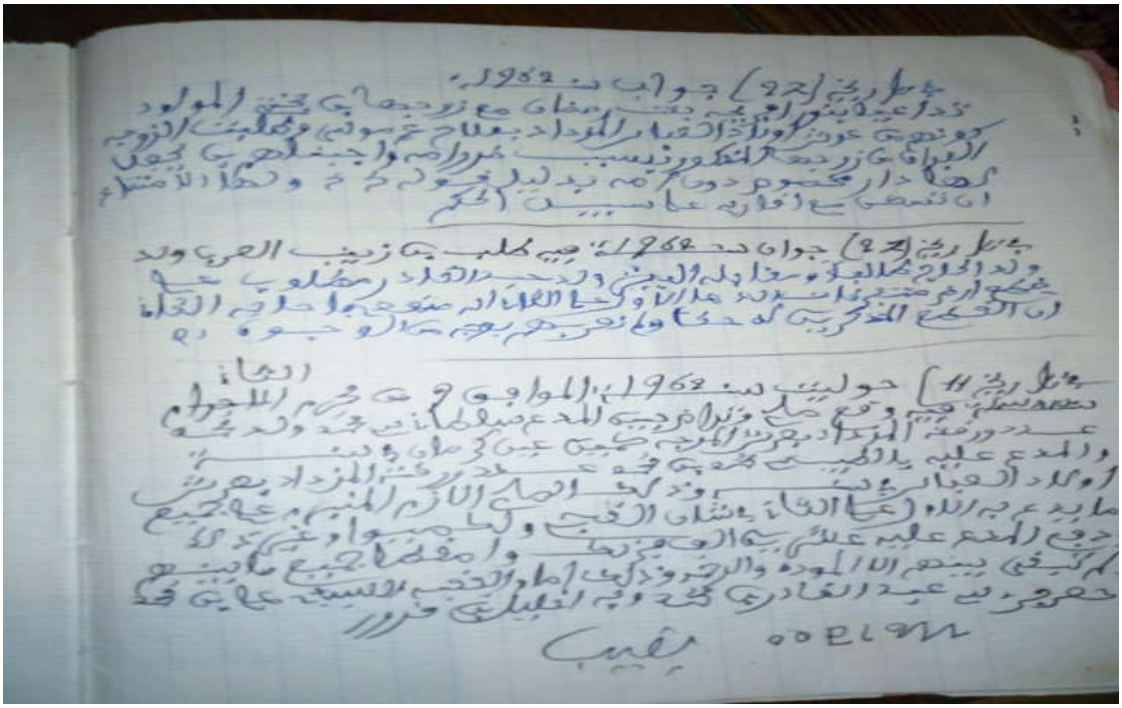
200. Gay, rocher, le changement social : introduction a la sociologie général, Ed: H. MHI, 1968, p 19

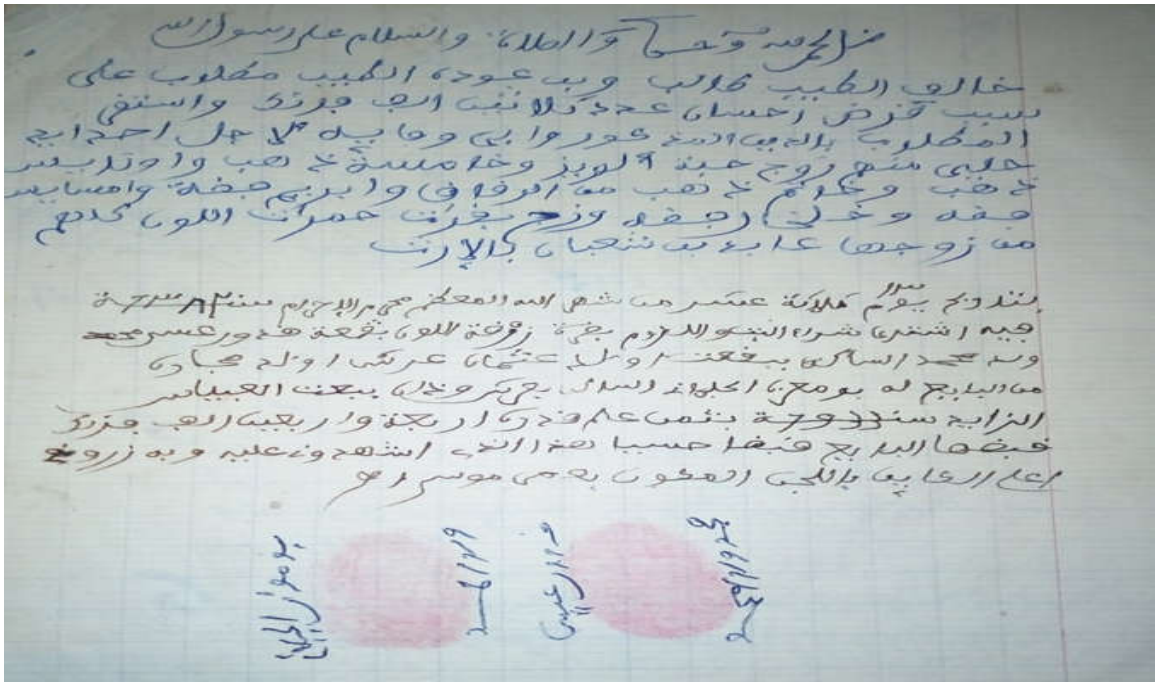
201. Favret-Saada Jeanne, la ségmentarité au Maghreb, in; l'homme, tome6, n'2, 1966.

202. M, GRAXITZ, méthodes des sciences sociales, Dalloz, éd 11, Paris, 2001.

203. Pierre Bonte et autre, Al-Ansab, l'enquête des origines anthropologie historique de la société tribale arabe, les Edition des sciences des hommes (E.M.S.H), 1991.
204. Georg Lutz ET Wolf Linder, Structures traditionnelle dans la gouvernance locale pour le développement local, Université de Berne. Suisse. 2004
205. Boulifa S.A. le Djurdjura a travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'à 1830) . j.bringau. imprimeur-éditeur. Alger.1925. p 210.
206. Kamel filali‹l'algerie mystique des marabouts aux khouan insurgés‹ XV-XX siecles‹p 125.
207. Donne optenu a partire des données citées par .A. benachenho ‹ formation du sous-dévloppment‹op.cit.p223.
208. Denise, jodelet ; représentation social, phénomène, concept, théorie, Ed paris, puf, 2éme, 1984, p 22

الملاحق





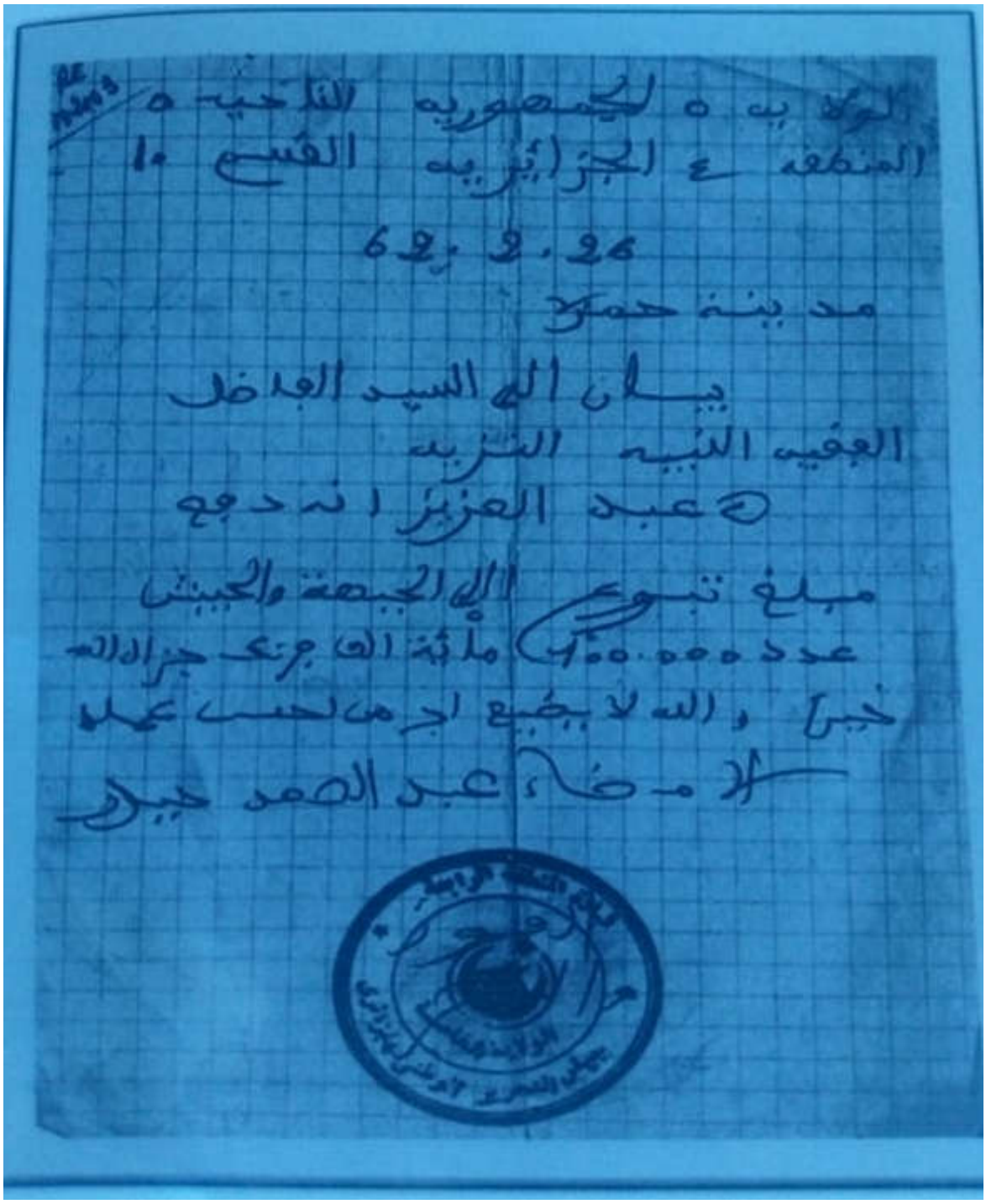
الملحق رقم 01: عقد تبايع عند الشريف الطيب زروقي



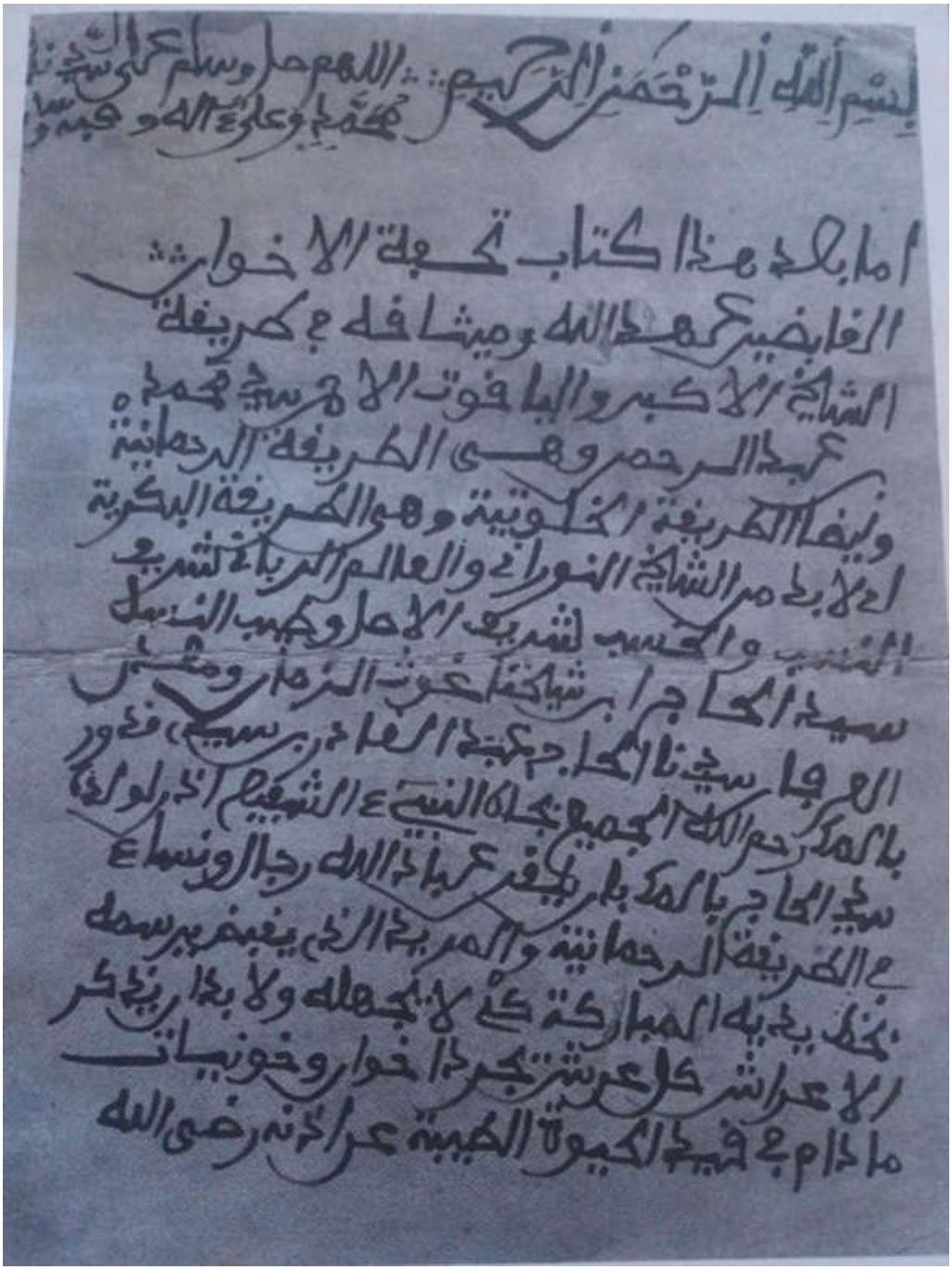




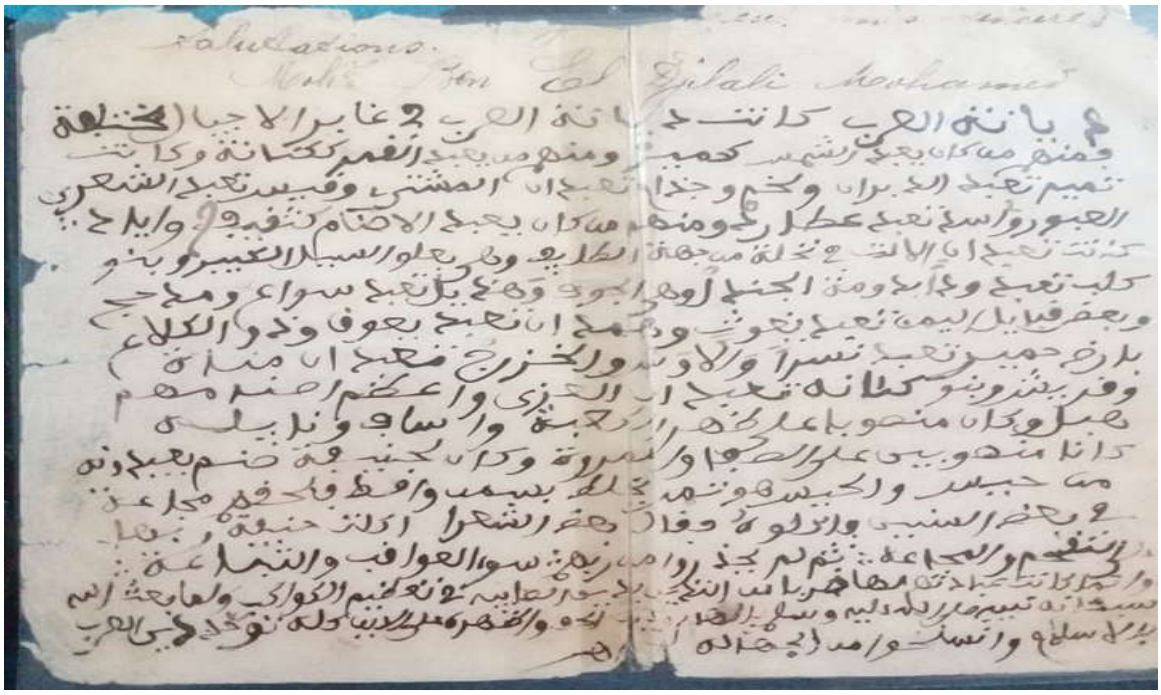
الملحق رقم 02: بعض صور(الخلوة) في زاوية سيدي غلام الله بحمري- غليزان

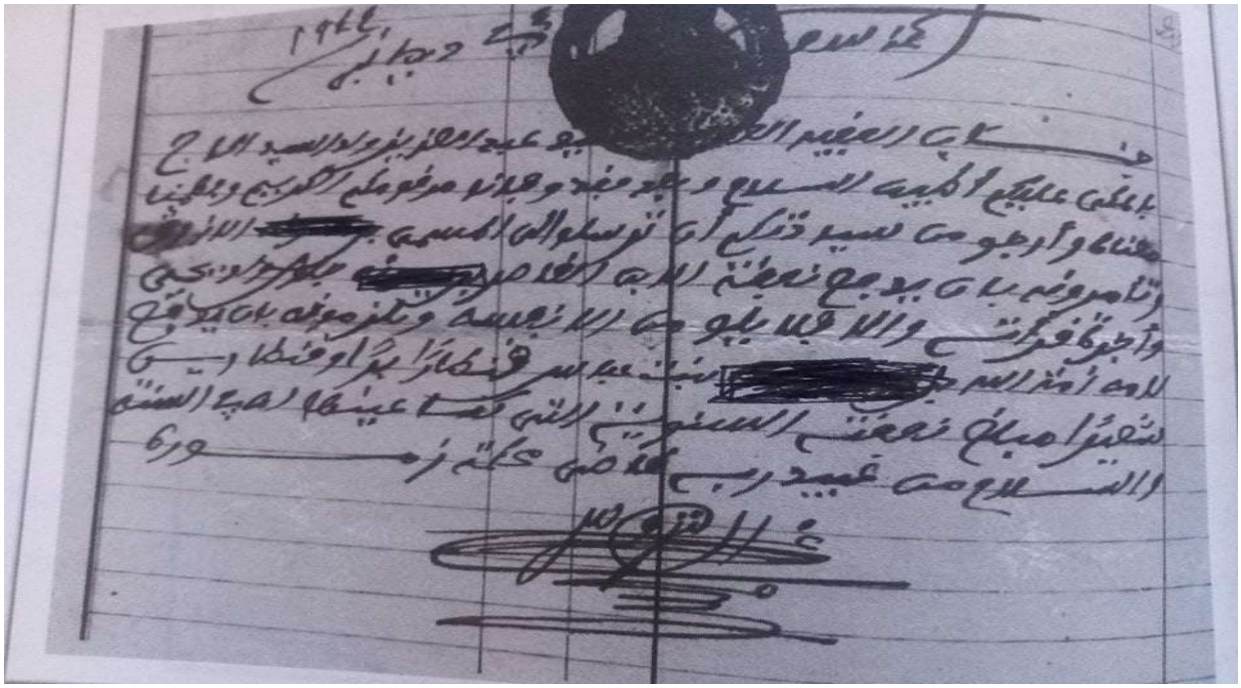

الجمهورية الناخبة
المنطقة الجزائرية القسم
مدينة حمر
بيان الى السيد القاضل
العقيد النبيه الشريف
عبد العزيز انه دفع
مبلغ تبرع الى الجبهة والجيش
عدد (مائة الف جزئ) جزاه الله
خيرا ، والله لا يضيع اجر من احسن عملا
الامضاء عبد الصمد حيدر

الملحق رقم 03: وثيقة تبرز تبرع الشريف سيدي عبد العزيز بمبلغ مالي للثورة

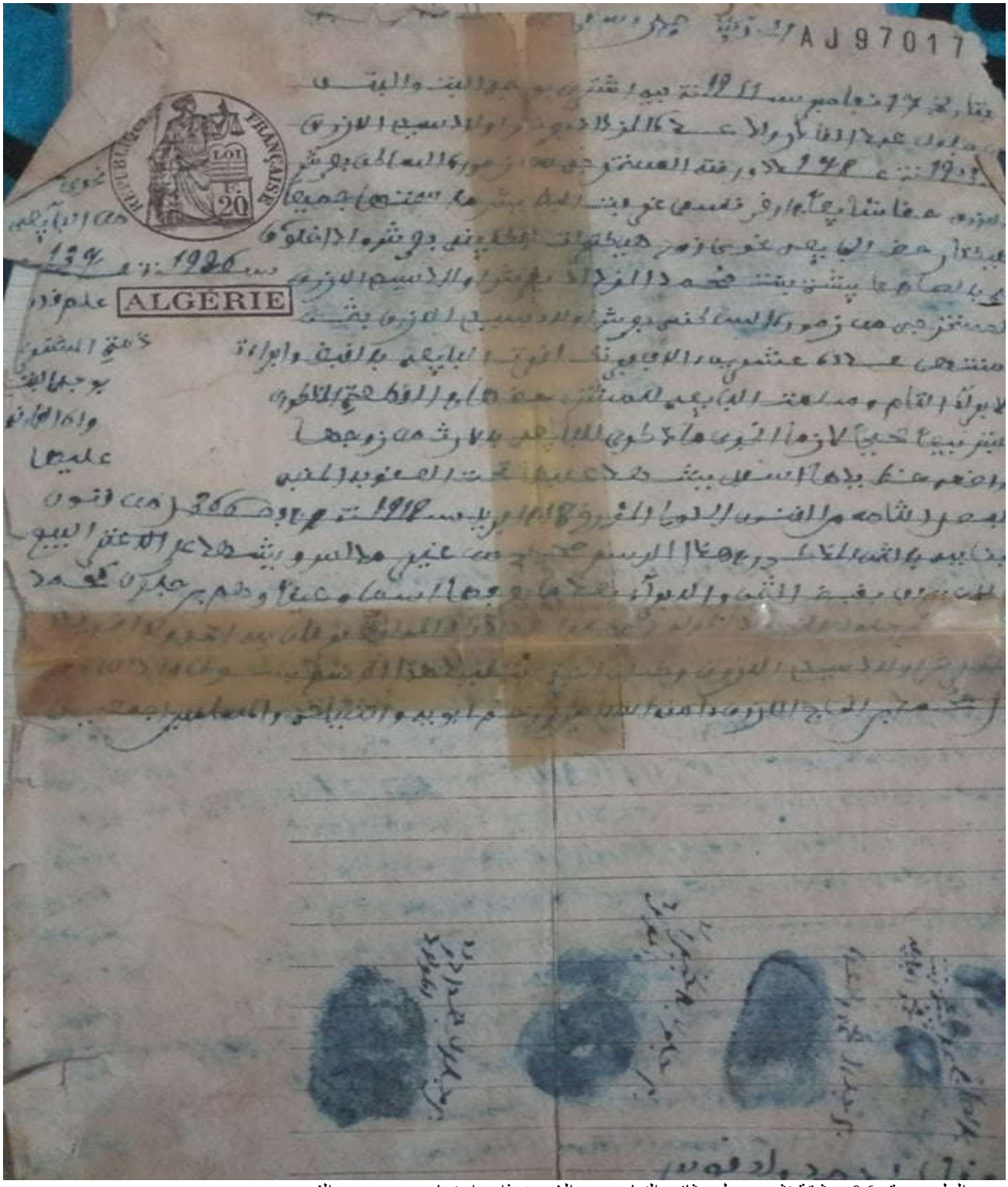


ملحق رقم 04: وثيقة الإجازة للشيخ الحاج بالمكي من أبيه سيد الحاج عبد القادر بالمكي

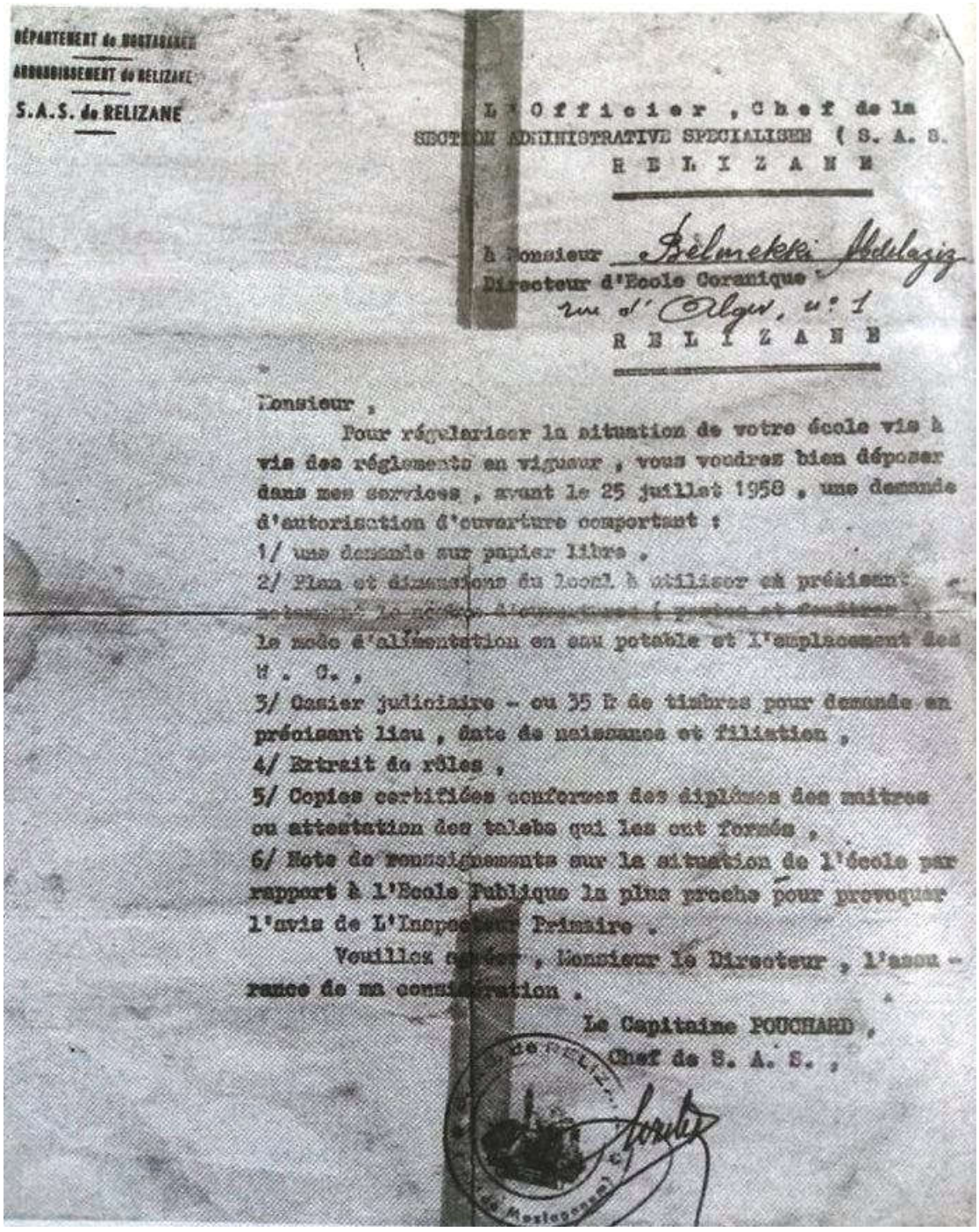




الملحق رقم 05: وثيقة تثبت تواصل القضاء الفرنسيين مع الشيوخ المحليين من اجل ارساء السلم



الملحق رقم 06: وثيقة تثبت جعل وثائق التبايع عند الشيوخ ذات اعتماد رسمي عند الفرنسيين



DÉPARTEMENT de MOSTAGANEM
ARRONDISSEMENT de RELIZANE
S.A.S. de RELIZANE

L'Officier, Chef de la
SECTION ADMINISTRATIVE SPECIALISEE (S. A. S.
R E L I Z A N E

à Monsieur Belmekki Abdelaziz
Directeur d'Ecole Coranique
rue d'Alger, n° 1
R E L I Z A N E

Monsieur,

Pour régulariser la situation de votre école vis à vis des réglements en vigueur, vous voudrez bien déposer dans mes services, avant le 25 juillet 1958, une demande d'autorisation d'ouverture comportant :

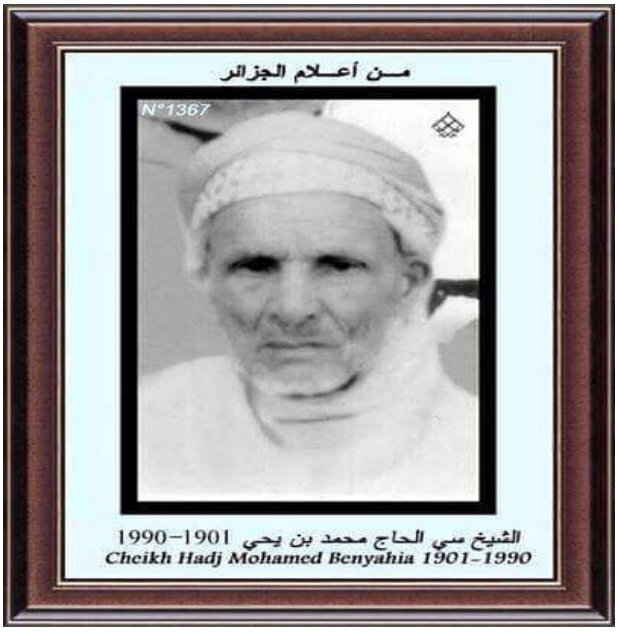
1/ une demande sur papier libre,
2/ Plan et dimensions du local à utiliser en précisant [illegible] le mode d'alimentation en eau potable et l'emplacement des W. C.,
3/ Casier judiciaire - ou 35 F de timbres pour demande en précisant lieu, date de naissance et filiation,
4/ Extrait de rôles,
5/ Copies certifiées conformes des diplômes des maitres ou attestation des taleba qui les ont formés,
6/ Note de renseignements sur la situation de l'école par rapport à l'Ecole Publique la plus proche pour provoquer l'avis de L'Inspecteur Primaire.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de ma considération.

Le Capitaine POUCHARD,
Chef de S. A. S.,

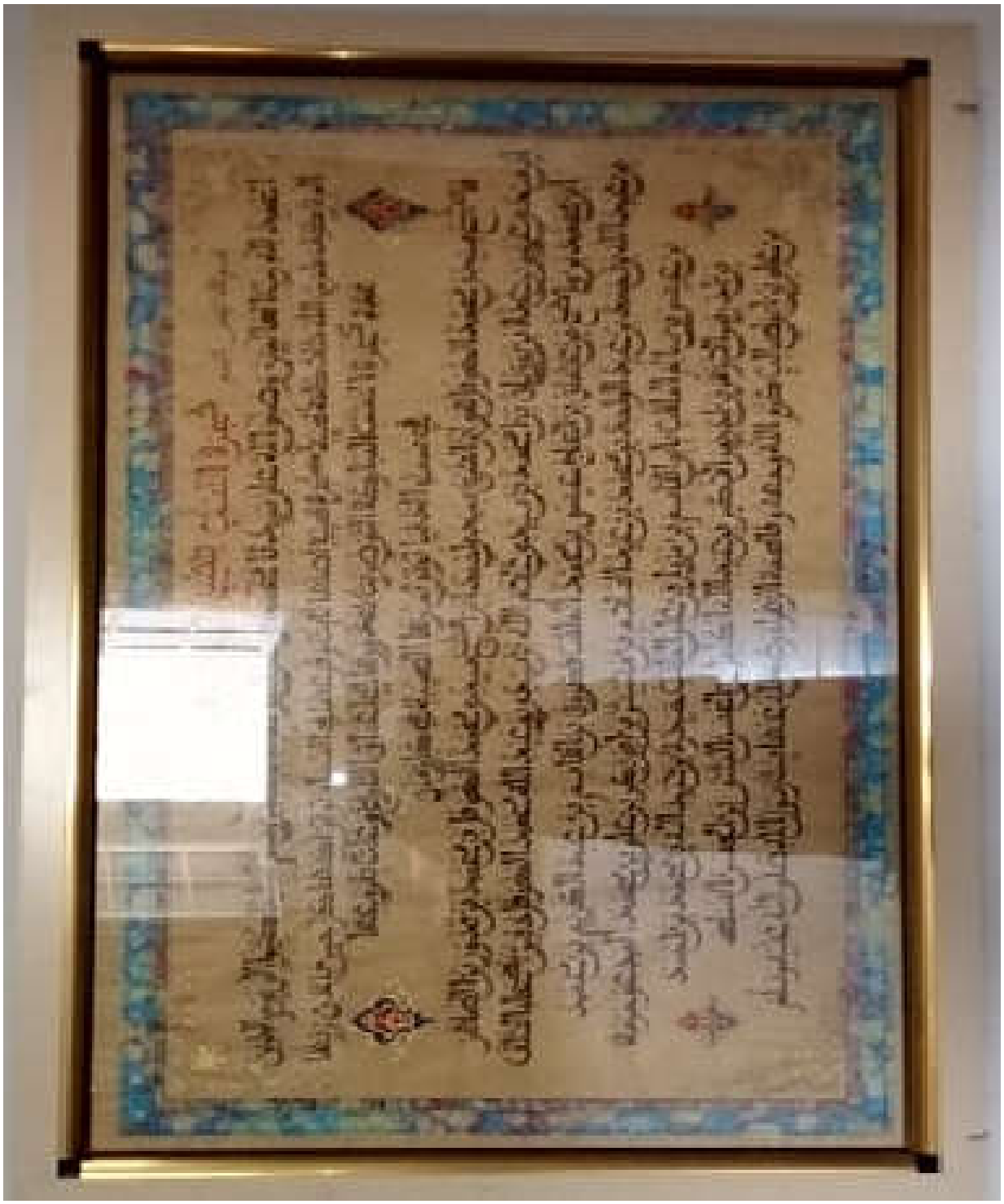
الملحق رقم 07: يوضح رسالة إلى الشيخ بالمكي عبد العزيز لتسوية الزاوية -بغليزان







الملحق رقم 08: صور بعض الفاعلين الأشراف قديما وحاليا



الملحق رقم 09: صورة شجرة النسب في بهو قاعة الضيوف بمنزل الشيخ سي الجيلالي مغوفل (جديوية)



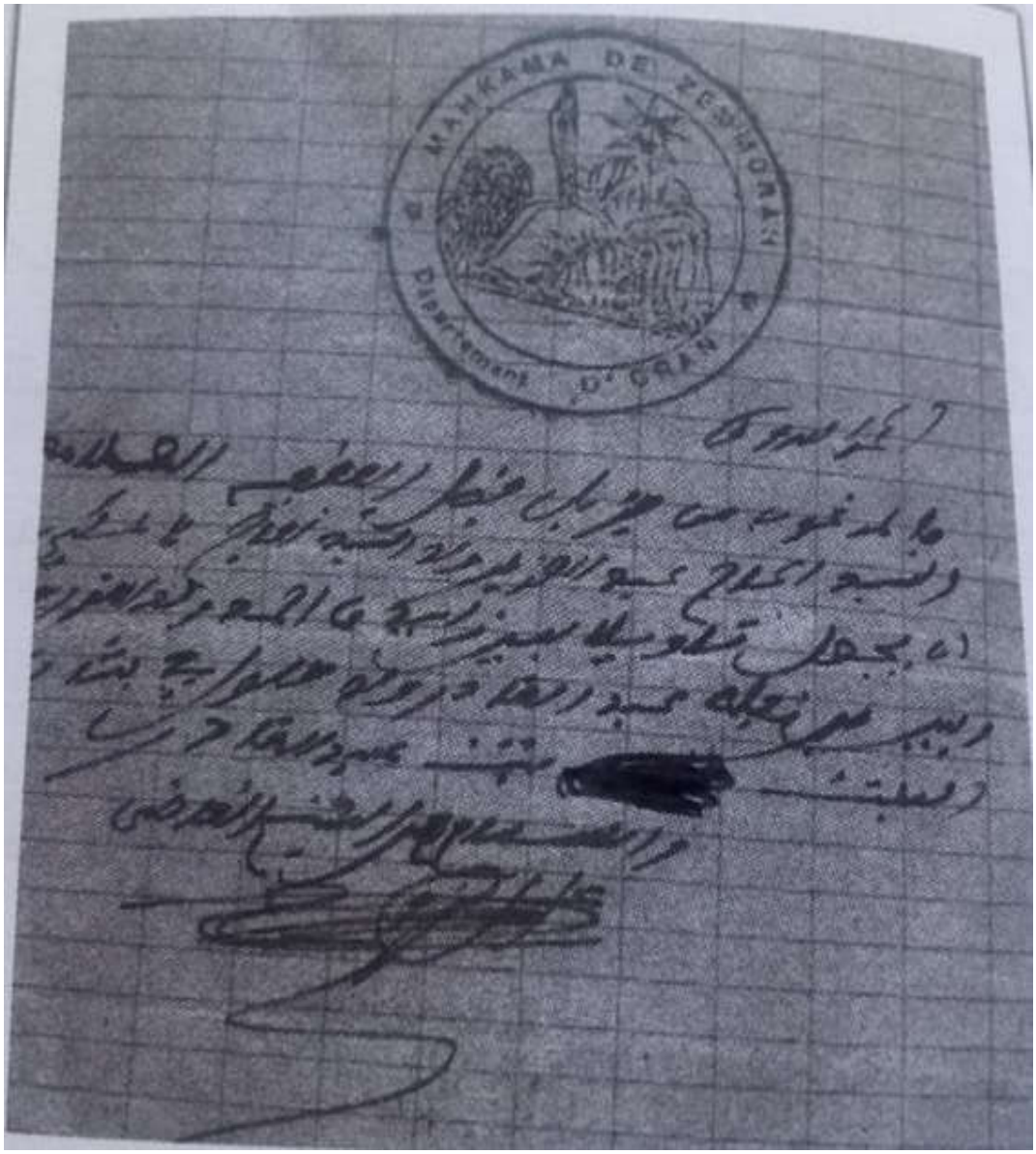
الملحق رقم 10: الشيخ بوعبد الله يتفقد الطلبة في خلواتهم



الملحق رقم 11: زاوية الشيخ سي الحاج الميلود الحريزي – واد الجمعة بغليزان



الملحق رقم 12: موقع زاوية سيدي غلام الله جعلها مركزا للمجاهدين



الملحق رقم 13: رسالة من القاضي الفرنسي إلى سيدي عبد العزيز

الملحق رقم 14

دليـــل المقابلة:

محور الأول: البيانات الشخصية:

- السن؟

- مكان الميلاد الأصلي

- الأصل العائلي وأصل الجد

- عدد الإخوة وترتيبك بين الإخوة

- الوظيفة الرسمية

- الوظيفة الرسمية للأب

محور الثاني: المكانة التقليدية حسب الذاكرة الجماعية للأشراف

- احكي لنا على الوالد ولا على الجد، أين درس، ومن أين اخذ التسريح، وكيف بدأ الناس يأتون إليه؟

- احكي لنا على الظروف اللي بدأ فيها الوالد أو الجد يقوم فيها بهذه الأدوار؟

- هل تحتفظون بشجرة النسب، وكيف ترون دور الشجرة في حماية النسب؟

- احكي لنا على المكانة التي بلغها الأشراف قديما، وكيف كانت علاقة الأشراف بغير الأشراف، ولماذا في رأيك؟

– ما هي الصعوبات التي واجهها الأب أو الجد إبان الإستعمار الفرنسي؟ وما هي أشكال مساهمتهم في المقاومة؟

– في رأيك هل أثر الاستعمار الفرنسي على علاقة الأشراف بغيرهم وعلى مكانتهم؟، كيف ذلك؟

– احكي لنا على واقع الأشراف بعد الاستقلال كيف كانت العلاقة مع السلطة، وفي رأيك كيف أثرت السلطة على مكانة الأشراف؟

محور الثالث: بناء الوجاهة الاجتماعية وآليات اشتغالها بين الماضي والحاضر

– احكي لنا على نفسك، مسيرتك التعليمية والتسريح وبدايات ممارسة هذا الدور؟

– كيف ترى ظروف التعليم بين الماضي والحاضر، أين يكمن الفرق؟

– ما هو الدور الذي تقوم به؟، ماهي شروط القيام به؟

– كيف تقيّم هذا الدور وفاعليته بين الماضي والحاضر؟

– في رأيك ما الذي تغيّر؟

محور الرابع: آليات الحفاظ على المكانة

– كيف كان الزواج عند الأشراف، وهل لا يزال الأشراف الآن يحافظون على نفس الشروط؟

– في رأيك لماذا لا يتم تطبيق نفس الشروط الآن؟

- هل ترى بأن الزواج المنفتح يساهم في اضمحلال النسب الشريفي؟

- كيف ترى الفرق بين الأسماء الآن والأسماء في الماضي؟

- ماهي العلاقة بين وليّ المنطقة ومنظومة الأسماء؟

- في رأيك لماذا تغيرت المنظومة الإسمية؟

- كيف ترى الوعدة أو الطعم بين الماضي والحاضر؟ ما الذي تغيّر؟

- هل تستطيع تحديد فوائد الطعم والوعدة ؟، ماذا بقي من هذه الفوائد؟

- كيف تقيّم وضعية الأشراف الآن؟ ولماذ؟