الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان –
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د) تخصص: انثروبولوجيا
موسومة بـ:

جدلية الذكورة والأنوثة في العائلة التقليدية الجزائرية

مقاربة انثروبولوجية – منطقة تبسة نموذجا

إعداد الطالب:
براهم عصام

إشراف:
د. زازوي موفق

لجنة المناقشة

أ.د سعيدي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د. زازوي موفق	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د طيبي غماري	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	عضوا
أ.د سيكوك قويدر	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	عضوا
د.ة سنوسي صليحة	أستاذة محاضرة (أ)	Crasc م. ب. أ. ج. ث وهران	عضوا
د. بن معمر بوخضرة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية: 2018-2019

﴿ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾

الكهف/54

الإهـداء

إلى أمي... نبض الثقافة الشفوية التي كثيرا ما رددت على مسامعي:

"وليدي امشي صحيح لا تتزعزع لا طيح"

إلى من إذا مشيت ذكرته فاستقام المسار... إلى أبي الذي كثيرا ما ردد على مسامعي:

"ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب"

إلى إخوتي: نور الهدى، بدر الدين، تاج الدين، صلاح الدين، إلى إسلام وتقوى وأمان الله...

كلمة شكر

الشكر والحمد والثناء لله تعالى على ما وهبني من النعم وأعانني ووفقني على إتمام هذا العمل فلله الثناء لجلال وجهه وعظيم سلطانه

أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الفاضل الدكتور زازوي موفق المشرف على هذا العمل لما قدمه لي من نصح وإبداء للملاحظات وتصويب الأخطاء.

كما أتوجه بتسجيل أعمق الشكر والعرفان بالجميل إلى الأستاذ الدكتور سعيدي محمد رئيس مشروع الدكتوراه ومدير مخبر حوار الحضارات والديانات في البحر المتوسط الذي أحفنا بعناية علمية ولم يألل جهدا في إرشادنا وتوجيهنا. دون أن أنسى أساتذة لجنة التكوين على عطائهم اللامحدود، وحسن تعاونهم معنا طيلة خمس سنوات كاملة لم نر فيها إلا العزيمة القوية، وصدق النية، والبذل والعطاء.

كما أتقدم بالشكر للأساتذة المناقشين على قبولهم مناقشة هذا العمل.

شكرا لكل من ساعدني في هذا العمل ولو بكلمة طيبة.

مقدمة

مقدمـة

رمنا من خلال هذا البحث الموسوم بـ"جدلية الذكورة والأنوثة في العائلة التقليدية الجزائرية. مقاربة انثروبولوجية. منطقة تبسة نموذجا"، الخوض في دراسة العائلة، باعتبارها خلية اجتماعية حية ومتحركة، ومحاولة اكتشاف كل أبعاد الحياة العائلية من إنتاجها المادي البسيط إلى نسق تفكيرها ومنظومة حياتها، والغاية ليست دراسة العائلة في حد ذاتها بل بصورة أوضح دراسة حراك المجتمع من خلال العائلة. وبذلك بدت لنا دراسة العائلة انطلاقا من ثنائية الذكورة والأنوثة، مفتاحا لأبواب العائلة ومنفذا للولوج إلى عمق المجتمع المحلي لاستجلاء خصوصياته وفهم منطقه الداخلي في مختلف تجلياته المادية والذهنية والرمزية.

شكل البحث المهتم بدراسة ثنائية الذكورة/الأنوثة جانبا مهما في العديد من الدراسات القديمة منها والحديثة، حيث أُعتمد على هذه الثنائية لمقاربة وفهم وتفسير جوانب الظاهرة الإنسانية في جميع تمظهراتها، خاصة منها، المقاربة الانثروبولوجية التي اهتمت بتحليل الثقافات في أعمق مجالاتها وتجلياتها بحكم تأثير علاقة الذكورة/الأنوثة في جميع مناحي الحياة وفي تطور المجتمع، وارتباط هذه الثنائية بصميم العلاقات داخل العائلة وما ينتج عنها من قرابة ونسب، وما تلعبه هذه العلاقة في ضمان استقرار واستمرار النظام العائلي وهو دور لا يقل أهمية عن دور العائلة في تجسيد ودعم النظام الاجتماعي الأكبر (المجتمع).

يعود اهتمامنا بالعائلة التقليدية لعدة عوامل، فقد أتيحت لنا الفرصة أثناء بحوث سابقة لدراسة المنطقة، مما بعث فينا منذ ملامستنا الأولى لتاريخ المنطقة، شعورا بأهمية ما تزخر به من إرث حضاري، مازال اغلبه بكرا لم تطله يد الباحثين. وقد لاحظنا – وبحكم انتمائنا إليها أيضا– أصالة تراث المنطقة من مظهريه المادي واللامادي والمأثور الشفوي، مما حرك فينا فضولا طافحا لسبر أغوار هذا المعين والنهل منه فهما وتمحيصا وتحليلا. لكن تظل هذه العوامل الذاتية ثانوية أمام العوامل الموضوعية المتمثلة في أن منطقة تبسة هي منطقة عريقة ولها حضورها الدائم عبر كل

مراحل تاريخ بلادنا. إلا أن حظ هذه المنطقة من الدراسات مازال محدودا ولم يرتق بعد إلى حجم ما تكتنزه من تراث ضارب في عمق التاريخ، وبذلك أردنا من خلال هذه الأطروحة تدعيم رصيد الكتابات التي تناولت المنطقة ووضع لبنة جديدة ضمنها من خلال موضوع العائلة المحلية.

وقد عبدت لنا بعض الدراسات الطريق لخوض هذا الموضوع، عبر مجموعة من البحوث والأدبيات المتنوعة، ارتكزت القراءات في مرحلة أولى حول الذكورة والأنوثة من الناحية الفلسفية واللغوية والنفسية والدراسات النسوية، بهدف تتبع تطور تاريخ الأفكار المتعلقة بالعلاقة ذكورة /أنوثة. وفي مرحلة ثانية حولنا زاوية النظر نحو مجموعة من الدراسات الاجتماعية حول العائلة التي طرحت الموضوع بشمولية في منحى يهدف إلى التعميم واستخراج القوانين والثوابت، إضافة إلى الدراسات الانثروبولوجية التي تمحورت موضوعاتها حول البحث عن الثابت والمتحول في نظام العائلة، إضافة إلى تطبيقات هذه الدراسات على المجتمعات القبلية العربية والمغاربية على وجه الخصوص.

كما اطلعنا على أبرز الدراسات العربية التي طرحت موضوع العائلة في إطار قضية النهضة والحداثة، ومسألة "تحرير المرأة"، إضافة إلى الدراسات الحديثة التي اهتمت بالعائلة العربية، والتي تنوعت موضوعاتها ما بين العلاقات والقيم وأنماط السلوك، والتنشئة، والتي أكدت اغلبها على الطابع الأبوي والطبيعة السلطوية المميزة للعلاقات داخل العائلة، وعمليات التحول والتغير في بنية العائلة العربية. بالإضافة إلى بعض الدراسات العامة التي تناولت تاريخ المنطقة وردود أفعالها ضمن علاقة القبيلة بالاستعمار، وبعض الدراسات الأخرى ذات التوجه الانثروبولوجي التي رصدت جوانب من مظاهر الحياة الاجتماعية في المنطقة.

قدمت لنا هذه الدراسات مادة معرفية غزيرة ساعدتنا نظريا على الإجابة عن سؤال الانطلاق: كيف تمظهرت العلاقة ذكورة/أنوثة في العائلة التقليدية؟، إلا أن هذه الدراسات لم تكشف لنا عن المنطق الضمني والآليات التي تحكمت في إنتاج هذه العلاقة ذكورة/أنوثة في العائلة التقليدية المحلية، مما فتح أمامنا العديد من الأسئلة والإشكالات التي سيتكفل العمل الميداني بالإجابة عنها.

حاولنا من خلال العمل الميداني رصد مظاهر العلاقة بين الجنسين اعتمادا على تقنية المقابلة كأداة أساسية لجمع المادة الاثنوغرافية حيث تم تركيز العمل على الحياة اليومية وطقوس العبور في العائلة المحلية، كما قمنا باستنطاق العديد من الأمثال والأغاني الشعبية. استخدمنا من جهة ثانية تقنية الملاحظة المباشرة والملاحظة بالمشاركة لرصد الحياة اليومية وتحولات العلاقة ذكورة/أنوثة من خلال طقوس العبور. لاحظنا أثناء عملية فرز وتفيئة المعطيات الميدانية وجود نمط معين في العلاقة ذكورة/أنوثة وهو عبارة عن مجموعة من التقابلات الثنائية التي ظلت تتكرر، مما أثار فضولنا فقررنا المغامرة والخوض في عالم الثنائيات الضدية. وبذلك تم تركيز القراءات على موضوع الثنائيات، تحصلنا على ثلاث دراسات مهمة اعتمدت على منهجية التقابل الثنائي:

دراسة فرنسواز ايريتيه، بعنوان: ذكورة أنوثة فكرة الاختلاف، طبقت الدراسة في مجتمع السامو samo في بوركينا فاسو، استخدمت الباحثة المنهج البنيوي، حيث اعتمدت على مبدأ التضاد الثنائي. توصلت الباحثة إلى أن فكر السامو يقوم على تصنيف ثنائي يتمثل في المقابلة بين السخونة والبرودة، وهو الآلية التي يتم عن طريقها تفسير النظم والأحداث، اعتقادا أن جميع العناصر تقوم على أحد هذين القطبين.

دراسة أمال قرامي بعنوان: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية–دراسة جندرية، طبقت الدراسة على عينة من كتب التراث في الثقافة العربية الإسلامية، استخدمت الباحثة المقاربة الجندرية بهدف تفكيك المنطق الذي يحكم هذه الكتابات التراثية، توصلت الباحثة إلى أن الاختلاف بين الذكر والأنثى في الحضارة العربية الإسلامية، صناعة بشرية تقوم على ثنائيتا الحجب والكشف من ناحية، والطهر والنجاسة من ناحية ثانية.

دراسة السيد الأسود، بعنوان: الدين والتصور الشعبي للكون، طبقت الدراسة على إحدى المجتمعات المحلية في مصر، استخدم الباحث المنهج التأويلي الرمزي انطلاقا من نظرية البنيوية التدرجية، اعتمادا على مبدأ التقابل الهرمي، توصل الباحث إلى أن التصورات الشعبية للكون لدى الإنسان المحلي (الفلاح المصري) ترتكز على ثنائية محورية: غير المنظور/المنظور، أو الباطن /الظاهر

أو عالم الغيب/عالم الشهادة. وهي رؤية رمزية حافظ من خلالها الفلاح المصري على هويته الثقافية.

ساعدتنا هذه الدراسات في بلورة الإشكالية التي قادتنا في هذا البحث والتي تمحورت حول الأسئلة التالية: كيف تمظهرت العلاقة ذكورة/أنوثة في العائلة التقليدية؟ وما هي الآليات التي تحكمت في إنتاج هذه العلاقة في العائلة التقليدية المحلية؟ وهل صمدت هذه العلاقة أمام التحديث؟

على أساس المنطق الثنائي حاولنا بناء نموذج تحليلي يرتكز على التقابلات الثنائية من خلال مفاهيم: الذكورة/الأنوثة، الطبيعة/الثقافة، العائلة/الأسرة، التقليد/الحداثة.

الذكورة/الأنوثة: تحيل القواميس اللغوية[1] على وضع محايد كدلالة المؤنث على المرأة ودلالة المذكر على الرجل، إلا أن الاشتقاقات الصرفية لكلمتي "ذكر" و"أنثى" تحيل على مجموعتين من القيم يتمايز الذكر عن الأنثى في تجسيدها مما يولد ثنائيات متعارضة دلاليا، ترتبط هذه التعارضات بالثنائية المركزية الأصل/الفرع وهو تصور لغوي يترسم قصة الخلق الأولى –ادم/حواء– التي ترتبط بالثنائية المؤسسة للفكر الميتافيزيقي محسوس/معقول وترجمت في النحو العربي بثنائية اللفظ/المعنى[2] لتتطابق مع ثنائية المبدأ الذكوري الفاعل والوعاء الأنثوي السلبي التي استجلبت من الفلسفة الارسطوطاليسية وتمحورت حول ثنائية تفاضلية اعتبرت المرأة سلبية والرجل ايجابي.

---

[1] نجد في لسان العرب أن: الأنثى خلاف الذكر في كل شيء ف الأنيث: ما كان من الحديد غير ذكر، وسيف أنيث: وهو الذي ليس بقاطع. أما الانيثة: فهي التربة أو الأرض اللينة. أما في مادة ذكر نجد: والذكر خلاف الأنثى، وقول ذكر: صلب متين، وشعر ذكر: فحل ورجل ذكر: إذا كان قويا شجاعاً أنفاً أبياً، ومطر ذكر: شديد وابل، ويوم مذكر: إذا وصف بالشدة والصعوبة وكثرة القتل. فالتذكير معادل للقوة والشدة، والشجاعة والأنفة والصلابة، أما التأنيث فيلتصق باللين والسهولة. إن الأمر يتعلق بتقابل يجمع بين السلبي والإيجابي. انظر مادة أنث ومادة ذكر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط3، دار صادر، بيروت، 1994.

[2] للتوسع في موضوع علاقة الرجل/المرأة باللغة، انظر:

- عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، ط3، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006.
- رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث**، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، 2005.
- نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، ط2، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2004.
- الطاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي**، ترجمة مصطفى المسناوي، دار الطليعة، المغرب، 1974.

الطبيعة/ الثقافة: لقد تم في جميع الثقافات تعريف النساء بالطبيعة، مقارنة بالرجال، الذين يعرفون بالثقافة، باعتبار أن النساء يتجذرن أكثر في الطبيعة، فالجسد الأنثوي ووظائفه يضع المرأة أقرب إلى الطبيعة مقارنة بفسيولوجية الرجل التي تحرره تماما لينشغل في مهام الثقافة [1]. تقر القواميس اللغوية بهذه العلاقة بين الرجل/المرأة والتي تربط بثنائية الطبيعة/الثقافة، حيث اقترن معنى الثقافة لغويا بالزراعة Cultura للدلالة على فلاحة الأرض[2]. كما ترجمة كلمة ثقافة عربيا "بالحراثة"[3]، وتعد الحراثة فعل ديني مقدس حيث يرتبط الحرث بالجنس وربما لهذا السبب يعتبر لفظ "الأرض" أنثويا، كما تأخذ علاقة الرجل بالمرأة في القرآن تصورا يكاد يقترب من مصطلح "الطبيعي"[4].

العائلة/الأسرة: تطرح العلاقة بين العائلة والأسرة نوعا من الإشكال في القواميس اللغوية لاستعمالها غير التمييزي لمفهومي العائلة والأسرة، وكأنهما يغطيان نفس الحقل الدلالي، إلا أن الأولى هي رابطة دموية وقرابية واسعة أما الثانية فهي رابطة ضيقة تقوم على الزواج والبنوة، كما أن العائلة الموسعة تنحجب فيها خلية الأسرة، باعتبار العائلة تقليديا يمكن أن تكون شبه وحدة اقتصادية، فاسر الأبناء المتزوجين، بالرغم من اعتمادهم سكنيا واجتماعيا على منزل الأب، إلا أنهم يؤلفون وحدات مستقلة ذات انكفاء ذاتي، داخل العائلة الممتدة، فالاختلافات المهنية والاقتصادية بين الأخوة المتزوجين ينجم عنها تباين أو تفاوت اقتصادي ملحوظ. يمكن أن يولد الصراع بين الأسرة والعائلة.

التقليد/الحداثة: يحيلنا مفهوم التقليد، إلى منطق ضمني للتفكير ونموذج للسلوك ويقابله التحديث الذي يقدم نموذج للتفكير والسلوك المتعارض مع النموذج التقليدي، وبذلك يقوم التقليد

---

[1] للتوسع في فكرة الطبيعة والثقافة، انظر:

- بن عبد العالي عبد السلام، محمد سبيلا، **الطبيعة والثقافة**، دار توبقال، المغرب، 1991.
- محمد بهاوي، **الطبيعة والثقافة**، ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013.
- كلود ليفي شتراوس، **الفكر البري**، ترجمة نظير جاهل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1987.
- سليم دولة، **الثقافة. الجنسوية الثقافية. الذكر والأنثى ولعبة المهد**، ط1، دار الفرقد، سوريا، 2009.

[2] Philippe bénéton, **histoire de mots, culture et civilisation**, édition elborhane, alger, 1992, PP, 23_24

[3] شاكر مصطفى سليم، **قاموس الانثروبولوجيا (انجليزي–عربي)**، ط1، الكويت، 1981، ص222 -223 .

[4] يقول الله تبارك وتعالى في سورة البقرة/ آية 223: {نِسَاؤُكُم حَرثٌ لَكُم فَأتُوا حَرثَكُم أَنَّ شِئتُم}.

والتحديث، على تصورين فلسفيين مختلفين للعالم وعلى منطقين مغايرين من التفكير. إلا أن العلاقة تقليد/تحديث لا تتعلق بعلاقة صراعية وتناقضية، بل تشير إلى علاقة صراعية وتعايشية في نفس الوقت. هكذا لا يمكننا الفصل بين هذين المفهومين، لان معنى أحداهما لا يدرك بمعزل عن معنى الآخر، كما أن الطابع الصراعي للتقليد والحداثة هو الذي يسم المجتمعات بالديناميكية ويفسر تحولاتها العميقة.

سمح لنا هذا النموذج بإعادة ترتيب المادة الاثنوغرافية ومكننا من إعادة القراءات وفق منهجية التقابل الثنائي التي تعتبر آلية تفكير تعمل من خلال علاقة التضاد بطريقة لا واعية، وتعد وحدة صراع الأضداد أهم قوانين الجدل، الديالكتيك [1] (Dialectique)، فثمة علاقة بين المتضادين المجتمعين في ثنائية، فلا ينفي أحدهما الآخر، بل يدخلان في علاقة تواز، وبهذا الشكل لا يتناقضان، بل يتكاملان. نعتقد أن التقابلات الثنائية كآلية تفكير تعمل من خلال علاقة التضاد بطريقة لا واعية، تسمح لنا كنموذج تحليلي بالكشف عن تمظهرات العلاقة بين الذكورة والأنوثة وباكتشاف المنطق الضمني أو الخفي المستتر لهذه العلاقة في العائلة التقليدية ومدى صمودها أمام التحديث.

لعل العائلة المحلية تصلح أن تكون مؤشرا لهذا الرهان باعتبار أن منطقة تبسة من أقدم المناطق التي استقر فيها الإنسان، كما أن العائلة تنتمي إلى بيئة جغرافية رعوية وزراعية بامتياز، عملت هذه البيئة على نحت خصائص العائلة ونمط تفكير الإنسان المحلي، الذي استمد بنيته التصورية من

---

[1] أصل الكلمة (ديالكتيك) مستمدة من الكلمة اليونانية (Dialogue) وتعني النقاش أو المجادلة، وكان الديالكتيك في العهد الأول من الفلاسفة يعني الوصول إلى الحقيقة باكتشاف المتناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم. تطور الجدل على يد الفيلسوف الألماني هيغل، الذي بسط قوانين الديالكتيك الثلاثة بطريقته المثالية على أنها قوانين للفكر وحده. وتم توسيع مفهوم الديالكتيك على يد ماركس وانجلز وأصبح يعني: علم القوانين العامة لحركة وتطور الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر. للتفصيل في الثنائيات الضدية والجدل، انظر:

- سمر الديوب، **الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالته**، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017.
- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت. 1982.
- إدموند ليتش، **كلود ليفي شتراوس دراسة فكرية**، ترجمة، ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002.
- إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيغل**، (.د.ط)، دار المعارف، القاهرة، (د.ت.ن).
- فاسيلي بودوستنيك، **ألف باء المادية الجدلية**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، 1979.

ملاحظاته المباشرة للظواهر الطبيعية الأساسية في الكون وهي ظواهر لم تتغير، وكانت منذ الأزل محل تأمل الإنسان. ويفترض أن الإنسان اختزل هذه الملاحظات وحولها إلى عناصر أساسية في ذهنه على شكل تقابلات ثنائية رمزية ترسخت في المخيال البشري وهيمنت على بنيته الذهنية قديما وحديثا بطريقة لا شعورية، لتصبح الثنائيات الضدية آلية تفكير تتحكم بعمل العقل، ويحدد الإنسان من خلالها نظرته إلى نفسه وإلى الآخرين، وموقفه من العالم.

تمثل سنة 1962 نقطة الانطلاق لهذه الدراسة –تاريخ استقلال البلاد – باعتبار أن العائلة التقليدية أنتجت على امتداد قرون منظومة قيمية لها قوتها في إنتاج المعنى وتأطير وعي الأفراد والجماعات، هذه المنظومة التي ستظل صامدة ومقاومة حتى مرحلة ما بعد الاستقلال. كما حددنا سنة 1980 كنقطة انعطاف في هذه الأطروحة، باعتبار أن بداية الثمانينيات تزامنت مع العديد من التحديات الداخلية والخارجية، باعتبارها مرحلة التحديث الفعلي في المنطقة من جهة وبداية انتشار وسائط جديدة من جهة ثانية، أبرزها التلفزيون، الذي سيندمج مع بداية الألفية الجديدة ويتكامل مع تكنولوجيا الاتصالات التي ستخلق أفاقا لثقافة الصورة التي ستنتج قيم تعكس ثقافة العولمة التي مهدت للعديد من التحولات في الذهنية المحلية وفي علاقة الذكورة/الأنوثة.

ولطرق هذا الموضوع ارتأينا أن يكون الفصل الأول موضعة العائلة المحلية ضمن فضائها الطبيعي والتاريخي من خلال تعرضنا إلى أهم الخصوصيات الطبيعية، وإلى أهم المسارات والتجارب التي مرت بها العائلة المحلية عبر تاريخها الطويل والمتنوع، بدءا من نشأت واستقرار المجموعات البشرية الأولى وصراعها مع الطبيعة، وصولا إلى صراعها مع ثقافة الآخر. وبعد رصد سيرورة العائلة جغرافيا وتاريخيا، انتقلنا في الفصل الثاني لاكتشاف الحياة اليومية من خلال تقسيم الفضاء بين الجنسين، تركز اهتمامنا على العلاقات العائلية والأنشطة اليومية والترفيهية للعائلة المحلية، كما قمنا في الفصل الثالث بطرق أبواب المسكن التقليدي والتطرق إلى طبيعة الغذاء اليومي العائلي.

وبعد إضاءة بعض الحقائق في العائلة المحلية من خلال اليومي، عكفنا في الفصل الرابع على دراسة الخارق والغير عادي في العائلة المحلية من خلال دورة الحياة من الولادة إلى الموت، حيث

تنعكس عبر طقوس العبور رؤية المخيال الاجتماعي للذكورة والأنوثة، ونمط العلاقة القائمة بين عالم الرجال وعالم النساء. وبعد رصد الحياة العائلية عير ثنائية اليومي/الخارق، انتقلنا من خلال الفصل الخامس والأخير إلى رصد التحولات التي مست العائلة المحلية ضمن ثنائية التقليد/الحداثة، هذه الثنائية المثيرة للجدل والتي سيكون لها تأثيرها القوي على علاقة الذكورة/الأنوثة.

لم يمنع هذا من وجود صعوبات واجهتنا، باعتبار أن العائلة المحلية تتموقع في مجتمع قبلي بامتياز، يتكون من مجموعات بشرية مغلقة، ولد هذا الانغلاق بعض الاختلافات التي لاحظناها أثناء جمع المادة الاثنوغرافية من الميدان، وهي اختلافات ناتجة عن نمط العيش باعتبار أن المنطقة يمتزج فيها الرعوي بالزراعي، وكل نمط يختلف في جزئيات من حيث الممارسات والطقوس، مما جعلنا نركز على المأثور الشفوي باعتبار أن اللغة هي المشترك بين هذه المجموعات البشرية في المنطقة، وباعتبار أن التفكير وفق التقابلات الثنائية عملية ذهنية لا واعية تظهر من خلال التعبيرات اللغوية .

كما دفعنا شح المعلومات عند التعرض لبعض المواضيع إلى تقديم فرضيات وترجيح ما هو أقرب للواقع بناء على بعض المؤشرات، كما اضطررنا أمام تشعب تفرعات هذه الأطروحة وتفاوت المادة الاثنوغرافية من جانب إلى أخر التطرق لبعض الجوانب بعمق وأخرى لماما وإهمال البعض الأخر اضطرارا.

الفصل الأول

العائلة المحلية في إطارها الجغرافي والتاريخي

تمهيد

تكمن أصالة منطقة تبسة التي تمثل الإطار المكاني لهذه الدراسة، في تنوعها الجغرافي، ما بين التل والصحراء، وهو تنوع يوحي بالاختلاف من حيث الطبيعة والمظهر والمناخ، ولكنه يحيل أيضا على التكامل والانسجام باعتبار أن المنطقتين الطبيعيتين تشكلان وحدة طبيعية وبشرية متكاملة، تميزت عبر التاريخ بالارتباط الوثيق والتبعية المتبادلة، وهو ما سينعكس لا محالة على العائلة المحلية، ويساهم في نحت خصائصها. لذلك فان تنزيلها ضمن فضائها الجغرافي وواقعها التاريخي يبدو أمرا لا محيص عنه في افتتاحية هذه الدراسة.

أولا–جغرافية المنطقة، الإنسان والمجال

1–منطقة تبسة: الموقع والحدود الجغرافية

تقع منطقة تبسة، في الجنوب الشرقي للقطر الجزائري وتنحصر المنطقة فلكيا ما بين دائرتي عرض 34 شمالا إلى 35 شمالا، وما بين خطي طول 4 شرقا و6 شرقا [1]. يحد هذا الفضاء شمالا منطقة سوق أهراس حيث تمتد جبال سيدي أحمد وسهل طاورة، ويلامس هذا الفضاء جنوبا الهضبة الصحراوية لوادي سوف من الجهة الشمالية، حيث يقع شط ملغيغ وشط الغرسة، أما من الجهة الغربية يحدها منطقتي أم البواقي وخنشلة حيث تمتد جبال حلوفة والجديدة. "يحد المنطقة من الجهة الشرقية البلاد التونسية على مسافة 300 كلم"[2]، لتمتد هذه المسافة الحدودية بين واد ملاق شمالا حتى إقليم الشطوط والصحراء جنوبا، وتتخلل هذا الشريط الحدودي "سلسلة جبال النمامشة التي تلامس في جزء هام منها منطقة السبايب العليا للبلاد التونسية شمالا بواسطة جبل تمسيدة وفضاء الجريد جنوبا"[3].

---

[1] بيار كاستل، **حوز تبسة**، ترجمة العربي عقون، (د.ط)، مطبعة بغيجة حسام، الجزائر، 2010، ص21.

[2] احمد عيساوي، **مدينة تبسة وأعلامها**، ط1، دار البلاغة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص19.

[3] إدريس رائسي، **القبائل الحدودية التونسية الجزائرية بين الإجازة والإغارة (1830–1881)**، ط1، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2016، ص23.

يختلف الامتداد في المنطقة من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، " يمتد من الشمال الى الجنوب على طول حوالي 180 كلم، ومتوسط امتداد من الشرق الى الغرب 64 كلم في القسم الصحراوي وحوالي 90 كلم من قنتيس غربا الى الحدود التونسية شرقا في مساحة تقدر بمليون ومائة ألف هكتار. "[1]، وتبعد المنطقة عن البحر 320 كلم شمالا و250 كلم شرقا، وترتفع حوالي 900م عن مستوى سطح البحر.

كانت الإدارة الفرنسية تطلق على الإقليم الجغرافي لمنطقة تبسة "اسم الجنوب القسنطيني"[2]، ولئن كانت قسنطينة هي المقاطعة الرئيسية للشرق الجزائري وعاصمته الإدارية والاقتصادية، فان "مدينة تبسة هي عاصمة شرق الشرق الجزائري وبوابته الرئيسية على البلاد التونسية"[3]. كما اعتبرت منطقة تبسة باب طبيعي بين التل والجنوب، وموقع استراتيجي هام، كونها موقعا مفصليا يربط بن الهضاب العليا، والمجال الصحراوي وهو موقع عبور بين التل الشمالي والجنوب الصحراوي، وخط تقاطع يربط بين منطقتين طبيعيتين مختلفتين، من حيث الطبيعة والمظهر والمناخ، وكذلك بين نمطي عيش متناقضين، في الشمال تغلب الرطوبة، ونمط العيش المستقر، وتمثل الزراعة النشاط الطاغي، في حين تتميز المنطقة الجنوبية بمناخ صحراوي جاف، وبنمط عيش رعوي، يغلب عليه طابع البداوة والترحال.

2-منطقة تبسة: مجال متنوع المعالم

تبلغ المساحة الإجمالية لمنطقة تبسة [4] 14227كم^2، "وتمثل الجبال 50.42 بالمائة من مساحة الرقعة الجغرافية للمنطقة، فيما تمثل السهول ما نسبته 36.70 بالمائة، وتمثل الهضاب الصحراوية والمنخفضات والفجاج والأودية ما نسبته 12.88 بالمائة"[5]، وبذلك يتميز المجال في المنطقة

---

[1] بيار كاستل، مرجع سابق، ص21.

[2] عبد السلام بوشارب، **تبسة معالم ومأثر**، ط1، مؤسسة الاتصال للنشر والتوزيع، الجزائر، 1996، ص9.

[3] الأزهر الماجري، **القبيلة الولائية والاستعمار أولاد سيدي عبيد والاستعمار الفرنسي في الجزائر وتونس 1830-1890 مسار التفكيك واليات المقاومة**، (د.ط)، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، 2013، ص308.

[4] علي سلطاني، **تبسة مرشد عام للمتحف والمعالم الأثرية**، (د.ط)، الوكالة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 1994، ص14.

[5] بيار كاستل، مرجع سابق، ص25.

بالتنوع والتباين حيث يجمع بين نظامين طبيعيين مختلفين، الإقليم التلي شمالا والإقليم الصحراوي جنوبا.

يمثل الإقليم الشمالي مجال الهضاب العليا وهو منطقة سهول كبرى متنوعة الارتفاع تمتد من الشمال إلى الجنوب، يطلق على هذه السهول محليا اسم «البحاير» أو «المشاتل»، وتمثل أجود الأراضي الفلاحية الخصبة بالمنطقة والتي تنتج محاصيل هامة من القمح والشعير عندما يكون العام مطيرا (*). تحيط بهذه السهول كتلتين جبلتين، سلسلة جبال النمامشة في الجنوب وسلسلة جبال الدكان وجبال الدير في الشمال، وتمثل هاتين الكتلتين امتدادا للالتواءات المتوازية للمنظومة الجبلية للكتلة الأوراسية، متوسط علو هذه الارتفاعات يتراوح ما بين 1200 و1400م ذات قمم يمكن أن يصل علوها 1600 الى 1700م.

تمثل سلسلة جبال النمامشة ربع مساحة المنطقة، والتي تمتد من الأوراس شرقا حتى الحدود التونسية غربا، وهي منطقة وعرة بسبب تكوينها التضاريسي ذي الرؤوس الجبلية المسننة والكتل الصخرية القاحلة والشعاب الضيقة. كما تنتشر في المنطقة الشمالية سلسلة جبال الدكان وجبال الدير وهي جبال غابية كثيفة الأشجار، كانت عبارة عن أدغال عميقة وسخية بثروة حيوانية نادرة منها أسد الأطلس (*)، تشترك جبال النمامشة وجبال الدكان وجبال الدير عبر السلسة الجبلية القعقاع، المرتبط بجبل المستيري وجبل تروبية وجبل سردياس الذي يمتد لجبل حلوفة، لتشكل هذه الجبال شبكة من المجالات والمسالك المعقدة.

تتوفر هذه المرتفعات الجبلية على عشرات المغارات الباطنية والكهوف العميقة، أهمها كهف داموس الحجير الذي يمكن أن يأوي مئات الأفراد وآلاف الحيوانات ومنها الجمال وقطعان الماشية، إضافة إلى العديد من المغارات والكهوف الصخرية التي تنتشر في جبال المنطقة، والتي تمتد نحو

* أهم سهول المنطقة: سهل قساس، وسهل مشنتل وسهل ثليجان وسهل بحيرة الأرنب الذي يعد امتداد لسهل ثليجان إلى جانب سهل بئر العاتر وسهل برزقان وسهل سوكياس وهي سهول قليلة الخصوبة مقارنة بسابقتها.

* قام المستعمر الفرنسي بحرق العديد من المرتفعات الجبلية على إثر اكتشاف مناجم الحديد، أشار مالك بن نبي في مذكرات شاهد علي القرن إلى وقوع العديد من حرائق دمرت مساحات شاسعة من الغابات المحيطة بالمدينة وأدت إلى تردي الأوضاع الاقتصادية للعائلات التبسية، انظر مالك بن نبي، **شاهد على القرن**، ط2، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1974، ص 26.

جبال الكاف التونسية شرقا ونحو مرتفعات خنشلة وبسكرة غربا. لقد كانت هذه المغارات والكهوف الجبلية ملجأ لإنسان ما قبل التاريخ، واستمرت هذه الجبال تاريخيا رغم قساوة مناخها كمناطق معمورة ذات كثافة سكانية مرتفعة جاوزت أحيانا السهول المتاخمة لها، وبذلك شكلت الجبال (*) مناطق محصنة وملاذا أمنا للمجموعات البشرية التي استوطنت المنطقة.

من جهة ثانية يمثل الإقليم الصحراوي المجال الواقع جنوب المنطقة، وهو مجال شاسع، "يمتد على حوالي 200كلم من الشمال إلى الجنوب، وعلى قرابة 100 كلم من الغرب إلى الشرق"[1]. يغلب على هذا الفضاء الجفاف والأراضي القاحلة المستوية والرملية، "وهي في مجملها أراضي غير صالحة للزراعة نتيجة فقر التربة وندرة الأمطار فضلا عن تعرضها إلى رياح الشهيلي الحارة والجافة لمدة طويلة"[2]، إلا أنها تعتبر أراضي مرعى ممتازة لاحتوائها على تشكيلات نباتية غنية ومتنوعة، على غرار: "نبتة القطف، والسمارة، والشيح، والدقفت، والحرمل، التي تنتشر حول السباخ والشطوط والمستنقعات وفي المناطق ذات التربة المالحة"[3].

تخترق المجال الصحراوي شبكة هامة من المسالك، وهي "مسالك قديمة في معظمها، عبدتها قطعان الماشية من أغنام وماعز وإبل عند تنقلاتها الموسمية بين مناطق التل الرطب صيفا، والإقليم الصحراوي الجاف شتاء، وكذلك القوافل التجارية الصحراوية العابرة لهذا المجال الشاسع"[4]، ترتبط هذه المسالك بنقاط الماء كالآبار والعيون المتباعدة التي تشكلت حولها مجموعات قروية أهمها: قرية بئر أم علي، وبئر العاتر، وبئر السبايكية، وعقلة الحرشان، وصولا إلى واحات نقرين وفركان، "التي توفرت على ثروة هامة من النخيل والحطب والمياه ومثلت واحة نقرين خصوصا بوابة الصحراء

---

* شهدت منطقة التل الشمالي العديد من المعارك والتي كانت الجبال معقلها، كما شكلت الجبال والمغارات مراكز وقواعد للتموين خلال الثورة التحريرية، وتعتبر سلسلة الجبل الأبيض اعقد السلاسل الجبلية في المنطقة التي وصفها العقيد كاليت Jean Callet -colonel في كتابه شتاء بتبسة: بأنها القلعة القوية للثائرين، فعندما تشاهد الجبل الأبيض بالنمامشة تفهم جيدا الصعوبات التي يمكن أن تواجهها ميدانيا. انظر:

Callet (J.), **hiver à Tébessa**, Editions Berger Levraut, paris 1959, p29.

[1] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص104.

[3] إدريس رائسي، مرجع سابق، ص20.

[4] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص280.

الجزائرية"[1]. تمحورت حول هذه النقاط المائية المراعي الشتوية للمجموعات الرعوية والتي يكون استقرارها بهذا المجال ظرفيا لارتباطه بحركة الانتجاع الموسمية، كما شكلت هذه النقاط موقعا هاما للاستراحة والأمان للقوافل التجارية القادمة من البحر عبر الموانئ الجنوبية للبلاد التونسية كقابس وصفاقس ومعبرا للمنتوجات الوافدة من عمق الصحراء [*].

عرف المجال الجغرافي للمنطقة علاقة تكامل وانسجام بين التل الشمالي والجنوب الصحراوي بالرغم من تنوع هذا المجال واختلاف طوبوغرافيته بين منطقتين طبيعيتين مختلفتين، وكذلك بين نمطي عيش متناقضين، حيث تغلب في الشمال الرطوبة، ونمط العيش المستقر، وتمثل الزراعة النشاط الطاغي، في حين تتميز المنطقة الجنوبية بمناخ صحراوي جاف، وبنمط عيش رعوي، يغلب عليه طابع البداوة والترحال، إلا أن المنطقتين الطبيعيتين تشكلان وحدة طبيعية وبشرية متكاملة، تميزت عبر التاريخ بالارتباط الوثيق والتبعية المتبادلة للمجموعات الرعوية المتنقلة، والمجموعات الزراعية المستقرة، هذه المجموعات التي نظرت إلى هذا المجال الجغرافي من منطق التواصل الذي تحكمه الحاجة المشتركة للسكان.

إلا أنه مع مستجدات القرن التاسع عشر سيعرف المجال الجغرافي للمنطقة نوعا من التفكك في نمط العيش، نتيجة فصل المستعمر الفرنسي بعد سنة 1830، منطقة الهضاب العليا عن المجال الصحراوي، انطلاقا من تحديد الإقليم الجغرافي للمنطقة من خصائصه المادية وتجاهل أسلوب الحياة المنظم الذي انتهجته المجموعات القبلية على مر التاريخ، الأمر الذي أضر بعلاقة التكامل والتجانس التي كانت قائمة بين هاتين المنطقتين الطبيعيتين.

كان هذا الفصل ومنطق تجزئة الفضاء الذي تبناه الاستعمار يرتكز على اعتبار الفضاء مجرد معطى جغرافي ثابت ومحايد، وتجاهل الفضاء كإنتاج اجتماعي متحرك، كما نظرت لذلك المقاربة

---

[1] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص288.

* تحولت المسالك الصحراوية في منطقة الجنوب إلى ممرات لتهريب الأسلحة وقواعد خلفية للمقاومين وشكلت الواحات ملاجئ أمنة للثوار والمتمردين. وحسب شهادات بعض الضباط الفرنسيين كانت واحة نقرين إحدى النقاط الاستراتيجية التي اتخذها الأمير محي الدين ابن الأمير عبد القادر كقاعدة انطلاق لمقاومة فرنسا. انظر: بيار كاستل، مرجع سابق، ص247.

الطبيعية، التي تستند إلى نظرية الحتمية البيئية والتي اعتبرت تطور الثقافات عملية يتكيف الإنسان فيها مع عوامل مناخية أساسية، وهو ما يؤكده مايك كرانغ (Grange Micke) "أن هذه المقاربة شكلت مبررا ذاتيا للإمبريالية الأوربية بجعل عملية الاستيلاء السياسي تبدوا نظاما طبيعيا"[1]. كما يمكن عد هذا الفصل للمجال الجغرافي امتدادا للنظرة الدونية التي وسمت المخيال الأوربي للقارة الإفريقية، هذه النظرة التي تجسدت في كتابات الجغرافيين القدامى[*] الذين شددوا على قسوة العوامل الطبيعية وإعاقتها لجميع أشكال تطور الحياة الجماعية وبروز الملكات المفضية للتحضر.

وبذلك يتمظهر مدى التناقض بين رؤيتين مختلفتين للفضاء، الرؤية الاستعمارية التي تنبني على منطق الفصل بين فضاءات جغرافية وديمغرافية وثقافية متكاملة، يسيطر عليها أسلوب حياة متماسك وظيفيا، والرؤية المحلية التي يقودها منطق التواصل، وتجاوز المدلول الضيق للوسط الطبيعي والتي لا ترى في هذا الفضاء غير امتداد طبيعي وديمغرافي لنفس المجال الذي تحكمه الحاجة المشتركة للسكان من جهة وعلاقات التبعية المتبادلة التي تربطهم من جهة ثانية.

3–منطقة تبسة: الماء والمجال

وُسمت التركيبة التضاريسية للمنطقة بمناخ ذي طابع قاري، طبع التساقطات بطابع الندرة، وعدم الانتظام، مع تفاوت توزيعها الجغرافي، بين الشمال والجنوب. كان سبب هذا التفاوت، التموقع بين منطقة التل الرطبة والجنوب الصحراوي، إضافة إلى الامتداد العرضي للتضاريس، وانفتاحها على الصحراء، فضلا عن بعد المنطقة عن التأثيرات البحرية، وكذا اتجاه الكتل الهوائية، حيث تتعرض المنطقة إلى الرياح الجنوبية الصحراوية الساخنة والجافة، كما تتعرض المنطقة إلى

---

[1] مايك كرانغ، **الجغرافيا البشرية**، ترجمة سعيد منتاق، (د.ط)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2005، ص24.

* على غرار هيرودوتس Herodote وديودوروس الصقلي Diodore de Sicile وبلينوس الاكبر Pline l'Ancien الذين نظروا إلى جغرافية القارة الإفريقية نظرة احتقارية واعتبروها موضع عيش من هم دون البشر منزلة. على حد زعمهم نظرا الى شدة الحرارة والجدب، وارتفاع السلاسل الجبلية وكثرة المستنقعات وسيطرة مظاهر الحياة البدائية وكثرة الأنواع الحيوانية. انظر: عادل النفاتي، **المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغارب، حفريات في أدب الرحلة–القرن16**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص17.

الرياح الشمالية التي تحمل الرطوبة والأنواء، وبذلك تميزت المنطقة بصيف حار وجاف وبشتاء قارس وكثير الثلوج، نظرا لكثرة المرتفعات والتضاريس الجبلية.

وبذلك شكلت التضاريس الجبلية في المنطقة خطا طبيعيا لتقسيم المياه ما بين الحوض المتوسطي شمالا ومنطقة الشطوط جنوبا، حيث تتقاطع التضاريس الجبلية عبر مجموعة أودية، متعاكسة الاتجاه، شمال غرب، جنوب شرق، وكثيرا ما يكون التقاء هذه الأودية شتاءا وهي محملة بمياه الثلوج والأمطار الغزيرة ريا طبيعيا لسهول المنطقة، حيث تفيض المياه يمينا ويسارا، لتضخ هذه الأودية كميات كبيرة من المياه التي تصب في الشطوط جنوبا.

تعتبر أودية الشريعة ومشرع وجارش ومهوين وقنتيس، أهم الأودية بالمنطقة، يأخذ وادي الشريعة ووادي مشرع اتجاها جنوبيا غربيا، حيث ينبع الأول من هضبة تازبنت جنوب غربي مدينة تبسة على بعد 20 كلم منها، أما الثاني فهو ينبع من سفح على بعد حوالي 30 كلم من جنوب غربي مدينة تبسة، يغتني وادي الشريعة بمياه الأمطار المنحدرة ما بين سلسلة جبل بابوش على اليمين وجبل بوكماش على اليسار كما يتغذى بمياه عدد من الينابيع أهمها عين القاضي ليتحول إلى مستنقع كبير يصل حوالي 500هكتار. أما واد مشرع الذي يغتني بمياه عدد من الينابيع التي يصل تدفقها من 150الى200 لتر في الدقيقة، يستمر في السير ويصب في وادي هلال ليكون الاثنان مجرى واحدا يحمل اسم وادي جارش، الذي ينحدر مجراه في خط مستقيم نحو الجنوب والى جانبه يمينا وشمالا تمتد أراضي خصبة تزرع قمحا وشعيرا، وبعد أن يتجاوزها يصب في شط عسلوج [1].

أما وادي مهوين ووادي قنتيس يأخذ اتجاههما من الغرب إلى الشرق، يتكون وادي مهوين من عدد كبير من الجداول الصغيرة التي تحمل إليه مياه السفح الجنوبي لجبل الدكان والسفح الشمالي لجبل بوجلال، كما يغتني بمياه ينابيع تنفجر في سريره في المكان المسمى عقلة الصفصاف. اما وادي قنتيس الذي يتكون من عدد من الأودية التي تنحدر من السفح الشمالي لجبال علوشة

[1] أنظر: بيار كاستل، مرجع سابق، ص56،65.

ومقرونة والبطين وخاصة جبل الرطم عندما يقترب من قرية قنتيس يأخذ اسم هذه القرية ثم يواصل سيره وسط خوانق عميقة تغطيها أشجار الزيتون إلى أن يصل الصحراء وتختفي مياهه في رمالها [1]. إلى جانب هذه الأودية الكبيرة يوجد عدد من الأودية الثانوية تخترق المنطقة من الشمال إلى الجنوب، كوادي سردياس وشبرو وسوكياس وخسران والسخنة.

تخترق شبكة الأودية في المنطقة عددا من أثار المباني من السدود والخزانات وقنوات التقاط المياه والتي تعود اغلبها للفترة الرومانية حيث عرفت المنطقة تطورا في استغلال مصادر المياه، وكذلك خلال الفترات اللاحقة بعد الفتح الإسلامي، كما عرفت المجموعات المحلية وسائط وتقنيات على درجة كبيرة من الخصوصية لاستغلال المياه وتوزيعها وفق نظام محكم تقنيا وعقاريا، خاضع لضوابط عرفية لمرور السواقي والانتفاع من مائها والتقسيم العادل لها بين المجموعات المحلية.

كانت كل الأودية الصغيرة والكبيرة، تصب مياهها في حوض الشطوط جنوبا، وهي شط الغرسة، وشط مويجر، وشط خلة وشط عسلوج، تمتد هذه الشطوط على عدد من الفراسخ وهي عبارة عن أحواض واسعة، تتحول في الشتاء إلى بحيرات حقيقية من الكميات الكبيرة من المياه التي تضخها الأودية، وعندما تجف حوافها صيفا تغطيها طبقة ملحية ومع ذلك تنمو فيها وفي مصبات الأودية المحاذية لها نباتات مقاومة للملح فتبدو من بعيد في هيئة بحيرات زرقاء يحيط بها غطاء نباتي كثيف، ويكفي الحفر بضع أمتار للوصول إلى المياه الجوفية [*].

بالرغم من الطبيعة المناخية للمنطقة المتميزة بالجفاف وشبه الجفاف والمرتبطة بموقعها الجغرافي الذي يجعل مواردها المائية متغيرة حسب الفصول وحسب المناطق، ورغم قلة التساقطات إلا أن هذه الوضعية الجغرافية جعلت من المنطقة خزانا طبيعيا هاما لمياه، فالثابت أن التجمع الدوري عبر

---

[1] بيار كاستل، مرجع سابق، ص66-70.

* اقترحت الإدارة الفرنسية استغلال الشطوط الواسعة في المنطقة من خلال فتح قناة اصطناعية بين البحر المتوسط من جهة البلاد التونسية والشطوط الواسعة في المنطقة ليعود من جديد البحر الداخلي الذي كان على امتداد هذه البحيرات المالحة. وهذا البحر سيغطي مساحات شاسعة من الصحراء المقفرة، وسيوفر الشروط المناسبة للمواصلات. أنظر: بيار كاستل، مرجع سابق، ص72.

الأزمنة التاريخية لكميات هائلة من مياه الأمطار في مجال محدد سواء بصفة مباشرة أو عبر سفوح المرتفعات أدى إلى تكون طبقة مائية سطحية هامة.

ومما يدل على أهمية هذا المخزون المائي في المنطقة، مختلف التعبيرات اللغوية والأسماء التي تطلق على قرى وأرياف المنطقة، حيث ارتبطت بمنطقة التل الشمالي تسميات تتعلق بالعيون، كالمريج، وبوخضرة، والعوينات، وعين الزرقاء، والحمامات، والماء الأبيض، "كما يطلق على المناطق الفاصلة بين مجال التل الشمالي والصحراء الجنوبي مصطلحات محلية مثل «العقلة» و«الشبكة»"[1]، و«البحيرة» و «الغدير»، وهي تسميات مرتبطة بتوفر المياه، كمنطقة غدير الصفصاف، والعقلة المالحة، وبحيرة الأرنب، وبوشبكة، أما المنطقة الجنوبية الصحراوية فتكثر فيها الأسماء المرتبطة بالآبار ، بئر العاتر، وبئر مقدم، بئر سدرة، بئر رابو، بئر خلة.

وبذلك تعكس طوبينيميا الماء في المنطقة ارتباط الإنسان المحلي بمحيطه الطبيعي والتفاعل التاريخي بين الإنسان والمجال من خلال عنصر الماء الذي وقع استغلاله منذ القديم، باعتبار أن المنطقة شكلت وضعا طبيعيا ملائما للاستقرار البشري، كما تعكس الدور الذي قامت به المجموعات البشرية التي توافدت على المنطقة في إثراء المشهد الطبونومي القائم إما بتحوير بعض الأسماء أو بتعريب أخرى أو بإطلاق أسماء جديدة كليا.

هكذا وبعد التعرض إلى أهم الخصوصيات الطبيعية لمنطقة تبسة، سنتطرق إلى أهم المسارات والتجارب التي مرت بها المنطقة عبر تاريخها الطويل والمتنوع، بدءا من نشأت واستقرار المجموعات البشرية الأولى وصراعها مع الطبيعة، وصولا إلى صراعها مع ثقافة الآخر المستعمر الذي سعى إلى تجريدها من أراضيها، ومن هويتها عبر سياسة المصادرات والاجتثاث والتفكيك.

[1] Murati (P), **Le maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tébessa**, in Revue Africaine, Tome LXXX, 1937, pp. 256-315.

ثانيا–تاريخ المنطقة قبل 1830: الأرض والهوية

1–الجذور الانثروبولوجية لإنسان المنطقة

تُعد منطقة تبسة من أقدم المناطق التي استقر فيها الإنسان، "حيث أثبتت الأبحاث الأثرية وجود مجموعات بشرية من نوع الإنسان العاقل العاقل(Homo Sapiens Sapiens)"[1]، عاشت في المنطقة قبل 30 ألف سنة مضت [2]، أطلق على هذه الفصيلة البشرية تسمية "الإنسان العاتري"، وتعد مواقع واد الجبانة، الاوبيرة، والداموس الأحمر في المنطقة مراكز الثقافة العاترية. ومن خلال استقراء المعطيات الأثرية من أدوات وعظام ورماد مطابخ الإنسان العاتري ونوعية الصناعات التي أتقنها، أكد الباحثين الاركيولوجيين أن هذه المجموعات البشرية "الإنسان النيادرتالي العاتري" كانت على قدر كبير من التنظيم، مارست الصيد والقنص والجمع والالتقاط معتمدة على المصادر المتوفرة لديها.

يشير الانثروبولوجي رالف لينتون (Ralph Linton) "أن في هذا المستوى الحضاري حيث كان المصدر الرئيسي للغذاء هو صيد الحيوانات، كان جميع البالغين في الأسرة النياندرتالية متزوجين، ومن المحتمل أن أحسن الصيادين كانوا يأخذون نصيبهم من الفائض من النساء المترملات، فيصبح لهم عدد أكثر من الزوجات"[3]، كما ظهر في هذه المرحلة شكل بدائي في تقسيم العمل، "حيث اختصت النساء بقطف الثمار والبذور وصيد الحشرات والحيوانات الصغيرة، بحكم ضعف قدرتهن على التنقل بسبب الحمل والولادة والرضاعة ورعاية الأطفال، بينما اختص الرجال بقنص الحيوانات الفقارية والأخرى الكبيرة"[4].

---

[1] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع في الشمال الافريقي القديم**، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، ص199–200.

[2] محمد الكوخي، **سؤال الهوية في شمال إفريقيا، التعدد والانصهار في واقع الإنسان واللغة والثقافة والتاريخ**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص53.

[3] رالف لينتون، **شجرة الحضارة، قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث**، ترجمة أحمد فخري، (د.ط)، ج1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2010، ص255.

[4] إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، ط1، دار الساقي، لبنان، 2003، ص96.

دلت الأبحاث الأثرية أن "الإنسان العاتري النيادرتالي" تمكن من تجاوز مرحلة القنص والصيد إلى استئناس الحيوان ثم الزراعة الأمر الذي مهد له الاستقرار، ولم يتأتى له هذا الانجاز الحضاري والدخول في الثورة النيوليتية(*) "إلا بفضل متانة البنية الاجتماعية التي لا مثيل لها في العالم الحيواني، فقد تجمع الأفراد في وحدات عائلية صغيرة، وجد فيها الصغار الأمن والحماية الضروريين للحياة والتعلم ولم يكن ليستمروا لولا ذلك السلوك التعاوني"[1]، بالإضافة إلى عاطفة الأم، "هذه العاطفة التي امتدت طوال العصر الباليوليتي الأعلى والأدنى القائم على جمع الغذاء والصيد، ومن ثم العصر النيوليتي الذي تمثل بعصر الزراعة البدائية" [2]. ظل النشاط الرعوي في هذه المرحلة يحتل الدرجة الأولى سابقا للنشاط الزراعي، حيث شكلت الخصائص المناخية والنباتية في المناطق الداخلية بيئة مناسبة للاستقرار وتربية الحيوان بامتياز، "كما شكل القطيع المستأنس رأس مال الأسرة الذي تستثمر فيه وتحميه من الأخطار الأمر الذي يجعل للأبناء دورا جوهريا في حماية رأس المال وحراسته"[3].

كانت الحياة القروية أول شكل من أشكال التجمع السكاني، والتي يرجعها الأثريين إلى الألف السادسة ق.م، "كانت التجمعات السكانية تعتمد في حماية أفرادها على الأكواخ المستديرة البسيطة، تعبيرا عن المحاولات الأولى للإنسان القطيعي للتحكم بالمكان وامتلاكه"[4]. إلا أن ظاهرة الاستقرار في تلك المرحلة اعتبرت ظاهرة ثقافية واجتماعية أكثر منها اقتصادية، هكذا تكون الشكل الأول للاجتماع البشري، الذي لم يكن اقتصاديا ولا سياسيا بل دينيا حصرا، وهو ما يؤكد عليه فراس السواح "حيث تميز المعتقد النيوليتي عن المعتقد الباليوليتي باستيعابه لأفكار جديدة تدور

---

* نظرية وضع أسسها مؤرخ العصور القديمة الاسترالي **غوردن جايلد** في كتابه **ماذا حدث في التارخ؟** الذي صدر عام 1941، وقسم فيه التطور التاريخي، منذ ظهور الإنسان على الأرض إلى ثلاث مراحل: مرحلة الجمع والالتقاط (قبل نصف مليون سنة)، ومرحلة اكتشاف الزراعة وتدجين الحيوانات (قبل 10 ألاف سنة ق.م)، ومرحلة الثورة الحضارية (قبل 5 ألاف سنة ق.م).

[1] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي في المغرب القديم**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010/2009، ص83.

[2] إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص123.

[3] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص76.

[4] إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص96.

حول خصوبة الأرض الزراعية وتربية القطعان"[1] حيث وجد الإنسان في القوة الاخصابية الكونية شرطا لنمو النبات وتكاثر الحيوان.

اتفق معظم الانثروبولوجيين على أن الديانة التي سادت في العصر النيوليتي الأول هي ديانة زراعية ارتبطت بالطبيعة ودارت حولها جميع الأساطير والطقوس والرموز، وكان جوهر تلك الديانات البدائية التي ظهرت في جميع المواقع الأثرية في العصر النيوليتي الأول، هو تقديس المرأة الذي ظهر منذ البداية في أشكال من التماثيل الطينية الصغيرة التي تطورت عبر الزمن إلى تماثيل حجرية ضخمة تمثل الأمومة والخصوبة وذلك في حدود الألف الثامن ق.م. "ومن الملاحظ أن اغلب التماثيل والمنحوتات والرموز متشابهة في أكثر الحضارات القديمة التي تعود للعصر النيوليتي"[2].

لقد وجد الإنسان في المرأة المعافاة الخصيبة الحامل رديفا للأرض الخصبة المثمرة، فالأرض والمرأة ماهيات مشتركة: تلدان، وتطعمان، وتنشآن، ولما كانت الخصوبة أهم دور تقوم به المرأة منذ بدء الخليقة، شبهها الإنسان البدائي قديما بالأرض، و"رأى أن المقدس، أو القوة العظمى للوجود تكمن في صفات الإخصاب والولادة، التي هي من خصائص المرأة، ثم حاكى هذه القوة العظمى بالأنثى (الأرض والمرأة) ذات الطبيعة الإلهية فعبد خصوبتها"[3]. فشاكل الإنسان في العصر النيولتي 1000-800ق.م -دين الخصوبة-فربط بين الزراعة والمرأة فكان تقديس الأشجار وينابيع الماء، أقدم عقيدة دينية [4].

أكدت العديد من الدراسات أن المرأة كانت أول من اكتشف الزراعة وقامت بأكبر ثورة اجتماعية في حياة الإنسان وتحويل المجتمع الإنساني من مرحلة الصيد والقنص إلى مرحلة جمع

---

[1] فراس السواح، **دين الإنسان**، ط4، دار علاء الدين، سوريا، 2002، ص174.

[2] إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص120.

[3] خزعل الماجدي، **أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ**، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان،1999، ص82-83.

[4] انظر: ديورانت ول، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود، ط3، ج1، م1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د،س،ن)، ص104-105.

الغذاء والاستقرار في مناطق معينة، وكانت المرأة أول من صنع الملابس والمفارش من جلود الحيوانات وأول من دجن الحيوانات واستغل لحومها وجلودها وألبانها، كما كانت أول من صنع الأواني الفخارية وأول من اعد الأعشاب وصنع منها أدوية لشفاء الأمراض[1].

تؤكد الشواهد الأثرية أن ظهور الزراعة في منطقة تبسة "قديم يعود إلى النيوليثي وفجر التاريخ وما عرف بثورة إنتاج الطعام، وهذا استنادا لأثار التهيئة الزراعية في موقع تازبنت"[2]، إضافة إلى الأدوات الأثرية التي عثر عليها في القطع المهيأة والتي دلت على أن الزراعة في المنطقة تعود إلى فترة باكرة، استعملت فيها الأدوات الحجرية. "أما وجود مقبرة ميغالثية في جبل مستيري المجاور فدليل على وجود استقرار سكاني قديم أقام مجتمع فلاحي نشط، ولم تكن الأعمال الزراعية فردية بل كانت تتم في إطار اجتماعي اقتصادي خاص، لا تزال بعض الجوانب منه (زراعة المدرجات) مستمرة في المناطق الجبلية"[3]، ويمكن ان تكون أقدم زراعة في المنطقة هي زراعة الحبوب (قمح وشعير).

ومع الزراعة، التي أحدثت انقلابا ثقافيا لا يعادله انقلاب في تاريخ البشر، عرف الإنسان شكلا ثانيا من الاستقرار وظهور القرية الدائرية، حيث أصبح البيت مركز العالم والأم مركز البيت، وبدأ التصور الدوري للزمن مع إيقاع وتكرر الفصول والمواسم، "وبتطور البيت الذي تحول من البيت المستدير إلى البيت المستقيم الزوايا، مربع أو مستطيل". [4] ولدت القرية ثم المدينة ومعهما السلطة لأول مرة في التاريخ.

---

[1] إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص131.

[2] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، مرجع سابق، ص 28.

[3] قابريال كامبس، **في أصول بلاد البربر ماسينسيا أو بدايات التاريخ**، ترجمة العربي عقون، (د.ط)، المجلس الأعلى للغة العربية، (د.ت.ن)، الجزائر، ص101.

[4] فراس السواح، مرجع سابق، ص176.

2-تيفست: المدينة اللوبية

أسس اللوبيون(*) منذ القرن الرابع ق.م، مدينة تيفست (تبسة) على السفح الشمالي لجبل الدكان أحد فروع جبال الأوراس، وحسب ستيفان قزال (Stéphane Gsell) "تعتبر مدينة تبسة من بين أقدم مدن شمال إفريقيا، ومن المرجح، أنه يمكن أن تكون سوقا كبيرة تطورت إلى مدينة"[1]. ويقدر غابريال غامبس (Gabriel Camps)"عدد سكان مدينة تيفست بـ .1500 نسمة على الأقل في القرن الثالث ق.م، كما امتدت تيفست خلال القرن الثالث ق.م على 60 هكتارا" [2]. ويرجع اسمها الذي أطلقه عليها سكانها الأصليون -تيفست-حسب الترجمة اللوبية القديمة: "بأنها تعني اللبؤة-أنثى الأسد-" [3]، وهي من الحيوانات التي حفلت بها بيئتهم الطبيعية وسكنت قمم جبال الأوراس العالية.

لازالت الرويات الشفوية في المنطقة تتناقل أسطورة قديمة تروي قصة الطفل الذي توفي والداه وترك وحيدا في جبل سيدي محمد الشريف قرب مقبرة تاغدا، حيث ربته لبؤة سوداء وعندما كبر الفتى قرر النزول من الجبل فنزل إلى موضع المدينة الحالي وكان خاليا فبنى بيته هناك وعندما رأى الناس ذلك نزلوا من الجبال فبنو بيوتهم أيضا ولما أرادوا أن يسمو مدينتهم سماها هذا الفتى تيمنا باللبؤة السوداء التي ربته[4] . ولازالت صورة اللبؤة أو «اللبة» كتصغير لكلمة "لبؤة" في التعبير المحلي منحوتة في المخيال الاجتماعي، ولا يزال سكان المنطقة إلى اليوم يطلقون اسم «لبة» على كل امرأة تتوفر فيها صفات الشجاعة والجمال والود والعفاف، إضافة إلى المرأة التي تنجب الذكور

---

* يطلق هذا الاسم على كامل القبائل التي عاشت في شمال افريقيا منذ فترة فجر التاريخ وهي المنطقة المحصورة بين غرب النيل الى سواحل المحيط الاطلسي، اشتق اسم اللوبيين من كلمة (لوبة) وهو الاسم العتيق الذي كان يطلق على شمال افريقيا، اختفى مصطلح اللوبيين في المصادر التاريخية القديمة لتعوضه مصطلحات النوميديين والموريين ثم البربر. انظر: مها عيساوي، المجتمع اللوبي، مرجع سابق، ص9.

[1] Gesell (S.), **Histoire ancienne de l'Afrique du nord**, T. 1, éd. Hachette, Paris, 1970, p 60.

[2] غابريال كامبس، مرجع سابق، ص58.

[3] علي سلطاني، مرجع سابق، ص14.

[4] **تبسة المدينة الامازيغية المنسية**، تاريخ التصفح الساعة 14:00، يوم 2018/01/23، الرابط: **https://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=906909**

الشجعان. ولازالت الثقافة الشعبية تحفل برمزية اللبة من خلال الأغاني الشعبية كمطلع أغنية «أنا الصيد ولد اللبة» أو من خلال الألعاب الشعبية كلعبة الصيد واللبة التي يردد فيها الأولاد: «أنا الصيد ناكولهم وترد عليهم البنات أنا اللبة نحميهم». وإلى حد اليوم لا يزال تمثال اللبؤة السوداء كرمز تاريخي في المنطقة يتوسط مركز مدينة تبسة قبالة السور الروماني.

إذا رجعنا إلى المصدر اللغوي لهذه التسمية، تغرينا العديد من المعاني إلى تتبع أصل تسمية "تيفست"، والتي يتضح فيها أن الاسم ابن بيئته اللغوية ويدل على ذلك التاء في بداية الاسم ونهايته وهي صيغة المؤنث في اللغة الليبية الامازيغية. تعني كلمة أوراس في القاموس الامازيغي الجبل الأهل بالأسود أو الحيوانات المفترسة، وأريس تعني الأسد الذي يزأر، كما أن "كلمة أوراس مرادفة لكلمة اوراغ والتي تعني اللون الأصفر وهو لون الأسد"، [1]. كما يمكن أن تكون كلمة أوراس، "مأخوذة من الكلمة الاغريقية:Ores التي تعني الجبل، ومنها Orèade وهي في الأساطير الإغريقية حورية تسكن الجبل". [2]

هكذا تتقاطع الكثير من المعاني فكلمة «لبة» كتصغير لكلمة «لبؤة» في التعبير المحلي تتقارب مع اسم لبة في المعجم العربي والذي يعني "الزوجة المحبة لزوجها"[3]. كما تتقارب كلمة "لبة" مع كلمة الليبو (Lebou) وهم "اللوبييون" الذين أسسوا مدينة تيفست و"سموا أطفالهم إذا كان ذكرا لوبي وإذا كانت أنثى لوبة"[4]. كما تذكر العديد من المصادر التاريخية أن كلمة ليبو هي اسم ملكة في المنطقة التي تقع إلى الغرب من وادي النيل وسمي الشعب كله نسبة إليها، ويشير ديدور إلى أن الامزونن هم قوم انحدروا من ليبيا من شمال إفريقيا والامزونن هم قوم حكموا من قبل النساء [5].

---

[1] عبد الحميد زوزو، **الاوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي.التطورات السياسية الاقتصادية والاجتماعية 1837–1939**، ترجمة مسعود حاج مسعود، (د.ط)، ج1، دار هومة، الجزائر، 2005، ص15–16.

[2] العربي عقون، **المنطقة الاوراسية في القرن السادس الميلادي من خلال المصادر**: مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، عدد12، جامعة باتنة، سنة 2005، ص16.

[3] تعريف ومعنى لبة في معجم المعاني الجامع، **قاموس المعاني**، تاريخ التصفح الساعة 18:00، يوم 2017/12/15، الرابط: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

[4] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص22.

[5] انظر: إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص41–53.

ليس من قبل المصادفة، أن تكون تسمية مدينة "تيفست" أنثوية، وربما يرجع ذلك إلى المكانة العالية التي احتلتها المرأة في المجتمعات القديمة، حيث كانت موضع رغبة واحترام ورهبة. تعكس هذه المكانة التماثيل التي ابتدعها الإنسان، والتي جسدت صورة المرأة التي ترمز إلى الطبيعة والخصوبة والقوة الإلهية التي تتضمنها المرأة الأم. كانت هذه التماثيل تعبيرا عن الديانات الزراعية التي تمحورت حول آلهة واحدة أطلقوا عليها "الأم الكبرى" أو "سيدة الطبيعة"، حيث قدس الإنسان المرآة مثل الأرض.

يرى باخوفن (Jakob Bachofen)(*) أن الاحترام والتقدير وسيطرة المرأة على المجتمع، ظهر مع بداية اكتشاف الزراعة واستقرار الإنسان على الأرض وظهور الدين، انطلاقا من فكرة أن مبدأ الخصوبة في الأرض هو نفسه مبدأ الخصوبة عند المرأة، هذا المبدأ الذي دفع الإنسان إلى تقديس الأرض ومثلما قدس الإنسان الأرض، قدس الأنثى–الأم، وكيّف حياته على صورتها لأن الأم هي الأرض–الأصل، والأنثى هي صورة وخليفة للأم الأصل، ولهذا أصبحت مقدسة مثل الأرض باعتبارها الأولى المعطاءة، وأصبح الاحترام الديني والتقديس لها الأساس في سلطتها وارتفاع مكانتها الدينية والاجتماعية.

ولكن بعد انتشار الزراعة ونشوء المدن، حسب باخوفن أخذت المرأة تفقد حقها الطبيعي بالتدريج، "حيث فقدت أولا سلطتها في المجتمع، ثم في العائلة، ثم في الدين. وهكذا بدأت مرحلة حضارية جديدة عليا في تاريخ التطور الإنساني، وهي مرحلة سلطة الأب البطريركية"[1]. اتفق هنري مورغان (Lewis Henry Morgan) مع ما توصل إليه باخوفن حول نظام حق الأم، إلا أن مورغان وفردريك أنجلز (Friedrich Engels) اعتبروا أن شروط الحياة الاقتصادية هي العامل الحاسم في الانتقال من الانتساب إلى خط الأم إلى الانتساب إلى خط الأب. لقد حدث هذا

* يعود الفضل إلى ياكوب باخوفن (1815–1887)، كونه أول من بدأ البحث والتنقيب في التاريخ الاجتماعي للعائلة، ليصل إلى أن التنظيم القرابي وجد مكانة له في أحضان الأم، وعنه تطوّرت جميع التنظيمات الاجتماعية الأخرى وأول من وضع اصطلاح حق الأم، والأول الذي وضع يده على مشكلة الصراع الأزلي بين الرجل والمرأة، وبذلك مهد الطريق لوضع اللبنات الأولى لدراسة وضعية المرأة ومكانتها في المجتمعات القديمة.

[1] إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص37–38. نقلا عن:

Bachofen (J.), **Das Mutterrecht,** Suhrkamp Verlag, Frankfurt-m, 1980. S, 22-33.

التحول بسبب تطور قوى الإنتاج، وذلك نتيجة لاكتشاف الإنسان للزراعة وازدياد امتلاك المواشي والأرض وغيرها، وهي فكرة تطور الملكية الفردية التي قضت على الملكية الجماعية، حيث يرى انجلز انه "حين بدأ الرجال يزيدون من ملكيتهم الفردية من المواشي، ازدادت مكانتهم في المجتمع، كما أن الحاجة إلى توريث المواشي إلى الأبناء، الذي لم يكن ممكنا في نظام العشيرة الأمومية التي يكون النسب فيها إلى خط الأم، دفعت إلى نشوء نظام الزواج الأحادي الذي انتهت بموجبه سلطة المرأة، من أجل أن يرث الابن ما يملكه أبوه"[1]. وبذلك تم الانقلاب الذكوري الكبير الذي سيطر فيه المجتمع الأبوي على مقاليد الأمور بظهور الملكية الخاصة، وتم إسقاط الحق الأمومي، وتلك كانت الهزيمة التاريخية العالمية لجنس النساء على حد تعبير انجلز.

لم يكن المجتمع اللوبي الذي تشكل منذ الألف الثانية قبل الميلاد في صورة المجتمع القبلي في منأى عن تقديس المرأة حيث ابتدع المخيال اللوبي تمثال في هيئة امرأة لها رأس لبؤة وهي صورة الآلهة الأم المحلية "تانيت" التي رأى فيها اللوبيون رمزا للقوى الكامنة في ظاهرة الإخصاب والإنتاج [2]. لقد اعتبرت "تانيت" بالنسبة إلى اللوبيين، آلهة الأمومة والطفولة، وسيدة القمر، رمز الخصب والسلام والرخاء. تظهر في بعض النصب وهي تحمل طفلا، أو تتضرع إلى السماء محاطة بحمامة أو أزهار ورمز الطب Caducèe أو نخلة أو رمانة[3]، وهي الرموز التي توجد في العديد من النصب إلى جانبها، وتظهرها نصب أخرى بجسد لبؤة وهو شكل استمر إلى الفترة الرومانية.

3-الفينيقيين: أول احتكاك ثقافي في المنطقة

تؤكد المصادر التاريخية، "أن الفينيقيين كانوا أول من وصل إلى المنطقة وذلك منذ حوالي 814 ق.م"[4]، كانت العلاقات بين اللوبين والفينيقيين خلال المرحلة المبكرة سلمية وودية حيث اتخذت طابعا اقتصاديا، " كانت البضائع المحلية تتكون من جلود الحيوانات وريش النعام والذهب مقابل

---

[1] فريديريك انجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، ترجمة الياس شاهين، (د.ط)، دار التقدم، موسكو، 1986، ص47-50.

[2] انظر: مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص225.

[3] انظر: العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، مرجع سابق، ص216.

[4] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص26.

أن يبتاعوا من الفينيقيين كل أنواع الزينة والأواني الزجاجية والمعادن والخزف. استمرت العلاقات تجارية وسلمية إلى غاية القرن السادس قبل الميلاد حيث بدأت العلاقات تأخذ منحى جديدا"[1]. فبعد تغيير قرطاجة لسياستها من بحرية متنقلة إلى زراعية مستقرة ساءت العلاقة بين الدولة القرطاجية والمجتمع اللوبي نتيجة سيطرت القرطاجيين على ممتلكاتهم الزراعية وفرض الضرائب عليهم، كما احتكروا التجارة وفرضوا قوانينهم في المبادلات التجارية، إضافة إلى معاملة اللوبيين على أنهم طبقة أدنى من الطبقة القرطاجية.

بلغ توتر العلاقة بين اللوبيين والقرطاجيين أوجه في القرن الثالث ق.م إثر الغزو القرطاجي للمدن اللوبية، وقد احتفظت النصوص القديمة بغزوة القائد القرطاجي "حانون لمدينة تيفست حوالي عام 247 ق.م، وهي المدينة التي يسميها ديودور، هيكاطومبيل (Hecatomobylos) أي المدينة ذات المائة باب، اخذ منها حانون 3000 رهينة افتداهم أهاليهم فيما بعد، وهذا دليل على ثراء سكانها وتأمينهم لمبالغ نقدية"[2]. وبذلك دخلت تيفست تحت نفوذ قرطاج السياسي سنة 250 ق.م، لتصبح المدينة مركزا نشطا في المبادلات التجارية بينها وبين قرطاج، "قدر عدد سكانها عندما غزاها القائد حانون القرطاجي بـ 15000 نسمة"[3] على الأقل في القرن الثالث ق.م.

كان للعلاقات الفينيقية اللوبية تأثيرات ثقافية ودينية عميقة الأثر، استمرت منذ الألف الأولى ق.م، إلى غاية القرن الخامس ق.م. في ود واحترام وسلام قبل أن تغير قرطاجة سياستها، حيث استفاد اللوبيين في علاقتهم مع الفينيقين في فك العزلة التي كانوا يعانون منها بسبب بعد منطقتهم الجغرافية عن منطقة حضارات الشرق الأدنى القديم، كما أدى الاحتكاك الثقافي بين المجتمعين إلى رسوخ ثقافة مزدوجة الطابع: فينيقة ولوبية، جاءت نتيجة تفاعل العناصر الثقافية الفينيقية مع الثقافة المحلية.

---

[1] مها عبساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص200.

[2] قابريال كامبس، مرجع سابق، ص58.

[3] المرجع نفسه، ص58.

تعلم السكان المحليين عن الفينيقيين الفنون والزخارف والتخطيط العمراني، "كما شهد النسيج العمراني انسجاما وتألقا بحيث تميزت تيفست باتساع الطرق التي كانت تربطها بمختلف النواحي المجاورة. كما شهدت هذه المرحلة تطورا كبيرا في مجال الزراعة مع إدخال الفينيقين لتقنيات حديثة كان لها أثر بالغ، مما دفع بعدد كبير من الأهالي الذين كانوا يشتغلون في الرعي إلى الاستقرار"[1]. أما على المستوى الديني ظهر نوع من الامتزاج الديني في معتقدات اللوبيين مع الفينيقيين، حيث تأثر الفينيقيون (*) بتانيت وأصبحت هي المعبودة الأولى في قرطاجة وسيدة المدينة الأولى.

من جهة أخرى تأثر اللوبيون بالفينيقين من خلال اقتباسهم عبادة الإله بعل حمون، حيث اعتبر الأسد رمزا للقوة كامتداد للإله أمون. واستمر الانتشار الواسع لعبادة الآلهة تانيت التي تجسدت في شكل اللبؤة، "وهو ما يمكن عده تعبيرا عن جدلية الأنوثة والذكورة في تجلي وفعالية القوة"[2]. ظل رمز تانيت إلى يومنا هذا كتميمة للاحتماء والوقاية، "يرمز إلى تانيت بمثلث أو شبه منحرف يعلوه خط نهايتاه معقوفتان إلى أعلى وفوقه قرص والمجموع يمثل صورة إنسان رافعا يديه، كرمز التضرع إلى السماء"[3]. ويوجد في الحلى التقليدية فهي مجسدة في الابزيم الفضي الذي تمسك به المرأة لباسها، كما يتجسد في الوشم الذي يكون في جبهة المرأة على الخصوص.

كما أن اسم تانيت "اشتقت منه الكلمة التي تعني في اللغة البربرية الوحم انيثي Aniti ومنه عبارة ثامطوت تتينيث Tamettut t'tinit أي المرأة تتوحم، لقد استنجدت المعتقدات القديمة بالآلهة تانيت الحامية والمرافقة للمرأة الحامل في حالة تنتاب المرأة الحامل وتشتد في فترة معينة من الحمل، وخلال ذلك يتم القيام بالتقرب والدعاء إلى هذه الآلهة لحماية الأم وحماية جنينها [4]. ومن بين المعتقدات الفينيقية الذي ظل راسخا إلى اليوم في الثقافة المحلية، "معتقد العين الشريرة وقدرتها

---

[1] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص96.

* لم يصمد الموروث الفينيقي الذي سيطر عليه طقس تقليدي سامي قديم وهو تقديم القرابين الآدمية من الأطفال، أمام عقيدة اللوبيين وعبادة تانيت ألهة الأمومة والطفولة.

[2] فراس السواح، مرجع سابق، ص173.

[3] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، ص216.

[4] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، ص217.

على إصابة الناس بالسوء وطرق الاحتماء منها عن طريق استخدام رمز اليد أو الكف الممدودة (الخمسة)" [1]، وقد بقي هذا الرمز متداولا-وبشكل واسع-إلى يومنا هذا، فقد ظل يستعمل كمقبض للأبواب الخارجية للبيوت التقليدية كرمز للحماية إضافة إلى انه مازال يعرف استعمالا واسعا في صناعة الحلي على شكل تمائم تعلق للزينة.

4-تيفست في العهد النوميدي

شكلت مدينة تيفست أهم مدن إقليم الماصيل [*] الشرقي للمملكة النوميدية، "فبعد معركة زاما201 ق.م، على حدود تبسة، انهزمت قرطاج، وعمد ماسينيسا إلى بناء دولة وطنية على حساب ممتلكات قرطاج، فأصبحت المنطقة تابعة لدولة ماسينيسا"[2]. إلا أن تيفست "تمتعت باستقلال ذاتي وإداري لتسيير شؤونها"[3]، في ظل حكم قبلي ظلت تتحكم فيه أعراف القبيلة في جميع نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية، "حيث كان على رأس المدينة مجلس "كبار الجماعة" Anciens الذي يمسك بزمام السلطة المحلية منذ القرن الثالث ق.م"[4].

كانت المدينة ذات طابع زراعي ورعوي تتبادل منتوجاتها الرئيسية عن طريق المقايضة، "الرعاة يقدمون الصوف والجلود وتلبية الحاجيات الغذائية اليومية مقابل الحبوب من قمح وشعير والخضر كالبصل والثوم والخرشف والقرع هذا إضافة إلى الفواكه التي اقتبسوا زراعتها عن القرطاجيين وهي التين والعنب واللوز"[5]. إن توسع المدينة وكثرت نشاطاتها التجارية والفلاحية، "دليل على ما تمتع به الملك ماسينيسا برؤية اقتصادية معتبرة من خلال محاولته لإقامة توازن بين النشاطين الرعوي

---

[1] محمد الكوخي، مرجع سابق، ص210

[*] **الماصيل**: مجموعة من القبائل النوميدية، شكلت وحدة أثنية واتحاد قبلي عرف بمملكة نوميديا الشرقية.

[2] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص77.

[3] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص289.

[4] قابريال كامبس، مرجع سابق، ص316.

[5] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص296.

والزراعي"[1]. وبذلك عرفت تيفست تحت حكمه ازدهارا كبيرا بحكم سياسته الاقتصادية القوية والمحكمة، بحيث توسعت المدينة وكثرت نشاطاتها التجارية والفلاحية.

ورغم انتشار الزراعة فان ذلك لم يمنع استمرار الحياة الرعوية كحرفة رئيسية للكثير من النومديين، فالذين امتهنوا الفلاحة لم يقلعوا عن الرعي، ذلك أن الزراعة لا تتطلب العمل إلا خلال فترتين في العام، فكان من السهل أن يجمع النوميدي بين الفلاحة والرعي. ظل النظام القبلي هو السائد في القرى والأرياف فكان هناك رعاة شبه مستقرين يقومون بتنقلات محدودة بين السهول شتاء والمرتفعات صيفا كانوا يربون الأبقار والخيول إلى جانب الأغنام، أما الرحل فكانوا دائمي التنقل بحثا عن الكلأ والماء وكانوا يربون الأغنام والماعز والحمير. إلى جانب الفلاحة شغل مجتمع المدينة صناعة الفخار بنوعيه النذري للحاجات الدينية والفخار العائلي في شتى مجالات الحياة اليومية، إضافة إلى مهنة الحدادة خاصة في مجال إنتاج أدوات الزراعة وصناعة الأسلحة. كما شكلت التجارة في الأسواق المحلية مظهرا من مظاهر التطور والازدهار [2].

شغلت مدينة تيفست قبيلة الموسولان [*]، والتي امتدت حسب غابريال كامبس في إقليمها "من حوض واد ملاق شرقا، لتقترب حدودها في الشمال من مداوروش، وتمتد غربا إلى عين كملال في منتصف المسافة بين تبسة وخنشلة، وامتدت مضاربها بين جنوب كرتن وجنوب الاوراس"[3]. وصف بلينوس (Gaius Plinius Secundus) قبيلة الموسولان بأنها شعب كبير، ويري غامبس أن الموسولان عبارة عن كنفيدرالية قبائل، استقر بعضها داخل المدينة، وظل العديد من أفراد القبائل يقطنون في الأرياف والقرى الصغيرة المجاورة لقربها من أراضيهم الزراعية.

---

[1] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، ص19.

[2] انظر: مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص296

[*] اعتبرت قبائل الموسولان من القبائل اللوبية الاكثر ذكرا في المصادر الكتابية، وردت تسميتها بصيغ عديدة في المصادر القديمة، مثلا موسولام، موزولامي ميزولاني، اقترح المؤرخ جان ديزانج ادراج المصطلح بالعربية على النحو التالي المزالمة. ويرجح العربي عقون أن الصيغة الأقرب إلى اللغة اللوبية هي: موسولان بالنون الذي هو علامة الجمع، وليس ميما كما يرد في المصادر اللاتينية، ويرى بان الكلمة ليست بعيدة عن ماسيل فبحذف نون الجمع يكون جدر الاسمين واحدا م س ل msl مما يرجح أن يكون الموسولان هم أنفسهم الماسيل قبيلة الأسرة الحاكمة النوميدية، وإذا صح ذلك فان الموسولان هم نواة الشعب النوميدي.

[3] قابريال كامبس، مرجع سابق، ص307-308.

لم تكن القبيلة في المجتمع النوميدي سوى عائلة كبيرة اغناطية (Agnatique) أبوية (Patriarcale) تنطوي تحتها مجموعة من الأسر الصغيرة تنتمي إلى النسب الأبوي، "حيث لم يعثر في النقوش الجنائزية من نُسب إلى والدته، بل كانت العادة أن يحفر اسم المتوفي واسم أبيه وجدة وأحيانا القبيلة التي ينتمي إليها، وهو العرف الشائع في الأسر النوميدية منذ القرن الثالث ق.م"[1]. كانت العائلة ممتدة تشمل الأجيال الثلاثة الجد والأبناء والأحفاد، ويعيش أفراد العائلة مع بعضهم متضامنين يضمهم مسكن واحد، والسلطة دائما للأكبر سنا، "ولا ريب أن هذا النظام الأسري كان الشكل الأرقى الذي بلغه المجتمع بعد مراحل طويلة من التطور الاجتماعي الداخلي [2].

كانت رابطة الزواج تبنى على الرجل والمرأة وهو الزواج الشائع والمعترف به بين القبائل، ويتم الزواج في سن مبكرة، ويشترط على الفتاة العروس العذرية التي هي عنوان المحافظة على نقاوة النسب، والزوج هو رأس العائلة تنتقل الزوجة إلى منزل الزوج، ويلزمها العرف بالخضوع والوفاء لزوجها، وكان أساس الزواج دائما الاتفاق بين عائلتين ولا يمكن أن يكون اتفاقا معزولا بين رجل وامرأة. ولم تكن هناك أي روابط أخرى خارج إطار العلاقة المشروعة التي يقرها المعبد وقانون القبيلة من حيث الأعراف والتقاليد المتبعة في إتمام مراسيم الزواج، أما العزوبة والترمل ثم الانفصال فكان قليلا إذ سرعان ما كان يعجل بزواج من فقدت شريكها لأي سبب من الأسباب، وكانت المخادنة تجلب العار لأصحابها [3]. كما وجدت ظاهرة تعدد الزوجات ولكن على نطاق ضيق في أواسط القادة السياسيين في الغالب، "كما لم يكن في المجتمع قانون بنت العم ولم يعرف طبقية مقننة تحصر الزواج في الطبقة أو الأسرة بل كان هناك ميل إلى زواج الأباعد، فعززت المصاهرة من أواصر القرابة، كما كانت سببا في فض النزاعات وإحلال السلم بين القبائل"[4].

---

[1] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص272.

[2] أنظر: العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، ص172.

[3] أنظر: مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص283.

[4] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، ص173.

ومن الأعراف الاجتماعية التي حكمت المجتمع النوميدي منع اختلاط الرجال بالنساء، ولا تذهب المرأة للتسوق، ويعني حجب الصبية عدم خروجها من منزلها، وعدم ظهورها أمام الأغراب، ويبدأ مع ظهور علامات الأنوثة ولا يرى المجتمع مانعا من منح المرأة المتقدمة في السن حرية كبيرة بل يمكن أن تمارس التجارة، كما يقر المجتمع باستمرار حماية الأب لابنته والأخوة لأختهم من احتمال ظلم زوجها أو أهله لها، وكثيرا ما يجد أبناء المقهورون من أبيهم أو أعمامهم النصرة في أخوالهم [1].

وبذلك شكلت "تيفست" منظومة اجتماعية متماسكة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والديني، حيث لم تشر المصادر الكتابية أو الأثرية إلى ما يفيد بوجود طبقية، فلا وجود في النظام القبلي لنظام اقتصادي محدد للسلطات يخلق الهوة الاقتصادية بين أفراده، ورغم الوصول إلي السيادة والقيادة من طرف رب العائلة إلا انه ليس في المجتمع النوميدي ما يشير إلى الانتقاص من قيمة المرأة، ولم يستنكف المجتمع من قيام المرأة بدور هو حكر على الرجل، كما أن النظرة الاجتماعية للآلهة لم تكن تخرج عن إطار المنظومة الأسرية المكونة من الأب والأم، واعتبر النوميديون بعل حمون وتانيت نواة الأسرة الدينية في مجمع الآلهة.

5-تيفيست والاستعمار الروماني

بعد أن كان المجتمع المحلي ينعم باستقلاله الذاتي في ظل منظومة اجتماعية واقتصادية وسياسية نمت منذ عهد الملوك النوميد، حتى أضحى أفراد المجتمع مواطنين مهمشين ومسيطرا عليهم في ظل الاستعمار الروماني، الذي سيدوم قرونا طويلة ويحدث تأثيرا عميقا في المنطقة على كل الصُعد. لقد كانت الأرض قضية مركزية في الصراع بين الشعب النوميدي والاحتلال الروماني، حيث قامت الإدارة الرومانية بنزع الملكية من القبائل ودفعت بها نحو الجبال والسهوب وفيافي الصحراء، واعتبر القانون الروماني أرض البلاد المفتوحة ملكية عمومية للشعب الروماني، وكان الاستيلاء على الأرض بموجب حق الفتح من أبرز أهداف الاحتلال الروماني منذ البداية.

[1] المرجع نفسه، ص174.

كانت قبيلة الموسولان من أوائل القبائل التي تعرضت لنزع الملكية، حيث تمت مصادرة جميع أراضيها الخصبة والأراضي الرعوية والغابات، التي امتدت على طول وادي المثول (واد ملاق حاليا) وإجبارها على الرحيل إلى الأراضي الجبلية، والتخوم الصحراوية، "وبذلك اعتصم المزالمة في منطقة قسطل، واستوطن جزء منهم ردحا طويلا من الزمن في جبل الدير وجبل مستيري" [1]. وصف بلينوس قبيلة المزالمة بأنها "شعب كبير لكنها تفرقت وتشتت في المناطق السهبية المجدبة. مارس جلهم الزراعة واختار العديد منهم صناعة الفخار كرد فعل على رفضهم للزراعة في أراضيهم المحتلة"[2]، كما شكلت مواطنهم في الجبال معاقل المقاومات ضد الوجود الروماني، حيث قاومت قبيلة الموسولان سياسة نزع الملكية وكافة أشكال الحيازة التي فككت أوصال القبيلة، "وثارت ضد التوسع الروماني بقيادة تاكفاريناس 17-24م بأول معركة ضد القوات الرومانية" [3].

سنة 75م، انتقلت الفرقة الاوغسطية الثالثة بأمر من الإمبراطور فسباسيان (Titus Flavius Vespasianus) إلى تيفست، "كان قوامها ثلاثة عشر ألف جندي من مشاة وفرسان وفرق الآلات الحربية"[4] كان هدفها القريب السيطرة العسكرية، وأن تضمن الضغط على قبائل الموسولان المقاومين، والبعيد الاستغلال الاقتصادي وترسيخ القيم والثقافة الرومانية وسط المقاومين، مما يجعلهم نهائيا يتخلون عن فكرة مقاومة الوجود الروماني. وبذلك كان نقل الجيش الاغسطي الثالث إلى تيفست بداية لأعمال واسعة في المنطقة، "حيث شرعت الفرقة الاوغسطية في بناء المدينة وسلسلة من الطرق التجارية الرابطة بين تيفست والمدن التجارية الكبرى كقرطاجة وهيبون"[5] (عنابة). حيث حرصت روما على ترقية المقاطعات التي تزودها بالقمح والزيت، فقامت بتشييد المرافق والبنى التحتية (طرق،جسور، قنوات المياه، حمامات ...)، مما يسمح بالاستقرار والنمو الاقتصادي والديمغرافي.

---

[1] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص432.

[2] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص435.

[3] محمد الكوخي، مرجع سابق، ص280.

[4] بيار كاستل، مرجع سابق، ص153.

[5] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، مرجع سابق، ص130.

هكذا فانه منذ القرن الأول للميلاد، اعتبرت تيفست مقاطعة رومانية، شكلت مركزا استراتيجيا للرومان ونقطة عبور هامة لمختلف المحاصيل القادمة من الجنوب التونسي باتجاه الشمال الإفريقي، ووصلت إلى أوج ازدهارها الاقتصادي والتجاري والأمني، "كما عرفت أوج ازدهارها العمراني والحضاري، بلغ عدد سكانها مائة ألف ساكن "[1] إذ كانت تعتبر من أعظم بلاد إفريقيا الرومانية ازدحاما بالسكان بعد قرطاجة.

سنة 212م منح الإمبراطور كركلا (Caracalla) حق المواطنة لجميع سكان الامبراطورية، وعرفانا من أهالي تيفست شيدوا قوس النصر الذي تضمن نصا يعترف بالولاء والشكر لكركلا الذي قدم لهم ترقية اجتماعية وسياسية، "فالروماني بالتجنس أصبح مثل الروماني بالولادة، هذا الوضع القانوني الجديد مكن سكان تيفست من اكتساب كيان وسط المواطنيين الرومان والطبقة الارستقراطية، بعد أن منحوا الاسم الثلاثي المنصوص عليه في قانون الحالة المدنية الرومانية، وأصبح لهم حق التملك وارتداء التوجا فخر اللباس الروماني"[2]. وإذا كان سكان المدينة قد نالوا المواطنة الرومانية واندمجوا في الوضع الجديد لنيل صفة المواطن الجيد، فان الريف مركز الثقل الديمغرافي ظل خارج هذه المواطنة، إذ احتمى المجتمع بأعرافه وتقاليده وانكفأ على نفسه في إطار القبيلة، بعد أن تمكن الاستعمار من تفكيك المقاومة وتبديد قواها.

أحدثت السياسة الاستعمارية الرومانية تحولات عميقة في بنية المجتمع، حيث أدت الرومنة [*] إلى إعلان الحضر اعتناقهم النهائي للحضارة الرومانية وقطعوا الصلة بلغتهم الأم وحققوا ذاتهم في ثقافة الغالب كما أثبتته النظرية الخلدونية في وقت لاحق، أما جماهير الأرياف ظلت محافظة على كيانها وهويتها والتي فلتت من الرومنة اللغوية، "وأصبحت اللوبية أداة مشافهة معزولة في الجبال والأرياف النائية وتحولت تدريجيا إلى لهجات تفتقر إلى مرجعية توحدها"[3]. كما شكلت الكنطنة

---

[1] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص29.

[2] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص432.

[*] **الرومنة:** فرض الثقافة اللاتينية والحضارة الرومانية على البلاد المفتوحة. أحدثت الرومنة شرخا كبيرا في النسيج الاجتماعي فقد انقسم المجتمع لغويا إلى قسمين اتسعت الفروق بينهما، وكان القسم الناطق باللاتينية وهو المتمركز في الحواضر ينظر إلى جمهور الشعب الناطق بالامازيغية نظرة استعلاء.

[3] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، مرجع سابق، ص277.

(*) أداة لعزل السكان في الأرياف عن بعضهم مما أدى إلى انغلاق المجموعات السكانية وانكفائها داخل أقاليمها الضيقة وذلك من شأنه على المدى البعيد أن يضعف روح التواصل والتضامن.

شهد القرن الرابع ميلادي تحولات اجتماعية عميقة بسبب ظهور المسيحية التي شنت بما تدعوا إليه حربا على الطبقية، كانت المقاومة في القرون الأولى تقوم على التضامن القبلي، ولكن مع اعتناق العقيدة المسيحية وانتشارها ظهر عامل جديد يدعم ذلك التضامن التقليدي، حيث أخذت هذه العقيدة الجديدة تسري في أواسط الطبقة المسحوقة من الكادحين والمستضعفين وتحولت إلى عامل تضامن وأداة نضال ضد السلطة الرومانية وحلفائها من كبار الملاك والموظفين الدينيين والمدنيين المترومنين.

تقبل السكان المحليين الديانة المسيحية كما نادى بها الحواريين، حيث "انتشرت البازليكات والكنائس في تيفست"[1] ثم اعتنقوا الدوناتية (*) "لأنهم كانوا دائما يرفضون التملق للسلطة الرومانية التي رأوا في اعتناقها المسيحية الكاثوليكية بداية لتغيير القيم السامية وتجسيدا للمصالح الشخصية"[2]. لازال لحد الآن في المورث الشعبي في منطقة تبسة وضواحيها الريفية اعتقاد راسخ بان فقراء المداشر والجياع يساندهم (الرهباني) وهو في المخيال الشعبي رجل ابيض البشرة يرتدي اللباس الصوفي الأبيض وعيناه زرقاوتان وفلج الأسنان ويكثر تواجده في الأسواق الشعبية ثم لا يلبث أن يختفي بعد أن يقدم المساعدة من الحبوب والمال للفقراء، والمتمعن في تاريخ المنطقة يرى أنه ليس هذا المخلوق الأقرب إلى الجان منه إلى الإنسان سوى ذلك القس الدوناتي الذي كان

---

* **الكنطنة (Cantonnement)**: أو سياسة الحشد، وهي عزل قبيلة ما داخل إقليم محدود بناء على تشريعات قانونية وإجراءات مسحية، ويكون ذلك بتجريد القبيلة من أراضيها الخصبة أو ترحيلها إلى أراضي جبلية أو صحراوية وتضم الأراضي المنتزعة منها إلى أملاك الإمبراطور أو إلى أراضي كبار الملاك.

[1] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص460.

* **الدوناتية**: نسبة إلى قس (رجل دين) مسيحي ينحدر من شمال إفريقيا يدعى دوناتوس Donatus. اعتبر الدوناتيون أنفسهم ورثة المسيح ولا يعترفون بالكنيسة الرسمية.

[2] مها عيساوي، **المجتمع اللوبي**، مرجع سابق، ص466.

يجمع الدواري عنده الحبوب فيحملها في جنح الظلام إلى بيوت الفقراء ثم يختفي [1] فكان الدوناتي يطبق مبادىء المسيحية كما نادى بها السيد المسيح.

مع تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، واتساع الهوة تدريجيا بين الطبقة الثرية من المترومنة والعمال الريفيين الأحرار الذين تدهورت أوضاعهم وازدادت سوءا منذ بداية القرن الرابع، ستدعم حركة الاحتجاج الديني (الدوناتية) بحركة احتجاج اجتماعية (ثورة الريفيين) وستجد الحركة الأولى في الثانية نعم السند.

سنة 479 م وصل النفوذ الوندالي إلى تبسة [2]، كان رجال الدين الدوناتيون يرددون بان اجتياح الوندال هو عقوبة إلهية ضد جبروت الاستعمار الروماني وأعوانه من كبار الملاك وكهنة الكنيسة الكاثوليكية، وبذلك أنظم عامة المضطهدين إلى الوندال للانتقام من استعمار خيم أكثر من خمسة قرون من القهر والعبودية، والاستيلاء على أملاكه التي اعتبرت حقوقا مستردة. ومع مجيء الاستعمار البزنطي وسيطرته على المنطقة سنة 534م والذي أحيا النظام الروماني من جديد، سيواصل الشعب نضاله ضد القهر الاستعماري وصولا إلى الفتح الإسلامي الذي أحدث انقلابا جذريا في المنطقة.

6-تبسة واعتناق الإسلام

مع بداية القرن الثامن الميلادي، دخلت جيوش الفاتحين المنطقة بعد مد وجزر، حيث شهدت منطقة تبسة أهم وأكبر مقاومة مسلحة واجهها العرب الفاتحون في شمال إفريقيا، ودخول المنطقة في المجال الحضاري الإسلامي، "ليتم فتح تيفست نهائيا سنة سنة81هـ/701 م"[3]. هذا الفتح الإسلامي الذي أحدث انقلابا جذريا في المنطقة، فاندثرت قرطاج ليخلفها القيروان، وتغيرت تسمية النوميد لتصبح البربر، واختفت تسمية تيفست التي استمرت طيلة قرون خلال التاريخ

---

[1] مها عيساوي، **عادات وتقاليد ريفية معاصرة في الشرق الجزائري لها دلالة تاريخية**، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 23، البحرين، سنة 2013، ص112.

[2] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص 29.

[3] المرجع نفسه، ص31.

القديم، وتحرفت مع مرور الزمن، بعد دخول العرب في ألسنة العامة،" بحيث تحولت التاء في الاخير الى تاء مربوطة لتستقيم الكلمة في العربية، اما حرف الـB والـ Vفهما بديلان لبعضهما في الامازيغية"[1]. للتحول تيفست الى تبسة وتنطق بفتح التاء وكسر الباء وتشديد السين، "حيث جاء ذكرها في أمهات الكتب التاريخية"[2].

وصفها ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان، فقال: "مدينة تبسة بفتح التاء وكسر الباء وتشديد السين المهملة، هي بلد شهير من بلدان شمال إفريقيا"[3]، وذكرها الوزير السراج في كتاب الحلل السندسية، فقال: "تبسة بفتح أوله وكسر ثانيه وتشديد السين المهملة هي بلد قديم به أثار الملوك القديمة"[4]، كما جاء ذكرها كذلك في كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، للشريف الإدريسي باسم تبسة [5]. وفي القرن الحادي عشر، كتبها أبو عبيد البكري في كتاب المسالك والممالك "تبسا" بالألف حيث قال عنها: "إنها مدينة كبيرة كثيرة الفواكه، مبنية بالصخر الجليل على نهر كبير كثير الفواكه والأشجار لاسيما الجوز الذي يضرب به المثل لجلاله وكبره وطيبه، وفيها أقباء يدخلها الرقاق بدوابهم في زمن الثلج والشتاء، يسع القبو الواحد ألفي دابة"[6]. ووصفها ليون الإفريقي بأنها "مدينة عريقة بناها الرومان في تخوم نوميديا بها أسوار عالية متينة سميكة، يسيل قرب المدينة نهر عظيم، يمر جزء منه بالمدينة"[7]، ووردت بتسميتها الحالية في كتاب تاريخ عبد الرحمان ابن خلدون الذي أكد أن أثارها قد خرب أكثرها [8].

تتحدث المصادر التاريخية العربية بإسهاب عن عملية الفتح والمقاومة التي واجهها العرب الفاتحون تحت قيادة امرأة كانت تتزعم قبيلتها والتي حاربت وقومها الجيوش العربية في جبال

---

[1] بيار كاستل، مرجع سابق، ص5.

[2] Hanini (A.). **Tébessa à travers l' Histoire**. Chihab Editions, Batna, sans date. p 27.

[3] ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، (د.ط)، ج2، دار صادر للطباعة والنشر، لبنان، 1979، ص13.

[4] الوزير السراج، **الحلل السندسية**، (د.ط)، ج1، الدار التونسية، تونس، 1970، ص206.

[5] الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الأفاق**، (د.ط)، دار الكتب، الجزائر، 1975، ص23.

[6] أبي عبيد البكري، **المسالك و الممالك**، (د.ط)، ج2 ،تونس، 1992، ص710.

[7] حسن الوزان، **وصف إفريقيا**، (د.ط)، ج2، ترجمة، محمد حجي، محمد الأخضر، لبنان، 2000، ص431.

[8] عبد الرحمان ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، (د.ط)، ج07، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1983، ص32.

الاوراس بمنطقة تبسة، هذه المرأة التي سميت بالكاهنة "استطاعت أن تجمع تكتل القبائل الزناتية التي واجهت العرب وتكبد العرب خسائر فادحة وأجبرتهم على أقامت اتفاقية صلح لكن البربر بقيادة الكاهنة، نقضوا الاتفاقية وقتلوا الصحابي الجليل عقبة بن نافع وثلاث مئة من صحبه الكرام، ليعاود المسلمون محاولة فتح تبسة بعد أن أعدوا العدة ونظموا الصفوف بقيادة حسان بن النعمان الغساني سنة 78هـ/698م الذي تمكن من قتل الكاهنة سنة81هـ/701 م[1] وأرسل رأسها إلى السلطان.

إلا أن شخصية الكاهنة تيهيا أو ديهيا (ملكة البربر) أثارت المؤرخون العرب في مقاربة زعامتها، هذه المرأة غير المسلمة [*] وغير العربية، الزعيمة القائدة أو الحاكمة، التي حاربت وقومها الجيوش العربية، عدها الخطاب التاريخي كما ترى ناجية الورتيمي "شخصية نسائية شاذة، حيث ركز المؤرخون على عامل الأمومة وإنجاب الذكور لتزعم قومها، واعتبرت "أمّا" مفيدة للمسلمين بفضل أولادها الذكور الأبطال الذين أسلموا بنصيحة منها، فكانوا عونا للإسلام والمسلمين، بحسب تصور المؤرخ المسلم"[2]. فبعد موت الكاهنة اعتنقت قبيلتها الإسلام وأصبحوا جزء من حركة الفتوحات، "بل وصل الأمر بأحدهم وهو المعروف باسم طارق بن زياد، الذي يجهل اسمه الأصلي والذي يعتقد انه ربما كان واحدا من أبناء الكاهنة، إلى تولي مهمة فتح الأندلس"[3].

لازالت الذاكرة الشعبية إلى حد اليوم تحتفي بالكاهنة وتقدمها في صورة المرأة الحكيمة والمدبرة والمنقذة لقبيلتها، وما زالت إلى الآن صومعة الكاهنة كما يسميها سكان المنطقة قائمة بهضبة تازبنت، وهي عبارة عن برج معسكر بني بحجارة ضخمة، اتخذتها الكاهنة كمقر لجيشها قرب مدينة تبسة، ويعتقد أن هذه الهضبة بمنطقة تازبنت هي نفسها التي اتخذها تاكفاريناس ويوغورطا معقلا لجيوشهما. كما يتواجد بجنوب تبسة وادي يتجه صوب واحة نقرين يطلق عليه وادي

---

[1] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص31

[*] يوجد خلاف تاريخي في الديانة التي كانت تعتنقها الكاهنة حيث يروي ابن خلدون أنها كانت يهودية في حين يرى آخرون انها كانت تعتنق الوثنية.

[2] ناجية الوريمي، **زعامة المرأة في الإسلام المبكر بين الخطاب العالم والخطاب الشعبي**، (د.ط)، دار الجنوب، تونس، 2016، ص85.

[3] محمد الكوخي، مرجع سابق، ص292.

الكاهنة، ويقع بئر الكاهنة في منطقة بئر العاتر وهي نفس البئر التي أمرت الكاهنة بسكب العطر فيها فسميت بئر العطر، لتحرف مع مرور الزمن إلى بئر العاتر، "أين خاضت الكاهنة آخر معركة وهزم جيشها وقتلت سنة81هـ/701 م"[1]. كما يعتقد أن قبر الملكة الكاهنة بجوار هذا البئر ويعتقد كذلك أن كنز الكاهنة لازال مخفيا في مغارات المنطقة.

بعد انتهاء عهد الفاتحين، ظلت تبسة تابعة لولاية القيروان تحت ظل الخلافة الأموية في الشام، إلى غاية فترة حكم دولة الأغالبة الموالية للخلافة العباسية في بغداد، ثم دخلت تحت نفوذ الدولة الفاطمية، لتخضع بعدها لحكم المماليك الإسلامية المستقلة بداية بدولة بني زير ثم دولة الرستميين ثم الصنهاجيين. دخلت تبسة بعد ذلك في حكم الفاطميين بقيادة أبو عبد الله الصنعاني حيث هاجمها واحتلها سنة 311/365هـ. ليستولي عليها بعد ذلك الهلاليون (*) في القرن الحادي عشر ميلادي. استقرت بعض القبائل الهلالية في المنطقة على ضفاف وادي هلال والذي مازال يحمل اسمهم إلى يومنا هذا، كما أن الذاكرة الشفوية لازالت تحتفظ بصورة الجازية الهلالية ولازال يضرب المثل بها، متى أرادوا تشبيه امرأة جمعت بين الحسن الباهر والعقل الوافر قالوا: هي جازية (زازية) في الكمال والتفكير، "حيث لعبت الجازية، الدور الرئيسي في استنباط الخطط والقرارات الحاسمة حيث استطاعت فض النزاع بين قبائل بني هلال حول تحديد الطريقة المثلى لدخول بلاد المغرب"[2]. ولازال اسم (زازية) متداولا بين سكان المنطقة تحمله الجدات.

لقد شكلت منطقة تبسة نقطة عبور استراتيجية للقبائل الهلالية باعتبارها باب طبيعي بين التل والجنوب، وزحفها نحو المناطق الأخرى والقيام بأكبر عملية خلخلة عرفتها البنية القبلية في شمال إفريقيا، حيث دمروا بشكل كامل التحالفات القبلية التي كانت تقوم عليها الإمارات

---

[1] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص31.

* قبائل عربية هما بنو هلال وبنو سليم، وهي قبائل مضرية تعيش في منطقة الحجاز قرب الطائف، وصلوا الى افريقيا على مراحل من القرن 11م (443 هـ /1052م) الى القرن 13م، يقدر المؤرخون عددهم بحوالي 200 ألف، يقول ابن خلدون:" ...وتقارعوا على البلاد فحصل لسليم الشرق ولهلال الغرب..." انظر: **ابن خلدون**، ج6، ص20.

[2] كرراز فوزية، **دور المرأة في المغرب الإسلامي من القرن الخامس الهجري الى منتصف القرن السابع الهجري (ق11-13م) دراسة في التاريخ الحضاري والاجتماعي للغرب الإسلامي**، (د.ط)، دار الأديب للنشر والتوزيع، (د.ت)، (د.س)، ص42.

السابقة، وتغيير الخريطة القبلية لهذه المجتمعات المبنية على أساس العصبية القبلية ونشوء تحالفات جديدة على أساس الجوار والقرب الجغرافي.

دخلت تبسة في ظل حكم الحماديين فالمرابطين فالموحدون، التي بقيت تحت حكمهم إلى غاية 758هـ لحين تمكن الدولة الحفصية من الاستيلاء عليها. عاشت المنطقة في ظل هذه المماليك في فوضى سياسية عارمة تخللتها عدة حروب وصراعات ضد السياسات التعسفية للحكام والولاة (*) من فرض الضرائب والإتاوات، وبين القبائل العربية الهلالية والقبائل البربرية من جهة أخرى، ظلت تبسة في مرحلة مد وجزر إلى حين قدوم العثمانيين الأتراك إلى المنطقة سنة 1572م.

7-تبسة في عهد الأتراك

وجدت السلطة المركزية لبايلك الشرق للإدارة العثمانية صعوبة كبيرة لبسط سيطرتها ونفوذها على المجتمع القبلي، مع بروز القبيلة كرافضة لسلطة المركز التي حاولت مزاحمتها أو حتى إزاحتها من مجالات نفوذها، خاصة في إطار الصراع بين أتراك الجزائر وأتراك تونس حول مسألة الحدود والسيادة الترابية، حيث اعتمدت السلطة المركزية أدوات عديدة لتطويق القبيلة واحتوائها بشتى الوسائل بما فيها الأدوات العنيفة، والخروق والثغرات في تعامل الأتراك مع السكان بحيث فرضوا عليهم ضرائب ثقيلة وغيرها من التجاوزات.

وفي غمرة الصراع بين الجنود الإنكشارية والقبائل الهلالية من جهة والقبائل البربرية من جهة أخرى تحالفت القبائل ضد الأتراك واشتعلت العديد من الثورات بين قبائل المنطقة والأتراك. شكلت القبائل الهلالية والقبائل البربرية حلف بربري/عربي، أطلق عليه الأتراك تسمية اللمامشة أو النمامشة بعد وقوع معارك بينهم وبين العثمانيين وكانت الحرب سجالا بينهم فصار القائد

* قدم ليون الإفريقي مثالا للصراعات بين القبائل البربرية "شاوية الاوراس" والدولة الحفصية، وخروج القبيلة عن طاعة ملك تونس ورفضها الخضوع لسلطته وقتل ابن الملك عام 915هـ/1510م. انظر: **حسن الوزان**، مرجع سابق، ص66.

العثماني يسأل عن القبيلة في كل مرة ويقول: خبروني تلموشي لكي نمضي إليهم؟ فسموا من ذلك اليوم باللمامشة (*).

كانت البنية القبيلة في المنطقة في عهد الأتراك تتكون من ثلاث مجموعات قبلية، قبيلة النمامشة، وقبيلة أولاد سيدي عبيد وقبيلة أولاد سيدي يحيا، تعتبر قبيلة النمامشة من كبريات قبائل الشرق الجزائري عرفت القبيلة بنزعتها الاستقلالية والتمردية، ونزعتها القتالية مما جعلها قبيلة مهابة لدى القبائل المجاورة، كما كانت قبيلة النمامشة من أكبر القبائل المتمردة على سلطة بايات قسنطينة، شهدت قبيلة النمامشة الكثير من الحملات العسكرية كنوع من الردع والعقاب حيث طاردها علي باشا حاكم تونس سنة 1741، كما قاد صالح باي حاكم قسنطينة (1771-1792) حملة عسكرية ضدها انتهت بفشل ذريع، كما توالت الحملات من شاكر باي حاكم قسنطينة عام 1817 وحملة إبراهيم بن على باي قسنطينة سنة 1822.

من جهة أخرى تعتبر قبيلة أولاد سيدي يحي وقبيلة أولاد سيدي عبيد من القبائل الولائية، وهي عبارة عن عائلات مرابطية تدعي الأصول العربية وخصوصا الانحدار من أل البيت ويعتقد أنها توافدت على المنطقة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، والتي تحولت تدريجيا عبر آلية الدمج والانصهار مع المجموعات المجاورة إلى قبائل محدودة عدديا ذات هوية قبلية دينية، لعبت زاوية سيدي يحي وزاوية سيدي عبيد كغيرها من زوايا الطرق الصوفية التي انتشرت في المجال الجغرافي للمنطقة دورا هاما في الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية في المنطقة، ظلت وسيطا بين السلطة والناس، ورعاية الفقراء والمساكين، وإسعاف اللاجئين وعابري السبيل، كما سعت لقضاء

* في كتاب "العدواني" للمؤرخ الحاج حمودة التونسي والذي جاء فيه أن العامل التركي في الجزائر العاصمة قام بتولية قائد إسمه "العداسي EL ADDASSI " على النمامشة فقتلوه لحبهم البقاء أحرار، ولما بلغ خبر موته إلى العاهل جهز جيشا كبيرا لمقاتلة النمامشة لكنه مني بدوره بهزيمة نكراء وتفرق النمامشة بعد المعركة كعادتهم داخل المساحات الشاسعة التي يحتلونها فيصبح بذلك من الصعب تعقبهم، وبقي العاهل من وقتها يسأل عن أخبارهم هل تجمعوا في مكان واحد ليسهل عليه مهاجمتهم والقضاء عليهم مرة واحدة ولقد استعمل في سؤاله ذاك اللهجة العادية فكان يقول سائلا " تلموشي " بمعنى هل تجمعوا ومنها جاءت كلمة لموشي وجمعها "اللمامشة. انظر:

Féraud (C.) ,**Notes sur Tébessa** ,la revue Africaine, N° 108, 1874. P 450.

مصالح الطبقات الكادحة والمحرومة ومعالجة أوضاع المريديين في الحواضر والقرى والمداشر[1]وبذلك لعبت الزوايا دورا كبيرا في أسلمة الأرياف مع الإبقاء على بعض الممارسات العقائدية السابقة للإسلام التي لا تضر بالإيمان [2]. كما لم يشعر سكان المنطقة البتة بالاغتراب الديني عند قبولهم بالإسلام، "نظرا لحضور الديانات التوحيدية ضمن الموروث العقدي للمنطقة وعلى الخصوص المذهب الدوناتي" [3].

من جهة أخرى عملت الزوايا على فض النزاعات بين السلطة والقبائل وبين القبائل العربية والبربرية، "وبذلك استطاعت الزوايا إضعاف العصبية القبلية لتحل محلها رابطة جديدة هي رابطة الأخوة في الدين"[4]. هذه الرابطة التي ستساهم في تعريب معظم السهول والمناطق المنبسطة والصحراء في المنطقة، في حين ظلت الجبال حصنا منيعا للغة والثقافة الامازيغية. هكذا لعبت قبيلة أولاد سيدي يحي وأولاد سيدي عبيد دورا بارزا في المنطقة ورغم أن القبيلتين ظلوا دائما بمنأى عن الخصومات التي كانت تنشب بين الأجوار، إلا أن تحالفهم مع المركز ضمن العلاقات التبادلية التي تحكم الطرفين، وهو ما أشار إليه جورج بالاندي (Georges Balandier) في هذا السياق إلى أن "المقدس والسلطة شريكان في تنظيم المجال والحفاظ على الأمن داخله"[5]، كان سببا في تعرض القبيلتين إلى العديد من الغارات ضد قوافلها التجارية. وبذلك باتت السمة الغالبة على العلاقة بين "المركزي" و"المحلي" هي الصراع والتوتر.

كانت البنية الاجتماعية القبلية هي السائدة في المنطقة، وظلت القبيلة تلعب أدوارا كبيرة وحاسمة في الحياة الاجتماعية والثقافية للأفراد، عرفت تلك البنية عددا كبيرا من التحولات التاريخية الكبيرة التي أدت إلى تفككها وإعادة تركيبها مرات عديدة. لم يكن النسب فيها ورابطة الدم المحدد الوحيد لتشكلها بل تدخلت في ذلك اعتبارات أخرى أهمها الجوار والتساكن واقتسام المجال

---

[1] انظر: ادريس رائسي، مرجع سابق ص80-90.

[2] العربي عقون، **الامازيغ عبر التاريخ: نظرة موجزة في الأصول والهوية**، ط1، الدوخي للطباعة والنشر والتوزيع، المغرب، 2010، ص49.

[3] المرجع نفسه، ص45.

[4] عادل النقاتي، مرجع سابق، ص59.

[5] Balandier (G.), **Anthropologie politique**, Paris, PUF. 1969, p 129.

الجغرافي المشترك، هذه الاعتبارات التي لعبت دورا هاما في حصول الانصهار السكاني وما يرافقه من انصهار ثقافي، عبر تقويتها لعلاقات المصاهرة البينية وما يرافق ذلك من اختلاط في الأنساب القبلية القديمة وإعادة تركيب علاقات انساب جديدة وبالتالي ظهور قبائل وأحلاف جديدة، مرتبطة بميزان القوى الديمغرافي وبذلك يكون العنصر الديمغرافي احد مجالات القوة أو الضعف في المجتمع الجزائري ما قبل الاستعمار.

ثالثا–الاستعمار الفرنسي واجتثاث البنيات الاجتماعية التقليدية

1–ثقافة المقاومة

بعد قضاء القوات الفرنسية على مقاومة أحمد باي وإحكام سيطرتها على قسنطينة التي اتخذها المستعمر مركز دائم للقيادة العامة في الشرق ونقطة انطلاق للاستيلاء على باقي الأراضي الجزائرية. "وبعد احتلال قسنطينة، فر قائد تبسة ومن معه من ذوي الميول العثمانية إلى تونس وتركوا المدينة نهب الأهواء وبدون سلطة"[1]. وبعد خروج الحامية التركية من تبسة قامت قبيلة النمامشة بمحاصرة سكان المدينة داخل أسوارها ومنع قاطنيها من استغلال بساتينهم المحيطة بالمدينة وهو ما دفع أعيان المدينة إلى مراسلة قائد الحملة الفرنسية على قسنطينة للقدوم لتوفير الأمن[2].

وحسب تقرير الجنرال دو نقريي (De Négrier) عن حملته على تبسة، "فإن دخول القوات الفرنسية المدينة في 2 جوان 1842م ورفعها الراية الفرنسية فوق أسوارها قد تم من دون أدنى مقاومة تذكر"[3]، إلا انه أثناء مغادرة دو نقريي تبسة في 3 جوان ومعه مفاتيح المدينة القديمة، نصبت له مجموعة من فرسان النمامشة كمين بالقرب من فج بشعود الكبير [4]، وكانت هذه أول مواجهة بين الفرنسيين وسكان تبسة [5].

---

[1] أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، (د.ط)، ج1، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992، ص287.

[2] انظر: بيار كاستل، المرجع السابق، ص179.

[3] Féraud (C.), Op, Cit, p, 433.

[4] بيار كاستل، المرجع السابق، ص183.

[5] عبد الوهاب شلالي، المرجع السابق، ص 78.

لم تتخذ المقاومة شكل المواجهة العسكرية المنظمة، بل اتخذت أشكالا مختلفة ارتباطا بما يتوفر لديها من إمكانيات، كان من مظاهرها مهاجمة مراكز الاستعمار، واغتيال الموظفين الفرنسيين، "وحرق الضيعات الاستعمارية المجاورة لمدينة تبسة وبكارية والاستيلاء على محتوياتها"[1]. استمرت قبيلة النمامشة في زعزعة استقرار القوات الفرنسية من خلال تصفية الموالين لها وتضيق الخناق عليهم من خلال نصب الكمائن، "وفي صيف 1845 نصب النمامشة كمين للحامية الفرنسية المكلفة بجمع الضرائب بخنقة سيدي ناجي واستولوا على الأموال التي كانت موجهة للجنرال بيدو (Bedou) "[2] وهي نفس الطريقة التي كان يسلكونها مع بايات قسنطينة.

وجهت فرنسا في 30 مارس 1846 حملة عسكرية ضخمة لاكتساح منطقة تبسة وإخضاع قبيلة النمامشة [3]، واجهت السلطة الاستعمارية مقاومة عنيفة، اصطبغت بصبغة دينية جهادية، "باعتبار أن رفع راية الجهاد يعطي للمقاومة طابعا دينيا مقدسا، ينأ بها عن الانتماءات العشائرية الضيقة ويساعد في نهاية الأمر، على تعبئة أكثر ما يمكن من المجموعات القبلية بقطع النظر عن إنتمائتها الأثنية"[4]. شارك كل السكان المحلين من نمامشة وأولاد سيدي عبيد وأولاد سيدي يحيا، ضد الكفار المحتلين، حيث تنامى وعيهم بالأنا الجماعية في تضاد مع الأنا الغازية التي أطلق عليها محليا اسم «الرومي».

لم يصمد المقاومون أمام ضربات المدافع والجند الفرنسي الذي تفوق في العدة والعتاد والتنظيم والتمرس على الحروب، في مقابل سكان محليين لا يحسنون إلا ركوب الخيل، ولا يملكون سوى الشجاعة وأسلوب الكر والفر الذي ورثوه عن الأجداد. تفوق العدو واكتسح الجيش الفرنسي تبسة، وعلى إثر هذا العدوان الذي خلق نوعا من الرعب في صفوف السكان شهدت المنطقة حراكا بشريا كبيرا تمثل في هروب جماعي من الغزو وإخلاء الأرض أمام المستعمر، بقيادة أعيان

---

[1] محمود براهم، **سيرة الشيخ سيدي عبيد الشريف والتأثير الديني والجهادي لزاويته**، (د.ط)، الجزائر، 2005، ص168.

[2] بيار كاستل، المرجع السابق، ص186،

[3] المرجع نفسه، ص189.

[4] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص300.

الدين من صلحاء ومشايخ الطرق الذين دعوا القبائل للهجرة إلى الأيالة التونسية ومحاربة المستعمر من الخارج تحت شعار الدين والجهاد، تعبيرا عن رفضهم طاعة الكفار والعيش تحت سلطة النصارى.

جمعت الهجرة الجماعية كل المجموعات البشرية، اتجهت فرق أولاد سيدي عبيد جنوبا نحو مجال الفراشيش والهمامة وبلاد الجريد المجاور لهم، أما الجهة الشمالية فكانت ملجأ أساسي لفرق أولاد سيدي عبيد الشماليين وأولاد سيدي يحيا، كما استقبلت جهة الجنوب الغربي فرق النمامشة. ويؤكد بيار كاستال على هذه الحقيقة بقوله: «إن أجزاء هامة من قبيلة النمامشة الكبرى رفضت الطاعة للمستعمر وهاجرت إلى أيالة تونس"[1]. خضع الاستقرار الحدودي لهذه المجموعات لمنطق العودة وعدم القطع النهائي مع الوطن وهو في كل الحالات استقرار ظرفي على النقاط الحدودية حيث ظلت هذه المجموعات تنظر بتحسر إلى أراضيها التي صودرت ورموز هويتها التي أتلفت.

وقع احتضان اغلب القبائل الجزائرية المطالبة باللجوء أفرادا ومجموعات، ضمن منطق ديني باعتبار قدومهم إلى البلاد التونسية نزولا بدار الإسلام بدلا من دار الكفر، وشملت عملية الاحتضان أيضا الثوار والعناصر المطلوبة من المحاكم الفرنسية لعل من أبرزهم، محي الدين ابن الأمير عبد القادر والناصر بن شرفة والشريف محمد بن عبد الله، الذين وجدوا في البلاد التونسية ارض لجوء وأمان والسند والدعم الكبيرين للمواصلة المقاومة.

وفي خريف 1853 تزعم عمار بن قديدة ثورة قبلية ضد الفرنسيين والذي دعا المجموعات القبلية المنتشرة على الشريط الحدودي إلى الحرب المقدسة ضد فرنسا، وهاجم مراكز العدو، غير الفرنسيين تمكنوا من إخماد ثورته. كما بايعت قبيلة النمامشة محي الدين حفيد الأمير عبد القادر الجزائري لتزعم الثورة في الحدود الشرقية وخاضوا معه معارك بجبال النمامشة. كما شكلت قبيلة النمامشة الجناح الشرقي لثورة محمد المقراني بقيادة الشريف محمد بن عبد الله (بومعزة).

[1] بيار كاستال، المرجع السابق، ص199.

كان من الطبيعي أن يواجه الاستعمار في المنطقة – كما هو الحال دائما عبر التاريخ – بالمقاومة المسلحة، لكن الاستعمار هذه المرة كان قويا جدا ومتفوقا بدرجة لا تقارن، ولا طاقة للقبائل على إيقافه أو مقاومته، فكان قادرا على قلب المنطقة رأسا على عقب. كانت القبيلة: "روح المقاومة ونواتها الصلبة"[1] على حد تعبير بيار بورديو (Pierre Bourdieu)، حيث شكلت القبيلة عائقا جوهريا أمام التغلغل الفرنسي وكل تغلغل أجنبي عامة لذلك جند المستعمر كل آليات الإخضاع والهيمنة العسكرية والإدارية والقانونية لاجتثاثها وتدمير هياكلها، وهو ما خضعت له البنية القبيلة في المنطقة.

2. المجتمع القبلي: من القبيلة إلى الدوار

خضعت قبائل المنطقة، كغيرها من القبائل الجزائرية، إلى استراتيجية التفكيك والتقسيم وإعادة التركيب، حيث دمر الاستعمار الفرنسي المجتمع القبلي بشكل منظم وبطريقة ممنهجة عبر ثلاثة إجراءات قانونية كبرى (*)، تعتبر هذه القوانين الثلاث بمثابة سلاح حرب أشهرته فرنسا في وجه القبائل الجزائرية من اجل اجتثاثها في مرحلة أولى، وإعادة تركيبها حسب تصوراتها ومصالحها ومنطقها الأمني، في مرحلة ثانية. عرفت هذه العملية بسياسة التدمير من اجل البناء.

تحولت مدينة تبسة سنة 1851 على غرار المناطق الواقعة على أبواب الصحراء، إلى دائرة عسكرية تعود بالنظر إلى سلطة الضباط والجيش، استفادت الإدارة الاستعمارية من الحصون القديمة للمدينة، ووظفتها في خدمة استراتيجيتها العسكرية والأمنية الجديدة. كان الهدف من تحصين المدينة عسكريا وتهيئتها إداريا وعمرانيا احتضان الجاليات الأوربية الراغبة في الهجرة إلى الجزائر، أما الريف الذي ظل معقل المقاومة سيعرف مع سنة 1851 بداية التنظيم الإداري لإقليم تبسة تحت اسم، الحوز (Cercle de Tébessa) .

---

[1] Bourdieu (p), **Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**, Les Edition de Minuit, 1964, p. 23.

* عرف الإجراء الأول بقانون التوطين 1856، صدر بعد الغزو العسكري والمحاولات الأولى لتمهيد المجتمع الجزائري وإخضاعه، عرف الإجراء الثاني بالقرار المشيخي 1863، كان الهدف منه القضاء نهائيا على أسس التوازن القبلي عبر إرساء نظام الملكية الفردية، في حين ظهر الإجراء الثالث قانون وارنياي1873. إثر الثورة الكبرى التي فجرتها القبائل سنة 1871، وهو امتداد للقوانين السابقة ومعمقا لها.

كان القائد العسكري القرو (Allegro) (1852-1855) مهندس تقسيم قبيلة النمامشة وتفكيك بنيتها التنظيمية والمجالية [1]، وضمن هذا السياق التجزيئي تم تقسيم القبيلة، إلى ثلاثة عروش (العلاونة، أولاد رشاش، البرارشة). "فُصل عرش أولاد الرشاش عن القبيلة الأم، وتم إلحاقه إداريا بدائرة خنشلة في حين وقعت تبعية عروش العلاونة والبرارشة، إلى دائرة تبسة وترتب على هذه العملية ظهور مجموعات كبرى مقسمة بدورها إلى العديد من الفرق، يشرف عليها أربعة عشر شيخا وثلاث قياد"[2]. تم توطين الفرق في دواوير، وإخضاعها إلى أجهزة رقابة إدارية وأمنية، جمع كل دوار فرق ذات أصول قبلية مختلفة، نمامشة، أولاد سيدي يحيا، أولاد سيدي عبيد، إضافة إلى أولاد خيار أصيلي سوق اهراس وأولاد ملول وأولاد دراج اصيلي عين البيضاء، وهي مجموعات صادر المستعمر أراضيها ودمجها داخل هذه الوحدات الإدارية الجديدة.

يحيل الدوار في مفهومه المحلي إلى معاني الإحاطة والتجاور، باعتبار الدوار شكل من أشكال العمران المحلي الذي عرفه الإنسان مع بداية الاستقرار، وتكون القرى الدائرية، إلا أن هذا المصطلح اتخذ مع المستعمر، معاني جديدة ومغايرة للمعنى الأصلي هي المحاصرة الأمنية والإدارية لواقع اجتماعي واقتصادي وثقافي متحرك وغير ساكن، "من هذه الزاوية يمكن اعتبار الدوار في شكله الجديد الذي اتخذه إحداثا استعماريا"[3]، تم توظيفه ضمن سياسة إعادة تشكيل المجال وإرساء نظام إداري جديد.

تعتبر سياسة اجتثاث المجموعات القبلية من مواطنها الأصلية، وإعادة توطينها بالدواوير المستحدثة وإخضاعها إلى أجهزة رقابة إدارية وأمنية وتغير شكل استقرارها، ونمط عيشها، من أعنف السياسات التي مارستها فرنسا بالجزائر [4]، والتي كانت لها عدة تبعات، أبرزها أزمة

---

[1] Colette (E.), **Administration et tribu chez les Némemcha (Algérie) au XIXe siècle** In, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°45, 1987. pp. 25-40.

[2] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص93-95.

[3] عدي الهواري، **الاستعمار الفرنسي في الجزائر.سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960**، ترجمة جوزيف عبد الله، (د.ط)، دار الحداثة، لبنان، 1983، ص 78-97.

[4] Bourdieu (p), Le déracinement, op. cit, pp. 25-27.

1867-1868، هذه الأزمة التي خلفت مناخا اجتماعيا مضطربا، كان من إفرازاته المباشرة انتشار الوباء والمجاعة، هذه الظروف التي أدت إلى هلاك العديد من الأفراد والمجموعات. تؤكد العديد من الشهادات على أن مجموعات من قبيلة النمامشة يهيمون في الحقول عراة بحثا عن العشب تماما كالحيوان [1]، وانقراض فرقة الخنافسة من قبيلة أولاد سيدي يحيا بن طالب نهائيا الأمر الذي استوجب إلغاء مشيختهم [2]. حيث تشير تقارير تراجع عدد سكان مقاطعة الشرق الجزائري، إلى تصدر تبسة اللوحة الجنائزية، "حيث فقدت الجهة حوالي نصف سكانها، كان عدد السكان سنة 1866 حوالي 41.611 ليتراجع سنة 1869 إلى23.297 نسمة"[3]، وبذلك فقدت تبسة في هذه الأزمة نصف سكانها.

هكذا أدت سياسة الاجتثاث والتهجير والحصر داخل المحتشدات الجديدة، إلى التقليص من إنتاج الحبوب، وامتلاك الحيوانات والتخلي عن مخازن التموين، والتي كانت تلعب دورا أساسيا في مواجهة السنوات الصعبة من قحط وجفاف ومجاعات، إضافة إلى السياسة الانتقامية التي اتبعها الجيش الفرنسي والمتمثلة في حرق الأرض وتدمير مخازن الحبوب عقابا للقبائل الثائرة، وبذلك القضاء على الحاضن الأساسي للقبيلة وتدمير آليات التضامن بين القبائل، هذه الآليات التي لعبت الدور الأساسي في مواجهة الأزمات والتخفيف من حدتها، هذه الأزمات التي لم تكن غريبة عن سكان المنطقة والمجتمعات المغاربية عموما، ولم تكن تؤدي قبل دخول الاستعمار، إلى كل هذا الموت والهلاك والانقراض وإخلاء الأرض وترك الأوطان.

بعد تدمير البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية، وإلغاء الهياكل التقليدية للقبيلة ومصادرة أراضيها وإقامة الحجز على جزء كبير من ثرواتها، اعتمدت الإدارة الفرنسية النظام الإداري المعمول به في فرنسا الذي يعتمد على البلديات، حيث تم ترقية حوز تبسة في عام

---

[1] بيار كاستل، المرجع السابق، ص 230.

[2] Goldweiguer (A.R.), **Le Royaume arabe, La politique algérienne de Napoléon**, 1861-1870, Société Nationale d'Edition et de Diffusion, Alger, 1977, p. 463.

[3] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص188-201.

1885 إلى بلدية، قسمت الإدارة الفرنسية إقليم تبسة إلى منطقة شمالية ضمت بلدية مرسط المختلطة ومنطقة جنوبية ضمت بلدية تبسة المختلطة في ظل هذا التقسيم ارتبطت المنطقة الشمالية باستغلال المواد المنجمية التي تم اكتشافها كالفسفاط والزنك والحديد، وارتبطت المنطقة الجنوبية بالثروة الغابية المتمثلة أساسا في أشجار الفلين والصنوبر، وتم ربط المنطقتين بشبكة من السكك الحديدية والطرق المعبدة وخطوط التلغراف. "وحسب المصادر الفرنسية فإن المنطقة الشمالية لتبسة استوطن بها 1738 فرنسي و445 أجنبي يتوزعون عبر كافة المداشر والقرى في حين المنطقة الجنوبية، يقيم بها 1226 فرنسي استقروا بمدينة تبسة" [1].

وبذلك نجح الاستعمار في تدمير البنية القبلية، واستبدالها ببنية أخرى حديثة على النمط الأوروبي، والتي فرضها على المنطقة بالقوة، ولم يتأتى ذلك إلا بعد تفكيك البنية الديمغرافية لإحدى كبريات قبائل الشرق الجزائري، "حيث بلغ تعداد قبيلة النمامشة خلال أواسط القرن التاسع عشر 120.000نسمة"[2]، اعتصم عدد منهم بالجبال وصحراء النمامشة وهُجر العديد منهم إلى الشريط الحدودي والحق بعضهم الأخر بدوائر إدارية مختلفة، ورضخ العديد منهم مع المجموعات البشرية الأخرى لمنطق الاستعمار واضطروا للخضوع له والتعايش معه كأمر واقع وشر لابد منه. لقد استطاع المستعمر تحطيم القبيلة مجاليا وإداريا ولكنه لم يستطع القضاء عليها ذهنيا حيث استطاعت البقاء على المستوى الثقافي–النفسي، محصنة في إطار العائلة، المؤسسة النواة.

3–العائلة وثقافة الصمود

تمكن الاستعمار من تحطيم المؤسسات التقليدية، بعد أن سحق القبيلة تنظيميا وعسكريا، وبالرغم من ما تعرضت له القبيلة من تفكيك على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، إلا أن الأعراف والتقاليد القبلية استطاعت الصمود والبقاء على المستوى الثقافي– النفسي، وبقيت القبيلة كأساس للالتحام والتضامن حية على مستوى الأذهان، وظلت سلطة الفكر القبلي متمنعة عبر

---

[1] لمياء بوقريوة، **اللاجئون الجزائريون في تونس إبان الثورة الحريرية 1962/1954، دراسة نقدية من خلال الأرشيف الفرنسي**، مجلة كان التاريخية، السنة الخامسة، العدد 16، سنة 2012، ص26.

[2] Despois (J.), **L'Afrique blanche francaise**, **L'Afrique du nord**, T. 1, PUF, 1949, p.229.

العائلة المؤسسة النواة، لقد تصدعت القبيلة أمام الصدمة التي فرضها الاستعمار، إلا أن الأعراف القبلية أبانت قدرتها على ضبط السلوك الفردي والجماعي وتوحيد الممارسات حسب قواعد ومعايير يصعب كثيرا على الأفراد الحياد عنها أو تجاهلها.

لقد استطاع الاستعمار فرض منطقه بالقوة من خلال سياسة التسلط على الأراضي ونهبها وسياسة الاقتلاع والاجتثاث والتجويع التي مارسها لزمن طويل، إضافة إلى زرع الفتنة والتفرقة بين السكان بإقامة المنطق الثنائي الرامي إلى إقامة حدود بين بربر/عرب، مدينة/بادية، وخلق طبقة اجتماعية تابعة وغنية، وتهميش الطبقات المستضعفة. كل هذه الأساليب والأدوات كان هدفها طمس الهوية على المستوى الديني واللغوي من جهة وتجذير الثقافة الأوربية من خلال المشروع الاستيطاني التحديثي من جهة أخرى. وأمام العجز عن التأقلم مع الواقع الجديد المليء بالإحباطات، شكل المجال الثقافي الملجأ الوحيد المتبقي للفرد المعزول والمحروم من ملجأه التقليدي وشبكة الأمان القديمة التي كان يحتمي بها.

في ظل هذا الإحباط والشعور بالدونية والسيطرة والعنف واغتصاب الأرض-الأم، وتحت وطأة هذا الإحساس الذي لا يطاق ذله، لم يجد الفرد أمامه سوى الانغلاق والمحافظة بالاندماج الكلي في عائلته عن طريق الإذعان والتمسك بالأعراف والتقاليد بحثا عن الشعور بالانتماء والإحساس بالأمن والاطمئنان. وبالرغم من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فرضها الاستعمار على المنطقة بالقوة، إلا انه لم يستطع أن يغير كثيرا من تقاليد وعادات وثقافة سكان المنطقة. وبقيت البنيات التحتية التي أحدثها الاستعمار في العمق كيانا خارجيا غريبا مرفوض من طرف غالبية الناس، رغم أنهم في النهاية اضطروا للخضوع له والتعايش معه.

لقد حاول المستعمر اختراق العائلة من خلال رصده للمؤسسات التقليدية والعادات المحلية، وكل ما له علاقة بالوسط الاجتماعي والرمزي للكائنات الموسومة بـ"الأهالي"،(Indigénes) حيث تمكنت الدراسات الكولونيالية من جمع معارف دقيقة ومنوغرافيات شاملة حول كل ما يمس

معاش "الغير المتمدنين" من حميميتهم الخاصة، وارتباطاتهم، وعلاقاتهم الاجتماعية الأولية، وفي طليعتها الأسرة والمرأة والعلاقات الجنسية.

نجح المستعمر في خلق طبقة اجتماعية تابعة وغنية، من خلال كسب العديد من العائلات المحلية التي تحالفت مع الاستعمار ووضعت نفسها في خدمته، "وهي عائلات محلية كبرى احتكرت السلطة والمال بجهة تبسة خلال القرن التاسع عشر"[1]. كانت هذه العائلات متنفذة في العهد التركي، وقد حافظت في العهد الاستعماري على مواقعها وامتيازاتها ونفوذها، احتكرت هذه العائلات وظيفة القايد هذه الوظيفة التي لعبت دورا بارزا في تثبيت أقدام المستعمر، الذي اعتمد على القوى المحلية في بسط نفوذه عبر تمكينهم من الامتيازات والحظوة.

لقد نجح المستعمر في كسب العديد من العائلات المحلية والتي كان اغلبها ذات أصول تركية ارتبط وجودها حول أسوار المدينة وبعض القرى التي عرفت المشروع التوطيني وتواجد العنصر الأوربي وتوفر أساليب الإنتاج الحديثة والمدارس والمنشئات الترفيهية العصرية (السينما، المسرح ، والمقاهي)، مما وفر فرصا للانفتاح على مظاهر الحياة الأوربية في حين ظلت جل العائلات وخاصة منها الريفية رافضة ومتمنعة واصطبغ تفاعلها مع الظاهرة الاستعمارية بروح المقاومة والرفض وبقيت البنيات التحتية التي أحدثها الاستعمار في العمق كيانا خارجيا غريبا مرفوض من طرفها.

لقد كانت العائلة بمثابة الحديقة المغلقة لارتباطها بالحياة الخاصة أو بمقدس اسمه الحريم الذي لا يمكن لأي أجنبي الاطلاع عليه. وبذلك بقيت العائلة صامدة أمام أسلحة النقد التي وجهت لها من الدراسات الكولونيالية والأكاديمية بوصف العائلة متخلفة وبدائية كابحة للتحديث والتقدم، وبذلك سعت هذه الدراسات للتركيز على موضوع المرأة بهدف تحريرها من قبضة التقاليد والأعراف، وتحريرها من هذا النظام الأبوي الذي قهرها، تحت ستار مقولات إنسانية من قبيل الرأفة والتضامن والتحرير. واستعملت الإدارة الاستعمارية كل الوسائل الممكنة لتحقيق هذا الهدف من خلال نفي وحدة المجتمع والتركيز على الاختلاف الاثني بين نساء الجزائر والدعوة إلى تنصير

[1] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص314.

العرق البربري باعتباره أقرب فيزيولوجيا وثقافيا من الجنس الأوروبي، إلا أن المرأة شكلت حصنا منيعا أمام محاولات الاختراق الثقافي.

وهو ما أكده جاك بيرك أن عالم المرأة، هو أحد الحصون المنيعة التي ما تزال تحتضن الشخصية المغاربية [1]، بل والعربية عموما. حيث لعبت المرأة دورا مهما في إنتاج وإعادة إنتاج الثقافة المحلية من خلال التنشئة "باعتبار أن استمرار قابلية البقاء لأي ثقافة تعتمد على أفراد منشئين اجتماعيا بشكل لائق سيرون العالم بتلك الثقافة، وسيتمسكون بشكل مطلق بمبادئها الأخلاقية [2]، هكذا لعبت المرأة دورا مباشرا في الصمود من خلال الحفاظ على التقاليد والقيم الهوياتية الضاربة في عمق التاريخ، والتي تبدو أنها غير قابلة للدحض والنسيان والتي تحتل حيزا هاما في بؤرة اللاشعور الجمعي، كالتعاون والتضامن والشجاعة ومكارم الأخلاق.

يروي الضباط الفرنسيون انه: "كنا نسأل القبائل لماذا أنتم مصرون على الدفاع عن القرى ضد جيش يقوده بوجو (Bugeaud)؟ فيجيبوننا كنا مستعدين للاستسلام أمام هذه القوات الضخمة، لكن نسائنا كن يرفضن ذلك ويهددن بأنهن سيهجرننا إلى الأبد إذ لم نستمر في الدفاع"[3]. هذه هي المرأة اللبؤة أو "اللبة" بالتعبير المحلي التي أنجبت "أسود" الاوراس، هؤلاء الرجال الذين كبدوا الاستعمار خسائر فادحة في العتاد والأرواح، وخير دليل على ذلك التسمية التاريخية للولاية الأولى إبان الثورة التحريرية بـ"أوراس النمامشة" نظرا لما شهدته هذه المنطقة التاريخية من معارك حامية الوطيس قامت على أراضيها، لتستمر المقاومة التي ضعفت لكنها لم تمت لأنها تبث في الفرد منذ نشأته الأولى، إلى غاية استعادة الأرض–الأم–وبزوغ فجر الاستقلال.

---

[1] Berque (J.), **Le Maghreb entre deux guerres**, éd Seuil, Paris, 1962, p.101.

[2] Ortner (Sh. B.), **Is female to male as nature Is to culture ?** Culture and Society. Stanford, CA : Stanford University Press, 1974, pp. 68-87.

[3] محمد الصلابي، **كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي**، (د.ط)، دار المعرفة ، لبنان، 2015، ص 239.

خلاصة

نجح الإنسان المحلي في تطويع الجغرافيا وإنتاج نموذج ثقافي يميزه عن الأنموذج الأوروبي الذي حاول المستعمر تاريخيا فرضه بالقوة من خلال إقامة نظام ثقافي مختلف جدا عن النظام الثقافي المحلي، الذي قاومت العائلة المحلية للمحافظة عليه ولعبت دورا بارزا في الصمود والحفاظ على التقاليد والقيم الهوياتية، هذا الصمود الذي شمل عناصر ثقافية تجسدت في الحياة اليومية من خلال العلاقات العائلية والأنشطة اليومية، وعناصر غير مادية على غرار التمثلات الدينية، وطرق إحياء الأفراح والأتراح.

الفصل الثاني

الحياة اليومية العائلية وتقسيم الفضاء بين الجنسين

تمهيد:

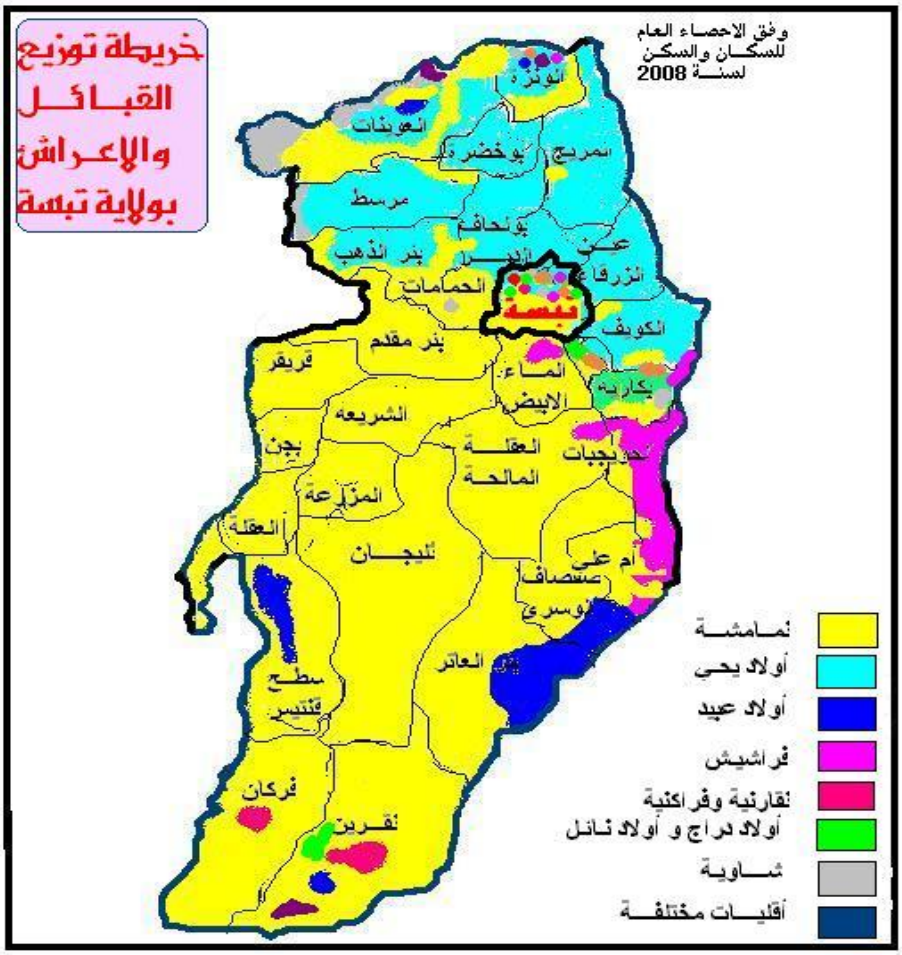
تتمظهر علاقة العائلة بفضائها في عدة أبعاد، نسعى من خلال هذا الفصل إلى رصدها من الداخل عبر ديناميكية الحياة اليومية، من خلال طبيعة العلاقات العائلية والأنشطة اليومية والترفيهية داخل العائلة المحلية، وهي أبعاد تبرز المساحات الفاصلة بين الذكورة والأنوثة في ظل التقسيم الجنسي للفضاء، هذا التقسيم الذي يعتبر في المخيال الجمعي صورة عاكسة لتمثل التقسيم العام للكون.

أولا–العلاقات العائلية

1–الخريطة الديمغرافية والثقافية للعائلة المحلية

يتشكل النسيج الاجتماعي في المنطقة غداة الاستقلال، من بنية قبلية مركبة، ينتظم فيها سكان المنطقة على شكل وحدات شديدة التعقيد، حيث تنقسم القبيلة إلى مجموعة من العروش، ويعتبر العرش أهم وحدة قرابية داخل هذا النظام، ويتكون كل عرش من مجموعة من الفرق وتتجزأ كل فرقة إلى مجموعة من الدواوير، وينقسم الدوار إلى مجموعة من العائلات، وتتكون هذه العائلات من مجموعة من البيوت أو الأسر الأبوية.

تختلف جذور العائلات داخل المنطقة، فمنها من يعود تواجدها إلى قرون خلت، ومنها ما يعود تواجدها إلى جد مؤسس استقر بالمنطقة، ثم تطور عدد أفراد عائلته من أولاد وأحفاد ليشكل مجموعة بشرية متجانسة ومترابطة على مدى أجيال متعاقبة. تساعدنا الخريطة الديمغرافية والثقافية للمجموعات القبلية بالمنطقة، في تحديد مجال تجمع هذه العائلات داخل مساحات جغرافية محددة خاصة بها، ومتعارف عليها من قبل جميع سكان المنطقة.



خريطة توضح توزيع القبائل بمنطقة تبسة

تعد قبيلة النمامشة (اللمامشة) أكبر قبيلة تهيمن على المنطقة منذ العهود القديمة، ويجاورها إلى اليوم قبيلة أولاد سيدي يحي وأولاد سيدي عبيد، وأولاد دراج، وقبيلتا أولاد نايل والفراشيش. تمتد مواطن النمامشة بين وادي ثليجان جنوب تبسة، وعلى طول ضفاف وادي هلال، في قسم من جبل ششار، وجبل المحمل، والصّحراء الواقعة جنوب شرقي الأوراس. يحد النمامشة من الشمال الغربي قبيلة الحنانشة جهة سوق أهراس، والحراكتة على طول الجهة الغربية من أم البواقي إلى خنشلة، وتحدهم قبائل السوافة وطرود من الجهة الجنوبية. يلتحم أولاد سيدي عبيد وأولاد سيدي يحي من الجهة الشرقية بقبيلة الفراشيش، على طول الشريط الحدودي مع البلاد التونسية. امتدادا من واد ملاق شمالا، حتى إقليم الشطوط والصحراء جنوبا، وهو فضاء قبائل الفراشيش وأولاد

بوغانم شمالا وفضاء الهمامة بمنطقة الجريد التونسية جنوبا، يطلق على القبائل الحدودية التونسية لفظ "الشراقة"(*) بالتعبير المحلي.

تكونت القرى الحدودية الشرقية في المنطقة مثل بكارية والحويجبات والصفصاف وأم علي، على مجموعات عائلية ذات منحدرات متنوعة، من النمامشة وأولاد عبيد وأولاد يحيا والفراشيش، وأولاد ملول وأولاد دراج، شكلت الزوايا والأضرحة المنتشرة بهذه القرى الحدودية نقطة استقطاب هامة لهذه المجموعات القبلية، نتيجة ما توفره من الماء، "فعبر الماء تمر العقود والمواثيق بين الصلحاء والمجموعات المحلية"[1]. كما توجد قرية سيدي عبيد بقلب مجال النمامشة بسطح قنتيس على حدود مسكيانة وأم البواقي وتسكنها فرق ذات أصول قبلية مختلفة كالنمامشة والسوافة والشابية ودريد والحراكتة وأولاد عبيد، مما يؤكد قدرة الزوايا على اختراق الحدود الجغرافية والاثنية للقبائل.

عرفت العلاقات بين المجموعات القبلية حالة من التنافر والصدام حول استغلال المجال ومصادر العيش المحدودة والمتفاوتة حسب الظروف الطبيعية، في ظل تدني الحياة الاقتصادية والتدهور الاجتماعي الذي عرفته مناحي الحياة اليومية في المنطقة مع بدايات الاستقلال والدولة الناشئة. احتدم التنافس بعد عودة العديد من الفرق التي استوطنت البلاد التونسية زمن الاستعمار، حيث تأزم الوضع الداخلي بين هذه المجموعات والمجموعات الأخرى حول استغلال المجال إن كان للمرعى أو الحراثة أو حول مصادر المياه، كما طالبت هذه المجموعات باسترجاع أراضيهم لاستغلالها في الزراعة والمرعى، وهو ما لم يكن ليرضي بعض الفرق المستقرة بهذا المجال والمستفيدة منه، بل كان الرد الاستخفاف والاستهزاء بهذه الفرق لتركها أراضيها والفرار إلى تونس، الأمر الذي أدى إلى توتر العلاقات بين هذه المجموعات.

بات التحيز على المجال وملكية الأرض من خلال محاولة السيطرة على الأراضي الخصبة والصالحة للزراعة من هذا الجانب أو ذاك من الهواجس الأساسية للقبائل وحتى العروش فيما بينها،

* يطلق على القبائل الحدودية الجزائرية، أولاد عبيد، والنمامشة، وأولاد يحيى اسم الغرابة. ويطلق على القبائل الحدودية التونسية، الفراشيش، وأولاد بوغانم، والهمامة، اسم الشراقة.

1 Murati, (P.), Le maraboutisme, op. cit, p. 274.

وهو ما حد من عملية التواصل بين المجموعات العائلية. هذه الوضعية التي تنسجم مع الملاحظة التي أبداها كليفورد غيرتز (Geertz Clifford): "أن الحصول على الاستقلال يؤدي في الغالب إلى عودة الصراعات السياسية التقليدية فمع بدايات الدول المستقلة، يصعب على المواطنين أن يمتثلوا انتمائهم لدولة مجردة لا تشكل امتدادا لتقاليد تاريخية"[1].

في ظل هذا الصراع والتوتر القبلي في المجتمع المحلي انكفأت العائلات حول نفسها من خلال محاولة الانغلاق عبر قاعدة الزواج الداخلي الذي يجمع بين أبناء العمومة والخؤولة[*]، هذه الداخلية التي اعتبرت آلية من آليات التماسك ووسيلة للمحافظة على وحدة القبيلة وتحصينها في إطار علاقاتها الضدية بالقبائل الأخرى، واعتبرت هذه الداخلية أساسا للحفاظ على نسب العائلة وشرفها وفرصة للاعتداد بالنفس والمفاخرة بالنسبة للمجموعات التي تحوز نبالة الشرف، وهي العائلات التي تدعي الأصول العربية وخصوصا الانحدار من أل البيت، متمثلة في قبيلة سيدي عبيد وسيدي يحيا أمام القبائل الأخرى، وخاصة قبيلة النمامشة البربرية/العربية.

2– العائلة وأسطورة التأسيس القبلي

تسعى كل عائلة في المجتمع المحلي إلى سرد روايات الأصل التي تزخر بإشارات عديدة حول الجد المؤسس وشجرة النسب، بحثا عن العراقة والتميز ومحاولة إثبات شرعية الوجود وعمق التجذر. تشترك كل من قبيلة أولاد سيدي عبيد وأولاد سيدي يحيا عند سردها لرواية الأصل، أن تتضمن الرواية أزمنة وفضاءات محددة، تشكل المرتكزات الأساسية لجعل القبيلة أكثر تجذرا وعراقة، يؤلف الزمن الأسطوري والزمن التاريخي ما أسمته فالنسي (Valensi) بالزمن البنيوي: "هذا الذي يعطي

---

[11] ليليا بنسالم وآخرون، **الانثروبولوجيا والتاريخ. حالة المغرب العربي**، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988، ص88.

* من الضروري التمييز بين الزواج الداخلي في مدلوله الدقيق أي الزواج بين أبناء العم، والزواج الداخلي في معناه الواسع، والذي يتجاوز الإطار الضيق للزواج الأول، حيث يتم العلاقة الزوجية عبر مستويات مختلفة ضمن سلم القرابة.

أهمية بالغة للعلاقات الاجتماعية لعناصر المجموعة داخل القبيلة كما هو خارجها"[1]. كما يعتبر الفضاء الديني والفضاء الدنيوي فضاءان رئيسيان لتميُز عن القبائل الأخرى.

تؤكد شجرة النسب [*] التي يحتفظ بها أولاد سيدي عبيد، "على أن الحسن إدريس مؤسس دولة الادارسة بالمغرب الأقصى، كان له أخ أكبر يدعى قويدر الأخضر وهو حسب هذه الروايات والد الشيخ عبيد مؤسس القبيلة"[2]. وحسب الأسطورة المتداولة أن المدعو قويدر لخضر خرج من الساقية الحمراء بالمغرب قاصدا البقاع المقدسة، وبعد أدائه مناسك الحج عاد أدراجه مرورا بتونس التي توقف فيها مدة ليُعلم القرآن ودين الإسلام، تزوج لخضر من امرأة من قبيلة الهمامة التونسية أنجبت له حسب الأسطورة ولدان أحمد وعبيد وبنتا تدعى غزالة، "وعندما رجع للحج مرة ثانية وافته المنية بمكة، وان قبره موجود بمقبرة المعلاة" [3]، وهو ما يعني الأهمية الرمزية للعائلة. فارتحلت زوجته مع أبناءها مع فرع من فروع قبيلة الهمامة للإقامة تحت جبل فوة بمنطقة تبسة، وبعد مدة طويلة من الإقامة هناك تزوج أحمد بن خذير فتاة من قبيلة دريد التونسية، أما أخوه عبيد فقد آثر التصوف والترحال في الصحراء، وكان استقراره في قرية صغيرة داخل جبال النمامشة، توفي عبيد بن خذير ودفن بقرية قنتيس، وفيها ترتكز الزاوية الأم التي تحتضن ضريح سيدي عبيد. "ترك عبيد وراءه ذرية قادرة على تشكيل قبيلة دينية من بعده تدعى قبيلة أولاد سيدي عبيد والتي جمعت كل

---

[1] محمد الهادي الجويلي، **مجتمعات للذاكرة مجتمعات للنسيان. دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب التونسي**، (د.ط)، دار سيراس للنشر، تونس، 1994، ص61. نقلا عن:

Valensi (L.), **Fellahs tunisiens rurale et la vie campagnes aux 18eme et 19eme siècles**, Mouton, p.32.

* بالنسبة لشجرة نسب أولاد سيدي عبيد يمكن العودة إلى:

رزايقية محمد الصالح، **أضواء على تاريخ سيدي عبيد الشريف**، (د.ط)، دار هومة، الجزائر، 2006.

محمود براهم، **سيرة الشيخ سيدي عبيد الشريف والتأثير الديني والجهادي لزاويته**، (د.ط)، الجزائر، 2005.

Murati; (P), Le maraboutisme, op, cit.

Féraud (C.), **Les Harar. Seigneurs des Hanancha**, in Revue Africaine, n 18, année 1874, pp. 466-472.

Castel (P.), **Tébessa. Histoire et description d'un territoire algérien**, T. 2, Henri Paulin et Cie Editeurs, Paris, sans date, pp. 221-231.

[2] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص37.

[3] رزايقية محمد الصالح، مرجع سابق، ص73.

من ذرية عبيد وأخوه أحمد، والتف حول سيدي عبيد العديد من المجموعات القبلية، للتعلم منه والتبرك به وتجمعوا في قرى عديدة، ثم ذابوا جميعهم وبأعداد لا بأس بها داخل هذه القبيلة"[1].

من جهة أخرى يتداول أولاد سيدي يحيا بن طالب رواية الأصل والتي تحكي "أن رجل وزوجته من أشراف مدينة فاس قصد الحجاز لأداء مناسك الحج. ولكن زوجته تعبت من السفر بسبب حملها فاضطر لتركها في رعاية مرابط يقيم بجبل الدير في منطقة تبسة، ثم واصل طريقه بمفرده نحو المشرق حيث وافته المنية هناك. أنجبت تلك المرأة ولد اسمه علي، المكنى بالمولّه، وعندما كبر غادر القبيلة التونسية التي استضافت عائلته، واستقر بالمريج على ضفاف وادي دلفة". [2] ثمّ رزق المولّه ابنا اسمه طالب، وحفيدا منه اسمه يحيا تميّز بطهارة نفسه، وسعة علمه، كتب له أن أنجب ستة أبناء كوّنوا فيما بعد ستة فرق؛ وبعد ذلك انضم إليهم العديد من العائلات من قبائل مختلفة، النمامشة، وقبيلة الدرايدية التونسية، وورفلة القادمة من سوق أهراس، والبلالة المنتمين لأولاد بليل من مقاطعة سور الغزلان [3].

نلاحظ من خلال روايتا الأصل وجود تطابق بين كل من الزمن الأسطوري والفضاء الديني، فهما يعبران عن البداية أو التدشين على مستوى الزمان، فرصة الاعتداد بالنفس والمفاخرة أمام القبائل الأخرى، وخاصة تلك التي لازمن أسطوري لها. باعتبار الساقية الحمراء نقطة انطلاق الجد قويدر لخضر وجد أولاد يحيا بن طالب والمرجح خروجه هو كذلك من الساقية الحمراء باعتبارها منطلق الأسر الشريفة ومنبع الفقهاء والصلحاء الذين انتشروا في شمال أفريقيا، والهجرة نحو الحجاز ومكة بالتدقيق مهد الإسلام ومنطلقه الأول، أما الساقية المغربية فهي الطرف الغربي، والحد الذي وصلته الديانة الإسلامية، ففضاء الحجاز والساقية الحمراء يمتلكان مدلولات دينية لا شك فيها، هما طرفي انتشار الدين الإسلامي، وأفقيا تتم حركات الهجرة وتستقر القبائل بين هاتين النقطتين،

[1] الأزهر الماجري، مرجع سابق، ص37-47.

[2] عبد الوهاب شلالي، مرجع سابق، ص162.

[3] المرجع نفسه، ص163.

والاستقرار في جبل فوة وجبل الدير وهما الفضاءان الذي تعبد فيهما كل من سيدي عبيد وسيدي يحيا.

من جهة أخرى تعد النمامشة أكبر قبيلة تهيمن على المنطقة منذ العهود الرومانية القديمة، ومن الثابت أن النمامشة من القبائل البربرية التي يعتقد أنها أول من استوطن المنطقة، لكن شح المصادر المكتوبة حول أصلهم ونسبهم جعل الكثير من التفسيرات يغلب على معظمها الطابع الأسطوري. يتفرع النمامشة الى ثلاث فروع كبرى (العلاونة، الرشايش، البرارشة). يذكر النسابون أن بعض فروع النمامشة عربية الأصل "حيث تنتمي إلى النمامشة بطريق الحلف عرش أولاد رشاش بن أولاد وشاح بن توبة بن عبد الله بن دريد بن الاثبج بن أبي نهيك بن ربيعة بن هلال بن عامر فهم عرب هلاليون"[1]. وهو ما يمكن عده نموذجا لمجموعات ألحقت عرفيا بقبيلة النمامشة البربرية الأصل وأسندت لها اسمها ومكنتها من التحرك في مجالها الحيوي وربط علاقات تحالف معها.

واستنادا للروايات الشفوية، فإن الإخوة الثّلاثة: رشاش وبريش وعلوان، هم أجداد الرشايش والبرارشة والعلاونة، الفروع الكبيرة الحالية لقبيلة النمامشة[2]. ويعتقد أن الجد الأول للنمامشة هو موش ابن بربر ابن تملا ابن مازيغ، فالنمامشة هم اث لموش ويلقبون باث لموش ايقراون بالامازيغية أي الأبطال المحاربون، كما أن اث لموش هي بني لموش بالعربية، كما يعتقد أن اسم موشلاموس هو اشتقاق من أسم لموش التي نحتها الرومان موسولاموس. "من جهة أخرى تزعم بعض الأساطير أن النمامشة إنحدروا من أصلاب ثلاثة صحابة جاءوا إلى الغرب لنشر الإسلام واستقروا به وهم رشاش وعلوان وبالريش"[3]. وتنطبق هذه الرواية على قبيلة الفراشيش التونسية حيث تقول الرواية "أن تسمية الفروع الثلاثة للفراشيش بأولاد علي وأولاد ناجي وأولاد وزاز، نسبة إلى القادة المسلمين الذين ولاهم عقبة بن نافع على الأهالي وهم علي وناجي ووزاز وتختلف الروايات حول أصل الفراشيش منهم من يعيد أصلهم إلى جد بربري عاش في الفترة الرومانية يدعى فريكاس،

---

[1] النسابون العرب، **قبيلة النمامشة في الميزان**، تاريخ التصفح الساعة 11:00، يوم 2017/05/11، الرابط:
http://www.alnssabon.com/t27575.html

[2] مقابلة مع السيد: بوشقورة يوسف، بتاريخ 2016/02/22.

[3] Féraud (C.), Notes sur Tébessa, op, cit, P. 449.

ومنهم من يعيد جذورهم إلى فترة الفتح الإسلامي"[1]. بعد ترسيم الحدود في فترة الاستعمار الفرنسي بين الجزائر وتونس، ألحقت فرقة من عرش أولاد وزار بالمجال الجزائري. أما بالنسبة لقبيلة أولاد دراج وأولاد ملول فهي مجموعات قبلية محدودة العدد عربية الأصل استقدمها المستعمر الفرنسي من مناطق أخرى [2]، بعد اجتثاثها من مواقعها الأصلية.

تستبطن ظاهرة الانتساب إلى الأصل البعيد الرغبة لدى القبائل حتى البربرية منها في الانتساب إلى أصل عربي شريف، وهي ظاهرة عامة شملت كل المجتمعات المغاربية، لما يضفيه هذا النسب على حامله من وجاهة وتجذر عربي إسلامي، فما يقلق المجموعة فعلا هو البحث الدائم عن الجد المؤسس، وبغض النظر عن صدق هذه الأساطير أو عدمها الذي يصعب البت فيه، "فإنها تظل الوعاء الوحيد والإطار الخصب للمحافظة على الذاكرة الجماعية في المجتمعات القبلية التي قلت فيها عادة التحبير والتأريخ"[3]. ولا أحد ينكر انه لا نسب يصمد أمام النسب الشريف.

وبذلك شكل الانتماء الاثني أو القبلي ومحاولة إثبات شرعية الوجود وعمق التجذر والبحث عن العراقة والتميز والنسب الشريف بؤرة توترات بين المجموعات العائلية في المنطقة، ونعتقد أن جذور التوتر والنزاع تعود إلى الفترة العثمانية وهي الفترة التي تشكلت فيها البنية القبلية في المنطقة بتحالف القبائل البربرية والقبائل الهلالية العربية، وتشكل حلف النمامشة والتي لعبت فيه قبيلة أولاد سيدي عبيد وأولاد سيدي يحيا دورا مهما باعتبارهما من القبائل الولائية، إلا أن موالاة بعض الفرق وتحالفهم مع السلطة العثمانية، واستفادتهم من الأراضي وإعفائهم من الضرائب، جعل علاقة القبائل فيما بينها تتميز بالفتور والريبة ليصل الأمر إلى التوتر ثم القطيعة، هذا الأمر الذي تعمق في الفترة الاستعمارية حيث عمدت السلطات الفرنسية إلى إعادة تشكيل المجال ومصادرة الأراضي وإعادة تقسيم أجزاء منها كمكافآت لصالح الأفراد والمجموعات العائلية المحلية التي ساندتها وتحالفت معها، الأمر الذي زاد من حدة التوتر بين القبائل وبين الفرق والعروش من نفس القبيلة،

---

[1] محمد علي الحباشي، **عروش تونس**، ط1، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2016، ص36.

[2] احمد عيساوي، مرجع سابق، ص22-23.

[3] فاطمة جراد، **العائلة والحياة العائلية بجهة تطاوين**، (د.ط)، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، تونس، 2015، ص36.

هذه الوضعية التي ستخبو وتختفي مع الثورة التحريرية وتبرز إلى السطح بعد استعادة الأرض والاستقلال.

3-العائلة والمشترك الجمعي المحلي

بصرف النظر عن الصراعات والتوترات التي احتل فيها الماضي الثقل المركزي، شكلت المجموعات العائلية في المنطقة بنية قبلية يتأسس فيها نمط تنظيم المجتمع على علاقات عائلية تكون فيه الأبوية هي السمة الأساسية، بما إن النظام القبلي هو انعكاس للنظام الأبوي ويرتكز هذا التنظيم القبلي، ذو السمة الأبوية، على العائلة الموسعة، هذه العائلة التي تعيد إنتاج النمط القبلي وبذلك تكون صورة نووية للمجتمع الذي توجد فيه، " بما أن العائلة بكل ما تحمله من دلالات مختلفة هي الخلية القاعدية والنواة المنتجة للمجتمع ولكيانه الروحي والمادي"[1]. والتي تدور حولها كل القضايا الحياتية والاجتماعية، باعتبارها الوسيط بين الفرد والمجتمع، لقد كانت العائلة المحلية حريصة على ترسيخ قيم وعادات تقليدية للحفاظ على المشترك الجمعي والتعايش بين الأفراد من خلال توحيد الممارسات (مراسيم الاحتفالات والأعياد والمآتم وطقوس العبادة، وغيرها)، حسب قواعد ومعايير يصعب على الأفراد الحياد عنها وتجاهلها. وهو ما تعكسه لغة الحياة اليومية في المجتمع المحلي، هذه اللغة التي تؤسس لروابط الهوية المشتركة بين الناس، وتخلق روابط التوحد والمشاركة من خلال تثبيت الروابط النفسية والعاطفية والاجتماعية، كما تعكس رؤية الأفراد في المجتمع وفق منطق خاص.

محليا يستخدم لفظ العائلة كي يشير إلى معان متداخلة: العائلة بمعنى الانتماء إلى القبيلة كأصل، يقال: عبيدي، يحياوي أو نموشي، فرشيشي، دراجي، ملولي، تعبيرا عن الانتساب لجد مؤسس نسلا ولقبا، كما أن معنى الانتماء يمكن أن يعبر عنه باسم العائلة بعد انقسامها إلى فروع كالانتساب إلى العرش أو الفرقة وصولا إلى اللقب العائلي، كما يمكن أن يشير معنى عائلة إلى التمايز والوجاهة كأن يقال: ولد عائلة أو ولد فاميليا. إن العائلة كما يشير مصطفى بوتفنوشت

---

[1] سعيدي محمد، **العائلة عاداتها وتقاليدها بين الماضي والحاضر. الظاهرة الاحتفالية بالأعياد نموذجا**: مجلة إنسانيات، عدد 4، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 1998، ص41-49.

"كلمة جدية ولا يمكن أن تكون موضوعا للهزل، يمكن أن نمزح مع بعض الأقارب لكن العائلة مشحونة بحساسيات عندما ننطق بها"[1]. فلفظ العيلة يمكن أن يعبر عن الأسرة الزواجية ويطلقه الزوج على زوجته.

يلاحظ بوتفنوشت أن الجزائري عندما يطلب منه تعريف عائلته فذلك يعني تعريف عائلته الخاصة أي الثنائي الزواجي، وأبنائهما كما يعني الأسرة التي تعيش فيها والجامعة لأسلافه واخلافه والتابعين الآخرين للدار الكبيرة، هذه الملاحظة لا تخص في واقع الأمر الشخص العادي بل تنسحب على عدد كبير من الدراسات العربية لاستعمالها غير التميزي لمفهومي الأسرة والعائلة، وكأنهما يغطيان نفس الحقل الدلالي ويستوعبان نفس الحقائق الاجتماعية.

يعرف مصطفى بوتفنوشت العائلة :"الأسرة الجزائرية هي أسرة ممتدة تعيش في أحضانها عدة أجيال، وعدة أسر زواجية تحت سقف واحد، الدار الكبرى عند الحضر، والخيمة الكبرى عند البدو، إذ نجد من 20 إلى 60 شخصا أو أكثر"[2]، كما أنها عائلة موسعة، بطريكية، اكناتية، لا منقسمة، وهي نفس الخصائص التي تتصف بها العائلة العربية كما حددها حليم بركات "كونها وحدة اجتماعية إنتاجية، وأبوية وهرمية على أساس الجنس والعمر، وممتدة"[3].

لغويا يعود أصل كلمة عائلة "إلى لفظ–عَلَ–ولم تتواتر هذه الكلمة في القرآن بل ظهرت أول مرة في حديث للإمام الغزالي وتطور استعمال هذه الكلمة في الفترة الحديثة " [4]. وحسب تعريف ابن منظور تأخذ العائلة معنى تحمل الوزر أو العبء، حيث يتحدث عن العيل والعيال مستشهدا بالآية "ووجدك ربك عائلا فأغنى" أو بالحديث" إن الله يبغض العائل المحتال"[5]، وهو تعريف يقترب من المعنى الذكوري للعائلة باعتبار أن رئيس العائلة (الأب عادة) هو العائل لكل أفرادها.

---

[1] مصطفى بوتفنوشت، **العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة**، ترجمة دمري محمد، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص38.

[2] المرجع نفسه، ص37.

[3] حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر. بحث استطلاعي اجتماعي**، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1998، ص174-176.

[4] عبد الواحد المكني، **الحياة العائلية بجهة صفاقس بين 1875–1930. دراسة في التاريخ الاجتماعي والجهوي**، (د.ط)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1996، ص28.

[5] أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج 3، دار صادر، القاهرة، 1994، ص 4194-4195.

من جهة اخرى يحدد زهير حطب كلمة أسرة على النحو التالي: كلمة أسرة تحمل في معناها صورة مصغرة للحياة الاجتماعية في العصر الجاهلي، حينما كان الناس مرتبطين بالقبائل والعشائر والبطون، كما ان كلمة أسرة هي في نطاق معنى الفعل أسر، ولعلها صيغة أخرى للفعل أزر بمعنى ناصر وقوى وشدد بتبديل السين بالزاي، وهذا أمر معروف وكثير الحدوث في اللغة العربية، أما كلمة عائلة فمستحدثة مشتقة من الفعل "عال" وتكشف لنا عن المعنى المراد بها، كونها مجموعة من الأفراد الذين يعيلهم معيل أو كاسب [1].

يكتنف التعريفات اللغوية الكثير من الغموض من حيث دلالتها كمفاهيم نظرية حيث لا يمكن أن تقدم لنا إجابات واضحة بوصفها تعريفات عامة، "ولعل حداثة المصطلحات دليل على عدم الاستقرار الذي عرفته مؤسسة العائلة فهي لم تستطع مزاحمة العشيرة أو القبيلة في ريادتها للنسيج الاجتماعي لذلك لم تجد حظها في القواميس اللغوية"[2]. كما إن التعريفات العامة بقدر ما هي أساسية بقدر ما تكون مظللة، وتطرح العديد من الإشكالات أولها العلاقة بين العائلة والأسرة فالأولى هي رابطة دموية وقرابية واسعة أما الثانية فهي رابطة ضيقة تقوم على الزواج والبنوة. وبهذا الصدد، يفضل العديد من الباحثين استخدام كلمة "أسرة" للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية في سلم النسب، وتخصيص كلمة "عائلة" للحديث عن الجماعة القرابية الكبيرة أو العائلة الممتدة، وهو نفس المنطق الذي اتبعناه في التعامل مع مصطلح العائلة والاسرة في هذه الدراسة.

بالإضافة إلى ذلك عرفت العائلة العربية دوما بكونها عائلة موسعة تنحجب فيها خلية الأسرة، باعتبار العائلة، تقليديا، وحدة إنتاجية اقتصادية كاملة، إلا أن العائلة كوحدة اجتماعية أبوية مؤلفة من الزوج والزوجة والأبناء (الأولاد، والبنات غير المتزوجين) واسر الأبناء الذكور المتزوجين، يمكن أن تكون شبه وحدة اقتصادية[3]، فاسر الأبناء المتزوجين، بالرغم من اعتمادهم سكنيا واجتماعيا

---

[1] أنظر: زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية الجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، (د.ط)، معهد الإنماء العربي، لبنان، 1976، ص43.

[2] عبد الواحد المكني، مرجع سابق، ص28.

[3] السيد الاسود، **الدين والتصور الشعبي للكون. سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري**، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2005، ص71-72.

على منزل الوالد أو رب الدار، إلا أنهم يؤلفون وحدات مستقلة ذات انكفاء ذاتي، داخل العائلة الممتدة، فالاختلافات المهنية والاقتصادية بين الأخوة المتزوجين ينجم عنها تباين أو تفاوت اقتصادي ملحوظ.

كما أن الصراع والتوتر بين الأسرة والعائلة يمكن أن يتجسد في الصراع بين الحماة والكنة حيث تخضع زوجات الأبناء في العائلة الممتدة لسيطرة حموتهن، فالتي تظهر استقلالا عن حماتها تعتبر مثيرة للمشاكل، "وغالبا ما تنسحب الأسرة الزواجية لتؤسس غرفة ومطبخ مستقل، إلا أن هذا الاستقلال النسبي لا يوجد شعور قوي وعميق بالخصوصية داخل العائلة الممتدة، باعتبار أن الحماة هي ربة البيت"[1]، وهو ما تشير إليه فاطمة المرنيسي باعتبار أن المثلث المتكون من الأم والابن والكنة هو مفتاح السر في العائلة التقليدية.

4-أضواء على العلاقات العائلية الأولية والثانوية

1.4-ألفاظ القرابة في المجتمع المحلي

تبرز ألفاظ القرابة في المجتمع المحلي قيم الاحترام والتقدير والأدب والتهذيب تجاه أفراد العائلة، حيث يخاطب الكبار بأسماء الاحترام والإجلال. يستخدم أفراد العائلة لفظ «دادا وسيدي وسي وعمي وخالي»، كما تخاطب كبيرات السن بلفظ «نانا ولالا وعمتي وخالتي»، باعتبار أن العمر يمثل العامل الأكثر بروزا في تمايز العلاقات العائلية، فالصغير، الأخ/الأخت من واجبهما أن يناديا الأخ الأكبر بلفظ «سيدي» أو «خويا» مضافا إليه الاسم، ويستخدم الكبار اللهجة نفسها في مخاطبة الصغار، ينادي الأخ/الأخت، الأكبر، الإخوة الأصغر بلفظ «خويا أو ولد يما أو ولد بابا»، ويخاطب العم والعمة أبناء الأخ «بولد أو بنت خويا»، ويخاطب الخال والخالة أبناء الأخت «بولد أختي»، ويستخدم الأب والأم أحيانا لفظ «أبُي» في مخاطبة الأبناء.

إن اختفاء المناداة والمخاطبة بالاسم الشخصي في المدونة الاتصالية داخل العائلة التقليدية يعكس الاحترام العميق بين الأفراد ونمط العلاقات فيما بينهم، هذه العلاقات المحشوة بمظاهر

---

[1] فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب. الجنس كهندسة اجتماعية**، ط4، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2005، ص142.

مهذبة تختفي منها الأنانية، فإذا كان الاسم الشخصي يعبر عن الذات وهاجس الرغبة في إثبات الهوية الفردية، فان ألفاظ القرابة في المجتمع المحلي التقليدي ذو هاجس ضبط انتماء الفرد وتماسك الجماعة العائلية.

من جهة أخرى يعتبر مناداة الزوج لزوجته باسمها، ومخاطبة المرأة لزوجها باسمه أمام بقية أفراد العائلة وكأنه إساءة للآخرين وعدم احترام لهم، وعندما يضطر الزوجين إلى ذلك فعادة ما يستخدمان لفظ «اسمعي» أو «أنتي» أو يناديها الزوج «يا بنت فلان» مستخدما اسم أبيها، وتستخدم الزوجة نفس الألفاظ «اسمع» أو «أنت». وإذا تحدث الزوج عن زوجته يستخدم ضمير الغائب «هي» وفي أحسن الحالات يقول «المرا أو العيلة»، كما يمكن أن يشير إليها «بأم الذري» أي أم الأولاد، مبدئا احتراما وتقديرا وعرفانا لها، أما الزوجة إذا تحدثت على زوجها فإنها تشير إليه بلفظ «مولى بيتي» أو بضمير الغائب هو أو بعلاقة القرابة التي تربط زوجها بالمتحدث معها كأن تقول: عمك أو خالك أو أخوك أو ولدك.

تعكس ألفاظ القرابة بنية العائلة والعلاقات داخلها التي تجعل كل حميمية بين الزوج/الزوجة تكاد تكون مستحيلة، فالرجل الذي يحاول أن يميز بين زوجته عن الأخريات يلاقي نقدا عنيفا في داخل العائلة وأحيانا خارجها، "كما يمكن أن ينظر للزوج الذي يبالغ في حب زوجته نظرة سيئة، بل وقد يرغم على تطليقها بفعل ضغط الجماعة أو ضغط أب الأسرة" [1]. كما أن الزوج عليه ألا يعطي كثير الأهمية لأقوال زوجته، وقد كان الرجل الذي يكثر التشاور مع زوجته ويأخذ برأيها يعتبر قليل الرجولة ومغلوبا على أمره، وهو ما يجسده المثل الشعبي «شاور مرتك واعمل برأيك».

تلاحظ فاطمة المرنيسي انه لا يوجد في المجتمع التقليدي نمط مسلكي معترف به ومقبول يمكن للزوجين من التعبير عن حبهما. "إن العلاقة الزوجية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية تشكل خطرا دنيويا حقيقيا، فلقد تم إضعافها بواسطة ترتيبين قانونيين هما: التعدد والطلاق، كمحاولة

[1] الطاهر لبيب، مرجع سابق، ص 20 .

تستهدف مباشرة الحد من تطور الخلية الزوجية على المستوى العاطفي"[1]، كما يرى الطاهر لبيب "أن غياب التبادل اللفظي العاطفي بين الأزواج يعتبر مظهرا لدفاع ذاتي اجتماعي تقليدي، ذلك انه كلما ازدادت حميمية الزوجين ازداد انغلاقهما على ذاتهما وقل انفتاحهما على الآخرين"[2]. وهي نفس النتيجة التي توصل إليها كلود ليفي ستروس(Claude-Lévi-Strauss) "أن الأسرة الضيقة لا يمكن اعتبارها لا كعنصر ولا كمحصلة للزمرة الاجتماعية...أن الهم الأول للمجتمع تجاه الأسرة ليس هو حمايتها ولا تدعيمها، وإنما هو يكمن بالأحرى في الحذر منها، وفي رفض حقها في الوجود على نحو منعزل أو بصورة دائمة"[3]، فالحذر تجاه الحميمية الزوجية في العائلة وفي المجتمع التقليدي يعود بدرجة كبيرة إلى التعارض الجذري بين الرجل والمرأة في المخيال الاجتماعي.

4-2-الأبوة/الأمومة.

في ظل الوضعية التي تتخذ فيها العائلة موقفا سلبيا منظما إزاء الحب المتبادل بين الجنسين، أين تحط التقاليد من شان الحب بين الجنسين وتقاومه، تبحث الزوجة عن إرضاء حاجاتها العاطفية أساسا في علاقتها بابنها، حيث تسيطر علاقة الأم/الابن على كافة العلاقات الشخصية داخل الجماعة وتتفوق على علاقة الأب/الابن في مرحلة الطفولة وعلى علاقة الابن الزوجة في مرحلة الشباب، وتستمر هذه العلاقة التي لا تعرف حدودا زمنية، "باعتبار أن الأم هي المرأة الوحيدة التي يكون للرجل الحق في حبها دون أن يتعرض للسخرية، بحيث يجب أن يكتسي هذا الحب صبغة عرفان بالجميل طيلة الحياة"[4]. وبالرغم من أن العائلة تتأسس على علاقة الأب/الابن، باعتبار أن هذه العلاقة هي الناقل لقوانين العادات والأحكام التقليدية، وباعتبار الأب هو حافظ القيم التقليدية والموجه لابنه في أفعاله وتصرفاته حيث ينقل الأب إلى الابن

---

[1] فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، ص117-119.

[2] الطاهر لبيب، مرجع سابق، ص20.

[3] المرجع نفسه، ص21.

[4] فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، ص128.

الأكبر في أبنائه الإرث العائلي، إلا أن علاقة الأم/الابن لها نفوذ كبير داخل العلاقات العائلية وخاصة في السنوات الأولى للأبناء.

فإذا كان الأب في العائلة هو رمز القوة والصرامة ومركز السلطة والطاعة والامتثال، فان الأم في المقابل هي رمز المحبة والمودة والينبوع الدائم للحنان والعاطفة، فغالبا ما تمثل الأم الملاذ الوحيد للابن كلما لاح خطر في الأفق، لتلعب دور مخفف الصدمات والحاجز بين الأب والابن، فهي تتقن دور الوسيط وغالبا ما تدفع الأب إلى الاستسلام، كما تصل العلاقة الأم/الابن إلى المكاشفة بالأسرار الخاصة وذلك عندما لا يستطيع الابن مكاشفة أبيه مباشرة فتصبح الأم الوسيط بينهما. إن صورة الأب في المخيال الجمعي نتاج عوامل متعددة فرضتها بنية العائلة حيث يحتل الأب رأس الهرم ومركز السلطة والمسؤولية ويتمتع بمكانة خاصة، يمارس السلطة على جميع أفراد العائلة، ويتوقع منهم الطاعة والاحترام والامتثال وعدم المناقشة، باعتبار ان الاحترام المطلق لسلطة الأب، أمرا لا جدال حوله. ويحتل الأب هذا المنصب باسم خير العائلة ومصلحتها وباسم التقاليد الموروثة التي تعطيه هذه الحقوق والامتيازات، وباسم كونه المعيل الذي اكتسب معرفة تفوق معرفة بقية أفراد العائلة بحكم سنه وكفاحه في معترك الحياة خارج المنزل.

يحاول الأب خلق صورة الرجل القوي المرهوب الجانب، إذ يتعامل مع أفراد العائلة من فوق، على أنهم عيال يحتاجون باستمرار إلى حمايته وقيادته، من خلال ممارسة سلطة صارمة للقواعد الضابطة والمحافظة التي تفرضها العادات التقليدية، ويدعم سلطته بالارتكاز على فضيلة السن أي الخبرة والتجربة، كما يحاول إضفاء الطابع الشرعي عليها، بارتكازه على القيم الأخلاقية والدينية التي تمجد الخضوع واستسلام الأبناء إلى أباءهم. يحافظ الأب على هذه الصورة للإبقاء على التبجيل الذي يخصه مرتكزا على بعد المسافة بينه وبين أبنائه، وذلك بإقصاء كل أشكال اللطافة والمداعبة التي قد تفسر كموقف ضعف من جانبه.

لم تكن للابن الجرأة الكافية لمواجهة أبيه أو للجلوس معه، احتراما وتعظيما له. "وحتى في الحالات النادرة التي يتواجد فيها مع أبيه، فانه لم يكن مسموح له بالحديث، أو إبداء الرأي حول

مسألة ما، أو الشروع في الأكل قبل أبيه، بل لم يكن مسموحا له بمد رجليه، مادام الاحترام يستوجب عليه الجلوس في وضعية القرفصاء"[1]. كما كانت علاقة الابنة/الأب، تقوم على الاحترام والطاعة والحشمة بل والخوف أحيانا، إلى درجة الاختفاء عند قدوم الأب. إلا أن ذلك لا ينفي الحنان الغير ظاهر في علاقة الأب بأبنائه، فعادة ما ينسب إلى الأب عدة صفات متناقضة، فهو من ناحية رؤوف محب عادل غفور رحيم جليل، مكافح ومن ناحية أخرى جبار قاس سريع الغضب صارم في عقابه مخيف لا يرحم، متسلط لا يقبل الجدل.

إن تقارب العلاقة بين الأم/الابن، والأم/البنت والتباعد بينهم وبين الأب، يمكن أن تكون نتيجة حتمية لبعد الأب عن الواقع اليومي وعن مسرح الأحداث في علاقته بالأبناء، أن الأب يصرف معظم وقته خارج البيت، لتعوض الأم هذا البعد والحنان غير الظاهر في الغالب من طرف الأب الحريص بشدة على كتم عواطفه، ليشارك الابن والبنت أمهم أفكارهم ومشاعرهم ومصارحتها بمشاكلهم وبذلك تمارس الأم السلطة تجاه أولادها وتصنع القرارات المهمة التي تؤثر في حياتهم وتقرر مصير العائلة. هكذا يكمن خلف النظام الأبوي الظاهري نظام أمومي خفي.

غالبا ما تنسحب علاقة الابنة/الأب التي يشوبها الخوف على علاقة المرأة/الزوج، فالزواج بالنسبة للفتاة لا يتعدى المعبر من الخضوع للأب إلى الخضوع إلى الزوج مع الفارق، باعتبار أن الوضع في منزل الزوج اقل حدة وأوسع حرية بفضل ما تتمتع به المرأة من فتنة، فضلا عما يحققه لها الحمل من تعويض. كما تنسحب علاقة الابن/الأم التي يشوبها الحنان على علاقة الرجل/الزوجة، فالزواج بالنسبة للشاب غالبا ما يكون امتدادا لعلاقته بأمه، فالزوجة تحل محل الأم، وترتكز الشهوة على الصورة الذهنية للام في اللاوعي، لتنعكس فيما بعد على الزوجة، "فبمجرد أن يتزوج الرجل يتحول إلى طفل عاطفي تابع خاضع، وإما إلى طاغية مستبد مفرط الحساسية، دائم التفكير في مكانته

[1] عز الدين الخطابي، **دينامية العلاقة بين التقليد والحداثة، تطور الحياة الاجتماعية بمدينة عتيقة**، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص 82.

الاجتماعية كذكر"[1]. وبموازاة هذه العلاقة أب/أم، وبتفرعها أب/ابن، وأم/ابن، وأب/بنت، وأم/بنت، فان العلاقة الثانية داخل العائلة هي تلك التي تربط الأخوة فيما بينهم.

3.4–الأخوة.

تعكس العديد من الأمثال والحكم صورة علاقات الأخوة في المخيال الاجتماعي على غرار «خوك خوك لا يغرك صاحبك» و«الخو بخوه والعدو بعدوه»، باعتبار أن الأخوة رابطة مقدسة في العلاقات القرابية، ومصدر السند والقوة كما يعبر مثل «آه يا هابيل، الواحد بلا خوه خاوي ذليل سعيو قليل، ولو مالو كثير» عن عدم التفريط في علاقة الأخوة، والاتعاظ بقصة هابيل وقابيل كرمز عن الأخوة الأعداء هذه العلاقة التي تجسدت في الغيرة والكراهية والحسد.

من جهة أخرى يعتبر الأخ الأكبر والأخت الكبرى أو «البدري» و«البدرية» في التعبير المحلي قدوة لأخواتهم ومصدر للحنان والأمان، وخاصة بالنسبة للأخ الأصغر والأخت الصغرى أو «الربعي» و«الربعية» بالتعبير المحلي، وعادة ما يعوض الأخ الأكبر فقدان الأب وتعوض الأخت الكبرى فقدان الأم. إلا أن تعلق الأخ بأخته يمكن أن يشكل خطرا على العلاقة أخ/أخت، إذ يمكن ألا يتحمل الأخ مفارقتها للعائلة لدى زواجها، فيتعلم الولد عدم التعلق كثيرا بأخته، أما عند زواجها فتبقى العلاقة أخ/أخت مقتصرة على المناسبات، وتبقى الأخت مصدرا للمشورة لأخيها وخاصة الأخت الكبرى.

تتميز العلاقات بين الإخوة في مرحلة الطفولة بالمساواة حيث يتشارك الإخوة من الجنسين النشاطات اليومية التي تسودها الحميمية والود، كالألعاب والأكل والنوم، إلا انه مع مرحلة البلوغ يقع فصل الجنسين نهائيا ولا يسمح لهما بالاختلاط، تلعب مرحلة البلوغ والحياة الجنسية دور المحرم والمانع بين تعاشر الإخوة: "هكذا فان تجمع أخوة في مكان عام: مقهى، فرجة، يعني وضعية غير عادية مطلقا ويجب تجنبها لأنها قد تؤدي بانتزاع الحرمة الواجبة بين الأخوة"[2]، أما العلاقات بين

---

[1] عبد الوهاب بوحديبية، **الإسلام والجنس**، ترجمة هالة العوري، ط2، رياض الريس للكتب والنشر، مصر، 2001، ص311.

[2] مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق، ص68.

الأخ/الأخت فإنها تبدو ضعيفة مع بروز مؤشرات البلوغ حيث يسيطر على هذه العلاقة مراقبة الأخ لسلوك أخته.

لقد كانت حتمية العيش المشترك في ظل عائلة موسعة تفرض على الأفراد مجموعة من الالتزامات السلوكية التي تستند على مجموعة من القيم أبرزها الاحترام الذي يعتبر قيمة القيم والقوة المرجعية للعلاقات داخل العائلة، إلا أن ذلك لا ينفي وجود صراعات وتوترات بين أفراد العائلة وهو ما تصفه العديد من الأمثال الشعبية ولعل أشهرها المثل الشائع «أنا وخويا على ولد عمي وأنا ولد عمي على البراني» الذي يبرز في جزء منه علاقة الأخوة بأبناء العم والتي لا تكون دائما في حالة وفاق حيث يسودها التوتر والمنافسة أحيانا، فغالبا ما يوبخ الآباء الأبناء ويعقدون المقارنة بأبناء العم كأن يقال للابن: «شوف ولد عمك»، كما أن المثل المشهور مبتور في جزئه الأول وكثيرا ما يتحرج الرجال من قوله ولا تجد النساء حرجا في ترديده «أنا وذراعي على خويا وأنا وخويا على ولد عمي وأنا ولد عمي على البراني»، فالأخ يمكن أن يكن العداوة لأخيه، وغالبا ما تفسر هذه العداوة بفعل النساء، «ما يفسد بين الخيوة غير النساء»، وبذلك يقف الرجال في العائلة موقفا متحفظا إزاء سوء التفاهم بين الإناث وعلى الرجل أن لا يهتم أو يتابع النزاعات الموجودة بين زوجته وزوجات إخوته وحتى مع الأم. كما تردد النساء من جهة أخرى المثل المشهور والطريف «لو كان الخو مش عدو خوه ما يتزوجش مرتو» تعبيرا عن زواج الأخ بزوجة أخيه في حالة وفاة الأخ[1].

4.4–العمومة والخؤولة.

تلعب العمومة دورا متميزا داخل التنظيم العائلي، بوصف مرتبة الأخ للأب يمكن أن تكون على قدم المساواة مع مرتبة الأب، فالأب يوكل أحيانا أخاه في مهامه إزاء الابن، كما تقوم العلاقات بين أبناء العم بالتعويض عن العلاقات بين الإخوة التي يسودها الجدية والاحترام، وكل أخ/أخت يحتفظ لنفسه بما في داخله وعواطفه ومشاعره، الأخ/أخت سيكون لهما ابن العم/بنت

[1] مقابلة مع السيدة: مصباحي الضاوية، بتاريخ 2015/05/04.

عم، حيث يتكاشفون أسرارهم، ويتقاسمون مغامراتهم. إن العلاقات بين أبناء العم أكثر تحررا خاصة تلك التي بين أبناء العم الأشقاء، ومقياس العمر يسجل وجوده في هذا النظام من العلاقات فابن العم الكبير في السن يستوجب احترامه، والصغير الذي يناديه سي أو سيدي أو عمي حيث يوازيه بالعم نفسه.

تظهر علاقة ابن العم/بنت العم، كعلاقة ذات ميزة خاصة في بنية العائلة التقليدية، يرى بوتفنوشت في دراسته عن العائلة الجزائرية "أن هذه العلاقة ابن العم/بنت العم، تكون موضوعا للأحاديث النساء التي تشبه المزاح ثم تتطور إلى زواج موعود"[1]، إلا أن العلاقة ابن العم/بنت العم في المجتمع المحلي تظهر كعلاقة إلزام وجدية، فبنت العم تنذر منذ ولادتها للزواج بابن عمها، مثلما يعبر عن ذلك باللهجة المحلية «فلانة مسمية على ولد عمها»، أي أنها زوجة افتراضية لابن عمها حتى يتم البناء بها فعلا، وهو عقد ضمني يلزم ولي البنت بالوفاء به بغض النظر عن رأي البنت أو الولد.

يجل الخطاب المحلي علاقة ابن العم/بنت العم، ويحث على الزواج بابنة العم الشقيق بل يقره كسلوك مثالي وقويم لاختيار القرينة. وقد تداولت عديد الأمثال والأقوال في الزواج بابنة العم على غرار «خوذ بنت عمك ولو بارت وتبع الطريق ولو دارت» أو «خذ الطريق المعلومة ولو دايرة، وخذ بنت العم ولو بايرة»، وكذلك المثل القائل «نار القريب ولا جنة الغريب» أو «من طينك ملس طاجينك لما صلح قدرة يصلح كسكاس» أو «بنت العم وزرة» أو «بنت العم تنخطف من الجحفة».

اعتبرت الدراسات [*] الانثروبولوجية –الزواج بابنة العم–آلية من آليات تماسك البناء القبلي القائم على القرابة الذكورية، يقول جاك بارك: أن تتزوج بابنة العم يعني أن تتحد مع نفسك، لذا يبقى هذا النوع من الزواج تقليدا للمحافظة على الهوية. هذا الزواج الذي يعد من أهم مميزات

---

[1] مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق، ص64.

* اعتبرت الدراسات الانثروبولوجية الزواج ببنت العم الشقيق زواجا داخليا يقوم على اختيار القرينة في دائرة القرابة الذكورية، وقد أصبح هذا النوع من الزواج المفضل دون منازع عند العرب مرادفا لمصطلح كامل اسمه "الزواج العربي" الذي أصبح من مسلمات القواميس الانثروبولوجية.

العائلة القائمة على النسب الأبوي وهي تمثل خاصية المجتمعات الزارعية التي يمتزج فيها النمو الديمغرافي بالنمو الاقتصادي لذلك يتم الاحتفاظ بنساء العائلة داخلها لأنهن قادرات على إنجاب الأبناء بقدر ما يوفر للعائلة من سواعد لخدمة الأرض، كذلك للمحافظة على إرث العائلة وعدم تقسيمه على الغرباء في حالة الزواج من خارج العائلة. وبذلك ركزت العديد من الدراسات في تفسيرها للزواج ببنت العم على المستوى الاقتصادي للمنافع المادية للزواج بابنة العم وإهمال المستوى النفسي–العاطفي، فعلاقة ابن العم/ابنة العم منذ الصغر ذات ميزة خاصة في المجتمع المحلي حيث تلعب المسمية كممارسة دورا هاما في الحفاظ على الفتاة وصيانة شرفها باعتبارها بالنسبة لأفراد العائلة الذكور زوجة أخ.

بالموازاة مع علاقة العمومة تظهر علاقة الخؤولة في القرابة الثانوية ويبدو أن الخال له مكانة الأب في العائلة وهو ما عبر عنه المثل الشعبي «الخال والد» إلا أن العلاقة التي تربط الخال بابن الأخت تبدو ظاهريا أكثر توازنا وعقلانية من علاقة العم بابن الأخ، كما أن عرق الخال انزع من عرق العم وبذلك يكون الخال انزع واشد جذبا للولد من العم، لذلك يقال للولد «مخول» أي شابه خاله، فالولد يشب على أخلاق خاله، ولهذا يقال: "ثلثا الولد لخاله، حيث يعتقد بوجود صلة داخلية نفسية بين الخال وابن أخته"[1]. كما تعكس «بوسة الخال»* كتعبير محلي علاقة الخال بأبناء الأخت حيث يعتقد ان النقاط السوداء التي تنتشر في الجسم (بوسة الخال)، تعكس روح الحب والمودة ورفع الكلفة وعدم الخوف من الخال بصفته صدرا حنونا لأبناء أخته.

اعتبرت الدراسات الانثروبولوجية أن أهمية الخال يمكن أن تفسر كراسب من رواسب نظام الأمومة، كما يرى جيمس فريزر(James Frazer)، ولاحظ رادكليف براون (Radcliffe-Brown) وجود نمطين من المواقف في موضوع الخال، فإذا كان الخال يمثل السلطة الأسرية فانه يخاف ويطاع، وعلى العكس من ذلك إذا كان الأب ممثلا للسلطة الأسرية الصارمة يتخذ الخال

---

[1] كريم زكي، **اللغة والثقافة. دراسة انثرولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية**، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2010، ص216.

* يطلق محليا على النقاط السوداء التي تنتشر في الجسم وخاصة في الوجه بوسة الخال.

موقف الملاينة، إلا أن ليفي ستروس نقد هذا الرأي واعتبر أن علاقة الخال ليس علاقة بين اثنين بل هي علاقة بين أربعة ، فهي تفترض وجود أخ/أخت، وزوج لهذه الأخت، وابن لها، وبذلك يكون بحث هذه المواقف ضمن علاقة: الأخ/أخت، الزوج/الزوجة، الأب/ابن، وعلاقة الخال/ابن الأخت، " فإذا كانت العلاقة بين الخال وابن أخته ايجابيتين والعلاقة بين الأخ وأخته ايجابيتين أي تسودهما روح الحب والمودة ورفع الكلفة وعدم الخوف، فان العلاقة بين الأب وابنه والعلاقة بين الزوج والزوجة تكونان سلبيتين أي تسودهما الحواجز النفسية والخوف والتحفظ"[1]. ليخرج ليفي ستروس من دراسته بقانون بنيوي يفسر العلاقات الكامنة بين عناصر النظام القرابي.

ثانيا: الأنشطة اليومية في الحياة العائلية

1-النشاط الرجالي

تخضع الأنشطة اليومية داخل العائلة المحلية إلى تقسيم جنسي للعمل حيث تُعين مهام مختلفة للرجال والنساء، وتستند هذه المهام على مبدأ الفصل بين الجنسين، حيث يميز تقسيم الفضاء بين أنشطة أنثوية تنحصر داخل الفضاء السكني وأنشطة رجالية تمارس خارجه المسكن، وبذلك يوضع الرجل في المجال الإنتاجي، والمرأة في المجال الإنجابي؛ كما تخضع الأنشطة اليومية إلى مبدأ الهرمية، باعتبار أن عمل الرجل أهم من عمل المرأة.

ظل النشاط الفلاحي غداة الاستقلال هو النمط الغالب على الحياة اليومية في المنطقة، باعتبار أن الأرض هي الرأسمال الأساسي ومصدر الرزق الوحيد والمحدد للعائلة بوصفها وحدة اقتصادية إنتاجية واستهلاكية تقيم وحدتها على قاعدة الاستغلال الزراعي، وهو ما يلزم أفراد العائلة بتوزيع المهام والوظائف حسب طاقة الأفراد وتخصصاتهم ومهاراتهم، بحيث تكون قوة العمل اليدوية ذات أهمية بالغة، كما انه كلما كثر عدد الأفراد داخل العائلة خاصة الذكور منهم كلما ساعد ذلك على التغلب على قسوة الطبيعة وزيادة عمليات الإنتاج.

---

[1] محمود فهمي حجازي، **أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية**: مجلة عالم الفكر، المجلد3، العدد1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1976، ص 170-171.

1.1-النشاط الرعوي.

كان الأب أو رب العائلة يقسم الأعمال الفلاحية بين الذكور سواء المتزوجين أو العزب بحيث يصبح كل عضو في مجموعة العائلة عضوا نشيطا وفعالا، وعادة ما يوكل الأب إلى أحد الأبناء صغار السن إخراج القطيع إلى الرعي في الصباح الباكر، باعتبار أن رعي القطيع كان لا يتطلب عناء كبيرا، وقد عبر المثل الشعبي على سهولة هذه المهمة: «السارح مرتاح فوق ظهره شكوة ومنفاح». إلا أن ممارسة الرعي بالنسبة لصغار السن كانت تعتبر نوعا من التنشئة والتدريب على العديد من القيم، كالصبر وقوة التحمل والحذر، حيث كان الراعي أو ما يسمى محليا بـ«السارح» يبقى طيلة النهار مع القطيع الذي غالبا ما يتكون من الأغنام بصفة رئيسية والماعز وبعض الأبقار، ويعتمد السارح في غذائه على ما يحلبه من القطيع ومكتفيا ببعض التمر أو قطعة خبز.

ورغم ما تمثله الماشية من مورد رزق أساسي حيث توفر للعائلة منتوجات متنوعة مثل اللحم والحليب والاجبان والسمن، والذي كانوا غالبا ما يقومون بتخزينه لاستعماله أو بيعه وقت الحاجة، إلا أن الماشية اعتبرت ثروة هشة جدا بالنسبة للعائلة، فيكفي أن تتوالى بعض السنوات الجافة أو تتعرض الماشية إلى مخاطر الأوبئة حتى يموت اغلب القطيع. وذلك ما كان يدفع بعض العائلات إلى تكليف أحد الأبناء والذي غالبا ما يكون أعزبا لترحال بالقطيع بحثا عن المرعى والكلأ في سنوات الجدب والقحط. "وبذلك كان الترحال بالقطيع أو ما يسمى محليا بـ«العشابة» أو «التشتيه» من العادات الموسمية الأساسية في المنطقة"[1]، والتي تبدأ مع بداية فصل الخريف وظهور نجم «المرزم»، ومما يقال عند ظهور هذا النجم في السماء: «إذا طلع المرزم حوي جمالك واعزم وارحل من دار الصيف ما عاد مصيف». لتبدأ عملية الانتجاع أو «التشتيه» تحديدا بعد إتمام الحرث وقبل حلول فصل الشتاء، وتتم من المناطق الباردة نحو المناطق الجنوبية الصحراوية المجاورة بحثا عن المرعى والدفيء للقطيع[2]. ورغم صعوبة العملية إلا أنها لم تكن معقدة باعتبار أنها تندرج في إطار ما يمكن تسميته بالمنطق التبادلي أو المعاملة بالمثل حيث تستقبل مجموعات التل الشمالي

[1] إدريس رائسي، مرجع سابق، ص140

[2] مقابلة مع السيد: عوايشية مسعود، بتاريخ 2018/12/14.

المجموعات الرحل صيفا وتنزل بدورها في فصل الشتاء عند المجموعات الجنوبية التي كانت قد استقبلتها.

2.1-النشاط الزراعي

علاوة على النشاط الرعوي مارست اغلب العائلات في المنطقة النشاط الزراعي، من زراعة بعض الخضراوات والبقوليات والأشجار المثمرة كالتين والعنب واللوز والزيتون. إضافة إلى النخيل في جنوب المنطقة، إلا أن الزراعات الحبوبية من الشعير والقمح كانت هي النشاط الغالب والاهم، ويمكن اعتبار الزراعات الحبوبية مخاطرة بأتم معنى الكلمة، إذ يرتهن هذا النشاط بكميات الأمطار النازلة في موسم الحرث مع بداية فصل الخريف، أما كميات المحاصيل فإنها ترتبط بكميات الأمطار النازلة طيلة الفترة اللازمة لنضج المحصول أي من شهر أكتوبر إلى نهاية شهر افريل. وبالتالي مهما كانت الأمطار النازلة في موسم الحرث هامة فان المحصول لن يكون وافرا إلا إذا عُزز بكميات أمطار وفيرة في الفترة التي تلي البذر ويجب أن تتواصل إلى حين موسم الحصاد، إذ غالبا لا تنعم المنطقة إلى بموسم جيد واحد كل أربع أو خمس سنوات، وهو ما عبر عنه المثل الشعبي: «الحرث دوام والصابة أعوام».

ولما كان النشاط الزراعي مرتهن بكمية الأمطار النازلة طيلة هذه الفترة، شغف الفلاح في المنطقة بوصف الظواهر الطبيعية وصفا دقيقا، ولم يدع مرحلة من المراحل التي تقطعها قطرة المياه منذ تبخرها حتى سقوطها في هيئة مطر إلا ووصفها في مختلف تحولاتها وتغيراتها، بدءا بتكون السحاب وألوانه والرياح واتجاهاتها والمطر وأسمائها، حتى انه من كبار السن من يشم رائحة المطر من الرياح ويخبرك باتجاهها ووقت هطول المطر والسماء صافية وربما الشمس في كبدها، ووصف السحاب وامتلاءها أو وخلوها من الماء، حيث شكل السحاب الأسود فأل خير والسحاب الأبيض نذير شؤم يتخوف منه لأنه يحمل البرد، ويفسد المحاصيل، ويكون على شكل أبراج يطلق عليه اسم «المبرج».

كما عرف الفلاح لكل مطر وقته الذي علمه بمساق منازل القمر، للدلالة على دورة زمنية فلاحية مكتملة، يطلق عليها اسم «المحاسيب»، وهي طريقة حسابية معقدة للأنواء حيث تنقسم أمطار السنة وفق المحاسيب إلى عدة أقسام: مطر وسو بداية الخريف تليها أمطار الليالي البيضاء والسود بداية خمسة وعشرين يوم من الشتاء ومطر عزرا والمعزة والسلف آخر الشتاء ومطر الفطيرة والحسوم في الربيع، وقد ربط الفلاح بين اسم النوء وبين أثاره المترتبة عليه وبين ذلك وبين نوع المطر الذي يسقط من هذا النوء. فنوء «وسو» يبتهج لها الناس كأول مطر يسقط في الخريف وبداية الموسم الفلاحي، يقال: «وسو ولدك لا تمسو وخروفك لا تجسو»، «نوء الليالي السود يخضار فيها كل عود»، «نوء مارس نقي زرعك وفارص»، «نوء بريل يجبدها من قاع البير»، «نوء الفطيرة ما تبقى في السماء طيرة»، «نوء الحسوم لوح عصاك وعوم يا السارح المشوم بعدها بأربعين يوم»، و«نوء مايو هزوا المناجل وأيو»[1].

وبذلك شكلت المحاسيب دورة زمنية فلاحية مكتملة مكنت العائلات من توزيع المهام والوظائف الخاصة بالأعمال الفلاحية حسب طاقة الأفراد وتخصصاتهم ومهاراتهم، من صيانة الأرض وتنقيتها من الأحجار وتنقية المحصول من الأعشاب وحفر المطامير، إضافة إلى العناية بالأشجار وتقليمها والاستسقاء من الآبار وعلف الحيوانات وجزها وإنتاج المواد المعدة للتجارة، كانت هذه الأنشطة تعتمد على أدوات عمل ذات مردود منخفض وهي معروفة منذ أمد بعيد مثل المنجل والجروشة والمذرات والمحراث الخشبي الذي كان لا يسمح إلا بعملية حرث سطحية وتجره حيوانات هزيلة.

إضافة إلى هذه الأنشطة اليومية ارتبطت أعمال الرجال بالمواسم الفلاحية الكبرى مثل الحراثة والدراسة والحصاد، أي تلك الأعمال التي تتطلب قوة عضلية ومجهودا إضافيا يفترض التعاون بين كل أفراد العائلة. كانت عملية الحرث تبدأ بتقليب الأرض من خلال محراث خشبي تجره الأحصنة أو البغال ثم تتم عملية نثر الحبوب يدويا بشكل جماعي وهي ظاهرة مميزة في المنطقة كما أنها عادة

[1] مقابلة مع السيد: براهم المولدي، بتاريخ 2018/04/08.

تعبر عن حالة التضامن بين أفراد العائلة، كما ارتبطت بعملية الحرث ممارسات زراعية عريقة في القدم، حيث كان بعض الرجال ينصبون خيمة في وسط الأرض المحروثة ويبيت فيها سبع ليالي مع زوجته اعتقادا أن ذلك يجلب البركة والخصب[1]. كما كانت العائلات تهيئ في مساء يوم الحرث أكلة الكسكسي بسبع أنواع من الخضار، كنوع من التفاؤل للحصول على سنة فلاحية جيدة[2].

عندما تنضج السنابل يقوم الحصادة بحصدها يدويا باستخدام المناجل في شكل جماعي، وكانت النسوة تأخذ أول المحصول لدرسه ورحيه وصناعة الطعام منه كنوع من البركة والتفاؤل، وهي من العادات الشائعة في المنطقة في أول أيام الحصاد، كما كانت عملية الحصاد تعد من المناسبات الاحتفالية، خاصة إذا كانت المحاصيل وفيرة حيث يمتزج فيها العمل بالأهازيج تعبيرا عن الفرح.

3.1-النشاط التجاري

شكلت التجارة إحدى أبرز الأنشطة في المنطقة، باعتبارها نشاط ذكوري بامتياز ارتبط بالسوق كفضاء خارجي حيث كان الرجال يرتادون السوق من اجل شراء أدوات الإنتاج مثل المحراث والفأس والمنجل، أو ما يحتاجونه من مؤونة ومواد استهلاكية، وفي نفس الوقت بيع منتجاتهم الفلاحية من قمح وشعير وحيوانات، إضافة إلى السمن والزبدة والعسل والقطران والفحم والصوف والدباغ، فضلا عن المنسوجات اليدوية وانتاجات نباتات الحلفاء كالحصير والحبال. وبالرغم من أن السوق كفضاء رجالي ارتبط بالتبادل الاقتصادي من بيع وشراء، إلا انه عد كذلك مكانا يلتقي فيه الرجال، فحتى وإن كان الرجل ليس بحاجة لاقتناء أي شيء، فهو ملزم ومن الواجب عليه الذهاب إلى التسوق وإلى أن يراه الناس في السوق. وبذلك اعتبر الذهاب إلى السوق مسألة رجولة، فالسوق يحمل معاني: النضج، والتحكم والتدبير، والتسيير والقيادة، وكل هذه المعاني ترتبط في المخيال الاجتماعي بالرجال فالسوق فضاء حل النزاعات وإبرام الاتفاقات وحتى عقد الزيجات.

---

[1] مقابلة مع السيد: علاق سالم، بتاريخ 2016/01/25.

[2] مقابلة مع السيدة: العيمش مليكة، بتاريخ 2017/10/10.

من جهة ثانية عرفت المنطقة ظهور تجارة موازية كانت تتم على طول الشريط الحدودي، هذا الفضاء الذي مثل تاريخيا محورا مهما للمبادلات التجارية والتي تعرف بـ«الكُنترة» والتي تمحورت حول الأسلحة والبارود والتبغ، "ولم يستطع الاستعمار أن يضع حد لها إذ تواصل تهريب البضائع عبر الحدود التونسية-الجزائرية رغم التطورات السياسية لكلا البلدين"[1]، كما كان هناك نوع أخر من التجارة حيث كان بعض من التجار يتجولون في الأرياف لعرض بضاعتهم من سواك ولبان وأقمشة...الخ، وكانت إحدى النساء -كبيرات السن- هي من يتولى مقايضتها بالقمح والصوف أو البيض والشعير.

إضافة إلى التجارة التي ارتبطت بالأسواق اليومية والأسبوعية أو بالدكاكين التي تمركزت في الأحياء لبيع المنتجات الاستهلاكية، أو بحرفة الحدادة والنجارة، ظهرت في القرى والمدينة أنشطة مهنية بدأ من خلالها بعض الأفراد في الحصول على موارد من خارج خدمة الأرض، وتحولهم إلى يد عاملة أجيرة أهمها البناءة التي عرفت انتعاشا مع عودة اللاجئين إلى المنطقة وحركة النزوح القوية إلى القرى والمدينة. إضافة إلى النشاط المنجمي ضمن المشاريع التي تركها النظام الاقتصادي الكولونيالي، والعمل في السكك الحديدية ومشاريع الثروة الغابية، هذه الأنشطة التي اعتبرت أعمال شاقة وقليلة الدخل إلا أنها مكنت العديد من الأفراد في الحصول على موارد من خارج خدمة الأرض، في ظل تدهور الإنتاج الزراعي.

هذه الوضعية التي فرضت على العديد من الشباب من أبناء المنطقة الالتحاق بصفوف الجيش الشعبي الوطني هروبا من مشاكل البطالة والبؤس والفقر التي مست شريحة كبيرة من أفراد المجتمع المحلي خلال العشرية الأولى من الاستقلال، ويمكن أن يكون كذلك هروبا من السلطة الأبوية وبحثا

[1] بن طاهر جمال، **أضواء على الأسواق الريفية بالبلاد التونسية خلال القرة 19**، الكراسات التونسية، مجلد 37/38، الاعداد145-147/146-148 لسنة 1988-1999، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ص95.

عن تكوين رأس مال مادي لمساعدة العائلة واكتساب رأس مال رمزي باعتبار أن الالتحاق بالجيش (*) في المخيال الاجتماعي رمز للرجولة والمسؤولية.

2-النشاط النسوي

ارتكز اغلب النشاط النسوي في العائلة التقليدية في الأنشطة الحرفية، والتي تعد نشاطا منزليا يتمثل أساسا في تحويل الإنتاج إلى مواد قابلة للاستهلاك، من خلال تحويل الكمية المتوفرة من الحبوب إلى مواد يمكن الاحتفاظ بها لاستهلاكها على امتداد السنة، وتوفير متطلبات البيت من فراش ولباس من خلال حرفة النسيج، هذا فضلا عن النشاط اليومي داخل المسكن والذي يتصل بطبيعة المرأة ودورها كأم وزوجة، مثل إعداد الطعام والتنظيف ورعاية الأطفال وحياكة الملابس.

1.2-العولة

كانت العادة أن يترك الرجل للمرأة بعد الحرث والحصاد إدارة شؤون البيت والتصرف في محصول الموسم بكيفية تضمن الغذاء للعائلة طوال السنة، ومع قلة الحبوب وصعوبة الحصول على الغذاء والذي يصل أحيانا إلى انعدامه بسبب شح الطبيعة وقساوتها، كانت تُفرض على ربات البيوت تحويل الكمية المتوفرة من الحبوب إلى مواد يمكن الاحتفاظ بها وتوفير قسط منها تحسبا لسنوات القحط والجفاف، وكان يطلق على عملية ادخار المواد الأولية المنتجة للأكل اسم «العولة».

كانت المرأة لإعداد العولة تقوم بمجموعة من العمليات من رحي الحبوب وتنقيتها وغربلتها ثم تصنيفها إلى أنواع مختلفة، حيث تقوم المرأة في مرحلة أولى برحي الحبوب من القمح والشعير، وهي عملية أساسية ومتجذرة في نمط العيش التقليدي وللمرأة علاقة حميمية جدا مع الرحى، وقد اعتبر ليفي ستروس الرحى "أداة ثقافية بوصف عملية الرحي انتقالا من الطبيعة إلى الثقافة"[1]. كانت

* من الأقوال التي ارتبطت بالمخيال الجمعي المحلي، مقولة تنسب إلى الرئيس الراحل هواري بومدين مفادها: «السلاح روسي والعسكر تبسي» تعبيرا عن عدد الأفراد المنخرطين في الجيش من المنطقة، وتعبيرا عن صفات ارتبطت تاريخيا بالرجل في المنطقة من شجاعة وفحولة ومن الشائع أن يقال «التبسي فحل لا يخاف لا يذل».

[1] عبد الكريم براهمي، **مائدة الفقراء في بر الهمامة. جدلية الخصب والجدب: مقاربة انثروبولوجية:** مجلة الثقافة الشعبية، عدد 29، البحرين، سنة 2015، ص80.

المرأة تتوجه لرحاها بأغاني خاصة تسمى بأغاني الرحى والتي تتناغم فيها الأوزان البطيئة للغناء مع إيقاع الرحى، لتبث المرأة في هذه الأغاني ألامها وإحزانها وهمومها وفقرها وتعاستها وتعبر عن واقعها المزرى، والتي تصف من خلالها علاقتها مع حماتها وزوجها.

بعد تحويل الحبوب إلى سميد من خلال الرحي، تتم غربلته وتصنيفه إلى أنواع مختلفة بالغربال وصولا إلى صناعة حبات متقاربة الأحجام، وهو ما يتطلب بعضا من المهارات لدى المرأة أهمها خفة اليد والتجربة. وعادة ما تتم هذه العملية في فصل الصيف حيث يكون الطقس ملائما لتجفيف المؤنة قبل الاحتفاظ بها لاستهلاكها في فصل الشتاء، وتخصص المرأة ركنا من المنزل يسمّى «بيت العولة» أو «بيت المؤنة» أو «السدة»، وهي مكان تخزين الأطعمة حيث يحتفظ بالطعام من المحمص والكسكسي والقمح والشعير والتمور في «الغرارة أو المزود». كما يخصص مكان لوضع الجرار المعبأة بأصناف عدة من الأغذية من السمن والعسل والزيت والتين المجفف «الشريح» وكذلك «القديد والمسلي»[1].

تعتبر «العولة» عادة بربرية كانت سائدة في المدن المغاربية وأريافها مثلما سادت عالم الحضارة الإغريقية وغيرهم من المجموعات البشرية الأخرى المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وبالرغم من الجدل الفقهي الذي أثارته مسألة العولة باعتبار تخزين الأطعمة هو عمل مناف للثقة التي يجب أن يضعها المؤمن بالله [2]، إلا أن العولة كعادة غذائية مكنت العائلة من تجاوز صعوبات فصل الشتاء والصمود أمام صعوبات السنوات العجاف، باعتبارها إجراء احترازي وثقافة ادخارية مكنت السكان من صيانة جنسهم.

2.2–صناعة الصوف

شكلت صناعة الصوف وإعداده نشاطا نسويا متجذرا في نمط الحياة العائلية، إذ لا يكاد يخلو أي بيت من «سداية» وأدوات النسيج، ولا تكاد توجد امرأة إلا وتحسن غزل الصوف وقردشته ونشفه ونسجه، إذ تقاسمت كل العائلات بالمنطقة الاهتمام بالنسيج باعتباره الميدان

[1] مقابلة مع السيدة: براكني جمعة، بتاريخ 2016/03/23.

[2] أنظر: عادل النفاتي، مرجع سابق، ص96.

الأرحب لدى جل نساء المنطقة والأكثر تواجدا وتنوعا من الأغطية والزرابي والفرش، ومن «برنوص وقشابية وغرارة ووسادة وبطانية ومرقوم وحولي ومخلاة». والتي كان يعتمد في نسجها على أدوات تقليدية كالقرداش والمغزل والمشط وغيرها، كما بلغت النسوة في صناعة الصوف درجات من الجودة والمهارة وأصبح البعض منها ينسب إلى قبيلة بعينها مثل الزربية النموشية.

كانت عملية إعداد الصوف من الأعمال الشاقة التي تتطلب مجهودا كبيرا لتحضيره للنسج، وهو ما فرض نمط تضامني وتشاركي بين النساء، حيث تجتمع النسوة لإعانة بعضهن البعض كفعل تطوعي مشترك اختصارا للوقت. وكان يطلق على هذا النمط التعاوني بـ«التويزة»، إذ تجتمع النساء في يوم محدد يلي يوم الجز مباشرة ويكون عادة أواخر الربيع، حيث تقوم النسوة كبيرات السن وفي الغالب الجدات بعملية فرز الصوف في البداية ثم يقمن بتصنيف كميات الصوف حسب ألوانها وكذلك حسب ما سيحكنه من أغطية وملابس ومفروشات، ثم تعطى الأوامر للفتيات والزوجات لبدأ عملية غسل الصوف ونشفه، وتعد خطوة غسل وتجفيف الصوف إحدى العمليات التي تصبح فيها الفتاة طرفا مشاركا بامتياز، كنوع من التدريب على حرفة المرأة المتزوجة[1].

بعد عملية غسل الصوف وتنقيته من الأوساخ والشوائب العالقة به وتجفيفه نهائيا وتشبعه بحرارة الشمس إلى المرحلة التي يكتسي فيها الصوف لونا أبيض وناصعا، تبدأ مرحلة تصفيف الصوف وتحويله إلى سبائك، تقوم صاحبة التويزة بتهيئة المكان لهذا العمل منذ الصباح الباكر حيث تحضر النسوة أدواتهن من القرداش والمشط والمغزل و"تكون هذه الأدوات تحمل عادة علامات فارقة وذلك خوفا من الاختلاط والضياع، فهي تنتقل من بيت إلى بيت ومن تويزة إلى تويزة أخرى، لتجلس النسوة في شكل دائري وتقسم الأدوار بين الماشطة والقرداشة والغزالة"[2]. ولئن كانت التويزة تمثل بالأساس نشاطا عمليا، فإنها في نفس الوقت تُعد احتفالا فنيا تلتقي فيه الترنيمات مع صوت آلة الإنتاج، حيث تؤدي النسوة أغاني تعبر عن حالة الفرح[3].

---

[1] مقابلة مع السيدة: بوشقورة عربية، بتاريخ 2016/09/08.

[2] إدريس رائسي، مرجع سابق، ص147.

[3] انظر ملحق الاغاني، ص262.

بعد الانتهاء من عملية إعداد الصوف وتحويله إلى خيوط والتي تأخذ وقتا طويلا وشاقا وتتطلب مستوى عاليا من التركيز والصبر وقوة التحمل، تبدأ عملية صباغة الخيوط الصوفية حيث تطهى الخيوط مع خليط من مواد الصباغة للحصول على الألوان المطلوبة، وتسمى الخيوط الناتجة بعد عملية الصباغة بـ«الطعمة»، وبعد هذه العملية يفتح المجال للنساجة.

3.2-النسيج

تنصب النسوة السداية ويتم إعداد العدة لبدء عملية النسج التي ترتبط بمجموعة من الممارسات والطقوس، حيث تجلس الناسجة بين المنسج والحائط بطريقة التربيع ويتشاءم من مد الأرجل خلف السداية، كما يكون النسج من اليمين إلى اليسار وبالتدرج من الأسفل إلى الأعلى ومن القاعدة في اتجاه القمة، كما تخضع المنسوجات إلى ترتيب صارم من حيث الألوان والأشكال الهندسية.

وعلى خلاف القشابية والبرنوس الخالية من الزخارف في ألوانها الأبيض والأسود والبني، تخضع بقية المنسوجات من حنبل ومرقوم وزربية إلى قوانين مضبوطة، حيث تبدأ النسوة غالبا النسج بوضع الخيط الأحمر الذي يغلب على جل المنسوجات في المنطقة كنوع من التخصص المحلي في النسيج، وهو ما تعكسه الزربية النموشية من حيث مفرداتها الجمالية باعتبار اللون الأحمر هو رمز التحدي والانتصار وثقافة الدم والمقاومة، كما ارتبط اللون الأحمر بقبيلة النمامشة حيث غلب هذا اللون تاريخيا على خيامها وملابسها وعرفت به قوافلها، بالإضافة إلى اللون الأحمر تنوعت الألوان المستوحاة من الطبيعة فاللون الأصفر لون الشمس اعتقادا أنها مصدر القوة والأخضر لون النبات باعتباره رمز الحياة والأزرق لون السماء ورمز الحرية والأسود رمز القوة والأبيض رمز الصفاء.

إضافة إلى الألوان التي استوحت من خلال عناصر الحياة المحلية، استخدمت النسوة عدة أشكال تنطلق من الخط مثل: المعين والمثلث والمربع والتي يكون فيها الكثير من التناسق بين الإحجام والألوان، لتصبح المنسوجات كثيفة الدلالة وغنية بحمولات ومعاني متعددة، تستعمل النساجة بصورة مكثفة المثلث متساوي الأضلاع والذي يمكن عده تعبيرا عن الخصوبة وتجسيدا

للتقابل بين الجنسين، فإذا كانت قمة المثلث نحو الأعلى فهو رمز النار والذكورة، وان كانت نحو الأسفل فهو يدل على الماء والأنوثة، كما يشكل تقابل مثلثين أو شكل المعين رمز «أيدك في أيد خوك» تعبيرا عن قيم التضامن والأخوة في العائلة المحلية، كما يرمز المربع إلى الأرض وغالبا ما يتوسط المربع رسم زهرة شقائق النعمان التي يرتبط ظهورها في المنطقة بسنوات الخصب، كما يمكن ان ترمز الخطوط المتوازية إلى الصراع تجسيدا لثنائية الشر والخير. لتعكس هذه الرموز والرسومات والألوان المتبعة في النسيج لدى نساء المنطقة قدرة المرأة على تكييف كل ما يوجد حولها من ظواهر، سواء كانت تتعلق بالمناظر الطبيعية والبيئة المادية المحيطة أو ما يتعلق بالحكايات والأساطير، بل حتى ما يتعلق بالتاريخ وخصوصا الاحتكاك والتأثر بالحضارات الأخرى من رمز تانيت إلى رسم الهلال والنجمة.

إضافة إلى حرفة النسيج اشتغلت النساء بالدباغة حيث تحول الجلود إلى أفرشة والى أداة لمخض الحليب وهي ما يطلق عليها بـ«الشكوة»، والى مزاود لحفظ الطعام، كما استخدمت النساء الطين لصناعة الأواني المنزلية. كما ساعد تنوع الغطاء النباتي الغابي في المنطقة على بروز حرف أخرى امتهنتها بعض النساء مثل صناعة الفحم والقطران، كما استعملت نبتة الحلفة المنتشرة بكثرة في المنطقة بعد ظفرها في صناعة بعض الأدوات الفلاحية من الحبال والشبكة والبردعة والحصيرة والقفة، وبذلك وفرت هذه الحرف والأنشطة الحيوية التي اشتغلت بها نساء المنطقة بعض الحاجات اليومية للعائلة سواء للاستهلاك الذاتي أو لعرضها في الأسواق المحلية المجاورة.

ثالثا–الأنشطة الترفيهية

1–اللعب في العائلة التقليدية

شكل الترفيه جزءا من نسق الحياة اليومية للعائلة التقليدية، باعتباره ضرورة فطرية للإنسان يترجم رغبته الطبيعية في المتعة والتسلية، ويسهم في تحقيق توازنه النفسي والاجتماعي. وبالرغم من أن ثنائية العمل/اللاعمل في المجتمع التقليدي لم تكن منفصلة عن الحياة العملية وأنشطة الحياة اليومية بل كانت مندمجة في أنشطة الحياة الاجتماعية، كأغاني الحصاد، وأعمال البناء، وأغاني

النسيج والرحى التي تحمس على العمل، إلا أن اللعب كنشاط ترفيهي ثقافي في العائلة التقليدية، كان يخضع لقوانين وقواعد محددة ويتم في وقت معين، باعتبار "اللعب حالة من الكمال والالتزام التي تدوم لفترة قصيرة، فاللعب يتطلب الانصياع التام للنظام"[1]، حيث تجري الألعاب في عالم مؤقت بعيد عن مجريات عالم الحياة اليومية الذي تسوده الفوضى في ظل سلوكيات يومية عشوائية.

كان اللعب منخرطا في منظومة الحياة اليومية للعائلة المحلية ومتناسقا مع دورة الحياة، وتختلف الألعاب باختلاف الفصول ودورة الليل والنهار، كما أنها كانت تخضع للمحيط الطبيعي الذي كان يحتضنها بحيث أن الوسائل المستعملة في اللعب كانت تعتمد على ما هو متوفر في الطبيعة مثل العصي والحجارة والنوى، كما كانت الألعاب تتغير بتغير أعمار الممارسين لها وجنسهم. يمارس الأطفال في سن الطفولة ألعابا متنوعة تتضمن بعض الألعاب مشاركة الجنسين معا والعاب يمارسها الجنسان معا لكن كل جنس يلعبها مع جنسه فقط. والعاب خاصة بكل جنس يمنع من لعبها الجنس الآخر.

ومع وبروز مؤشرات البلوغ عند الإناث قبل الذكور، يقع فصل الجنسين نهائيا عن ممارسة اللعب ولا يسمح لهما بالاختلاط أبدا، بل أن البنت في هذه الفترة الحساسة من عمرها تتقلص حريتها في الحركة وممارسة اللعب حيث كانت تحرم من الحركة العفوية من جري ووثب، وقد كان يفرض على البنت التعقل والحياء وقلة الضحك والهزل كلما اقتربت من سن الزواج، ليقف لعبها ومرحها بحلوله. لتبدأ مرحلة تهيئتها لدور الزوجة والأم وذلك بإعادة إنتاج نفس صورة الأم والجدة من خلال تدريبها على حذق شؤون البيت واكتساب مهارات الطبخ والنسيج والرحي وتربية الأطفال، والهدف من ذلك نحت شخصيتها وفق المقاييس المحددة اجتماعيا وثقافيا حتى تتمثل وتجسد النموذج المثالي للعائلة والمجتمع وتصبح الفتاة مجسدة لمقولة «المرا ونص»، أو«الفحلة» أو «الحرة» التي تمتلك بيتها[2].

---

[1] يوهان كوستينغا، **ديناميكية اللعب في الحضارات والثقافات الإنسانية**، ترجمة صديق محمد جوهر، ط1، هيئة ابوظبي لثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، 2012، ص55.

[2] مقابلة مع السيدة: رجب مبروكة، بتاريخ 2016/04/27.

وعلى العكس من الإناث كانت العاب الذكور المراهقين والشباب تحتفي بالفتوة والقوة، قائمة على القفز والجري والعاب القوى، كمظهر من مظاهر ترسيخ القوة الذكورية والانتماء إلى مجموعة الذكور وعالم الرجال، هذه الألعاب التي تشحنهم بقدرات عديدة وتؤهلهم لمواجهة معترك الحياة بدءا بالقدرات الجسمانية مثل القوة الجسمية واللياقة البدنية وسرعة الحركة، مرورا بالقدرات الذهنية مثل سرعة البديهة وقوة التركيز والتفكير، وصولا إلى القدرات الاجتماعية مثل روح التضامن والتسامح والشجاعة والكرم وحب العمل.

يستخدم الذكور عبارات متعددة أثناء ألعابهم مثل: «إلي يُوصل الأول هو الراجل والي يُوصل الأخير هو المرية» أثناء سباقات الجري، أو عبارات «كون راجل» أو «وري رجوليتك» أو «وقتاش تولي راجل» لمن لا يستطيع إظهار مهاراته في القفز منهم. تؤكد اللغة من خلال هذه العبارات "أن الرجولة ليست معطاة سلفا بل هي بناء تدريجي يستدعي بذلا للجهد ويستدعي زمنا نفسيا ممتدا حتى يتحقق ويترسخ في اللاوعي"[1]، كما أن اللغة لا تجعل الرجولة غير معطاة فقط بل تجعلها أيضا غير نهائية وغير مستقرة، بمعنى أنها قابلة لان تنزع عن الذكر نفسه، فيقال «ماكش راجل» كدلالة على الضعف والعجز.

تعتبر الثقافة الذكورية كل مظاهر الضعف والهشاشة خطرا على الرجل، فالرجل لا يبكي ويجب عليه ألا يتألم أو يظهر ألمه، والباكي أو الشاكي أو المجاهر بألمه يخاطر بفقدان رجولته وبتحوله رمزيا إلى صنف النساء، من الشائع أن يقال لمن يعبر عن ضعفه: «ياخي أنت طفلة باش تبكي» أو «ياخي مرية»، "إن وصف رجل بأنه شبيه بالمرأة خطر عليه، ليس بسبب إدراجه في صنف النساء، ولكن بإرجاعه إلى موضع الطفل المطيع للأم بصفتها الأنثى الأولى"[2] وهو ما تلخصه عبارة «ولد أمو» التي تحمل تهديدا فعليا بإمكان الخروج من مجموعة الرجال.

أما الألعاب الخاصة بالكهول والشيوخ الذين لا يستطيعون أو لا يريدون إجهاد أجسادهم في الجري والعاب القوى فهي تقوم على اللعب الفكري حيث يميل اللعب إلى الهدوء وعمق التفكير

[1] ألفة يوسف، **وليس الذكر كالأنثى. في الهوية الجنسية**، ط1، دار التنوير، تونس، 2014، ص33.

[2] ألفة يوسف مرجع سابق، ص37.

ودقة الأداء، مثل لعبة «الخربقة» التي تشبه لعبة الشطرنج، وتتمثل طريقة ممارستها في أن يجلس رجلان متقابلان ويمهدا الأرض بينهما بالرمل ويرسما عليها مربعات في حفر صغيرة في الأرض بالإبهام ثم يطمسان الحفرة الوسطى بالتراب ويسميانه دار الوسط أو دار البادئ، ويبدأن اللعب حيث يختار أحدهما النوى ويختار الأخر الأحجار. تعتمد هذه اللعبة على التركيز حيث يطمح كل لاعب إلى التغلب على خصمه والنيل منه، كما يعتبر عدم تدخل الحضور شرط مهم في أدائها، وإنما يجلسون كمراقبين.

لقد طالت ظاهرة التميز بين الجنسين كل تفاصيل الحياة العائلية التقليدية في المجتمع المحلي ولا سيما الترفيه. فإذا كان عالم الرجال يسمح بالترفيه في النهار والراحة والفراغ من العمل، فان عالم النساء لا يسمح بالترفيه في النهار فهو عمل شاق ومتواصل منذ الصباح الباكر إلى غروب الشمس حيث تعتني النساء بشؤون البيت من الطبخ والنسيج والرحي وتربية الأطفال، ومن الطبيعي أن يأتي الترفيه بالنسبة للنساء بعد تعب العمل.

2 –حكايات الليل كترفيه نسوي

يعتبر القص أو "حكايات الليل" شكل من أشكال الترفيه في المجتمع التقليدي، (*) وتعتبر الجدة المصدر الأول للحكايات، لتأتي بعدها الأمهات ثم الأخريات، يحيط بعملية سرد الحكاية، جو طقوسي فالراوية هي الجدة، وهي أم للجميع، ويحترمها الجميع، تجلس هي وأحفادها في حلقة حول الموقد في وسط المنزل، وبقدرتها الفنية الإبداعية تحول الروي والسرد إلى لعبة مشوقة، تشحن الجدة من خلالها مخيلة الأطفال وعقلهم بفطنتها الفطرية العفوية، وبلغتها العامية البسيطة. كما تحتفظ الحكايات بكثير من طبائع المقدس، فهي من حيث الزمن لا تروى إلا ليلا، وكأن الليل هو مستودع الحكايات، فلا تظهر إلا فيه، "ولان المرأة كائن ليلي، لا تحكي إلا في الليل، فإنها قد أوجدت لنفسها عذرا تبرر به احتكارها لساحة وزمن الحكي، دفاعا منها عن مكانتها من خلال حكايات الليل أين تصنع المرأة مملكتها الخاصة وتصوغ مطالبها وأحزانها وانكساراتها الخاصة،

* للاطلاع على الحكايات الشعبية في منطقة تبسة انظر: سميحة شفرور، **الحكاية الخرافية في منطقة تبسة. جمع ودراسة**، مذكرة ماجستير، كلية الآداب، جامعة منتوري قسنطينة، سنة 2009/2008.

لإبراز صوتها غير المسموع أمام سلطة الرجل"[1]، فالمرأة لا تستطيع تبليغ صوتها ورسالتها إلى المجتمع الذكوري بشكل صريح ومباشر، إلا من خلال الخرافة والأسطورة، وذلك عبر ميكانيزمات التورية والتجريد الرمزيين والبوح المجازي. وبذلك تُحرم الجدات رواية الحكايات نهارا خوفا من الإصابة باللعنة، إذ يعتقد بان راويها نهارا، يصاب هو وأبناؤه أو أحفاده بالجنون، أو الإعاقة أو الصم، أو البكم، وأكثر اللعنات إصابة لعنة العمى والصلع.

تعرف جلسة القص مجموعة من الطقوس، فلا يسمح بالدخول إلى عالم الحكايات ولا الخروج منها إلا بمقدمة وخاتمة، تبدأ الحكايات بعد أن يترجى الأطفال جدتهم لتبدأ في القص. إن الافتتاح منطقة خطرة في الخطاب، على حد تعبير رولان بارث (Barthes Roland) "فابتداء الخطاب فعل عسير، انه الخروج من الصمت"[2]. تبدأ الجدة الحكاية من خلال العبارة الاستفتاحية التالية: «قال لينا وقال ليك يرحم والدينا والديك يا سادة يا مادة يدلنا ويدلكم لطريق الشهادة، نبدو بالترتيب، ونصلوا على النبي الحبيب». تمتح صيغة الاستفتاح من الخطاب الديني، حيث الحمد والدعاء والصلاة على النبي، وكأن الجدة تأخذ سلطة الكلمة من الحقل الديني الذي أقصيت منه وظل مجالا لاحتكار الرجل، كما تعتبر عبارة الاستفتاح، صيغة فارقة بين عالمين، عالم الحياة اليومية وواقعيتها وعالم ما سيشرع في سرده من حكايات الخيال والخرافة، فوظيفة الاستفتاح تهيئة الجو النفسي للراوي والمتلقي للانتقال من الواقع إلى الخيال.

كما أن الصيغة الختامية كفيلة بإعادة الأطفال إلى عالم الواقع، حيث تختم الجدة الحكاية بعبارة «خرافتنا أو قصاصتنا دخلت الغابة والعام الجاي تجينا صابة»[3]، لنستشف من الصيغة الختامية التفاؤل والارتباط بالطبيعة مادامت العائلة التقليدية المحلية تعتمد بالدرجة الأولى في غذائها على الزراعة، كما أن لفظ «الصابة» يعني محليا، الخيرات والنعم التي تجود بها الطبيعة في مواسم جني الثمار والمحاصيل، وخاصة منها القمح والشعير.

---

[1] عياد أبلال، **انثروبولوجيا الأدب**، ط1، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ص111.

[2] عبد المالك أشبهون، **خصوصية الخطاب الافتتاحي في الحكاية الشعبية**: مجلة الثقافة الشعبية، عدد27، البحرين، سنة2014، ص44.

[3] مقابلة مع السيدة: مصباحي الضاوية، بتاريخ 2018/07/11.

وبما أن الجدة "المرأة العجوز" هي المسؤول الأول على تسيير شؤون العائلة الاقتصادية من ادخار واستهلاك للغذاء، "فهي المخولة لرواية الحكايات الخرافية كطقس سحري هدفه اجتلاب الغذاء، فإذا كان صياد العصر الحجري القديم كان يضن انه قد يسيطر على الموضوع عندما يصور الموضوع، اعتقادا منه أن الحيوان الحقيقي يعاني بالفعل من قتل الحيوان الذي تمثله الصورة، كطقس سحري اقتصادي. ولما كان السحر مرتبطا في المخيال الثقافي التقليدي بالمرأة العجوز [1] "الستوت" خصوصا، فهي الراوية الأولى بلا منازع للحكايات الليل، خاصة وان الحكايات تنشط في ليالي فصل الشتاء الطوال ببردها القارص، التي تحبس الناس أحيانا أسابيع كاملة بالبيت، والأخطر من هذا جوعها القاتل، ففي هذا الفصل تكون مؤونة الغذاء من حبوب جافة قد نفذت أو كادت، فتروى الحكايات منهيات بهذا الدعاء.

تعتبر جلسة القص وضعية اتصالية غير مفتوحة إلا للنساء والأطفال، فالرجال لا يحضرون هذه الجلسات، فالرجال لا يستمعون قط إلى هذه القصص، فلهم أشكال أخرى من الترفيه أكثر جدية، ويمكن أن يرجع سبب غياب الرجال عن هذا الفضاء إلا أن الرجال يعتبرون القصص الخارقة للعادة خرافات نسوية، ومن غير المعقول، في المجتمع التقليدي أن يشارك الرجال والنساء في نفس أشكال الترفيه، فهو أمر من شأنه أن ينقص من رجولتهم، فالقص يستهجنه الرجال ويعتبرونه أحاديث وخرافات نسوية.

3-الترفيه العائلي بين النموذج النهاري الذكوري والليلي الأنثوي

يعتمد الترفيه بالنسبة للرجال في مرحلة الشباب على القدرات الجسمانية مثل القوة والشجاعة واللياقة البدنية وسرعة الحركة وصولا إلى سرعة البديهة وقوة التركيز وعمق التفكير والحكمة في مرحلة الكهولة والشيخوخة وهو ما تجسده لعبة "الخربقة"، أما الترفيه بالنسبة للنساء، يتميز باللطف وقلة الحركة في مرحلة الشباب لينتهي إلى اللاعقلانية والخرافة في مرحلة الشيخوخة وهو ما تجسده "حكايات الليل".

---

[1] زهية طراحة، **بنية الخطاب الأدبي الشعبي دراسة أناسية**: مجلة الخطاب، عدد01، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، سنة 2006، ص202.

لقد أثبتت العديد من الدراسات الانثروبولوجية "أن النساء هن الفئة الاجتماعية الأكثر حفظا واحتفاظا بالأدب الشفهي، وبالحكايات الخرافية ومساراتها، وهو الأمر الذي جعل النساء يحتفظن بعدد من الحكايات الخرافية لقرون من الزمن، عبر وسيط التنشئة الاجتماعية"[1]، فالبنت أمينة سر أمها وهي الأقرب إليها دوما، وهو ما يترجمه المثل الشعبي «قلب القدرة على فمها تطلع البنت لامها».

لقد اعتبرت الثقافة العربية المرأة كائنا حكائيا، فالحكي شأن نسوي مرتبط باللسان كأهم عضو في المرأة، "وهو ما يحيل علية لفظ فحلة المرتبط باللسان وبالثقافة الشفوية في حين إن لفظ فحل يرتبط بالثقافة العالمة بالمكتوب والمدون. ولذلك تحذر الثقافة الذكورية من تعليم النساء حمل القلم، وحمل المغازل عوض ذلك"[2]. فالكتابة علم والعلم نور، "كما إن الكتابة خلق وإبداع، وهنا تتجلى نوريتها، إنها تستنسخ النورية الأولى (نورية الخلق الإلهي). أما الحكي فليس كذلك، إن حكي المرأة ظلامي وأداته اللسان تخرج من ظلام الفم، كما أن الحكي النسوي ليلي، لا يقترن بالنهار النور"[3]، ولذلك لم تتجرأ النساء على الحكي نهارا خوفا من اللعنة، لان النور مقدس شانه في ذلك شان الذكورة، ومن الشائع أن يقال في الثقافة الشفوية «الولد هو ضوء العشة أو ضوء الدار» ولا يقال للفتاة ذلك. باعتبار إن الظلام أنثوي، انه يرمز إلى ظلام الرحم، إلى بدء الخليقة، فالخلق في البدء أنثوي، وبعده جاء الخلق الذكري الذي دحر نموذج الخلق الأول وسطر له دور ثانوي فحسب، أما النهار فهو ذكوري فالسلطة فيه لنموذج الرجل، إن سلطة الرجل هي التي تشرع، ولذلك لا تسعى إلى التخفي والاستتار، كما يرمز الليل للخفي، للسلطة الغاشمة، للمحرم الجميل. انه يحيل على كل ما كان خارج المسطر، أما النهار فيرمز للعلني الحاكم، للسلطة الشرعية، للحرية، للهدى.[4].

---

[1] عياد أبلال، مرجع سابق، ص128.

[2] عياد أبلال، مرجع سابق، ص129.

[3] عبد المجيد جحفة، **سطوة الليل وسحر النهار. الفحولة وما يوازيها في التصور العربي**، ط1، دار توبوقال للنشر، المغرب، 1996، ص42.

[4] المرجع نفسه، ص80-85.

لقد تحكمت في إنتاج هذه التصورات البشرية عدة ثنائيات، أبرزها ثنائية الليل/النهار، باعتبارها أهم ظاهرة أحس بها البشر على وجه الأرض. لقد أسندت الثقافة إلى النهار قيما ايجابية، فيما أسندت إلى الليل قيما سلبية، فالليل هو الرطوبة والبرودة والشتاء والانتظار الغامض والطاقات الكامنة، كما يشكل السلبية والانفعال والأنوثة، أما النهار فهو الجفاف والحرارة والصيف والرغبة المنتصبة والطاقات الهادرة والايجابية والنشاط والذكورة والفحولة.

كما تنسخ ثنائية الليل/النهار ثنائية أخرى، ثنائية العقل/الخرافة، وبما أن العقل هو جماع القيم السائدة السيدة فمن وظائفه محاربة الخرافة. "أن مفاهيم العقل مفاهيم نهارية مرتبطة بالنور كأفعال تخليصية، أفعال تحمل معاني ايجابيه: الحلال والخير والمحبة والنظام واليقين والاستقامة والرشاد والهدى والجنة، أما مفاهيم الخرافة فهي مفاهيم ليلية مرتبطة بالظلام كأفعال تدل على القيم السلبية: الهوى والحرام والبغي والفساد والفوضى والتقلبات والشر والكراهية والنار"[1]، إنها معان متصارعة والحرب بينهما دول وسجال فكما يحارب العقل الخرافة والعكس، تحارب معاني العقل معاني الخرافة والعكس.

شكلت الشمس أصل مفهوم التوالي الزمني بوصفها تتراوح بين الظهور والاختفاء، وعن هذا الأصل نجمت ثنائية الليل/النهار، التي نسخت ثنائية الظلام/النور، وثنائية العقل/الخرافة. لقد شكل التقابل بين الشمس والقمر، كثنائية طبيعية يتم انطلاقا منها توليد عدد لا يحصى من الحكايات والمعاني في اغلب الأساطير، فالشمس هي منبع الطاقة الكونية ومبدؤها، وهي بذلك أصل الحياة، في حين لا يقوم القمر إلا بعكس النور الشمسي، كما ينظر إلى الشمس باعتبارها عنصرا حيويا فهي تدفئ وتحرق، وتدوخ، وتضرب الرؤوس، في حين لا يشكل القمر سوى فرجة موضوعة بشكل بارد أمام ناظرينا، وبما أن الشمس نموذج نهاري ذكوري، فان القمر نموذج ليلي أنثوي.

[1] عبد المجيد جحفة، مرجع سابق، ص93.

لقد نظرت الثقافة إلى القمر باعتباره أنثى، واعتقدت بتجسيده لآلهة أنثى، هي الأم الكبرى. بسبب ولادة القمر وبزوغه المتجدد وأفوله المستمر. يطلق على القمر في الثقافة الشفوية لفظ "قمرة" بإضافة تاء التأنيث. لقد ارتبط القمر بعلاقات الولادة والحياة والموت، واقترن بحياة الإنسان الجنسية والإخصاب والإنجاب، بحكم حالات القمر الذي يمنح الزمن وتيرة معينة، ويحدد الخرافات والطقوس والممارسات، وبذلك ساد الاعتقاد أن القمر هو الذي ينفخ الحياة في أرحام النساء، ومن هنا جاءت العلاقة الفزيولوجية والسيكولوجية للمرأة التي ترتبط بطبيعة القمر وايقاعاته الشهرية [1].

يرى باخوفن أن التناظر بين الشهر القمري والعادة الشهرية هو الذي أعطى السلطة الروحية بيد المرأة، كمرحلة دينية وفكرية ساد فيها نظام الأمومة، حيث ارتفع مبدأ الأنوثة على الذكورة في السلطة، وسيطر الليل فيها على النهار الذي ولد منه، مثلما تسيطر الأم على الولد، الذي هو منها. وفي مبدأ الأبوة يكون العكس، حيث يسيطر النهار على الليل، وهي مرحلة سلطة الأب الفكرية والانتساب إلى خط الأب، وبارتفاع حق الأب على حق الأم، ارتفع الحق الميتافيزيقي الذي يعرض مرحلة دينية عليا تنتهي فيها الظلمة ويسود فيها نظام الكون الشمسي. كما أن التطور من فكرة أمومة الإنسانية إلى أبوتها، يمثل مرحلة تبدل فيها نظام الكون نفسه تبدلا كاملا، وقد ارتبط ذلك بتغير النظام الديني الذي أدى إلى التحول من المادة إلى الفكر، ومن عبادة القمر إلى عبادة الشمس وتقديسها، وذلك لان قوة الخصب القمرية ليست أصيلة فيه، بل تحولت إليه من الشمس، لأنها مصدر النور والفكر والعبادة [2].

أن محتوى التطور التاريخي حسب باخوفن هو الصراع الدائم بين المادة والفكر، بين الظلمة والنور، بين السماء والأرض، وبين الذكر والأنثى، ثم انتصار الفكر-كمبدأ للنور-على المادة- كمبدأ للظلمة-، وانتصار الذكر على الأنثى في الأخير، هذا الانتصار الذي تجسد في نظام الأبوة

[1] انظر: إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص123-129.

[2] إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، 24-28.

وانهيار نظام الأمومة "الإباحية الجنسية"، مكن الإنسان من رفع نفسه من أعماق الوحل والوجود الحيواني، وتأسيس حضارة جديدة وعالية كان فيها خلاص الإنسانية على حد تعبير باخوفن.

لقد نظرت الثقافة إلى الشمس/القمر، والنهار/الليل، والنور/الظلام، باعتبارها ثنائيات تحمل قيما متناقضة ومعاني متقابلة يحجب أحدهما الأخر ويتصادمان. فالشمس والنهار والنور والعقل تمثل النموذج النهاري الذكوري، أما القمر والليل والظلام والخرافة تمثل النموذج الليلي الأنثوي، واستنادا إلى هذه التمثيلات الأسطورية، واستنادا إلى التقابل أب/أم، رجل/امرأة، تأسست بنية مفهومية مغرقة في القدم والعمومية والدينامية: أب/أم: ذات/موضوع، فاعل/منفعل، قوة/عجز، نظام/لانظام، طاقة/مادة، كينونة/جوهر، شكل/جوهر، احتمال/لا احتمال، عقل/قلب، ذكاء/ عاطفة، خير/شر، الله/الشيطان. إن تقابلا من هذا النوع، توضع فيه الأنوثة والذكورة بشكل تناظري، "أين يصبح المعنى الثانوي الرمزي أكثر أهمية من المعنى الأصلي العملي. وهذا ما يحدث مع الصور النمطية الكبرى الخاصة بالفكر المخيالي حيث يتم تشويه الفكرة الأصلية وطمسها من خلال الانتصار إلى الاستعارات التي تستوعب هذه الفكرة وتغطي على وجودها"[1]. هذه البنية، والتي بقدر ما هي عنيدة ومستعصية على الضبط، بقدر ما هي لاشعورية.

خلاصة

ظل النشاط الزراعي والرعوي غداة الاستقلال هو النمط الغالب في المنطقة، وارتبطت الحياة اليومية داخل العائلة المحلية بالأرض، التي شكلت الرأسمال الأساسي للعائلة، وخضعت العلاقات العائلية والأنشطة اليومية إلى تقسيم جنسي للعمل مرتبط بالأرض، كما تمحورت حول الأرض العديد من الممارسات والطقوس التي تعكس العلاقة بين الذكورة والأنوثة والتي تحكمت في إنتاجها عدة ثنائيات ترسخت في المخيال الجمعي بطريقة لا شعورية وعملت على نحت خصائص العائلة ونمط تفكير الإنسان في المجتمع المحلي.

[1] بيير غيرو، **سيميولوجيا الأنوثة**، ترجمة محمد الرضواني: مجلة علامات، عدد 20، المغرب، سنة 2003، ص111-116

الفصل الثالث

المسكن التقليدي ورمزية الغذاء العائلي

تمهيد

يشكل المسكن فضاءا جغرافيا وهندسيا متميزا بتميز الإنسان ثقافيا واجتماعيا، فوجود الإنسان أرتبط بالمسكن الذي بناه تلبية لرغباته المعاشية وممارسة تفاصيل حياته اليومية. إلا أن المسكن التقليدي كفضاء عائلي ارتبط في المخيال الاجتماعي والثقافي بالمرأة كمكان مغلق، فضاء للأنوثة، وعالم النساء، وما خارجه هو فضاء للذكورة، وعالم الرجال، هذا الفصل بين فضاء عام للرجل وفضاء خاص للمرأة، شكل صيغة للعلاقات الاجتماعية في العائلة التقليدية.

أولا –المسكن العائلي

1–تطور المسكن التقليدي من الخيمة إلى الدار

يمكن الوقوف على المشهد السكني بالمنطقة غداة الاستقلال على نمطين من المساكن، الخيام والأكواخ المتباعدة بالأرياف، والمنازل المتجاورة بالقرى والمدينة. عرف هذين النمطين من السكن نوعا من التكامل، باعتبار أن اغلب العائلات في المنطقة كانت تسكن المدينة والقرى طوال فصلي الخريف والشتاء وتلتحق بالأرياف بداية من فصل الربيع، هذه المزاوجة الفصلية في السكن فرضتها تاريخيا السياسة الاستعمارية من خلال إعادة تشكيل المجال وإرساء نظام إداري حديث، حيث تم إنشاء وحدات إدارية جديدة في المنطقة مقسمة وفق مقاييس الاستعمار وأهدافه.

في ظل هذا النظام الإداري وسياسة التوطين الإجباري في الوحدات الإدارية الجديدة، عرف المسكن العائلي تحولات عميقة من الخيام إلى الأكواخ إلى البيوت الحجرية، ليعكس هذا التحول تغير شكل الاستقرار ونمط العيش، حيث فصلت عملية تكديس المجموعات القبلية بالوحدات السكنية الجديدة المزارعين والرعاة عن الأرياف والنشاط الرعوي والزراعي، وبذلك تحولت هذه المجموعات من الخيام إلى الأكواخ التي انتشرت حول الوحدات العمرانية المصطنعة ووفرت احتياطيا

هاما من اليد العاملة الجاهزة للعمل في الضيعات الاستعمارية والمناجم ومختلف المشاريع الاستعمارية الأخرى.

مع بدايات الاستقلال شهدت المنطقة تحولات جديدة، تمثلت أساسا في اقتسام أراضي العروش بين العائلات، وعودة المجموعات المهاجرة إلى أراضيها والتي رفضت التوطين الإجباري وامتنعت عن الإقامة بالوحدات الإدارية الجديدة، وبذلك عرف الريف تطورا هاما وعميق، حيث اتخذت العائلات الكوخ كمسكن قار باعتبار أن امتلاك قطعة ارض واستصلاحها يتطلب تعهدها باستمرار. ليعكس هذا التطور ظاهرة الاستقرار في علاقته بالتحولات الجديدة التي شهدها نمط الإنتاج والمتمثلة في انتشار أنشطة الغراسة واستقلال العائلات بإنتاجها عن بقية العروش، وبذلك تم مغادرة الخيام التي شكلت القاعدة الأساسية للسكن في أرياف المنطقة وارتباطها بالترحال نحو الأكواخ التي عرفت تناميا بعد الاستقلال وهو ما ساهم في تعميق علاقة العائلة بالأرض.

يبدوا أن شكل الكوخ في طريقة بنائه استلهم من شكل الخيمة حيث كان الكوخ ينتصب بمساعدة مجموعة من الأعواد تسمى الركائز، ويكون نصفه تحت الأرض والأخر فوق الأرض ويقع تسقيفه بالصنوبر وأغصان الزيتون والحلفاء. ومع تحسن الأحوال المادية للعائلات عرفت الأرياف نوعا أخر من المساكن وهي البيوت الحجرية التي كانت تبنى باستعمال الأحجار ويكون تسقيفها بالأخشاب والتراب الممزوج بالتبن وتتكون في الأغلب من غرفة واحدة واسعة يتوسطها الفرن «الشميني» الذي يستخدم للطهو والتدفئة. وفي حالة تأهل أحد الأبناء للزواج يقع إضافة غرفة جديدة، وتكون الغرفتين مفتوحتين على وسط خارجي في الأمام يسمى المسطبة، حيث تكون مكان الجلوس ومكان الضيافة، أما بجانب المنزل توجد الزريبة التي تستخدم كإسطبل للحيوانات[1].

[1] مقابلة مع السيد: بوقصة عبد العزيز، بتاريخ 2018/11/16.

على خلاف نمط المساكن التي انتشرت في الأرياف من الأكواخ والمنازل الحجرية والتي كانت المسافة بينها تعتبر مسافات معتبرة تُعبر عن قواعد إقامة العلاقات وقواعد الجوار، فان المساكن في القرى والمدينة عرفت تلاصقا وتراص فيما بينها قوامها الدار أو ما يسمى محليا بـ"الحوش" نسبة إلى الساحة التي تتوسط الدار، حيث تنتظم غرف الدار المستطيلة والضيقة حول«الحوش». وبالرغم من ضيق مساحة المنزل إلا أن تصميمه كان مهيأ لاستيعاب العائلة الموسعة أي الأب وأبناءه المتزوجون حيث يكون لكل ابن متزوج غرفته وتخصص بعض الغرف الأخرى لبقية افراد العائلة. وكانت المادة المستعملة لبناء الحوش تتكون من الحجارة والجير والجبس إضافة إلى الكلس والأخشاب.

هكذا ارتبط المنزل أو الحوش بالقرى والمدينة وارتبطت الأكواخ والبيوت الحجرية بالأرياف، وتجدر الإشارة إلى أن اغلب العائلات كانت تمتلك هذين النمطين من المساكن باعتبار أن نمط حياة السكان كان يتميز بالجمع بين الاختصاصات المهنية والاقتصادية المتنوعة من فلاحة، ورعي وتجارة وحرف. من جهة أخرى عرفت القرى والمدينة تواجد كبير لمنازل المعمرين ومستخدمي الإدارة الفرنسية من قياد وضباط الشؤون الأهلية التي خصصت لهم منازل لإيوائهم قرب مكان العمل، هاته المنازل التي هجرت بعد الاستقلال واستغلها سكان المنطقة، خاصة اللاجئين العائدين إلى المنطقة[1].

وبقدر ما يعكس الكوخ والمنزل الحجري أهمية الاستقرار والاستعاضة عن الخيمة وتقلص حياة الترحال، فانه يعكس حالة الفقر والفاقة التي كانت تعصف بسكان المنطقة. كما يمكن اعتبار السكن في إطار المجتمع التقليدي الريفي واحدا من النماذج المعمارية التي تفصح عن صلتها الأنثروبولوجية العميقة بالسكن البدائي. وإذا كان المسكن التقليدي الريفي قد عرف تطوراً من الخيمة إلى البيوت الحجرية التي عرفت بدورها تطورا نحو الحوش، فان القرى ستعرف تطورا هاما بإنشاء القرى الفلاحية كما سيعرف المسكن بالمدينة تطورا ملحوظا مع إدخال وحدات البناء الإسمنتية التي ستسمح بإضافة طابق أو طابقين. وبالرغم من التغيرات المستمرة التي عرفها المسكن

[1] مقابلة مع السيد: دغبوج سلطان، بتاريخ 2018/05/09.

التقليدي إلا أن المسكن كفضاء عائلي ظل محافظا على هويته واتساق نمطه باعتباره يعكس نظاما معينا للعلاقات بين أفراده خاصة علاقة الذكورة بالأنوثة، ويخضع لمجموعة من الطقوس المرتبطة بالمخيال الاجتماعي.

2-المسكن العائلي في المخيال الاجتماعي

يحمل مصطلح المسكن لغويا في ثناياه العديد من المعاني، فالسكن والمسكن (بفتح الكاف أو كسرها)؛ المنزل أو البيت، و(بضم السين)؛ أقام فيه، و(بتسكين الكاف)؛ أهل الدار. كما يشير السكن حسب ابن منظور إلى الهدوء والسكينة والقرار والثبات، نقيض الحركة والاضطراب، فالسكن؛ كل ما سكنت اليه واطمأننت به من أهل وغيره[1] وبذلك فالسكن هو فعل الإقامة والاستقرار، وهو المكان الذي يوفر السكينة والسلام لقاطنيه، كما أن السكن في الاستعمال القرآني يعني في ما يعنيه المرأة؛ {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها}[2]، كما تقترن كلمة سكن في القواميس مع العديد من العبارات؛ الدار، البيت، المنزل، والمسكن، وكلها تحمل معنى الإقامة في المكان، غير أن معظم القواميس تفتقر إلى الشرح الدقيق لهذه العبارات، مكتفية بالمعنى العام للفظ.

أما المعنى الأساسي للمسكن العائلي التقليدي في المخيال الجمعي هو ببساطة؛ خيمة أو كوخ أو بيت أو منزل أو دار، وهي كلمات مرادفة تشير إلى كل مكان صالح للسكن والإقامة فيه. إلا أن كلمة "دار" هي الأكثر استعمالا للدلالة على المسكن، والتي تعني فعل دار وأحاط أو تحرك في شكل دائري، مما يحيل إلى المسكن في المخيال الاجتماعي كفضاء يحيط العائلة وتتحرك فيه. وهو ما تعبر عنه ألفاظ «دار العيلة» أو «الدار الكبيرة»، تعبيرا عن لحمة العائلة، كما يمكن أن تصبح كلمة "الدار" علامة من علامات الأصل أو التمييز الاجتماعي كأن يقال: «ولد دار» أو «من دار كبيرة».

---

[1] انظر: ابن منظور، مصدر سابق، ص211-212.

[2] القران الكريم، سورة الروم، الآية 21.

كما اقترنت الدار بالمرأة في المتخيل الجمعي ووحد بينهما ليشكل منهما فضاء رمزيا واحدا، "فأضحت الدار في المخيلة الشفوية تتغيب، تمرض، تغضب وتسافر، وتحولت الدار إلى جسد يحس الرجل بنبضاته؛ "الدار مريضة"، "الدار غاضبة"، "الدار مسافرة"، فلقد حركتها المخيلة الشعبية وأخرجتها من طابعها الأصلي محررة إياها من تلك الوظيفة الاجتماعية التي تأسست من أجلها أصلا، لتبعث فيها الروح وتدخلها ضمن إطار جديد قريب الصلة من الإطار الإنساني"[1].

بالإضافة إلى ذلك يمكن أن تشير الدار في المخيال الجمعي إلى أبعاد مكانية وزمانية ترتبط بالميلاد والموت، فالدار تشير إلى الحياة والولادة، فمن الشائع أن يقال؛ «يعمر دارك»، "إن تعمير البيت يكون شبيها بامتلاء المرأة عند الحمل، وامتلاء الحقول، وامتلاء القرية"[2]، كما تشير الدار إلى الموت والفناء، «الدار قبر الحياة»، "فكلاهما البيت والقبر مستقر وعود بعد هجرة وتغرب؛ القبر رجوع إلى أحشاء الأرض، والمنزل نزول وعود إلى نقطة الثبات في رحلة التقلب والاضطراب داخل الحياة"[3]. كما يشير جيلبر دوران (Gilbert Durand) في هذا السياق إلى أن "المسكن على ارتباط وثيق بالمدفن الأمومي، سواء تحول المدفن إلى مغارة أو بني على شكل مسكن... والمدفن الأمومي يعبر عن عالم داخل الرحم ويحاكي مخياليا ورمزيا صورة الكهف المظلم والرطب، هذا الأخير كان مسكنا منذ البدء، وكان يثير في الإنسان تخيلات عميقة"[4]. لقد أحكم المجتمع شحن كلمة دار بدلالات ثقافية واجتماعية ذات محتويات قيمية، مما يعكس صلة أنثروبولوجية عميقة بين المسكن وساكنيه.

---

[1] سعيدي محمد، **الدار – المرأة. رمزية الفضاء بين المقدس والدنيوي في الثقافة الشفوية**: مجلة إنسانيات، عدد02، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 1997، ص8.

[2] السيد الاسود، مرجع سابق، 70.

[3] عماد صولة، **سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار. قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي**: مجلة إنسانيات، عدد 28، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 2005، ص8.

[4] دوران جيلبير، **الأنثروبولوجيا. رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة. مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1991، ص 219-221.

يعد المسكن رمزا تلخيصيا للكون الذي يعيش فيه الإنسان، فهو نقطة ارتكاز وعلامة مرجعية تثبت وجود الإنسان في هذا العالم، وترسم له حدوده داخل فضاء كوني لا متناه ملغّز، كما أن المسكن بتعبير غاستون باشلار (Gaston Bachelard) "هو زاويتنا وركننا من العالم وهو عالمنا الأول وفضائنا، وهو لغة الحياة اليومية وأدوات حياتنا النفسية الخفية التي بدونها يفقد نموذج الألفة في الحياة، فالبيت جسد وروح وهو عالم الإنسان الأول"[1]. ولا يوجد سوى اختلاف بسيط بين المغارة والمسكن الحميمي، حسب باشلار، لأن هذا الأخير ما هو في الغالب إلا كهفا تغير موضعه.

كما عد المسكن حلقة وصل بين الفرد والجماعة، طالما أن الاستقلال بالسكن يرتبط إلى حد بعيد بمؤسسة الزواج بما تعنيه من الانتماء والضبط والالتزام، فعادة ما يقال في المجتمع المحلي؛ «قريبش دير الدار». وبذلك يتماثل بناء بيت جديد مع زواج جديد، فكل مبنى وكل تدشين لمسكن جديد سواء كان خيمة أو كوخ أو بيت أو دار، يساوي بنوع ما "بدء جديد"، "حياة جديدة"، "وكل بدء إنما يكرر البدء الأولي"[2]، كما يشير مرسيا الياد أن كل بناء جديد هو إعادة خلق العالم [3]، وكل زواج جديد هو "استمرار للمقدس والأصل؛ واستعادة للزوج الأول"[4] الذي منه انحدرت الخليقة.

وعادة ما يدشن بناء المسكن الجديد بمجموعة طقوس يعقدها الإنسان مع كائنات غير مرئية "من أجل مبادلة تعويضية واسترضائية"[5]. ولما كان الفضاء غير متجانس، فيه انقطاعات وفجوات، ومؤسس من مكونات مرئية وغير مرئية، تتطلب الإقامة في ارض وتشييد مسكن فيها قرار حيويا بالنسبة للجماعة كما بالنسبة للفرد [6]، وبذلك كان من المهم التحري في اختيار

---

[1] غاستون باشلار، **جمالية المكان**، ترجمة غالب هالسا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1984، ص38.

[2] مرسيا الياد، **المقدس والمدنس**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، سوريا، 1988، ص55.

[3] المرجع نفسه، ص45.

[4] فريد الزاهي، **الصورة والآخر. رهانات الجسد واللغة والاختلاف**، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، 2014، ص16.

[5] جيلبير دوران، مرجع سابق، ص 290.

[6] أنظر: مرسيا الياد، مرجع سابق، ص23-50.

المكان، "ولم يعد بناء المسكن مجرد شأن إنساني يرتهن إلى إرادة الفاعلين من بني البشر وحدهم، وإنما يعني أيضا عالما لا مرئيا كاملا من الأرواح".[1] عالم الملائكة وقوى الخير والأرواح الطيبة وعالم الجن وقوى الشر والأرواح الخبيثة، واقتحام مجال هذه الأخيرة يمكن أن يكون مصدر خراب وشقاء للمسكن وساكنيه.

وإذا كانت الأضحية كطقس ذكوري، تشارك فيه الجماعة في إطار نظام «التويزة» حيث تكون هذه المناسبة مجالا لبروز التضامنات لا سيما في المراحل الحاسمة من عملية البناء، فان دفن شيء من فضة –حلي المرأة–في أساسات المسكن هو طقس أنثوي، فالأمر متعلق بمستقبل المسكن وساكنيه وهو ما عبر عن المثل الشعبي «المرأة هي الساس والراجل هو القنطاس». فالمرأة هي الأساس وقاعدة المسكن والرجل هو السقف الذي يحميه، هذه القاعدة التي تجد دلالاتها الرمزية في الثنائية الانثروبولوجية المرأة/الأرض والرجل/السماء.

لا تنتهي الطقوس بمجرد تدشين المسكن والاستقرار به، بل إنها تستمر وتتكثف في واجهة المسكن بوصفه الجزء الأكثر كثافة في التعبير عن المسكن، من أجل الحماية ضد العالم الخارجي، فإذا كان المدخل من الباب والجدران المرتفعة والنوافذ الحديدية هي الدرع المادي الواقي ضد العالم الخارجي، فإن العتبة يمكن أن تنوب عن المنزل كله، إذ من الشائع أن يقال مثلا: «عتبة حرشة»، تعبيرا عن المسكن المسكون بالأرواح أو تعبيرا عن النحس.

فالعتبة في المخيال الجمعي مكان غامض باعتبارها الحد الواصل والعازل، ومكان للعبور من خلالها تتوحد الأضداد والثنائيات، طهر/نجاسة، مقدس/مدنس، ملاك/شيطان. "كما أن للعتبة حراسها من الإلهة والأرواح التي تدافع عن المدخل من كل سوء نية الأشخاص وكذلك القوى الشيطانية والوبائية"[2]. وبذلك تحضر العديد من الرموز المادية المعلقة على واجهة المدخل من

[1] عماد صولة، مرجع سابق، ص11.

[2] مرسيا الياد، مرجع سابق، ص 28.

قرون الحيوانات (الغزال الكبش أو الثور) أو حدوة الحصان أو العين والخمسة وهي الأكثر انتشارا على شكل حلقة حديدية أو ترسم باستخدام مادة الحناء أو دم أضحية.

تحضر هذه الرموز للإحالة على فكرة التطير والخوف من الشر، كأدوات وقاية وحماية من اللامرئي والمرئي. لتتوحد هذه الحماية الرمزية مع الباب والنوافذ الحديدية والأسوار العالية التي تحفها زجاجات مكسرة، وكل الدفاعات الطبيعية، في القرى من الخنادق إلى الشوك الهندي الذي يحيط الخيم، إلى قطعان من الكلاب المتوحشة، على حد وصف جرمين تيليون(German talion) ، هذه الدروع الخارجية الذكورية التي تحفظ العالم الداخلي الأنثوي كفضاء له خصوصيته، فضاء مستور محمي له حرمته وقدسيته.

3-المسكن و"حرمة" الفضاء في العائلة التقليدية

يمثل المسكن أو الدار أو البيت في العائلة التقليدية، فضاء الحرية الوحيد للكائن الأنثوي، الذي يمكن أن تعيش فيه المرأة حميميتها وعلاقتها الشخصية بجسدها والأفق الوحيد الذي تستطيع فيه أن تحصل فيه على استقلاليتها وفرديتها، فالبيت هو مكان النساء، على عكس الرجل الذي يغادر البيت قبل بزوغ النهار، ليقضي معظم وقته خارجه ويكون «راجل مع الرجالة» بالتعبير المحلي، ولا يعود إلى البيت إلا للضرورة من أكل ونوم، كما أن الرجل الذي يطيل الجلوس في البيت أو يبقى متقوقعا في وسطه ينظر إليه نظرة احتقاريه قد تنقص من رجولته. فعالم الرجال مفتوح مرتبط بالعمل والكسب في الخارج؛ السوق، الحقل، والمصنع، وهو ما عبر عنه المثل الشعبي «خدام الرجال سيدهم»، و«الراجل عيبو جيبو». وبذلك أصبح المنزل عالم النساء وحياتهن الداخلية، وتحصل بالتالي على لقب «مولات الدار أو مولات بيتي» تعبيرا عن أن الدار في المخيال الجمعي هي "مملكة المرأة".

لقد سعى الرجل إلى حماية فضاء الدار – المرأة، خطابا وممارسة حتى أصبح البوح بها وباسمها عارا وممنوعا بالنسبة للرجل، ولا يحتمل الرجل أن يثار اسم أخته أمام الرجال أو زوجته، على

اعتبار أن هذا يمس خصوصياته ويمس شرفه، "كما تحولت الدار إلى جسد يحس الرجل بنبضاته؛ الدار مريضة، الدار غاضبة، الدار مسافرة، فالدار، امتداد وحضور للمرأة في مخيلة الرجل خارج الفضاء العائلي وأمام الآخر أي الأجنبي عن العائلة"[1]. وعادة ما يضيف الرجل كلمة «حاشاك» بعد لفظ كلمة "أختي" أو "زوجتي" والتي تحمل معنى الدونية والارتباط بالنجاسة، إلا أن المنطق الضمني للفظ كلمة «حاشاك» يمكن أن نقرأ فيه معنى الغيرة والحماية لدى الرجل الذي يحاول أن يشتت انتباه الطرف الآخر بهذه الكلمة ويمنعه من تجسيد صورة ذهنية جنسية لأخته أو زوجته.

لقد فرضت خصوصية المسكن كفضاء عائلي داخلي له حرمته، فضاء مستور، ومحمي مقدس بعيد عن الاختراق وبعيد عن كل الأنظار من حيث عدم إمكانية انفتاحه على الخارج، مجموعة رموز وطقوس لدخول الدار أو الاقتراب منها كالكلام بصوت مرتفع للإعلان عن القدوم، فمن الشائع أن يقال: «خلف الطريق» أي إفساح المجال للضيف، أو السعال، وقد يلجأ الزائر إلى الضرب على الباب مع الانسحاب قليلا والنظر بعيدا أو إرسال طفل صغير. "ولا يتسنى بلوغ عمق الدار بمجرد انفتاح الباب وعبور العتبة، إلا بعد جهد جسدي ونفسي يعطي معنى مقدسا للستر الذي سيهتك، بحيث يتطابق دخول الدار مع دخول أي معبد أو مزار مقدس طالما أن مفهوم الحرام حاضر في الحالتين حضورا يدعو إلى التعامل طقوسيا معهما بمشاعر الخشية والاحترام"[2]، تعبيرا عن حرمة الدار وخصوصية الفضاء.

اعتبرت جرمين تيليون الحرمة "كنوع من التقديس الوحشي للفضاء، الذي تختلط فيه الحصانة مع الشرف"[3] وعزت تيليون هذه المبالغة في حماية الفضاء إلى تطور لسلوك قديم ورث عن حياة البداوة، إذ أن البدوي الذي أصبح محروما من الحماية والدعم اللامشروط للإخوة وأبناء العمومة قد

---

[1] سعيدي محمد، **الدار – المرأة**، مرجع سابق، ص10.

[2] عماد صولة، مرجع سابق، ص18.

[3] جرمين تيليون، **الحريم وأبناء العم. تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط**، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، دار الساقي، المغرب، 2000، ص141.

عوض ذلك بسلسلة من أنواع الحماية التي أتاحتها له إمكانياته وخياله وهي القضبان الحديدية على النوافذ، والأقفال المعقدة، والكلاب المتوحشة والمخصيين والحجاب.

كما يرى بيار بورديو "أن سلطة الرجال وشرفهم هما اللذان يقتضيان أن تعمل النساء في المنزل، وهذا ما يجد تبريره في كونهن ضعيفات غير قادرات على التصدي للأعداء"[1]، إن قيمة الشرف حسب بورديو جزء من رأس المال الرمزي الذي بموجبه يكون الشخص موضع احترام وتقدير وتقييم من جانب الجماعة، ويتطلب تراكم هذا الشكل من رأس المال الرمزي؛ الشرف والهيبة والسمعة الطيبة والسيرة الحسنة، جهدا متواصلا من طرف الرجل من اجل الحفاظ عليه ولا يتأتى ذلك إلا بالسيطرة على مجموعة النساء اللائي أوكلن له بحكم التصرف، فشرف المرأة رمزا لشرف الرجل وفقدان الشرف يولد العار.

وبذلك ارتبطت قيمة شرف الأنثى واختزلت في فكرة الشرف العذري "البكارة" أو "العذرية"، وهي شرط مهم في المجتمعات الإسلامية، حسب مالك شبل "لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم والذي تتحقق من خلاله هوية الزوجة المغاربية"[2]، وبذلك يسهر كلا الجنسين في العائلة على احترام التقاليد، ويسهر الرجال على احترام الحشمة الجنسية للنساء من اجل ألا تفسد طهارة نسبهم.

ثانيا –الغذاء العائلي

1–النسق اليومي للغذاء العائلي

يشكل الغذاء العائلي ضرورة حياتية ترتبط بنسق الحياة اليومية، ويتجسد من خلاله جانبا من جوانب الهوية العائلية، وبوصفه ظاهرة اقتصادية وثقافية وهو ما عبر عنه رولان بارث، بالقول "إن الطعام وجد لتغذية أجسامنا، لكن هذا لم يمنعه من حمل قيم دلالية، تفصح عن ثقافة ما، ونمط

[1] بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سليمان قعفراني، (د.ط)، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2009، ص 150.

[2] مالك شبل، **الجنس والحريم وروح السراري**، ترجمة عبد الله زازو، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010،، ص10.

معيشة معين، ومكانة اجتماعية، وانتماء جغرافي، وعقيدة دينية، وحتى تصور عن وضع الرجل والمرأة في المجتمع" [1]. وهو ما تأكده مقولات كلود لفي ستروس بارتباط ثقافي بين الطعام والمعنى واللغة، فالمطبخ يمكن اعتباره نسقا كأي نسق آخر لغوي يستطيع المجتمع أن يعبر من خلاله عن قواعده وبنيته التي تحكمه.

اقتصر الغذاء في العائلة التقليدية المحلية على عدد قليل من المواد الأساسية والمتمثلة أساسا في المنتجات الحيوانية من الألبان واللحوم والمنتجات الفلاحية من القمح والشعير، وكانت أنواع الأكلات في العائلة التقليدية متناسقة مع نوع الإنتاج بالمنطقة الذي يتغير بتغير الفصول والمواسم الفلاحية، ففي فصل الربيع يكثر استهلاك الحليب ومشتقاته كاللبن والزبدة، وفي فصلي الشتاء والخريف حين تشح الطبيعة كان يقع الاتكال على المواد المخزنة أكثر من المواد المنتجة، وبصفة عامة فان الأكلات المكونة للغذاء العائلي بالمنطقة كانت قليلة التنوع ومرد ذلك عدم تنوع المواد الأولية المنتجة لها، إذ يعتمد جلها على مادة القمح والشعير.

لقد كان النسق اليومي للغذاء العائلي يقتصر غالبا على ثلاث وجبات تتكون من صنف واحد من الأكل بدون أي مفتحات ولا معقبات، فقد كان أفراد العائلة يتناولون في الصباح الباكر قبل الشروع في أنشطتهم اليومية المعتادة «الكسرة» بالحليب الطازج أو «الدهان» وفي النهار كانوا يتناولون أكلة «العصيدة» أو «البسيسة»، أو «الزميتة»، أو «البكبوكة»، أو «الروينة»، أو «الرغدة» والتمر أو «الغرس» بالحليب، وفي المساء عند غروب الشمس يتناولون أكلة «المحمصة»، أو «البركوكش» أو «الكسكسي». وتندمج هذه الأطعمة ضمن المثلث المطبخي الذي وضعه كلود ليفي ستروس "النيء والعفن والمطبوخ"[2] لفهم الظاهرة الغذائية وأبعادها الانثروبولوجية ومنزلتها في المعاش اليومي للجماعات.

---

[1] نصر الدين لعياضي، **السيميائيات وإستراتيجية وبناء المعنى**، تاريخ التصفح الساعة 10:00، يوم 2018/02/17، الرابط: http://www.anfasse.org

[2] Lévi- Strauss (C.), **L'origine des manières de table**, Librairie Plon, Paris, 1968, p.390-411.

كان ميل سكان المنطقة إلى استهلاك الأغذية على حالتها الطبيعية دون طبخ مثل استهلاك الحليب والزبدة والعسل والفواكه، والخضراوات والأعشاب الطازجة وكأنهم بذلك يسعون إلى امتلاك الحياة بتناولهم الخضر والأعشاب اليانعة، أي أن امتلاك الحياة كما بين جيمس فريزر (James George Frazer) "يتم عبر امتلاك الخصب الذي ينتقل إلى الإنسان عندما يلتهم الاعشاب والخضر اليانعة" [1]. كما يستهلك الحليب بعد تحويله عن طريق الخض إلى لبن وزبدة، ويتم تحويل اللحم من نيئ إلى مطهو بطرق مختلفة منها السلق والشي والصلي والبخار، هذه الخصائص كان قد ذكرها ابن خلدون في مقدمته بقوله: "وأما أقواتهم فيتناولونها بيسير علاج أو غير علاج البتة إلا ما مسته النار"[2].

شكلت هذه الأطعمة التي ميزت النسق اليومي للغذاء العائلي، أطعمة الفقراء والميسورين [*]، كما أن تسميات هذه الأكلات لم تختلف بينهم، ولكن هذه الأكلات كانت تختلف من حيث المواد المكونة لها، فاستهلاك اللحم والحليب ومشتقاته كان مناساباتيا لأغلب العائلات، حيث ارتبط توفر الحليب بالخصب ففي سنوات الجدب يصبح حضوره نادرا. كما أن تناول اللحم كان يقتصر على المواسم والأعياد والمناسبات السعيدة أو لإكرام الضيف، باعتبار أن رؤوس الماشية هي رأس مال مادي للعائلة ومصدر من مصادر الثروة يجب المحافظة عليه. كما أن القمح كان ينتج بأقل وفرة من الشعير لاعتبارات مناخية وطبيعية ويباع بأغلى ثمن.

وبذلك شكل القمح ابرز سمات اليسر الغذائي سواء في سنوات اليسر أو الجذب، ومن الأمثال الشعبية المتداولة التي تؤكد أفضلية القمح على الشعير في المخيال الاجتماعي، «إذا يشوف قمح الناس يبزع شعيرو»، وهو مثل يضرب في من لا يقتنع بما عنده، ويخلق مقابلة رمزية محورها

---

[1] جيمس فريزر، **الغصن الذهبي. دراسة في السحر والدين**، ترجمة نايف الخوص، ط4، دار الفرقد، سوريا، 2014، ص163-166.

[2] ابن خلدون، مصدر سابق، ص243.

* تجدر الإشارة إلى أن قلة الوجبات التي ميزت النسق اليومي للغذاء العائلي لا يجب أن تغفلنا عن بعض العائلات التي كانت تعيش بذخا عائليا، على غرار بعض العائلات التي استفادت من بعض الامتيازات في الفترة الاستعمارية خاصة منها الأراضي الخصبة وبعض العائلات التي كونت رأس مال مادي.

ثنائية القمح/الشعير، حيث يتصل القمح بالثراء والرفاهية على نقيض من الشعير الذي يختزن معاني الخصاصة والفقر، وبذلك كان الشعير يحل محل القمح نظرا لكونه في متناول عامة المستهلكين ويعتمد عليه كمادة أساسية للغذاء، أما القمح كان يدخر لإعداد بعض الأكلات في المواسم والأعياد والمناسبات العائلية لا غير. وبذلك اعتبرت الاحتفالات العائلية فرصة لتناول أطعمة تختلف عن الأطعمة اليومية في الأوقات العادية، حيث ينتشل الحفل الإنسان ولو بشكل مؤقت من الرتابة العادية إلى زمن خارق، يتوفر فيه الطعام والشراب وتسد الفوارق الاجتماعية والاقتصادية ويشبع الجوع بالاستهلاك الزائد على نحو جماعي وعلى قدم المساواة، على الأقل لمدة هذا اليوم الواحد.

ارتبطت بهذه المواسم والاحتفالات العائلية بعض المأكولات الخاصة، أبرزها أكلة «العصيدة» وطعام «الكسكسي» إضافة إلى بعض الحلويات «كالرفيس والمقروض والبراج»، دون أن يعني ذلك انعدامهما تماما في سائر الأيام. كانت العصيدة تصنع بمناسبة بعض الأحداث العائلية البارزة، كالولادة، وافتتاح مواسم الحرث والحصاد، أما طعام الكسكسي، ارتبط وجوده «بالمسلان» في الأعياد الدينية والمناسبات الخاصة مثل حفلات الزواج أو الختان والولادة والزردة.

يعتبر طعام الكسكسي على حد تعبير روبار برنشفيك (Brunschwig Robert)، "الطعام الوطني بالنسبة إلى إفريقيا الشمالية"[1] وهو طعام أشتهر به المغاربة وهو غير معروف في المشرق، باعتباره من الأطعمة الغذائية للمجتمعات المغاربية المتأصلة ضمن إطار ثقافي بربري، فالكسكسي بربري الإعداد والطقوس، متوسطي المذاق. فطالما اشتركت الشعوب المتوسطية في المصادر الرئيسية للأغذية مثل الحبوب، إلا أن المطبخ المغاربي كما يرى ارنست غوبار ظل محافظا على عاداته ولم يشهد تحولات مهمة رغم تواتر التحولات السياسية وتعاقب الحضارات ولم يتعرض إلى تحوير مهم

[1] عادل النفاتي، مرجع سابق، ص88.

ماعدا تحريم استهلاك الخمر ولحم الخنزير بعد الانتشار الإسلامي [1]، ودخول بعض المنتجات الاستهلاكية للمنطقة المغاربية في الفترة الاستعمارية مع انصهارها في بوتقة الاقتصاد الأوربي.

ظهرت بالمنطقة لأول مرة منتجات فلاحية جديدة مثل مادة البطاطا والذرة والأرز إضافة إلى منتجات شبه غذائية كالسكر والشاي والقهوة، ولئن ارتبطت الذرة والأرز في المخيال الشعبي بالجدب والمجاعة، واقترن استهلاكهما في المخيلة الشعبية بعام المجاعة، ومن الأقوال المأثورة التي ترتبط بهذا العام1937 «العام لزرق علينا بالروز دز علينا»، فالذرة أو ما يسمى بـ«المستورة» في المجتمع المحلي والأرز من المواد الغذائية الغريبة عن النسق الثقافي والممارسات اليومية والتي لم يتعود على استهلاكها ولا تمثل جزءا من عاداتهم الغذائية الموروثة.

على العكس من ذلك اخترقت المنتجات الشبه غذائية كالسكر والشاي والقهوة نسق الحياة اليومية، "إلى درجة أن الكثير من العائلات كانوا يحرمون أنفسهم فوائض الإنتاج التي كانت تخصص للتخزين ويفرطون في بعض رؤوس الماشية بالبيع حتى يوفروا النقد لاقتناء هذه المواد" [2]. بل إن تناول كاس من الشاي أو فنجان من القهوة أصبح يفضل أحيانا على تناول الطعام. فمن الشائع أن يقال: «كاس تاي في الصباح، خير من ألف ناقة في المراح» أو يقال: «قهوة وقارو، خير من السلطان في دارو». وبالتوازي مع انتشار استهلاك الشاي والقهوة ظهرت بعض المخدرات الخفيفة أو الكيف التي ارتقت إلى مرتبة الضروريات أحيانا كما عبر عن ذلك المثل الشعبي «رأس بلا كيف دواه السيف». ومن أبرز المكيفات التي اجتاحت المنطقة مادة السجائر والنفة [*]، وإذا اقتصر استهلاك السجائر على بعض الرجال وخصوصا الشباب حيث يتم استهلاكها خفية بعيدا عن أنظار أباءهم وأجدادهم خوفا وحياء، فان مادة النفة عرف رواجها في صفوف الرجال وبعض النساء.

---

[1] المرجع نفسه، ص96.

[2] فاطمة جراد، مرجع سابق، ص378.

* توضع النفة في علبة خاصة تسمى "القرن" أو حكة النفة التي ترافق صاحبها في ذهابه وإيابه. وقد كانت تستهلك بوضعها في الفم وراء الشفة السفلى وفي بعض الأحيان حتى وراء الشفة العليا. ويستنشقها البعض بالأنف، وهو ما يشترك فيه النساء والرجال.

ولعل الملفت للانتباه عند التمعن في طبيعة هذه المستهلكات، "أنها كانت غير غذائية ارتبطت بنسق التحولات في الأنماط الغذائية نتيجة الاكراهات الاقتصادية والثقافية الخارجية، لذلك فإنها لم تساهم في تحسين نوعية الغذاء العائلي ولا كميته بل جذبت عادات سلبية كرست مظاهر الإدمان ومن ثمة مظاهر التبعية والتهميش"[1]، كما أن استهلاكها لم يكن نتيجة تغيير الأفكار والأذواق وإنما كان وليد تأزم في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بالمنطقة خلال الفترة الاستعمارية وبعدها.

2-طقوس الطعام

ارتبط الطعام في العائلة التقليدية بمجموعة من الطقوس والأداب والقواعد التي تحكم تناوله، فبعد أن تتولى البنت أو الزوجة صب الماء على يدي الأب أو الجد، يبدأ الأب بقول "بسم الله" بصوت مرتفع وهو أول من يفتتح الأكل، ليبدأ الأولاد والأحفاد بعده، ليخضع الأكل الجماعي إلى العديد من الضوابط والنواميس، من أهمها الأكل من أمامه، ومن حتفة الإناء وليس من أمام الآخرين، وعدم الإكثار من الحديث عند الأكل، كما كان تقديم الطعام يقع في إناء واحد وهو عبارة عن «قصعة» يأكل فيها أفراد العائلة بالتناوب، إذ يفتتح الأكل الرجال ثم النساء وأبناؤهن الصغار.

وبذلك يعبر التقسيم الغذائي للجنسين عن تقسيم ثقافي لهما، وهو تقسيم ذو تضاد حاد، إذ يمنع العرف والتقاليد أن تجتمع النساء والرجال حول تناول الطعام حتى داخل العائلة الواحدة، و حتى بين المحارم مجتمعين، فمن العيب والعار أن تتناول المرأة سواء كانت الجدة أو الأم أو الأخت الطعام أمام الرجال، ولعل سبب ذلك الارتباط المجازي بين الجماع والطعام، "فالطعام وسيلة إشباع، تشبه الممارسة الجنسية، التي يحدث فيها اختراق كما يحدث في الطعام، كما ترتبط الشهية

[1] فاطمة جراد، مرجع سابق، ص379.

بالغريزة، والفم بالمهبل على المستوى الرمزي كما بين فرويد"[1]. ولعل ذلك يحيل إلى عادة تغطية الأفواه من طرف النساء، إذ كن مجبرات على الأكل أو الشرب أمام الرجال.

كانت وضعية الجلوس حول الطعام تتم في شكل حلقة، حيث يلتف الجميع حول الإناء أو القصعة التي توضع على الأرض أو فوق موائد ذات قوائم قصيرة، وتعطى للجلوس على الأرض أهمية بالغة ويرفض بتاتا الأكل في وضع أخر، وهي وضعية يشترك فيها الفئات الفقيرة والميسورة، "وهي عادة بربرية قديمة طبعت ثقافة السكان المحليين على عكس ما يدعي بعضهم أنها عادة اقترنت بالانتشار الإسلامي أسوة بعادة النّبي (ص) في الأكل"[2]. على غرار غسل اليدين قبل الشروع في الأكل والبسملة قبل الأكل والحمدلة بعدها واستعمال اليد اليمنى دون اليسرى خلال الأكل، وهي قواعد ترتبط بالمبادئ الإسلامية ونجد لها صدى في أقوال الرسول (ص).

ويبدوا أن طريقة الأكل الجماعي داخل إناء واحد كانت تقوم بوظيفة عاطفية لأنها تغذي الروابط العائلية، وتقوي العلاقات الاجتماعية، وبذلك يحظى هذا الطقس بقيمة رمزية كبيرة، كون تعزيز للروابط الاجتماعية من خلال الطعام والأكل الجماعي أهم من كمية الطعام وأنواعه، كما يعد من يأكل بمفرده داخل العائلة جلفا غير مهذب. وبذلك حاول المثل الشعبي التندر بمن يتصف بهذه الصفات وتخويفه بأن الأنانية والنزعة الفردية سوف تفسد عرسه، كأهم حدث في حياته، يقال: «إلي يأكل بالمغرف يجي عرسو عجاج»، وهو ما يعكس أن الطعام وتمثلاته وطقوسه إحدى أسلحة مواجهة العزلة والأنانية، في مقابل تعزيز الروابط الجماعية التي يقع الطعام في مركزها.

من الطقوس الأخرى المرتبطة بالغذاء في العائلة المحلية، إكرام الطعام وذلك بأكله كله حتى لا يتلف، وهو ما يتفق مع مبدأ عدم تبذير الطعام، والرغبة الملحة في الحفاظ عليه، باعتباره نعمة من

---

[1] كارول كونيهان، **انثروبولوجيا الطعام والجسد. النوع والمعنى والقوة**، ترجمة سهام عبد السلام، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص105-106.

[2] عادل النفاتي، مرجع سابق، ص97.

الله، لا يجوز التفريط فيها ولا الاستهانة بها والعبث بها. من جهة أخرى ولدت الندرة وعدم توفر الغذاء، سببا لتقديس الغذاء وصبغه بصبغة دينية، فقد أصبحت رمزيته مرتبطة بالمقدس الديني وتظهر هذه القدسية في علاقة الإنسان بالخبز، فما إن يجد قطعة خبز أو كسرة مرمية على الأرض إلا والتقطها، وقبلها، قائلا: «حاشى نعمة ربي» وتركن بعيدا عن أقدام الناس، وتتعاظم هذه النظرة للخبز وتتعاظم قدسيته لدرجة تأهيله كي يكون ملائما للحلف عليه، وتأكيد القسم عليه. فقداسة الخبز تماثل قداسة المصحف يقسم عليه لتأكيد صحة النية أو تبرئة الذمة، ويقال: «ورأس هاذ النعمة»، «ورأس الشادلية». وبذلك شكل الغذاء علاوة على قيمته الاقتصادية والوظيفية البيولوجية، قيمة دينية راسخة باعتبار الطعام نعمة من الله سبحانه وتعالي، وان هذه النعمة ستزول إن لم يصنعها الإنسان بالشكر والعناية.

بالرغم من زمن الندرة وعصر الجفاف والتقشف الذي تتميز به المنطقة، يبقى للطعام رمزيته المرتبطة بحضور الآخر، كونه وسيلة للتعبير عن مدى الكرم الذي يجب أن يُقابل به الضيف ونوع المعاملة الحسنة التي تتوجب نحوه، فإكرام الضيف واجب والبذل والعطاء والكرم من صفات الرجولة، حيث يلح المنطوق الشعبي على إكرام الضيف، فمن الشائع أن يقال: «الضيف لي جاك واستغناك أعطيه لحمة من أعضاك»، أي أن الضيف الذي يقصدك أعطيه من جسدك، فإهمال الضيف يجلب العار للعائلة والعرش والقبيلة. كما يصف المثل الشعبي: «الضيف يسلم ومول الدار يخمم»، حيرة المضيف إذا كان فقيرا، والذي يسعى إلى إكرام ضيفه وان التجأ إلى استعارة ذبيحة من جيرانه، حيث تلجأ زوجته إلى جاراتها ليعطينها ما يمكن أن تكرم به ضيف زوجها، وترد الزوجة جميل الجارات بتقديم طبق من الأكل الذي يقدم للضيف، ومن العادات أن لا تُرجع الجارة الصحن فارغا بل عادة ما يملئ بكمية من السكر، كنوع من التبادل باعتبار أن «صحن الود لا

يتهد» حسب المنطوق الشعبي[1] وبذلك يعتبر الطعام مفعم برسائل اجتماعية ومعنوية ورمزيته تشير إلى كونه وسيلة للتعبير والتواصل.

كما أن المتخيل الشعبي ألح على إكرام الضيف بأبسط الأمور، كما يصف المثل الشعبي: «الضيف ما يتشرط ومول الدار ما يفرط». إلا أن الجود والإيثار يفرض على المضيف إكرام ضيفه بأطيب أنواع الأطعمة على غرار «الكسكسي بالمسلان» الذي يرتبط بطقوس الضيافة في المجتمع المحلي، وهو ما يستوجب على المضيف ذبح خروف أو ماعز أو مجموعة منها، للاحتفاء بالقادم الغريب، باعتبار أن إراقة دماء الذبيحة، صون للحياة، حياة الضيف الطارق، وصون لكرامة المضيف في الوقت نفسه.

من الممارسات التي ترتبط بطقوس الضيافة، أن يتولى المضيف قطع لحم المسلان من بعضه باعتماد يديه وتوزيعه على الضيوف، ومن العادات أن يحرص الضيف على إبقاء البعض من الطعام في الأواني التي قدمت لهم، كرمز للامتنان للمضيف، ويسود الاعتقاد أن الضيف غير الممتن سيذهب معه كل ثروة العائلة وحضها، وسيلازمها النحس بعدها ولن تستطيع استعادة حضها السعيد. تتناول النساء والأطفال المتبقي من الطعام حيث يمنع العرف والتقاليد أن تتناول المرأة لحم المسلان، باعتباره هذا الجزء من اللحم خاص بالذكور دون الإناث[2]، وهي ممارسات مرتبطة بالتمثلات الاجتماعية الخاصة بالذكر، التي ترى أن الرجل جدير بالاحترام والتبجيل وتعكس أفضلية الرجل.

يتماثل ذلك مع ما لاحظه بيار بورديو "أن الرجال يقومون بذبح الخرفان في عملية احتفالية لا تستغرق الكثير، ثم يمضون بقية النهار في التدخين وتجاذب أطراف الحديث، بينما تكدح النساء في المطبخ لإعداد وجبات يتناول معظمها الرجال، فهناك بعض الأطعمة التي تعد رجالية وأخرى

[1] مقابلة مع السيدة: مرغادي جمعة، بتاريخ 2017/11/13.

[2] مقابلة مع السيدة: بوشقورة عربية، بتاريخ 2017/03/12.

تعد نسائية، واللحوم من الأطعمة الرجالية التي يكثر منها الرجال، وتقلل منها النساء"[1]. وهو سلوك استهلاكي منسجم مع الثقافة الذكورية في المنطقة، التي تقوم على تبجيل الذكور ومحاباتهم وهو ما يفسر أيضا تقديم أفضل قطع اللحم للرجال في المناسبات التي يكون فيها اللحم حاضرا، وخص الشباب منهم ببعض الأكلات ذات القيمة الغذائية العالية على غرار أكلة «البسيسة» لتقوية أجسامهم والحفاظ على لياقتهم البدنية. وهو ما يؤكده بورديو "أن الاحتفال ببلوغ الشاب يعني التدريب على مضاعفة مقدار ما يتناوله من طعام، بينما الاحتفال ببلوغ الفتاة يعني التدريب على الحرمان والامتناع"[2]. وهو ما يؤكد على أن ثقافة الاستهلاك بالعائلة المحلية كانت جزءا من الثقافة الذكورية التي تنصب الرجل في موقع الصدارة حتى في الغذاء.

من جهة ثانية عدت الضيافة قيمة ذكورية بامتياز، لان الكرم علامة على الانفتاح وموجه نحو الآخر الذي في الغالب يكون غريبا، ولذلك فهو فعل يتعارض مع القيم التي تنبني عليها الأنوثة وأهمها الحياء والعفة والستر، وهو ما حال دون اتصاف المرأة بالجود والسخاء والكرم، باعتبارها من صفات الرجل، في مقابل البخل والتقتير وهي رموز محمودة في المرأة وملتصقة بها، لان البخل رمز الانغلاق على الذات والعفة والحصانة وبذلك أقصيت المرأة من عالم الكرم والضيافة. كما تظهر النزعة الذكورية في تحمل المرأة مشاق إعداد الأغذية التي تقدم للضيوف وطبخها، ويستأثر الرجال بأطيب أنواع الأطعمة، بينما تتناول النساء وأولادهن الصغار الطعام المتبقي اعتقادا في بركته وقدسيته ودوره السحري.

لقد شكل الطعام المقدم إلى الضيوف في المخيال الاجتماعي نوعا من العقد الدموي بين الطرفين بمفعول الماء والملح، فالأكل ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة تنقل الإنسان من عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة والقرابة كما أكد ليفي ستروس، فالطعام يقوم مقام الدم، حيث تنشا رابطة مقدسة بين الأفراد تضاهي رابطة الرضاعة وقد ترقى إلى مستوى رابطة الدم بفضل قوة

[1] عائشة خليل، **النساء والطعام**، الحوار المتمدن، تاريخ التصفح الساعة: 14:30، يوم 2019/01/08، الرابط:
http://www.ahewar.org

[2] المرجع نفسه.

سلطتها الرمزية، وما يؤكد أهمية «الماء والملح» في المخيال الاجتماعي تحوله إلى نوع من القسم ومن الشائع أن يقال: «بجاه الماء والملح لي بيناتنا»، أي بسلطة الماء والملح الذي تقاسمناه أكله، كدلالة على العهد والميثاق والمحبة والتحالف والأخوة، هذه القرابة التي تتأسس بمشاركة الطعام، كرابطة أخوية مصطنعة، لا يخونها إلا عديم وفاء أو ناكر جميل وخداع. "وقد كان للطعام في المجتمع البربري معنى عظيم فهو ميثاق وعهد كبير يستوجب الوفاء والإخلاص بحيث ينبذ المجتمع كل من يغدر بعائلة أكرمته بطعامها، ويسمى خائن الطعام والملح وليس له إلا الخزي والمقت"[1]. فالقرابة الناتجة عن تناول الطعام محمية بطريقة سحرية، حيث تظهر وظيفة الطعام العقابية حينما يردد الناس «ينفد فيه الملح والماء لي بيناتنا» اعتقادا أن الطعام المشترك سينتقم بإلحاق مصيبة بالخائن لمقتضيات تشارك الطعام أو يلحق به ضربة أو لعنة.

3-الغذاء ورمزية الأم المطعمة

شكلت ندرة الغذاء العائلي هاجس الخوف بالنسبة للرجل والمرأة، حيث يبدو أن الحصول على الغذاء بصفة يومية ومنتظمة لم يكن بالأمر اليسير، فعسر الحصول على الغذاء والذي يصل أحيانا إلى انعدامه بسبب شح الطبيعة وقساوتها، شكل هاجسا للرجل المضطر على أن يبحث عن الكسب ويوفر الأكل لعائلته ونفسه، باعتبار أن تحصيل الغذاء هي مسؤولية الأب الأولى والأخيرة، حفاظا على حياة عائلته وحفاظا على صورة الرجولة، فلقمة العيش هي مبتغاه والبحث عن الغذاء هو شغله الشاغل. والإنسان في الوسط الشعبي يعتبر البحث عن الأكل لعائلته ونفسه محور اهتمامه، ومن الشائع أن يقال: «الواحد يجري على لقمة الأولاد»، «العمل هو خبزة الذراري». إن كل عجز في تحصيل المعاش وعدم القدرة على جلب المؤونة هو انحطاط وخزي لها، وهو ما عبر عنه المنطوق الشعبي بـ «الراجل عيبو جيبو».

[1] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، مرجع سابق، ص 175.

كما كانت النساء تعيشن هاجس الخوف من الفشل في التدبير وحسن التصرف، فتأمين الغذاء اليومي للعائلة، طيلة السنة كان يتوقف على حنكة المرأة وقدرتها على ترشيد الاستهلاك العائلي، وبذلك كانت مهمة إعداد الأكل وتخزين المحصول وحسن التصرف فيه مهمة نسائية بالأساس تندرج في إطار تقسيم الأنشطة اليومية بين الجنسين. وقد اعترف المنطوق الشفوي للمرأة بهذه المهمة الصعبة والقدرة الهائلة على حسن التصرف في المثل القائل: «الراجل ساروط والمرا جابية». وهزأ من المرأة المسرفة التي تسيء التصرف قائلا: «كل أفة لها أفة وأفة الرقعة المرا السفافة».

تعكس هذه الأمثال صورة المرأة في المخيال الاجتماعي، وعلاقتها بمهمة الإطعام، وتخزين المحصول وحسن التصرف فيه بوصفها مهمة نسائية بالأساس، إذ يستطيع المجتمع تقبل امرأة مقصرة في مهام أخرى ولكنه غير قادر على تصور امرأة خارج مهمة الإطعام، وبذلك تخاف النساء فقدان صورة الأم المطعمة التي تتماهى مع المرأة، وغالبا ما يقرن اعتناء النساء بالغذاء بالنجاح العائلي لربة البيت المرغوبة اجتماعيا، التي تقوم على التطبيق الصارم لما يجب أن يكون عليه الغذاء والإطعام في أدق تفاصيله، وما يتطلب ذلك من جهد ومراقبة كل صغيرة وكبيرة، وبذلك تعيش المرأة هاجس الخوف من الفشل في التدبير والانجاز، وتقديم الغذاء في الوقت المناسب وبالذوق المناسب.

يعتبر المجتمع الذكوري هو المرجع الأساسي للقيم والأحكام المحددة لتقسيم الأنشطة اليومية بين الجنسين، فعملية كسب العيش وتامين مستلزمات الطعام هي مهمة ذكورية، أما مهمة إعداد الأكل وتخزين الطعام وحسن التصرف فيه، مهمة نسائية بالأساس. إذ اعتبر الغذاء عصب العمل المنزلي، وأوكل للمرأة كنشاط نسوي ودور محوري في حياتها، وبذلك تربى وتروض الفتاة على هذه المهام التابعة لجنسها، حيث تتعرض الفتيات منذ نعومة أظافرهن إلى عملية تدريب محكمة وتتعلمن من خلال مراقبة النساء الأكبر سنا وهن يقمن بالمهام العديدة من حسن الإعداد وأصول

التقديم، وفنون النظافة، كما يتدربن على المسموح والممنوع، لتشب الفتاة وتصبح امرأة قادرة على إدارة شؤون البيت كأم وزوجة[1].

هكذا، تبرز عملية كسب العيش، وعملية الإطعام المساحات الفاصلة بين الأنوثة والذكورة وعلاقتهما بالغذاء العائلي وهو صورة عاكسة لتمثل التقسيم العام للكون، في ظل التقسيم الجنسي للفضاء. فعملية كسب العيش وتامين مستلزمات الطعام هي مهمة ذكورية والقيام بالإطعام مهمة أنثوية، وبذلك يتحدد معنى الأنوثة والذكورة في العلاقة بالغذاء. من خلال ثنائية تحصيل الغذاء/انجاز الغذاء، التي ارتبطت ومنذ زمن طويل بمجتمع القطف والصيد في اللاوعي الجماعي، وبقيت رمزية الأم المطعمة المرتبطة بالمرأة، وكاسب الرزق المرتبط بالرجل مؤثرة في المخيال الجماعي، بوصف الرجولة ملزمة لتحصيل الغذاء والأمومة ملزمة بعملية الإطعام.

إن تحصيل الغذاء أو القوت أو المؤنة عملية ارتبطت بالذكورة والتي تجلت في جلب الغذاء عن طريق عملية الصيد وما يتطلبه من جهد وعناء وقوة، وهو لا يخرج عن معنى الذكورة التي تعني على وجه الخصوص الغلبة والشدة والتحكم والانجاز، وتقديم الغذاء عملية ارتبطت بصورة الأم الحامية كمرضعة ومطعمة، حيث يأخذ الاعتناء بأفراد العائلة من الناحية الروحية والجسدية قمة معانيه الرمزية من خلال العلاقة بالغذاء، في صورة المقدس المرتبط بمعنى الأم، حيث يظل الغذاء الطبيعي راجع للخصوصية الفسيولوجية لجسدها الذي يحاط بنوع من التمجيد الخاص بالأمهات بمجرد دخولهن في دورة إعادة الإنتاج الخاصة بقدرة النساء على الخصوبة، وهو ما حدد المكانة الاجتماعية لتمثل الأمومة المطعمة.

وبذلك لا يرتبط الإطعام كعملية انجاز الغذاء في المخيال الاجتماعي بالذكورة لان هذه العملية تندرج ضمن التقسيم الطبيعي للكون ونظام الأشياء كميزة أنثوية راجعة إلى جنس الأنثى وطبيعتها البيولوجية، فالغذاء يجسد معنى الأمومة كمفهوم طبيعي خاص بجسد المرأة، التي تقدم وتنتج وتطهو

[1] مقابلة مع السيدة: رجب مبروكة، بتاريخ2016/04/27.

الطعام، وبالتالي أصبح جزءا من هويتها في المخيال الاجتماعي، ومصدرا مهما لارتباطها بالآخرين، وتأثيرها عليهم. وبذلك اعتبر الطعام شأن أنثوي وليس شانا ذكوريا، باعتبار الذكورة المعيلة الوجه المخالف عن الأنوثة.

ثالثا–التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين

1–التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين في العائلة التقليدية

شكل التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين في المجتمع التقليدي الجزائري صيغة للعلاقات الاجتماعية التي لها جذورها التاريخية العميقة، "حيث منع العرف الاجتماعي البربري اختلاط الرجال بالنساء، وعدم ذهاب المرأة للتسوق، وحجب الصبية وعدم خروجها من منزلها، وظهورها أمام الأغراب مع بداية ظهور علامات الأنوثة، ولم يرى المجتمع مانعا من منح المرأة المتقدمة في السن حرية كبيرة بل يمكنها ممارسة التجارة"[1]. وهو ما يتطابق مع المجتمع العربي قبل الإسلام "حيث كان الفصل العتيق بين فضاءين فضاء خاص تلزمه المرأة، وتنعزل فيه، وفضاء عام يتحرك فيه الرجل، لكي يقوم فيه كل من منهما بأدوار خاصة"[2].

يمكن اعتبار هذا الفصل العتيق بين الجنسين كامتداد لثنائية تحصيل الغذاء/انجاز الغذاء، فعملية كسب العيش وتامين مستلزمات الطعام هي مهمة ذكورية والقيام بالإطعام مهمة أنثوية، هذه الثنائية التي ارتبطت في اللاوعي الجماعي ومنذ زمن طويل بمجتمع القطف والصيد، فالرجل ملزم بتحصيل الغذاء والمرأة ملزمة بعملية الإطعام، وهي صورة عاكسة لتمثل التقسيم العام للكون. وبقيت رمزية الأم المطعمة المرتبطة بالمرأة، وكاسب الرزق المرتبط بالرجل مؤثرة في المخيال البشري.

وإذا كان الفصل بين الجنسين والحد من حرية المرأة ممارسة واسعة الانتشار قبل مجيء الإسلام، فإن التقسيم الفضائي بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية أنبنى على مجموعة من الأسس، التي

---

[1] العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع**، مرجع سابق، ص174.

[2] رجاء بن سلامة، مرجع سابق، ص60-65 .

وجدت التأويلات الدينية لها تبريرا في النص القرآني، ولعل أول هذه الأسس هو تلك الصورة الشبقية للمرأة في المخيال العربي، "فهي تحتاج إلى مراقبة دائمة لان المفروض فيها أبويا أنها غير قابلة للإشباع"[1]، فالمرأة كيان يلزم حجب طابعه الشهواني المحرك للغرائز، والباعث على الفتنة وأحبولة الشيطان. إن هذا التصور الرجالي يبرر ضرورة حجب المرأة لتجنب الفتنة. واحتواء سلطة كيد المرأة، "هذه السلطة الهدامة والكاسحة التي تشكل أكثر العناصر تهديما للنظام الاجتماعي الإسلامي"[2]، "فالمجتمع لم يحد من حرية المرأة إلا باعتبارها جسدا مثيرا للشهوة والفتنة"[3]. أي افتقاد النظام والفوضى، وهو ما من شأنه خلخلة الفضاء الذكوري العام.

إن موقف الدين بوصفه وحيا منزلا وبوصفه دين الفطرة يعطي المرأة حقها الطبيعي، "ولكن الثقافة بوصفها صناعة بشرية ذكورية خاضعة للمنطق الأبوي تبخس المرأة حقها وتحط من شأنها وتحيلها إلى كائن ثقافي مستلب"[4]، من خلال تأويلات دينية اعتبرت النساء جنس ناقص دين وعقل وضعيف وغير طاهر وشيطاني، "وبذلك أصبحت وضعية النساء في المجتمع بما تحمله من دونية اجتماعيا ورمزيا تجد تبريرها وتزكيتها في النص الديني"[5]. كما انبنت على أساس الاعتبارات الجسدية والمعطيات الفزيولوجية للمرأة؛ الحيض، وانقطاع الحيض، الحمل، الوحم، الولادة، النفاس، والإرضاع، مجموعة من الاعتبارات الأخرى ذات طبيعة ثقافية واجتماعية: الإنفاق والقوامة والحماية.

إن هذا الوضع البيولوجي والفزيولوجي للجسد الأنثوي، الذي ساهمت الثقافة في رسم معالمه وتكريسه وإضفاء الشرعية الدينية عليه، لن يصبح ذا قيمة ايجابية رمزية إلا حين يؤدي وظيفته الطبيعية والثقافية المتمثلة في الإنجاب، ففي هذه الحالة يصبح موضع تقديس لأنه يرتبط بدور

---

[1] عبد الصمد الديالمي، **سوسيولوجيا الجنسانية العربية**، ط1، دار الطليعة، لبنان، 2009، ص21.

[2] فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، ص15.

[3] فريد الزاهي، مرجع سابق، ص16.

[4] عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، مرجع سابق، ص17.

[5] رحال بوبريك، **بركة النساء الدين بصيغة المؤنث**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص13.

الأمومة والخصوبة ومنح الحياة، وبذلك تم إيجاد تعريف ضمني للمرأة وهو الزوجة والأم. "فالمرأة المثالية في المخيال الجمعي هي التي تنحصر في إرضاء شهوة زوجها وفي إنجاب عدد كبير من الأطفال الذكور. فالأطروحة الأبوية تجعل من المرأة كائنا خلق من الرجل ومن أجل الرجل، إي من اجل إشباع جنسانيته"[1]، واستبعاد أي ميدان أخر لنشاطها الحياتي، فأعمال المرأة أغلبها مركزة أكثر في الداخل الضيق مهما اتسعت مساحته فهو يحتويها ويفصلها عن الخارج بسبب جسدها الباعث على الإغراء، عكس الذكر الذي يتمتع بالحرية والتحرك، فهي واحد من اثنين: إما أُما ولودا وزوجة مطيعة لا تخرج من دارها ولا تُقصر في خدمة زوجها ورعاية أطفالها، وإما جسدا أنثويا وأداة للغواية والإغراء، وهو ما يبرر جعلها تحت وصاية الرجل.

انعكست التأويلات الدينية على التمثلات حول المرأة اجتماعيا وثقافيا الذي يجعلها في مرتبة دنيا، حيث تمسك الرجال بالشرعية الدينية الممنوحة لسلطة الذكور واعتبروها أفضلية طبيعية ويبررونها من خلال تأويلات دينية نزعت عنها مواصفاتها الإنسانية إلى درجة أصبحت تعود فيها الأفضلية للرجل على المرأة ويصبح معها تأويل النص الديني مكرسا للسيطرة الذكورية الأبوية، من خلال توظيف آيات قرآنية وأحاديث نبوية عمدا، في غير صالح النساء، وقد يصل الأمر إلى اقتطاعها من سياقها العام، كما هو الشأن بالنسبة للآيات الكريمة: ﴿إن كيدهن لعظيم﴾[2]، ﴿وللرجال عليهن درجة﴾[3]. أو الأحاديث النبوية "ما تركت فتنة أضر على الرجال من النساء"[4]، "لو كنت امرأ أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، لما عظم الله من

---

[1] عبد الصمد الديالمي، مرجع سابق، ص20.

[2] القران الكريم، سورة يوسف، الآية 28.

[3] القران الكريم، سورة البقرة، الآية 228.

[4] محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج7، ط1، دار طوق النجاة، لبنان، 2001، ص 8.

حقه عليها"[1] وأحاديث نبوية أخرى تجعل الرجل معبود زوجته وجنة المرأة ونارها، وأنها أن أعرضت عنه فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح.

من جهة أخرى ساهمت الثقافة الشعبية بمختلف أشكالها التعبيرية وخاصة منها الأمثال الشعبية في تجسيد الصورة النمطية للمرأة من خلال مجموعة من الثنائيات، الخير/الشر، المرأة/الشيطان، الخطأ/الخطيئة، العقل/العاطفة، الطهارة/النجاسة، ليجعل هذا الخطاب من الكيد والغواية والإثارة والشهوة والشر والخطيئة والنجاسة صفات ملازمة للمرأة.

«المرا تخلقت من ضلع أعوج»، «سباب كل بلية ولية"، «المرا لفعة ومتحزمة بإبليس»، «كيد النسا كيدين ومن كيدهم يا حزوني راكبة على ظهر السبع وتقول الجديان ياكلوني»، «النسا زريبة إبليس»، «إذا حلفو فيك الرجال بات راقد، وإذا حلفو فيك النسا بات قاعد»، «لي يعملوا إبليس في عام تعملوا العجوزة في ساعة»، «شافت الضيف طلقت راجلها»، «ضرستك إذا وجعاتك نحيها بكلاب حديد، وبنتك إذا كبرت اعطيها راهو بلاها في الدار ديما يزيد»، «رد بالك المرا دخلت الشيطان في قرعة»، «معرفة الرجال كنوز ومعرفة النساء نجاسة».

هذه النماذج لبعض الأمثلة الشعبية المتجذرة في الثقافة والتمثلات الذهنية والرمزية للذاكرة الجماعية بما في ذلك الحكايات والنكت والأحاجي التي تجسد نظرت المجتمع إلى المرأة، كجنس ناقص عقل ودين وضعيف وشهواني وغير طاهر وشيطان، وهي دلالات ومعاني تشير إلى بقايا المعتقدات الأسطورية القديمة في اللاشعور الجمعي؛ التي تمتح من الصيغة التوراتية صورة الخطيئة الأولى التي ارتبطت بالمرأة، فكان عقابها الإلهي نقصان العقل وسيطرة السفاهة على تفكيرها وسلوكها وألام الولادة والحيض "اللعنة الأبدية" التي ستظل تحملها كل أنثى وتنقلها من امرأة إلى أخرى.

[1] محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها**، المجلد7، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 2002، ص1097.

وبالرغم من أن القرآن وضع ادم/حواء، الرجل/المرأة، معا على قدم المساواة في اقتراف الخطيئة،﴿ فأزلهما الشيطان ﴾، إلا أن صورة الخطيئة/المرأة، "تسربت في كتب التفاسير، واستقرت في المخيلة الشعبية"[1] ولا تزال تفعل فعلها في الثقافة الشعبية بشكل خاص، لتعكس واقع الهيمنة/المقاومة، وهي وضعية يصطدم فيها "الاحتقار الرجالي" بـ"الكيد النسائي" كحذر متبادل بين الطرفين، لتشكل هذه الثنائية قطبا تتمحور حوله العلاقات داخل العائلة.

2-التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين كتصور ثقافي كوني

لقد افترض الرواد الأوائل، مؤسسو العلوم الاجتماعية أن العالم الاجتماعي مبني أساسا على الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، باعتبار أن الحياة العامة للرجال متمثلة في القوة العاملة، والحياة المدنية والسياسية، والحياة الخاصة للنساء باعتبارهن موجهات في الأساس نحو المجال المنزلي الأسري. وقد أدى هذا الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، إلى إيجاد تعريف ضمني للمرأة وهو الزوجة والأم، واستبعاد أي ميدان أخر لنشاطها الحياتي.

ارتكزت أفكار الرواد الأوائل في التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين على أساس فكرة "تقسيم العمل" القائم على الاختلاف بين الجنسين، "فالنساء بالنسبة إلى أوغست كونت (Auguste Comte) عليهن مسؤولية الأخلاقيات المنزلية"[2]، "والدور الوحيد لهذا الكائن العاطفي المنفعل حسب رأيه، هو دور الزوجة وربة البيت".[3] أما هربرت سبنسر (Herbert Spencer) فقد أعلن أنه "إذا فهمت المرأة كل ما يحتويه العالم المنزلي لما رضيت عنه بديلاً". أما المنظور الذي كان ينظر به إيميل دوركايم (Émile Durkheim) إلى المرأة فقد حدده المذهب البيولوجي من خلال كتابه تقسيم العمل الاجتماعي، فهو يرى "أن المرأة تنتمي بطبيعتها إلى

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، ط2، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2004، ص 48.

[2] سامية الساعاتي، **علم اجتماع المرأة**، (د.ط)، مكتبة الأسرة، مصر، 2003، ص36.

[3] دي بوفوار سيمون، **الجنس الأخر**، ترجمة لجنة من الأساتذة، (د.ط)، المكتبة الأهلية، لبنان، 1966، ص59.

الأسرة، التي هي مملكة المرأة كونها مركز التربية الأخلاقية والأمان العاطفي"[1]. كما أوضح تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) نظام تقسيم العمل في الأسرة ودور كل من الرجل والمرأة فيه، فهو يرى "أن المرأة تقوم بإنجاز الوظائف الأسرية الداخلية مثل تربية الأبناء وإنماء نوازع المحبة والتعاطف عندهم". [2] وبذلك كانت نظرة المنظرين الأوائل وظيفية محضة من خلال الفصل بين المجال العام والخاص.

كانت تفسيرات تقسيم الفضاء بين الجنسين إلى مجال عام للرجال ومجال خاص للنساء من خلال فكرة تقسيم العمل، تندرج ضمن المنطق الأخلاقي والطبيعي للاختلافات بين الجنسين، فالمجتمع يتوقع من المرأة على عكس الرجل القيام بمجموعة من الأعمال تجاه أفراد أسرتها كي يقوموا بدورهم في المجتمع، ويعكس هذا الدور الذي تقوم به المرأة مدى تقدير المجتمع لما أصطلح عليه "بربة البيت"، "وهو ما يعبر عنه بطريقة صريحة أحيانا وضمنية في الأحيان الأخرى نتيجة لإحساس المجتمع بمدى أهمية دورها الحيوي للعائلة وداخل المنزل"[3]. وبذلك عد عمل المرأة داخل المنزل وعمل الرجل خارجه ضرورة اجتماعية تخدم وظائف المجتمع.

من جهة أخرى يضرب منطق التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين بجذوره في الحتمية البيولوجية، التي ترى أن المكان المناسب للأنثى هو البيت، "فالذكر بحتميته التشريحية موجه نحو الفعل، والتحطيم، والخارج، عكس الأنثى التي هي جهة العتمة، وجهة حفظ الحياة، وجهة العمل الذي لا يُرى " [4]. بتعبير آخر الجسد الذكوري بحكم قوته، يحتاج إلى التواجد في مكان لتحقيق الفعل والتحطيم المتمثل في الخارج، أما الجسد الأنثوي وبحكم ضعفه، فهو لا يحتاج إلى التواجد بالخارج، مكانه هو الداخل والضيق، المتوفر في البيت.

---

[1] سامية الساعاتي، مرجع سابق، ص37.

[2] علياء شكرى، **المرأة والمجتمع وجهة نطر علم الاجتماع**، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998، ص9.

[2] المرجع نفسه، ص172.

[3] فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، ص22-23.

[4] أني أنزيو، **المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها**، ترجمة طلال حرب، (د.ط)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، لبنان،1992، ص18.

وبما أن الرجل من الناحية البيولوجية ذكر، يستلزم أن يكون أبا على الصعيد العائلي، ورجلا على الصعيد الاجتماعي له قيمته ومكانته، ومُعيلا على الصعيد الاقتصادي، ملكا أو رئيسا على الصعيد السياسي، وهكذا، أما المرأة هي أنثى تخصب لتحمل وتلد على الصعيد البيولوجي، أُم تربي الأطفال، وزوجة تعتني بزوجها، مربية بيت تدير شؤون الأسرة على الصعيد العائلي، وامرأة ترعي استمرارية القيم والتقاليد [1]. هذا الدور الذي وضع النساء في قالب نمطي باعتبارهن قاصرات تماما عن امتلاك تلك الصفات التي تعتبر ضرورية للمشاركة النشطة في المجتمع، وتبصمها بصفات محددة؛ الحنان، والحضانة، والاحتواء، والرقة، والرأفة، والتضحية من أجل الآخرين، والتقوقع في الدور الأمومي والاتجاه دوما إلى الداخل، بينما تتجه سمات الذكورة إلى الخارج، فالذكر يتحدى، ويعمل، ويواجه، ويكون مسؤولا عن الإنفاق والقوامة والحماية.

ترى شيري أورتنر (Sherri Ortner) انه في جميع الثقافات يتم تعريف النساء بالطبيعة أو ربطهن رمزيا معها، مقارنة بالرجال، الذين يعرفون بالثقافة، وحيث أن الفكرة التي تقدمها الثقافة هي احتواء الطبيعة والتفوق عليها، عندئذ ستجد الثقافة انه من الطبيعي إخضاع النساء، باعتبار أن النساء يتجذرن أكثر في الطبيعة ولديهن صله مباشرة معها. فالجسد ووظائفه –المهام الإنجابية الطبيعية الخاصة–للنساء وحدهن يضعها أقرب إلى الطبيعة مقارنة بفسيولوجية الرجل التي تحرره تماما لينشغل في مهام الثقافة.

هذه الوظائف الفيزيولوجية للمرأة التي تعطيها بدورها بنية نفسية مختلفة، نزعت إلى الحد من حركتها الاجتماعية، والى حصرها في محيط العائلة، كممثلها الأساسي والمكلفة بالوظيفة الهامة أي تحويل الطبيعة إلى ثقافة، بالإشارة إلى التنشئة الاجتماعية للأطفال. "وبما إن استمرار قابلية البقاء لأي ثقافة تعتمد على أفراد منشئين اجتماعيا بشكل لائق سيرون العالم بتلك الثقافة، وسيتمسكون بشكل مطلق بمبادئها الأخلاقية، ينبغي التحكم بدقة بوظائف الوحدة المنزلية وبتالي

[1] أنظر: **النوع الاجتماعي**، ط1، وحدة مرجعية خاصة بالدول العربية، 2003، ص3.

المرأة، لضمان هذه النتيجة"[1]. وبذلك ترى شيري اورتنر أن المنطق الضمني الذي يفترض دونية المرأة، وحصر وتقيد وظائفها داخل المنزل، هو ربطها بالطبيعة طالما أن الثقافة يجب أن تحافظ على السيطرة على آلياتها لإعادة إنتاج وضعها، من خلال تحويل الطبيعة إلى ثقافة، ولن يتأتى ذلك إلا بحصر المرأة داخل المسكن.

هذا الفصل بين الجنسين وتقسيم الفضاء إلى مجال عام للرجل ومجال خاص للمرأة، يمكن عده امتدادا لثنائية تحصيل الغذاء/انجاز الغذاء، التي بقيت مؤثرة في المخيال البشري. وبذلك أضحى التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين تصور ثقافي عالمي قابع في صلب الثنائيات التي نصنف بها العالم والتي ترسخت في المخيال البشري كآلية من آليات التفكير بطريقة لا واعية، والتي تعتبر الفوارق بين الرجال والنساء حتمية طبيعية مبنية على أساس بيولوجي، أي أن الطبيعة هي التي تُملي أدوار النساء والرجال في المجتمع وبالتالي فهي أدوار ثابتة لا تتغير، وبذلك تم افتراض دونية المرأة وربطها بالطبيعة، وحصر وتقيد وظائفها داخل المنزل.

إلا أن هذا التصور في الثقافة العربية والمجتمعات الإسلامية استمد مشروعيته من مشروعية النصوص الدينية التي تنسب إلى النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، أو ما يفهم من بعض آيات القرآن الكريم التي يجري تأويلها على وفق هذا التصور، هذه التأويلات الدينية التي عادت فيها الأفضلية للرجل على المرأة وأصبحت مبررا للسيطرة الذكورية الأبوية التي تعتبر الفوارق بين الرجال والنساء معطى طبيعي إلاهي.

وبذلك يمكن اعتبار التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين في المخيال البشري، آلية ذكورية تنم عن إرادة التحكم والسيطرة على النساء، كخوف لاشعوري مسكوت عنه من جنسانية النساء أو كيدهن أو اقتسام السلطة معهن والتي طالما انفرد بها الرجل. خاصة وان العديد من الدراسات تشير إلى أن الرجال "يحملون صورا تخويفية عن النساء وشرورهن وتربصهن للرجال"[2]، ولعل هذا

---

[1] **النظرية النسوية مقتطفات مختارة**، ترجمة عماد إبراهيم، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2010، ص193-212 .

[2] عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة –2–ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة**، ط1، المركز الثقافي، لبنان، 1998، ص 90-95.

الاعتقاد يتوافق مع الاعتقاد البدائي الذي صور المرأة بأنها ذات قوة خارقة، وبذلك شكلت هذه القوة عقدة خوف بالنسبة للرجل.

خلاصة

ارتبط المسكن التقليدي كفضاء عائلي في المخيال الجمعي بالأنوثة، وعالم المرأة وما خارجه هو فضاء للذكورة، وعالم الرجال، هذا الفصل بين فضاء عام للرجل وفضاء خاص للمرأة، شكل صيغة للعلاقات الاجتماعية في العائلة التقليدية. وبالرغم من التغيرات المستمرة التي عرفها المسكن التقليدي إلا أن المسكن كفضاء عائلي ظل محافظا على هويته واتساق نمطه باعتباره نظاما للعلاقات، ويخضع لمجموعة من الطقوس والممارسات المرتبطة بالمخيال الاجتماعي والتي تعكس نمط العلاقة بين الذكورة والأنوثة.

الفصل الرابع:
تمظهرات العلاقة بين الجنسين من خلال دورة الحياة

تمهيد

نسعى من خلال هذا الفصل إلى الكشف عن الدلالات الرمزية والثقافية لطقوس العبور في العائلة المحلية، هذه الطقوس التي تعكس رؤية المخيال الاجتماعي للذكورة والأنوثة، عبر مجموعة ثنائيات تكشف عن تمظهرات العلاقة بين الجنسين. إذ تتصل طقوس العبور بأهم التغيرات البيولوجية والتحولات المكانية والزمانية والاجتماعية التي تطرأ على الإنسان، وتعمل على مراقبة هذه التحولات الكبرى من الولادة والختان والزواج والموت، والإشراف عليها وجعلها منسجمة مع معتقدات الجماعة وتصوراتها وتمثلاتها الدينية والاجتماعية.

أولا –مرحلة الطفولة

1–الطفل الرهان

تعتبر ولادة الطفل حدث رمزي بالغ الأهمية في العائلة التقليدية، باعتبار الأطفال رهان لوجود العائلة ودعامة لامتدادها، خصوصا إذا ما كان المولود ذكرا، لتتجلى مظاهر التمييز بين الذكر والأنثى منذ لحظة استقبال المولود، والعديد من الممارسات التي يحظى بها الولد ويتم بموجبها تفضيله على الفتاة في العديد من المناسبات والاحتفالات العائلية.

يعتبر مجرد الحمل بالنسبة للزوجين حديثي العهد بالزواج في العائلة التقليدية، كسبا لرهان زواجهما، "باعتبارها لحظة فارقة في حياة الزوجين، فهي لحظة تأكيد فحولة الزوج وتحقق من خصوبة الزوجة، اللذان كثيرا ما حاصرتهم أسئلة الأهل والأقارب حول الحمل"[1]، ومع إعلان الحمل الذي يتم مع قدر من التمنع والتردد بين أفراد العائلة، تسارع أم الزوج والزوجة لاتخاذ احتياطات مشددة للحامل تتم بشيء من السرية والتكتم عن المحيطين بها، خوفا من شرور الإنس والجن، حيث يسود الاعتقاد داخل العائلة أن «القرينة» تتربص بالمرأة الحامل وهي

[1] فاطمة جراد، مرجع سابق، ص381 .

جنية شيطانية متخصصة في إجهاض الحوامل وقتل الأجنة والأطفال الرضع، إضافة إلى الخوف من الإصابة بالحسد خاصة من المرأة العاقر، حيث يسود الاعتقاد في المخيال الاجتماعي، أن العاقر محملة بالنوايا السيئة ضد النساء اللاتي يتمتعن بالخصوبة وعلى الأخص الحوامل منهن، "لأنها تريد من شدة غيرتها أن تصبحن معها إلى الموت"[1] على حد وصف فرنسواز ايريتيه (Françoise Héritier) ، كما أن المرأة العاقر هي الأكثر تعرضا للاتهام بأعمال السحر نتيجة هذه الغيرة.

وبذلك تكشف ثنائية الخصوبة/العقم في العائلة عن رؤية المجتمع التقليدي للجسد الأنثوي المنجب والعاقر، حيث ترتسم في المخيال الاجتماعي صورة مشرقة الملامح للمرأة المنجبة الأم، التي تُمنح مكانة وسلطة اجتماعية باعتبارها الضامنة للاستمرارية ولإعادة إنتاج النوع الإنساني، في مقابل صورة شديدة القتامة والقسوة للمرأة العقيمة العاقر التي تُمنح الازدراء والاحتقار باعتبارها كائن بلا قيمة وعاجز تماما عن العطاء.

1.1–المرأة العاقر

توصف المرأة العاقر بالعديد من الصفات الرمزية، فيقال عنها إن «دارها خالية»، لأن، «الدار بلا صغار كيما جنان بلا نوار»، كما توصف العاقر بأنها كالشجرة اليابسة بلا ثمر أحل الله قطعها، فهي أشبه بالأرض الجدباء القاحلة التي لا تعطي فيهجرها أصحابها كونها أرضا بورا غير قادرة على العطاء. كما يصفها المثل الشعبي «لمرا بلا ولاد كيما الخيمة بلا وتاد» فلا معنى، ولا روح في البيت بدون أولاد يضمنون الاستمرارية والامتداد، كما يستخدم لفظ «ماتضناش ومتخلفش» كدلالة على الاستخلاف في الأرض، فدور المرأة في المخيال

[1] فرنسواز ايريتيه، **ذكورة أنوثة. فكرة الاختلاف**، ترجمة كاميليا صبحى، (د.ط)، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2003، ص 239.

الاجتماعي مرتبط بوظيفة الإنجاب وبصورة الأم الضامنة للاستمرارية ولإعادة الإنتاج الإنساني، حيث ينظر إليها بالأساس كرحم منجب للجنس والحياة.

وبذلك تكون النظرة إلى المرأة التي لا تنجب من قبل المحيطين بها بين الرثاء والإشفاق والضيق والتبرم بل والنفور أيضا، فبعضهم يتعاطف معها وينظر إلى عقمها باعتباره مرضا وابتلاء من الله، ويؤمنون أن لكل داء دواء، وآخرون ينظرون إليها على أنها مخلوق ناقص، بل كائن بلا قيمة وعاجز تماما عن العطاء فتعامل المرأة العاقر بازدراء واحتقار، فمن الشائع أن يقال: «لا سعايا لا ظنايا»، و«المرا اللي ما عندهاش صغار مربطها كيف مربط الحمار». ويفسر عقمها على أنه لعنة سماوية، فالعاقر لابد أنها خرقت بعض القواعد وخرجت عن المعايير وتخطت الحدود بصورة إرادية أو غير إرادية فكان العقم هو الوصمة التي وصمت بها من جراء فعلتها، فتلاحقها النظرات والهمسات أينما حلت، وأحيانا توجه لها الشتائم التي تذكرها بعقمها وكونها «ميتة حية» وأنها كالشجرة بلا ثمر احل الله قطعها، وغالبا ما تطلق المرأة العاقر، أو يتم الزواج عليها، بل إن الأمر يزداد قسوة عندما ينصح الزاهد في الزواج بأن يتزوج امرأة عاقرا بدلا من الإعراض عن الزواج كلية، فيقال له: «خذ عاقر، واسكن مهاجر، وبيع حاضر بحاضر».

هكذا، تلجأ المرأة العاقر لكل الوسائل من أجل حدوث الحمل، بدءا بالأطباء، ثم القابلات، فالأولياء، وإذا لم يبق في حيلتها حيلة، تلجأ للسحرة والمشعوذين، ولعدد كبير من الطقوس، أبرزها الاستشفاء بالماء، باعتبار الماء عدوا لدودا، وسلاحا ماحقا للجن، كما أنه يُغرق الشرور، كالعكس أو التابعة والسحر، حيث يسود الاعتقاد أن تأخر الإنجاب، سببه رش المرأة بقطرات من الماء الجنائزي، فالماء المحمل بالموت يحمل إليها موتا معنويا، مادامت حياة المرأة في الزواج والإنجاب. ولن يستطيع تخليصها من تلك التأثيرات الشريرة، سوى الماء المقدس حيث يعتقد أن عقدة العقم تفكها بركات أولياء الله الصالحين خصوصا إذا تواجد

الماء في محيط ضريح الولي، أو ماء سبعة أبار أو سبعة وديان أو سبعة عيون أو سبعة موجات من البحر، اعتقادا في أن الماء فيه بركة أو قوة روحية تخلص من الموانع التي تقف أمام المرأة العاقر.

2.1 –المرأة المنجبة

على العكس من المرأة العاقر يمنح المعتقد الشعبي المرأة المنجبة، مكانة عالية حيث تحظى بتقدير واسع من جانب الجماعة القرابية، بل إنها تلاقي اهتماما ورعاية خاصة من كل المحيطين بها، فيتم إعفاؤها من معظم الأنشطة اليومية، وتمنع من رفع الأشياء الثقيلة، والوقوف في المطبخ فترات طويلة، كما تعفى من زيارات الأقارب، خاصة المعروفين بالعين الحاسدة، وتمنع من مقابلة النساء العقيمات، وكذلك من زيارة المقابر وحضور المآتم، وتنصح الحامل بالنظر إلى الأشياء الجميلة وخاصة الأطفال حتى يأتي المولود جميلا، وبعدم النظر إلى الأشياء القبيحة والمفزعة كالقطة السوداء والكلب الأسود والأفراد المشوهين أو المعاقين، من أجل المحافظة على الحمل وسلامته.

كما تلاقي الحامل رعاية خاصة، حيث تحضر لها أطعمة مخصوصة كالتمر والحليب وزيت الزيتون، وبالإضافة إلى ذلك يتم تلبية كل رغباتها أثناء فترة الوحم، حيث ثمة اعتقاد راسخ أنه إذ لم يتم تلبية رغبة الحامل، فإن ما تشتهيه سيظهر على جسد المولود، على شكل وحمة، وتروى في هذا الصدد العديد من الحكايات التي تكشف عن هذا المعتقد والتأثير السيئ لعدم تلبية رغبات الحامل كظهور ثمرة من الخضروات أو الفاكهة أو قطعة لحم... الخ على جسد المولود.

إن الاهتمام برعاية الحامل وتلبية رغباتها في العائلة التقليدية لا يعني – في أغلب الأحيان– اهتماما بالمرأة في ذاتها ككائن اجتماعي، وإنما يعكس رؤية المجتمع للمرأة كجسد منتج يساهم في إعادة إنتاج النوع الإنساني، كما تعكس هذه الرعاية أهمية الإنجاب وقيمته

الاجتماعية، باعتباره معادلة تبادلية وتعويضية بالنسبة للمرأة التي تَمنح العائلة أفرادا يسهمون في تقوية البنية الاجتماعية والقرابية، وتدعيم البنى الاقتصادية داخل المجتمع، وتُمنح بذلك المرأة المنجبة مكانة وسلطة اجتماعية، تحظى من خلالها بتقدير واسع، بالإضافة إلى أن زواجها سيدعم ويزداد رسوخا وثباتا، خاصة إذا كان المولود ذكرا.

3.1 –التكهن بجنس الجنين

إذا كان مجرد الحمل كسب للرهان في العائلة التقليدية وخروج المرأة من دائرة العقم، فان هذا الرهان لن يكتمل إلى بإنجاب ذكر، "الذي يعتبر نقطة الالتقاء التي تتحقق فيها مصالح الجميع في العائلة التقليدية، إذ أنها تحقق للمرأة الأمن النفسي ويجد فيها الرجال تجسيما لذهنيتهم الذكورية وتكريسا لامتدادهم المرغوب"[1]، باعتبار أن الذكر في المخيال الاجتماعي حامل اسم العائلة، والعامل عل تمديديها من خلال الإنجاب.

مع بداية الوحم تبدأ الجدة والعجائز المقربات التكهن بجنس الولود، حيث يعتقد أن الوحم يختلف باختلاف الجنين، فإذا كان الجنين ذكرا، فإن المرأة تتوحم على الحمضيات والحار من الطعام أما إذا كانت أنثى فإنها تتوحم على الحلويات والفواكه. كما يمكن التكهن بجنس الجنين منذ الوقت الذي تشعر فيه المرأة الحامل بالحركة، إذ يعتقد أن الجنين الذكر احكم وأقوى من الجنين الأنثى، ولذا فان حركته تسبق حركتها، فهو يتحرك في نهاية الشهر الرابع بينما تتأخر حركة الأنثى حتى منتصف الشهر الخامس أو نهايته، كما أن الجنين الذكر يكون موضعه في جهة اليمين، أما الأنثى فتكون في جهة اليسار، بين الضلوع مما يجعل بطن المرأة اقل علوا من بطن التي يتوقع منها الولد، الذي يكون حمله خفيفا، على عكس الأنثى الذي يأتي حملها ثقيلا. ويعتقد أن الجنين يحدث أمه إذا كان ذكرا قائلا: «أزياني ياما أزياني وكي

[1] فاطمة جراد، مرجع سابق، ص41.

تحطيني أشياني»، أي أن حمل الولد يجعل وجه أمه جميلا، أما الأنثى فتخاطب أمها: «أشياني ياما أشياني وكي تحطيني أزياني» أي أن حمل الفتاة يغير من وجه الأم بل انه يجعله قبيحا[1].

تدل هذه المعتقدات على أن تحقق الحبل ليس فعلا بيولوجيا بقدر ما هو ممارسة اجتماعية مثقلة بالتمثلات الثقافية والتصورات الرمزية التي تعكسها الثنائيات المتقابلة التي تطوق الذكورة والأنوثة نحو الحار/البارد، القوي/الضعيف، اليمين/اليسار، المرتفع/المنخفض، الخفيف/الثقيل، الجميل/القبيح. فكل الصفات الايجابية هي من نصيب الذكر وما عاداها يليق بالإناث، وهو أمر يوحي بما ترسخ في المخيال الاجتماعي من تضاد بين الذكورة والأنوثة، فالإيجابي هو دوما ذكوري، والسلبي هو دوما أنثوي.

لقد كانت المرأة في العائلة التقليدية مهووسة بإنجاب الذكور فهم حاضرها ومستقبلها ومرفأ الأمان المنشود، باعتبار أن الذكر يمنح الأم قيمة اجتماعية ويساهم في استمرار النسب، وكلما كان عدد الذكور كبيرا كلما عززت المرأة مكانتها، لذلك يحتفى بهم، وهو ما عبر عنه المثل الشعبي «بيت رجال ولا بيت مال»، فالمال مهدد بالزوال وهو مرهون بكسب الرجال، كونهم يدعمون العائلة ويثرونها بقوة عملهم، فهم الباقون فيها. وبذلك شكل الذكر في المخيال الاجتماعي حامل اسم العائلة، والعامل عل تمديديها وهو الحامي لها، أما الأنثى فهي تثري بيوت الغير.

إن تفضيل المولود الذكر على المولود الأنثى بالمجتمعات الذكورية والإعلاء من قيمة الذكر والحط من شأن الأنثى، مقوم أساسي للذهنية الذكورية، كما إنها ظاهرة كونية تشترك فيها جميع الثقافات. "لما يُولد وَلد في منطقة لوكانيا يُهرق إبريق ماء في الطريق للدلالة على أن المولود الصغير منذور لعبور كل دروب العالم، ولما تولد بنت يهرق إبريق ماء فوق الموقد

[1] مقابلة مع السيدة: مصباحي الضاوية، بتاريخ 2018/02/15.

للدلالة على أنها ستقضي حياتها سجينة جدران البيت"[1]، "كما أن الأجراس كانت تدق في البوادي قديما مدة أقصر أثناء تعميد البنت، وأثناء دفن المرأة، وهذا يعني أن عالم الأصوات كان تقسيما جنسيا. كما أن عبارة (إنها بنت) في إفريقيا هي عبارة تدل على التعجب مما حصل وما لم يكن مرغوبا في حصوله، ترن في تجويف أذن الأم كتعاسة مزدوجة؛ تعاستها هي وتعاسة ابنتها التي بدأت منذ ولادتها، يتم كل شيء كما لو أن البنت لا قيمة لها أو أنها لعنة"[2]. "كما تكتفي القابلة في العائلة التقليدية الجزائرية بكلمة واحدة تعلن بها عن ميلاد الأنثى مثل لفتة بمنطقة تلمسان، وكابويا بمنطقة قسنطينة وخنفوسة بمنطقة سعيدة"[3]. ويطلق عليها «حطابة» بمنطقة تبسة. هكذا شكلت الأنثى خيبة أمل الأم والعائلة، وتلتصق مسؤولية إنجابهن بالأم وحدها فهذا هو موقف العائلة والمجتمع من المرأة التي تلد إناثا فقط، موقف يصنفها بنفس مستوى العاقر، كلتاهما جالبتان للشر، مسؤولتان عن ضياع اسم العائلة.

2-استقبال المولود في العائلة التقليدية

يغلف جسد المولود منذ لحظة الولادة بالكثير من الطقوس من تعاويذ ورقى وحجب. حيث يسود الاعتقاد في المخيال الجمعي أن المولود يواجه مخاطر جمة عند خروجه للعالم الجديد، ويتم خلال هذه المرحلة حمايته من المؤثرات الخارجية التي تمثل خطرا على حياته وحياة والدته، وبذلك يصبح الحرص على سلامة المولود والأم النفساء وحراستهما من الجن، والتابعة، والعين الشريرة، واجبا عائليا يقع على عاتق كل أفراد العائلة، وتستغرق هذه المرحلة الحرجة في حياة المولود وأمه على الأقل من سبعة أيام إلى أربعين يوما.

---

[1] إليزابيث كريمو، **وضعية المرأة في العالم**، ترجمة حنان قصيبي ومحمد الهلالي، ط1، دار توبوقال، المغرب، 2015، ص 14 .

[2] إليزابيث كريمو، مرجع سابق، ص34.

[3] Lacost-dujardin (C.), **Des mères contre les femmes: maternité et patriarcat au Maghreb**, Paris: Edition la découverte, 1985, p.57.

1.2 –طقوس اليوم الأول

بعد الولادة تقوم القابلة بقطع الحبل السري وربط سُرة المولود بخيط احمر يقطع من «حُولي» جدته، كما ترتبط سُرة المولود بالعديد من الممارسات، فغالبا ما تقوم إحدى القريبات العمة أو الخالة بدفن المشيمة في الأرض، وفي مكان يتكتم عنه، وذلك تجنبا لكل ما كانت له علاقة بدم الولادة وبالنجاسة، خشية استعمالها في السحر، فكل جزء ينفصل عن البدن يبقى محتفظا بقوة حيوية ويمكن له أن يؤثر في حياة الإنسان. بالإضافة إلى ذلك تربط سُرة المولود في عنق كبش أو ناقة أو في شجرة أو نخلة (*)، حيث يسود الاعتقاد أن هذا الجزء الحي من جسم الإنسان والمرتبط بالخصوبة كفيل بزيادة القطيع أو إخصاب الأرض كنوع من البركة. كما يمكن أن ترمى سرة المولود أمام المسجد، تيمنا وأملا في أن يكبر الطفل ويكون من أهل المساجد وحفظة القرآن.

كما يحرص الأهل في اليوم الأول من الولادة على إسماع الأذان في الأذن اليمنى والتكبير في الأذن اليسرى للمولود، و"تكمن قيمة هذا الطقس القولي (الأذان) في حماية المولود من الأذى وإبعاد الأرواح الشريرة عن الطفل وهو أمر يوضح مدى إيمان المجتمع بالقوة السحرية التي يحتويها الأذان وبسلطة الكلمة وتأثيرها في نفس السامع"[1]، وعادة ما تستدعى بعض العائلات شخص اسمه محمد لإسماع الأذان للمولود فتكون الدعوة إلى التوحيد أول ما يسمعه الوليد لتحرك وجدانه، رغبة في احتواءه وضمه إلى مجموعة انتماء.

2.2 – طقوس السبوع

بعد مرور أسبوع من الولادة، يتم تحميم المولود وتقوم جدته أو امرأة مسنة بدهن جميع جسمه بزيت الزيتون حتى تتغذى بشرته وتشتد، كما يتم تخضيب يديه ورجليه بالحنة ووضع

* يربط جيمس فريز هذه الطقوس بنظرية الروح الداخلية والخارجية. انظر: جيمس فريز، مرجع سابق، ص861-866.

[1] آمال قرامي، مرجع سابق، ص71.

الكحل على عينيه وحاجبيه وتعطيره، ثم يقمَّط المولود بواسطة قطعة طويلة من قماش يلف بها جميع الجسد، تردد الجدة مخاطبة الوليد: «اليوم في حجري والعام الجاي تجيني تجري»، كنوع من التفاؤل والتمني بالصحة والعافية للمولود، ثم يتم إلباس المولود ثيابا جديدة وتوضع له التمائم، ثم تدور به إحدى جدتيه أو أمه في أرجاء البيت مرددين «الدار دارنا والأولاد ولادنا وهنا يجي النبي يزورنا» في جو من الفرحة والبهجة والزغاريد.

عادة ما يمنح المولود في هذا اليوم «السبوع» اسما دالا على خروجه من صيغة المجهول إلى صيغة المعلوم والتعيين، وعلامة على اعتراف الجماعة به كائنا موجودا بينها، وتعد التسمية وسيلة من وسائل الدمج الاجتماعي للوليد، وشاهدا على انتمائه للدين، وعاملا من عوامل تجذيره في ثقافة لها مميزاتها الخاصة، وبذلك يكتسب هوية اجتماعية ودينية وتنطلق حياته الفعلية.

كانت عملية اختيار اسم المولود من مهام الأكبر سنا، لاسيما الجد والجدة، وغالبا ما ارتبطت التسمية في العائلة التقليدية بتخليد الموتى، حيث يطلق عليهم أسماء الأباء والأجداد والإخوان والأخوات المتوفين، أملا في تخليد ذكراهم فيمن دخل الدنيا حديثا. كما أن المولود الذكر غالبا ما يتولى تسميته الجد، وفي صورة غيابه يمكن ان يتولى الأب ذلك، أما بالنسبة للمولود الأنثى فغالبا ما تقوم جدتها بتسميتها، أما الأم فما عليها إلا أن تنتظر دورها عندما تصبح جدة. باعتبار أن الجدة –الام الكبرى–هي المرأة الوحيدة التي كان لها متنفس في كنف أبنائها الذكور، بحيث كانت تتخذ القرارات بقوة وحرية تامة، داخل العائلة التقليدية. تقوم الجدة بعد تسمية الفتاة، بوضع خيط احمر في معصمها، وغالبا ما يقتطع هذا الخيط من «حُولي» جدتها او من قطعة منسوج، لتردد الجدة على مسامع الحاضرين «فلانة مسميا على

ولد عمها»، أو «فلانة مسمية ولد عمها فلان» إي أنها زوجة افتراضية لابن عمها حتى يتم البناء بها، وهي عبارة عن ممارسة تتمثل في نذر البنت منذ ولادتها للزواج من ابن عمها[1].

تقيم العائلة في اليوم السابع للولادة احتفالية على شرف المولود شكرا لله واستبشارا بقدومه، يدعى إليها الأهل والأقارب، وتعد الولائم وتقدم للعائلة الهدايا والتهاني، خاصة إذا كان المولود ذكر، أين تُذبح العقيقة، والتي تعد طقس ذكوري على رأي امال قرامي، "بما أن العق لغويا هو الشق والقطع، ومعنى ذلك أنها إعلان عن مفارقة المولود للرحم الكنان"[2]، كما يسود الاعتقاد في أن لدم العقيقة الطاهر والمقدس قوة سحرية قادرة على حماية المولود وإبعاده عن عالم الجن وتطهيره من نجاسة دم النفاس النجس والخطير، والذي يعد مصدر الأمراض والشر، "فدم النفاس في تراث شعوب كثيرة دم سلبي يحدث النجاسة وتثير رؤيته الرعب في النفوس لأنه دم مهدد بالموت. أما الدم الذي يراق من الضحية، فانه دم ايجابي يرمز إلى القوة والحياة والبركة والنماء باعتبار أن الإنسان اسأله باختياره لتطهير المولود ومنحه القوة المنشودة ودمجه في الجماعة"[3].

إضافة إلى طقس العقيقة والدم، الذي يعد رمزيا عنصرا حيويا له قوة تعود بالنفع على المولود، يتماثل الريق مع الدم "باعتبار الريق وسيط مائي يتغلغل في جسد المولود لاعتقاد القوم في طاقته السحرية"[4]، وإيمانهم بأثر الريق في حماية المولود من الأذى، وهو فعل رمزي معبر عن توقعات العائلة يقوم به الخال حيث يتفل في فم المولود ويزعم انه سيشبهه وسيشب على الفصاحة والكلام ويقال: «خول الطفل» أو «الطفل مخول» أي شابه خاله.

---

[1] مقابلة مع السيدة: براهم عرجونة، بتاريخ 2016/11/28.

[2] آمال قرامي، مرجع سابق، ص69.

[3] آمال قرامي، مرجع سابق، ص70.

[4] المرجع نفسه، ص74.

من جهة أخرى تتحضر المرأة النفساء إلى زيارة أهلها بعد السبوع والبقاء عندهم، لتحاط المرأة النفساء برعاية خاصة باعتبار أن النفساء في المخيال الاجتماعي تقف على عتبة المقدس وتكون منتمية إلى عالمين، فمن الشائع أن يقال: «النافس قبرها مفتوح»، باعتبارها عرضة لأي مرض طارئ يؤدي بحياتها إلى الموت خصوصا إنها منهكة وفي حالة وهن وإعياء من تأثير الولادة على بنية جسمها، لذلك يحرص على سلامتها ولا يرد لها طلب، كما يحرص على تناولها الغذاء الجيد الذي تدخره لها أمها أو حماتها أو أختها ليعطى لها في أيام النفاس، وغالبا ما تبقى النفساء في بيت أهلها إلى اليوم الأربعين.

3.2 –طقوس الأربعون

يعتبر الأربعون آخر يوم تغلق فيه طقوس الولادة، "حيث تنهي الأم "النفساء" ارتباطها بالعالم السماوي حسب ما يعتقد في المخيال الاجتماعي حول النفساء، فهي في هذه المرحلة تقف على عتبة المقدس وتكون منتمية إلى عالمين"[1]، عالم علوي ملائكي، حيث يعتقد أن أبواب الجنة مفتوحة أمام دعواتها طيلة الأربعين يوما مدة النفاس، وتعلن طقوس الاستحمام عودتها إلى العالم الدنيوي، إلى حالة الأنوثة والخصوبة والى الحياة العملية. كما أن بعد الأربعين يوما يكون المولود قد فتح عيناه على الدنيا وبدأ يتخطى مرحلة الخطر، وبذلك يمكن للاب حلاقة المولود، لتكون الحلاقة في هذا اليوم طقس عبور من عالم إلى عالم آخر، ونقل للمولود من طور الطبيعة إلى طور الثقافة، وهي محاولة لإخراجه من حالة الضعف والوهن التي ولد عليها ليكسبه الحلق بعض الخصائص التي تساعده على اقتحام الحياة.

من الممارسات المصاحبة لعملية حلق الشعر، وزن الشعر والتصدق بالذهب أو الفضة بما يساوى وزن الشعر، إضافة إلى دفن الشعر في الأرض حتى لا يتم استعماله في إعداد الوصفات السحرية، وبذلك يجمع طقس الحلاقة بين الجذور الدينية والأسطورية، حيث ارتبط

[1] خولة الفرشيشي، **الجسد في الحمام**، ط1، نقوش عربية، تونس،2017، ص146.

الشعر عند العديد من المجتمعات بمجموعة من الطقوس والممارسات باعتباره من "أعضاء جسم الإنسان التي تكمن فيها القوة المقدسة "المانا"[1] وبذلك يعتقد أن الشعر مركز قوة في الإنسان وأن مجرد القبض على شعر شخص ما يعني الاستحواذ على كامل قواه ومقدرته.

كما ارتبط طقس الحلاقة في اللاوعي الجمعي الذكوري باعتباره فعل تطهيري ينطوي على جزء خارجي جسدي وجزء داخلي روحي (*)، كحماية من الخطر الذي يرمز إليه الشعر حين يحلق، وعن الرغبة في انتزاع الطفل من العالم الأنثوي بأسرع وقت ممكن لتطعيمه بالقيم الذكورية. كما أن حلق الشعر علامة على الرغبة في تحديد هوية المولود ودمجه في عالم الرجولة، وهي بداية خطوات يقطعها الرجل في سبيل فصل الصبي عن الأم وتخليصه من عالم الأنوثة، كأداة للتعبير عن استحواذ المجتمع الذكوري على أطفاله وسعيه إلى تثبيت الفحولة.

3-الختان

يعتبر ختان الولد طقس مرور أساسي يتم من خلاله بناء الهوية الرجولية، ولذلك لابد من تنشئة اجتماعية تمر عبر هذا الطقس للتمييز بين الذكورة والرجولة، بما أن الرجولة ليست معطاة سلفا بل هي بناء تدريجي يستدعي بذلا للجهد والالم. وإذا كانت التنشئة ترتكز على إبقاء البنت في الداخل فانه على العكس من ذلك يدفع الصبي إلى الخارج من الدفيء الأمن لأحضان العالم الأنثوي، فالهوية الرجولية تبنى من خلال انتقال رمزي وفعلي من عالم النساء إلى عالم الرجال، ولان الهوية الرجولية مثمنة وممجدة باعتبارها قطيعة بين الولد والأنوثة حسب المنظور الأبوي، فإن ختان الولد فرصة احتفال وافتخار في العائلة التقليدية.

---

[1] فراس السواح، **دين الإنسان**، مرجع سابق، ص 187.

* انظر طقوس الشعر: جيمس فريزر، مرجع سابق، ص301-315.

1.3 –الاحتفال بالختان في العائلة المحلية

تبدأ العائلة التحضيرات لختان الولد قبل أيام من موعد الاحتفال الذي غالبا ما يدوم يومين. في صباح اليوم الأول يمر الطفل بطقس الحمام وهي العلامة الفارقة لالتحاقه بعالم الذكور واستعداده لمغادرة العالم الأنثوي، حيث تحتفي به أمه أمام النساء لأنه سيغدو رجلا ويفارق عهد الطفولة والدخول إلى عالم المسؤولية. يحمم الولد ويعطر ويكسى لباسا تقليديا عبارة عن «قندورة» حمراء مطرزة، وفي المساء يحضُر الأهل والمدعوين إلى ليلة الحناء، حيث تعيش العائلة عشية الختان يوما خاصا للاحتفاء بالولد، ووسط أجواء من الفرح، يجلس الولد وقد زين بأحسن اللباس، وتوضع في رقبته منديلا أحمر، وتميمة في معصم قدمه اليمنى وهي عبارة عن قطعة كتان يكون ذا لون احمر عبارة عن «سُرَّة» فيها كمية من مادة (الكمّون، والملح والجاوي) حتى لا تمسه الشياطين، فالمنديل الأحمر والسُرَّة مع الحناء الحمراء يحرسان الطفل من عين الحسود ويحفظانه من أي مكروه، وتعلق له كذلك إبرة أو خُمسة في جبينه لإبعاد العين عنه.

وعلى وقع طلقات البارود، تردد الابتهالات الدينية (الصلاة على النبي) والدعاء بالصلوات والسلام على خاتم الأنبياء، وتعلو زغاريد النسوة لحظة وضع الجدة أو الأم الحناء في يدي وقدمي الطفل، تفاؤلا بالخير والأمل في أن تخلو حياة الطفل من أي تعقيدات وان يكون مشواره فيها واضح المعالم، وتشرع النسوة في تقديم الهدايا، وعادة ما تكون نقود، أو كما تسمى محليا بـ«الباروك»، كنوع من البركة ولإدخال الفرحة في قلب الطفل وتشجيعه حتى لا يدخل الخوف قلبه.

بخلاف الفرحة التي تعم البيت في اليوم الأول من الختان، تعيش العائلة ارتباكا حقيقيا في اليوم التالي، التي تبدأ بقدوم الحلاق «الطهار» إلى بيت العائلة، ما يعني انطلاق العد العكسي لبدء معاناة الأم، بينما يتم إعداد الطفل لعملية الختان بإشراف الأب، حيث

يكسى الطفل بلباس ابيض مطرز بالفتلة الذهبية، ويوضع له «السخاب» فوق رأسه، ثم يحمل الولد من طرف أبيه، وعندما تزف الساعة يأخذ الجد أو العم أو الأب الطفل في حضنه الذي لا يجد حيلة له سوى الصراخ والبكاء ألما. ليقوم الحلاق (الطهار) بالعملية التي لا تستغرق إلا ثواني، بموس أو مقص حاد، ثم يغلق الجرح بقليل من رماد الخشب أو الشب أو غيره من المواد التي توقف النزيف.

في لحظة إجراء العملية وإحداث الجرح تضع الأم رجلها في الماء البارد وتعض قطعا من الفضة، اعتقادا أن ذلك يجعل من آلات الطهار بردا وسلاما على طفلها، وتقوم القريبات من النسوة بوضع الفضة في قصعة وتحريكها، فالشيء المهم في هذه اللحظة هو إحداث ضوضاء، كثير من الضوضاء، ضرب الرجال للبارود وزغردة النسوة، حتى لا تسمع الأم صراخ ابنها. وطوال عملية الختان، تتمايل الأم وتردد ألحانا خاصة بالمناسبة، تدعو فيها الله أن يحفظ ابنها ويحميه، وتطلب من الطهار أن يكون حنونا على طفلها الصغير وان يرفق به. وتناشد الله بإيماءاتها أن يدخل طفلها عالم الرجال من دون آلام. وتردد الأم والنسوة بعض الأغاني بهذه المناسبة.

يطلق الرجال البارود إعلانا عن انتهاء عملية الختان، ثم يتقدم الجميع لتهنئة الطفل المختن وإعطائه حلوى أو لعب أو قطعا من النقود، ثم تقام الولائم والاحتفالات، التي تحولها بعض العائلات إلى استعراض يمدها إلى أسبوع أو أكثر. ويعاد الطفل بعد الختان إلى أمه لتعيش العائلة جوا تغمره الفرحة والسعادة، خاصة بالنسبة للأطفال الذين عادة ما يجلسون أمام الطفل المختون وهم يتأملون هذه الطقوس، وفي الغد تقوم العجائز والنسوة بدفن «الجلدة» في المكان الذي أخد منه كمية التراب، حيث يستيقظن باكرا ويذهبن في موكب نسائي يرددن مجموعة من الابتهالات، كما أنه عادة ما يبقى الطفل المختن مدة أسبوع في البيت لا يغادره حتى يمتثل إلى الشفاء.

2.3 –الدلالات الاجتماعية والثقافية للختان

يكشف طقس الختان، كحدث عائلي بالغ الأهمية، عن مجموعة من الدلالات الاجتماعية والتصورات الرمزية التي ترتبط بالنظام الثقافي الذي يتأسس عليه المجتمع، ورغم ما تؤكده المعطيات الاثنوغرافية من ممارسات وطقوس احتفالية تضفي القداسة الدينية على الختان باعتباره علامة تمييز المؤمن من الكافر في المخيال الاجتماعي. وباعتباره تقليد سامي في المجتمع الإسلامي، إيمانا منه بأنه يسير على خطى النبي إبراهيم الذي أمره الله بان يقطع غلفته وغلفة كل ذكر من نسله وعبيده. إلا أن العديد من الدلالات يمكن ان تشير إلى الختان كأداة يستخدمها المجتمع الذكوري، للتحكم في أفراده، وان إلباس ممارسات وطقوس الختان ثوب القداسة الدينية ليست إلا وسيلة للإبقاء عليها.

انطلاقا من الاسم الشائع للختان في الثقافة الشعبية الشفوية «الطهارة»، يمكن إقامة علاقة بين مفهومي الختان والطهارة على أساس ثنائية الطهارة/النجاسة، باعتبار أن مفهوم الطهارة يحمل معنى تخليص الفرد من الدنس والنجاسة، "إن الاعتقاد بعدم طهارة المرأة عند المخاض يلوث وينجس الرضيع وبفضل الرابطة مع الأمهات يعتبر صغار الذكور نجسين وغير ناضجين"[1]، وبذلك يرسخ مفهوم الطهارة للدلالة على الختان في المخيال الاجتماعي طبيعة المرأة بوصفها كائنا نجس، وبخلاف دم المرأة الذي يرتبط بالخطيئة وانعدام الحشمة والموت، فان دم عملية الختان يشير إلى الفضيلة والكمال والبركة.

أكدت العديد من الدراسات أن الختان مرتبط بفكرة التطهير من الدنس في المجتمعات التي تمارسه، حيث يستند الختان في العديد من الثقافات على عقيدة ازدواجية الخلق، "فالفرد يولد مزدوج الجنس، تكمن روح الأنوثة لدى الذكر في الغلفة، وروح الذكورة لدى الأنثى في

[1] سهام عبد السلام، **ختان الذكور بن الدين–الطب–الثقافة–التاريخ**، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2006، ص37 .

البظر، ووفقا لهذه العقيدة يعتبر الختان عملية تطهير للرجل من روح الأنوثة"[1]، وبذلك يعتقد ان إزالة المخلفات الأنثوية من الجسم تسهل عملية التأهيل إلى عالم الرجولة. بما ن القلفة ذلك الجزء الزائد من الجسم الذي يتعين بتره، تضرب غشاوة على روح الرجل وتحول بينه وبين الفهم السليم، وبالتالي تمنعه من أن يكون عنصرا اجتماعيا صالحا.

يرى سامي الديب "أن أصل الختان عند اليهود والمسيحيين والمسلمين هو التوراة"[2]، كما "أن ختان الذكر اليهودي في يومه الثامن مقصود منه تطهيره من النجاسة التي لابد أن تلحقه بسبب ملامسته لوالدته ودم الولادة"[3]. إلا أن المسيحية رفضت هذه العادة السامية واستعاضت عنها بالتعميد محل الختان، ولكن الإسلام أعاد ما ألغته المسيحية، وحافظ على ممارسة الختان السامية ولكن بالتميز عن اليهود، يقول الغزالي: "أن اليهود يمارسون الختان في اليوم السابع من ولادة الطفل، وان علينا نحن أن نميز أنفسنا عنهم وننتظر حتى يكون شعر الطفل بدأ بالنمو"[4]، ويمكن أن يتم الختان في المجتمعات الإسلامية بين عمر السنة واثنتي عشر سنة.

يمكن اعتبار الختان، ممارسة اجتماعية أكثر منها ممارسة دينية، باعتبار أن الجانب الاجتماعي للختان ومعزاه الثقافي، أهم بجلاء من الجانب القدسي، فهو علامة ضم إلى جماعة وصورة مميزة للانتماء ومازال اليهود والمسلمين يعتبرون الختان علامة تمييز المؤمن من الكافر. يرى مارسيل موس (Marcel Mauss) "أن الختان هو وشم من حيث الأساس، انه علامة قبلية وحتى قومية"[5]. وبذلك يعد الختان علامة جسدية، دائمة على نحو لا يمحى،

---

[1] المرجع نفسه، ص34.

[2] سامي الديب، **ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين. الجدل الديني**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، 2000، ص37 .

[3] سهام عبد السلام، مرجع سابق، ص41.

[4] عبد الوهاب بوحديبية، مرجع سابق، ص255.

[5] مي غصوب وايما سنكليرويب، **الرجولة المتخيلة الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث**، ط1، دار الساقي، لبنان، 2002، ص32 .

ولا ينسى، وصولا إلى سن المسؤولية، فالختان عبور إلى عالم البالغين، تجرى عمليته بالدم والألم في سن متأخرة بحيث يستطيع الصبي أن يتذكرها في المستقبل، ومن الملاحظ أن كلمتي ذكر وذاكرة في اللغة العربية مشتقان من جذر واحد.

وبذلك يشكل طقس الختان واحتفاليته أداة والية لاستمرار المجتمع الذكوري، الذي يتحكم في أفراده بإكسابهم الإحساس بالضعف حيث يؤسس الختان قاعدة أن تحكم القوي في الضعيف شيء طبيعي وجزء لا يتجزأ من تركيبة الواقع الاجتماعي، وبذلك يكون تحكم الرجل في المرأة الذي لا يتم دون تحكم الرجل في الولد، فبالختان يتم توجيه خطاب للام فحواه أن سلطتك على الذكور محدودة وهذا الطفل ينتمي إلى الرجال، ليبطل الختان سلطة الأم بفصل الطفل عنها وايذائه دون تمكنها من الدفاع عنه، ويؤدي تعرض الطفل في باكورة حياته للألم الشديد دون تمكنه من التحكم والمقاومة إلى أن يتعلم أن العنف الغاشم ضد الضعفاء احد سنن الحياة التي لا مفر منها [1]. فالألم يصنع الرجولة وهو الذي يميز الرجل من اللارجل، وهو ما يفسر بالاعتقاد القديم أن الألم خير وضروري ومقدس، بل انه من علامات الحياة، وهو ما يؤكد أن الرجولة بناء يستدعي بذلا للجهد والألم.

يرى جيمس ديميو(James Demio) "أن الإخلال بعلاقة الحماية والرعاية التي تربط بين الأم وطفلها وإيذاء الأطفال عوامل مهمة لاستمرار المجتمع الذكوري"[2]،كما يعتبر فيكتور تيرنر(**Victor *Turn*er**) "أن الهدف من الختان هو تعديل علاقة الطفل الذكر بأمه وأبيه، بحيث يعاد تنظيم العلاقات بينهم لتأخذ اتجاهات مغايرة لما كانت عليه قبل الختان"[3]، وبذلك يتم تشويش العلاقة بين الرجل والمرأة وبين الطفل وأمه، حتى لا تتوثق علاقة الأولاد

[1] أنظر: سهام عبد السلام، مرجع سابق، ص70.

[2] سهام عبد السلام، مرجع سابق، ص30.

[3] المرجع نفسه، ص37.

بأمهاتهم ويزيد ولائهم لهن بتأثير مرور الزمن إلى حد يصعب بعده فصلهم عنهن وتحويل ولاءهم إلى إبائهم، مما يثبت أن الختان قطع للطفل من عالم النساء.

واستنادا إلى الفكرة القائلة بقرب الأنثى من الطبيعة والذكر من الثقافة، تعتبر طقوس الختان وسيلة ثقافية الغاية منها تحويل الطفل المرتبط ارتباطا حميميا بأمه، إلى صبي كامل النمو ومجهز بعلامات الهوية الذكورية، فبعد انجاز مهام الفطام والسيطرة على وظيفة الشرج بإشراف الأم، يصادر الطفل من عالم الإناث إلى مركز العالم الذكوري، ويبعد بصورة منهجية عن أمه لينقل الطفل من عالم النساء وحضن أمه إلى عالم الرجال حيث يحمل الطفل على كتفي أبيه، ليشكل هذا الارتباط الذكوري قبل عملية الختان امتدادا شاقوليا للأب، ويوضع الطفل مؤقتا في بيئة ذكورية حصرا. وفي هذه اللحظة المتوترة تطغى المثل الثقافية على الأحكام البيولوجية وتحتل الثقافة موقع الصدارة ولكن على ما في الطقس من إلزام، يعاد الطفل بعد الختان إلى أمه ويتقدم التوتر بين الطبيعة والثقافة وينغمر الطفل مجددا في بيئة أنثوية [1].

وبذلك يمكن اعتبار الختان آلية تصحيحية، الهدف منه إعادة بناء الهوية الذكورية حيث يكون الأطفال ناضجين بما فيه الكفاية للانفصال عن أماتهم والشروع في استيعاب النصوص الثقافية المرتبطة بالقيم الذكورية. وتأكيد الأصل الأبوي من خلال عملية غرس قيم الهوية الذكورية ومشاعرها والدمج في عالم الرجولة. وحصول الولد على شيء من السلطة وبداية التفوق على كل نساء العائلة.

3.3 –رمزية الختان في المخيال البشري

يشكل الختان عملية أو أداة نموذجية لتحويل الطبيعة إلى ثقافة، باعتبار "الختان نمط متفوق من أنماط الخلق الثقافي، يتمظهر بوصفه طقسا من طقوس الإنجاب الكاذب، باعتبار إن الختان هو مولد الرجل إلى حالته الثقافية في حين إن مولد الطفل هو مجرد ميلاد إلى حالة

[1] انظر: مي غصوب وايما سنكليرويب، مرجع سابق، ص 35.

الطبيعة"[1]. ولكي يحدث هذا التحول الرمزي تشمل الاحتفالات الطقسية المصاحبة للختان تمثيلا لموت الطفل موتا رمزيا ثم إعادة بعثه في صورة ذكرية جديدة، "وهذا الميلاد الجديد الإنجاب الكاذب يحدث هذه المرة بواسطة الأب لا بواسطة الأم"[2]، ليمنح طقس الختان الرجل قدرة رمزية على فعل لا تملكه إلا النساء، ولادة طفل.

يرى اشلي مونتياغو (*Montagu Ashley*) أن الختان نشأ بسبب حسد الرجال للنساء على خصوبتهن التي لوحظ ارتباطها بنزول دم من أعضائهن الجنسية عند البلوغ، فكان ختان الذكر وسيلة محاكاة رمزية لهذه الخاصية الأنثوية بإسالة الدم من العضو التناسلي للذكر. كما يرى برونو بيتلهايم (Bruno Bettelheim) أن الختان يعتبر بمثابة اخصاء رمزي يجريه الذكر المسيطر الأب على أجساد الذكور الخاضعين لوصايته ليخفف من قلقه من احتمال استيلائهم على نسائه' كما يمثل "الختان استعداد الولد للتضحية بجزء من قضيبه خضوعا لسلطة والده، أو يمثل جهود الأب ليظهر لابنه انه صاحب السلطة الأبوية عليه [3].

من جهة أخرى يتضح التشابه الرمزي بين الختان والزواج باعتبار الختان هو شرط للزواج وهو الطريق المفتوح للإنجاب ولضمان استمرار المجتمع. كما تعتبر احتفالية الختان تكرار لحفل الزفاف، بما أن الاحتفالات تهدف إلى تخليد الأحداث الجليلة، "وتمثل احتفاء الذكر بجسده وتخليدا لحدث سيجعل منه رجلا قادرا على الزواج ومظطلعا بدوره في الجماع، وهذا يعني أن طقس الختان إعلاء من شان الذكر واحتفاء به تجسد في شكل عيد جماعي"[4]. وبذلك يبنى الاحتفالان بطريقة واحدة، إذ يبدو كما لو أن الختان لم يكن إلا محاكاة للزواج و"ان التضحية بالقلفة استباق للتضحية بغشاء البكارة، وكأن الختان تحضير لفقدان البكارة."[5].

---

[1] مي غصوب وايما سنكليرويب، مرجع سابق، ص53.

[2] سهام عبد السلام، مرجع سابق، ص32.

[3] انظر: المرجع نفسه، ص35-45.

[4] أمال قرامي، مرجع سابق، ص85.

[5] مي غصوب وايما سنكليرويب، مرجع سابق ص20.

من جهة أخرى يرصد نور الدين الطوالبي، التشابه الرمزي الكبير الذي يقوم ما بين طقوس الختان وطقوس الزواج في العائلة التقليدية الجزائرية وخاصة التشابه بين دم الختان عند الطفولة ودم الاقتراع ليلة الدخلة عند الزواج، ويبين أن أقمشة الأم الزواجية يستعاد استعمالها يوم يختن أول صبيانها، فالأقمشة الملطخة بدم الأم أثناء الاقتراع هي التي ستستقبل دم الختان لاحقا، وبذلك تكتمل دلالة دم الختان الرجولي بدم البكارة، وهنا يكمن الارتباط الرمزي الواضح بين طقسي الزواج والختان [1]، ولا يتم إدراك العلاقة بين الرمزين إلا بإدراجها ضمن شبكة المعاني الثقافية الخاصة بالجماعة. وهو ما يؤكد عليه فان جيب (Van Gennep) [2] في دراسة طقوس العبور، أن الختان لا يمكن أن يفهم إذ درس معزولا، وينبغي إبقاؤه في خانة جميع الممارسات المماثلة.

ثانيا–مرحلة الشباب

يعتبر الزواج أبرز الأحداث التي كانت تعيشها العائلة بالمجتمع المحلي، باعتباره مرحلة عبور اجتماعي وجودي في وضعية الفرد، وبوصف الزواج المرحلة الثانية من مراحل دورة الحياة، التي ستشهد تحولا شاملا على المستوى الاجتماعي والسكني وحتى الجسدي، هذا التحول الذي سينعكس على حياة الزوجين الشابين وعلى كل أفراد العائلة، خاصة الأم التي تتحول إلى وضعية الحماة ليشكل مثلث الزوج والحماة والكنة، أبرز تمظهرات الذكورة والأنوثة في العائلة التقليدية، والتي ستتجلى مع الزواج وبداية حياة جديدة.

1–مراسيم الزفاف

يعتبر العرس أو «الفرح» أو «الزفاف» –وهي تسميات مرادفة للزواج في المجتمع المحلي– ظاهرة احتفالية كبرى، تعطل من اجلها كل الشواغل وتوقف الأعمال، باعتبار الزواج حدث

[1] انظر: الطوالبي نور الدين، **الدين والطقوس والتغيرات**، ترجمة وجيه البعيني، (د. ت)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988 . ص 48.

[2] Van Gennep (A.), **les Rites de passage**. Paris. Noury, 1909 .p. 71.

استثنائي ذو صبغة جماعية، تقطع فيه العائلة مع النسق الرتيب للحياة اليومية وتستدعي له الأقارب والجيران، وتعد له العدة قبل أشهر أو سنوات، وهو ما عبر عنه المثل الشعبي: «زواج ليلة دبارة عام»، ليجسد هذا المثل الشعبي الزواج كحدث استثنائي، تعد له العدة قبل فترة.

1.1-الاستعدادات الأولية للعرس

كانت عائلة الزوجين بعد الانتهاء من كل موسم فلاحي، تخزن جزءا من المحصول، خاصة إذا كان العام جيدا «صابة»، وتُحضرُ الشياه التي ستذبح في الولائم. لتشهد حركية الزواج في العائلة التقليدية أوجها في نهاية فصل الربيع وبداية الصيف، وهي فترة مرتبطة بالإنتاج الحيواني من جهة، باعتبار أن الربيع هو فصل الجز، حيث يمكن تسويق عدة كميات من الصوف وكذلك فصل نمو الخراف، ومن جهة ثانية، يتجه الطقس في هذه الفترة نحو الدفيء، باعتبار أن حفلات الأعراس تقام في الهواء الطلق، مما يتطلب مراعاة عامل المناخ الذي يجب أن يكون مناسبا.

وعلى أعتاب العرس كان أقارب العريس يقدمون «الباروك» لعائلة العريس ويختلف الباروك أو هدية العرس حسب إمكانات كل عائلة، فيمكن أن يكون الباروك كبش أو خروف أو جدي أو «صُرة» من القمح والشعير أو زيت وتمر، وقبل العرس بيومين أو ثلاث، كانت النسوة تجتمع منذ الصباح الباكر في مقر العرس، وتجلب كل واحدة من هن رحاها وغرباها ويتولين رحي القمح لإعداد كسكسي العرس ورحي الشعير لتحضير الدقيق، على وقع الغناء والزغاريد[1].

كانت تحضيرات العرس لدى أهل العريس أكثر حيوية ونشاطا منه لدى أهل العروس، باعتبار أن عرس الابن له منزلة مميزة في المجتمع المحلي مقارنة بزواج البنت، وهو تصرف عادي في ظل مناخ ذكوري، يبدو فيه أن التمييز بين الذكر والأنثى في احتفالات الزواج كان امرا

[1] مقابلة مع السيدة: براكني جمعة، بتاريخ 2016/03/11.

بديهيا باعتبار أن الابن كان يساهم في توفير متطلبات زواجه على عكس الأنثى، هذا فضلا على سيطرة الذهنية الذكورية التي كانت تبجل الذكر على الأنثى في كل أوجه الحياة.

إلى جانب الاستعدادات الجماعية التي كانت تتسم بها التحضيرات للعرس، والتي كانت مناسبة لتفعيل قيم التكافل والتضامن بين أفراد العائلة الموسعة بشكل عام، كانت هناك أيضا استعدادات خاصة متعلقة بالعريسين باعتبارهما المعنيين مباشرة بالزواج. فقبل الشروع في ترتيبات العرس تختفي البنت والولد على نظر والديهما، وتنزوي العروس في ركن من الخيمة أو الغرفة، وينسحب العريس للاختفاء عن أنظار كبار العرش والمسنين من الأقارب، إظهارا للحياء بسبب وضعية العبور التي ستشهد بعدها تحولا شاملا. "ويبدو أن ما كان يدعو للحياء فعلا هو الجانب الجنسي الذي سيميز حياتهما الجديدة". [1]، وهو جانب دقيق ومخجل في المجتمع المحلي.

تنطلق فترة «الحجبة» الفعلية للعريس والعروس بأسبوع تقريبا قبل العرس، وينتظم طقس الحجبة وفق نظام يشبه الأنظمة السياسية يقوده العريس الذي يسمى السلطان، ويسمى أصدقائه وأقرانه بـ«العراسة» أو «الحجابة»، وعلى غرار العريس تسمى العروس سلطانة ويطلق على صديقاتها أيضا «الحجابة»، وهم أبناء أعمام وأقارب الزوجين الذين يصاحبونهم طيلة أيام العرس فيؤانسونهم ويشرفون على شؤونهم، وما على السلطان والسلطانة إلا الأمر والنهي، ويساعد السلطان احد أصدقائه المقربين الذي يسمى «الوزير» لتنفيذ أوامره، أما العروس فتكون بدورها مرفوقة بـ«الوزيرة»، ومن المستحسن أن يكون الوزير والوزيرة من ابناء العم القريبين في السن، كما يشترط فيهما أن يكونا متزوجين منذ عام على الأقل[2].

[1] فاطمة جراد، مرجع سابق، ص245.

[2] مقابلة مع السيد: نصر الدين مجيد، بتاريخ 2017/04/26.

يرتبط طقس الحجبة كممارسة بالتصور الجماعي للزواج باعتباره تدشينا لمرحلة جديدة في علاقة الرجل بالمرأة يحضر فيها الجانب الجنسي الذي يعتبر شرعا وعرفا محرما خارج مؤسسة الزواج. كما كانت ممارسة الحجبة تمتد قبل العرس وبعده إلى إتمام اليوم السابع، و كان أفراد الحجابة يمارسون شتى الألعاب للتخفيف من أجواء التوتر والحياء التي تصاحب مراسم الزواج. أبرزها لعبة حذاء السلطان، حيث يتم التعتيم على مكان العريس مخافة سرقة حذائه بطلب من السلطانة التي تأمر بهدية معتبرة لمن يحصل على الحذاء ويتطلب ذلك يقظة من العراسة والوزير خاصة، باعتبارهم مطالبين بحماية السلطان الذي يختفي عن الأنظار ويتوجه إلى إحدى المنازل غير منزل أهله ليقيم فيه إلى يوم الدخلة، وفي حالة سرقة الحذاء يعتبر ذلك خزي وعار للعراسة، ويمر الأمر في جو من المرح يتجاذبه الهزل والجد.

وبذلك يعتبر طقس الاختفاء أو الحجبة مرحلة أساسية ينخرط فيهما الفرد ضمن سيرورة مروره من وضعية إلى وضعية أخرى. وهو ما حدده فان جنب في مؤلفه طقوس العبور، حيث تتم عملية العبور ضمن ثلاث مراحل وهي مرحلة الانعزال عن المجموعة ومرحلة الإقصاء، ثم مرحلة إعادة الاندماج داخل المجموعة" [1]، "وبذلك يتم في مرحلة الانعزال أو الاحتجاب إيقاف علاقة الفرد مؤقتا بمحيطه ثم إعادة إدماجه أخيرا في نسق الحياة اليومية في وضعية اجتماعية جديدة وهي وضعية المتزوج"[2]. وبذلك كانت ممارسة طقس الحجبة في العائلة التقليدية تمتد قبل العرس وبعده إلى إتمام اليوم السابع.

2.1–أيام العرس

تبدأ المراسم الفعلية للزفاف يوم الثلاثاء من أيام الأسبوع، وهو اليوم الأول للعرس، ينطلق في صباح هدا اليوم مجموعة من أهل العريس إلى بيت العروس، من كبار السن نسوة ورجال مرفوقين بكبش مخضب بالحناء في صدره وملفوف على رقبته «محرمة» خضراء، إضافة إلى

---

[1] Van Gennep (A.)،Op, cit, p .165 .

[2] فاطمة جراد، مرجع سابق، ص132.

بعض المواد على غرار دقيق القمح والزيت والسمن وكمية من السكر، إضافة إلى قفة تسمى بـ«العلاقة» متكونة من حلويات وعطور وهي هدية خاصة للعروس. يطلق البارود من أهل العريس تعبيرا عن حضورهم ويستقبل أهل العروس ذلك بالزغاريد ترحيبا بهم.

يرتبط هذا اليوم، بمجموعة من الطقوس، حيث تسحب إحدى العجائز من أهل العريس المرآة من قفة العروس وتوجهها إلى وجه العروس كي تنظر فيها، وهي نفس المرآة التي وجهت للكبش ليلة هذا اليوم، ثم تطلب منها أن تختار من القفة، والشيء الذي تختاره العروس يكون علامة تستدل بها العجوز على أبرز صفاتها[1]. من جهة أخرى يتكفل أب العروس أو عمها بالذبح، وتشترط بعض العائلات أن يكون الكبش واقفا، وبعد ذبحه تقوم عائلة العروس بطهي كبد هذا الأخير وتقديمه للضيوف، كنوع من تبادل الخبز والملح بين العائلتين. ويعود أهل العريس، ومعهم «العرقوب» وهو جزء من فخذ الكبش يكون من نصيب العريس وحجابته، وتبدأ التحضيرات لوليمة الجماعة في بيت العروس.

بعد صلاة العصر، يحضر والد العريس مع الجماعة، إلى بيت العروس ويترأس الجماعة أحد الشيوخ من كبار القبيلة أو العرش معروف بالتقوى ليبارك الزواج، ويقوم الرجال بعقد القران عند الاتفاق على الصداق، ويتبادل أهل العروسين التهاني وتنطلق زغاريد النسوة. ويعتبر هذا اليوم أول حفل علني لإشهار الزواج، وينتهي بتقديم أهل العروس مأدبة عشاء على شرف الجماعة التي تعطي بعدا فخريا وشرفيا لعملية الزواج.

يطلق على هذا اليوم من أيام العرس محليا، بـ«نهار الكبش» أو «كبش العروس» أو«شاة الحلال»، وهو ما يعكس العديد من الدلالات في المخيال الاجتماعي، باعتبار الكبش حيوان ذو امتياز، فهو الذكر الفحل الغريزي ذو القوة التناسلية الكبيرة التي تضمن استمراريته بفعل القوة الجنسية التكاثرية الكبيرة، وبذلك يعتبر علامة لرفاهية الاقتصادية في المجتمع

[1] مقابلة مع السيدة: بوشقورة عربية، بتاريخ 2018/11/06.

المحلي، ومصدرا للعيش منذ القدم، وبذلك قدس الكبش عند الامازيغ واعتبروه رمزا لهم، بل وصل الامر إلى درجة التأليه وهو ما تشير إليه السلطة الروحية التي تمتع بها هذا الكائن في زمن ما، بوصفه القوة الخالقة والمدمرة، إله الريح والخصوبة الذي صار فيما بعد تحت اسم آمون—جوبيتر (Amon Jupiter) (*). ومع انتشار الإسلام زاد تعظيم هذا الحيوان في المخيال الجمعي باعتباره الذبح العظيم الذي نزل من السماء إلى سيدنا إبراهيم فداء لسيدنا إسماعيل. ولعل هذا ما يفسر محافظة الكبش على تواجده في المجتمع المحلي بالرغم من كثرة الأضاحي التي يمكن ان تقدم كهدية إلى أهل العروس، بدلا عن أي حيوان آخر كالثور مثلا.

مع بزوغ فجر اليوم الموالي الأربعاء يبدأ أهل العريس بذبح الأضاحي وتحضر النسوة الولائم، يسمى هذا اليوم بـ «نهار الكسوة» و«ليلة الحناء»، وهو يوم السير بكسوة العروس إلى منزل والديها. حيث ينطلق موكب من النساء والرجال عصر ذلك اليوم إلى دار العروس، يسمى الموكب بـ«المحفل» حيث تنتظم النساء في شكل نصف دائري وتحمل كل مجموعة نسوة «ملحفة» فوق الرؤوس لستر المحفل، ويحيط الرجال بالنساء في شكل دائري لتتناغم طلقات البارود وزغاريد النسوة اللاتي يرددن العديد من الأغاني بهده المناسبة.

يستقبل أهل العروس المحفل بالزغاريد ويتجمع أهل العريس مرة أخرى في بيت العروس. لتتولى امرأة أو اثنتان من أقارب العريس وصف كل قطعة من «الكسوة» وتقديمها إلى الحاضرات اللاتي تثمن قيمتها بالزغاريد، وبعد الاحتفال والرقص بمصاحبة الضرب على

---

* لتوسع في موضوع الكبش عند الامازيغ، انظر:

- محمد الصغير غانم، **الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني في شمال افريقيا**، ط1، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
- مصطفى اعشي، **جذور بعض مظاهر الحضارة الأمازيغية خلال عصور ما قبل التاريخ**، ط1، دار طارق بن زياد، المغرب، 2002.=

- Gsell (S.), **Histoire Ancienne de L'Afrique de Nord,** Op cit. p, 249-250**.**
- Camps (G.), **« Ammon »,** in Encyclopédie Berbère, Volumes no 4, Aix-en-Provence, 1986, p, 2-5. URL : http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2477

الدف، تقوم جدة العريس غالبا أو والدته بتخضيب يدي العروس بالحناء مع ترديد بعض الأغاني المتعلقة بهذه المناسبة السعيدة، وبعد الانتهاء يقفل المحفل راجعا إلى دار العريس.

تنسحب جدة العريس وإحدى قريباته من المحفل للتوجه إلى العراسة وهم يحيطون بالعريس وتقوم الجدة بتخضيب نصف إصبع العريس بالحناء ويتزاحم العراسة على الجدة لنيل البركة في هذه المناسبة السعيدة، موجهين أصابعهم للحناء، تقوم الجدة بتخضيب السبابة اليمنى للشاب الأعزب بالحناء، والتي يمكن عدها إشارة ورسالة يوجهها الشاب إلى والديه مفادها أنه يريد الزواج، ويمنع على المتزوجين الحناء، ومن حاول ذلك فهو يريد ويتمنى زوجة ثانية. ويستمر الاحتفال على وقع الأغاني التراثية التي تمجد الذكورة وتعكس العلاقة مع الأنوثة.

بالرغم من أن يوم الأربعاء من الأيام المشؤومة في المجتمع المحلي، حيث يسود الاعتقاد أن هذا اليوم هو المفضل من الايام بالنسبة للمخلوقات الماورائية كالجن، حيث يعتقد أن في هذا اليوم ساعة شؤم ونحس يتجنب فيها حتى الممارسات اليومية العادية، وهو ما عبر عن المثل الشعبي «يوم الأربعاء ما تخيط فيه حتى البردعة»(*)، إلا انه من المفارقات إن يتزامن هذا اليوم مع أهم أيام العرس "نهار الكسوة" و"ليلة الحناء". نعتقد أن هذا التزامن يهدف من خلال المعتقدات والممارسات الطقوسية الاحتفالية إلى خلق نوع من التناغم الكوني بين الإنس والجن، ومحاولة تحييد وإبعاد الجن والشياطين، "هذه الكائنات الهلامية المخيفة التي يعتقد إنها لا تريد أن يتحقق التفاهم بين الناس، وأنها تتدخل في شؤونهم"[1]. وبذلك يمكن تفسير بدء ذبح الأضاحي مع بزوغ فجر هذا اليوم وتحضير الولائم لإكرام الضيوف، والأنغام الموسيقية – القصبة – تحديدا، كنوع من الاتفاق اللاشعوري بين الإنس والجن.

---

* لا نعلم السبب الحقيقي لتطير من يوم الأربعاء، هل يعود ذلك إلى معتقدات قبل إسلامية أو ارتباطها بحديث النَّبيَّ ــ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ ــ قال: "يومُ الأربعاءِ يومُ نحسٍ مُستمرٍّ " .أخرجَهُ الطَّبرانيُّ في المعجمِ الأوسط (243/1 رقم: 796و797)، انظر الرابط: http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=165282

[1] مالك شبل، مرجع سابق، ص85.

تختتم أيام العرس بيوم الدخول يوم الخميس، وهو الأهم بالنسبة لأهل الزوجين، حيث ينشغل كل طرف بالتحضيرات الأخيرة للدخول. بعد منتصف اليوم كانت العروس تتلقى أخر عمليات الزينة قبل الدخول حيث تزيين العروس بلباس ابيض وحلي من الفضة مع وضع اللحاف عليها حيث لا يرى منها شيئا، وعلى غرار العروس فقد كان العريس ينتحي هو جماعته حيث تتم حلاقته ورشه بالعطر وتلبيسه كسوة الدخول، من برنوس أبيض وشاش ممسكا في يده عصا مربوطة بقطعة قماش خضراء، وبذلك يكون العروسين في كامل الأناقة الممكنة.

ينطلق مع العصر مهرجان صاخب من بيت العريس إلى بيت العروس، حيث يتعمد أن يكون دخول العروس إلى بيت زوجها مع الغروب مباشرة، وفي جو احتفالي صاخب من الغناء والزغاريد والبارود يصل أهل العريس لأخذ عروسهم. وكان ذلك يقع في جو مؤثر يجعل أمها وأخواتها يبكون على فراقها رغم مصاحبتهن لها لحضور فعاليات الدخول. ويقفل أهل العريس راجعين بعروسهم في موكب بهيج تتبعهم طلقات البارود من طرف الفرسان وقيامهم بلوحات استعراضية لإظهار مهاراتهم ومدى حذقهم لفنون الفروسية، وهي مقوم من مقومات الرجولة والفتوة والمحبذة بالمجتمع التقليدي.

تستقبل العروس من قبل والد زوجها الذي يمكن أن يكون عمها فيحملها على كتفه ليدخلها إلى الخيمة أو الدار التي سيجتمع فيها العريسان، كما يمكن أن تستقبل من قبل شقيق زوجها الذي يقتادها بـ«المكحلة» اي البندقية، التي تمسك هي بطرفها وهو بالطرف الثاني. وفي مدخل الدار يستقبلها بعض قريبات الزوج بالتهليل والترحيب مع إطلاق الزغاريد، وقبل الدخول يضعون في يدها بعض من «الدهان» تمسح به مدخل البيت أعلى الباب وتشرب الحليب وتستقبلها حماتها بقولها: «بالمال والذرية مرت ولدي عزيزة عليا»، وعند جلوسها يوضع بين يديها طبق من الحبوب كالقمح والشعير، كما يمكن أن يوضع طفل

صغير. وهي ممارسات طقوسية ترمز إلى الخصوبة ولتكون العروس مباركة على أهل بيتها وزوجها، فالحليب والدهان والحبوب هي رموز الخير والبركة والصابة، كما تحمل رمزية وضع الصغير بين يدي العروس إشارة ضمنية على إنجاب الأولاد كنوع من الاندماج، فإنجاب الذكر هو القادر على تثبيت المرأة في بيت زواجها.

تختلف الطقوس الاحتفالية التي ترتكز عليها حفلات الزفاف بالعائلة التقليدية المحلية في بعض التفاصيل من قبيلة إلى أخرى ومن عرش لآخر، وتبرز هذه الاختلافات بوجه خاص في المصاهرة بين قبيلتين، حيث ظلت كل مجموعة قبلية في المنطقة محافظة على نوع من الخصوصية الثقافية والتي تسترجع أصولها في حفلات الزفاف ضمن أشكال تعبيرية مختلفة، يحتل فيها الماضي الثقل المركزي وبذلك يظهر نوع من التمايز الخفي أحيانا والظاهر أحيانا أخرى عن بقية المجموعات المحاذية لها حول الجاه والسلطة والزعامة. إلا أن المفاصل الكبرى للعرس تظل مشتركة بين المجموعات القبلية في المنطقة، يمكن تلخيصها في ثلاث أحداث كبرى يوم العقد وهو يوم يمكن اعتباره ذكوري، تبرز فيه الجماعة من شرفاء وشيوخ وفقهاء العائلة، ويوم الكسوة والحناء، وطقوسه وممارساته الأنثوية بامتياز، ويوم الدخول الذي يجسد التكامل بين الذكورة والأنوثة.

2-ليلة الدخول

تشكل ليلة الدخلة كما يطلق عليها محليا، عصب حفل الزفاف وعماده الرمزي، حيث تشكل البكارة حجر الزاوية في العائلة التقليدية، باعتبارها الشرط المسبق لكل نقاش أولي هادف إلى الجمع بين الجنسين، إنها من قبيل البديهيات التي لا تناقش، فإلزامية البكارة هي نقطة الارتكاز والمنطلق والضرورة المطلقة لسلامة الجسم الاجتماعي في المتخيل الجمعي.

1.2 –طقوس ما قبل الدخول

يعتبر طقس الإغلاق، طقسا رمزيا الغرض منه تحقيق إغلاق تام لجسد الأنثى بهدف المحافظة على عذرية الفتاة وحمايتها ضد أي محاولات لانتهاك جسدها، بحيث تصبح الفتاة حصينة ضد كل محاولات الاختراق من جانب الرجل، ثم فك ذلك التحصين قبيل الزفاف حتى تمارس الفتاة حياتها الطبيعية مع زوجها وفق أعراف المجتمع.

يطلق على طقس الإغلاق في المجتمع المحلي مسمى «التصفاح» ويمكن إرجاع هذه التسمية إلى فعل صفح "بمعنى الحماية والوقاية والاحتراز والتحصين وهي كلمة تشير في الأصل إلى الخيل الذي يقع تصفيحها"[1]، ثم اخذ المعنى ينحى نحو الفتاة التي مورس عليها فتنعت بـ«مصفحا»، ويقابل التصفاح مصطلح آخر يستخدم للتعبير عن الفتاة التي فقدت عذريتها قبل الزواج، فمثلما توجد فتاة «مصفحا» توجد فتاة «مكسرا»، "كناية عن الأنثى المفتضة التي انكسر شيئا ما فيها وبدون أمل في إصلاحه وتعني حرفيا مفككة"[2]. هكذا تحكم ثنائية الفتاة المصفحا/الفتاة المكسرا، رؤية المجتمع للجسد الأنثوي قبل الزواج، على الرغم من أنها ثنائية سرية وخفية تبعا لسرية الحياة الجنسية التي تظل موضوعا مسكوت عنه.

تتداخل دلالات البكارة والعذراء في اللغة العربية مع دلالات أخرى "مثل: البكرة البداية والجدة والسبق، والافتتاح، والتدشين"[3]، كما يقارب جاك دريدا (Jacques Derrida) مفهوم البكارة من خلال تماثلات مثيرة بين الكلمات والتشابكات الميتالغوية، انطلاقا من مفهوم l'hymen باعتباره من المفاهيم ذات المعنى المزدوج، "إن هذا المفهوم يجمع بين معنيين ليسا مختلفين فحسب ولكنهما متعارضان، مادام l'hymen هو من جهة رمز للبكارة وعذرية الفتاة، ومن جهة أخرى هو "الزواج" انه ائتلاف الاختلاف، وهو استمرارية

---

[1] عبد الرزاق القلسي، **الطب الشعبي في تونس وعلاقته بجسد المرأة**: مجلة الثقافة الشعبية، العدد34، البحرين، سنة 2016، ص124.

[2] مالك شبل، مرجع سابق، ص 78.

[3] ابن منظور، مصدر سابق، ص132.

وارتباك الجماع، إن l'hymen يمكث بين داخل وخارج المرأة، وبالتالي بين الرغبة والانجاز، انه ليس الرغبة ولا اللذة، ولكنه يوجد بينهما"[1]. كما أن غشاء البكارة في المجتمعات المغاربية هو عبارة عن "حقل يضم كل أنواع المفارقات"[2]، على حد تعبير مالك شبل.

من جهة أخرى يتم التعبير في الثقافة الشفوية عن عذرية الفتاة وبكارتها بمجموعة من الألفاظ ذات حمولة ودلالة ثقافية واجتماعية فهي: الشرف، والعار والحياء والحشمة والسر وهتك السر، وهي تحميرة الوجه/تسواد الوجه، كل هذه الحمولة يمكن أن تفسر مجموعة الطقوس الاحترازية والوقائية التي كانت تحاط بالبكارة في العائلة التقليدية، من خلال طقس التصفاح بهدف الحفاظ على شرف الفتاة وعذريتها، أي الوقاية المؤكدة من كل خطر خارجي حتى موعد زفافها.

قبيل ليلة الدخلة وفي اليوم السابق على العرس (يوم الأربعاء غالبا) وقبل خروج العروس إلى بيت زوجها، تقوم المرأة ذاتها التي باشرت عملية التصفيح منذ سنوات بمجموعة من الطقوس لفك التصفيح وليصبح فض البكارة ممكنا، وهي عملية عكسية لما قامت به منذ سنوات قبل بلوغ الفتاة العروس، أي قبل أن تشهد أول حيضة–في حدود عمر ما بين الثامنة والعاشرة– أي قبل فترة البلوغ. يعتبر طقس الإغلاق (التصفاح) طقس نسوي بامتياز، حيث يشترط في إجراء التصفاح عدم وجود ذكور في المنزل على الإطلاق، لأن ثمة اعتقاد أن وجودهم يفسد الطقس من أساسه.

كما يرتبط الطقس بوقت محدد حيث تتم عملية التصفاح أثناء المرحلة الأخيرة من صناعة المنسوج الذي يشترط فيه أن يكون نُسج خصيصا لرجل، فعندما يصل «البرنوس» أو «القشابية» إلى قرب انتهاء نسجه، وقبل أن تُفك أدوات المنسج، يؤتى بالفتاة لكي تصفح

---

[1] سارة كوفمان، روجي لابورت، **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا. تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر**، ترجمة إدريس كثير – عز الدين الخطابي، ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص50 .

[2] مالك شبل، مرجع سابق، ص 40.

على «السداية» التي تصنع عليها المنسوجات والمثبتة بقطع من اللوح أفقيا وعموديا. يُترك ذراع ونصف من الجانب الأيمن، وذراع ونصف من الجانب الأيسر، وتُفتح فتحتان في وسط السداية تسمحان بمرور الفتاة، وتكون فتحة لإدخال الفتاة والأخرى لخروجها، ثم تأتي امرأتان وتقفان على جانب السداية، بحيث تكون السداية بمثابة الحاجز بينهما، تجرد الفتاة من ملابسها، ويقع توجيه جسدها إلى الشرق، وتقوم إحدى السيدتين بإدخال الفتاة من الفتحة الأولى، فتتلقاها الأخرى وتضربها بين كتفيها «بالخلّالة» ضربا خفيفا، وتقول لها جملة محددة شديدة الدلالة: «أنتي حيط والراجل خيط» ثم تعيدها إلى السيدة الأخرى من الفتحة الثانية، والتي تردد نفس الجملة وتعيد الفتاة بدورها من الفتحة الأولى، وفي كل مرة تعيد الفتاة الجملة مرددة «أنا حيط والراجل خيط»، وذلك سبع مرات[1].

تقوم المرأة المشرفة على التصفيح بعقد خيط من المنسوج سبع عقد، وتأمر الأم بان تحافظ على هذا الخيط المربوط وبجزء من المنسوج في مكان أمن لحين موعد ليلة الدخلة، وبذلك يضفي طقس الإغلاق لدى الأم والخالة والعمة والجدة، نوعا من الطمأنينة، ويعتقد أنه بعد إجراء العملية، لا يستطيع أي رجل مهما كانت قوته عمل أي شيء للفتاة المصفحة، حيث تضعف عزيمته، وتنهار قوته الجنسية إذا حاول الاعتداء عليها، وهذا مغزى جملة «أنتي حيط والراجل خيط» بمعنى أن غشاء بكارة المرأة يصبح بقوة الحائط وسمكه، والرجل يشبه الخيط، ويستحيل أن يخترق الخيط الحائط.

تنقلب الطقوس لفك التصفاح وتقوم المرأة ذاتها بعملية عكسية لما قامت به منذ سنوات، فيتم إحضار الجزء الذي تم الاحتفاظ به من المنسوج والخيط المعقود للتخلص منه، فيحرق ويطفأ في كأس، تحضر العروس مغطاة بحيث لا يراها أحد وتلف بالحجرة، وفي كل مرة تردد عبارة «أنا خيط وراجلي حيط»، وبهذا تكون عملية التصفيح قد زالت وانتهت.

[1] مقابلة مع السيد: مصباحي الضاوية، بتاريخ 2017/10/26.

وفي صورة ما إذا توفيت المرأة التي أشرفت على عملية الإغلاق منذ سنوات أو تعذر حضورها، فان الأم أو الخالة أو العمة أو الجدة تحل محلها، وفي كل الأحوال يستحسن أن تكون امرأة ذات خلق حسن وموضع ثقة، وفي صورة ما إذا لم تتوفر هذه الأركان لأي سبب كان، ولم يكن هناك متسع من الوقت إذ اقتربت ليلة الدخلة، يلجأ إلى طريقة أخرى، وهي أن يؤتى بجميع أدوات النسيج الممكنة والمتاحة وتوضع في مغطس مليء بالماء وتدعى العروس المصفحة إلى أن تستحم فيه[1]، وبهذه الصورة يقع إزالة كل مفاعيل التصفيح وبصفة نهائية ويستطيع العريس مباشرة زوجته.

تعد طريقة التصفاح بالسداية أو المنسج من الطرق الأكثر انتشارا وذيوعا في العائلة التقليدية المحلية، باعتبار أن المنطقة رعوية وزراعية بامتياز، وجل نسائها يمارسن حرفة النسيج، التي والذي تكون المرأة في الغالب محوره وأساسه. وبذلك يرتبط طقوس الإغلاق بأدوات النسج التي تقترن بالعقد، وبذلك تبدو "حرفة النساجة صندوقا لكل القوى السحرية في المتخيل الشعبي والسحري"[2]، "كما أن بعض أدوات النسيج تمثل كنائيا عن جنس الذكر"[3]، وتكتسي أهمية بالغة ورمزية في تصفيح البنت كنوع من السحر الدفاعي الذي تقوم به الأم مخافة على شرف ابنتها، وبالتالي يحقق هذا الطقس الأمن النفسي والاجتماعي للأم، ويخفف عليها الضغوط سواء العائلية أو الاجتماعية، باعتبار الأم هي المسؤولة الأولى عن مراقبة الجنسانية الأنثوية.

يعتبر مالك شبل "أن طقوس الإغلاق ذات الطابع السحري ممارسة فاعلة إلا بالمجتمعات المغاربية، وتوجد حصرا بها في هيأة معارف مهيكلة ومتوارثة"[4]. وهو ما لاحظته جيرمن

---

[1] مقابلة مع السيد: بوشقورة عربية، بتاريخ 2018/09/29.

[2] عبد الرزاق القلسي، مرجع سابق، 125.

[3] **صناعة النسيج في ليبيا المرأة الأمازيغية: حارسة النسيج – حارسة الثقافة**، تاريخ التصفح الساعة 15:00، يوم 2018/11/08، الرابط: http://www.tawalt.com/?p=10638

[4] مالك شبل، مرجع سابق، ص79.

تيليون "أن المنطقة المغاربية تبدو فيها بعض السمات الخاصة والعنيدة جدا، وهي على الأرجح سمات لا تجد من يضاهيها عنادا في أي مكان آخر، كونها مدمجة داخل نسق اجتماعي ملتحم"[1]. ولعل في هذا التمسك ببكارة البنت في المجتمع الإسلامي على حد تعبير آمال قرامي "ما يوحي بقيمة المرأة في النظام الرمزي وعلاقتها بالهوية"[2]، فمفهوم الغلق والانغلاق يومئ إلى الطمأنينة والسلامة في حين أن الانفتاح يشير إلى مظاهر الاختلاط وضياع الحدود والهوية.

2.2 –طقوس الدخول

يعتبر طقس فض البكارة، من أهم طقوس المرور بالنسبة للجنسين معا، "فهذا الطقس دليل على عذرية العروس وعلى فحولة العريس في معظم المجتمعات العربية"[3]. حيث يرتبط هذا الطقس بطريقة شبه قدرية بين مكانة الرجل والسلوك الجنسي للنساء الخاضعات له "باعتبار أن شرف العائلة علامة تحملها المرأة بين فخذيها، في فرجها، ودم الاقتراع بالنسبة إلى البنت ليلة الزفاف يشكل –بالمقابل–ضمانة لأخلاقيتها"[4].

كانت عملية الدخول تقع وفق طقوس خاصة، تتمثل في انتظام موكب العراسة والسير به نحو بيت الزوجية مع إطلاق البارود وترافقهم النسوة بالزغاريد. في هذه اللحظات تتقاطر النصائح على العروسين، من كل جهة، تدعو العريس إلى التحلي بالعزيمة وقوة الشكيمة، وتلح على العروس بخفض الجناح والمجاملة، "وقد يهمس لها في أذنها، بان تتظاهر أمام زوجها

---

[1] جرمين تيليون، مرجع سابق، ص 14.

[2] امال قرامي، مرجع سابق، ص261.

[3] عبد الصمد الديالمي، مرجع سابق، ص19.

[4] الطوالبي نور الدين، مرجع سابق، ص 49.

بالبكاء إن هو أبدى خشونة، وتبدي أيضا من جهتها، مقاومة نسبية تكون حجة على بكريتها، ودليلا على خوفها التلقائي من افتقاد عذريتها"[1].

عند اقتراب وصول العريس، تنكفئ النسوان إلى فناء الدار لتترك العروس بمفردها، وفي هذه الإثناء، ينصرف العراسة إلى مكان غير بعيد، أما الوزير فانه يرافق العريس ليقدم له النصائح، ويقوم بخدمته وحراسته من كل شخص يتربص به شرا بواسطة السحر، ويخيم على الجميع حالة ترقب يشوبها توتر وقلق، خاصة عند أهل العروس بشأن عذرية ابنتهم وعند أهل العريس على فحولة ابنهم.

يدخل العريس السلطان في جو من الخشوع والقداسة وفي بضع دقائق، يسدل الستار عن العريس، ليختلي بعروسه في غرفة تكون مخصصة لهذا الطقس لفض بكارتها. ويجد نفسه وجها لوجه أمام عروسه، التي تتزين بكسوة الدخول، وهو فستان ابيض مزركش بالأحمر، ويبدو أن لون الفستان له رمزية خاصة فالبياض رمز للفرح والصفاء والعفة أما الأحمر فيمكن عده رمز الدم وافتضاض البكارة. "تشهد عملية الدخلة جملة من الطقوس، حيث يتعين على العريس أن يلج الغرفة برجله اليمنى ويغلق الباب بقدمه اليسرى، وان يتأكد من أن الغرفة خالية من أي فجوات، ومن أن الزوجة لا تحمل معها أي طلسم أو تميمة، إلى غيرها من التحويطات الطقوسية الهادفة إلى تأكد الزوج الجديد بأنه بمأمن من أي أفعال سحرية، وانه بالمرصاد لكل محاولة من حساده الذين يتربصون به الدوائر"[2].

تعتبر السرعة في فك البكارة مقياس للرجولة وفحولة العريس التي تقاس بالمدة الزمنية التي قضاها مع العروس حتى افتض بكارتها، إلا أن الضغوطات يمكن أن تشكل مصدر قلق محتمل للزوج الجديد ضمن هذه الملابسات، وتزداد جدية هذه المسالة إذا علمنا أن العريس

[1] مالك شبل، مرجع سابق، ص87.

[2] مالك شبل، مرجع سابق، ص87.

مطالب في وقت قياسي، بالسيطرة على المقاومات التي قد تبديها العروسة، وانجاز أول مباشرة جنسية معها، شاهرا على أثرها، الحجة المادية القاطعة على عذريتها.

من خلال طقس فض البكارة، تتمظهر ثنائية الفاعل والمفعول به، كثنائية مركزية في التنظيم التقليدي للجنسانية، وهي ثنائية تجعل من الرجولة فحولة بالأساس. "أن الرجولة قدرة على الفعل، والقدرة على الفعل هي القدرة على الوطء كفعل رجولي بامتياز، أي كفعل جنساني ويشكل الإخفاق إخفاقا جنسانيا ينال من رجولة الرجل"[1]. "أما الأنثى فهي مجرد كائن منفعل، ليس له أن يعبر حتى عن الألم الذي يستشعره بسبب الإيلاج، تحقيقا لمبدأ رفعة الرغبة الذكورية على الرغبة الأنثوية"[2]، إن الألم الأنثوي في ليلة الدخول، هو بنظر العقلية الجنسية السائدة، مجرد انفعال بسيط يعبر، عن حشمة بالغة ولطف متكلف مرغوب، كتعبير عن مكر نسوي مختال ليس إلا.

إذا تم كل شيء وفق ما كان منتظرا، وتأكدت قدرة العريس على المباشرة، وتوفر العروس على العذرية، يسارع الزوج بإعلانها إلى وزيره مدليا بدليله في ذلك. فيقوم هذا الأخير بإطلاق البارود وكأنه الإعلان عن فتح مبين، تصحبها زغاريد النسوة وفي مقدمتهم أم العروس ورؤوسهن متجهة نحو السماء بغية إخبار الحضور، بابنتهم التي رفعت رأس أبيها وعشيرتها، لتعم الفرحة وتكثر زغاريد النسوة وهن يلوحن بقطعة الثوب البيضاء المبللة بقطرات دم البكارة. يصل الخبر لأب العروس وإخوتها، المنزوي في منزله ينتظر في خوف وريب (السر) عذرية ابنته، وبعد أن تعم الفرحة والسرور بنجاح هذا الزواج، يخيم السكون وتنتهي الاحتفالات، ويعود العريس الزوج الجديد إلى عروسته ليمضيا معا ما تبقى من الليلة ويغادر باكرا المحل خلسة مصحوبا بوزيره مخافة أن يراه والده.

---

[1] عبد الصمد الديالمي، مرجع سابق، ص20.

[2] مالك شبل، مرجع سابق، ص100.

على النقيض من ذلك يمكن أن يحدث سيناريو أخر، وتؤجل عملية الدخول إلى اليوم الموالي أو الذي بعده، في حالة إخفاق العريس فض بكارة زوجته في ليلة الدخلة. ويوجه كل اللوم في هذه الحالة إلى الوزير والعراسة الذين فشلوا في حماية السلطان من عمل سحري، أو يوجه اللوم إلى أم العروس وقريباتها لعدم نجاحهن في فك التصفاح. وكل هذه المبررات محاولة لحماية العريس لان هذا الإخفاق يمكن أن يصيبه في جوهر رجولته، بما أن الرجولة فحولة بالأساس، وأي إخفاق سيلحق به الشتائم «ما هوش راجل» أو «مخصي»، هذه المواصفات التي من شأنها أن تنزع عنه صفة الرجولة، وتجعله لا يحظى بالاعتبار الاجتماعي. وهو ما يؤكد أن الرجولة كبناء وكمكسب مهددة دوما، فهي في حاجة إلى إثبات دائم لأنها ليست مجرد ذكورة معطاة.

أما المشهد الأكثر قسوة، إذا ما تأكد عدم عذرية العروس، حيث يسود الحزن وينطفئ نور العرس وتخيم الكآبة على الأجواء، يمكن أن تتعرض العروس للضرب والشتم من طرف العريس ويعرضها لأقسى محن الفضح والتنكيل، وفي أسوء الحالات تطرد هي وأهلها أثناء الحفل، مطأطأة الرأس ومكدرة الوجه مشوبة بالازدراء والتحقير وهو ما سيدفعها إلى الانطواء على نفسها، "وفي أحسن الحالات، قد يتودد إليها بعض الذكور رغبة في الإيقاع بها كأي مومس، تحركهم في ذلك مشاعر مقت وشماته غير مفصح عنها"[1].

إن فقدان البكارة أمر ووضع غير مقبول، بل انه شذوذ وضرب في الصميم لشرف العائلة، ويشكل المس بشرف العائلة مس بشرف كل الرجال والعرش والدوار والقبيلة، الذين عجزوا عن الحفاظ عليها، إن وطء فتاة قبل الزواج يعني أبويا وطء كل ذكور الموطوءة من طرف الواطئ بتعبير أخر، يعني هدا الوطء تحويلا رمزيا لكل رجال الموطوءة إلى نساء، أي تحويل أبيها وأعمامها وإخوانها إلى ذكور بلا فحولة، آلة مفعول بهم. يفسر ذلك عدم حضور

[1] مالك شبل، مرجع سابق، ص81.

جميع أفراد عائلة العروس إلى حفل الزفاف، تجنبا لإمكانية وقوع حوادث مؤسفة عقب مثل هذا المشهد التي قد يستثير حميتهم وعصبيتهم إثر محاولة الدفاع عن بنتهم، ويقتصر الحضور إلى بيت الزوج على مجموعة صغيرة من النساء، وأخوها وبعض أقاربها، أما أب العروس فإن الأعراف السائدة تمنع عليه مرافقتها.

عبر طقس الافتضاض ترتسم حدود العلاقة بين الرجل والمرأة من جهة وبين الفرد والجماعة من جهة ثانية، فهو مناسبة تسمح لما هو ذكوري بالبروز باعتبارها امتيازا ونبلا يخولان للرجل إظهار قوته وسلطته. "ويراهن من خلالها الرجل على إثبات صلاحيته الاجتماعية وفي الوقت نفسه قدرته الذاتية على الانجاز"[1]، أي اختبار فحولته وعرضها أمام المرأة وأمام الآخرين، كما انه قانون الدم الذي تتحقق به ومن خلاله هوية الزوجة، باعتباره دليلا ماديا على جودة أنوثتها، والخاصية المميزة لشخصية الزوجة الكاملة الأوصاف. ودم الاقتراع علامة وضمانة لأخلاقيتها، كالعفة والوفاء والحياء ورمز لشرف عائلتها. وبذلك كانت ليلة الدخول أو ليلة الهناء كما تسمى محليا، "تنحصر غايتها في إثبات عذرية العروس وعلى فحولة العريس، وهو ما يبعدها عن طابعها الحميمي المفترض ليطبعها بطابع اجتماعي يخص المجموعة بأكملها"[2] باعتبارها وسيلة رقابة صارمة على جسد المرأة وقوة الرجل الجنسية. و"آلية من آليات مجتمع الضبط حرصا على نقاء الرحم وسلامة النسب"[3].

يتجسد طابو البكارة في المجتمعات والثقافات التي وصفها علماء الانثروبولوجيا في التأثيرات الغامضة الذي مارسته البكارة في المخيال البشري وفي كل الأزمنة والأمكنة، حيث وجد الذكر في بكارة الأنثى تلك البنية العصية، ذلك "الشيء ما"[4] الذي يرمز إلى رغبة الذكر في إبراز مدى قدرته على إخضاع جسد ينطوي على قوى عجيبة وغيبية، "كما انه

---

[1] مالك شبل، مرجع سابق، ص88.

[2] فاطمة جراد، مرجع سابق، 144.

[3] أمال قرامي، مرجع سابق، ص260.

[4] مالك شبل، مرجع سابق، ص 90.

شعور بنشوة الانتصار ولذة الصنع، ففتح الرحم والإبحار في مسالكه الخفية هو بمثابة حجة على قدرة الرجل على التحدي ومواجهة القوى السحرية"[1].

تبين جيرمين تيليون أن التقاليد السائدة في ضفتي البحر المتوسط متشابهة ففي شمال وجنوب البحر الأبيض المتوسط تقع مسؤولية عذرية البنات على عاتق إخوانهن.كما أن العذرية في هذه المجتمعات خاصة منها المجتمعات المغاربية، جد مثمنة في جميع الميادين الاجتماعية والثقافية والدينية؛ وهو ما أكده بيار بورديو بان العفة، مرتبطة بالشرف/النيف كرأسمال رمزي وبذلك عدت البكارة رأس الفضائل واعتبرت العفة من أهم القيم التي تنشأ عليها الفتاة. لقد فُرضت البكارة على منظومة التمثلات الجماعية بحمولتها ودلالتها الثقافية والاجتماعية والدينية، ما دامت ترتقي بالفتاة إلى قيمة وقمة الطهارة النموذجية، حيث أرتكز تاريخ المسيحية برمته على تصور ديني محدد عن مفهوم البكارة من خلال أسطورة مريم العذراء، كما احتلت مكانا مهما في الأخلاق الجنسية الإسلامية التي تقوم على العفاف باعتبارها قيمة أساسية في الأنثى المكتملة.

3.2 – طقوس ما بعد الدخول

تقتضي التقاليد أن يزور أهل العروس ابنتهم في صباح اليوم الموالي– عادة ما يكون الجمعة– ويسمى هذا التقليد محليا بـ«الصباحة»، حيث يحضر أهل العروس الحلويات ويدخلن منزل العريس بالزغاريد والغناء وتجلس العروس مرتدية أزهى ملابسها، محاطة بوزيرتها وقريباتها، مبتسمة ومحدقة في النساء المحيطات بها، في جو من الفرح والمرح، هكذا تعيش العروس، وكل قريباتها القادمات معها، لحظات كلها فخر واعتزاز، ويحظين بالتقدير اللازم لهن من طرف قريبات العريس الزوج، اللواتي يقدمن لهن الخدمات اللازمة، وتعبيرا عن هذا الفرح المشترك، فإن قريبات العروس تقدمن خلال هذا الحفل قصعة الصباح، وهي آنية مليئة

[1] أمال قرامي، مرجع سابق، 260.

بالكسكسي واللحم ويبدوا أنها هدية من عائلة العروس إلى عائلة العريس تقديرا لهم على عفة ابنتهم.

تتواصل المظاهر الاحتفالية انطلاقا من يوم الصباح سبعة أيام، تستمر خلالها العروس في حجبتها، ويتابع العريس مصاحبة عراسته طيلة النهار ولا يلتحق بزوجته إلا ليلا. ويتابع العراسة أجواء اللعب والمرح بعد جو التوتر الذي ساد ليلة الدخول والتغطية عن الظروف النفسية الخاصة التي يعيشها العروسان في هذه الظروف. كما تخضع العروس لفترة راحة ويتم إعفائها من كثير من الواجبات وتعيش سلطانة وملكة لا تعمل أي شيء بل الكل يخدمها.

تنتهي هذه الاحتفالية بانقضاء سبعة أيام عندما تتمنطق العروس، أي تضع الحزام في يوم السابع، وتختلف طقوس وعادات لبس الحزام من عائلة إلى أخرى إلا أنها تحمل نفس الدلالات، يُلبس والد العروس أو عمه أو جده الحزام للعروس، كما يمكن أن يكون الأخ الأصغر للزوج هو من يقوم بهذا الطقس كفأل خير وترميز لإنجاب الذكور، كما أن هذا الطقس علامة على ربط العروس بعائلتها الجديدة، كما يرمز الحزام إلى الحزم والعزم بمعنى أن المرأة أصبحت مستعدة للقيام بالمهام العائلية والامتثال والانضباط وتنفيذ الأوامر. وبذلك يشكل طقس الحزام خاتمة لفترة راحة العروس، والانخراط في وتيرة الحياة اليومية العادية، واستعدادها لمواجهة المسؤولية الملقاة على عاتقها، وبداية اختبارها من طرف كنتها في كيفية إشرافها وإتقانها للأعمال المنزلية، وهو ما عبر عنه المثل الشعبي: .«المرا لي ما تغربلش دقيقها، غير ترجع على طريقها». فالمهارة وحسن التدبير شرطان ضروريان لاستمرار الحياة الزوجية ونجاحها.

إضافة إلى طقس الحزام تطلب الجدة من العروس أن تدق وتدا أو مسمارا في الأرض وهي تردد: «دقاقة الأوتاد جيابة الأولاد» وهو من طقوس الاندماج والإخصاب باعتبار أن إنجاب الذكور هو الكفيل بتثبيت المرأة في بيت زوجها، وانتقال الحماة إلى وضعية الجدة. ثم

تختم العروس أيام حجبتها بزيارة أهلها، وتلتقي خلال هذه الزيارة بوالدها بعد فترة طويلة من الاحتجاب عنه، أما العريس فلم تكن له الجرأة الكافية لمواجهة أبيه بعد الأيام الأولى للعرس، فانه كان يقابل والده مباشرة بعد أن تمحى حنة العرس من يده.

ثالثا–مرحلة الشيخوخة

1–دور الشيخ والعجوز في العائلة التقليدية

تشكل الشيخوخة أخر مرحلة من دورة الحياة، ويحظى فيها كبار السن بمكانة خاصة ووضع متميز، كما تبدو مظاهر الاختلاف بين الذكورة والأنوثة في مرحلة الشيخوخة محدودة، إذ يشترك الشيخ مع العجوز في هذه المرحلة من مراحل العمر في العديد من الصفات.

أكتسب الشيوخ والعجائز في العائلة التقليدية مكانة عالية ومنزلة رفيعة، إذ يستخدم أفراد العائلة لفظ «سيدي» لمخاطبة الجد وكل كبار السن ويستخدم لفظ «لالة» أو «نانا» لمخاطبة الجدة أو الكبيرة في السن، كما يطلق على مجموعة الرجال من الشيوخ وكبار السن في العائلة، لفظ «الجماعة» تعبيرا عن الوحدة والتماسك، وتسمى النساء أو الكبيرات في السن من العجائز «الحرايز» أو الخالات، تعبيرا عن نساء يملكن حرية التفكير والتعبير والاختيار والإرادة والتنفيذ، كما يمكن عد لفظ «الخالات» من رواسب النظام الامومي.

اعتبرت الجماعة السلطة الأخلاقية وسلطة القوانين والسلطة المعرفية داخل الدائرة القرابية، حيث تشرف على عقد الزيجات وحل النزاعات داخل العائلة وخارجها، وعادة ما توكل إلى الجماعة أعمال الإشراف والتوجيه، وإبداء الرأي والمشورة، حيث لا يبرم أمر دون الرجوع إليهم. كما مثل الشيوخ جماعة مرجعية بالنسبة للشبان في السلوك والهيئة والأخلاق والعلم والتجربة ومصدرا للنصيحة المتكاملة يتم الأخذ بنصائحهم، باعتبار أن الشيخ قدوة ومثال

اعلى يحتذى به، "فالشيخ في القبيلة كالنبي في الأمة، وبذلك يتماثل الشيخ مع الأنا الأعلى ويشير إلى التوجيه ويدعو إلى التحول وتغير السلوك"[1]، لما يتصف به من قدرة على التمييز واستخدام الحكمة والتريث في معالجة الأمور.

ولئن اكتسب الشيخ أو الجد هذه المكانة بوصفه، الشيخ الأكبر والسيد والقائد الروحي للجماعة العائلية، بسبب كياسته وخبرته الطويلة في تنظيم وتسيير أمور التراث الجماعي. فان العجوز أو الجدة، بوصفها الأم الكبرى المقدسة، حظيت هي الأخرى بالاحترام والتبجيل، وبذلك حصلت العجائز على لقب الحرايز تعبيرا عن المنزلة الرفيعة التي احتلتها العجائز، بحكم الخبرة التي اكتسبنها على مر السنوات. فهن الأكثر الماما بتفاصيل الأحداث العائلية المهمة، ولا تبدأ مراسيم أي شيء إلا بحضورهن، فيسهرن على حسن تنفيذ الطقوس الخاصة بالحمل والولادة والختان والزواج والموت وغيرها من الأحداث الهامة، فتغدوا نتيجة ذلك العجوز حارسة الهوية والذاكرة الجمعية، بوصفها المسؤولة عن نقل الرأس المال الثقافي والرمزي إلى الأجيال الجديدة، وتحقيق وحدة الأبناء وتمتين صلتهم بأجدادهم وموروثهم، وضمان الاستقرار النفسي والاجتماعي للعائلة.

كما تتجلى منزلة العجوز أو الجدة في امتلاكها أدوات السلطة في اتخاذ القرارات التي تتعلق بمصير العائلة من زواج وطلاق، فهي تغضب حين لا تنفذ أوامرها وتعاقب وتنهى وتراقب وتفرض على الجميع طاعتها وتسيطر على الأخريات، "كما تعتبر مرجعا يعول عليه بالنسبة للمرأة الشابة والعديمة التجربة، على مستوى تربية الأطفال ومسائل الطبخ والزينة"[2]، وبذلك احتفظت العجوز بدور المغذية والحاضنة والمربية التي تشمل الأبناء والأحفاد بالحب والعطف والحنان، من خلال مساهمتها في التنشئة الاجتماعية.

---

[1] أمال قرامي، مرجع سابق، ص 821.

[2] فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، ص98.

ترى العديد من الدراسات أن مرحلة الشيخوخة تعد فرصة للعجوز حتى تستمتع بالنفوذ الذي حرمت منه عندما كانت شابة، "فعندما تفقد المسنة وظيفتي الإمتاع والإنجاب وتنقطع صلتها بالجنسانية، تحوز رضى الجماعة فتمنح الثقة وتنال التبجيل وتعطى نصيبا لا يستهان به من السلطة"[1]. ويصبح بمقدورها أن تنوب السلطة الذكورية، وبذلك تعاضد العجوز سلطة الضبط وتتحالف مع الرجال في مراقبة سلوك الشابات فتتحول إلى حارس أمين، يحفظ نظام المجتمع ورأسماله الاجتماعي والرمزي، فالزوج الذي يخشى على زوجته من الخروج ليس أمامه سوى أن يرسل معها الصبي أو العجوز.

ولا يتوقف دور العجوز عند المراقبة، إذ تكلف العجوز بوظيفة تثبيت التصورات والمعتقدات والأساطير وغيرها، فتساهم بذلك في نحت شخصية الفرد ومساندة سلطة الضبط الاجتماعي بالحفاظ على بناه الذهنية ومختلف أنساقه. كتبت جيرمن تيليون: "أن المرأة في إفريقيا الشمالية حين تصير مسنة، وبالتالي تنتقل من وضعية الكنة إلى وضعية الحماة، تشكل حسب التقاليد مصدرا قويا للحماقات والبلاهات العتيقة، فإذا كان الرجال يحتجزون النساء في هذه الوضعية الحقيرة، فإن النساء هن اللواتي ربين الأولاد الصغار ونقلن لهم الفيروسات القديمة التي تعود نشأتها لما قبل التاريخ. فالنساء المسحوقات يصنعن صغارا جبابرة مغرورين وغير مسؤولين، و يشكلون معا ركائز مجتمع تزداد وحداته كميا و تضعف كيفيا"[2].

وبذلك اعتبرت مسؤولية النساء مسؤولية مركزية في إعادة إنتاج السيطرة والهيمنة الذكورية، وهذا ما يؤكده بيار بورديو، "أن أحد شروط شرعنة وتأبيد العلاقات البطريركية يكمن في مشاركة ضحاياها في الاعتقاد فيها كعلاقات طبيعية، لأن معتقدات الجماعة تبرر استعماله، كما يستبطنه ضحاياه. فالمجتمعات الذكورية لا يمكن أن تضمن إعادة إنتاج ذاتها إلا من

[1] امال قرامي، مرجع سابق، ص 857.

[2] جيرمن تيليون، مرجع سابق، ص 205.

خلال إخضاع النساء"[1]، لذلك لا يتوانى المجتمع الذكوري في ابتكار منظومات قيمية ومؤسسات وممارسات تدعم أولوية الذكر من خلال عدة ميكانيزمات.

إن تعظيم كبار السن لم يكن ظاهرة خاصة بالثقافة العربية الإسلامية وحدها، بل هو ممارسة شائعة في العديد من الثقافات والمجتمعات، وهو ما أكدته العديد من الدراسات الانثروبولوجية التي اعتبرت السن هو العامل الأساسي في فهم البناء الاجتماعي للمجتمعات البدائية التي يقوم تنظيمها على ما يعرف بنظام طبقات العمر، "وارتبط الشيوخ في هذا النظام بأمور الدين وأداء الشعائر والطقوس بوصفهم أكبر أعضاء المجتمع الأحياء سنا وأقربهم إلى العالم الآخر وأدناهم بالتالي إلى الآلهة المحلية"[2]. كما كان التسليم بسلطة كبار السن في هذه المجتمعات يعرف بحكومة الشيوخ حيث يجتمع رؤساء العشائر ويضطلعون بمهام النظر في أمور القبيلة وكذا إقامة الطقوس الشعائرية إلى جانب تصريف شؤون الحياة الاجتماعية إلى حد توقيع العقوبات على كل يخرق التقاليد القبلية، كما كان لكبار السن مكانتهم في المجتمع اليوناني القديم وفي المجتمعات الشرقية بشكل عام، حيث كان منهم الفلاسفة والحكماء والمستشارين. وكان ينظر إلى الشيوخ بصفتهم معلمين لهم باع طويل في الحكمة وفي سداد الرأي وتجعلهم كذلك الملجأ والملاذ عند حدوث ما يعكر صفو المجتمع، وبذلك عمل كبار السن على حفظ التوازن الاجتماعي، وتوطيد الضبط الاجتماعي وإقرار الأمن عن طريق الأعراف الموجودة في المجتمع.

وإذا كان المجتمع التقليدي يفرض بعاداته وتقاليده وبجذوره الدينية الالتزام وتحمل مسؤولية كبار السن، فان العديد من المجتمعات كانت تتخلص من كبار السن إذ كان موقف بعض المجتمعات البدائية من الهرمى له صله وثيقة بالطقوس الزراعية التي اعتمدت قتل الشيوخ

---

[1] بيار بورديو، مرجع سابق، ص 120.

[2] اوموسى ذهبية، **مكانة المسنين في المجتمعات**: مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس-سطيف، الجزائر، سنة 2009، ص280.

أو حرق كل ما يرمز إليهم وتقديمهم قرابين للأرض حتى تستعيد النماء والخصب. و"هكذا يكون التخلص من القديم والبالي والفاني، بمثابة فعل رمزي دال على تمسك بالحياة وخوف من كل مظاهر الضعف التي توحي بالفناء"[1]. كما عمد الرومان إلى إغراق كبار السن، وكان الهنود الحمر يتخلصون من الشيوخ بتركهم والرحيل عنهم، وكانت قبائل الاسكيمو، تقتل الشيوخ بغية التحرر من كل ما يشكل عائقا في سبيل تحقيق مشاريع الحياة وبدافع التطهر من كل ما يرمز إليه الهرم من صفات سلبية كالنقصان والضعف وغيرها.

2-الشيخوخة وأزمة الذكورة والأنوثة

بدت مرحلة الشيخوخة بالنسبة إلى المسنين المتمتعين بالعافية وكمال العقل في الغالب ايجابية، إذ أوكلت لهم أدوارا ساعدتهم على تجاوز أزمة الشيخوخة، إلا أن التبجيل والاحترام لم يشمل جميع كبار السن، بل خص فئة منهم، وعلى هذا الأساس، وقع تهميش أصناف من الشيوخ والعجائز الذين لم يرتقوا في نظر الجماعة، إلى المرتبة التي تؤهلهم لنيل الحظوة.

لم يمثل عامل السن شرطا من الشروط التي تجعل المجتمع يثق في العجائز ثقة مطلقة. حيث اقترنت صورة العجوز في المخيال الاجتماعي بعالم الشياطين والجن، وبدت العجوز امرأة متمردة ومخيفة ذات علاقة وثيقة بالسحر، وقد عكست الحكايات والخرافات صورة العجوز الماكرة ذات الخبث الأسطوري التي تُعرف بـ«العزوز الستوت» وهي العجوز الشمطاء الشريرة التي تسعى للفتنة وللمكائد ونشر النميمة، فهي تدخل البيوت وتفرق بين الرجل وزوجته وبين الوالد وولده وبين الكنة والحماة، حتى إن العائلات كانت تسمي كل عجوز من الأهل تفرق بين العائلات بالستوت.

وعبرت الأمثال عن دهاء العجوز المرتبط بالأذى والشر «لي يعملوا إبليس في عام تعملوا العجوزة في ساعة»، «العجوز إذا لحقت للستين تخدم خدمة الشياطين»، «لا تأمن العجوز

[1] امال قرامي، مرجع سابق، ص862.

إذا تابت وصلات ودارت سبحة رقيقة الي يخدمو الشيطان في عام تخدمو في دقيقة»، «الستوت كي تنصح تخطف سنين الكلب وهو ينبح»، «عزوزة الستوت، الله لا يرحمها نهار إلي تموت»، «العجوز في الستين تحكم الصيد من الوذنين».

إن ربط العجائز بالسحر، أي بالسلطة السلبية يمكن أن يكون علامة على الخوف من القوة التي تتمتع بها العجوز في أخر مرحلة من حياتها ومفارقتها عالم الفتنة والإغراء مكرهة، وخروجها من دائرة الخصوبة، ولم تعد تمثل عنصر إنتاج، فالرحم المنجب وسيلة تضمن استمرار النظام وتحافظ على قانون الأب وتخلد الأجداد. أما الرحم العقم فهو الفناء والموت ومستودع للأذى والشرور وهو الثقب المفتوح الذي يؤهلها لاستقبال القوى فوق الطبيعية والى تميزها بحرارة كبرى بعد انقطاع الحيض. "ولعل اعتماد النفاثات في العقد على القوة النفخية المصاحبة بالكلمات الملغزة، هو بمثابة استحضار لروح شابة بإمكانها أن تتفاعل مع الروح المسنة فتكسبها طاقة متجددة"[1]. لقد اقترنت العجوز بالساحرة وبالغولة، وفي ذلك استعادة لمعتقدات قديمة مرتبطة بالديانات الامومية، حيث تلح هذه المعتقدات على أن عشتار، وهي الأم الكبرى، تمتلك قوة تدميرية عظمى.

من جهة أخرى فالشيخ الذي تنحط قواه ويبرز عليه الضعف وقلة الحركة وكثرة المرض والخرف، تتغير علاقته مع الفضاء لعجزه عن مسايرة مجتمع الرجال في نمط عيشهم، فيضطر إلى العيش حبيس البيت وفي مجتمع النساء، لحاجته لمن يقوم على أمره مثله في ذلك مثل الصبي غير مستقل بذاته، ويتكفل الابن الأكبر بتوفير الرعاية المطلوبة له، إلا أن ملازمة الشيخ للنساء، لا يحظى دائما بالرعاية والعطف، فمنهن من تمقت الرجل القاعد وتكره حضوره في مملكتها، فتعامله بعنف دفاعا عن فضائها. وغالبا ما تضطر البنت الكبرى للتكفل بابيها ولعل ذلك ما يجسده المثل الشعبي «الي ما جاب بنات مايعرفوه باه مات»

[1] أمال قرامي، مرجع سابق، ص871.

«الي ماعندو الحنانات ماتعرفش باه مات» كدلالة على أن البنت احن وأرفق على أبيها من زوجة أخيها أو غيرها من النساء.

وبذلك، ومع بلوغ الشيخ أرذل العمر، يفقد قدرته على السيطرة على حركاته، وأقواله وأفعاله، فيصبح عاجزا عن ضبط نفسه والسيطرة على كل ما يخرج من جسده من دموع وبول وضراط، ولا يسيطر على سلوكه. كما يشترك الشيخ مع العجوز في هذه المرحلة من مراحل العمر في العديد من الصفات التي تسندها الثقافة إلى المرأة نحو الليونة والرخاوة واللطف والوداعة، ويلتقيان في شدة التأثر ورقة المشاعر والإحساس بالخوف وفقدان الأمان وكثرة الشكوى والبكاء، وعندما يكتسب الشيخ هذه الصفات فانه يتأنث لتبدو مظاهر الاختلاف بين الرجال والنساء في مرحلة الشيخوخة محدودة، خاصة وأن الذكورة هيمنة بالأساس، إذ أن الذكر هو الضابط والقيم والمهيمن، ويجسد الهرم صورة معاكسة لذلك. حيث تنتفي في هذه المرحلة من العمر ثنائية الإرادي/اللاإرادي التي حكمت تمثلات المرأة والرجل في المخيال الجمعي، باعتبار أن المرأة تعجز عن التحكم في جسدها فلا يتسنى لها ضبط ما يخرج من بدنها من سوائل، أما الرجل فهو قادر على مراقبة تصرفاته لكمال عقله، إذ أن الضبط رمز امتلاك السلطة، وهو أول مظهر مجسد لها ولا يمكن الفرد من السيطرة على الآخرين إلا إذا نجح في التحكم في نفسه وجسده معا. وهو ما يفتقده الشيخ الضعيف العاجز القاصر، الذي تنحط منزلته ويواجه بسلوك التجنب ويتحول إلى موضع سخرية الحاضرين فيهزأ منه الكهول والنساء والصغار، وهو ما سيعكس تفوق الطبيعة على الثقافة في مرحلة الشيخوخة.

هكذا تنتهي أخر دورة من دورات العمر بسيطرة مشاعر العجز والعزلة واليأس على الرجل والمرأة اللذين افتقرا إلى الصحة، ولم يحتفظا بكل قواهما البدنية ومداركهما العقلية. وبذلك يلتقي الشيوخ مع العجائز في البنية الضعيفة والعقل الناقص والسخف. إلا أن

العجوز يمكن أن تكون أكثر تقبلا للشيخوخة وللكبر من الشيخ الذي تكون وطأة الشيخوخة عنده أعمق وأعظم، باعتبار الصورة التي شكلتها الثقافة وارتسمت في ذهن كل من الرجل والمرأة، والتي يكون وعيها بالضعف والنقصان والانفعالية صفات أصلية فيها وملتصقة بها حتى النهاية، أما الشيخ، فلا يكاد يصدق ما يحل به فهو الضعيف العاجز القاصر الذي فقد الموقع والوجاهة والقيمة والدور والسلطة والصحة، بعد أن ارتسمت في ذهنه صورة الرجل القوي الحازم الذي يهاب جانبه[1].

وبذلك تعتبر أزمة الشيخوخة أزمة ذكورية باعتبار أن إحساس الرجل بالشيخوخة أنثنه مهيكلة وأنثنه رمزية، عن إحساس المرأة بها، ويصطدم في نهاية حياته بقانون المجتمع الذكوري الذي انتهى إليه، فيكشف صرامة البنية الاجتماعية وطبيعة علاقات الهيمنة التي تسود بين الرجال، ويتضح بذلك أن المجتمع لم يعترف إلا بالشيوخ الذين استطاعوا التعبير عن توقعاته، الذين تمتعوا بذاكرة قوية وفكر حصيف. أما المعمرين الذين انحطت قواهم وبرزت صفات الضعف عليهم فكان مصيرهم التهميش، كما فرق المجتمع بين العجائز على أساس أخلاقي فميز بين الكبيرة الصالحة التي يؤتمن جانبها والعجوز الفاسدة التي خرقت القوانين وتحدت مؤسسة الضبط.

3-طقوس الموت

يعتبر الموت كظاهرة بيولوجية ميتافيزيقية، من أكثر الأحداث التي تثير الرهبة والخوف والتساؤل في نفس الإنسان، وبذلك عمدت كل المجتمعات والثقافات المختلفة على احتواء هذا الخوف والهلع والغموض من خلال مجموعة من الطقوس التي تهدف إلى تدبير هذا الحدث المثير للقلق وإفراغ التوترات وتصريف الانفعالات الناتجة عنه. لتشكل طقوس الموت الحلقة الأخيرة من حلقات طقوس العبور، إذ أن الموت من وجهة نظر فان جيب: "من أبرز

[1] أنظر: امال قرامي، مرجع سابق، ص210-211.

التغيرات التي تلحق وضع الإنسان، وممثل أنموذجي لمفهوم العبور، فثمة انتقال من عالم الأحياء إلى عالم الأموات"[1]، ومرور من الفضاء الأهل بالناس إلى فضاء المقابر الموحشة وتحول من وتيرة الحياة الرتيبة إلى زمن الأزمة وحلول الفوضى.

تحفل الذاكرة الشعبية في المجتمع المحلي بالأمثال والأقوال المأثورة عن الموت، والتي تنسجم مع التصور الديني الإسلامي الذي ينظر إلى الموت باعتبارها المرحلة النهائية أو خاتمة كل مخلوق على وجه الأرض يقول الله عز وجل في كتابه العزيز:﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ [2]، ويقول الحي القيوم:﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾[3]. وبذلك صاغ الإنسان حول فكرة الموت وحول كل ما يتعلق بها مجموعة من الأمثال والأقوال والألغاز والعبر، التي تعكس رؤية الجماعة للموت والبعث، والتي نظمت سلوك الفرد وكل ما يصدر عنه من أقوال وأفعال تجاه الميت وذويه. فمن الشائع أن يقال: «مولى الأمانة دى امانتو»، «الموت وحدة والرب واحد»، «الدايم ربي في ملكه»، «اختاروا الله»، «الله يرحمو ويوسع عليه»، «راه في دار الحق واحنا في دار الباطل »، «مات موت ربي»، كما يقال: «رانا والموت ورانا» إدراكا لاستحالة الخلود، والوعي انه إلى زوال، كما توصف الموت بأنها ارتياح إذ يقال: «موته سترة»، «سرو مشا معاه لقبرو»، «الي مات تهنا»، «كي يموت الميت يطوالو رجليه»، كما يصف مثل «هم البنات للممات»، أن القبر أفضل مكان للمرأة، ففي مواراتها ما يحقق بعض الارتياح لمن رأى أن حياتها تشكل مصدر قلق. كما صيغت حول المقبرة والكفن العديد من الألغاز: «على حكة فيها خوك وفيها بوك وفيها سلطان الملوك» أو «إلي باعوا ربح فيه والي شراه ما هو ليه ما شافوش حتى بعينيه» أو «اللي محدر في الحدور لا يفرز أنثى من الذكور».

---

[1] Van Gennep (A.), Op, cit, p .209.

[2] القران الكريم، سورة آل عمران، الآية 185.

[3] القران الكريم، سورة الرحمن، الآية 26-27.

تطهر أهمية الموت كحدث اجتماعي عائلي من خلال الإحاطة بالميت منذ بداية مرض الموت إلى لحظة الاحتضار، وتعتبر المرأة أقرب شخص قادر على العناية بالمريض مرض الموت، سواء كانت أما أو زوجة أو أخت. "باعتبار أن مسار الحياة ينطلق من المرأة فهي التي ترعى المولود وتحتضنه وتشفق عليه وتظل ساهرة على راحته حتى يعود إليها في نهاية المطاف فتفتح له ذراعيها ليستمد منها العون، وهو في أحلك لحظات حياته يكابد الآلام والضعف والخوف فتشمله بعطفها ثم تسلمه برفق إلى أم ثانية والى الرحم الأصلي الأرض"[1]، ويعود ذلك إلى أن ملازمة المرأة للمحتضر هي من الأفعال الرمزية المعبرة عن توق المرء إلى أن يحظى بميتة متميزة يتم فيها احتضانه بحنان والعودة به إلى الرحم الامومي.

تعتبر حالة الاحتضار أول مظهر من مظاهر الموت نظرا إلى العجز التام الذي يلحق المريض، فهو واقع بين الحياة والموت، وتظهر علامات واضحة على الإنسان تتحدد في شحوب لون الوجه ونحافة الجسم وتثاقل اللسان، وتعد علامة الخفقان وبرودة الجسم أهم علامة على الموت ويعبر عنها بـ«دخلته الموت». ومن بين الطقوس التي ينشغل بها الأهل في لحظات الموت الإحاطة بالمحتضر وترطيب شفتيه بالماء أو التنقيط داخل فمه لمرات عدة، وتقرأ عد رأسه بعض السور والأدعية والأذكار الخاصة بالميت، اعتقادا أنها تخفف من سكرات الموت وتسهيل عملية خروج الروح من الجسد أثناء منازعته الموت، وتلقين المحتضر الشهادة وتوجيهه إلى القبلة وفتح الأبواب استعدادا لدخول الملائكة، اعتقادا أن الملائكة تحضر موقف الاحتضار وتشارك الناس دعائهم. يحضر في هذه الأثناء جميع الأهل والأقرباء والجيران من اجل توديع المحتضر وطلب السماح وبراءة الذمة منه، ويلف المكان حينها الحزن واللوعة والبكاء.

[1] امال قرامي، مرجع سابق، ص545.

عندما يتأكد من الموت البيولوجي، يتكفل أحد الرجال عادة بإقفال عيني الميت وفمه وتوجيهه إلى القبلة، وغالبا ما تستثنى النساء من هذا الطقس، حيث كره أن تتولى المرأة وخصوصا الحائض تغميض عيني الميت وتوجيهه للقبلة والدعاء له، ويرجع سبب الإقصاء إلى خصوصية المرأة المرتبطة بطبيعة تكوينها العاطفي من رقة وعدم صبر، وبذلك الخشية من اندفاعها في العويل والنحيب، وفي مقابل ذلك كان الرجل مؤهلا، للقيام بهذا الطقس نظرا إلى تميزه برجاحة العقل وشدة الجلد، وقوة الطباع وامتثاله للإرادة الإلهية. وهو أمر وموقف ليس حكرا على الإسلام بل نجده في الديانات السماوية الأخرى التي حالت دون قيام المرأة بأصناف من الطقوس الدينية، "ويرجع سبب ذلك تصور مفاده أن المرأة كائن دنيوي يجب ألا يكون على صلة متينة بالمقدس على عكس الرجل الذي هو حامل للمقدس"[1] بل الأكثر من ذلك هو المحتكر للكلام المقدس.

يتم الشروع في تغسيل الميت وفق القواعد الإسلامية المضبوطة، فالجنس يغسل نفس الجنس، فالرجال يغسلون الرجال والنساء يغسلن النساء، وبالنسبة للمرأة التي تطوع لقيام بهذه الهمة فإنها غالبا ما تكون قابلة يشهد لها بالخبرة والمعرفة وتحظى بالثقة. يغسل جسد الميت بالماء الساخن والصابون وتدلك كافة أعضاء الجثة الهامدة بواسطة قطعة من القماش، وبعد الفراغ من تغسيله يتم إقفال أذنيه بقطع من الصوف، اعتقادا أن ذلك يجعله يتحمل مشاق القبر. ويتم تكفين الميت في ثوب ابيض يقسم إلى ثلاث قطع سروال وصدرية مخاطان بشكل سريع وقطعة ثالثة غير مخيطة تلف فيها الجثة بكاملها، يوضع داخل الكفن مجموعة من المعطرات تسمى محليا بالحنوط وتتألف من وريقات الورد والريحان وحبات الحرمل وقنينة ماء زهر.

[1] رحال بوبريك، مرجع سابق، ص20.

تحتفظ الجدات في العائلة التقليدية بالحنوط في حياتهن، ويوضعن إلى جانبه الحولي ومحرمة خضراء، وبعدما تكفين الجدة يوضع الحولي على جثتها والمحرمة الخضراء على وجهها. يتم الاحتفاظ بحولي الجدة كرمز للسلطة الامومية والذي يستخدم في طقوس أخرى كطقوس الختان والزواج. من جهة أخرى يحرص أهل الميت على التخلص من كل الأدوات التي استعملت في تغسيل الميت وتكفينه، لاتقاء شرها حيث يعتقد أن هذه الأدوات ذات مفعولات فوق طبيعية وتصير منبعا لقوى سحرية قادرة على إحداث الضرر بالناس، لذلك يحرص أهل الميت على الاحتفاظ بها بعيدا عن متناول بعض النساء الراغبات في استعمالها، ويلجا ذوو الميت إلى دفن هذه الأدوات.

يوضع الميت على جانبه الأيمن صوب القبلة، حتى تحين تلك اللحظة الرهيبة التي تتعالى فيها أصوات النساء من بكاء ونحيب وعويل وولولة، مودعة جسد الميت الذي يغادر منزله ممدا على نعش محمول فوق أكتاف الرجال، ليتوجه الموكب الجنائزي بخطى بطيئة صوب المقبرة، في هدوء وصمت وفق نظام ثابت. وتترك فوضى النساء في البيت حيث يسود الاضطراب والصخب والندب من إسالة دم من الوجه وضرب الأيد على الفخذ والصدر وشق الجيب، "هذه الممارسات التي ينظر إليها في المتخيل الإسلامي على أنها علامات للتمرد على الإرادة الإلهية، خصوصا وأنها أفعال تذكر بعصيان إبليس أوامر الخالق، خاصة وان النياحة توصف بأنها نعيق الشيطان، ذلك أن إبليس هو أول من ناح فتأثرت به المرأة"[1]، ولا غرابة أن يتم الربط بين النائحة وإبليس مادامت الصلة بينهما ثابتة في المخيال الجمعي.

تفسر حالات الهيجان التي تعجز المرأة فيها عن التحكم في انفعالاتها بإقصاء النساء من المشاركة في الموكب الجنائزي. كما أن الإقصاء من طقوس الدفن يعود إلى الخوف من

[1] أمال قرامي، مرجع سابق، ص570.

النجاسة والخشية من استغلال بعضهن هذه الفرصة لممارسة السحر، من جهة ثانية أعتبر ظهور النساء في الجنازة خرقا للعرف وسببا للفتنة والاختلاط ذلك "أن مكان النساء الطبيعي هو الفضاء الداخلي فضاء الرحم والحمل والولادة، أي الحياة، وللرجال حق الحضور في الفضاء الخارجي حيث الحرب والقتل والدفن"[1]. كما أن النسوة هن اللواتي يتكفلن بإبراز مظاهر الحزن والوجد على الفقيد إبراز مشاعرهن الرقيقة من بكاء على اعتبار المرأة كائنا ضعيفا لا يقوى على مجابهة الصعاب، ما يدعم صلتها بالطبيعة وفي مقابل ذلك ألحت الثقافة على تكليف الرجل بتنظيم الجنازة وتقبل التعازي والاهتمام بطقوس الدفن لما له قدرة السيطرة على المواقف والإحداث الخارقة لليومي، وعلى التماسك وضبط مشاعره لأنها عنوان الضعف والخور دليل انكسار ومذلة هي بالنسبة للرجل وجه من وجوه التأنيث.

عندما يصل الموكب إلى المقبرة يصلى على النعش صلاة الجنازة، ثم يوضع بعدها الميت على جانبه الأيمن داخل القبر، ويوارى بالثرى بعد أن يغطى بمجموعة من الأحجار المسطحة، توضع حجرة عند رأس الميت تسمى الشاهدة إذا كان رجلا وتضاف حجرة ثانية عند رجل الميت وتصبح شاهدتان إذا كانت امرأة، وتعتبر الشاهدة رسم لحدود القبر والتمييز بين قبور الرجال والنساء، كما أن الشاهدة على رأس الميت الذكر واختفائها عند قدميه يمكن أن تعبر عن الفضاء المفتوح أمام الرجل وحضورها عند أرجل المرأة تعبر عن انغلاق الفضاء أمام المرأة حتى في القبر.

يودع الرجال بعد الدفن فقيدهم بدعاء جماعي بالرحمة والغفران. وتعتبر كثرة عدد المشاركين في الموكب الجنائزي وليونة مفاصل أطراف الجثة الهامدة وسهولة دفنها واستيعاب القبر لحجمها، بمثابة علامات يعتقد أنها مؤشرات على مصير الميت في العالم الأخر، إضافة

[1] أمال قرامي، المرجع نفسه، ص570.

إلى علامات تشهد الميت وسهولة خروج الروح ولون جسده وملامح وجهه أثناء تغسيله وتكفينه وهي سمات دالة على صلاح الميت وحسن مآله والعكس صحيح.

بعد الدفن تسود أجواء الحزن داخل العائلة وتبدأ مرحلة الحداد، حيث يقلع كافة الأهل عن جل مظاهر الفرح وتتوقف كل معالم الزينة عند النساء كما عند الرجال. احتراما لروح الفقيد رجل أو امرأة، ويعتبر الحداد إدماجا للميت داخل عالمه الجديد، فلكي يتم قبول الميت داخل عالم الموتى وحصوله على الاعتراف من قبلهم كما يقول مارسيا الياد، "ينبغي على ذويه الأحياء القيام بعدد من الإجراءات والقواعد"[1] لضبط السير الجيد للحداد، وتيسير مرور الميت إلى العالم الآخر، حيث تسيطر فكرة عودة الميت وانتقامه من الأحياء عندما يتفطن إلى أن موته لم يؤثر في أهله وذويه على الأفراد، إذ يوضع في مكان نعش الميت شمعتان وكاس من الماء اعتقادا منهم بعودة روح ذلك المتوفى إلى البيت لزيارة أهله. كما أن الحداد لا يُعد فقط الموتى للمرور إلى العالم الأخر، وإنما الأحياء أيضا، إذ يشكل الأحياء والأموات مجتمعا خاصا كما يرى "فان جيب" يتأرجح بين عالم الأحياء وعالم الأموات، هذا المجتمع الذي يغادره الأحياء بعد انقضاء فترة الحداد، التي تطول وتقصر حسب درجة قرابتهم بالميت.

يقام بمنزل الميت حفل تأبيني، يسمى محليا بـ"عشاء الميت"، وتقدم خلاله وجبة الكسكس، وتقتضي العادة ألا توقد نار المطبخ في بيت الميت طيلة الفترة التي تسبق موعد عشاء الميت. ويتكفل الجيران بإطعام أهل الميت والمعزين. وبعد مرور ثلاث أيام على وفاة الميت تزور النسوة من ذويه القبر لأول مرة، ويوضع على قبره كاس ماء ليشرب منه كل حيوان مار به كصدقة على روح الفقيد، وبعد هذا اليوم يبدأ أقارب الميت في التخفيف

[1] عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع. دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص160.

تدريجيا من أحمال الحداد، وفي اليوم الأربعين يقام حفل تأبيني آخر شبيه بالأول "عشاء الميت" ليرفع بعده الحداد وتختتم طقوس الموت.

اضطلعت طقوس الموت بمهمة ضمان السيطرة على حدث الموت من خلال الإحاطة بالميت منذ ساعة الوفاة وحتى الغياب النهائي للجثة، كما تعكس طقوس الموت التضامن القوي بين أفراد الجماعة هذا التضامن الذي يحصن وحدتها ضد كل الأخطار الانشطار والتفتت. وحماية المجموعة من أي أزمة قد تلحق بها، كما تبرز طقوس الموت تقسيم الأدوار بين الجنسين وسلوك كل من الرجل والمرأة بما يتلاءم مع مفهوم الذكورة والأنوثة ومع ما ينسجم مع المنظومة القيمية، إذ يتم التنازل للنساء عن نوع من الطقوس داخل الفضاء الداخلي في مقابل احتكار الرجال تنظيم الفضاء الخارجي. وذلك يستمر حرص الجماعة على التمييز بين الرجل والمرأة، منذ تخلق الجنين في بطن أمه ويتواصل التمييز في كل مراحل الحياة وهو سيرورة لا تتوقف بتوقف نبض الحياة إذ تستمر حتى مع الموت، فمهما بدى الأمر مريعا وأليما فانه يجب ألا يضفي إلى التهاون بالحدود بين الجنسين والتغافل عن القواعد التي تنظم العلاقات بين الجنسين سواء كانوا أحياء أو أموات.

خلاصة:

تكشف طقوس العبور عن تمظهرات العلاقة بين الذكورة والأنوثة، من خلال دورة الحياة في العائلة التقليدية، حيث يستمر التمييز، منذ تخلق الجنين في بطن أمه ويتواصل في كل مراحل الحياة حتى مع الموت، وبذلك تعكس طقوس العبور نمط العلاقة القائمة بين عالم الرجال وعالم النساء والتي يتم بموجبها الإعلاء من قيمة الذكر والحط من شأن الأنثى، وهي خاصية كونية تشترك فيها جميع الثقافات باعتبار الذكر أفضل من الأنثى. وهو أمر يوحي بما ترسخ في المخيال البشري من تضاد بين الذكورة والأنوثة، فالإيجابي هو دوما ذكوري، والسلبي هو دوما أنثوي.

الفصل الخامس

تحولات العلاقة ذكورة/أنوثة بين التحديث والتقليد

تمهيد

نسعى من خلال هذا الفصل إلى رصد التحولات التي مست العائلة المحلية ضمن ثنائية التقليد والحداثة، هذه الثنائية المثيرة للجدل، والتي تسمح لنا منهجيا بضبط الاصطدام أو التعايش الممكن بين قوى التقليد وقوى الحداثة- هذه الوضعية الإشكالية – التي ستنعكس على مختلف العلاقات داخل وخارج العائلة، وسيكون لها تأثيرها القوي وبالخصوص على علاقة الرجل والمرأة، باعتبار أن هاته العلاقة هي المجال الأكثر تعرضا للصدام بين ثقافتين مختلفتين من حيث أسسهما وغايتهما.

أولا: الحياة اليومية بين التقليد والتحديث

1-منطقة تبسة: من التقسيمات الاثنية إلى المخططات التنموية

تم ترقية تبسة إلى مصاف ولاية بموجب التقسيم الإداري لسنة 1974م، بعد أن كانت المنطقة تابعة إداريا إلى ولاية عنابة، وكانت دعائم هذا التقسيم تستند إلى استراتيجية تثمين الثروات الوطنية، من خلال التحكم الرشيد في المجال، وإدماج كافة المناطق في عملية التنمية المتوازنة والشاملة، مع مراعاة الحقائق الاقتصادية والسكانية ومحاولة محو الفوارق الجهوية، والحد من الهيمنة الطاغية للمدن الكبرى، وبذلك إتاحة الفرصة أمام المدن المتوسطة التي رقيت إلى عاصمة ولاية لتنمية مواردها وتطوير قاعدتها الاقتصادية. لتشكل الولاية في إطار هذه الاستراتيجية قاعدة التخطيط الاقتصادي والمجالي ومنطلقا للتنمية.

ضمت ولاية تبسة في إطار هذا التقسيم الإداري 12 دائرة إدارية، حافظت منطقة تبسة في ظل هذا التقسيم الإداري الترابي والجغرافي على حدودها التاريخية والاثنية، بالرغم من أن التقسيم الإداري لم يأخذ القبيلة كعنصر أساسي في تحديد الرقعة الجغرافية ومحاولة السلطات الرسمية استبدال الأساس العرفي القبلي بالأساس الإداري الجغرافي، إلا أن المنطقة

حصل فيها نوع من التطابق للعنصر القبلي مع العنصر الجغرافي، وبذلك ظلت الحدود الإدارية مع الولايات المجاورة حدود قبلية، تم ترسيمها مع التقسيم الإداري لسنة 1984.

استفادت منطقة تبسة من عديد المشاريع كغيرها من الولايات في إطار مخططات التنمية الوطنية في ظل عمليات التحديث واسعة النطاق التي مست مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. عرفت عملية التحديث في منطقة تبسة مراحل متباينة بعد الاستقلال، هذه المراحل التي انسجمت مع جملة السياسات الوطنية للتنمية، عرفت مرحلة التسيير الذاتي 1962-1970، تهميش واضح للمنطقة في جل المجالات الأمر الذي أدى إلى أزمة اجتماعية عميقة بتفاقم البطالة والفقر، ثم تلتها مرحلة الثورة الزراعية 1971-1980 بعد ترقية المنطقة إلى ولاية، حيث ارتكزت التنمية على تحديث القطاع الفلاحي من خلال استحداث القرى الفلاحية، والكهرباء الريفية، والقروض المخصصة للسكن الريفي، في إطار مشروع الألف قرية النموذجية. لتتواصل المشاريع مع بداية الثمانينات في ظل دولة الرفاه، حيث أقيمت المناطق الصناعية وإنشاء المؤسسات الاقتصادية، والتجمعات السكانية، والمدارس، والمراكز الصحية، وتدعيم ذلك بتطوير البنية التحتية بالتجهيزات والمرافق العمومية.

تؤكد العديد من الدراسات أن التحديث في الجزائر ارتكز على العمل الصناعي على حساب العمل الزراعي الذي انخفضت نسبته "من 50.6 % سنة 1966 إلى 29.6 % سنة 1977 ثم إلى 17.5 % سنة 1987، وفي المقابل فقد ارتفعت نسبة العمل الصناعي والعمل في البناء والأشغال العمومية ارتفاعا كبيرا إذ انتقل عدد العاملين في هذين القطاعين من 242.500 سنة 1966 إلى 1.209.000 سنة 1987"[1]، وبذلك عد التصنيع حجز الزاوية من أجل تحقيق مشروع مجتمعي يستهدف – على المدى المتوسط والبعيد – تثقيف الجزائريين وتحويلهم إلى مواطنين عصريين أي إلى منتجين ومستهلكين عقلانيين.

1 جمال قريد، **العامل الشائع. عناصر للاقتراب من الوجه الجديد للعامل الصناعي الجزائري**: مجلة انسانيات، العدد1، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 1997، ص09 .

يرى جمال قريد أن هذا المشروع المجتمعي "يرتكز على نظرة إلى العالم أساسها نوع من التطورية التفاؤلية التي تتلخص في ثلاث نقاط: أن المجتمعات البشرية تتوزع بصفة متفاوتة على سلم التطور الذي تحتل أعلاه المجتمعات الصناعية المتقدمة، ولا يوجد سوى طريق واحد لاجتياز مختلف مراحل هذا التطور: الطريق الأوروبي ولا توجد سوى طريقة واحدة لتحقيق ذلك: التصنيع، ويجب ويكفي للانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع العقلاني إعادة تاريخ المجتمعات الغربية ولكن بصفة سريعة (حرق المراحل)"[1]. وبذلك "تعمقت الحالة الانفصامية وأزمة التحديث والتخطيط التي تجلت في الهوة بين الخطاب السياسي والتقني من جهة وواقعها المادي الاجتماعي من جهة أخرى"[2]، لتظل حركية التحديث بعد الاستقلال فوقية إدارية محتكرة غيبت عنها قوى المجتمع.

محليا اصطدمت المشاريع التنموية في المنطقة بالمنطق القبلي حيث كانت المشاريع تخضع لإرضاء المرجعيات القبلية في إطار التوازنات العروشية وانقساماتها. تعتبر العروشية إحدى السمات الطاغية لنظام العلائق السياسية والاجتماعية والثقافية، والعروشية هي تقريبا العشيرة والعشائرية، وفي الحالتين فالاشتقاق يعود إلى الجذر "ع-ر-ش" نفسه، ويروج استعمال العشيرة مشرقا والعرش والعروشية مغربا [3]. يرتكز الانتظام العروشي على أصغر تجزئة للوحدة القبلية، والعرش ذات جموعوية معنوية وقرابية تقوم على عصبة الالتحام ورابطة الدم الحقيقية أو المزعومة. تؤكد العديد من الروايات أن ظاهرة العروشية اختفت مع بدايات الثورة التحريرية المباركة ووعي الشعب بضرورة احتضان الثورة والالتفاف حولها وطرد المستعمر كأولوية قصوى، إلا أن بعد الاستقلال عادت العروشية وطفت إلى السطح بعد فشل دولة

1 المرجع نفسه، ص08.

2 معاوية سعيدوني، **أزمة التحديث والتخطيط العمراني في الجزائر، جذورها، واقعها، أفاقها:** مجلة عمران، العدد16، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سنة 2016، ص22.

3 أنظر: عبد الواحد المكني، **المعادلة الصعبة فشل حركة الاستنارة الحديثة في البلاد العربية** (د.ط)، دار الساقي، لبنان، 2010، ص41.

الاستقلال في تجسيد وعودها. حيث كانت خيبة أمل النساء قبل الرجال، باعتبار أن النساء قدمن حليهن ومصوغاتهن الذهبية والفضية لصندوق التضامن الوطني لدعم ميزانية الدولة وإعانتها على القيام بمهامها، بعد نداء الرئيس على موجات الراديو إلى الشعب الجزائري.

ظلت منطقة تبسة خلال العشرية الأولى والثانية للاستقلال في وضعية مزرية مع تأخر مشاريع التنمية التي راهن عليها الشعب، والتي كانت ابسطها الكهرباء والماء، هذه الوضعية التي خلفت ظاهرة انتشار التحاق الشباب بالجيش الشعبي الوطني، فكل عائلة تقريبا في المنطقة ينخرط أحد أفرادها في الجيش، لقد شكل شباب المنطقة خزانا للجيش الشعبي الوطني، الذي استثمر بوعي أو دون وعي في طاقات الشباب ووضعيتهم. تشير العديد من الروايات أن شاحنات الجيش الشعبي الوطني كان تنتظر الشباب في وسط مدينة تبسة، وما كان على الشباب إلى إظهار بطاقة التعريف الوطنية، كانت بداية هذه الوضعية مع سن قانون الخدمة الوطنية، إلا أن عودة الشباب بعد سنتين من الجيش واصطدامهم بالواقع اليومي من بطالة وفقر، كثيرا ما كان يحتم عليم الرجوع وتمضية سنوات أخرى في الجيش، استمرت هذه الوضعية إلى بداية الثمانينات حيث التحق العديد من شباب المنطقة بورشات البناء والأشغال العمومية التي عرفت وتيرة متزايدة في هده المرحلة[1].

لقد كانت المشاريع التنموية متأخرة جدا، حيث استفحلت ظاهرة العروشية في المنطقة سيطرت عروش أولاد يحيا على شمال مدينة تبسة وعروش النمامشة وأولاد عبيد على جنوب المدينة، تظهر هذه الوضعية بوضوح في قلب مدينة تبسة التي تقسمها السكة الحديدية إلى شمال وجنوب، لتتمظهر العلاقات بين العائلات في ضوء ثنائية فوق/تحت، حيث يعرف المتساكنة أنفسهم بهذه الوضعية «تسكن تحت السكة ولا فوق السكة؟»، فإذا كنت فوق فأنت تنتمي إلى عائلة نموشية وإذا كنت تسكن تحت فأنت تنتمي إلى عائلة يحياوية، نفس المنطق يؤطر العلاقات العائلية في جنوب المنطقة عبر الطريق الوطني الرابط بين تبسة ووادي

[1] مقابلة مع السيد: نصر الله مجيد، بتاريخ 2018/07/02.

سوف، فإذا كنت تسكن تحت الطريق فأنت تنتمي إلى عائلة عبيدية وإذا كنت تسكن فوق الطريق فأنت تنتمي إلى عائلة نموشية، هذه الوضعية فوق/تحت، والتي تعتبر ارث استعماري، باعتبار أن سكة الحديد والطرق هي منشئات استعمارية بامتياز، وبذلك تحكمت هذه الوضعية في مشاريع التنمية وخضعت إلى توازنات العروش، وكم من مشروع تعطل بسبب المرجعية القبلية.

عرفت المنطقة الشمالية في تبسة موجات من التحديث قبل الاستقلال، على عكس المنطقة الجنوبية، على غرار شبكات الكهرباء والماء، والعديد من المرافق أهمها المدارس التي كانت موجهة للعنصر الأوربي الذي ارتبط وجوده بالمناجم، هذه البنية التحتية التي استفاد منها العديد من العائلات بعد الاستقلال وشكلت لدى العديد منهم رأس مال ثقافي –تمثل في اللغة تحديدا– الدي سينعكس على وضعية العديد من الأفراد الذين سيحتكرون العديد من الوظائف الإدارية، كما ستكون المرأة في المنطقة الشمالية سباقة إلى ولوج عالم الشغل بفعل رأس مالها الرمزي (التعليم)، على عكس المنطقة الجنوبية، التي استثمرت في الرأس المال الاجتماعي وعلاقاتها القرابية العائلية للاستحواذ على السلطة (*).

تمظهرت العروشية في أقوى تجلياتها زمن العشرية السوداء أو سنوات الجمر كما يطلق عليها، حيث لم تستطع التنظيمات الإرهابية اختراق البنية القبلية في المنطقة وظلت هذه التنظيمات منحصرة في التخوم خاصة جنوب المنطقة مع حدود وادي سوف، يمكن أن يعود ذلك إلى قوة العروش التي رفضت منطق الجماعات المسلحة جملة وتفصيلا، إضافة إلى أن جل أبناء المنطقة منخرطين في صفوف الجيش الهدف الأول للجماعات المسلحة، وعلى

---

*كان منصب رئيس بلدية تبسة –عاصمة الولاية–محتكر دائما من عائلة نموشية وغالبا ما يكون نائبه من عائلة يحياوية، الاستثناء الوحيد الذي انقلبت فيه الموازين كانت الاستحقاقات الانتخابية 1990 بفوز الجبهة الإسلامية وكان رئيس البلدية لأول مرة من عائلة يحياوية ونائبه = من عائلة نموشية إلا أن الأمور ستعود كما كانت. لتعمق في أشكال وأسس الممارسات السياسية في المنطقة انظر: مولود طبيب، **أشكال وأسس الممارسات الموصلة للسلطة السياسية في الدولة. دراسة سوسيو سياسية للانتخابات البلدية بولاية تبسة**، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، 2016/2015.

عكس العديد من مناطق الوطن عرفت منطقة تبسة زمن التسعينات ازدهار اقتصادي وثقافي(*)، كان ذلك نتيجة حركية التجارة على الشريط الحدودي، حيث انتشرت ظاهرة تهريب البضائع بشكل واسع على طول الشريط الحدودي وانتشار الأسواق التي كانت تستقبل البضائع من تونس وليبيا، لتشكل تبسة مركزا لانتشار البضائع إلى جل مناطق الوطن في ظل انهيار الاقتصاد الوطني، هذه الوضعية التي انعكست على المعاش اليومي لسكان المنطقة. حيث أطلق على مدينة تبسة زمن التسعينيات اسم «La Suisse» وهو الأمر الذي سيستقطب العديد من الأسر التي هاجرت إلى المنطقة من جل أنحاء الوطن بحثا عن الأمان والاطمئنان، واستقرار اغلبهم في مدينة تبسة وضواحيها هذه الأسر التي ستحدث مع مرور الوقت تغييرات مؤثرة في المنطقة مع بداية الألفية الجديدة.

2–تقسيم العمل: من الفضاء الداخلي "الدار" إلى العالم الخارجي "البرا"

اكتسبت المدرسة قيمة كبرى في أعين الآباء، حيث أصبحت المجموعات العائلية في المنطقة أكثر وعيا بدور المدرسة باعتبارها مؤسسة للتعليم واكتساب المعارف، فالالتحاق بالمدرسة يعني بالنسبة لهؤلاء الأبناء ضمانا للمستقبل وتحقيقا لرغبات الآباء بوصف المدرسة وسيلة لتسلق هرم المجتمع وللارتقاء الاجتماعي، واستثمارا يهم مستقبل الأبناء وحتى الآباء. لقد شجعت استراتيجية مجانية التعليم العائلات لإرسال أبنائها إلى المدرسة، هذه السياسة التي أعطت فرصا متكافئة للولد والبنت على حد سواء، إلا أن حق التمدرس ظل امتيازا خاصا بالذكور على حساب الإناث، كجزء من التمييز الذي يُعطى للذكور والاهتمام بهم على اعتبار أنهم مستقبل العائلة بالرغم من إجبارية التعليم الذي يشمل الذكور والإناث، أما بالنسبة للبنت فظلت العائلة ترى أنه من الضروري المحافظة على الصورة التقليدية للبنت

* كانت مدينة تبسة ملتقى لفنانين ومخرجين عالميين من خلال بوابة المهرجان الدولي للسينما والفيديو، وجائزة كركلا الذهبي، هذه التظاهرة السينمائية العالمية التي كانت تزين المدينة والتي استمرت لعقود في المنطقة، إلا أنها اقتلعت من جذورها وحولت إلى مدينة وهران.

وتربيتها وتأهيلها للزواج، وبذلك لم ينظر إلى التحاق الفتاة بالمدرسة دائما بعين الرضا من طرف المجموعات العائلية.

ستعرف نسبة تمدرس الفتيات ما بين 6 إلى 15 سنة نموا تصاعديا إذ ارتفعت من 36,90 % سنة 1966 إلى 92 % سنة 2008. [1] غير أن هذه الوتيرة التصاعدية يبدو انها لم تكن لتؤثر بشكل كبير على العقلية التقليدية، باعتبار أن التحاق الفتاة بالمدرسة وتربيتها عن طريق التمدرس لم تكن لتشغل بال الآباء، بوصف تعليم الفتيات أمرا دخيلا تم قبوله على مضض. ومن الممارسات الطريفة التي تعكس نمط التحولات في العائلة المحلية، طقوس الولادة، حيث انتشرت عادة رمي ودفن سرة المولود في المدرسة، فبعد أن ارتبطت المشيمة بدفنها في الأراضي الزراعية كنوع من البركة، أصبحت الأمهات تدفنها في المدرسة سواء مشيمة الذكور أو الإناث، وهو تحول عميق يعكس رغبة الأمهات في التحاق بناتهن بالدراسة، وعدم الرغبة في أن تعرف بناتهن نفس مصير الأمهات، من جهة أخرى تعكس العبارة الشهيرة التي انتشرت سنوات الثمانينيات في كتاب القراءة لتلاميذ الابتدائي: «ماما في السوق بابا في البستان»، تذمر العديد من الآباء وتغير نظرتهم إلى المدرسة، "حيث أصبحت التنشئة الاجتماعية في وضعية متأرجحة بين نموذج عصري يحاول إنتاج سلوكيات ومواقف تحديثية عن طريق المدرسة، ونموذج تقليدي يقاوم التجديد بالاستناد على المعايير والقيم الاجتماعية التي تحاول الأسرة تأبيدها"[2]. وبذلك شكلت المدرسة بالنسبة للآباء مؤسسة مناهضة لسلطتهم ولنموذجهم التربوي.

اقترن رفض تعليم البنات بأحكام قيمية، إذ يعتبر خروج المرأة في الذهنية الأبوية تصرفا غير لائق يتعارض مع حرمة العائلة وشرفها. كما أن النظر إلى دور المرأة بأنه يقتصر على كونها زوجة وربة بيت، جعل العديد من البنات يتركن مقاعد الدراسة تحت تأثير ظاهرة

---

[1] الديوان الوطني للإحصاءات نشرة رقم 173، 2011.

[2] عز الدين الخطابي، مرجع سابق، ص90.

الزواج المبكر، لأن إنشاء أسرة بالنسبة للمرأة كان يشكل في نظر العائلة والمجتمع قيمة اجتماعية أفضل من إكمال مشوارها التعليمي، ويرتكز هذا الموقف أو هذا التصور على الفصل القاطع بين عالم الذكور وعالم الإناث، باعتبار إن التعايش بين الجنسين أمرا غير ممكن، فجلوس الذكور إلى جانب الإناث بمقاعد الدراسة ومرافقتهن في الشوارع هو مساس بقيم المجتمع وبقواعد الدين، وبذلك لا يتلاءم الاختلاط مع القيم الأخلاقية والدينية، كما يعتبر أن كل محاولة لتقليص الهوة بين العالمين قد تكون لها عواقب وخيمة على سير المجتمع، هذا الأمر الذي جعل العديد من الاباء يرفضون الاختلاط في التعليم واستمرار بناتهم في التعليم والتمدرس.

يعكس هذا التصور النظرة الأبوية التي ترى في الفتاة كائنا هشا، سهل الانقياد في حاجة إلى من يحميها من عالم الذكور الخطير، خصوصا بعد انفتاحها على العالم الخارجي «البرا» والتحاقها بمؤسسات التعليم، فالمحيط الخارجي في اعتقاد العديد من الآباء، فضاء للانحراف ولارتكاب الخطايا، وبذلك "سيتم الإقرار بان هذا النصف الخطير قادر على خلخلة النظام التراتبي للقيم، لذا كان من اللازم كبح جماحه عن طريق القواعد الدينية والأخلاقية الرادعة"[1]. إلا أن هذا التصور الأبوي يعكس في اللاوعي الذكوري نزعة عدائية تجاه كل ما هو نسائي باعتبار أن الأنثى مصدرا للشر، وتربط الأنوثة بالخطر الشيطاني، وهو ما تقره الثقافة الشعبية، «المرا دخلت الشيطان في قرعة» و«إلي عندو البنات عندو لفعات».

أمام سلطة التقاليد التي سيطرت على الحياة اليومية، وتأثير القيم الضابطة والموجهة للسلوكيات حينما يتعلق الأمر بالأنثى، رفعت الفتيات التحدي، بدعم الأمهات وتشجيع الدولة التي عملت على توفير الخدمات الاجتماعية المدرسية كالمطاعم، والنقل المدرسي، كما سمحت الاستثمارات في هياكل التعليم بتقريب المدرسة من التلاميذ، خاصة في الأرياف وهو ما ساهم في ارتفاع نسبة تمدرس البنات، بل الأكثر من ذلك بروز ظاهرة تفوق الإناث على

[1] المرجع نفسه، ص98.

الذكور في التعليم، هذه الظاهرة التي عرفت تصاعد مستمر عام بعد عام، وشملت تفوق الإناث في كل الأطوار الدراسية، في مقابل حجم العزوف الذكوري عن الدراسة، "لقد أصبحت البنات أكثر حرصا على دراستهن من الذكور، وذلك من أجل تحقيق غاية مزدوجة؛ التحرر من الرقابة العائلية، وتجاوز الحدود المجتمعية التي تكرس السيطرة الذكورية"[1]، وتحدي الأفكار التي تم بموجبها إبعاد المرأة وتقزيم دورها في المجتمع.

شكلت المدرسة المجال الوحيد للفتاة لإثبات وجودها، حيث سيعمل التعليم على تطورها فكريا وثقافيا، ويزيد من فرص العمل أمامها ويمكنها من رفع مكانتها ويؤهلها للمشاركة أكثر في الحياة الاجتماعية، حيث ستقتحم النساء مجال العمل، وتحاول تغيير موقعها في الفضاء العام وهو الفضاء الذي كان في الماضي حكرا على فئة الرجال. "تشير الإحصائيات إلى أن نسبة عمل المرأة في المجتمع الجزائري انتقلت من 1,68% سنة1977 ، لتصل إلى 13,90% سنة 2001 و18 % سنة 2006"[2]، تعتبر العديد من الدراسات أن هذه النسب مؤشرات إيجابية على تحسن وضع المرأة، ومكانتها في المجتمع. إلا أن هذه التغيرات والتحولات البطيئة والمحتشمة التي تشير إليها الأرقام، تؤكد قوة العوامل الثقافية التي تتعلق بتقاليد المجتمع، واستمرار تأثير المنظومة القيمية للمجتمع التقليدي التي تتميز بتحفظها على عمل المرأة خارج البيت، رغم تبنيها ظاهريا مبادئ التحديث والعصرنة.

انحصر عمل المرأة في المجتمع الجزائري في فضاءات مهنية محددة وهي التعليم والتمريض والطب، هذه المهن التي أطلق عليها تسمية المهن الأنثوية[*] باعتبارها مهن عادة ما تؤول إلى النساء ولها علاقة جوهرية بالطبيعة الأنثوية، اقترنت هذه المهن تقليديا بالأمومة أو بربة البيت

---

[1] تريكي حسان، حجام العربي، **الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمشاركة المرأة الجزائرية في العملية التنموية**: مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، عدد03، جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف، سنة 2015، ص13.

[2] الديوان الوطني للإحصاءات نشرة رقم 173، 2011.

* ظهرت المهن الأنثوية في سياق التحديث وتحولات المجتمع الصناعي، الأمر الذي دفع بالنساء للتخصص في أعمال معينة خاصة منها التعليم، رغم أن المهن الأنثوية لم تكن هدفا أساسيا حين انطلاق التحديث، وهو ما يؤكد عليه المفكر الأمريكي بنيمين روش . Benjamin Rush

باعتبارها مهن متكونة من مهارات غريزية تابعة لطبيعة المرأة فهي غير قائمة على الانجاز والتحكم المتوقفين على الرجال في الفضاء العام، بل هي معارف لا جهد يبذل فيها ولا تتطلب عناء الحصول عليها، خاصة مهنة التعليم التي عرفت تزايدا، وأصبح التعليم ومهنة التدريس من المهن المعترف بها اجتماعيا، فهي مثال للمهن الشريفة في المخيال الجمعي، حيث ظلت النظرة السائدة حتى وقت قريب، تعتبر التعليم أنبل وأكثر المهن احتراما للمرأة.

تضفي مهنة التدريس كمثال للمهن الشريفة في المخيال الجمعي، شرعية على وجود النساء في الفضاء المهني، إن تحفظات الثقافة الذكورية على تواجد النساء في الفضاء العام، دفعت النساء إلى جعل مهنة التدريس تحتل قلب الرهان الاجتماعي في العمل المهني، وجعل مهنة التدريس من النشاطات المفضلة اجتماعيا للمرأة والتي تتماشى وطبيعتها، كما أن التعليم، يعني في وظائفه الأنثوية، بتهذيب أخلاق الأمة وصيانة شرفها الذين يدركان من خلال وضع حواجز والفواصل بين مجالات الجنسين. وبذلك تجد كل رمزيات الشرف أرضية خصبة لها في المهن الأنثوية كالطب والتمريض، والعدالة والتعليم على وجه الخصوص حيث يعمل المجتمع على توجيه النساء نحوها وتظل منذ الطفولة صورة المرأة العاملة ملازمة لمهن لا تقوم على قوة التواجد الذكوري، بل تقوم على الحفاظ على التباعد اللازم بين الأنثى والذكر"[1].

لقد عمدت الثقافة الذكورية بنظامها القيمي الأبوي إلى وضع مساحات محددة أطرت خروج النساء إلى الفضاء المهني، من خلال تمجيد وإعلاء من شان بعض المهن التي تتوافق مع المهارات الطبيعية للأنثى، وحصر هذه المهن في الفضاءات المفتوحة على الرقابة المباشرة للمجتمع، حيث يكون انجاز العمل في حجرة القسم، بالنسبة للتعليم، أو حجرة الفحص، بالنسبة للطب، وتكون بذلك سهلة المراقبة مقارنة بالمكتب، ما جعلها تحوز على درجة معينة

[1] أنظر: دليلة شارب، **المهن الأنثوية بين القيم والتحولات الاجتماعية**: مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد09، جامعة مصطفى سطمبولي –معسكر، الجزائر، سنة 2014، ص79–80.

من ثقة المجتمع. وبذلك يظل الفضاء المهني، حين خروج النساء إليه، ميدانا لكل القيم والمعايير التي تحدد مجال تحرك المرأة لاعتبارات اجتماعية ورمزية أو دينية تقوم في أساسها على فكرة التمييز الجنسي، التي لا تسمح أن يكون عمل النساء في الفضاءات المغلقة التي تعتبرها كالمؤسسات الصناعية، وفي جميع الفضاءات التي تحوم الشكوك حولها بمجرد تواجد النساء فيها.

لقد استطاع المجتمع الذكوري في خضم الصراع القائم بين ضرورات التغيير وبين الثقافة الأبوية بتوجيه نسائه نحو مهن وفضاءات مفضلة اجتماعيا، كونها مرتبطة بعالم النساء وبقطاعات هادئة لا تعرف الصراع والتنافس مثل ما هي عليه القطاعات الذكورية، وعمل على توجيه اختياراتهن التي تصبح أكثر منطقية تماشيا مع ما هو منتظر منهن اجتماعيا، ليتسم عالم الشغل بنفس التقسيم الذي عرفته الفضاءات في الثقافة الذكورية، حيث تبقى رمزية الثقافة الأبوية تتميز بتباين جنوسي في تسيير الفضاءات وإدارتها، وبقدرتها على ضبط الأبعاد الفعلية والعملية مهما كان الخطاب الرسمي المساند لظاهرة خروج النساء للعمل في النصوص والقرارات المتعلقة بعالم النساء وعملهن .استمرت هذه الوضعية حتى بداية الالفية الجديدة التي عرفت تحولات عميقة في عمل المرأة في المجتمع المحلي، حيث ستنافس المرأة الرجل في مجالات للعمل كانت حكرا على الرجل؛ كالتجارة، والشرطة، وحتى الجيش.

تشير العديد من الدراسات إلى الخطوات الواسعة التي خطتها المدرسة الجزائرية في سبيل تحقيق الاندماج الاجتماعي وبناء مجتمع المواطنة، هذا الرهان الذي انطلق مع أول سنة دراسية جزائرية بعد شهر من الاستقلال، ليشكل هذا الدخول تحديا كبيرا ومصيريا بالنسبة للدولة الناشئة في ظل الأمية والتخلف الذي بلغ في بعض مناطق الوطن أكثر من (% 90) (*)، والإمكانات المحدودة لردم الهوة الثقافية لمرحلة ما قبل الاستقلال، ومحاولة استعادة هوية

* أنظر حول موضوع الأمية في منطقة تبسة:

المدرسة الجزائرية، "إلا أن هذا الرهان اصطدم بمسالة الصراع الهوياتي الذي تمثل في قضية اللغة كبؤرة توتر وصراع بين المشروع التعريبي والمشروع التغريبي"[1]، هذا الصراع الذي يجسد، فكرة مفادها أن كل ما هو عصري، وكل ما هو ايجابي وكل ما له علاقة بالتقدم التقني، وبالانفتاح على العالم الحديث مرتبط باللغة الفرنسية، في حين أن اللغة العربية (الكلاسيكية بالمعنى السلبي) هي لغة متأخرة، وعاجزة عن مواكبة التقدم العلمي والتكنولوجي، وبالتالي فهي لغة التخلف، والماضي، والانغلاق والتزمت. "هذا التقسيم الثنائي الذي رسخه الاستعمار مؤسسيا وعمليا ولكنه في نفس الوقت تقسيم ذهني رمزي، أي يمكن أن يحدث داخل نفس الشخص الواحد على شكل وعي فصامي"[2]. من جهة ثانية "لم يكفي المدرسة الجزائرية أن تستغرق منذ الاستقلال في صراع إيديولوجي بين أنصار اللغة العربية وأنصار اللغة الفرنسية، ليظهر وبحدة صراع جديد في نهاية القرن الماضي، صراع هوياتي على شكل ثلاثي اللغة، العربية، الفرنسية، والامازيغية"[3].

لم يكن المجتمع التقليدي المحلي، المتطابق مع نفسه، يعيش مشكلة هوية، أو صراع لغوي، يعود ذلك تاريخيا إلى أن سياسة التعليم الفرنسي لم تكن موجهة إلى كل الفئات الجزائرية على حد سواء، كما اعتبرت تبسة منطقة عسكرية طيلة فترة الاحتلال. لقد تجسد الصراع في المجتمع المحلي حول الرأس مال الرمزي (التفاخر بالنسب) ، ليتحول إلى صراع بين الرأسمال الاجتماعي والرأسمال المادي والرأسمال الثقافي، تملك بعض العروش الرأسمال الاجتماعي المتمثل في القوة والمرتكز على التاريخ الثوري، وتملك البعض الاخر الرأسمال المادي بعد فتح

حداد نصر الدين، **عوامل انتشار ظاهرة الأمية في المجتمع الجزائري. ولاية تبسة نموذجا**، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة العربي التبسي-تبسة، 2010-2011.

[1] معاشو جيلاني كوبيبي، العونية بهلول، **اللغة وإشكالية الصراع الهوياتي في المدرسة الجزائرية**، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد8، عدد1، جامعة مصطفى سطمبولي -معسكر، الجزائر، سنة 2017، ص 303-318.

[2] محمد سبيلا، **في تحولات المجتمع المغربي**، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2010، ص48.

[3] غماري طيبي، **خمسون سنة من التعدد اللغوي في المدرسة الجزائرية صراع هويات ينتهي إلى الأمية**: مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، عدد 07، جامعة مصطفى سطمبولي -معسكر، الجزائر، سنة 2012، ص47-78.

الحدود التونسية في الثمانينات، وتملك عروش اخرى الرأسمال الثقافي الذي سمح للعديد من العائلات أن تحتكر الوظائف الإدارية.

من جهة أخرى تشير العديد من الدراسات إلى دور المدرسة باعتبارها واحدة من المؤسسات الاجتماعية التي تقوم بعملية التنشئة الاجتماعية، ويبدو من خلال هذه الدراسات أنه لا يوجد اتفاق حول الدور الإيجابي أو السلبي الذي تقوم به المدرسة فيما يخص مسألة تجاوز التمييز الجنسي، لأن هناك من الباحثين من يرى بأن المدرسة لم يكن لها دور فعال جدا، بحيث أنه مهما حققت الإناث نتائج أكثر إيجابية من الذكور فإنهن يتعلمن داخل هذا الفضاء (المدرسة) كيف يعتبرن أنفسهن في المرتبة الثانية وأقل جدارة في التخصصات التي تعرف بأنها موجهة أكثر للذكور [1]، إلا أن هناك من الباحثين من يرى بأن المدرسة كان لها دور بارز في الانفتاح على التحديث باعتبارها أول من شهد خروج الفتاة من الفضاء الداخلي والتحاقها بالمدرسة.

وبذلك يمكن اعتبار دور المدرسة من جانب آخر مناقض للأول، كونها تقوم بالتنشئة الاجتماعية من خلال تجسيد المعايير والقيم السائدة في المجتمع، بل وتعمل في حالات كثيرة على تغذيتها وتقويتها، ويظهر ذلك في مضمون البرامج التعليمية خاصة في الأطوار الأولى من التعليم، بحيث أن كثيرا من المقولات تجمع على صورة واحدة للمرأة، وتغذي عقل الطفل؛ فهي الفتاة المطيعة، الأم، الزوجة، الممرضة. وذلك كله، يقدم المرأة بوصفها نموذجا للعطاء اللامحدود والتضحية والتفاني، لا مواطنة تملك استقلاليتها التامة ومشاريعها الخاصة. لتعكس هذه المقولات المنظومة القيمية التقليدية للمجتمع، التي تحفر في ذهنية الإناث والذكور على حد سواء حقيقة مفادها أن المرأة خلقت لتكون زوجة، خلقت لتكون أم، كما يمكن أن نعتبر المناهج الدراسية أيضا بمثابة ترجمة حقيقية لأيديولوجية سياسية محافظة، وتعبيرا

[1] أنظر: ليلى بوطمين، **الإطارات النسوية**: كراس كراسك، رقم 2، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 2001، ص58.

مؤسسيا عن القيم والمعايير السائدة في المجتمع، مما يساعد على بقائها واستمرارها من خلال مؤسستي المدرسة والأسرة [1]. وبذلك تؤكد العديد من الدراسات فشل جهود الدولة الجزائرية في بناء مدرسة وطنية تحقق الاندماج الاجتماعي وتلبي حاجات المجتمع وطموحه من خلال استعادة هوية المدرسة الجزائرية والنهوض بالقيم الاجتماعية.

محليا لم تستطع المدرسة تجاوز العائلة من خلال دورها الاجتماعي في التنشئة الاجتماعية وبناء شخصية الفرد، بل استطاعت العائلة احتواء المدرسة وفرض منطقها في بناء الشخصية القاعدية للفرد. يمكن أن يعود ذلك إلا أن التخطيط وتوزيع المدارس على تراب الولاية يخضع للمنطق الجغرافي في ظل جهود الدولة لتقريب المدرسة من المواطن، إلا أن المدرسة والمتوسطة والثانوية في المجتمع المحلي تتواجد في نطاق ومجال المجموعات العائلية، فكل حي أو مجموعة أحياء متقاربة تظم عرش معين، وبذلك فالتلميذ يدرس المرحلة الابتدائية وينتقل إلى المرحلة المتوسطة ثم الثانوية وهو يدرس مع أبناء نفس العرش والقبيلة وحتى المعلم والأستاذ يمكن أن يكون من نفس المجموعة القرابية(*)، وبذلك لم تستطع المدرسة خلق جيل وطني مندمج ومتكيف، حيث تظهر الصراعات بين الأفراد ويتمظهر المنطق العروشي بقوة عند الوصول إلى الجامعة والإدارة.

3-العلاقات العائلية: من ثقافة السمع إلى ثقافة الصورة

أحدث الانتقال من الشفوي إلى المكتوب تحولات وتغيرات عميقة، حيث استطاعت المدرسة أن تحدث ارتجاجا في بنية العائلة التقليدية، حيث يظهر أن تحولا كبيرا قد طرأ على العلاقات العائلية، إلا أن الانتقال إلى ثقافة الصورة وخصوصا البث المتلفز كان له التأثير

---

[1] ليلى بوطمين، مرجع سابق، ص59.

* توجد العديد من المدارس في المنطقة-خاصة في المناطق الريفية-تضم تلاميذ ينتمون إلى نفس المجموعة العائلية، بل يمكن أن يصل الأمر أحيانا إلى تواجد تلاميذ في قسم ومعلم يمتلكون نفس اللقب العائلي.

الأقوى، حيث سيصبح التلفزيون المؤسسة الثقافية الأفعل على مستوى تغيير الذهنيات والتأثير فيها، واختراق المخيال الجمعي وتوجيه الفكر والسلوك.

لم تكتسب التلفزة نفس أهمية المدرسة بالنسبة للعائلة، إلا أن التلفزة مع مرور الزمن ستلعب دورا متعاظما في تجسير فجوة العلاقات العائلية، باعتبار التلفزيون جزءا من التحولات وتحقيق التحديث من خلال اختراق البنيات القديمة وتغيير النسق القيمي التقليدي الذي ستشهده العائلة. لقد دخل التلفزيون إلى قلب المسكن العائلي ليعيد صياغة هندسة فضاء الدار وثقافة العائلة كلها حسب نموذجه وقياسا على رموزه. كان دخول التلفاز إلى المجتمع المحلي ككل المجتمعات التقليدية "التي لم تكن قد دخلت إلى عالم القراءة ولم تتعامل مع الجريدة، ثم فجأة أتتها صورة حية متحركة من داخل صندوق يتمركز في صدر أهم الغرف المنزلية وأكثرها خصوصية وحصانة، وبذلك شكل التلفاز صدمة ثقافية لم تمهل الناس لكي يتدرجوا ثقافيا من المعنى البسيط والفهم الأولي إلى ما هو أكثر تعقيدا"[1]، لقد باغتتهم الصورة لكي تقلب البيت من داخله ولكي تكسر حصانته ومناعته الأولى، ولم تعد للمسكن العائلي قيمته الأولى في انه المخبأ والحصن ليحدث التلفاز التحول المفاجئ من التقليد المنغلق على ذاته والمتحصن في خصوصيته إلى التحديث والعصرنة والانفتاح على الآخر.

انتشر استخدام التلفاز في العائلة المحلية سنوات الثمانينات، وتزخر الذاكرة الجماعية بصورة أول يوم دخل فيه التلفاز إلى المسكن العائلي، هذا الصندوق العجيب الذي أحدث صدمة ثقافية لدى الكثير من النسوة أكبر منها مقارنة بالرجال، باعتبار أن الرجال كان لهم احتكاك مع التلفاز في المقاهي وقبل ذلك مع دور السينما التي كانت منتشرة في المجتمع المحلي. لقد كان رد فعل النساء أثناء مشاهدتهن لأول مرة رجلا يتكلم إلى وضع غطاء على رؤوسهن والتحجب عن الشاشة، وهي علامات عميقة تعكس الخوف من الآخر الأجنبي

[1] عبد الله الغذامي، **الثقافة التلفزيونية. سقوط النخبة وبروز الشعبي**، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص118.

والمخالف، إلا أن صدمة الجدات كانت أعمق وأكثر طرافة من هذا الصندوق العجيب الذي سيقلب حال العائلة رأسا على عقب.

لقد كانت الجدات المتضرر الأكبر من دخول التلفاز إلى المسكن العائلي حيث ستفقد الجدة دورها التربوي والنموذجي في التنشئة الاجتماعية للأطفال ومساهمتها في تكوين بنيتهم النفسية والعاطفية وفي تعزيز الروابط العائلية، حيث ضعف دور الجدة من خلال حكاياتها الترفيهية والتربوية- حكايات الليل- وحلت الشاشة لتكون المربية الجديدة والنموذج الثقافي المتجدد، والبديل عن حكايات الجدة التي كانت تلهم الأطفال عالما من الألوان والأصوات مفعم بالتفاصيل وتلهب خيالهم الصغير، ليقدم التلفاز هذه العوالم جاهزة للأطفال دونما مجهود وجعلتهم يغرقون في علاقة استلاب مع التلفزيون الذي بات يمنحهم كل ما يريدونه.

إن تحول دور الجدة التربوي والنموذجي لصالح التلفاز، ما هو إلا تحول يعكس تحولات ثقافية أعمق أزاحت فيها ثقافة الصورة التلفزيونية نسقا ثقافيا كان مهيمنا لقرون طويلة، كان محوره هو الكلمة، كوسيلة أساسية للتعبير عن حاجات الإنسان وعن أفكاره وفلسفته للحياة، لتشكل الصورة الوسيلة التعبيرية الجديدة التي تحوّلت في حد ذاتها إلى نظام ثقافي، أدى إلى إحداث تغيرات عميقة أصبحت فيها الصورة أشد تعبيرا من الكلمة، فملكت زمام الفعل الثقافي، ودحضت سلطة الخطابات التقليدية، ليتحول المتلقي من مستمع إلى مشاهد، وتحل العين محل الفم والأذن لتأخذ بذلك دورها كأداة وحيدة فاعلة. لقد أكدت العديد من الدراسات أن حاسة الإبصار هي الحاسة المحورية في الثقافة المعاصرة، ويشير دافيد بوتون (David le Breton) إلى أن تطور الثقافة الغربية المعاصرة اقترن بتطور حاسة البصر، إذ أصبحت العين هي الحاسة الأساسية في العملية الثقافية [1].

اقتصر امتلاك جهاز التلفزيون في السبعينيات من القرن الماضي على بعض العائلات التي ارتبط اقتناءها للتلفاز بالمستوى التعليمي والاجتماعي والاقتصادي أي دخل العائلة ومهنة

[1] انظر: بروتون دافيد، **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، (د.ط)، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1997.

الأب، وانتشاره في الثمانينيات، مع التحسن المعيشي في ظل دولة الرفاه، وبذلك دخل التلفاز في حياة الناس، وأصبح جزءا من يومياتهم، فأقام أركانه في الحياة بكل قطاعاتها الحساسة، هذا التحول الذي سيتعمق مع الانفجار الكبير وظهور البث الفضائي، حيث لم يعد التلفزيون وسيلة للتسلية والترفيه بل أصبح التلفزيون المؤثر الأول بامتياز لتحقيق السيطرة الفكرية والثقافية وبناء الذهنيات، باعتبار الصورة العلامة الثقافية التي ستجري تغيير جذري في الذهنية البشرية، إن قوة الصورة التلفزيونية كخطاب مرئي يجعل من رسالتها تتجاوز الوعي مرورا باللاوعي.

مع بداية الألفية الجديدة سيتكامل التلفزيون ويندمج مع تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات التي ستخلق أفاقا جديدة لثقافة الصورة فتزداد وسائطها وتتوسع مجالات تأثيرها، نتيجة استفادة التلفزيون من تقنية الرقمنة، وما تطرحه من تطبيقات تزيد من فاعلية التلفزيون في أداء وظائفه، بما تضفيه من تشويق وجاذبية للصورة التلفزيونية من خلال تقنيات التصوير والمؤثرات الصوتية والبصرية، وعناصر التشويق، والتي تؤثر بشكل كبير على ذهنية المشاهد، فتغرقه في محيط من العلامات البصرية ومن الرسائل المبطنة تحت المشاهد المرئية المبهرة، فتدفع به إلى تبني ردود أفعال هي في معظمها استجابات إرغاميه لما يُطلب منه أن يقوم به، وهي تحولات عميقة أحدثها التلفاز والذي لم يعد يكتفي بعرض العالم أو يعكسه أو يمثله، بل إنه أصبح بصورة متزايدة يحدد ويعيد تعريف ماهية العالم الذي يعيش فيه الإنسان.

لقد دعم التلفزيون بوصفه وسيلة من وسائل التنشئة الاجتماعية مؤسسة المدرسة التي كان لها دور بارز في الانفتاح على التحديث حيث أدى انتشار التعليم ببرامجه ومؤسساته الحديثة إلى حصول الأبناء على قدر من المعرفة واكتساب المهارات التي تسمح لهم بولوج عالم الشغل، وبخاصة الإناث منهم، هذا التحول في وضعية الفتاة داخل العائلة يمكن أن يعتبر ضربات الفأس الأولى والحاسمة في تفكيك النظام الأبوي، والقاعدة الموضوعية للسلطة الأبوية، لقد حقق التعليم بالنسبة للمرأة إلغاء احتكار الرجل للمعرفة، وبالتالي ادعاءه

التقليدي بامتلاك الحقيقة المطلقة أو الواحدة، بينما سيحقق لها الاندماج في سوق العمل كسر قيد التبعية الاقتصادية المرتبط بحاجة المرأة التقليدية إلى معيل وكافل، وبذلك سيتعزز الموقع التفاوضي للمرأة بشكل محسوس بإضعاف قبضة الرجل على موردين أساسيين من موارد القوة في المجتمع وهما؛ المعرفة والثروة اللذان يجسدان فرصا لتحقيق استقلال الفكر والفعل، أو الممارسة الاجتماعية بشقيها الرمزي والمادي [1] .

وبالرغم من ارتباط التعليم بالعمق الأيديولوجي للنظام الأبوي، إلا أنه ينفتح بالضرورة على أفكار حداثية تسمح ببروز فكر نقدي ووعي جديد، وبذلك تحقيق قدر معتبر من الاستقلالية التي مهدت لخروج الأبناء من علاقات التبعية المباشرة، والولاء الكامل للأب، "ويعتبر تغير وضع الأب التغير الأكثر أهمية داخل العائلة التقليدية"[2] حيث لم تعد السلطة الأبوية تستمد قوتها من المرجعية الاجتماعية أو الدينية فقط، بل أصبحت هناك مرجعية اقتصادية، بمعنى أن من يمتلك نفوذا ماليا داخل العائلة يمكن أن يصبح ذو سلطة، وبذلك لم يعد الزوج —الأب – هو المسؤول الوحيد عن تسيير المؤسسة العائلية والمتصرف الوحيد في مواردها الاقتصادية، إذ استبدلت سلطته باتجاه تقاسم السلطات والمسؤوليات العائلية. هذه الوضعية التي ستحدث ثورة وسط العلاقات العائلية.

تظهر تحولات العلاقات السلطوية من خلال العلاقة أب/ابن، هذه العلاقة التي ستأخذ طابع أو شكل الحوار المبني على التفاهم والنصيحة الأخلاقية، وبذلك تراجع سلطة الأب وتقليصها واكتساب الابن مزيدا من الحرية والاستقلالية عن شخصية الأب التي كانت قبل ذلك تهيمن وتطغى في كثير من الأحيان، وبذلك يرفض الآباء إعادة إنتاج نفس النمط التربوي المتشدد في تعاملهم مع أبنائهم، يرى مصطفى بوتفنوشت "أن الأب بهذه الطريقة، أي بإضعاف لسلطاته على الابن وتوسيع الحوار التربوي، يريد الانتقام بقسوة على التربية

[1] انظر: العياشي عنصر، **الأسرة في الوطن العربي: أفاق التحول من الأبوية...إلى الشراكة**: مجلة عالم الفكر، العدد3، المجلد36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 2008، ص293.

[2] مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق، ص256.

التي تلقاها، هو، والمبنية على سلطة الأب السافرة، أو سلطة الأخ الأكبر أو العم"[1]. من جهة مقابلة تتميز العلاقة الأب/البنت، بأنها أكثر تعقيدا من العلاقة الأب/الابن، بما أن وضعية البنت الجديدة ستسمح لها بأخذ المبادرة، بما أنها تشتغل وتأتي بموارد مالية إلى البيت، وإذ لم تقم بهذا الدور فان لها نوع من الحرية في إبداء رأيها بشرط تجنب التناقض الحاد مع عائلتها وخاصة الأب. من جهة أخرى تظهر العلاقة زوج/زوجة أكثر تفتحا من الماضي، من خلال نشوء حوار بينهما، فالقرارات التي كانت في الماضي من اختصاص الأب وحده أصبحت الآن موضوعا للتشاور مع الزوجة، التي لم تكن تستطيع أن تدلي برأيها أمام زوجها إلا في المساء، في الغرفة الزوجية، إلا أنهما أصبحا يتناقشان أكثر فأكثر حول المشاكل التي تخصهما حول مائدة الطعام أو اثناء مشاهدة التلفاز، أمام أبنائهما أو حتى أمام أهليهما.

سيعمل التلفزيون ببرامجه على تعميق هذه التحولات، إلا انه في اعتقادنا أن أهم تغيير سيقوم به التلفزيون هو ترسيخ مفهوم الصداقة والعمل على تدعيم جماعة الرفاق كمؤسسة من مؤسسات التنشئة، لقد ارتبطت علاقة الصداقة في مرحلة ما قبل التلفزيون بالجماعة القرابية وخاصة أبناء العم بالنسبة للذكور وفي أحسن الأحوال كانت هاته العلاقة تتم مع بنات العم أو الجيران بالنسبة للإناث، حيث كان للذكور كامل الحق في الخروج والالتقاء بأصدقائهم، أما الإناث على عكس ذلك، لم يسمح لهن بهذا الامتياز، حيث تبدو علاقات الصداقة الغريبة عن المحيط العائلي بالغة الصعوبة، إذ ينظر إليها أفراد العائلة من الذكور بنوع من الارتياب والحذر، لذا لا يسمح للفتاة باستقبال صديقاتها أو حتى الوقوف بباب منزلها.

ستتحول هذه العلاقة بتأثير المسلسلات الغربية المكسيكية والتركية خصوصا وبرامج تلفزيون الواقع ومواقع التواصل الاجتماعي إلى علاقات صداقة بين الجنسين، هذه العلاقة التي ما فتئت تتسع رغم ضغوطات القيم التقليدية، ويرجع الفضل في ذلك إلى تزايد أماكن الالتقاء بين الجنسين والتي لم تعد الفتاة بحاجة إلى ترخيص عائلي لارتيادها كالمكتبات مثلا،

[1] مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق، ص301.

ومواقع التواصل الاجتماعي التي تفتح أمام الجنسين إمكانية الالتقاء وبناء علاقات بينهما، خصوصا وان مراقبة الآباء عادة ما تخف في مثل هذا الفضاء الافتراضي.

لا يعني هذا الأمر قلبا تاما للمعايير التقليدية، ذلك أن مقاومة هاته الأخيرة ستكون قوية وستشكل حاجزا أمام كل إمكانية للانفتاح، فالمحيط الخارجي ما يزال في اعتقاد العديد من الآباء، فضاء للانحراف ولارتكاب الخطايا، لذا لا يسمح للفتيات بمغادرة المنازل إلا للضرورة، وغالبا ما يتم ذلك تحت شروط صارمة، كما أن على الفتاة المسموح لها بالخروج يجب أن تعود للمنزل قبل جنوح الظلام، وان تخبر أفراد أسرتها بالمكان الذي تقصده، حتى تطمئن قلوبهم ويتمكنوا من الالتحاق بها إذا ما تأخرت، وعلى اعتبار أن خروج الفتيات بالليل غير مقبول اجتماعيا، ومن النادر أن يسمح لفتاة بقضاء ليلة في بيت صديقتها، نظرا للشبهات التي تحوم حول ذلك رغم السمعة الطيبة التي يمكن أن تحظى بها الأسرة المستقبلة.

وبذلك تقف المراقبة التي يمارسها الآباء والإخوة على الفتيات عائقا أمام بناء صداقة مع الجنس الأخر. "لكن لكل واحد أساليبه ووسائله في عملية الصراع، فإذا كان الذكور يفرضون قيمهم بواسطة الضغط والإكراه، فان الإناث قد يتحررن من هاته الضغوطات باللجوء إلى الحيلة والدهاء، فباستطاعة الفتاة أن تتحدى قواعد الأسرة الصارمة وان تبني علاقة مع رجل، تتم في الخفاء ولا يعلم بها أحد وتستمر الوضعية على هذا الشكل، آخذة وجهين متغايرين: وجه الاحترام الظاهري للعادات والتقاليد الاجتماعية، ووجه التحدي الخفي للأخلاق السائدة، وهو التحدي الذي قد يتجاوز إطار الصداقة والحب الأفلاطونيين"[1]. والحال أننا نجد أنفسنا أمام وضعية مفارقة، ذلك أن سلوك الفتاة المشوب بالغموض وبالتناقض يجد تبريره في مواقف وسلوكيات الآباء التي لا تقل غموضا وتناقضا، وهو ما يشكل تناقض صارخ في البنية الذهنية التي تصر على استمرار الفصل بين الجنسين، وواقع الاختلاط شبه المعمم

[1] عز الدين الخطابي، مرجع سابق، ص101.

.

الذي يعرفه المحيط الخارجي، في المدرسة والشارع، وخصوصا مجال العمل، أين يمكن التقاء أشخاص عملت التنشئة على الفصل بينهما.

ثانيا: طقوس العبور بين الثابت والمتحول

1-الطفولة: من الممارسات الاحتفالية إلى الممارسات الطبية

لاحظنا في زوايا عديدة من هذه الدراسة أن بنية العائلة المحلية كانت تتمحور حول الطفل، فهو الغاية الأولى للزواج وشرط من شروط استمراريته، إلا أن مفهوم الطفل والطفولة بالمجتمع المحلي اكتنفه غموض كبير يتعلق بطريقة تمثل الذهنية المحلية لهذه الفترة في غياب فترات ومقاييس عمرية واضحة تحدد مرور الطفل من فترة الطفولة إلى مرحلة اللاطفولة، وبذلك عدت الطفولة في المجتمع التقليدي مرحلة غير بارزة، حيث كانت العائلة تحتاج لأعمال الأطفال ولمجهوداتهم، لذلك لم يتصوروهم أطفالا، فالطفل كان يعتبر كهلا صغيرا على حد تعبير فليب ارياس (Ariés Philippe) الذي يرى "أن فترة الطفولة كانت تقتصر على المرحلة التي لم يكن فيها المولود الجديد قادرا على الاكتفاء فإذا ما توصل إلى هذه القدرة فانه يندمج في عالم الكهول ليشاركهم أعمالهم وألعابهم فيسير بسرعة من مرحلة الوليد إلى مرحلة الكهل المصغر"[(1)] .

لقد نجحت المجتمعات الغربية في التفطن إلى هذه النقطة في عصر البرجوازية وازدهار الاقتصاد الرأسمالي حيث أصبحت الفئات الرأسمالية في غنى عن أعمال أطفالها، كما أصبح المجتمع الرأسمالي يحتاج إلى أفراد يحسنون القراءة والكتابة ومن هنا جاءت ضرورة تعليم الأطفال. وبذلك بدأت ثورة الطفل في أوروبا في القرن 19، حيث نمى الوعي بان الطفل ليس صفحة بيضاء أو مجرد عجينة لا شكل لها. لقد أصبح الطفل في التصور العصري كائننا يتمتع بشخصية مستقلة وبقدرة على الفهم وبذكاء كامن، كما انه يتمتع بإحساس قوي

[1] philip (A.), **l'enfant et la vie familial sous l'ancien**, régime, Seuil, 1973, p.5-6.

وخيال فياض (*)، وفي نفس الوقت اظهر التحليل النفسي أهمية الطفولة في حياة الإنسان وان السنوات الخمس الأولى والتجارب المبكرة للطفل هي العامل الحاسم في تكوين الشخصية القاعدية للإنسان.

لقد ظل المجتمع التقليدي محافظا على قواه الإنتاجية القديمة، ولم يكن له ليعي أهمية الطفولة، فالأب كان يحتاج لابنه منذ سن الخامسة والسادسة، وعند تصفح كل التراث المكتوب حول الطفل والطفولة نجد أن اغلب من كتب حول الموضوع نظر للطفل ككائن طيع أو خبيث ذا تربية أو غير مؤدب، واتفق أصحاب النصوص التربوية على الموازاة بين الطفل والمرأة والعبد. لكن حالة الغموض هذه والضبابية التي تحيط بمفهوم الطفولة وحدودها العمرية لا يعني بأن مكانة الطفل لم تكن محفوظة بالعائلة المحلية، فهو حاضر بقوة باعتباره رهان لوجودها ودعامة من دعائم امتدادها. كما أن المجتمع التقليدي كان يهتم بالأطفال ويرعاهم على طريقته ومن منطقه الخاص الذي يرتكز على رعاية التطور الجسماني للطفل في سياق الخوف من التأخر أو الإعاقة، كذلك الخوف من هاجس الوفاة لان وفيات الرضع والأطفال كانت متواترة في ظل غياب الرعاية الصحية الكافية واكتفاء العائلة والجدات بنمط من الطقوس والممارسات الطبية القديمة رغم كفاءتها المحدودة.

لقد سمح التقدم في الأنظمة الصحية وتوفر العناية والدعم الطبي بظهور تحولات ملحوظة في تمثل الذهنية المحلية للصحة والمرض، وظهور نوع من الوعي في المحيط العائلي وخاصة لدى الأب والأم بمسؤوليتهما المباشرة والملتزمة أكثر في تربية أطفالهما، فبعدما كان استقبال المولود في العائلة التقليدية يتم من طرف العائلة ككل، فان ولادة طفل وبالرغم من أنها تبقى حدث بارز ومتميز أصبحت لحد ما شأن شخصي بالنسبة للزوجين، منذ لحظة ظهور الحمل إلى استقبال المولود، حيث لم تعد بوادر ظهور الحمل سرا كما كانت في الماضي، وأصبحت الأم

*كانت المربية مونتيسوري أول من أعطى الطفولة هذا المعنى الجديد، وفي أمريكا نذرت سيدة تدعى ماما جونز حياتها للأطفال المشغلين في معامل النسيج ونظمت سنة 1903 مسيرة تضم 10.000 طفل لاستنكار هذه الفظائع التي يتعرض لها الأطفال الذين يسخرون للشغل وهم في سن السادسة.

المستقبلية تخضع إلى مراقبة طبية متخصصة، كما سمح الكشف على الجنين بالأشعة ورؤية الطفل من خلال الشاشة المتلفزة إلى تخفيف توتر الزوجين، واستعدادهما إلى استقبال المولود من خلال اقتراح التسمية وشراء الملابس المناسبة للوليد سواء كان ذكر أو أنثى، وتلد المرأة في ظروف من النظام والتخصص جد متقدمة ويستقبل الزوجين طفلهما بنوع من الهدوء والاعتناء، فالمولود الجديد لم يعد كما في الماضي ابن العائلة الموسعة أو ابن المجموعة العائلية، بقدر ما هو قبل كل شيء ابن الزوجين الأم/الأب.

من جهة أخرى أدى انتقال حدث الولادة من فضاء المنزل إلى فضاء المستشفى أو العيادات الطبية الخاصة، إلى تحولات عميقة في معتقدات وطقوس الولادة في العائلة التقليدية، فالمولود أصبح يتبع نظام غذائي خاص، ويخضع إلى فحص طبي دوري يتم من خلاله إجراء مختلف الطعوم في تواريخ محددة، إلا أن هذا لا يعني اختفاء تام للطقوس التقليدية التي تتعايش جنبا لجنب مع الممارسات الطبية الحديثة، وتعكس نوعا من الصراع مع الممارسات والمعتقدات التقليدية على غرار حرص الجدات على تزويد المواليد الجدد والأمهات بنظام غذائي خاص يتمثل أساسا في مشروبات ساخنة تتكون من العديد من الأعشاب التي تساعد على تسكين الألم وتصفية الرحم وإنزال الدم منه، إضافة إلى العديد من الأكلات الدسمة التي تقدم إلى المرأة النفساء وتساعدها على در الحليب، بالرغم من أن اغلب الأمهات يفضلن استخدام الحليب الصناعي.

من جهة أخرى ظهر نوع أخر من الصراع في العائلة حول عملية اختيار اسم للمولود الجديد، حيث كانت عملية اختيار الاسم بالعائلة المحلية من مهام الأكبر سنا، التي اقتصرت على الجد أو الأب والجدة، بفرض اسم من اختيارهم، وعادة ما كان الاسم يعبر عن المجموعة العائلية، من خلال الأسماء التي تحيل على الأجداد المؤسسين والأولياء وفي كثير من الأحيان الأسماء التي تخلد الموتى، إضافة إلى الأسماء ذات المرجعية الدينية أو المشتقة من المناسبات الدينية والأسماء الدالة على التفاؤل التي تعكس الواقع المادي والذهني للعائلة المحلية، إلا أن

التسمية خضعت لنوع من التحولات، سواء من ناحية عملية الاختيار التي تجاوزت سلطة الأكبر سنا وتجاوزت عائلة الأب نحو عائلة الأم فكل عائلة أصبح لها الحق في اقتراح اسم للمولود، إلا أن الأمر في الحقيقة يبقى من اختصاص الزوجين. أو من ناحية تجاوز المرجعية التقليدية للأسماء نحو المرجعية الحديثة والتي كانت نتيجة للمؤثرات الثقافية الجديدة، وخاصة وسائل الإعلام وتدفق الأفلام والمسلسلات والبرامج التي أضحت أداة لاستلهام الأفكار، وكرست انفتاح التسمية على الأسماء المبتكرة التي تعكس ثقافة التفرد والتميز والاختلاف.

وبذلك يمكن اعتبار تسمية الأطفال احد ابرز الدلالات على التحولات التي مست البنية الذهنية في العائلة، بما أن التغيير في الأسماء يمكن أن يكون متبوعا بتغيير في معاملة الأطفال فمن يقبل على الأسماء الحديثة يمكن أن يقبل على إتباع معاملة جديدة للطفل، كما أن هذه التحولات تعكس إرهاصات لتطور على مستوى الذهنيات وتكشف مظاهر الذهنية المحلية من خلال ما يحمله الاسم من مدلولات تمكننا من رصد مرجعيات اختيار اسم المولود هذه المرجعية التي تتحكم فيها جدلية التقليد والتحديث وبذلك تمكننا من قيس درجة التثبت بالموروث والتأثر بالجديد.

من جهة أخرى اختفت مظاهر احتفالية اليوم السابع من ميلاد الطفل لتعوضها بعض العائلات بعشاء العقيقة إتباعا للنص الديني حيث يذبح خروفين بالنسبة للمولود الذكر وخروف واحد للأنثى، كما أن هذا العشاء يمكن أن يكون مناسبة لعديد من الأحداث، كطقس الأذان في أذني المولود أو ثقب الأذنين لدى الأنثى، كما يمكن أن يكون هذا اليوم مناسبة لبعض العائلات للختان الولد، هذا الطقس الذي عرف تحولات عميقة، حيث تحولت عملية الختان من فضاء الدار إلى فضاء العيادات الطبية وأصبحت العملية تخضع إلى شخص مختص وأكثر تأهيلا للقيام بالعملية وهو الطبيب الذي أصبح يقرر ويتحكم في زمن القيام بالطقس، حيث أصبح الاحتفال مقتصرا على يوم واحد أو أمسية واحدة فقط ويكون عائليا بتواجد اقرب الناس لعائلة الطفل، كما مكنت التقنيات الطبية الحديثة وخاصة تقنية

التخذير الموضعي للعضو الذكري، من تخفيف الم الأم وألم طفلها، الذي لا يخرج من عملية الختان التي أصبحت تخضع لمقاييس النظافة والتعقيم ألا وهو مصحوب بوصفة الأدوية بغرض شفاء الجرح.

يظهر أن مناسبة السبوع والختان في العائلة التقليدية والتي كانت فرصة احتفال وافتخار ومظهرا من مظاهر التمييز بين الذكر والأنثى والتي يحظى بها الولد ويتم بموجبها تفضيله على الفتاة، قد تلاشت إلى درجة ملحوظة، ونعتقد أنها استبدلت باحتفالات عيد الميلاد للأطفال الذي يقتصر الحضور فيه على المحيط العائلي وأصدقاء الطفل من الجنسين، ليعكس هذا التحول الذهني سعي الوالدين لتحقيق ما افتقدوه في حياتهم من خلال أطفالهم.

2-الشباب: رهان الزواج من فضاء الدار إلى فضاء الصالة

عرفت بنية الزواج في العائلة المحلية نوعا من التحولات، سواء من حيث المراسيم والأعراف أو من حيث مقاييس الاختيار للزواج وعملية الخطوبة ومراحلها وشروطها، أو من ناحية الممارسات والطقوس التي ألحقت بفضاء إقامة حفل الزواج أي الانتقال من الفضاء الداخلي الخاص "البيوت العائلية" إلى فضاء خارجي عام "قاعات الاحتفالات".

قبل عملية التحديث التي عرفها المجتمع المحلي كان الزواج زواجا والديا، أي انه يتم بترتيب من الآباء من اجل المصلحة العليا للعائلة الموسعة وللعائلات المتصاهرة، حيث يستوجب عقد قران الرجل بالمرأة مباركة العائلتين ومن الصعب على الزوجين المعنيين المباشرين رفض هذا الاتفاق وخصوصا الفتاة، إلا أن مؤسسات التحديث المتعددة والمتنوعة تضافرت لإعادة بناء النظم الاجتماعية ومنها نظام الزواج، وبالتالي أعادت صياغة القواعد والأسس التي بموجبها يتم تحديد المجال الذي يتم ضمنه اختيار الأزواج بحيث تراجعت بالتدريج تأثيرات عوامل القرابة والانتماء والفضاء الجغرافي، لصالح تنامي دور وتأثير عوامل أخرى تتجاوز تلك المحددات التقليدية سواء تعلقت بالمكان أو الزمان أو المكانة والانتماء الاجتماعي.

ويبدو أن أهم علاقة تقليدية قد تهاوت أمام رياح التحديث وبدون رجعة تقريبا هي علاقة الزواج ببنت العم، وممارسة المسمية تحديدا، هذه العلاقة التي آلت إلى التلاشي والفناء، حيث مكنت التحولات من حد انتشار هذا التقليد ومن إعادة النظر في هذه الممارسة، إلا أننا ما زلنا نعاين بعض تجليات هذه الممارسة لدى بعض العائلات عندما يتقدم احد لخطبة فتاة فان الأب يستشير عمها خاصة إذا كان له ابن في سن الزواج، كما أن الأم التي تريد أن تخطب لابنها تسأل إن كان للفتاة "قمنة" بالتعبير المحلي أي إن كان لها ابن عم يريد الزواج منها، إلا أن هذا النوع من الزواج أصبح في نظر الشباب من الجنسين بمثابة ممارسة عتيقة، تتناقض تماما مع نزعتهم الفردية وتصورهم للزواج وللحب كما تتناقض مع استقلاليتهم.

تشير العديد من الدراسات إلى أن التحاق المرأة بمؤسسات التعليم والشغل قد سمح بالتخفيف من ثقل قرار الأسرة، إلا أن العائلة في المجتمع المحلي، كانت ومازالت هي التي تتخذ القرار النهائي بشان قضية الزواج، ذلك انه بالرغم من الاحتكاك بعالم الرجال الذي سمحت به مؤسسات التعليم والشغل بالنسبة للفتاة، إلا أن إمكانية اختيارها وفرضها لزوج تبقى محدودة أو منعدمة، حيث لا تتوفر الفتاة ألا على هامش صغير من الحرية حينما يتعلق الأمر باتخاذ القرار بشان الزواج، على عكس الابن الذي يتوفر على هامش اكبر، فالفتاة ليس بمستطاعها أن تتحدث لأبيها عن احتمال التقائها بشخص غريب عن العائلة، حتى ولو كانت نية هذا الشخص هي طلب يدها، لان مفهوم التقاء ذكر وأنثى غريبين عن بعضهما الآخر يحمل دلالة جنسية، وهو ما لا يمكن تقبله في الذهنية الابوية، وغالبا ما تسر الفتاة لامها بالأمر لتتكفل الأم بإخبار الأب، الذي تبقى الشكوك تراوده هو والأخ وحتى الأهل عن كيفية معرفة الخطيب المحتمل بالفتاة، وعادة ما تكون مبررات الأم أن رؤية الفتاة كانت في الجامعة أو العمل أو السوق.

رغم كل التحولات التي مست بنية العائلة تبقى التقاليد هي التي تؤطر مراسيم وأعراف الزواج، إذ لا زالت عملية الخطبة تخضع للمعايير التقليدية حيث تقوم أم الخطيب بزيارة أسرة

الخطيبة ومن الأعراف المتبعة أن لا يدخلوا دار أهل الخطيبة فارغي الأيدي، بل يجب أن يحملوا معهم ببعض الهدايا والتي غالبا ما تكون نوع من الحلويات، مدخرين الهدايا القيمة إلى أن يحظى طلبهم بالاستجابة، وإذا تم الاتفاق المبدئي من طرف النساء على الخطبة يشفع ذلك بزيارة ثانية من طرف الرجال يتم خلالها الاتفاق على الشرط وتأكيد الخطبة وإشهارها وإعلان العلاقة بين العائلتين. ومن الأعراف التي لازالت سائدة حضور والد الخطيب وعمه وخاله وان تعذر حضور الأب يخلفه الأخ الأكبر، فمن غير اللائق اجتماعيا أن يتصل الشخص بالعائلة التي يرغب في مصاهرتها بدون أن يكون مرفوق باثنين أو ثلاث من أفراد عائلته.

خضعت عملية الخطبة إلى نوع من التحولات إذ بعد الاتفاق والرضا بالخطيب و"يعطيها له" أبيها أو من يكفلها كما يقال بالاصطلاح المحلي. تشترط بعض العائلات على الخطيب إقامة حفل "التهنئة" وإحضار خاتم الخطوبة حيث يقوم الخطيب بإلباسه لخطيبته في جو احتفالي، إلا أن الكثير من الشباب يستنكر هذا العادة وتتكفل أمه أو أخته بوضع الخاتم في يد الخطيبة. بعد حفل التهنئة تتكرر الزيارات إلى عائلة الخطيبة خاصة في المواسم والأعياد لتأكيد استمرارية الخطبة حتى حين موعد العرس وتأكيد على أن الخطيبة أصبحت تحسب على خطيبها لا على عائلتها، كانت هذه الزيارات في الماضي تقتصر على ليلة السابع والعشرين من رمضان أو اليوم الثاني لعيد الأضحى، إلا أن الزيارات اتسعت وأضحت حتى في مناسبات أخرى؛ كيوم عيد الفطر، ويوم الربيع، ويوم المولد النبوي، وحتى عيد الحب. وعيد الميلاد، إضافة إلى ذلك كانت من الاعراف السائدة في الخطبة اختفاء الفتاة عن خطيبها الذي يجب ألا يراها إلى ليلة الدخول، وهو سلوك مرتبط بالحياء الذي يجب أن تتحلى به الفتاة، إلا أن ذلك تغير ويمكن للخطيبين أن يلتقيا خاصة في أماكن العمل أو الدراسة، وحتى إن لم يلتقيا يمكنهم مناقشة أمورهم المستقبلية في الهاتف وعبر وسائل التواصل العديدة.

ليس الزواج إذن، ولا يمكنه أن يكون قضية خاصة، ذلك أن مبادرات المجموعة الأسرية، ودورها المتمثل في حماية القواعد والقيم الاجتماعية يمنحها حق الفيتو ضد كل علاقة زواجية تعتبر غير ملائمة، وقد لاحظ كلود ليفي ستروس بهذا الصدد "أن هناك خاصية شبه عالمية للزواج، تتمثل في كونه صادرا عن الجماعات المعنية (اسر، انساب، عشائر.) وليس عن الأفراد، وفي كونه موحدا للجماعات قبل وفوق الأفراد. ورغم أن الزواج يخلق الأسرة، فان الأسر هي التي تخلق الزواج باعتباره أداة رئيسية وشرعية تسمح بإقامة علاقة ارتباط"[1].

من جهة أخرى عرفت أيام العرس نوعا من التحولات، حيث كان العرس يمتد في الماضي إلى أسبوع، إلا انه وبفعل التحولات نقلت اغلب العائلات حفل الزفاف من فضاء المسكن العائلي إلى فضاء قاعات الاحتفال، هذه القاعات أو "الصالة" بالتعبير المحلي، أصبحت هي التي تحدد يوم العرس، حيث أصبح العرس يقام كل أيام الأسبوع. حيث تقوم العائلات بكراء القاعة يوم واحد تقام فيه وليمة الجماعة بالنسبة لأهل العروس والحنة مساءا، أما بالنسبة لعائلة العريس فيتم غالبا كرائها يومين، يوم لاستقبال النساء، ويوم تقام فيها حنة العريس، وعادة ما تبرر العائلات لجوئها الاضطراري للصالة بسبب ضيق المسكن العائلي وكثرة المدعوين.

ظل الكبش محافظا على رمزيته في المخيال الجمعي باعتبار "الكبش" حيوان ذو امتياز يعكس هوية المنطقة الرعوية والزراعية منذ القدم ودلالته الدينية كما مر بنا سابقا في أجزاء من هذه الدراسة. لتقيم عائلة العروس وليمة الجماعة في اليوم الموالي لنهار الكبش في قاعة الحفلات وتكون مساءا لإقامة حنة العروس، هذه الأمسية التي حولتها بعض العائلات إلى استعراض عائلي بأتم معنى الكلمة. وبالرغم من التحولات التي عرفتها طقوس الزواج فان التخلي عن طقس الحنة يعتبر في المعتقد الشعبي نذير شؤم بالنسبة للعروس فيما يخص حياتها

---

[1] عز الدين الخطابيي، مرجع سابق، ص 124. نقلا عن:

Levi-Strauss (C.), **La Famille**, in textes de et sur C.L.Strauss, Réunis par R.Boullour et C.Clément, Gallimard, Idées, Paris, 1979, pp, 106-107.

الزوجية، وتتواصل مراسم الاحتفال على الرغم من اختفاء أهم الطقوس المصاحبة ليوم الدخول (طقوس ليلة الدخلة) والتي استبدلت بممارسات اصطبغت بأهمية كبيرة مثل موكب الزفاف والفستان الأبيض، والفرقة الموسيقية.

شكل الانتقال من فضاء الدار إلى فضاء قاعة الاحتفال تحولات عميقة على العرس المحلي وهو انتقال من عرس ذي هوية جغرافية ثقافية (الحي، الدار الكبيرة، دار العيلة، دار العريس أو دار العروسة)، ومن عرس تسوده ثقافة تشاركية، إلى عرس ذي هوية مكانية حضرية، كمكان محايد ومجرد. فالكل في القاعة مجرد مدعوين وليسوا مشاركين في العرس، كما استجدت على المجتمع المحلي بروز فكرة التعاقد مع أشخاص متخصصين في تنظيم حفلات الزفاف من توفير قاعة الحفلات والطعام الذي يتم تقديمه للضيوف والمطربين لإحياء حفلات الزفاف، وتصوير مشاهد العرس عن طريق الكاميرا لتوثيق الفرحة، وقضاء العروسان أول ليلة من زواجهما في الفندق مما ضاعف من تكاليف حفل الزفاف والمصاريف الخاصة باللباس والديكور والطعام الذي يتم تقديمه للضيوف.

لقد اثر هذا الانتقال إلى فضاء الصالة على طقوس الزواج على غرار طقس الكسوة وطقوس ليلة الدخول، خلافا للماضي كان شراء كسوة العروس من اختصاص أب العريس بمرافقة العم والخال وكانت "العلاقة" أهم عنصر في الكسوة، كما كانت تتولى امرأة أو اثنتان من أقارب العريس وصف كل قطعة من الكسوة وتقديمها إلى الحاضرات اللاتي تثمن قيمتها بالزغاريد، في الحاضر أصبحت الكسوة تشترط على العريس نقدا، والعروس هي من تشتري كسوتها، وهو تحول يعكس إعادة تشكيل الذوق الاجتماعي، ومسايرة ما جد في عالم اللباس والتزين والتجميل والقطع مع البالي والمتأخر.

كما تلجأ بعض العائلات إلى التعاقد مع سيدة يتم إحضارها يوم الحنة لتتكفل بلباس وزينة العروس تدعى هذه السيدة محليا "بالماشطة" إذ تحرص أن تلبس العروس في كل ظهور لها أمام الحضور "تصديرة" وفي كل تصديرة تكون مختلفة عن الأخرى، تختار العروس مجموعة

من الأزياء التي تقترحها "الماشطة" حسب الإمكانيات المادية للعروس، تكون طلات العروس أو التصديرة عبارة عن فسيفساء من الأزياء ما بين اللباس التقليدي والألبسة الحديثة والتي شاع استعمالها مؤخرا؛ كاللباس الشاوي أو القبائلي أو السطايفي، أو التلمساني أو الفرقاني، يُضاف إلى ذلك بعض الأزياء الأخرى كالهندي أو التونسي والخليجي. وتُراعي "الماشطة" مع كل تغير في نوع اللباس اختيار الإكسسوارات الملائمة لذلك، الشيء الذي يجعل هذا اليوم أشبه بحفل لعرض الأزياء، ويرافق عادة هذا العرض بانوراما تتكيف موسيقاها وأغانيها حسب نوع لباس العروس، فتكون خليطا من الأغاني بشقيها العصري والتقليدي. هذا العرض الذي لا يستثني المدعوات الآتي تقمن بتغيير ملابسهن كل مرة تماشيا مع صيحات الموضة على عكس ما كان قديما حيث تحتفظ النسوة بلباس يمكن لها استخدامه لأكثر من عرس.

تكون "الطلة" الأخيرة للعروس بثوب الزفاف الأبيض الأوربي. وتكون هذه الطلة في اليوم الأخير الذي تحول اسمه إلى "يوم الكورتاج" حيث تزف العروس إلى زوجها عبر مواكب السيارات وتأخذ في سيارة فخمة تطلق أبواقها على طول الطريق الذي تقطعه. وبذلك اختفت طقوس ليلة الدخلة، باعتبار أن مسألة عذرية العروس، أضحت أمر لا يعدو أن يكون شكليا أو أمرا خاصا بالعروسين معا، فانحسرت عادة الاحتفال بعذرية العروس بعد ليلة الزفاف، وأصبحت العديد من الأسر حتى المحافظة منها تبتعد عن هذه العادة المستهجنة من وجهة نظر الكثيرين. لتقام ليلة الدخلة في الفنادق عوضا عن منزل العريس، أو يلجأ العروسين إلى السفر وعادة ما تكون الوجهة المفضلة تونس، أو بعض المناطق الساحلية الوطنية.

3-الشيخوخة: من دار العيلة إلى دار العجزة

احتل كبار السن في المخيال الاجتماعي مكانة خاصة ووضع متميز، باعتبار أن الشيخوخة تجسد النصيحة والفضيلة وصوت الحكمة. واعتبر الشيوخ والعجائز في المجتمعات

التقليدية جماعة مرجعية ترمز إلى السلطة الأخلاقية وسلطة القوانين والسلطة المعرفية، بحكم الخبرة التي اكتسبوها على مر السنوات، لأنهم مثل الذاكرة الجمعية والحية للأمة ولهم وظيفة الشهادة على التاريخ، وهي وظيفة رمزية بالغة الأهمية. وبذلك حظي كبار السن، بالاحترام والتبجيل والمكانة العالية بين أفراد العائلة كحلقة للتماسك بين أجزاء هذا الكيان الاجتماعي الممتد.

اكتسبت الشيخوخة في المجتمعات المعاصرة مفهوما حديثا بوصفها مرحلة من مراحل حياة الإنسان تأتي بعد مرحلة متميزة بالنشاط والقدرة الصحية والعقلية على العمل والإنتاج، هذه المرحلة التي تشهد تغيرات عديدة على كافة المستويات البيولوجية، والوجدانية، أو الاجتماعية والثقافية المرتبطة بالمحيط الذي ينتمي إليه الفرد المسن ومن ثم العالم الخارجي. وبذلك فالشيخوخة هي آخر فترة من الحياة تتناسب مع النتيجة الطبيعية للهرم، كما تعرف بالسن الثالثة، وهي السِّن المرافقة لـ 65 سنة، وهذا ما يتوافق مع سن التقاعد والسن الرابعة ابتداء من 80 سنة.

تبدو مرحلة الشيخوخة في كثير من الأحيان محددة اجتماعيا وثقافيا، أكثر مما هي محددة عمليا وبيولوجيا، إذ لا يوجد حد بيولوجي ثابت ومعتمد يحدد مرحلة وحالة الشيخوخة، إلا انه هناك تصنيف شعبي يشبه عمر المرء بالحيوان ويسند لكل مرحلة تشبيهها وأول مرحلة هي التي تتراوح بين الطفولة وسن 20 يسميها مرحلة الغزال ثم تأتي مرحلة الأسد حتى سن 40 تليها مرحلة الحمار من 40 إلى 60 ثم مرحلة الكلب من 60 إلى 80 وأخيرا مرحلة القرد أكثر من80.[1] يفرق هذا التصنيف بين شيخوختين، شيخوخة أولى بعد تجاوز الستين وميزتها التدخل ومحاولة التسلط، يصبح فيها المسن كالكلب كثير النباح حسب هذا التصنيف لأنه يتكلم كثيرا ويتدخل في كل صغيرة وكبيرة، وشيخوخة ثانية ميزتها التهرم والإعاقة وفقدان

[1] أنظر: عبد الواحد المكني، مرجع سابق، ص229.

التوازن العقلي، وهي مرحلة القرد لأنه يفقد بعض المدارك العقلية ويصبح مجلبة لضحك الصغار والكبار.

كما يركز هذا التصنيف الشعبي على شيخوخة الرجال التي تختلف عن شيخوخة النساء، فالشيخوخة عند الرجل في المجتمع الحديث ترتبط بالإحالة على التقاعد، إذ تتناسب مع سن الستين، فالعديد من الباحثين أشاروا إلى الصعوبات التي تصادف الفرد في هذه الفترة التي تعرف بالانتقال من وضعية اجتماعية إلى أخرى، وبذلك تختلف الشيخوخة عند المرأة عنها عند الرجل، فهي غير مرتبطة أساسا بالتقاعد لكن غالبا ما تكون مترافقة مع سن اليأس. من جهة أخرى يكون تأثير الشيخوخة على الرجل أكثر من المرأة، فالشيخ الذي يبرز عليه الضعف وقلة الحركة وكثرة المرض والخرف، تتغير علاقته مع الفضاء فيضطر إلى العيش حبيس البيت وفي مجتمع النساء، لحاجته لمن يقوم على أمره مثله في ذلك مثل الصبي غير مستقل بذاته.

لقد فرضت العادات والتقاليد مسؤولية التكفل بالوالدين على الابن الأكبر والبنت الكبرى واعتبر ذلك واجبا مجتمعيا وأخلاقيا، حيث يتكفل الابن الأكبر بتوفير الرعاية المطلوبة لهم. وغالبا ما تضطر البنت الكبرى للتكفل بهم ولعل ذلك ما يجسده المثل الشعبي «الي ما جاب بنات مايعرفوه باه مات» «الي ماعندو الحنانات ماتعرفش باه مات» كدلالة على أن البنت احن وأرفق على والديها من زوجة أخيها أو غيرها من النساء. إلا أن التحولات التي خضعت لها العائلة بفعل متغيرات وعوامل كونية ومجتمعية، كان لها أثر بالغ على مكانة كبار السن وعيشهم الكريم داخل العائلة، حيث أدى تقلص حجم العائلة والنزوع نحو الاستقلالية وحب الذات والفرادنية والتفكير في الانفصال عن البيت وتحقيق بعض الطموحات والحاجات بعيدا عن العائلة إلى التخلي عن كبار السن.

ولم تعد العلاقات داخل العائلة بفعل التحولات بسيطة كما كانت عليه بل أصبحت أكثر تعقيدا، وأدت إلى ضعف التلاحم بين الأفراد خاصة فيما يتعلق بكبار السن حيث

تملص العديد منهم من المسؤولية العائلية تجاههم، فملازمة الشيخ أو العجوز، لا تحظى دائما بالرعاية والعطف، فمن النساء من تكره حضورهم في بيتها، فتعاملهم بعنف، مما يولد في حالات كثيرة مشاكل بين الأخوة الذكور والإناث وقد ينتهي الأمر بالطلاق في حال عدم تفهم الزوج وضعية زوجته، وعدم تفهم الزوجة وضعية زوجها، لقد أضحى المسن في بعض الأوقات لا يتحمل داخل الأسرة بل أصبحت مشكلات المسنين في نظر بعض الأفراد عائقا في تحقيق مشاريعهم وطموحاتهم ومستقبلهم.

أن هاجس الأبناء تجاه الآباء يشكل خوفا مزدوجا، فهو خوف من سخط الأبوين والرمي بالعقوق وخوف من السخط الالاهي، إن هذا الخوف في المتخيل الجمعي من هذه اللعنة والطاقة الهدامة للسخط الأبوي، والذي ارتبط بثنائيات السخط/الرضا، الفشل/النجاح، الربح/الخسارة، فالابن/البنت الذي لا يعتني بأبويه في كبرهما، يعتبر عاقا، عاصيا، مسخوط الوالدين بالتعبير الشعبي، تحف به الشرور من كل حدب وصوب، يلاحقه الفشل والعكس وسوء الطالع، مهدد بالفشل في كل ما يقدم عليه، "وبانهيار زواجه واشتعال النار في بيته وكساد تجارته، وعموما عليه أن يتوقع قدرا مفزعا على الأرض في انتظار الاكتواء بلظى جهنم يوميا"[1]، ولا فائدة ترجى من شخص لم ينل رضى الخالق ولا المخلوق، أما المحسن إليهما فهو الفائز برضاهما مرضي الوالدين، تفرج عنه الشدائد ويبدد عنه الكرب والضيق ويحالفه اليسر والتوفيق في كل أعماله، وإذا كانت هذه مكافئة رمزية فان له مكافئة روحية قدسية متعالية، على اعتبار أن ما قام به من إحسان للوالدين استجابة ربانية تخلده في الفردوس الأعلى.

إن رعاية الوالدين في كبرهما، واجب مفروض بقوة المجتمع والأخلاق يكتسب مشروعيته ضمن تصور ديني، يربط بين إرضاء الوالدين وإرضاء الله سبحانه وتعالى، حيث أن الآيات القرآنية تبدو صريحة في هذا المجال، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، إِمَّا

[1] فاطمة المرنيسي، مرجع سابق، ص105 .

يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ﴾[2]. وتلح على ضرورة طاعة أمر الوالدين والإحسان إليهما، فطاعة الوالدين واجبة ولا يجب الإخلال بأي حق من حقوق الاحترام تجاههما.

كما وردت العديد من الأحاديث النبوية التي تلح على ضرورة طاعة أمر الوالدين ما لم تكن معصية، قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: " الوالد أوسط أبواب الجنة"[3] وقال " من أدرك والديه أو أحدهما، ثم لم يبرهما، فدخل النار، فأبعده الله"[4]، وضبطت المنظومة الفقهية آداب التعامل مع الوالدين ونبهت إلى حالات العقوق وعواقب هذا السلوك الذي ينم عن احتقار كل من بلغ أرذل العمر رجلا كان أو امرأة. انطلاقا من حديث "رضى الرب، في رضى الوالد، وسخط الرب، في سخط الوالد"[5].

لم يقتصر تبجيل المسن على بر الأولياء فحسب، بل ألحت الأحاديث الواردة بشأن الآداب الاجتماعية على إكرام ذي الشيبة قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: "ما أكرم شاب شيخا لسنه إلا قيض الله إليه من يكرمه عند سنه
[6]"، وقال: "ليسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُوَقِّرْ الْكَبِيرَ وَيَرْحَمْ الصَّغِيرَ"[7]، وهو أمر يندرج في إطار طاعة الصغير للكبير وشمل الرجال والنساء معا. وبذلك عمل المجتمع على غرس مجموعة من القيم

---

[1] القران الكريم، سورة الإسراء، الآية 23 –24.

[2] القران الكريم، سورة العنكبوت، الآية 8.

[3] محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح الترغيب والترهيب**، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2000، ص2486.

[4] المصدر نفسه، ص1679 .

[5] المصدر نفسه، ص2501.

[6] محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ط1، المجلد1، مكتب المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2009، ص304.

[7] المصدر نفسه، المجلد11، ص5033.

التي تدعو إلى معرفة شرف الكبير وحسن توقيره وإنزاله المرتبة التي تليق به في الجلوس والمؤاكلة والتزام الصمت والاحتشام في حضرته والوقوف له متى دخل.

تشير المؤشرات الديموغرافية إلى تزايد عدد المسنين في الجزائر البالغين ستين سنة فأكثر من 5.8 % إلى 7.8 % ما بين سنتي 2016 و2017 أي ما يعادل 3484000 نسمة منهم 000 511 في فئة البالغين 80 سنة فأكثر[1]، ونظرا لهاته المؤشرات فإن قيم التضامن مع فئة المسنين قد تغيرت لاعتبارات عديدة فرضتها التحولات المجتمعية والنسق القيمي الذي عرف التدهور في بعض القيم والمبادئ وخاصة في كيفية التعامل مع الشيوخ والعجزة كبار السن حيث ظهرت أفكار جديدة تنادي بضرورة التخلص منهم ورميهم في دور العجزة والمصحات النفسية، والغرض من هذا كله الابتعاد عنهم وعدم تقبلهم والعيش من دون هواجس بشأنّ مشكلات المسن، وبالرغم من الإلزام الديني الذي يفرض التكفل بالمسن إلا أن العديد من الأبناء تنكروا وتملصوا من المسؤولية العائلية والقوا بوالديهم وأخواتهم في دار العجزة، وهو ما لاحظناه بدار المسنين بمدينة تبسة[*]، هذه السلوكات التي تعكس التحولات القيمية في العائلة المحلية.

ثالثا: الذكورة والأنوثة وتحولات القيم

1- القيم من التقليد الى التحديث

سمح تداخل التقليد بالحداثة، ببروز وضعية صراعية بين منظومتين قيمتين المنظومة التقليدية والمنظومة الحداثية، حيث تعتبر الأولى منظومة عريقة ذات جذور ومرتكزات ثقافية عميقة قوامها الأصالة واحترام المقدسات والهوية، وتستند الثانية كمنظومة ثقافية على مصادر

---

[1] خديجة كيداني، **الشيخوخة في الجزائر. مقاربة سوسيو ثقافية**: مجلة إنسانيات، عدد72-73، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 2016، ص11-26.

* تقع دار المسنين، ببلدية بكارية، تم إنشائها سنة 1992 كانت تابعة للصندوق الوطني للضمان الاجتماعي إلى غاية سنة 1997 إذ أصبحت مستقلة ماليا وإداريا، تم تدشين البناية الجديدة الحالية سنة 1998 بعد أن تحوّلت القديمة إلى دار الطفولة المسعفة. يستضيف المركز في حدود 90 مسنّا. 55رجل و35 امرأة.

كونية قوامها المعاصرة والتجديد والتقدم، هذه الوضعية الإشكالية بين المنظومتين القيمتين ستنعكس على مختلف العلاقات داخل وخارج العائلة.

لاحظنا في مختلف زوايا هذه الدراسة أن العائلة التقليدية المحلية أنتجت منظومة قيمية لها قوتها في إنتاج المعنى وتأطير وعي الأفراد والجماعات، من خلال إعادة إنتاج نفس الأطر الذهنية والأنماط الثقافية التي تجد تبريرها في الماضي وتتجسد عبر سلوك محافظ وتكراري هو بمثابة حاجز وقائي تتحدد مهمته في الحفاظ على الأوضاع القائمة والدفاع عن مكتسباته ضد عوامل التغيير، هذه المنظومة القيمية ذات الجذور والمرتكزات الثقافية الراسخة أساسا في الدين والتراث الاجتماعي، والتي قوامها قوة الانتماء وتقديس الماضي، وسيادة قيم التضامن، والاحترام والوفاء، والصدق والكلمة وحسن النية وعمل الخير، وقيم الإيمان بالقدر والغيب، والرضا بحكم القدر وبالبركة والمكتوب، وتمجيد قيم القناعة والصبر ورضا الوالدين .

لقد انخراط المجتمع المحلي في سيرورة عملية التحديث التي اندرج فيها على كافة مستويات وجوده، والتي تعمقت وتسارعت بعد الثمانينيات من القرن الماضي، هذه الوتيرة التي أدخلت المجتمع في مخاض من التحولات سطحا وعمقا، ومع ما يصاحب ذلك من تغير في علاقة الأفراد بالمكان والزمان والآخر، نتيجة التطور التقني كاستعمال المذياع، والتلفاز والسيارة والكمبيوتر وغيرها، ومن خلال التوسع التدريجي للعلاقات والقيم الرأسمالية، وبذلك الانتقال من نظام التضامن وأولوية علاقات القرابة والمعايير التقليدية وسيادة القيم المتوارثة إلى نظام جديد بسيادة منطق الحساب المعمم بمعايير النفعية.

لقد كانت الفرضيات الأساسية للعلوم الاجتماعية الكلاسيكية "تقوم على فرضية أساسية قوامها أن التحديث بمظاهره المختلفة: التصنيع، والتنظيم الإداري، والتحديث السياسي، وتداول الأفكار والمعاني والقيم الحديثة، سيؤدي إلى عقلنة نظام القيم"[1]، باعتبار

[1] محمد سبيلا، **في تحولات المجتمع المغربي**، ط1، دار توبوقال للنشر، المغرب، 2010. ص90

أن عملية التحديث، وكما يشير إلى ذلك برونو إيتيان (Bruno Étienne) يتمثل في" تبوئ الأدوار الصناعية المكانة الأولى داخل مجتمع غير صناعي، وهي الأدوار التي ستتنافس مع انساق التراتب الاجتماعي وأنماط السلطة القائمة"[1]، وهذا معناه أن التحديث عملية مستمرة من القطائع التي يجب أن تحدث أثناء الانتقال من المجتمع ما قبل صناعي إلى المجتمع الصناعي.

ولن يتأتى هذا الانتقال إلى بالخروج من الدائرة المغلقة للقيم التقليدية المرتبطة بالنظام التقليدي والحامية له، والتحرر من المنظور القدري ومن هيمنة القدسي الذي يكرسه المجتمع، ومن نموذجية الماضي والأجداد والتقليد، والانفتاح على قيم جديدة قوامها فكرة المساواة والحريات والحقوق الفردية والجماعية وحق التفكير الحر وحق النقد والحوار. وبذلك وضعت التصورات الوضعية خطا فاصلا بين المجتمعين التقليدي والحداثي، معتبرة أن نهوض المجتمع الأخير لا يتم إلا على حساب المجتمع الأول، "فالفكر الوضعي يعتبر بان التقليد عامل أساسي في تأخر المجتمع، لأنه يضعف ويخفي كل مظاهر التغيير وليس بمستطاع هذا الفكر الاعتراف بان التقليد يتضمن في طياته عوامل تنشيط الحداثة"[2]، وبذلك عد التقليد عامل أساسي في تخلف المجتمع.

لقد بين التطور الفعلي للمجتمعات الانتقالية، والذي لم يسر في إطار السيناريو السابق الذي يفترض أن التطور نحو اكتساب العقلنة هو تطور عقلاني وألي، أن للتقليد قوته واليات صموده ومقاومته، وقدرته على التكيف مع الجديد. ويذلك يشتبك المعطى التقليدي بالمعطى الحديث الذي له هو الآخر قوته واليات هيمنته واختراقه، في عمليات تفاعل معقدة وفي عمليات تبادل وتنافس. يؤكد جير وشي (Gear Rocher) بهذا الصدد "أن العديد من

---

[1] عز الدين الخطايبي، مرجع سابق، ص43. نقلا عن:

Etienne (B.), **Quelques Réflexions sur L'enfant Marocain entre la Tradition et la Modernité**, 1979, p51.

[2] المرجع السابق، ص44. نقلا عن:

Balandier (G.), **Tradition, Conformité, Historicité**, In L'autre et L'ailleures, Hommage à Roger Bastide, Paris, 1976, p.23.

الملاحظين، يعترفون في إطار تحليلهم لعملية التنمية، بان الحداثة لا تتمثل في الهدم التام للمجتمع التقليدي أو في القطيعة الجذرية مع بنية اجتماعية وذهنية تعتبر معارضة للتجديد الذي يفرضه التصنيع. وعلى أية حال، هل بإمكاننا التأكيد على أن الحداثة في الغرب كانت نتاجا لانقلاب مجتمعي شامل؟ ألا يعني ذلك تجاهل حقيقة هامة أن التغير الاجتماعي لم يكن أبدا نفيا شاملا للماضي؟"[1].

وبذلك يبدو أن التحول في مجال القيم ذو وتيرة بطيئة وطويلة المدى وغير حاسمة النتائج، لان القيم التقليدية لا تموت بل تبحث عن شكل جديد لتحيا، كما أن القيم الجديدة لا تجب ما قبلها. فالأمر هنا لا يتعلق بقيم تطرد أخرى، بل يقيم تدخل في تفاعل وتنافس واستعمال متبادل مع نقائضها فتحتلها جزئيا أو تسلبها بعض اشعائها أو فعاليتها أو ديمومتها، أو تتكيف معها أو تتأثر بها وتستعملها أما لتحيا أو لتفرض هيمنتها [2]، مما يعني أن المجتمع المحلي يعيش حالة انتقالية طويلة المدى تتراوح بين التعايش أو الصراع بين منظومتين قيمتين نوعيتين يعملان على إقرار ثنائية على جميع المستويات. هكذا يمكن الإقرار، ضد كل التأكيدات الوضعية، بان التقليد يتضمن إمكانية التكيف مع قيم المجتمع الحديث واستيعاب ودمج هاته القيم، وتبين الوضعية الحالية للمجتمع المحلي كيف يتداخل الجديد بالقديم ويتأقلم التقليدي مع العصري بالرغم من التحولات العميقة التي مست الحياة اليومية، إلا أن التقليد يتميز بقدرة مدهشة على التكيف مع المعطيات الجديدة.

تشير العديد من الدراسات في مجال العائلة والقرابة إلى أن التفاعل بين القيم التقليدية والقيم الحديثة يؤشر على اتجاه القيم الأخيرة إلى فرض قدر من الهيمنة، إما بسب حظوتها وهيمنتها، أو بسبب بروز بعض المؤشرات الجزئية التي طالت علاقات القرابة والولاءات

---

[1] عز الدين الخطابي، مرجع سابق، ص44. نقلا عن:

Rocher (G.), **Le changement Social**, Introduction a la Sociologie Générale, coll. Points, 1972, Tome3, p.192.

[2] أنظر: محمد سبيلا، مرجع سابق، ص 135.

العشائرية والقبلية التي تتفكك بالتدريج، أو تسجيل بعض مظاهر التحول التي طالت العائلة الممتدة لفائدة الأسرة النووية وذلك بانهيار سلطة الأب ودوره التربوي وبروز ما يعرف بصراع الأجيال وتغيير بنية ووظائف الأسرة وتحول سلوك الأبناء ونزوعهم نحو فرض قدر من الحرية الشخصية والاستقلالية تجاه الآباء، وولوج المرأة مجال العمل المأجور وتأثير ذلك على العلاقات داخل الأسرة، كنتيجة لتطور مناهج التعليم، والدور التثقيفي والإخباري الذي تلعبه وسائل الإعلام والاتصال في نشر فكرة المساواة بين الرجل والمرأة أو غيرها من المؤشرات السطحية التي يمكن أن تمثل انطباعات واستخلاصات أولية لا تخلو من تعجل.

نعتقد انه بالرغم من التحديث الذي عرفه المجتمع الجزائري، والتي كان لها آثار جوهرية في بنية المجتمع خاصة على مستوى لبنته الأساسية العائلة، وعلى مختلف أشكال الارتباط بين الرجال والنساء وعلى الأدوار الرجالية/النسائية، من خلال تشكيل مؤسسات المجتمع المدني وتطبيق حقوق الإنسان، ومن ضمنها حق كل مواطن، رجلا كان أو امرأة، في الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، الأمر الذي حقق تحسنا في وضعية المرأة، من خلال الحرص على محو الفوارق بين الجنسين على مستوى تمثل الفضاء الخاص بالمرأة و الرجل، إضافة إلى تطور المنظومة القانونية الخاصة بالمرأة واقتحامها ميدان العمل والتحكم في الإنجاب.

إلا أن هذه التحولات والتغيرات الكبيرة المصاحبة لعملية التحديث التي شهدها المجتمع الجزائري، والتي تعتبر تحولات انتقائية ومتفاوتة جغرافيا، حملت في أحشائها تناقضات اجتماعية عميقة. لعل من أسبابها أن عملية التحديث كانت عنيفة وتمت في ظرف زمني قياسي ولم تكن نابعة من الذات ومن التطور الطبيعي والذاتي للمجتمع، بل من فرض إجراءات فوقية على المجتمع نابعة من منظور خاص، ومن إحدى نتائج عمليات التحديث هو اختلال القيم واختلاط المعايير فالمجتمع الذي داهمته عمليات التحديث بعنف وتسارع يصاب بشروخ عميقة في البنية والوعي، وهذه الشروخ والتمزقات تطال كافة مستويات الوجود الاجتماعي الذي ينشطر إلى ثنائيات متصارعة تنعكس على وعي الأفراد ونظرتهم

وقيمهم. وهو ما يولد اختلالا عميقا في الرؤية ويخلق ما يسميه داريوش شايغن بالسنكيزوفرينيا الثقافية أو الفصام الثقافي [1]، حيث تتعايش منظومتان إدراكيتان تعايشا صراعيا يسم نفسية الفرد وجهازه الإدراكي بتوتر عميق سمته تشقق أو انكسار مرايا الرؤية التقليدية، وتضبب مرايا الرؤية العصرية، حيث يعيش الفرد في إطار مجتمع متحول تداهمه الحداثة بعنف، ممزقا بين نظامين معرفيين ورؤيتين مختلفتين، مع ما ينتج عن ذلك من قلق لا واعي، وتوتر نفسي وذهني لا شعوري، وتمزق بين منظومتين فكريتين وأخلاقيتين متباينتين.

محليا ومن خلال المعطيات الميدانية السابقة، وتحولات العلاقة ذكورة /أنوثة في العائلة المحلية، يتضح بان علاقة الرجل بالمرأة – وعلى جميع المستويات- مازالت خاضعة للقواعد والمعايير الاجتماعية التقليدية، رغم التحولات التي فرضتها ظروف الحياة العصرية، فالملاحظ أن التقاليد أبدت مقاومة شديدة أمام تهديدات التجديد، لارتكازها على بنية تحتية ثقافية تناقلية قوية، وهو ما يظهر جليا على مستوى العقليات والتمثلات، وتتجلى ظاهرة المقاومة بالخصوص في مجال المعتقدات الدينية التي تلعب دور الضابط والنسق المنظم للممارسات وللسلوكات، التي تشد الهوية المتوازنة للمجتمع وتؤطر وعيه وتقود رؤيته في كل الميادين، باعتبارها البنية التحتية العميقة للمجتمع، أي بنيته العقدية والإيديولوجية، وهي البنية الأكثر صلابة، واشد بطئا في التحول.

2-العائلة: من المحلي إلى الكوني

تؤكد ملاحظة الواقع والمعطيات الميدانية أن العائلة اليوم، وبالرغم من التحولات العميقة التي شهدتها من حيث حجمها وبنائها ووظائفها وتحولها تدريجيا من عائلة ممتدة تقليدية إلى أسرة نووية حديثة. لا تزال في عمقها أسرة أبوية يتمتع فيها الرجل بسلطات معتبرة تتيح له سيطرة ونفوذ، وهي سيطرة خاضعة للقواعد والمعايير الاجتماعية التقليدية، تسندها قيم دينية، ومعايير أخلاقية، رغم التحولات التي فرضها التحديث والتي كانت المرأة هي المستفيد الأول

[1] داريوش شايغان، **النفس المبتورة. هاجس الغرب في مجتمعاتنا**، ط1، دار الساقي، المغرب، 1991.

من وضعية التحول باعتبار أن "التحديث والحداثة مبدئيا، فعل ذكوري بامتياز لان المساهمات الأساسية في بناء الحداثة في صيغتها الكونية هي، على العموم، مساهمات ذكورية، ولكن الحداثة –التي هي فعل ذكوري إلى حد كبير–هي مع ذلك أكثر الأفعال الذكورية أنثوية" [1].

لقد ارتكزت العديد من الدراسات في مرحلة الحداثة على موضوع "تحرير المرأة"، من خلال خلخلة الواقع الذكوري، ومحاولة تفكيك وزعزعة استقرار النظام الأبوي لإعادة الاعتبار للمرأة والتوازن للمجتمع من خلال نقد وتقويض مفهوم العائلة التقليدية باعتبارها عائق في تحقيق المساواة وإحلال الأسرة الديمقراطية محلها. عبر مراجعة أسس هذا النظام وطرق التنشئة، التي من خلالها تنقل جميع القواعد الملزم إتباعها، والتي ترسخ عوامل اللاتكافؤ منذ المراحل الأولى من دورة الحياة، حيث يتم التمييز بين الجنسين عند الإعداد للأدوار المحددة اجتماعيا وثقافيا، وبذلك تم إعادة النظر في القوالب الجاهزة والتصورات النمطية التي عملت ثقافة المجتمع وظروفه التاريخية في مراحل سابقة على إرسائها كقواعد ثابتة رغم أنها لم تكن سوى إجابات ظرفية وتاريخية أملتها شروط وظروف مجتمعية محددة خلال مراحل تاريخية من تطور البشرية.

لقد تضمنت الدراسات في هذه المرحلة –تحرير المرأة –العديد من المفاهيم الإنسانية المستقرة الخاصة بأدوار المرأة في المجتمع وأهمها مفهوم الأسرة ودور المرأة كزوجة وأم، وبذلك كان تصورها للمرأة باعتبارها كائن اجتماعي يضطلع بوظيفة اجتماعية ودور اجتماعي، إلا أن نقدها كان موجه إلى النظام الأبوي الذي شكل خللا في المجتمع من حيث تمييزه الجنوسي بين المرأة –كعنصر اجتماعي أقل قيمة–مقارنة بالرجل. إلا أن أفكار هذه الدراسات التي ارتكزت على تحرير المرأة من قبضة النظام الأبوي اصطدمت أمام الدراسات المتمركزة حول الأنثى، والتي ارتبطت أفكارها بمرحلة ما بعد الحداثة هذه الدراسات التي أعادة التفكير في

[1] محمد سبيلا، مرجع سابق، ص82.

مَنطق الثنائيات المتضادة التي يُزعم أنها أساس وسند فكر الحداثة: وبالتالي التشكيك في التعارض التقليدي بين هذه الثنائيات التي ترسخت في المخيال البشري وقمعت النساء على مدى زمن طويل.

تعتقد إليزابيث كريميوا (Elizabeth Crémieu) أن الرجال الأوائل لما بحثوا عن معنى العالم، لاحظوا الاختلاف الموجود بين الجنسين، فابتكروا مقولات ثنائية تشير كلها إلى علامة الذكر والأنثى، فالإيجابي هو دوما ذكوري، والسلبي هو دوما أنثوي. هذه المقولات التي رسخت التبريرات الطبيعية والسماوية في تاريخ البشرية حول العلاقة بين الجنسين المبنية على ثنائيات ضدية: أفضل/ أقل، قوي/ ضعيف، مهم/ ثانوي، روح/ جسد، خير/ شرير، داخل/خارج... إن حركية توليد المعنى في كل مزدوجة من مزدوجات هذه الثنائيات تنهض على نفي كل طرف من طرفيها للأخر وتأكيد السيطرة عليه، هكذا تكشف هيلين سيكسوس (Hélène Cixous) عن أن التعارض الكامن في بنية التفكير الأبوي ينطوي على بذرة الدمار والموت، لأنه يُقيم التعارض بين كل ما هو سلبي وكل ما هو إيجابي داخل الإنسان نفسه ويضع الحدود الفاصلة بين الجنسين: الرجل/ المرأة، الايجابي/ السلبي.

من الناحية النظرية، فان من المهم ان نلاحظ انه مع افول نجم البنيوية، أصبح من الشائع انتقاد المقولات الثنائية. لكن ما يستحق التأكيد انه لا يوجد بها خطأ جوهري، ان الغموض يكمن فقط في افتراض ان كل الثنائيات تتمتع بنفس الوضع المنطقي، او في الإصرار على ان التفكير برمته يمكن رده الى ثنائيات، فليس دائما خطأ ان نقابل العقل بالجسد او العقل بالعاطفة او الحياة بالموت بغض النظر عن السياق[1].

وبذلك وعلى عكس الدراسات في مرحلة تحرير المرأة، ركزت الدراسات المتمركزة حول الأنثى، في مرحلة ما بعد الحداثة، على مواطن الاختلاف والفوارق العميقة بين الرجل والمرأة باعتبارها هوة سحيقة لا يمكن عبورها وكأنه لا توجد إنسانية مشتركة تجمع بينهما ومحاولة

[1] السيد الاسود، مرجع سابق، ص46.

توسيع الهوة بين الرجال والنساء وتسويتهم ببعضهم البعض، ولذا تم رفض فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة وعدم الاكتراث بدور الأم باعتبار أن الأمومة ليست امرا مهما وبذلك تعد مؤسسة الأسرة عبئا لا يطاق.

لقد عمدت الدراسات المتمركزة حول الأنثى [1] إلى استبدال المصطلحات التقليدية الخاصة بالأسرة بمصطلحات جديدة أخرى: الحب المفتوح، الزواج المشاعي، العلاقات الحرة، الأم العازبة، الاكتفاء بالجنس المماثل، الزواج المشترك، وعملت على ترويجها هذه المصطلحات عبر المؤتمرات الدولية كأحد الوسائل الفعالة في تغيير الطريقة التي يفكر بها العالم نحو الأسرة. هذه المؤتمرات التي سجلت العديد من البحوث أن وثائقها خالية تماما من أي إشارة لمفهوم الأسرة، وأن السياقات التي ورد فيها هذا المصطلح تنحصر في تنظيم الأسرة وتحديد النسل، واعتبار ممارسة الرجل للقوامة عنفا ضد المرأة، إضافة إلى إقرار حق الشواذ في تكوين أسر، واعتبار الأمومة وظيفة اجتماعية بدلا من أن تكون وظيفة فطرية.

هكذا انسجمت أفكار الدراسات المابعد حداثية وتوحدت مع أهداف النظام العالمي الجديد الذي ارتكز خطابه على قضايا الأنثى[2]، حيث تم إعادة تعريف المرأة في هذا الخطاب العالمي الجديد، بحيث لا يمكن أن تتحقق هوية المرأة إلا خارج إطار مؤسسة الأسرة. وبذلك يكون هذا النظام العالمي الجديد من خلال بثه قيم جديدة في إطار ثقافة العولمة ذات التوجه الشمولي الساعي إلى طمس الهويات وإخضاعها لتصور نموذج كوني كوكبي واحد. قد نجح في خلخلة مؤسسة الأسرة وبذلك تتهاوى معها أهم الحصون المنيعة واهم المؤسسات التي يحتفظ الإنسان من خلالها بذاكرته التاريخية وهويته القومية ومنظومته القيمية، هذا النجاح الذي أخفق فيه النظام الاستعماري القديم من خلال المواجهة المباشرة.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ط2، دار النهضة للطباعة والتوزيع، مصر، 2010، ص14.

[2] براهم عصام، **مؤسسة الأسرة في النظرية النسوية. مقاربة انثروبولوجية:** مجلة الحوار الثقافي، العدد 1، مجلد7، جامعة عبد الحميد ابن باديس–مستغانم، الجزائر، سنة 2018، ص 145–160.

خلاصة

توجد العائلة في قلب تحولات كبرى، ولعل أهم ما يميز هذه التحولات هو الانتقال من مظاهر وأنماط سلوك ذات طابع محلي خاضعة في اشتغالها لآليات تحددها طبيعة منظومتها القيمية المرتبطة بعناصر ثقافتها وهويتها، إلى عمليات تخضع لعقلانية كونية تتحكم فيها عوامل ومتغيرات جديدة تعمل على تجاوز المحددات التقليدية، إلا أن المنظومة الثقافية المحلية تعمل على إعادة تشكيل نفسها في مواجهة التأثيرات الخارجية، من خلال إعادة ترتيب وتركيب العناصر الثقافية، وإعادة إنتاجها في صيغ جديدة، تحقق المتطلبات الداخلية وتستوعب تأثيرات المفاعيل الخارجية. ويلعب الدين في هذا المجال دور الضابط والنسق المنظم الذي يشد الهوية المتوازنة للمجتمع.

خاتمة

خاتمـة

في ختام هذا البحث سنحاول اختزال أهم الخلاصات والاستنتاجات التي توصلنا إليها من خلال البحث عن تمظهرات العلاقة بين الذكورة والأنوثة في العائلة التقليدية المحلية والآليات التي تحكمت في إنتاج هذه العلاقة وعن صمود هذه العلاقة في وجه التحديث.

ننطلق من الفصل الأول لهذه الأطروحة من خلال الجزء الذي حاولنا من خلاله تنزيل العائلة المحلية ضمن فضائها الجغرافي وواقعها التاريخي من خلال تعرضنا إلى أهم الخصوصيات الطبيعية، وإلى أهم المسارات والتجارب التي مرت بها العائلة المحلية عبر تاريخها الطويل والمتنوع، بدءا من نشأت واستقرار المجموعات البشرية الأولى وصراعها مع الطبيعة، وصولا إلى صراعها مع ثقافة الآخر المستعمر الذي سعى إلى تجريدها من أراضيها، ومن هويتها عبر سياسة المصادرات والاجتثاث والتفكيك. كانت أهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها تتلخص فيما يلي:

- شكلت منطقة تبسة وضعا طبيعيا ملائما للاستقرار البشري، حيث نجح الإنسان المحلي في تطويع الجغرافيا من خلال ارتباطه بمحيطه الطبيعي وتفاعله التاريخي مع المجال، وبذلك إنتاج نموذج ثقافي يميزه عن الأنموذج الأوروبي الذي حاول المستعمر فرضه بالقوة من خلال إقامة نظام ثقافي مختلف جدا عن النظام الثقافي المحلي الذي قاومت المجموعات القبلية في المنطقة للمحافظة عليه.

- لم تكون التسمية الأنثوية لمدينة تيفست –اللبؤة–من قبل المصادفة، بل يرجع ذلك إلى المكانة العالية التي احتلتها المرأة في المجتمعات القديمة، بوصفها الأم الكبرى أو سيدة الطبيعة، حيث قدست المرأة مثل الأرض. هذا التقديس الذي لاحظناه متجسدا في صورة اللبؤة التي لازالت منحوتة في المخيال الاجتماعي، ولا يزال سكان المنطقة إلى اليوم يطلقون

اسم "لبة" في تعبيراتهم المحلية، ولازالت الثقافة الشعبية تحفل برمزية اللبة من خلال التراث الشعبي. كما ظل رمز تانيت "الأم الكبرى" إلى يومنا هذا يستخدم كتميمة للاحتماء والوقاية.

– تحكمت أعراف القبيلة تاريخيا في جميع نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية، وبالرغم مما تعرضت له القبيلة من تفكيك على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، إلا أن الأعراف والتقاليد القبلية استطاعت الصمود والبقاء على المستوى الثقافي–النفسي، وبقيت القبيلة كأساس للالتحام والتضامن حية على مستوى الأذهان، وظلت سلطة الفكر القبلي متمنعة عبر العائلة المؤسسة النواة.

– نعتقد ان أهم نتيجة توصلنا إليها في هذا الفصل أن العائلة شكلت أحد الحصون المنيعة التي احتضنت الشخصية المحلية، ولعبت المرأة دورا مهما في ثقافة الصمود من خلال إنتاج وإعادة إنتاج الثقافة المحلية، والحفاظ على التقاليد والقيم الهوياتية الضاربة في عمق التاريخ.

في الفصل الثاني والثالث من هذه الأطروحة وهو الجزء الذي تعقبنا فيه الحياة اليومية من جهة ورصدنا طقوس العبور عبر دورة الحياة من جهة ثانية، تتلخص أهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها من خلال تقسيم الفضاء بين الجنسين في العائلة التقليدية فيما يلي:

– اعتبرت الأرض هاجسا وقضية مركزية في الذهنية المحلية حيث عرفت العلاقات بين المجموعات القبلية حالة من التنافر والصدام حول المجال وملكية الأرض، وفي ظل هذا الصراع والتوتر القبلي انكفأت العائلات في المجتمع المحلي حول نفسها من خلال محاولة الانغلاق عبر قاعدة الزواج الداخلي الذي يجمع بين أبناء العمومة والخؤولة، هذه الداخلية التي تحكمت في إنتاج العلاقات بين المجموعات القبلية من جهة، وفي العلاقات الأولية والثانوية في العائلة المحلية من جهة أخرى.

– شكلت الأرض الرأسمال الأساسي ومصدر الرزق الوحيد والمحدد للعائلة، وظل النشاط الزراعي والرعوي غداة الاستقلال هو النمط الغالب على الحياة اليومية في المنطقة، وبذلك خضعت الأنشطة اليومية داخل العائلة المحلية إلى تقسيم جنسي للعمل مرتبط بالأرض، حيث تم تعين مهام مختلفة للرجال والنساء، وتستند هذه المهام على مبدأ الفصل بين الجنسين حيث يميز تقسيم الفضاء بين أنشطة أنثوية تنحصر داخل الفضاء السكني وأنشطة رجالية تمارس خارجه المسكن.

– ارتبط المسكن التقليدي كفضاء عائلي في المخيال الجمعي بالأنوثة، فضاء المرأة، وعالم النساء، وما خارجه هو فضاء للذكورة، وعالم الرجال، هذا الفصل بين فضاء عام للرجل وفضاء خاص للمرأة، شكل صيغة للعلاقات الاجتماعية في العائلة التقليدية. وبالرغم من التغيرات المستمرة التي عرفها المسكن التقليدي إلا أن المسكن كفضاء عائلي ظل محافظا على هويته واتساق نمطه باعتباره يعكس نظاما معينا للعلاقات ويخضع لمجموعة من الطقوس المرتبطة بالمخيال الاجتماعي.

– أهم نتيجة توصلنا إليها في هذا الجزء الخاص بالحياة اليومية وهو ما أكدته المعطيات الاثنوغرافية بالنسبة للحياة اليومية وتقسيم الفضاء بين الجنسين في العائلة التقليدية أن تقسيم الفضاء مرتبط بمجموعة ثنائيات تحكمت في إنتاج العلاقة ذكورة/أنوثة.

– يمكن عد الفصل بين الجنسين في العائلة المحلية امتدادا لثنائية تحصيل الغذاء/انجاز الغذاء، هذه الثنائية التي ارتبطت في اللاوعي الجمعي ومنذ زمن طويل بمجتمع القطف والصيد، باعتبار أن عملية كسب العيش وتامين مستلزمات الطعام هي مهمة ذكورية والقيام بالإطعام مهمة أنثوية، كما ارتبط تقسيم الفضاء بين الذكورة والأنوثة في العائلة التقليدية بثنائية الاختفاء/التجلي، وهي ثنائية مرتبطة في المخيال البشري بثنائية الشمس/القمر، وهي صورة عاكسة لتمثل التقسيم العام للكون وبقيت هذه الرمزية مؤثرة في المخيال البشري.

ولعل أهم النتائج التي نقف عندها في الفصل الرابع من خلال الضوء الذي سلطناه على حول طقوس العبور من خلال دورة الحياة من الولادة والختان والزواج إلى الموت، تتلخص فيما يلي:

– تكشف طقوس العبور في العائلة التقليدية، عن تمظهرات العلاقة بين الذكورة والأنوثة، إذ تجسد طقوس العبور مظاهر التمييز بين الذكر والأنثى، عبر العديد من الممارسات المثقلة بالتمثلات الثقافية والتي يتم بموجبها تفضيل الولد على الفتاة في العديد من المناسبات إذ يستمر التمييز بين الذكورة والأنوثة، منذ تخلق الجنين في بطن أمه ويتواصل في كل مراحل الحياة ولا يتوقف بتوقف نبض الحياة إذ يستمر حتى مع الموت.

– تعد طقوس العبور في العائلة التقليدية أداة يستخدمها المجتمع الذكوري، لمراقبة التحولات الكبرى في حياة الفرد، والإشراف عليها وجعلها منسجمة مع معتقدات الجماعة وتصوراتها وتمثلاتها الدينية والاجتماعية، وهو أمر يوحي بما ترسخ في المخيال الاجتماعي من تضاد بين الذكورة والأنوثة، بوصف الإيجابي هو دوما ذكوري، والسلبي هو دوما أنثوي.

– إن الإعلاء من قيمة الذكر والحط من شأن الأنثى مقوم أساسي للذهنية الذكورية، التي تعتبر الفوارق بين الرجال والنساء معطى طبيعي إلاهي، وهو تصور ثقافي كوني تشترك فيه جميع الثقافات، هذا التصور الثقافي الرمزي قابع في صلب الثنائيات التي نصنف بها العالم والتي ترسخت في المخيال البشري نتيجة تراكمات تاريخية ودينية، وأضحت آلية من آليات التفكير بطريقة لا واعية.

– تشير المعطيات الاثنوغرافية بالنسبة للعلاقة ذكورة/ أنوثة في العائلة التقليدية المحلية انه إذا كانت هناك سلطة أبوية ترتكز على الرجل فالمعطيات الميدانية أوضحت وجود سلطة امومية ترتكز على المرأة، الأم والجدة. تحكمت في إنتاج هذه السلطة ثنائية العقم/الإنجاب وهي ثنائية مرتبطة في المخيال البشري بثنائية الأرض/السماء .كما أكدت المعطيات

الاثنوغرافية أن طقوس العبور بالنسبة لدورة الحياة والعلاقة ذكورة/أنوثة في العائلة التقليدية مرتبطة بثنائية الطهر/النجاسة وهي ثنائية مرتبطة في المخيال البشري بثنائية الإرادي/اللإرادي.

وقد كانت أهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها في الجزء الأخير من خلال الفصل الخامس الذي حاولنا فيه رصد تحولات الذكورة والأنوثة بين التقليد والتحديث في العائلة المحلية تتلخص فيما يلي:

– انخراط المجتمع المحلي في سيرورة عملية التحديث التي تعمقت وتسارعت بعد الثمانينيات من القرن الماضي، هذه الوتيرة التي أدخلت المجتمع في مخاض من التحولات سطحا وعمقا، وهو ما سمح ببروز وضعية صراعية بين منظومتين قيمتين المنظومة التقليدية والمنظومة الحداثية هذه الوضعية التي انعكست على مختلف العلاقات داخل وخارج العائلة والتي كان لها تأثيرها القوي وبالخصوص على علاقة الرجل والمرأة.

– لعبت المدرسة دور بارزا في الانفتاح على التحديث حيث أدى انتشار التعليم ببرامجه ومؤسساته الحديثة إلى حصول الأبناء على قدر من المعرفة واكتساب المهارات التي تسمح لهم بولوج عالم الشغل، وبخاصة الإناث منهم، هذا التحول في وضعية الفتاة داخل العائلة يمكن عده ضربات الفأس الأولى والحاسمة في تفكيك النظام الأبوي، والقاعدة الموضوعية للسلطة الأبوية.

– لعبت التلفزة دورا متعاظما في تجسير فجوة العلاقات العائلية وخاصة العلاقة ذكورة/انوثة، باعتبار ثقافة الصورة جزءا من التحولات وتحقيق التحديث من خلال اختراق البنيات القديمة وتغيير النسق القيمي التقليدي التي شهدته العائلة. حيث أزاحت ثقافة الصورة ثقافة السمع وهو النسق الثقافي الذي كان مهيمنا لقرون طويلة وأصبح التلفزيون المؤثر الأول بامتياز لتحقيق السيطرة الفكرية والثقافية وبناء الذهنيات، باعتبار الصورة العلامة الثقافية التي ستجري تغيير جذري في الذهنية المحلية وفي علاقة الذكورة/الأنوثة.

- لاحظنا من خلال طقوس العبور كيف يتداخل الجديد بالقديم ويتأقلم التقليدي مع العصري بالرغم من التحولات العميقة التي مست الحياة العائلية، إلا أن التقليد اثبت قوته واليات صموده ومقاومته، وقدرته على التكيف مع الجديد، ويذلك يشتبك المعطى التقليدي بالمعطى الحديث في عمليات تفاعل معقدة وفي عمليات تبادل وتنافس مما يعني أن المجتمع المحلي يعيش حالة انتقالية طويلة المدى تتراوح بين التعايش أو الصراع بين منظومتين قيمتين نوعيتين يعملان على إقرار ثنائيات على جميع المستويات.

- يتضح من خلال المعطيات الميدانية، وتحولات العلاقة ذكورة /أنوثة في المجتمع المحلي، بان علاقة الرجل بالمرأة – وعلى جميع المستويات- مازالت صامدة وخاضعة للقواعد والمعايير الاجتماعية التقليدية، وذلك رغم التحولات التي فرضتها ظروف الحياة العصرية، فالملاحظ أن التقاليد أبدت مقاومة شديدة أمام تهديدات التجديد، لارتكازها على بنية تحتية ثقافية تناقلية قوية، وهو ما يظهر جليا على مستوى الذهنيات والتمثلات، وتتجلى ظاهرة المقاومة بالخصوص في مجال المعتقدات الدينية التي تلعب دور الضابط والنسق المنظم للممارسات وللسلوكات، باعتبارها البنية التحتية العميقة للمجتمع، أي بنيته العقدية والإيديولوجية، وهي البنية الأكثر صلابة، واشد بطئا في التحول.

- نعتقد أن جل الثنائيات الثقافية الحجب/الكشف، قوة/ضعف، عقل/عاطفة... لم تصمد أمام التحديث، أما الثنائيات الطبيعية: عقم/خصوبة، طهر /نجاسة والتي مازالت صامدة في المخيال الاجتماعي. كما إن تشابك ثنائية التقليد/التحديث، التي انشطرت إلى ثنائيات متصارعة أصابت البنية الذهنية للإنسان المحلي بشروخ وتمزقات عميقة انعكست على وعي الأفراد ونظرتهم وقيمهم وولدت اختلالا عميقا في الرؤية حيث يعيش الفرد ذكرا أو أنثى في إطار مجتمع متحول، ممزق بين نظامين معرفيين ورؤيتين مختلفتين فكريا وأخلاقيا، وهو ما سمح ببروز وضعية ديالكتيكية، ومع ما ينتج عن ذلك من قلق لا واعي، وتوتر نفسي وذهني لا شعوري.

وان جاز لنا أخيرا أن نختزل في كلمات أهم ما نعتقد أننا توصلنا إليه من نتائج لقلنا بان العائلة شكلت حصنا منيعا واهم المؤسسات التي يحتفظ الإنسان من خلالها بذاكرته التاريخية وهويته، حيث أنتجت العائلة التقليدية منظومة قيمية لها قوتها في إنتاج المعنى وتأطير وعي الأفراد والجماعات على امتداد قرون، ولاتزال هذه المنظومة صامدة ومقاومة، تعمل على إعادة تشكيل نفسها، من خلال إعادة ترتيب وتركيب العناصر الثقافية، وإعادة إنتاجها في صيغ جديدة ضد تحديات القيم الجديدة في إطار ثقافة العولمة ذات التوجه الشمولي الساعي إلى طمس الهويات وإخضاعها لتصور نموذج كوني كوكبي واحد.

ونرجو في نهاية هذا البحث أن نكون قد وفقنا في تدعيم الدراسات التي تناولت المنطقة ووضع لبنة جديدة من خلال هذه الدراسة التي تناولت العائلة المحلية وإضاءة بعض زوايا الظل فيها، أملين في أن نكون نجحنا في فتح المجال لدراسات أخرى تكون أكثر عمقا وحفرا في المحلي لرصد الخصوصيات الحضارية وفهم المنطق الداخلي للمجتمعات، بحثا عن القيم الثابتة لبناء الهوية، من خلال المقاربة الانثروبولوجية، هذه المقاربة التي أصبحت الحاجة إليها اليوم أكثر إلحاحا في ظل أزمة الهوية التي تعاني منها المجتمعات المحلية وفي ظل تأثير المنظومة العالمية الجديدة التي تسعى لتوحيد المفاهيم وتنميط السلوكات لضرب الهويات المحلية وطمس الخصوصيات الحضارية للشعوب.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

I . قائمة المصادر والمراجع العربية

القران الكريم (رواية ورش).

1. المصادر

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط3، دار صادر، لبنان، 1994.

أبي عبيد البكري، **المسالك والممالك**، (د.ط)، ج2 ، تونس، 1992.

حسن الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، (د.ط)، ج2، لبنان، 2000.

الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الأفاق**، (د.ط)، دار الكتب، الجزائر، 1975.

عبد الرحمان ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، (د.ط)، ج07، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1983.

محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، ج7، دار طوق النجاة، لبنان، 2001.

محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها**، ط1، المجلد7، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2002.

محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ط1، المجلد1، مكتب المعارف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2009.

محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح الترغيب والترهيب**، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2000.

الوزير السراج، **الحلل السندسية**، (د.ط)، ج1، الدار التونسية، تونس، 1970.

ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، (د.ط)، ج2، دار صادر للطباعة والنشر، لبنان، 1979.

2. القواميس والموسوعات

شاكر مصطفى سليم، **قاموس الانثروبولوجيا (انجليزي– عربي)**، ط1، الكويت، 1981.

جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

3. المراجع العربية

إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، ط1، دار الساقي، لبنان، 2003.

أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، (د.ط)، ج1، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992.

احمد عيساوي، **مدينة تبسة وأعلامها**، ط1، دار البلاغة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.

إدريس رائسي، **القبائل الحدودية التونسية الجزائرية بين الإجازة والإغارة (1830–1881)**، ط1، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2016.

الأزهر الماجري، **القبيلة الولائية والاستعمار أولاد سيدي عبيد والاستعمار الفرنسي في الجزائر وتونس 1830–1890 مسار التفكيك واليات المقاومة**، (د.ط)، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، 2013.

ألفة يوسف، **وليس الذكر كالأنثى. في الهوية الجنسية**، ط1، دار التنوير، تونس، 2014.

إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيغل**، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، (د.ت.ن).

بن عبد العالي عبد السلام، محمد سبيلا، **الطبيعة والثقافة**، (د.ط)، دار توبقال، المغرب، 1991.

حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر. بحث استطلاعي اجتماعي**، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1998.

خزعل الماجدي، **أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ**، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1999.

خولة الفرشيشي، **الجسد في الحمام**، ط1، نقوش عربية، تونس،2017.

داريوش شايغان، **النفس المبتورة. هاجس الغرب في مجتمعاتنا**، ط1، دار الساقي، المغرب، 1991.

رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث**، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، 2005.

رحال بوبريك، **بركة النساء الدين بصيغة المؤنث**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

رزايقية محمد الصالح، **أضواء على تاريخ سيدي عبيد الشريف**، (د.ط)، دار هومة، الجزائر، 2006.

زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية الجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، (د.ط)، معهد الإنماء العربي، لبنان، 1976.

سامي الديب، **ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين. الجدل الديني**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، 2000.

سامية الساعاتي، **علم اجتماع المرأة**، (د.ط)، مكتبة الأسرة، مصر، 2003.

سليم دولة، **الثقافة. الجنسوية الثقافية. الذكر والأنثى ولعبة المهد**، ط1، دار الفرقد، سوريا، 2009.

سمر الديوب، **الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالته**، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية،(د.م.ن). 2017.

سهام عبد السلام، **ختان الذكور بين الدين–الطب–الثقافة–التاريخ**، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2006.

عادل النفاتي، **المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغارب، حفريات في أدب الرحلة–القرن16**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015.

عبد السلام بوشارب، **تبسة معالم ومآثر**، ط1، مؤسسة الاتصال للنشر والتوزيع، الجزائر، 1996.

عبد الصمد الديالمي، **سوسيولوجيا الجنسانية العربية**، ط1، دار الطليعة، لبنان، 2009.

عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع. دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

عبد الله الغذامي، **الثقافة التلفزيونية. سقوط النخبة وبروز الشعبي**، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005.

عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة – 2– ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة**، ط1، المركز الثقافي، لبنان، 1998.

عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، ط3، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006.

عبد المجيد جحفة، **سطوة الليل وسحر النهار. الفحولة وما يوازيها في التصور العربي**، ط1، دار توبوقال للنشر، المغرب، 1996.

عبد الواحد المكني، **الحياة العائلية بجهة صفاقص بين 1875–1930. دراسة في التاريخ الاجتماعي والجهوي**، (د.ط)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس، 1996.

عبد الواحد المكني، **المعادلة الصعبة فشل حركة الاستنارة الحديثة في البلاد العربية** (د.ط)، دار الساقي، لبنان، 2010.

عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ط2، دار النهضة للطباعة والتوزيع، مصر، 2010.

العربي عقون، **الاقتصاد والمجتمع في الشمال الافريقي**، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008.

العربي عقون، **الامازيغ عبر التاريخ: نظرة موجزة في الأصول والهوية**، ط1، الدوخي للطباعة والنشر والتوزيع، المغرب، 2010.

عز الدين الخطابي، **دينامية العلاقة بين التقليد والحداثة، تطور الحياة الاجتماعية بمدينة عتيقة**، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2015.

علي سلطاني، **تبسة مرشد عام للمتحف والمعالم الأثرية**، (د.ط)، الوكالة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 1994.

علياء شكرى، **المرأة والمجتمع وجهة نطر علم الاجتماع**، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998.

عياد أبلال، **انثروبولوجيا الأدب**، ط1، دار روافد للنشر والتوزيع، مصر، 2011.

فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب. الجنس كهندسة اجتماعية**، ط4، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2005.

فاطمة جراد، **العائلة والحياة العائلية بجهة تطاوين**، (د.ط)، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، تونس، 2015.

فراس السواح، **دين الإنسان**، ط4، دار علاء الدين، سوريا، 2002.

فريد الزاهي، **الصورة والآخر. رهانات الجسد واللغة والاختلاف**، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، 2014.

كرراز فوزية، **دور المرأة في المغرب الإسلامي من القرن الخامس الهجري الى منتصف القرن السابع الهجري (ق11-13م) دراسة في التاريخ الحضاري والاجتماعي للغرب الإسلامي**، (د.ط)، دار الأديب للنشر والتوزيع، (د.م.ن)، (د.س).

كريم زكي، **اللغة والثقافة. دراسة انثرولغوية لالفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية**، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2010.

مالك بن نبي، **شاهد على القرن**، ط2، دار الفكر المعاصر، لبنان، 1974.

محمد الصلابي، **كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي**، (د.ط)، دار المعرفة ، لبنان، 2015.

محمد الكوخي، **سؤال الهوية في شمال إفريقيا، التعدد والانصهار في واقع الإنسان واللغة والثقافة والتاريخ**، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014.

محمد الهادي الجويلي، **مجتمعات للذاكرة مجتمعات للنسيان. دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب التونسي**، (د.ط)، دار سيراس للنشر، تونس، 1994.

محمد بهاوي، **الطبيعة والثقافة**، ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013.

محمد سبيلا، **في تحولات المجتمع المغربي**، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2010.

محمد علي الحباشي، **عروش تونس**، ط1، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2016.

محمود براهم، **سيرة الشيخ سيدي عبيد الشريف والتأثير الديني والجهادي لزاويته**، (د.ط)، الجزائر، 2005.

مي غصوب وايما سنكليرويب، **الرجولة المتخيلة الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث**، ط1، دار الساقي، لبنان، 2002.

ناجية الوريمي، **زعامة المرأة في الإسلام المبكر بين الخطاب العالم والخطاب الشعبي**، (د.ط)، دار الجنوب، تونس،2016.

نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، ط2، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2004.

النوع الاجتماعي، ط1، وحدة مرجعية خاصة بالدول العربية، 2003.

4. المقالات

اوموسى ذهبية، **مكانة المسنين في المجتمعات**: مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد 1، جامعة فرحات عباس-سطيف، الجزائر، سنة 2009 .

براهم عصام، **مؤسسة الأسرة في النظرية النسوية. مقاربة انثروبولوجية**: مجلة الحوار الثقافي، العدد 1، مجلد7، جامعة عبد الحميد ابن باديس-مستغانم، الجزائر، سنة 2018.

بن طاهر جمال، **أضواء على الأسواق الريفية بالبلاد التونسية خلال القرة 19**، الكراسات التونسية، مجلد 37/38، الاعداد145-146/147-148، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، سنة 1988-1999.

بيير غيرو، **سيميولوجيا الأنوثة**، ترجمة محمد الرضواني: مجلة علامات، عدد 20، المغرب، سنة 2003.

تريكي حسان، حجام العربي، **الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمشاركة المرأة الجزائرية في العملية التنموية**: مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، عدد03، جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف، سنة 2015.

جمال قريد، **العامل الشائع. عناصر للاقتراب من الوجه الجديد للعامل الصناعي الجزائري**: مجلة انسانيات، العدد1، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 1997.

دليلة شارب، **المهن الأنثوية بين القيم والتحولات الاجتماعية**: مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد09، جامعة مصطفى سطمبولي - معسكر، الجزائر، سنة 2014.

زهية طراحة، **بنية الخطاب الأدبي الشعبي دراسة أناسية**: مجلة الخطاب، عدد01، جامعة مولود معمري -تيزي وزو، الجزائر، سنة 2006.

سعيدي محمد، **الدار – المرأة. رمزية الفضاء بين المقدس والدنيوي في الثقافة الشفوية**: مجلة إنسانيات، عدد02، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 1997.

سعيدي محمد، **العائلة عاداتها وتقاليدها بين الماضي والحاضر. الظاهرة الاحتفالية بالأعياد نموذجا:** مجلة إنسانيات، عدد 04، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 1998.

عبد الرزاق القلسي، **الطب الشعبي في تونس وعلاقته بجسد المرأة:** مجلة الثقافة الشعبية، العدد34، البحرين، 2016.

عبد الكريم براهمي، **مائدة الفقراء في بر الهمامة. جدلية الخصب والجدب: مقاربة انثروبولوجية:** مجلة الثقافة الشعبية، عدد 29، البحرين، سنة 2015.

عبد المالك أشبهون، **خصوصية الخطاب الافتتاحي في الحكاية الشعبية:** مجلة الثقافة الشعبية، عدد27، البحرين، سنة2014.

العربي عقون، **المنطقة الاوراسية في القرن السادس الميلادي من خلال المصادر،** مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، عدد12، جامعة باتنة، الجزائر، سنة 2005.

عماد صولة، **سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار. قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي:** مجلة إنسانيات، عدد 28، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 2005.

العياشي عنصر، **الأسرة في الوطن العربي: أفاق التحول من الأبوية...إلى الشراكة:** مجلة عالم الفكر، العدد3، المجلد36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 2008.

غماري طيبي، **خمسون سنة من التعدد اللغوي في المدرسة الجزائرية صراع هويات ينتهي إلى الأمية:** مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، عدد 07، جامعة مصطفى سطمبولي-معسكر، الجزائر، سنة 2012.

لمياء بوقريوة، **اللاجئون الجزائريون في تونس إبان الثورة الحريرية 1962/1954، دراسة نقدية من خلال الأرشيف الفرنسي،** مجلة كان التاريخية، السنة الخامسة، العدد 16، سنة 2012.

ليلى بوطمين، **الإطارات النسوية:** كراس كراسك، رقم 2، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، سنة 2001.

محمود فهمي حجازي، **أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية:** مجلة عالم الفكر، المجلد3، العدد1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 1976.

معاشو جيلاني كوبيبي، العونية بهلول، **اللغة وإشكالية الصراع الهوياتي في المدرسة الجزائرية،** مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد8، عدد1، سنة 2017.

معاوية سعيدوني، **أزمة التحديث والتخطيط العمراني في الجزائر، جذورها، واقعها، أفاقها:** مجلة عمران، العدد16، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سنة 2016.

مها عيساوي، **عادات وتقاليد ريفية معاصرة في الشرق الجزائري لها دلالة تاريخية**، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 23، البحرين، سنة 2013.

5. الأطروحات الجامعية

حداد نصر الدين، **عوامل انتشار ظاهرة الأمية في المجتمع الجزائري. ولاية تبسة نموذجا**، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة العربي التبسي-تبسة، 2010-2011.

سميحة شفرور، **الحكاية الخرافية في منطقة تبسة. جمع ودراسة**، مذكرة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري-قسنطينة، سنة 2009/2008.

مها عيساوي، **المجتمع اللوبي في المغرب القديم**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري-قسنطينة، 2010/2009.

مولود طبيب، **أشكال وأسس الممارسات الموصلة للسلطة السياسية في الدولة**. دراسة سوسيو سياسية للانتخابات البلدية بولاية تبسة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، 2016./2015

6. المواقع الالكترونية

صناعة النسيج في ليبيا المرأة الأمازيغية: حارسة النسيج – حارسة الثقافة، الرابط:

http://www.tawalt.com/?p=10638

عائشة خليل، **النساء والطعام**، الحوار المتمدن، الرابط:

http://www.ahewar.org

نصر الدين لعياضي، **السيميائيات وإستراتيجية بناء المعنى**، الرابط:

http://www.anfasse.org

النسابون العرب، **قبيلة النمامشة في الميزان**، الرابط:

http://www.alnssabon.com/t27575.html

II . المراجع المترجمة

إدموند ليتش، **كلود ليفي شتراوس دراسة فكرية**، ترجمة ثائر ديب، (د.ط)، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2002.

إليزابيث كريمو، **وضعية المرأة في العالم**، ترجمة حنان قصبي ومحمد الهلالي، ط1، دار توبوقال، المغرب، 2015.

أني أنزيو، **المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها**، ترجمة طلال حرب، (د.ط)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان،1992.

باشلار غاستون، **جمالية المكان**، ترجمة غالب هالسا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان ، 1984.

بروتون دافيد، **أنثروبلوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، (د.ط)، المؤسسة الجامعية، لبنان ، 1997.

بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سليمان قعفراني، (د.ط)، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2009.

بيار كاستل، **حوز تبسة**، ترجمة العربي عقون، (د.ط)، مطبعة بغيجة حسام، الجزائر، 2010.

جرمين تيليون، **الحريم وأبناء العم تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط**، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، دار الساقي، المغرب، 2000.

جيمس فريزر، **الغصن الذهبي. دراسة في السحر والدين**، ترجمة نايف الخوص، ط4، دار الفرقد، سوريا، 2014، ص163-166.

دوران جيلبير، **الأنثروبولوجيا. رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة. مصباح الصمد، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1991.

دي بوفوار سيمون، **الجنس الأخر**، ترجمة لجنة من الأساتذة، (د.ط)، المكتبة الأهلية، لبنان، 1966.

ديورانت ول، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود، ط3، ج1، م1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ت.ن).

رالف لينتون، **شجرة الحضارة، قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث**، ترجمة أحمد فخري، (د.ط)، ج1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2010.

سارة كوفمان، روجي لابورت، **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا. تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر**، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابيي، ط2، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994.

الطاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي**، ترجمة مصطفى المسناوي، (د.ط)، دار الطليعة، المغرب، 1974.

الطوالبي نور الدين، **الدين والطقوس والتغيرات**، ترجمة وجيه البعيني، (د. ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988 .

عبد الحميد زوزو، **الاوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي (التطورات السياسية الاقتصادية والاجتماعية 1837-1939)**، ترجمة مسعود حاج مسعود، (د.ط)، ج1، دار هومة، الجزائر، 2005.

عبد الوهاب بوحديبية، **الإسلام والجنس**، ترجمة هالة العوري، ط2، رياض الريس للكتب والنشر، مصر، 2001.

عدي الهواري، **الاستعمار الفرنسي في الجزائر.سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1960**، ترجمة جوزيف عبد الله، (د.ط)، دار الحداثة، لبنان، 1983.

فاسيل بودوستنيك، **ألف باء المادية الجدلية**، ترجمة جورج طرابيشي، (د.ط)، دار الطليعة، لبنان، 1979

فرنسواز ايريتيه، **ذكورة أنوثة فكرة الاختلاف**، ترجمة كاميليا صبحى، (د.ط)، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2003.

فريديريك انجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، ترجمة الياس شاهين، (د.ط)، دار التقدم، موسكو، 1986.

قابريال كامبس، **في أصول بلاد البربر ماسينسيا أو بدايات التاريخ**، ترجمة العربي عقون، (د.ط)، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، (د.ت.ن).

كارول كونيهان، **انثروبولوجيا الطعام والجسد. النوع والمعنى والقوة**، ترجمة سهام عبد السلام، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2013.

كلود ليفي شتراوس، **الفكر البري**، ترجمة نظير جاهل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1987.

ليليا بنسالم وآخرون، **الانثروبولوجيا والتاريخ. حالة المغرب العربي**، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988.

مالك شبل، **الجنس والحريم وروح السراري**، ترجمة عبد الله زازو، (د.ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

مايك كرانغ، **الجغرافيا البشرية**، ترجمة سعيد منتاق، (د.ط)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2005.

مرسيا الياد، **المقدس والمدنس**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، سوريا، 1988.

مصطفى بوتفنوشت، **العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة**، ترجمة دمري محمد، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.

النظرية النسوية مقتطفات مختارة، ترجمة عماد إبراهيم، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2010.

يوهان كوستينغا، **ديناميكية اللعب في الحضارات والثقافات الإنسانية**، ترجمة صديق محمد جوهر، ط1، هيئة ابوظبي لثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، 2012.

III . المراجع باللغات الأجنبية

Bachofen (J.), **Das Mutterrecht**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-m, 1980.

Balandier (G.), **Anthropologie politique**, Paris, PUF. 1969.

Balandier(G.),**Tradition, Conformité, Historicité**, In L'autre et L'ailleures, Hommage a Roger Bastide, Paris, 1976.

bénéton (P.), **Histoire de mots, Culture et Civilisation**, édition elborhane, alger, 1992.

Berque (J.), **Le Maghreb entre deux guerres**, éd Seuil, Paris, 1962.

Bourdieu (p.), **Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**, Ed. de Minuit, 1964.

Callet (J.), **hiver à Tébessa** , Editions Berger Levraut , paris 1959 .

Castel (P.), Tebessa. **Histoire et drscription d'un territoire algérien**, T. 2, Henri Paulin et Cie Editeurs, Paris, sans date.

Colette (E.), **Administration et tribu chez les Némemcha (Algérie) au XIXe siècle** In, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°45, 1987.

Despois (J.), **L'Afrique blanche francaise**, **L'Afrique du nord**, T. 1, PUF, 1949.

Etienne (B.), **Quelques Reflexions sur L'enfant Morocain entre la Tradition et la Modernité**, 1979.

Féraud (C.), **Notes sur Tébessa** ,in Revue Africaine, N° 108, 1874.

Féraud (C.), Les Harar. **Seigneurs des Hanancha**, in Revue Africaine, n 18, année 1874.

Gesell (S.) **Histoire ancienne de l'Afrique du nord**, T. 1, éd. Hachette, Paris, 1970.

Goldweiguer (A.R.), **Le Royaume arabe, La politique algérienne de Napoléon**, 1861-1870, Société Nationale d'Edition et de Diffusion, Alger, 1977.

Hanini (A.), **Tébessa à travers l' Histoire**. Chihab Editions, Batna, sans date.

Lacost-dujardin (C.), **Des mére contr les femmes: maternité et patriacat au Maghreb**, Paris: Edition la découverte, Paris, 1985.

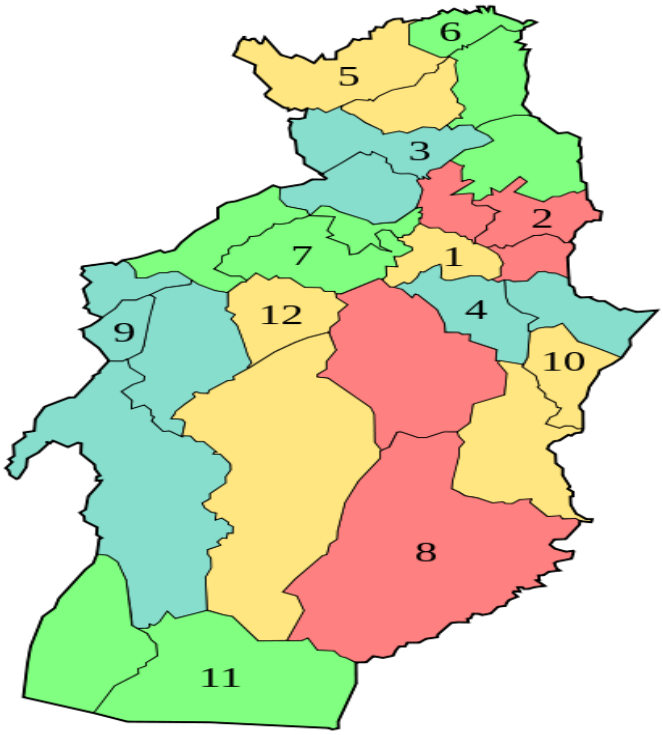
Lévi- Strauss (C.), **L'origine des maniéres de table**, Librairie Plon, Paris, 1968.

Levi-Strauss (C.), **La Famille**, in textes de et sur C.L.Strauss, Réunis par R.Boullour et C.Clément, Gallimard, Idées, Paris, 1979.
Murati (P.), **Le maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la region de Tebessa**, in Revue Africaine, Tome LXXX, 1937.
Ortner (Sh. B.), **Is female to male as nature is to culture?** culture, and society. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974.
philip (A.), **l'enfant et la vie familial sous l'ancien**, régime, Seuil, 1973.
Rocher (G.), **Le changement Social**, Introduction a la Sociologie Générale, T. 3.coll. Points, 1972.
Valensi (L.), **Fellahs tunisiens rurale et la vie campagnes aux 18eme et 19eme siecles**; Mouton. sans date.
Van Gennep (A.), **les Rites de passage**. Paris. Noury, 1909.

الملاحق

الخرائط

خريطة تمثل الموقع الجغرافي تبسة

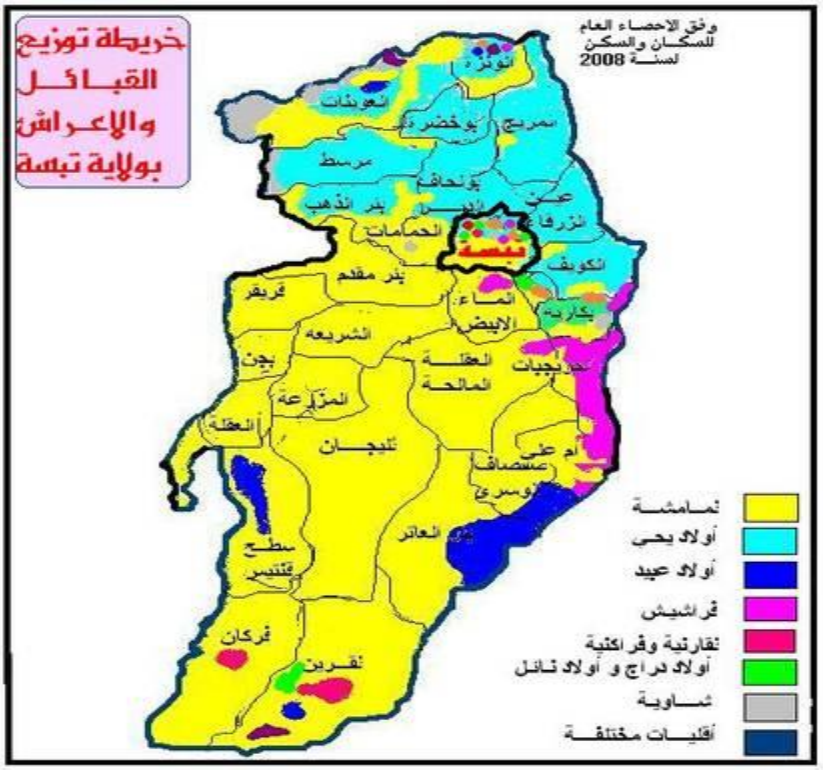


خريطة تمثل دوائر تبسة

1.تبسة 2. الكويف 3.مرسط 4. الماء الابيض 5.العوينات6.الونزة 7.بئر مقدم 8.بئر العاتر 9.العقلة 10.ام علي 11.نقرين 12.الشريعة

خريطة تمثل تضاريس تبسة وموضع الجبال على الرقعة الجغرافية

1.الجبل الابيض **2.** جبل أم الكماكم **3.** جبل العنق **4.** جبل غيفوف **5.** جبل وادي مسحالة **6.** جبل الجديدة (بين خنشلة و تبسة) **7.** جبل قنتيس **9.** جبل الجرف **10.** جبل الفوة **11.** جبل الدرمون **12.** جبل أرقو **13.** جبل الجرار **14.** جبل تازربونت **15.** جبل الزورة **16.** جبل بوكماش (ثليجان) **17.** جبل تروبية (سردياس) **18.** جبل الدكان (جبل العنبة و المستيري) **19.** جبل بوجلال **20.** جبل انوال **21.** جبل الحوض **22.** جبل القعقاع **23.** جبل مزوزية **24.** جبل ظهر ونزة (سيدي احمد) **25.** جبل حلوفة (المسلولة) **26.** جبل بوربعية **27.** جبل الجابرية (بجن) **28.** جبل الشعانبي **29.** جبل النقب و المندرة(تونس) **30.** جبل قعور الكيفان



خريطة تمثل توزيع القبائل بولاية تبسة

ملحق الصور

(اغلب الصور مصدرها مديرية الثقافة تبسة، ومواقع الانترنات)

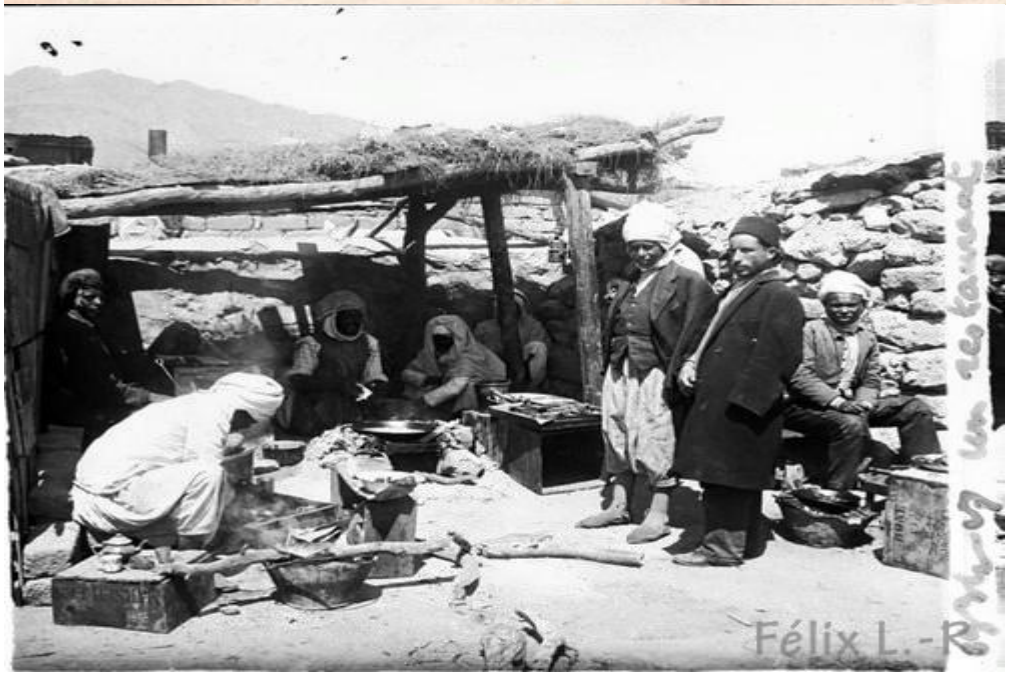
تانيت برأس لبؤة

تمثال اللبؤة بوسط مدينة تبسة

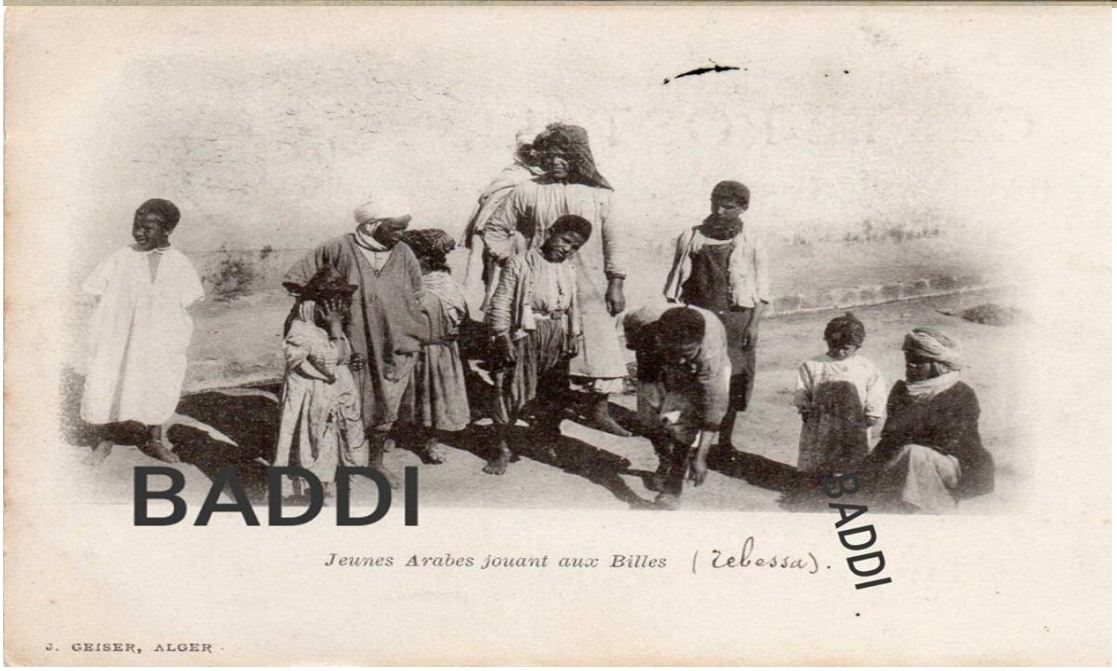
اثار تبسة

TEBESSA — Hôtel FABIANI
HÔTEL DE NICE
TEBESSA 1930

الحياة العائلية

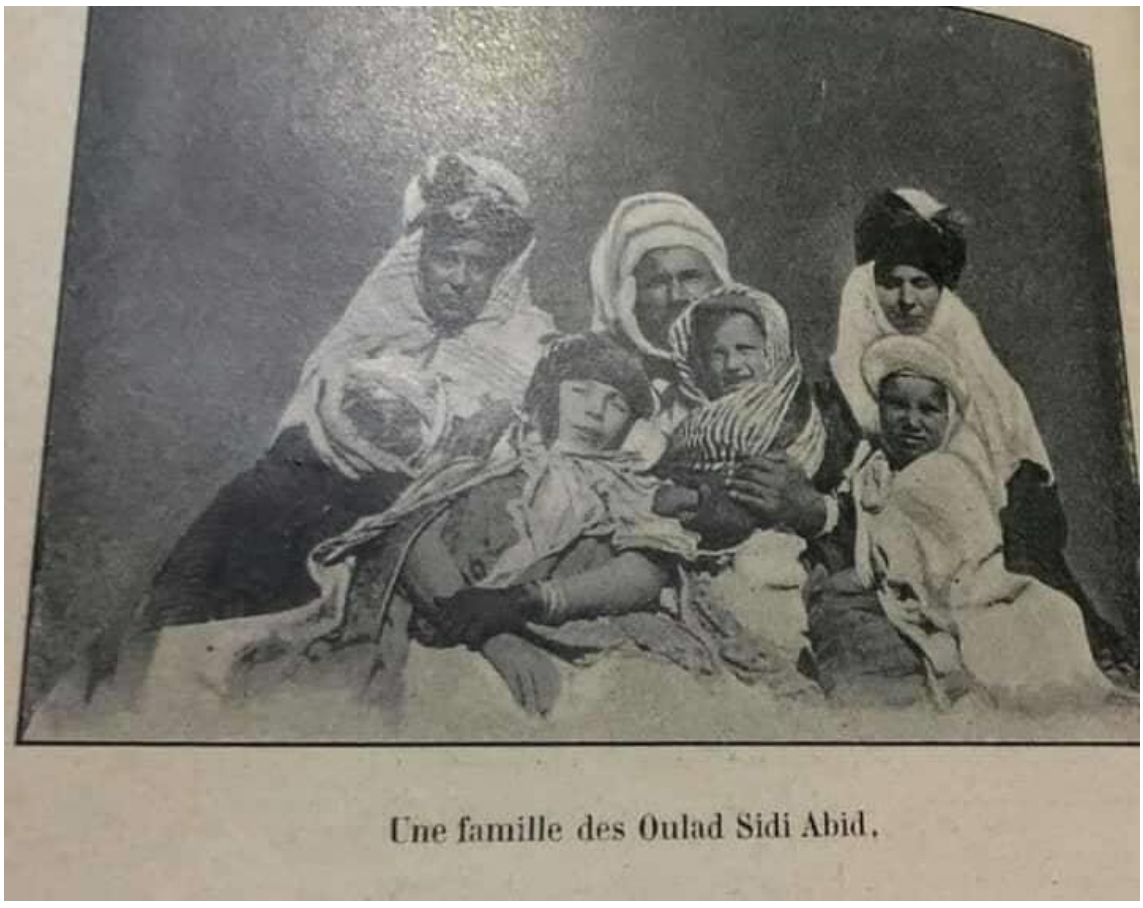


Aurès - Bir El Ater 1960 e
Photo : Bernard
http://aureschaouia.free.fr

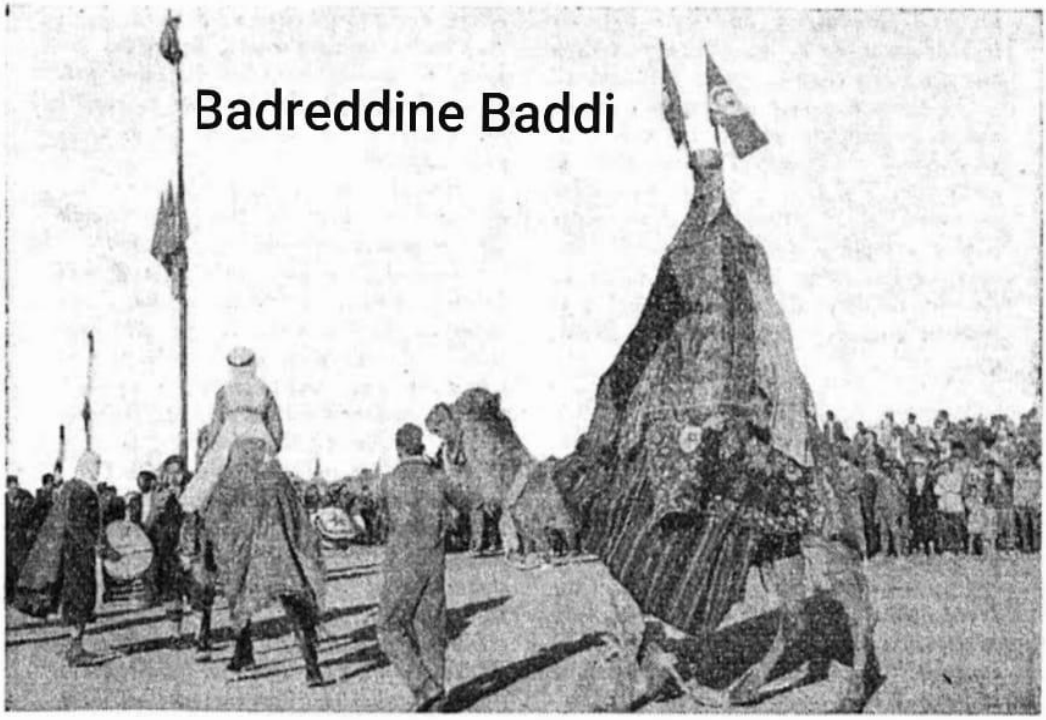

BADDI
BADDI
Jeunes Arabes jouant aux Billes (Tebessa).
J. GEISER, ALGER

youks les bains 1942 (essoug)

Aurès - Bir El Ater 1960
Photo : Bernard
http://aureschaouia.free.fr



Une famille des Oulad Sidi Abid.



Une image pittoresque : c'est la cérémonie d'un mariage traditionnel à Tébessa.

PORTE DE CONSTANTINE JUILLET 2010
photo 'B' YASSINE

ملحق الأغاني الشعبية

أغاني الحصاد

قوم يا خويا الفلاح الصابة راهي جات قم احصد ترتاح وقت الشدة فات

من خير ربي يعطيك الصابة راهي جات المنجل جديد والفرح على وجهك باد

شبان صغار طاحو في زرع مخبل حصدوه اغمار والصلاة على محمد

الله الله ربي ولا حال يدوم لا ترقد الشيخ ولا يديك النوم

****

يا إنسان يا إنسان اترك عليك الشيطان راهو يديرلك في البهتان

سبحان من صور الوجه في سين كتب حروفه والله يا مدعي الوالدين وجه الرسول لا تشوفه

****

أي حمات القايلة وأحمى المنجل في يدي كـــان أعيت أنايا ننده بيك أجدي

أي حمات القايلة وأحمى المنجل في السبول كن أعيت أنايا ننده بيك أيا الرسول

اسمك هنا وانت الفوق ومتعلقة في البراري من يشوفك يركب السوق ما بين بايع وشاري

النسيج

قرداشي يا قرداشي يا صوف الغشوة راني ننـده بيك صبـــحة وعشـــوة

قرداشي يا قرداشي صـــوف الوبري ننحي بيك القطيف والزربية على صدري

قرداشي يا قرداشي مثيل الصيـــف راني ننده بيك في صوفي قبل الصيف

آه يـــــــا بنـــــات

الصيف ابيض هشوش الناظـــر ليه عبـــــــادة

هزوا أيديكم يا بنات هزوا أيديكم راح النهار عليكم

أغاني الهدهدة

سعدي بيها سعدي بيها تكبر بنتي ونقريها ويخطبوني ما نعطيها ذهب البركة ما يرضيها وقمح فريقة عولة ليها وحنة قابس في رجليها وحجبة وزغاريت عليها

سعدي بيها سعدي بيها والخطابة تخطب فيها تجيني تبسة بماليها نقلهم بنتي ما نعطيها سعد سعود سعد سعود في عرسها نذبح قعود مهري وعويناته سود يا حنانة سعد سعود سعد سعد وسعد سعد وزين بنتي ما كيفو حد سعد سعد وسعد سعد والتبسي مليان شهد تاكل بنتي وتتنهد وما تعطيش حتى لحد سعد سعد وسعد سعد مهر بنتي ما يقدو حد يجيبو قصعة مليانة ذهب وتلبس بنتي لين تفد وما تعطيش حتى لحد

****

سعدي بولدي سعدي بولدي يكبر ويشاركني بلدي ويخلي الزراعة عندي

كون من أنت يل قنوني رحلوا من الدار وخلوني بجلالة العود غطوني

وين كان وين كان يشايع في السطان جابلي حجرو مليان بالعقيقة والمرجان كان يحلق في نساهم ويحجم في لحاهم

سعدي بولدي سعدي بولدي

الختان

طهر يا المطهر صحا ليديك، لا توجع وليدي لا نغضب عليك، طهر يا المطهر طهر بموس جديد، ماتوجعش وليدي راه قلبي رقيق، طهر يا المطهر تحت ردي حرير، والحاضر يصلى على الهادى البشير، زعردوا يا عماتو زغرتوا يا خالاتو، القندورة راهي وتاتو، فرشنا الحصيرة أو وتينا التراب، وحضرنا محمد والشيطان غاب، والطهار جانا جاب جبيرته، والليلة سعيده عند أميمته، الطهور طهرته والقرآن علمته، ويعطيني ربي انجوزه مرته، أولوا طهارة وعقابو عروس، حصان يتريك بين الغروس، زعردوا يا عماتو زغرتوا يا خالاتو، القندورة راهي وتاتو.

الزواج

عبـاد الله صـلوا على سـيدي رَسـول الله محمــد الطـاهر إِنْيَـابُوا فَضـة وْجِـوَاهر

مُحمد هـا بن يمينـة ويا الِي رباتوا حْلِيمة كبر وْعـاد صبي صـلى الله على النبي

مُحَمـد آهْ يا الهادِي نايا عليك إنادِي تربح بلغ مرادِي الشمس تزْرِقْ وِتمسي

صـــلى الله عْلَـــى النْبـــي

يا سعد الي حاج حجة وخيولو في الدزة طول الليل يبات يعبد في ربي

صَـــــلَّى الله عْلَـــــى النْبِـــــيْ

محمد يا الشباحي والشمس زرقت في المراحي

ها طيب لذكار من صلى على محمد بعد على النار

صـــــلى الله عْلَـــــى النْبِـــــي

****

عالسلامة جيتي لالة العروسة عالسلامة جيتي لالة العروسة

عالسلامة جيتي يا فرح قلبي يا عمارة بيتي عالسلامة جيتي

قاعدة وشعرها يذري لابسة الفرقاني لالة العروسة

قاعدة وشعرها يذري لابسة المحروج لالة العروسة

****

كبابة على بوها وكي ندهوا في خوها قال عمها كيفاش وما نعطيهاش راي سمحت النواش

لبنية يا طفلة كي جو خطبوك كي شاوروا بوك يشرط ويزيد خمسة وخمسين من جمل

ماصاريني عليك ماصاريني عليك ساموك بالفين شويه ها الوزانة ها البننية

كي يجوا يعطوك تلم الميعاد زوك خوك قالولوا نسالوك عندك عارم لا تتعطى

****

لسود مقروني مبلحيقة لسود مقروني وما عندي العديا يضيموني اياياا مقروني فارس ومعمر ومسرجي خالص وبقيت نقايس في الزين لي ريتو امس شوفو ماذا لابس ومحارم على راسو كابس الخرص يدقص مساسي في الزندة تحاسس الوقت العاكس زينك ماريتو غدامس ريتك في قابس كي نشوفك يتبدل لوني اياياا

واش نهدولو ها العبد لي كان معانا لازم نمشولو رايفنا الوحش الدانا لازم نغنولو في قمرة ولا ضريمة قصة زيتوني لكواعب حمرة مطلية كرشك ذهبية وصدرك صندوق المالية رقبة شاوية ذهبا يتباع بنقية ونروح ضحية عنجالك ماهيش خسارة

كي لبست لزرق خصوصي وصيغة دارت جبة كتان رهيف واتا قامتها والشبة مقصوص مفصل من الرقبة حتى الركبة والصدر تمزق من كثرة ما هز وعلى شعرها مهدرف وتاه النسيم وهب وزين بلادي ناسك حزارة كرهوني لسود مقروني

دليل المقابلة

ارتكز العمل الميداني على تقنية المقابلة كأداة أساسية لجمع المادة الاثنوغرافية، ومن الصعوبات التي واجهتنا أثناء إجراء المقابلات في المنطقة استراتيجية تلقي المعلومة من كبار السن، فعادة ما كنا نحضر في ذهننا أسئلة لطرحها على المبحوث ولكن كنا نصطدم بان ذهنية كبير السن لا تقبل طريقة طرح الأسئلة سواء الموجهة أو نصف الموجهة، وكثيرا ما يخاطبك كبير السن (شيخ أو عجوز) بعبارة طريفة ومحددة الدلالة محليا: " أوو جايك الحديث" بمعنى انتظر وكن صبورا واستمع سوف نتطرق إلى ذلك في حديثنا، مما اضطرنا إلى تغيير الاستراتيجية في تلقي المعلومة من خلال طرح سؤال واحد أحيانا واسترسال الشيخ أو العجوز في الإجابة، حاولنا من خلال هذه الاستراتيجية بناء منطق محدد للإجابات من خلال المقابلات ضمن دليل تضمن المحاور التالية:

المحور الأول: الحياة اليومية

العلاقات العائلية

النشاطات اليومية

الترفيه

المسكن العائلي

الغذاء العائلي

المحور الثاني: طقوس العبور

الولادة

الختان

الزواج

الموت

المحور الثالث: التحولات

المدرسة

التلفزيون

طقوس العبور

قائمة المبحوثين

السيدة مصباحي الضاوية مولودة سنة 1923

السيد بوشقورة يوسف مولود سنة 1928

السيد عوايشية مسعود مولودة سنة 1929

السيد مصباحي مصباح مولودة سنة 1932

السيدة مصباحي قمرة مولودة سنة 1934

السيدة رجب مبروكة مولودة سنة 1935

السيدة براكني جمعة مولودة سنة 1935

السيد جيلاني علي مولود سنة 1936

السيدة براكني جمعة مولودة سنة 1938

السيدة بوعلاق جمعة مولودة سنة 1939

السيدة جيلاني مباركة مولودة سنة 1940

السيد بوشقورة الطيب: مولود سنة 1940

السيدة مرغادي جمعة مولودة سنة 1940

السيد تراعي الهادي مولود سنة 1942

السيدة براهم عرجونة مولودة سنة 1945

السيد بوقصة عبد العزيز مولود سنة 1945

السيد رزق الله العربي مولود سنة 1946

السيد براهم المولدي مولود سنة 1947

السيدة بوعلاق زبيدة مولودة سنة 1948

السيد براهم عمر مولودة سنة 1949

السيد دغبوج سلطان مولود سنة 1949

السيد علاق سالم مولود سنة 1950

السيدة جبايلي فضة مولودة سنة 1950

السيدة عسال الزازية مولودة سنة 1950

السيد عبدلي نصر الدين مولود سنة 1950

السيدة بروبة حليمة مولودة سنة 1951

السيد بوقرة لمين مولودة سنة 1952

السيدة بوشقورة عربية مولودة سنة 1955

السيدة مليكة لعيمش مولودة سنة 1956

السيد نصر الدين مجيد مولود سنة 1959

الفهارس

فهرس الكلمات المحلية

الكلمة	المعنى	الصفحة
بحاير، بحيرة	بمعنى سهل أو الأرض الفلاحية الواسعة	**12**
بدري	اسم يطلق على الابن الأكبر	**70**
بدرية	اسم يطلق على البنت الكبرى	**70**
بردعة	سرج الحمار	**41**
برنوص	لباس تقليدي رجولي	**81**
بطانية	نوع من الأفرشة التقليدية	**81**
تشتيه	يقصد بها عملية الترحال في فصل الشتاء	**75**
تويزة	يقصد بها عملية التضامن بين الأفراد	**75**
جروشة	أداة زراعية	**80**
الحرايز	بمعنى النساء المتمرسات، لجمع الحرة	**80**
حصيرة	نوع من الأفرشة التقليدية	**81**
حنبل	نوع من الأفرشة التقليدية	**81**
حولي	لباس تقليدي نسوي خاص بالجدة	**84**
دادا	إسم احترام يطلق على الجد، والأب، والأخ الأكبر	**65**
ربعي	اسم يطلق على الابن أو الأخ الأصغر	**70**
ربعية	اسم يطلق على البنت أو الأخت الصغرى	**70**
رهباني	بمعنى الراهب	**87**
سارح	بمعنى الراعي	**74**
سدة	آلة تستخدم للنسيج	**83**
سي	تستخدم للاحترام بمعنى سيدي	**68**
شكوة	آلة تستخدم لصنع الحليب ومشتقاته	**55**
شهيلي	الرياح الموسمية الساخنة	**13**

الصابة	الخيرات والنعم في موسم جني الثمار والمحاصيل	**14**
صيد	بمعنى الأسد	**78**
عشابة	يقصد بها عملية الترحال في فصل الربيع	**75**
عقلة	مركز تجمع المياه	**82**
عولة	عادة غذائية تقليدية	**82**
عيلة	بمعنى العائلة	**69**
غدير	مكان لتجمع المياه	**55**
غرارة	اداة يجمع فيها القمح والشعير	**83**
فحلة	تأنيث كلمة فحل	**88**
فليج	نوع من الأفرشة التقليدية	**84**
قديد	اللّحم المملّح	**83**
قرداش	آلة تستخدم للنسيج	**84**
قشابية	لباس تقليدي خاص بالرجال	**75**
كُنترة	بمعنى التجارة الموازية	**81**
لالا	إسم احترام يطلق على المرأة الكبيرة في السن	**68**
لبة	بمعنى اللبؤة–انثى الاسد.	**79**
محاسيب	دورة فلاحية	**79**
مخلاة	نوع من الأفرشة التقليدية	**84**
مخول	بمعنى شابه خاله	**76**
مذرات	أداة زراعية	**80**
مرا	بمعنى المرأة	**73**
المرزم	نجم يستدل به على فصل الخريف	**79**
مرقوم	نوع من الأفرشة التقليدية	**84**

مزود	أداة يجمع فيها القمح والشعير	**83**
مسلي	اللّحم المملّح	**83**
مسمية	تقليد زواج بنت العم من ابن العم	**75**
مشط	آلة تستخدم للنسيج	**84**
مطامير	جمع مطمور وهي حفرة عميقة لتخزين المنتوج في الارض	**80**
مغزل	آلة تستخدم للنسيج	**84**
مولى بيتي	بمعنى زوجي	**68**
نانا	إسم احترام يطلق على الجدة	**68**
أيو	بمعنى تعالو	**79**
البراج	حلويات تقليدية	**110**
البراني	بمعنى الغريب	**110**
البسيسة	أكلة تقليدية	**110**
البكبوكة	أكلة تقليدية	**110**
الجحفة	بمعنى الهودج وهو ما يوضع فوق الجمل وتركبه العروس	**75**
حاشاك	بمعنى تنزه	**106**
حرشة	سيئة	**104**
حلفو	بمعنى المكيدة والانتقام	**104**
الحوش	مركز ووسط المنزل التقليدي	**74**
الخيوة	بمعنى الإخوة	**74**
الذراري	بمعنى الأولاد	**57**
الرغدة	أكلة تقليدية	**109**
الروينة	أكلة تقليدية	**109**
زريعة	بمعنى البذور	**108**
الزميتة	أكلة تقليدية	**109**

الساس	بمعنى أساس البيت	**104**
شاور	بمعنى استشر	**104**
الشكوة	آلة لصنع الحليب ومشتقاته	**93**
الشميني	بمعنى الموقد	**93**
العشة	بمعنى البيت	**93**
الغرس	بمعنى التمر	**110**
فارص	بمعنى أسرع	**79**
قرعة	بمعنى قارورة	**100**
قريبش	بمعنى متى؟	**104**
القنطاس	العمود الذي يرفع به السقف	**104**
عصيدة	أكلة تقليدية	**109**
لوح	بمعنى ارمي	**79**
المحمصة	أكلة تقليدية	**109**
البركوكش	أكلة تقليدية	**109**
الرفيس	حلوى تقليدية	**110**
المقروض	حلوى تقليدية	**110**
هزوا	بمعنى ارفعوا	**79**
وري	بمعنى اظهر	**88**
وقتاش	بمعنى متى؟	**88**
ولد أمو	بمعنى ابن أمه	**89**
يبزع	بمعنى يرمي	**110**
يجبدها	بمعنى ينتزعها يخرجها	**79**

الأمثال الشعبية	الصفحة
إذا حلفو فيك الرجال بات راقد، وإذا حلفو فيك النسا بات قاعد	120
إذا طلع المرزم حوي جمالك واعزم وارحل من دار الصيف ما عاد مصيف	72
إذا يشوف قمح الناس يبزع شعيرو	110
أنا وخويا على ولد عمي وأنا ولد عمي على البراني""انا وذراعي على خويا وأنا وخويا على ولد عمي وأنا ولد عمي على البراني	71
آه يا هابيل، الواحد بلا خوه خاوي ذليل سعيو قليل، ولو مالو كثير	70
بريل يجبدها من قاع البير	79
بنت العم تنخطف من الجحفة	72
بنت العم وزرة	75
الحرث دوام والصابة أعوام	76
الحسوم لوح عصاك وعوم يا السارح المشوم بعدها بأربعين يوم	79
الخال والد	75
خدام الرجال سيدهم	103
خذ الطريق المعلومة ولو دايرة، وخذ بنت العم ولو بايرة	75
الخو بخوه والعدو بعدوه	72
خوذ بنت عمك ولو بارت وتبع الثنية ولو دارت	75
خوك خوك لا يغرك صاحبك	72
الراجل ساروط والمرا جابية	115
رأس بلا كيف دواه السيف	112
رد بالك المرا دخلت الشيطان في قرعة	120
السارح مرتاح فوق ظهره شكوة ومنفاح	77
سباب كل بلية ولية	123
شافت الضيف طلقت راجلها	123
شاور مرتك واعمل برأيك	69
ضرستك إذا وجعاتك نحيها بكلاب حديد، وبنتك إذا كبرت اعطيها راهو بلاها في الدار ديما يزيد	123
الفطيرة ما تبقى في السماء طيرة	79

قلب القدرة على فمها تطلع البنت لامها	92
كاس تاي في الصباح، خير من ألف ناقة في المراح	112
كل آفة لها آفة وآفة الرقعة المرا السفافة.	118
كيد النسا كيدين ومن كيدهم يا حزوني راكبة على ظهر السبع وتقول الجديان ياكلوني	123
لو كان الخو مش عدو خوه ما يتزوجش مرتو	74
لي يعملوا إبليس في عام تعملوا العجوزة في ساعة	123
الليالي السود يخضار فيها كل عود	79
ما يفسد بين الخيوة غير النساء	74
مارس نقي زرعك وفارص	79
مايو هزوا المناجل وأيو	79
المرا تخلقت من ضلع أعوج	123
المرا لفعة ومتحزمة بإبليس	123
المرأة هي الساس والراجل هو القنطاس	104
معرفة الرجال كنوز ومعرفة النساء نجاسة .	123
من طينك ملس طاجينك لما صلح قدرة يصلح كسكاس	75
نار القريب ولا جنة الغريب	75
وسو ولدك لا تمسو وخروفك لا تجسو	79
الراجل عيبو جيبو	106
قهوة وقارو، خير من السلطان في دارو	112
إلي يأكل بالمغرف يجي عرسو عجاج	114
الضيف لي جاك واستغناك أعطيه لحمة من أعضاك	115
الضيف يسلم ومول الدار يخمم	115
صحن الود لا يتهد	115
الضيف ما يتشرط ومول الدار ما يفرط	115
الدار بلا صغار كيما جنان بلا نوار	131
لمرا بلا ولاد كيما الخيمة بلا وتاد	131
المرا اللي ما عندهاش صغار مربطها كيف مربط الحمار	132

خذ عاقر، واسكن مهاجر، وبيع حاضر بحاضر	132
بيت رجال ولا بيت مال	135
زواج ليلة دبارة عام	149
يوم الأربعاء ما تخيط فيه حتى البردعة	155
المرا لي ما تغربلش دقيقها، غير ترجع على طريقها	168
العجوز إذا لحقت للستين تخدم خدمة الشياطين	173
لا تامن العجوز إذا تابت وصلات ودارت سبحة رقيقة الي يخدمو الشيطان في عام تخدمو في دقيقة	173
الستوت كي تنصح تخطف سنين الكلب وهو ينبح	173
عزوزة الستوت، الله لا يرحمها نهار إلي تموت	173
العجوز في الستين تحكم الصيد من الوذنين	173
الي ما جاب بنات مايعرفوه باه مات	174
هم البنات للممات	176
إلي عندو البنات عندو لفعات	145

فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقمها	الآية	رقمها	الصفحة
الضحى	93	﴿ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾	08	66
الروم	30	﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ﴾	21	101
يوسف	12	﴿ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾	28	124
البقرة	2	﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾	228	124
البقرة	2	﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ ﴾	36	126
آل عمران	3	﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾	185	176
الرحمن	55	﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾	26-27	176

الإسراء	17	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾	23	213
العنكبوت	29	﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ﴾	08	213

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنْ النِّسَاءِ	124
لَوْ كُنْتُ آمِرًا أحدًا أنْ يَسْجُدَ لأَحَدٍ؛ لأَمَرْتُ المرأةَ أنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِها	124
الوالِدُ أوسطُ أبوابِ الجنَّةِ	213
مَنْ أَدْرَكَ أَبَوَيْهِ أَوْ أَحَدَهُمَا فَلَمْ يَبُرَّهُمَا فَمَاتَ فَدَخَلَ النَّارَ فَأَبْعَدَهُ اللهُ قُلْ	213
رِضى اللَّهِ في رِضى الوالِدَ، وسَخَطُ اللَّهِ في سَخَطِ الوالد	213
ما أكرم شابٌّ شيخًا لسنِّه إلا قيّض الله له مَن يُكرمه عند سنِّه	213
ليسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُوَقِّرْ الْكَبِيرَ وَيَرْحَمْ الصَّغِيرَ	213

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
الإهداء	
كلمة شكر	
مقدمة	أ-ز
الفصل الأول العائلة المحلية في إطارها الجغرافي والتاريخي	
تمهيد	10
أولا-جغرافية المنطقة، الإنسان والمجال	10
1-منطقة تبسة: الموقع والحدود الجغرافية	10
2-منطقة تبسة: مجال متنوع المعالم	11
3-منطقة تبسة: الماء والمجال	15
ثانيا-تاريخ المنطقة قبل 1830: الأرض والهوية	19
1-الجذور الانثروبولوجية لإنسان المنطقة	19
2-تيفست: المدينة اللوبية	22
3-الفينيقيين: أول احتكاك ثقافي في المنطقة	26
4-تيفست في العهد النوميدي	29
5-تيفيست والاستعمار الروماني	32
6-تبسة واعتناق الإسلام	36
7-تبسة في عهد الأتراك	40
ثالثا-الاستعمار الفرنسي واجتثاث البنيات الاجتماعية التقليدية	42
1-ثقافة المقاومة	42
2. المجتمع القبلي من القبيلة إلى الدوار	45
3-العائلة وثقافة الصمود	49

خلاصة	52
الفصل الثاني: الحياة اليومية العائلية وتقسيم الفضاء بين الجنسين	
تمهيد	54
أولا-العلاقات العائلية	54
1-الخريطة الديمغرافية والثقافية للعائلة المحلية	54
2- العائلة وأسطورة التأسيس القبلي	57
3-العائلة والمشترك الجمعي المحلي	62
4-أضواء على العلاقات العائلية الأولية والثانوية	65
1.4-ألفاظ القرابة في المجتمع المحلي	65
2-4-الأبوة/الأمومة	67
3.4-الأخوة.	70
4.4-العمومة والخؤولة	71
ثانيا: الأنشطة اليومية في الحياة العائلية	74
1-النشاط الرجالي	74
1.1-النشاط الرعوي.	74
2.1-النشاط الزراعي	75
3.1-النشاط التجاري	78
2-النشاط النسوي	79
1.2-العولة	79
2.2-صناعة الصوف	81
3.2-النسيج	82
ثالثا-الأنشطة الترفيهية	84

1-اللعب في العائلة التقليدية	84
2 -حكايات الليل كترفيه نسوي	87
3-الترفيه العائلي بين النموذج النهاري الذكوري والليلي الأنثوي	89
خلاصة	93
الفصل الثالث:المسكن التقليدي ورمزية الغذاء العائلي	
تمهيد	95
أولا -المسكن العائلي	95
1-تطور المسكن التقليدي من الخيمة إلى الدار	95
2-المسكن العائلي في المخيال الاجتماعي	98
3-المسكن وحرمة الفضاء في العائلة التقليدية	102
ثانيا -الغذاء العائلي	104
1-النسق اليومي للغذاء العائلي	104
2-طقوس الطعام	109
3-الغذاء ورمزية الأم المطعمة	114
ثالثا-التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين	116
1-التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين في العائلة التقليدية	116
2-التقسيم الفضائي والفصل بين الجنسين كتصور ثقافي كوني	120
خلاصة	124
الفصل الرابع: تمظهرات العلاقة بين الجنسين من خلال دورة الحياة	
تمهيد	126
أولا -مرحلة الطفولة	126
1-الطفل الرهان	126
1.1-المرأة العاقر	127
2.1 -المرأة المنجبة	129

3.1 -التكهن بجنس الجنين	130
2-استقبال المولود في العائلة التقليدية	132
1.2 -طقوس اليوم الأول	132
2.2 – طقوس السبوع	133
3.2 -طقوس الأربعون	136
3-الختان	137
1.3 -الاحتفال بالختان في العائلة المحلية	137
2.3-الختان ممارسة اجتماعية أكثر منها دينية	139
3.3 -رمزية الختان في المخيال البشري	143
ثانيا-مرحلة الشباب	145
1-مراسيم الزفاف	145
1.1-الاستعدادات الأولية للعرس	145
2.1-أيام العرس	148
2-ليلة الدخول	153
1.2 -طقوس ما قبل الدخول	153
2.2 -طقوس الدخول	158
3.2 – طقوس ما بعد الدخول	163
ثالثا-مرحلة الشيخوخة:	164
1-دور الشيخ والعجوز في العائلة التقليدية	164
2-الشيخوخة وأزمة الذكورة والأنوثة	168
3-طقوس الموت	172
خلاصة	178
الفصل الخامس تحولات العلاقة ذكورة/أنوثة بين التحديث والتقليد	
تمهيد	180

أولا: الحياة اليومية بين التقليد والتحديث	180
1-منطقة تبسة: من التقسيمات الاثنية إلى المخططات التنموية	180
2-تقسيم العمل: من الفضاء الداخلي "الدار" إلى العالم الخارجي "البرا"	185
3-العلاقات العائلية: من ثقافة السمع إلى ثقافة الصورة	194
ثانيا: طقوس العبور بين الثابت والمتحول	200
1-الطفولة: من الممارسات الاحتفالية إلى الممارسات الطبية	200
2-الشباب: رهان الزواج من فضاء الدار إلى فضاء الصالة	204
3-الشيخوخة: من دار العيلة إلى دار العجزة	210
ثالثا: الذكورة والأنوثة وتحولات القيم	215
1-القيم من التقليد الى التحديث	215
2-العائلة: من المحلي إلى الكوني	220
خلاصة	223
خاتمة	225
قائمة المصادر والمراجع	233
الملاحق	
ملحق الخرائط	244
ملحق الصور	246
ملحق الأغاني الشعبية	262
الفهارس	
فهرس الكلمات المحلية	270
فهرس الأمثال الشعبية	274
فهرس الآيات القرآنية	276

فهرس الأحاديث النبوية	276
فهرس المحتويات	278

ملخص

نسعى من خلال هذا البحث الموسوم بـــــــــ"جدلية الذكورة والأنوثة في العائلة التقليدية الجزائرية. مقاربة انثروبولوجية. منطقة تبسة نموذجا"، إلى الخوض في دراسة العائلة التقليدية، انطلاقا من ثنائية الذكورة والأنوثة، هذه الثنائية التي ارتبطت بصميم العلاقات داخل العائلة وما ينتج عنها من قرابة، وما تلعبه في ضمان واستقرار واستمرار النظام العائلي وهو دور لا يقل أهمية عن دور العائلة في تجسيد ودعم النظام الاجتماعي الأكبر (المجتمع). اعتمدنا على هذه الثنائية الذكورة/الأنوثة لاكتشاف كل أبعاد الحياة العائلية من إنتاجها المادي البسيط إلى نسق تفكيرها ومنظومة حياتها، بوصفها مفتاحا لأبواب العائلة ومنفذا للولوج إلى عمق المجتمع المحلي لاستجلاء خصوصياته وفهم منطقه الداخلي. لنخلص أن العائلة التقليدية المحلية، والتي تميزت بسيادة نموذج أبوي مرتبط بذهنية تستند على أعراف وتقاليد عريقة، حددت علاقة كل من الرجل والمرأة ومكانة ودور كل منهما في العائلة والمجتمع. هذه العلاقة التي تحكمت في إنتاجها مجموعة من الثنائيات التي ترسخت في المخيال الجمعي وأضحت آلية من آليات التفكير بطريقة لا واعية نتيجة تراكمات تاريخية ودينية اعتبرت الذكر أفضل من الأنثى. وبالرغم من التحولات التي فرضها التحديث في المجتمع المحلي والتي كان لها آثار جوهرية خاصة على مستوى لبنته الأساسية العائلة، إلا أن علاقة الرجل بالمرأة مازالت خاضعة للقواعد والمعايير الاجتماعية التقليدية لارتكازها على البنية التحتية العميقة للمجتمع، والتي تتجلى خصوصا في مجال المعتقدات الدينية وهي البنية الأكثر صلابة، واشد بطئا في التحول.

الكلمات المفتاحية: الذكورة، الأنوثة، العائلة، التقليد، التحديث.

Abstract

We seek through this research to study the traditional family, based on the duality of masculinity and femininity, this dualism, which was linked to the core of relationships within the family and the resulting kinship, and play in the stability and continuity of the family system, which is no less important role of the family in supporting the larger social system (the society). We relied on this male and female duality to discover all dimensions of family life from its simple material production to its thinking and its system of life. To conclude, however, the local traditional family, characterized by the dominance of a patriarchal model linked to a mentality based on long-standing customs and traditions, defined the relationship of both men and women and their place and role in the family and society. This relationship, which was controlled by the production of a set of dichotomies established in the collective imagination and became a mechanism of thinking unconsciously as a result of historical and religious accumulations considered male better than female. In spite of the transformations imposed by modernization in the community that have had fundamental effects especially on the level of his basic family, the relationship between men and women is still subject to the traditional social norms and standards based on the deep infrastructure of society, which is manifested especially in the field of religious beliefs, which is the most solid structure , Too slow to shift.

Keywords: masculinity, femininity, family, tradition, modernization.

Résumé

Nous cherchons à travers cette recherche à étudier la famille traditionnelle, basée sur la dualité de la masculinité et de la féminité, ce dualisme, qui était lié au noyau des relations au sein de la famille et de la parenté qui en résulte, et joue dans la stabilité et la continuité du système familial, qui n'est pas un rôle moins important de la famille dans le soutien du système social plus large (la société). Nous nous sommes appuyés sur cette dualité hommes / femmes pour découvrir toutes les dimensions de la vie familiale, de la simple production matérielle à la pensée et au système de vie. En conclusion, toutefois, la famille traditionnelle locale, caractérisée par la domination d'un modèle patriarcal lié à une mentalité fondée sur des coutumes et traditions anciennes, a défini la relation entre hommes et femmes ainsi que leur place et leur rôle dans la famille et la société. Cette relation, contrôlée par la production d'un ensemble de dichotomies établies dans l'imaginaire collectif, est devenue un mécanisme de pensée inconsciemment à la suite d'accumulations historiques et religieuses considérées comme meilleures que les femmes. En dépit des transformations imposées par la modernisation de la communauté qui ont eu des effets fondamentaux, en particulier sur le niveau de sa famille de base, les relations entre hommes et femmes sont toujours soumises aux normes sociales traditionnelles basées sur les infrastructures profondes de la société, qui se manifeste surtout dans le domaine des croyances religieuses, qui est la structure la plus solide, trop lente à changer.

Mots-clés: masculinité, féminité, famille, tradition, modernisation.