كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة

قسم العربية

مذكرة ماجستير اختصاص حضارة:

المرأة الإباضية بين فقه الفرقة والعرف الاجتماعي

إعداد الطالبة:

صوفية حنازلة

إشراف:

د. منصف بن عبد الجليل

2014 - 2013

مذكرة ماجستير اختصاص حضارة

صوفية حنازلة

2014-2013

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة

قسم العربية

مذكرة ماجستير اختصاص حضارة:

المرأة الإباضية بين فقه الفرقة والعرف الاجتماعي

إعداد الطالبة:
صوفية حنازلة

إشراف:
د. منصف بن عبد الجليل

2014 - 2013

* تمثل الصورة التي اخترناها غلافا خارجيا لعملنا أحد الرموز التي لاحظنا اطراد استعمالها من قبل المزابيين في واجهة بيوتهم و خصيصا فوق الباب المركزي. يمثل هذا الرمز "الخمسة" أو ما يسميه بعضهم ب"يد فاطمة" محاطة بهلال. واردناه بذلك استيعابا مصورا و مرمزا للثنائية الأمازيغية/الإسلامية او العرفية الدينية التي تميز تشكل الإسلام في هذا المحضن المخصوص وهو منطقة وادي مزاب.

رمز لرد الحاسد "خموس" - خمسة في جبنيك !..

إهداء:

إليها... أمي وحدها تستحق صفحة كاملة

إلى أصدقائي ورفاقي... لولاهم ما عاد على هذه الأرض ما يستحق الحياة

إلى العائلة... حضن دافئ في ليالي الوطن الحزين

أساتذتي... ذكراكم حية ما حييت

إلى كل ثوري في هذا الوطن ... بعض من إنسان ينازع.

شكر:

أردناها تحية واعترافا بالجميل لكل من ساعدنا من قريب أو من بعيد في استكمال هذا العمل المتواضع.

بداية جزيل الشكر لكل الأصدقاء من غرداية :

إلى عائشة النجار وزينب السكوتي[1] لكل المساعدة المادية والمعنوية التي قدمتها لي أثناء البحث الميداني

إلى الأستاذ قاسم بنبيخ أول مصافحة لي مع المجتمع المزابي... فتح لي باب منزله وعرفني إلى مدينته

إلى عبد الرحمان حواش فتح لي باب مكتبته الرائعة بطيبة وتواضع شديدين

إلى كل النساء اللاتي وافقن على مقابلتي ومشاركة جزء من أفكارهن وآمالهن معي رغم الخوف والحذر.

إلى كل المسيرين في مكتبة الشيخ إسحاق أطفيش كانوا عونا معرفيا لا يقدر بثمن.

إلى دار كلثوم مكان إقامتي في غرداية: "باتريك دو بواسيو" و"آن دو بواسيو" عاملاني كابنة لهما ووفرا كل ما استطاعا من مساعدة ودعم، الضيوف والأصدقاء من الآباء البيض والأخوات استقبلوني واحدة منهم ...

إلى المركز الثقافي للوثائق الصحراوية مكتبة عظيمة فتحت أبوابها أمامي في ساعات العمل اليومية...

وفي تونس:

إلى مركز الدراسات المغاربية المعاصرة قدم لي منحة بحث ومكنني من القيام بالدراسة الميدانية من خلال أساتذته وعلاقاته...منحني أجنحة للطيران

إلى البيت الذي كبرت فيه كلية الآداب سوسة... وفرت الدعم المادي والمعنوي لإتمام هذا البحث...لا حدود لفضلها علينا...وطن عندما يضيق بنا الوطن

إلى الأستاذ المشرف الدكتور المنصف بن عبد الجليل... لولا نصائحه وإرشاداته ما خططت حرفا على ورق... ما فهمت يوما المبدأ الصوفي القائل بالحلول... ولكنني رأيته متجسدا فيه...

إلى هذا الوطن عله يوما يرانا بنفس العين التي نراه بها.

[1] انظر ملحق الصور.

فلترفعوا عيونكم إليّ...

لربّما... إذا التقت عيونكم بالموت في عيني

يبتسم الفناء داخلي... لأنكم رفعتم رأسكم ...مرّه !

أمل دنقل

(كلمات سبارتكوس الأخيرة)

مقدمة البحث

ينطلق بحثنا من إشكالية مركزية تتمثل في خصوصيات الإسلام الأقلي وأشكال تمايزه عن مختلف تمظهرات الإسلام الأخرى المختلفة من حيث المحلّ. وتفترض هذه الإشكالية بداية وجود خصوصية ما للظاهرة الإسلامية تتمثل في التنوع والاختلاف من ثقافة إلى أخرى ومن حيز مكاني وزماني إلى آخر. وبالتالي فإن الدين من حيث هو عقيدة وفقه بالأساس أي إيمان وممارسة مؤثرة ومتأثرة بواقع الحال والمحل متمظهر في تشكلات مختلفة ومخصوصة خصوصية الثقافة المحلية التي ينزل عليها. وهو ما يعطي للظاهرة الدينية بعدها الثقافي الصرف إذ هي جزء من مكتسب الشعوب الثقافي تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية والثقافية من عمليات تراكمية وتبادلية وتكاملية تثري الظاهرة الدينية وتلبسها روح الثقافة المركز و لكن بأزياء مختلفة ومتنوعة. وقد اعتمدنا على مختلف هذه الفرضيات والأفكار في محاولة بناء عملنا هذا واختيار النموذج الذي عملنا عليه. اخترنا لعملنا عنوان **"المرأة الإباضية بين فقه الفرقة والعرف الاجتماعي"** وهو يعبر عن جوهر البحث بالنظر إلى أقطاب الاهتمام والإشكاليات المطروحة. يكشف لنا العنوان بداية اختيارنا للفرقة الإباضية مثالا دراسيا عما أسميناه في بداية العمل الظاهرة الدينية. وقد اعتمدنا هذا النموذج لسببين اثنين: أولا وجود هذه الفرقة في شمال إفريقيا وهو ما يطرح إشكاليات هامة تتعلق بكيفيات انتقالها من المشرق إلى المغرب و آليات حفاظها على وجودها داخل أغلبية سنية. وهو ما يحيلنا إلى السبب الثاني لاختبار هذه الفرقة وهو الطابع الأقلي الذي تتميز به إذ لم تبق من هذه الفرقة إلا مجموعات متفاوتة في الجزائر بوادي مزاب وفي تونس بجربة وليبيا بجبال نفوسة وفي تنزانيا بزنجبار. وقد منح الجانب الأقلي لهذه الفرقة في شمال إفريقيا نوعا من الطرافة في التشكل العمراني وفي البناء الداخلي لها وهو ما جلب اهتمامنا بهذا المبحث. المعطى الثالث الذي يمنحه لنا عنوان البحث هو تركيزنا على المرجعيات المؤسسة لحياة المرأة الإباضية وهي مرجعية مركبة من ثنائية الفقه/الدين والعرف/الثقافة المحلية. وتمثل هذه الثنائية تمثلا لما اعتبرناه تشكلا مخصوصا ومختلفا للظاهرة الدينية الوافدة عند تعالقها أو اصطدامها بالثقافة المحلية الأصلية.

ويضمر عنوان البحث عنصرا هاما في العمل ألا وهو الاختيار الذي قمنا به بين مختلف هذه المجموعات الموجودة في شمال إفريقيا والتي تمثل حضور الفرقة الإباضية في المنطقة. وقع اختيارنا على المجموعة الموجودة في وادي مزاب الجزائر. وهي منطقة صخرية "حمادة" تقع ضمن ولاية غرداية –وهو إسم أحد قصور وادي مزاب- على بعد 700 كلم من العاصمة الجزائر، وتتكون من سبع واحات أو "قصور" خمسة منها متجاورة وهي بني اسقن وغرداية (تغردايت) وبنورة (أت بنور) ومليكة (آت مليشت) والعطف (تاجنينت)إضافة إلى واحتين متباعدتين وهما بريان (آت برقان) والقرارة (تقرار) تبعد الأولى 48 كلم والثانية 100 كلم عن غرداية. وتمتد هذه المنطقة على حاولي 6850 كلم 2 حسب التقسيم الإداري القائم منذ 1984. كما تسمى المنطقة ببلاد الشبكة نظرا إلى مرور عدد من الأودية منها مما أعطاها شكل الشبكة. ومن أهم هذه الأودية وادي زقرير ووادي النسا ووادي مزاب ووادي مليلي...وقد قامت منظمة اليونسكو بتقييم هذه المنطقة ضمن مواقع التراث العالمي منذ 1982... وقد وقع الاختيار على النموذج المزابي نظرا إلى العديد من الدوافع وتتمثل أساسا في: محافظة هذه المنطقة على السمات العمرانية المميزة لها رغم التغيرات الطارئة عليها وذلك من خلال الالتزام التام بالمعايير الجمعية وبما تفرضه المجموعة من قواعد ومن قوانين مما أدى إلى تحول هذه المنطقة في تنظيمها و عمرانها وحتى تشريعاتها... إلى **"دولة داخل الدولة"** أو إلى **"مدينة/ دولة"**، وذلك رغم الطابع الأقلي الذي تتميز به المنطقة بالنظر إلى الانتماء المذهبي الإباضي داخل دولة ذات أغلبية سنية وبالنظر إلى الأصول الأمازيغية للمنطقة والتي تواصل حضورها في حياة المزابيين من خلال الضمير

من جهة ومن خلال التقاليد والعادات والسلوكيات الاجتماعية من جهة أخرى.... يطرح هذا الاختيار مجموعة من الإشكاليات الهامة التي تتعلق بطبيعة الاجتماع في منطقة وادي مزاب وبالتالي طرق التعاطي منهجيا معها. تتأرجح هذه المنطقة بين مجموعة من المفاهيم التي تعبر عن أجزاء مختلفة من كينونتها ومن التصورات الثقافية والاجتماعية التي تؤسس من خلالها لذاتها، ومن أهم هذه الثنائيات نذكر:

- **الأقلية والأغلبية**: يتخذ البعد الأقلي في وادي مزاب اتجاهين. أولا الجانب المذهبي الإباضي داخل أغلبية سنية والجانب الإثني المتصل بالمجموعات البربرية –أو بدقة أكبر المجموعات الناطقة بالأمازيغية-[1] الموجودة في الجزائر وفي شمال إفريقيا عموما. يطرح مصطلح الأقلية العديد من الإشكاليات بحثا عن تعريف دقيق له وذلك لتلبسه بمجموعة من المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية و لارتباطة بمفاهيم السلطة والمركزية وخصوصا بمفهوم الدولة. وهو يستبطن داخله ثنائية أخرى هامة تتمثل أساسا في الاختلاف والقمع. يستتبع القول بوجود أقلية حسب التعريف النظري وجود اختلاف جسدي أو ثقافي بينها وبين أغلبية محيطة بها. وهو ما استتبع عند العديد من الباحثين القول بتعرض هذه الفئة إلى القمع والتهميش والضغط من قبل المجموعة الأغلبية. ورغم ما في هذه الأقوال من نسبية –بالنظر إلى تمكن بعض الفئات الأقلية في بعض البلدان من امتلاك السلطة الاقتصادية والسياسية والمكانة الاجتماعية- إلا أن هذا التعريف يبدو مناسبا في حالتنا هذه في علاقة بالفئة الأمازيغية داخل دول شمال إفريقيا. وقد شهدت الجزائر خصوصا العديد من الإشكاليات نتيجة لهذا الواقع الداخلي المأزوم والذي يعلن عن فشل المعالجة الأمنية في التعامل مع قضية الأقليات المحلية...إن مدار اهتمامنا في اعتبار هذه المجموعة أقلية مذهبية/دينية و اثنية هو النظر في وجوه محافظتها على ثقافتها الخاصة وآليات دفاعها عن وجودها و فرادتها و كيفيات تعاملها مع الآخر المختلف عنها...
- وفي مجال تعريف طبيعة نظام العيش داخل قصور وادي مزاب نجد أنفسنا أمام مجموعة من المفاهيم المستعملة هنا وهناك في الدراسات المخصصة لهذه المنطقة ومن هذه المفاهيم نذكر: **الفرقة و الطائفة والمدينة والمجتمع والعشيرة والجماعة...** اخترنا هذه المصطلحات أساسا لدورانها حول ثلاثة معاجم مركزية في تفهم بنية المجموعة المدروسة. أولا المعجم الديني المرتبط بمصطلحي الفرقة والطائفة. وكلاهما يحيل على جماعة دينية رغم الفروقات المركزية بينهما. ولكن المهم هنا هو تعريف المجموعة المنتمية إلى هذه المنطقة باعتبارها جماعة دينية بانتمائها أساسا إلى الإباضية وهو ما سيكون له تأثير حتمي في تصور هذه الجماعة لذاتها ولطبيعة الاجتماع التي يجب أن تنتظم داخله. المعجم الثاني هو المعجم القبلي المتمثل في مفهوم العشيرة وهي البناء القائم على علاقة قرابة تربط بين أفراد المجموعة وتحيلهم إلى سلف مشترك. وهي من أشكال الانتماء والانتظام التقليدية والتي يبدو أنها مازالت حاضرة في ثقافة المنطقة وفي ترتيبها لمعاشها ولنظام عمرانها. وأخيرا المعجم الثالث وهو المعجم المدني الحديث المتعلق بالمدينة والمجتمع. ويطرح المصطلح الثاني إشكالات بالنظر إلى تحديد هوية المنطقة وتحديد موقعها من الهوية الجامعة داخل إطار الدولة. ولكنّ المفهومين يعبران كذلك

[1] ونعني هما اللفظ الفرنسي Berbérophones عوضا عن berbère. وهو اختيار نشترك فيه مع العديد من الباحثين الذين يرون استحالة إثبات المسألة العرقية الصرفة واستحالة وجود عرق أما زيغي صرف إلى حدود اليوم ويتجهون نحو العناية بالمسألة الثقافية العميقة والتي تمثلها أساسا وفي البداية الخصوصية اللغوية الواضحة.

على مرجعية حديثة متسربة إلى تحديد هوية هذه المجموعة ولطرق تسييرها داخل إطارات مستحدثة ومختلفة عن الإطارات السابقة. أما مصطلح الجماعة المذكور فإنه قد يستعمل في سياقات مختلفة دالا حسب الاستعمال على أحد أصناف الانتماء المذكورة وخصوصا منها الصنفان الأولان.

- **العرف والدين:** أحالتنا مختلف المفاهيم المذكورة سابقا إلى ثنائية العرف والدين وهي ثنائية مركزية في تعاملنا مع موضوع بحثنا هذا. وهي ثنائية مشكلة نظرا إلى تلبسها بمفهوم الهوية وطبيعته الثابتة الواحدة أو المتطورة المتغيرة. ولعلها تستبطن داخلها الميل إلى التعريف الثاني للهوية باعتبارها فكرة متغيرة بتغير الظروف الموضوعية المؤثرة في رؤية الناس لذواتهم وتعريفهم لهويتهم على هذا الأساس أو ذاك. كما ترتبط هذه الثنائية بالفرضية المركز التي انطلق منها عملنا وهي التشكلات المخصوصة والمتغيرة للإسلام بتغير الثقافة الحاضنة وبتأثير المحلي العرفي في الديني الوافد.
- **الضبط الاجتماعي والتغير الاجتماعي:** يصب هذا العمل كذلك في معالجة أشكال الضبط الاجتماعية بما هي تقنيات المجتمع في تسييج أفراده حفاظا على بنية اجتماعية ونسق قيمي ما وفي تتبع مظاهر التغيّر الاجتماعي بما هي وجوه تملص الظاهرة الاجتماعية من سلطة الضبط والهرب منه ومحاولة فرض سلطة مضادة لخلق معادلة اجتماعية جديدة و هو ما يحيلنا على ثنائية مفهومية أخرى هامة وهي السلطة والسلطة المضادة . وهو ما يحيلنا إلى أشكال تغير المجتمع وتطوره وآليات مروره من لحظة حضارية إلى أخرى و كيفيات تعامله مع مختلف الإضافات والحوادث الطارئة والمؤثرة في بنيته الاجتماعية والثقافية...

اعتمدنا خلال هذا البحث على منهج ثنائي الأبعاد. يتمثل **البعد الأول** في مراجعة النصوص المختلفة من المصادر والمراجع واعتمادها وسائل لاستخراج المعطيات و المعلومات وفي التعرف أكثر على المجتمع المدروس. اعتمدنا في عملنا على مجموعة من المصادر والمراجع الأساسية التي كانت عونا لنا في استطلاع الميدان بداية قبل زيارته ثم مقارنة المعطيات الموجودة بواقع الحياة في قصور وادي مزاب. وتتمثل المصادر التي اخترناها في مجموعة من النصوص المركزية في الفقه والعقيدة الإباضية التي تمثل المرجعية العامة التي يحدد من خلالها الإباضية أنفسهم ويتميزون عن غيرهم من الفرق الأخرى. إضافة إلى هذه النصوص المرجعية العامة يتميز المجتمع المزابي بإنتاجه لتشريعاته الخاصة من خلال مؤسساته الدينية والعرفية وهيما يسمى ب"الاتفاقات". وقد تحصلنا خلال زيارتنا الميدانية على مجموعة من لوائح صادرة عن مجلس العزابة، متباعدة من حيث التاريخ ولكنها متماثلة من حيث المواضيع والمحتوى. كما اعتمدنا على مجموعة من الاتفاقات المضمنة ضمن ملاحق مجموعة من المراجع الهامة التي كانت مساعدا كبيرا لنا. وقد اعتبرنا هذه الاتفاقات من المصادر بداية نظرا إلى قدم عهدها من جهة ونظرا إلى البعد التشريعي الذي اتخذته، وهو ما أصبغ عليها نوعا من الصبغة الإلزامية الدينية والعرفية والاجتماعية التي مازالت حاضرة إلى حدود اليوم داخل المجتمع المزابي. أما بالنسبة إلى المراجع فقد اعتمدنا على مجموعة منها يمكن تصنيفها معرفيا وتاريخيا ضمن أربعة أصناف: الصنف الأول يضم جميع المؤلفات حول المنطقة الي تنخرط ضمن **الاثنولوجيا الاستعمارية** ونجد أمثلة كثيرة لهذا الصنف متفاوتة من حيث الأهمية والقيمة. ومن ذلك ترجمة ماسكراي لسيرة أبي زكرياء [1] وهي مدونة هامة بفرادتها واطلاعها على فترة تأسيسية في تاريخ الإباضية في المغرب عامة وفي وادي مزاب خاصة.

---

[1] Masqueray Emile, Chronique D'abou Zakaria, Imprimerie De L'association Ouvrière, V. Aillaud Et Cie., Alger, 1878.

ورغم ذلك يبقى هذا المرجع مصدرا مشكلا بالنظر إلى طريقة التحقيق والترجمة المعتمدة نظرا إلى قلة المعطيات واعتماد المترجم على نسخة غير مكتملة من المخطوط الأصلي... من أهم المراجع المندرجة تحت هذا الصنف كذلك كتاب "الحياة النسوية في مزاب" لصاحبته إ. غواشون وهو كتاب في جزأين متوافقين مع الزيارتين اللتين أجرتهما الكاتبة إلى المنطقة [1]. يحتوي الكتاب وصفا هاما ودقيقا ومفصلا لطبيعة حياة المرأة المزابية وأهم خصائصها ويركز على عادات المنطقة وأعرافها. وتعتمد الكاتبة بالأساس على الملاحظة الاثنولوجية منهجا إذ يغيب التحليل عادة ولا يحظر إلا الوصف. يقدم لنا هذا المؤلف لمحة هامة عن كيفية عيش المرأة داخل المجتمع المزابي ونستطيع بذلك تفهم حاضرها و كيفيات تعاملها مع الحوادث الطارئة على المجتمع. ولكن الخطر المنهجي الذي يطرحه هذا المؤلف هو جمعه للمعطيات جمعا يكاد يكون إحصائيا دون تثبت أو تبويب وتقسيم خصوصا في علاقة بالفصل بين المزابيين والعرب من حيث العادات وهو ما وقعت فيه الباحثة من خلط بين الطائفتين المختلفتين مذهبا أعرافا ومؤسسات رغم تجاورهم في السكن [2]. تتعدد الأمثلة عن هذا الصنف الأول من المراجع.

أما الصنف الثاني فهو ما يمكن وسمه **بالكتابات المذهبية** القائمة على التمجيد وعلى إظهار المجتمع المزابي المجتمع المثالي الذي يتسامى عن كل هفوة أو خطئ. وهي كتابات بعيدة عما تطرحه المسألة المعرفية من اعتماد على الموضوعية التامة الممكنة في مقابل المجتمع أو الظاهرة المدروسة ولذلك لا نستطيع الاستفادة منها إلا عند مقارنتها بواقع الحياة المزابية كما عايناه خلال الزيارة الميدانية. أما الصنف الثالث فيمكن تسمية ب **مراجعات حول ما كتب في الفترة الاستعمارية** . وهي محاولات أبناء المنطقة وغيرهم من الباحثين إعادة قراءة لتاريخ المنطقة وواقعها ضمن إطارات معرفية وأكاديمية لا مذهبية ودينية. ولنا أمثلة عديدة لهذا النوع من الدراسات الهامة ولكن من أهمها ثلاثة: أولا رسالة الدكتوراه للأستاذ إبراهيم الشريفي بعنوان "بحث في الأنتروبولوجية التاريخية والثقافية حول مزاب" [3] وهي من أكثر الدراسات التي اعتمدنا عليها استنباطا واستعلاما ونقاشا. ثانيا دراسة الباحثة نهى سبيقة "أشكال تمرير القيم داخل العائلة المزابية المعاصرة" [4] وقد استفدنا من هذه الدراسة خصوصا في القسم الخاص بتعليم الفتاة المزابية و إشكالاته داخل المجتمع المزابي. ثالثا رسالة الماجستير للباحثة سارة بن عيسى "النساء المزابيات والمنزل في القرارة" [5] وقد استعنا بهذا المؤلف خصوصا في القسم الخاص بالفضاء وطبيعة علاقة المرأة المزابية بمختلف الفضاءات التي يطرحها العيش داخل المجتمع المزابي.

تتمثل أهمية هذه المؤلفات وغيرها في تخلصها من الخاصية الاستعلائية التي تطبع الكتابات المرافقة للفترة الاستعمارية والتي تميز الاثنولوجيا الكولونيالية من جهة وتخلصها من الصبغة التقديسية

---

[1] A-M . Goichon, La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 2, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1931

A-M . Goichon, , La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 1, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1927.

[2] وهي من الملاحظات التي نبهني إليها الأستاذ عبد الرحمان حواش خلال لقائي به في غرداية.

[3] Chrifi Brahim, Etude d'anthropologie historique et culturelle sur le m'zab, thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université de Paris 8, novembre 2003 .

[4] Spiga Nouha, Les modalités de transmission des valeurs Ibadites dans la famille mozabite contemporaine : l'instruction des filles en question, étude anthropologique de terrain dans la vallée du Mzab Magister Anthropologie Sociale et Culturelle, université Mouloud Mamri , Tizi-ouzou, 2010.

[5] Sarah Benaissa, Femmes mozabites et habitat à Guerrara (Algérie) : étude sur l'adaptation culturelle à un nouveau type d'habitation, mémoire 1 ère année master urbanisme et territoires, institut urbanisme de Paris, 2008

والتمجيدية التي تطغى على بعض الكتابات الأخرى المذهبية وهو ما جعل هذه البحوث أقرب إلى العلمية و والموضوعية الأكاديمية أكثر من غيرها. وأخيرا الصنف الرابع وهو **الكتابات النظرية العامة** التي تعنى بالأساس بتعريف المنهج الأنتربولوجي وتحديد أهم خاصيته إضافة إلى آليات العمل الميداني ووسائل تطبيقها واقعيا. وهي كتابات هامة من حيث ضرورتها المنهجية من جهة ومن حيث مساعدتها الكبيرة في تلمس طبيعة العمل الميداني وفك شفرات تقنياته، في تجربة أولى بالنسبة إلينا مع هذه التقنيات وهذا المنهج، من جهة أخرى. ساهمت هذه البحوث باختلاف مواضيعها و طروحاتها والعلوم المنتمية إليها في تدعيم العمل وفي عقلنته وفي مده أحيانا بالمعطيات والأفكار وفي فتح آفاق في البحث جديدة من خلال تقديم إشكالات هامة للنقاش عبر مصادمة واقع الحياة الاجتماعية بواقع النص الواصف وهي من أهم المكتسبات التي وفرتها هذا القائمة من المصادر والمراجع في علاقتها بالعمل الميداني.

أما **البعد لثاني** فيتمثل في العمل الميداني المذكور. وقد قمنا بزيارتين لقرى وادي مزاب امتدت الأولى خمسة أسابيع من 15 أوت إلى 22 سبتمبر 2012 وامتدت الثانية أربعة أسابيع من 13 ماي 2013 إلى 12 جوان 2013. وبالتالي تكون المدة المقضاة في المنطقة تسعة أسابيع. تمكنا خلال هذه الفترة من زيارة بعض قصور وادي مزاب: غرداية مليكة وبونورة وبني اسقن بينما لم نستطع التوصل إلى زيارة بقية القصور. وقد وثقنا جزء من هذه الزيارات من خلال الصور[1]. كما استطعنا زيارة المكتبات المتوفرة في هذه القصور والاطلاع على أهم الإصدارات التي تتوفر بها. وتمثلت المهمة المركزية لهذه الزيارات في إجراء المقابلات مع مجموعة من الأساتذة [2] والصحفيين[3] والجامعيين والطلبة وأعضاء المجتمع المدني[4] و خصوصا النساء من أفراد المجتمع المدروس. وقد كانت هذه اللقاءات مصدرا هاما للمعطيات وتحديا كبيرا خصوصا المخصصة منها لزيارة المنازل المزابية والولوج إلى العالم النسوي المغلق. وقد كانت المناهج الانثروبولوجية وخصوصا منها الأنثروبولوجيا الثقافية، بما هي "فهم للظاهرة الثقافية وتحديد لعناصرها ودراسة لعمليات التغيير الثقافي والتمازج الثقافي وتحديد للخصائص المتشابهة بين الثقافات وتفسير بالتالي للمراحل التطورية لثقافة معينة في مجتمع معين" [5]، سبيلا لنا في التعاطي مع مختلف المعطيات المستقاة من العمل الميداني. وقد اعتمدنا خلال الفترة المقضاة في منطقة وادي مزاب على مجموعة من آليات العمل الميداني التي مثلت أدوات العمل المركزية وتتمثل في:

- الاستبيان: الذي سيمكننا من الاقتراب أكثر من موضوع الدراسة والولوج إليه عبر التفاعل المباشر مع أفراده. ولكننا اضطررنا في غالبية الحالات الاعتماد على الذاكرة و وتغييب الاستبيان نظرا إلى ما لاحظناه من حذر وخوف النسوة عند اعتماد الطريقة الرسمية المباشرة وهو ما دفعنا إلى اعتماد الآلية الثانية[6].

---

1 انظر ملحق الصور.**وقد اعتمدنا كذلك على مجموعة من الصور المتوفرة بالمركز الثقافي للوثائق الصحراوية بعد الحصول على الموافقة والإذن بذلك.**

2 من الأساتذة المدرسين بجامعة غرداية قسم علم الاجتماع.

3 عند زيارة إذاعة غرداية.

4 التقينا بأعضاء عدد من الجمعيات على غرار جمعية "نبع الأخوة" ببونورة و جمعية "تمكراس" ببني اسقن وجمعية "البراءة" لمساعدة المعاقين ذهنيا بغرداية...

5 عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004. انظر كذلك:
Barbara D. Miller, "Anthropology", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 1, 2nd edi., William A. Darity Jr. Edi, pp 116-124.

6 انظر الملاحق: الاستبيان

- المقابلات المباشرة والودية مع أفراد المجتمع المدروس إذ تعتمد هذه الآلية على مدى قدرة الباحث على إدارة الحوار وتوجيهه نحو الأسئلة المحددة مسبقا دون إثارة لحفيظة المضيفين له. وهي آلية مرنة تعتمد أساسا على شخصية الباحث وعلى مدى تكيفه مع المجتمع المحلي.

- الزيارات الميدانية: خصوصا للأماكن الممثلة لثقافة المنطقة كالمتاحف والمنازل والمعارض...

- الملاحظة بالمشاركة[1]: ذات الطابع النقدي التحليلي لا مجرد النظرة المسطحة للظواهر بحيث تكون أداتنا الأولى في وصف الظواهر الاجتماعية في محاضنها ثم تفكيكها بردها إلى العوامل الثقافية التي تحركها وتنبع منها. وقد كانت هذه الآلية عونا كبيرا في الكشف عن خبايا المجتمع المزابي عندما يكون الصمت هو الإجابة على الأسئلة المطروحة. وتتطلب تقنية الملاحظة بالمشاركة الانخراط داخل المجتمع المدروس لا الاكتفاء بالملاحظة المحايدة البعيدة بل المشاركة في الفعل الثقافي والاجتماعي.

تتمثل أهمية العمل الميداني في استطلاع واقع المجتمع المدروس والاطلاع المباشر على الحياة اليومية للمجتمع وهو ما يتميز به المنهج الأنتربولوجي في مقاربته للمجتمعات والظواهر من تخليصه للباحث من قيد النص وصرامته وفتح آفاق التعامل مع الظواهر الحية مما يكسب الباحث سلطة ودقة في التعامل مع الظواهر المدروسة. يطرح التعامل مع هذا المنهج المخصوص المرور عبر مجموعة من المفاهيم المركزية التي ذللت لنا عملية استقراء المجتمع وتفكيك مختلف رموزه الثقافية. وتتمثل هذه المفاهيم في الثنائيات التالية:

- **المحلي والكوني:** تطرح هذه الثنائية إشكالية هامة في التعامل مع الثقافة باعتبارها إنتاجا إنسانيا إذ تطرح الثقافة في رؤيتين مختلفين تراها الأولى نتاجا للتجربة الإنسانية في عمقها الوجودي العام وانعكاسا لفعل الإنسان في الطبيعة وبذلك تركز على البنى المشتركة المنظمة لعمل الثقافة وتراها الثانية عنصرا محليا متأثرا بطبيعة الحال والمحل. وهكذا تعتبرها الأولى واحدة والثانية متعددة. ولعل هذه الثنائية هي جوهر الثقافة باعتبارها واحدة ومتعددة في ذات الوقت وهو ما ينفي التعارض بين الفكرتين وما يدفعنا إلى معالجة الثقافة المدروسة باعتبارها نتاجا إنسانيا كونيا تشترك فيه جميع المجتمعات وباعتبارها كذاك تعبيرا محليا مختلفا في تفاصيله وفي تلويناته عن مختلف الثقافات الأخرى[2].

---

[1] "The hallmarks of participant observation involve the researcher living in the community being studied, participating with individuals, observing and talking with them and interpreting the situations observed. The researcher is the main instrument of data collection, and shares in the lives and activities of those being studied by learning their language and interpreting their behavior (Becker 1958). Participant observation involves examining social behavior as it occurs rather than as it is reported through interviews and questionnaires". Robert G. Burgess, « Observation Participant », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 1, 2nd edi., William A. Darity Jr. Edi, pp 14-17.

[2] « La culture est universelle en tant qu'acquisition humaine, *mais* chacune de ses manifestations locales ou régionales peut être considérée comme unique. » Melville J. HERSKOVITS, Les bases de l'anthropologie culturelle, Edi. François Maspero, Paris, 1967, p 10.

- **الكلي والجزئي:** تطرح هذه الثنائية إشكال التعامل مع الثقافة إما باعتبارها كلّا غير قابل للتجزئة وبذلك فإن دراسة جزء منها دون الآخر يحيد بالدراسة عن الدقة المعرفية المطلوبة مما يجعل النتائج خاطئة أو باعتبارها مجموعة من الرموز التي من الممكن تفكيكها للكشف على البنية الناظمة لها. ولعلنا نميل إلى المعالجة الثانية باعتبارها أنجح عمليا بينما بقيت المعالجة الأولى حبيسة التنظير الفلسفي العام. و لذلك اعتمدنا في عملنا مجموعة من النماذج الممثلة التي لم نرد تفكيكها في ذاتها بقدر ما أردناها تعبيرا مصغرا على المجتمع الذي تنتمي إليه وإضمارا مرمزا للنظام المعرفي وللنسق القيمي الذي تندرج فيه.
- **الأنا والآخر:** تعتبر هذه الثنائية من الثنائية المركزية في تاريخ الإنسانيات عموما وخصوصا منها الفلسفة. ولكن الجانب المهم الذي نعتني به في هذا الإطار هو تأثير هذه الثنائية في آليات التعامل مع المجتمع المدروس. تفترض هذه الثنائية مسبقا الاختلاف القائم بين الأنا والآخر بقدر ما تفترض المعرفة الإنسانية بنقاط التشابه والالتقاء. وهو ما تطرحه ثنائية الإنّيَة والغيرية. إذ اعتبرت هذه الثنائية سابقا إعلانا لمركزية الأنا في مقابل هامشية الآخر بحيث يصبح الأنا هو المقياس والمعيار الذي يحكم به على الآخر المختلف. وقد قطعت الأنثروبولوجيا مع هذا الفهم خصوصا من خلال الدراسة الميدانية المفروضة والتي تتطلب دخول الأنا لحيز الآخر ومشاركته فيه وبذلك يصبح"الآخر شكلا مني مثلما أنا شيء ممكن منه. فعملية الانزياح عن المركز المتبادلة بين الملاحظ والملاحظ لن تصبح في نهاية هذه التجربة موضوعا متعاليا للنزعة الإنسانية غير أن هويات هؤلاء وأولئك لم يقض عليها مع ذلك بل تم إدراكها من داخل الاختلاف نفسه أي انطلاقا من علاقة أو قرينة"[1].

كانت مختلف هذه المفاهيم وغيرها سبيلا لنا في معالجة الظواهر الثقافية المطروحة وفي التعامل مع الميدان تعاملا كان فيه من النجاحات أحيانا ومن الفشل أحايين أخرى.

وقد واجهتنا خلال هذا العمل العديد من الصعوبات المركزية المختلفة من حيث الطبيعة والأهمية والانعكاسات على العمل. تتمثل أول صعوبة واجهناها في بداية العمل هي قلة المراجع الباحثة في وادي مزاب وصعوبة الحصول على المتوفر منها. وهي من الإشكاليات التي ساهمت الدراسة الميدانية في حلها نظرا إلى تمكننا من الاطلاع على المراجع المتوفرة في المنطقة وخصوصا منها الاتفاقات والبحوث غبر المنشورة والتي ساهمت ظاهرة الجمعيات الثقافية والمكاتب الخاصة في الحفاظ على قسم كبير منها. ولكن رغم ذلك يبقى جزء كبير من تاريخ الإباضية في شمال إفريقيا ملغزا مشكلا نظرا إلى عدم اهتمام الباحثين العرب منهم خصوصا بهذه الفرقة وتوجه نظرهم نحو الفرق ذات الأغلبية وهي أهل السنة والجماعة خصوصا. وهو ما ساهم في بقاء جزء كبير من تاريخ ومؤلفات هذه الفرقة مخطوطا إما محفوظا في المكاتب الخاصة أو أنه تعرض للتلف والضياع. ولعل هذا الإشكال يتم حله قريبا نظرا إلى نشأة جيل جديد من أصحاب المنطقة من الأكاديميين الراغبين في البحث في تاريخها والكشف عما ألغز منه. أما عمليا فقد مثلت طبيعة المجتمع المزابي المغلقة تحديا كبيرا نظرا إلى شدة تمسك أفراده بقيمهم ورفضهم لأي عنصر غريب عن جسم المجتمع. ولذلك كانت عملية ولوج المجتمع المزابي وإجراء

---

[1] فرنسوا لابلاتين، مفاتيح الأنثروبولوجيا، تر. حفناوي عمايرية، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، ص170.

لقاءات مع نساء منه من أكبر الصعوبات التي واجهناها [1] مع عدم إدراكنا وخصوصا خلال الزيارة الأولى لمدى تشدد المجتمع المزابي وتصلبه في وجه الآخر المختلف. ولعل عدم قدرتنا على التواصل باللغة المزابية هو ما أزم الموقف خصوصا أثناء المقابلات الجماعية حيث يصعب التحكم في النقاش وتحوله إلى محادثات خاصة بين النساء باللغة المحلية. ولعل ذلك يعود كذلك لحداثة عهدنا بالمنهج الأنتربولوجي ولآليات العمل الميداني وما تفرضه من ذوبان داخل المجتمع المزار والتزام كلي بأعرافه وعاداته أثناء الزيارة وهو ما جعل هذه الزيارات فرصة هامة جدا للتعلم والتطبيق والممارسة الفعلية في آن معا.

ينقسم عملنا إلى ثلاثة فصول كبرى تنقسم بدورها إلى أقسام ثانوية. يوسم الفصل الأول ب **"إشكالية السلطة في مزاب: المؤسسات ومرجعياتها".** وقد حاولنا خلال هذا الفصل تبين مختلف اللحظات الحضارية الفارقة في تاريخ المجتمع المزابي واستخراج مختلف المؤسسات الحاكمة في أفراد المجتمع في كل لحظة مفردة. وقد قمنا لذلك بتتبع تاريخ المنطقة في محاولة لإعادة قراءة هذا التاريخ والتركيز على الإشكالات المنهجية والثقافية التي يطرحها والكشف على المرجعيات المختلفة التي تنتج الخطاب المؤسساتي وتعبر عن رؤية المجتمع المزابي لذاته وللآخر وآليات التحول الثقافي الذي يشهده المجتمع من لحظة حضارية إلى أخرى. وللقيام بمختلف هذه المهام قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى أقسام فرعية نظرنا خلالها في مختلف الفترات الحضارية الهامة وهي بالأساس مرحلتان مرحلة ما قبل الإسلام ومرحلة ما بعد الإسلام وتنقسم بدورها إلى فترتين الفترة المعتزلية والفترة الإباضية. أما الفصل الثاني فعنون ب " **المرأة المزابية: الحامل الثقافي لهوية المجتمع** ". وقد تتبعنا خلال هذا الفصل آليات الضبط الاجتماعي التي وضعها المجتمع المحلي حول المرأة المزابية حتى يحافظ من خلالها على منواله القيمي و نظامه الاجتماعي المخصوص انطلاقا من مسلمة مركزية وهي أن المرأة المزابية هي الحامل الفعلي لهذه الأنساق والناقل لها عبر الأجيال وهي مسلمة حاولنا إثباتها خلال هذا الفصل. وقد قسمنا الفصل وفقا لآليات الضبط الاجتماعي إلى ثلاثة أقسام فرعية تتمثل في التربية والتعليم و هيأة تمسيريدين وحاولنا خلال كل قسم إثبات فعالية هذه الآليات عبر التاريخ وإلى حدود اليوم ومختلف التأثيرات التي تقوم بها في حياة المرأة المزابية. أما الفصل الثالث والأخير فقد وسم ب " **حياة المرأة المزابية اليومية: وحدة الممارسة داخل تعدد لمرجعية".** وينقسم إلى ثلاثة عناصر فرعية المنزل:الخصوصيات و الرمزيات، والزواج المزابي،، و المقابر في مزاب وهي مجموعة من النماذج المختارة التي أردناها انعكاسا لطبيعة الحياة اليومية للمرأة المزابية في جوانبها المختلفة. وقد حاولنا خلال هذا الفصل البحث في واقع المرأة المزابية اليومي و المناسباتي و الكشف عن مختلف الأنماط و البنى الناظمة لهذه الممارسات والحفر في المرجعيات المنتجة والمشرعة لهذا البناء الاجتماعي المخصوص. وبذلك نكون قد مررنا من خلال هذه الفصول بدوائر ثلاث تتمثل الدائرة الأولى الكبرى بالمجتمع المزابي تاريخه ومؤسساته، وتهتم الدائرة

---

[1] خلال زيارتنا لإحدى المنازل المزابية مع مجموعة مع النساء قامت النساء الحاضرات جميعهن بارتداء الحجاب حتى أن إحدى الأمهات البست ابنتها الطفلة الحجاب رغم أنها لا تلبسه عادة حتى في الشارع لصغر سنها. وإزاء تفاجئنا من هذا التصرف وبعد الخروج من هذا المجلس علمنا أنه تم تقديم فتوى في هذا الصدد من قبل إحدى الغسالات إذ اعتبرت أن "امرأة لا تلبس الحجاب تعادل رجلا" ولذلك وجب الحذر منها رغم أنني قمت بهذه الزيارة مع احترام اللباس المحلي بارتداء "جبة" وحجاب... وهو ما يعكس شدة ارتباط المجتمع المزابي بمعاييره والعلاقة القائمة على الخوف والحذر وفي بعض الأحيان القطيعة لتي يؤسس لها مع الآخر المختلف.

الثانية بالمجتمع النسوي المزابي وظائفه الثقافية وآليات حفاظه على قيم المحل وأخيرا الدائرة الأصغر وهي المرأة المزابية المفردة ممارستها اليومية والمرجعيات التي تؤسس من خلالها لذاتها.

الفصل الأول:

إشكالية السلطة في مزاب عبر التاريخ: المؤسسات ومرجعياتها

" أن ما يجعل السلطة تستوي في مكانها ويجعل الناس يتقبلونها...
أنها تخترق الأشياء وتنتجها وتستخلص اللذة وتصوغ المعرفة وتنتج
الخطاب يجب اعتبار السلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي
كله أكثر مما هي هيأة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع."
ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص ص63 – 64.

شهد المجتمع المزابي منذ تكونه العديد من الأحداث التاريخية الهامة التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تغيره و اكتسابه خاصيات ثقافية جديدة. وسنسعى من خلال هذا الفصل إلى تتبع مختلف المراحل الحضارية التي مر بها وكشف الخصوصيات الثقافية والهيكلية الفارقة من لحظة تاريخية إلى أخرى والمشتركات الصامدة في بنية المجتمع رغم التغير والتبدل الحاصلين، أي النظر في "الثابت والمتحول " في بنية المجتمع المزابي. ولعلنا بذلك نستطيع الكشف في كل مرحلة عن المؤسسات المهيمنة على المجتمع والتي تشرّع لبنية قيميّة واجتماعية وثقافية ما و تمارس أشكالا من السلطة (القانونية و الأخلاقية و المعرفية و الدينية و العرفية...) على أفراده. وقد رأينا أن تاريخ مزاب ينقسم إلى مرحلتين كبريين تنقسم بدورها إلى مراحل فرعية:

1 ـ مرحلة ما قبل الإسلام:

يعتبر البحث في تاريخ مزاب قبل الإسلام (بل ما قبل تغلغل المذهب الإباضي) من المهام العويصة جدا ولعل ذلك يعود إلى قلة المعطيات التاريخية لا بل انعدامها[1] في بعض الأحيان من جهة وإلى الإديولوجيا المركزية التي تعتبر البحث في تاريخ الأمازيغ محاولة ضرب لمشروع الوحدة الوطنية من جهة أخرى. كما ساهمت الايدولوجيا الدينية في مزاب في مزيد تشديد الضغط على الدارسين على اعتبار أن "الإسلام يجبّ ما قبله" وبالتالي لا داعي للنبش في الماضي "المخجل"،من جهة ثالثة [2]. نستثني من ذلك ما قام به الباحث بيار روفو P. Roffo من حفريات في المنطقة تمكن من خلالها على العثور على 2959 أداة يستعملها إنسان ما قبل التاريخ[3]. مما يؤكد قدم العيش في وادي مزاب. ولم ينفرد روفو بهذه الأبحاث فنجد كلا من R. Basset و E. Soyet و M. Morel و J. Abonneau حاولوا البحث في تاريخ مزاب القديم واستطاعوا أن يثبتوا وجودا إنسانيا فيها قبل 7000 قبل المسيح ...[4]

ولكن الأبحاث لم تستطع الوصول إلى أبعد من ذلك نظرا إلى قلة الحفريات وندرة المعلومات حول مرحلة ما قبل التاريخ.

---

[1] "نشأت المدن المزابية السبع(...) على أنقاض قرى ودساكر سبقتها إلى الوجود بأزمان لا نعرف على وجه الدقة مداها." مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب ماضيه وحاضره، دراسة وتحقيق إبراهيم بحاز، منشورات الفا، الجزائر، ط 1، 2010، ص 71.

[2] Chrifi Brahim, Etude d'anthropologie historique et culturelle sur le m'zab, thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université de Paris 8, novembre 2003 , pp28-29.
أثناء الزيارة الميدانية في مزاب أعلمنا الأستاذ قاسم بن بيخ ،أستاذ في الجيويوجيا، أنه مع مجموعة من الدارسين وضعوا مشروعا للنبش في إحدى المقابر القديمة الغير مستعملة في مدينة بني اسقن لمعرفة معلومات عن تاريخها وبالتالي الكشف عن جوانب من تاريخ المنطقة ولكن الهيئات الدينية في المنطقة رفضت هذا المطلب واعتبرت فيه إهانة وحرمت القيام بالحفريات.

[3] إبراهيم فخار, التعليم الجامعي والقيم السوسيودينية للفتاة المزابية, دراسة ميدانية بالمركز الجامعي غرداية, مذكرة شهادة ماجستير في تخصص علم الاجتماع التربوي الديني, المركز الجامعي غرداية, معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية, جانفي, 2012,ص 111.

[4] Chrifi B., op. cit. , pp 22-27.

تنحصر المعطيات عن مزاب قبيل الإسلام [1] فيما أورده المؤرخون حول الصحراء بصفة عامة، نظرا إلى نقص الشهادات والأدلة التاريخية العلمية. وتنقسم هذه التجمعات الأمازيغية المذكورة إلى فرعين كبيرين هما صنهاجة وزناتة [2]. واعتمادا على اللغة المزابية المتناقلة شفويا إلى حدود اليوم صنف وادي مزاب فرعا من فروع زناتة [3]. ما نستنتجه من هذه الملاحظات القليلة أن مزاب انضبطت في هذه الفترة لنظام عيش قبلي إما بدوي أو حضري حسب الظرفية التاريخية ولكنه في العام يقوم على رابطة الدم محددا في ربط العلاقات وفي تحديد المهام والوظائف داخل القبيلة وهو نظام مشترك بين البربر بجميع تصنيفاتهم. ولعنا لا نجاوز الحقيقة إن قلنا أن هذه الفترة التاريخية والحضارية تستدعي تدينا من طبيعة مخصوصة يرتكز أساسا على استدعاء الطبيعة وعلى السحر والأسطورة مصدرا للمعرفة[4].
ولعلنا نستطيع التدليل على ذلك في الفصل الثالث من العمل حيث سنتتبع مظاهر حضور هذه القيم والممارسات الما قبل إسلامية في الواقع المزابي الحالي...
نلاحظ الغموض الكبير الذي يلف تاريخ مزاب القديم مما يشكل عائقا معرفيا أمام عملية البحث والنظر ولكنه يمثل كذلك تحديا معرفيا لمن أراد بذل الجهد والعناية للنظر والتعمق في هذا المبحث.

2 -مرحلة ما بعد دخول الإسلام:

عرفت عملية أسلمة شمال إفريقيا مراحل مختلفة ساهمت في إنشاء فهم وتمثل للديانة الجديدة متلونين بطبيعة المحل وبالظروف الحضارية الحافة به. فقد شهدت عملية غزو شمال إفريقيا مراحل ثلاث: [5]

1/ حملة 18/640 واحتلال مصر على يد عمرو بن العاص (ت 43ه/ 262 م).
2/ حملة 26/647 واحتلال افريقية على يد عبد الله بن سرح (ت 38 ه/ 257 م).
3/ حملة 49/670 والوصول إلى غدامس على يد عقبة بن نافع (ت 63ه/ 683 م).

نلاحظ أن هذه الحملات في مجملها اتجهت نحو المدن الكبرى وتحاشت القبائل الموغلة في الصحراء ولعل ذلك ما أخر عملية أسلمتها [6] إلى حدود النصف الأول من القرن الثاني ه (8م). أما أسلمة منطقة ورغلة وقبائل لمتونة فلم يتم إلا في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (724-743) وقد تم على يد مسلمين من البربر على المذهبين الصفري

---

[1] يوسف الحاج سعيد بن بكير ، تاريخ بني ميزاب: دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، المطبعة العربية، غرداية، 2006.

[2] Chrifi B., op. cit., pp 61.

[3] G.-H. Bousquet, les berbères histoire et institution, presse universitaires de France, Paris, 1 ère éd., 1957, p 20.

[4] Bel Ochi Med Sadok, La Conversion Des Berbère A L'islam, éd. Maison Tunisienne, 1981, p 36.

انظر كذلك:

Basset René, recherche sur la religion des berbères, éd. Ernest Leroux, Paris, 1910.

[5] Bel Ochi Med Sadok , op. cit., pp 65-69

[6] يحدد فرحات الجعبيري عملية أسلمة الأمازيغ نهائيا بانتهاء الغزوات الإسلامية في شمال إفريقيا اي 703م /84ه Jaabiri Farhat, Mzab cité-état, tr. Jean fontaine et Jaabiri Farhat

والإباضي[1]. شهدت العلاقة بين السلطة المركزية و الأمازيغ العديد من الاضطرابات والتوترات التي كان من أهم أسبابها:

- السياسة الضريبية المجحفة في حق البربر.[2]
- رغبة الأمازيغ في الحفاظ على مكانتهم في وجه الاحتلال الخارجي[3].
- العامل العرقي الذي أسس حسب اعتقاد بعض الباحثين للصراع العربي الأمازيغي
- المجازر التي ارتكبها الغازون من العرب في حق الأمازيغ أثناء الحروب.
- ضعف السلطة المركزية أمام توسّع رقعة الدولة مما دعم الرغبة لدى البعض في الانفصال والاستقلال عنها...

ساهمت هذه العوامل إضافة إلى أخريات في تدعيم دوافع الثورة لدى البربر وهو ما ترجم واقعا من خلال الثورات التي قاموا بها على طول المغرب وبلاد الأندلس[4]...

لعلنا نستطيع اعتبار هذه المرحلة الجنينية لانتشار الإسلام في شمال إفريقيا هي مرحلة البناء أو التغير الأولى التي ستمسّ هذه المجتمعات من حيث عقيدتها أساسا ولكن كذلك من حيث طرق انتظامها وتشكلها على هيأة مخصوصة.

أ/ المرحلة المعتزلية:

أجمع الباحثون في تاريخ وادي مزاب أن سكانه الأصليين هم بنو مزاب الذين قطنوا بلاد الشبكة منذ القرن الثاني للهجرة و اعتنقوا الاعتزال بداية وبالتدقيق مذهب الواصلية. و حجّتهم في ذلك ما أورده المؤرخ أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر الورجلاني[5] في كتاب السير[6] من تحديد للمذهب الأصلي لبني

---

1 Chrifi B., op. cit. , pp 62.

2 Bel Ochi Med Sadok, op. cit., pp 98-99.

3 مبروك المنصوري، الإسلام في المغرب الكبير من الفتح إلى وفاة بن رشد الحفيد: دراسة مقارنة في التشكل والانتشار والسيادة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط1، تونس، 2008، ص127.

4 للنظر في ثورات البربر يمكن العودة إلى:

الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية والمغرب، تح. محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني لنشر والتوزيع،القاهرة، مصر، ط 1، 1994.

حسين محمد عبد المنعم محمد، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الإمويّة من 138إلى 316 ه، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993.

محمد إسماعيل عبد الرازق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، نشر وتوزيع دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 1985.

5 "مؤرخ لا نملك أي تاريخ دقيق يخصه. كان ينتمي بحسب الدرجيني إلى الطبقة العاشرة (النصف الثاني من القرن العاشر)... كان من مواليد وارجلان كما نستدل من نسبته ... تابع دروس الشيخ أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي لمدة عشر سنين على الأرجح ودرس عن ظهر قلب الآثار والسير الإباضية...ولا نعلم شيئا عن مصيره سوى أنه توفى في بداية القرن السادس ه بعد العام 504...ودفن على ما يبدو في وارجلان أو في سدراته..."

ليفيتسكي تاديوس، المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر. ماهر جرّار وريما جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000 ، ص ص 134-138.

6 " يزودنا هذا الكتاب الذي هو أقدم المستندات الخاصة بتاريخ الإباضيين في المغرب بمعلومات مهمة عن دخول العقيدة الإباضية إلى المغرب وتطورها فيه وعن تاريخ الرستميين وسقوطهم ... وينقسم هذا العمل إلى قسمين أولهما ذو

مزاب[1].

ويمكن أن نلاحظ الإشكالات الكبرى التي يطرحها مثل هذا الخبر المفرد:

- أولا: اختيار بني مزاب المذهب الواصلي فيه كثير من المبالغة نظرا إلى حداثة عهد هاته القبائل الأمازيغية بالدين الإسلامي فما بالك بمذهب الاعتزال بما يتميز به من إعمال للعقل والمنطق ونزوع إلى التجريد. مما يجعل التسليم بواصليّة هذه القبائل الموغلة في الصحراء خبرا يوجب التثبت والتريث. ولعلنا نرجح ما قدمه الدكتور إبراهيم الشريفي من استنتاج عدم قدرة الاعتزال على المساس بهذه القبائل في العمق عقديا واجتماعيا وإنما قد يكون منحصرا في دوائر ضيقة متكونة من قادة القبائل دون بقية المجتمع[2]...

- ثانيا: في حالة صحة الخبر الأول يبقى السؤال الأهم: ما الذي حصل لهذه القبائل حتى تندثر ولا يبقى من أثرها شيء؟ ورغم وجود قبر في العطف يحيل على عالم معتزلي اسمه سليمان بن عبد الجبار [3] إلا أن هذا العلم الوحيد لا يحيل على تاريخ معتزلي في غياب وثائق ومدونات تحفظ تاريخ هذه الفترة خصوصا و أن المذهب المعتزلي تواصل حسب الرواة لمدة قرن ونصف في قرى وادي مزاب[4].

- ثالثا: تطرح تسمية بني مزاب إشكالية مفهومية هامة. حيث يعرف بنو مزاب بداية على أساس أنهم السكان الأصلو[5]ن لبلاد الشبكة الذين عمروها منذ 13 قرن وهم "من أفخاذ بادين أحد فروع واسين الذي هو فرع من فروع زناتة وزناتة أحد شعوب البتر والبتر أحد قسمي الأمازيغ"[6].

محتوى تاريخي بينما يحتوي القسم الثاني على تراجم عدد من الإباضيين البارزين من المغرب وقد تم التخلي عن المسائل التاريخية البحتة كليا في هذه التراجم...ولم ينشر كتاب السيرة وأخبار الأئمة بعد وليس بين أيدينا سوى ترجمة قام بها E. Masqueray وهي ترجمة ضعيفة جدا اعتمدت على مخطوطة غير كاملة وكثيرة الشوائب..." نفسه، ص 137-138.

[1] Masqueray Emile, Chronique D'abou Zakaria, Imprimerie De L'association Ouvrière, V. Aillaud Et Cie., Alger, 1878, p 317.

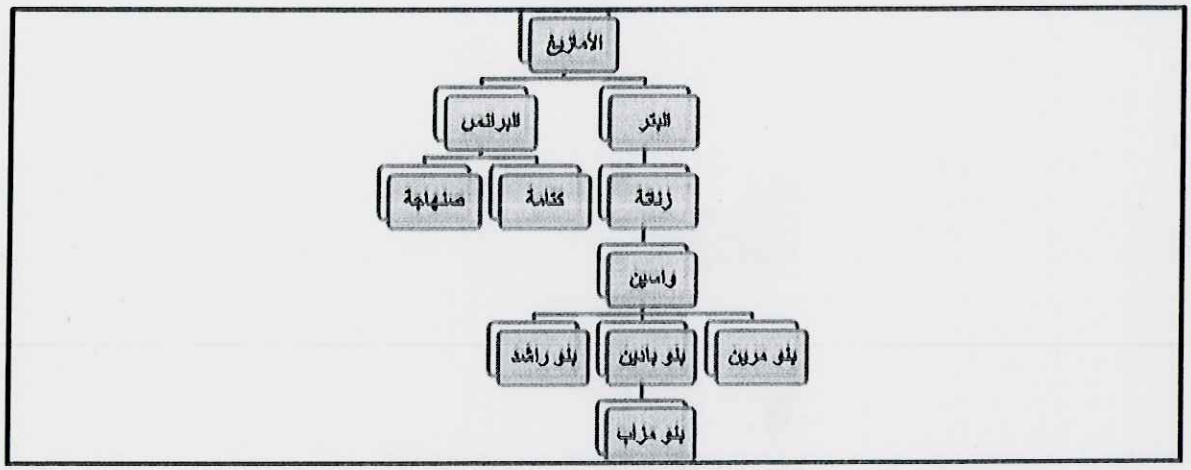
[2] Chrifi B., op. cit. , pp 68-72.

[3] Jaabiri Farhat, op. cit., p 10.

[4] يوسف بن بكير الحاج سعيد ، الهوية المزابية أهم عناصرها وتشكلها عبر التاريخ، المطبعة العربية، غرداية، 2011، ص 19.

[5]

[6] نفسه، ص 7.



ولكن الدلالة تتحول بعد الامتداد الإباضي لتحيل على الإباضيين القاطنين في مزاب وهو ما سنذكره بالتفصيل في الفصل الثاني وكأن في التسمية إحالة على تبني جميع القاطنين الأصليين فيما بعد للمذهب الإباضي وهو ما يطرح إشكالية هامة تتعلق بالتطور الذي عاشته عقلية المزابي من تعريف نفسه بالارتكاز أساسا على العرق والأصل إلى المرور إلى مركزية المذهب في رؤية الذات وتصنيفها.

- رابعا: لنا أن نلاحظ ما يشترك فيه المذهبان الإباضي والمعتزلي من خصائص مشتركة بالنظر إلى العقيدة خصوصا ولعل ذلك ما جعل المرور من مذهب الواصلية إلى الاباضية أسهل على العامة.

اتسم تاريخ مزاب في ما وسمناه بالفترة المعتزلية بالغموض والارتباك وغياب المعطيات الدقيقة والعلمية مما جعل محاولة استقصاء المؤسسات الاجتماعية وهيئات السلطة داخل المجتمع مهمة مستحيلة ولعل ذلك يعود كذلك إلى عدم قدرة هذه المرحلة على إكساب الواقع المزابي القبلي إضافة فارقة في تاريخه تمكنه من الارتقاء الحضاري. ولكننا لا نعدم تبدلا واقعا على طبيعة العيش في مزاب خلال هذه الفترة ويتمثل أساسا في المرور من الحالة البدوية إلى حالة الاستقرار عبر تشييد المدن التي بقيت آثارها إلى حدود اليوم على ضفاف وادي مزاب وروافده [1] و بناء الآبار لاستغلال المياه العميقة في الري ووضع نظام تقسيم للمياه متطور ومعقد يسمى "الفقارة" Foggara مكنهم من تطوير الفلاحة عبر خلق الواحات [2]... مثلت جميع هذه التغييرات في نسق العيش أرضية خصبة لنشأة المؤسسات ولتقنين الحياة في مزاب وهو ما ستتكفل به المرحلة الموالية.

ب/ المرحلة الإباضية:

تمتد هذه المرحلة منذ دخول المذهب الإباضي في بداية القرن 11 م إلى حدود اليوم ويمكن النظر فيها وفق ثلاث فترات تاريخية كبرى مختلفة من حيث البنية الاجتماعية ومن حيث مؤسسات السلطة.

* دخول المذهب الإباضي:

---

[1] من هذه المدن نذكر: "أَغْرِمْ نَتْلَزْضِيتْ" و "أَوْلَوَالْ" و "اخِيرَهْ" و "تُمَزَّارْتْ" و "تِرشِينْ" ... ولم يبق من هذه المدن إلا بعض الآثار الدالة عليها كمسجد أو سور ...
نفسه، ص 12.

[2] Chrifi B., op. cit., pp 61.

يطرح الانتقال من المرحلة المعتزلية إلى المرحلة الإباضية إشكالات دقيقة تتعلق بطبيعة العلاقة بين المذهبين في شمال إفريقيا. تؤكد كتب التاريخ على العداوة الموجودة بين المنتسبين إلى المذهبين وهو ما دعا المعتزلة إلى محاربة الإباضية في تيهرت عاصمة الدولة الرستمية [1]. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة الانتقال العقدي الذي شهدته المنطقة وعن أسبابه والظروف الدافعة إليه.

شهد وادي مزاب خلال هذه الفترة حركة نزوح إباضية من أماكن مختلفة. ونجد المؤرخين يختلفون في نسبة النازحين إلى هذه المنطقة بين روايتين متفاوتتين في الحجم والأهمية:

❖ **رواية أولى:**

تبناها مجموعة من الباحثين الغربيين أثناء الفترة الاستعمارية وانخرطت في الضمير الجمعي للمزابيين وتحيل هذه الرواية على مسار جغرافي للنازحين إلى مزاب هو كالآتي:

1/ تيهرت [2]

2/ ورغلة وسدراتة

3/ مزاب

فبعد سقوط الدولة الرستمية[3] في 296 ه/909 م على يد جيش عبد الله الشيعي انتشر الإباضيون

---

[1] الحاج سعيد يوسف بن بكير، المرجع السابق، ص 18. انظر كذلك فصل :
« Guerre Des Ouacilites Et De L'imam Abd El Ouahab » في كتاب:
Masqueray Emile, op. cit., pp 80-121.

[2] وهي عاصمة الدولة الرستمية الإباضية وهي آخر "ولاية ظهور" الإباضية في المغرب ومنذ سقوطها أخذ مجال المذهب في الانحسار شيئا فشيئا. أسسها عبد الرحمان ابن رستم سنة 144 ه وتعتبر هذه المدينة مصدر فخر الإباضية في المغرب لما تميزت به من رخاء سياسي واقتصادي ونشاط معرفي وثقافي حتى أنه أطلق عليها لقب "عراق المغرب".
قدور وهراني ، جوانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة تاهرت من خلال كتاب ابن صغير المالكي، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 5، عدد 20، 2010، ص ص 165-182.
"وتقع تيهرت على بعد 9 كيلو من تيهرت (مدينة حديثة في الجزائر) اليوم وتبعد عن مدينة الجزائر العاصمة في الشمال الشرقي منها حوالي 430 كلم وتفصلها مسافة 240 كلم عن مدينة وهران في الشمال الغربي منها."
ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تح. محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الأسلامي، بيروت لبنان، 1986، ص ص 28-29.

[3] أسسها عبد الرحمان بن رستم حاكم القيروان في عهد أبي الخطاب وأحد حملة العلم إثر هروبه من طرابلس بعد الغزو العباسي بمساعدة الأمازيغ الإباضية من قبائل لماية ولواتو ونفزاوة. فأصبحت النقطة المركزية لإباضية شمال إفريقيا. وقد بلغت هذه الدولة أوجها مع الإمامين عبد الرحمان بن رستم وأفلح بن عبد الوهاب... وقد بلغت حدود إمامة تيهرت حسب بن الصغير كل البلاد الواقعة بين تلمسان وطرابلس. ففي الغرب تشتمل الدولة الرستمية على نواحي تيهرت من البلاد، ومنطقة سرسو التي يسكنها إباضية أمازيغ من قبيلة لماية وسدراتة ومزاتة ولواتة وهوارة ونفوسة وزواغة ومطماطة ومكناسة وزداجة وغمارة. وقد تخلى معظم هؤلاء عن الإباضية حول نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع. وفي الشمال الغربي تقترب حدود الدولة الرستمية من شواطئ البحر الأبيض المتوسط (قرب مرسى فروخ ومرسى الخراز) بين ارزيو ومستغانم الحالية او القالة (أي بالقرب من مرسى الدجاج بين الجزائر وبجاية .) وفي الجنوب تضم الإمامة الرستمية واحات وادي ريغ وورجلة، وممراً يتكون من جزء من الحضنة والزاب وكذلك قسم من جبل أوراس - العامر بالإباضيين - يربط بين الأجزاء الغربية من إمامة تيهرت بالأقسام الإباضية في تونس وطرابلس الحالية. وتضم هذه الأوطان الشرقية من الدولة الإباضية في مطلع القرن الثالث الهجري)التاسع الميلادي) كل الجنوب التونسي اي قفصة،

يبحثون عن ملجأ يحتمون به من الحروب المذهبية في شمال إفريقيا فاختاروا ورغلة وسدراتة ثم طوردوا منهما كذلك من قبل الفاطميين [1] مما أجبرهم على الغوص أكثر في الصحراء واختيار مكان بعيد عن الحواضر وعن الصراع الديني والسياسي وهي خصائص توفرت في وادي مزاب. وتعود المصافحة الإباضية الأولى مع هذه المنطقة حسب هذه الرواية إلى أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الفرسطّائي [2] الذي كان يتنقل بين وادي ريغ ومنطقة بني مزاب [3]. لنشر العقيدة الإباضية بين العامة. تسكت المصادر الإباضية عن تفاصيل هذه الدعوة وما حفّ بها من معطيات تاريخيّة و لكنها تقدّم لنا معطى واحدا تعلّق بقتل الواصليّة من بني مزاب لابن أبي بكر الفرسطائي[4]. يحاط هذا الحدث بالكثير من الغموض ولا تقدم عنه أي تفسيرات مطلقا وهو ما يدفعنا إلى العودة إلى استنتاج سابق وهو إشكالية المرور من المذهب إلى الآخر وكيفيات الإقناع والدعوة في وجود علامات واضحة على صراع لا في تاريخ سابق فقط بل في الفترة المحايثة للأحداث. نلاحظ ما تتميز به الرواية الإباضية من حيث التركيز على موضوعي "المحنة" و"الهجرة"[5] وهو ما يحيلنا على الفكر الإسلامي عموما والخارجي خصوصا الذي تعتبر هذه الثنائية من أهم ركائزه التاريخية والعقدية والفقهية كذلك... وإذا تتبعنا الرواية بدقة كما وردت في مصادرها نلاحظ جانب الأسطرة الواضح الذي يلعب دورا هاما في التلاعب بالأحداث

والجزء الساحلي) الساحل الحالي (وبلاد الجريد) ويسمى من طرف الإباضيين القدامى القصور(مع أقاليم قسطيلية)توزر(، قنطرارة، نفزاوة، وحارة نفاثة وجبال الجنوب التونسي، وكذلك كل إقليم طرابلس ماعدا مدينة طرابلس نفسها . وحوالي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري آلت الإمامة الرستمية نحو الانهيار بسبب الانقسام العقائدي والسياسي للنكار والخلفية وقسمت إلى قسمين منفصلين نظراً لانتصارات الأغالبة الذين استولوا على الجنوب التونسي كله. واستمر بقاء جزء من دولة تيهرت إلى سنة 296 ه / 909 م حيث سقطت أمام جيوش أبي عبد الله الشيعي الذي أسس على أنقاض دولة الأغالبة والرستميين والمدراريين والسجلماسيين الدولة الفاطمية الجديدة والقوية ... تادايوش ليفيتسكي، الإباضية، ضمن دراسات شمال إفريقية، تر. أحمد بومزكو، منشورات مؤسسة تاوالت، 2006، ص ص 27- 61.

وحول تاريخ الدولة الرستمية يمكن الاطلاع على : ابن الصغير،مرجع مذكور.

[1] "وبعد الاستيلاء على تيهرت من طرف الجيش الفاطمي، فرّ آخر إمام رستمي أبو يوسف يعقوب مع عائلته، وهو أشهر علماء ورجال تيهرت إلى سدراتة(في واحة ورجلة)على الحدود الجنوبية لدولة تيهرت حيث فكروا في إعادة إنشاء دولة إباضية جديدة في هذه النواحي ، وقد استبعدت هذه الفكرة على ما يبدو على إثر حملة فاطمية على واحة ورجلة "... تادايوش ليفيتسكي، الإباضية، مرجع مذكور، ص27-61.

[2] "محمد بن أبي بكر الفرسطّائي نسبة إلى فرسطا إحدى قرى جبل نفوسة غربي البلاد الليبية (أبو عبد الله واشتهر بعمي امحمّد السائح) (440/375 – 1039/890)" ... ويعتبر مؤسس نظام الحلقة أو ما سمي في البداية ب"السيرة المسورية البكرية"... فرحات الجعبيري، شخصيات إباضية، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ط 1، 2010، ص ص 131-151.

[3] « Or le Cheikh avait l'habitude de passer l'hiver dans l'Ouâd Rîgh, et il retournait dans le désert chez les Beni Meç'ab, qui étaient *alors Ouâcilites* : il en convertit unepartie au Ouahbisme » Masqueray Emile, op. cit., p317.

[4] Masqueray Emile, op. cit., p322.

[5] وتعني " الهجرة من دار الجور للالتحاق بالمسلمين الحقيقيين" بيار كوبرلي، مدخل إلى دراسة الاباضية وعقيدتها، بحث مقارن في اللاهوت الإباضي في بلاد المغرب وعمان، تر. عمار الجلاصي، مؤسسة تاوالت الثقافية، 2003، ص ص 128-147.

وهذا المصطلح محمّل بشحنة رمزية في تاريخ المسلمين بربطه بالهجرة النبوية وقد ارتبط بالنسبة إلى لخوارج بركن من أركان تاريخهم في المشرق ابتداء من تاريخ المحكمة الأولى. كما ارتبط بالمعاناة والتنقل الإجباري غالبا هربا من الأعداء ونجاة بالنفس حتى أصبح جزء من تركيبتهم النفسية.

وتقديمها وتأخيرها ومحوها في بعض الأحيان لتحافظ على بنية قصصية مركز تنطلق منها الرواية لتؤسس للضمير المشترك. وتقوم هذه البنية الحكائية على ثلاثية:

1/ الاستقرار والازدهار.

2/ الهجوم الخارجي.

3/ الهروب والتواري .

وقد ساهمت هذه البنية في تعديل الضمير الجمعي وتكييفه وفق رؤية مشتركة ركزت أساسا على وحدة الأصل ورفعته ولعل ذلك ما ساهم في تلك الفترة في توحيد المجتمع المزابي وتقريب عناصره المختلفة من أجل الالتفاف حول الأنا ووضع مسافة بينها وبين الأخر... ولعلنا ،ولهذه الأسباب، نستطيع القول بأن هذه الرواية تندرج ضمن التاريخ المذهبي للأحداث والوقائع الذي تطغى عليه الصبغة الذاتية التقديسية وإلغاء الطبيعة التاريخية المعقدة للحدث من خلال تبسيطه وجعله أكثر انسيابا وإنشائية أي خيالا ولا معقولية.

❖ **رواية ثانية :**

تعتمد هذه الفرضية على دحض الفرضية الأولى القائلة بانتساب النازحين لوادي مزاب إلى الدولة الرستمية و تقدم لذلك مجموعة من الحجج التاريخية لعل أهمها:

- عدم ورود هذا الخبر في أي من كتب التاريخ المركزية وظهوره متأخرا في نهاية القرن 19 أثناء الفترة الاستعمارية بالاعتماد على ترجمة ماسكراي لسنن أبي زكرياء التي لم يحتو أصلها المخطوط على أي إشارة على هذه الفرضية رغم أنه أقرب مؤرخ إلى هذه الفترة فقد" كتب سيره عام 1078"[1].

- غياب معطيات تاريخية عن نزوح مكثف من ورغلة وسدراتة في هذه الفترة[2] .

- بقاء مجموعات إباضية إلى حد اليوم في ورغلة مما ينفي وجود هروب جماعي من المكان[3].

- تأخر هجرة إباضية سدراتة إلى حدود القرن 13 إثر زحف المرابطين عليهم وهو ما ينفي هجرة في القرن 11.[4]..

ويقدم الباحثون بديلا عن الفرضية الأولى يقوم على معطيات تاريخية ولغوية: أما المعطى التاريخي فيتمثل فيما أورده ابن خلدون من وصف لوادي مزاب محيلا على تشابه ثقافي واجتماعي بين القاطنين بوادي مزاب والقاطنين بوادي ريغ والزاب [5] وعلى إمكانية قرابة بين

---

1 Chrifi B., op. cit., pp 65 .

2 Chrifi B., op. cit., pp 73.

3 Chrifi B., op. cit., pp74.

4 Chrifi B., op. cit., pp74.

5 "الزاب عند الكتاب العرب في العصر الوسيط هو ما يعادل اليوم الزيبان وهي منطقة تغطي بسكرة وجنوب الأوراس... » Chrifi B., op. cit., pp 58.

الجماعتين[1]...أما المعطى اللغوي فيحيل على تسمية "بني مزاب" والتي اعتبرها الباحث الشريفي تعريبا ل " At n'Zab" بالأمازيغية أي أي أهل الزاب[2] « les gens de Zab »...

حاول إبراهيم الشريفي وقبله باحثون آخرون[3] إثبات انتماء المعمّرين الجدد لمزاب لمنطقة الزاب وإفريقيّة[4] محاولين الحفر في اللغة والتاريخ لتدعيم فرضيتهم التي مع نقص المعطيات التاريخية الدقيقة تعتبر أكثر علمية وموضوعية في التعامل مع موضوع الهجرة التي شهدها وادي مزاب.

في كل الحالتين لم تقدم أي من الفرضيتين تفسيرا قاطعا ودقيقا عن كيفية الانتقال الحادث عقديا من المذهب المعتزلي إلى المذهب الإباضي ولعل ذلك يقود إلى قلة الأسانيد التاريخية المحدثة عن هذه الفترة.

إن أهم عنصر وفرته لنا هذه المرحلة الحضارية من تاريخ مزاب هي المرور من مرحلة البداوة إلى مرحلة الاستقرار وبناء الحضارة حيث بدأ خلال هذه الفترة تكوين القصور المزابية وتوسيع الواحات والاعتماد على الاقتصاد الزراعي إضافة إلى حفر الآبار وتهيئة مسالك الري بطريقة معقدة جدا تدل على مدى التطور الحضاري الذي شهدته المنطقة خلال هذه الحقبة. ولعل أبرز دليل على المرور إلى مرحلة التحضر هي تكوين مؤسسات السلطة الدينية والعرفية ووضع قوانين مهيكلة للمجتمع ساهمت في تكييف الحياة في مزاب تكييفا مخصوصا. ومن أهم هذه المؤسسات نذكر:

- **العزابة[5] : المؤسسة الدينية**

ظهرت مؤسسة العزابة أو بالأحرى نظام الحلقة في فترة تاريخية وحضارية معينة لعلها كانت المساهم الأكبر في الدفع نحو وضع قواعد هذه الحلقة ومن أهم أحداث هذه الفترة نذكر:

- سقوط الدولة الرستمية وهي أهم إمامة ظهور أرساها الإباضية في شمال إفريقيا.

- هزيمة "بغاي" سنة 359 ه/ 939 م وإعلان نهاية إمامة الدفاع.[1]

---

[1] Chrifi B., op. cit. , pp 71.

[2] Chrifi B., op. cit. , pp 75.

[3] يحيل الشريفي في كتابه على مجموعة من الباحثين قبله تفطنوا لهذه الملاحظة ومن أهمهم: Esterhazy walsin وHenri Eucapitaine ويساند هذه الفرضية كذلك الباحث يوسف بن بكير الحاج سعيد حيث يقول: " هذه الحقيقة التاريخية (يقصد الصراع المعتزلي مع الدولة الرستمية) تنفي وجود أية صلة ولاء بين بني مزاب إباضية تاهرت واعتبار بني مزاب بقايا الرستميين نزحوا إلى وادي مزاب لا أساس له من الصحة وتصويرهم جماعة من المضطهدين قصدوا الصحراء القاحلة فرارا بمذهبهم تصوير خاطئ مخالف للواقع"
الحاج سعيد يوسف بن بكير، مرجع سابق، ص 19.

[4] Chrifi B., op. cit. , pp 58.

[5] "اشتقت هذه الكلمة من العزوب والعزابة وهي تعني العزلة والغربة والتصوف والتهجد والانقطاع في رؤوس الجبال ويقصد بها في هذا الاستعمال الانقطاع إلى خدمة المصلحة العامة..." ومن شروط العضوية في العزابة: حفظ القرآن، المحافظة على الزيّ الرسمي، الأدب والفطنة، حب التعلم والتعليم، الطهارة... علي يحيى معمر ، الإباضية في موكب التاريخ 1، نشأة المذهب الإباضي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993، ص ص 97-101.
ويختلف نظام العزابة من حيث الأهمية والعدد واليات العمل من مكان إلى آخر في شمال إفريقيا. انظر:
علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ 4، الإباضية في الجزائر، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ص 260-264.

- تفرق الإباضية في أماكن متباعدة من الصحراء خصوصا بعد غزو بني هلال 443 ه/ 1051 م...

- تشتت الإباضية بين وهبية[2] ونكار[3] وخلفية[4]...

تسببت مختلف هذه الأحداث في إعلان فشل نموذج الحكم الإباضي في شمال إفريقيا وانعدام الأمل في قيامه مجددا ولعل أبرز دليل على ذلك ما أعلنه آخر الأئمة الرستميين لمن أرادوا تنصيبه إمام ظهور في ورغلة على إثر هروبهم من تيهرت :" افترقوا فقد انقضت أيامكم وزال ملككم ولا يعود إليكم إلى يوم القيامة" [5] وقد أثبت تاريخ المنطقة هذا التحليل رغم العديد من المحاولات خصوصا في جبل نفوسة باءت كلها بالفشل ولم تساهم إلا في مزيد تضييق الخناق على الوهبية داخليا بالانقسامات وخارجيا بالخطر الفاطمي...وإزاء هذا التشتت وغياب الاتصال والوحدة السياسية والجغرافية غابت مقدرة الفقه الإباضي على تأصيل هذه المرحلة التاريخية ضمن البنية الكلاسيكية "مسالك الدين" [6] وهو ما شكل مرحلة فراغ سياسي وفقهي وتشريعي بالأساس ولعل أبرز تعبير عن هذا الوعي بالفراغ التشريعي ما صرح به أبو بكر الزواغي: " **لسنا في حالة الدفاع ولا الظهور ولا الكتمان ولا الشراء. مرحلتنا هذه تتميز بالفراغ بسبب رفض الناس الدفاع عن ديانتهم.**"[7] وبقدر ما ساهمت هذه الوضعية في تدمير آمال الإباضية في إمامة ظهور جديدة إلا أنها مثلت دافعا كبيرا للمحافظة على العقيدة والمذهب وذلك وعيا منهم وخصوصا الشيوخ منهم بإمكانية ضياع مذهبهم وفساده تحت وطأة الزمن والاحتلال الخارجي وأبرز مثال على ذلك ما قام به المعز بن باديس من قتل لشيوخ الإباضية في 431 ه لإجبارهم

---

[1] Gouja Moncef, op. cit., Pp 99-100.

[2] " وهي الإباضية الأم الحاكمة في الدولة الرستمية وهي نسبة إلى الإمام عبد الوهاب وظهرت التسمية إثر فتنة النكار(...)وهناك من ينسب الوهبية إلى عبد اله بن وهب الراسبي". ابن الصغير، المرجع السابق، ص43

[3] "هم أتباع يزيد بن فندين أبو قدامة النكاري وسموا النكار لأنهم أنكروا إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمان و ثاروا ضده. ولقد تطورت هذه الفرقة التي انسلخت عن الإباضية الأم(...) "المصدر نفسه، ص 43.

[4] "فرقة فرعية أسسها خلف بن السمح في طرابلس وهو حفيد الإمام الإباضي أبي الخطاب عبد الأعلى المعافري وكان يلقى دعما من قبيلة زواغة. واستمرت هذه الفرقة في شرقي جبل نفوسة حتى القرن الثاني عشر ومازالت بقية منها تقيم في جبل نفوسة." تاديوس ليفيتسكي، المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر. ماهر الجرار وديما جرار، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2000، ص 201.

[5] Chrifi B., op. cit. , pp 257.

[6] "أصل من أصول الفكر السياسي عند الإباضية ... والإباضية يحصرون هذا الركن-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- في مسالك الدين فهي كما يلي:

* الظهور: هو بروز الدولة بالمعنى السياسي المعبر عن السلطة الحاكمة والسيادة العامة والتنفيذ ...

* الدفاع: هو إجماع المسلمين على إمام يعينونه عند محاربتهم العدو الذي دهمهم واحتل ديارهم أو حاكم عبث بمصير الأمة الإسلامية وامحرف عن تطبيق كتاب الله...

* الشراة (الشراء): أن يبيع اربعون مسلما فما فوق أنفسهم لله عز وجل ويعلنون الجهاد أمام السلطة الجائرة ...

* الكتمان: يعد أدنى درجة في الجهاد ويتمثل في عدم مساعدة الظالمين والابتعاد عن وظائفهم وإرشاد الناس إلى الخير العام .."

بكير بن سعيد أعوشت، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1988، ص ص 107-110.

[7] Gouja Moncef, La théologie ibadite histoire, genèse, formation et formulation définitive, thèse de doctorat, université de Paris Sorbonne, 1986, p101.

على اعتناق المالكية [1]. شكلت هذه الظرفية العامة مشكلا دينيا واجتماعيا لعلماء الإباضية في شمال إفريقيا حاولوا البحث عن حل عملي له.

تروي المدونات الإباضية أن أول من طرح فكرة الحلقة هو "الشيخ فصيل" أي أبو زكرياء فصيل بن أبي مسور وهو أحد أساتذة محمد بن أبي بكر الفرسطائي. إذ أرسل الأستاذ إلى تلميذه مجموعة من الطلبة من جربة إلى تقيوس[2] طالبا منه التفرغ للتدريس مقترحا عليه" تكوين تنظيم محكم يضمن للإباضية كيانهم في هذه المرحلة العصيبة من تاريخهم..." [3] وتتطور إجابة الشيخ لطلب معلمه من الرفض إلى القبول تحت إلحاح الرسل شرط أن يتركوه لمدة أربعة أشهر وهي المدة التي قضاها أبو بكر "يستجلي الخطوط العريضة والجزئيات الدقيقة لخطة العمل المرجوّة"[4] وتم الإعلان عن هذه الحلقة في 408 ه / 1017 م بمسجد المنية بتقيوس وسميت ب"السيرة المسورية البكرية"[5] نسبة إلى الرجلين...وقد بدأت هذه الحلقة بأربعة أشخاص هم أبو بكر شيخا وطلبة الشيخ فصيل[6] ... ثم تحولت إلى أريغ عند قبيلة بني مغراوة و بالتدقيق في غار غار تينيسلي سنة 409 ه[7] وقد تنقل أبو بكر بين المناطق العامرة بالإباضية حتى يحاول إرساء هذا النظام فيها ومن ذلك قسطيلية و وارجلان ومزاب فيما بعد... ولعل ذلك ما أدى إلى تلقيبه ب"عمي محمد السائح". وقد كانت مهمة هذه الحلقات المركزية تكوين شيوخ مختصين في الدين وفي العقيدة الإباضية مما يحفظونها من الزوال ويدعون إليها العامة... يعود أقدم نص مكتوب لهيأة العزابة في مزاب إلى النصف الأول من القرن 9 ه والمعروف ب"سير العزابة في غرداية"[8] ولكن الأكيد أن هذا النظام يعود إلى فترة سابقة لهذا الوقت خصوصا مع تنقل أبي بكر بكر إلى مزاب حسب ما أوردناه في فقرات سابقة.

إن المثير للاهتمام هو التطور الذي عرفته هذه الحلقة من حيث البنية والوظائف والذي جعلها تعيش لحظتين تاريخيتين هامتين:

- **اللحظة الجنينية (على امتداد القرن 5 ه/ 11م):** كانت الحلقة حلقة تعليميّة هدفها المركزي الحفاظ على المذهب الإباضي من الزوال، عبر تعليمه والدعوة إليه وربط علاقات بين مختلف المنتسبين إليه المشتتين في صحاري شمال إفريقيا، عبر التمركز في حلقات والانعزال عن الشأن العام وترك الدنيا والعزوف عنها ولعل هذا ما جعل مؤسسها الأول يقترح مغارة حتى تكون مركزها ومكان نشأتها الأول إضافة إلى ما يحمله هذا المكان من رمزية في الضمير الإسلامي عموما وفي العرف الأمازيغي خصوصا. وقد تميزت هذه اللحظة بالبعد الصوفي الذي اتسمت به الحلقة من خلال التركيز على الهدف العقدي الذي وضعت لأجله ومن خلال التأكيد على الفصل الذي

---

[1] Gouja Moncef, op. cit., p 101.

[2] "دقاش قرية من قرى تقيوس ... وتقيوس هي قرية الوديان حاليا" في منطقة الجريد بالبلاد التونسية. فرحات الجعبيري، شخصيات إباضية، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2010، ص 132.

[3] نفسه، ص 137.

[4] نفسه، ص 140.

[5] نفسه، ص 140.

[6] Gouja Moncef, op. cit., p103.

[7] فرحات الجعبيري، شخصيات...، ص 142-145.

[8] Chrifi B., op. cit. , pp 275.

تقيمه بين أعضائها و العالم أي بين "المتدينين" و"العامة" وهو ما يذكرنا بقيم التزهد التي عرفها شمال إفريقيا في مرحلة سابقة[1]. ولعل التنصيص الدقيق على "توحيد نوعية الرداء، ضرورة حلق شعر الرأس فضلاً عن التمسك بنظام أخلاقي صارم "[2] يحيلنا من جديد على التصوف. وما يهمنا هنا هو الطابع المفارق الذي حاولت الحلقة أن تتسم به في هذه اللحظة التاريخية ولعل ذلك ما جعل التسمية تنفصل بين حلقة وعزابة في الاستعمال تحيل الأولى على الفترة التأسيسية وتحيل الثانية على المرحلة اللاحقة رغم وجود المصطلحين معا منذ النشأة الأولى [3]. وهو ما دفع بعض الباحثين إلى اعتبارها إعلانا لفشل منظومة الحكم الإباضية باستبدالها بهذه الهيأة [4] على عكس ما يزعمه الكتاب الإباضيون من تماهي هذه المؤسسة مع حالة الكتمان وتعويضها لشخص الإمام الغائب[5]. ولعل هذا ما أصبحت عليه فيما بعد مع التعقيد الذي عرفته من حيث بنيتها ومن حيث وظائفها التي أصبحت تجمع بين الشأنين الديني والدنيوي.

- **اللحظة المنعرج:(منذ القرن 6 ه/ 12 م)** تمثل التحول المركزي الذي عرفته الحلقة في دخول الحلقة إلى المدينة وتحول المسجد إلى مقرها الرسمي وذلك على يد الشيخ إبي زيد عبد الرهان بن المعلى في مدينة توغورت. وكان التأصيل والتقنين لهذا التحول خصوصا مع إبي عمار عبد الكافي الورجلاني في نصه سير العزابة حيث حدد نهائيا المسجد مركزا للعزابة. وبهذا مرت الحلقة من محاولة الانعزال عن الواقع وعن العامة إلى التدخل المباشر في الواقع وفي الشأن العام. وتطورت لذلك بنية العزابة لتتكون في مزاب من 12 عزابي [6] ،دون احتساب الشيخ، في كل قصر من قصور مزاب يتوزعون حسب المهام إلى[7]:

- شيخ العزابة

- مكلفين بالتعليم (3 أشخاص)

- مكلفين بغسل الموتى (5)

- مؤذن

- إمام

- مكلفين بإدارة مداخيل الجامع (2)

---

[1] روبيرتو روبانيتشي، العزابة حلقة الشيخ محمد بن ابي بكر وثيقة قديمة عن حياة نساك الصوامع في الإسلام، تر. لميس الشجني، منشورات تاوالت الثقافية، 2006.

[2] نفسه، ص 28.

[3] فرحات الجعبيري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المكتبة التاريخية للمعهد القومي للآثار والفنون، تونس 1975، ص63.

[4] Chrifi B., op. cit., pp 263.

[5] " وهي (أي العزابة) في زمن الظهور والدفاع تمثل مجلس الشورى للإمام أو عامله ومن ينوب عنه أما في زمن الشراء أو الكتمان فهي تمثل الإمام وتقوم بعمله. علي يحيى معمر ، الإباضية في موكب التاريخ 1، نشأة المذهب الإباضي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993، ص 97.

[6] قابل للارتفاع إلى 16 عزابي. المصدر نفسه، ص 99.

[7] إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص 118.

توسعت مجالات اهتمامهم لتشمل الحياة الدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية فمن مهامهم[1]:

- تعليم الأطفال في المسجد وفي المؤسسات التعليمية الخاصة الخاضعة لإشراف العزابة والتي سننظر فيها في الفصل الموالي.

- إدارة المسجد والأوقاف المخصصة له .

- الإشراف على المناسبات الخاصة والعامة.

- حل الإشكاليات الكبيرة بين سكان القصور .

- إصدار القوانين المشرعة للحياة العامة في مدن مزاب وهي "الاتفاقات" بالتنسيق مع مجلس العشائر.

- الاعتناء بشؤون المحتاجين والفقراء والنساء وضبط مساعدات عينية لهم.

- الإشراف على الأسواق ومراقبتها.

- الإشراف على تصريف مياه الأمطار.

- الإشراف على الأمن وحراسة القصور...

وتحولت بذلك مؤسسة العزابة إلى **"قوة دينية عليا، منظمة ومهيكلة تعمل على ضبط العلاقات الاجتماعية ومراقبة الفاعليات الأساسية في هذا المجتمع لها سلطة التأثير النفسي (الروحي) والاجتماعي (الاتفاقيات والقرارات) على مختلف الشرائح الاجتماعية** [2]". واستعملت لذلك السلاح الفقهي الأكثر فعالية في المذهب الإباضي وهي البراءة لتعلنها في وجه كل من خالفها من الأفراد. أما في حالة العصيان الجماعي يتخذ العزابة الإضراب سبيلا لهم لردع العامة من خلال الاعتكاف في الجامع ورفض القيام بأي وظيفة من وظائفهم حتى يرتدع "العاصون" أو في حالات قصوى يضطر العزابة إلى هجر المدينة لبعض الوقت عقابا لأهلها [3]... وبذلك تمكن العزابة من امتلاك سلطة أدبية ودينية واجتماعية مثلت وسيلة ردع قوية ووسيلة ضبط اجتماعي ناجعة في الحفاظ على المذهب الإباضي حتى أن بعض الدارسين اعتبروا أنه "لولا هذا النظام لما تمكن الإباضية من الحفاظ على عقيدتهم"[4] .

وقد دفع تعدد الوظائف إلى تكوين العزابة مؤسسات مساعدة مثلت سندا في عملية إدارة الشؤون العامة ومن أهمها[5]:

---

[1] مصدر نفسه، ص 118-120.

[2] عبد العزيز بن محمد خواجة، "المجتمع الميزابي ونسق القيم من ضبطية التغير إلى تغير الضبط"، دورية الحياة، العدد: 11، 1428هـ/2007م، ص55-80.

[3] Chrifi B., op. cit., pp 289.

[4] « Sans ce système les ibadites n'auraient certainement pas pu conserver leurs croyances. Gouja Moncef, op. cit., p103.

[5] إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص ص 120-123.

- **مجلس عمي سعيد** يجمع عزّابة كل المدن المزابية ممثلة في ثلاثة من كل قصر وهو مؤسسة الإفتاء العليا في مزاب..
- **مؤسسة لاومنا** وتشرف على تصريف المياه وتقسيمها على الواحات والحماية من الفيضانات
- **مجلس إروان** وهم الطلبة الذين يدرسون في المدارس القرآنية ومنهم يختار العزابة
- **مجلس إمصّوردان** وهي مؤسسة خدماتيّة أمنية ينخرط فيها الشباب
- **هيأة تمسردين** الهيأة النسوية وسيقع النظر فيها في الفصل الثاني ...

نلاحظ المركزية التي أصبحت تتمتع بها هذه الهيأة داخل المجتمع المزابي وخصوصا من خلال ما تصدره من قرارات هي في جملتها جموع القوانين التي على الفرد المزابي الالتزام بها. وتكون إما **اتفاقات** جزئية تتعلق بسكان مدينة واحدة أو عامة يصدرها مجلس المدن السبع مجلس عمي سعيد. وقد شملت هذه القرارات مختلف أبعاد الحياة المزابية : تنظيم الأعراس وما يتعلق بها من عطايا وهدايا وما يرتبط بها من ممنوعات و تنظيم علاقات المزابيين فيما بينهم ومع الآخرين وفض النزاعات الحادثة و حل النزاعات العائلية وضبط العلاقات داخل الأسرة و تحديد العقوبات الجزائية لمن أخطأ وإعلان البراءة منه في حالات معينة وتنظيم الأسواق وما يتعلق بالحياة الاقتصادية للمجتمع المزابي... ونلاحظ الإصرار الكلي على إلزامية هذه **الاتفاقات باعتبارها الناطق الرسمي لا باسم العزابة فقط بل باسم المذهب والعقيدة التي يمثلونها.**

ونستطيع أن نستشف هذا البعد المذهبي في التسمية في حد ذاتها فالاتفاق إنما يحيل على أصل من أصول الفقه عند الإباضية وهو "الإجماع" ويعرفه صاحب "مختصر العدل والإنصاف بما **"هو لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق لمجتهدي الأمة على أمر في عصر ... ويعتبر بسكوت المجتهد وطلب الدليل إلى انقضاء العصر وإن سكت لأمر قيل ولا يسعه السكوت فيما يتعلق بالدين ويعتبر المجتهد التابعي مع الصحابة كجابر بن زيد..."** [1]. ويعتبر القائمون على إنتاج الاتفاقات في مرتبة "مجتهدين" هو ما يحيل على أصل آخر من أصول الفقه عند الإباضية وهو الاجتهاد ويعرفه الشماخي قائلا:" في ا **للغة تحمّل مشقة في أمر وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع في استحصال حادث بشرع المجتهد فاعل الاجتهاد والمجتهد فيه محل الاجتهاد والمصيب في القطعيات واحد..."**[2] وبذلك تكون نصوص الاتفاقات نصوصا دينية مقدسة باعتبار انخراطها داخل نسق التشريع الذي وضعه الفقه الإباضي.ولكن إذا تتبعنا بنية هذه الاتفاقات نلاحظ أنها لا تمثل النموذج المشرقي من النصوص الفقهية التي تزدحم فيها الشواهد والحجج المختلفة وخصوصا النّقلية منها بل وإن حضرت بعض الشواهد النّقلية تكون مدرجة دون إحالة دقيقة على المصدر أو سلسلة الرواية أو غيره من المعطيات الحافة بالنص [3] والتي تحضر في

---

[1] أحمد بن سعيد الشماخي، مختصر العدل والإنصاف، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984، ص 45.

[2] المصدر نفسه، ص 46.

[3] "... لقوله صلى اله عليه وسلم من خالف المسلمين ولو في شراك نعل فهو هالك..." ينتهي ذكر الحديث عند هذا القول. لائحة في مسألة الزواج عن عزابة بني اسقن رمضان 1348 ه .

النصوص الفقهية الأخرى. تتميز هذه القرارات بلغة بسيطة هي أقرب ما يكون إلى العامية [1] منها إلى الفصحى وبذلك تحضر فيها الأخطاء اللغوية المختلفة من الرسم والتصريف والنحو إضافة إلى حضور اللغة المزابية من خلال أسماء الأماكن والأشياء (على غرار أسماء محتويات جهاز العروس)...وتكون بنيتها متركبة في الغالب من ثلاثة عناصر هي على التوالي:

- **مقدمة:** تضم البسملة والدعاء إضافة إلى ذكر مكان الاجتماع و الهيآت الحاضرة فيه.
- **متن الاتفاق:** وهو نص الاتفاق الذي يتميز عادة بذكر الممنوعات و المسموحات أو المحلل والمحرم وعادة ما تكون هذه الممنوعات مما كان يمارس داخل المجتمع المزابي فيكون الاتفاق لتعديلها أو يأتي الاتفاق لينسخ اتفاقا سابقا ويبدل فيه أو يذكر بما سبق واتفق عليه.
- **خاتمة:** يتم فيها ذكر زمان الاتفاق والتنصيص عن نسّاخه الذين أخذ عنهم في حال كان الاتفاق قديما منسوخا في نسخ جديدة.

تعبر هذه النصوص نصوصا فقهية من حيث مصدرها الديني ومن حيث مرجعياتها المذهبية ومن حيث الدور التشريعي الذي تلعبه داخل المجتمع ولكنها رغم ذلك اتسمت ببنية لغوية وقانونية مميزة تنخرط من خلالها في القوانين العرفية التي وضعها الأمازيغ في شمال إفريقيا منذ ما قبل الإسلام ولعلنا نستطيع التدليل على ذلك من خلال المقارنات التي أقامها الباحثون بين الاتفاقات المزابية و القوانين الأمازيغية الأخرى كقانون "القبائل" والأوراس[2]. وتتمثل أهم نقطة التقاء بينها في الطابع "الجزائي" الذي تصاغ به فصولها إذ تتركز الاتفاقات على ذكر الأخطاء أو المحرمات مرفوقة بالعقوبات التي تترتب عنها[3] وفي الغالب تكون هذه العقوبات متمثلة في دفع ضريبة مالية تكفيرا عن الذنب المقترف وقد تصل العقوبة إلى البراءة من المخطئ[4].

فتتبدى لنا بذلك هذه الثنائية المرجعية التي تؤسّس للاتفاقات مؤسسات و مرجعيات وأصول وتكشف في حقيقة الأمر عن البنية الذهنية المركبة التي تنطق عنها وتعكسها. ساهمت الاتفاقات في تكوين وتدعيم

---

[1] "وصلي اللهم على سيدنا محمد وسلم واليه والحمد لله الذي ألهم العبادة لمصالحهم وهداهم إلى سبيل الشريعة لدنياهم ودينهم وجعل لهم ملجأ **يلجون** إليه عند الاختلاف ولم يتركهم ...مهملين ك **البهايم**..." الاتفاق الصادر عن العلماء المجتمعين في مجلس عمي سعيد في 24 شعبان 1230 ه /1830 م. ضمن كتاب:
Décision Juridique et règles ibadites de Ghardaïa de 1830-1896, manuscrit, bib. Centre de documentation saharienne, Ghardaïa.

[2] Masqueray Emile, op. cit., pp 58-72.

[3] « si la mère répudiée se remarie, devient enceinte et, de ce fait, perd son lait, il est rappelé qu'elle est tenue pour responsable et que, si l'enfant vient à mourir ou s'il lui arrive un mal quelconque, on applique à la mère (en faute) les peines prescrites par les ulémas »
اتفاق صادر عن مجلس عبد الرحمان الكرثي لسنة 807 ه / 1405 م مضمن في كتاب:
Milliot L., Recueil de délibérations des djemaa du Mzab, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1930, pp 178-179.
في أصناف العقوبات انظر:
Milliot L., op. cit., p 225.

[4] من العقوبات المذكورة كذلك : النفي في الجزائر العاصمة مدة زمنية معينة أو مدى الحياة ...
اتفاق صادر عن عزابة بني اسقن في 1 شوال 1991 مضمن في كتاب:
Bousquet G.-H, Recueil de délibérations de la mosquée de Béni Isguen,

هوية مشتركة للمجتمع المزابي ينخرط فيها الكل دون استثناء تقوم على الانتماء المذهبي الإباضي دعامة لها كما تنبني كذلك على أساس حضاري عرفي مركزي تمثله أقوى تمثيل مؤسسة أخرى تشرع الاتفاقات وتنتجها مع هيأة العزابة وتتمثل في هيأة العشائر.

➢ **مجلس العشائر : "المؤسسة المدنية"**

يتكون المجتمع المزابي من مجموعة من العروش تنقسم بدورها إلى مجموعة من العشائر بحيث يكون لكل عشيرة أصل واحد أو جد واحد و"قد تتفرع العشيرة الواحدة إلى فروع تتكون منها بطول الزمن عشائر مختلفة"[1] بحيث يكون العامل العرقي هو الغالب المؤثر على تكوين العشائر إضافة إلى عوامل أخرى اقتصادية أو اجتماعية تلحق عائلة ما بعشيرة ما أو تجمع مجموعة من العائلات داخل عشيرة واحدة... وبذلك تكون البنية الاجتماعية للمجتمع المزابي متكونة من : عرش و يمثل مجموع سكان قصر من قصور مزاب وينقسم إلى عشائر وبدورها تنقسم إلى بيوتات أو عائلات...وتعرف العشيرة على أساس أنها "تنسيق اجتماعي يضم العائلات ذات العلاقة القرابية فيجعلها عائلة واحدة..." إن التركيز على الجانب العرقي والتمييز بين مختلف العائلات المزابية لم يكن مجرد رغبة في التفرد إنما كان فرضا اجتماعيا على الكل الالتزام به من خلال التأكيد على وجوب النازلين الجدد الانضواء تحت عشيرة ما والتسمي باسمها وهو ما يحيلنا على الأهمية التي تلعبها هذه المؤسسة التي تقف شاهدا على الانتساب الحضاري لوادي مزاب لثقافة أمازيغية ذات بنية اجتماعية قبلية بالأساس. وقد اعتبر بعض الباحثين أن هذه المؤسسة تمثل السلطة المدنية في مقابل السلطة الدينية التي تمثلها هيأة العزابة. ولعلها في مرحلة أولى كانت تلعب هذا الدور الموازي وذلك عندما كانت الحلقة مقتصرة على الشؤون الدينية والتعليمية فكان للعشيرة موقع الريادة في تنظيم الشؤون الاقتصادية والاجتماعية للجماعة ولكن مع تفاقم سلطة العزابة أصبحت السلطة الأدبية والتشريعية متساوية بين المؤسستين. ومن هذا المنطلق كانت تسمية الاتفاقات حيث هي إعلان "إجماع" بين السلطتين الدينية والعرفية للمجتمع المزابي. وقد حاول المجتمع المزابي التشريع لهذه الهيأة بالاعتماد على النصوص الفقهية و نجد مثالا لذلك ما أورده يوسف بن بكير الحاج سعيد في كتابه "الهوية المزابية" حيث يعمد إلى مجموعة من الآيات والأحاديث النبوية التي يؤصل من خلالها لنظام العشيرة محاولا التأسيس لشرعية دينية تعاضد الشرعية العرفية[2]. نتبين من ذلك آلية هامة تميز التطور الحضاري تتمثل في احتواء الظواهر والقيم السابقة ومحاولة إعادة إنتاجها في سياقات وأشكال حضارية جديدة بحيث يتغير الشكل أو القالب بينما يحافظ المضمون على مميزاته المحلية. وهي خصيصة مميزة لتشكل الإسلام في محاضن مختلفة على المحضن الأوليّ. لكل عشيرة من العشائر مجلس يتداول أمورها ينتخب من هذا المجلس رئيس يمثلهم في الجماعة التي بدورها تكون مسؤولة عن إدارة شؤون كل قصر من قصور وادي مزاب و يسمى "ضامنا" وتسمى الجماعة ب"مجلس الضّمّان". ويلتزم مجلس العشائر بالقيام بمجموعة من الوظائف تتعلق أساسا ب: العناية بحقوق الفقراء والعجز والأيتام وذوي الاحتياجات الخاصة، ضمان الأمن العام واحترام القوانين العامة

---

[1] يوسف بن بكير الحاج سعيد، مرجع مذكور، ص 36-37.

[2] وقد وسم هذا الجزء من كتابه ب"التأصيل الشرعي لنظام العشيرة" ونذكر مثالين للحجج الدينية التي اعتمدها: يتمثل الأول في الآية 13 من سورة الحجرات/49 ويتمثل الثاني في الحديث النبوي"أن رسول الله صلعم قام على المنبر فقال: من أنا؟ فقالوا: أنت رسول الله فقال: أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب إن الله خلق الخلق ثم جعلهم فرقتين فجعلني في خيرهم فرقة ثم جعلهم قبائل فجعلني في خيرهم قبيلة". المصدر نفسه، ص38-39.

للمجتمع المزابي، تأديب"المنحرفين" من الشباب والسعي إلى نشر الوعي بقيمة الأسرة، تمويل حفلات الزواج المجانية للعائلات الفقيرة، تمويل المؤسسات الدينية بالعطايا والأوقاف...

تتبدى لنا مؤسسة العشيرة في المجتمع المزابي مؤسسة ذات أهمية كبرى محترمة من قبل الأهالي ومن قبل بقية المؤسسات وتربطها علاقات وثيقة بالسلطة الدينية إذ بإجماعهما يتم الحصول على الاتفاقات إذ لا يمكن أن يصدر قانون في مزاب إلا بمصادقة السلطتين المدنية والدينية عليه ولذلك اصطلح على تسمية هذه القوانين بالاتفاقات مما يحيلنا على أصل من أصول التشريع عند الإباضية وهو الإجماع. إن طرافة حضور مؤسسة العشيرة في المجتمع المزابي إنما يتمثل في ما تعكسه من بنية اجتماعية وثقافية هي البنية القبلية المطردة في شمال إفريقيا والتي رغم أسلمة المكان وتكوينه لمؤسسات دينية أصبحت عماد المجتمع، بقيت حاضرة وبكثافة بالفعل داخل المجتمع وبالقوة داخل البنية الذهنية للمجتمع المزابي وحافظ بذلك المزابيون على جزء كبير من انتظامهم الاجتماعي المحلي الذي يمنح وجودهم وهيأتهم الحجية التي يرون من خلالها ذاتهم ومشروعهم الاجتماعي إضافة إلى الحجية الدينية الحادثة.

*** فترة الاستعمار:**

نحيل بداية إلى ملاحظة هامة وهي تجاوزنا للمرحلة العثمانية نظرا لإدراكنا بأنه لم يكن لهذه المرحلة شديد التأثير على بنية المجتمع المزابي حيث منحت الدولة العثمانية التسيير الذاتي التام لسكان مزاب في مقابل مراقبة وحماية القوافل التجارية التي تمر عبر المنطقة من الصحراء إلى الشمال مما جعل حضور التأثير العثماني ضعيفا في مجمله[1].

منذ احتلال الجزائر من قبل القوات الفرنسية في 1830، مرت علاقة المجتمع المزابي بالاحتلال الفرنسي بمراحل متفاوتة. بداية تميزت بإهمال القوات الفرنسية للصحراء الجزائرية والتركيز على إخضاع المراكز الحضارية الكبرى ولذلك بقي المجتمع المزابي بمأمن جزئي خلال هذه الفترة ولكن هذا الوضع لم يدم إذ غيّر الاحتلال من استراتيجيات تعامله مع هذه المناطق خصوصا بعد إدراك الدور التجاري الهام الذي تلعبه بين الصحراء والشمال وبين تونس والمغرب مما دفع المستعمر إلى فتح جبهات صحراوية تمكن من خلالها احتلال بسكرة في 1844واحتلال الأغواط في 1852[2]. وكانت المرحلة الموالية إخضاع مزاب من خلال التذرع بهروب الثائر محمد بن عبد الله نحو مدينة ورغلة. تمكن المزابيون من تكوين مجموعة من الممثلين لمقابلة الماريشال راندون وهو حاكم الجزائر منذ 1851 و تقديم طلب ينصّص على تمكين مزاب من الحكم الذاتي كما كان الحال مع الوجود العثماني وقد وافقت السلط الاستعمارية على هذا الطلب مقابل مجموعة من الشروط تتمثل في:

---

[1] "أما المناطق التي كانت خاضعة لأمراء أو شيوخ يتمتعون بنوع من الحكم الذاتي مثل بعض مناطق القبائل ومثل بوسعادة وتاغرت والأغواط وعين ماضي (...) هذه المناطق تعد أصنافا اجتماعية من السكان لا يمكن حصرها على وجه الدقة لعدم وجود نظام إداري دقيق يحكمها..."مبارك بن محمد الهلالي الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ج. 3، مكتبة النهضة الجزائرية ، الجزائر، 1964، ص 294.

[2] Chrifi B., op. cit. , pp 93-94.

- إغلاق السوق المزابية أمام الثوار وعدم مدهم بالسلاح و المؤونة

- منع الشجارات الدائرة بين الصفوف المزابية التي قد تعكر صفو المناطق الأخرى

- ضبط غرامة سنوية تقدر ب 45 ألف فرانك وغرامة على المنتجات المورّدة من تونس والمغرب الأقصى[1]...

وبذلك أصبحت قرى مزاب خاضعة سياسيا واقتصاديا لسلطة الاستعمار الفرنسي ولكنها بقيت تحافظ على مؤسساتها المحلية وعلى استقلالية هذه المؤسسات حسب اتفاق الحكم الذاتي المبرم في 1853 [2]. مما ساهم في تعميق الإشكاليات داخل المجتمع المزابي والاختلافات بين من انتفعوا بهذا الاتفاق ومن لحقهم منه ضرر اقتصادي بالأساس.

شهدت "القرارة" صراعات بين الصفوف المكونة لها كانت عذرا كافيا للتدخل المباشر في مزاب عبر محاصرة القرارة وفيما بعد التدخل العسكري المباشر لحل النزاعات وتنصيب كل من يحيى بن قروية على رأس الصف الشرقي وبوبكر بن كاسي على رأس الصف الغربي. وبذلك كان أول تدخل مباشر في انتظام المجتمع المزابي وفي تعيين الناطقين باسمه.

تم إلحاق مزاب رسميا بالمناطق المحتلة منذ 1882[3] ونتج عن هذا الإلحاق مجموعة من التغيرات البنيوية في المجمع المزابي تمثلت أساسا في بناء الطرقات و في بعث المتطوعين الفرنسيين خصوصا من الآباء البيض وتكوين مدارس ونظام تعليمي ملحق بهم، الكهرباء، السيارة، الهاتف واكتشاف النفط في 1956 [4]... إضافة إلى العديد من الوسائل التقنية المتطورة التي ساهمت في تغيير وجه مزاب الحضاري منذ أواخر القرن 19 وبدايات القرن 20. بالنسبة إلى الجانب المؤسساتي وضع الاستعمار الفرنسي تقسيما خاصا للصحراء الجزائرية وللمؤسسات الحاكمة فيها محاولا بذلك فرض سلطته التامة على هذه الأقاليم البعيدة. وفي قرى مزاب كانت السلطات الفرنسية ممثلة من خلال هيأة تنفيذية متكونة من جنود فرنسيين معنيين بالجانب المدني والقضائي والعسكري...تعاضدها هيأة أخرى تتكون من المسؤول المدني الفرنسي وسبعة "قوّاد" إباضيين وثلاثة قواد مالكية وشيخ الطائفة اليهودية[5]. ويمثل كل قصر من قصور مزاب عبر مجلس الضمان "تحت رئاسة القائد الذي تعينه السلطات الفرنسية من بين ثلاثة أشخاص ترشحهم لها جماعة الضمان" وقد أصبح اختيار الضمان يتم من طرف عشائرهم، أو بالأحرى من طرف أعيان العشائر وخاصتهم، لمدة ثلاث سنوات ويصادق على ذلك الوالي العام للجزائر[6]...

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 94-95.

[2] Oussedik Fatma, Relire les ittifaqat : essai d'interprétation sociologique, éd. Enag, Alger, 2007, p. 172.

[3] Spiga Nouha, Les modalités de transmission des valeurs Ibadites dans la famille mozabite contemporaine : l'instruction des filles en question, étude anthropologique de terrain dans la vallée du Mzab, Magister Anthropologie Sociale et Culturelle, université Mouloud Mamri , Tizi-ouzou, 2010, p60.

[4] Spiga Nouha, op. cit. p 60.35

[5] Oussedik Fatma, op. cit. p 174.

[6] يوسف بن بكير الحاج سعيد، مرجع مذكور، ص ص 41-42.

شهدت بنية المجتمع المزابي خلال الاستعمار الفرنسي العديد من التحولات الثقافية والمؤسساتية ساهمت في خلق ديناميكية جديدة داخل المجتمع فلم يكن تأثير الاستعمار الفرنسي محصورا على الجانب العسكري بل غطى جميع مجالات الحياة المزابية من الناحية القانونية المدنية إلى النواحي التعليمية والاقتصادية والسياسية والثقافية. و رغم ذلك لم يتمكن من المساس بالسلطة الدينية التي مارست نشاطها المعتاد من تنظيم للحياة الدينية وإصدار للاتفاقات ولكن دورها داخل الشأن المدني العام تراجع لصالح المؤسسات الفرنسية. وقد ساهم هذا التدخل الغير مسبوق في حياة المزابيين والخوف المتزايد من فقدان الخصوصيات المحلية من تشكيل ردود فعل متباينة تشكلت فيما بعد في تيار "النهضة" الذي أنتج انقسام المجتمع المزابي فكريا واجتماعيا إلى قسمين:

- **المحافظون:** ويتمثلون خصوصا في قسم من العزابة المتشبثين بالقطع التام مع كل ما هو مستحدث غريب عن الثقافة المحلية والذين يعتبرون أنفسهم الورثة الشرعيين للحلقة البكريّة. وترفض هذه المجموعة التدخل في الشأن السياسي أو الشأن العام وتختصر مهامها في الشؤون الدينية[1].

- **المصلحون:** وهم رموز النهضة الدينية والتعليمية في مزاب وأبرزهم إبراهيم بيوض الذي تلقى تعليمه في جامع الزيتونة بتونس وفي جامع الأزهر بمصر ثم عاد إلى القرارة حيث قام بوضع مشروعه التحديثي المتأثر بأفكار مفكري النهضة في المشرق مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده...فأسس معهد الحياة للتعليم الابتدائي والثانوي [2]... تمكن هذا التيار من الانتشار داخل مدن وادي مزاب منذ 1930 ما عدى بني اسقن التي بقيت حكرا على سلطة المحافظين. ومن أهم الأفكار التي دعى إليها جمع المصلحين هي محاولة التكيف مع الوضع الحادث وهو وضع الاستعمار وعدم رفض ما يمنحه من إمكانيات للتطور ولاكتساب آليات و تكنولوجيا حديثة و الرغبة في المشاركة الفاعلة في الحياة السياسية من خلال الاشتراك في الانتخابات المحلية. إضافة إلى الدعوة إلى مراجعة الموقف من سفر المرأة وتعليمها...وهو ما دفع المحافظين إلى اتهامهم ب"البدعة" والابتعاد عن الإسلام الحق.

إن هذا الانقسام الذي شهدته إحدى أهم مؤسسات الضبط الاجتماعي لا يدلل على تفكك هذه الهيأة وضعفها أمام القضايا الحضارية الحادثة في مجتمعها بقدر ما تعكس نقطة قوة مميزة لهذه المؤسسة وهي قدرتها على احتواء التغيرات الاجتماعية حتى تحافظ على موقعها وسلطتها الاجتماعية عبر تقديم تنازلات ما ومحاولة تشريع هذه التنازلات والتأصيل لها نظريا وقانونيا. ولعل هذا ما قصده الدكتور عبد العزيز خواجة عندما اعتبر هذه المؤسسة ذات منهجية تقوم على

" **احتواء التغيّر الاجتماعي داخل الضبطية وتغيير الضبط للتوافق مع التغيّر باستمرار**"[3]. ولعل هذه الليونة النسبية في التعامل مع التغيرات الاجتماعية هي سبب تواصل هيأة العزابة إلى حدود اليوم.

---

[1] Chrifi B., op. cit., pp 283-284.

[2] المصدر نفسه، ص 281.

[3] وقد قدم مثالا لذلك الأجهزة التي دخلت جديدة لمزاب مثل الهاتف والتلفاز والكهرباء والتي رفض العزابة بداية استعمالها وتبرؤوا ممن يستعملها لكن التغير الاجتماعي أصبح واقعا مما أجبر العزابة على تغيير موقفهم منها. عبد

اجتماعيا تميزت هذه الفترة بحضور ثلاثة أصناف من المؤسسات: تتمثل الأول في المؤسسة الدينية ممثلة في العزابة والثاني في المؤسسة المدنية المحلية ممثلة في مجل س الضمان إضافة إلى وحدة اجتماعية جديدة تركز عليها النصوص المندرجة في السياق الكولونيالي و هي "الصفَ" ويتمثل في تحالف مجموع من العشائر ويبدو أن هذا التحالف ذو طابع حربي بالأساس مما دعا هذه العشائر إلى الاستنجاد بالقبائل البدوية العربية المحيطة بها مما جعل هذه المرحلة تتميز بطابع قبلي محتدم تميز بالاضطراب والصراع لعل للاستعمار دورا كبيرا في تشجيعه وتجييشه في النفوس. [1] أما الصنف الثالث فنسمه بالمؤسسات الاستعمارية ويتمثل في الهيئات المدنية والعسكرية التابعة للاحتلال الفرنسي. وقد ساهم هذا المرور من البنية الثنائية السابقة إلى بنية مؤسساتية ثلاثية في فتح المجتمع المزابي أمام نماذج اجتماعية وثقافية واقتصادية جديدة ليس لديه عليها اطلاع. فقد مر من اقتصاد فلاحي بسيط إلى اقتصاد تصنيعي بعد اكتشاف النفط ومع ازدياد عدد الزائرين والوافدين الجدد على المنطقة من مدن التل من خارج الجزائر وجد المجتمع المزابي نفسه مجبرا قسرا على الاتصال المباشر بهذه الذوات وما تحتمله من إمكانات ثقافية وسلوكية مختلفة عن قيم المحل. ولعله التحدي الأول الذي عرفه المجتمع المزابي من أجل مواكبة العصر من جهة والتمسك بالخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمع من جهة أخرى وكما قلنا سابقا حاولت المؤسسات التقليدية أن تحتوي هذه الحادثة الطارئة من أجل حماية البنية الأساسية للمجتمع وعدم المساس بأصوله العقدية والعرفية بعد أربعة قرون من التقوقع على الذات والانكفاء عليها[2].

شاركت قرى مزاب مثل مختلف المدن الجزائرية في حرب التحرير وتعرض مناضلوها للسجن على غرار الشاعر مفدي زكرياء والمناضلين إبراهيم غرافة ومصالي الحاج...كما قدمت العديد من الشهداء...

استطاع المجتمع المزابي خلال هذه الفترة وتحت ضغط الاستعمار من المرور من مرحلة فكرية إلى أخرى في علاقة برؤيته لذاته وعلاقته بالآخر وتتمثل هذه القفزة في المرور من مفهوم الجماعة الذي يفرض على الفرد الانخراط القسري في قراراتها وأعرافها إلى مفهوم الفرد القادر على الفعل والتفكير خارج المجموعة ودون البحث عن حجيته لديهم ولعل ذلك عائد أساسا إلى اندثار البراءة داخل المجتمع وتعويضها بمؤسسات التقاضي الفرنسية فقد أصبح الفرد في حد ذاته حجية قائمة بذاتها ولعل تسرب هذه النزعة "الفردانيَة" داخل المجتمع المزابي هي السبب الحقيقي في انقسامه بين محافظين مدافعين عن المشروع/الأصل في مواجهة المشروع المستحدث الذي يمثله المصلحون والذي سيتواصل ويتطور إلى حدود اليوم.

العزيز بن محمد خواجة، المجتمع الميزابي ونسق القيم من ضبطية التغير إلى تغير الضبط، دورية الحياة، العدد: 11، 1428هـ/2007م، ص55-80.

[1] Chrifi B., op. cit. , pp 196-200.

[2] عائشة نجار ، مقاربة سوسيولوجية في الأدوار التقليدية للمرأة المزابية وتأثيرات التكنولوجيا الحديثة : دراسة ميدانيَة على عيّنة من النّساء المتزوّجات بقصر غرداية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الليسانس في علم الاجتماع ، جامعة غرداية، معهد العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، 2012/2011، ص 149.

* فترة ما بعد الاستقلال:

➢ المؤسسات الحديثة:

شهدت الجزائر إثر استقلالها في 5 جويلية 1962 العديد من الصراعات الداخلية شقت "جبهة التحرير الوطني" في فترات متقاربة ولسنوات طويلة دفع في المجمل الشعب الجزائري ضريبتها. وقد تسبب في هذه الصراعات إضافة إلى حب السلطة والتمسك بالمنصب الاختلاف الواضح في الرؤى لمستقبل الدولة الجزائرية ولمختلف المشاريع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يجب أن تكرسها السلطة الحاكمة. لن نتوسع هنا في النظر في خصائص كل مرحلة والإضافات والنقائص التي اتسمت بها نظرا لعدم اتساع مجال البحث لها[1] ولكننا سنكتفي ببيان أهم الأفكار التي أثرت في بناء "العقل الجزائري" وبالتدقيق في تطوير انتظام المجتمع المزابي خصوصا. مثل المرور من الاستعمار الفرنسي إلى مرحلة بناء الدولة الحديثة قطعا تاريخيا وحضاريا مع كل المراحل السابقة باعتباره تأسيسا لمجموعة مفاهيم حديثة لعل أهمها: الجمهورية، الدولة الأمة، الديمقراطية، الاشتراكية، التسيير الذاتي، الهوية... وقد كان تفهّم هذه المفاهيم وتطبيقها مختلفا من ظرفية إلى أخرى ومن حكم إلى آخر... تميزت الأوضاع الجزائرية بعيد الاستقلال بأزمة اقتصادية وسياسية وإدارية... وساهمت الصّراعات السياسة في مزيد تعميق هذه الإشكالات وتعقيدها. ولم تكن قرى مزاب باستثناء داخل هذه الوضعية العامة ولكن لعل وضعها كان أكثر تعقيدا وحساسية. ركز الخطاب السياسي الجزائري في فترة بناء الدولة على مفهوم الوحدة الوطنية الذي بني على مجموعة من الاعتبارات الثقافية بالأساس المتمثلة في التركيز على الهوية الواحدة للمجتمع الجزائري، في مواجهة الهوية الاستعمارية، وهي هوية تقوم أساسا على بعدين مركزيين هما العروبة والإسلام. فركزت كل النصوص المؤسسة للدولة الجديدة [2] على عروبة الشعب الجزائري وإسلامه ونقصد بالإسلام هنا المذهب الرسمي للبلاد وهو المذهب المالكي. و من هذا المنطلق النظري الأولي انطلقت سياسة الدولة في مخطط التعريب الذي أحاط بمختلف مجالات الحياة اليومية للشعب الجزائري في مواجهة اللغة الفرنسية التي بقيت لقرن ونصف لغة الدولة الغالبة. ولكن اقتصاديا تبنت الحكومات المتتالية على الجزائر الاشتراكية، على غرار العديد من دول العالم الثالث بعيد الاستقلال، منحا لها من خلال تأميم الأراضي والمؤسسات الصناعية الكبرى ومحاولة التوزيع العادل للثروة. ويبدو أن المشرّع الجزائري لم ير في النزعة "الهووية" الضخمة المنصص عليها في النصوص المؤسسة أي تعارض مع الاتجاه الاقتصادي الاشتراكي الذي اتخذته الدولة وهو ما يعكس العديد من الإشكاليات الهامة التي لا يتسع المجال لذكرها هنا ولكن بإيجاز لعل هذه الثنائية تعكس بنية ذهنية في فترة ما بعد الاستعمار تحكمها من جهة الانتليجنسيا المحافظة بنزعتها الهووية والشباب المثقف الذي يحاول الذهاب نحو تغير جذري للبلاد من جهة أخرى... ولم تمنع هذه المفاهيم النظرية العامة من تحول السلطة في الجزائر إلى سلطة الحزب الواحد الذي يتحكم في مختلف مجالات حياة الشعب وبالتالي فإن أي اختلاف في المواقف أو رفض لآرائه اعتبر خيانة ومحاولة ضرب لمشروع الوحدة الوطنية. ما يهمّنا من مختلف هذه الخيارات السياسية والثقافية هو تأثيرها في الواقع المزابي الذي لم تستثنه الدولة الجديدة من مشروع

---

[1] لمزيد التوسع في هذا الموضوع يمكن العودة إلى:
محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، ج 2، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.

[2] وتتمثل هذه النصوص في : **ميثاق طرابلس 1962، ميثاق الجزائر الصادر عن المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير أفريل 1964، الميثاق الوطني الصادر في 1976، دستور الجزائر عام 1963، دستور سنة 1976...**
المنصف ونّاس، المسألة الثقافية في المغرب العربي 2: الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المطبعة العربية تونس، دت، ص 123- 126.

التوحيد. نلاحظ بداية التزام الخطاب السياسي عموما لهذه الفترة، نصوصا وشخصيات، الصمت في علاقة بموضوع الأقليات الأمازيغية في الجزائر [1] إذ لم يتم الإحالة عليهم نهائيا وكل ما تم التركيز عليه هو وحدة الأصل والدين للشعب الجزائري. وهذا الصمت حسب رأينا لا يعكس إقصاء بقدر ما يعكس عجزا نظريا عن تفهم بنية المجتمع الجزائري و التعامل معها تعاملا متكيفا مع الخاصيات المحلية لكل مكون لها خصوصا في ظرفية دقيقة مثل ظرفية البناء الوطني لدولة خرجت من مرحلة الاستعمار المباشر بخسائر سياسية و اقتصادية كبرى. ولكن الخطاب السياسي تجاوز مرحلة الصمت إلى مرحلة الفعل ،و لو كان لنا أن نقيمه لقلنا الفعل السلبي، ففي علاقة بموضوع اللغة الذي خاضت الدولة صراعا كبيرا من أجل التعريب تم التعامل مع اللغة الأمازيغية بنوع من الإقصاء التام حتى أنه "... كان ممنوعا التكلم بها في الأماكن الرسمية وحتى في النشاطات الثقافية الخاصة حيث يمنع استعمال اللغة المزابية إلا بترخيص من الحزب"[2]. وقد وصل هذا التشدد في التعامل مع المسألة اللغوية إلى "تغيير الأسماء الأمازيغية لمدن وادي مزاب وحتى أسماء الشوارع والساحات..." [3] أما مؤسساتيا حاولت مؤسسات الدولة الجديدة افتكاك السلطة من المؤسسات التقليدية المؤثرة في المجتمع وقد اعتمدت هذه المحاولات في بعض الأحيان على القمع والتهديد لرؤساء الهيآت العرفية من أجل التخلي عن مهامهم أو في الأدنى مساندة المواقف الصادرة عن السلطة المركزية [4] وأحيانا أخرى على المحاصرة القانونية والسياسية فقد طالبت اتحادية غرداية لحزب جبهة التحرير الوطني السلطات العليا عام 1967 ب"إلغاء نظام العشائر في مزاب وإلحاق دور العشائر بالأملاك العقارية للحزب مدعية أن نمط الحياة الخاص بالقرى السبع أصبح غير ملائم للتطور الحضاري معتبرة أن النظام العشائري نظام رجعي" [5] . انخرطت مختلف هذه التدخلات في نظام عيش المجتمع المزابي في إطار محاولة "الرقي" بالمجتمع الجزائري المجتمع الواحد الموحد بحيث يكون جميع مواطنيه منخرطين في نسق مواطني واحد. لكن هذا المشروع "المواطني" طرح العديد من الإشكاليات العميقة: تتعلق الأولى ببنية المجتمع الجزائري الذي مازال يجمع بين تناقضات جوهرية ساهم الاستعمار في مزيد تعميقها على غرار حضور البنية القبلية/ العشائرية داخل بنية الدولة الوطنية و اللّغات المحلية أمام مشروع التعريب و مشروع الديمقراطية في إطار هيمنة الحزب الواحد... أما الثانية فتعود إلى آليات تطبيق هذا المشروع المجتمعي واقعيا من خلال الضغط والتهديد وممارسة السلطة في إطار نظام يقوم على ديكتاتورية عسكرية في أجلى مظاهرها وهو ما يطرح تناقضا بين المشروع الوطني وطبيعة الآليات التي تم تطبيقه من خلالها. ثالثا، تحيلنا هذه الوضعية المشكلة إلى محاولة تأصيل وضع المزابيين في تلك الفترة التاريخية، ولعلها ملاحظة تنسحب

---

[1] منصف ناس، المرجع السابق، ص 165.

[2] مداخلة الدكتور كمال الدين فخار ،مناضل حقوق الإنسان، بعنوان " حماية الأقليات = الحق في التنوع والاختلاف" في ندوة حول الأقليات اللغوية التي نظمها مركز التوثيق و الإعلام في حقوق الإنسان بعنابه يوم 17 أكتوبر 2009 . عن الموقع الرسمي للرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان:
http://www.la- laddh.org/spip.php?article179

[3] نفسه.

[4] فخار كمال الدين، مقال: "بعد أن استطاعت أن تسيطر كلية على المجالس العرفية المزابية،هل نجحت السلطة الجزائرية في القضاء نهائيا على ما بقي من الخصوصية المزابية؟؟"، الجزائر تايمز، جريدة إليكترونية مستقلة،

http://www.algeriatimes.net/algerianews21784.html

[5] يوسف بن بكير الحاج سعيد، مرجع مذكور، ص42.

عل الحاضر كذلك،: هل هو وضع مجتمعي (societal)أم وضع جماعاتي[1](communautaire) لعل الجواب عن هذا السؤال سهل في الظاهر حيث تظهر الملاحظة العامة أسبقية وضع الجماعية وأصليته على وضع المجتمع في هذه الحالة [2]، ولكن بحثا دقيقا سيدعونا إلى مزيد التريث و التعمق في النظر لنكتشف مختلف التيارات التي تشق بني مزاب وتجعلهم حينا أقرب لوضعية المجتمع وأحيانا أخرى أميل إلى وضع الجماعة ولعل العلاقة المضطربة مع أجهزة الدولة الرسمية كانت الدافع الأساسي في اختيار هذه البنية أو تلك في ظرفيات تاريخية مختلفة. وفي مختلف الأحوال فإن هذا الوضع لا يمثل أرضية صلبة لبناء مشروع الوحدة الوطنية أو لتوحيد مختلف الخصوصيات المحلية المكونة للمجتمع الجزائري. ولعل كل هاته الإشكالات تعود بالأساس إلى إشكالية مركزية تتعلق بفهم الماضي البعيد والقريب للجزائر ومحاولة تفهم الحاضر والمستقبل من خلاله فطبيعة الأزمة الجزائرية وقتها شبيهة بأزمات أخرى عرفتها وتعرفها مختلف الأقطار العربية وتتعلق بوضع نهاية عملية ونظرية للجدال الذي طال حول الماضي والحاضر أو الأصل والفرع ومختلف الثنائيات التي تحيل على أسئلة الهوية بالأساس.

أما على المستوى المؤسساتي فلم تتمكن الحكومات المتوالية من تعويض الفراغ الذي سببه خروج المستعمر و لا من وضع هيكلة إدارية واضحة. ولم يتم ملأ هذا الفراغ إلى حدود إصدار "ميثاق البلدية" في 18 فيفري 1967 وينص على "البلديات الشعبية" المنتخبة لمدة أربع سنوات بالاقتراع العام للقيام برعاية شؤون البلدية. و"ميثاق الولاية" (المحافظة) في 25 ماي 1969 الذي ينصّ على مجلس "شعبي للولاية، منتخب لمدة خمس سنوات بالاقتراع العام المباشر (...) ويساعده مجلس تنفيذي يرأسه الوالي (المحافظ)، الذي تعينه الحكومة المركزية، ومهمته تنفيذ قرارات هذا المجلس (مجلس الولاية الشعبي)." و" تتمتع الولاية بصلاحيات اقتصادية مهمة. وتشارك بخاصة في الرقابة، في المستوى المحلي، على إدارة المنشآت الوطنية التابعة للقطاع الاشتراكي. ويقوم الوالي بدور رئيس في البلدية، التي يمارس عليها سلطة الوصاية الإدارية والمالية، كما يقوم بالمهمة نفسها في الولاية. ويقدر بشكل خاص توافق قرارات الأجهزة المحلية مع "الشرعية الثورية". فهو"حاكم" و"وصي" في آنٍ معاً."[3]

وبالتالي فقد كانت المؤسسات الإدارية الناطق الرسمي والمدافع عن سلطة الحزب الحاكم وتعبيرا خفيا عن أشكال لمراقبة التي تمارسها الدولة على الشعب...

---

[1] متجهدي مصطفى، "غرداية: رهانات الجماعاتي والمجتمعي"، ضمن الموقع الرسمي للمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر: http://www.crasc-dz.org/article-337.html

[2] يجب الإحالة هنا على أحد الاتفاقات الصادرة عن مجلس العزابة الممثل لقرى وادي مزاب السبع الصادر في 6 شوال 1346 ه /1928 م ورغم قدم هذا الاتفاق وأسبقيته عن مرحلة ما بعد الاستقلال فإن طرافته تتمثل في إحالة على فكرة "الجمهورية" وإيراد نوع من الموقف منها. ونص الاتفاق كالتالي:" **... معشر الإخوان أننا لا نقدر إبطال دعوة الجمهورية ولا حق لنا ولا طاقة لمعارضتها فإن الدولة لا تمنع من فعل ذلك أو أراد أن يفعل ونحن لا نجهل ذلك إلا أننا نحذركم وننذركم مالا ترضى به المسلمين فإن عقوبة ذلك خسرانا مبينا لأن هذا مما يسوؤنا عقباه في ديننا وأعراضنا وتشتيت ملتنا و مخالفة أغراضنا وبدعة في سيرتنا** ..." يتعلق هذا القانون بداية بسفر المرأة الذي تمنعه الهيآت العرفية المزابية وتسمح به الدولة وفي هذه الوقت هي الدولة الاستعمارية. ولكن ما نحاول التركيز عليه ليس معارضة القانون المزابي للدولة لطابعها الاستعماري وإنما لاختلافها العقدي والمرجعي مع المؤسسات المحلية وهي حقيقة تنسحب كذلك على الدولة الوطنية في مرحلة ما بعد الاستقلال. ل هذا ما يحيل عليه الاستعمال المكثف لضمير المتكلم الجمع الذي يعكس رؤية جماعاتية تميز نظرة المزابيين لأنفسهم وتحكم تعاملهم مع الآخر المخالف لتتحول الهوية المحلية إلى هوية مطلقة وشمولية ولعل ذلك ما يمثل أكبر تحد أمام صناع الجزائر الحديثة و المعاصرة.

[3] بنجامين ستورا، تاريخ الجزائر بعد الاستقلال 1962-،1988 تر. د. صباح ممدوح كعدان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق، 2012، ص 43.

مرت المؤسسات الإدارية في الجزائر عموما وفي مزاب خصوصا بالعديد من التغيرات والتطورات التي مست هيأتها والقوانين المنظمة لها فقد غير التقسيم الإداري لسنة 1984 من تقسيم السكان داخل منطقة الشبكة. وبذلك أصبح "غرداية" إسم الولاية السابعة والأربعين في الجزائر ومساحتها6850 كلم2 وتعد 400515 ساكن (سنة 2010)[1] وتضم 13بلدية وهي[2]:

- بلدية غرداية (وقد ضمت مليكة إليها).
- بلدية بريان.
- بلدية القرارة.
- بلدية العطف.
- بلدية بنورة (وأصبحت بني اسقن حيا من أحيائها).
- بلدية المنيعة.
- بلدية ضاية بن ضوة.
- بلدية متليلي.
- بلدية زلفانة.
- بلدية سبسب
- بلدية حاسي فحل
- بلدية حاسي قارة.
- بلدية منصورة.

مثّل هذا التقسيم الإداري نوعا من القطع المركزي مع مفهوم القصر باعتباره وحدة تمييز بين الفضاءات العمرانية وبالتالي تم المرور من الحديث عن سبع مدن مزابية إلى 13بلدية.

ويتكون التقسيم الإداري للجزائر من: ولايات و دوائر وبلديات. وتعرّف **الولاية** حسب قانون رقم 07 12 -مؤرخ في 28 ربيع الأول عام 1433 الموافق ل21 فبراير سنة 2012 يتعلق بالولاية المادة الأولى: "الولاية هي الجماعة الإقليمية للدولة وتتمتع بالشخصية المعنوية والذمة المالية المستقلة . وهي أيضا الدائرة الإدارية غير الممركزة للدولة وتشكل بهذه الصفة فضاء لتنفيذ السياسات العمومية التضامنية والتشاورية بين الجماعات الإقليمية والدولة. وتساهم مع الدولة في إدارة وتهيئة الإقليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وحماية البيئة وكذا حماية وترقية وتحسين الإطار المعيشي للمواطنين. وتتدخل في كل مجالات الاختصاص المخولة لها بموجب القانون. شعارها هو بالشعب وللشعب. وتحدث بموجب القانون."[3] وتتكون من هيئتين هما " المجلس الشعبي الولائي و الوالي"[4]

وأما **الدائرة** فهي" مقاطعة إدارية تابعة للولاية وتضم مجموعة بلديات وتعين وفق مرسوم وزاري وبالتالي فهي تعتبر همزة وصل بين الولاية والبلدية . يرأسها رئيس الدائرة (والي من الدرجة الثانية) ...لا يتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي."

---

1 http://www.karaomarbakireldjazair.com

2 Oussedik fetma, op. cit., p 200.

3 الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 12، 19 فيفري 2012، ص 5.

4 الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 12، 19 فيفري 2012، ص 9.

أما تعريف **البلدية** فهو: "المادة الأولى: البلدية هي الجماعة الإقليمية القاعدية للدولة.وتتمتع بالشخصية المعنوية والذمة المالية المستقلة. وتحدث بموجب القانون. المادة 2: البلدية هي القاعدة الإقليمية للامركزية، ومكان لممارسة المواطنة، وتشكل إطار مشاركة المواطن في تسيير الشؤون العمومية. المادة 3: تمارس البلدية صلاحياتها في كل مجالات الاختصاص المخولة لها بموجب القانون. وتساهم مع الدولة، بصفة خاصة في إدارة وتهيئة الإقليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمن وكذا الحفاظ على الإطار المعيشي للمواطنين وتحسينه."[1] وتتكون البلدية من:

- "هيئة مداولة : المجلس الشعبي البلدي،
- هيئة تنفيذية يرأسها رئيس المجلس الشعبي البلدي،
- إدارة ينشطها الأمين العام للبلدية تحت سلطة رئيس المجلس الشعبي البلدي."[2]

أسست الدولة الحديثة مجموعة من المؤسسات والقوانين التي شكلت المجتمع المزابي تشكيلا جديدا من خلال قيام هذه المؤسسات بتعويض العديد من المهام التي كانت المؤسسات التقليدية تقوم بها على غرار فض النزاعات والتقاضي عموما، تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية داخل المدن... فأصبح المزابي مواطنا مثله مثل العربي مما ساهم في تحطيم التقسيم الجغرافي الذي أقامه نظام العزابة بين "الأصلاء" و "النزلاء" أو بين العرب والبربر فلم يعد للمؤسسات التقليدية سلطة على التحكم في دخول وخروج المواطنين داخل أسوار المدن المزابية كما في السابق[3]. إن شمول المؤسسات المدنية للدولة على مختلف مجالات حياة المواطنين يعني بالأساس تقلص سلطات المؤسسات السابقة أو غيابها تماما وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن واقع الهيآت الدينية والعرفية في مزاب.

➢ **المؤسسات التقليدية:**

حافظت الهيآت العرفية على وجودها في الواقع المزابي رغم كل التهديدات التي مرت بها ولكن تغيرات فارقة حصلت في تركيبتها ومهامها علاقتها بالسلطة.. أما على مستوى المهام فقد احتفظت الهيآت التقليدية على:

- ✓ الأدوار الدينية الموكولة إلى العزابة وبالخصوص الفتوى ولكنهم تراجعوا أمام سطوة الدولة على الحياة المدنية رغم أن المزابيين مازالوا يفضلون الاعتماد على العزابة لحل النزاعات فيما بينهم قبل التقاضي أمام القضاء العمومي.
- ✓ حافظ مجلس عمي سعيد على اجتماعه السنوي مع ممثلي العشائر لمناقشة الشؤون الدينية.
- ✓ حافظت هيأة تمسردين على اجتماع النسوة السنوي في "ليلة لا إله إلا الله"[4].
- ✓ أهم عنصر ثقافي ساهم في تواصل الثقافة المحلية وهو التعليم من خلال تمويل وإدارة صنف التعليم الحر[1] وهو أهم عنصر ثقافي ساهم في تواصل الثقافة المحلية.

---

[1] قانون الجماعات المحلية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية رئاسة الجمهورية الأمانة العامة للحكومة، القسم الأول، الباب الأول، ص 5.

[2] قانون الجماعات المحلية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية رئاسة الجمهورية الأمانة العامة للحكومة، القسم الثاني، الباب الأول، ص6.

[3] Oussedik Fatma, op. cit., p 199.

[4] Spiga Noha, op. cit., p 68.

- ✓ مجلس الضمان حافظ على الوظائف التضامنية التي تميز بها من خلال رعاية الأوقاف وشؤون المحتاجين والأرامل واليتامى إضافة إلى رعاية شؤون العشائر وتوجيه الشباب ورد "المنحرفين" وردعهم...
- ✓ حل النزاعات داخل المدن بين المزابيين في حد ذاتهم أو بينهم وبين القبائل العربية القاطنة في الولاية وهي نزاعات تعجز في بعض الأحيان أجهزة الدولة عن فضها.[2]

أما التغيرات التي طرأت هذه الهيآت فتتمثل في:

- ✓ ارتفاع عدد العزابة إلى 29 عزابي وقد يعيد البعض هذا الارتفاع إلى الارتفاع الديمغرافي ولكنه يتعلق كذلك بالصراع الذي مازال يشق المجتمع بين المحافظين والمصلحين.
- ✓ التحول من مرتبة الإلزام إلى مرتبة السلطة الأدبية القابلة للرفض، تحول سببه أساسا اندثار نظام البراءة. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال ثورة المزابيين على قرارات الهيآت العرفية إذ مازال بيدها البراءة من الفرد من خلال الدعوة عليه والامتناع عن حضور مناسبات أفراحه أو أتراحه والامتناع عن تغسيله عند مماته ودعوة العامة إلى رفض التعامل معه... ولكن لم يعد بإمكانها تطبيق العقوبات الجسدية أو المالية أو عقوبة النفي أو السجن... كما كان لها نظرا لاحتكار الدولة لوظيفتي التقاضي والتنفيذ.
- ✓ مهمة تسيير الحياة السّياسية المحلية من خلال اختيار الممثلين عن المجتمع المزابي في المجالس المحلية وترشيحهم في قوائم مستقلة حاصلة على مصادقة الهيآت التقليدية[3].
- ✓ دخول اتجاهات عقدية ومذاهب جديدة (السنة، الإخوان المسلمون، السلفية العلمية، السلفية الجهادية، الوهابية...) داخل المجتمع المزابي ومنها اتجاهات ممثلة داخل هيأة العزابة في حد ذاتها مما كون انشقاقا داخلها وأبرز مثال على ذلك هو مجلس العزابة لمدينة غرداية حيث توجد هيئتان للعزابة[4] ولكن الإشكال يحل فقهيا باعتبار مجلس عمي سعيد هو مجلس الإفتاء الرسمي الناطق باسم إباضية بني مزاب[5]...
- ✓ تطورت علاقة الهيآت العرفية بالسلطة على إثر قيام مؤسسات الدولة كما قلنا سابقا بالقضاء على الهيآت التقليدية أو باحتوائها من خلال ضمان عدم المساس بمصالحها وعدم الثورة على قراراتها، وبالتالي أصبحت الهيآت المحلية ناطقة باسم السلطة المركزية مدافعة عنها[6].
- ✓ انحسار مواضيع الاتفاقات الصادرة عن العزابة في تنظيم المناسبات وما يرتبط بها من أفعال تشرف الهيآت العرفية عليها على غرار الزواج والحج والختان والجنائز...

مثّل المرور إلى مرحلة الدولة الحديثة منعرجا هاما في تاريخ بني مزاب وفي بنيتهم الاجتماعية والمرجعيات التي من خلالها يستمدون الشرعية والحجية. فقد انضاف إلى الشرعيتين الدينية والعرفية

---

1 انظر الفصل الثاني.

2 Oussedik Fatma, op. cit., pp 208-209.

3 نفسه، ص 197.

4 حوار مجرى مع طالبة اختصاص بيولوجيا جامعة غرداية مؤرخ في 2012/09/04.

5 حوار مجرى مع (ع.)، باحثة في علم الاجتماع من غرداية، مؤرخ في23 ماي 2013.

6 فخـــار كمال الديـن، مقال: "بعد أن استطاعت أن تسيطر كلية على المجالس العرفية المزابية،هل نجحت السلطة الجزائرية في القضاء نهائيا على ما بقي من الخصوصية المزابية؟؟"، الجزائر تايمز، جريدة إليكترونية مستقلة،

http://www.algeriatimes.net/algerianews21784.html

المتواصلتين من خلال المؤسسات المعبرة عنهما، مرجعية جديدة تؤسس لها مؤسسات الدولة وهي **المرجعية القانونية** التي هيمنت على العديد من مجالات حياة المزابيين وحاولت حتى التدخل في المؤسسات العرفية وطريقة عملها. ولعل ذلك ما جعل العلاقة بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة تتذبذب لتشكل إمكانات علائقية مختلفة من أهمها:

- **علاقة تكامل:** تتأسس على قيام كل مؤسسة بالأدوار التي وضعت لأجلها فيكون عملها متناسقا خادما للمجتمع. وأطرف مثال نجده في المجتمع المزابي عن هذا الصنف العلائقي هو مثال بني اسقن. يختار مجلس كل عشيرة شابا ليقوم بمهمة معينة مقابل أجر محدد و تتمثل المهمة في القيام بالوصل بين النساء والمؤسسات الحكومية حيث يقوم هذا الشاب بنيابة المرأة للقيام بمعاملة إدارية ما أو تسلم جرايتها الشهرية أو المعونات الاجتماعية وغير ذلك من الخدمات التي تقدمها مؤسسات الدولة وتتعامل هذه الأخيرة مع هذا الموكل، دون توكيل، نظرا إلى معرفتها بطبيعة المجتمع الذي يرفض الاختلاط والتزاحم بين الصفوف. وبذلك يتم قضاء حاجة المرأة دون خروجها من منزلها. وهي من التنازلات الكثيرة التي تقدمها مؤسسات الدولة ولعل ذلك يعود بالأساس إلى التأثر الذي مس من جوهرها تأقلما مع طبيعة المحلّ.
- **علاقة تبعية:** نلاحظها في بعض القرارات التي يبدو أن المؤسسات التقليدية كانت مجبرة على اتخاذها تحت ضغط مؤسسات الدولة. ولنا في ذلك مثالان: **المثال الأول** يتعلق ببيان صادر عن مجلس عمي سعيد في 19 مارس 2009[1]. يقدم البيان موقف المؤسسة العرفية من بعض المطالب التي رفعتها بعض وسائل الإعلام "المتخلفة"، حسب عبارتهم، وشخصيات سياسية وحزبية. وتتمثل هذه المطالب في ثلاث: **"الاعتراف الرسمي بالمذهب الإباضي، التدخل في الأوقاف الإباضية، رفض دور الأعيان في الإشراف على شؤون المجتمع المزابي".** وقد اعتبر مجلس عمي سعيد هذه المطلب تدخلا واضحا في الشأن الإباضي "كما يرى في تلك التصريحات إيقادا للفتنة وتشجيعا لتفرقة والتعصب بين أبناء الوطن الواحد وهم ينعمون بالحرية والأمن والاحترام المتبادل تحت ظلال الإسلام والدستور الوطني..."بداية نلاحظ هذه اللهجة الحماسية التي تطغى على كامل النص والتي تعبر عن الاحترام لمؤسسات الدولة ورموزها ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا أن هذه النصوص سمة مميزة للدول الديكتاتورية...ولكن الأهم من ذلك هو مضمون المطالب التي رفضت تماما. نتفهم رفض المؤسسات العرفية للتدخل في الأوقاف المحلية أو في مجلس الأعيان ولكن رفض المطالبة بالاعتراف بالمذهب الإباضي شأن يثير الدهشة نوعا ما. فهل هذا الموقف هو تعبير عن الذوبان التام داخل المجتمع والانخراط الكلي في مؤسساته القانونية مما يجعل الانتماء المذهبي معطى ثانويا، وهو افتراض يتهافت بسرعة أمام الواقع المعقد الذي يتميز به المجتمع المزابي، أم هو شكل من أشكال الطاعة العمياء للسلطة الحاكمة والخوف من نتائج المطالبة والثورة...؟ أما **المثال الثاني** فهو بيان صادر عن مجلس الشيخ عبد الرحمان الكرثي في 22 أكتوبر 2012[2]. يستنكر فيه أعضاء المجلس من خبر أوردته الصحافة المحلية "مفاده صدور فتوى من الهيئة العلمية للمذهب الإباضي تنصّ على تحريم ترشح المرأة للانتخابات المحلية " ويعدل أعضاء المجلس هذه "الإشاعة" قائلين: "فإننا من موقعنا هذا ننفي هذا الخبر حيث لم تصدر الهيئة المذكورة أي فتوى من هذا القبيل ونحن

---

[1] انظر ملحق الوثائق: الوثيقة رقم 1.
[2] انظر الملحق عدد 2.

نتساءل في نفس الوقت عن السبب في نشر هذه التصريحات الكاذبة والمغلوطة..." حاول هذا البيان عبر لغة الاستنكار والتبرير الطاغية عليه إخفاء الضغط الكبير الذي مورس على الهيآت العرفية[1] في مزاب حتى تخضع لحقوق المرأة ومنها حقها في الانتخاب والترشح [2]. ولكن بنية المجتمع المزابي لم تتبن هذه الفكرة ولم تستوعبها بعد نظرا إلى التقسيم لذي تقيمه للمهام بين الرجل والمرأة فدور الرجل العمل ودور المرأة العناية بالمنزل والأطفال ولعل ذلك ما جعل موضوع عمل المرأة المزابية يمثل إشكالا ونقاشا كبيرا[3] بين مختلف التيارات والأفراد فما بالك بالترشح لمناصب سياسية قيادية.

- **علاقة صراع:**

لعل القول ب"صراع الوجود" يصح هنا. كل المؤسسات المنظمة للحياة والممتلكة للسلطة داخل المجتمع المزابي تبحث إما عن استمرار حالة سابقة تعتبرها أصلية أو تبحث لها عن موطئ قدم جديد حتى تؤصل شرعيتها داخل بنية المجتمع. وبالتالي فإن هذا الصراع بين مختلف هذه القوى وفي الأصل مختلف هذه المشاريع إنما هو صراع حتمي تفرضه طبيعة الأمور وطبيعة السلطة التي تنتشر وتتغلغل داخل الأفراد والجماعات. وتحيلنا هذه الملاحظة على فكرة مركزية وهي طبيعة الصراع والجدال القائم داخل المجتمع المزابي إنما هي صراع بين مشروع يدعي الحداثة من خلال تقنين المجتمع والدعوة إلى المساواة وفكرة المواطنة... ومشروع يدعي الأصالة تحركه فكرة امتلاك الحقيقة والحفاظ على الماضي المجيد والتقوقع على الأنا...ولكن ما نلاحظه أن كلا المشروعين يعاني من خلل نظري فكري وخلل تطبيقي عملي. المشروع "الحداثي" يعاني من نظرة انتقائية إلى الحداثة تختار منها قيما وتترك أخرى، كالديمقراطية مثلا، وعمليا يحاول تطبيق قيمه من خلال القسر والإجبار والقوة وهي آليات تتعارض شكلا ومضمونا مع مفهوم الحداثة. أما مشروع الأصالة فيتهافت نظريا أمام نسبية الحقيقة وتطورها وعدم القدرة على امتلاكها وعمليا يجد نفسه محاصرا من خلال الانتشار الذي عرفته التكنولوجيا الحديثة ووسائل الإعلام والتعليم العمومي ومؤسسات المجتمع المدني...التي تضيق الخناق على هذا المشروع وتجعل تواصله يكون صعبا جدا أو في الأدنى يتطلب تغييرات متواصلة في بنيته وأهدافه. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مستقبل الانتظام الاجتماعي داخل المجتمع المزابي بين "مشروع حداثوي معطوب" و"مشروع أصالة واهمة".

---

[1] وردتنا هذه الرواية من الأستاذة ن أستاذة في علم الاجتماع في غرداية و مفادها أن الهيآت الدينية في مزاب أصدرت في البداية فتوى تحرم مشاركة المرأة في الانتخابات ولكن تحت ضغط السلط المركزية تراجعت عن هذا الموقف وأخرجت لذلك هذا البيان.

[2] " المادة 1 للنساء حق التصويت في جميع الانتخابات بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون أي تمييز... المادة 2 للنساء الأهلية في أن ينتخبن لجميع الهيئات المنتخبة بالاقتراع العام المنشأة بمقتضى التشريع الوطني بشروط تساوي بينهن وبين الرجال دون أي تمييز..."

الاتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة، مرسوم رئاسي رقم 04- 126 مؤرخ في 19 أفريل سنة 2004 يتضمن التصديق على الاتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة المعتمدة في 20 ديسمبر 1952. ضمن:

حقوق المرأة: يتضمن الآليات الدولية المصادقة عليها من طرف الجزائر بخصوص المرأة، دار بلقيس للنشر، الجزائر، ص ص 1- 5.

[3] مكنتنا الدراسة الميدانية على الاطلاع عن قرب على واقع المرأة المزابية العاملة، وهي أقلية، وهو واقع صعب يتميز بالرفض الاجتماعي وعدم القدرة على الانخراط داخل المجتمع إضافة إلى المحاصرة من طرف المؤسسة العرفية تمسردين وفي بعض الأحيان يصل هذا الرفض إلى الطلاق عند تشبث الفتات بالعمل بعد الزواج.

خاتمة الفصل:

شهد المجتمع المزابي أثناء مروره من مرحلة تاريخية إلى أخرى العديد من التغيرات الهامة التي غيرت من بنيته والمؤسسات المهيمنة عليه والمرجعيات التي من خلالها يؤسس لذاته ويقيم علاقته بالآخر. وقد تراوحت هذه المرجعيات بين العرفية والدينية والقانونية/الوضعية. وما جلب اهتمامنا في هذه الصيرورة التاريخية هو قدرة المجتمع المزابي على الحفاظ على فرادته ومميزاته المحلية المخصوصة في وجه كل التغيرات التي طرأت عليه. وقد عمد لذلك إلى ثلاث آليات مكنته من التأقلم مع الوضعيات الحادثة دون الاندثار أو التقهقر وتتمثل في:

* **الهدم والتعويض:** ومثال ذلك ما قامت به مؤسسات الدولة المحلية من تعويض لمؤسسات الدولة الاستعمارية. وهي آلية اشترك فيها مع كامل مناطق الدولة الجزائرية.

* **التعايش والتوازي:** وتمثلها وضعية مؤسسات الدولة الحديثة في علاقتها بالمؤسسات التقليدية منذ فترة بعد الاستقلال إلى اليوم. لا يمكننا اعتبار هذا التعايش سلبيا غير تفاعلي بقدر ما هو تعايش قائم على ثنائية التأثير والتأثر.

* **الاحتواء وإعادة الإنتاج:** وهي آلية هامة نلاحظ حضورها في علاقة بالموروث العرفي الأمازيغي الذي قامت المؤسسات الدينية المحدثة باستيعابه داخلها وبإعادة إنتاجه إنتاجا يتلاءم مع طبيعة العقيدة والمذهب. وهي آلية مميزة لطريقة تشكل الإسلام في محاضن مختلفة عن المحضن الأول...

حاول المجتمع المزابي من خلال جميع هذه القوانين والاتفاقات والهيئات المختلفة الحفاظ على بنيته المخصوصة وعلى مميزاته المتمثلة في بعدين مركزيين وهما البعد الديني وهو المذهب الإباضي والبعد العرفي المتمثل في جملة القيم والمعايير والعادات التي ورثها الميزابيون من سابقيهم من أمازيغ شمال إفريقيا. ولعل إدراك المجتمع المزابي لأهمية القيم التي انبنى عليها ، باعتبارها صمام الأمان أمام القيم الحادثة وأمام ذوبان فرادة المجتمع داخل نمطية المجتمع الواحد، هو ما سيجعله حريصا على وضع الحدود والحواجز حول أفراده حتى يحول دون الانزلاق من وضعية الأقلية إلى وضعية "الانقراض". وسيكون للمرأة نصيب الأسد في هذه الحواجز المجتمعية التي ستلعب دور الضبط المجتمعي المتواصل على الحامل المركزي للقيمة داخل المجتمع وهي المرأة.

الفصل الثاني:

المرأة المزابية: الحامل الثقافي لهوية المجتمع

La culture ... apporte à l'homme le moyen de s'adapter aux complexités du monde. Elle lui donne le sentiment, et aussi parfois la certitude, d'être son créateur en même temps que sa créature...

Melville J. Herskovits Les bases de l'anthropologie culturelle, P 8.

تعتبر المرأة المزابية الحامل الحقيقي لقيم المنطقة والمدافع الرسمي عن المنوال الاجتماعي الذي وضعه. ولذلك قام المجتمع المزابي بمحاصرتها من خلال مجموعة من الآليات الاجتماعية التي سنحاول الكشف عنها من خلال هذا الفصل وسنحاول تبين وجه عملها وتاريخيتها ومدى تأثيرها على العالم النَسوي في مزاب عبر حقب تاريخية مختلفة. وقد رأينا أن هذه الآليات تتمثل في ثلاث: **أولا** التربية باعتبار الأسرة النواة الأولية للمجتمع والتي من خلالها يتم تحميل العادات والقيم من جيل إلى آخر[1]. **ثانيا** التعليم بأصنافه بالنظر إلى المهام النفسية والاجتماعية التي يوكلها له المجتمع من خلال مؤسساته المختلفة وتتمثل هذه المهام أساسا في تقليص الهوة بين الفرد والمجتمع وإحداث الانسجام بين نظام القيم لكل منهما [2]. و**أخيرا** هيئة "الغسالات" (أو الغاسلات) الهيأة النسوية المزابية تعبيرا محليا صرفا عن وظائف المرأة داخل المجتمع وأشكال المراقبة الاجتماعية المسلطة عليها.

1/ التربية:

تضطلع الأسرة بوظائف مختلفة داخل النسق الاجتماعي ب اختلاف كل ثقافة وكل مجتمع في تحديد ها وإلحاق وظائف معينة بها منها "الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والقضائية والسياسية والأمنية"...[3] و للأسرة وظيفة هامة وأولية وهي **نقل القيم والمعايير من جيل إلى آخر ومحاولة الحفاظ على البنية الأولية وعلى منوال ثقافي يقيَم على أساس أنه الأفضل والأنسب لذلك المجتمع.**

ولذلك يمكن اعتبار الأسرة من **قوى المحافظة** وخصوصا داخل "المجتمعات التقليدية" حيث تطغى هذه الوظيفة على بقية وظائفها.

تقسم الأسرة المزابية إلى صنفين :

- **"الأسرة النووية":** وهو صنف في مرحلة التكاثر شيئا فشيئا وذلك نظرا إلى العديد من الأسباب لعل أهمها العوامل الدّيمغرافية و الاقتصادية التي لم تعد تسمح بتوسع عدد أفراد العائلة . [4] ورغم توسع هذا الصنف فإنه لم يقض كليا على الصنف الأخر والمتمثل في "الأسرة الممتدة" كما لم يقض على علاقات السلطة التي يؤسّسها المجتمع المزابي بين مختلف أفراد العائلة إذ بقيت السلطة متركزة في أفراد العائلة الموسعة وخصوصا الأب.[5]

الأسرة "الممتدة": وتتكون عادة من ثلاثة أجيال تحت سقف منزل واحد وتجمع بينهم القرابة الدموية إضافة إلى النشاط الاقتصادي المشترك ويعتبر هذا الصنف أكثر صلابة في معالجته لقضايا المجتمع وخصوصا في تصديه لكل ما يعتبره غريبا عنه. وه و الصنف الأكثر شيوعا داخل المجتمع المزابي .

---

[1] Jan Trost, « Family », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 3, 2nd edi, William A. Darity Jr. Edi, pp83-86.

[2] Shelby Gilbert, « Schooling », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 7, 48 2nd edi, William A. Darity Jr. Edi, pp 350-352.

[3] مصطفى إبراهيم رمضان، خواطر حول الوضعية الاجتماعية والعلاقات الإنسانية في غرداية غرداية، الجزائر, 198, ص 28.

[4] Nouha Spiga, op. cit., pp 81-84.

[5] Brahim Chrifi ,op. cit., pp191-192.

ويتميز بنظام سلطوي قائم على تدرج واضح تكون القمة فيه للأب ثم الأم ثم الإخوة ثم الأخوات حسب التدرج في العمر. ويعطي هذا النظام السلطة المطلقة للأب للتصرف فيما يخص كل أفراد الأسرة [1] وهو بنفس القدر يقوم على تقسيم واضح للمهام حيث تكون مهمة الرجل المركزية خارج المنزل للعمل بينما تسند إلى المرأة مهمة رعاية المنزل والأطفال وحاجيات مختلف أفراد الأسرة.[2]

تعتبر العائلة المزابية من أهم الوحدات الاجتماعية في مزاب وهي الحامل الحقيقي لقيم المجتمع ومبادئه[3]. ورغم أن هذه الوظيفة مشتركة بين مختلف الفاعلين الحقيقيين داخل الأسرة(الأب, الأم, الجد, الجدة, الأعمام...) فإنها بالأساس موكلة للأم بحكم وجودها الدائم داخل المنزل وبحكم تقسيم المهام الذي اتخذه المجتمع المزابي لكل جنس. من خلال الاستبيان الذي قمنا به في المنطقة اتضح لنا أن الأم هي المسؤول الرسمي على بناء شخصية الفتاة بناء يتطلب التوافق مع "نموذج قيمي "معين تتمكن من خلاله الفتاة أن تنخرط داخل البنية الاجتماعية ويقبلها عبره الضمير. ويتمثل هذا النموذج في مجموعة من الخصائص المتعلقة من جهة بشخص الفتاة ومن جهة أخرى بعلاقتها مع مختلف أفراد الأسرة والمجتمع. ومن أهم هذه المعارف والقيم و الحرف التي تنقلها الأم لابنتها نذكر :

* **اللغة:** تعتبر اللغة الأمازيغية من أهم مكونات الهوية المزابية ولذلك تسعى العائلة إلى المحافظة عليها . وتتمثل اللغة الأمازيغية في مزاب في ما يسمى باللهجة المزابية أو "تمزابت" (tumzabt) [4] وتعتبر من أكثر اللهجات الممثلة للغة زناتة [5].ورغم ما عاشته المنطقة من أحداث ساهمت في إضعاف التعامل بهذه اللغة الأصلية على غرار التعريب والاحتلال الفرنسي وإقصاء الأقليات مع الدولة الحديثة... إلا أنها حافظت على وجودها إلى حدود اليوم. نلاحظ أن نسبة الناطقين باللغة الأمازيغية في ولاية غرداية تبلغ 50% من مجمل سكان الولاية أي قرابة 200.000 مواطن من 397.372 ساكن سنة 2009.[6] إن مقاربة اللغة الأمازيغية في هذا القسم لا تعنى بدراسة الخصائص اللسانية والصوتية لها بل إنها تدفعنا لمحاورة هذه اللغة باعتبارها محملا ثقافيا يحتوي على مقومات حضارية ومنوال مجتمعي نسعى لاستنباطه وتشريحه. تسعى العائلة المزابية إلى استعمال اللغة المزابية داخل المنزل وبين مختلف أفراد

---

[1] « le sentiment de la famille est très puissant chez les mozabites. L'autorité du père est sans limite sur ses enfants. »
Coyne A., « Le Mzab », Revue Africaine, volume 23, éd. A. Jourdan, Alger, 1979, p200.

[2] Chrifi B., op. cit. , pp 189-190

[3] مفدي زكرياء، أضواء على وادي مزاب ماضيه وحاضره، دراسة وتحقيق إبراهيم بحاز، منشورات ألفا، الجزائر، ط 1، 2010، ص 197.

[4] حول اللهجة المزابية يمكن الاطلاع على:
Basset René, Etude sur la zenatia du Mzab de Ouargla et de l'oued rir', publications de l'école des lettres d'Alger, Bulletin de correspondance Africaine, éd. Ernest Leroux, Paris,1893 .
وكذلك:
Moulieras Auguste, Les Beni-Isguen(Mz'ab) :Essai Sur Leur Dialecte, Imprimerie Fouque et Cie"Petit Fanal', Oran, Algérie, 1895.

[5] S.Chaker, S.Chemakh, A.Nouh « Mzab-Mozabite :langue et littérature »,Encyclopédie Berbère. T. 32, edi. Peeters, Paris, 2010, pp5181-5190

[6] CF. p :5184

المجتمع المزابي لغة رسمية مما جعل كلمة "مزابي" لا تعني فقط ساكن المنطقة بقدر ما تعني القاطن في مزاب الناطق بلغتها والمتدين بعقيدتها .

فمزابي = أمازيغي (نطقا) + إباضي[1].

ونعتقد أن هذا الإصرار على تعليم الأطفال اللغة الأمازيغية قبل العربية هو شكل من أشكال دفاع المجتمع على خصائصه الثقافية وعلى بنية حضارية مخصوصة، ولعله كذلك شكل من أشكال الاحتجاج على الثقافة الأغلبية القائمة على التعريب والتي أجبرت المزابيين على تلقي المعارف بالـلغة العربية في إطار التعليم العمومي و همشت خصوصياتهم الأقلية المتمثلة في الجانب اللغوي خصوصا. وحاولت النسوة المزابيات تمرير هذه اللغة إلى أطفالهن وسيلة للتواصل بين أفراد "الطائفة" من جهة ومحملا ثقافيا يزخر بالقيم والنماذج التي يكرسها المجتمع وذلك خصوصا من خلال الأساطير والحكايات الشعبية والأمثال والفولكلور و الأغاني المتعلقة بالمواسم والأعياد والمناسبات ، وهي جزء كبير من العرف المحلي ... الذي يعكس رؤية ما للعالم وللذات المتكلمة ولعلاقاتها بالأخر المخالف.

نتبين هذه الوظيفة التي تقوم بها اللغة مثلا من خلال ما قدمه ج. دولهور وهي إحدى الحكايات التي روتها له امرأة من غرداية عمرها 70 سنة عام 1947 على لسان أم لابنتها تخبرها فيها عن عقاب الزوجة التي لا تطيع زوجها أو تطلب منه أكثر مما يستطيع أن يقدمه لها ، وتتمثل هذه العاقبة في "اللعنة" أو الحرق[2] . هذه الرواية وعلى ما فيها من خيال واضح هو من صميم خصائص الروايات الشعبية إلا أنها تستوعب قيم المجتمع الناطق بها والتقسيم الواضح الذي يقيمه بين عالمي الرجال والنساء داخل علاقة الزواج.

هذه الرواية المنقولة شفويا والتي لعلها مازالت حية في الضمير إلى حد يومنا هذا ولو بتلوينات حكائية متنوعة هي ممّا تحافظ عليه اللغة وتنقله عبر الأجيال وتساهم من خلاله في حماية الموروث الأدبي من جهة و القيمي من جهة أخرى. ولعلّ هذا ما جعل المجتمع المزابي سابقا يقرر حرمان الفتاة من تعلم العربية إلا بعض الفقرات من القر آن حتى تقيم الصلاة ما عدى ذلك لم يكن المجتمع المزابي يرى في تعلم المرأة للعربية واجبا خصوصا أنها لا تخرج من المنزل إلا قليلا ولا تخالط غير بنات جلدتها من المزابيات[3] .وبذلك بقيت اللغة الأمازيغة هي الناقل الرسمي للأعراف والتقليد بينما أوكلت مهمة الحفاظ على الديانة/المذهب إلى اللغة العربية - و هي لغة الفقه والإفتاء و اللغة التي تدون بها "الاتفاقات" التي يصدرها العزابة - وبقي المجتمع المزابي من خلال هذه الثنائية اللغوية موازيا بين العرف والدين في ممارسته اليومية وفي تربيته للفتاة المزابية. تتبدى لنا هذه الثنائية اللغوية في أمثلة أخرى من تشكلات الإسلام خارج الجزيرة العربية على غرار الثنائية الفارسية العربية إذ بقيت اللغة الفارسية هي اللغة

---

[1] Chaker S., Chemakh S. et Nouh A., Mzab-Mozabites, Encyclopédie Berbère, T. 32, éd. 2 .Peeters, Paris, 2010,pp. 5181-5190

وهو ما لاحظناه خلال الزيارة الميدانية التي قمنا بها لوادي مزاب حيث يتم الفصل بين المزابيين أي الإباضيين المزابيين و غيرهم من "العرب" وهم على المذهب المالكي. ولعل ذلك يعود إلى طبيعة العلاقة تاريخيا بين المزابيين و"العرب"(وهم بدو كانوا يحيطون بأسوار قصور مزاب فيتزودون من هناك ويتبادلون المنتجات والبضائع مع المزابيين وقد كانوا ممنوعين من امتلاك أرض أو أي عقار ما دخل الأسوار وهو ما تغير مع الدولة الحديثة) والتي اتسمت بالتوتر والصراعات التي تنفجر في كثير من الأحيان مما يتطلب تدخل مجلس العزابة سابقا أو السلط العمومية لفضها.

[2] J .Delheure, Faits et Dires du Mzab, édi. SELAF, Paris, 1986, pp : 68-69

[3] A-M . Goichon, La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 2, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1931.

العامة والمتداولة لغة الأعراف والمعاملات اليومية وتم اقتصار اللغة العربية على الشأن الديني باعتبارها لغة القرآن ولغة المقدس. كما تتوفر ظاهرة لغوية مشابهة في زنجبار حيث ارتبطت اللغة العربية بالجانب الديني العقدي والتشريعي بينما ارتبطت اللغة السواحلية بتسيير حياة الناس اليومية والتواصل فيما بينهم حتى كادت اللغة العربية تندثر لولا المدارس القرآنية ولولا حاجة العامة لها باعتبارها لغة النص الديني [1]. نلاحظ اتسام المقدس في هذه الأمثلة بصفة لغوية واضحة مختلفة عن العامي واليومي الذي يلتزم بلغته الأصلية. وبذلك تكون اللغة العربية انعكاسا للثقافة الجديدة مدافعة عن حضورها الفعلي والمؤثر داخل ثقافة المحل بينما تمثل اللغة الأمازيغية تقنية من تقنيات الثقافة المحلية في الدفاع عن نفسها وفي إثبات صمودها أمام الحوادث. ولكن هذا الفصل لا يعني بأي حال من الأحوال عدم حدوث تفاعل بين الثنائيتين بل يضمره إذ تمكنت كل من اللغتين في استيراد مفردات وخصائص من الأخرى.

*** تعلم الحرف والأعمال اليدوية :** تعلم اللغة مقترن بكل فرد في الأسرة ولكن تعلم الحرف والأشغال المنزلية إنما هو من صلب وظائف الفتاة التي لا تستطيع تعلمها إلا من أمها حتى تضمن أن تكون هذه الفتاة زوجة وأمّا صالحة [2]. من أهم الحرف التي كان على الفتاة المزابية تعلمها في السابق هي حرفة النسيج. كان النسيج يمثل قسما هاما من دخل العائلة ومن اقتصاد المنطقة وذلك من خلال مبادلة المنسوجات بمختلف المنتجات الأخرى التي تحتاجها الأسرة" من صوف وسمن وغير ذلك..."[3] أو عبر بيعها في الأسواق عبر وساطة رب الأسرة . قدّر أ.كوين[4] مساهمة المرأة المزابية في الدخل العام ب **700.000 فرنك سنويا من خلال صنعة النسيج**[5] .وهو رقم هام جدا يبين الوظيفة المركزية التي كانت المرأة تلعبها في المشاركة في إعالة العائلة وفي الرخاء الاجتماعي إضافة إلى أدوارها الأخرى زوجة وأمّا. ونظرا إلى هذه الأهمية الاقتصادية تحول النسيج إلى فرض اجتماعي على الفتاة تلقيه من أمها في سن صغيرة[6]. ولكن مع غزو المنتجات الصناعية الحديثة السوق الجزائرية عموما و مزاب ليست باستثناء تقلص هذا الدور تدريجيا. ورغم ذلك فقد بقي للفتاة العديد من الواجبات المنزلية التي يجب عليها تلقيها قبل التحول إلى منزل زوجها. وتتمثل أساسا في رعاية المنزل والقيام بأعمال التنظيف والطبخ والعناية بالإخوة الأصغر سنا[7]. وتعتبر مهارة البنت في هذه الأعمال مقياسا مركزيا يؤخذ بعين الاعتبار

---

[1] الشيخ بالحاج قاسم أحمد، "وقفة تعريفية للإباضية في دولة تنزانيا وجزيرة زنجبار" http://www.taddart.org/?p=598

[2] Spiga N., op . cit.,pp :84-87

[3] إبراهيم فخار، التعليم الجامعي والقيم السوسيودينية للفتاة المزابية، دراسة ميدانية بالمركز الجامعي غرداية، مذكرة شهادة ماجستير في تخصص علم الاجتماع التربوي الديني، المركز الجامعي غرداية، معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، جانفي 2012، ص ص 125-126

[4] نشر مقاله سنة 1979 في مجلة Revue africaine.

[5] A.coyne, « Le Mzab », Revue Africaine, volume 23, éd. A. Jourdan, Alger, 1979, p193.

[6] C. et P. Donnadieu et H. et J-M. Didillon, Habiter le désert : les maisons mozabites, éd. Pierre Margada, Bruxelles, p 28.

[7] يورد ديلهور نصا يبيّن فيه عاقبة الزوجة الغير قادرة على رعاية حاجيات المنزل في المجتمع المزابي إذ يحق لزوجها التخلي عنها:

« la femmes qui ne convient pas dans la maison qui n'est pas capable de la tenir(...) alors son mari la répudie »
J .Delheure, op. cit. , p : 217.

عندما تختارها عائلة الزوج[1]. ويعتبر تقييم مهارة البنت في القيام بالأعمال المنزلية امتحانا لقدرات الأم في تربية ابنتها ولعل هذا ما يجعل النساء صارمات في نقل هذه الحرف إلى الفتيات.[2]

نلاحظ أن عملية التربية التي تقوم بها الأم داخل المجتمع المزابي تقوم أساسا على التلقين وفق تقسيم واضح للمهام داخل الأسرة ليس على الفتاة إلا الانقياد له باعتباره منوالا راسخا غير قابل للتغيير.

*** الطاعة:** تعتبر الطاعة من أهم القيم التي يجب على الأم نقلها إلى الفتاة ورغم أنها ليست من الممارسات الحسية التي نراها إلا أننا نستطيع تلمسها في كل ما تقوم به الفتاة المزابية من أفعال فهي قيمة أخلاقية تختزل وضعية المرأة في مزاب وتجد مبرراتها ودواعيها في الجانب الديني كما في الجانب العرفي. أما عن محور الطاعة ف يشمل كل الأطراف الفاعلة والممتلكة للسلطة داخل الأسرة والمجتمع(الأب و الأخ و الزوج و الأم و الأشخاص الأكبر سنا والمؤسسات الدينية والعرفية...) [3] و يشرّع المجتمع المزابي لهذه القيمة من خلال الفقه الإباضي والذي تمثّله مجموعة القوانين التي تصدرها العزابة السلطة التشريعية لقرى مزاب. ونجد مثالا لذلك ما تورده الاتفاقات من فتوى حول **نشوز المرأة** ومحتواها الآتي: "... والثانية المرأة إذا غضبت ونشزت من زوجها وخرجت من داره فطلب حقها فلا يقوم أحد بحقها ما لم تتب وترجع إلى دار زوجها لأنها عاصية ولا حق لها ما دامت على عاصية[4]". و نتبين من هنا مقدار الأهمية التي توكلها السلطة الدينية المزابية لطاعة الزوجة لزوجها وعدم خروجها عليه. وبالنظر إلى العرف فنلاحظ حضورا قويا لهذه القيمة من خلال التوصيات التي تقدمها النساء للفتاة المتزوجة حديثا والتي تركز على حق الطاعة الذي للزوج على الزوجة وعواقب عدم الوفاء بهذا الواجب[5]. وقد يعتبر بعض الباحثين أن قيمة الطاعة لا تنطبق فقط على المرأة داخل المجتمع المزابي بل بل على كل أفراد المجتمع الذي يفرض نوعا من القوانين الصارمة التي ينضبط لها الكل دون استثناء [6] طاعة من أسبابها الاحترام من جهة ولكن من جهة أخرى هي خوف وحذر من نتائج الثورة على المجتمع و التي تتمثل في نظام "البراءة"[7] أي الطرد من جسم المجتمع واللفظ بعيدا. وقد ساهم هذا النظام

---

[1] Chrifi B., op. cit., pp : 316-318.

[2] ولعل ذلك ما يفسر قيام هيأة تمسردين سابقا بعقاب الأم عقوبة البراءة عوض ابنتها في حال قيامها,أي البنت, بخرق لقوانين المنطقة وأعرافها.
صالح بن عمر السماوي، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، الحلقة 2، نشر جمعية التراث، طبع المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 2005، ص 493.

[3] ولعل هذا ما دفع الكاتبة المزابية ددّي عدّون عائشة أن تكتب في مقدمة كتابها واصفة طفولتها في مزاب:
« J'avais l'impression d'être toujours sous la domination des autres parents mari fatalité. C'est tout cela que je voulais rejeter loin de moi, dont je voulais me libérer que je voulais fuir. »
Daddi Addoun Aycha, Sociologie et histoire des algériens ibadites, imprimerie El-arabia, Ghardaia, 1977, p 13.

[4] وردت كذلك والأصحّ على معصية.
Décisions juridiques ibadites de Ghardaia 1830-1896, manuscrit, bibliothèque du Centre de documentation saharienne, Ghardaïa.

[5] J .Delheure, op. cit., pp: 171-174.

[6] إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص ص133-134.

[7] و قد عرف كوبرلي البراءة قائلا: "البراءة: المفارقة والابتعاد، واصطلاحا تعني العداوة والتكفير. وجوب لعن الكافر وذمّه الابتعاد عن العاصي بسبب معصيته. يميّز الكتّاب براءة الجملة من كلّ الكافرين وبراءة الأشخاص. وترادف العداوة والتّكفير أو الإكفار والهجران. وضدّها الولاية."

النظام في تدعيم قيمة الطاعة والانقياد لا باعتبارها قيمة أخلاقية بل هي واجب ديني على العامة الالتزام خصوصا فيما يتعلق بالقرارات التي تتخذها المؤسسات الرسمية للمنطقة.

* **العفة:** نستطيع تلمس هذه القيمة من خلال العديد من الممارسات الاجتماعية التي تتخذ من الحشمة والعفة هدفا لها. لعل أهم هذه الممارسات هي اللباس أي **"الحائك"** وهو فرض اجتماعي على الفتاة منذ البلوغ أن لا تخرج إلى الشارع إلا به ويفترض هذا اللباس تغطية القماش السميك لمعظم جسد المرأة (نستثني الوجه بالنسبة إلى الفتيات غير المتزوجات)[1]. وهو يضمن إضافة إلى هذه الوظيفة عدم تمييز المرأة وبالتالي عدم تعرف الرجال الغرباء (من غير المحارم) عليها وبالتالي صيانة عفتها وشرفها.و تمكن هذه الوحدة في اللباس من تكوين **نموذج ثقافي موحد** تتقولب فيه مختلف النساء[2] مما يساهم في سهولة تمريره وتواصله حقيقة ثابتة في المجتمع. وتقوم الأم بتمرير هذا اللباس إلى الفتاة وتعلمها منذ البلوغ كيفية لبسه والحفاظ عليه في الشارع حتى لا يسقط أثناء سيرها في شوارع المدينة وتحرص على عدم إخلال الفتاة بهذه القاعدة أبدا .. من الممارسات الاجتماعية التي تتعلق أيضا بقيمة العفة هي **الفصل الحاد بين عالمي النساء والرجال** حيث تتلقى الفتاة هذه القيمة بطريقة لاواعية أثناء عيشها اليومي عيشا يقوم على تقسيم لا للوظائف والحياة فقط بل كذلك للمنزل حسب الجنسين. ويعتبر الفصل بين الجنسين داخل المجتمع المزابي قيمة دينية يؤسس لها المذهب الإباضي من جهة ومن جهة أخرى خصلة اجتماعية وتقليدا ثقافيا لا غنى للمجتمع المزابي عنه. وتستعد الفتاة بذلك للانتقال إلى منزل الزوج ومواصلة الحفاظ على هذه القيمة داخل الأسرة الممتدة التي تضم عادة إخوة الزوج من الذكور والذين لا يجب أن يروا زوجة أخيهم حسب تقاليد المنطقة[3]...

نستنتج مما سبق أن عملية التربية تقوم على أسلوبين:

- **أسلوب التلقين:** تكون الأم معلما وموجها للفتاة تبين لها الخطأ من الصواب.وهي تقنية مباشرة وصريحة

كوبرلي بيار، مدخل لدراسة الإباضية وعقيدتها بحث مقارن في اللاهوت الإباضي في بلاد المغرب وعمان، تر. عمار الجلاصي، منشورات تاوالت الثقافية، 2003. في مفهوم البزاءة يمكن الاطلاع على:
أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي، مشارق أنوار العقول، تح. عبد الرحمان عميرة، ج.2، دار الجيل، بيروت، لبنان ط 1، 1989، ص ص 207-235.
بكير سعيد أعوشيت، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1988، ص ص 96-102.
زكرياء بن خليفة المحرمي، الإباضية تاريخ ومنهج ومبادئ، مكتبة الغبيراء، عمان، ط1، 2005، ص ص 59-65.
Ennami Amr Khalifa, Studies in Ibadism, Thesis - Ph.D., Cambridge University, 1971, pp 168-179.

[1] وهو ما لاحظناه أثناء التجول في شوارع غرداية وأسواقها وما مدتنا به نساء مزاب أثناء المقابلات التي قمنا بها معهن.

[2] المرجع السابق, ص 135.

[3] وهو ما أعلنته لنا النساء المزابيات أثناء المقابلات التي قمنا بها معهن. يمكن الاطلاع كذلك:
J .Delheure, op. cit., p :171-174

- أسلوب التقليد أو "المحاكاة" [1]: تتلقى الفتاة المعارف والقيم عبر تقليد نموذج أو "قدوة" [2] بطريقة لا واعية وتكون الأم هي هذا النموذج الثقافي الذي تستمد منه الفتاة شخصيتها وتتدرج من خلاله في المنوال أو "النمط" الثقافي الذي سطر لها.

وهي,أي التربية الأسرية, في مختلف الأحوال تلعب دور المحافظة الاجتماعية وتمرير القيم من جيل إلى جيل وفق نماذج قيميّة مسبقة تكون بمثابة القوالب الجاهزة من جهة، و من جهة أخرى تلعب دور الرقابة والضبط الاجتماعيين حتى تمنع أي عملية إخلال بالتوازن العام وبوحدة الجماعة وبوضعية الفتاة في المجتمع ولعل هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار الفتاة في مزاب"خطرا" يجب محاصرته بكل الطرق إلى أن تتزوج وحتى بعد الزواج .[3]

وتمتاز التربية الأسرية في مزاب بمراعاتها لخاصيتين هامتين من خاصيات المجتمع المزابي :

- الخاصية الأولى تتعلق بقيام بنية الأسرة وتقسيمها ومرجعياتها على العرف باعتباره مؤصلا للوظيفة الثقافية التي تلعبها الأمّ داخل العائلة وباعتباره في نفس الوقت يمثّل جماع القيم والمعارف التي تستمدها البنت من أمها .

- الخاصية الثانية هي المحتوى الديني/المذهبي الذي تقوم عليه العملية التربويّة إذ على الفتاة تلقي خاصيات الفقه الإباضي حتى تتمكن من ممارستها واقعا كما يفرضه نظام العيش في مزاب. ولكننا نلاحظ أن معرفة النساء في مزاب بالفقه الإباضي ضعيفة جدا وإنما تنحصر فيما يتعلق بحياتهم اليومية وشؤونهم العامة والعبادات التي يمارسونها وما عدى ذلك من تبحّر في الفقه وأصوله وما شاكلهما من "العلوم الشرعية" إنما هو من اختصاص الرجال.

2/ التعليم[4]:

تقوم "المدرسة"[5] العديد من الوظائف داخل المجتمعات لعل أهمها:

---

[1] إن التعليم المحاكي تعلم حسي يستند إلى الجسد ويتعلم في الصور والخطاطات وحركات الفعل العملي وهو يتحقق بصورة غير واعية إلى حدّ كبير ولهذه العلة بالذات فهو ينتج تأثيرات دائمة تؤدي دورا معتبرا في مجالات تطور الثقافة"
كريستوفر فولف، علم الإناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر. أبو يعرب المرزرقي، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009، ص 236.

[2] زهرة أحمد حفار، خروج الفتاة المزابية للعمل: دوافعه وآثاره: دراسة ميدانية، مطبعة الآفاق، مكتبة الكتاب العربي، غرداية، الجزائر، د.ت، ص 65.

[3] Chrifi B., op. cit., p : 319 .

[4] "إن كل نظام تربوي ما هو إلا وسيلة سياسية للحفاظ على تملك الخطاب أو إحداث تغيير يضمن ملاءمته مع ضروب المعرفة والسلطة التي تفوز جميعا بكل خطاب" ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، تر. أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2008، ص 24.

[5] "...أغلب الباحثين يميلون إلى أن التعريف المناسب للمدرسة هي بوصفها نظاما اجتماعيا تربويا، وظيفتها القيام بأدوار اجتماعية داخل البنية الاجتماعية الكلية للمجتمع ..." كمال كمال، عناصر العملية التربوية والانتماء المذهبي، دراسة لعلاقات تلاميذ المذهبين المالكي و الإباضي : دراسة ميدانية في ثانويتي مفدي زكرياء و محمد الأخضر الفيلالي بغرداية، مذكرة شهادة الماجستير في تخصص:علم الاجتماع التربوي الديني، المركز الجامعي بغرداية، معهد:العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، السنة الجامعية: 2011/2010، ص 17.

* **الوظيفة النفسية:** وتتمثل في تعريف التلميذ على العالم الخارجي و "إعداد شخصية متكاملة داخل الإطار الاجتماعي تعكس خصائص المجتمع وشخصيته الوطنية..."[1]

* **الوظيفة المعرفية:** وتتمثل في مدّ المتعلم بالمعطيات والأفكار ودعم معارفه المختلفة. وهي وظيفة تقوم أساسا على أسلوب التلقين.

* **الوظيفة الثقافية:** تلعب المدرسة دور الوسيط في نقل المخزون الثقافي من المجتمع إلى التلاميذ, وقد لا تقف مهمة المدرسة على نقل هذه القيم بل تتعداها إلى دور المحافظة وضمان استمرارية بنية المجتمع[2].

* **الوظيفة الإيديولوجية:** وتتمثل في دور الرقابة الاجتماعية الذي تمارسه المدرسة على أفرادها ودور الضبط الاجتماعي من خلال القوانين الداخلية التي تفرضها على المنتسبين إليها(فيما يتعلق باللباس والنظام والبرامج التعليمية ومناهج التدريس...)ومن خلال عملية إعادة الإنتاج القيمي والأخلاقي التي تقوم بها داخلها باعتبارها تمثيلا مصغرا للمجتمع الذي تنتمي إليه[3] .

تقوم المدرسة بمختلف هذه المهام بنسب مختلفة وبأساليب مختلفة من مجتمع إلى آخر ولكنها في الإجمال تحافظ على هذا الجوهر الوظيفي الذي نرى أنه يمثل جوهر العملية التعليمية.

شهد نظام التعليم في مزاب تطورات كبيرة أثناء حقب حضارية وتاريخية مختلفة خصوصا فيما يتعلق بتعليم الفتيات. ويمكن لنا أن نعتبر أن تعليم البنات في مزاب مر بمراحل ثلاث نصوغها كالآتي:

أ - مرحلة المنع:

تمتد هذه المرحلة من تكون نظام الحلقة في مزاب- القرن الرابع عشر ميلادي (8 ه) - إلى حدود بداية القرن العشرين[4] و تميزت **بامتناع العائلات المزابية عن تعليم بناتهن وبغياب جهاز تعليمي مهيكل موجه إلى الفتيات.** ورغم أن التعليم في هذه الفترة لا يعدو أن يكون تعليما دينيا تقوم به "الحلقة" في إطار نظام العزابة حيث يتعلم الطلبة أصول العقيدة الإباضية وقواعد الفقه والعلوم الشرعية واللغة العربية[5], فإن الفتاة المزابية كانت ممنوعة من هذا النوع من التعليم نظرا إلى عدة أسباب لعل أهمها[6]:

- التقسيم الذي يقيمه المجتمع المزابي للمهام بين المرأة والرجل . فالمرأة بحكم بقائها في المنزل ليست بحاجة إلى القراءة والكتابة على عكس الرجل.
- سن الزواج الذي كان يصل إلى سن التاسعة وبالتالي ليس هناك متسع من الوقت للفتاة للتعلم ويقدم على ذلك تعلم الحرف و الأعمال المتعلقة بالمنزل[7].

---

1 المصدر نفسه، ص 17.
2 إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص 100.
3 كمال كمال، المرجع السابق، ص 18.
4 Spiga N., op . cit., P 93.
5 Chrifi B., op. cit., pp 323-333.
6 إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص144 .
7 J .Delheure, op. cit. , p :?.

- كان تعلم القراءة والكتابة خصوصا يشكلان خطرا لدى البعض إذ قد يمكّن الفتاة من الاتصال بالجنس الآخر عبر الرسائل وهو ما رغب المجتمع المزابي في منعه [1] أو يمكن من خلاله أن تطلع الفتاة على نماذج ثقافية جديدة لم يكن في "مصلحة" المجتمع اطلاعها عليها." لذا كان الحرص شديدا على إبقاء المرأة داخل أسوار مزاب جسديا ووجدانيا لا ترى ولا تسمع إلا النموذج المزابي ولا تطلع على ثقافة غير ثقافته ولا تعيش إلا في إطار نسقه القيمي"[2]

تتلقى الفتاة في هذه المرحلة (أي منذ السابعة من العمر)[3] تعليما بسيطا في المطلق يقوم على تلقين بضع الآيات من القرآن لأداء الصلاة حتى أن أ. غواشون تروي أن أغلب الفتيات يرددن مقاطع من القرآن و هن يجهلن معانيها [4]. وقد كانت جماعة "الغسّالات" أو "تمسردين" هي المكلفة بتعليم الفتيات ومدّهن ببعض المعارف الدينية[5] رغم أن الغسالات لم يكن لهن تكوين معرفي ما عدى بعض القواعد الأولية في مسائل الدين وربما للغة. وتمتد ساعات الدراسة بين صلاة العصر وقبيل آذان المغرب حتى يتسنى للفتاة البقاء صباحا في المنزل وتعلم الأعمال المنزلية . نستثني من ذلك ما كانت تقوم به بعض العائلات الثرية خصوصا في "بني اسقن" من توفير الأب معلما من طلبة "الحلقة" حتى يعلم بناته القراءة والكتابة [6]. ولكن في المجمل تبقى العملية التعليمية مقتصرة على بعض المعارف التي تمكّن الفتاة من القيام بواجباتها الدينية. وفي بداية القرن الثامن عشر شهد وادي مزاب نهضة فكرية تمكّن من خلالها رواد النهضة[7] من من توسيع دائرة التعلّم ومن زيادة عدد المدارس الدينية وتعويض المدارس القرآنية بالمدارس الحرة وتطوير المناهج المعتمدة فيها و إرسال بعثات علمية نحو بلدان أخرى لعل تونس من أهمها [8]. ولكن المرأة لم تكن معنية بهذه النهضة بل بقي وضعها على ما هو عليه...

ب- مرحلة المراجعة:

تمتدّ من 1947[9] إلى حدود الاستقلال وتتميز بدايتها بظهور محاولات أولى لتكوين أقسام خاصة لتعليم الفتيات. ورغم فشل هذه المحاولات فإنها أعلنت بداية عهد جديد تمّت فيه مراجعة القوالب القديمة المتعلقة بتعليم المرأة وبدورها في المجتمع. ووجهت محاولات تعليم الفتيات في البداية بصدّ اجتماعي كبير وصل إلى حدود التكفير والرشق بالحجارة [10]. وفي المجمل اختلفت ردود الفعل على

---

[1] A-M . Goichon, , La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 1, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1927,p 57 .

[2] إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص146 .

[3] A-M. Goichon,op. cit. , p 56.

[4] A-M . Goichon , La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 2, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1931 , p 57.

[5] Chrifi B., op. cit., p 334.

[6] A-M . Goichon, tome 1 ,op.cit ., p 57.

[7] ومن أهمهم نذكر أبو زكرياء يحيى صالح (1714-1787) وضياء الدين عبد العزيز بن الحاج إبراهيم الثميني (1718-1808) ومحمد بن يوسف أطفيش الملقب بقطب الأئمة(1821-1914).
إبراهيم فخار، المرجع السابق، ص 141.

[8] Chrifi B., op. cit., p 337

[9] يوسف بن بكير الحاج سعيد، تاريخ بني مزاب دراسة اجتماعية واقتصادية و سياسية، المطبعة العربية، غرداية، 2006 ،ص 279.

[10] Chrifi B., op. cit., p 338

هذه المحاولة بين الرفض المطلق والتحفظ والقبول. من الأسباب الهامة التي دفعت المزابيين وخصوصا تيار التحديث في المجتمع إلى إعادة النظر في موضوع تعليم الفتيات:

- النهضة العلمية ومساهمتها في التجديد الفكري والعلمي.
- ظهور مدارس الأخوات التابعة للكنيسة الفرنسية وبداية استقطابها لعدد كبير من سكان المنطقة من غير المزابيين خصوصا[1].
- انتشار التعليم الرسمي الفرنسي الذي أجبرت العائلات المزابية إجبارا على إرسال أطفالها للدراسة فيه نظرا للضغط الذي مارسته المؤسسة العسكرية الفرنسية.
- تكون جيل شاب ومثقف خصوصا بعد عودة الطلبة الذين أرسلوا إلى البعثات العلمية[2].

فكانت المحاولات الأولى مقتصرة على مجموعة من الأساتذة الذين أخذوا على عاتقهم التدريس في منازلهم على غرار عمي الحاج أحمد (العطف) و الأستاذ راس النعامة عمر بن إبراهيم(غرداية) الذي بدأ التدريس في منزله بفوج من 60 تلميذة وذلك في 10 ديسمبر 1950[3]...ومن ثم تكوّنت مدارس حرة تحت رعاية جمعيات خيرية ترجع بالنظر إلى مجلس العزابة تقوم بتدريس البنات... نعود إلى تاريخ ظهور هذه الجمعيات في مزاب لما تضطلع به من دور مركزي في قضية تعليم المرأة وفي النظام الاجتماعي في مزاب. وجد التعليم الحر في مزاب منذ الاحتلال الفرنسي حيث كانت نشأة الجمعيات الثقافية ردة فعل على ما مارسه الاستعمار من محاولة تدمير الهوية المحلية و"فرنسة" الشعب الجزائري من خلال المدارس الفرنسية ومدارس "الآباء البيض" التي افتتحها ومن خلال محاصرة المدارس القرآنية والعمل على تدميرها. وقد كانت الجمعيات الخيرية هي المشرفة على التعليم المسجدي ولكن بعد منع الحكومة الفرنسية افتتاح مدارس عربية دون ترخيص تقدمت هذه الجمعيات بمطالب للترخيص لها بالنشاط داخل وادي مزاب وخارجه في العاصمة وقالمة ومناطق أخرى(جمعية الإصلاح بغرداية (1928) – جمعية الحياة بالقرارة (1934) – جمعية الوفاق بالعاصمة (1929) – جمعية الفتح ببريان (1946) –جمعية الاستقامة ببني اسقن (1948) – جمعية النور ببو نورة (1945) – جمعية النهضة بالعطف (1945) – جمعية التوفيق ببني اسقن (1947)...) وقد كانت هذه الجمعيات تلعب أدوارا هامة من أهمها: الكفاح الوطني ونشر التوعية بضرورة طرد المستعمر و الحفاظ على الثقافة المحلية والدفاع على الديانة/المذهب واللغة العربية ونشر الوعي والمعرفة من خلال الإصلاح التربوي الذي قامت به... ولكن الدور التعليمي الذي لعبته هذه المؤسسات لم يشمل المرأة إلى حدود 1947[4]. تطور عدد الفتيات الملتحقات بالمدارس الحرة فقد ارتفع عدد الطالبات في مدارس جمعية الإصلاح على سبيل المثال من 60 سنة 1950إلى 680 سنة 1980وإلى 3668 في 2010[5].

---

[1] فخار إبراهيم، مرجع مذكور، ص 147.

[2] مريم بنت صالح سيوسيو، الأهداف التربوية من تعليم البنت المزابية في المدرسة الحرة، معهد الإصلاح للبنات، طور ثانوي، تخصص التربية والعلوم الإسلامية، ص10.

[3] إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص 148.

[4] المصدر نفسه، ص 142-144.

[5] المصدر نفسه، ص 150.

أصبحت هذه الظاهرة مقبولة في الضمير ومتواترة في المجتمع بأسباب عديدة من أهمها أن هذا الصنف من التعليم لم يقم بديلا ثقافيا عمّا اعتادته المنطقة بل كان تطويرا طفيفا لوضعية المرأة يبدو أنه كان حتميا حسب الظروف التاريخية والحضارية التي مرت بها المنطقة. خصوصا وأن المحتوى التعليمي المقدم لم يكن يتعدى العلوم الدينية وحفظ القرآن والقراءة والكتابة وكان في الأقصى يتكون من مستويين ابتدائي وثانوي. نلاحظ من خلال هذه الجمعيات التي أسسها المجتمع المزابي ميل هذه المجموعة إلى التسيير الذاتي إذ تستغل كل فرصة حتى تكون هيئاتها في محل قيادة للمجتمع لا في محل تبعية إلى سلطة خارجية ويعتبر تأسيس نظام تعليمي مواز للنظام الرسمي شكلا من أشكال هذه النزعة الاستقلالية التي يتميز بها المجتمع المزابي. ولعل هذه الخاصية كانت السبب في الحفاظ على الخصوصيات المحلية للمجتمع دون أن تتبدد تحت تأثير العوامل الخارجية.

ج- **مرحلة المحافظة والتطوير**، تنطلق هذه المرحلة مع الاستقلال إلى حدود اليوم. بعد أن تخلص المزابيون من الثقل الثقافي الذي كانت تمثله المدارس الرسمية والدينية الفرنسية أصبح تعليم الفتيات أمرا واقعا ولم يعد من الممكن التراجع إلى ما دونه. وقد عوضت المدارس الحكومية المدارس الفرنسية وأصبح لدينا بالتالي صنفان من التعليم:

- **التعليم العمومي:**

تقوم على تسييره الدولة وقد قام بفرض التعريب داخل المؤسسات التربوية وفرض تعميم التعليم على كل طفل في سن السادسة [1]. كما فرض توحيد مناهج التدريس عبر منع القيام بفتح مدارس خاصة غير التي تقيمها الدولة [2] ولكن تم فيما بعد التراجع عن هذا القرار وتعديله حتى يسمح بإنشاء مدارس الحرة لإرضاء المزابيين، ولكن وفق شروط معينة.[3]
ظهرت المدرسة الرسمية في السنة الدراسية 1980-1981على شكل 6 سنوات مرحلة ابتدائية و3 سنوات مرحلة متوسطة [4] .مثل دخول الفتاة المزابية إلى المدرسة الرسمية تحديا للمجتمع بأسره نظرا إلى الرفض الذي واجهته به تيارات المحافظة في المجتمع ورغم ذلك كان هناك استثناءات اتخذت فيها عائلات قرار تدريس بناتها في المدارس العمومية[5]. ساهمت مجموعة من من العوامل في تشجيع المجتمع المزابي على إرسال بناته إلى المدارس العمومية لعل من أهمها:
- ارتفاع المستوى الثقافي لدى الذكور وبالتالي رغبتهم في اختيار زوجة ذات مستوى علمي متوسط على الأقل.

---

[1] سمية عبد الرحمان فخار، دراسة الفتاة المزابية بين التعليم الحر والرسمي، مذكرة تخرج، جمعية الإصلاح غرداية، معهد الإصلاح للبنات، قسم التربية والعلوم الإسلامية، 2006/2005, ص 39.

[2] المصدر نفسه، ص24.

[3] من أهمها: - الحصول على رخصة من الوزير المكلف بالتربية
- إجبارية اللغة العربية فيما عدى اللغات الأجنبية.
- وجوب تطبيق البرامج الرسمية للتعليم المعمول بها.
- الخضوع للمراقبة البيداغوجية والإدارية من طرف وزارة الإشراف...
المصدر نفسه، ص 24.

[4] المصدر نفسه، ص 35.

[5] Chrifi B., op. cit., p 344 .

- قرب المدارس من الأحياء السكنية.
- التطورات التي شهدتها المنطقة خصوصا عبر التكنولوجيا الحديثة من هاتف وتلفاز...
- اقتصار المدارس الحرة على العلوم الدينية وإهمال المواد العلمية واللغات.

- عدم اعتراف الدولة بالشهائد التي تتلقاها الفتاة من المدرسة الحرة.[1]

اقتصر تعليم الفتيات بداية على المرحلتين الابتدائية والمتوسطة ثم تجاوزه إلى المرحلة الثانوية. أما الجامعة فقد تأجّل حضور المزابيات فيها إلى حدود السنة الجامعية 2005/2004 عند افتتاح المركز الجامعي بغرداية بطالبة مزابية واحدة.[2]

مازال مجال الجامعة يمثّل إشكالا كبيرا في مزاب [3] رغم ارتفاع عدد الفتيات اللاتي يدرسن في الجامعة وذلك خصوصا بفضل افتتاح المركز الجامعي بغرداية [4] . ويعود هذا التردد في مسألة الدراسة الجامعية إلى العديد من العوامل التي مازال المجتمع المزابي يعتبرها "عوائق" تحول دون دراسة الفتاة:

- قضية الاختلاط في التنقل والدراسة وبالتالي الاحتكاك فعليا بالجنس الآخر وإمكانية الإخلال بقوانين المنطقة وأعرافها.
- الدراسة الجامعية تتطلب سنوات تقتطع من حياة البنت وتؤخر سن زواجها.
- الاختلاط بأجناس و ثقافات أخرى قد يساهم في تدمير الثقافة المحلية عبر تشتيت الحامل المركزي لها ألا وهو المرأة.
- إشكالية سفر الفتيات الذي يرفضه المجتمع المزابي تماما إضافة إلى رفض فكرة السكن في المبيتات الحكومية[5]...

*** التعليم الحر:**

يعرف التعليم الحر بأنه "تعليم تشرف عليه مدارس حرة غير خاضعة للتنظيم الرسمي" [6] وهو "غير خاضع للدولة سواء في مناهجه أو تمويله أو إشرافه (...) يتم تمويله من تبرعات المحسنين وهذا ما نجده في التعليم الحر بوادي مزاب. والجزائر قد عرفت عدة أشكال من التعليم

---

[1] إبراهيم فخار، مرجع مذكور، ص 150.
تقدمت الهيئات العرفية في المنطقة بمطالب لمعادلة الشهائد المتحصل عليها من المدرسة الحرة بشهادة الباكالوريا للراغبين في الدراسة الجامعية من الذكور وتم استثناء تعليم الفتيات من هذا المطلب.ولذلك لا تستطيع الفتاة المتكونة داخل المدارس الحرة مواصلة تعليمها في مؤسسات التعليم الرسمي على عكس الفتى.
مقابلة مع نساء مزابيات مؤرخة ب2013/05/22.

[2] المصدر نفسه، ص 151.

[3] جمعة أولاد حيمودة ، "اتجاهات أسر وادي مزاب نحو تعليم الفتاة تعليما عاليا"، مجلة الواحات للبحوث والدراسة، العدد الثالث، غرداية، ديسمبر 2008، ص ص 178-179.

[4] ارتفع عدد الفتيات المزابيات المزاولات للتعليم في المركز الجامعي بغرداية من طالبة واحدة عند افتتاحه إلى76 طالبة في السنة الجامعية 2010/2009.
نفسه، ص 162.

1 حوار أجريته مع أم مزابية يوم 2012/08/30 ترفض فيه تماما سكن ابنتها في مبيت جامعي نظرا"للسمعة السيئة" التي اكتسبتها المبيتات حسب رأيها.

[6] بشير المرموري ، الفتاة في ميزاب تنشئتها وتعليمها بين الثابت والمتغير، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 2005، ص25.

الحر ومنه التعليم في الكتاتيب والزوايا وتطوّر فيما بعد إلى مدارس حرة عصرية تتميز بالتعليم الديني في أساسها."[1]

تشرف على التعليم الحر في مزاب مجموعة من الجمعيات التي سبق أن ذكرنا أنها كانت موجودة في مناطق عدة من الجزائر أثناء الاستعمار. ولكن الطّريف أن هذه الجمعيات تلاشت تقريبا في كامل البلاد بعد الاستقلال ولكنها حافظت على وجودها واستقلاليّتها في قرى مزاب ولعل ذلك يعود إلى خصوصية المنطقة من الجانب المذهبي حيث أصبحت هذه الهيئات جزءا من آليات المجتمع في الحفاظ على عقيدته الإباضية في وجه المذهب الرسمي للبلاد إضافة إلى العلاقة الوثيقة التي تربط هذه المؤسسات بهيأة العزابة باعتبارها المشرف والمسير لها عبر الشيوخ الذين هم جزء من المؤسستين أو من خلال عملية التسيير والتمويل وإضفاء الشرعية الدينية داخل المجتمع المزابي مما ساهم في تواصل الدور الذي تلعبه هذه الجمعيات وتطوره نحو تكوين مدارس ابتدائية وثانوية ومكتبات ونواد و"داخليّات" (مبيتات) وجمعيات ثقافية يتم تمتع الدارسين بها مجانا. ولعل ذلك يحيلنا إلى نقطتين مميّزتين للانتظام في وادي مزاب:

أولا: النظام الاجتماعي القائم على التعاون والتضامن والذي يكفل لأفراد الطائفة نوعا من المساواة في القدرات وفي الإمكانيات وهو مرتبط شديد الارتباط بالعرف القبلي الأمازيغي من جهة إذ نجد نماذج مماثلة لهذا التضامن في أماكن أخرى من شمال إفريقيا [2] وهو بنفس القدر وثيق الصلة بالفقه الإباضي المزابي الذي يؤسس لفكرة التضامن والعمل المشترك للوصول إلى المنفعة العامة[3].

ثانيا: تقوم بنية المجتمع المزابي في علاقة بالمؤسّسات الحكوميّة المركزيّة على فكرة التسيير الذاتي للشؤون العامة وهو ما يدعم النظرة إلى وادي مزاب على أساس أنه "دولة داخل الدولة" أو "مدينة دولة" كما يصرح بذلك فرحات الجعبيري...[4]

شهدت المدرسة الحرة في مزاب العديد من التطورات لعل أهمها محاولة منافسة المدرسة العمومية من خلال نوعية المواد التي تقدمها وإدخال المواد العلمية على غرار الرياضيات وعلم النفس والتربية الصحية[5]... إضافة إلى اللغات لكن دون إلغاء الأهمية التي تضطلع بها العلوم الدينية (وتتمثل في علوم القرآن, التفسير, الترتيل, الفقه, أصول الفقه, الحديث النبوي, المواريث, أحكام الأسرة...) [6] التي هي سبب وجود هذا النوع من التعليم. ويتبدى لنا البعد المذهبي الذي يصطبغ به التعليم الحر من حيث هو وسيلة للدفاع عن المذهب الإباضي فقها وعقيدة وممارسة في وجه التعليم الرسمي الذي يمثل المذهب الرسمي للبلاد وهو المذهب المالكي. وتتحول المؤسسة التعليمية بذلك من مؤسسة معرفية "محايدة" وموضوعية إلى مؤسسة مؤدلجة تنخرط انخراطا كاملا داخل الصراع الديني والسياسي بين المركز والأطراف أو بين

---

[1] سيوسيو مريم بنت صالح، مرجع مذكور، ص3.

[2] Gardet L., « L'entr'aide dans les sociétés autochtones nord africaines », T. 30, 1945, pp.125-126.

كذلك:

Lanfry J., « L'entr'aide au village kabyle », Ibla, T. 30, 1945, pp. 129-153.

[3] Parmentier H., « L'entr'aide chez les berbères ibadites du Mzab », Ibla, T. 33, 5 1ére trimestre, 1946, pp. 41-

[4] Jaabiri Farhat, Mzab cité-état, tr. Jean fontaine et Jaabiri Farhat(?).

[5] المصدر نفسه، ص 28.

[6] المصدر نفسه، ص ص 29-30

الأغلبية والأقلية[1]. ولعل هذا ما يفسر الصراع الضمني بين المتخرجات من المعاهد الحرة ومثيلاتهن من المعاهد العمومية. إذ تتمتع الأولى بالنجاح الاجتماعي بينما تتمتع الثانية بجزء من الحريات التي تفرضها طبيعة دراستها. و يمكن التثبت من ذلك بسهولة عن طريق استجواب كلا النموذجين حول تقييم أصناف التعليم وإبداء الرأي فيها. ويتعدى هذا الصراع شخص الفتيات إلى اعتباره صراعا بين توجهين فكريين و رؤيتين مختلفتين إلى دور المرأة في المجتمع وتقييمين متناقضين لتدخل الهيئات الدينية والعرفية في حياة الفرد المزابي.

ولعل هذا ما يفسر النّسب المرتفعة لالتحاق الفتيات بالمدارس الحرة. إضافة إلى ما تحققه المدرسة من أهداف لعل أهمها الأهداف الدينية والأخلاقية والتي بدورها تساهم في تحقيق أهداف اجتماعية تتمثل في انسجام الفتاة مع مجتمعها وقبولها داخل النسيج المجتمعي والأهداف الاقتصادية التي يوفرها التكوين المهني والحرف اليدوية التي تمكن الفتاة من إيجاد موطن شغل...

أنتج كل صنف من أصناف التعليم خطابا تأثر بواقع المكان وأثّر فيه. ولكن أهم مثالين على هذا الانتقاء الثقافي هما التعليم العمومي والحرّ المتواصلين إلى حدود اليوم بالتوازي في الواقع المزابي. بينما فرض التعليم العمومي نفسه على المجتمع المزابي واقعا غير قابل للنقض كان التعليم الحر هو الحل الأنسب لمثل هذا المشكل الحضاري وفي كل مرة كانت عملية تطوير هذا الصنف وتعديله حلولا وقتية للهروب من "المشاكل" التي ترافق التعليم العمومي للفتيات.

رغم انزياح المجتمع المزابي جزئيا عن رفضه القاطع لخروج المرأة خارج المنزل إلّا أنّه لم يستغن عن التقسيم الكلاسيكي لوظائف كلّ من الجنسين داخل المجتمع وهو ما جعل العائلات لا تتردّد في إرسال أبنائها الذكور دون الإناث لمواصلة التعليم. ولعل هذا الإصرار على محاصرة الفتاة المزابية هو شكل من أشكال المحافظة التي اتخذها المجتمع المزابي في وجه كل هذه التغيرات الحضارية التي قد تعصف بخصوصياته الثقافية والدينية وهو إعلان واع عن الدور الذي تلعبه المرأة في الحفاظ على استمرارية البنية القيمية للمجتمع. لعب التعليم الرسمي دور "الخطاب التحديثي" داخل المجتمع المزابي من خلال المناهج التي اتخذها والعلوم الحديثة التي ساهم في إرساء تدريسها، ولكنه لم يستطع إلا أن يتأثر بطبيعة المكان وثقافته القائمة أساسا على الفصل بين الجنسين. نجد في مزاب ظاهرة المدارس الرسمية الغير مختلطة على غرار مدرسة "صلاح الدين الأيوبي" للبنات و مدرسة "صالح بابكلي" للذكور ومدرسة "عقيد لطفي" للذكور[2]...وقد اختصت هذه الظاهرة بالمرحلة الابتدائية إلى جانب مدارس أخرى مختلطة.

أما في قاعات الدرس فنلاحظ التقسيم الجنسي واضحا حيث يرفض الأطفال الذكور الجلوس بجانب الفتيات بل يقسمون مقاعد الدرس حسب عددهم[3]. وقد لاحظنا أن العلاقة بين الأطفال من الجنسين في قاعة الدرس قائمة على نوعين من العلاقات: علاقة القطيعة القائمة على تلافي الاحتكاك واختيار الصمت أو علاقة الصراع القائمة على التصادم والعنف النفسي والجسدي[1].

---

[1] أثناء الزيارة الميدانية الثانية في غرداية قمنا بزيارة إلى مسجد الإصلاح في إطار يوم دراسي حول "هوية المرأة المزابية: تشكلاتها ومهدداتها" بعد الحصول على الموافقة من مدير معهد الإصلاح عبر وسيط. ورغم التزامنا بتعاليم اللباس المفروضة إلا أنه تم طردنا بهدوء من القاعة بعد دقائق من وصولنا وتبرير ذلك كان "هذه الدروس خاصة بفتيات التعليم الحر"... إن أهمية هذه الحادثة تتمثل في إثبات صرامة هذا المجال وصعوبة الولوج إليه من قبل الأجانب خوفا على النماذج التي يتم إنتاجها داخله وهي نماذج محلية صرفة من كل تأثير خارجي قد يؤثر في نمطيتها المنشودة.

[2] أثناء لقاء مع طالبتين من غرداية يوم 2012/09/04 .

[3] تتجاوز هذه العلاقة المضطربة بين الجنسين الأطفال لتمسّ حتى علاقة الفتاة بالمعلم أو الأستاذ. تروي لنا "فتة" وهي طالبة ماجستير علم نفس أن بعض الأساتذة المزابيين يرفضون تدريس الفتيات ويصرحون بذلك أمامهن وفي

وهو مما يثبت أن التعليم العمومي لم ينجح فعليا في تغيير المنوال القيمي للمجتمع ولكنه استطاع فقط أن يستوعبه داخل مؤسساته. يمكن إرجاع ذلك إلى سببين مركزيين :

- **أولا: صلابة البنية القيمية** التي يتميز بها المجتمع المزابي مما جعلها في كل مرة تكون فيها مهددة تتمكن من تجاوز المشكلات من داخل نسق مؤسساتها مع الحفاظ عليها.
- **ثانيا: ضعف الخطاب التحديثي** من حيث كونه خطابا غير نابع من طبيعة المكان وعقلية المواطنين ولكنه شكل من أشكال الفرض السياسي وهو ما جعل عملية رفضه أقوى.

أما التعليم الحر فهو الناطق الرسمي باسم الثقافة المزابية والمدافع عن تواصلها ولذلك نلاحظ تفضيل الآباء له خصوصا للفتيات. يدافع التعليم الحر عن قيم المجتمع المزابي وعن نظرته إلى المرأة فيركز اهتمامها حول القيم الدينية المتمثلة في خصوصيات الفقه الإباضي التي من المفترض أن تنقله إلى الأجيال اللاحقة. كما يراعي هذا الصنف من التعليم الوظيفة المركزية للفتاة وهي الزواج حيث ينتهي هذا التعليم مع سن 18 وبالتالي يعدّ الفتاة مباشرة للزواج ولإنشاء عائلة. وبالنظر إلى عرف المحل، يقف هذا النوع من التعليم شاهدا على وظيفة الضبط الاجتماعي التي تمارسها مؤسسات التعليم حيث تتحكم قوانينه في حياة الفتاة داخل المدرسة وخارجها (اللباس والسلوك والقيام بالعبادات ...). [2] نتبين من ذلك الدور المركزي الذي تلعبه المدرسة الحرة في حياة الفتاة المزابية ليس باعتبارها مركزا لتلقي المعرفة بل باعتبارها مركزا للسلطة المعرفية والأخلاقية والدينية والأدبية ووسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي و فاعلا حقيقيا في الحياة اليومية للمجتمع المزابي. إذ تسعى المدرسة إلى "إعادة إنتاج القيم الاجتماعية وترسيخها عند البنت من خلال نمط اللباس المفروض واحترام النظم والهيئات الاجتماعية وأعضائها."[3] ولعلنا نستطيع تلمّس هذه الوظائف من خلال رسائل التّخرّج التي تحرّرها الفتيات في هذه المعاهد حيث يطغى عليها تقييم أخلاقي لوظائف المرأة قائم على بنية من الحجج تجمع بين متطلبات الفقه الإباضي ومستلزمات العرف المزابيّ[4].
ولعلنا نستطيع القول أن "الصراع" الحاصل بين التعليم الحر والتعليم العمومي إنما يندرج ضمن صراع أهم وأعمق وهو صراع بين مشروعين ثقافيين يتمثل الأول في إرساء ركائز "الوحدة

بعض الأحيان يقومون بتجاهلهن داخل القسم. كما أعلمتنا أن منهم من يع اقب الفتاة على إثر خط إ ارتكبته بإجلاسها إلى جانب أحد زملائها من الذكور مما يرسخ لدى الفتاة أن الاختلاط ذنب وخطيئة بل شكل من أشكال العقاب الذي يمسها.

لقاء مؤرخ في 2012/09/15

[1] أثناء زيارة ميدانية للمدرسة الابتدائية "حسيبة بن بو علي" بغرداية أثناء الدرس الافتتاحي للسنة الدراسية الجديدة (2012-2013) مع قسم سنة خامسة ابتدائي .

[2] " تقبل الفتاة في المدرسة عند بلوغها سن السادسة من عمرها فإذا بلغت سن البلوغ تؤمر بالصلاة وارتداء الحجاب الساتر ولا تقبل في المدرسة المتبرجة السافرة التاركة للصلاة المتعدية حدود الله وتراقب في سيرتها وأخلاقها داخل المدرسة وخارجها وتحاسب عن سيرتها في بيتها ومعاملاتها لوالديها"

يوسف بن الحاج يحيى الواهج، المرأة في المجتمع المزابي، المطبوعات الجملة، الجزائر، 1982، ص68.

[3] مريم بنت صالح سيوسيو، مرجع مذكور، ص24.

[4] نذكر أمثلة من هذه الرسائل:

صفية بنت بكير بغباغة، واجبات المرأة وحقوقها في الاسلام، معهد الإصلاح غرداية، اختصاص في التربية والعلوم الاسلامية، 2006.

صبرينة بنت محمد تفس، أسس السعادة الزوجية، معهد الإصلاح للبنات، 2006.

فتيحة بنت حمّو الحاج إبراهيم، ظاهرة الاختلاط، مدرسة النهضة، 2006...

الوطنية" ومحاولة تحديث البلاد في أسرع وقت ودون مراعاة للخصوصيات المحلية وللتعدد داخل الوحدة وهو مشروع السلطة السياسية. أما الثاني ، وهو - حسب نظرنا- نتيجة حتمية لفشل الأول، فينهض على تفتت سلطة المركز والتمسك بالمحلي والخاص والحفاظ على البنية الأصل باعتبارها المرجع والمقياس والمثال وهو المشروع الذي يتبناه المجتمع المزابي بمؤسساته العرفية والدينية. وقد بقي المجتمع المزابي مشدودا في أحيان إلى هذا المشروع أو ذاك ولكن عموما كانت نزعة المحافظة في مجال تعليم المرأة غالبة عليه محاصرة للمرأة المزابية داخل ثنائية مركزية وهي ثنائية العرف والمذهب. فقد لعبت المؤسسات العرفية والدينية دورا هاما في تحديد مصير تعليم الفتيات فكان الحكم فقهيا بداية مانعا الفتيات من التعلم ومركزا الحجج الدينية الداعمة له ثم تطور الموقف شيئا فشيئا لتسمح هذه المؤسسات بتعليم الفتيات ولكن مع الحفاظ على المحتوى المذهبي للتعليم وبمراعاة الأعراف التي يلتزم بها المجتمع من لباس وسلوك...

3/ هيأة "الغسّالات": "تمسردين"

تمسردين (Timsiridine)هو جمع تمسردت (Tamesred't) وهي أسماء مشتقة من الكلمة الأمازيغية أسّيراد (assirad) وتعني الغسل [1]. فتمسردين هي اللفظ الأمازيغي **لغسالات الأموات** ,من النساء والأطفال, وهي الوظيفة الأولى المسندة لهذه الهيأة.

ويمكن أن نعرف هيأة تمسردين بأنها هيأة نسوية تتولى شؤون المرأة في المجتمع المزابي وهي هيأة ملحقة بمجلس العزابة تختار من خلاله[2] وتتلقى القرارات منه وترفع إليه التقارير حول المجتمع النسوي أو حول حالة معينة حتى يتخذ فيها قرارا[3]. وفي حالة وفاة إحدى أعضائه تجتمع بقيتهن حتى ترشح اسم عضوة جديدة وعلى مجلس العزابة الذي يصادق على هذا الاختيار [4]. توفر كل مدينة من مدن مزاب بيتا لهذه الهيأة يكون في شكل وقف تسمى **"دار تمسردين"** تتلو فيها القرآن وتقيم فيها محاضرات وعظ وإرشاد[5].

تتميز هذه الهيأة بالتساوي الذي تقيمه بين أعضائها بحيث تغيب القيادة أو الزعامة عن هيكلة تمسردين.رغم أن التاريخ سجل استثناءات لهذه القاعدة [6] حيث فرضت بعض النساء سلطتها على الغسالات في فترات تاريخية مختلفة نظرا لما تميزت به من معرفة ومن حفظ للدين ومن شخصية كارزماتية فرضت من خلالها نوعا من الاحترام على المجتمع النسائي و الرجالي في مزاب على غرار

---

1 Spiga N., op . cit.,p74.

2 A-M . Goichon, tome 1 ,op.cit ., p 221

3 لا نتفق مع ما اورده أتيليو جوريو من وصف لهيأة تمسردين حيث اعتبر قراراتها "قانونا فريدا من نوعه وضعته نساء طبقته نساء بسلطة تنفيذية تفوق سلطات القضاة الرسميين من الرجال..." حيث لم تكن لهذه المؤسسة أي سلطة تشريعية بل كل ما كانت تقوم به هي عملية الوصل بين مؤسسة العزابة والمجتمع النسائي لضمان تنفيذ قرارات العزابة وضمان انعدام "الانحرافات".ولعل ذلك عائد إلى خلط حصل مع مقررات هيأة العزابة.
اتيليو جوريو، ثورة النساء في الإسلام، دار الروائع، بيروت، د.ت، ص 160.

4 Daddi Addoun Aycha, op.cit ., p 54.

5 السماوي صالح بن عمر، رجع مذكور، ص491.

6 A-M . Goichon, tome 1 ,op.cit ., p 221

شخصية "ماما سليمان". [1] لا تتقاضى الغسالات أجرا عما تقمن به من خدمات بل يكون عملهن عملا تطوعيا ما عدى وجبات الطعام التي تعدّ لهن أثناء المناسبات والحفلات[2].

لا نعلم لحظة التأسيس الأولى لهذه الهيأة ولكننا نرجح قدم وجود وظيفة غسل الأموات موكلة لبعض النسوة ولكن تحولهن إلى مؤسسة دينية لم يتم إلا بعد تكون مؤسسة العزابة نظرا لأنهن تابعات لها من حيث القرار والنشأة. لكن نجد أن الباحثين يؤكدون وجود هذه الهيأة خلال القرن 15 ميلادي (9 هجري)[3]. تتوفر هذه الهيأة في كل مدينة من مدن وادي مزاب بعدد يتراوح بين5 و 6 لكل مدينة. ويتم اختيار الغسالات وفق شروط معينة لعل أهمها: " التقوى, العفة, الحياء, الاستقامة, حسن السلوك, الورع, السمعة الطيبة, الحنكة في معالجة الشؤون العائلية, حسن التدبير, تنفيذ القرارات, لا يشترط فيها حفظ القران أو ختمه, من عمار المسجد..." [4] نلاحظ أن الشروط المطلوبة في أعضاء تمسردين تركز على جوانب ثلاثة:

- **الجانب الأخلاقي:** المتعلق بالقيم العامة للمجتمع.

- **الجانب الاجتماعي:** المتعلق بالعلاقات داخل الأسرة ومع أفراد المجتمع.

- **الجانب النفسي:** حيث يشترط في أعضاء تمسردين قيمة الطاعة والاقتناع التام بقيم المجتمع والانقياد لها طوعا حتى يتمكّن من الدفاع عن هذه القيم والمحافظة عليها فيما بعد.

ونستنتج من خلال هذه الشروط أن أعضاء تمسردين هن **النموذج المكتمل والتام للنمط النسوي** الذي اختاره المجتمع المزابي. وهو ما يعلل وجود هذه الهيأة حتى تكون نموذجا و قدوة للمجتمع النسائي في مدن وادي مزاب.

شهدت هيأة لغسالات تطورات هامة عبر التاريخ على مستوى أهميتها داخل المجتمع والوظائف التي تقوم بها. ويمكن أن نتتبع هذا التطور عبر **حقبتين حضاريتين** هما كالآتي:

أ - من النشأة إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين[5]:

تمتعت بهيأة تمسيريدين خلال هذه الفترة بنوع من السلطة المطلقة على المجتمع النسائي المزابي. وقد استمدت تمسردين هذه القوة الأدبية أولا من خلال السلطات التي اكتسبتها عبر موافقة المجلسين: الديني(العزابة) والعرفي(العشائر) في المجتمع، وثانيا من خلال السلاح الثقافي والاجتماعي الذي كانت تملكه في وجه كل ما تعتبره انحرافا عن الأصل, ألا هو **البراءة**.

---

[1] باباز مامة بنت سليمان: (1863-1931) من غرداية... استظهرت نصف القران وأخذت بعضا من علوم الشريعة...التحقت إلى" حلقة لمرشدات" ثم تراستهم عام 1906... عرفت بمواقفها المتشددة وبحرصها على تطبيق الشريعة وبمقاومة "البدع والخرافات"...
بكير بن سعيد أعوشيت و أحمد بن حمو كروم، مسلمات صالحات في روضة الإيمان، المطبعة العربية، غرداية، د.ت، ص ص 92-101

[2] J .Delheure, op. cit., p41.

[3] Jaabiri Farhat, Mzab cité-état, tr. Jean fontaine et Jaabiri Farhat(?), p 42.

[4] صالح بن عمر السماوي، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، الحلقة 2، نشر جمعية التراث، طبع المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 2005، ص 488.

[5] Spiga N., op. cit.,p75

فامتدت لذلك يد هذه الهيأة لتراقب جميع التفاصيل اليومية والاحتفالية لحياة المرأة المزابية وتعددت بذلك المهام المسندة إليها ومن أهمها:

- المهمة الأولية وهي غسل الأموات من النساء والأطفال وفق مراحل وقواعد محددة تتضمن في مجملها قراءة القران[1].

- مراقبة المجتمع النسوي وضمان الحفاظ على أخلاق المجتمع والتطبيق السليم لقرارات العزابة[2].

- محاربة العادات "الغير إسلامية" داخل الممارسة النسويّة ومحاولة القضاء عليها[3] ومحاولة الوقوف ضد كل ما تراه بدعة مستحدثة في المجتمع[4]

- تنظيم مجالس الذكر والوعظ لتوجيه النساء وإرشادهن.

- تنظيم ليلة"لا إله إلا الله" [5] وهي لقاء سنوي يضم الهيئات النسوية من مختلف مدن وادي مزاب ومن ترغب في الحضور من النساء تتم فيه قراءة القرآن وإقامة حلقات الوعظ والذكر والتناقش فيما جد من قرارات العزابة.[6]

- التحقق من علامات البلوغ للفتيات و من شؤون الحمل والولادة وتثقيف النساء في شؤون الحيض والنفاس.[7]

- معاقبة النساء اللاتي أخطأن أو قمن بكبيرة حسب طبيعة الخطأ. فالبداية تكون بالتنبيه وقد يتطور إلى "براءة الهجران"[8] أو البراءة منها في المسجد النسوي [9] والتي تعني لفضها من جسم المجتمع وبالتالي عدم التعامل معها بأي شكل من الأشكال إضافة إلى عدم الصلاة عليها وعدم تغسيلها...أو لعنها والدعاء عليها[10].

- تعليم الفتيات القرآن والأذكار. وقد كانت هذه الهيأة المسؤول الوحيد عن تعليم الفتيات في مزاب.

---

1 Daddi Addoun Aycha, op.cit ., p 55.

2 C. et P. Donnadieu et H. et J-M. Didillon, op. cit., p 41

3 نجد أمثلة كثيرة عن هذه العادات التي ارتبطت في مجملها بتقاليد أمازيغية سابقة للإسلام وبقي حضورها قويا داخل المجتمع المزابي إلى أن تم منعها. انظر:
A-M. Goichon, tome 2, op.cit ., pp14- 28.

4 على غرار رفضهن استعمال الطاقة الكهربائية عند دخولها إلى مزاب حوالي سنة 1930.
C. et P. Donnadieu et H. et J-M. Didillon, op . cit., p 41.

5 حمو محمد عيسى النوري، دور الميزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، المجلد 2، دار البعث، قسنطينة، د.ت، ص 25.

6 السماوي صالح بن عمر، مرجع مذكور، ص495-498.

7 السماوي صالح بن عمر، مرجع مذكور، ص 491.

8 "عندما يرتكب الإنسان مخالفة أو يخالف عرفا أو يخل بالآداب العامة أو قانونا متفقا عليه أو أتى محرما شرعا فيقال في المرتكب الذي يستحق البراءة فلان محكوم أو فلان في براءة الهجران تقريبا ما يعبر عنه بالخطة فعمله ليس بالكبيرة" الصدر نفسه، ص 492.

9 من "المخالفات" التي تتعرض المرأة بعد القيام بها إلى البراءة: الحمل دون زوج, النشوز عن الزوج و "عقوقه", مخالفة أمر من أوامر العزابة أو تمسردين، التخلي عن اللباس المزابي والتشبه بالأجانب...

10 A-M. Goichon, tome 2, op.cit ., p 23.

- إقامة الحفلات والأعراس والإشراف عليها وضمان وفائها بالمعايير المحددة من طرف مجلس العزابة.

- حل النزاعات بين العائلات والنساء.

تتراوح مهام تمسردين **بين الإرشاد الديني والأخلاقي وبين التنظيم الاجتماعي للجماعة** .

ب- من النصف الثاني للقرن العشرين إلى حدود اليوم:

مع التغيرات الكبيرة التي حصلت في لمجتمع المزابي خلال هذه الفترة تمكنت قيم جديدة أن تؤثر في مختلف وجوه الحياة وخصوصا منها ما يتعلق بتيارات التحديث التي ظهرت في المنطقة وساهمت في تغيير نظرة المجتمع لما هو غريب على أساس أنه مختلف لا بدعة ومحرم. كما ساهم خروج المرأة للدراسة في إكسابها نوعا من الشخصية المتفردة خصوصا بعد أن أصبحت المعرفة الدينية وغيرها غير مقتصرة على مجموعة أو هيأة بل مبثوثة في عقول الجميع. وقد أنتج ذلك إضافة إلى أسباب أخرى (وسائل الإعلام, ظهور الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني, الدولة الحديثة وما وفرته من مؤسسات حكومية...), تراجع القوة التي كانت هيأة تمسردين تملكها شيئا فشيئا خصوصا مع تلاشي نظام البراءة. ولكنها رغم ذلك حافظت على موقع مرموق في المجتمع إضافة إلى محافظتها على العديد من المهام الموكلة لها على غرار غسل الموتى والوعظ والإرشاد الدينيين وتنظيم الحفلات والأعراس والإشراف عليها وتنظيم ليلة "لا إله إلا الله"...

تحولت هيأة تمسردين من سلطة ملزمة اجتماعيا ودينيا وعرفيا إلى سلطة أدبية محترمة في الغالب ولكن غير ملزمة. ولكنها في كل الأحوال مازالت ذات دور ثقافي هام في المجتمع من خلال إشرافها على تنفيذ قرارات العزابة في علاقة بحفلات الزواج وغيرها وضبط الممارسة الاجتماعية حتى تكون موحدة ومنسجمة. ولعل هذا الالتزام الدقيق بقرارات الهيئة الدينية الرجالية هو ما ساهم في انقسام هيئة تمسيريدين داخليا وتكونها من مجموعات صغرى مختلفة. أثر الصراع بين المحافظين والمصلحين في هيأة العزابة في حد ذاتها مما جعلها تنقسم إلى مجموعات صغرى مختلفة من حيث المنطلقات ومن حيث الفتاوى والرؤية للحياة اليومية داخل المجتمع المزابي. وقد انعكس هذا الصراع على هيأة تمسيردين التي انقسمت بدورها إلى مجموعات فرعية حسب الولاء إلى هذه المجموعة أو تلك من العزابة. وقد التقينا خلال زيارتنا الثانية إلى غرداية مجموعة من المرشدات التابعات لمسجد الإصلاح بينما رفضت المرشدات التابعات للمحافظين مقابلتنا. ولعل الإشكالية الهامة المطروحة هنا: هل التزام عضوات تمسيريدين بأحد هذه الخيارات الدينية والفكرية يعتبر خيارا فرديا قائما على تدبر وتمعن واختيار لتوجه دون آخر أم هو شكل من أشكال التأثر بالمحيط العائلي والخضوع لخيارات الولي زوجا كان أو أبا؟..

مارست هيأة تمسردين ومازالت تمارس دور نقل القيم الثقافية والمحافظة على نموذج قيمي ومجتمعي ثابت[1] ورغم أن هذه المهمة شهدت مراحل مختلفة من حيث التشدد فيها أو عدمه فإن الغسالات مؤسسة مجتمعية ذات هيكلة واضحة ودقيقة وبرنامج عمل معين وبذلك مثلت نموذجا ملموسا عن **الحلول البنيوية** التي اتخذها المجتمع المزابي حتى يحاصر الوجود النسائي حصار محافظة لا حصار قمع وبالتالي حتى يضمن الاستقرار على المستوى الثقافي [2] والاجتماعي وصمود البنية الأخلاقية للمجتمع

---

[1] C. et P. Donnadieu et H. et J-M. Didillon, op. cit., p 41.

[2] ساهمت الغسالات في الإبقاء على اللغة الامازيغة داخل المجتمع النسائي من خلال الدروس الدينية التي كانت تقدم بها إضافة إلى حرصهن على سلامة اللغة وعدم خلطها بالعربية.

أمام كل الحوادث والأفكار الجديدة التي من الممكن أن تصيبه. وهي في كل هذا تجمع بين بعدين هامين من حيث مرجعياتها ومن حيث وظائفها. أولا تستمد هذه الهيأة وهي هيأة عرفية شرعيتها وقوتها من هيئات أخرى تمثل المرجع الأدبي لها وهي هيأتا العزابة والعشائر التي تشكل القطبين الديني والعرفي داخل المجتمع المزابي . ثانيا تجمع هذه المؤسسة بين وظائف دينية تتعلق بالوعظ والإرشاد وتنظيم حلقات الذكر ... ووظائف عرفية تتعلق أساسا بتنظيم الاحتفالات والمناسبات والإعداد لها والمشاركة في الحياة الاجتماعية اليومية..

A-M. Goichon, tome 2, op. cit ., p 22.

خاتمة الفصل:

تمثل المرأة المزابية الحامل الرسمي للهوية المزابية ولرؤية المزابيّين لذواتهم وللعالم ولكيفية انتظامهم الاجتماعي وهي القائم المركزي بدور تمرير هذه الرؤى إلى الأجيال القادمة. ولعل ذلك ما دفع المجتمع المزابي إلى محاصرتها عبر مؤسسات وأنساق مجتمعية مختلفة حتى يضمن أن تبقى على "صفائها" وبالتالي أن يحافظ المجتمع على "صفائه" المضنون وعلى وحدته المأمولة. تتمثل هذه المؤسسات في التربية والتعليم ومؤسسات الضبط الاجتماعي، وهيأة تمسردين واحدة منها. وتتقاسم هذه المؤسسات هذه المهمة مع مؤسسات أخرى مساعدة تتمثل في وسائل الإعلام المحلية والمؤسسات الدينية (العزابة) والعرفية (العشائر)...وقد تمكنت هذه المؤسسات من خلال السلاحين الفقهي والعرفي من تطويق المرأة وتشكيلها تشكيلا حافظ على تقاليد المنطقة وأعرافها من جهة وعلى فقهها وعقيدتها من جهة أخرى.
ويبرز الفقه الإباضي وسيلة مراقبة وضغط كبرى بما هو أداة فقهية صارمة وتتمثل في البراءة، وهي أداة ترهيب اجتماعي دافعة نحو استقرار البنية الاجتماعية وتواصلها. وقد تمكنت هذه البنية من الصمود ضد وجوه التطور والتحديث التي طرأت على المجتمع المزابي عبر تبني مشروع محافظ يقوم على نمذجة البنية "الأولية" واعتبارها أصلية وكاملة، لا بل مقدسة في بعض الأحيان خصوصا عندما يرتطم مشروع التحديث بالهيأة الدينية الناطقة باسم الضمير الجمعي وباسم المذهب، وبالتالي باسم الديني والمقدس(العزابة). ولكن هذا لا ينفي ما طرأ على المجتمع المزابي من تحولات فارقة في نظرته إلى دور المرأة ومكانتها في الحياة العامة. ورغم أن هذا التغيير بطيء و عرضي في الغالب فإنه يدفعنا إلى التساؤل عن مدى صلابة البنية القيمية للمجتمع المزابي أمام منظومة حديثة من القيم والمبادئ الكونية التي تتسرب شيئا فشيئا إلى المجتمعات "التقليدية". وبالتالي مدى قابلية المجتمع المزابي لمشروع حداثي حقيقي تقوده النخب من النساء المثقفات اللاتي يزداد عددهن يوما بعد آخر بفضل التعليم[1].

1 لاحظنا أثناء المقابلات التي أجريناها مع النساء المزابيات اللاتي يزاولن تعليمهن في الجامعة أو اللاتي يشتغلن نوعا من الغضب والرفض للوضع العام الذي تخضع له المرأة، ولعل ذلك يكون بداية لتغير جذري تسهم المرأة في إرسائه وبنائه.

الفصل الثالث:

حياة المرأة المزابية اليومية:
ثنائية المرجعية داخل وحدة الممارسة

« L'histoire des rites est

un chapitre de celle de

l'expression des émotions… »

EDMOND DOUTTÉ

(Magie et religion dans

l'Afrique du nord, P 598)

سنحاول خلال هذا الفصل الثالث والأخير التركيز في حياة المرأة المزابية اليومية من خلال نماذج معينة. ونسعى من خلال هذه الأمثلة إلى تبين طبيعة ممارسات المرأة اليومية من جهة والمصادر الثقافية والمرجعية التي تؤسس لهذه الممارسات وتحافظ على صيرورتها في التاريخ من جهة أخرى. وسنحاول الكشف عن أوجه الفرادة - إن وجدت- في تعامل المرأة المزابية مع مختلف الفضاءات الاجتماعية ومدى فاعليتها داخلها حتى نتساءل حول النظام العام أو البنية الثقافية التي تحكم هذه الفضاءات وتحدد أخلاقيات التعامل داخلها. وهي بنية تندرج المرأة المزابية في سياقها بطريقة واعية أو لا واعية. وقد اخترنا لذلك نماذج لعلها تحيط بزوايا مختلفة من تشكل حياة المرأة المزابية وتتمثل هذه النماذج في: **المنزل المزابي** باعتباره المجال اليومي للمرأة والذي تقضي فيه غالبية وقتها وهو بذلك مجال تحركها وممارستها لمختلف أعمالها اليومية من جهة ومن جهة أخرى باعتباره رمزا لرؤية ما للمرأة وتمثلا لطبيعة الوظائف الموكلة إليها داخل البنية المجتمعية. ثانيا اخترنا نموذج **العرس المزابي** شكلا من أشكال التعبير عن الفرح لنكشف عن مراحل هذا "الطقس" الاجتماعي و الرمزيات التي تحيط به وتحدد نظرة المرأة المزابية إليه من جهة وإلى مؤسسة الزواج من جهة أخرى المؤسسة التي من خلالها يحافظ المجتمع المزابي على نسق قيمي وعلى تمرير منوال اجتماعي معين من جيل إلى آخر. أما النموذج الممثل الأخير فيتمثل في **مقابر بني مزاب** فضاء لممارسة أشكال الحزن المتعلقة بفكرة الموت بداية و كذلك مجالا للالتقاء الاجتماعي والثقافي وتدعيم مفهوم الجماعة في مقابل مفهوم الفرد. وسنعتمد في دراستنا لهذه النماذج على مفاهيم مركزية تتمثل أساس في مفهوم **الطقس** ويتمثل في "تعبير رمزي متوارث ومتكرر عن قيمة ثقافية أو اعتقاد ثقافي [1]." يؤدي وظائف اجتماعية تتمثل في "تدعيم التناسق الاجتماعي لأن الهدف الأولي منه – أي الطقس- هو الملاءمة بين نظام قيم الفرد ونظام قيم المجموعة"[2]. ومن الطقوس التي سندرسها ما يصنف ضمن **"طقوس العبور"** وهي "مجموعة من الشعائر التي ترافق الفرد عند مروره من وضع أو حالة اجتماعية إلى أخرى - على غرار الانتقال من المراهقة إلى الكهولة أو الانتقال من حالة الأعزب إلى حالة المتزوج...- محوّلة بذلك تعريف المجتمع للفرد من جهة ورؤية الفرد لذاته من جهة أخرى..." [3] من المفاهيم المركزية التي سنرتكز عليها خلال هذا الفصل هي مفهوم **"الفضاء"** لا باعتباره ظرفا مكانيا أو صورة خلفية تؤطر الفعل الإنساني بل باعتباره صانعا للمعنى و محملا بقيم وثقافة المجتمع والمحلّ. سنعتمد على هذه المفاهيم وأخرى في محاولة فهم الظاهرة الثقافية وتحليل مصادرها ووظائفها.

---

1 "patterned, repetitive, and symbolic enactment of a cultural belief or value" Robbie David- Floyd, "Rituals", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 7, 2nd. edi., William A. Darity Jr. Edi., pp259-266.

2 المصدر نفسه.

3 « A rite of passage is a series of rituals that conveys an individual from one social state or status to another—for example, from adolescence to adulthood, from single to married... —thereby transforming both society's definition of the individual and the individual's self-perception."

Robbie David- Floyd, "Rites of passage", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 7, 2nd. edi., William A. Darity Jr. Edi., pp 256-259.

I. المنزل المزابي: الخصوصيات و الرمزيات

إن دراسة الفضاء بكل ما يطرحه من إمكانيات عمرانية ورمزية ثقافية في وادي مزاب يتخذ نوعا من الخاصية المميزة خصوصا في محاولة تبين مدى علاقة المرأة المزابية بمختلف الفضاءات الدينية والمدنية ومدى تواصلها المادي والمعنوي معها. وقد حاولت الباحثة سارة بن عيسى دراسة علاقة المرأة المزابية – بالاعتماد على نموذج القرارة- بالفضاءات العامة والخاصة واعتمدت لذلك على مجموعة من الأمثلة من الفضاء العام وهي الجامع والساحات والواحة و المقابر والشوارع والطرقات... وتوصلت إلى نتيجة هامة وهي أن هذه الفضاءات لا تمثل بالنسبة إلى المرأة المزابية أمكنة في حد ذاتها إنما هي مجرد ممرات تعبر من خلالها من منزل إلى آخر [1]. بينما يمثل الفضاء العام الفضاء الذكوري بامتياز حيث يتصرف فيه الرجل بحرية تامة في التنقل والتوقف والعمل والحديث بينما تفرض على المرأة حواجز وقواعد أثناء مرورها بهذه الفضاءات (على غرار اللباس وهو الحائك [2] إضافة إلى قواعد أخرى [3]) وقد تمنع أصلا من المرور من بعضها على غرار السوق. [4] كما وصلت الباحثة إلى نتيجة هامة وتتمثل

---

[1] Sarah Benaissa, Femmes mozabites et habitat à Guerrara (Algérie) : étude sur l'adaptation culturelle à un nouveau type d'habitation, mémoire 1 ère année master urbanisme et territoires, institut urbanisme de Paris, 2008, p 36.

[2] الحائك أو "أحولي" باللغة المحلية وهو عبارة عن قطعة قماش صوفية بيضاء كبيرة تلتحف بها المرأة فتخفي كامل جسدها ما عدى عين واحدة بالنسبة للمتزوجات وكامل الوجه للفتيات غ ير المتزوجات. وما زال هذا اللباس موجودا بتنويعات مختلفة في جبل نفوسة كذلك. وتلتزم الفتاة بهذا اللباس منذ البلوغ وحسب إحدى النقاشات الودية التي أجريناها مع فتاة مزابية أثناء الزيارة الميدانية الثانية إلى غرداية (من 13 ماي إلى 12 جوان 2013) علمنا أنه يطلب من الفتاة المزابية منذ البلوغ نسج حائكها الخاص وذلك لتعليمها مدى الأهمية التي لهذا اللباس بالنسبة إلى سكان المنطقة إذ يعتبره البعض اللباس الإسلامي الأصلي. وقد استعمل الحائك للتمييز بين السيدات والعبيد من النساء ليس فقط في منطقة وادي مزاب بل حتى في مدينة الجزائر. ورغم قدم هذا اللباس إلا أنه ليس اللباس الأصلي للمنطقة بل لعله دخلها في حدود القرن 18 حسب الروايات الشفوية عنه. على عكس الملحفة وهي ما يقترب أن يكون اللباس الرسمي لأما زيغ شمال إفريقيا في تنويعات عديدة ويمكن أن نجد مقابلا لها في تونس وهي "الملية" في الولايات الداخلية. ورغم تضا ؤل اهتمام الفتيات، خصوصا المتعلمات منهن، بهذا اللباس إلا أنهن لا يستطعن التخلي عنه خصوصا داخل قصور وادي مزاب وفي الحفلات والأعياد والزيارات العائلية... بينما يتم تعويضه بالحجاب و"القشابية" عند الذهاب للدراسة في المؤسسات الرسمية أو عند زيارة ولاية أخرى من ولايات الجزائر....
للتوسع في هذا الموضوع يمكن العودة إلى :
L. Zeroual et N. Boushaba, « Le haik :un costume une histoire », Melissa Nour, n 5, pp 53-55.
Brahim Chrifi, op. cit., pp 353-357.
انظر ملحق الصور: الصورة رقم 1.

[3] ومثال ذلك امتناع المرأة المزابية من الحديث في الهاتف أثناء مرورها في الشارع وذلك حتى لا يستمع الرجال من الغريبين إلى صوتها والذي يعتبر عورة. وهي معلومة أخبرتنا بها (ع.) أثناء الزيارة الثانية لغرداية. كما نلاحظ ردة الفعل التي تقوم بها المرأة المزابية عند مرور غريب في الشارع حيث تقوم بالاقتراب أكثر من الحائط الذي يحد الشارع في حركة تنم عن حذر بالغ أو حتى خوف. وقد كن سابقا يلتزمن بالاستدارة إلى الحائط حتى لا ينظر الغريب إلى العين الوحيدة المتبقية من جسدها المختفي تحت الحائك .

[4] نلاحظ عند تجولنا في سوق غرداية الغياب الكلي للمرأة المزابية والحضور الساحق للرجال وبعض النساء من العرب خصوصا في ما يتعلق بالسوق الخاصة بالمواد الغذائية ويعود ذلك بالأساس إلى التزام الرجل المزابي بوظيفة التسوق

في أن الفضاء العام، بما يطرحه من إمكانيات الاختلاط ومن وظائف مختلفة عما يطرحه المجتمع المزابي لنسائه، يعيد المرأة إلى المنزل مباشرة حيث لا تستطيع البنية القيمية والثقافية للمكان تقبّل وجود المرأة داخل هذا الفضاء مما يجعل عودتها إلى المنزل سريعة ومباشرة. لعلنا نستطيع بالاعتماد على معطيات الفصل السابق مناقشة هذه الفكرة أو تعديلها بالنظر إلى تنقل الفتاة المزابية للتعليم في المعاهد والجامعة خصوصا حيث تمثل الفتاة المتعلمة في مزاب نوعا من الاستثناء الهام عن قاعدة المجتمع، فهي تمارس نشاطا يوميا تقريبا يقوم على الاختلاط وعلى التعامل مع الفضاء العام تعاملا فيه من الحرية الشئ الكثير. ولكن رغم ذلك يبقى حتى هذا الفضاء مسيّجا بقيم المحل حيث تحاول الفتاة المزابية عدم الاختلاط بالرجال من الزملاء أو حتى الأساتذة وتكون علاقتها بهم في الأغلب علاقة سطحية جدا كما تحاول الاكتفاء بالأصدقاء من المزابيات لا غيرهن وتكون لغة التواصل اللغة المزابية... وبالتالي نلاحظ أن فضاء المدينة يمتد ليلقي بظله على مختلف الفضاءات العامة المستحدثة لنجد أن طبيعة العلاقات تتميز بالجوهر نفسه القائم على الحذر والخوف من الآخر والتزام النموذج القيمي المزابي واعتباره النموذج الممكن الوحيد رغم مختلف التغييرات التي من الممكن أن تطرح على الغلاف الخارجي لهذا الفضاء. تعيدنا مختلف هذه الملاحظات الأولية إلى الهدف المركزي من هذا القسم من العمل ألا وهو تفحص المنزل المزابي باعتباره فضاءا خاصا وتبين مدى حضور هذه الإشكاليات القيمية والثقافية داخل حدوده والعلاقات الممكنة بينه وبين الفضاءات العامة ومدى ارتباط المرأة المزابية به. بداية تم اختيار المنزل المزابي نموذجا للعديد من العوامل تتمثل أساسا في اعتباره الفضاء الأخصّ بالمرأة [1] حيث تقضي فيه غالبية وقتها ويتضمن مختلف الأنشطة التي أوكلها إليها المجتمع وهو بذلك الفضاء الأكثر التصاقا بواقع المرأة المزابية والأكثر تعبيرا عن رؤية المجتمع المزابي لطبيعة العلاقة بين المرأة والرجل داخل الأسرة ولمختلف الوظائف التي من خلالها تعبر المرأة عن وجودها وعن خصوصيتها. من جهة أخرى نلاحظ تعالقا رمزيا يصل إلى مرحلة التماهي بين المنزل والمرأة المزابية. وننطلق هنا من اللغة دليلا على ذلك: يسمى المنزل بالمزابية "تادارت" (Taddart) و قد اعتبر بعض الباحثين هذه الكلمة اشتقاقا من الفعل "يدّار" (yidder) والذي يعني "عاش" وبذلك يرتبط لفظ المنزل عند المزابيين بمفهوم الحياة أو العيش الأسري. ومن ناحية أخرى يطلق نفس اللفظ في إحالة على المرأة وذلك خصوصا عندما يتحدث الرجل عن زوجته أمام أغراب فمن العيب ذكرها باسمها بل يقول: "آت

إضافة إلى ضيق هذا الشارع و اكتضاضه بالمارة والباعة وهو ما يتنافى مع مبدأ هام من مبادئ المجتمع المزابي وهو الفصل بين الجنسين. أما بالنسبة إلى المحلات الخاصة بالملابس فإن للمجتمع المزابي نوعا من التقسيم الواضح بين الشوارع التي من الممكن أن تدخلها المرأة والشوارع المخصصة للرجال فقط وعموما تلتزم المرأة المزابية بالتوجه إلى المحلات التي يديرها الميزابيون لاقتناء ما شاءت. ويمنع على المرأة المزابية زيارة أو دخول بعض المحلات بل يخرج البائع لاستفهامها حول طبيعة ما تريد شراءه وفي بعض الأحيان تتوفر بعض المحلات على شباك خاص بالنساء حتى لا تضطر إلى دخول المحل ومن ذلك الصيدلية الموجودة في باب الحداد غرداية. ولعلنا نذكر هنا التقسيم الحاد الذي يقيمه المجتمع المزابي بين الجنسين عند ركوب المواصلات العامة حيث يجب على المرأة المزابية بداية ركوب الحافلات الخاصة بني مزاب لا بالعرب ويكون ركوبها ونزولها من الباب الخلفي لا الأمامي نظرا إلى تقسيم الحافلة إلى قسمين القسم الأمامي للرجال والقسم الخلفي للنساء. كما تمتنع المرأة المزابية من ركوب سيارات الأجرة دون حضور محرم نظرا إلى الخوف من الاختلاء برجل غريب...

[1] Sarah Benaissa, op. cit., p37.

تدارت" (At taddart) وتعني حرفيا "من بالمنزل "[1] أي الزوجة[2]...من هنا نتبين هذه العلاقة العضوية بين المرأة والمنزل من جهة والمرأة والحياة من جهة أخرى لتعود بنا إلى اعتبار المنزل الفضاء المركز الخاص بالمرأة والذي فيه تمارس دورها في إعطاء الحياة وفي ممارسة وظيفة الخلق التي تتميز بها (من خلال الولادة).

أ - الخاصيات العمرانية للمنزل المزابي:

يتكون المنزل من العديد من الفضاءات الداخلية التي تقوم بوظائف مختلفة:

❖ **الباب الرئيسي: (Taourt ouataf)**

يتم صنع الأبواب الرئيسية للبيت المزابي من الخشب عادة ويستعمل لذلك النخيل مصدرا أوليا[3]. وتتمثل أهمية هذا الحيز المكاني الضيق في اعتباره حلقة الوصل والفصل بين الفضاءين العام والخاص وهو ما جعله يتميز بالعديد من الخصائص الهامة. يقوم هذا الباب بالفصل بين فضاءين مختلفين وهما الفضاء العام/الشارع والفضاء الخاص/المنزل. ويتطلب للقيام بهذه المهمة مجموعة من القواعد العامة التي يلتزم بها الداخلون إلى المنزل والخارجون منه مرورا بهذا الباب المركزي: أولا يظل باب المنزل المزابي مفتوحا في الغالب[4] في إلا في حالة غياب سكانه وذلك دلالة على حسن الضيافة من ناحية ومن ناحية أخرى حولا دون بقاء المرأة خارج المنزل في انتظار استقبالها من قبل النساء. ونلاحظ ذلك خصوصا في المساكن التقليدية داخل القصور بينما تتلاشى هذه الصفة أمام المنازل الحديثة التي تمتد خارج القصر حيث تتميز عادة ببابين مختلفين يستعمل كل حسب ظروف المنزل والموجودين داخله إن كانوا من النساء أو الرجال من المحارم أو غيرهم... ثانيا يتم التعرف على الزائر ،أو بالأحرى جنسه، بالاستماع إلى طريقة طرقه. إذ تقوم المرأة بالطرق مرتين بكف اليد أما الرجل فيكون طرقه أقوى مستعملا لذلك أصابع اليد في عجلة[5]. وهي إشارة تدركها المرأة والرجل على حد سواء وذلك لما تستتبعه من نتائج في علاقة بمن سيقوم باستقبال الضيف وأين سيجلس. ففي غياب الرجال يكون للأطفال دور التواصل وإعلان عدم القدرة على استقبال الضيف من الرجال. في حالة عودة أحد الرجال إلى منزله فهو لا يطرق الباب ولكنه يعلن حضوره بإشارات صوتية كالحمحمة أو مناداة إحدى النساء [6] وذلك خوفا من وجود ضيوف من غير المحارم في المنزل مما يعطيهن وقتا للاختباء أو لارتداء الحائك... نلاحظ انتظام هذا الفضاء داخل نسق تواصلي يقوم على تعويض اللغة بمجموعة من الإشارات التي تتحول بذاتها إلى لغة مفهومة عند جميع أطراف العملية التواصلية. ولا يخفى هنا مدى السلاسة التي يتميز بها دخول المرأة للمنزل وإن كان ليس بمنزلها بينما يبقى الرجل حتى في منزله محكوما بقواعد وقوانين وهو ما يعيدنا إلى الملاحظة الواردة في بداية الفصل وهي أن المنزل هو الفضاء الخاص بالمرأة يحضر فيه

---

1 نلاحظ وجود ظاهرة مماثلة في الدارجة التونسية خصوصا في الولايات الداخلية حيث يتم تعويض اسم الزوجة أو ذكرها بقول "الدار" أو "العائلة" من قبل الزوج أو شخص غريب يتحدث معه ...فيختزل بذلك مفهوما العائلة والمنزل في شخص المرأة التي هي في الحقيقة عماد هذه الثنائية.

2 Brahim Chrifi, op. cit., p169.

3 C. et P. Donnadieu/ H. et J.-M. Didillon, op. cit., p103.

4 انظر ملحق الصور الصورة رقم 2.

5 وهو ما لاحظناه في زيارات مختلفة لمنازل مزابية بصحبة واحدة من فتيات المنطقة.

6 Sarah Benaissa, op. cit., p 41.73

الرجل إما للنوم أو للأكل بينما يقضي غالب وقته خارجه [1]. ثالثا تقوم العائلة المزابية بتتويج الباب المركزي بمجموعة من الرموز تتراوح بين الآيات القرآنية وصورة للعين والكف في تلوينات مختلفة[2]... وذلك في محاولة لحماية المنزل من العين وإبعاد الشرور والحظ السيئ عن سكانه [3]. تنخرط مختلف هذه الممارسات العرفية بالأساس بما سماه إدمون دوتي في كتابه [4] : Magie & religion dans l'Afrique du « nord » ب"الطلاسم والطقوس المجازية" "Les talismans ou rites figurés".[5] وهي عبارة عن مجموعة من الرموز أو الصور والكتابات التي تستعمل تعويضا للعمل السحري الذي يتطلب الفعل وللقول السحري الذي يتطلب الكلام وذلك للقيام بهدف سحري ما وهو في هذه الحالة إبعاد الفعل السيئ الموصول بالعين وجلب البركة والخير. مثلا تعوض صورة "يد فاطمة" المنقوشة أو المرسومة على حائط المنزل القيام بهذه الحركة فعليا باليد البشرية...وتنخرط هذه الممارسات ضمن تراث سحري إفريقي بداية ولكنه إنساني في عمقه إذ تشترك العديد من الثقافات في الركون إلى هذا النوع من الأعراف ولكن بتلوينات محلية مختلفة.

رغم ترك باب المنزل المزابي مفتوحا إلا أنه لا يمكن للمار أن يرى ما بداخل المنزل وذلك لاحتواء المنزل على حاجز آخر يحمي السكان من العيون المتطفلة ويتمثل هذا الحاجز في ممر ثان قبل الولوج إلى داخل المنزل وهو ما يسمى بالمزابية [6]« Taskift » وهو أشبه ما يكون ب"السقيفة" في المنازل التقليدية في تونس. وتعزز حميمية المنزل عبر استعمال الستائر خصوصا في المنازل المستحدثة والتي حذفت منها السقيفة[7].

❖ غرف استقبال الضيوف:

يتميز المنزل المزابي بثنائية هامة عند تعامله مع الأشخاص الأغراب عن المنزل أو حتى من أهل المنزل من غير المحارم حيث تتوفر داخله غرفتان للجلوس تخص الأولى النساء وتعد الثانية للرجال:

- **"تيزفري" (Tizefri):**

وهي غرفة استقبال الضيوف من النساء. وتحتوي عادة أثاثا بسيطا وتلفازا إن توفر. وهي الغرفة التي توضع فيها المرأة عند ولادتها وبعدها لمدة تتراوح بين 4 و5 أسابيع[8] لتستقبل الضيوف من المهنئين. إن أهمية هذه الغرفة تتمثل في الطابع النسوي الصرف الذي يطبعها إضافة إلى إلزامية وجودها في كل منزل مزابي تقليديا كان أم حديثا. إن طبيعة المجتمع المزابي تفرض الفصل بين الجنسين داخل المنزل لتصبح هذه الغرفة ملاذ النساء في حالة قدوم الرجال أو في حالة وجودهم في المنزل. تشتمل هذه الغرفة

---

[1] Catherine Chauveau, La femme mozabite : ses images et ses symboles selon les hommes, D.E.A d'ethnologie, Université Paul Valery, 1985, p 19.

[2] انظر ملحق الصور الصورة رقم 3 و 4.

[3] Sarah Benaissa, op. cit., p 40.

[4] Edmond Doutter, Magie et religion dans l'Afrique du nord, typographie Adolphe Jordan, Alger, 1909.

[5] ibid, pp 143-219.

[6] Catherine Chauveau, op. cit., p 19.

[7] Sarah Benaissa, op. cit., p 42.

[8] C. et P. Donnadieu/ H. et J.-M. Didillon, op. cit., p83.

على وظائف أخرى وهي الصلاة والنسيج. لا تبقى المرأة المزابية خالية من الأشغال حتى عندما تستقبل ضيوفها تقوم بالنسيج ولعل ضيفاتها يساعدنها كذلك. تتمتع المرأة المزابية بهامش من الحرية أثناء وجودها في هذه الغرفة من حيث اللباس (حرية نسبية: يعتبر جسد المرأة حرمة حتى داخل منزلها ولعل ذلك عائد بالأساس إلى طبيعة العائلة المزابية الممتدة والتي قد تحتوي عددا من الرجال الغريبين والذين لا يعتبرهم الفقه الإباضي من المحارم. ولذلك تلتزم المرأة المزابية عادة بارتداء رداء يغطي كامل جسدها ما عدا اليدين حيث يمكن أن يكون الكم قصيرا. كما تمنع المرأة من ارتداء السراويل داخل المنزل) [1] والزينة فالزيارات النسوية تمثل مجالا هاما للمرأة لاستعراض زينتها وما امتلكته من ملابس وجواهر [2] كما تعتبر هذه اللقاءات كذلك مجالا للتعرف عما يحصل خارج المنزل من أحداث هامة. وبنفس القدر هي مساحة للتعرف على الفتيات واختيار إحداهن لتكون زوجة المستقبل. تلج المرأة الزائرة إلى المنزل مباشرة إلى غرفة الجلوس حتى تكون آمنة من عيون الرجال.

ترمز هذه الغرفة من جهة إلى الخصوصية التامة التي تحيط بحياة المرأة المزابية من حيث معاملتها وعلاقتها بالجنس الآخر ومن جهة أخرى تنطق برمزيات محيلة على الحياة (الولادة) والخلق (النسيج) والجمال (الزينة) وهي ثنائية مميزة للمرأة في كونيّتها باعتبارها رمزالخصب والجمال والحياة وهي المحافظ الحقيقي على هذه الرمزيات المحتكرة لها داخل دائرتها الخاصة داخل الغرفة المخصصة لها والمحرمة على الرجل.

- **"دويرة" أو "لعلي" (Douira ou laali):**

وهي غرفة الجلوس المخصصة للرجال. تكون أقرب إلى الباب الرئيسي من الغرفة الخاصة بالنساء حتى لا يقع الالتقاء الفجئي بين الرجال والنساء أثناء مرورهم من أمامها. وعادة ما تكون الدويرة في الطابق الثاني يقود إليها مباشرة درج مخصص لذلك ويكون عادة قرب الباب المركزي وبذلك تبقى هذه الغرفة شبه منعزلة عن باقي المنزل لموقعها ولاعتبارها المكان الوحيد المخصص كليا للرجل وكأنها بذلك استكمال للفضاء العام داخل المنزل. وهي بذلك محرمة على النساء خلال حضور الرجال فيها وهي لا تقوم حتى بخدمتهم بل يقوم الأطفال بهذه المهمة[3].

نلاحظ هنا عنصرا آخر شديد الأهمية داخل المنزل المزابي وهي الممرات والأدرج وهي كلها تلعب دور الواصل الفاصل بين مختلف أركان المنزل ولكنها في نفس الوقت

---

[1] Sarah Benaissa, op. cit., p 43.

[2] حضرنا أثناء زيارتنا الثانية إلى غرداية إحدى الزيارات العائلية الموسعة لعائلة مزابية. لاحظنا التزام النساء بارتداء ملابس حديثة إضافة إلى استعمال الزينة –باستثناء الفتيات غير المتزوجات- و ارتداء الجواهر. كما قامت النسوة بعد تناول وجبة الغداء بتغيير ملابسهن فكان المكان أشبه بعرض أزياء. وقد ظهر تركيزهن على الملابس الملونة والمشرقة وقد استثنيت "السراويل" من هذه المناسبة. وعند السؤال تبين أنه يعتبر عيبا ارتداء الفتاة لسروال بين النسوة ولعل في ذلك إحالة على تقسيم مظهري يقوم به المجتمع المزابي بين الرجل والمرأة فالسروال اختصاص ذكوري ولا يسمح للمرأة ارتداؤه خصوصا عندما تكون في حضور المجتمع النسائي. وقد كان التحضير لهذه المناسبة تحضيرا دقيقا من حيث اختيار الملابس الواجب ارتداؤها والقيام بالزينة. فقد كانت هذه المناسبة مجالا للنساء حتى يبرزن من جهة ومن جهة أخرى هي شكل من أشكال الحرية الظرفية والمحدودة التي يسمح بها للمرأة في المجتمع المزابي.

[3] Catherine Chauveau, op. cit., pp 19-20.

تقوم بوظيفة تأمين المرور الآمن والخفي عن العيون بالنسبة إلى سكان المنزل أو ضيوفه. نعطي مثالا لذلك ما لاحظناه أثناء زيارتنا لأحد المنازل في بني اسقن خلال زيارتنا الأولى للمنطقة[1]: احتوى المنزل المزار على باب آخر على اليمين مباشرة إثر ولوج الباب المركزي ويؤدى هذا الباب المغلق إلى درج يؤدي مباشرة إلى الطابق الثاني دون المرور بوسط الدار وإزعاج النساء القابعات فيه. وحسب صاحبة المنزل يسمى هذا الباب ب"باب الغدر" [2] (وينطق باللهجة المحلية بغين ساكنة ودال مفتوحة) ويستعمل الدرج شقيق زوج المضيفة والذي يعيش في نفس المنزل مع زوجته في الطابق الثالث. وتحيل تسمية هذا الدرج على معنى الغدر بالمعنى الشعبي حيث يتمكن الرجل من "غدر" النسوة والمرور مباشرة إلى غرفته دون أن يعلمن بوجوده. الأمثلة على هذه الممرات كثيرة وهي تحيل على الثنائية الجنسية التي يقسم من خلالها المنزل المزابي من جهة ومن جهة أخرى البنية الرمزية والثقافية التي تنطق بها عمارة منزل ما. فالهندسة ليست تطويعا للآليات للتحصل على بنية هندسية ما فقط بل هي بالأساس انعكاس صريح لثقافة المحل ولرؤية ما لطبيعة العلاقة بين أفراد الأسرة أولا والعلاقات الممكنة مع الأغراب على جسم العائلة ثانيا. ونلاحظ أن المنزل المزابي يعتبر مثالا صريحا وواضحا عن هذه العملية التفاعلية أو السببية التي يمكن ربطها بين ثقافة المجتمع وقيمه من جهة وشكل العمران الذي يختاره لأفراده من جهة أخرى. والقيمة الواضحة التي يستميت المجتمع المزابي في الدفاع عنها والتعبير عنها يوميا من خلال عمارة منازله أو من خلال أشكال المرور والتحرك داخل هذه المنزل هي قيمة الفصل بين الجنسية فصلا تاما...

❖ **غرفة الاجتماع العائلي:**

وهي ما يسمى بالمزابية ب "أماس ن'تد ار" [3] (Amas n'Tidar). تتوسط هذه الغرفة المنزل المزابي وتحتل أهمية كبرى نظرا إلى احتلالها 30 بالمائة من الفضاء القابل للسكن داخل المنزل[4]. وهي الغرفة الوحيدة المضاءة طبيعيا في المنزل حيث تبقى مساحة كبيرة (1.5 متر على 2 متر)[5] من سقفها مفتوحة حتى تسمح بتهوئة المنزل وبمده بضوء الشمس. ويتم غلق هذه الفتحة ب"الشبك"[6] عند نزول المطر أو خوفا من سقوط الأطفال أثناء لعبهم في الطابق الثاني أو أثناء النهار في الصيف اتقاء لحرارة الطقس... تدور أغلب النشاطات اليومية للمرأة داخل هذه الغرفة نظرا إلى إضاءتها الطبيعية. تستعمل هذه الغرفة للجمع بين أفراد الأسرة من المحارم في حالة غياب الضيوف لتناول الطعام. إن احتواء هذه الغرفة على فتحة تهوئة يطرح إشكالية هامة. يتميز المنزل المزابي بانغلاقه أمام العالم الخارجي و نتبين ذلك خصوصا من خلال غياب النوافذ في المنازل التقليدية ما عدا بعض الفتحات الصغيرة جدا التي تؤمن التهوئة[7]

---

[1] تعود هذه الزيارة إلى يوم 2012/08/30.
[2] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 5.
[3] Catherine Chauveau, op. cit., pp 19-20.
[4] Ibid., p 20.
[5] Sarah Benaissa, op. cit., p 45.
[6] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 6.

التهوئة[1] وفي حالة حضورها في المنازل الحديثة يتم تغطيتها أو غلقها حتى لا تكون مجالا للتطفل على الفضاء الخاص ولكنه رغم ذلك يحافظ وبشدة على حضور هذه الفتحة الفوقية في جميع أشكاله التقليدية والحديثة. لعلنا نستطيع من خلال هذه الثنائية أن نتبين علاقة المزابي مع ثنائية الأرض والسماء. الأرض باعتبارها مصدر خوف وحذر بما تحمله من تهديدات طبيعية كالرمال والرياح الساخنة والسماء باعتبارها مصدر الحياة ومجال نظر المزابي طلبا للمطر والمكان الذي يتوجه إليه للتعامل مع قسوة الصحراء. إن المزابي منفتح دائما على السماء راغب في التوحد معها ولكنه منغلق منكمش أمام الأرض باحث عن إحداث التمايز والعزلة. ولعل ذلك ما حدد طبيعة علاقة المزابي مع الآخر إذ اختار الانعزال والوحدة داخل هذه المنطقة النائية بينما حاول تطوير علاقته بالسماء والحفاظ عليها ومن ذلك شديد تعلق المجتمع المزابي بالعقيدة باعتبارها وجها من وجوه هذه العلاقة. ونحن نجد صدى لهذه الثنائية واضحة في البنية النفسية للمزابي اليوم.

❖ **بقية أقسام المنزل المزابي:**

من أهم الأقسام التي تقضي فيها المرأة المزابية وقتها هي المطبخ ويعتبر من أكثر الأجزاء التي طرأت عليها العديد من التحولات من جهة البنية العامة والأدوات المستعملة [2]... تحول المطبخ المزابي من البساطة التامة (مجرد فرن من الطين يحرق فيه الخشب) ومن مكوّن من مكوّنات غرفة أخرى إلى غرفة منفردة. وقد تأثر بمختلف التطورات التقنية التي عرفتها المنطقة وتتمثل أساس في استغلال الطاقة الكهربائية والاعتماد على الغاز واقتناء أدوات الطبخ الحديثة[3].

تحتوي بعض المنازل على بئر خاصة[4] وخصوصا منها المنازل التقليدية وتستعمل للشرب وفي وفي غياب هذه البئر يمكن اعتماد الآبار العامة وهي في شكل أوقاف موجودة تقريبا في كل حي[5]. يستعمل سطح المنزل في الصيف للنوم ليلا هربا من حرارة الغرف. بقدر ما يمثل هذا الفضاء مهربا مرغوبا فيه بالنسبة إلى المزابيين إلا أنه في نفس الوقت يمثل خطرا ولذلك حاول المجتمع تسييجه بمجموعة من الأعراف و تتمثل أساسا في وجوب قيام الرجل عند رغبته في الصعود إلى السطح بالصراخ ثلاث مرات حتى تقوم أي امرأة في السطح المجاور بالاختباء [6]. كما يتطلب قضاء الليل على السطح بالنسبة إلى النساء قواعد هامة من أهمها صنع خيمة تسمى "زريبة" متكونة من مجموعة من الستائر يختفي الزوجان خلفها حتى لا تنكشف المرأة وهي نائمة على أي كان. يمثل السطح نوعا من انفتاح الفضاء العام على الفضاء الخاص ولو نسبيا ولعل ذلك ما جعل المجتمع المزابي يحاول تقنينه وضبطه حتى يبقى الفضاء العام منفصلا عن الفضاء الخاص غير متدخل فيه...

إن متابعتنا لمختلف أجزاء المنزل المزابي إنما هي لهدف تبين القيم التي أسس من خلالها المجتمع المزابي لعمارته الخاصة وقد تبينا أن هذه القيم تتمثل في ثنائيتين هامتين:

---

1 انظر ملحق الصور: الصورة رقم 7.
2 Sarah Benaissa, op. cit., p 43.
3 انظر ملحق الصور: الصورة رقم 8.
4 انظر ملحق الصور: الصورة رقم 9.
5 انظر ملحق الصور: الصورة رقم 10.
6 J. Delheure, op. cit., pp 97-98.

- **أولا:** ثنائية معمارية ثقافية تتمثل في الفضاءين العام والخاص. حدد المجتمع المزابي لكل فضاء خصائص وقوانين ووظائف مميزة وحاول بقدر الإمكان الفصل بين الفضاءين فصلا تاما. وبذلك صنع صورتين منمطتين عن تصوره لمقومات الفضاء و لأشكال التعالق الممكنة داخل كل منهما. ولذلك قام بطرد المرأة من الفضاء العام وحوله إلى فضاء ذكوري بامتياز بينما ترضى المرأة بما يمنحه لها الفضاء الخاص من خصوصية وحرية نسبية.

- **ثانيا:** يحيلنا طرد المرأة من المجال العام إلى الثنائية الثانية وهي ثنائية قائمة على معيار الجنس. حاول المجتمع المزابي عبر هندسته العمرانية المختلفة الحفاظ على قيمة مركزية في تركيبته النفسية والقيمية والمعرفية حتى وهي قيمة الفصل بين الجنسين[1]. ولم تكن هندسة المنزل المزابي إلا دليلا جليا على ذلك من خلال كل الطقوس الماقبلية التي تحدد طرائق الدخول إلى المنزل ويمكن اعتبار أن مختلف هذه الممارسات (الطرق، الصراخ، الحمحمة، أنواع اللباس، تكرار كلمات ما، الرموز والصور المعلقة...) تنخرط ضمن "طقوس العبور" بما هي "الطقوس التي تحضر وترافق مرور شخص ما أو مجموعة ما من حالة نفسية أو من وضعية اجتماعية أو من هوية، من مفهوم ومن صورة للذات إلى مقابلات أخرى"[2]. وبالتالي تتحول هذه الممارسات من طقوس مطلوبة لذاتها إلى أشكال من التحضير النفسي والتنبيه التي تمارسها الذات عند التحول من حالة ما إلى أخرى بما يتطلبه هذا التحول من نتائج وتبعات. وتتمثل هذه التبعات في هذه الحالة في احترام القوانين والضوابط التي ارتآها المجتمع المزابي للمنزل بما هو فضاء خاص متمايز في بنيته ووظائفه عن الفضاء العام. ولعل هذه الخصوصية والحرمة التي أسبلت على المنزل إضافة إلى العلاقة الرمزية والمادية التي تربطه بذات المرأة تمثل دافعا للمجتمع المزابي للحرص على عدم خرق هذه الحرمة والدفاع عنها بقوة في وجه التغيرات الحادثة من جهة وفي وجه أي تصرف أو ممارسة قد تمس من حرمة هذا الثنائي المقدس وهو المنزل والمرأة. ولذلك اعتبر المجتمع المزابي أي اختراق أو اغتصاب لحرمة المنزل يعادل اغتصاب شرف المرأة والعائلة وبالتالي كل العشيرة[3]. يستمد المنزل المزابي هذه الحرمة والأهمية من ثنائية مرجعية تمثل الخيط الناظم لممارسات الأفراد والمجموعة ولتصوراتهم وقيمهم. تتمثل هذه الثنائية في:

- **أولا**: العقيدة التي من خلالها تم تصميم المنزل على هيأته تلك وقيامه على قيمة مركزية هامة وهي الفصل بين الجنسين. وهي ليست قيمة خاصة بالمجتمع الإباضي ولكنها مشتركة بين مختلف التشريعات الفقهية لأغلب الفرق الإسلامية. ولكن المثير للانتباه هو مدى تشبث المجتمع المزابي بهذه القيمة ومدى تطويعه لمختلف الأدوات والظواهر حتى لا تخرج عنها ومن ذلك طريقة بناء المنزل وهندسته وترميز الممرات ومسالك العبور داخله حتى تكون نوعا من الخارطة أو الشيفرة التي يعلمها الجميع ويحفظها

---

[1] "إن أصناف البناء فعل ثقافي جوهري ومعقد حتى نتفهمه لا بد من استبطان الكل الثقافي الواحد و المركّب "
« Le type de construction est un fait culturel fondamental, mais complexe. Il faut pour l'aborder avoir toujours à l'esprit la globalité culturelle, unique et conjoncturelle. » C. et P. Donnadieu/ H. et J.-M. Didillon, op. cit., 111.

[2] « De manière générale, on peut définir les rites de passage comme ceux qui préparent et accompagnent le passage d'une personne ou d'un groupe de personnes d'un état d'âme à un autre, ou d'un statut social à un autre, d'une identité à une autre, d'une conception de soi à une autre, d'une image de soi à une autre. »
Denis Jeffrey, « Rites de passage », Texte de la conférence prononcée lors du Congrès 2009 de l'AIISSQ sous le thème Rituels et mythes, le 1er octobre 2009.

[3] Brahim Chrifi, op. cit., p169.

ويجهد في تطبيقها التطبيق التام. من النصوص الفقهية التي تدعم هذه فكرتنا ما أورده عبد الرحمان بن عمر بكلي في كتابه فتاوى البكري من إجابة على سؤال حول انكشاف الزوجة على زوج الأخت فقال: "زوجة المرء أجنبية عن زوج أختها لا يجوز لها أن تنكشف له (تقابله) لجواز أن يتزوجها يوما من الأيام وأنت خبير أن المرأة لا يجوز لها أن تصافح (تقابل) إلا من لا يسوغ لها أن تتزوجه أبدا" [1] والأمثلة الفقهية على ذلك كثيرة تثبت حسم الفقه الإباضي قضية الفصل بين الجنسين . نتبين من ذلك بداية مدى تعلق المجتمع المزابي بفقه الفرقة ومدى التزامه بالقوانين التي أرساها الشيوخ والفقهاء ثم مدى حضور هذه المرجعية الدينية القوية داخل هذا النموذج الأول وهو المنزل المزابي بما هو الفضاء الخاص والمخصص للمرأة.

- ثانيا: يعبق المنزل المزابي بالعديد من الخصائص السابقة للفترة الإسلامية التي يعيدها إلى الحياة في تصاميم وصور مستحدثة وجديدة. بداية نلاحظ اعتماد المنزل المزابي على وسائل في البناء مطردة في صحراء شمال إفريقيا وتعتمد بالأساس على الحجارة وعلى الخشب المأخوذ من النخيل.. وهي مواد أولية متوفرة وبسيطة. ورغم تطور أدوات البناء في مزاب والاعتماد على الحديد والاسمنت... وغيرها من مواد المعمار الحديثة إلا أن المجتمع المزابي حافظ على سمة هامة في عمرانه وهي أولا التزامه بالهندسة المعمارية التقليدية وبالمظهر الخارجي المتطابق بين مختلف المنازل وثانيا على البساطة واعتماد الضروريات الدنيا في بنية المنزل دون زخرفة أو تجميل مبالغ فيه. ولنا أن نلاحظ أن هذه السمات العمرانية إنما هي من خصائص الهندسة المعمارية في صحراء شمال إفريقيا وخصوصا عند أمازيغ شمال إفريقيا ولنا في الهندسة المعمارية في جزيرة جربة [2] كما في الجنوب التونسي أمثلة قريبة من هذا الشكل المعماري. إضافة إلى ذلك نلاحظ حضورا جليا لرموز أمازيغية واضحة تستعمل كشكل من أشكال الزينة داخل المنازل[3] وهي تعبير عن تعلق المجتمع المزابي بجزء هام من هويته وهو انتماؤه كذلك إلى ثقافة أمازيغية في أصولها وفي ذاكرتها وممارستها وضميرها.

ينخرط المنزل المزابي بذلك داخل ثنائية هووية مركزية في تعريف المجتمع لذاته وفي تشريعه وتصويره لحياته اليومية وفي تقسيمه للفضاء تقسيما جندريا واضحا وهي ثنائية العرف والدين ثنائية ناطقة بالتراكم والتعقيد الثقافي الذي يؤصل ويشرع للمجتمع المزابي وجوده وتواصله التاريخي.

II. الزواج المزابي:

يحتل الزواج عند المزابيين مرتبة هامة إذ من خلاله يتمكن الرجل من اكتساب الاحترام والمكانة الاجتماعية وتتمكن المرأة من الانتقال من رتبة الفتاة إلى رتبة المرأة. يمثل تأخر الزواج أو انعدامه بالنسبة إلى الفتاة المزابية مشكلا كبيرا لا يمكن تجاوزه ولذلك تسعى العائلات إلى تزويج بناتها في سن صغيرة. ارتفعت سن الزواج في المجتمع المزابي من 9 سنوات بالنسبة إلى الفتاة (من 10 إلى 16 سنة

---

[1] عبد الرحمان بن عمر بكلي، فتاوى البكري، ج2، المطبعة العربية، غرداية، ص183-184.

[2] يمكن العودة هنا إلى كتاب:

Ali Jerbi, L'architecture vernaculaire de Djerba : pour une approche sémio-anthropologique, édi. R.M.R, Tunis, 2011.

[3] لاحظنا خلال زيارتنا لمنازل مزابية استعمال العديد من النقوش والصور التي تمثل جزء من الثقافة الأمازيغية على غرار بعض الرموز الأمازيغية التي تمثل حروفا أو جواهر تقليدية ...
انظر ملحق الصور: الصورة رقم 11.

للفتى)[1] إلى 23/18 (30/25). ويعود ذلك بالأساس إلى تعليم الفتيات بالإضافة إلى تحديد سن الزواج القانونية ب18 سنة[2]. تجمع الدراسات السابقة وخصوصا في الفترة الاستعمارية على قلة وجود ظاهرة تعدد الزوجات وانحسارها في أشخاص معينين من الشيوخ. ولكن لاحظنا خلال قيامنا بالدراسة الميدانية ارتفاع نسبة تعدد الزوجات وخصوصا عند شريحة الشباب[3]. تفسر **(ز.)** إحدى النساء اللاتي التقيت بهن في مزاب هذه الظاهرة قائلة: "يضطر الرجل المزابي أن يتزوج زوجته الأولى حسب اختيار العائلة وخصوصا الأم ولا يكون له الخيار في رفض ذلك أو قبوله وعادة ما يكون هذا الزواج في سن صغيرة حتى قبل أن يكمل دراسته وعادة ما تكون الزوجة الأولى غير متعلمة أو في الأقصى متعلمة في التعليم الحر الخاص بالمنطقة. بعد سنوات وإثر إنجاب الأطفال يصبح التفاهم مع هذه الزوجة غير ممكن خصوصا مع الفارق الثقافي الكبير بينهما وإذاك يبحث الرجل عن زوجة ثانية متعلمة لأنه لا يستطيع أن يطلق زوجته الأولى وأم أولاده... [4]" وأما عن أسباب قبول الفتاة المتعلمة بوضعية الزوجة الثانية تفسر لنا **(س.)** قائلة:" مازالت نظرة المجتمع المزابي للفتاة المتعلمة في التعليم الرسمي نظرة دونية إذ تعتبرها خارجة عن المجتمع خصوصا عند المتشددين من الأفراد والشيوخ. ويصبح الوضع أكثر تعقيدا إذا رغبت المرأة في العمل خصوصا العمل في الوظيفة العمومية الذي يفرض الاختلاط... كل هذه العوامل تقلص من حظ الفتيات المتعلمات أو العاملات في الزواج مما يرغمهن على قبول وضعية الزوجة الثانية." وتضيف **(ز.)**:" في المجتمع المزابي للفتاة المزابية المتعلمة 3 خيارات لا أكثر: الخيار الأول هو الزواج (كزوجة أولى) وبالتالي التخلي عن كل آمالها وأحلامها في الدراسة والعمل والقبول بالقبوع في المنزل. الحل الثاني هو التشبث بالدراسة والعمل والدفاع عن حريتها في اتخاذ قرارها وبالتالي البقاء دون زواج. أما الحل الثالث فهو القبول بوضع الزوجة الثانية مع الحفاظ على جزء كبير من حريتها".

وقد قابلنا أثناء زيارتنا الميدانية العديد من الأمثلة التي تدعم هذه الشواهد وتثبت وجودها في الواقع المزابي. إن اطراد هذه الممارسات وتغلغلها في حياة المجتمع المزابي حولها من مجرد ممارسات فردية إلى ظاهرة اجتماعية شديدة الأهمية وشديدة التأثير في واقع المرأة المزابية اليوم. إن مرورنا بمختلف هذه الشواهد إنما هو لبيان أهمية مؤسسة الزواج في حياة المرأة المزابية هذه المؤسسة من الناحية الدينية أولا باعتبارها واجبا[5] ومن الناحية الاجتماعية ثانيا فمن خلالها تكتسب المرأة قيمة اجتماعية [6] باعتبارها زوجة أولا ثم باعتبارها أمّا في المستقبل. وقد عبر المجتمع المزابي عن أهمية الزواح للفتاة من خلال

---

[1] J. Delheure, op. cit., p171.

[2] Brahim Chrifi, op. cit., p 330.

[3] يسمح قانون الأسرة الجزائري بتعدد الزوجات حسب المادة 8 من القسم الثاني من الفصل الأول من الباب الأول من الكتاب الأول:" يسمح بالزواج من أكثر من زوجة واحدة في حدود الشريعة الإسلامية متى وجد المبرر الشرعي وتوفرت شروط ونية العدل..." قانون الأسرة الجزائري، 2007.

[4] وهي من الحوارات المتكررة التي ذكرت عديدا خلال لقاءاتي المتعددة ب (ز.).

[5] "الزواج في الأصل جائز مرغوب فيه. وأما بالنظر إلى الأفراد فتتناوله الأحكام الخمسة: 1. الإيجاب وذلك بالنسبة لمن يقدر عليه وتتوق نفسه إليه ويخشى العنت (أي الزنا). وإنما كان الحكم –في هذه الحالة- هو الإيجاب لأن صيانة النفس عن الحرام أمر واجب ولا يتم هذا الواجب حينئذ إلا بالزواج وما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب. 2. الندب وذلك لمن يقدر عليه وتتوق نفسه إليه ولكنه لا يخشى العنت إذ هو آمن على نفسه من ارتكاب ما حرم الله..." عزيز عبد الكريم و مهني عمر التيواجني، فقه الأسرة، معهد الاستقامة للدراسات الاسلامية بزنجبار، جمعية الاستقامة التنزانية، ط 4، 1998، ص13.

[6] "فالزّواج بالنّسبة إلى المرأة يحقق مكانتها ويضفي على وجودها صفة الشرعية والاعتراف الاجتماعي، ولا يكتمل تحقيق ذاتها إلا عندما تحقق دور الأمومة كاملا" عائشة نجار، مقاربة سوسيولوجية في الأدوار التقليدية للمرأة المزابية وتأثيرات التكنولوجيا الحديثة: دراسة ميدانيّة على عيّنة من النّساء المتزوّجات بقصر غرداية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الليسانس في علم الاجتماع، جامعة غرداية، معهد العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية شعبة: علم الاجتماع تربوي، الموسم الجامعي 2012/2011، ص 138.

أمثاله الشعبية ومنها "دفَر أورَجاز ولا الركنت نلحجرت نمريون." وتعني زوج فقير خير من العيش في منزل الوالدين[1].

تقوم مؤسسة الزواج في المجتمع المزابي – كما في العديد من المجتمعات التقليدية- لوظائف مخصوصة تتمثل أساسا في:

- إشباع الرغبات الجنسية التي تكبت خارج مؤسسة الزواج لاعتبارات دينية بالأساس. ولعل ذلك من الأسباب التي يعجل لأجلها الوالدان في تزويج ابنهما خوفا عليه من "الرذيلة".
- الإنجاب وتواصل النسل باعتباره كذلك مرفوضا خارج إطار هذه المؤسسة[2].
- توفير الأمن المادي والمعنوي للزوجة خصوصا باعتبار تصدر الرجل في العلاقة الزوجية لدور العائل والكافل ماديا من جهة والحامي والمدافع رمزيا من جهة أخرى...

أما اجتماعي تحافظ مؤسسة الزواج على نمط قيمي تنقله النواة/الأسرة من جيل إلى آخر [3]. وبذلك تصبح مؤسسة الزواج شكلا من أشكال المحافظة الثقافية على نسق من القيم والأعراف التي يتبناها المجتمع وحاول الحفاظ عليها. انطلاقا من مختلف هذه الملاحظات نستنتج رؤية ما للمجتمع المزابي لحدث الزواج باعتباره لحظة فارقة في حياة الثنائي ولعل من أهم الأدلة على هذه الصورة التمجيدية التي يرى الزواج بها في هذه المنطقة هي ظاهرة "الوصية". يفرض الفقه الإباضي على كل فرد امرأة كانت أو رجلا أن يترك وصية . وتعدل هذه الوصية عدة مرات في مراحل عمرية واجتماعية محددة ويعتبر الزواج إحدى هذه المراحل. تحدثنا **(ف.)** عن ذلك قائلة: "عندما تتزوج المرأة تتغير حياتها وبالتالي تنضاف إليها العديد من الواجبات الجديدة فالمرأة المتزوجة هي أم مستقبلا ويجب أن تراعي ذلك عند كتابتها لوصيتها... لا تكتب المرأة وصيتها بيدها بل تذهب إلى إحدى المرشدات التي تقوم بسؤالها عن حياتها وما تملكه وما تدين به وما اقترفته من ذنوب ويجب على المرأة أن تجيب بصدق وعلى ضوء إجابتها تقوم المرشدة بتدوين الوصية... [4]" تعتبر الوصية فرضا دينيا واجبا على كل مزابي و مزابية [5] وتحول على إثر تكراره إلى عرف سائر ومنتظم داخل المجتمع. ما يعنينا في كل هذا هو الأحداث والتمهيدات التي يقوم بها المجتمع المزابي قبيل الزواج والتي تحدد تصورا مخصوصا لهذه المؤسسة. حاولنا بداية التمهيد لمؤسسة الزواج بالنظر إلى مهامها وتصوراتها وأهدافها باعتبارها مؤسسة ثقافية واجتماعية. وسنحاول الآن تتبع حفل الزواج بما هو كذلك تعبير عن رؤية ما لهذا الحدث وتصور ما لطبيعة العلاقة بين المرأة والرجل داخل هذه المؤسسة. يتميز حفل الزواج المزابي بنمطية كبيرة فتفاصيل الحفل لا تخضع إلى الرغبات والأذواق كما في المجتمعات الحديثة ولكنها محددة مسبقا من قبل الهيأة الدينية العزابة. من الأدوار الهامة التي تلعبها الاتفاقات الصادرة عن مجلس العزابة هي تنظيم

---

[1] محمد بوال، المخيال وإعادة إنتاج الرموز الاجتماعية: دراسة في البنية الرمزية للمجتمع المحلي المزابي مقاربة سوسيو-أنتروبولوجية لحالة قصر غرداية، رسالة ماجستير علم اجتماع، جامعة الجزائر، 2008-2009، ص 238.

[2] "... الزواج(...) هو عبارة عن مجموعة من الأنماط الثقافية لإقرار الأبوة وتهيئة الأساس المستقر للعناية بالأطفال وتربيتهم. فالزواج هو بالفعل الوسيلة الثقافية الأساسية لضمان استمرار الأسرة والجماعات الأخرى القائمة على القرابة. جماعي، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، ص 92

[3] أو ما أسمته الباحثة عائشة النجار ب"الحفاظ على نقاء السلالة القيمية للمجتمع" عائشة النجار، المرجع السابق، ص 148.

[4] حوار مجرى مع امرأتين من بو نورة يوم 2013/06/10 بدار كلثوم.

[5] وهي من المسائل الخلافية بين مختلف الفرق الإسلامية. إذ توجب الإباضية الوصية حتى ل"الأقارب من غير الورثة" عملا بالآية القائلة:" كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين" (البقرة 180). إسماعيل بن صالح بن حمدان الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي، جامعة اليرموك الأردن، كلية الشريعة، 2002، ص ص 237-238. ويفتي البكري في أمر الوصية قائلا:" هي ثابتة بأمر الكتاب..." عبد الرحمان بن عمر بكلي، مرجع مذكور، ص 237.

ولعل هذا الإصرار على الوصية وعلى إعادة كتابتها إنما هو شكل من أشكال التأثر بالفترة الإسلامية الأولى وخصوصا عند موت الرسول وغياب وصية تحدد من يخلفه فتعكس بذلك وعيا دقيقا بحالة الانقسام والتشرذم التي عرفتها المرحلة الجنينية للإسلام وما تسببت فيه من إضعاف لوحدة الصف. وبالتالي فإن المجتمع المزابي يحاول من خلال هذه الآلية الحفاظ على النسيج الاجتماعي ممن الصراع والتقاتل حول الإرث...

حفلات الزواج وتحديد أدق تفاصيل أيام الحفل ولذلك نجد أن هذه الاتفاقات متطورة من زمن إلى آخر حسب ظروف المجتمع وإمكانيات الفرد المزابي ومدى تطور حالة البلاد الاقتصادية منها خصوصا. وتسعى هذه الوحدة حسب إحدى مرشدات الإصلاح إلى "توحيد المجتمع المزابي حول نموذج معين بحيث لا يكون هناك فرق بين غني وفقير. إن هذه القوانين تسعى لتحقيق العدالة بين مختلف أفراد المجتمع المزابي حتى لا يحس أحدهم بالغبن والحقد على الآخرين" [1]. وقد التزم الانتظام الاجتماعي المزابي بهذه الاتفاقات التزاما تاما تارة عن قناعة ورضا وطورا عن إجبار وخضوع فالمتجرئ على عدم الالتزام بالقواعد الصادرة عن المسجد في قضايا حفلات الزواج يعرض نفسه للبراءة و يتمظهر هذا الحكم عند المجتمع النسائي في إضراب الهيئة النسوية تمسيريدين عن حضور مراسم الحفل. وتعبر إحدى النساء عن تبعات عدم حضور تمسيريدين لحفل الزواج قائلة: "بالنسبة إلى المجتمع المزابي عرس لا تحضره تمسيريدين ليس بعرس". إن حضور الهيآت العرفية إنما هو اعتراف بشرعية الزواج وغيابها هو سحب لهذه الشرعية وبالتالي هدم لخاصية هامة مميزة للزواج في المجتمعات القديمة وهي الاعتراف الجماعي أو مباركة الجماعة للعلاقة الحادثة.

يتميز الزواج المزابي بمروره بمراحل معينة متكررة لا بد من التنصيص عليها. وارتأينا تقسيما زمنيا ننظر فيه بداية لما يسبق الزواج من مراحل هامة وهي بالأساس الخطبة ثم "برنامج الزواج" ثم مرحلة حفل الزواج وما يحتويه من طقوس خاصة.

أ - ما قبل الزواج:

❖ الخطبة: ("أقاول")

تعتبر الخطبة مرحلة هامة في تحديد مدى نجاح العلاقة بين الأسرتين. تقوم عادة الأم باختيار زوجة ابنها المستقبلية وبعد إعلام الزوج والابن والحصول على موافقتهما التي تكون عادة مضمونة تتوجه الأم مرفوقة بإحدى النساء من الأخوات أو الجارات إلى منزل الفتاة. يتم الحديث بين النساء بداية فتطلب الزائرة الفتاة للزواج وتطلب الأم فترة للاستشارة والرد. تقوم عائلة الفتاة خلال هذه الفترة بالسؤال حول الخاطب وعائلته وسمعتهم ثم ترد على طلبهم إما من خلال وسيط أو هاتفيا بالإيجاب أو بالسلب. يتم خلال الخطبة تبادل الهدايا بين العائلتين حيث يقوم الخاطب لزوجته المستقبلية قفة أو أقاول وتحتوي على:[2]

- "2كلغ كاوكاو.
- 1 كلغ حلوة كابريس.
- علبتي حلقوم من الحجم الكبير.
- علبة واحدة حلوة الترك بوزن 1 كلغ.
- زجاجة عطر واحدة (ريحة عادية متوسطة)
- 1 زيت الشعر عادية".

أما الهدايا الواجب تقديمها[3] ما بين الخطوبة والعرس فينصص عليها في اتفاقات العزابة كالتالي:" لا يقدم الخاطب لمخطوبته إلا الهدايا هدايا نقدية ألف دينار جزائري كل عيد فطر وألف دينار جزائري كل عيد أضحى[4]." نلاحظ بداية التدقيق الكبير الذي حددت من خلاله هيأة العزابة مقتنيات الخطبة بحيث تكون

---

[1] حوار مجرى يوم 2013/05/22في منزل إحدى النساء المزابيات بحضور مجموعة من مرشدات الإصلاح.

[2] من نص "بيان من العزابة والهيئات الدينية لقصر غرداية حول أنظمة الأعراس" وهي أحدث اتفاق حول الأعراس تمكننا من الحصول عليه مؤرخ في 06 مارس 2011. مكتبة الشيخ إبراهيم حواش. انظر ملحق الوثائق عدد 3.

[3] وتؤصل هذه الهدايا فقهيا على أنها من "المباح" عند الخطوبة وبعدها . محمد يوسف أطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ج6، مكتبة الإرشاد، جدة، ط3، 1985، ص ص 79- 80.

[4] المرجع السابق.

موحدة داخل المجتمع لا يخرج عنها أحد من جهة ومن جهة أخرى نلاحظ بساطة الهدايا التي يتكفل بها الرجل بحيث لا تنهك العائلات الفقيرة. بعد الخطبة قد يسمح للرجل برؤية زوجته المستقبلية في حضور أحد محارمها[1] عند بعض العائلات وقد ترفض عائلات أخرى القيام بذلك فلا يعرف الرجل من خطيبته إلا ما تصفه له أمه منها ويعود ذلك خصوصا للخوف من عدول الرجل عن الخطبة بعد رؤية الفتاة.

❖برامج الزواج:

وفر المجتمع المزابي آليات عديدة لتحضير الثنائي المقبل على الزواج لما سيلتزم به من قواعد ومن مسؤوليات. ومن أهم هذه الآليات ما يسمى "برنامج الزواج" [2]. يتمثل هذا البرنامج في نوع من التأهيل الذي توفره الهيآت الدينية والعرفية مجانا لمختلف الأزواج المقبلين على الزواج . يسمّى هذا البرنامج ب"الأسرة السعيدة" وتشرف تمسيريدن بتنظيمه مرتين في السنة في عطلتي الصيف والشتاء (وهي الفترات التي تكثر فيها حفلات الزواج) بالنسبة إلى النساء أما الرجال فيشرف عليهم مجلس العزابة. يتم خلال هذه الفترات الإعلان عن بداية التسجيل بهذا البرنامج فتتوجه الأم لتسجيل ابنتها. يدوم هذا التكوين لمدة أسبوعين ويصل عدد الفتيات المشركات أحيانا إلى 100 فتاة ويتم إجراؤه في إحدى دور العشائر أو في المسجد حيث تتلقى الفتاة "حوصلة لما تعلمته منذ صغرها" من واجبات ومسؤوليات تتعلق بحياتها الزوجية. تتلقى الفتيات خلال هذا البرنامج مجموعة من المحاضرات حول مواضيع معينة من أهمها: العقيدة ومفهوم الزواج وأهدافه و الصلاة ومعاشرة الزوج وأهله وحقوق الأزواج إضافة إلى حصص للتوجيه الطبي...أثناء اليوم الخامس عشر يتم الاجتماع بأمهات الفتيات وأمهات أزواجهن المستقبليين حتى يتم إرشادهن إلى طريقة التعامل بينهن وكيفية المحافظة على العلاقة الجديدة بينهن. يتم تمويل هذا المشروع من خلال التبرعات إضافة إلى تمويل مجالس العشائر الذي يتم من خلال جمع المساهمات من أعضاء العشيرة للإشراف على كل ما يخصها من أحداث وحاجات[3].

إن هذه المعطيات عن برامج الزواج، وهي برامج يحيطها المجتمع بالكثير من السرية حيث لا يحضرها غير الفتيات المقبلات على الزواج [4]، تعكس لنا من جهة مدى الأهمية التي يعطيها المجتمع المزابي للزواج باعتباره المرحلة الشرعية الوحيدة للتحصل على النواة المركزية للمجتمع وهي الأسرة والتي من خلالها يحافظ المجتمع على صيرورته وعلى خصوصياته الثقافية و القيمية ومن جهة أخرى تعكس مدى رغبة المجتمع في المحافظة على نموذجه الاجتماعي من خلال تضييق الحصار على الاختلاف ومحاولة تذويب الجميع داخل وحدة النسق أو النمط الواحد وليس برنامج الزواج إلا آلية من الآليات التي اتخذها للحفاظ على منوال علائقي ما يربط الثنائي داخل مؤسسة الزواج.

رغم التشابه الكبير الذي يصل حد التماهي بين مختلف حفلات الزواج في قرى وادي مزاب إلا أننا نلاحظ اختلافات بسيطة بين قصر وآخر وتفسر هذه الاختلافات عادة بمدى الارتباط بالحضارة الحديثة

---

[1] يعتبر الفقه الإباضي ذلك جائزا بل مرغوبا فيه ومن ذلك:" رغب الإسلام من خلال أدلته الصريحة ومقاصده في النظر إلى المخطوبة كي يقدم الزوجان على أمر بين فينتفي بذلك الجهل والغموض..." ويشترط لذلك:" ولي الفتاة هو المسؤول الأول عن ذلك. فهو يحدد الكيفية التي يراها ملائمة. واختار بعض العقلاء أن تتم الرؤية دون علم الفتاة كي لا تتعقد ولا تحرج إن تم العدول من طرف الخاطب كما أن لها الحق أيضا في النظر إلى خاطبها بالكيفية التي يستحسنها وليها كما مر آنفا وفي حدود الحشمة والآداب..." مسعود بن محمد الجعدي، هادي الأزواج لتشييد البيت السعيد، المطبعة العربية، غرداية، 1998، ص ص 33-37. أما عما يباح النظر إليه من المرأة المخطوبة فهو " النظر إلى الوجه والكفين وظاهر القدمين فهذا القدر هو الذي أبيح للمرأة كشفه..." عزيز عبد الكريم و مهني عمر التيواجني، مرجع مذكور، ص ص 56-62.

[2] يوفر المجتمع المزابي برنامج مماثل يسمى "برنامج الصلاة" للأطفال المقبلين على أداء الصلاة.

[3] لقاء مع إحدى المرشدات المشرفات على هذا البرنامج مع مجموعة من مرشدات الإصلاح. لقاء مؤرخ في 2013/05/22.

[4] عندما أعربت عن رغبتي في حضور فعاليات هذا البرنامج كان جواب إحدى الفتيات المزابيات واضحا: "لا أحد يعلم ما يحدث خلال هذه البرامج إلا عندما يكون مقبلا على الزواج. لن يسمح لك بالدخول حتى لأسباب بحثية."

ومدى محافظة سكان كل قصر وهيئاته على العادات القديمة لحفل الزواج [1]. وهو ما يحيلنا مباشرة إلى المرحلة الثانية في الزواج المزابي وهي حفل العرس.

ب -حفل الزفاف[2]:

كان الزواج المزابي في فترات سابقة يمتد على سبعة أيام ولكن مع انشغال السكان و العزابة وارتفاع التكاليف تقرر تقليص عدد أيام الاحتفال إلى ثلاثة ورغم الاختلافات التي تعتبر جزئية بين مختلف القصور يتميز حفل الزفاف المزابي بمراسم واحدة. يفتتح الحفل النسوي بما يسمى "حفل الله أكبر"[3] وهو حفل يقام في منزل العروس قبل أسبوع أو عدة أيام من الزواج. تحيي هذا الحفل مجموعة من المنشدات الدينيات تابعات لهيأة تمسيريدين. يتم تحديد يوم الله أكبر حسب جدول الأعراس التي تشارك فيها تمسيريدين. بعد أيام أو أسابيع من هذا الحفل تقيم النسوة ليلة "الحنة". تلبس العروس الملحفة والمصوغ التقليدي[4] ثم يتم تصديرها أمام المدعوات حتى يحضرن عملية وضع الحنة على يديها وقدميها. يحيي هذا الحفل مجموعة من المنشدات وعادة ما يفتتح بتلاوة القرآن. يرافق العروس أثناء أدائها لمختلف هذه المراسم مجموعة من النسوة (مختلف حول عددهن بين القصور بين ثلاث وست) الشابات والمتزوجات حديثا ليكن "وزيرات" لها ويوسمن بالمزابية ب"بيسيوت وشلا" [5]. حيث يهتممن بحاجيات العروس ويقدمن النصائح لها ويساعدنها نفسيا على المرور من مرحلة الفتاة إلى مرحلة المرأة. تسمى الليلة الموالية بليلة "الدخلة". تلبس الفتاة ملحفة مزابية (ذات لون أحمر بالنسبة إلى قصر بني اسقن). يصر المجتمع المزابي على المحافظة على اللباس التقليدي خلال العرس كما تدعو لذلك الهيآت الدينية والعرفية من خلال اتفاقاتها[6]. تقوم امرأة من المختصات تسمى بالماشطة" وبالمزابية « Tamakrat » بإعدادها لهذه الليلة. يتم تمشيط شعر المرأة بنوع معين من العطر تسمى "أكراد" ولا يسمح لها بقص شعرها[7] أو الذهاب إلى مختصة في التجميل بل تتم عملية تحضيرها داخل المنزل. يتم تصفيف شعر

---

[1] من الأمثلة التي لاحظناها أثناء الزيارة الميدانية الثانية هي ترديد النسوة أن المزابيين ببريان أكثر تفتحا في علاقة بقضية المرأة من بقية قصور وادي مزاب. وقد لمسنا ذلك من خلال مقابلة أجريناها مع فتيات من بريان في تفاصيل بسيطة خصوصا المتعلقة بسن الزواج... وقد اعترضنا مثال هام يتعلق بحفل الزواج حيث يسمح المجتمع المزابي ببريان للمرأة بارتداء اللباس الأبيض على الطريقة الغربية ولكن بعد حفل الزواج التقليدي وبذلك يحافظ المجتمع على تقاليده من جهة ومن جهة أخرى يرضي رغبات الفتاة التي انفتحت على هذه التصورات الحديثة من خلال أدوات الاتصال الحديثة وخصوصا التلفاز و الأنترنات.

[2] رغم محاولاتنا الحثيثة إلا أننا لم نتمكن من حضور عرس مزابي رغم الوعود الكثيرة خلال الفترتين اللتين قضيناهما في غرداية. وترتكز أغلب معلوماتنا على اللقاءات التي أجريناها والمناقشات التي خضناها مع النساء المزابيات.

[3] لقاء مع نساء مزابيات مؤرخ ب 2013/05/21.

[4] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 12.

[5] لائحة إصلاحات الأعراس عن حلقة العزابة ببلدة غرداية الصادرة في 22 جانفي 1987.

[6] تنص لائحة أنظمة الأعراس والمآتم الصادرة عن حلقة العزابة لقصر غرداية المؤرخة في 9 فيفري 1984 على" حفاظا على تقاليدنا المتحسنة شرعا واجتنابا لتقليد الأجانب يمنع منعا باتا التتويج الأوروبي للعروس –لا فوال لا تاج." مكتبة الأستاذ عبد الرحمان حواش.

[7] يمنع على المرأة حسب الفقه الإباضي والعرف المزابي قص شعرها بتاتا إلا تحت طلب زوجها. ونورد النص التالي لنثبت ذلك: "لا يسوغ للمرأة أن تقص شعرها ...مختارة أو تأمر من يفعل بها ذلك إلا إذا ألزمها زوجها بذلك أو كان يراه زينة تزيد الزوجة عنده حظوة فإن هناك من العلماء من لا يرى بأسا في مطاوعته." عبد الرحمان بن عمر، مرجع مذكور، ص 434.

ولعنا نجد تفسيرا مغايرا لمنع قص الشعر في مواطن أخرى من ثقافة المنطقة. تلصق المجتمعات التقليدية عموما والمجتمعات المحلية في شمال إفريقيا مجموعة من القوى السحرية لشعر المرأة. ولعل ذلك ما جعل النساء حريصات على إخفاء ما قص من الشعر في أماكن معينة مثل قبور الشيوخ أو الماء حتى لا يستعمل في بعض الممارسات السحرية. ولعل أبرز دليل على ذلك وجود بئر في واحة بني اسقن مخصصة لذلك توسم ب"بئر الشعر" أو بالمزابية "تيريست نتزوت". ولذلك يمكن أو يتعلق منع قص الشعر بهذه التقاليد القديمة بما ترسب منها في ثقافة المجتمع.

المرأة بالاعتماد على حلقة تسمى "تكمبوشت" [1] حيث يتم تجميع الجهة الأمامية من الشعر و إدخالها في هذه الحلقة بحيث تكوّن اسطوانة فوق رأس الفتاة أشبه ما يكون بالتاج[2]. ويتم تصفيف بقية شعر الفتاة في ضفائر. تبقي الفتاة على هذه التسريحة لمدة سبعة أيام بعد العرس ويمكن لها أن تفكها ليلا ثم تعيد وضعها. توجد اختلافات بسيطة في شكل تكمبوشت من قصر إلى آخر ولكن الإجماع حاصل على وجوب مرور كل فتاة بهذه المرحلة. يتم تزيين الفتاة بالاعتماد على تقنيات تجميل تقليدية جدا. يتم وضع "المسواج" على شفتي الفتاة وهي عشبة تقليدية تلعب دور أحمر الشفاه تترك نوعا من الصبغة البنية الغامقة[3]. على الجبهة والذقن تستعمل نوع من الزينة يسمى "تمناست"(Tamannest) يتم من خلالها رسم نقوش شبيهة بالوشم الأمازيغي القديم [4] تبقى هذه الرسوم على وجه الفتاة لمدة ثلاثة أيام [5]. تتزين الفتاة خلال هذا اليوم بلبس الكثير من المجوهرات التقليدية ونظرا إلى ارتفاع سعر الذهب حديثا أصبحت النسوة تقمن باستعارة هذه المجوهرات من بعضهن أو في حالات أخرى تكون ملكا للعائلة الموسعة تنتقل من فتاة إلى أخرى من بنات العائلة المقبلات على الزواج [6]. تجتمع النساء خلال هذه الليلة إلى ساعات متأخرة في منزل الزوج لاستقباله عند عودته من الحفل الذي يقام عادة في منزل العشيرة وذلك قرابة ثلاثة ساعات قبل صلاة الفجر معه وزيران من وزرائه يرافقانه إلى باب غرفته. عند مروره بالنساء يقوم الرجل بتحية النساء من محارمه قبل الدخول إلى غرفته. يلي هذا اليوم "الصباح" إذ يغادر الزوج المنزل لأداء صلاة الفجر مع رفاقه. تزور الوزيرات الفتاة منذ الصباح الباكر وتقمن بإلباسها الملحفة وبتزيينها وتناول فطور الصباح معها. يقمن بعد ذلك بتجميع الأطفال حولها وتوزيع بعض الفواكه الجافة عليهم. مساء، تتجمع النساء مجددا للاحتفال والإنشاد ويقدمن الهدايا للعروس وتكون عادة من النقود. خلال هذه الحفلات جميعها يتم تقديم وجبات مختلفة من الطعام المحلي إضافة إلى تقديم الشاي. يتكفل الرجل خلال حفل الزواج بتقديم مجموعة من الواجبات المادية تتمثل أساسا في:

- تأثيث غرفة النوم نظرا إلى سكن الثنائي عادة مع عائلة الزوج. وتتميز هذه الغرفة بطابعها التقليدي الصرفي أثاثا وهندسة وترتيبا [7]. ولا تساهم الزوجة في هذا التجهيز سوى ب"مطرح واحد ومخدة وإزارين للصيف وغطاءين (زاورة) للشتاء وحنبل لحافة السرير[8] " ويبقى على الزوج "تجهيز البيت بما يأتي: السرير والخزانة وفراش الأرض والستائر وله تغطية السقف والجدران إن شاء بما هو متواضع ويعتبر كل ما ساهم به ملكا له"[9].

Brahim Chrifi, op. cit., pp 353-357.

ويمكن الاطلاع كذلك على: Edmond Doutter, op.cit., p 59.

[1] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 13.

[2] تقوم هذه التسريحة على عملية شد شعر الفتاة بطريقة كبيرة مؤلمة جدا خصوصا في البداية حسب إجماع النساء المتزوجات اللاتي قابلتهن في مزاب.

[3] تترك هذه العشبة بين الشفاه لمدة من الزمن إلى حدود الساعة و تسبب حرقة كبيرة على الشفتين وتأثيرات أخرى سلبية. ورغم ذلك ترفض بعض النساء المزابيات المحافظات وعضوات تمسيريدين تعويضها بمواد التجميل العصرية لا فقط خلال حفل الزواج ولكن خلال حياتهن اليومية وذلك إيمانا منهن بأن استعمال مواد التجميل الحديثة حرام لاحتوائها على شحم الخنزير. وهو ما يتعارض مع رغبات الفتيات المزابيات الشابات اللاتي يرفضن الاعتماد على هذه التقنية التقليدية. وهو ما لاحظناه خلال حضورنا لاجتماع نسوي عائلي في غرداية مؤرخ في 2013/05/31.

[4] تقلصت ظاهرة الوشم في شمال إفريقيا منذ دخول الإسلام ولكنها لم تختف بتاتا إلى حدود اليوم. ولكن في مزاب تم القضاء كليا على هذه الظاهرة فلا تجدها حاضرة حتى عند الأشخاص الكبيرين في السن.

[5] لقاء مع (ز.) مؤرخ ب 2012/08/23.

[6] لقاء مع (ف) مؤرخ في 2012/08/30.

[7] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 14. تقدم الصورة الموجودة غرفة النوم التقليدية ورغم دخول العديد من التغييرات عليها إلا أنها حافظت على الجو العام من خلال استعمال الزرابي التقليدية وتحضير شراب "تاكرو ابت" (وهو شراب محلي تقليدي) وتعليقه في جرة خاصة مزينة...

[8] بيان من العزابة و الهيآت الدينية لقصر غرداية حول أنظمة الأعراس مؤرخ ب06 مارس 2011.

[9] المصدر نفسه.

- تقديم قيمة الصداق[1] وهي "خمسون ألف دينار جزائري للبكر...ونصفه للثيب".
- تقديم "القفة" وتحتوي مجموعة من الملابس والحناء والبخور ... تجد عند البائعين المختصين في تحضير القفة قوائم المحتويات حسب ما يضعه العزابة فليس للمشتري اختيار في ذلك وهو ما يساعد كذلك عائلة الفتى على اقتناء هذه المحتويات دون خطأ أو تعب.
- قيمة من الذهب تقدر الآن بسبعة غرامات ونصفها للثيب تقدم مع قيمة الصداق.

يتميز حفل الزواج المزابي بغياب كامل للموسيقى والغناء ،باستثناء الأناشيد الدينية، في الاجتماعات النسوية. بل إن الركون إلى هذا النوع من الاحتفال قد يعرض العائلة لمقاطعة الهيآت الدينية والعرفية للعرس. ولذلك نجد الكثير من الاتفاقات تركز على منع اعتماد الموسيقى أثناء حفلات الزواج ومن ذلك: "من المتناقضات الدالة على النفاق أن يدعو أحد العزابة أو المرشدات لإقامة حفلة وهو يقيم حفلات غناء قبلهم أو بعدهم. إننا ننذر هؤلاء بمقاطعتهم فما يجوز للمسلم أن يكون سفيها يختار اللهو واللغو على كلام الله ومدح رسول الله صلعم[2]". كما نجد تذكيرا بهذا المنع في اتفاقات أخرى على غرار:" منع إقامة حفلة غناء وطرب بالمزامير قبل العرس وبعده...فإن ذلك عودة إلى العامية والهمجية" [3]. يحيل بيار كوبرلي إلى هذا التحريم في حديثه عما سماه ب"عقيدة عمان" المضمنة خصوصا في كتاب "كشف الغمة" قائلا: "حتّى مظاهر الفرح الطّبيعيّة قُنّنت بحزم: « تحريم المرح » وكذلك الغناء والملاهي. والحقّ أنّ التّعليمات بخصوص الطّرب والغناء لم ترد بدقّة ووضوح إلاّ هنا، وهي تندرج ضمن تقاليد التزمت الإباضيّة وما زال أهالي مزاب يعملون بها..."[4] ويفسر كوبرلي هذه الظاهرة بما عرفه سكان المنطقة ما ما بعد سقوط تيهرت مما دفعهم إلى ترك كل مظاهر الفرح والتركيز على العمل الجاد. لعله من الواجب هنا الإحالة على تفسير آخر لظاهرة رفض الموسيقى أو النظرة الدونية لها. اعتبر صاحب "السحر والدين في شمال إفريقيا" [5] هذه الظاهرة مرتبطة بما أعطي للموسيقى والنغم عموما من قوى سحرية جعل البعض يعتقد أن الموسيقى فعل من أفعال الجن. ويقيم لذلك مماثلة بين الشعر والموسيقى في هذه الناحية معتبرا أن إثبات قوى سحرية إلى الموسيقى هي ظاهرة كونية غير خاصة بحضارة معينة. إن هذين التفسيرين المختلفين لظاهرة تصلب المزابيين في علاقة بالموسيقى لا في الحفلات فقط بل في الحياة اليومية[6] يطرحان إشكالية هامة وهي : هل انتقال هذا الحكم كان التزاما بالحكم الفقهي كما ورد في في المشرق أم كان له دوافع عرفية محلية أو كونية مسببة له. لعل الإجابة تتوفر في التفسيرين معا حيث اتفق الحكم المذهبي الفقهي مع طبيعة العرف وواقع المحل فتقبله الضمير وأصبح قاعدة وقانونا عاما.

شهد تعامل المؤسسات العرفية مع الموسيقى في المناسبات وخصوصا منها الأعراس تطورا ملحوظا إذ لم يكن مسموحا بها تماما داخل المجتمع المزابي ولكن منذ النهضة الدينية تمكنت بعض الفرق الموسيقية الخاصة من الظهور ومن إحياء الحفلات والمهرجانات ورغم أن هذه الفرق مختصة في الإنشاد الديني فقط ورغم أن استعمالها للآلات الموسيقية يكاد يكون منعدما باستثناء الدف أحيانا فإن ظهور هذه الفرق في حد ذاته والسماح لها بالعمل يعتبر خطوة هامة داخل المجتمع المزابي. ولعل هذا ما دفع مؤسسة العزابة إلى مراقبة هذا القطاع الناشئ مراقبة تامة حتى أنها تحتكر حفلات الزواج للمنشدين التابعين لها فلا يعتمد على الفرق الخاصة إلا في الحفلات الأخرى ولكن تحت مراقبة العزابة.

---

[1] وهو من أركان عقد الزواج يؤديه الرجل للمرأة "عند العقد نقدا حاضرا عاجلا أو آجلا وهو يزيد وينقص حسبما ترتضيه العائلتان المتصاهرتان" مسعود بن محمد الجعدي، مرجع مذكور، ص 46. ولكن في حالة المجتمع المزابي لا تحدد العائلات قيمة المهر ولكن تلتزم بما تحدده هيأة العزابة.

[2] لائحة أنظمة الأعراس والمآتم الصادرة عن حلقة العزابة لبلدة غرداية في 09 فيفري 1984.

[3] إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس المعلنة في 14 مارس 1991.

[4] بيار كوبرلي، مدخل إلى دراسة الاباضية وعقيدتها: بحث مقارن في اللاهوت الإباضي في بلاد المغرب وعمان، تر. عمار الجلاصي، مؤسسة تاوالت الثقافية، 2003، ص ص 138- 139.

[5] Edmond Doutter, op.cit., p 107.

[6] توجد بعض الاستثناءات عن هذه القاعدة العامة. اختارت بعض العائلات إقامة حفلات موسيقية خلال الزفاف أو خلال مناسبات أخرى ولكنها عرضت نفسها لمقاطعة الهيئات الدينية و المجتمع. لذلك بقيت في إطار الاستثناءات القليلة جدا.

نستنتج قيام حفل العرس المزابي على مجموعة من القيم التي تتمظهر عمليا في مجموعة من الطقوس والممارسات. وتتمثل هذه القيم في:

- **وحدة الممارسة:**

من أهم الخصائص التي تميز حفل الزواج المزابي هو الطابع المنمط الذي يتخذه تحت وطأة تدخل الهيئات الدينية والعرفية في أدق تفاصيله ومحاولة تقييده تقييدا تاما. ولذلك نلاحظ أن العرس المزابي واحد لا فرق فيه بين غني أو فقير ولا بين شيخ وعامي... تؤكد النساء في المجتمع المزابي على أهمية هذه الميزة نظرا إلى ما تؤ صله من قيم العدل والمساواة بين مختلف أفراد المجتمع ومن استبعاد للحقد والكراهية فيما بينهم وبنفس القدر وربما أكثر نلاحظ تشبث العزابة بهذه الوظيفة التي يقومون بها والتي تضمن حسب رأيهم "صيانة المرأة من التبذل وأولادها من التشرد وزوجها من التضجر والتذمر" [1] وكذلك "رحمة بالضعيف وتوفيرا للوقت الثمين للمؤمنين" [2] ولعل هذا ما دعا إلى مراجعة هذه القوانين باستمرار حتى تتواءم مع الواقع الاقتصادي لتلك المرحلة وحتى "تضع عن كاهل الضعيف بعض العبء الذي أنقض ظهره"[3]. حاول المجتمع المزابي من خلال التركيز على وحدة الممارسة الاحتفالية المتمثلة في حفل الزفاف بجميع تفاصيله الدقيقة أن يرسي قيمة هامة وهي العدالة بين مختلف أفراد الجماعة. ولعل ذلك يعود إلى رغبة المجتمع المزابي منذ لحظة تأسيسه الأولى في الحفاظ على وحدة صفه حتى يستطيع المقاومة في وجه الطبيعة القاسية والأخطار المحيطة به ولذلك حاول تجنب كل ما قد يدعو أفراده للفرقة والصراع وسعى إلى توحيد أفراده حول نماذج اجتماعية وقوالب ممارساتية جاهزة ليس للفرد فيها اجتهاد ولا تعديل. وهي ميزة شديدة الارتباط بوضعية الأقلية التي يعيشها المجتمع المزابي ولعلها كانت الدافع المركزي في اجتهاده للحفاظ على النماذج والقوالب التي من خلالها يعرف ذاته ويتمايز عن الآخر الأغلبي. من جهة أخرى قد يرتبط هذا السعي الحثيث لإرساء العدل بين أفراد الجماعة بما أسماه ل. ميليو ب"المفهوم البربري للعدالة [4]". إذ اعتبر هذه الخاصية صفة مميزة للانتظام الاجتماعي عند البربر.

- **التعاون الاجتماعي:**

تقوم المرأة المزابية خلال حفل الزواج بجزء هام من أعمال الطبخ والتنظيم والتحضير واستقبال الضيوف... مما يستوجب طلب العون من بقية أفراد الجماعة وخصوصا منها العشيرة[5]. ولذلك فإن حفل حفل الزواج المزابي ليس مهمة فردية بل هو مهمة جماعية تتقاسم فيها المجموعة الوظائف والمهام فيما بينها. وتبرز هنا قيمة هامة مترسبة في انتظام المجتمع المزابي وهي قيمة التعاون من أجل أداء المهام العامة. فكما يتعاون أفراد المجتمع في بناء جامع أو منزل أو تعبيد طريق أو تأمين أي مرفق من المرافق العامة، فإنهم يتعاونون لتنظيم الأعراس وتمويلها في حالة غياب الولي أو في حالة صعوبة الوضع الاجتماعي للفتى أو للفتاة. ولعل أبرز دليل على ذلك ما يقيمه المجتمع المزابي من حفلات زواج جماعية في كل قصر للعائلات الفقيرة و المحتاجة تحت إشراف الهيئات الدينية والعرفية. يميز هذا التعاون الاجتماعي بصفة عامة المجتمعات التقليدية في مقابل المجتمعات الحديثة التي عوضت مفهوم الجماعة

---

[1] لائحة إصلاحات الأعراس الصادرة عن حلقة العزابة ببلدة غرداية في 22 جانفي 1987.

[2] إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس المعلنة عي عيد الفطر الموافق ل 7 ماي 1989.

[3] إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس المعلنة في 14 مارس 1991.

[4] « La conception berbère de la justice » L. Milliot, Receuil de délibération des Dhjémaa du Mzab, extrait de revue des études islamiques, librairie orientaliste Paul Geuthner, 1930, p227.

[5] قشار بالحاج عدون، عوائد ميزاب سنن لا تقاليد، ط 2، 2007، ص ص 101-104.

بمفهوم الفرد ومفهوم التعاون بمفهومي الحق والواجب [1]...من جهة والمجتمعات الأمازيغية في شمال إفريقيا بصفة خاصة باعتبارها بالأساس مجتمعات ذات بنية قبلية –عشائرية في حالة وادي مزاب- . تقوم البنية القبلية على إذابة مفهوم الفرد داخل مفهوم المجموعة/العشيرة وبذلك يفقد الفرد أهميته وفاعليته إلا في إطار العمل الجماعي للمجموعة ومعها. والتكافل الاجتماعي شكل من أشكال تمظهر هذه القيمة على اجتماعيا. وقد دعم هذه النظرة إلى الفرد في علاقته بالمجموعة في وادي مزاب حضور الجانب المذهبي وهو ما يدفعنا إلى المرور من مفهوم المجموعة إلى مفهوم "الجماعة" بما هي جماعة دينية /مذهبية. إن الوحدة العقدية التي تجمع المزابيين ساهمت في مزيد توثيق الروابط الاجتماعية وتكثيف قيمة التكافل فيما بينهم. تحيلنا هذه الثنائية بين الأصل القبلي وبين الوحدة المذهبية إلى الفرضية الأولية التي قام عليها عملنا وهي الثنائية المرجعية التي شكلت انتظام المجتمع المزابي والتي ساهمت في بنائه هذا البناء المخصوص.ولعل هذا ما قصده ل. غاردي عندما اعتبر قيمة التعاون في المجتمعات المحلية في شمال إفريقيا تستمد وجودها ومرجعيتها من سياقين حضاريين متفاعلين: من جهة التقاليد الأمازيغية الضاربة في القدم ومن جهة أخرى التفاعل مع الديانة الجديدة وهي الإسلام[2].

- **البساطة:**

يتميز الزفاف المزابي ببساطة مراسمه واعتمادها بالأساس على مواد محلية وعلى ما يمكن الحصول عليه من المنطقة [3] دون زخرفة كبيرة [4] أو تعقيدات من أي نوع. ولذلك لا يتطلب العرس المزابي تحضيرات كبيرة مقارنة بحفل العرس الحديث ولكنه يتطلب عناية كبيرة بوجبات الطعام التي تقدم للضيوف والتي تعتبر أكبر وظيفة تتكفل بها المرأة المزابية. وقد ساعدت نزعة المجتمع المزابي للحفاظ على تقاليده وأعرافه في مزيد إكساب العرس صفة البساطة والاكتفاء بالضرورات فقط دون إسراف في العادات والتحضيرات. لعل طبيعة المنطقة الصحراوية هي التي أسست لهذه القيمة إذ يجب على الفرد والمجتمع وضع قائمة بالأولويات التي عليه توفيرها دون مبالغة قد تستنزف الطاقة التي يحتاجها لمواصلة العيش في مثل هذه الطبيعة القاسية. أثرت طبيعة الجغرافيا بطريقة واضحة على قيم المحل وساهمت بأشكال مختلفة في بناء نموذج قيمي مخصوص.

- **الفصل بين الجنسين:**

يقوم العرس المزابي كما تقوم مختلف تفاصيل حياة المجتمع المزابي على الفصل بين الجنسين باعتبارها قيمة أصلية غير قابلة للنقاش [5]. ولذلك يتم الفصل بين حفل الفتاة وحفل الفتى. يتم الأول في المنزل وتشرف عليه النساء تحت مراقبة تمسيريدين. أما الثاني في دار العشيرة تحت إشراف العزابة وحضورهم. ومن اللحظات القليلة التي يتم فيها التواصل بين عالم الرجال والنساء هي لحظة عودة الرجل مرفوقا بوزيريه إلى المنزل حيث توجد النسوة في انتظار عودته ولكنهن يكن مرتديات الحائك فلا يرى منهن شيء، عدا ذلك فإن تعاليم العزابة ومقرراتهم سعت بطريقة واضحة إلى عدم التغاضي على

---

[1] L. Gardet, « L'entraide dans les sociétés autochtones nord-africaines », Ibla, t. 30, 1945, pp 125-126.

[2] L. Gardet, op. cit., p 125.

[3] من التوصيات التي أصدرها مجلس العزابة: "نوصي بعدم اللجوء إلى استيراد أي قماش أو فراش أو متاع من الخارج على وجه العموم خاصة فيما تقرر منعه لما في ذلك من إحراج للضعيف..."إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس معلنة في 13 مارس 1991.

[4] "ونستنكر على العموم ابتداع الزيادات التي يحدثها بعض الناس جريا وراء التفوق و الظهور" المصدر نفسه.

[5] استفتي الشيخ البكري عن الرقص في الأعراس فأجاب:" ومن أقبح المناكر رقص الرجال بين النساء وعلى مشهد منهن كما يفعل بعض الشباب الطائش الذين يحسبون أنهم على شيء وقد أصبحوا بذلك من مخانيث الرجال..." عبد الرحمان بن عمر بكلي، مصدر مذكور، ص 92.

هذه القيمة أثناء حفل الزواج. ولنا أن نعطي مثالا لذلك الاتفاق التالي:" أبرز أخلاق المسلمة خلق الحياء ومن الدين أن لا يختلط النساء بالرجال. ولهذا فإننا نمنع أن يتأخر بعض النساء في المجيء إلى العرس فيحرجن الرجال لمرورهن خلالهم إلى بيت العروس" [1]. تعتبر قيمة الفصل بين الجنسين من القيم المركزية التي تحدد انتظام المجتمع المزابي ولعل ذلك ما دفع المؤسسات العرفية إلى رفض ظاهرة التصوير الفوتوغرافي أثناء الأعراس خوفا من اطلاع أحد من غير المحارم على صورة العروس أو غيرها من الضيوف وهو ما يعتبر تعديا على حرمة العائلة والعشيرة. ورغم تطور نظرة المجتمع المزابي إلى هذه التقنيات إلا أنه بقي حذرا في التعامل معها [2] إذ بقي عدد الصور أثناء العرس محدودا ومقتصرا على شخص العروس لا غيرها.

تمثل مختلف هذه القيم وغيرها المنوال القيمي الذي اتخذه المجتمع المزابي تعريفا لذاته ورسما لشبكات علائقية مع الآخر تقوم أساسا على التمايز ورسم حدود الاختلاف. وقد ركن الضمير في تشريعه لهذه القيم وفي تحديده لمراسم حفل الزواج وطقوسه إلى مرجعيتين مركزيتين:

- **المرجعية الدينية/ المذهبية:** يتضح لنا تأثير المرجعية الدينية في العديد من مفاصل الزواج المزابي. لعل التأثير الأولي والذي يمثل صلب حضور الفقه الإسلامي في الزواج المزابي هو ما يتعلق بعقد النكاح وشروطه[3]. ورغم تدخل الدولة في هذا القطاع بحكم وجوب القيام بهذا العقد في المحاكم العمومية إلا أننا لا نعدم تأثير فقه النكاح في تشريع قوانين الزواج الوضعية. ومن الأمثلة الهامة هنا هي مسألة تعدد الزوجات التي يشرعها الفقه الإباضي [4] من جهة و ينصّ عليه قانون الأسرة الجزائري من جهة أخرى تماشيا مع الفقه[5]. وهو ما يحيلنا على قوة الخطاب الديني وانتشاره داخل مجالات أخرى عديدة لا في مزاب فقط بل في القطر الجزائري عموما[6]. إن تحديد الفقه الإباضي لمعاني الزواج وأركانه لا يؤثر يؤثر فقط في المسائل التقنية المتعلقة بالعقد والشروط الواجب توفرها فيه ولكنه يؤثر كذلك في رؤية المجتمع المزابي لطبيعة العلاقة بين الزوجين ولمختلف الوظائف والواجبات المسندة إلى كليهما. ولعل هذه النتيجة كانت المساهم الرسمي في تقسيم المجتمع و الفضاءات بين الجنسين حتى لا يتم الالتقاء بينهما "بما لا يقبله الشرع". فتسند إلى المرأة الوظائف التالية: "...حفظ زوجها من نفس ومال ولا تحمله ما لا يطيق من مؤنة وتلي عيشه بنفسها وإن له مائة خادم ولا تدخل موضعا رابه ولا منزل من يكره ولا تصادق بغيضه أو تعكس ولها أن تخفي ذلك إن خالف قانون الشرع وتبرأ أقرباءه وجيرانه ما استطاعت

---

[1] لائحة أنظمة الأعراس والمآتم الصادرة عن حلقة العزابة لبلدة غرداية في 9 فيفري 1984.

[2] "يمنع التصوير وقت تناول الطعام في وليمة العرس ونوصي بالاقتصاد كل الاقتصاد في مجال التصوير" المصدر نفسه.

[3] "... إن الفريضة التي فرضها الله عليهم في النكاح إذن الولي في التزويج أو تزويجه بنفسه بحضرة الزوج المتزوج أو وكيل من قبله أو من يتزوج عليه ويقبل ذلك له بعقد التزويج بلفظ يعرفه المزوج والشهود والمتزوج ويعقلونه مما يراد به التزويج ويثبت به معاني التزويج ... بفريضة من الصداق تكون عوضا للمرأة ولا يقع على غير عوض من الفرائض بشاهدين من أهل الإقرار بالدين الذي يثبت حكمه على الزوج والمرأة وأقله من ذلك رجلان أو رجل وامرأتان أقل ذلك ولا يجوز أقل من القواعد الأربع في التزويج ورضاء المرأة مع هذه القواعد الأربع بالتزويج بعد التزويج في أكثر من قول..." أبو سعيد محمد بن سعيد محمد بن سعيد الكرمي، الاستقامة، ج. 3، سلطنه عمان وزارة التراث القومي والثقافة، 1985، ص ص 202-203.

[4] "فأطلق لهم عند الرغبة للتزويج حدا معروفا لا يجاوزونه وهو الأربع نسوة..." المرجع نفسه، ص192.

[5] يضع القانون الجزائري مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوفر حتى يتم عقد الزواج الثاني وتتمثل في " يجب على الزوج إخبار الزوجة السابقة والمرأة التي يقبل على الزواج بها وأن يقدم طلب الترخيص بالزواج إلى رئيس المحكمة لمكان مسكن الزوجية. يمكن رئيس المحكمة أن يرخص بالزواج الجديد إذا تأكد من موافقتهما وأثبت الزوج المبرر الشرعي وقدرته على توفير العدل والشروط الضرورية للحياة الزوجية" قانون الأسرة الجزائري 2007.
ولكن السؤال الأهم هو مدى توفر هذه الشروط ومدى تطبيقها على واقعيا خصوصا مع الوضعية الهشة التي للمرأة داخل المجتمع والتي تجبرها عادة، حسب ما لاحظناه، على الصمت والقبول بما يرغب فيه الرجل تحت ضغط الأسرة والأعراف التي تقدس طاعة الزوجة لزوجها.

[6] وهي خاصية تتشابه فيها مختلف الدول الإسلامية التي يبقى الفقه الإسلامي مصدرا قويا من مصادر تشريعاتها القانونية خصوصا فيما يتعلق بأحكام الزواج والطلاق والإرث...

ولا تخرج إلا بإذنه وتكرم ضيفه ولا تعصيه في مباح وتحفظه في نفسها ولا تمنعها عنه إن دعاها ولا تتنفل إلا بإذنه ولا تشهد عرسا ولا وليمة إلا بلا إذنه ولا تأتي مأدبة ولا مأتما أو ملهى أو ملعبا ولا منكرا وإن بإذنه ولا تسأله طلاقا وإن لضرتها... [1]" أوردنا هنا نص الشاهد كاملا حتى نتبين مدى حدة الطاعة التي يطلبها الفقه من المرأة تجاه زوجها بحيث تختفي تماما قدرتها على الفعل أو التفكير أو الاختيار وراء شخص الزوج. وقد أثرت هذه الرؤية لطبيعة الزواج في تحديد نوعية العلاقة بين الرجل والمرأة داخل المجتمع المزابي الذي تبنى هذه الرؤية تبنيا تاما وحاول ما استطاع حمايتها والدفاع عنها باعتبارها جزءا مركزيا في تأسيسه لعمرانه. يتبدى لنا حضور المرجعية الدينية كذلك فيما تتمتع به هيأة العزابة إلى حدود اليوم من سلطة واضحة على تحديد مراسم الزفاف. إن هذا التدخل الذي تقوم به هذه الهيأة سنويا من خلال إصدار قراراتها في عيد الفطر يتحول من مجرد تعديلات تقنية في محاولة لمواءمة مراسم الزفاف مع متطلبات العيش إلى فرض ديني واجب بمجرد التصاقه باسم هيأة العزابة الهيأة الناطقة بالشأن الديني/ المذهبي وبذلك فإنها تصبغ هالة قدسية على المعطيات البسيطة التي تتعلق بحفل الزواج من خلال الاتفاقات التي تصدرها من جهة ومن خلال المراقبة التي تمارسها حضورا ومعاينة[2]. بالنظر إلى مراسم الزفاف، نلاحظ حضورا قويا للمرجعية الدينية من خلال الحفلات التي تقيمها النساء والتي يطغى عليها الخطاب الديني متمثلا في الإنشاد الديني وقراءة القرآن التي تعوض الموسيقى و الوعظ الذي تلقيه تمسيريدين على النسوة. وهو ما يغير من طبيعة حفل العرس من لحظة احتفالية إلى واجب ديني محاط بهالة كبيرة من الرصانة والقدسية.

- **المرجعية العرفية:** تجمع هذه المرجعية العديد من المصادر الثقافية التي تلتقي في كونها معطيات غير إسلامية أو ما قبل إسلامية. فإذا كانت التشريعات العامة مرتبطة بصورة واضحة بالفقه الإسلامي فإن المضمون الواقعي الممارس ينهل من ثقافات وحضارات سابقة للإسلام في شمال إفريقيا. تقوم الفتاة يوم الإصباح بزيارة "بابا ول جمة"[3] وهو قبر موجود بمقبرة توسم بنفس الاسم بغرداية [4]. لا معلومات دقيقة عن تاريخ هذه المقبرة وروى أنها تعود إلى شخص الشيخ موسى بن أبي سحابة امحمَّد بن بابا والجمَّه (النصف الثاني ق: 11هـ / 17م) وهو عالم من غرداية. كانت له مراسلات مع الشيخ محمَّد بن عمر بن أبي ستة المحشِّي (ت: 1088هـ/1677م)...وهي من المقابر القديمة في غرداية. عند البحث في هذه تسمية هذا القبر تفيدنا اللغة المزابية في تفسير لهذه الظاهرة [5]. تفيد كلمة "بابا" '(أو باب) معنى السيد والمعلم كما تستعمل للدلالة على الإله "باب نرحمنت" "تفيد سيد الرحمة"...كما يستعمل لفظ "با" للتعبير عن الاحترام والتقدير تجاه شخص ما مثل "با عبد الله"... أما مفردة "ول" تحيل على فعل تزوج وزوج بالأمازيغي ومنه "أقاول" أي الخطوبة ...وأخيرا "جمَة" وتعود إلى جذر (ج م) والذي يحيل على معاني النمو والتطور والخصب...نلاحظ الخط الناظم بين هذه المفردات وهو معاني الخصب والولادة مرتبطة بوجود ميتافيزيقي ممتلك لهذه الإمكانيات ومعط لها. ولعل ذلك ما يحيلنا على معتقد ما قبل إسلامي يتمثل في إله يسمى بابا ول جمة إلاها للخصب والنماء. ومن هنا نتفهم القيمة التي يعطيها المجتمع المزابي لهذا المكان. ورغم اندثار الحكاية/المركز المعبرة عن هذا المكان إلا أنه تمكن من التواصل في الزمن ومن خلق رمزيات ووظائف جديدة حافظت على جوهر الظاهرة الثقافية ولكنها غيرت من صفاتها ومن

---

[1] محمد يوسف أطفيش، مصدر مذكور، ص ص 467-471.

[2] يقوم أعضاء من العزابة بمراقبة الهدايا المقدمة من الرجل إلى المرأة خلال الزواج وباستطلاع مدى انضباطها للقوائم الصادرة عنها.

[3] لا نتفق هنا مع ما أورده الأستاذ إبراهيم الشريفي من انقراض هذه الممارسة في أربعينيات القرن الماضي إذ نجد في الاتفاق الصادر في 9 فيفري 1984 تنص على: "زيارة بابا والجمه لمن يرى لزومها تكون يوم الإصباح". وبالتالي فإن هذه الظاهرة تواصلت زمنا بعد الفترة التي تحدث عنها الشريفي. وقد أعلمتنا (ع) أن هذه الظاهرة انتهت منذ حوالي ست سنوات. لوكن النساء مازلن يزرن هذا المقام لنفس الأسباب السابقة المتعلقة بالتبرك وطلب زوج أو ابن...
Brahim Chrifi, op. cit., p 33.

[4] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 15.

[5] Brahim Chrifi, op. cit., pp 33- 38.

السياق الذي تندرج ضمنه. وهو ما يحيلنا على مرجعية ما قبل إسلامية مازالت متحكمة في انتظام المجتمع المزابي وخصوصا في تأسيسه لعنصر هام من هذا الانتظام وهو حفل الزواج. يقدم لنا حفل الزواج المزابي أمثلة عن هذه المرجعية الثاوية في الممارسة الاحتفالية تتمثل أساسا في طبيعة اللباس والحلي الذي تلبسه المرأة خلال هذا الحفل. تلتزم المرأة المزابية بارتداء اللباس المحلي طوال العرس ولا تعوضه بغيره لا رغبة وتمسكا بالعادات المحلية فقط بل فرضا اجتماعيا واجب التطبيق. و إضافة إلى "الملحفة" التي تكاد تكون اللباس الرسمي لأمازيغ شمال إفريقيا فإن المرأة المزابية شديدة التعلق بالحلي وخصوصا في المناسبات والأعياد. يمثل الحلي بالنسبة للمرأة المزابية قيمة رمزية هامة فهو شكل من أشكال الضمان التي تمتلكها تجاه الأزمات من جهة ومن جهة أخرى تعتبر من وسائل الزينة القليلة المسموح بها خلال حفل الزواج وبالتالي تتمسك بها المرأة بشدة. تتحلى المرأة المزابية بهذه الجواهر طوال السنة الأولى من زواجها خلال المناسبات والأعياد أو عند عودة زوجها من السفر.
تتجاوز القيمة الحقيقية للحلي في مزاب الوظيفة التجميلية إذ تختزل هذه القطع تاريخ المنطقة والحضارة التي تنطق عنها من خلال مختلف الرموز والأشكال التي تغلب عليها. نلاحظ بداية حضور الرموز النباتية المتمثلة في الأزهار خصوصا إضافة إلى الرموز الحيوانية كالسمكة والتي تحيل على الخصب والولادة كما تحضر رموز أخرى كاليد[1] والدوائر التي تحيل على التقاليد المرتبطة بالشمس والقمر. كما نجد بعض الرموز المرتبطة بالسياق اليهودي على غرار النجمة السداسية... يحافظ الحلي المزابي على تقليديته وبالتالي على شبه كبير بالحلي في مختلف المناطق التي بقيت فيها تجمعات أمازيغية. ومن هنا يستمد هذه الحيوية الثقافية من خلال استيعابه لهذه الثقافة الأم وتعبيره عنها في مختلف أبعادها ولحظاتها التاريخية الفارقة: في تعبيرها عن الطبيعة المنشودة في مواجهة الطبيعة الصحراوية في احتوائها على قيم الخصوبة والحياة في إيمانها بقوى سحرية أو طبيعية فاعلة في حياتها وخصوصا في تأثرها بالثقافات الوافدة واستيعابها لها داخل نظامها الرمزي. ولعله وللأسباب السابقة حافظ الحلي داخل المجتمع المزابي على قيمته الرمزية باعتباره إحالة على مرجعية ثقافية مركبة تمثل جزءا هاما من هوية المجتمع وتاريخه.
تمثل المرجعية العرفية إضافة إلى المرجعية الدينية المذهبية جزءا هاما من ثقافة المجتمع المزابي ومن المرجعيات التي يؤسس من خلالها لانتظامه الاجتماعي انتظاما مخصوصا.

III. المقابر في مزاب:

1 - فضاء المقبرة:

تعتبر المقابر جزء هاما من ثقافة المجتمع المزابي ومعطى حضاريا طريفا باعتبارها حسب تعبير يوسف بن بكير الحاج سعيد "مؤسسات حية تؤدي خدمات جليلة للأحياء" [2]. تتوزع المقابر في قصور وادي مزاب حسب العشائر فلكل عشيرة مقبرة خاصة بأفرادها إضافة إلى مقابر المالكية المنفصلة عنها. تحيط المقابر بالقصور بحيث يكون الفاصل الوحيد بين مساكن الأحياء و"مساكن الأموات" هو السور. وفي ذلك حسب إحدى النساء المزابيات "شكل من أشكال ربط الصلة بين العالمين وتذكير بالمصير".تعد

---

[1] وجدنا هذا الرمز كذلك موجودا في هندسة المنزل المزابي. وهو رمز مختلف حول أصوله. تمثل اليد قيم الحماية والتحكم إضافة إلى الرقم خمسة الذي يرمز للجسد البشري كما يمثل الكون بأبعاده الخمسة وهو بذلك يحيل على معاني الكمال والمثالية.

Josep Giralt, "les bijoux représentants de la culture amazighe », Afkar/Idées, 2005, pp 109-111.

يمكن العودة كذلك إلى: H. Camps-Farber, « Bijoux », Encyclopédie berbère, t. 5, EDISUD, 1991, pp1496- 1516.

[2] يوسف بن بكير الحاج سعيد، الوجه الحي لمقابر مزاب: مقابر بني يزقن نموذجا، المطبعة العربية، غرداية، 2010، ص 1.

إعانة الفقراء وتقديم المساعدات لهم ولذلك كان هذا الموسم مرتبطا بشهري ديسمبر و جانفي لاشتداد حاجة الفقير فيها للطعام لشدة البرد. وقد تم تغيير زمان هذا الموسم ليصبح في جانفي و فيفري و مارس من كل سنة [1]. من الظواهر المشكلة في هذه المقامات كذلك هو غياب تاريخ واضح لبعضها فلا يعلم صاحبها إلا اسما عادة ولا يعلم سبب وجودها على تلك الحالة. ومن الأمثلة المميزة على هذه الوضعية هي مقام "توال أوالت" الموجود بمقبرة تحمل نفس الاسم بغرداية. ويعرف المقام باعتباره قبرين لامرأة تسمى توال أوالت و لرجل هو شيخها. إن هذه التسمية تعيدنا إلى الجذر الأمازيغي (و ل) والذي يحيل على فعل تزوج وهو ما يحيلنا على معاني الخصب. ولعل هذا ما يفسر زيارة النساء لهذا المقام وتبركهن به خاصة يوم الجمعة ومن أبرز القدرات التي ارتبطت بالمرأة توال أوالت هي قدرتها على إرجاع الزوج المسافر أو إيجاد زوج للفتيات غير المتزوجات أو الأرامل [2]. بالعودة إلى جميع هذه المعطيات نتبين أن هذه المقامات المتوفرة في أغلب قرى مزاب تختزل داخلها ثقافتين متداخلتين: أولا ثقافة الأضرحة والأولياء الشديدة الانتشار في شمال إفريقيا وثانيا ثقافة سابقة على الإسلام مرتبطة بطقوس الخصب وبفكرة المرأة/الآلهة أو المرأة / القديسة المتناسقة شديد التناسق مع طبيعة الثقافة الأمازيغية الأمومية.

تتميز المقابر المزابية بتعدد وظائفها واحتوائها على مهام أخرى خارج المهمة المركزية وهي الدفن. وتتشرب هذه المهام من سياقات ثقافية مختلفة تعطي لهذا الفضاء خصوصية وثراء حضاريا.
نلاحظ تعدد الوظائف التي يعطيها المجتمع المزابي لهذا الفضاء وسنحاول خلال هذا القسم من العمل النظر فيها والكشف عن مختلف المرجعيات التي تتخفى وراءها.

2 - الجنائز:

تتمثل الوظيفة المركزية للمقابر في دفن الموتى وهي المهمة الأصل التي خصصت لها. سننظر في مراسم الجنازة باعتبارها شكلا من أشكال التعبير عن الحزن بداية وباعتبارها طقسا من طقوس العبور التي تمارسها المجتمعات لتسهيل عملية المرور بين عالمين مختلفين بالنسبة إلى شخص الميت وبين وضعيتين أو حالتين على المستوى الاجتماعي والنفسي بالنسبة إلى أقارب الميت. عند وفاة أحد أفراد المجتمع المزابي تقوم العائلة بإعلام هيأة العزابة التي تقوم بتكليف من يقوم بعملية غسل الميت. تسمى مجموعة غسلة الأموات من الرجال "إميسيريدن" ومن النساء "تمسيريدين" وعددهم خمسة يعينهم مجلس العزابة [3]. يتم نقل الميت من منزله إلى المقبرة[4] حيث تتم عملية الغسل. تتوفر كل مقبرة على غرفة خاصة يتم فيها غسل الميت ويتم إحضار المغسل والنعش من المسجد. يتم توزيع المهام بين الغسلة فيوكل لأكبرهم عملية الغسل ويقوم الثاني بمسك الإبريق بينما يقوم الثالث بمسك حائك ليغطي الجثة أثناء العملية ويقوم الرابع بإعداد الكفن. بعد تكفين الميت يتم نقله من المغسل إلى النعش وإن كانت امرأة يتم انتظار انصراف الغاسلات ثم ينقلها محارمها "وإن احتيج إلى غيرهم فليكن أمينا ثقة" [5]. يحمل النعش على الأكتاف ولا يتجاوز عدد المشيعين الستة بينما يسير بقية المشيعين خلف الجنازة. تتم الصلاة على الميت عادة في المسجد. يقوم ولي الميت بطلب إمامة الصلاة من كبير الطلبة

---

[1] يوسف بن بكير الحاج سعيد، مصدر مذكور، ص ص 31 – 46.
[2] Brahim Chrifi, op. cit., p 38.
[3] يوسف بن بكير الحاج سعيد، مصدر مذكور، ص 9.
[4] كانت عملية الغسل في السابق تتم في المنزل وبالتحديد في غرفة "تيزيفري" ثم يتم نقل الميت إلى المقبرة للصلاة عليه والدفن.
[5] نفسه، ص 10.

الحاضرين[1]. يتم حفر القبر على قياس الميت طولا وعرضا ومع مراعاة الشروط الدينية المتبعة[2]. عند الفراغ من وضع الميت في القبر يتم ملؤه بالتراب ثم يتم سده بصفائح من الأحجار توارى هي كذلك بالتراب وذلك للحفاظ على الجثة من الحيوانات. يتم بعد الفراغ من ذلك رش الماء على القبر ووضع شواهد من الأحجار مهمتها التمييز بين قبور النساء والرجال. فشاهدان من قبل الرأس وشاهد من قبل الساقين للرجل والعكس بالنسبة للمرأة[3]. يتم إضافة حجر ثالث في الوسط بالنسبة للمرأة الحامل [4]. تقع بعض المقابر في مناطق حجرية وهو ما يحول دون عملية حفر القبر فعوض الحفر يبناء القبر [5] ويتم في ذلك مراعاة نفس الشروط والقوانين الواجبة في الصنف الأول. يتم خلال القيام بمختلف هذه المهام قراءة القرآن والدعاء... بعد إتمام عملية الدفن يقف الجميع في حلقة وبعد الدعاء [6] يجهر الجميع بالتعزية الجماعية "عظم الله أجركم". وقد يسبق ذلك أحيانا درس في الوعظ. يكتفي البعض بهذه التعزية الجماعية بينما يردفها آخرون بالتعزية الفردية باصطفاف أهل الميت عند مغادرة المقبرة لتقبل التعازي الفردية. بعد انتهاء هذه الجنازة يجتمع الحاضرون فتوزع عليهم الصدقات حسب ما حددته هيأة العزابة في قراراتها الصادرة في 15 جانفي 1999 من اقتصار على التمر والخبز على أن لا يزاد على نصف الخبزة لكل حاضر[7]. تقوم دور العشائر [8] خارج منطقة وادي مزاب ببناء مقابر خاصة يتم دفن دفن أمواتهم فيها فلا يضطر الأهل إلى نقل الجثة إلى البلد الأصل [9]. في اليوم الثاني من الدفن تقوم النساء بزيارة القبر بصحبة أحد الرجال الذين حضروا الجنازة حتى يدلهم على القبر. تقوم النساء خلال هذه الزيارة ب"التعليم" ويقصد بها وسم القبر باستعمال أوان من منزل المرأة. تكون هذه الأواني مكسورة أو تكسر خصيصا لوضعها على القبر حتى لا يطمع فيها أحد فيأخذها[10]. تقوم المرأة بهذه الممارسة حتى يمكنها التعرف على القبر المنشود بالاعتماد على أوانيها التي وضعتها عليه. يرفض المجتمع المزابي وضع علامات مكتوبة على قبر الميت حتى تحدد هويته وذلك تماشيا مع أحكام الفقه الإباضي [11]. يتم تعويض التعريف المباشر بقبر الميت

---

1 "أما عند الصلاة على الميت فلا بد من إذن الولي عملا بقوله تعالى: وأولوا الأرحام بعضهم ببعض..." قشار بالحاج بن عدون، مصدر مذكور، ص 108.

2 " يحفر القبر للركبة على قياس الميت طولا وعرضا بزيادة أربعة أصابع طولا وثلاثة عرضا ويشق عندنا من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي... تمسك السترة على القبر ذكرا كان أو أنثى حتى يواروه التراب. ينزلون أولا رجليه فجنبه فرأسه ويضجع الميت على جنبه الأيمن مستقبلا القبلة وتحل عقدة رأسه ورجليه ويكشف عن عينه اليمنى ويرفق به في ذلك كله كأنه حي..." يوسف بن بكير الحاج سعيد، مصدر مذكور، ص 13.

3 تضفي هذه الشواهد خاصية مميزة لمقابر المزابيين خصوصا عند النظر إلى الكم الهائل من الأحجار في مقبرة واحدة وهي من أكثر المشاهد طرافة في مدن وادي مزاب. انظر ملحق الصور: الصورة رقم 17.

4 نفسه، ص13.

5 انظر ملحق الصور: الصورة رقم 18.

6 انظر نص الدعاء كاملا. قشار بالحاج بن عدون، مصدر مذكور، ص ص 109- 111.

7 يوسف بن بكير الحاج سعيد، مصدر مذكور، ص 15.

8 تقوم هذه الدّور بوظائف هامة تتمثل أساسا في تكوين بدائل عملية عن المجتمع الأم ولكنها مطابقة في نفس الوقت لهذا المجتمع فتمثل هذه الدّور تمثيلا مصغرا للمجتمع المزابي يسعى إلى الحفاظ على النسق القيمي الذي يتبناه هذا المجتمع ولو خارج مجاله الجغرافي وهو ما يدفعنا إلى النظر إلى المجتمع المزابي لا باعتباره بنية جغرافية وامتدادا عمرانيا فقط بل باعتباره منوالا اجتماعيا ونموذجا قيميا مخصوصا يتمتع ببنية ونظام داخلي مخصوص.

9 Fatma Oussadik, op. cit., p 82.

10 انظر ملحق الصور: الصورة رقم 19.

11 عندما سئل الشيخ بيوض عن ذلك أجاب: "إننا لا نستطيع أن نقول إن وضع مثل هذا الشاهد على القبر حرام لا يحل إتيانه. وإنما نقول إنه مكروه لأن النبي صلعم نهى عن تسنيم القبور وتجصيصها والكتابة عليها ... ووضع مثل هذه الشواهد الرخامية المنقوش عليها اسم الميت وتاريخ وفاته فيه من الشهرة ما نهت الشريعة عنه وفيه بذل مال وإسراف..." يوسف بن بكير الحاج سعيد، مصدر مذكور، ص 18. أما الشيخ البكلي فقد أجاب: "جمهور أصحابنا على المنع لقوله صلعم : لا يكتب شيء على القبور... والخلاصة على ما ارى أن الكف عن الكتابة أحوط اللهم إلا إذا كان الميت عالما أو

بهذه الأواني التي تضعها المرأة على القبر لتصبح أي المرأة منذ اليوم الثاني قادرة على فك رموز المقبرة وعلى قيادة الرجل إلى القبر المخصوص الذي يقصدونه. لذلك قد تجد في المقابر المزابية نساء يمشين لوحدهن ولكنك لن تجد رجلا إلا وكان مصاحبا بامرأة من عائلته وخصوصا منهن النساء الكبيرات في السن [1]. من خلال هذه العملية تمتلك المرأة المزابية سلطة معرفية ورمزية داخل فضاء المقبرة لاعتبارين اثنين بداية حضورها الرمزي من خلال أوانيها التي هي امتداد للفضاء الخاص/ المنزل داخل الفضاء العام/ المقبرة، ثانيا لميزة المعرفة التي تمتلكها وتتمز بها على الرجل بل تدفعه ليكون تابعا مقتفيا لأثرها. بعد الانتهاء من تعليم القبر كانت النسوة في القديم يجتمعن في حلقة ويضعن بينهن قطعة من القماش ترمي كل واحدة منهن عليها بعضا من الخبز والتمر ثم تتم القرعة فيما بينهن والمرأة التي يقع عليها الاختيار تأخذ الخبز بينما توزع بقية الصدقات على الفقراء من البدو ثم تعود كل من النساء إلى منزلها[2]. ولكن هذه العادة وطبقا لقرارات العزابة تم منعها .على خلاف قبور العامة تتميز قبور شيوخ العزابة ببناء خاص يسمى "تمسجدا" يشبه إلى حد كبير شكل قمة المساجد الإباضية. ويتمثل في أربع شرفات مجصّصة ومطلية بطلاء أبيض. وهو ما يجعل قبور المشائخ واضحة وجالبة للنظر وسط بقية القبور الحجرية[3]. أما إذا كان الشيخ المتوفى من شيوخ الوادي أي عضوا من أعضاء مجلس عمي سعيد يضاف إلى مقامه شرفة خامسة [4]. خلال فترة ثلاثة أيام [5] يكون منزل العائلة محلا لزيارة النساء ولتقبل التعازي حيث يتم تقديم العشاء طيلة هذه الأيام الثلاثة. خلال العزاء تمتنع عائلة الميت عن استعمال النار في المنزل وبالتالي تقوم النساء من الجيران والأصدقاء بالطبخ وتقديم الأكل للضيوف عوضا عن عائلة الميت. يتم اجتماع في اليوم الثالث في منزل المتوفى حيث يلقي أحد العزابة أو تمسيريدين خطبة وعظ تعدد فيها مناقب الميت وتقدم فيها النصائح الدينية لتكون اختتاما لأيام العزاء. تعتبر المهمة المركزية للنساء من عائلة الميت خلال هذه الفترة هي استقبال التعازي وقراءة القرآن...

تعود مختلف هذه العادات المتعلقة بتوزيع الطعام في المقبرة و بوضع أوان من المطبخ فوق القبر إلى مجموعة من المعتقدات القديمة جدا والتي تؤمن بحياة للميت من قبره وبقدرته على القيام بحثا عن الطعام. ورغم غياب هذا الطقس بالمعنى الحقيقي أي غياب دفن الناس للطعام أو تركه بجانب القبر، إلا أنه تمكن من تطوير كيفيات ممارسته حتى يتلاءم مع الواقع الجديد ويتمثل هنا في الديانة الإسلامية ومن أبرز الأدلة على تعالق هذه الممارسات مع هذا الطقس القديم هو التسمية التي توسم بها هذه المآدب وهي "عشاء القبر للميت" [6] أو أحيانا "عشاء الميت"[7] وفق إحدى النساء المزابيات.

تنخرط مختلف هذه الشعائر في طقوس العبور المرتبطة بحدث الموت والتي تختلف من ثقافة إلى أخرى ولكنها في العموم تقوم بدور عقلنة حدث الموت والتحكم في مشاعر الفقد والحزن. وتقوم الجنائز بهذه الوظيفة من خلال التلاعب بمفهومي الحياة والموت حتى يتحول حدث الفقد باعتباره نهاية إلى حدث حياة أو ولادة جديدة من خلال الإيمان بحياة بعد الموت أو حياة الروح

شهيدا أو زعيما فلا بأس بذلك إحياء لذكر شخصيات الأمة وترغيبا في العلم وا لشهادة ..." عبد الرحمان بن عمر بكلي، مصدر مذكور، ص ص 301 – 302.

[1] Sarah Benaissa, op. cit., p 28.

[2] J. Delheure, op. cit., p 233.

[3] انظر ملحق الصور: الصورة رقم20.

[4] انظر ملحق الصور: الصورة رقم 21.

[5] وهي الفترة التي حددها العزابة بتقديم العزاء. " الاكتفاء في العشاءات بثلاث ليال فقط فليست العشاءات ديونا ولا كفارات إن هي إلا الصدقات" لائحة أنظمة الأعراس والمآتم الصادرة عن حلقة العزابة لبلدة غرداية في 9 فيفري 1984.

[6] إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس المعلنة في 14 مارس 1991.

[7] نلاحظ حضور نفس التسمية في تونس.

وفناء الجسد [1]... وهو ما يجعل الموت يتحول من اعتباره معطى بيولوجيا بحتا إلى اعتباره معطى ثقافيا بنفس القدر [2]. وتقوم التجمعات التي ترافق الجنائز بإعادة تعريف حدث الموت إذ يعوض حضور الجماعة وتواصلها فناء الفرد وموته وكأنها بذلك تقول: "إذا ما غادر الفرد فإن المجموعة مازالت موجودة". وبذلك لا تكون هذه المراسم موجهة إلى شخص الميت أو معبرة عنه بقدر ما هي موجهة إلى الأحياء للحفاظ على وحدتهم داخل الجماعة حتى لا تفنى هي كذلك. ولذلك فإن الطقوس الجنائزية ليست ظاهرة محلية بل هي ظاهرة كونية لعلها رافقت تاريخ الإنسانية منذ بداية وعي الإنسان بثنائية الموت والحياة. وهو ما يفسر اشتراك العديد من الثقافات في تفاصيل من شعائر الجنائز حتى لو اختلفت هذه الثقافات دينيا وجغرافيا وعرقيا. وهو ما يحيلنا على طبيعة الثقافة الكونية التي تتشرب من مصادر مختلفة و تشترك في قواسم عامة تتعلق بتعامل الإنسان مع الحوادث الهامة التي تطرأ على وجوده.

3 -"تينوباوين" (Tinubawin):

تعتبر "تنوبا" شكلا من أشكال "الحبوس" أي الأوقاف التي تضرب على العقارات. وهي من المؤسسات القديمة التي اتخذها المجتمع للحفاظ على التكافل الاجتماعي ولمساعدة الفقراء. وتتمثل في إعلان أحد الأثرياء في رغبته في القيام بهذه الصدقة لدى مجلس العزابة فيجلب لهم قيمة من المال. يقوم مجلس العزابة عن إعلان ذلك خلال الصلاة ويدعون من يرغب في "شراء تنوبا" أن يتقدم. فيتقدم من احتاج إلى بناء منزل أو شرائه أو في تزويج أحد أبنائه وعند موافقة المجلس بعد التأكد من مصداقية هذا الرجل يتم تسليم هذه القيمة من المال إليه ويتم تسجيلها على منزله. وفي كل سنة يتعهد هذا الرجل أو من يشتري منه منزله بتقديم صدقة تعادل ما أخذه من مال أو ما يعادلها من طعام إلى المقابر [3]. وبذلك يتواصل هذه الوقف المرتبط بالمنزل ويسجل بعقد الشراء تحت صيغة: "فاشترى الأول من الثاني داره... بنوبة فيها حثية برّا وطابق لحما ونقاصة سمنا في مقبرة كذا عشاء أو صباحا"[4].وعلى من يشتريها مواصلة هذا العهد الذي اتخذه صاحبها الأول على نفسه عملا بما شرعه فقهاء المنطقة ومن ذلك قول الشيخ عبد الرحمان بكلي:" أتنوبة يقال لها بالعربية الوقف. والوقف دين على من التزمه. يجب عليه أداؤه سواء كان غنيا أو فقيرا..." [5] ويتمتع بهذه الصدقات المحتاجون خلال موسم المقابر في أيام الجمعة من فصل الخريف خصوصا تحت إشراف هيأة العزابة. ورغم الجدال الفقهي الحاصل حول هذا النوع من الوقف في مزاب خصوصا مع غياب للتحديد الزماني والمادي له إلا أنه مازال قائما في واقع المجتمع المزابي باعتباره في العرف "وقفا أبديا"[6]. يتم خلال توزيع تنوبا الاتجاه إلى المقبرة المحددة في العقد صباحا لقراءة القرآن ثم العودة عشية لتوزيع الصدقة من الطعام. يرجح الباحث إبراهيم الشريفي تكون هذا الطقس في الأصل من أشخاص ينتمون إلى عشيرة واحدة يلتقون لتذكر جدهم الأول وتناول الطعام من أجل ذكراه. وهو يرجح لذلك تعلق هذه الشعيرة لاعتقادات حول تواصل وجود حاجات طبيعية للميت في قبره[7]...

---

[1] Samuel C. Heilman, « Funerals », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 3, 2nd ed., William A. Darity Jr. Edi, pp 238-240.

[2] Michael C. Kearl, "Death and dying", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 2, 2nd ed., William A. Darity Jr. Edi, pp247-249.

[3] J. Delheure, op. cit., pp 45-46.

[4] يوسف بن بكير الحاج سعيد، مصدر مذكور، ص 43.

[5] نفسه، ص 50.

[6] نفسه، ص 50.

[7] Brahim Chrifi, op. cit. , p 33.

تربط هذه العادة بطريقة واضحة بين فضاء المنزل وفضاء المقبرة وهو ما يحيلنا على هذه الثنائية التي يقيمها المجتمع المزابي بين عالم الأحياء والأموات وتكامل الوظائف بينهما. وذلك على اعتبار أن الفضاءين يمثلان دارا للإنسان وهو ما يحيل على رغبة الطقس مجددا في القضاء على مفهوم الموت أو التعديل فيه حتى يتمكن من التعامل معه دون أن يفقد الإنسان ومن ورائه النظام والجماعة التوازن تحت وطأة مشاعر الحزن. من جهة أخرى تمثل تنوبا شكلا من التضامن الاجتماعي الذي يحافظ من خلاله لمجتمع المزابي على وحدته وتناغمه ولعلها كانت جزء هاما من العوامل المساعدة على تواصله إلى حدود اليوم.

خاتمة الفصل:

تتبعنا من خلال هذا الفصل نماذج مختلفة من حياة المرأة المزابية وحاولنا اختيار نماذج تكون معبرة عن لحظات فارقة و مهمة في نظر المجتمع المزابي من جهة ومؤثرة في واقع المرأة من جهة أخرى. واستطعنا من خلال مختلف المعطيات التي وفرتها الدراسة الميدانية إضافة إلى المعلومات المتوفرة في البحوث والكتب من تفكيك هذه النماذج والحفر في البني الثقافية العميقة التي تنخرط فيها والتي تعبر من خلالها على "رأس المال الرمزي أو الثقافي" [1] الذي اكتسبته المنطقة من خلال مختلف الثقافات والحضارات التي مرت بها والتي تركت آثارا واضحة على بنيتها الاجتماعية و القيمية. ووصلنا إلى استنتاج هام يتمثل في ثنائية تتكون من قيمتين مؤسستين لنظام العيش في قرى وادي مزاب: تتمثل **القيمة الأولى** في وحدة الممارسة. فقد حاولت مختلف الهيآت الدينية والعرفية تنميط نظام العيش في مزاب من خلال ما تصدره من اتفاقات وقرارات يلتزم بها كافة أفراد المجتمع. إن هذه الممارسة المنمذجة التي استنتجناها من مختلف الأمثلة التي عملنا عليها تقلص من امكانية الخروج على المجتمع أو رفض بعض مبادئه أو تكوين موقف ذاتي من قضية ما تطرح عليه. ولذلك نجد أن المجتمع المزابي هو "مجتمع جماعاتي" بامتياز إذ يغيب الفرد داخل المجموعة العرقية أو الدينية ويصبح مدى حضوره وقيمته مرتبطة بمدى التزامه بقيم الجماعة وخضوعه لها. وهي من من القيم المميزة للمجتمعات التقليدية حيث تطغى قيم العشيرة والقبيلة والفرقة على قيمة الفرد. أما **القيمة الثانية** فتتمثل في ثنائية المرجعية التي من خلالها يؤسس المجتمع المزابي لنظامه الاجتماعي ولنسقه القيمي. وتتمثل هذه الثنائية في الثقافة الأمازيغية من جهة بكل ما تختزله من ثقافات أخرى مصاحبة ومؤثرة في تاريخ أمازيغ شمال إفريقيا وبكل ما تنطق به من رمزيات وصور ومجازات هي في المجمل تتعدى الجانب المحلي لتتصل بالجانب الكوني البشري للظاهرة الثقافية من جهة والتأثيرات الإسلامية التي غيرت من طرائق تعبير الظاهرة الثقافية وساهمت في بناء مناويل قيمية جديدة أو في إعادة إنتاج مناويل قديمة ولكن بتخريجات ثقافية واجتماعية محدثة.

---

[1] Phillip Anthony o'Hara, « Cultural capital », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 2, 2nd ed., William A. Darity Jr. Edi, pp189-191.

خاتمة البحث

حاولنا خلال هذا العمل إثبات الفرضيات التي انطلقنا منها والتي تتعلق بخصوصية الظاهرة الدينية في منطقة وادي مزاب من خلال دراسة الفاعل الثقافي المركزي في حياة المجتمع المزابي وهي المرأة الحامل والممرّر لقيم المجتمع ورؤاه من جيل إلى آخر. ومن خلال هذه الخصوصية دعمنا الفرضية المركزية القائلة بتبدل تشكل الإسلام وتغيره وفقا لثقافة المحل ولأعرافه. وبذلك يكون الانتقال الثقافي من حقبة حضارية إلى أخرى انتقالا سلسا يقوم على عملية إنتاج الرموز القديمة المستكينة في الضمير ولكن بأشكال اجتماعية وبمرجعيات حديثة متوافقة مع الثقافة الوافدة. وقد لاحظنا شدة ارتباط الديني بالعرفي في تشكيل الظاهرة الاجتماعية والثقافية وفي تنميط نظام العيش في قصور وادي مزاب حتى أن الفصل أحيانا بينهما يكاد يكون مستحيلا إذ تتلبس الظاهرة الدينية بالظاهرة العرفية وتختلط بها حتى تجد لها موقع قدم داخل الثقافة المحلية. وبذلك تتبدى لنا السلطة النفسية والقيمية والاجتماعية التي للضمير الجمعي والتي لم يصبح الدين جزءا منها إلا عند اختلاطه بالأعراف واستحواذه على جزء من الشرعية التاريخية التي لها، لتكون بالتالي هذه الثنائية المرجعية جزءا من هوية المكان و خاصية من الخاصيات التي من خلالها يعرف المجتمع نفسه ويكتسب خصوصياته ويتمايز عن غيره من المجتمعات والثقافات. ولنا أن نحيل أنه بقدر ما تكون هذه الخاصية الثقافية محلية مخصوصة متفردة من حيث التجربة والتفاصيل تكون كونية شاملة، نلاحظ وجودها في أمثلة كثيرة من تشكلات الإسلام خصوصا والظاهرة الدينية عموما في محاضن غير محضن النشأة الأولى. إذ تقوم ثقافة المجتمعات المحلية بدور كبير في نحت تصورات مختلفة داخل النسق الديني العام والمشترك.

كما نلاحظ أن هذه المرجعيات المختلفة: الدينية والعرفية تحافظ على أهميتها وعلى صلابة بنيتها داخل المجتمعات التقليدية التي يكون الوازع المرجعي فيها كبيرا فيحتاج أفرادها إلى هذه المرجعيات حتى يشرّعوا لممارساتهم اليومية وحتى ينخرطوا داخل المجموعة. وتتفرد هذه المجتمعات بغلبة مفهوم الجماعة على مفهوم الفرد واعتبارها سابقة عليه مؤصلة لوجوده. ولذلك نجد الفرد ذائبا داخل الجماعة لا يجد وجودا له إلا داخلها، وهي سمة من سمات أشكال الانتماء التقليدية الدينية منها و الاثنية والقبلية... وهي أشكال ما زالت موجودة وبقوة داخل دول شمال إفريقيا وغيرها من الدول طارحة أزمات عميقة متفاوتة من حيث الحدة والثبات. ولكن هذه الأشكال من الانتظام التقليدية في ذات الوقت مثلت محاضن مركزية للحفاظ على الثقافة المحلية وعلى الخصوصيات الثقافية.

يستمد المجتمع المزابي طرافته وخصوصيته من احتفاظه إلى حدود اليوم بجزء كبير من عاداته وتقاليده ومؤسساته وقيمه والأنظمة الاجتماعية التي أسسها وهي من الظواهر المثيرة للاهتمام والتي تحيل بداية على صلابة بنية هذا المجتمع رغم الحوادث والمتغيرات ثم قدرة مؤسسات المجتمع وآليات الضبط الاجتماعي على تطوير كيفيات عملها والتغيير من داخل الضبطية ذاتها وهو ما جعل هذه المؤسسات تحافظ على وجودها رغم مشاركتها السلطة من قبل المؤسسات الحديثة. ولا ينفي القول بصلابة المجتمع المزابي ما أحدثه التاريخ والظروف الموضوعية المحلية والعالمية فيه من تغييرات كبيرة وفارقة ساهمت في التعديل من وضعية المرأة داخله ومن إضعاف الحواجز حولها. وهو ما ساهم في خلق جيل من النساء المثقفات والعاملات كذلك ورغم معرفتنا بصغر حجم هذه الظاهرة مقارنة بحضور الوجه التقليدي للمرأة المزابية إلا أننا لمسنا رغبة كبيرة في التغيير وفي إحداث الفارق لدى هذا الجيل الشاب

من الفتيات. وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن مستقبل المرأة المزابية ومدى إرضاء بنية المجتمع القيمية الحالية لتطلعاتها ولتصورها للوظائف التي يجب عليها القيام بها داخل المجتمع.

تتمثل طرافة العمل الذي قمنا به في مجموعة من المعطيات الهامة التي حاولنا تطبيقها والبحث فيها من خلاله: أولا منهجيا تبنينا خلال هذا العمل منهجا مركبا يزاوج بين الركون إلى المصادر والمراجع وبين الاعتماد على الملاحظات الميدانية للواقع الاجتماعي. تمكنا من خلال هذه الثنائية اكتساب مجموعة من التقنيات البحثية المتعلقة بقراءة النصوص وتمحيصها ومقارنة بعضها ببعض وتفكيك نوعية الخطاب الذي تنطق به من جهة والمتعلقة من جهة أخرى بكيفيات التعامل في العمل الميداني وآليات التخاطب مع أفراد المجتمع المبحوث وتقنيات استطلاع المعلومة والكشف عنها... وهو ما مكننا من تطبيق وممارسة مختلف المعارف التي تلقيناها والمناهج التي تشربناها على الواقع البحثي الفعلي بجزأيه النظري النصي والعملي الميداني. ثانيا مضمونا اعتنينا خلال هذا البحث بموضوع يعتبر راهنيا اجتماعيا وسياسيا وخصوصا فكريا وأكاديميا. إن موضوع الأقليات في العالم تطرح العديد من الإشكاليات الهامة وخصوصا إذا ما ووجهت هذه الفئات الاجتماعية بالمعالجة الأمنية التي تتخذها الأغلبية الممتلكة للقوة والسلطة. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال بأن هذه الوضعية حتمية متعلقة بواقع الأقليات تاريخيا إذ نجد كما قلنا سابقا في مقدمة العمل استثناءات عن هذه القاعدة. ولعل أكبر إشكال يتعلق بقضية الأقليات هو إشكال الهوية التي لطالما كانت مطلبا متعسرا على التحديد والفهم أو في الأدنى كانت مطلبا متعددا يطرح إمكانات وطروحات مختلفة. وتتمثل أهمية قضية الهوية في ما تترتب عليه من تعريف للأنا هو تعريف مطلوب ومبحوث عنه باعتباره الخطوة الأولى لتحديد طبيعة العلاقة مع الآخر ومع العالم. ولعل الوازع المركزي الذي يدعو إلى طرح قضية الهوية سابقا وحاضرا بهذه الحدة والإلزامية هو وازع إيجاد قدم في العالم من خلال إثبات أصالة الأنا ومرجعيته ومعياريته ومركزيته في الكون والتاريخ أمام تهميش الآخر وتحقيره بحيث يصبح غير قادر على منافسة الأنا. وبقدر إنسانية هذه النوازع والصراعات النفسية وبالتالي كونيتها إلا أنها ارتبطت في بعض المجتمعات بنوازع ودوافع مختلفة. إذ يطرح موضوع الهوية في إطار ميل الأنا إلى الانتظام الجماعي والانتساب إلى المجموعة. وفي غياب انتساب مواطني حقيقي يربط بين مختلف أفراد الوطن الواحد يضطر هذا الفرد إلى العودة إلى نوع من الارتباطات والعلاقات التقليدية التي تقوم على جماعات كالأسرة و والعشيرة والقبيلة والطائفة والفرقة. ولعل في ذلك نوعا من المبالغة إذ وكأننا نقول أن هذه العلاقات انتفت لفترة ثم عادت والواقع أنها لم تغب أبدا. بل هي ثاوية في لا وعي الذات محددة في تصرفاتها وممارساتها ومشرعة لجزء كبير من كينونتها ولكنها تحولت من مرحلة الإعلان العمومي والوجود المباشر إلى مرحلة تتراوح بين التخفي والظهور. و بنفس القدر نلاحظ أن قضية الهوية تميزت بهذه الخاصية في تاريخ المجتمعات التقليدية إذ هي بين ظهور وغياب تحفزهما دوافع مختلفة وفي الغالب دوافع اقتصادية وسياسية. ولكل المعطيات السابقة يتميز موضوع الأقليات وطريقة التعامل الاجتماعي والسياسي من أهم القضايا الراهنية التي تفرض وجودها على المستوى المحلي والعالمي. وبعد إثبات فشل المعالجة الأمنية لهذه القضية فلعل البحث الأكاديمي يكون له دور في قيادة تفكير المجموعة نحو قراءة أفضل لهذا الآخر المختلف والمؤتلف بنفس القدر لو اختلفت زاوية النظر قليلا. ومن ناحية أخرى تتبدى لنا أهمية هذا الموضوع في دراسته لإحدى الفرق الإسلامية الأقدم وجودا في شمال إفريقيا والتي حافظت على وجود أقلي داخل هذه الرقعة الجغرافية. وتتبدى طرافة هذه الفرقة حسب ما نرى لا في فقهها ومقالاتها وإن كان فيها الكثير للدراسة والبحث بقدر في ما اتسمت به من ليونة في التعالم مع الواقع المحلي والثقافة الأصلية ولعل هذا العنصر هو ما ساهم في الإبقاء على وجودها إلى حدود اليوم داخل أغلبية سنية. و تتبدى لنا هذه الليونة في كيفية

تفاعلها مع الواقع المحلي وأخذها منه ومحافظتها على جزء كبير من تراثه وثقافته. ولعل التشريعات الدينية في حالة هذه الفرقة لم تكوّن إلا مزيدا من الحماية للثقافة المحلية وتتبدى لنا هذه الخصيصة واضحة بالنظر إلى واقع المجتمع المزابي المعاصر من خلال ربط الانتماء الديني الفرقي بالانتماء الثقافي العرقي داخل الخطاب المتحدث عن هذه المنطقة عند العامة أو حتى في المراجع الدارسة لها. ونصل هنا إلى العنصر الثالث الذي يدعم طرافة العمل والمتمثل أساسا في تركيز عملنا على إحدى المجموعات الأقلية داخل المجتمع الجزائري التي لم تحض حسب نظرنا بالاهتمام الذي تستحقه من قبل الأكاديميين والباحثين وهي منطقة وادي مزاب. ولعل هذا العمل يلهم غيرنا النظر إلى هذه المجموعة و الكشف عن أسرار أخرى عندها ما تزال مخبأة مكتومة. ولعل هذا النقص في الاهتمام المعرفي بهذه المنطقة يعود إلى صعوبة الولوج إليها وانغلاق أبوابها أمام الغرباء والتزامها بمعاييرها وقيمها الخاصة التي تحاول دائما إخفاءها على الآخر. وبقدر ما مثلت هذه الخاصية صعوبة في البحث والعمل مثلت حافزا معرفيا كبيرا لإماطة اللثام عن جزء بسيط من ثقافة هذه المجموعة ودافعا نفسيا للتعرف على هذا الآخر المختلف وعلى طريقة تفكيره ورؤيته لذاته ولي باعتباري بالنسبة إليه آخر مختلفا بنفس القدر.

وقد حاولنا من خلال جميع هذه الأهداف والدوافع ورغم الصعوبات الولوج في عقلية الفرد المزابي للبحث عن رؤى المجتمع المزابي. أولا رؤيته لذاته والتي انبنت حسب ما رأينا على تمجيد الذات وتوصيفها بالكمال والنقاء وامتلاك الحقيقة المطلقة. وهي من صفات المجتمعات التي تقيم جزء من انتظامها على الوازع الديني إذ تحتاج لوهم النقاء والكمال حتى لا يحطم واقع النسبية و الإنسانية نظامها الاجتماعي ويهدد وجودها. ثانيا رؤيته للآخر باعتباره نقيضا للأنا أو في الأدنى مختلفا عنها وهو ما يثير في الحالتين وازعا للقلق والخوف والحذر من هذا الآخر وقد ترتقي هذه الإمكانيات العلائقية إلى إمكانية الصراع والتي نجد لها مثالا في علاقة المجتمع المزابي بالمجاورين له من العرب المالكية. ثالثا رؤيته للمرأة وهي رؤية تقليدية في المجمل تقوم على تحديد وظائفها في المجتمع وفق التقسيم الجنسي للعمل والفضاء. إذ تحال المرأة منذ الطفولة نحو فضاء المنزل لأداء وظائف الإنجاب والعناية بحاجيات الأطفال والعائلة. ورغم التغيير الذي لاحظناه في قبول المجتمع المزابي لوظائف جديدة للمرأة داخل المجتمع إلا أنه يبقى تغييرا سطحيا لا يجب أن يمس القواعد القيمية الكبرى للمجتمع المتمثلة في الفصل بين الجنسين وسلطة المجتمع على الفرد وأولوية وظيفة المرأة داخل المنزل على وظيفتها خارجه..

الملاحق:

1/ ملحق الوثائق:

الوثيقة عدد1: [1]

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة الشؤون الدينية والأوقاف

مجلس عمي سعيد
المجلس الأعلى للهيآت الدينية الإباضية الجزائرية
ص.ب: 114 غرداية - وادي ميزاب
الهاتف: 26 23 88/29.
الفاكس: 50 21 88/29.

بسم الله الرحمن الرحيم

غرداية في 23 ربيع الأول 1430 هـ
19 مارس 2009 م

مرجع: 1 - ع/09/430/685

بيان من مجلس عمي سعيد بوادي ميزاب

بسم الله الرحمن الرحيم .
الحمد لله ، والصلاة والسلام على الذي أرسل رحمة للعالمين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه .
نشرت بعض وسائل الإعلام المختلفة - مؤخرا - تصريحات متعددة ، صادرة من أطراف شخصية وحزبية ، ومن منظمات تتعلق ببعض الخصوصيات الدينية والاجتماعية للمجتمع الإباضي الميزابي بالجزائر ، تمحورت أساسا حول نقط ثلاث :

1 - المطالبة بالاعتراف الرسمي بالمذهب الإباضي .
2 - التدخل في الأوقاف الإباضية .
3 - رفض دور الأعيان في الإشراف على شؤون المجتمع الميزابي .

وبناء على هذا فإن مجلس الشيخ عمي سعيد يشجب ويستنكر بشدة مثل هذه التصرفات الغريبة التي لا تعبر إلا عن رأي أصحابها ، ويعتبرها تدخلا سافرا في صلاحيات المجلس الأعلى للهيآت الدينية الإباضية الجزائرية التابع لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف .
كما يرى في تلك التصريحات إيقادا للفتنة وتشجيعا للتفرقة والتعصب بين أبناء الوطن الواحد وهم يعيشون بالحرية والأمن والاحترام المتبادل ، تحت ظلال الإسلام والدستور الوطني ، والحمد لله .
فيرجى من الجميع رفض أي شيء ينشر أو يذاع عن الإباضية في المجالين الديني والاجتماعي إذا لم يكن صادرا عن المرجعية العرفية المتمثلة بمجلس الشيخ عمي سعيد ، ومساعده مجلس الشيخ باعبد الرحمن الكرثي في الميدان السياسي والاجتماعي ، طبقا للنمط الذي اختاره السلف الصالح وسار عليه المجتمع منذ قرون .
ولنتأمل معا هذه الآية الكريمة ﴿ يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ - الآية 59 من سورة النساء -
ختاما نسأل الله تبارك وتعالى أن يجمع شملنا بنور القرآن ، ويعيننا على خدمة الإسلام وبناء وطننا العزيز ، والحمد لله رب العالمين .

ناظر المؤسسات الدينية والأوقاف الإباضية
وكيل مجلس عمي سعيد
أبو اليقظان محمد طاهر
عبد الجبار بن أحمد أبو اليقظان

---

[1] (http://www.facebook.com/photo.php?fbid=173472829457382&set=exp.173473769457288.unitary&type=1&relevant_count=1)

الوثيقة عدد 2: [1]

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
مجلس الشيخ باعبد الرحمن الكرتي
الهيئة العليا لأعيان عشائر وادي ميزاب
ص.ب: 113 غرداية - وادي ميزاب
الهاتف/الفاكس: 05 21 88 29

بسم الله الرحمن الرحيم

بـــيـــان

لقد تفاجأنا نحن أعضاء مجلس الشيخ با عبد الرحمان الكرتي بالخبر المنشور في الصحافة بتاريخ 18 أكتوبر 2012 ، والذي مفاده صدور فتوى من الهيئة العلمية للمذهب الاباضي تنص على تحريم ترشح المرأة للانتخابات المحلية، لذا فإننا من موقعنا هذا ننفى هذا الخبر حيث لم تصدر الهيئة المذكورة أية فتوى من هذا القبيل ونحن نتساءل في نفس الوقت عن السبب في نشر هذه التصريحات الكاذبة و المغلوطة في وقت تقبل فيه بلادنا على مرحلة مهمة من تاريخها ونحن وكالعادة نتعاطى بصفة جدية مع كل الاستحقاقات الوطنية ، و نتفاعل معها باجابية وتلقائية.

إن مجلس الشيخ با عبد الرحمان الكرتي، باعتباره الممثل الرسمي لاعيان قصور وادي ميزاب يلتزم دوما باحترام دستور الجمهورية ،هو نفسه جزءا لا يتجزأ من هذا الوطن، ولا أدل على ذلك نشاطه السياسي البارز والمتواصل و حضوره الدائم والايجابي في جميع المواعيد السياسية والوطنية وآخرها تشريعيات ماي 2012 والترشيحات للانتخابات المحلية يوم 29 نوفمبر 2012 وهو لا يزال يؤدي واجبه الوطني في إطار احترام القانون والتنظيمات السارية المفعول.

إن قضية المرأة لم وان تكون حجر عثرة في المشاركة بالرغم من أننا أبدينا رأينا وموقفنا الواضح في القضية و في حينه، حيث أننا أكدنا على أحقية المرأة في الترشح والعمل السياسي مع أخيها الرجل دون فرض أية نسبة.

إن المجلس ومن موقفه المسؤول يندد بكل الكتابات غير المسؤولة الصادرة من جهات غير مطلعة والتي تنسب افتراء إلى الهيئات العرفية الاباضية ،لأجل هذا فان أي تصريح أو بيان قد يصدر في أي من وسائل الإعلام حول أي نشاط او موقف عن المجلس أو الهيئات العرفية إن لم يصدر عن الهيئة مباشرة فانه لا يعنينا و لا يلزم إلا صاحبه.

إن المجالس العرفية بوادي ميزاب كانت ولا تزال حاضرة في جميع الظروف التي مر بها وطننا الجزائر، وهي كعادتها مخلصة و وفية لوطنها العزيز في إطار الاحترام و التقدير للهيئات العرفية.

الاثنين 22 أكتوبر 2012

مجلس الشيخ باعبد الرحمن الكرتي
المنسق
ابراهيم الجعبري
الهيئة العليا لأعيان عشائر وادي ميزاب

---

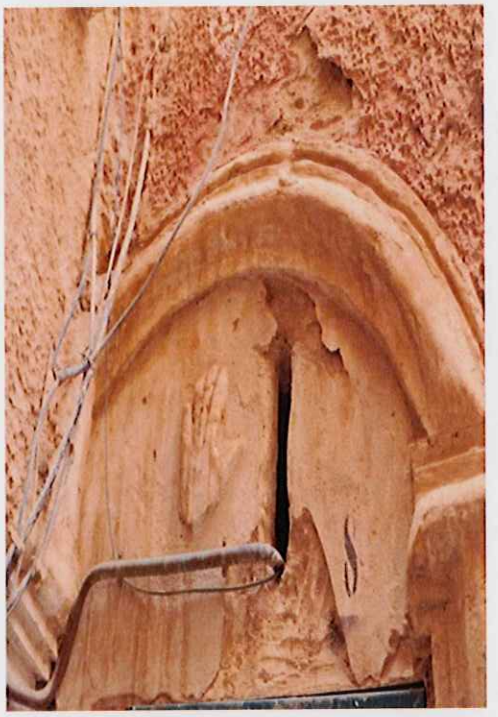
[1] (http://www.facebook.com/photo.php?fbid=173729646098367&set=exp.173729752765023.unitary&type=1&theater)

2/ ملحق الصور:

الصورة رقم 1: الحانك المزابي.

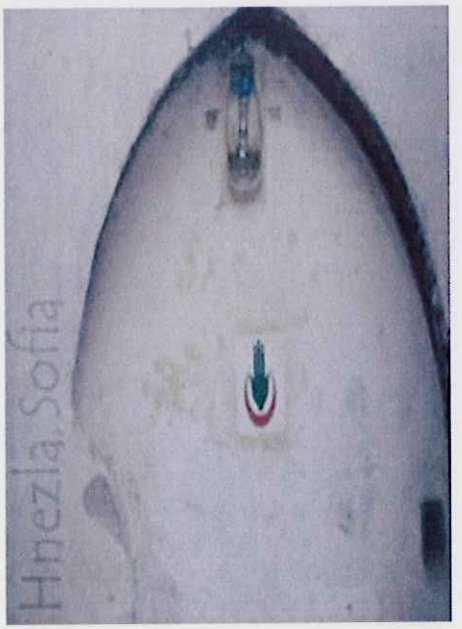
صورة التقطناها في 2012/09/15 بمليكة.

الصورة رقم 2: صورة أحد الأبواب المفتوحة. صورة التقطها مجموعة من الآباء البيض أثناء زيارتهم لغرداية في أفريل 2011. من أرشيف مركز البحوث الصحراوية بغرداية.

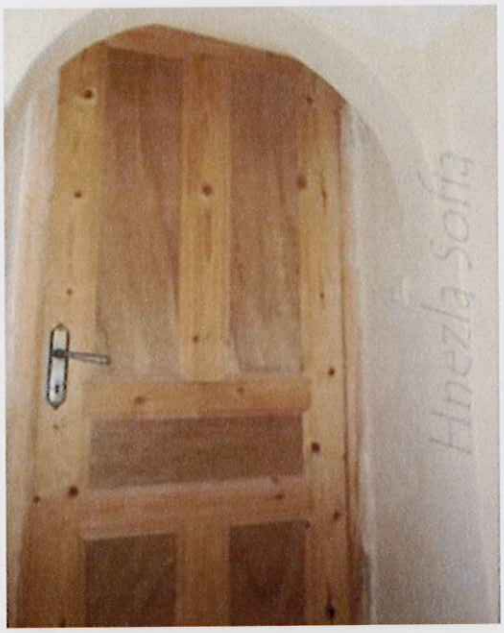


الصورة رقم 3: صورة يد فاطمة منحوتة في مدخل منزل ما.

المصدر نفسه



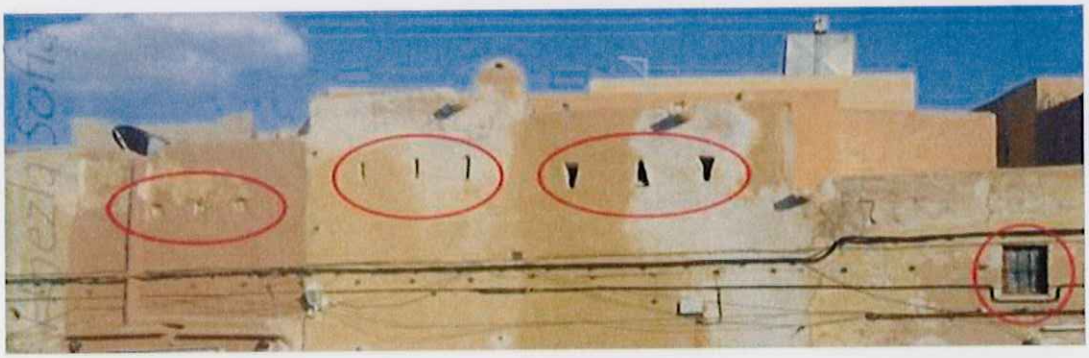
الصورة رقم 4: صنف آخر من يد فاطمة مرفقه بهلال في مدخل منزل في غرداية. التقطنا الصورة يوم 2012/08/22 ببني اسقن.



الصورة رقم 5: "باب الغدر" صورة بأحد المنازل في بني اسقن التقطناها يوم 2012/08/30.

الصورة رقم 6: الفتحة في سقف المنزل التي تميز المنازل المزابية. صورة التقطناها في أحد المنازل ببني اسقن يوم 2012/08/30.

الصورة رقم 7: الفتوحات والشبابيك المخصصة لتهوئة المنازل. صورة التقطناها في بني اسقن يوم2012/08/22.



الصورة رقم 8: مطبخ حديث. صورة التقطناها في أحد المنازل في بني اسقن يوم2012/08/30.

الصورة رقم 9: بئر تقليدية. صورة التقطناها في أحد المنازل ببني اسقن يوم 2012/08/30.

الصورة رقم 10: البئر العمومية في مدينة غرداية.

صورة التقطناها بغرداية يوم 2012/08/18.

الصورة رقم 15: قبر بابا ولجمة غرداية.
hp ://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gharda%C3%AFa,_mausol%C3%A9e.jpg

الصورة رقم 16: إحدى المقابر القديمة الغير مستعملة. صورة التقطناها في بني اسقن يوم 2012/08/22.

الصورة رقم 17: صورة التقطها مجموعة من الآباء البيض أثناء زيارتهم لغرداية في أفريل2011. من أرشيف مركز البحوث الصحراوية بغرداية.

الصورة رقم 18: القبور المبنية في المناطق الصخرية. المصدر نفسه

الصورة رقم 19: ظاهرة تعليم القبور. المصدر نفسه.

الصورة رقم 20: قبر شيخ من عزابة أحد القصور.

المصدر نفسه.

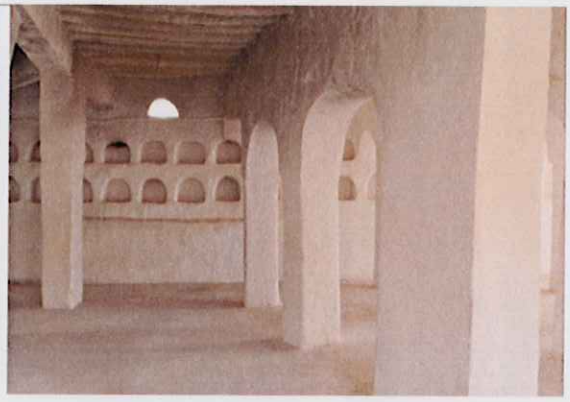
الصورة رقم 21: قبر شيخ من شيوخ الوادي.

المصدر نفسه

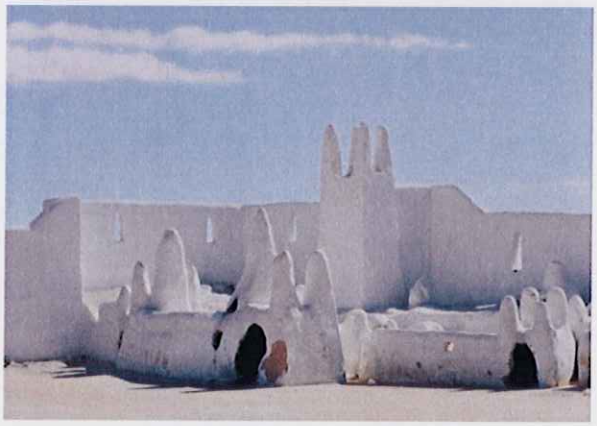
الصورة رقم 22: الممرات داخل المقابر. صورة التقطناها في بني اسقن يوم 2012/08/22.

الصورة رقم 23: المصليات الجنائزية. من أرشيف مركز البحوث الصحراوية بغرداية.

الصورة رقم 24: صور مقام عمي براهيم بالعطف. المصدر نفسه



الصورة رقم 25: مقام عمي سعيد الجربي بغرداية. المصدر نفسه.



الصورة رقم 26: مقام سيدي عيسى بمليكة.

المصدر نفسه.

3/ استبيان:

- إلى من توكل مهمة التربية داخل العائلة:

الأم	الأب	الجدة	فرد آخر من العائلة

- ما هي الحرف و القيم التي يجب على الفتاة تلقيها أثناء التربية؟

العناية بالمنزل	النسيج	اللباس	الطاعة	قيم وحرف أخرى

- ما مدى قدرة الفتاة على عدم الالتزام بهذه القيم التي تتلقاها؟

قادرة على عدم الالتزام	غير قادرة

- ما مدى أهمية التعليم في حياة الفتاة المزابية؟

ضروري	متاح	غير مهم

- ما هي أصناف التعليم التي تتلقاها الفتاة في مزاب؟

تعليم رسمي	تعليم حر	فئات أخرى

- وما هو نوع المعارف التي تتعلمها في كل صنف؟

العلوم الصحيحة	اللغات	الفنون	العلوم الدينية	الحرف

- ومن يقوم باختيار صنف التعليم الذي تتوجه إليه الفتاة؟

الفتاة	الأب	الأم	العائلة	المجتمع

- ما هي مراحل التعليم التي يسمح للفتاة المزابية الوصول إليها؟

الابتدائي	المتوسط	الثانوي	الجامعي

- لماذا؟ .....

.....

- كيف تتنقل الفتاة ذهابا وإيابا إلى المدرسة؟

وحدها	بمرافقة أحد أفراد الأسرة	المواصلات العامة	وسائل أخرى

- هل الفصل بين الجنسين واجب في كل المدارس المزابية؟

نعم	لا

- لماذا؟ .....

.....

- لو توقف الفصل بين الجنسين على قرار الفتاة المزابية هل تختاره أم لا؟

نعم	لا

- ما هو مجلس تمسردين؟ وظائفه؟ ما مدى أهميته؟ والسلطة التي يتمتع بها على نساء المجتمع المزابي بين الأمس واليوم؟

.....
.....
.....
.....

- ما هو رأي المرأة المزابية في بقاء مجلس تمسردين؟

يجب المحافظة عليه	لم يعد لوجوده أي أهمية

- ما مدى أهمية الحلي للمرأة المزابية؟

مهمة	غير مهمة

- وما هي مناسبات ارتدائها؟

يوميا	في الأعياد والحفلات	لا تفضل ارتداءها

- هل ترتدين الحائك المزابي يوميا؟

نعم	لا

- لماذا؟ .....

.....

.....

.....

- ما هي الأعمال الموكلة إلى المرأة داخل المنزل وخارجه؟.....

.....

.....

.....

- من الذي يقرر بقاء المرأة داخل المنزل؟

الأب	العائلة	الزوج	المجتمع

- ماذا يمثل المنزل في حياة المرأة المزابية؟.....

.....

.....

.....

- ما هي المهام الموكلة إلى المرأة المزابية في حفلات الزواج؟.....

.....

.....

- ما هي الأعمال التي تقوم بها المرأة أثناء مراسم الدفن و بعدها ؟.....

.....

.....

---

* نظرا إلى تنوع هذه الأسئلة وتتبعها لحياة المرأة المزابية في مختلف مراحلها وجب أن تتوفر في النماذج التي ستسأل مجموعة من الشروط وهي:

1/ انتماء النساء المستجوبات إلى المحيط المزابي أصلا و سكنا.

2/ تمثيل النساء المستجوبات للمجتمع المزابي من حيث الانتماء إلى مختلف المدن التابعة له أو اختيار الالتزام بمدينة واحدة تكون ممثلة للبقية .

3/ توفير ظروف استجواب جيدة من حيث غياب الرقابة و قدرة المرأة على الإجابة بحرية.

4/ انتماء النساء المستجوبات إلى فئات عمرية (طفلة/فتاة/امرأة...) و اجتماعية (عزباء/متزوجة/أم /جدة...) مختلفة حتى تكون هذه النماذج أكثر تمثيلا للمجتمع النسائي في مزاب.

5/ انتماء النساء المستجوبات إلى أسر مخلفة من حيث القرابة ومن حيث مدى التشدد في تطبيق النظام الاجتماعي (أسرة تقليدية/أسرة متفتحة).

* وتتميز هذه الأسئلة بقدرتها على الإيفاء الدقيق بمختلف إشكاليات البحث ويمكن التعامل معها إجرائيا وفق طريقتين تختلفان في مستوى طرق الطرح وفي مستوى آليات التناول والدراسة فيما بعد:

1/ طريقة التناول الكمي التي تعتمد على الأرقام والنسب المتحصل عليها خصوصا من الأسئلة التي تكون إجاباتها بنعم أو لا أو بإجابة محددة تفرضها قائمة من الاختيارات الأولية.

2/ طريقة التناول" التركيبي التأويلي" الذي يساعدنا على تبين الرؤى ووجهات النظر المختلفة حول موضوع ما و سنعتمد عليه من خلال الأسئلة التي تتطلب بناء إجابات خاصة متفاوتة من حيث الطول و التركيب نحاول تلخيصها فيما بعد و تبين مختلف الرؤى الثاوية خلفها.

* يتطلب هذا النوع من البحوث التزاما تاما بأخلاقيات البحث التي تكون دليلا لنا في التعامل مع النماذج المستجوبة وتتمثل أساسا في:

1/ إطلاع الأطراف المستجوبة بطبيعة البحث وأهدافه قبل القيام بالاستجواب وطلب الإذن منهم للقيام بنشر إجاباتهم.

2/ الالتزام بسرية المعطيات التي نطلع عليها أثناء البحث والتي لا تخصه مباشرة أو لا يسمح أصحاب الشهادات بنشرها (مثل الأسماء والعائلات...).

3/ أخذ مساحة من أصحاب الشهادات المقدمة والتزام الحياد والموضوعية في معالجة إجاباتهم بما يفرضه منهج البحث العلمي.

4/ معجم الكلمات الأمازيغية:

اللفظ العربي	المقابل الأمازيغي	الكتابة الفرنسية
غرداية	تاغردايت	Taghardayit
بني اسقن	آت اسقن	At Isguin
بونورة	آت بونور	At Bou Nour
مليكة	آت مليشت	At Mlicht
القرارة	تقرار	Tigrar
بريان	آت برقان	At Bargen
اللهجة المزابية	تمزابت	Tumzabt
المنزل	تاارت	Taddart
الباب الرئيسي	تاورت أواتف	Taourt Ouataf
غرفة الضيوف من النساء	تيزفري	Tizifri
غرفة الضيوف من الرجال	دويرة	Doira
غرفة جلوس العائلة	أماس ن'تدار	Amas N'Tidar
المطبخ	إناين	Inayen

الدرج	تسّونان	Tissounane
الخطبة	أقاول	Akawil
المرأة المختصة في تزيين العرائس	تمكراط	Tamakrat
الملحفة المزابية	تيملحفت	Timalhaft
وزيرات العروس	بيسيوت وشلا	Bisyout wachla
تاج العروس التقليدي	تكمبوشت	Tkambouchit
الشراب الرسمي لتقليدي	تاكروايت	Takerwayt
العزابة	تعزابين	Tiazzabin
غسلة الأموات من الرجال	إميسيريدن	Imsiridin
الغسالات	تيمسيريدين	Timsiridin
الطلبة	إروان	Irwan
مؤسسة تشرف على تصريف المياه وتقسيمها على الواحات والحماية من الفيضانات	لاومنا	Lawamna
مؤسسة خدماتيّة أمنية	إمصّوردان	Imissourdan
الوقف	تيلوباوين	Tinubawin

قائمة المصادر والمراجع:[1]

أ - المصادر:

محمد بن يوسف **أطفيش**، الجامع الصغير، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1986.

----------، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ج6، مكتبة الإرشاد، جدة، ط3، 1985.

عبد الرحمان بن عمر **بكلي** ، فتاوى البكري، ج2، المطبعة العربية، غرداية.

عبد الوهاب بن عبد الرحمان **بن رستم** ، كتاب مسائل نفوسة، تح. إبراهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، 1989.

مفدي **زكرياء**، أضواء على وادي مزاب ماضيه وحاضره، دراسة وتحقيق إبراهيم بحاز، ط 1،منشورات ألفا، الجزائر، 2010.

أبو محمد عبد الله بن حميد **السالمي**، مشارق أنوار العقول، تح. عبد الرحمان عميرة، ط 1، ج.2، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1989.

نور الدين عبد الله بن حميد **السالمي**، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، ط12، دار الكتب القطرية قطر، 1993.

السالمي، جوابات السالمي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مارس، 2004.

أحمد بن سعيد **الشماخي**، مختصر العدل والإنصاف، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.

ابن **الصغير**، أخبار الأئمة الرستميين، تح. محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1986.

.أبو سعيد محمد بن سعيد محمد بن سعيد **الكرمي**، الاستقامة، ج. 3، سلطنه عمان وزارة التراث القومي والثقافة، 1985.

[1] مرتبة ألف بائيا دون اعتبار "ابو" أو "ابن". وقد أحلنا إلى مختلف المراجع التي اعتمدنا عليها في البحث وإن لم يتم التنصيص عليها مباشرة في متن العمل.

مجلس العزابة:

إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس المعلنة في 14 مارس 1991.

إصلاحات مجلس العزابة بشأن الأعراس المعلنة في عيد الفطر الموافق ل 7 ماي 1989.

بيان من العزابة والهيئات الدينية لقصر غرداية حول أنظمة الأعراس الصادر في 6 مارس 2001.

القرارات القانونية والقواعد الإباضية بغرداية من 1830 إلى 1896، مخطوط، مكتبة مركز البحوث الصحراوية بغرداية.

لائحة إصلاحات الأعراس الصادرة عن حلقة العزابة لبلدة غرداية في 22 جانفي 1987.

لائحة أنظمة الأعراس والمآتم الصادرة عن حلقة العزابة لبلدة غرداية في 9 فيفري 1984.

لائحة في مسألة الزواج عن عزابة بني اسقن صادرة في رمضان 1348 ه .

ب -المراجع:

1 -الأطروحات:

❖ **باللسان العربي:**

إسماعيل **الأغبري** و بن صالح بن حمدان ، المدخل إلى الفقه الإباضي، بكالوريوس في أصول الدين، جامعة اليرموك الأردن، كلية الشريعة، 2002.

صفية بنت بكير **بغباغة**، واجبات المرأة وحقوقها في الاسلام، معهد الإصلاح غرداية، اختصاص في التربية والعلوم الاسلامية، 2006.

مريم بنت صالح **أبو بكر**، المرأة المزابية وتحديات الغربة، معهد المنار للبنات، المطبعة العربية، غرداية، 2003-2004.

محمد **بوال**، المخيال وإعادة إنتاج الرموز الاجتماعية: دراسة في البنية الرمزية للمجتمع المحلي المزابي مقاربة سوسيو-أنتروبولوجية لحالة قصر غرداية، رسالة ماجستير علم اجتماع، جامعة الجزائر، 2008-2009.

صبرينة بنت محمد **تفس**، أسس السعادة الزوجية، معهد الإصلاح للبنات، 2006.

فتيحة بنت حمّو **الحاج إبراهيم**، ظاهرة الاختلاط، مدرسة النهضة، 2006.

محفوظ **حني**، الإرساليات التنصيرية ي مدن الجنوب: غرداية نموذجا 1874-1962، مذكرة لنيل شهادة الليسانس تاريخ، كلية العلوم الإنسانية، غرداية، 2010-2011.

مريم بنت صالح **سيوسيو**، الأهداف التربوية من تعليم البنت المزابية في المدرسة الحرة، معهد الإصلاح للبنات، طور ثانوي، تخصص التربية والعلوم الإسلامية.

نانة أحمد بعمور **الشيخ**، المرأة المزابية والأحكام الفقهية بين العلم والالتزام قصر غرداية نموذجا، مذكرة لنيل شهادة التخرج، معهد عمي سعيد غرداية، معهد البنات، قسم التخصص في العلوم الإسلامية، 2009-2010.

كمال **عويسي**، عناصر العملية التربوية والانتماء المذهبي: دراسة لعلاقات تلاميذ المذهبين المالكي و الاباضي دراسة ميدانية في ثانويتي مفدي زكرياء و محمد الأخضر الفيلالي بغرداية مذكرة شهادة الماجستير في تخصص:علم الاجتماع التربوي الديني، معهد:العلوم الإنسانية والاجتماعية بغرداية، قسم علم الاجتماع، 2010-2011.

إبراهيم **فخار**، التعليم الجامعي والقيم السوسيودينية للفتاة المزابية, دراسة ميدانية بالمركز الجامعي غرداية, مذكرة شهادة ماجستير في تخصص علم الاجتماع التربوي الديني, المركز الجامعي غرداية, معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية, جانفي, 2012.

سمية عبد الرحمان **فخار**، دراسة الفتاة المزابية بين التعليم الحر والرسمي، مذكرة تخرج، جمعية الإصلاح غرداية، معهد الإصلاح للبنات، قسم التربية والعلوم الإسلامية، 2006/2005.

كمال **كمال**، عناصر العملية التربوية والانتماء المذهبي، دراسة لعلاقات تلاميذ المذهبين المالكي و الإباضي : دراسة ميدانية في ثانويتي مفدي زكرياء و محمد الأخضر الفيلالي بغرداية، مذكرة شهادة الماجستير في تخصص:علم الاجتماع التربوي الديني، المركز الجامعي بغرداية، معهد:العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، السنة الجامعية: 2011/2010.

سامية **مقري**، التعليم عند الإباضية في بلاد المغرب: من سقوط الدولة الرستمية إلى تأسيس نظام العزابة (296- 409 ه / 909-1018 م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة منتوري- قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ والآثار، 2005-2006.

عائشة **نجار**، مقاربة سوسيولوجية في الأدوار التقليدية للمرأة المزابية وتأثيرات التكنولوجيا الحديثة: دراسة ميدانيّة على عيّنة من النّساء المتزوّجات بقصر غرداية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الليسانس في علم الاجتماع ، جامعة غرداية، معهد العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، 2012/2011.

❖ باللسان الفرنسي:

Sarah **Benaissa**, Femmes mozabites et habitat à Guerrara (Algérie) : étude sur l'adaptation culturelle à un nouveau type d'habitation, mémoire 1 ère année master urbanisme et territoires, institut urbanisme de Paris, 2008.

Brahim **Chrifi**, Etude d'anthropologie historique et culturelle sur le m'zab, thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université de Paris 8, novembre 2003 .

Moncef **Gouja**, La théologie ibadite histoire, genèse, formation et formulation définitive, thèse de doctorat, université de Paris Sorbonne, 1986.

Nouha **Spiga**, Les modalités de transmission des valeurs Ibadites dans la famille mozabite contemporaine : l'instruction des filles en question, étude anthropologique de terrain dans la vallée du Mzab Magister Anthropologie Sociale et Culturelle, université Mouloud Mamri, Tizi-Ouzou, 2010.

❖ باللسان الأنقليزي:

Ennami Amr Khalifa, Studies in ibadism, Thesis Ph. D, Cambridge university, 1971.

2- الكتب:

❖ باللسان العربي:

بكير بن سعيد **أعوشيت** و أحمد بن حمو **كروم** ، مسلمات صالحات في روضة الإيمان، المطبعة العربية، غرداية، د.ت.

بكير سعيد **أعوشيت** ، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1988.

باجية صالح، الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 1976.

قشار **بالحاج عدون**، عوائد ميزاب سنن لا تقاليد، ط 2، 2007.

الحاج سعيد يوسف **بن بكير**، الهوية المزابية أهم عناصرها وتشكلها عبر التاريخ، المطبعة العربية، غرداية، 2011.

----------، الوجه الحي لمقابر مزاب: مقابر بني يزقن نموذجا، المطبعة العربية، غرداية، 2010.

----------، تاريخ بني مزاب دراسة اجتماعية واقتصادية و سياسية، المطبعة العربية، غرداية، 2006.

فرحات **الجعبيري** ، شخصيات إباضية، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ط1، 2010.

----------، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المكتبة التاريخية للمعهد القومي للآثار والفنون، تونس.

مسعود بن محمد **الجعدي** ، هادي الأزواج لتشييد البيت السعيد، المطبعة العربية، غرداية، 1998.

اتيليو **جوريو**، ثورة النساء في الإسلام، دار الروائع، بيروت، د.ت.

محمد عبد المنعم محمد **حسين**، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الإمويّة من 138إلى 316 ه، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993.

زهرة أحمد **حفار**، خروج الفتاة المزابية للعمل: دوافعه وآثاره: دراسة ميدانية، مطبعة الآفاق، مكتبة الكتاب العربي، غرداية، الجزائر، د.ت.

محمد عوض **خليفات**، الأصول التاريخية للفرقة الإباضية، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط 3، 1994.

----------، النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية في إفريقية في مرحلة الكتمان، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ت.

مبارك بن عبد الله بن حامد **الراشدي**، أبو مسلم بن أبي كريمة التميمي وفقهه، سلطنة عمان، 1992.

مصطفى إبراهيم **رمضان** ، خواطر حول الوضعية الاجتماعية والعلاقات الإنسانية في غرداية، غرداية، الجزائر.,1987.

روبيرتو **روبانيتشي**، العزابة حلقة الشيخ محمد بن أبي بكر : وثيقة قديمة عن حياة نساك الصوامع في الإسلام، تر. لميس الشجني، منشورات تاوالت الثقافية، 2006.

محمد العربي **الزبيري** ، تاريخ الجزائر المعاصر، ج 2، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.

السيد عبد العزيز **سالم** ، المغرب الكبير 2، العصر الإسلامي: دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

بنجامين **ستورا** ، تاريخ الجزائر بعد الاستقلال 1962-،1988 تر. د. صباح ممدوح كعدان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق، 2012.

صالح بن عمر **السماوي** ، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، الحلقة 2، نشر جمعية التراث، طبع المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 2005.

عيسى **الشماس** ، مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.

صابر **طعيمة** ، الإباضية عقيدة ومذهبا، دار الجيل ، بيروت، 1986.

محمد إسماعيل **عبد الرازق** ، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع هجري، نشر وتوزيع دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2، 1985.

عزيز **عبد الكريم** و مهني عمر **التيواجني** ، فقه الأسرة، معهد الاستقامة للدراسات الاسلامية بزنجبار، جمعية الاستقامة التنزانية، ط 4، 1998.

كريستوفر **فولف** ، علم الإناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، تر. أبو يعرب المرزرقي، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، ،2009.

الرقيق **القيرواني**، تاريخ أفريقية والمغرب، تح. محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ط 1، 1994.

بيار **كوبرلي** ، مدخل إلى دراسة الاباضية وعقيدتها: بحث مقارن في اللاهوت الإباضي في بلاد المغرب وعمان، تر. عمار الجلاصي، مؤسسة تاوالت الثقافية، 2003.

فرانسوا **لابلانتين**، مفاتيح الأنثروبولوجا، تر. حفناوي عمايرية، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000.

تاديوس **ليفيتسكي**، الإباضية، ضمن دراسات شمال إفريقية، تر. أحمد بومزكو، منشورات مؤسسة تاوالت، 2006.

----------، المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر. ماهر الجرار وديما جرار، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2000.

عبد الكريم **الماجري**، هجرة الجزائريين والطرابلسية والمغرابة الجاونة إلى تونس 1831-1937: دراسة تاريخية لإشكالية الاستعمار والهجرة وتشكل الجاليات المغربية بتونس وخصوصياتها الاجتماعية والقانونية، الشركة التونسية للنشر، تونس، ط1، 2010.

زكرياء بن خليفة **المحرمي**، الإباضية تاريخ ومنهج ومبادئ، مكتبة الغبيراء، عمان، ط1، 2005.

بشير **المرموري**، الفتاة في ميزاب تنشئتها وتعليمها بين الثابت والمتغير، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 2005.

علي يحيى **معمر**، الإباضية في موكب التاريخ 1، نشأة المذهب الإباضي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993.

----------، الإباضية في موكب التاريخ 4، الإباضية في الجزائر، مكتبة وهبة، القاهرة.

مبروك **المنصوري**، الإسلام في المغرب الكبير من الفتح إلى وفاة بن رشد الحفيد: دراسة مقارنة في التشكل والانتشار والسيادة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط1، تونس، 2008.

مبارك بن محمد الهلالي **الميلي**، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ج. 3، مكتبة النهضة الجزائرية ، الجزائر، 1964.

حمو محمد عيسى **النوري**، دور الميزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، المجلد 2، دار البعث، قسنطينة، د.ت.

يوسف بن الحاج يحيى **الواهج**، المرأة في المجتمع المزابي، المطبوعات الجملة، الجزائر، 1982.

المنصف **ونّاس** ، المسألة الثقافية في المغرب العربي 2: الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المطبعة العربية تونس، دت.

❖ **باللسان الفرنسي:**

Henri **Basset**, Essai Sur La Littérature Des Berbères, Edi. Jules Carbonel, Alger, 1920.

René **Basset**, Etude sur la zenatia du Mzab de Ouargla et de l'oued rir', publications de l'école des lettres d'Alger, Bulletin de correspondance Africaine, éd. Ernest Leroux, Paris,1893 .

----------, Recherche sur la religion des berbères, éd. Ernest Leroux, Paris, 1910.

Med Sadok **Bel Ochi**, La Conversion Des Berbère A L'islam, Maison Tunisienne De L'édition, 1981.

Brahim **Ben Youb**, Histoire du Mzab (Beni Isguen), Imprimerie Schwab-Welling, Constantine, 1980.

G.-H. **Bousquet** , les berbères histoire et institution, presse universitaires de France, Paris, 1 ère éd., 1957.

Catherine **Chauveau**, La femme mozabite : ses images et ses symboles selon les hommes, D.E.A d'ethnologie, Université Paul Valery, 1985.

Aycha **Daddi Addoun**, Sociologie et histoire des algériens ibadites, imprimerie El-arabia, Ghardaia, 1977.

J .**Delheure**, Faits et Dires du Mzab, éd. SELAF, Paris, 1986.

C. et P. **Donnadieu** et H. et J-M. Didillon, Habiter le désert : les maisons mozabites, éd. Pierre Margada, Bruxelles.

Edmond **Doutter**, Magie et religion dans l'Afrique du nord, typographie Adolphe Jordan, Alger, 1909.

A-M . **Goichon**, La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 1, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1927.

----------, La vie féminine au Mzab :étude de sociologie musulmane, tome 2, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,1931.

Moncef **Gouja**, La Grande Discorde De L'islam : Le Point De Vue Des Kharijites, éd. L'Harmattan, Paris, 2006.

Melville J. **Herskovits**, Les bases de l'anthropologie culturelle, éd. François Maspero, Paris, 1967.

Farhat **Jaabiri**, Mzab cité-état, tr. Jean fontaine et Jaabiri Farhat .

Ali **Jerbi**, L'architecture vernaculaire de Djerba : pour une approche sémio-anthropologique, éd. R.M.R, Tunis, 2011.

Nabhani **Koribaa**, Les kharijites Démocrate De L'islam, éd. Publisud, Paris, 1991.

E. **Masqueray**, Chronique D'abou Zakaria, Imprimerie De L'association Ouvrière, V. Aillaud Et Cie., Alger, 1878.

----------, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Arouas, Beni mezâb), éd. Ernest Leroux, Paris, 1886.

Marcel **Mercier**, La civilisation urbaine au Mzab, éd. P. et G. Soubiron, Alger, 1932.

L. **Milliot**, Recueil de délibérations des djemaa du Mzab, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1930.

Marcel **Morand**, Les kanouns du Mzab, Adolphe Jourdan, Alger, 1903.

Auguste **Moulieras**, Les Beni-Isguen(Mz'ab) :Essai Sur Leur Dialecte, Imprimerie Fouque et Cie"Petit Fanal', Oran, Algérie, 1895.

Fatma **Oussedik**, Relire les ittifaqat : essai d'interprétation sociologique, éd. Enag, Alger, 2007.

A. **Ravéreau**, Le Mzab : une leçon d'architecture, éd. Sindbad, Paris, 1981.

Paul **Soleillet**, L'Afrique occidentale : Algérie, Mzab, Tidikelt, éd. Avigon, Paris, 1877.

Ernest **Zeys**, Législation Mozabite : Son Origine, Ses Sources, Son Présent, Son Avenir. 1ère Ed., 1886.

3- المقالات:

❖ **باللسان العربي:**

جمعة **أولاد حيمودة**، "اتجاهات أسر وادي مزاب نحو تعليم الفتاة تعليما عاليا"، مجلة الواحات للبحوث والدراسة، العدد الثالث، غرداية، ديسمبر 2008.

عبد العزيز بن محمد **خواجة**، "المجتمع الميزابي ونسق القيم من ضبطية التغير إلى تغير الضبط"، دورية الحياة، العدد: 11، 1428هـ/2007م.

قاسم أحمد **الشيخ بالحاج** ، "وقفة تعريفية للإباضية في دولة تنزانيا وجزيرة زنجبار" http://www.taddart.org/?p=598

المنصف **بن عبد الجليل** ، "المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى"، مجلة الفكر العربي، أيلول 1989، ص ص 32-44.

مصطفى **متجهدي**، "غرداية: رهانات الجماعاتي والمجتمعي"، ضمن الموقع الرسمي للمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر: http://www.crasc-dz.org/article-337.html

قدور **وهراني**، "جوانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة تاهرت من خلال كتاب ابن صغير المالكي"، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 5، عدد 20، 2010.

❖ **باللسان الفرنسي:**

A. Bouzid , « A propos de la bipartition des berbères Botr/Baranis : état de la question et nouvelles suggestions » ,revue Mawarid, faculté des lettres et des sciences humaines de Sousse, n°7, 2002.

Aulard, "La vie dans le Mzab textes bilingues", Etudes et documents berbères, 5, 1989, pp 131-168.

H. **Camps-Farber**, « Bijoux », Encyclopédie berbère, t. 5, EDISUD, 1991, pp1496- 1516.

S. **Chaker**, Chemakh S. et Nouh A., "Mzab-Mozabites", Encyclopédie Berbère, T. 32, éd. 2 Peeters, Paris, 2010,pp. 5181-5190 .

S.**Chaker**, S.**Chemakh**, A.**Nouh**, « Mzab-Mozabite : langue et littérature », Encyclopédie Berbère. T. 32, éd. Peeters, Paris, 2010, pp5181-5190.

A. **Coyne**, « Le Mzab », Revue Africaine, volume 23, éd. A. Jourdan, Alger, 1979, pp 172-210.

Denis **Jeffrey**, « Rites de passage », Texte de la conférence prononcée lors du Congrès 2009 de l'AIISSQ sous le thème Rituels et mythes, le 1er octobre 2009.

Jean-Pierre Olivier **De Sardan**, « La politique du terrain »,*Enquête*, Les terrains de l'enquête, 1995, [En ligne], mis en ligne le 1 février 2007. URL : http://enquete.revues.org/document263.html. Consulté le 12 mai 2012.

S. **Doumane**, Le Mzab, encyclopédie berbère, t. 32, edi. Peeters, Paris, 2010, pp 5173- 5181.

L. **Gardet**, « L'entr'aide dans les sociétés autochtones nord africaines », T. 30, 1945, pp.125-126.

J. **Lanfry**, « L'entr'aide au village kabyle », Ibla, T. 30, 1945, pp. 129-153.

H. **Parmentier**, « L'entr'aide chez les berbères ibadites du Mzab », Ibla, T. 33, 1ére trimestre, 1946, pp. 49.

Josep **Giralt**, "les bijoux représentants de la culture amazighe », Afkar/Idées, 2005, pp 109-111.

L. **Zeroual** et N. **Boushaba**, « Le haik :un costume une histoire », Melissa Nour, n 5, pp 53-55.

❖ باللسان الأنقليزي:

E. A. **Alport**, « The Mzab », The journal off the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 84, n. ½, Jan-Dec 1954, pp 34-44.

Robert G. **Burgess**, « Observation Participant », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 1, 2nd edi., William A. Darity Jr. éd., pp 14-17.

Robbie David- **Floyd**, "Rituals", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 7, 2nd. edi., William A. Darity Jr. éd., pp259-266.

Robbie **David- Floyd**, "Rites of passage", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 7, 2nd. edi., William A. Darity Jr. éd., pp 256-259.

Shelby **Gilbert**, « Schooling », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 7, 2nd ed, William A. Darity Jr. éd., pp 350-352.

Samuel C. **Heilman**, « Funerals », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 3, 2nd ed., William A. Darity Jr. éd., pp 238-240.

Barbara D. **Miller**, "Anthropology", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 1, 2nd edi., William A. Darity Jr. éd., pp 116-124.

Michael C. **Kearl**, "Death and dying", International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 2, 2nd ed., William A. Darity Jr. éd., pp247-249.

Phillip Anthony **o'Hara**, « Cultural capital », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 2, 2nd ed., William A. Darity Jr. éd., pp189-191.

Jan **Trost**, « Family », International Encyclopedia of the Social Sciences, v. 3, 2nd éd., William A. Darity Jr. éd., pp83-86.

4- المواقع الالكترونية:

http://www.algeriatimes.net/algerianews21784.html

http://www.crasc-dz.org/article-337.html

http://www.la- laddh.org

http://www.mzabphotos.com

http://www.taddart.org

www.m'zabnet.com

www.tourath.org

http://www.karaomarbakireldjazair.com

5- المجلات القانونية:

الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 12، 19 فيفري 2012، ص 5.

حقوق المرأة: يتضمن الآليات الدولية المصادقة عليها من طرف الجزائر بخصوص المرأة، دار بلقيس للنشر، الجزائر.

قانون الأسرة الجزائري، 2007.

قانون الجماعات المحلية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، رئاسة الجمهورية، الأمانة العامة للحكومة.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	3
الشكر	5
المقدمة	7
الفصل الأول: إشكالية السلطة في مزاب عبر التاريخ:	
المؤسسات ومرجعياتها	16
1- مرحلة ما قبل الإسلام.....	17
2- مرحلة ما بعد دخول الإسلام.....	18
أ- المرحلة المعتزلية:	19
ب- المرحلة الإباضية:.....	21
بداية الانتشار	22
فترة الاستعمار	33
فترة ما بعد الاستقلال:	37
خاتمة الفصل	45
الفصل الثاني: المرأة المزابية:	
الحامل الثقافي لهوية المجتمع.....	46
1- التربية الأسرية :.....	47
* اللغة:.....	48
* الحرف والأعمال اليدوية:.....	50
* الطاعة:	51
* العفة:.....	52
2- التعليم:	53

أ- مرحلة المنع: 54
ب- مرحلة المراجعة: 55
ج- مرحلة المحافظة والتطوير: 57
* التعليم العمومي: 57
* التعليم الحر : 58

3- هيأة" تمسردين": 62
أ- من النشأة إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين:..... 63
ب- من النصف الثاني للقرن العشرين إلى حدود اليوم..... 65

خاتمة الفصل : 67

الفصل الثالث:حياة المرأة المزابية اليومية:

ثنائية المرجعية داخل وحدة الممارسة..... 68

1- المنزل المزابي:الخصوصيات و الرمزيات 70

* الباب الرئيسي:..... 72

* غرف استقبال الضيوف 73

* غرفة الاجتماع العائلي..... 75

* بقية أقسام المنزل..... 76

2- الزواج المزابي:..... 78

أ- ما قبل الزواج:..... 81

* الخطبة 81

* برامج الزواج 82

ب- حفل الزفاف 83

3- المقابر في مزاب:..... 90

أ- فضاء المقبرة 90

ب- الجنائز 92

ج- تينوباوين..... 95

خاتمة الفصل..... 96

خاتمة البحث 97
الملاحق:..... 101
1- ملحق الوثائق..... 102
2- ملحق الصور 105
3- استبيان..... 116
4- معجم الكلمات الأمازيغية..... 122
قائمة المصادر والمراجع..... 125
الفهرس..... 137